

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון ל"ח  
מנחם אב - תשפ"ב

נכתב  
ע"י אברכי  
אופקים  
ותפרח

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733  
או לשלוח בדוא"ל למייל:  
on.skaly@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון **מנחם-אב** תשפ"ב של קובץ **מנורה בדרום** – גליון ל"ח, המלא בתורתם של בני התורה **חכמי דרומא**.

וידוע, שאחת הסיבות לחורבן היתה שלא ברכו בתורה תחלה, ופירשו רבותינו – שאף שעסקו בתורה, מ"מ לא היתה חשובה התורה בעיניהם לברך עליה, אלא היתה בעיניהם כשאר חכמות העולם. וא"כ, מסתבר שהתיקון לזה הוא עסק התורה הקדושה בהתמדה ובחשק ולשם שמים, לעשות נחת רוח לפני מי שאמר והיה העולם.

ובני התורה היקרים המסולאים כפז **כותבי קובץ מנורה בדרום**, העוסקים בתורה הקדושה לשם שמים, ומחדשים בה תדיר. ואף בימים אלו של סוף זמן, אשר לעתים מרגישים בהם מעט רפיון – הם ממשיכים להגות בתורה, ויום ולילה לא ישכחו. הם הם אשר מתקנים חטאם של אבותינו, ובזכותם נזכה לבנין בית קדשנו ותפארתנו במהרה.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ – אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירודי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, בכל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע – הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** – ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים כתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אלול, תתאפשר עד יום א' - כ"ד אב. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בתפלה שנזכה לראות כמהרהר בנחמת ציון וירושלים ובכנין בית הבחירה,

וישובו כהנים לעבודתם ולוים ולדוכנם,

מערכת קובץ מנורה בדרום.



## תוכן העניינים

### גנזי חיים

הרב משה חליוה

מכתב מזהגה"צ רבי ישראל אליהו ויינטרויב זצוק"ל למו"ר מרן שר התורה הגר"ח  
קניבסקי זצוק"ל ..... יג

הרב משה חליוה

מכתב ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בהלכות סעודה  
מפסקת ..... טו

הרב מרדכי פרוש

מכתב תשובות ממרן שר התורה הגרשי"ח קניבסקי זיע"א ..... יז

### מאמרי הלכה

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בענין דרכא אחרינא ..... כג

הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א

קיום מצות שמיטה ע"י בן עיר שאינו בעל שדה ..... כז

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

כמה עניינים ברואה דם במי רגלים ..... לא

הרב יואל אמויאל

שני מעשים מפורסמים בענין גוי שהחליף בשר כשר בנבילה ..... מז

הרב גרשון גולד

בענין מקור ענין אמירת פ' הקרבנות [ח"ד] ..... נא

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

והייתם נקיים ..... נה

חובת ההסמכה לסופר וחידוש תוקף התעודה ..... נט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בשיטות הראשונים בסוגיא של כיסויי הכלים האם יש בהם איסור  
מוקצה ..... סג

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

הנץ המישורי או הנץ הנראה - מאמר חמישי ..... עא

הרב משה חליוה

תשובות בענינים שונים ..... עז

הרב נסים אלחנן חן

אם מהני לערב שמן זית לרגיל בזיתים ..... עט

הרב אבינעם טאובנר

בענין 'לא תאכילום' (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) ..... פג

עוד בענייני שבע ברכות ..... צו

הרב יצחק ירחי

בעניין עירוי רותח לתוך כלי ראשון ..... ק

הרב ערן כברה

בדין מחלל שבת בפרדהסיא באכילת פירות שביעית ..... קה

בדין חובת קיום מצוות התלויות ביום ולילה בא"י לופוטן ..... קיד

הרב אוריאל כהן

בדין טיסה בער"ש כשבהכרח יטוס גם בשבת ..... קכו

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת מעבד ..... קלב

בביאור מלאכת שוחט ..... קלד

הרב יאיר מינקוס

דין הקונה תפילין חדשים ..... קלז

הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית  
[ח"ב] ..... קמז

הרב חיים פנחסוב

הצלת הרשעים על חשבון אחרים ..... קסג

הרב נדב פרן

בדין ט"ב שחל בשבת ..... קסח

הרב אברהם ישעיהו קשש

לאסוקי שמעתתא - מסכת כתובות [חלק ב'] ..... קעה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מי שפגע בכיס התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה או  
לא? ..... קו

הרב חן ריחניאן

בענין חזקה שליח עושה שליחותו [ודעת ר' שמשון] ..... קיג

הרב שרון שרפי

הערות וחידושים להלכה על מגילת איכה ..... רב

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ..... רנט

טבילת כלים המורכבים מכמה חלקים, ואיסור לא תחנם בהקנאת כלים לגוי

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... רסד

בענין נוסח ברכת המינים ♦ הערות על ליקוט הדינים הצריכים חיזוק ♦ בענין קביעת בית  
מזוזה מברזל ♦ בענין כניסה לספק שההכרעה בו תהיה לקולא ♦ בדין בשר מתורבת  
♦ בענין צורת האותיות ♦ בגדר הרגשה המטמאת בנדה מה"ת ♦ בענין קביעת זמן הנה"ח  
ושקיעה"ח

מכתב ג'

הרב דניאל אלדן - הרב און אברהם הכהן סקלי ..... ערב

בענין צורת האותיות

מכתב ד'

הרב גרשון גולד ..... רפו

הרגיל בזיתים ♦ תרתי לריעותא

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין ..... רפח

אמירת קדיש ע"י כמה אנשים יחד ♦ התיבה והבימה ומקום עמידת הש"ץ

מכתב ו'

הרב משה חליוה ..... רפט

בגדר מצות צדקה ♦ מוריד הגשם בסגול או בקמץ ♦ סעודת מלו"מ ביו"ט שחל במוצ"ש  
♦ בענין התיבה והבימה ומקום עמידת הש"ץ ♦ אי בעי דהפנים חדשות יהיו בשעת הברכות  
♦ מי שמתו אחיו מחמת מילה לענין תפילין בשבת

מכתב ז'

**הרב שמואל ללזר .....**

הגהות על סידור התפלה לר"ד משאש ז"ל

מכתב ח'

**הרב עמנואל מולקנדוב .....**

לבישת כלאים לצורך מכירה או קניה או העלמת מכס כשאינו מכוין ליהנות ♦ טבילת כלי  
שרוצה ליתנו במתנה ♦ ההרגשה הנצרכת לענין טומאת נדה דאוריתא







# גנזי חיים







הרב משה חליוה  
מזח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## מכתב מהגה"צ רבי ישראל אליהו ויינטרויב זצוק"ל למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל

אמת מה נהדר היה מראהו של מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל עת היה נושא מדברותיו בקהל עם ועדה פעמיים בשנה ביום היארצייט למרן החזו"א ז"ל ולאביו מרן הקה"י ז"ל, מכל פינות ומחנות היו נקבצים ובאים בעלי תריסין ועמך בית ישראל לשמוע אוזן בלימודים דברי אלקים חיים דנפקי מפומא דרבי.

לפנינו מכתב הנמצא תח"י בס"ד מכתב ידו של הגה"צ המקובל רבי ישראל אליהו ויינטרויב זצוק"ל אשר שלח למו"ר מרן זצוק"ל על שיעורו בענין אי אכילת עבד בתרומה מצוה.

והנה אין בידינו את תשובתו של מו"ר מרן זצוק"ל למכתב הנ"ל, ברם בלתי ספק אשר לא נעלם הימנו ראייה זו אשר הובאה באחרונים דצינעם איהו גופיה בספרו דרך אמונה הל' תרומות פרק ט"ו (ס"ק קמ"ה) ובציון ההלכה (שם, ס"ק רי"ז) ע"ש היטב [ויתכן נמי שהמכתב שלפנינו נכתב קודם שיצא הספר דרך אמונה לאור עולם ואכמ"ל].

### המכתב

לכבוד הגאון שליט"א

בס"ד

במה שנתוכחנו לפני שנתים בהשיעור שמסר ביום השנה של מר"ן זצ"ל אי אכילת עבד בתרומה מצוה, ראיתי היום למחבר א' שהביא ראייה מוכרחת מהא דפסחים דף ע"א ע"ב דמשני דר"י פוטר משום דאכילת תרומה אקרי עבודה, והרי תנן שם דין זה דפוטר גם בעבד ואשה, ואי אקרי עבודה בודאי מצוה היא - אמנם פשוט דהמצו' הוא במה דהחפצא נאכלת לא חובת גברא, וע"ד מ"ש בח"ס או"ח סי' ק"מ לגבי קדשים - מעריכו כערכו הרם, י. א.

כסד  
לכבוד הקאון אליטא

במה לעתויכנו לפני לתתים בהליצור  
למסר ביום הלצה על מרן זצ"ל אי אכילא  
עבד בתרומה מצוה האית ביום למחבר  
או להביא האיה מוכרח מהו דפסח יק  
בל ע"א עבד דמלתי דר"י פוטר מלוצצאנא  
תרומה יוקרי עבודה והרי תנן למ דין  
לה דפוטר גס בעבד ואילה"ו אקרי  
עבודה בוצאי מצוה הא-אומנא פלוג צהמנא  
הוא במה דהחפצו עובדא לו חוטא גברא  
וצ"ל מ"ל בחס"א א"ל ס' ק"ה לגבי קדשיק-  
מצריכו כצרכו הרס י.א.

הרב משה חליוה  
מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

## מכתב ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בהלכות סעודה מפסקת

א) חולה שנצרך לאכילתו בשר ויין אם מותר לו לאכלם נמי בסעודה מפסקת.

תשובה: יקה בשר שנפסל מאכילה ויין שהחמיץ

ב) האם מותר לאכול סרדינים בסעודה מפסקת.

תשובה: נשתנה טעמו מותר

ג) האם מותר לאכול סלט פירות (מפירות חיים) בסעודה מפסקת.

תשובה: כל הפירות טעם א'



הרב מרדכי פרוש  
מח"ס 'מדרכי החיים' ושא"ס

## מכתב תשובות ממרן שר התורה הגרשי"ח קניבסקי זיע"א

לפנינו מכתב תשובות אשר זכיתי לקבל ממרן הגר"ח זצוק"ל,  
לפני כשלושים וחמש שנה, על שאלות ששאלתיו על הקונטרס  
שחיבר 'ספר זכרון' אשר נמצא ב'שיח השדה' חלק א'.

לצערי, לא נשמרו אצלי השאלות אשר שלחתי לו, וע"כ  
השתדלתי לשחזר אותן מהזכרון, ועפ"י התשובות שהשיב לי.

### השאלות

(א) אודות דבריו בסעיף ד' שמיעוט תענוג זה טוב לזכרון, אם ה"ה תענוג הבא מאכילת  
סעודת שבת.

(ב) אודות מש"כ בסעיף י' כי ללמוד בצנעא טוב לזכרון ובסעיף י"ב כתב שללמוד בבית  
הכנסת זה טוב לזכרון, והרי אם ילמד במקום ציבורי בביה"כ יראהו.

(ג) אודות מש"כ בסעיף ט"ז דהאוכל פת פחמין טוב לזכרון [ונכתבתי לו כי אמא של המקובל  
הקדוש רבי סלמאן מוצפי זי"ע הייתה בכוונה מבקשת מהאופה שישאיר מעט יותר את  
לחמו כדי שיהיה לו זכרון חזק כמבואר בספר 'עולמו של צדיק'].

(ד) אודות האם להסתכל על תמונה של צדיק אשר צלמוהו לאחר פטירתו [כמו שיש תמונה  
מהגאון בעל 'שאגת אריה' זיע"א אחר שנלב"ע], האם זה מסוכן לשכחה כדאיתא בספז"כ  
סעיף כ"ה בדברים הקשים לשכחה, ואולי מנגד יכול להועיל לזכרון, כמש"כ בסעיף כ"ג  
בדברים הטובים לזכרון 'המסתכל בפני צדיק'.

(ה) איני זוכר בדיוק את השאלה, אך כנראה נסובה אודות מש"כ שם בסעיף ו', בענין המכניס  
לראשו דברים בטלים, אשר גורם לשכחה.

(ו) אודות מש"כ בסעיף ז', שמי שאינו עומד בפני רבו קשה לשכחה, כמה השיעור בזה.

(ז) איני זוכר בדיוק השאלה, אך היה זה שאלה למצוא מקור על אחד הדברים אשר כתב  
הרב שהוא קשה לשכחה, ומראה המקומות לא הספיקו בבהירות לענ"ד. וזה המקור  
שהוסיף בזה.

(ח) אודות מש"כ בסעיף ל"ה שהמניח ספר פתוח ויוצא קשה לשכחה, וששמעתי בשם הגרי"ש  
אלישיב זלה"ה שמתר לשמור מקום ע"י פתיחת ספר [ואגב, אח"כ התברר שאכן גם חמיו  
הגדול מרן הגרי"ש סבר כוותיה].

בדרום

הרב מרדכי פרוש

מנורה

יח

### תשובות מרן הגר"ח

- (א) מסתבר דסעודת שבת שיש בה מצות עונג אינו בכלל
- (ב) אפשר ללמוד בבהכ"נ שאין שם אנשים דהוי ג"כ בצנעא, ואם א"א שניהם צ"ע הי מיניהו עדיף
- (ג) אם זה מחורף קצת הוא בכלל
- (ד) יש בזה ענין שזוכר צורת צדיק כמש"כ כת"ר, אבל לגבי איסור להסתכל בפני המת כו' בודאי ל"ש בתמונה
- (ה) כל מה שצריך להאדם בודאי אין חשש
- (ו) מבואר בשו"ע כמה חיוב קימה וכל המרבה משובח
- (ז) בחופת אליהו רבה
- (ח) אין מועיל הפיכת דף אבל על דף הראשון שריק מותר להשאיר כי זה כסגור, ולפתוח ספר בשביל שמירה לכאן אין ראוי אך אם מו"ח שליט"א פסק להיתר בטלה דעתו.

ISRAEL ישראל

נלוית דואר לשימוש בפנים הארץ בלבד  
POSTCARD FOR INLAND USE ONLY

השולח חייג קולטת רני רפך

מנו 23 פלד

מיקוד יישוב

ישראל

ל מרדכי פרוש

3 (ישראל)

ירושלם

מיקוד יישוב









# מאמרי הלכה





הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב בהכנ"ס 'תפארת-תורה'

## בענין דרכא אחרינא

הדבר, וענה לו הגרש"ד שצריך לצורך זה לנסוע דרך תחנה המרכזית בת"א וחושש לשמור את עיניו. אמר לו המשגיח זצ"ל שזו לא סיבה ושימשיך לבוא.

**ובאמת** צריך ביאור סברת המשגיח זצ"ל, וכי בשביל להתחזק בתורה ויר"ש מותר להכניס עצמו למצב של נסיון ומקום טומאה.

**להבנת** שורש הענין יש להתבונן בסוגיא במסכת ב"ב דף נ"ז ע"ב.

**איתא** בגמ' "ועוצם עיניו מראות ברע" - א"ר חייא בר אבא זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה".

**מדובר** באדם שהולך על שפת הנהר, ויש שם נשים שעומדות על הכביסה, וצריכות לגלות את זרועות הידיים במקום שדרך להיות מכוסה. ומי שעוצם עיניו מראות ברע, דהיינו שהוא הולך שם בדרך ולא מסתכל על הנשים הוא משובח.

**ומקשה** הגמ' "היכי דימי אי דאיכא דרכא אחריתא רשע הוא אי דליכא דרכא אחריתא אנוס הוא"

**מבאר** הרשב"ם 'היכי דמי' - על איזה אופן איירי הפסוק שמשבח את האדם שעוצם את עיניו, שהרי מכך שמשבחים אותו שהוא צדיק משמע שאם לא יעצום את עיניו אינו לא צדיק ולא רשע (דאילו היה רשע כשלא עוצם את עיניו זה לא שבח לו שעוצם ואינו רשע).

**בכל** שנה בימי ביה"ז עומדות בפני כל אחד השאלות עד כמה צריך להיזהר מלבקר ולעבור במקום שיש בו מראות אסורות, והאם מותר לעבור שם עם זהירות שלא להסתכל.

**להמחשת** הענין נביא ב' סיפורים מגדולי ישראל, ולאחמ"כ נברר בעז"ה את שורשי הענין להיות בבחינת 'יודע לשאול'.

**מסופר** על מרן הגרמ"י לפקוביץ זצ"ל, שהיה נוהג לבקר את אמו ע"ה שהיתה גרה בבני ברק. ובדרך כלל היה מבקרה ביום שישי אחה"צ, בזמן שהרחובות יותר שקטים בכדי לשמור את העיניים. והנה, בתקופה מסוימת התחיל לבקרה לעתים תכופות יותר, וכששאלתו לפשר הדבר הסביר לה שמכיון שלא רואה כמעט בגלל בעיה מסוימת בעיניו, יש לו פחות חשש של שמירת העינים ולכן יכול לבוא יותר. ולאחר שעשה ניתוח ומאור עינו התחזק חזר לבקרה פחות כבראשונה.

**והיינו** שהיה לו נידון של מצות כיבוד אם מדאורייתא, ומכנגד ענין של שמירת העינים ממידת חסידות ואולי מעיקר הדין, וההכרעה שלו היתה לא ללכת.

**עוד** מסופר על מורנו הגרש"ד פינקוס זצ"ל, שבצעירותו היה נוסע מירושלים לב"ב לשמוע את השיחות של המשגיח דפוניבז' זצ"ל, ולימים הפסיק. וכשנודמן לו לפגוש את המשגיח זצ"ל, שאלו המשגיח לפשר

ולחפסיד את פרנסתו בשביל שלא לעבור על לאו מן התורה.

**והנה** בגדר מה נחשב דאית ליה דרכא אחרינא איתא בתוס' (ע"ז מח:) דהיינו דרך אחרת קצרה כזו, אך אם יכול להגיע למחוז חפצו בדרך יותר ארוכה ומעוקלת זה לא נחשב לדרכא אחרינא.

**ובן** במהר"ם חלאווה (פסחים כ"ה) כ' שדרכא אחרינא היינו "שיכול ללכת בדרך אחרת בלתי עקום ואריכת הדרך" וכהתוס' הנ"ל.

וזה קשה יותר שהרי אם ילך בדרך ארוכה לא יפסיד כלום ורק יהיה לו יותר קושי, וא"כ איך מותר לו לילך בדרך זו שיש בה מראות אסורות, ועוד דס"ד שאינו צריך להימנע מלראותם כיון ש'אונס רחמנא פטריה', והרי אינו אונס כלל בדבר.

**ונראה** שיסוד הענין מבואר בדברי החפץ חיים. **החפץ חיים** (הל' לשה"ר כלל ו בבאר מים חיים ס"ק י"ד) מביא גמ' בפסחים (דף כ"ה) לגבי הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, (והיינו דבר שהוא אינו לוקח לעצמו את ההנאה וכמו אכילה וכדו') אלא היא באה אליו ממילא, כגון היושב בביתו ומתחיל להריח ריח טוב של עבודה זרה שנכנס אליו מבחוץ, או שומע שירים יפים של עבודה זרה וכיו"ב) שנחלקו אב"י ורבא אם ההנאה מותרת או אסורה.

**והעולה** שם מהסוגיא שיש כמה אופנים:

**אופן א'** דלא אפשר (ללכת משם ולהימנע מליהנות) ולא קמכוין (שלא חביב לו ההנאה ואינו רוצה בה) - שרי.

**אופן ב'** דאפשר לילך משם אך הוא לא מתכוין ליהנות, וזה תלוי במחלוקת ר'

**'אי** דאיכא דרכא אחריתא רשע הוא' - דאם יש לו אפשרות לילך בדרך אחרת והוא הולך בדרך זו נחשב רשע אע"פ שעוצם את עיניו, כיון שלא היה צריך להתקרב למקום כזה אלא להתרחק ממקום העבירה כדאמרינן בחולין "הרחק מן הכיעור".

**'אי** דליכא דרכא אחריתא אנוס הוא' - דאם מסתכל דרך הליכתו הוי בגדר אונס, ואונס רחמנא פטריה, ולמה מזקיקו הכתוב להעצים עיניו, דמדמשתבח ביה קרא משמע שצריך לעצום עיניים.

**ומסיקה** הגמ' "לעולם דליכא דרכא אחריתא ואפ"ה מיבעי ליה למינס נפשיה". ומבאר הרשב"ם שבאמת צריך להטות עיניו לצד אחר, והשבח של הפסוק הוא על כך שאנס עצמו לכך (דהיינו שאף שצריך לעשות זאת יש בזה שבח כיון שנצרך לאנוס עצמו בשביל כך).

**נמצינו** למדים שההולך למקום שיש בו מראות אסורות, אם יש לו דרכא אחרינא נקרא רשע אפי' אם מקפיד ומצליח שלא לראות כלום, וכמו שביאר הרשב"ם שהאדם נדרש להתרחק ממקומות כאלו, כדאמרינן 'הרחק מן הכיעור'.

**עוד** למדנו שאם אין לו דרך אחרת, משורת הדין היה מותר ללכת שם אף שיראה מראות אסורות כיון שנחשב כאנוס, אלא שלמדנו מהפסוק שמ"מ צריך לאנוס עצמו ולעצום עיניו שלא יראה מראות אלו.

**ובזה** יש לעיין, שכשהולך שם לפרנסתו וכדו' למה נחשב אנוס, עד שבהו"א הבינה הגמ' שאינו צריך לעצום עיניו דאונס רחמנא פטריה, והרי אינו אנוס בנפשו ממש, ויכול שלא לעבור שם אלא שיפסיד את הפרנסה. וביותר שהרי הדין הוא שאדם מצווה לתת את כל כספו

מש"כ התוס' דאפי' ביש לו דרך אחרת אלא שהיא יותר ארוכה כבר חשיב ליכא דרכא אחרינא ושרי.

**ועפ"י** דברי הח"ח יש ישוב וביאור נפלא בענין, שבאמת מעיקר שורת הדין אין שום איסור לילך במקום שיש מראות אסורות, ואף אינו צריך להיזהר מלראותם, וזה משום שאינו עושה מעשה לקחת את ההנאה אליו אלא הראיה באה מאליה, וכיון שאינו חפץ בה חשיב 'אינו מתכוין' ושרי.

**וא"כ** כל הנידון בגמ' אינו על עיקר שורת הדין של איסור ראיית מראות אלו, אלא שרבנן אמרו שבעריות כיון שנפשו של אדם מחמדתן חיישנן שיבוא לידי כוונה ליהנות, ולכן אמרו ש'הרחק מן הכיעור' ואסרו לילך במקומות אלו.

**ולכך** מובן שאיסור זה אינו שייך לדין הכללי שאדם חייב אף להפסיד את פרנסתו ולא לעבור על איסור לאו מה"ת, שכאן הוי רק דין דרבנן ובגדר של הרחקה, ואמרו חז"ל שאם אין לו דרך אחרת כזו אינו מחוייב להתאמץ ולילך בדרך ארוכה יותר, וכ"ש שלא צריך להפסיד את פרנסתו וכדו' בשביל להינצל מחששא זו, ולכן יכול לילך שם.

**ומסקנת** הגמ' דמכיון שהחשש קיים, אף שהתירו לו ללכת שם, מ"מ הצריכו הכתוב לאנוס עצמו ולעצום עיניו בשביל להימנע מהנסיון.

**ועפ"י** הדברים האלו מתבאר צורת העמדת הענין באופן שעומד לפני אדם הצורך ללכת במקום שיש בו מראות אסורות. שראשית צריך לדעת אם מותר ללכת במקום כזה, וזה משום הוראת חז"ל ש'הרחק מן

יהודה ור' שמעון בדבר שאין מתכוין, וקי"ל כר' שמעון דשרי.

**אופן** ג' דלא אפשר לילך משם וקמכוין להינות, וזהו מחלוקת אב"י ורבא. והלכתא כרבא דאסור.

**ושואל** החפץ חיים דבגמ' זו מבואר דבאופן שאפשר ולא קמכוין מותר, והיינו באופן שיכול לילך משם. וא"כ למה גבי נשים העומדות על הכביסה באיכא דרכא אחרינא נחשב רשע, הרי הוא לא קמכוין ליהנות שהרי עוצם עיניו.

**וכותב** הח"ח 'ועיינתי הרבה בהאי קושיא' ואח"כ ממשיך ומיישב דנראה לומר דהגמ' בב"ב מדברת דווקא לגבי עריות שנפשו של אדם מחמדתן, ולכן צריך להחמיר יותר, ומשום דאמנם נמצא עתה במצב של לא קמכוין, ולא ניחא ליה בההיא הנאה, אבל נפשו של אדם מחמדתן, והיצר הרע יביא אותו למצב של מתכוין, ולכן אסור.

**ומביא** הח"ח דכן מצינו בגמ' בברכות (דף ס"א) באיסור ללכת אחורי אשה, דאפי' דלית ליה דרכא אחרינא ולא קמכוין, צריך לסלקה לצדדים, והכל הוא מטעם זה.

**ומוסיף** דכמו"כ מה שהביא הרשב"ם מהגמ' בחולין דקי"ל הרחק מן הכיעור, היינו בענינים כאלו שיצרו של אדם מצוי, וגם לעז הבריות מאד, ולכן יש הלכה כזו.

**אבל** בעבודה זרה שאין מצב כזה, לכן באופן דאפשר ולא קמכוין שרי.

**ועתה** נשוב למה שהקשינו איך יתכן שאדם שהולך לפרנסתו וכדו' מותר לילך במקום שיש מראות אסורות ע"י דחשיב אנוס והרי אינו אנוס בנפשו, וביותר קשה

הכיעור', ואסרו ללכת במקום כזה אף אם ישתדל ויצליח לא לראות שום מראה אסור.

**אלא** שאמרו חז"ל שאם ליכא דרכא אחרינא שרי, וזה עיקר הנידון מתי נחשב שאין דרך אחרת. ונתבאר מש"כ התוס' דכשיש צורך ללכת, אם הדרך השניה יותר ארוכה כבר נחשב שאין דרך אחרת, וא"כ ודאי צורך כמו ללכת לכולל וכדו' הוי כליכא דרכא אחרינא.

**ומובן** מה שהורה המשגיח דפוניבו' למורנו הגרש"ד זצ"ל שהצורך והתועלת בלשמוע שיחה (בדרגה גבוהה כזו) היא גדולה מאוד ומותר גם לעבור בת"א בשביל זה.

**וצריך** לזכור את מסקנת הגמ' שגם באופן שמותר ללכת במקום כזה, מ"מ צריך להיזהר ולהימנע מלראות את המראות האסורות.



הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א  
ר"מ בישיבת אופקים

## קיום מצות שמיטה ע"י בן עיר שאינו בעל שדה

העשה במה שמסתלק מעבודת קרקע בשביעית, וקמ"ל דלא דמי לתשבתו ואין לו קיום עשה אלא ביש קרקע בידו ומשביתה.

ב. ונראה להוסיף עוד נופך בזה, דלא רק שהמצוה מתקיימת בגוף הקרקע, אלא דגדר הקיום של העשה הוא "שינהג בקרקע מהלך של השבתה", דאילו בחמץ הגדר הוא "שיסולק ויורחק" החמץ מרשותו.

כלומר: בחמץ הגדר הוא ל"רחק" את החמץ, ובשביתה הארץ הגדר אינו "לסלק" מלאכות קרקע בשביעית, אלא "להעמיד את הקרקע במצב של שביתה". ולקמן בענף ב' נבאר עוד בזה.

### ב. ציור של קיום "ושבתה" גם באין לו קרקע

ויש לדון בדבריו שהנה חידש החוט שני (ח"א עמ' מג - מד מהדו"ק) דיש שיטה בפוסקים, דאם מוסר מחרישה לחשוד על השביעית, הרי הוא גורם לבטל את ה"ושבתה" מהקרקע אע"ג דהקרקע אינה שלו. "דמאי נפ"מ אם משכיר קרקע לחשוד שלא משביתה בשביעית, ומה לי אם נותן לו כלי מחרישה או זרעים, שבהם משתמש בקרקע באיסור, והרי בשניהם הוא גורם שאין הקרקע שובתה" (שם עמ' מד טור שני).

ד: ולפי"ז עולה דמי שנמנע מלהשכיר מחרישה או זרעים לחשוד על השביעית הרי הוא מקיים ו"שבתה", אע"ג דאין לו

ענף א' - עיונים בדברי ה"חוט שני" שביעית

### א. קיום עשה ד"ושבתה הארץ" במי שאין לו קרקע

כתב הגר"נ קרליץ זצ"ל ב"חוט שני" על שביעית (ח"א פ"א הלכה א עמ' נג מהדורה קמא) וז"ל "נראה שרק מי שיש לו קרקע ומשביתה בשביעית הרי הוא מקיים מצות עשה ד"ושבתה הארץ".

"אבל מי שאין לו קרקע, אף שאינו מבטל העשה, מ"מ אינו מקיים העשה". ומדבריו עולה דראוי לאדם ששיג לו קרקע כדי לקיים את העשה.

וחילק החוט שני בין מצות "ושבתה" לבין הספק של המנחת חינוך (מצ' ט, א) אם מי שאין לו חמץ כלל מקיים את העשה "דתשבתו חמץ" דחייב אדם להשיג חמץ בפועל ולקיים בו מצות "תשבתו". וביאר דבחמץ המצוה על ה"גברא" שלא יהיה לו חמץ. ולכן גם כשאין לו חמץ בפועל מקיים את ה"תשבתו".

אבל במ"ע דשביתה הארץ, דהמצוה היא להשבית את ה"מ" מעבודתה. בזה פשיטא, שאם אין לו קרקע אינו מקיים את המצוה להשביתה מעבודתה. כלומר החילוק הוא בין דין ב"גברא" לבין "דין בקרקע".

ובא החוט שני להוציא מהוה אמינא ד"ושבתה הארץ" יהיה דומה לקיום "תשבתו", וגם כשאין לו קרקע יש לו קיום

**ופסק** (פ"ז הערה ת"ז) דעציץ נקוב אף שמונח על מרצפות דידן חלים עליו כל דיני שביעית, ובעציץ שאינו נקוב, אלא שנופו יוצא מחוץ לעציץ דינו כעציץ נקוב.

**עוד** כתב בחוט שני (ח"א עמ' מא) שאומרים בשם החזו"א דאנשי העיר הם שותפים בשדות של כל העיר, וא"כ כל אחד מבני העיר מקיים "ושבתה" במקום שהמנהלים שומרים על השמיטה. ועוד: הלא יש קרקעות בעיר שהעירייה אינה עובדת שם, וא"כ נמצא שכל אחד מבני העיר מקיים "ושבתה" באותם קרקעות שאינם נעבדות בשביעית.

**זכינו** לדינא מכל האופנים האלו, דגם מי שאין לו שדה יכול לקיים מ"ע ולאווין של שביעית גם בתוך ביתו ועל גגו. וזה בגוונא שכבר קיימים אצלו עציצים נקובים וזרעים בביתו, או באדניות או גידולים בגג כמבואר לעיל ושומר את דיני שביעית ומקיים בזה עשה ד"ושבתה".

ו) ויש לטעון לכאורה למעלה מזה, דגם אם אין לו עציץ נקוב וגם אם אין לו צמחים זרעים בגגו, מ"מ במה שנמנע מלזרוע ולגדל צמחים בביתו או באדניות או על גגו, הרי נחשב לו שמקיים את העשה ואת הלאווין של חרישה וזריעה וכו' כשם שמי שיש לו שדה ואינו זורעה מקיים את העשה.

**דהרי** כתב (עמ' נג סוף טור שני) שם וז"ל "ונראה עוד דאם יש לו קרקע אף שהיא לא זרועה או נטועה מקיים העשה אף ששובת בה גם בשאר שנים, מ"מ כיון שהקרקע עומדת לזריעה ומשביתה ע"י שאינו זורעה, בכך מקיים מצות עשה ד"ושבתה הארץ". ולפי"ז יש לטעון דכיון דלכל אחד יש בביתו מקומות הראויים לזריעה והוא נמנע מלזרוע בשביעית, יש לו קיום "ושבתה" כמי שיש לו שדה.

קרקע, כשם שמי שיש לו קרקע ואינו עובד בה מקיים ושביתה כן מי שיש לו זרעים או מחרישה הרי זה מקיים "ושבתה" כשנמנע מלהשכירם ומדוע קבע החוט שני (בעמ' נג) דאם אין לו קרקע אין לו קיום של ושביתה, והרי יכול לקיים "ושבתה" במה שאינו משכיר מחרישה לחשוד.

**ואולי** יש לחלק דיש דין "קיום של עשה ד"ושבתה" ויש דין "אי ביטול של עשה" ד"ושבתה" וכאשר יש לו קרקע מושבת הרי זה "קיום" של העשה ד"ושבתה". אבל כשנמנע למסור מחרישה לחשוד הוי רק "אי ביטול של ושביתה", ובהמשך בענף ב' נעמוד עוד בזה.

### ג. קיום של "ושבתה" ביש לו בית אע"ג שאין לו שדה

ה. כתב החוט שני (עמ' נד טור א) דמי שיש לו דירת בית מגורים שאינה עומדת לזריעה, דאינו מקיים המצות עשה.

**והנה** לקמן (ח"א עמ' צא) הביא את דין "צמח האלו" - דהיינו שזורע צמח הנקרא "אלו" או כל זרע אחר על גג ביתו ונוהג בו כל דיני שביעית, וכמ"ש בשו"ת הרא"ש (כלל ב, סי' ד) דחייב בתרומה וערלה מהתורה ועדיף מעציץ נקוב כיון שהוא מחובר וקבוע, והאזיר שתחת הגג לא מחשיב לו כתלוש וע"י שו"ע יו"ד סי' רצד.

**וא"כ** אית לן אופן של קיום "ושבתה" כשזורע על גג הבית, אלא דאם זורע בתוך הבית גרע מהנזרע בגג מפני שבבית אין זה עיקר הזריעה (שם עמ' צא סוף טור ראשון).

**וכן** פסק (שם עמ' צא בהערה תכג) דאדניות היינו עציצים הקבועות באדן החלון, שהם מחוברים לבנין דינם כגדילים בקרקע.



צמחים. או שיגדל בהם צמחים בפועל וישמור דיני שביעית.

**ואולי** אפשר לחדש בזה, דגם מי שיש לו בביתו אפילו עציץ נקוב אחד, אזי יש לכל הבית דין "עומד לזריעה", ומתקיים בכל הבית דין "ושבתה".

#### ד. הקניית קרקע למי שגר בחו"ל

**ח:** בקובץ "מים חיים" להג"ר יהודה אריה דינר שליט"א (גליון 459 שבט תשפ"ב) דן באדם הגר בחו"ל שרוצה לקנות שותפות בקרקע באר"י כדי לקיים מצות שביתת קרקע. וצייד הרב דינר ששכן המקנה לשותף חלק בשלו, אין צריך לשאול את הסכמת כל השכנים, ומועיל לשותף מחו"ל לקיים מצות "ושבתה". וכמדומה, דלענין השכרת מקום לנכרי בפסח בחצר השותפין, יש פוסקים דצריך לקבל הסכמת השכנים, ואפשר דה"ה הכא.

**ט:** ויש לעורר במה שנקטו כמה פוסקים בדעת הרמב"ם (מעשרות פ"א ה"י) בדין אילן שנטעו בחצר שפטור מתרומות ומעשרות מן התורה, וחייב רק מדרבנן. וכתב בחוט שני (ח"א עמ' נז הערה קנג) דאם יש גדר לחצר שעשויה לשימוש למגורים אזי הוא מפקיע את השם "שדה" מהחצר - לפי אלו הפוסקים כן בדעת הרמב"ם. והחזו"א (מעשרות סי' ז' ס"ק ה) פליג וסבר דהוי חיוב מדאורייתא.

**ולפי** דעת אלו הפוסקים ברמב"ם, יש לטעון דשותפות זו אם היא בחצר גדורה אינה מועילה לכתחילה מדאורייתא להיחשב מ"ע ד"ושבתה".

**ויש** להשיב ולחדש לאידך גיסא, דדין אילן בחצר ביאר הרמב"ם דחסר בשם "שדה" ולכן פטור מדאורייתא. אבל הפסוק

ז: איברא דיש לחלק דסתם בית אינו עומד לשם זריעה וגידול צמחים ועל כן אין להחשיב בית כעומד לזריעה ואין לו קיום דין "ושבתה". וכן מסתבר דגם באית לאדם גג שטוח אבל אין בו אדמה, דאין זה נחשב שהגג "עומד לזריעה" וא"כ אינו מקיים "ושבתה" בנג זה כשם שכתב (עמ' נד) דקרקע שעומדת למשחקים נראה דחשיב שאין לו קרקע לענין מ"ע דושבתה כיון "שאינה עומדת לזריעה".

**ברם**, לגבי עציצים ואדניות יש להשיב דאחרי שבערך שליש בתים דידן יש בהם עציץ נקוב, וגם אדניות קבועות, א"כ לא מבעיא דאלו הבתים שבכל השנים יש בהם עציצים ובשביעית הם שומרים את דיני שמיטה, עי"ז יש להם קיום ושביתה, אלא גם בבתים שעד כה לא גידלו עציצים, מ"מ אפשר דדין כל הבתים להתחשב "כמקום הראוי לזריעה" ואם נמנע מלזרוע מקיים בזה "ושבתה" דלא גרע ממי שיש לו שדה וכבר שנים אינו מגדל בו זרע, וכתב בחוט שני (סוף עמ' נג) דמקיים בו דין "ושבתה". וא"כ לענין עציץ נקוב ואדניות אולי יש לבית "דין שדה" בעיקרון לקיום "ושבתה".

**ועדיין** יש להשיב דהרצפה והבית נחשבים "אינם עומדים לזריעה", ואע"ג דאולי יש להם בעיקרון "דין שדה", וכמו שהבאנו כמה דינים של עציץ נקוב ואדניות הנמצאים בבית שיש להם "דין שדה" מ"מ גם שדה גמורה "שאינה עומדת לזריעה" וכגון "מגרש משחקים" אין בו קיום "ושבתה". וה"ה בית אף שבעיקרו יש לו "דין שדה" מ"מ "אינה עומדת לזריעה" ואין בה קיום ושביתה.

**והעצה** בזה, שיתן אדמה על גגו, או יתן אדמה בעציץ נקוב או באדניות ויקיים "ושבתה" במה שאינו מגדל בהם

לשדה בכל דיני שביעית. ואם בית לא הוי בגדר שדה, א"כ לא יהיה לו דין "ושבתה".

ה.

**יא:** עוד כתב ב"מים חיים" עצה להקנות לאדם הגר בחו"ל עציץ נקוב המונח על קרקע גמורה דעל זה ודאי לא חייב את הסכמת השכנים.

**ולא** הבנתי את הריוח בעציץ יותר מגוף הקרקע, דמאי נפ"מ בין הסכמה לשותף בגוף הקרקע, לבין הסכמה על עציץ נקוב המונח על הקרקע, דע"פ כללי הקנין הנוהגים בארצנו ומסתמא גם ע"פ דין תורה, כל הדרים בבנין שותפים המה בקרקע ובמקום האויר עד לשמים, וא"כ צריך הסכמה גם על עציץ כשם שיש צד דבעינן הסכמה על שותפות בעצם הקרקע.

**ועוד,** אם אין קפידא על עציץ נקוב, הגע בנפשך דאם יניחו הרבה עציצים בקרקע וכי לא יקפידו השכנים על זה. וא"כ צריך עיון במאי עדיפה שותפות בעציץ להקל יותר מאשר שותפות בקרקע לענין סילוק הקפידא של השכנים.

ד"ושבתה" נאמר על "", וחצר אע"ג דאין לה שם "" אפשר דיש לה "שם ארץ". ועי' בזה במשנה למלך (שביעית פ"א ה"א) דהביא ספק הירושלמי (פ"ק דערלה ה"ב) אי הנוטע בתוך הבית חייב בשביעית או לא.

**ויסוד** הספק משום דכתיב ושביתה שבת לה' - "ארץ" היא בכל מקום אף שלא בשדה וממילא אף בתוך הבית חייב, וכתוב אחד אומר "שדך" לא תזרע משמע דוקא "שדה" ובית לא איקרי "שדה". ולהלכה נקט הפאת השולחן (סוף פ"א) לקולא כיון דשביעית בזה"ז דרבנן. (ע"ש בחוט שני ח"א נד שהביא זה).

**ולאור** הספק של הירושלמי היה מקום לכאור' לחדש של "ושבתה" מתקיים בחצר ובבית ד"ושבתה" כתיב, ואילו לאוין של שמיטה דהם דין "בשדה" אלו הלאוין לא יחולו בחצר גדורה ובבית.

**י:** איברא דע' ב"דרך אמונה" דחידש (בביאור הלכה ריש פ"א דשמיטה) דכל דיני שביעית נכללים במצוה אחת כללית לשמור קדושת שביעית, וא"כ אין לחלק בין בית



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## כמה עניינים ברואה דם במי רגלים

בדין נמצא דם בשפת הספל, ובדין קינוח אחר מ"ר, ובדין תליה במכה במ"ר בשעת וסתה.

בדין יושבת על שפת הספל ומוזנקת לתוך הספל ונמצא דם בשפת הספל.

[א] הצעת הסוגיא ודעות הראשונים בהבנתה.

[ב] שיטת רבינו חננאל.

[ג] דין נמצא בשפת הספל, וד' הר"ן.

[ד] לשונות הרשב"א והרמב"ם והכרעת הב"י.

[ה] שיטת החזו"א, וביאור שורש מחלוקת החזו"א והב"י בכל התורה.

[ו] ראיה מהמשנה לד' הר"ן והחזו"א.

[ז] מחלוקת האחרונים בהבנת המשנה.

[ח] סיכום.

בדין קינוח אחר מי רגלים.

[א] בשיטת הב"י בקינוח אחר מ"ר.

[ב] בשיטת הרמ"א בזה.

[ג] דרך הנשים בבדיקותיהן אחר המ"ר.

[ד] סיכום.

תליה במכה במ"ר בשעת וסתה.

[א] דעת הרמ"א בתליה במכה במ"ר בשעת וסתה, ובשאינה בעלת וסת.

[ב] קושי בד' הרמ"א, איך דחה טענת 'וכי לעולם לא תראה'.

[ג] סדר הדברים בתשו' מהרי"ל.

[ד] מחלוקת הפוסקים אי מהניא בדיקת מהרי"ל בכל זמן.

[ה] סיכום.

צרכיהן לתוך הספל ונמצא דם על המים ר' יוסי מטהר ר' שמעון מטמא שאין דרך האיש להוציא דם, אלא שחזקת דמים מן האשה".

גמ' - "מאי שנא עומדת דטמאה דאמרי' מי רגלים הדור למקור ואייתו דם, יושבת

נמי נימא מ"ר הדור למקור ואייתו דם, אמר שמואל במזנקת, מזנקת נמי דילמא בתר דתמו מיא אתי דם, אמר ר' אבא ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם

בדין יושבת על שפת הספל ומוזנקת לתוך הספל ונמצא דם בשפת הספל.

[א] הצעת הסוגיא ודעות הראשונים בהבנתה.

נדה נט: מתני' - "האשה שהיא עושה צרכיה וראתה דם אם עומדת טמאה ואם יושבת טהורה, דברי ר"מ, ר' יוסי אומר בין כך ובין כך טהורה, איש ואשה שעשו

אלא במאי דאירי ר"מ א"כ באופנים הנ"ל שלא דיבר בהם ר"מ מהיכ"ת דמטהר ר' יוסי, ולא בכה"ג איירי בטהרתו במשנתו.

**ולפי"ז** אין לנו טהרה לר' יוסי אלא בעומדת ומזנקת, או ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל.

**וכך** היא דעת ר"י (תוס' דף יד: ד"ה מ"ש עומדת) ומהר"ם מרוטנבורג (בתשו' דפוס ברלין, מכת"י אמסטרדם ח"ב סי' נב), והו"ד בהג"מ (פ"ה מאיסור"ב אות ב') ובמרדכי (בהל' נדה, שבועות פ"ב סי' תשלה).

**ג)** האוקימתא דשמואל היא אליבא דכו"ע, אבל האוקימתא דר' אבא היא רק אליבא דר"מ.

**וממילא** באמת כלל המשנה עוסקת במזנקת, וא"כ בעומדת דמטמא ר"מ אפי" במזנקת, מטהר ר' יוסי רק במזנקת, אבל בשותתת מטמא, וביושבת אע"ג דמטהר ר' מאיר רק במזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, זה אוקימתא רק בדבריו, אבל ר' יוסי מטהר בכל ענין ולא רק במה שטימא ר"מ.

**וכך** דעת הרא"ש (פ"ט סי' א') וכן משמע שנקט הטור (סי' קצא).

### ב] שיטת רבינו חננאל.

**כל** ג' הדעות הללו הם אליבא דפשט הלשון דר"י מטהר לגמרי, אמנם יש דעה נוספת והיא דעת רבינו חננאל ז"ל (הו"ד בתוס') וברשב"א ועוד, ויש שפקקו על ייחוס דעה זו לר"ח, עי' ב"י שכל מה שטיהר ר"י לא היה אלא מדאורייתא, אבל משום כתם מודה ר"י דטמאה בכל ענין, אלא דמ"מ במה

בתוך הספל, דאי איתא דבתר דתמו מיא אתא דם על שפת הספל איבעי ליה לאשתכוחי".

**הנה** בסוגיא זו יש כמה דעות עיקריות בראשונים.

**א)** האוקימתות דשמואל ור' אבא הם אליבא דר"מ לחודיה, דהיינו שר"מ סבר דבעומדת טמאה במזנקת, וכ"ש בשותתת, וביושבת טהורה רק אם מזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, אבל אם אינה מזנקת או שלא נמצא הדם בתוך הספל טמאה.

**ולפי"ז** לדידן דנקטי' כר' יוסי ליכא נפקותא בכל זה שהרי האוקימתות הם רק אליבא דר"מ דאית ליה צד טומאה בדם הנמצא בשעת יציאת מ"ר, אבל לר' יוסי דקאמר 'בין כך ובין כך טהורה', טהורה בכל ענין. ל

**וכך** מבואר ברמב"ם (פ"ה מאיסור"ב הי"ז), וברמב"ן (בהלכות נדה פ"ג ה"ח) וברשב"א (בתוה"ב הארוך דף כב:), ובקצור שם, ובר"ן (בתשו' סי' מט) עיי"ש.

**ב)** האוקימתות דשמואל ור"א הם אליבא דכו"ע, וממילא מה שטימא ר' מאיר במשנה טיהר ר' יוסי, אבל מה שלא נזכר במשנה לא טיהר ר' יוסי, ומודה דטמאה.

**ממילא** כיון שהמקרה שבו טימא ר' מאיר ונזכר במשנה הוא בעומדת ומזנקת,

הרי שר' יוסי שטיהר הוא רק בכה"ג אבל בעומדת ושותתת מודה ר' יוסי דטמאה, וכן כיון שהמקרה שבו טיהר ר' מאיר הוא רק ביושבת ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, הרי שר"מ מטמא גם ביושבת בכל אופן אחר, וכגון ששותתת, או שנמצא דם בשפת הספל, וממילא כיון דלא איירי ר' יוסי

שטיהר גם ר' מאיר, מודה הר"ח דמטהר ר' וא"כ לר' הר"ח אין כ"כ נפקותא בשיטת ר' יוסי לגמרי. יוסי בין כל המהלכים הנ"ל, דהא אינו

א. בעיקר שיטת הר"ח אי מטהר לגמרי בנמצא בתוך הספל, או לא.

באמת שיטת הר"ח אינה נמצאת לפנינו בלשונה המקורי, וזה גרס לר"ן בתשובתו לפקפק באמינותה ולדחותה, ובכ"י הביא גם בשם הרב המגיד שנתעלם ממנה, ומאידך הב"י עצמו האמין לייחוס שיטה זו מטעם שרוב הראשונים כן קיבלוה בתור שיטה, גם אם לא הורו כמותה, עיי"ש.

אלא דכיון דאינה לפנינו קשה לעמוד על טיבה בדקדוק, דעיקר השיטה לכאור' היא דר' יוסי מטמא מדרבנן מה שר' מאיר מטמא מדאור', וא"כ לא נתבאר כהוגן מה הדין לר' יוסי במה שטיהר ר' מאיר, ומה סבר ר' מאיר עצמו בזה, אם טיהר לגמרי או שטימא עכ"פ מדרבנן.

ויתכנו בזה כמה אפשרויות (א) שר' מאיר מטמא מדרבנן ביושבת, ור' יוסי מטהר לגמרי, ונחית דרגא מר' מאיר בכל ענין, רק צריך להבין א"כ מדוע, (ב) שר' מאיר מטהר לגמרי, אך ר' יוסי כיון דס"ל דטמא מדרבנן בכל אופן, גם בזה מטמא מדרבנן ומחמיר טפי מדר"י, אך זה אינו מסתבר לכאור', (ג) שר"מ מטמא מדרבנן ור' יוסי מודה לו, וטעמא משום דאי סוגיא דעד שאינו בדוק משמעת דר"מ מטמא מדאור' ור"י מטמא מדרבנן, א"כ לשון טהרה דסוגיאין היא בטומאה עכ"פ מדרבנן, וא"כ גם ר"מ היכא דמטהר, היינו רק מדאור', ומהיכ"ת דר"י יטהר לגמרי, (ד) שר"מ יטמא מדרבנן או מדאור' ור"י עכ"פ ס"ל לטהר לגמרי, דליכא טעמא לומר דטמא מדרבנן דהא אסתמא דאמר' טהור היינו לגמרי, אלא דהר"ח הוצרך מכמה טעמים לחדש דהכא שאני וטמא מדרבנן, וכדיהיב טעמא בכ"י דקשה לחדש דפליגי ר"מ ור"י כ"כ שמה שזה מטמא מדאור' זה מטהר לגמרי, וכן שיש בזה ג' דעות, ר"מ ור' יוסי ור' חייא, וטפי עדיף לן לומר דאין כאן אלא ב' דעות, ופליגי רק בדאורייתא ודרבנן, אבל טעמים אלו שייכם רק במה דמטמא ר"מ מדאורייתא, אבל היכא דאינו מדאור' בין אם מטמא עכ"פ מדרבנן, ובין אם מטהר לגמרי אין הכרח כלל לחדש דטהורה היינו דעכ"פ טמא מדרבנן.

ובאמת בלשונות התוס' והרשב"א שהביאו את שיטת הר"ח לא נתבארה שיטתו במאי דמטהר ר' מאיר, אבל המעיין בתשו' מהר"ם מרוטנבורג ז"ל (דפוס לבוב סי' תג) יראה דס"ל דדעת הר"ח היא דר' יוסי מטמא מדרבנן בכל עניין, ומאידך מדברי הרמ"א [שלכאור' תשו' מההר"ם היא מקורו] נטה מזה והורה לדינא דביושבת ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל [דבכה"ג מטהר ר"מ], טהורה לגמרי.

ובאמת המציין הנד' בתוך ד' הרמ"א לא ציין על פסק זה לר"ח, אלא למהר"ם, דהמהר"ם עצמו ס"ל גם בלא שיטת הר"ח, להחמיר ולטהר לגמרי רק במה דמבואר במשנה דר' מאיר מטמא, וס"ל דאוקימתא דשמואל ור"א היינו אליבא דכו"ע, וממילא כיון דר"מ מטמא בעומדת ומזנקת לא טיהר ר"י בעומדת אלא בכה"ג, ולא בעומדת ושותת, וכמו כן ביושבת כיון דר"מ מטהר רק ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, א"כ כיון דלא שמענו מחלוקת ביניהם ביושבת א"כ גם ר"י אינו מטהר ביושבת אלא בכה"ג, והרמ"א שהביא טהרה גמורה ביושבת בשפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, י"ל דס"ל כמהר"ם הנ"ל.

מאידך בש"ך ובביאור הגר"א ציינו על ד' הרמ"א שמקורו מד' הר"ח, וכנראה שהוקשה להם דאי ס"ל להרמ"א כמהר"ם מדוע סתם הרמ"א דבעומדת טמא בכל ענין, ולא הזכיר בדבריו ג"כ טהרה בעומדת ומזנקת, ולדבריהם דמקורו של הרמ"א הוא מהר"ח צ"ל דהרמ"א חידש בד' הר"ח דלא כמהר"ם, וס"ל דהר"ח טיהר לר' יוסי לגמרי במאי דטיהר ר"מ וכנ"ל, אלא שזה חידוש דהא במהר"ם מטמא בשיטת הר"ח לר' יוסי גם בכה"ג, וכנ"ל.

א"כ יש לנו ב' אפשרויות להבין את דברי הרמ"א, או דס"ל להחמיר כמהר"ם, ואין לו טהרה אלא ביושבת ומזנקת ונמצא דם בתוך הספל, ואז קשה מדוע סתם דבעומדת בכל ענין טמא, הא בעומדת ומזנקת בפשטות ר"י מטהר, ולא מסתבר שסמך על מה שיש ג"כ שתייה אחרי הזינוק, דאדרבה הו"ל לפרושי, וכחא דהתירא עדיף לגלויי לן, וגם בזה לר' המהר"ם ר"י מטהר לגמרי, או דס"ל להחמיר כר"ח, ואז א"כ הוא מחדש דהר"ח ס"ל לטהר לגמרי במאי דטיהר ר"מ במשנה, רק דזה חידוש, דהא מהר"ם ס"ל בד' הר"ח דר"י מטמא גם בכה"ג.

ונחלקו בזה האחרונים בד' הרמ"א, וכנראה שטעם הש"ך והגר"א שביארו דס"ל כר"ח, היינו משום דמתוך

הסברות, וא"כ כיון שהגמ' עסקה רק בב' אופנים, צריך להתבונן מי הם ב' האופנים שעסקה בהם הגמ', וממילא מה היה פשוט לגמ' שלא היה צריך לדון עליו כלל.

**ויש לזה ב' אפשרויות** או שהגמ' עסקה בתוך הספל, דבכה"ג ר"מ מטהר, אבל אם נמצא גם בתוך וגם בשפת הספל ר"מ מטמא, ובכה"ג ר"י מטהר, וממילא אם נמצא רק בשפת הספל גם ר' יוסי יודה שטמאה, או שהגמ' עסקה בנמצא גם בתוך וגם בשפת הספל, ובזה ר"מ מטהר, וממילא בנמצא גם רק בשפת הספל ר"מ מטמא, ור' יוסי מטהר.

**ולכא' בלשון הגמ'** "דאי איתא דבתר דתמו מיא אתא דם על שפת הספל איבעי ליה לאשתכוחי", משמע לכא' שאפי' בנמצא גם בתוך וגם בשפת ר' מאיר מטמא, שהרי הסברא שלו לטהר היא מכח שנמצא דם בתוך הספל ולא בשפת הספל דמוכחא מילתא שלא בא דם בתר דתמו מיא, דאל"ה לא היה לנו ראייה שלא בא דם ג"כ בתר דתמו מיא.

**ולפי"ז הפשטות ברורה** דר"מ שטיהר ביושבת ומזנקת ונמצא דם בתוך הספל, היינו דוקא בכה"ג, אבל בנמצא דם גם על שפת הספל ר"מ יטמא, וממילא נשמע שר"י יטהר, וא"כ נשאר לנו דין נמצא דם רק בשפת הספל שאינו מבואר, והדעת נותנת דבכה"ג ר"י יודה שטמאה דהא מוכחא מילתא שבא הדם בתר דתמו מיא.

מטהר לגמרי אלא במה שמטהר ג"כ ר' מאיר, ולפי כל המהלכים הנ"ל הלא ודאי דעכ"פ בד' ר' מאיר מוקמי' דאינו מטהר אלא רק ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל וכאוקימתא דשמואל ור' אבא, וא"כ לא מטהר לגמרי ר' יוסי ג"כ אלא בכה"ג בלבד, ועיקר הנפקותא בין ר' יוסי לר"מ לד' רבינו חננאל היא בין דאורייתא לדרבנן, ובזה באמת יש נפקותא בין המהלכים הנ"ל גם לד' רבי חננאל.

**עכ"פ בין לד' רבינו חננאל ובין לד' הר"י** ומהר"ם האופן היחיד ביושבת שמטהר ר' יוסי הוא ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, אבל בכל אופן אחר מטמא גם ר' יוסי.

### ג] דין נמצא בשפת הספל, וד' הר"ן.

**ובאמת בגמ' לכא' ישנם ב' אפשרויות של מציאת הדם, והם או בתוך הספל, או בשפת הספל, ובאמת לכא' יש ג' אפשרויות, דהא יתכן ג"כ שנמצא דם גם בתוך הספל וגם בשפת הספל.**

**ועד כמה שמציאת דם בתוך הספל היא סימן ליציאת דם עם המ"ר, ושיוכם לדם מכה, ומציאת דם בשפת הספל היא סימן שבא הדם בתר דתמו מיא, ומשתייך לדם המקור, הרי שבמקרה האמצעי שנמצא דם גם בתוך וגם בשפת הספל, יש מקום לב'**

---

סדר דברי הרמ"א משמע שבא לבאר את כלל אופני הטהרה, בכל הדעות, ואי כד' המהר"ם ולא כר"ח, הו"ל להזכיר ג"כ טהרת עומדת ומזנקת, ומה שיוצא מזה חידוש דס"ל לרמ"א בד' הר"ח דלא כד' המהר"ם בד' הר"ח לא היה להם בזה קושי.

**שוב** הרהרתי דיתכן דכונת המציין על הרמ"א, לא לחלוק על הש"ך והגר"א, אלא לציין למרדכי וסיעתו שהביאו את ד' הר"ח, ור"ל ג"כ דמקורו של הרמ"א בד' הר"ח, אלא דג"ז קשה דהא המהר"ם כשהביא את הר"ח אסר גם ביושבת ומזנקת ונמצא דם בתוך הספל, וא"כ אין מקורו של הרמ"א בדבריו של מהר"ם בשם ר"ח, אלא בד' ר"ח עצמו, וכמשנ"ת.

הוא בא, וכשם שזינקו מתחילתן כך זינק עמהם הדם, וזהו הדם הנמצא בתוך הספל, וכמו שמ"ר שתתו בסופן, כן שתת עמהם הדם, וזהו שנמצא על שפת הספל ולר' יוסי טהורה, זהו דעתי בזה, והרשב"א סתם את הדברים ולא פירשן עכ"ל.

### ד] לשונות הרשב"א והרמב"ם והכרעת הב"י.

**וברשב"א** (בתוה"ב הארוך כב:) כתב "מסתברא לי דכל הדין שקו"ט אליבא דר"מ היא אבל לר' יוסי כיון דבשעת צרכיה אתא דם, חזקה עם המים בא, ואפי' נמצא על שפת הספל, וקיי"ל כר' יוסי". [וכ"כ בקצר שם "בין עומדת בין יושבת בין יושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל, בין נמצא דם בתוך הספל, בין נמצא דם על שפת הספל טהורה שחזקה דם שיצא עם המים משביל המים בא, ואין דם טמא באשה אלא הבא מן המקור", וריהטת דבריו לכאור' דלא כר"ן שהרי סתם שבשפת הספל לעולם ר"י מטהר, ומה שכ' הר"ן שהרשב"א סתם את הדברים, משמע שהבין שגם ברשב"א יש מקום לפרש כדבריו, אלא שהלין על הרשב"א שנותן מקום ג"כ להבנה הפוכה, שלכאור' אינה מסתדרת עם פשט הגמ' כנגד אפשרויות הביאורים בה.

**ובן** סתימת הרמב"ם (פ"ה מאיסו"ב הי"ז) דטהורה בכל ענין משמע דה"ה בנמצא רק בשפת הספל.

**ומכא** דברי הרמב"ם והרשב"א שיש מקום להבינם בפשיטות דבנמצא דם רק

**והדברים** מבוארים בר"ן (בתשו' סי' מט) וז"ל "דכל שקלא וטריא לר"מ איתמר ולא לר' יוסי, ועם כל זה מסכים אני למה שאמרת בשם הר"מ דביושבת ונמצא דם על שפת הספל מודה ר"י דטמאה, אבל לא כמו שכתבת, וכמו שאפרש.

**והטעם** שהזיקני לומר דמודה ר"י דעל שפת הספל טמאה, משום דהיכי איפשר דשמואל ור' אבא תרווייהו ס"ל כר' יוסי, ושקלו וטרו אליבא דר"מ, אם אינו ענין לאוקימתיהו אליבא דר' יוסי כלל.

**ולפיכך** אני אומר דמודה ר' יוסי ביושבת על שפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם על שפת הספל ולא בתוך הספל, דטמאה, משום דרגלים לדבר דבתר דתמו מיא אתא דמא, דאי לא, בתוך הספל נמי איבעי ליה לאשתכוחי.

**אבל** נמצא דם בתוך הספל ועל שפת הספל בכה"ג נמי פלוגתיהו דר"מ ור"י, דר"מ חייש למיעוטא כל היכא דלא מוכחא מילתא להיתירא מטמא לה, ור"י לא חייש למיעוטא היכא דמוכחא מילתא לאיסור מטהר לה, ונמצא דם בתוך הספל ועל שפת הספל לא מוכחא מילתא כלל, לפי שהדבר ידוע שמ"ר דמזנקים מתחילתם בסופם שותתין, וכיון שכן כמו שאתה אומר דביושבת באמצע הספל ונמצא דם בתוך הספל דלר"י טהורה משום דלא מוכחא מילתא דמסתמא אמרי' שדם זה עם מ"ר בא ולא מן המקור, כך יש לך לומר בנמצא דם בתוך הספל ועל שפת הספל לר"י דטהורה, דליכא הכא הוכחה כלל שדם זה עם מ"ר

ב. אף שהדברים מסתברים כדבריו ז"ל דשקו"ט דגמ' בהכרח היא אליבא דכו"ע, דהא שמואל ור"א אינהו דמוקמי לגמ'. מ"מ יש ליישב דעת הב"י דס"ל דלעולם האוקימתות הם רק אליבא דר"מ, ולעולם מד' ר"מ אין שום נפקותא לדינא דר"י, ודוקא לכן הביאו בעלי הגמ' את פסק ההלכה שהורו שמואל ור"א דייקא דהלכה כר' יוסי, שלא יטעו התלמידים ויורו כר"מ אחרי שהאמוראים שקו"ט בד' ר"מ, אך מ"מ ברור שהפשטות לכאור' היא כד' הר"ן.

בשפת הספל ג"כ ר"י מטהר, ממילא פסק הב"י (סי' קצא) וכן לכאור' ריהטת דבריו בשו"ע שהעתיק לשון הרמב"ם שלדינא בנמצא דם רק בשפת הספל, ג"כ יטהר ר"י, ודלא כהבנת הר"ן.

### ה) שיטת החזו"א, וביאור שורש מחלוקות החזו"א והב"י בכל התורה.

והחזו"א (סי' צ' סק"ב) הקשה על הב"י קושיא עצומה לדעתו ונשאר בצע"ג, וז"ל "ובכל אופן הדין נותן דאם דם על שפת הספל ולא בתוכו טמא דדרך המקור להוציא דם, אבל אין דרך הכליות להוציא דם אלא בתערובות מי רגלים, ולא יתכן שהדם ישאר על שפת הספל ולא יגררוהו מ"ר לתיך הספל, וע"כ בתר דתמו מיא לגמרי חזיא, ולא מצינו מי שחולק על זה, דהרא"ש לא כתב אלא דלר"י לא חיישי' ביושבת דילמא הדור מ"ר למקור והיינו אף אם הדם גם על שפת הספל גם בתוכו, וכו'.

ונידון הר"ן שהביא ב"י בנמצא דם על שפת

הספל ולא בתוכו, ומשמע מדבריו ז"ל דיש מקום לטהר לר"י והיינו לתלות במכת הכליות ובאו הדם בתמו מיא ושתתו על שפת הספל, ומ"ר לא הספיקו לגוררם לתוך הספל, אבל הדבר רחוק מאד<sup>ג</sup> ולפיכך החליט הר"ן שזה טמא, והר"ן כתב שדברי הרשב"א סתומין והב"י תמה עליו, שדברי הרשב"א מבוארין, שאף בדם על שפת הספל ולא בתוכו, טהור, אבל דברי מרן צע"ג, דכונת הרשב"א שבין שהדם בתוכו ולא על שפת הספל, ובין שה[ד]ם גם על שפת הספל טהור לר"י, ולאפוקי מר"מ דמטמא בדם על שניהם, אבל דם על שפת הספל ולא בתוכו לא נזכר בגמ' ולא על זה דן הרשב"א, ובוזה כתב הר"ן דהרשב"א סתם, דהו"ל לפרש דאם הדם על שפת הספל לחוד טמא, וכו'.

**בב"י** סיים לענין הלכה כדאי הם הרשב"א והרמב"ם לסמוך עליהם להתיר בכל גווני, והיינו בנמצא דם על שפתו ולא בתוכו, ולמש"כ לעיל בנמצא על שפתו ולא בתוכו

ג. ושמעתי מהגר"ט דואר שליט"א (בעמח"ס טללי טוהר) ששמע מרופא מומחה לאורולוגיה שהמציאות היא שדם שמגיע מהכליות לשלפוחית השתן הוא יותר כבד מהשתן, ולכן הוא שוקע בתוך השתן לקרקעית השלפוחית, וכשיוצא השתן לחוץ יוצא הדם רק אחריו, ולפי"ז לא צדקו דברי החזו"א בקושייתו על הב"י, דאדרבה דם הבא במי רגלים דרכו שלא להתערב עם המ"ר ויוצא אחריהם, וממילא הרגילות של דם הבא ממכת הכליות הוא שבא דם אחר המי רגלים, וא"כ אין זה רחוק כלל שיצא הדם אחר המי רגלים ואף שלא בא כלל מן המקור אלא מהשתן.

**אלא** דלענ"ד אם המציאות כדבריו אין הסוגיא בגמ' מוכנת כלל, דהרי בגמ' מבואר לכה"פ לר' מאיר דהחשש דבתר דתמו מיא אתא דם מסתלק אם נמצא דם בתוך הספל, ומבואר דאם נמצא דם בשפת הספל ר' מאיר יטמא [בין אם הכונה לשפת הספל בלחוד, ובין אם הכונה לשניהם], ולדבריו הרי אדרבה מצוי מאד וכך היא הדרך, כששיוצא דם עם המ"ר יוצא הדם אחר המ"ר ונמצא רק על שפת הספל, והו"ל לר"מ לטהר, או עכ"פ לא הו"ל לגמ' לדחות דר"מ מטהר ביושבת רק בנמצא דם בתוך הספל, דאין חילוק בין נמצא בתוכו לבשפתו, דבתרתייהו רגילות דם המכה לבא אפי' אחר דתמו מיא.

**ועוד**, שהרי טענת האורולוג אינה סותרת כלל את טענת החזו"א, שהאורולוג רק טען שדרך הדם לשקוע בשתן ולצאת אחרון, אבל הדבר ברור שכל נוזל שהיה מעורב בנוזל אחר, אפי' אם שקע עיקרו בתחתית הנוזל השני, כשזבים ממקומם לחוץ מתערבים לכה"פ מעט, והדרא טענת החזו"א דעכ"פ הו"ל לדם קצת להתערב עם המ"ר, ולהיות נמצא הדם גם בתוך הספל, וזוהי ממש טענת החזו"א, והאורולוג אינו מתבונן בהגדרות דקות תורניות, אלא רק בהסתכלות שטחית כדרכם של חוקרים ומדענים, אשר מסתכלים למה שרואים נגד פניהם ואינם מתבוננים לעומקם של דברים לפענח סודותיהם.



לחלק בין הרישא לסיפא דברישא הלשון "וראתה דם" ובסיפא הלשון "ונמצא דם על המים"<sup>7</sup>, מ"מ היה יכול לשנות בסיפא רק "ונמצא דם", ומדוע הדגיש התנא ג"כ שזה היה על המים.

**ונראה** ברור שהתנא רצה להשמיענו את הדין הזה דדוקא אם נמצא דם על המים [לבדם או גם על הספל וגם על המים] מטהר ר' יוסי, אבל אם מה שנמצא לא היה כלל על המים אלא רק בשפת הספל הכל מודים דטמאה, ולא פליג בזה ר' יוסי<sup>8</sup>.

**ואע"ג** דבכה"ג יש יותר חידוש, דהא הסיפא במשנה איירי בספק ספיקא, דאיכא נמי ספק דילמא מן האיש אתי דם, ואעפ"כ דקדקנו דר"י יטמא בכה"ג אם יהיה הדם רק בשפת הספל, אבל נראה דזה אינו, דהא בכה"ג דנמצא דם רק בשפת הספל מסתלק הספק דילמא מן האיש, דהא איש דרכו לזנק, וממילא כיון שנמצא הדם רק בשפת הספל הוא מוכיח על עצמו שמן האשה בא, שהרי מן האיש לא יוכל הדם לבא לשפת הספל.

**שוב** הרהרתי דלפי"ז יש ג"כ מקום לדחות דקדוק זה, דכיון דהאפשרות של ספק שמא מן האיש היא רק באופן שנמצא דם בתוך הספל דאם נמצא דם רק בשפת הספל אין אפשרות שבא מן האיש, וכנ"ל, א"כ כיון שרצה התנא להשמיענו פלוגתא דר"י ור"ש בספק ספיקא, ממילא הוכרח לעסוק באופן שיש צד מן האיש, אבל באמת אפי' כשאין צד מן האיש יתכן שר' יוסי יטהר, והיינו אפי' בנמצא דם רק בשפת הספל.

טמאה נדה, ולא טהרוהו לא הרמב"ם ולא הרשב"א, ודברי מרן צע"ג, עכ"ל החזו"א.

**הנה** לפנינו טענת החזו"א על הב"י דכיון דבגמ' לא יתכן שעסקו לטהר לר' יוסי בנמצא רק בשפת הספל, "שהדבר רחוק מאד", לכן בהכרח יש לפרש כן גם את דברי הראשונים, ומכח זה נשאר על הב"י בצע"ג היאך היקל בכה"ג.

**אמנם** באמת כל הרגיל בכתבי מרן הב"י ומרן החזו"א יודע שזה דרכם מעולם, שהב"י ברוב דבריו הולך אחר סתימת לשונות הראשונים ופשטותם, ומיישב דברי הסוגיות לאור הבנת הראשונים, ולפי פשטות דבריהם, ואילו החזו"א דרכו להציע ע"פ דרכי ההגיון את אפשרויות ההבנה בגמ' ולפי"ז להכריח את הביאור המתבקש בגמ', ולפי"ז ליישב או קצת לדחוק את לשונות הראשונים אם יש איזה קושי בהם, וכאן ההבדל הזה בולט מאד ביניהם וכנ"ל.

**ובאמת** החזו"א כאן הלך בדרכו של הר"ן שמה שעשה הר"ן מכח הסברא וביאר את סתימת הגמ', כך עשה החזו"א בכח אותה הסברא וביאר את סתימת הראשונים.

## ו) ראייה מהמשנה לד' הר"ן והחזו"א.

**שוב** הרהרתי דיש לדבר ראייה ברורה מלשון המשנה ששינונו כאן "איש ואשה שעשו צרכיהן לתוך הספל ונמצא דם על המים ר' יוסי מטהר", ולכאור' אפי' נימא שרצה התנא

ד. שדקדק מזה בחידוד הלכות דברישא איירי שראתה את הדם ביציאתו, ובסיפא איירי שמצאתו כבר כמו כתם, ולא ראתה מהיכן בא, ועי' במי נדה שכ' ע"ז שזה דחוק.

ה. ואין לדחות דלהודיעך כחו דר' שמעון קתני, דהא כח דהתירא עדיף לן כמבואר בסוגיין ובכמה דוכתי, והווי"ל להביא קולא דר' יוסי בשפת הספל, אלא ע"כ דלא היקל בזה ר' יוסי.

**ובאמת** היה נכון לדון מדוע הובאה מחלוקת זו הלא ר' יוסי מטהר אפי' בחד ספיקא, ומה איכפת לן שר"ש מטמא בספק ספיקא הלא כחא דהתירא עדיף לן, ואיזה חידוש לכחא דהיתירא יש בסיפא דמתני' יותר מרישא, והיה מקום ליישב דזו ואצ"ל זו קתני, אך גם זה מחודש דהאריך התנא כ"כ וביאר גם את שיטת ר"ש אף שאין ממנו נפקותא להלכה.

**ולכאן** ברור מריהטא דמתני' דהטעם ששנה התנא את הסיפא הוא להשמיענו שיטת ר"ש, דהא ר"י פשיטא דמטהר בכה"ג, אלא דצריך להבין מה נתחדש לנו בדברי ר"ש שיש ממנו נפקותא לדידן דנקטי' כר' יוסי.

**והנראה** בזה בפשיטות הוא על דרך מה שכ' הר"ן הנ"ל דמכח זה שביארו שמואל ור"א את שיטת ר"מ אף שלא הורו לדינא כמותו, בהכרח הוא שיש איזה נפקותא גם מדר' מאיר לדידן דנקטי' כר' יוסי, גם כאן דמדר' שמעון נשמע לר' יוסי דדוקא בנמצא על המים הוא דפליגי, אבל בלא נמצא על המים כלל אלא רק על שפת הספל גם ר' יוסי מודה דטמאה, וא"כ פשטא דמתני' מבואר כנ"ל וכד' הר"ן והחזו"א.

### [ז] מחלוקת האחרונים בהבנת המשנה.

**שוב** ראיתי דדבר זה נפתח בגדולים וכבר שקלו וטרו בזה גדולי האחרונים, דהנה הרמ"א (סי' קצא) כתב "ודוקא כשנמצא הדם בספל שהיא משתנת שם לחוד דידוע שהוא ממנה, אבל אם נמצא בספל שאיש ואשה מטילין שם מים טהורה בכל ענין (טור ופוסקים מהש"ס) וכ' ע"ז הש"ך (סק"ו) "ומשמע דהיינו בנמצא תוך הספל על המים כדאיתא בש"ס", ומבואר מזה דלד' הש"ך כל

הקולא בספק ספיקא דדילמא מן האיש הוא רק בנמצא על המים, אבל בנמצא רק על שפת הספל גם ר' יוסי יטמא, הרי דס"ל כד' הר"ן והחזו"א, ודלא כב"י.

**וכן** ביאר בדבריו החזו"ד (סק"ה) וז"ל "כונתו דבנמצא על שפת הספל יש הוכחה דמן האשה בא בשעה ששותת ונופל על שפתו, דאי מן האיש הוא אין דרכו רק לקלח, ובתוך הספל הו"ל לאשתכוחי, ובמתני' גבי איש ואשה קתני 'ונמצא על המים' ושינה מלשון הרישא להורות דין זה", וכן כתב בס' עצי לבונה (הנד' בגליון השו"ע).

**ואמנם** בס' תורת השלמים (סק"ג) כתב ע"ד הש"ך "וכונתו מדקתני במתני' ונמצא דם על המים, אבל באמת אין זה מוכרח כ"כ, דאפשר דה"ה בנמצא על שפת הספל אלא שדיבר בהווה, דכיון דאיכא עוד ספק דלמא מן האיש הוא, דאף שהוא מן האיש אפשר למצא על שפת הספל, דלפעמים אינו מטיל מים למרחוק כ"כ, ודמשמע בריש פ' כל היר, ולכן אפי' בשפת הספל טהורה, דהא דעת כמה גדולי הפוסקים דאפי' כשהיה משתנת לבד טהורה בכל ענין וכדברי המחבר, א"כ היכא דאיכא למתלי באיש אפשר דאליבא דכו"ע טהורה, אף בנמצא על שפת הספל, וכו', עכ"ל הנצרך לעניינו.

**ולהנ"ל** מה שנסתמך ע"ד השו"ע שפסק כד' הפוסקים שבשפת הספל לחוד ג"כ טהורה, הרי דלדידן דנקטי' כהחזו"א שלא לזה נתכוננו הראשונים, א"כ אין לזה על מה שיסמוכו.

**ומה** שכתב דיתכן גם אצל האיש שישתות לשפת הספל, וממילא איכא ספק ספיקא גם באיש ואשה ונמצא דם בשפת הספל, מסתברא מילתא שא"א להסתמך על

ביושבת, וכבר נתבאר שהדבר מבואר מריהטת הגמ' דבעיא מהו ביושבת.

ומה שכתב דכיון דיושבת ושותתת הוא נמי חד לריעותא וממילא בספק ספיקא דהיינו דאיכא נמי ספק דילמא מן האיש יטהר ר' יוסי, ג"כ להמבואר לעיל אינו מובן דהא כשנמצא דם בשפת הספל מוכחא מילתא דלאו מן האיש אתי דם, דאיש דרכו לזנק, וא"כ נסתלק מכאן צד מן האיש, וליכא אלא חד ספק.

**ובאמת** דאפי' נימא כדבריו דאיכא נמי צד מן האיש, נראה דלא דמי יושבת ושותתת לעומדת ומזנקת, דאע"ג דבעומדת ומזנקת בספק ספיקא מטהר ר' יוסי לגמרי אפי' לשיטת הר"ח דנהגי' כותיה, מ"מ יתכן דביושבת ושותתת בספק ספיקא לא יטהר ר' יוסי לגמרי, דעד כאן לא יטהר ר' יוסי אלא היכא דסתמא דמילתא הוא דבא הדם משביל המי רגלים, דבחד ספיקא ליכא סתמא, ומטמא ר"י משום כתם, ובתרי ספיקות איכא סתמא ומשו"ה מטהר ר' יוסי לגמרי, אבל ביושבת ושותתת, אף דאיכא נמי רק חד לריעותא, מ"מ עצם מה ששותתת מריע יותר את הסתמא שלא הדור מ"ר למקור להביא דם, ולכן לא דמי לעומדת ומזנקת, דכיון דסוף סוף מזנקת היא, איכא סתמא דלא הדור מ"ר למקור להביא דם, ולפי"ז דברי הפלתי אינן מוכרחים אפי' לשיטתו.

**שוב** הראוני שכבר דקדק כן במשנה בתשו' המהר"ם מרוטנבורג ז"ל (מהדור' מכון ירושלים, דפוס ברלין, כ"י אמסטרדם סי' נא') בשינוי לשון קצת, וז"ל "תדע דאפי' באיש ואשה שעושים צרכיהם בספל קתני

מציאות רחוקה שהאיש ישתות לשפת הספל, ועוד יש לטעון כאן גם את טענת החזו"א דרחוק שיבא ממנו דם רק לשפת הספל בלא שיבא דם גם לתוך הספל, וכיון שהמציאויות הן רחוקות כ"כ הריהן כמאן דליתנהו לכו"ע, וכו"ע יטמאו בכה"ג.

**גם** בפלתי (סק"ג) דחה דקדוק הש"ך ממשנתינו, וטענתו היא דהא המשנה עוסקת בין ביושבת בין בעומדת, וממילא כיון דבעומדת דהוי חד לריעותא אי איכא ספק ספיקא ר' יוסי מטהר, ביושבת ושותתת דהוא ג"כ חד לריעותא ואיכא ספק ספיקא דגם בכה"ג ר"י יטהר, בין בנמצא בתוך הספל ובין בנמצא על שפת הספל בלחוד, ולהעמיד את המשנה דאיירי דוקא בעומד, ג"כ אינו נכון דהא אף ביושבת איירי.

**ובענ"ד** איני מבין דבריו, דמהיכ"ת דמשנתינו גם ביושבת איירי, אדרבה ריהטא דגמ' דאיבעיא להו מהו ביושבת משמע דסתמא דמתני' בעומדת ולא ביושבת, ועל פי ראיות אחרות שמעי' דינא דיושבת, ולא ממתני' שמעי' לה.

**ועוד** דגם בסברא נראה דמתני' בעומדת, חדא דאל"ה מאי רבותא דדר' יוסי הלא ביושבת פשיטא דר"י מטהר, דלא פליגי ברישא בסתימת הלשון אלא בעומדת, ועוד דחידושו של ר"ש שחזקת דם מן האשה לטמאות מה"ת דם שנמצא על המים, ולא ראינוהו כשיצא מגופה, אין לך בו אלא חידושו בעומדת שיש סברא שמקשרת בין המ"ר למקור, והיא סברת ההדור מ"ר למקור, אבל ביושבת דסתימת המשנה שהכל מודים שאין סברא לקשר ביניהם, א"א להחמיר ג"כ

1. ובתשו' פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג מהדור' מוסד הרב קוק ח"ב סי' ק'.

שביאר הר"ן בסתימת הגמ' ביאר החזו"א בסתימת הראשונים.

ג. במשנה בסיפא הלשון "ונמצא דם על המים" ומבואר דדוקא אם נמצא דם על המים ר' יוסי מטהר, אבל אם לא נמצא על המים אלא רק על שפת הספל מודה ר"י דטמאה, וכשיטת הר"ן והחזו"א, וכן דקדקו הש"ך והחזו"ד והעצי לבונה, והתוה"ש והפלתי הקשו על זה, ויש ליישב כמבואר לעיל.

### בדין קינוח אחר מי רגלים.

#### **א] בשיטת הב"י בקינוח אחר מ"ר.**

הנה שיטת הבית יוסף שיש מהראשונים שסוברים דר' יוסי מטהר בכל גוני שנמצא דם במ"ר, ואפי' בשפת הספל בלבד, ולא עם המים, כיון שבא בשעת יציאת המ"ר, וחזקה שמשביל המים בא.

והחזו"א (סי' צ סק"ב) דחאו באמת הבנין והארכתי בזה לעיל, להוכיח כדבריו.

**עכ"פ** בד' הב"י אם נמצא דם בקינוח שאחר מ"ר אם היה הקינוח אחר שתמו המים לגמרי ואפי' אינם שותתים, מודה דיש להחמיר דהא חזינן להדיא דהדם בא בלי קשר למי רגלים, וזה מבואר בב"י להדיא<sup>1</sup>.

ונמצא דם על המים, ר' יוסי מטהר, ודוקא על המים, אבל ע"י קינוח נמצא דם על העד, לא, ועיי"ש כל הענין שדקדקו הוא ממה דלא נמצא דם על המים, ולא דעיקר הנושא הוא שנמצא על הקינוח דוקא, אלא שנמצא במקום דמוכח שבא הדם בתר דתמו מיא, והן הן הדברים שכ' הר"ן והחזו"א, וא"כ כבר נפתח דבר זה בגדולים לדקדק כן מהמשנה, וא"כ ברור שכן עיקר, וברוך ה' שזיכני לכוון לד' הראשונים והאחרונים.

### **ה] סיכום.**

#### **העולה מכל הנ"ל.**

א. בגמ' מבואר דין נמצא דם בשפת הספל ונמצא בתוך הספל, הר"ן דן לפי המציאות דיש ג' אפשרויות דהא יתכן ג"כ שנמצא בשניהם, ולכן העלה דהגמ' עסקה רק באופן דנמצא דם על המים לבדם, או גם על שפת הספל, אבל בנמצא דם רק בשפת הספל הכל מודים דטמאה.

ב. הרמב"ם והרשב"א סתמו כמו הגמ', והב"י הוציא מזה שחלקו על הר"ן ובכל אופן ר' יוסי מטהר, והחזו"א תמה עליו כטענת הר"ן שהרי לפי המציאות באמת יש ג' אפשרויות, והגמ' עסקה רק בשנים, ובהכרח צ"ל כד' הר"ן, וממילא גם בהכרח יש לפרש בד' הרמב"ם והרשב"א כן, ומה

ז. ונשאלתי בזה מבני החבורה שליט"א היאך מטמא הב"י בכה"ג, הלא אין כאן הרגשה, דהא איירי אחר שנגמרה לגמרי שתית המים, דאל"ה הא ס"ל להב"י דיש לטהרה. ולא משמע מריהטא דמילתא דרצה הב"י לטמאות רק מדרבנן, וכן יש להוכיח ממה שהביא אח"כ מהמרדכי [ומשמע שבזה הסכים לדבריו] דיש בזה דין וסת, ולכא"ו הא קי"ל דאין בכתמים משום וסת. ולא כ"כ מסתבר לדחוק דאיירי מדרבנן ואיירי בראיה בלי הרגשה דטמאה מדרבנן ויש פוסקים דס"ל דאעפ"כ אית להו וסתות, ורק לכתמים אין וסתות ולא לראיה בלי הרגשה, ונימא דהב"י ג"כ סובר כן. ויתכן באמת לחדש ע"פ ד' הגאונים ז"ל דבין השפתיים הוא הפרוזדור, וממילא עצם מה שקינחה בתוכו הוא ממש בדיקה בפרוזדור וגם שם יכולים ההרגשות להתחלף, ומשו"ה חשב"י לה טומאה דאורייתא, ותלינן שראתה בהרגשה, וטעתה בהרגשת העד של הקינוח.

**אבל** אם נמצא דם בקינוח בשעה שהיה המ"ר עדיין שותתים קצת, לכאור' דמי לנמצא בשפת הספל לברה, דבהכי מטהר הב"י ע"פ הבנתו בראשונים, וכן"ל.

### [ב] בשיטת הרמ"א בזה.

**מאידך** בד' הרמ"א המחמיר בנמצא דם בשפת הספל, ואינו מטהר אלא ביושבת בשפת הספל ומזנקת לתוך הספל ונמצא דם בתוך הספל, וחושש בנמצא בשפת הספל דלמא בתר דתמו מיא אתי דם, הנה דין קינוח תלוי אם חששו הוא ע"פ רש"י או תוס', [שנחלקו רש"י ותוס' אם החשש דלמא בתר דתמו מיא אתי דם, הוא חשש שמא אחר שנסתיימה השתיתה לגמרי בא דם המקור כדרכו (רש"י), או שמא אחר שנסתיים הזינוק שתתו המ"ר למקור והביאו עמהם דם (תוס').

**דאי** נימא דהרמ"א ס"ל כרש"י א"כ אם הקינוח היה קודם שתמו מיא לגמרי אין לחשוש שמא הוא דם המקור, דהא א"א לדם המקור לבא בשעה שיוצאים המ"ר, ורק אם הקינוח היה אחר שתמו מיא לגמרי יש לחוש שדם זה מן המקור, וכמו שתראה בשעה אחרת, ואין זה מתייחס ליציאת המ"ר כלל, אבל אי נימא דס"ל כתוס' א"כ אפי' אם הקינוח היה בזמן השתיתה כבר יש לחוש שדם זה הוא דם המקור, ולא טיהר ר' יוסי בכה"ג אלא בנמצא בתוך הספל, והקינוח דמי לשפת הספל.

**אלא** דמ"מ גם לתוס' יש חילוק בין נמצא בשעת השתיתה, לנמצא אחר שנגמרה השתיתה לגמרי, שבשעת השתיתה חיישי' שראתה מהמקור והדור מ"ר למקור ואייתו דם, וכיון דהי' כאן הרגשת מ"ר, חשדי' לה שגם הרגישה את יציאת הדם וטעתה בינו להרגשת המ"ר, אבל בנמצא לאחר השתיתה

לכאור' אין לחוש כלל שראתה מהמ"ר, אלא רק מהמקור, אבל מאידך גם אין לנו הרגשה לתלות בה את הטומאה, וא"כ הוי כתם, ודינו כדיני כתמים שטמאים רק מכגריס ועוד.

**ולענ"ד** מסתבר יותר דס"ל לרמ"א כתוס', וכ"ד רוב הראשונים, ואמנם הב"י כתב שהרמב"ם והרשב"א מקילים גם בנמצא דם על שפת הספל לחוד, וזה מיושב רק לד' רש"י לכאור', וא"כ הרי חבל ראשונים סבורים כרש"י, ומהיכ"ת דהרמ"א לא ס"ל ג"כ כמותם.

**י"ל** חדא דהחזו"א הוכיח דלא כהב"י, ועוד דיש ליישב דבריהם אפי' לפירוש הב"י גם אליבא דתוס' לכאור', דהא הם אמנם סבורים דבשפת הספל ג"כ טהורה, ומבואר הטעם ברשב"א דכשיש מ"ר עם הדם חזקתו שבא עם המ"ר, וא"כ הוא מכח חזקה, ולא כרש"י דס"ל דאי אפשר שיבא עם המ"ר, ועדיף טובא מחזקה, וע"כ דס"ל לרשב"א כתוס', ועוד דמריהטת לשון הרמ"א גופיה משמע דס"ל כתוס', דהא הרא"ש ס"ל כתוס' להדיא בין בפסקיו ובין בתוספותיו, והרמ"א תחילה הביא את שיטתו, ורק אח"כ את שיטת הר"ח ולא משמע ששינה טעמו מתוס' לרש"י ביניהם.

### [ג] דרך הנשים בבדיקותיהן אחר המ"ר.

**והנה** בדר"כ מקובל אצל המורים שלא לחשוש שמא מיהרה ובדקה עצמה תיכף בשעת השתיתה שאחר הזינוק, וממילא כשבא מראה קינוח לפניהם אחר מ"ר, נוהגין בו כדיני כתם, ואינם חוששים שמא שינתה אשה זו וקינחה בתר דתמו מי השתיתה, וכן שמעתי בשם הגר"ק ז"ל שהיה מורה, וכן כמדומני ששמעתי למעשה ממור"ר הגר"מ רזונברג שליט"א.

**ובעי"ז** כ' באגרו"מ (כך ראיתי בשיעור של הרב דואר ולא ציין מקורו) שאם נשים נחפזות לצאת מהשירותים יש חשש שקינחו קודם שנגמרה השתיתה, ולכן יש לשאלם מתי היה הקינות.

**אבל** הגר"ט דואר שליט"א טען שזה טעות שנובעת מסגנון השאלה ששואלים את הנשים מתי הן מקנחות, שרוב הנשים מטבע הדברים כשנשאלות אם הן מקנחות קודם שסיימו להשתין, משיבות שלא, אבל כשנשאלות בצורה יותר פרטנית, וכגון "שאומרים לה שהרבה נשים אינן ממתינות ומקנחות לפני שיצאה הטיפה האחרונה, ושואלים אותה אם שמה לב מה היה, על הרוב אומרות שלא שמו לב, ויש שאומרות שקינחו קודם יציאת הטיפה האחרונה, ומיעוט קטן אומרות שהמתינו".

**ולענ"ד** אין זה נכון ויפה הורו הזקנים והלכו אחריהם רוב המורים, וכעי"ז שמעתי גם ממור"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א בביאור דעת זקני הדור.

**דהנה** באמת יש ג' זמנים, דתחילה המים מזנקים, ואח"כ שותתים ביציאתם מן הגוף, ואח"כ עדיין שותתים מעט וזבים רק בחוץ, וכבר אינם יוצאים מתוך הגוף כלל, ורק זבים בחוץ, קודם שינטפו לקרקע, ובכה"ג אינם חוזרים למקור כלל, וגם הרגשה אינם יוצרים, ואין שום משמעות לזיבה ושתיתה זו.

**והצד** לטמאות היה רק בשתיתה הבאה מן הגוף, ולא בשתיתה האחרונה הבאה לבסוף ואינה יוצאת מן הגוף.

**ולפי"ז** אודו טענות הגר"ט שליט"א הנ"ל,

באמת אין לנו נפקותא כלל בטיפה האחרונה, וכל הצד טומאה שבאה בשעת ההרגשה של המ"ר, היא דוקא בהרגשה שיכולה להתחלף עם ההרגשת מ"ר, אבל בשתיתה האחרונה שהיא רק חיצונית אין לנו כלל שום הרגשה, ואין שום צד טומאה דאורייתא בכה"ג, וצדקו דברי המורים שהורו בזה טומאה כגדרי כתם, דאין זה טעות אצלם, ושפיר יתכן דידעו המציאות שרוב נשים בודקות קודם טיפה האחרונה, אלא דלא איכפת להו למורים מטיפה זו כיון שהיא כבר השתיתה האחרונה, ואין לה משמעות לשום דין.

## ד] סיכום.

### כללו של דבר.

**(א)** לד' הב"י בד' הרמב"ם והרשב"א, מותרת לעולם ואפי' לכהן, וממילא קינוח שתעשה בשעת השתיתה תהא טהורה לגמרי, וקינוח מאוחר יותר יטמאה כדיני כתמים.

**(ב)** ולד' הרמ"א הדבר תלוי, דאם אזיל בתר רש"י יתכן שיסבור כמו הב"י, דלא דמי קינוח לנמצא בשפת הספל דמטמא הרמ"א משום ד' הר"ח, דעד כאן לא קאמר הר"ח דטמאה משום כתם אלא היכא דנמצא בשפת הספל ולא בתוך הספל, אבל בנמצא בקינוח בתוך כדי השתיתה אין ראייה כלל שהדם באמת בא בנפרד מהמ"ר, וממילא אזלי' בתר הכלל שא"א לדם לצאת מהמקור בשעת יציאת המ"ר, ורק כשנמצא כבר בשפת הספל חיישי' דילמא בתר דתמו מיא אתא דם, וממילא טהורה לגמרי.

**ובקינוח** אחר דתמו מי השתיתה טמאה משום כתם וכמו הב"י.

בזה משום שתיתה, ובודאי שאין בזה צד שהדור מ"ר אלו למקור להביא דם [וכן ההוראה המקובלת, ודלא כחומרת הגר"ט דואר שליט"א].

### תליה במכה במ"ר בשעת וסתה.

#### **[א] דעת הרמ"א בתליה במכה במ"ר בשעת וסתה, ובשאינה בעלת וסת.**

**בדרכי** משה (סי' קצא סק"ו) הביא מהגהות שערי דורא (סי' י') את תשו' המהרי"ל (סי' קעג) באשה שיש לה מכה ויוצא לה דם במ"ר תולה במכתה וטהורה, ודוקא אם יש לה וסת ושלא בשעת הוסת, אבל בשאין לה וסת, א"א להקל, דאם לא כן 'וכי לעולם לא תראה', ושוב העלה צד להקל ע"פ ד' מהר"ם שהיקל אפי' בשעת וסתה לתלות במכה משום דוסתות דרבנן, אלא דחשש לסמוך על זה משום שיש דעות דוסתות דאוריתא.

**ובהגהותיו** בשו"ע כתב הרמ"א דאפשר לסמוך לעולם על הרגשת צער במ"ר, ויש מחמירין לסמוך רק ביש לה וסת שלא בשעת וסתה, ורק בבדיקה, "והכי נהוג", ונראה מזה שפסק כד' מהרי"ל הנ"ל.

**אבל** אם ס"ל כתוס' [וכ"ה הפשטות] הרי קינוח שעושה תכ"ד השתיתה הוא בחשש יציאת דם המקור ע"י סברא דהדור מ"ר למקור, וממילא טמא מה"ת, ורק קינוח שעושה אחר השתיתה טמא רק מדרבנן, וטהור בפחות מכגריס ועוד.

**ג)** ולד' החזו"א העיקר כתוס', וקינוח שעושה בתוך השתיתה ומצאה בו דם טמא מדאו', וקינוח שתעשה אח"כ תיטמא רק מדרבנן.

**ד)** וגדר זמן השתיתה אינו תלוי במה שהמקום מבחוץ לח, ויש בו טיפות של מי רגלים, דזה נמצא גם אחרי סיום יציאת המ"ר בשתיתה מהגוף, ועדיין לא נטפו לתוך הספל, אבל זה תלוי בשעה שמרגשת שעדיין לא נתרוקנה שלפוחית השתן, ועדיין היא משתנת מגופה, אף שהיא שותתת.

**ה)** רוב הנשים מקנחות רק אחר שמרגישות שסיימו להוציא את המ"ר מגופן, ואפי' אינן שותתות, וממילא דין כתמים הנמצאים בקינוחיהן טמאים משום כתם, וטהורין בפחות משיעור כתם, ואע"פ שעדיין אותו מקום יש בו מבחוץ טיפין של מ"ר אין

**ט.** ובעיקר הך דינא יעויין בתשו' המהרי"ל הנ"ל שהביא מתשו' ר' שמריהו ב"ר חיים ז"ל שהיקל לסמוך על הרגשת צער, או על הבחנתה שיצא הדם משביל המ"ר ולא מן המקור, ודחה את שיטת ר' מנחם ז"ל שהיקל לסמוך על עצם זה שידעה שיש לה חולי 'הארן וינד' אפי' בלא צער.

**והידרש** מזה המהרי"ל דאם שמענו מתשו' רבי' שמריהו שמהני הבחנתה מהיכן בא הדם, א"כ שפיר מצי' להבחין ג"כ ע"י הבדיקה המוזכרת בתשו' המהר"ח אור זרוע (סי' ח') והובאה ג"כ בתשו' מהר"י וייל (סי' כה), [והעתיק זאת שם בשם 'גדול אחד', ונראה טעמו משום שראהו בתשו' מהר"ח אור"ז בדברי השואל, וממילא באמת לא ידע מיהו אותו גדול בעל העצה], אף דאליבא דאמת זה קצת יותר חידוש, דשמא באמת ראתה ממקורה, ועכשיו בשעת הבדיקה לא תראה דם במקורה אלא במ"ר, ועכ"פ סמכי' על זה.

**אמנם** המעיין בד' רבי' שמריהו יראה דע"י צער ג"כ יש לתלות במכתה, ומיקל כב' האופנים כל חד לחוד, או ע"י צער, או ע"י הבחנה, וא"כ גם המהרי"ל שקיבל דבריו יש לו להקל במקום צער אפי' בלא בדיקה, ולא זכיתי להבין את דברי הרמ"א דמשמע שהסכים להקל רק בצירוף בדיקה, אא"כ באמת נפרש גם את דברי הרמ"א לפי"ז.

דרבנן, אבל חשש לסמוך ע"ז משום דיש פוסקים שסוברים דוסתות דאורייתא.

**ודאיתנין** להכי לא קשיא מירי, דמעולם לא צידד המהרי"ל להקל באשה שאין לה וסת ולדחות טענת 'וכי לעולם לא תראה', משום דוסתות דרבנן, דאינה טענה, דהא מצד האמת יש לנו לחוש שמא עכשיו היא תראה דם נדות, שהרי רואה רק בזמן של מי רגלים, וכל מה שצידד להקל הוא רק בבעלת וסת בשעת וסתה, דלא דמיא לשאין לה וסת, דאמנם בבעלת וסת בשעת וסתה ג"כ שייכא טענת 'וכי לעולם לא תראה', אבל מ"מ קיל טפי, דהא לפנינו כבר יש את ההסתמכות על זה שלכאור' תראה בוסת הבאה, ושלאחריה, ולכן שייך עכ"פ להסתמך על הצער שיש במ"ר ועל הבדיקה.

**משא"כ** בשאין לה וסת הרי אין לנו על מה להסתמך שבעתיד תראה באיזה שהוא תאריך, ולכן א"א לסמוך כלל, ושייכא טענת 'וכי לעולם לא תראה'.

**ויתכן** עוד דגם בבעלת וסת אמיתית לא העלה המהרי"ל צד קולא, אלא היקל דוקא בשאינה קובעת וסת ברורה אלא מפוזרת על כמה ימים, דבכה"ג אין מבורר לפנינו זמן הוסת, וממילא לא שייכא טענת 'וכי לעולם לא תראה', ומאידך הרי לפנינו שמצטערת ביציאת המ"ר, ובדיקה לפנינו.

**רק** מאידך יש גם סברא דבבעלת וסת מפוזרת אמנם כל יום תולה בלמחרתו, אבל מה תעשה ביום האחרון שממנו ואילך מעולם לא ראתה, הרי הפשטות שכעת תראה, מאידך אם נימא דחידוש המהרי"ל היה לסמוך על מה שתראה במחזור הבא או

**ב] קושי בד' הרמ"א, איך דחה טענת 'וכי לעולם לא תראה'.**

**ולכאור'** קשה מה הועיל בסברא דוסתות דרבנן לדחות טענת 'וכי לעולם לא תראה', הלא סוף סוף יש לחוש שעכשיו היא רואה דם נדות [וא"א לומר דאירי באופן שהיא רואה גם בלא מ"ר, דא"כ ודאי לא שייכת כאן טענת 'וכי לעולם לא תראה', והדברים כבר מבוארים בד' הש"ך], ומה איכפת לן אם חשש הוסתות הוא מוחלט או מסתבר [דאורייתא או דרבנן, ואכמ"ל].

**ג] סדר הדברים בתשו' מהרי"ל.**

**ועיינתי** במקורם של דברים בתשו' המהרי"ל [ובכה"ג השערי דורא הנ"ל שהעתיקן], ומצאתי דשם סדר הדברים הוא שבתחילה כתב דתולה במכתה ומהניא לה בדיקה דוקא אם יש לה וסת וכשאינה בשעת הוסת, אבל שאין לה וסת, 'וכי לעולם לא תראה', ולכן החמיר.

**ואח"כ** הוסיף דמה שהיקל ביש לה וסת, היינו אפי' אם אין לה וסת קבועה כדיני וסתות, אלא שלכה"פ מוחלט אצלה על ימים מסוימים שודאי אינה רואה, וכגון שאחר וסתה יודעת שכ' ימים אח"כ אינה רואה, ואח"כ אין וסתה קבועה, דבכה"ג אפשר להקל ולסמוך על הבדיקה, שהרי באותם הימים הוא כמו שיש לה וסת ושללא בשעת וסתה לכה"פ לענין טענת 'וכי לעולם לא תראה'.

**והעלה** אח"כ צד להקל באשה כזו אפי' באותם הימים שחוששת לראות בהם אע"ג דהוי כשעת וסתה, כיון דוסתות

י. וראה הערה לעיל אם צריך גם צער וגם בדיקה דכן משמע ברמ"א, אבל מתשו' המהרי"ל לכאור' מוכח דאו או קאמר.



אחר בדיקת מהרי"ל אפי' בראתה אותו בשעת וסתה.

**ובאמת** בעיקר שיטת הרמ"א בזה איני מבין הלא אם יבא דם מהאף לא יעלה על הדעת לטמאותה מכח טענת 'וכי לעולם לא תראה', וכאן שיודעת בכירור ע"י הבדיקה שבא דם זה מן המ"ר מדוע יש לטמאותה מכח טענת 'וכי לעולם לא תראה', דבשלמא בלא בירור הבדיקה יש לחוש שבא דם זה מהמקור, אבל אחר הבירור מה החשש.

**וקשה** לומר דהוא למגדר מילתא, כי אם כן אדרבה עכשיו נתלה שראתה בשעת וסתה דם, והיינו את דם זה שאנו יודעים שבא מן המכה, ולא נחוש אחר זמן וסתה להמתין שיבא דם המקור כסדרו, שהרי אליבא דאמת עדיין לא בא, ונפיק חורבא מיניה.

### ה) סיכום.

**א.** מד' הרמ"א עולה דאם וסתות דרבנן יש צד קולא לסמוך על הצער ועל ההבחנה, ולא יטענו עליו טענת 'וכי לעולם לא תראה', ודבריו קשים איך טענת וסתות דרבנן מסלקת טענת 'וכי לעולם לא תראה'.

**ב.** במקורו של הרמ"א מתשו' מהרי"ל (והוא הביאה מהגהת שערי דורא הנ"ל) מבואר דבאמת טענת וסתות דרבנן אינה מבטלת טענת 'וכי לעולם לא תראה', באשה שאין לה וסת, אלא באשה שיש לה קביעות כל שהיא בראיותיה, ומסתברא מילתא דה"ה לבעלת וסת קבועה, אבל אשה שאין לה וסת כלל ורואה רק במ"ר אין לה תקנה וטמאה לעולם משום טענת 'וכי לעולם לא תראה'.

**ג.** הרמ"א פסק בזה כד' המהרי"ל, וכ"ד השערי דורא דבאשה שאין לה וסת (א"נ

שלאחריו, א"ש גם בבעלת וסת המפוזרת דאפי' אם לא תראה בסוף וסת זו תראה במחזור הבא, ונתלה שדילגה בוסתה, וכסברא זו לכאו' יותר מסתבר.

### ד) מחלוקת הפוסקים אי מהניא בדיקת מהרי"ל בכל זמן.

**והנה** דעת השערי דורא עצמו (סי' י') דאפי' ביודעת להדיא שדם זה בא מן המכה טמאה אם הוא בשעת וסתה מכח טענת 'וכי לעולם לא תראה', וכעין ד' מהרי"ל הנ"ל.

**ויעויין** לעיל (סי' קפז ס"ה) שכבר כתב הרמ"א דמכח טענת 'וכי לעולם לא תראה' אין תולין רמ"ת במכה בשעת וסתה אפי' ביודעת שיש לה מכה, ומבואר שם בדבריו דאפי' ביודעת שדם זה יצא מן המכה אינה תולה בו, והיינו כד' השערי דורא ומהרי"ל בסוגיין, וא"כ א"ש דאזיל לשיטתו בסוגיין ופסק כד' המהרי"ל דפי' יודעת שיש לה מכה, וע"י הבדיקה גם יודעת שבא הדם מהמכה, אעפ"כ בשעת וסתה או כשאין לה וסת אינה תולה במכתה, וענינן עליה טענת 'וכי לעולם לא תראה'.

**מאידיך** הגר"א כאן (סק"ז) ציין לשם, וכנראה כונתו למה שהאריך שם (סקי"ד בליקוט) לחלוק על הרמ"א הנ"ל [וטען שם שמקורו של הרמ"א הוא מהמרדכי, ובמרדכי יש ט"ס שהטעתו לרמ"א, אבל במקורו של המרדכי שהוא בס' התרומה מבואר להדיא להיפך וכדלהלן], וכן טען שם הש"ך (סקכ"א וסקכ"ו), ולדעתם אם יודעת שדם זה מן המכה א"א לטמאותה, וליכא נפקותא מתי ראתה את הדם אם בשעת וסתה או לא.

**וממילא** לכאו' ברור מאד דגם בניד"ד לד' הש"ך והגר"א ז"ל יש להקל

יש לה וסת ובשעת וסתה) א"א לסמוך אפי' קפז ס"ה, אבל לד' הש"ך והגר"א יש להקל  
על הבדיקה, ואזיל בזה לשיטתו לעיל סי' לעולם אחרי בדיקה זו.



## הרב יואל אמויאל

תפרח

יהי רצון שדברים אלו יהיו לעילוי נשמת מו"ר ראש הכולל "תפארת - רפאל" תפרח ומחבר ספר "מנוחה שלמה" ג' חלקים, הגאון רבי שלמה כהן ב"ר עמרם ומרת סולונג'. זצ"ל. נלב"ע ביום המר ח' טבת תשפ"ב.

זכה ורבים זיכה. זכה וספרו הבהיר מנוחה שלמה נתקבל בחיבה בכל תפוצות ישראל, ורבים מפוסקי זמנינו מצטטים ממנו פסקי הלכה בהלכות שבת. ורבים זיכה - להרים קרנה של תורה בכל אתר, בתפרח הקים כולל אברכים מזה כעשרים שנה ויצאו ממנו ת"ח מובהקים. בבאר שבע מסר שיעורים עשרות שנים מדי יום ביומו ורבים השיב מעוון בחורים. סטודנטים. ומשפחות. וכן קירב רבים לאבינו שבשמים מעבר לים - באמריקה וקנדה. תנצב"ה.

## שני מעשים מפורסמים בענין גוי שהחליף בשר כשר בנבילה

א. אח"כ הודה לו שהחליף את המנה ולבסוף הוסיף אהבה על אהבתו וקירבו יותר מקדם. ע"כ תורף המעשה.

ב. וכשראיתי מעשה זה התקשתי טובא האין ד"ץ מתיישב עם המובא בשו"ע יו"ד סימן קי"ח סעיף י': "המניח עובד כוכבים בביתו ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם אפילו איסור תורה, אם הוא יוצא ונכנס או אפילו שהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות - מותר, ולא חיישינן שמא החליף, אפילו אם הוא נהנה בחליפין, והוא שלא סגר הבית עליו לפי שהוא מתיירא בכל שעה לאמור עתה יבוא ויראנו, אבל אם הודיעו שדעתו לשהות אסור. ואם אינו נהנה בחליפין - מותר בכל ענין. דלא חיישינן שמא החליף להכשילו כיון שאין לו הנאה בדבר". עכ"ל השו"ע.

מבואר בשו"ע דביוצא ונכנס לא חיישינן שמא הגוי החליף<sup>א</sup>. וכמו"כ אפילו

א. בספר שלחן גבוה להגר"י מולכו (יו"ד סימן ס"ג ס"ק ו') מובא מעשה ששמע בילדותו על הר"ר יצחק אברבנאל ז"ל שהיה מקורב למלך ספרד ותורף המעשה הוא שהמלך ביקש לסעוד עם הרב, והרב לא הסכים ורק לאחר הפצרות רבות נענה לו בתנאי שהשחיטה והבישול וכו' הכל יהיה על ידי הרב, ובאשר למלך - המלך יאכל משלחן המלך הקבוע. וכן עשו. ויהי היום ובאמצע הסעודה אמר המלך להרב ז"ל להסתכל החוצה ולהעמיק היטב הסתכלותו ובאותו רגע שהסתכל סיבב המלך את השלחן שעמד על ציר אחד והיה בצלחת של הרב ז"ל מנת המלך, בשר פיגול, שנעשה כדמותו וכצלמו של מנת הרב, וכשחזר המלך ואמר לרב בא ונמשיך לאכול סירב הרב לאכול באמרו שהוא לא יכול לאכול מפני איסור בשר שנתעלם מן העין ואסור לאכלו. ובתחילה המלך קצף עליו, אבל

א. (והגם שיש מדת חסידות להחמיר ביוצא ונכנס וכמ"ש השו"ע (ק"ח. יב) בשם תשו' הרא"ש, ויעויין בש"ך

בלא יוצא יוצא?? ונכנס (אם הגוי נעל עליו את הדלת) אם אין לגוי ריוח בהחלפה לא חיישינן שמא החליף להכשילו.

**ולפי"ז** לכאור' מעיקר הדין לא היה להרר' יצחק אברבנאל לאסור עליו המאכל אם לא משום מדת חסידות או שהרגיש בדבר או שרוח ה' הופיעה עליו כדי שלא יארע תקלה, וכמ"ש בחולין (דף ה:): דאפילו בהמתן של צדיקים, צדיקים עצמן לא כ"ש. דהא מדינא לא היה לו לחוש משום שהוא היה נוכח שם כל הזמן אלא שהיטה מבטו לחוץ, ובזה אין סיבה לאסור. ועוד, למה לחוש שהמלך יהפוך את הצלחות דאפילו באין יוצא ונכנס לא חיישינן שמא החליף רק אם יש לגוי הנאה בהחלפה ובמלך אין שייך להחליף מצד שיש לו הנאה בהחלפה אלא רק שמתכוין לנסותו אם יכשל באכילת איסור. ולהא לא צריך לחוש. וכמ"ש השו"ע, דאם אין לגוי ריוח בהחלפה לא חיישינן שמא החליף להכשילו.

**ולכאור'** יצא מכאן תימה. האיך הביא השלחן גבוה מעשה זה דמאי נפק"מ, ומאי הלכתא אשמעינן במעשה הנורא הזה.

**דלכאור'** זה מעשה לסתור את דברי השו"ע בסימן קי"ח וכו"ל.

ג. אולם באמת קושיא מעיקרא ליתא. ואקדים ואומר כי יש בלבול מושגים גדול בהלכות אלו, ותחילה יש להגדיר כל מושג בפני עצמו, וממילא הכל יתבאר בס"ד: יש הלכה של **בשר שנתעלם מן העין** דחיישינן שמא

הוחלף הבשר ע"י בעל חי - חולדה, עורב וכדו', וזו סוגיא בחולין (דף צה.) והובא בשו"ע סימן ס"ד. ויש הלכה נוספת של השולח או מפקיד בשר וכדומה ביד גוי וזו סוגיא בע"ז (דף לז.) דבעינן חותם בתוך חותם ונפסק להלכה בשו"ע סימן קי"ח, והנה בבשר שנתעלם מן העין יש מחלוקת בגמ' ובפוסקים אי אסרינן בשר שנתעלם מן העין: לדעת רב בשר שנתעלם מן העין אסור, וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם והשו"ע. ולדעת לוי (שם בגמ') אין איסור בבשר שנתעלם מן העין. דלא חיישינן שמא גררה חולדה והביאה בשר אחר במקומו. ורש"י פסק להקל כלוי, וכ"ד התוס' ושאר' וכן פסק הרמ"א וכתב שכן הוא המנהג.

ד. והנה בבשר שנתעלם מן העין איתא בגמ' (חולין צה:) "רב הוה קאזיל לבי רב חנן חתניה כו' אזל קם אבבא אודיק בבזעא דדשא (הציץ דרך סדק שבדלת. רש"י) חזי חיותא דתליא, טרף אבבא נפוק אתו כולי עלמא לאפיה אתא טבחי נמי. לא עלים רב עיניה מיניה, אמר להו, איכו השתא ספיתו להו איסורא לבני ברת (כלומר, אם בשמירתכם השתא, ספיתו להו איסורא לבני ברת - שהעלמתם עיניכם. רש"י).

**מבואר** כי כדי שלא יהא בשר שנתעלם מן העין צריך שלא יעלים עיניו ממנו, וכן אמרו בגמ' לעיל מיניה (שם) "אלא רב היכי אכל בשרא. - בשעתיה דלא עלים עיניה מיניה" (בשעתיה - מיד כשנשחט. רש"י).

שם ס"ק ל"ז שכתב בדעת הרמ"א שיש מדת חסידות רק ביוצא לזמן ממושך כגון ביוצא לבית הכנסת שהגוי יודע שהולך הישראל לזמן ארוך, אבל ביוצא ונכנס מיד - אפילו מדת חסידות ליכא ולפי"ז בנידון המעשה עם המלך והרב ודאי דליכא מדת חסידות. ואפילו לדעת השו"ע דמ"מ איכא מדת חסידות ביוצא ונכנס וכמ"ש הש"ך, ומ"מ באופן שהישראל היה נוכח כל הזמן במקום אלא שלא הסתכל על הבשר המונח לידו, פשיטא דגם להשו"ע אין מדת חסידות בזה (דאין כאן כלל חשש אחלופי, וכו"ל)

סימן או שהיה לו בו טביעת עין והוא מכיר ודאי שהוא זה או שהיה צרור וחתום".

**משמע** מהשו"ע דבעינן שיהיה צרור וגם חתום. ותמה התבו"ש אמאי בעינן

צרור וחתום, הא לא חיישינן אלא משום שמא גררה חולדה ותסגי בצרור וקשור לחודיה. וז"ל התבו"ש: "וקשה, אמאי, כיון דקשורה איך אפשר לעורבים להחליפה, וכו', ואפשר לומר דהא דאמרי' בציירא וחתומא לאו דוקא, ה"ה ציירא וקשורה, (וסגי בצרור וקשור ואי"צ שיהא גם חתום), ואח"כ כתב התבו"ש: "אלא דמ"מ קשה אפילו צייר לחודא אין סברא שהעורב יפתחנה ויחליף וייצירנה כבראשונה (ולכן יהא באמת סגי בצרור לחוד ולא בעינן צרור וקשור).

**ומסיק** התבו"ש: "לכן נ"ל עיקר דהא דאמרו בגמ' בציירא וחתומה היינו היכא דאיכא חשש חילוף עכו"ם, [כעובדא דחיותא דבתר הכי, ואע"ג דלתירוצי קושיא, מ"מ נקט מילתא דמהני בכל דוכתא, ואפשר דאפילו במיעוט עכו"ם חייש רב ובעי חתימה] והרמב"ם ז"ל לישנא דגמ' נקט, אע"ג דמשמע דאיהו לא איירי מחשש חילוף ע"י עכו"ם כדדייק הרב המגיד מסיפא דתלה כלי מלא חתיכות דלא אסר כי אם בנמצא מוטל בארץ אבל אם מצאו תלוי שרי, משום דאין השרצים יכולים להחליפו, ואי בחשש חילוף ע"י עכו"ם קאי אמאי שרי, מכל מקום לא זו מלישנא דגמ' (-בציירא וחתומה), וכן נראה עיקר דהיכא דליכא חשש חילוף עכו"ם שרי בצייר לחודיה אפילו לכת האוסרים, ומכל שכן בקשור", עכ"ל (ועי"ש שסיים דלא מצא כן מפורש בשום פוסק והבוחר יבחר, עיי"ש) והובא להלכה בכה"ח וכו"ל.

ז. נמצא איפה כי מש"כ בשו"ע בסימן קי"ח סעיף י' דמשאיר נכרי בביתו עם בשר אם

וכן הוא לשון השו"ע (יו"ד ס"ג, א): "ולא עוד אלא הלוקח בשר והניחו בביתו ונעלם מן העין אסור, אא"כ היה לו בו סימן וכו'".

**ולכאז' צ"ב** האין זה מתיישב עם השו"ע דידן בסימן קי"ח (סעיף י') דביוצא ונכנס מותר ולא חיישינן שמא הגוי החליף. וקשה, הא תיפוק ליה לאסור משום בשר שנתעלם מן העין וכו"ל.

ה. והנה בבשר שנתעלם מן העין חיישינן שמא חולדה או עורב החליפו בבשר אחר וכל זה הוא דוקא אם הבשר מונח מגולה אבל אם הוא מכוסה, אפילו בכיסוי אחד, לא חיישינן שמא חולדה או עורב החליף את הבשר וכיסוהו ככתחילה. דכולי האי לא חיישינן. וכתבו הפוסקים דה"ה בשר המונח במקרר באופן שהדלת סגורה או אפילו מכוסה בכיסוי קדירה או בארגז וכדו', דלא חיישינן שמא גררה חולדה בשר אחר וחזרה וכיסתה. (וכפי שיבואר מקורו להלן, אי"ה)

**ולפי"ז** אתי שפיר הא דסימן קי"ח, כיון שמדובר בסימן קי"ח שמשאיר את הבשר בבית כשהוא מכוסה (או סגור במקרר וכדו') באופן שאין חשש בשר שנתעלם מן העין. רק יש חשש שהנכרי החליף,

**דלחשש** החלפת נכרי לא סגי בכיסוי אחד, אלא בעי חותם בתוך חותם, אא"כ הישראל יוצא ונכנס ואז אין חשש שהנכרי יחליף.

ו. וכן מבואר בכה"ח (יו"ד סימן ס"ג ס"ק י"א, והובא באול"צ ח"ה פרק י' תשו' א. בביאורים) בשם התבואת שור ס"ק י"ב, בענין מה שכתב השו"ע (סג. א) דבשר שנתעלם מן העין אסור "אא"כ היה לו בו

**ובאמת** יש במעשה זה קידוש ה', ומסתמא אותו יהודי היה ירא שמים גדול וה' לא יעזוב את חסידיו. ורגלי חסידיו ישמור. אבל מצד ההלכה יש לדון אם באמת יש בזה משום בשר שנתעלם מן העין. כי לפי המבואר לעיל כל החשש בבשר שנתעלם מן העין הוא משום שמא גררה חולדה או עורב וכדומה. ובמטוס אין חולדה ואין עורב שיבואו בשר מעלמא ויחליפו בבשר הכשר. ודמי לבשר המונח בתוך ארון או מקרר שאין לחוש שם לבשר שנתעלם מן העין.<sup>2</sup>

**ומשום** חשש שמא יחליפנו הגוי - מבואר בסימן קי"ח סעיף י' דאם הישראל יוצא ונכנס או שאין לגוי הנאה בהחלפה לא חיישינן שמא שהחליף הגוי, ולכן בנידון השכן הגוי - אין לחשוש שמא החליפו כיון שהישראל יוצא ונכנס, ועוד אפשר שזה בגדר אין לגוי הנאה בהחלפה, ומאידך אולי יש לו הנאה מצד זה שבשר כשר הוא יותר יקר, מיהו מסתבר שבמקרה זה אין לגוי הנאה בהחלפה כיון שהגוי רק אוכל את מנתו ולא הולך למכור אותה ולכן ההנאה שבהחלפה נמדדת לפי איכות הבשר - שהוא שמן יותר וכדומה. ובזה אין הבדל בין בשר כשר לבשר לא כשר. ועייין.

יוצא ונכנס, הבשר מותר, ולא חיישינן שמא החליפו הגוי. ומשום בשר שנתעלם מן העין אין חשש כיון שמדובר שהניח את הבשר באופן שאין חשש שמא גררה חולדה כגון שהיה תלוי, או שהיה סגור וכדומה, וכמבואר בכה"ח בשם התבוס"ש.

**והמעשה** שאירע אם הרר"י אברבנאל והמלך שייך אך ורק להלכות בשר שנתעלם מן העין וכמו שכתב השולחן גבוה דהרב אמר למלך שלא יכול להמשיך לאכול כיון שהעלים את עיניו מן הבשר אסור לו לאכול משום בשר שנתעלם מן העין. ובזה הכל שפיר מיושב.

ח. ומכאן אב"א העיר"ה אודות המעשה המפורסם (שעדיין לא מצאתי מקורו כתוב בספר) באחד שקיבל מנה של בשר כשר במטוס ולידו ישב גוי שהזמין לעצמו בשר לא כשר, וכשהלך היהודי ליטול ידיו וחזר למקומו נזכר שהשאיר את הבשר בלא השגחה ולא אכלו, וכששאל אותו שכנו הגוי מדוע לא תאכל את מנת הבשר שלך השיב היהודי משום בשר שנתעלם מן העין ואז הודה הגוי ואמר שרצה לטעום מהו בשר כשר והחליף את המנה שלו במנת היהודי והתפעל נורא ממעשה זה. עד כאן המעשה בערך.



ב. וכמ"ש המאירי (חולין צה. ד"ה מי שלקח בשר) "שאלו הניחה במקום המוצנע ושאלו עורבים מצויים שם ומצאה במקום שהניחה ודאי אף לדעת רב מותרת ולא אמרה אלא בשנמצאת במקום אחר או אף במקומה אלא שהוא מקום שהעורבים מצויים להביא שם נבלות וטרפות וכו'". (הובא בפסקים ותשובות יו"ד סימן קי"ח. א)

הרב גרשון גולד

## בענין מקור ענין אמירת פ' הקרבנות [ח"ד]

הנה בקבצים האחרונים הובאו דברי רש"י במקור ענין אמירת פ' הקרבנות, ונכתב לדון בהם בכמה אופנים. והיות ויש עוד מה לדון בעיקר שיטת רש"י, וגם ישנם עוד שיטות מלבד שיטת רש"י, רציתי לכתוב כאן השיטות שמצאתי בענין מקור ענין אמירת פ' הקרבנות, ומה שיש לדון עוד בעיקר שיטת רש"י.

מאי וזאת, אלא ה"פ הקריאה הזאת היא ג"כ תורת החטאת ותורת האשם וכו'. ע"כ.

### ב. קושיית המגדל דוד על הלבוש

והנה, המגדל דוד (נדפס בסו"ס הלבוש שבהוצאת זכרון אהרון) הקשה על הלבוש וז"ל, א"א לומר הכי משום דאי לא הוי כתיב מלת וזאת אלא ותורת האשם ותורת החטאת הו"א שהענין אלמעלה דשאר קרבנות קאי ואין ענינו לכאן, ומש"ה הצריכה התורה לכתוב מלת זאת לאוריי לן שזהו מקור דין זה.

או להורות שבזאת המעשה דוקא תיעשה תורת קרבנות באופן שלבלתי ישתנה בשום ענין כלל כמו ולאביו שלח כזאת ר"ל כיוצא בזה, ולפיכך הצריכה התורה לכותבה בלשון זאת ר"ל שבזה תורת האשם ממש תיעשה ולא יחסר אפילו כחוט השערה, וא"כ לפי סברת הרב בעל הלבושים שדרש מיתורא דמלת זאת נפקי לה, א"א לדרוש הכי ממלת זאת ודברי רש"י ז"ל נכונים. ע"כ.

ובביאור הכרח שיטת רש"י כתב וז"ל, ורש"י דייק מדכתיב תורת ולא כתיב חקת כו' דקשה לרש"י מה שמכפיל ר'

### א. שיטת רש"י

הנה בפשטות שיטת רש"י היא, דדרשת הגמ' היא מדכתיב תורת ולא חוקת, ואע"פ שרש"י לא פי' על דברי הגמ' כלום, מ"מ הנה יעוין בגמ' שם לעיל, אמר ר"ל מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. ע"כ. ושם פירש"י וז"ל, מאי דכתיב זאת התורה ולא כתיב ביה חקה. עכ"ל. וא"כ לכאורה ה"ה מה שדרש ר' יצחק אח"כ מקרא דזאת תורת החטאת היינו מדלא כתיב חקת, ועי' בזה עוד בסמוך.

### שיטת הלבוש

אמנם, הלבוש מיאן בפירש"י וז"ל, ורש"י פירש דמדכתיב תורת ולא כתיב חקת יליף לה, ואינו נראה דשמה לא רצתה התורה לעשות מהם חקה רק דת שיש להם טעם מגולה ודו"ק נ"ל. ע"כ. [ועל קושיא זו נכתב באורך בקבצים הקודמים יעו"ש].

ולכן הלבוש עצמו ביאר דרשת הגמ' באו"א, וז"ל, ודרשו בו כל העוסק בתורת האשם ותורת חטאת כאילו הקריבן מדכתיב וזאת דהול"ל ותורת האשם ותורת החטאת

יצחק מלת תורת לגבי כל קרבן לחודיה, שהיה מספיק גבי קרבן הראשון. ועוד למה אפקיה רחמנא בלשון תורת המורה על סדר הקרבן ועסק הלכותיה מלבד המעשה הקרבותיה העצמי שמשנה מלשון הנאמר בזאת חקת הפסח וכו'.

**לכן** פ' רש"י מדכתיב תורת ולא כתיב חקת והוא שבעל המאמר הדורש דרוש זה אתא לאורויי לן שהוא דורש למוד זה דכל העוסק ממלת תורה ומש"ה מכפיל מלת תורה לגבי כל קרבן לחודיה וכו'. ע"כ.

### דחיית קושית המגדל דוד על הלבוש

**אמנם** מה שהקשה המגדל דוד על הלבוש, דוזאת נצרך ללמד שבזאת המעשה דוקא תעשה עבודת הקרבנות באופן שלבלתי ישתנה בשום ענין, דבריו תמוהים, דבהדיא איתא במנחות יט. דהנאמר בקרבנות אינו מעכב אא"כ כתוב חקה (ואף לשיטת הברכ"י והמגן גיבורים שלמסקנת הגמ' תורה לחודיה מעכב, עי' משנ"ת בגליון ל"ו, מ"מ בקרבנות א"ז מעכב וכמפורש בהדיא בגמ' במנחות יט.).

**ונראה** שזה כוונת הא"ר בא"ז, שאחר שהביא את הגמ' במנחות כתב, ובתוך מה שכתבתי נתיישב מה שקשה במגדל דוד על טעם הלבוש מוזאת עיי"ש. ע"כ. ותימה על המגדל דוד שלא זכר את הגמ' הנ"ל.

### ג. שיטת רבינו גרשום

**והנה** ברבינו גרשום במנחות קי. מבואר, שביאר את מקור ענין אמירת פ' הקרבנות באו"א, שכתב וז"ל, מאי דכתיב זאת תורת החטאת הרי כבר נאמר זאת

התורה לעולה למנחה לחטאת ולאשם וכו'. עכ"ל. וזה פ' חדש לא כרש"י ולא כלבוש.

### הקושי בשיטת רבינו גרשום

**אלא** שיל"ע על רבינו גרשום, דהא תינח בדרשת ר' יצחק בקרא דזאת תורת החטאת וכו' י"ל כמ"ש רבינו גרשום דהא כתיב כבר זאת התורה וכו', אך למעלה בדרשת הגמ' על קרא דזאת התורה וכו' א"א לפרש אלא או כפירש"י או כלבוש.

### לפי"ד המגדל דוד יש ליישב את

#### שיטת רבינו גרשום

**ולפי** המגדל דוד יש ליישב את שיטת רבינו גרשום מהקושי הנ"ל, דס"ל לרבינו גרשום כשיטת הלבוש דדרשינן מוזאת, אלא שקשה קו' המגדל דוד דהא איצטריך לומר שיהיו מעשה נעשין בענין זה דווקא, אלא שע"ז י"ל, דהא כתיב פעמיים וזאת גם בקרא דזאת התורה לעולה וכו' וגם בקרא דזאת תורת החטאת וכו', וא"כ יש לנו לומר דפעם אחת עכ"פ נדרוש מוזאת.

**אשר** על כן, בקרא דזאת התורה אמרינן דקרא אתא לאוריי שיהיו מעשה נעשין באופן זה דווקא ול"ש למידרש מידי וכמ"ש המגדל דוד (ומסתבר לדרוש מוזאת התורה לעכב, דשם מדובר על כל הקרבנות, ומה"ת להשיא כוונת הפסוק לדרשה אחרת ולדרוש עיכובא רק בקרא דחטאת אשם ומנחה), ושם ע"כ לדרוש כרש"י מדלא כתיב חקה, ורק למטה גבי וזאת תורת החטאת, שם יש יתורא דל"צ למיכתב וזאת, ומזה דרשינן כל העוסק וכו'. וז"ש רבינו גרשום "הרי כבר נאמר זאת התורה וכו'", היינו דנאמר בהם כבר וזאת ללמד עיכובא, וא"כ וזאת דוזאת תורת החטאת מיותר לדרשת כל העוסק וכו'.



דאם איתא דס"ל דבקרא דוזאת תורת החטאת הדרשה היא באו"א מהדרשה דקרא דוזאת התורה ודאי דהנה לו לפרש בהדיא ד"ז ולא לסתום הדברים.

#### ד. שיטת היפה תואר

**שוב** מצאתי שיטה חדשה בפ' דברי הגמ' ביפה תואר (ויק"ר פ' צו פ"ז אות ג'), דהנה איתא בויק"ר (שם), אמר הקב"ה הואיל ואתם מתעסקים בהם מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותן. ע"כ.

**וכתב** היפ"ת וז"ל, והיינו דכתיב זאת תורת העולה היא העולה, כלומר המתעסק בתורת העולה הו"ל כעושה עולה ממש וכו'. אלא קשיא מאי איריא הכא דכתיב תורת העולה היא העולה הא בחטאת ואשם דלא כתיב אלא תורת החטאת ותורת האשם דרשינן הכי בפ"ב דמנחות מאי דכתיב זאת תורת החטאת זאת תורת האשם כל עוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת כל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם וכו'.

**וי"ל** וכו' הא דדריש מזאת תורת החטאת עיקרא איתורא דהיא העולה סמך דמתורת החטאת ותורת האשם לחוד לא דרשינן דהא איצטריך למדרש תורה א' לכל חטאות ולכל אשמות כדשנו בת"כ אבל השתא דשמעינן ליה בתורת העולה מיתורא מזאת העולה, דרשינן ה"נ בתורת החטאת והאשם בג"ש דוזאת תורת זאת תורת. ע"כ.

#### בבעה"ט משמע כיפ"ת

**ויש** לסייע דבריו קצת מבעה"ט עה"ת ר"פ צו, שכתב וז"ל, "זאת תורת העולה היא העולה" לומר כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה. ע"כ. ומדהעתיק גם את המילים היא העולה משמע דמזה דריש, ויקש דהא מזאת תורת החטאת וכו' דרשינן אע"פ שלא

וא"ש דברי רבינו גרשום [אלא שעיקר דברי המגדל דוד קשים וכמו שנכתב לעיל].

**אמנם** עדיין קשה על רבינו גרשום, דכיון דבקרא דוזאת התורה ע"כ ליכא למידרש אלא כמ"ש רש"י מדלא כתיב חקה, א"כ באותו אופן אפשר לדרוש מקרא דוזאת תורת החטאת מדלא כתיב חקת, ומדוע הוצרך רבינו גרשום לדרוש באו"א.

**ונראה** ליישב, דס"ל דבקרא דוזאת תורת החטאת א"א למידרש מדכתיב תורת ולא כתיב חקת, דמזה כבר ילפינן דרשה אחרת, דיעוין לקמן שהובא מהיפ"ת דא"א לדרוש מתורת החטאת ותורת האשם, דהא איצטריך למידרש תורה אחת לכל חטאות ולכל אשמות וכדאיתא בת"כ.

#### י"ל דרש"י ס"ל כרבינו גרשום

**והנה** כל האחרונים הבינו, דרש"י ס"ל דדרשת הגמ' מוזאת חקת התורה היינו מדלא כתיב חקת, ואע"פ שרש"י לא פי' בזה כלום, מ"מ היות ולגבי דרשת הגמ' מקרא דוזאת התורה וכו' כתב רש"י לבאר הדרשה מדלא כתיב חקה, נראה דכמו"כ כוונת הגמ' לדרוש מקרא דוזאת תורת החטאת מדלא כתיב חקת, וכמו שנכתב לעיל באות א'.

**אמנם** לפמשנ"כ די"ל בדעת רבינו גרשום, דבקרא דוזאת התורה דורש כפירש"י ואילו בקרא בוזאת תורת החטאת דורש כלבוס וכתבאר מילתא בטעמא, א"כ לכאורה י"ל כן גם בדעת רש"י.

#### מסתימת רש"י נראה דס"ל כהבנת

#### האחרונים

**אך** נראה דזה אינו, וודאי צדקו האחרונים דרש"י ס"ל לדרוש מדלא כתיב חקת,

כתוב היא החטאת, ואי נימא דהבעה"ט ס"ל כיפ"ת דחטאת וכו' ילפי ג"ש זאת תורת זאת תורת מעולה א"ש.

חסרה אם היה חסר כל פסוק זה ולכן דריש ע"ד אסמכתא שבא לרמוז שהעסק בתורה בעניני קרבנות חשובים כהקרבנה עצמה. ע"כ.

### ה. שיטת התורה תמימה

**עוד** מצאתי שיטה נוספת בתורה תמימה (ויקרא ו', י"ח), שכתב וז"ל, פירש"י דהול"ל זאת חקת החטאת עכ"ל ולא אדע מה טיבותא דלשון חקת מתורת, ולו"ד נראה דמדייק יתור כל לשון זה, דהא בפ' ויקרא פרטה התורה הרבה דיני קרבנות מבלי להקדים להם הלשון זאת תורת, וה"נ הול"ל ואם חטאת קרבנו. עכ"ל.

### מו"מ בדברי התורה תמימה

**והנה** מש"כ לדרוש מיתורא דזאת תורת החטאת דהול"ל ואם חטאת קרבנו, תמוה. דהא הוא עצמו הביא מה שדרשה הגמ' בזבחים על מה דכתיב זאת תורת החטאת, דתורת החטאת בא לרבות תורה א' לכל החטאות לענין כיבוס בגדים עיי"ש. וקרא דוזאת נצרך להוציא חטאת העוף וכדביאר באות צ"ז.

**[ויש להעיר ע"ד שהעתיק לשון רש"י בציון וז"ל עכ"ל, בעוד שרש"י לא כתב בזה מידי, ורק על דרשת הגמ' קודם לזה מקרא דזאת התורה וגו' כתב רש"י דדרשין מדלא כתיב חקה וכמו שנכתב לעיל].**

**ונראה** דעתו, דהנה יעוין בתורה תמימה אות צ"ח, שביאר הדרשה מדכתיב חטאת בלשון יחיד אע"פ שיש כמה סוגי חטאות, וא"כ גם אם היה כתוב ואם חטאת קרבנו הו"מ למידרש כן מדכתיב חטאת בלשון יחיד. וצ"ע בזה. וכן דצ"ע דע"כ לכתוב זאת לאפוקי חטאת העוף וכו"ל.

**וע"ע** במש"כ עה"פ זאת התורה לעולה וגו' (פ"ז פסוק ל"ז אות קמ"א) שכתב וז"ל, פירש"י דהול"ל זאת החקה עכ"ל ולא ידעתי מאי עדיפא ליה לשון חקת מלשון תורת ולו"ד נראה דמדייק כל יתור פסוק זה שלא נתחדש בו מאומה אחרי דכל פרט שבפסוק זה נתבאר במקומו, ומה היה פרשה

**וגם** מש"כ דהפסוק זאת התורה לעולה וגו' מיותר, הנה פסוק זה נצרך וכמו שהביא שם התורה תמימה גופיה, והתורה תמימה היה יכול לומר דהמילה התורה מיותרת דהול"ל זאת לעולה וגו'. וצ"ע.



## הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג משמורת סת"ם בדרום ומחבר קונטרס מאיר עיניים

## והייתם נקיים

לבדוק עצמו אם הוא נקי בדבעי, כי צואה במקומה אסורה אפי' במשהו.

**ונביא** כמה דברים בענין זה מהפוסקים וגדולי ישראל:

**חיי אדם כלל ג' סעיף ב':** וירחוץ פי הטבעת היטב במים או ברוק, כי צואה בפי הטבעת, אע"פ שכשהוא עומד אינו נראה, אם נראה כשהוא יושב, אסור להתפלל. ואפי' בדיעבד שעבר והתפלל, אפשר דצריך לחזור ולהתפלל, ולכן צריך להיזהר מאד. (ובבית ברוך לרבי "בנימין הצדיק" זילבר זצ"ל, כתב: והגרש"ז כתב דאם מקנח עצמו כשהוא יושב, ומקנח כל כך עד כדי שהקינוח יוצא נקי, א"צ יותר,

**מ"ב סי' ג' ס"ק ל"א:** יזהר מאד לקנח היטב כי צואה במקומה במשהו. טוב לרחוץ פי הטבעת.

**ובהל' ק"ש סי' ע"ו סעיף ה':** צואה בפי טבעת אפי' הוא מכוסה אסור לקרות לדברי הכל אפי' אינה נראית כשהוא עומד ונראית כשהוא יושב. ובמ"ב ס"ק י"ח: ע"כ יש לו לאדם להתעורר ולראות תמיד שיהא נקי פי הטבעת שלו ולרחצו כדי שלא ישאר שמה אפי' משהו מהצואה (של"ה וח"א).

