



שערי ציון

י'

שנת הארבעים

כולל אמרי יושר
עיה"ק ירושלים תובכ"א
ה'תשפ"ד



© כל הזכויות שמורות

בולל אמרי יושר

ירושלים

כתובת למשלוח דואר: רחוב חי טייב 18

ניתן לשלוח הערות ל: sharetzion@gmail.com

כריכה ושערים: ב. צדק

עימוד: ר. שעיו

בשערי ציון

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הִנֵּה פָּרְכוּ אֶת ה'... הָעַמִּידִים בְּבֵית ה'...

יְבָרְכֶךָ ה' מִצִּיּוֹן עֲשֵׂה שְׁמִים וְאַרְצִין: (תהלים קלד)

אלול ה'תשפ"ג

ציון דרך נכבד ומיוחד הוא לנו, סגל החבורה לומדי כולל 'אמרי יושר' בירושלים עיה"ק תובכ"א, בהווה ובעבר, מראשית הַקִּסְדּוֹ לפני ארבעים שנה [בחודש אלול ה'תשמ"ג] בהנהגתו והכוונתו של מורנו הגאון רבי משה אברהם פטרובר שליט"א.

מיום הַקִּסְדּוֹ הבית הגדול הזה, בית שמגדלים בו תורה ותפילה ועבודת השי"ת בגדלות וברוממות נפלאה – עומד מורנו ראש הכולל שליט"א ומשמש בקודש להורות ולכוון את ההולכים בדרך ה', דרכה של תורה הנקנית בעמל ויגיעה ומסירות יתרה, להבין כל סוגיה לעומקה מתוך ירידה עד השיתין לעמוד על שרשיה וכלליה, ולבוא עד בירור כל ענייניה פרטותיה ודקדוקיה.

ואמנם דרך זו ארוכה שהיא קצרה, הדורשת מן הלומדים שלא להסתפק בהבנה הראשונה, כי אם להשתדל לבוא להבנת הלב בדעת נכונה, מתוך לימוד יסודי של הסוגיה כולה, שתהא משנתם סדורה להם מפשט דברי הגמרא דרך ביאור שיטות רבותינו הראשונים והאחרונים ודברי גדולי הפוסקים בטור ושו"ע ונושאי כליהם, עד תכלית הבירור דק על דק בדברי מרנן ורבנן בתראי – המשנה ברורה והחזו"א ופוסקי הדור האחרון וצ"ל.

והנה בזאת יבוא הלומד בס"ד לכוון לאמתה של תורה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, כאשר הִרְאָנוּ לדעת כי באמת אין כל הפרדה בין הלימוד בעומק ההבנה בשרשי הסוגיא ובין הכרעת ההלכה למעשה מתוך העיון הנמרץ בהבנת דברי הפוסקים.

אבן היסוד של לימוד החבורות במשך השנים נקבע בהלכות שבת החמורה, אשר הן (כמ"ש חגיגה י, א) כהררים התלויים בשערה [וגם יש בהן באופן מיוחד התחדשות של שאלות רבות הלכה למעשה מתוך שינויי המציאות מדור לדור]. מחזור הלימוד בהלכות שבת נמשך למעלה מחמש שנים, ולאחר מכן ממשיכים רבים ומרחיבים לימודם בסוגיות נוספות הנוגעות להלכה ולמעשה.

זיכנו השי"ת אשר כל המפעל הזה נעשה מתוך דיבוק חברים המנעימים זה לזה בהלכה ודעתם נוחה בחכמת חבריהם, ומתוך שימוש חכמים ופלפול התלמידים, כאמרם ז"ל (תענית ז, א) הרבה למדתי מרבתי, ומחברי יותר מהם כו'.

ובכל הדרך הזאת נתקיים בנו מעין משא"כ (ישעיהו ל) כִּי עַם בְּצִיּוֹן יֵשֵׁב בִּירוּשָׁלַם... וענינו ראות אֶת מוֹרְנוֹ וְעוֹד יְדוֹ נְטוּיָה עֲלֵינוּ לֵאמֹר זֶה הַדֶּרֶךְ לָכֹּה בּוֹ כִּי תֵאֱמִינוּ. וכל דורש ה' יבקש תורה מפיהו, ועמה חכמה ובינה עצה ותושיה, ודומה הרב בעיניו כמלאך

ה' צב־אות העומד על ראשו ואומר לו גדל, למען ימצאו אנשי חיל ידיהם להחזיק במסילה העולה בשקידה והתמדה רצופת אהבה לעיון התורה.

ואף גם בזאת הרחיב לנו לעודד ולכוון כל אחד למצוא את דרכו בתוך כלל בני החבורה וקרא לפניו אברך להכווינו ולתת בידו להתפתח לפי כוחותיו המיוחדים לו.

מתחילת דרכו של הכולל עמד לימינו ותמכו רבו של מורנו הגאון האמיתי רבי שמואל אויערבאך זלה"ה, אשר בידעו את ערכו ובהכרת מעלתו השתדל לסייעו ואף המליץ למבקשי עצתו להצטרף אליו.

ואמנם כונן השי"ת מעשה ידיהם של צדיקים, הן בפירות הלימוד עצמו והן בהשפעתו ותועלתו במקומות רבים אחרים; הן בהרחבת הכולל בתלמידים הגונים, והן בהצלחתם של מאות מלומדי הכולל לדורותיהם – ה' עליהם יחיו – בכל מקום שהם משמשים כנטיעותיה של תורה, אברכים עמלי תורה ורבנים יושבי על מדין, מרביצי תורה מורי הוראה ומשמשים בקודש.

והנה נתקיים מקרא שכתוב (איוב ח) "וְהָיָה רִאשִׁיתָךְ מִצֶּעֶר וְאַחֲרִיתָךְ יִשְׁגָּה מְאֹד", ומאת ה' היתה, ליסד ולכוון האבן הזאת להיות לראש פנה ולבנות את בית ה'.

לרגל הגיענו בחסדו ית' לשנת הארבעים הננו מתכבדים להגיש לפני רבנן ותלמידיהן לומדי התורה והוגיה את הכרך הזה השישי של קובץ 'שערי ציון', אשר בשעריו הביאו מפירותיהם הברוכים אברכי הכולל לדורותיהם*.

מכלול הנושאים רחב ורב פנים, ובאו בו מאמרים בסגנונות שונים, לא ראי זה כראי זה, ומ"מ הצד השווה ברבים מהם אשר ניכרת בהם דרך הלימוד ועמל התורה שיש לה בית־אב בין כתלי בית המדרש המיוחד הזה אשר זכינו לשבת בו ולחזות בנועם ה'.

סדר המאמרים נקבע בדרך כלל ע"פ סדר השו"ע או"ח ולאחריו יו"ד ושאר עניינים.

קובץ זה יוצא לאור מתוך הכרת טובה ותודה למורנו ראש הכולל שליט"א, בבחינת 'ראו גידולים שגידלתם', ובברכת הדיוט ותפילה מעומק לב כי יתקיים בו, עם הרבנית תחי', "שְׁתוּלִים בְּבֵית יְדֻד בְּחִצְרוֹת אֶל־לִהְנוּ יַפְרִיחוּ: עוֹד יְנוּבֹן בְּשִׁבְהָ דְשָׁנִים וְרַעֲנָנִים יִהְיוּ" וגו', בהמשך העמדת תלמידים הרבה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, עד אשר נראה עין בעין בשוב ה' ציון, במהרה בימינו אמן.

העורכים

יחיאל שטרנברג אליהו לוי

* לצערנו עקב מחסור כתובות ושיבושי דואר וכדו', יש שנודע להם דבר הוצאת הקובץ באיחור או שכלל לא נודע, אף שהשתדלנו לא הצלחנו להגיע לכולם, ואי"ה עוד חזון למועד.

שאו שערים

תוכן הדברים הבאים בשערים

מבוא השערים

מסעות הכולל ודרכו, ליקוט בענין דרכי הלימוד, ומכתבים.

שער הפונה קדים

ע"ש מ"ש (במדבר ג): וְהַחֲנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קִדְּמָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִזֶּרְחָה מִנְּשָׂא וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְעַל שֵׁם הַכְּתוּב בְּאַבְרָהָם (יִשְׁעִי מֵא) כִּי הָעִיר מְמֻזָּרָח צֶדֶק וְגו' מאמרים בהלכה מאת מורנו הרב משה אברהם פטרובר שליט"א.

פתחי שיעורים

מראי מקומות בצירוף הערות ובירורים בשיעור כזית, ובשיעור אכילת פרס [שיעור סעודה].

שערי הלכה

מאמרים מפרי חידושיהם של אברכי הכולל לדורותיהם בעבר ובהווה בעניני או"ח, יו"ד, וענינים נוספים.

ישאו בשער

בבירור צורתה של נשיאת כפים בברכת כהנים
אם צריכים להגביה כנגד כתפיהם את היד כולה או די בהגבהת כפיהם.

שערי דעת

מאמרים נכבדים בענינים שונים, בתורה ובעבודה.



תוכן ענינים

מבוא השערים

אלה מסעי	טו
קטעי מכתבים והדרכה מאת מורנו הרב שליט"א	יט
ליקוט בענין דרכי הלימוד	כא
מכתב ברכה מאת הרב מאיר אריה רייז שליט"א	
כתבא למקרא ופשרה להודעה	לא
מכתב ברכה מאת הרב חיים גרוס שליט"א	
שותפות יששכר וזבולון	מז



שער הפונה קדים

מורנו הרב משה אברהם פטרובר שליט"א	
תוכן מלאכת קושר	נג
ברכה על עוגה מוקצפת (טורט) הנאכלת בתוך הסעודה	נח

פתחי שיעורים

מורנו הרב משה אברהם פטרובר והרב מאיר נתן דרייפוס	
שיעור כזית	סג
שיעור סעודה ואכילת פרס	קכה



שערי הלכה

ראש כולל ריבית הרב ישראל מאיר בידיאן והרב אליהו לוי	
ריבית בממון הדיוט לצורך מצוה	קמה
הרב שמואל בטיסט	
בדין העונה דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' ולאחר מכן נזכר שטעה בתפילתו	קע
הרב אליעזר לוונשטיין	
מתפלל העומד בתחנונים ונזכר שיש לו לחזור	קפט

הרב צוריאל פטרובר

בדין תיקון טעות בברכות התורה ובשאר ברכות שיש להן חתימה בשם.....רה

הרב צבי בנזימן

ברכת כדורי שוקולד, עוגות מקמח מצה, ומצה ברי"י.....ריג

הרב ישראל גולן

בענין מנהג העולם לאכול סופגניות מחוץ לסעודה.....ריז

הרב דן אבידן

זכירת שבת בהכנות לשבת.....רלג

הרב נריה פטרובר

הערות במלאכות שבת.....רנז

הרב איתמר ליברמן

ביסוד גדר איסור שהייה.....עדד

הרב יהודה אריה ניימן

בדין פסוקי דזמרה ונשמת איזה מהן קודם לדחות.....רפז

הרב דן אבידן

יין לקידוש ולהבדלה.....רחצ

הרב שלמה א. טבול והרב מנחם פרידמן

גזירת טלטול בגד רטוב - מקורה ופסיקתה להלכה.....שיג

הרב משה שמול

בענין השימוש בממחטות לחות בשבת הספוגות בנוזל לניקוי.....שכז

הרב אברהם מאיר לוין זצ"ל

בגדרי איסור הכנה [משבת לחול].....של

הרב אליהו הורביץ

טלטול 'אייר טאג' בתוך בטנת מעיל בשבת.....שלז

הרב אליהו לוי

מצקת - ככלי ראשון או ככלי שני.....שמב

הרב יונתן ולנסי

בורר בשבת - תיקון התערובת.....שמט

הרב יהושע פירשטיין

בגדרי תערובת.....שנג

הרב דוד הלוי שדמי	
סחיטת בגדים - בדין דש לאיבוד	שסז
הרב אי"ש גוטפרב	
היתר רפואה בשבת בחולה שאין בו סכנה	שעה
הרב ישראל מאיר גוטפרב	
נטילת גלולות בשבת במקום חולי	שפג
הרב אלע"י פרידמן	
הצלה בסגולה - הבנה חדשה בד' הר"מ בדין פקו"נ ברפואה בדרך סגולה	תא
הרב חנן סלומון	
הערות בענין קריעת שקיות בשבת	תלז
הרב אליהו שיף	
יצירת מודל [צורת תלת מימד] בשבת	תמד
יצירת אותיות ללא רקע בשבת	תס
הרב מאיר יצחק שונמאכר	
האם כל יצירה חשובה נחשבת מלאכה	תסו
הרב אליהו טבגר	
בעניין פציעת חילזון בשבת ומהות ה'מתעסק' לדעת הרמב"ם	תפב
הרב אברהם קופרמן	
בישול יין ביו"ט כדי שלא ייאסר במגע נכרי	תפח
הרב אברהם יוסף פאלק	
הפסק ע"י ברכת שהחיינו בין ברכת המצוה לקיומה	תצב
הרב שמואל לייב פרקוף	
תקלות מצויות במדיח כלים - הנוגעות לדיני בשר בחלב	תצז
הרב יוסף בנימין א. שמלה	
בעניין הכשר דגים שנחתכו בסכין של גוי	תקח
דין דוחקא דסכינא בדבר קשה מאוד	תקכא
הרב יהודה שרשבסקי	
חומרים המחייבים טבילת כלים	תקכד
הרב אברהם ויס	
בירורים בהלכות כיבוד אב ואם	תקלה

הרב משה מיארה זצ"ל	
קריאת דברי תורה ללא הבנה	תקלט
הרב שלמה שוחט	
לימוד אומנות המילה	תקנ
הרב אליהו לוי	
בדין קלף שהסירו ממנו מקצת משטח צד השער	תקעא
הרב יעקב צבי קפלן	
ארץ ירושת אבותינו – דיני קדושת א"י לחיובי המצוות השונות	תקפ
הרב לייב נחמן זלוטניק	
משלוח מנות מפירות שביעית	תרפא
הרב שרגא א. קרייזלר	
בעניין כלה לחיה מן השדה	תרפט
הרב אהרן פטרובר	
בדין פצוע דכא	תרצד
הרב אי"ש גוטפרב	
פתח סגור ואינו נעול האם מועיל להציל מאיסור יחוד	תשז
הרב אברהם יהודה פופר	
טעם למנהג לברך ב' פעמים בורא פרי הגפן בברכת האירוסין ובברכת הנישואין ...	תשיג
הרב דוד קסטנר	
דין יורד המשביח בנכסי שבוי, בנכסי אשתו, ובנכסים המוחזקים כשלו	תשיח
הרב צבי הייסטן	
חותלות	תשכו
הרב שלמה א. טבול והרב מנחם פרידמן	
ספר 'חמדת ימים'	תשל
הרב מנחם אביטן	
קונטרס לא תעשו עול במשפט במידה במשקל	תשלה
הרב שלום הלוי	
אצבע ואצבע	תשעה
חישוב שעות זמניות	תת

רבי ישראל פויכטונגר
האבקת דבורים בשמיטה תתטו

~~~~~  
**ישאו בשער**

הרב משה אלחנן פלמן  
שאו ידיכם קודש – בדין הגבהת הזרוע בברכת כהנים ..... תתכג  
מכתב מהגאון רבי דניאל וולפסון שליט"א ..... תתמה  
הרב אלעד ידידיה פרידמן  
בשמך אשא כפי – בבירור צורתה של נשיאת כפים ..... תתנא  
בשמך אשא כפי [ח"ב] – בביאור כלל עניינה של נשיאת כפים ..... תתקנג

~~~~~  
שערי דעת

הרב יחיאל שטרנברג
כתר תורה תתקנה
הרב מאיר אריה רייז שליט"א
אדם ביקר בל ילין תתקסג
הרב אלע"י פרידמן
יבינו במקרא – טעם ודעת בתורה ובתפילה א'לד
הרב עמנואל גיא
בענין הכוונות במעשי המצוות ובפרט בתפילה א'צד
הרב אברהם א. גרוסברד
ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד א'קכז
הרב יוסף דב לובאן
בית אבטינס - מיקומו, קדושתו ושימושו א'קמד
הרב איתמר ליברמן
מהות בתי הדין ותפקיד הדיינים א'קנז
הרב יהושע פירשטיין
בגזירת חז"ל על לימוד [חכמה] יוונית א'קסה





מבוא השערים

אלה מסעי

כולל 'אמרי יושר' בעיה"ק ירושלים תובב"א זכה להיות ממקומות התורה הראשונים אשר הוקמו סמוך ונראה למקום הקודש והמקדש.

יסודתו בקודש בר"ח אלול ה'תשמ"ג ב'בית המערבים' ברח' חברון [מעלה חלדיה] בעיר העתיקה, ע"י אגודת 'עטרה ליושנה' עליה נמנו תלמידי חכמים ואנשי מעשה, אשר שמה לה למטרה לגאול בתים יהודיים בתוככי ירושלים [ברובע המוסלמי], שננטשו ע"י יושביהם לאחר הפרעות בשנת תרצ"ו אך נשארו בבעלותם החוקית. ביניהם גם בתי כנסת ובתי מדרש [כגון ישיבת תורת חיים, חיי עולם, ועוד], שבגאולתם היה משום החזרת עטרה ליושנה בבחינה הרוחנית, ע"י הקמת מקום של תורה.

מתחילה התקיימה במקום ישיבת תורת כהנים [אשר לאחר מכן עברה לבנין ישיבת תורת חיים ונקראה בשם עטרת כהנים]. ע"י האגודה הוחלט ליסד שם כולל בראשותו של מורנו הג"ר משה פטרובר שליט"א, אשר בשם 'תורת כהנים' יקרא, ובשנים הראשונות אכן נלמדו בכולל גם מסכתות הקשורות לענייני הקודש והמקדש. מאוחר יותר כאשר הלימוד בכולל התייחד בעניינים הנוגעים הלכה למעשה נקרא שמו 'אמרי יושר'.

הקמת הכולל נזקפת לזכותו של איש חי רב פעלים לתורה ולבנין ירושלים – רבי ישראל פויכטונגר שליט"א, אשר היה מנהלה של אגודת 'עטרה ליושנה', הוא אשר בתום לבבו ובאהבת התורה שבו הגה ויזם את הרעיון הנכבד, ואף טרח רבות להוציאו את הפועל.

בשנים הראשונות נטלה האגודה על עצמה את העול הכספי של קיום הכולל, אך במשך הזמן נדרשו עיקר משאביה לפעולתה העיקרית בגאולת בתים ושיפוצם. כך קמעא קמעא הוטל העול על כתפיו של מורנו ראש הכולל שליט"א, אשר לא נוסה באלה וכאלה לפנות אל נדיבי עם מחזיקי תורה ותומכיה, כי אם על ה' השליך יהבו והוא יכלכלנו בדרך נס ופלא מדי חדש בחדשו בהספקת צרכי הכולל על מנין ויותר האברכים שבו.

החל משנתו השניה של הכולל התייצב לימינו ידיד נאמן הרב הגאון המופלא בתורתו ובחיבוריו העמוקים, אשר ידיו רב לו גם בהחזקת התורה, רבי מאיר אריה רייז שליט"א, שזכה להיות קרוב ורצוי אצל גדולי ישראל. הרב רייז נעשה שותף בהחזקת הכולל בתמיכה חדשית קבועה שסייעה רבות ביציבותו. במלאת ט"ו שנים ליסוד הכולל חבר אליו רְעו איש רב פעלים אוהב תורה ורחים רבנן ואיהו גופיה צורבא מרבנן, רבי חיים גרוס שליט"א מניו יורק. על ידי נדיבות לבם בנטילת עול החזקתו של הכולל ניתנה היכולת להרחיב את גבולו בהוספת אברכים אשר מזה שנים המתינו בחפץ לבם לשקוד על דלתותיו להתפתח ולהתעלות בדרך הלימוד המיוחדת שבו.

במשך השנים עבר הכולל לשכונת הר נוף, כאשר נשארה בעיר העתיקה והמשיכה את הלימוד במקום קבוצת אברכים, שהתפתחה והגיעה לכדי חמשה עשר לומדים. לאחר שנים נוספות עברה רובה של חבורה זו לביתר וקבעה את מושבה בבית המדרש קהל עדת ירושלים פרושים, ע"ש האי גברא יקרא מנכיי הדעת אשר בירושלים רבי ידידיה יחיאל מיכל גוטפרב זצ"ל. מני אז נותרו בעיקר העתיקה לומדים בודדים בלבד.

בשנים האחרונות [מראשית שנת ה'תש"פ] זכה הכולל בהתפתחות נוספת, כאשר הרה"ג ר' ישראל מאיר בידיאן שליט"א הקים 'כולל ריבית' ללימוד עניייה הקשים והחמורים ע"י חבורת אברכים ותיקים בעיון ובדקדוק ובדיבוק חברים.

בהגיענו לשנת הארבעים ליסודו של הבית הגדול הזה עינינו ולבנו לאבינו שבשמים בהודאה על העבר ובתפילה לעתיד כי הוא ית' ישלח עזרנו מקודש ומציון יסעדנו לשבת בבית ה' ולהגות בתורתו, וימשיך חסדו על מורנו הרב שליט"א וירחיב גבולו בתלמידים הגונים יודעי שמו ולומדי תורתו לשמה.



תכנית ישיבת תורת כהנים

TORAT COHANIM

INSTITUTE FOR THE STUDY OF THE LAWS OF THE TEMPLE
31 Hebron Street (Ma'ale Hahadyah)
Old City of Jerusalem Israel
Tel. 287229, 284148

תורת כהנים

בית מדרש ללמוד הלכות הקודש והמקדש
רח' חברון (מעלה חדיה) 31, ירושלים שבין החומות
טל 28 72 29, 28 41 48

ת כ נ י ת ה י ש י ב ה

== ת ו ר ת כ ה נ י ם ==

נערך ע"י הרב משה פטרובר שליט"א (לקראת פתיחת שנת הלימודים ב-א' אלול תשמ"ג).

הלימוד בישיבה מיועד ללומדים שקנו לעצמם יד בגמרא, בבקיות, בהבנה ובסברה, ועתה הם רוצים לנצל את הכלים שרכשו כדי ללמוד בצורה יסודית, מעמיקה ושלמה, לימוד שיביא אותם לידיעה שלמה וברורה בתורה. לכן מסגרת הלימוד אינה מתבססת על השיעורים אלא על הלימוד העצמי, תוך כדי הכוונה. מטרת השיעורים אינה הקנאת ידיעות וסברות בלבד, אלא הדרכת הלומדים איך ללמוד את הסוגיא על כל ענפיה, לעשות את העיקר לעיקר, ואיך לצרף את הפרטים הרבים וליצור בנין שלם.

תכלית הלימוד היא ידיעת הדבר בשלימות. ידיעת דבר מורכבת משני חלקים שאינם נפרדים זה מזה: מהחומר - ידיעת הדבר לכל פרטיו, ומהצורה - הבנת הדבר. כשם שאי אפשר לחומר בלי צורה ולצורה בלי חומר, כך ידיעת הדבר ללא הבנה, אף הידיעה חסרה, פגומה ועקרה. והבנת הענין ללא ידיעת הדבר לכל פרטיו כמעט ואינה אפשרית.

ההבנה הנדרשת אינה רק הבנת השכל, הניתנת להשגה בתפיסה מהירה וראשונית של הדברים, אלא בעיקר הבנת הלב, וליבא דאינשי אינשי (ועי' רש"י סנהדרין לח"א), ואי אפשר להגיע למידה זו אלא מתוך כך שהלומד חי את הסוגיא. חיות זו, אי-אפשר לה אלא מתוך עמל ויגיעה ומתוך כך שאדם ממית את עצמו על דברי תורה. הצורך בהבנת הלב בלימוד תורה נובע מאופי התורה שאינה קובץ חוקים קצובים ויבשים אלא היא ערוכה לפנינו בצורת משא ומתן חי. דבר זה נובע מאופי התורה שהיא תורת חיים, ולכן אינה יכולה להמסר בהגדרות משפטיות יבשות (ועי' בהקדמת הרמב"ן לספר מלחמות ד' בהבדל שבין חכמת התלמוד למדעים המדויקים).

אופי זה של חכמת התורה מחייב דרך לימוד שהדריכנו החז"א באגרותיו - "שצריך זהירות יתרה, לעשות את העיקר לעיקר, והוא העיון בכיור הכללים והפרטים בכל סוגיא, שיהיה המשא ומתן שגור ושנון, לזכור את ה"לכאורה" ואת המסקנה, את ההלכות הודאיות ואת אלה שנותנים מקום לדיון וכו', אבל העמל הזה הוא עמל התורה אשר כל סגולות לימוד התורה נאמר על עמלה, ואמנם אחר העמל נפתח שער אורה חדש אשר השכל מתענג ללא קץ וכו' " (אגרת ב'). ובאגרת ד' כתב "ענין החידושים, פירש הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל, להיות שאין עומק התורה שבע"פ מתגלה אלא אחר רוב השקידה והעמל כל המתגלה מקרי חידוש וכו'".

הדברים הנ"ל הם המנחים אותנו בצורת הלימוד ודרך זו אנו רוצים להקנות ללומדים. כדי ללמוד בשלימות בחרנו ללמוד ע"פ נושאים. לימוד הנושא כולל את כל מה ששנין לענין בתלמוד, בלי להזניח אפילו את הפרט הקטן. כל גמרא נלמדת בעיון ובמתינות על כל מפרשיה. אף השולחן הערוך ונושאי כליו נלמדים, אך לא בצורה של רכישת ידיעות בלבד, אלא בעיקר כמבארים את הסוגיא וכמבשרים את הנקודות היסודיות שבסוגיא מחד, ומאידך כמסבכים את הלימוד.

הלימוד באופן זה הוא איטי, אך הדרך היא ארוכה שהיא קצרה, מאחר ולאחר סיימו את הענין הרי למדו את הנושא בשלימות, והלימוד מבורר, וקנו פינה בתורה. הדבר עם הלימוד היסודי והמעמיק ילמדו בצורה מסודרת עניני קדשים בבקיות. התהרה בלימוד זה תהיה באמצעות שאלות, שבנוסף למבחן, הם יהיו הכוונה איך ללמוד לימוד מהיר תוך כדי שימת לב לפרטים החשובים.

בנינו של המקום צריך להעשות בשלבים. בשלב ראשון צריך להסתפק במועט - מבחינת מספר הלומדים, אולם עם התבססות המקום יש צורך להרחיב את המקום - הן את מספר הלומדים, וכן להכשיר את המקום לקליטת בחורים שלמדו מספר שנים בישיבה. כמו-כן יש לציון שמאחר והתכנית מיועדת לאנשים שרוצים להתגדל בתורה וביראה ולשם כך הם מפנים את כל מרצם, והתמיכה צריכה להיות תמיכה ממשית בהתאם לגודל המשפחה כדי לאפשר לאותם לומדים להמשיך בלימודיהם במנוחת הנפש. כל זה מצריך הסתכלות בעלת חזון ורצון עז להגדיל תורה ולהאדירה, ליסד ולשכלל בית גדול, בית שמגדלים בו לתורה ולתפילה.

קטעי מכתבים והדרכה מאת מורנו הרב שליט"א

כשנתבקש (בשנת תשע"א) להדריך כולל שיש בו עשרות רבות של אברכים

לכבוד ...

...

א. כפי שאני רואה את הדברים מתוך נסיון של עשרות שנים עם אברכים, ומתוך התבוננות מרובה - צריך לדעת שכל תקופה בחיים יש את החלק שלה בבנין שלימות האדם. ולא הרי תקופת הכולל כתקופת ישיבה קטנה וגדולה. לאחר שהאדם קיבל את היסודות ללימוד, עתה הוא צריך להתחיל ללמוד בצורה שיטתית באופן המתאים לו, לימוד שיבנה אותו כתלמיד חכם [והרי ברור שכשם שפרצופיהם שונים כך דרכי הלימוד המתאימים לכישרונותיהם ויכולותיהם שונות].

כמו כן בתקופת הכולל צריכה להתבסס בנין אישיותו הרוחנית של האברך, וברור שאף חלק זה הוא אישי לכל אחד, בהתאם לאישיותו הפרטית ולכישורים של כל אחד ואחד. לכן הכולל צריך ליצור מסגרת מחייבת, אך לא מסגרת לוחצת, ובתוך המסגרת יש גמישות המאפשרת לכל אחד למצוא את הפוטנציאל הגנוז בו.

ב. סגנון הלימוד שלנו בא לבנות את הלימוד של האברך, ולהשתמש בכל הכלים שקנה בישיבה, ללמוד יסודי שיטתי ומעמיק של כל סוגיא וסוגיא.

דרך לימוד זו, היא הדרך שהדריכנו החזו"א באגרותיו ובספריו ע"י בקובץ אגרות ח"א א, ב, ד, ובח"ג אגרות לג, מד [וכמו שהעתיקתם בליקוט שבהקדמת הספר פתחי דעת].

לימוד זה דורש עמל ויגיעה, ועיון והתבוננות. התועלת מלימוד זה אינו ניכר תיכף, אלא רק לאחר תקופה, וכדברי החזו"א באגרת ב' עיי"ש היטב.

כיון שמדובר כאן בלימוד שהלומד מתאחד עם החומר הנלמד, והוא חי את הסוגיא, עיקר הקנין הוא דבר שבאיכות, ואינו נמדד בכמות, לכן העומד מן הצד, אינו יכול לחוש ולדעת את התועלת מהלימוד באופן זה. כי לימוד זה שהוא חיות הסוגיא, הוא בבחינת טעמו וראו וכו'. כי רק לאחר שאדם למד באופן זה הוא יכול להבדיל בין תכלת לקלא אילן, בין הלימוד האמיתי ללימוד שטחי, ולימוד שאדם אומר סברות בלי שעמל ויגע בסוגיא, ולעיתים הוא בבחינת חקר חיצוני בהלכה [וכלשון החזו"א באגרותיו], וכבר כתב החזו"א בח"ג אגרת מד "ומה שנוגע לסברא עלינו להבין את הסברא אחרי ששנינו כל הפרטים של ההלכה".

כדי להצליח בדרך זו, צריך שהאברך יתן אימון בדרך זו, ולהתחיל ללמוד ע"פ ההדרכה,

בבחינת נעשה ונשמע, כי רק לאחר תקופה הוא יוכל להרגיש את התועלת שבסגנון לימוד זה.

...

עולם האברכים מתחלק באופן כללי לשתי קבוצות [וכמובן שהדברים לא חתוכים בצורה מוחלטת]. אברכים הלומדים מחמת שחונכו לכך והורגלו בזה, ואברכים הלומדים מתוך הכרה ומתוך צמאון גדול לידיעת התורה בעומק וברוחב. וההנהגה עם כל קבוצה שונה מההנהגה עם חברתה. הלומדים כמצוות אנשים מלומדה צריך ליצור להם מסגרת שתגרום להם ללמוד, ולצורך כך חשוב מסגרת לוחצת, אך אלו הלומדים מתוך צמאון לדעת ולהבין, לא צריך את המסגרת הלוחצת שתגרום להם ללמוד, אלא צריך את ההכוונה וההדרכה להעמקה ולבירור יסודי ושיטתי של כל נושא, וליצור את מסגרת הלימוד שתבנה אותם כתלמידי חכמים אמיתיים.

בכולל שלכם יש אברכים רבים שהם בני עליה שיכולים להתגדל ולהיות ת"ח אמיתיים, הן בידיעת התורה והן בעבודת ה' והן בשלימות האדם, אך יש אברכים שחסר להם את "ויגבה לבו" וכו', ואף שהם אברכים יקרים עד למאד, המפקירים את כל עניני העולם וממיתים עצמם, מ"מ אינם בבחינת חי הנושא את עצמו, והם זקוקים למסגרת שגורמת ללחץ לימודים.

נדמה לי שאין אפשרות ליצור מסגרת אחת שתהיה אופטימלית לכל האברכים. כי אם רוצים לדאוג לאברכים שהם בני עליה לגדל אותם להיות ת"ח אמיתיים שיכולים להעמיק בסוגיות ויכולים לשלב את בירור הסוגיא המעמיק עם בירור ההלכה צריך לתת להם את הכלים לכך. ואז האברכים שאינם ברי הכי ירגישו שהזמן מבוזבז, ואם ידאגו לאברכים שאינם ברי הכי, ולכן ילמדו שטחי וילמדו מהר יותר ויצרו מתח לימודי חיצוני שאינם מאפשר לחשב את הסוגיא לכל פרטיה ולא יהיה זמן להעמיק ולהתבונן בסוגיא, יוצאים נפסדים בני העליה.

לכן - אם אין אפשרות בשום פנים לעשות שתי מסגרות - צריך להחליט למי עיקר הדאגה. לי ברור שצריך לדאוג בעיקר לאברכים שהם בני עליה



ליקוט בענין דרכי הלימוד

כהקדמה וכמבוא לספר 'פתחי דעת', נדפס ליקוט מדברי גדולי הדורות
בענין דרכי הלימוד. דברי רבותינו אלו הם לעיניים בקביעת סדר הלימוד
בכולל.

"אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שימש ת"ח זה ע"ה".

שלא שימש ת"ח – הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה מעט והיו מתאספים יחד
ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו אמוראים.

ולא שימש ת"ח – ללמוד סברת הגמרא בטעמי המשנה מה הם. רשע הוא – שאין תורתו על בוריה ואין
ללמוד הימנו, שע"י הטעמים יש חילוק באיסור והיתר ובדיני ממונות לזכות ולחייב וכו'.

ברכות מזב, סוטה כבא, וברש"י

"תנא התנאים מבלי עולם, מבלי עולם ס"ד, אמר רבינא שמורין הלכה מתוך משנתן. תניא נמי הכי
א"ר יהושע וכי מבלי עולם הן והלא מיישבי עולם הן שנאמר הליכות עולם לו, אלא שמורין הלכה
מתוך משנתן".

ובדורות הללו, אותן שמורין הלכה מתוך שו"ע והרי הם אין יודעין מעט הענין של כל דבר אם לא
ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד שהוא שימוש ת"ח ומעות נפל בהוראתם, הרי הן בכלל מבלי
עולם ויש לגעור בהן.

סוטה כבא, ובמהרש"א



וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב ושלש בתורה שבע"פ ושלש יבין וישכיל אחרית
דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר, ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך
הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא
גמרא.

רמב"ם הל' ת"ת פ"א, יא

קניית דרכי הלימוד הוא הפתח להכנס בדרכי עבודתו ית"ש. מעת חתימת התלמוד ננעלו דרכי התורה
להבין ולהורות מכתבי הקדש עפ"י המדות המסורות מסיני, ורק אל התלמוד עינינו צופיות לשאוב
ממנה תורת ד' ודרכיו, וגם האדם הגדול בענקים אין בידו רק לחפש ולגלות תעלומות סתרה, ועל
התלמוד אין להוסיף ואין לגרוע מאומה.

לזאת התלמוד אצלנו כמו בחינת מקרא בימי חז"ל, ולימוד המקרא אצלנו כמו בחינת א"ב בימי חז"ל
לבא על ידו ללימוד התלמוד, וספרי גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים הוא כמו בחינת משנה בימי

חז"ל, אשר ביד האדם הראוי ומוכשר לכך לחלוק ולשנות ע"פ תנאים הרצויים להכריע אם ימצא פוסק לסמוך עליו, ואולי לאדם גדול גם לחלוק כמו רב תנא ופליג וכו'. ואחר הבקאות הנוראה בתלמוד בבלי וירושלמי וכו' והידיעה הנכונה בגדולי הפוסקים וכו' וידיעת לימוד התוס' על כולנה אז יבא האדם לתלמוד התלמוד (היא כמו בחינת התלמוד בימי חז"ל), הוא העיון הנכון לשאוב יסודות התלמוד בפרטיו ממקומות המפוררים להבין ולהורות בדת, וזה הוא בחינת תורת אמת הנקנה במקרא (היא הבקאות בש"ס וירושלמי וכו') ובמשנה (היא הידיעה בחבורי גדולי הראשונים והאחרונים וכו') וזאת היא שימוש ת"ח, וקרא ושנה ולא שימש ת"ח הרי זה ע"ה.

רבי ישראל סלנטר אור ישראל אגרת יח

הרי שהיו צריכים למנות ראש ישיבה, והיה שם מי שהמשניות והברייתות סדורות בפיו דרך פסק אלא שאינו מפולפל כל כך, והיה שם מי שמפולפל הרבה אלא שאין המשניות והברייתות וסוגיית התלמוד שגורה לו בפיו כל כך, ממנין את שהתלמוד שגור בפיו, והוא שאמרו סיני ועוקר הרים סיני עדיף שהכל צריכין למרי חמיא, ובתלמוד המערב אמרו הסדרן קודם לפלפלן. ודוקא שאע"פ שאינו מפולפל כל כך הוא בקי בפירושן של הלכות ובמה שיוצא מהם ויש לו בחינת דמיון הדברים זו בזו והוצאת דבר מתוך דבר כראוי, אבל מי שאין בידו אלא סוגיית התלמוד סדורה בפיו ואין בידו דרך פסק ובחינה בדמיונות ובהכנת דבר מתוך דבר, אינו בכלל סיני כלל ולא בכלל בעל הוראה, ולא עוד אלא שצריך להזהר מהוראתם הרבה עד שיפלוסוה מי שמאזינו מעוינות ושכלו זך להכריע את הכף לאחד מצדדיו, ומ"מ אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.

מאירי הוריות ידא



תכלית המצוה של ידיעת התורה לידע דיני התורה ומשפטיה על בוריין, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום איך לשמור ולקיים את כל התורה והמצוה וכו'. והנה ככל אשר ירבה להתחכם ולהתעצם במקצועות האלו בבקאות וחריפות, כן יבין וישכיל יותר בידיעת משפטי התורה הלכה למעשה, לחדש דינים מדעתו ולהכריע בין השיטות. וסוף התכלית הוא להגיע למעלת ההוראה בבחינה נעלה, להורות הוראה לעצמו ולאחרים וכמו שאמרו שאם ישאלך אדם וכו'.

רבי ישראל סלנטר אור ישראל אגרת כז

וזה כל פרי לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה, אשרי השונים הלכות ע"מ לעשות ולקיים, המה המקיימים את העולם כולו.

הקדמת הגר"ח מוואלוז'ין לביאור הגר"א לשו"ע או"ח

הלומד ע"מ ללמד – פי' חס ושלום שאין זה מדבר על מנת ללמד ולא לעשות, שזה אין מספיקין בידו לא ללמוד ולא ללמד, אלא על מנת לעשות איסור והיתר כמשמעו, לא שימרח ויעיין הרבה אולי ימצא איסור בדברים המותרים, אלא לוקח הדברים כפשוטן, מפני כך אין מספיקין בידו אלא כפי מחשבתו ללמוד וללמד.

והלומד ע"מ לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד ולעשות – רצה לומר שדעתו לפלפל בלימוד כדי

לדעת אמתת הדברים ורצונו לטרוח כמה ימים ושנים להשיג דבר קטן ולנהוג עצמו על פי האמת, הרי זה לומד ע"מ לעשות, שכל עיקר מחשבתו כי אם אל המעשה להיות אמת, ולפיכך מספיקין בידו ללמוד וללמד ולעשות, שהכל בכלל המעשה.

פי' רבינו יונה אבות דה,

כל השונה הלכות, ר"ל שאחר ששנה בסוגיא דרך מחקר ומשא ומתן מעלה בידו הראוי לברור דרך פסק וקובען לעצמו הלכות הלכות, מוכטח לו שהוא בן העולם הבא, שעל ידי כך מתישר בהוראה יפה יפה ונמצא מזכה את הבריות בהוראותיו ואינו מכשילן.

מאירי נדה עגא

וענין לשמה הכוונה, שיעסוק בתורה לקיים מה שצונו השי" ולמדתם אותם. ויחשוב שהתורה היא כמו כתב המלך שכותב לעבדיו מה יעשו ומה ימנעו שלא לעשות, כן נתן הקב"ה התורה לעמו ישראל עבדיו הנאמנים.

ע"כ כשקורא בתורה נביאים כתובים, או במשנה ותלמוד ופוסקים, יעשה מוסכם – כל מה שאמצא שם מה לעשות ומה שלא לעשות, הנני אקיים כעבד נאמן.

של"ה שבועות נא

ונשאל רב פלמוי גאון ז"ל איזה עדיף ומשובח להעמיק בהלכות או לעסוק בהלכות קטועות, שרוב העולם מטיין אחר הלכות קטועות ואמרו מה לנו לקושיות ולפלפול התלמוד. והשיב לא יפה עושים ואסור לעשות כן שהם ממעטין התורה וכתוב יגדיל תורה ויאדיר, ולא עוד אלא שגורמין שתשכח תורה מישראל ח"ו. ולא נתקנו הלכות קטועות לשנן בהם, אלא מי שלמד תלמוד כולו ועוסק בו, וכי מסתפק לו דבר בדין ואינו יודע לפרשו יענין בהם.

תשובת הגאונים הובאה בברכי יוסף יו"ד רמז ס"ק ה

כוונת חב"י והרמ"א בחיבור השו"ע היתה רצויה, רק שעיני רוב המעינים בו היא סמויה, כי כוונתם היתה שלא יפסקו מתוכם כי אם מי שלמד תחילה דברי בעל המורים עם פירוש חב"י וידע מתוכם מקור כל דין ומעמו בתלמוד ומגדולי המחברים, וכדי שלא יזיוז מזכרונם הדברים, חיברו השו"ע להיות עומדת לפנייהם למזכרת. משא"כ בזמננו מכובד התלאה, נמשך מהמוכים רעה, שריכים חושבים נפשם כאילו הם מדור דעה, ורוצים ללמוד כל התורה על רגל אחת מתוך דברי השו"ע, והם מחריבי עצמם הפרו ברית תורת אלוקינו וגורמים רעה לנפשותם.

הקדמת הסמ"ע לחו"מ

ועוד שם (סוטה כדא) התנאים מבלי עולם וכו' שמורין הלכה מתוך משנתן וכו', כלומר שמורים אף שאינו יודע עיקר מעם המשנה, ובה מבלין העולם, כי העולם עומד על התורה, ואין זה נחשב תורה כאשר אין יודע בירור מעם המשנה, והתורה שהיא להורות המעשה, הוא עיקר תורה, ועל זה העולם עומד, ולכך כאשר מורין הלכה מתוך המשנה לא מצד השכל הברור, הם מבלי עולם שעומד על התורה.

אבל בדור הזה... פוסקים הלכה מתוך הפוסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמוד

אותם רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת. והראשונים כמו הרמב"ם זכרוננו לברכה והטור זכרוננו לברכה, אע"ג שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה ואשר הוא עולה מן התלמוד, אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא מעמא, לא עלה על דעתם ועל מחשבותם וכו'.

מהר"ל נתיבות עולם נתיב התורה סוף פרק טו

אמנם העם, ככל דרכי ד' הישרים צדיקים ילכו בם וכו', כי רבים כשלו לפרוק מעליהם עול יגיעת לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכות, ואומרים כי הלימוד אשר למעשה הוא רק לימוד השו"ע, ואף אם לומדים גמרא אינם לומדים אלא לחדד השכל, ויש שמזניחים את התלמוד לגמרי ומסתפקים בלימוד השו"ע לבד, ולא זו היא הדרך הישרה נלמין שחננו ד' בינה לדלות ממעמקי הש"ס, אשר כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נכלל בדבריהם הקדושים, וצדיקים ילכו ביושר דרכם להיות עיקר הוראתם מן הש"ס, ולימוד השו"ע הוא להיות להם למזכרת לזכור הדינים, כי הוא הסולת הנלקט משיטות הש"ס.

הקדמת הגר"ח מוואלווין לביאור הגר"א לשו"ע או"ח

"ראש עשה כפי רמיה ויד חרוצים תעשיר" – ועוד שקאי על התורה, שהכף רמיה – מי שלומד ברמיה, והיינו שאינו לומד שרשי הדינים רק קיצורי הדינים בכדי להראות שהוא יודע כל הדינים, זה עושה אותו לרש, כי אינו יודע כל דין ודין על בוריו, כי לסוף שישכח גם אותם, מחמת שאינו יודע שרשם, אבל יד חרוצים – מי שלומד בדין עם שורשו, ויודע כל דת ודין על אמיתתו – תעשיר, שידע הכל.

ביאור הגר"א משלי יד,

נראה דאין מספיק לאדם לומר אדע דיני התורה איסור והיתר כו' מפסק הדין ומהשו"ע שחיבר מהרי"ק שנתפשט בכל הקהלות לדון על פיו ואעסוק בחכמת הסוד הגם כי רבה היא, נראה כי כל עוד שלא ידע עיקר הדין מהש"ס ומוצאו אינו יכול לעמוד על אמתת הדבר, אלא דעכ"פ אם זה האדם דעתו רחבה יכול לקבוע עתים ידועים או ימים ידועים להסתכל ולידע בנוראות ה' לקיים מצות דע את אלקיך ועבדהו כאשר הפליא לו האלקי רשבי צוק"ל בס' הוזהר הקדוש.

ראשון לציון (לבעל אוה"ח) יו"ד רמוד,

כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות, ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת ונסינוי התכונה, אבל נשים כל מאדנו ודיינו בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות, ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה משפטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון, וזאת תכלית יכלתנו וכוונת כל חכם וירא האלוקים בחכמת הגמרא.

הרמב"ן בהקדמתו למלחמות ד'

והנה יש לדעת כי גם הענינים הרוחניים כמו דבר שכל וחכמה יש להם גוף ונשמה, חומר וצורה. החומר של דבר החכמה הוא ידיעת החכמה המתבטאת במלים ואותיות של דבור, כתב ומחשבה. צורת החכמה ונשמתה היא פנימיות ידיעה זו המתפשטת בלב, מצטירת בו ומורגשת בנפשו של אדם.

צורת החכמה היא עיקרה ותוכנה האמיתי. בידיעת החומר של החכמה בלבד לא יקרא האדם חכם, כי רק האוזן קלטה אותה, אבל לא נכנסה בלבו ולא חדרה לתוך נשמתו, ורק כשמכיר ומבחין בצורת החכמה, מתעמק בה ומקיף אותה מכל צדדיה, אז היא נתפסת בלבו של האדם ונעשית לחלק מנשמתו... החומר של החכמה אין לו שינוי ותמורה... אבל צורת החכמה משתנית מזמן לזמן...

חכמינו ז"ל בעומק חכמתם ידעו, כי צורת החכמה הצפונה בלב האדם א"א לבטא בדברים ואינה נמסרת ע"י הכתב, ורק בהרגשת לבו ובמחשבתו של האדם מקומה, וזהו מה שפרש"י (פנהדרין לה,א) "לבא דאינשי לא כתבי", ובידיעתם הבחירה ככוחות נפש האדם העמידו מדתם, כי אם יעברו יומיים מישעה שאמר החכם חכמתו וסברתו, כבר נעלמה ממנו צורתו, אינו מרגיש עוד נשמת סברתו ואינה מיושבת בלבו כמעמה ונמוקה, שיהו עיקר ההכרעה בהלכה...

רבי יוסף יהודה בלאך – שעורי דעת ח"ב מאמר "חומר וצורה"

בסדר הלימוד שצריך זהירות יתרה לעשות את העיקר לעיקר, והוא העיון בכירור הכללים והפרטים בכל סוגיא, שיהיה המשא ומתן שגור ושנון, לזכור את ה"לכאורה" ואת המסקנא, את ההלכות הודאות ואת אלה שנותנים מקום לדיון, ועיקר הזה דורש עמל ומלחמה פנימית נגד העצלות בשינון כמה פעמים אף בלי חידוש, ולחזור על אתר כמה פעמים ולדקדק בדברים שאין השכל נהנה מהם בתחילתו ואדרבה מכבידים עליו, אבל העמל הזה הוא עמל התורה אשר כל סגולות לימוד התורה נאמר על עמלה, ואמנם אחרי העמל נפתח שער אורה חדש אשר השכל מתענג ללא קץ, ויש לזהר מלהאריך בהסברת סברא, ולעומת זה להאריך בגמ' בעיון הפשט ובירור מסקנותיו.

קובץ אגרות חזו"א אגרת ב

לא אמנע מלהעיר כי מלבי אשר לא יפה עשו הדור האחרון אשר עזבו לימוד ס' מהרש"א ז"ל, אשר מתנה טובה נתנה לישראל לזכות בו הדורות הבאים אחריו להרגיל את הלומדים בהתעמלות התורה, אשר אך העמל הוא העבודה המעולה, ואשר עליהם כיוונו חז"ל בהפלגת התורה על לומדיה, והמהפך את הגשם לרוח והגוף לנפש, והנכנס ברמ"ח אברים של אדם לזככם ולעדנם לקיום חיי התורה, והס' הק' הזה הוא מלא התעמלות בדברים מוכרעים ועמוקים, ומרגיל את האדם בעיון נכון ועמוק, גם מועיל הדבר מאד לזכרון כל סוגיא לפרטיה, ודור שלפנינו החזיקו מאד בס' הק' הזה, והגרע"א ז"ל לא הניח דבר מספרו, ומיום שעזבוהו אבדו את ידיעת הפשט כלו ויתרגלו בקלות העיון ובעזיבת הדעת דבר דבור על אופן, ואין מי שיחזיר העמלה ליושנה.

קובץ אגרות חזו"א אגרת א

הרוצה שיחכם ירבה בישיבה (נדה עב), רצונו לומר ירבה לישב על הספר לעיין היטב, כי לא די לו בפעם אחת ולא בשתיים שיעיין הדבר ההוא פעם אחר פעם, כי בכל פעם שיחזור לעיין יתחדש לו איזה דבר. וזהו שאמרו רבותינו ז"ל (חגיגה טב) אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד פעמים.

דרכי התלמוד לר"י קנפאנטון א,א

חידושי תורה נקרא כל מה שלומד יותר ומתבררים הדברים ומתחזרים אצלו, כי כל זמן שאתה ממשמש בהם וכו' – אתה מוצא בהם מעט, וכשמרבה לחזור נתבאר בזה מעטים ופירושים שנתחדשו, וזה נקרא ת"ח בין שהוא מחדש או אחר, רק שיצא הדבר לאור.

כתר ראש בשם הגר"ח מוואלווין

ענין החידושים, פי' הגר"ח מוואלאווי'ן זצ"ל בהיות שאין עומק תורה שבע"פ מתגלה אלא אחרי רוב השקידה והעמל, כל המתגלה מקרי חידוש, וכל המוסיף בקנינים שהתורה נקנית בהם מוסיף ידיעה יותר ברורה וטועם נעימות הצפונות אשר היו בעילום והסתר טרם עמלו, והן הנה החידושים משמחי נפש ומלהיבי אהבה עילאית מורם מכל שפלות הגופניים ומהפכים גשם לנשמת חיים.

קובץ אגרות חזו"א אגרת ד

ואין לחדש דברים רק לבקש את הדברים.

חזו"א חו"מ לקוטים סנהדרין סי' כב

ומה שנוגע לסברא עלינו להבין את הסברא אחרי ששינינו כל הפרטים של ההלכה.

קובץ אגרות חזו"א ח"ג אגרת מד

לחדש חידוש הגון או סברא ישרה אינו אלא סעיף אחד מכשרון הלימוד, ועיקר הצלחה בתורה הוא הבנת הסוגיא היטב לכל פרטיה וטעמיה, זה נקרא ת"ח מופלג וראוי לעלות לגאון ולתפארת.

גם אין גרעון (לענין ידיעה יסודית בעיקר הסוגיא) אם נשאר לו איזה פרטים שאינו מבינם, ובלבד שיהא מבורר אצלו מה שאינו מבין ולמה אינו מבין (וה"ז כמ"ש כ"פ האחרונים ז"ל "לא הבנתי" או שהניחו בצ"ע). אבל מי שאינו יכול להסביר היטב למה אינו מבין ומאי קשיא ליה רק שבדרך כלל הענינים מעורפלים אצלו, זהו בכלל מה שאחז"ל שתלמודו קשה כברזל מפני משנתו שאינה סדורה לו, וצריך לחזור כמה פעמים ובדיכוי חברים עד שיזכה להבין היטב.

רבי יעקב ישראל קנייבסקי חיי עולם ח"ב עמ' פא

אך בזאת בחרתי ללמוד עם תלמידים מקשיבים, ללמד לבני יהודה קשת ללחום מלחמתה של תורה, כי בזה"ז שתורה שבע"פ כתובה, המצוה ללמד הוא ללמד דרכי הלימוד, אך כעת לעת זקנתי וכו' ולא יכולתי ללמוד עם תלמידים, ונצטערתי מאד כל זה וכו' אמרתי לתקן מעט ולהדפיס חדושים ותלמידים ההוגים בו ילמדו מתוכו דרכי לימוד, ובאתי להזכיר פה היות כי שמעתי שבזה"ז עיקר עיון הצעירים בסברות, ולא בפשט ולא בכירור השיטות (כל שיטה ושיטה איך יפרש הגמרא לפי שיטתו), ושתי אלה גם המה העיקר להלכה, ושמעתי ממו"ח זצ"ל שגם בזמנו התרעם על העולם אשר מעיינים מעט בהלכה מיניה וביה, ואותי הזהיר מאד לישא וליתן גם בפשט כעין ספר מהרש"א וספר מהרש"ש"ך וכו', ואם יאבו התלמידים לקבל ממני גם דרך זה הוא העיון בפשט ובכירור השיטות יהיה להם לטובה גדולה, ועוד אם יהיה ברצון השי"ת שיתברכו הדברים בלב המעיינים, יכולין לחדש מתוך דברי חידושים אחרים, להבין דבר מתוך דבר, כמאמר הש"ס חגיגה מה נמיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין, ובזה אקיים מעט המצוה ללמד.

מתוך הקדמת האגלי טל

עיקר עליה בתורה היא להבין דעת הניגוד תמיד, ואח"כ לשקול בפלס איזו דיעה מכוונת מפי.
קובץ אגרות חזו"א אגרת לג

וראה גם ראה בכל מאמר ומאמר מה היית סובר מסברתך או דן משכלך בטרם שיבא התנא או האמורא
ההוא כי יצא לך מזה תועלת גדול, כי אם היית סובר מעצמך כמוהו תיקשי לו מאי אתא לאשמועינן
פשיטא, ואם סברתך מנגדת לו יש לך לדעת ולחפש מהו ההכרח שיש לו לומר כן ומה היא החולשא
או הריעותא שיש כמה שהיית סובר אתה.
דרכי התלמוד לר"י קנפאנטון א,א

דע, כי עיקר התנשאות האדם הוא ע"י הלימוד בעיון, ושעה אחת בעיון יפה מכמה שעות מקופיא, וכל
סגולות התורה נאמרו על היגע בה כמש"כ מרן זללה"ה, וגם נעיונות התורה והרגשת שמחה פנימית הוא
בהבנה עמוקה של התורה שניתנה מסיני, ככל שמעמיקים בה מוסיפה מעם.

סדר הלימוד כך הוא כל דין השנוי בגמ' להקדים ולחשוב עליו מה היה ראוי לדון בו אילו לא שנאמר
בגמ', איזה צדדים אפשריים לומר, ואיזה מהם יותר מסתברים, ואח"כ להבין למה בחרו בגמ' בצד זה
ולמה מיאנו באחרים, ואם יש מחלוקת בגמ' או בראשונים ג"כ יש להקדים לחשוב מה הם הקשיים לפי
זה ולמה מר לא אמר כמר, והעיקר להשתדל להגיע להבנה ברורה ולא מעורפלת, ולא להסכים מתוך
אונס מאחר שכתבו כך, אלא להתאמץ להבין כי כך באמת ראוי להיות גם אילו לא נתפרש הדבר
בגמ' ובראשונים.