**באה"ט סי' ג' ס"ק ט"ז:** ויזהר מאד בקינוחו כי צואה בפי הטבעת מעכבת התפילה, כמ"ש ומצואתו לא רחץ. סידור האריז"ל.

**שו"ע הל' תפילין סי' ל"ז סעיף ב':** מצותן להיותם עליו כל היום אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם ואין כל אדם יכול ליזהר בהם נהגו שלא להניחם כל היום.

**גם** בהל' תפילה כתוב שצריך אדם "לבדוק עצמו" לפני שמתפלל וללכת לשירותים. וכמו שמסבירים את הפסוק "הכון לקראת אלוקיך ישראל" שהאדם צריך להתכונן לתפילה - שהיא העמידה לפני המלך - ע"י ניקוי הגוף ונט"י. וכביכול לצייר במחשבתו "שויתי ה' לנגדי תמיד".

**ובאמת,** יהודי תמיד צריך להרגיש שהוא עומד לפני ה' - שמלא כל הארץ כבודו - ועבד המלך תמיד צריך להיות זמין לעבודת המלך - נקי ומצוחצח. בהלכה, זה נקרא "גוף נקי". והיהודי מצוה - כאמור - "לבדוק את עצמו" לפני התפילה. ולכאורה, מה מקום יש לצייוי זה? הרי לפני כל דבר שאורך זמן, האדם הולך קודם להתפנות. אם זה לפני נסיעה ("ילדים, לכו לשירותים, אנחנו צריכים לנסוע". מופר?), שיעור, חוג, סעודה ועוד. אם כן, מה כאן ההלכה המיוחדת לפני התפילה? ונראה לי ש"לבדוק עצמו" שנאמר כאן זה לא רק להתפנות, אלא חיוב על האדם לבדוק עצמו על (גם אם לא צריך להתפנות), כי יכול להיות שמחיפזון או מחוסר שימת לב, לא ניקה את עצמו מספיק בשביל להזכיר שם שמים או לעסוק בתורה או להניח תפילין וכדו', ועל כן יש חיוב

**בספר חוט שני ממרן הגר"ק זצ"ל** (או"ח א עמ' קנד, חובות הלב עמ' רכב): ומעשה שהיה מנין אנשים לתפילת מנחה בבית מרן החזו"א, והם היו עשרה אנשים ולא יותר, וביקש החזו"א להביא עוד אדם אחד לצרפו למנין, ואחר כך אמר החזו"א שהוא חושש על אחד מעשרה שאינו מנקה עצמו היטב ויש לו צואה בפי הטבעת ואז אינו מצטרף למנין.

ומרן הסטייפלר בקריינא דאגרתא ח"א (בסופו) כתב כמה מכתבים לחולי "נערווים" ובין הדברים התייחס גם לאלו שחוששים כל הזמן אולי לא ניקו את עצמם מספיק. וכך כתב (אגרת שעג): ובדבר הנקיות הקלתי מאד ע"פ שו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב סי' ט שמכיון שבזמן הגמ' הסתפקו בג' אבנים, ע"כ שבוה כבר מספיק, וסידרתי לו אז שיקנח בחמשה או ששה ניירות כמש"כ בפוסקים בשם האריז"ל, ואח"כ שוב לא ישגיח כלל אם נשאר נקי או לא. רק צריך לקנח המים כי כשיישאר לחלוחית תמיד זה גורם פצעים שם, הכלל שלאחר שידח וירחץ קצת שוב לא ישגיח כלל אם נשאר משהו ויכול לסמוך על הד"ח. וכעין זה כתב שוב באגרת שעד: "ואח"כ ישפוש לרחוץ מקום זה כמש"כ הפוסקים בשם האריז"ל וכו'. ומסיים מרן: "ואני יודע איזה צעירים שממש הצלתי אותם בזה מניוון ח"ו ואחד שהתעקש וחשב תמיד שהוא הצודק נשאר אח"כ במצב שאינו מתפלל כלל ר"ל והוא במצב של חולה ר"ל".

**וראיתי ספר חדש בשם "שמע תפילתי"** שהביא מספר כאיל תערוג השכמת הבוקר:

**אמר רבינו הגראי"ל שטינמן** זצוק"ל ששמע מר' דוד פרנקל זצ"ל שהיה בחור אחד שהיה מרבה לבוא לחזו"א לדבר עמו בלימוד. פ"א כשנכנס הבחור לחדר לדבר בלימוד עם החזו"א, שאלו החזו"א האם לאחר שקינחת את עצמך בבית הכסא קינחת גם במים? וענה הבחור לא. ענה החזו"א אם כן איך נוכל לדבר בלימוד, הרי אסור לך לדבר בד"ת כשאין לך גוף נקי! וענה הבחור שכיון שמקנח את עצמו בנייר כבר נקי. ענה החזו"א לך לבית הכסא עם מעט מים ותרטיב הנייר במים, תקנח את עצמך, ותסתכל על הנייר האם הוא נקי. מיד עשה הבחור כפי שהורהו החזו"א וראה שהנייר לא היה כ"כ נקי והיה עליו מעט לכלוך. אמר לו החזו"א יש לך סייעתא דשמיא שהערת לך על זה כי אם לא הייתי מעיר לך, כל ימך היית נכשל בהוצאת ש"ש לבטלה, וכאילו שלא התפללת מימך, כיון שאין לך גוף נקי! והראה לו החזו"א שבפוסקים כבר הזהירו על זה שיש לנקות עד שלא ישאר אפי' משהו בפי הטבעת. ובלי זה אסור בתורה ובתפילה ובברכות ובשאר דברים שבקדושה.

**והוסיף** על זה רבינו הגראי"ל שזה נורא לחושב שכל התפילות והלימוד שהבחור הזה קיים עד אז לא יצא ידי המצוה דהוי איסור. ואמר רבינו שהרבה אנשים נכשלים בזה שמנקים את עצמם בשביל נקיות בעלמא, ואינם מנקים באופן המועיל שיחשב נקי ע"פ ההלכה. וכבר המ"ב כתב שיש לנקות במים.

**עוד** אמר הגראי"ל שאומרים בשם החזו"א שיש מקומות שלא מקיימים תפילה בציבור שכן מתפללים שם בנ"א שאין

ציבורי המתחנן לציבור להימנע משימוש במגבונים, דבר הגורם לסתימות ובעיות ו"גזל הרבים" וכו'.

**ברוך ה'**, אכשר דרא, ובשנים האחרונות החלו לייצר "נייר טואלט לח", מגבונים לחים, אשר בד"כ פותר את בעיית הסתימות בביוב ובצינורות. (ומי שבכ"ז חושש, יכול לקרוע כל מגבון כזה לשתיים ולהשתמש בחצי ואח"כ בחצי השני) ולקיים בהם את הדין של נקיון הגוף למהדרין.

**ולסיום**, דין זה של גוף נקי, ראינו כמה הוא חמור. ולמרות שלא נעים אולי לדבר בזה, ודאי מוטל על כל אב ומחנך (וגם אמא לילדיה הקטנים) חובת ההסברה שניקיון הגוף אינו ענין רק של "היגיינה" גרידא אלא חובה יהודית הלכתית גמורה.<sup>1</sup> חוסר ההקפדה בזה יכול להיות בגדר "חב לאחריני" והחטאת הרבים (למשל במנין מצומצם

מקנחים עצמם כראוי ואין גופם נקי ואין מצטרפים, וראה הערה.<sup>2</sup>

**הבהרה** (ממחבר ספר שמע תפילתי הנ"ל): למרות צניעות הדברים, ישנה הוראה מפורשת ממרן שה"ת הגר"ק (שליט"א) זצוק"ל שיש לפרסם דברים אלו לגודל חומרתם וחוסר הידיעה שיש בזה וכל המונע רבים מידעת הלכה זו הנו בכלל מחטיאי הרבים.<sup>3</sup>

**ואכן**, אותה התעוררות לפני כעשרים שנה הביאה למצב שהרבה יהודים טובים הכניסו לחדרי השירותים "מגבונים לחים" (של תינוקות) ע"מ לקנח בלח כדרישת ההלכה לכתחילה, דבר זה יצר בעיה קשה בבתי כנסת רבים ובשאר בניינים שבהם האינסטלציה לא מספיק רחבה וטובה ונגרמו סתימות רבות עד שתוך זמן קצר - כאילו בתיאום - צצו מודעות בכמעט כל שירותים

**ב.** פ"א אמר רבנו (הרב שטיינמן זצ"ל) בשם ר"ד פרנקל שהחזו"א אמר כהאי לישנא: כל אחד מחויב לאחר שמקנח עצמו בנייר, לנקות את עצמו במים עד שיראה על הנייר שפי הטבעת נקי. והוסיף רבינו זצ"ל שאצל חלק מהבחורים זה גורם לחץ ולנערווים ויש להסביר להם שאפשר בקל ליהזר בזה ולא לחשוש יותר ממה שצריך. לאחר כמה שנים אמר רבנו עוד בענין זה בשם ר"ד פרנקל ששמע מהחזו"א שבספרים שאנשים מוציאים לאור אפשר להבחין האם כשכתבו את הספר, היה גופם נקי. עוד אמר רבינו שאצלם בבית בברסק מילדות חינוכו את הילדים שלאחר הקינוח מקנחים בנייר רטוב במים ואח"כ מקנחים בנייר נוסף עד שנהיה נקי. (ואמר רבנו שלכן ראוי שבביהכ"ס לא יהיה אור קלוש אלא אור חזק שיוכלו לראות טוב). שמענו מהגאון ר"ד פרנקל שמעשה זה (עם החזו"א והבחור) אירע כמה פעמים, שהחזו"א העיר על כך לכמה בחורים והיה אומר להם. (הערת מחבר הספר: יש הסומכים היום שהנייר בימינו יותר טוב ממה שהיה פעם. והעצה לברוק האם זה נכון או לא, כמו שאמר החזו"א, להרטיב עם מעט מים או מעט רוק על הנייר, לנגב ולראות אם נשאר מעט לכלוך).

**ג.** ובאמת אודה לה' בכל לבב שזכיתי להתעורר לזה לפני הרבה שנים ובאמת כשמתרגלים לזה רואים שזה שינוי "שמים וארץ" מאשר רק ביבש.

**ד.** ומעשה שהיה בילד מאומץ עם תסמונת דאון שהתקרב לגיל 13. מכיון שמצבו טוב מאד - יחסית למגבלתו - כלו מדבר, קפ"קשר, מבין, קורא, מתפקד, כמעט כמו נער רגיל (לא חכם), שאלה "אמו" את "אביו" אם כבר הזמין לו תפילין לבר מצוה. השיב ה"אב": מה פתאום? הרי הוא חש"ו ופטור מן המצוות! וטענה כנגדו אשתו בתוקף: הלא גידלנו אותו ממש כמו ילד רגיל, ואף לימדנו אותו לשמור על גוף נקי בשירותים. הוא קורא ומתפלל ורוצה תפילין. וידע לשמור על קדושתן. אז למה לא?! לבסוף נעתר האב (הת"ח) לדברי רבניתו והזמין לו תפילין (מהודרות) ומאז הוא "מניח" איך ומתי שהוא נזכר... (כמובן שאין ללמוד מזה לשאר מקרים ובד"כ אני מכין לנערים כאלו "תפילין" פסולות לגמרי שלא יבואו לידי בזיון ח"ו).

וכדו') וביטול מ"ע של תפילה, ק"ש, תפילין, ברכות ובל תשקצו. לכן התעוררתי - כאדם המסביר דין זה לנערי בר-מצוה המקבלים ממני תפילין - לזרז מזורזים להתחזק בדבר חשוב זה לטוב לנו כל הימים! ויש להדגיש שלא באתי כאן לפסוק ולהכריע בנושא חשוב זה אלא רק לעורר.

**ובזכות** שאנו נקה את עצמינו מלמטה, ה' הטוב ינקה אותנו מלמעלה ויתקיים בנו "מה' ומישראל" (תנ"ך משמע) והיה מחנינו קדוש, אמן!

**לאחר** כתיבי כל הנ"ל, הראיתי המאמר למורנו הרב טשזנר שליט"א שביקש להבהיר: **א.** לפעמים כשמקנחים בלח, עלולים לחדור פנימה ללא צורך (מעבר לפי הטבעת<sup>ה</sup>) וכך הנייר תמיד יוצא לא נקי, וממשיכים עוד ועוד עד שנפצעים, כאשר למעשה מעיקר הדין כבר נחשב נקי. **ב.** בענין המגבונים המיוחדים לשירותים, אם משתמשים בכמה ביחד יתכן שיגרמו סתירות<sup>1</sup>. **ג.** יש לפעמים מקום להקל בדבר זה למי שקשה, ויעשה שאלת חכם.

### לסיכום למעשה:

**א.** צואה בפי הטבעת אסורה אפי' במשהו לגבי ברכות, ק"ש, תפילה, תפילין השלמת מנין ועוד!

**ב.** לדעת האריז"ל ומרנן המ"ב, החזו"א, הקה"י, הגרנ"ק, האילת השחר והדרך

אמונה צוק"ל (ועוד) לא די לקנח ביבש אלא להקפיד לקנח את עצמו גם במים או ברוק. והגר"ב זילבר זצ"ל כתב שזו "מידת חסידות".

**ג.** ראוי לכל אב ואם וכן למחנכים לחנך הילדים בזה כבר מקטנותם (כבכל דין חינוך).

**ד.** האופן הנכון בזה הוא לאחר עיקר הניקוי בנייר (יבש), לקנח בנייר רטוב ממים (או רוק) לראות שאכן נקיים לגמרי. (ומי שיש לו נטייה ל"נערווים" יעיין במכתבי הסטייפלר שהבאנו לעיל ויפעל על פיהם<sup>2</sup>).

**ה.** היום שיש מגבונים מיוחדים לשירותים ("נייר טואלט לח") שמתכלה במים ואינו גורם בד"כ לסתירות, ראוי להשתמש בהם בכל בית יהודי. (ולא יחשוב - חלילה - על ההוצאה החדשה שזה מביא אתו, כי גוף נקי <sup>3</sup> וע"ז נאמר "מוזנותיו של אדם קצובים לו"<sup>4</sup>).

**ו.** יש לנקות רק את פי הטבעת מבחוץ, ולא בתוך הגוף.

**ז.** המזלזל בכל הנ"ל ולא מקפיד לבדוק את עצמו כראוי, יתכן שהוא לא נקי כדבעי ולא יוצא יד"ח ולא משלים מנין! ומובא בשם מרן שה"ת הגר"ח זצ"ל שיש לפרסם ענין זה לגודל חומרתו וחוסר הידיעה בזה. והמונע רבים מידיעת הלכה זו הנו ממחטיאי הרבים.

**ח.** מי שמתקשה בכל הנ"ל יעשה שאלת חכם.

ה. "פי" פירושו פתח (כמו "פי" החבית וכדו'). אין איסור להתפלל אם יש צואה בתוך הגוף (כל עוד אינו נצרך לנקיבו), אלא רק אם פי הטבעת (מבחוץ) אינו נקי. (ק. ג. ג.).

ו. וכבר הגיעו אנשים לדין תורה על זה. בד"כ כתוב על האריזה שאין להשתמש ביותר משנים בשיפה אחת. ושמעתי ווארט חמוד: למה אין נ' ב"אשרי"? כי נ' זה נערווים ונערווים זה לא יהדות...

ח. ראה בגוף המאמר בענין זה וכן הערה ו' לעיל.

## חובת ההסמכה לסופר וחידוש תוקף התעודה\*

לחזור על ההלכות תמידין כסדרן ולחדש את ההסמכה שלהם מפעם לפעם כפי אשר ישיתו עליהם הרבנים, <sup>א</sup> (ויש תעודות שהרב הבוחן כותב עליהן רק שהן בתוקף רק לשנה או שנתיים לפי ראות עיניו) ואחרי תקופה זו פגה תוקפה! ואנחנו רואים תופעה מצערת שרוב הסופרים מזלזלים בנושא זה של חידוש התעודה כאשר הקונים מהם אינם מודעים לכך שתעודתם מלפני כך וכך שנים כבר לא תקפה!<sup>א</sup>

**ובידוע**, כמעט בכל מקצוע חשוב, ביחוד אלה העוסקים בחיי אדם, מצריכים את העוסקים בהם לעבור הסמכה במוסד חשוב ומקובל וכן לעבור השתלמויות ו"ריענון" (כמו למשל בנהיגה). ורק כאן במקצוע ה"קודש קדשים", מרשים לעצמם הסופרים להמשיך כאילו לא יודעים שכתוב להם בתעודה "בתוקף ל-3 שנים" (או פחות)<sup>ב</sup>. ובאמת אין כ"כ פליאה עליהם. הם סבורים שהם יודעים עדיין את עיקרי

**הספר** "קסת הסופר" הנו הספר הראשון בדורות האחרונים שריכוז בתוכו את כל הלכות סתו"מ בצורה יפה ומסודרת עד שזכה להסמכה נלהבת של גדול הדור בדורו מרן החת"ס זצ"ל שאף הפליג בשבח הספר וכתב "עברתי בין בתריו מרישא לסיפא והנה כולך יפה רעיתי ומום אין בך, מכוון להלכה ע"ד האמת מסודר בסידור נכון ושמחתי בו מאוד... אני פוקד על כל תלמידי המחויבים לשמוע בקולי שמיום הדפסת ספר קסת הסופר הלז, מכאן ואילך לא יתנו רשות וכתב קבלה כ"א למי שיהיה בקי בספר הזה ורגיל על לשונו. כדרך השוחטים שנוטלים קבלה (כל' שעוברים הסמכה ק. ג. ג.) וכמ"ש ט"ז סי' א' ס"ק ה', כן ינהגו עם הסופרים. וסופר שאינו בקי בספר הזה יופסל מאומנותו. ויחזור לפרקים כאשר יושת עליו מהרב. וכן אני מצוה לבני ותלמידי ה' יברכם. כי צורך גדול הוא ומכשלה גדולה תחת יד הסופרים בעו"ה". עכ"ל. ומכיון שמקצוע הסופרות הושווה לשחיטה, וכידוע על השוחטים

ג. גם מאמר זה היה לעיני מורנו הגר"י טשזנר שליט"א והסכים עם הדברים.

י. שנכתב ע"י הגר"ש גאנצפריד זצ"ל בעמח"ס קיצוש"ע. ובדורנו כתב מו"ר הגאון רבי יעקב מאיר שטרן ספר חשוב ומיוחד בשם "משנת הסופר" על ה"קסת" מלא בחידושי הלכות ו"שימוש", שלא נמצאים בספרים אחרים והוא ספר יסוד במקצוע קודש זה.

יא. תופעה דומה (שמשתמשים בתעודות ישנות שפג תקפן) קיימת בקרב מוהלים רבים לא יראים המשתמשים במכשיר ה"מגן קלאמפ" (שנאסר ע"י כל גדו"י) שהוא סוג של מלחציים שהמוהל מלביש על הערלה כ-10 דק' לפני הברית (כשהוא לוקח את התינוק הצידה "לבדוק אותו", ולמעשה הוא עם המכשיר הזה שמנוון לו את הערלה שלא ידמם בחיתוך, כי החילונים אוהבים מוהל "זריז" שהתינוק עוד לא מספיק לדמם והוא כבר סיים...) ולא יודעים שהמוהל הזה כבר נפסל ע"י הרבנות הראשית בגלל השימוש במכשיר הפסול הזה! (ומעשה שהגעתי לברית של קרוב חילוני, והמוהל - שלא ידע שיש חרדים במשפחה - כשראה אותי, הלך הצידה עם התינוק וראיתי איך הוא מוריד לו את זה מהר ומכניס לכיס. אבל זה כבר היה מאוחר מדי...) לכן כדאי ליידע את הקרובים ה"עמך" שיבררו לפני כן אם המוהל שרוצים אכן מוסמך ומל כהלכה.

יב. שלא לדבר על כאלה שמיתממים וכותבים תפילין ומזוזות בלי תעודה כאילו לא יודעים שזו דרישה הלכתית. ולאחרונה פניתי לסופר אברך ת"ח שכבר כותב מזוזות מספר שנים כדי לדבר אתו על חידוש התעודה ומה גדלה תדהמתי כאשר גילה שאין לו בכלל תעודה! החזרתי לו בהפגנתיות את המזוזות שרציתי לקנות ממנו

גמורה שכל הרוצה ליטול את השם "מתייג" ו"סוגר בתים" בא ונוטל למרות שלא הוכשרו והוסמכו לכך מעולם.

**ולתועלת הקוראים הנכבדים נביא את** מכתבו של מו"ר הגרמ"ש קליין שליט"א שמדבר בעד עצמו"ו וה' יעזור שדבריו ודברינו יפלו על אזניים שומעות ונוזכה להרים את קרן הסת"ם בישראל ולהמשיך לזכות את הרבים לאוי"ט אמן.

**ולפני הסיום, עוד דבר אחד.** בעקבות העיסוק הרב בקרב לומדי הלכות תפילין בתקופה האחרונה, רציתי להציע הצעה שיכולה להיות לתועלת לאברכים רבים בעתיד בס"ד.<sup>טו</sup>

**ובכן, הצעתי לאותם אברכים שלמדו מ"ב סי' ל"ב ו-ל"ו היטב, שיגשו להיבחן**

ההלכות כי עוסקים בכתיבה באופן רצוף כך שלא כ"כ שכיח שישכחו הלכות חשובות. אבל מהשאלות המגיעות לרבנים אנחנו רואים שהרבה מהם לא זוכרים הלכות בסיסיות, חלקן אף מעכבות!<sup>טז</sup> אם כן על הקונים מוטלת האחריות לדרוש מהסופרים תעודה בתוקף. הסופר לא מתבייש לדרוש מחיר גבוה על כתיבתו - ומגיע לו! - גם אנחנו לא צריכים להתבייש לבקש לראות תעודה בתוקף. רק כך יבינו שאין ברירה וילכו לחדש את התעודה.

**ובאמת** לאחרונה פרסמו גדולי ופוסקי הדור מכתבים המחזקים ענין זה של חידוש תעודות ההסמכה של הסופרים והמגיחים וכן שאר העוסקים במלאכת שמים זו: המתייגים, מכניסי הפרשיות וסוגרי הבתים, שבשטחים אלו ישנה אנדרלמוסיה

ואמיתי שאפילו בחינם אינני מוכן לקבלם. גם אמרתי לו שלדעתי הוא חייב להודיע למי שהזמין ממנו מזוזות שאין לו תעודה כי זה מסתמא גניבת דעת, כי כשרואים אברך יר"ש עוסק במלאכת הקודש בטוחים שהוא הוציא הסמכה ולא טורחים אפילו לשאול.

**יג.** ובשנת תשנ"ז, בשיעורו השבועי של מרן הרב עובדיה זצ"ל - שהיה משודר אז רק ברדיו - שעסק בהל' סת"ם, סיפר שכאשר היה הרב הראשי, פרסם שהוא עושה בחינות להסמכת סופרים (זה היה לפני שמשמרת סת"ם התחילו) והגיע סופר להיבחן, והרב שאל אותו מה הוא אומר לפני שכותב שם ה' (לפני כתיבת "אזכרה" - שזה שם ה' - צריכים לעצור ולומר בפיו - ולא סגי במחשבה: "הריני כותב לשם קדושת השם", ואם לא קידש - פסול!). הסופר חשב שהרב מנסה לבלבל אותו, והשיב שהוא אינו מדבר כלום בזמן הכתיבה (שגם זה לא בסדר כי - לכתחילה - יש להוציא בפיו כל תיבה שכותב "כדי שתהא קדושת הבל קריאת כל תיבה נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף"). הרב - שלא האמין למשמע אזניו - ניסה שוב ושוב להוציא מהסופר שהוא אומר "לשם קדושת השם", אבל הסופר בשלו, מתעקש שהוא כותב בלי לדבר. עד שהרב הוציא מ"ב ופתח לו בסי' לב סי"ט והקריא לו "בכל פעם שכותב אזכרה צריך לומר שכותב לשם קדושת השם, ולא סגי במחשבה אף בדיעבד". הסופר התחיל לבכות וטען שהוא ידע את זה אבל שכח... ובזכות השיעור הזה התגלה באזנו עוד סופר כזה לא מוסמך שכתב פרשיות ומזוזות יפות להפליא 8 שנים (!) ומכר לחנות גדולה במאה שערים וגם לאברכים רבים. וכאשר שמע את השיעור התחיל לבכות. אשתו שאלה אותו למה הוא בוכה והוא אמר שגם הוא לא ידע הלכה זו וכתב האזכרות מבלי לקדשן 8 שנים והכשיל את הרבים בתפילין ומזוזות פסולות שלעולם לא יוכלו לגלות, כי המגיה רואה כתב כזה יפה ולא מעלה על דעתו שהסופר לא ידע הלכה כה בסיסית! כשסיפרתי למורנו ר"י תפרח הגר"י פרידמן שליט"א את הסיפור הזה, הוא הגיב שהשיעור הזה הוא מסתמא הזיכוי הרבים הכי גדול בעולם!

**יד.** ראה את מכתבו של מו"ר הגרמ"ש קליין בסוף המאמר.

**טז.** האמת היא שלא הייתי מעז להעלות הצעות שעלולות להתפרש כפיתוי אברכים טובים לצאת ממסגרת הכוללים ח"ו לעבוד (כאשר אין עדיין הכרח). אולם שמעתי מכמה ת"ח ששאלו גדו"י בענין השתדלות לפרנסה (כאשר נזקק לזה) והורו להם ללמוד סופרות סת"ם (כי זה מקצוע קודש שיש בה גם זיכוי הרבים



הסת"ם" מוצף בכתבנים שאינם בני תורה (וחלקם הגדול אף אינם ראויים כלל בעוה"ר), שידיעת ההלכה מהם והלאה, וכך בס"ד נוכל להעלות את הרמה בתחום זה מאד, וּלְפִנֵּי אֵת יִשְׂרָאֵל בַּחֲפָצֵי מִצְוָה כְּשֵׁרִים וּמִהוֹדָרִים (מלבד ההיכּי תמצּי לפרנסה לאברכים רבים כאשר יזדקקו לזה בבוא העת) ויהא חלקנו עם מזכּי הרבים אמן.

על סימנים אלו ב"משמרת סת"ם" (שהוא הגוף הרשמי העולמי המסמיך סופרי סת"ם, המקובל על גדולי ישראל) ואם בס"ד יעברו במבחן (בציון לפחות 80%) יקבלו שנבחנו וידעו, ובעתיד - אם ירצו פעם להיכנס למקצוע-קודש זה, יצטרכו ללמוד את הכתיבה באיזה קורס, ובמשמרת סת"ם ישנו להם את התעודה לתעודת סופר סת"ם רשמית, המקובלת על כולם.<sup>10</sup> לצערנו, "שוק

---

וגם שלא צריכים לצאת מהבית) וכאשר סיפרתי לידידי הרב איש"ג שליט"א שאני חושש לומר לאברכים להיבחן בהל' סת"ם, אמר לי מיד: הרב שך אמר לי ללמוד סופרות! הייתי בכולל ואז נולדו לי התאומות והרגשתי שאני צריך עוד כסף, ושאלתי את מרן, וכך הוא אמר לי. מַזֵּ. לא כל אחד, גם אם הוא מומחה מוסמך, מוסמך להסמיך. ופשוט. ומי שלמד אצל מומחה ועבר את בחינותיו לא צריך לחשוש לגשת למבחן רשמי כי ממה נפשך, אם למדת טוב, אין סיבה שלא תעבור. ואם אתה מפחד שלא תעבור את המבחן, אז איך אתה מוכן לכתוב לאחרים, הרי טעות בהלכה יכולה לפסול את הס"ת, התפילין או המזוזה על בעליהן (מלבד עוון גזל החמור)!! ובכלל, מי היה סומך על "רופא מתלמד" שלמד אצל רופא אחר שנתן לו פתק שהוא "רופא מוסמך" מבלי שהוציא תעודה רשמית ממשרד הבריאות!! ואם נהג טוב וזהיר וְלָמַד את חברו נהיגה (באופן פרטי) ובסוף יתן לו פתק שהוא "נהג מוסמך", וההוא יתחיל לעשות הסעות על סמך אותו פתק, האם יסעו אותו??? למה בנושאים כמו רפואה ונהיגה כולם מבינים את זה אבל בכתיבת סת"ם - קודש הקדשים - צריכים להזכיר את זה???... ולא תהא כהנת....

## מושה שאול קליין

**RABBI MOSHE SHOUL KLEIN**  
Dayan in Beth Din of Hagaon Harav Wozner Zatzal  
and Rabbi of "Or Hachayim" area Bnei Brak

דומ"ץ בביד"צ דמרון הגר"ש ואזנר וצללה"ה  
ורב שכונת "אור החיים" בני ברק

ב"ה, יום ר"ח אדר הראשון תשפ"ב לפ"ק

**התעוררות לחובת בירור כשרות הסת"ם**

באנו בדברים אלו לעורר ולעודד לאחב"י הקונים ס"ת או תפילין או מזוזות כי בימינו אין אפשרות לסמוך על חזקה שמסתמא הסת"ם כשרים, וכבר בימינו התריע מרנא החתם סופר זי"ע כי בסת"ם לא קיים הכלל שרוב מצויין אצל סת"ם מומחין הם כמקובל בשחיטה, כי המציאות היא שיש בין הכותבים רבים שאינם יודעים ההלכות כראוי, והדבר ברור שכל הכותב סת"ם בלא ידיעת ההלכה על בוריה, קרוב לוודאי שהתפילין, המזוזה או הס"ת היוצאים מתחת ידו פסולים הם. ולכן כל שלא נתברר שהסופר יודע ההלכות ויראתו קודמת לחכמתו **אין לסת"ם אלו שום חזקת כשרות.**

ומאחר ובדרך כלל אין לקונה אפשרות לבחון בעצמו את הסופר, על כן הדרך היחידה לברר זאת היא להשען על עדות גוף רבני מוסמך, שעל פי תקנת גדולי הדורות העמיד את הסופר בכור הבחינה ומצא אותו כמי שבקי בהלכה כמי שראוי להתעטר בעטרת סופרים ועל סמך זאת העניק לו תעודה ורשות בית דין להתעסק במלאכת שמים זו להיות סופר בישראל.

ולמען ידע ציבור הקונים מה לדרוש ומה לברר **בבואו לרכוש סת"ם חשוב לדעת כדלהלן:**

- א. אסור לאדם ליקרב אל מלאכת הקודש לכתוב סת"ם או אפי' רק תיקוני אותיות, אלא אם יש בידו תעודה מגוף רבני מוסמך שקיבל רשות לשמש כסופר בישראל.
- ב. מגיהים ובודקי סת"ם שאחריותם לוודא שהסת"ם כשרים וראויים לקיים בהם המצוה כראוי, עליהם להיות בקיאים היטב בהלכה עוד יותר מן הסופר, ועל כן אין אדם רשאי להתעסק בהגהה ותיקון סת"ם אלא אם יש בידו תעודה מיוחדת לבודקים ומגיהים מגוף רבני מוסמך שקיבלו רשות לשמש כבודק ומגיה בישראל.
- ג. כפי שקבעו פוסקי הדור **תוקף התעודה לסופר ומגיה מוגבל בזמן** ואיננו לצמיתות, כי הוכח שמי שאינו חוזר על ההלכות באופן קבוע תמידין כסדרן, אין אפשרות שיוכר את כל ההלכות הנדרשות, על כן כאשר פג התוקף חייבים הסופר או המגיה לחדש התעודה. וכל עוד לא חידשו התעודה, אין להם רשות לשמש כסופר או מגיה.
- ד. כל העוסקים במסחר הסת"ם, אין להם שום היתר להתעסק בקניית או מכירת תוצרת מעשי ידי סופרים שאין להם תעודה בתוקף. וכמו כן אין להם היתר להשתמש בבודקים ומגיהים ומתקני סת"ם שאין להם תעודה בתוקף.
- ה. ומכאן קריאה לכל מלמדי מקצוע אומנות הסת"ם, האחריות הרובצת עליהם גדולה מאד לכל ינחילו חלילה מלאכת שמים נשגבה זו למי שאינו ראוי לכך, לפיכך אין רשות ללמד אומנות הכתיבה אלא למי שלמד ובקי בהלכות סת"ם ובידו תעודה בתוקף, או לכל הפחות חתם על התחייבות אישית למלמד, שלא יקרב אל מלאכת הקודש של כתיבת סת"ם, אלא לאחר שילמד היטב ההלכות ויקבל רשות מגוף רבני מוסמך לשמש כסופר בישראל.

ואנו שבים ומזהירים כי למרות האחריות והאיסור על הסופרים המגיהים וסוחרי הסת"ם, כל אחד בתחומו, להתעסק בסת"ם בלא התנאים דלעיל, עדיין **האחריות מוטלת על הקונה**, לעשות ככל יכולתו לברר שהסת"ם שרוכש נכתבו ונבדקו רק ע"י מורשים לכך בעלי תעודה בתוקף, שהרי הקונה הוא זה שאמור לקיים המצוה בסת"ם אלו. וחובתו לעמוד על זכותו לקבל בעד ממונו אך ורק את הראוי לקיום המצוה כהלכה לכתחילה. ובזכות סת"ם הכשרים נזכה להגאל כנאולת עולם בב"א.

ש"ס כ"א ז' אדר

מושה שאול קליין



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

מח"ס 'חסד לאברהם' ושא"ס

## בשיטות הראשונים בסוגיא של כיסויי הכלים האם יש בהם איסור מוקצה

או דלת לכלי אין עליו שם כלי' ולכן כל דבר המשמש כיסוי לכלי, או דלת לתיבה צריך שיהיה ראוי לשימוש נוסף חשוב יותר כדי שלא יהיה בו איסור מוקצה.

עוד נתחדש בדברי רש"י דגם השתמשות של נעילת דלת אינה נחשבת כלי' ולכן בסוגיין לגבי קנה שהתקין להיות פותח ונועל בו יש בו איסור מוקצה, וכמו שפרש רש"י בזה"ל - והאי קנה מאי תורת כלי עליו איכא, אי משום דפותח ונועל בו, אין זו תורת כלי עליו אלא תורת בנין - עכ"ל רש"י. כלומר דהשימוש ביחד עם הקרקע לא מהני להחיל על הקנה שם כלי ולכן הוי מוקצה, ורק אם יהיה ראוי לשימוש נוסף כגון שראוי להפך בו זיתים או לפצוץ בו אגוזים אז יצא מאיסור מוקצה להיות כלי הניטל בשבת, וכן כתב רש"י [בדף קכד.] לגבי נגר שנועלין בו דלת שמבואר במשנה שאם יש בראשו גלוסטרא הוא אינו מוקצה, ופרש"י [ד"ה גלוסטרא] - שראשה עב וראוי לדוך בו שום-עכ"ל. דהיינו שצריך שיהיה ראוי למלאכה אחרת מלבד מלאכת הנעילה שמשמשים בו. ועל דרך זה מבואר בדעת רש"י בתחילת הפרק [דף קכב:] שכותב שם רש"י הטעם דדלתות הבית הוו מוקצה - לפי שדלתות הבית אינן מן המוכן לטלטל שאינן כלי, אבל דלתות הכלים הן כלי אגב אביהן - עכ"ד. מבואר שדלתות הבית (אפילו יהיו ראויין לאיזה שימוש) מ"מ הואיל והשתמשות בהן

הנה ראיתי מעוררים בדין פקק שעם של בקבוקי יין האם יש לחשוש בו לאיסור מוקצה לפי פשטות הסוגיא במסכת שבת דף קכו: דכל כיסויי הכלים ניטלין בשבת רק אם יש עליהם תורת כלי, ולכן עיינתי קצת בסוגיא זו ובפירושי הראשונים בה, [ואף שיתבאר בסוף דברינו שלהלכה אין איסור בזה, מ"מ לא נמנעתי מלכתוב ולברר שורשי הסוגיא וענפיה] והריני מעלה על הכתב מה שנתחדש לי בסוגיא זו בעזה"ת

### א] שיטת רש"י דכל חפץ שאין עליו 'תורת כלי' הוי מוקצה ואפילו שמשמשים בו כל יום

איתא במשנה סוף פרק כל הכלים [דף קכו:] - כל כסויי הכלים שיש להם בית אחיזה ניטלין בשבת - והגמ' מביאה על זה מימרא בשם ר' יוחנן שאמר בזה"ל - והוא שיש תורת כלי עליהן - ופרש"י "שהכיסוי ראוי לתשמיש לעצמו הוא דניטלין בשבת, ואם אין תורת כלי עליהן לא אמרינן כיסוי כלי הוי כלי, ודלתות שידה תיבה ומגדל דתנא מתני' (קכב:) נוטלין יש תורת כלי עליהן דראויין לישב עליהן ולתת עליהן מזונות לקטן" עכ"ל רש"י שם. מבואר ברש"י חידוש עצום בדיני מוקצה, דר' יוחנן חידש דכל חפץ צריך שיהיה עליו תורת כלי כדי שיהיה מותר בטלטול, ואפילו דבר שיש לו שימוש תדיר יכול להיות מוקצה אם אין עליו תורת כלי, וכתב רש"י שחפץ המשמש רק ככיסוי לכלי

מנא, דדוקא בכלי גמור הועיל ה'תורת כלי' ידידה להשאיר שם כלי על השברים ידידה מחמת מה שעדיין חזו לכיסויי בהו מנא, אבל מגופה שהיא עצמה אין עליה תורת כלי לא מועיל מה ששבריה ראויים לשימוש בעלמא של כיסויי כלים אחרים.

### ג] הראשונים מייאנו בדברי רש"י שהצריך שם כלי חשוב, וביארו דסגי בכלי מתוקן

ובל זה היא שיטתו המחודשת של רש"י, ודבריו מיוסדים על זה שמיסוי כלי חסר לו בתורת כלי וכן תשמיש קרקע חסר לו בתורת כלי, כמו בהלכות טומאה שיש הלכות מה מקבל טומאת כלים, ונאמרה הלכה (בפי"ד מ"ג במסכת כלים) כל כיסויי הכלים טהורים. אבל התוס' והראשונים התקשו על רש"י שהחמיר להצריך שהחפצים הללו יהיו ראויים לתשמיש אחר, משום שלא היה נראה להם לחדש שיש דין 'כלי' בהלכות מוקצה, וכמו שכתבו תוס' - ואין נראה לר"ת, כי למה יש לנו להצריך שלדבר אחר יהיה ראוי כיון שראוי לדבר זה - ולכן כתבו תוס' לבאר - אלא נראה לר"ת דה"פ דאיכא תורת כלי עליו שתיקנו ועשה בו מעשה והכינו לכך, שמאחר שלכך תיקנו והכינו לכך יש תורת כלי עליו אפילו אינו ראוי לדבר אחר - עכ"ל.

היא כשמחברים לבית לכן לא חל עליהן תורת כלי, ואינן מוכנין לטלטול. זו היא שיטתו המחודשת של רש"י בסוגיא.

### ב] סוגיית הגמ' בדין מגופה של חבית לפי פרש"י

ונראה לבאר לפי זה שיטתו וגירסתו של רש"י בסוגיית הגמ' בדף קכד: לגבי מגופת חבית, דאיתא שם בגמ' - אמר רב יהודה אמר שמואל מגופת חבית שנכתתה [החבית] היא [המגופה] ושבריה [של החבית] ניטלין בשבת - [דחזו לכיסוי מנא]. (כך גורס רש"י), ומשמע דהגמ' דקדקה לצייר ציור שרק החבית נשברה אבל המגופה נשארה שלימה, ומוכח דדוקא שברי חבית מותרים אבל אם המגופה נשברה אסורים שבריה בטלטול, ולכן דברו בציור שנשארה המגופה שלימה,<sup>א</sup> ולכאורה קשה מאי שנא בין שברי מגופה לשברי חבית, ועוד קשה אם המגופה נשארה שלימה מה החידוש שהיא מותרת בטלטול? וראיתי מבארים שיטת רש"י דהואיל ומגופת החבית משמשת רק לכיסוי החבית אין זה שימוש חשוב של כלי, וכל ההיתר שלה בטלטול הוא רק משום שהיא נטפלת אל החבית ומקבלת שם כלי מחמת שסותמת את החבית, ולכן אם המגופה עצמה נשברה לא יועיל מה ששבריה ראויים לכסות

א. גם ברמב"ם בהל"ג שהביא כגירסת רש"י משמע דהכי ס"ל דשברי מגופה הוו מוקצה, וכך היא לשונו של הרמב"ם - מגופת חבית שנכתתה, היא ושבריה מותר לטלטלה, ואם זרקא לאשפה מבעו"י אסור לטלטלה - עכ"ל. ונתקשיתי בהבנת דברי הרמב"ם שכתב בל' יחיד מותר לטלטלה, [נלא כרש"י שכתב בל' רבים ניטלין בשבת], גם לא הבנתי שינוי הלשון שבפכ"ה הביא הרמב"ם הלכות כל הכלים שנשברו וכו' מה דין שברי הכלים, וכאן [בפכ"ו] שינה את הלשון שנכתתה, ומה כוונתו בזה, ולמה לא הביאו סמוך להלכות שברי כלים? ואולי כוונת הרמב"ם שבאמת המגופה לא נשברה לגמרי, אלא נכתתה היינו שהוכתה (קיבלה מכה) ונשברה מעט, ונפלו ממנה חתיכות, אבל היא עצמה עוד ראויה לכיסוי, ולכן מתוך שהיא מותרת בטלטול גם שבריה מותרים בטלטול, ולכן נקט הרמב"ם בל' יחיד, וכל זה לפי מה שנתבאר שהמגופה עצמה שנשברה לגמרי אין לשבריה חשיבות, הואיל והיא עצמה אינה כלי גמור אלא רק כיסוי כלי, ודו"ק.

ה] דעת הרמב"ן דבחירות נקטין  
(שיטה אמצעית) כרב אסי דישב

חשיב תורת כלי

והמתבאר בדברי הבעה"מ והרמב"ן  
שהתירוקן לקושיא זו היא  
דבאמת גם בחירות לא סגי במחשבה  
בעלמא, וכדי להתיר בטלטול צריך שיהיה  
עליהם תורת כלי, אלא שע"י שהוא יושב על  
החריות מע"ש הוא מחיל עליהם שם כלי, וזו  
היא שיטת רב אסי דמהני ישב על החריות  
מבעו"י ולא סגי במחשבה בעלמא משום  
שצריך השתמשות בחירות כדי להחשיבם  
ככלי, אלו תורף דברי הרמב"ן והבעה"מ,  
(אלא שנחלקו בהגדרת 'תורת כלי' עיי"ש).  
וכשיטה זו ביאר המהרש"א גם בדעת התוס'  
שכתבו דחריות סגי להו מעשה קל כדי  
להחיל תורת כלי, וביאר המהרש"א דמ"מ לא  
סגי במחשבה בעלמא וכמו שמוכח מקושיית  
הגמ' דדברי ר' יוחנן לא אזלי אליבא  
דרשב"ג שמתיר במחשבה בעלמא.

והנה כל זה לא מעלה ארוכה בדעת  
הרמב"ם והשו"ע משום שהרמב"ם  
והשו"ע פסקו דבחירות מהני אפילו מחשבה  
בעלמא, וא"כ אי אפשר לומר שבעינן 'תורת  
כלי' בחירות שהרי זה מוכרח מסוגיית הגמ'  
דרשב"ג המקיל במחשבה לא ס"ל כר' יוחנן  
דבעינן תורת כלי.

והנה כבר נתבאר מה שהתקשו הראשונים  
על דברי רש"י שמצריך שיהיה הכיסוי  
ראוי לשימוש אחר, וזה משום שלא היה  
נראה להם לחדש שיש דין 'כלי' בהלכות  
מוקצה [כמו בהלכות טומאה שיש הלכות מה  
מקבל טומאת כלים]. שדברי רש"י מיוסדים  
על זה שכיסוי כלי חסר לו בתורת כלי וכן  
תשמיש קרקע חסר לו בתורת כלי, ולכן נקטו  
הראשונים כשיטת רבינו תם דסגי בתיקון  
החפץ הזה בעצמו לשימוש, ולפי זה ביארו

וכן נקטו הרבה ראשונים דתורת כלי היינו  
עשיית הכלי ותיקונו היטב.

ד] האם נפסק להלכה בדין חריות  
שיצטרכו תורת כלי דלא כרשב"ג.

ומעתה נבוא לדון האם נפסק להלכה כר'  
יוחנן דבעינן 'תורת כלי' בכיסויי  
כלים, ונביא בקצרה דברי הראשונים בזה:

הנה הראשונים הקשו שיש סתירה בין  
הסוגיא בדף קכו: לסוגיא בדף נ.  
דבסוגיא שם [בדף נ.] מובא דעת רב אסי  
דבחירות של דקל לא בעינן להוציאן מתורת  
מוקצה במעשה קשירה אלא סגי בישב עליהן  
מבעו"י, והגמרא מסייעת את דעת רב אסי  
מסתם משנה בדף קמא. והכי ל' הגמ' - אמר  
רב אסי אף אנן נמי תנינא, הקש שע"ג  
המיטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו,  
ואם היה מאכל בהמה או שהיה עליו כר או  
סדין מבעו"י מנענעו בידו - כלומר דמוכח כרב  
אסי דהשתמשות מבעו"י מוציאה מתורת  
מוקצה, וכיון דרב אסי מסיק ומוכיח כרב  
אסי מסתם משנה א"כ משמע דהכי הלכתא.  
ולכאורה קשה על זה מהסוגיא בדף קכו:  
שמביאה את דברי ר' יוחנן שאמר על כיסויי  
כלים דבעינן תורת כלי עליהן, והגמ' לא  
מביאה מאן דפליג ומשמע דדברי ר' יוחנן  
הם הלכה פסוקה, וכמו שבאמת הרי"ף  
והרמב"ם ג"כ פסקו כר' יוחנן דכיסויי כלים  
בעו תורת כלי, והתקשו הראשונים הרי  
מתבאר בסוגיין דלדעת ר' יוחנן ליכא היתר  
טלטול בחירות בלא מעשה קשירה משום דר'  
יוחנן בעי שיהיה תורת כלי על החריות, וא"כ  
אי פסקינן הכא כר' יוחנן הוה לן למיפסק  
בחירות דבעינן 'תורת כלי' ע"י מעשה  
קשירה דוקא, ונמצאו פסקי הרי"ף והרמב"ם  
שהקילו בחירות בלא קשירה סותרים את דין  
תורת כלי בכיסויי הכלים.

דיכול להיות שגם ישיבה על חריות מחילה שם 'כלי' וכמבואר באריכות בדבריהם, עיי"ש. והנראה להוכיח בשיטת הרמב"ם דג"כ סובר כעין דברי רש"י שנתחדש בהלכות מוקצה שצריך תורת כלי חשוב ומיוחד ולא סגי ליחד כלי ע"י עשייה קלה או ע"י שימוש מבעור"י.

**ונקדים** דקדוק בל' הרמב"ם, דעיינ ברמב"ם בהל"ג שכתב - וכל כלי שמלאכתו לאיסור בין היה של עץ או של חרס או של אבנים או של מתכת, מותר לטלטלו - משמע שבא לאפוקי דלא תימא דהואיל ובעינן תורת כלי חשוב א"כ היה איזה הו"א שיהיה חילוק ממה הכלי עשוי, דאולי תורת כלי מצריך שיהיה לו דיני טומאה וכדו' לכן טרח הרמב"ם לכתוב דאין נפק"מ ממה עשוי הכלי.

### ו] שיטת הרמב"ם שגם חפץ התדיר בשימוש צריך שיהיה עליו תורת כלי

והנה בדברי הרמב"ם מצינו שיש חפצים התדירים בשימוש ואעפ"כ אסורים בטלטול משום שחסר על החפץ תורת כלי, דבפכ"ו הל"ז כתב הרמב"ם - סולם של עלייה אסור לטלטלו שאין עליו תורת כלי - עכ"ל הרמב"ם. ולכאורה צ"ב, הרי סולם זה חפץ התדיר בשימוש, ולמה אין עליו תורת כלי? ונראה שחידש כאן הרמב"ם שצריך צורה גמורה של כלי מתוקן, ולכן כאן שזה סולם שעשוי כעין מדרגות [לעלות לקומה שנייה שבבית] והוא כבד וחזק והרגילות היא שהוא נעשה מחתיכות עצים גסות ועבות, ולא

טורחים לייפות אותו ולעשותו מעצים דקים וקלים, משום שאין דרך להזיזו ממקומו, לכן חסר לו צורת כלי. וצ"ע לדינא מה היא בדיוק הצורה שמצריך הרמב"ם ל'תורת כלי'. אבל עכ"פ מבואר ברמב"ם דתורת כלי זה צורת כלי הניכרת.

**עוד** כתב הרמב"ם בפכ"ו מהלכות שבת הל"ט - דלת שהיא לוח אחד ששומטין אותה ונועלין בה, אם לא היה לה למטה כן כמו אסקופה שמוכיח עליה שהיא כלי מוכן לנעילה אין נועלין בה, ואם יש למטה אסקופה נועלין בה, וכן נגר שיש בראשו קלוסטרט שמוכחת עליו שהוא כלי מוכן לנעילה ואינו קורה כשאר הקורות נועלין בו בשבת - עכ"ל. מבואר שהרמב"ם מפרש 'תורת כלי' שהכוונה שהחתיכת עץ שהוא משתמש בה תהיה בצורה שמוכיחה שהוא לא סתם בול עץ, אלא היא דבר חשוב שהוזמן והותקן לשימוש האדם.

**עוד** איתא ברמב"ם בפכ"ה הל"ו - אבן גדולה או קורה גדולה אע"פ שהיא ניטלת בעשרה בני אדם אם יש תורת כלי עליה מטלטלים אותה - ובפירוש קדמון ממצרים על הרמב"ם מפרש בזה"ל - כגון אבן גדולה שעשו בה תיקון הניכר כגון שעשו אותה מרובעת או עגולה, או עשו לה בית יד. או קורה ששפו אותה ועשו לה צורה ידועה - עכ"ל. משמע דלתורת כלי צריך צורה חשובה. ובפכ"ו הל"ז - קנה שמוסקין בו הזיתים אם יש עליו תורת כלי הרי הוא ככלי שמלאכתו לאיסור. קנה שהתקינו בעה"ב

ב. ואין לומר שכוונת הרמב"ם שאסור לטלטל את הסולם מחמת שאין רגילים להזיזו ממקומו (שהכוונה שאינו מוכן לטלטול) שהרי לגבי דלתות הבית כתב הרמב"ם בפכ"ה הל"ו - דלתות הבית אע"פ שהן כלים לא הוכחו לטלטול לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותן - מבואר דנחשבים כלים אע"ג שאינן עומדות לטלטול, וכאן כתב הרמב"ם שאין הסולם כלי משמע שכוונתו להגדרה אחרת. וראיתי שהמרכה"מ מפרש את הרמב"ם כפשוטו שהסולם הזה אין לו צורת כלי.

הנה בדין חרס קטנה שמותר לטלטלה משום שראויה לכיסוי כלי, הקשה הר"ן הרי כל כיסויי הכלים צריך תורת כלי עליהם כדי להתירם בטלטול, והיכן יש תורת כלי על כלי חרס שנשבר? ותירץ הר"ן דהואיל ומדובר בכלי שנשבר שהיה עליו כבר תורת כלי, לכן מהני ליה גם אחרי שנשבר שישאר מעלת 'תורת כלי' על שברי הכלי, כלומר שכל הדין של חתיכת חרס קטנה שהיא אינה מוקצה זה רק כשנשבר כלי חרס ואנו דנים על חתיכות החרס השבורות, אבל אם תהיה חתיכת חרס שלא היה עליה שם כלי מעולם, כגון שנפל איזה חיפוי חרס מהקיר או חרס שהתקלקל לפני שהושלם להיות כלי, תהיה חתיכה זו מוקצה גם אם ראויה לכיסוי.

והנה ברמב"ם לא משמע כסברת הר"ן, שהרמב"ם הביא דין זה של חרס קטנה בפכ"ו הל"ג, ואת דין שברי כלים הביא בפכ"ה הל"ב, ואם דינא דחרס היה שייך רק בכלי שנשבר ולא בסתם חרס קטנה היה הרמב"ם צריך לכתוב דין זה בפרק העוסק בדין שברי כלי, שהרי יש מציאות של חרס קטנה שאינה באה מכלי וכגון חרס שנפל מבניין וכדו', ומדהביא הרמב"ם דין חרס קטנה בתחילת פכ"ו שההלכות שם עוסקות בדיני סוגי כלים שמפרט שם הרמב"ם, משמע קצת דלא איירי דוקא בחרס הבא משברי כלי חרס. ולכן היה נראה לומר דבאמת בחרס שהוא מעשי ידי אדם בזה סגי בשימוש של כיסוי להפקיע ממנה תורת מוקצה ולא הצריך הרמב"ם תיקון גמור של צורת כלי. ולכן חרס קטנה בכל גוונא לא הוי מוקצה ולא הצריך הרמב"ם שיהיה עליה תורת כלי, ודו"ק.<sup>ג</sup>

להיות פותח ונועל בו אם יש תורת כלי עליו הרי הוא ככלי שמלאכתו להיות - משמע שלא סגי בהשתמשות כדי להחיל תורת כלי, שהרי הרמב"ם מדבר על קנה שמשמש בו למסוק זיתים ואפ"ה אם אין עליו תורת כלי הוא מוקצה מחמת גופו.

## ז) באור טעמו של הרמב"ם להצריך תורת כלי

והנראה לענ"ד לבאר גדר חדש במה דבעינו תורת כלי, והתעוררתי לזה מלשונו של רש"י במסכת ביצה דף לג: ד"ה לא יטול שכתב רש"י בזה"ל "אבל עצים הואיל ודרכן לדבר האסור כגון לעשות כלים לא התירו לטלטלן אלא להסקה" עכ"ל. מבואר ברש"י שיש איזה חומרא בעצים שאפילו שהסברא הפשוטה היתה שעצים העומדים ביו"ט להסקה אין בהם שום איסור מוקצה שהרי עומדים לשימוש גמור ומצוי אפ"ה קבעו חז"ל איסור מוקצה עליהם, וביאר רש"י שזה משום שעצים רגילים להיות חומר שמשמשים בו לבניית כלים. ונראה לי שההגדרה היא דכל דבר שהוא חומר גלמי שיכול לייצר ממנו כלים יש בו איסור מוקצה מחמת גופו, דדבר שיכול להיות חשוב יותר ועכשיו אינו מושלם החשיבוהו חז"ל כדבר שאינו כלי וכלול הוא בגזירת מוקצה מחמת גופו [ואולי טעמם של חז"ל הוא משום שחששו שמא בשבת יוסיף תיקון לחפץ כדי להשלימו לתורת כלי, ולכן גזרו עליו מוקצה מחמת גופו]. ולפי זה יש לומר דדברים שלא משמשים לבניית כלים לא יצטרכו שיהיה בהם 'תורת כלי' כדי להתירם אלא סגי להו במה שעומדים לשימוש.

ג. ויש לפלפל ולבאר לפי זה, מה שהביא הרמב"ם בתוך זה הפרק את הדין של כירה שנשברה אחד מירכותיה

מהריטב"א שיש מעליותא בדבר שהוא מעשה ידי אדם שחל עליו תורת כלי גם בלא תיקון ועשייה מיוחדת, ודו"ק.

**ועוד** ראיה לזה יש להוכיח מדין עורות וגיוז צמר דלא הוו מוקצה משום דחזו למיזגא עלייהו, ולכאורה קשה הרי אין עליהם 'תורת כלי' שהרי זה עורות שמיועדות לעבד אותן לשימוש קלף וכדו' והיכן מתקיים כאן הדין של תורת כלי? וכן גיוז צמר אין בהם שום תואר כלי ואמאי לא הוו מוקצה לפי רש"י? אך לפמשנ"ת א"ש דכל דבר שהוא מעשה אדם ואינו חומר גלמי הנמצא מעצמו בעולם לא נאמר בו דין תיקון ועשייה לתורת כלי.

**ובזה** יש לבאר הא דבעפר מהני לייחדו לשימושי כיסוי טינוף שבביתו, ולכאורה קשה מאי שנא כיסוי טינוף מכל כיסויי הכלים, הרי מי שמייחד חתיכת עץ לכיסוי כלי לא מהני ליה הואיל וליכא עליה 'תורת כלי', ואמאי לא אמרינן שהעפר המשמש לכיסוי יהיה מוקצה משום שחסר בתורת כלי ידידה? ולפי דברינו יש לומר דדוקא בקורות ואבנים שהם חומר גלם לעשיית כלים הוצרכנו לחייב השלמת תואר כלי ידידה, אבל עפר שהוא מחוסר מעשה טובא ליכא חסרון במה שאין לו תורת כלי, משום שאי אפשר לדון על עפר שהוא כלי שאינו מושלם, ולכן בו לא הצריכו חז"ל תורת כלי כדי להתירו בטלטול.

### ט] להלכה נפסק דהשתמשות מבעו"י מועילה להחיל תורת כלי.

**והנה** כל דברינו הם לפלפולא שלפי רש"י יוצא מהסוגיא דפקק שעם של בקבוק

ולפי זה יש לומר מהלך חדש במה שמועיל בחריות מחשבה בעלמא אע"ג שאין עליהם תורת כלי, דהיה אפשר להקשות על סוגיית הגמ' מה המיוחד בחריות שדנו הסוגיות איך להתירם ולמה לא דברו בסתמא על עצים או קורות שרוצה לישב עליהם, וכי אין עוד עצים שיושבים עליהם? אבל לפי דברינו יש לומר דאולי חריות לא מצוי לעשות מהם כלים [אולי סוג העץ הזה אינו נוח כ"כ לשימוש של בניית כלי], ולכן דוקא בו אנו פוסקים להלכה דסגי במחשבה!

### ח] דוקא בעצים ואבנים בעינן תורת כלי לפרש"י

**ובעין** זה נלענ"ד לבאר גם בשיטתו של רש"י, שהרי יש להקשות אמאי כל מגופה של חבית אינה מוקצה הרי היא לא חזיא לשימוש אחר (דלא נראה שאפשר לישב עליה), ולכן נראה לבאר דדוקא בדברים שדומים לצורות ואבנים בעינן תורת כלי כדי להפקיעם ממוקצה מחמת גופו, אבל בדברים הנעשים ע"י בני אדם ואינם חומרים הנמצאים בטבע הבריאה, וכגון מגופה של חבית שנעשית ע"י גיבול ועשיית טיט וכדו' בזה מודה רש"י דלא בעינן תורת כלי, אלא סגי במה שנוצר החפץ ע"י בני אדם לצורך מסויים, דבזה בודאי נעשה ראוי לאותו שימוש שהוא מיועד לו.

**ומצאתי** סיוע גדול לדברינו ממה שכתב הריטב"א [בדף קכד:]: בזה"ל -הני ליבני דאשתור מבנינא שרי לטלטלינהו דהא חזו למיזגא עליהו-- פי' ומסתמא להכי קיימי, ותורת כלי עליהם לשיבה, דהא מעשי ידי אדם הם- עכ"ל. הרי לנו דברים ברורים



יין הואיל והוא משמש רק לכיסוי כלי אין עליו תורת כלי אם אינו ראוי לשימוש אחר, ולפי הרמב"ם דבעינן 'תורת כלי' גמור על כיסויי כלים אפשר ג"כ דהפקק שעם שעל בקבוק היין אין לו 'תורת כלי' כמו שהבאנו מדברי הרמב"ם לגבי סולם של עלייה שאין עליו תורת כלי, וגם כאן הפקק שעם נראה כמו איזה חתיכת עץ או חתיכת קנה עגולה ולא ניכר בו תורת כלי כ"כ, אך יש לחלק ולומר דהואיל ומתקנים את הפקק ומשפים אותו היטב בעיגול שיהיה נוח לשימוש בראש הבקבוק אולי זה נחשב תיקון הניכר ויש בזה תורת כלי להבדילו משאר קנים, הואיל ואנשים מכירים את הצורה הזו שהיא משמשת לסתום בקבוקי יין, ויל"ע.

**אבל** להלכה אין שום חשש בזה שהרי השו"ע פוסק [בסי' ש"ח סעיף י'] דכיסויי הכלים שנשתמשו בהם מבעו"י נחשב שחל על הכיסוי תורת כלי, וא"כ בודאי שלדינא אין כאן שום חשש מוקצה, ודברינו באים רק לפלפל האם יש מקום לחומרא כזו לפי פירושי הראשונים בסוגיא.

**והנה** מקור דברי השו"ע הם דברי הר"ן [על הרי"ף] בסוף פרק כל הכלים, והואיל ויש כאן הערה גדולה על דברי השו"ע לכן נעתיק את דברי הר"ן בטעם הכרעתו דסגי בהשתמשות מבעו"י להתיר, וז"ל הר"ן שם -ומסתברא לי דכי בעינן בכיסוי כלים אע"ג דלא חברינהו בארעא שיהא תורת כלי עליהם, ה"מ היכא שלא נשתמש בהם מבעו"י, אבל כל שכבר נשתמש בהם היינו תורת כלי שלהן, דאי לא תימא הכי קשיא

הלכתא אהלכתא, דהכא מסקינן דבעינן תורת כלי ולעיל פרק במה טומנין גבי חריות של דקל נקטינן כדרב אסי דאמר ישב אע"פ שלא קשר ולא חשב, אלא ודאי כדאמרן דכי בעינן תורת כלי ה"מ כשלא נשתמש בו מבעו"י, אבל בשכבר נשתמש בו זהו תורת כלי שלו-עכ"ל הר"ן. משמע מדברי הר"ן דמוכיח שהשתמשות מחילה תורת כלי משיטת רב אסי דשיבה מבעו"י מתירה את החריות אלמא דמעשה ישיבה מחיל תורת כלי. אלא שדברי השו"ע צ"ע שהרי בדין חריות פוסק בסעיף כ' דאפילו לא ישב אלא רק חשב לישב עליהם מבעו"י מהני, א"כ נפלה כל ההוכחה של הר"ן, שהרי אם מחשבה בעלמא מהניא על כרחך יש איזה טעם אחר דבחריות לא בעינן תורת כלי, וא"כ אין ראייה לחידוש של הר"ן שהשתמשות נחשבת 'תורת כלי' וא"כ איך פסק השו"ע כדעת הר"ן. ואולי סבר השו"ע שדברי הר"ן יכולים להיות נכונים גם בלא שיהיה ראייה לדבריו, ואף שזה דוחק גדול לומר שכל דברי ר' יוחנן שאמר 'והוא שיש תורת כלי עליהם' נאמרו רק באופן שלא השתמש בחפץ מבעו"י, מ"מ אולי הכריע השו"ע להקל כהר"ן אף בלא ראייה מוכרחת מהסוגיא, וצ"ע.<sup>1</sup>

**ובאמת** בשיטת הרמב"ם כבר הבאנו דהרמב"ם הצריך 'תורת כלי' גם על חפצים שנשתמש בהם מבעו"י, וא"כ מדסתם הרמב"ם וכתב -כל כסויי הכלים ניטלין בשבת והוא שיש תורת כלי עליהם- ולא השמיע הרמב"ם בשום מקום שהשתמשות פעם אחת נחשבת תורת כלי, נראה שהרמב"ם לא סובר כהר"ן שהשתמשות

ד. גם יש לעיין שבסי' שי"ג לגבי קנה שהתקינו בעה"ב לפתוח ולנעול האריך השו"ע היאך יעשה כדי להחיל עליו תורת כלי ולא הביא את האפשרות הפשוטה שישתמש בו פעם אחת מבעו"י, ועיין בבאור הגר"א שציין לשם וציין גם לסעיף כ'. וכנראה נחמין להקשות על השו"ע כמשנת'.

מועילה להחיל תורת כלי, ולכן מי שבא  
 לחשוש לאיסור מוקצה בפקק של הבקבוק  
 אינו מן המתמיהין, דמסתבר שהרמב"ם  
 ורש"י לא ס"ל כהקולא של הר"ן, ודו"ק.

העולה : שלהלכה כבר נפסק בשו"ע שכל  
 שהשתמש בפקק מבעו"י כבר נחשב  
 שיש עליו תורת כלי, אלא שיש לדון שלפי  
 חלק מהראשונים יש בזה חשש מוקצה.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## הנץ המישורי או הנץ הנראה - מאמר חמישי

שם זריחת השמש, הרי כבר הגיע הנץ המישורי. וזה ניכר לעין המסתכל ומתבונן היטב. כי כידוע מקום הצל הוא כהה ונוטה לשחור, ומקום שהחמה זורחת עליו הוא בהיר, והעומד בעמק שהוא מקום הצל, יכול להבחין היטב היכן החמה זורחת כבר. וכשהוא רואה שנתבהרו ראשי ההרים שבמערב, יודע הוא שכבר זרחה החמה מאחורי ההרים שבמזרח. וכפי שנתברר מפי מומחים, הזמן הזה מתאים בערך לזמן הנץ המישורי. (כתבנו שהזמן הזה מתאים בערך להנץ המישורי, מפני שהמציאות בזה עדיין לא נחקרה היטב. אך זה נתברר שלכל הפחות הוא מתאים בערך).

ג) ועל פירוש זה טענו שהוא דחוק. וכנראה מה שהפירוש הזה דחוק בעיניהם, זה מפני שלפי הלשון השגורה בפינו, כשאומרים נראתה חמה הכוונה שרואים את השמש עצמה, ולא שרואים את הופעת אורה על הקרקע.

ואם זו היא הטענה, הרי יש בזה משום ריהטא, כי בדברים כאלה אין לנו לילך אחר הלשון המורגל בפינו, אלא צריך לבקש ולחפש מה הוא הלשון המורגל בפי חז"ל, אשר פעמים רבות אינו דומה ללשונו.

ד) והנה בשבת ל"ה ע"א הובא דעת ר' נחמיה, ששיעור בין השמשות הוא כדי שיהלך אדם משתשקע חמה חצי מיל. ואמרו על זה - א"ר חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזה הוא שיעורו של ר'

## בהוכחתם של בעלי הנץ הנראה מדברי הירושלמי

א) הוכחתם העיקרית של בעלי הנץ הנראה, היא מדברי הירושלמי ברכות פ"א ה"ב. עד הנץ החמה. ר"ז בריה דרב יעקב בר זבדי בשם ר' יונה כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים. ובפשטות פירושו שהחמה נראית על ראשי ההרים שבמזרח. והגר"ח גריינמן זצ"ל בחור"ב (ברכות סי' י"ג סק"א) השיב, שכוונת הירושלמי שהחמה נראית על ראשי ההרים שבמערב. וע"ז טענו בעלי הנץ הנראה בקול רעש גדול, שהפירוש הזה דחוק ואין לקבלו. ולשון דומה לזה יש בתוספתא (ברכות פ"א ה"ד), אמר ר"י פעם אחת הייתי מהלך אחר ר"ע ואחר ר' אלעזר בן עזריה, הגיע זמן ק"ש, כמדומה אני שנתייאשו מלקרות, אלא שעוסקין בצרכי ציבור, קריתי ושניתי ואח"כ התחילו הן, וכבר נראתה החמה על ראשי ההרים. עד כאן. והובאה ברייתא זו בירושלמי שם בשינויי לשון קלים. משמע, שזמן ק"ש לכתחילה הוא לפני שנראתה חמה על ראשי ההרים, ואז קרא ר"י. ור"ע וראב"ע נתאחרו מלקרותה עד לאחר זמן זה, וגם כאן יש מקום לשני הפירושים הנ"ל.

ב) תחילה צריכין אנו לפרש היטב את כוונת החור"ב. העומד במישור, ואין הרים בצד מזרח שלו, הוא רואה את הנץ המישורי בשעתו. ומי שיש לו הרים מסתירים במזרח, הוא יכול לדעת את זמן הנץ המישורי, ע"י שיביט על ראשי ההרים שבמערב. אם ניכרת

מדובר על גלגל השמש, אלא על הופעת אור החמה על הארץ. והרי לשון זה, גם הוא דומה מאוד ללשון התוספתא והירושלמי "נראתה חמה בראשי ההרים".

(ה) והנה בספרי מחברי זמננו, מורגל להביא את הפירוש הנ"ל, כאילו הוא נתחדש רק מפיו של הגר"ח גריינימן זצ"ל בחו"ב, ולכן הם מרשים לעצמם, לדחות את הפירוש הזה בתוקף ולבטלו ביטול גמור. אכן האמת, שהפירוש הזה כבר נאמר באחרונים. (ובימיהם, עדין לא נתעורר הפולמוס אם הנץ הוא המישורי או הנראה, ולא בזה הם עסקו, אלא פשוט באו לפרש את דברי הירושלמי).

וכן הוא קיצור דברי האחרונים, (כפי שנסדרו היטב בקונטרס "ממזרח שמש" של הרה"ג ר' יואל שילה שליט"א. והדברים דלהלן הם סיכום האמור שם), בספר אור היום (מאת הגר"ר אריה לייב ליפקין זצ"ל, ווילנא תרס"א), אות מד-מז מאריך להוכיח שכוונת הירושלמי, שהחמה נראית על ראשי ההרים שבמערב, ומאריך להוכיח זאת בכמה הוכחות. וכן בספר נתיבות השלום (להגר"ר משה נחמיה כהנוב מחאסלאוויץ"), סימן ק"ע, ובספר איש מצליח (להגר"ר מצליח מאוז), או"ח סי' ט"ו דף ע"ה עמוד ד', והיחיד מן האחרונים שפירש שכוונת הירושלמי שהחמה נראית על ראשי ההרים שבמזרח, הוא בספר דברי יוסף (להגר"י שואורץ), וגם הוא בתחילת דבריו פירש כדברי האחרונים הנ"ל, אלא שחזר בו, דא"כ מי שעומד סמוך להר גבוה, יכול לראות ניצוצי השמש סמוך לעלות השחר, או אפילו ממש בעלות השחר, וא"כ זמן עלות השחר הוא זמן הנץ, וזה מהנמנע, ולכן

נחמיה. עד כאן. פירש"י כרמל, הר שעל שפת הים וחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים ובכדי ירד ויטבול ויעלה הוי לילה. עכ"ל רש"י. והנה בידוע שהחמה שוקעת בים שבמערב, ולא על ראש הכרמל שבמזרח. ומה שאמרו יניח חמה בראש הכרמל, בהכרח אין פירושו שהוא רואה את גלגל החמה על ראש הכרמל, אלא הוא רואה את הופעת אור החמה על ראש הכרמל, ורש"י מכנה זאת חמה נראית על ראשי ההרים. והרי זה לשון דומה מאוד ללשון התוספתא והירושלמי הנ"ל, ומעתה הרי לפנינו לשון חז"ל ורש"י, שהלשון שהחמה נראית על ראש ההר, מתפרש על הופעת אורה, ולא על השמש עצמה. והרי להדיא שפירושו של החו"ב נכון ואינו דחוק.

[ודע, שמדברי הראשונים בסוגיא זו, מתבאר שמדובר באדם שהוא עצמו עומד בראש הכרמל, וכשהחמה בראש הכרמל הוא יורד וטובל. ונחלקו הראשונים בפירוש הלשון וירד לים ויעלה. יש מפרשים שיעלה מן הטבילה, ולפ"ז הסימן הוא לדעת מתי מתחיל ביה"ש דר' נחמיה, ויש מפרשים שיעלה בחזרה לראש הכרמל, ולפ"ז הסימן הוא מתי מסתיים ביה"ש דר' נחמיה. עי' ברשב"א ותוס' הרא"ש ועוד ראשונים. ואין הנידון הזה נוגע לעניננו, כי הנחורן לנו הוא, להבין מה פירוש המילים "יניח חמה בראש הכרמל", ולא מצינו מחלוקת בפרט זה].

ועוד לשון דומה לזה מצינו בשבועות ו' ע"ב, לענין מראות נגעים, בהרת עמוקה היא, וכן הוא אומר ומראה עמוק מן העור כמראה חמה עמוקה מן הצל, עד כאן. ברור שכשאמרו כאן כמראה חמה, אין

ומתפללין כותיקין, וכזמן הנברשת המבואר  
ביומא ל"ז ע"ב.

**ולפי** פירושו של הרמב"ן, גם אם נפרש  
שהזמן שתהא חמה מטפטפת על  
ראשי ההרים, זה הוא הנץ הנראה, אין מכאן  
שום הוכחה לדין הוותיקין, וגם בזה דברי  
החור"ב ברורים כשמש.

(ז) אלא שלכאורה דברי הרמב"ן תמוהים, איך  
אפשר לפרש כך בדברי הירושלמי, והלא  
דברי הירושלמי הם לפרש דברי המשנה,  
דלר"א גומרה עד הנץ החמה, ומפורש בגמ'  
כ"ה ע"ב, דלר"א צריך לסיים ק"ש לפני הנץ  
החמה, ואז הוא סוף זמן ק"ש. והסוגיא  
ביומא ששאר עמא דבירושלים קראו ק"ש  
לאחר הנץ, ודאי היא דלא כר"א. ומאחר  
שדברי הירושלמי הם לפרש דעת ר"א, איך  
אפשר לומר שהזמן דכדי שתהא חמה  
מטפטפת, הוא לאחר הנץ.

**ואין** לנו אלא לומר, שהרמב"ן מפרש שדברי  
הירושלמי אינם לפרש את דברי ר"א  
שבמשנה, אלא לחלוק עליו ולומר שיעור  
אחר. ובזה שפיר יש לפרש, שדברי  
הירושלמי הם להשמיענו את שיעור הנברשת.  
ונמצא, שלפי דברי הרמב"ן אין דברי  
הירושלמי נוגעים לענייננו.

(ח) ויש בראשונים חולקים על הרמב"ן, והם  
בעה"מ והסמ"ג, ואין שיטותיהם שוות.  
וכפי שיתבאר אי"ה, זה לשון הסמ"ג עשין  
י"ח, ומפרש בירושלמי ייראוך, כדי שתהא  
החמה מטפטפת בראשי ההרים, והוא הנץ  
החמה. עכ"ל. מבואר שהוא מפרש שדברי  
הירושלמי הם לפרש את המשנה, מתי הוא  
זמן הנץ החמה, וכנראה כך היא גם דעת  
תר"י, שכתב בזה"ל, והנץ החמה הוא מלשון  
הנצו רימונים, כלומר עד שעה שחמה  
מתחלת לזרוח בראשי ההרים עכ"ל. ואע"פ

צריך לפרש שכוונת הירושלמי, כשרואה את  
החמה עצמה על ראשי ההרים שבמזרח.  
עכת"ד הדברי יוסף.

**הנץ** רואה, שגם הדברי יוסף - שהוא היחיד  
שפירש את הירושלמי על ההרים  
שבמזרח - גם הוא, הבנתו הפשוטה היא  
לפרש כדברי החור"ב, שהמדובר על ההרים  
שבמערב. אלא שדחה זאת, מפני הטענה  
דא"כ יוקדם זמן הנץ עד עלות השחר,  
והטענה הזאת היא טעות במציאות, ואין אור  
החמה נראה על ראשי ההרים שבמערב, אלא  
בזמן הנץ המישורי, או סמוך לו מעט, ובשום  
אופן לא יתכן שיראה סמוך לעלות השחר.  
ומאחר שכל יסודו של הדברי יוסף נוסד על  
טעות במציאות, אין לנו לקבל את מה  
שחידש מפני טעותו. [נדע, שהמציאות היא  
שבהר הגבוה ביותר - 9000 מטר - הנץ  
הנראה מוקדם להמישורי בערך רבע שעה,  
ובשום אופן אינו קרוב לעלות השחר, וגם  
שם, עדין אין בכח השמש הזאת להאיר על  
פני הקרקע, עד שיהיה הבדל בין חמה לצל,  
אלא בערך בזמן הנץ המישורי].

(ו) ובחור"ב שם, הוסיף עוד לדחות את  
ההוכחה מהירושלמי, מכח דברי הרמב"ן  
במלחמות, וז"ל הרמב"ן, והלכך הוותיקין  
גומרין עם הנץ, ושאינו יכול לכוון כן,  
מתחיל עם הנץ, וסומך תפילה להנץ בכל  
כוחו. וזהו סימן של נברשת לשאר עמא  
בירושלים, דכשניצוצין ניתזין ממנה אחר הנץ  
החמה הוי, וכן אמרו בירושלמי, אפיסקא  
דמתניתין עד הנץ החמה, כדי שתהא חמה  
מטפטפת על ראשי ההרים. עכ"ל הרמב"ן.

**המבואר** מדברי הרמב"ן הוא, שהשיעור  
דכדי שתהא חמה מטפטפת על  
ראשי ההרים, לא זה הוא זמן הנץ החמה,  
אלא הוא לאחר הנץ החמה, ואין זו הוראה  
לוותיקין, אלא לשאר עמא, שאין קורין ק"ש

בלשון הירושלמי, והלשון מתפרש בשעה שהחמה מטפטפת למי שעומד בראשי ההרים. (ופירוש זה בדברי הירושלמי אמרתי מדעתי, ונדפס בקובץ מנורה בדרום תמוז תשפ"א. ועתה ראיתי בקונטרס "ממזרח שמש" הנ"ל, שכבר נמצא פירוש זה בדברי ספר בן אריה, ויעלוז לבי).

**אבן** פירוש זה, אע"פ שהוא מתקבל היטב בלשון הירושלמי ותר"י ומ"ב, יש בו קצת דוחק, מפני שלכאורה משמע, שבאו כאן ליתן כלל והגדרה מתי הוא הנץ החמה, ולפ"ד הבן אריה מדובר באוקימתא מסויימת, ואעפ"כ פירוש זה ראוי להיאמר, כי אין דוחק זה גדול כ"כ. והנץ הנראה הוא תמוה ודחוק עשרת מונים יותר מזה, מפני תמיהות רבות שנתבארו לעיל בעה"י, ויותר ניחא לן לקבל את פירוש הבן אריה. אכן עוד יותר ניחא לן לקבל את פירושו של הגר"ח גריינימן זצ"ל הנ"ל, שנתבאר שאין בו שום דוחק, וכבר קדמוהו כמה אחרונים.

**יא** והנה בעלי הנץ הנראה טוענים בקול רעש גדול, שרבינו המשנה ברורה סובר להדיא כהנץ הנראה, שהרי העתיק להלכה את לשון רבנו יונה "משעה שהחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים". אכן כאשר נדקדק בלשונו, אדרבה משמע מדבריו כפירושו של הגר"ח גריינימן זצ"ל, כי בביאור הלכה שם מביא את דעת הבית דוד ופמ"ג, שהנץ הוא בעת תחילת הופעת זהרורי אורה, והקשה עליהם מכמה הוכחות, והוכיח שנגן החמה הוא משעה שהחמה מתחיל לזרוח על העולם, ולשון זה נכפל בדבריו כמה פעמים. ומסתיע לזה מלשון הירושלמי ורבינו יונה הנ"ל. ואם הכוונה להנץ הנראה, וכי כך מגדירים את הנץ הנראה, כשהחמה מתחיל לזרוח על העולם? והלא ההגדרה פשוטה מאוד, משעה שהחמה נראית לעינים, ומה צורך להזכיר

שלא הזכיר את דברי הירושלמי, ניכרים הדברים שיסוד דבריו מהירושלמי, ואת דברי תר"י האלו העתיק המ"ב סי' נ"ח סק"ז (ומציין שם שהב"י מעתיק את דברי רבינו יונה, ולא מצאתי). ובסי' פ"ט סק"א (ומציין שם שכן כתב גם הערוך, אך לא מצאתי בערוך את הלשון על ראשי ההרים, וצ"ע), וכל דברינו דלעיל הם לפרש את דברי הירושלמי לפי שיטה זו.

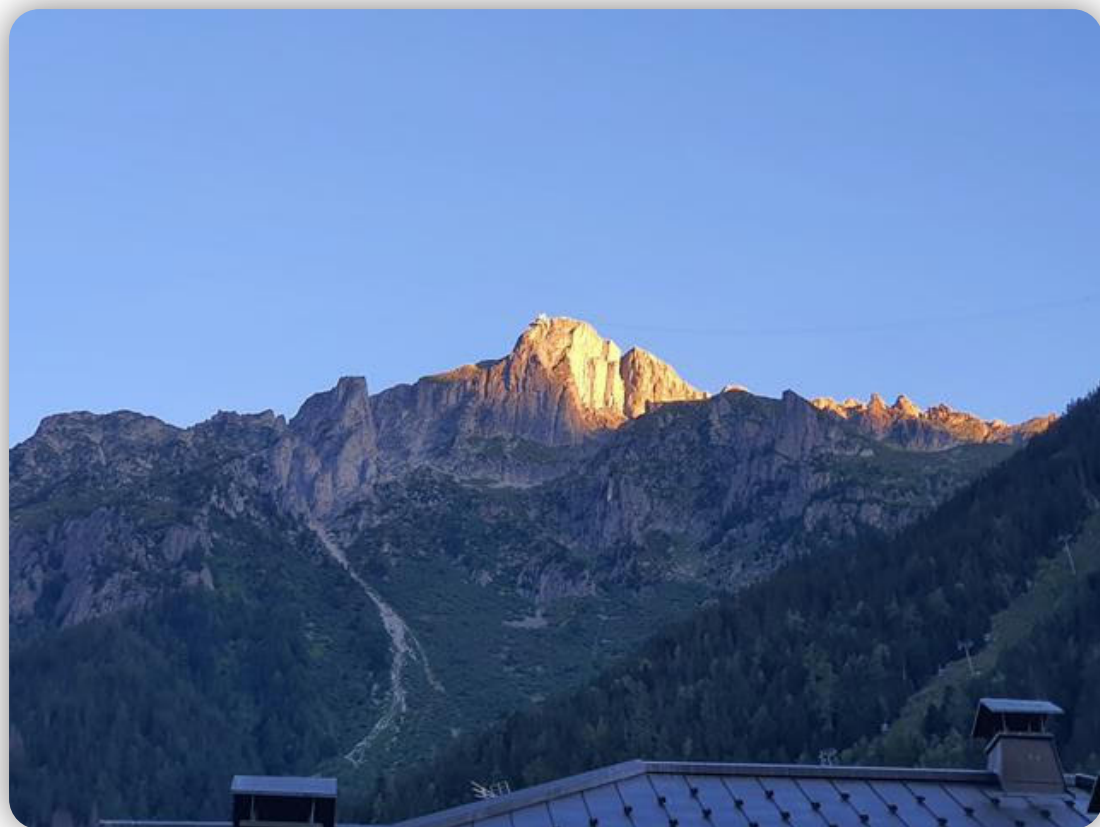
**ט** ובעה"מ יש לו שיטה אחרת בדברי הירושלמי, וע"פ שיטתו, שהוא סובר שזמן ק"ש מתחיל בהנץ החמה, והותיקין היו קורין ק"ש תיכף אחר הנץ החמה, ועפ"ז סובר בעה"מ, שהנץ החמה יש לו משך זמן, והמצוה לכתחילה היא, לקרות ק"ש מיד בתחילת הנץ, ולסיים עד סוף הנץ. וזה הוא פירוש דברי המשנה כ"ב ע"ב, "אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תנץ החמה", פירוש עד שלא יהיה גמר הנץ החמה, וכן לר"א דס"ל במשנה ט' ע"ב, שזמן ק"ש הוא משיכיר בין תכלת לכרתי עד הנץ החמה, פירושו עד גמר הנץ החמה. ועפ"ז מפרש בעה"מ את דברי הירושלמי, דהשיעור דכדי שתהא חמה מטפטפת, זה הוא גמר הנץ החמה, (א"א להוכיח מדברי בעה"מ הללו שום דבר לענין נידוננו, והבאנו דבריו רק כדי להשלים את ביאור שיטות הראשונים בדברי הירושלמי).

**י** ועוד דרך מחודשת בפירוש דברי הירושלמי יש בספר בן אריה, (בחידושו לאו"ח סי' נ"ח, ונדפס בספר הליקוטים שברמב"ם פרנקל פ"א מק"ש הי"א), שבאמת כוונת הירושלמי על הנץ הנראה, אבל מדובר באדם שעומד על ראשי ההרים, אשר שם הנץ הנראה מוקדם לפני הנץ המישורי. ובוזה מוסכם לכו"ע שהולכין אחרי הנץ הנראה, וכידוע. וזה מתקבל היטב

## מנורה      הנץ המישורי או הנץ הנראה      בדרום      עה

עליהם, אז ייוודע שהגיע הנץ המישורי. ועל זה נכונה הגדרת המשנה ברורה, שהחמה זורחת על העולם. (ואיני אומר שאפשר לבנות להלכה על דקדוק זה, אלא שאין להפוך את הקערה על פיה, ולטעון שהוא סובר כהנץ הנראה).

כאן שהחמה זורחת על העולם? אלא הדברים מראין שכוונתו שאור החמה מאיר וניכר על קרקע העולם. וזה מתאים לפירושו של הגר"ח גריינימן זצ"ל בדברי הירושלמי ורבינו יונה, שכאשר רואה שהתבהרו ראשי ההרים שבמערב מכח אור השמש המאיר



חמה מטפטפת בראשי ההרים לדעת החו"ב  
צולם בצרפת ע"י הרב יואל שילה שליט"א ויישר כוחו



הרב משה חליוה

מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

## תשובות בענינים שונים

סימן ק"ט) ובשגם הוי בגדר אינו מצווה, משא"כ גברי, ואי עביד הכי בדיעבד צ"ע, ויש לשאול זה מרבותינו הפוסקים שליט"א.

**ב. קטן הלומד מסכתאם מצטרף זה לסיום הש"ס של גדולים**

והא דשאל קמן כשקטן לוקח איזה מסכתות ללמדם אי יכול ליחשב זה לצירוף סיום הש"ס דגדולים, וה"ה לענין תענית בכורים אי יכולין לצאת ידי סיומו דקטן וכן נמי גבי אכילת בשר בתשעת הימים, יעויין בספר תענית בכורים להג"ר משה אלכסנדר זושא קינסטליכער [שליט"א] זלה"ה (בני ברק תשמ"א לפ"ק, פרק י"א, עמוד רל"ט) דדן בענינא דקטן המסיים ובתו"ד מייתי משו"ת צפנת פענח (ח"ב, סימן י') דנשאל "ת"ת של קטנים אם חשוב זה מצוה אצלם ואם מסיימים מסכתאם תחשב הסעודה סעודת מצוה ג"כ ליפטור הבכורים מלהתענות בערב פסח", ואחר דהאריך בהא כ' וז"ל וכן בגדר תלמוד תורה אף דעדיין פטור מן לימוד תורה שבע"פ מ"מ כיון דגבי ת"ת מלבד לימוד הוה עוד מצוה ידיעה אם ע"י לימוד שלמד בזמן שהיה קטן יהיה לו ידיעה בגדלות די בזה"ע ע"ש. והא קמן דיש מקום לומר דע"י סיומו דהקטן יפטור נמי אף שאר הבכורים המשתתפין בהסיום דמקרי סעודת מצוה, ע"ש. וע"ע נמי התם דמייתי מדודו הגאון האדיר רבי בצלאל שטערן זצוקללה"ה בעמח"ס שו"ת בצל החכמה דכתב לו בהאי ענינא דמהני והוכיח כן עפימ"ש הר"מ ז"ל בהל' קרבן פסח (פ"ה ה"ז) ועי' בכ"מ (שם)

**כבוד** ידידנו הרב הגאון נודע למשגב בהרבצת התורה חריף ובקי טובא כש"ת מוה"ר יעקב אהרן סקוצילס שליט"א בעמח"ס אהל יעקב וש"א"ס יקרים ורו"כ להוראה בעיה"ק ירושלים תובב"א,

**אחדשה"ט** וש"ת באהבה,

**מע"כ** נ"י שדר גבן בענוותנותיה איזה שאלות והגם דאי"צ לדידי כלל באשר ידיו רב לו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא הנני להשיבו כרצונו דעת הדיוט נוטה ואת אשר יבחר יקרב.

**א. לימוד משניות לעילוי נשמת על ידי נשים**

**הנה** בעיקר דינא דלימוד תורה בנשים עי' שו"ע יו"ד סי' רמ"ו ובנו"כ דשם, והאריכו בזה לנכון פוסקי דורינו מרן השבט הלוי זצוקללה"ה (חלק ו', סימן ק"נ) והגאון האדיר רבי אליעזר יהודה וולדינברג זצוקללה"ה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט'), סימן ג') ע"ש באורך עצום ונשגב. ולכל הדברות נלפע"ד דיש למנעם מזה וכעין מ"ש בשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"ג סימן פ"ז), הו"ד בספר הליכות ביתה סימן כ"ח הערה ו') וז"ל עכ"פ משניות שהוא תורה שבע"פ צוו חכמים שלא ילמדום והוא כאילו למדים תפילות ולכן צריך למנעם מזה ורק פרקי אבות משום שהוא עניני מוסר והנהגות טובות יש ללמדם בהסבר לעוררן לאהבת תורה ולמדנות טובות אך לא שאר המסכתות, עכ"ל. וע"ע בשו"ת אגרו"מ (ח"ב, חיו"ד

ובר"י קורקוס ז"ל (שם) ובקרית ספר (שם) ע"ש בכל דבריו וסו"ד מסיק דע"י סיומו דהקטן פוטר נמי כל הבכורים המשתתפין בהסיום מחובת תענית בער"פ ע"ש היטב הדק. ולפי"ז פשיטא די"ל דמהני לאצטרופי לסיום הש"ס דגדולים, כנלפע"ד.

### ג. קדיש בסיום סדר משניות ואם מתיר זה לאכול בשר בתשעת הימים

ואודות שאלתו בענין סיום סדר משניות אי אומרין עלי' קדיש ודכן נמי יתיר זה אכילת בשר בתשעת הימים או עבור תענית בכורים, כבר האריך בזה בספר תענית בכורים הנ"ל (פרק י"ב, עמוד רמ"ז), ומשם בארה.

### ד. גניזת חידו"ת בין כריכה לספר ובדפי המפתחות

לא שמעתי אודות ההיתר לגנוז חידו"ת בין הכריכה לספר ויל"ע בטעמייהו

דהמתירין. אך לכאו' אף דף ריק הכרוך בספר נתקדש וטעון גניזה ועל כן צ"ע אי שרי לדעתייהו לגנוז בדפי המפתחות ובפרט דבהרבה ממפתחות הספרים איכא ד"ת בהדיא, וצ"ע. ועי' נמי בתשובותינו גם אני אודך חלק ו' (סימן י"ז) ובחלק י"ג (סימן מ"ד) מאי דכתיבנא לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א איזה ענינים בהנוגע למפתחות ספרים, ע"ש ואכמ"ל.

### ה. נפנוף לאויר בעטיפת פלסטיק שיש בה חידו"ת

ואשר שאל במי שהניח דפי חידו"ת בתוך עטיפת פלסטיק אם מותר לקחת העטיפה עם הדפים בתוכה ולנפנף בה שיהיה לו אויר או דהוי בזיון לחידו"ת ואפילו שהם עטופים, לפענ"ד הוא בזיון גמור.

ידידו דוש"ת בלונז"ה  
הק' משה חליוה



## הרב נסים אלחנן חן

## אם מהני לערב שמן זית לרגיל בזיתים

## מקור וסברת המתירים

א. אחרי שכתבתי (בגיליון הקודם) לבאר בס"ד דעת מרן הגר"ק זצוק"ל בשיעור הרגיל בזיתים, יש לברר האם יש אופן שמוגדר ל"רגיל" בזיתים ואפ"ה לא נאמר בזה קשה לשכחה, ובזה החלי בעזרת החונן לאדם דעת, דהנה מצינו לכמה גדולים דס"ל דע"י תערובת שמן זית בזיתים מהני, ונתחיל בדברי הגר"י וולף בהגהותיו לספר שמירת הנפש (עמ' קמו ס"י שמ) שבתחילה הביא שהי' גדול אחד שהזהיר לכל תלמידיו שלא לאכול זיתים כלל וכלל ולעומת זאת להרבות באכילת שמן זית וכל תלמידיו היו נשמעים לדבריו, וכתב ע"ז שם אולם מנהגם של ישראל שאינם נוהרים בזה יש להם יסוד ע"פ הגמ' דאמרי' (בהוריות יג: ) על הא דרגיל בשמן זית שטוב לזיכרון, מסייע ליה לר' יוחנן דארי"ח כשם שהזית משכח לימוד של ע' שנה כך שמן זית מחזיר לימוד של ע' שנה, מכאן דאכילת שמן זית עם הזיתים או אפי' לבד מתקן קלקול הזיתים כלומר שמן זית הוא התרופה לקלקול השכחה של זיתים, אבל אינו מתקן קלקול אכילת הלב שהוא דבר שאין בו תרופה. עכ"ד.

גם בשו"ת שלמת חיים מבו' בכמה תשובות (סימן תתס"ז-ח-ט) דע"י שמן זית ודאי דמהני ומשמע דכך נהגו כולם, ודן שם בהיתרים אחרים כשלא מצוי לו שמן זית עי"ש וע"ע להלן.

## הערה בסברת המתירים

ב. אבל לכאור' יל"ע בדברי הגר"י וולף, דהנה

מבו' בדבריו דפשיטא ליה דהא דשמן זית טוב לזיכרון היינו למנוע שכחה שע"י הזיתים, ולכאור' הא מנא ליה הרי בשאר הדברים המבוארים בגמ' דטוב לזיכרון או איפכא כל אחד מהם הוא לעצמו דיש שטוב לזיכרון ויש להפך ואין קשר ביניהם, א"כ מסתברא דגם השמן שהוא טוב לזיכרון היינו כשהוא בפני עצמו דיש בו כח להועיל לזיכרון גם כשלא עשה דבר שקשה לשכחה, ואם כן כשיאכלנו עם זיתים מנלן שכן השמן יתגבר על כח הזיתים, ובפרט שבפשטות בין כוח השמן ובין כוח הזיתים הכל הם עניינים סגוליים שגילו לנו חז"ל, ואין לנו הוכחה איזה כוח סגולי יתגבר וא"כ אין לנו אלא מה שאמרו חז"ל דשמן בפני עצמו טוב לזיכרון וזית בפני עצמו קשה לשכחה.

## ביאור הגמ' כשם שהזית קשה וכו'.

ג. והנה בספר שמירת הגוף והנפש(ח"א עמ' מ') כבר העיר כעין זה, והוסיף דמהא דר' יוחנן הנ"ל כשם שהזית וכו' אין הכרח, והכוונה שם לרבותא דאף שהזית משכח עכ"ז השמן היוצא ממנו מועיל לזיכרון עכ"ד. והנה אף דאכן נראה שאין הכרח לפרש בדברי ר' יוחנן שהשמן הוא התרופה לזיתים, אבל לכאור' גם בביאור שכתב בעל שמירת הגוה"נ יל"ע, שהרי בכמה מקומות שמצינו לשון כשם וכו' הכוונה הוא באופן הפשוט שכמו שדבר זה הוא כך גם בדבר אחר הוא כן באותו ענין והיינו דב' הדברים שוים, וכדמצינו בסוטה דף כ"ז ע"ב כשם שהמים בודקים אותה כך המים בודקים אותו, ור"ל שכמו שפעולת המים בודק אותה

כן הוא בודק אותו, וכן שם כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעול והיינו שדין הבעל והבעול בזה שווה, וא"כ לכאור' חידוש לומר בנידון דידן דרצונו לומר דאע"פ שהזית קשה וכו'.

**עוד** מצינו בשבת דף קל"ז ע"ב בברכת כשם שנכנס לברית כך יכנס וכו', דהביא הט"ז ביו"ד (רס"ה סק"ב) שהוא ברכה לאב שיזכה לשאר מצוות שחייב אדם לעשות לבנו יעו"ש, ומשמע דלפי זה ביאור הברכה שכשם שזכה לקיים בבנו מצות מילה שהוא מהדברים שחייב האב בבנו כדאיתא בקידושין דף כ"ט ע"א כך יזכה לשאר מצוות שחייב בבנו, וע"ע בספר ברית אפרים (עמ' שי"ז) שהביא לבאר ברכה זו ע"ד הדרש בכמה אנפי, והכל על דרך זה שכשם שנכנס לברית והיה כך וכך גם בשאר מצוות עי"ש. וא"כ גם בנ"ד יש לפרש על דרך זה.

**ולכאור'** הביאור הפשוט הוא שכשם שהזית יש בו כוח שמועיל לשכחה, כן השמן יש בו כח שמועיל לזיכרון, והיינו דשניהם מועילים לאיזה דבר, ויש לטוב ויש לרע, ואולי רצו גם להדגיש בזה דכמו שהזית בפשוטו אין בו טבע לגרום שכחה אבל גילו חז"ל דיש בו כוח סגולי לשכחה, כן גם השמן אף דלא טבעי שיועיל לזיכרון, אבל יש בו סגולה לזיכרון, עכ"פ לפ"ז לא נראה לכאורה ראייה כלל מהגמ' דזית המעורב בשמן אין בו כח לשכחה, ורק אמרו את הכח הסגולי שיש בשמן ובזית.

### סברת הגר"ח דודאי לא מזהני

ד. אלא דבאמת מה שפירש הגר"י כן בדברי ריו"ח הוא ליישב את מנהג המקילים לאכול זיתים בכה"ג, ולדעתו כן הוא מנהגם של ישראל וכלשונו המועתק לעיל (אות א'), אבל בפשטות הגמ' לכאור' דאין דאין הכוונה

כן וכמשנ"ת, אלא דרבינו מרן הגר"ח זצוק"ל דחה מסברה כל קולא זו ולדעתו נראה דגם אין בזה מנהג ישראל, דהנה כתב (בס' זיכרון המודפס בספרו שיח השדה) בזה"ל ובהגהה מח"א בסו"ס שמירת הנפש הביא שיש אנשים שרגילין לאכול זיתים ביחד עם שמן זית ואומרים דהא אמרי' דהזית משכח ושמן זית משיב א"כ יצא זה בזה ואינו מזיק, ואינו נראה לענ"ד דפשיטא דאין כל האדם שוין, ומי שמוחו וזכרונו וכשרונו חזקים בודאי הטובים לזיכרון יועילוהו הרבה והדברים המזיקים לא יזיקוהו כל כך, ולהיפך מי שכוחו וזכרונו חלשים הדברים המזיקים יזיקוהו והמועילים לא יועילוהו רק קצת לפי ערך זכרונו, וא"כ אפשר שהזיתים יזיקו הרבה יותר ממה שהשמן יועיל עכ"ל, ולפ"ז יש לומר דאף אחרי סברת הגר"י דבתערובת כח השמן גובר על כח הזית, אבל עדיין קשה לשכחה ברמה מסוימת כ"א לפי כח זכרונו.

**מה** דלא הקלו באכילתם זה אח"ז ומה שיתכן להוכיח מזה.

ה. ויש להוסיף בזה דהנה בפשיטות גם הנוהגים דמהני ע"י שמן זית, היינו דוקא במערב השמן עם הזיתים, אבל לא באכילתם כ"א בפ"ע אף שאוכלם זה אח"ז, ובפרט דאכילת שמן בפ"ע אזורי מזיק הוא כדאיתא בגמ' ובשו"ע או"ח סי' ר"ד ס"ב, ומה שמשמע בדברי הגר"י הנ"ל דה"ה בשמן לבד צ"ע, או דכוונתו שמן לבד בלא זיתים אבל אוכל השמן ע"י פת וכיו"ב, אבל בפשיטות הוא דווקא במערב ואוכלם יחד וכן מורה לשון שו"ת שלמת חיים סוף סימן תתס"ז שכתב אבל יאכל אותם עם שמן זית וכן פשטות המנהג, ויש לפרש בזה דלא רק משום היזק השמן נגעו בה שהרי אכתי יכול בסמיכות לאכילת הזיתים לאכול השמן יחד

שמן, וכן באורחות רבינו הנדמ"ח ח"ד עמוד קמ"א הביא שכ"ה דעת מרנן החזו"א והקה"י זצוק"ל יעו"ש, ואם כן ודאי דהמחמיר בזה אינו מן המתמיהים כלל, אבל בדברי הגר"י וולץ מבו' דמנהג ישראל דמהני תערובת וכן"ל, וכן בס' הליכות שלמה (תפילה פ"ב ארחות הלכה הע' קג) כתב ע"פ מרן הגרשז"א דכיון שפשט היתרן באופן זה וכך נהגו בירושלים מאז ומעולם אין לערער בדבר ע"כ, וכן כששאלתי קמיה הגרא"מ קניגסופר שליט"א בזה ג"כ השיב לי דמנהג העולם להקל ע"י תערובת, ואח"כ הוסיף דיש מחמירים בזה אבל המנהג כנ"ל.

#### דעת ומנהג מרן הגרשז"א

ח. והנה מרן הגרשז"א עצמו אף שהי' רגיל בתחילה לאכול בתערובת כדעת המקילים, אבל אחרי שראה את דברי רבינו הגר"ח ק' להחמיר שינה ממנהגו והפסיק לאכול ומש"כ כן בכמה ספרים, ע"י אורחות רבינו שם. ויעיין בספר מעדני שלמה (עמוד רמ"ו) שכתב ע"פ מרן הגרשז"א שמדברי רבינו עולה דאי מהני תערובת צריך שיהיו שוים בכמות כדי לפעול את סגולתם ולכן מי שקרוב לשכחה עליו להוסיף בשמן יותר מהזיתים, ותמה הגרשז"א דצע"ג מניין לו כן מאחר שדברים אלו הם עניינים סגוליים ואינם פועלים לפי מידה ומשקל עכ"ד, וע"ש בהערה שדן בשאלה זו, וסיים שם בשם מרן רבינו שזה עניין טבעי ולא סגולי, ואולי הוא על פי רבינו בחיי הנ"ל. גם בספר הליכות שלמה (שם) איתא בשם הגרשז"א דכיון שדברים אלו סגוליים הן אין לדון בהן על פי השכל, והנהגה לישאל וכו', ולאחד שהיה קשה לו שמן זית ושאל כיצד ינהג, השיב דדי בטיפה אחת ע"כ. ואף על פי כן הגרשז"א לעצמו התאמץ להחמיר בזה משום דברי מרן רבינו זצוק"ל עד שהתבטא

עם איזה מאכל ואז אינו מזיק, ואפילו הכי בכה"ג כמדומה שלא הקילו והיינו משום דאז יתכן שכח הזיתים שאכל בפ"ע יתגבר על כח השמן, שאם אכל הזיתים בראשונה יתכן שהשכחה שנגרם ע"י הזיתים א"א לתקנו ע"י שיאכל אח"כ השמן, וגם אם יתחיל בשמן יתכן שכח הזיתים שאוכל אח"כ יגבור, ואין איתנו יודע בכח עניינים סגוליים המסורים רק לחז"ל, עכ"פ לפ"ז גם בתערובת מאן לימא לן דכח הסגולי שבשמן יגבור דלמא כח הזיתים יגבור, ויש להוסיף עוד דהנהגה רבינו בחיי (וישלח לד) צידד דמה דזית משכח הוא טבעי בפרי הזית יעו"ש, ובשמן לא מצינו כן, א"כ יותר פשיטא לכאורה דא"א לסמוך על כח הסגולי שבשמן שיתקן כח הטבעי שבזיתים.

#### ביאור דעת רבינו הגר"ח ק

ו. ובגוף סברת רבינו הגר"ח ק' הנ"ל שכת' שאין כל האדם שוין וכו', ודאי כוונתו דלפ"ז אף למי שזכרוננו וכשרוננו חזקים לא מהני תערובת השמן, דאף דלסברה זו השמן יועילו הרבה, אבל עכ"פ הזית ג"כ יזיקנו במקצת, וכן שמעתי מכמה ת"ח, שהרי גם חכם גדול מאוד אפי' מדורות קדמונים יש אצלו שכחה עכ"פ במקצת, וכן בכמה ספרים שהביאו דעת מרן בזה לא חילקו, כיון דלדעתו לכולם לא מהני לערב השמן, ולהלן הבאתי ממרן הגרשז"א שנראה שלא פירש כן בדעת רבינו בזה.

#### סיכום השיטות בנידון דידן.

ז. סוף דבר הנה דעת מרן רבינו הגר"ח ק' זצוק"ל בזה לאו דעת יחידאה היא כלל שהרי גם הגר"י וולץ שביאר דעת המקילים הביא בריש דבריו בשם גדול אחד דלא לאכול כלל זיתים וכן"ל, וודאי דלא מהני לדעתו להיות מורגל בזיתים ע"י תערובת

לחכמה, כי הוא אור לגמרי, והזית אשר השמן יוצא ממנו הוא היפך שהוא מסוגל אל הפך החכמה לכך הוא מסוגל לשכחה עכ"ל. אבל בפשטות וכפי הנראה מכלל דבריו כמו שכתבנו אוכל השמן בפני עצמו היינו לאפוקי קודם שנסחט מהזית וצ"ע.

י. ולסיום יש להוסיף דאף לפי המנהג דכיון שמעורה שמן שטוב לזיכרון לא מזיק, היינו דווקא אם ננקוט דאף רגיל דאיתא בשמן היינו אף כשאינו כל יום אלא אף עד ל' וכמו שכתבנו בס"ד בגיליון הקודם (עמוד קצ"ד), אבל אם בשמן רגיל הוא כפשוטו שעל כל פנים כמעט כל יום, ובזיתים כדעת הגר"ק עד ל' אם כן כשאוכל ד"מ פעם בשבוע עם השמן וחזק מזה לא אוכל שמן אם כן הוא רגיל בזיתים ואינו רגיל בשמן. כן שמעתי מח"א שליט"א. עוד שמעתי מידידי הרא"ל שליט"א דשמע מחקלאי אחד שיש בשוק כמה משווקי שמן זית מזויפים שמעורה בהן שמנים אחרים, אלא דאם מהני למנהג טיפה אחת אולי גם זה מהני. וצ"ע בזה.

שכביכול קילקל לו את ארוחת הבוקר, והיינו דאף שעל המנהג אין לערער כלל אבל רוצה לחשוש לעצמו כיון שאין מקור ברור לזה חוץ מהמנהג.

### ט. ביאור מהר"ל בסגולת השמן והזית

קודם אכלה לדבר א"א שלא להזכיר את דברי המהר"ל בזה, ואולי גם יש בהם סייעתא לדעת רבינו הגר"ק זצוק"ל, וז"ל המהר"ל (חא"ג סוף הוריות) והרגיל בזיתים, פירוש כי השמן זית מיוחד לחכמה ושכל מפני שממנו האור אשר השכל דומה לו, והזיתים אשר הוא נושא אל השמן שבתוך הזית הוא שמן מוכן לשכחה, כי השמן הוא נבדל מן הזית, ומפני שהשמן נבדל מן הזית הוא נבדל לגמרי שזהו מיוחד לאור ולשכל, והנושא אשר השמן יוצא ממנו, כי הנושא אשר השכל עומד בו הוא חומרי והוא משכח השכל כאשר הוא מוטבע בו, לכך כאשר אוכל הזיתים הוא משכח תלמודו כאילו השמן מוטבע בגוף הזית, וכאשר אוכל השמן שהוא בפני עצמו והוא נבדל מן הזית הוא יפה



הרב אבינעם טאובנר

## בענין 'לא תאכילום' (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עניינים שנידונו בכולל 'נחלת משה'

ג', שלא ליתן לו כדי שלא להרגילו לכשיגדל, וכעין חינוך. ולפי"ז אין בפיקו"נ של הקטן איסור כלל.

ועוד יש לחקור, אם זה איסור פרטי על כל לאו בפני עצמו, או זה איסור כללי שלא להאכיל את כל האיסורים. ונפק"מ אם יש דין להאכיל את הקטן הקל הקל תחילה. דאם זה על כל לאו בפני עצמו, א"כ איסור לא תאכילום דחלב לכאורה חמיר מדנבילה, ואם זה איסור כללי שלא להאכיל את כל האיסורים, אין נפק"מ, כך טען ח"א שליט"א מהכולל. ותמך יסודותיו בדברי הרמב"ן ז"ל בתורת האדם פ' הסכנה, ד"ה גרסינן בכריתות, דדן בהיתר להאכיל הקל הקל לעובר, פחות פחות מכשיעור. והק' למה צריך הקל הקל, כגון בטבל ותרומה, הרי בשניהם אין אלא איסור לאו בעלמא [חזינן בדבריו דח"ש הוא איסור חדש, כללי על כל האיסורים, ואין נפק"מ בין ח"ש דחלב, לח"ש דנבילה]. ותירץ דכיון דבשיעורים הם חמורין זמ"ז לעונשין, אף בפחות מכשיעור חומרו של זה של זה יותר מחומרו של זה. כלומר בתירוצו חזינן דס"ל דהוא איסור על כל דבר בפנ"ע, ולכן אף ח"ש דחלב חמיר מח"ש דנבילה. [ואפ"ל דהרמב"ן לא נחית לאיסור כללי או פרטי, אלא אף אם הוא פרטי, סו"ס בח"ש דחלב אין חומרא דכרת. וע"ז תירץ בתי' הא' דכיון דבשיעור השלם יש חומרא, אף בח"ש יש את החומרא. א"נ התם כשאמדהו לכשיעור והוא צריך לו בגדרי צירוף, עכ"ל. ולפ"ז לכאורה תהא

יבמות קיד. 'לא תאכילום' להזהיר הגדולים על הקטנים, דלא ליספו לקטן מאכלות אסורות בידים. והנה יש לחקור בגוונא שקטן מוכרח לאכול מאכלות אסורות משום פיקוח נפש, מי אמרינן דגם בכהאי גוונא איכא בזה הלאו דלא תאכילום, אלא הותר הלאו משום פיקוח נפש, או דילמא במקום פיקוח נפש ליכא הלאו דלא תאכילום כלל, דהרי לא הוה אכילת איסור, אלא אדרבה הקטן צריך לאוכלו. [א. ה העיר הרב ג. ארצי שליט"א דאין זו שאלה מעשית כ"כ, דבמקום פיקו"נ אין שום שאלות [חוץ ג' חמורות ושעת השמד, ומי שמפורסם בחסידות לעצמו בלבד זו מחלוקת], דשמא החולה ח"ו ימות עכ"ד. וצ"ל דרבינו ז"ל הסתפק במקום דאינו דחוף ביותר ונפ"מ להקל הקל תחילה, וכדלקמן.]

[א. ה. לכאורה י"ל בביאור הצדדים: א. אם לא תאכילום הוא איסור בפנ"ע ולא מחמת שלקטן יש איסור, וא"כ בעינן להיתר דפיקו"נ. ב. או דילמא, איסור זה נובע מהאיסור של הקטן, דגם לקטן אסור לאכול איסורים, רק בקטן אין התורה מדברת עמו אלא עם הגדולים, שלא יאכילו את הקטנים איסור. ולצד זה א"צ להגיע להיתר בפיקו"נ שיתיר, דעד כמה שלקטן מותר, אין לגדול איסור להאכילו. ובדומה לצד מקיף וניקף, דכל מקום שהותר לניקף, כגון מצורע בהקפת פיאות ראשו, שיש לו עדל"ת, אף לאחרים מותר להקיפו, דכיון שלו אין איסור, אף להם הותר. ג. בתרוה"ד יש צד

נפק"מ גם ללא תאכילום. דאם הוא איסור כללי אין נפק"מ להאכיל הקל הקל. ואם איסור פרטי, יש נפק"מ. [וגם למש"כ בסוגרים דהרמב"ן ס"ל דבח"ש אין להקל תחילה משום שאין בו את חומרת העונש, מ"מ גם יש לדון שלא יהא בלא תאכילום את הפנ"ע בהקל הקל תחילה, שהרי כאן בגדול אין את חומרת העונש.]

### נפק"מ למאכיל איסור עשה

**דאם** לא תאכילום הוא איסור כללי, א"כ יש כאן ל"ת, אע"ג דהאוכל עובר רק בעשה. אך אם זה איסור פרטי על כל איסור בפנ"ע, מסתבר דהמאכיל לקטן איסור עשה, אינו עובר יותר מעשה. ועוד נפק"מ אם זה עשה או ל"ת, אם צריך להוציא כל ממנו.

**אך** יל"ע באיסור לפנ"ע בעצמו אם צריך למסור כל ממנו. דהנה בספר "הרימו מכשול" פ"ז, ענין להוציא ממנו כדי לא לעבור, הביא בהערה יד, שכ"כ החתן סופר, השד"ח (מערכה ו', כ"ו, כ"ה) והחזו"א, שצריך למסור כל ממנו ע"ז. וי"א דא"צ אם עובר על הלאו בשב ואל תעשה. ובחזו"א מיירי שעובר בקום ועשה, כגון שמחזיר את הדמאי לע"ה.

**והנה** נפקא מינה רבנא בזה, לענין היכא דצריך הקטן לאכול נבילה משום פיקוח נפש, ויש לפניו ב' אפשרויות, או שיאכיל הקטן בידים, או שהקטן יקח בעצמו, האם מותר גם להאכילו בידים, דבשלמא אם נימא כהצד השני, דאין לא תאכילום כאשר מותר משום פיקוח נפש, אם כן לא איכפת לן שיאכיל הקטן בידים, אך אם נימא כהצד הראשון, דבאמת נשאר באיסור לא תאכילום אלא דמשום פיקוח נפש מותר, אם כן שלא יאכילנו.

**ובאמת** נפקא מינה טפי גם בגדול, כשצריך לאכול משום פיקוח נפש, ויכול גם לאכול בעצמו, האם מותר להאכילו, והיינו כד נימא דגם בגדול יש לא תאכילום. [א. ה. ע"י קר"א שדן אם יש לא תאכילום בגדולים, דאם יש, ל"ל לפנ"ע.] [וכדרך בזה במלבושי יו"ט ח"ב יו"ד סי' י"ט]. [א. ה. רצ"ע השתא דאתית להכי מדוע בחולה בעצמו אין איסור של "לא תאכילום" על עצמו, וממילא אין נפק"מ בעבירה, וגם לאחרים יהא מותר [ודומיא במקיף את עצמו, שעובר גם על איסור ניקף ע"י מכות כג.]. רצ"ל דשאני איסור לא תאכילום דהוא על אחרים.]

**והראוני** דיש לפשוט ספיקא דידן מהריטב"א ביבמות (חדשים שם). ומתבאר מדברי הגאון המו"ל (שם אות 103) דמהריטב"א שם משמע לקולא, ובריטב"א בעבודה זרה (כ"ו א') משמע לחומרא.

**והנה** כתב במשנה ברורה (סי' שמ"ג סק"ה) דכמו דאסור להאכיל לקטן, אסור גם כן לומר לנכרי שיתן דבר איסור לתנינוק, וכמו בכל איסורין דאמרינן דאמירה לעכו"ם אסור, אך אם התנינוק צריך לכך, כגון שהוא קצת חולה, מותר לומר לעכו"ם להאכיל אותו, אפילו בדבר שהוא אסור מן התורה. הנה חזינן דגם במקום חולי אכתי איכא לא תאכילום, ויאכיל רק על ידי עכו"ם, אמנם אכתי ליכא למילף לספיקן, דהתם ליכא פיקוח נפש אלא רק חולי קצת. תו יש לדון להוכיח כהצד השני ממשנה ברורה ואחיעזר, וכדלקמן:

### נבילה או שחיטה

**הנה** איתא בשולחן ערוך (סי' שכ"ח סע' י"ד) דחולה שיש בה סכנה שצריך לאכול בשר בשבת, ואין בשר שחוט, ויש לפניו ב' אפשרויות, או לשחוט בשבת, או להאכילו



נבילה, אמרינן דעדיף לשחוט עבורו בשבת. [א. ה. במשנ"ב שם כ' משום דשבת הותרה אצל פקו"נ, וזה עדיף אפילו מלהאכיל איסור דרבנן עי"ש. ולכאורה הבנת הדברים, דאיסור שבת וכן מלאכה ביוה"כ או ביו"ט, הווי איסור גברא, והם הותרו לפיקוח נפש. משא"כ נבלה ושאר איסורים הווי איסור חפצא, והם רק דחיים אצל פקו"נ. ולפי"ז צ"ל דלמשנ"ב אף איסור דרבנן הוא איסור חפצא. ולסוברים דהוי אסור גברא, צ"ל דיסברו דאיסור שבת לא עדיף מדרבנן.]

**וכתב** במשנה ברורה (שם ס"ק ל"ט) דיש בזה כמה טעמים, חדא, דשמא יהיה קץ באכילת נבילה ולא יאכל ויסתכן. תו, דבבית יוסף הביא בשם הר"ן, דבנבילה קא עבר על כמה לאוין, דהרי בכל כזית וכזית עובר על לא תעשה, משא"כ באיסור שחיטה בשבת אע"פ דהווי בסקילה, מכל מקום הא אינו עובר אלא פעם אחת, הלכך עדיף לעבור על חדא איסור חמור, מלעבור על כמה איסורים קלים. [א. ה. לכאורה נפק"מ בין הטעמים באופן שצריך רק כזית א'. דלטעם של ריבוי עבירות, כאן בכזית א' יש רק עבירה א'. ולטעם שמא יקוץ בנבילה, אף כאן ישחוט בשבת לאכול אפי' רק כזית א'.]

**והנה** הסיק במשנה ברורה, דאם החולה אומר שאינו קץ באכילת נבילה, עיין באחרונים, [והיינו דהנידון הוא אם נקטינן כהר"ן, או גם כהר"ן. [א. ה. אינו מובן מה הכוונה ג"כ כהר"ן, דכהר"ן כפשוטו, דאם אינו קץ בנבילה מ"מ שוחטים בשבת ולא מאכילין נבילה. וכן גם בהר"ן הדין הכי.] או אולי כוונת המשנה ברורה לתשובות הרדב"ז (ח"ד סי' ק"ל) שכתב דבאין החולה קץ, לא נקטינן כהר"ן. [א. ה. צ"ב דאם החולה כן קץ, אפי' לא נוקטים כהר"ן שוחטין, דסו"ס אין מה להאכילו.]

**אמנם** כתב המשנה ברורה דעכ"פ לענין קטן ודאי דמאכילין אותו נבילה ואין שוחטין עבורו בשבת. [ועיין בדעת תורה (סי' שכ"ח סע' י"ד) שהביא תשובות שם אריה (סי' ב') בדין קטן בכהאי גוונא. [א. ה. צ"ב היה מקום לומר, דאין הקטן מבחין בנבילה וא"כ ל"ש קץ. אך בפשטות י"ל דכוונת המשנ"ב, דאיסור שחיטה הוא על הגדול, אבל איסור אכילת הנבילה רק הקטן עובר, וזה עדיף. ועכצ"ל דמיירי שלא קץ (או שאינו יודע, דאם יודע, דאם וקץ בוודאי אין הבדל. רק בגדול ולא קץ, הסתפק המשנ"ב אם כהר"ן או לא, ובקטן י"ל דעדיף דלא כהר"ן, וכנ"ל).]

**ולכאורה יש לשאול** על דברי המשנה ברורה, מהו ההבדל בין גדול לקטן, דהרי אם באינו קץ לא כתב המשנה ברורה הכרעה אם כהר"ן או לא, אמאי בקטן פשיטא לן דלא כהר"ן, הא מכיון דאיירי דהקטן אינו יכול לאכול בעצמו אלא מוכרחים להאכילו, אם כן איכא לאו דלא תאכילום בכל כזית וכזית, ואם כן אם בגדול אמרינן כהר"ן דרבויה הלאוים חמירא, ומשום הכי לא יעבור בלאו על כל כזית וכזית, אלא יעשה רק איסור אחד דשחיטה בשבת, אם כן הוא הדין בקטן נימא הכי. [א. ה. א"כ מוכח מהמשנ"ב דס"ל דאין לא תאכילום במקום פקו"נ. כמו שכ' בהמשך. [א. ה. עי' משנ"ב בהלכות סוכה תר"מ, דכ' דיש נפק"מ להאכיל קטן חוץ לסוכה, לבין אם מניח לפניו, דאין זה ספיה. אך אם מצוהו לאכול ה"ז ספיה עי"ש. ושמא כאן כיון דחייב לאכול להצלת נפשו, אף אם שם לפניו, הוי ספיה וצ"ע.]

**והנה** אשכחן שאילתא דא באחיעזר (ח"ג סי' פ"א אות י'), דדן מהו להר"ן בקטן, וכתב דלכאורה הרי גם לא תאכילום הוא בכל כזית וכזית, ואם כן עדיף לשחוט

בשבת, ודלא כדברי המשנה ברורה. [א. ה. ע"ש באחיעזר, דהביא י"א דלא תאכילום הוא רק דרבנן. (ק"ס מאכלות אסורות פי"ז בדעת הרמב"ם), ולפי"ז כ' האחיעזר דהוא רק איסור אחד. אבל לא תאכילום הוא דאורייתא, א"כ יש איסור בכל כזית.] [א. ה. כלומר דכיון דאפשר לשחוט עבדו, א"כ אין זה פקו"נ להאכילו נבילה שעובר על כל כזית וכזית.]

[א. ה מצאנו כמה סוגי לא תאכילום:

א. אכילה של חפצא דאיסורא, אסור אפילו אינו מאכילו [ואפילו לא הגיע לחינוך] אם מצווהו לאכול, אלא רק מניח לפניו. [והנה לענין ספיה, ל"ש מכניס לו לפה, ל"ש מצווה לאכול. אך במניח לפניו היה מקום לומר דשרי, ואינו דומה אם מניח לו בידו. במחצה"ש בהלכות סוכה סי' תר"מ, סק"ג כ' דמותר ליתן לקטן ביד חוץ לסוכה, ול"ח לא תאכילום, כיון שהוא יכול להכנס ולאכול בסוכה ע"כ.]

ולפי"ז משמע דאם יתן לו דברי איסור בעצם כנבילה ושרצים, אסור ליתן לו בידים. אך יש מקום לומר דלהניח לפניו שרי, וכ"כ הרשב"א ז"ל ביבמות קיד. ד"ה ריו"ח עי"ש. והא דאסור ליתן לקטן חגב לשחק בו, שמא יאכלנו, ומשמע דאפילו להניח לפניו אסור, צ"ל דדוקא ליתן לו ביד אסור, אך להניח לפניו שרי, כהרשב"א (ודלא כהערה בדירשו תר"מ (7). ועי"ש בשעה"צ ס"ק ח', דכ' דלהניח לפניו חוץ לסוכה שרי, דמשמע דבאיסור ממש כה"ג אסור, וצ"ע.]

ב. חפץ דהתירא, במשנ"ב שמ"ג סק"ד שרק מחמת קטנותו אין לו היתר בזה, הוי כעין איסורא. וזהו בקר"פ שלא למנויי בקטן. התוס' בפסחים סח. ד"ה שה, הק' איך מאכילין לקטן שלא למנויו, והרי יש לאו

דלא תאכילום. ותי' דווקא בשרצים ונבילות, משא"כ בקר"פ דיש מצות חינוך ע"כ. וכוונתם דדוקא בחפצים דעבירה, משא"כ בקר"פ דחסר לקטן תנאי האכילה, ואה"נ דאסור לאכול, מ"מ כיון שיש מצות חינוך שרי. וצ"ע איך מצות חינוך דרבנן דחיה לא תאכילום דאו'.

ג. חפץ דהיתרא מחמת ביטול מצוה, דהופך לאיסורא. כגון להאכיל קטן חוץ לסוכה תר"מ ס"ה אם הגיע לחינוך במשנ"ב (שם, סק"ח בשעה"צ) שלא לצוותו לאכול חוץ לסוכה. אבל להניח לפניו לאכול מעצמו אין בזה איסור (שם שעה"צ, סק"ח) אבל אביו חייב לחנכו גם כשמניח לפניו. ד. לתת לקטן פירות שביעית שעלול לבזון, משום איסור "לאכלה" ולא להפסד. כ' בדרך אמונה למרן זצ"ל, פ"ה שמו"י ה"ג ס"ק י"ג: צריך למנוע את הילדים שלא יבזבוז את האוכל. אך בצחה"ל שם אות כח, כ' בשם מו"ח זצ"ל דזה דווקא משום חינוך ולא משום איסור להפסיד, כיון דהוי גרמא ומותר ע"ש. [והעיר הרב ג. ארצי שליט"א שמורינו הגר"י טשנר שליט"א "בשערי שביעית", כתב על זה דברים מפורשים להתיר לתת לחינוך, שכן דרכו תמיד, וזו דרך האכילה שלהם עכ"ד.] והקשה הרב משה פולוביצקי שליט"א הרי מצאנו דאסור לשומר ליתן לקטן חפץ (אף אם מותר לשומר למסור לשומר), דהוי כפשיעה עכ"ד. וי"ל דאין כאן מסירה לשמירה אלא לאכילה, רק כיון דהקטן משייר ומבזבז, היה מקום לאסור משום לאכלה ולא להפסד, ועי"ז כ' מרן ז"ל דהוי גרמא ומותר עכ"ד. א"כ אין כאן ספיה.]

### התורה התירא

הנה יש לדון ליישב דברי המשנה ברורה, מכאן דהי"א גיסא הנ"ל, דנימא דמכין

משום פיקוח נפש איכא לא תאכילום, ומשום הכי אף בפיקוח נפש גמור, אם יכול שלא להאכילו בידים, אסור משום לא תאכילום להאכילו בידים, וגם עדיף שאחר ישחוט בשבת בשביל הקטן, ולא יאכילוהו נבילה ויעברו על כמה איסורים דלא תאכילום. [אם לא תאכילום דאורייתא]. ויש לומר דחלוק פיקוח נפש מעשה דוחה לא תעשה. [א. ה. אולי סברת רבינו ז"ל דבעדל"ת זו צורת המצוה לומר שכך יש לקיימה, משא"כ בפקדו"נ, אכתי האיסור בעינו עומד, רק הותר לעבור עליו לקיום "וחי בהם".]

### ג. ליישב דברי האחיעזר

**אמנם** לאחר העיון, יש לדון בדברי האחיעזר לא סתרי אהדדי, דהנה לעולם נימא כאידך צד דכשהותר משום פיקוח נפש, אין לא תאכילום, וכמו בהותר משום עשה דוחה לא תעשה,

**והא** דכתב האחיעזר דחמירא נבילה בקטן מאשר שחיטה בשבת מפאת דאיכא לא תאכילום על כל כזית וכזית, לא תיקשי שהותרה הנבילה, דהרי קיימינן דבגדול בכהאי גוונא לא יאכל הנבילה אלא ישחוט לו, מפאת דהוה רק חדא סקילה, ואם כן כל ההיתר להאכיל נבילה בכהאי גוונא לקטן, רק משום קטנותא דידיה, ולא משום פיקוח נפש, נמצא דליכא על הנבילה שם של פיקוח נפש כיון דאפשר על ידי שחיטה, ואם כן חזור הלא תעשה דלא תאכילום.

### ד. הקל הקל תחילה הוה דין דאורייתא

**הנה** העירו דכל זה אם נימא דהקל הקל תחילה הוה דין דאורייתא, וכדעת חתם סופר בתשובות (יו"ד סי' ע'), אמנם אם נימא דהוה רק דרבנן, וכדעת קרית ספר (סוף פי"ד מהל' מאכלות אסורות), אם כן ליתא לדברינו

שהותר משום פיקוח נפש, ליכא לא תאכילום, ואם כן אתי שפיר, דאם יאכיל לקטן נבילה, לא יעבור על לא תאכילום כלל, ואם כן ודאי דיאכילנו נבילה, ולא ישחוט עבורו בשבת.

ויש לדון בהאי תירוץ מכמה אנפי:

### א. עשה דוחה לא תעשה בקטן

**הנה** דן באחיעזר (ח"ג סי' פ"א אות ו') באופן דעשה דוחה לא תעשה, האם יהיה אסור לספות לא תעשה לקטן, כיון דלא תעשה דלא תאכילום איכא, ועשה ליכא לגבי הקטן, [והרי בכל דוכתי היכא דעשה דוחה לא תעשה, אינו היתר גמור, אלא הוה רק דחיה].

**ולמשל**, האם יהיה אסור להלביש לקטן שלא הגיע לחינוך בגד של ד' כנפות כלאים בציצית, ויהיה המלביש עובר בלא תעשה דלא תאכילום. [אמנם בהגיע לחינוך יש לומר כמו שכתבו התוספות בפסחים (פ"ח א' ד"ה שה) דמשום חינוך מצוה שרי].

**ודחה** האחיעזר, דלא שייך על זה לא תאכילום, כיון שעכ"פ התירתו התורה, הגם שהוא רק מטעם דחיה ובקטן ליכא דחיה. [ועיין שם מה שהאריך עוד].

**ולסברת** האחיעזר, היה מקום לדון כהנ"ל, דהכי נמי נימא דכשמותר לקטן משום פיקוח נפש, ליכא לא תאכילום, דהא לא הוה אכילת איסור, אלא אדרבה התירתו התורה לאוכלו, וכהצד השני הנ"ל.

### ב. סתירה בדברי האחיעזר

**אך** לפי זה יקשו דברי האחיעזר הדדי, דהרי לחד גיסא כתב דבנדחה משום עשה דוחה לא תעשה ליכא לא תאכילום, אמנם לאידך גיסא הא הבאנו לעיל דכתב דבהותר

דהיא חמורה. והמשנ"ב פ' דבקטן יש להאכילו נבילה, דרק הוא עובר, משא"כ בשחיטה השוחט לקטן עובר. ואכתי צ"ב דהא עדיין שייכים דברי הר"ן דיהא לא תאכילום בכל כזית.]

**דהנה** כתב באחיעזר דבאמת יש לדון כשיש לפניו ב' אפשרויות, או להאכיל לקטן נבילה או לשחוט בשבת, לא ישחוט אלא יאכילו נבילה, וכי תימא הרי חמור נבילה דעובר על לא תאכילום בכל כזית וכזית, מכל מקום הא כתב בבית יוסף (סי' שמ"ג) דאיסור לא תאכילום דנבילה אינו אלא איסור מדרבנן, ואם כן עדיף להאכיל לקטן נבילה דאינו אלא איסור דרבנן, ולא ישחוט בשבת דהוה איסור דאורייתא.

**ויש** לדון בדברי האחיעזר מכמה אנפי:

### א. לא תאכילום הוה ספק דאורייתא ספק רבנן

**הנה** אשכחן בנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' א') דהביא דברי הבית יוסף דהוה מדרבנן, אך כתב בדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל הי"ב) דודאי הוה מדאורייתא.

**ולפי** זה נמצא דיש לבאר כוונת האחיעזר, דאף אם בעלמא נקטינן כהר"ן דכמה כזיתי נבילה חמירא מלשחוט בשבת, מכל מקום הכא בקטן, אע"פ שעובר על לא תאכילום בכמה כזיתים, מכל מקום מכיון דהלא תאכילום הוה רק ספק דאורייתא, אם כן איסור שחיטה בשבת דהוה ודאי דאורייתא, חמיר מלא תאכילום.

**ונלמד** מכאן דדעת האחיעזר, [א. ה האיסור שחיטה בשבת נידון כקל, כיון דהוה איסור אחד, לעומת ספק אכילת נבילה, דהוה הרבה איסורים.] דאיסור ודאי קל, חמירא טפי מאיסור ספק שלצד האיסור חמירא טפי,

ויהא האחיעזר בסתירה, דהרי ליכא למימר דבגדול אין כלל היתר לאכול הנבילה, דהרי בעצם איכא גם היתר לאכול נבילה, רק מדרבנן אמרינן שיעשה תחילה היתר קל.

**ויש** לדון להוכיח דדעת המשנה ברורה כהחתם סופר, דהנה איתא בשולחן ערוך (סי' רע"ח סע' א') דמותר לכבות הנר בשביל חולה שיש בו סכנה הרוצה לישן. וכתב במשנה ברורה (ביאור הלכה שם סק"א) דהיינו דוקא בשאי אפשר להציל החולה באופן אחר, כגון על ידי הוצאת הנר לחדר אחר, אמנם ביכול להציל החולה על ידי הוצאת הנר, אם כיבהו יהא חייב חטאת. [להסוברים דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב].

**חזינן** דאע"פ דביכיוי הנר איכא משום פיקוח נפש, מכל מקום מכיון דלא עשה איסור הקל תחילה, חייב חטאת.

**אך** אינו ראיה דסובר כהחתם סופר, דהרי התם הקל הוא איסור דרבנן, ובזה פשיטא דהוה כמאן דליתא לגבי דאורייתא.

### ה. לדחות ישוב האחיעזר

**אך** באמת לבי נוקפי, דלכאורה אכתי דברי האחיעזר סותרין, דהרי מכל מקום הנבילה בעצמותה הותרה משום פיקוח נפש, אלא כיון שאפשר על ידי שחיטה אין היתר בנבילה, אמנם זה רק בגדול, אבל בקטן שפיר יש לומר דאין לא תאכילום, כיון דהנבילה בעצמותה מותרת.

### איסור לא תאכילום רק מדרבנן

**תו** יש לדון ליישב דברי המשנה ברורה. [א. ה דהר"ן כ' דעדיף לשחוט בשבת מאשר להאכיל נבילה דיש עבירה בכל כזית, משא"כ בשחיטה יש רק עבירה א', אף

עדיף להאכיל להקטן נבילה, אע"פ דעובר על כל כזית עכ"פ איסור דרבנן.

#### ד. טלטול הנר עדיף מלכבות הנר

הנה איתא בשולחן ערוך (סי' רע"ח סע' א') דמותר לכבות הנר בשביל חולה שיש בו סכנה הרוצה לישן.

וכתב במשנה ברורה (שם סק"א) דברמב"ם בפירוש המשנה מבואר דהיינו דוקא בשאי אפשר לעזור להחולה באופן אחר, כגון על ידי הוצאת הנר לחדר אחר, דאם לא כן בודאי עדיף להוציא הנר, ויעבור רק על איסור דרבנן דטלטול מוקצה, ולא יכבה הנר, דכך יעבור על מלאכה דאורייתא דמכבה.

חזינן מדברי המשנה ברורה דאין לכבות הנר כאשר יכול להוציאו, כדי שלא יעבור על איסור אחד דמכבה, אע"ג דלאידך גיסא, הרי כשמוציא הנר עובר על כמה איסורי דרבנן דטלטול מוקצה, דהרי בבסיס לדבר האסור יש איסור גם בהמשך הטלטול.

אלא בזה יש לעיין אם יש בהמשך הטלטול איסורים נוספים, דיש לדון דמכיון דתחילת הלקיחה היתה בהיתר משום פיקוח נפש, אם כן כולה הוה בהיתר.

ונפקא מינה בזה בפשיטות, במי שהוציא נר מחדר של חולה, אם מותר לו להמשיך לצרכו עם הנר לחדר רחוק שהוא אפל.

אך אולי התם גרע, דגם בלא בסיס, השתא הוה לצורך דבר האסור להשתמש בו, אבל להמשיך בנר להניחו במקום רחוק אף שיכול להניחו בקרוב, אולי יהא מותר. [ויש לדון מאיזמל של מילה, וצריך עיון בפוסקים].

#### ה. הוכחת הבאר יצחק להנ"ל

איתא בירושלמי בשבת (פ' ר"א דמילה

כגון כזית ספק חלב ספק שומן, וכזית ודאי נבילה, כזית דודאי נבילה חמירא טפי. [א. ה ולכאורה דין זה פשוט. ואולי תלוי בב' תירוצי הרמב"ן בתורת האדם לעיל. דלתירוץ דח"ש אין בו עונש, א"כ כאן פשוט דכיון דספק חלב אין בו עונש, א"כ ודאי דודאי נבילה חמור. אך לתירוצו השני דלא משום דח"ש אין בו עונש אלא משום דסו"ס ח"ש דחלב עיקרו משיעורא שלם דחלב, וג"כ חמיר, א"כ יתכן דכאן החידוש דאע"ג דנבילה היא ודאי, מ"מ ספק חלב, כיון דעיקרו מאיסור חלב, אפשר דחמיר טפי, קמ"ל דלא.]

#### ב. ודאי דאורייתא

הנה מסקנת הנודע ביהודה (שם) דלכולי עלמא לא תאכילום הוה מדאורייתא. [ומשום הכי קטן הוה בר זביחה, אע"פ דאינו כשר לתפילין ואף כשהגיע לחינוך].

ואם כן לפי זה יש ללמוד מדברי האחיעזר דעדיף לשחוט ולא להאכילו נבילה, וכדכתבנו בקושיין על המשנה ברורה, דהרי כל הטעם שהסיק האחיעזר שיאכיל הנבילה, היינו רק מפאת דלא תאכילום אינו אלא מדרבנן, ולפי הנודע ביהודה לא נאמר כן.

ועיין במשנה ברורה (סי' שמ"ג סק"ד) דכתב דלא תאכילום הוה מן התורה, אך לא כתב שזה לדברי הכל.

#### ג. האם תרי דרבנן חמירא מחד דאורייתא

הנה בבאר יצחק (או"ח סי' י"ד) כתב דתרי דרבנן חמירא מחד דאורייתא.

והעירו, דלכאורה מוכח מדברי האחיעזר דלית ליה האי סברא דהבאר יצחק, דהרי כתב דאם לא תאכילום הוה רק מדרבנן,

ויתכן לפקו"נ הנ"ל יהא מותר.]

**ואם** הוה אמרינן כפרשת דרכים (דרך החיים דרוש י"ט) בתחילת דבריו, דהיתירא דפיקוח נפש רק לסיבה הגורמת הצלה, ומשום הכי לא שרינן לעבור על האיסור דביטול תרומה ברוב, הוה אתי שפיר, דהרי הביטול אינו אלא להצילו מאיסורים אבל אינו גורם הצלה, אך הא הפרשת דרכים רמי אנפשיה מהא דאמרינן בגמרא (שם) דהיכא דאפשר בחולין, שיעשר ולא יאכל טבל, חזינן דשרי לעבור על האיסור דרבנן לעשר בשבת, אע"פ דאינו צורך החולה עצמו. [וכן שאר אחרונים כתבו תירוצים אחרוני, עיין חתם סופר (שו"ת יו"ד סי' ש"ט) וחזון איש (דמאי סי' ט"ו סק"י)].

### נהנה מחמץ באכילת התינוק

**וכתב** במשנה ברורה (סי' שמ"ג סק"ה) דלומר לנכרי שיתן דבר איסור לתינוק גם כן אסור, וכמו בכל איסורין דאמירה לנכרי אסור. [א. ה ולכאורה ביאור הדבר "שמעשה האכלת התינוק" הוא הנאסר, וכשאומר לעכו"ם אסור מטעם אמירה לעכו"ם כשאר האיסורים, כך דעת המשנ"ב כאן. ולולי דבריו הו"א דכיון דהאיסור הוא שלא יאכלו התינוקות ע"י ישראל גדול איסורים, א"כ מ"ל שמאכילו בעצמו, ומ"ל מאכילו ע"י עכו"ם. ומצאנו שכ"כ השו"ת פרי יצחק (ח"א סימן י"ב). דהביא שם שהחת"ס לומד בדעת הסמ"ג, דלא נאסר אמירה לעכו"ם באיסור לא תאכילום. והוא עצמו ס"ל לאידך גיסא. דכמו שאסור לצוותו לאכול, דהוי כמו גרמא, וכן להטעותו שזה בשר שמותר אסור, ה"ה לגרמת אכילה ע"י עכו"ם, דכולם אסורים מה"ת. ולפי דבריו שזה דאורייתא, אסור גם במקום חולי קצת, ורק בפקו"נ שרי.]

ה"א) דלצורך חולה שיש בו סכנה שרינן להוציא מרשות לרשות, דהוה מלאכה דאורייתא, אע"פ שיכול לעשות מחיצת בני אדם, דהוה רק איסור מדרבנן.

**ובבאר** יצחק (שם) הביא ראייה מהכא דחזינן דלא התיירו לעשות מחיצת בני אדם, מכיון דאיכא בזה הרבה איסורי דרבנן, דהרי בכל אדם איכא עוד איסור, והרבה איסורי דרבנן חמור יותר מאיסור אחד דאורייתא.

**וכי** תימא דיש לדחות, [ובכך ליישב דעת האחיעזר], דאיירי באופן שעל ידי שיעשה מחיצת בני אדם, יתממה מלהציל הנפש, אך באמת זה אינו, דהרי בירושלמי (שם) הקשה אמאי הביאו האיזמל של המילה דרך רשות הרבים, הרי היו יכולים לעשות מחיצה של בני אדם, ותיירץ דאסירא מדרבנן לעשות מחיצה של בני אדם, חזינן דאיירי בדאפשר, והלכך הוכיח בזה בבאר יצחק דכמה איסורים דרבנן חמירי.

**אבל** באמת חזינן מכל הפוסקים (מובא במשנה ברורה סי' שכ"ח ס"ק ל"ט) דאם חולה מוכרח לשתות יין בשבת, ויש לפניו ב' אפשרויות, או שנכרי יבשל היין בשבת, או שישראל יבשל, אמרינן דעדיף שהנכרי יבשל, אע"ג דבזה יאסר היין מדרבנן משום יין נסך, ויעבור על האי איסור דרבנן בכל שיעור שישתה, אלא חזינן להדיא דכמה איסורי דרבנן דיין נסך, קילי מחד איסור דאורייתא דמבשל בשבת, והשתא תיקשי הך ירושלמי. [א. ה והרב ג. ארצי שליט"א הציע פיתרון: אם הנכרי רק מדליק האש לאחר שהסיר כבר על מקומו, ואז אין איסור י"נ. ואחרי שהיין המבושל ג"כ אין בו איסור י"נ עכ"ד. ולכאורה יפה העיר, אך מבואר ברמ"א סימן רנ"ג ובמשנ"ב שם דליתן ע"ג התנור טרם שידליקנו הגוי, הוי פטור אבל אסור.

בהמה. מ"מ מה שחסר להוציא ממון על חיובו להאכיל בנו, חשיב הנאה דאסור

### לא תאכילום של לא תאכילום

הנה כתב במשנה ברורה (שם) דכמו דאסור משום לא תאכילום להאכיל לקטן, הכי נמי אסור לצוות לקטן לעשות איסור. תו כתב במשנה ברורה (שם ס"ק ה') לענין להאכיל תינוק חמץ בפסח כשיש חולי שאינו פיקוח נפש, שיש לצוות לנכרי להאכילו, ואם הנכרי ילך, מצוה לקטן שיאכיל לתינוק. וצריך עיון, דהא הגדול המצוה לקטן יעבור בלא תאכילום, כיון שפעולת הקטן לגבי התינוק היא לא תאכילום, ואם כן הגדול עובר בלא תאכילום של לאו דלא תאכילום. ויש לדון ליישב בכמה אנפי:

### א. לא תאכילום רק במי שמוזהר באיסור

הנה בבית הלוי (ח"א סי' ט"ו אות ב') דן דכמו שכתב בתשובות אמונת שמואל (סי' י"ד) לענין לאו דלפני עור, דאינו אלא באיסור דאיכא גם עליו, אבל באיסור דליכא עליו, לא שייך לפני עור, כמו כן נאמר לענין לאו דלא תאכילום, דהא דאסור לספות לקטן בידים, אינו אלא באיסור דהמאכיל עצמו מוזהר על איסור זה.

ולפי זה יש ליישב דברי המשנה ברורה, דהרי קטן אינו מוזהר באיסורים. אך באחיעזר (ח"ג סי' פ"א ז') כתב דאינו נראה לומר האי יסוד. [א. ה יעו"ש בביה"ל שהאריך לבאר דדוקא בהני ג' ילפותות בגמ' שרצים דם וטומאת כהנים, בהני איכא איסורא דלא תאכילום ולא בשאר האיסורים, ע"ש. וא"כ אין בשאר האיסורים לא תאכילום.]

אך כתב דאם התינוק צריך לחמץ, כגון שהוא קצת חולה, מותר לומר לנכרי להאכיל אותו, אפילו בדבר שהוא אסור מן התורה, ולכן יכול לומר לנכרי לישא התינוק אל ביתו ולהשקותו חמץ, רק לא יזכה בחמץ. [ויש לומר דטעמא כדחזינן דכל צרכי חולה נעשים על ידי נכרי בשבת].

ויש לשאול, הא חמץ אסור בהנאה מדאורייתא, והרי אם בהמתו אוכלת חמץ של נכרי, צריך למנוע הבהמה, דחשיב דנהנה בזה מחמץ, כדעולה מדברי המגן אברהם (סי' תס"ו סק"ג), ואם כן מאי שנא בנו. [ובאיסור דאורייתא אין היתר דאמירה לנכרי בקצת חולין].

א. ויש לתרץ, דבשלמא בבהמה, נהנה מחמץ שאם לא תאכל חמץ תאכל דבר אחר, והריהו חוסך זאת, משא"כ בתינוק שאוכל לשם בריאותו, נימא דאפשר רק בהאי חמץ, ואם לא יאכלנו לא יאכל כלום, נמצא דאין כאן משתרשי ליה.

ב. תו, דאף בגווני דאם לא תאכל הבהמה האי חמץ, לא יהא להבהמה מה לאכול, נמי אסירא, דאז הבהמה תחלש ומפסיד ממונו, משא"כ בתינוק, דאינו ממונו.

ג. אך לפי זה אכתי תיקשי, דבגווני דאם לא יאכל התינוק החמץ, יצטרך לאכול דבר אחר שקשה להשיגו, ומכל מקום יעשה כן, יהא אסור מן התורה מפאת נהנה, [ובגוונא שחייב לרפא את בנו]. אך הרי לא הוזכרו חילוקים. א. ה שיהא אסור בכה"ג דסו"ס נהנה שא"צ לטרוח ולהוציא ממון להשיג האוכל הכשר, ונמצא שנהנה מהחמץ. ואיך התיר המשנ"ב שיקחהו העכו"ם לביתו להאכילו החמץ. ואף שאין כאן התרבות ממון הא, או התחזקות ממונו כמו באכילת

## ב. לא תאכילום של לא תאכילום

**ראיתי** באחיעזר (שם אות ט') דנסתפק באומר לקטן להאכיל לקטן אחר, האם יש לא תאכילום של לא תאכילום, דיש לומר דכל עיקר איסור ספיה, דנפקא לן מלא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים, אינו אלא בגדול המכשיל לקטן, אבל לא בקטן המכשיל לקטן, ואינו דומה לשאר איסורים דאורייתא, דשייך האיסור גם בקטן, אלא אינו בר עונשין. ולהאי צד יהא מיושב דברי המשנה ברורה. אך הוא חידושא רבתי.

## ג. בגוונא דאינו ספיה בידים

**עוד** יש לומר דכוונת המשנה ברורה דאיירי דוקא בגוונא דהגדול מצוה לקטן כשהנכרי עדיין ישנו, שאם ילך הנכרי יתן הוא לתינוק, ואם כן בכהאי גוונא לא חשיב ספיה בידים מהגדול לקטן הראשון. אך לא משמע כן לשון המשנה ברורה.

**אלא** חזינו מדברי המשנה ברורה דלא קפיד בהא דמצוינו לקטן להאכיל לתינוק משום לא תאכילום של לא דלא תאכילום.

## שביתת בנו בשבת

**לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרד אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמך כמוך** (ה' י"ד) הנה שמעינן מהאי קרא דכמו דמוזהר אדם על שביתת בהמתו מדכתיב בפרשת משפטים למען ינוח שורך (כ"ג י"ב), הכי נמי מוזהר אדם על שביתת בנו ובתו שלא יעשו מלאכה בשבת, וכן ביאר הרשב"א בשבת (קנ"ג ב' ד"ה כשהיא), [ומבואר נמי בקרא שביתת עבדיו, והיינו בעבדים שלא מלו ולא טבלו ודינם כנכרי לכל דבר, דאם לא כן, הא מחוייבים מפאת עצמם, דהרי

חייבים במצוות כאשה]. [א. ה ורק לרשב"א בשבת אמרינן שזה משום שביתת בנו, אבל הרשב"א ביבמות ס"ל משום ספיה וכן בשאר הראשונים שם.]

**והנה** בגמרא יבמות (ק"ד א') דיינינן אם קטן העושה עבירה כמו אכילת נבילה, האם בית דין מחוייבין להפרישו, ואיכא מאן דאמר דחייבין להפרישו, והיינו אע"ג דקטן לאו בר חיובא ולא בר עונשין, מכל מקום כיון דיש כאן עבירה אילו היה גדול, חייבין להפרישו, [נאמנם קיימא לן בשולחן ערוך (או"ח סי' שמ"ג סע' א') דאין חייבין להפרישו].

**ומעתה** הקשה החקרי לב (הובא באמרי בינה הל' שבת סי' ז', ובאחיעזר ח"ג סי' פ"א אות כ"ג) דלהאי מאן דאמר דמחוייבין להפרישו, למה לן קרא דלמען ינוח בבנך ובתך, דהוה קרא מיוחד לענין שבת דחייב בשביתת בנו, תיפוק ליה מפאת הדין בכל התורה כולה דבית דין מצווין להפרישו מלעשות עבירה, והרי ממה נפשך אם יכול האב למנוע בנו מעשיית מלאכה, הא חייב להפרישו גם בכל עבירות בתורה, וכמו כל קטן האוכל נבילות, ואם אינו יכול למונעו, אם כן גם לבתר קרא, הא אינו יכול למנועו. [א. ה מלשון יכול למונעו או אינו יכול משמע דאינו עושה עבור אביו אלא לעצמו. יעויין בערל"ג יבמות קיד. ד"ה בגמ' אין בי"ד מצווין להפרישו, דכ' דכל העשה של שביתת בנו, הוא באופן שעושה מלאכה לצורך ישראל (או לדעת אביו) כמו בשביתת בהמתו שמוזהר עליה, רק אם עושה מלאכה לו ולדעתו למ"ד אין בי"ד מצווין להפרישו. אבל למ"ד מצווין להפרישו א"כ גם אם עושה לדעת עצמו צריך להפרישו. והנה בבהמה אם עושה לעצמה ויש בזה נייחא, כ' רש"י עה"ת שמות כג, יב "למען ינוח", את



### ג. עוסק במצוה

**תו** יש ליישב, דנפקא מינה לענין דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, כגון שעוסק האב במצוה אחרת כמו השבת אבידה, דאם מפאת המצוה להפריש קטן האוכל נבילות, מכיון דעוסק במצוות השבת אבידה, פטור השתא מהמצוה להפרישו, אך מפאת קרא דלמען ינוח, הוה איסורא דרמיא על האב, ולא מהני עוסק במצוה להתירו לעבור האיסור, ואע"פ דכתיב קרא בלשון עשה, יש לומר דהוה כאיסור עשה. [א. ה צ"ע הרי דין של להפריש, הוי כמו לא תאכילום. ואז הוי כמו לאו, וגם משו"ה צריך להניח המצוה שעוסק בה.]

**ובעין** זה יש לדון דהעוסק במצוה, ובהמתו התחילה לעבוד, חייב להפסיק מהמצוה כדי שלא יעבור באיסור עשה של שביתת בהמתו.

**אמנם** אולי יש לומר דגם שביתת בהמתו הוי רק עשה, ואם כן נאמר עליה דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואם כן אזדא האי תירוץ. [א. ה ואע"ג דכתוב: "לא תעשה כל מלאכה אתה..... ובהמתך" וזה כתוב בלשון לאו, כ"ז במחמר, כמש"כ התוס' בר"פ במה בהמה, אבל שביתת בהמתו הוי עשה.]

### ד. אצל האב שבת ואצל הבן אינו שבת

**תו** יש ליישב, דנפקא מינה במקום דמפאת מהלך השמש, אצל האב שבת ואצל הבן אינו שבת, דמפאת קטן אוכל נבילות פשיטא דלא חשיבא, דהרי הבן אינו עושה מלאכה, משא"כ מפאת שביתה דהאב, יש לומר דאזלינן בתר מקום האב, דהאב מוזהר דבנו ישבות ביום השבת ידיה, אבל זה אינו, דודאי אזלינן בתר מקום הבן, דאם לא כן

דברי המכילתא דאין למנוע הבהמה לאכול אפילו מחובר, דזה הנוח לה ואל"ה הוי צער. והנה י"ל דהא דבי"ד מצווין להפרישו לכאורה מבואר ביבמות שם דילפינן מקרא דלא תאכילום, שאם אינם מפרישים, הוי כאילו ספו לקטן. וכ"ז דווקא באופן שיכולים להפרישו ולא הפרישו. אבל אם אנוסים על כך, אין כאן שום איסור ספיה. משא"כ לענין שביתת בנו אם אינו יכול להפרישו הוי כעובר עבירה באונס. אך אין לומר זאת כאן כתירוץ לנפ"מ, דלא מסתבר דלענין אונס חידשה התורה איסור של שביתת בנו.]

**ויש** לדון ליישב בכמה אנפי:

### א. יפריש דוקא בנו

**יש** ליישב דנפקא מינה בגוונא דרואה שני קטנים עושים מלאכה בשבת, חד בנו וחד אינו בנו, ויכול להפריש רק אחד מהם, דבלא קרא דלמען ינוח, איזה שירצה יפריש, משא"כ בתר קרא, יפריש רק בנו, כיון דתרתיה אית ביה, גם בנו וגם קטן אוכל נבילות, אבל הקטן האחר אית ביה רק חדא. [א. ה ע' בערל"ג שם, דכ' דכמו שאסור לישראל לעשות מלאכה בבהמת ישראל אחר, ה"ה שביתת בנו הוא גם בבנו של אחר ע"ש. וע' מנ"ח בענין מחמר (אות טז) ד"ה והנה אינו, דכ' דמחמר יש גם בבהמת אחר, מ"מ שביתת בהמתו דווקא בבהמה שלו.]

### ב. פיקוח נפש

**תו** יש ליישב, דנפקא מינה בגוונא דלצורך פיקוח נפש צריך שקטן יביא לו דבר מרשות הרבים לרשות היחיד, דבלא קרא, יכול לומר אף לבנו, משא"כ לאחר קרא יאמר רק לאחר, דאית ביה רק חדא עבירה, משא"כ בנו אית ביה תרתיה.

יצטרכו בהמות לשבות כפי מקום האדון, ולא ראינו כן.

### ה. האם חייב לכופו להפרישו

תו יש לדון ליישב, דנפקא מינה באב שיכול למנוע את בנו, ואינו מונעו, אם חייב שלישי לכפות האב למנוע את בנו, דאם מפאת למען ינוח, ודאי יכפנו, משא"כ מפאת הא דמצווים להפרישו, יש לדון אם חייב שלישי לכפות השני שיפרישו הראשון. [א. ה. לכאורה הו"א דרבינו ז"ל, דאם מחמת שביתת בנו, בזה האב מצווה וכיפינו. אך משום אפרושי מאיסורא הוא משום לתא דהבן, וכאן יש מקום לומר דאין חיוב להפריש אדם שאינו מפריש.]

אך נראה, דגם מפאת קטן אוכל נבילות, יש לכופו להפריש כיון דמחוייב מן התורה, והוי כמו כל מצוות עשה דכייפינו.

### ו. תירוצי האמרי בינה

הנה חזינו דבמלאכת שבת האיסור אינו רק בגוף המלאכה, אלא בעינן גם כן שידע שעושה מלאכה, ומשום הכי אמרינן בגמרא בבא קמא (כ"ו ב') דאם היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה, ועמד ונפלה, אע"פ דלענין נזיקין חייב, מכל מקום לענין שבת פטור, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, [וכמו כן בנתכין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר].

והנה בגמרא חולין (י"ב ב') מבואר דקטן אין לו מחשבה, ואם חישב על כלי שיהא לגמר מלאכה, אינו יורד לטומאתו, וכתב האמרי בינה (שם) דלפי"ז נימא דהוא הדין לענין מלאכת שבת חשיבא מעשה הקטן כעושה בלא מחשבה, ואם כן לא הוה מלאכת מחשבת, ואינו חילול שבת כלל.

ולפי"ז מיישב האמרי בינה, דמפאת קטן אוכל נבילות האב אינו חייב למנוע בנו, דהרי אינו מלאכת מחשבת, ומשום הכי בעינן קרא דלמען ינוח שיהא חייב מפאת שביתת בנו, דבעינן שבנו ישבות, אע"פ דאינו עושה מלאכת מחשבת. [א. ה. ואין להקשות דאם מעשה קטן אינו כלום, מ"ל דפטורין משום קטן אוכל נבילות (ואין כאן נבילה) לבין דין שביתת בנו, דלא חסר כאן בשביתה. די"ל כמו שכתב באמרי בינה, דמעשה הקטן מצטרף לדעתו של האב, ואת זה אסרה התורה בשביתת בנו וכן בשביתת בהמתו, לעשות מלאכה לדעת אביו ולדעת הבעלים.] [א. ה. ולכאורה הוא פלא עצום, על האמרי בינה, שהרי בגמ' ביבמות קיד. מבואר באיסורי שבת אם יש דין על הבי"ד להפריש הקטן א"כ חייבין, ולא אמרינן דאין מעשה השבת שלו כלום. וכן רבינו ז"ל שהביא מהרשב"א בשבת קנג: (ולבסוף דחה הראיה) ולא הביא מיבמות שם דקעסיק בה, דאף בשבת איסורי הקטן, הוה מלאכה.]

ויש לדון שלא כדבריו, אלא מעשה קטן מיקרי מלאכת מחשבת:

### א. דעת האחיעזר

הנה האחיעזר (שם) נחלק על האמרי בינה, וסבירא ליה דנהי דאין מחשבה לקטן לעשות חלות או להחליט על מהות חפץ ולייחדו לאיזה דבר, אבל מכל מקום ידיעה מה הוא עושה יש גם לקטן, והלכך הוה מלאכת מחשבת.

ונפקא מדבריהם לענין שביתת עבדים, דלדעת ה'אמרי בינה' לא יהא חייב על שביתת עבדיו הקטנים, דהא אינם עושים מלאכה כלל, [למה שכתב הגרע"א (קמא סי' ח') דאם ליכא מלאכת מחשבת אם כן בעבד גדול ליכא משום שביתת עבדיו], אבל לדעת

**אמנם** לא משמע דכוונת הרשב"א בלא תאכילום שמכשיל אבי הבן, אלא משמע אף באין לו אב, אלא מפאת שגורם לקטן לעשות מלאכה. [א. ה. וכו' דווקא אם יש לא תאכילום על גדול. ועוד הרי הובא לעיל, דהאמרי בינה מפרש בשביתת בנו (וכן הביאו לקמן), דווקא אם דעת אביו מצטרף למעשה הקטן. וכאן שאין מצטרף לכאור' אין כאן ביטול מצוות שביתת בנו.]

#### ד. למסקנת האמרי בינה אינו כן

**איברא** כתב האמרי בינה דאע"ג דמסברא חיצונה אמרינן דמעשה קטן לא מקרי מלאכת מחשבת, אבל לבתר דילפינן דינא דשביתת בנו מקרא דלמען ינוח, מעתה ילפינן דמלאכת קטן חשיבא מלאכת מחשבת משום דמצרפינן מחשבת הגדול למעשה הקטן, ואם כן הוה לא רק בעושה על דעת אביו, אלא גם בעושה על דעת אחרים, ולפי"ז יתיישב דלא תיקשי מהרשב"א, [וכן כתב שם דמהאי טעמא בעבד קטן נמי איכא שביתת עבדו, והביא כן בשם רי"ן], אמנם הוא דוחק.

#### ז. כשאין הקטן יודע כלום

**הנה** לכאורה יש ליישב כתירוצא דאמרי בינה באופן אחר, והיינו בגוונא שאין הקטן יודע כלל שהניחו לו חפץ, דהא ודאי אינו מלאכת מחשבת, ואם כן אינו כאוכל נבילות, משא"כ לאחר קרא חייב להפרישו מפאת שביתת בנו.

**אבל** זה אינו, מפאת דיש לומר דכיון דמשכחת לן גווני דמלאכת שבת בקטן דחשיבי מלאכת מחשבת, אם כן בגוונא דאינו מלאכת מחשבת, נימא דאין עלה קרא, ואינו עובר משום שביתת בנו.

האחיעזר יהא חייב, דגם בקטנים הוה מלאכת מחשבת.

#### ב. ראייה כאחיעזר

**נראה** להביא ראייה לאחיעזר, דהנה מבואר בגמרא יבמות (ק"ד א') דלכולי עלמא אסור לגדול להאכיל איסורי תורה לקטן, וילפינן כך מקרא דלא תאכלו וקרינן ביה לא תאכילום, וכך קיימא לן בשולחן ערוך (או"ח סי' שמ"ג סע' א').

**ומבואר** ברשב"א בשבת (קנ"ג ב' ד"ה כשהיא) דהנותן חפץ לקטן להעבירו ד' אמות ברשות הרבים, או מרשות היחיד לרשות הרבים, קא עבר בלא תאכילום אף שאינו אביו, אם כן חזינן בהדיא כאחיעזר דיש כאן מלאכת מחשבת, דהרי להאמרי בינה הא אינו מלאכת מחשבת, ואם כן הרי לא נתן לו בידים לעשות איסור, וליכא לאו דלא תאכילום, [וגם ליכא משום שביתת בנו, דאירי באדם דאינו אביו].

#### ג. לדחות הראיה

**מיהו** יש לדון לדחות הראיה מהרשב"א, דכוונתו דעובר בלא תאכילום שמכשיל האב בביטול מצוות שביתת בנו, והרי האמרי בינה סובר דשביתת בנו איכא אע"פ דאינו מלאכה, והרי לכאורה נראה דהנותן לעבד כנעני של חבירו, [שהוא גוי גמור, כגון דלא מל ולא טבל], לעשות מלאכה לטובת אדונו, אע"פ דאינו עובר בלא תאכילום לגבי העבד שהרי הוא נכרי, אמנם עובר לגבי אדונו, דהרי מכשילו בביטול מצות שביתת עבדים, [והיינו רק אם נימא דבעושה יש גם כן לא תאכילום, עיין בית הלוי (ח"א סוף סי' ט"ו) ואחיעזר (ח"ג סי' פ"א אות י').]

שביתת עבדו דהא העבד אינו עושה מלאכה כיון דחושב שהוא תלוש, ואין רבו עובר משום שביתת עבדו. [א. ה. ע"ש שהסיק במתעסק דסבור שהוא תלוש, והאמת דהוא מחובר, הוי מתעסק דפטור מקרבן, מ"מ יש בו חטא, וכה"ג בשביתת עבדו, יהא חייב להפרישו. משא"כ בסבור לתלוש מחובר א' ובא לתלוש מחובר ב', בכה"ג אין זה מתעסק שיש בו חטא, ובכה"ג לפי רע"א, א"צ להפריש עבדו באופן זה.]

**כתובות דף ח.**

[א. ה. לפ"ז יהא עכ"פ מדאורייתא מותר להכשיל אחר בחילול שבת באופן שאינו יודע דהוי מתעסק. כגון כשרוצה לטלטל דבר מרה"ר לרה"י, יניח (באופן המותר) בכיסו של פלוני, ויטייל עמו לביתו ויעשה שם הנחת גופו כהנחת החפץ, ויוציא החפץ מכיסו.]

**וכך** כתב הגרע"א (קמא סי' ח') לגבי שביתת עבדים, דאם רואה עבדו שרוצה לקצור תבואה ממחובר, והעבד אמר שרוצה לקצור זה התלוש, והרב יודע שהוא מחובר, דאם מתעסק לא הוי מלאכה כלל, לא שייך בזה

## עוד בענייני שבע ברכות

ג. ביש"ש (כתובות פ"א, ב) כע"ז שעושין סעודה לחתן בלבד אפ"ה מברכין "אשר ברא", דאין לומר דבעינן דווקא שניהם, דהא עיקר הברכה של שמחת החתן עכ"ד.

ד. הגר"ח"ק זצ"ל ג"כ אמר שכמדומה אפשר לברך ז"ב בלי שהכלה השתתפה.

ה. כן שאלו את הגריש"א זצ"ל וכ' שבעל הכנה"ג (בספרו בעי חיי) הסתפק אם מספיק אם הכלה נמצאת, ודעתו נוטה שכן. אבל אם עשו לחתן לחוד פשוט שמברכין.

ו. הוסיפו לשאול את הגריש"א זצ"ל אם הכלה ברחה באמצע הז"ב ורוצה גט, ואמר שצריך לברך דעדיין היא אשתו, ולומר שבלעדיה אין ז"ב זה דעת בעלי בתים, וגם אם החתן אינו רוצה כלה שברחה. וסיים שעדיין יש לדון בזה עכ"ד. והנה מרן הגריש"א זצ"ל השאיר לנו פתח לדון בדבר ואולי מפירוש רש"י בענין הברכות נראה, דל"ש לברך כשהכלה ברחה ורוצה גט:

א. בכתובות ז: מאי מברך וכו'. נראה בעיני סדר הברכות שנסדרו על עסקי הזיווג

## בענין אם ברחה הכלה באמצע סעודת שב"ב

**משמח חתן עם הכלה.** [במה שהבאנו מהגר"א גניחובסקי זצ"ל בענין זה דאם התגרשו או מת א' מהם (רח"ל) אין מברכין ז"ב. העירני הרב א. גרין שליט"א לעיין בספר "ישמח לב", והנה סיכום דבריו (להגר"מ סאוויץ שליט"א):

א. אם עושים סעודה בביהכנ"ס, כגון סעודה ג' והכלה לא נמצאת, בשו"ת שבט הלוי (ח"ח, רפ"א) הסתפק אם אפשר לברך ז"ב. אך אם הגיעה הכלה לברהמ"ז ודאי יכולים אף שלא השתתפה.

ב. בקונטרס ברכת חתנים (להגר"מ שטיין) מביא שא"ל הגה"צ ר' יהודה עדס שליט"א כשלמד בפנוביז', פ"א הגיע חתן לשחרית ואחר התפילה לקחוהו לחדר האוכל ואכלו עמו ושרו, ורצו לברך ז"ב. ושאל את רה"י הגר"מ שך זצ"ל, והורה שאפשר לברך ז"ב אף בלי הכלה. [וכן ראיתי שהגרא"י דינר שליט"א הביא מעשה זה בקונטרסו.]

והתקשה להאמין שיתכן דבר כזה דבר שכלה תפרוש מהחתונה בלי אפשרות לשכנעה לחזור.

### כוונת הגריש"א זצ"ל

**ובזה** הבנתי כוונת מרן הגריש"א זצ"ל שאמר על מקרה כזה שיש לדון בדבר ע"כ. והיינו שלא במהירות יש לחרוץ הגורל שאכן יפרדו ואין כאן חתן וכלה. ובתחילה אמר מורינו שליט"א שעדיף לא לגלות הדבר מחמת בושה ולשתוק, והאנשים יעשו כפי הבנתם. ושאלתי מה יעשה מי שיודע. ואמר שינסה להמנע.

**והוצרכתי** לספר לו את הסיפור. שמספרים על חתן פ' שבתוך החדר יחוד סטר לכלתו על שתי לחיה, ואמר לה שבזה רוצה להראות לה שמתקיים בו "והוא ימשול בך". יצתה הכלה מחדרה ודמעתה על לחיה, ומי שסברה שהוא אוהבה, בגד בה. ואמרה להוריה נמרצות שאינה רוצה להמשיך. או אז הבין מורינו שליט"א שמדובר כאן עם משוגע, שנראה שאין תקנה לנישואין.

### החתן והכלה מחו"ל

**לבסוף** הביא לי סיפור מחו"ל, בזוג חסידי שבקושי נפגשו קודם החתונה. וביום החתונה ראתה הכלה את החתן, ואמרה נמרצות שאינה רוצה להתחתן עמו. ורק לאחר שיכנועים רבים, שהביאו כמה וכמה אדמורי"ם, הסכימה להתחתן ע"מ שלמחרת יתן לה גט. ואמר מורינו שליט"א, הרי בוודאי ברכו את כל הברכות כרגיל. (שהרי ע"ד זה רצו לעשות החתונה, כי בושה גדולה היתה להם שאין מקיימים החתונה.) ואמר לי הנה חזינן שאפשר לעשות החתונה אע"פ שמתכוונים להפרד. ושאלתי אם זה מטעם מנהג החסידים (שעוד לא ביררתי מקורו), דמי שמתקשר בקשר האירוסין, אין להפרידו

עכ"ל. וכאן אין כאן זיווג, אלא עומד להפרד. ומה איכפת לן מה הו"א של הזיווג. ב. בהמשך רש"י שם, והתקין לו ממנו בנין עדי עד, היא הנקבה עכ"ל. לכאורה השתא דאיגלאי מילתא למפרע שאין זו שנוצרה מהצלע של זה. ואף על גב דבפשוטו קאי אאדה"ר בלבד, שנלקחה ממנו צלע, ולא מכל איש נלקחה עצם לאשתו. אך מובא בזוה"ק כמה פעמים דכל אדם בלי אשה הוא פלגא דגופא. ע' עה"פ אדם כי יקריב מכם. ג. ד"ה שוש תשיש, לפי שאנו צריכין להעלות זכרון ירושלים על ראש שמחתנו עכ"ל. לכאורה ל"ש כאן שמחתנו דערבה כל שמחה. ד. ד"ה שמח תשמח, ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לב עכ"ל. כאן שעומדים להתגרש, לכאורה ל"ש לברך שיצליחו. ה. וכן בברכת יוצר האדם שתיקנוה ליצירה הראשונה של אדה"ר כדלקמן, אי למ"ד ב' יצירות הוו עכ"ל. אי למ"ד ב' יצירות עלו במחשבה. [אבל למעשה היו יצירה אחת. וג"כ ל"ש דאין זו חלק אחד עם זה.] ו. והתקין לו, מגופו ומצלעותיו עכ"ל. ג"כ אין זו מצלעותיו של זה. ז. ריעים האהובים, החתן והכלה שהן ריעים האהובים זא"ז (או זע"ז) עכ"ל, וכאן נעשו שונאין זל"ז. ח. משמח חתן וכלה וכו' שהרי תפילה היא שמתפללין ומברכין שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם עכ"ל. ואם אינם עומדים להמשיך כחתן וכלה, מה יש לנו להתפלל עליהם בפרט. ט. ובאחרונה וכו' לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה, שהוא לשון שמחת איש באשה עכ"ל. לכאורה לאחר שרוצה הכלה להפרד ל"ש כאן שמחת איש באשה, השי"ת יצילנו.

**דעת מורינו הגר"י טשזנר שליט"א**

### בענין כלה שברחה

**נכנסתי** לקודש פנימה, לדון עמו בדבר.

המקרה שהביא מורינו שליט"א מפריך את כל המהלך דלעיל.

**סוף דבר נראה** דזה באמת הפסק, דיש לדון בדבר, והרבנים הנמצאים במקום (כדברי מורינו הגרייט שליט"א) יבדקו ויחליטו אם שייך לבנות הנהרסות, או אין סיכויים לדבר, ואז מי שיוודע מהדבר עדיף שימנע מלברך.

### כלה של חיי"ל

**וביום** השבת עוררני מורינו הגרייט שליט"א לדון אם היה מעשה בכלה שיצאה מהחדר יחוד, וכולה בוכה ואמרה שאינה רוצה להתחתן ורוצה לדחות היחוד. והסבירה שבעבר נאנסה ע"י גוי ויש לה סיוט מזה. ובנתיים התברר שהחתן כהן, ופסולי חיתון עושים אותה לזונה האסורה לכהן, ולא חשבו ע"ז בהתחלה. ואמנם הקידושין חלו, דתפסי קי' בחייבי לאוין, מ"מ שוגג היה הדבר. ונשאלת השאלה האם כל הציבור שהתחילו לאכול יכולים בסוף ברהמ"ז לומר שב"ב. ואיך לדייני דינא להאי דינא ע"כ. וטען הרב א"ק שליט"א דלית דין ולית דין שיתיר להמשיך נישואין אלו, אף שנעשו בשוגג. ובעלמא המשנ"ב כ' דבגזל ואכל בשוגג יברך. אך פשיטא דאין אומרים שב"ב אף שקידש בשוגג. ועוד יש לדון אם לא הוי מק"ט ע"כ. ואף שיש כאן בושות ואי כבוד הבריות, מ"מ כל מקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד לרב (ובוודאי אין כאן שהשמחה במעונו). והרב ג. ארצי שליט"א הוסיף שאין זו שמחה אלא עבירה, שאין שמחה בנישואי חיי"ל, וזה דומה למש"כ בפת"ש אה"ע סימן ס"ב סק"ט בנוסף פנוי שנשא בעולה דמעיך הדין יברכו ז"י, אלא כיון שהם בועלי נדות ואינם ראויים לברכה וכו' ואין מברכים על עבירה עכ"ל.

אלא ע"י נישואין וגט, ואז האשה תאסר לכהונה כמובן. ואמר לי שלא מטעם זה, אלא מטעם הבושה וכנ"ל.

### האם מרן הגרייט אלישיב זצ"ל יודה למקרה זה

**יש** מקום לומר שלא, שכל מה שהתיר (ע"פ השמועה הנ"ל), רק משום שעכ"פ כעת האשה היא אשתו, ואפשר לברך שב"ב. אך להכנס למצב זה כשיוודעים שמחר מתגרשים, מי יימר דשרי. אך הגרב"ש שליט"א טען לי דאיפכא מסתברא. דהתם הכלה באשר היא שם הרי אינה רוצה את נישואין, ואפ"ה אמר הגרייט זצ"ל שיברכו שב"ב. אבל כאן הרי הסכימה להתחתן ליומא, ועדיף טפי.

**והביא** לי כדמות ראה מדברי הריטב"א ז"ל כאן בסוגיין ד"ה אמר אב"י, וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה. והיינו ששם היו מברכין שב"ב בבית אירוסין. והוסיף וז"ל: "וי"א שצריך לחזור ולברך בשעת נישואין מפני שאותן שלא היו באירוסין, שמא יתמהו כיצד נכנס לחופה בלא ברכה עכ"ל. חזינן דכדי שלא יתמהו אחרים, זו כבר סיבה לעשות שב"ב נוספים. (והמגיה שם הביא שהיש אומרים הוא פסקי הרי"ד כתובות ז: ד"ה ת"ר בסופו, דכ' דכה"ג לא הוי ברכ"ל. דאפושי שמחה הוא, וכל מה שמברכים בתוך ז"י ל"ל ברכ"ל. דאפושי שמחה הוא, וכל מה שמברכים בתוך ז"י ל"ח ברכ"ל. והכא נמי עיקר הנישואין הם עכשיו, ומה שהקדים לברך כדי להתיר הייחוד ע"כ. והביא נמי עיקר הנישואין הם עכשיו ומה שהקדים לברך כדי להתיר הייחוד ע"כ. ושמא אין להוכיח כ"כ, דשמא סמך גם על תירוצו השני. ועוד דשעת נישואין דמיא למילתא אחרית, ולא גריעא מפ"ה כל ז' עכ"ל. עכ"פ

## ז"ב ביום האחרון קודם השקיעה

**במש"כ** על המעשה עם מוריני הגרש"ד פינקוס זצ"ל שזירז ביום השביעי לברך קודם שקיעה, ואח"כ לשיר ולדרוש, ומוריני יבלח"ט הרב טשזנר שליט"א אמר שאין חובה. העירני הרב א. שוורץ שליט"א דמ"מ יש להזהר מלברך בביה"ש ברכהמ"ז בלי ז"ב, דנכנסים לספק ע"כ. ואכן שאלתי פי מוריני הגרי"ט שליט"א על נושא זה שוב, ואמר דיש ליתן לציבור להחליט אם להזדרז או לא. דלפעמים הזדרזות אינה לשמחת החתן והכלה, מ"מ אם אינם מזדרזים עדיף לברך ברהמ"ז אחר צה"כ עכ"ד. והק' על מוריני זצ"ל, דעכ"פ בעינן דרשה בסעודה ג' עבור פ"ח, העיר חתני הרב יוסי שליט"א, שאולי מה שהגרש"ד פינקוס זצ"ל אמר לציבור להזדרז קודם שקיעה, זו גופא היתה הדרשה של הפ"ח בסעודה שלישית ודפח"ח. ואפה"ל דפליגי רבותינו בג' אופנים: א. אם מותר לגרום ביטול ברכות השב"ב. דהגרש"ד פ זצ"ל ס"ל דצריך להתאמץ שלא לבטלן. ויבדלחט"א הגרי"ט שליט"א ס"ל דכיון דאין

מתחייבים אלא בסוף ברהמ"ז, כאן שעדיין לא התחייבו, אפשר לבטלן. ב. מעלת הברכות. כידוע שהגרש"ד פ זצ"ל היה רגיל לומר, שאנו "חיים" מהברכות שמברכים זא"ז, ולכן רצה ריבוי ברכות (וכן א' מבנותיו תליט"א סיפרה שבשב"ב שלה, יום א' לא היתה סעודה, ומוריני זצ"ל רצה מאד שילכו למסעדה כדי לעשות סעודת שב"ב. אך המחותנים לא רצו), וכן ב"קידושים" להולדת בנות. ואילו יבלח"ט מוריני הגרי"ט שליט"א ס"ל דא"צ להתאמץ כ"כ לענין זה (וגם הוא לשיטתו, שאינו אוהב שיעשו "קידוש" להולדת בנות). ג. ובני יהודה שליט"א עוררני שהרי במשנ"ב מבואר לחשוש לשבעה ימי המשתה מעל"ע (ונפ"מ שלא לומר תחנון עכ"ד, ואולי גם כדי ללבוש עדיין בגדי החתונה). ואולי הגרש"ד פ זצ"ל סבר, שאם לא יברכו לפני השקיעה, הרי לא רק שבשקיעה יהיו בספק, אלא אף בצה"כ, דעדיין לא עברו ז"י מעל"ע, ולכן זרזם. משא"כ מוריני הגרי"ט שליט"א שמא ס"ל דל"ח לדעה זו של מעל"ע כלל.



הרב יצחק ירחי

## בעניין עירוי רותה לתוך כלי ראשון

דברי הר"י וכתב ולא ידעתי מנין לו, שהרי כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, אף על פי שהוא צונן גמור, ולא ידעתי הפרש בין מים מבושלין למבושל אחר, וצריך עיון ובדיקה. והגאון מהר"י אבוהב יישב קושיית הר"ן, שה"ר יונה סובר דמאי דאמרינן כל שבא בחמין, הוא בדבר יבש כמו תרנגולתא דרבי אבא (שבת קמה:), אבל בדבר לח<sup>א</sup> כמו מים או תבשיל, אם פסק רתיחתן יש בהם משום בישול עכ"ל.

**ומסיק** הב"י שדעת זו שהזכיר הגאון ז"ל, היא דעת רבינו [הטור] בסימן שי"ח, וסיים לדינא דנכון למחות ביד הנוהגים היתר בדבר, כיון דאיכא כמה רבוותא דאסרי ע"ש. וכן הוא לשונו בשו"ע (שם סעי' ד) יש למחות בידי הנוהגים להטמין מערב שבת קומקום של מים חמים, ונותנים אותם לתוך הקדרה בשבת כשהתבשיל מצטמק ע"כ.

**ב]** ומכאן יש ללמוד לכאורה לנידון דידן, לאסור העירוי ויש בזה חשש איסור דאורייתא, וכן פסק מרן הגר"ע בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סי' כב) וכתב שהדבר ברור שמרן אוסר אפילו אם היו המים רותחים שהיד

**שאלה:** האם מותר לערות מים רותחים בשבת, אל תוך מיחם העומד על הפלאטה, או מיחם חשמלי המופעל במצב שבת, כאשר הוא עומד להתרוקן?

**תשובה:** הנה הר"ן בפרק במה טומנין (כב. מדפי הרי"ף) העתיק את דברי רבינו יונה שכתב ז"ל: ומכשלה גדולה תחת יד קצת העם, שטומנין קומקום של מים חמין, ליתן לתוך הקדרה בשבת כשהתבשיל מצטמק. ופועמים שהאחד אין יד סולדת בו והאחר יד סולדת בו, ומתבשל זה בזה ונמצאו מבושלין בשבת. ואפילו אם שניהם יד סולדת בהם, איכא מאן דאמר בירושלמי עירוי אינה ככלי ראשון, וכשמערין המים, לאלתר שיצאו מן הכלי אף על פי שהן רותחין, פסק כח רתיחתן מלבשל כדין כלי שני שאינו מבשל, ומתבשלין בתוך כלי ראשון, ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהן משום בישול.

**והעתיק** את דבריו ה'בית יוסף' או"ח (סי' רנג) מה'נימוקי יוסף' פרק לא יחפור, וכתב שכן כתב רבינו ירוחם בח"ג [ני"ב סט], והרשב"א מתיר. ושהר"ן העיר על

א. בספר אגלי טל [מלאכת האופה] הביא ביאור זה בשם השלטי גיבורים, והעיר ע"ז לדעת רי"ז בשם רבינו יונה דוקא במצטמק ויפה לו [כמבואר בב"י סי' שיח ע"ש], ומים מוכח בגמ' דמצטמק ורע לו הם. ותיריך דס"ל לרבנו יונה שאפילו לדעת הרמב"ם, שסובר שאין בישול אחר בישול גם בלח כגון רוטב ומרק, מכל מקום ב'מים' שרתחתם זהו בישולם, כל שפסק כח רתיחתם יש בהם משום בישול. והיינו טעמא דלא מצינו לשון 'בישול' במים אלא 'חימום' [לישנא דמתני' ריש פרק כירה 'חמין ותבשיל', וכן לשון הברייתא (שם) 'חמין שהוחמו תבשיל שבישל' וכן ברמב"ם ובדוכתי טובא] לפי שאינם משתנים מברייתן ע"י בישול, וא"כ מיד כשיצאו מכלי ראשון פסקה רתיחתן, ויש בהם משום בישול, וזהו שדקדק רבינו יונה בלשונו שכתב 'ומים מבושלין אם פסקה רתיחתן יש בהן משום בישול' דאמים לחודייהו קאי ע"ש.



המים שהיד סולדת בהם אלא רק שיצאו מכלי ראשון, גם מרן המחבר מודה שאין בהם עוד משום בישול<sup>1</sup>, ואף על פי שרבינו יונה כתב במפורש שגם באופן כזה יש בהם משום בישול, והובא בבית יוסף, מכל מקום בשלחן ערוך לא הובאו כלל דברי רבינו יונה, לא בסימן רנ"ג ולא בסימן שי"ח ע"כ. ולפי זה לא אסר מרן השלחן ערוך, אלא כשאין המים חמים כל כך שהיד סולדת בהם.

**ותנא** דמסייע ליה הוא המ"א (ס"ק לב) שפירש בטעם השו"ע שאוסר, משום שפעמים אחד היס"ב והשני אין היס"ב ומתבשלים זה עם זה, ולפי"ז כתב להקל לסברת הרמ"א אם לא נצטן לגמרי ע"ש. וגם הט"ז כתב (סקי"ז) הטעם דשמא א' מהם אין היס"ב והשני יס"ב, ומתבשל זה עם זה ונמצאו מבשלין בשבת, וכן ה'משנה ברורה' (ס"ק פד) ובספר כף החיים (או' סט), כולם העתיקו טעם זה לסברת מרן, ומוכח דהיכא שהיד סולדת בו שרי לכו"ע.

**ברם** מרן מלכא הגרע"י בשו"ת יחזה דעת' (ח"ד סי' כב) כתב על דברי ה'אגלי טל' דבמחכ"ת נראה שזה אינו, שמאחר שבבית יוסף הביא מקור הדברים מרבינו יונה [עם ההסבר של רבינו הגדול רבי יצחק אבובב בדעת רבינו יונה, שבמים אמרין יש בישול אחר בישול], ודאי שלזה כיון גם בשלחן ערוך, שמיד כשיצאו מכלי ראשון פסקה רתיחתם ויש בהם משום בישול, שבכל מקום שסתם מרן דבריו בשלחן ערוך, ודאי כוונתו כמו שכתב בבית יוסף, וכמו שכתב

סולדת בהם, משום שתיכף כשיצאו מן הקומקום פסקה רתיחתם. שעירוי אינו ככלי ראשון, כמבואר בשלחן ערוך יורה דעה (סי' סח ס"י) שעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה, ומוכח שאין רתיחת העירוי מוחלטת כמו כלי ראשון רותח שמבשל לגמרי, ובפרט לפי מה שכתב בחידושי הרמב"ן (ע"ז עד:) שעירוי שמבשל כדי קליפה הוא רק מדרבנן.

והן אמת שכתב המ"א (שם סקל"ב) דלפי מ"ש [הרמ"א] סי' שי"ח (סט"ו) דאם לא נצטנן לגמרי אין בו משום בישול, א"כ גם כאן שרי ע"ש. ומבואר בפוסקים דהרמ"א ס"ל לעיקר הדין כסברת הר"ן והרשב"א, שהיא דעת הרמב"ם וסייעתו שאין חילוק בין לח ליבש, ולעולם אין בישול אחר בישול, אבל דעת מרן להחמיר בזה ולאסור בלח.

**ומ"מ** בדיעבד אם עבר ויצק מים חמים אל תוך התבשיל שנצטמק, כתב שאין לאסור לאכול התבשיל אפילו בשבת עצמו, ואף על פי שרבינו יונה באגרת התשובה אסר את התבשיל שהוסיפו עליו מים חמים אף בדיעבד, מכל מקום להלכה נראה שיש להקל, שהואיל ומעשה שבת אינם אסורים מן התורה, לכן בכל דבר השנוי במחלוקת אם יש בו משום בישול או לא, הרי זה בכלל ספקא דרבנן לקולא. וכן מבואר בפרי מגדים (סי' שיח א"א סק"י), ושכן פסק גם המשנה ברורה (שם סק"ב) ע"ש.

**ג]** אמנם בספר 'אגלי טל' (מלאכת האופה, או' ח' סקי"א) כתב, שאם עדיין חמים

ב. וכתב לבאר מחלוקת השו"ע ורמ"א, דמים שוין לשאר תבשיל ולא כדס"ל לרבינו יונה, והעד לזה דכשרוצה לשתות מים חמים מרתחן תחילה כל צרכן, ולאחר שנתבשלו אם נצטננו, סגי ליה בחימום הראוי לשתיה. ומים מבושלים שנצטננו, כל זמן שעדיין היד סולדת בהם, חשיבי כמאכל שנתבשל כמאב"ד. והרמ"א לטעמיה דאחר כמאב"ד לא הוי מבשל אלא מדרבנן, ולפיכך כל שלא נצטנן לגמרי, שעדיין בני אדם אוכלים בחימום זה ע"י הדחק, עכ"פ לא פקע שם בישול מיניה, ותוספת בישול על כמאב"ד לא אסור אלא מדרבנן, ובדרבנן

גם כן הגאון רבי חיים פלאג'י בשו"ת לב חיים ע"ש.

**והוסיף** שאף שכמה אחרונים הביאו רק הטעם הראשון של רבינו יונה, שפעמים שאחד יד סולדת בו והשני אין יד סולדת בו, מכל מקום נראה שעיקר טעמו של רבינו יונה הוא משום, שפסק כח רתיחת המים ביציקתם מהקומקום שלהם. שאילו לא היה אלא הטעם הראשון לבדו, לא היה מספיק לגזור כשהמים חמים שהיד סולדת בהם, אטו מים חמים שאין היד סולדת בהם, שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו לאחר חתימת הש"ס ע"ש.

**ד]** ולקוצר דעתי אשתומם על המראה, שהרי כתב הב"י [סי' רנג שם] שדעת זו שהזכיר הגאון [מהר"י אבוהב] ז"ל, היא דעת רבינו בסימן שי"ח, וכוונתו למ"ש הטור [שם] ז"ל, אפילו תבשיל שנתבשל כבר יש בו משום בישול אם נצטנן כבר וכו', וה"מ שיש בישול אחר בישול כתבשיל שיש בו מרק, אבל דבר יבש שנתבשל כבר, מותר לשרותו בחמין בשבת וכו' ע"ש.

**וכתב** ע"ז הב"י [שם] ומשמע דאפילו בנתבשל כל צרכו אסר וכו', וכן כתב

רבינו ירוחם בחלק ג' וז"ל: כי כל דבר שנצטנן, אפילו מבושל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו, יש בו משום בישול וכו'. ואח"כ הביא שכתב עוד רבינו ירוחם (שם) ומכל מקום מוכח מהגמרא, שאם לא נצטנן אפילו שינה מרתיחתו קצת, מותר להחזירה עכ"ל ע"ש.

**הא** קמן שהעתיק דברי רי"ו ללא חולק, ומשמע דס"ל כוותיה, ובפרט שכתב דמוכח מהגמרא דשינה מרתיחתו קצת, לאו כלום היא כל זמן שהיד סולדת בו. וא"כ מ"ש הב"י בסי' רנ"ג שדעת הטור כדעת הגאון מהרי"א, ע"כ לאו למימרא דס"ל להטור לגמרי כר' יונה, אלא לעניין החילוק שבין לח ליבש כתב כן. ולדינא משמע איפה דס"ל, דאין לחוש רק לטעם ראשון שכתב רבינו יונה, וכדמוכח מהפוסקים שלא העתיקו רק טעם זה.

**ה]** ברם אעיקרא דינא נלע"ד לדקדק בהני תרי טעמי שכתב רבינו יונה, האחד שפעמים שהאחד אין היד סולדת בו והאחר היד סולדת בו, ומתבשל זה עם זה ונמצאו מבשלין בשבת. והשני אף על פי שהן רותחין, אם פסקה כח רתיחתן יש בהם משום

סמכין אפוסקים דאין בישול אחר בישול בלח. והב"י לטעמיה דס"ל לאחר כמאב"ד איכא אסור בישול דאורייתא, ע"כ לא היקל בלא נצטנן לגמרי, ומ"מ כשעדיין היד סולדת בו, מודה שאין בזה משום בישול, דחשיב מצטמק ורע לו ע"ש.

**ג.** שו"ר להגר"מ לוי בשו"ת 'תפילה למשה' (ח"א סי' ה) שהקשה כן לדברי רבינו יונה, ודחק לפרש בכוונת רבינו יונה ורי"ו, דמיירי שהמים החמים הם דוקא בשיעור יד סולדת בו 'בדיק', וממילא כשיערה אותם מתוך הקומקום תרד רתיחתם לשיעור פחות מיד סולדת בהם, ובהגיעם לקדרה שהיא כלי ראשון חוזרים ומתבשלים. ומ"ש רבינו יונה 'כשמערים המים אע"פ שהם רותחים מיד פסק כח רתיחתם', לאו למימרא שגם אחר שיצאו מהכלי עדיין הם רותחים, אלא כלומר שהיו רותחים לפני עירוים, והלשון מסורס וכו' ע"ש. ובצדק השיגו הגרע"י בספרו הבהיר 'חזון עובדיה' (ח"ד עמ' שצג) שמלבד הדוחק העצום בפירוש רבינו יונה וסירוס לשונו, עוד איך בא רבינו יונה לערער על מנהג זה, מי מדר בשעלו מים וידע שהיד סולדת בהם 'בדיק', בשעה שא"צ לצמצם בזה וכו' ע"ש. מ"מ מה שחירץ שם על קושייתו, מהני לדעת רבינו יונה לסברתו, אבל אינו מעלה ארוכה למתהיתנו לסברת מרן הב"י, ולפי מה שיתבאר בדברינו להלן בכוונת רבינו יונה, תתיישב תמיהה זו.

בירוחם שכן מוכח מהגמרא. ולא איירי אלא במטמין קומקום עם מים חמין, דיש לחוש בזה שמא לא נתבשלו כל צרכן, וא"כ כשמערה מהן לתוך החמין הוי מבשל, אפי' בעודן רותחין שהיס"ב, מאחר שפסקה רתיחתן כשיצאו מכלי ראשון.

**ברם** קושטא קאי לפי קוצר דעתי, דמלשון הב"י שכתב 'ונכון למחות ביד הנוהגים היתר בדבר כיון דאיכא כמה רבוותא דאסרי', נשמע דטעמא דרבינו יונה לחוד לא הוה סגי ליה לאסור. וזאת מפני שהרשב"א והר"ן כתבו להדיא להתיר, ואע"פ שלתירון מהר"י אבובב יש להחמיר, למאי דקי"ל לאסור בישול אחר בישול בלח, מ"מ אין זה מוכרח, די"ל דוקא לעניין בישול ממש חיישינן באיסור דאורייתא לאוסרים, ברם לעניין חשש רחוק זה, היה לנו לסמוך על רוב ראשונים והרמב"ם מכללם, דס"ל דאין בישול אחר בישול גם בלח. אלא כיון דאיכא מרבואתא דאסרי מטעמים אחרים כמבואר בב"י, והיינו הכל בו שכתב להיזהר מלת מים חמין בעוד הקדרה על האש, לפי שהן מערבות ומגיסות בקדרה כדי לערב יפה, והמגיס חייב משום מבשל אפילו בקדרה מבושלת כל זמן שהיא על האש. והר"ן בפרק כירה שהעתיק הב"י שכתב דלפי דברי

בישול. דלכאורה סתור אהדדי דאי קאי האי לא קאי האי, והיאך העלה שניהם בקנה אחד.

**וע"כ** נלע"ד דמיירי רבינו יונה בתרי גווני, והיינו דס"ל לעניין מים, שכל עוד לא נגמר רתיחתן לא חשיבי מבושלים עדיין, והמחממן לאחר שפסק כח רתיחתן הוי מבשל, אע"פ שעדיין היד סולדת בהם. ומיהו לאחר שנתבשלו לגמרי, שוב אין בהם משום מבשל כל זמן שהיד סולדת בו, והטעם בזה דכל שהיד סולדת לא הוי מצטמק ויפה לו, וכסברת ה'אגלי טל' הנזכר.

**ומעתה** כך הוא שיעור דבריו, דאפי' אם הורתחו המים כל צרכן, יש לחוש שמא האחד אין היד סולדת, ולבד כן איכא למיחש שמא לא הורתחו כל צרכן, ובכה"ג מיד שפסקה כח רתיחתן יש בהם משום בישול. ובזה יתיישב מה שהקשה הגרע"י, דאין לנו לגזור גזירות מדעתינו, דלאו משום גזירה אסרינן יד סולדת אטו אין היד סולדת, אלא יד סולדת גופא פעמים שיש בה משום בישול ודו"ק.

[ו] ואם כנים דברינו, אפילו אי נימא דס"ל למרן השו"ע לגמרי כרבינו יונה, אין מזה סתירה למ"ש בס"י שי"ח בשם רבינו ירוחם. וקושטא קאי דהיכא דהיד סולדת אין בישול אחר בישול גם בלח, וכעדותו של רבינו

ד. ונלע"ד סמך לזה מלשון רי"ו (תוא"ו נתיב יב חלק ג) שכתב ז"ל: נשים שטומנות מים חמין ונותנות לתוך הקדירה בשבת, ונהגו מה שאין כן לעשות והוא טעות גמור וכו', ואפילו שנתן המים בכלי ע"ג קדירה מערב שבת, אסור לתת מן המים בתוך הקדירה בשבת, דהא איפשר שלא הוחמו כל צרכן מערב שבת, והוי כמבשל. ואפילו הוחמו כל צרכן מערב שבת (לשנותן) [נדצ"ל כשנותן] מהמים בקדירה צריך התבשיל להצטמק, וזה יפה לו ונמצא הוא מבשל וכו' ע"ש. וטעם אחרון שכתב לא הוזכר ברבינו יונה, ולא רמזו בב"י, ובפירוש טעם ראשון כתב דאפשר שלא הוחמו כל צרכן מערב שבת, משמע שאם הוחמו כל צרכן אין בהם שום משום בישול, אפי' שינה מרתיחתו קצת כל זמן שהיד סולדת בו ודו"ק.

ה. וכדברי הכלבו כתב גם בספר אורחות חיים (הלכות שבת) וז"ל: ולתת מים בתוך הקדירה כשצמקה יותר מדאי אסור, לפי שהמים קלים להתבשל ודינם כדין תבשיל. מיהו אם בשלם קודם לכן מותר, ועל כן פשט המנהג בנשים שנותנין בחמין מים שנתבשלו שקורין שמרו"ס, מפני שהמים כיון שנתחממו הרבה ע"ג כירה כבר נתבשלו וליכא משום בישול, אע"פ שנותנין אותן לתוך התבשיל חם ביותר. אבל צריכות ליזהר מאד

רש"י נראה לאסור משום הטמנה, ואע"ג דקי"ל כהתוס' דלא אסרינן כה"ג משום הטמנה, מ"מ חזי לאיצטרופי להחמיר בנידון דידן. מכל הני טעמי חשש לאסור, וכתב "יש למחות' וכו' ולא כתב לשון 'אסור' שאין בזה איסור ברור, ופשיטא שאין לאסור התבשיל למאן דעביד הכי, כנלע"ד ביאור כוונת מרן הב"י שע"פ זה הם דבריו בשו"ע.

**ומכאן** לנידון דידן, לעניין מיחם שהרתיחו לפני השבת, והניחו ע"ג הפלאטה לשמור חומו, וה"ה מיחם חשמלי שכן דרך השימוש בו, להרתיחו תחילה בטרם יעבירונו

למצב שבת, לשמור חומו. בכה"ג לא מיירי מרן השו"ע, ולזה לא נתכוונו גם רבינו יונה ורי"ו לאסור, דאחר שהורתחו המים כל צרכן, שוב אין בו משום בישול כל זמן שהיד סולדת בו, וגם טעם דהגסה לא שייך במים. וא"כ כשבא להוסיף לתוך המיחם בשבת, מקומקום שנרתח ג"כ מערב שבת, אין לאסור אם היד סולדת במים שבתוך הקומקום [באופן שאין לחוש למחזי כמבשל], ולסברת הרמ"א כל שלא נצטנן לגמרי שרי, אפי' אם אין היד סולדת בו, כנלע"ד להלכה ולמעשה עדיין צ"ע ובדיקה.




---

שלא לתת אותם המים בעוד הקדירה על האש וכ"כ הר"י יונה שאסור אפי' המים חמין ביותר, אבל ביורה עקורה אין בה משום בישול ולא משום מגיס עכ"ל ע"ש. הרי דס"ל כדעת הכל בו, ומפרשים לדברי רבינו יונה בקדרה שעל האש, ומטעם מגיס.

הרב ערן כברה  
ראש כולל בטחה המרכזי

## בדין מחלל שבת בפרהסיא באכילת פירות שביעית

ה"תורת כהנים" בהא דדרשינן "לכם" ולא לאחרים, הוא נטיה מפשוטו, שאין הכתוב מדבר בשל מי הארץ, אלא הארץ ודאי ביד ישראל, והמצוה "לכם" ולא לנכרי, וזה לא יתכן, אלא הפירוש "לכם לאכלה", ולא לנכרי, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכוונת ה"תורת כהנים" דאין היתר לנכרי לאכול פירות שביעית.

ד) והשתא לפי"ז יש להסתפק האם מותר למחלל שבת בפרהסיא לאכול פירות שביעית או לאו, ושורש הספק בהקדם הא דמצינו דאף דהותרה ביו"ט מלאכת אוכל נפש, דכתיב "אך אשר יאכל לכל נפש, הוא לבדו יעשה לכם", מכל מקום מצינו בגמ' במגילה (ז:) דדרשו רבותינו ז"ל מתיבת "לכם" ולא לנכרים, דהיינו דאסור לבשל ביו"ט לצורך נכרים, וכן הוא בשו"ע (או"ח סימן תקי"ב סעיף א') דפסק דאין מבשלים לצורך כותים ביו"ט, לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו, עכ"ל. ומצינו במשנ"ב (ס"ק ב') דכתב שמומר לעבודת כוכבים או לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, עיי"ש. והרי חזינן דאף דמיעטה התורה דאין לבשל לנכרי ביו"ט, מכל מקום אף מחלל שבת בפרהסיא הוי בכלל נכרי דאין לבשל עבורו ביו"ט, וכן הוא בדברי הרמב"ם (פרק ל' מהלכות שבת הלכה ט"ו) דכתב דהמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגויים לכל דבריהם, עיי"ש. ועפי"ז יש להסתפק דכיון דחזינן דמיעטה התורה עכו"ם מאכילת פירות שביעית, האם אף

ענף א' - במחלוקת רבותינו האחרונים ז"ל בדרשת ה"תורת כהנים" בקרא ד"והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" ולא לנכרים

א) הנה מצינו ב"תורת כהנים" דדרשו חז"ל בהא דכתיב (ויקרא פרק כ"ה פסוק ו') "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", "לכם" - ולא לאחרים [פירוש, לגויים], עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דלעולם לא ניתנו פירות שביעית באכילה רק לישראל בלבד, ולאפוקי דאין היתר לנכרי לאכול מפירות שביעית.

ב) ואולם שוב ראיתי בספר "פאת השלחן" (הלכות שביעית סימן כ"ג ס"ק כ"ט) בד"ה ונראה לי לתרץ, דכתב דאף אם נימא דאין קנין לעכו"ם להפקיע מקדושת הארץ, מכל מקום אין פירותיו קדושים בקדושת שביעית, והוא ממה שדרשו חז"ל "לכם" ולא לאחרים, דדוקא בקרקע שלכם הוי חלה קדושת שביעית, ולא בקרקע של עכו"ם, והיינו אפילו זרע העכו"ם בארץ ישראל בזמן דקדושת הארץ מהתורה, לא הוי חלה קדושת שביעית בפירות, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בביאור כוונת ה"תורת כהנים" דמיעט רחמנא נכרים, היינו לענין דלא חלה קדושת שביעית בפירות נכרים שגדלו בארץ ישראל.

ג) ומאידיך מצינו בחזו"א (שביעית סימן כ' ס"ק ז') בד"ה והנה, דכתב להעיר בדברי ה"פאת השלחן" הללו דאין קדושת שביעית בפירות הגדילין ביד נכרים, דאין לזה שורש לא בגמרא ולא בסברא, ומה שפירש כן דברי

מחלל שבת בפרהסיא בכלל הדין דאין לו היתר לאכול מפירות שביעית, שהרי מאידך פוק חזי דלא מצינו בהדיא דנתמעט מחלל שבת מאכילת פירות שביעית כלל ועיקר.

(ה) והנה שוב ראיתי בחזו"א (שביעית סימן י"ד ס"ק ד') דכתב להקשות בהא דאיתא ב"מכילתא" דאין היתר לנכרי לאכול מפירות שביעית, והרי מצינו ב"ירושלמי" (פאה פרק ו' הלכה א') דצריך שיפקיר בשביעית אף לבהמה ונכרי. וכתב החזו"א ליישב דכיון שפירות שביעית קדושין למצוות, א"כ מוזהרין בני נח שלא לקפח לישראל ממצוות, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף דמצות התורה שיפקיר את הפירות שביעית אף לנכרים, מכל מקום הנכרים מוזהרין שלא לקפח ישראל ממצוות.

(ו) ולכאורה צריך ביאור מה הכוונה שבני נח

מוזהרין שלא לקפח ישראל ממצוות, דמשמע מינה דהוי מוטלת מצוה נוספת על בני נח שלא לאכול פירות שביעית, והרי לא נצטוו בני נח רק בקיום שבע מצוות בלבד. וצריך לומר בפשיטות דהוי בכלל איסור גזל שנצטוו בני נח, והיינו שגזול את ישראל ממצוות, ואל תתמה, דלא גרע מדין (ב"ק צא:): החוטף מצוה מחבירו דהוי משלם עשרה זהובים, וכל שכן בנידון דידן שהנכרי לא שייך בקיום המצוה דאכילת פירות שביעית, שהרי בחוטף מצוה הוי שייך בקיום המצוה, ואפילו הכי הוי מחוייב לשלם על הזכות של חבירו בקיום המצוה, וא"כ כל שכן בנכרי האוכל פירות שביעית דאינו שייך בקיום המצוה דהוי חשיב בכלל גזל, ונמצא לפי"ד דבן נח האוכל פירות שביעית הוי חייב מיתה, וכדין בן נח דהוי נהרג על הגזל.

א. (א) הנה מצינו בשו"ת אור לציון (חלק ב' - פרק ל"ו הערה ב') דכתב לאתויי דברי השו"ע (או"ח סימן שכ"ח סעיף י"ב) דכתב דכשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה, משתדלין שלא לעשות ע"י אינו יהודי וקטנים ונשים, אלא ע"י ישראל גדולים ובני דעת, עכ"ל. וכבר תמהו האחרונים ז"ל בדעת השו"ע דסבר דלעולם עושין זאת דוקא ע"י ישראל, דלכאורה מאי טעמא דצריך לעשות דוקא ע"י ישראל אף במקום שאפשר ע"י גוי בלא איחור.

(ב) ונראה לבאר בטעם הדבר, דכיון שאין כאן סתם מעשה היתר, אלא יש כאן מצוה גדולה של הצלת נפשות, מדין "לא תעמוד על דם רעך", א"כ אין לו לדחותה וליתן לגוי שיעשנה, אלא יזכה הוא במצוה, ואין לו לחוש לאיסור, כיון דהוי במקום פיקוח נפש, וכן מצינו בגמ' ביבמות (כ:): לענין יבום בחייבי לאוין, דקיי"ל שמצות יבום דוחה את איסור הלאו, ומדאורייתא הוי בר יבום היא, ורק מדרבנן אינה מתייבמת גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ולכאורה תיקשי דכיון שאפשר בחליצה מאי טעמא דהוי מתייבמת מהתורה, ואף מדרבנן גזור רק אטו ביאה שניה. ועל כרחך דכיון שיש כאן מצות יבום, ואם יחלוץ יפסיד את המצוה, שחליצה במקום יבום לאו מצוה היא (יבמות כא.), א"כ יש לו לייבם כדי לקיים את המצוה, והוא הדין בנידון דידן דיש לו לקיים את מצות "לא תעמוד על דם רעך", ולהחיות נפש מישראל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכיון דמצוה לקפח נפש בשבת, אי הכי אין לישראל ליתן לגוי לעשות את הפיקוח נפש, דאין לו להחמיץ את קיום המצוה.

(ג) והשתא למאי דנתבאר בדברי החזו"א זצ"ל דאף דמצות התורה שיפקיר את הפירות שביעית אף לנכרים, מכל מקום הנכרים מוזהרין שלא לקפח ישראל ממצוות, א"כ נראה לפי"ד דהוא הדין דאין לנכרי לילך להציל בשבת במקום שיש ישראל מחמת דהוי מקפח את ישראל ממצוות, ובפרט למאי דנתבאר בדברינו לקמן (ענף ג' אות ו') דלעולם אין מצוה לאכול פירות שביעית, אלא כל שאוכל פירות שביעית הוי מקיים מצות הבורא יתברך שהפירות שביעית יהיו "לאכלה" ולא להפסד או סחורה, ואפילו אין לנכרי לאכול פירות שביעית משום שמפקיע את ישראל ממצוות, א"כ כל שכן בפיקוח נפש בשבת דהוי מצוה ממש, דאין לנכרי לקפח נפש במקום ישראל, משום שמפקיע את ישראל ממצוות, ודו"ק.

בשור"ע משמע שהוא חולק בזה, וכן מ"ביאור הגר"א" (סימן תפ"ט) משמע גם כן שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן. ודע דכתב המג"א לקמן (סימן תפ"ט ס"ק ח') דאף דהשור"ע פסק להלכה דמצוות צריכות כוונה, וא"כ היכא שלא כיוון בפעם ראשונה צריך לחזור ולעשות המצוה, אעפ"כ לא יברך עוד עליה, שלענין ברכה צריך לחוש לדעת ה"ש אומרים שאין צריך כוונה. ודע עוד דכתב ה"חיי אדם" (כלל ס"ח) דמה דמצרכינן ליה לחזור ולעשות המצוה, היינו במקום שיש לתלות שעשייה הראשונה לא היתה לשם מצוה, כגון בתקיעה שהיתה להתלמד, או בקריאת שמע שהיתה דרך לימודו וכדומה, אבל אם קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין בסדר תפילה, וכן שאכל מצה או תקע ונטל לולב, אעפ"כ שלא כיוון לצאת - יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אעפ"כ שאינו מכוון, עכ"ל. ורצונו לומר, דהיכא שמוכח לפי הענין שעשייתו הוא כדי לצאת, אעפ"כ שלא כיוון בפירוש - יצא, אבל בסתמא בודאי לא יצא, עיי"ש.

(ב) והשתא לפי"ז נראה דהוי נפק"מ בנידון דידן, דלעולם אין היתר למחלל שבת בפרהסיא לאכול מפירות שביעית שהרי מבטל ישראל ממצוותן, והוא למאי דבפשטות אין המחלל שבת מכוון לשם מצוה באכילת פירות שביעית, ונמצא דאינו מקיים מצוה באכילתן, והוי מבטל את ישראל ממצוותן, [ולפי"ז הוא הדין בישראל שומר תורה ומצוות דאינו מכוון באכילתן, הוי אסור בפירות שביעית, והיינו מחמת דהוי מבטל את ישראל ממצוותן, ואולם ראה בדברינו לקמן (אות ט') בזה, ואכמ"ל], דהא לא מיבעיא למאי דכתב ה"משנה ברורה" בדעת ה"שלחן ערוך" דסבר דאף המצוה דרבנן הוי כוונה מעכבת בקיום המצוה, אלא

(ז) ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון דכל האיסור לעכו"ם לאכול פירות שביעית משום שמקפח את ישראל ממצוותן, א"כ ממילא נראה דכיון שישראל המחלל שבת בפרהסיא אינו מקפח את ישראל ממצוותן, שהרי מקיים רצון התורה של "לאכלה" ולא לסחורה ולא להפסד, א"כ אינו בכלל עכו"ם דאין לו לאכול פירות שביעית.

(ח) תדע, שהרי מצינו בשור"ת יביע אומר (חלק ה' יו"ד סימן י') דכתב להתיר בישולי של מחלל שבת בפרהסיא, ואינו נאסר כבישולי עכו"ם, שהרי כבר פירש"י (ע"ז לה: בד"ה השלקות, שבישולי עכו"ם אסורין משום שמא יבואו לידי חתנות, וא"כ בישראל מחלל שבת בפרהסיא שאין בתו נאסרת משום חתנות, א"כ לא נאסר תבשילו באכילה, עיי"ש. ושמע מינה דלעולם לא בכל דוכתא שנאסר נכרי הוי בכללו מחלל שבת בפרהסיא, אלא לעולם אזלינן בתר טעמא דנאסר הנכרי, ונפק"מ לדינא במחלל שבת בפרהסיא, ודו"ק.

### ענף ב' - בענין האם כוונה למצות אכילת פירות שביעית הוי מעכבת בקיום המצוה

(א) ואלא דאכתי יש לדון דיהא מחלל שבת בפרהסיא אסור באכילת פירות שביעית, והוא בהקדם הא דמצינו בשור"ע (או"ח סימן ס' סעיף ד') דכתב דיש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה. ויש אומרים, שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק י') לאתויי דכתב המג"א בשם הרדב"ז דזה דוקא במצוה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן אין צריך כוונה, ולפי"ז כל הברכות שהם גם כן דרבנן לבד מברכת המזון, אם לא כיוון בהם לצאת - יצא בדיעבד, אך מכמה מקומות

אפילו לדעת המג"א דסבר דבמצוות דרבנן אין הכוונה לעיכובא בקיום המצוה, ולפי"ז כיון דשביעית בזמן הזה היא מדרבנן היא מותר למחלל שבת לאכול פירות שביעית אף שאינו מכווין באכילתן לשם מצוה. דמכל מקום אכתי יש לצדד דכיון דקיי"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, א"כ אפשר דכמו שבזמן ששביעית נוהגת מהתורה היא מחלל שבת בפרהסיא הוי אסור בפירות שביעית, ממילא הוא הדין אף בזמן הזה דשביעית נוהגת מדרבנן, א"כ יהא הדין דמחלל שבת אסור בפירות שביעית.

ג) ואולם שוב חושבני לדחות, דאי הכי לכאורה נמצא דלא משכחת לה למימר בשביעית בזמן הזה ספק דרבנן לקולא, שהרי אית לן למימר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ולפיכך נראה לומר, דלעולם אף לדעת המג"א דסבר דבמצוות דרבנן אין הכוונה לעיכובא בקיום המצוה, מכל מקום אין למחלל שבת לאכול פירות שביעית, כיון דעד כאן לא אמרינן דמצוות אין צריכות כוונה, היינו משום דאמדינן דעתו דעושה את המעשה לשם מצוה, [ולא מקילינן בסברא זו לדינא רק במצוות דרבנן בלבד], ואי הכי כל סברא זו שייכא בפשטות רק בבר ישראל החפץ בקיום המצוות, אבל במחלל שבת בפרהסיא דאינו חפץ בכללות בקיום מצוות התורה, אי הכי לית לן למימר דמסתמא אוכל פירות שביעית לצורך קיום מצות התורה.

ד) ואלא דאכתי העירני חכ"א שיחי'

דלכאורה אף מחלל שבת הוי מקיים מצוה באכילת פירות שביעית, ואף דאינו מכווין לשם מצוה, והיינו מהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תע"ה סעיף ד') דכתב דאכל מצוה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או ליסטים לאכול - יצא ידי חובתו, כיון שהוא יודע שהלילה פסח, ושהוא חייב באכילת מצוה, עכ"ל. והרי חזינן דלעולם במצות אכילה אין כוונה מעכבת בקיום המצוה, שהרי דעת השו"ע (או"ח סימן ס' סעיף ד') דמצוות צריכות כוונה, ואפילו הכי פסק השו"ע דאכל מצוה בלא כוונה יצא ידי חובתו, ולפי"ז הוא הדין במחלל שבת בפרהסיא אין כוונה מעכבת במצות אכילת פירות שביעית, ולא חשיב מפקיע את ישראל ממצוותן.

ה) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמצינו בשו"ע דידן דכתב בסיפא דדבריו דאם סבור שהוא חול, או שאין זו מצוה - לא יצא, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ל"ז) דהטעם כיון שלא ידע כלל שהוא עושה מעשה המצוה, ואפילו בלא כפאוהו עכו"ם ומעצמו טעה, גם כן לא יצא, עיי"ש. והרי מבואר דאף דאמרינן דבמצוות אכילה הוי יוצא בלא כוונה, לאו למימרא דלא בעינן כוונה במצות אכילה, אלא לעולם בעינן כוונה אף במצות אכילה, ורק כיון דנהנה הוי חשיבא כוונה בקיום המצוה.

ו) ונראה לבאר הטעם דהנאה הוי חשיבא ככוונה בקיום המצוה, והוא בהקדם הא

ב. הנה מצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק ל"ד) דכתב להקשות דאף על גב דמצוות צריכות כוונה, וכל שכן הכא דאינו רוצה לאכול, הרי בודאי אינו מתכווין לצאת ידי המצוה. תירצו המפרשים, דבמידי דאכילה שעל כרחו נהנה גרונו עדיף טפי, ומתכווין דמי. ודע דכמה פוסקים חולקין דלפי מאי דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, אין לחלק בין מידי דאכילה לשאר מצוות, וכל שלא נתכווין באכילה לצאת ידי המצוה לא יצא, וכן פסק הפר"ח, עכ"ד. ואולם כבר נתבאר בדברינו להוכיח בדעת השו"ע דסבר דבמצוות אכילה הוי יוצא בלא כוונה למצוה, ואפילו למאן דסבר דמצוות צריכות כוונה.



דאין לומר דאין לו לאכול פירות שביעית, והיינו מחמת דהוי מבטל את ישראל ממצוותן, שהרי שפיר הוי מקיים מצוה אף בלא כוונה לשם מצוה, וככל מצוות המתקיימות באכילה דהנאה הוי חשיבא בכלל כוונה למצוה, ודו"ק.

### ענף ג' - בענין האם יש מצוה לאכול פירות שביעית או לאו

(א) ואולם לכאורה תיקשי בדברי החזו"א דמאי שייכא למימר דאין היתר לנכרי לאכול מפירות שביעית מחמת דהוי מקפח ישראל ממצוותן, דמשמע מדבריו דיש מצוה לאכול מפירות שביעית, והרי מצינו בדברי הרמב"ן (ספר המצוות - שכחת העשין לדעת הרמב"ן מצוה ג') דכתב מצוה שלישית שאמרה תורה בפירות שביעית "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו "לאכלה" ולא לסחורה, וזה דבר תורה וכו', עכ"ל. וה"מגילת אסתר" כתב דנראה לי דמה שלא מנאה הרב לפי שמה שדרשו חכמים "לאכלה" ולא לסחורה, אין פירושו שיהא מצוה באכילתן, רק לאכלה הותר לכם, ולא לעשות בהן סחורה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דיליף בדעת הרמב"ן דסבר דיש מצוה באכילת פירות שביעית.

(ב) ואולם מצינו בחזו"א (שביעית סימן י"ד ס"ק י') דכתב מה שכתב לעיל דאין מצוה לאכול פירות שביעית, ראיתי בספר "מגילת אסתר" שפירש דעת הרמב"ן בהיפוך מזה, אבל כוונת הרמב"ן דאיסור סחורה הוא ממנין עשין, אבל אין עשה באכילתן, ואילו היה צריך ראיות שיש מצוה באכילתן, לא היה מספיק מה דמצינו איסור סחורה, שסחורה אינה מבטלת אכילתן, שהרי הלוקח יאכלן, אלא מפני שאין מצוה באכילתן, ולא שייך למיחשבא לעשה,

דמצינו בחי"ה הקה"י (שבת סימן ל"ה) דכתב לבאר בהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (סב:) אמר רב נחמן אמר שמואל, המתעסק בחלבים ובעריות חייב - שכן נהנה, והיינו דלעולם אף 'מתעסק' הוי חשיב בכלל מעשה, אלא רק דהוי חסר בכוונת המעשה, והתורה לא חייבה עבור מעשה בלא כוונה, אלא דהיכא דהוי נהנה חשיבא הרגשת ההנאה בגופו ככוונת המעשה, דהא ענין הכוונה הוא השתתפות הנפש במעשה הגוף, וגם הרגשת הנאה היא בנפש החיונית, והוי חשיב ככוונה, והשתא לפי"ז אתי שפיר דאף שאין עצם ההנאה ענין איסור, מכל מקום כשנהנה הוי חייב המתעסק, כיון דהנאתו הוי משווי ליה כמתכווין בעשיית המעשה, וכל פטור 'מתעסק' משום חסרון כוונה, עיי"ש.

(ז) והשתא לפי"ז נראה לומר דאף דאמרינן דהנאה הוי חשיב ככוונה, מכל מקום בעינן שיהא יודע שהלילה ליל פסח, ולאפוקי דאינו סבור דהיום הוי יום חול, דבלאו הכי הוי דמי לאדם שמתכווין לקיום מצוה בגוונא דידוע לו דאינו מקיים מצוה, וכגון שאינו זמן המצוה, דלא חשיב כוונה למצוה אלא הוי כחוכא ואיטלולא, וזה פשוט.

(ח) ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם מחלל שבת בפרהסיא אינו מקיים מצוה באכילת פירות שביעית, שהרי כיון דאינו יודע בכלל שיש מצוה לאכול פירות שביעית, ואפילו בשנה ופירש שיודע דיש מצוה לאכול פירות שביעית, הרי ודאי דאינו מתכווין באכילתו לשם מצוה, ואינו חפץ בקיום מצוות התורה, א"כ הו"ל כאוכל מצה וכסבור שהיום יום חול, דאין בדעתו לקיום מצוה כלל ועיקר.

(ט) ואולם אכתי נראה דהוי נפק"מ לדינא בישראל שומר תורה ומצוות דאינו מכווין לשם מצוה באכילת הפירות שביעית,

לפיכך העמיד הרמב"ן את איסור סחורה במנין העשין, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות בדעתו דסבר דאין מצוה לאכול פירות שביעית, ואין לדחות דעד כאן לא נתכווין החזו"א זצ"ל רק לומר דאין כוונת הרמב"ן דסבר דמצוה לאכול פירות שביעית, אבל לעולם איהו גופיה סבר דמצוה לאכול פירות שביעית, שהרי מראשית דבריו משמע שדן בכללות בנידון של המצוה לאכול פירות שביעית, ולמעשה סבר לדינא דאין מצוה לאכול פירות שביעית, וכן מצינו בשו"ת אור לציון (שביעית פרק ב' סעיף א') דמסיק לדינא דאין מצוה לאכול פירות שביעית, עיי"ש. והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי היאך כתב החזו"א דאין לנכרי לאכול מפירות שביעית משום דהוי מבטל את ישראל ממצוותו, הרי לעולם אף בישראל אין מצוה לאכול פירות שביעית.

ג) ושמא יש ליישב עפ"י הא דראיתי בספר "חוט שני" (שביעית פרק ד' אות ל"ז) דכתב דהאוכל פירות שביעית מקיים רצון התורה של "לאכלה", ולא להפסד ולא לסחורה, עיי"ש. ונראה לבאר בהקדם הא דמצינו בחי' הקה"י (יבמות סימן ל"א אות ז') דכתב ליישב שיטת התוס' (שבועות כג:) בד"ה דמוקי לה, דמוכח מדבריהם דסברי דקטנים אינן באזהרת התורה כלל ועיקר, ולכאורה תיקשי בדבריהם מהגמ' בסנהדרין (נה:) ד'תקלה וקלון' דמוכח דקטן הרובע הוי בכלל תקלה, וגרע משוגג דהא מזיד הוא, ורחמנא הוא דחס עליה, והשתא אי נימא דלא הוי קטן בכלל אזהרת התורה, אי הכי תיקשי מאי תקלה היא אצלו כלל ועיקר.

ד) ונראה לומר, דאף דלעולם אין קטן בכלל אזהרת התורה, מכל מקום הוי חשיב בכלל תקלה אצלו, כיון דעצם המעשה חשיב בכלל מעשה איסור, דהא חזינן דלגדולים

אזהר רחמנא על זה, והלכך אף גם מי שאינו מוזהר במפורש על מעשה זה, אפילו הכי אי עביד לה הו"ל מעשה דאיסורא קא עביד, שהרי אותו מעשה הוי שנאווי לפני המקום ברוך הוא, וכיון דידוע דזהו נגד רצון ה' יתברך ועושה כן ברצון, חוטא הוא, וכעין הא דמבואר בגמ' במנחות (מא.) דבעידן ריתחא עונשין מן השמים על עשה דאינה חיובית, וכהא דלא חייבה תורה לעשות ציצית אלא בבגד של ד' כנפות דהוי לבוש בו גרידא, אבל אינו מחוייב ללבוש בגד של ד' כנפות כדי דיהא חייב במצות ציצית, ומכל מקום ענשין ליה אחר דלא הכניס עצמו לחיוב ציצית ע"י לבישת בגד של ד' כנפות, והוא משום דאחר דחזינן דהוא רצון ה' יתברך לקיים מצות ציצית, אי הכי הו"ל להכניס עצמו בחיוב זה, וכל שכן הוא בנידון דידן דגוף המעשה שנאווי לפני ה' יתברך דמיקרי חוטא, אע"פ שלא הוזהר עליו בפירוש, עיי"ש. והרי מבואר דאף דישינן מעשים דאינו מחוייב בעשייתן בתורת ציווי מהבורא יתברך, מכל מקום כל שעושה מעשים הללו הוי חשיב בכלל קיום רצונו יתברך, וכמו במצות ציצית דענשין ליה משמים בעידן ריתחא אף שאינו מחוייב במצות ציצית, והטעם משום דלא הכניס עצמו לחיוב המצוה.

ה) ועוד מצינו עדיפא מיניה בהא דכתיב (במדבר פרק כ"ב פסוק כ"ב) "ויחר אף ה' כי הולך הוא", ולכאורה יש להקשות הרי הקב"ה אמר לבלעם לעיל (פסוק כ') "קום לך איתם", ואי הכי אמאי חרה אף ה' שהלך עמהם. וכבר מצינו פירש"י ראה שהדבר רע בעיני המקום, ונתאוה לילך, עכ"ל. והרי מבואר דאף דהתירו לו מהשמים לילך עם שרי בלק, מכל מקום כיון שבלעם ראה דהוי רע בעיני המקום לילך עמהן, וכהא דאיתא

## מנורה מחלל שבת באכיל' פי' שביעית בדרום קיא

ועומד בכל מצוות התורה, ובזמן שאוכל פירות שביעית הוי מקיים רצון הבורא יתברך שהפירות שביעית יהיו לאכלה ולא להפסד או סחורה, ואף דאינו מכווין לשם מצוה, מכל מקום אין זו מצוה לאכול פירות שביעית דנימא דהוי צריך לכווין לשם מצוה, ולכן אף שאינו מכווין לשם מצוה באכילתו אינו מבטל את ישראל ממצוות.

### ענף ד' - בדעת ה"דרך אמונה" בטעם דאסור לנכרי לאכול פירות שביעית

(א) ואולם אכתי לכאורה תיקשי למאי דראיתי בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות שמיטה ויובל הלכה י"ג) דכתב דפירות שביעית אין מוציאין אותן מהארץ לחוצה לארץ ואפילו לסוריא, ואין מאכילין אותן לא לעכו"ם וכו', עכ"ל. וכתב "דרך אמונה" (ס"ק צ"ט) בד"ה ואין מאכילין אותו לגוי, דדרשין ב"תורת כהנים" "לכם לאכלה" ולא לגויים, וקרא אסמכתא בעלמא, והאיסור להאכיל לגויים הוא מדרבנן, כיון שאין הגוי נוהג בהן קדושת שביעית<sup>2</sup>, וכן אין מוכרין לגוי מהאי טעמא, ואפילו כל שהוא, וכן לכותי דהוי כעין הפסד, עיי"ש.

בגמ' בסנהדרין (קה.) אמר רב נחמן, חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני, מעיקרא כתיב "לא תלך עמהם", ולבסוף כתיב "קום לך אתם", עיי"ש. וא"כ היה לו למנוע את עצמו מלילך עמהן, ולפיכך חרה אף ה' בהליכתו, ואף שהתיר לו הקב"ה לילך עמהן.

(ו) והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דאף דלעולם אין מצוה באכילת פירות שביעית, מכל מקום כל שאוכל פירות שביעית הוי מקיים מצוות הבורא יתברך שהפירות שביעית יהיו לאכלה ולא להפסד או סחורה, ונפק"מ שאין צריך כוונה לקיום מצוה, שהרי לעולם אין מצוה לאכול פירות שביעית, מכל מקום כל שאוכל פירות שביעית מקיים רצון הבורא שהפירות יהיו לאכילה ולא להפסד או סחורה, ולפיכך שפיר כתב מרן החזו"א זצ"ל דאין לנכרי לאכול פירות שביעית כיון דהוי מבטל את ישראל ממצוות, והיינו קיום רצון הבורא יתברך שהפירות שביעית יהיו לאכלה ולא להפסד או סחורה, ועפי"ז אתי שפיר בהא דמותר למחלל שבת בפרהסיא לאכול פירות שביעית, והיינו משום שהרי הוי מחוייב

---

ג. א) הנה הקשה חכ"א שיח' אמאי לא אמרין דהטעם דאין ליתן לנכרי מפירות שביעית, משום דהנכרי הו"ל כבהמה, וכא דאשכחן בכמה דוכתין (יבמות סב. - נדה יז.) שדרשו רבותינו ז"ל מדכתיב "שבו לכם עם החמור", עם הדומה לחמור, עיי"ש. והשתא לפי"ז כיון דמצינו ברמב"ם (פרק ה' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ה') דכתב דפירות המיוחדין למאכל אדם, אין מאכילין אותן לבהמה לחיה ולעופות, עכ"ל. אי הכי הוא הדין דאית לן למימר דאין להאכיל פירות שביעית לנכרי מחמת דדינו כבהמה.

ב) ונומיתי לו, דהנה מצינו בתורה דפעמים אזלינן בתר הדין ולא בתר המציאות, וכגון בדין לבוד במחיצות, דקא משמע לן רחמנא דכל דהקנים מונחים אחד בסמוך לחבירו בפחות מג' טפחים, הו"ל בכלל מחיצה, ואע"ג דלא הוי מחיצה במציאות כלל ועיקר, ופעמים אזלינן בתר המציאות ולא בתר הדין, וכגון במקום הנחת תפילין, דמצינו בשו"ע (או"ח סימן כ"ז סעיף א') דכתב דמקום הנחתן של יד, בזרוע שמאל בבשר התפוח שבעצם שביין הקובד"ו ובית השחי, ויטה התפילה מעט לצד הגוף, בענין שכשיכוף זרועו למטה יהיו כנגד לבו, עכ"ל. וכתב ה"ביאור הלכה" בד"ה בבשר התפוח, דצריך ליזהר שלא יהיה קצה התפילין למטה מבשר התפוח, כמו בשל ראש שצריך ליזהר שלא יהיה קצהו על המצח וכו', עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלא אמרין בקיום מצות תפילין דין 'רובו ככולו' כלל ועיקר, למימרא דכל שרובן של התפילין מונחים במקומן, ומיעוטן אינן מונחין במקומן, הוי קם דינא דאינו יוצא ידי חובת קיום המצוה, והיינו משום דלא אזלינן בתר דין 'רובו ככולו' למימר דהוי כמונחין במקומן, אלא אזלינן בתר המציאות דאינן מונחין כולן במקומן, וזה פשוט.

(ב) והרי מבואר מדבריו שהטעם דאין לנכרי לאכול פירות שביעית, כיון שאין הגוי נוהג בהם קדושת שביעית, למימרא דהמצוה ד"לאכלה" ולא לסחורה הוי מצוה המוטלת על החפצא ולא על הגברא, דהיינו דאין איסור התורה על הפעולה אלא על התוצאה, דהא אי נימא דהמצוה מוטלת על הגברא שלא להפסיד פירות שביעית, אי הכי מאי טעמא אין לנכרי לאכול פירות שביעית, מחשש שלא יפסיד את הפירות שביעית, הרי לא מוטלת עליו מצוה שלא להפסיד פירות שביעית, אלא ודאי דהמצוה על החפצא שרצון התורה שלא יפסדו הפירות שביעית, ואי הכי לא שנא ישראל ולא שנא נכרי, ולפיכך אין מאכילין פירות שביעית לעכו"ם שלא יבואו להפסיד פירות שביעית.

(ג) ולכאורה צריך ביאור בדברי ה"דרך אמונה" אמאי נטה בפירוש הטעם דאין מאכילין פירות שביעית לעכו"ם מדברי מרן החזו"א זצ"ל דפירש דאין לנכרי לאכול פירות שביעית, כיון דמבטל את ישראל ממצוותן. וצריך לומר, דלעולם "הדרך

אמונה" יליף בכוונת דברי החזו"א זצ"ל דהנכרי באכילתו מבטל את ישראל ממצוותן, היינו דכיון דישראל נצטוו שלא להפסיד פירות שביעית, אי הכי כל שהנכרי מפסיד את הפירות שביעית הוי גורם לבטל את ישראל ממצוותן, למימרא דמצוות התורה על התוצאה שלא יפסדו פירות שביעית, והנכרי מפסיד את הפירות שביעית.

(ד) והשתא לפי"ז הדר לכאורה תיקשי מה הטעם דהותר למחלל שבת בפרהסיא לאכול פירות שביעית, הרי ודאי שאינו מקפיד שלא להפסיד פירות שביעית, והוי מבטל ישראל ממצוותן, ועוד שהיה ראוי לאסור ליתן פירות שביעית לכל אדם שאינו מדקדק בקיום מצוות התורה, ולא רק משום שמבטל ישראל ממצוותן, אלא אף משום לאו ד"לפני עיור לא תתן מכשול", והיינו דמוסר לו פירות שביעית ונכשל בהפסד פירות שביעית.

(ה) ושמא יש לומר בהקדם הא איתא במתני' דשביעית (פרק ה' משנה ו') אלו כלים שאין האומן רשאי למוכרן בשביעית,

(ג) ועפי"ז אפשר לומר דבדין אכילת פירות שביעית אזלינן בתר המציאות ולא בתר הדין, למימרא דכיון דנכרי הוי במציאות אדם, א"כ אף דבדין הוי חשיב כבהמה, מכל מקום הוי מותר באכילת פירות שביעית, ואפשר לבאר הטעם למאי דראיתי ב"דרך אמונה" (שם ס"ק כ"ו) דכתב דהטעם דאין מאכילין פירות שביעית לבהמה, כיון דהוי הפסד פירות שביעית, עיי"ש. ולפי"ז נראה לבאר דכל דהוי נאכל ע"י אדם הוי אכילה חשובה מחמת דמכיר ביותר בערכן של המאכלים, מה שאי"כ באכילת בהמה דלא חשיב אכילה חשובה מחמת שאינה מכרת בערכן של המאכלים, ולפיכך מאכל אדם אין מאכילין אותו לבהמה דהוי בכלל הפסד פירות שביעית, שהרי אינה מכרת בערכן של המאכלים, וממילא הוא הדין להיפוך דמהאי טעמא מותר ליתן פירות שביעית לנכרי, שהרי מכיר בערכן של המאכלים, ודו"ק.

(ד) ומענין לענין, הנה לכאורה תיקשי בהא דאיתא בגמ' בתענית (כ:): דאמרינן דמאכל אדם אין מאכילין לבהמה, [נפירש"י שם, משום ביזוי אוכלין, ומיחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם. אי נמי, משום דחסה תורה על ממונן של ישראל, עכ"ל], עיי"ש. והשתא לפי"ז תיקשי דכיון דאמרינן דכל מאכל הראוי לאכילת אדם אין מאכילין אותו לבהמה, אי הכי אמאי איצטריך למימר הלכה מיוחדת בפירות שביעית דמאכל אדם אין מאכילין אותו לבהמה, הרי בלאו הכי בכל מאכל הראוי לאכילת אדם אין מאכילין אותו לבהמה משום דמיחזי כבועט בטובתו של הקב"ה. ושמא יש לומר, דכיון דבפירות שביעית יש בהן קדושה חמורה דהוי תופסת דמיה (סוכה מ:), לפיכך באה אזהרה נוספת לומר דאין להאכיל לבהמה פירות שביעית הראויין למאכל אדם, ודו"ק.

מחרישה וכל כליה, העול והמזרה והדקר, אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר, ועגלה וכל כליה, זה הכלל, כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה - אסור, לאיסור ולהיתר - מותר, עיי"ש. וראיתי ב"משנה ראשונה" (שם) דהקשה דלכאורה צריך עיון אמאי לאיסור ולהיתר - מותר, הרי ספק דאורייתא הוא שמא קונה לצורך מלאכת איסור, ולפני עיוור דאורייתא הוא, והא ליכא למימר אוקי גברא אחזקת כשרות, דהא מיירי בחשוד על השביעית. ומיהו לסברת הרמב"ם דכל הספיקות של תורה אין אסורין אלא מדרבנן, אתי שפיר דהכא משום חיי נפש לא גזרו שלא למכור לו, דא"כ לא יוכל לקצור למאכל ביתו, עכ"ד.

(ו) ואולם כבר מצינו בחזו"א (שביעית סימן י"ב אות ט') דכתב לבאר דהטעם דהקילו חכמים בספק, אע"ג דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני עיוור, והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום דאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומהם, והן רק עמי הארץ וחייבינן אנחנו להחיותם ולהטיב עמם, וכל שכן שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על "לא תשנא", ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותן ממנו, והלכך שקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם, ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, והכריעו לאסור למוכרן בזמן שהוא ודאי לעבירה ולהתיר בספק, וזו דרך הממוצעת והישרה, עיי"ש.

(ז) והשתא לפי"ז נראה לומר, דכיון דאי"ז ודאי שהעמי הארץ יפסידו את הפירות שביעית, שהרי העניות היתה מצויה, והיו חסין על האוכלין, א"כ שפיר התירו חז"ל במקום ספק שלא לאסור להן אכילת פירות

שביעית, וכמו בכל ספק שלא גזרו על "לפני עיוור", ולמאי דכתב ה"דרך אמונה" דאיסור ליתן פירות שביעית לנכרי הוי איסור דרבנן, אתי שפיר טפי דהתירו במקום ספק, וכדין כל ספק דרבנן דאזלינן לקולא, ונפק"מ דאף לדעת ה"משנה ראשונה" דידן אתי שפיר בהא דלא גזרו לאסור במקום ספק במקום חיי נפש, ודו"ק היטב.

(ח) ואולם שוב חושבני לצדד דלאו מילתא פסיקא דהאיסור ליתן פירות שביעית לנכרי, הו"ל בכלל ספק דרבנן דאזלינן לקולא, ונפק"מ להיתר עם הארץ באכילת פירות שביעית, והוא למאי דמצינו דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל בגדר 'אסמכתא דקרא', דדעת הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות) דהוי כעין סימן דנתנו חז"ל בפסוק לדבריהם, מה שאי"כ דעת הריטב"א (ר"ה טז.) בד"ה תניא, דכל שיש לו אסמכתא בפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, עיי"ש.

(ט) והנפק"מ בנייהו לדינא האם מצוות דרבנן דאית להו 'אסמכתא בקרא' אית להו עדיפות על מצוות דרבנן דלית להו 'אסמכתא בקרא' או לאו, דלדעת הרמב"ם דסבר בגדר 'אסמכתא דקרא' דהוי כעין סימן דנתנו חז"ל בפסוק לדבריהם, א"כ נמצא דלעולם אין עדיפות למצוות דרבנן שיש להן 'אסמכתא בקרא' על מצוות דרבנן דלית להו 'אסמכתא בקרא', למימרא דהצד השווה שבהן דאזלינן בספיקן לקולא, מה שאי"כ לדעת הריטב"א דסבר דגדר 'אסמכתא דקרא' דהעיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, א"כ נמצא דלעולם ישנה עדיפות למצוות דרבנן שיש להן 'אסמכתא בקרא' על מצוות דרבנן דלית להו 'אסמכתא בקרא', למימרא דבמצוות דרבנן דאית לה 'אסמכתא בקרא' אזלינן בספיקן לחומרא.

הריטב"א דסבר דבדרבנן דאית ליה 'אסמכתא דקרא' אזלינן לחומרא, אי הכי לא מצינו למימר שפיר דאזלינן לקולא בהיתר אכילת עם הארץ פירות שביעית, ודו"ק.

(י) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דדוקא לדעת הרמב"ם דסבר דאף בדרבנן דאית ליה 'אסמכתא דקרא' אזלינן לקולא, אי הכי אית לן למימר שפיר דאזלינן לקולא בהיתר אכילת עם הארץ פירות שביעית, אבל לדעת

## בדין חובת קיום מצוות התלויות ביום ולילה באיי לופוטן

(ג) והשיב הגר"מ גרוס שליט"א: דלכתחילה אין ראוי לנסוע למקום שהמציאות יוצרת בו ביטול חובת קריאת שמע שחרית וערבית, אבל כל שנמצא באותו מקום אין חובה עליו לילך מהמקום שחובת קריאת שמע לא חלה עליו לכתחילה.

(ד) ועוד שאל את הגר"מ גרוס שליט"א האם חובה להתפלל שחרית פעמים לתשלומי ערבית, [פירוש בזמן ששורר רק אור יום האם מחוייב להתפלל שחרית פעמים לצורך תשלומי ערבית]. והשיב: דאין צריך לכך, ראשית, כיון שלא מיירי באונס, אלא במקום שלא התעורר לכתחילה חיוב של ערבית. שנית, אין מושגי 'מחר' ואין מושגי 'אתמול' במקום שהחמה אינה שוקעת בו.

(ה) והנה יהודי תושב המקום שח לאותו חכם שיחי' שרבני אוסלו ואירופה דנו בכלל לענין שבת דקיימת מבוכה גדולה, שהרי כיון שאין לילות שמא שבת אינה נכנסת כלל ועיקר, דיש רבנים המורין שצריך למנות שש פעמים עשרים וארבע שעות מהשבת החורפית האחרונה בה עדיין השמש שקעה,

## ענף א' - תיאור בעיות הזמן עם הפתרונות ההלכתיים באיי לופוטן

(א) הנה סח חכ"א שיחי' שטס למקום הנקרא איי לופוטן הנמצא 800 קילומטר מחופיה הצפון מערביים של נורבגיה, 150 קילומטר מתחילת הקוטב הצפוני, ויהודי המבקש לחיות בפועל בלופוטן נצבת מולו חומה הילכתית הנקראת 'שמש חצות'<sup>1</sup>, דהיינו שבגלל מיקומם הצפוני הקיצוני של האיים המצויים כ-150 קילומטר מהקוטב הצפוני, ההבדלים בין החורף לקיץ דרמטיים, חודשים וחצי מימות הקיץ שורר במקום יום ממושך, מנגד חודשים בחורף שורר במקום לילה נצחי ועלטה כבדה, גם ביתר חודשי החורף מפציעה השמש לשעות בודדות בלבד.

(ב) ושאל את הגר"מ גרוס שליט"א באדם המגיע לאיי לופוטן בימי הקיץ בזמן ששורר במשך חדשים וחצי אור יום, מה הדין לענין תפילת ערבית וקריאת שמע של ערבית, האם צריך לקרוא קריאת שמע בזמן שבשאר העולם לילה, או שמא צריך לעזוב את המקום מיד.

ד. כבר הובא בדברינו לקמן (אות ו') בביאור המושג 'שמש חצות', והיינו דבזמן שהאור יום הוא כחודשים וחצי, אז כחצי שעה לפני חצות לילה מתחילה השמש לשקוע מעט בפאתי מערב, ויוצרת לשעה קלה מעין תאורת בין הערביים, ואז דקות ספורות אחר חצות כשאורה החמים של השמש מתחיל לטבול במימי הים - ברגע האחרון השמש כאילו נמלכת ומשנה כיוון ומטפסת חזרה כלפי הרקיע, ובאותו זמן מתחילה הזריחה מחדש בשעה 12:08 דקות, עיי"ש. והיינו דביאור המושג 'שמש חצות' דבזמן חצות ליל השמש מתחילה לשקוע במערב, וממש ברגע האחרון קודם גמר השקיעה היא מבצעת פרסה וחוזרת לרום הרקיע, כך נמשך הדבר במשך חודשים וחצי שאור היום שולט ללא הפוגה.

מחוייב ללבוש בגד של ד' כנפות כדי שיהא חייב במצות ציצית, ומכל מקום עונשין אותו אחר שלא הכניס את עצמו לחיוב ציצית ע"י לבישת בגד של ד' כנפות, והטעם דכיון דחזינן דהוי רצון הבורא יתברך לקיים מצות ציצית, אי הכי הו"ל להכניס עצמו בחיוב דמצות ציצית, [ועוד ראה בדברי התוס' (ערכין ב:) בד"ה הכל חייבין בציצית, ואכמ"ל], עיי"ש. מכל מקום אפשר דשאני התם דקפיד רחמנא דוקא בגוונא דהוי עושה תחבולות להפטר מקיום המצוה, וכהא דאמרינן בגמ' במנחות (שם) כי קאמר ליה טצדקי למיפטר נפשך מציצית, מה שאי"כ בטס לאיי לופוטן לצורך תיירות, דאינו מתכווין להפקיע את עצמו מקיום המצוות כלל ועיקר, ואף דהוי פסיק רישיה דמפקיע עצמו מקיום מצוות מסויימות, מכל מקום מותר לו לטוס למקומות הללו, שהרי עד כאן לא קפיד רחמנא רק בגוונא דהוי עושה תחבולות להפקיע את עצמו מקיום המצוות.

ג) וכן נראה דמהאי טעמא אין איסור לילך לאיי לופוטן, והיינו מחמת הא דאיתא בגמ' בקידושין (לג.) דאמרינן יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו, תלמוד לומר "תקום ויראת". ומקשינן, אטו ברשיעי עסקינן, [ופירש"י שם, בתמיה, למה לי קרא אם ראה ועצם עיניו, הרי עבר על "תקום והדרת", עכ"ל]. אלא יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא, [ופירש"י שם, בארבע אמותיו, עכ"ל], דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה, תלמוד לומר, "תקום ויראת", [ופירש"י שם, יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצוותו, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דעד כאן לא אמרינן רק דאין לאדם לעשות תחבולות כדי להפטר מקיום המצוה, ולפי"ז אין ללמוד איסור לטוס לאיי לופוטן לצורך

ולהכניס שבת, ויש רבנים הטוענים שאם אין שקיעה שבת חדשה לא נכנסה, והמנהג המקובל על היהודים החיים שם שאינן נוהגין דיני שבת.

ו) ועוד סיפר אותו חכם שיחי' שבתקופה המדוברת בזמן שהאור יום הוא כחודשים וחצי, אז כחצי שעה לפני חצות לילה מתחילה השמש לשקוע מעט בפאתי מערב, ויוצרת לשעה קלה מעין תאורת בין הערביים, ואז דקות ספורות אחר חצות כשאורה החמים של השמש מתחיל לטבול במימי הים - ברגע האחרון השמש כאילו נמלכת ומשנה כיוון ומטפסת חזרה כלפי הרקיע, ובאותו זמן מתחילה הזריחה מחדש בשעה 12:08 דקות, ואמר לו אותו יהודי תושב המקום דאפשר לקיים מצות קריאת שמע של שחרית, ולמעשה יוצא דזהו הזמן לקריאת שמע הכי מוקדם בתבל, וכך עשה על פיו, עכ"ד.

### ענף ב' - בענין הטעם דאין לנסוע לכתחילה לאיי לופוטן

א) והנה יש להאיר בתחילה בהא דהורה הגר"מ גרוס שליט"א דלכתחילה אין ראוי לנסוע למקום שהמציאות יוצרת בו ביטול חובת קריאת שמע וערבית, כבר מצינו בספר "קריינא דאיגרתא" (חלק ב' סימן צ') בשם מרן החזו"א זצ"ל דהיה מורה לשואליו להמנע מלנסוע למקומות הללו, עיי"ש.

ב) ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דאין לנסוע לכתחילה לאיי לופוטן, הרי אף דאינו מתחייב באיים הללו בקיום מצוות מסויימות, וכבר מצינו בגמ' במנחות (מא.) דאמרינן דבעידן ריתחא עונשין מן השמים על עשה דאינה חיובית, וכגון מצות ציצית דלא חייבה התורה לעשות ציצית אלא רק בבגד של ד' כנפות דהוי לבוש בו, אבל אינו

תיירות, שהרי אינו מתכווין להפקיע את עצמו מקיום המצוות כלל ועיקר.

(ד) ועוד לבר מן דין, הרי מצינו בגמ' בעירובין (יג:) דתנו רבנן, שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא. והללו אומרים, נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא, יפשפש במעשיו. ואמרי לה, ימשמש במעשיו, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם נח לאדם שלא נברא יותר משנברא, ואי הכי שפיר יש לו לילך למקום שאין בו חיוב מצוות מסויימות, דהוי בבחינת נח לו שלא נברא, והשתא לפי"ז לכאורה צריך ביאור בהוראת מרן החזו"א זצ"ל דאין לנסוע לכתחילה לאיי לופוטן.

(ה) והנה ראיתי בחי' המהרש"א (מכות כג:) בד"ה תרי"ג מצוות, דכתב דלכאורה צריך ביאור במאי פליגי. ועוד מהו יתור לשון יותר משנברא ויותר משלא נברא. ועוד קשה כיון שברא הקב"ה את האדם, על כרחך דנח לו שנברא. ונראה לבאר דהקב"ה נתן לנו תרי"ג מצוות - שס"ה לאוין ורמ"ח עשין, ובא הריבוי מצד המקבל, כי מצד הנותן ברוך הוא כולם הם כמצוה אחת, וזה שמרו "אנכי" "ולא יהיה" מפי הגבורה שמענום, והוא כי במצות "אנכי" שהיא אמונת היחוד, והיפוכה "לא יהיה לך" שלא לשתף שם שמים ודבר אחר, נכללו כל הלאוין והעשין, אלא שאי אפשר לאדם לומר כן, כי מצד שהוא מוטבע בחומר ובזמן, בא לו הריבוי, ולפי שאילו לא נברא האדם לא היה בו מעשה, וא"כ היה בבריאותו צד שכר וצד הפסד, דהלאוין היו ודאי מתקיימין לולא נברא, והשתא שנברא אפשר שלא יזכה

ויעבור הלאוין, נמצא מפסיד בבריאתו, והעשין הוא היפך זה, שאילו לא נברא ודאי לא היו מתקיימין, והשתא שנברא אפשר שיזכה ויעשה, ונמצא שיהיה נשכר.

(ו) והשתא פליגי מצד בריאתו, חד אמר, טוב לו שלא נברא מצד הלאוין, אפשר שיהיה נפסד יותר משנברא ויקיים העשין, דנמצא יצא שכרו בהפסדו. וחד אמר, טוב לו שנברא שאפשר שיקיים העשין, משלא נברא ויקיים הלאוין, דיצא הפסדו בשכרו, ואמר בזה דנמנו וגמרו, רצונו לומר, שבאו למנין המצוות שהלאוין הם יותר מהעשין, ועל כן הסכימו וגמרו לומר שלא נברא האדם בשביל עצמו, ויותר היה טוב לו שלא נברא, כי הוא קרוב להפסד מחמת הלאוין שהם רבים, ורחוק לשכר מצד העשין שהם מועטין, ועכשיו שנברא לא נברא אלא לכבוד המקום, שנאמר "לכבודי בראתיו וגו'", שיעשה מצות בוראו, ועל כן אמר יפשפש במעשיו שהם העשין, ולא די בסור מרע רק בעשה טוב, דמשום כך נברא שהרי הלאוין יותר היו מקיימין בשלא נברא, והשתא כיון דתכלית בריאת האדם לא היה רק לכבודו יתברך ברוך הוא, הרי אין הלאוין מרובין מהעשין, כי מצד הנותן אין כאן רק מצוה אחת שהיא האמונה היא העשה אנכי ה' וגו', שהיא מוקדמת ל"לא יהיה לך" שהיא אזהרת השיתוף וכו', עיי"ש.

(ז) והרי מבואר דנמנו וגמרו דמצד האדם עצמו נח לו שלא נברא, שהרי הלאוין מרובין מהעשין, ונמצא דהוי קרוב להפסד ורחוק לשכר, ולא נברא רק לכבודו יתברך, ועפי"ז אתי שפיר בנידון דידן דאין לאדם לילך לכתחילה למקום דלא הוי בר חיובא בקיום מצוות מסויימות, שהרי לא נברא אלא לכבוד הבורא יתברך שיעשה מצוותיו,



עוברת דהוי מחוייב להוציא עד עשירית מנכסיו, וא"כ כל שכן דהוי מחוייב בביטול ריווח לצורך קיום מצוות.

(ג) ואולם שוב חושבני לחלק דכל החיוב להוציא ממון הוי דוקא בביטול מצוה, דהיינו דמיירי דהוי חייב במצוה, ואם לא יוציא ממון יבוא לידי ביטול מצות עשה, לפיכך חייבוהו להוציא ממון לצורך קיום המצוה, מה שאי"כ באדם ההולך לאיי לופוטן דאינו מחוייב במצוות התלויות בזמן של יום ולילה, ונמצא דאינו מבטל את המצוות הללו אלא רק אינו מקיימן בלבד, ואי הכי עד כאן לא מצינו דהוי מחוייב להוציא ממון לצורך קיום המצוה, אבל הא לא מצינו דהוי מחוייב להוציא ממון אף על קיום המצוה, ודו"ק.

(ד) ואלא דאכתי יש לדון האם מותר לטוס לאיי לופוטן מהא דאיתא בגמ' בשבת (יט.) דתנו רבנן, אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת, במה דברים אמורים לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה שפיר דמי, ופוסק עמו על מנת לשבות, ואינו שובת דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אינו צריך. ומצור לצידון [שהוא מהלך יום אחד] אפילו בערב שבת מותר, עיי"ש. והנה מצינו בהקדמת המשנ"ב (סימן רמ"ח) דכתב דהרבה טעמים נאמרו ע"ז בפוסקים ז"ל: (א) דדעת הר"ז"ה הטעם שמא יצטרך הישראל לעשות מלאכה בעצמו בשבת משום פיקוח נפש דמקום סכנה הוא. (ב) ודעת הרמב"ן דהטעם שמא יעשה האיני יהודי בעל הספינה עבורו מלאכה בקשירת הקלע ושאר חילולים. (ג) ודעת רבינו חננאל משום איסור תחומין, וכמבואר בב"י באריכות. (ד) והרי"ף ס"ל דאי משום חשש מלאכה או תחומין, ודאי היה אסור אף קודם שלשה

ולאפוקי שלא יביא עצמו למקום שאינו בר חיובא בקיום מצוות התורה.

### ענף ג' - האם מותר לנסוע לאיים הללו לצורך טיול או רק לצורך פרנסה בלבד

(א) ואלא דיש לעיין האם מותר לאדם לנסוע למקום כזה לצורך פרנסה והפסד ממון או לאו. והנה ראיתי ב"פסקי תשובות" (סימן נ"ח הערה מ"ד) דכתב לאתווי דבשו"ת ושב ורפא (חלק ב' סימן א') בשם כמה מגדולי דורינו שהרוצה לנסוע לצורך פרנסה והפסד ממון רשאי בכך, וישאל לחכם כיצד לנהוג, [א"ה, והיינו כיצד לנהוג בקיום המצוות באיים הללו], עיי"ש.

(ב) ולכאורה יש לדון בהיתר נסיעה לאיים הללו למאי דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרנ"ו סעיף א') דכתב דמי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אפילו מצוה עוברת, [וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ח') שם, ומכל מקום חייב להוציא עכ"פ עישור נכסיו לזה, דגם בצדקה שיעור בינוני הוא מעשר, ועיין במג"א ואלוהי רבה דכמו שלענין צדקה שנה ראשונה מן הקרן, מכאן ואילך מן הריווח, הכא נמי בענייננו, ועיין ב"ביאור הלכה" שביררנו דרצונו לומר דמשיעור זה בודאי אסור לפחות, אבל אפשר דבעניינינו דהוא מצוה עוברת גרע טפי, וחייב להוציא עד חומש מנכסיו, עכ"ל], ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור, [א"ה, ועוד ראה בשו"ע (יו"ד סימן קנ"ז סעיף א') בזה, וב"פתחי תשובה" שם, ואכמ"ל], עכ"ל. והרי מבואר לדינא לחלק בין מצות עשה עוברת דאפשר הוי חייב להוציא עד חומש מנכסיו, לבין מצוה שאינה

ימים, וגם לדבר מצוה לא היה מותר, אלא דעיקר האיסור משום ביטול מצות עונג שבת<sup>ה</sup>, דכל שלשה ימים הראשונים יש להם צער מחמת נענוע הספינה שגופו משתבר, וכדכתיב "יחוגו וינועו כשכור", וגם מחמת סרחון העולה מן הימים המלוחין, ואין רוחו חוזרת לבוא עד אחר שלשה ימים שהורגל בזה. ה) ודעת התוס' דהטעם שאסרו להפליג בספינה הוא מפני שנראה כאלו צף ושט על פני המים בשבת, וזהו אסור לכולי עלמא מפני גזירה שמא יעשה חבית של שייטין, וקודם שלשה ימים שרי, דע"י שהוצרך להפליג זמן הרבה קודם שבת אית ליה היכרא, ולא יבוא לעשות חבית של שייטין.

ה) והנה לדעת הרז"ה ורבינו חננאל דסברי דהטעם הוא משום מלאכה או משום תחומין, מה שחילק הברייטא לדידהו בין תוך שלשה ימים לקודם שלשה ימים, הוא משום דשלשה ימים קודם שבת מיקרי קמא שבתא, וחל עליו להזהר שלא יבוא לידי חילול שבת, אבל קודם שלשה ימים דהם מיקרי בתר שבת העבר, אכתי לא חל עליו אזהרת שבת הבאה, ושרי להפליג בהם, ואז אף אם יצטרך אחר כך לבוא לידי חילול שבת משום פיקוח נפש מותר.

ו) ולמעשה כתב המשנ"ב (שם) בשלהי דבריו דאף שהשלחן ערוך<sup>ה</sup> נמשך (סעיף ב') אחר דעת הרי"ף דהעתיק פירושו דהטעם משום עונג שבת, שכל שלשה ימים הראשונים יש להם צער ובלבול, עכ"ל. מכל

מקום גם הוא ס"ל כהפוסקים דקודם ג' ימים שרי אף במקום שיצטרך אחר כך לבוא לידי חילול שבת ע"י מלאכה, וכמו שכתב לקמן (סעיף ד') דהיוצאים בשיירא במדבר, והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת, כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, שלשה ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אחר כך יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש - מותר, עכ"ל. אלא דס"ל דאף אי לא היה בו שום חשש מלאכה ותחומין, [וכגון שהיא כולה של אינם יהודים, דכשנעשה בה מלאכה מסתמא אדעתיה דאינם יהודים נעשה, וגם היא במקום שעמוק יותר מעשרה טפחים דאין בזה משום איסור תחומין], אפילו הכי אסור משום ביטול עונג שבת לחוד, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בדעת ה"שלחן ערוך" דאף דנקיט כדעת הרי"ף בטעם האיסור דאין לצאת שלשה ימים קודם השבת, מכל מקום סבר להתיר לצאת שלשה ימים קודם השבת אף בגוונא דברור שיצטרך לחלל שבת לאחר מכן, [והיינו לאפוקי מדעת הרי"ף גופיה דכתב דאם האיסור להפליג בספינה היה משום חשש מלאכה או תחומין, ודאי היה אסור אף קודם שלשה ימים, וגם לדבר מצוה לא היה מותר, עיי"ש], ורק הוסיף דאפילו אם ידוע לו בבירור שלא יצטרך לחלל שבת, מכל מקום אין לצאת שלשה ימים קודם השבת משום עונג שבת.

ה. הנה מצינו בגמ' בשבת (ק"ט:) דרבי זירא מהדר אזורי זוזי דרבנן, [ונפירש"י שם, כשהיה רואה אותן זוגות זוגות ומדברין בתורה, מחזר אחריהם ואומר להם, במטותא מנכון, לכו והתעסקו בעונג שבת, ולא תחללוניה לבטל תענוגים, עכ"ל], אמר ליה, במטותא מינייכו, לא תחללוניה, עיי"ש. והרי מבואר דאפילו תלמידי חכמים שהיו מרבין בלימוד תורה בשבת, הוי בכלל חילול שבת, כיון דמבטלין בכך מצות עונג שבת, ושמע מינה דביטול עונג שבת לא חשיב רק כביטול מצוה אלא הוי חשיב חילול שבת, והביאור דכל מה שמתנהג בשבת כדרך שמתנהג ביום חול הוי חשיב חילול שבת, והיינו שעושה את השבת כיום חולין.

נפש, והוא הדין להפריש במדברות וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת, עיי"ש. והשתא לפי"ז חושבני לדחות דאפילו למאן דאמר דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, מכל מקום כיון דשבת חלה עליו בהיותו בספינה, אי הכי במפליג בספינה תוך שלשה ימים קודם השבת, הוי מיחזי כמתנה לדחות את השבת, ונמצא דאין איסור הפלגה תוך שלשה ימים הני מילי במקום דהוי חלה בו שבת, מה שאי"כ באדם הטס לאיי לופוטן דלא חלה בו מצות שבת, ואינו נזקק להיתר מיוחד שלא יצטרך לשמור שבת, אלא כל אדם הנמצא במקום ההוא לא חלה עליו מצות שבת, א"כ ממילא לא הוי מיחזי כמתנה לחלל את השבת, ולפיכך שפיר מותר לטוס לשם אף בתוך שלשה ימים קודם השבת<sup>1</sup>, וזה פשוט.

### ענף ד' - בענין האם מחוייב בקיום מצוות הנוהגות ביום בזמן שיש שם כמה חדשים לילה וההיפך

(א) והשתא ניהדר לדברי הגר"מ גרוס שליט"א דמשמע דסובר לדינא דבזמן ששורר יום באיי לופוטן אין נוהגות בו מצוות דזמנן בלילה, וכגון קריאת שמע ותפילת ערבית, וכן הוא הדין להיפוך בזמן ששורר חושך באיי לופוטן דאין נוהגות בו מצוות דזמנן ביום, ומסתבר בדעתו דהוא

(ז) והשתא למאי דנתבאר בדעת הרז"ה ורבינו חננאל בהא דאין מפליגין בספינה שלשה ימים קודם השבת, היינו משום דשלשה ימים קודם השבת הוי חלה עליו אזהרה שלא יבוא לידי חילול שבת, ואין לאדם להכניס את עצמו לידי היתר דפיקוח נפש, אי הכי הוא הדין דאין לאדם לטוס לאיי לופוטן שהרי מכניס עצמו להפקעה מקיום מצוות התורה, ואיברא דמצינו לחלק למאן דסבר דשבת דחוויה אצל פיקוח נפש, דשאני ההולך לאיי לופוטן דאינו בא חיובא במצות שבת כלל ועיקר, מכל מקום בפשטות הדין דאין מפליגין בספינה הוי אזיל אף למאן דסבר דשבת הותרה אצל פיקוח נפש [וראה ב"קובץ הערות" (סימן כ"ג אות א' - ב') בזה, ואכמ"ל], דהוי דומיא דההולך לאיי לופוטן דהצד השווה שבהן דלא הוי בר חיובא במצות השבת, ואולם נראה דכל האיסור לטוס לאיי לופוטן, הני מילי רק אם טס תוך שלשה ימים קודם השבת, אבל קודם שלשה ימים אין איסור לטוס לאיי לופוטן כלל ועיקר, ועוד נראה בפשיטות דאף בתוך שלשה ימים יהא מותר לטוס לצורך מצוה, וכגון, לצורך פרנסה.

(ח) ואולם שוב ראיתי ב"בעל המאור" (שבת ז.) דכתב דכל שלשה ימים קודם לשבת קמי שבתא מקרי, ונראה כמתנה לדחות את השבת, מפני שאין דבר שעומד בפני פיקוח

1. ועוד נראה דאין לומר דגילף מדין אין מפליגין בספינה דאין לאדם לטוס לאיי לופוטן אף דלא חלה שבת במקום ההוא, והיינו משום דהא דאמרינן דאסור חכמים להפליג בספינה קודם השבת משום דנראה כמתנה לחלל את השבת, הוי רק תחילת טעם האסור דגזרו להפליג בספינה קודם השבת, אבל אחר דאסור להפליג בספינה לא שגא אם הוי השבת ניתרת משום מצות פיקוח נפש, או דטס למקום דלא חלה עליו מצות שבת, שהרי הצד השווה שבהן דהוי מפקיע מעצמו מצות שבת. והיינו משום דכבר מצינו בדברי הרא"ש (שבת פרק ב' סימן ט"ו) דכתב דמיום חתימת התלמוד אין לחדש גזירות מדעתינו, עיי"ש. ו"הרב המגיד" (פרק ה') מהלכות חמץ ומצה הלכה כ' כתב אני אומר אין לנו לגזור גזירות מדעתינו אחר דורות הגאונים ז"ל, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין דלית לן לפלפל בגזירות חכמים להוסיף מדעתינו איסורים אחרים שלא נתבאר בדבריהם הקדושים, ודו"ק היטב.

הדין שאינה נוהגת במקום ההוא מצות שבת, שהרי כיון דאין שם שקיעה, ממילא לא נכנסה שבת<sup>ז</sup>.

**(ב)** והנה ראיתי בקובץ "אור ישראל" (שנה ח' גליון א' עמ' ל"א) דהובא תשובה מהרה"ג ר' לוי יצחק הלפרין זצ"ל היאך יתנהג אסטרונוט שמומך לנסוע בחללית עם דיני קריאת שמע ושבת, ושורש השאלה דהנוסע מחוץ לכדור הארץ - כל שעה וחצי מתחלף מלילה ליום ומיום ללילה, ונמצא שבמשך עשרים וארבע שעות יש לו כבר בערך שש עשרה יום, דלפי"ז היה צריך שיהא לו בכל יום שש עשרה חיובי תפילין, שלושים ושתים חיובי קריאת שמע, וכמעט בכל יום ב' פעמים שבת, ובכל עשרים יום בערך ראש השנה ויום הכיפורים ושאר מועדים, וגם לא מסתבר שהזמנים ישתנו לפי המקום שהוא נמצא מתחתיו כמה שניות או רגעים שבת, וכמה לא שבת, כמה רגעים זמן קריאת שמע וכו', ולכן פשוט שהתורה ניתנה למי שחי בסדר זמנים בכדור הארץ, שהירח והשמש מקיפין אותו, ולא בסדר זמנים אחרים לגמרי, אלא שמסתבר מאד דכמו

דאמרינן בגמ' בשבת (סט:) גבי היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת וכו', וכ"ז שלא ישתכח תורת שבת, ואע"פ שהאמור מיירי באדם שחייב בשבת, וכל הדיון הוא מדין ספק שבת, ולכן גם המחלוקת האם מונה ששה ימים ומשמר יום אחד, או משמר יום אחד ומונה ששה ימים, ועם כ"ז מבואר שבכדי שלא ישתכח תורת שבת התירו לו לברך וקדש ולהבדיל, א"כ מסתבר מאד שלא ישתכח עוד מצוות בחלל הוא צריך לקיים את המצוות לפי שעות היום, למשל אם יצא ממקום מסויים ביום ג' בשעות שקיעת החמה, שימנה עשרים וארבע שעות ליום, ואז יניח תפילין, אבל שיעשה אותו אחר שנים עשר שעות בערך שיתייחס לו כיום, ויניחם כשעובר במקום ששם יום"ל, וכן אז יקרא קריאת שמע ותפילת שחרית לפי זמן זה וכו', עיי"ש.

**(ג)** והרי חזינן מדבריו כמה נקודות בענין אסטרונוט העולה לירח דכל יממה הוא מתחלקת לט"ז יום: א) דנראה בפשטות דירח הוא מקום פטור מקיום מצוות התורה, למימרא דלא חייבה התורה אדם הנמצא

ז. ועפ"י לכאורה תמיה לי במה ששח החכ"א שבזמן שהשמש שקעה לכיון הים, וממש קודם שקיעתה חזרה לאמצע הרקיע, ולפיכך החשיב אותו זמן הנץ החמה המוקדם בעולם, והרי כיון דאין במקום ההוא שקיעה ממש, א"כ ממילא לא שייכא זריחה, רצ"ע.

ח. א) והנה מבואר מדבריו דאם יצא ביום צריך לספור כ"ד שעות, דאז הוא חשיב כיום, וכן בתנאי שעובר במקום שתחתיו הוא יום, ולכאורה היאך הדין בהניח תפילין בזמן שמתחתיו הוא יום, וכשגמר להניח התפילין נמצא במקום שמתחתיו הוא לילה.

ב) ונראה לומר עפ"י הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן ל' סעיף ב') דכתב אסור להניח תפילין בלילה, שמא ישכחם ויישן בהם, אם הניחם קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הם עליו כל הלילה - מותר, ואין מורין כן, וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ח') שם, הלכה למעשה לאחרים, שמא יבואו להניחן לכתחילה, ועל כן לא יעשה כן אלא בינו לבין עצמו, אבל לא ברבים שהוא גם כן כהוראה, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר דכל שהניח תפילין מבעוד יום אינו מחוייב להסירן בגוונא דהוי בני לבין עצמו, ואי הכי כל שנמצא עם אסטרונוטים נוספים שהן יהודים הוא מחוייב להסירן, אבל אם הם נכרים אינו מחוייב להסירן, אמנם אכתי יש לדון האם יוכל להמשיך בתפילה וכדומה, ומסתבר שתפילת שמונה עשרה של שחרית יוכל לגמור אף שכבר נמצא מתחת ישוב שחשכה לו, ואולם אם נמצא בזמירות וחשכה לו, א"כ נראה בפשטות שלא יוכל להתחיל ברכות קריאת שמע וכדומה, וקיצרתי.

בירח בקיום מצוות התורה, שהרי לא מסתבר שאדם יקיים מצוות התורה בצורה כזו שכל כמה דקות ישתנה חיובו בקיום מצוות, דכבר אמרינן בכמה דוכתין (ברכות כה:): דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, אלא רק לבני אדם החיים על כדור הארץ, דהיינו בתנאי מקום וזמן דאפשר לקיים בהן את מצוות התורה. (ב) ולמעשה נראה לדמויי אדם העולה לירח לדין אדם שהיה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, ואף דשאני התם דההולך במדבר הוי מקום דמחוייב בקיום מצוות התורה, מה שאי"כ העולה לירח הוי מקום דאינו מחוייב בקיום מצוות התורה, מכל מקום כיון דאמרינן התם דהתירו לו לברך וקדש ולהבדיל כדי שלא ישתכח תורת שבת, [וכמובא בפירש"י (שם) בד"ה בקדושתא ואבדלתא, לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשתכח שבת ממנו, עכ"ל], א"כ מסתבר מאד שלא ישתכח עוד מצוות בחלל הוי צריך לקיים את המצוות לפי שעות היום, וכדנתבאר בדבריו בזה.

(ד) ועפ"ז נראה לעניות דעתי דהוא הדין באדם ההולך לאיי לופוטן דצריך לקיים מצוות התורה, כדי שלא ישתכח קיום מצוות התורה, ואף אם הולך לזמן קצר, מכל מקום לא גרע מההולך במדבר אפילו שהליכתו הוי לזמן מסויים, מכל מקום תקנו לו שיקדש כדי שלא תשכח ממנו מצות שבת, וכי תימא מאי שייכא למימר על זמן מסויים שלא תשתכח ממנו המצוה, ואפשר דכיון דישנן אנשים דנשארים לזמן מרובה, לא פלוג רבנן בתקנתן, [ועוד ראה בשו"ת דובב מישרים (חלק ב' סימן י"ח) דכתב דהמהלך במדבר הוי מניח תפילין בברכה, ולא אמרינן ספק ברכות להקל, ודון מינה ואוקי באתרין, ואכמ"ל].

(ה) ואולם נראה להעיר למאי דכתב דצריך לקיים את המצוות לפי שעות היום, ולמשל אם יצא ממקום מסויים ביום ג' בשעות שקיעת החמה, שימנה עשרים וארבע שעות ליום, ואז יניח תפילין, אבל שיעשה אותו אחר שנים עשר שעות בערך שיתייחס לו כיום, ויניחם כשעובר במקום ששם יום, [וראה ב"מור וקציעה" (סימן שד"מ) בזה, ואכמ"ל], עכ"ד. ונמצא בפשטות דכל אדם יש לו למנות את לפי המקום שיצא משם, ולפי"ז אם באו כמה אנשים מארץ ישראל וכמה אנשים מארצות הברית שהפרש הזמנים הוא שבע שעות, א"כ לא יוכלו להצטרף למנין ביחד רק באופנים מסויים וכדומה, ואף זמני השבת יהיו שונים, שאחד יוכל לעשות מלאכה, וחבירו יתחייב סקילה, וכן הוא בדברי ה"תפארת ישראל" כמובא בדברינו לקמן (ענף ו' אות ב').

(ו) והנה העיר חכ"א שיחי' היאך יהא הדין בתינוק שנולד באותו מקום, הרי אינו יכול לילך לפי המקום שיצא משם. ושמא יש לומר, דאזיל בתר מקום שאביו הגיע לשם. ואלא דאכתי יש לעיין בגוונא דאמו הגיע לשם לבדה, והגיע ממקום אחר שאביו חי שם, האם הולך אחר אביו או אחר אמו, וצ"ע.

### ענף ה' - בענין דעת ספר "נחמד ונעים" בחובת קיום מצוות באיי לופוטן

(א) ושוב ראיתי בספר "פסקי תשובות" (סימן נ"ח אות ד') דכתב לאתויי דברי ספר "נחמד ונעים" [(סימן קמ"ג - קמ"ז) רבי דוד גנו תלמיד המהר"ל והרמ"א] דכתב לדון בקוטבי כדור הארץ הצפוני או הדרומי ששם כשלשה וארבעה חודשים בקיץ אין שקיעה מוחלטת, ותמיד נראה קצה השמש באופק, וכשלושה וארבעה חודשים בחורף אין זריחה,

שהוא חוזר ומתגלגל וכו', אך מיום הרביעי ואילך שנבראו המאורות הזכיר ערב ובוקר כלפי האור שהוא חוזר ומתגלגל בו, כי כל חלק מחלקי הרקיע כשהוא עולה הוא לו בוקר, וכששוקע הוא לו ערב, אך עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דערב ובוקר לא קאי בדווקא על זריחת השמש ושקיעת השמש, רק לפי תנועת גלגל העולם<sup>ט</sup>.

### ענף ו' - בענין דעת ה"תפארת ישראל" בחיבת קיום מצוות בא"י לפוטן

(א) וכן מצינו ב"תפארת ישראל" (בועז - ברכות פרק א' אות ג') דכתב להסתפק באדם שבא בתקופת הקיץ להנרדפול שיש בה כמה חדשים רצופים בקיץ יום ממש, ורואים החמה מקפת כל האופק סביב מזרח דרום מערב צפון, ולכאורה יש לדון היאך יתנהג בתפילות וקריאת שמע שחרית וערבית וכן אימתי ישבות שבתו.

(ב) ונראה לומר, דיש במקום ההוא סימן אחר שהרי השמש מקיפה את כל הארבע רוחות במשך כ"ד שעות, וא"כ יודע שכל הקפה אחת שעושה השמש הרי הוא יום אחד, ולפי"ז אם יבוא למקום ההוא לפי חשבונו ביום ראשון ידע שהקפה השביעית שתעשה השמש הוא יום שבת, ואע"ג דאכתי אינו יודע זמן שחרית וערבית שלו, וממילא אינו יודע נמי מתי זמן כניסת ויציאת שבת, וא"כ היאך יתנהג האם כתושבי אירופה או כפי תושבי אמריקה, והרי ידוע שב' מדינות הללו אחת מונחת על פני כדור הארץ מצד

זה לשונו, ואתה הקורא ידוע תדע שיש לנו במקום הזה קצת מבוכה ושאלה גדולה וכו', אם יתיישבו שם יהודים או ילכו בספינה, כמה ימשך שם השבת והמועדים, כי לא יתכן שינוחו וישבתו שם שנים שלשה וארבעה חדשים, ונראה לומר שמימי מלאכתם יהיה להם ששה הקפות של גלגל היומי, וזמן הקפה השביעית יהיה להם זמן יום השבת, [והעיר ה"פסקי תשובות" (הערה מ"ו) דהוי כעין דברי הגמ' בשבת (ס"ט): גבי ההולך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, שמונה ששה ימים ומקדש יום השביעי, אך אינו דומה ממש, דהתם עפ"י מהלך גלגל החמה ישנו שבת במקום שהותו, אך הוא אינו יודע אימתי זמן שבת, מה שאי"כ בידון דידן שמבחינת גלגל העולם אין שם זריחה ושקיעה], וכדבריו הכריעו גם שאר גדולי האחרונים ז"ל שדנו בנושא זה, וגם לענין זמני התפילות שחרית וערבית וכו', שיש לו לדון לפי המקום שיצא משם, וכל עשרים וארבע שעות הרי זה כעבר יום שלם, ועפי"ז ישמור זמני קריאת שמע פעמיים ביום, והתפילות ג' פעמים ביום, ושבתות ומועדים.