רבי חיים גריינמן מכתבי התעוררות ח"א פ"ה,ה

כתב הגרש"ז זצ"ל כי כל זמן שלא יהיה אצלו הדבר שישמע ממש כאילו הוא חידש בעצמו, לא יוכל
להבינו היטב.

מכתב מאליהו ח"א עמ' 104

"הון מחבל ימעט וקבץ על יד ירבה" – ולכן אפילו מי שיש לו הון, כשהוא מחבל ואינו ביגיעה, ימעט,
כי ישכח מהרה. וקבץ על יד ירבה – אבל מי שיגע וטרח הרבה על לימודו, אף שהוא מעט, כי א"א לו
ללמוד הרבה, אעפ"כ ירבה, כי כל מה שלמד יהיה בידו ולא ישכח כלל, ותמיד יתוסף לו.

פי' הגר"א למשלי יג,יא

"טוב מעט בצדקה מרב תבואות בלא משפט" – וכן בתורה: טוב שילמד מעט מעט בצדקה. מרוב
תבואות ולא במשפט – ממה שיקבץ על יד הרבה, אך לא במשפט שאין יודע הדין על בורין.

פי' הגר"א למשלי טז,ח

יש שטורח בלימודו בעומק העיון עד מקום שידו יד כהה מגעת כמו שציוה התנא הפוך בה והפוך בה
וסיב ובלה בה, ומגודל עומק עיונו לומד בכל השבוע רק דף אחד ולפעמים רק עמוד אחד, משום שמדייק
והוזר ומדייק בתיבות הגמרא וטורח בכל כוחו להבין לשון הראשונים וכו', המבין יודע, הגם שלמד מעט
הכמות, אבל רב האיכות הוא, משום שידוע כשלומד דף אחד בעיון, על ידי גודל ידיעתו והיקף עיונו
מסתעף דף זה לעשרה דפים וגם ליותר, וקובץ על ידי כך בלבבו על יד כמה וכמה שיטות הראשונים,

אשר המה שרשים לכמה סימנים משו"ע הנצרכים להוראה, דוגמא לדבר שלומד מתניתין דרך שנתכשל בה גיד הנשה שהוא רק דף קמן בתלמוד, אבל כשמעמיק בו בעינו רבו ורבו מאד פארותיו וכו', אבל מי שכל ענין לימודו הוא רק לגמור, להיותו כחמור נושא ספרים וכצנא מלא ספרא, עד שלומד בשבוע אחת שלשים דפים מתלמוד וכו', המבין יודע שלימוד של הכל הוא וכו' משום שהלומד בבחינה כזאת לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש לדמות מילתא למילתא ולשקול במאזני שכלו איזה סברא ישרה ונכוחה ואיזה סברא שאינה ישרה כל כך, וזהו עיקר ושורש גדול בענין הלימוד, והרשב"א כשנתן "כתבא דיקר" לרבינו אשר הוא הרא"ש, רק כתב לו שהוא בעל סברא ישרה.

רבי הלל ליכטנשטיין מקולמייא בספרו שירי משיכיל כלל ב פרט א בשם רבו החת"ס

מטבע בני אדם לקרא את הכתוב בספר בשטחיות ובמהירות כקורא באגרת, ומקניני החכמה להתרגל לדקדק בלשון החכמים, כי דבריהם נכתבו בדקדוק עיוני, וקריאת המהירות וקריאת העיון הם הפכיות על הרוב ותוצאותיהן נגדיות, ובשביל נטית האדם אל החפזון, וביחוד לבעלי התפישת מהירה, יקרה שחכמים יקראו בספרים וייחסו להם דברים שלא חשבו ולא פללו, או שלא ימצאו הדיקנות שבהם, וביחוד בדברים שבאמת הם עמוקים והכתב נפגש בקושיים להבליט את עומקם.

חזו"א או"ח סי' סד,יד

כי תמיד מיראי הוראה אנכי, ודי אשר הוצרכתי להשיב לשואלי, מדאגה שלא אהיה בכלל כל מי שהגיע להוראה ואינו מורה, וגם בכל זה סמכתי שהרב השואל יעיין ויבדוק בדברי ויבחור, וגם פעמים רבות לא סיימתי כלל בהחלטה מטעם זה, אבל שיהיה נראה כאילו פסקיה למלתיה, ויבאו לסמוך עלי בלתי בחון אותם בעת הצורך עפ"י חקירה בש"ס ופוסקים, חלילה לי כזאת לקבל עלי אחריות דעלמא, גם אחרי קצי ומדת ימי, ובלא זה קשה בעיני מה שאני שומע שנהגו כמה מורי הוראה, בצאת חבור חדש יפסקו אחריו, ולא יפה הם עושים, כי עליהם להתור כפי כחם, ואם אחרי עיונם היטב ימצאו דברי המחבר טובים אז ילכו אחריו, אבל להאמין לכל אשר ימצאו כתוב אינו מדרכי החכמה.

רע"א בהקדמתו לשו"ת

ואני... רשמתי זה למען יזהרו הסופרים וכו' אבל לא יסמוך עלי שום אדם בשום דין, וח"ו לא יעלה על לב כן, וכמש"כ בפריי ליו"ד, רק לעורר לב המעיין באתי, והמעין לאחר העיון יבחר כפי מה שנראה לו.

פמ"ג או"ח בא"א ס"ס לב

אע"פ שאיני סבור שיש לי לתקוע עצמי בהלכה לענין דינא לפרסמה ברבים ע"י חקיקה בספר, למען יעמדו ימים רבים לכלל ישראל... כי כל בר בי רב יודע כמה פנים יש בהלכה, וכי מי יוכל לעבור על כל התשובות הנמצאות בנדון, ואם לפסוק מתוך הגמרא, טור, בית יוסף, זה רק מי שחילו באורייתא רב, וכמה גדולים בדורות עברו נמנעו מלכתוב ספרים כדי שחם ושלום לא יפסקו מתוך דבריהם למעשה.

רבי יואל קלופט דעת יואל סי' קלו

קשה להעמיק בכל הלכה והלכה, ומצוות המעשיות היומיות הזמניות והמקריות דורשות פתרון במפגיע, וע"כ אנו מחמירים בספקות, ולפעמים סומכים על ספרים ידועים לנו לרבותינו המובהקים, וכמו כן אין לנו הלכה ברורה בהנידון, ובפרט שאין כאן מקום עיון בש"ס ופוסקים, ולכן אני מחמיר.

קובץ אגרות חזו"א אגרת לג

ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות, כי זהו התכלית להיות לנו תורה א' ומשפט א', וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים במענות וראיות תלמודיות, הנה התוספות והחידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים מענות וראיות לכל אחד מהדיעות, ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף מענות וראיות לסתור מה שביררו הם, או להכריע במה שלא הכריעו הם וכו'.

הקדמת הבית יוסף

הראשונים הר"ף הרמב"ם והרא"ש ורש"י ותוס' וכל ראשי המורים, והם הם אשר היו למאורים, ולולא הם שהורו לנו חוקים ומשפטים ישרים, היינו מגשימים באפילה כעורים, וכל הש"ס היה לנו כספר חתום בכל הדברים, ע"כ חלילה לנו לחלוק על פרושיהם ולבדות מלבנו דברים, רק להיות להם כשור לעול וכחמור נושא ספרים... ובמקום אשר נחלקו הם, נתנה רשות להכריע, אבל במקום שהשווה הלאי שנזכר להבין דבריהם.

נודע ביהודה מה"ק או"ח סי' לח

אין מדרכי לבנות דינים והוראות על המצאות חדשות שזה הוא מוב לחדד התלמידים, ולהורות נתן לילך בעקבי אבותינו הראשונים, ולמעט בחידושי עדיף.

שו"ת חת"ס יו"ד סי' קעג

דורות הראשונים המוכים מאלו, היה תפארתם ותהילתם אם זכו להיות מן המקובלים דבר הלכה מפי רבותם, ולא הוציאו הישן מפני החדש שחידשו מלבם ומדעתם, כמו שעושים האחרונים הנשענים על בינתם.

הקדמת הכת"ס לשו"ת חת"ס חיו"ד

מימות רבינא ורב אשי אין קבלה לפסוק כאחד מן הגאונים או מן האחרונים, אלא מי שיוכשרו דבריו להיות מיוסדים במופת חותך ע"פ התלמוד והירושלמי והתוספתא במקום שאין הכרע בתלמוד.

יש"ש בהקדמה למסכת חולין

עיקר הכרעת ההלכה היא תמיד ע"פ הראיות היותר מכריחות ומסתברות, ואף שאנו נוהגים ע"פ השו"ע, מ"מ אנו רגילים לנשות מהשו"ע מחמת שנמו אחרונים ז"ל בראיות נכונות לדעת חכמי דור ודור, ובכל הלכה אנו מוכרחים לעיין בהכרעת אחרונים כי החכמה היא המכריעה בכל, אלא כשהדבר שקול אנו נוטים אחרי מי שגדול.

חזו"א חו"מ ליקוטים א



בסייעתא דשמיא.

מ"ו לחדש מנחם אב, בו בששון ישע נשאב, כי יש לנו אב, תשפ"ג.

שמחה גדולה ניתנה בלבי, עת נגלה לאזני, כי אחד המיוחד מ'שערי ירושלים' שעוסקים בהם בתורה, מאותם 'שערי ציון' המצוינים בהלכה, שעומדים ומעמידים רגליהם של ישראל, הלא הוא כולל אמרי יושד ב'עיר עזר' לנו ירושלים עיר הקדש, חוגג חג לרגל ארבעים שנה להוסדו.

'תרביצא זו' שחפרוה שרים, כבר הילולה פקע בצלצלי שמע, בראש מרומים עלי דרך כפתחי שערים. וכל בעל לב מתנה, ממתייחיל ובינה, השומע שמעה, אומר לחברו, קומה נעלה אל הר ה', שם ישקנו מבור מים חיים אשר בשער בית לחם, שם נשבע ונרוה מפת־בג מלכו של עולם ויין משתיו — לחמה ויינה של תורה; ו'דרה' דהרא דרתא קדישא יקים על סלע רגלינו, יכונן אשורנו, וייושר מעגלנו לדרת לעמקה של סוגיא, ינהגנו יביאנו לבית אב של הלכה, שם כל הון יקר נמצא, נשיש כי נמלא בתינו שלל, הלכות המאוששות סמוכות בדינא דגמרא. הלא תראה שכל בני 'שבט נחלתך' שלשם עלו, נתעלו, ונעשו עדות לישראל — עדי, חלייכתם, נור ועמרה.

לקושמא דמילתא, כל אשר אלה לו, הרי הוא מבורך ועומד מפי הגבורה בברכת עולם — 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת', ומה יגביר אנוש מזער, אך רגשת הנפש לידיד נפשי היקר, הלא הוא הגאון רבי משה אברהם פטרובר שליט"א מבקשת להוסיף ציבחה, ואילו תטוף מילתי, קח נא את ברכתי — ברכת ידיד נעורים — אשר הובאת לך מעומק לב ונפש:

יהא רעוא מן קדם מאריה דשמיא וארעא: דכל שעתא ושעתא מכאן ולהלן תהא בר מימר שירה על חינא, היסדא ורחמי, וחיי אריכי וכו', דיחתון לך מן שמיא בהשפע, בפירוי וריבוי, במידה טובה ישועה ורחמים. ומתוך בריות גופא, נהורא מעליא וליבא חדיא, תוסיף להחליף כח ויונקתך לא תחדל מתת 'רב דגן' — 'דגן שביהודה', דשנך, מתקך ותירושך לכל באי שער מקומך, כאשר היתה באמנה אתך זה למעלה מארבעים שנה. ותחזה בנמיעתך, אדר היקר, איך לדרי דרין היא משבחת והולכת, עץ פרי עושה פרי לגאון ולתפארת.

ותזכר לראות יופי בית הבחירה, הדביר והאולם, וחידוש השיר הנאלם.

אמן, וכן יהי רצון.

מאיר אריה רייז

ביאור דברי האגרת להלן בעמוד לד.

כְּתִיבָא לְמִקְרָא וּפְשִׁירָה לְהוֹדָעָה *

בסייעתא דשמיא ב.

ט"ו לחדש מנחם אב^ג, בוד' בששון ישע נשאב^ה, כי יש לנו אב^ו, תשפ"ג.
שמחה גדולה^ז ניתנה בלבי^ח, עת נגלה לאזני^ט, כי אחד המיוחד^י מ'שערי
ירושלם^{יא} שעוסקים בהם בתורה, מאותם 'שערי ציון' המצוינים בהלכה יב,
שעומדים ומעמידים רגליהם של ישראל יג, הלוא הוא כולל אמרי יושר יד אשר

א. פתבא למקרא וגו': לשון הכתוב בספר דניאל ה, ח.

ב. בסייעתא דשמיא: וכדאיתא בזוהר תזריע (דף נא ע"ב): 'אמר רבי אלעזר: בכל עובדיו דבר
נש, ליבעיא ליה וכו' לאדכרא בפומיה שמא קדישא על כל מה דהוא עביד'.
וידוע בשם גדולים שאמרו אודות ס"ג השערים שבתפלת 'רבון העולמים' הנאמרת במוצאי
שבת, ש'שערי סייעתא דשמיא' הם השערים האהובים ביותר, שכן כל יתר השערים נצרכים
לשער זה.

ג. מנחם אב: שם החודש הוא 'אב', וכמפורש בגמרא ראש-השנה (דף ב ע"ב). ויעויין בספרי
הפוסקים בשו"ע אבן העזר (סימן קכו) לגבי הוספת השם 'מנחם' בגט.
ד. בו: וכהבטחת הנבואה בספר זכריה (פרק ח, יט): 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום
החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמ'עדים
טובים'.

ויעויין בשל"ה פרשת בלק (ב'תורה אור). דף עג ע"ב בדפוסים הישנים) שכתב וזה לשונו:
'ותשעה באב נקרא מועד, כמו שנאמר: "קרא עלי מועד" (איכה א, טו), על שם עתיד שיהיה
חג. על כן תשעה באב תמיד חל כמו שחל יום ראשון של פסח, שבו יצאו ישראל ממצרים,
שהוא מעין גאולה דלעתיד, כמו שנאמר: "כימי צאתך ממצרים כן אראנו נפלאות" (מיכה ז,
טו)'.
וראה בפיוט המתחיל 'בימים ההם ובעת ההיא' המיוחס לרבי אלעזר הקליר (הנמצא בסוף סדר

הקניות כמנהג בני רומא. לפנינו דפוס שונצינו רל"ז), שכתב על קיום הנבואות המעודדות, מה יארע
לעתיד לבוא בחודש אב:

**בְּיָמִים הָהֵם וּבְעֵת הַהִיא / בְּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ אָב
שְׁהוּר יַעֲט בְּגָדֵי נִקְמָתוֹ / וְהִר הַצִּיִּתִּים יִקְמַע בְּנִצְרָתוֹ
יֵצֵא מִשִּׁיחַ בְּגָדָלָתוֹ / כִּצְאֵת הַשֶּׁמֶשׁ בְּנִבְרָתוֹ.**

ה. בששון ישע נשאב: על שם הכתוב: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' (ישעיה
יב, ג).

- ו. יש לנו אב: הוא לשון הכתוב בספר בראשית (מד, כ).
ברם משמעותו כאן, כך היא: במגילת איכה (ה, ו) קראנו: 'יתומים היינו ואין אב'.
ודוד המלך ברוח קדשו ראה נבואה זו, שיבוא זמן ויקראו ישראל בני אל חי 'יתומים ואין אב',
לזה אמר: 'שירו לאלהים זמרו שמו סלו לרכב בערבות ביה שמו ועלו לפניו — אָבִי
יְתוֹמִים' (תהלים סח, ה-ו). ופירש רש"י על אתר:
'אומר המשורר: שבחו לפניו — "אבי יתומים" — זהו השבח שתשבחו לפניו — כל
הענין עד סוף כל המזמור — "אבי יתומים" שנעשה אב לישראל שהם יתומים, כמו שנאמר:
"יתומים היינו ואין אב".
הוי אומר, יש לנו אב.
- ז. שמחה גדולה: לשון הכתוב בספר נחמיה (יב, מג) גבי השמחה שהיתה בחנוכת הבית השני
בירושלם, וכדכתיב: 'וישמחו כי האלהים שִׁמְחָם שִׁמְחָה גדולה'.
- ח. ניתנה בלבי: על שם הכתוב: 'ולהורת נתן בלבי' (שמות לה, לד).
- ט. עת נגלה לאזני: על שם הכתוב: 'גלה את אזני' (שמואל-א כב, ח).
- י. אחד המיוחד: לשון דרשת הגמרא בבכורות (דף יז ע"א): 'אחד המיוחד ובא מששת ימי
בראשית'.
- יא. מ'שערי ירושלם': במסכת מכות (דף י ע"א) אמר רבי יהושע בן לוי: 'מאי דכתיב "עמדות
היו רגלינו בשעריך ירושלם" (תהלים קכב, ב) — מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה —
שערי ירושלם שהיו עוסקים בתורה'. וגירסת רבנו חננאל על אתר: 'שהיו מצויינים בהלכה'.
- יב. 'שערי ציון' המצויינים בהלכה: במסכת ברכות (דף ח ע"א) שנינו: 'אמר רב חסדא: מאי
דכתיב "אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" (תהלים פז, ב) — אוהב ה' שערים
המצויינים בהלכה, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות'.
- יג. 'והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית-המקדש אין לו להקדוש-
ברוך-הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד'.
- יד. ואומר: 'ויבחר ... את הר ציון אשר אהב' (תהלים עח, סח).
- יז. שעומדים ומעמידים רגליהם של ישראל: על פי לשון רבי חמא ברבי חנינא בגמרא ברכות
(דף לב ע"א).
- יד. אמרי יושר: והוא על שם הכתוב בספר איוב (י, כה): 'מה נמרצו אמרי יושר'. ופירש
רש"י בספר מיכה (ב, י) 'נמרץ' היינו: 'דבר מפורש באר היטב'. ובפירושו רבנו המלבי"ם
על אתר (בחלק 'ביאור המלים') כתב: דבר מבורר היטב.
- ועל שם זה ולשם זה נוסד בית-המדרש הלזה — לברר ההלכה באר היטב.

ב'עיר עז לנו' טו ירושלם טז עיר הקדש יז, חוגג חג יח לרגל ארבעים שנה להוסדו. 'תרביצא' יט זו שחפרוה שרים כ, כבר הילולה פקעא בצלצלי שמעא, בראש מרומים עלי דרך כג בפתחי שערים כד. וכל בעל לב-מתנה כה, כו ממתי חיל ובינה,

טו. 'עיר עז לנו': כך הוא לשון הכתוב בספר ישעיה (כו, א). ופירש שם רש"י על אתר שהיא ירושלם. וכן פירשו רבותינו בזהר אחרי-מות (דף סח ע"ב).

ואכן, בכל מקום שנאמר 'עיר' סתם, הכונה לירושלם, וכדאיתא במסכת כתובות (דף קיא ע"ב) 'אין עיר אלא ירושלם, שנאמר: "וגנתי אל העיר הזאת" (מלכים-ב יט, לד)'.
ומה שכתבנו 'בכל מקום' — לאו מילתא דווקא היא, שכן יש בזה 'זה לעומת זה', שעל הפסוק 'והאביד שריד מעיר' (במדבר כד, יט) פירש רש"י: 'העיר החשובה של אדום, היא רומי'.

ובפירושו השם הזה שניתן לירושלם, אפשר לומר על פי מאי דאיתא במכילתא בשלח (מסכתא דשירה, פרשה ג): "עזי וזמרת יה" (שמות טו, ב). אין "עזי" — אלא תורה, שנאמר: "י עז לעמו יתן" (תהלים כט, יא), ואומר: "ועז מלך משפט אהב" (שם צט, ד).

והלא 'מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם' (ישעיהו ב, ג).
טז. 'ירושלם': 'ירושלם' חסר יו"ד. יעויין בתוספות תענית (דף טז ע"א, דבור המתחיל 'הר') שכתבו שכן הוא עצם שמה של 'ירושלם' — חסר יו"ד. אך בספר 'פרושי התורה לבעלי התוספות' (פרשת בשלח, עמוד רלח) על הפסוק 'תבאמו ותטעמו' (שמות טו, יז) [ובמקום אחר ראיתי הדברים בשם 'מדרש'] כתבו:

'עשרה קרנות הם "גדע בחרי אף כל קרן ישראל" (איכה ב, ג) ההוזכרו ב"איכה-רבה" (פרשה ב, ו) ובאגדה דשמואל. לכך ירושלם חסר יו"ד וכו', ולעיתיד יחזירם למלך המשיח — "וירם קרן משיחו" (שמואל-ב ב, י).

יז. 'ירושלם עיר הקדש': כך מכונה ירושלם בפי הנבואה בספר ישעיהו (נב, א). אך תואר זה כבר ניתן לירושלם על ידי דוד ושלמה, וכדאיתא בגמרא בבא קמא (דף צג ע"ב): 'תנו רבנן. איזהו מטבע של ירושלים — דוד ושלמה מצד אחד, וירושלים עיר הקודש מצד אחר'.
והנה ב'ברכת המזון' אנו אומרים 'ובנה ירושלם עיר הקדש'. ועל תקון ברכה זו ב'ברכת המזון' איתא במדרש 'שחר טוב' (תהלים יז):

'התקינו חסידים הראשונים (וב'מדרש שמואל' (סוף פרשה לא): הגירסא נביאים הראשונים) שיהו ישראל מתפללין שלש תפלות בכל יום וכו'. ותקנו "בונה ירושלים יי" — ברכה בפני עצמה, בתפלה, וברכת המזון. (במדרש 'שחר טוב' של מהר"י כהן [חתן המהר"ל מפראג] באה כאן הוספה: בצווי משה רבינו)'.
ועל הפסוק 'כי מעיר הקדש נקראו' (ישעיה מח, ב), פירש הרד"ק: 'היא ירושלם שהיא עיר

הקדש, כי האל בְּתָרָה לשכינתו שהוא קדוש'. ולפי דבריו: עיר הקדש פרושו: העיר של הקדוש [ברוך-הוא].

ואומר: 'בירושלם העיר אשר בחרתי לי לשום שמי שם' (מלכים-א יא, לו).

וראה בפירוש הרד"ק (שמואל-ב ו, יז) שכתב: 'קבלה היתה בידם כי ירושלם — עיר הקדש, ושם יבנה בית המקדש'.

ואולי המקור לקבלתם הוא מה שאמרו במדרש 'שוחר טוב' על הפסוק 'ויהי בשלם סופו ומעונתו בציון' (תהלים עו, ג): 'אמר רבי ברכיה: מתחילת ברייתו של עולם עשה הקדוש-ברוך-הוא בירושלם סוכה, כביכול שהיה מתפלל בתוכה: יהי רצון שיעשו בני רצוני כדי שלא אחריב את ביתי ומקדשי'.

וב'פסיקתא רבתי' (בהוספות פרשה ג, דף קצח ע"א במהדורת איש-שלום) איתא: "'עמד וימדד ארץ" (חבקוק ג, ו). מדד כל הארצות ולא מצא עיר נאה לבנות בית-המקדש בתוכה אלא ירושלם'.

יח. חוגג חג: על שם הכתוב 'וחגגתם אתו חג' (ויקרא כג, מא). ואומר: 'חגגי יהודה חגגיך' (נחום ב, א).

יט. 'תרביצא': בפרוש מילה זו כתב רש"י בגמרא ברכות (דף נו ע"א): 'תרביצא — גינה, אי נמי: בית המדרש'.

ושני הפרושים עולים בקנה אחד. דהנה בספר 'תנא דבי אליהו' (פרק כא) דרשו רבותינו זכרונם לברכה את הפסוק 'כַּגֵּזַת עֲלֵי נֶהֱר' (במדבר כד, ו): 'אלו חכמים ותלמידים שבישראל, שעוסקים בתורה בכל יום, ועליהם הוא אומר: "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני"' (שיר-השירים ח, יג).

כ. 'חפרור שרים': לשון הכתוב בספר במדבר (כא, יח).

כא. הילולה פקע: קרוב ללשון הגמרא במסכת פסחים (דף פה ע"ב): 'והלילא פקע איגרא'.

כב. בצלצלי שמע: לשון הכתוב בספר תהלים (קנ, ד).

כג. בראש מרומים עלי דרך: פסוק הוא בספר משלי (ח, ב). ופירושו המפרשים, כאלו עומדת בראש ההרים הרמים להשמיע קולה למרחוק, במקום שיתפרשו ממנו נתיבות רבות.

כד. בפתחי שערים: לשון הכתוב בספר משלי (א, כא). ופירש רש"י על אתר: 'מקום ישיבת הזקנים'.

וכל מקום שיוצא ממנו הוראה ודין, נקרא 'שער', כמו שכתוב 'ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים' (דברים כה, ו); ואומר: 'ובעז עלה השער' (רות ד, א. וכן פסוק יא); וכן על הפסוק 'עברו ושובו משער לשער' (שמות לב, כז) תרגם יונתן: 'מתרע סנהדרין לתרע בי דינא'.

השומע שְׁמָעָה כז, אומר לחברו כח, כט קומה נעלה אל לא הר ה', שם ישקונו מבור מים חיים אשר בשער בית לחם לב, שם נשבע ונרוה מפת-בג לג מלכו של עולם לו ויין מְשָׁתִיו לה — לחמה לו וינה של תורה לו; ו'דרה' לח דהדא דרתא קדישא לט יקים על סלע רגלינו מ, יכונן אשורנו מא, ויישר מעגלנו מב לרדת לעמקה של סוגיא, ינהגנו יביאנו מג לבית אב של הלכה מד, שם כל הון יקר

כה. לב מתנה: קהלת ז, ז. ופירש רש"י: 'לב חכמה, שהיא מתנה לאדם, שנאמר: "כי ה' יתן חכמה" (משלי ב, ו).

כו. מְמָתִי חיל ובינה: פירוש: מאנשי חיל ובינה. כמו: 'מתי סודי' (איוב יט ט) — אנשי סודי. ברם יעויין בפירוש 'העמק דבר' לרבנו הנצי"ב (דברים ב, לד) שכתב, שמשמעות המילה 'מתים' היא אנשים המצוינים בדבר, וכדכתיב: 'אל תיראי תולעת יעקב מתי ישראל' (ישעיה מד, יא), פירוש, 'המצוינים בישראל'.

כז. השומע שְׁמָעָה: על שם הכתוב: 'שמעתי שמעך' (חבקוק ג, ב).

כח. אומר לחברו: וכדאיתא ב'ילקוט שמעוני' ויקרא (פרק כה, רמז תרסה): 'רבי זעירא אמר: אפילו שיחתן של בני ארץ ישראל תורה היא. כיצד, אדם אומר לחברו זכי ב'.

כט. קומה ונעלה: לשון הכתוב בספר שופטים (יה, ט). ועיין ברד"ק על אתר שפירש שהוא 'ענין זירוז'.

ל. ונעלה: וכדכתיב: 'כי יפלא ממך דבר למשפט ... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר יי' (דברים יז, ח). שכל הליכה למקום שפוסקים בו את ההלכה מיקרי 'עליה', כמו 'ויעלו אליה בני ישראל למשפט' (שופטים ד, ה); וראה עוד לעיל אות כד.

לא. ונעלה אל הר: על שם הכתוב: 'לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם' (ישעיה ב, ג).

ובזוהר יתרו (דף סט ע"ב) אמרו: "'לכו ונעלה" — כל טעון דעלמא אית לון ירידה, וקודשא-בריך-הוא — מאן דאתדבק ביה אית עלייה'.

לב. מבור מים חיים אשר בשער בית לחם: והוא על שם הכתוב: 'זיתאווה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער. ויבקעו שלשת הגברים במחנה פלשתים וישאבו מים מבור בית לחם אשר בשער' (שמואל-ב כג, טו).

ובגמרא בבא קמא (דף ס ע"ב) בדבור המתחיל 'אשר בשער' פירש רש"י: 'סנהדרין — זקני השער'. והיינו, שדור המלך הלכה נצרכה לו, ולזה שלח לשאול לסנהדרין.

ובגמרא שם איתא עלה כדלהלן: 'מאי קא מיבעיא ליה. אמר רבא אמר רב נחמן: טמון באש קמיבעיא ליה אי כרבי יהודה אי כרבנן, ופשטו ליה מאי דפשטו ליה'.

וזה שכתב רש"י, שדוד המלך שלח לסנהדרין לברר הלכה, מרומז בפסוק עצמו. דהנה, הרואה יראה שמילת 'מבור' בית לחם, יש בה קרי וכתוב, והכתיב הוא: 'מבאר' בית לחם. ויבוארו הדברים על פי מאי דאיתא במדרש (בראשית-רבה' ע, ח) על הפסוק 'וירא והנה באר בשדה והנה שלשה עדרי צאן ... כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים' (בראשית כט, ב). ודרשו שם את רישא דקרא 'באר בשדה' וגו' על סנהדרין ועל בתי דינין שהיו שם, ועל שלשה שורות של תלמידי חכמים שהיו יושבין לפניהם. ואת סיפא דקרא 'כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים' דרשו: 'שמשם היו שומעין את הדין ... את ההלכה ... את התורה'.

לג. מפת-בג: מקרא הוא בדניאל (א, יג): 'מפת-בג המלך'.

לד. מלכו של עולם: מאמר רבי תנחום בגמרא במגילה (דף טו ע"ב).

לה. ויין מְשֻׁתֵּי: על שם הכתוב בדניאל שם (פסוק טז): 'ויין משתיהם'.

לו. לחמה של תורה: לשון 'ספרי' עקב (פיסקא מה).

לז. יינה של תורה: על הפסוק 'אשקך מיין הרקח' (שיר-השירים, ח, ב) דרשו רבותינו בזוהר חדש' ויצא (דף כח ע"ב): 'זה יינה של תורה'. ובמדרש 'שיר השירים-רבה' ח, ב) דרשו: 'אלו משניות גדולות, כגון משנתו של רבי חייא רבה, ומשנתו של רבי הושעיא ושל בר קפרא, ומשנת רבי עקיבא'.

לח. ו'דרה': במסכת מגילה (דף יב ע"א) איתא: "'ודר וסחרת" (אסתר א, ו) ... ושמואל אמר: אבן טובה יש בכרכי הים ו"דרה" שמה, הושיבה באמצע סעודה ומאירה להם כצהרים'.

לט. דרתא קדישא: על הפסוק 'בחצרות קדשי' (ישעיה סב, ט) תרגם יונתן 'בדרת קודש'. וכן בלשון הבבלי 'חצר' הוא 'דרתא', וכדאיתא בגמרא שבת (דף לא ע"ב) 'ותרעא לדרתא עבד'. וכן הוא לשון מדרש 'קהלת-רבה' (ג, ד): מרא דהדא דרתא'.

מ. יקים על סלע רגלינו: מלשון הכתוב בספר תהלים (מ, ג): 'ויקים על סלע רגלי', דהיינו, מקום שהעמידה שם בטוחה ממעידה.

מא. יכונן אשורנו: פירוש: ולא רק שיעמידנו במקום בטוח, אלא גם את צעדי רגלינו יעמיד על פן, שנהיה בטוחים בכוננות הליכתנו, והוא מלשון הכתוב 'בְּאַשּׁוּר אַחֲזָה רַגְלִי' (איוב כג, יא) והוא לעומת 'אִם תִּטָּה אֲשָׁרִי מִנִּי הִדְרִיךְ' (שם לא, ז).

מב. ויישר מעגלנו: ועוד זאת, שגם יישר את מקום הליכתנו. 'מעגל' פרושו שביל, דרך. כלשון הפסוק 'פרשו רשת ליד מעגל' (תהלים קמ, ו). ואומר: 'פִּלְס מַעְגַּל רַגְלִיךָ וְכָל דְּרָכֶיךָ יִכְנוּ' (משלי ד, כו).

מג. ינהגנו יביאנו: על שם 'אנהגך אביאך' (שיר-השירים, ח, ב).

נמצא מה, נשישמו כי מזנמלא בתינו שללמה, הלכות המאוששות, סמוכות מט
בדינא דגמרא; הלא תראה שכל בני נ'שבט נחלתך'נא שלשם עלו, נתעלו'נב,
ונעשו 'עדות לישראל' — עדי נג, חלי-כתם נד, נזר ועטרה.

מד. לבית אב של הלכה: לשון מדרש 'שיר השירים-רבה' (פרשה א, פסוק ב, פסקא ה).
מה. כל הון יקר נמצא: לשון הכתוב משלי (א, יב).
מו. נשיש ... שלל: על שם הכתוב 'שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב' (תהלים קיט, קסב).
מז. נמלא בתינו שלל: לשון הכתוב בספר משלי (א, יב).
מח. שלל: מצאנו הרבה בדרשות רבותינו זכרונם לברכה שמילת 'שלל' קאי על תורה.
ב'מדרש שמואל' (פרשה ג) איתא: "ואלהי ישראל יתן את שאלתך" (שמואל-א א, יז),
"שלתך" כתיב — אמר לה: הבן הזה שאת עתידה להעמיד, הרבה שלל הוא עתיד
לשלול בתורה'.

מט. הלכות המאוששות, סמוכות: על הפסוק 'סמכוני באשיות' (שיר-השירים ב, ה) דרשו
רבותינו זכרונם לברכה במדרש ('שיר השירים-רבה' על אתר): 'אלו הלכות המאוששות'.
ויעויין במדרש 'לקח טוב' על אתר (עמוד 37) שפירש: 'אשיות' — לשון חזק, כמו "לאשיתי
קיר חרשתי" (ישעיה טז, ז).

נ. 'שבט נחלתך ... שלשם עלו... עדות לישראל': על שם הפסוק בתהלים (קכב, ד): 'ששם עלו
שבטים ... עדות לישראל'.

נא. 'שבט נחלתך': לשון הכתוב בספר תהלים (עד, ב), ושם מדובר על כל כלל ישראל שנגאלו
ממצרים. אך מצאנו שתואר זה נאמר גם ביחוד על שבט לוי, וכדכתיב: 'וי הוא נחלתו'
(דברים י, ט, יח, ב. וראה גם בספר יהושע יג, יד).

והנה, הרמב"ם בסוף פרק יג מהלכות שמיטה כתב: 'ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל
ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את יי לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו
הצדיקים לרבים וכו'. אלא הם חיל השם, שנאמר: "ברך יי חילו" (דברים לג, יא), והוא ברוך-הוא
זוכה להם, שנאמר: "אני חלקך ונחלתך" (במדבר יח, כ).

'ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו,
להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי וכו', הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה
יי חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים'.

הרי, ששבט לומדי התורה הם כשבט לוי, מה שבט לוי 'נחלתו וחלקו' של הקדוש-ברוך-
הוא אף הם שבט נחלתו.

לקושטא דמילתא^{נה}, כל אשר אלה לו^{נו}, הרי הוא מבורך ועומד מפי הגבורה בברכת עולם — 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'^{נז}, ומה יגביר אנוש מזער, אך רגשת הנפש לידיד נפשי היקר, הלה הוא הגאון רבי משה אברהם פטרובר שליט"א מבקשת לומר ציבחר^{נח}, ואליו תטוף מילתי^{נט}, קח נא את ברכתי^ס — ברכת ידיד נעורים — אשר הובאת לך^ס מעומק לב ונפש:

נב. עלו, נתעלו: והוא כמו שדרשו רבותינו (ריש 'מדרש שמואל') את הפסוק הנאמר באלקנה 'ועלה האיש ההוא מעירו' (שמואל-א, ג): 'נתעלה האיש בביתו ... בחצרו ... בעירו ... בכל ישראל'.

נג. עדות לישראל ... עדי: 'עדות' לשון עדי. ופרושו תכשיט. וכלשון הכתוב 'כי כלם כעדי תלבשי' (ישעיה מט, יח).

ויעויין בפרוש 'מצודת דוד' תהלים ס, א, שפירש 'עדות' לשון עדי.

נד. חלי-כתם: לשון הכתוב בספר משלי (כה, יב). ופרושו, תכשיט מזהב טוב.

נה. לקושטא דמילתא: מטבע לשון השגור בפי רבותינו הראשונים. ראה רש"י על סנהדרין (דף נח ע"ב, ד"ה 'אלא התם').

נו. אשר אלה לו: לשון הכתוב בספר בראשית (לח, כה).

נז. 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת': על פי הכתוב בדברים (כו, כו).

נח. ציבחר: פרוש: דבר מועט. על הפסוק 'הלא מצער היא' (בראשית יט, כ) תרגם יונתן: 'הלא ציבחר היא'.

נט. תטוף מילתי: לשון הכתוב באיוב (כט, כב). והוא מלשון טיפין טיפין. כלומר, שאין בברכתי אלא טפין בלבד ממה שראוי לומר.

ס. קח נא את ברכתי אשר הובאת לך: על שם הכתוב 'קח נא את מנחתי אשר הובאת לך' (בראשית לג, יא).

סא. יהא רעוא: הרבה יש בגמרא, וכגון מאי דאיתא בגמרא ביצה (דף כח ע"א): 'אמר ליה רבא לרב חסדא: דרשינן משמך הלכה כרבי יהודה. אמר ליה: יהא רעוא דכל כי הני מילי מעלייתא תדרשון משמאי'.

ובגמרא מגילה (דף כז ע"ב): 'אמר ליה יהא רעוא דטיטום בשיראי'. והנה, כמבואר בגמרא שם, ברכה זו התגשמה לא רק במשמעותה — שיהיה עשיר, אלא גם כפשוטה. ויעויין ב'שאלות דרב אחאי' (לפנינו מהדורת מירסקי, שאלתא כז, עמוד קפא) שהמעשה מובא שם בתוספת פרטים מלאי ענין שאינם בגמרא.

יהא רעוא סא מן קדם מאריה דשמיא וארעא סב: דכל שעתא ושעתא מכאן ולהלן תהא בר מימר שירה סג על חינא וחיסדא, ורחמי, וחיי אריכי וכו' סד, דיחתון לך מן שמיא בהשפע, בפירווי וריבוי סה במידה טובה ישועה ורחמים סי. ומתוך בריות גופא, נהורא מעליא סז וליבא חדיא סח, תוסיף סט להחליף כח ע ויונקתך לא תחדל עא מתת עב רב דגן עג — דגן שביהודה עד, עה דשנך עו, מתקן עז

-
- סב. מן קדם מאריה דשמיא וארעא: מ'קדיש דרבנן' נוסח בני ספרד.
- סג. בר מימר שירה: לשון הגמרא בחולין דף סד ע"ב.
- סד. על חינא וחיסדא, ורחמי, וחיי אריכי: מ'קדיש דרבנן' ותפלת 'יקום פורקן'.
- סה. בהשפע, בפירווי וריבוי: לשון רבותינו זכרונם לברכה במדרש ('אסתר-רבה' י, טו): 'את מוצא, שמדות טובות של הקדוש-ברוך-הוא בהשפע, בפירווי וריבוי: הטוב — בריבוי, החסד — בריבוי, הרחמים — בריבוי, הצדקה — בריבוי, האמונה — בריבוי, הפדות — בריבוי, הברכה — בריבוי, השבח — בריבוי, השלום — בריבוי' וכו'.
- סו. במידה טובה ישועה ורחמים: מתוך סדר הוצאת ספר תורה.
- סז. בריות גופא נהורא מעליא: מתפלת 'יקום פורקן'.
- סח. וליבא חדיא: על הפסוק 'לב שמח' (משלי טו, יג), תרגם רבי יוסף: 'ליבא חדיא'.
- סט. תוסיף: על פי משלי י, כז.
- ע. להחליף כח: על שם הכתוב 'וקוי ה' יחליפו כח' (ישעיה מ, לא).
- עא. ויונקתך לא תחדל: על שם הפסוק באיוב (יד, ז). ופרושו: עצמות ולחלוחית העץ שבגזעו.
- עב. מתת: על פי בראשית ד, יב.
- עג. רוב דגן: מברכת יצחק ליעקב אבינו (בראשית כז, כה). ובמדרש ('בראשית-רבה' טו, ג) דרשו עלה: 'זה תלמוד'.
- עד. דגן שביהודה: דגן משובח. וראה ב'אבות דרבי נתן' (פרק כז, משנה ד), ושם משמע שה'דגן' מסמל תורה.
- עה. דשנך ... מתקן ... ותירושה: על פי משלו של יותם בן ירובעל בספר שופטים פרק ט. וכל השלושה הם רמז לתורה, וכאשר יובא להלן:
- עו. דשנך: והוא על שם הכתוב שם (פסוק ט): 'הַתְּחַלְתִּי אֶת דְּשָׁנִי אֲשֶׁר בִּי יִכְבְּדוּ אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים'. ושם המדובר בשמן זית.

ותירושך^ע לכל עט באי שער מקומך^פ, כאשר היתה באמנה אתך^{פא} זה למעלה מארבעים שנה.

ובמדרש ('דברים-רבה' ז, פסקא ג) איתא, שהשמן הוא מחמשה דברים שנמשלה להם התורה: 'מה השמן הזה חיים לעולם — אף דברי תורה חיים לעולם, מה השמן הזה אורה לעולם — אף דברי תורה אורה לעולם'.

ובמסכת ברכות (דף נז ע"א) אמרו: 'הרואה שמן זית בחלום — יצפה למאור תורה'. עז. מְתִקֵּךְ: על שם הכתוב שם (פסוק י'): 'הַחֲדִלְתִּי אֶת מִתְּקִי'. ויעוין ברש"י על אתר שפירש, ש'מִתְּקִי', היינו דבש. וגם הדבש הוא מחמשה דברים שנמשלה להם התורה, יעוין שם במדרש.

ועל דברי תורה נאמר: 'ומתוקים מדבש ונפת צופים' (תהלים יט, יא). ובבעז כתיב: 'ויאכל בעז וישת וייטב לבו' (רות ג, ז). ובמדרש ('רות-רבה' ה, טו) דרשו רבותינו: 'למה "וייטב לבו" — שאכל מיני מתיקה אחר המזון שהיא מרגלת לשון לתורה'.

עח. ותירושך: על שם הכתוב שם (פסוק יג): 'הַחֲדִלְתִּי אֶת תִּירוּשֵׁי הַמִּשְׁמַח אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים'. וגם היין הוא מחמשה דברים שנמשלה להם התורה, וכדאיתא שם במדרש.

ויעוין בפירוש המבי"ט על פרק שירה שפירש, שהתירוש הוא הכנה שיהיו ראויים לקבל 'יינה של תורה' ויזכו ליין המשומר בענביו.

גם תירוש הוא מברכת יצחק ליעקב אבינו (בראשית כז, כה). ובמדרש ('בראשית-רבה' סו, ג) דרשו עלה: 'זה אגדה'. ובילקוט שמעוני דברים (פרק יא, רמז תתעג) אמרו דורשי רשומות: 'רצונך שתכיר מי שאמר-והיה-העולם — למוד אגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקדוש-ברוך-הוא ומדבק בדרכיו'.

עט. לכל באי שער: על פי בראשית כג, יח.

פ. שער מקומך: על פי דברים כא, יט.

פא. באמנה אתך: על שם הכתוב: 'כאשר היתה באמנה אתו' (אסתר ב, כ).

פב. בנטיעתך: מקום תורה קרוי 'נטיעה'. וכדאיתא בגמרא ברכות (דף ז ע"ב): 'ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל הקובע מקום לתפלתו (ושם במסורת הש"ס, וכן היא גירסת הרי"ף: לתורתו), אויביו נופלים תחתיו, שנאמר: "ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו" (שמואל-ב ז, י)'.¹

גם, נתינת התורה לישראל קרויה 'נטיעה', וכמו שכתב המחבר בשו"ע (או"ח סימן קלט, סעיף י) שמה שאנו מברכים 'יחיי עולם נטע בתוכנו' — 'הוא תורה שבעל-פה'.

ותחזה בנטיעתך פב — אדר היקר פג, איך לדרי דרין פד היא משבחת פה והולכת,
עץ פרי עושה פרי פי לגאון ולתפארת פז.

פח ותזכה לראות פט יופי בית הבחירה צ,
הדביר צא והאולם, וחידוש השיר הנאלם צב.

אמן, וכן יהי רצון.

מאיר אריה רייז

פג. 'אדר היקר': הוא בספר זכריה (יא, ג), ופירש שם הרד"ק 'זה בית יי'. ועיקר ענינו הוא
לבוש של הדר וכבוד. והשתמש כותב השורות במילה 'אדר' בהשאלה ל'נטיעה',
וכדאיאת במסכת ביצה (דף טו ע"ב): 'ואמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון: הרוצה
שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר'.

פד. לדרי דרין: בהמשך הגמרא שם אמרו: 'אי נמי: אדרא כשמיה כדאמרי אינשי, מאי
"אדרא" — דקיימא לדרי דרין'.

פה. משבחת: לשון רבותינו במדרש ('רות-רבה' פרשה ז, פיסקא יב): 'שדרך הצדיקים להיות ...
בשעה ש... נטיעתן משבחת'.

פו. עץ פרי עושה פרי: בראשית א, יא.

פז. לגאון ולתפארת: ישעיה ד, ב.

פח. ותזכה לראות וגו': ברכה זו ראיתי באחד מספרי הראשונים ואיני זוכר היכן.

פט. יופי בית הבחירה: בספר הנקרא 'ספר אליהו הנביא ופרקי משיח' (נדפס בפיררה שט"ו נדף ה
ע"ב) אמרו:

'בשבח בית-המקדש, שעתיד להבנות בשתיים-עשרה אבני שוהם, שנאמר: "ויקח אליהו
שתיים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב" (מלכים-א יח לא), והלוא דברים קל וחומר, ומה אם
המזבח שהוא אחד מתכשיטי בית המקדש בנוי בשתיים-עשרה אבנים, בית-המקדש שהוא
שבח של ישראל, ושבח של עליונים ושל תחתונים, ושבחו של הקדוש-ברוך-הוא — על אחת
כמה וכמה'.

'וכל העולם כולו מאיר מזיו בית-המקדש, ומקיף ועולה עד לרקיע, ועד ערבות, ועד החיות,
ועד המרכבה, ועד כסא הכבוד. נמצא המזבח ממוצע באמצע הכסא, וירושלים תחת כסא
הכבוד, וזהו מה שנתנבא הנביא: "כסא כבוד מרום מראשון בית מקדשנו" (ירמיה יז, יב).'

צ. בית הבחירה: וכדכתיב: 'כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם' (דברים יב, ה); 'המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם' (שם שם, יא).

ואומר: 'ויבחר את שבט יהודה את ה' ציון אשר אהב. ויבן כמו רמים מקדשו' (תהלים עח, סח-טט). וכתיב: 'כי בחר ה' בציון אֵנָה למושב לו' (שם קלב, יג).

צא. הדביר: הוא קדש הקדשים, וכדכתיב בספר מלכים (א ח, ו): 'ויבאו הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו אל דביר הבית אל קדש הקדשים אל תחת כנפי הכרובים'.

צב. השיר הנאלם: במדרש תהלים (פרק צד, פיסקא ו) על הפסוק 'וישב עליהם את אונם' (שם צד, כג) אמר רבי יוסי בן חלפתא:

"יום שחורב בית המקדש — מוצאי שבת היה, ומוצאי שמטה, ומשמרתו של יהויריב היתה בראשונה ובשניה, ובזה ובזה היו הלויים עומדים על דוכנן ואמרו" "וישב עליהם את אונם", לא הספיקו לומר "יצמיחם ה' אלהינו" (המשך הפסוק שם), עד שבאו אויבים ותפשו."

במהרה בימינו, תבוא לפניו תחינתנו ותתמלא בקשתנו:

וְהָרָאנוּ בְּבִנְיָנוּ וְשִׁמְחָנוּ בְּתַקְוָנוּ

וְהָשִׁב כְּהִנִּים לַעֲבוֹדָתָם וְלִזְמִירָם וְלִשְׁמִירָם.

אמן, וכן יהי רצון.



מכתב מאת הרב חיים גרוס שליט"א

שותפות יששכר וזבולון

יום ג', כ"ו אלול תשנ"ט

לראש הכולל והאברכים שליט"א.

שמחתי מאד להשתתף עמכם ולראותכם לפני שבוע, ורציתי להשיב לכם ברכה כגמולכם הטוב.

כתוב בפרשת הקהל "הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף" ופירשו חז"ל (חגיגה גא) "והטף - למה בא, לתת שכר למביאייהם". וכבר הקשו העולם, ועמהם השפת אמת, ממה נפשך, אי אין תועלת להבאת הטף, מהו השכר על זה?

ותירץ השפת אמת (וילך תרל"ד) שעיקר תכלית האדם בקיום המצוות לאו דווקא עצם הקיום, אלא שיהיה לו הרצון והתעוררות לעבודת ה'. וכאשר יהיה לאדם הרצון והכוונה האמיתי, השכר שמקבל על זה הוא שיתן לו השי"ת ההזדמנות בעולם התחתון לקיים בפועל את גוף המצוה. זהו כוונת "שכר מצוה מצוה" (אבות ד'), וגם שייך לגדר של מדה כנגד מדה.

וכתב השפת אמת ש"אין שום דבר נגמר בלי עזר עליון וגם כל המצות ועבודת האדם הכל מהש"י כמאמר (דברי הימים א' כט, יד) ממך הכל". וכבר הערה נקודה זו רבנו בחיי בכד הקמח (בענין בטחון) על הפסוק (תהילים לז) בָּטַח בָּה' וַיַּעַשׂה טוֹב.

ועל ידי זה פירש השפ"א המימרא של "שכר למביאייהם" אע"פ שאין שכר הזדמנות לקיום מצוות לטף [שאין זה שייך בכלל, ועוד שאין לטף יכולת של רצון אמיתי כדי להשיג שכר כזה], הענין חוזר לרצון של ההורים, על "טרחת האב ורצונו להמשיך את טפיו לעבודתו יתברך" ושכר למביאייהם שמרמזת הגמ' כתב השפ"א שהוא בפרט השכר שיתן השי"ת סיוע לבניו בעבודת ה', שכבר הבטיח הקב"ה שלא תשכח תורה מפי זרעו, שאין התורה נשכחת חס ושלום.

וגם כתוב בספר עקדה (שער ק"ב - פרשת וילך ד"ה והוא לדעתי המרגלית וכו') דרך כזה, שהשכר למביאייהם חוזר לאב, שיהיה לו בעצמו ברכה וסיוע ללימודיו שיוכל ללמד את בניו, וזהו באמת כוונת סוף הפסוק שמדגיש "ולמען ילמדו".

נמצא, שרצונו אמיתי של אדם לקיום והגדלת התורה בקהל ישראל, ועזרתו לכך, מביא ברכה של סייעתא דשמיא לו, וגם לאחרים שחושב לעזרתם. והסיוע הוא בדרך "שכר מצוה מצוה", והשכר במיוחד הוא שמחזק השי"ת הצלחת הלימוד.

ואם שייך כלל זה ברצון אב לגבי חינוך בניו במצות הקהל, שאין פירות קיום מצות טפיו עדיין בעולם,

על אחת כמה וכמה לרצונו וסיוע של אדם לתלמידי חכמים וגדולי הוראה שיש להם היום בהוה חלק עיקרי בקיום העולם.

ומעניין שהוסיף בזה השפ"א "וכן כל מי שיש לו איזה רצון צריך למוסרו לציבור. כי בוודאי צריך להיות חביב יותר לאדם דבר טוב הנעשה מכלל ישראל מדבר פרטי שלו. ועי"ז מקבל הקדוש ברוך הוא רצונו בתוך כלל ישראל".

ובענין סייעתא דשמיא בדבר זה נזכיר דברי ר' מנדל מקוצק על המאמר "יגעתי ולא מצאתי אל תאמן" (מגילה ו,ב), שהגיעה בעצם הוא חלק העיקר של המציאה, וא"כ בטח שאי אפשר להאמין.

ואפשר שעוד כמו שרצונו של זבולון לעזור ליששכר גורם סיוע ללימודם, רצונו של יששכר להעזר גורם שמירה לפרנסת שניהם. חלק עיקרי של השקפת יששכר [חוץ ומובדל מעול לימודו] הוא הרצון והתעוררות לחיות כדור המדבר בבטחון עצום מדי יום ויום על הפרנסה. וזהו בדיוק כמו שאמר דוד המלך ע"ה (בתהילים נה) "הַשְׁלֵף עַל ה' יְהִבֶּה וְהוּא יְכַלְכֶּלֶה". ורצונו של יששכר לחיות בבטחון עמוק כזה הוא דבר נפלא שבאמת מובדל מן מצות תלמוד תורה.

וצריכים להבין, על דרך השפת אמת, איזה שר יש לרצון והתעוררות כזה? מובן, שגדר שר מצוה מצוה השכר יהיה סייעתא מהשי"ת שיוכל לעמוד בנסיון לקיים מצות הבטחון. ויודעים שדורשי ה' לא יחסרו כל טוב ויזמין ה' כל צרכו. אבל סברא הוא, שעל פי רוב, לא ישלח ה' ליששכר הרבה יותר מצרכו, כי אולי יפריע מרצונו והתעוררותו לחיות בבטחון מדי יום ויום (או חודש לחודש), ובטח שאם יש חשש שהעושר יפריע, אין זה נחשב לשכר מצוה אלא חס ושלום להיפך.

ואלא מאי? האלוקים אנה לידו, והשגחת הקב"ה עושה שידוך בין יששכר לזבולון ["עֲשִׂיר וָרֶשׁ נִפְגְּשׁוּ עִשָּׂה כָּלָם ה'" - משלי כב]. לשניהם יש אותו נסיון של בטחון על ענין פרנסה - להבין שכל עושר ופרנסה בא מחסדי ה' [לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נָאִם ה' צָבָאֹת - חגי ב']. ואם יהיה רצון ליששכר לעמוד בנסיונו, וגם יש הבנה לזבולון שלא נברא זהב בעולם אלא למלאכת המשכן [עי' בראשית רבה ט"ז, ב'], ויהיה על כך לזבולון הרצון והתעוררות לשתף עם יששכר, מובטח לשניהם ששכר מצוה מצוה, ויעזור להם ה' בכל עניני פרנסה ורויח שיוכלו לקיים רצונם האמיתי.

ואפשר באמת זהו באמת כוונת רבי יונתן (באבות פ"ד) שכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר. ש"עוני" בגדר מחוסר בטחון קצת, ועושר במשמעות שמחה בחלקו, שעלה וקנה מדת הבטחון, וא"כ כוונת רבי יונתן הוא ליששכר וזבולון, ומרמז לשניהם על שר מצוה מצוה.

בדרך כלל, אין שותפים נכנסים לשותפות מתוך אהבה או חסד או צדקה. סיבת שותפות בדר"כ היא שמאיזה סיבה השותפים משלימים אחד להדדי ויהיה לשותפות כח להצליח יותר ממה שיוכלו השותפים בעצמם [כל אחד לחוד]. וצריכים להבין שהשותפות של יששכר וזבולון גם כן נופל בכלל זה.

עיקר השותפות של יששכר וזבולון הוא שותפות של זמן. שיששכר מקדיש לשותפות שעות שבלאו הכי [- לולי השותפות] יצטרך לדאוג לפרנסה, וזבולון גם מקדיש שעות והדאגה שעכשיו [או לשעבר] צריך להסתבך בעסקים שבעזרת ה' ירוויחו יותר מכדי צרכו הפרטי. וסיבת השותפות היא שיששכר יעסוק בתורה במשך השעות שלו שעכשיו מונחים בכיס השותפות, ובזה מסתמא ישיג ויצליח יותר בלימודיו מיכולת של זבולון בשעות הללו. וגם על פי דרך הטבע, יצליח זבולון בעסקיו יותר מיכולת של יששכר בשעות האלו. ואין זה סתירה למה שיודעים שכל פרנסה ועושר בא בהשגחת השי"ת [וא"כ יוכל יששכר להצליח כמו זבולון] כי אנו רק מדברים על דרך הטבע, ועוד שגם יש חלק גדול מהצלחת הלימוד שבא בחסדי ה' [לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא היא - מגילה ו,ב].