(ה) ואסמכתא לכך בדברי רבינו בחיי בהא דכתיב (בראשית פרק א' פסוק י"ג) "ויהי ערב ויהי בקר יום שלישי", דכתב דבשלשה ימים אלו הזכיר ערב ובוקר, ולא היה שם מאורות שיהיו מחייבים הערב והבוקר, כי שקיעת היום הוא הערב וזריחתו הוא הבוקר, אמנם הזכיר בשלשתן ערב ובוקר, ולא כלפי האור, אלא כלפי הגלגל

ט. א) ולכאורה תיקשי שהרי רבינו בחיי כתב בשילהי דבריו דמיום רביעי ואילך שנבראו המאורות הזכיר ערב ובוקר כלפי האור, עכ"ל. והרי מבואר דרק עד יום השלישי הוי קאי ערב ובוקר כלפי תנועת גלגל העולם, אבל אחר שנבראו המאורות ביום הרביעי הוי קאי ובוקר כלפי האור.

ב) ונראה לבאר דלעולם כל מקום שיש אור וחושך כסדרן אזלינן בהגדרת ערב ובוקר כלפי האור, אבל במקומות שאין אור וחושך כסדרן, א"כ אית לן למיזל בהגדרת ערב ובוקר כלפי תנועת גלגל העולם, ודו"ק.

חשיב מחלל שבת מהתורה, היינו משום דלעולם אזלינן מדין תורה בתר זריחה ושקיעה לענין דין יום או לילה, והיינו דמדמי ליה למי שהלך במדבר, דהתם אף דיש זריחה ושקיעה רק אבד חשבוננו אימת מחלל שבת מהתורה, ונראה דהוי מטעם דאונס רחמנא פטריה, וכל שכן בנידון דידן דלא ברירא לן מילתא האם הוי נוהגת מצות שבת במקום שאין בו שקיעה, וכל הצד לחייבו בשמירת שבת לפי סיבוב הגלגל הוי מדרבנן בלבד.

### ענף ז' - בענין דעת ה"רב פעלים" בחובת קיום מצוות באיי לופוטן

(א) וכן מציינו בשו"ת רב פעלים (חלק ב' - סוד ישרים סימן ד') דכתב צופה הייתי בספר "דברי יוסף" (סימן ח') שהעלה לדינא ליושבי הצפון וליושבי הצירים לחשב כל כ"ד שעות לילה ויום, עיי"ש. ונראה דין זה אמת ויציב, וראיה לזה מהא דאיתא ב"תלמוד ירושלמי" (פסחים פרק א' הלכה א') דאמרינן דנח בכניסתו לתיבה הכניס עמו אבנים טובות ומרגליות, בשעה שהיו כהות היה יודע שהוא יום, ובשעה שהיו מבהיקות היה יודע שהוא לילה, וידועים דברי ה"מדרש רבה" (פרשה ל"ד) בהא דכתיב "עוד כל ימי הארץ", דאמר רבי יוחנן, לא שמשו המזלות כל י"ב חודש. אמר ליה רבי יונתן, שימשו, אלא שלא היה רישומן ניכר, עיי"ש. ולפי"ז דכל שנות המבול היה העולם כולו חושך, מוכרח דבימי החושך שלא שימשו המזלות נחלק הזמן ההוא לימים ולילות, דכל כ"ד שעות נחשבו ללילה ויום, דהא כתיב בהדיא "ויהי המבול ארבעים יום וארבעים לילה", וכן "ויגברו המים מאה וחמשים יום", וכן "ויחסרו המים מקצה מאה וחמשים יום", וכן "ותנח התיבה בחודש

אחד והאחרת ממשה מתחתיה, וא"כ כשמקדשין השבת באירופה הוא תחילת ערב שבת באמריקה, וכשמבדילין במוצאי שבת באירופה הוי שחרית יום שבת באמריקה, והאדם שבא סמוך להנרדפול שרואה שמש בגבורתה עם תושבי אירופה ועם תושבי אמריקה, [אב"י, שנקודת מקומו הוא בין ב' המדינות האלו], מתי יתחיל ומתי יסיים שבת שלו באותו מקום, ואם נאמר שנותנין עליו חומרות וקולות המקום שיצא משם, אכתי יש להסתפק היכי יכול לידע מתי יתחיל ערבית ושחרית של מקום שיצא משם, ונראה לצדד שיחשב למפרע עפ"י שעה נכונה באיזה שעה הוא, וכגון אם בזמן שהגיע היה שעה שישית בשעון שלו, ולפי חשבוננו שעה שישית לאחר חצות יום ראשון, א"כ יחשב עוד חמש פעמים כ"ד שעות או ה' הקפות השמש עד נקודה ההיא, ונמצא שהגיע יום שישי בחצות היום, ואז יתחיל למנות ולשבות שבתו כ"ד שעות, [א"ה], נראה דלאו דוקא שיתחיל לשבות שבתו, שהרי הזמן ההוא הוי יום שישי אחר חצות היום, אלא נראה כוונתו שיתחיל להתכונן לכבוד שבת, ודו"ק].

(ג) ועכ"פ נראה לי שאם עשה אז מלאכה אינו חייב מיתה ולא חטאת, דלא עדיף ממי שהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת (שבת סט:), ולפי"ז אם יהיו שם ב' אנשים אחד מאמריקה ואחד מאירופה כל אחד ישמור שבתו לפי המקום שיצא משם, ואין חיוב סקילה וחטאת לשום אחד מהן, מדאין חייבים כן רק מדרבנן. ועוד נראה לומר שרשאין להתפלל שחרית וערבית, ולומר 'מעריב ערבים' ו'יוצר אור' אף על גב שלהן לילה כיום יאיר, אפילו הכי הן לפי מקומן אומרים כך, עיי"ש.

(ד) והנה נראה לבאר בהא דכתב דהעושה מלאכה בזמן דהוי שבת לפי חשבוננו לא

השביעי בתשעה יום לחודש", וכן "בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים", נמצא דכל כ"ד שעות של זמן החושך נחשבו לילה ויום עד שנעשו מספר מאה וחמישים יום, ולא אמרינן כל ימי החושך נחשבים עונה אחת של לילה ארוכה, וא"כ לפי"ז הוא הדין אצל יושבי הצירים דיש להם כמה ימים וחודשים שהם חושך, דנחשבים כך בודאי כל כ"ד שעות הם לילה ויום.

(ב) [נראה בדברי ה"יפה תואר" (פרשה ל"א) דכתב לבאר דמה שהוצרך נח להבחין בין יום ובין לילה ע"י האבנים טובות, כדי לדעת זמן ישיבתו בתיבה לצורך פתיחת החלון לסוף השנה כמו שעשה, וגם כדי לפרנס הבעלי חיים שיש אוכל ביום ויש בלילה, וכל שכן אם שמר כל התורה שהיה צריך לשמור שבתות וזמן תפילה ותפילין וכמה מצוות, ובכלי השעות אי אפשר לכווין, שהימים מאריכין ומתקצרים, עכ"ל].

(ג) ועוד נראה להוכיח מזמן ישיבתו של משה רבינו במרום ארבעים יום וארבעים לילה, שלא ראה חשך בכל הזמן ההוא אלא רק אור, והכי איתא במדרש "שוחר טוב" בהא דכתיב (תהילים פרק י"ט) "יום ליום יביע אומר", דאמרינן מנין היה יודע משה מתי יום ומתי לילה שהוא אומר "ארבעים יום וארבעים לילה", אלא בשעה שהקב"ה מלמדו תורה יודע שהוא יום, ובשעה שהוא מלמדו משנה יודע שהוא לילה. דבר אחר, כל זמן שהמלאכים מקלסין להקב"ה ב"קדוש" יודע שהוא יום, ובשעה שרואה אותם מקלסין ב"ברוך" יודע שהוא לילה. דבר אחר, כשהוא רואה המלאכים שוחקין את המן להוריד להם לישראל יודע שהוא יום, וכשהיה יורד להם יודע שהוא לילה. דבר אחר, כשרואה גלגל חמה בא וכורע היה יודע שהוא לילה, וכשרואה כוכבים והלבנה

והמזלות באין ומשתחווים לפני הקב"ה יודע שהוא יום. דבר אחר, כשהוא שומע קריאת שמע קודמת לתפילה יודע שהוא יום, וכשהיתה תפילה קודמת לקריאת שמע יודע שהוא לילה, [ופירש המבאר שם, דאחיא כרבי יהושע בן לוי דס"ל תפילות באמצע תיקנום (ברכות ד:), עכ"ל], עכ"ל. נמצא דבכל אותו הזמן שהיה משה רבינו במרום אף שלא היה רואה מידת לילה ומידת יום חלוקין, שלא היה רואה חושך אלא הכל אור, לא היה נחשב לו כל אותו זמן ליום אחד כדי לקיים בו מצוות התלויות ביום של קריאת שמע ושל תפילה, וגם לקיים מצות שבת לקדשו ותפילה, אלא היה מחלק הזמן ההוא ללילה ויום בזה אחר זה לקיים מצוות לילה בלילה ומצוות יום ביום.

(ד) והשתא לפי"ז הוא הדין ליושבי הצירים אף שרואין משך כמה חודשים אור השמש, ומשך כמה חודשים חושך, אין נחשב להם כל הזמן הזה יום ארוך או לילה ארוך, אלא צריכין לחלק כל כ"ד שעות לילה ויום, והם מוכרחים לחשוב הלילה ב"ב שעות, והיום ב"ב שעות כמו מקומות העומדים תחת קו המשווה, דאין רואין דבר שראוי להאריך או לקצר על ידו הימים או הלילות, וזה ברור, עיי"ש.

(ה) והנה נראה בפשטות דלא נתבאר בדברי ה"רב פעלים" האם הדין דצריכין לחלק את הכ"ד שעות ליום ולילה הוי מהתורה או מדרבנן בלבד, למימרא דאפשר דעד כאן לא אמרה תורה דיום ולילה נקבעים לפי זריחה ושקיעה רק במקום שיש זריחה ושקיעה, אבל במקום שאין זריחה ושקיעה הוי היום והלילה נקבעין לפי סיבובי הגלגל ברקיע מדין תורה, או דלמא לעולם אין יום ולילה נקבעים רק לפי זריחה ושקיעה, והא דאמרינן דבמקום שאין זריחה ושקיעה הוי היום



הלכה למעשה מן אגדה ומדברי המדרש במקום שאין הגמרא סותרת לזה, וכתב שב"ירושלמי" (פאה שם) איתא שאין למידין לא מן הלכות ולא מן אגדות ולא מן התוספות אלא מן הגמרא, ועל זה נשען מעלתו לומר כי היכי דמן התוספות נתבאר בדברי הפוסקים שבמקום שאין בגמרא סתירה לדברי התוספתא למידין ממנה, הוא הדין נמי מדברי אגדה היכא דלא מצינו בגמרא סתירה על דברי המדרש למידין מן המדרש, דהרי כולו בני בקתא חדא נינהו. ואמנם אני אומר, דאף דה"ירושלמי" כללינהו יחד, מכל מקום לאו בחדא מחתא מחתינהו, ומה ענין ה"מדרש" אצל ה"תוספתא", ה"תוספתא" עיקרה להלכות, ולזה היה תחילת כוונת מחברם, ור' חייא ור' אושעיא המה יסדוה, וכל מגמתם לדיני התורה, ולכן במקום שאין סתירה בדברי הגמרא סומכים על ה"תוספתא", אבל המדרשים והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות, לכן אין למידין מהם לפסק הלכה כלל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאין למידין מן האגדות אף במקום שאינן סותרין תלמוד שלנו, וצ"ע.

והלילה נקבעין לפי סיבובי הגלגל ברקיע הוי מדרבנן בלבד.

(ו) ונראה לצדד דאמרינן דבמקום שאין זריחה ושקיעה הוי היום והלילה נקבעין לפי סיבובי הגלגל ברקיע הוי מדרבנן בלבד, שהרי עד כאן לא כתב ה"רב פעלים" לאתויי ראיה מדברי הגדה בלבד, וכבר איתא ב"תלמוד ירושלמי" (פאה פרק ב' הלכה ד') דאמר רבי זירא אמר שמואל אין למידין מן האגדות, עיי"ש. ואע"ג דמצינו ב"ספר הישר" (סימן תרי"ט) בשם רבינו תם דכתב במקום שהאגדות והמדרשות אינם מכחישים תלמוד שלנו, אלא מוסיפים עליו, למידים מהם וסומכים עליהם, והרבה מנהגים בידינו על פיהם, עיי"ש. מכל מקום לא ברירא לן דדברי ה"מדרש" דבמקום שאין זריחה ושקיעה הוי היום והלילה נקבעין לפי סיבובי הגלגל ברקיע, הוי באין להוסיף על דברי תורה, שהרי לעולם מדין תורה הוי יום ולילה נקבעים לפי זריחה ושקיעה, ואפשר דהוי בכלל באין להכחיש תלמוד שלנו.

(ז) ועוד לבר מן דין, כבר מצינו בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת - יו"ד סימן קס"א) דכתב ל'שואל' דמה שרצה לומר לתלמוד



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## בדין טיסה בער"ש כשהכרח יטוס גם בשבת

**שאלה:** אדם שנצרך בדחיפות לצורך מצוה לטוס לחו"ל - למזרח הרחוק בערב שבת סמוך לכניסת שבת, והנחיתה תהיה במוצ"ש, ומדובר שכל צוות המטוס גויים ורוב הנוסעים גויים בכה"ג שגם אלמלי שהיה נוסע הייתה מתבצעת הטיסה. ומה הדין היכא שהנחיתה בשבת.

והנה בטרם אענה כפי מה שנראה מדינא, אקדים דעת הפוסקים דלמעשה יש להחמיר בזה, ועל כן אין כונתי אלא לדון להלכה ולא למעשה ודרוש וקבל שכר, (ואולי יהיה בזה נפ"מ היכא דבעינן הקל הקל תחילה), וכבר כתב על נידון זה בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סי' כ"ז) "ראשית, דע שאסור לנסוע בשבת, זה פשוטו בלי שום ספק, ובאמת א"צ להביא ראיות וטעמים לזה, ושמעתי מפי החזו"א פעם אחת שדיברתי עימו ואמר: דע שזה אסור, למה אסור ומה טעם יש בדבר, עוד נדבר, אבל ראשית יש להודיע שזה אסור".

**א]** בגמ' עירובין (מג.) איבעיה לן אי יש תחומין למעלה מעשרה, או לא, ולא אפשטא. ולהלכה מצינו פלוגתא בראשונים.

**הגהות** מיימונית בפרק ל' (אות מ) כתבו בשם מהר"ם דעבדינן לחומרא דיש תחומין למעלה מעשרה, דהא לא איפשיטא, וכתוב בתשובות הרמב"ם שכן היה דעת חכמי בבל. וכן דעת הרא"ש בעירובין (פ"ד סי' ג, ובשו"ת כלל כב סי' יב) ומשום דקיימא לן דתחום י"ב מיל הוי דאורייתא אם כן הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא.

**דעת** הרמב"ן (חי' עירובין מג סוד"ה ובתוס') והרשב"א (חי' שם ד"ה האי, עבודת הקודש ש"ד פ"ח ה"ג, הובא בב"י בסי' ת"ד) דנקטינן לקולא, משום דס"ל ד"ב מיל דרבנן.

**דעת** הרמב"ם בתשובה (הובא בב"י בסי' רמ"ח) - ד"ב מיל דאורייתא ולכן ספיקו להחמיר, אבל בים אין שם איסור תחומין דאורייתא משום דלא דמי למחנה ישראל במדבר, וכיון דלא מיתסר אלא מדרבנן, נקטינן בעיין לקולא (במים) דאין תחומין למעלה מעשרה. ובדעת הרי"ף משמע לב"י דס"ל כרמב"ם, וכן פסק בשו"ע סי' סי' ר"ד.

**ולפ"ז**, כיון שהמטוס טס מעל יבשה יותר מ"ב מיל לרמב"ם מהר"ם ורא"ש אסור מדין ספק דאורייתא, לרמב"ן ורשב"א מותר, וא"כ יש להחמיר.

**ולכן** אם המטוס היה טס רק מעל הים היה מותר, אך כיון שבהכרח טס גם מעל היבשה יותר מ"ב מיל, נמצא שרק לרמב"ן והרשב"א שרי, אבל לרי"ף רמב"ם מהר"ם ורא"ש ולפסק השו"ע אסור מדין ספק דאורייתא, וא"כ יש להחמיר.

**ב]** מיהו כתבו התוספות (עירובין מג. ד"ה הלכה) והרא"ש (סי' ג) בפרק מי שהוציאוו בשם רשב"ם דהיכא שנמצא בתוך ספינה וכיו"ב ליכא איסור תחומין דאינו יצוא ממקומו אלא מוליכין אותו, ולפ"ז במטוס הנ"ל שרי. אלא שהב"י בסי'

רמ"ח כתב דהרא"ש דחה דבריו (בפרוש הסוגיא) וכ"נ דעת כל הפוסקים. [אמנם הברכ"י העיר דספר המנהיג ס"ל כותיה וכ"ד רבנו ישעיה, השבולי הלקט וראב"ן, ויש להוסיף דכ"ד הרמב"ן בעירובין מ"ג].

ג] אלא דכתב בהגהות רעק"א (סי' ת"ד) דהיכא דאין ס' ריבוא דינו כים שהרי אינו דומה למחנה ישראל, למ"ד דאין לנו רה"ר בזממה"ז. ונראה דסברת הגרעק"א אתי אף לדעת מרן דחושש למ"ד דיש לנו רה"ר בזממה"ז, דאכתי מדי ספק לא נפיק, והכא איכא ס"ס, שמא אין תחומין למעלה מעשרה, ושמא אין לנו רה"ר בזממה"ז, (ויש להוסיף את שיטת הרשב"ם).

אבל הביאה"ל שם השיג על דברי הגרעק"א דדוקא בים היקל הרמב"ם ולא ביבשה, ולדבריו אכתי יל"ע.

ד] והנה גרסינן בשבת דף י"ט ע"א תנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה שפיר דמי. ופוסק עמו על מנת לשבות, ואינו שובת, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו צריך. ומצור לצידון, אפילו בערב שבת מותר. ובשו"ע סי' רמ"ח נפסק כרבי דצריך לפסוק עמו. ובטעם הדין דאסור להפליג בתוך ג"י מצינו (לפחות) שש שיטות בראשונים.

א) שיטת התוס' (שם) משום איסור לשוט במים.

ב) שיטת רשב"ם שרק לב"ש אסור, אבל לב"ה שרי, וס"ל דאין איסור תחומין כיון שמוליכים אותו, וכנזכ"ל.

ג) שיטת הרי"ף רמב"ם ורא"ש משום ביטול עונג שבת דהולכי ימים תוך ג"י מצטערים כדכתיב יחוגו וינועו כשיכור, ולדבר מצוה

שרי דהעוסק במצוה פטור מהמצוה. וכתב הרמב"ם בתשובה דלכן בנהרות המתוקים מותר דליכא ביטול עונג שבת. וכטעם זה נפסק בשו"ע. והא דלא חיישינן לאיסור תחומין, עיין בסמוך.

ד) שיטת ר"ח, (יש מפרשים ברי"ף), משום תחומין, ומיירי דוקא למטה מעשרה, ואה"נ דשרי בספינה למעלה מעשרה.

ה) שיטת הרז"ה משום שיש חשש שיחלל שבת, וג"י קודם השבת חשיב מקמי שבתא ושרי, (אף שבסוף יגיע לאונס).

ו) שיטת הרמב"ן משום חילול שבת של המלחים הגויים שעושים לצורך הישראל.

ה] ובטעם ההיתר קודם ג' ימים לדעת הרי"ף, כתב המהרי"ק דס"ל כדעת הרשב"ם שאין איסור תחומין היכא דמולכין אותו בתוך ספינה, ולפ"ז לדידיה שרי אפי' למטה מעשרה וכ"ש ביבשה למעלה מעשרה. ולפ"ז שרי בטיסה הנ"ל.

אבל הבי" כתב דהרי"ף פליג על הרשב"ם וס"ל דאיכא איסור תחומין במוליכין אותו, ומ"מ שרי רק משום דאין תחומין למעלה מעשרה. ולפ"ז ביבשה ספיקא לחומרא. ובבי" הביא תשובת הרמב"ם דס"ל דיש איסור בספינה למטה מעשרה במים המתוקים, אלמא דלא ס"ל כהרשב"ם.

ובדעת הרא"ש הכריח הבי"ח דס"ל כמהרי"ק, דהא ס"ל דיש תחומין למעלה מעשרה אפילו בים, וא"כ לדידיה איך שרי להפליג בספינה, וע"כ משום דס"ל כהרשב"ם דהיכא שמוליכין אותו שרי.

ונמצא דלעניין טיסה במטוס, לדעת מהרי"ק הרי"ף ס"ל כרשב"ם (ורמב"ן ועוד) דשרי, וכן מוכרח בדעת הרא"ש, אך הבי"י

ס"ל בדעת הרי"ף דלא כרשב"ם וכן ס"ל לרמב"ם, וא"כ יש להחמיר.

[ו] אלא דכתב הריב"ש (סי' י"ז) שאלת על היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר לבדם בשבת ולכן [נסתפקת] אם ראוי למחות בידם שלא יצאו בשיירא במדבר. תשובה דבר זה מתורת הרז"ה למדנו שנתן טעם בההיא דאין מפליגין בספינה ואין צרין על עירות של גוים פחות מג' ימים קודם השבת משום דמקום סכנה הוא וכל ג' ימים קודם לשבת [קמי שבתא] מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש והוא הדין למפריש במדבר וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת עד כאן לשון הרז"ה ולפי זה כל היוצא מן היישוב למדבר ביום א' וב' וג' מותר וכו' ואין לו להמנע מחמת שבת הבא שאז אם יארע לו סכנה ויצטרך לחללו מפני פיקוח נפש מותר הוא ואין כאן חילול וכו', ואף על פי שהרי"ף והרמב"ם פירשו ברייתא זו בדרך אחרת מכל מקום הדין דין אמת וכן כתב מורי הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות עכ"ל. והובאו דבריו בב"י שם וכן פסק בשו"ע סעיף ד'.

**וכתב** בדרב"מ שם דלפ"ז צודק המהרי"ק לדינא אבל לא מטעם הרשב"ם. וא"כ אפי אי נימא דלא כרשב"ם הנ"ל, מ"מ שרי.

**והשתא** לעניין טיסה במטוס היכא דשרי

לעלות מער"ש כגון לדבר מצוה, א"כ השתא כשהגיע שבת הוא בגדר פיקוח נפש ושרי לכו"ע.

[ז] אך אכתי צ"ע בדעת ב"י דהשיג על מהרי"ק ומוכיח כן מהרי"ף והרמב"ם, והרי הוא עצמו פוסק כדעת הריב"ש שהביא הדרכ"מ.

וי"ל דהפמ"ג כתב דעיקר השגת הב"י על מה שרצה המהרי"ק להתיר לבתחילה בנהרות בתוך ג"י, אבל קודם ג"י מודה הב"י דשרי וכהריב"ש.

[ח] אך המ"ב (ס"ק כ"ו) כתב על עיקר קולת הריב"ש, ובכנה"ג כתב בשם הריב"ל דכשיודע בודאי שיכוא לידי חילול שבת אסור אף בכה"ג וכ"כ הרדב"ז. וע"ש בס"ק כ"ט דכתב דהכא הפסיקה עם השיירה, (שישבות בשבת), הוא לעיכובא ואם לא יתרצו בזה לא ילך עמם

ולפ"ז בנד"ד לא שייך כלל לפסוק עם הטייס שבהגיע השבת יבצע נחיתה עד צאת השבת, א"כ לפסק המ"ב הדבר אסור.

[ט] אך נראה דהכא מודה המ"ב, חדא דהתם מיירי בהולכי מדברות דהוי איסור דאורייתא גמור לכו"ע, משא"כ הכא דמיירי למעלה מעשרה דאין האיסור אלא מחמת הספק, ועוד דיש לצרף דעת הרשב"ם, דכנראה גם ההגה"מ והרא"ש והרמב"ן, (ועוד ראשונים שהביא הברכ"י) סברי כותיה ולדעת מהרי"ק כן דעת הרי"ף. וא"כ איכא בזה כמה ספיקות, חדא שמא הלכה

א. ועוד י"ל דהכא יש להקל בנד"ד מטעם נוסף דאיכא ס"ס, שמא הלכה כרמב"ן ורשב"א דאין תחומין למעלה מעשרה אפי' ביבשה, ושם כמהרי"ק שאין איסור במוליכין אותו. ועוד ראיתי בספר רץ כצבי (שבת סי' א') דצריך גם דעת הראב"ד הובא בחי' הרמב"ן (עירובין מג.). דאדם אינו קונה שבתה כשהוא מהלך א"כ עומד משום דנייד ליה.

כהריב"ש וכפסק השו"ע, ושמא אין תחומין למעלה מעשרה ובפרט לדעת הרמב"ן והרשב"א דהכי נקטינן, ועוד דשמא הלכה כהרשב"ם ודעימיה דבכה"ג דמוליכין אותו ליכא איסור כלל, וא"כ הדר דינא דאף לדעת המ"ב יש להקל בזה דהפסיקה אינה לעיכובא. ועוד יש לצרף את דעת הראב"ד (הובא בחי' הרמב"ן בעירובין שם) ד"אדם מהלך אינו קונה שבייתה אא"כ עומד, משום דנייד ליה". וא"כ הכא דנייד לה כל שעה ליכא איסור תחומין כלל.

**ועוד יש לצרף מש"כ בהגהות הגרעק"א** הנ"ל דלמש"כ הרמב"ם דליכא איסור תחומין מדאורייתא אלא דומיא דדגלי מדבר, א"כ לאפוקי ים לאו דוקא, דה"ה בכל מקום שדינו כרמלית דאינו דומה לדגלי מדבר, ולמאי דנקטינן דאין לנו רשה"ר בזמה"ז א"כ הכל שרי. ונראה דאף לדעת השו"ע דיש לנו רה"ר בזמה"ז, מ"מ הכא דעיקר דינא דלמעלה מעשרה אינו אלא ספק יש להקל (מטעם ס"ס) דבכה"ג אין לנו רה"ר בזמה"ז וכמו שהיקל השו"ע לעניין תכשיטים. (ואמנם דבביאה"ל שם השיג על הגרעק"א, מ"מ מיהא חזי לאיצטורפי).

**וביעקר** דברינו דהכא יש להקל אף לדעת המ"ב כ"מ בבביאור הלכה (ד"ה ופוסק עמהם), דכתב על מה שפסק השו"ע כמ"ד דפוסק עמהם לשבות, דאף אי נימא דבמפליג בספינה יש להקל דהפסיקה אינה לעיכובא, הכא אין להקל בזה כלל, (וכ"פ

במ"ב ס"ק כ"ט), דבלא"ה מפקפקים הרבה פוסקים [עיי' בת' הריב"ל והרדב"ז בחלק רביעי סימן ע"ז ובתו"ש] על דין זה דסעיף ד' שסתמו המחבר והרמ"א לעיל בס"א בהג"ה והוא נובע משיטת הרז"ה שהוא תמוה דהאיך התירו בשביל דבר מצוה לגרום את עצמו לחלל שבת בידים ואפילו בתחלת השבוע אם הוא יודע שיצטרך לעשות מלאכה בשבת האיך התירו דבר זה, (והאריך בזה). ומסיק: וע"כ נראה ברור דהפסיקה בזה אפילו בדבר מצוה הוא לעיכובא דאם לא יפסוק עמו בודאי יבא לחלול שבת. וסיים: ולא דמי להפלגתו בספינה דכתבנו במ"ב דהפסיקה אינה לעיכובא, דשם הוא למעלה מעשרה, ואפילו אם נקל גם בלמטה מעשרה היינו דוקא שם בספינה דאינה רק מדרבנן לכ"ע אפילו י"ב מיל וכמו שכתב הרמב"ם, משא"כ בזה שהוא ביבשה, ע"כ. ומריהט לשונו משמע דיש להקל בלמעלה מעשרה (דהוי רק ספק), או למטה מעשרה בים, וא"כ הכא במטוס שהוא למעלה מעשרה, ועוד דאיכא צירוף דעת הרשב"ם ודעימיה נראה דמודה בזה להקל.

**י** והשתא בנד"ד לכאורה יש להקל לדבר מצוה אפי' בנוחת בשבת. (ואף דבמסלול הנחיתה המטוס נוסע יותר מי"ב מיל, אכתי מושב הנוסעים במטוס למעלה מעשרה מהקרקע).

**מיהו** למעשה אי אפשר להתיר לנחות בשבת, מכיון שהדבר כרוך בכמה

ב. ושו"ר בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ג סימן צו) ובדבר שבת אינו נוגע למעשה כי יראי ה' לא יסעו בעראפלאן בשבת כי אף אם אין תחומין למעלה הרי לאחר שיגיע העראפלאן על הקרקע נוסעים העראפלאנס שטח גדול יותר מתחום שבת על הארץ ממש שיש כבר איסור תחומין. ול"ז להבין דבריו כלל כיון דאכתי מושב הנוסעים במטוס למעלה מעשה, וצ"ע.

חילולי שבת של איסור הוצאה מהמטוס לטרנימל וטילטול מוקצה ועוד חששות.

**יא** והנה הרמב"ן (ויקרא פרק כג) כתב על הכתוב גבי יו"ט "שבתון", ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביי"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביי"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שבתה ומנוחה לא יום טורח וכו', אבל פירוש "שבתון" כך הוא שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו, והוא ענין הגון וטוב מאד.

**ובשו"ת** חתם סופר (ח"ו ליקוטים סימן צ"ז) תמה לפ"ז איך שרי לשוט בספינה בשבת, (באופנים המותרים), וכתב וצריך לומר דשאני ישיבת ספינה דיושב ושובת כמו בחדר מטתו בביתו ואינו עושה שום דבר בגופו ומיא הוא דממטי ליה והוא נח, [משא"כ בהליכתו בתוך התחום להתקרב אל סוף התחום עובר על אם תשיב משבת רגליך ואינו שובת והוה עובדא דחול טפי ועובר על שבות דאורייתא כמו שהסביר הרמב"ן ז"ל במתק לשוננו], ולפ"ז היינו דוקא בספינה שיושב בקתדרא ואינו מתקרב במעשה גופו ויושב ועוסק בעונג שבתו כמו

בביתו ממש, אבל הנוסעים בדאמפף וואגען (ברכבת), אינו שובת וגופו נע ונד ואי אפשר לו לעסוק בעסקי שבת בשבתו אשר רגיל בהם בביתו ומתקרב אל מקום מסחרו בשבת להיות שם ביום החול, פשוט דגרע הרבה טפי ממחשיך על התחום ואיסור גמור הוא אפילו מדאורייתא להרמב"ן הנ"ל ומפורש בדברי קבלה אם תשיב משבת רגליך וגומר ממצוא חפצי.

**ועפ"ז** כתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' כ"א דעל אחת כמה וכמה בנסיעה באוירון שיעלה שמים וירד תהומות סביב סביב יתהלך, ואין לך נע ונד ואין גופו נח, יותר מזה, שצריך להיות אסור אליבא דכו"ע.

**אך** לקוצ"ד נראה דאדרבא טיסה במטוס נוחה הרבה מספינה דכתיב בה יחוגו וינועו כשיכור, ואולי כך היה המצב במטוסים לפני כשמונים שנה, (את ספרו נ"ל הדפים בשנת תש"ה), אך היום המצב שונה בהרבה ושפיר הוי מקום נוחות ורוגע, (ושור"ר בילקוט יוסף סי' רמ"ח עמ' שכ"ג מהדורות תשע"א, שהעיר ע"ד).

**מסקנא** דינא להלכה ולא למעשה, דבאופן שהותר להפליג בספינה, (כגון לדבר מצוה), שרי לעלות על מטוס שכל הצוות ורוב הנוסעים גויים והטיסה הייתה מתבצעת גם אילולי היהודים, ומצד דינא שרי אף היכא דנוחת בשבת, אך מ"מ למעשה יש בזה כמה חששות בנחיתה, אך היכא שגם נוחת במוצאי שבת ליכא איסורא כלל, (מיהו צריך לבדוק באופן מעשי אם כשחוגר את חגורת הבטיחות בנחיתה אם נדלקת או נכבית נורת ביקורת וכן עוד חששות כיו"ב). אך מ"מ למעשה אין להתיר כלל וכהוראת גדולי הפוסקים, ועיין שו"ת אג"מ ח"ג סי' צ"ו, דכתב ובלא כל זה נמי אין לשומרי תורה

קלא

בדרום

טיסה בערב שבת

מנורה

ליסע בעראפלאן בשבת אף אם יכנס לשם      נוגע זה למעשה. ולפולא בעלמא ודאי אין  
בע"ש ויצא משם אחר השבת וממילא אין      צורך בלא הוכחות מגמ' ופוסקים, עכ"ל.



## הרב אביחיל לוי

## בביאור מלאכת מעבד

ממיני העיבוד, וזכר אותו ללמדך כי המליחה עיבוד והשלים מנין התשעה ושלושים במלאכת השרטוט ופשע התנא בזכירתה בשעת הכתיבה ושם אותה מענייני הכותב.

**וחזינן** ברמב"ם שמה שאמרו ר' יוחנן וריש לקיש אפיק חד מינייהו לאו היינו להוציא אותו ממתני' שלא לגורסו, אלא שלא למנותם כשתי אבות מלאכות, אולם יש להשאירו בגירסא שבא ללמדנו שהמליחה עיבוד.

**ומה** שלא שנה התנא משרטט, כתב הרמב"ם שפשע התנא בזכירתה.

**אולם** צ"ב במש"כ הרמב"ם ששם התנא מלאכת המשרטט מענייני הכותב אם כוונתו שלתנא דמתני' מלאכת משרטט אינה מלאכה בפני עצמה אלא שהיא בכלל מלאכת כותב, או שאף לתנא דמתני' היא מלאכה בפני עצמה אלא שהיא שייכת לענייני הכותב, וא"כ יש לגרוס אותה אח"כ ולא ליד מלאכת מעבד.

**אולם** ברבינו חננאל כתב עייל שרטוט ושני במתני' המולחו והמשרטט.

**וחזינן** להר"ח שלא גורסים במתני' והמעבד את עורו אלא רק המולחו, ובכלל מולחו כלול מעבדו.

**וכן** איתא במאירי שכתב ותירץ אפיק עיבוד ועייל שירטוט.

**ובגמ'** דידן הגירסא אפיק חד מינייהו דמשמע או מולחו או מעבדו.

**תנן** בשבת עג. שהמולחו לצבי והמעבד את עורו הם מאבות מלאכות בשבת. ומשמע שהם שתי אבות מלאכות.

**ובגמ'** עה: מקשה היינו מולח היינו מעבד, ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו אפיק חד מינייהו ועייל שרטוט.

**ופירש"י** היינו מולח היינו מעבד, אטו מליחה לאו צורך עיבוד הוא ועייל שרטוט לפי שדרך הרצענין כשהוא בא לחתכו משרטטו תחילה כפי מה שהוא רוצה להאריך ולהרחיב ולקצר החיתוך ואח"כ מעביר הסכין דרך השרטוט, וכן בעורות המשכן כשחתכום.

**ובפירש"י** במתני' כתב שמלאכה זו היתה במשכן במלאכת עור התחשים.

**וחזינן** דהא דתני במתני' המולחו והמעבד את עורו דמשמע שהם שני אבות צריך למחוק במתני' והמולחו ולגרוס רק המעבד את עורו, ובכלל זה המולח, ובמקום המולח צריך לגרוס והמשרטט.

**וצ"ב** לפי"ז בהא דרבי שנה במתני' המולחו והמעבד את עורו ולא גרס המשרטט.

**ובפשטות** י"ל כיון שהמשנה היתה בעל פה מבארים ר' יוחנן וריש לקיש שרבי שנה רק המעבד את עורו והמשרטט, ונפלה טעות במתני'.

**וברמב"ם** בפיהמ"ש כתב וענין העיבוד חיזוק דברים הרפים כדי שלא יפסדו במהרה ואומרם המולחו והמעבדו אינם שתי מלאכות כי מליחת העור הוא מין



**ובריטב"א** כתב היינו מולחו היינו מעבדו, פירוש שהעיבוד שם כללי בכל מלאכת עיבוד שבעולם. וא"כ משמע שלא גורסים מולחו אלא רק מעבד את עורו, ובכלל זה מולחו.

**וא"כ** חזינן ג' שיטות בדבר הרמב"ם שגורס את שניהם. הר"ח והמאירי שמוחקים המעבד, והריטב"א שמוחק המולחו.

**וברמב"ם** בהל' שבת (ז, א) כשמנה את אבות המלאכות שבת וההעבדה היינו מעבד, ולא הזכיר מולח, והיינו כמש"כ בריטב"א שמולח הוא אחד ממיני העיבוד, שמעבד הוא שם כללי.

**ובירושלמי** איתא מה עיבוד היה במשכן שהיו משרטטין בעורות. מה משרטטין לון מסרגלין לון.

**ולכאז' צ"ב** בשאלת הירושלמי מה עיבוד היה במשכן.

**ומתריץ** שהיו משרטטין בעורות שהרי היה במשכן עיבוד בעורות שהיו מכסים בהם את המשכן.

**ובקרובן** העדה ביאר דברי הירושלמי שכתב מה עיבוד היה במשכן דסובר תלא אילן היו התחשים ויפוי שלהן הוא העור עם השערות שלהן שיש לה גוונין הרבה, וא"כ לא עיבדו אותן.

**ולכאורה צ"ב** בשיטת הירושלמי אם חולק על תלמודא דידן שהרי ס"ל שמה שהיו משרטטין במשכן בעורות הוא לעיבוד, ואילו לגמ' דידן מלאכת מעבד ומלאכת משרטט שני אבות מלאכות הן.

**ואיתא** נמי בגמ' עה: אמר רבה בר רב הונא האי מאן דמלח בישראל חייב משום מעבד, רבא אמר אין עיבוד באוכלין. אמר רב אשי ואפי' רבה בר רב הונא לא אמר אלא

דקא בעי ליה לאורחא, אבל לביתא לא משוי איניש מכליה עץ.

**ולכאז' צ"ב** במאי פליגי רבה ורבא אם יש עיבוד באוכלין או לא.

**ועוד צ"ב** לרבא שאין עיבוד באוכלין אם היינו שאין עיבוד כלל אף מדרבנן, או שפליגי בדאורייתא, אולם מדרבנן אסור לכו"ע.

**ועוד צ"ב** אם הלכתא כרבה או כרבא.

**ובמלאכת** המשכן העיבוד היה בעור לקיימו לעולם, ומעבד אוכלים אינו לעולם אלא עד שיאכלנו.

**וברמב"ם** בפיהמ"ש כתב וענין העיבוד חיזוק הדברים הרבים כדי שלא יפסדו מהרה.

**ובזה יש** לבאר שבזה פליגי רבה ס"ל שמלאכת עיבוד דאורייתא היינו רק דומיא דמלאכת המשכן שמעבד על מנת שישמרו לעולם. ורבא ס"ל שאף שאינו לעולם הוא בכלל מלאכת מעבד שמקיימו לזמן.

**ויש** לחקור בשיטת רבא אם מעבד באוכלין הוא אב דמלאכת מעבד או תולדה, ואי נימא שהוא תולדה פליגי רבה ורבא בזה, שרבא ס"ל שמקיים לזמן כאוכלים אף שאינו אב הוא תולדת מעבד, ורבה ס"ל שאף אינו תולדה במעבד אוכלים שהם לזמן.

**ובמתני'** עג. תנן הצד צבי השוחטו והמפשיטו המולחו והמעבד את עורו.

**ולכאז' צ"ב** אמאי לא תני המולח את עורו והמעבד את עורו, ואמאי תני המולחו, ובפירש"י כתב המולחו לעור.

**ולכאז' מאי** בעי רש"י בזה.

**ונראה** ליישב שזה גופא פלוגתא דרבה ורבא. דרבה דס"ל שיש עיבוד באוכלין להכי תני המולחו והמעבד את עורו ולא תני המולח

**ונראה** עוד דכיון שבגמ' קח: משמע שהאיסור במעבד אוכלים הוא דרבנן כרבא, להכי פסק כוותיה.

**וברמב"ם** בהל' שבת (יא, ה) כתב המעבד מן העור כדי לעשות קמיע חייב. ואחד המולח שהמליחה מין עיבוד היא, ואין עיבוד באוכלין.

**ובהלכה** ו' כתב הדורס על העור ברגלו עד שיתקשה או המרככו בידו ומושכו ומשוה אותו כדרך שהרצענין עושין הרי זה תולדת מעבד וחייב.

**ובפרק** כג, י כתב מעבד מאבות מלאכות הוא, והמרכך עור בשמן כדרך שהעבדנים עושים הרי זה מעבד וחייב, לפיכך לא יסוך אדם רגלו בשמן והיא בתוך המנעל או בתוך הסנדל החדשים, אבל סך הוא את רגלו שמן ולובש מנעלו או סנדלו אע"פ שהן חדשים וסך כל גופו שמן ומתעגל על גבי קטבליא חדשה ואינו חושש. במה דברים אמורים כשהיה השמן מועט כדי שיצחצח העור בלבד, אבל אם היה בבשרו שמן הרבה כדי שירכך את העור, הרי זה אסור מפני שהוא כמעבדו והכל בחדשים, אבל בישנים מותר.

את עורו, ואתי לאשמעינן שאף אם מולחו לצבי לבשרו שהוא אוכל נמי חייב, אולם רבא ס"ל שהמולחו היינו לעור הצבי ולא לבשרו.

**ורש"י** שכתב המולחו לעור היינו דס"ל שהלכה כרבא, ולהכי רק במולח לעור חייב ולא במולח לבשר.

**ולשיטת** רש"י אתי שפיר מה ששנה רבי בתרתי המולחו והמעבד את עורו שיש בזה חידוש שמלבד שמעבד את העור חייב, איכא נמי חיובא במולחו לבשר הצבי, ומשא"כ לרבא שאין עיבוד באוכלין מפיק מולחו דדי לומר המעבדו, וגם אם גורס מולחו היינו לעור הצבי ולא לבשרו. **ובמאירי** ובריטב"א כתבו שאף לרבא שאין עיבוד באוכלין היינו מדאורייתא, אולם מדרבנן אסור.

**ובריטב"א** הוסיף שאם אוכל מיד ומולח דרך אכילה מותר.

**וברמב"ם** בהל' שבת (יא, ה) פסק כרבא שאין עיבוד.

**ונראה** לבאר דס"ל שהלכה כרבא שהוא בתראה.

## בביאור מלאכת שוחט

הירושלמי. דבקרבן העדה כתב לית כאן שחיטה אין שחיטה אב אלא חבורה אב, ולמה לא תניננה עמהון חבורה, ולמה תני שחיטה בכלל אבות מלאכות, אלא משום דתני סדר סעודה תני לשחיטה במקום חבורה.

**וחזינן** לביאור הקרבן העדה בירושלמי ששוחט הוא לא אב מלאכה אלא תולדת חבורה שהיא אב מלאכה בשבת.

**תנן** בשבת עג. שהשוחט הוא ממלאכות שבת. **ופירש"י** שמלאכה זו היתה במשכן בתחשים שהיו צריכים לעורותיהם במשכן.

**ובירושלמי** איתא ר' שמעון בן לקיש אמר לית כאן שחיטה. שחיטה תולדת חבורה היא. ולמה לא תניננה עמהון, אלא בגין דתנינן סדר סעודה תנינן עמהון.

**ונחלקו** הקרבן העדה והפני משה בביאור

והא דתני שוחט הוא משום סדר הסעודה דנקט במתני'.

**ולכאורה** צ"ב היכן מצינו חבורה במלאכת המשכן שהיא אב מלאכה.

**ועוד** צ"ב בביאור פלוגתא דתלמודא דידן דס"ל שאין עושה חבורה אב מלאכה לירושלמי, שהעושה חבורה הוא אב מלאכה.

**ונראה** לבאר שהירושלמי לשיטתו דאיתא התם במלאכת צובע מה צביעה היתה במשכן שהיו משרבטין בבהמה בעורות אילים מאדמים אמר ר' יוסה הדא אמר העושה חבורה ונצטר בה דם חייב. ופירש בקרבן העדה שהיו מכין את הבהמה בשרביט כדי שהעור יהיה אדום כשיפשיטו אותה.

**וחזינן** לפי"ז שהיה במשכן חבורה, וא"כ שפיר הירושלמי לשיטתו שחבורה היא אב שהיתה במשכן, ומשא"כ לתלמודא דידן שלא הזכיר במלאכת צובע להאי מילתא, וא"כ י"ל דס"ל שצובע היה במשכן שצבעו את העורות אף לאחר שחיתתן, וא"כ חבורה אינה אלא תולדה ולא אב.

**אולם** בפני משה חולק בביאור הירושלמי שכתב השוחטו ר' שמעון בן לקיש אמר לית כאן שחיטה. כלומר לא מנינן לה לאב מלאכה שהיא תולדת חבורה היא, וחובל מפרק הוא. ואם כן בכלל דש הוא, ולמה תניתה עמהון, כלומר שאע"פ שחייב עליה הרי לא מנו אלא האבות, ולא שמוענין שאם עשאן כולם בהעלם אחד שחייב ל"ט חטאות, ומכיון דס"ל לריש לקיש דתולדה דחובל היא ואינה אלא משום דש, אם כן למאי הילכתא תני לשחיטה שאם עשאן לכולן, הרי בכלל דש היא.

**וחזינן** בשיטת הפני משה שחולק על הקרבן

העדה וס"ל שחבורה אינה אב אלא בכלל מפרק דתולדה דדש.

**ונראה** לבאר במה שלא פירש הפני משה כקרבן העדה דלשיטתו אזיל שחולק על הקרבן העדה נמי בביאור הירושלמי גבי צובע שכתב שהיו משרבטין בבהמה בשרביט הצבועה להכירה וכן היו צובעין בעורות אילים מאדמים, וא"כ לא היה במשכן חבורה, ולכן חבורה היא תולדה ולא אב.

**וא"כ** הקרבן העדה והפני משה לשיטתם אזלי, ולפירוש הפני משה יוצא חידוש ששוחט אינו אב מלאכה ולא חבורה, וא"כ לפי"ז יש שלושים ושמונה מלאכות ולא שלושים ותשע.

**ונראה** לבאר דלכן נייד הקרבן העדה מפירוש הפני משה. ולביאור הקרבן העדה חזינן חידוש שממעשה אחד של המשכן שהיו משרבטין בבהמה לומדים שני אבות צובע ושוחט, ואפשר שלכן נייד הפני משה מביאור הקרבן העדה שבזה פליגי אם אפשר ללמוד ממעשה אחד של המשכן ב' אבות.

**וברמב"ם** בהל' שבת יא, א כתב השוחט חייב ולא שוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה ועוף ודג ושרץ בין בשחיטה ובין בנחירה או בהכאה חייב. החונק את החי עד שימות הרי זה תולדת שוחט, לפיכך אם העלה דג מספל של מים והניחו עד שמת חייב משום חונק, ולא עד שימות אלא כיון שיבש בו כסלע בין סנפיריו חייב, שעור אינו יכול לחיות, הושיט ידו מעי הבהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב.

**ולכאז'** צ"ב במש"כ הרמב"ם שהחונק את החי עד שימות הרי זה תולדת שוחט, ואמאי אינו אב דמלאכת שוחט, שהרי עיקר המלאכה היא נטילת נשמה.

**ועוד** צ"ב במש"כ הרמב"ם שהמעלה דג מהמים חייב משום חונק, ולא משום נטילת נשמה דשוחט.

**ונראה** לבאר שיש לחלק בין נוטל נשמה בשחיטה בנחירה ובהכאה לנוטל נשמה בחניקה, שהנוטל נשמה בשחיטה נחירה והכאה היינו שמפסיד בידים לבעל חי את האיברים שחי בהם וזה האב מלאכה דשוחט ודומיא דמלאכת המשכן ומשא"כ החונק את הבעל חי ומת לאו היינו שמפסיד לו בידים האיברים שחי בהם, אלא שפוסק חיותו שלא יוכל לנשום ולחיות, ולכן זה תולדת שוחט ולא אב. וכן המעלה דג מהמים שזהו חיותו ולא היינו שמפסיד לו בידים האיברים שחי בהם, אלא שנוטלו ממקור חיותו שאינו יכול לנשום ולחיות, ולכן ס"ל לרמב"ם שזהו תולדת שוחט ולא אב.

**ובמנחת** חינוך במוסך השבת כתב לפי"ז אם עושה אחד מבעלי חיים טריפה גם כן חייב כיון דטריפה אינה חיה אף שיחיה איזה זמן, מ"מ הוי ליה נטילת נשמה כמו דג, אף שיחיה איזה זמן, ואח"כ כתב ואני מסופק באם יש בבעל חי חבלה שאינו יכול לחיות כגון שהוא טריפה או נבילה או דג שיבש בין סנפיריו ובא אחד והרגו שמת תיכף או שיקרב את מיתתו אם חייב משום נטילת נשמה.

**והביא** מהפרי מגדים דס"ל שחייב בזה, ודחה ראייתו ונשאר בספק יעו"ש.

**ובמאירי** בשבת עג. כתב והשוחטו שהרי תחש שבימי משה טהור היה, וכן שהיו שם אלים מאדמים וחיובר משום נטילת נשמה ובכללם מנבל או מעקר.



הרב יאיר מינקוס

## דין הקונה תפילין חדשים

חדשים דתפילין יש לו שמחה, דכתיב "שש אנכי על אמרתך", ואין לך כלי חשוב כתפילין, ואי משום מלבוש, הרי הם מלבוש, כמבואר בעירובין (דף צ"ה ע"א) המוצא תפילין דמכניסם זוג זוג דרך מלבוש. והוסיף שכן סבר הרמב"ם.

**ובקרן** לדוד (או"ח סי' נ"ז ד"ה ובאמת) ג"כ הביא את דברי הרמב"ם.

**והוסיף** ראה מגמ' (בברכות דף נ"ט ע"א) דקנה כלים חדשים מברך שהחיינו, ומשמע בסתמא דעל כלים חדשים מברך שהחיינו, וא"כ נראה דגם תפילין בכלל כלי, ולכן יברך עליו שהחיינו.

**וכך** משמע מהפתח דביר (סי' רכ"ג סק"ג ד"ה ובעיקר) דהבין כן ברמב"ם, מאחר ודימה דין הקונה ספרים חדשים, דיש מברכין שהחיינו, לתפילין חדשים.

**וכן** משמע מהשלמי ציבור (דף ל"ג ע"א ד"ה והנה נלמד), והמאמר מרדכי (סי' כ"ב סק"א), ומעור אחרונים.

**וצ"ב** דשמא כל מה דס"ל לרמב"ם דמברך שהחיינו בתפילין, הוא דוקא היכא שעושה בעצמו התפילין, וכלשון התוספתא, "העושה תפילין", וכמו דנקט הרמב"ם דמברך בשעת עשייה, אבל היכא שרק קנה תפילין חדשים מהסופר, שמא אין מברך, וכך אפשר לדייק מלשון התוספתא, "העושה תפילין לעצמו, אומר ברוך שהיגענו" וכו', דדוקא מי שעושה תפילין מברך, ולא מי שקנה תפילין?

**יש** לדון גבי הקונה תפילין חדשים לעצמו, אי מברך שהחיינו משום השמחה שיש לו בדבר חדש, או דילמא דהוי כשאר מצות, דרק אי בא מזמן לזמן מברך שהחיינו, ומאחר ותפילין אינו בא מזמן לזמן שהרי מחוייבים בו כל יום, אינו מברך שהחיינו.

**הנה** הרמב"ם (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט) כ' וז"ל כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה שהיא קנין לו, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה וכו', מברך עליה בשעת עשיה שהחיינו וקיימנו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהן שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו, בשעה שיצא ידי חובתו בהן, עכ"ל.

**מבואר** מדבריו, דאף דגדר ברכת שהחיינו, הוא בדבר הבא מזמן לזמן, מ"מ אף במצות שהם קנין לו, כגון ציצית תפילין וכדו', גם עליהם מברך שהחיינו.

**ומקורו** מהתוספתא (בברכות פ"ו הלכה ט"ו) "העושה תפילין לעצמו, אומר ברוך שהיגענו, וכשהוא מניח אומר, אשר קדשנו להניח תפילין". וכ"כ בכסף משנה (שם).

### ביאור שיטת הרמב"ם

**הרדב"ז** (כת"י (ח"ח) סי' ה') הביא את הרמב"ם. והעלה לברך שהחיינו כשקונה תפילין חדשים, ואף אם יש לו תפילין אחרים, וקנה אילו כדי שיהיו לו שנים, ג"כ מברך דלא גרע מקונה כלים

כל אדם תמיד, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, ודאי צריך לברך בפעם ראשונה שהחיינו, שכל אחד מאלו הם מצוות שהם קנין לו, לא תהיה פחותה מקונה כלים חדשים, או בונה בית חדש וכו'.

**ובפשטות** נראה דס"ל דתפילין חדשים, לא תהיה פחותה מקונה כלים חדשים, וא"כ יברך שהחיינו על קנית תפילין חדשים, אף כשלא עשה אותן בעצמו, דהוי ככל כלים חדשים.

**אולם** אח"כ ראיתי בהגהות (שם הערה 6) הובא גירסת מקיצי נרדמים, הוספה בדברי הרמב"ם "גם עליה יברך בשעת עשייתן, שהחיינו".

**וכך** ממש משמע מריש דבריו גופיא, שכ' "נמצינו למדין שבכל המצות, מברך עליהן בתחילת עשייתן שהחיינו".

**וא"כ** אין בדברי הרמב"ם אלו חדש, והוא כמש"כ בהלכות, דמברך על עשיית תפילין, ואין מכאן ראיה לנידון דידן גבי הקונה תפילין חדשים, אי מברך עליהם או לא.

**א"כ** צ"ב מהיכי תיתי לומר דסבירא ליה לרמב"ם, דמברך שהחיינו אף בקונה תפילין חדשים, ושמא כל מה דסבר דמברך שהחיינו בתפילין חדשים, היינו דוקא בעושה תפילין לעצמו?

**ובאמת** הגר"א (שם) כ' בהדיה דס"ל לרמב"ם, דדוקא כשעשה התפילין לעצמו מברך שהחיינו, אבל כשקנה מהסופר אין מברך שהחיינו על התפילין, ולכן לא הזכיר הטור דינא דשהחיינו בעשיית תפילין, שהרי אינו מצוי שאדם עושה לעצמו תפילין. והביאו בביאור הלכה (שם ד"ה קנה).

**ואין** לומר דכל ברכת שהחיינו אעשייה, הוא מדין כלים חדשים, וממילא כ"ש דמברכין שהחיינו אכלים חדשים, וכמו דגבי טלית חדשה סבר הטור (סי' כ"ב סעיף א') דמברך שהחיינו על עשיית ציצית, ובי' הבי"ד דהוא מדין כלים חדשים.

**דיש** לדחות דמצינו דמברכין אעשיית מצוות, אף כשאננם חדשים, כגון סוכה ולולב, כמבואר בגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א), וברמב"ם הכא, וא"כ אף דמברכין אעשייה, אי"ז ראיה כלל לקנית מצוה, ומה דס"ל לטור דמברכין שהחיינו אטלית חדשה, זהו דוקא במצות ציצית שיש לו בגד חדש שעושה בו ציצית, ומברך שהחיינו על הבגד עצמו, ולא על המצוה עצמה.

**ומחמת** זה נקט בשו"ע (שם) "קנה טלית ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים". דהרי אי היה מצד המצוה עצמה א"כ אף בטלית ישנה היה צריך לברך שהחיינו בעשיית הציצית. ולכן דוקא בטלית חדשה מברך שהחיינו, וכ"כ הלבוש (שם) ובאר היטב (שם סק"א), ובמשנ"ב (שם סק"ב), ובכף החיים (שם סק"ג).

**וא"כ** אין לדמות תפילין לציצית, ואף דבטלית חדשה מברך שהחיינו מדין כלים חדשים, ל"ש כן גבי תפילין.

**[ואף להב"ח** (שם) דס"ל בטור, דמברך בטלית הוא מצד המצוה עצמה, גבי תפילין כ' דאין לברך משום דצריכין גוף נקי, ואיכא מורא ועונש וליכא שמחה].

### ביאור דברי הרמב"ם במק"א

**וברמב"ם בשו"ת** (סי' מ"ט) כ' וז"ל "והחלק השני, כל מצווה אשר חייב בה

## שיטת התוס' ודעימיה

**התוס'** (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה העושה) פליגי ארמב"ם, וס"ל דיש מצות שאין לברך שהחיינו בעשייתן, כגון ציצית ותפילין, וכ"כ בתוס' רא"ש (שם). וכ"כ בר"ן (שם דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו) דאין מברכין שהחיינו בתפילין, כיון דלא תלויה בזמן.

**ובעי"ז** אפשר לדייק מהאבודרהם (שער ג' ברכת המצות ד"ה והטעם) דכ' בשם הגאונים "שאינ מברכין שהחיינו, אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, כגון בהפרשת תרומה ששמח ונהנה באסיפת פירותיו, וכן במגילה וחנוכה, ששמח דחס רחמנא עלן וגאלנו, ובנטילת לולב, יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב, ובשופר, יש בו שמחה שע"י התקיעה יעלה וזכרוננו לטובה".

**דמשמע** מדבריו, דמברכין רק על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף.

**ולפי"ז** אין מקום לברך שהחיינו, על תפילין חדשים.

**ובך** שמא אפשר לדייק מהגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א), דנקטה תוספתא דהעושה סוכה, והעושה לולב דמברך שהחיינו בעשייתה, והשמיטה דינא דהעושה תפילין דמברך בעשייתו, דמשמע דסברי דאין מברכין שהחיינו בעשיית תפילין.

**ובך** מצאתי בשיטה מקובצת (מנחות דף מ"ב ע"א סעיף י"ב) שכ' בשם רב שרירא גאון, דלא פסקינן כהאי תוספתא, ואין מברכין שהחיינו, אלא בדבר הבא מזמן לזמן.

**ובך** כ' להדיא בשלמי ציבור (דף ל"ג ע"א

ד"ה והנה נלמד) דתוס' סבר דהגמ' לא סבירא ליה כהתוספתא, דמברך שהחיינו בעשיית תפילין.

**ובעי"ז** כ' הב"י (סי' כ"ב סק"א) דיש לתמוה על רבינו [הטור], שכתב גבי ציצית שמברך שהחיינו, ולא כתב כן גבי תפילין? וכתב ליישב ע"פ המהר"י אבוהב דכתב דסבירא ליה לרבינו, דלא קיימא לן כההיא תוספתא, אלא אינו מברך שהחיינו, אלא על מצוה שהיא מזמן לזמן, (כדמשמע ממה שכתב בהלכות פסח סי' תל"ב גבי ביעור חמץ), ומשום הכי לא כתב בתפילין שיברך שהחיינו, ומה שבציצית מברך שהחיינו, אינו מטעם המצוה, אלא מטעם קנה כלים חדשים.

**וסיים** דכן כתב העיטור (הלכ' ציצית שער שלישי ח"ב ד"ה גרסינן בתוספתא) וז"ל "ציצית לא קביע ליה זמן, ולא מברכין עליה שהחיינו, ומסתברא לן בשעה שקנה טלית, ועשה בו ציצית מחדש, מברכין שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים", עכ"ל.

**וא"כ** מבואר דתוס' וכל הני ראשונים, ס"ל דאין מברכין שהחיינו אף על עשיית תפילין, וא"כ כ"ש דאין מברכין בקניית תפילין גרידא.

## ביאור שיטת המהר"י אבוהב

**הלהורות** נתן (ח"ב סי' ט' סק"ו) הביא את דברי המהר"י אבוהב חילק בין ציצית לתפילין, דרק בציצית מברך כדין קונה כלים חדשים ולא בתפילין, וכ' לבאר דבריו ע"פ המג"א (סי' רכ"ג סק"ה) גבי ספרים חדשים, דאינו מברך שהחיינו, כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו, דתפילין דהוי דבר שבקדושה, ואסור להשתמש בו לצרכי חול וצורכי גופו, הו"ל כספרים חדשים דאינו מברך עליהם שהחיינו.

ולא כתבו הטור ושו"ע גבי תפילין לברך שהחיינו, מבואר דלא קיי"ל כהרמב"ם בזה, אלא כדעת תוס' דהוכיחו דאין לברך אלא על מצוה שהוא מזמן לזמן.

**וב"ב** הפרמ"ג (א"א סי' כ"ב סק"א) "דאנן לא פסקינן כהרמב"ם, לברך שהחיינו על תפילין אעפ"י שקנין לו".

**וב"ב** במחזיק ברכה (שם סק"ב) דלדעת השו"ע, אין לברך שהחיינו כשמניח תפילין חדשים, וכ' דכן המנהג.

**וב"ב** בכף החיים לרבי חיים פלגי' (סי' י' סעיף ח') דבטלית חדש יברך שהחיינו, אך בתפילין חדשים אין צריך לברך שהחיינו.

**וב"ב** בשו"ת משיב דבר (לרה"ג ר' ראובן בן דוד סי' י"ז) בשם הבית יהודה (למהר"י עייש ח"ב סי' פ"ח) דאין לברך שהחיינו על תפילין חדשים, ואפי' בפעם הראשונה.

**וב"ב** במשנה ברורה (סי' כ"ב סק"ב) דאין מברכין שהחיינו, אף אם עשה תפילין לעצמו. והוסיף בביאור הלכה (שם ד"ה קנה) דאף דהגר"א ס"ל כהרמב"ם, מודה דאין מברך שהחיינו בקנה תפילין חדשים מהמוכר, ורק בעשה בעצמו ס"ל לרמב"ם לברך שהחיינו.

**וסיים** "דעל כן מהנכון שיכניס עצמו להתחייב שהחיינו מצד אחר, ויכוין לפטור גם את זה [בפרט אם לובש עתה תפילין פעם ראשונה בימי חייו, בודאי יראה לעשות עצה זו, דיש פוסקים שסוברים דעל כל מצוה שאדם עושה פעם ראשונה בימי חייו, יברך שהחיינו]".

**וב"ב** בכף החיים (שם) דאין לברך שהחיינו על תפילין חדשים [ואפי' בפעם הא' שבא לקיים המצוה כגון שלא לבש עדיין מימיו תפילין, ועכשיו התחיל ללבוש], דספק

וב' עוד דאף כשקונה טלית באמת רק לצורך מצות ציצית, מ"מ הלא טלית ראויה להתכסות ולהשתמש בו לצורכי גופו, שהרי אין בו קדושה, ואדרבה כך הוא מצות ציצית שיטיל ציצית על בגד של ד' כנפות שהוא מתכסה בו, ולכן הו"ל כקונה בגד חדש דמברך שהחיינו, אבל תפילין דהוי דבר שבקדושה, ואסור להשתמש בו לצורכי חול ולצורכי גופו, הו"ל כקונה ספרים חדשים שאין מברך עליהם.

**וסיים** דזהו סברת המהר"י אבוהב שהביא הב"י, לחלק בין ציצית לתפילין, דכיון דתפילין כל עיקרו אינו אלא משום מצוה, אמרי' ביה מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן לא יברך על תפילין שהחיינו, משא"כ טלית הראוי להנאת הגוף מברך.

**ובעי"ז** כ' בעמק שאלה (סי' קע"א) דאף דאיכא הנאה בתפילין, דנחשב לתכשיט ותפארת לישראל, כדכתיב "ראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", והיה ראוי לברך שהחיינו, אבל כל זה דוקא כשהיה רגילים לילך עם תפילין כל היום, אבל בזה"ז שאין מניחין תפילין, אלא במקום תפילה, לא חשיב כדבר שיש בו הנאה, דמצות לאו ליהנות ניתנו, ולכן אין לברך שהחיינו.

### הלכה למעשה

**ולמעשה** המאמר מרדכי (סי' כ"ב סק"א) הביא את הרמב"ם דבתפילין חדשים מברך שהחיינו, וכ' דמהט"ז נראה שדעתו לפסק כהרמב"ם, [ואף מי שחולק על הרמב"ם, שיודה שמברך שהחיינו בפעם הראשונה], אבל שאר האחרונים פסקו כמרן הב"י בשם המהר"י אבוהב, שאין לברך שהחיינו על תפילין.

**ובקרבן** לדוד (או"ח סי' נ"ז ד"ה ובאמת) ג"כ הביא את דברי הרמב"ם. וכ' דמאחר



ל"ג סק"ג) כ' "דלענין שהחיינו בתפילין התנהגתי עם בניי שיחיו, שלפני י"ג שנה רק הניחו, אבל לא נתתי להם את התפילין במתנה רק במלאת להם י"ג שנה, והברכה היא על ההנחה, וגם על המתנה של התפילין".

והוסיף "דאף שמצות לאו ליהנות ניתנו, היינו בקונה במעותיו, אבל לא במתנה שזה ממש רכוש", עכ"ל. והביאו דבריו בהליכות שלמה (חלק תפילה פ"ד סעיף י"ד).

### קושיא על דברי הגרשו"א

ודבריו צ"ב, דמהו גדר זה של "רכוש", דאי"ז כגדר כלים חדשים, כיון שמה שמברך עליהם שהחיינו, הוא מחמת ההנאה שיש לו שיוכל להשתמש בהם, ובתפילין חדשים אין לומר דיברך שהחיינו על ההנאה שיוכל להשתמש בזה, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, וכמש"כ בהדיא במנחת שלמה (שם)?

ועוד דאף אי הוי ככלים חדשים, מ"ש מקבל במתנה דמברך שהחיינו, לקונה לעצמו שאין מברך, דהרי בכלים חדשים ל"ש מקבל מתנה מקונה בעצמו?

ואף אי נימא דס"ל כהחיי אדם (כלל ס"ב סעיף ה') דכ' גבי ספרים חדשים, דאם היה מהדר אחר הספר, ושם בקנייתו דמברך שהחיינו, משום שברכה זו היא על השמחה ולא על התשמיש. ובי' המשמרת חיים (ח"ב עניני ברכות סי' א') דכוונת החיי"א דיש לו שמחה והנאה ברכוש חדש.

והוסיף המשמרת חיים דבתפילין בדרך כלל השמחה הוא, על זה שיוכל לקיים מצות תפילין, וע"ז אמרי' דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין מברכין עליה

ברכות להקל, ובפרט שכן הוא דעת רוב הפוסקים, וכן דעת השו"ע".

וסיים "דמיהו טוב ללבוש בגד חדש, ולברך עליו שהחיינו, ולפטור את התפילין כדי לצאת אליבא דכו"ע".

### דין המקבל תפילין במתנה

נותר לדון גבי מי שקיבל תפילין במתנה, כגון בחור בר מצוה שהוריו קנו לו תפילין, או דילמא שונה ממי שקונה בעצמו, או דילמא לא שנה, וכמו מי שקונה תפילין חדשים, אינו מברך שהחיינו, ה"ה מי שקיבל תפילין [חדשים] במתנה, אינו מברך.

ובאמת לשיטת תוס' דעימיה, דאין מברכין שהחיינו אלא על מצוה התלויה בזמן, פשיטא דאין לחלק בין מקבל מתנה לקונה, ובשני האופנים אין לברך על תפילין.

וכן אליבא דהאבודרהם דאין מברכין שהחיינו, אלא על מצוה שיש בה הנאה ושמחה לגוף, פשיטא דאין מקום לחלק בין קונה תפילין חדשים למקבלם במתנה, דמאחר ואין בו שמחה והנאה לגוף, אין מברכין שהחיינו בשני האופנים.

ואף להסוברים אליבא דהרמב"ם, דאין מברכין שהחיינו אתפילין חדשים, אלא בעשאן בעצמו, אין לחלק בין קונה למקבל מתנה.

ורק להסוברים אליבא דהרמב"ם, דמברכין שהחיינו אקניית תפילין חדשים, מדין כלים חדשים, לכאור' ה"ה כשמקבלם במתנה.

א"כ יוצא דאין לחלק בין קונה תפילין חדשים, למקבלם במתנה.

### שיטת המנחת שלמה

אולם המנחת שלמה (ח"ב סי' ד' סעיף

דנוסף לו שווי ממוני, משא"כ בקונה תפילין, לא נוסף לו שום שווי ממוני, אלא החליף כסף בחפץ, וע"ז לא מברך שהחיינו.

[ומה שמברך שהחיינו כשקונה חפץ רגיל, אף דהחליף ממון בחפץ, הוא משום שיש לו הנאה בהשתמשות בחפץ, משא"כ בחפץ מצוה כתפילין, שאין לו הנאה בהשתמשות, כמו שביארנו].

**ולפי"ד** יוצא דאי"ז דין בתפילין דוקא, אלא אף במקבל שאר חפצי מצוה [שקיימים לזמן] במתנה, כגון ספרים חדשים, ג"כ יברך שהחיינו בקבלתם, שנוסף לו "רכוש חדש" אף שכשקונה בעצמו, אינו מברך.

**ושוב** מצאתי שכ' כן בהדיא בהליכות שלמה (חלק תפילין פכ"ג סעיף י"ט) "הקונה ספרים חדשים, אע"פ שיש לו בהם שמחה, אין נוהגין לברך [ומ"מ אם שמח בהם הרבה, כגון שקנה ש"ס חדש וכדו' רשאי כשאר להודות לה' ולברך]. אך אם קיבל את הספרים במתנה, הרי מלבד המצוה נוסף לו רכוש, וצריך לברך".

**ונראה** לענ"ד דהיינו דוקא, במקבל במתנה כמה ספרים, ולא ספר בודד או שנים, דרק כשיש לזה שווי גדול, אפשר להבין שיש לו שמחה ברכוש זה, ולא בדבר קטן, שאינו שמח כ"כ בזה.

**והשתא** פשיטא דס"ל דבמקבל ס"ת במתנה דיברך שהחיינו כיון שנוסף לו רכוש חדש, ולא גרע מתפילין חדשים וספרים חדשים.

[ואף שכ' בהליכות שלמה (שם דבר הלכה ס"ק כ"ה) "על ס"ת מדין כלים חדשים, ודאי אין מברכין, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו", לכאו' כוונתו בקונה ס"ת,

שהחיינו, אבל אם היה מהדר אחר תפילין ושמח בקנייתו, מברך עליה שהחיינו כמו בספרים חדשים.

**וא"כ** יוצא דאי כהחיי אדם אין לחלק בין מקבל מתנה לקונה, אלא אדרבה איפכא מסתברא, דקונה מהדר אחר תפילין, משא"כ מקבל מתנה דלא מהדר אחר זה כלל, וא"כ אי צריך לברך שהחיינו בתפילין לחי"א, הוא בקונה ולא במקבל מתנה.

### ביאור שיטת הגרשו"א

**ואחר** מחשבה רבה חשבתי לענ"ד לבאר דבריו, דודאי דאין כוונתו דתפילין הוו ככלים חדשים, כיון דההנאה בכלים חדשים, הוא הנאה שיוכל להשתמש בדבר, [ואף דמברך שהחיינו בשעת קנין, כמבואר בשו"ע (סי' רכ"ג סעיף ד'), הוא משום דיש לו שמחה כבר בשעת הקנין, אבל היכא שיש מניעה בהשתמשות, כגון שצריך להביא לאומן לתקן, אינו מברך שהחיינו אלא עד שעה שיוכל להשתמש בזה, כמו שכ' בהדיא במ"ב (שם ס"ק י"ז)].

**משא"כ** בתפילין אין השהחיינו על ההשתמשות, דהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, כמ"ש גופיא, וכן אין השהחיינו על עצם המצוה, דא"כ מ"ש מקבל מתנה לקונה בעצמו.

**ולכן** חידש הגרשו"ז אויערבאך זצ"ל, דאיכא גדר נוסף "מתנה דרכוש חדש", דהיינו מה שהחפץ שווה ממון, שיש שמחה לאדם שנוסף לו שווי ממוני לנכסיו, וע"ז יכול לברך שהחיינו, ואף דהוא חפץ של מצוה, שאין לו הנאה בהשתמשות בו, בכאו"פ יש לו הנאה בזה שנוסף לו שוה כסף, וס"ל דע"ז יכול לברך שהחיינו.

**אולם** כ"ז דוקא במקבל תפילין במתנה,

הלכה ג') דכ' "ולמעשה אין מברכין "שהחיינו" על תפילין, ואף על קבלת התפילין במתנה מאביו אין מברכין "שהחיינו", כיון שאביו חייב לקנות לו תפילין, ולא חשיב מתנה".

והוסיף (שם אות ל') "ומה שאומרים על... שהיה נותן את התפילין לבניו בפעם הראשונה בהשאלה... לא צריך את זה". והביאו דבריו בספר דעת נוטה (הלכ' תפילין תשובה תשט"ז, הערה 973).

ובפסקי תשובות (סי' כ"ב הערה 7) הביא מהאמרי אמת זצ"ל "שנהג לתת לבניו ביום הניחם תפילין לראשונה קופסת זהב במתנה, כדי שיברכו שהחיינו עליו ויפטרו התפילין".

### הלכה למעשה

ולמעשה כ' הפסקי תשובות (שם הערה 10) דכיון שאנו נוהגין שמניחים תפילין חודש או חודשיים קודם הבר מצוה, אז הוא קטן, ובעודו קטן כ' התבואות שור (יו"ד סי' כ"ד סק"ד) דאינו מברך שהחיינו, כיון שלא תיקנו חז"ל חיובא לדרדקי, וא"כ לדברי הכל א"צ לברך שהחיינו בהנחתם כשנעשה בר מצוה, שהרי אינם חדשים עבורו [ואי"ז פעם הראשונה שמניחם].

דאז אינו מברך, כיון שלא נוסף לו רכוש חדש, אלא החליף כסף בס"ת, והוי כתפילין דס"ל להגרשז"א זצ"ל, דקונה תפילין חדשים, אינו מברך שהחיינו].

### קושיא ע"ז ושיטת החולקים

אולם צ"ב בסברא זו, דחפצא של מצוה חשיב "רכוש", דהרי פשיטא דמי שקיבל אתרוג במתנה לא יברך שהחיינו, ואף אתרוג יקר מאוד, כיון דכל שויו הוא מחמת המצוה, ולאחר חג סוכות, אינו שווה כי אם כמה פרוטות, וא"כ לא יתכן לומר שנוסף לו "רכוש" ע"י שיש לו אתרוג, וא"כ לכאור' ה"ה בחפצי מצוה אחרים, כגון תפילין וס"ת, אינם שווים בעצמם שווי ממוני רב, אלא רק מחמת המצוה משלמים עליהם הרבה ממון, והרי אם ימצא בהן פסול שלא ניתן לתקן, לא יהיה שווה כלום, וכל שווים הוא מחמת המצוה, וא"כ איך אפשר להגדירם "כרכוש", כשכל ערכו תלוי בזה אם יוכל לשמש למצוה [ורק בספרים חדשים, יתכן שגם לולי המצוה ישאר להם ערך כל שהוא]. וא"כ אף שתפילין וס"ת כשרים, שווים הרבה ממון, אי"ז שווי עצמאי, אלא מחמת המצוה בלבד, והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו?

והנה מצאתי באשרי איש (או"ח ח"א פ"ה



הרב און אברהם הכהן סקלי

## קונטרס 'האותיות שאלוני' - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ב]

בספריו, וספרי הר' מהר"א מונסין, וספרי הר' עזריא פיג'ו שהם מומחים וכיוצא".

**ובאמת** יתכן, שהוראת אותו חכם שכתב כן, אולי היא מחמת שאצלהם סופרים הסת"ם היו עמי הארצות - ובאמת לא זכור לי שראיתי ספר תורה שכתב אותו אחד מגדולי ישראל האשכנזים.

**אך** ב"ה, בקהילות הספרדים הרבה מתלמידי החכמים, ואף מגדולי הדור, היו סופרי סת"ם בעצמם, וכתבו ספרי תורה מופלאים ביפים [ומן המותר להזכיר שכולם כתובים על גויל<sup>א</sup>, ולא על קלף סיד שנהגו בו אחינו האשכנזים], ובודאי שעליהם יש לסמוך. ועפ"ז קבעתי עיקר בירור צורת האותיות על פי הכתבים של שלושת רבותינו הגדולים - מהר"י אבוהב, מר"מ זאבארו, ומהר"ע פיג'ו.

**אלא** דהעירוני כמה מהקוראים, שכדאי שאביא מעט פרטים על החכמים הנזכרים, כי לא כל אחד בקי בסדר חכמי הדורות וכיו"ב, והדבר חשוב כדי להבין ממי אנו מביאים ראיה.

**וע"כ** אעתיק בעז"ה כמה פרטים על כל אחד מהחכמים הנזכרים<sup>א</sup>:

**מהר"ר יצחק אבוהב** - היה תלמיד רבן של כל בני הגולה מהר"י קאנפאנטון

**ב"ה** שזכיתי שהחלק הראשון מקונטרס 'האותיות שאלוני' אשר פרסמתי בחודש שעבר, התקבל בחדווה אצל לומדי התורה, וקיבלתי ב"ה הרבה תגובות טובות ומעודדות על המלאכה, ועוד רבים אומרים מי יראנו טוב וכבר דחקו אותי להזדרז לכתוב על שאר האותיות.

**אמנם** לצערי הספקתי לעת עתה לכתוב לגליון זה רק על האות גימ"ל, ואף זו היתה מלאכה רבה שלקחה לי בלא גוזמא ממש עשרות שעות. ואקוה לקב"ה שיתן לי זמן וכח לסיים מלאכה רבה זו, בכמה שפחות גליונות.

**והנה** ידעתי בני ידעתי, שאחד מחכמי הדור המפורסמים בהוראה בענייני סת"ם, כתב שאין להביא ראיות להלכה בענייני סת"ם מספרי תורה ישנים, ומתהלכת הוראה זו בין הלומדים כאילו היא הלכה למשה מסיני.

**אמנם** אנו, נאמנים עלינו דברי רבינו החיד"א זיע"א, אשר שפתיו ברור מללו בספרו 'לדוד אמת', וז"ל: "והסופרים הספרדים יבחנו אם הם כספרים קדמונים הנמצאים כגון ספרי הר' משה זאבארו מהגירוש, שבחנו שלא נמצא שום טעות כלל

---

א. ורובם ככולם כתובים גם על גויל שמגורד היטב מצד הבשר, ולא כמו שקמו איזה אנשים בדורנו לערער על מסורת כל הספרדים ועדות המזרח בזה. ואכמ"ל.  
ב. וליקטתי מכמה מקורות, בפרט מס' שם הגדולים.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קמה

רבנן, וז"ל: "היה מתחסד עם קונו והיה סופר בתורת יי' כותב ספרים בקדושה ובטהרה והיה כותב כל הספר ומניח האזכרות בלא כתיבה וכשהיה גומר כל הספר היה אצלו קולמוס מיוחד ועושה טבילה ומתענה באותו יום וכותב כל האזכרות באותו קולמוס, ושמענו שלפני מותו צוה לקבור עמו אותו קולמוס, ושכחו מלקיים דבריו, וכשבאו לשאת את מטתו לא יכלו לשאת אותה, ונתפלאו נושאי המטה, ובזכרם דבריו נתנו בידו אותו קולמוס ואז היתה המטה קלה לשאת אותה והוציא את ידו ואחז את הקולמוס, גדולים צדיקים זיע"א".

היה כותב גם ספרי תנ"ך מדויקים ומהודרים מאוד [ויש מהם בדינינו], ורבינו החיד"א בלדוד אמת כתב: "הר' משה זאבארו מהגירוש, שבחנו שלא נמצא שום טעות כלל בספריו".

חיבר ס' נפלא המקיף כל הלכות סת"ם בשם מלאכת הסופר, והיה ספון וטמון בכת"י מאות בשנים, עד שיצא לאור בס"ד בדורנו ע"י הגאון ר"ד עובדיה זצ"ל.

היו מצויים ממנו כמה ספרי תורה במרוקו ונחשבו לקדושים ביותר, עד שהיו משביעים בהם שבועה חמורה.

וכיום יש בדינינו ספר תורה שלם מהודר ונפלא עד מאוד מכתובת יד קדשו.

מהר"ר עזריה פיג'ו - היה מגדולי חכמי התורה בונציה שבאיטליה באמצע שנות הש'.

חיבר ספרים חשובים, כספר גדולי תרומה

גאון קאשטיליה. ואיהו גופיה היה מגדולי חכמי ספרד בתקופת הגירוש, והיה נשוא פנים אצל מלך פורטוגאל.

כפי הנראה תפס ישיבה חשובה בספרד קודם הגירוש, אשר הסתופפו בצילה חכמים רבים מגדולי הדור, וכדמשמע מלשון מרן הב"י בסי' קסח, בענין קושיא מסוימת בלשון הרמב"ם, וז"ל: "והעיד [=מהר"ר יוסף פאסי ז"ל] שלשון זה נשאל בישיבת מאור גולת אריאל הגאון מהר"ר יצחק אבוהב זלה"ה בפומבי גדול של חכמים ושל סופרים, ובכללם הנשר הגדול הה"ר יצחק אברבנאל זלה"ה".

ובידוע לרגיל בספר ב"י, מרן הב"י בכל מקום מזכירו בשם 'רבינו הגדול מהר"י אבוהב', ומייקר מאוד את דבריו.

מתלמידיו היו כמה מגדולי אותה תקופה, בין השאר - מהר"י בי רב [מרביתיו של מרן הב"י], מהר"א זכות [בעל ס' יוחסין], מהר"ם דאנון [שחיבר ס' כללי התלמוד] ועוד.

ועד היום מונח בעיר צפת תובב"א, בבהכנ"ס מהר"י אבוהב, ספר תורה קדום אשר מיוחס שנכתב ע"י רבינו הגדול מהר"י אבוהב זלה"ה בכבודו ובעצמו.<sup>1</sup>

ובספר אוצר הגדולים, כתב בערכו: "ובספר חיבת ירושלים מוסיף, דאחר הרעש [=אשר היה בצפת] אמרו לטלטל הס"ת של ר"י אבוהב לביהכנ"ס הגדולה וטהרו וקדשו עצמם י' אנשים בטבילה ונשאוה שם ולא השלימו שנתם והעמידוה בהיכל מיוחד עם ס"ת של המקובל הר"ר סלימאן אוחנא".

מהר"מ זאבארו - כתב בערכו בס' מלכי

1. ואמר לי ידידי הרב אסף טימור נר"ו, אשר הלך בעצמו לבהכנ"ס הנ"ל לבדוק את צורת עיבוד הגויל של

### תוספת מרובה בתמונות

**ראיתי** לנכון גם להוסיף הרבה תמונות של אותיות, מספרי תורה מאוחרים יחסית מהדורות האחרונים מתפוצות הספרדים - כמרוקו, אלג'יר, תונס ותורכיה, להראות שמסורת הספרדים היתה חיה וקיימת ממש עד סמוך לדורנו, ושאינני מנסה להחיות איזה מסורת עתיקה מלפני כמה מאות שנים.

**ובעז"ה** מגליון לגליון נאספים אצלי עוד ועוד תמונות מס"ת, ואשתדל להביא מהם הרבה לזכות את הרבים.

**גם** הבאתי תמונות מהס"ת העתיק והמפורסם **מבולוניה** שבאיטליה, שמתוארך ללפני כ-900 שנה, והכתב שלו מתאים מאוד לכתב הספרדי שאנו מכירים - והוא ראייה גדולה לקדמות הכתב שלנו.

**בספרי** התורה המרוקאים - הבאתי צילומים מכמה מקורות. תמונות שצילמתי בעצמי מס"ת אחד מהעיר דברו שנמצא בבהכנ"ס של ידידי הרב אליהו מרציאנו נר"ו בירושלים. וכן מעוד ספרי תורה אשר צילמתי בבית ידידי הרב יהושע ינקלביץ נר"ו. ועוד כמה תמונות שזמן לי ידידי מזכה הרבים הרב אברהם אסולין נר"ו. ועוד כמה תמונות שזמן לי ידידי הרב אסף טימור נר"ו.

**בספרי** התורה התוניסאים - הבאתי תמונות מס"ת מכת"ק של הגאון ר' יוסף זרקא זצוק"ל מגדולי רבני תונס בזמן רבינו החיד"א, אשר כתב עליו ר' יהודה ג'רמון: "עד היום ס"ת מכת"י הרב ז"ל שוה סך עצום מחמת קדושתו, נוסף על הידורו

על ספר התרומות, אשר עד היום נחשב ספר חשוב מאוד, ומרבים להביאו ולפלפל בדבריו. כמו כן, חיבר ספר דרשות בינה לעתים אשר נתחבב מאוד בם ישראל וזכה למהדורות רבות.

**וכתב** בשם הגדולים: "וראיתי בחד קינ"ה אשר קונ"ן הרמ"ז מזכיר ומאריך בשבח הרב בלשונו לשון הזהב וההדר"ת".

**בימינו** ידועים שני ספרי תורה מכת"ק - אחד בעיר ג'יברלטר, ועוד אחד בירושלים תובכ"א [שזיהה אותו ידידי רבי אסף טימור נר"ו]. שניהם כתובים בכתב מופלא ביופיו ומדוקדק מאוד, וכמו שכתב רבינו החיד"א: "היה סופר מהיר וכותב ס"ת כתיבה תמה, ואני ראיתי ס"ת מכ"י הקדושה כתיבה מהודרת מאד, וס"ת מכתיבתו שוה לע"ע סך גדול".

**כמו** כן, ידוע ספר תורה המיוחס למהר"ר סולימאן אוהנא זלה"ה שהיה מגורי האר"י, והיה סופר ידוע מאוד בעצמו [ולרבינו החיד"א היו תפילין מכתיבת ידו הקדושה, כמו שכתב בעצמו בספרו 'מעגל טוב'], ומונח ס"ת זה עד היום בבהכנ"ס מהר"י אבוהב.

**ורבינו** מהר"ה פאלאג'י [בשו"ת חיים ביד, והובאה התשובה במילואה במאמרי בגליון הקודם] כתב שהיה בעירם איזמיר ס"ת מכת"ק של הגאון ר' מלאכי הכהן זצ"ל מח"ס **יד מלאכי**, ושכן הגר"פ בעצמו כתב ס"ת - ושניהם היו בכתב הספרדי המסורתי כעדויות שם. ולא ידוע לי שנשמרו ספרים אלו.

**זכות** כולם יגן בעדינו אמן.

ינקלביץ הנ"ל.

ולמען הסר ספק [וכמו שראיתי לאחד שטעה בזה], בפרט בתמונות מספרי התורה של מהרי"א מהרמ"ז ומהרע"פ, לא ראיתי איזה תמונות בודדות שהתפרסמו באיזה ספרים [ומה גם שלצערנו, בכמה ספרים ידועים מובאות תמונות בכלל לא נכונות, ואכמ"ל], אלא קיבלתי תמונות רבות מאוד מידידי ר"א טימור, אשר צילם הספרים הנ"ל בעצמו, והתבוננתי בהן הרבה, ועברתי על הרבה מספריהם, ולא רק זעיר שם זעיר שם. ויהי רצון שלא תצא ח"ו תקלה מתחת ידי, ואכוון בעז"ה לאמיתה של תורה, ולהראות העמים והשרים את יופיו והידורו ההלכתי של הכתב הספרדי.

ויפיו, כי היה כותב ס"ת בקדושה ובטהרה וטבילה ובכוונה רבה ע"פ קבלת האר"י ז"ל, ועוד האריכו הרבה בשבחו, עי' בס' מלכי תרשיש בערכו.<sup>1</sup>

ובן הבאתי תמונות אשר צילמתי בעצמי, מס"ת מכת"ק של הגאון ר' זכריה יונה זצ"ל, אשר היה אב"ד בתונס וכתב ס"ת רבים מאוד<sup>2</sup>. ומאוד כמה ס"ת אשר צילמתי בעצמי כאן בעירנו אופקים.

ובן לנען לא יחסר המזג, וכדי שיהיה ניתן לקבל תמונה שלימה של מנהג ישראל בכלליותו, הוספתי גם תמונות מספרי תורה מזרחיים - מבוכרה, אפגניסטן, בבל וסוריה - כולם צילמתי בעצמי בבית ידידי ר"י

ד. התמונות קיבלתי מידידי ר"א טימור אשר צילמם בעצמו, באדיבות בני מש' ברדא אשר הס"ת בבעלותם.  
ה. הספר בבעלות ידידי הרב אופיר דמרי נר"ו, ויש"כ לו על שנתן לי לעיין בו בצורה חופשית ולצלם הכתב והגויל.

## תמונות האות גימ"ל

מהר"ע פיג'ו



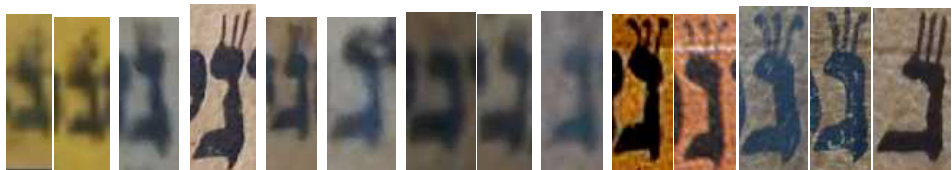
מהר"ם זאבארו



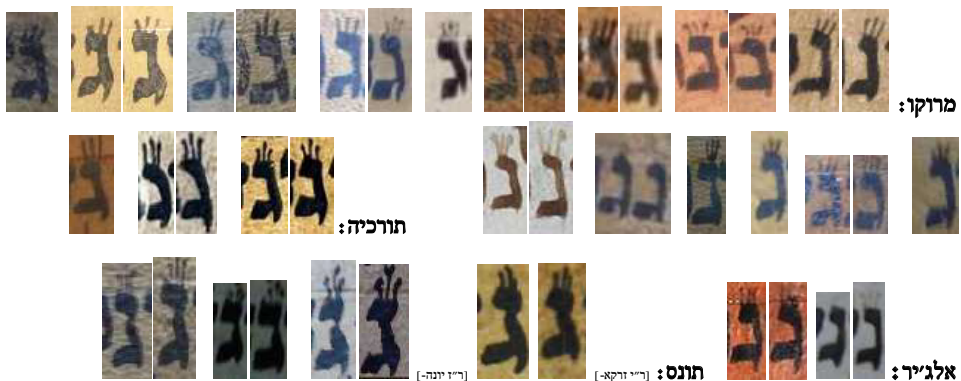
מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



מספרים מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



מזרחיים

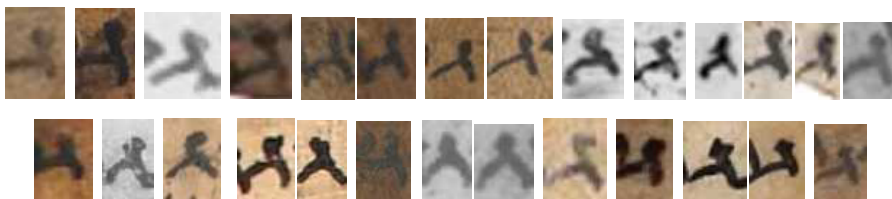




קמט

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום

מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]



מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500 שנה]



ס"ת מבולוניה:

מתנ"כים:

מס"ת:

גימלי"ן אשכנזיות קדומות



סוג ראשון:



סוג שני:

השוואת גימ"ל לנר"ן בכתבים הספרדיים



ספרים אחרים:



מהרע"פ:



מהרמ"ז:



מהר"א:



תונס:



מרוקו:

אותיות גימ"ל, נר"ן וזי"ן מזמן בית שני, עם ראש הפוך



## האות גימ"ל

למטה מקו הרגל השמאלית, בתור עוקץ קטן הפונה לכיוון שמאל.

### דברי חז"ל

א. שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' גמין צדין, צדין גמין".

ממאמר זה, יתכן ללמוד שיש דמיון חזותי. כלשהו בין האותיות גימ"ל וצד"י.

ב. שם (קד:): "מאי טעמא פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת - שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים". וכ"א באדר"ע: "ומפני מה רגלו של גימ"ל כלפי דל"ת, מפני שכל גמילות חסדים אינה אלא לדלים". ועוד שם (סוף נ"ב): "מפני מה רגלו של גימ"ל פשוטה לפניו מפני שגומלי חסדים רצים אחר דלים".

ממאמרים אלו, משמע שיש לאות גימ"ל רגל שפשוטה קדימה.

ג. מנחות (כט:): "אמר רבא ז' אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן שעטנ"ז ג"ץ".

מאמר זה לומדים שהאות גימ"ל, בין שאר אותיות שעטנ"ז ג"ץ, צריכה ג' זיונין, ולא נתבאר היכן [ובטיב אלו הזיונין, הארכנו בס"ד במאמרנו במנורה בדרום גליון לו, סיון תשפב].

ד. ירושלמי מגילה (פ"א ה"ט): "ר' זעירה בשם רב חסדא, היה הגימ"ל מכלה את הגויל, אם גורדו ונשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול".

א. ראשה של האות [בדומה גם לאות נו"ן הכפופה, דהיינו האמצעית], בד"כ אינו כראש זי"ן, אלא כעין ראש וא"ו. דהיינו, שראשה יוצא רק לכיוון שמאל, ואין לו כלל בליטה לאחורי האות [לכיוון ימין].

אמנם בחלק מהכתבים ניכר שינוי דק בין גימ"ל לוא"ו - שבעוד שגוף הוא"ו מהווה המשך ישיר לראשו, גוף הגימ"ל יוצא מעט בדקות מראשו כך שניכרת בליטה מועטת מאוד של הראש לאחוריו, אך אינו ממש כזי"ן.

ב. ראשה של הגימ"ל אינו יוצא ממנה ישר קדימה, אלא פונה מעט בשיפוע מגופה ולמעלה.

ג. רגלה השמאלית, דומה לבסיס הנו"ן, היינו שיוצאת מגופה לכיוון שמאל יחסית ביותר, מעט בזווית כלפי מטה, ולא מסתיימת בעליה כלפי מעלה.

ד. בשונה מן הגימ"ל האשכנזית, וכן מן הגימ"ל ה'עירקית-ספרדית' המודרנית, אין הרגל נכתבת בפני עצמה, ומחוברת ע"י קו לגוף האות, וכן אין פגימה כלל בחיבור בין הרגל לגוף, אלא מחוברת חיבור גמור, ממש כבסיס הנו"ן.

ה. יש מן הסופרים שכותבים הרגל ממש כבסיס הנו"ן [שאף היא מוטה מעט כלפי מטה], ויש שעושים רגל הגימ"ל בהטיה מעט יותר חדה משל בסיס הנו"ן. והצורה הראשונה היא הנפוצה.

ו. סוף גוף הגימ"ל הניצב, ממשיך מעט [בד"כ בערך כחצי קולמוס] מטה ביותר,

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קנא

הדלי"ת כדאמרינן בפרק הבונה מ"ט פשטא כרעיה דגימ"ל להדי דלי"ת - הרי משמע שהוא פשוט ולא עקום, וגבוה קצת, ומסיק דרך גומל חסדים לרוץ אחר דלים, פירוש - כך מגביה הגימ"ל ירכה. (ט) ויהיה הירך משוך עב אל הגוף כי תמונתה שתהיה נראית כמין נו"ן כפופה, (י) ומהאי טעמא נמי לא ירד רגל ימין הרבה. (יא) והירך יהיה נמוך כדי להסמיק אות אצל ראשו, כי כתב החסיד כשיכתוב ארצנו יכתוב הוי"ו תוך הנו"ן, ש"מ שצריך להסמיק הראשים".

### ראש הגימ"ל - מנהג תפוצות הספרדים

כתבנו לעיל שראש הגימ"ל הספרדית בהרבה מן הכתבים אינה כראש זי"ן, אלא כעין ראש וא"ו. ואף היעב"ץ במו"ק, כתב שלרדב"ז בס' 'מגן דוד' צורת הגימ"ל וא"ו יו"ד, ולס' התמונה צורתה זי"ן יו"ד.

וגם כתבנו, דמ"מ בחלק מהכתבים ניכר שינוי דק בין גימ"ל לוא"ו - שבעוד שגוף הוא"ו מהווה המשך ישיר לראשו, גוף הגימ"ל יוצא מעט בדקות מראשו כך שניכרת בליטה מועטת מאוד של הראש לאחוריו, אך מ"מ לכלל זי"ן לא הגיע.

והנה, כע"ז גם נוהגים הספרדים באות נו"ן הכפופה [היינו האמצעית], שאין עושים את ראשה כזי"ן, אלא כעין וא"ו.

ורק אציין כאן מעט חילוקי מנהגים בזה, דאמנם בכל הכתבים הקדמונים, כמעט ואין חילוק בין גימ"ל לנו"ן כפופה - או שבשתיהן יש ראש וא"ו ממש, או שבשתיהן יש ראש מעט יותר עבה - שהרגל יוצאת

ממאמר זה משמע, שיש לגימ"ל ירך מעט ארוכה, עד שבמקרה והיא מגיעה לשולי הגויל וכך יש חסרון הקפת גויל, ניתן לגרור אותה מעט עד שתשאר ממנה ירך קטנה.

ה. אותיות דר"ע (נ"ב): "בי"ת, מפני מה פניו כלפי גימ"ל, ופניו של גימ"ל כלפני בי"ת, מפני שבי"ת דומה לבית שפתוחות דלתותיו לכל וגימ"ל דומה לגבר שגומל חסדים, שראה את העני על פתח ביתו ונכנס להוציא לו מזון או פרוטות מתוך ביתו ליתן לעני".

ממאמר זה, משמע שיש לגימ"ל 'פנים', והן פונות אחורה [לכיוון האות בי"ת].

### דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב מרן בב"י משם האלפא ביתא:<sup>1</sup>

"(א) גימ"ל תהיה גופה כמו זי"ן, כי כן קבלנו אשר כל ראשי שמאל שבאותיות שעטנ"ז ג"ץ דומין לזי"ן ע"כ נקראו התגין זיונין. (ב) ויהיה ראשה עב. (ג) ורגל ימין דק ויורד מעט למטה יותר מירך שמאל כדאמרינן בפרק הבונה שלא יעשה גימלי"ן צדי"ן, פירוש אם היה ראש העליון דק והרגל של מטה עב או אם ימשך ירך שמאלי הרבה בשיפוע למטה שיהיה שוה לרגל ימין באחד מאלה כשתהפכנה תהיה דומה לצד"י פשוטה. (ד) ומדהוצרך להזהיר שלא יעשה הירך בשיפוע הרבה, ש"מ שהוא בשיפוע מעט. (ה) ומדהזהיר שלא יהיה ירכה ורגלה יורדין בשוה למטה, שמע מינה שאין רגל ימין יורד הרבה למטה. (ו) ומהכא שמעינן שירך שמאל יורד קצת למטה אבל לא הרבה, (ז) וגם לא יהיה עקום, אלא ימשוך בשוה, (ח) ויגביהנו קצת כנגד

1. והכנסתי בתוך דבריו 'אותיות' לציון החידושים שבדבריו.

ממנו לא בעובי, אלא מעט בדקות בתחילתה ואח"כ מתעבה, כך שנוצרת מעין בליטה מועטת מאוד לאחורי הראש.

**אמנם** בכתבים המאוחרים מתפוצות ספרד שראיתי [מרוקו, אלג'יר, תורכיה ועוד], ברובם אין הבדל בין הגימ"ל לנו"ן כפופה - שלשתיהן יש ראש וא"ו לגמרי, ורק בחלק מהם לראש הגימ"ל יש זוית נוספת בפניתו הימנית העליונה, בשונה מן הנו"ן, אך לענ"ד זה נוצר מחמת ששינו חלקם לעשות את רגל שמאל של הגימ"ל לא מחוברת בעובי, אלא עם פגימה מועטת בינה לבין האות [וכמו שיתבאר באורך לקמן אי"ה], ולכן היו צריכים מעט להרחיק את גוף הגימ"ל לאחור, ולכן לא ירדה מהראש ביושר כמו הנו"ן, אלא ירד מעט בזוית לאחור [לכיון ימין] ועי"כ התחברה לראש רק בפניתו הימנית התחתונה ולכן נוצרה עוד זוית כנ"ל.

**ומנגד**, ברוב ככל הספרים התוניסאים שראיתי יש הבדל ברור, שבעוד שלנו"ן כפופה יש ראש של וא"ו, בד"כ לגימ"ל יש ראש עבה וברור מאוד שנראה שנוצר בכוונה.

**ואפשר** לראות כ"ז בתמונות המצורפות למאמר.

### הקושיא מדברי האלפא ביתא, ויישוב המנהג

**והבאנו** לעיל את דברי רי"ט בא"ב, וז"ל: "גימ"ל תהיה גופה כמו זי"ן, כי כן קבלנו אשר כל ראשי שמאל שבאותיות שעטנ"ז ג"ץ דומין לזי"ן ע"כ נקראו התגין זיונין". ודבריו כאמור אינם מתאימים לצורת הגימ"ל הספרדית.

**והנה**, במנורה בדרום גליון ל"ו [סיון תשפ"ב] כתבנו בס"ד מאמר מקיף על שיטות הראשונים בפירוש סוגיית שעטנ"ז ג"ץ, וכמובן אין כאן המקום להאריך שוב בזה, רק נביא כעת את עיקרי שיטות הראשונים.

**ג'** שיטות עיקריות מצינו בראשונים במאמר התלמוד ז' אותיות שעטנ"ז ג"ץ בעו ג' ג' זיוני':

**א. שיטת ראשי האותיות** - היינו שלאותיות אלו יש ראש בצורת מעויין, וג' פינות הראש הן שלושת הזיונין. ובעלי שיטה זו הם בעיקר קדמוני אשכנז - ר' גרשום, רש"י, ר"ת, ועוד. והסכים להם גם רי"ד.

**ב. שיטת השימושא רבא** - היינו שאותיות אלה, במקומות מסוימים במזוזה, עושים להן תגים [ולא ברור בכל בעלי שיטה זו, אם כוונתם לתגים ממש כעין שלנו, או לפינות ראשי האותיות]. ובעלי שיטה זו, הם כאמור השימושא רבא [שהוא מאחד מרבתינו הגאונים], הרמב"ם, בעל הל' ס"ת מהגניזה [שכך קבלה בידו מרבתינו] ועוד.

**[ויש עוד דעה כע"ז, שאותיות אלו צריכות תגין בכל מקום שנמצאות במזוזה - כך נמצא בתשובת גאון, והוזכרה שיטה זו גם באשכול ובמאיר].**

**ג. שיטת התגין** - היינו שזיונין אלה הם תגין ממש כעין שלנו היום, ויש לתת אותם על אותיות אלה בכל מקום שהן נמצאות בסת"ם. ובעלי שיטה זו הם ר"י מלניל, הטור, מהר"ם, הריטב"א, ר' פרץ הכהן ועוד.

**והתבאר** במאמרנו שם, שכפי הנראה שתי הדעות הראשונות הן העיקריות בסוגיא זו, דמלבד שלבעלי דעות אלה

**ולענינינו** - הנה אמנם לשיטת ראשי האותיות, יש לעשות את ראשי כל אותיות אלו, ובכללן גם האות גימ"ל [והאות נון] בצורת מעוין [וכמו שרואים בראשי השעטנ"ז גי"ץ מימי בית שני, אשר באמת הרבה מהם ממש כמעוין שאינו נוטה לאחד הצדדים], או בצורת ריבוע או מלבן השוכב על פאתו התחתונה מכיוון שמאל האות, ורק מוטה מעט אחורה, וכמו שבמשך הדורות החלו ראשי האותיות לנטות מעט לכיוון שמאל [כמו שאפשר כבר לראות בכתבים מזמן הגאונים, והזכירו דעה זו בתוספות (מנחות כט: ע"ש)].

**אמנם**, לדעת השימוש רבא, באמת אין שום ראייה מן הגמ' להצריך לאותיות אלה 'ראשים', בפרט לא ראשים כצורת האות זי"ן. וא"כ, בהחלט יתכן שלמסורת ספרד [וכן למסורת איטליה בעלי הכתב הכמעט זהה לכתב הספרדי] מקובל בזה הלכה כדעת השימוש רבא והרמב"ם, ועוד גאונים שאחזו בשיטה זו, וע"כ לא הקפידו באותיות אלה על ראשי זי"ן. וכן הוא הדין לשיטה השלישית.

**ומה שמ"מ** בשאר אותיות שעטנ"ז צי"ץ נהגו לעשות להן ראשים, באמת צ"ל שפשוט כך מקובלת בידיהם צורת אותיות אלה, ולא שזה נלמד מדברי הגמ' כאן.<sup>1</sup>

**ויש גם קצת** לסייע זאת, מכך שאף שבאותיות הנ"ל כן נהגו הספרדים בראשים עבים ומוגדרים, מ"מ בהרבה כתבים

משתייכים רוב הראשונים הקדמונים, עוד יש לצדד, שלא מצאנו כלל באף כת"י מזמן בית שני, וכן מזמן הגאונים - תגי שעטנ"ז גי"ץ כעין הנוהגים היום, ומכך יש להסיק דטרם נודעה שיטה זו באתן תקופות.

**[ומכל הנ"ל]**, אתה תחזה דהרי"ט ז"ל ערבב בדבריו שתי דעות - הדעה הראשונה והשלישית].

**ובביאור הצורה הספרדית**, תחלה יש להקדים, שבאמת בכל שאר האותיות מקבוצה זו [שעטנ"ז צי"ץ], אכן נוהגים הספרדים לעשות הראש השמאלי של האות כראש זי"ן. והפלא הגדול, שאף בנו"ן פשוטה נוהגים כך, אף שבכפופה אין עושים כן.

**ועדות על הפרט** האחרון, מצאנו כבר בתש"מרה"ם גאלאנטי (קכ"ד), וז"ל: "והנה עדות אחד מהחכם השלם כמהר"ר יהודה צרפתי רב וגאון בישראל זה כמה שנים, וחבר ספר וקראו מכתב א-להים, הוא על אופני כתיבת ספרים ותפילין ומזוזות, וכתב שאין לעגל הכ"ף פשוטה כי אם רבועה כדלת שלא מן הראוי, שכיון שכ"ף כפופה עגולה שגם כן יהיה דינו הכ"ף פשוטה - לאו מלתא היא, שהנה הנו"ן כפופה היא דמות וי"ו עקומה והנו"ן היא דמות זי"ן בראשה, ולמה אין אנו עושים צורת הנו"ן פשוטה דמות נון כפופה, אלא קבלה בידיהם לעשות אופן זה האי כדיניה והאי כדיניה כך היא דין הכ"ף פשוטה".

1. ועוד טען לי ידידי הרב אסף טימור נר"ו, שיתכן להסביר את צורת אותיות אלה בצורה הגיונית - שאין זה כלל משום איזו הבנה הלכתית בסוגיא, אלא רק מחמת נוחות הכתיבה, שבחלק מאותיות אלה (כ-שעטנ"ז ועוד), אם יעשה הראשים כוא"ו, לא יוכל לצמצם הרבה את הראשים ולהסמיכם אחד לשני בצורה טובה, אך בראשים כעין זי"ן יכול להסמיכם בקלות. ובאות זי"ן בודאי שאין צד לעשות לה ראש הפונה רק לשמאל, כי אז תהיה ממש וא"ו. ובנו"ן פשוטה יש להסתפק לפ"ז מה ההבנה במנהג, שהרי לכאורה הטעמים שהוזכרו קודם לא שייכי ביה, וצ"ע.

**וע"כ** כאמור, נ"ל שמבחינה מסורתית, יש להעדיף את פי' הש"ר בדברי הגמ'. ויתכן שגם מחמת זה, רבינו הרמב"ם קבע בחיבורו כשיטה זו.

**[כמובן]** שאין אני אומר את הדברים במוחלט, רק בצורת התבוננות בהבנת הסוגיא].

**ועוד** ראה לדברי, שהנה המתבונן בכתבים העתיקים מימי בית שני, יראה שבהרבה מהם אין אחידות לגבי ראשי השעטנ"ז ג"ץ - שלחלק מאותיות אלו יש ראשים, ולחלק לא, ואין אחידות גם מכתב אחד לחברו [אף שיש דוגמאות מהכתבים העתיקים של כל אותיות אלה עם ראשים עבים].

**ואם** נרצה לומר שדברי רבא בגמ' הם קדומים, ומקורם אולי כבר בהלכה למשה מסיני שכך צורת האותיות, ואינם חידוש מאוחר, א"כ אין דרך להבין את חוסר ההקפדה בכתבים העתיקים.

**ומנגד**, אם נאמר שהאמת כפירוש הש"ר והרמב"ם, א"כ הכל מיושב היטב - שאין כלל הלכה בראשי האותיות, רק אולי יפוי שנוסף לאותיות במשך הזמן, וע"כ לא היתה אחידות בזה.

**והנה**, כבר העתקנו לעיל את דברי חז"ל במדרש אדר"ע על האות גימ"ל, וז"ל: "בי"ת, מפני מה פניו כלפי גימ"ל, ופניו של גימ"ל כלפני בי"ת, מפני שבי"ת דומה לבית שפתוחות דלתותיו לכל וגימ"ל דומה לגבר שגומל חסדים, שראה את העני על פתח ביתו ונכנס להוציא לו מזון או פרוטות מתוך ביתו ליתן לעני".

**וכבר** ראיתי שגלאו איזה חכמים להבין מאמר זה - מהו 'פניו של גימ"ל

ספרדיים ראשים אלה יחסית אליפטים, וללא זוויות חדות בפינותיהם [בהתאם לכיבה בקולמוס קנה על גויל, שבד"כ אינה יוצאת בעל חודים ועוקצים כ"כ] - וא"כ לדברי הגמ' של 'ג' זיוני' אינם מתאימים כ"כ.

**וחדשות** אני מגיד כעת, שאף שבמאמרי על שעטנ"ז ג"ץ צידדתי ששיטת 'ראשי האותיות' היא היותר עיקרית בסוגיא, מ"מ כעת נראה לי יותר הגיוני ששיטת השימושא רבה היא השיטה העיקרית, וכמו שאבאר בעז"ה.

**דהנה**, ברור שהפשט היותר פשוט בדברי הגמ' הוא כשיטת 'ראשי האותיות', שהרי על שיטת השימושא רבה יש קושיא נוראה ועצומה עד מאוד - הכיצד יתכן שסתם רבא כך את דבריו, ולא ביאר לנו כלל שדבריו אמורים דוקא במזוזה, ודוקא באותיות מסוימות במזוזה? וכבר הקשו קושיא זו כמה מהראשונים [עד שר"ת מחמת כן כתב על שיטת הש"ר 'שקר הוא'].

**היינו**, ששיטת השימושא רבה, אין דרך להבינה בדברי הגמ' בלא להיות נביא או בן נביא. אך שיטת 'ראשי האותיות' אפשר להבינה בקל בדברי הגמ', אף בלא כל מסורת בפירוש גמרא זו.

**וע"כ** נלענ"ד, שיותר הגיוני שפירוש הש"ר הוא הפי' האמיתי בדברי הגמ', שכך היתה קבלה בידי הגאונים שזו כוונת רבא, כי פירוש זה ע"כ בנוי על מסורת, ולא יתכן ללמדו מהגמ' כנ"ל.

**ויתכן** שקדמוני אשכנזי [כרגמ"ה ורש"י ור"ת] מיאנו בפירוש זה מחמת שהוא דחוק בדברי הגמ', וע"כ העדיפו לפרש פירוש חדש מדעתם, שמתאים למציאות שהכירו - שלאותיות אלו יש באמת ראשים בצורת מעויין.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קנה

עליהם כתרים". וביתר ביאור בפסקי רי"ד שם: "פי' מי גורם העכבה הזאת, כלומר הטורח הזה על ידך, לעשות הכתרים הללו, אחרי שהאותיות הן כתובות כתיקנן".

הרי המשמעת בגמ' ובדברי הראשונים שפירושה, שבעצם האותיות גמורות אף ללא 'כתריהן' ושלמות בצורתן, והכתרים הם רק תוספת לעיקר צורת האות. וא"כ, אפשר לומר שמה שהגמ' מביאה אח"כ דין שעטנ"ז ג"ץ, אין הקפידא דוקא שיהיו ראשים מעוינים, אלא כל ראש הנוסף לאות על עיקר צורתה יכול להוות כתר.

וע"פ פשט זה, מוסבר מדוע אין קפידא שיהיו ראשים הפוכים לאותיות שעטנ"ז ג"ץ [כבגימ"ל, זי"ן ונו"ן] בכתבים מזמן הבית - צורה שאף מיוסדת במדרש הקדמון אותיות דר"ע, כי עכ"פ מקיימים בזה הלכה של 'כתרי אותיות' [אך עדיין לא מוסבר למה בחלק מהכתבים אין הקפדה על ראשים בכל שעטנ"ז ג"ץ].

ולפ"ז, גם צורת אותיות אלה אצל הספרדים מיושבת היטב, דאף שאין הם נוהגים בראשים עבים העוברים על האות מצד לצד [באותיות גימ"ל ונו"ן] - מ"מ כולם מקפידים לעשות לאותיות אלה עכ"פ ראש [כעין וא"ו] - וראשים אלה הם הם כתרי האותיות.

ומלבד כל הנ"ל, הבאנו בחלק מהכתבים הספרדים אכן יש בליטה מועטת מאוד של ראשי אותיות אלה לאחר.

לסיכום - הבאנו כמה דרכים להסביר את צורת ראש האות גימ"ל [וכן הנו"ן כפופה] הספרדית:

א. יתכן שפסקו כשיטת הש"ר והרמב"ם שסוגיית שעטנ"ז ג"ץ אינה לענין צורת ראשי האותיות, אלא לענין תגין מסוימים

כלפי בי"ת? הלא ההפך הוא הנכון, שפניו של גימ"ל כלפי דל"ת [או עכ"פ בכתב האשכנזי, ראשו לכל הפחות שיהיה לשני הכיוונים]! ואכן ראיתי שפירשו במאמר זה אילו פירושים דחוקים.

אולם האמת יורה דרכו, שהפירוש המחויב של מאמר זה, הוא כמו שפירש הרב מיכאל חיימי נר"ו במאמרו הארוך והחשוב על השתלשלות צורת האותיות, שמדרש זה מתאר את צורת האות גימ"ל כמו שמשקפת מחלק מהכתבים מזמן בית שני, בהם באמת פונה ראשה של הגימ"ל לכיוון ימין ולא לכיוון שמאל [בדומה גם לראשי הזי"ן והנו"ן בכתבים אלה], וכמו שאפשר לראות בתמונות המצורפות למאמר.

והנה, לשיטת הש"ר בודאי שאין קושיא על צורת ראשים זו, וכמו שנתבאר.

אמנם לשיטת 'ראשי האותיות' קשה, דא"כ היכן ה'ג' זיונין' של ראש הגימ"ל?

וע"כ צ"ל - או שפרט זה הוא סיוע לדעת הש"ר והרמב"ם, או שמאידך י"ל שלא היתה קפידת הגמ' אלא שיהיו לאותיות אלו 'ראשים' מוגדרים, שהם 'כתרי האותיות', ואין קפידא בדוקא ממש על צורתם.

ודע, שמאמר רבא מובא שם בגמ' בדיוק אחרי הבריתא העוסקת בכתרי האותיות, וז"ל הגמ' שם (מנחות כט:): "אר"י א"ר בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך? א"ל אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות".

ופרש"י שם: "מי מעכב על ידך - מה שכתבת שאתה צריך להוסיף עוד

בפינה הנ"ל שעליה הוא עומד, וכמו שנהגו הספרדים בשאר אותיות שעטנ"ז ג"ץ].

### הרגל השמאלית של הגימ"ל

**כתבנו** לעיל, שרגל שמאל של הגימ"ל הספרדית, יוצאת מהגוף קדימה ביושר, במעט שיפוע למטה ומחוברת חיבור מלא לגוף האות, ולא נכתבת הרגל בפני עצמה ומחוברת ע"י קו לאות, או שיש בינה לבין גוף האות פגימה. וכמו שאפשר לראות בתמונות הגימ"ל<sup>1</sup> הספרדיות המצורפות למאמר. וכאמור, גם אין סוף הרגל השמאלית מוגבהת כלפי מעלה, אלא פונה כלפי מטה.

**ומצאתי** בס"ד עדות קדומה למנהג הספרדים הזה, ב'פירוש האותיות וצורתן' לחכם הקדמון מוהר"ר סעדיה אבן דנאן<sup>2</sup> מזמן הגירוש, וז"ל: "צורת הגימ"ל ב' קיים, אחד נטוי להורות על שטח הארץ, ואחד עומד להורות על ההשגחה וההשפעה מאת האל יתברך וכו'. וירידת (הקן) [הקן]<sup>3</sup> העומד למטה מן הקו הנטוי, להורות על השגחת הבורא שהיא ג"כ למטה מן הארץ", עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שרגל שמאל של הגימ"ל אינה אלא קו ישר ואופקי.

**וכן** ראיתי זה מכבר, צילום כתובת מצבת המלך פרננדו השלישי מלך ספרד, וכתובת זו כתובה בלה"ק ובאותיות אשוריות, ושם כתוב שנפטר המלך בשנת ה' אלפים י"ב, היינו לפני 770 שנה [ואיני יודע אם כתובת זו היא מאז, או מאוחרת לזמן הזה] - והכתובת שם כתובה באותיות ספרדיות

במזווה - ועכ"פ לא היתה קפידא בראשי האותיות גימ"ל ונו"ן כפופה, לעשות בראש עבה העובר מצד לצד.

**ב.** יתכן שאף אם נפרש דברי הגמ' על צורת ראשי האותיות, אין עיקר קפידת הגמ' רק לעשות לאותיות אלה ראש, ולא להשאירן לגמרי ללא ראש - וע"כ אף בצורת הראשים הספרדיים, של ראש שיוצא רק מקדימה ולא בולט אחורה כלל, אף בזה מקיימים דברי הגמ'.

**ג.** כאמור לעיל, בחלק מהכתבים ניכרת בליטה מועטת של ראשי אותיות אלה אחורה, שנוצרת ע"י חיבור הרגל לראש בחיבור דק מעט ההולך ומתעבה [בשונה מהאות וא"ו, שהרגל היא המשך ישיר של הראש].

**ולמעשה,** צורת ראש האות גימ"ל הספרדית, שאינה בולטת אלא לפניה, ולא בולטת לאחוריה - מסתדרת עם דברי הגמ' ורוב דברי הראשונים, והיא מסורת קדומה - וכשרה ומהודרת אף לכתחילה.

**ומ"מ** הרוצה לעשות ראש מעט עבה יותר שבולט מעט לאחוריו לא הפסיד, כיון שבחלק מהכתבים הספרדים נראה שנהגו בראש כזה [וכמובן שאין הכוונה שיעשה ראש מלבני היושב על ראש האות ביושר, ועובר מצד לצד באופן שווה, וכמו שנוהגים היום האשכנזים בכל ראשי שעטנ"ז ג"ץ, וכן בכתב העירקי-ספרדי המודרני באות זי"ן ונו"ן פשוטה. אלא כוונתנו, שיעשה ראש מלבני העומד באלכסון על פינתו הימנית התחתונה, ומחובר גוף האות למלכן זו

ח. נרפס מכת"י בספר 'פאס וחמיה' לגר"ד עובדיה זצ"ל, שם בח"ב עמ' 66. ויש"כ לידירי הרב דוד אולאי נר"ו שהפנה אותי למקור חשוב זה, אשר בעז"ה עוד ישמש אותי במאמרים הבאים א"ה.  
ט. נדכצ"ל.



## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קנו

ולא ברירא לי מקור שינוי זה, אמנם בהחלט יתכן לשער שמקור השינוי בהשפעת צורת הגימ"ל שבדפוס, שנכתבת עם פגימה בין הרגל לגוף, ומחמת שהורגלו בצורה זו של האות גימ"ל, ומנגד, בצורה הישנה לא היו רגילים בשימוש היומיומי, כך חילחלה צורה זו גם לכתיבת הסת"ם. ועכ"פ, דבר ברור הוא שאף בארצות הנ"ל, נהגו בזמנים הקדומים יותר כצורת הגימ"ל הספרדית.

**ומאידך** גיסא, לגימ"ל האשכנזית מצאתי שתי צורות קדומות [כמו שאפשר לראות בתמונות הגימלי"ן האשכנזיות המצורפות למאמר]: צורה אחת - היא דומה לצורה הספרדית, שהרגל השמאלית מחוברת חיבור מלא לגוף האות, אלא שאינה דומה כ"כ לנו"ן, מאחר והרגל מחוברת לגוף האות במקום גבוה יותר מאשר חיבור בסיס הנו"ן לגוף, ומשם יורדת בשיפוע, ועי"כ ניכרות שתי הרגלים שלה כרגלים נפרדות. והצורה השניה, שעושים רגל שמאל של הגימ"ל כריבוע או מלבן ישר, ומחברים אותו לגוף האות בחיבור דק.

### לא יעשה גמיון צדין

**בעת** נבאר בעז"ה את מאמר הבריתא 'לא יעשה גמין צדין', עפ"י דברי רבותינו הראשונים, וכדלהלן.

**פרש"י** שם: "גמין צדין - דומין בכתיבתן, אלא שזה למעלה וזה למטה".

**הרי** מבואר בדבריו, שהגימ"ל דומה לצד"י [ולא נתבאר אם לצדי כפופה או פשוטה], אלא רק שהן בהפך. ומשמע מדבריו, שאזהרת הבריתא, שלא יהפוך הגימ"ל, או אולי אף שלא יטה אותה על צדה, כך שיהיה אפשר להחליפה עם צד"י.

**ומשמע** א"כ מדברי רש"י, שאין להשתדל

מסורתיות בכתיבה דקה [ולא ברור לי אם בכתיבה או בחריטה] - ושם האות גימ"ל כתובה ממש כהאות נו"ן כפופה ברגל שמאל ישרה, ורק עם עוקץ קטן בתחתיתה. וזה לכאורה אחד המקורות הקדומים שיש בידינו לכתב הספרדי [ולע"ע לא השגתי צילום של מצבה זו לפרסם במאמר אותיות ממנה].

**ובן** מוכח מתש' קול גדול למהר"מ בן חביב (סי' עח), שזוהי צורת הגימ"ל הספרדית שהכיר, דו"ל שם: "אמנם צורת כתב אשורית יש הפרש בין האשכנזים והספרדים, כגון דרך משל בין נו"ן לגימ"ל, דנו"ן שלהם [=של האשכנזים], לדין חשיב גימ"ל".

**וביאור** דבריו, כפי המשתקף מהכתבים האשכנזים, שהנו"ן הכפופה האשכנזית היתה מרובעת בתחתיתה ולא עגולה, עד שיתכן שתדמה לפעמים לגימ"ל ספרדית, שאינה אלא נו"ן עם עוקץ [לפעמים קטן מאוד] בתחתיתה - מוכח אם כן שהגימ"ל הספרדית שהכיר מהר"מ בן חביב, היא הגימ"ל המשתקפת מספרי התורה הספרדים שאנו מכירים - היינו כהאות נו"ן, עם עוקץ, או אף בליטה מעט עבה בפינתה הימנית התחתונה.

**אמנם** יש לציין, דבחלק מהקהילות הספרדיות, מצינו בחלק מספרי התורה המאוחרים בערך ממאתים השנים האחרונות, ששינו מהמנהג הקדום, והיו נוהגים לכתוב רגל הגימ"ל בצורת מלבן או מקבילית בנפרד, ומחובר בחיבור דק לגוף האות [או מחובר ע"י נגיעת פינתו הימנית העליונה בגוף האות], ובחלקם אף אפשר למצוא פעמים גימ"ל מהסוג הישן ופעמים מהחדש, וכמו שאפשר לראות בכמה מהכתבים המרוקאים, התוניסאים והתורכים, בתמונות המצורפות למאמר.

לעשות הבדל בגוף האות בין הגימ"ל לצד"י, שבאמת דומות הן, רק יש לשמור שלא יתפכנה, וכנ"ל.

**אמנם בס' התרומה (סי' ריג)** נראה דפירש בדרך הפוכה, וז"ל: "אמרינן בהבונה לא יעשה גמלין צדי"ן לפי שיש ב' רגלים לגימ"ל למטה, ואם היתה הפוכה דומה לצד"י פשוטה, לכך קאמר שלא יעשנה שתהא נראית צד"י אם היתה הפוכה, כגון לעשות ראש עליון של גימ"ל דק דק, וראש תחתון עב כזה (?), דאז נראית צד"י אם היתה הפוכה. וכן צד"י לא יעשה לה ראש עליון דק וראש תחתון עב, שאם היתה הפוכה נראית גימ"ל, אך יש שינוי שזה יש בליטה לצד ימין וזה לצד שמאל. אי נמי, קאמר שרגל שמאל של גימ"ל ימשך ביותר ולא למשכו למטה עד שיהא ראשו תחתון שוה לראש השני כמו שני ראשים עליונים של צד"י. וכן רגלו ימין של צד"י לא ימשך ביותר כנגד חבריו כעין שני רגלי הגימ"ל אלא ימשוך אותו לצד מעלה עד שיהא שוה לראש רגל השני". ופי' בעל התרומה הועתק גם בהגה"מ (פ"א הי"ט).

הרי שהביא שני פירושים, ונתחדשו כמה עניינים בדבריו: לפי' הראשון שכתב, אין כוונת הבריתא להזהיר שלא יהפוך את הגימ"ל והצד"י, אלא כונתה שיש לעשות שינוי בין הגימ"ל לצד"י, באופן שגם אם יתהפכו, לא יתחלפו. וזה, ע"י שיעשה את ראש הגימ"ל עב, כך שאם יתהפך לא יראה כאילו אין לה ראש, וממילא יחליפוה בצד"י פשוטה [סופית]. וכן ברגלה הימנית של הגימ"ל, אין לעשותה עבה, אלא דקה, כך

שאם יתהפך לא יתחלף בראש השמאלי של הצד"י. וכן להפך בצד"י.

**ולפי' השני,** אין הבריתא עוסקת בראש הגימ"ל, אלא רק בשתי רגליה, שיהיו שרגל ימין תרד למטה יותר מזו של שמאל, כדי שאם יתהפכו האות לא יראו שני רגלי הגימ"ל כשני ראשי הצד"י ששונים בגובהם. וכן להפך, יש להזהר בראשי הצד"י שיהיו שווים, שלא ידמו לגימ"ל הפוכה.

**והריטב"א פי' שם:** "גמלי"ן צדי"ן - פירש בעל התרומות מפני ששני רגלים לגימ"ל למטה, וכשאדם מהפך אותה נראית כעין צד"י פשוטה אם לא יעשנה כתקנה, לכך קאמר שלא יעשנה שתהא נראית צד"י הפוכה אם יעשה ראש גימ"ל העליון דק וראשו התחתון עב, אי נמי, שרגל שמאל של גימ"ל ימשכנו ביותר ולא שימשכנו למטה שיהיו נראים כשני ראשי הצד"י. ומורי הרב ז"ל [פירש], שיעשה העוקץ של גימ"ל פונה לצד הרגל שיהא קו הרגל ישר כזה, שאם יעשה העוקץ פונה לאחור כגון זה אז דומה כעין צד"י הפוכה".

**והפי' שכתב בשם רבו,** כע"ז ממש נמצא בחי' המיוחסים לר"ן, ואף במעט יתר ביאור, וז"ל: "גמין צדין - פי' אותו עוקץ של גימ"ל היוצא למטה שלא יעשנו לאחוריו כזה (?), ולא כגון זה (?) שנראה כמין צד"י הפוכה".

הרי מלבד פירושי בעל התרומה שהעתקנו לעיל, מצאנו פי' נוסף, כפי הנראה בשם הרא"ה, שאת העוקץ היוצא למטה מגוף הגימ"ל [כלומר אותו עוקץ הוא רגלו הימנית], לא יעשה פונה אחורה, כי אז אם

י. שהוא כפי הנראה לתלמיד הרא"ה, כמו שנוכח כל המעיין בו.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קנט

מסתבר שביאור 'צדין' גמלין' הוא אותו הדבר, רק בהפך.

ופי' בעל התרומה, כמו כן הוא בהפך מדבריו הראשונים, וכמו שהעקנו דבריו לעיל בהדיא.

והרמב"ן פי' שם: "צדין" גמלין - נראה שפירושו שלא יפריש צדה של צד"י מגופה, שא"כ ידמה ליו"ד וגמ"ל, ואף על פי שהיא דומה יותר לנו"ן, משום גמלין צדין אמר כן, שאם יעשה רגלה נ"א ראשה] של גמ"ל כפופה כלפי למעלה נעשית צד"י, ושוב ראיתי במקצת נוסחאות צדין נונין נונין צדין והוא הנכון ובלבד שלא יהא מן המגיהין.

תחלה מ"ש שמצא גי' צדין נונין, בודאי אינה אלא מן המגיהין - שלא מצאנו גירסא זו לפנינו בגמ' ובמדרש, ובאף אחד מן הראשונים<sup>א</sup>.

ולענין עצם פירושו - זה תלי בגירסאות המתחלפות בדבריו, עכ"פ לגירסא 'רגלה', כנראה כוונתו על רגל הימנית, שאם ימשכנה אחור כלפי מעלה, יכולה ליצור כעין ראש ימני של צד"י. ולגירסא 'ראשה', כנראה כוונתו שאם ימשוך ראש הגמ"ל לאחוריה הרבה, יכול להווצר כמו"כ כעין ראש ימנית של הצד"י. ומ"מ, שני הפירושים נראים לי לכא' די רחוקים במציאות.

והרימב"א פי' שם: "צדין" גמלין - פירוש שלא יפריש באות הצד"י למעלה בשני ענפיו, ויהיה נראה כיו"ד גמ"ל, ולפי זה יראה שהירך התחתון של הצד"י הכפופה הוא מתעקם בראש עד שנראה בה כמין עוקץ

יהפכנו יראה כצד"י הפוכה - אלא יעשאו פונה מעט קדימה [כלומר שמאלה], כדי שאף אם יהפכנו לא ידמה לצד"י.

### סיכום השיטות בגמלין צדין:

א. שיטת רש"י - שהגמ"ל דומה לצד"י הפוכה, ויש להזהר שלא יהפוך או יטה אותה עד שתדמה צד"י הפוכה.

ב. שיטת בעל התרומה - שיש להשתדל לעשות הפרש בין הגמ"ל לבין הצד"י כדי שאם יהפכנה לא תדמה לצד"י - והיינו ע"י שישתדל לעבות ראש הגמ"ל, ומנגד שלא לעבות רגל ימין של הגמ"ל. ובאופן אחר, שישתדל שרגל שמאל של הגמ"ל תהיה משוכה קדימה ביושר, ולא יורדת בחדות למטה.

ג. שיטת הריטב"א והמיוחס לר"ן בשם הרא"ה - בדומה לבעל התרומה, שלא תראה הגמ"ל כצד"י הפוכה, וזה על ידי שרגל ימין של הגמ"ל תפנה לכיוון שמאל, ולא לכיוון ימין.

ולמעשה, צורת הגמ"ל הספרדית מתאימה לדברי הראשונים שמצאנו שפירשו הבריתא [בשכלול העובדה שחלק מדברי הראשונים סותרים זא"ז, כי פירשו דבר והפכו].

### לא יעשה צדין גמלין

ובפי' מאמר הבריתא ההפוך 'לא יעשה צדין גמלין', מצאנו כמו כן כמה פירושי בראשונים, וכדלהלן.

לפרש"י שהבאנו לעיל, שהגמ"ל דומה לצד"י אלא שהיא הפוכה - א"כ

יא. וגם לפ"ז, לא בלבד שצריך להגיה הנוסח בבריתא, אלא גם יש לשנות הסדר שם, שהרי הבריתא מסודרת שם על סדר הא"ב, כמו שיוכת המעיין, ואכמ"ל.

מצי למימר צדין נונין, אלא שיטפא דגמלין צדין נקט. וי"מ צדין גמין שלא יעשה ירך שבצד"י פשוט ונראה כיו"ד (וצד"י) [וגימ"ל] י"ד מחוברות אלא עקום כזה (?).

הרי כמה פירושים בדבריו - הפי' הראשון הוא כפי' הריטב"א. ולפי' השני, נראה דבא לומר שגוף הצד"י [היינו הירך האמצעי שממנו יוצאים שני ראשין, ואליו מחובר בסיס הצד"י למטה מימין], אינו נכתב מוטה קדימה באלכסון - היינו שנמשך משמאל למעלה לימין למטה, אלא נכתב ישר בצורה ניצבת מלמעלה למטה, וכן נדמה לגימ"ל או לנו"ן. ועוד הביא פי' שלישי, שהוא הפך הפי' השני - היינו שיש לדקדק בדוקא להטות קדימה גוף הצד"י ולא לישרו, כדי שלא תדמה לגימ"ל [וזה בסגנון שני הפירושים המובאים לעיל בריטב"א].

והמאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א) פירש, וז"ל: "הצד", אלו קיצר בראשה הימני עד שלא יורגש, תהא דומה לגימ"ל. ומכאן אתה למד שהשולים שלה שטוח הרבה, עד שדומה לשולי הגימ"ל, ולא כשולי הנו"ן שמעוגלת מעט במקום חבור הברית עם השולים. וגדולי הרבנים [=רש"י] מפרשים בדמיון הגימ"ל עם הצד"י הפשוטה, ואומרים שהצד"י הפשוטה אלו עומדת בהפוך תהא דומה לגימ"ל, ולמדו שהראש הימני של צד"י הפשוטה אינו ראוי להיות זקוף בראשה [=כראשה?] השני אלא שטוח מעט כלפי צד ימין הכותב עד שאם יעמידה בהפוך תהא דומה לגימ"ל".

זה ואינו נכתב ישר, וצורתה כגון זה (?) ולא כגון זה (?), ויש שפירשו דאדרבה בא לומר שתהא הצד"י כתובה בלא שום עיקום.

הרי שפי' שהזהרת הבריתא לא להפריד ראש הימין של הצד"י מגופה, שע"י כן יראה כיו"ד וגימ"ל"י, ומכאן הוכיח הריטב"א שצורת בסיס הגימ"ל, אינה מתעגלת בחיבור לגוף האות, אלא מתעקמת מעט עד שנראה בה עוקץ בפניה הימנית התחתונה. והביא עוד פי' אחר, שאדרבא, אזהרת הבריתא שלא יעשה כך, כדי שלא תדמה הצד"י לגימ"ל בניתוק היו"ד"י [וזה כדרך ההבדל בין פרש"י לפי' בעל התרומה שהבאנו לעיל, ודוק].

ועכ"פ, עפ"י שני הפירושים, למדנו שהגימ"ל שהכיר הריטב"א, אין עושים את רגלה השמאלית מופרדת מהאות וחוברת רק ע"י חיבור דק, וכן אין עושים אותה בשיפוע גדול למטה - שע"כ אף בצד רחוק לא תדמה הצד"י לגימ"ל, אלא היו עושים את בסיס הגימ"ל משוכה קדימה ביושר, ומחוברת חיבור מלא לגוף האות, ורק עם עוקץ היוצא בפניה הימנית התחתונה.

ובחי' המיוחסים לר"ן, פירש שם: "צדין גמין - שלא יפריש העוקץ שאחרי הצד"י שנראית כיו"ד גימ"ל כזה (?). ומכאן נראה דירך הצד"י למטה עקום מעט כלפי מטה ונראה בה כמין עוקץ כזה (?), ואינו ישרה כזה (?). ועוד נראה שהירך השני שבצד"י הוא ישר, לפיכך כשמפרש זה מזה נראה כיו"ד גימ"ל, ולא עקום כזה (?), שאלו כאן אין כאן דמיון לגימ"ל כלל. וה"ה דהוה

יב. ומשמע לכא' מדבריו, שעצם ניתוק האות שאינה גולם אחד אינו פוסל אותה, רק החשש שתדמה לאותיות אחרות.

יג. רק צ"ע מה יועיל זה, שאף אם יעגל החיבור, ולא ידמה ליו"ד וגימ"ל - הלא כעת ידמה ליו"ד ונו"ן, ומה הרווח בזה? וצ"ע.

יד. לכא' כצ"ל.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קסא

ה'עירקי-ספרדי' המודרני - רגלה השמאלית מחוברת לגוף האות לא בכל עוביה, אלא בחיבור דק יחסית.

והנה, לכאורה יש להתפלא הרבה על מנהג האשכנזים, דהרי העתקנו לעיל דברי ר"ט באלפא ביתא - ושם מפורש לעשות כהגימ"ל הספרדית!

וז"ל שם: "ויהיה הירך משוך עב אל הגוף כי תמונתה שתהיה נראית כמין נו"ן כפופה, ומהאי טעמא נמי לא ירד רגל ימין הרבה".

וכתב רבינו המשנה ברורה בקונ' 'משנת סופרים' [בסי' לו], וז"ל: "והירך שמאל יהיה משוך קצת עב אל הזי"ן שבצדה, ולא בדקות, כי תמונתה שתהיה נראית כמין נו"ן כפופה".

הרי ששינה מלשון רי"ט, דרי"ט כתב 'ויהיה הירך משוך עב אל הגוף', ואילו המשנ"ב שינה לכתוב 'והירך שמאל יהיה משוך קצת עב'.

ותמיהני מה ראה לשנות מלשון רי"ט, שהלא בלשון רי"ט ברור שצריך להיות החיבור עב ממש, במלוא עובי הקו.

והדברים נכפלו ונשתלשו בדבריו, דבא"ב הקצר כתב: "והירך יהיה משוך עב אליה". ובארוך כמו שהעתקנו לעיל. ובא"ב השלישי שלו שם, כתב: "ג' - כתב בספר האותיות וכו' ראשה וגופה עם ירך השמאלי צורת נו"ן, ורגל ימיני עובר למטה

הפי' הראשון שכתב, הוא כפי' הריטב"א והמיוחס לר"ן<sup>טו</sup>. והפי' השני, הוא פרש"י<sup>טז</sup>.

### סיכום השיטות ב'צדי"ן גמ"ן':

א. שיטת רש"י - שהצד"י דומה לגימ"ל, רק הפוכה, וע"כ יש להזהר שלא להפכה או להטותה עד שתראה כגימ"ל.

ב. שיטת בעל התרומה - שיש לעשות הפרש בין הצד"י לגימ"ל, כדי שאם תתהפך הצד"י לא תדמה לגימ"ל.

ג. שיטת הראשונים הספרדים - שיש להזהר שלא להפריד הראש הימני העליון של הצד"י מגופה, שמא תדמה לגימ"ל ויו"ד [ומכאן למדו שבסיס הצד"י דומה לבסיס הנו"ן].

ולמעשה, צורת הגימ"ל הספרדית מתאימה לדברי הראשונים שמצאו שפירשו הבריתא. ואדרבא - מפ"י הריטב"א, המיוחס לר"ן, והמאירי - מוכח שהכירו דוקא את הגימ"ל הספרדית, ולפי ידיעתם זו פירשו את הבריתא, כי פירושם אינו מסתדר עם צורת הגימ"ל האשכנזית.

### חיבור הרגל בצורה עבה לגוף - דעת

#### האלפא ביתא

כתבתנו לעיל, שהגימ"ל הספרדית דומה לאות נו"ן, היינו שרגלה השמאלית מחוברת לחיבור עב לגופה, ואין כלל פגימה בין הרגל לאות, ואילו הגימ"ל שנוהגים היום האשכנזים, ובכתב

טו. רק לדידיה אין החשש שינתק ראש הימין של הצד"י מגוף האות, אלא רק שיעשנו קטן מאוד. ונראה שמיאן כפי' הראשונים הספרדים, מאחר וס"ל דאם ינתק הראש מהגוף ממילא פסולה האות משום שאינה גולם אחד, וע"כ פי' בהקטנת הראש ולא בניתוקו, ודוק.

טז. ומוכח בדבריו שהבין את דברי רש"י כמו שכתבנו לעיל בס"ד.

לרוץ אחר דלים, פירוש - כך מגביה הגימ"ל ירכה".

**ומשמע** לכאורה מדבריו, שאת סוף רגל שמאל של הגימ"ל יש להגביה מעט כנגד, ולמד זה מדברי הגמ': " פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת".

**אמנם** בענייני איני מבין כלל את דבריו, שלכאורה כוונת הגמ' לומר שפשוטה רגל הגימ"ל קדימה, לכיון האות דל"ת, שזה פשט לשון 'פשוטה' - היינו ביושר, ומהיכן למד שסוף הרגל מוגבהת כלפי הדל"ת?

ובן משמע קצת מדאיתא באדר"ע (סוף נ"ב), בזה"ל: "מפני מה רגלו של גימ"ל פשוטה לפניו מפני שגומלי חסדים רצים אחר דלים". הרי שההבנה בדברי הגמ' - שרגל הגימ"ל פשוטה כלפי הדל"ת, היינו שרגלה פשוטה לפניו, ולא שמוגבהת כלפי הדל"ת, ודוק.

**ומלבד** זה, דבריו אף אינם מתאימים לצורת הגימ"ל המשתקפת מהכתבים הקדומים מזמן הבית, ומזמן הגאונים, וכמו שאפשר לראות בתמונות המצורפות למאמר.

**ולמעשה**, סוף רגל שמאל של הגימ"ל הספרדית שנמשכת למטה, ואינה מוגבהת כלפי הדל"ת, מתאימה לדברי התלמוד והמדרש, ומתאימה כמו כן למשתקף מהכתבים הקדמונים מזמן הבית ומזמן הגאונים.

שיהא עם צירוף ראשה זי"ן, וגוף האות גימ"ל, ויהיה צירופו גנ"ז.

הרי מפורש בדבריו דיש לכתוב הגימ"ל כהספרדים, שרגל שמאל נמשכת ביושר ויורדת רק מעט, וכן שמחוברת בכל עוביה לגוף האות, ללא כל פגימה בינה לבין גוף האות.

**ושמא** רבינו המשנ"ב ידע שאין המנהג בזה כהא"ב, אך רצה עכ"פ לקרב השיטות כמה שאפשר.

### פשיטות רגל הגימ"ל קדימה

**כתבנו** לעיל, שרגל שמאל של הגימ"ל פשוטה קדימה לכיון האות שלפניה.

**ופרט** זה, בודאי מתאים לדברי הגמ' בשבת (קד.): "מאי טעמא פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת - שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים". וכאמור כ"ה גם באותיות דר"ע.

**ועוד** כתבנו, שסוף רגל שמאל של הגימ"ל פונה לכיוון מטה, ואינו מתעקם למעלה.

**אולם** הבאנו לעיל שכתב רי"ט בא"ב לגבי רגל שמאל של הגימ"ל, וז"ל: "ויגביהנו קצת כנגד הדלי"ת, כדאמרינן בפרק הבונה מ"ט פשטא כרעיה דגימ"ל להדי דלי"ת - הרי משמע שהוא פשוט ולא עקום, וגבוה קצת, ומסיק דרך גומל חסדים



הרב חיים פנחסוב

## הצלת הרשעים על השבון אחרים

מצות לא ימוש וגו' ידקדק לקרוא ק"ש כדי לקיים גם מצות לא ימוש וגו' וק"ל.

**וצריך עיון** בפי' המהרש"א במאי פליגי אביי ורבא, ובאיזה סוג של ע"ה הם מדברים האם בע"ה שקורא ק"ש ורק מסתפק אי ללמוד יותר תורה, או בע"ה שאפי' לא קורא ק"ש.

**וצריך** לומר דקיים בעולם ב' סוגי עמי הארץ, יש ע"ה שמקיימים את המצות, ורק מצות תלמוד תורה כל היום לא מקיימים, ואי יגידו להם שסגי בק"ש לא יתאמצו ללמוד יותר, ויש ע"ה שאפי' לא מקיימים את המצות הבסיסיות, אך כיון שיאמרו להם שמקיימים בק"ש גם מצות תלמוד תורה אז הם יתאמצו לקיים לפחות מצוה זו.

**ולפי"ז יוצא** חידוש גדול דפליגי אביי ורבא אי לדרוש ברבים בפני ע"ה שסגי בק"ש כדי לקיים את מצות תלמוד תורה, **דאביי סבר** דכיון שע"ה בדרגה הגבוהה יבואו לזלזל במצות ת"ת אסור לדרוש כן בפני ע"ה, ושאר ע"ה שאינם קוראים ק"ש אין אנו צריכים לדאוג להם ובבחינת "הלעיטהו לרשע וימות". **ורבא סבר** להיפך שלא צריכים לדאוג לעמי הארץ שבדרגה הגבוהה כיון דסו"ס הם מקיימים את עיקר הדין, ואדרבה יש לדאוג לע"ה הפחותים שאם לא ידעו שסגי בק"ש יפסידו גם ק"ש וגם ת"ת לכן עדיף להצילם ולדרוש בפניהם את השמועה שסגי בק"ש.

**נראה** ב' אופנים בש"ס ופוסקים שיש לדון בענין הצלת הרשעים כשיש חשש שימנע התעלות מאנשים אחרים וכדומה, א. מאי ההוראה בגדר מצות תלמוד תורה לעמי הארץ, ב. ההוראה בענין טבילת פנויה.

### גדר מצות ת"ת לעם הארץ

**בגמ' מנחות כט:** אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחאי אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ, ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ.

**ובעי"ז מובא** בילקוט שמעוני (יהושע א, ו), ולאחר שמוכא את דברי ר' יוחנן כתוב לייט עלה אביי האומרו בפני ע"ה, ורבא פליג עליה, ז"א דפליגי בזה אמוראי ר' יוחנן ואביי סברו שאסור לאומרו, ורבא סבר שמצוה לאומרו.

**ומפרש** רש"י אסור לאומרו - שלא יאמר בקריאת שמע סגי ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה. מצוה לאומרו דסבר משום קרית שמע נוטל שכר גדול כזה "כי אז תצליח את דרכיך" אם היה עוסק כל היום כל שכן ששכרו גדול ומרגיל את בניו לת"ת, ל"א סברי - הנך רבנן דמצי פטרי נפשייהו בקריאת שמע ויתבי כולי יומא וגרסי שמע מינה שכר גדול יש.

**והמהרש"א** כותב ועוד יש לומר דעם הארץ לא חש כל כך אמצות ק"ש אבל כשיאמרו לו שהוא יוצא בק"ש גם

טבילת פנויות לפני יוהכ"פ באיזה מקומות שנהגו כן (ע"פ המהרי"ל ושאר פוסקים חלקו על כך מחמת הריב"ש עי' שדי חמד מערכת יוהכ"פ א, ו), וכן ההוראה כהיום במקוואות שאין לבלניות ליתן לפנויות לטבול.

**ויש** להתבונן ולחלק בין הוראה כללית לפנויות לטבול דזהו חשש מכשול גדול מהמון העם שיתירו לעצמם איסור פילגש, ובין הוראה פרטית לזוג שכבר חיים יחד בלא נישואין ח"ו, ולא ישמעו לנו להיפרד או להינשא, דאי יורו להם לטבול יתכן שיתירו לעצמם להמשיך לחיות ביחד ללא דחף להינשא וכו', וגם שיפרסמו בשם הרבנים להתיר לחיות כך בלא נישואין, דאפשר שלא חוששים עד כדי כך.

**ובך** כותב הריב"ש (סי' תכה) ומה שנפלאות איך לא תקנו טבילה לפנויה כדי שלא יכשלו בה רבים (באיסור נדה החמור), ואין כאן מקום תימה שהרי כיון שהפנויה אסורה כמו שכתבנו, אדרבה אם היתה טובלת היה בה מכשול שהיו מקילין באיסורה כיון שאין אסורה אלא מדרבנן וכו', ונראה שנהגו בטבילה זו בדורות הראשונים משום טהרות וכו', ואעפ"כ כתב הרמב"ן ז"ל שבטלוח בדורות האחרונים משום דהויא חומרא דאתיא לידי קולא שיבואו בה לידי מכשול להקיל באיסורא דרבנן וכו', והביאו הבית יוסף יו"ד סו"ס קפ"ג.

**וכותב** ע"ז ביביע אומר (ח"א או"ח סי' ל') לא עלה על דעת מאן דהוא להתיר לבתולות בזה"ז לטבול במקוה טהרה כדי שלא יכשלו בעון נדה החמורה וידונו בפנויה גרידא וכו', נראה שלא חששו חז"ל לתקנת הפושעים כי אם להציל את החרדים לדבר ה' מרשת היצה"ר, וכמו שכתוב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם.

**ולהלכה כתוב ברמ"א** (שו"ע יו"ד רמו, א) ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית לא ימוש מפך קרינת ביה.

**וכותב** הש"ך - וכן הוא בסמ"ג (עשין יב) ומסיים בה ודבר זה אסור לומר לפני עם הארץ, מיהו בהג' מיימוני (ת"ת פ"א ז) לא מיתי האי סיומא ואחריו נמשך הר"ב וכו'. כיון דרבא אמר מצוה לאמרה נקטינן כותיה וכל שכן לפי גירסת הילקוט בריש יהושע דגרס לייט עלה אביי האומרו בפני עם הארץ, ורבא אמר מצוה וכו' א"כ נקטינן כרבא לגבי אביי וכו'. [וכן משמע דנקט הבאר היטב, ובס' מראה כהן מביא שבהג' מיימוני שלפנינו מיייתי סיומא שדבר זה אסור לאומרו בפני ע"ה, ועי' ברמב"ם פרנקל שלא העתיקוהו והובא בילקוט שינויי נוסחאות].

**וא"כ** העולה להלכה דהש"ך נקט כרבא דמצוה לאומרו בפני ע"ה ע"פ ההג' מיימוני והא דנקטינן כרבא לגבי אביי, ויש מפקפקים ע"פ גירסאות בהג' מיימוני.

**ויש** להאיר דבסוגיא זו עסקינן כשב' הצדדים הינם עמי הארץ. משא"כ באופן שאם נדאג לקרב את הרחוקים יהיה זה על חשבון הצדיקים שירדו מדרגתם, כבר למדנו לעיל שבכה"ג אין להתחשב ברשעים.

### טבילת פנויה

**ובסוגיא** זו יש לדון בענין טבילת פנויה שהיא שאלה מצויה מאד בעוה"ר שעסקו בה הפוסקים לנסות להציל את הרשעים במה שאפשר.

**וכידוע** שיש הוראה כללית מהריב"ש שאין לפנויה לטבול כדי שלא יבואו בה לידי מכשול, וכן הורו רוב ככל מורי ישראל בכל אתר ואתר עד שבאו לדון בענין מנהג



פתח לכלל ישראל לפרוץ גדר הקדושה באיסור פילגש.

**ועוד ראיתי** בספר ברכת אריאל (חבורה, יו"ד סי' נט) דיש חשש בדור יתום זה שיקומו אנשי בליעל שתאוותיהם גברי עליהם לאמר מאסתי באשת נעורי ויחפשו לעצמם היתרים של פילגשים או בגלל סכסוך שהיה בינו לבין אשת חיקו במקום לחפש שלום בית ילך לרעות בשדות זרים וע"ש שמאריך בזה.

**ונראה** שבמקום שכתב היעב"ץ את תשובתו היו פרוצים טובא ולא היה את מי להציל כאשר מורים לפנויות לא לטבול, ולכן משיג על דברי הרמב"ן שסבר דיש לאסור פילגש מדין גדר וסייג - וכותב היעב"ץ אדרבה מהך טעמא לשרי להו מר כי היכי דלא ליתו לידי איסורא רבה וכת דאורייתא ע"כ. ומשמע שצד זה היה יותר מצוי מאשר למנוע את הצדיקים מלחטוא בפילגש.

**ועוד** דאם לא כך היה המציאות הרי שמעשה הגר"מ שניידער הנ"ל מכחיש את שיטתו דחזינן שהיתר הטבילה גורם לקלקול יותר.

**[ויל"ע]** בלשון הרמב"ן דאולי פליגי למי מתייחסים, דגם אי יש רק עשרים אחוז שישמרו עצמם מדין נדה סובר הרמב"ן שיש לשמור אותם גם על חשבון שמונים אחוז רשעים שיחטאו עם נדות, והיעב"ץ סבר דיש לשמור את כולם מהדין כרת החמור גם על חשבון המעט השמורים שכעת יפרצו יותר, וצ"ע טובא דקשה לדעת מה היה המציאות בזמניהם ובמקומותיהם].

**ובן** הורה הגר"י סלנטר באגרותיו (ח"א מ"ז) [וכידוע שהיה רב בגרמניה ובמקומות שהיהדות שם היתה דלולה מאד] וכותב -

**ומביא** הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח"ב סי' רנז) ועובדא ידענא מפי מו"ר הגר"מ שניידער זצ"ל בכפר בליטא שהתקלקלו מעט והרב התיר לפנויות לטבול, ובתקופה קצרה סיפר שכולם התקלקלו לגמרי. [ומביא שם מספר עקידת יצחק הנז"ל לאסור, ולפענ"ד יל"ע בזה טובא דהתם כוונתו שאין להתיר להדיא איסור זנות כדי להציל מאיסור חמור יותר, אך כשמורים לפנויות לטבול יתכן ואינו חשיב כמו שמתירים איסור להדיא, ולא שייך כלל לסוגיית "היתר איסור קל כדי למנוע איסור חמור" דאין שום איסור בעצם הטבילה, אא"כ נאמר שעצם ההוראה לטבול הוא פ"ר שיהיה יותר קלוקל וזה חשיב כמו שמתירים איסור ויל"ע בזה].

### הדין פילגש והתקלות הנגרמות מכך

**בדין** פילגש יש לעיין טובא בראשונים מהו גדר האיסור דאורייתא או דרבנן, (ועי' ברמ"א אבהע"ז סי' כו ס"א), ובכ"א רוב ככל הפוסקים אוסרים לאדם לחיות עם אשה בלא חופה וקידושין ואף כשהיא מיוחדת לו, לאפוקי משיטת האבודרהם (עמ' שנח) והשאלת יעב"ץ (ח"ב סימן טו) שהתירו זאת מדינא, ולא רק זאת אלא שהשאלת יעב"ץ סובר שמצוה לפרסם את ההיתר כדי שלא יכשלו בנ"א עם גויות וכו', וכמובן לאחר שתטבול ותהיה מיוחדת רק לו, וסיים את דבריו שאין לסמוך עליו כי אם ע"פ הסכמת גדולי הדור, ואמנם כל הפוסקים חלקו עליו שאין בשום אופן להורות ברבים היתר זה, וכמש"כ הריב"ש מפני המכשול, דפירושו דנחי שבלא הטבילה יתכן ויעברו מעט על איסור נדה החמור ואיסורים דגויות וכו', אמנם את כלל ישראל הצלנו, משא"כ אם יהיה הוראה שהבנות יטבלו לנדתן הרי שזהו

כ' וכף החיים ר"מ סקי"ד], ולדאבוננו ישנם רבנים או מתחזים לרבנים השולחים פנויות וכדומה לטבול במקוה לשם סגולה או לשם טהרה, אין שחר לדברים אלו ואין בזה שום תועלת ועבירה גדולה היא לגרום תקלות ומכשולות בדבר. הנהגות לטבול בערב ר"ה או בערב יום הכפורים מבעוד יום אפשר להקל להן בתנאי שהן ידועות כצנועות וכשרות ויראות שמים ואימת יום הדין עליהן, אבל אם יש ספק כלשהו בדבר אין להרשות להן בשום פנים ואופן לטבול ועדיף לכתחילה שבתולות כלל לא תטבולנה אפילו בערב ר"ה ויוהכ"פ.

**ובסוף** הספר מביא מכתבי גדולי ישראל להורות לבלניות שאין להם בשום אופן ליתן לפנויות לטבול.

**מכתב הגר"ע יוסף זצ"ל** (משנת תשנ"ו) להסיר מכשול - הנני להודיע בשער בת רבים כי חל איסור חמור על בנות רווקות וכן גרושות ואלמנות פנויות לטבול במקוה בכל צורה שהיא כל עוד שלא נישאו כדת וכדין בגלל תקלות ומכשולות הנגרמות ע"י כך וכמו שמבואר בפוסקים, ובהיות שישנם רבנים השולחים רווקות וכדומה למקוה לשם סגולה או טהרה הנני להודיע כי אין שחר לדברים אלו ואין בזה שום תועלת ועבירה היא לגרום תקלות ומכשולות בדבר, ועל הבלניות להיזהר ולהזהיר לא להטביל רווקות וכדומה ושומע לנו ישכון בטח.

**מכתב הגר"ש הלוי וואזנר זצ"ל** והצטרפו לזה חברי ה בד"ץ ובראשם הגר"י פיישר זצ"ל - דבר פשוט מאד שע"פ הלכה אסור להטביל נשים רווקות אלמנות או גרושות, ועל הבלניות שבכל מקום להזהר בזה וחיוב גמור עליהן שלא להרשות לטבול כי גורם מכשול גדול הוא, והקב"ה יטהר עמו ישראל ברחמים.

ובזאת כאשר הרבה בתולות נישאות בבואן בימים [לא כמלפנים, ולפי העת כמעט טעם הריב"ש נשתנה] אשר אז אין העת מוכשרת ללמדן ולהרגילן בענייני בדיקה חפיה וכו', לדעתי נכון הדבר ללמד הנשים אשר בנותיהן בהגיען לראות יחנכו אותן בסדר ענייני נדה וטבילה כדת ע"פ השיטה הנ"ל ואין בזה משום מנהג כיון שהענין נשתנה להיפך כמעט מהקצה אל הקצה, ע"כ.

### הוראה כללית

**ובזמננו** שרח"ל אחינו החופשיים מופקרים מאד בנושא זה ועוברים על איסורי כרת דבר יום ביומו, ואפיה"כ לא מצאנו שעניי העדה מורים למלמדים בבתי ספריהם (שהרבה מהם הינם מורות דתיות וכדו') ללמדם הל' טבילה וכו', ונראה דאם ילמדו אותם היתר טומאת נדה הרי איסור פילגש תהיה כהיתר ויצא שם שהרבנים מתירים זאת ויגרום שגם הפשרנים והבינונים היותר שמורים יפלו בזה ח"ו, וגם הרשעים כשהם מתקרבים ושומעים על חומרת איסור נדה הם משתדלים להתרחק מהאיסור כידוע לעוסקים בקירוב, משא"כ אם יצא הקול שהרבנים מורים לטבול יתירו הפילגש לגמרי ותרבה הפריצות בישראל רח"ל.

**וכותב בספר ימי טוהר** להר' ינון יונה בהדרכה לבלניות - אסור באיסור חמור לפנויות בחורות רווקות גרושות או אלמנות לטבול במקוה מחשש לפריצות עד אשר ינשאו כדת וכדין, ישנן פנויות רווקות המעוניינות לטבול במקוה לאחר טבילת כלה מפני ששמעו שיש בזה סגולה להתחתן, שמועה זו אינה נכונה ובשקר יסודה כי לא יתכן שמעשה האסור בתכלית האיסור לפי ההלכה יועיל לסגולה, ואדרבה יש בזה סכנה לאשה כי נדבקין בה רוחות ומזיקין רח"ל [כדין בעלה לא בעיר עי' בא"ח ש"ש שמיני

היה מורה ובא הג"ר אביגדור נבנצאל שליט"א לבאי המקוה ברובע היהודי בעיר העתיקה בירושלים תובב"א, וכן שמעתי שהגאון רבי ניסים קרליץ זצ"ל הסכים לזה, וכמו"כ ההוראה במקוואות בתל אביב מאז, שאין דוחין אותן מלטבול. נוע"ש דעת גדולי ישראל האם ליתן לאשה שלא עשתה כלל הפסק טהרה ובדיקות לטבול].

**והיות** ושאלות אלו הם גורליות מאד לב' הצדדים לכן יש מורי הוראה הנמנעים מלענות כלל על שאלות מסוג זה, אמנם הרבנים העוסקים בקירוב רחוקים נפגשים עם זה יום יום, וראיתי יש שהקילו יותר בזוג העומדים לפני נישואין, ויש שהקילו בזה כשידענין שהזוג לא ישמעו לנו להיפרד או להתחתן ורק בענין הנדה אפשר למנעם, וכל זה הוא בהוראה פרטית ובשום אופן לא בהוראה כללית ואף שימנע הרבה איסורי כרת משום התקלה שבדבר.

### העולה מהסוגיא

**לומדים** אנו מסוגיא זו דאף שיש לנו אפשרות למנוע חייבי כריתות מעם ישראל, לא ממהרים לעשות זאת באופן שיגיע מזה חורבה לשאר ישראל, ואף באיסורים הפחות חמורים, דאין מצילים את הרשעים מאיסורים חמורים על חשבון איכות הצדיקים או הבינונים.

**ובמש"כ ביביע אומר** הנז"ל שלא חששו חז"ל לתקנת הפושעים כי אם להציל את החרדים לדבר השם מרשת היצה"ר.

**מכתב הרבנות הראשית לישראל** (מהראשל"צ הרב אליהו בקשי דורון והגרי"מ לאו) לכבוד רבני ישראל בכל אתר ואתר השלום והברכה באנו בשורות אלו להודיע דעתנו דעת תורה כנגד התופעה החמורה שמתרחשת בזמן האחרון, אנשים המכנים עצמם בתארים שונים מורים לבנות ישראל פניות ורווקות גרושות ואלמנות לטבול במקוה טהרה, אין ספק שדבר זה מהווה פרצה חמורה וכתוצאה ממעשה זה עלולות להגרם תקלות יש להורות לבלניות בכל אתר ואתר להקפיד על כך שלא להטביל רווקות ופניות וכדו', נתפלל כי ממרום יערה הקב"ה רוח טהרה לעמו וכו'.

### הוראה פרטית

**יש פוסקים** שתפסו את דברי הגר"י סלנטר הנז"ל לחלק דתשו' הריב"ש איירי רק בימיו שכמעט ולא היה מצוי שיבואו בחור ובחורה לחיות יחדיו כאיש ואשה, אבל כהיום בעוונותינו הרבים שהדבר יותר מצוי, אז גם הריב"ש יודה שלכל הפחות יטבול במקוה לטהרתן וינצלו מאיסור כרת.

**הגרמ"מ קארפ** במשמרת הטהרה (ח"ב סו"ס קפג) מביא להלכה את דברי הריב"ש לאסור לטבול, ומוסיף - ואמנם לעוסקים עם בעלי תשובה החיים חיי אישות בלא נשואין בפרהסיא ומקרבין אותן מעט ע"מ להחזירן לגמרי, עי' מש"כ בזה רבינו אור ישראל הרי"ס זצ"ל במאמרו דבזמנינו שהדור פרוץ אפשר דלא שייך תקנת הריב"ש ע"ש. וצריך לשאול לגדולי ישראל לפי הענין. **ומביא במ' בירורי חיים** (ח"ג סי' סג) דכן



הרב נדב פרן

תפרח

## בדין ט"ב שחל בשבת

לענין כיבוס, אבל תספורת נוהגים להחמיר מי"ז בתמוז. עכ"ל.

**דעה א'** בשו"ע, הוא דעת הירושלמי המובאת בד' הרא"ש והר"ן בתענית, שת"ב שחל בשבת מותרין בב' השבתות שלפני וש אחרי ת"ב, ודעה ב' בשו"ע, הוא דעת הסמ"ג וסמ"ק (המובאים בטור כאן) דס"ל שכל השבוע שלפני ת"ב, נהגו בו איסור.

**וז"ל הטור (הישן):** ואם חל ט"ב יום או בשבת ונדחה עד אחר השבת מותר בב' שבתות בשבוע שלפניו מותר כיון שנדחה התענית עד יום הראשון א"כ שבת ראשונה אינה שבת שחל ט"ב להיות בתוכה, ושני' נמי הוא אחר התענית, הלכך מותר בשניהם. ובספר המצוות כ' שנהגו כשחל להיות בשבת לאוסר כל שבוע שלפניו לספר ולכבס. והו"ד בהגה"מ פ"ה תעניות אות ח'.

**ומעתה דעה א'** בשו"ע שהוא דעת הרא"ש, ששבת ראשונה לא נקראת "שבוע שחל ט"ב להיות בתוכה", ס"ל שהעתיקו את עצם היום ת"ב ליום א', וכאילו חל ממש ביום א', וא"כ אינו שבת שחל בו ט"ב, משא"כ להסמ"ג לא נעתק ה"זמן" ת"ב ליום א' אלא רק נדחה קיום התענית ליום א' אבל הזמן הוא בשבת, וה"ז כמו דין תשלומין, שמקיים מצות התפילה בזמן

א. יל"ע בדין קטן שהגדיל ב' באב כשחל ט' באב ביום שבת ונדחה ליום ראשון, אם חייב בדין התענית וכל דיני האבילות כמו גדול או שחלוק דינו, או שפטור מן הדין וחייב רק מדין תינוק, ואם אין לו אב, לשיטות שהוא חייב על האב א"כ אף דין חינוך אין לו.

**ולכאוי' יש** לתלות שאלה זו בחקירה יסודית בדין ת"ב שחל בשבת ונדחה ליום א', אם הוא חיוב עצמי שתיקנו חיוב תענית מחודש ביום א' וכאילו חל ממש ביום א', א"ד אינו אלא דין תשלומין ליום התענית שלא יכל להתקיים בשבת, ועבר זמן קיומו ליום א', אך לצד א' לא עבר רק זמן קיומו, אלא עיקר זמן חיובו נעתק ליום א'. וכבר עמדו בחקירה זו האחרונים<sup>א</sup>.

**והשתא נחזי אנן,** דאם ה"זמן" נשאר בט' באב ורק הקיום מתקיים ביום א', ופירושו שהוא מדין "תשלומין" לתאריך שחל בשבת, א"כ הקטן פטור מן הדין, אבל אם ה"זמן" גופה עבר ליום א"כ ה"ז חייב כמו כל הגדולים.

**ב.** והנה בשו"ע סי' תקנ"א ס"ד, כ' וז"ל: ואם חל ט"ב ביום א' או בשבת ונדחה לאחר השבת מותר בשתי השבתות בין שקודם התענית בין שאחרי, ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו חוץ מיום ה' ויום ו'. הגהה ונוהגין להחמיר מתחלת ר"ח

א. ע' אבני נזר או"ח סי' תכ"ו, ומהרש"ם ח"ג סי' שסג.

של תפילה שאחרי זה ומשלים את התפילה שהחסיר בזמנה.

**ועל כן,** לדעה א' בשו"ע הבר מצוה שנעשה ביום א' חייב בתענית כי הוא חיוב חדש של תענית, שעצם הזמן נעתק ליום א', משא"כ לדעה ב' בשו"ע דהוא מדין תשלומין, ועיקר הזמן נשאר בשב"ק, א"כ קטן זה פטור מן הדין בתענית, דאמול קטן הי', והיום הוא רק דין תשלומין על האתמול אבל אתמול בשבת הי' קטן ולא הי' חיוב כלל.

**ג.** והנה מצאתי את שאהבה נפשי, בשו"ת אבן-ישראל להגאון הגדול הרב ישראל יעקב פישר זצוקללה"ה ראב"ד דהעדה החרדית בעיה"ק ירושלים, בסי' כ"ו, והנני להעתיק את דבריו שם מאמצע התשובה, וז"ל: אולם לדעתי נראה, דבת"ב הנדחה איכא תרתי, (א) מדין תשלומין, (ב) מדין חיוב עצמי, והוא דהרי בת"ב איכא תרתי, דין תענית ציבור ודין אבילות, ובת"ב הנדחה דין התענית הוא מדין תשלומין, אבל דיני האבילות הם חיוב עצמי, ובהכי יתבאר דברי הגמרא במגילה דף ה', דאמרו שם דת"ב שחל להיות בשבת מאחרין ולא מקדימין, ואמרו בטעמא דמילתא דלא מקדימין משום דאקדומי פורענותא לא מקדימין, ותמה בתוי"ט אמאי לא אמרו כפשוטו דלכן לא מקדימין משום דעדיין לא הגיע זמנו, ולכאורה מוכח מזה דת"ב הנדחה הוא חיוב עצמי, ולכן מתי שיקבעוהו אז יהי' זמנו, אפילו אם יקדימוהו, ומוכח מזה דת"ב הנדחה הוא חיוב עצמי, ולהכי הוצרך לשנויי משום דלא מקדימין פורענותא, ובטו"א שם

תמה אמאי לא משני הגמרא דלכן מאחרין ולא מקדימין משום דגם בעשרה באב שייך לחייב תענית כיון דאז היה עיקר שריפת בית המקדש כדאיתא בתענית דף כ"ט, ועכצ"ל דאי מטעם זה יהי' דין הנדחה מצד חיוב עצמי, ולכן אמרו טעמא משום דלא מקדימין פורענותא כדי שיהי' ת"ב הנדחה מדין תשלומין, וזה הוה תרתי דסתר.

**ולפמשנ"ת** מיושב היטב דהגמרא לא יכלה לשנויי משום דעדיין לא הגיע זמנו כק' התויר"ט, משו סבדין אבילות הוה ת"ב הנדחה חיוב עצמי וא"כ מתי שיתקנוהו אז יהי' זמנו, וכן לא תרצו דלכן מאחרין משום דעיקר שריפת בית המקדש הי' בעשירי דא"כ הי' דינו מצד חיוב עצמי ובאמת עיקר דין חיוב תענית הוא רק מדין תשלומין וכמש"נ. ומה דאמרו בירושלמי בתענית דת"ב שחל להיות בשבת שתי השבתות מותרין מובן היטב והוא משום דכל דינא דשבוע שחל בו ת"ב, אינו מצד דין התענית של ת"ב אלא מצד דין האבילות שבו, שצריך להתחיל דיני אבילות מלפני זה, וכיון דהאבילות בת"ב הנדחה הוא חיוב עצמי ואינו משום תשלומין, הרי ליכא דין אבילות בכלל בשבת זה ולכן מותרים שתי השבתות. וכמש"נ.

**ולפי"ז** נראה דקטן שנעשה גדול ביום ת"ב הנדחה, בתענית ודאי פטור כיון דהדין תענית הוא מדין תשלומין, וכיון דבעיקר היום הי' קטן לא נתחייב בתשלומין, משא"כ בדיני אבילות כיון דהוה חיוב עצמי, בודאי יש לו חיוב ככל ישראל, אף אי לא הי' מחויב מעיקרא מדין חינוך כגון שאין לו

ב. נפ"מ נוספת יש לדון במי שאכל שלא כדין בתענית, אם יש לו תשלומין ביום אחר, דאם התענית שנדחה הוי מדין תשלומין לכא' א"א להשלים דהוא גובה תשלומין, ואין תשלומין לתשלומין, אבל אם הוי חיוב עצמי ותקנה חדשה, יהי' ניתן להשלים ביום אחר.

אב למאן דס"ל דאז ליכא עליו דין חינוך לפני שנתגדל<sup>ג</sup>.

ד. ועתה מבאר האבן-ישראל דבר נפלא בדניני רחיצה מצאנו חילוק הלכתי לב' דינים הנ"ל, וז"ל: אולם נראה דגם בדניני רחיצה איכא חילוק לקטן שנתגדל בת"ב הנדחה, דהנה בדין רחיצה וחמישה עיניי דאיכא בת"ב נראה דאיכא תרתי, דין איסור רחיצה מדין תענית צבור כיוה"כ, ודין איסור רחיצה מדין אבילות. ובהכי יתבאר היטב מה דלכאורה איכא סתירה, דבגמרא תענית אמרו בשם רב ששת דף יג א', ובשם רב חסדא שם ע"ב דאבל ות"ב שניהם שווין, ואסיקנא שם דכל שהוא משום אבל כגון ת"ב פניו ידיו ורגליו בצונן מותר, ובפסחים דף נ"ד ב' איתא דבת"ב אסור להושיט אצבעו אפילו בצונן כיוה"כ"פ, וע' ברא"ש שם בתענית בסי' י"ט שכתב שם וז"ל: אע"ג דמשמע הכא דאבל ות"ב שווין לענין פסק הלכה החמירו בת"ב יותר מבאבל עכ"ל. ובר"ן שם בתענית כתב וז"ל: ומיהו לא שוו אהדדי [היינו ת"ב ואבל] דבת"ב אמרינן ב' מקום שנהגו, דאסור להושיט אפילו אצבעו קטנה במים כדרך שאסור כיוה"כ"פ ואילו באבל מסקינן בסמוך דפניו ידיו ורגליו בצונן מותר עכ"ל. והדבר צ"ב אמאי החמירו מבאבל, ולפמשנ"ת כונתם דבגמרא דמשוי ת"ב לאבל היינו מדין אבילות דאיכא בת"ב תרווייהו שווין, אבל אה"נ איכא עוד דינא בת"ב דאסור ברחיצה מדין תענית ציבור כיוה"כ"פ, ומשום זה אסור אפילו להושיט אצבעו בצונן, ולפי"ז נראה בת"ב שחל להיות בשבת

דנדחה, וקטן נעשה גדול בעשירי דביארנו דמדין תענית הוא רק בגדר תשלומין ורק מדין אבילות הוא חיוב עצמי, ולכן בדיון איסור רחיצה דהוא מצד דין תענית, השווה ליוה"כ הרי אינו מתחייב כיון דהוא בגדר תשלומין, וכל חיובו הוא רק מדין אבילות דהוא חיוב עצמי, והרי מדין אבילות מותר פניו ידיו ורגליו בצונן, ולכן גם באיסור רחיצה אסור רק מדין אבילות, ומותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן, וכש"נ. עכ"ל רבינו בעל אבן ישראל<sup>ד</sup>.

**להאמור** ארווח לן, ואשכחנא ניהותא בדברי השו"ע סי' תקנ"ד סי"ט שכ' וז"ל: אם חל תשעה באב בשבת מותר בכולן אפילו בתשמיש המטה, הג"ה ויש אוסרים ת"ב וכן נוהגין (טור בשם ר"י ואגור מנהגים).

**והשתא** נחזי אנן, לפי החקירה היסודית של האחרונים בביאור ד' השו"ע תקנ"א ס"ד וכמשנ"ת לעיל, דנחלקו הרא"ש והסמ"ג, להרא"ש לא נוהג דיני אבילות בשבת ולכן אין נוהג דין שבוע שחל בו, ולדעת הסמ"ג שהוא היש מי שאומר בשו"ע שם, ס"ל דנוהג שבוע שחל בו כשחל ת"ב בשבת, וביארו האחרונים דס"ל דאכן חל דין ת"ב בשבת וביום א' הוא רק מדין תשלומין, וכיון שחלים דיני אבילות בשבת ע"כ יש כאן "שם" שבוע שחל בו ת"ב, ומעתה צ"ע טובא, דהו"ל לשו"ע להביא כאן תקנ"ד סי"ט, בשם היש מי שאומר תקנ"א ס"ד, דנוהגים דברים שבצינעא בשבת, כיון שחלים כל הדינים בשבת, ורק דין תשלומין לתענית הוא ב' אב, ורק הרמ"א מביא דיש

ג. בזה בא ליישב טענת המהרש"ם בתשובה ח"ג סי' שס"ג, דהקטן חייב בתענית אף אי הוי מדין תשלומין, מגדר חינוך.

ד. ואין להקשות וכי כל הנפ"מ הוא רק לענין קטן, דודאי ביסודו הו"ב דינים נפרדים, ונפ"מ להיענש על ב' עוונות, ולכוין על ב' מצוות, וגם נפ"מ לקטן.

אין נוהג כלל בשבוע שלפני כן שום איסור אבילות, ומשמע להדיא דהוא מתורת דין שבוע שחל "בו", ומקרי "בו", ועל כרחק מחמת ה"שם" ת"ב שהוא עיקר הזמן לתאריך של התענית אף שאף לשיטתו אין נוהג בו אבילות כלל.

ו. והנה עוד ארווחנא בד' מרן בעל ה"אבן-ישראל" ריווח גדול ונפלא, קושיא עצומה על הסוברים שאינו דין תשלומין, מגמרא ערוכה וש"ע מפורש, דאיתא בתענית י"ב א', שכשחל היו"ט של הבאת קרבן עצים ב' אב שיש בו צום ת"ב שנדחה משבת, היו מתענים ולא משלימין, וז"ל הגמרא שם, ת"ש דא"ר אליעזר ברבי צדוק אני מבני בניו של סנאב בן בנימין ופעם אחת חל ט' באב להיות בשבת ודחינהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו הוא. ע"ש. ומכאן למד רבינו יעב"ץ שבעל ברית מתענה ואינו משלים בט"ב שנדחה אבל לא בט"ב שלא נדחה [ואפילו בשאר צומות שלא נדחו חמירי טפי ואין בעלי הברית אוכלין רק במוצאי הצום, ונפסק כן בשו"ע בסי' תקנ"ט ס"ט, וז"ל השו"ע: תשעה באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול ורוחץ ואינו משלים תעניתו לפי שיום טוב שלו הוא עכ"ל. [והרמ"א לא הגיה ע"ז כלום].

והקשו בזה, על מה שנתבאר לעיל דעת הרא"ש שדין אבילות לא נוהג בשבת שחל בו ת"ב, ולכן מותר שבוע שלפניו, וכן מותר בדברים שבצינעא, שביום א' חל דין חדש של צום ואבילות וע"כ שרי כנ"ל. והקשו דבגמ' תענית י"ב הנ"ל ובשו"ע מבורר להדיא, דכל התענית הוא רק "תשלומין" לת"ב שחל עיקר זמנו בשבת, וא"כ צריך לחול דין שבוע שחל בו, ולנהוג

אוסרים ויתבאר בסמוך בסי' ד שיטת הרמ"א, אבל ד' השו"ע מרפסין איגרי שלא הביא בתקנ"ד סי"ט דחולקים לשיטתם לענין דבשב"צ, וצ"ע.

ה. והי' נראה בזה, דבאמת לשיטת ה"ש מי שאומר "לעיל תקנ"א ס"ד כאן הי' צריך לאסור דברים שבצינעא, אלא דכיון שהשו"ע הביא דבריהם בסתם ויש והלכה כסתם, הוי זה גופה הכרעה כסתם, וממילא בטלה הדעת היש מי שאומר ואין להחמיר כדעתם, ובפרט בהנך מילי שהם "דרבנן", [ועוד דהוי מנהגים בעלמא].

**אבן** לפי"ד האבן-ישראל הדברים נפלאים ממש, דבאמת בדיני אבילות לכו"ע לא חלים דיני אבילות בשבת כלל, וביום א' הוי דין חדש של אבילות ורק כלפי התענית הוי מדין תשלומין, ואשר על כן לכו"ע אין נוהג דברים שבצינעא בשבת שהוא מדין אבילות, ומה שנחלקו לענין שבוע שחל בו, צ"ל דנחלקו מה הקובע למנהג שבוע שחל בו, דיני האבילות או סגי בדין התענית בעיקרו, ב"שם" תשעה באב שיחולו דיני שבוע שחל בו, לדעת הרא"ש דפסק השו"ע כוותי' ב"סתם" בעינן לדין אבילות בשבת שיחול דין שבוע שחל בו שהם דיני אבילות, וכיון שדין אבילות חל ביום א' אין דין שבוע שחל בו, ולדעת הסמ"ג אין דין האבילות גורם בלבד לשבוע שחל בו, אלא גם דין התענית שבשבת גורם לשבוע שחל בו, שיש כאן תורת ת"ב, אבל לכו"ע ליכא אבילות בשבת.

והי' מקום לומר שלדעת הסמ"ג אינו מדין שבוע שחל בו, רק שמנהג הוא לעולם לנהוג איסור בכל השבוע שלפני ת"ב או כשת"ב בתוך השבוע לאסור אותו שבוע בלבד, אכן המ"ב כ' ע"ד היש מי שאומ' לאסור השבוע שלפניו, דהנ"מ כשחל ת"ב בשבת אבל כשחל ת"ב ביום א' אף לשיטתו

וא"כ יש הוכחה לגדר של תשלומין דמה"ט מקילין בבעלי השמחה יותר משאר תעניות שלא נדחו.

ז. והנה שיטת הרמ"א צ"ב, דבסי' תקנ"ד ס"ט, כ' דיש להחמיר בדברים שבצינעא, ומוכח דבת"ב שחל בשבת נוהגים דיני אבילות ורק קיומם בפרהסיא נדחה ליום א', וא"כ זהו מדין תשלומין לחוד, ומעתה נמצא, ששבת שחל בו ת"ב חשיב שבוע שחל בו, ונפ"מ לקציצת ציפורניים, וכן לכבס בגדי קטנים שאסור אף לדין רק בשבת זו שחל בו ת"ב, ע' מ"ב ס"ק פ"ב סי' תקנ"א. ויל"ע לפי"ז לענין דין התענית בקטן, שנעשה בר מצוה ביום א', י' אב, שיהי' פטור כיון דהזמן ת"ב הי' בשבת, ועתה הוא רק מדין תשלומין.

**אד** לפי"ז הדק"ל קושיית התוי"ט (לעיל אות ג') אמאי לא משני הגמ' מגילה דלהכי לא אקדמוהו לת"ב משום דאכתי אינו זמנו. ול"ש להקדים כיון דהוא מדין תשלומין, וא"א לעשות התשלום קודם שהגיע עיקר הזמן.

**ואשר** נראה מוכח מזה, דדין התענית הוא דין התענית הוי דין חיוב בפ"ע, וע"כ אפשר שפיר להקדימו, לולי הטעם דאקדומי פורענותא לא מקדמינן, ולגבי דין אבילות הוי מדין תשלומין, וכדחזינן דנוהג בשבת ת"ב דברים שבצינעא.

**ואם** כנים אנו בזה, נמצא שלדעת הרמ"א הוא ההיפך מדברי השו"ע עפ"י האבן-ישראל, שלדבריו דין אבילות הוא דין חדש ותקנה חדשה שחל ביום א' י' אב, והדין תענית הוא תשלומין לתענית שחל בשבת.

**אמנם** לדברינו, שדין התענית הוא לא מדין תשלומין, אלא תקנה חדשה להתענות

דברים שבצינעא, ונדחקו בזה הרבה. ויש שפרכו חקירה הנ"ל מכח זו הקושיא.

**אכן** להמבואר בשו"ת אבן-ישראל הנ"ל א"ש הכל כמין חומר, דהן אמנם מדיני אבילות הוא דין חדש ותקנה מחודשת על י' באב ואינו מדין תשלומין, מ"מ לענין התענית הוא ההיפך שעיקרו ויסודו הוא בשבת, וביום א' הוא מדין תשלומין, וא"ש, דבעלי השמחה שאצלם הוא יו"ט, כל איסורן לאכול הוא מדין התענית, ודין התענית הוא מדיני תשלומין, וע"כ שפיר קיל טפי ומותרין לאכול.

**ולפי"ד**, רחיצה מותר בצונן פניו ידיו ורגליו, כדין אבילות אבל לא כל גופו, דדין אבילות אינו מדין תשלומין כי אם מעיקר התקנה.

**וצע"ק** שבאבן-ישראל על המ"ב תקנ"ט, ט', ס"ק ל"ח, כ' וז"ל: יש לעיין בין בברית בין בפדיון הבן אי מותר גם בנעילת הסנדל, דלעיל בת"ב שאינו נדחה כתבנו דאסור בנעילת הסנדל, אולם כאן בנדחה מן הדין נראה דודאי מותר, אלא נראה דיש לחוש למראית עין מאחרים שאינם יודעים שהוא בעל ברית, וכן פסקתי. עכ"ל. וד' צ"ע, שלשיטתו בשו"ת, נה' דמקילינן בדין "תענית" שהוא מגדר "תשלומין" אבל כל שאר הדינים אסורין מן הדין מדיני אבילות, ולא נחת לזה כלל, והתיר מן הדין רק משום מראית העין אסר. ולפי"ז ברחיצה לכאורה שרי, אבל להאמור בתשובה הנ"ל אסור מן הדין, מדיני אבילות.

**ועכ"פ** אם כנים אנו בזה, הרווחנו נפ"מ נוספת, לא רק בקטן אלא אף בגדול ולענין בעלי השמחה כמו במילה ופדיון הבן, וקרוב עצים דיו"ט שלו הוא.

**ברם** הפוסקים לא חילקו בין ב' דינים הנ"ל,



בי' אב, א"כ תסתער עלינו קושיית הטו"א מדוע לא תירצה הגמרא שמאחרים את התענית ולא מקדימים, משום שיעקר שריפת בית אלוקינו הי' בי' באב, והאבן-ישראל תירץ דכלפי דין התענית הוי מדין תשלומין, וע"כ א"א לתרץ משום שריפת ביהמ"ק בעשירי, דא"כ הו"ל טעם לעשות תקנת תענית עם חיוב עצמי, ולא רק מדין תשלומין, אבל לדברינו ברמ"א שהתענית הוא דין עצמי א"כ שפיר הוי מצי לתרץ כמו שתירץ הטו"ב, וצ"ע.

ח. ונראה בזה בסי"ד, כמ"ש מורנו הגאון הרב שמואל וואזנר דצוקללה"ה בספר שבט הלוי ח"ו סי' ע"א, עפי"ד השו"ת דברי מלכיאל ח"ה סי' ק"ל (בכרך ד'), שבאמת התענית הוא חיוב עצמי אלא שהוא קיל טפי, ויש קולא לחתן ולבעל ברית, ועי' ח"י הגרעק"א בשם השבות-יעקב ח"ג סי' ל"ז להקל לחולה ולמיחוש בראשו יותר משאר תעניות שאינן נדחין, ואם הטעם הי' משום שריפת ביהמ"ק שהי' בעיקר בי' באב, א"כ היו מתקנים אותו בכל חומרתו, וע' שו"ת הרשב"א ח"א סי' תק"כ שכ' וז"ל: נראה לי שאין נוהג בו שום אבילות [בשבת שחל בו ת"ב], דאבילות ישנה שענא, וכ"ש דלגמרי עקרוהו מתשיעי ואוקמוהו אעשירי, עכ"ל. ומבואר כדברינו שכלפי הדין תענית ל"ה תשלומין אלא תקנה חדשה ועקרוהו לגמרי מט' ואוקמוהו אעשירי.

**ובאמת** שלשיטת דהוי תקנה חדשה בי' באב, צ"ע מאי שנא משאר תעניות שמחמירים בהם בחולי קצת וכן בבעלי השמחה דמקילינן, מדוע והרי אינו מדין תשלומין דנוכל להקל. ולהמבואר בשבט הלוי א"ש דהוא תקנה חדשה, אך מעיקרא עשוהו קיל טפי.

**ועולה** מן האמור שלשיטת הרמ"א הוא ההיפך מד' האבן-ישראל, שכלפי הדין תענית הוי תקנה חדשה, וכלפי הדין אבילות הוי מדין תשלומין, וא"כ קטן שהגדיל בי' באב, בתענית חייב מן הדין כמו כל הגדולים, ובאבילות פטור דהוי מדין תשלומין. וע"כ אסור באכילה וברחיצה אפילו להושיט אצבעו למים דאסור מדין תענית ציבור כמו יוה"כ, אלא דקיל טפי, ואם יש לו חולי יש להקל, ובעלי שמחה נמי יש להקל, דהרמ"א לא השיג על קולת השו"ע ולהמבואר א"ש כמין חומר דמדין תענית אף שהוא תקנה עצמית מ"מ מעיקרא הקילו בה, ומדין אבילות הוי מדין תשלומין וקיל טפי, וע"כ בעלי השמחה מותרין אף להתרחץ.

ט. ועולה לדינא: לנוהגים כהשו"ע ת"ב שחל בשבת ונדחה ליום א', דין אבילות אינו נוהג כלל בשבת והוי חיוב עצמי ביום א', וקטן שנעשה גדול בי' באב חייב בדיני אבילות ופטור מדין התענית ומאסור רחיצה דהושטת אצבעו למים, ורוחץ פניו ידיו ורגליו בצונן ככל אבל בעלמא. ובעלי השמחה מותרין באכילה אחר המנחה (אפילו מנחה גדולה, מ"ב דלא כמ"א), אבל יש להימנע מרחיצה, ועכ"פ מרחיצת תענוג, וגם אסורין בנעילת הסנדל, דדין אבילות לא פקע דל"ה מדין תשלומין רק מן הדין תיקנו חיוב אבילות על י' אב.

**ולנוהגים** כרמ"א תשעת הימים הוא תקנה בפ"ע, ואפילו חל ת"ב ביום א' אסורים ברחיצה וכיבוס ובשר ויין כל תשעת הימים (חוץ משבת וסעודות מצוה כמו סיום ומילה), ברם ת"ב שחל בשבת חשיב שבוע שחל בו, כיון שנוהגים דברים שבצינעא בשבת, ונפ"מ לאסור כיבוס בגדי תינוקות ולקצוץ ציפורניים. וקטן שהגדיל ביום א' חייב בתענית וכל דיני התענית,

קעד

מנורה

הרב נדב פרן

בדרום

דהתענית הוא חיוב עצמי בי' אב, ברם  
מעיקרא הקילו בו טפי, ואם יש צד חולי  
יש להקל, ובעלי השמחה מותרין באכילה  
וברחיצה ונעילת הסנדל מן הדין, דממ"נ  
התענית קיל בזה, ומדין אבילות הוי רק  
מדין תשלומין, וג"כ יש להקל במקום  
מצוה, רק שלא לפרוש לגמרי מן הציבור  
ראוי להיזהר מנעילת הסנדל.



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ מוסדות הש"ס'

## לאסוקי שמעתתא - מסכת כתובות [חלק ב']\*

בגדר דין זכין לאדם שלא בפניו

גדר זכין בגירות קטן

בענין כוונה ודעת בקטן

בדין זכייה לקטן ולשוטה

סוגיית ברי ושמא

ביאור פלו' רב ושמא'ל אם רוב וחזקה מוציאים ממון

ביאור פלוגתת סומכוס ורבנן בדין ממון המוטל בספק, ובדין ברי ושמא

בגדר דין איני יודע אם פרעתיך

גדר נאמנות האשה על עצמה [לד' ר"ג ור"א]

יסודות בגדרי הנאמנות בעדות ובבע"ד

בדין ע"א נגד חזקה ורוב

בגדרי חזקה-הכרעה והנהגה

ביאור פלוגתת ריו"ח ור"א אם לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה

בסוגיית ארוס וארוסתו

ביסוד הרמב"ן דאין דנים חזקה על התולדה כשיש חזקה מנגדת על השורש

בגדר דין קבוע

בגדרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר

בגדר שיעבודא דרבי נתן

גדר עדות השטר

בענין מפיהם ולא מפי כתבם

דף יא.

הגדר ב'זכייה מטעם שליחות': בתוס' מבו'

דיש אנן סהדי שהיה ממנה אותו

לשליח, והיינו דהוי מינוי בכח<sup>3</sup>.

בגדר דין זכין לאדם שלא בפניו

הראשונים נחלקו אם זכייה מטעם שליחות

או לאו מטעם שליחות<sup>2</sup>.

אך הקצוה"ח<sup>1</sup> הק' ע"ז דהא קיי"ל כאביי

א. סיכום מסקנות ויסודות הסוגיות כפי שעלו משיעורי מו"ר רה"י הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א ר"י 'תושיה' -תפרח. נכתב במהדו"ק בזמן חורף תשע"ח, ועתה בלימוד מסכת כתובות בחבורת 'דף הכולל' בכולל 'נחלת משה' עברתי שוב על כל הדברים בהגהה ועריכה מחדש, וכן בהוספת קטעים וענינים שלא נכתבו בתחילה [ע"פ הקלטות ורשימות הגרמ"נ שליט"א]. ואקוה שיהיה לתועלת לומדי ה'דף היומי' שלומדים כעת מסכת זו. אמנם יש לידע שהדברים נכתבו בקיצור ממש עד שאפשר שלא לשים לב לחידושים הטמונים בתוך הדברים, או שהדברים יראו לפו"ר לא מובנים, אך באמת הדברים ארוכים ומבוארים, ואקוה שלא קצרתי

דיאוש שלא מדעת ל"ה יאוש, ומבו' בב"מ" דמה"ט ל"מ שליחות בכח'.

**וע"כ** כ' הקצוה"ח דזה גזיה"כ שהתורה ממנה אותו להיות שלוחו לזכות.

**ועוד** יל"ב דתרווייהו איתנהו'.

**והקצוה"ח** כ' כן אפי' לשי' הראשונים דזכייה מטע"ש, אך אפ"ל דסברא זו שייכת רק אם זכייה לאו מטע"ש, דכיון שכל כח הזכייה הוא מפרשה מיוחדת א"כ י"ל שהתורה נתנה גדרים מסויימים דתליא במעשה זכייה, אך אם זכייה מטעם

**הגדר** ב'זכייה לאו מטעם שליחות': הקצוה"ח ביאר הגדר ד'זכייה מטעם יד', וכוונתו" ביד' היינו כח ההחלה, שאמרה תורה שלכ"א יש כח עצמי להחיל חלויות לחבירו כאשר זה זכות עבורו.

במקום שאמרו להאריך. וכמו"כ כמובן שכל טעות יש לתלות בקוצר הבנתי בלבד.  
ב. דבתוס' (בסוגיין, וכן בפסחים צא: נדרים לו: גיטין יא: סד: קידושין נו. ב"ב קנו: וסנהדרין סח: ) כ' דזכייה מטע"ש, ולכן ס"ל שאין לקטן זכייה מה"ת. אך הריטב"א (בסוגיין וכן בקידושין שם ובב"מ עא:) פליג דלאו מטע"ש ולכן ס"ל שיש לקטן זכייה מה"ת. וזה תלוי בביאור הגמ' בב"מ (עא:) וקידושין (מב.) ואכמ"ל.  
ג. וכ"מ בלש' רש"י בב"מ (יב.) שכ' "דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו".

ד. סי' קה סק"א.  
ה. כב. ע"ש לענין שליחות להפרשת תרומה, וילפי' זאת מאתם גם אתם לרבות שלוחכם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתם.

ו. וי"ל עפ"משנ"ת בשיעור"כ בב"מ שם דכ"מ שלאביי ל"ה יאוש זה רק היכא שכדי להחליט להתייאש צריך 'להכריע', אך אם הדעת פשוטה עד שא"צ להכריע לכו"ע הוי יאוש אף בכח. וה"נ י"ל שבזכין יש דעת פשוטה שמסכים וא"צ כלל הכרעה.

ז. דהנה תוס' בסוגיין כ' דבזכות גמורה אפשר לזכות גם לקטן משא"כ בזכות שיש בה קצת חוב, וביאר הגר"י זיסמן (שליט"א) [וצ"ל] שבזכות גמורה התורה ממנה את השליחות כהקצוה"ח, אך בזכות שיש בה צד חוב אין התורה מתמצעת למנות שליח ומהני רק מכח האנ"ס, וזה ל"ש בקטן דל"ל דעת - והיינו דתרווייהו איתנהו, ואפ"ל דהדין של מינוי בכח נלמד מצד הסברא, והדין שהתורה ממנה את השליחות ילפי' מגזיה"כ וכדא' בקידושין (מב.) דכתיב "ונשיא אחד" - וכמב' ברש"י שם דזה נשאר גם למס' [ויש ראשונים שחולקים דלמס' נדחה].

ויש להוסיף בזה, דהנה ידוע מה שהאחרונים ביארו בדעת הרמב"ם דגדר שליחות היינו מסירת כח והשליח פועל מכחו את המעשה [ולכן ס"ל לרמב"ם (פ"ב מגירושין ה"ו) דבנשתתה המשלח מעיקר הדין השליח יכול לכתוב גט], אמנם לכאור' גם לרמב"ם צ"ל שיש גדר נוסף שהשליח פועל מכח המשלח וענין השליחות הוא התייחסות המעשה, שהרי בשחיטת פסח ושליחות לדבר עבירה לא שייך הגדר של מסירת כח, אלא דהרמב"ם הוכרח שמלבד גדר השליחות של התייחסות המעשה צריך להגיע לדין נוסף של מסירת כח, דבלא"ה לא היה מהני שליחות לגיטין וקידושין דהיה זה מעשה בעלמא בלא כח החלה [וכמו של"מ שהכהן ימנה ישראל לזרוק את הדם, משום דמלבד השליחות על עצם המעשה צריך שיהא לו כח לעשות את המעשה], ועפ"ז י"ל דכנגד זה צריך את ב' הגדרים ב'זכין מטעם שליחות', דהגדר של מינוי בכח מהני לענין התייחסות המעשה [דכלפי המציאות של המעשה ל"מ דין התורה], והגדר של מינוי התורה מהני לענין מסירת כח ההחלה [דכלפי זה לא סגי באנן סהדי בעלמא].

ח. ודאי שאין כוונתו ל'קנין יד', שזה שייך רק בקנינים, ואילו בראשונים כ' דמהני גם בהפרשת תרומה וגירות דגר קטן, ושם לא שייך כלל ענין קנין יד, אלא ע"כ צ"ל כמשנ"ת בפנים והוא ע"פ הקה"י (סי' לו - וע"ש שלא למד כן בכוונת הקצוה"ח, אמנם יל"פ דוהי כוונתו).

ט. סי' רמג סק"ח.

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קעז

דא"צ להגיע לדין זכין, ויל"ב דרק לענין המעשה קנין בעינן לדין זכין, משא"כ לענין החלות א"צ שיהיה כח בעלים. אמנם בדעת הרמב"ם<sup>י</sup> דייק הקצוה"ח<sup>י</sup> דגם בדעא"מ בעינן לדין זכין, והיינו דס"ל שגם לחלות הקנין בעינן כח בעלים.

### גדר זכין בגירות קטן

[א] מצינו כמה דרכים בגדר דין זה:

א. בתוס' בסוגיין מבו' שלמדו שזה דין זכין ממש, והיינו דגירות אינה רק שלילת טומאת הגויות שבו וממילא נעשה יהודי [כמו בטבילה מטומאה], אלא הוי גדר של מעשה המחיל, והברכ"ש<sup>ט</sup> כ' דהוא כמו זכיית ממון דהוי ענין זכייה להכניס ממון לרשותו ה"נ בגירות זוהי בגירות ובקדושת ישראל. ובנו"א אפ"ל דמחיל עליו שם יהודי שע"ז מתקדש<sup>י</sup>, ולכן צריך להגיע לדין זכין.

שליחות ה"ה שלוחו לכל מה שטובה עבורו<sup>י</sup>.

וייש' לומר עוד דיש ב' דינים<sup>א</sup>, א' - 'זכין לאדם שלא בפניו', ובזה כ' הקצוה"ח דזה שייך רק במידי דזכייה, ב' - 'אין חבין לאדם', וזה אפי' כשהמעשה הוא זכייה אך הוא גם חובה.

גדר 'זכות' לא נקבע לפי מה שטוב באמת, אלא ע"פ מה שבני אדם מחשיבים לטוב<sup>ב</sup>, אמנם גם דבר שבדר"כ הוא חובה, אם האדם מגלה דעתו שאצלו זה זכות שפיר יכול לזכות לו<sup>י</sup>. אך מה שמוגדר ל'זכות' יכול לזכות לו אפי' כשע"ז יתגלגל חובה והזוכה לא מעונין בזה<sup>י</sup>, אא"כ הזוכה יעמוד ויצוח שאינו רוצה לקנות, והביאור בזה, דיש לבעלים גם כח מעכב שלא יחולו חלויות שמחילים עבורו<sup>ט</sup>.

בדעת אחרת מקנה לקטן מבואר בתוס'ט

י. וכ"ה לש' התורה ד' שהביא הקצוה"ח ד"שפיר דמי למיעבד הכי כיון דמתקלקל זכות הוא לבעה"ב, וקיי"ל זכייה מטעם שליחות אתרבאי כו' וה"נ המשרתת נעשת שלוחה אפי' שלא מדעתה<sup>י</sup> [ועפ"ז נתבאר ד' התוס' שהביא הרשב"א בקידושין מ"ב ואכמ"ל].

יא. כן ביאר הגר"מ שפירא זצ"ל.

יב. כ"כ הרשב"א קידושין (כג.) לענין מתנה, שאע"פ שלקבל מתנה ע"פ האמת זה רעה, ד'שונא מתנות יחיה', מ"מ לענין דין זכין נחשב לטובה כיון שנפשן של בריות מחמתן [דלא דנים לפי הטוב האמיתי, אלא לפי הרגשים טבעיים אנושיים].

יג. כ"מ ממש"כ הר"ן (גיטין ר"פ האומר) מהירושלמי דאפי' אם היתה צווחת להתגרש, אני אומר שמא חזרה בה, ומבואר דאי לא טעמא דשמא חזרה בה הוי מהני דין זכין.

יד. כן מבו' בר"ן בגיטין (לו.) שיכול לזכות לחבירו קרקע כ"ש וע"ז יוכל לכתוב עליו פרוזבול, אמנם זה ניחא רק לפי מש"כ הקצוה"ח שהשליחות חלה ע"י דין התורה, אך לפי מש"כ התוס' דאיכא אנ"ס שממנהו לשלח א"כ בכה"ג אין אנ"ס.

טו. וצ"ל שלענין העיכוב לא סגי בדעת בכח אלא צריך שיעכב בפועל.

טז. סנהדרין סח: וגיטין סד:

יז. פכ"ט ממכירה הי"א.

יח. סי' רלה סק"ד.

יט. קידושין סי' טו.

כ. והר"ז כמש"כ האחרונים לענין קבלת נזירות שהגברא מקבל ע"ע שם נזיר וממילא חלים עליו כל הדינים, אמנם נוסח זה לכאור' לא מתאים עם מה שנקט הקצוה"ח (שהו' לעיל) דדין זכין תלוי רק במה שזוכה לחבירו -שמכניס דבר לרשותו, אך אינו תלוי במה שעושה לו טובה, דלפי"ז מעשה ההחלה של הגירות אינו ענין לדין זכין, וע"כ צ"ל לפי"ז כנוסח הברכ"ש דזוכה היהדות ומקרי מעשה זכייה.

ג. האחרונים<sup>כ"ב</sup> כ' דגם לתוס' בסנהדרין גירות  
הוי חלות, אלא דאי"ז חלות שחלה ע"י  
הגברא אלא ע"י ב"ד, ולכן לעצם החלות  
א"צ להגיע לדין זכין.

ד. עוד מבואר בתוס' בסנהדרין<sup>כ"ג</sup> דבכל  
הגרים צריך להגיע לדין זכין, ואע"ג  
דאין זכיה לעכו"ם, זכיתו וידו באין כאחד.  
והיינו דלחלות הגירות צריך את הב"ד, אך  
אין כח לגוי מצד עצמו לגיירו אמנם הגר  
הוא הבעלים להחליט על כך, ולזה מהני דין  
זכין שממנה את ב"ד מדין שליחות לגיירו.  
ועי"ל דיש בגירות ב' חלקים, א' שמפקיע  
עצמו מהגויות ולזה יש לו כח עצמי, ב'  
שצריך ליכנס לכלל ישראל, ובזה צריך כח  
ב"ד - ולכן צריך לדין זכין וביאר הקוב"שלא

והגרש"ש<sup>כ"א</sup> נתקשה דכיון דבעינן שיהיה  
מעשה גברא שיחיל את הגירות כשטובל  
לשם כך<sup>כ"ב</sup> א"כ היאך מהני מה שטובל ע"ד  
ב"ד<sup>כ"ג</sup>. וביאר הגרש"ש דכיון שהקטן טובל  
מחמת שהגדול אמר לו לטבול הר"ז נחשב  
מעשה של הגדול<sup>כ"ד</sup>, וע"כ מהני ליחד המעשה  
לשם גירות מדין גדול עומד על גביו.

ב. בתוס' בסנהדרין<sup>כ"ה</sup> מבו' לכאו' דא"צ לדין  
זכין בגירות, והיינו דגירות הוי רק ענין  
של הפקעת הגויות וקדושת הישראל נעשית  
ממילא<sup>כ"ו</sup>, אלא דזה תליא בדין זכין דשמעינן  
מינה שב"ד יכולין להתמצע ברשות שאינה  
שלהם לזכותו. ולפי"ז ביארו תוס' מאי  
דמהני מחאה כשיגדיל<sup>כ"ז</sup>, דבעינן שיקבל ע"ע  
מצוות וזה מעכב בחלות הגירות.

כא. סי' יג.

כב. וצ"ע מיבמות (מה:): דמבואר שאם טבילה לנדוטה אותה טבילה עולה לה לטבילת גירות, וכן אם טבל  
לקריו, וחזי' דטבילת גירות הוא כטבילת טהרה מטומאה שממילא חל עליו חלות הגירות כשטובל, ולא  
צריך לייחד מעשה הטבילה להחיל הגירות.

כג. ונקט הגרש"ש דאפי' מדין גדול עומד על גביו ל"מ לענין זה, דדוקא היכא שיש מעשה גמור ורק צריך  
ליחדו מהני געע"ג, משא"כ הכא שבלא כוונה לא הוי גדר של מעשה המחיל הנפעל ע"י הגברא ל"מ כוונה  
של אחר (ועי' להלן שכ"כ הגר"ח פ"ד מיב"ח). אמנם בקצוה"ח (ערה, ג) מבואר דהאומר לחברו שיגביה  
עבורו חפץ והמשלח כיון שהמגביה יקנה קנה, ולכאו' מבואר דנקט דלא כהגרש"ש אלא מהני שכוונה של  
אחר תפעל במעשה היבש של חבירו. אמנם אפ"ל דהקצוה"ח למד שבמעש"ק א"צ שיעשה לשם מעש"ק  
אלא סגי שיעשה מעשה בעלים ולזה מהני הכוונה של המשלח להחיל את חלות הקנין. והגרש"ש נתקשה  
ממש"כ הראשונים דקטן זוכה מה"ת בדעת אחרת מקנה ולכאו' מוכח שהקנין חל ע"י המקנה במעש"ק של  
הקטן, ולכן ביאר הגרש"ש שבאמת הקנין לא חל ע"י המעש"ק של הקטן אלא רק ע"י מה שהמקנה מרשהו  
למשוך ועי"ז הוי מעש"ק מצד המקנה, ומה שצריך שימשוך בפועל היינו רק להוכיח שאכן מניחו למשוך.  
כד. וכמבו' בקידושין (כב:): דקורא לה והיא באה הוי משיכה, וכן בפיל שמגביה עצמו לאכול הזמורות ששם  
הוי הגבהה (שם כו. לפי הר"ר משולם בתוס', וכן עי' קצוה"ח רעג, ד).

כה. סח:

כו. ולפי"ז הטבילה אינה מעשה המחיל, אלא כל שטובל לשם גירות ממילא נעשה יהודי, ולכן מהני מה שטובל  
ע"ד ב"ד מדין גדול עומד על גביו.

כז. היינו דבשלמא אם כל הגירות חלה רק מדין זכין, א"כ ע"י המחאה מגלה דעתו דזה חובה עבורו, אך לפי  
מה שנקטו תוס' שם דלעצם החלות א"צ לדין זכיה א"כ ק' היאך מהני המחאה.

כח. עי' ח'י' הגרנ"ט ואבי עזרי (פ"י ממלכים ה"ג).

כט. ואמנם גם תוס' סוגיין כ' דהוי בגדר באין כא', אלא דהוכרחו לכך רק בגר קטן, אך בתוס' בסנהדרין מבואר  
דבכל הגרים צריך להגיע לגדר זה, וע"כ צ"ל כמשנ"ת בפנים דבסנהדרין נקטו דאין כח לגייר עצמו אלא  
רק לב"ד, משא"כ בסוגיין נקטו שיש לו כח לגייר עצמו.

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קעט

היא לפי הבאת ב' שערות, דאם זה תליא בזמן שמגיע לכלל דעת, א"כ ברגע שיש לו דעת נעשה יהודי וא"י למחות, ולפני שבא לכלל דעת מחאתו לאו שמה מחאה. וזה דלא כמש"כ בשו"ת הרא"ש ל"ג דגיל י"ג והבאת ב' שערות זה מהילכתא של שיעורין שנמסרו למשה בסיני, שהאחרונים ל"ה כ' שלפי"ז בב"נ שלא ניתנו להם דיני השיעורין ל"ה הגדלות היא משהגיעו לכלל דעת. והנה אי נימא דגדר המחאה היא לגלות שזה חוב עבדו, א"כ לכאור' ל"צ שיבא לכלל גדלות אלא לכלל דעת ל"ה, אך אם הגדר דהוי כח עיכוב שפיר י"ל דבעינן שיהיה גדול.

### בענין כוונה ודעת בקטן

א] הנה בהא דאין שליחות לקטן, מבוי ברש"י בב"מ ובגיטין ל"ה דהוא מדכתיב "איש" ולא קטן, ומזה ממעטינן גם חרש ושוטה, ומבוי א"כ שהחסרון הוא מצד דלאו בני דעה ניהו.

דהא דאין זכייה לעכו"ם אי"ז חסרון בעשייה אלא בחלות, וכיין דהכא ע"י החלות יהיה ישראל שפיר שייך בו דין זכייה.

ב] והנה בפשטות אף כאשר האב מגייר את בנו מהני רק ע"י דין זכין, אך ברש"י ובשו"ע מדוקדק ל"ב דבזה א"צ להגיע לדין זכין אלא הוא כח של בעלות לגייר ל"ה.

ולפי"ז צ"ל שגם גדר הדין שבהגדילו יכולין למחות חלוק, שכאשר ב"ד מגיירים המחאה מהני לאשווי את הזכות לגדר חובה, אך כאשר אביו מגיירו צ"ל שיש כח לבן לעכב את הגירות, דיש תנאי בגירות שאינה יכולה לחול בעל כרחו, וכשמתנגד הגירות פוקעת למפרע.

ג] הנה בתו"י הק' דאחרי שהגדיל כבר נעשה יהודי ולא יהני מחאה, ות"י שהתחיל למחות בקטנותו ועמד בזה גם בשעה שהגדיל. ומבוי בדבריו שהגדלות של ב"נ

---

ל. כע"ז יל"ב בהך גיסא בגמ' דהני כהני שלוחי דידן, דיש ב' חלקים, א' עצם ההקרה בפועל, שלזה יש כח רק לכהנים דירשאל פסול להקריב, ב' הבאת הקרבן שצריך להיות ע"י הבעלים ולזה מהני דין שליחות. אמנם הגמ' דוחה הך גיסא, דבע"כ צ"ל דהכהני הוו שלוחי דרחמנא, דאי הוו שלוחי דידן מי איכא מידי דאנן לא מצי עבדינן ואינהו מצי עבדי. ולכאור' ק' דא"כ גם בגירות היאך מהני זכין מטעם שליחות אם אין לו כח לגייר עצמו. וי"ל דדוקא בשליחות דכהני דענינה התייחסות המעשה שייך הך חסרון דמי איכא מידי כו', משא"כ בגירות אין ענין השליחות התייחסות המעשה אלא מסירת כח, ובזה לא שייך הך חסרון (ועי' תוס' נזיר יב. ויש לחלק).

לא. אות לד.

לב. כן דייק הגר"א קוטלר זצ"ל מרש"י בסוגיין שכ' שאין לגר קטן אב, וכן מבואר ברש"י ביבמות (מח. ד"ה עבד איש בפ"י ה"ב) ע"ש. וכן בשו"ע (סי' רסח ס"ז) חילק לב' דינים א' שהאב יכול לגייר, ב' שהקטן בא או אמו מביאתו להתגייר דאז ב"ד מגיירים מדין זכין.

לג. וכן מצינו ברמב"ם (פ"ט מעבדים ה"ב) דיש לעכו"ם בעלות על בניו ובנותיו לעבדים (א. ה. וע"ע בזכר יצחק סי' ב, וכן במקור ברוך ח"ב סי' מ בשם הגר" לייב רובין מוילקומיר זצ"ל שביאר כן בסוגיין). לד. כלל טז אות א, ולפי"ז יש ליישב מ"ט הרי"ף השמיט את הדין של הגדילו יכולים למחות. ועי' בכל זה במשנת רבי אהרן (סי' י').

לה. עי' מנח"ח (מ' קצ) וחת"ס (יו"ד סי' קפד וש"י).

לו. כמבואר ברמב"ם (פ"ט ממלכים ה"י) דמה"ט עכו"ם נהרג על פחות משו"פ [אמנם רש"י (סנהדרין נז.) פי' דהטעם הוא משום דאינם מוחלים ע"ז משא"כ ישראל].

לז. וכן עי' בלש' התורה"ד.

לה. ב"מ עא: גיטין כג.

אך היכא שהחלות נצרכת לעצם החלות  
[כגיטין וקידושין] ל"מ גדול עומד ע"ג.

**והביאור** בזה י"ל בג' אנפי:

**א.** דכאשר גדול מלמדו להתכוין הר"ז  
נחשב שהגדול עושה את מחשבת  
הקטן, ואמנם המעשה נעשה עם הכוונה, אך  
אין הכוונה מתייחסת אל הגברא העושה  
[כדין אונס שאין מתייחס אלין], ולכן ל"מ  
לענין להחיל חלות.

**ב.** דבגדול מלמדו יש רק 'כוונה' אך אין  
'רצון' הבא מכח שיקול הדעת של  
בעל הבחירה, ולענין החלת חלות צריך  
שיהיה 'רצון'.

**ג.** דלהחיל חלות לא סגי במה שיש דעת, אלא  
בעי' שהגברא המחיל יהיה 'בר דעת'.

**ועפ"ז** י"ל דכל מה שכ' הרשב"א שלקטן  
שהגיע לעונת הפעוטות יש דעת  
כשגדול עומד ע"ג היינו דוקא כשהדעת  
נצרכת רק להגדרת המעשה, משא"כ כשצריך  
את הדעת לעצם החלות לזה צריך שיהיה בן  
י"ג דבעינן "איש" והיינו גברא בר דעת [שיש  
לו 'רצון']<sup>מ</sup>.

**ב** [תוס' הק' היאך מהני דין זכין לקטן  
והא אין שליחות לקטן, ותי' הרעק"א

**אמנם** ברש"י ביבמות<sup>ט</sup> מבואר דגם לקטן  
יש דעת להחיל, אלא דלית ליה כח  
החלה דנתמעט מ"איש", והיינו שהחסרון  
בקטן הוא דצריך שיהיה לו גדלות הגוף.

**והנה** הראשונים העמידו סתירות בסוגיות<sup>מ</sup>  
אם קטן הוי בר דעת כשגדול עומד  
על גביו.

**ותוס'**<sup>מא</sup> תירצו דבכל גווני רק אם מלמדים  
ומזהירים את הקטן לעשות לשמה  
חשיב בן דעת, אך אם רק עומדים על  
ידו ל"מ.

**אך** הרשב"א כ' דהא דמהני גדול עומד על  
גביו היינו מדין שליחות דמהני כוונת  
הגדול עבור הקטן, ולכן זה שייך רק במידי  
דמהני ביה בשליחות. ועוד כ' שכל מה שאין  
לקטן דעת זה דוקא בקטן גמור, אך אם הגיע  
לעונת הפעוטות יש לו דעת, ומה שצריך  
שיהא בן י"ג היינו משום דיש דין נוסף  
שיהיה "איש" דהיינו גדלות הגוף<sup>מב</sup>. וצ"ב  
לענין מה ממעטים קטן משום דלית ליה דעת  
ולענין מה ממעטים משום דבעינן "איש".

**והנה** הגר"ח<sup>מג</sup> כ' שכל מה דמהני גדול  
העומד על גביו היינו דווקא בענינים  
שהדעת נצרכת להגדרת המעשה והחלות  
חלה ממילא [כחליצה ולשמה בכתיבת גט],

<sup>לט</sup>. לד. שכ' שקטן שקידש לכשיגדיל חלים הקידושין לכשיגדיל, וע"כ צ"ל שיש לו כבר עכשיו דעת במעשה  
אלא דל"ל כח להחיל עד שיגדיל.

<sup>מ</sup>. דלענין שחיטה מבר' בריש חולין (ובד"ב:) דל"מ, ולענין כתיבת גט מבר' בגיטין (כב:) דמהני.

<sup>מא</sup>. חולין יב:

<sup>מב</sup>. וכ' דמה"ט הגמ' ביבמות (קד:) אומרת שקטן פסול לחליצה דכתיב "איש" ולא אמרה משום דל"ל כוונה,  
אך תוס' כ' דכיון שעושים את החליצה בפני ב"ד הר"ז כגדול עומד ע"ג שמלמדו לעשות לשמה.

<sup>מג</sup>. פ"ד מיב"ח.

<sup>מד</sup>. והנה תנן (ריש תרומות) דחש"ו לא מהני תרומתן. והר"ש הביא מהירושלמי דממעטינן קטן מ"איש" וחרש  
ושוטה מ"אשר ידבנו לבו" -דידבנו משמע שיש בו דעת לנדב, והק' הר"ש מ"ט לא ממעטי' גם קטן ביחד  
עם חרש ושוטה, ותי' דממעט אפי' קטן שבא לעונת נדרים דכבר יש לו דעת לנדב, והוא כעין ד' הרשב"א.  
אך הק' הגרא"ק זצ"ל דהא הפרשת תרומה לכאן זה חלות שמכח הגברא דלזה בעינן רצון ושיקול הדעת,  
וזה ליתא גם בקטן שהגיע לעונת הפעוטות. וי"ל [דהירושלמי הרי קאי דהגיע לעונת נדרים שנדריו נבדקין,



## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קפא

### בדין זכייה לקטן ולשוטה

הנה תוס' הק' היאך זכין את הגירות לקטן הרי אין זכין לקטן, ותירצו דקטן אית ליה זכייה מתקנ"ח. ויש לחקור אם גדר התקנ"ח היתה שיהיה לקטן שליחות, או שיהיה זכייה שלא מטע"ש.

והנה הרמב"ם<sup>מז</sup> פסק דשוטה אית ליה זכייה, וכ' הב"י<sup>מח</sup> שזה דין פשוט וא"צ לזה ראייה, אך הרא"ש<sup>מט</sup> כ' בשם הרמ"ה דרק אם עתים חלים אית ליה זכייה אך לשוטה גמור אין זכייה, וביאר הקצוה"ח<sup>י</sup> דל"ד לקטן, דדוקא לקטן יש זכייה כיון דאתי לכלל זכייה כשיגדיל משא"כ שוטה

דקטן אינו מופקע מפרשת שליחות, אלא דכיון שאין כח למעשה קטן אינו יכול להחיל השליחות, משא"כ בזכייה מטעם שליחות שא"צ שיחיל מינוי שליחות שפיר מהני גם בקטן.

וביאר דבריו ע"פ ביאור הקצוה"ח דזכין היינו מינוי התורה, דאי הוי מדין אנן סהדי דהיינו מינוי בכח זה אינו שייך בקטן, ואמנם אם חסרון בקטן הוא רק מצד דל"ל דעת י"ל דאין חסרון בקטן<sup>מב</sup>, אך אם יש בקטן גם חסרון מצד עצם הגברא דאינו בר החלה, א"כ מה"ט אין לו כח להחיל מינוי שליחות<sup>מו</sup>.

וא"כ היה ס"ד דבזה יהיה יותר כח החלה, אלא דצ"ע להיפך - דאחרי שממעטין מ"איש" דלענין החלות נחשב דל"ל רצון ושיקול הדעת, נילף מזה גם חרש ושוטה, ולכן י"ל באופ"א<sup>נ</sup> דהירושלמי אזיל לשיטתו (שם, הו' בתוס' חולין יג.) דמקשה דליהני הפרשת קטן במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, והא לא אשכחן דיהני להחיל גירוש וקידושי קטן במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, דזה מהני רק היכא דסגי בכוונה וניחותא דהוי כדרגת גדול עומד ע"ג, משא"כ היכא שצריך להחיל חלות דבעינן רצון ושיקול הדעת לא מהני. וע"כ דס"ל לירושלמי דהפרשת תרומה אי"ז גדר של חלות אלא רק מעשה יחוד בעלמא לברר חלק התרומה מתוך הכרי, ומשו"ה איצטרך מיעוט מיוחד שאפי' קטן שהגיע לעונת נדרים אינו יכול להפריש אע"ג שמצד הדעת ל"ל חסרון לענין זה. והירושלמי אזיל בזה ג"כ לשיטתו דמספק"ל (שם) אי מהני להפריש תרומה מתבואת הפקר. ולכאור' צ"ב מ"ש מחלות קנין דפשיטא דאין יכול להחיל בהפקר דבעינן בעלות, וביאר הקובה"ע (השמטות לס' עב) דהירושלמי ס"ל דהפרשת תרומה אינה חלות מחודשת אלא רק יחוד לברר התרומה. וע"ש שביאר השמטת הרמב"ם את ספק הירושלמי, משום דמהבלי דיליף דין שליחות מתרומה מוכח דפליג על הירושלמי וס"ל דהוי גדר חלות (ע"ש עור).

מה. דהא מבואר בב"מ (כב: - ע"פ תוס' שם) לענין יאוש דלא מדעת דלרבא דהוי יאוש מהני גם בקטן, כיון דלכי גדלי מיאשי השתא נמי מקרי יאוש, וה"נ י"ל לענין מינוי שליחות בכח.

מו. ועי' בקה"י (סי' יב) דדברי הרעק"א אזלי כג' הגמ' בב"מ (סד:) דיש לקטן זכייה מה"ת, וע"ש בגמ' בס"ד דמדמינן קטן לעכו"ם. וזה לכאור' דלא כרעק"א דהא עכו"ם נתמעט לגמרי מפרשת עכו"ם ולא רק מהכח להחיל שליחות, אמנם דברי הרעק"א קיימי למס' דדחינן דשאני קטן דאתי לכלל שליחות משא"כ עכו"ם, וזה גופא החילוק דעכו"ם ממועט לגמרי מפרשת שליחות משא"כ קטן איתיה בכלל שליחות אלא שאין לו כח החלה.

והנה הגר"ש אייגר הק' מב"מ (י:) דאמר' דלמ"ד שחצר משום שליחות אתרבאי קטן לא קונה בחצר דל"ל שליחות. ויש לחלק (ע"פ המבואר במחנ"א הל' קנין חצר ס' ב) דהתם גם למ"ד דחצר משום שליחות אתרבאי זה מטעם יד אלא דמאי דחשיב יד היינו מדין שליחות שמיחד חצירו לשמר לו חפציו, וא"כ צריך שיהיה לו דעת לכך, משא"כ לענין זכין הרי זה מינוי מכח התורה וא"צ דעתו כלל וכמשנ"ת בפנים.

מז. פ"ד מזכיה ה"ז.

מח. סי' רמג סכ"ב, והשיג על המ"מ שהוצרך להביא ראייה.

מט. לקמן פ"ב סי' יד.

נ. סי' רמג ס"ק ו.

שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות, דעת ר"ג ור"א דהיא נאמנת, ולס"ד טעמייהו דס"ל ברי ושמא ברי עדיף, ומסקי' דס"ל דלאו ברי עדיף אך עם חזקת הגוף או מיגו מהני להוציא, ודעת רוב הראשונים דהחזקה מהני רק בצירוף הטענת ברי, אך ד' רש"י ותוס' דהחזקה לחוד מהני ואפי' עם טענת שמא לחוד.

**הביאור** במ"ד דב"ש ברי עדיף נ"ד- האחרונים<sup>נ</sup> ביארו דא"ז מדין נאמנות שתולים שהוא דובר אמת, אלא דיש כח וזכות שנתנה התורה לבעל דין להנהיג את הדין ע"פ טענתו, כדי שיוכל לשמר את זכויותיו<sup>נ</sup>.

**ויש** ליתן בזה גם גדר הלכתי, שבעצם לכל איש ישראל יש סיבה להאמין לו ולא לחוש שהוא דובר שקר<sup>נ</sup>, אלא דיש גזיה"כ ד"לא יקום עד אחד באיש", ובזכות הטענה שנתחדש לבע"ד נאמר שבו לא יהיה את הגזיה"כ ד"לא יקום" אלא יהיה נאמן.

**ואין** להקשות דהא הזכות טענה נתחדשה רק לבע"ד ומהיכ"ת שהוא בע"ד, ד"ל שזכות הטענה ניתנה גם למי שיש רק צד

דמי לעכו"ם דל"ל זכייה. ונראה דזה תליא בחקירה הנ"ל, דהרמב"ם ס"ל שהדין זכייה שתקנו לקטן אינו מטע"ש, וא"כ א"צ שיבא לכלל שליחות אלא סגי במה שהוא ישראל, אך הרמ"ה ס"ל דתקנו זכייה מטע"ש רק למי דאתי לכלל שליחות.

**אמנם** יל"ב פלוגתתן באופ"א [דלכו"ע גדר התקנה היתה שיזכה מטע"ש, אלא] דנחלקו בגדר שליחות, דהרמב"ם ס"ל שגדר שליחות היא שנותן כח לשליח להחיל מצד עצמו<sup>נ</sup>, וא"כ ל"צ שהמשלח יהיה בר החלה<sup>נ</sup>, אך הרא"ש ס"ל שגדר שליחות היא שמעשה השליח מתייחס למשלח וא"כ צריך שהמשלח יהיה בר החלה.

**דף יב:**

### סוגיית ברי ושמא

**לרב** יהודה ורב הונא ברי ושמא ברי עדיף, ולר"נ וריו"ח לאו ברי עדיף דאוקי ממונא בחזקת מריה.

**ןבהיא** אומרת משארסתי נאנסתי ונסתחפה שדהו והוא אומר לא כי אלא עד

**נא.** ואזיל לשיטתו בדין נשתטה המשלח שכ' (פ"ב מגירושין ה"ט) שהשליח יכול לכתוב הגט, והטור (אהע"ז סי' קכא) חלק דבכה"ג הגט פסול. וביארו האחרונים (עי' או"ש שם ועוד) דנחלקו בגדר שליחות, וא"ש דהרמב"ם אזיל לשיטתו, ואף לפי"ז נמצא דהטור אזיל בשיטת אביו הרא"ש.

**נב.** דהאחרונים הוכיחו מכמה דוכתי דמלבד מה דלית לשוטה דעת עוד יש חסרון בעצם הגברא דל"ל כח החלה, ומשו"ה אף אם הקנה לאחר ל' ולאחר ל' נעשה בשוטה לא חייל (עי' קידושין עח ו"ב קכז) ולא דמי לישן.

**נג.** בדע"ו.

**נד.** דלכאו' ק' מ"ט הא אפי' ע"א בעלמא אינו נאמן וכ"ש כאן שהוא בע"ד נוגע וקרוי, ועו"ק דאיך נאמן להוציא ממוחזק הא קי"ל דהממע"ה. ובשלמא בברי נגד שמא גרוע יש ריעותא בטענת הנתבע, אך בשמא טוב מאי איכא למימר.

**נה.** קוב"ש (אות כו), שע"י (ש"ו פ"ח).

**נו.** כך קיבלו חז"ל בלא שנודע מקורו בתורה.

**נז.** וכשם שמצינו (יבמות לט): דבאשת מודעינהו ע"א נאמן, וביארו הרי"ף והרא"ש הטעם דכיון שבתחילה קבלנו דנאמן כיון שלא בא להקים דשב"ע ומהיכ"ת לחוש שמשקר, וממילא מהני גם לענין הדשב"ע שנתגלגל מזה אח"כ.

למעליותא יש כח להוציא<sup>סב</sup>. אך עפמשנ"ת יל"ב שכאשר התובע בא עם כח דיני אין לבע"ד כח לערער שמא הוא משקר, וממילא חברי זוכה ע"י טענתו<sup>סג</sup>.

**ועוד** יל"ב דכאשר הנתבע טוען שמא אין החזקתו נראית כהחזקה של בעלים בכדי שיוגדר ל'מוחזק' בתורת ודאי<sup>סד</sup>, אלא הוא רק 'תפוס' שמספק לא מוציאים ממנו<sup>סה</sup>, וע"י חזקה"ג אע"פ שא"א להוציא ממון ממוחזק, אך אפשר להוציא מתפוס.

**הביאור** בד' ר"ג ור"א לד' רש"י ותוס' שיש בחזקה"ג לחוד כח להוציא-האחרונים הק' היאך מהני חזקת הגוף נגד

שהוא בעלים<sup>נח</sup>. אמנם י"ל עוד דכלפי זה שהוא בע"ד הוא נאמן בלא כח מיוחד, משום שאי"ז נידון ממוני דאין מי שמכחיש אותו בזה"ט, ואחרי שנאמן לומר שהוא בע"ד ממילא יש לו זכות טענה<sup>סז</sup>.

**הביאור** במ"ד דלאו ברי עדיף- יל"ב דגם הך מ"ד מודה ליסוד של זכות הטענה וכמשנ"ת, אלא דס"ל שיש כח לטענת שמא שכנגדו לערער את הטענת ברי לחוש שמא הוא משקר<sup>סח</sup>.

**הביאור** בד' ר"ג ור"א לד' הראשונים שמצרפים טענת ברי עם חזקה ומיגו- בפשטות הביאור שזה באמת צירוף של ב' כוחות נפרדים, דכאשר יש תרתי

נח. ובזה יל"ב מש"כ הרעק"א (ח"ג סי' לא) דגם לס"ד דבו"ש ברי עדיף אפי' בברי גרוע ושמא טוב, זהו דוקא היכא דאיכא ספק לפנינו, אבל היכא דליכא שום מספק לכו"ע לא אמרי' דברי עדיף, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה. וי"ל ע"פ מש"כ דאם אין ספק שהוא בעלים לא נתנה לו תורה זכות טענה.

נט. ועד"ז מצינו בב"ב (לה:) שכשיש חפץ ברה"ר וא' טוען שהוא שלו ה"ה זוכה בו לכו"ע, והביאור כנ"ל שכשאינו מי שטוען כנגדו אי"ז מוגדר לנידון ממוני. וכן ביארו האחרונים לענין השבת אבידה שאין מחזירין לטוען שהוא שלו אלא בסימנין, דאי"ז משום דיני ממונות, שהרי אין כאן אחר הטוען כנגדו, אלא הוא מדין מצות השבת אבידה.

ס. וכשם שמצינו בב"ב (ל"א) דלדעת ר"ה ב' כתי עדים המכחישות זא"ז זו באה בפנ"ע ומעידה וזו באה בפנ"ע וכשם שמצינו בב"ב (ל"א) דלדעת ר"ה ב' כתי עדים המכחישות זא"ז זו באה בפנ"ע ומעידה וזו באה בפנ"ע ומעידה, דמוקמינן כ"א אחזקתה, ואע"ג דידעינן שנוציא ממון על פיהן והרי חזקה ל"מ להוציא ממון, מ"מ החזק"כ אהני לענין הכשר העדים וממילא נאמנים להוציא ממון, ועד"ז כ' תוס' בחולין (צו.) דהא דמחזירין שטר למלוה בסימנים אף דסימנים ל"מ להוציא ממון, היינו משום דנידון החזקת השטר אינו נידון של הוצאת ממון, אף שע"ז יתגלגל הוצאת ממון.

סא. וכן מצינו בטור (סי' קח ס"ד) שיש כח גם לטענת שמא, שכו' לענין יתומים שבאים לגבות מיתומים דלא טענינן לה שמא אביהם פרע, אך אם היתומים טוענים שמא אבינו פרע יש בכח הטענת שמא ליצור ספק שמא אין התביעה אמת.

סב. א. ה. וכ"כ הבעה"מ רפ"ב.

סג. והנה הפנ"י כ' לבאר דהטעם של המ"ד דבו"ש ברי עדיף זה משום שיש חזקה שאין אדם תובע אא"כ יש לו, וצ"ע דהא לחזקה זו אין כח להוציא ממון, וי"ל ג"כ ע"ד משנ"ת שהחזקה רק נותנת כח לטעון ולא יהיה לשכנגדו כח לערער שמא הוא משקר.

סד. וכמש"כ תוס' בדע"ז: "ונראה לריב"א דדוקא הכא שמחזיק עצמו מסופק בפרה ואין לו שום טענה ברורה והויא חזקתו כמאן דליתא" כו'.

סה. וביתר ביאור, 'חזקת ממון' ענינה כפי שביארו האחרונים (עי' שע"י ש"ה פט"ו וחזו"א חו"מ לקוטים סי' ז) להעמיד את הממון במצבו העכשווי שמי שמחזיקו נראה כבעלים. ודין זה הוא מפרשת 'חזקה' שענינה לא לשנות את המצב הקיים. [וכשיש חזקת הגוף נגד חזקת ממון [בבר"ב] לא מהני להוציא, דחזקה"ג היא מכח המצב האתמולוי משא"כ חזקת ממון היא מכח המצב העכשווי]. 'תפוס' ענינו התפיסה המציאותית, שמשאירים את הממון אצלו דשווא"ת עדיף, דא"א להוציא ממנו דשמא הוא הבעלים.

חזקת ממון, והרי קיי"ל כשמואל דאפי' רוב דעדיף מחזקה<sup>סו</sup> ל"מ להוציא.

**הש"ש** תי' בשם הפנ"י שחזקה"ג אלימא מכל החזקות<sup>סו</sup> וכמו"כ אלימא מרוב ומהני להוציא ממון, והביאור בזה דהחזקה"ג מכריעה את שורש הנידון וליכא ספק כלל, ורוב וחזק"מ מכריעים רק במקום ספק.

**אמנם** בפנ"י בקו"א כ' ליישב בנו"א, דמה שרובא וחזקה רובא עדיף אינו משום שכח הרוב אלים מכח החזקה, אלא הוא משום שהרוב מבטל את כח החזקה מכאן ולהבא שייחשב חזקה העשויה להשתנות, ומשו"ה אפי' של"מ רוב להוציא אך חזקה דעדיפא מרוב מהני להוציא.

**ובעצם** ד' הפנ"י יל"ב: א. שכשיש ערעור של רוב על החזקה מתבטל כח החזקה, שענינה להשאיר את המצב על פשטותו. ב. שחזקה היא הכרעה מגזיה"כ רק בספק שקול, וכשיש רוב ל"ה ספק שקול.

### ביאור פלו' רב ושמואל אם רוב וחזקה מוציאים ממון

הנה דעת רב דהולכין בממון אחר הרוב, ואפי' בברי וברי<sup>סח</sup>, ודעת שמואל שאין הולכין בממון אחר הרוב ואפי' בברי ושמא, והכי קיי"ל, ומאידיך קיי"ל דחזקה מהני

להוציא [לד' רוב הראשונים דוקא בברי ושמא, ולד' רש"י ותוס' אפי' בשמא ושמא], וקצ"ע היאך נחלקו בסברות הפוכות זמ"ז.

**ויל"ב** דהביאור בפלו' רב ושמואל אם הולכין בממון אחר הרוב הוא, דכו"ע מודו דרוב ל"מ נגד חזקת ממון, אלא דלרב אהני הרוב לבטל את כח החזקה [וכסברת הפנ"י הנ"ל שכל ההכרעה של חזקה היא רק בספק שקול], ומתפוס גרידא יש כח לרוב לברר ולהוציא, ושמואל ס"ל דאע"פ שכח החזקת ממון התבטל, מ"מ נשאר דין 'תפוס' וגם ממנו א"א להוציא מספק<sup>סט</sup>.

### ביאור פלוגתת סומכוס ורבנן בדין ממון המוטל בספק, ובדין ברי ושמא

**בסוגיין** מבואר מחלו' אמוראי בדין טענת מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, דלרב יהודה ורב הונא<sup>ע</sup> - ברי עדיף, ולרב נחמן וריו"ח<sup>עא</sup> - לאו ברי עדיף דאוקי ממונא בחזקת מריה.

**תוס'** דנים דפלו' זו תלויה בפלו' סומכוס ורבנן, שנחלקו בדין ממון המוטל בספק היכא דאיכא דררא דממונא [דהיינו שהספק נולד ע"י המציאות בלא טענותיהן]. והנה בהא כו"ע מודו דבדרד"מ היכא דליכא

סו. כמבואר בקידושין פ.

סז. וכמו"כ תוס' בדע"ה:

סח. כן משמע בב"ב (צג.) ולק' (טז.) ע"פ תוד"ה כיון), אמנם שי' תוס' בב"ק (כו.) דהא דלרב הולכין בממון אחר הרוב היינו דוקא היכא דהמוחזק טוען שמא, אך בטוען ברי לא מהני הרוב להוציא [ולפי דבריהם עדיין צ"ב שורש מחלו' רב ושמואל].

סט. וזה דלא כמש"כ הקצוה"ח (סי' רפ) שסברת שמואל היא שאין כח לרוב להוציא מחזקת ממון [א. ה. ע"ע בש"ש (ש"ד פט"ז) שהביא מהש"ך שנקט שאין הולכין הממון אחר הרוב להוציא גם מתפוס, והש"ש חלק ע"ז דהרוב מהני להוציא מתפוס].

ע. להלן נכתוב -ר"י.

עא. להלן נכתוב -ר"נ.

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קפה

דלעולם פסק של הנהגה בלא תורת בירור אינו יכול להוציא ממוחזק, וביאור סברת סומכוס דיחלוקו היא דהיכא דאיכא דרד"מ שיש ספק מכה המציאות האמיתית הר"ז מבטל את המוחזקות - ומשום דגדר מוחזקות היינו כביאור האחרונים<sup>עב</sup> דע"פ ההיבט הסתמי המוחזק נראה כבעלים, משא"כ בספק כה"ג אינו נראה כבעלים, ומשא"כ בכו"ש עדיין נחשב מוחזק<sup>עב</sup>.

**תוס'** במסקנתם הוכיחו מהסוגיא בב"מ להיפך מהנ"ל, דפלו' ר"י ור"נ היא רק אליבא דחכמים, אך לסומכוס לכו"ע לאו ברי עדיף. ויל"ב לפי"ז דטעמא דסומכוס דממון המוטל בספק חולקין ענינו כמש"כ תוס' בב"מ<sup>עב</sup> דהדרד"מ מהני להחשיב תרוייהו מוחזקין, והיינו דרואים כל א' כ'ספק בעלים, ועצם הך מוחזקות הוא סיבה ליתן לו הכל, אלא דכיון שיש ב' מוחזקין הדין שכ"א נחשב מוחזק בחצי, וחכמים חולקים ע"ז גופא דדרד"מ לא משויא תרוייהו מוחזקין, אלא המוחזק הוא רק מי שמחזיק בפועל בחפץ<sup>פ</sup>, והא דמודו דהיכא דליכא

מוחזקות הדין שיחלוקו<sup>עב</sup>, וכמו"כ היכא שיש מוחזקות בלא דרד"מ הדין שהמע"ה<sup>עב</sup>, אלא שנחלקו היכא שיש התנגדות בין הדרד"מ למוחזקות דלסומכוס יחלוקו ולרבנן המע"ה.

**תוס'** בתחיל"ד נקטו דר"י דסבר בו"ש ברי עדיף אזיל רק בשיטת סומכוס דלא אזיל בתר חזקת ממון, אך לרבנן לכו"ע לאו ברי עדיף דאזלינן בתר חזקת ממון. והק' המהר"ם שיף דהכא ליכא דרד"מ ובכה"ג לא קאי דינא דסומכוס, ות"י דר"י השוה בין דרד"מ לכו"ש שמוציאין מהמוחזק. ויל"ב דר"י למד דשורש פלו' סומכוס ורבנן היא אם פסק של הנהגה שאינו בתורת בירור מהני להוציא ממוחזק, שהיחלוקו הוא פסק משום הצד ממון שיש מחמת עצם הספק בלא הנידון על המוחזקות, וה"נ בו"ש אינו מטעם בירור אלא הוא זכות הבע"ד להנהיג הדין ע"פ דבריו<sup>עב</sup>, וא"כ ר"י אזיל בשיטת סומכוס שפסק ההנהגה מהני להוציא מהמוחזק<sup>עב</sup>.

**וצ"ל** דר"נ דפליג אר"י וסבר דלאו ברי עדיף ג"כ אזיל בדעת סומכוס<sup>עב</sup>, ויל"ב דס"ל

- 
- עב.** כמבואר בב"מ (לה.) - ע"פ תוס' (ד"ה ומאי).  
**עג.** כדמשמע בב"ק (מו:) דאמר' ל"ל קרא - לדין המע"ה - סברא הוא מאן דכאיב ליה כאיבא ליזיל לבי אסיא, ומשמע דליכא מאן דפליג על הך סברא [דאל"כ מאי מקשי?].  
**עד.** נכמשנ"ת, וכו"ע מודו דבו"ש ללא מוחזקות הברי עדיף, וכל הפלו' היא אי מהני להוציא ממוחזק.  
**עה.** והמהר"ם שיף כ' על דבריו שדוחק לומר כן, וכנראה כוונתו להעיר דמהיכי תיתי לדמות כח הפסק של דרד"מ ובו"ש אהרדי, הא דלמא חד מינייהו אלים טפי.  
**עו.** דאל"כ במאי פליגי, הא הו"ל למיפלא בהדיא דר"י כסומכוס ור"נ כחכמים. ואמנם תוס' כ' ור"נ וריו"ח ע"כ כרבנן דלסומכוס לכה"פ חולקין, ויש לדחוק בכוונתם דהיכא דאיכא דרד"מ לסומכוס דחולקין [גם לר"ן] הדין דברי עדיף משום דהדרד"מ מבטלת את המוחזקות וממילא ברי עדיף, דברי גובר על יחלוקו. וכל מאי דקאמר ר"נ דלאו ברי עדיף גם לסומכוס היינו היכא דליכא דרד"מ דאז איכא מוחזקות.  
**עז.** השע"י (ש"ה פט"ו) והחזו"א (חו"מ לקוטים סי' ז).  
**עח.** ודלא כמבואר בתוס' (עו:) דבטענת שמא אינו מוגדר למוחזק.  
**עט.** צו: ד"ה לימא.

**פ.** כן ביאר הקה"ס (כלל ח ס"ג). אמנם מתוס' בב"ב (לה.) מבואר דמשוינן דין החלוקה לסומכוס לרבנן ומשמע דהוי חד דינא. והיינו דבאמת גם לדידהו דהדרד"מ משויא מוחזקות, אלא דהיכא שיש גם החזקה בפועל בחפץ הר"ז גובר על המוחזקות של הדרד"מ. ונפק"מ לפי"ז דהיכא דליכא מוחזק דרבנן מודים דיחלוקו לכו"ע לאו

דלסומכוס הגדר שהדרד"מ מבטלת לגמרי את המוחזקות שע"י ההחזקה וכן ברי מהני כנגד מוחזקות א' שמכח הדרד"מ, ורבנן פליגי דהדרד"מ לא מבטלת את המוחזקות שע"י ההחזקה, וא"כ נמצא שיש כאן ב' היבטים של מוחזקות - א' דרד"מ, ב' ההחזקה, ומדסומכוס נשמע לרבנן שהברי מהני כנגד המוחזקות שמכח הדרד"מ, אך אכתי נשאר המוחזקות שמכח ההחזקה וכנגד זה ל"מ הברי להוציא ולכן יחלוקו.

### בגדר דין איני יודע אם פרעתין<sup>פב</sup>

**א.** הנה הרשב"א בגיטין<sup>פא</sup> כתב בדין איני יודע אם פרעתין, דהיכא דאיכא ספק לפנינו דאיתרע חזקת חיוב אינו חייב. ולפי"ז הק' הבית יעקב מ"ט לר"ג נאמנת אשה לומר נאנסתי תחתין, והרי יש ספק לפנינו שמא ברצון נבעלה ואיתרע חזקת חיוב הכתובה<sup>פב</sup>.

**ב.** ויש ליישב עפ"ד הגרעק"א<sup>פא</sup> והש"ש<sup>פז</sup> דתרי גווני חזקה איכא, א' - בדליכא

מוחזק יחלוקו, היינו רק מטעם פשרה שכ"ה ההוגן שכ"א יתחשב בצד הבעלות של חבירו. ועפ"ז י"ל דלענין בוש"ש לכו"ע ל"מ להוציא ממוחזק, אלא דנחלקו ר"י ור"נ אם ע"י טענת שמא שמחזיק עצמו מסופק היא חזקתו כמאן דליתא - כמש"כ תוס' לקמן<sup>פא</sup>, או"ד גם כשטוען שמא נחשב מוחזק. אמנם זהו רק אליבא דחכמים דהמוחזקות היא מכח ההחזקה בפועל, אך לסומכוס דמוחזק הוי גם ע"י דרד"מ א"כ פשיטא דא"צ טענת ברי, דאדרבה ע"י טענת שמא ה"ה מוחזק בבעלות הספיקות, ולכן אליביה לכו"ע לאו ברי עדיף.

**שיטת תוס' בב"מ<sup>פב</sup> דפלוגת ר"י ור"נ** היא אליבא דסומכוס דבדרד"מ יחלוקו דהוי כאילו תרוייהו מוחזקין בו, והיינו דגם בטענת שמא הוי מוחזק, וא"כ צ"ל דר"י סבר דברי מהני להוציא ממוחזק הכל, וה"נ מהני להוציא מדרד"מ. וכ' תוס' דמהא דמהני לסומכוס בוש"ש להוציא הכל, ה"נ לרבנן אהני בוש"ש לכה"פ לומר שיחלוקו, ויל"ב בכוונתם

ברי עדיף כיון שגם הטוען שמא נחשב מוחזק מכח הדרד"מ.  
ועו"ק מתוס' בב"מ (קטז:): שכ' בת"י ב' גם אליבא דרבנן הך סברא דיחלוקו משום דחשיבי תרוייהו מוחזקין מכח הדרד"מ אמנם אפ"ל שבוה גופא פליג התי' הא' בתוס' שם.

**פא.** עו: (-הנמשך מע"א)

**פב.** צו: הנ"ל.

**פג.** נערך ע"י (הבה"ח) [הרב] י. ד. ד. שליט"א.

**פד.** עח: אהא דתנן שאם הלווה זרק מעות למלוה לפירעון ספק קרוב לו ספק קרוב לו יחלוקו, והק' שם דליהוי כאיני יודע אם פרעתין וליחייב הכל, ותי' דכיון דנולד ספק לפניך איתרע חזקת חיוב ומשו"ה יחלוקו.  
**פה.** דכ"כ במהר"ם שיף ובמהרי"ט לבאר משנתינו דלא סגי בחזקת הגוף לומר שנבעלה תחתיו ואינה מפסדת מטעם מקח טעות, דאכתי דילמא זינתה ברצון ומטעם כן תפסיד כתובתה ולכן כ' דכיון דודאי נתחייב לה [דע"י חז"ג אמר'] דהיה תחתיו ויש ספק שמא פקע חיוב כתובתה ע"י זנות ברצון, אמר' דכיון שטוענת ברי שבאונס נבעלה והוא טוען שמא - הו"ל איני יודע אם פרעתין דקיי"ל דחייב.

**פו.** לקמן יג: דהנה מבואר בפ"ק דחולין (י:): דאי לאו דין חזקה היה מהראוי דאף אם ראה הכהן שיש בנגע שיעור, מ"מ לא היה יכול לטמאתו אחר שיצא מן הבית, דדילמא אדנפיק נתקטן משיעורו, ומהא דלא חיישינן לה ילפי דין חזקה, ומבואר דבלא דין חזקה אפי' היכא דליכא ריעותא לפנינו היה מהראוי להסתפק ובתוס' שם הקשו דאכתי מנלן דמוקמינן אחזקה אפי' היכא דאיכא ריעותא לפנינו ותי' דילפי' מהא דאם בא אחר שבוה שהסגירו וראה שנתקטן הנגע מכמות שהיה ומטהרו, ואפ"ה לא מטהרים למפרע כל הנכנסים לבית בימי הסגר יעוי"ש. ולמדנו מזה דאיכא ב' ילפותות לדין חזקה.

**פז.** ש"ב פ"ד.

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קפו

ד. אכן חזקת חיוב בצירוף ברי ושמא מהני אף בדאיכא ספק לפנינו, וזהו המבואר במתני' דחייב כה"ג, וכי היכי דבחזקת הגוף מבואר דמסייע לטענת ברי ה"נ חזקת חיוב, משא"כ בנידון הרשב"א דליכא ברי.

ה. ובזה יש לבאר מש"כ המל"מ פ"ט דהא דא"י אם פרעתיך חייב היינו דוקא כשהשמא של הלוח גרוע<sup>3</sup>, דהנתיב"מ<sup>3א</sup> הקשה מסוגיא ערוכה דאף דליכא שמא גרוע אית ביה דין א"י אם פרעתיך<sup>3ב</sup>. ולפמשת" ניחא דהתם איירי בדליכא ריעותא לפנינו<sup>3ג</sup>, ובהא חייב מחמת החזקת חיוב לחוד, אבל המל"מ איירי בדאיכא ספק לפנינו דכה"ג אינו חייב אלא משום צירוף הבר"ש, ובזה ס"ל דבעי' דוקא שמא גרוע. ומסברא היה אפשר ל' דענינו רקע לטיעון הברי"ד ואינו

ריעותא לפנינו, דדין החזקה הוא שלא להסתפק כלל. ב' היכא דאיכא ספק לפנינו דבזה בע"כ איכא ספק והחזקה באה לפשוט הספק. וכ' הש"ש נפק"מ דאם ליכא ריעותא מהני החזקה להוציא ממון, משא"כ אם יש ספק לפנינו<sup>פח</sup>.

ג. ולפי"ז י"ל דה"ה בחזקת חיוב בדליכא ריעותא לפנינו מהני החזק"ח ליחשב דליכא ספק כלל, ובכה"ג חייב אף בשמא ושמא, משא"כ היכא דהשמא של המלוה גרוע דזה גופא מעורר הספק ואמנם אכתי איכא בזה דין חזק"ח הב' דהיכא דאיכא ספק לפנינו החזקה באה לפשוט את הספק, אכן בכה"ג לא מהני להוציא ממון, וזהו מש"כ הרשב"א דהיכא דאיכא ספק לפנינו אינו חייב.

פח. וכיו"ב כתב לענין הא דאין הולכין בממון אחר הרוב, דכ"ז דוקא במקום שיש ספק לפנינו ונזקקנו שור מחבירו דיש ספק אי קנאו לרדיא קנאו או לשחיטה<sup>ה</sup> ובאנו לפשוטו ע"י הרוב, משא"כ היכא דליכא ספק לפנינו ונזקקנו רוב בהמות לאו טריפות נינהו<sup>ה</sup> דאחר דנתחדש דין רוב אין בכח המיעוט לעורר ספק כל כה"ג מהני ג"כ להוציא ממון. והביאור דדוקא ממון המוטל בספק אין הולכין בו אחר הרוב, משא"כ היכא דאין הספק מתעורר מאליהו אלא דהתורה אמרה לחשוש לצד המיעוט [דכך קיבלו חז"ל דכל היכא דליכא דין רוב יש למיעוט כח לעורר ספק], בזה כח הרוב לומר שלא להסתפק כלל ולא חשיב מקום ספק ונבזה ניחא קושיית הפנים יפות מהא דהמפקיד בהמה אצל חבירו ומתה חייב, דקשה נימא דילמא טריפה היתה, ולהנ"ל ניחא דכה"ג הוי ודאי גמור, וכמו"כ כה"ג יחשב 'עשירי ודאי' ו'קהל ודאי' ואכמ"ל<sup>ה</sup>.

פח. פ"ד משאלה ה"א.

ג. ובפשוט נראין דבריו אלו סותרין למבואר ברשב"א (דלעיל) דהק' דלחייב הכל מדין א"י אם פרעתיך אף דאיירי התם דהשמא של הלוח הוי שמא טוב, אכן למש"נ דהיכא דליכא ספק לפנינו דין אחר הוא [דהחזק"ח לחוד מחייב], י"ל דהן הן דברי הרשב"א בתירוצו שם, וממילא ה"ה בשמא טוב דלוח, (אלא דאכתי צ"ע מהמשך דברי המל"מ שם דמב' דאף דליכא ספק לפנינו לא מחייב אלא בברי ושמא) אבל בדאיכא ספק לפנינו דין אחר הוא [דדוקא בצירוף ברי ושמא מהני, משא"כ התם הוא שמא ושמא].

צא. סי' עה סק"ב.

צב. דתנן (שבועות מה.) והחנוני על פנקסו כיצד וכו' תן לבני סאתים חטין תן לפועלי סלע מעות החנוני אומר נתתי והפועלים אומרים לא נטלנו, שניהם נשבעין ונוטלין, ובראשונים כ' דהפועלים נוטלין מדין א"י אם פרעתיך, ואף דהשמא דבעה"ב הוא טוב. וכמו"כ ילה"ק מדתנן השכיר נשבע [שלא נפרע] ונוטל אף שבעה"ב טוען ברי ומפרשינן לה דבעה"ב טרוד בפועליו ולכך הוי כטענת שמא, אלא דהא מיהא לא הוי שמא גרוע דהא ליכא ריעותא ומ"ט חייב.

צג. ואף בבעה"ב הטוען פרעתי אינו אלא ע"א ונוגע ולא מהני לאשווי ספק, דלא חשבי' לה כברי דטרוד בפועליו.

צד. ויסוה"ד מבואר בתשו' הגרעק"א (ח"ג סי' לא) ובבית יעקב בסוגין על הס"ד דגמ' דלר"ה ור"י ברי עדיף אף בברי גרוע ושמא טוב [דהתוס' כתבו דהכי ס"ל לאביי במס' ב"ב קלה]. דכ"ז דוקא היכא דאיכא רקע

משום חשש משקר<sup>צ</sup>, אלא דמדברי תוס' נראה לא כך<sup>צ</sup>.

**אמנם** מדברי המהר"ם שיף מבואר דלא כהמל"מ, דאף בדאיכא ספק לפנינו מ"מ כיון דאיכא חזקת חיוב בצירוף ברי ושמא חייב אף בלא שמא גרוע<sup>צ</sup> צח.

ו. עוד נראה כן [דבדליכא ספק לפנינו חייב ז. אלא דילה"ק ע"ז ממש"כ הטור דיתומי

לטענת ברי, דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, וכ"נ מדברי הש"ך (חו"מ סי' עה) דלוח אינו נאמן לטעון מחלת לי [אלא במיגו דפרעתין], ואף שהוא מוחזק [דהרי חז"ק לא מהני נגד טענת ברי], כיון דלא ניתן זכות להמציא טענה שאינה ברקע [דלא דמי לפרעון דהחוב עומד לזה]. והא דבאומר מנה לי בידך והלה אמר איני יודע חייב אף דליכא רקע לטענתו, ביאורו דעצם הטענת שמא גרוע דלוח מעורר ספק, ועד"ז י"ל במש"כ המל"מ דבעי שמא גרוע-דמהאי טעמא הוא.

[א. ה. ובעיקר יסוד זה דלא ניתן לקבל טענה מחודשת בדין יל"ע אם עיקרו חיסרון בזכויות הבע"ד-או חיסרון באמינות דבריו, וממ"נ צ"ב דהרי עיקר זכות הטענה ניתן לשמר זכויותיו (כמש"ז במק"א) ומ"ט לא יוכל לשמר זכויותיו בטענה מחודשת [עד כמה שלדבריו הכי הוי עובדא] דהרי נתבאר (במק"א) דכל איש מישראל סתמא הוא שאמת בפיו, [ובזכות טענה קיבלו חז"ל דהתורה שללה את דין לא יקום, ופסול בע"ד], וא"כ מהי"ת לומר שמשקר אף שהוא טענה מחודשת, דהרי ליכא ריעותא בעצם הטענה אלא דלית לן רקע לטענה ומ"ש, וצ"ע].

**צה.** ובזה יש ליישב קושיית הנתי"מ (סי' עה סק"ז) אמאי לא נהימניה להטוען בשמא גרוע במיגו דאי הוי בעי טעין איני יודע אם נתייבתי וממילא הוי שמא טוב ולא ניוחש לשקר [וכן הק' על המבואר בד' התוס' דכל מה דברי עדיף הוא דוקא בבירי טוב ושמא גרוע, דלעולם לא יהא שמא גרוע- דנהימניה במיגו דהיה טוען ברי, ואכן בקוב"ש (ב"ב אות תסא) הוכיח מקושיא זו דלא תליא בשמא כלל אלא רק בבירי דלעולם היכא דהבירי טוב מהני [לר"ה ור"ן], אמנם בנתי"מ נקט כפשטות דברי התוס' דבעי נמי שמא גרוע, וע"כ כ' ליישב דיותר נוח ליה לאדם לטעון איני יודע מטענת ברי יעו"ש]. ואי נימא דעיקרו של שמא גרוע הוא עבור רקע לטענת ברי ולא משום חשש משקר, מיושב שפיר דהא גופא שאינו זוכר הוי ריעותא, דטבע האדם לא לשכוח זכויותיו ואם אינו יודע תלינן דלא פרע.

**צו.** דהרי תוס' הקשו בסוגיין דהוי שמא טוב, והכא הא איכא רקע לטענת האשה שחייב לה הבעל כתובתה מחמת עצם הנשואין [וכן מוכח מעיקר ד' המל"מ דס"ל דבעי שמא גרוע אף דאיכא חזקת חיוב דהוא גופא רקע לטענת המלוה], ולכן צ"ל דהשמא גרוע הוי סיוע מכח הריעותא שבו.

**צז.** (הובאו דבריו בהערה לעיל) דהא איירי ביש ספק לפנינו ומ"מ כתב דאית ביה דין א"י א"פ ואע"פ דהבעל לא הו"ל למידע, וע"כ מבואר דס"ל דכי היכי דבו"ש בצירוף חזה"ג חייב אף דהוי שמא טוב, ה"ה נמי דבו"ש בצירוף חזקת חיוב חייב אף דהוי שמא טוב.

**צה.** ולמש"נ יתייבש קושיית 'הביאור' ע"ד המהר"ם ש' מד' תוס' לעיל שהקשו בהא דלר"י לא מפסדא אלא מנה דשמא זינתה ברצון ותפסיד הכל, ולמהר"ם מאי קשיא הא הוי א"י אם פרעתך, ולהאמור י"ל דדוקא בדליכא ספק לפנינו לכו"ע חייב (כדאיתא להדיא במתני' ב"ק), משא"כ נדון סוגיין (ותוס' לעיל) דאיירי בדאיכא ספק לפנינו בזה אינו חייב אלא לר"ג משום ברו"ש בצירוף חזק"ח.

**צט.** בנימוק"י (ב"ק דף ק"ח) הו"ד בקצוה"ח (סי' שמ). כ' בשם הרא"ה דהמשאל בהמה לחבירו והשאלה לאחר ומתה חייב [הראשון] לפי שאינו יודע אם מתה כדרכה או מחמת מלאכה, וכיון דקיי"ל דאין השואל רשאי להשאל, הרי פשע במה שהשאלה לאחר ומשעת פשיעה נתייבש להשיבה אלא שאם מתה מחמת מלאכה הרי פטור, וכיון שאינו יודע הו"ל איני יודע אם פרעתך וחייב [והיינו דכל שואל לא חייל עליה חובת השבה מיד כ"א היכא דפשע בתחילה].

ק. והביאור דלא חשיב דאיכא ספק לפנינו עפ"מ דאיתא ר"פ המפקיד דמתה מחמת מלאכה לא שכיח.



## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קפט

דאיסורין עדות פסולין היינו דוקא כשיש להם שם עד.

**אך** הרעק"א הק' היאך האשה נאמנת אפי' נגד רוב, והא ע"א נגד רוב לא גרע מע"א נגד חזקה<sup>ק</sup>, ומבו' לכאו' שלמד שזה מדין עדות של ע"א באיסורין, וצ"ע דבסוגיא ל"מ כן.

וי"ל דבאמת איצטריך גם לדין ע"א באיסורין וגם לדין טענת ברי<sup>ק</sup>, והיינו שמלבד הדין האיסור והיתר שלזה מהני ע"א באיסורין<sup>ק</sup>, עשו מעלה ביוחסין שאין מקבלין אלא מי שיש עליו תואר כחותם כשרות שהוא בכלל קהל כהונה, וזה מוגדר לכעין נידון של זכויות שבין האדם לחבירו, שכלל ישראל תובע שלא יכנס מי שאינו בכלל 'אגודת הכשרים', ולזה אמרי' שצריך להגיע לטענת ברי. (וע"ע בסמוך דרך אחרת בביאו"ד הרעק"א).

מלוח שבאו ליפרע מיתומי לווח, אף דלא טענינן להו דילמא פרע אבוהון, מ"מ בטענו שמא פרע אבינו אין יתומי המלוח גובין<sup>קא</sup>, הרי מבואר דאף דליכא ריעותא לפנינו סגי בטענת שמא לעורר ספק, ולפי"ז מהראוי בדין איא"פ דטענת שמא יעורר ספק. ובדוחק אפשר דמהני טענתם לעורר 'שמא היה אבינו טוען פרעתי'.

### דף יג.

### גדר נאמנות האשה על עצמה [לד' ר"ג ור"א]

**בפשטות** הסוגיא מוכח שנאמנות האשה על עצמה שכשרה לכהונה היינו מדין טענת ברי<sup>ק</sup>, והטעם דל"מ מדין ע"א באיסורין, י"ל עפ"ד התורי"ד<sup>ק</sup> דאיסורי כהונה הוי בגדר דשב"ע ואין דשב"ע פחות מב'. ועי"ל<sup>ק</sup> דכיון שהיא בעל דין לית לה שם עד כלל<sup>ק</sup>, וכל מה דמהני בעדות

**קא.** ומבואר בזה חידוש דאף דאין בטענתם חידוש דבר שאינו ידוע לבי"ד מ"מ עצם העלאת הספק שמא פרע אבינו, צריך ע"י טענה [ומבו' שם עוד בטור בשם הרמ"ה דטענינן להו כן אף שהוא להפסיד ליתומי המלוח, ואף שיכולים הם בעצמן לטעון כן- מ"מ אמרי' בזה פתח פיה לאלם יעו"ש].

**קב.** כן למד הש"ש (ש"ב פי"ז) וכן מוכח בגמ' (יב:) שמשוה מתני' דהכא למתני' דלעיל דמשארסתי נאנסתי דלר"ג נוטלת כתובתה, והא התם ע"כ זה טענת ברי דמהני בממונות אך דין עדות לא שייך שם דהא ע"א לא נאמן בממון. וכ"ה לש' הגמ' (יד.) דר"ג אלים ליה טענת ברי, וכן הרא"ש (סי' יח) הוכיח מסוגיין דמהני טענת ברי באיסורין.

**קג.** קידושין (סו.) הו"ד בש"ש (ש"ו פט"ו).

**קד.** לש' הרמב"ם (פט"ז מסנהדרין ה"ו-הו"ד בש"ש שם) דע"א נאמן להעיד על איסורי כהונה, והיינו דס"ל דל"ח דשב"ע. וכן לפי התשו' מיימוני (אישות סי' ג) דס"ל דהא דאין דשב"ע פחות מב' היינו דוקא בעדות שגם ע"פ דבריו היא ערוה, משא"כ היכא שלפי דבריו אינה ערוה כלל ע"א נאמן -דלפי"ז ליכא למימר כטעם הא'.

**קה.** כ"כ הקוב"ש (אות כב) עפ"ד הראב"ד (שהר' ברא"ש במכות ספ"ק) דבבע"ד אין דין נמצא א' מהן קרוב או פסול עדות בטלה, והיינו דדוקא כשיש שם עד אלא שהוא עם פסול הר"ז פוסל את כל הכת [דהנאמנות של עדים היא לכללות הכת ולא לכל עד בפנ"ע], אך כשאין לו כלל שם עד אינו מצטרף לכת ולכן אינו פוסל.

**קו.** דביבמות (פח.) מסתפק' אי מהני ע"א באיסורין נגד רוב, והראשונים נחלקו איך לפסוק.

**קז.** וכן יל"ב בד' הרשב"א (ט.). שבתחיל"ד כ' דנאמנת מדין טענת ברי ובסו"ד כ' דנאמנת מדין ע"א באיסורין. **קח.** ולענין הדין איסור ל"מ טענת ברי כיון שכלפי זה אינה נחשבת בע"ד, שהרי הדין הוא לא בה אלא במה שאין כהן אחר נושאה [אמנם הקוב"ש נקט שגם בכה"ג היא מוגדרת לבע"ד] (וע"ע בהערה בקטע הבא מש"כ בזה).

### יסודות בגדרי הנאמנות בעדות ובבע"ד

הנה לכל איש ישראל יש 'נאמנות טבעית' שלא חוששים שמא הוא משקר, דשארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב [וכן יש איסור לפני עור - עי' הערה קט], וע"ז באה הגזירה כ"ד לא יקום עד אחד באיש" ושללה מע"א את הכח נאמנות להקים ולהכריע בדיני התורה ק' [היינו בדיני נפשות ובדבר שבערוה], ואילו לב' עדים נתנה התורה 'נאמנות תורתית' ק"א, והיא נאמנות מוחלטת שאין למעלה הימנה, דאפי' אם יהיו אלף חזקות נגדה לא מהני ק"ב [והיינו דאמנם יש לע"א נאמנות טבעית, אך בדיני התורה

צריך שהנאמנות תעבור דרך מסלול דיני ק"ג ולכן רק ב' עדים נאמנים שהאמינתם תורה].

ובדין ע"א נאמן באיסורין, יש לחקור מהו גדר נאמנותו, ובתורת גיטין ק"ד תלה זאת בפלו' הראשונים במקור הנאמנות, דרש"י פ' דנאמן מסברא דאל"כ אין לך אדם אוכל אצל חברו, וא"כ זה נאמנות טבעית קט, אך לתוס' ילפי' מנדה שנאמנת ע"ע כדכתיב "וספרה לה" לעצמה, וא"כ זה נאמנות תורתית קט.

וב' התו"ג דנפק"מ בזה לנידון הראשונים אי אמרי' בע"א דאיסורין את הכלל דכל מקום שהאמינה תורה לע"א כשנים הרי

קט. דהנה בחולין (ג.) אי' דכותים אינם נאמנים להעיד באיסורין משום דלית להו לפני עור, ומשמע דלא סגי בטעם דשארית ישראל וגו' אלא צריך שיהא תוספת של לאו בלפנ"ע. אך צ"ע דהתינח כשבא להתיר, אך כשבא לאסור מאי איכ"ל.

ק. ומה"ט מבואר ביבמות (לט:) דבאישת מודעינהו ע"א נאמן, וביאר הר"ף דכיון שבתחילה לא העידו על נידון של ממון או איסור א"כ כבר קבלנו את דבריו דהוי גילוי מילתא בעלמא, ושוב אח"כ ב"ד יכולים לפסוק עפ"ז בדשב"ע, והיינו משום שבתחילה היה נאמן מחמת הנאמנות הטבעית שיש לכל איש ישראל, ואז לא היה את הגזירה כ"כ שלא לקבל את דבריו כיון שלא בא להקים דין.

ק"א. ואין לומר שיש לב' עדים נאמנות גם מצד הנאמנות הטבעית וגם מצד הנאמנות התורתית, דהרמב"ן בב"ב (לא:) כ' דמיגו ניתן רק לבע"ד ולא לעדים, והביאור בזה הוא שמיגו ענינו הוכחה שהגברא אומר אמת, וזה מהני רק כאשר דנים על האמינות הטבעית של הגברא, ואי"ז שייך בעדים שאין להם כח מצד הנאמנות הטבעית.

ק"ב. כ"כ הקצוה"ח (ס' רכב), ומה"ט כ' תוס' בב"ב (לא:) דל"מ בתו"ת מיגו או חזקה, דכיון שדרגת האמינות של ב' עדים היא הדרגה הכי גבוהה ששייך בדיני התורה לא שייך להוסיף ע"ז יותר.

ק"ג. והר"ז כהא דדיינים אינם יכולים לפסוק א"כ הם סמוכים ואע"ג שהם גדולי תורה, וכן ב"ד שראו בלילה אינם יכולים לדון ע"פ ראיתן אלא צריכים להושיב ביום מחבריהן ולהעיד בפניהם, והרי בכה"ג אין חסרון בנאמנות, אלא שכדי להקים דין צריך שהעדות תתקבל ע"י צינור המועיל ע"פ דין התורה להקים דין. ואף ב"ד שראו ביום מהני רק מכח ק"ו דלא תהא שמיעה גדולה מראייה, אך בלא"ה לא היה מהני אע"ג שיודעים בודאי שכ"ה האמת. ומה"ט קרובים פסולים להעיד ואפי' באופן שאין כלל חשש משקר כגון במשה ואהרן.

ק"ד. ריש גיטין (ב:) ע"פ מחלו' רש"י ותוס' שם.

קטו. וכן משמע מהגמ' בחולין (הנ"ל) דלכותים אין נאמנות באיסורין כיון שחשודים על לאו דלפני עור, והיינו דמשו"ה אין להם את הנאמנות הטבעית.

קטז. הגרא"ו הק' מנ"ל למילף מנדה דין ע"א נאמן באיסורין, והא י"ל דנאמנת מדין טענת בע"ד, ות"י דנדה אינו פסול במהותה אלא הוא מצב שנמצאת בו, ולכן אינה מוגדרת לבע"ד כלפי זה, וכשם שאין אדם נחשב לבע"ד על דיני או"ה של ממונו. ומשא"כ כשיש נידון אם היא פסולה לכהונה נחשבת לבע"ד דזה פסול במהותה. [נאמנם יל"ד בדבריו דמה אכפ"ל בנידון אם כשרה לכהונה מהו גדר האיסור אם הוא פסול או מצב, והא כל הנפק"מ בנידון הוא רק מה שבפועל לא ישארה כהנים, והרי אין שום אדם חייב לשאתה

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קצא

ולפי"ז יש לדחוק בכוונת הרעק"א הנ"ל, שלא נתכוין להקשות שכאן האשה לא תהא נאמנת נגד הרוב משום שנאמנת מדין ע"א, אלא דאחרי שע"א לא נאמן בנאמנותו הטבעית נגד חזקה ורוב, ה"נ בע"ד שיסוד נאמנותו הוא ג"כ מצד הנאמנות הטבעית לא יהא נגד רוב.

והנה קיי"ל דנוגע פסול לעדות אך באיסורין נאמן, ומבו' דמצד הנאמנות הטבעית אינו חשוד לשקר ולכן נאמן באיסורין, ומה שפסול בשאר עדויות זהו משום שבדין הנאמנות התורתית התורה פסלה כל מי שיש לו סיבה לשקר קכא.

### בדין ע"א נגד חזקה ורוב

א. הרעק"א תי"קב על קושייתו הנ"ל, דכל מה שאין ע"א נאמן נגד רוב, היינו דוקא ברובא דליתא קמן [שענינה מכח סברא דמסתבר שהוא כהרוב שבטבע] דהוי בגדר 'הכרעה', משא"כ ברובא דאיתא קמן דהוי בגדר 'הנהגה' בעלמא גם ע"א נאמן לפשוט את הספק.

ועד"ז חילק הש"שקכ אך ביאר הטעם באופ"א, דענין רובא דאית"ק הוא

כאן שנים ק"י ול"מ ע"א להכחישו. ולפי"ז אפ"ל דגם לתוס' יש גם נאמנות טבעית אלא דאיצטריך גם לנאמנות התורתית דנפק"מ להנ"ל.

ולחך גיסא דנאמן מצד הנאמנות הטבעית היה אפ"ל דאף א"צ שיהיה לו תורת עד, אכן הקוב"שק"י כ' דבע"ד פסול באיסורין דל"ל שם של עד, והיינו שכאשר הוא 'עד' ה"ה נאמן במסלול הדיני של פרשת עדות ע"י הנאמנות הטבעית.

ובדיני טענות בבעלי דינים שבע"ד נאמן בטענת ברי לנהל על פיו את המשפט, נראה דאי"ז מדין נאמנות שחידשה לו התורה [דהא הוא בעל דין ונוגע], אלא נתחדש שלא יהא בו את ההגבלה ד"לא יקום" כדי שיוכל להגן על ממונו ונאמן מצד הנאמנות הטבעית.

ובספק הגמ' ביבמות ק"ט אם ע"א נאמן נגד חזקה, יל"ב ששורש הספק הוא אם כח האמינות הטבעית [של ע"א להך גיסא שנת"ל] גוברת על דין חזקה או לא, ולפי"ז ה"ה דתליא בזה דין בע"ד שנאמן מכח הנאמנות הטבעית האם נאמן נגד חזקה קכ.

---

וא"כ למה תחשב לבע"ד משום כך. -ומשו"ה נתבאר בקטע הקודם שבאמת כלפי החלק של האו"ה אין לה כח של טענת בע"ד ע"ש.

ק"י. כדאמרי' לענין ע"א בסוטה, בעגלה ערופה ובעד מיתה להחיר אשה. ק"ה. שהור"ד בקטע הקודם ובהערה עפ"ד הראב"ד.

ק"ט. פח. שהרעק"א הק' משם על המבואר בסוגיין שהאשה נאמנת נגד רוב (-כדלעיל בקטע הקודם ובהערה שם).

קכ. אכן יל"ב באופ"א [להך גיסא שע"א נאמן מכח נאמנות שנתנה לו תורה] שהספק הוא אם במקום חזקה לא נתנה התורה נאמנות לע"א והדרי' לדינא דלא יקום ע"א באיש, ולפי"ז הנידון הוא דוקא בע"א, אך בבע"ד שנאמן מצד הנאמנות הטבעית אי"ז תליא הא בהא ושפיר י"ל דיהא נאמן בכל גווני.

קכא. ועד"ז י"ל לענין הפסול של נוגע לדון, דאי"ז משום דחיישי' שמא מעוות את הדין, אלא שהתורה פסלה לו את הכח לדון [ועד"ז כ' החזו"א (אמו"ב פ"ג אות ל) שדיין המקבל שוחד פסול מגזיה"כ ולא דחשדי' ליה שהשוחד יעוורו].

קכב. באופן הג', ע"ש.

קכג. ש"ו פ"ז.

שנאמנת נגד הרוב הוא משום שהרוב לא מברר למי כן נבעלה, דהא מ"מ יש לרוב מכנה משותף שמברר. אך יל"ה ק"מ"ט בנידון הר"ן לא נימא שיש מכנה משותף לרוב העולם לברר שלא נתקדשה לוי"י.

**וי"ל** עפ"מ שנת"ל [בד' הרעק"א] דמה שאין ע"א נאמן נגד רוב היינו משום שהספק הוכרע, א"כ היכא שהספק עדיין קיים למי נתקדשה א"כ שפיר יש נאמנות לע"א [אך אי נימא כאידך גיסא שנת"ל שע"א לא נאמן נגד רוב דהרוב אלים מע"א ק', דאע"פ שהרוב לא מברר למי נתקדשה מ"מ יהני לשלול מההכרעה שנתקדשה לע"א].