באופן זה השותפים מתקנים ומעלים במעמד את השעות שהקדישו לשותפות, ומצליחים יותר, בין בלימוד בין בממונות, ממה שיוכל כל אחד להשיג בלי השני. ורווח השותפות הוא שיש בין שני השותפים יותר שעות עם פנאי לתורה ומעשים טובים ממה שיהיה בלי השותפות.

יהי רצון שיהיה לשותפות שלנו סייעתא דשמיא בכל הענינים, ונצליח ביחד להביא ולקבל במהרה משיח צדקנו.

ויה"ר עוד ששנת תש"ס תהא באמת שנת פרנסה, שנת שלום, שנת כלכלה ושנת לימוד, שנת אתפרשת סטרא האחרא, ושנת הפרשת סכת שלום של השי"ת עלינו ועל כל ישראל.

תחל שנה וברכותיה, כתיבה וחתימה טובה.

חיים





שער הפונה קדים

מורנו הרב משה אברהם פטרובר שליט"א

תוכן מלאכת קושר

וחונים ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם, א"ר יוסי בי ר' בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה, הדא אמרה בנין לשעה הוא בנין. מבואר שעל אף שהיה מסתבר לירושלמי שבנין לשעה לא הוא בנין, שלכן הקשה בתמיה "ולא לשעה היתה", מ"מ מאחר ובמשכן מצאנו בנין לשעה הרי חייב על כך, וא"כ צריך ביאור מדוע לא לומדים מקשירה בידות אהלים לחייב אף על קשר שאינו של קיימא. [והנה רש"י בביאור קושית הגמרא "ההוא קושר ע"מ להתיר הוא" כתב בד"ה קושר ע"מ להתיר – "וכי האי גוונא פטרינן לקמן דתנן כל קשר שאינו של קיימא אין חייבין עליו", אלא היא גופא צ"ב מנן פשיטא למשנה כן, שהרי במשכן היה קשר שאינו לקיימא].

ב. וצריך לומר דפשיטא לגמרא שא"א לחייב על קשר שאינו של קיימא אפילו אם היה קשר כדוגמתו במשכן. דיש לדון מהי היצירה בקושר שעליה מתחייבים, האם היצירה היא הקשר או שהיצירה עליה מתחייבים הוא איחוד שני דברים לדבר אחד ע"י הקשר. דהנה אם החיוב בקושר הוא על גוף יצירת הקשר, וא"כ התנאי של קשר של קיימא הוא בחשיבות הקשר, שלא חייבים אלא על קש"ק שהוא קשר חשוב, שייך היה גם לחייב על קשר שאינו של קיימא, כיון שסוכ"ס הרי הוא עשה קשר ששייך לחייבו

א. במלאכת קושר מצאנו תנאי לחיוב שלא מצאנו להדיא בשאר מלאכות והוא שאינו חייב אלא על קשר של קיימא (שבת קיג,א), דהיינו שאינו חייב על קשירת קשר המתקיים אם דעתו להתיר את הקשר. והנה דין זה הוא פשיטא לגמרא (שם עד,ב), שמכח כך הקשה אביי על דברי רבא – שאמר שמקור מלאכת קושר במשכן הוא "שכן קושרין בידות אהלים" – "ההוא קושר ע"מ להתיר הוא". וצריך להבין מנין פשיטא לגמרא כן, והרי אם במשכן היתה קשירה ע"מ להתיר נלמד מהמשכן שחייבים גם על קשר שאינו של קיימא נוכחו שמצאנו במלאכות אחרות שחייב אף שדעתו לעשותה לזמן (כמו הכותב כתב המתקיים ודעתו למחקר לאחר זמן, וכן הצד בהמה ודעתו לשחררה לאחר מכן)]. ועיין בירושלמי פרק כלל גדול שמבואר כמו בתלמודא דידן – "ומה קשירה שהיתה במשכן, שהיו קושרים את המיתרים, ולא לשעה היתה, אמר ר' יוסה מכיון שהיו חונים ונוסעים ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם נוביאר דבריו – מאחר ופירוק המשכן אינו תלוי בדעתם לא חשיבא בנין לשעה] א"ר יוסי בי ר' בון מכיון שהבטיחן הקב"ה וכו' כמי שהוא לשעה, א"ר פינחס מתופרי יריעות למדו וכו'. ושם בירושלמי (נב,ב) איתא "מה בנין היה במשכן, שהיו נותנים קרשים ע"ג אדנים" והירושלמי מקשה כמו שהקשה במלאכת קושר "ולא לשעה היתה, א"ר יוסה מכיון שהיו נוסעים

ג. ולמה שהתבאר היה נראה שאין איסור לעשות קשר מיניה וביה שאינו מחבר שני דברים, ומטרתו לעבות את החוט במקום הקשר. וכ"כ במרכבת המשנה בהלכות שבת ליישב קושית הרמ"ך על הרמב"ם שכתב בפרק י הלכה ט וז"ל "התופר שתי תפירות חייב, והוא שקשר ראשי החוט מכאן ומכאן כדי שתעמוד התפירה ולא תשטט" (ומקורו בירושלמי), וכתב שם הכס"מ וז"ל "כתב הרמ"ך התופר שתי תפירות וכו' תימה למה לא כתב שיהא חייב שתים משום קושר ומשום תופר כדברי הירושלמי, שזה בודאי עשה שתי מלאכות קושר ותופר" עכ"ל.

וכתב שם מרכבת המשנה וז"ל "ואני אומר דאין ענין לקשירה זו דתפירה למלאכת קושר שכל עיקרה שהוא קושר ומחבר שני דברים נפרדים, ועיין בירושלמי פ' כלל גדול נראה משם דלא שייך קשירה בתפירה אלא א"כ קשר שני צדדי החוטין להדדי, אבל הקושר צד אחד מכאן וצד אחד מכאן אין זה מלאכת קשירה".

[והנה בירושלמי שם איתא "ר' יונה ור' יוסי תריהון אמרי בקשור מיכן ומיכן. מליהון דרבנן פליגין דא"ר בא רב ירמיה בשם רב המתח צדדיו בשבת חייב משום תופר, נאמר משום תופר ומשום קושר", והרמ"ך בקושיתו על הרמב"ם ציין לדברי הירושלמי "נאמר תופר ומשום קושר", אך מרכה"מ כתב שכדבריו מפורש בירושלמי. וצריך לומר שר' יונה ור' יוסי שלא חששו לקושית הירושלמי ה"ז מחמת מש"כ מרכה"מ, שאין חיוב קושר אלא במחבר שני דברים ע"י הקשר].

עליו, וא"כ היה אפשר ללמדו מקשירה ביתידות אהלים, כשם שלמדו בונה שחייב אף על בנין לשעה מאחר והיה כן במשכן. אך אם נאמר שחיוב קושר הוא על איחוד שני דברים לדבר אחד, בזה פשיטא לגמרא שמאחר והקשר אינו חיבור גמור - שהרי כל קשר ניתן להתרה - א"א לראות את שני הדברים מאוחדים כשדעתו להתיר את הקשר. ומדוקדקים הדברים בגמרא, שהגמרא לא מקשה "ההוא קשר שאינו של קיימא", כי קושית הגמרא היא לא רק מהמשנה, אלא מאחר שהקושר קשר ע"מ להתיר א"א לראות את הדברים כאחד.

שו"ר שכבר המהר"י קורקוס ביאר את שאלת הגמרא ההוא קושר ע"מ להתיר שהשאלה מצד הסברא ולא מכח המשנה (קיגב) שהקושר קשר שאינו של קיימא אין חייבים עליו. ע"ש שכתב לבאר מדוע הרמב"ם בתחילת פ"י מהלכות שבת כתב שאסור מדרבנן לקשור קשר שאינו של קיימא שהוא מעשה אומן, ואילו גבי קשר של קיימא שהוא מעשה אומן כתב הרמב"ם שהוא פטור, והרי שני הקשרים אינם אסורים אלא מדרבנן ומדוע שינה את הלשון. וכתב שם המהר"י קורקוס וז"ל "כי קשר של קיימא השכל מחייב שיהיה חייב ומה לנו אם הוא קשר של אומן או הדיוט כיון שעושה אותה מלאכה מתקיימת וכו', אבל קשר שאינו של קיימא אין טעם לחייב, כיון שעשוי להתירו אין כאן מלאכה קיימת, ובהא ליכא מאן דפליג, וכן הקשו פרק כלל גדול על מה שאמרו דקשירה הואי בקושרי יתידות אהלים והוא קשר העשוי להתיר הוא, דפשיטא להו דאין לחייב בקשר כזה" וכו' ע"ש.

וכן המפריד את הפתיל ה"ז תולדת מתיר וחייב, ונלאו המפרשים למצוא מקור דברי הרמב"ם. ולכאורה י"ל ע"פ מש"כ מרכה"מ פ"ז הל' ו' לדקדק בדברי הרמב"ם דאין לך אב מלאכה שאין לו תולדה, דבלא"ה א"א לקראו אב, ומקורו בירושלמי פ' כלל גדול. וז"ל מרכבת המשנה שם "בירושלמי פ' כלל גדול יתר עליהן הושטה (פי' דחשיב מושיט למלאכה בפני עצמה) ולמה לא תניננה עמהון כל המלאכות יש להן תולדות וזו אין לה תולדות ועוד שם ר' שמואל בעי תולדות העימור איזו היא וכו' ומכל זה משמע דאין לך מלאכה שאין לה תולדה וכן תראה לקמן שרבנו מחפש בכל מלאכה ומלאכה תולדה דידה ובמקום שמצאה מבואר בדברי רז"ל כתבה ובמקום שלא נמצא בביאור המציא רבנו תולדה מדעתיה דנפשיה כאשר אני עתיד להעיר על כל תולדה ותולדה במקומה" (ועי' במש"כ מרכבת המשנה בפ"י הלכה יא בדברי הרמב"ם שכתב שהמדבק ניירות הוי תולדת תופר). וא"כ י"ל דמאחר ולא מצאנו בגמרא תולדה לקושר כתב הרמב"ם מדעתו תולדה לקושר.

והנה כתבו האחרונים (מגן אבות למהר"ם בנעט דף ג, ד"ה והקושר ובהגהת הרע"א לשו"ע סי' שיד,ט ובשו"ת אב"נ סי' קפב ס"ק א ובביאור"ל שיד,ח) שמדברי רש"י והטור מבואר שחולק על הרמב"ם וס"ל שאין איסור בסתירת שרשרות החבל (עי"ש בביאור"ל מש"כ בביאור הגמרא שמותר להפקיע חותמות שבכלים), וא"כ יל"ע איזו תולדה יש לאב מלאכה של קושר. אמנם למש"כ הרמ"ך ללמוד מהירושלמי שהתופר ב' תפירות וקשר ראשי החוט מכאן ומכאן שיש לחייבו משום תופר ומשום קושר, י"ל שהקושר קשר מיניה וביה וע"י

ד. אמנם אף שדברי מרכה"מ מסתברים ומוכחים, בספרו שלחן עצי שטים חזר בו וכתב (בס"ג ג - הקושר והמתיר) שאם קשר קשר אחד בראש החוט שלא ינתק החוט מן הבגד חייב משום קושר, שהרי ע"י קשירה זו מחבר הבגד לחוט. מ"מ אף בשע"ש משמע שאינו חייב על קשר שכל ענינו לעבות את החוט כדי שלא יצא מהנקב שהכניסוהו, וכגון מי שמכניס חוט תפירה בנקב שבמחט וקושר בסוף החוט כדי שלא יצא מהנקב, שהרי החוט לא מתחבר למחט להיות דבר אחד, ורק במקום שע"י הקשר החוט נשאר קבוע בבגד, חייב משום קושר שסוכ"ס הקשר גרם לחיבור שני דברים. והנה אף שדבריו במרכה"מ מסתברים יותר, שהרי בציוור של שע"ש הקשר אינו מחבר את שני הדברים, אלא הוא מהווה מחסום שהחוט לא יצא ממקומו, מ"מ בעל מרכבת המשנה הוכרח לכך מדברי הרא"ש פט"ו סי' א שביאר חיוב חטאת בקשר שעושים הרצענים וז"ל – "דאושכפי פרש"י שהרצען מכניס הרצועה בנקב שבמנעל וקושר קשר אחד בסוף הרצועה שלא תצא הרצועה מן הנקב והוא קיים לעולם", מבואר שחייב על הקשר שקשר מיניה וביה בסוף הרצועה שלא יצא ממקומו. נובזה יש לבאר אף את דברי הרמ"א בס' שיו"ס"א שכתב "והא דבעינן ב' קשרים זה על זה, היינו כשקושר ב' דברים ביחד, אבל אם עשה קשר בראש אחד של חוט או משיחה, דינו כשני קשרים", דמייירי במקום שע"י קשר אחד חיבר שני ראשי החוט, או שקשר בראש חוט אחד וע"י כך חיברו לבגד או למנעל].

ה. כתב הרמב"ם בפ"י הל' ח שהפותל חבלים ה"ז תולדת קושר וחייב,

קושר הוא על עשיית גוף הקשר. דהנה נחלקו האחרונים בגדר קשר שאינו של קיימא. לביאור"ל ריש סי' שז פשוט שהקושר קשר במקום שהרגילות הוא לעשות קשר של קיימא, חשיב קש"ק גם כאשר דעתו להתירו, משום שבטלה דעתו. ואילו בדברי הב"ח, הפמ"ג ורע"א מבואר שקשר של קיימא תלוי בדעת הקושר, ולכן אף הקושר במקום שרגילים לעשות קשר של קיימא ודעתו להתיר, חשיב קשר שאינו של קיימא. ונראה דפליגי מהי היצירה במלאכת קושר עליה מתחייבים. לדעת המשנ"ב החיוב על עשיית קשר, והא דבעינן קשר של קיימא הוא תנאי בחשיבות הקשר, לכן י"ל שאין זה תלוי בדעתו הפרטית של הקושר, ואם הקשר הוא במקום המשמש לעולם אמרינן דבטלה דעתו, אך הב"ח, הפמ"ג ורע"א ס"ל שחיוב קושר הוא על איחוד וחיבור שני דברים לדבר אחד, ואם דעתו להתיר חיבור זה, הרי שני הדברים לא התאחדו לדבר אחד. נמצא שהמשנ"ב לשיטתו הביא את דברי החיי אדם לדינא.

אלא שיל"ע לדברי החיי אדם והמשנ"ב שחיוב קושר הוא על עצם עשיית הקשר, מנין פשיטא לגמרא שאינו חייב על קשר שאינו של קיימא אף שהיה במשכן.

ח. והנה דנו האחרונים אם התנאי של קיימא הוא רק בחיוב קושר בשבת ומשום שצריך קשר חשוב אך בשאר דיני התורה הוא קשר אף בקשר שאינו של קיימא. בשו"ת אבנ"ז סי' קפג וסי' קפה כתב להוכיח שהוא אף בשאר דיני התורה כגון בקשר של תפילין, (אמנם יל"ע בסוגיא בעירובין צ"ב, צ"א, ובראשונים שם). ומקושת

התחברו שני דברים ג"כ חייב משום קושר, מ"מ אינו אלא תולדה, אך הרמב"ם דס"ל שאין קשר אלא כאשר הקשר חיבר שני דברים בלבד, א"כ א"א לומר שבקושר מכאן ומכאן הוי תולדה, לכן הוצרך לחדש שהפותר חבלים הוי תולדה של קושר (ולא תולדה של טווה, והנ"מ אם יש איסור להפריד את הפתיל, שאם חיובו משום קושר יש מלאכת מתיר בהפרדת הפתיל, ואילו לטווה לא מצאנו מלאכה בסתירת הטווה, אא"כ נימא דהוי בכלל פוצע).

ו. ולדינא כתב בספר חוט שני פרק לד (עמ' רכב) – "קשר בראש אחד, אך החוט ההוא אינו עשוי משזירת כמה וכמה חוטים אלא עשוי רק מדבר אחד, כגון שעושה קשר בראש חוט של ברזל או פלסטיק שעשוי כולו אחד, אין בזה כלל משום קושר, כיון שאינו מחבר כמה דברים יחד" [ומבואר בדבריו שהעושה קשר בראש חוט העשוי משזירת כמה חוטים יש בו משום קושר, שהרי הקשר הוסיף חיבור לשזירת החוטים, ויל"ע אם השזירה איחדה את החוטים ואין חשש כלל שיפרדו, ועושה קשר רק לצורך עיבוי החוט, אם יש בזה משום מלאכת קושר. ואי נימא בדעתו דמ"מ יש הוזה משום קושר מבוארים דברי הרמ"א שכתב שקשר בראש חוט או משיכה דינו כשני קשרים], ולא חילק אם ע"י הקשר מניח וביה חיברו למקום אחר.

ז. אמנם החיי אדם בכלל קמה, לג כתב שיש איסור דאורייתא "בעושין קשר בפאטשייל"ע (מטפחת) כדי לשפוך עליו שפירטוז", ש"הקשר בקצה אחד הוא מלאכה דאורייתא", והביאו בשעה"צ סי' תריב אות כב, מבואר דס"ל שיש מלאכת קושר אף בעושה קשר מינה וביה כדי לעבותו. ונראה שהמשנ"ב לשיטתו שחיוב

של קיימא. והנה בפשטות אף שאלה זו תלויה בגדר התנאי של קיימא, דאם תנאי זה הוא בעיקר יצירת הקשר, שאם דעתו להתיר הקשר א"א לראות את שני הדברים להיותם כדבר אחד, מסתבר כל שלא ביטל שני הדברים זה לזה הם אינם מתאחדים לדבר אחד, ולכן כל שדעתו להתיר בזמן מן הזמנים, אכתי חשיב כקשר שאינו של קיימא, אך אם החיוב הוא על עצם הקשר אלא צריך קשר חשוב, בזה יש לדון שאם הקשר עשוי לזמן חשוב חשיב כקשר שחייבים עליו. והנה מדברי אביי שהקשה שא"א ללמוד קושר שהיו קושרים ביתידות אהלים "ההוא קושר ע"מ להתיר" ולא הקשה והא קשר שאינו של קיימא, משמע כדברי האחרונים, שכל שדעתו להתיר את הקשר אף לאחר זמן מרובה אכתי הוי קושר ע"מ להתיר, (ונראה שלכן בפוסקים לא הביאו את הדיון שהאריך הב"י). וצריך לומר שאף לסוברים שהחיוב על עצם הקשר אלא שאינו חייב רק על קשר חשוב, מ"מ מהגמרא משמע שרק קשר שאינו ע"מ להתיר כלל חשיב קשר חשוב.

הפמ"ג והרע"א שהובאו בביאוריה"ל בריש סי' שיז מוכח דס"ל שיוצאים י"ח בתפילין ובציצית בקשר שאינו של קיימא. והנה למש"כ מבוארים דברי האבנ"ז, שהרי אם החסרון בקשר שאינו של קיימא כיון שהדברים לא נחשבים כמאוחדים, אף לשאר דיני התורה אינם מאוחדים. ובדעת הפמ"ג והרע"א צריך לומר שאף שחיוב קושר הוא על איחוד החלקים וכמש"כ, מ"מ ס"ל שבתפילין סגי בחיבור ע"י קשר אך אין צורך שהחלקים יתאחדו להיות כדבר אחד.

ט. בגדר קשר של קיימא, כתב המשנ"ב בתחילת סי' שיז "כגון שדרכו שיהיה כך לעולם נדהיינו שאינו קוצב זמן בדעתו להתירו והוא קשר שעשוי להתקיים תמיד", וכ"כ האחרונים. אמנם הב"י בתחילת סי' שיז האריך מאימתי חשיב קשר של קיימא, ומבואר בדבריו שאף הקושר על דעת להתיר לאחר זמן חשיב קשר של קיימא אם דעתו להתיר לאחר זמן חשוב, אלא הנידון הוא מהו הזמן להחשיבו קשר



מורנו הרב משה אברהם פטרובר שליט"א

ברכה על עוגה מוקצפת (טורט) הנאכלת בתוך הסעודה

בגמרא סוטה גא, איתא - תנא דבי רבי ישמעאל כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. אף שמאמר זה התפרסם בשנת ה' תשנ"ב ב"מוריה" בחוברת ט-ר, מ"מ בשביל דבר שהתחדש בה, אני חוזר ושונה את הדברים.

אם עוגה מוקצפת הוה בכלל ספק פת

השיטות משום שספק ברכות הקל, וכל דהוי פת הבב"כ לאחת השיטות ברכתה במ"מ כל שלא קבע סעודתו עליה. ונראה דהב"י ס"ל דלא סגי בכך שהפת נאכלת לתענוג, דכל דהוי פת רגילה אף אם יאכלה לתענוג ברכתה המוציא, ורק כאשר הפת נעשית לתענוג והיא שונה מפת רגילה אמרינן דהוי דבר בפ"ע, וחכמים קבעו לו דין מיוחד – שברכתו במ"מ כל שלא קבע סעודתו עליו.

ובזה פליגי ג' השיטות, מה קובע שפת הבב"כ אינה בכלל פת. י"א שהשינוי בעיסה עושה את המאכל לפת אחרת: י"א שצריך שינוי בגוף הפת, כגון כאשר ממלא העיסה בפירות וכדו' אין זה פת רגילה: וי"א דרק כאשר יש שינוי באופן האכילה מאכילת פת רגילה אמרינן דהוי דבר בפ"ע.

ג. אמנם נראה פשוט שכל דברי הב"י, דכל שלא נתמלאו ג' התנאים של פת הבאה בכסנין הוי ספק פת, הם רק בדבר שעיקר עשייתו כפת, ובוזה נחלקו הראשונים מהו השינוי מפת רגילה כדי לחלוק לו דין בפ"ע, אבל עוגה שעיקר עשייתה שונה מפת רגילה הן בצורת העיסה והן בתוצאת

א. בגדר פת הבאה בכסנין איתא בראשונים ג' פירושים עיקריים, הביאם הב"י בסי' קסח ובשו"ע שם ס"ז. בפשטות נראה שנחלקו בפירוש פת הבב"כ, אך אין נ"מ לדינא ביניהם, שהרי טעם הדין שברכת פת הבב"כ היא במ"מ מבואר בראשונים ובב"י שם שחז"ל לא תקנו ברכת המוציא אלא לפת שרגילים לקבוע עליו סעודה, כמבואר בגמ' דף ל"ו ע"ב, אך פת שעיקרה לתענוג ולקינוח ולא רגילים לקבוע עליו סעודה לא תקנו ברכת המוציא אא"כ קבע סעודתו עליה. וא"כ כשם שמצאנו מאכלים נוספים הנאכלים לתענוג שדינם כדין פהבב"כ, כמבואר בגמ' מ"ב ע"א גבי לחמניות ובדף ל"ח ע"א גבי טרוקנין, כך גם אותם מאכלים הנחשבים לפת הבב"כ לאחת השיטות ודינה שונה מפת רגילה משום שהיא נאכלת לתענוג, לכו"ע ברכתם במ"מ. (וכ"כ בערוה"ש שם ס"ק כ"ג, וע"ע בספר דע"ת שם ס"ז ד"ה והלכה ובביאה"ל שם ד"ה והלכה כדברי כולם מש"כ בשם המאמר מרדכי).

ב. אמנם הב"י ס"ל דג' השיטות פליגו אהדדי, ולדינא חיישינן לכל

עשייתו כפת אלא שינו בו אחד מהשינויים המבוארים בסעיף ז', דבזה יש ללמוד שיעור קביעת סעודה מסעודת פת המבואר גבי עירוב, אך בעוגה מוקצפת מסתבר שהשיעור שונה, שהרי אינה משביעה כפת, וא"א ללמדה משיעור סעודת פת של עירוב, וא"כ השיעור של קביעת סעודה על עוגות אלו הוא שיעור גדול מג' או ד' ביצים. נוע"ע ב'פתחי שיעורים' בשיעור ב"ס לעירוב אם הוא בחיטים או בפת].

ברכת לישיב בסוכה על יותר מביצה של עוגה מוקצפת

המשנ"ב בס"י תרלט ס"ק טז הביא את מחלוקת האחרונים אם מברכים לישיב בסוכה על פת הבאה בכיסנין כשאוכל יותר מכביצה. ולדינא כתב המשנ"ב "כדי להנצל מחשש ברכה לבטלה יראה שלא לצאת מיד אחר אכילתו רק לשבת זמן מה, ויכוין בשעת ברכתו לישיב בסוכה שלא לצאת מיד אחר אכילתו, רק לשבת שם זמן מה ויכוין בשעת ברכתו לישיב בסוכה על האכילה ועל הישיבה שאחר זה", וכן מנהג העולם לנוהגים ע"פ פסקי המשנ"ב.

ונראה דכל זה בדוגמאות של פת הבאה בכיסנין המובאים בשו"ע ס"י קסחז, שלדעת הב"י כולן הם ספק פת גמורה, אך בעוגות מוקצפות שהקמח בהם מועט שלכן גם אינו משביע כלל, יותר מסתבר דהו כפירות שאפילו יותר מביצה הוי אכילת עראי שאין לברך עליהם ברכת לישיב בסוכה כשאוכל יותר מביצה.

ובשו"ע ס"י רפו, ג כתב שמותר לטעום לפני מוסף דהיינו אכילת פירות או אפילו פת מועט, וכתב שם המשנ"ב בס"ק

האפייה – פשיטא דברכתה במ"מ מעיקר הדין לכו"ע, גם כשלא מלאה בפירות או כשאינה עשויה כעבים יבשים שכוססים, והוי כעין דין טרוקנין המבואר בס"י קסח סי"ב [שביארו המג"א שם דמשום שעיסתה רכה אף לאחר האפייה אינה כלחם] והתם מיירי אף בגוונא דהוי קמח ומים בלבד. וכ"ש עוגת טורט שאינה דומה כלל ללחם שקובעים עליו סעודה, שהרי עיסתה מבוססת על הקצפת חלבונים, ומוסיפים לה כמות קטנה של קמח, והיא עיסה רכה מאד, ואף לאחר אפייתה היא שונה מלחם, ומחמת שינוי העיסה גם אין היא משביעה כלחם. וא"כ אם אינו קובע סעודה עליה – ברכתה במ"מ מעיקר הדין.

ד. כתבו גדולי האחרונים והביאור הלכה שם ד"ה טעונים פסק כדבריהם, שהדין המבואר בשו"ע שמברכים על פת הבאה בכסנין שאוכלה לקינוח ולתענוג בסעודה אינו אלא בפת הבב"כ לכו"ע, שיש בה ג' תנאים של פת הבב"כ, אבל בפת הבב"כ שאין בה אלא תנאי אחד של פת הבב"כ אמרינן שמא היא פת גמורה ונפטרה בברכת המוציא. ולפי הנתבאר לעיל נראה דאין זה אלא במאכל שהוא כעין פת אלא ששינה בה אחד השינויים המבוארים בס"ז, וכגון עוגת שמרים וכדו', אבל עוגות טורט לכו"ע חייב לברך עליהן האוכלן בתוך הסעודה, אם אכלן לקינוח ולתענוג.

שיעור קביעת סעודה לאוכל עוגות מוקצפות בשיעור קביעת סעודה הרבה אחרונים למדו משיעור סעודה בעירוב שהוא ג' או ד' ביצים (וכמובא במשנ"ב ס"י קסח ס"ק כד), ונראה דשיעור זה הוא רק בדבר שיעקר

יותר מביצה מעוגות מוקצפות שיש בהן
 כמות קטנה של קמח שאינה משביעה
 וכמבואר למעלה, ונ"מ למעשה בנוהגים
 לאכול לפני תקיעת שופר, שאם הם אוכלים
 עוגה מוקצפת אינם צריכים לצמצם אכילתם
 לשיעור ביצה בדקדוק.

ח דפת מועט היינו כביצה, דכל זה בכלל
 אכילת עראי, וכ"ש אם אוכל מיני תרגימא
 מחמשת המינים דשרי. ובשעה"צ אות ח
 כתב שהאחרונים סתמו ולא ביארו עד כמה
 יקרא אכילת עראי במיני תרגימא. וע"פ
 מש"כ נראה עכ"פ שיכול לאכול בשופי





פתחי שיעורים

מאת מורנו
רבי משה אברהם
פטרובר
והרב מאיר נתן
דרייפוס

מורנו הרב משה אברהם פטרובר

הרב מאיר נתן דרייפוס

שיעור כזית

תוכן

סה	מראה מקומות כללי
סו	א. מקור ראשון לשיעור כזית
סו	שיעור טומאת אוכלין – אוכל הנאכל בבת אחת
סו	טומאת אוכלין כביצה – בקליפתה או בלא קליפתה
סו	שיעור בית הבליעה
סז	שיעור כזית העולה מהשוואת הזית לבית הבליעה
סה	ב. מקור שני לשיעור כזית
סה	שיעור כותבת הגסה – היחס בין כותבת הגסה לביצה ולזית
סה	שיעור כזית העולה מיחס הכותבת הגסה לביצה
עז	ג. מקור שלישי לשיעור כזית
עז	שיעור עירוב
עז	שיעור כזית העולה משיעור עירוב
עה	בישוב הסתירות מהסוגיות בשיעור כזית
עה	ד. בביאור שיטת התוספות בשיעור כזית
פב	ראשונים שכתבו ששיעור כזית חצי ביצה
פג	ה. בביאור שיטת הרמב"ם בשיעור כזית
פז	שיעור כזית לפוסקים ששיעור עירוב שש ביצים
צא	ו. בדעת השו"ע
פט	דעת השו"ע בשיעור כזית וככותבת
צא	בדברי המג"א והגר"א בדעת השו"ע בשיעור כזית וככותבת
צג	בדעת הגר"ז והמשנ"ב בדעת השו"ע

- ז. שיעור כזית לדינא במחלוקת הפוסקים – חצי ביצה או כשליש צג
- ח. כזית – חצי ביצה קלופה או חצי ביצה בקליפתה צח
- ט. שיעור קליפת הביצה קג
- י. שיעורי תורה שניתנו בפירות שהשתנו קז
- יא. האם יש לחוש לשיעור כזית של זמננו קיא
- האם נמצא זיתים כחצי ביצה אף לאחר זמנם של חז"ל קיט
- יב. כיצד משערים את הבינוני קב
- מהו אגורי קב
- יג. העולה מן הדברים קכב



שיעור כזית

מדות ושיעורי נפח הם כזית, גרוגרת, כותבת הגסה, ביצה, לוג, קב, סאה. ומצאנו יחס בין כותבת הגסה לזית ולביצה [בגמ' כריתות יד,א מבואר שבכותבת הגסה אית בה שני זיתים, וביומא עט,ב נחלקו אמוראים אם שיעורה יותר מביצה או פחות, ונקטינן לדינא (שו"ע או"ח סי' תריב) ששיעורה פחות מעט מכביצה].

וכן מבואר היחס בין ביצה ללוג, ובין ביצה לקב, ובין ביצה לסאה. דיש ששה ביצים בלוג [וברביעית הלוג יש נפח של ביצה ומחצה], ויש ארבעה לוגים בקב ושלוש סאין באיפה. נמצא שבסאה יש נפח של מאה ארבעים וארבע ביצים ובאיפה ארבע מאות שלושים ושתים ביצים, ושיעור חיוב חלה הוא בעשירית האיפה דהיינו מג' ביצים וחומש ביצה [כמבואר בעירובין פג,א-ב].

והנה בשיעור כזית – אם אין הוכחה שהזית התקטן – י"ל שלא חל שינוי בזית והכזית הוא כשיעור זית של זמננו. אלא שהראשונים והאחרונים דנו מתוך חשבונות שעולים מהסוגיות מה היחס בין כזית לביצה, ואם לדינא יש יחס בין הזית לביצה. ועוד יל"ד ע"פ מה ששינונו במסכת כלים פי"ז שהזית הוא זית אגורי, אם הכוונה לסוג מסוים של זית ואם יש לנו בארץ את האגורי.



מראה מקומות כללי

יומא עח סוף ע"ב האוכל ככותבת הגסה וכו' עד פ,א א"ר אלעזר האוכל חלב בזה"ז וכו'.

כריתות יג סוף ע"ב המשנה ובגמרא שם יד,א עד דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים ותו"י שם ד"ה אין בית הבליעה וכו'.

עירובין פ,ב במשנה כמה הוא שיעורן וכו' עד אמר ר' יוסי בד"א וכו', ובגמ' שם עד המשנה.

ושם פ,ב המשנה ובגמ' בסוף העמוד חציה לבית המנוגע עד פג,א שוחקות אתא לאשמועין.

תוספות עירובין פ,ב ד"ה אגב אורחא קמ"ל, תוס' יומא פ,א ד"ה ושיערו חכמים ותוספות ישנים שם ד"ה שאין בית הבליעה מחזיק וכו'.

רמב"ם הל' עירובין פ"א הל' ט, הל' שבת פ"ח סוף הל' ה, וע"ע בהל' טומאת אוכלין פ"ד הל' א.

ב"י סי' תפו ד"ה ושיעור כזית, ד"מ סי' תעה,א וסי' קצז,ה.

שו"ע סי' תפו, וע"ע בשו"ע סי' שסח,ג ובסי' תט,ז.

שו"ע הגר"ז סי' תפו,א ובמשנ"ב ריש ס"ק א.

א. מקור ראשון לשיעור כזית

שיעור טומאת אוכלין – אוכל הנאכל בבת אחת

יומא עט סוף ע"ב תניא רבי אומר כל השיעורין וכו' עד א"ר אלעזר האוכל חלב בזה"ז וכו'.

ר"ה יג, א א"ל ר' ירמי' לרבי זירא קים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש וכו' כביצה מטמאה טו"א כביצה חסר שומשום אינו מטמא טו"א, רש"י ד"ה כביצה מטמאה טו"א – "וקים להו לרבנן שאין בית הבליעה מחזיק לא פחות ולא יותר מביצת תרנגולת, אוכל הנאכל בבת אחת" וכו'.

א. וע"ע רש"י סוכה כז, א ד"ה אביי, ועי"ש כו, א וכמה אכילת עראי וברש"י ובתוס' שם.
ב. בדברי רבי זירא שהביא מה ששיערו חכמים שטו"א בכביצה כדוגמא שכך שיעורי חכמים, מבואר דס"ל שמקור שיעור טו"א בכביצה הוא כרבי אבהו וכמו שפירש רש"י ודו"ק.

טומאת אוכלין כביצה – בקליפתה או בלא קליפתה

עירובין פג, א ואילו גבי טו"א תניא רבי נתן ורבי דוסא אמרו כביצה שאמרו כמוה וקליפתה וחכמים אומרים כמוה בלא קליפתה.

צ"ע בדעת חכמים, מדוע המשניות סתמו שטו"א בכביצה ולא פירשו שהכוונה לביצה קלופה, והרי כשנוקטים שיעור ביצה כמידת נפח בפשטות היא ביצה כמות שהיא. וכן יל"ע מדוע הגמ' לא הביאה את מחלוקת רבי נתן ורבי דוסא וחכמים אלא בעירובין פג, א אגב גררא ולא ביומא פ, א שמביאה את המקור שטו"א בכביצה, ולא כברייתא על משנה שטו"א בכביצה.

רמב"ם פ"ד מהל' טומאת אוכלין הל' א, ועיין משנ"ב סי' קנח ססק"ט, נראה עוד להלן אם הדבר מוסכם לכו"ע].

שיעור בית הבליעה

א. יומא פ, א רבי אבהו ידידיה אמר מכל האוכל אשר יאכל, אוכל שאתה אוכלו בבת אחת, ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת.

בפשטות אם שיעור בית הבליעה הוא כביצה בקליפתה או ללא קליפתה תלוי במחלוקת חכמים ורבי נתן ורבי דוסא, אם טו"א כביצה בקליפתה או ללא קליפתה".

א. ספר טל תורה ביומא פ, א רצה לתלות את מחלוקת התנאים אם טו"א כביצה עם קליפה תלויה במקור השיעור, שלר"נ ור"ד א"א לומר שדרשו את דרשת רבי אלעזר אוכל הבא מאוכל, שהרי

ב. כריתות יג סוף ע"ב משנה, ושם יד,א וניתני שש חטאות ונוקמא כגון דאכל נמי גי' השטמ"ק] כזית דם וכו', ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים.

שיעור כזית העולה מהשוואת הזית לבית הבליעה

מכח הגמ' ביומא פ,א דאוכל הנאכל בבת אחת הוא שיעור ביצה והגמ' בכריתות יד,א דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, הוכיח ר"י בתוס' ביומא פ,א ד"ה ושיערו חכמים ובעירובין פ,ב ד"ה אגב אורחא מהו שיעור כזית. ועיין ב"י סי' תפו ד"ה ושיעור כזית שכתב שנראה מדברי התוס' ס"פ גיה"נ דהוי כחצי ביצה, וכן כתבו האגודה בעירובין ותרומה ד"בסי' קלט ובכתבים ופסקים סי' כו והביאו הד"מ סי' תעה ריש אות א ובסי' קצז.

א. התוספות הביאו את הגמרא בכריתות להקשות על שיעור כזית העולה מהגמרא בכריתות, ולא פירשו להדיא מהו שיעור כזית העולה מהגמרא בכריתות, והשיעור תלוי בהבנת כוונת הגמרא שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, אם הכוונה שמחזיק שני זיתים (ושיעור כזית הוא חצי ביצה), או שהכוונה שאינו מחזיק שלשה זיתים, אך יתכן שמחזיק אף קרוב לשלשה זיתים (ושיעור כזית הוא בין שליש ביצה לחצי ביצה), ומאידך בגמרא בעירובין עולה שבביצה יש יותר משלשה זיתים. והנה בתו"י ביומא פ,א ובתוספות רבינו פרץ בעירובין הקשו אף אם נאמר שבית הבליעה יכול להחזיק יותר משני זיתים

קליפת הביצה אינה אוכל, וא"כ לדבריהם מה ששיערו חכמים הוא שבית הבליעה הוא כביצה עם קליפה שהוא אוכל הנאכל בב"א. וברעת חכמים היה אפ"ל שדרשו כרבי אבהו, אך לפי"ז היה יוצא שנחלקו התנאים בשיעור בית הבליעה במציאות אם הוא כביצה עם קליפה או בלי קליפה, וכיון שדבר זה נראה לטל תורה דבר דחוק, נקט שחכמים דרשו כרבי אלעזר אוכל הבא מאוכל שהוא ביצה בלא קליפה, אך לא נחלקו בשיעור בית הבליעה. ונמצא לפי"ז שמחלוקת התנאים בטו"א תלויה במחלוקת הדרשות.

ויש להעיר על דבריו, שלדבריו יצא שכל הראשונים שלמדו שכזית חצי ביצה מהא ששיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת, אי"ז אלא לר"נ ור"ד שדרשו את הדרשה של אוכל הנאכל בב"א, אך לחכמים שלא דרשו דרשה זאת, אין צורך כלל להא דשיערו חכמים כמה מחזיק בית הבליעה.

ובלא"ה דבריו אינם נראים, שהרי הראשונים בכל מקום מביאים את דרשת רבי אבהו אוכל הנאכל בבת אחת, ובדואי הסיבה היא משום שנראה כן מהגמרא, וכמש"כ שם רש"י ד"ה רבי אבהו ידיה וכו' וז"ל [רבי אבהו] פירש במשמעו של מקרא פירוש אחר שלא פירש בו ר' אלעזר רבו ואין להשיב עליו, וכוונתו שהרי על דרשת רבי אלעזר הגמ' הקשתה כמה קושיות כמבואר שם, וכ"כ שם הר"ח "והא דרבי אבהו עדיף מדר' אלעזר", וכן הביאו הראשונים שבתורת כהנים הביאו בסתמא את הדרשה שדרש רבי אבהו. ולפי"ז כו"ע דרשו מאוכל הנאכל בבת אחת, ועל כרחך אכן נחלקו בשיעור בית הבליעה.

(ולדבריהם כזית הוא בין שליש ביצה לחצי ביצה). אך האגודה בעירובין ותרומה"ד סי' קלט למדו בתוספות בעירובין ש"הביצה היא שני זיתים כדמוכח מפרק בתרא דיומא ומפרק אמרו לו".

ב. הב"י לא כתב להוכיח שכזית הוא חצי ביצה מכח דברי הגמרות בכריתות וביומא, מאחר ויש בראשונים דרכים אחרות לבאר את הגמ' בכריתות (עי' תוס' יומא פ,ב בסוף תד"ה ושיערו חכמים מש"כ בשם ר"ת, ובתו"י שם). אלא מש"כ "ושיעור כזית נראה מדברי התוספות בס"פ גיה"נ דהוי כחצי ביצה" צ"ב, שהרי התוס' רק כתב לחלוק על רש"י שמשמע מדבריו שאין בית הבליעה מחזיק כזית, וע"ז כתב תוס' להוכיח שבית הבליעה מחזיק לכה"פ ב' זיתים, אך יתכן שמחזיק עד שלושה זיתים. וצ"ל שהב"י מדייק מדברי התוס', שמש"כ בגמ' בכריתות "ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים", משמעו שבית הבליעה מחזיק שיעור של שני זיתים בלבד (וכ"כ בפסקי תוס' בחולין שם אות ערב שכזית הוא חצי ביצה), וע"ע להלן. [ואכתי יל"ע, מדוע הב"י לא ציין לתרומה"ד סי' קלט – שהב"י הביאו בס"י תעה, ג – שכתב להדיא שכזית הוא חצי ביצה].

ב. מקור שני לשיעור כזית

שיעור כותבת הגסה – היחס בין כותבת הגסה לביצה ולזית

א. יומא עט,א אמר רב יהודה כותבת הגסה שאמרו יתירה מביצה וקים להו לרבנן דבהכי מייתבא דעתא וכו' עד עט,ב סוף העמוד.
רמב"ם הל' שביתת עשור פ"ב הל' א.

ר"ן על הרי"ף ג,א סוף ד"ה מתניתין בפירקין – ואע"ג דלא איתפרש בגמ' כמה היא פחותה ממנה וכו'.

ועוד י"ל שאם כוונת רב זביד שכותבת הינה פחות הרבה מביצה, לא ידענן כמה פחות ואי"ז שיעור מדויק, ובהכרח שכוונתו כל שהוא פחות מביצה הוי ככותבת הגסה.

ב. כריתות יד אמצע העמוד – ובי"ה כותבת הוא דמחייב וכותבת אית ביה שני זיתים, רש"י ד"ה כותבת אית בה ב' זיתים – "דכך בית הבליעה מחזיק".

שיעור כזית העולה מיחס הכותבת הגסה לביצה

שיעור כזית העולה מהיחס לכותבת שהוא פחות מחצי ביצה, עומד בסתירה לשיעור כזית העולה מהיחס לבית הבליעה שנמצא שהכזית הוא חצי ביצה. ובשוב סתירה זו דנו המפרשים בשלש דרכים:

(א) כוונת הגמרא בכריתות אינה שבית הבליעה מחזיק שני זיתים בדיוק, אלא שאינו מחזיק ג' זיתים (מג"א סי' תפז).

(ב) יחס הכותבת והזית אינה לאותה ביצה. יחס הכותבת ביומא היא לביצה בקליפתה

(והיא שווה לביצה קלופה) ויחס הכזית העולה משיעור בית הבליעה הוא לביצה קלופה (שיח יצחק וחזו"א).

(ג) לסוברים שיחס הכזית והכותבת הוא לאותה ביצה, ומאידך בית הבליעה מחזיק רק שני זיתים, צריך לומר ששיעור כותבת הוא שיעור שאינו מוחלט ונחלקו אמוראים בשיעורו, והסוגיא בכריתות היא דיעה שלישית בשיעור כותבת והיא שווה לביצה (ע"פ תרוה"ד), אך לרב זביד שכותבת קטנה מביצה, אין בכותבת שני זיתים.

א. מג"א סי' תפו עד "מיהו להרמב"ם" וכו'.

א. המג"א הוכיח בדעת השו"ע שכזית הוא פחות מחצי ביצה מכח מש"כ בשו"ע בסימן תריב בשיעור כותבת וממש"כ בסי' שסח שגרוגרת היא שליש ביצה. ולכן הוצרך לבאר את הגמרא בכריתות שבית הבליעה אינו מחזיק שלשה זיתים אך הוא מחזיק יותר משני זיתים, שהרי כזית הוא פחות מחצי ביצה. ובפשטות מהא שהמג"א הוכיח אף משיעור גרוגרת שהיא ביחס לביצה עם קליפה, משמע שאף יחס כותבת וכזית הוא לביצה בקליפה. וכן מהא שלא הוסיף על מש"כ בביאור הגמרא בכריתות שבית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים שהוא כביצה ללא קליפה ולפי"ז היה אפשר לומר שכזית הוא חצי ביצה בדיוק, משמע שלמד שאף הגמרא בכריתות נוקטת שבית הבליעה מחזיק ביצה בקליפה, וע"ע להלן בעמ' צא מש"כ לדון בדברי המג"א.

ב. למש"כ המג"א בדעת השו"ע שכזית קצת פחות מחצי ביצה, שלפי"ז בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, פסקי השו"ע אינם תואמים למש"כ בב"י. דלדברי המג"א המקור שכזית הוא כחצי ביצה הוא מהא דכותבת יש שני זיתים ואילו בב"י מבואר שהמקור לכך הוא בדברי הגמרא שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, דהיינו שבית הבליעה מחזיק שני זיתים בדיוק.

ג. וע"ע ברמ"ע מפאנו באלפסי זוטא ביומא רפ"ח שהובא להלן עמ' עה שביאר את הגמ' אליבא דרב יהודה, שכותבת הגסה גדולה מביצה, אך לאחר מיעוץ חללה שיעורה כביצה, והיא המחזיקה שני זיתים. אמנם המג"א הקשה לשו"ע שפסק בסי' תריב כרב זביד שכותבת הגסה פחותה מביצה.

ב. חזו"א עירובין סי' ק (לו) סס"ק ה – "ודע דלכל הפירושים מוכח דאין כזית יותר מחצי ביצה בלא קליפה" וכו', וכע"ז כתב שיח יצחק יומא פ, א בד"ה בא"ד ולא נהירא.

בדברי השיטות שכותבת פחות מביצה בקליפתה והיא כביצה קלופה

א. ונמצא לחזו"א שכותבת הגסה פחותה מביצה עם קליפה ושוה לביצה בלי קליפה, ולפי"ז נמצא ששיעור כזית חצי ביצה קלופה, וכמ"ש החזו"א סי' ק סס"ק ה.

אלא שיל"ע מדוע רב זביד ביומא עט, ב נקט ששיעור כותבת הגסה פחות מכביצה ולא

פירש כמה פחות והוא שיעור שאינו מדויק. וצריך לומר שר"ז אמר שכותבת "חסרה מכביצה", וכוונתו שהכותבת הגסה היא הכותבת שבראיית העין נראית פחות מביצה, ואין שיעור לחסרון, והוא שיעור ברור. והנה לפי"ז יתכן שכשנמדוד את הכותבת שנראית במראית עין קטנה מביצה, שיעור החסרון יהיה גדול מכל שהוא.

ב. אך אכתי יל"ע מדוע רב זביד לא אמר ששיעור ככותבת הגסה הוא שיעור של ביצה קלופה כמו ששנינו גבי טומאת אוכלין, וכמו שרב זביד הקשה על רב יהודה שם משיעור חמץ – "ואי ס"ד וכו', וא"נ כי הדדי נינהו, ניתני כביצה", ופירש"י שהוא "שגור במשנה יותר מככותבת לענין טומאת אוכלין". וצריך לומר שר"ז התייחס לדברי רב יהודה שאמר שכותבת הגסה גדולה מביצה בקליפתה. ומה שהמשנה נקטה ששיעור אכילה ככותבת הגסה ולא כביצה, י"ל ע"פ מש"כ הביאווה"ל בסי' תריב, א דאתא לאשמועינן שחייב על כותבת אף שמצרפים לשיעור גרעין שאינו נאכל בפני עצמו. (ואפשר שזה הביאור בתו"י ביומא פ, א ד"ה ולימרו כביצה). אמנם אכתי יל"ע מדוע בית שמאי נקטו ששיעור איסור חמץ בכל יראה הוא ככותבת ולא אמרו שהשיעור בכביצה קלופה.

בדעת רב יהודה שכותבת גדולה מביצה

ג. למש"כ החזון איש שלרב זביד שכותבת הגסה פחות מביצה היינו מביצה בקליפתה והיא כביצה קלופה, א"כ לרב יהודה שכותבת הגסה יותר מביצה היינו מביצה בקליפתה, יל"ע איך רב יהודה נקט כן, והרי "מכל האוכל אשר יאכל" דרשין אוכל הנאכל בבת אחת שהוא כביצה מטמא טו"א (יומא פ, א), נמצא שבית הבליעה אינו מחזיק כותבת הגסה הגדולה מביצה, א"כ איך תתפרש המשנה בכריתות יג, ב יש אוכל אכילה אחת וחייבין עליה ארבע חטאות וכו', ובין החטאות יש חיוב על האוכל ביוה"כ ששיעורו ככותבת הגסה, והרי בית בליעה לא מחזיק כותבת הגסה.

וצריך לומר כמש"כ המרדכי בפרק ערבי פסחים רמז תריא, שהקשה איך הלל כך כזית מפסח מזה ומרור ואכל בבת אחת, והרי כזית הוא חצי ביצה ובית הבליעה מחזיק רק ביצה, וכתב שם לתרץ – "ה"מ כשהאוכל שלם אבל כשהוא מרוסק מחזיק טפי וכשמגיע לבית הבליעה מרוסק ולכן מחזיק כולי האי" (וע"ע בנחל איתן על הרמב"ם הל' עירובין פ"א הל' ט מש"כ בביאור המרדכי שלא יקשה עליו מהסוגיא בכריתות), וה"נ י"ל לענין אכילת כותבת הגסה שהיא גדולה קצת מבית הבליעה, אך לאחר ריסוקה בפיו היא נכנסת לבית הבליעה.

ולמה שכתב הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (המובא להלן בעמ' עה הערה ה') שכותבת הגסה שנחלקו רב יהודה ורב זביד הוא לפני מיעוץ חללה, א"כ י"ל שאחר מיעוץ חללה שווה לכל היותר כביצה קלופה.

ועוד י"ל שרב יהודה יפרש את המשנה בכריתות יש האוכל "אכילה אחת", וחייב ארבע חטאות וכו' שהכוונה לכזית אחד המשלים לכותבת ומיירי שאכל בשתי בליעות, ודלא

כרב זירא² ורב פפא ורב אדא בר אחא ש"אכילה אחת" מתפרשת בבליעה אחת, אלא שלרב זירא ור"פ בעינן שכל החיובים מתרכזים בכזית אחד, ודו"ק³.

ד. אף שדברי החזו"א ושיח יצחק קרובים זל"ז, מ"מ יש הבדל ביניהם. החזו"א נקט בדעת התוספות ששיעור הקליפה הוא מועט, ולכן לא תירצו את סתירת הגמרות כמו שתירץ השיח יצחק שההפרש נובע מהקליפה, ולכן החזו"א יכול לתרץ את הקושיא מהא דבכותבת יש שני זיתים, שההפרש הוא מחמת הקליפה שהיא קטנה מאד, וכותבת רק פחות מעט מביצה. אך השיח יצחק שבא גם לתרץ את קושיית התוס' בהפרש של הקליפה

ב. עי' רש"י בכתובות מג,א ובתוס' מנחות מ,ב, ולדברי שניהם נראה שבר"ה יג,א יש לגרוס רבי זירא ובכריתות יד,א יש לגרוס רב זירא, ודו"ק.

ג. בביאור המשנה בכריתות יש אוכל אכילה אחת וחייב ארבע חטאות ואשם אחד ההבנה הפשוטה של "אכילה אחת" היא בליעה אחת, ולכן הגמרא מקשה שיתחייב אף על פיגול [שהרי בבליעה אחת אפשר לבלוע שני זיתים], ומתרצת הגמרא שהמשנה מיירי באוקימתא "באבר אחד קמיירי בשני איברים לא קמיירי", והגמרא ממשיכה להקשות שאכתי יש למצוא שבאבר אחד יכול להתחייב על כזית ממנו משום פיגול ועל זית שני משום נותר, ומשנינן "אלא בכזית אחד קמיירי בשני זיתים לא קמיירי", ומקשה הגמרא מהא דאחד מחיובי החטאות הוא אכילה ביוה"כ ששיעורה בכותבת שיש בה שני זיתים, ומשני רב זירא באכל כוליא בחלבה ור"פ אמר דמיירי במליה בתמרי, ומדהעמידו את המשנה באופנים מסוימים ששני הזיתים מחוברים יחד, מוכח שאף שחיובו על כזית המשלים לכותבת מ"מ מיירי שאכל את הכותבת - שהוא השיעור המחייב ביוה"כ - בבליעה אחת. ונהנה מדקאמר בגמרא "אלא בכזית אחד קמיירי" ולא "בכזית אחד קמיירי" וכדאמר לעיל מינה "בחדא בהמה קמיירי בשתי בהמות לא קמיירי" משמע שהגמרא שינתה את המשמעות של "אכילה אחת", שאין הכוונה לבליעה אחת אלא לאכילת כזית שהוא שיעור אכילה דינית. אמנם מהא דרב זירא ור"פ העמידו את אכילת כזית המשלים לכותבת באופן שאכל את הכזית השני בבליעה אחת עם הכזית הראשון, מוכח שאף לדבריהם המשמעות הפשוטה של "אכילה אחת" היא בבליעה אחת, ובפשטות לפי"ז הא דאמרין שחיובו על כזית אחד הוא אוקימתא וכדאמרין לעיל בבהמה אחת וכו'. אמנם מהא דאמרין **אלא** בכזית אחד קמיירי, משמע לרש"י שלרב זירא ורב פפא אין זה רק אוקימתא אלא אף זה הוא במשמעות של אכילה אחת, וכמו שכתב רש"י בסד"ה כגון שאכל כוליא בחלבה שצריך שכל החיובים יהיו בכזית אחד "דאנן בעינן דליהוי חד אכולהו, דאכילה דקתני היינו כזית", וכן מבואר בשטמ"ק אות כט בשם התוס', עי"ש.

נמצא דרב זירא ור"פ לא באו לשנות את המשמעות הפשוטה של תחילת הסוגיא ש"אכילה אחת" הכוונה לבליעה אחת אלא להוסיף ש"בליעה אחת" הכוונה לאכילת כזית שנאכל באכילה אחת עם כזית שני שמתחייב מחמת כן ארבע חטאות ואשם אחד. ונמצא שאף לרב זירא ולר"פ מוכח שכותבת אינה יותר משני זיתים שהוא שיעור של בית הבליעה, וכן מבואר ברכנו גרשום שביאר דברי רב זירא שאכל כוליא בחלבה "שהכוליא כזית וחלבה כזית".

אמנם רב יהודה יכול לפרש את המשנה בכריתות יש אוכל "אכילה אחת" היינו אכילת כזית המשלימה לכותבת, ואף שתחילת אכילת הכותבת לא היה בבליעה אחת עם הכזית המשלים.