### בגדרי חזקה-הכרעה והנהגה

**הנה** האחרונים ייסדו דיש ב' דינים בחזקה, א. 'הכרעה', והיינו שנתחדש מגזיה"כ לנקוט בודאי את הצד שבספק [ואפי' שאין בזה הגיון] [ובתוס' בחולין דלהלן מבו' נו"א שנוקטים את ה'ידיעה' שהחזקנו עד עתה אלא נשתנה]. ב. 'הנהגה', והיינו שלא משנים את מה שהנהגנו עד עתה קי'.

**ויש** בזה כו"כ חילוקים:

**א.** הרעק"א הנ"ל כ' דזה תליא, דאם אין ספק לפנינו הוי חזקת הכרעה, משא"כ היכא שיש ספק לפנינו הוי חזקת הנהגה.

**ב.** בתו"ת, דחזקת הכרעה ל"מ כיון שא"א

לתלות ברוב הצדדים, וכיון שלע"א שיודע את המציאות אין ספק א"כ אין לו רוב צדדים, ונמצא שאינו סותר בעדותו את הרוב.

**וי"ל** שהרעק"א ס"ל דהטעם שאין ע"א נאמן נגד חזקה ורוב הוא משום שהנידון כבר הוכרע וע"א נאמן רק במקום ספק, וא"כ אם רובא דאית"ק הוי הכרעה לא היה נאמן כיון שכבר נפסק כהרוב, אך הש"ש למד שמה שע"א לא נאמן זהו משום שהצד של החזקה והרוב גוברים על הצד של הע"א, וא"כ יש לומר [דאפי' את"ל שרובא דאית"ק הוי הכרעה] דהיכא שאין הרוב מתנגד לע"א שפיר יש להאמינו.

**ב.** והרעק"א הקדים לתירוצו הנ"ל שכבר מצינו חילוק זה לענין חזקה, דהיכא שאין ספק לפנינו גדר חזקה הוא 'הכרעה' שלא נשתנה, אך היכא שהספק לפנינו הוי בגדר 'הנהגה', וע"א אינו נאמן נגד ההכרעה אך נאמן נגד ההנהגה קי'.

**ולפי"ז** יהיה מוכח יסוד דאף בחזקת הנהגה מהני הכרעת השורש לתולדה קי'. [וע"ע להלן].

**ג.** הנה כ' הר"ן בקידושין שמי שקידש את בתו ואינו יודע למי ובא א' ואמר שקידשה נאמן, ואפי' שהוא נגד רוב העולם, משום שהרוב לא מברר למי כן נתקדשה ובכה"ג לא דיינינן דין רוב.

**וב' הרעק"א** דכאן לא שייך לתרץ שהטעם

קבר. וק' מגיטין (ב:) דמבו' שגם במקום ספק אינו נאמן. קבה. דהא אמרי' לק' [לד' רש"י] דחזקת האם מהני לולד אפי' שלולד אין חזקה, דהוראי מכריע את הספק, ואפי' שהחזקה של האם היתה רק חזקת הנהגה דהא אכתי איכא ספק לפנינו [אם הובעל היה כשר]. קבו. דהא מוכח בב"ב (כג:) דאזלי' בתר רוב העולם לברר שהרוצח לא בא מהעיר הקרובה, וחזי' דשייך מכנה משותף לענין שלילה. קבו. וכלש' רש"י בסוגיין (יג:) "אית לה חזקה דכשרות- וי"ל אשה זו בחזקת כשרות עומדת ומספק אתה בא לפוסלה, אל תפסילנה מספק"

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קצג

- ד. רגילים לבאר דבזה תליא הנידון אם מחזיקין מאיסור לאיסור, דמצד חזקת הכרעה לא שייך לדון כיון שההכרעה היתה על נידון אחר, אלא יל"ד רק מצד חזקת הנהגה דחד הנהגת איסור היא קלא.
- ה. בנידון על תולדה כשלא דנו דין חזקה על השורש, רש"י בקידושין קלב' כ' דלא מוקמי' בכה"ג אחזקה, ונראה דזה דוקא בחזקת הנהגה שהיא שייכת רק היכא שנהגנו להוסיף בירור על הספק יותר מהעדים, אך חזקת הנהגה שייך גם בכה"ג קכח.
- ג. בחזקה שלא נתבררה בשעתה חידשו תוס' בחולין קכט דלא מוקמי' אחזקה, והיינו שדין חזקה אין ענינו להמשיך את המצב ולא לחוש שנשתנה, אלא לא לשנות את הידיעה, ומבו' מד' הרעק"א דכ"ז רק בחזקת הכרעה, אך חזקת הנהגה שייך גם בכה"ג משום דסו"ס הנהגת הדין היתה קיימת קל.

קכח. דהנה ברי"ף (כב.) כ' שכשיש תו"ת על עד אם הוא כשר לעדות או פסול לא מוציאים ממון על פיו, וק' מ"ש מב' כתי עדים הכחישות זא"ז דכל כת כשרה דמוקמי' אחזקה, ות"י הר"ן (באופן הב') [עפ"מ שביארו האחרונים בכוונתו] לפי מאי דקיי"ל (ביבמות לא.) דתו"ת ספיקא דרבנן, והיינו דמדאורי' מוקמי' אחזקה כשרות ורק מדרבנן מחמירים לפוסלן, דהטעם שמדאורי' כשרים היינו משום ששייך חזקת הנהגה בתו"ת [אך למ"ד דתו"ת ספיקא דאורייתא לא מוקמי' אחזקה כשרות ויל"ב דאף חזקת הנהגה לא שייך בזה כיון שכח העדים הוא גם להנהיג את הדין, ול"מ תוספת של חזקה על כח של עדים], וכ"ז דוקא כשהתו"ת דנים על אדם מסויים דאז הוי הנהגה, ולכן כ' הרי"ף דל"ש להוציא עפ"ז ממון כיון שזה ספק. משא"כ בב' כתי עדים המכחישות זא"ז דאין על כל כת תו"ת, שייך לדון על כל כת בפנ"ע ולדון חזקת הכרעה, ולכן אפשר להוציא ע"פ החזק"כ ממון. נוכל משנ"ת זה לפי תי' ב' בתוס' בב"ב (לא:) דל"מ מיגו בתו"ת, דמוכח לפי"ז שבתו"ת לא שייך להוסיף כח בירורי אלא רק כח הנהגה, אך לפי תי' א' דמהני מיגו הביאור בהא דקיי"ל תו"ת ספיד"ר הוא שאפשר להוסיף כח בירור גם על עדים ונל"א שנאמנות העדים אין למעלה הימנה], ובאופ"א יל"ב דהנאמנות לעדים אינה לראובן ושמעון ולילוי ויהודה, אלא לכת של תרי, ולזה מהניבירור לברר מי הכת של העדים הכשרים שלהם יש את הנאמנות, ומי הכת הפסולה שאין להם כלל כח עדים].

קכט. יא.

קל. דהנה תוס' כ' זאת לענין בהמה למעלה מיב"ח שהחזקנו אותה בחזקה שאינה טריפה על סמך הרוב, ולבסוף נתברר שהיתה טריפה דכל הגבינות שנעשו בתוך יב"ח אסורות, כי מה שהחזקנו בחזקת שאינה טריפה משעת הלידה לא היה מבורר באותה שעה אלא רק אחר יב"ח שלא מתה.

והק' התבו"ש (סי' כט) מתוס' בחולין (מג:) שכ' שכשנכנס ארי לעדר ויש ספק אם דרס מוקמי' הבהמה בחזקת שאינה טריפה, וק' שהרי מה שהבהמה אינה טריפה הוי חזקה שלא נתבררה בשעתה. ומתבאר מתו"ד הרעק"א שם לחלק כמשנ"ת, ומשורה בתוס' בדמ"ג שהנידון הוא על אותה הבהמה שלפנינו שייך חזקת הנהגה, משא"כ בתוס' ברי"א הנ"ל שהנידון הוא הגבינות שבאו מהבהמה שע"ז אין הנהגה וצריך להגיע לחזקת הכרעה, בזה לא מוקמי' אחזקה.

קלא. וכ"ה ש' רש"י בביצה (כה.) דמחזיקין מאיסור לאיסור. אמנם בד' תוס' דפליגי על רש"י יל"ב דלא חולקים בעצם גדר חזקה, אלא דס"ל דב' איסורים הוו ב' הנהגות ולא שייך להנהיג איסור מזל"ז.

קלב. סו. (ד"ה סמוך), דכ' לענין תו"ת שלא מעמידים את ינאי אחזקת כשרות של האם שאינה פסולה לכהונה, משום שמעולם לא נפסק עליה דין חזקה כיון שלא היה נידון של ספק. והק' האחרונים מ"ש ממקוה דלולא החזקת טמא היינו מעמידים על החזקת כשרות של המקוה אע"פ שאף פעם לא פסקנו עליו שהוא כשר, וכן ממתני' לק' דע"ה דמוקמי' אשה בחזקת שאין עליה מומין אע"פ שמעולם לא נפסק ע"ז דין חזקה, ולפמשנ"ת א"ש בדמקוה ומומין יש חזקת הכרעה, משא"כ במעשה דינאי דאיכא תו"ת שייך רק חזקת הנהגה [כמשנ"ת ל'], וכיון שהאם לא לפנינו ולא נהגנו ע"פ החזקה בשורש, לא שייך להכשיר את ינאי.

ע"פ החזקה בשורש, אך בחזקת הכרעה שייך גם היכא שלא פסקנו ע"פ החזקה קל"ג.

ו. בתרתי דסתרי, מבו' בתוס' קל"ג שאע"פ שלא שייך דין ספ"ט ברה"י טמא בתרתי דסתרי, מ"מ דין חזקה שייך גם בכה"ג, ויל"ב החילוק, דחזקה מהני מצד ההנהגה, משא"כ ספ"ט ברה"י טמא צריך להיות בתורת הכרעה ודאית קל"ה.

יג:

**ביאור** פלוגתת ריו"ח ור"א אם לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה

א. לריו"ח- לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, ולר"א- רק היא כשרה דיש לה חזקת כשרות ובה פסולה דלית לה חזקת כשרות, והיינו דאף שנאמנת מכח טענת ברי מ"מ בעינן צירוף של חזק"כ.

**ובטעמא** דריו"ח מבואר ברא"ש קל"ג דס"ל דטענת ברי לחוד מהני כנגד רוב אפי' בלא צירוף של חזק"כ, ובש"ש קל"ג פ"י עפ"ד הראשונים קל"ח באופ"א דלעולם ברי לחוד ל"מ, אלא דכיון דכלפי האם יש הכרעה שהיא כשרה, הודאי מכריע את הספק ותולים שגם הבועל היה כשרקל"ט.

קל"ג. וייצא לפי"ז חידוש דין, שאם יהיה במקוה נידון של חזקת הנהגה [כגון שיהיה תו"ת אם היה מלא או חסר] לא יהיה בזה דין חזקה.

קל"ד. פסחים טו: נזיר נז. חולין ט: ונדה ב.

קל"ה. והיינו לפי הך גיסא דגדר דין ספ"ט ברה"י אינו טומאה חדשה או איסור חדש, אלא הוא מדין הכרעת הספק (ועי' לעיל ט. מש"כ בזה). אך יל"ב באופ"א דכל מה דאין פוסקים בתרתי דסתרי זה דוקא בפסק א', כמו בגוונא דהתם שאם ב' נזירים היו ברה"י ונזרקה טומאה ביניהם ואין ידוע מי נטמא, דל"א ששניהם טמאים בודאי כיון דהוי תרתי דסתרי, ושם הפוסק הוא א' -הרה"י, משא"כ בחזקה שלכ"א יש חזקת טהרה עצמית אין חסרון של תרתי דסתרי.

קל"ו. לעיל (ט. סי' יח).

קל"ז. ש"ד פ"ד.

קל"ח. תוס' [וכן רמב"ן ורשב"א] בקידושין (סו.) ור"ן (לקמן כב.) (וכן תוס' לקמן כו:).

קל"ט. ולמקור הך כללא דהודאי מכריע את הספק הביא הש"ש ראייה ממתני' דטהרות (רפ"ו) דהמסוכן ברה"י והוציאוהו לרה"י והחזירוהו לרה"י, כשהוא ברה"י ספיקו טמא, וכשהוא ברה"י ספיקו טהור, ר"ש אומר רה"י מפסקת, ופי' הרמב"ם בדעת ר"ש דאחרי שטיהרו ברה"י ע"פ הצד שהוא חי, א"כ בע"כ שהיה חי גם קודם, וא"כ גם מי שהיה קודם ברה"י טהור אע"פ שלפני כן נפסק שהוא טמא, ומשי' ר"ש מוכח הך כללא דהודאי מכריע אה"ס. ואע"ג דקיי"ל כרבנן דפליגי אר"ש, ביאר הש"ש דלא פליגי בעיקר הדבר, אלא דאזלי לשיטתם בריש נדה, דלר"ש לא נאמרה ההלכה שספ"ט ברה"י טמא אלא רק דלא מוקמינן אחזקה, ורק ברה"י נאמרה ההלכה דבספ"ט טהור בודאי, וא"כ הודאי של רה"י מכריע את הספק של רה"י, אך רבנן פליגי נאמרה ההלכה בין דספ"ט ברה"י טהור ובין דברה"י טמא, וא"כ הוי ודאי וודאי ואין כלל שהודאי מכריע את הודאי. אמנם עי' בשע"י (ש"א פ"ד) שהק' על הש"ש ובמה שביאר המשנה שם באופ"א.

**אכן** יש להביא עוד ראייה להך כללא, מהמבואר בסוגיא בסנהדרין (ט:): שאם אדם העיד על שורו שפלוגי רבעו, כיון שכלפי אותו פלוני אהני עדותו, ב"ד מקבלים זאת גם כלפי הדין של השור, ואע"ג שעל השור הוא בע"ד, מ"מ כיון שב"ד קיבלו את העדות הר"ז מהני גם כלפי הנידון הב', וזה אותו יסוד של הודאי מכריע אה"ס [נמבו' בסוגיא שם דהיינו דוקא כשאינו יכול להעיד מדין בע"ד -דל"ל שם של עד, משא"כ כשאינו נאמן מדין קרוב -דיש לו שם 'עד פסול' לא מקבלים את עדותו, והיינו משום שכשיש פסול יש דין חיובי שלא לנהוג על פיו].

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קצה

י"ל עוד דאפי' לפי המהלך של הש"ש צריך להגיע גם לטעמא דטענת ברי, משום דמעלה עשו ביוחסין שלא לסמוך רק על החזקה. ומד' התוס' לקמן קמ"ד ביארו האחרונים קמ"ה באופ"א, דמה שהבת כשרה היינו מדין 'חזקת דורות' דהפשטות היא שכהן כשר מוליד כהנים כשרים קמ"ו.

ב. ובעצם גדר הדין שנת' מהש"ש דהודאי מכריע את הספק, יש לחקור אם ענינו כלפי הידיעה של ב"ד, דמאחר שקבלו המידע כלפי נידון א' הר"ז מהני גם כלפי הנידון הב', או"ד צריך שהכח הפוסק של הודאי יהיה קיים בנידון של הספק ואז הוא מכריע כיון ששניהם תלויים באותו נידון קמ"ז. והנה הש"ש דן בנידון תשו' גאונים בתראי

ויל"ב קמ"ה דהך טעמא דהודאי מכריע אה"ס שייך רק בחזקת הכרעה קמ"א, ולפי"ז י"ל דריו"ח ור"א נחלקו אם חזקה היא רק גדר של הנהגה או גם גדר של הכרעה.

אמנם מהרעק"א מבואר שלמד דאפי' בחזקת הנהגה אמרי' דהודאי מכריע אה"ס קמ"ב, ולפי"ז צ"ל פ' באופ"א שנחלקו אי הך כללא דהודאי מכריע אה"ס שייך דוקא בחזקת הכרעה או גם בחזקת הנהגה.

והנה בהא דמהני הטענת ברי של האם עבור הולד, היה אפ"ל דכיון שהוכרע הדין של האם ע"י טענתה כלפי עצמה הר"ז מהני גם לבת, מדין הודאי מכריע אה"ס קמ"ג. אמנם לפי הרא"ש דלא פי' כסברא זו צ"ל באופ"א דהאם הויא כאפוטרופוס לגבי הולד. ועפ"ז

---

קמ. דלכאור' ק' דכיון שנת' (בהערה הקודמת) דהך כללא הוא דין מוסכם, ולדברי הש"ש זה משנה ערוכה דכו"ע מודו בה, א"כ צ"ב במאי פליג ר"א דפוסל בבתה.

קמא. ע"פ משנת"ל (בקטע הקודם) מדברי תוס' בדין תרתי דסתרי, דלענין הנהגה שייך לפסוק גם בכה"ג, משא"כ הכרעה. ונלפ"ז יתחדש לדינא דבמקום תרתי דסתרי דהוי רק חזקת הנהגה יודה ריו"ח דחזקת האם ל"מ לבת].

קמב. כמשנ"ת לעיל.

קמג. ולפי"ז יהיה מוכח דגם בהנהגה שייך הך כללא דהודאי מכריע אה"ס, שהרי דין טענה נת"ל דבפשוטו אינו נאמנות ובידור, אלא זכות לבע"ד להגן על עצמו. וצ"ב דאפי' לרעק"א שנת' דצ"ל אליבא דריו"ח דאמרי' הכי אפי' בחזקת הנהגה, מ"מ נראה דהיינו דוקא בהנהגה שמועילה כלפי כו"ע, משא"כ טענה היא זכות הנהגה שניתנה רק לבע"ד, וא"כ ק' היאך מהני לבת.

קמד. כט:

קמה. עי' שע"י (ש"ב פ"ז) חי' הגרש"ש (סי' ט - י) ובקוב"ש (ח"ב סי' ב' וב"ב אות קלב).

קמו. והיינו אפי' בגוונא דאין ספק על האב והאם, שבכה"ג הסברא דהודאי מכריע אה"ס.

קמז. והנה קיי"ל שאדם נאמן לפסול את בנו מדין יכיר, ומבואר ביבמות (מז). שכשיש לבנו בנים אינו נאמן לפסול אף את בנו, וביארו תוס' דא"א שיהא הבן ממזר ובניו כשרים, שהרי אינו נאמן לפסול בני בניו. והק' הקוב"ע (סי' כא אות טו, וע"ע סי' מא) מ"ט לא נימא דכיון שנאמן על בנו לפסול, ממילא יהא נאמן גם על בני בניו שהם פסולים, שהרי פסולתו הוא בתולדה מפסול האב, וכדקיי"ל ביבמות (ק"ז). בע"א אומר מת בעלה שנאמן לענין היתר נישואין ואינו נאמן לנחלה, מ"מ נאמן לכתובה משום דמספר כתובה נלמוד לכשתנשאי לאחר אטול כתובה, וחז"י דכל שהוכרע השורש הר"ז מכריע לתולדותיו. ותי' הקוב"ע דנאמנות האב היא רק מכאן ולהבא ולא למפרע, וכדי לפסול הבני בנים בעינן שיהא נאמנות למפרע.

והנה נידון הקוב"ע הוא רק כלפי הדין שהשורש מכריע את התולדה, אך לכאור' ילה"ק דנימא שיהא נאמן לפסול הבני בנים מדין הודאי מכריע אה"ס דבוה א"צ שיהא הספק בתולדה מדין הודאי. ואי נימא כגדר הב' שהפוסק של הנידון הא' מהני לפסוק בנידון הב', לכאור' י"ל דהתם ל"מ דנאמנות יכיר לא נתחדשה כלפי הבני בנים. אמנם אי נימא הכי גם בסוגיא בסנהדרין שהו' לעיל יקשה היאך נאמן על שורו והא הוא בע"ד, וע"כ צ"ל דמהני העדות וה"נ נימא שיהני הנאמנות. וע"כ י"ל באופ"א דהתם כיון דברא

דהך כללא היינו לאחר דילפי' דין רוב, דלמדנו מזה סברת התורה שלא לעורר הרבה ספיקות. ולאביי דאית ליה סברת מדאפקרה כו' פי' תוס' דאומר שבא עליה ביאות הרבה והיה רגיל אצלה תמיד, ואמרינן רוב בעילות הלך אחר הבעל.

**וצ"ב** דהניחא לענין לתלות הולד בארוס א"ש דתלינן ברוב, אך לענין היתר האשה לארוס שאפי' אם נבעלה פעם א' באיסור נאסרת על בעלה, א"כ אדרבה כיון שהפקירה עצמה הרבה פעמים, יש יותר לחוש שהפקירה עצמה לכה"פ פעם א' לאחר ונאסרה. וביאר הגר"ש היימן<sup>קא</sup> דסברת מדאפקרה כו' אינה לענין שיש לחוש שזינתה<sup>קיי</sup>, דמהיכ"ת לחוש לזה<sup>קיי</sup>, אלא דבמקום שנתעברה יש מעורר לספק מה טיבו של העובר, דדילמא מדאפקרה לגבי ארוס אפקרה נפשה לגבי עלמא והולד בא ממנו, וכיון שכל הספק נתעורר רק ע"י העובר, ממילא כשבא עליה ביאות הרבה ותולים העובר בארוס, א"כ אין מעורר לספק והאשה מותרת.

בז' בהמות שנשחטו וחצי בהמה נמכרה בחזק"כ ואח"כ נמצא טריפה בתערובת הבהמות, האם החצי בהמה שנשארה בתערובת אסורה כדין קבוע, וכ' הש"ש ע"פ סוגיין דהחצי ודאי מכריע את הספק שכשר. ולכא' מבואר שהש"ש למד כגדר הא' שב"ד מקבלים את הידיעה, דאי נימא שהפוסק פוסק גם לנידון הב', הרי בקבוע אין כח לפסק של רוב דהא לא אזלינן בתר רוב בכה"ג. אך יש לדחות דגדר דין קבוע היינו דחשבינן כאילו אין כאן רוב אלא מע"מ<sup>קמח</sup>, וא"כ כשהכשרנו את החצי ע"פ רוב פוסקים גם על החצי הב' ע"פ הכרעת הרוב.

### בסוגיית ארוס וארוסתו

**הנה** מסקנת התוס' שנידון הסוגיא הוא לענין הכשר העובר, וע"ז אמרינן 'חדא הא קא מודה', ולרבא דלית ליה סברת 'מדאפקרה נפשה לגבי ארוס מפקרה נפשה לגבי עלמא', הביאור במה דתולים הולד בביאת הארוס, היינו משום דכללא הוא דתולין הידוע בידוע<sup>קמט</sup>, וביאר החזו"א<sup>קא</sup>

כרעא דאבוה א"כ הוי נידון א' ממש, וכיון שכלפי הבני בנים אינו נאמן, אף כלפי האב אינו נאמן, ול"ד להכא שפסול הבת אינו מתיילד מפסול האם אלא מפסול הבעל [ולכן לא שייך שם דין פלגינן נאמנות]. **אך** יל"ד עוד בסוגיא דיבמות (הנ"ל) מ"ט לא נימא דהודאי שהוכרע לענין היתר נישואין יכריע את הספק לענין נחלה. ולצד ב' א"ש דע"א ל"מ לענין ממון אלא רק לענין היתר נישואין. אמנם י"ל אף לצד א', דמה שע"א לא נאמן בממון אי"ז משום שאין לו נאמנות, אלא משום שאין כח להוציא ע"פ נאמנותו ממון. ובנו"א י"ל דבע"א יש דין חיובי ד"לא יקום עד אחד" ולכן לא שייך בו הדין שהודאי מכריע אה"ס [וכמשנת"ל לענין פסול קרוב].

**קמח.** ע"ע להלן (טו.) מש"כ בזה.

**קמט.** כמבואר ביבמות (קטו:) וחולין (ט.).

**קנ.** אהע"ז א, א ע"ש.

**קנא.** סי' ו.

**קנב.** אמנם מהרעק"א (תורעק"א ושו"ת ח"א סי' פה) מבואר שלמד דסברת מדאפקרה היינו דחיישינן שזינתה עוד פעמים אחרות, ע"ש.

**קנג.** דכל מאי דבעינן לדין רוב וחזקה היינו דוקא כשיש סיבה ומעורר לספק, וכגון שיש בטבע מיעוט טריפות בעינן לדין רוב שלא ניחוש למיעוט, וכן בנגעים שיש להם טבע להתגדל או להתקטן בעינן לדין חזקה להעמיד הנגע אחזקתו, אך כאן ליכא טבע במיעוט שמונות.



## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קצו

יד.

**ביסוד** הרמב"ן דאין דנים חזקה על התולדה כשיש חזקה מנגדת על השורש

**הנה** דעת הרמב"ן קני דחזקה שאינה מכריעה את שורש הספק ל"מ, ועפ"ז הק' האחרונים קני מ"ט באלמנת עיסה מוקמי' אחזקת כשרות של האשה קני', הרי כיון שידוע שהאשה נבעלה ויש ספק על הבועל אם הוא כשר או פסול לא שייך להעמיד על החזקה.

**ובעיקר** יסוד הרמב"ן הק' האחרונים מהא דתנן קניט מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו טמאים, דמוקמי' אחזקת טומאה של הטובל [בצירוף החסר לפניך דאיכא תרת"ל], וחזי' דדיינינן דין חזקה של התולדה [הטובל] אפי' כשאי"ז מכריע את שורש הספק [המקוה].

**ובקה"י** חידש שכל ד' הרמב"ן הם רק כשעל השורש יש חזקת 'הכרעה' דאז

**ובמה** שיש נאמנות לאב לומר שהוא בנו, לכאור' הוא כשי' הראשונים דדין יכיר אינו רק באומר על מי שידוע כבנו אם הוא כשר או פסול, אלא גם לומר שהוא בנו אע"פ שאינו מוחזק כבנו - דנאמן על אבהותו. וביאר הש"ש קני דאע"פ שהאב אינו יודע בעצמו שלא נתעברה מאחר, מ"מ יכול לסמוך עליה. ומבואר דיכיר אינו דין נאמנות, אלא שהתורה מסרה לאב את כח הפסק, ולכן מהני גם כשסומך על אחר.

**ותוס'** הביאו פי' ר"י שנידון הסוגיא הוא לענין להתיירא לבעלה, וצ"ב מאי מהני הודאתו, והרי לית ליה טענת ברי והוי דשב"ע, ויל"ב דהיכא דהוי ספק איסור אין כח לב"ד להפרישו מספק, דאדם שליט לעשות בעצמו כרצונו, ומה שכופין על דין ספיקא דאורייתא לחומרא היינו רק היכא שגם הוא מסופק, משא"כ הכא דלפי דבריו שמורה וסומך עליה שהיא מותרת לו א"א להפרישו מספק קני'.

---

קנז. ש"ב פ"כ [ע"ש שביאר כן בר"י מיגאש].

קנה. כמבואר לקמן (כב:) דבתו"ת אם בעלה מת ונשאת לא' מעדיה והיא טוענת ברי שמת לא תצא. והברי דהתם אינו כדעלמא דמהני גם לעלמא, אלא רק כלפיה שלא יפרישוה מספק איסור - כן ביארו הגרש"ש והגר"א.

קנו. קידושין פ. ובמלחמות ה' נ: חולין פו. נדה יח: (וכ"כ עוד ראשונים), דהנה בגמ' (קידושין פ.) אי' דתינוק שנמצא בצד עיסה ובידו בצק, לרבנן טמא מפני שדרכו של תינוק לטפח בעיסה, ולר"מ טהור דקסבר מיעוט תינוקות אין מטפחין וסמוך מיעוטא לחזקת טהרה של העיסה ואיתרע ליה רובא. וברש"י פירש שהתינוק ודאי נגע בעיסה והספק הוא אם התינוק טמא, ויש רוב שהוא טמא שרוב תינוקות מטפחין באשפה שיש שם שרצים [ואין לתינוק חזקת טהרה דהוי כחזקה העשויה להשתנות מחמת שדרכו לטפח], והרמב"ן הק' ע"ז דכיון שהתינוק ודאי נגע לא שייך להעמיד את העיסה על חזקת טהרה, ולכן פי' הרמב"ן שהתינוק ודאי טמא אלא שיש ספק אם התינוק נגע בעיסה, ויש רוב שנגע שרוב תינוקות מטפחין. והרמב"ן הוכיח כן דלא אזלי' בתר חזקה כאשר לשורש אין חזקה, מדא' בנדה (יח.) שאשה שהפילה שלא בבית הבית טמא בודאי ושורפין כל טהרות שבו, משום דרוב שליות יש בהן ולד, ואע"ג שלטהרות יש חזקת טהרה מ"מ מוקמינן להו כדין השליא שנמצאת בה.

קנו. עי' קוב"ש (ח"ב סי' ב) וקוב"ע (הוספות אות ה), שע"י (ש"ב פ"ט) חזו"א (טהרות סי' ג סק"ד) קה"י (סי' טו) ע"ש.

קנה. כמש"כ תוס' בסוגיין, והרי גם תוס' פי' הספק שם כהרמב"ן.  
קנז. מקואות (פ"ב מ"ב) ומייתי לה בגיטין (לא:) קידושין (עט.) ונדה (ב:).

לנטמא, ולא כשהשורש פועל חלות מחודשת בתולדה.

טו.

### בגדר דין קבוע

"א"ר זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", דנו האחרונים בביאור דין זה בב' צדדים: א' דהוא גזיה"כ שבמקום קביעות לא אזלי' בתר דין רוב. ב' דמחמת דהוי קבוע ה"ה חשוב בפנ"ע וחשיב שאין כאן רוב אלא כמחצה על מחצה קס"ד.

וי"ש לתלות בזה כמה נידונים: א. הנה הפמ"ג קס"ה דין שגם חזקה ורובא דלית"ק לא יהני בקבוע, וזה מתאים עם הגדר הא' דבמקום קבוע לא נאמר דין רוב, וא"כ י"ל דה"ז במקום קבוע לא נאמר שאר

ממילא מוכרע גם הנידון של התולדה, אך כשעל השורש יש רק חזקת 'הנהגה' שייך להעמיד את התולדה על חזקתה אפי' כשהיא מתנגדת לחזקת הנהגה שעל השורש קס"ה.

ויל"ב באופ"א, שכל ד' הרמב"ן הם רק כאשר בעת הנידון על התולדה יש נידון ופסק על השורש, אך כשאין עתה נידון על השורש שפיר מוקמי' התולדה אחזקתה קס"א.

ועוד יל"ב שכל ד' הרמב"ן הם רק כשהנידון של השורש והנידון של התולדה הם ב' נידונים שונים, ולא כשכל דין השורש הוא לדון את התולדה קס"ב.

ומדברי הריטב"א קס"ג נראה שלמד דכל יסוד הרמב"ן הוא דוקא בדין טומאה, דהגדר הוא שהטומאה 'עוברת' מהמטמא

קס. ומשו"ה במקוה דאין חזקה המכרעת שיש ריעותא דהרי לכן חסר לפניך שייך להעמיד את הטובל על החזקת הנהגה שטמא, וה"ג בסוגיין שאין הכרעה בשורש הספק שהבועל היה פסול שפיר מוקמי' את האשה על החזקת כשרות. משא"כ בתינוק ושליא דאיכא רובא דלית"ק דהוי בגדר הכרעה דטמא ממילא גם על התולדה הוכרע דטמא.

אך בעיקר דבריו צ"ע שברמב"ן מפורש שגם בגוונא דמקוה שנמדד ונמצא חסר לא דנים דין חזקה על התולדה, דהוכיח את יסודו מהא דמטמאים את הטהרות שנעשו על גביו אע"ג שלהם יש חזקת כשרות בלי תרת"ל ונהק"י כתב דמה שטמא הוא משום חומרא דתרומה וקדשים, אך ק' שהרמב"ן להדיא הוכיח מזה את יסודו.

קסא. ומשו"ה במקוה שכבר אין נדון על המקוה אלא רק על הטובל שפיר מוקמי' הטובל אחזקתו משא"כ בתינוק ושליא שנמצאים לפנינו ועדיין יש עליהם ספק, ולפי"ז יתחדש לדינא דהיכא שבאמת יהיה נידון על המקוה ונפסוק שהוא כשר לא נעמיד על החזקת טומאה של הטובל. וכמו"כ יתחדש דהיכא שלא יהיה נידון על הטובל אם הוא שטמא, וכגון שטבל במקוה אחרת, ככה"ג לא נעמיד את הטהרות שנעשו על גביו על החזק"ט, וצ"ע דלא משמע במשנה שיש בזה חילוק.

קסב. ומשו"ה בנידון של מקוה שכל מהותו הוא לטהר את הטמאים צריך להתחשב בחזקת טומאה של הטובל, משא"כ בתינוק ושליא שנידון הטומאה דידהו הוא נידון עצמי.

קסג. עירובין (לו.), ע"ש מה שהביא בשם הר"מ בר שניאור שכ' כיסוד הרמב"ן [ומדבריו נראה כהאופן האחרון שנת']. ואח"כ הוסיף הריטב"א ואנו פירשנו וכו' ע"ש וצ"ב מה הוסיף על מה שהביא קודם, ונל"ב כמש"כ. ולפי"ז א"ש מאי דבמקוה דיינין חזקת טומאה של הטובל, והיינו משום שאין הגדר שהמקוה 'מעבירה' כח טהרה דידה לטובל, אלא פועלת חלות חדשה של טהרה.

קסד. וכן מוכח ברש"י בסנהדרין (עט.) שהיה צד לומר דטעם הפטור בזרק אבן לגו הוא משום דהמיעוט חשיב כרוב ע"ש.

קסה. יו"ד סי' קי ס"ק יד.

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום קצט

נמצאת ברשות נפרדת, וכיון שהבהמה האסורה קבועה במקומה הר"ז אסור מדאורייתא ואע"פ שאין הקביעות ניכרות והאחרונים קע"א הק' ע"ז דאף בתערובת חנויות שייך דין ביטול ברוב כמו שיש ביטול ברוב בתערובת יבש ביבש אע"ג שאין חתיכה עומדת בפנ"ע.

**ובביאור** הנידון אם יש דין קבוע בביטול ברוב, יל"ב דהב"ח ס"ל כצד א' שהוא גזיה"כ בדין זיל בתר רובא דלא ניזיל בתר הרוב א"כ י"ל דבדין ביטול ברוב לא נתחדש ד"ז, אך האחרונים שחלקו ע"ז ס"ל שהגדר בדין קבוע הוא דהקבוע חשיב והוי כמע"מ ואף לענין דין ביטול ברוב לא מקרי רוב.

**פרק האשה שנתארמלה**

**טז.**

**בגדרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר**

**המחנ"א** קע"ב דין בטעם נאמנות 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', אם הוא משום 'מיגור' דאי בעי שתיק קע"ג, או"ד לאו

דיני הכרעות, אך להגדר הב' דחשיב כמע"מ א"כ זהו כלל רק ברוב ולא בחזקה קס"ו.

**ב.** הש"ש קס"ו דין בבהמה שנתערבה ופירש חציה וחציה השני נשאר קבוע, דהכרעת הרוב על החצי שפרש מהני להכריע את הספק על החצי שנשאר בקביעותו, וזה מתאים עם הגדר הב' דאע"פ שהקבוע הוי כמע"מ מ"מ אהני ההכרעה על החצי שפרש להכריע את הספק, אך אם גדר הדין הוא שבקבוע לא אזלי בתר הרוב א"כ ה"ה בכה"ג לא יהני הדין רוב קס"ח.

**ג.** הנה תוס' קסט כ' דקבוע דאורייתא הוא רק כשהאיסור ניכר במקומו, אך כשאין האיסור ניכר במקומו הוי קבוע רק מדרבנן. ובפשוטו הא דבעי' שיהיה ניכר הוא דין בקבוע, והיינו דכשלא ניכר המקום שם הספק הוא לא על המקום אלא על החתיכה והיא לא קבועה. אך ד' הב"ח קע"ד לעולם גם כשאינו ניכר הוי קבוע דאורייתא, והא דבעי' שיהיה ניכר הוא משום דבלא"ה יהיה מותר מדין ביטול ברוב ובה ליכא דין קבוע, וכ' לפי"ז שכשיש י' בהמות ב' חנויות וא' מהן טריפה ליכא דין ביטול ברוב כיון שכ"א

---

**קסו.** כן מתבאר בשע"י (ש"ד פ"ב), אך יש לדחות דגם בחזקה גדר הדין הוא לילך אחר הצד החשוב שיש לו ביסוס, וא"כ בקבוע שהוא ג"כ חשוב אין משמעות לחשיבות כל החזקה.

**קסז.** ש"ד פ"ד.

**קסח.** ושו"ר שכן ביאר הקוב"ש (אות מ).

**קסט.** בזבחים ע"ג: (וכן פסחים ט: וחולין צה).

**קע.** ס' קי ס"ו

**קעא.** ע"י פ"ח ס"ק כב.

**קעב.** פ"ח מאיסור"ב ה"ו.

**קעג.** א. כן משמע מרש"י (טז. ד"ה הכא) ומתוס' (טו: ד"ה ומודה) בדין האומר שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו. [א. ה. וכן מלש' הגמ' שם (טז). "מאי שנא האי מיגור מהאי מיגור" ועי' ביאור הגר"א (ס' פב כללי מיגור אות ז) וקוב"ש (אות מג)]. וע"ע תוס' (יח: ד"ה הרי, וד"ה אין נאמנים, ויט. ד"ה חזקה).

**ב.** בתוס' לקמן (קט:): נקטו דהיכא דליכא מיגור אינו נאמן [ודלא כרש"י שם, וע"ע הערה הבאה].

**ג.** כ"מ בבכורות (לו). דא"ר אילעא לא היו מוחזקין בו שהוא בכור ובא אחד ואמר שהוא בכור ומומו עמו נאמן, מאי קמ"ל שהפשא"ס הוא הפה שהתיר תנינא וכו', מהו דתימא התם הוא דאי בעיא לא אמרה

**ובביאור** הצד ב' י"ל בב' נוסחאות קט"ו: א. דיש לו נאמנות חיובית לענין ה'התיר', ב. דצורת הנאמנות היא שלילית דכל שאינו נאמן לענין ה'התיר' אינו נאמן לענין ה'אסר', והיינו דהבעלות של האדם על דיבורו היא גם לענין שלא נוכל להשתמש במידע שהביא שלא ע"פ דבריו.

משום מיגו הוא, אלא משום דכל מקום שאין לנו חזקת איסור אלא על פיו נאמן הוא להתיר מה שאסר קט"ו, והיינו דהוא גדר שיש לו בעלות על הדיבור.

**ועי"ל** דתרווייהו איתנהו - דמלבד דין הפשא"ס צריך גם לטעמא דמיגו קט"ו.

אבל הכא דלא סגי דלא אמר דקדשים בחוץ לא אכיל אימא לא הפשא"ס הוא, קמ"ל דאי משו"ה הוא הוה שדי ביה מומא דניכר ואכיל ליה, וע"ש ברש"י, ומבואר לכא' דאיצטריך לטעמא דמיגו וזהו דמפרשין שגם בבכור יש לו מיגו דאי בעי שדי ביה מומא.

**קע"ד**. א. לקמן (ט:) א"י דהעושה קרקע שלו סימן לאחר וטען חזרתי ולקחתי ממנו נאמן, ופירש"י דהפשא"ס הוא הפה שהתיר, דמאחר שיש עדים שהיתה שלו ונגזלה הימנו, אין לזה זכות באותו תלם אלא על פיו של זה שעשאה סימן לאחר והרי חזר ואמר לקחתי. ותוס' הק' היאך נאמן במיגו והרי זה מיגו למפרע. ומבארים האחרונים דרש"י סובר דהפשא"ס הוא דין חדש ומהני אע"ג דל"מ מדין מיגו ותוס' חולק ע"ז גופא שזה מדין מיגו.

ב. לקמן א"י דמודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, והק' תוס' מ"ט אינו נאמן במיגו דאי בעי אמר מזויף, ותי' דשמא ירא הלווה לומר מזויף פן יכחישוהו וליכא מיגו. ועוד הביאו תוס' מפ' הקונטרס דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזויף הוא, אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא הצריכוהו קיום, ע"כ. ולכא' התי' הב' צ"ב דאכתי יהא נאמן במיגו שיכול לטעון מזויף ואז היה צריך קיום. וביאר האבכה"ז (פי"ד מטו"נ הי"ד) דגם התי' הב' נצרך למש"כ בתי' הא' דכיון שירא לומר מזויף לכן אין לו מיגו, אלא דהוקשה לתוס' שיהא נאמן מדין הפשא"ס שזה דין נאמנות חדשה ולא מטעם מיגו, וע"ז תי' דכל זמן שאינו טוען מזויף לא הצריכוהו חכמים קיום וממילא ליכא סברת הפשא"ס אלא רק מיגו.

ג. כן מבואר ברמב"ם (ב"ב לג:) בשם י"א [ודלא כרבינו שמואל] ע"ש.

**קעה**. ע"פ הרעק"א (ח"א סי' קמט) שכ' לבאר דין 'כל האומר לא לווייתי כאומר לא פרעתי' בתרי אנפי, א' מטעם הודאת בע"ד, דכיון שמי שאינו לווה אינו פורע א"כ כלול בדבריו הודאה שלא פרע. ב' מטעם אומדנא ואנן סהדי, דאם היה לו טענת פטור אמיתית היה טוען זאת ולא היה בוחר טענת שקר. **ועד"ז** י"ל בדין הפשא"ס, וכגון באומר שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו, דיש כאן ב' בירורים שהיה של אביו, א' מדין הודאת בע"ד, ב' מדין אנן סהדי שאם לא היתה של אביו למה טען כן. ומעתה י"ל דהכח של הפשא"ס מהני רק כלפי החלק הא' של ההודאה דבזה י"ל שיש לו בעלות על הדיבור, אך כלפי החלק הב' של האנן סהדי א"כ אין לו בעלות ע"ז אלא אנן חזינן הכי מתוך דבריו. וה"נ י"ל דלא סגי בטעמא דמיגו בלבד, דרק ע"י הפשא"ס נאמן להוציא ממר"ק [ועי' תוס' בב"ב (לב:) דזה תליא בפלוגתא רבה ורב יוסף אם מיגו מהני להוציא ממר"ק].

**קעו**. שורש הנידון דהנה בירושלמי מבע"ל באשה שאומרת אשת אישי הייתי ונתגרשתי במקום פלוני ובאו ב' אמרו לו נתגרשה אשה במקום פלוני מכחישין הן אותה או לא, ונראה דשורש הספק הוא בגדרים שנת', דזה ודאי שאין נאמנות של בעלים נגד עדים [כגון בנאמנות דיכיר ונאמנות אב על בתן], אך אי נימא דזה גדר נאמנות שלילית שפיר י"ל דאף במקום עדים א"א להשתמש בנאמנותו של האסר שלא כפי ההתיר. **אמנם** בשבועות (מא:) א"י שאם המלוה הביא עדים שהלווה ופרע, והלווה טוען לא ליתתי, אמר רבא כל האומר לא ליתתי כאומר לא פרעתי דמי, ולכא' מדלא אמרינן שהלווה יהיה נאמן מדין הפשא"ס מוכח שהפשא"ס ל"מ נגד עדים. ואמנם אביי שם פליג דפטור דמאי ניבעוד אינהו אמרי אוזפיה אינהו אמריה פרעיה, ואולי אפ"ל דאביי פליג בזה גופא.

**אך** י"ל באופ"א דאפי' אי נימא דהויא נאמנות שלילית, מ"מ אינו נאמן נגד עדים, דכשיש עדים נגדו,

## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום

הוא רק מדין הפוכי מטרתא ל"ל מ"מ ל"מ מחילה קט. וצ"ל דכיון שיש לראובן זכות שעבוד על החוב אין שמעון יכול למחול על החוב.

ובן י"ל בכוונת הטושו"ע דלעולם ס"ל דעצם השעבוד נשאר משמעון לראובן קפ, אלא ד'חובת' ההשבה של שעבדה"ג דלוי עברה משמעון לראובן קפא, ולמחול צריך כח וזכות קפב, וכאן אין לו כח למחול כיון דלא הוי ברשותו לגמרי.

### גדר עדות השטר

א. האחרונים דנים על מה העדים מעידים בחתימתן על השטר:

הנתיחה"מ קפג כ' דאין לפרש שמעידים על

יח:

### בגדר שיעבודא דרבי נתן

הנה תוס' הק' דליהמניה במיגו דאי בעי מחיל ליה, ותירצו בתי' הב' דבשעדר"נ דחייב לו מה"ת ל"מ מחילה, ורק במכירת שטרות דהוי מדרבנן מהני מחילה, וכן תי' הר"ן. ומלש' הטושו"ע קט נראה דהטעם דל"מ מחילה היינו משום דגדר שיעדר"נ אינו מגדר שעיקר החוב נשאר משמעון לראובן אלא שיש לו זכות לגבות מלוי מדין הפוכי מטרתא ל"ל, אלא הגדר הוא שחידשה התורה שיעבוד ישיר מלוי לראובן קט, ומשו"ה אין יכול שמעון למחול על שיעבוד זה.

אמנם מהר"ן מוכח דאפי' אי נימא דגדר

תולים שהוא משקר וכל אמירתו ב'התיר' בטלה ונשאר ה'אסר'. קטו. סי' פו ס"ה וז"ל "שהרי פקע השעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן". קעח. וכן למד הקצוה"ח (שם סק"א) [אמנם הנתיחה"מ שם חלק ע"ז ע"ש]. קעט. דהר"ן הק' אהא דמבוי בסוגיין דהא דחשיב חב לאחרני היינו משום שעבדר"נ, דבלא"ה נמי הוי חב לאחרני. וצ"ב דהא הר"ן גופיה כ' דמדין שעבדר"נ ל"מ מחילה. ומבואר שהר"ן הבין דגם בלא דין שעדר"נ נמי לא היה מהני מחילה [דאל"כ מאי קשיא ליה, והא איכא מיגו דאי בעי מחיל]. קפ. דהנה השו"ע (פה, ו) כ' דאפי' באופן שיש שעדר"נ יכול שמעון למכור את החוב, ואי נימא דהחוב גופיה עבר משמעון מלוי היאך יכול למכור חוב שאינו שלו. ובשו"ע (פו, ה) כ' שאם לוי פרע לשמעון חייב לפרוע לראובן פעם אחרת. ובפשטות היה נראה דזה משום שהחוב עבר משמעון ללוי (וכ"מ בש"ך סק"ד), אמנם הגר"א (סק"כ) הביא מתשו' הרא"ש דהטעם הוא משום דהוי כמזיק שעבודו של חבירו, ומבואר דבעצם החוב נשאר משמעון לראובן. קפא. דהנה השו"ע (שם, ד) כ' דיש שעדר"נ גם בפקדון, והק' הקצוה"ח (סק"ד) ל"ל דין שעדר"נ והא לא גרע משאר מטלטלין דגובה מיניה ואפי' מגלימא דעל כתפיה וה"ה כשהן ביד הנפקד. ועוד דלפי מאי דקיי"ל (סי' שמא ס"ד) דשומר משעת פשיעה נשתעבד א"כ כל זמן שהחפץ בעין לא נשתעבד כלל ולא שייך בו דין שעבדר"נ. אמנם הנתיחה"מ (סק"א) חלק על הבנת הקצוה"ח ונקט דגם למ"ד משעת פשיעה מתחייב מ"מ יש 'חובת' השבה' על הנפקד להחזיר הפקדון ולכן שייך בזה שעדר"נ. ולפי"ז א"ש גם הקו' הא' דע"י השעדר"נ אף השעבוד הגוף להשיג את החפץ עובר. ועפ"י י"ל חידוש דאף בהלואה מלבד עצם החוב ודיני השעבוד, יש גם 'חובת' השבה' כמו בפקדון, ולפי"ז יל"פ כוונת הטושו"ע שכ' שפקע השעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן, דלא קאי לענין עצם החוב, דלעולם החוב גופא נשאר של שמעון, אלא דחובת' ההשבה של לוי עברה משמעון לראובן. קפב. דהנה לענין קנס ובושת ופגם יש ראשונים שמוכיחים שהגדר הוא דעיקר החיוב הוא לבת, אלא דהתורה זיכתה לאב ליטול זכות בתו [ומשו"ה כשמת האב הבת זכאה בזה]. ולכאן צ"ב בזה דבמפותה שמוחת מ"ט האב זכאי בבר"פ. וע"כ צ"ל דכיון שיש לאביה זכות בזה אין לה כח למחול.

קפג. מו, י.

עצם המעשה הכתוב בשטר, דהא כותבין שטר ללווה אע"פ שאין מלוה עמוקפד. אמנם הקה"קפ"ה ביאר בדעת הרמב"ם קפ"ה דהעדים מעידים על המעשה, ונתחדש מגזיה"כ שיכולים להעיד על המעשה עוד לפני שנעשה כל היכא שהמתחייב ציום לחתום, וקבלת העדות היא רק אחר שהשטר יהא ביד המקבל.

**והנתיח"מ** כ' דמעידים שנכתב מדעת המתחייב, ועי"ז כשהשטר יוצא מיד המלווה הוי אנון סהדי על ההלואה.

**והגר"ח קפ"ה** והאבהא"ז קפ"ה ביארו שמעידין ע"ז שהן 'עושין שטר', אלא דממילא נכלל בזה שנעשה מדעת המתחייב, דאל"כ לא הוי שטר כשר.

**ובנו"א** מטין משמיה דהגרא"ז שביאר דאי"ז גדר של עדות, אלא דחתימתן הויא עשיית השטר, דהתורה סמכה שכחתומין על השטר נוקטים שנעשה כדין.

**ב.** והנה מבואר בגמ' קפ"ט דאם יש עדים שמעידים על עדי השטר שהן פסולים הדין דהוי כתו"ת, ומבואר בגמ' קצ"דמאי דנקטינן דעדי השטר כשרים היינו מכח חזקה דמלוה מידק דייק ולא מחתים עדים פסולים. וצ"ב מ"ט עדי ההכחשה לא יהו נאמנים נגד החזקה וממילא לא נחשב שיש תו"ת.

**ונל"ב** דהנה אי' בגמ' קצ"א אמר ר"ל עדים דחתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, ומה"ט א"צ קיום שטרות מה"ת, וי"ל דכלול בזה הילכתא לנקוט ששטר הבא לפנינו הרי הוא אמת ועדיו כשרים, והיינו דהשטר מעיד על עצמוקפ"ב, והא דמפרשי' טעמא דחזקה מלוה מידק דייק, היינו משום דדין הנאמנות שנתנה התורה לשטר היינו דוקא בדאיכא רקע שיש לפנינו סתמיות של שטר כשרקצ"ג.

**אמנם** החזו"א קצ"ד ביאר דהעדים עצמם מעידים שהשטר כשר, וזהו גזיה"כ

**קפד.** כדתנן בב"ב (קסז:) [וע"ש דאפי' למ"ד דאין כותבין שטר ללווה לכתחילה, מ"מ מאן דלא עביד הכי וכתבו ונתנו ללווה לא מיפסל וכמש"כ הסמ"ע (מג, יב)].

**קפה.** גיטין ס' ד (וע"ש חי' הגר"ח פ"ו מגירושין ה"ט).

**קפו.** פ"ה מעדות ה"ו.

**קפז.** פ"ג מעדות ה"ד.

**קפח.** פ"ג מאישות ה"ו.

**קפט.** יט: [ומבואר בראשונים דהיינו באופן שאין נידון עתה לענין העדים דחתומין, וכגון שמתו, או שהיו קרובים ונתרחקו, אך אם היה עתה נידון עליהם נאמנים העדים הבאים לפוסלן (וע"ש ברמב"ם מו, לו ובש"ך ס"ק קב)].

**קצ.** יח:

**קצא.** גיטין ג. ומובא גם בסוגיין יח:

**קצב.** ועוד מכו' בתוס' (גיטין יח: ובב"ב קסב:) דבעדי השטר שנמצא א' מהן קאו"פ, א"צ לשואלו אם נתכוין לחתום לכבוד או לעדות, אלא נקטי' שחתם לכבוד משום דעדים דחתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד [משא"כ בעדות ע"פ קיי"ל שצריך לשואלם]. ובכה"ג הרי אין נראה שבחתימתן העידו ששאר החתומין כשרים, אלא הביאור כמשנ"ת דהשטר גופא מעיד על הכשרו.

**בגיליונות לחי' הגר"ח** (פי"ב מגירושין). וכדרך זו נראה ג"כ מהגר"ח (פ"ה מעדות ה"ו בסו"ד) שהק' דכיון דקיי"ל דעדי השטר חותמין זה שלא בפני זה, א"כ אין נכלל בעדות שהעד הב' כשר, וא"כ מ"ט כשהעדים אחרים מעידים על עדי השטר שהם פסולים הוי תו"ת, והא הווי תרי נגד חד. ומבואר מקשייתו שלמד שהעדים מעידים על כשרותם.

כתיבה בעלמא. אמנם מבואר בגמ' דטעם נאמנותם היינו משום דין הפשא"ס, ויל"ב דבדין הפשא"ס נתחדש דכיון שהוא הביא המידע לב"ד יש לו בעלות ע"דקצ"ח, אך בלא"ה הו"א שהעדים מביאים לב"ד רק את המעשה היבש וב"ד מפרשים אותו.

### בענין מפייהם ולא מפי כתבם

א] הנה קיי"ל קצט דבענין שהעדות תהיה מפייהם ולא מפי כתבם, והראשונים עמדו דלפי"ז מ"ט עדות שבשטר כשרה. ובקצוה"ח העמיד בזה ד' שיטות:

א. שי' רש"י ובעה"מ"א דכיון דאין כותבין שטר אלא מדעת המתחייב, וזהו גדר החפצא של השטרי"ב, לא הוי 'מפי כתבם'

בהכשר השטרות קצ"ה. ומה שהכריח את החזו"א לפרש כן לכאו' הוא מהמבואר בגמ' שכשהחתומים עצמם מעידים שהיו פסולים מקרו 'חוזר ומגיד', ונראה מזה שהם העידו על עצמם שהם כשרים. אמנם יל"ב בזה באופ"א דדינא דחוזר ומגיד אינו דוקא כשבאים לחזור בהן מהעדות, אלא גם כשבאים לבטל את העדות קצ"ו.

ג. תוס' כ' דכשואמרים כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו נאמנים, ואין כאן חסרון של מיגו במקום עדים כיון דהצריכו חכמים קיום והכא ל"ח קיום, וביאר הגר"ח קצ"ד דהכא לאו מדין מיגו אתינן עלה, אלא דלא נחשב שיש כאן קיום כיון שלפי דבריהם אי"ז שטר כלל אלא רק מעשה

קצג. מהלך זה הוא דומיא דנאמנות כל העדים, דמבואר ברמב"ם (פ"ח מיסוה"ת ה"ב) דנאמנותם אינו משום אומדנא שב' עדים לא משקרים, אלא הוא גזיה"כ לחתוך הדבר ע"פ שנים עדים. ומ"מ היכא דיש חשש משקר על העדים לא אמרה תורה הגזיה"כ שיהיו נאמנים, דבענין שיהא רקע לנאמנותם.

קצד. בגיליונות לחי' הגר"ח (פי"ב מגירושין). וכדרך זו נראה ג"כ מהגר"ח (פ"ה מעדות ה"ו בסו"ד) שהק' דכיון דקיי"ל דעדי השטר חותמין זה שלא בפני זה, א"כ אין נכלל בעדות שהעד הב' כשר, וא"כ מ"ט כשהעדים אחרים מעידים על עדי השטר שהם פסולים הוי תו"ת, והא הוי תרי נגר חד. ומבואר מקושייתו שלמד שהעדים מעידים על כשרותם.

קצה. ויל"פ עפ"ד האבהא"ז הנ"ל שגדר עדותן הוא ע"ז שעושין שטר, וכיון שאם הם פסולים אינו שטר, ממילא נחשב כמעידים ע"ז שהם עדים כשרים.

קצו. והוא ע"פ מש"כ הרמב"ם (פ"ח מעדות ה"ד וכו"ה בשו"ע מו, י) דעדים החתומים בשטר ואח"כ שכחו העדות בטל השטר. אך אם כתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים לומר ששכחו עדותם. והיינו דנחשב חוזר ומגיד. ובכה"ג הרי ודאי לא היה כלול בעדותם בתחילה שלא ישכחו העדות, ואעפ"כ נחשב חומ"ג משום שמבטלים עדותם.

קצז. פי"ב מגירושין. וכן ביאר החזו"א (במכתב): משום דבאמירתם שהגדתם הראשונה היתה מבודית או אנוסית יש ב' דברים, האחת שהגדתם הראשונה אינה כלום. ומסתעף מזה שנית כי גם הגדתם עתה אין בה ממש לחייב על פיה ממון, כיון שמקור דבריהם לאכזב כו'.

קצח. והגרש"ש ייסד דהעדים אינם רק מעבירים את המידע לב"ד, אלא הם שותפים בעצם הקמת הדין, ולפי"ז כשואמרים שהם היו פסולים נמצא שאינם מקימים בזה דין השטר.

קצט. גיטין עא: (ויבמות לא: -ועי' להלן באות ב).

ר. כח, ו.

רא. ביבמות שם.

רב. דהיינו שהשטר הוא כעין השליח והדובר של המתחייב, והעדים רק מעידים שאכן נכתב על דעתו. אמנם לפי הרמב"ן דלהלן גדר השטר הוא עדות של העדים, ומ"מ מבואר ברמב"ן (ב"ב עז). שצריך לכתוב ע"ד המתחייב, והיינו משום דרך לו יש את הבעלות לכתוב השטר.

והנה תוס' בב"ב (שם) הק' אהא דאמר רב זכו בשדה לפלוני וכתבו לו את השטר חוזר בשטר ואינו חוזר

ד. ש' הרמב"ם דעדות שבשטר אינה אלא מדברי סופרים, ומדאורייתא באמת ל"מ מה"ט דהוי מפ"כ. והנה הרמב"ן הק' ע"ז דמהא דמהני עדות בגט לעשות הגירושין ולהתירה לינשא מוכח דשטר מהני מה"ת. ותי' הנתיחה"מ והגר"ח דלעולם גם לרמב"ם איכא מה"ת פרשת שטרות, אלא דזה דוקא בשטרי קנין וממילא מהני גם לראיה, אך שטר שכל ענינו רק לראיה ל"מ מה"ת אלא רק מדרבנן. ויל"ב בגדר הדין דרבנן הרחיבו את גדר דין שטר גם לשטרי ראייה, וממילא לית בהו החסרון דמפ"כ.

ב. תוס' בסוגיין כ' על הסוגיא ביבמות דעדים ששכחו עדותם אינם יכולים להעיד ע"פ כתבם, משום דחיישינן דלמא אתו ומסהדי בסתם כאילו זוכרין העדות, ולכא' היינו דהוי כעדות שקר. והק' האבהא"ז"ט דהא בסוגיא שם מפורש שהחסרון הוא משום דבעינן מפייהם ולא מפי

אלא 'מפי כתבו' דהיינו כתב המתחייב. והנתיחה"מ"י הוסיף לבאר דליכא חסרון דמפ"כ לענין מה שמעידים שנעשה מדעת המתחייב, משום שאינם מקימים עפ"ז שום דין והוי גילוי מילתא בעלמא"י ולכן נאמנים. ומ"מ בעינן ב' עדים ולא סגי בע"א, משום דלאו גילוי מילתא גמור הוא, והיינו דהוי בירור של ב' עדים אלא שאינם באים להקים.

ב. ש' הרמב"ן"י דכיון שנכתב בנוסח שטר הו"ל כמי שנחקרה עדותן בב"ד. והיינו דהרמב"ן למד דהך דינא דבעינן מפייהם הוא דין בהעברת המידע לב"ד, משא"כ בדין שטר שנחתך שם שמעביר המידע לשטר וא"צ קבלת עדות ע"י ב"ד לא שייך הך דינא.

ג. ש' ר"ת"י דלא שייך החסרון של מפ"כ אלא במי שאינו ראוי להגיד בפה כגון שהוא אילם, משא"כ מי שיכול להגיד בפה הוי כראוי לבילה שאין בילה מעכבת בו.

בשדה -מ"ט לא נכתוב לו שטר שלא יוכל לכפור לו כיון שאין מפסיד בכתיבה ע"ש נותי' דמפסיד שיצא קול שמוכר קרקעות ולא ילוי לו כ"כ ע"ש].

ומבואר לכא' שתוס' למדו שא"צ כלל לכתוב השטר מדעת המתחייב. אך זה צ"ע דתוס' גופייהו (שם לט:): כ' דלא חשיב שטר אא"כ נכתב מדעת המתחייב. וי"ל, דדוקא התם כיון שאמר זכו לפלוני בשדה יכתבו לו את השטר ע"י הזכיייה בשדה זכה גם בזכות של עשיית השטר. וזה חידוש דהכח לעשות שטר ניתנת להעברה, וזה כמובן לא שייך לפי הבעה"מ שכל גדר השטר היינו עדות המתחייב, אלא לפי אידך גיסא שנת' שזה בעלות שיש למתחייב לכתוב השטר. [ונכת' תוס' יל"ב דכיון שיש למוכר היזק עי"ז האומדנא שלא התכוון ליתן לקונה זכות זו. והרמב"ן שתי' דבעי' דעת המתחייב אע"פ שלא סבר כבעה"מ יל"ב דס"ל שזכות זו ליצירת השטר אינה ניתנת להעברה].

ר.ג. שם סק"ז.

רד. וכשם שמצינו ביבמות (לט:): לענין אשתמודעיהו, וברמב"ם (פט"ז מסנהדרין ה"ו ופ"ג משגגות ה"ב) דהאיסור בע"א יוחזק ללקות על ידו.

ר.ה. יבמות שם ובהשגות לסה"מ סוף שורש שני.

ר.ו. ע"פ מה שביאר הגר"ח (פ"ג מעדות ה"ד) במה שלא הוקשה לראשונים דבעינן זמן מדין דו"ח, - ואין מקבלין עדות בלילה, ובעינן עדות בעמידה, משום דכל דינים אלו הם דינים רק באופן קבלת העדות בב"ד, משא"כ בשטר שנעשה כמי שנחקרה עדותו בב"ד.

ר.ז. יבמות שם וב"ב לט:

ר.ח. פ"ג מעדות ה"ד (וכ"פ השו"ע כח, יא - יב).

ר.ט. פ"ג מעדות ה"ד.



## מנורה לאסוקי שמעתתא במס' כתובות בדרום רה

כתבם. ונראה<sup>ר</sup> דבאמת שם אינו מחמת הדין  
הרגיל [המבואר בגיטין] שענינו דבעינן  
שצורת העברת המידע יהיה בפה ולא בכתב,  
שהרי שם הם מעידים בפה, אלא הוא דין  
בפנ"ע דבעינן שהידע יהיה ע"פ זכרוננו ולא  
ע"י השטר שמזכיר לו. אך אין החסרון מצד  
דהוי כעדות שקר, דאי לאו המיעוט דמפיהם  
ולא מפ"כ הו"א דנחשב ידיעה.



---

<sup>ר</sup>י. עפ"ד הנמו'<sup>י</sup> ביבמות שם, שמבואר בדבריו דהו' ב' דינים נפרדים ע"ש.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מז"ס 'גם אני אודך' וש"ס

## מי שפגע בנים התפילין קודם שהתעטף בטלית, האם יניח תפילין תחילה או לא?

משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ יותר מהמובחר וכו'.

וכתב הגר"ח רוטר שליט"א: ולכאורה הרמ"א סותר דברי עצמו דלקמן (סי' תכ"ו סעיף ב') כ' דמשהין מצות קידוש לבנה לעשותה במוצש"ק מפני שאז היא מצוה מן המובחר עיי"ש, ועי' לקמן (סעיף ו') בבה"ל ד"ה פגע וכו' (ועי' במש"כ בשע"ח ח"א סי' י"ז בדיון שהוי מצוה לא משהינן). עכ"ל.

והנה ידידי הגאון רבי אמיר ולר שליט"א, מח"ס "ירון דברו", וש"ס, כתב בזה תשובה נפלאה וזה לשונו:

לכבוד ידידי וחביבי, ליש ולביא, רבי ישי מעלומי נר"ו, אודות מה ששאל בדיון פגע בתפילין קודם הטלית, האם יניח תפילין קודם לכן משום דאין מעבירין על המצות וכמו שפסק מרן השלחן ערוך, או שמא יתעטף בטלית קודם התפילין כמו שפסק מרן הבן איש חי?

### עטיפת הטלית קודמת להנחת תפילין

הנה הטור (סי' כה) כתב בזה"ל: ואחר שנתעטף בציצית יניח תפילין מיד וכו'. וכתב ע"ז מרן הבית יוסף (שם), שמתוך דבריו נראה שבתחילה מתעטף בציצית ואח"כ מניח תפילין, ושכן כתוב בנימוקי יוסף (בהלכות ציצית, יב ע"א דיבור ראשון) דמצות ציצית ששקולה כנגד כל המצות (מנחות מג:): ראוי להקדים. ועוד שהיא

הנה כתוב בשו"ע או"ח סימן כ"ה (סעיף א'): אחר שלבש טלית מצוין יניח תפילין שמעלין בקודש והמניחין כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחת צריכין ליזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה, כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה, (סעיף ב'): מי שהוא זהיר בטלית קטן ילבשנו ויניח תפילין בביתו, וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת ושם יתעטף בטלית גדול.

וכתב ידידי הגאון רבי חיים רוטר שליט"א, מח"ס שו"ת "שערי חיים", וש"ס, וזה לשונו: ולפי"ד צ"ל דבסעיף א' מיירי במי שאינו זהיר בטלית קטן, אולם איה"נ מי שזהיר בטלית קטן אינו צריך ליזהר כלל היכן יניח כיס התפילין, דהלא אין דעתו כלל ללובשו רק אחר הנחת התפילין וכמש"כ במ"ב (סק"ט).

אולם לדידן דנוהגין כהרמ"א שגם מתעטפין בטלית גדול קודם הנחת תפילין, וכן נוהגין כהיום גם הספרדים ע"פ המקובלים עי' בכף החיים סקי"ב, צריכין ליזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה וכמש"כ המחבר, וע"ע בספר בן איש חי סוף פרשת בראשית שנה ראשונה. עכ"ל.

עוד שם בהג"ה מיהו אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית "אין צריך" להמתין על הציצית וכו' ובמ"ב (סק"ז) מפני שאין

התפילין והטלית לתוך כיס אחד, צריכין להיזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה, כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה. ע"כ. ומבואר דס"ל דאם פגע בתפילין תחילה יש לו להניחם קודם שמתעטף בטלית, משום דאין מעבירין על המצות.

### ד' המג"א שלא כהש"ע, ורוב האחרונים חולקים עליו

ועיין במגן אברהם (שם סק"א) שהקשה על דברי מרן ז"ל, דכיון שהתפילין עדיין בכיסן אין קפידא בזה, ושכן מוכח ממה שכתב מרן הש"ע להלן (בסעיף יא) ע"ש. וכן הסכים לדבריו בש"ע הגר"ז (סעיף ג) אלא שכתב כן רק לענין דיעבד. ועיין במחצית השקל ובלבושי שרד מה שכתבו לבאר דברי המג"א וראייתו מסעיף י"א. ע"ש. אמנם בביאור הלכה (ד"ה שלא יניחו) הביא שהלבוש והב"ח והט"ז והנשמת אדם חלקו בזה על המג"א, והעלו שאין לחלק בזה וסיים שם הביאה"ל, שקשה מאד להקל בזה כהמג"א אחרי דרבים חולקים עליו. ע"ש. וראה בכה"ח (אות ו) שהביא עוד כמה אחרונים שחולקים על המג"א. ע"ש.

### דברי רבינו האריז"ל

**אמנם** רבינו האריז"ל בשער הכוונות (דרוש ב' מדרושי הציצית דף ד ע"ד) כתב וז"ל: צריך להקדים ולהניח

תדירה יותר שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב, ותדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. ועוד הביא מרן ז"ל דברי האגור (סי' פד) שכתב בשם הזוהר (וביאר מרן הב"י שכוונתו לזוהר בפרשת במדבר דף קכ ע"ב), שאיסור גדול מי שמניח תפילין קודם לבישת הציצית. ע"כ. ועוד הוסיף מרן זיע"א, ששמע בשם גדולי מקובלי ספרד ז"ל שמי שאין לו טלית קטן, ודאי יניח טלית ואח"כ תפילין, אבל מי שלבש טלית קטן יניח תפילין תחילה ואח"כ יתעטף בטלית גדול, ונותנים טעם לשבח שהרי כיון שלבשו טלית קטן ואח"כ הניחו תפילין הרי כבר קיימו דברי הזוהר, ואם היו רוצים לקרות קריאת שמע ותפילה בלא עטיפת טלית אחר, היו רשאים שהרי כבר מצות ציצית ותפילין עליהם, ואם אח"כ מתעטפים בטלית אחר או בכמה טליתות אינם ענין למצות תפילין.

### יש להיזהר שלא לפגוע בתפילין תחילה

**וסיים** מרן הב"י שם וז"ל: ונהגו העולם להתעטף בציצית תחילה, ולפי מנהגם הנותנים כיס של תפילין והטלית לתוך כיס אחד, צריכים להיזהר שלא ישימו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם עטיפת ציצית כדי שלא יעביר על המצות וכו'. עכ"ל.

**ובשלחנו** הטהור (סי' כה ס"א) פסק מרן וז"ל: אחר שלבש ציצית מצויין יניח תפילין, שמעלין בקודש<sup>א</sup>. והמניחין כיס

א. הנה בבית יוסף לא הביא כלל טעם זה דמעלין בקודש, ועיין בשאגת אריה (סי' כח), ובמאמר מרדכי (כאן סק"ב) מ"ש בזה. והנה תמהו האחרונים על דברי מרן אלו (ע"י דגול מרבבה כאן, ובשאגת אריה שם), הלא דבר שקדושתו גדולה יותר יש להקדימו תחילה, כמו שאמרו בזבחים (פט). כל המקודש מחברו קודם לחברו, וא"כ מדוע לא יקדים להניח התפילין דמקודשות יותר. ע"ש. ותירץ הביאור הלכה (ד"ה שמעלין) בשם הא"ר והגר"א, שמעלין בקודש על האדם קאי, שצריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקדושה, כי תחילה הוא רק מכסה את עצמו בכיסוי של מצוה, ועל ידי התפילין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה. ע"ש. ודו"ק.

אל תחמיצנה, וכמ"ש הלבוש, זה נאמר על שאר מצות שאין להם סדר, אבל מצות שיש להם סדר על פי הסוד, מעבירין כמו בתפילין. עכת"ד.

**וגדולה** מזו כתב הגר"ח זצ"ל בשו"ת רב פעלים ח"א (ס"ס ד) וז"ל: אם לא היה לו טלית אלא תפילין בלבד, והוכרח להניחם לקיים מצות הנחת תפילין, ואחר שהניח התפילין הביאו לו טלית, דלא אריך ללבוש הטלית בעוד שהתפילין עליו, אלא יסיר התפילין וילבש הטלית ואחר כך יניח התפילין בלא ברכה, כדי שיבואו שתי מצות אלו כסדרן, יען דחזינן לרבינו האר"י ז"ל בשעה"כ (דף ד ע"ד) שנתן טעם הכרחי לקדימת הטלית לתפילין וכו'. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סימן א) ע"ש.

### דעת מרן הגר"י זצ"ל שהעיקר כמרן הש"ע

**איברא** דבקדש חזיתיה למרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק י (חאו"ח סי' נה אות ה) אחר שהביא ד' הרב פעלים הנז', כתב ע"ז וזת"ד: אולם מרן הב"י (ר"ס כה) כתב, שאע"פ שבתפילין אם פגע בשל ראש תחילה, יעביר על אותה מצוה ויסלקנה, ויניח תפילין של יד תחלה (כמ"ש בש"ע ס"ו), שאני התם דכתיב להדיא והיה לאות על ירך ואח"כ ולטוטפות בין עיניך, ומוטב שיעביר על המצוה משיעבור על מה שכתוב בתורה בסדר הנחתן, משא"כ אם פגע בתפילין קודם הטלית, מניח התפילין תחלה, כי מה שהטלית קודמת אינה אלא משום אסמכתא בעלמא שמצות ציצית תדירה יותר מתפילין, שנוהגת בין בחול בין בשבת, וק"ל תדיר קודם, מוטב שתדחה האסמכתא משיעביר על המצוה. הילכך אם פגע בתפילין תחילה, יניח התפילין ואח"כ יתעטף

הציצית קודם התפילין, ואפילו הטלית הגדול של העיטוף, היפך סברת קצת מקובלים המניחים התפילין קודם הציצית הגדול אחר שהניחו ציצית קטן, ומכל שכן שאין לעשות כדברי האחרים האומרים שהתפילין קודמין לכל בחינת הציצית, ומי שיעיין בזוהר (במדבר דף ק"כ ע"ב) ימצא האמת כדברינו. ע"כ. וטעם הדבר שמקדימין טלית לתפילין כתב רבינו האר"י להלן (בדרוש ה דף ו ע"ד) וזת"ד: ובזה תבין למה צריך ללבוש הציצית קודם לתפילין, לפי שהציציות הוא בחינת אוֹר מקיף לב' בחינות הראשונות שהם עיבור ויניקה אשר כנגדם הם ד' כנפות ציצית קטן כנגד עיבור וטלית גדול כנגד יניקה, ואין טלית שלישית כנגד הגדלות של המוחין, ולכן אח"כ מניחין התפילין שהם כנגד זמן הגדלות של המוחין. עכ"ל.

### אחרונים שכ' בדעת האר"י ל דאף אם פגע בתפילין, יש להתעטף בטלית קודם

**ועל** פי הדברים האלו הסיק הרב סולת בלולה (סק"א) דאף אם פגע בתפילין תחילה, והטלית מזומן לפניו, יתעטף בטלית תחילה. ע"ש. והביאו להלכה הרב יפה ללב (ח"א סק"ו). וכ"כ מרן הרי"ח הטוב זיע"א בבן איש חי (ש"א פר' וירא אות ד). וכן העלה בכף החיים (סופר אות ז) דלפי דברי האר"י ז"ל שנתן טעם בסוד שצריך ללבוש ציצית קודם התפילין, ותפילה של יד קודם תפילה של ראש, אין חילוק, וכמו שאם פגע בתפילין של ראש תחילה יסלקנה ויניח של יד תחילה (כמבואר בשלחן ערוך שם סעיף ו), הוא הדין אם אירע ופגע בתפילין תחילה, יסלקם ויניח ציצית תחילה. ואע"פ שאין מעבירין על המצות ילפינן מקרא דכתיב "ושמרתם את המצות" – אם באה מצוה לידך

וכמ"ש בשו"ת יבי"א ח"ב (חאו"ח סי' כה אות יב) ועוד דוכתי.

## הערת הגאון נאמ"ן שליט"א ע"ד הרב פעלים

**שוב** ראיתי בהגהת הגאון הנאמ"ן שליט"א בספר מנחת חיים (מהדורה שניה ח"א ס"ס ז, והובאה גם בספר אוצר ההלכה סי' כה אות צו) שכתב להעיר ע"ד הרב פעלים הנ"ל, ממה שפסק הכף החיים (סי' כו אות א) שאם הביאו לו תפילין של יד אחר שהניח תפילין של ראש, יניחם, ואין צריך לחלוץ תש"ר קודם גם לפי האריז"ל דמאי דהוה הוה ואינו מתקן כלום, ושכן פסק מרן החיד"א וכו' ע"ש באורך. ונראה דכ"ש בנ"ד שא"צ להוריד התפילין כדי להניח הטלית, שהרי בתפילין ילפינן לא מקרא להקדים תפילין של יד לתפילין של ראש שכל זמן שבין עיניך יהיו שתיים, ואעפ"כ קאמר הרב דכיון שהניח א"צ לחלוץ, וכ"ש בהקדמת טלית לתפילין שאינו מוזכר כלל בש"ס רק מטעם דמעלין בקדש ותדיר וכו', שאין להקפיד כ"כ. ומסתברא כוותיה דהכה"ח שהוא כעין הכרעה בין דעת מרן להבא"ח. עכת"ד.

## אין לומר בנ"ד שדברי קבלה יכריעו היכא דיש מחלוקת הפוסקים

והנה במושכל ראשון עלה בדעתי לומר, דכיון שנחלקו הפוסקים בדין זה דפגע בכיס התפילין תחילה, האם שייך בזה דין דאין מעבירין על המצות, שלדעת מרן ורוב האחרונים שייך דין זה ויש לו להניח תפילין קודם שיתעטף בציצית, ואילו לדעת המג"א והגר"ז לא שייך דין זה כיון שהתפילין עדיין בכיסן ואינן מזומנות לפניו, ליתא להאי דינא דאין מעבירין על המצות. והואיל ונחלקו בזה הפוסקים, ודעת

בציצית. וכ"פ בש"ע. וא"כ כ"ש אם היה לבוש בתפילין שאין לו לחולצן כדי שיקדים הטלית לתפילין, ועוד שהרי כתב בב"י שם וז"ל: ושמעתי בשם גדולי מקובלי ספרד דדוקא מי שאין לו טלית קטן בבגדו יתעטף בציצית קודם התפילין, אבל מי שלבוש טלית קטן, יניח תפילין תחילה ואח"כ יתעטף בטלית גדול, ונותנים טעם לשבח שכיון שלבש טלית קטן ואח"כ מניח תפילין, הרי כבר קיים דברי הזוהר וכו'. אבל נהגו העולם להתעטף בציצית תחלה. ע"ש. וא"כ לדברי המקובלים עצמם אנו שלבושים טלית קטן, אין כל הכרח להקדים טלית גדול לתפילין, ורק מנהג בעלמא הוא להקדים הטלית. ומ"ש בזוה"ק (במדבר דף קכ:) שאסור להקדים תפילין לטלית, צ"ל דהיינו כששתייהן מונחות לפניו, אי נמי כשאין לו טלית קטן מצויין. לפיכך אם פגע בתפילין קודם הטלית גדול, מניח ואח"כ יתעטף בציצית. וכ"ש אם כבר הניח התפילין קודם טלית גדול, בודאי שא"צ לחולצן כדי להקדים טלית לתפילין, וכמ"ש הרמ"א בהגה, שאם התפילין מזומנים מידו ואין לו טלית א"צ להמתין על הטלית, אלא מניח תפילין, וכשמביאים לו טלית יתעטף בו. הילכך נ"ל שאם הקדים ולבש התפילין, בודאי שלא יחלצם כדי להקדים הטלית, ואף שהכה"ח סופר (סי' כה אות ז) פסק שע"פ הסוד אפי' אם פגע בתפילין תחילה יעביר על המצוה ויתעטף בציצית תחילה, ושכ"כ בבא"ח (פר' וירא אות ד), אין דבריהם מחוורים לחלוק על מרן ועל גדולי המקובלים, והעיקר כמו שכתבנו וזה ברור. ע"כ. ומבואר דס"ל שיש להורות בזה כדעת מרן הש"ע ורוב האחרונים, דאם פגע בתפילין תחילה, יש להניחם קודם שמתעטף בטלית. ולאזיל לשיטתיה דכל מקום שיש מחלוקת בין הפוסקים והשלחן ערוך לבין רבותינו המקובלים, נקטינן כדעת הש"ע,

הטלית קודמת (והיינו שאין בזה ספק ע"פ הקבלה) ע"ש. הנה לפע"ד כוונת האור לציון ברורה, דכיון שלא מצינו זאת להדיא בדברי רבינו האריז"ל, וגם שאר המקובלים לא העירו בזה על דברי מרן הש"ע, לכן עדיין אין זה ברור, וכדלהלן בסמוך.

### שאר המקובלים לא העירו ע"ד הש"ע, וטעם הדבר

והשתא חזינו שהעירו בזה במשנה ברורה מהדורת "אליבא דהלכתא" (עמוד 197 הערות ז, ח) שמדברי שאר האחרונים שמהם היו גדולי המקובלים, ולא העירו על דברי הש"ע, מוכח דס"ל דלא יעביר על המצוה. ונראה דסברי דהן אמת דמבואר בדברי הזוה"ק ורבינו האריז"ל דבעינן עיטוף הטלית קודם הנחת תפילין, מ"מ לא מבואר בדבריהם להדיא דגם במקום שנטל התפילין דייעזוב התפילין ויתעטף בטלית תחילה, והרי דינא דאין מעבירין על המצות הוא מדינא דגמרא, ואיכא למ"ד שהוא מדאורייתא, וכן מבואר בלשון הב"י גבי נטל תש"ר לפני תש"י, דכיון דכתיבא באורייתא מוטב שיעבור על המצוה, אבל בטלית דלא כתיבא

רבינו האריז"ל שלעולם יש להקדים הטלית לתפילין, לכאורה יש לומר בזה את הכלל שכתב הכנה"ג בכללי הפוסקים (והובא במשנ"ב סי' כה ס"ק מב) דבמקום שיש פלוגתא בין הפוסקים, דברי קבלה יכריעו. ע"ש.

אולם לפע"ד אין לומר כן בנ"ד מתרי טעמי: א. שמא כלל זה הוא דוקא היכא דהמחלוקת בין הפוסקים היא שקולה, משא"כ בנ"ד דרוב מנין ורוב בנין ס"ל כדעת מרן ז"ל ששייך בזה דין דאין מעבירין על המצות. ב. אין גילוי דעת מפורש של רבינו האריז"ל ז"ל במקרה שפגע בתפילין תחילה, שאעפ"כ יש להקדים להתעטף בציצית, ורק מקצת מרבותינו האחרונים כתבו כן בדעתו, כיון שראו "הכרח" בזה ע"פ הסוד, וכבר רמז לזה בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מד הערה טז, עמ' רפ) דאפשר שאף לפי הקבלה אין זה אלא לכתחלה, אבל בדיעבד שכבר פגע בתפילין תחילה, אפשר שיקדים את התפילין, משום שאין מעבירין על המצות וכו'. ע"ש. ומה שהעיר על דבריו בספר הלכה ברורה ח"ב (עמוד טו) שמדברי המקובלים מתבאר דסבירא להו שלדעת האריז"ל אף בדיעבד

ב. וכן הסכימו לכלל זה רבים מרבותינו האחרונים, ומהם: המג"א (סי' כה סק"כ), והשערי תשובה (שם ס"ק יא), והמלבי"ם בארצות החיים (סי' ג ארץ יהודה סק"ד), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ז), ובספרו שדי חמד (כללי הפוסקים סי' ב אות יב בכללי הזוה"ק), ובספר ארץ חיים סתהון (כלל יג), ובישועות יעקב (סי' ג סוף סק"ב), ובספר שלחן לחם הפנים (סי' רסח דף צו ד"ה ומעתה) ע"ש. וכן כתב בכף החיים סופר (סי' כה אות עה), ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' קס אות ד), ובשו"ת תשורת שי ח"ב (סי' רה) ע"ש. וכ"כ כ"ק האדמו"ר מסאטמר בשו"ת דברי יואל ח"א (חאו"ח סי' ג אות ב), וכ"ק האדמו"ר מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' ב אות ב). וכ"כ הגאון האדיר הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ד סי' ג) לגבי זוהר הקדוש. ע"ש. וכ"כ הנר המערבי שר שלום משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"א (חאו"ח סי' יא), ובח"ד (חאו"ח סוס"י ז) ע"ש. וכן העלה סבא דמשפטים הגאון רבי יהושע מאמאן זצ"ל בשו"ת עמק יהושע ח"א (סי' לד), ובח"ב (באבני מילואים בסוה"ס חאו"ח סי' א) ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יצחק חזן זצ"ל בשו"ת יחוד דעת ח"א (חאו"ח סי' ה), והראש"ל הגר"מ אליהו זיע"א בשו"ת מאמר מרדכי ח"א (במבוא אות ו) ע"ש. וכן נראה דעת הראש"ל הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף שבת כרך א (ח"ב קו"א סי' יב, עמ' תתכט) ובעוד כמה מקומות בספריו הבהירים. ע"ש. ועיין מה שהארכנו בזה בס"ד בשו"ת ירוץ דברו ח"ב (סי' כד) ושם הבאנו שגם מרן הגרע"י זיע"א הסכים לכלל זה. ע"ש באריכות.

לדבר הרשות. ואין לומר דאף המלון חשיב דבר מצוה משום שמושה היה שליח מצוה ושליחי מצוה פטורים מן הסוכה, דאם כן אף קודם שעסק במלון חשיב שליח מצוה מחמת ששלחו הקדוש ברוך הוא, וכשעסק במלון עדיין הוא עוסק בשליחות מצוה ולא עבר על אין מעבירין על המצות, ובעל כרחנו לומר שהמלון חשיב דבר הרשות. ודו"ק. ובילקוט שמעוני (פרשת בא סוף רמז רא) איתא, ושמרתם את המצות, אמר רבי יאשיה אל תקרי את המצות אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה, כך לא יחמיצו את המצות, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד. אמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות. ע"ש. ומבואר יוצא דהא דאין מעבירין על המצות, היינו גם כשבאה לידו מצוה, ועזובה ומסיח דעתו לדבר אחר. עכ"ד. וע"ע בילקוט יוסף (מהדורת תש"פ סי' כה סעיף כז, עמ' תקס והלאה) מה שהאריך בזה.

### האם כבוד הבריות דוחה דין אין מעבירין על המצות

והנה בביאור הלכה (ד"ה שלא יניחו) עלה ונסתפק במי שפגע בתפילין קודם כשהוא יושב בבית הכנסת ברבים, ומתבייש להניח תפילין קודם עטיפת הטלית, האם יש להקל בזה, וצידד דכיון דס"ל להנשמת אדם (כלל סח), והפרי מגדים (מש"ז סק"ה) דדין דאין מעבירין על המצות הוא דבר תורה, וכבר פסק הרמ"א (ס"ס יג) דדבר תורה אינו נדחה מפני כבוד הבריות בכל גווני אם לא בגנאי גדול, ולישב בלי טלית אפילו זמן ארוך, ס"ל להרמ"א שהוא רק גנאי קטן (כמ"ש המג"א שם), וכ"ש כאן שהוא על רגעים אחדים עד שיניח הטלית גדול, ואעפ"כ צ"ע. ע"ש.

ואתה תחזה בילקוט יוסף (תש"פ סי' כה

אלא ילפינן מאסמכתא, והיינו מהטעמים שכתב שם הב"י לא אמרינן שיעבור על המצוה. והרי מצות שיש להם סדר, היינו דוקא אי ילפינן מקראי, אבל בלא"ה גם על דרך הסוד אפשר דהפגם שפוגם כשמעביר על המצוה יותר חמור ממה שמשנה הסדר בהנחת התפילין לפני הטלית. עכ"ד. ושו"ר שכיסוד הזה כתב גם בשו"ת חמדת יוסף (פלבני ח"ד סי' יח) ע"ש.

### עצת הרב אור לציון, ומו"מ בדבריו

ועוד רגע אדבר אודות מה שכתב בשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' רפ) שאם פגע בתפילין תחילה, כדי לצאת מידי ספק, טוב שיניח מידו את התפילין, ויתעסק מעט בדבר אחר, כגון שילמד קצת, ויחזור ויקח את הטלית ויתעטף בה, ואחר כך יניח את התפילין. ע"כ.

אולם ראיתי בספר הלכה ברורה ח"ב (עמ' ) שהביא דברי הגאון רבי ישראל מאיר יונה שליט"א, שכתב להעיר ע"ד האור לציון הנ"ל, ממה שכתב בטורי אבן (מגילה ו: ד"ה מסתבר), שאם למצוה אחרת אינו רשאי להעביר על המצוה, כל שכן לדבר הרשות. ע"ש. ואי אפשר לומר דשאני הכא שעדיין לא התחיל ממש במצוה, כיון דעל כל פנים הוא כבר בכלל אין מעבירין על המצות, ואם ללכת למצוה אחרת אינו רשאי, כל שכן לדבר הרשות. ודו"ק. וכן כתב בהדיא המאירי (פסחים סד). שכל שבאה מצוה לידו, אינו מתעכב בעשייתה מצד מצוה אחרת, וכל שכן לדבר שאינו מצוה. ע"ש. ועיין עוד ברבינו בחיי (שמות ד, כד) שמושה רבינו שעסק בצרכי המלון קודם מילת בנו, עבר על אין מעבירין על המצות. ע"ש. והיינו שמכיון שבאה לידו מצות מילת בנו, והלך להתעסק במלון, פנה מדבר המצוה

סעיף כח, עמ' תקסה) אחר שהביא ד' הביאה"ל הנ"ל, כתב ע"ז, אבל לפי המקובלים בכל אופן יש להקדים ההתעטפות בטלית להנחת תפילין, ויתכן דכל מה שנסתפק הביאה"ל הוא לשיטתו דהא דאין מעבירין על המצות הוא דין דאורייתא, ובמצוה דאורייתא לא אמרי' גדול כבוד הבריות. אבל אם נאמר דהוי דרבנן, ודאי שכבוד הבריות קודם, ודעת כמה אחרונים דנקטי' לדינא דהוי דרבנן [ראה בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תקפט), ובספר ארעא דרבנן (אות א)], ובשדי חמד ח"א (מער' א אות קג) ועוד]. וא"כ מסתבר דבג"ד אזלינן לקולא. ועכ"פ בהכרעתו שם הסיק בזה"ל: אם עבר ופגע בתפילין קודם שהתעטף בציצית, והוא נמצא בבית מדרש, ומתבייש להניח תפילין קודם שמתעטף בציצית, וכגון שהוא אדם נכבד או רב קהילה, ויש כאן כבוד הבריות, יסיח דעתו מהתפילין ויקרא פרשת הקרבנות וכדומה, ואחר איזה זמן יתעטף בציצית ויניח התפילין. ע"כ. והיינו שבאופן זה סמך על עצת האור לציון, אע"פ שבסתם פגע בתפילין קודם הטלית (ואינו מתבייש בזה) כתב ש"אין נכון לעשות כן". וצ"ע.

### מסקנא דדינא

א. לדעת מרן השלחן ערוך אם פגע בכים התפילין קודם שהתעטף בטלית, יש לו להקדים להניח תפילין ורק לאחר מכן יתעטף בטלית, משום שאין מעבירין על המצות.

ב. המג"א כתב לפקפק על דברי השלחן ערוך, וכתב, דכיון שעדיין התפילין מונחות בכים ואינם מזומנות לפניו אין בזה משום מעביר על

המצות. אולם רוב ככל האחרונים חלקו עליו, והעלו להלכה בדברי מרן הש"ע.

ג. רבינו האר"י ז"ל כתב שיש הכרח על דרך הסוד להתעטף בטלית קודם שמניח תפילין, ולמדו מתוך דבריו הרב סולת בלולה, והרב יפה ללב, והבן איש חי, וכף החיים, שיש להקדים הטלית לתפילין אף אם פגע בתפילין תחילה, ודלא כמו שפסק בשלחן ערוך.

ד. אמנם לכאורה אין זה מוכרח בדעת רבינו האר"י ז"ל, שהרי אין גילוי דעת ברור בדבריו האם יש לנהוג כן אף אם פגע בתפילין תחילה. ואפשר שעל פי הקבלה פגם זה של מעביר על המצות המור יותר מהקדמת התפילין לטלית. וקצת יש לסייע כן מכך ששאר הפוסקים המקובלים לא העירו על דברי השלחן ערוך מדברי רבינו האר"י. ועל כן נראה שהעיקר בזה שיניח תפילין תחילה בדעת השלחן ערוך, וכן פסק מרן רבינו עובדיה יוסף זצ"ל.

ה. יש שנתנו עצה שאם פגע בתפילין תחילה, יניחם, ויתעסק בדבר אחר, כגון שילמד קצת או שיקרא קרבנות וכיוצא בזה, ולאחר מכן יחזור ויעשה כסדר, דהיינו שיתעטף בטלית ואחר כך יניח תפילין. אלא שהעירו על עצה זו, שמדברי כמה פוסקים מוכח דאף בכהאי גוונא מקרי מעביר על המצות, ולכן למעשה אין לנהוג כן.

ו. אם פגע בתפילין תחילה ונמצא בבית הכנסת, ומתבייש להניח תפילין קודם שמתעטף בציצית, וכגון שהוא אדם גדול או רק קהילה וכיוצא בזה, יכול להקל ולהתעטף בטלית תחילה ורק לאחר מכן להניח תפילין, דגדול כבוד הבריות. (עכ"ל).





הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## בענין חזקה של יח עושה שליחותו [ודעת ר' שמשון]

לכאן ולכאן.

ג. חולין יב. בעא מיניה רב דימי בר יוסף מרב נחמן האומר לשלוחו צא לשחוט והלך ומצא שחוט מהו א"ל חזקתו שחוט, האומר לשלוחו צא ותרום והלך ומצא תרום מאי א"ל אין חזקתו תרום, מה נפשך אי חזקה של יח עושה שליחותו אפי' תרומה נמי ואי אין חזקה של יח עושה שליחותו אפי' שחיטה נמי לא א"ל לך תיפול עלה כורא דמלחא לעולם אין חזקה של יח עושה שליחותו ושחיטה אי נימא איניש אחרינא שמע ואזל שחיט רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, תרומה דילמא איניש אחרינא שמע ואזל תרום הו"ל תרום שלא מדעת והתרום שלא מדעת אין תרומתו תרומה ע"כ. מבואר יוצא שאין חזקה של יח עושה שליחותו, דאף שמצא תרום שנעשה דברו אולי אחר הלך ותרום. ואע"פ שבעל מימרא זו הוא רב נחמן והוא ניהו לשיטתו בעירובין דבדאורייתא אין חזקה של יח עושה שליחותו - מ"מ כיון דסלקא שמעתתא הכי וגם ההוא דבעא מיניה קבלה מיניה ש"מ דהכי הלכתא - לשון הרא"ש בעירובין שם וכעין זה בתוס' שם. ומגמ' זו הוכיח ר"ת ושאר הראשונים דעימיה דנקטינן להלכה כרב נחמן דאין חזקה של יח עושה שליחותו.

ד. [טרם נבוא לבאר את שיטת ר' שמשון ואת מסקנתו מהגמ' בגיטין לקמן, נציין שנחלקו הראשונים בדעתו של ר' שמשון אי נקטינן כדברי הגמ' כאן להלכה, וכפי שיבואר בהמשך]

יו"ד סי' של"א סעיף ל"ד. טור: כתב הרמב"ם האומר לשלוחו צא ותרום והלך לתרום ואינו יודע אם תרום אם לא תרום ומצא כריו תרום אין חזקתו תרום שאין אומרים חזקה של יח עושה שליחותו להקל אלא להחמיר וחושש שמא תרום אחר שלא ברשות וכן פסק ר"ת. אבל ה"ר שמשון פסק דאפילו בשל תורה סמכין אשליח עושה שליחותו אם הוא בעינן שיהיה מכשול למשלח אם לא יעשנו, הלכך אם יודע שכריו תרום לא חיישינן לשמא תרום אחר אבל אם אין ידוע לו שהוא תרום לא יסמוך עליו ולא יאכל ממנו עד שיוודע לו שהוא תרום ולזה הסכים אדני אבי הרא"ש ז"ל ע"כ.

א. מבואר בטור שנחלקו הראשונים בדין חזקה של יח עושה שליחותו היכי נקטינן, דלהרמב"ם ור"ת אמרי' כן רק לחומרא ולא לקולא ואילו לשי' הר"ר שמשון והרא"ש הוא גם לקולא היכא דאיכא מכשול למשלח. וטרם נערוך את שרשי הסוגיא נקדים שהאחרונים הקשו טובא על הבנתו של הטור בר' שמשון שהסיק מדבריו הנ"ל דבתרומה חזקה שעשה שליחותו. מ"מ שרשי הדברים כבר כתובים, ובמקום שכבר האריכו רשאי לקצר, על כן אלקט בקצרה מקורות הענין.

ב. בעירובין דף לא: נחלקו רב נחמן ורב ששת בדין זה, רב נחמן ס"ל דבשל תורה לא אמרי' חזקה של יח עושה שליחותו ובשל סופרים אמרינן, ולדעת רב ששת אף בדאורייתא אמרי' חזקה של יח עושה שליחותו. והגמ' שם מאריכה להוכיח

וכמ"כ הגמ' בחולין תתישב בשי' ר' שמשון שלפי ששם השליח יודע שלא תארע תקלה על ידו שהרי אף אם לא יתרום בעל הכרי לא יאכל טבל שיראה שאינו תרום ויתרום, ע"כ ביאור התוס' והרא"ש בשי' ר' שמשון.

ז. אולם שהטור מביא את שיטתו של שמשון [אחר הסייג העולה מהגמ' בגיטין שהוא רק במקום שיכולה לבוא תקלה למשלח] לענין תרומה הוא מסיק היפך התוס' והרא"ש והיפך דברי הגמ' וס"ל שכל ששלח את שלוחו לתרום "ומצאו תרום" אמרי' חזקה שליח עושה שליחותו ולא חיישינן לשמא אחר הלך ותרם. והיא מסקנא חדשה בדעת ר' שמשון. והרמ"א כאן בהגהתו לשו"ע הביא את שיטת הטור אליבא דר' שמשון דלענין תרומה חזקתו תרום.

ח. והאחרונים מיאנו לקבל דברי הטור אליבא דר' שמשון, ראה ביאור הגר"א כאן סק"פ על דברי הרמ"א שכתב בזה"ל על דברי הרמ"א שמקורו הוא הטור - טור והוא מדברי התוס' שם וכו' וכו' שמשון מפולזא שם. אבל דברי הטור והרב א"א להולמן דהא בחולין יב. אמרי' מצא תרום [אין חזקתו תרום] וגם דבריהם אינם מובנם וכן מצאתי המשנה למלך שגם הוא תמה עליהם עכ"ל. וכן בהגהות רעק"א הביא את המג"א באו"ח סי' ת"ט סקט"ז שהקשה על הרמ"א והביא את דברי המשנה למלך שהקשה עליו כן, והניחו הדבר בקושיא.

ט. ובהרמנותיה דרבנן אימא מיתלא ויהי רעוא דתתקבל בכי מדרשא דבביאור שיטת הטור בר' שמשון דהא דאמרי' חזקה שליח עושה שליחותו הוא רק במקום שיכול לבוא תקלה למשלח אין זה רק כתירוץ ואוקימתא מכח הגמ' בגיטין אלא הוא פשט הנובע משרש הסוגיא בעירובין שם.

ה. הגמ' בגיטין דף סד. דנה באופן שהבעל טוען שנתן הגט לשליש שיתנו לאשתו לגרשה והוא טוען שאכן נתן לה, והיא אומרת שקבלתו ואבד אמר ר' יוחנן הו"ל דבר שבערנה ואינו בפחות משנים ואינה מגורשת. ולימא חזקה שליח עושה שליחותו דאמר ר' יצחק האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם ומת שלוחו אסור בכל הנשים שבעולם חזקה שליח עושה שליחותו, מתרצת הגמ' ה"מ לחומרא אבל לקולא לא ע"כ. הנה לנו שלא סומכים על חזקה זו גם לקולא והיינו דלא כרב ששת, וזו עוד הוכחה לר"ת ודעימיה דהלכתא כרב נחמן דלא אמרי' חזקה שליח עושה שליחותו.

ו. והנה כאשר הראשונים - התוס' בעירובין שם ד"ה רב ששת, והרא"ש שם סי' ג' שהביאו את שיטתו של ר' שמשון, ואת הקושיא עליו מהגמ' בגיטין הנ"ל, תירצוהו ע"י שסייגו את דבריו וז"ל תוס' ואומר ר"י דמכל זה אין ראייה, דרב ששת נמי לית ליה חזקה שליח עושה שליחותו אלא במקום שאם לא יעשה שליחותו יבוא המשלח לידי עבירה אם יסמוך עליו, ולכך בגט אין השליח חושש ליתן הגט וההיא דחולין נמי אינו חושש לשחוט ולתרום שאם לא יתרום יראה המשלח שאינו תרום ולא אסיק אדעתיה שמא אחר ישמע ויתרום עכ"ל תוס' וכ"ה ברא"ש שם. היינו דכל דבריו של רב ששת דאמרי' חזקה שליח עושה שליחותו הוא שהשליח יודע שרובצת עליו אחריות בידועו שאם יתירשל יבוא המשלח לידי עבירה ועון. ולכך בשולח עירובו ע"י חש"ו ומינה שלוחו בר דעת שיקבלו לקנות לו שביתה לסוף אלפים אמה, יודע השליח שאם לא יערב לו הלה ילך בשבת חוץ לתחום באיסור, ע"כ חזקה שעושה שליחותו, וכן כל כיוצא בזה.

שביתה בביה"ש וכמבואר באו"ח סי' ת"ט סעיף ו' שכל שהונח העירוב בביה"ש אף אם אח"כ נאכל או אבד קנה לו שביתה.

**י"א.** מעתה כאשר הוקשה לראשונים פסקו של ר' שמשון שפסק כרב ששת דחזקה שליח עושה שליחותו מהגמ' בגיטין, ואשר על כן סייגו דבריו בלשונם דחזקה שעושה שליחותו הוא רק בענין שיהא מכשול למשלח נחלקו האם הוא ענין פרטי או מהותי בקבלת שליחותו. דלר"י בתוס' הוא ענין פרטי בין המשלח לשליח, דבאופן כללי אין חזקה שליח עושה שליחותו שטבעו של אדם שנמשך אחר עצלותו ועפירות החומריות גס, ועל כן כל שיכול השליח להתרשל ולא לעשות השליחות בכל סוג שליחות שהיא ויכול להודיע או לסמן על כך למשלח ע"מ שלא יבוא לידי מכשול, כן יעשה ויתבטל משליחותו. עד כדי כך שאף שנשלח לתרום ובא המשלח ומצא תרום - אין חזקתו תרום, דאמרי' השליח לא עשה שליחותו. ואיניש אחרינא תרום שלא מדעתו של בעה"ב. וכל הסוגיות שראינו עד כה בענין חזקת השליח, הן בעירובין והן בחולין וגיטין סוגיא אחת היא ויש להשוותם.

**י"ב.** אולם הטור הבינו שהוא ענין מהותי בסוג השליחות שנשלח לה, דהיינו כל שליחות שנשלח לה השליח ביודעו שאם לא יעשה השליחות יוכל המשלח לבוא לידי תקלה הוא לוקח את שליחותו בשתי ידיים באחריות יתירה וחזקה עליו שיעשה שליחותו, אך אם נשלח הוא לסוג שליחות שלא תוכל לבוא למשלח תקלה אם לא יעשה אותה אינו אזור כגבר חלציו ויתכן שלא יעשה את שליחותו. [כגון לענין נתינת הגט לאשה שהמשלח לא יוכל לבוא לידי תקלה אם לא יתננו אין חזקתו שנתן אלא רק לחומרא] ובדבר זה לא נחלקו רב נחמן ורב

**ראשית** יש להתבונן בגוף המחל' אי חזקה שליח עושה שליחותו, הנה מלבד הדיון על השליח עצמו, טמון במחלוקתם זו מחלוקת נוספת האם יש חשש שאדם אחר ששמעו ששלחו ילך הוא ויבצע השליחות, דרב נחמן חשש לכך שאחר ילך במקום השליח [וע"כ בשחיטה הכשיר דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן אך לתרומה לא הכשיר דאם אחר תרום הו"ל תרום שלא מדעת בעה"ב] ואילו לרב ששת אין חשש שאחר יעשה השליחות שנשלח השליח. ואין זה נובע משום שברור לו שהשליח יעשה בודאות לפי שלשיטתו חזקה שליח עושה שליחותו, אלא אף במקום שאין חזקה כזו לא חוששים לחששא רחוקה זו שאחר יעשה זאת דדוקא רב נחמן שנקט שאין חזקה שליח עושה שליחותו ובכל אופן מצא תרום - הביא חששא זו, דהיינו אי נימא דאין חזקה שליח עושה שליחותו מוכרחים אנו לומר שיש חשש שאחר יעשה השליחות. אך אינו מוכרח שלמ"ד חזקה שליח עושה שליחותו שזהו הטעם שלא חוששים שאחר יעשה, אלא לא חוששים שאחר יעשה הוא משום שהוא חשש רחוק ומהיכי תיתי לחוש לו ואכמ"ל. וראה באורך בקרבן נתנאל על הרא"ש שם אות ט' שהאריך בזה. ורמזו לזה התוס' והרא"ש שם בלשונם הקצרה ע"ש.

**י.** הבחנה נוספת היא בין ב' סוגי השליחות שחילקו הראשונים, בין שליחות שיכולה להתברר אם נעשית לבין שליחות שאין לזה זכר והשליח יודע שהמשלח לא ישאלהו אלא יסמוך עליו שיעשה שליחותו. ולפי שחושש שלא יכשילהו חזקה שיעשה שליחותו. לדוגמא שעושה שליח לערב לו בסוף התחום אין המשלח יכול לברר השליחות שאף אם יצא ולא ימצא את העירוב במקומו, שרי ליה לצאת שכן קנה

ששת כלל ועיקר דאף לרב ששת אין חזקה שליח עושה שליחות לגודל העצלות הנמסכת באדם]

י"ג. וכל מחלוקתם של רב נחמן ורב ששת האמורה בעירובין לא: הינה אך ורק בדבר שליחות שאם לא יעשנה יוכל לבוא מכשול למשלח אם לא יעשנו עקב מוראו מהחטא שעלול לבוא על ידו, בזה שייך שיתחיל הדיון בחזקתו של השליח דלרב נחמן בדאורייתא אין חזקתו שעשה שליחותו אלא רק בשל סופרים, ולרב ששת אף בשל תורה חזקתו שעשה שליחותו. ושוב הכל נובע מאותו מורא מלאו דלפני עוור, הא לאה"כ אף בזה היה מתרשל. והכל מגודל האחריות הרובצת על כתפיו.

י"ד. מעתה יש להתבונן בהבדל דק, מאחר שכל נאמנות החזקה בנויה על מחשבתו של השליח לגודל אחריותו, אזי בשליחות שלאחר שתעשה א"א לברר ולבדוק אם נעשתה אם לאו [כגון הנחת עירוב בשנת"ל] בזה פשוט שחזקתו שנעשתה השליחות שבזה אין לשליח כל צד להתרשל משליחותו ביודעו את גודל האחריות הרובצת עליו, ואין אפשרות למשלח לידע שלא נעשית שליחותו טרם השבת. אולם אף בשליחות כזו שיוכל לבוא לידי מכשול שבאופן כללי חזקתו שנעשית, מ"מ אפשר שהשליח ירשה לעצמו להתרשל ולא ישא באחריות העבירה באומרו שיהיה סימן למשלח שלא עשיתי את שליחותו ולא יבוא לידי מכשול ואין בי עון, וכיון שחיישינן למחשבה כזו אצל השליח מעתה אין לסמוך עליו לגמרי שיעשה אשר אמר בשליחות כעין זו, ואין חזקתו שעשה. דאחר שיוכל המשלח לידע הדבר הדר דינא באופן שנשלח לשליחות שלא יוכל המשלח לבוא לידי תקלה, שלכו"ע [אף לרב ששת] אין חזקה שעשה

שליחותו. ועתה מתבאר בתוקף עוז הדוגמא שהביאה המשנה בעירובין ששלח את ערובו ביד חש"ו או ביד מי "שאינו מודה בעירוב", ופירשה הגמ' דהיינו כותי, דמלבד מה שאינם כפופים לתקנות חכמים, עוד דורשים את התורה לפי שכלם הדל [כעין שמצינו בקידושין שהיו מיבמים את הארוסות ופוטרים את הנשאות דדרשי לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר הך דיתבה חוץ ע"כ]. וא"כ הם כקראים. א"כ אפשר שאף לאו דלפני עור הם לומדים אותו כפשוטו לפי שכלם ולא שהוא על מחטיא את חברו, וא"כ אינו חש להחטיא את המשלח.

ט"ו. ולאות אמת בדברינו אלה תן דעתך היטב בדוגמאות שליחויות השונות שהובאו בחולין שם לצדד כרב נחמן או כרב ששת, אשר כולם כאחת מכנה משותף להן שהן שליחויות שאין המשלח יוכל לברר אם נעשתה שליחותו, או שהשליח יודע שהמשלח לא יבדוק אחריו אם נעשית שליחותו, כך שבכולם יראתו קודמת לחכמתו כי לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר היום. ואלו הן הסוגיות המובאות שם א. בענין קרבן העומר שהרחוקים מותרים בחדש מחצות היום ואילך. ב. האשה שחייבת להביא קן על לידתה נותנת מעותיה בשופר שבמקדש ואוכלת בתרומה לערב. ג. הנותן רשות לחברו ליקח תאנים שנחלקו רבי ורשב"ג האם בעה"ב יתרום שלא מן המוקף או לא, שמשעה שנתן לו רשות ליקחם יודע שהלה יאכל או לא יאכל. שזהו האופן הבלעדי שבו נחלקו רב נחמן ורב ששת.

ט"ז. נמצא שאליבא דר' שמשון לביאורו של הטור בדבריו שעסק ברב ששת ישנם שלש סוגיות שונות בתכלית בענין שליחות שליח. האחת בעירובין כשנת"ל שבזה נחלקו

מחלוקת אחרת שאינה נוגעת למחלוקתם בעירובין, וז"ל תוס' שם ולא אסיק [רב ששת ופשטות הסוגיא] אדעתיה שמא אחר שמע ויתרום עכ"ל. היינו דלחוש שאחר יעשה הוא חשש רחוק.

י"ט. וכאשר תתבונן תמצא דהדעות שקשרו בין רב נחמן דעירובין לרב נחמן דחולין [בין להרמב"ם ור"ת - שהוכיחו להלכה מהכא להתם, ובין ר"י אליבא דר' שמשון] הוא לפי ששיטתם שמחלוקתם בעירובין בחזקה שליח עושה שליחותו וא"כ אחר שלדעת רב נחמן אין חזקה שעשה שליחותו אף שרואים שנעשה המעשה בין בשליחות שיכולה להתברר ובין בשליחות שאינה יכולה להתברר, א"כ לרב נחמן דאין חזקה שנעשה שליחותו הוא אף שראינו שנעשתה השליחות [שא"א לסמוך על השליח] זאת אומרת שאנו תולים שאדם אחר עשה את השליחות והוא לא נתמנה לכך. וזהו בדיוק מה שאמור בחולין והכל אותה סוגיא וא"כ מבואר להדיא שאנו חוששים שאחר שמע והלך ועשה את השליחות.

כ. אמנם לפמשנ"ת בדעת הטור אליבא דר' שמשון שהינם ב' סוגיות נפרדות, היינו שרב נחמן ורב ששת נחלקו דוקא בשליחות שא"א לברר אותה ויוכל עי"כ לבוא תקלה למשלח, ובזה אמר רב נחמן שאין חזקתו שעשה שליחותו, א"א לומר שרואים שדעתו שיש לחוש לאחר שלא שמע שיעשה השליחות, שכן כל דבריו אמורים על שליחות שא"א לברר אותה, אך בשליחות שאפשר לברר ונמצא שנעשתה השליחות בזה רב נחמן לא דיבר ואפשר שאף לשיטתו יש לסמוך על השליח שעשה דכאן נמצאו וכאן היו. ואין זה נוגע לשרש מחלוקתם. ומשבחולין אכן פסק שחוששים לאחר

רב נחמן ורב ששת בשליחות שלא תבדק. והשנית בגיטין בשליח לתת גט שאין כל חשש תקלה למשלח שבזה לכו"ע אין חזקה שליח עושה שליחותו. והשלישית בחולין ששם הוא סוג שליחות שעתידיה בכל אופן להתברר אם נעשתה אם לא - שרואים אם הבהמה שחוטה או לא, אם הכרי תרום אם לא. ואף שמרא דשמעתתא שם הוא רב נחמן, מ"מ אין זה נוגע למחלוקתו שנחלק עם רב ששת בעירובין בענין חזקה שליח עושה שליחותו ששם הדבר לא עתיד להתברר וכאן הוא מבורר לפנינו. והיא מחלוקת נפרדת האם יש לחוש שאדם אחר יקפוץ ויעשה את שליחותו של השליח [אפשר שמחלוקת זו נובעת ממחלוקתם בעירובין אך מ"מ הוא ענין בפנ"ע ועיין בקרבן נתנאל שם כדהובא לעיל].

י"ז. וא"כ מבואר להדיא לשי' ר' שמשון שאין הסוגיות חולקות כלל זו על זו אלא נידונים שונים בכל סוגיא בפנ"ע. ויצא לנו שזו הבנת הטור בר' שמשון וא"כ שנבוא לדון בענין שליח לתרום ומצא תרום אין לזה ענין עם מה שפסק ר' שמשון כרב ששת במחלוקתו עם רב נחמן בענין שליחות שיכול לבוא לידי מכשול באופן שלא יודע אם נעשה אם לאו, שכן ענין התרומה הוא דבר שעשוי להוודע.

י"ח. וכאמור לעיל שדברי רב נחמן בחולין שאף שהלך ומצא תרום חשש שמא אחר הלך ועשה זאת הוא ענין אחר ממחלוקתו עם רב ששת, שבמחלוקתו עם רב ששת החשש הוא שמא השליח כלל לא עשה את שליחותו, ואילו בחולין אין חשש כזה שהרי שור שחוט לפניך וכרי תרום לפניך, אלא שהחשש שמא אחר שמעו והלך ועשה במקום השליח שהתמנה לכך. והיא

ששמע ועשה השליחות הוא ענין חדש ואין לו שייכות עם שרש המחלוקת בינו לבין רב ששת בעירובין.

**כ"א.** ומשבאנו לכאן תיושב קושיותיהם של הגר"א ורעק"א בשם המג"א באו"ח סי' ת"ט סקט"ז שהקשו על הרמ"א שהעתיק להלכה את שיטת הטור בר' שמשון דהשולח לתרום והלך ומצאו תרום חזקתו תרום שנעשה ע"י השליח דאין זו סתירה לדברי הגמ' בחולין, דאחרי שמכח הגמ' בגיטין הוכיח ר' שמשון שר' נחמן ורב ששת נחלקו רק במקום שתוכל לבוא תקלה למשלח, והתברר בס"ד שאינו חילוק בידיעת המשלח אלא באחריות שהשליח נוטל על כתפיו [מש"כ לעיל שאינו סימן אלא סיבה], אזי בשליחות כזו ששולח אותו לתרום ויודע שבעה"ב סומך עליו נמצא שיודע הוא שנטל על כתפיו אחריות שלא יעבור על לפני עור, ועל כן שהלך ומצאו תרום תולים זאת בו הן מצד שלאחר לא חיישינן, והן מצד שיש פה כח חיובי המונח בחזקה שעשה שליחותו שחושש שבעה"ב לא יאכל טבליים. אלא שבמקום שהלך ולא מצאו תרום, לא אמרי' כיון שחזקה שעשה שליחותו שלא יעבור אלפני עור נתלה שהפריש תרומה ואבדה או לקחה עמו וכד' שאר תליות שלא להפקיע החזקה, דזה אינו אלא אדרבה לפי שחושש ללאו זה תולה בדעתו שיבוא בעה"ב ויראה שאינו תרום, יווכח שמשום מה לא נעשתה שליחותו ולא יאכל עד שיתרום והדר דינא שאין חזקה שיעשה שליחותו דמעתה אינו חושש ללאו דלפני עור.

**כ"ב.** לפי שנתבאר שעיקר חזקתו של השליח שיעשה את שליחותו אינו מכח קבלת שליחותו בלבד [כפי שכתב רש"י בחולין - ומחזקין להו בכך מאחר שנתרצו בשליחותם עכ"ל] אלא הוא מכח לאו דלפני עור הרובץ

עליו, אזי האמור במשנה בעירובין שם השולח את עירובו ביד חש"ו או ביד מי "שאינו מודה בעירוב", ומבואר בגמ' דאינו מודה בעירוב הוא כותי, עניינו שלפי שאינו מודה בעירוב אין רובץ עליו יראת חטא דלפני עור ואזל לו כח חזקתו.

### סיכום:

\* הובאו ג' הסוגיות, עירובין לא: שרש המחלוקת בחזקה שליח עושה שליחותו. חולין יב. דלשחיטה חזקתו שחוט ולתרומה אין חזקתו תרום. גיטין סד. דחזקה זו אמורה רק לחומרא ולא לקולא.

\* הרמב"ם ור"ת נקטו להלכה כרב נחמן, לעומת הרא"ש ור"י ור' שמשון שנקטו כרב ששת אולם סייגו חזקה זו רק למקום שתוכל לבוא תקלה למשלח. ומינה למשלח לתרום את כריו דאין חזקתו תרום אחר שלא תוכל לבוא תקלה למשלח שיראה שאינו תרום.

\* הקשו המפרשים על הטור שבהביאו את שיטת ר' שמשון כנ"ל והסיק שלשליחות תרומה כל שרואה שכריו תרום - תרומתו תרומה, היפך הגמ' בחולין.

\* התברר בס"ד שלשיטת הטור אליבא דר' שמשון חזקת השליח שיעשה שליחותו אם תוכל לבוא למשלח תקלה הוא הוא באחריות שהוא נוטל על כתפיו בקבלת השליחות ואינו ענין המשתנה בתוך אותה שליחות אם המשלח יראה שנעשה או לא. ולכן כל "סוג שליחות" שאם לא יעשה תוכל לבוא תקלה למשלח חזקה שיעשה את שליחותו, ומשו"ה לתרומה אמרי' חזקה שיעשה שליחותו כדי שלא יאכל המשלח טבליים.

\* ויוצא שישנם ג' סוגיות חלוקות. בעירובין דנו בשליחות שלא תבדק. בחולין דנו

## **מנורה**      חזקה שליח עושה שליחותו      **בדרום**      ריט

בשליחות שעתידה להבדק. ובגיטין דנו \* ובכך התישבו קושיותיהם של המשנה  
בשליחות שלא תוכל לבוא תקלה למשלח. למלך הגר"א ורעק"א על הטור והרמ"א.



הרב שרון שרפי

## הערות וחידושים להלכה על מגילת איכה

### פתיחה

- (א) הקדמה ראשונה למגילה - בגדרי האבילות על חורבן בית המקדש  
(ב) הקדמה שניה - ביסוד החילוק שבין חורבן בית ראשון לשני  
(ג) הקדמה שלישית - פורענות החורבן: עונש על חטאים או גזירה קדומה

### פרק א

- (ד) בגדר קריאת מגילת איכה (פסוק א)  
(ה) אם קיבלו ישראל גט פיטורין מהקב"ה - ובגדרי חזרה ממעשה גירושין (פסוק א)  
(ו) בענין ריקודים ומחולות בימים בין המצרים (פסוק ג)  
(ז) בענין ברכת שהחיינו בימים בין המצרים (פסוק ג)  
(ח) בגדרי חיבור הכרובים זה לזה (פסוק ח)  
(ט) בגדרי ת"ב נדחה - ומו"מ בדברי האורל"צ והחזו"ע (פסוק טו)  
(י) 'כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה' - הוכחה הלכתית (פסוק טו)  
(יא) בענין מיתה שנאמרה בה 'גויעה' (פסוק יט)

### פרק ב

- (יב) בגדרי אישו משום חיציו - והמסתעף לקביעת יום האבילות (פסוק ג)  
(יג) בגדרי אנינות ואבילות בחורבן הבית - וביסוד מחלוקת הראשונים בזה (פסוק ה)  
(יד) דיון בחידוש הגרי"ז בגדר אנינות ואבילות בת"ב (פסוק ה)  
(טו) בענין אכילת בשר בת"ב לחולה שאין בו סכנה (ובספק הרעק"א בהיתר אכילה לחולה שאין בו סכנה) (פסוק ה)  
(טז) ביאור נוסף (ע"פ האלשיך) מדוע נקרא ת"ב 'מועד' (פסוק ח)  
(יז) ביאור מדוע דימה ירמיהו את החורבן לים - ע"פ יסוד הגר"ח קמיל זצ"ל (פסוק יג)

### פרק ג

- (יח) בביאור יסוד ושורש ת"ב (פסוק טו)  
(יט) ביישוב קושית המנחת חינוך (מצוה רמא) - מדוע לא העניש דוד המלך את שמעי בן גרא (פסוק כט)  
(כ) דיון בביאור הגרי"ז בפסוק זה (פסוק מ)  
(כא) ביישוב קושיית רעק"א על הרמב"ם - בענין תפילת רבים בלא כוונה (פסוק מא)

### פרק ד

- (כב) בהערת האחרונים כיצד נטמא ירמיהו (שהיה כהן) לטומאת מות (פסוק א)  
(כג) בגדרי כפרת מיתה (פסוק ט)  
(כד) מתי הוא סוף פורענות עוון העגל (פסוק יא)  
(כה) דיון ביסוד המלב"ים בחילוק שבין 'צר' ל'אויב' (פסוק יב)



## פרק ה

- (כו) חורבן הבית - האם סבלו ישראל יותר מכפי שנגזר עליהם (פסוק א)  
 (כז) בגדרי ואופן הפקעת הקדושה מבית המקדש בעת חורבנו (פסוק ב)  
 (כח) טענת הקב"ה על ישראל לאחר פורענות החורבן (פסוק ג)  
 (כט) בגדרי תשובת השווג - ע"פ יסוד הרמב"ן בשער הגמול וחידוש מרן האבי עזרי (פסוק ז)  
 (ל) הצעת הסוגיא סוף מכות (כד.) בביאור המו"מ של החכמים עם רבי עקיבא (פסוק יח)  
 (לא) סיום המגילה: "כי אם מאוס מאסתנו קצפת עלינו עד מאוד" - התמיהה ברש"י ויישובה

## פתיחה

### א) הקדמה ראשונה למגילת איכה:

#### בגדר האבילות על חורבן בית המקדש

הנה יש לעיין בגדר אבלות החורבן שתקנו חז"ל ומה מכוון בה, ונקדים בזה ג' הערות ושאלות:

**א)** הנה בדרך כלל לכל אובדן ישנה אפשרות של תיקון או השלמת החסר, ועל זה אומרים העולם 'אין בוכין על חלב שנשפך', ומן הטעם הפשוט שחבל להצטער כשאפשר לתקן או להשלים ע"י השגת חלב אחר. אמנם אבלות היא צער אמיתי על דבר שאי אפשר לתקן או להשלים (שאי אפשר להקים את המת מקברו), והדרך היחידה היא להשלים עם המצב. ובפשטות, זהו גדר אבילות על קרובים, שאילו היה אפשר להקים את המת מקברו לא היינו מתאבלים.

**ומעתה צ"ב,** למה א"כ מתאבלים על בית המקדש, והרי אפשר לתקן ע"י בניית ביהמ"ק השלישי. שעל פי האמור, כל שאפשר לתקן או להשלים את החיסרון - אין מקום לאבלות, וצ"ב.

**ב)** עוד יש לשאול, איך חייבו חז"ל להתאבל על מה שלא ראינו בעינינו ולא הרגשנו בחוש. שהנה אם היו אומרים לאדם להתאבל על קרוב משפחה מלפני עשר דורות, שהיה

אדם גדול - מן הסתם לא יצליח. שאף שיודע שהיה ממש ממשפחתו הקרובה, והיה גדול שבענקים (בתורה ומידות), כיון שסו"ס לא ראהו מעולם ולא הרגיש בחוש גדולתו ומעלתו - הרי שיתקשה עד מאוד להרגיש את חסרונו, ועל אחת כמה וכמה להתאבל ולבכות עליו. שכלל הוא בכוחות הנפש - שרק מעלה שהיתה לאדם בחוש ואיבדה - מסוגל להרגיש בחסרונו.

**ואם כן צ"ב,** מהי דרישת חז"ל להתאבל על בית המקדש, שלא זכינו ולא הכרנו, ואיך נבכה על חסרונו.

**ומקרא** מפורש הוא בעזרא (ג, יב) "ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות והזקנים, אשר ראו את הבית הראשון ביסדו - בוכים בקול גדול, ורבים - בתרועה בשמחה להרים קול". ופירש"י, שכשחזר ובנה עזרא את הבית השני, הזקנים שראו את הבית הראשון - היו בוכין מתוך געגוע, שהיו זוכרין את הבית הראשון. אמנם הצעירים שלא ראו את הבית הראשון - היו שמחים בלא בכי.

**ג)** עוד יש להעיר מנוסח הקינה הידוע של ת"ב, "אלי ציון ועריה - כמו אישה בצריה, וכבתולה חגורת שק על בעל נעוריה". שלכאורה יש כאן סתירה. שאיך אפשר לקונן בחדא מחתא כצער יולדת וכצער אלמנה, והלא אין צער זה כצער זה. דצער לידה הוא

מרכבה והיכל לשכינתו יתברך, שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה".

וסיים הב"ח, שעתה שלא למדו תורה בכוונה הנזכרת, נענשו שנסתלקה השכינה ושאר כל הטובות מן העולם, וזהו עיקר החורבן - שנשארה הארץ חומרית לגמרי בלא קדושה וברכה, כפי צורת החיים המקורית.

והנה באמת מצד אחד - מצבינו זה דומה לאלמנה, שכל יום שעובר אין לזמן זה תקנה, שזמן שעבר בחולי - אי אפשר להחזירו למפרע שיהיה בבריאות ואושר. אלא שמצד שני מצבינו זה דומה אף לצער יולדת שמייחלים אנו שיום אחד סו"ס מצב לא תקין זה יפסק, בגאולה שתבא בכל יום במהרה בימינו.

ולכן י"ל שתקנו חז"ל ניהוגים שונים של אבילות וצער, שלבושנתו שוכח האדם מתוך תרדמת הרגל יומו שהוא בגלות וחיו אינם חיים (יעוין דבריו החריפים של הגר"י עמדין בסידורו על הסיבה לאורך הגלות, שהיא משום שאין אנו מרגישים בחסרון ביהמ"ק), שמתוך שמצטער בניהוגי האבלות יש לקוות שיתעורר וירגיש בחסרון העצום, ויבא לבקש מעומק הלב (בהרגשה של כבר אי אפשר יותר) על הגאולה.

### (ב) הקדמה שניה:

#### **ביסוד החילוק שבין חורבן בית ראשון לשני**

גרסינן בגיטין (נה:) אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, יעוין שם כל המעשה המפורסם.

#### **האם האשימו כאן את האדם הלא נכון**

והנה יש לעיין במעשה זה טובא. שהנה מן המעשה עולה בפשטות, שהאדם

צער המהול בציפיה לטוב, דסו"ס יש כאן אחרית ותקוה בהולדת הבן. ואילו אלמנה הוא מצב שאין לו תקנה, שהרי בעלה לא יחזור יותר. ואיך כותב הפייטן שיש לקונן על ירושלים כמו יולדת ואלמנה יחדיו. וביותר, שהרי חורבן הבית

**באמת** דומה יותר לאשה בצירה ולא לאלמנה, שהרי יש תקוה ע"י בנין הבית השלישי.

### **החיים שלנו - בדיעבד**

ואולי יש לבאר מכאן, שאין אנו מתאבלים על חורבן הבית הראשון והשני - שהרי הם לעולם לא יחזרו. ועוד, שהרי חסרונם יתקון בבנין הבית השלישי בב"א. וכמו כן פשוט שאין האבילות על הבית השלישי, שאי אפשר להתאבל על בנין שעדיין לא נחרב.

**אלא** המכוון בחז"ל בחיוב אבילות החורבן הוא על המצב העכשוי המקולקל, של סילוק השכינה וריחוק הבנים מהאב, מצב אותו אנו חיים יום יום, שהוא מצב חיים לא טבעי ולא תקין. ואנו מתאבלים ובוכים על שאין לנו חיים אמיתיים כפי שהיו ראויים להיות, שאין לך צער יותר גדול מאדם שחי כל חייו בדיעבד - כנכה המשותק ומוגבל, שאף שסו"ס חי הוא, הרי שאוי לחיים כאלו.

והראני הגר"א לוי שליט"א (ר"מ בישיבת הדרת תורה) - לדברי הב"ח (או"ח סימן מז), שביאר מאמר חז"ל (נדרים פא.) שאבדה הארץ על עזבם את תורת, ופירשו בגמרא שם, "על שלא ברכו בתורה תחילה".

**וביאר** הב"ח שם, שעיקר כוונת נתינת התורה היא "שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור התורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת, היו המה

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רכג

ט:), דחורבן בית שני חמור מחורבן בית ראשון - דשקולה שנאת חנם כנגד ג' עבירות חמורות דבית ראשון.

**ולכאורה צ"ע**, שהרי באמת ג' עבירות חמורות יותר, שהרי אין דין "יהרג ואל יעבור" בשנאת חנם, ותשובת שנאת חנם קלה בהרבה מג' חמורות, דהוא לאו שאין בו מעשה והם לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד, ואיך אמרו חז"ל דשנאת חנם חמורה יותר, וצ"ע.

### ישנה עבירה חמורה - וישנה עבירה שמחוללת חורבן

**והנראה בזה**, דהנה יעויין במהרש"א שם שכתב, דקמצא ובר קמצא היו אב ובנו, ולפירושו יובן עומק כונת חז"ל, שבאו ללמדנו עד כמה השחיתו מידותיהם. דהנה בטבע הבריאה - כל אב אוהב את בנו ומשמרו מכל צר. ואם כן, כיצד יתכן שאב (קמצא) נמצא בקשרי אהבה וידידות עם מי ששונא את בנו (בר קמצא) שנאה נוראה (ומעשה הסעודה יוכיח).

**אלא** שנראה שכוונת חז"ל היתה להצביע על נקודת השורש של שפלות אותו הדור, שאפילו בתוך המשפחה פנימה הכל התפורר, ונשחת צלם אדם לגמרי. ולזה אמרו דייקא, "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים", כי החורבן בסיבתם ולא בסיבת ההוא גברא, להורות כי לא על מריבת אנשים הקפידו כאן בשמים, אלא על השחתת התא המשפחתי וצורת האדם, שהוא יסוד העם כולו, ובלא יסוד נפל הבנין.

**ונראה עוד**, דלזה דקדקו חז"ל בלשונם דשקולה שנאת חנם כנגד ג' חמורות, ולא אמרו חמורה שנאת חנם כמו

היחיד שהיה נגוע בשנאת חנם חמורה ולא רצה להשלים, היה "ההוא גברא" בעל הסעודה. שהנה בשנאתו התהומית לבר קמצא - היה מוכן לותר על דמי כל הסעודה, ובלבד שלא לאפשר לו להשאר. (על אף שאם היה מתיר לו להשאר היה מעניש את בר קמצא שונאו בצורה חמורה, תוך כדי שהוא נוקם בו בקנס כספי גבוה, ומסדר לעצמו סעודה גדולה בחינם).

**ומאידך**, בר קמצא מתגלה כצדיק בעל מידות, שעל אף השנאה הגדולה שהיתה ביניהם ועל אף שהופתע בוודאי מן ההזמנה לסעודה, הסכים להעביר על מידותיו ולבא לסעודה בכדי להשלים. (ואף שאח"כ הלך והלשין לקיסר, הרי זה מפני הפגיעה הנוראה ששפכו את דמו ברכים בלא שנחלצו חכמים לעזרתו, ואין אדם נתפס בשעת צער).

**וכמו כן** אין מקום לבא בטענות לקמצא, שהרי כלל לא היה בסעודה.

**וא"כ צ"ע**, כיון שדבר פשוט הוא שחז"ל בלשונם לא ציינו רק איך השתלשל ובא החורבן, אלא באו להצביע וללמד על השורש והסיבה - א"כ קשה, מדוע אמרו שסיבת החורבן הוא קמצא ובר קמצא, והרי נהפוך הוא, שבסיבת ההוא גברא חרוב ירושלים - שהרי הוא לבדו באמת השורש והסיבה לתוצאת החורבן והם נקיים. (ותדע לך שכן הוא, שהרי אם לא היה מבייש את בר קמצא ברכים לא היה קורה דבר, על אף שנאתם הגדולה).

**אין דין יהרג ואל יעבור בשנאת חנם, ומדוע שנאת חנם חמורה מג' עבירות**

**ובעיקר הדבר צ"ע**, מה שכתבו חז"ל (יומא

ג' חמורות, דודאי מצד חומרת העבירה ג' עבירות חמורות הרבה יותר (ויהרג ואל יעבור שנאמר רק בהם יוכיח), אלא שבאו חז"ל להצביע על משקלה של שנאת חנם, שעל אף היותה עבירה קלה (יחסית אליהם), כבוד מאד משקלה בשמים לחולל פורענות כמו שלושה עבירות חמורות יחד. אלא שצריך באמת לבאר, דאם עבירה קלה היא, למה משקלה כ"כ עצום כמשקל שלושה עבירות חמורות ביחד.

**והנראה בזה**, דנתחדש כאן בחז"ל, דהנהגה כללית של חורבן כעונש משמים, היא על אחת משתים:

**א.** מידה כנגד מידה כתגובה לחורבן וקלקול של עבירה חמורה, שכנגד החורבן שיצרה העבירה למעלה בא חורבן למטה.

**ב.** מידה כנגד מידה כתגובה לחורבן והשחתת של צלם אדם, שכנגד חורבן וביטול צורת האדם, באה הנהגה האומרת - "כל מה שבראתי בשבילך בראתי", ואם אין אדם למה לי עולם.

**ויתכן לבאר**, שזהו בכלל מה שאמרו חז"ל - דרך ארץ קדמה לתורה, והיינו, שהנהגת צורת אדם חשובה וחמורה מהנהגות שיסודם דיני התורה, ושנינו באבות (ב, ג) - "אם אין דרך ארץ אין תורה", והרי שאם אין תורה אין עולם ("דאם לא בריתי יומם ולילה, חוקות שמים וארץ לא שמת"), ונמצא, שביטול דרך ארץ גורר אחריו בסופו את ביטול העולם.

**והנה** יסודה של עבירת שנאת חנם היא בהשחתת מידות גמורה וריקבון פנימי, שבדרך כלל אדם חוטא בגלל סיבה, כהשגת רווח או הנאה אסורים, ואין בזה

השחתת צלם אדם בעצם (ואף בעבירות חמורות), שתאוותו גרמה לו. אכן בשנאת חנם אין סיבה ורווח, אלא הכל חנם, פרץ מעשים הבאים משנאה סתמית, שיסודם בריקבון אנושי. וכשנאת החנם הופכת לנחלת הכלל ולדפוס חיים, הרי שמשמים סותרים על מנת לבנות מחדש צלם אלוקים.

**ולמדנו**, דישנה עבירה שיסודה בתאוה וישנה עבירה שיסודה בהשחתת עצמית, וגדולה משקלה של האחרונה לחולל פורענות (על אף היותה קלה יחסית), משום שהרע בא מתוך האדם פנימה, ומה שאין כן בעבירות שיסודן תאוה, שפיתוי חיצוני גרם לו. ונמצא חומרת שנאת חנם מצד שורשה ויסודה וחומרת ג' חמורות מצד גודל קלקולן.

**ומצאתי בביאור הגר"א על אסתר (א, ו) על** דרך הרמז, שכתב על ענין זה, "טובה ציפורנס של ראשונים מן כריסם של אחרונים, והענין, כי הראשונים היו צנועים בפנים ולא היה בהם שנאת חנם, שהכל הוא בלב, ומעשיהם הרעים רק מבחוץ - ע"ז ג"ע וש"ד, ואחרונים להיפך, תורה ומעשים טובים וכו', אבל שנאת חנם היה בהם כחזיר הפושט טלפיו ואומר ראו כי טהור אני, וזו מידת הצנועים". וכמדומה שהם הם הדברים.

**ומכאן** הערה להלכה ולמעשה לכל אותם מעשים שבכל יום, שאדם דש בעקביו ואינם נראים לו חמורים, אשר מקורם אינו בתאוה אלא בהשחתת עצמית, שצריך להיזהר בהם עד מאד, וכגון בעיקר תגובות מילוליות או מעשים שבין אדם לחבירו הנובעים מקנאה חמורה, שנאה ללא סיבה, או תחרות על רקע אישי, שאף שבאמת אינם עבירות חמורות מצד עצמן, מ"מ גדול משקלן כאמור לחולל פורענות.

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רכה

### ג) הקדמה שלישית

#### פורענות החורבן: עונש על חטאים או גזירה קדומה

**כתב המשך חכמה** (בפירושו לאיכה א, ה) על הפסוק "היו צריה לראש אויביה שלו, כי ה' הוגה על רוב פשעיה, עולליה - הלכו שבי לפני צר". שכוונת הפסוק לומר, ששמחו האויבים - משום שחשבו שהפורענות העצומה באה על רוב הפשעים של ישראל. ועל כך מסיים הפסוק, "עולליה הלכו שבי לפני צר" - כלומר, שמחשבת האויבים היא כסילות, שהרי גם העוללים נענשו, ואם הפורענות באה על פשעים, אלו הצאן מה חטאון.

**ומסיים המשך חכמה**, "על כרחינו שזו היא רק גזירה קדומה, וכדברי הקלירי "איכה את אשר כבר עשאו, תבע מיני לשלם נשייהו". כלומר, שישנה גזירה קדומה שהגיע הזמן לגבות את חובה (נשייהו).

**ואולי אפשר לבאר**, ע"פ מה שכתב הבית הלוי (דרוש ד), שמחמת שיציאת מצרים היתה מוקדמת (לאחר מאתיים ועשר שנים במקום ארבע מאות שנה), לכן הוצרכו ישראל להשלים את השיעבוד ע"ד גלויות וזהו החוב הקדום שהוצרך להגבות בחורבן הבית לבד מחטאיהם של ישראל.