שהוא ההפרש בין חצי ביצה לשליש, ונמצא ששיעור הקליפה הוא יותר משליש, ולפי"ז מה שר"ז אמר שכותבת פחות מביצה הרי זה פחות הרבה מביצה, וד"ז קשה שהרי הרמב"ם והר"ן כתבו שכותבת פחות מעט מביצה, והביאם השו"ע בסי' תריח, וכדבריהם מסתבר וכמש"כ לעיל. אך ע"ע מש"כ להלן בביאור הגר"א ע"פ תרוה"ד ליישב קו' זו. ה. ועי' בעירובין מא, א שבפשטות מבואר שם שבביצה קלופה יוצא מעינוי, אך עי' במש"כ להלן.

ג. מדברי תרוה"ד בפסקים וכתבים סי' כו משמע שהגמרא בכריתות היא דיעה שלישית שלא הוזכרה בגמ' ביומא, ששיעור כותבת הגסה הוא כביצה (ואם טו"א היא כביצה קלופה אף כותבת הגסה שיעורה כן), וע"ע בערוך לנר כריתות יד, א שלמד גם כן דסתמא דגמ' בכריתות היא שכותבת הגסה היא כביצה (וע"ע בשו"ת בנין ציון החדשות סי' ל' שהכוונה לביצה בקליפתה⁷). וכן צריך לומר לשיטות (שיובאו להלן) שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה, ולפי"ז לא קשה קושית המג"א.

א. והנה אף ברש"י בכריתות צריך לומר שלסוגיא בכריתות יוצא שכותבת שיעורה

ד. לבנין ציון היה פשוט שמחלוקת רב זביד ורב יהודה אם כותבת הגסה גדולה מביצה או פחות, הכוונה לביצה עם קליפה, שהרי סתם ביצה בשיעורי תורה היא ביצה בקליפתה, ורק גבי טו"א מצאנו שיעור כביצה בלי קליפה.

העולה מדבריו בבנין ציון ובערוך"נ דפשיטא ליה דסתם ביצה האמורה בכל מקום היא ביצה בקליפתה, ובוה נחלקו ביומא עט, ב רב זביד ורב יהודה אם כותבת הגסה גדולה או קטנה מביצה, אך הסוגיא בכריתות פליגא על ר"ז ורי"ה וס"ל שכותבת שיעורה כביצה בקליפתה, מדאמרין שבכותבת הגסה יש שני זיתים כשם שיש בביצה, ולכן השו"ע החמיר בסי' תפו ששיעור כזית הוא חצי ביצה בקליפתה בדיוק, ובסי' תריב פסק לחומרא כר"ז שכותבת הגסה פחות מעט מביצה.

והנה אף שלדעת תרוה"ד (בכו"פ סי' כו) והערוך לנר הגמרא כותבת הגסה שיעורה כביצה, מ"מ יש הבדל גדול ביניהם. לתרוה"ד שיעור הביצה והזיתים קבוע, אך שיעור הכותבת משתנה, ומש"כ בכריתות שבכותבת יש שני זיתים הוא רק לסוגיא שם ששיעור הכותבת הוא כביצה, אך לרב זביד ששיעור כותבת הוא פחות מעט מביצה, אין בכותבת שני זיתים אלא פחות (שהרי שיעור כזית הוא קבוע שהוא חצי ביצה). ולפי"ז אין סתירה בין פסקי השו"ע, שאכן מוכח מהגמרא בכריתות ששיעור כזית הוא חצי ביצה, ואין סתירה מפסק שו"ע בסי' תריב שכותבת פחות מעט מביצה, שאכן לרב זביד אין שני זיתים בכותבת. ואילו ערוך"נ נוקט שבכותבת יש שני זיתים הוא דבר מוחלט, ולפי"ז מהמחלוקת בשיעור כותבת ידענין שנחלקו אף בשיעור כזית, והשו"ע בסי' תפו שכזית הוא חצי ביצה הוא רק לסוגיא בכריתות שכותבת שיעורה כביצה, ופסקי השו"ע בסי' תפו ובסי' תריב סותרים, אלא שהשו"ע החמיר בשני המקומות. ודבריו דחוקים שנחלקו אמוראים בשיעור כזית, שהרי לדברי הערוך"נ הוא שורש המחלוקת בשיעור כותבת (שהרי לכו"ע הכותבת אית בה שני זיתים), ומדוע העמידו מחלוקתם בשיעור כותבת ולא בשורש המחלוקת בשיעור כזית.

כביצה, דהנה בדברי הגמ' שבכותבת הגסה יש שני זיתים היה אפ"ל שיש רק שני זיתים שלמים וסגי בהכי להקשות שם, אך יתכן שיש יותר משני זיתים, אך רש"י כתב שם בד"ה כותבת אית בה ב' זיתים – "דכך בית הבליעה מחזיק", מבואר בדבריו שכותבת הגסה שיעורה כביצה.

ב. לסוברים שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה, נמצא שלסוגיא בכריתות שבכותבת יש שני זיתים, שיעור כותבת הוא כביצה בקליפתה, וא"כ רב זביד – הסובר שכותבת היא פחות מביצה – חולק על העולה מהגמ' בכריתות. אמנם לסוברים שכזית הוא חצי ביצה קלופה מאחר ובית הבליעה מחזיק ביצה קלופה, אין הכרח שיש מחלוקת בין הסוגיות, די"ל דכותבת היא פחות מעט מביצה בקליפתה ואכתי יש בה שני זיתים שהם כביצה קלופה. אמנם אפשר ליישב את הסוגיות באופן הזה רק אם שיעור הקליפה קטן, אבל אם שיעור הקליפה גדול, צ"ל בדעת רב זביד שכותבת קטנה מביצה קלופה, וחולק על הגמ' בכריתות.

ג. למבואר בתרוה"ד (וכן צ"ל לדיעות שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה) שהסוגיא בכריתות שכותבת שיעורה כביצה משום שבכותבת יש שני זיתים, י"ל שלרב זביד החולק וסובר שכותבת קטנה מביצה אין בכותבת שני זיתים. ובזה מבוארים דברי החינוך במצווה שיג אות ג וז"ל "ושיעור כותבת הוא יותר מגרוגרת ופחות מכביצה ופחות משני זיתים שהן כביצה" והתקשה בדבריו המנחת חינוך שהרי בגמר' בכריתות מבואר שבכותבת יש שני זיתים.

בשיטת תרוה"ד שכותבת הגסה שיעורה כביצה

א. בדברי התרוה"ד יש שני חלקים, בחלק הראשון דן בשיעור גרוגרת ולאחר מכן כתב להקשות על מש"כ הרמב"ם שכותבת פחות מכביצה. הקשר בין שני החלקים הוא בהא דס"ל לתרוה"ד שכזית הוא חצי ביצה מכח הגמ' ביומא ובכריתות, ולפ"ז אף כותבת שיש בה שני זיתים שיעורה כביצה ולכן הקשה על הרמב"ם שפסק שכותבת פחות מכביצה.

בביאור הגמרא והא כותבת אית ביה שני זיתים

ב. יל"ע מנין פשיטא ליה לתרוה"ד שלגמ' בכריתות כותבת שיעורה כביצה והרי אפ"ל בדברי הגמ' כותבת אית ביה שני זיתים שלמים אך יתכן שיש יותר משני זיתים. וצ"ל בדעתו מאחר ופשיטא ליה בביאור הגמ' "שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים" היינו שני זיתים בדיוק (ומהא ילפינן שכזית הוא כחצי ביצה), ממילא מוכח שאף כותבת הגסה אין בה יותר שני זיתים, שהרי אף חיוב על אכילת כותבת ביוה"כ הוא בבליעה אחת. ועוד אפ"ל דהא דפשיטא ליה דכותבת יש שני זיתים ה"ז משום דסתמא דסוגיא שם שכותבת שיעורה כביצה ומכח זה אמרין שבכותבת יש שני זיתים כמו בביצה.

ביאור דברי הרמב"ם העולה מדברי תרוה"ד

ג. והנה מהא דתרוה"ד הקשה על הרמב"ם שכתב שכותבת מעט פחות מכביצה מהגמרא בכריתות שעולה ממנה שכותבת שיעורה כביצה, מוכח דס"ל לתרוה"ד אף בדעת הרמב"ם ששיעור בית הבליעה הוא שני זיתים, ולפי"ז שיעור כזית הוא חצי ביצה, על אף שהרמב"ם כתב ששיעור גרוגרת הוא שליש ביצה. וליישב את שיטת הרמב"ם צריך לומר כמו שכתב הגר"א להשוות שיעור כזית העולה מדברי הרמב"ם ששיעורו פחות משליש ביצה עם דברי השו"ע ששיעור כזית חצי ביצה, שגרוגרת היא שליש ביצה בקליפתה וכזית חצי ביצה ללא קליפתה, ומאחר שגרוגרת גדולה מכזית, נמצא ששיעור הקליפה גדול משליש ביצה. ולפי"ז מובן מדוע התרוה"ד ראה סתירה בין מש"כ הרמב"ם שכותבת פחות מכביצה לגמרא בכריתות שכותבת שיעורה כביצה ולא כתב לתרץ שכותבת פחות מביצה עם קליפה והיא כביצה ללא קליפתה, שהרי לפי"ז שיעור הקליפה גדול משליש ביצה, והרי הרמב"ם כתב שכותבת הגסה היא פחות מכביצה במעט. (ועוד י"ל דקשה לומר בדעת רב זביד שכותבת שיעורה כביצה קלופה, דא"כ מדוע אמר רב זביד ששיעורה פחות מביצה עם קליפה, ולא אמר את השיעור המדויק של כותבת שהיא כשיעור ביצה קלופה).

יישוב קושיית המג"א ע"פ דברי תרוה"ד

ד. ולפי"ז אין סתירה בדברי השו"ע. דהנה הוכחת המג"א מכותבת ששיעור כזית פחות קצת מחצי ביצה מיוסדת על דברי הגמרא בכריתות שבכותבת יש שני זיתים. אמנם לדברי תרוה"ד שהסוגיא בכריתות היא שיטה שלישית בשיעור כותבת והיא כביצה, יש לומר שלכן אמרינן שם שבכותבת אית בה שני זיתים וכמש"כ רש"י בד"ה כותבת אית בה שני זיתים – "דכך בית הבליעה מחזיק", אך לדעת רב זביד שכותבת הגסה פחות מביצה, הכותבת אינה מחזיקה שני זיתים, ולכן דברי השו"ע שכזית חצי ביצה וכותבת פחות מעט מביצה לא סותרים זא"ז.

וואין צריך לומר בדעת השו"ע כמש"כ הערול"נ שכזית חצי ביצה הוא ע"פ הסוגיא בכריתות שכותבת הגסה שיעורה כביצה, ובסי' תריב שכתב ע"פ הרמב"ם והר"ן שכותבת הגסה היא פחות מביצה הוא להחמיר ע"פ דעת רב זביד, והחמיר בשני המקומות מחמת הסתירה בסוגיות בשיעור כותבת הגסה. (ואילו המג"א נקט שאין דיעה החולקת על הגמרא ביומא, ומעיקר הדין זית הוא פחות מעט מחצי ביצה, והשו"ע בסי' תפו לא דק לחומרא).

בביאור הגר"א ע"פ תרוה"ד – ולפי"ז כותבת פחות מביצה קלופה

ה. והנה הגר"א כתב לבאר דברי השו"ע שכזית חצי ביצה הוא ח"ב בלא קליפה שהוא פחות משליש ביצה עם קליפה, ויל"ע לפי"ז במש"כ השו"ע בסי' תריב, א שכותבת היא פחות מעט מביצה, והרי אם הכותבת שני זיתים נמצא שכותבת היא ביצה קלופה, ומש"כ שכותבת היא פחות מביצה הכוונה לביצה בקליפתה, וא"כ נמצא שהכותבת היא פחות

הרבה מביצה בבקליפתה. אמנם לדברי תרוה"ד י"ל שרק לסוגיא בכריתות שכותבת כביצה אמרין שבכותבת יש שני זיתים, אך לרב זביד שכותבת פחות מעט מביצה אין בכותבת שני זיתים, וצריך לומר בכוונתו שכותבת מעט פחות מביצה קלופה.

ו. כן צריך לומר בשו"ע סי' תריח,ז, שהביא את דברי הר"ן שחולה שצריך לאכול לשיעורים יאכל שני שלישי ביצה, והרי כשאוכל שני שלישי ביצה בקליפתה הוא אוכל יותר משני זיתים שהם שיעור כתבת (שיש יותר משלשה זיתים בביצה, שהרי יש שלשה גרוגרות בביצה, והגרוגרת גדולה מכזית), אלא מוכרחים לומר בדעת השו"ע שכותבת היא פחות מעט מביצה קלופה, והאוכל לשיעורים אוכל שני שלישי ביצה קלופה.

[ואין להקשות מדברי הגר"א במשלי כב,ט ולהוכיח שכביצה שדיבר רבי יהודה לברכת המזון שממנו הביא רב זביד ראייה שכותבת פחות מכביצה, היינו ביצה בקליפתה, ד"ל שהשביעה היא בביצה בלי קליפה (כמו שי"ל בתוס' סוכה כה,א ורש"י שם כו,א), אלא שבכלל ביצה בקליפתה יש גם את השיעור המחייב בזימון שהוא ביצה קלופה].

ז. בדעת הרמ"ע מפאנו עיין בהערה⁷.

עוד ביחס כותבת הגסה לביצה קלופה או לביצה בקליפתה

א. המשנ"ב בסי' תריב ס"ק ב הביא מחלוקת הדגמ"ר ותשובות בנין ציון החדשות סי' ל שנחלקו במה שפסק השו"ע שכותבת הגסה הוא פחות מביצה, אם הכוונה לביצה קלופה או לביצה בקליפתה. והנו"ב בשו"ת סי' לח למד שכותבת הגסה היא פחות מביצה בלא

ה. דעת הרמ"ע מפאנו בשיעור כותבת

בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' כג כתב וז"ל "וראייה מכותבת הגסה דהיינו כביצה בינונית, שכותבת בינונית קטנה הימנה". ובפשטות נראה בדעתו כדעת תרוה"ד שיש דיעה שלישית שכותבת הגסה שיעורה כביצה.

אך ע"ע במש"כ הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא יומא פ"ח על המשנה האוכל ככותבת הגסה, וז"ל "ירו' זאת אומרת צריך למעך חללה. ושיעורה מפורש בכריתות שהוא כשני זיתים והיינו כביצה, אלמא עם חללה היא יותר מביצה, וככותבת בינונית פחותה מכביצה. והא דלא תני כביצה, ללמד על כל הפירות שיש בהן קליפה או גרעין שמשערין בכולם, כגון כזית וכאגוז דטהרת כלים ודכותה". והנה הרמ"ע בדבריו ביומא לא הביא את שיעור כותבת הגסה המבואר שם בגמרא ביומא שנחלקו ר"ז ורי"ה, אלא הביא ממרחק לחמו, ללמוד שיעור כותבת הגסה מהסוגיא בכריתות יד,א. לכן נראה שהרמ"ע התקשה שמהגמרא בכריתות מבואר שכותבת הגסה היא שני זיתים שהוא שיעור ביצה, וזה דלא כמאן, לכן כתב הרמ"ע שמש"כ בכריתות שכותבת הגסה שני זיתים הוא ללא חללה (שהוא שיעור מה שהכותבת הגסה תופסת בבית הבליעה), אך כותבת הגסה עם חללה היא יותר מביצה, והיא דעת רב יהודה. וכוונת רב יהודה שאמר שכותבת הגסה גדולה מביצה, הוא לומר באיזה כותבת הגסה משערים, אך החיוב הוא על אכילת כותבת הגסה ללא חללה שהוא כביצה. וע"ע להלן בעמ' קב.

קליפה מדברי רש"י ביומא עט,ב סד"ה בית שמאי שהובא לעיל. ובשעה"צ שם כתב שבחידושי הרז"ה מפקפק מאד על דברי הדגול מרבבה, משמע קצת שהמשנ"ב נוטה לכך.

ב. ולו"ד האחרונים כתבנו לעיל לדון, דהנה מהסוגיא בכריתות יד,א מוכח שכותבת שיעורה כביצה קלופה, ואם באנו להשוות לדברי רב זביד שאמר שכותבת שיעורה פחות מעט מביצה ה"ז מביצה בקליפתה (וכמש"כ השיח יצחק והחזו"א), ודבר זה אפשר לאמרו רק אם שיעור הקליפה קטן. ואם שיעור הקליפה הוא גדול נצטרך לומר שיש מחלוקת בין הסוגיות, ולרב זביד הכותבת קטנה מעט מביצה קלופה ואין בה שני זיתים.

ג. בעירובין מא,א איתא חל להיות תשעה באב בערב שבת מביאין לו כביצה ואוכל כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה, משמע שבשיעור כביצה יוצאין מעינוי, ונמצא ששיעור כותבת שיוצאין בה מעינוי הוא כביצה. ויל"ע בדעת רב יהודה ורב זביד דס"ל שכותבת אינה כביצה. וצריך לומר שבביצה עם קליפתה יש יותר משיעור כותבת, אך כיון שקשה לשער מהו כותבת הגסה נקט בברייתא ביצה בקליפתה שהיא גדולה מכותבת כיון שא"א לצמצם, והוא שיעור ידוע אף משאר הלכות. ואי נימא הכי נמצא שמחלוקת רב זביד ורב יהודה היא ביחס לביצה קלופה, ולרב יהודה כותבת גדולה מביצה קלופה אך קטנה מביצה בקליפתה, וכשאכל כביצה ודאי יצא מידי עינוי.

ואכתי יל"ע מעובדא דר"ע שגמע ביצה מגולגלת על רב יהודה שכותבת שיוצא בה מידי עינוי היא גדולה מביצה קלופה¹. וצריך לומר שהביצה שגמע ר"ע היתה גדולה מביצה בינונית (וכעין מה שמצאנו בברכות לח,א שרבי יוחנן אכל כזית גדול).

ו. אלא שהוכחה זו אינה אלא לשיטת הר"ן בשם הרא"ה (שהובא בב"י או"ח ריש סי' תקסח) שאף בשאר צומות שיעור האכילה הוא בכותבת הגסה, אך לרא"ש והטור או"ח ריש סי' תקסח וכן פסק השו"ע שם, שיעור אכילה בשאר צומות שבוה מפסיד תעניתו הוא בכזית, ובביצה קלופה יש יותר מכזית. אלא דאכתי יל"ע בשיטת הרא"ש, שהרי בגמ' בעירובין מבואר שר"ע גמע ביצה כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה, והרי מספיק לאכול אף כזית. וצריך לומר בשיטת הרא"ש שביטול הצום הוא בכזית, אך אם יש איסור להכנס לשבת כשהוא מעונה, צריך לאכול שיעור של יתובי דעתיה וכמו שמפורש בגמ' שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. ולפי"ז חוזרת הראיה מהגמ' אף לפי הרא"ש ששיעור כותבת הגסה הוא ביצה קלופה.

ואכתי כל הראיה מהגמרא בעירובין שכותבת הגסה אינה גדולה מביצה בלי קליפה, היא אך ורק אם נאמר שביצה שגומעין מגולגלת שהיא "ביצה צלויה רכה" (רש"י שם, וע"ע בעוקצין פ"ב מ"ו ובפ"י רב האי גאון ובפ"י הרא"ש שם) נידונית כאוכל ששיעורו בכותבת הגסה, וכן כתב שם הרש"ש על הגמרא (וכ"כ באור שמח הלכות טו"א פ"ח הל' יג לענין יוה"כ, וכן כתב להחמיר בשש"כ פרק לט הערה סג), ואף לדיעות שביצה חיה נידונית כמשקל ששיעורו כמלוא לוגמיו [ראה בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ריד,א], אכתי

ד. העולה מהדברים, שמהגמרא בעירובין נמצא שמחלוקת רב זביד ורב יהודה היא ביחס לביצה קלופה, וצ"ע מדוע האחרונים שדנו בשיעור כותבת פחות מכביצה לא דנו בראיה מהגמרא בעירובין, וכן קשה על הסוברים דכזית הוא חצי ביצה בקליפתה (שו"ר שבספר שיעורי תורה לרא"ח נאה בעמ' קלז דן בגמרא בעירובין מא,א עיי"ש). לכן נוטים הדברים ששיעור האכילה כדי שלא יכנס לשבת מעונה אינו שיעור ככותבת, וכן משמע קצת מהא דאמרינן שמביאין לו כביצה וכו' ולא שנו שמביאין לו ככותבת. וע"ע בחידושי חת"ס לעירובין מ,ב בהוצאות החדשות שמביאורו בגמרא עולה שר"ע אכל פחות משיעור שמבטל את העינוי, וא"כ מהסוגיא שם יש רק להוכיח על שיעור ביצה לשביעה.

ג. מקור שלישי לשיעור כזית

שיעור עירוב

עירובין פב,ב מהמשנה וכמה הוא שיעורו [לעירובי תחומין] וכו' עד פג,א שוחקות אתא לאשמועין.

עירובין פב,ב במשנה וכמה הוא שיעורן [לעירובי חצרות] בזמן שהן מרובין וכו' עד בזמן שהן מועטין כגרוגרת לכל אחד, ובגמ' שם כמה הוא שיעורו וכו' עד המשנה.

שיעור כזית העולה משיעור עירוב

א. הרמב"ם פסק בהלכות עירובין פ"א הל' ט כריב"ב ששיעור יח' גרוגרות הוא שש ביצים, ועפ"ז כתב בהלכות שבת פ"ח ששיעור גרוגרת לחיובי שבת הוא שליש ביצה, ולמש"כ הראשונים להוכיח ששיעור כזית קטן מגרוגרת, נמצא שכזית הוא פחות משליש ביצה בקליפתה.

ב. תוס' יומא פ,ב סד"ה (בע"א) ושיערו חכמים וכו' ור"ת פירש בענין אחר וכו' (ועי' כנה"ג יו"ד סי' סד אות כט).

ראשונים שלדבריהם אין להוכיח מהסוגיא בעירובין מהו שיעור כזית

התו"י ביומא פ,א בתירוקן השלישי ובתוס' רבינו פרץ בעירובין פ,ב ביארו ששיעור ב' ~~~~~

י"ל שביצה צלויה - שהיא עבה יותר מחלב מהותך - חשיבא אוכל. אמנם אי נימא שאף ביצה צלויה אכתי חשיבא משקה, י"ל ששיעור ביצה קלופה - שהוא השיעור שגמע ר"ע - הוא רוב רביעית, אם נאמר ששיעור הקליפה הוא פחות מרבע הביצה וכמו שמשמע מדברי המהרי"ל וכמש"כ להלן. (אמנם אם נאמר ששיעור הקליפה הוא בדיוק רבע וכמו שרצו הפנים יפות שהובא להלן והצפנת פננת הלכות מתנות עניים פ"ד מתנ"ע הל' כב להוכיח מהגמרא בסוטה ד,א, אכתי ביצה קלופה אינה רוב רביעית, שהרי רביעית היא ביצה וחצי עם קליפה, וביצה קלופה היא מחצית מרביעית שהיא ביצה ומחצה בקליפתה).

סעודות המבואר שם פב,ב אינו שיעור יח' גרוגרות, וממילא אין מקור מעירובין לשיעור כזית.

בישוב הסתירות בשיעור כזית

נחלקו השיטות בשיעור כזית. יש מהראשונים שתפסו עיקר את הגמרא בכריתות שכזית הוא חצי ביצה וכתבו לבאר את הגמרא בעירובין, ויש שעולה מדבריהם שיעור כזית ע"פ המשנה בעירובין והאחרונים מיישבים שיטה זאת שלא יקשה עליה מכריתות.

ד. בביאור שיטת התוספות בשיעור כזית

תוספות למדו שיעור כזית מהגמרות המפורשות בכריתות ויומא ועפ"ז כתבו לבאר את הסוגיא בעירובין.

א. תוס' פ,ב ד"ה אגב אורחא קמ"ל דב' סעודות הויין יח' גרוגרות ותוספות יומא פ,א ד"ה ושיעורו, וע"ע בתוס' רא"ש פג,א ד"ה וחצי חציה.

בתוס' לא מבואר מהו שיעור כזית, וכל קושיתם היא בסתירת שיעור כזית העולה מהגמרא בכריתות עם שיעור כזית העולה מהגמרא בעירובין, וסתירה זו קיימת אף אם שיעור כזית הוא קטן מחצי ביצה, וכמו שהקשה בתו"י ביומא פ,א בסתירת הגמרות אף שביאר את הגמרא בכריתות שבית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, עי"ש בדבריו, אך הפוסקים נקטו בתוספות שכזית הוא חצי ביצה.

שיעור ב"ס לעירוב לדעת ר"מ ורי"ה

א. במשנה בעירובין פב,ב נחלקו תנאים בשיעור ב' סעודות לעירוב. ר"מ ורי"ה לא נתנו שיעור קצוב אלא נחלקו אם משערים בסעודות חול או שבת, ור' יוחנן בן ברוקה ור' שמעון נתנו שיעור קצוב. לריב"ב השיעור הוא שש ביצים ולר"ש השיעור הוא שני שליש מפת של שמונה ביצים שהוא חמש ביצים ושליש. ומאחר שבפת של שתי סעודות יש שמונה עשרה גרוגרות, נמצא ששיעור גרוגרת לריב"ב הוא שליש ביצה ולר"ש הוא פחות משליש ביצה. נמצא ששיעור כזית הוא פחות משליש ביצה, שהרי בשבת צא,א מבואר שכזית קטן משיעור גרוגרת. והקשו התוס' ששיעור זה עומד בסתירה לשיעור העולה מהגמ' בכריתות יד,א שבביצה אין שלושה זיתים. ולכן כתבו תוס' דבשתי סעודות של עירוב קי"ל כר"מ או כרי"ה, ודברי רב יהודה א"ש שמרובין הם יח' אנשים, ששיעור הגרוגרות שיתנו הוא מזון ב' סעודות, הוא אליבא דהלכתא כרי"ה או כר"מ שלא קצבו את השיעור של ב"ס (אך לריב"ב ולר"ש מרובין הם פחות מיח'). והנה תוס' לא כתבו מהו שיעור עירוב אליבא דהלכתא, אך מאחר ומהגמ' בכריתות מוכח שכזית הוא חצי ביצה וגרוגרת גדולה מכזית נמצא ששיעור יח' גרוגרות צריך להיות גדול מתשע ביצים (תוס')

רא"ש עירובין פג,א). אמנם לרמב"ם שכתב שגרוגרת היא שליש ביצה, נמצא שכזית הוא פחות משליש ביצה, ולהלן יובאו דברי האחרונים בישוב שיטת הרמב"ם.

שיעור כזית לתוס' חצי ביצה – האם ביצה בקליפתה

ב. הנה בפשטות נראה ששיעור עירוב הוא יותר מתשע ביצים בקליפתה, שהרי קושיתם על שיעור כזית חצי ביצה הוא משיעור גרוגרת שהוא ביחס לביצה בקליפתה [וצריך לומר דס"ל דהלכה כר"נ ור"ד בעירובין פג,א שטו"א הוא ביצה בקליפתה. אמנם עיין בספר טל תורה יומא פ,א שאף חכמים הסוברים שטו"א הוא ביצה ללא קליפתה, סברי ששיעור בית הבליעה הוא ביצה בקליפתה, אלא שדבריו צ"ב וכמש"כ למעלה, אמנם עי' מש"כ למעלה שי"ל שאף חכמים דר"נ ור"ד אינם חולקים שבית הבליעה יכול להחזיק ביצה בקליפתה]. וכ"כ בנו"ב סי' לח שכתב ששיעור סעודה לרי"ה הוא "ארבע ביצים ומחצה ומעט יותר", וכן מבואר במרכבת המשנה שכתב "דבהכרח לפי מסקנת התוספות הוה שיעור שתי סעודות לר"מ ור"י טפי מט' ביצים", וכ"ה בעולת שבת סי' שסח ס"ק ב, וכן מבואר בפר"ח סי' תפו שכתב ששיעור עירוב לר"מ ורי"ה אליבא דתוס' הוא קרוב לעשר ביצים, ובביאור"ג שם שכתב שהשיעור הוא יב' ביצים, וכן משמע מדברי הגר"ז ששיעור עירוב הוא יותר מתשע ביצים.

ויש להעיר שמאחר ואין אנו יודעים בכמה גדולה הגרוגרת מהזית אין אנו יכולים לדעת שיעור ב"ס של עירוב שניתן בגרוגרות, שהרי שיעור תשע ביצים הוא שיעור של יח' זיתים ויש להוסיף לכך יח' פעמים השעור שהגרוגרת גדולה מהזית (ודבר ברור שהגרוגרת גדולה מהזית שיעור הניכר במראית עין, ולא רק יותר בכל שהוא). ולעולה מהמשנה בכלים פ"ג מ"ב שמשמע שגרוגרת גדולה מאגוז שגדול מכזית [וכמש"כ שם התו"ט והמשנה אחרונה (אמנם עי"ש באלהו רבה)], יח' גרוגרות גדולות מיח' אגוזים שגדולים מיח' זיתים, ודו"ק.

וע"ע בתוס' רא"ש בעירובין פג,א שכתב בסו"ד "ואפשר שככר גדול יותר מתשע ביצים ושתי גרוגרות הוי יותר מכביצה", שהרי מש"כ ששיעור הככר הוא יותר מתשע ביצים מבוסס על מש"כ ששתי גרוגרות גדולות מביצה, שהרי ביצה היא שני זיתים וגרוגרת גדולה מכזית, ופשוט שמש"כ שככר גדול מתשע ביצים כוונתו לביצים בקליפתן, כביצים שנשנו במשנה פב,ב. (אלא שצ"ב מש"כ "ואפשר" והרי ד"ז מוכרח).

ג. אמנם אין הכרח ללמוד כן בדעת התוס', וי"ל דס"ל שכזית הוא חצי ביצה קלופה, והא דהקשו משיעור גרוגרת שהוא ביחס לביצה בקליפתה, ה"ז משום דפשיטא להו שהקליפה אינה גדולה כ"כ (יותר משליש נפח הביצה) להשלים את הפער בין חצי ביצה לשליש ביצה, וכ"כ החזו"א בסי' קי ריש ס"ק ו, עי"ש שכתב על קושית התוס' וז"ל "ואע"ג דהאי ביצה [שחצי ממנה הוא כזית] הוא בלא קליפה, וה' ביצים ושליש דעירוב הוא בקליפתן, מ"מ אין הקליפה משלמת כ"כ", ולכן כתב שם בסו"ד ששיעור ב"ס

לעירוב לדעת התוס' שפסקו כר"מ ורי"ה "הוא ט' ביצים בקליפתן לדעת תוס' [בערך], ויש מקום לח' ביצים".

ד. ולכאורה היה מקום להביא ראייה בדעת התוס' ששיעור כזית הוא חצי ביצה בלי קליפה, דהנה יש להעיר בדעת רי"ה בשיעור ב"ס לעירוב שהם יותר מתשע ביצים, והרי בגמ' פג,א מובאים דברי רי"ה וכמה חצי פרס שני ביצים פחות קימעה, נמצא ששיעור סעודה הוא ארבע ביצים פחות קמעה, ואיך יתכן ששיעור סעודה אחת לעירוב גדולה מסעודת חול, והרי במשנה מבואר בשיעור רי"ה שהשיעור הוא סעודת שבת הקטנה מסעודת חול. וצריך לומר ששיעור ב"ס לעירוב יותר מתשע ביצים קלופות שהם פחות משמונה ביצים בקליפתם (ושיעור הקליפה יהיה תלוי בכמה הגרועות גדולה מהכזית).

אך עיין בב"י סי' תט מה שכתב באופן אחר לבאר מדוע א"א לומר שלרי"ה שיעור יח' גרוגרות הם שמונה ביצים בקליפתם, אך דבריו צריכים ביאור.

ה. ואכן בשו"ת נו"ב סי' לח – וכדבריו כתב ברש"ש עירובין פ,ב ד"ה ואגב אורחיה – דפשיטא ליה בדעת תוס' ששיעור עירוב לרבי יהודה הוא יותר מתשע ביצים בקליפתם, והא דאמר רבי יהודה ששיעור אכילת פרס הוא ארבע ביצים ה"ז משום שאוכל את הפת עם לפתן משא"כ בעירוב שמשערים את הפת בסעודה ללא לפתן עיי"ש, ומבואר בנו"ב שלמד בתוס' שכזית הוא ח"ב בקליפתה.

ו. ולכאורה נראה בדעת התוס' ששיעור ביצה לטומאת אוכלין הוא ביצה בקליפתה, שהרי תוס' הוכיחו שהלכה כר"ש בשיעור ב"ס של כל התורה מהא דשנינו בברייתא שחצי חצי חציה לטומאת אוכלין שהוא שיעור ביצה, והרי שיעור שתי סעודות שנגזר משלוש לקב שהוא כד' ביצים, השיעור הוא ביצים בקליפתם. אמנם למש"כ התוס' בסו"ד שמש"כ בברייתא וחצי חציה לטו"א לא קאי אלא לר"ש וריב"ב ולא על ר"מ ורי"ה, ולדברי רבי מאיר ורי"ה – שתוספות הוכיחו שהלכה כמותם – שיעור טומאת אוכלין שהוא כביצה אינו נגזר משיעור ב"ס לעירוב, וא"כ אפ"ל שטו"א כביצה קלופה וכזית הוא חצי ביצה קלופה. ולמש"כ רש"י בביאור הגמרא שם פג,א לא שוו בשיעוריהו אף משום שיעור הקליפה בלאו הכי אין להוכיח מהא דחצי חצי חציה לטו"א, ועי' בהערה¹.

ז. בביאור הגמ' בעירובין פג,א "משום דלא שוו בשיעוריהו"

א. לכאורה יש להוכיח שלתנא וחצי חצי חציה לטומאת אוכלין שיעור ביצה לטומאת אוכלין הוא כביצה בקליפתה, ואף הסוגיא שם אזלא כן. דהנה הגמרא מקשה "ותנא דידן מ"ט לא תני טומאת אוכלין", ומשנינן "משום דלא שוו בשיעוריהו להדדי, דתניא כמה שיעור חצי פרס ב' ביצים חסר קמעה דברי רבי יהודה, ר' יוסי אומר ב' ביצים שוחקות וכו', ואילו גבי טומאת אוכלין תניא ר' נתן ורבי דוסא אמרו כביצה שאמרו כמוה וכקליפתה וחכ"א כמוה בלא קליפתה". ובפשטות הא דאמרין

"לא שוּו בשיעוריהו" אזלא לרי"ה ור' יוסי ואלבא דרבי נתן ורבי דוסא שטו"א הוא ביצה בקליפתה, ואי"ז חצי שיעור טומאת גויה בצמצום, שהרי טומאת גויה היא יותר קמעא משתי ביצים בקליפתם או פחות קמעא מהם, ואילו טומאת אוכלין היא ביצה [בקליפתה] בדקדוק, ותנא דמתניתין נוקט רק את השוואת השיעורים בדקדוק נכי לחכמים שטו"א בכביצה בלא קליפה פשיטא דלא שוּו בשיעוריהו, ואין צורך להביא דעת ר' יהודה ור' יוסי ורבי בשיעור טומאת גויה].

אך עיין ברש"י ד"ה בלא קליפתה שכתב וז"ל "נמי זוטר טפי אפילו מפלגי שיעוריה דחצי פרס דרבי יהודה", מבואר ברש"י דמאי דמשני לא שוּו בשיעוריהו קאי אף לחכמים דטו"א ביצה בלא קליפה ומחמת כן לא שוּו בשיעוריהו, שהרי טומאת גויה היא שתי ביצים עם קליפה וטו"א היא בלי קליפה, ונמצא לפי"ז שאף בדעת תנא דברייתא דתני וחצי חצי חציה לטו"א יכול לסבור כחכמים שטו"א הוא כביצה בלי קליפה, ומ"מ אפשר לשנות וחצי חצי חציה לטו"א אף שיש הפרש של הקליפה, ומשום דלא דק בשיעוריהו, א"כ אף ששיעור כ"ס מהם נגזר טו"א הוא ביצים בקליפתם, מ"מ טו"א הוא כביצה קלופה ולא דק בשיעוריהו. ונראה הא דאפשר לכלול את הפרש הקליפה בלא שוּו בשיעוריהו אינו אלא אם שיעור הקליפה קטן מאד, אך אם שיעור הקליפה גדול לא יתכן לשנות שיעור רחוק מהדין (וכדברי רש"י מבואר אף בחידושי הריטב"א).

ב. בדברי הגמרא משום דלא שוּו בשיעוריהו, עי' בגירסת רבינו חננאל – "ופריק משום דלא שוּו בשיעוריהו להדדי דאילו שיעור חציה בבית המנוגע וחצי חציה לפסול את הגויה שוין ואלו בטומאת אוכלין ר' נתן ור' דוסא אמרו כביצה שאמרו כמותה ובקליפתה וחכ"א כמוה בלא קליפתה והלכתא בפלוגתא לא קמיירי. ותניא כמה שיעור חצי פרס ב' ביצים חסר קמעא דברי ר"י ור' יוסי א' ב' ביצים שוחקות שיער [רבין] ב' ביצים ועוד. וכמה הוא ועוד [אחד] מעשרים כביצה". מבואר בדבריו דלא שוּו בשיעוריהו קאי על מחלוקת חכמים ור"נ ור"ד בשיעור ביצה לטו"א, שהרי לתנא דברייתא חצי חצי חציה נמצא שטו"א הוא ביצה עם קליפה כדעת ר"נ ור"ד וחכמים פליגי עליהו, ותנא דמתניתין בפלוגתא לא קמיירי [ותנא דמתניתין לא ביריא לן דעתו אם טו"א בבירה בקליפתה, ולכן הגמ' לא הסתפקה לומר "לא שוּו בשיעוריהו" אלא הוסיפה – לגירסת ר"ח – "ובפלוגתא לא קמיירי"].

אך לפי גירסת הגמ' שלפנינו הא דאמרינן משום דלא שוּו בשיעוריהו קאי על ר' יהודה ור' יוסי שנחלקו גבי פסול גויה אם שיערו בביצים שוחקות או ב' ביצים חסר קמעא, אך שיעורי הביצים נגזרים משיעור פת של שתי סעודות של כל התורה שהוא ביצה בקליפתה.

נמצא שבין לפירש"י ובין לגירסת וביאור ר"ח אין להוכיח אף בדעת תנא דברייתא שטו"א היא כביצה עם קליפה (אלא שלביאור רש"י בלא שוּו בשיעוריהו הקליפה צריכה להיות קטנה. ואילו לר"ח שבפלוגתא לא קמיירי - משא"כ תנא דברייתא ששונה אף בפלוגתא - שיעור הקליפה יכול להיות גדול).

ג. והנה לביאור הג' בס"י תפו בביאור שיטת הרמב"ם בסתירה העולה בשיעור הקליפה בדעת ריב"ב, ששיעור הקליפה העולה מתנא דברייתא שחצי חצי חציה לטו"א שלריב"ב הוא שלשת רבעי ביצה שהוא מביצה בקליפתה לשיעור ביצה לטומאת אוכלין שהוא כביצה בלי קליפה, ונמצא ששיעור הקליפה הוא רבע, ומאידך בשוב שיעור כזית העולה משיעור גרוגרת שהוא שליש ביצה לשיעור כזית העולה מהגמרא בכריתות שהוא חצי ביצה, עולה שהקליפה היא יותר משליש. וי"ל שתירוצ' הגמרא משום דלא שוּו בשיעוריהו קאי אף לריב"ב, שדברי הברייתא וחצי חצי חציה לטו"א שהוא

ז. יש להוכיח בדעת התוספות ששיעור קליפה אינו בדיוק רבע מהביצה, מהא שהתוספות הוכיחו שהלכה כר"ש מהא דשנינו בכל מקום שטומאת אוכלין בכביצה ואילו לריב"ב חצי חצי חציה הוא שלשת רבעי ביצה, והרי י"ל שאף לריב"ב טו"א בכביצה, אך בכביצה קלופה שהיא שלשת רבעי מביצה לא קלופה. אמנם אי נימא הכי נמצא שר"ש וריב"ב נחלקו במחלוקת ר"נ ור"ד וחכמים אם טו"א בכביצה בקליפתה או בביצה קלופה. והנה מחד גיסא דבר זה דחוק, אך מאידך גיסא דוחק לומר שכל המשניות שטומאת אוכלין בכביצה אינו אליבא דריב"ב, ואם היה אפשרות להעמיד את המשניות אליבא דכו"ע, ניחא טפי. ועדיף היה לומר כן, שלא נחלקו בעיקר שיעור טו"א שהוא כביצה אלא נחלקו אם השיעור כביצה בקליפתה או ללא קליפתה.

וע"ע להלן בעמ' צח אם כזית חצי ביצה בקליפתה.

ראשונים שכתבו ששיעור כזית חצי ביצה

ב. תרוה"ד סי' קלט וכ"כ בכתבים ופסקים סי' כו, וכ"כ המהרי"ל בסדר ההגדה אות לא, לג (ועי"ש בשינויי נוסחאות אות ז), לח, ובהלכות עירובי תבשילין אות א ובליקוטים אות נה (אף שבהלכות עירובי חצרות אות ד פסק ששיעור עירוב חצרות הוא שש ביצים), שו"ת מהרי"ו סי' קצג, וכן מבואר בדברי הרוקח בספר השם עמ' רי, מהר"ח או"ז בדרשות סי' כ' וסי' כא.

ועי' ביש"ש חולין פ"ג ססי' פח וז"ל "שהרי קבלה בידינו מבעלי התוס' שזית הוא שיעור חצי ביצה תרנגולת, אע"פ שאין עתה בנמצא שיהא זית שדומה לחצי ביצה כלל וכלל לא, אלא שנשתנו", והביאו הט"ז ביו"ד סי' מד ס"ק יב.

אלא שאין הכרח דס"ל כשיטת התוספות בשיעור עירוב ששיעורו שונה מדברי ר"ש וריב"ב, ועיין בתרוה"ד ובמהרי"ל, וכמבואר להלן.

שלשת רבעי ביצה עם קליפה אינו מדויק, שהשיעור המדויק הוא פחות משלשת רבעי ביצה נההפרש בין שלשת רבעי ביצה לפחות משני שלישי ביצה הוא השיעור המועט שלא דק. (ובפירוש הגר"א למשלי כב,ט כתב שיש עשר זיתים בשלוש גרוגרות, נמצא שכזית קטן מעט מאוד משליש גרוגרת, כך שהקליפה היא יותר משליש ביצה שיעור מועט, שההפרש בשיעור הקליפה הוא כעשירית הביצה שהוא שיעור קטן שלא דק).

[ועי' בביאור"ג בסי' תפו בתחילת דבריו וז"ל "והתוס' שם וכו' פסקו כר"ש ומביאים ראיה לדבריהם משום דסוגיא דגמרא בכל מקום כוותיה דקאמר כביצה לטמא וכו' ע"ש, ואינה ראיה, דהרמב"ם מפרש מה שכתוב בכל מקום כביצה לטמא כו' היינו בלא קליפתה, ולאו דוקא חצי חצי חציה ממש, כמ"ש שם פג, א דלא שוו בשיעוריהו להדדי", ונראה כוונתו כמ"ש. אלא צ"ב מדוע הקדים וכתב כן בתחילת דבריו, שהרי אכתי אין הכרח שהשיעור אינו מדויק, ורק בסו"ד לאחר שהכריח בדעת הרמב"ם ששיעור הקליפה יותר משליש צריך לומר "ולאו דוקא חצי חצי חציה ממש". וע"ע בשנות אליהו פאה פ"ח מ"ז שם אין תוספת זו].

ה. בביאור שיטת הרמב"ם בשיעור כזית

האפשרויות בשוב שיטת הרמב"ם בשיעור כזית

מדברי הרמב"ם עולה שכזית – שהוא פחות מגרוגרת – הוא פחות משליש ביצה בקליפתה, נמצא שבביצה יש יותר משלשה זיתים, והדבר עומד בסתירה לעולה מהגמ' בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. והאחרונים הלכו בכמה אופנים ליישב את שיטת הרמב"ם:

א. שיעור כזית העולה מהגמ' בכריתות הוא חצי ביצה בלא קליפה שהוא שוה לפחות משליש ביצה עם קליפה, ונמצא לפי"ז ששיעור קליפת הביצה הוא יותר משליש הביצה (דבר שהוא רחוק מהמציאות בזמננו).

ב. כוונת הגמ' בכריתות היא שאין בית הבליעה מחזיק שלוש זיתים שהוא שווה לביצה קלופה וזה שווה לפחות משליש ביצה שאינה קלופה, ולפי"ז שיעור הקליפה יכול להיות שיעור מועט. ולדרך זו אין כוונת הגמ' בכריתות שבכותבת הגסה יש בדיוק שני זיתים, שהרי כותבת הגסה היא פחות מעט מביצה אלא כוונת הגמ' שבכותבת הגסה יש יותר מזית אחד, אבל יתכן שיש יותר משני זיתים, אך מזה שלא חייב ו' חטאות מוכח שבכותבת הגסה אין שלוש זיתים [ולדרך זו מוציאים רק את הגמ' "אין ביה"ב מחזיק יותר משני זיתים" מפשוטה].

ג. באכילה כדרכה לחיוב ביוה"כ בית הבליעה מחזיק שני זיתים, אך בדוחק עצמו בית הבליעה מחזיק יותר מג' זיתים.

א. מג"א סי' תפו (ונמצא לדבריו שכזית גדול משליש ביצה בקליפתה).

א. למש"כ המג"א בסו"ד – מכח הקושיא שבית הבליעה לא מחזיק ג' זיתים – ששיעור זית גדול מגרוגרת, אין סתירה בין פסקי השו"ע בסי' שסח וסי' תפו, ושיעור כזית הוא פחות מעט מחצי ביצה אף לדעת הרמב"ם. ובפר"ח סי' תפו ובגר"ז נקטו שלרמב"ם כזית הוא פחות משליש ביצה – ואת קושיית המג"א יש לישב באופן אחר – ודעת הגר"ז שהשו"ע החמיר בדאורייתא כתוס' בסי' תפו והקל בדרבנן בסי' שסח כרמב"ם, ודעת הפר"ח לפסוק כרמב"ם וחלק על השו"ע שהביא שיטת התוס' בשם יש אומרים.

ב. השו"ע בסי' תריח הביא לדינא את דברי הר"ן בשיעור אכילה פחות מכשיעור שהוא "כשני שלישי ביצה בינונית". ודברי השו"ע לשיטתו שכזית הוא חצי ביצה, אך לשיטת הרמב"ם שכזית פחות משליש ביצה א"א להביא דברי הר"ן, שהרי אם כזית פחות משליש ביצה, הרי כותבת פחות משני שלישי ביצה, שהרי בכותבת יש שני זיתים, אמנם למש"כ המג"א בדעת הרמב"ם שכזית גדול מגרוגרת, א"כ שני זיתים הם יותר משני שלישי ביצה, והם פחות מעט מביצה. אמנם בלאו הכי לא קשה מידי, שהרי רק לתוספות

בכותבת יש שני זיתים, אך לרוב האחרונים שביארו ברמב"ם שבבית הבליעה יש יותר משני זיתים אף בכותבת יש יותר משני זיתים ודו"ק.

בדעת המג"א שכזית בינוני גדול מגורגרת

א. במהרי"ל בליקוטים אות נה כתב וז"ל "אמר: שיעור כזית חצי ביצת תרנגולת ושיעור גורגרת כשליש ביצה", מבואר כמג"א. ואכן אף המהרי"ל פסק בערובי חצרות אות ד' כריו"ח ששיעור עירוב הוא שש ביצים, ומאידך מדבריו בסדר ההגדה אות לא ואות לח משמע שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה, וכמבואר בדבריו בליקוטים שהעמיד את שיעור כזית כנגד שיעור גורגרת שהוא ביחס לביצה בקליפתה. אך עי' להלן מש"כ בדעת המהרי"ל שאין הכרח לומר שהזית גדולה מהגורגרת. אך עי' להלן עמ' פח מש"כ בדעת מהרי"ל.

ב. המג"א כתב שהגמ' בשבת צא,א מיירי בזית קטן אך זית בינוני גדול מגורגרת, ועולה מדברי המג"א בדעת הרמב"ם שכזית הוא יותר משליש ביצה. ולדבריו יצא דבר תמוה, שבשבת יתחייב על בישול פחות מכזית שהוא שיעור אכילה בכ"מ, וכמו כן יל"ע בשיעור עירוב בגורגרת שהוא פחות משיעור אכילה שהוא בכזית. וע"ע בנו"ב בסי' לח שהוכיח שהגמ' בשבת צא מיירי בכזית בינוני. ועוד יש להעיר שמסדר המשניות במסכת כלים פי"ז המונה את שיעורי הפירות מהגדול לקטן משמע שהגורגרת גדולה מהזית.

ב. תוספת שבת סי' שסח ס"ק ו, וכ"כ הנודע ביהודה סי' לח בד"ה ועוד נ"ל לדינא וכו' ומרכבת המשנה הל' עירובין פ"א הל' ט (ונמצא שכזית הוא קטן משליש ביצה בקליפתה וגדול משליש ביצה קלופה, שהרי אין בית הבליעה – שמחזיק ביצה קלופה – מחזיק שלוש ביצים).

א. הנו"ב הוכיח מדברי הגמרא בשבת שגורגרת גדולה מזית בינוני (וחלק על המג"א), ומהגמ' בכריתות מוכח שבית הבליעה אינו מכיל שלשה זיתים, והנו"ב לומד בגמ' בכריתות כדברי המג"א שבית הבליעה יכול להכיל אף קרוב לשלוש זיתים, ונמצא שבביצה קלופה יש פחות משלוש זיתים ובביצה בקליפתה יש יותר משלוש זיתים.

ב. כתב הר"ן (על הרי"ף) מסכת יומא דף ג עמוד א "ונמצינו למדין בשיעורין שמאכילין את החולה ביוה"כ, דכיון דשיעור אכילה ככותבת הגסה שהיא פחותה מעט מכביצה כמו שכתבנו למעלה, כל שהאכילוהו שני שלישי ביצה בינונית אין כאן איסור כרת ומלקות, וצריך שישהא בין אכילה לאכילה כשיעור אכילת ארבע ביצים לחוש לדברי רש"י ז"ל", והביאו לדינא השו"ע בסי' תריח, ז. והנה הא דפשיטא ליה ששני שלישי ביצה הם פחות מכותבת ה"ז משום שכותבת היא פחות מעט מביצה. וצריך לומר בדעתו אחד משלוש אפשרויות.

(א) ס"ל שכזית חצי ביצה וכותבת פחות קצת מביצה (ולאיוה ביצה – הדבר תלוי בדין שביעה לחיוב ברהמ"ז כמבואר ביומא עט,ב).

(ב) אי ס"ל כרמב"ם שגרוגרת שליש ביצה וכזית פחות משליש ביצה בקליפתה, לכאורה יל"ע בדברי הר"ן, שהרי בשני שלישי ביצה יש כותבת שמחזקת שני זיתים. וצריך לומר לכאורה שכוונת הר"ן שכותבת פחות מביצה קלופה, ולהרחיק את האדם אמרו שלכתחילה יאכל שני שלישי ביצה קלופה. והנה אף שבדעת הר"ן א"א להוכיח כן, שהרי אין הוכחה שסובר כרמב"ם ששיעור יח' גרוגרות הוא שיעור ב' סעודות המבואר במשנה פב,ב, ואולי ס"ל כתוספות וכזית הוא חצי ביצה. אמנם המשנ"ב סי' תריח ס"ק יח שנקט דברי הר"ן לדינא, על אף שהביא בסי' תפו את השיטה שכזית פחות משליש ביצה, היה צריך לחוש לשיטה זו לחומרא ולחשוש שבשני שלישי ביצה יש כבר שיעור כותבת, אלא בהכרח יחס הכותבת הוא לביצה בלא קליפה. אך אכתי יל"ע בדעת המשנ"ב שבסי' תריב ס"ק ב הביא גם את הדיעה שכותבת פחות מביצה בקליפתה.

(ג) אך אי"ז הכרח כלל, דהנה ביישוב שיטת הרמב"ם שעולה מדבריו שכזית פחות משליש ביצה כתבו האחרונים דס"ל בביאור הגמרא בכריתות שאין בית בבליעה מחזיק יותר משני זיתים הכוונה שאינו מחזיק ג' זיתים, אך יותר משני זיתים מחזיק, וא"כ אף מש"כ שבכותבת יש שני זיתים אין הכוונה שיש בכותבת רק שני זיתים, ואה"נ יש בכותבת יותר משני זיתים ופחות מג' זיתים, ולכן אף בשני שלישי ביצה יש פחות מכותבת.

ג. ביאור הגר"א תפו – מתחילת דבריו עד "ואדרבה משם ראייה להתוספות שפסקו כר' שמעון" וכו', ובסו"ד מ"אבל עדיין צ"ע ממה שכתוב בעירובין" וכו' (נמצא לדבריו בשיטת הרמב"ם שכזית הוא פחות משליש ביצה בקליפתה שהוא כחצי ביצה קלופה).

מבואר בדבריו שלשיטת הרמב"ם כזית הוא חצי ביצה קלופה שהיא פחות משליש ביצה בקליפתה. נמצא לגר"א בדעת הרמב"ם שיעור הקליפה בזמן הגמרא היה יותר משליש הביצה (ובמהרי"ל מבואר שבזמנינו היה פחות מרבע, ולא מבואר כמה פחות, ובזמננו הקליפה קטנה אף מעשירית הביצה).

ומסתבר שלגר"א כזית הוא מעט פחות מגרוגרת שהיא שליש ביצה בקליפתה כדי לא להגדיל את הקליפה שבלאו הכי היא גדולה מאד לשיטתו, וכן מבואר בביאור הגר"א למשלי כב,ט. ולפי"ז אתי שפיר הא דהגר"א באליה רבה בכלים פ"ג מ"ב נקט שאגוז גדול מגרוגרת ונטה מדברי התו"ט שם, שאם אגוז קטן מגרוגרת וכזית קטן מאגוז נמצא שכזית קטן הרבה מגרוגרת ואז שיעור הקליפה כחצי ביצה, ודו"ק.

וע"ע בהון עשיר כלים יז, ובשיח יצחק יומא פא, שכתבו ליישב את קושית התוס' שם ששליש ביצה הוא מביצה בקליפתה שהוא חצי ביצה קלופה.

ד. וע"ע בנו"ב מש"כ דרך נוספת שם [לתרץ שיטת השו"ע] בסי' לח ד"ה ובעיקר קושית

המג"א נ"ל לתרץ וכו', והקה"י בשיעורין של תורה סי' יא כתב ליישב דברי הרמב"ם (ואף לפי"ז הכזית הוא פחות משליש ביצה, ועי' בהערה אם עכ"פ יש גבול תחתון).

אם יש גבול תחתון לשיעור כזית

א. הנו"ב כתב בדרך נוספת ליישב קושית המג"א על השו"ע – שבסי' תפו פסק שכזית חצי ביצה ומסי' שסח עולה שכזית פחות משליש ביצה – ע"פ דברי התו"י בכריתות, שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים היינו באכילה כדרכה, אך "אם מאנס את עצמו בע"כ לבלוע כביצה, יכול לבלוע". ונמצא לפי"ז שכזית קטן משליש ביצה ולא התפרש בכמה, אך עכ"פ יש גבול תחתון, שהרי מהגמ' שם מוכח שבאכילה כדרכה, בית הבליעה לא מחזיק ג' זיתים, ונמצא שאף בכותבת הגסה – שהיא פחותה מעט מביצה – אין ג' זיתים (ולכן א"א להקטין את שיעור הזית אף לפי הרמב"ם לזית של זמנו). אמנם למש"כ בסוף הערה ד עדיין יש מקום לומר כן. והנה הנו"ב שלמד שמש"כ התו"י שהגמרא בכריתות מיירי באכילה כדרכה הוא לישב את הסתירה בין הגמרות, למד שטומאת אוכלין הוא בביצה בקליפתה שהוא השיעור שמאנס עצמו לאכול בב"א.

אך יל"ע במש"כ התו"י שהשיעור שלטומאת אוכלין שהוא כביצה הוא באכילה שלא כדרכה "שמאנס את עצמו בע"כ לבלוע ביצה", והרי הא דשיעור חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת הוא לשער את "האוכל שנאכל בבת אחת" דדרשין מקרא "מכל האוכל אשר יאכל", ובפשטות מיירי באכילה כדרכה, וכן הקשה בערול"ג בכריתות. ועוד יש להקשות מהגמרא בסוכה כה, דשיעור אכילת עראי היא כדטעים בר בי רב כדעייל לכלה ופירש"י שם כז,א ותוספות כז,א שהוא שיעור ביצה הנאכל בבליעה אחת, ופשוט דמיירי שם באכילה שאינה אכילה גסה דלאו שמה אכילה.

וע"ע בשיח יצחק יומא פ,א שכתב בדרך ראשונה לתרץ על קושית התוספות כעין מש"כ הנו"ב, וז"ל "ודע שבתוספות החדשים דמסכת כריתות [יד, א ד"ה אין] כתבו זה לשונם אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים פירוש כדרך אכילה, עד כאן דבריהם. כונתם דבדרך אכילה דבהא איירי התם הוא שאמרו כן דמחזיק ב' זיתים בריוח כדרך אכילה ובודאי שהוא פחות מכביצה כדקאמר התם, וכותבת אית ביה שני זיתים, וסוגיין דעלמא כרב זביד דאמר לעיל דכותבת פחותה מכביצה, אבל אין הכי נמי דבדוחק ובצמצום מחזיק בית הבליעה כביצה דהיינו ג' גרוגרות, והיינו הך דהכא דלא שיעור לענין טומאת אוכלין כדרך אכילה אלא מה שמחזיק בית הבליעה בצמצום דהיינו כביצה". וכונתו לחלק בין אכילה כדרך אכילה לשיעור שבית הבליעה מחזיק שלא במאנס עצמו, ושיעור זה אדם אוכלו בבת אחת כאשר הוא מזדרז ואכתי לא הוי אכילה גסה.

אמנם לשיטת הרמב"ם שפסק הלכה כחכמים שטו"א הוא ביצה בלי קליפה, כתב הנו"ב לתרץ כמש"כ לעיל לחלק בין ביצה בקליפה לביצה בלי קליפה.

ב. מהמשנה בכלים פ"ג מ"ב מוכח ששיעור כזית אינו יכול להיות קרוב לשיעור גרוגרת, דתנן "חבית [לטהרת כלים] שיעורה [נקב המוציאה מתורת כלי לקבלת טומאה] בגרוגרת דברי רבי שמעון, רבי יהודה אומר באגוזים, רבי מאיר אומר בזיתים", מבואר שבין שיעור היקף של כזית לשיעור היקף של גרוגרת יש שיעור נוסף והוא שיעור היקף של אגוז (עיי"ש בתוי"ט ובמשנה אחרונה), ומסתבר שהוא שיעור הניכר במראית עין, והרי אף שינוי קטן של ההיקף גורם להפרש גדול בנפח (וכמבואר בחזו"א סי' לט ס"ק י ד"ה עוד הקשה וז"ל "כטבע המעוקב שנכפל כמותה בתוספת מעט הרחב האורך והרום"), וא"כ כזית ששיעורו קטן מאגוז שקטן מגרוגרת, שיעורו קטן בהרבה משיעור גרוגרת, וצ"ע.

אמנם למש"כ בפירוש אליהו רבה שם שכתב בשם הגר"א שאגוז גדול מגרוגרת אין הכרח להקטין בהרבה את שיעור הכזית מגרוגרת. והנה אף שמהמשנה בכלים משמע בפשטות שאגוז קטן מגרוגרת מ"מ מדברי רבי מאיר בסוכה לח, ב דס"ל ששיעור אתרוג הוא כאגוז משמע שאגוז גדול מגרוגרת, שהרי בעינן שתהא נטילתו ניכרה (סוכה לה, ב).

ה. הפר"ח בסי' תפו כתב בתחילת דבריו להוכיח בדעת הרמב"ם משיעור כותבת הגסה שהיא פחותה מעט מכביצה שיש בה שלוש גרוגרות, ששיעור כזית הוא קרוב לשליש ביצה, ועי"ש שכתב בסו"ד – "אבל לדין דקי"ל כרמב"ם ששיעור כזית אינו אלא שליש ביצה בקירוב, ולפי"ז אין המוחש מכחיש אותו כל כך כמו לשיטת התוספות שהביצה אינו אלא שני זיתים, שזה לא מסתבר כלל כיון דבכזית בינוני משערין".

א. מדברי הפר"ח משמע ששיעור כותבת הגסה שהיא פחות מעט מביצה, היינו מביצה בקליפתה (ועי' במשנ"ב סי' תריב ס"ק ב שנחלקו אחרונים בד"ז).

ב. על אף שהפר"ח הכיר את הזיתים שבזמנו, מ"מ הזית ההלכתי הוא הנגזר מסוגיות הגמרא והוא גדול מהזית שנהג בזמנו, וכמו שכתב להדיא.

שיעור כזית לשיטת הרמב"ם

נחלקו האחרונים בשיטת הרמב"ם – לדברי הגר"א ודעימיה כזית הוא פחות משליש ביצה בקליפתה שהוא כחצי ביצה קלופה, וכן עולה מדברי תרוה"ד בשיטת הרמב"ם (ולפי"ז שיעור עירוב שהוא שש ביצים בקליפתם, יכול לעלות בקנה אחד עם שיעור כזית שהוא כחצי ביצה קלופה). אך למש"כ הנו"ב ומרכה"מ שיעור כזית לדברי הרמב"ם הוא פחות משליש ביצה בקליפתה ופחות מחצי ביצה קלופה.

שיעור כזית לפוסקים ששיעור עירוב שש ביצים

כתב בשיעורין של תורה סי' יא שלראשונים שפסקו ששיעור עירוב הוא שש ביצים שהם יח' גרוגרות, כזית הוא פחות משליש ביצה, ושיעור זה הוא פחות מחצי ביצה (והוסף שם לפי"ז יתכן שהזית הוא קטן מאד), וכמש"כ כמה אחרונים בדעת הרמב"ם.

והנה כתב כן מאחר דלא מסתבר לו ששיעור הקליפה גדול משליש הביצה, ומאחר ורבים הם הראשונים הפוסקים ששיעור ב"ס לעירוב הוא שש ביצים, נמצא שרבים הם החולקים על שיעור כזית חצי ביצה. אמנם כבר הובאו לעיל דברי השיח יצחק וההון עשיר שכתבו ליישב את סתירת הגמרות ששיעור כזית הוא חצי ביצה קלופה שהוא פחות משליש ביצה בקליפתה. וכ"כ הגר"א בסי' תפו להשוות שיעור כזית העולה מדברי הרמב"ם שפסק ששיעור גרוגרת הוא שליש ביצה עם דברי השו"ע שם ששיעור כזית הוא חצי ביצה, וכדבריו ברמב"ם עולה אף בדברי תרוה"ד בכ"פ סי' כו וכמש"כ למעלה.

בביאור שיטת המהרי"ל בשיעור כזית

וכן נראה לומר בדעת המהרי"ל שכתב בכ"מ ששיעור כזית הוא כחצי ביצה (אף לשיעור מרור ועירוב תבשילין שהם דיני דרבנן), על אף שפסק ששיעור עירוב הוא שש ביצים ובליקוטי מהרי"ל באות נו כתב ששיעור גרוגרת הוא שליש ביצה. מבואר אף בדעתו ששיעור גרוגרת שליש ביצה אינו מחייב שכזית הוא סתירה לשיעור כזית חצי ביצה וכמש"כ. [ואף שבמהרי"ל בסדר ההגדה אות ט כתב שרביעית היא כמעט מלא שני קליפות ביצה שנמצא ששיעור הקליפה פחות קצת מרביעית הביצה, די"ל ששיעור הקליפה של הביצה שנקבעה להלכה היה יותר משליש הביצה ושיעור הקליפה השתנה עד זמנו של המהרי"ל וכמו ששיעור הקליפה השתנה עד זמננו].

אלא שיל"ע ממש"כ בליקוטי המהרי"ל אות נה וז"ל "אמר: שיעור כזית חצי ביצת תרנגולת ושיעור גרוגרת כשליש ביצה", ומדהשווה שיעור כזית ושיעור גרוגרת לביצה בחדא מחתא משמע שהשווה לאותה ביצה, ונמצא ששיעור כזית כחצי ביצה בקליפתה, ונצטרך לומר דס"ל כמש"כ במג"א שכזית הבינוני גדול מגרוגרת. אלא שדברי המג"א קשים, וכמש"כ הנו"ב בסי' לח וכמו שהוספנו לעיל להקשות על דברי המג"א. ולכן יותר נראה כמש"כ בדעת המהרי"ל שכזית הוא חצי ביצה מקולפת, וליקוטי המהרי"ל בסי' נה לאו בר בר רב אשי חתים עלה, והתלמיד שמע המהרי"ל שכזית חצי ביצה ושמע שגרוגרת שליש ביצה ולא דק שמדובר בשני ביצים שונים (ועי' כע"ז בט"ז אר"ח סי' תרכט ס"ק ב ובט"ז יו"ד סי' קנ סס"ק יא ובש"ך יו"ד סי' רא ס"ק עא).

שיעור כזית העולה מדברי הרשב"א

וע"ע ברשב"א במשמרת הבית (על תורת הבית) בית ד שער א (דף ו עמוד א) שכתב – "עוד תדע דמאי דאמר חומרא דאתי לידי קולא כיצד בחתיכת בשר שחוטה ששיעורה כעשר זיתים שנפל עליה כזית רוטב של נבלה לא אסרה שהרי יש בחתיכה עשר רביעיות שהן חמש עשרה ביצים שהן הרבה מששים זתים ורביעית רוטב אינו נחשב בלחותו אלא לכזית בלבד ונמצא בטל ביותר מששים", מבואר בדבריו לדינא שבביצה בקליפתה יש יותר מארבע זיתים, וע"ע להלן עמ' קטז מש"כ בדבריו.

ו. בדעת השו"ע

ב"י סי' תפו ד"ה ושיעור כזית, וכ"כ הד"מ סי' תעה ריש ס"ק א ובסי' קצז ס"ק ה.
א. יל"ע מדוע הב"י מביא את התוס' בחולין קג, ממנו עולה מהו שיעור כזית ולא את התוס' בעירובין פ, ב שם הוא דן בשיעור כזית. וצריך לומר משום שבעירובין עיקר דבריהם להוכיח מכריתות שאין בביצה ג' זיתים, אך בחולין הוסיפו על לשון הגמ' "משמע דשני זיתים מחזיק", והבין הב"י שכוונתם שמחזיק כן בדיוק. [אמנם ראוי לציין שהב"י לא הביא את התוס' בעירובין פ, ב כשדן כמה ביצים הם יח' גרוגרות אף במקומו בסי' תט, וכן לא הביאם בסי' תריב כשהוכיח משיעור טו"א שהלכה כר"ש, וצ"ב]. וע"ע לעיל עמ' סח מש"כ עוד בדברי הב"י שלמד מדברי התוס'.

ב. הב"י לא הביא את שיעור כזית העולה מדברי הרמב"ם.

שו"ע סי' תפו אך ע"ע שו"ע סי' תט, ובסי' שסח, ג ודו"ק.

א. מג"א תחילת סי' תפו [ומש"כ המג"א בביאור הגמ' בכריתות "אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים" הכוונה ששלשה זיתים אינו מחזיק, כ"כ בתו"י ביומא פ, א ובתוס' ר"פ בעירובין פ, ב].

ב. ביאורה"ג בתחילת דבריו שם – "שיעור כזית וכו' תליא בשיטת התוס' והרמב"ם" וכו' עד "ונראה דמסתמא דפאה אין ראייה להרמב"ם" וכו', ובסוף דבריו – "אבל עדיין צ"ע" וכו' עד סו"ד.

ג. שו"ע הגר"ז תפו, א, משנ"ב ס"ק א.

דעת השו"ע בשיעור כזית וכותבת

א. הב"י בסי' תפו כתב וז"ל "ושיעור כזית נראה מדברי התוס' בס"פ גיה"נ דהוי כחצי ביצה", מלשון הב"י שכתב "ושיעור כזית נראה" וכו' ולא הביא שמדברי הרמב"ם נראה ששיעור כזית פחות משליש ביצה, משמע שלא ראה שיש סתירה מדברי הרמב"ם לשיעור שעולה מדברי התוס', ואין ספק מהו שיעור כזית. וכן משמע מהא דדבריו קאי על כל מה שנשנה לעיל בשיעור כזית במצוות ליל הסדר, ואף לגבי חיוב כזית לענין מרור (בסי' תעה ובסי' תפו) שחיובו מדרבנן, ואף לענין כרפס ששיעור פחות מכזית כדי לא להתחייב בברכה אחרונה (בסי' תעג ובסי' תעה), שהרי הב"י כתב מהו שיעור כזית על דברי הטור שיקח כזית ממרור ולאחר שהאריך והכריע למעשה לאכול כרפס פחות מכזית כדי לא להכנס לספק עי"ש, משמע שהב"י ס"ל שכזית הוא חצי ביצה מדין ודאי [שאם היה ספק בשיעור ורק בדאורייתא החמיר, לא היה סותם אלא היה מביא אף את הדיעה של פחות משליש ביצה להקל באכילת מרור שהוא מדרבנן וכמש"ש בשו"ע, וכדי לאכול כרפס פחות הרבה משליש ביצה כדי לא להכנס לספק ברכות – וכמש"כ בסי' רי גבי ספק ברכות גבי ספק בריה ושיעור שתיה לברכה אחרונה (ואף שבניד"ד מצטרף ספק נוסף, אם מברכים ברכה אחרונה לאחר

אכילת כרפס אף אם אכל כזית, ולכן לא דמי לשו"ע סי' ריא, וכעין מש"כ בשע"צ שם אות כז וביד אפרים סי' רב בתחילת דבריו על מג"א סק"ד, מ"מ גבי אכילת כרפס שאינו אוכל אלא להתמיה את התינוקות היה לו לומר שיאכל פחות משליש ביצה לאפוקי נפשיה מכל ספק) – וכן למי שאינו יכול לאכול חצי ביצה]. ולפי"ז יש לומר הא דפסק הב"י בסי' שסח ששיעור עירוב הוא שש ביצים שהם יח' גרוגרות אינו סותר את מש"כ בסי' תפו שכזית הוא חצי ביצה, וכמש"כ הגר"א בדעת הרמב"ם, ונמצא בדעת השו"ע שכזית הוא חצי ביצה קלופה ושיעור הקליפה יותר משליש הביצה. (אמנם מש"כ אינו בדעת התוספות שמדבריהם משמע ששיעור הקליפה אינו גדול מהא דהקשו סתירה מהשיעור העולה מהגמרות וכמש"כ החזו"א בסי' ק ס"ק ו, וכמו כן התוספות פסקו הלכה כר"ש בשיעור אכילת פרס ואין הלכה כריב"ב ששיעור כ"ס הוא שש ביצים. ואכן הב"י לא הביא את התוספות בדף פ,ב אלא רק את התוספות בחולין ולמד מהם איך ללמוד שיעור כזית מהגמרא בכריתות, ואכתי צ"ב איך הב"י לא הביא את התוספות בעירובין וביומא ואת דברי תרוה"ד והמדרכי שהביאו שכזית חצי ביצה).

ב. אך אכתי יל"ע ממש"כ הרמב"ם ופסקו השו"ע בסי' תריב שהכותבת היא פחות מביצה מעט, והרי למש"כ בביצה קלופה יש שני זיתים שהוא שיעור כותבת, ובהכרח הא דאמרינן שהכותבת פחות מביצה הכוונה לביצה בקליפתה, ואם הקליפה יותר משליש א"א לומר שכותבת היא פחות מביצה מעט, וצ"ע. אמנם עי' לעיל עמ' עג מש"כ ע"פ תרוה"ד שהסוגיא בכריתות היא שיטה נוספת בשיעור כותבת שהיא כביצה, ולפי"ז י"ל הא דאמרינן שבכותבת יש שני זיתים הוא רק להך שיטה ששיעור כותבת הוא כביצה, אך לרב זביד ששיעור כותבת פחות מביצה אין בכותבת שני זיתים, וא"כ י"ל שכותבת היא פחות מעט מביצה קלופה, ונמצא לפי"ז בדעת השו"ע שכותבת פחות מעט מביצה קלופה. ולפי"ז אף כביצה לאכילת עראי בסוכה ושיעור כביצה לבהמ"ז לרבי יהודה הוא ביצה קלופה כדמוכח בסוגיא ביומא עט,ב.

ולמש"כ בדעת השו"ע שכזית חצי ביצה בלי קליפה, על אף שהשו"ע סתם שי"א שכזית כחצי ביצה בלי לפרש שהכוונה לחצי ביצה בלי קליפה [ואף שהשו"ע בסי' קנח כתב גבי נט"י שי"א שאין נוטלין ידים אלא לאכילת ביצה והכוונה לביצה בלי קליפה, ה"ז משום שהביא דברי הרוקח שסתם הלשון וכדרכו להביא לשונות הפוסקים שקדמו לו משא"כ בסי' תפו שהוא לשון השו"ע, וא"כ לכאורה היה לו לפרש שהכוונה לביצה קלופה, שהרי סתם ביצה היא ביצה בקליפתה], מ"מ צריך לדחוק ולומר שהשו"ע סמך על מש"כ בב"י במקור הך דינא שהוא בגמרא בכריתות שבית הבליעה מחזיק שני זיתים שהוא כביצה לטו"א שלחכמים היא ביצה בלי קליפה.

ג. אמנם בגר"ז כתב שהשו"ע היקל בעירוב מאחר דהוי מדברי סופרים אפשר לסמוך על האומרים שכזית הוא פחות מעט משליש ביצה, ולכן אף מרור שהוא מדברי סופרים אפשר להקל בכשליש ביצה. ונמצא לדברי הגר"ז השו"ע מספקא ליה אם כזית הוא חצי

ביצה כמבואר בתוס' או פחות משליש ביצה כמו שעולה מדברי הרמב"ם, ולכן אפשר להקל בדרבנן אף לשיעור מרור. ויל"ע בדבריו וכמש"כ. אלא שיל"ע במש"כ הגר"ז להקל במרור שהוא מדרבנן דסגי בשליש ביצה, שהרי בב"י כתב ששיעור כזית חצי ביצה על מש"כ בטור שאוכל כזית במרור.

ד. צ"ב מדוע הב"י לא ביאר מהו שיעור כזית כבר בהלכות ברכות ונט"י.

דברי המג"א והגר"א בדעת השו"ע בשיעור כזית וככותבת

למג"א האם יחס כזית וככותבת הוא לביצה בקליפתה

א. המג"א בתחילת דבריו הקשה על מש"כ בשו"ע שכזית חצי ביצה משיעור כזית העולה מפסקי השו"ע גבי שיעור כותבת המחזיקה שני זיתים והיא פחותה מביצה ומשיעור הכזית העולה מפת של עירוב, ולא כתב לתרץ שכזית הוא חצי ביצה בלא קליפה וכותבת היא פחות מביצה עם קליפה ומאידך כזית הוא פחות משליש ביצה עם קליפה. ולפ"ר נראה דס"ל למג"א שמש"כ השו"ע כזית חצי ביצה הוא חצי ביצה בקליפתה (שהרי השווה את היחס בין כזית לביצה ליחס העולה מסי' שסח, ושם מיירי בביצה בקליפתה), ואף כותבת הגסה היא פחות מעט מביצה בקליפתה. אמנם נראה שאין להוכיח בדעתו מקושתו שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה, מאחר וס"ל שהקליפה לא כ"כ גדולה ליישב את הסתירה משיעור עירוב, כן היה יוצא ששיעור כותבת קטן בהרבה מביצה בקליפתה.

אלא מהמשך דבריו יש להוכיח דס"ל ששיעור כזית חצי ביצה עם קליפה, שהרי המג"א הקשה על הרמב"ם שגורגרת שיעורה שליש ביצה, ולפי"ז נמצא שבית הבליעה מחזיק יותר משלשה זיתים ובגמ' בכריתות מבואר שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, ומכח קושיא זו כתב שכזית גדול מגורגרת, והרי למש"כ המג"א שם בביאור הגמרא בכריתות שבית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים אך אינו מחזיק ג' זיתים, וא"כ היה יכול לתרץ שביצה בקליפתה מחזיקה יותר מג' זיתים, אך ביצה קלופה – שהוא שיעור בית הבליעה – מחזיק פחות משלוש זיתים (כמש"כ בשו"ת נו"ב סי' לח), ומדהוכרח המג"א ליישב דברי הרמב"ם באופן אחר ולחדש שהכזית גדול מהגורגרת, משמע דס"ל שבית הבליעה הוא ביצה בקליפתה, וא"כ יחס הכזית לשיעור ביצה הוא לביצה בקליפתה. אך א"א לומר כן, שהרי המג"א כתב דבריו בדעת הרמב"ם שפסק שטו"א בכביצה בלא קליפה. (אמנם אי נימא שהתנאים לא נחלקו בשיעור בית הבליעה אלא בדרשת מכל האוכל וכו' אי מיירי באכילה מרווחת או באכילה בדוחק, יש ליישב דברי המג"א).

ונראה בדעת המג"א, דעל אף דס"ל ששיעור כזית הנגזר משיעור בית הבליעה הוא היחס לביצה קלופה, וס"ל שיש בבית הבליעה יותר משני זיתים, מ"מ אינו יכול לתרץ את דברי הרמב"ם כדברי הנו"ב, מאחר וס"ל למג"א שבכותבת שהיא פחות מעט מביצה יש שני זיתים (שהרי מחמת כן הכריח בדברי הגמרא בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים

הכוונה שאינו מחזיק שלשה זיתים), נמצא שכזית שהוא קטן משליש ביצה עם קליפה הוא פחות מעט מחצי ביצה קלופה ונמצא שהקליפה גדולה מרבע ביצה.

אלא שדברי המג"א צ"ע, שהרי אם את לשון הגמרא שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים הוציא המג"א מפשרו, הרי יותר פשוט להבין שדברי הגמרא שבכותבת אית בה שני זיתים אינו שיש רק שני זיתים ולא יותר, וא"כ אין הכרח שכזית פחות מעט מחצי ביצה קלופה, ואכתי דברי המג"א צ"ב.

ב. למה שהמג"א הכריח בדעת הרמב"ם מהגמרא בכריתות שכזית גדול מגרוגרת – והגמ' בשבת מיירי בכזית קטן – נמצא שאין הכרח לומר שהרמב"ם יחלוק על מה שפסק השו"ע שכזית חצי ביצה, ושיעורו מעט פחות מחצי ביצה (מהא שככותבת הגסה – שהיא מעט פחות מביצה – יש בה ב' זיתים), ולכן אין סתירה בין השו"ע בסי' תפו לשו"ע בסי' שסח.

נמצא לפי"ז המחלוקת בין תוס' לרמב"ם אינה בשיעור כזית אם היא חצי ביצה או שליש ביצה אלא בשיעור בגרוגרת, אם גרוגרת הבינונית גדולה מכזית, ולכן לדבריהם שגרוגרת גדולה מכזית א"א לומר ששיעור שתי סעודות לעירוב הוא שש ביצים, והא דאמר רי"ה אמר שמואל ששמונה עשרה גרוגרות הוי מזון ב' סעודות קאי לר"מ או לרי"ה.

שיעור כזית לדעת התוס' והרמב"ם בשיטת הגר"א – אם הוא חצי ביצה עם קליפה

א. הגר"א בתחילת דבריו כתב ליישב שיטת הרמב"ם שפסק בשיעור ב' סעודות כריב"ב מהוכחת התוס' משיעור ביצה לטומאת אוכלין, "דהרמב"ם מפרש מה שכתוב בכל מקום כביצה לטמא כו' היינו בלא קליפתה" (ולפי"ז שיעור הקליפה הוא רבע הביצה, וע"ז להלן בשיעור עובי הקליפה בשיטת הרמב"ם). והנה נמצא לפי דברי התוס' שיעור ביצה לטומאת אוכלין הוא כביצה בקליפתה כדעת רבי נתן ורבי דוסא בעירובין פג"א, והוא שיעור בית הבליעה וכזית הוא חצי ביצה עם קליפה. וכן מבואר בהמשך דברי הגר"א, שכתב שלדעת התוס' ש"גרוגרת ב' שלישי ביצה, וכזית שהוא פחות מכגרוגרת הוי, חצי ביצה", דהיינו חצי ביצה עם קליפה. ויל"ע משיעור ככותבת הגסה שהיא פחות מביצה ויש בה ב' זיתים (שזה היה הכרחו של המג"א לבאר את הגמ' בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים שהכוונה שאינו מחזיק ג' זיתים, אך אה"ע בביצה יש יותר מב' זיתים וכזית הוא פחות מעט מחצי ביצה). אמנם עי' לעיל עמ' עג מש"כ ע"פ תרוה"ד בכ"פ סי' כו שהסוגיא בכריתות ס"ל שכותבת היא כביצה ולכן אמרין שיש בה שני זיתים בדיוק, אך לרב זכיד שכותבת פחות מביצה אין בכותבת שני זיתים, ולק"מ.

ב. בדעת הרמב"ם כתב הגר"א ששיעור גרוגרת הנגזר מפת של עירוב הוא שליש ביצה עם קליפה, וכזית הנגזר משיעור בית הבליעה שמחזיק ביצה הוא ביצה קלופה, ונמצא לפי"ז ששיעור הקליפה הוא יותר משליש ביצה. והנה הגר"א לא הוציא את הגמ' בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים מפשרו, ונמצא לפי"ז שכזית הוא

חצי ביצה קלופה בדיוק (והגר"א לא התיחס להשוואת הכותבת הגסה לזיתים). ומש"כ הגר"א לאחר שכתב ששיעור אחד הוא "אלא דלא הו" ח"ח", צריך לבארו "דלא הו" חצי חצי חציה" (ומה שהגיהו ופתחו את ראשי התיבות "חצי ביצה" אינו מבואר כלל). וכוונתו לגמ' בעירובין פג,א בברייתא שחצי חצי חציה לטו"א שאין זה שיעור מדויק נשהרי שיעור הקליפה הוא יותר משליש, ואילו אם ח"ח חציה היה בדיוק, שיעור הקליפה היה רבע. ויתכן שזו כוונת הגר"א בתחילת דבריו – לאחר שכתב בדחית הוכחת ראית התוס' לפסוק כר"ש – ששיעור שלשת רבעי ביצה בקליפתה שווה לביצה קלופה – "ולאו דוקא חצי חציה ממש, כמש"כ שם פג,א דלא שוו שיעוריהו להדר" (אלא שקצת דוחק שהגר"א בתחילת דבריו מתייחס לסו"ד שם מוכח בדעת הרמב"ם ששיעור הקליפה הוא יותר משליש).

ג. מש"כ הגר"א בסו"ד "ולפי מה שכתבתי אתיא דברי השו"ע כאן על נכון בין לשיטת התוספות ואלבא דר' מאיר וכנזכר לעיל, ובין לשיטת הרמב"ם", הוא רק במש"כ השו"ע שכזית חצי ביצה, אך יש נ"מ גדולה ביניהם, שלתוס' כזית הוא חצי ביצה עם קליפה ולרמב"ם הוא חצי ביצה בלא קליפה, וכן נ"מ לדינא אם שיעור טו"א הוא כביצה עם קליפה או כביצה בלא קליפה.

ד. ובדברי הגר"א יל"ע, מהא דאמרינן בכריתות שבכותבת הגסה יש שני זיתים, והרי לדברי הגר"א בית הבליעה מחזיק בדיוק שני זיתים שהיא ביצה קלופה, נמצא שכותבת הגסה שיעורה כביצה קלופה, והרי הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"ב הל' א פסק כרב זביד שכותבת הגסה הינה פחות מכביצה, וצריך לומר שכותבת הגסה היא פחות מביצה בקליפתה, וכתב שם הרמב"ם דהיינו פחות מעט, והרי לגר"א שיעור הקליפה יותר משליש, נמצא שכותבת הגסה היא הרבה פחות מביצה. ויתירה מזאת, שהרי השו"ע בסי' תריח,ז הביא לדינא דברי הר"ן שמאכילים את החולה שני שלישי ביצה בינונית ששיעור זה הוא פחות ודאי מכותבת, שהרי הכותבת היא רק פחות מעט מביצה, והרי לגר"א אכתי שיעור זה הוא יותר מכותבת, שהרי הקליפה גדולה משליש ביצה.

אמנם למש"כ לעיל בעמ' עה שלרב זביד אין בכותבת שני זיתים, וכותבת היא פחות מעט מביצה קלופה, ומש"כ השו"ע בסי' תריח,ז הוא שני שלישי ביצה קלופה.

בדעת הגר"ז והמשנ"ב בדעת השו"ע

עי' להלן.

ז. שיעור כזית לדינא במחלוקת הפוסקים – חצי ביצה או כשליש

א. הגר"ז סי' תפז,א (וע"ע בגר"ז סי' תריב,ד) והמשנ"ב ס"ק א החמירו בשל תורה והקלו בדרבנן, עיי"ש בדבריהם. אמנם החיי אדם כלל קל,א כתב שכזית חצי ביצה ולא חילק בין דאורייתא לדרבנן, ורק בחולה היקל.

א. מבואר בדברי הגר"ז שדברי השו"ע שפסק בסי' תפז שי"א שכזית חצי ביצה ובסי'

שסח ובסי' תט פסק עיקר כשיטה ששיעור עירוב הוא שש ביצים מיוסדים על כך שאין הכרעה במחלוקת הראשונים בשיעור ב"ס לעירוב ושיעור כזית – שיש קשר בין שתי מחלוקות אלו – ולכן בדאורייתא השו"ע החמיר ובדרבנן היקל. והנה הא דמשמע מהגר"ז ששני פסקי השו"ע אינם מדין ודאי, אפ"ל משום דס"ל שהשו"ע שפסק כזית חצי ביצה לא קלופה ולכן יש סתירה בין שני פסקי השו"ע, ואי נימא שאף לגר"ז כזית הוא חצי ביצה קלופה מ"מ ס"ל שלא יתכן שהקליפה היא יותר משליש הביצה. אמנם ע"י לעיל עמ' פט מש"כ להוכיח מדברי הב"י שפסק כזית חצי ביצה מעיקר הדין.

ב. יל"ע לדברי הגר"ז שכתב שלי"א שכזית הוא חצי ביצה, שיעור עירוב – שהוא יח' גרוגרות – הוא יותר מתשע ביצים (והיא דעת ר"ה ור' יוסי וכמש"כ תוס' בעירובין פב), מדוע הב"י לא הביא שיטה זאת כלל, שהרי למש"כ השו"ע בסי' תפו שכזית חצי ביצה, יח' גרוגרות הם יותר מתשע ביצים, אלא שלמעשה מקילים ששיעור עירוב הוא ששה ביצים מאחר ששיעור כזית תלוי במחלוקת, ובעירוב דרבנן מקילים שכזית פחות משליש ביצה. וצריך לומר שדברי הגר"ז אינם בדעת השו"ע אלא הכרעתו בישוב הסתירה בשיעור כזית, אך בדעת השו"ע נראה שס"ל ששני הפסקים אינם סותרים והם עולים בקנה אחד וכביאור הגר"א ששני שיעורים אלו שווים, וחצי ביצה קלופה שווה לשליש ביצה בקליפתה.

ג. הגר"ז הביא את השיטה שכזית הוא פחות מעט משליש ביצה כדיעה שקולה לשו"ע שכזית כחצי ביצה, מאחר שבשו"ע הלכות עירוב נקטינן כעיקר שמזון ב' סעודות הוא שש ביצים, שמשיעור זה עולה שכזית הוא מעט פחות משליש ביצה, ולכן מתוך שני פסקי השו"ע עולה החילוק בין עירוב שהוא מדרבנן לאכילת מצה שהיא דאורייתא. והנה היה מקום לומר שרק בעירוב שמפורש בגמ' דאזלינן לקולא אף ביחיד במקום רבים אפשר לסמוך על השיעור של שש ביצים, אך בגר"ז מבואר שבכל דיני דרבנן אפשר לסמוך על שיעור זה, שהרי כתב "וא"כ במרור שהוא מד"ס וכן כל דבר שהוא מדברי סופרים ששיעורו בכזית יש לסמוך על האומרים שהוא פחות משליש ביצה".

ד. הגר"ז שכתב בשיטת הרמב"ם ששיעור כזית פחות מעט משליש ביצה, נטה מהמג"א הסובר שלרמב"ם כזית הוא גדול משליש ביצה.

מחלוקת הגר"ז והמשנ"ב בהבנת השו"ע

ה. אף שדברי המשנ"ב נראים כדברי הגר"ז, מ"מ חלוקים הם בשני דברים:

(א) הגר"ז הקשה סתירה בשיעור כזית בדעת השו"ע, ולכן למד בדעת השו"ע דספוקי מספקא ליה, ולכן בדאורייתא החמיר ובדרבנן היקל, ואילו המשנ"ב לא הקשה סתירה בשו"ע, שדעתו שכזית הוא חצי ביצה מדין ודאי ואף לדיני דרבנן וכמו שמשמע מהב"י, אלא רק ציין ששיטת הרמב"ם חולקת על השו"ע בשיעור כזית ונהשו"ע בסי' שסח כתב

ששיעור עירוב הוא שש ביצים ה"ז משום שהלכה כדברי המיקל בעירוב כמבואר בעירובין מו,א. אמנם בב"י סי' שסח הביא דברי הרשב"א שפסק ששיעור עירוב שש ביצים "כיון דאפקיה (דעת ריב"ב בעירובין פג,א) בלשון חכמים נקטינן כוותיה", וא"כ הוא מדין ודאי].

(ב) הגר"ז כתב "במרור שהוא מד"ס וכן כל דבר שהוא מדברי סופרים ששיעורו בכזית יש לסמוך על האומרים שהוא פחות מעט משליש ביצה", ומשמע שסגי בכך שיאכל שליש ביצה אף שמברכים על אכילת מרור, ואילו במשנ"ב כתב "שכיון שצריך לברך על המרור נראה שאין להקל בזה" ולאכול לכתחילה שליש ביצה.

ובדעת הגר"ז נראה שכיון שבדרבנן יכול לקיים המצוה בשיעור שליש ביצה מחמת הכלל שספקא דרבנן לקולא, לכן יכול אף לברך על קיום המצוה. וראיה לדבר מהא שהשו"ע כתב בסי' שסח,ג ששיעור עירוב הוא שש ביצים שהם יח' גרוגרות משום שיעורב דרבנן ולכן היקל וכמש"כ הגר"ז, ובסי' שסו,יד כתב השו"ע שיש לברך על מצות עירוב, ולא מצאנו שלחיוב הברכה צריך להניח יותר משש ביצים. ובדעת המשנ"ב יל"ע מה החילוק מסתמות השו"ע שמברכים ברכת העירוב על השיעור שהובא שם בסי' שסח,ג. ויש לומר, הא דנקטינן ששיעור עירוב הוא שש ביצים אינו מדין ספקא דרבנן לקולא אלא מחמת הכרעת הגמ' בעירובין מו,ב שספק עירוב להקל [וכן מצאנו במהרי"ל הל' עירוב חצירות ד שכתב שיעירוב חצירות בשש ביצים לשתי סעודות – "דאליבא דמאן דמיקל בעירוב בעי שש ביצים לשתי סעודות, גם אם יש המצריך שמונה ביצים קי"ל כדברי המיקל", ובסדר ההגדה פסק שכזית הוא חצי ביצה].

ו. בגר"ז מבואר שבדיני דרבנן אפשר לסמוך ששיעור כזית הוא פחות מעט משליש ביצה, ובפשטות דבריו אינם כדברי הב"י שכתב את שיעור כזית חצי ביצה על מש"כ הטור שיקח כזית מן המרור.

ובדעת המשנ"ב יל"ע, שכתב "ולענין מרור וכהאי גוונא שהוא דרבנן יש לסמוך בדיעבד אם אכל כשליש ביצה [אם לא שהוא חולה וקשה לו לאכול כחצי ביצה יכול לסמוך על הרמב"ם]", ומשמע שלא מקילים לכתחילה לסמוך על שליש ביצה אלא רק בדיעבד. אמנם י"ל שמש"כ לסמוך על שליש ביצה רק בדיעבד ה"ז משום המרור הטעון ברכה וכדמשמע מהמשך דברי המשנ"ב. אך מדבריו בסס"ק א שכתב שאם אכל מרור שליש ביצה יצא בדיעבד, משמע שאף בחיובי דרבנן אינו אלא בדיעבד.

ז. החיי אדם כלל קל,א כתב ששיעור כזית הוא כחצי ביצה ולא חילק בין חיובי דאורייתא לחיובי דרבנן, אך הוסיף "וחולה יכול לסמוך על הפוסקים שהוא כשליש ביצה אם אי אפשר לו לאכול כחצי ביצה". והנה ממש"כ "יכול לסמוך" נראה דמיירי בחולה שיכול לאכול חצי ביצה אלא קשה לו, שיכול אז לסמוך להקל על השיעור העולה מדברי הרמב"ם. אלא שד"ז צ"ע, דסוכ"ס מכלל ספק לא יצא וספקא דאורייתא לחומרא. ולכן

צריך לומר דמיירי בחולה שאינו יכול לאכול כחצי ביצה וכמש"כ "אם א"א לו לאכול", שאז הוא חייב לאכול שליש ביצה לקיים את המצוה, ולא דק במש"כ "יכול לסמוך". אמנם המשנ"ב הביא את דברי החיי אדם לענין חולה שקשה לו לאכול מצה כחצי זית שיכול לסמוך על הרמב"ם, ודבריו צ"ב, מאחר שהוא ספקא דאורייתא אף חולה שאין בו סכנה חייב לצאת מכלל הספק ולאכול חצי ביצה. וקשה לומר שס"ל שמעיקר הדין הלכה כדברי הרמב"ם. אחרי שהב"י והד"מ לא הביאו אלא שכזית חצי ביצה ולא הביאו כלל שיעור של שליש ביצה.

ואולי יש לומר שהמשנ"ב דקדק ממש"כ החיי אדם "שחולה יכול לסמוך" דמיירי בגוונא שרק קשה לו לאכול, וס"ל שכשם שאינו מחויב להוציא יותר מחומש על קיום מצוות עשה, ה"ה מי שקשה לו לאכול כזית. ולפי"ז נראה דמיירי במי שקשה לו מאד לאכול כזית, וזמש"כ החיי אדם "אם א"א לו לאכול כחצי ביצה", אמנם המשנ"ב כתב חולה "שקשה לו לאכול". ואכתי צ"ב.

מקור הגר"ז והמשנ"ב בדעת הרמב"ם שכזית פחות רק מעט משליש ביצה ח. הגר"ז והמשנ"ב נקטו בשיטת הרמב"ם ששיעור כזית הוא פחות מעט משליש ביצה, וכמו שכתב הפר"ח בדעת הרמב"ם, ולכן לצאת מספק ברכה כתבו הגר"ז והמשנ"ב שיאכל חצי ביצה או הרבה פחות משליש ביצה. והא מדלא מספקא להו שמא הזית היא הרבה פחות משליש ביצה (וכמו שכתב בשיעורין של תורה סי' יא עמ' ע' ד"ה והנה לשיטת הרמב"ם ודעימיה), ה"ז מכח הגמרא בכריתות יד, שאין בית הבליעה מחזיק שלשה זיתים. נמצא שכזית הוא פחות משליש ביצה בקליפתה וגדול משליש ביצה קלופה.

ואף למש"כ בדעת התו"י בכריתות שבית הבליעה מחזיק שני זיתים באכילה כדרכה וכביצה באכילה שלא כדרכה, ולכן אין יחס בין שיעור כזית לביצה, מ"מ לגמרא בכריתות שבית הבליעה באכילה כדרכה אינו מחזיק ג' זיתים, שהרי אף הכותבת שהיא קטנה מביצה (לרב זביד) שצריכה להאכל בבליעה אחת באכילה כדרכה אין בה ג' זיתים, נמצא שכזית הוא לכל הפחות שליש ביצה קלופה ופחות משליש ביצה בקליפתה.

אם יש תלות בין שיעור כזית לשיעור אכילת פרס

יל"ד אם מי שנוקט שכזית הוא חצי ביצה מעיקר הדין יכול להקל בשיעור אכילת פרס שהוא זמן אכילת ד' ביצים, והסובר שכזית הוא כשליש ביצה חייב לדון שיעור אכילת פרס ג' ביצים. שהרי הסובר שכזית הוא פחות משליש ה"ז כיון שפסקו כריב"ב, ששיעור עירוב הוא שש ביצים שהוא שיעור ב"ס בכה"ת, והוא שיעור יח' גרוגרות, ונמצא ששיעור אכילת פרס הוא ג' ביצים. ולסוברים ששיעור כזית הוא חצי ביצה מכח הא דבית הבליעה מחזיק שני זיתים שהוא כביצה לטומאת אוכלין, ה"ז כר"ש ששיעור ב"ס בכה"ת הוא שמונה ביצים, וא"כ אכילת פרס היא ארבע ביצים.

אמנם תלות זאת אינה אלא למש"כ הנו"ב ומרכה"מ בשיטת הרמב"ם שגורגרת שיעורה שליש ביצה וכזית הוא פחות מחצי ביצה קלופה, מאחר שבית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, אך לתורה"ד בפו"כ סי' כו ולמהרי"ל ולמש"כ הגר"א בדברי הרמב"ם, מבואר שאף לריב"ב כזית חצי ביצה ואין תלות בין השיעורים.

ואף למש"כ בדעת הנו"ב ומרכה"מ אין זה אלא אם שיעור ב"ס לעירוב הוא שיעור ב"ס לכה"ת שממנו נגזר שיעור כדי אכילת פרס, אך רבי שמעון (ולתוספות אף ר"מ ורי"ה) ניתק שיעור ב"ס לעירוב משיעור ב"ס בכה"ת, וא"כ יתכן שב"ס בכה"ת הוא כריב"ב על אף שפסקו בעירוב שיעור אחר של ב"ס. וכן מצאנו ברשב"א בעבודת הקדש שפסק כר"ש ששיעור עירוב הוא חמש ביצים ומאידך פסק כריב"ב ששיעור אכילת פרס הוא שלשה ביצים. ואף בשו"ע מצאנו שכתב בסי' תפו שיעור כזית הוא חצי ביצה ובסי' תריב הביא את שתי השיטות בשיעור אכילת פרס. וע"ע בפמ"ג סי' רח מש"ז ס"ק יב כשדן בשיעור תערובת דגן של כזית כדי אכילת פרס, שלדעה אחת בסי' תריב היחס הוא שישית ולדעה השניה הוא שמינית (שהרי כזית הוא חצי ביצה).

ב. חזו"א סי' ק ס"ק ו ד"ה והנה לדינא ובס"ק ז ד"ה וכזית לדידן שאוכל אכילה אחת וחייב ארבע חטאות לשיעור כותבת, אמנם בקונטרס השיעורים סי' לט סס"ק יז סד"ה במ"ב סי' תפו כתב "אבל אפשר לסמוך על דעת הרמב"ם שהכזית ב' שלישי ביצה שלנו עם קליפתה", והביאו לדינא בשיעורין של תורה בשיעורי המצוות אות כד, ועי' שם בסי' יא (ונדפס אף בקה"י פסחים סי' מג) שדן בבירור דעת החזו"א.

א. בחזו"א ס"ק ו החמיר לדינא כדברי הצ"ח שביצים שבזמננו התקטנו עד חצי אף ביחס לדיני דרבנן (וכן משמע בצ"ח פסחים קטז, שכתב חידושו אף למרור ולכוסות). והמשנ"ב בסי' תפו סס"ק א הביא לדינא את הכרעת השערי תשובה לחלק בין דבר שחיובו מן התורה לדבר שחיובו מדרבנן – כגון מרור בזה"ז ואפיקומן וכוסות – שבוזה אפשר לשער בביצה שלנו.

ב. הקה"י נשאל בביאור דברי החזו"א בקונטרס השיעורים שהיקל כרמב"ם שכזית הוא כשליש ביצה, האם משום שפסק שהעיקר בשיטת הרמב"ם או משום שדעת החזו"א שהעיקר שהכזית משתער בכזית שבכל דור, ולכן צירף זאת להקל כרמב"ם. שהזית כשליש ביצה (וכיון שהביצים התקטנו, כזית הוא כשני שלישי ביצה). והקה"י כתב שם שלא קיבל מהחזו"א טעמו ונימוקו בזה. הקה"י רצה לומר שהעיקר כרמב"ם בשיעור ב' סעודות של עירוב, שלפי"ז יוצא שכזית פחות משליש ביצה ויתכן שזית של זמננו הוא הזית, שאין לנו ראייה שהזית השתנה. ועוד י"ל שאף אם הזית השתנה, אזלינן בתר שיעור הפרי שבכל דור, עי"ש מה שהאריך בזה. [ומש"כ הקה"י שיתכן שהזית לא השתנה ושיעורו כזית של זמננו ולפי"ז יתכן ויש יותר מארבע זיתים בביצה, הוא ע"פ תו"י בכריתות שאין בית

הבליעה מחזיק יותר משני זיתים היינו כדרך אכילה ושיעור בית הבליעה שהוא כביצה הוא שלא בדרך אכילה, נמצא שאין לנו גילוי מהגמרא כמה זיתים יש בביצה].

ג. אך עי' בחזו"א שו"ת וחדושים סי' תז במ"ש החזו"א הוספה לקונטרס השיעורים סימן לט סעיף קטן יז סוף ד"ה במ"ב, שם ביאר הכרעתו לדינא מטעם אחר שכתב הקה"י (ונמצא שהחזו"א לא צירף להכרעתו את הצד שהזית הוא זית של זמנינו).

וז"ל שם – "דבביאור הגר"א סי' תפ"ו מבואר דלדעת הר"מ הקליפה שליש, וא"כ אף לדעת התו' י"ל כן, וכיוון דלדעת הר"מ ודאי סגי בב' שליש ביצה, ואפשר דליכא מאן דפליג עלי', וגם שיעור הקליפה הוא ענין צדדי ולא מצינו שיעורו לדעת תו', שפיר יש ללמוד שיעורו מדברי הר"מ אף לדעת תוס' עכ"ל החזו"א. החזו"א לשיטתו שאף בדעת התוס' שכזית הוא חצי ביצה היינו ח"ב קלופה וכמש"כ בעירובין סי' ק ס"ק ה ותחילת ס"ק ו, עי"ש.

נמצא בדעת החזו"א – בעירובין סי' ק שנכתב בתחילה (י"ל בשנת תרפט) כתב את העולה מהתוס' לשיטתו שכזית הוא חצי ביצה קלופה ודעת הרמב"ם שהזית קצת פחות משליש ביצה בקליפתה, אך בקונטרס השיעורים (סי' לט), שהיא משנה אחרונה של החזו"א (י"ל בשנת תשז), כתב שאפשר להשוות דעת התוס' למש"כ הגר"א בדעת הרמב"ם בשיעור הקליפה, וחצי ביצה קלופה שווה לשליש ביצה בקליפתה.

אמנם יל"ע במש"כ החזו"א שיתכן שאף לתוס' הקליפה היא כמו שיעור הקליפה לביאור הגר"א בדעת הרמב"ם, שהרי מקושית התוס' בעירובין פ"ב מוכח שלדעתם שיעור הקליפה אינו גדול להשלים את הפער בין שיעור כזית העולה מדברי ר"ש לשיעור כזית העולה מהגמ' בכריתות, שלכן לא מצאו מזור לקושייתם אלא בכך ששיעור יח' גרוגרות הוא רק אליבא דר"מ ורי"ה.

ח. כזית – חצי ביצה קלופה או חצי ביצה בקליפתה

כזית חצי ביצה בקליפתה או חצי ביצה בלי קליפה

שאלה זו בפשטות תלויה בדין טומאת אוכלין, שהרי שיעור כזית שהוא חצי ביצה נלמד מהשוואת בית הבליעה המכיל שני זיתים לשיעור בית הבליעה הנלמד מטו"א שהוא כביצה, ומאחר והרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פ"ד הלכה א פסק כחכמים שטו"א כביצה קלופה לכן כתב החזו"א שכזית הוא כחצי ביצה קלופה.

אמנם מדברי כמה ראשונים ומסתימתם, וכן מדברי כמה פוסקים משמע דס"ל שחצי ביצה היינו חצי ביצה בקליפתה, ולפי"ז צריך לומר שפסקו כרבי נתן ורבי דוסא שטו"א כביצה בקליפתה. ואולי י"ל בדעתם שאכן בית הבליעה לכו"ע מחזיק ביצה בקליפתה, אלא נחלקו בגדר הדרשה מכל האוכל אשר יאכל, אם הכוונה בדוחק עצמו וממלא כל

בית הבליעה שמחזיק ביצה בקליפתה, או שהכוונה לאכילה רגילה ששיערו חכמים שהיא כביצה בלא קליפה.

א. תוס' שהשוו שיעור כזית בהשוואה לביצה העולה מהגמ' בכריתות, לשיעור כזית בהשוואה לביצה העולה מהיחס בין גרוגרת לביצה העולה משיעור ב' סעודות לעירוב, נראה דס"ל שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה, וכן עולה מדברי הגר"א בביאורו לס' תפן בדעת התוספות (ולפי"ז נמצא שפסקו כרבי נתן ורבי דוסא ששיעור טו"א הוא ביצה בקליפתה, א"נ י"ל כמש"כ שלא נחלקו בשיעור בית הבליעה). אך עי' לעיל עמ' עט, שאף לתוס' י"ל שהלכה כחכמים ששיעור טו"א הוא כביצה קלופה וכזית הוא חצי ביצה קלופה, אלא פשיטא להו ששיעור הקליפה אינו במידה שישלים את ההפרש בין הסוגיות, ואף לא היו צריכים לשלול אפשרות זאת וכמש"כ החזו"א בס' ק ריש ס"ק ו' וע"ע לעיל עמ' פ במה שהארכנו לדון שאין ראיה מהתוס' שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה מזה שפסקו הלכה כר"ש].

וע"ע מש"כ לעיל עמ' עט בשיעור כזית לדעת התוס' אם הוא ביחס לביצה בקליפתה, ומש"כ לדון בדברי תוס' רא"ש שעולה ממנו שהיחס הוא לביצה בקליפתה, וכ"כ הנו"ב והפ"ח והגר"א בדעת התוס'. וע"ע במש"כ לעיל עמ' סט ועמ' צא בדעת המג"א שכזית קרוב לחצי ביצה בקליפתה.

ב. בשיטת הרמב"ם עולה ששיעור כזית קטן משיעור שליש ביצה עם קליפה, ודעת הגר"א ששיעור זה הוא כחצי ביצה בלי קליפה. ולדעת הנו"ב – שלמד בגמ' כריתות שבבית הבליעה יש פחות משלוש זיתים – כזית הוא פחות מחצי ביצה קלופה, ובדעת התוספות כתב ששיעור עירוב הוא יותר מתשע ביצים, נמצא שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה.

ג. לכאורה יש להוכיח שכזית הוא חצי ביצה קלופה. דהנה לשיטות שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה, נמצא שכותבת הגסה שיש בה שני זיתים, היא כביצה בקליפתה, וצ"ע מהגמרא בעירובין מא, א שר"ע גמע ביצה כדי לא להכנס לשבת כשהוא מעונה. וצריך לומר בשיטתם שסגי בכזית להפסיק את התענית כשיטת הרא"ש והטור בס' תקסח, וצריך לומר שאף סגי בכך שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. אך אכתי צ"ע מדוע ר"ע גמע את כל הביצה ולא הסתפק בחצי ביצה קלופה שהוא שיעור כזית. [ולשיטות שביצה מגולגלת חשיב משקה ששיעורה מלוא לוגמיו דהוי כביצה קלופה וכמש"כ למעלה (עו) אתי שפיר]. אלא ששיטה זו שסגי בכזית שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה קשה, שהרי הגמרא הביאה הך עובדא דר"ע על הברייתא "שחל להיות תשעה באב בע"ש מביאין לו כביצה ואוכל כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה", ומדוע לא סגי שיביאו לו כזית, אלא מוכרח בשיטתם שאף שמחמת התענית אסור לאכול אף כזית, מ"מ כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה צריך לאכול כביצה שיש בה שני זיתים שהיא שווה לכותבת הגסה, וא"כ חוזרת ההוכחה מעובדא דר"ע שכותבת הגסה שיש בה שני זיתים היא כביצה קלופה.

ד. ונראה להוכיח בדעת ר"י בתוס' יומא פ,ב שכזית הוא חצי ביצה בלא קליפתה, ונצטרך לומר לפי"ז הא דהוקשה לו הסתירה בשיעור כזית העולה מככר של עירובין, ה"ז משום דפשיטא ליה שהקליפה אינה משלימה את ההפרש בין פחות משליש ביצה לחצי ביצה וכמש"כ החזו"א בדעתם. דהנה הרשב"א והריטב"א ותוס' רבינו פרץ בעירובין בדף מא הביאו שר"י הזקן בעל התוספות שגמע ביצה מגולגלת מבעוד יום בעשרה בטבת שחל להיות ביום ששי, ומשום דס"ל להלכה שמש"כ מתענה ומשלים אינו אלא רשות, ומסתבר שעשה כן כמעשה דר"ע, נמצא שבביצה קלופה יש שיעור של כותבת הגסה שהיא מעט פחות מביצה. ודו"ק.

אמנם עי' לעיל עמ' עז שלרב יהודה שכותבת גדולה מביצה צריך לומר שר"ע גמע ביצה גדולה מביצה בינונית, שבלי קליפתה עדיין היתה ככותבת, לכן אין ראיה מהגמרא בעירובין, ודו"ק.

א. משנ"ב סי' תפו ס"ק א (וכ"כ הגר"א בביאורו שם בדעת התוספות).

בדברי המשנ"ב שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה

המשנ"ב כתב "ודעת הרמב"ם דכזית הוא כשליש ביצה, ועי' במג"א וביאור הגר"א מה שכתבו בזה". ויל"ע בכוונת המשנ"ב במה שציין עיין במג"א ובגר"א, שהרי לדברי המג"א בדעת הרמב"ם כזית גדול משליש ביצה. ואף מה שציין לגר"א צ"ב, שהרי לגר"א לשון השו"ע יכול להתפרש אף לשיטת הרמב"ם, ששליש ביצה בקליפתה שווה לחצי ביצה קלופה.

בשיעור נט"י בברכה למשנ"ב

א. כתב המשנ"ב בסי' קנח ס"ק ט שהאוכל כביצה בלא קליפתה יטול ידיו בברכה, וטעמו משום שטו"א כביצה קלופה, על אף שפסק שכזית הוא ח"ב בקליפתה, ולפי"ז נמצא שטו"א היא ביצה בקליפתה. שאף שכן היא דעת התוספות – לדעת המשנ"ב, הרי לדעת הרמב"ם שיעור טו"א הוא כביצה קלופה, ולכן גבי נט"י י"ל שאם אכל כביצה קלופה יברך על נט"י משום ספק ספקא (ספק אם מברכים על כזית, ואפילו אם לא מברכים אלא על כביצה, יש ספק אם טו"א היא כביצה קלופה), וכמש"כ המשנ"ב סי' תפט ס"ק לח גבי ספיה"ע. אך אכתי צ"ע בדעת המשנ"ב, שהרי בסי' רטו סס"ק כ הביא לדינא דעת החיי אדם כלל הו, ללא חולק שאין מברכים על ס"ס. ואפשר לדון שדעת המשנ"ב שהדיעה העיקרית היא שמברכים על נט"י על כזית וכמו שמשמע קצת משעה"צ אות ט (וכן משמע קצת מלשון המשנ"ב בסי' תפו ס"ק א – נכון לכתחילה שיאכל כביצה פת דאל"ה יש חשש ברכה לבטלה וכו' לאיזה פוסקים וכנ"ל בסי' קנח ס"ב עי"ש) ולכן סגי בצירוף ספק נוסף לברך (וכמו שמישבים את הסתירה בפסקי המשנ"ב אם מברכים על ס"ס, שרק בספיה"ע פסק לברך מאחר ועיקר דעתו כפוסקים שכל יום הוא מצוה בפ"ע).