**ומעתה מיושב מדוע** אף תינוקות סבלו בחורבן הבית, כיון שזו השלמה לשיעבוד מצרים שאף בה השתתפו תינוקות.

**אמנם בהמשך פיוט הקליר לא משמע כן**, אלא שהגורם לחורבן הבית הוא החטא של אדם הראשון, וכפי שנאמר בהמשך הפיוט "דוה ליבו כבט ביאת צר, ויכונן עליו איכה באיכה בעת צר". כלומר,

כאב ליבו של אדם הראשון כשראה שיבוא אויב ויחריב את ביהמ"ק, ואז קונן הקב"ה על החורבן בלשון איכה ישבה בדד, על מה שכבר נגזר מימות אדם הראשון שנאמר בו "איכה" (ע"פ סדר קינות המפורש להרב שלמה וינטרויב).

**ומפורש**, שהסיבה הראשונה לחורבן הבית קדומה הרבה יותר מגזירת שיעבוד מצרים, והיא חטא אדה"ר, וצ"ב השייכות בין הדברים.

**ויתכן לפרש**, דהנה איתא לקמן (פרק ה פסוק ד) "השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם". ובמדרש איתא, "כקדם" כאדם הראשון.

#### שורש כל הצרות - חטא אדה"ר

**והנה מבואר ברמח"ל** (דרך ה' חלק ב פרק ד), ששורש כל הגלויות הוא חטא אדה"ר, ואף שאברהם אבינו תיקן במקצת, עדיין לא תוקן החטא לגמרי, והוצרכו לרדת למצרים כדי לתקן את שארית החטא, וגם זה לא הועיל לגמרי שהרי יצאו לפני הזמן, והוצרכו לארבע גלויות בכדי להשלים התיקון. ונמצא, ששורש הגלות של ימינו הוא בחטא אדה"ר.

**והנה**, אף שלאורך כל המגילה הנביא מתאונן על סוגי צרות שונות (רעב, חרב, שריפה ועוד), בסיום המגילה הוא אומר לכאורה אחרת: "על זה (משמע, ולא אחר) היה דווה ליבנו ועל אלה חשכו עינינו - על הר ציון ששם, שועלים הלכו בו", ומבואר, שתיקן אבילות הנביא היא על ביהמ"ק שחרב ולא על שאר צרות, וצ"ב.

**אלא צ"ל** שטענת הנביא היא, שיש כאן תרתי לריעותא:

א] ריבוי צרות שונות ומשונות.

ב] הצרות הן בלתי נפסקות (ומה יעזור אם תסתלק הצרה, הרי תבוא אחרת במקומה).

ומצב מקולל זה, היינו שלא רק שיש צרות אלא שנגזר גם שיהיו בלתי נפסקות - הוא החושך בעיניים, וזה עומק כוונת הנביא "על זה היה דווה ליבנו", כי המקור לכל הצרות הוא לא החטא המקומי (כי אז ע"י תשובה היו הצרות נפסקות), אלא מה שהוכרח שוב ביהמ"ק להחרב - מחמת שחטא אדה"ר עוד לא תוקן. ועל כך באה הבקשה, "חדש ימינו כקדם", והיינו שיתוקן חטא אדה"ר ותתבטלנה מקור ושורש הצרות.

### פרק א

#### ד) בגדר קריאת מגילת איכה

"איכה ישבה בדד העיר רבתי עם היתה כאלמנה" (פסוק א)

יעויין רש"י כאן שכתב, "ירמיה כתב ספר קינות, היא המגילה אשר שרף יהויקים על האש אשר על האח". ומבואר שהמגילה נכתבה עוד לפני החורבן, בזמן המלך יהויקים.

אכן מתי נקראה המגילה לראשונה, מצינו מחלוקת תנאים.

שהנה במדרש רבה (איכה סוף פרשה א) איתא, "אימתי נאמרה מגילת קינות, רבי יהודה אומר: בימי יהויקים נאמרה. אמר לו רבי נחמיה: וכי בוכין על המת עד שלא ימות (הרי בימי יהויקים ביהמ"ק היה קיים, ומה יש לקונן עליו). אלא אימתי נאמרה - אחר החורבן.

ולכאורה גם זה צ"ע, שהרי פסוק מפורש הוא בנביא (ירמיה לו), שהמגילה

נקראה לפני המלך והשרים, ומה פשר מחלוקת זו - אימתי נקראה המגילה, וצ"ע.

#### מגילת איכה - קינה או תוכחה

ומוכרחים לומר, שודאי שנקראה המגילה לפני החורבן (בימי יהויקים), אלא שנחלקו התנאים במהות המגילה ויסוד עניינה.

וביאור הדברים, שהנה יעויין במדרש שם, שנחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה במחלוקת נוספת, מה פירוש המילה "איכה", שרבי יהודה אמר אין איכה אלא לשון תוכחה, ורבי נחמיה אמר אין איכה אלא לשון קינה. כלומר, שנחלקו במהות המגילה ותכלית כתיבתה ע"י ירמיהו הנביא. דלדעת רבי יהודה היא מגילת תוכחה - שכתבה ירמיהו להוכיח בה את בני דורו שיחזרו בתשובה. ולדעת רבי נחמיה היא מגילת קינה - שכתבה ירמיהו מראש כקינה על ביהמ"ק לכשיחרב, מתוך מטרה לעורר את בני דורו ולהמחיש להם בצבעים חיים מה עומד לקרות (כדי שיפחדו ויחזרו בתשובה), אמנם עצם המגילה היא קינה על חורבן שכבר אירע (אלא שנכתבה מראש).

ומכיון שלדעת רבי נחמיה מהותה האמיתית של המגילה היא קינה על חורבן, לכן טען, שאי אפשר לקרוא את תוכנה - 'בתורת מגילה' - לפני החורבן, ומה שנקראה לפני המלך יהויקים היה כאיגרת התעוררות בעלמא. ולכן לדעתו הפעם הראשונה שנקראה המגילה (כמגילה) היה רק לאחר החורבן, והבן.

#### ראייה שהלכה למעשה - כרבי

##### נחמיה (קינה)

ונמצא כאמור, שנחלקו התנאים להלכה

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רכו

שהיתה תובעת מזונותיה היה אומר לה: 'ולא כבר גירשתך'.

וכוונת המדרש בתירוצו צ"ב, שמפשוטו של מדרש עולה כי אכן ישראל קיבלו גט מהקב"ה, אלא שהותיר אותם בלא ראייה לגירושין, וצ"ב.

אלא מה שבעיקר צ"ע הוא, שהרי המדרש בא לבאר ע"י משל את המילים "היתה כאלמנה", ואין מתבארים מילים אלו, שהרי ע"פ המשל יש כאן גרושה ממש (אלא שאין לה ראייה על הגירושין), ולא כדמות אלמנה וצ"ע.

והנראה אולי בזה, ע"פ שתי הקדמות.

### הקדמה א - יסוד החילוק בין גרושה לאלמנה

הנה בפשטות החילוק בין גרושה לאלמנה הוא, שבגרושה ניתוק הקשר הוא מרצון (הבעל וכיום מצד שניהם), שסו"ס אפשר היה שלא להתגרש. ומה שאין כן באלמנה שניתוק הקשר נעשה בכפייה בגזרת שמים.

אכן נראה שיש כאן חילוק נוסף שהוא העיקר, שבגרושה הניתוק הוא גמור ומוחלט, בין בגוף ובין בנפש - שהקשר הקודם ניתק לגמרי, וחזר כל אחד למקומו מלפני הנישואין. אמנם באלמנה כיון שהניתוק היה בכפייה, הרי שהניתוק הוא רק בגוף, אבל בנפש עדיין "ונפשה קשורה בנפשו", וכאילו לא נפרדו.

ולפי זה, אם אלמנה היא ניתוק הגוף בלא ניתוק הנפש - מהו "כאלמנה".

וצ"ל, שזהו שפירש"י, שאף ניתוק הגוף

ולמעשה, אם המגילה שכתב ירמיהו הנביא, היא מגילת תוכחה או מגילת קינה, ונפק"מ לכוונת קריאתה.

והנה יש להביא ראייה שפסקינן להלכה כדעת רבי נחמיה. דהנה כתב הרמ"א (תקנ"ט, א) "ומתפללין בנחת ודרך בכי כאבלים, וכן עושים בקריאת איכה".

ומבואר, דגדר הקריאה היא 'קינה', ולכן קוראים אותה בדרך בכי כאבלים. ונפק"מ לכוונת הקריאה.

### ה) אם קיבלו ישראל גט פיטורין מהקב"ה, וגדרי חזרה ממעשה גירושין איכה יושבה בדר העיר רבתי עם היתה כאלמנה" (פסוק א)

פירש"י, כאלמנה ולא אלמנה ממש, אלא כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור אליה. ומבואר ששילוח ישראל מאדמתם לא היה כגירושין אלא כפרידה ארעית, כאשה שהלך בעלה ממנה לזמן קצוב.

והקשו המפרשים (רד"ק ירמיהו ג, ח ועוד), שמקרא מפורש בירמיהו שם "וארא כי על כל אודות אשר נאפה שילחתי, ואתן את ספר כריתותיה אליה". והרי מפורש שניתן לישראל גט כריתות, יעוי"ש במה שתירץ.

והנה באמת המדרש רבה כאן כבר הקשה את הקושיא, אלא שתירוצו צ"ב. דז"ל המדרש: היתה כאלמנה: "משל למלך שכעס על מטרונה שלו וכתב לה גיטה ועמד וחטפו ממנה. וכל זמן שהיתה מבקשת להינשא לאחר היה אומר לה: 'היכן גיטך'. וכל זמן

אמיתי אין כאן, אלא כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור אליה.

### הקדמה ב - דין בעל שנתן גט - ותוך כדי דיבור נטלו חזרה

הנה יש לעיין במי שנתן גט לאשתו - ותוך כדי דיבור - חזר וחטפו ממנה, וטוען הבעל, שמעיקרא לא נתכוון לגרשה באמת, ומה שנתן לה גט בידה היה כדי להזהירה - אם נאמן הבעל בטענתו זו, או שמא הוא דברים שבלב ואינם דברים.

ונראה שהבעל נאמן, ומשום דהוי כאומדנא דמוכח ('בליבו ובלב כל אדם'), שמעשיו מוכיחים שלא נתכוון לגרשה, שאין לך אדם שנותן גט לאשתו ותוך כדי דיבור חוזר בו.

### ראייה לזה

ונראה להביא ראייה לכך, מהסוגיא (גיטין לב). דאיתא במשנה - שלאחר שהגיע הגט לידי האשה, שוב אין הבעל יכול לבטלו. והקשו בגמרא פשיטא. ותיירו: "לא צריכא דמהדר עליה מעיקרא לבטולי. מהו דתימא איגלאי מילתא למפרע דביטולי בטליה, קמ"ל.

וביאר התוס' (ד"ה מהו דתימא) כוונת הגמרא, "וטעמא, משום שבאותה שעה שהוא רץ (אחר הגט לבטלו), לא נודעה דעתו - לא לשליח ולא לאשה ולא לבי"ד, והווי דברים שבלב דאינן דברים".

ושוב הקשו התוס', שהרי לא דמי למעשה גבי ההוא שרצה לעלות לא"י (ומכר נכסיו בשתיקה), דדוקא שם הוי דברים שבלב, ומשום ששם שתק ולא פירש כוונתו, אבל כאן הרי עשה הבעל כל שביכולתו לבטל את הגט (רץ אחר השליח בכל כוחו), ולמה

לא הוי אומדנא דמוכח, ו'כדברים שבלבו ובלב כל אדם'.

ותירצו התוס', דאח"נ, ומדאורייתא הגט בטל, אלא שמדרבנן עשאוהו 'כדברים שבלב' (והאריכו התוס' אח"כ לבאר, איך יתכן שמדאורייתא לא הוי גט, ומדרבנן הוי גט).

ומפורש, דבמקום שעשה הבעל כל שבידו לעשות לבטל הגט - לא הוי דברים שבלב, ואף אם כבר הגיע הגט ליד האשה - אינה מגורשת, ונאמן הבעל לטעון שמעיקרא לא היתה כאן נתינה (אם משום שביטלו או משום שמעיקרא לא נתכוון לתת).

### ביאור כוונת המדרש (ע"פ שתי ההקדמות)

ואם דברינו כנים, הרי שיש לבאר כוונת המדרש. דודאי לא נתכוון הקב"ה חלילה לגרש את ישראל, אלא שבכדי לייראם ולהזהירם עשה כאילו משלחם מעליו, ובזה מצד אחד הראה להם שכועס על מעשיהם ומאידך אינו מאפשר להם "להינשא לאחר", כמשל המדרש.

וזה מדוקדק מלשון המדרש "כתב לה גיטה - ועמד וחטפו ממנה", שלכאורה חיסר המדרש "ונתנו לה" שלא אמר. אלא זה גופא הכוונה, לומר שמעולם לא היתה כאן נתינה, אלא רק כוונת כתיבה על מנת לחטוף.

ובזה מיישב המדרש את סתירת הכתובים - אם נתן הקב"ה גט כריתות לישראל, שהפסוק האומר "ואתן את ספר כריתותיה אליה" - כוונתו, בנתינה על מנת להחזיר.

ומעתה מדוקדק היטב מדוע אותה אשה (שחטפו לה את הגט), נחשבת



## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רכט

שקנה בגד חדש שיכרך שהחיינו בשבת, ולא עוד, אלא שתמה על האליה רבה שאסר נעליים חדשים אפילו בשבת ומשום שהוא שמחה יתרה. והקשה עליו, דמה בכך שיש כאן שמחה, והרי רק מר"ח ממעטים בשמחה ולא קודם (יעויין שעה"צ אות מח).

**ומפורש להלכה במ"ב**, שלפני ר"ח מותר לשמוח ואפילו להרבות בשמחה, וכל ניהוגי האבילות (כנישואין ושהחיינו) אינם אלא משום דלא מסמני מילתא.

### סתירת דברי המ"ב

**ולכאורה** יש להעיר, דהמ"ב לכאורה סותר משנתו, דבשעה"צ (אות מח) תמה על הא"ר מדוע אסר נעליים חדשות לפני ר"ח ואף שיש בזה שמחה יתירה, שהרי רק מר"ח ממעטים בשמחה ולא לפני. ואילו בסוף סקט"ז כתב בשם הא"ר **עצמו**, שאסור לעשות ריקודים ומחולות מי"ז בתמוז ואילך (ובפשטות הוא ענין של מיעוט שמחה).

**ולכאורה תמוה**, למה אסר המ"ב לרקוד ולשמוח, והרי הוא עצמו כתב דהא שאין ממעטין בשמחה הוא רק מר"ח ואילך, וצ"ע.

**ויתכן** לומר, דבאמת אין מקור למיעוט שמחה לפני ר"ח, ומעיקר הדין ריקודים ומחולות היו אמורים להיות מותרים, אלא שישנם מנהגים שאין להם מקור מפורש, וי"ל שהתקבלו בציבור מחמת סברא והרגשת הלב, שהנה איך יתכן לרקוד ולשורר בזמן שנהגו כלל ישראל לקונן וליילל על חורבן הבית בקינות ובתיקון חצות, ואף אמנם שקניית דברים חדשים לא אסרו (עד ר"ח) מצד שמחתם, אמנם ריקודים ומחולות שהם ביטוי מובהק להתפרצות של שמחה, י"ל שנאסרו מצד הסברא וההרגש.

במדרש "כאלמנה", שמכיון שלא היה כאן אלא העמדת פנים של גירושין, הרי שיש כאן רק 'כאילו' ניתוק הגוף (בלא ניתוק הנפש כלל) וק"ל. (ומ"מ אינה 'בגרושה' אף שקיבלה גט, כיון שמעיקרא לא רצה הבעל כלל לגרש, והרי שאף כדמות ניתוק הנפש אין כאן, ואין דומה לגרושה כלל).

### ו) ריקודים ומחולות בין המצרים (קודם ר"ח)

"כל רודפיה השיגוה בין המצרים" (פסוק ג)

**כתב המג"א** (תקנ"א סוף סק"י) "ונראה לי, שאסור ריקודים ומחולות מי"ז בתמוז ואילך".

**ולכאורה צ"ב**, מהו שכתב המג"א "נראה לי", וכי עד דורו של המג"א לא נאסרו ריקודים ומחולות בימים בין המצרים עד שבא המג"א ואסרם, והרי מצינו מנהגי אבילות בימים אלו אף לפני ר"ח, ובכללם לכאורה גם ריקודים ומחולות. ולמה כתב המג"א "נראה לי", דמשמע שלולי דבריו היינו מתירים ריקודים ומחולות לפני ר"ח.

**והנראה לבאר בזה**, דהנה ידוע, שניהוגי אבילות מדינא דגמרא ישנם רק מר"ח אב ולא לפני, וכל מנהגי האבילות לפני ר"ח הם מנהגי ישראל שמקורם בראשונים ואחרונים ולא מגמרא.

**עוד לכאורה נראה ברור**, שאין המנהגים (הנ"ל לפני ר"ח) באים מצד מיעוט שמחה, דהנה כתב המ"ב (שם סעיף י"ז), דהא דאין מברכים 'שהחיינו' בבין המצרים הוא רק משום שאין זה סימן טוב, דאי מצד אבילות הרי שגם אבל מברך שהחיינו.

**ולפיכך התיר המ"ב** (סקמ"ה בסופו) למי

שם להיפך, שאשה מעוברת מותרת לאכול פרי חדש בין המצרים, שמא תתאווה ויגרם נזק לה ולוולד, אלא שלא תברך שהחינו. ולכאורה למה לא תברך, שהרי אם לא תברך - תפסיד את הברכה, ומאי שנא מפדיון הבן ומפרי שלא יהיה לאחר ת"ב, שמברך בכדי שלא יפסיד הברכה, וצ"ע.

### תירוצי הגר"ח קנייבסקי ודיון בו

**ובספר קרא עלי מועד** (עמוד יח' הערה ה') הביא בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל לתרץ, דכיון שאם לא תאכל סכנה הוא לה, ואוכלת בכדי להסיר הסכנה, איך תאמר 'שהחינו לזמן הזה' כיון שזמן סכנה הוא לה.

**ולכאורה** יש לדון, דהן אמת שיש סכנה אם לא תאכל, אמנם כיון שברוך ה' מרגישה בעת טוב והאוכל לפניה ויכולה לאכול, אף שנכון הדבר שאם לא תאכל תסתכן, מ"מ למה נדון את המצב בעת כמצב סכנה, דבשלמא אם לא היתה יכולה לאכול (מכל סיבה שהיא) שפיר יש לדון שיש כאן איום וסכנה, אמנם כעת שברוך הטבע יש אוכל לפניה ואין סיבה שלא תאכל, הרי שבדרכי הטבע אין כאן סכנה. (דממה נפשך, אם לא ראתה אוכל אינה מתאוה, ואם ראתה יכולה לאכול).<sup>א</sup>

**והגע עצמך**, אדם בסיום צום יוה"כ שהוא רעב מאוד וחלש, שאם לא יאכל יש צד שעלול להסתכן, האם נאמר שאם יראה פרי חדש - שלא יברך, כיון שהשעה שעת סכנה היא. ובר מן דין, הרי כל אדם שיפסיק לאכול יהיה בסכנה, ואעפ"כ אין דנים את כל

**ויתכן** שזהו שכתב המג"א "נראה לי" שאסורים ריקודים ומחולות מי"ז בתמוז ואילך (וכן פסק המ"ב), לומר שאף שעדיין מותרים בניהוגי שמחה, מ"מ שמחה שאינה מתאימה אסרו, ודר"ק מינה לשמיעת ניגונים וכלי שיר.

### ז) ברכת 'שהחינו' בין המצרים

"כל רודפיה השיגוה בין המצרים" (פסוק ג)

**כתב השו"ע** (תקנ"א, יז) "טוב להיזהר מלומר 'שהחינו' בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר ולא יחמיץ המצוה. ובר"מ הוסיף, וכן בפרי שלא ימצא אחר תשעה באב, מותר לברך ולאכלו בין המצרים".

**ובפשטות** מבואר, שלא עקרו חז"ל לברכת שהחינו בבין המצרים ואסרו הברכה מכל וכל, אלא רק כיון שלא מסמנא מילתא לומר 'שהחינו' לזמן של פורענות, במקום שיכול להמתין עד לאחר ת"ב (עם אכילת הפרי או לבישת הבגד) ימתין, ורק במקום שאי אפשר להמתין ואם לא יברך יפסיד הברכה, אמרינן שיברך וכגון בפדיון הבן (שהיא מצוה עוברת) או פרי שלא יהיה לאחר ת"ב.

**ולפי זה**, מי ששכח ובירך (ברכת הנהנין) על פרי חדש, כיון שאם לא יברך מיד יפסיד את ברכת שהחינו, שפיר מברך, וכן כתבו השערי תשובה ובכף החיים שם להלכה.

### מדוע ביולדת הדין משתנה

**והנה העירו** האחרונים ממה שפסק המ"ב

א. ונראה שדומה הדבר לאדם שחולה רח"ל בדלקת ריאות, שבדור הקודם לפני המצאת האנטיביוטיקה היה נחשב למסוכן, אלא שכיום שיש אנטיביוטיקה אין הוא נחשב למסוכן כלל, ואף שברור שאם לא יקח את התרופה יסתכן ודאי. והכא נמי, כיון שיש אוכל לפני המעוברת אין הדבר נחשב לסכנה.

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רלא

זמנו, דכיון שנגזר עליו שיולד ביום פלוני, על כרחנו גם נגזר שפדיון הבן שלו יחול בבין המצרים דוקא. ומכיון שזה הוא זמנו, אין ברירה אלא לברך שהחיינו בזמן זה, דלומר שלא יברך כלל ויחמיץ המצוה לא אמרינן.

וכן בפרי שהופעתו קצרה ולא ימצא לאחר ת"ב, הרי שכך נגזר שזה הוא זמן הפרי, ולכן יברך שהחיינו (ולא אמרינן שלא יאכל ויפסיד הברכה).

**אמנם** במעוברת שראתה פרי חדש, אף שמוכרחה היא לאכול מפני הסכנה, מ"מ אין זה זמן הפרי, שהפרי היה קודם זמן זה וגם ישאר לאחר כך, וכל הנחיצות באכילה אינה מחמת שזה הוא זמן אכילתו של הפרי. ואשר על כן פסק המ"ב (בשם האחרונים), דאף לשיטת השו"ע לא תברך שהחיינו. דכאמור, אין סוף כוונת המחבר שבכל פעם שתפסיד הברכה תברך, אלא שכיון שאין נכון לומר שהחיינו 'לזמן הזה' שהוא זמן של פורענות, הרי שאנו מברכים רק במקום שאנו מוכרחים לומר 'לזמן הזה', והוא במקום שכך נקבע לנו משמים שזה הוא זמנו של הפרי, ודו"ק בזה.

### פסק חדש למ"ב (בדעת השו"ע)

ולפי זה, הרי שיתחדש להלכה לשיטת המ"ב, שמי ששכח ובירך על פרי חדש בבין המצרים, לא יברך שהחיינו, דאף שיפסיד ברכת שהחיינו לא איכפת לן, דשהחיינו הוא רשות (יעויין מג"א או"ח ריש סימן רי"ט), ואין כדאי לברך שהחיינו אלא במקום שכך נקבע משמים, שדוקא בין המצרים יהא זמנו. אמנם במקום ששכח ובירך על הפרי, כיון שאין זה זמן אכילת הפרי בהכרח, הרי שעדיף שלא יברך, וצ"ע למעשה.

אכילתו כשעת סכנה, ואף שזו תהא המציאות (בתורת ודאי) אם לא יאכל.

**ועוד**, דלדברי הגר"ח יתחדש להלכה, שאף בכל ימות השנה (ולא רק בין המצרים), מעוברת שראתה פרי חדש לא תברך שהחיינו, שהרי שעת סכנה הוא לה, וזו לכאורה לא שמענו, שמעוברת שמתאוה לפרי חדש שראתה - שאינה מברכת.

### ביאור הגרי"ח זוננפלד ודיון בו

ויעויין בשו"ת שלמת חיים (לגרי"ח זוננפלד דצ"ל, תשובה רכ"ג) שנשאל כנ"ל והשיב ב' תירוצים.

**האחד**, שבמעוברת יכולה לצאת אח"כ ע"י אחר וצ"ב בדבריו. השני, דאין השמחה שלימה בעת שלכולם אסור לברך ורק לה יש היתר, וכיון שחסר בשמחתה אינה מברכת שהחיינו.

**ולתירוץ השני**, דמברכים שהחיינו רק בזמן שמחה לכלל, והיינו רק במצב שכולם יכולים לברך, יתחדש לכאורה להלכה, שמעוברת שנתאוותה לפרי חדש לפני קידוש, אינה יכולה לברך, שהרי במצב שכזה לכולם אסור לאכול, ואי אפשר לברך שהחיינו.

**ושמא** יש לחלק, דסו"ס אין כאן זמן שאסור לכלל לאכול, וכל איסור האכילה בא רק מצד הקידוש, ושפיר חשיב מצב של שמחה.

### ביאור חדש בכוונת השו"ע

**ולאחר** ההתבוננות נראה לכאורה לומר שכוונת השו"ע אחרת היא.

**דכל** כוונת המחבר היא רק לומר, דשאני פדיון הבן שמשמים קבעו שזה הוא

### ח) בגדר חיבור הכרובים זה לזה

"כל מכבדיה הזילוח כי ראו ערותה" (פסוק ח)

**איתא** בגמרא (יומא נד:) "אמר ריש לקיש, בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים שמעורים זה בזה. הוציאום לשוק ואמרו: ישראל הללו שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו. מיד הזילום, שנאמר: "כל מכבדיה הזילוח כי ראו ערותה".

**ומפורסמת** קושיית הראשונים (שם), שהרי איתא (ב"ב צט:), שבזמן שעושין רצונו של מקום פניהם איש אל אחיו, ובזמן שאין עושין רצונו של מקום היו הכרובים הופכים את פניהם. וא"כ בזמן החורבן שלא עשו רצונו של מקום, איך היו הכרובים מעורים.

**ובריטב"א** תירץ, שהקב"ה עשה נס של עונש, בכדי שיתבזו בעיני הגויים (והוא חלק מעונש החורבן).

**ובר"י** מייגאש תירץ, שכיון שנחרב הבית עשו תשובה אמיתית, ושוב הפכו הכרובים פניהם זה לזה.

**ויש** שתירצו (אחרונים), שאף בלא תשובה גמורה, 'כיון שלקה הרי הוא כאחיד', ונתכפרו ישראל ע"י הפורענות.

**ועוד** תירצו ע"פ הסוד (יעויין בני יששכר), שהפרכת הכרובים הוא בסוד 'חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך'.

### הנס בכרובים: שפניהם זה לזה - או

#### להיפך - מה שהופכים פניהם

ולולי תירוצי הראשונים, אולי היה מקום לומר בפשטות, שהנה יש לחקור - מהו הנס בכרובים, מה שפניהם זה לזה,

או להיפך, מה שהופכים פניהם זה מזה הוא הנס.

**ונראה בסברא**, דכשעשה בצלאל את המשכן הרי המצב שפניהם איש אל אחיו הוא הרגיל והתקין, אלא שאם חלילה חוטאים - הרי שנעשה נס והכרובים הופכים פניהם שלא כדרכם הרגילה.

**ולפי** זה, כיון שבכניסת האויבים להיכל נפקעה קדושתו משום "באו פריצים ויחללוה" (יעויין בהרחבה לקמן הערה כז), הרי שאיבדו הכרובים את כח הנס להפוך פנים זה מזה (מחמת הקדושה שפקעה), וממילא חזרו למצבם הרגיל שפניהם איש אל אחיו, ויש לפלפל.

### ט) בגדרי ת"ב נדחה - ומו"מ בדברי האור לציון והחזו"ע

"קרא עלי מועד" (פסוק טו)

**הנה** נחלקו רבותינו האחרונים אם מעוברת ומניקה (בריאה לחלוטין וללא כל מיחוש) פטורות מלהתענות בת"ב נדחה. יעויין בהרחבה בזה באור לציון (ח"ג פרק כט אות ג) ובעיטא אור (שבת סימן מז) שחלקו בתוקף על מה שהקל בחזו"ע (ת"ב עמוד ס ובהרחבה בהערות אות ה), וכן ביחיה דעת ח"ג סימן מ).

### אם ת"ב נדחה קל מ"ז בתמוז (בזמנו)

**והנה** הנחת היסוד של המקילים היא, שת"ב נדחה קל מ"ז בתמוז בזמנו, והטעם בזה, משום דחזינן כמה קולות שישנם בת"ב נדחה ואינם ב"ז בתמוז, וכגון:

[א] בעלי ברית (הסנדק המוהל ואבי הבן) אוכלים בת"ב נדחה אחר חצות, מה שאין כן ב"ז בתמוז שאוכלים רק לאחר הצום (שו"ע תקנ"ט, ט).

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רלג

**והנראה** בזה, בביאור דעת הגר"ע יוסף זצ"ל ודעמייה, בשתי הקדמות.

**הקדמה א - צום ת"ב בעשירי (נדחה) - תשלומין או חיוב חדש - ובדעת השו"ע בזה**

**והנראה** בזה, דהנה דנו האחרונים (אבני נזר או"ח תכו, ועוד) בגדר ת"ב נדחה, אם הוא חיוב חדש, "דעקרוהו רבנן מתשיעי ואוקמוה אעשירי", או שהחיוב נשאר בתשיעי אלא מכיון שאי אפשר לצום בשבת, צמים בעשירי בתורת תשלומין. וכמה נפק"מ בדבר (כן כתב באבני נזר שם):

**א] אם נוהג דברים שבצינעא בשבת (ט' באב) - דאם הוא תשלומין, הרי שצריך החיוב הוא בשבת ונוהג בו דברים שבצינעא. אך אם החיוב עבר ליום ראשון, הרי שבשבת אין שום חיוב תענית ולא נוהג דבר.**

**ב] אם יש דין שבוע שחל בו בשבוע שלפני ט' באב - דאם החיוב עבר ליום ראשון, הרי שהשבוע לפני אינו שבוע שחל בו התענית, אך אם נשאר החיוב בשבת לכאורה הוא שבוע שחל בו התענית (ויש לפלפל).**

**ג] אם קטן שנתגדל ביום ראשון (ובשבת היה קטן) צריך לצום - דאם הוא תשלומין לשבת, הרי שהקטן פטור (שבשבת היה קטן). ואם החיוב עבר ליום ראשון, הרי שחייב לצום (שבשעת החיוב הוא גדול).**

### מבוכה בדעת השו"ע

**והנה** דעת השו"ע בזה לכאורה צ"ב, דהנה מצד אחד כתב (תקנ"ד, יט) שלא נוהג בשבת שחל בט' באב דברים שבצינעא, וכדעת הרשב"א (שו"ת ח"א תקכ) שכתב "דעקרוה מתשיעי ואוקמוה אעשירי". וכן

**ב] חולה קצת (פחות מחולה שאין בו סכנה) פטור בת"ב נדחה וחייב בי"ז בתמוז (ביה"ל תקנ"ט בסופו ד"ה ואינו משלים - בשם רעק"א).**

**ג] מעוברת שיש לה קצת מיחוש פטורה מצום ת"ב נדחה וחייבת בי"ז בתמוז (ביה"ל שם).**

**ומכל הנך דינים שמעית מינה לכאורה, שי"ז בתמוז חמור מת"ב נדחה. ואם כן ק"ו הוא, אם מעוברת פטורה מצום י"ז בתמוז, ודאי שפטורה היא מת"ב נדחה.**

**אכן טענת המחמירים (המחייבים מעוברת בריאה בת"ב נדחה) היא, שאין שום מקום לומר שת"ב נדחה קל מי"ז בתמוז, שהרי חמור ת"ב נדחה בין בדיני האבילות שבו (וכגון ישיבה על הארץ, ואיסור ת"ת - שאינם כלל בי"ז בתמוז), ובין בדיני התענית שבו, שהרי מלבד עינויי אכילה ושתייה עוד נוספו עינויי של רחיצה ונעילת הסנדל ועוד, וכן עינויים אלו מתחילים מבערב, ודלא כ"ז בתמוז שתחילתם רק בבוקר. ואם כן מעיקרא דדינא פירכא, ואין שום מקום לק"ו.**

**ומה שהקלו בבעלי ברית ובחולה קצת, הוא מכיון שסו"ס ת"ב נדחה (שאינו אלא תשלומין ואינו היום המקורי) קל יותר להדחות כשיש צורך (ולכן פטר הביה"ל רק מעוברות שיש להם מיחוש), אמנם לומר שת"ב נדחה קל יותר מי"ז בתמוז - ולפטור בלא שום צורך - מעוברת בריאה - זה אינו.**

**ולכאורה טענת המחמירים טענה אלימתא היא, דאיך אפשר לומר שת"ב נדחה קל מי"ז בתמוז, כשכל דיני ת"ב המקורי יש גם בנדחה (וכצום יוה"כ). ויש לעיין מה סברת מקילים בזה.**

מ"מ שם התפילה הקודמת עליה אלא שהיא בנוסח אחר.

**או דלמא**, אחר שלא התפלל שחרית אין אפשרות להתפלל שוב תפילה זו, אלא גדר התשלומין הוא, שתקנו חז"ל שיכול להתפלל 'תפילה אחרת' כנגד התפילה שהחסיר, ואם טעה ולא התפלל שחרית, מתפלל "מנחה" נוספת במקומה.

**ונראה** שפליגי בזה פוסקים נוספים: א] דהנה יעויין בחיי אדם (כלל כז אות יד) שפסק, שבשכח להתפלל שחרית בשמיני עצרת ומתפלל מנחה כתשלומין, אם שכח 'משיב הרוח' בתפילת התשלומין - אינו חוזר, דאף שבמנחה כבר צריך לומר, מ"מ כיון שבתפילת שחרית לא היה צריך להזכיר, א"כ אינו לעיכובא. ומוכח לכאורה שנקט החיי אדם כדעת הצ"ח, שתשלומין היא הארכת הזמן לתפילה הקודמת.

**ב]** יעויין במ"ב (ק"ח ס"ק כו) מחלוקת הפוסקים אם בשכח מנחה בערב ר"ח, והתפלל ב"ח ערבית שתיים - אם צריך להזכיר בתפילה השניה 'יעלה ויבא'. והיינו כנ"ל, שנחלקו אם תשלומין היא נתינת אפשרות להתפלל את התפילה הקודמת (וא"כ א"צ לומר יעלה ויבא), או שתקנו תפילה אחרת במקום (והיא תפילת ר"ח עם יעלה ויבא).

### תשלומין - 'תשלום' או 'השלמה'

ולמדנו אם כן, שהמונח 'תשלומין' בהלכה מתפרש לצדיק. בתיקון החסרון - והיינו שתקנו חז"ל 'לשלם' את מה שחסר ע"י דבר אחר במקום. או כהשלמת החסר - ע"י נתינת אפשרות לקיים 'להשלים' שוב את החיוב הראשוני.

כתב (תקנ"א סעיף ד - כסתם) שאין נוהג דין שבוע שחל בו (כשחל ת"ב בשבת) - ומכל זה משמע לכאורה, שנקט השו"ע שהחיוב עבר ליום ראשון.

**אמנם** יעויין בב"י (תקנ"ט בסופו) שכתב, שהקולא של בעל ברית שאוכל אחר חצות היום, הוא רק בת"ב נדחה. ולכאורה, אם חיובא דת"ב עבר ליום ראשון - מאי שנא ת"ב נדחה מת"ב רגיל, שחיוב שניהם צריך להיות שווה. ולכאורה צ"ל, שאף לשו"ע הוא תשלומין, וכיון שבנדחה אינו ת"ב אלא רק השלמה, קל יותר להדחות מפני בעל ברית, ודעת השו"ע צ"ב.

### הקדמה ב - בגדר תפילת תשלומין - אפשרות נוספת להתפלל את התפילה הקודמת, או תפילה אחרת במקום

**והנראה** בזה, דהנה לגבי תפילת תשלומין (ברכות כו.) נחלקו הפוסקים (הרש"ש והצל"ח שם) אם בטעה ולא התפלל מנחה (שהדין שמתפלל ערבית שתיים), אם התפילה השניה שמתפלל (התשלומין) היא רשות כדין תפילת ערבית, או שהיא חובה כיון שהיא השלמה למנחה. דהרש"ש נקט שתפילת התשלומין היא כערבית, ואילו הצל"ח נקט שהיא חובה כמנחה.

**ובביאור** מחלוקתם כתבו אחרונים (יעויין באורך במעדני שמואל סימן ד ועוד), דיש לחקור בגדר תפילת תשלומין, וכגון שלא התפלל שחרית, אם תפילת התשלומין (שמתפלל בזמן מנחה) היא "שחרית", שתקנו חז"ל אפשרות נוספת להתפלל את התפילה הקודמת (כעין 'הארכת הזמן' עד סוף זמן מנחה). ואף שלעיתים מתפלל תפילה אחרת לגמרי, וכגון ששכח מנחה בער"ש שמשלים בשל שבת,

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רלה

צום ת"ב, הרי שאין זה צום ת"ב כלל, אלא צום אחר הדומה בצורתו לת"ב במקום, ולכן שפיר י"ל שצום זה קל בעצם מצום י"ז בתמוז, כיון שאינו 'צום ת"ב' אלא צום אחר כנגד.

### ביאור דעת השו"ע והחזו"ע

ובזה נראה ליישב דעת השו"ע. דלעולם ס"ל למחבר דת"ב נדחה הוא תשלומין, אלא שאין זה כתשלומין של 'השלמה', אלא של צום אחר כנגד צום ת"ב.

ויתכן שהוא עומק כוונת הרשב"א "עקרוה לתשיעי ואוקמוה אעשירי", שאין כוונתו שאין חיוב צום בשבת, אלא היינו לומר, שהצום ביום ראשון אינו צום ת"ב, אלא שתקנו בעשירי צום אחר כנגדו, וכאילו השנה צום ת"ב נעקר ואין צמים אותו כלל.

ומכיוון שבשנה כגון זו אין לנו צום ת"ב, אלא צום אחר כנגדו, וצום זה הוא ביום ראשון, הרי שאין לנו שבוע שחל בו ת"ב, שאם אין צום ת"ב - שבוע שחל בו מנלך. ומה שאין נוהג בשבת דברים שבצנעא, הוא כיון שחמיר שבת לדחות לגמרי אבלות ישנה.

ובזה יש לבאר אף דעת החזו"ע, דס"ל כשו"ע - שבשנה שחל ת"ב בשבת אין לנו צום ת"ב כלל אלא צום אחר (שקל יותר בעצם) כנגדו.

(י) "כל המתאבל על ירושלים זוכה

ורואה בשמחתה"

"קרא עלי מועד" (פסוק טו)

הנה איתא בתענית (ל.) "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה". ונראה בס"ד להוכיח מאמר חז"ל זה אף מצד ההלכה.

ועל פי שתי הקדמות אלו, נבוא ליישב ההדורים.

בגדר תשלומי ת"ב נדחה - אם הוא 'הארכת זמן הצום' או 'צום אחר במקום'

והנה כאמור לעיל, נחלקו הפוסקים מדוע מקילים יותר בת"ב נדחה יותר מבת"ב בזמנו. לדעת הגר"ע יוסף זצ"ל וסיעתו, הוא מחמת שת"ב נדחה קל בעצם (יותר אפילו מ"ז בתמוז), ואילו לדעת האור לציון ודעימיה, הוא מחמת שת"ב דחוי קל יותר להדחות (אם יש מה שדוחה אותו), אמנם מצד עצם הצום הרי הוא חמור ככל ת"ב (וק"ו שחמור הוא מ"ז בתמוז).

ועל פי דברינו לעיל, נראה דיש לחקור בגדר תשלומי ת"ב נדחה, אם הוא 'תקנת השלמה', והיינו, שנתנו חז"ל זמן נוסף לקיים את חיוב הצום - עד לסוף יום ראשון.

או דלמא, הוא 'תקנת תשלום' - והיינו, דכיון שאי אפשר לצום בשבת, הרי שבשנה זו אין צום ת"ב, אלא שכנגד זה תקנו חז"ל 'צום אחר' כנגדו.

והנפק"מ בזה נראה, דאם תשלומי ת"ב נדחה הוא 'השלמה' ונתנית אפשרות נוספת לקיים את צום התשיעי, הרי כל תוקף חומרת ת"ב בו, שסו"ס הוא קיום של ת"ב המקורי, ופשוט שחמור הוא מ"ז בתמוז. אלא שעכ"פ נח הוא להדחות (שיש צורך), שסו"ס יום ראשון אינו ט' באב אלא זמן אחר, שאף שנתנו חז"ל אפשרות נוספת לצום, מ"מ עייצו של יום (כיום פורענות) הוא רק בט' בו.

אכן אם נאמר שתשלומי ת"ב נדחה, הוא 'תשלום' והיינו שתקנו צום אחר כנגד

מ"מ מחוייבים הם לשאת עמם בשמחתם (מ"ב שם).

### טעם חדש מדוע נקרא ת"ב 'מועד'

ולפי זה, אם מה שאין אומרים תחנון בת"ב הוא מחמת הצום ולא מחמת היום כאמור, הרי שהביאור היחיד הוא, שמעשה התענית והאבילות פועל שפע טוב בעולם - והוא בחינת ה'מועד' של ת"ב - "שכל המתאבל על ירושלים זוכה (אף בהווה, ולא רק שיזכה בעתיד) ורואה בשמחתה". והיינו שהאבלות היא לא רק סיבה שיזכה בעתיד לשמחת ירושלים, אלא שהיא גם מעשה הגורם בפועל לבנין ביהמ"ק, והיא היא הסיבה לפטור מתחנון.

ונמצא, שיש כאן הוכחה הלכתית, דאכן כל המתאבל על ירושלים זוכה ופועל לשמחתה, ואשר ע"כ נפטר מתחנון.

### יא) בענין מיתה שנאמר בה 'גויעה'

"קראתי למאהבי המה רימוני, כהני וזקני בעיר גועו, כי ביקשו אוכל למו וישיבו את נפשם" (פסוק יט)

הנה כתב הרמב"ן (חיי שרה כה, יז) שכל מקום שהוזכרה 'גויעה' הכוונה למיתה בלא חולי מכאיב ובלא יסורים כלל.

ולכאורה צ"ע, איך יפרש הרמב"ן הפסוק כאן באיכה, המתאר מיתת רעב מתוך יסורים (שכידוע מיתת רעב קשה מכולם - ב"ב ח.).

ונראה דלא קשיא מידי, דיעויין ברש"י כאן שהביא מחז"ל, שבני ישראל הרעבים הלכו לישמעאלים שירחמו עליהם ויתנו להם אוכל. ובני ישמעאל נתנו להם מיני מלוחים ונודות נפוחים, וסברו ישראל שהוא יין.

דהנה הקשה החת"ם (בספרו על התורה תורת משה, פרשת דברים), מדוע בת"ב החל בשבת ונדחה ליום א', לא אומרים ביום א' תחנון, שאף שהצום נדחה ליום ראשון, מ"מ התאריך ט' באב הוא בשבת ולא ביום ראשון, ורק על תאריך ט' באב נאמר "קרא עלי מועד", (ומשום שנקרא יום זה מועד נפטר מתחנון). וכתב לחדש, דצ"ל שכל דיני וחיובי ת"ב אינם באים מחמת היום אלא מחמת הצום, ולכן כיון שסו"ס צמים ביום א' לא אומרים בו תחנון.

ונראה ביאור דבריו, דהנה ידוע בשם הרמח"ל, דכל השפעות ודיני המועדים נובעים מעיצומו של יום, דע"י התורה או תקנת חז"ל נהפך עצם היום למשפיע ומחייב, ומחמתו חזרת ובאה בכל שנה אותה הארה והשפעה.

והנה נראה פשוט שדין זה לא שייך בת"ב, שאין עיצומו של יום בת"ב, דלא שייך שיתייחד זמן להשפעת פורענות, דאין רע יורד מן השמים. (ורק מגלגלין חובה ליום שקרתה בו חובה). וזה יסוד דברי החת"ס שחיובי ת"ב אינם באים מחמת היום, שאין יום שנקבע זמנו לפורענות חלילה. ואשר על כן חידש דצ"ל שחיובי ת"ב באים מחמת הצום.

אלא שמעתה צ"ב, למה באמת הצום הוא סיבה שלא לימר תחנון, וצ"ב.

והנראה בזה, דמבואר בשו"ע ונו"כ (או"ח קלא), דהא שאין אומרים תחנון הוא לאחת משתי סיבות: א] עצם הזמן והיום, כשבת או יו"ט ב] אדם הנמצא בביהכ"נ שיש לו שמחה, כחתן או בעלי ברית, שאז פטורים כל הקהל מתחנון. דאף שאין הם קשורים לבעלי השמחה,



## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רלו

(בתשיעי), מ"מ ביחס לחפצא הנשרף (בית המקדש), הרי שבדאי נתכלה ונחרב גוף הבית רק בעשירי, ומכיון שאין כוונת רבי יוחנן בדבריו לדון באחריות הגברא המחריב, אלא במועד חורבן הבית, הרי שעיקר וגמר החורבן היה בעשירי, ולכן רצה לקבוע התענית בעשירי.

### ביאור ב - אין איסור בכוחו הפועל בשבת (אלא רק בגופו)

עוד יש לבאר, שהנה מעולם היה קשה לי מה נתכוון הנימוק"י בקושייתו (איך מותר להדליק נרות בכניסת שבת), והלא האדם נח בשבת ולא עשה כל מלאכה, ומה לי אם תוצאת מעשיו ממשיכים בשבת (וכשם שנקטינן כב"ה, שאין אדם מצווה על שביתת כליו, ומותר לאדם להתחיל במלאכה אף שהולכת ונגמרת מאליה בשבת, והכא נמי כאן).

ואולי אפשר לומר שזהו גופא כוונת הנימוק"י, דשאני חיוב שבת מחיוב נזיקין. שאמנם בנזיקין שיסוד החיוב הוא אחריות הגברא (ויחוס הנזק אליו), הרי שאף מעשה הנעשה בכוחו (חץ) חייב עליו, דסו"ס מעשה הנזק מתייחס אליו (כוחו כגופו). אמנם בשבת יסוד החיוב הוא שביתת גופו, ואין איסור על כוחו הפועל בשבת. ולכן פשוט שמותר לכתחילה לזרוק חץ בכניסת שבת, אף שהחץ הולך וקורע בשבת נכסי הפקר, ואין כאן חילול שבת כלל (מלאכת קורע - ואף שכוונתו מער"ש היתה ע"מ לתפור), כיון שסו"ס גופו נח בשבת, ולא אמר רבי יוחנן 'אשו משום חיצו' לחייב - אלא בנזיקין ולא בהלכות שבת.

ואף בנזיקין שכתב הנימוק"י, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו - באותה שעה נעשה הכל (ואילו מת קודם שפגע החץ ודאי

ולאחר שאכלו וצמאו ורצו לשתות, נכנס האויר שבנוד ומת.

ומבואר במדרש שאדרבא, הפסוק מיירי באלו שמתו מתוך שבע (לאחר שאכלו), ורק הרוח שבנוד המיתה אותם מיד, ולכן שפיר חשיב מיתת 'גויעה', וק"ל.

### פרק ב

#### יב) בגדרי 'אשו משום חציו

"ויבער ביעקב כאש להבה אכלה סביב" (פסוק ג)

הנה בתענית איתא (כט). אמר רבי יוחנן, אילו הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף.

ובישיבות הקשו (כמדומני בשם האגלי טל), דהא רבי יוחנן ס"ל (ב"ק כב). דאשו משום חציו, וביאר הנימוק"י שם הדמיון בין אש לחץ, שהנה זה ודאי, שכל זמן שהחץ באויר הוא מתייחס לאדם הזורקו (שאחרת למה מתחייב היורה בתשלומי נזיקין ואף ברציחה - ברגע הפגיעה - כמעשה אדם ממש). ומ"מ, גוף מעשה האדם נגמר במעשה ההדלקה (רגע שליחת החץ), ולכן מותר להדליק נרות בערב שבת, ולא אמרינן שכל זמן שהנרות דולקים (ואף בשבת), חשיב מעשה האדם וכאילו הדליק בשבת.

ואם כן קשה, איך אמר רבי יוחנן שהיה מתקן את התענית בעשירי באב, והרי תחילת השריפה היתה בט' באב סמוך לשקיעה, ואז גם נגמרה פעולת השריפה.

#### ביאור א - גברא וחפצא

ובפשטות יש ליישב, דאף אמנם שביחס לגברא (אחריותו וחובו לשלם הנזק) - גוף המעשה נגמר במעשה ההדלקה

דחץ (שהכל נגמר ברגע הזריקה), הוא דוקא דומיא דחץ - שלאחר הזריקה אין להשיב - ועל כן כתב שהאדם סיים את חלקו במעשה - ברגע הזריקה. אכן לו יצויר חץ שגם לאחר זריקתו ניתן להשיבו, הרי שמעשה האדם לא יגמר עד לרגע הנזק, כיון שאף בזמן שהחץ באויר שולט האדם בו ואכתי לא נגמר מעשהו.

### סתירה בחז"ל כמה זמן היה חרון האף

והנה איתא במדרש רבה (איכה פתיחתא כה) "אמר רבי יונתן, שלוש שנים ומחצה עשתה השכינה על הר הזיתים, כסבורה שמא יעשו ישראל תשובה ולא עשו". ומבואר, שאף שהגיע זמן הפורענות (חרון האף), התאפקה מידת הדין - שלוש וחצי שנים.

ואילו שם (פרשה א אות מ) "אמר רבי אחא, יום אחד היה חרון אפו של הקב"ה, אילו עשו ישראל תשובה - פשרו". ומבואר, שחרון האף היה רק יום אחד, ולכאורה הוא כדמות סתירה בחז"ל.

### ניתן לבטל גזר דין - גם לאחר שכבר התחילה הפורענות

וצריך אולי לומר, שודאי שלוש שנים וחצי לפני החורבן כבר הגיע זמן הפורענות (חרון אף), אלא שנתאפקה מידת הדין שמא יעשו ישראל תשובה. ולאחר שלוש שנים וחצי הציתו אש במקדש - והתחיל חרון האף בפועל. וקמ"ל המדרש, שלא תאמר שרק כל עוד לא החלה הפורענות בפועל, אפשר היה לבטל את הגזירה ע"י תשובה, אבל כשכבר הדליקו אש והחל החורבן בפועל, מה שנעשה אין להשיב - קמ"ל שאף אותו יום אחד שכבר החלה הגזירה - אילו היו עושים תשובה היה מועיל. והשמיענו המדרש - דגדולה תשובה

משתלם ניזק מאחריות נכסים), כבר ביארו בישיבות שאין הכוונה שמעשה הנזק נגמר בשעת זריקת החץ, שהרי קי"ל שכוחו כגופו (ב"ק יז:), וחץ כוחו הוא, וא"כ ברגע פגיעת החץ חשבינן כאילו פגע המזיק בגופו, ונמצא שמעשה המזיק נמשך עד לרגע הפגיעה, איך כתב הנימוק"י שמעשה המזיק נגמר בהתחלה. אלא ודאי שכוונת הנימוק"י, שרק ביחס לאחריות הגברא לשלם - נחשב הדבר כאילו נגמר המעשה מתחילה (ולא אמרינן אנוס הוא שאינו יכול להחזיר את החץ) וכבר נשתעבדו נכסיו מעיקרא לצד שיקרה נזק בסוף.

ואם דברינו כנים, הרי שלא נתכוון הנימוק"י בתירוצו לומר, שמצד הגדרת המעשה - כל מה שנעשה לאחר זמן רואים אותו כאילו נעשה מתחילה למפרע, אלא נתכוון לומר, דכיון שמעשה האדם (גופו) נגמר מבעוד יום, הרי שביחס לחילול שבת אמרינן שהכל נגמר ביום שיש, ושבת האדם כדין וינפש. (אלא שבקושייתו סבר הנימוק"י, שאין לחלק בין חיוב נזיקין לשבת, ואכמ"ל).

ולפי זה, הרי שקושיית העולם על רבי יוחנן לא מתחילה, שמעולם לא אמר הנימוק"י שמעשה הנעשה לאחר זמן רואים אותו כאילו נגמר מעיקרא, ודו"ק.

### ביאור ג - באש דבית המקדש יודה

### הנימוק"י - שהוא חץ הניתן לחזרה

אלא שלקושטא דמילתא נראה, דאף אם ננקוט כדברי מקצת אחרונים, שאכן נתכוון הנימוק"י לומר שבמדליק אש חשבינן להדלקה שנעשתה מעיקרא, לא יקשה קושיית האחרונים מדוע לא רצה רבי יוחנן לקבוע התענית בתשיעי (שעת התחלת הדליקה) אלא בעשירי.

שהנה כל יסוד הנימוק"י שאש היא דומיא

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רלט

נפטר, מ"מ אינו רואה את הצרה בעינים, באשר המת נקבר והפורענות כבר אינה ניתנת לראיה.

**ואם** דברינו כנים, שעיקר החילוק בין אונן לאבל היא **ראיית הפורענות בעינים**, הרי שבמהלך חורבן ביהמ"ק התהליך הוא הפוך.

**שיעוויין** לקמן (פרק ה אות ז) שביארנו שהחורבן היה בשני שלבים.

תחילה הסתלקה השכינה (מחמת העבירות החמורות), ואף שכלפי חוץ ביהמ"ק עמד על תילו, כהנים ולויים בעבודתם, הרי שהבית כבר נחרב, וכמו שכתב הנפש החיים (שער א פרק ד) על נבוכדנצר "קמח טחון טחנת", שבשעת החורבן היה הבית כגוף בלא נשמה. וכביכול הרי זה **כאבילות**, ש"יודעים" שאין בית מקדש אבל לא רואים את זה בעינים.

**אמנם** לאחר שריפת הבית בפועל, הרי שרואים את המת (שרידי הבית השרוף) מוטל לפנינו, והרי זה כאונן שמתו מוטל לפניו.

**אמור** מעתה, שבחורבן הבית - אבילות קדמה לאנינות, כיון שקודם "ידענו" שביהמ"ק נחרב ורק אח"כ "ראינו", ודו"ק.

### יד) בחידוש הגרי"ז בגדר אנינות ואבילות בת"ב

"וירב בבת יהודה תאניה ואניה" (תרגום: אבילות ואנינותא) (פסוק ה)

**הנה** מטין משמיה דהגרי"ז (פנינים ואגרות משמר הלוי להגרמ"מ שולזינגר זצ"ל), שהורה לחולה להבדיל על היין בת"ב שחל במוצאי שבת, ע"פ מה שכתב בספר חידושי מרן רי"ז הלוי, דבסעודה מפסקת יש לנו דין

שמבטלת גזר דין אף לאחר תחילת ביצועו.

**ולפי** זה יש ליישב, דאף אם כוונת הנימוק"י שמעשה האדם נגמר בתחילה, זה לא שייך בהדלקת האש דביהמ"ק, כיון שאפשר להחזיר האש גם לאחר תחילת הבערה, וק"ל.

### יג) בגדרי אנינות ואבילות בחורבן הבית

"וירב בבת יהודה תאניה ואניה" (פסוק ה)

**יעוויין** בתרגום על פסוק זה שכתב, "ואסגי בכנישתא דבית יהודה אבילותא ואנינותא".

**ולכאורה** צ"ע, שהרי אנינות היא קודם אבילות, ולמה כתב התרגום אבילות תחילה ואח"כ אנינות שלא כסדר.

**והנראה** בזה, שאף שלעולם אנינות היא קודם אבילות, בחורבן בית המקדש קודמת האבילות לאנינות.

### החילוק בין אונן לאבל

**וביאור** הדברים, דהנה זה ברור שגם אנינות היא סוג הנהגה של אבילות, אלא שדיניה שונים (יעוויין בנו"כ על השו"ע יו"ד שמא, א - שנהלקו הראשונים אם חלים דיני אבילות על האונן או שדיניו נפרדים לגמרי). ומ"מ עיקר החילוק שבין אונן לאבל (בהגדרת השם ולא בדינים) הוא שבאונן רואים את הפורענות בעינים, שהנה אותו אדם שעד לפני רגע היה חי, הריהו מוטל - לפניו - כאבן שאין לה הופכין. ראיית המת בחוש מסלקת את מנוחת הנפש, עד שחלים על האונן דינים מיוחדים.

**אמנם** באבל - שהוא מצב שלאחר קבורת המת, אף שיודע בשכל שקרובו

ב. ונראה להביא ראיה נוספת ליסוד זה (שניתן לבטל גזירה ע"י תשובה, גם לאחר שכבר החלה הפורענות),

אונן, ובת"ב עצמו דין אבל, ולכן בסעודה המפסקת אסור בבשר ויין כדין אונן, ובת"ב עצמו שרי בבשר ויין (למי שלא מתענה) כדין אבל.

**ולכאורה הדברים צ"ב, מכמה טעמים:**

**א]** לכאורה הדבר קשה בסברא, לומר שזמן ח' באב הוא זמן אנינות, שהרי בזמן זה עדיין בית המקדש עמד על תילו - ורק בט' באב נשרף, והיכן ה'מתו המוטל לפניו', ומאי שנא ח' באב שיהא זמן אנינות - יותר משאר ימים שקודם ת"ב.

**ב]** עוד קשה לכאורה, איך ת"ב עצמו שהוא יום המיתה (החורבן), קל מערב ת"ב שלא אירע בו דבר, ומדוע שיתקנו חז"ל כדבר הזה.

**והא** דאיתא בגמרא (תענית ל.) "כך היה מנהגו של רבי יהודה ברכי אילעאי, ערב ת"ב מביאין לו פת חריכה במלח ויושב בין תנור לכיריים, ודומה כמי שמתו מוטל לפניו, היינו רק לומר דתקנו חז"ל, דשם ת"ב ודיניו לכמה עניינים, חלים כבר מזמן סעודה המפסקת (כדאיתא בגמרא שם וברא"ש בששם הרמב"ן, שנאסרה מאז רחיצה ואף שעדיין לא החלה התענית. ובירושלמי (תענית פ"ד הלכה ו) מובא, שרב היה מטבל את הפת באפר ואמר "זו סעודת ת"ב"). וא"כ אדרבה, עיקר תוקף האנינות שמתו מוטל לפניו הוא ת"ב בעצמו, אלא שהוסיפו חז"ל שתחילת האנינות תהא כבר מסעודה המפסקת.

**ג]** ועוד, שלכאורה מפורש בראשונים דלא

כהגרי"ז, דהנה יעויין באור זרוע (הלכות ת"ב סימן תטו) שכתב וז"ל, "כתוב בדברי הגאונים, הכי אמרו רז"ל, ערבית ושחרית אומר בתפילה "רחם ה' אלוקינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, וחותם בבונה ירושלים, לפי שהוא דומה כמי שמתו מוטל לפניו ואינו ראוי לקבל תחנומין".

**ומפורש**, שאף ת"ב בעצמו הוא זמן שמתו מוטל לפניו, וממילא יאסר כדין אונן בבשר ויין, ודלא כהגרי"ז.

**ד]** וכן מבואר בתשב"ץ (ח"ב סימן רעא), שכתב לבאר מדוע תענית ת"ב חמורה משאר תעניות וז"ל, "משום דבת"ב איכא מילתא אחריתי דליכא בשאר צומות אפילו איכא שמד, והוא משום חיוב אבילות, כגון לא יאכל בשר ולא ישתה יין ושאר מצוות הנוהגים באבל, שהדינים ההם מיוחדים לת"ב בלבד, ומשום אבילות החורבן".

**ומפורש**, דאסור בשר ויין אינו רק דין בסעודה המפסקת, אלא שהוא מחייבי אבילות המיוחדים לת"ב, שהרי כרכם התשב"ץ יחד עם שאר מצוות הנוהגות באבל. (ואף שסתם אבל מותר בכל מיני מאכל, אבילות ת"ב שאני שהחמירו בה יותר, וכמבואר בריטב"א (תענית יג:) שהטעם שאסרו בת"ב אפילו רחיצת אצבע (דלא כבאבילות רגילה), משום שת"ב היא אבילות דכלל ישראל וחמירא טפי, יעוי"ש).

**ומ"מ** מפורש לכאורה בתשב"ץ, שאף ת"ב עצמו אסור בבשר ויין - ודלא כהגרי"ז.

מרש"י (פרשת נח פ"ז פסוק יב), שהביא מחז"ל שבתחילת הפורענות של ירידת המבול - ירדו המים בצורת "גשם", שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה, וכשלא חזרו היו למבול. וחזינן דאף לאחר תחילת הפורענות שייך לבטל הגזירה, ויש לפלפל.

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רמא

אסורים באכילה ושתייה לחולה שאין בו סכנה (כמבואר ב"ד קנ"ה), שאני בישולי עכו"ם שאין איסורו מחמת עצמו, שאין זה מאכלות אסורות מדרבנן, והראייה שהחולה מברך עליו, ושמע מיניה דבהיתירא גמור קאכיל. וא"כ, הכא נמי בפירות שנתלשו, שאין איסורן מחמת עצמם ורק יום השבת גורם, ומה שנא זה מזה, וצ"ע).

**ועב"פ** לפי ספק הרעק"א, הרי שיש להסתפק גם בחולה בת"כ, דאף אכילת בשר הוי איסורי אכילה מדרבנן.

**אכן** נראה לומר דהכא אסור לכו"ע, דהא דבמקום חולי לא גזרו רבנן, פשוט שאין הכוונה שלא גזרו כלום, וביחס לחולה אין כאן ת"כ כלל, זה אינו, אלא שרק התירו לו דברים שנצרך להם (וכן מוכח מהביה"ל (תקנ"ט ד"ה ומותר)), וא"כ, כיון שהוכח (לעיל הערה ב'), דאיסור אכילת בשר בת"כ היא מדין אבילות, הרי שאף שהתירו התענית לחולה, לא התירו לו דיני האבילות, וכיון שאין אכילת הבשר נצרכת כעת ממש לבריאותו, (שהרי יכול לאכול בערב), אסור לחולה לאכול בשר בת"כ.

**טז) ביאור האלשיך מדוע נקרא ת"כ 'מועד'**

**"חשב ה' להשחית חומת בת ציון - נטה קו" (פסוק ח)**

**יעויין** כאן בביאור האלשיך שכתב, שהטיית הקו האמורה כאן היא מה שנאמר במראה ליחזקאל הנביא (מ, ה) "והנה איש - וביד האיש קנה המידה - וימד את רוחב הבנין - קנה אחד וקומה קנה אחד". כלומר, הטיית הקו עניינה הוא מדידה במטרה לבנות.

**והקשה האלשיך**, דאם הטיית הקו עניינה הוא בנייה, איך יתפרש תחילת

**טז) הערה בענין אכילת בשר בת"כ לחולה שאין בו סכנה (ובספק הרעק"א בהיתר אכילה לחולה שאין בו סכנה)**

**הנה יש להסתפק** בחולה (אף שאין בו סכנה) הצריך בשר לרפואתו, אם מותר לו לאכול בשר ביום ת"כ עצמו (ובאופן שבוור שלא יחמיר מצבו כלום אם ימתין לערב).

**שהנה מצד אחד** הדעת נותנת, שאם אכל כדרכו בשר כל תשעת הימים (שאסור אז רק ממנהג, ופשוט שלא אסור בחולה) מה יארע לו אם בת"כ עצמו יאכל בשר רק במוצאי הצום בלילה. או דלמא, כיון דבמקום חולי לא גזרו רבנן כלל (שו"ע תקנ"ד, ו בשם הרמב"ן), אם כן, כשם שמותר בכל מאכל - מותר גם בבשר.

**ספק הרעק"א - אם חולה מותר באיסור דרבנן**

**והנה יעויין בשו"ת רעק"א (סימן ה')** שנסתפק אם חולה שאין בו סכנה מותר באכילת מוקצה בשבת. וכגון בחולה הזקוק לפירות וישנם רק פירות שנתלשו בשבת והם מוקצה. ויסוד ספיקו, אם דומה איסור מוקצה לשאר איסורי שבת מדרבנן - שהתירו לחולה שאין בו סכנה (וכגון אמירה לעכו"ם או לקחת רפואה), וכשם שהם מותרים כך גם מוקצה. או דלמא, כיון שמוקצה אסור באכילה - הוי כשאר איסורי אכילה מדרבנן (כערלה ויין נסך מדרבנן), שאסרו אף לחולה, ולא הבריע.

**(ובמאמר המוסגר לבאורה צ"ע, למה לא נפשוט ספק הרעק"א מהא דחולה מותר בבישולי עכו"ם בשבת, כמבואר בשו"ע (או"ח שכח, יט), וביאר שם המ"ב (בשם הפמ"ג), דאף ששאר איסורי דרבנן -**

לאיסתכלא ולמנדע אע"ג דלא יכיל שבחא איהו דיליה, וכלא משבחן ליה".

**ומבואר** בזוהר, שעצם השאיפה והתשוקה לגדלות ולקירבת אלוקים - ראוייה היא לשבח, אף שבדרכי הטבע - מעלה זו ששואף אליה היא מעל לכוחותיו, כשם שגלי הים שואפים לעלות ואינם יכולים.

### מדוע המים עושים גלים

**וביאר** עוד רה"י זצ"ל, דהנה איתא ברש"י (בראשית א, ו), שהמים התחתונים הובדלו במעשה בראשית מהמים העליונים, ופרשו המים התחתונים מהעליונים בבכי, כיון שהורחקו ממקורן העליון הקרוב לשכינה. ולכן מאז, מי הים רוצים לשוב ולעלות למקורן העליון, כיון שקשה עליהם הריחוק מהשי"ת, וזהו הביאור האמיתי לפשר תנועת הגלים בים כלפי מעלה. וזהו גם שבחם - ששואפים בכל עת למעלה עליונה, על אף שאינם יכולים.

**ועל פי זה ביאר** רה"י זצ"ל את הפסוק כאן. שכשם שהמים נתרחקו מה' ורוצים לחזור ואינם יכולים, אף ישראל הורחקו ע"י גזירת החורבן מה', ואינם מורשים לחזור ולהתקרב כבראשונה. וזהו השבר הגדול ביותר הנמצא - והיינו במי שחושק באמת למעלה עליונה ואינו מורשה. וזהו שאומר הנביא "כי גדול כים שברך, מי ירפא לך".

### מתי יתרפאו הגלים

**ונראה** שעל פי דברי רה"י זצ"ל, יוטעמו היטב דברי המדרש (איכה רבה כאן) "מי שעתיד לרפאות שברו של ים, הוא ירפא לך". שהנה איתא ברש"י (ויקרא ב, יג) שפיס הקב"ה את המים - ע"י שהבטיח להם שינסכו אותם ע"ג המזבח בחג הסוכות (וזהו

הפסוק הפסוק "חשב ה' להשחית", וכי כיון שחשב ה' - להשחית, לכן "נטה קו" - לבנות, והרי הוא דבר והיפוכו.

### נטיית הקו שהפכה את ת"ב (מחורבן - לבניין)

**וביאר**, שאף אמנם שמחשבת ה' היתה להחריב את ביהמ"ק, מ"מ חשש לחילול שמו בין הגויים, ולכן הכין תחילה את בנין הבית השלישי ע"י שנטה קו, ובה תחשב הסתירה כבנייה, שסותר הבנין על מנת לבנות מפואר ממנו.

### אבלות ותחנון - בחדא מחתא

**ולדברי** האלשיך יתבאר בטעם נוסף, מדוע נקרא ת"ב - מועד, ומשום שיום ת"ב הוא יום הנחת אבן הפינה בפועל של בית המקדש השלישי, ותחילת תהליך הגאולה, באשר נטיית הקו היפכה את החורבן - לבנייה. ומעתה, יום ת"ב אינו יום חורבן בעצם, אלא יום בניין, אלא שמ"מ אנו נוהגים אבלות על ריחוק השכינה, אלא שבחדא מחתא גם לא אומרים תחנון, והבן.

### (ז) מדוע דימה ירמיהו את החורבן - לים

**"כי גדול כים שברך מי ירפא לך"** (פסוק יג) הנה צ"ב מה שדימה ירמיהו הנביא את גודל ועוצמת החורבן לים, דמהו הדמיון בזה.

**ונאמר** תחילה מה שהיה מרגלא בפומיה דמוריננו רה"י הגר"ח קמיל זצ"ל. דהנה איתא בזוהר (נח סט:) עה"פ (תהילים פט) "אתה מושל בגאות הים בשוא גליו אתה תשבחם" - שבה הוא להם, בגין דסלקין בתיאובתא למחמי. ומכאן, דכל מאן דכסיף

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רמג

שלא יצפה את קירות ביהמ"ק בזהב, אלא ישאיר אותם באבני שיש ירוק כחול ולבן ('אבני כוחלא שישא ומרמא') - "דמחזי כי אדוותא דימא". והיינו, שכל המסתכל על קירות ביהמ"ק היו נראים לו כתנועת גלי הים, שבזה כל מתכוון יזכור את שאיפתם של גלי הים, ויתעורר לשאיפה לגדלות ולקירבת ה', ומציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים (יעויין תוס' שם כא. ד"ה כי מציון, "היה מכוון לבו ליראת שמים וללימוד תורה").

### פרק ג

#### יח) בביאור יסוד ושורש ת"ב

"השביעני במרורים הרוני לענה" (פסוק טו)

כתב השו"ע (או"ח תכח, ג) "ביום א' של פסח יהיה לעולם ת"ב, וסימנך 'על מצות ומרורים יאכלוהו'".

וכן כתב הרמ"א (תעו, ב) "נוהגים בקצת מקומות לאכול בסעודה ביצים, זכר לאבלות. ונראה לי הטעם, משום שליל ת"ב נקבע בליל פסח".

ומקור הדברים במדרש איכה כאן, "השביעני במרורים - זה יו"ט ראשון של פסח, דכתיב ביה "על מצות ומרורים". הרווני לענה - מה שהשביעני מרורים בליל פסח - הרווני בליל ת"ב לענה. הוי אומר - ליל יו"ט ראשון של פסח הוא ליל תשעה באב".

#### הקשר שבין פסח לת"ב

וצ"ב, מהו הקשר בין ליל פסח - לת"ב. ובפרט הדברים צ"ב לאור מה שכתב הרמ"א - "שליל ת"ב נקבע בליל פסח", ומשמע שפסח - הוא סיבת ת"ב.

ואין לומר שכוונת הרמ"א היא רק מצד

ריפוי המים, שכנגד ההרחקה - הם יוקרבו חזרה ע"י נסוך המים).

ונמצא, שבעת בנין בית המקדש כאשר תשוב העבודה וישבו הקרבנות, יתרפאו כאחד - ישראל והמים. וזהו שאמר המדרש "מי שעתיד לרפאות שברו של ים, הוא ירפא לך".

ובעת כתיבת הדברים לקראת הגשת המאמר, נתחדש לי ענין נוסף, אך אין לי פנאי לבדוק את נכונותו.

#### שמחת בית השואבה - שמחת השואפים

שהנה ידועה שיטת רש"י (סוכה נ. ד"ה בית השואבה) שכל ענין שמחת בית השואבה (המתוארים בהרחבה במשנה ריש פרק החליל), הוא משום ניסוך המים, ודלא כשיטת הרמב"ם (לולב פ"ח הי"ב) שהוא משום שמחת החג (יעויין בזה בהרחבה בעמק ברכה שם בשם הגרי"ז).

ויתכן לפי זה לפרש, שכל השמחה הגדולה והיריקודים בשמחת בית השואבה (בחוה"מ סוכות - מיד לאחר קבלות יוה"כ), הם על השאיפות הגדולות והתשוקה למעלות עליונות שקיבלנו על עצמינו בימים נוראים - שהוא יסוד ענין 'ניסוך המים' - הבא לתאר את שאיפתם הגדולה של גלי הים לחזור למעלתם הראשונה. ועל זה אנו שמחים ורוקדים, על שאנו כוספים להתקרב למעלות עליונות, והיא היא שמחת ניסוך המים, המבטאת את השמחה שיש בתשוקה לגדלות ולקירבת אלקים.

#### קירות בית המקדש - מגלי הים

עוד יתכן לומר, שזו היתה כוונת החכמים כשבקשו מהורדוס (בסוגיא ב"ב ד.).

פסח, להורות שהגאולה אינה שלימה ואנו עדיין בחיובי גלות.

### ביאור ב - ת"ב יסודו במכירת יוסף (שנאת חינם)

הנה כתב בחד"א (על התורה) שהירידה למצרים באה בכדי לכפר על מכירת יוסף. ובמקום אחר בארנו השייכות לזה, ע"פ התוס' (שבת י: ד"ה) שכתבו וז"ל, "ואע"ג דבלאו הכי נגזר, דכתיב "ועבדום ועינו אותם", שמא לא היה נגזר עליהם עינוי כל כך אלא ע"י זה". ומבואר, שלולי מכירת יוסף היו אמנם יורדים למצרים ומשתעבדים, אבל לא בעינוי קשה.

והנה מה שאוכלים מרור בליל פסח הוא לזכר קושי השעבוד, ולדברי התוס' הוא בא כתוצאה משנאת החינם של האחים, שגרם את קושי השעבוד. ושנאת חינם זו היא גם שגרמה לחורבנות בתי המקדש.

### ביאור ג - ת"ב יסודו במרגלים

אמנם ברש"י (שלח לך) מבואר שיסוד ת"ב הוא בחטא המרגלים "אתם בכיתם בכיה של חינם ואני אקבע לכם בכיה לדורות". ויש לבאר שייכות הדברים, ועוד חזון למועד.

### יט) ביישוב קושיית המנחת חינוך - מדוע לא העניש דוד המלך את שמעי בן גרא

"יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה" (פסוק כט) הנה בשמואל ב (פט"ז פסוקים יא, יב) כשברח דוד מפני אבשלום, יצא שמעי בן גרא וקללו בפרהסיא ואף סקלו באבנים. ואבישי בן צרויה רצה להרגו אך דוד המלך לא הניחו ואמר לו: "מה לי ולכם בני צרויה,

קביעות התאריך בעלמא, חדא, שהלשון שליל ת"ב "נקבע" בליל פסח, משמע שליל פסח הוא הורתו ולידתו של ת"ב. ועוד, שאם הוא רק ענין מקרי של תאריך, למה זה מחייב אכילת מאכלי ת"ב (ביצים) בליל הסדר.

### ביאור א - ת"ב הוא תוצאה של יציאת מצרים מוקדמת (בית הלוי)

ומפורסם הוא מאד ביאורו של הבית הלוי (ע"פ דברי האריז"ל בדרשות א וד'), שישראל היו צריכים להיות במצרים ארבע מאות שנה (וכפי שנקבע בברית בין הבתרים), אולם בפועל היו ישראל רק מאתיים ועשר שנים (כמנין רד"ו). והסיבה לכך היא שישראל עמדו באותו הזמן סמוך מאד לשער הנ', ואם לא היה מוציאם הקב"ה מיד והיו נכנסים לשער הנ' - לא היו יוצאים לעולם (וכבר רמז לזה הרמב"ם בדבריו בסוף פ"א של הלכות ע"ז).

ואשר על כן, התעוררה בעיה חמורה כדת מה לעשות. מצד אחד, אי אפשר להוציאם כעת ממצרים, שהרי לא נגמר השעבוד, ועדיין אינם מזוככים לקבלת התורה ולכניסה לארץ. אלא שמצד שני, אם לא יצאו כעת - הרי שלעולם לא יצאו יותר.

ונפלה ההכרעה שיצאו ישראל - יציאה מוקדמת (לגאולה שאיננה שלימה), וישלימו את השעבוד (מאה ותשעים שנה - כמנין ק"ץ - מתי יבא הקץ) בארבע גלויות (שהראשונה שבהם היא גלות בבל).

ונמצא, שהיציאה המוקדמת בליל ט"ו בניסן, היא שגרמה לחורבן הבית (כת"ב) ולגלות בבל בתורת השלמה לשעבוד שעדיין נותר. ולכך אנו אוכלים ביצים בליל



## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רמה

ניצבה, מדוע מחל דוד לשמע' כיון שהיה זה ביזוי בפרהסיא, אמנם לשיטת הריטב"א שהפגיעה לא היתה במילי דשמיא אתי שפיר.

### ביאור מעשה דוד ושמעי' - לשיטת הרמב"ם

ואולי אפשר לבאר אף לשיטת הרמב"ם, שבאמת לא מחל דוד המלך על ביזיונו, וכפי שצוה אח"כ לשלמה בנו שלא ינקהו (מלכים א, ב, ח). אלא מכיון שדוד המלך ומלכותו היו באותה שעה בסכנה גדולה - מחמת מרידת בנו אבשלום, כוונתו בשתיקתו כעת היתה להסיר מעליו את מידת הדין החזקה, וזה ע"פ מה שחידש רבינו יונה (בשערי תשובה שער א אות כח) מהפסוק כאן באיכה "יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה, יתן למכהו לחי ישבע בחרפה".

וכתב רבינו יונה, "שיהיה שפל רוח בפני כל אדם, וישיג מזה שלא יכעוס ולא יקפיד על חבריו, ומעבירים מזה להתכפר עוונותיו. וזה פתח נכבד מאד שנאמר: "יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה". ומבואר שהיא סגולה נכבדת לכפרת עוונות, מה ששותק על ביזיונו.

### כ) דיון בביאור הגרי"ז בפסוק זה

"נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה אליך" (פסוק מ)

יעויין בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה (על איכה) שכתב בביאור פסוק זה וז"ל, "הביאור על פי מה שאמרו בעירובין (יג.), אמרי לה יפשפש במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו. וזהו נחפשה דרכינו ונחקרה - פשפוש ומשמוש, וכמו שביאר במסילת ישרים (פרק ג) שהמשמוש היא החקירה אפילו במעשים הטובים עצמם - אם הם טובים באמת, וזהו ונחקרה, ופשוט.

ה' אמר לו קלל. אולי יראה ה' בעיני (בדמעוטי - רש"י), והשיב ה' לי טובה תחת קללתו היום הזה".

והנה במנחת חינוך (מצוה רמא) הקשה למה באמת לא נקם דוד המלך משמע', שהרי בגמרא (יומא כב:) איתא, שמלך אינו רשאי למחול על כבודו (ולכן גם נענש שאול יעווי"ש). ותירץ, שאפשר שלא היה לו אז דין מלך (וכפי שביאר בפרשת דרכים - דרך דוד דרוש י - ע"פ הירושלמי הוריות פ"ג ה"ב).

אלא שמ"מ הקשה דצ"ע, שהרי היה ת"ח שאסור למחול על ביזיונו בפרהסיא. וכתב שאולי היה לו איזה טעם לשתוק אז.

### סתירת הסוגיות יומא (כג.) למגילה

(כח.) - ומחלוקת הרמב"ם והריטב"א בזה

והנה הקשו הראשונים סתירה בין הסוגיות (יומא כג. למגילה כח.), דמהסוגיא ביומא עולה, שת"ח שביזוהו - אסור לו למחול על ביזיונו וצריך לשמור טינה בליבו, אא"כ פייסוהו - שאז צריך למחול. ואילו בסוגיא מגילה מבואר (מהמעשה שם של רבי נחוניא בן הקנה) שאף אם לא פייסוהו שבח הוא לת"ח שימחל.

ובריטב"א תירץ, שהסוגיות לא חולקות, דביומא מיירי בפגיעה הנוגעת למילי דשמיא ולכן אסור למחול, ובמגילה מדובר בפגיעה אישית ולכן שבח הוא שימחל.

ואילו הרמב"ם (ת"ת פ"ז הי"ג) חילק בין אם ביזוהו בפרהסיא שאסור לו למחול משום כבוד התורה, לבין אם ביזוהו בצינעא שיכול למחול.

ולשיטת הרמב"ם קושיית המנ"ח קמה וגם

ביחיד וכאן בציבור (שבציבור התפילה נשמעת - גם אם היא לא בלב שלם).

והנה כתב הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ו) "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת, שנאמר: "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב". במה דברים אמורים - ביחיד, אבל בציבור כל זמן שעושין תשובה וצועקים בלב שלם הן נענין, שנאמר: "מי כה" אלוקינו בכל קראינו אליו".

### הערת רעק"א על הרמב"ם

והקשה הגרעק"א (בהגהות הרמב"ם) מהגמרא תענית לעיל, דמשמע שבציבור אין צריך צעקה בלב שלם בכדי שהתפילה תתקבל, וצ"ב.

והביא בשם הגאון מו"ה חיים אלפאנדרי (בהגהות לדרשות של שו"ת משאת משה, חלק חו"מ דרוש א) שכתב ליישב, דלא צריך שיהא לב כולם שווה, אבל מ"מ צריך שיהא עכ"פ לב אחד מהם שלם, או דהתם מיירי בעשרת ימי תשובה אבל בשאר ימות השנה צריך שיהא בלב שלם.

ולכאורה בדברי הגמרא בתענית שם, אין זכר לחילוקים הנ"ל שזכר הגר"ח אלפאנדרי, ואם היה כזה חילוק - לכאורה היה על הגמרא להביאם, וצ"ב.

### תפילה - תשובה

אלא שבעיקר הדבר לא זכיתי להבין דברי קודשו של הרעק"א (ובודאי שיש לי כאן איזו טעות בהבנה), שהרי הגמרא בתענית מיירי בדיני תפילה, ובזה קאמרין שאם הציבור מבקשים בתפילה, הרי שאף שאין התפילה בלב שלם, מ"מ כיון שזכות

ונמצא, שלביאור הגרי"ז "נחפשה דרכינו" - היינו הבדיקה הכללית אם מעשיו הם טובים או רעים, ו"נחקרה" היינו במעשים הטובים עצמם, אם הם טובים באמת.

אמנם בראשונים מובא לכאורה לא כן.

דהנה יעויין בשערי תשובה (לרבינו יונה) בתחילת שער ג', שפירש שכוונת הפסוק ב"נחקרה" הוא על העבירות, שעל בעל התשובה לחקור אחר כל חטא מחטאיו, לדעת "עד כמה הגדיל לאשמה בה".

ובהמשך ביאר רבינו יונה, מדוע יש בכלל צורך בחקירה אחר העבירות וז"ל, "כי יש אשמה עד לשמים גדולה, ויש רעה כנגד כמה חטאים גדולים שקולה. והתשובה הגדולה כפי היות גדולים חקרי לב באלה, או אז יכנע לבכם הערל ואז ירצו את עוונם".

ואם כן צ"ב, מדוע כתב מרן הגרי"ז על ביאורו "ופשוט".

כא) בענין קושיית רעק"א על הרמב"ם - בענין תפילת רבים בלא כוונה

"נשא לבבנו אל כפים אל קל בשמים" (פסוק מא)

בגמרא (תענית ח.) דרשו מכאן, אמר רבי אמי, אין תפילתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו (מתפלל בלב שלם - כשפיו וליבו שוים), שנאמר: "נשא לבבנו אל כפים". ומקשה הגמרא, איני והא אוקים שמואל אמורא עליה ודרש: "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו, וליבם לא נכון עמו", ואעפ"כ "והוא רחום יכפר עוון" (ומשמע שהתפילה נשמעת גם אם היא אינה בלב שלם). ומתרצת הגמרא - לא קשיא, כאן

### אם מותר לכהן להטמא לצדיק

**ובתוס'** (כתובות קג: בשם רבינו חיים כהן) כתבו, שמותר לכהן להטמא עצמו לצדיק, שאין צדיקים מטמאים במותם, ולפ"ז אתי שפיר כיצד נטמא ירמיהו. אכן התוס' (ב"מ קיד:) חולקים בזה, ולפ"ז עדיין קשה.

### אם מותר לכהן להטמא לרביעית דם

**ובמנחת חינוך** (מצוה רסג) כתב לחדש בשיטת הרמב"ם, שאף שכהן אסור להטמא למת, מ"מ לרביעית - דם מותר, וכן שיטת ראשונים נוספים, יעויין תוס' (ברכות יט: ד"ה מדלגין), שהביא בזה מחלוקת.

**ומכאן** לכאורה ראייה לשיטת המנחת חינוך וסיעתו, שמדוקדק ברש"י שהיה מקפיד לקבור כל רביעית דם בפני עצמה, ולכן היה מותר לירמיהו להטמא לדם זה.

### דם הבלוע בקרקע - אינו מטמא

**אלא** שנראה לכאורה, דקושיא מעיקרא ליתא.

**דהנה** במדרש איכה (פרשה ד, א) דרשו למה שנאמר בדברי הימים ב (לה), כד) "ויקבר בקברות אבותיו", וכי בכמה קברות נקבר יאשיהו, אלא מפני שהיה ירמיהו קובר כל רביעית דם לעצמה.

**והנה** ודאי מסתבר שלא קבר ירמיהו את הדם אלא לאחר שנפל לקרקע, שלאחר שנספג הדם באדמה, לא הניחו ירמיהו מגולה - אלא כיסהו בעפר, ובזה היתה קבורתו.

**והנה** תנן באהלות (פ"ג מ"ב) רביעית דם המת שנבלעה בקרקע הבית - הבית טהור, ובסוגיא (נדה סב:) כתב רש"י, דלאחר שנבלע הדם תו לא מטמא. וכן פסק הרמב"ם

הציבור מסייעתן - התפילה מתקבלת. אמנם הרמב"ם מיירי בדיני תשובה, ואם הציבור אין פיו וליבו שוים, כלומר שצוועקים בפה חטאנו - ובליבם אינם מתחרטים כלל, הרי שאין כאן תשובה כלל (שיסוד התשובה הוא הרצון בלב לשוב), ובזה קמ"ל הרמב"ם, שלא נאמר שכשם שמועיל כח הציבור לענין תפילה (וכמו שמצאנו שמועיל לענין אם חלק מהמניין רשעים), יועיל כמו כן לענין תשובה (ואף שאינה בלב שלם), דזה אינו, דשאני תשובה מתפילה, דתפילה היא כח וזכויות - ולציבור סו"ס יש זכות הציבור ואף אם אין הבקשה בלב שלם, אמנם תשובה היא חרטה הלב מהעבירה, וכל שלא נתחרט באמת - לא עקר האיסור, ואף אם יש לו זכויות, וה' יאיר עינינו.

### פרק ד

### כב) בהערת האחרונים כיצד נטמא ירמיהו לטומאת מת

**"תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות"**  
(פסוק א)

**כתב רש"י**, "כל רביעית דם שיצאה מיאשיהו, וכל חץ וחץ שנעצו בו, היה ירמיהו קוברו במקומו. ועליה הוא קורא - תשתפכנה אבני קדש".

**וכבר** העירו אחרונים, שהרי ירמיהו היה כהן (מן הכהנים אשר בענתות) ואיך נטמא לדמו של יאשיהו.

**ובספר רינת יצחק** (להר"י סורוצקין שליט"א) כתב, שצריך לומר שהדם יצא ממנו קודם מיתה, ולכן אינו מטמא. **ולכאורה צ"ב**, שהגם שדם קודם מיתה אינו מטמא (שאינו דם הנפש), מ"מ אין חיוב קבורה לדם שיצא מחיים ואינו דם הנפש.

## מיתת רעב קשה - מחמת הצער או מחמת הניוול

ולפירש"י, חללי הרעב היו גרועים יותר במיתתן בגלל הניוול שבצורת המיתה, שהפרש היוצא מחללי הרעב אחר מיתה - רב יותר מחללי רעב. ולפירושו, סוף הפסוק "שהם יזובו מדוקרים מתנובות שדי" - מתייחס לחללי הרעב, ובתורת טעם למה חללי רעב גרועים יותר, ומשום "שהם יזובו מדוקרים".

ולכאורה שיטת רש"י צ"ע, שהרי בסוגיא (ב"ב ח:) מובא "שרעב קשה מחרב - איבעית אימא קרא "טובים היו חללי חרב מחללי רעב", ואיבעית אימא סברא - האי קמצטער והאי לא קמצטער". ומבואר בגמרא, שמיתת רעב גרועה ממיתת חרב - לא בגלל הניוול שבמיתה (וכפי שכתב רש"י), אלא מחמת שעצם המיתה של הרעב היא קשה, מחמת הצער הגדול שיש בה, וצ"ע.

ובאמת יעויין בתרגום שפירש את הפסוק אחרת מרש"י, שפירש שחללי החרב היו טובים יותר כיון שמתו שבעים, ואילו חללי הרעב מתו רעבים. ולפירושו התרגום "שהם יזובו מדוקרים מתנובות שדי" - מתייחס לחללי החרב, כלומר, שאמנם חללי החרב נדקרו למיתה, אך סו"ס מתו כשהם שבעים מתנובות השדה, ולא מתו מחמת צער קשה של רעב.

ומה שנטה התרגום מפירש"י י"ל, שהוא מכח הגמרא הנ"ל, דלשיטת התרגום עצם מיתת הרעב קשה יותר ולא בגלל הניוול שבמיתה.

## ביאור שיטת רש"י

והנראה בזה ביישוב שיטת רש"י, דהנה

(טומאת מת פ"ד הי"א), רביעית דם שנבלעה בתוך הבית - הבית טהור.

ומעתה, כיון שכאמור הדם היה בלוע בקרקע, הרי אף שיצא לאחר מיתה, ואף אם האהיל עליו ירמיהו, אין כאן טומאה כלל, ודו"ק.

(ומה שמובא בתחילת מדרש איכה (פתיחתא לד), שירמיהו היה אוסף ומנשק איברים של מתי ישראל שנהרגו ע"י חיילי נבוכדנצר, כבר ביאר ברש"ש שם, שמיידי באופן שלא היה בהם שיעור לטמא, וק"ל).

## היתר דמת מצוה

ובר מן דין, אפשר לומר שירמיהו נטמא ליאשיהו מדין 'מת מצוה'.

דהנה יעויין בשו"ע (יו"ד שע"ד סעיף ג) שפסק כשיטת הרמב"ן וסיעתו, שגדר מת מצוה הוא אם המוצא את המת, אינו מוצא מי שיעזרוהו לקבור. וכן כאן י"ל, כיון שהרגו האויבים את יאשיהו בצאתו למלחמה, היתה עת סכנה לקברו תוך כדי מלחמה ולא היה עוזר בזה, וחשיב מת מצוה.

אך באמת אין צורך לזה, שהרי יאשיהו היה מלך, והביא הב"י (שם) את הרמב"ן (ע"פ הירושלמי), שכתב "התירו אצל נשיא שיטמאו לו הכל", וכל שכן מלך, וק"ל.

## נג) בגדרי כפרת מיתה

"טובים היו חללי חרב מחללי רעב, שהם יזובו מדוקרים מתנובות שדי" (פסוק ט)

פירש"י, "חללי הרעב היו נפוחים מריח תנופות השדה, שהיו האויבים צולים בשר על העשבים חוץ לחומה, והריח נכנס לתוך נפוחי הרעב, וכריסן נבקעת ופרשם זב, והרי זה מיתת ניוול יותר מהרגי חרב".

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רמט

שאף הפסוקים באיכה מיירי בצער החורבן (ולא בכפרה).

### כד) מתי הוא סוף פורענות העגל

"כיל'ה ה' את חמתו שפך חרון אפו" (פסוק יא)

הנה נחלקו הדעות בחז"ל מתי הוא סוף פורענות העגל. שבסנהדרין (קב). איתא, "אמר רבי יצחק, אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם שאין בה מפורענות העגל, שנאמר: "וביום פקדי ופקדתי". ומשמע שכל פורענות שבאה לעולם יש בה משהו מהעגל, כלומר שחטא העגל ימשך עד סוף הדורות.

אלא שרבי חנינא שם חולק וסובר "לאחר כ"ד דורות נגבה פסוק זה, שנאמר (יחזקאל ט) "ויקרא באזני קול גדול לאמר, קרבו פקודות העיר". כלומר, שבחורבן הבית הראשון נסתיים פורענות חטא העגל.

ובן במדרש רבה (איכה) הוא מחלוקת, יעויין פרשה א (סוף אות כח) "אין לך דור ודור שאינו נוטל מחטאו של עגל. ואילו בפרשה ב (אות ג), "עד היכן חטאו של עגל קיים, עד חורבן ביהמ"ק".

### חימה - וחרון אף

והנה כתב המלבי"ם (תהילים ו, ב) שחלוק חרון אף (רוגז) מחימה (כעס), שחרון אף הוא כעס חיצוני ואילו חימה הוא כעס פנימי (ויש חרון אף בלא חימה, אם רק מראה פנים וכגון לחנכו, ויש חימה בלא חרון אף, אם שומר הכעס בלבבו. וכשיש חימה וחרון אף יש השמדה, כי הכעס הפנימי יוצא לחוץ בצורת פורענות.

והנה רש"י כאן פירש, שהקב"ה כילה את חמתו ע"י ששפך חרון אפו, ומשמע שיש כאן ענין אחד.

נחלקו תנאים במשנה ריש פ"ז דסנהדרין (מט:) בסדר חומרת מיתות ב"ד, "ארבע מיתות נמסרו לבי"ד: סקילה, שריפה, הרג וחנק. רבי שמעון אומר: שריפה, סקילה, חנק והרג".

ומבואר שנחלקו חכמים ור"ש בתרתי: א] אם סקילה חמורה משריפה או להיפך. ב] אם סייף חמור מחנק או להיפך. וצ"ב במה פליגי.

### כפרת המיתה - מחמת הצער או מחמת הניוול

ונראה שנחלקו בגדר כפרת מיתה, אם היסורים שבמיתה מכפר, או שהניוול שבמיתה מכפר. דלשיטת רבי שמעון הצער שבמיתה מכפר, ואם כן שריפה חמורה מסקילה, שהנסקל (הנזרק מבנין גבוה) מת מיד מחמת החבטה, ואינו מרגיש צער כמי שדוחפים לגרוננו עופרת רותחת, וכן חנק - מצער יותר ממיתת סייף.

אמנם לחכמים הניוול שבמיתה מכפר, ולכן סקילה חמורה - שבה איבריו מתפרקים (ואין לך ניוול גדול מזה), ומה שאין כן בשריפה שגופו נשאר שלם. וכן סייף חמור מחנק, שבסייף מתיזין את ראשו ויש ניוול, ומה שאין כן חנק שגופו נשאר שלם.

ועל פי זה יש לומר, שהסוגיא בב"ב (ח:) לא מיירי בכפרת המיתה, אלא בתיאור עובדת קושי המיתה, ובזה הוא סברא שחלל הרעב מצטער יותר. אמנם הפסוק באיכה (לשיטת רש"י) מיירי בכפרת עונש החורבן, ובזה נקט רש"י כשיטת חכמים להלכה, שהניוול מכפר, ולכן ביאר שכפרת הרעבים היתה גדולה יותר, מחמת הניוול הגדול שבמיתת רעב. (והתרגום י"ל דנקט,

ולולי פירושו היה אולי אפשר לבאר, שבחורבן הבית נסתיימו שתי השבונות:

**א**] חשבון חטא העגל (לשיטת רבי חנינא)  
**ב**] חשבון חטאי ישראל. ולכן אמר הנביא "כילה ה' את חמתו", והיינו את כעסו על חטא העגל (שנשאר כחימה בלא חרון אף גמור, שהרי החשבון נשאר פתוח), ועוד, שפך חרון אפו, על חשבון חטאי ישראל בזמן ירמיהו הנביא.

### כה) דיון ביסוד המלבי"ם בחילוק שבין אויב לצר

"לא האמינו מלכי ארץ כל יושבי תבל, כי יבוא צר ואויב בשערי ירושלים" (פסוק יב)

**כתב המלבי"ם** (אסתר ז, ו) על הפסוק "איש צר ואויב המן הרע הזה", "צר הוא המיצר לחבירו בפועל, ואויב הוא המבקש רעת חבירו, ומ"מ אינו מיצר לו בפועל.

### ראיות וקושיות ליסוד המלבי"ם

**והנה יש להביא ראיות למלבי"ם מכמה פסוקים במגילת איכה** (אין פירוש למלבי"ם על איכה):

**א**] "ידו פרש צר על כל מחמדיה (פרק א), והיינו בפועל.

**ב**] "בנפול עמה ביד צר" (שם פסוק ז)

**אלא שכנגד זה מצאנו לכאורה מקומות דלא ביסוד המלבי"ם** (והמלבי"ם לא פירש פסוקים אלו), וצ"ע.

**א**] "אשר יציק לך אויבך בשעריך" (דברים כח), ומשמע שאף אויב מצר בפועל.

**ב**] "כי יצר לו אויבו בארץ שעירו" (מלכים א ח), כנ"ל.

**ג**] "אשר טיפחתי וריביתי, אויבי כולם" (איכה ב)

### פרק ה

### כו) האם סבלו ישראל (בחורבן הבית) יותר מכפי שנגזר עליהם

"זכור ה' מה היה לנו, הביטה וראה את חרפתינו" (פסוק א)

הנה בפשטות כוונת הנביא, להתאונן על ירידתם העצומה של ישראל, מאיגרא רמה לבירא עמיקתא - זה לעומת זה - מה היה לנו, כשישראל היו בתפארתם, וכנגד זה כעת - חרפה בשעת חורבן. וכן פירש בעל הנתיבות המשפט (בפירושו על איכה 'פלגי מים'), "

**אכן יעויין בתרגום שפירש אחרת.** וז"ל, "הוי דכיר ה' מה דאיתגזר למהוי עלנא, איסתכל מן שמיא וחזי ית כיסופנא".

**ולכאורה צ"ב כוונת התרגום, למה צריך לבקש שיוזכר ה' את מה שנגזר, וכי יש צד שגזר הדין נשכח או שונה בטעות. ועוד צ"ב, למה זו בושח וחרפה אם ישראל נענשים כפי מה שנגזר עליהם.** (ואין לומר שהכוונה היא, שעצם העונש שנגזר הוא חרפה לישראל - שסימן הוא שחטאו, שא"כ מה מתאונן הנביא כלפי ה', היה לו להתאונן כלפי ישראל שחטאו), וצ"ב כוונת התרגום.

**והנראה בזה, שכוונת הנביא להתאונן ולומר שסבל ישראל בפועל בחורבן הבית, הוא יותר מכפי מה שנגזר בשמים שיהיה, וכשבאים לבחון זה לעומת זה, הרי שכביכול הפורענות והחרפה היא יותר מכפי שנגזר. וזהו שאמר הנביא, שאמנם גזר ה' להחריב את ביהמ"ק, אבל "הביטה וראה את**

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רנא

חרפתינו", שהיא הרבה יותר מכפי שנגזר.

התבשיל, יעוי"ש).

**אלא** שדבר זה כמובן צ"ע, כיצד יתכן שהפורענות תהיה יותר מכפי שנגזר.

**והדברים** מזכירים לכאורה בדיוק את לשון **הרמב"ן** (ע"ה"ת לך לך - פט"ו פסוק יד), שהקשה את קושיית הראשונים, דכיון שגזר הקב"ה על ישראל פורענות, למה יענשו הגויים שביצעו פורענות זו וקיימו את גזירת ה' (והרמב"ם תירץ, שהקב"ה לא גזר על גוי מסויים שירע לישראל).

**ותירץ הרמב"ן** בתחילה (וכן בראב"ד), "אבל היה במלך בבל עונש, מאחר שהוסיף על הגזירה והרע לישראל יותר מאוד". וכפי שנאמר בזכריה (א, טו) "וקצף גדול אני קוצף על הגויים השאננים, אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה", וכן היה במצרים שהוסיפו להרע, כי השליכו בניהם ליאור וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם".

**ומבוארת** בזה שיטת הרמב"ן, שעונש הגויים אינו על עצם החורבן (שזו היא גזירת ה'), אלא על מה שהוסיפו להרע יותר ממה שה' גזר.

(ויעוי"ש שיתירץ עוד הרמב"ן, שי"ל שעונש הגויים הוא אפילו על השעבוד עצמו, מפני ששעבדו ועינו את ישראל מתוך שנאה ורשעות, ולא בכדי לקיים בזה את רצון ה'. ויעויין במנורה בדרום - תמוז תשפ"א, במה שכתבנו להלכה מתוך ביאור הרמב"ן הזה, לגבי מי שהותר לו לאכול איסור, אם שרי להוסיף תבלינים של היתר להטעים

**ועל כל פנים** מבואר, שלשיטת הראב"ד והרמב"ן - אכן ישראל סבלו בחורבן הבית יותר מכפי שנגזר עליהם, וזהו שמתאונן כאן הנביא ודורש את העונות של אותם גויים. ונמצא שפסוק זה הוא ראייה לשיטת ראשונים אלו, ודלא כהרמב"ם.

### כז) בגדר הפקעת הקדושה מבית המקדש בעת חורבנו

"נחלתינו הפכה לזרים, בתינו לנכרים" (פסוק ב)

**במדרש רבה** כאן מובא, "ירמיה קורא אותה (כאן) 'נחלתינו', ישעיהו קרא אותה (ס"ד, י) 'בית קדשינו ותפארתינו'. בא אסף ואמר, לא נחלתינו היא ולא בית קדשינו ותפארתינו היא, אלא באו גויים לתוך שלך. הדא הוא דכתיב (תהילים עט) "אלקים באו גויים בנחלתך טמאו את היכל קדשך".

**והנה צ"ב** החילוק בין 'נחלתינו' ו'בית קדשינו' שאמרו ירמיהו וישעיהו, לבין 'נחלתך' שאמר אסף, ומה כוונת המדרש בזה.

**והנראה** אולי לבאר בזה, שהנה נחלקו הרמב"ן (במלחמות) ובעל המאור (בעבודה זרה נב:), בביאור הפסוק ביחזקאל (ז, כב) "ובאו בה פריצים וחיללוה", שמבואר משם שאם מקום קדושה נכבש ע"י רשעים - הרי שהקדושה פוקעת. ולשיטת הרמב"ן הוא רק בפריצי גויים ולבעל המאור הוא גם בפריצי ישראל<sup>ג</sup>.

ג. ויעויין בספר 'מפיהם של רבתינו' (עמוד 251), מזכרונות ראש ישיבת חברון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל, שסיפר שכשהיה בחור בישיבה נסע לליטא ופגש את הרוגצובר, ו'השלום עליכם' שאמר לו הרוגצובר הוא "איזה נס שיש רמב"ן". וכוונתו היתה, שמכיון שהמצב בא"י היה ששלטו בה פריצי ישראל באותה תקופה,

**בית המקדש: שכינה - קדושה**

**והנראה** אולי בזה, שכוונת המדרש להצביע על שני עניינים שונים שנסתלקו כתוצאה מן החורבן.

**א]** תחילה סילוק השכינה - שעזבה כתוצאה מחטאי ישראל. וכמו שכתב בנפש החיים (שער א פרק ד)

**ב]** ואח"כ חילול קדושת הבית - שנפקעה קדושתו ע"י כיבוש פריצי הגויים.

ולפי זה י"ל, שירמיהו וישעיהו אמרו 'נחלתינו ובתינו', להורות על עיקר החורבן שהוא סילוק השכינה, ששרתה בתוך בני ישראל וכביכול הם עצמם היו המקדש ("ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"), וכעת נסתלקה ע"י מעשיהם של ישראל.

ואילו אסף אמר 'נחלתך', להורות כי לאחר שנסתלקה השכינה, הרי שאין כאן יותר בית לישראל, שאת השכינה לא הגויים סילקו, והרי שנותר רק הבנין עם דיני קדושתו. וזה נסתלק ע"י שבאו גויים בנחלתך, ונפקעה הקדושה מהמקום (בין לרמב"ן ובין לבעל המאור).

**כח) תיקון אסתר לטענת ישראל (טענת הקב"ה על ישראל לאחר פורענות החורבן)**

"יתומים היינו ואין אב" (פסוק ג)

**במדרש** איתא, "רבי לוי אמר, אמר הקב"ה לישראל, אתם בכיתם ואמרתם לפני "יתומים היינו ואין אב", חייכם, שאף הגואל

שאני עתיד להעמיד מכם במדי - לא יהיה לו אב ואם. הדא הוא דכתיב באסתר "כי אין לה אב ואם".

**ונראה** לבאר בהקדם קושיית מפרשי הפשט, שהעירו על כפילות הלשון, שמכיון שכל יתום אין לו אב, לשם מה תוספת הלשון "יתומים היינו ואין אב".

**יאושם הגמור של ישראל - מצרות החורבן**

**ויתכן** לפרש, שטענת ישראל היתה שמרוב צרות החורבן, הרי שנראה שלא רק שהוריהם נהרגו ע"י נבוכדנצר וכעת הם יתומים, אלא שנראה חלילה שגם 'אין אב', שהקב"ה עזבם ואינו משגיח עליהם יותר. כלומר, שהנביא מבטא את יאושם הגמור של ישראל כתוצאה מן הפורענות, שמלבד החורבן הגשמי נוסף עוד חורבן נפשי.

**ועל** כך משיב הקב"ה ואומר שאין זה נכון, שעל אף המצב הקשה אין כאן סיבה ליאוש. שהנה אף בדור של פורענות קשה כהמן (שגזר להשמיד את כל היהודים), אסתר שלכאורה לקתה בכפלים: אין לה אב ואם וגם נתונה להשמדה, לא איבדה מרוב צרות את תקותה ובטחה בה' שעזור לה למרות כל תוקף הצרות, וזהו כעין 'תיקון' לטענתם של ישראל כעת ברוב צרותם, שחששו שה' עזבם.

**תיקון אסתר**

וזהו שאמר המדרש: חייכם, שבצרה הבאה -



שיביא קרבן לנקותו בעולם הזה, וכשאינ בית המקדש קיים - מכפר ה' על עוון השוגג ע"י יסורין בעולם הזה.

**ולשיטת הרמב"ן** יתחדש, שאין אדם מת בלא שיתכפר על שוגג שעשה, שהרי אף שוגג בעי כפרה, וכיון שאין כפרה על שוגג בעולם הבא, על כן מוכרח הוא שיתכפר בעוה"ז.

**ועל פי זה** יש לבאר הפסוק. שהרי קי"ל (רש"י כי תשא לד, ז - ע"פ ברכות ז.), שבזמן שהבנים אווזים במעשי אבותם - הרי הם נענשים גם על מעשי האבות. ומ"מ לא יענשו על השגגות של אבותיהם, שהרי לדברי הרמב"ן - 'אין אדם מת בלא שיתכפר על שגגתו'. וזהו קמ"ל הפסוק, "אבותינו חטאו ואינם" - פירוש, ואין מי שצריך לישא בעוון השוגג שלהם. אבל את חטאי המזיד שלהם - אנו סובלים בגלל שאנו אווזים במעשי אבותינו.

### ביאור ב - הגרא"מ שך - בכל שוגג יש גם מזיד

**עוד יש לומר**, ע"פ מה שכתב האבי עזרי (תשובה פ"א ה"א) לחדש, שאף מי שחטא רק בשוגג, מ"מ צריך להתוודות בנוסח "חטאתי עויתי פשעתי" (ואף שרק חטא - שוגג). והטעם הוא, ששורש תביעת השוגג היא על שלא דקדק ושם לב למעשהו - שאילו היה ערני למעשיו לא היה בא לידי שגגה. ונמצא, שבכל שוגג יש שמץ של מזיד, ולכן גם כשבא להתוודות על שוגג בלבד, צריך להתוודות בנוסח הרגיל.

**ולפי זה** יתפרש הפסוק כך: שאף אמנם שאבותינו חטאו רק בשוגג ואין אדם מת בלא שנתכפר לו השוגג, היינו דוקא

שתהיה בסדר גודל של השמדה כחורבן הבית - והיא צרת פורים (שהיתה מיד לאחר חורבן בית ראשון ולפני גאולת בית שני) תתוקן טענתכם, שהגאולה גופא תהיה מתוך אותו מצב קשה של צרה, אך הפעם בניגוד לעכשיו, לא יטען הנביא 'שאינ לנו אב', אלא אדרבא למרות המצב הקשה - תתחזק אסתר באמונה שלימה שלא יעזבם ה', להורות שבשום מצב אין להתיאש.

(ואף שטענה אסתר: "קלי קלי למה עזבתני, רחוק מישועתי דברי שאגתי" (תהילים כב, ב), י"ל דשאני אסתר שמ"מ קראה לה' לישועה ולא נתיאשה (ועל זה קאי כל המזמור), ומה שאין כן ישראל בזמן חורבן הבית שנתיאשו ואמרו 'אין אב', והיינו שחלילה הסיר השגחתו מאיתנו, ולכן אפילו לא פנו בתפילה).

### כט) בגדרי תשובת השוגג

"אבותינו חטאו ואינם, ואנחנו עוונותיהם סבלנו" (פסוק ז)

**הנה לשון הפסוק** לכאורה צ"ב טובא, שהרי קי"ל (יומא לו:) שחטא הוא שוגג ועוון הוא מזיד (ולכן בסדר הוידוי אנו אומרים את כל חלקי החטא: חטאנו - שוגג, עוינו - מזיד, פשענו - מרד), ואם כן אם אבותינו חטאו רק בשוגג, איך יתכן שאנו סובלים את 'עוונותיהם', דמשמע שהם חטאו גם במזיד, וצ"ע.

### ביאור א - הרמב"ן - 'אין כפרה על שוגג בעוה"ב

**ונראה** לומר ע"פ דברי הרמב"ן (בשער הגמול ד"ה ), שכתב שאין השוגג ראוי לעונש בעולם הבא, ולכן אמרה תורה

### ביאור א - המשך חכמה

**כתב המשך חכמה** (בפירושו לאיכה) לבאר, כי גדולי ישראל חשדו ברבי עקיבא, שסיבת צחוקו הוא - מכיון שלדעתו בר כוזיבא הוא המשיח, ועל ידו יגאלו ישראל במהרה ולא לזמן רחוק, ועל כן אין הוא נותן לב ומצטער כעת על החורבן.

### נחמת החכמים - על ציפיה כהלכתה

**על** כן השיב להם רבי עקיבא, ששמחתו היא מחמת הבטחת נבואת זכריה (גם אם תהיה רק עוד זמן רב). ולכן אמרו לו: 'ניחמתנו' שאין הוא מצפה לבר כוזיבא אלא לגאולת משיח, ואמרו לו: 'תתנחם ברגלי מבשר' (נוסח מדרש איכה), והיינו במשיח שקודם בואו יבוא אליהו לבשר (כמבואר בעירובין מג.), ולא כבר כוכבא שאין לו מבשר קודם.

### ביאור ב - הבית הלוי

**כתב הבית הלוי** (דרושים), שהנה זה מופת גלוי שלאחר החורבן אין א"י מתיישבת, ואין הגויים מצליחים לבנותה בשום אופן. וזה שנאמר: "והשימותי אני את הארץ, ושממו עליה אויבכם היושבים בה" (ויקרא כו, לב). וכתב רש"י, "זו מידה טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצכם, שתהא שוממה מיושביה".

### השועל - סימן לסוף הגלות

**ונמצא**, שזה גופא מה שא"י שוממת כל זמן הגלות - הוא סימן מובהק שעתידיים ישראל לחזור למקומם הראשון, באשר הארץ מחכה ושומרת עצמה להם כשיחזרו מגלותם. וזוהי אף הנחמה בכל רגע בגלות, שהרי כל מה שהארץ שומרת על קדושתה ואינה

ביחס לעצם גוף השגנה. אמנם ביחס למזיד שבכל שוגג הרי סו"ס הוא כדיני המזיד, וכיון שאנו אוחזים במעשי אבותינו, קמ"ל הפסוק שנפרעים מאיתנו אף על השגגות של אבותינו, והיינו את המזיד שבשוגג.

### ל' בביאור הסוגיא סוף מכות (ביאור המו"מ בין רבי עקיבא לחכמים)

**"על** זה היה דוח ליבנו, על אלה חשבו עינינו על הר ציון ששמם שועלים הלכו בו" (פסוקים יז, יח)

**גרסינן** סוף מכות (כד): "פעם אחת היו רבן גמליאל ורבי אליעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא עולים לירושלים, כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיוצא בית קדשי הקדשים. התחילו הם בוכין ור"ע מצחק. אמרו לו: מפני מה אתה מצחק, אמר להם: מפני מה אתם בוכים. אמרו לו: מקום שכתוב בו: "וזהר הקרב יומת", ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה. אמר להם: לכך אני מצחק, שעתה שנתקיימה נבואתו של אוריה ("ציון - שדה תחרש") בידוע שנבואתו של זכריה (על בנין ירושלים) תתקיים. אמרו לו: 'עקיבא ניחמתנו, עקיבא ניחמתנו'."

**וכבר** העירו האחרונים בדברי הגמרא: א] מדוע צחק ר"ע, והרי ודאי מקודם קרע קריעה כדין על מקום המקדש (החורבן). ב] מה פשר השאלה "מפני מה אתם בוכים", וכי לא ידע למה הם בוכים. ג] מדוע התנחמו הזקנים, וכי לא ידעו שעתיד להיות טוב, ומה חידש להם רבי עקיבא. ד] ובעיקר מה פשר התנהגותו של רבי עקיבא, שהרי אע"פ שודאי עתיד להיות טוב, מ"מ כעת רואים חורבן בעינים, ועל כן יש לבכות.

## מנורה חידו' להלכה על מגילת איכה בדרום רנה

מדוע בת"כ בחצות (בשיאו של החורבן), אנו קמים מהרצפה ומה נשתנה כעת. וביאר, שבחצות הוא שיא הנפילה ומכאן מתחילה הקימה (בירושלמי איתא שאז נולד המשיח).

ולכן צחק ר"ע כשראה את השועל יוצא בית קדשי הקדשים, כי אז הבין שאין ביזיון ונפילה גדולה מזו, ואם כן מוכרח שמכאן מתחילה העליה ויש לשמוח. ולכן התפלל על החכמים שלא השכילו זאת, ובזה כולם התנחמו.

### לא) סיום המגילה - התמיהה ברש"י ויישובה

"כי אם מאוס מאסתנו, קצפת עלינו עד מאד" (פסוק כב)

פרש"י (בד"ה כי אם מאוס מאסתנו) "בשביל שחטאנו לך, לא היה לך להרבות קצף עד מאד כאשר קצפת".

ולכאורה תמוה מאד, איך לאחר כל המגילה המלאה פסוקים של אמונה וביטחון, מהרהר ירמיהו הנביא אחר הנהגת ה', ומתלונן שגם אם ישראל חטאו, לא היה צריך להענישם כל כך כאשר עשה. והדברים מתמיהים, וכי זו מסקנת הנביא לאחר כל מאורעות החורבן, שהיתה כאן כביכול טעות בהנהגת שמים, והרי אלו לכאורה דברים שאי אפשר לאומרם, וצ"ע.

והנראה שאין כאן כלל קושיא, אלא שקראנו את רש"י בפסוק לא נכון, וכך היא כוונת רש"י: "כי אם מאוס מאסתנו בשביל שחטאנו לך", כלומר: אם מאס בנו ה' מחמת החטאים - הרי ש"לא היה לך להרבות קצף כאשר קצפת", כלומר, מי שמואס ומנתק קשר, לא צריך להעניש בצורה חמורה, אלא הניתוק הוא עצמו העונש החמור. ואם קצף ה', הרי שלא מאס.

מאפשרת לגויים להתיישב בה, הוא אות וסימן שעוד מעט תסתיים הגלות ויחזרו ישראל לארצם.

וזהו ביאור צחוקו של רבי עקיבא, שכשראה שלמרות שעברו שנים רבות נשארה הארץ שוממת ולא הצליחו האומות ליישבה (עד שבעלי חיים - כשועלים - הרגישו בנוח להסתובב באיזור) - צחק מתוך שמחה, שהנה דוקא מראה השועל - הוא סימן לגאולה, ומזה גופא שמח רבי עקיבא, שנותן לנו ה' סימנים - לסיום הגלות.

### ביאור ג - ביאור המקובל בשיבות

הנה ידוע בשיבות לבאר (וחיפשתי ולא מצאתי מקורו), שכונת רבי עקיבא היא אחרת. שהנה איתא בפסחים (נד.) שגזירה על המת שישתכח מן הלב. אמנם על החי אין שכתח ולכן לא קיבל יעקב תנחומין על יוסף כיון שהיה חי. וזהו ענין ימים בין המצרים שאנו עושים כל שנה להראות שאין אנו מקבלים תנחומים על ירושלים, להראות שהיא חיה אצלנו.

ולפי זה, זהו שהשיב ר"ע לחכמים "מפני מה אתם בוכים", כלומר, בגלל זה גופא שאתם בוכים אני צוחק, כי אני רואה שעל אף שעברו שנים מהחורבן, עדיין אתם מתאבלים ולא נתייאשתם מן הגאולה. ולכן אני צוחק כי יש בידינו סימן מובהק הוא - שירושלים של מעלה חיה וקיימת, וכבר מעתה יש מקום לשמוח.

### ביאור ד - ביאור הג"ר דוד כהן שליט"א

ובשם ראש ישיבת חברון (הגר"ד כהן שליט"א) שמענו לבאר, שידוע שלכל נפילה וירידה יש סוף. ובעת שהנפילה הגיעה לסופה ואי אפשר ליפול יותר - שם היא תחילת הקימה. וביאר ע"פ יסוד זה

ובן מצאתי כמעט מפורש במדרש איכה, "אם מאיסה היא - אין תקוה, ואם קצף הוא - יש תקוה, שכל מי שכועס סופו להתרצות". והיינו, שבסיומה של המגילה ולאחר פירוט כל הצרות, דאגת הנביא אינה על תוצאות החורבן (חמורים ככל שיהיו), אלא על האפשרות שמחמת החטאים מאס ה'

בישראל ואינו רוצה בהם עוד. ובזה מנחם אותנו הנביא ואומר, שאין חשש שה' מאס בישראל. שאילו היה מואס לא היה צורך בריבוי קצף, ואם דקדק והרבה קצף הרי שסימן מובהק הוא שרצונו בתיקון וכפרה, ובכדי להחזיר את הקשר כבתחילה, במהרה בימינו אמן.





# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף וש"ס

בני ברק

## טבילת כלים המורכבים מכמה חלקים, ואיסור לא תחנם בהקנאת כלים לגוי

הרשב"ש סימן תסח כתב שאינו נותן בלו את את הכלי במתנהג מורה כדי שלא יהיה בל תחונם, ואמנם מדברי הפוסקים לא נראה דיש לחוש לזה משום בל תחונם, איתא בגמ' במס' ע"ז סד. ובגמ' בדף כ. נדרש כך, דמבעי ליה להא דאמר רחמנא לא תתן להם מתנות של חנינם, וא"כ נימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם ש"מ כולוהו תניא נמי הכי וכו', ומבואר שם בגמ' שזה דאסור לתת לגוי מתנה תלוי במח' של ר"מ ור"י, דלשיטת ר"י יש איסור לא תחנם ולר"מ לית ביה איסור לא תחנם, והנה להלכה איפסיק כשיטת ר"י, בשו"ע יו"ד סי' קנא סעי' יא, אסור לתן מתנת חנם לעובד כוכבים שאינו מכירו, והנה בתוס' בע"ז שם בד"ה רבי יהודה אומר דברים ככתבן, בשם ריב"א דהכא אסור מתנת חנינם לעכו"ם ובפסחים בדף כב. מקומינן ההיא דשולח אדם ירך לנכרי, כרבי יהודה וכתבו התוס', ותירץ רבי דבתוספתא תניא גבי מילתיה דרבי יהודה דהכא בעובד כוכבים המכירו מותר מפני שהוא כמוכרו לו, וכן כתבו בתוס' בעירובין סד: וד"ה ולמדנו, ובחולין קיג: בד"ה חי, וכ"כ בתוס' הרא"ש, ובתוספתים, והיינו דכל מה שיש להתיר רק בעכו"ם שמכירו, והוה כמכירה שאח"כ יעשה לו טובה אחרת, והכאב נ"ד ולא יעשה לו טובה אחרת ושוב לא יראנו, אז אסור, ולא חשיב כמכירה, אפ' אם ע"י כן יש קידוש שם שמים, והנה בתוס'

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש וש"ס

**קבלתי** הקובץ מנורה בדרום מס' לו לחודש תמוז תשפ"ב ויו"ל בסיוע מכון גם אני אודך בראשות כת"ר שליט"א, ונערך ע"י הגאון רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א מעיר התורה אופקים.

**וראיתי** בקובץ מנורה בדרום חלק לו עמ' קפו במאמרו של הגאון רבי משה חליוה שליט"א במח"ס ענפי משה וש"ס, שנשאל ע"י הגרי"א סקוצילס שליט"א בדין טבילת כלים בטוסטר שיש בו חלקים נשלפים, וכתב שם אינו יודע ענין מכשיר זה, אבל לכאורה דמי למש"כ הגר"צ כהן זצ"ל בספר טבילת כלים פרק י' ס"ה יעו"ש, ואמנם בעיקר דהאי מילתא בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן עו ועז שכלי המורכב עם כמה חלקים יש להטבילו כדרך שימוש, ושכן הו"ד הגרנ"ק בספר הבית בכשרותו עמ' צד שיש לטבול כלי שמורכב עם כמה חלקים אפילו אם יש בו חלקים שאינו טעון טבילה, והארכתי עוד בזה בספרי שערי יוסף בהל' טבילת כלים שיו"ל בקרוב.

ומה שכתב שם עוד לדון האם יש לא תחונם במה שכתב בשו"ע או"ח סימן שכד ויו"ד סימן קכ שיש לתת את הכלי לגוי, הנה בעיקרא דהאי מילתא ובשו"ת

וי"ל דקרא מיירי שאינו מחיה באותה מתנה כי אף אם לא יתן לו כלום לא ימות, והיינו דאף למ"ד דשרי כי זה לא מחיה אותו, וא"כ אפשר שבכה"ג שיוורד ברז חזק או שלג ואם יביא לו מטריה ועי"ז יחיה ולא יפול עליו שלג או ברד ויתקרה ויחלה ויבוא לידי סכנה לכו"ע יהיה אסור.

והיה נראה לומר דכל האיסור הוא היכא שהוא חס עליו ומרחם עליו אבל היכא שהוא בשיבולו שאני, וכמו שמוכח מדברי התרגום אונקלוס (דברים ז' כט) "ולא תחנם" ולא תרחם עליהן, וכע"ז איתא בתרגום יונתן והיינו דאיכא איור לרחם עליהם, על עובדי ע"ז, וכן מבואר מדברי רבינו הרמב"ם הנשר הגדול בפ"י מהל' עבודת כוכבים ה"א, וז"ל: ואסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם לפיכך אם ראה מהם או בד או טובע בנהר לא יעלנו ראהו נטוי למות לא יצילנו עכ"ל, וכן כתב הרמב"ם בס' המצוות (לח ג'), ובתוס' רבינו אלחנן (ע"ז שם ד"ה א"כ) הקשה מדוע דרשו בגמ' ג' דרשות מהפסוק לא תחנם, ולא דרשו מהמשמעות של הפסוק, והיינו משמעות של חנינה ורחמים, וכמו שנאמר בתורה "לא תחוס עינך עליהם" ותירץ שהוא בכל חן, וא"כ אסור גם לחמול ולרחם עליהם, וכן מבואר גם בס' החינוך (צוה תכו) שכתב בזה"ל: שלא נחמול על עובדי ע"ז, ולא ישר בעינינו דבר מהם וכו' ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו ז"ל שאסור לומר כמה נאה גוי זה, או מה נחמד ונעים הוא וע"ז נאמר "ולא תחנם" ובא הפירוש ע"ז לא תתן להם חן עכ"ל, ומדברי הסמ"ג (לאוין מח) משמע שהוא סובר שאיסור חנינה נכלל באיסור של מתנת חנם, וברבינו בחיי (שם) משמע שהוא נדרש מפשוטו של מקרא שאסור

בעירובין סד: שם איתא, מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור והיה מהלך מעכו לכזיב והיה רבי אילעאי מהלך אחריו מצא גלוסקין בדרך, א"ל אילעאי א"ל גלוסקין מן הדרך, מצא נכרי אחד א"ל וכו' טול גלוסקין הללו וכו', והקשו בתוס' הרי לא היה מכירו, וא"כ מוכח דשרי לתן מתנת חנם וכתב דשאני התם שהיה מתלווה עמו בדרך ע"ש, נלענ"ד אולי התם שאני משום שאין מעבירין על האוכלין כמבואר בהמשך הגמ' שם, ומוכח דאין מעבירין על האוכלין אינו חיוב גמור, וכן מוכח מירושלמי דמאי ריש פרק ב' שאם יש כשפים אין חיוב להרים, ורבינו רה"י בעל המשנת אברהם שליט"א שאלני בזה דיש להסתפק אם זה איסור דאורייתא או דרבנן, ובתוס' בע"ז כתבו להקשות דהכא לא היה מכירו רבן גמליאל מעולם, וכתבו התוס' לתרץ, וי"ל דשם לא סבר לה לר"י להא דר"י ואח"כ כתבו לתרץ התירוצ' שכתבו התוס' בע"ז, וכ"כ בעוד תוספתים, מ"מ אי"ז הלכה כי ההלכה כר"י, ויצא נפק"מ היכא דמתלווה עמו, אי אמרינן להאי תירוצא או לא.

**עוד** מבואר בתוספתים ובע"ז ובעירובין ובנדה שכתבו להקשות מהא דאיתא בגיטין דף סא. מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, וכתבו התוס' בהא נמי שרי משום דרכי שלום, והיינו דאי"ז מתנת חנם וא"כ אפשר הכא דאם לא יביא לו מטריה, א"כ יש בזה מפני דרכי שלום, אז י"ל דאי"ז מחמת דרכי שלום, כי אפשר שבד"כ עובדים יש להם רכב ואז ליכא בהא משום דרכי שלום ודו"ק.

**ובתוס'** בע"ז הקשו דלמאן דשרי לתת מתנות לעכו"ם וכי לית ליה לההיא דאיתתא בע"ז כ. שעכו"ם ורעי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין ותרצו התוס' בזה"ל:



וכתב ע"ז והאדינא ראינו שגדולי ישראל מורנו הרב מהרש"א ומהרמ"ם ועוד כמה וכמה גדולים שמכרו להם חצרות ובתים וכיוצא ונראה ודאי דהיינו משום שהכתוב לא ישבו בארצך לענין חניה בקרקע הוא דוקא על גוים שעובדים ע"ז משא"כ ישמעלים שאינם עובדים ע"ז יעו"ש, וכן כתב בספר זכרונות אליהו (יו"ד מערכה כ' אות ד) שכן כתב רבי ראובן רבו של הגאון רבי אברהם אלקעלי בתשובה בכת"י, והו"ד בשו"ת יביע אומר (ח"י חיו"ד סימן מא אות ב), ושם כתב שבשו"ע חו"מ סימן רמט ס"ב כתב שעכו"ם שאינו גר תושב אסור לתת לו מתנה, ואולם בשו"ת הרשב"א ח"א סימן ח' כתב שגוי שאינו עובד ע"ז אינו בכלל, וכתב שאילו היה השו"ע רואה את דברי הרשב"א והמאירי לא היה פוסק להחמיר וכמו שכתב כיוצא בזה מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סימן נו, וא"כ לפי"ז יש מקום להקל ע"פ זה היכא דאינו עובד ע"ז.

**וישוב** מצאתי שכתב ליישב בזה בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ס"א) בזה"ל: בהך דינא של המחבר או"ח סי' שכ"ג סעיף ז' דמותר להטביל בשבת כלי חדש וי"ש יצא ידי כולם ויתן את הכלי במתנה לעכו"ם, והוקשה לו ואיך יתן מתנה לנכרי הא עובר על לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם, והא מתנה זו צריכה שתהיה מתנה גמורה שיוכל לשמש בו כרצונו, הגם שנכרי מחזיר לו מיד בתורת שאלה, מ"מ צריכי' שניהם שיכוונו למתנה גמורה, ובתשובת הרשב"א סי' תפ"ח מפקפק על היתר זה דמחזי כהערמה, ובוודאי בלבו לא יהי' הערמה, גם המרדכי שממנו מקור דין זה ס"ל דלא מפקע בזה מחיוב טבילה, ואיך שרי ליתן לו מת"ח, וצ"ל דיתן לנכרי שקיבל טובה ממנו או לשכנו דשרי כמ"ש תוס' חולין גבי שולח אדם ירך לנכרי

לרחם ולחמול עליהם ומ"מ משמע שלכו"ע איכא דין שלא לחוס ולרחם עליהם, ולאכ"ן יהיה אסור לתת לו את המטריה, כי זה נקרא לחוס עליו, כי בדרך כלל אפשר להסתדר בלא מטריה, וכמאמר העולם שהאדם לא עשוי מסוכר ולכן אין מה לפחד מן המים, וע"כ נראה דאין לתת לו את המטריה, ואם נתן לו יחושב לו כאילו המטריה היא חלק מהשכר, או דהוה כהטבות שדרך העולם לתת הטבות לפועלים שלהם, ויל"ע אם מהני אח"כ לחשב כן ומסתמא לא מהני, ואם יודע שע"כ ינצור לו הגוי איבה כגון שלאותו יהודי יש חנות של מטריות, והרי יכול לתת לו איזה מטריה זולה, ובככה"ג שרואה אותו הולך כך בגשם יכול לתת לו את המטריה ועי"כ יתקדש שם שמים, וצ"ע להלכה למעשה.

**וגם** ביסוד האיסור דלא תחנם האם האיסור הוא דוקא בגוי שעובד ע"ז, הנה בתוס' בע"ז דף כ' ע"א, כתבו שבהאי איסורא אין חילוק בין שאר עכו"ם לז' עממין, וכן כתב בספר דינא דחיי (לאוין מח' דף נח ע"ג) שכתב שגם שדעת הרמב"ם שאיסור לא תחנם נוהג בכל האומות שאם נאמר שאזרה זו אינה אלא בז' אומות לא היה לו להרמב"ם להביא דין זה בהלכות עכו"ם אלא בהלכות מלכים כמו שהביא בפ"ה מהלכות מלכים ה"ד הדין דלא תחיה כל נשמה שמדבר רק בז' עממין, אבל מה שמביא בהלכות עכו"ם הוא אפילו בשאר אומות, יעו"ש, וכן ראה במהר"ם שיר (סימן תכז) שכתב להוכיח שאיסור לא תחנם שייך בכל האומות, וכן כתב בספר האשכול (ח"ג עמ' קכג) וכן כתב בש"ך (יו"ד סימן קנא סק"ח).

**ואולם** בספר מזבח אדמה (דף יב ע"ב) כתב עמש"כ בשו"ע יו"ד סימן קנא ס"ח שאין מוכרים להם בתים ושדות בארץ ישראל

ובע"ז כ"א ומסתימת המרדכי פ"ב דביצה שמביא הב"י המחבר לא משמע כן וכו' ונחזור למקום שיצאנו משם בוודאי אם יש לו שכן נכרי מכירו דליכא משום מת"ח אסור לו ליתן במתנה לאחר כיון שאפשר ליתן לשכנו דליכא אסור למה נתיר לו בדרך אסור, אבל היכא דל"ל מי שמכירו או שכינו.

**ושוב** כתב שם: שבתי וראיתי די"ל כיון שישראל עושה זאת לטובת עצמו, אפי' בחול דליכא מצוה מותר כ"ש ביום טוב לצורך מצות יום טוב: וחילא ידי מר"ן גיטין ל"ח ע"ב בשם י"א והוא ברשב"א בשם רמב"ן דטעמא דאסור שחרור משום לא תחנם כעין ל"ת לנכרי וכל שעושה לטובת עצמו ליכא משום לת"ח, ור"א שחרר עבדו לצורך מצוה ליכא משום לא תחנם וכו' וזאת תורת העולה לדינא מדברינו דאסור ליתן מת"ח לנכרי גם כשמתכוין לטובת עצמו, ובנדרן שלנו הגם שמכוין למצוה לצאת ידי כולם אסור זולת לשכיני ומכירו, ומסתימת השו"ע ל"ק דסמך עצמו דמובן מאליו דבאופן דמותר ליתן לנכרי מת"ח מיירי כנלפע"ד. עכ"ד.

**וכן** כיוצא בזה כתב בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ב סימן עז שמותר למכור את בהית עם החמץ לגוי כיון שזה גם תועלת הישראל שלא יעבור באיסור חמץ יעו"ש, וכה"ג כתב מרן החיד"א בברכי יוסף או"ח סימן רנד שאין איסור לא תחנם כשיש בזה טובת הנאה לנותן יעו"ש.

**ושוב** ראיתי שכן ביארו לגבי טבילת כלים שמה שמותר להקנות לגוי משום שעושה לצורך עצמו, ביד שאול יו"ד סימן קכ, וכן כתב בשו"ת עמודי אש סימן יג אות יז, וכן כתב הגר"ע יוסף זצוק"ל בהליכות עולם ח"ז עמ' רנז שכתב ע"פ דברי הרמב"ן שאם אינו נותן לו דרך חנינה אלא לטובת

עצמו מותר וכאן הוא מתכוין לטובת עצמו שיוכל להשתמש בו בשבת יעו"ש עודץ

**וכן** ביאר הגר"א"ל שטיינמן זצ"ל (והו"ד בקונ' שפתי איל יו"ד אות ג', שנכתב ע"י ידידי הגר"מ חליו שליט"א וז"ל: שאלתי למו"ר זצוק"ל בהא דכתב השו"ע יו"ד סימן ק"כ (סעיף ט"ז) דאם שכח לטבול הכלי בערב שבת כול ליתנו לגוי במתנה וישאלנו ממנו וכו' ע"ש דמאי טעמא אינו עובר בזה באיסורא דלא תחנם, ואמר לי מו"ר זצוק"ל דהוא עושה את זה להנאה שלו, עכ"ד.

**ואמנם** בעיקר האי יסוד הכתב סופר דהיכא דעושה להנאתו ליכא איסור דכל תחונם, כן כתב בחזו"א (יו"ד סימן סה סק"ד) כתב שהותר לתת להם חן כל שעושה לריוח הישראל כמ"ש הר"ן בפרק השולח שהותר לשחרר עבד לתועלת הישראל ואין בזה איסור מתנת חנם ה"ה שלא אסרה תורה ליתן לגם חן לתועלת הישראל, וכן מצינו בע"ז דף כ' ע"א שכדי להודות לה' על בריות נאות לא אסרה התורה לתת להם חן, וכן העלה בנ"ד בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סימן ק) שמותר לשבח אומן ולומר שהוא אומן טוב לעבודה, ואין כאן לא תחנם כיון שהוא לטובת הישראל ולדעת איזה פועל לקחת ולא מתכוון לטובת הנכרי לשבח, וכן הו"ד הגר"ח"ק בספר לא תחנם עמ' לה, וכן כתב בספר מלכים אומניך (פרק יד הערה כב) וכן כתב בספר נשמת אברהם (ח"ב יו"ד סימן קנא) בשם הגרשז"א זצ"ל, ואולם בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן מו) כתב דמדברי השו"ע יו"ד סימן קנא סי"א כתב שאינו מכירו אבל בסעיף יד השו"ע כתב אסור לספר בשבחן של נכרי וכו' ולא כתב שאינו מכירו ובע"כ מוכח דאסור לספר בשבחן של עכו"ם אף שמכירו ויש לו תועלת יעו"ש, ועיין עוד במה שנתבאר בספרי שערי יוסף

זכוכית דא"א להטבילם, יתנם לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, ומותר להשתמש בהם לעולם עיין שם עכ"ל.

**ולפי** שיטת הרשב"ש והכת"ס, דלית להו האי קולא שנעשה לצורך היהודי, ראיתי שכתב בפסקים ותשובות יו"ד קכ, הערה מס' 505 שיכולים לתת במתנה ע"מ להחזיר, ואז ליכא בזה כל תחונם כיון שאינו מתנה גמורה עכת"ד, ויש עוד להאריך בכ"ז.

**ואסיים** בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

**בברכת התורה**

**הצעיר באלפי ישראל**

**יוסף אביטבול**

**מח"ס שערי יוסף ושא"ס**

**החונה פה עיר התורה והחסידות בני ברק**

הלכות העסקת עובד זר בבית הישראל עמ' 120 ואילך יעו"ש.

**ועוד** י"ל ע"פ מש"כ בפתח הדביר (או"ח סימן רמו ס"ג) שלא אסרה תורה בלא תחנם במתנה ע"מ להחזיר יעו"ש, והכא נמי חשיב כמתנה ע"מ להחזיר, וראה עוד במה שהאריך בכל גדרי לא תחונם בילקוט יוסף שביעית עמ' תשצא ואילך יעו"ש באריכות.

**ובן** כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סו"ס קכו, וז"ל: וע"ד טבילת מקלה של אלקטריק שא"א להטבילם שמתקלקל במים, ששאל אותי לפני איזה זמן, ואמרתי לו עצה שיתננו לעכו"ם. הנה כי כן איתא בדרכי תשובה (סי' ק"כ ס"ק קי"ב), בשם ס' שלחן גבוה (או"ח סי' תנ"א), דכל דבר שא"א להטבילו מחמת גדלו וכובדו, וכן בהני צלוחית הגדולות של

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

### בענין נוסח ברכת המינים

הנוסח המקורי שהוא 'ולמשומדים', הרי לא הוא קבע שיאמרו 'ולמלשינים' במקום זה, אלא חכמי אותו הדור קבעו נוסח זה, ולכן עכ"פ א"א למחות בידי מי שאומר נוסח שקבעו חכמי אותו הדור עכ"תו"ד.