ב. אמנם למש"כ לעיל שאפשר לבאר שלא נחלקו תנאים אלא שחכמים דרשו את הדרשה ואף לחכמים שטו"א בביצה קלופה מ"מ אי"ז אלא בגדר הדרשה מכל האוכל אשר יאכל שהוא באכילה מרווחת כדרכה שאינה אלא ביצה בלי קליפה, אין סתירה בין דברי המשנ"ב.

הביאור"ל סי' קצז, ב ד"ה שיש בו רביעית ובמשנ"ב סי' רי ס"ק יא כתב שכזית הוא שליש רביעית נמצא שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה. וכן עולה מדברי החי אדם חלק א' כלל נ סעיף יב ומדברי הבן איש חי שנה ראשונה מסעי אות ב' שכזית הוא שליש רביעית, וכן משמע בגר"ז סי' תפו, וכ"כ חמדת ימים בהל' פסח פ"ג אות סה שכזית הוא תשע דרהם, ובכף החיים סי' תפו,א. וכן מבואר ברוקח בספרו ספר השם עמ' רי שכתב וז"ל "ורביעית כשיתקדש יעמוד על שליש שהוא חצי ביצה והוא כזית אגורי".

ובמהרי"ל בסדר ההגדה אות לא ובאות לח כתב שיש לאכול כזית ממצה של המוציא וכזית ממצה של אכילת מצה "דהיינו כביצה שלימה, דכזית חצי ביצה", וכ"כ שם באות לח "שצריך לאכול [מהאפיקומן] כשיעור ב' זיתים דהיינו כביצת תרנגולת", ובפשטות היינו כשיעור ביצה בקליפתה, שהרי כתב הנהגה למעשה וסתם ביצה היינו ביצה בקליפתה (שהרי לאחר שכתב ששיעור כזית הוא חצי ביצה הוסיף ששני זיתים היינו ביצה שלימה להקל למעשה איך לשער את השיעור של שני הזיתים), ונמצא שאף דעת המהרי"ל נראה שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה, אלא שבהלכות עירובין כתב המהרי"ל ששיעור שש ביצים, ונמצא ששיעור כזית גדול משיעור גרוגרת וכמש"כ המג"א בסי' תפו, וכ"כ בליקוטי מהרי"ל אות נה ששיעור כזית חצי ביצה ושיעור גרוגרת שליש ביצה. אלא שכבר הוכיח הנו"ב בסי' לח שגרוגרת גדולה מביצה ההלכתית, וכן יש לתמוה שלדבריו שיעור מלאכת בישול ושיעור עירובי חצרות הוא פחות מכזית שהוא שיעור אכילה בכל מקום. לכן נראה יותר בדעת המהרי"ל שכזית הוא חצי ביצה קלופה וכמו שהארכנו בעמ' פח בדעתו.

ב. אך עי' בחזו"א סי' ק ס"ק ה-ו, וכ"כ הגר"א בסי' תפו בדעת הרמב"ם, וכ"כ בהון עשיר כלים יז, ושיח יצחק יומא פ,א בישוב קושית התוס' (אך נחלקו בשיעור הקליפה).

א. וכ"כ בקונטרס השיעורים סי' לו ריש ס"ק יז על דברי המשנ"ב שחצי ביצה היינו בקליפתה, שלמש"כ בסי' ק "ליכא מאן דסבר הכי אלא שיעור כזית חצי ביצה בלא קליפתה ולרמב"ם שליש ביצה בקליפתה".

ב. אף שכללנו את האחרונים הנ"ל בחדא מחתא, חלוקים הם בדבריהם. ההון עשיר ושיח יצחק כתבו דבריהם בישוב קושית התוספות, והגר"א כתב כדבריהם בישוב שיטת הרמב"ם (אך תוספות שהקשו ה"ז משום דס"ל שכזית חצי ביצה עם קליפה), ודברי שניהם עולים בקנה אחד שאין סתירה בין השיעורים העולים מהגמרות, ולדבריהם קליפת הביצה

גדולה יותר משליש ביצה, ואילו דברי החזו"א הם רק בשיטת התוספות אך לרמב"ם שיעור כזית הוא שיעור אחר מהשיעור של התוספות, משום דפשיטא ליה בדעת התוספות ששיעור הקליפה אינו גדול כ"כ.

ג. ע"ע באלפסי זוטא ביומא ריש פרק ח שכזית הוא חצי ביצה, ובברכות נא, א כתב וז"ל "ופי' מלא [כוס של ברכה] שלא יחסר מרובע רביעית [הלוג] והוא כזית בינוני [של יין] בלא גרעון, שבמזיגת כוס יפה יעמוד על רביעית"^ה.

ה. שיטת הרמ"ע מפאנו בשיעור כזית וביעור הקליפה

א. מבואר ברמ"ע מפאנו שכרביעית של כוס של ברכה [שהיא ביצה ומחצה] יש כזית יין, נמצא שכזית הוא שלוש שמיניות של ביצה בקליפתה [שלאחר מזיגתו יש כוס של רביעית כמבואר בגמרא שבת עז, א בשיעור המזיגה שהיא שלשה חלקים של מים על חלק אחד של יין], ומש"כ ביומא שכזית הוא חצי ביצה היינו ח"ב בלי קליפה, ונמצא ששיעור הקליפה הוא רבע ביצה.

ב. בשיטת הרמ"ע שכזית הוא שלוש שמיניות ביצה בקליפתה יל"ע מדבריו באלפסי זוטא בעירובין ריש פרק כיצד משתתפין שהלכה כריו"ח בן ברוקא ששיעור עירוב הוא שש ביצים וכשיטת הרמב"ם, ונמצא ששיעור כזית שהוא קטן מגרוגרת שהיא שליש ביצה בקליפתה. וצריך לומר שהרמ"ע ידחה את ההוכחה לשיעור גרוגרת שהוא שליש ביצה בקליפתה מהשוואת שתי סעודות לעירובי חצרות שהוא יח' גרוגרות לשיעור שתי סעודות לעירובי תחומין שהוא שש ביצים, וכמש"כ תוס' רבינו פרץ בעירובין פ, ב לדחות את הראיה מעירובין לשיעור כזית, ש"בעירובי תחומין שצריך ב' סעודות לכל אחד ואחד, ולכן הקלו בשיעור שתי סעודות, אבל הכא בעירובי חצרות שאין צריך שתי סעודות לכל אחד ואחד, החמירו שתי סעודות גדולות". ואפ"ל עוד כדברי התו"י ביומא פ, א ד"ה שאין בית הבליעה מחזקת בתירוצו האחרון על קושיית התוס' בסתירה בשיעור כזית העולה מהגמ' בעירובין לשיעור העולה מהגמ' בכריתות, "ונ"ל לתרץ דההיא דחלון מיירי בשיתוף וכו' ומיירי בשאר פירות דהוי מזון שתי סעודות שלא הוזכר שיעורן בפרק בכל מערבין כגון מעשה אילפס אבל ההיא דפרק כיצד משתתפין מיירי בפת דוקא שאין צריך שיעור גדול כל כך למזון שתי סעודות".

ג. אמנם מש"כ בדעת הרמ"ע שכזית הוא חצי ביצה בלי קליפה והוא שלוש שמיניות ביצה בקליפתה, ונמצא ששיעור הקליפה הוא רבע, צ"ע מדבריו בעירובין ריש פרק שמיני שם כתב במחלוקת ר"ש וריב"ב מהו שיעור שתי סעודות שהלכה כריב"ב ששיעור סעודה הוא שלוש ביצים, והוסיף "תנא וחצי חצי חציה לטומאת אוכלין, וסיפא [מ"ש וחצי וכו' לטו"א] דר' שמעון היא, ובהא קי"ל כוותיה", וכוונתו דאי נימא דהך סיפא קאי אף לריב"ב נמצא ששיעור טו"א הוא שלשת רבעי ביצה, והרי בכל מקום שנינו שטו"א בכביצה (וכתב כן לדחות את הוכחת התוס' בעירובין פ, ב לפסוק כר"ש), ואי נימא ששיעור הקליפה הוא רבע הרי הך סיפא קאי אף לריב"ב, ושלשת רבעי ביצה בקליפתה שווה לביצה קלופה (וכמש"כ הגר"א בסי' תפו בישוב שיטת הרמב"ם שפסק כריב"ב אף שפסק שטו"א הוא כביצה קלופה).

[ואין לומר שכונת הרמ"ע ברובע רביעית הוא רובע רביעית הקב (וכמו שהביא רש"י בשבת עז, א ד"ה תניא ורש"י דחה פירוש זה בביאור גמ' שם) שהוא רביעית הלוג (שהרי בקב יש כד ביצים ורובע ממנו הוא שש ביצים ורבע ממנו הוא רביעית הלוג), ומש"כ הרמ"ע "והוא כזית" כוונתו "חלק היין החי' כזית, שבמזיגתו הוא כוס של ברכה" [שהרי כזית הוא חצי ביצה וכמש"כ באלפסי זוטא בעירובין, ואם מוזגים על חד תרין וכדברי

ט. שיעור קליפת הביצה

ביצה כשיעור נפח הוא ביצה בקליפתה, ושיעור לוג וקב הוא בביצים בקליפתם. ובשיעור ביצה לטומאת אוכלין, נחלקו תנאים אם היא ביצה בקליפתה או ביצה קלופה. והרמב"ם פסק להלכה שהשיעור הוא ביצה קלופה, ולכן ההלכות שנובעות מדין טו"א אף הם שיעורם בביצה קלופה. כמו כן היחס הנלמד מהגמ' בכריתות האומרת שבית הבליעה אינו מחזיק יותר משני זיתים, והוא שיעור אוכל הנאכל בבת אחת שהוא כביצה, ה"ז כביצת טו"א שהוא ביצה קלופה (ואף שיעור ביצה לאכילת עראי שמותר מחוץ לסוכה – לרש"י ותוס' סוכה כז,א – שיעורו כביצה הממלאת את בית הבליעה). ואף שאין גמ' מפורשת בשיעור קליפה, מ"מ לחלק מהפוסקים שיעור הקליפה עולה מהשוואת הסוגיות.

א. עירובין תנא וחצי חצי חציה לטומאת אוכלין, ותנא דידן מ"ט לא תני טו"א, משום דלא שוו בשיעוריהו וכו'.

רש"י ד"ה וחצי חצי חציה, וכ"כ שם תד"ה וחצי חצי חציה.

והכרחם דהך תנא קאי גם על ריב"ב הוא קושית גליון הש"ס שם. ועיי"ש בגאון יעקב שבדבריו מיישב את קושית הרע"א, שאה"נ הגמרא היתה יכולה לתרץ הא דלא תנינן במתניתין וחצי חצי חציה לטו"א משום דאף לריב"ב טו"א היא כביצה ולשיטתו טו"א אינו חצי חצי חציה, אלא הגמרא מתרצת שאף לר"ש טו"א אינו חצי חצי חציה בדיוק. (א) תוס' עירובין פ,ב הוכיח מהא דאמרינן בכל מקום שטו"א בכיצה שאין הלכה כריב"ב. ובדעת הרמב"ם – שפסק כריב"ב ומאידך פסק שטו"א בביצה קלופה – כתב בביאורו"ג בתחילת דבריו בסי' תפו (ובשנו"א פאה פ"ח מ"ז) ששלשת רבעי ביצה הנגזרת מפת של עירוב היא ביצה בקליפתה, וכיצה לטו"א היא ביצה קלופה. ולפי"ז נמצא בדעת הרמב"ם ששיעור הקליפה הוא רבע. אמנם בדעת הב"י בסי' תט שהקשה בדעת הרמב"ם וכתב בשובו דמאי דתנינן וחצי חצי חציה לטו"א לא קאי לריב"ב, מוכח דשיעור הקליפה לשיטתו אינו רבע.

א. ולגר"א נמצא שלר"ש שחצי חצי חציה הוא ביצה היינו ביצה בקליפתה, נמצא שר"ש וריב"ב נחלקו במחלוקת ר"נ ור"ד עם חכמים אם טו"א בביצה עם קליפתה או ביצה קלופה (ור"ש ס"ל כר"נ ור"ד).

ב. אמנם תוס' שהוכיחו מטו"א שהלכה כר"ש מוכח דס"ל שהקליפה אינה רבע.

אביי בשבת עז,א יש בכוס רביעית, ולפי"ז צריך לומר שכזית הוא חצי ביצה בקליפתה]. שהרי הרמ"ע בתשובותיו בסי' י דחה מכל וכל דחה דאת הפירוש שרובע רביעית מתיחס לקב, וא"כ לא מצאנו שרובע רביעית מתיחס לקב, ובכ"מ שכתוב רביעית הכוונה לרביעית הלוג, וא"כ כוונת דבריו 'ורובע רביעית והוא כזית' הוא שרובע רביעית הלוג הוא כזית בדיוק וכמש"כ לעיל, וצ"ע].

ג. צ"ע מש"כ הפוסקים – ההולכים להלכה בשיטת מרן הב"י – ע"פ המהרי"ל, ששיעור הקליפה הוא רבע.

ד. ומש"כ הב"י בשיטת הרמב"ם דלריב"ב טו"א אינה חצי חצי חציה, מתבאר בדברי גאון יעקב שהובא לעיל.

(ב). עוד כתב הגר"א בסו"ד בשיטת הרמב"ם שכזית פחות משליש ביצה בקליפתה שווה לחצי ביצה קלופה מכח הגמרא בכריתות וביומא, נמצא שהקליפה יותר משליש הביצה (וכן הוא בהון עשיר כלים יז, ובשיח יצחק יומא פ,א ד"ה ושיעור חכמים).

א. דברי הגר"א מיוסדים על הבנתו בגמ' בכריתות שבית הבליעה מחזיק בדיוק שני זיתים וכפשטות הגמ' וכדברי רש"י שם (אך למג"א ודעימיה בביאור הגמ' שם שבית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים, אפשר להקטין את שיעור הקליפה).

ב. אך יל"ע בדברי הגר"א מדברי הרמב"ם המובאים בשו"ע שככותבת הגסה פחותה מעט מכביצה, והרי בגמ' בכריתות מבואר שבכותבת הגסה יש שני זיתים שהוא כביצה קלופה, וא"כ מש"כ בגמ' ביומא שכותבת הגסה היא פחות מכביצה היינו מביצה בקליפתה, ואם הקליפה שיעורה יותר משליש הרי כותבת הגסה הינה פחות הרבה מביצה בקליפתה, (ועוד יל"ע לשיטת הגר"א מדוע נקטו שיעור אכילה ביו"כ ככותבת הגסה ולא שיעור הידוע שהוא ביצה קלופה). ולמש"כ לעיל עמ' עג בדברי תרוה"ד שהגמרא בכריתות ס"ל שכותבת שווה לביצה ולכן אף בכותבת יש שני זיתים, אך לרב זביד אין שני זיתים בכותבת, וא"כ י"ל שכותבת פחותה מביצה קלופה מעט, וע"ע לעיל בעמ' צב.

(ג) לתירוצו הנו"ב ומרכה"מ עירובין פ"א הל' ט היה היה אפ"ל ששיעור הקליפה קטן מרבע (כדי שלא יקשה משיעור ככותבת הגסה שהוא פחות מעט מביצה), אך הנו"ב הביא שם את דברי המהרי"ל.

ב. מהרי"ל בספר המנהגים משלו סדר ההגדה אות ט כתב שיעור רביעית – "כל כוס צריך שיחזיק כמעט מלא שני קליפות ביצה, דהיינו רביעית הלוג. והא דאמרין רביעית הוי ביצה ומחצה, ר"ל מתי שמשערים בהפלת ביצה תוך מים וכו', אכן כשממלאין ומשערין בקליפת ביצה אז הוא כמעט מלא שני קליפות הביצה".

ועי' בפנים יפות פרשת נשא פרק ה' פסוק כט שהביא ראייה למהרי"ל מהגמ' בסוטה ד,א, וכ"כ הצפנת פענח הלכות מתנות עניים פ"ד הלכה כב להוכיח מהגמרא שם, אך עי' מש"כ בהערה שיש לדחות את הראיה².

ט. בראית האחרונים מהגמרא בסוטה לשיעור הקליפה

הפנים יפות במדבר פרק ה פסוק כט כתב וז"ל "איתא בסוטה דף ד' [ע"א] כמה שיעור סתירה וכו' "

שיעור הקליפה העולה מדברי המהרי"ל

א. מדברי המהרי"ל שכתב "כמעט" מלא שני ביצים" עולה שהקליפה היא פחות מרבע הביצה, שלכן החלל של שתי ביצים הוא קצת יותר מרביעית שהיא ביצה ומחצה בקליפתה. ומשמע שכך היה במציאות של הביצה בזמנו, ולכן העדיף לשער את הרביעית במדידה זו ממדידה ע"י נתינת הביצה במים. [והנה מדידת הרביעית במה שהביצה מכילה יותר קל בביצה שקליפתה עבה, ששייך לחתוך את הביצה בקליפתה ולהוציא את תוכן הביצה ולמלאה ביין]. אמנם נמצא ששיעור קליפה הוא פחות מרביע, והאחרונים הביאו מהמהרי"ל ששיעור הקליפה רבע הביצה (ראה נו"ב סי' לח), וצ"ע. אך י"ל שלמש"כ הנו"ב ליישב דעת הרמב"ם, סגי אף אם הקליפה פחות קצת מרביע הביצה, והנו"ב לא דק במש"כ שלמהרי"ל שיעור הקליפה הוא רבע.

ב. ויל"ד בדעת המהרי"ל, אם אף לשיטתו שיעור הקליפה של הביצה ההלכתית הוא רבע בדיוק, ולכן שיעור ביצה לטו"א ולחיו"ב ברכה ענט"י שהוא ביצה בלא קליפתה ננכה רבע משיעור הביצה, אך בזמנו שיעור הקליפה השתנה והיה פחות מעט מרבע, ולכן לשער את הקליפה אפשר גם בנפח של שני ביצים שלנו שהם מכילות קצת יותר מרביעית.

התם אמר בן עזאי כדי לצלות ביצה הכא אמר כדי לשתות, אידי ואידי חד שיעורא הוא וכו', לדבריו דר"ע קאי דקאמר משערין בצליה ובגמיעה אימא שיעור גמיעה לחודא כדי לגמוע שלש ביצים זו אחר זו דהיינו צליה וגמיעה. נשמע מזה דשיעור צלית ביצה הוא כשיעור גמיעת שתי ביצים. אף דאמר לעיל דשיעור צליה הוא כדי לשתות דהיינו כדי לשתות רביעית שהוא כוס יפה דקאי שם על מזיגת כוס יפה דלעיל מיניה, ושיעור רביעית הוא ביצה ומחצה עם הקליפה ושיעור גמיעת שתי ביצים היינו בלא קליפתם, נשמע מזה דשיעור שתי ביצים בלא קליפתם היא כשיעור ביצה ומחצה עם קליפתה. ומזה ראייה למ"ש המ"א בסי' ר"י [סק"ב] בשם השל"ה דשני ביצים בלא קליפתם הוא כשיעור רביעית ע"ש. שבגמרא שם מבואר שזמן גמיעת שלוש ביצים הוא כזמן צליית ביצה וגמיעת ביצה, נמצא שזמן צליית ביצה הוא זמן גמיעת שתי ביצים, ומאידך מבואר בגמרא ששיעור צליית ביצה הוא כזמן שתיית רביעית, נמצא שזמן שתיית רביעית שהיא שיעור ביצה ומחצה הוא כזמן גמיעת שני ביצים בלא קליפה.

אמנם יש לדון בראיה זו, שהרי בגמרא שם מבואר גם דל"בן עזאי גמיעת ביצה ושתיית רביעית הוי חד שיעורא, דאיתא התם "אמר בן עזאי כדי לצלות ביצה, הכא אמר כדי לשתות! אידי ואידי חד שיעורא הוא", "התם אמר ר"ע כדי לגמועה הכא אמר כדי לצלות ביצה, אימא כדי לצלות ביצה ולגמועה, ולימא אידי ואידי חד שיעורא הוא, א"כ היינו בן עזאי", מבואר שזמן שתיית רביעית הוא כזמן גמיעת ביצה, והרי רביעית היא ביצה ומחצה, מוכח שזמן גמיעת ביצה כזמן שתיית רביעית שהוא ביצה ומחצה [ובודאי הסיבה לכך כי הביצה היא צמיגה] (ואפשר שלכן הגמרא נקטה לשון שתיה לכוס מזוג ולשון גמיעה לביצה צלוייה, וכן נקטו בערוכין מא,א לשון גמיעה גבי ביצה צלוייה, אמנם לשון גמיעה שייך גם במים וחלב וכמבואר בשבת ע"ב, ע"א.), וא"כ אין להוכיח מהשוואת זמן גמיעת שתי ביצים לזמן שתיית רביעית מהו שיעור עובי הקליפה.

אמנם לומר כן גם לקולא אפשר רק אם נמצא מקור בגמרא ששיעור הקליפה הוא רבע, שאז נצטרך לומר שמש"כ המהרי"ל "כמעט" הוא רק משום שכך היה שיעור הקליפה בזמנו. ולכאורה המקור היחיד לכך הוא מש"כ הגר"א בתחילת דבריו בסי' תפו בדעת הרמב"ם שפסק ששיעור פרס הוא שלש ביצים ומאידך טומאת אוכלין היא כביצה קלופה. השל"ה בשער האותיות (קדושת האכילה (ב) אות שיח) העתיק דברי המהרי"ל בסדר ההגדה שרביעית הוא כמעט מלוא שני ביצים.

מג"א סי' רי סס"ק ב הביא דברי השל"ה הנ"ל ששיעור רביעית "הוא כמעט מלא ב' קליפות מביצת תרנגולת", והביאו המשנ"ב בסי' רעא ס"ק סח. וע"ע לעיל מש"כ לדון בדברי הרמ"ע מפאנו בשיעור הקליפה.

א. הרבה אחרונים הביאו את דברי המהרי"ל ששיעור רביעית הוא מלא שתי ביצים לדינא, ויל"ע האם אכן בזמנם – ואף בזמן המשנ"ב – עובי הקליפה היה כמעט כמו רבע כבזמן המהרי"ל, שהרי בזמננו שיעור הקליפה הוא פחות מעשירית מנפח הביצה. ב. מדברי הב"י בסי' תט שהקשה על הרמב"ם שפסק כריב"ב ששיעור פת של עירוב שש ביצים שנמצא לפי"ז שחצי חצי חציה לטו"א הוא שלשת רבעי הביצה, ומאידך הרמב"ם פסק שטו"א ביצה קלופה, ולא תירץ ששלשת רבעי ביצה בקליפתה שווה לביצה קלופה, מוכח שהביצים שהיו לב"י לא היו ביצים שקליפתם רבע מהביצה (ואף לא רצה לומר שהביצים בזמן הגמ' היו ביצים שקליפתם רבע והשתנו הביצים עד זמנו של הב"י). אמנם לעיל כתבנו בדעת הב"י בסי' תפו שהביא ששיעור כזית חצי ביצה אף לקולא ומאידך עיקר דעתו ששיעור עירוב הוא שש ביצים, דס"ל ששיעור כזית חצי ביצה קלופה שהוא פחות משליש ביצה בקליפתה ושיעור הקליפה של הביצה ההלכתית יותר משליש ביצה.

י. שיעור נטילת ידים בברכה

בכף החיים סי' קנח, א כתב ששיעור נט"י בברכה הוא כביצה קלופה שהוא שלש עשרה וחצי דרהם, שהרי שיעור הקליפה הוא רבע כמש"כ המהרי"ל, וכן פסק באור לציון ח"ב פי"א, א. ויל"ע בדבריהם, שהרי אף במהרי"ל משמע ששיעור הקליפה הוא פחות מרבע, שהרי כתב ששיעור רביעית כמעט מלוא שני ביצים, וא"כ צריך לנכות פחות מרבע, ומש"כ המהרי"ל ששיעור הוא מלוא שני ביצים הוא לחומרא. ואי נימא שכף החיים למד בדברי המהרי"ל ששיעור הקליפה הוא רבע, הרי בדעת הב"י שהקשה את קושיית התוס' על הרמב"ם בסתירה בין שיעור טו"א שהוא כביצה לפסקו כריב"ב ששיעור ב' סעודות הוא שש ביצים, ולא תירץ ששלשת רבעי ביצה עם קליפה שווה לביצה קלופה, מוכח דלא ס"ל שהקליפה היא רבע. ולכן היה נראה שלשיטתם כדי לצאת מספק ברכות אין לברך על נט"י אלא על ביצה בניכוי הקליפה של זמנינו שהוא שיעור מועט (וכמו שמשמע אף מהחזו"א בסי' לט ס"ק יז בשיעור קליפה).

ג. עי' בש"ך יו"ד סי' פו ס"ק יד במ"ש בביאור הירושלמי תרומות פ"י הל' י שביצה שאינה קלופה סגי ב-מה' ביצי היתר לבטלה, משום שמצרפים את הקליפות לביטול טעם האיסור, ובחידושי חת"ס חולין צח, א ד"ה אבא לא שיער ב-מז' ביאר דבריו ע"פ המהרי"ל ששיעור הקליפה רבע. אמנם בגוף טעם השיעור של מה' ביצים ע"ע בחולין צח, ב ושם משמע שהוא דיון עד כמה האיסור נותן טעם.

ג. חזו"א קונטרס השיעורים סי' לט ס"ק יז ד"ה במשנ"ב סי' תפו, ודו"ק בסו"ד שם שלא הביא דברי המהרי"ל.

א. עי"ש שכתב שם בדעת התוס' – "הלכך צריך להוסיף בכזית כל שהוא על ביצה קלופה דידן". וכוונתו לשיטת הצ"ח שהתקטנו הביצים, ולכן לחומרא כזית הוא כביצה בזמננו, ומאחר והחזו"א כתב שכזית חצי ביצה ללא קליפה, לכן לוקחים ביצה קלופה ומוסיפים קצת משום בועת האויר וכמבואר שם בדבריו. נמצא שלא ניכה מהביצה שיעור קליפה רבע, אלא רק שיעור קליפה שלנו, שהוא לכל היותר עשירית מהביצה. אמנם בלא"ה פשיטא שהחזו"א לא הביא שיעור העולה מדברי המהרי"ל, שהרי החזו"א כאן אזיל בשיטת התוס' שכזית חצי ביצה, ובדעתם משמע דלא ס"ל כמהרי"ל, מדהוכיחו שאין הלכה כריב"ב משיעור טו"א בכביצה וכמש"כ לעיל עמ' פב.

ב. ומש"כ החזו"א "וביצה קלופה מתמעט עוד יותר מפני שאין הביצה ממלאת כל קליפה ונשאר מעט אויר ואין להאויר קצב ידוע וכו' והלכך צריך להוסיף בכזית כל שהוא על הביצה קלופה דידן, אבל אפשר לסמוך על דעת הרמב"ם וכו', ה"ז מחמת המציאות שבזמן יציאת הביצה לעולם היא ממלאת את כל החלל, אך לאחר מכן נוצרת בועת אויר שהולכת וגודלת ככל שעובר הזמן, ושיעור ביצה שהוא השיעור הקבוע הוא שיעור ביצה כאשר היא ממלאת את כל החלל, ור"ע שגמע ביצה מיירי שגמע את הביצה סמוך להטלתה.

י. שיעורי תורה שניתנו בפירות שהשתנו

בספר שיעורי תורה שער א-ג ובשער ה האריך לדון אם היתה השתנות ואם לדינא השיעור הוא שיעור הפרי בכל דור, וכן האריך בזה הקה"י בשיעורין של תורה סי' א וסי' ט, וע"ע להלן בדעת החזו"א.

שיעור שניתן בפירות ושיעורו השתנה

האחרונים דנו אם הברואים השתנו מכמות שהיו, [עי' בשיעורי תורה לר"ח נאה שער א' ובשיעורין של תורה סי' א' (שהוא קונטרס מספר קהילות יעקב)], ואם מחמת כן נשתנו להלכה שיעורי תורה, שהשיעורים הינם כפירות שבכל דור ודור, עי"ש בדבריהם.

א. בגמ' בעירובין פג, א מובא שהביאו לרבי כלי שהחזיק סאה ממקום שנקרא נאוסא והוא ראה שהיה מחזיק יותר ביצים משיעור רז ביצים שהוא שיעור כלי המחזיק סאה

לאחר שהוסיפו בציפורי שליש על הסאה המדברית, ונמצא שהביצה שהיתה בזמנו היתה קטנה באחד בעשרים מהביצה המדברית, ולכן הוסיף רבי על שני ביצים שהיו בזמנו עוד אחד לעשרים לכל ביצה לטומאת גויה, כדי להשוות לשיעור שני ביצים המדבריות (והא דשנה רבי את המשניות שמביאות את השיעורים שנשנו בביצים בלי התוספת של אחד מעשרים, ה"ז משום שרבי שנה את המשניות הקדומות כמות שהן, ועי' בקידושין כה, א וברש"י ד"ה תנא שמעה וכו').

וע"ע ברש"י שבת טו, א בדעת ר' יוסי שנקט שחיוב חלה הוא בחמשה רבעי הקב ועוד – תוספת אחד חלקי עשרים לביצה – וסיבת התוספת משום שהתקטנו הביצים. וע"ע בתוס' עירובין פג, א סד"ה יתירה על ביצה, ששיעורו את הביצים ע"פ הביצים שהיו במדבר. חזינון ששיעור חלה בביצים הוא שיעור קבוע ע"פ הביצים שבזמן המדבר, ואם ישתנו הביצים, שיעור חלה לא ישתנה.

אמנם י"ל ששיעור חלה אינו בביצים אלא בעשירית האיפה, ומאחר שסאה אינה מידה טבעית, נראה שהשיעור הוא שיעור קבוע שהיה עשירית האיפה שנהגה במדבר, וזה היה מג' ביצים וחומש שהיו במדבר, ואם ישנו את מידת הסאה או אם הביצים ישתנו, שיעור חיוב חלה לא ישתנה. ולאחר ששיעור מידת הקב בביצים לא שמרו על כלי האיפה המקורי, ולאחר שהביצים התקטנו אף מידת הקב קטנה [ולאחר שהביאו לרבי מידה המוחזקת מדויקת של סאה נמצא שהביצה במדבר היתה גדולה בחלק אחד של עשרים, לכן מ"ג ביצים גסות היו יותר מחמשה רבעים של קב ששימש בזמנם, והם דברי ר' יוסי חמשה רבעים של קב (של הכלי ששימש בזמנם) ועוד].

ובדעת חכמים דס"ל שם שלא משנים את שיעור חיוב חלה, י"ל שלא סמכו על הכלי שהביאו לרבי, וכ"כ החזו"א בסי' ק ס"ק ג.

ב. שיעור אכילה ביוה"כ הוא בכותבת הגסה. שיעור זה נגזר מהא דאיסור אכילה ביוה"כ נאמר בלשון "כי כל הנפש אשר לא תעונה", ושיעור חכמים שיתובי דעתה אינו בכזית אלא בכותבת הגסה (יומא פ, א). ומסתבר ששיעור זה אינו תלוי בשיעור כותבת הגסה שבכל דור ודור, שהרי סיבת השיעור הוא יתובי דעתה. ובגמ' ביומא עט נחלקו רב זביד ורב יהודה אם כותבת הגסה גדולה מביצה או קטנה מביצה, צריך לומר שהכוונה לביצה מסוימת (או לשיעור ביצה שהיה במדבר או לשיעור ביצה שבזמנם), ואם תשתנה הביצה לא ישתנה השיעור, שהרי השיעור תלוי בנפח מסוים שמביאה ליתובי דעתה. וכן מהא דנחלקו ר"ז ורי"ה ביחס בין כותבת הגסה לביצה ג"כ מוכח ששיעור כותבת הגסה אינו לפי כותבת הגסה שבכל דור ודור, דאל"ה איך יתכן לשער את הכותבת הגסה ביחס לביצה, והרי יתכן שהכותבת הגסה תשתנה והביצה לא תשתנה, וישתנה היחס בין הכותבת הגסה לביצה, ועי' כע"ז מה שהקשה בספר שיעורי תורה שער ה' אות ב, 2 עמ' מז (אך עי' להלן באות ה בכוליא שקטנה וכו').

ג. הרמב"ם בהלכות שבת פ"ח הל' ה כתב וז"ל "וביצה האמורה בכל מקום היא ביצה בינונית של תרנגולין וכו', וגרוגרת אחד משלשה בביצה". ואף שלא מבואר כן מפורש בגמ', הרמב"ם הוציא כן מהא דשיעור ב' סעודות שהוא שיעור עירוב הוא יח' גרוגרות והרמב"ם פסק כריו"ח בן ברוקא ששיעור עירוב הוא שש ביצים. משמע ששיעור גרוגרת הוא שיעור קבוע, ואינו כגרוגרת של כל דור ודור, שלכן הוצרך לומר מהי הגרוגרת. אמנם י"ל כיון שגרוגרת היא תאנה יבשה, אי"ז שיעור טבעי של פרי, שהרי זה תלוי במידה שייבשו את הפרי, לכן שיעור גרוגרת הוא שיעור קבוע, ולכן הרמב"ם כתב מהו שיעור גרוגרת.

ד. בשו"ע שכתב י"א כזית חצי ביצה (סי' תפו), משמע שנקט שהשיעור הוא שיעור קבוע, שהרי במקומו של הב"י היו זיתים ואעפ"כ הוצרך לכתוב מהו שיעור זית, ונתן את השיעור ביחס לביצה העולה מהסוגיות ע"פ דברי התוספות, וכן משמע מכל הפוסקים המובאים להלן עמ' קיח שכתבו ששיעור כזית הוא חצי ביצה מכח הוכחת התוס' אף שהיו במקום שיש בו זיתים.

וכן מוכח בדעת הצ"ח – והאחרונים שחששו לדבריו – שחשש שהתקטנו הביצים לכן הגדיל את מידת הביצה לשיעור שהיה (וכן הבין בדעתו בהגהות האמרי ברוך על שו"ע יו"ד סי' מד. אמנם אם נאמר שאיפה ולוג הם מידות של כלים, ששיעורו את מידתם ע"פ מספר הביצים שנכנסים לתוך כלי המידה, ולכן אם קטנו הביצים ולתוך הכלי נכנסים מספר כפול של ביצים, הרי אף רביעית הלוג ועשירית האיפה מכילים מספר כפול של ביצים, א"כ אין להוכיח בדעתו ששיעור שניתן בפירות אולינן בחר הפרי שהיה).

כוליא שקטנה כענבה של זמנו – שיעור שהשתנה

ה. (א) כתב הראב"ן חולין סימן רנו וז"ל "ניטלו הכליות לגמרי כשירה, אבל הקטינו בבהמה דקה עד כפול, שאם הכוליא כפול כשירה פחות מכפול טריפה. ופול היא פיפא בלעז, מדלא אמר פול הלבן שהוא פשייל בלעז. ובגסה עד כענבה בינונית והוא יותר מפול, ובמקומן בארץ ישראל היו הענבים גדולים, וראיתי מעשה במגנצא בגסה שהקטינה כענבה והכשירה" עכ"ל. יש מהאחרונים שהבינו בדעת הראב"ן שהביא את המעשה במגנצא ה"ז משום שבמגנצא הכשירו אף שהכוליא התקטנה כענבה של זמנם, שלכן הביא הך עובדא ואולינן כשיעור הפרי בכל דור, וכמש"כ בהגהות אמרי ברוך על שו"ע יורה דעה סימן מד סעיף ה וז"ל "מדכתב הראב"ן בעצמו שהענבים היה בזמן הקדום יותר גדולים, ועם כל זה מביא מעשה דמגנצא שהכשירו באשר ראו שהיה כענבה, והיה על כרחו כענבה שבזמנם, דמנא ידעו שיעור ענבה דבארץ ישראל, אלא ודאי דכל השיעורים הכל לפי העת והזמן. ומזה יש לדחות דברי הצ"ח במסכת פסחים דף קי"ח [ע"ב] ד"ה והואיל" (כי קשה לומר שהראב"ן הביא הך עובדא רק ללמוד שהשיעור שקטנה

ככוליא הוא עד ועד בכלל, שלכן אף שקטנה ועתה היא כענבה אכתי הבהמה כשרה, שהרי הראב"ן לא הביא כלל שיש להסתפק בזה).

(ב) אך דברי הראב"ן צ"ב, שהרי מהראב"ן משמע שהשיעור של בהמה דקה הוא כפול של זמנם שהיה גדול מענבה של זמנם, והרי בגמ' מבואר ששיעור בהמה גסה גדול משיעור בהמה דקה. ועוד יל"ע שהרי הנידון הוא במציאות שטריפה אינה חיה יב' חרש, והשיעור שתלו בענבה מסתבר שאינו סיבת השיעור, וא"כ אף שהשתנה השיעור של ענבה אין סברא לומר שישתנה השיעור בהלכות טריפות, וכן התקשה בשיעורי תורה שער ב' אות ז. (אמנם עי' בספר יד יהודה סי' מא פיה"ק ס"ק ב' שכתב שהעיקר כזית של זמננו, ואף ששיעור זה הוא מחמת סיבה מציאותית, מ"מ אם היתה השתנות היא בכל דבר שהוא סיבת השינוי ההוא, עי"ש בדבריו).

(ג) ובגוף הראיה ממעשה דמגנצ"א, י"ל שאין הוכחה בדעתם דאזלינן בתר הפרי אף שהשתנה. דהנה ההכרח של הראב"ן לומר שהענבה התקטנה אינו אלא מחמת שכתב שפול הוא פיפא ולא פול הלבן, אך י"ל שדעת החכמים במגנצ"א היתה שהפול הוא פול הלבן שהוא בוסר (ברכות לו, ב), ובוסר הוא שלב מוקדם לענב ולכן הוא קטן מהענב (וכ"כ בפסקי הרי"ד חולין מהדורא בתרא נה, ב ובפסקי הרי"א חולין נה, ב, וביארו בזה כדבר פשוט שלכן הענבה גדולה מהפול), ולכן אין צורך לומר שהענבה קטנה ואין ראייה מחכמי מגנצ"א דאזלינן בתר שיעור הפרי אף בזמן שקטן השיעור. ועי"ע במור וקציעה בסי' רב שהאריך טובא שרק פול הגס גדול מענבה אך סתם פול הוא קטן מענבה, וכוונת הגמ' לפול הקטן, ועי"ש עוד שכתב שהכוונה בפול הוא לפול הלבן שהוא בוסר.

(ד) והנה הש"ך ביו"ד סי' מד ס"ק יב הביא את דברי הראב"ן. והנה עיקר כוונת הש"ך להביא לחלוק על פסק השו"ע שהשיעור של קטנה הכוליא עד כענבה היינו עד ולא עד בכלל ולכן אם קטנה הכוליא כענבה טריפה, ועי"ז מביא הש"ך שהבה"ג והראב"ן כתבו להדיא שאם קטן ככוליא כשר, וגם ממעשה דמגנצ"א מבואר שנהגו כן, וכ"כ האו"ז שהביאו הרש"ל באיסור והיתר שלו, והאו"ז והרש"ל כתבו רק שקטן ככוליא כשר, ולא הביאו מעשה דמגנצ"א [והרי בדעת המהרש"ל משמע דס"ל שהשיעור הוא כענבה של חז"ל שהיא גדולה משיעור פול, וכמבואר בדבריו שהובאו בט"ז ס"ק יב מהשוואתו לכזית "שהרי קבלה בדינו מבעלי התוספות שזית הוא שיעור חצי ביצת תרנגולת, אע"פ שאין עתה נמצא כן, אלא שנשתנו", ומדבריו "שקבלה בדינו וכו' שזית הוא" (ולא שזית היה) משמע שכן יש לנהוג. אמנם מאידך צ"ב מדוע לא כתב דא"כ איננו יודעים כיצד לשער את הענבה שבזמן חז"ל (וכמש"כ בעל החוות יאיר בשו"ת חוט השני בסי' צז, דלאחר שכתב שענבה של חז"ל גדולה מענבה שלנו, הוסיף "א"כ צ"ע הלכה למעשה גבי כוליא"'].]

ויל"ע אם מהא שהש"ך העתיק גם עובדא דמגנצ"א ולא העיר על כך, משמע קצת דס"ל דאזלינן בתר ענבה של זמננו. ועי' בפמ"ג בשפתי דעת ס"ק יג שכתב בדעת הש"ך

דאזלינן בתר ענבה של זמננו, וצ"ב מה הפמ"ג ראה בדברי הש"ך בס"ק יג, והיה לו להביא מהש"ך ס"ק יב, ואי נימא מהא שכתב הש"ך בסתמא למעשה אם הכוליא קטנה לשיעור ענבה של פרי הגפן בהכרח הכוונה לענבה של זמננו, דענבה של זמן חז"ל איננו יודעים וא"א להביא הך שיעורא למעשה (וכמו שלמד כן אף בדעת הט"ז ס"ק יב), אך לפי"ז יש להביא ראייה מכל הפוסקים שהביאו הלכה למעשה כוליא שהתקטנה כענבה של פרי כשרה.

(ה) אך לדינא חזינן שהפוסקים לא הביאו מעשה דמגנצ"א, וכן חזינן דלא ברירא לפוסקים כן לדינא. דהנה הפמ"ג במ"ז ס"ק יב כתב וז"ל "עיינ ט"ז, כי מהרי"ן חביב פ"י הכוליא עשויה ענבים ואם נשאר כמו א' מהן כשירה, והוא [הט"ז] העלה כענבי הגפן המצוין עכשיו, וכן כתב הש"ך אות י"ג [על אף שהש"ך והט"ז לא כתבו אלא לחלוק על מהרי"ן חביב, שהכוונה בענבה הכוונה לפרי, מ"מ משמע לפמ"ג מזה שלדינא כתבו שיעור זה אף שהוא לקולא, שהכוונה לענבה של זמננו] ומכל מקום קשה, דלמא בשיעורא דידהו משערי, ודוחק לומר דנשתנה הטבע בבהמה גם כן, וכעת לא ידענא בשיעור הזה מהו". וע"ע בדרכי תשובה סי' מד ס"ק ס שהביא שהחת"ס כתב שצ"ע אם אפשר להקל כענבה של זמננו, וציין עוד למהר"ם שיק יו"ד סי' נז (על אף ששיקר דעתו של המהר"ם שיק היתה ללכת אחרי שיעור של זמננו, מ"מ למעשה לא סמך על כך) ולדעת תורה שלא הקלו כענבה של זמננו.

והנה אף שפוסקים אילו לא סמכו לקולא לשער בפרי שהתקטן, נראה בדעתם שיש לחוש לחומרא לפרי שהתקטן.

(ו) והנה אף שהמור וקציעה כתב שפול בו משערים כוליא של בהמה דקה הוא פול שקטן מענבה שבזמננו [ולפי"ז אין להוכיח ממעשה דמגנצ"א שהולכים אחרי שיעור הפרי שבזמננו וכמש"כ לעיל], מ"מ נקט שהפירות התקטנו מזמן חז"ל והולכים אחרי שיעור הפירות שבזמננו, ואף בטרופות שהשיעור הוא מחמת סיבה מציאותית שטריפה אינה חיה יב' חודש, "מ"מ השיעור לעולם במקומו עומד, והוא מדויק לפי הזמן והמקום תמיד באופן אחד ולא דברו חכמים אלא בהווה" (לשון המור וקציעה שם). אלא שמבואר שם במור שהביצים וקציעה ובמש"כ בס"ס רי שנקט לדינא שכזית הוא חצי ביצה, שראה זיתים של אספמאי שלפי גדלם יתכן שזית בינוני הוא חצי ביצה. [מבואר ביעב"ץ שראה זיתים גדולים של אספמאי ושהם מתיחסים לביצה באופן שיתכן זית אגורי בינוני שהוא חצי ביצה שהוא הכיר (וכבר כתב התשב"ץ בח"ג סי' לג אינם שווים בכל מקום). אמנם מאידך במציאות שלנו כזית הבינוני קטן מחצי ביצה שלנו, ולשיטתו צריך לחוש לשיעור זית בינוני שלנו].

יא. האם יש לחוש לשיעור כזית של זמננו

הגר"ז בס"י תפוא, והמשנ"ב בס"י תפוז ס"ק א (וע"ע בשו"ת יד אליהו סי' כו) כתבו "ולכתחילה נכון לזהר שלא יכניס עצמו בספק ברכות ויאכל כחצי ביצה או פחות הרבה

משליש ביצה" ולא חששו לזית של ימינו (אך י"ל שהם לא ידעו מהו כזית ונקטו את שיעור הזית שהביאו הפוסקים). ולאמור לעיל שיש אחרונים שדנו לשער בפרי שבזמננו אף לקולא, א"כ יש לחוש לשיעור כזית של זמננו לחומרא, וכמש"כ הקה"י בשיעורי המצוות בשיעור כזית, שאם אכל רק כזית בינוני בזמננו אסור שיהא בלא בהמ"ז, וצריך להוסיף לאכול עד שיהא השיעור הברור של כזית של זמן התורה. ולדבריו נראה שיש להחמיר בשיעור כזית של זמנינו אף בהרחקה מצואת קטן המבואר בשו"ע סי' פא. ודנו לומר כן מחמת שני טעמים.

אם צריך לחשוש להחמיר לא לשתות כשיעור זית של זמננו על אף שהשו"ע חשש לדיעה שיש חיוב ברכה על כזית יין ולכן כתב השו"ע שיש להמנע מלשתות יותר מכזית ופחות מרביעית, מ"מ האחרונים לא חששו אלא לשיעור המובא בשו"ע בסי' תפו שכזית הוא חצי ביצה ולא חששו לשיעור העולה מדברי הרמב"ם והשו"ע בסי' תטז, שכזית הוא פחות משליש ביצה, ועיי"ש בשעה"צ אות כז שכתב "ואף דיש להסתפק עוד דלמא כזית הוא כשליש ביצה אולי לא מחמירין כולי האי". ולפי"ז נראה שאף אם מחמירים לא לאכול פחות מכזית של זמננו מ"מ בשתיה אין צריך להחמיר לא לשתות כזית של זמננו.

א. חזו"א סי' לט ס"ק א-ג ובס"ק ו ד"ה אח"כ ראיתי תשובת גאון וכו' עד סס"ק ו (וע"ע, וע"ע בארחות רבינו ברכות אות יט ובעירובין אות טז ובפסח אות לה ואות מב).

אך מ"מ עי' בשיעורין של תורה סי' יא סד"ה ועוד טעמא וכו' שכתב – "אלא דמ"מ לענין למעשה לא היקל מרן וצ"ל לה"ה לחשוב כל השיעורין בבינוני של אותו זמן, עיין כל זה בקונטרס השיעורים שנדפס בחזו"א סוף שבת (והוא קונטרס השיעורים שנדפס בחזו"א אור"ח סי' לט) ובספרי שיעורין של תורה", ולכן הגריי"ק בשיעורי מצוות ("שנכתב ע"פ הוראות רבנו הגדול החזו"א וצוקללה"ה") לא כתב שיעור זה באות כד אלא לחומרא. ואף החזו"א שם בס"ס לט ס"ק יז כתב לדינא ש"אפשר לסמוך על דעת הרמב"ם שהכזית הוא ב' שלישי ביצה שלנו עם קליפתה" ולא היקל לשער את הזית לפי זית של זמננו.

בדברי החזו"א ששיעור שניתן בפירות שיעורו כפרי שבכל דור

א. המעיין בדברי החזו"א רואה שיסוד דבריו ששיעורים שניתנו בפירות הפרי הוא סיבת השיעור וקובע את השיעור ואם השתנה הפרי השתנה השיעור אינו מיוסד על דברי הגאון, אלא עיי"ש היטב בס"ק א-ג' ובס"ק ו' שהחזו"א כתב יסוד זה בהבנתו בדברי ר' יוסי במשנה בשיעור ביצה שהכל לפי דעת הרואה, ויישב בזה את המנהג של שיעור פדיון הבן ע"פ השיעור שנתנו הגאונים שמשקל פרוטה הוא משקל חצי שעורה, ואף שבזמנם – לשיטת הנו"ב נצטרך לומר – משקל השעורה היה יותר ממשקלן בזה"ז, מ"מ שיעור הפרוטה הוא ע"פ משקל השעורה שבזמננו, וכמש"כ להדיא בס"ק ו – "אח"כ

ראיתי בתשובת הגאון" וכו'. וע"ע בספר שיעורי תורה שער ה' עמ' מח' (ובשולי עמ' נ) במכתב החזו"א לר"ח נאה (והובא באגרות החזו"א ח"א אגרת קצד, עיי"ש באריכות דבריו) [ודברי החזו"א "כשקבעו הגאונים שיעור פרוטה משקל חצי שעורה בינונית הוא שיעור אמיתי וקבוע לדורות כמו כל השיעורין, ואולי הדבר בקבלה בידי הגאונים מרבנן סבוראי ומב"ד של רבינא ורב אשי" אף שלא מצאנו בדברי חז"ל ששיעור פרוטה הוא משקל חצי שעורה, הם מחודשים (וכמש"כ השש"ת סי' ג' ס"ק י' "ואמת נכון הדבר שזהו חידוש עצום לומר שדברי הגאונים ז"ל בענין דינר ופרוטה הם בתורת שיעור ששיעורו ע"פ משקל השעורות ולא סימנא בעלמא"). וע"ע במש"כ ר"ח נאה בספרו שיעורי תורה שער ה' ס"ק ג'-ה'"]^א.

ב. החזו"א למד בכוונת הגאון שהשיעורין ניתנו בפירות ולא בשיעורי המידות, כיון ששיעורי המידות תלויים בהסכמת בנ"א ולכן הם נתונים לשינוים שרירותים משא"כ הפירות, ולכן ניתנו השיעורין "בפירות ובביצים שהם קיימים בכל עת" (לשון הגאון), "וממש"כ וכו' לפי שהביצים והפירות נמצאים בכל מקום וקיימין בכל עת למדנו דכל מקום משער בפירות מקומו וכל דור בזמנו, דאם צריך ביצה שבימות משה ופירות של מתן תורה אכתי נפל שיעורא בבירא" (עיי"ש בס"ק ו, וע"ע בחזו"א שם ס"ק ג'). אמנם יל"ע אם כוונת הגאון לכך, שהרי הגאון כתב "ולכן תלו חכמים את השיעור בפירות ובביצים

יא. יש למצוא דוגמא לשני החידושים שכתב החזו"א. דהנה בשבת טו,א מובאת מחלוקת ר' יוסי וחכמים בשיעור חלה, אם שיעורה חמשה רבעים, ודעת ר' יוסי ששיעור חלה הוא חמשה רבעים ועוד, ופרש"י שם בד"ה חמשה ועוד – "דסבר ר' יוסי מידה מדברית היתה גדולה משלנו, וה"נ אמר ר' יוסי בעירובין בפרק כיצד משתתפין כמה שיעור חצי פרס שני ביצים שוחקות, והתם מפרש האי ועוד אחד מכ' בביצה לכל ביצה" (וכ"כ תוס' עירובין פג,ב בשם מהר"י), מבואר שהביצים התקטנו בזמן ר' יוסי מזמן המדבר באחד חלקי עשרים (דהיינו בחמשה אחוים), ונחלקו ר' יוסי וחכמים אם משערים בביצים של המדבר ולכן צריך להוסיף להשלים לשיעור הביצים של המדבר. ומאחר והרמב"ם והשו"ע פסקו כחכמים (וכן נשנה שיעור חלה בכ"מ), חזינן כדברי החזו"א שמידות שניתנו בפירות או ביצים אזלינן בתר הביצים של כל דור ודור.

ומהגמ' בשבת שם מוכח אף כחידושו השני של החזו"א, שאף שיעור משיעורי תורה שלא ניתן בשיעור הפירות והביצים, מ"מ לאחר שקבעו שיעורו בביצים, נמי אזלינן בתר שיעור הפרי, שהרי שיעור חלה לא ניתן בביצים, שהרי שיעור חלה הוא עשירית האיפה וכמבואר בעירובין פג,א, אלא ששיעור חכמים שיעור זה בביצים של דורם, ואעפ"כ אמרינן שכשנשתנו וקטנו הביצים אף שיעור חלה התקטן (אך תוס' שם בשבת ור"ת בעירובין פג,ב ביאר דעת ר' יוסי שהוסיף ועוד על חמשה רבעים באופן אחר, עיי"ש).

שו"ר בשיעורין של תורה סי' ט' ס"ק ג' שהביא כן מהחת"ס. אמנם החזו"א לא הביא ראייה זו לדבריו, ולא זו בלבד אלא שבסי' ק ס"ק ב' למד באופן אחר את המחלוקת בעירובין פג,א, ועיי"ש עוד בס"ק ג' שביאר שיטת מהר"י שהובא בתוס'.

שהן קיימים לעולם ואין משתנים", משמע שהשיעור הוא קבוע אלא שסובר שהפירות לא משתנים, ואדרבה משמע מדבריו שהשיעורים ניתנו בפירות כיון שאינם משתנים, שאם היו משתנים היינו מאבדים את השיעור שהוא כפי שהיה בזמן שניתנו השיעורים (וד"ז צ"ב שהרי כבר הוכיחו מכמה גמרות שהפירות השתנו, וראה במהרש"ם להלן), אך החזו"א למד שהגאון מחדש שהשיעור אינו קבוע אלא תלוי בגודל הפירות המצויים בכל זמן ובכל מקום אף לכשישתנו, שהרי במציאות הפירות משתנים, ולכן נדחק בכוונת דבריו וכתב – "ולכן תלו חכמים השיעור בפירות ובביצים שאין משתנים נר"ל מציאותם קיימת ואין הטבע מחליף את הביצים על מין אחר כמו חילוף המידות שהן רק בהסכמת בני אדם, אבל שינוי הביצים בקטנותן ובגדולתן אינו מפסיד שזהו עיקר השיעור", אך פשטות לשון הגאון הוא ששיעור הפירות לא משתנה (וכ"כ בקובץ שיעורים ח"ב סי' מו). וע"ע בספר דעת תורה למהרש"ם יו"ד סי' לה קונטרס אחרון ס"ק קטז שהביא בשם ח"א שמצא בתשובת הגאונים "דלכן שיעור חכמים בכזית וביצה לפי שאין מתקטנים לעולם", והמהרש"ם שם תמה ע"ז ממה שהוכיח מכמה גמרות שהפירות השתנו, ולכן כתב שאולי כוונתו "דלפי ערך האנשים לא ישתנה הביצה לעולם". וע"ע בספר שיעורי תורה לר"ח נאה שער ב' ס"ק ט' מש"כ שתשובת הגאונים מוקשה.

ג. עי' בספר שיעורי תורה לר"ח נאה שהאריך לבאר בשער ה' "דמשערין בגודל השיעורים שהיו בזמן מרע"ה".

ב. בשיעורין של תורה בסימן יא (ובקה"י פסחים סימן מג) ד"ה והנה לשיטת הרמב"ם וכו' עד סוף הסימן, אך ע"ע בחזו"א שו"ת וחידושים סי' תז שהובא לעיל בעמ' צח.

בדברי הקה"י שלרמב"ם י"ל ששיעור כזית הוא כזית המצוי שלא השתנה

א. הגריי"ק כתב באופן נוסף להקטין את הכזית ולהעמידו על זית של זמננו. דהנה לרמב"ם ודעימיה שמוכח בשיטתם רק שכזית הוא פחות משליש ביצה עם קליפה, "ולפי"ז יש מקום לדון דאחרי שאין לנו שום ראיה על שיעור כזית, יכולים לשער בכזית בינוני של זמננו מכיון שאין לנו ראיה שנתקטנו הזיתים מזמן חז"ל, כדרך שמשערים באגודל של זמננו ולא חיישינן שהתקטנו, דרק לענין הביצה מכיון שנתברר ע"פ מדידת אגודלין שנתקטנו הביצים חשבינן להביצה כפליים משל זמננו" (שיעורין של תורה סי' יא).

והנה דבריו הם רק למה שהביא לעיל מינה מדברי הגו"ב סי' לח בדרך אחת בישוב שיטת הרמב"ם שכזית פחות משליש ביצה מההוכחה מהגמרא בכריתות שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים וכו', שכתב שם בדרך הראשונה ע"פ דברי תו"י בכריתות שכתב שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים היינו כדרך אכילה, והגו"ב רצה לומר שכוונתו לתרץ על קושית התוספות, שבאכילה כדרכה בית הבליעה אינו מחזיק אלא שני זיתים ובאכילה שלא כדרכה מחזיק ביצה.

ב. אלא שלכאורה יל"ע בדבריו, שהרי אף הכותבת נאכלת כדרכה באכילה אחת (שהרי אכילת יוה"כ היא אחת מחיובי החטאות) וא"כ אין בה שלוש זיתים, והרמב"ם פסק ששיעור כותבת היא פחות מעט מביצה, נמצא שהזית הוא קרוב לשליש ביצה.

אך יל"ע במש"כ התו"י שהשיעור שלטומאת אוכלין שהוא כביצה הוא באכילה שלא כדרכה "שמאנס את עצמו בע"כ לבלוע ביצה" (לשון הנו"ב בהבנת התו"י), והרי הא דשיעור חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת הוא לשער את "האוכל שנאכל בבית אחת" דדרשינן מקרא "מכל האוכל אשר יאכל", ובפשטות מיירי באכילה כדרכה, וכן הקשה בערול"צ בכריתות. אך עי' לעיל בעמ' פו בשיח יצחק שהבין בתו"י שהחילוק בין אכילה בריווח כדרך אכילה לבין מה שבית הבליעה מחזיקה בצמצום, ולפי"ז לא קשה על התו"י.

ג. בפשטות שיעור בית הבליעה הנלמד מטו"א הוא השיעור שאין בו שלשה זיתים, והאפשרות להקטין את הכזית מחצי ביצה קלופה הוא לדברי הנו"ב ודעימיה בביאור שיטת הרמב"ם שבבית הבליעה יש בין שנים לשלוש זיתים, אך עכ"פ אין שלוש זיתים, ונמצא לרמב"ם שהזית פחות משליש ביצה בקליפה אך גדול משליש ביצה קלופה.

ד. הגריי"ק לשיטתו כתב בשיעורי המצוות (שנדפס בשיעורין של תורה) אות כד – "הכזית לענין אכילת מצוה וברכת המזון, צריך שיהא בו כשני שלישי ביצה בינונית של זמנינו עם קליפתה [ול"א צריך כביצה שלימה בלא קליפתה] וכו'. ומכל מקום אפילו אכל פת רק כמו כזית הרגיל בזמנינו אסור שיהא בלא בהמ"ז וצריך להוסיף ולאכול עד שיהא כשיעור הנ"ל ולברך ברכת המזון". ויל"ע בדבריו – א. למה כתב ד"ז רק באוכל פת ולא בכל דבר מאכל. ב. הרא"ש ברכות פ"ז סי' כד כתב גבי המחלוקת בשיעור חיוב ברכה אחרונה על שתיה אם הוא שיעור כזית או רביעית – "לכן טוב ליזהר שישתה פחות מכזית או רביעית להסתלק מן הספק", וכ"כ בשו"ע סי' רי. והגר"ז והמשנ"ב סי' תפו כתבו כע"ז גבי מחלוקת השו"ע והעולה מהרמב"ם בשיעור כזית אם הוא שלישי ביצה או חצי "שלכתחילה יש ליזהר שלא להכניס עצמו לספק ברכה" וכו' (הגר"ז), "לכתחילה נכון ליזהר שלא יכניס עצמו לספק ברכות ויאכל כחצי ביצה או הרבה פחות משליש ביצה" (פמ"ג מובא במשנ"ב), מפורש שאין זה אלא "טוב ליזהר", אך אין איסור להכניס עצמו לספק ברכות להקל. אך ראה בספר הידורי המידות עמ' 43 הביא שם מכתב מהגר"א דינר שליט"א שמשמע ממנו שהגריי"ק הכריע מעיקר הדין שסגי בכזית קטן של מצה בגודל כף יד ללא אצבעות אף לצאת חובת מצוות אכילת מצה, ולכן מובן מש"כ שאם אכל כזית של זמנינו צריך להוסיף לאכול כשיעור של שני שלישי ביצה, שהרי לשיטתו כבר בשיעור קטן התחייב בברכה. אלא זה גופא הוי חידוש גדול, שהרי יש פוסקים רבים שלא נקטו כן וא"כ היאך נפקא מכלל ספקא.

ה. מש"כ הגר"י"ק שלרמב"ם אפ"ל שהכזית לא השתנה והוא כזית של זמננו, יש להעיר מדברי הגר"א בביאורו למשלי כב,ט שכתב "ואיתא בזוהר הקדוש שבג' ביצים יש עשרה זיתים שהם" וכו', ועי"ש שהגר"א ביאר שהזוה"ק בשיטת רבי יוחנן בן ברוקא שבביצה יש ג' גרורות ולכן בג' ביצים יש י' זיתים, ונמצא שבגרורת יש זית ותשיעית זית, וכזית הוא שיעור קטן מעט משליש ביצה. (אלא יל"ע שהרי הזוהר הם דברי רבי שמעון – עי' ד"מ יו"ד סי' סה – החולק על ריב"ב).

ו. אמנם עי' במשנה בכלים פ"ג מ"ב דתנן "חבית שיעורה בגרורות דברי ר' שמעון רבי יהודה אומר באגוזים ר' מאיר אומר בזיתים", ומבואר שבין שיעור קוטר וגובה [שהרי הנידון שם הוא גודל הפחת שנפחתה החבית] של גרורת לכזית יש שיעור ביניים של אגוז וכמש"כ בתוי"ט ובמשנה אחרונה, והרי שינוי מועט בהיקף ובגובה גורם לשינוי יותר גדול בנפח, וכמש"כ החזו"א סי' לט ס"י ד"ה עוד הקשה ש"טבע המעוקב שנכפל כמותה בתוספת מעט של הרחב האורך והרום" (ועי' שם בתחילת ס"ק יז), ונמצא ששיעור נפח של כזית הוא קטן בצורה משמעותית מהגרורת, ואכן הוא מתקרב לכזית קטן. [ועי' בשבת פא,א "אבנים של בית הכסא כזית, כאגוז וכביצה", ומבואר שכזית קטן מאגוז בצורה ניכרת], אלא שמאידך גיסא א"א להקטין את הכזית לשיעור כזית של ימינו, שהרי צריך שיהא בשיעור הכזית כדי לתפוס את האבן ולקנח מבלי להתלכלך.

אך הגר"א בפירושו למסכת כלים פ"ג מ"ב חלק על התוי"ט ונקט שם שאגוז גדול מגרורת, וא"ש לשיטתו. ואף מדברי רבי מאיר נראה שאגוז גדול מגרורת, שהרי לר"מ שיעור אתרוג הוא כאגוז (סוכה לחב), ובשיעור זה לקיחתו ניכרת (סוכה לה,א), וצ"ע אם אתרוג ששיעורו פחות מגרורת מקיים תנאי זה.

העולה מדברי הרשב"א בשיעור כזית

הרשב"א במשמרת הבית (על תורת הבית) בית ד שער א (דף ו עמוד א) – "עוד תדע דמאי דאמר חומרא דאתי לידי קולא כיצד בחתיכת בשר שחוטה ששיעורה כעשר זיתים שנפל עליה כזית רוטב של נבלה לא אסרה שהרי יש בחתיכה עשר רביעיות שהן חמש עשרה בצים שהן הרבה מששים זיתים ורביעית רוטב אינו נחשב בלחותו אלא לכזית בלבד ונמצא בטל ביתר מששים".

והנה פשוט שהרשב"א התייחס לגודל הזיתים והקליפה כפי הזיתים והביצה שהיו בזמנו, שהרי לבטל ברוב את כזית רוטב נבילה צריך שיהיה פי ששים במציאות. והעולה מדבריו, שבזיתים שהיו לו יש יותר מארבע זיתים בביצה עם קליפה, אך לא מפורש בדבריו כמה זיתים יש בביצה. ומהא דהרשב"א והרא"ה שיערו את הכזית ע"פ מה שמבואר בגמ' שרביעית שקורשת עומדת על כזית כמבואר בשבת עז,א, מוכח דס"ל שהיחס בין הזית לרביעית ולביצה לא השתנה מזמן הגמרא לזמנו (ועי' בב"י יו"ד סי' צח

שהביא דברי הרשב"א הנ"ל והר"ן ובעל העיטור שמוכח בדעתם שהיחס בין הזית לביצה לא השתנה ורביעית הקורשת עומדת על כזית). ולפי"ז נמצא שמהגמרא בכריתות מוכח שכזית הוא יותר משליש ביצה בלי קליפה, ומאידך פחות מרבע ביצה עם קליפה, וידיעת היחס בין הכזית לביצה עם קליפה תלוי בעובי הקליפה.

ג. יד יהודה פירוש הקצר סי' מא ס"ק ב' ניתק את שיעור כזית משיעור ביצה, ושיעור כזית הוא כשיעור זית של זמננו, עיי"ש.

בספר יד יהודה פיה"ק סי' מא ס"ק ב' נקט כדבר ברור ששיעור כזית הוא כזית של זמננו, דאף אי נימא שהתקטנו הזיתים (וכמו שהביא מהיש"ש שהובא בט"ז בסי' מד ס"ק יב), גם כל המציאות השתנתה באותו יחס, ורק מאחר ולא היה לו זיתים כתב שאין לחוש שמא הכזית יותר גדול מחצי ביצה של זמננו. והנה אף שבזמננו היחס בין הזית לביצה אינו כיחס שהיה בזמן המשנה וכמו שמוכח מהגמ' בכריתות, מ"מ היחס לביצה יכול להשתנות, שהרי שיעור כזית לא ניתן כשיעור ביחס לביצה. ונמצא לדברי היד יהודה בזמננו יכול להתחייב באכילה אחת יותר מחמש חטאות.

האם יש לתלות שיטות הפוסקים בשיעור כזית אם היו זיתים במקומם

בספר מידות ושיעורי תורה (לרב חיים בניש) כתב שהראשונים שתלו את הזית בביצה ה"ז משום שלא היו זיתים במקומם (וכמו שהיד יהודה בסי' מא ס"ק ב כתב על עצמו), והשו"ע שהביא להלכה ששיעור זית הוא כחצי ביצה ה"ז משום שדרכו להעתיק דברי הפוסקים שקדמו לו אף כשהמנהג היה שלא כדבריהם, וכמו שמצאנו בב"י סי' לו שהעתיק את צורת האותיות מספר ברוך שאמר, וכמו שהביא בסי' רסא שיטת ר"ת בדין ביה"ש. עיי"ש שרצה לומר שלכן השו"ע כתב וי"א, מאחר והמנהג היה ששיעור כזית הוא הזית המצוי (מידות ושיעורי תורה עמ' תקכו, תקכח).

וד"ז תמוה, שאם המנהג היה שהזית הוא הזית המצוי שאינו חצי ביצה, מדוע השו"ע צריך להביא כלל מהו שיעור כזית מה שעולה מדברי התוס', והרי כל אחד יודע מהו הזית. ועוד יש לעורר, שאי"ז דומה למה שהשו"ע הביא בסי' רסא דברי הרמב"ן בדין ביה"ש, שעכ"פ שיטה זו אינה מוכחשת בארצות הצפוניות, משא"כ בדין שיעור כזית שהראשונים ששיעורו בחצי ביצה ה"ז – לדבריו – רק משום שלא היה להם את הזית, ואם היו יודעים מהו הזית לא היו משערים את הזית בחצי ביצה, א"כ לא היה לשו"ע להביא דבריהם אף כ"א, שהרי דבריהם טעות מחמת חסרון ידיעה. ובלא"ה, המעיין בב"י רואה שהב"י הביא שם מה שעולה מדברי התוס' ללמוד מהו שיעור כזית, ולא שברור לו מהו הזית והוא רק מעתיק דברי פוסק, שכתב וז"ל – "ושיעור כזית נראה מדברי התוס' בסוף פרק גיה"נ (חולין קג,ב ד"ה חלקו) דהוי כחצי ביצה". ואין זה דומה

לשו"ע בסי' רסא שהעתיק מילה במילה את דברי הטור (כדרכו במקומות רבים) שהעתיק את דברי הרמב"ן בתורת האדם.

ובגוף דברי השו"ע בסי' רסא שהעתיק את דברי הטור אע"פ שהיה בא"י והמנהג היה כשיטת הגאונים, ובמיוחד שאין קיום במציאות לשיטת ר"ת בא"י, תמוה איך השו"ע הביא את שיטת ר"ת שיוצא ממנה, ומש"כ החיד"א בשו"ר ברכה בקו"א שהשו"ע לרוב חסידותו הביא את שיטת ר"ת תמוה, שהרי בסי' רסא דבריו הם לקולא באיסור דאורייתא, שמי שינהג למעשה ע"פ השו"ע ויעשה מלאכה בשבת לאחר שגוף השמש ירד מע"פ הארץ, דהיינו אחרי שקיעת החמה, נכנס לספקא דאורייתא, ואם יעשה מלאכה אחרי ביה"ש לשיטת הגאונים, הרי חילל שבת מדאורייתא.

ובלא"ה, דברי הבי"ב בס"ס תפו מהו שיעור כזית סמוכים למש"כ לעיל מינה שלמעשה יש לאכול כרפס פחות מכזית שלא להתחייב בברכה אחרונה, משמע דס"ל ששיעור כזית שכתב הוא עיקר הדין מדין ודאי, שלכן לא כתב שיאכל פחות משליש ביצה כדי לא להכנס לספק ברכה.

ומש"כ השו"ע הך דינא בשם יש אומרים, ה"ז משום שהוא הוציא כן מדברי התוס', ואין הדברים מפורשים בדברי הראשונים להדיא, וכעין מש"כ תורת השלמים על שו"ע יו"ד קצ"א. השו"ע שם הביא את דינו של תרוה"ד שאשה שהרגישה שמקורה נפתח ובדקה ולא מצאה "י"א שהיא טמאה", וכתב שם תוה"ש בס"ק ב, וז"ל "אף שבב"י לא נמצא מי שחולק בזה מ"מ כתב בלשון ויש מי שאומר לפי שלא מצא הדבר בשום פוסק רק בתרומת הדשן [סי' רמון] לכן כתב בשם יש מי שאומר וכן הוא דרכו בש"ע כמ"ש הסמ"ע כמה פעמים".

פוסקים במקומות שהזיתים מצויים וכתבו שכזית חצי ביצה

ומצאנו פוסקים רבים שהיו במקומות שהזיתים היו מצויים ואע"כ נקטו שכזית חצי ביצה למעשה. וכ"כ בחינוך מצוה שיג, ובאלפסי זוטא ביומא רפ"ח לרמ"ע מפאנו, ובמלאכת שלמה על מסכת יומא פרק ח' משנה ב', ובתוספת יוה"כ (למהר"ם חביב) עג"ב, ובכנה"ג יו"ד סי' סד הגהות הטור אות כט (וע"ע בכנה"ג סי' מד הגהות הבי"א אות כט), ובספר חמדת הימים פסח (עיי"ש שכתב "והן רבים עתה עם הארץ הקלו בה ואוכל פרוסה קטן כל אחד לפי שיעורו ושיקול דעתו, ולא עשה ולא כלום, דכזית שאמרו היינו חצי ביצה לשיטת ר"י בעל התוס' ולשיטת הרמב"ם שליש ביצה בקירוב דהיינו ט' דרהם וכו', וכבר נהגו כר"י בעל התוס' כשיעור חצי ביצה, והאוכל פחות מזה לא יצא ידי חובתו"), ובשושנים לדוד כלים פי"ז מ"ו, ובפעולת צדיק ח"א סי' קכא, ובבבא"ח שנה שניה פרשת וירא סעיף טז כתבו ששיעור כזית חצי ביצה. (וכ"כ כל פוסקי ספרד). וגם בשל"ה (שנכתב לאחר שעלה לארץ) קדושת האכילה (ב) אות שיז כתב שכזית הוא חצי ביצה. ואף המהרש"ל שידע שהזית קטן מחצי ביצה, ולכן כתב שהזיתים התקטנו, כתב "שקבלה בידינו מבעלי התוספות שכזית חצי ביצה".

ואף הפר"ח בסי' תפו הכיר את הזית בזמנו שהוא קטן מהזית ההלכתי, ואעפ"כ נקט לדינא את שיעור הזית ההלכתי [עי"ש שכתב שעיקר ההלכה כרמב"ם ששיעור כזית הוא שליש ביצה בקירוב, "ולפי"ז אין המוחש מכחיש אותו כל כך כמו לשיטת התוספות שהביצה אינו אלא שני זיתים, שזה לא מסתבר כלל כיון דבכזית בינוני משערין]. ונראה בכוונתו, דעל אף שמוכח שהזית השתנה מכמות שהיה, מ"מ נראה שלא השתנה שינוי גדול מאד, ולכן אף ממצאות גודל הזית של ימינו נראה יותר כרמב"ם]. ועוד מבואר בדבריו שעל אף שכתב שהזית שבימיו קטן מהזית ההלכתי, והיה מעדיף שהכזית ההלכתי יהיה תואם לזית המציאותי, אין אנו אומרים שלשיטת הרמב"ם הזית שלנו הוא הזית ההלכתי – ודלא כמו שכתב הגריי"ק – וזאת מאחר שמהגמ' בכריתות בפשטות מוכח שיש גבול תחתון לשיעור כזית וכמש"כ למעלה.

אם יש הוכחה מוחלטת בדעת התוס' ודעימיה שלא משערים כזית של זמננו בדעת התוס' שכתבו להוכיח שכזית הוא חצי ביצה אין להוכיח הוכחה מוחלטת איך משערים את הכזית, אם כשיעור הזית שהיה בזמן חז"ל או כזית שבכל דור ודור, שהרי תוס' לא באו אלא לבאר את הסתירה בגמ' בשיעור הכזית שעולה מהגמרות. אך מתרוה"ד והמהרי"ל ומהרי"ו שהביאו דברי התוס' הלכה למעשה בזמנם (ובמיוחד הבי' שהביא דברי התוס' להלכה, אף שהיה במקום שהזיתים מצויים), משמע לכאורה שהשיעור הוא שיעור קבוע כמו שהיה בזמן שנקבעו השיעורים. אמנם יל"ד שאין זה הוכחה מוחלטת, מאחר ואין לנו ראיה שבזמנם לא היו זיתים גדולים מהזיתים המצויים עתה במקומנו, שהרי יש עדויות שהיו זיתים גדולים מזיתים המצויים עתה (עי' להלן מש"כ בזה), [ובמיוחד אם נאמר שכזית הוא חצי ביצה בלא קליפה ושיעור הקליפה בזמנם היה גדול וכמו שהיה בזמן המהרי"ל ששיער רביעית למעשה שהוא "כמעט מלוא שני קליפות הביצה"], והכזית בזמנם היה חצי ביצה. והא דהוצרכו להביא ראיה לשיעור הכזית ולא כתבו לשער כזית שהיה בזמנם, י"ל שאף אם היה בזמנם זיתים גדולים מ"מ לדעת את השיעור המדויק של הזית הבינוני למדו מדברי התוס', שמאחר שאף בזמנם היו זיתים גדולים, אין הכרח לומר כלל שהזיתים השתנו מזמן חז"ל עד זמנם, ולכן אפשר ללמוד משיעור העולה מהגמרא. אך אם בזמננו הזיתים המצויים רחוקים מהשיעור של חצי ביצה, אין הכרח בדבריהם שלא משערים את הכזית כפי הזית המצוי בזמננו.

העולה מהדברים, שאין הוכחה מוחלטת בדעת השו"ע אם משערים כזית שהיה בזמן חז"ל, לכן יש להחמיר לחשוש אף לשיעור הקטן וכמש"כ בשיעורין של תורה.

האם נמצא זיתים כחצי ביצה אף לאחר זמנם של חז"ל
אף שבזמננו הזיתים המצויים קטנים מחצי ביצה, מ"מ מוצאים עדיין זיתים כחצי ביצה.
א. המהרי"ל בסדר ההגדה אות לג כתב "ויאכל כזית מרור שיעור חצי ביצת תרנגולת וכו',

ולא חשבינן ליה אוירא דמרור לכזית" (וסו"ד הובא בד"מ ס"י תעה), ושם הוספה בשינויי נוסחאות אות ז – "ואמרו לפניו שכתב הר' שמשון שראה זיתים בירושלים קטן מאד, ואמר מהר"י סג"ל דאינו כן, כי הוא ראה בעיניו זית גדולה כמעט כשיעור ביצת תרנגולת בינונית משלנו, מסתמא הר' שמשון איירי באותן שרגילין לכובשן שהם קטנים מאד".

ב. תבואות הארץ (לרבי יהוסף שווארץ) עמ' 420 – "במחוז חספייא בהר הלבנון נמצאים זיתים שהם כביצה קטנה, ואמיתיים דברי הפוסקים כזית חצי ביצה. ובאמת לא ראינו בכל הזיתים גם אשר מובאים ממרחקים שהם כחצי ביצה וכו' אכן עינינו רואות כשנמצאים עד היום במחוז הנזכר זיתים כחצי ביצה גדולה ואין ספק שבימים ההם זיתי הארץ היו בערך זה".

ג. בקונטרס "ירום כזית הודו" (תשפ"ג) הביא שבאיטליה יש זן של זיתים שהגדולים שבהם הם כביצה, ועל אף שהם ראויים לאכילה בסוף תקופת הגדילה כמות שהם בטבילה במלח, לתעשית השמן משאירים את הזיתים חודש נוסף והזיתים משחירים והם מתרככים ונמלאים בשמן מחמת הגשמים היורדים עליהם וזהו זמן המסיק. ועי"ש שכתב שתכונות זיתים אלו הם כתכונות הזיתים שהובאו בגמ' ובתוס'.

יב. כיצד משערים את הבינוני

כלים פרק יז מ"ח.

מהו אגורי

א. ברכות לט, א דתנן זית שאמרו וכו' וזהו אגורי וכו', רש"י ד"ה אגור בתוכו – "מזומן לצאת ממנו, שאינו נבלע בפרי כמשקה תפוחים ותותים אלא אגור כמשקה ענבים".
אך עי' ירושלמי ביכורים פ"א הל' ג – "זית שמן זה אגורי רבי אמי בשם רבי יוחנן זה אוורסי ולמה נקרא שמו איגורי שהוא אוגר שמנו לתוכו. וכל הזתים מאבדין שמנן? א"ר חנינא כל הזתים הגשמים יורדין עליהן והן פולטין את שמנן וזה הגשמים יורדין עליו והוא אוגר את שמנו לתוכו", והגר"א בכלים פירש ע"פ הירושלמי.

והנה בזה"ז אין לנו זית אגורי שהשמן אגור בזית כמשקה בענבים, ומאידך כל הזיתים אינם פולטים את השמן כשיורדים גשמים, אא"כ נאמר שכל הזיתים בימינו הם זית אגורי.
ב. משנה אחרונה כלים יז, ד ד"ה זה אגורי, אך ע"ע דעת החזו"א בכלים ס"י כג ס"ק ז.
נחלקו המשנ"א והחזו"א אם האגורי הוא הזית הבינוני או שהוא סוג מסוים שהוא גדול מהזית הבינוני הרגיל, ובאגורי צריך את הבינוני שבו.

כיצד משערים את הבינוני

כלים פרק יז משנה ו'.

חזו"א כלים ס"י כג ס"ק ו ודו"ק בדבריו.

א. יש שיעורים שניתנו בפירות שהשיעור בהן הוא בבינוני וכמבואר במשניות כלים פ"ז. ועי"ש במשניות, שהמשנה באה להשמיע פרט בכל פרי, ואף בשיעור כזית – לדעת החזו"א – המשנה השמיעה שהזית הבינוני הוא זית אגורי. אך ברור שגם באגורי יש גדול ויש קטן והכוונה לבינוני של אגורי. ובשיעור ביצה מובא במשנה ר' מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי כיצד משערים את הבינוני, ור' יוסי אמר שמשערים בדעתו של רואה, ובפשטות אף שאר הפירות משערים את הבינוני לפי דעתו של רואה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות כלים פ"ו הל' ב' גבי שיעור רימון שהכוונה לבינוני. ועי"ש בחזו"א כלים סי' כג ס"ק ו' שביאר שרק גבי ביצה נחלק ר' יהודה, דס"ל ששייך לשער בצורה יותר מדויקת מהו הבינוני, אך בשאר השיעורים אף ר' יהודה ס"ל כר' יוסי שהכל לפי דעתו של רואה (ולפי"ז דברי הרמב"ם גבי רימון שהכוונה לבינוני לפי דעתו של רואה הם אליבא דכו"ע, ומה שהכס"מ שם הביא את דברי ר' יוסי הוא רק משום שר' יוסי אמר כן להדיא). אמנם עי"ש בשו"ת אור לציון ח"ג במבואות לשיעורי מצוות אות י' כתב לבאר באופן אחר את מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי, שלדעת ר' יוסי שיעור הבינוני אינו הממוצע בין הגדול לבין הקטן, אלא בינוני הכוונה לביצה המצויה, וע"ע להלן.

ב. בשיעור רימון לטומאת אוכלין, עי' במשנה ד' ומשנה ה' ובמש"כ שם הר"ש במ"ה, ובתוס' וחיידושי הרשב"א בעירובין ד, ב', וברמב"ם פ"ו כלים הל' ב' ובראב"ד ובכס"מ שם. ובדברי הר"ש מבואר שהשיעור הוא בשבר שאינו מחזיק רימון בינוני, אלא רק כשהנקב הוא בגודל של שלשה רמונים אחוזים זב"ז, אין הכלי מחזיק רימון בינוני, עיי"ש. והנה מסתבר שדין הכלי לטומאה תלוי ברימון המצוי, שכל שאינו מחזיק את הרימון המצוי אינו משתמש יותר בכלי, וזו כוונת המשנה שאמרה "רימון שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני". אמנם גבי ביצה במשנה ו' אמרינן נמי "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית, רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות" וכו', מבואר בדברי רי"ה שביצה בינונית הוא הממוצע בין הגדול לקטן ואין זה בהכרח המצוי, ונמצא שהתנא השתמש באותו מטבע לשון – "לא גדול ולא קטן אלא בינוני" – לשתי כוונות, וצ"ע.

ג. נחלקו ר' יהודה ור' יוסי כיצד משערין את הביצה הבינונית. ר' יהודה אומר לוקחים את הביצה הגדולה ואת הביצה הקטנה והממוצע ביניהם היא הביצה הבינונית ור' יוסי אומר שהכל לפי דעתו של רואה. והנה בפשטות נמצא שהשיעורים אינם שיעורים מוחלטים, שהרי אפילו האדם עצמו לא ראייתו היום כראייתו אתמול, וכן מי הוא הגדול והקטן ביותר אינם דברים מוחלטים. ויל"ע מהגמרא בר"ה יג, א ומנחות קג, א שכן שיערו חכמים בארבעים סאה טובל ואם חסר קורטוב אינו טובל, כביצה מטמא טומאת אוכלין כביצה פחות שומשום אינו מטמא (ובמאירי בכתובות קד, א כתב דנקט פחות שומשום – ולא פחות

חרדל – שהוא דק יותר). מבואר שהשיעור הוא מדוקדק ביותר, וכמש"כ הרשב"א בתשובותיו ח"א, תרלג בטעם הדקדוק, שאל"כ נתת דבריך לשיעורין.

וכן יל"ע בדברי בעלי התוס' שכתבו להוכיח שכזית הוא חצי ביצה מכח הגמרות ביומא ובכריתות, ויל"ע אם ד"ז עומד בסתירה למשנה בכלים שהביצה אינה שיעור מוחלט, שהרי הכל לפי דעתו של רואה (לאחרונים שנקטו בגמ' שביט הבליעה מחזיק יותר משני זיתים וכוונת הגמ' רק שאינו מחזיק שלשה זיתים, י"ל שההפרש בין הרואים השונים הוא בגבולות עד שלשה זיתים, אך גם הסוברים כך לא הביאו ראיה שכך כוונת הגמ' מהמשנה בכלים).

ולכאורה צריך לומר שהקביעה מהי הביצה הבינונית וכן שאר השיעורים, מסרן הכתוב לחכמים לקבוע מהו השיעור, שהרי הנ"מ בשיעורים אינו רק לאדם הרואה לבד, שהרי הנ"מ בשיעור ביצה לדין טומאת אוכלין הוא לכל העולם, וכן נ"מ בשיעורים אם מביא קרבן חטאת וכן לעונשי ב"ד, ובזה מובנים דברי הגמ' ששיערו חכמים שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים לשיטות שביה"ב מחזיק בדיוק שני זיתים, ודברי הגמ' שביה"ב מחזיק כביצה בדיוק.

אלא שיל"ע בד"ז, במה נחלקו ר' יהודה ור' יוסי היאך משערין את הביצה הבינונית, וכי באו להשמיענו היאך הם קבעו מהי הביצה הבינונית! [ועי' חזו"א סי' לט שכתב שקביעת מהו הסוג הבינוני נתון בידי חכמים, והם קבעו שהזית הבינוני הוא זית אגורי ושעורה היא המדברית, אך מהו הבינוני של אגורי או השעורה המדברית נתון לדעתו של כל אחד ואחד, והדבר צ"ב וכמש"כ].

ד. החזו"א בסי' לט ס"ק ב' כתב "והנה כשקבעו חכמים את האגורי ואת המדברית ואת המצרית, היינו כל זמן שמצוי בידן, אבל אם אין מצוי בידן רשות ביד חכמים שבדורות הבאים לקבוע לכל ישראל מה שנראה להם מן הבינונית בזמניהם, או למסור לכל אחד שיקבע הבינוני לפי דעתו במקומו, ואם לא קבעו חכמים בדבר שב ממילא הדבר לכל יחיד לפי דעתו של רואה". ומש"כ החזו"א שאם נאבד השיעור חכמים יכולים לקבוע את השיעור הבינוני לפי שיעור דעתם וזה מחייב את כל ישראל נראה שלמד כן מהגמ' ביומא פ,א שמא יבוא ב"ד וירבה בשיעורין וכמו שביאר החזו"א בכלים סי' כג ס"ק י.

יג. העולה מן הדברים

נחלקו ראשונים ואחרונים בשיעור כזית, ואין לנו אלא לדרוך בעקבי הב"י שכתב בסוף הקדמתו לספרו לאחר שאסף את השיטות השונות ביתה יוסף – "ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד. וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות הנה התוספות וחידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים טענות וראיות לכל אחת מהדיעות. ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות. ואיזהו אשר

ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם על פי טענות וראיות לסתור מה שביררו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעונותינו הרבים קצר מצע שכלינו להבין דבריהם כל שכן להתחכם עליהם".

לכן אין לנו אלא הכרעת המשנ"ב והחזו"א שהם אצלנו סוף הוראה.

וכך כתב המשנ"ב בסי' תפו ס"ק א' דמש"כ השו"ע שכזית הוא חצי ביצה היינו בקליפתה, ולאחר שהביא גם את השיעור שעולה מדברי הרמב"ם כתב – "ולענין דינא במצוה דאורייתא כגון במ"ע דאכילת מצה יש להחמיר ולאכול עכ"פ כחצי ביצה [אם לא שהוא חולה וקשה לו לאכול כחצי ביצה יכול לסמוך על הרמב"ם] ולענין מרור וכה"ג שהוא דרבנן יש לסמוך בדיעבד אם אכל כשליש ביצה, אך לכתחלה כיון שצריך לברך על המרור נראה דאין להקל בזה אם לא שהוא אדם חלש וקשה לו יכול לסמוך ולאכול רק כשליש וכו"ל. ולענין בהמ"ז ששיעורו מד"ס בכזית [וכן לענין ברכה אחרונה] ספק ברכות להקל ולא יברך עד שידע שאכל כחצי ביצה. ולכתחלה נכון ליזהר שלא יכניס עצמו בספק ברכות ויאכל כחצי ביצה או פחות הרבה משליש ביצה [פמ"ג], (ועיי"ש בדעת המשנ"ב אם צריך להכפיל את השיעורים).

והחזו"א כתב באו"ח ס"ס לט לאחר שהביא את המחלוקת שעולה מדברי הראשונים בשיעור כזית כתב וז"ל "אבל אפשר לסמוך על דעת הרמב"ם שהכזית ב' שלישי ביצה שלנו עם קליפה" [החזו"א לשיטתו שפסק כנו"ב שהכפיל את הביצה]. ועפ"ז כתב הקה"י בשיעורי המצוות (שנכתב ע"פ הוראת החזו"א) באות כד – "הכזית לענין אכילת מצוה וברכת המזון, צריך שיהא בו כשני שלישי ביצה בינונית עם קליפתה ולי"א צריך כביצה שלימה בלא קליפתה", ומ"מ כתב בשיעורין של תורה בס"ס יא – ש"נראה דעכ"פ במרור דרבנן ודאי מי שקשה עליו לאכול כזית גדול יכול לסמוך על הוראת הגר"ח ז"ל ולשער בכזית של זמננו שהוא לכל היותר כשליש ביצה". ומאחר ויש שיטות ששיעורים שניתנו בפירות כשנשתנו הפירות נשתנו גם השיעורים שניתנו בהם, יש להמנע מלאכול משיעור זית של ימינו שלא להכנס לספק חיוב ברכה אחרונה (וכעין מש"כ הקה"י בשיעורי מצוות אות כד).^ב



יב. אף שיש שהעידו שלמעשה נהגו בחו"ל בשיעורים קטנים ממש"כ המשנ"ב, מ"מ אין ראייה שהקלו פחות ממה שעולה בשיטת הרמב"ם שהכזית הוא כשליש ביצה (שאין אנו יודעים את עובי המצה שהיתה להם).

שיעור סעודה ואכילת פרס

תוכן

- א. שיעור ב' סעודות בדיני התורה ובשיעור ב"ס לעירוב..... א
- ב. בביאור דברי ריב"ב – אם נחלקו ריב"ב ור"ש בשיעור סעודה..... ג
- בדעת הירושלמי אם ריב"ב חולק על ר"ש בשיעור ב"ס בדיני התורה..... ה
- ביאור הגר"א בס' תפוז בשיעור ב"ס בדעת ריב"ב..... ו
- ג. שיעור סעודה הוא שיעור שביעה – האם השביעה היא של עני..... י
- בביאור המשנה בפאה פ"ח מ"ז – כמה נותנים לעני העובר ממקום למקום..... ז
- ד. אם שיעור סעודה הוא בנפח של הפת או בנפח של החיטין..... ח
- מחלוקת ריב"ב ור"ש בשיעור הסעודה – בנפח הפת או בנפח הקמח..... ח
- דעת החזו"א אם שיעור סעודה הוא בנפח קמח או בנפח פת..... י
- ה. ההלכה במחלוקת בשיעור ב"ס בדיני התורה – שיעור פרס..... יא
- דעת הראשונים..... יא
- דעת האחרונים..... יד
- בשיטת הגר"א בשיעור ב"ס..... יד



- א. שיעור ב' סעודות בדיני התורה ובשיעור ב"ס לעירוב
- א. עירובין פב, ב משנה, ובגמ' ריב"ב אומר וכו' עד הא דלא יהיב ציבי, רש"י.
- שם פג, א תנא וחצי חצי חציה לטמא טו"א עד ומאן חכמים ריב"ב, פשיטא, שוחקות אתא לאשמועינן, רש"י, תד"ה וחצי חציה, ועי"ש בגהש"ס.
- כלים פי"ז מ"א (ודברי ר"ש מוקדמים לדברי ריב"ב).
- ב. פאה פ"ח מ"ה, שם מ"ז, ר"ש מ"ז, רע"ב מ"ז, ובגדר שיעור זה ראה בספרי ראה קי עה"פ ואכלו בשעריך ושבעו, והספרי הובא ברש"י דברים יד, כט ושם כו, יב.
- ג. כתובות סד, א המשרה את אשתו ע"י שליש וכו' ובגמ' שם עד דל תרתי לארחי ופרחי, רש"י.

ד. פרה פ"א מ"א – כיוצא בו אמרו וכו', תפארת ישראל אות טו-יט.

א. לריב"ב שיעור פת של עירוב של שתי סעודות הוא כשיעור שתי סעודות של כל דיני התורה וכמבואר בפאה פ"ח מ"ז ובכתובות סד,ב, ואילו לר"ש הקלו בשיעור פת של עירוב של שתי סעודות, והוא שני שליש מפת של שתי סעודות של כל התורה כולה (ואף הוא שיעור ב"ס שנותנין לאשה לר"ש וכמבואר שם בכתובות).

ב. לר"ש פת של שתי סעודות בדיני התורה הוא פת ששיעורה שליש קב שהוא שיעור של שמונה ביצים, (ופת של עירוב הוא שיעור של חמשה ביצים ושליש שהוא שני שליש מפת של שמונה ביצים), ואילו לריב"ב פת של שתי סעודות של כל התורה כולה הוא פת של ששה ביצים (והוא שיעור של פת עירוב), שהרי פת שיש בה שתי סעודות היא פת מחטים שעולה לחנוני פונדיון (שהוא חלק אחד מארבעים ושמונה של סלע וכמו שמבואר בקידושין יא,א) בזמן שד' סאין עולים סלע, ומאחר ובסאה יש ששה קבים ובארבע סאין יש כד' קבים נמצא שבפונדיון (שהוא חלק אחד מארבעים ושמונה של סלע) החנוני יכול לקנות חצי קב של חטים שהוא נפח של יב' ביצים. ומאחר והחנוני יש לו הוצאות טחינה וניפוי ועצים לאפיה וכמו כן הוא רוצה להרויח, הוא מוכר בפונדיון חצי מהכמות שקנה, נמצא שהפת שהקונה לוקח הוא שיעור של ששה ביצים והוא שיעור שתי סעודות בכל מקום. נמצא שריב"ב ור"ש נחלקו בשני עניינים: א. מהו שיעור של ב' סעודות בכל מקום. ב. האם חכמים הקלו בשיעור של שתי סעודות של עירוב.

ג. ובהא דנקט ריב"ב ככר בפונדיון ה"ז משום שהיה בזמנם ככר שעלה פונדיון, וכמבואר במשנה שביעית פ"ח מ"ד – "לקח מן הנחתום ככר בפונדיון" ופירש הרמב"ם בפיה"מ – "כפי הידוע אצלם באותו הזמן שהכר בפונדיון". ומה שנקט ארבע סאין לסלע, ה"ז משום שהוא היה השיעור למחיר החיטים וכמבואר בב"ב צא,ב ובתענית יט,ב, ועי"ש ברש"ש שכתב שהוא שער הנהוג כדמוכח בפאה פ"ח מ"ז ובעירובין פ"ח מ"ב.

ד. מסתבר שעיקר השיעור הוא שיעור סעודה אחת, שהרי שיעור ב' סעודות לעירוב הוא שיעור בדין דרבנן, ושיעור סעודה אחת לבית המנוגע הוא לדין תורה שהשוהה בבית המנוגע שיעור סעודה נטמא. והנה בפשטות שיעור סעודה הוא מכלל שיעורין שהם הלכה למשה מסיני, שהרי שיעור סעודה אינו דבר מוחלט [וכמו שמצאנו לר"ש שיש שיעור ב"ס בכה"ת ושיעור ב"ס לעירוב ולמשרה אשתו ע"י שלישי], ואעפ"כ נחלקו תנאים בשיעור שתי סעודות.

ה. בגוף המשנה יל"ע, מדוע המשנה תלתה את שיעור פת של עירוב בגורמים אחרים ולא כתבה שלריב"ב השיעור של פת של שתי סעודות שהוא ששה ביצים ולר"ש הוא שתי ידות מככר של שמונה ביצים, ועי' להלן.

ו. יל"ד אם שיעור הככר הוא בחטים או בקמח או בפת. וברמב"ם פיה"מ פאה מבואר

שהוא שיעור בקמח, ומהמשנה כתובות סד, ב משמע שהוא שיעור בחטים, ועי' ברש"ש עירובין, בשפ"א יומא פא, ובחזו"א עירובין סי' ק סק"ז ובחזו"א עוקצין סי' ג סק"ז ד"ה עירובין פגא, וכו' וד"ה ולענין שיעור עירוב וכו', ועי' להלן.

ז. יל"ע בגמ' בכתובות סד, ב מדוע שיערו מזון שתי סעודות למשרה אשתו ע"י שלישי לר"ש בסעודות קטנות של עירוב ולא בפת של שתי סעודות לשאר דיני התורה וכמו שנותנים לעני העובר ממקום למקום, וע"ע להלן.

ח. יל"ע במחלוקת ר"ש וריב"ב בשיעור שתי סעודות לעירוב (שהוא שיעור שהמשרה את אשתו צריך לתת), והרי הגמ' בעירובין פג, ב מבואר שהאוכל שיעור המן שירד במדבר מידי יום ביומו שהוא עשירית האיפה שהוא שיעור מ"ג ביצים וחומש ה"ז בריא ופרש"י שאוכל כל צרכו, פחות מכאן מקולקל במעיו, וכן הקשה בסמ"ג עשין עשין קסב. וע"ע בשטמ"ק בכתובות סד, ב בשם תלמידי רבינו יונה ורבי שר שלום גאון שהוא שם ברי"ד, וע"ע להלן.

ב. בביאור דברי ריב"ב – אם נחלקו ריב"ב ור"ש בשיעור סעודה

א. עירובין פב, ב במשנה וברש"י ד"ה ככר.

בגמ' ריב"ב אומר, תנא וקרובים דבריהן להיות שוין וכו' עד הא דלא יהיב בעה"ב ציבי, ושם פגא, תנא וחצי חצי חציה לטמא טו"א עד ומאן חכמים ריב"ב, רש"י.

א. במשנה עירובין פב, ב מבואר בדברי ריב"ב שיעור ב' סעודות לעירוב הוא "מככר בפונדיון מד' סאין לסלע". והנה בגמ' מבואר שמדברי ריב"ב היה אפשר ללמוד ששיעור בפת הוא יב' ביצים (וכמבואר ברש"י ד"ה ככר), ורק מכח הברייא ש"ק רובין להיות דבריהם שווין" מוכרחים לומר שהשיעור הוא בפת הנמכרת ללקוח לאחר ניכוי הוצאות של טחינה וציבי, והם דברי רב חסדא "צא מהן מחצה לחנוני". וע"ע בכתובות סד, ב שגם שם מבואר בהו"א שלריב"ב יש שמונה סעודות בשני קבין, ורק כדי להעמיד את המשנה אליבא דריב"ב אמרינן ע"פ דברי רב חסדא דאמר צא מהן וכו' שכוונת ריב"ב היא לפת שקונה הלקוח לאחר ניכוי ההוצאות שהוא ג' ביצים. ומהגמרא פגא, מוכח ששיעור סעודה בעלמא הוא ג' ביצים, מדאמר ששיעור טומאת גויה לריב"ב הוא ביצה ומחצה.

ב. יל"ע בדברי ריב"ב שנתן שיעור שחסר בו נתון והוא שיעור ההוצאות, ואכן מצאנו שנחלקו הבבלי והירושלמי בדעת ריב"ב וכמו שיתבאר להלן.

ג. יל"ע למסקנת הגמ' שריב"ב שאמר ככר בפונדיון וכו' מיירי במקום שהלוקח לא נותן ציבי ולכן מוציא חצי ההוצאות והפת היא שש ביצים, למאי נ"מ במה שאמר רב חסדא צא מהן שלישי לחנוני. ועי' להלן בביאור הגר"א סי' תפו מש"כ בביאור הגמרא.

ב. כתובות סד, ב המשרה אשתו ע"י שליש לא יפחות משני קבין חטין, ובגמ' מני מתניתין לא ריב"ב ולא ר"ש וכו' עד דל תרתי לארחי ופרחי, רש"י, וע"ע בחידושי הרשב"א ד"ה הא דאמרינן.

א. הגמ' שם בכתובות הביאה את המשנה בעירובין בכמה שינויים. הגמ' הביאה את דברי ריב"ב בתוספת – ריב"ב אומר ככר "הלקוח" בפונדיון וכו', וא"כ פשיטא ששיעור הפת קטן מהיחס בין פונדיון לסלע, שהרי יש הוצאות לחנוני וגם הוא צריך להרויח (ודברי רש"י צ"ב שפירש במשנה בעירובין ד"ה ככר – "הלקוח מן הנחתום בפונדיון" וכו', והרי כשלוקחים מן הנחתום פשיטא שלא לוקחים ביחס של פונדיון לסלע, והה"א בגמ' שיש ד' סעודות בקב הוא שהשיעור הוא אצל הנחתום ולא אצל הלוקח), וא"כ מה היתה ההו"א שיש שיעור ד' סעודות בקב. ועוד יל"ע בגמ' שם שסיימה את המשנה שהביאה מעירובין – "חצי חצי חציה לטמא טומאת אוכלין", והרי בגמ' עירובין פגא, מוכח שבבא זו אינה מכלל המשנה. וכן צ"ע מש"כ וחצי חצי חציה לקבל טומאת אוכלין, והרי נחלקו בכך ראשונים, ודעת הרמב"ם שרק לטמא אחרים בעינן שיעור כביצה, ולא הביאו ממשנה זו ראייה.

ב. והנה במשנה בכתובות מבואר שנותנים לאשה שיעור החטין כשיעור הסעודות בלי הוצאות, כי האשה טוחנת ומרקדת ואופה בעצמה, אך כשנותנין לעני בגורן נותנים לו שיעור חטין הכולל את הוצאות הטחינה והרקדה ואפיה, ומיירי בגוונא שהבעל נתן לה ציבי וכמס"כ הרשב"א בחידושי שם.

ג. פאה פ"ח מ"ה אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטין, שם מ"ז אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון מארבע סאין בסלע.

ירושלמי פאה פ"ח הל' ו – הכא את אמר אין פוחתין לעניים בגורן וכא את אמר אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום, רב הונא אמר צא מהן שליש ליציאה.

לכאורה רב הונא נקט כר"ש ששיעור ב"ס בכה"ת הוא שמונה ביצים, ואף שהתנא נקט לשונו של ריב"ב בעירובין וכלים פי"ז, ועי' בירושלמי בעירובין להלן.

ר"ש פ"ח מ"ז.

בפאה פ"ח מ"ה שנינו – "אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים וקב שעורים", ולהלן במ"ז איתא – "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון מארבע בסלע". הסיבה לשיעור זה הוא מאחר וזהו שיעור של שתי סעודות שהוא מאכל אדם ליום, וכמבואר בדברי אבא שאול בסוף המשנה (והוא שיעור שביעה כמבואר בספרי פרשת ראה עה"פ ואכלו השיעור בשעריך).

והנה היחס בין פונדיון לסלע כשארבע סאין עולים סלע, נותן את השיעור של חצי קב, נמצא שהשיעורים שנשנו במ"ה ובמ"ז שיעור אחד הוא [שהרי בגמ' בעירובין ובכתובות

חזינן שהמשנה הייתה יכולה להתפרש באדם שאופה לעצמו ואין לו הוצאות, ואכן כך כתבו רבינו גרשום בב"ב שם ובכפתור ופרח פרק מד]. אמנם בירושלמי פ"ח הל' ו מקשינן – "הכא את אמר אין פוחתין לעניים בגורן והכא את אמר אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום, רב הונא אמר צא מהן שליש ליציאה". מבואר דפשיטא ליה לירושלמי שהשיעור ככר לפונדיון הוא שיעור לאחר הוצאות. וכתב שם הר"ש בביאור הירושלמי – "ולכאורה לאו קושיא היא דאדרבה הכל שיעור אחד הוא וכו', אלא קשיא ליה משום שבגורן נותנין חטין לעני ואיכא יציאה בטחינה והרקדה ואפיה וחסר ליה משתי סעודות, ומשני צא מהן שליש ליציאה שחנוני שמכר את הככר מוציא, ונמצא דליכא חצי קב ככר שהחנוני מוכר בפונדיון". [ובפיה"מ כתב שהשיעור ככר בפונדיון וכו' הוא שיעור ככר של חצי קב (וכהו"א של הגמ' בעירובין ובכתובות), אך במהדורא האחרונה של הרמב"ם (המובאת בתרגומים החדשים של פיה"מ), הרמב"ם חזר בו וכתב שהככר שבפונדיון הוא רובע קב מחמת ההוצאות של הטחינה והאפיה (פירש ע"פ הגמ' בעירובין ואלב"א דר"ח דאמר תן ליציאה חצי, להשוות את המשנה להלכה שהרמב"ם פסק להלכה כריב"ב, ונטה מדברי הירושלמי במקום)].

והיה אפ"ל דפשיטא לירושלמי שהשיעור שחצי קב לסעודה אינו שיעור סעודה, שהרי במשנה בכתובות מבואר שבשני קבין של חטין יש לפחות ארבע עשר סעודות, ואילו במס' פאה מבואר שבחצי קב יש שתי סעודות, נמצא לפי"ז שבשני קבין יש רק שמונה סעודות, בהכרח צריך לומר שהשיעור של חצי קב אינו שיעור של סעודה אלא שיעור החטין לפני הוצאות הטחינה והאפיה. אלא אכתי יל"ע שלהשוות את המשנה בכתובות עם המשנה בפאה א"א להסתפק ביציאה של שליש, שהרי לפי"ז שיעור סעודה הוא ד' ביצים ובשני קבין אין אלא יב' סעודות. אמנם בלא"ה אין להשוות את הנושאים שהרי האשה מקבלת נוסף לשני קבין חטים גם קב גרוגרות וחצי קב קטניות, כך שנוסף לפת היא מקבלת יותר משלוש ביצים גרוגרות וקרוב לשני ביצים קטניות ליום, ולכן מסתפקת בכמות קטנה של פת. ונראה שלכן הירושלמי הסובר שריב"ב ור"ש לא נחלקו בשיעור ב"ס שהוא שמונה ביצים איך תתפרש המשנה שם. ואכן צ"ע איך בבבלי משווים את שיעור החטים שנותנים לאשה, ומקשינן המשנה כמאן, לא כריב"ב ולא כר"ש. וצריך לומר דפשיטא בבבלי שהתוספות לא ממעטים משיעור הפת, דאם אכן היו ממעטים משיעור הפת היו צריכים למעט בצורה יותר משמעותית.

בדעת הירושלמי אם ריב"ב חולק על ר"ש בשיעור ב"ס בדיני התורה
אמנם בשיטת הירושלמי נראה שאף לריב"ב שיעור ב' סעודות הוא ח' ביצים, ומחלוקתו עם ר"ש הוא רק אם הקילו בשיעור ב"ס לעירוב וכמו שיתבאר:
א. ירושלמי פאה פ"ח הל' ו – הכא את אמר אין פוחתין לעניים בגורן וכא את אמר אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום, רב הונא אמר צא מהן שליש ליציאה.

לכאורה רב הונא נקט כר"ש ששיעור ב"ס בכה"ת הוא שמונה ביצים, ואף שהתנא נקט לשונו של ריב"ב בעירובין וכלים פ"ז, ועי' בירושלמי בעירובין להלן.

ב. ירושלמי עירובין פ"ח הל' ב (נא,ב) – ותני כן קרובים דבריהם להיות שווין, איתא חמי אהן דעבד עיגולא דתרי עשר ביעין ואהן עבד עיגולא תמני, ותימא הכן, רב הונא אמר צא מהן שליש ליציאה.

א. בגמ' דידן הביאו הא דאמרין וקרובין דבריהם וכו' על מחלוקת ריב"ב ור"ש בשיעור פת של עירוב, ולפי"ז נמצא ששיעור פת של עירוב שאמר ריב"ב הוא פת הנקנית בפונדיון וכו' הוא פת של שש ביצים. ובגמ' פג,א – כמה שיעור פרס וכו' אבל חכ"א כביצה ומחצה שוחקות ומאן חכמים ריב"ב וכו' מבואר בדעת ריב"ב שאף לכל דיני התורה שיעור ככר של ב"ס הוא שש ביצים, וממנו נגזרו שיעור פרס ושיעור חצי פרס לטומאת גויה. אך בדברי הירושלמי עירובין פ"ח הל' ב מבואר שקרובין וכו' קאי על שיעור ב' סעודות לעירוב, ולפי"ז נמצא שר"ש וריב"ב נחלקו רק בשיעור שתי סעודות של עירוב, ואין לנו ראיה מהו שיעור ב"ס בדיני התורה, ואפשר ששיעור ב"ס בכה"ת לכו"ע הוא ח' ביצים, ונמצא לשיטת הירושלמי שיעור של אכילת פרס לכו"ע הוא ד' ביצים, ולפי"ז רב הונא בפאה לשיטתו בעירובין שאף לריב"ב שיעור ב"ס בכה"ת הוא שמונה ביצים. ועי' בשו"ת צמח צדק או"ח סי' מב שכתב לצרף הא דבירושלמי אף לריב"ב שיעור ב"ס הוא ח' ביצים, ששיעור אכילת פרס הוא ד' ביצים. (ועי' בפי' ר"ח בעירובין פג,ב שהעתיק דברי הירושלמי לאחר שפי' את הסוגיא שם שלריב"ב חצי חצי חצי הוא ביצה ומחצה).

וע"ע בבעה"מ בעירובין רפ"ח מש"כ בשם ר' יהודאי בביאור הסוגיא בגמ' שם, והעולה מדבריו שבבבלי יש מחלוקת בסוגיא בדעת ריב"ב, אם מיירי בפת שההוצאות הם שליש ושיעור ב"ס הוא שמונה ביצים ואין מחלוקת בין ר"ש לריב"ב בשיעור ב"ס בכה"ת (וקרובים וכו' הוא בשיעור ב"ס של עירוב), או שנחלקו אף בשיעור ב"ס בכה"ת.

ב. בדברי רב הונא בירושלמי צא מהן שליש ליציאה, נראה דס"ל כדעת ר"ש ששיעור פת של שתי סעודות הוא ח' ביצים, שהרי מיירי שההוצאות הם שליש מחצי קב, ונמצא לפי הירושלמי אין ראיה מהמשנה בפאה שהלכה כריב"ב (וכ"כ הגר"א בס' תפן). אלא יל"ע מדוע התנא לא שנה את הלשון של ר"ש פת שיש בה שלש לקב. אך עי' בירושלמי עירובין פ"ח הל' ב שאין מחלוקת בין ר"ש לריב"ב בשיעור ב"ס ולכו"ע שיעור ב"ס הוא שמונה ביצים, וכל מחלוקתם הוא רק אם בעירוב מקילים להסתפק בשיעור קטן יותר. אלא יש לעיין לפי"ז מדוע ריב"ב ור"ש בעירובין שונים את שיעור הפת בשני אופנים – שלש ככרות לקב וככר בפונדיון מד' סאין בסלע. וצריך לומר כמו שכתבנו להלן, שמדברי ריב"ב למדנו שצריך כמות של חטיטין ומדברי ר"ש מבואר שצריך אף מידת נפח של פת.