ויעויין עוד בימלא פי תהלתך - תפילה ממרן רה"י הגראי"ל ז"ל שהביא בכיאוורו לברכת המינים את ב' הנוסחאות ולא רצה להכריע.

**הרב** גבאי שליט"א הביא בעמ' קג - קד מנהגי ודעות גדולי ישראל בענין נוסח ברכת המינים.

**ואוסיף** בזה מה ששמעתי פעם ממו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א שבשעתו שדנו בפולמוס זה בבתי המדרש, והורחב הנידון גם בפני זקנו מרן הגר"נ קרליץ ז"ל, אחר ששקיל וטרי בנידון זה סיים באמרו 'הנה מסתמא אף שהצנזור הכריח לשנות את

### הערות על ליקוט הדינים הצריכים חיזוק

מהגרונן, ולא סגי ליה במה שדנו חז"ל אי עקימת שפתיו הוי מעשה, אבל דיבור ודאי הוי, ובכל מצוה עצם עשייתה יוצאים בה יד"ח, וכמבואר בנפה"ח שער ד'.

(ד) באות ה' כתב בסוגריים להזהיר שלא לברך בחינם על הט"ק, ואיני מבין, דאי לובשם בבת אחת או בסמיכות הרי דבריו פשוטים, ואם אינם בסמיכות, וכמו שלכאו' הוא בדר"כ, אדרבה עליו לברך פעמיים בהכרח.

(ה) באות ו' הביא ד' המשנ"ב דמשום ביזוי מצוה כתב השו"ע דיש לזהר שלא לגרור הציציות על הקרקע, והוסיף בסוגריים דכע"ז יש לזהר שחוטי הציצית לא ישחירו מיושן ולכלוך, וצריך להחליפם משום ביזוי מצוה, ועי' מג"א וכ"מ מבהגר"א ז"ל דהיינו דוקא בשעת לבישה, דאל"ה קשה מבן ציצית

**הרב** גרינימן שליט"א בעמ' קל - קלב כתב הרבה דינים הצריכים חיזוק, וכשעברתי עליהם הערתי בהם כמה הערות והיו הדברים לתועלת בעז"ה.

(א) באות ב' כתב בסוגריים שלכאו' ממדת חסידות היה נכון גם לנשוי להמנע מאחיזה באמה גם באופן המותר, וזה מפורש כבר בשו"ע ומקורו מר"י.

(ב) באות ג' הביא ד' השו"ע שיש להזהר מליגע במקומות המכוסים וצריך ע"ז נט"י, ובאמת בגמ' בברכות ס: מוכח דאין בזה חשש מדינא, אלא דאעפ"כ אם אפשר נכון להזהר בזה, וכבר נשתברו על סוגיא זו הרבה קולמוסים.

(ג) באות ד' בסוגריים חשש לעכב בהזות שפתיים בעלמא, ואיני יודע מנ"ל דדיבור נקבע לפי הרעש של הכל הפה היוצא

הכסת, ולפום עובדא דבן ציצית הכסת מוכח ג"כ דאין פגם בציצית מלוכלכין מדינא, [אף כי ודאי יש בזה טענה של התנאה לפניו במצוות, והכל בזה לפי הענין].

(ו) באות ח' כתב שיש להקפיד על ב' או ג' אצבעות בין התפילין למרפק, וההגדרה ההלכתית אינה כך, אלא שיהיה על הקבורת שהיא הבשר התפוח, ע"י בשו"ע ובבא"א ובמשנ"ב הדעות בזה.

(ז) מש"כ עוד בזה בשם 'רבותינו' שאם התפילין מונחין מעט מחוץ למקומן חשיבי כמונחין בכיסן, איני יודע מיהם 'רבותינו' הנז', ובפשטות כל זמן שצריך הבית הוא במקום התפילין מהיכ"ת לדקדק יותר מזה, ובהכרח בתפילין הגדולות קצת שחלקם יהיה באויר, ומהיכ"ת לחשבם כנמצאים במקומם, וד' השע"ת בשם הל"ק תמוהים, ואכה"מ.

(ח) באות ט' כתב שהסופר צריך להיות 'מאד' יר"ש, וצריך להדגיש מהי מטרת היר"ש של הסופר שאינה לשם תוספת קדושה אלא למנוע רמאויות בדבר זה שא"א לבדוק אחריו.

(ט) באות י' כתב שאסור לישן בתפילין אפי' שינת עראי, וזה לא נכון דמדינא שרי, אלא דפליגי הפוסקים אם צריך ג"כ היכר סודר עליהם או לא, דלד' הרמב"ם צריך סודר, וכך פסק בשו"ע, ולד' הרא"ש אי"צ וכך פסק הגר"א, ומ"מ שינת עראי אינה הרבה זמן עי"ש בפוסקים.

(י) מש"כ עוד להזהיר שהרצועות לא יהיו על הרצפה, יתכן שאם הוא כדרך לבישתן אין איסור, וצ"ע.

(יא) באות יד כתב שאם לא אמרו אשרי

ונזדמן מנין רק לקדיש צריך אח"כ לומר ג' פסוקים בעשרה, והעיקר חסר מן הספר, דכונת המשנ"ב שאת אמירת הקדיש שכבר נזדמנו לו עשרה צריך לומר לפניו ג' פסוקים ובלי הג"פ א"א לומר את הקדיש.

(יב) באות טז כתב דהמסתמכים על הגר"א ומתאחרים בזמן ק"ש צריכים לדעת שמסתכנים בזה שמגיעים לגבול הזמן שהוא לעיכובא, ואציין רק שדעת הגר"א גופיה הוא שזמן ק"ש באמת הוא עד הנה"ח ועד ג' שעות הוא רק דיעבד, וכן דעת המשנ"ב בסי' נח סק"ג, ועורר על זה החוט שני באריכות (שבת ח"ב עמ' רחצ - ש).

(יג) באות יז הביא כמה דקדוקי הלכה בסי' סא - קריאת שמע - והשמיט לגמרי את כל עניין דקדוק התיבות והאותיות, ובודאי נשמט הדבר ממנו בטעות, ולא בא לידי כל האומר שמועה זו נאה....

(יד) באות יח כתב שאין לאדם לפרוש מהציבור בשעה שאומרים פיוטים וכיו"ב, ואציין לגמ' ברכות כ: בסוף העמוד "אמר רב אדא בר אבהה" וכו', דמשמע שהוא מדינא, אלא שיש לחלק בזה בין מה שאינו מחויב כעת לומר, דבכה"ג אעפ"כ יאמר עמהם, לבין מה שסבור שהם טועים באמירתם זו, ומנהג טעות בידם, דבכה"ג מסתמא אין עליו חיוב להשתתף עמהם, ולא דמי לסוגיא הנ"ל, עו"ל למסקנת הגמ' שם דבאמירה דרבנן אי"צ להשתתף עם הציבור באמירתם.

(טו) באות כא כתב שאין לאשה נדה ולבחורות תמיד [שהן תמיד נדות] לראות כתב הס"ת, ויש להקפיד בשביל זה שהוילנות מהעז"נ יהיו סגורים ואטומים כראוי, אבל באמת אין זה איסור כלל, אלא

רק מנהג חומרא בעלמא, ויש מהראשונים שפקפקו עליו לגמרי, ויש שהעתיקוהו בשפה רפה, ואף שלפנינו הפוסקים קיבלוהו, מ"מ ברור שבקל מקילים בו, ואי"צ בגלל טעם זה לחוש לאיטום וילונות העז"נ, ועיקר הקפידא בוילונות העז"נ צריך שיהיו אטומים מהכיוון ההפוך ולא מכיוון העז"נ, ופשוט.

**והדעת** נותנת שבזמן חז"ל שלא היה להם ספרים אלא ספרי תורה אף שהיו מרחיקין את הנדות בגלל טומאתן, מסתמא היה להם איזה אפשרות עכ"פ לנשים החכמניות כגון ברוריא אשתו של ר"מ וכיו"ב, לראות בס"ת, ולא מסתבר שבכל זמן נדותן לא למדו תורה, בפרט למ"ד שמצוה ללמד את בתו תורה, דפליגי בה תנאי בסוטה.

**טז)** באות כו כתב שהמתפלל ומחשב רק לצאת יד"ח להרבה פוס' הוא מעכב, ומסתמא יש בזה חילוק דאם עושה כן כמצות אנשים מלומדה יוצא יד"ח, אבל אם

עושה כן כדי לרצות או להתכבד בעיני חבירו וכיו"ב, יתכן באמת דלא יצא יד"ח, ויש בזה פרטים.

**יז)** באות כט כתב שתפילות שקודם הלימוד ושלאחריו הם חובה, והוא מד' הרמב"ם בפיה"מ, ולכאור' מסתימת המשנה בברכות כח: ל"מ שהוא חובה, אלא שהוא מעלה, וממדות החכמים לעשות כן, וכן מפורש להדיא בחי' הריטב"א שם, ויתכן דגם הרמב"ם אינו מתכוין שהוא חיוב גמור, אלא רק שנכון לעשות כן, ושאינו סיפור דברים בעלמא, וצ"ע בתרגומים החדשים של פיה"מ ואת"י, וגם עדיף לפרש כן ברמב"ם וכפשט המשנה, וכמבואר בריטב"א, מאשר להסתמך על תרגום מערבית לעברית בדבר דק שבין חובה לראוי.

**יח)** באות לב כתב שיש לזיזר לשמוע את החזן באמירת המודים, ויש להוסיף דכ"ה גם באמירת הקדושה והקדיש, ועוד.

### בענין קביעת בית מזוזה מברזל

להוסיף עוד ועוד חומרות שונות ומשונות על דרך זו.

**ואדרבה** מצינו גם להיפך שיש מצוה מן המוכרח להשתמש בברזל וכגון בברית מילה כמבואר במדרש (הובא בפרישה יו"ד סי' רסד סק"ז), ונפסק בטוש"ע יו"ד סי' רסד סעיף ב', ולא חשו שלא יונף המקצר על המאריך, והדברים פשוטים וכבר נאמרו בגליון ג' עמ' קא, ועוד.

**אמנם** מטעם אחר יש להמנע מבית מזוזה ממתכת (מכל מתכת ולא דוקא מברזל), כיון שמתכת אינה מבודדת כלל, וממילא המזג אויר החם או הקר היבש או הלח יחדור פנימה ויזיק לקלף או לכתב.

**הרב** גרינפלד שליט"א בעמ' קלו, כתב שאין להניח מזוזה בתוך בית מזוזה מברזל שלא להניף את המקצר על המאריך.

**ולפי"ז** גם אין לכתוב חידושי תורה עם עט שבראשו ברזל, ולא להקליד חידו"ת במחשב שיש בו חלקים מברזל, וכו' וכו', ואין לדבר סוף ודיין מה שאסרה תורה.

**וכבר** כתב הבני יונה שאין שום ענין לחשוש מלכתוב בקולמוס מברזל, והוא בעצמו כותב בזה, ומי לנו גדול ממנו בסת"ם, ואף כי יש מי שחשש למרות דבריו מלכתוב בזה, עדיין אי"צ

## בענין כניסה לספק שההכרעה בו תהיה לקולא

הספק אף שמדינא אם יכנסו לבית הספק שמא הועילה רפואה זו, הרי יתירוה לבעלה.

**ויש** להוסיף בזה עוד, דהנה עיקר ההסתמכות על רפואה זו היא ג"כ נסמכת על הספק, דכל עיקר הרפואה שתפול ממנה חררת דם אינה מוודאת כלל שאכן אינה רמ"ת, ורק אנו רואין שיש במה לתלות את ראיותיה בשעת תשמישיה, אבל כמו שיצאה חררה זו יתכן שיש נוספת שלא יצאה, וכן יתכן שהיה יוצא דם גם ממה שהיתה ממלאה ונופצת וגם מהחררה, וממילא יציאת החררה אינה מוכיחה באמת כלום, אלא רק משמשת כתליה, ובמקו"א ביארתי בעז"ה דההסתמכות על התליה הזאת היא מכח מה שרמ"ת לא שכיח כמבואר בראשונים, ועל סמך זה בכל תליה אפשרית מקילינן.

**וממילא** בניד"ד שכל עיקר הכניסה לבידור הזה של ההפחדה הוא כבר מכח ספק שקיים בלא"ה [שהרי גם כשהוחזקה לרמ"ת אין זה ודאי שתשמיש גורם לה, אלא שעכ"פ אנו איננו יכולים להתיר לה להמשיך לשמש עמו על צד הספק שמא היה זה מג' מקרים אחרים או ממכה שאינה ידועה כלל, בשעה שלפנינו ג' ראיות רצופות של דם בשעת תשמיש, והוחזקה בזה], ואעפ"כ איננו מתירין לה להסתמך על הרפואה הזאת, ואנו מגרשים אותה בגלל זה, אף שאם תעשה אותה נתיר לה להשאר עם בעלה, כל שכן במקום שעדיין אינו בבית הספק שאין לו היתר להכנס לספיקות ע"מ שאח"כ יתירוהו לו.

**ובאמת** שגם הדעת נותנת כן, שהרי בכל נידון ונידון שבא לפנינו תחילה יש

**הרב** טאובנר שליט"א בעמ' רה, גבי היטמאות כהן לספק טומאה ברה"ר אי שרי לכתחי' או לא, צידד [בסוגריים] שאסור, ולענ"ד אדרבה מסתברא דשרי, דעד כמה שהנידון הוא על החפצא, הרי ההכרעה היא שהחפצא הזה טהור לכל דיני התורה, והרי גבי סוטה אם היה כה"ג היתה מותרת לו לכתחילה, וילפי' דיני ספק טומאה מסוטה, ואינו דומה לעיקר החקירה אם באופן שאחר הפעולה המכניסו לספק נפסוק שטהור, אם מותר לו להכנס לספק להתירו.

**ומה** שנתקשה הגר"א גנחובסקי ז"ל בין הסוגיות דבסוגיא דכתובות כח: כתבו התוס' (ד"ה בית) דמן התורה מותר לכהן להטמא בס"ט ברה"ר, ומאידך בסוגיא דכתובות ל: (תוד"ה זר) כתבו דספק כהן שאכל תרומה חייב לשלם דמי תרומה מספק, ואע"ג דאח"כ יחשבו דמי התרומה האלו לחולין, לכאור' לא דמו הסוגיות דהא כשהספק הוא על הכהן עצמו ולא על החפצא, א"כ הרי לעולם ישאר כאן ספק שמא הוא כהן ולא הזיק תרומה כלל, ולא שייך עדיין הכרעה על מהותו של הכהן. ולא דומה לנידון על החפצא, וכמדומה שזה ג"כ הכונה בסוגריים (בעמ' רו).

**ובעיקר** חקירת הגר"א ז"ל נ"ל דהדבר מבואר בד' הש"ך ביו"ד סי' קפז, שכ' בשו"ע (סעיף ט) שאין לסמוך בזה"ז לרמ"ת על רפואת ההפחדה המבוארת בגמ' (נדה סו.), ומ"מ אין מוציאין אותה מבעלה, וכתב ע"ז הש"ך (סקכ"ט) שכונת השו"ע שאין מוציאין אותה דהיינו שסומכין על זה בדיעבד אם עשו כבר רפואה זו, ומותרת לבעלה, ומבואר דלכתחילה אין נכנסין לבית

למקום שיש בו צד איסור גמור, דהא ההכרעה על הדבר שהוא ספק באה רק אחרי שנכנס כבר לבית הספק ובא המקרה לחכמים והכריעו שאין דרך הכרעה והסכימו להחיל עליו ניהוגי ספיקות, אבל בתחילה עדיין לא שייך על המקרה שלא קרה שם ספק.

לנו לדון על עיקר דינו, ואח"כ אם אין לנו הכרעה בעיקר הדין, יש לנהוג בניהוגי הספיקות, וא"כ כל פעם שבא כזה מקרה תחילה יש לנו לבדוק אם שייך בו איזה הכרעה מדינא, ורק אח"כ להורות בו כניהוגי הספיקות, וא"כ איך נתיר לכתחילה להכנס

### בדין בשר מתורבת

דבר שאינו ראוי לאכילה מצד גדלו אינו נחשב אוכל בגלל זה, ואולי משום שאין טעם לדבר קטן כ"כ ממילא אין על זה שם אוכל, אך גם זה יש לדחות ע"ד הנ"ל, דסוף סוף באמת יש לזה טעם, רק בגלל הגודל לא שייך להרגיש את הטעם.

**עוד** יש להוסיף דהנה לכא' חידק שניכר רק במיקרוסקופ שרי לאכלו, ואעפ"כ לכא' ברור ופשוט דאם באיזה טצדקי יגדילוהו באיזה זריקות וכיו"ב ויהיה ניכר לעיני בני"א שיהיה אסור, וה"נ תא הגזע דניד"ד אפי' נימא דבקטנותו שרי באכילה, מהיכ"ת דבגדלותו נתירהו.

**ולפי** סברות אלו הרי הבשר הזה הוא בשר רגיל, ואין בינו ובין שאר הבשרים כלום, וממילא אם הוא מן הטמא הוא נאסר, ואם הוא מן החי ג"כ אסור.

**אלא** דאכתי כיון דשייך לייצרו ג"כ בהיתר מביצת עוף, או מבהמה שנשחטה ועדיין מפרכסת וכיו"ב, אכתי יש לדון מה יהיה דינו, ובפשטות גם בכה"ג לפי סברות הנ"ל הרי הוא בשר רגיל, ורק הוא קטן מאד ואינו ניכר לעין, אבל מצד האמת הרי ישנו במציאות.

**מה** שהוסיף לטעון עוד (בעמ' רל - רלא) דמהא דחולין (פז:) דאדמומית שבדם היא המגדירתו לדם, יש להוכיח דהסורם

**הרב** כברה שליט"א בעמ' רכט, עורר מהא דר' שמעון בן חלפתא (סנהדרין נט:): דאמרי ליה אין דבר טמא יורד מן השמים, ומהא דחייטין שבאו בעבים (מנחות סט:): ומהשמן דנס חנוכה, דע"כ מה שבא שלא כדרכו ג"כ דינו כאילו בא כדרכו, ורצה להוכיח מזה דה"ה לבשר מתורבת, ולענ"ד אין לדמות מעשה נסים לבשר המתורבת, שהרי במעשה הנסים יתכן דהנס היה שנברא בשר בהמה, ולא בשר סתם, וכן שנבראו חיטין הכשרים ממושבותיכם, וכן שנברא שמן זית ולא שמן שדומה לשמן זית, ולא דמי כלל לניד"ד דבשר מתורבת שהוא תוצרת חדשה לגמרי ורק בסיסו ושרשו מתחיל מבשר אמיתי.

**ובעיקר** הך מילתא נלענ"ד דכל הנידון שחאריך בו כ"כ לדון לפרטי פרטים אם יש ראיות להגדרת הבשר הזה אם הוא דומה לנידון ה'מושק', וכיו"ב.

**לענ"ד** נראה דלא דמי כלל, דהתם הנידון הוא על דבר שנפסל מאכילה ונעשה כעפרא בעלמא, משא"כ בניד"ד שמעולם לא נפסל תא הגזע מאכילה, ואף שמצד עצמו הוא קטן מאוד, ולא שייך לאכלו, מ"מ זה בעיה צדדית, אבל איכות הדבר לא השתנתה בגלל קוטנה, והרי לפנינו דבר הראוי לאכילה מצד איכותו, ואינו ראוי מצד גדלו, ומהיכ"ת



ונעשה חלב הענין הוא שהדם עצמו נהפך לחלב, אבל בניד"ר, אין הדם נהפך לסרום אלא מופרדים חלקי הדם האדומים מהנוזל עצמו השקוף, ויתכן א"כ לומר דהדם נפרד מהנוזל שהיה הדם בלוע בו, וגדר הדם הוא החלקים האדומים שיש בנוזל הנקרא בכללות 'דם'.

הבא מהדם אינו דם, ורצה לדחות מהא דדם נעכר ונעשה חלב דאמר' (בכורות ו:): דצריך לפותא להתיר חלב, דהו"א דדם נעכר ונעשה חלב, וממילא החלב הוא ג"כ דם, דמבואר דאי"צ שיהא אדום כדי להאסר משום דם.

נלענ"ד דאינה דחיה, דהא בדינא דדם נעכר

### בענין צורת האותיות

בשניהם הלשון למעלה ולחלק ביניהם שזה בצד ימין או כנגד פניה, וזה בצד שמאל או לאחוריה, וכיו"ב, וחילוק הלשון בין למעלה לאחוריה, מוכיח שהכונה בסתמא היתה לאחוריה למטה, דוק.

מה שהקשה בעמ' שכט, שבאות פ"א יש רק זוית אחת, שמא י"ל דזוית עליונה שמאלית ג"כ נחשבת זוית.

מה שהביא בעמ' שלב, בשם ראשוני אשכנזי שלא לעשות את תחילת הקו נטוי, כי נראה כציור, נראה פשוט דעיקר הקפידא שלהם לא היתה שלא יהיה נטוי אלא שלא יהיה כציור, וממילא מי שאצלו אדרבה כך הוא הכתיבה הפשוטה, אין להם עליו בזה שום תלונה, ופשוט, ובדורנו זה בעיה גדולה מה שרבים מהסופרים עיקר כתיבתם היא בציור ולא בכתיבה, והכתוב צווח ואומר 'וכתבתם', וכמבואר בראשונים שהביא שראו בזה קפידא שלא יהיה בדרך ציור אלא בדרך כתיבה.

הרב סקלי שליט"א בעמ' שי, העתיק את לשון הספר 'כתרי אותיות לר"י החסיד', ולא ציין שגם מלשון הספר 'עטרה' שקורא לראש הימני של ה'אלף', משמע יותר שאינו נראה כ'יוד', אלא ככתר, שבולט מב' צדדים, ואם היה צורת יו"ד היה קשה לקרוא לזה 'עטרה'.

בכמה מקומות (עמ' שכז, שלא) הוזכרו תמונות הכתב האשכנזי באות ב', וכמדומה שלא הובאו בין התמונות.

האריך בדברי הירושלמי והמדרשים שהבי"ת מראה לאחוריה לכיוון האל"ף, ונתבאר שהכונה לעוקץ שבקצה הימני של המושב שלה, ולא של הגג שלה, ודלא כחידוש הברוך שאמר, ויש להוסיף עוד דכן הוא פשוט עצם הלשון של המימרא [בין אם גורסים להדיא את הלשון 'למטה לאחוריה', ובין אם לאו], שכך הוא שיעור הלשון שהנידון הוא על העוקץ שמראה לאחוריה, ועל העוקץ שמראה למעלה, ואם שניהם היו למעלה היה לחז"ל לנקוט

### בגדר הרגשה המטמאת בנדה מה"ת

הבחנת הגוף, וכביר מצאה ידו בלשונות הראשונים דברים ברורים בזה, וייש"כ וחילו לאורייתא.

הרב מולקנדוב שליט"א בעמ' תכד ואילך, האריך להוכיח בדברי (בגליון לו) שגדר ההרגשה היא הבחנת השכל ולא

וּס"ל להמאירי דמצד הילפותא צריך הרגשה בגוף, אלא שאין זה גדר הילפותא, אלא רק הצורה הרגילה של הדין הנלמד מהילפותא, אבל עיקר ויסוד הדין הנלמד מהילפותא, הוא, שצריך שיזוהה הדם בשעת יציאתו מהגוף לחוץ, ובסוגיא דרף כא, זה מתקיים, ולכן יש לטמאות דם זה מה"ת, אע"ג דהיה ודאי בלי הרגשה, דזה חשיב נמי הרגשה, וכמש"כ הבית מאיר.

ובמה שכתב שם (עמ' תכז) שעכ"פ לד' הרי"ד והמאירי המוצאת כתם דודאי מגופה טמאה מה"ת, לענ"ד בד' הרי"ד לא לזה כונתו, וכמו שביארתי בגליון לו (עמ' לז). וגם מה שציין מהמאירי בדף כא, שדבריו נפלאים לניד"ד, מ"מ לנידון 'ודאי מגופה בכתמים' אין ראיה שיטמא מה"ת, דהא איירי התם ביצא הדם עם נפל וכיו"ב, שהדם ניכר בשעת יציאתו ורק הרגשה של הדם עצמו ביציאתו בגופה לא היה.

### בענין קביעת זמן הנה"ח ושקיעה"ח

הענין להתפלל בשעת אדמימות החמה, ומה איכפת לן צבעה של החמה, ומדוע בעונה מסוימת הזמן הוא סמוך לעלית גלגל החמה ממש (אם בכלל), ובעונה אחרת הוא בשיעור של כחמש דקות (או יותר).

עוד יש לי להעיר עמ"ש שם "דאם רש"י ר"ל רק ברגע הראשון וכמו שנהוג כיום, לא הו"ל למימר כלל האדמימות, רק דיש להתפלל עם תחילת יציאת הגלגל, דאינו קשור לאדמימות כלל, וע"כ שבא להרחיב לכל זמן שאדומה והוא כמו 5 דקות".

ולענ"ד אינו טענה דרש"י לא דיבר על זמן התפילה אלא על הגדרת הזמן 'דמדומי חמה' הנזכרת בגמ', שהיא פרק הזמן שבו החמה אדומה, ומכאן שכשנבוא לבאר את הגמ' על פי ביאורו, יצא לנו שנכון להתפלל עם הגיע הזמן שבו החמה אדומה<sup>א</sup>,

הרב סופר שליט"א בעמ' תל, טען בד' רש"י (שבת קיח:) על דברי הגמ' "א"ר יוסי יהא חלקי ממתפללים עם דמדומי חמה, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, א"ר זירא מאי קראה יראוך עם שמש, ולפני ירח דור דורים", וכ' ע"ז רש"י "דמדומי חמה. כשהיא אדומה שחרית, אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה", שהענין להתפלל עם דמדומי חמה הוא כל זמן שהחמה אדומה, ולא בתחילת עליית גלגל החמה, אלא כל משך התאדמות החמה שהוא כחמש דקות.

ויש לי להעיר בזה דכמדומה שאין עונות השנה שוין באדמימות החמה, וממילא אפי' לדבריו א"א לקבוע בזה שיעור זמן.

ובאמת דמזה יש לנו להתעורר להתבוננות בעיקר ד' רש"י ויותר מזה בעיקר דברי ר' יוסי בגמ' שם, שלא נתברר מה

א. דלא מסתבר שכונת הגמ' שיש שבח במתחיל להתפלל כל משך זמן דמדומי חמה, דכך הוא שיעור הלשון כשרוצה לשבח את העושה פעולה כל שהיא בזמן מסוים, אומר שבחו בכך שעושה כן מיד בתחילת זמנו, וא"כ עם דמדומי חמה היינו עם תחילת דמדומי חמה, ויש להוכיח כן מהמשך דברי רש"י שהוסיף דגם בערב הוא זמן דמדומי חמה, וגם תפילת המנחה ראוי לערוך באותה שעה שהחמה אדומה, ואם ה' כונתו ז"ל שיש מעלה בהתחלת התפילה גם לקראת סוף זמן אדמימות החמה, א"כ נמצא מתפלל אחר השקיעה,

## מנורה הרב אוריאל ראובן אייזנבך בדרום רעא

הוא מה שאמרו בגמ' דמדומי חמה, ור"ל דהענין בדמדומי חמה הוא לא מצד איזה מעלה בכך שהחמה אדומה, אלא בכך שאז הוא תחילת ראייתה, וכדדייקי' מקרא, ומה שהחמה אדומה באמת אינו מצד איזה מעלה בה, אלא מצד מקומה מבחינת זוית הראיה לרואה בשעת הזריחה והשקיעה, והדעת נותנת שקשה לתלות בזה 'עניינים'.

וממילא מבואר בגמ' שזמן התפילה הוא עם עלות גלגל החמה, ותחילת האדמימות, וכלישנא דקרא 'יראוך עם שמש', והיינו בפשיטות 'מיד עם תחילת ראית השמש', דאל"ה הלא יש להוכיח מכאן מעלה להתפלל שחרית כל זמן שהשמש תלויה בשמים שהרי זה 'עם שמש', ופשוט. וזהו שבא רש"י לבאר דתחילת ראית השמש



---

ואפי' לד' המקילין ששייך להתפלל מנחה אחרי השקיעה כו"ע מורו דאין זה עיקר זמנה, ואיך ישבחו מי שעושה כן, כ"ש להסוברים דאחר השקיעה כבר א"א כלל להתפלל מנחה, שא"א לקיים פי' זה.

מכתב ג'

הרב דניאל אלדן - הרב און אברהם הכהן סקלי

הרב דניאל אלדן

### בענין צורת האותיות

בקריאה בו אנו פוגשים בצורת אות שאיננה כפי כל הדרישות ההידוריות שמקובלות באותה אות בכל שאר הספר אך כשירה היא לכתחילה, אז בד"כ ההוראה היא לא לתקן ולא לגעת [ויסלח לי הקורא שאינני מביא מקור לדברים (מסיבות אישיות) אך אני יודע בבירור על מקרים כאלו]. ולכן אפשר למצוא כל מיני אותיות ובמיוחד בכתבים הישנים (ואסביר עוד מעט למה) שלא דייקו לכותבם כראוי, אך כיוון שלאחר מכן הן כשרות לכתחילה, לא נגעו בהם.

ועכשיו אגש לעניין.

א. בשנים עברו מסיבות שונות, שאין כאן המקום לפורטם ואינני בטוח בהם, לא הקפידו על דבר שמוקפד מאד בדורנו אנו והוא - לתפוס את כל השיטות, עד כמה שהדבר רק ניתן. זאת אומרת שבשנים עברו אם ידעו שצורת הא' הספרדית / האשכנזית היא בצורה מסוימת כפי שהסופר קיבל מרבו (שגם הוא היה סופר כמוכן) לא היה לו שום עניין לדייק להעמיד את האות בצורה מסוימת קצת יותר מדויקת, רק בגלל שכן כתוב באיזה שהוא ראשון או אחרון אפי' מקובל בעולם ההלכתי. כיוון שסוף סוף אין הוא נפסק להלכה המחייבת. שונה מכך דורנו אנו, ש"אכשר דרא" ויהודים יראים ושלמים ששמים מעיד עליהם מוכנים לשלם במיטב כספם בשביל לקבל "הידור הילכתי" ולתפוס כמה שיותר שיהיה "אליבא

לכ' הרב און אברהם הכהן סקלי  
שלום וברכה,

לאחר שקראתי את הקונטרס הנפלא, שהתחלת להפיצו ברבים, לאור התרגשותי, אברכך שתזכה להעמיד דברים ברורים ואמיתיים ישרים ונכוחים בסוגיא סבוכה זו שנקראת צורת האותיות, סוגיא שהתחבטו בה ראשונים ואחרונים מגדולם ועד קטנם חלקם הסתמכו על קודמיהם בתפקיד וחלקם חידשו מהבנתם ומהידע הפרקטי והמעשי שהיה בידיהם.

לאחר העיון בדבריך מבואר שמטרתך בקונטרס נפלא זה, מלבד המראי מקומות והידע המעמיק שהנך מגלה בהבנת הדברים, גם לצאת חוצץ נגד "המחדשים" בכתב הספרדי בלא ידע מספיק והבנה מעמיקה בעוצמתו של הכתב הספרדי ובהידורו כמות שהוא! ואכן דבריך ברורים. אך באתי בזאת, מעט לעדן את ההתנגדות וללמד זכות על אלו שאני הקטן נמנה בתוכם ציבור הסופרים. אאיר ואעיר על כמה נושאים, ובפרט כיצד יש לגשת לכתבים הישנים וכיצד לכתבים החדשים / המחודשים בדורנו אנו.

ולכן אקדים עניין הלכתי חשוב מאד שיש לדעת לפני שניגשים למחקר בצורת האותיות - והוא שכאשר יש לפנינו ספר תורה מושלם - תפור ומוגה, אזי כאשר

גבוהה עד שבא אברך ת"ח ספרדי וביקש ממני לכתוב לו מזוזות "כמו שהאשכנזים כותבים" כוונתו לא לכתב "בית יוסף" אלא לדקדוק עד הסוף ברמה הכי גבוהה והיה מוכן לשלם פי שתיים (ונראה לי שאף יותר) בשביל זה. לצערי לא היה לי מה להציע לו כי כל הסופרים שאני מכיר לא היו כותבים (אז, לא יודע מה היום) ברמה כזו (שוב כי אין ביקוש כ"כ) אבל אוטומטית מאז הבקשה הזו עליתי לרמות גבוהות ביותר (ואין זה מין העניין לכתוב כמה הציעו לי על ספר...).

**בקיצור** בעניין זה כל אחד ישאל את רבותיו (ושלא ישכח שאותו רב מסתמא קנה מזוזה עם כל ההידורים והתוספות וכו"ע שיכול להיות שם). זה בעניין ההידור ההילכתי.

**ב.** דבר נוסף שיש להאיר (עם א') - הבדל מהותי בגישה לכתובת סתם בין דורות עברו לדורנו, והוא:

**א.** יופי הכתב. ב. איכות הכתיבה (ושניהם עניינים קצת שונים המתחברים יחדיו אצל סופר טוב). ועניינים אלו קשורים הרבה למודעות וקצת לאיכות הטכנולוגיה (בייצור הקלף ובעזרים לסופר).<sup>א</sup> בדורות עברו היחס ליופי הכתיבה, אכן היה מורגש, ויש על זה אפי' עדות בגמרא שהיו מתפארים בני אדם כל אחד בספר תורה שלו (אינני זוכר כרגע היכן זה מובא) אך בצורה מאד מינורית ורגילה דהיינו אם יש כתב קריא ומסודר, הכל טוב (לעדות עיין בכתבים לפני 500 ומעלה שנים) וזה נקרא מהודר ויפה. בימינו שוב "אכשר דרא", ואנשים מוכנים לשלם יותר, בשביל יותר

דכו"ע" (יש הטוענים אף שזו הוראה מפורסמת זמננו. לא ביררתי אישית דבר זה). ממילא דבר זה יצר שהסופרים הזרזים במלאכתם האומנים משתדלים לספק את הסחורה. לאור זאת, אין זה נכון ואין זה ממין העניין לומר על הידור הלכתי כזה, שאין זה כפי המסורת שהרי אדרבה לא רק שהוא כולל בתוכו את המסורת אלא אף מהודר יותר כיוון שכולל בתוכו עניינים הלכתיים / קבליים נוספים, שכלל לא היו במסורה הנקיה. והרי זה כתוספת על המסורה, והרי ידוע העניין שכל מי שהיה לו יד בקבלה ובסוד העניינים היו מבקשים להוסיף דברים הן בהנהגת סופר (כוונות ייחודים טבילות וכו' וכו') הן באופן כתיבתו!

**ובימינו** מי שיש לו קצת הבנה וגישה לספרים הנכונים לא יחטא לנפשו לקנות דבר שכתוב מפורש בפוסקים שהוא לא כראוי ולכתחילה (אפי' שהם לא ספרדים) אם עניין זה לא נוגד את עיקר ההלכה וצורת האות הספרדית.

והרי זה כאתרוג שמסורה לנו למשל שהאתרוג צריך להיות מזון מסוים, לדוג' מרוקאי, אך מכשר לברכה עד המהודר יש הבדל של לפעמים מאות שקלים! מה נאמר שאין זה במסורה להקפיד על בלטלעך (שזו מילה באידיש)? זה לא קשור למסורה אלא זה קשור ל- יש היצע. יש סופרים טובים אז יש אפשרות לרכוש רמה של לכו"ע בלא שום חשש. אפשר למצוא אתרוג בלי בלעטלעך ונק' שחורות! (נא לא לתפוס אותי על הדוגמא מקווה שהרעיון הובן).

**(ביודעי על עצמי שהייתי ברמה בינונית -**

א. וזה רק קצת כי סופר טוב כותב טוב על כל קלף ובלי שום עזרים רק שכותב יותר טוב על קלף איכותי ועזרים איכותיים.

גם אורך הזמן של הכתיבה. פעם אם היה לוקח לסופר לכתוב שורה יותר מדקה, זה היה אומר שהוא כבר הזדקן, ויכול לחפש לו עיסוק אחר. בימינו בכתב ספרדי לוקח בין 2 - 5 ד' שורה ובאשכנזי 5 - 10 דק'!!<sup>2</sup>, וזאת בשביל היופי וההדר וזה באמת שווה באמת זה יפה! וזה הידור במצוות "זה קלי ואנווהו", ולכן אם מקפידים להדביק את הרגל של היור העליונה של הא' בדיוק באמצע, או לפחות קרוב מאד לשם יש בזה תרתי, גם לתפוס שיטת ראשונים חשובה מאד, שכמות נכבדה של אחרונים פסקה הלכה למעשה כולל המשנ"ב, וגם - מי שאוחז עניינם של זויות וצורה כללית של אות מקבל אות סימטרית ויפה (וכלשון ר"יט מיהלון שנראה כמאזניים) (ומרמז על סודות נעלמים בעניין דין וחשבון כלפי קב"ה ואכמ"ל עיין שם) ודי למבין.

ג. עניין נוסף שיש להעיר (והפעם עם ע'), נראה מתוך הדברים שכתבת שאינך סופר. ולכן עדיף שתקצר בלשונך בעניין תיאור משיכות הקולמוס וההבדלים בין קנה לנוצה וכו' וכו'. שניכר מתוך הדברים שהינך ניזון משמועות של סופרים שמעדיפים לשמור אומנותם לעצמם.

ולמשל בעניין הקולמוס המשופע - ההיפך ממה שכתבת הוא הנכון - בקולמוס ישר, יותר קשה להתחיל גג בצורה אנכית ישרה, לעומת זאת בקולמוס משופע כלל לא צריך לעקם את היד אלא רק לדחפה מעט קדימה (הנך מוזמן לבוא לראות) הסיבה שישנם סופרים, ובמיוחד הקדמונים, שמתחילים את הגג בנטיה, זה בשביל לייעל ולזרז את הכתיבה שלא יצטרכו לסובב את

יפה, ויותר מהודר! כאן זה כבר לא הידור של מצוות מזוזה, זה הידור במצווה אחרת לגמרי הכוללת בתוכה את כל המצוות כולם. מצוות - "זה אלי ואנווהו" - התנאה לפניו במצוות. ודבר זה נוגע לא רק לסת"ם אלא גם הטליתות שלנו עולות הרבה כסף בשביל יופים וכן האתרוגים וכן הכיפה וכן הכובע וכו' וכו' ואפי' המקווה יותר יפה בשביל זה קלי ואנווהו.

**עכשיו** מה נגיד? שאין זה במסורה? אין זה במסורה לבחור אתרוג שנראה כעשוי מיהלומים מרוב הבהק והצורה הסימטרית? אלא ודאי זה במסורה אבל לא של אתרוג זה במסורה של מצווה אחרת לגמרי - "זה קלי ואנווהו" התנאה לפניו במצוות! כשאני יוצא מהבית ונותן "לטיפה ונשיקה" על המזוזה אני רוצה להתרגש, ביודעי שיש שם דבר יפה ונאה כ"כ! ואין זה לכבודי, כי הרי זה מכוסה, זה נטו להקב"ה! ותפילין? שכל יום אנו מניחים לפחות לשלושת רבעי שעה? רמה! רמה טובה. אולי יש לזה מסורה ואולי לא אבל מוצרים יום יומיים כמו כסא, שולחן, צלחת, עט טוב, גמרא נאה, וכו' זה דברים שלא צריך להם מסורת שיהיו איכותיים ונוחים ויפים! ס"ת שצריך להוציא את העיניים, כדי לבחון כל פעם מחדש אם האלפים האלו כשרים, אם הווי"ם באורך הנכון, זה לא נוח! כשר? ודאי כשר, לכתחילה! אבל.. נו!!

**מבל** האמור בימינו סופר שניגש לכתוב א' אין הוא מתייחס רק להלכה של כתיבתה, כמו בדורות עברו, אלא גם ליופיה, ולכן מדקדק מאוד בזוויותיה ובקוציה ובתגיה, לעשותם נאים ככל האפשר. ומכאן

הקולמוס בשעת הירידה של הירך (שוב הנך מוזמן לבוא לראות).

ולבן בעניין התחלה בקו אנכי ישר, חוץ ממה שמובא בספר "קול יעקב" (לבעל ספר "כף החיים") באותיות כיו"ר להתחילם ביושר ("פניה שווים"), שלא לכתבם מעשי"ט (ובספרדית אין לו שום הגהה על העניין עיין שם). שזו סיבה מצד עצמה לכתוב אותיות אלו ביושר וממילא את כל האותיות ביושר כדי לא לבלבל את עין הקורא בתורה. יש רווח הלכתי עצום, וגם עניין פרקטי. דאיתא ברמ"א סי' ל"ב סע' ל"ב: שיש לקרב את האותיות בתוך מילה שיהיה ביניהם הבדל דק של כחוט השערה. ואף שאין הכוונה להצמידם לגמרי (לא כתוב כקורי העכביש אלא כחוט השערה, ולשערה יש עובי מסויים) אלא ודאי הכוונה להקריבם, יותר מאשר הרווח שבין מילה למילה, כך שההבדל יהיה ברור. ואם הנך מתחיל את הגג בעוקם, אזי אכן לתחתית הפנים הגעת בקירוב כראוי, אך לגג הפנים אינך יכול להגיע בקרוב, והצורה הזו של לבן בין האותיות בצורת משולש, ולא בצורת קו מלבני, יוצר תחושה של קרוב לנגיעה (הנך מוזמן לבוא לראות מה רב ההבדל בין שני הצורות לנחת של הקורא בתורה). (יש אצלי דוגמאות משני סוגי הכתבים). מה גם שבשעת הכתיבה, גוף הקולמוס שמוטה לצד ימין, מסתיר במעט את תחתית הגג, ורואים רק את החלק העליון של הגג, ובכתיבת תחילת גג משופע יש יותר חשש לנגיעה. ודו"ק (כך קיבלתי מהמורה שלי, והדברים בדוקים ומנוסים!) זה העניין הפרקטי וההלכתי. היוצא שלעשות קו אנכי ישר זהו הידור הלכתי. וחוץ מזה שכתובה ביושר הנה נאה ביותר! (שוב הנך מוזמן לבוא לראות...).

ד. עוד דוגמא שעולה בדעתי כעת. יש קפידא המקובלת מתלמידיו של גדול הסופרים בדורנו - הרב מנחם דוידוביץ' זצ"ל - לעשות באות ו' בצד הימני של הראש, עיגול מבחוץ וזוית מבפנים (כתב ב"י/האר"י). למיטב ידיעתי אין לזה כל מקור הלכתי ברור (אולי קצת דיוקים בלשונות אבל גם הם לא מוכרחים). אך מקובל בפי תלמידיו, שהסיבה שהקפיד לעשות כן, אע"פ שלוקח פי שלוש זמן מאשר לכתוב וו' רגילה, זה כדי לברוח מהאות ו' הן מבחינת גודל (שהזוית בפנים מצמצמת לעין הרואה את רוחב הראש) הן מבחינת עיגוליות (את הרי"ש היה עושה עגול לגמרי). עכשיו, לעשות כך ודאי שזה לא חובה, ואכן ישנם הרבה סופרים שלא נוהגים כך אף בימינו, אבל הוא עשה זאת בשביל שאחזו שיש בזה הידור הלכתי. (ומתאים מאד לכתבתו שכולה היתה בנוייה על בירור האותיות בצורה הכי ברורה וברירה מדמיון לכל אות אחרת עד הקצה האפשרי).

ה. עוד הערה קלה - בעניין העיגול הימני של מעלה של האות ב'. אכן יכול להיות העניין שכיוון שהחכמים הספרדים ראו שאין עניין הלכתי בסיסי לעשות זוית, ממילא עשו עיגול, כי הרבה יותר קל לרדת בעיגול מאשר בזוית. (יש מי שהתווכח איתי בעניין זה עד שהוכחתי לו שהוא פשוט לא כ"כ שם לב להטיה והעצירה לשבריר שניה שהוא צריך ע"מ לחשבן ירידה בזוית מה שנעשה אוטומטית בירידה בעיגול). ולמה להתעכב רבע שניה על הזוית כשבסוף השורה הסופר מוצא עצמו בפגור של דקה ממה שתכנן (כי אם כבר מוספים אז מוסיפים עוד עניינים) ובסוף 42 שורות של עמ' יוצא 42 דק' יותר! זה פשיעה ממש! (כפי התפיסה המקובלת דאז, אולי). אך

בימינו (בעניין הזוית או עיגול יש בזה קבלות שונות) אכן להרוויח עניין הלכתי (נידח לדעתך) שווה לסופר להתעכב זמן זה (מה גם שלרדת בזוית זה הרבה יותר יפה בכתבים מסוימים). ועוד שבמו"ק המובא בתוך דבריך מבואר לעשות עיגול בחוץ וזוית בפנים (שלהוראה כזו אין כל שחר לדעתך) שבמשיכה אחת מאד קשה התנועה הזו ובשני משיכות זה הרבה יותר זמן (כי צריך לחשב את התנועה הלא סטנדרטית).

ו. ועוד נק' בעניין הידור הילכתי. במאמרו של הרב גרינפלד לחודש תמוז בעניין התגים ומיקומם כתב בתורף דבריו, שחבל על המאמץ להשתדל לנסות לדחוף את התגים לתוך הראש, ועדיף להדביקם בקצוות הראש על מנת לכתבם ברווח וללא כל חשש, ואם רצוננו להקפיד די אם נקפיד כן בכתב גדול. והביא לזה ראיות מכתבים של מומחי דורינו ודור שלפנינו.

ולכא' משם אכן מוכח שאם ללא כוונה ומכורח המציאות, הוכרחנו להצמיד את התגים לקצוות האות, אין למחוק התגים בשביל זה, או להרחיב הראשים. אך לכא' ברור שאכן הקפידו ספרי דווקא כן להכניסם לתוך הראש, ולא להסתפק בקצוות הראש! שאם לא כן מדוע רואים שרובם ככולם של התגים הינם בתוך הראש ורק מיעוט נצמד לקצה הרי אם אין קפיידא אזי הרבה יותר מרווח נוח ומהודר ויפה לעשות את כל התגים בצורה שווה וסימטרית בקצוות הראש!?! אלא מוכח שאכן הקפידו שיהיו בפנים אך פעמים מחמת חוסר ריכוז או איכות הקלף או סמיכות הדיו, לא היה באפשרי לעשות כן, ולכן מחוסר ברירה, החליטו בפעמים בודדות אלו להצמיד לקצה ולא להכניס.

אכן סופר שעדין לא אימץ ידיו לא יעשה כן מיד. כי לתקן דיבוק של תגים זה מהמלאכות הקשות שבמקדש (וצריך ידע הלכתי נרחב על מנת לדעת מתי מותר לתקן דיבוק של תגים ומתי לא. ואכמ"ל), אבל ודאי שיש להתאמץ ולנסות ולהקפיד לאט לאט כן לעשות כך, עד היכן שידו של הסופר מגעת.

ז. עניין נוסף שברצוני להעיר בעניין המחקר בלשונות המדרשים. להוי ידוע שהמדרשים בכללותם ולאו דווקא בענייני הסת"ם רומזים לדברים עמוקים וסודיים ביותר שלקוטננו אין לנו השגה בדברים אלו כלל. ואין לנו רק מה שהראשונים, כדוגמת התיקון תפילין הברוך שאמר האלפא ביתא ועוד הוציאו מתוך מדרשים אלו. (והמעניין שם יראה איזה סודות מופלאים מובאים שם על קצה המזלג ממש). וגם זה רק בדרך רמז, וכיוון כללי וכלל לא בדקדוק, כי אין כוונת מדרשים אלו כלל ללמד סופרים איך לצייר אותיות! כברור לעין כל! אלא לרמז לעניינים המיוחדים של בריאת העולם. ויסודותיו הרוחניים של העולם כולו! אחר כל זאת ואף בלי כל זאת לבוא ולומר שלאף הספרדית יש יותר דמיון לרגליים אנושיות וליד מנופפת כמו אדם העומד בסוף המלחמה ומנופף בדיגלו לאות ניצחון? ואולי המדרש מתכוון לרגליים של פרה או אריה? והקוצים רומזים לציפורניים? או אולי לרגליים של שולחן? או אולי לרגלי ה' שעומדות על הר הזיתים? (עיין זכריה י"ד ד') ובמורה נבוכים ערך רגל המבאר מהו עניין רגל האמור בפסוקים ויותר נראה שלשם מכוונים דברי המדרשים ("קושטא קאי") והדברים נעלמים וסודיים) ויד אולי הכוונה כמו לידות נדרים ומנופפת הכוונה שזה מונף כלפי מעלה?



הברורה). (וברור שבאפשרות הסופר להחליט אם רצונו לשנות ממנהגו בשביל אותו לקוח "לא סתנדרטי").

ה. דבר נוסף שברצוני להעיר - בעניין התמונות של צורת האותיות מלפני 1000 שנה ומעלה ומתקופת בית שני. א. אין כל מקור מוסמך על הממצאים מבית שני ומתקופת הבבלים על כשרותם של אותיות / ספרים אלו שהרי יכול להיות שנער כתבם או אשה ללמד בנה או אפילו רבה בחיידר שלא היה מספרי דווקני וכתב כמה פרשיות תורה ע"מ ללמד הילדים (וכפסק ההלכה שמותר לכתוב פרשיות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך (ואולי אף היה דקדקן גדול וכתב בדווקא שלא לפי ההלכה כדי לא להכנס לשאלה של לכתוב את התורה (פרשיות פרשיות)) וכלל לא מדוקדקת צורת האותיות ע"פ כל גדרי ההלכה.

ט. וכמו כן יש סיפור ידוע על עיר באיטליה שבספרי תורה שלהם כ- 140 במספר כל הווים קטיעה בפרשת פינחס היו מושלמים והיה על זה פולמוס גדול ומריבה גדולה עד שהגיעו החכמים של האזור ואמרו שכדי לא להוציא לעז על הראשונים יש להכשיר ספרים אלו בלא שום תיקון. וכי מספרים כאלו ניקח ראייה על כתיבה לכתחילה? וכן מה עם כל אותם ספרים עם האותיות המשובות והמלופפות שהיו בכמויות גדולות מתוך כלל הספר תורה וכי משם ניקח ראייה? ולכן יש לברר מקור מוסמך! וכן על הספרים של האחרונים יותר שהבאת במאמר כמו המהר"ם זבארו והרב פיג'ו ועוד הרי זה ספר תורה, ובידך רק כמה עלים מספרים אלו שמי שפירסם עליהם אלו יכול להיות שכוונתו הייתה להראות דברים יוצאי דופן (אם בימינו משהו יכתוב ב' עם מושב כזה ארוך "יתנו לו מכות!" וכן יש שם ב' שנראית ממש

וכן כאשר בא לדקדק במילה תג קוץ רגל יד ירך מקל וכו', המובאים בראשונים, אין לדבר כמעט סוף, שכן הרבה פעמים מובא על אותו עניין מילים מוחלפות, וצריך להיות בקי גדול בסגנונות הראשונים ובדרך כתיבתם על מנת להבין כוונתם. ודי לנו במה שהפוסקים הגדולים של הדורות האחרונים עשו עבודה מאלפת כדוגמת הפרי מגדים. השערי תשובה. הבאר היטב. המגן אברהם וכו' וכו'. הפוסקים המוכרים, ועל כולם המשנה ברורה. וביתר פירוט הרב החוקר בעל המנחת סולת שהנגיש לנו את הספרים הללו התיקון תפילין הברוך שאמר והאלפא ביתא דבר דבור על אופניו (על שלל הגהותיו והסבריו המפורטים הדק הדק (שאף אתה כיוונת ביודעין או שלא ביודעין, לחלק מדבריו. אך בשונה ממך, כאשר הוא לא מצליח להבין דבריו של אי מי מהראשונים, מבטל דעתו לדעתם, ואומר שזוהי שיטה חדשה, ולא שיטה פסולה.. כגון במה שהבאת משם האלפא ביתא, לגבי מיקומה של היוד העליונה בשטחו של הגג, שאומר שצריך להיות בדיק באמצע - אתה כתבת שלא ברור מהיכן הביא זאת ולכן אין זה נכון לכאן (למרות שאני הקטן לא מבין איך אפשר לומר כן על ראשון. מה אנחנו החזו"א?). והמנחת סולת הבין שאין האלפא ביתא (רי"ט ליפמן מיהלזון) מחויב לדברי התיקון תפילין וברוך שאמר, והבין כך מדעתו ישר ממילותיו של ר"י החסיד. (והקול יעקב על שביאר את תמונת האותיות הספרדיות מהמק"ק ועוד קבלות שהיו בידו (ואולי יש עוד שאינני מכיר).

ובסופו של דבר לסופר אין לו מלבד מה שלימדו רבו או לחילופין פשוט מה שמבקש ממנו הקונה להקפיד על הא ועל דא (כמובן כל עוד שאין זה נוגד את ההלכה

צריך תפילין ומזוזות ששם הדקדוק הרבה יותר גדול כידוע. וגם אין כמעט דברים מיוחדים וכן כל מזוזה נכתבה על קלף שונה ואולי בזמנים שונים וכן התפילין ואז אפשר קצת אולי להתחקות אחרי כתב. ובוודאי שאין להביא ראיה מספרי דאפטרטא שלא נכתבו בשיא הדקדוק שהרי יש שם ניקוד וטעמים והיה יותר חשוב שיהיה יפה מאשר כשר לכתחילה...

**ולסיום** קח דברי בעירבון מוגבל כי אינני בקי גדול כי אם סת"ם סופר. וישר כחך על הקונטרס תזכה להרבות חילים לתורה

מוקירך דניאל אלדן

ככף! - עגול למטה). (וכמו שבתיקון של הרב דוידוביץ' זצ"ל יש עמוד בפרשת תרומה שברור שהיה לו שם התפשטויות נוראיות ואם לא מומחיותו של הרב דוידוביץ' לא היה לכאן ניתן להוציא שם כתב נורמלי עיין שם). וכדי לשבת ולחקור כתב צריך כמה דברים: א. לשבת מול הספר באמת ולא מתוך צילום ולא במחשב. ב. להבין היטב בסודות הקולמוס הדיו והקלף כדי להבין מה שבאמת הלך שם. ג. ושלפחות חצי ספר יהיה תחת ידך!

**וגם** זה לא בטוח כי שוב בספרי תורה היו כל מיני דברים מעניינים במשך הדורות. וכדי לעמוד על אמיתות העניין

### הרב און אברהם הכהן סקלי

**יש"כ** למר על התייחסותו למאמרי, אשר נראה שבהחלט עבר עליו היטב, ומה זכיתי שת"ח וספרא דוקנא כמו יקרא דברינו. אלא שבהחלט יש לי מה להשיב על הערותיו היקרות, ואכתוב ההערות על סדר דבריו - ומיני ומיניה יתקלס עילאה.

**א.** מה שכתב שבדורות עברו לא הקפידו לצאת את כל השיטות וכו'. הנה באמת דבר ברור הוא שאין ענין לחפש לצאת כל איזה שיטה שולית בפוסקים - בפרט שזה משנה את המסורת.

**והתנועה** המוזרה בדורנו של לחפש שיטות שוליות ואף מוטעות בפוסקים, ולהעלות אותן על נס כאילו הן הידורים גדולים - מסתבר שאינה מייצגת אלא את הרמה הירודה של הדור, שאינו יודע ללמוד ולפסוק אליבא דהלכתא ולהכריע בראיות ברורות בין השיטות [ולענ"ד, זה אף מייצג את העבודת ה' המאוד חיצונית שיש בדורנו,

במקום עבודת ה' אמיתית ופנימית, ואכמ"ל]. **וקרינא** עליהו 'אחסור דרא' ולא 'אכשר דרא'. **ובפרט** מה שכבודו כתב: "לא היה לו שום עניין לדייק להעמיד את האות בצורה מסוימת קצת יותר מדויקת, רק בגלל שכך כתוב באיזה שהוא ראשון או אחרון אפי' מקובל בעולם ההלכתי".

**איני** יודע למה כבודו מתייחס לדברים המובאים בברוך שאמר בתור 'צורה יותר מדויקת' - הלא הוכחנו בצורה ברורה מאוד שדבריו אינם נכונים - ושמסורת עם ישראל בכל הדורות היתה לא כמו שהוא כותב.

**וא"כ** אדרבא, הייתי ממליץ לקורא הנעים שבפעם הבא שניגש לרכוש סת"ם, שידגיש לסופר שהוא אינו מן המקילים במצוות אלא מן המדקדקים - ורוצה אל"ף של משה רבינו, ולא של הב"ש. אף שבודאי

הקורא הנעים הניגש לסופר יבקש לא רק אל"ף של משה רבינו, אלא יבקש גם אל"ף של האר"י ז"ל.

**ובנותן טעם להעתיק כאן גם מדברי המו"ק**  
באות אל"ף, אחר שהביא את הצורה הספרדית [המובאת במאמרי], והביא שם צורת האל"ף לפי הב"ש שבנויה מיו"ד וא"ו יו"ד, ושוב הביא מהמצת שימורים צורה אחרת, וסיים אחר כל זה, וז"ל: "אבל לדעתי חלילה לשנות מנהג ישראל כאשר העתיקו הסופרים איש מפי איש, וכנמצא בספרים קדמונים, ואין לסמוך על רמזי המקובלים המחדשים בענין המעשה להוציא ישן מפני חדש שלא שערו אבותינו ז"ל שבני נביאים הם ומנהגם תורה (כל שלא נתברר הטעות) ואין לבדות דבר מליבנו בעבור הרמזים העולים על הדעת, כאשר כה אראך עוד ארבע תמונות באות אל"ף ע"ד בעלי הרמז שמצאו בה ד' בחינות איברים פנימיים ראשיים וכו' [ע"ש שהאריך בזה, וסיים-] א"כ מאן מפס האם נעשה כל העולה על הרוח, ורמזו אין מספר לו, ח"ו לתת תורת כל אחד בידו וכו' אלא אין לך בזה אלא מנהג אבות וכו'".

**כמעט** נראה שכתב את דבריו ממש לנידונו...

**ואם** כבר בענייני חומרות בסת"ם עסקינן, אולי יאמר לי כבודו, מדוע ציבור היראים וחרדים על דבר ה' שהם המהדרין מן המהדרין, ומחפשים להדר לעשות הרבה 'שפיצים' בכתב שלהם, ולהחמיר טעויות המובאות בפוסקים - מדוע אותם מדקדקים לא יחמירו חומרות אמתיות?

**בודאי** כבודו יודע, שאע"פ שנפסק בש"ע סי' ל"ב שקלף המעובד בסיד כשר לכתחילה לכתוב סת"ם - הלא רבינו הגדול הרמב"ם בכמה תשובות, וכן

שהאל"ף של הב"ש כשירה, אבל הלא אנו מן המדקדקים! ועל פחות מהטוב ביותר אין אנו מתפשרים!

**ומה** שכבודו כתב: "לאור זאת, אין זה נכון ואין זה ממין העניין לומר על הידור הלכתי כזה, שאין זה כפי המסורת שהרי אדרבה לא רק שהוא כולל בתוכו את המסורת אלא אף מהודר יותר כיוון שכולל בתוכו עניינים הלכתיים / קבליים נוספים, שכלל לא היו במסורה הנקיה. והרי זה כתוספת על המסורה, והרי ידוע העניין שכל מי שהיה לו יד בקבלה ובסוד העניינים היו מבקשים להוסיף דברים הן בהנהגת סופר (כוונות ייחודים טבילות וכו') והן באופן כתיבתו".

**ברור** שכבודו מלבד היותו ספרא דווקא, הוא גם מקובל גדול, אבל אחר המחילה מכבוד תורתו וקבלתו של כבודו, נאמנים עלינו דברי רבינו מהרח"ו בשם האר"י ז"ל בשער התפלה [שהבאתי בהקדמה למאמרי]: "ושאלתי למורי ז"ל בענין צורת האותיות אשר כמה חילוקים ושינויים יש בין כתיבת הספרדים לכתובת האשכנזים, והיה אומר מורי ז"ל כי לכולן יש סוד נרמז למעלה כי לכמה צירופים וציורים משתנים צורת האותיות".

**א"כ**, הרי אין דברי רבינו האר"י החי מסכימים לדברי כבודו - והלכה כדברי האר"י.

**בפרט** מ"ש מהרח"ו שם אח"כ [וגם זאת הבאתי במאמרי], וז"ל: "ואמר לי כי בפרט בענין צורת האל"ף שכותבין האשכנזים, שעושינן יו"ד ראשונה שבאות אל"ף כעין זי"ן, שיש בזה רמז בספר התיקונין".

הרי לימדו רבינו האר"י שאין האמת כהב"ש בצורת האות אל"ף [וא"כ,

הם ישנו את המסורת שלהם בשביל איזה חומרא של איזו דעה נידחת, בפרט לא של אחד מהפוסקים שלהם<sup>ג</sup>.

**אלא** מה? את הספרדים המסכנים כבר הרגילו שאין להם מסורת, ושהם אולי איזה צאצאים של גרים או משהו - אבל שטיקלעך שהומצאו בליטא [או בפולין] לפני מאה שנה - אהה! זה שפיץ מסויקס! כזה ראה וקדש!

**ואביא** מעשה שהיה איתי [ואשתדל לטשטש את הפרטים שלא יוודא במה דברים אמורים, אף שלדעתי כמעט היה צריך לפרסם את שמו של בעל המעשה ואת חיבורו בפשקווילים ולהוקיע אותו] - שפגשתי איזה חיבור שהוציא איזה יהודי ספרדי [מרוקאי], והדפיס אותו בפונט של אותיות סת"ם בכתב ב"י. והתקשרתי אליו ושאלתי מדוע הדפיס דוקא באותיות אלה [חשבתי שעשה כך בתמימות, כי לא מבין באותיות סת"ם, וסתם בחר פונט של סת"ם במחשב, ולא ידע שזה כתב אשכנזי], וענה לי אותו יהודי מסכן [שכנראה שיגעו לו את הראש], שלספרדים אין מסורת בסת"ם, ורק לאשכנזים יש מסורת [המרוקאי המסכן הזה אפילו לא אמר מסויקס...].

**וכשאמרתי** לו שאצלנו כל גדולי הת"ח כתבו סת"ם, כגון מהר"י אבובב [רבים של כל בני הגולה, אשר מרן הב"י קורא לו תמיד "רבינו הגדול הגאון מהר"י אבובב"], מהר"ם זבאר [בעל הספר הנפלא בהל' סת"ם 'מלאכת הסופר', אשר העידו על התנכ"ים שכתב שמעולם לא נמצאה בהם טעות], מהר"ע פיג'ו [בעל 'גידולי תרומה' אשר עד היום שמעתתיה

רבותינו הגאונים בכמה תשובות - פוסלים קלף זה, וכותבים שדינו כדיפתרא, היינו קלף שאינו מעובד!

**לא** כל מיני שפיצלעך ושטיקלעך של הברוך שאמר, אלא תפילין פסולות לרמב"ם ולגאונים! מעולם לא קיים מצות תפילין! בירך כל יום בחייו במשך שמונים שנה ברכה [או שתים] לבטלה! וכן מעולם לא יצא יד"ח קריאת מגילה! ולא קרא בתורה בכשרות מעולם [אף לא פרשת זכור דאורייתא]!

**אבל** אם אומר כזה דבר לרבים, מה יאמרו לי [קודם או אחרי שיסקלונני...]? - 'חס ושולם! יש לנו מסויקס!'.

**כמו** כן, יש הרבה מן 'המדקדקים' שמהדרים לכתוב התפילין שלהם על קלף 'לא מגורר' [היינו שלא קילפו ממנו את שכבת העור העליונה הנקראת 'אפידרמיס', או 'ליצה'].

**בודאי** כמו כן כבודו יודע, שלדעת רבינו הגדול הרמב"ם - קלף זה אינו אלא גויל הנכתב לצד בשר! דהיינו פסול גמור מהלכה למשה מסיני! והסכימו לרמב"ם כל רבותינו הראשונים הספרדים [בין השאר הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן ועוד]. והרי גם רבינו הב"י פסק שמגרדים את הקלף מצד שיער.

**שוב** - תפילין פסולות, מגילה פסולה, ס"ת פסול וכו' וכו'. וכאן אפילו אין מסויקס...

**וכבוד** עוד מדבר איתי על שפיצים של הברוך שאמר...

**יראה** לי כבודו, אצל אחינו האשכנזים, אם

ג. במרוקאית זה נקרא 'דיאלנא' [=שלנו]...

בפומייהו דרבנן בבי מדרשי כוליה יומא], מהר"ס אוחנה [תלמיד רבינו האר"י ז"ל], רבינו מלאכי הכהן [בעל ספר הכללים הנודע 'יד מלאכי' - אשר כתב ס"ת בכתובה ספרדית 'ועליש' כמו שהעיד רבינו מהר"ח פאלאג'י בתשובה שהבאתי בהקדמה למאמרי, ולצערינו לא הגיע לידינו], מהר"י זרקא [מגדולי רבני תונס בזמן רבינו החיד"א, אשר כתב עליו ר' יהודה ג'רמון: "עד היום ס"ת מכת"י הרב ז"ל שוה סך עצום מחמת קדושתו, נוסף על הידורו ויפיו, כי היה כותב ס"ת בקדושה ובטהרה וטבילה ובכוונה רבה ע"פ קבלת האר"י ז"ל וכו'], רבינו הגר"ח פאלאג'י [אשר כתב ס"ת בכתב ספרדי 'ועליש' כמו שהעיד על עצמו בתשובה הנ"ל, ולצערינו לא הגיע לידינו] ועוד ועוד.

**ואילו** אצל אחינו האשכנזים, לא זכור לי ששמעתי שאחד מגדולי הדורות כתב ספרי תורה [ועכ"פ לא ספר תורה שהגיע לידינו]. באמת מסורת...

**ולא** ידע המסכן מה להשיב לי...

**ומה** שהביא כבודו ראייה מאתרוג - הלא אין הנידון דומה לראייה אפילו כעוכלא לדנא, שהרי כולם מודים שיש ענין שהאתרוג יראה יפה, וכמה שיותר יפה הוא לכאורה יותר מהודר, ומה שלא הקפידו בדורות הקודמים לקנות אתרוג 'מיהלומים', משום שלא ראו לבזבז על דברים כאלה כסף מיותר, אבל גם אז הודו שיש בזה הידור. ואילו 'הידורים מומצאים' מאן דכר שמייהו?

**ב.** כמדומה שאת כל דברי סעיף זה אפשר לסכם במילים - **היופי בעיני המתבונן...**

**ממש** אני מצליח להבין מדוע כבודו

מתייחס לכתובה עם כל מיני 'שפיצים' [עד שהעולה לתורה צריך להזהר שלא להדקר מהם...]. 'כתובה מדוקדקת ויפה'. בלי להעליב, כל פעם שאני רואה כתב אשכנזי ב"י, אני מרגיש ממש רתיעה לא מוסברת מהכתב הזה שנראה לי ממש לא יפה [ושוב, בלי להעליב או לפגוע אף אחד שנוהג כך, וכדאמרי אינשי - על טעם ועל ריח אין להתווכח], ואותו הדבר כשאני רואה את הכתב העירקי-ספרדי המודרני. אבל, כשאני רואה תמונה מספרי מהר"ם זבארו ומהר"ע פיג'ו, וכן משאר ספרים ספרדיים ישנים [בפרט מספרד של קודם הגירוש] - אני ממש מתמוגג מהנאה מהכתב היפה!

**הבעיה** אצלך? אצלי? או אצל אף אחד! היופי בעיני המתבונן - אתה הרגלת את עצמך שכתב עם כל מיני שפיצים מוזרים הוא כתב יפה מאוד [באמת ובתמים שאני לא יודע למה...], ולכן אתה חושב שהוא יפה, ואילו אני התרגלתי שהכתב הספרדי [שהעידו עליו גדולי רבותינו שהוא יפה ומהודר מאוד] הוא יפה - וע"כ אני נהנה מאוד מלראות אותו. אולי בכלל מישוהו מתקופת בית שני שהיה רואה גם את הכתב הספרדי וגם את האשכנזי, היה תמה מה אלו הכתבים המוזרים והלא יפים הללו...

**ואם** כבר כבודו עוסק בנסיון ליפות האותיות, אולי יעניינו את כבודו דברי רבינו טודרוס הלוי זל"ה מספר אוצר הכבוד, אשר העתיקם הרב ברוך שאמר [כן, זה מהמסורת!], וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שצורת האותיות שניתנו למשה מסיני שהיא הצורה שבידינו היום, אחר שעברו עלינו

ד. ושמי שבאמת יודע, אינה אלא השפעה מצורות הכתב האירופאיות הקדומות, וכמו שהעיוולות של הכתב הספרדי היא השפעה בין השאר מצורת הכתב הערבית - וכמו שכתב רבינו טודרוס שהעתיקנו דבריו לעיל. ואכמ"ל

"לא ברור היכן ציוותה התורה לעקם את היד בעת הכתיבה".

**שהרי** בכתיבה הספרדית, לא משנה הסופר כלל את זווית הקולמוס בעת הכתיבה, אלא כמו שהוא הניח הקולמוס על הגויל בעת התחלת הכתיבה, באותה זווית בדיוק מונח הקולמוס שהוא מסיים את כתיבת האות - וזוהי צורה טבעית של כתיבה.

**וע"כ** דברי נכונים - רק להפך, שהסיבה שבאמת מלכתחילה אנו כותבים בקולמוס משופע ובזווית מסוימת אשר מתחלת את ראשי האותיות באלכסון - היא כדי שאח"כ לא נצטרך לעשות תנועות לא טבעיות עם הידים.

**ואחד** מידידי, שמלבד היותו ת"ח, הוא גם ספרא דוקנא מאוד, ובתחום די הרבה שנים, הגדיר לי יפה את הענין - שזה בדיוק ההבדל בין כתיבה לציור, שבכתיבה, היד האוחזת את הקולמוס [או העט או עיפרון] נעולה בזווית מסוימת, ולצורך הכתיבה האדם מניע את כל ידו [כולל הזרוע]. ובציור הוא ההיפך, שהאוחז המכחול בידו לפעמים בקושי מזיז את זרועו, אלא עיקר פעולת הציור תלויה בתנועת שורש כף ידו.

**נמצאת** אומר [לפי הסבר החכם הנ"ל], שהספרדים כותבים סת"ם, ואילו האשכנזים מצייירים סת"ם. ורחמנא אמר 'וכתבתם' ולא 'וציירתם', וכן 'ועתה כתבו לכם' ולא 'ועתה ציירו לכם'.

**ד.** על דבריהם מהרב דוידוביץ אפשר להפנות לעיל למה שהעתקנו מהרב טודרוס.

**ואגב** בענין כתיבת הוא"ו, אביא כאן מעשה שסיפר לי אחד מידידי, שאמר לו ת"ח אשכנזי אחד חשוב מאוד ומוכר בדורנו, שרצה ללמוד כתיבת סת"ם,

כמה זמנים, ובאו הסופרים שבכל דור ודור לפי אורך הזמן וריחוק המקומות, וחשבו ליפות האותיות ותקנום - ותקנתם היא קלקלתם, ומהם לא למדו עט סופר מהיר, ונתעוותה הצורה מאליה עד שנשתנית צורתה העליונה מיד ליד, ממקום למקום, עד שכמעט נהפכה לצורה אחרת".

**האם** לא כבודו ורבותיו למלאכת הסת"ם מהווים חוליה בשלשלת המפוקפקת של שינוי צורת האותיות שעליה דיבר רבינו טודרוס?

**ג.** כבודו לא הבין נכון - אמנם אני סופר מתחיל, אך אכן אני סופר.

**ומה** שכבודו כתב ראייה להבנתו מענין הקולמוס, אכן התקבלתי הערת כבודו, ודברי לא היו בדקדוק די הצורך, ואדרבא, **בא כבודו אחרי ומילא את דברי.** שבאמת אין עיקר הענין תלוי רק בזווית הקולמוס, אלא גם בזווית אחיזת הקולמוס.

**כי** אני הכרתי את צורת האחיזה הרגילה של הכתב הספרדי, המתחלת את האותיות בצורה אלכסונית, וע"כ תמהתי מדוע הצריכנו הב"ש לעקם את ידינו.

**והיותר** נכון לנסח את דברי, כמו שכבודו כתב: "הסיבה שישנם סופרים, ובמיוחד הקדמונים, שמתחילים את הגג בנטיה, זה בשביל לייעל ולזרז את הכתיבה שלא יצטרכו לסובב את הקולמוס בשעת הירידה של הירך".

**הרי** בדברי כבודו כתב ממש כדברי - רק בניסוח מושלם - שבכתיבה עם הפנים הישרים, כשמגיע הסופר לכתוב ירך האות, צריך לסובב את פרק כף ידו כדי שלא תצא לו ירך דקה כחוט השערה - וא"כ הערתי במאמרי במקומה עומדת [ואף ביתר שאת] -

האותיות מלפני 1000 שנה ומעלה ומתקופת בית שני. א. אין כל מקור מוסמך על הממצאים מבית שני ומתקופת הבבליים על כשרותם של אותיות / ספרים אלו שהרי יכול להיות שנער כתבם או אשה ללמד בנה או אפילו רבה בחיידר שלא היה מספרי דווקני וכתב כמה פרשיות תורה ע"מ ללמד הילדים".

**הנה** נראה מדברי כבודו שמעולם לא בדק כלל את נושא הכתבים מזמן בית שני [המכונים בד"כ בכליות 'מגילות ים המלח'].

**יש** בדינו כיום בלי גוזמא ממש אלפי חתיכות של כתבי יד מאותה התקופה, והכיצד הגיעו לנו רק הפתקים של האידישע מאמעס מזמן הבית [שכמובן לא ידעו לכתוב כלל, אפילו עד סמוך לדורנו, כמו שכל אחד יכול לשאול את סבתא שלו אם ידעה לכתוב בחו"ל, או אם אימה ידעה לכתוב], וכן השיעורי בית שנתנו הרבעס בחיידרים...

**בפרט** אם נשקלל בחישובינו את העובדה, שלרוב, דלת העם כלל לא ידעו קרוא וכתוב, רק לבלרים אומנים ידעו לכתוב, ואם כן כבר העלנו ברמה את כל הכתבים מכתבים של אמהות ומוכרי אבטיחים בשוק, לכתבים של אנשים מלומדים - ומכאן הדרך קצרה להבין, שמתוך אלפי כתבים, שבהם יש פרטים מסוימים ששומרים על קו אחד כמעט בכל הכתבים - ביניהם בודאי יש גם כתבים שיצאו מתחת ידי ת"ח, ואולי אפילו מתחת ידי תנאים ואמוראים, ועכ"פ ספרי דווקני.

**וברור** שעיקר דברי כבודו נאמרו משום שלא

וכשהגיע ללמוד ואמר לו המלמד שאת האות וא"ו בכתבת ב"י כותבים בארבעה שלבים", לא יכל אותו ת"ח לסבול את הדבר הזה - ופשוט קם והלך...

ה. כמו שאמרתי, אין ענין הלכתי כזה - אפילו לא נידח. מלבד זה, העתקנו דברי האר"י ז"ל לעיל, וא"צ לכפול הדברים - קחם משם.

ז. לא הבנתי על איזה רגלים של שלחן וציפורנים של אריה כבודו מדבר, ומה אלו הדמיונות האלה. מדרש עניינו לקרב הדבר לדעתנו [צא וראה שכלל זה יעבוד לך כמעט תמיד בכל מדרשי חז"ל], ואין כוונת המדרש לסתום אלא לפרש. בפרט שלשון המדרש כאן על האל"ף: "ויש לו שתי רגלים כבני אדם". וברור שגם ההמשך של תיאור היד אמור להמשך על יד אנושית.

**וע"כ**, איני מבין מה כוונת בעל החלומות הלזה עם ציפורניים של פרות ונדרים של אריות... ודברי חלומות אינם מורידים ואינם מעלים...

**גם** לפי דבריו, איני יודע מאן קיהיב מן שמיא רשות לרב ברוך שאמר לפרש כפי רצונו את דברי רבותינו התנאים, אשר סתמו סודות גדולים ועליונים.

**ומה** שסיים כבודו: "ובסופו של דבר לסופר אין לו מלבד מה שלימדו רבו או לחילופין פשוט מה שמבקש ממנו הקונה להקפיד על הא ועל דא".

**איני** יודע מה זה נוגע לעניינינו, אם לצורך פרנסתך אתה רוצה לכתוב גם תפילין בסינית - זכותך...

ח. **ומ"ש**: "בעניין התמונות של צורת

ה. לא בדקתי כעת את הענין בצורה מציאותית, כיון שאיני כותב בכתב ב"י.

ומזוזות אלא בכתב אשורי וכו' וצריך להזהר בכתובתן כדי שלא תדבק אות לאות שכל אות שאין העור מקיף לה מארבע רוחותיה פסולה, וכל אות שאין התינוק שאינו לא חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול, לפיכך צריך להזהר בצורות האותיות, שלא תדמה היוד לזואו, ולא ואו ליוד, ולא כף לבית, ולא בית לכף, ולא דאל לריש, ולא ריש לדאל, וכן כל כיוצא בהן עד שירוצן הקורא בהן". הרי 'כתב הלכתי' לפי הרמב"ם.

**ואדרבא**, המתבונן בכתבים מאותה תקופה יראה שבאותן אותיות שכתבו את הספרי תורה והנביאים - כך גם כתבו אגרות רשות, וכן כתובות על מצבות ובנינים שונים, ולחשים על קערות להשבעת שדים ורוחות [כמובן, בהתאם להבדלים המציאותיים בחומר שעליו כותבים, וכן בצורת הכתיבה - אם ע"י כתיבה או בחריטה]. וא"כ דא היא תיובתייכו, דידך ודהרב ברוך שאמר - מספיק עם ההמצאה הזאת של כתב הילכתי!

**ט.** ומ"ש: "וכן על הספרים של האחרונים יותר שהבאת במאמר כמו המהר"ם זבארו והרב פיג'ו ועוד, הרי זה ספר תורה, ובידך רק כמה עלים מספרים אלו שמי שפירסם עלים אלו יכול להיות שכוונתו הייתה להראות דברים יוצאי דופן (אם בימינו מישוהו יכתוב ב' עם מושב כזה ארוך "יתנו לו מכות!" וכן יש שם ב' שנראית ממש ככף! - עגול למטה) וכו' וכדי לשבת ולחקור כתב צריך כמה דברים: א. לשבת מול הספר באמת ולא מתוך צילום ולא במחשב. ב. להבין היטב בסודות הקולמוס הדיו והקלף כדי להבין מה שבאמת הלך שם. ג. ושלפחות חצי ספר יהיה תחת ידך".

**צר** לי מאוד שכבודו מזלזל במקצועיות שלי, לא לקחתי כלל 'כמה עלים' ש'מישהו פירסם להראות דברים יוצאים דופן'. ידידי

בדק הנושא מעולם לעומק נכמו שעשו רוב העוסקים בסוגיות אלו לצערנו].

**ואדרבא**, לפי דברי רבינו טודרוס אשר העתקנו לעיל, שהסופרים שינו את הכתב מדור לדור - אי לאו דמסתפינא הוה אמינא שלכאורה הכותב בכתב של מגילות ים המלח בעצמו, לכאורה צריך להיות ליבו הכי רגוע שעושה כדין, שהרי הוא קרוב יותר למקור באלפים שנה (!), ואילו הכתב שלנו היום [אף לפני שינויי הרב דוידוביץ ויחזקאל יחזקאל], הוא אחרי גלות ארוכה שעבר בה הרבה שינויים [כעדות רבינו טודרוס!].

**אמנם** ברור שלא נבוא לשנות את הכתב שלנו ולכתוב בכתב 'ים המלח', אך עכ"פ יש לדעת שראיה מכתבים אלו היא ראייה חזקה מאוד ושווה המון!

**והבעיה** של כבודו, שהוא רואה את כל הענין בעינים 'ברוך שאמירות'.

**מה** זה 'כתב הילכתי'? מי המציא את המושג הזה?

**עיקר** ההלכות בכתב שאנו מכירים הן: שלא תדמה אות לחבירתה [ועיקרו עפ"י הבריתא 'ת"ר וכתבתם שתהא כתיבה תמה וכו'], שיהיו האותיות מוקפות גויל [ואף בזה יש בחלק מהמקרים מחלוקת בבלי וירושלמי כידוע] ועוד כמה פרטים.

**ומהו** אותו כתב הילכתי שכבודו מדבר עליו? הכיצד אפשר להאשים את אבותינו מלפני אלפים שנה שלא כתבו כמו שכתוב בברוך שאמר, בעוד שטרם נכתב ספר זה?

**רבינו** הרמב"ם סיכם את סוגיית צורת האותיות במילים ספורות בלבד, וז"ל הטהור (פ"א הי"ט): "אין כותבין תפילים



עם התווסף מאמרי על האות גימ"ל, התווספו עוד כמה עשרות שעות לחשבון...

ומה שהקשה עוד על ספרי דאפטרטא וכו', שוב קושייתו אינה אלא למסתכל בעינים 'ברוך שאמירות', אבל היודע שאין הבדל בכתיבה בין ס"ת לתנ"ך ושאר דברים [אלא אולי בהקפדה על הקפת גויל], יודע שאין הדברים נכונים.

ואחתום מעין הפתיחה,  
יש"כ גדול לכבודו על הערותיו,  
ויהי רצון שתזכה לזכות את הרבים בסת"ם  
כשר ומהודר,  
עוד שנים רבות נעימות וטובות.  
א. א. הכהן סקלי.

הרב אסף טימור נר"ו, צילם בעצמו את הספרים של מהר"י אבוהב, מהר"מ זבארו ומהר"ע פיג'ו, ובאדיבותו הרבה נתן לי גישה חופשית לתמונות רבות מאוד מספרים אלו. אין זה עלים בודדים, אלא יער שלם.

וכבר כמעט התחננתי בהקדמתי למאמרי: "אבקש מהמעוניין להגיב על הדברים, שלא יהיה נחפז להגיב, אלא יתבונן בדברים היטב, מאחר והשקעתי בנושא זה עשרות רבות של שעות ואף יותר, ללא גוזמא כלל, בין בהתבוננות בכתבים הישנים וכו'". ושיהיה ברור לקורא, שמ"ש שהשקעתי בנושא עשרות שעות, הכוונה רק על כתיבתי את המאמר על האותיות אל"ף ובי"ת. וכעת

מכתב ד'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

## הרגיל בזיתים

ורציתי להעיר דשאלתי את מרן הגר"ק שאלה זו בענין מי שאינו רגיל בזיתים ואוכל באופן ארעי יותר מפעם א' תוך ל' יום האם גם זה גורם לשכחה. והשיב: "ג"פ הגמ' מותר (אולי צ"ל מתיר) אבל מי שנזהר תע"ב". עכ"ל.

הנה בגליון הקודם האריך הרב חן שליט"א בדברים נפלאים בענין הרגיל בזיתים במשנתו של מרן הגר"ק שליט"א, וייש"כ.

רק רציתי להעיר, שהנה נקט שם באות י"ח (עמוד קצ"ח), שלדעת הגר"ק, אם עבר יותר מל' יום שלא אכל זיתים, אף אם אוכל פעמים רבות ל"ח רגיל עיי"ש.

## תרתי לריעותא

מסייעת לחזקה) ישנו עוד דין שהחזקה דהשתא תכריע בין החזקות. וזה מבואר למעיין בדבריו.

אלא שקשה על מש"כ בכתובות ט., דמה איכפת לי שבבעולה אין את התרתי לריעותא דאין הריעותא מסייעת לחזקה, מ"מ ייהיה את הדין של חזקה דהשתא. וקושיא זו על רע"א הקשה באבי עזרי (הל' איסור"ב פ"ח ה"י).

ושמעתי לתרץ קושיא זו, דהנה מה דאזלינן בתר חזקה דהשתא, בפשטות היינו שאנו אומרים דכמו שעכשיו הוא כך, כך יש לנו לומר שהיה גם קודם. אמנם י"ל שאי"ז הביאור בחזקה דהשתא (דהא כיון שאנו יודעים שהדבר השתנה מה לי השתנה עכשיו מה לי השתנה קודם, ול"ד לחזקה דמעיקרא שאנו אומרים שהדבר כלל לא השתנה ודו"ק), אלא הביאור בחזקה דהשתא הוא, דיש סברא לומר שאף שהדבר הוא בספק, יש

הנה בגליון הקודם (עמ' שע"ז) הקשה הרב אי"ש קשש שליט"א מדברי רע"א בחי' כתובות ט. למש"כ בשו"ת קמא סי' ז' (ויש להוסיף שכ"כ גם בשו"ת קמא ק"כ ובתרא קכ"ח), שבכתובות כתב רע"א שענין התרתי לריעותא שייך כשהריעותא מסייעת לחזקה. ובשו"ת מבואר גדר אחר, שהחזקה דהשתא מכריעה כשיש ב' חזקות קמייתא סותרות. עיי"ש עוד.

והנה יש להאליים את הקושיא, דבתשובה שנדפסה בסו"ס דו"ח לגבי סריס כתב רע"א את ב' הדברים הנ"ל באותה תשובה יעוי"ש.

אמנם זה לא קשה שרע"א סותר א"ע בביאור תרתי לריעותא, שמה שרע"א מבאר גדר אחר ממש"כ בחי', אין כוונתו לבאר באופן נוסף את דין תרתי לריעותא, אלא שכתב שמלבד דין תרתי לריעותא (ששייך דווקא כשהריעותא

לנו לנקוט בדבר כמו שהוא עכשיו לפנינו (וזה חלק מההנהגה של המכאן ולהבא להחזיק את המצב כמו שהוא לפנינו גם כלפי הלמפרע אף שאין על הלפרע עצמו שום סברא של חזקה).

[והנה לכאור' א"כ אי"ז ענין לחזקה, דחזקה ענינה לנקוט שהדבר לא נשתנה. אמנם זה ל"ק, דענין חזקה הוא מושג רחב ולא רק לומר שהדבר לא נשתנה, אלא זה נושא לנקוט כמו שלפנינו בלי חקירות ודרישות, וכמו דחזינן בחזקת ממון (אם נאמר שהיא מדין חזקה ואכמ"ל). וה"נ שפיר שייך שאנו נוקטים כלפנינו לענין חזקה].

**אמנם** לענ"ד א"א לומר כך בדעת רע"א, דיעוין ברע"א קמא סי' ז', שכתב די"ל, דחזקה דהשתא אמרינן דווקא כששייך לומר שכאשר נמצא עתה כן היה למפרע משעה שהיתה ראויה לכך, אבל אם בשעה

שהיתה ראויה להיות כן לא נעשה כן, ל"ש לומר מכח חזקה דהשתא שהיה כן למפרע, דמאיזה שעה באת להחזיקו למפרע, וכי נוכל לומר דמשעת סילוק ידינו מהבדיקה דלית לה סימנם באותו רגע נולדו הסימנים עיי"ש. ומה"ט כתב שם דהיכא דבדקה בצפרא ולא היה בה סיני בגרות מודה רב דלא אמרינן הרי בוגרת לפנינו, כיון דאין יכולים להחזיקה כדהשתא מעידן צפרא שהיתה אז ראויה להיות בוגרת עיי"ש. (ובסברא זו של רע"א יש להאריך ואכ"מ).

**והנה** אם נאמר דלרע"א חזקה דהשתא אינו שאנו נוקטים שלא נשתנתה המציאות מכפי שהיא לפנינו, א"כ וודאי ל"ש לטעון שצריך שנוכל לומר כך סו"ס ישנו דין לנהוג כפי שלפנינו הגם שהלמפרע הוא בספק גמור ודו"ק. וא"כ עדיין דברי רע"א צ"ב.

בברכה גרשון גולד

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

### בענין אמירת קדיש ע"י כמה אנשים יחד

לשמאלו. ומבואר שיש רק ש"ץ אחד, אלא ששני אנשים עומדים יחד עמו לפני התיבה.

**מלבד** זאת, הנני סבור שעצם הגישה לנסות להכריע בנידון זה מכח מקור מן הגמרא, איננה נכונה. אילו היתה זו שאלה שעדין לא נידונה ולא הוכרעה, אז היה מקום להכריע ע"פ מקורות שאנו מוצאים מן הש"ס. אך נידון זה כבר דנו בו הפוסקים, ואנו רואים שדעת כל הפוסקים האשכנזים, שרק אדם אחד אומר קדיש (עי' סי' קל"ב וברמ"א יו"ד סי' שע"ו ס"ה ונו"כ), ומי הוא זה ואי זה הוא שיכול לחלוק עליהם מכח מקור מן הגמרא?

מה שכתב הרב מרדכי פרוש שליט"א, לסייע בידי המנהג המאוחר, שכמה אנשים אומרים קדיש ביחד, מדברי הגמ' ב"מ פ"ה ע"ב, שר' חייא ובניו עברו יחד לפני התיבה, טעות היא בידו. כי מבואר בתוס' שם (פ"ו ע"א ד"ה אוקמינהו), שעשו כן מפני שבתענית ציבור יורדין לפני התיבה שלשה כדדריש במדרש. ודברי המדרש שהביאו התוס' הם בתנחומא בשלח, (סימן כ"ז) על הפסוק ואהרן וחור תמכו בידיו. וכן במכילתא על הפסוק הנ"ל. והדין הזה הובא להלכה בס' תרי"ט ס"ד, שמפני זה ביוה"כ צריך להעמיד אחד לימין ש"ץ ואחד

### התיבה והבימה ומקום עמידת הש"ץ - השלמה למאמר שבגליון הקודם

בצידו, וכן הוא בכל בתי הכנסת הישנים. אכן יש כאן פרט מענין, כי אמנם בבתי הכנסת הישנים, עמוד הש"ץ הוא מול ההיכל, אך לא מול אמצע ההיכל, אלא משוך מעט לצד ימין. ובדור האחרון שינו זאת משום מה, ועמוד הש"ץ הוא בד"כ מול אמצע ההיכל, ולא ידוע לי מקור לענין פרט זה.

**ברוב** בתי הכנסת האשכנזים כיום, מקום עמידת הש"ץ הוא מול אמצע פני ההיכל. אכן יש בתי כנסת שהעמוד של הש"ץ הוא בצד ארון הקודש, מימינו או משמאלו, ובענייתי ברור שזו טעות. כי לשון חז"ל הוא שהש"ץ עובר לפני התיבה, והלשון הזה פירושו שהוא עומד מול ההיכל ולא



מכתב ו'

הרב משה חליוה

מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

**בחיבת הקודש** קבלתי את קובץ מנורה בדרום גליון השלוש שנים ונהנתי מפרי עמלם דרבנן ותלמידהון ולאות יקר הנני מעלה בזה איזה הערות והארות בקציר האומר.

**כבוד ידידנו הרה"ג מוהרא"א הכהן סקלי שליט"א** ומשנהו כסף ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"א"ס, **שלמא רבא ונהורא מעליא**,

### א. בגדר מצות צדקה

**והנה** רהיטת לישנ' דהבית הלל ריש סי' רמ"ח לכאורה נראה דמיירי בכל צדקה, מדלא חילק בלישנ' במאי מיירי, ועמ"ש הב"ה משו"ע דסימן רנ"ג (סעיף ט') ועי' בספר אהבת צדקה (פ"א סט"ו, עמוד נ"ב) מ"ש לבאר בדרך אפשר שי' הב"ה דזה ודאי דס"ל דלענין חוב מעשר או חומש אינו נפטר כשהעני לא קיבל ואך דס"ל דכיון דשלח לעני מעות לכה"פ יש בידו קיום מצות צדקה דהיה בזה נתינה מצד הנותן ואמנם דל"ה מצות צדקה בשלימות ע"ש היטב נויש להעיר דהאי חידושא אינו מהב"ה גופיה כי אם ממר בריה, ע"ש].

**במ"ש** הגר"ש לוי שליט"א (עמוד ס"ט ואילך) בגדר מצות צדקה ומייתי דבהגהות יד אברהם (יו"ד, סי' רמ"ח) כ' "ועיין בספר בית הלל שכתב דאם רוצה ליתן צדקה לעני והוא אינו רוצה לקבל יצא כמ"ש גבי שילוח מנות באו"ח" (וכוונתו למ"ש רמ"א ז"ל ה' מגילה ס' תרצ"ה, ע"ש), ודבספר דרך אמונה למו"ר מרן שה"ת זצוק"ל ה' מתנות עניים (פ"ז, ביאור ההלכה ד"ה מ"ע), מקשי אמה דמדמי לה הב"ה למשלו"מ וכו', ע"ש. והגרש"ל שליט"א האריך ליישב בזה דהב"ה לא מיירי בעיקר מצות צדקה אלא לחיוב צדקה דשלישית השקל, ע"ש בדבריו.

### ב. מוריד הגשם בסגול או בקמץ

הגשם בסגול או בקמץ והשיבנו דאפשר להגיד כך ואפשר להגיד כך ואין נפק"מ איך שאומרים. ושוב הבאנו מכתב מכת"ק מו"ר מרן הגראי"ל זצוק"ל דכתב בזה "רוב רבנים סוברים גשם אבל דעביד כמו עביד ודעביד כמו עביד", עכלה"ק, ובכ"מ הארכנו בזה.

**במ"ש** ידידנו הרה"ג ר"א גבאי שליט"א (עמוד ק"ג הערה ו') בענין מה שכמה מגדולי ישראל הסכימו לחזור ולהנהיג לומר הַגֶּשֶׁם בַּמָּקוֹם הַגֶּשֶׁם וכו' עי' נמי בספרנו שפתי איל (עניני או"ח ס"ק י"א) דהבאנו בשאלנו ממו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל אם צ"ל מוריד

### ג. סעודת מלו"מ ביו"ט שחל במוצ"ש

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"י גולדברג שליט"א (עמוד קט"ז ואילך) אם יש דין סעודת מלוה מלכה ביו"ט שחל במוצ"ש ותמה אהא דהפוסקים השמיטו ענין זה וכו' ושוב הביא מ"ש הגה"ק רח"פ ז"ל בהגדש"פ חיים לראש "ואם חל במוצ"ש יהא מרבה קצת בשביל סעודה רביעית" וכו', ע"ש. הנה עי' בספר מעדני איש (סימן ד' ס"א) דהאריך בהאי ענינא ומייתי ממור"ר מרן שה"ת הגר"ח

קניבסקי זצוק"ל (הו"ד בספר דרך שיחה עמוד רע"א) דנשאל אי במוצ"ש שהוא יו"ט יש מצות מלוה מלכה והשיב "הרי אוכלים סעודת יו"ט ועולה למלוה מלכה" ועמ"ש מהר"מ ז"ל הל' חמץ ומצה (פרק ו') דס"ל דבמידי דאכילה לא בעי כונה, וע"ש בכ"ד, ועמ"ש משו"ת רבבות אפרים חלק שלישי (סימן רצ"ב) והאריך בכל זה, ע"ש.

### ד. בענין התיבה והבימה ומקום עמידת הש"ץ

במ"ש ידידנו הרה"ג רי"מ ויינשטיין שליט"א (עמוד ק"ע ואילך) בענינא דהתיבה והבימה ומקום עמידת הש"ץ, עי' נמי בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני סוכה ולולב (סימן קע"ב) מאי דהארכנו בהאי

ענינא, ע"ש. וע"ע בתשובותינו גם אני אורך חלק י"ד (בקונטרס אסופת מכתבים, סימן ג') מש"כ בענין מקום העמוד דהשליח ציבור, ע"ש.

### ה. אי בעי דהפנים חדשות יהיו בשעת הברכות

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"א טאובנר שליט"א (עמוד ר"ג) גבי פנים חדשות שהלכו קודם בהמ"ז דנקטו הפוסקים דלא מהני לברוכי, וקמציין למ"ש בארצה"פ (סי' ס"ב דכ"ט ע"ב מהשנות חיים ועו"פ). הנה יש

להעיר דרבנותינו מרן הגרמ"פ ז"ל ומרן הגריש"א ז"ל ס"ל דסגי דהיו הפנ"ח בעת הסעודה וא"צ שישארו בשעת הברכות וכמ"ש בספר ישמח לב (עמוד רמ"ה) ע"ש.

### ו. מי שמתו אחיו מחמת מילה לענין תפילין בשבת

במ"ש ידידנו הרה"ג ר"מ פרוש שליט"א (עמוד שמ"ז) עדמ"ש בטושו"ע או"ח (סי' ל"א) דאין להניח תפילין בשבת ויו"ט מדמיקרו אות ודן לפי"ז במתו אחיו מחמת מילה דנמצא דאין לו שני אותות וכו' ואייתי מ"ש בזה בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' ק"ח) ע"ש. הנה עי' נמי בספר

מאסף לכל המחנות סי' ל"א (ס"ק ג') מ"ש בזה משו"ת הרדב"ז חלק שישי (סימן ב' אלפים של"ז) ע"ש בכ"ד.

והנני חותם בברכה וביקר  
הק' משה חליוה

מכתב ז'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

## הגהות על סידור התפלה לר"ד משאש ז"ל

(מערכת פ אות ג) שהביא את דברי הספר חסידים שאין אות ה' בברכת המזון, וכתב, ומזה סמכו לומר בנוסח ברכת המזון רפואת נפשינו ורפואת גופינו, ולא לומר רפואת הנפש ורפואת הגוף. ובקונטרס חיים לראש במטב הברכה נדפס בטעות, וכך צ"ל, רפואת נפשינו ור"ן [רוח ונפש] ורפואת גופינו, ועיין מדרש תלפיות. עכ"ד.

ולולי דברי מהר"ח פ' הוה אמינא שכל הקפידא הינה בנוסח ד' הברכות שאותם תיקנו חכמינו ז"ל, אולם את התוספת של הבקשות שאח"כ, שתוקנו רק אח"כ, וביד כל אחד להוסיף שם כרצונו אין להקפיד כ"כ, שכל הקפידא הייתה על תפילות שתוקנו בידי חז"ל. ושו"ר דכבר כתב כן הגאון ר' בן ציון מוצפי שליט"א בספרו אורחות ציון ח"ב (עמוד יד) בשם אביו המקובל הגאון ר' סלמן מוצפי זיע"א.

ובן ראיתי אחר כך את דברי הגאון מהר"א פלאג'י זיע"א בספרו אברהם אזכור (מערכת ב אות קעח) שכתב שמה שאומרים ב'על הניסים' טף ונשים' וכו', כיון שאומרו בתוך הברכה אינו נקרא ממטבע הברכה. וכוונתו הינה כנ"ל דכיון שלא אומרים אותו תמיד לא חשיב מטבע שטבעו חכמים ולא נאמר בו זה שאין ה'.

וצע"ר שסותר לדברי אביו זיע"א, וכן לדברי עצמו בתחילה שכתב כן על רצה והחליצנו, והלא הוא אינו קבוע. וצע"ר.

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א, יישר כח על הקבצים החשובים.

בקובץ תמוז תשפ"א, הובא הגהותיו של הגר"ד משאש ז"ל לסידור. וראיתי לו שם (עמוד מ) שכתב, הרחמן הוא ירפאנו רפואה שלימה (רפואת הנפש ורפואת הגוף). נ"ב: עיין מ"ש לעיל בתחלת ברהמ"ז. ע"כ.

וכוונתו למה שהעיר למעלה מיניה שאין אות ה' בברכת המזון, ואם כן איך הכא יש, ועל כן צריך להשמיט קטע זה.

ויש לציין שסברא זאת כתבה ג"כ מהר"ח פלאג'י זיע"א בספרו חיים לראש (הלכות ברכ' אות ד) וז"ל, בברהמ"ז לא יש אות ה', כי המברך ברהמ"ז בכונה אינו שולט בו לא חרון אף ולא שצף ולא קצף. כמ"ש בעל עטרת זקנים (סימן קפה סק"א). ובשיירי כנה"ג (הגה"ט אות א). ובספר ב"כ (סימן קפז). ולפי"ז טוב שלא לומר בנוסח רצה והחליצנו 'ואף על פי', אלא 'ואם' שאכלנו ושתינו, והוא יותר נקי מ'והגם'. ובסדורי כל רבני אשכנז ראיתי שמכאן ואילך אין אומרים עוד וחותמין הברכה. וכמו כן יזהר כשיאמר הרחמן הוא ירפאנו רפואה שלימה, שיסיים רפואת נפשינו ורפואת גופינו. עכ"ד.

אלא שצ"ע, דהלא בנוסח ברכת המזון שכתוב בחיים לראש עצמו כתוב 'רפואת הנפש ורפואת הגוף' נגד דברי רבינו זיע"א הכא. עיי"ש. ושו"ר שכבר נרגש בזה מהר"ח פ' זיע"א עצמו בספרו חיים לגופא

רצב

מנורה

הרב שמואל ללזר

בדרום

ומ"מ מצאנו עוד פוסקים שכתבו כדברי  
הגר"פ ז"ל לומר רק הרחמן הוא  
ירפאנו מהטעם הנ"ל, דכן היה מנהג הגה"ק  
ר' מצליח מאזוז זיע"א מחמת טעמו של  
רבינו זיע"א, וכמו שכתב בקונטרס  
המילואים לספר עלי הדס (עמוד מח) בשם  
בנו הרה"ג הנאמ"ן שליט"א. וראה עוד

בספר ה' נסי (עמוד רפ). ובאור תורה  
(תשס"א, עמוד תפו).

בברכת התורה

שמואל ללזר

ירושלים



## מכתב ח'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח תקוה

## לבישת כלאים לצורך מכירה או קניה או העלמת מכס כשאינו מכוין ליהנות

שאין מתכוין מותר, והמשנה שאוסרת, דהיינו סתם מתניין דכלאים הנ"ל - ר' יהודה היא. ולפ"ז לדין קי"ל דשרי אף בלבישה של כלאים אם אינו מכוין. וא"כ אין זו מחלוקת 'בסברא' בין הר"ש לרמב"ם האם המשנה הזו היא כר' יהודה או כר"ש, אלא מפורש בגמ' דמשנה זו שאוסרת היא כר' יהודה, ולר"ש שרי. וכתבו התוס' בב"ק שם שלפ"ז גם מ"ה בכלאים לגבי מוכרי כסות מוכרין כדרכן - גם בלבישה ממש היא, דדבר שאינו מתכוין מותר עי"ש.

**ובאמת** שכן נקטו רוב הראשונים שלדין דקי"ל כר"ש מותר אפילו ללבוש כלאים אם אינו מכוין ואינו פס"ר;

**כ"נ** מדברי הרי"ף שם שהביא את סוגית הגמ' כצורתה, ונראה שלהלכה קי"ל דשרי כר"ש, וכ"כ להדיא בספר כפתור ופרח פנ"ט שהביא את סוגית הגמ' וכתב: וכן פסק הרי"ף שאחר שאינו מתכוין להחם בכלאים אלא להבריה את המכס שהוא מותר עי"ש. וכ"כ מדנפשיה בדעת הרי"ף, בספר משכנות הרועים [לר' עוזיאל אלחאיך, נפטר בשנת תק"פ] מערכת ג' אות מ"ח עי"ש.

**וב"ד** ר' ברוך הספרדי בפירושו לב"ק וז"ל ואוקימנא דלא כרבי שמעון, דהא קתני מותר להבריה בכלאים מכס וכו' קסבר דשא"מ מותר עי"ש. וכן הראב"ן שם העתיק סוגית הגמ' וכתב: מהכא שמעינן דכל דבר

בגליון ל"ז האריך הרב שרון שרפי בענין לבישת כלאים כשאין כונה ליהנות ובמחלוקת הרמב"ם והשו"ע עם הר"ש והרמ"א בפסק ההלכה ובחילוקים שנאמרו בזה עי"ש.ב. אולם נראה שדעת הרמב"ם היא דעת יחיד, ופשט דברי הגמ' היא כדעת שא"ר, וכפי שנבאר בס"ד;

**במשנה** בכלאים פ"ט מ"ב שנינו לא ילבש כלאים אפילו על גבי עשרה אפילו לגנוב את המכס [שאינו מכוין ללבישה]. ומאידך במ"ה שנינו מוכרי כסות מוכרין כדרכן [כיון שאינו מכוין ללבישה].

**והביא** הב"י ביו"ד סי' ש"א ס"ה שדעת הר"ש, הרא"ש [פ"ט דנדה ס"ט] והסמ"ג [לאוין רפ"ג] דמתניין דפ"ט דכלאים מ"ב שאסור ללבוש כלאים אפילו ע"ג עשרה בגדים ואפילו להעלים מן המכס - ר' יהודה היא שאוסר דבר שאינו מתכוין, אבל לר"ש דקי"ל כותיה שרי.

**אולם** הרמב"ם [פ"י מהלכות כלאים הט"ז וי"ח] פסק את ב' המשניות הנ"ל, וכתב הב"י ליישב דבריו שגם לר"ש אסור בלבישה, ורק בהעלאה שרי עי"ש.

**והנה** הב"י לא הזכיר את דברי הגמ' בב"ק קי"ג ע"א דאיתא שם ר"ש אומר משום ר"ע מותר להבריה [בכו', כ"ה בכתה"י ובראשונים, והיינו בכלאים] את המכס, ופירשה הגמ' דר"ש לטעמיה דס"ל דבר

כל שעה ע"כ. וכ"ד הריא"ז בביצה פ"א ה"ו וז"ל ומותר ללבוש בגד כלאים כדי להבריה בו את המכס, והוא שאינו מתכוין ליהנות בו, כגון שהיה לבוש בגדים יפים ממנו שמתחמם בהן ומתכבד בהם, וכל דבר שאינו מתכוין מותר, וזה מבואר בפרק הגוזל ומאכיל. וכן נראה בעיניי שמותר ללבוש בגד כלאים כשהוא רוצה לקנותו וצריך לבודקו ולכסות על גופו שהרי אין מתכוין ליהנות בו לפי שעה ע"כ.

וב"ד הרמב"ן בשבת קי"א ע"א וז"ל ומה שהתיר ר' שמעון למוכרי כסות 'ללבוש' כלאים משום דלא אסרה תורה אלא מלבוש שסתמו להנאה אבל כשאין לו ממנו הנאה לאו מלבוש הוא אלא משאוי בעלמא, והכי איתא בפ"ק דיבמות [ד ע"ב], ואתא ר"ש ושרא בשאינו מתכוין בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים עי"ש. ומפורש דס"ל שר"ש מתיר גם 'ללבוש' כלאים ולא רק 'להעלות' כלאים. וכ"ד הרשב"א בכתובות ו' ע"א שכתב: והיה דמוכרי כסות לפי שלא אסרה תורה אלא דרך מלבוש כלומר דרך הנאה שיהנה ממנו ע"כ, ומבואר דמייירי במלבוש, אלא שהסביר שאין איסור בעצם הליבישה אלא רק כשנהנה מהמלבוש, וכדכתב הרמב"ן הנ"ל. וכ"כ הר"ן בשבת קי"א עי"ש. ובחולין דף ל"ב ע"א מדפי הרי"ף כתב הר"ן ביאור בזה דלענין הנאה ודאי אע"ג דהוי פסיק רישיה שריא דהא אמרינן מוכרי כסות וכו', והא התם ודאי מטי ליה הנאה אלא דכיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי עי"ש.

ובן פירשו הרע"ב והרש"ם במשנה שם כדעת הר"ש. וכ"פ ר' ישמעאל הכהן בספר הזכרון בהלכות כלאים וז"ל אסור ללבוש כלאים לפוטרו מן המכס. והרא"ש התיר דקי"ל דשא"מ שרי 'ועיקר' ע"כ.

שאינ מתכוין מותר דקאמר ר' שמעון בכ"מ, משום ר' עקיבא קאמר ע"כ, ומבואר דס"ל כן למעשה, ואין זו דחיה בעלמא. וכ"ד האו"ז ח"א סי' רע"ז שהביא סוגית הגמ' הנ"ל וכתב וקי"ל כר"ע דאמר בפרק במה מדליקין וכו' הואיל והלכה כמותו לענין שבת ה"ה לענין כלאים וכו' עי"ש. וכ"ד היראים בסוף סי' של"ג [ובישן סי' ס"א] וז"ל וכאשר התרנו בפסחים בפ' כל שעה [כ"ו ב'] ובשבת בפ' במה מדליקין [כ"ט ב'] להעלות עליו כלאים בשאין מתכוין דקי"ל כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר כדתניא מוכרי כסות מוכרין כדרכן - כך התרנו לבישה כלאים בשאינו מתכוין כדתניא בב"ק בהגוזל בתרא וכו' [והביא סוגית הגמ' וכתב] פי' אינו מתכוין ליהנות הלכך לא הוי דומיא דלבישה אע"פ שלא נהנה בודאי, דכל לבישה איכא כוונת הנאה הלכך לא דמיא ללבישה ע"כ. והביאו בפסקי הריקאנטי סי' רל"א בקצרה עי"ש. וכ"ד הסמ"ק במצוה ל"ב שכתב: וללבוש כלאים כדי לעבור המכס אמרינן בפ' הגוזל ר' [שמעון בן] יהודה מתיר והלכה כמותו דקי"ל כרבי שמעון דאמר דבר שאינו מתכוין מותר ע"כ. וכן האריך בספר כפתור ופרח פנ"ט כדעת הרי"ף וספר המצוות קטן דשרי עי"ש. וכ"פ ר"א מלונדריש בפירושו לברכות עמ' ו' וז"ל ומיהו לית הלכתא כי האי סתמא דאנן סבירא לן דדשא"מ מותר, וא"כ מותר ללבוש כלאים לגנוב מוכס העומד מאליו, הואיל ולא לשם הנייה מתכוין ע"כ. וכ"פ בספר עץ חיים [מלונדריש] כלאים פ"ה שהעתיק את לשון הרמב"ם שאסור אפילו לגנוב המכס וכתב: אבל ר"י פסק שהלכה כר"ש בן יהודה וכו' וזה כר"ש דאמר דשא"מ מותר ע"כ. וכ"ה בפסקי מהרי"ח לב"ק וז"ל ויכול אדם ללבוש כלאים כדי להעביר את המכס ובלבד שלא יתכוין וכו' וכגון דלא הוי פס"ר. פר"י פרק

כדי שיקפצו עליהם גוים ויקחו ואפילו בימות הגשמים שיש בהם הנאת חמום הואיל ואינו מתכוין לחמום עי"ש. ובסנהדרין ס"ד ע"ב גבי מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה כתב: ואע"פ שאמרו מוכרי כסות וכו' ואי אפשר שלא ינהה, וכן מה שאמרו לענין ריח אפשר ולא מכוין שרי פירושם מפני שהנאת הכסות והריח אינה הנאה שיש בה ממש כחלבים ועריות עי"ש. ונראה שהעיקר בדבריו דס"ל להתיר כדעת רוב הראשונים וסמי חדא מקמי ארבעה.

**אמנם** בה"ג וספר האשכול בהלכות כלאים העתיקו את המשניות בפ"ט דכלאים כצורתם כולל המשנה שלא ילבש כלאים להעביר את המכס, וכ"ד הרמב"ם שהביא הב"י. אלא שיש ב' קושיות לשיטה זו; האחת איך יסבירו את ההיתר של מוכרי כסות. והשניה איך יסבירו את דעת ר"ע בבב"ק קי"ג שמותר 'ללבוש' להעביר את המכס, והסבירה הגמ' שזה כדעת ר"ש דדשא"מ מותר.

**והנה** לענין הקושיא הראשונה ממוכרי כסות כבר כתב הב"י דהתם אינם לובשים ממש הכלאים אלא מעלים אותם עליהם שלא כדרך לבישה ובזה מותר אם אינו מכוין, אבל כשלובש ממש - על זה אמרה התורה לא 'תלבש' ולא משנה אם מכוין ליהנות או לא עכ"ל. והנה עצם ביאורו ברמב"ם שמוכרי כסות לא לובשים אלא מניחים - מפורש כן בפה"מ בכלאים פ"ט מ"ה וז"ל שמותר להם למכור כלים של כלאים ולשים אותם על גביהם עי"ש. וכן מתבאר מדבריו בחיבור פ"י הט"ז שכתב שיציל להן הכלאים 'שעל כתפן' מן החמה וכו' עי"ש. וכבר פירש כן ר' חננאל בכמה דוכתי; בשבת קמ"ז ע"א גבי היוצא בטלית מקופלת כתב: כגון אלו מוכרי כסות שמקפלין ומפשילין אותן על כתפייהו

**ובדעת** הריטב"א מצאנו סתירה, דבשבת כ"ט ע"ב כתב: רש"י ז"ל מפרש כדרכם דרך מלבוש, ולא נהירא דהא בימות הגשמים לא סגיא דלא מיתהני ולא עוד אלא כי לעולם הוא מתכבד בכך, לפיכך פירשו דכדרכן היינו על כתפיהם והצנועין מפשילין מקל לאחוריהם והבגדים על המקל אבל דרך מלבוש אסור הוא אף כרבי שמעון ע"כ. אולם בפסחים כ"ו ע"ב כתב להיפך וז"ל יש שפירשו דכדרכן היינו על כתפיהן דהשתא אפשר דלא מתהנו והטורח מרובה על ההנאה, אבל בדרך מלבוש הא ודאי מתהנו להתחמם או להגן מן החום ושמכתבדין בו וכפסיק רישיה ולא ימות דמי, אבל בפירושי התירו אפילו דרך מלבוש עכ"ל, ונראה מדבריו שהוא נוטה לדעת הפירושין'.

**וכן** בדעת המאירי מצאנו סתירות בזה, דבבב"ק קי"ג ע"א כתב: לא ילבש אדם כלאים אפילו דרך עראי ואפילו על עשרה בגדים שאין הנאת חמום מגעת לו הואיל ומ"מ דרך חמום בכך ואפילו לא כיון אלא להבריח בו את המכס שיחזיקהו בגוי אסור ולוקה עליהם ע"כ, וזה כדעת הרמב"ם. אולם בשאר דוכתי פסק כדעת שא"ר; בשבת כ"ט ע"ב כתב: מוכרי כסות מוכרין כדרכן 'ולובשין' אותם בשוק להראותם ללוקחים ובלבד שלא יתכוין להנאת לבישתם וכו', שכל דבר שאין מתכוין מותר. ואע"פ שזו מיהא פסיק רישיה הוא, אפשר שאינו פסיק רישיה כגון שהיה לבוש בכדי צרכו, או שמא לא אסרה תורה אלא לבישה שמדרך כונת הנאת לבישה ע"כ. וכ"כ בקצרה בפסחים כ"ו ע"ב וציין למה שכתב בשבת עי"ש. וביבמות ד' ע"ב כתב: אף בהעלאה כל שאינו בכונת הנאה כגון תופרי כסות שמניחין אותו על יריכותיהן או אפילו דרך לבישה כגון מוכרי כסות אף בלבישה מותר

ע"כ, ומבואר ש'מוכרי כסות' מניחים את הבגדים על כתפיהם. וכ"כ יותר במפורש בפסחים כ"ו ע"ב וז"ל מוכרי כסות מוכרין כדרכן כלומר נושאים בגדי כלאים על כתפיהן ע"ש. אלא דאי מהא אין ראייה דס"ל כרמב"ם, דהא לעיל הבאנו שגם היראים מפרש כן, אולם אעפ"כ ס"ל להתיר גם לבישה מההיא דב"ק ק"ג שםפורש שם ש'לובשים' בגדים להעביר מן המכס. אולם הרמב"ם מפרש דבדוקא העלאה שרי ולא לבישה. וכ"כ ר"א בן הרמב"ם להדיא בשו"ת ברכת אברהם סי' י"ט וז"ל ומוכרי כסות אינן לובשין הכלאים, וכשאסר הכתוב הכלאים ואמר לא יעלה עליך לא אסר אלא דרך לבישה אבל עליה שאינה דרך לבישה לא אסר הכתוב, הלכך תופרי כסות ומוכרי כסות אין בעליית הכלאים עליהם חשש לבישה אלא חשש הנאה, תדע דלא תנן ובלבד שלא יתכוונו ללבישה אלא ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והנאה זו אינה ודאית אלא ספק היא שאפשר שתגיע לו הנאה זו ואפשר שלא תגיע ע"ש.

**אולם** הקושיא הגדולה היא מהגמ' בב"ק הנ"ל. והנה הכס"מ בפ"י הי"ח כתב דסבר רבינו דלא בעא גמרא לנחותי לחלק כמו שחילקתי בין דרך לבישה לשלא דרך לבישה ונקט דרך קצרה לומר דבשאינו מתכוין פליגי, ואע"ג דלקושטא דמילתא לאו בהכי פליגי לא חש מאחר דלא אתא אלא לאקשווי דלהבריה את המכס מי שרי, ושפיר דמי לידחק בכך שלא להוציא סתם מתניתין מהלכה ע"כ. אלא שתירוצן זה צ"ע [וכפי שכבר הקשו בספר משכנות הרועים מערכת ג' אות מ"ח ועוד], שהרי בגמ' בב"ק מיירי ב'לובש' כלאים להעביר המכס, וע"ז אמרו דלר"ש משום ר"ע שרי משום שאינו מכין, ולא רק בהעלאה התיירו.

ור"א בשו"ת ברכת אברהם שם כתב ליישב דהאי מימרא דר"ש אליבא דר"ע הוא, לאו אליבא דידיה הוא, דהוא מודה בפסיק רישיה ולא ימות, ושמא ר"ע חולק ואפילו בפסיק רישיה וסבירא ליה דאם אינו מתכוין מותר, ואין הלכה כדבריו, דהא ר' יהודה ור"ש חולקין עליו ע"ש. וגם זה צ"ע, דאם ר"ע ס"ל שמותר אפילו בפס"ר - מנין לאביי ורבא שר"ש מודה בפס"ר, והרי ר"ע רבו ס"ל שגם פס"ר מותר. ולמה אביי בשבת קל"ג ע"א קיבלה מרבא דר"ש אסר בהא, שיקשה לו מר"ע רביה דר"ש, דמתיר.

**והרדב"ז** בפירושו לרמב"ם הי"ח כתב דגבי שבת דחמיר להו לאינשי פסק כר"ש דאמר דבר שאין מתכוין מותר אבל גבי כלאים דקיל להו לאינשי פסק כר' יהודה דאמר דבר שאין מתכוין אסור ומהאי טעמא פסק כר' יהודה ביום טוב להחמיר ע"ש. וגם תירוצן זה צ"ע, דביו"ט יש גמ' מפורשת בריש מסכת ביצה והיא דעת ר"נ שביאר כן בדעת רבי ע"ש, אולם לא מצאנו שהפוסקים מעצמם יעשו חילוקים אלו במקומות אחרים, ואטו מעתה נפסוק בכל האיסורים הקלים משבת לחומרא יותר משבת?

**ויש** עוד תירוצים בזה של שאר המפרשים, אולם המעיין יראה שדחוקים הם, ואחרי הכל - פשט הגמ' זה כדעת רוב הראשונים דשרי אף לבישה כשאינו מתכוין. **ולמעשה**, השו"ע העתיק את לשון הרמב"ם, והרמ"א הביא את דעת הרא"ש וסיעתו בשם יש מתירין. ולהאמור נראה שהעיקר הוא כדעת רוב הראשונים, שהרי גם פשטות דברי הרי"ף כן הם, וגם הרא"ש ורוב הראשונים, והרמב"ם הוא כמעט דעת יחיד, ופשט הגמ' לא כדבריו, ולכן נראה שאפשר להקל בזה. ובפרט בשעטנו דידן שאינו שוע טווי ונוז יחד שלדעת הגאונים והרי"ף ועוד

בגד מותרת לדעת רוב הראשונים. וא"כ נראה שהבא למדוד בגד לקניה, אף שהוא ודאי שעטנו מותר לו למודדו כשיש לו עוד בגדים כנהוג, ואינו מכיין ליהנות מהשעטנו.

### לסיכום.

**דעת** הרי"ף, הרא"ש ורוב הראשונים שמותר ללבוש בגד כשאינו מכיין להנאה אלא להבריח המכס, או למדוד לצורך קניה או מכירה וכדומה, וכך פשטות הסוגיות, וכן עיקר.

ראשונים אינו איסור דאורייתא וכפי שהארכתי במקום אחר.

**והנה** החכמת אדם כלל ק"ו אות כ' כתב בזה"ל ומ"מ נ"ל דלכ"ע אסור למי שרוצה לקנות בגד כלאים ללבושו לפי שעה לראות אם הוא כמדתו, שהרי הוא מתכוין ללבושו, ולכן הקונים כובעים התפורים בשעטנו וכן בגדים של כלאים אסור ללבושן לכיין למדתו אפי' ארעי ע"כ. אולם בדברי הריא"ז שהבאנו לעיל מפורש שגם מדידת

### **טבילת כלי שרוצה ליתנו במתנה**

ישראל סגי בהכי אף שהיה פטור. ונידון זה קיים גם ברוצה לתת מתנה לחבירו, האם יכול להטביל לפני שנותן או לא. ובספר אהל יעקב [סקוצילס], טבילת כלים סעיף רס"ו ובהערה, הביא באורך את דעות פוסקי זמננו בנידון זה שחלקם מתירים וחלקם אוסרים ע"ש.

**אולם** בשו"ת עולת יצחק [רצאבי] ח"ב סי' קנ"ו דייק לנכון מדברי השולחן גבוה בסי' ק"כ סוף אות כ"ו דמהני לטבול אף שהוא פטור, שכתב שם שהמנהג הוא שהסכינים וכלי חרס מצופים בזכוכית שלוקחים מישראל סוחרים, מטבילים ומברכים עליהם כיון שישראל הסוחר לקחו מן הגוי לסחורה ו'הוא לא טבלו' ע"כ. ומדויק מדבריו שאם היה הסוחר מטבילו מהני [ועי"ש מה שכתב הרב רצאבי לענין מעשה].

**ויש** להוסיף שכן מדויק גם משו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תשמ"ה שכתב: ולענין הלוקח כלי סעודה חדשים מישראל שלקחן מן העכו"ם ו'לא הטבילו', הדבר ברור אצלי שצריכין טבילה וכו' עי"ש, ונראה

**בגליון** סיון תשפ"ב האריך הרב אליעזר פלקוביץ בענין טבילת כלים העומדים למתנה ע"י הנותן האם מהני או לא ע"ש. ויש להוסיף בזה דברים;

**כתב** הב"י ביו"ד סי' ק"כ דישראל שקנה כלי מגוי לסחורה אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו, דכיון דלא נתחייב ביד הראשון שהרי לא היה עומד אלא לסחורה ודמי להא דהגהות אשרי בלקחו לחתוך ולא לצרכי סעודה עי"ש. והנה בסברא היה נראה לחייבם, ואינם דומים לסכין שחותכים בו קלפים, דהתם אינו עומד כלל לסעודה, משא"כ הכא כיון שמוכרם לצרכי סעודה יש עליהם שם של כלי סעודה אלא שלא הוא ישתמש בהם אלא אחרים אבל עדיין כלי סעודה הם, אלא שהאחרונים הסכימו לדברי הב"י שכלי סחורה פטורים מטבילה.

**לפ"ז** דנו אחרוני זמננו האם מהני שהמוכר יטביל את הכלי או לא, דמצד אחד הכלי כעת פטור מטבילה, ולכאורה לא מהני להטבילו. ומאידך כיון שסוף סוף הכלי הוטבל ויצא מטומאת הגוי לקדושת

על הפוסקים המתירים בזה, אלא שלגבי ברכה לא יברך שהרי הוא פטור מעיקר הדין, וכפי שכבר כתב בספר חוט שני טבילת כלים עמ' מ"ז ע"ש. ואם יש לו כלי אחר שחייב טבילה בודאי, יכול לברך עליו ולטבול את הכלים שרוצה לתת במתנה, ויודיעם שכבר טבלם.

מדבריו שאם היה מטבילן ישראל הראשון שפיר דמי, אף דמיירי בכלי סחורה, דהא כלים חדשים הם שקונה אותם ישראל ומוכר לאחרים.

**ונראה** שכיון שעצם הדין של כלי סחורה הוא חידוש גדול וכנ"ל, בנידון דידן שרוצה המוכר להטביל, שפיר דמי לסמוך

### ההרגשה הנצרכת לענין טומאת נדה דאוריתא

גבי ראתה דם בשפופרת שפסק שטמאה וכדקתני בסופא דשמעתא [וליתא בגירסאות הגמ' הידועות לנן] 'רבנן סברי כיון דמוכחא מילתא דמינה קאתי לא בעינן בבשרה' ע"ש, ומבואר להדיא לגירסא זו כדעת הראשונים הנ"ל שהעיקר זה הידיעה ולא צריך 'בבשרה' [שמזה לומדים גם את דין ההרגשה]. וכ"נ עוד מדברי המאירי בדף י"א שכתב דבר תורה אינה אסורה לביתה עד שתראה או שתרגיש ביאת הדם מן המקור לבית החיצון ע"ש, ונראה שבראייה לחוד סגי ללא הרגשה.

**והעולה** מדבריהם הוא שאין דין שתראה 'בבשרה' את הדם אלא אף שמצאה הדם על בגדה או על קרקע עולם וכדומה אם יודעת בודאי שזה ממנה טמאה מהתורה.

**אולם** מדברי כמה ראשונים נראה שיש דין שתראה 'בבשרה' דוקא, אולם אין צורך 'להרגיש', אלא כל מקום שמוצאת בבשרה ובודאי שהוא ממנו טמאה אף שלא הרגישה, אבל על 'בגדה' וכדומה אינה טמאה מהתורה אף שהוא ודאי ממנה;

**כן** מפורש בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קי"ב

**בגליון** סיון תשפ"ב האריך הרב אוריאל אייזנבך בענין ההרגשה הגורמת לאשה להיות טמאה מהתורה בטומאת נדה, ואמרתי להציג את אשר עמי בזה, שבחלק גדול דברינו משתוים, וגם המסקנא, וגם הבאתי מדברי עוד כמה ראשונים שלא הובאו במאמרו.

**בגמ'** בנדה דף נ"ז ע"ב אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם טהורה שנאמר בבשרה עד שתרגיש בבשרה ע"כ. והאחרונים האריכו הרבה בענין הרגשה זו האם זו סיבה או סימן, ובאמת שכבר נפתח דבר זה בראשונים, והאחרונים לא ראו את כל דברי הראשונים בזה וכמו שנבאר;

**התוס'** רי"ד בדף נ"ז ע"ב כתב וז"ל פי' דוקא אם הרגישה 'וידעה' שיצא הדם מבשרה' אז היא טמאה, אבל אם לא הרגישה שיצא מבשרה כגון זה שנמצא הדם בקרקע טהורה היא 'דאימר לא בדקה יפה ובקרקע הוה האי דם מעיקרא' ע"ש, ומבואר מדבריו שאין דין להרגיש ממש אלא רק שתדע שדם זה ממנה הוא בודאי, ואם יודעת כן טמאה אף שלא הרגישה ממש<sup>א</sup>. וכן מתבאר מדברי המאירי בדף כ"א ע"ב

א. ומה שפירש הרב אייזנבך בעמ' ל"ז בדעת התוס' רי"ד לא שמיע לי.

ובנדה י"ג ע"א אהא דכל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת, ביארה הגמ' דנשים לאו בנות הרגשה נינהו, והרא"ש בתוספותיו הביא את פירוש ר"ח שרואות דם בלא הרגשה, וביאר הרא"ש דטוב לה שתבדוק כדי להפריש מטומאת טהרות 'ומלשמש עם בעלה בטומאה' ע"ש, ומבואר שאפילו שלא הרגישה טמאה גם לבעלה. ויותר מפורש בפירוש ריבב"ן בשבת ק"ט שפירש לאו בנות הרגשה בשעה שרואות דם שסבורות שמי רגלים הם ע"ש, ומבואר בדבריהם דחשיב שפיר ראייה גם בלא הרגשה וכו"ל. ויש עוד ראשונים שלא הזכירו כלל בהלכות נדה שחיברו, את דברי שמואל 'עד שתרגיש', ומהם הראב"ד בבעלי הנפש, ספר התרומה ועוד.

**אולם** רבים מהראשונים ס"ל שצריך הרגשה בדוקא; הרמב"ם ברפ"ט מהלכות איסורי ביאה כתב עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה וכו', ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדוד ה"ז בחזקת שבא בהרגשה וכו' ע"ש, ומבואר שאף שמצאה בפרוזדוד וודאי הוא ממנה - צריך להגיע לזה שחזקה בא בהרגשה, דהרגשה בדוקא בעינן. וכ"כ הרמב"ן בנדה נ"ב ע"ב וז"ל דהא כתמים דרבנן הם ואפילו בידוע שמגופה חזאי דבר תורה טהורה ואינן מביאין לא לידי זיבה ולא לידי נדה כדאיתא לקמן בפרק הרוואה ע"ש, והעתיקוהו הרשב"א, הריטב"א והר"ן בחידושיהם שם. וכן מבואר בדברי הרי"א ברפ"ט וז"ל טומאת כתמים אינה מן התורה שנאמר דם יהיה זובה בבשרה - עד שתרגיש בבשרה, ואפילו בדקה קרקע עולם והיה נקי וישבה

שהשיג ע"ד מהר"ם שהביא שם וז"ל כל הבדוקת ומצאה טמא בעלה בחטאת, וכמה ענינים שאפילו אם אינה מרגשת נעשית נדה ודאית, ובהיותי בנאווישטט דברתי בזה עם מורי הר' עובדיה, והשיב לי שפי' עד שתרגיש בבשרה כלומר שמצאה דם בבשרה אפילו אם אינה מרגשת ביציאתו כגון דם הנמצא בפרוזדוד שחייבים עליו ביאת מקדש אעפ"י שלא הרגישה בו ביציאתו מן המקור ע"ש, ומבואר בדבריהם כנ"ל. וכן מתבאר מדברי הנימוק"י במגלה כ' וז"ל שכתם הנמצא אינו טומאה אלא מדרבנן, דמן התורה אינה טמאה עד שתרגיש בבשרה 'או שקנחה ומצאה' דכתיב דם יהיה זובה בבשרה - בבשרה ולא בבגדיה ע"ש, ומבואר להדיא שבקנחה ומצאה אף שלא הרגישה - טמאה. וכן מתבאר מדברי רש"י בדף נ"ח ע"א [וכפי שכבר כתבו הסד"ט ועוד אחרונים] שכתב במסקנת הסוגיא בדעת רב אשי דטעמא דשמואל לאו משום הרגשה וכו' הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו דשמואל לא איירי בהרגשה כלל ע"ש. וכן נראה מרש"י בשאר המקומות שהזכיר ענין כתמים שהם מדרבנן; בדף ס"ב ע"ב כתב רש"י דמדאוריתא עד 'שתראה' בבשרה ע"ש. ובב"ק ל"ח ע"ב כתב דמדאוריתא דם יהיה זובה בבשרה כתיב 'שתראהו מגופה' ולא שתמצאנו בבגדה ע"ש. ובחולין נ"ה ע"ב דמדאוריתא עד דחזיא מגופה כדכתיב דם יהיה זובה בבשרה ע"ש, ומבואר שלא הזכיר כלל הרגשה אלא שתראה מגופה. וכן הרא"ה בהלכותיו כתב האשה שראתה דם בבשרה וכו' ע"ש, ולא הזכיר הרגשה כלל.

ב. ואף שיש אחרונים שדחקו בדעת רש"י הנ"ל - זהו משום שלא ראו את הראשונים הנ"ל שמפורש בדבריהם כן, אולם לפי מה שכתבנו בשם הראשונים עדיף טפי לומר כפשוטו שגם רש"י ס"ל כן.

עליו ואח"כ נמצא עליו דם 'אע"פ שהדבר ידוע שמגופה בא הואיל ולא הרגישה בבשרה טהורה' ע"ש, ומבואר דפליג על זקנו הרי"ד וס"ל שהרגשה בדוקא בעינן. וכן מתבאר מדברי מהר"ם [שהובא בהגמ"י פ"ד אות כ'] שכתב וז"ל דמדאורייתא בעינן שתרגיש בבשרה אלא דרבנן אסרו רואה בלא הרגשה כמו כתמים ע"ש [וע"ז פליג מהר"ח או"ז הנ"ל], ומבואר שאם לא הרגישה אע"פ שראתה בודאי, אסורה רק מדרבנן כמו כתמים. וכן מבואר בפירוש המיוחס לרבינו חננאל בדף נ"ח ע"א בביאור הגמ' וז"ל אלא אפילו קרקע דמבדק שפיר, דודאי מגופה אתיא אימא תטמא - קמ"ל כיון דלא בא בהרגשה לא מטמא ע"ש [וע"ע ברשב"א שם שפירש כן גם לגירסתנו]. ויש ראשונים שהעתיקו בסתמא את דברי הגמ' עד שתרגיש, ומסתימת דבריהם נראה דבדוקא צריך להרגיש.

**והנה** האחרונים דנו מהו הרגשה והיכן צריכה להרגיש והאריכו בזה. והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל מתבאר שההרגשה היא פנימית דהא כתב בחזקת שבא בהרגשה וזה בשעה שמכניסה העד לפניו, וכן מתבאר מדברי הרשב"א במשה"ב בית ז' שער ד' ע"ש. וכן התה"ד סי' רמ"ו כתב שצריך הרגשת פתיחת פי המקור כנודע.

**אולם** מצאנו בתוס' חכמי אנגליה לדף כ"א ע"ב גבי ראתה דם בשפופרת שכתב להדיא לא כך [ביישוב דברי רש"י שם לפי גירסתו וגירסת הריטב"א] וזת"ד דהכי קאמרינן אין אשה טמאה אא"כ מרגשת דכתיב בבשרה כדאיתא בפרק הרואה, וס"ד דבעינן שתרגיש בשעת יציאה מן המקור לבית החיצון אבל אם לא הרגישה בשעת יציאת מן המקור לבית החיצון אע"פ שהרגישה בשעת יציאת לחוץ לא תטמא

דבעינן בבשרה כלומר שתרגיש בפנים, והיינו דקאמר בפנים לאו דוקא ולא בחוץ, דאפילו לא הרגישה אלא בשעה יציאה לחוץ טמא לפי שא"א שלא היתה בפנים בשעה ההרגשה רגע אחד קודם שיצא לחוץ, ומאחר שנטמאה מהיכן חזרה ונטהרה ע"ש, ומבואר מדבריו העיקר הוא הרגשת פנים אלא שהתחדש שגם בהרגשת חוץ טמאה כיון שודאי היתה גם הרגשת פנים רגע לפני כן.

**אולם** מדברי החינוך מצוה ר"ז נראה דכלל לא בעי הרגשת פנים אלא כל הרגשה שיוצא ממנה דם הוי הרגשה, שכתב: מן התורה אין אשה מתטמאה עד שתרגיש בעצמה דם שומאתה שנאמר דם יהיה זוהה בבשרה כלומר שתרגיש אותו ע"ש, ומלשונו שתרגיש אותו נראה שאין זה דין בתוך בשרה ממש אלא כל הרגשת דם שמרגשת בעצמה הוי הרגשה. ושאר סתמו בזה ואפשר לפרש דבריהם גם כמו החינוך הנ"ל.

**וכן** מתבאר מדברי הר"ב פרי האדמה פ"ח מהלכות איסורי ביאה הי"ד [דף ק' ע"ג] שכתב וז"ל כלל העולה לענ"ד לענין דינא הוא דכשמרגשת שיוצא הדם מגופה כאשר בא בשאלה או כשמוצאת דם כשבודקת אז ודאי דטמאה היא ע"ש. ומהר"א נחום בתשובתו שם בדף ק"א ע"ג תמה עליו דנהי שמרגשת שיוצא דם מגופא מ"מ כל שאינה מרגשת שיוצא הדם ממקורה הרי היא טהורה מן התורה ע"ש. ולהאמור דעת הר"ב פרי האדמה כמשמעות ספר החינוך ותוס' חכמי אנגליה שכל הרגשה מטמא מהתורה. וכ"כ להדיא בספר בית מאיר בסי' קפ"ח בתשובתו לחכמי וילנא וזת"ד נהי דדרשינן עד שתרגיש בבשרה מ"מ במה שתרגיש היכא רמיזא, וא"כ מה לי נמי אם מרגשת זיבת הדם בבשרה הא נמי בבשרה מקרי וכו' אלא ודאי כל שיוודעת מהיציאה א"א בשום אופן שלא



שהוא מגופה. ולכן ודאי שגם בזמנינו נשים  
טמאות מהתורה. אולם אם לא הרגישה כלל  
אלא מצאה כתם על בגדיה - אף שלדעת  
התוס' רי"ד והמאירי נראה שגם בזה בזמנינו  
טמאה משום שאין לתלות בשום דבר, מ"מ  
לדעת רוב הראשונים טהורה היא משום  
שצריכה למצוא או לראות או להרגיש  
בבשרה ולא בבגדיה ולכן הדר הוי להיות  
כדין כתם.

בהרגשה שזה גופה הרגשה היא משא"כ  
בישבה ולא ידעה מאומה עד שעמדה ומצאה  
דם זה מקרי שלא בהרגשה עי"ש.

ולפ"ז מה שדנו האחרונים שנשים שלנו לא  
מרגישות פתיחת פי המקור ושאר  
הרגשות, לפי הנ"ל כיון שמרגישות שיוצא  
מהן הדם לחוץ, גם זה הוי בכלל הרגשה  
לדעת חלק מהראשונים. ובפרט שדעת כמה  
ראשונים של"צ כלל הרגשה אלא שתדע