ביאור הגר"א בסי' תפו בשיעור ב"ס בדעת ריב"ב

ג. יל"ע למסקנת הגמ' בעירובין פב,ב שריב"ב שאמר ככר בפונדיון וכו' מיירי במקום שהלוקח לא נותן ציבי ולכן מוציא חצי להוצאות והפת היא שש ביצים, למאי נ"מ במה שאמר רב חסדא צא מהן שליש לחנוני.

מכח הערה זו כתב הגר"א בביאורו לשו"ע סי' תפו שדעת רב חסדא היא כדעת רבי שמעון ששיעור ב"ס הוא שמונה ביצים, דקשיא ליה קושית הירושלמי במשנה בפאה דאין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון וכו', ומאחר וס"ל לרב חסדא כר"ש לכן נקט שההוצאה היא שליש, ולכן הגמ' בעירובין הביאה בתחילה את דברי רב חסדא שההוצאה היא שליש וולפי"ז לא נחלקו ר"ש וריב"ב בשיעור ב"ס בכה"ת אלא רק בשיעור פת של עירוב, שלריב"ב ב"ס של עירוב היא שמונה ביצים כשיעור ב"ס בכה"ת ולר"ש הקלו בפת של עירוב וסגי בשני שליש הפת], ורק מאחר ותנא שקרובין דברי ר"ש וריב"ב בשיעור פת של עירוב, הוצרך רב חסדא לומר שלריב"ב מיירי שהציאה היא חצי ונאכתי היה אפ"ל ש"קרוכים דבריהן להיות שווין" הוא רק בפת של עירוב שהקלו בה אך לשאר דיני התורה שיעור ב"ס הוא ח' ביצים. אמנם מהא דאמר רב חסדא פגא, "זו דברי רי"ה ור' יוסי אבל חכ"א כביצה ומחצה שוחקות ומאן חכמים ריב"ב" משמע שריב"ב נחלק בשיעור ב"ס אף לשאר דיני התורה, ולכן שיעור טומאת גויה הוא ביצה ומחצה]. ובזה מבאר הגר"א מדוע הגמ' לא דוחה את דברי ר"ח שאמר שהציאה היא שליש והעמידו הא דיהיב ציבי וכו'. ומבואר בגר"א שלריב"ב שיעור ב"ס הוא שיעור קבוע בכל מקום ואף לעני העובר ממקום למקום (וכדברי רש"י ב"ב ט,א ויד רמה ותוס' רי"ד שם ותוס' שם ובשבת קיח,א). והנה הנ"מ בכך אינה רק מה שיעור הפת שנותנים לעני העובר ממקום למקום, אלא אם יש סתם משנה כריב"ב [אמנם לא בהכרח שד"ז מהווה הכרח לפסיקת ההלכה, שהרי תוס' בעירובין פב,ב פסק כר"ש מכח טו"א שהיא ככביצה אף שבשבת וב"ב העמידו את המשנה בפאה אליבא דריב"ב (ועיי"ש בביאור"ג שלאחר שכתב שרב חסדא מבאר את המשנה בפאה אליבא דר"ש, משום דס"ל כוותיה, הוסיף וכתב שסתם משנה בפאה אליבא דר"ש, וד"ז הוא סיבה לפסוק כר"ש – וכ"כ שם כמה פעמים – ודבריו צ"ב, דאף שלמש"כ אין להביא ראיה מהמשנה שהלכה כריב"ב שהרי אפשר לבאר המשנה אף לר"ש, מ"מ אין גם להביא ראיה מסתימת המשנה לאידך גיסא, שהרי המשנה יכולה להתפרש אף לריב"ב, ואדרבה בתחילת דבריו כתב שרב חסדא העמיד את המשנה בפאה משום שהוא סבר כר"ש, אך לא מחמת שכן משמעות המשנה)].

בגוף ביאור הגר"א, ע"ע בשנות אליהו הארוך פאה פ"ח מ"ז, ואפשר שעורך ביאור"ג על השו"ע צירף את מש"כ בשנו"א לביאור"ג (עי' בהקדמת מסדר ביאור"ג על או"ח ובילקוט מפרשים בסוף מסכת סנהדרין מא,ב בחלופי גירסאות).

ג. שיעור סעודה הוא שיעור שביעה – האם השביעה היא של עני

א. פאה פ"ח מ"ה, וגדר שיעור זה מבואר בספרי פר' ראה פסקא קי עה"פ ואכלו בשערך ושבעו, ורש"י בדברים יד, כט ושם כו, יב הביא דברי הספרי.

ויל"ע אם לר"ש שהקלו בעירוב להחשיב ב' ידות משיעור סעודה – ומסתבר ששיעור ד' ביצים הוא שיעור סעודה בינונית ולעירוב הקלו להחשיב שיעור קטן מזה לשיעור סעודה, ואף במשרה את אשתו ע"י שליש סגי לה בשיעור סעודה הקטן – אף לעני נותנים כן דאינו עדיף מאשה, והמשנה בפאה אזלא אליבא דריב"ב, או דילמא העני מקבל כסעודה בינונית, ועי' מש"כ לעיל.

שם מ"ז ובפי' הר"ש והרע"ב [ונמצא שהשיעור של סעודה המפורש בעירובין פב, ב הוא שיעור שביעה].

וע"ע בבא בתרא ט, א תנן התם אין פוחתין לעני וכו', רש"י ד"ה מככר לפונדיון, תוס' רד"ה אין פוחתין, תוס' רי"ד, פיה"מ לרמב"ם פאה פ"ח מ"ז, וע"ע תוס' שבת קיח, א ד"ה מככר שכתב להדיא דהך מתניתין כריב"ב (על אף שרש"י ותוס' פסקו כר"ש), אך ע"ע בפי' רבינו גרשום שלא ניכה את ההוצאות.

בביאור המשנה בפאה פ"ח מ"ז – כמה נותנים לעני העובר ממקום למקום

מהגמ' בעירובין ובכתובות משמע שדברי ריב"ב היו יכולים להתפרש כפשוטם ששיעור ב"ס הוא יב' ביצים, ורק מאחר ותנא וקרובים דבריהן להיות שוין מסקנן שכוונת ריב"ב ככר בפונדיון וכו' הוא לאחר ניכוי הוצאות טחינה וכו', שהוא ככר של רובע קב, אך המשנה בפאה פ"ח מ"ז – אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון וכו' יכולה להתפרש כפשוטה דהיינו שיעור חצי קב וכשיעור שנותנים לעני בגורן, וכמו שפירש רבינו גרשום ב"ב ט, א וכ"כ כפתור ופרח פרק מד וכמו שרצה הר"ש ותורי"ד לפרש (ואי נימא הכי י"ל שבמתנ"ע אף ר"ש ס"ל כהך שיעורא). אלא שלירושלמי פשיטא שמחצי קב של חטים שנותנים לעני בגורן לא יהיה לו ככר של חצי קב שהרי יש הוצאות של טחינה וכו', וא"כ לא יתכן ששיעור ב"ס הוא ככר של יב' ביצים, וע"ז משני שאף הככר שנותנים לעני העובר ממקום למקום הוא לאחר ניכוי ההוצאות שהוא ככר של שש ביצים.

ב. כתובות סד, ב ובגמ' שם.

ג. אך עי' עירובין פג סוף ע"א ת"ר ראשית עריסותיכם וכו' עד פג, ב המשנה רש"י ד"ה ה"ז בריא וד"ה ומבורך.

ד. פסקי רי"ד כתובות סד, ב ותו"ד הובא בשטמ"ק שם (וע"ע בשטמ"ק בתלמידי רבינו יונה).

ה. אמנם עי' רמב"ם הל' אישות פ"ב הל' י.

יל"ע דברי הרמב"ם שמשמע שנותן לה פת של שני סעודות ואילו במשנה מפורש שנותן לה חטים של ב"ס והיא טורחת בטחינה ובאפיה.

ו. ברכי יוסף או"ח סי' קסח שיעורי ברכה.

עיי"ש שכתב שנחלקו רב שר שלום גאון והרמב"ם אם שיעור ג' ביצים הוא שיעור סעודה של אדם בינוני או שיעור סעודה של עני, ונ"מ אם המשרה את אשתו נותן את השיעור שבמשנה או ע"פ שיעור סעודה בינוני הנהוג היום, ואם שיעור ג' ביצים לקביעת סעודה לחיוב ברהמ"ז לפת הבאה בכיסנין הוא לכל אדם, ובפשטות גם נ"מ מה שיעור הנתניה לעני העובר ממקום למקום – אם השיעור הוא ג' ביצים או שיעור סעודה בינונית הנהוג היום (אמנם בשיעור הנתניה לעני העובר ממקום למקום הרמב"ם בהלכות מתנ"ע פ"ז הל' ח' העתיק את השיעור שבמשנה – "לא פוחתין מככר הנמכר בפונדיון כשהיו החטים ארבע סאין בסלע").

ז. וע"ע ביראים מצוה קלא ובסמ"ג עשין קסב.

וז"ל הסמ"ג "אומר רבינו יצחק (ב"ב ט, א תד"ה אין) שדומה שרובע הקב הם שתי סעודות שלש ביצים לכל סעודה וכו'. ודבר תימה הוא היאך הם שתי סעודות שהרי אומר בפרק כיצד משתתפין (עירובין פג, ב) והעומר עשירית האיפה הוא האוכל כשיעור הזה הרי הוא בריא ומבורך, יתר על זה רעבתן, פחות משיעור הזה הרי הוא מקולקל במעיו".

ח. ובשו"ת נו"ב או"ח ריש סי' לז – ובסוף סי' לח מד"ה והנה עד הנה וכו' האריכו טובא בזה (והו"ד בחזו"א סי' לט ס"ק י ד"ה עוד הקשה בס' מ"ב וכו' וד"ה ועוד).

ט. וע"ע ברכות מט, ב אביי אמר וכו' הכא בקראי פליגי וכו' רי"ה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה, תוס' רד"ה ר"מ וכו', נו"ב סי' לח סי' לח סד"ה והנה עד הנה וכו' אבל באמת אין אנו צריכים וכו' עד ד"ה ומה שהשיג.

ד. אם שיעור סעודה הוא בנפח של הפת או בנפח של החיטין

לענין שיעור כזית לאכילת מצוה ולאכילת איסור, אף לאחרונים דס"ל דאזלינן בתר כזית פת כמות שהיא ולא מצריכינן שיהא כזית בקמח, וכמש"כ בקרן אורה מנחות נד, א ובגן המלך סי' קכב ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רסד, וכ"פ במשנ"ב סי' תפו ס"ק ג, וברעת החזו"א ע' להלן אי"ז אלא לשיעור כזית לכל דיני התורה, מ"מ כשהנידון הוא בשיעור סעודה וקביעותה ובשיעור שביעה יש מקום לדון דבעינן שיעור בקמח.

המשנה בעירובין פב, ב הביאה מחלוקת תנאים מהו שיעור ב' סעודות לעירוב, וממשנה זו אנו למדים אף שיעור סעודה לדיני תורה נוספים. וכך שנינו שם – "ריב"ב אומר מככר בפונדיון מד' סאין בסלע, ר"ש אומר שתי ידות לככר משלש לקב", וממשיכה המשנה – "חציה לבית המנוגע וחצי חציה לפסול את הגויה".

מחלוקת ריב"ב ור"ש בשיעור הסעודה – בנפח הפת או בנפח הקמח

לכאורה מחלוקת ריב"ב ור"ש אינה רק בגודל הסעודה אלא מחלוקת בעיקר עניינה של הסעודה. ריב"ב נתן את השיעור בקמח (או בחיטין), שהרי השיעור של פת בפונדיון מד' סאין בסלע הוא שיעור נפח הקמח ממנו עשויה הפת, ואילו ר"ש נתן את השיעור בנפח הפת (והיה אפ"ל שנחלקו על איזה שביעה מיירי, אם שביעה של איכות האוכל או שביעה מהנפח של האוכל (וידוע שהשביעה מיד עם האכילה היא מהנפח של האוכל שאכל אך שביעה לאורך זמן קשורה לאיכות האוכל).

אמנם מהמשנה במסכת פרה א,א – "כיוצא בו אמר האוכל בבית המנוגע פרס משלש לקב, אמר להן כך שמעתי סתם, אמר בן עזאי אני אפרש, אם אתה אומר משלש לקב אין בו חלה, כשאתה אומר משמונה עשר לסאה מעטתו מחלה" מוכח שאף שיעורו של ר"ש הוא בקמח (דהיינו ככר משלשה ככרות שנאפו מקב קמח. וכך גם מסתבר שמדרו את מידת הנפח בקמח שאפשר להכניסו לכלי מידה, משא"כ פת שקשה למדוד מידת נפחה לאחר שתפחה).

וע"ע בכתובות סד,ב שמבואר שם בגמ' ג"כ ששיעורו של רבי שמעון הוא בחיטין. שהרי איתא במשנה שם המשרה את אשתו ע"י שליש לא יפחות לה משני קבין חיטין, והגמ' דנה אם המשנה קאי אליבא דר"ש, ואמרינן שהמשנה יכולה להיות אף אליבא דר"ש בצירוף ארחי ופרחי, והרי שם שנינו שיעור הסעודות בנפח החיטין. ובוזה מבואר מש"כ שם בעירובין "תנא וקרובים דבריהם להיו שווין". כיון שאף לר"ש השיעור הוא בנפח החיטין.

אך נראה ששיעור ב"ס שהוא שמונה ביצים לר"ש ושש ביצים לריב"ב אינו רק בשיעור הקמח, ושיעור הפת לאחר שתפחה הוא גדול משיעורים אלו, שהרי בגמ' שם תנא וחצי חצי חציה לטו"א, והרי טומאת אוכלין הוא נפח ביצה, א"כ שיעור פת של שני סעודות הוא פת העשויה מקמח בנפח שמונה ביצים, והיא פת דחוסה ששיעור נפחה לאחר אפיתה הוא ג"כ שמונה ביצים.

וכן מוכח בדעת התוספות בעירובין פ,ב ויומא פ,א שהקשו סתירה בשיעור כזית העולה משיעור פת של עירוב לשיעור כזית העולה מהגמרא בכריתות, והקשה בחידושי שפת אמת ביומא פ,א "לכאורה הי' אפ"ל דאין הפי' שם משלש לקב שיהי' קב פת אלא קב סולת, כמו ברישא שם ככר בפונדיון מארבע סאין בסלע דודאי הפי' ד' סאין קמח, א"כ אין ראי' על אחר האפי' שיש גם מים וכדומה שנתרבה העיסה ונעשה עד י"ח גרוגרות, אכן משמע כדברי התוס' מהברייתא שם חצי חצי חצי' לטמא טומאת אוכלין ומשמע שם דאמתני' קאי, ושם בע"כ הכוונה על הפת לאחר אפי', אכן בכתובות (ס"ד ב) משמע דמשלש לקב דאר"ש בקב חטין קאמר וצ"ע". אך מהתוספות שהקשו מוכח דס"ל דמיירי בפת דחוסה שנפח הפת שווה לנפח הקמח, ולמדו כן מאחר שכן מוכח מהגמרא

וכמש"כ^א. וע"ע בדברי החזו"א שיובאו להלן.

ולפי"ז היה נראה מהנ"ל כשדנים על שיעור קביעות סעודה – לחייב בהמ"ז בפת הבאה בכיסנין – לא סגי שיאכל פת הבאה בכיסנין בשיעור נפח של ג' או ד' ביצים אלא צריך שיהא בנפח של אותה פת גם נפח חיטים [או קמח] ג' או ד' ביצים (ולא שיעור נפח הפת שתפחה באפיה וגדלה משיעור נפח הקמח ושאר הדברים שמצטרפים לשיעור).

אלא דאכתי יל"ע מנ"ל לגמרא בעירובין פכ"ב המקשה על המשנה מדוע לא שנתה את מש"כ בברייתא וחצי חצי חציה לטומאת אוכלין דמיירי בפת דחוסה שנפח הפת שווה לנפח החיטים, ומדוע הגמרא לא תירצה ששיעור פת של ב"ס המבואר במשנה הוא בנפח של קמח שהוא תופח באפיתו ושיעור הפת לאחר אפיה הוא יותר משמונה ושש ביצים, ואילו התנא דברייתא מיירי בפת דחוסה שנפח הפת הוא כנפח הקמח.

ועוד יש לעורר, דעל אף שהרי"ף בעירובין נתן את שיעור ב"ס לעירוב בנפח הקמח והביאו הרא"ש שם, מ"מ הרמב"ם בפ"א הלכות עירובין הל' ט' י' לא הביא כלל שהשיעור של שש ביצים הוא בקמח, וכן בשו"ע בס' שסו"א כתב שמערכין בפת ובסי' שסח"ג כתב שהשיעור הוא שש ביצים או שמונה ביצים ולא כתבו דמיירי בפת שיש בה קמח בשיעור של שש ביצים או שמונה ביצים, משמע דכל שיש בפת שש ביצים סגי בכך גם אם בקמח אין שיעור קמח של שש ביצים (שהרי סתם פת תופחת באפיתה).

ע"ע בכל זה להלן בדברי החזו"א.

חזו"א או"ח סי' ק ריש ס"ק ז, חזו"א עוקצין סי' ג ריש ס"ק ז ד"ה עירובין פג"ב, וד"ה ולענין שיעור עירוב (וכ"ה בחזו"א או"ח סי' קנו השמטות לס' קסח).

דעת החזו"א אם שיעור סעודה הוא בנפח קמח או בנפח פת

א. החזו"א בסי' ק' ס"ק ז' כתב מכח הסתירה בין מה שעולה מן המשנה בדברי ריב"ב ששיעור הפת נאמר בקמח [עי"ש שכתב שכן משמע מהמשנה בעירובין פכ"ב, ושכ"כ הרא"ש בשם הרי"ף שיעור סעודה במשקל חמישים זוז קמח], להא דמשמע שהשיעור הוא בנפח של הפת [מהא דאמרינן וחצי וכו' לטו"א], שמדובר בפת ששיעורה כשיעור הקמח, וכמו

א. וע"ע בחידושי הרש"ש בעירובין שנקט ששיעור פת של שני סעודות שנחלקן ר"ש וריב"ב הוא בקמח, אלא לא העמיד שמדובר בפת דחוסה אלא בפת רגילה (ובזה יישב קושיית התוס' שהקשו סתירה בשיעור כוית), ואכן חצי חצי חציה מהפת לאחר תפיחתה הוא יותר מביצה, אלא ע"ז קאמר בגמרא דלא שוו שיעורייהו, שהרי שיעור טו"א הוא בכביצה. אלא שדברי הרש"ש בביאור לא שוו שיעורייהו אינם לפרש"י שם, וכן מקושית התוס' בעירובין וביומא מוכח שלא כדבריו, אלא צריך לומר שהפת של ב"ס היא פת דחוסה וכמש"כ.

שביאר – "וצ"ל דקמח ופת אפוי חד שיעורא, דכשהוא לש הוא מכבש ומכוין הקמח, וכשהוא אופה חוזר ומתפח". ועי"ש שהמשיך וכתב – "ואע"ג דבמשקלו אין קמח ופת שוה [כוונתו שמשקל של הלחם גדול ממשקל הקמח שהיא נעשה ממנו], משקל חמישים זוז, כי אז היינו יכולים לטעות שהכוונה לפת שמשקלה חמישים זוז וזה מה שסיים החזו"א ואי הוה מסתם לה [לכתוב רק משקל נ' זוז] היה מקום לטעות [לומר שהדבר תלוי בפת שמשקלה נ' זוז], ופירשה לן [הרי"ף שהמשקל נ' זוז הוא של הקמח]". מבואר בדבריו נקט שיעור עירוב הוא שיעור בקמח וכמשמעות המשנה וכדברי הרי"ף.

ב. והנה בחזו"א ביו"ד בהלכות חלה סי' קצד ס"ק ב וכו"ה בעוקצין סי' ג' ס"ק ז כתב בתחילת דבריו ש"יש לפת ד' זמנים, חטין מידתן מצומקת, נטחנו נתרבו, נילושו פעמים נתרבו פעמים נתמעטו, נאפו פעמים נתרבו פעמים נתמעטו" (וע"ע ברש"ש עירובין פכב, שהביא מקורות מהגמרות לחלוקת אילו). וכתב שם שחייב חלה הוא שיעור בקמח וכהכרעת הרשב"א "ואין נפקותא בשינוי המידה בשאר הזמנים" "ואינו ענין לכמות שהן או כמות שהן [כוונתו לסוגיא במנחות נד, ב איך משערים שיעור שתפח או שצמק], כיון דדינן בשיעור קמח" אך לענין פת של עירוב המבואר במשנה פכב, דינו ככל דיני התורה, שיעורו בפת כמות שהוא לפנינו וכדין פת ספוגנית המבואר במשנה בעוקצין שמשתערת כמות שהן והוא לכל דיני התורה². והוסיף החזו"א שכ"ה לענין שיעור כזית שמשערים בפת כמות שהוא לפנינו אף שתפח מכמות הקמח ממנה נאפתה הפת, וכן לענין ד' ביצים לענין דאורייתא [כוונתו לשיעור קביעות סעודה שהוא שיעור שביעה שמחייב בברהמ"ז מה"ת] משערים בפת כמות שהוא לפנינו, ולכן אם היה שיעור קמח של ד' ביצים ונתמעט באפיתו ואין בו בפת שיעור ד' ביצים, אינו חייב בברהמ"ז מה"ת. אלא שהחזו"א שם בסוגרים כתב "ומיהו לענין שביעה ודאי בלילתו עבה סגי בפחות", וכוונתו שם שעל אף שבכה"ת אזלינן בתר שיעור הפת כמות שהיא לפנינו לפי מה שהחזו"א שם נקט שפת ספוגנית משתערת כמות שהיא לפנינו, מ"מ שיעור ד' ביצים שהוא שיעור שביעה, משערין בשיעור הקמח ולא בשיעור הפת, ואף אם נתמעט משיעור ד' ביצים לאחר האפיה. והסתפק שם החזו"א אם שיעור ב"ס של עירוב דינו ככל דיני התורה שמשערים

ב. החזו"א כאן נקט כדברי הקרן אורה במנחות שם שאף אי נימא בשר עגל שתפח משערים כמו שהוא לפנינו רק מדרבנן, מ"מ פת ספוגנית משערים כמות שהוא לפנינו מה"ת. אמנם החזו"א שם בס"ק ה' כתב וז"ל ונראה דפת משתער מה"ת כמדת החטים ומה שנתרבה בטחינה ואפיה דינו כנתפח, ואין טמא אלא מדרבנן, והא דתנן פ"ב דעוקצין מ"ח פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא היינו מדרבנן". ויש לברר מה היא המשנה האחרונה בדעת החזו"א (נראים הדברים שס"ק ז' כתב בלימודו עניני עירובין וס"ק ד' ו' בלימודו מסכת מנחות). ואף המנחת חינוך (במצוה לב מוסך השבת אות ח) נקט כן לדינא דאזלינן בתר שיעור כזית בחטים לפני הטחינה, עי"ש. ועי' במש"כ בענין איסור שתפח וצמק.

את הפת כמות שהיא לפנינו, או שמא דינו כמו שיעור סעודה של שביעה שמשתער בכמות הקמח, וזמ"ש "ואם נימא דלענין עירוב בקמח משערין", ובסוגרים שם לאחר שכתב שלענין שביעה "ודאי בלילתו עבה סגי בפחות" הוסיף "וכן לענין עירוב אפשר דסגי בשיעור של אפיה בינונית".

מבואר בדבריו שם:

א. פת ספוגנית משתערת כמות שהיא לפנינו לכל דיני התורה, ולכן שיעור כזית הוא כזית פת שלפנינו, (אך ע"ע מש"כ בס"ק ה).

ב. שיעור שנגזר משיעור שביעה אזלינן בתר שיעור הקמח, ואף אם התמעט שיעורו לאחר מכן, לא נשתנה דינו וסגי אף שאין בו לפנינו את השיעור של ד' ביצים.

ג. דן איך לדון את שיעור עירוב, אם דינו ככל התורה או שדינו כשיעור סעודות של שביעה. [ועי"ש שכתב "ואם נימא דלענין עירוב בקמח משערין". ויש להוסיף שמחד גיסא הרי"ף הרא"ש כתבו שיעור עירוב בקמח, ומאידך הרמב"ם והשו"ע נתנו שיעור עירוב שש ביצים בפת ולא הזכירו שיעור בקמח כלל]. ובעירובין סי' ק ס"ק ז שהובא לעיל נקט החזו"א שמשערים בקמח.

ה. ההלכה במחלוקת בשיעור ב"ס בדיני התורה – שיעור פרס

א. עירובין פב, ב סוף המשנה חציה לבית המנוגע וכו', רש"י ד"ה חציה לבית המנוגע.

ושם פג, א תנא וחצי חצי חציה לטמא טו"א עד שוחקות אתי לאשמועינן, רש"י.

ועי' בקושית גהש"ס שם, וקושייתו היא ההכרח לרש"י ד"ה וחצי חצי חציה ותוס' ד"ה חצי חצי חציה, דקאי אף על דברי ריב"ב, נמצא שלריב"ב טו"א הוא בשלשת רבעי ביצה (אלא שהרע"א מקשה מנלן הא לגמ'), אך ע"ע שם בגאון יעקב.

ב. פאה פ"ח מ"ז.

דעת הראשונים

א. (א) תוס' פב, אד"ה אגב אורחא – ואע"ג דפליגי תנאי לקמן אדר"ש, כר"ש קי"ל דבכל דוכתא אמר כביצה לטמא טומאת אוכלין וכו' עד תדע דהא קתני וכו'.

א. והנה תוס' הוכיחו שהלכה כר"ש שפרס הוא ד' ביצים, מהא דאמרין בכל דוכתא שטו"א היא בכביצה ואילו לריב"ב חצי חצי חציה של פת עירוב לשיטתו הוא שלשת רבעי ביצה. והגר"א כתב – בדעת הרמב"ם שפסק כריב"ב – לדחות ראית התוס', שטו"א היא כביצה בלא קליפה שהיא שווה לשלשת רבעי ביצה עם קליפה (ולפי"ז שיעור הקליפה הוא רבע מהביצה וכמש"כ המהרי"ל שהובא בשל"ה ובמג"א סי' רי). ובדעת התוס' מוכח דס"ל ששיעור הקליפה הוא פחות מרביע ביצה.

ב. וע"ע בגאון יעקב בעירובין שם מש"כ בביאור הגמרא שם.

(ב) ר"ח פסחים מד, א "וכמה היא כדי אכילת פרס מצאנו (עירובין פג, א) ששיער רבי חצי פרס שתי ביצים ואחד מעשרים בביצה, נמצא הפרס ארבע ביצים ואחד מעשרה בביצה".

ונמצא שר"ח פסק כרבי שהוסיף אחד מארבעים על הביצה.

וע"ע בפ"י הר"ח לסוכה ו, א שהביא את המשנה בפרה, משמע שמכח סתמא דפרה פסק כר"ש.

(ג) רבנו גרשום חולין לד, ב וחולין עא, ב וכ"כ הערוך בערך פרס.

(ד) רש"י עירובין פב, ב ד"ה חציה לבית המנוגע, וכ"כ רש"י בשאר מקומות – עירובין ד, א ושם כט, א ברכות לז, ב, יומא פ, ב, חולין לג, ב, ע"ז סז, א, כריתות יב, א.

(ה) וכן כתבו הר"ש והרא"ש נגעים פי"ג ט, ובמקואות פי"מ ז, ו, וכ"כ הרא"ש בפירושו לטהרות פ"א מ"ג (ושם הר"ש לא כתב ששיעור טומאת הגויה שתי ביצים), וכ"כ הרא"ש בפירושו לנזיר לו, ב, וכ"כ הריטב"א סוכה ו, א ובפסחים מב, א (אך ראה בריטב"א עירובין פב, ב שכתב לפסוק כריב"ב מדאוקמי ר"פ דברי ריב"ב בלשון וחכמים אומרים).

הראשונים הנ"ל (מלבד תוס') כתבו שפרס הוא ד' ביצים והוא חצי ככר של עירוב שהוא שתי סעודות. ועי' בטור סי' תט שכתב שם ששיעור פת של עירוב הוא שמונה ביצים, והקשה הב"י שלא מצאנו תנא שסובר כן, שהרי לר"ש ששיעור פת של שתי סעודות בדיני התורה הוא שמונה ביצים הפת של עירוב אינה אלא שני שלישי פת של ח' ביצים ומשום שבעירוב הקלו, ואילו לריב"ב שיעור פת של שתי סעודות שהוא שיעור פת של עירוב הוא ששה ביצים. ובדעת הטור י"ל שפסק במחלוקת ר"ש וריב"ב ששיעור שתי סעודות בדיני התורה הוא שמונה ביצים וכדעת ר"ש וכמו שכתבו תוס' מכח הא דטו"א אינו אלא בכביצה, ומאידך פסקו כריב"ב שלא הקלו בשיעור שתי סעודות של עירוב. אמנם כל זה אינו מספיק ליישב דברי רש"י והר"ש והרא"ש שהם מפרשים, והרי לא מצאנו תנא שסובר כן להדיא ולא היה להם לפרש כן את המשנה. וצריך לומר בכוונת הראשונים שפרס הוא ד' ביצים שהוא חצי ככר ששיעורו בה את העירוב [ששיעורו ב' ידות גזרו מפת של ח' ביצים]. ועי"ל ע"פ ביאורו"ג בס' תפוז שהוא רבי יהושע בריש מסכת פרה.

ב. (א) רמב"ם הל' עירובין פ"א הל' ט ובמ"מ שם (וע"ע ברמב"ם הל' שבת פ"ח הל' ה שגרורות היא אחד משלשה בביצה ובמ"מ שם ד"ה אחד משלשה), וע"ע רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א הל' ו, הל' שביית עשור פ"ב הל' ד ובכס"מ, הל' טומאת אוכלין פ"א הל' ד, הל' טומאת צרעת פט"ז הל' ו, רבנו מנוח הל' חו"מ פ"א הל' ו.

טעם הרמב"ם שפסק כריב"ב

(א. הב"י בסי' תריב כתב בטעמו של הרמב"ם שפסק הלכה כריב"ב מדברי רב חסדא,

"ועוד דאפקיה רב חסדא בלשון חכמים" וכו', משמע שרב חסדא נקט שהלכה כריב"ב, וכ"כ הרשב"א בתוה"ב בית רביעי שער ראשון (יב עמודה ב) והריטב"א בעירובין פב, והמאירי שם, וכן כתב הפר"ח בסי' תריב (ומכח כן פסק הפר"ח לדינא כריב"ב עיי"ש) ⁷.

ב. כס"מ הלכות עירובין שם וכ"כ בב"י סי' תט ס"ז, וע"ע בביאור"ג ריש סי' תפו ובמרכבת המשנה (אלפנדרי).

(ב) ועי' ברי"ף בעירובין (דף כז,א מדפי הרי"ף) – והעתיקו הרא"ש שם בסי' ג – שפסק שבקב יש שמונה סעודות (וכ"כ בחידושי הרשב"א בשם הרי"ף), נמצא שאף הרי"ף פסק כריב"ב וכמש"כ הרשב"א בחידושו בעירובין שם והט"ז סי' תט ס"ק ח נז"ל בדעת הרא"ש, שבכל מקום כתב כר"ש ובעירובין הביא דברי הרי"ף (ואכתי יש להבין שם את המשך דברי הרא"ש).

ונמצא שהרי"ף והרמב"ם נטו מר"ח שהביא לדינא דברי רבי שדעתו כדעת ר"ש.

ג. הרשב"א בתורת הבית הארוך בית רביעי שער ראשון (דף יב עמודה ב) הביא את שתי השיטות ואת הראיה לשיטתם בלי הכרעה (ולא הביא את ראיית התוס' מטומאת אוכלין, וצריך לומר דס"ל שמש"כ בסוף המשנה חציה לבית המנוגע וכו' הם המשך דברי ר"ש וכמש"כ החזו"א בסי' ק' סק"א), אך בתוה"ב הקצר (דף ז,ב) כתב שהדעת נוטה לשיטה שאכילת פרס הוא שלוש ביצים (והב"י בסי' תעה ובסי' תריב כתב שהרשב"א פסק כריב"ב).

ר"ן על הרי"ף יומא (ג,א מדפי הרי"ף) הביא את מחלוקת רש"י והרמב"ם, ולגבי איסור יוה"כ כתב – "וצריך שישאח בין אכילה לאכילה כשיעור אכילת ארבע ביצים לחוש לדברי רש"י שהוא סובר כן".

ד. טור סי' תריב, ד, ב"י.

וע"ע בטור סי' פא שכתב שיעור ד' ביצים והוא לחומרא, אך בסי' תעה כתב שיעור ד' ביצים לקולא, ועיי"ש בב"י, וכ"כ בטור יו"ד סי' צח, ועיי"ש בב"י.

ג. ואף בביאור"ג בסי' תפו כתב וז"ל "ומה שהביא הרמב"ם ראייה מלישנא דגמ' שם מאן חכמים ריב"ב וכו' דמשמע שהלכה כחכמים" וכו', וכוונתו לרמב"ם בפיה"מ בפרה פ"א סוף מ"א שהביא דברי ריב"ב בשם חכמים.

ד. והנה לשון הגמ' אמר רפרם אמר רב חסדא זו דברי רבי יהודה ורבי יוסי אבל חכ"א וכו' ומאן חכמים ריב"ב וכו', משמע שרב חסדא הביא ברייתא שכתוב שם אבל חכ"א וכו', ואתא רב חסדא לאשמועינן דחכמים הם דברי ריב"ב, אלא אי נימא הכי לא מובן המשך הגמ' דמקשינן ומאי קמ"ל שוחקות אתא לאשמועינן, והרי זה לא תשובה על מה שרב חסדא אמר שחכמים הם ריב"ב. ואף מהראשונים שפסקו כריב"ב משום שר"ח אמר מאן חכמים ריב"ב משמע שר"ח ס"ל כן, משמע שאי"ז מהברייתא.

ה. שו"ע סי' תריב, ד, וע"ע בסי' תריח, ז.

ע"פ הכלל שכתבו בספרי הכללים בשו"ע כשהביא שתי דיעות בשם י"א, עיקר דעתו כי"א האחרון, נמצא שעיקר דעתו היא כשיטת הרמב"ם, ומש"כ בסי' תריח, ז, הוא לחוש לחומרא וכמש"כ הב"י שם.

ו. (א) ובדעת הטור והשו"ע ע"ע טור תט, ז, ועי"ש בב"י שהאריך טובא, שו"ע שם, ועי"ש בט"ז ס"ק ח.

(ב) ב"י ססי' שסח, ג, שו"ע שם.

א. אף שהב"י כתב בסי' תט שנפלה טעות בדברי הטור שכתב ששיעור עירוב הוא ח' ביצים, מ"מ בסי' שסח הביא דיעה זו בשם יש אומרים, וצ"ב. ועי' בספר מאמר מרדכי ס"ק י', אלא הכא שאני שהרי הב"י כתב שט"ס נפלה בטור וא"כ אין מי שכתב כן.
ב. בשו"ע מבואר שעיקר דעתו לפסוק כריב"ב ששיעור ב"ס של עירוב הוא שש ביצים, ונמצא לפי"ז שגרוגרת היא שליש ביצה וכזית פחות משליש ביצה, אך בסי' תפו כתב השו"ע י"א שכזית הוא חצי ביצה. וליישב זאת י"ל אחד מג' דרכים – א. השו"ע מספקא ליה בשיעור כזית ולכן בדין תורה של אכילת מצה כתב להחמיר ואילו גבי עירוב שהוא דין דרבנן נקט להקל (כ"מ בשו"ע הגר"ז בסי' תפו). ב. שיעור כזית לאכילת מצה נגזר מביצה של טומאת אוכלין שהיא ביצה קלופה ושיעור עירוב הוא שש ביצים עם קליפה, ושיעור כזית הנגזר מכך, הוא אותו שיעור (כן מבואר בגר"א שם). ג. אין הכרח לומר שגרוגרת גדולה מכזית ולכן י"ל שכזית בינוני גדול מגרוגרת (מג"א שם), אך דבריו מוקשים וכמש"כ בשיעור כזית.

דעת האחרונים

א. פר"ח סי' תפו ובסי' תריב, ד.

וכ"כ הפליתי בסי' קט, ד שפרס הוא ג' ביצים גם לקולא, והביאו חכמת אדם שער איסור והיתר כלל נא, ט.

ב. ביאור הגר"א סי' תפו [ובדעת הגר"א עי' בשעה"צ סי' שסח אות יא, אך ראה בחזו"א סי' ק ס"ק ז ד"ה במ"ב וכו' כתב דזה אינו, דדעת הגר"א בסי' תפו הלכה כר"ש].

בשיטת הגר"א בשיעור ב"ס

א. ריהטת דברי הגר"א הוא שפסק כר"ש, ועי"ש שכתב לדחות דברי הרשב"א במקור דברי הרמב"ם מהא דסתם התנא בסוף מסכת פאה כריב"ב [אך מש"כ שם דאדריבה סתמא דפאה קאי אליבא דר"ש צ"ב, שעל אף שהגר"א דחה את ההכרח שהמשנה שם קאי אליבא דריב"ב, אך מאידך גיסא אין הוכחה שהמשנה אזלא דוקא לר"ש]. וע"ע שם בגר"א שרב חסדא בבבלי ורב הונא בירושלמי ס"ל שהלכה כר"ש, וזה גופא סיבה לפסוק אליבא דר"ש [ויש להוסיף שבירושלמי המובא בר"ח בעירובין פג, ב משמע שלא נחלקו ריב"ב ור"ש

בשיעור ב"ס אלא אם הקלו בעירוב, אך גם לריב"ב שיעור ב"ס הוא שמונה ביצים]. אמנם ע"ע בביאור הג"ע על שו"ע סי' שסח, ג' שלאחר שהביא מקור לשיטת התוס' ורש"י הוסיף "אבל בתוה"ב פסק כהרמב"ם" משמע שלא הכריע לפסוק ששיעור פרס הוא ד' ביצים. [מש"כ שבתוה"ב פסק כרמב"ם הוא מדבריו בתוה"ב הקצר]. וע"ע בפירוש הגר"א על משלי כב, ט.

ב. בדברי הגר"א מבואר ששני פסקי השו"ע בסי' תפו ובסי' שסח עולים בקנה אחד (וכמבואר בסוף דבריו), שפסק השו"ע שכזית הוא חצי ביצה היינו חצי ביצה קלופה – שהרי מקור הך שיעורא הוא בשיעור דבית הבליעה המחזיק ביצה קלופה להלכה שפסק הרמב"ם כחכמים בעירובין פג, א, ופסק השו"ע בסי' שסח ובסי' תט שגורגרת הוא שליש ביצה היינו שליש ביצה לא קלופה [ונמצא לפי"ז ששיעור הקליפה הוא יותר משליש] – שהרי מקור שיעור זה הוא במידת הנפח של קב וסאה שנמדד בשיעור של ביצים לא קלופות.

ג. ראה ביאור הג"ע סי' שסח, ג' על מש"כ שם בשו"ע שי"א ששתי סעודות הם שמונה ביצים, וכתב שם הגר"א "וטעות סופר כאן וצ"ל שני שלישין משמונה ביצים", ודבריו הם ע"פ מש"כ הב"י בסי' תט. ומש"כ בסו"ד "ועיין מש"כ בסי' תפו סעיף א בארוכה" הוא תוספת של העורך, שהרי הגר"א האריך שם לבאר מקור ליי"א ששיעור ב"ס הוא שמונה ביצים. ונראה מש"כ בסי' תפו היה בליקוטים שהגר"א הוסיף לאחר שכתב על כל השו"ע כסדר. וראה מה שהבאנו למעלה בעמ' קלא שחלק מדברי הגר"א שם נמצאים בשנות אליהו הארוך, ונראה שהעורך של ביאור הג"ע על או"ח צירף דברים אלו לביאור הג"ע (וראה עוד בליקוט מפרשים בסוף מסכת סנהדרין מא, ב בחילופי גירסאות).

"ועוד י"ל שמש"כ בשו"ע שהוא ט"ס הוא רק בדעת השו"ע שהרי כן כתב הב"י, אלא שהגר"א ציין למש"כ בסי' תא שהביא מקור לדברי הטור שכתב ששיעור עירוב שמונה ביצים, שפסק כרבי יהושע ריש פרה (ומש"כ שם "ובהכי מתיישבת שיטת הטושו"ע סי' ת"ט צריך לומר שכוונתי לשיטת הטור שם אף שהב"י לא נחית להא).

וכן בשו"ת צמח צדק או"ח סי' מב (הובא לעיל בפרק אם נחלקו ריב"ב ור"ש) פסק כר"ש מכח צירוף שיטת הירושלמי, שלא נחלקו ר"ש וריב"ב בשיעור פרס, ונטה מדעת הגר"ז בסי' תפו.

ג. שו"ע הגר"ז תריב, ד וע"ע בשו"ע הגר"ז סי' תפו, א.

א. מבואר בדבריו שדברי השו"ע שפסק בסי' תפו שי"א שכזית חצי ביצה ובסי' שסח ובסי' תט פסק עיקר כשיטה ששיעור עירוב הוא שש ביצים מיסודים על כך שאין הכרעה במחלוקת הראשונים בשיעור פרס וכזית – שיש קשר בין שתי מחלוקות אלו לפוסקים ששיעור עירוב שש ביצים – ולכן בדאורייתא השו"ע החמיר ובדרבנן היקל.

ב. יל"ע לדברי הגר"ז שכתב שלי"א שכזית הוא חצי ביצה, שיעור עירוב – שהוא יח' גורגרות – הוא יותר מתשע ביצים (והיא דעת רי"ה ור' יוסי וכמש"כ תוס' בעירובין פב, ב), מדוע

הב"י לא הביא שיטה זאת כלל, שהרי למש"כ השו"ע בסי' תפו שכזית חצי ביצה, יח' גרוגרות הם יותר מתשע ביצים, אלא שלמעשה מקילים ששיעור עירוב הוא ששה ביצים מאחר ששיעור כזית תלוי במחלוקת, ובעירוב דרבנן מקילים שכזית פחות משליש ביצה. ד. משנ"ב סי' תריב ס"ק ח ובשעה"צ שם, [ובסי' תפו ריש ס"ק א גבי שיעור כזית כתב לחלק בין דאורייתא לדרבנן], סי' שסח ס"ק-יא ושעה"צ אות יא, סי' תט ס"ק לב-לג, סי' פא ס"ק ג, סי' רי ס"ק א [ובסי' תעה ס"ק ט וס"ק מג סתם ולא פירש].

א. המשנ"ב בסי' תט ס"ק לב כתב בדברי השו"ע ששיעור עירובי תחומין שש ביצים הוא ביצים בקליפתן. וד"ז פשוט ולא צריכים להביא מקור לכך, שהרי שיעור ב"ס לריב"ב הוא פת הנקנית בפונדיון כאשר ד' סאין נמכרים בסלע, והרי שיעור סאה הוא מאה ארבעים וארבע ביצים בקליפתם [כל דבר שמשערים בביצה היינו עם קליפה מלבד טומאת אוכלין הנלמדת "מכל האוכל אשר יאכל אוכל הנאכל בבת אחת", נקטו חכמים שהיא ביצה ללא קליפתה מאחר וביצה נאכלת ללא קליפה]. ויל"ע בדברי התוס"ש סי' שסח ס"ק ו מדוע הוצרך להכריח ד"ז מישוב קושית התוס' בשיעור כזית.

ב. יל"ע בשעה"צ סי' שסח אות יא שהביא את דברי ביאור"ג שם ששיעור עירוב הוא ח' ביצים הוא ט"ס כסיבה לכך שבדיעבד אפשר לסמוך על הדיעה הראשונה בשו"ע ששיעור עירוב הוא ו' ביצים, והרי בסוף ביאור"ג צויין לדבריו בסי' תפו, ושם כתב לבאר את דברי השו"ע ששיעור עירוב הוא ח' ביצים, וכמש"כ "ובהכי מתישבת שיטת הטור והשו"ע סי' תט שכתבו ששיעור ב' סעודות ח' ביצים והוא תמוה שפסקו דלא כמאן, ועיין מה שכתבתי שם [כוונתו מש"כ בסי' שסח שדברי השו"ע י"א שהשיעור ח' ביצים הוא ט"ס], אבל לפי"ז נחא, שפסקו כר' יהושע דריש מסכת פרה דאמר שם האוכל בבית המנוגע וכו' פרס מג' לקב וכו' ולא שמעין ליה בעירובין להקל וא"כ הוא ח' ביצים כנזכר לעיל".

אמנם יל"ע בדבריו, שבמסכת פרה לא באו להשמיע מהו שיעור ב' סעודות של עירוב אלא רק לדקדק בלשון שאמר ג' לקב ולא אמר משמונה עשרה לסאה שהוא פת של ח' ביצים, ואם ר' יהושע סובר שלא הקלו בעירוב וצריך פת של ח' ביצים כמו שיעור ב"ס בשאר מקומות, מדוע לא הביאו את דעתו בסוגיא במקומה, במשנה בעירובין פב.ב. ובגור"א מבואר לאידך גיסא בדעת רבי יהושע, וכמש"כ להוכיח "מהא דלא שמעין ליה בעירובין להקל וא"כ הוא ח' ביצים כנזכר". אלא שלכאורה נראה לאידך גיסא, מהא שהובאו הדיעות בשיעור עירוב ולא הובאה דיעה נוספת של ח' ביצים, משמע שאף רבי יהושע אינו דיעה נוספת אלא ס"ל כר"ש. אך ע"ע בחזו"א סי' ק ס"ק ו מש"כ לבאר ע"פ דברי הגר"א עיי"ש ודו"ק.

חזו"א סי' ק ס"ק ז ד"ה כזית וכו'.





שערי הלכה

ראש כולל ריבית הרב ישראל מאיר בדיאן

הרב אליהו לוי

ריבית בממון הדיוט לצורך מצוה

מצינו שחז"ל לא אסרו ריבית דרבנן בממון יתומים – כמבואר בגמ' ב"מ ע. לענין דין קרוב לשכר ורחוק להפסד, וכתב הרא"ש (שם) בשם הגאונים דה"ה בשאר ריבית דרבנן, והכי קי"ל (שו"ע יו"ד קס"ח). וכתב הרא"ש בתשובה דממון יתומים ילפינן דה"ה בהקדש עניים, ת"ת, או לצורך בית הכנסת וכדו' דמותר להלוות בריבית דרבנן. ויש לדקדק ולברר את שורש ואופני ההיתר.

עיקר כוונת הדברים דלהלן לברר האם הא דלא גזרו ריבית דרבנן הוא רק באופן שגוף המעות הוקדשו מעיקרא לדבר מצוה, או דמותר אף אם מלווה ממון דיליה בריבית דרבנן לצורך מצוה. ונראה לדקדק שהצד השני הוא העיקר, אלא שישנם חילוקים ופרטי דינים בזה, יש אופנים שאסור ויש אופנים שמותר כפי שיתבאר.

בירור דברי הרא"ש

א. הנה בשו"ת הרא"ש (כלל יג"ז) נשאל^א שבאים הרבה פעמים לדין "שטרי חוב של רבית קצוצה שנעשו על יהודים ממעות של הקדש שהקדישו אנשים יחידים לעשות מהם ספר תורה, או עטרה או מגורה לבית הכנסת, או לתכריכי עניים, או לתלמוד תורה, ולקניית לולב וערבה, ולפרוע שכירות שמי בתי הכנסיות, והמפטירין בנביא ולדברים אחרים כיוצא באלו", ושאלתם היתה אם יש היתר בזה, דיש מורין להיתר

ויש לאיסור, והשיב הרא"ש שאסור להלוות בריבית קצוצה, דהקדשות אלו הנאת הדיוט הן ובכלל אחיך הן, ולא חשיבי כהקדש [שהותר מחמת דלאו אחיך מיקרין], אך כתב הרא"ש דבריבית דרבנן מותר, וטעמו – "דלא גרע ממעות יתומים שהתירו חז"ל (ב"מ ע.) להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד, וה"ה בשאר רבית דרבנן כגון משכנתא דמקרקעי" עכ"ל. [ונהנה יש לציין שדעת הרא"ש אינה מוסכמת בראשונים, דיש שהורו לאסור אף בדרבנן^ב, ויש שהורו להתיר אף בדאורייתא,

א. נוסח השאלה חסר בדפוסים, אך נדפס בהוצאת מ"י ע"פ כת"י.

ב. צד זה אינו מצינו כ"כ בראשונים, אך הביאו בעל התרומות בשם י"ש שרצו' [נודחה שם את דבריהם, ובגידולי תרומה שם תמה דהיה לו לדחותם יותר בפשיטות עיי"ש]. ובב"י הביא שהראב"ה ס"ל שאסור, וכן נקט [בדעת הראב"ה] בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' נ"ז). והנה בתשובות מ"י סי' י"ד שהביא

אולם נקיטת השו"ע (בסי' קס"ה) ושאר פוסקים דריבית דרבנן מותר - על פי דברי הרא"ש הנ"ל וסייעתו¹ כמבואר בב"ן.

ב. ויש לברר את גדר וטעם ההיתר - האם ילפינן מיתומים דלא גזרו ריבית

דרבנן אף כשמלווה ממון דיליה כל דהוי לצורך מצוה, נדשקל הרא"ש בפלס מאזני דעתו דצרכי מצוה לא גרע מצורך יתומים], או דשורש ההיתר הוא דכמו דגבי יתומים לא גזרו ריבית דרבנן מטעם חשש כילוי הקרן²

שהראב"ה אסר משמע דהיינו אף בריבית דרבנן, שהרי אחר שהביאו דבריו, הובאו דברי רבו שהתיר על פי הירושלמי ושם נוסף בשם ר"י דהיינו אף בדאורי' משמע שעיקר דברי רבו היינו לענין דרבנן ומשמע שזה דלא כהראב"ה, אך ככנה"ג בהגהות ב"י סי' ק"ס (ע"א) דן לפרש שאף הראב"ה לא אסר אלא בריבית קצוצה עיי"ש, והנה יסוד דברי תשובה זו בדברי האו"ז (צדקה ל') ושם אין הכרע כלל דהראב"ה אסר בדרבנן, ועל כן כנראה שאין לדקדק מהתשובה. ויש להוסיף שבשו"ת המהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן תעו (תכה) בדברי השואל איתא שהראב"ה אסר להלוות מעות צדקה בריבית, וכתב שם מיהו קרוב לשכר ורחוק להפסד מותר כמו מעות של יתומים. [והנה השואל עצמו שם דן לאסור, אך משמע שלא שמיע ליה דהכי דעת הראב"ה].

אך נראה להביא מהראב"ה תתקצ"ב (שהובא במרדכי ב"מ רס"א-ב והביאו הד"מ הארוך קע"ב) שהביא מהראב"ן שאסר למלוה להשתמש במשכון [אפילו ברשות] כגון ספרים ללא נכיתא - מטעם מיחזי כריבית [ולא כהמתירין שהובאו ברמ"א בסי' קע"ב א'], ומשמע שהראב"ה הסכים לדברי זקנו - הראב"ן, דעיי"ש שנחלק עליו רק לענין פסול עדות, משמע שהסכים עמו בשאר דבריו. [אך אין להביא ראיה מהראב"ה במגילה (תקצ"ב) שהביא את הדין דאין משתכרין במעות עניים כיון שצריך שהמעות ישארו מזומנים, וכתב שאסור להלוות על משכון לגוי בריבית, דהתם מייירי בריבית קצוצה דהוי רווח ברור וקמ"ל דאפ"ה אין משתכרין].

עוד מצינו מי שהסתפק בהאי דינא - דכך הביא השיטמ"ק (ע.) בשם הרמ"ך. והנה המהר"ם בתשובתו הנ"ל כתב "דמעות צדקה של עניים אסור להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד, דכי אמור רבנן קרוב לשכר ורחוק להפסד רשע (ב"מ ע.) לא פלוג רבנן בין עני ובין עשיר. וא"כ כיון דעני אסור להלוות מעותיו כך, מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ואנן ניקו ונעביד ליה" אך התם מייירי בממון השייך לעני מסויים, ולשונו בתחילה "מעות צדקה של עניים" נראה שיש לפרשה שהמעות שייכים לעניים. וא"כ אין בזה סתירה לדבריו במקו"א (ד"ק סי' ק"ט) - שהסכים להתיר בריבית דרבנן, וגם השואל שם כתב לו שמעתי מכבודך שאתה מתיר להלוות מעות של צדקה קרוב לשכר ורחוק להפסד.

ג. ההיתר נתבאר בדברי הרא"ש שם לעיל מינה - באות י', וכן נתבאר גם בעוד ראשונים כפי שהביא הב"י. ומלבד מהם ליכא בדברי הראשונים כל כך נידון בזה, [אף שמצינו שיש שדנו בזה עי' בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן תעו (תכה)], ואפשר שהראשונים הרבים שאסרו בריבית קצוצה מודו לרא"ש דאבק ריבית מותר.

ד. בגמ' לא התפרש להדיא שזהו טעם ההיתר ליתומים, אלא שאמר ליה רבה לרב יוסף הני זוזי דיתמי היכי עבדינן להו אמר ליה מותבינן להו כי דינא ויהבינן להו זוזא זוזא אמר ליה והא קא כליא קרנא. [ועי' בהערה הבאה].

ללמוד מיתומים, שהרי מוטל על אביהם של יתומים לדאוג לפרנסתן. (יצוין שאין לדקדק מהא דהתיר הרא"ש לצורך מצוה - דאם אינו לצורך מצוה אסור, דהא על כך נשאל, וזיל בחר טעמא).

ואת"ל כצד א' דכל לצורך מצוה לא גזרו אף בממון דלילה, יש לברר האם לא התירו להלוות בריבית דרבנן אלא כאשר הוקדשה הריבית לצורך מצוה, או דילמא כשמעות ההלוואה הן לצורך מצוה מותר אע"ג דהריבית ניתנת להדיוט [כגון בהקדמת מעות במקח בהווללה, כשהמוכר צריך את המעות כדי לקיים מצוה].

והנה כמה ממחברי זמנינו¹ נקטו בפשיטות שאין היתר להלוות באבק ריבית אא"כ מעות הקרן הוקדשו לצורך מצוה

- דהא 'יתומים הם ואין אב' שידאג להם אם יכלה הקרן - ה"נ לא גזרו בממון של הקדש עניים וכדומה מחשש שלא יכלה הקרן [דמיירי שאין מספיק בשביל כתיבת ספר התורה וכדו' ונמצא שאם יתחילו יכלה הקרן ולא תתקיים המצוה], ואין מי שמוטל עליו להטות שכתו לסבול במס עובד להקים קרן חדשה, אבל בכל אדם שבדרך כלל יש לו יכולת לעבוד ולהתעסק לפרנסת עצמו לא התירו אף אם ילווה לצורך מצוה².

ואת"ל כצד ב' דמטעם כליא קרנא נגעו בה, האם נימא דאף אם אינו לצורך מצוה [או הכשר מצוה], כל קופה שיש בה חשש כליא קרנא לא גזרו ביה³, או דכל קרן שאינה לצורך מצוה לא חשו לכלילי קרנא אלא בקרן שהיא לצורכי מצוה, הוא דניתן

ה. ואין להקשות דאם חשו לכלילי הקרן בממון של צדקה וכדו' למה לא התירו לייצר קרן לעניים שאין להם כלום, ע"י שאדם יתן ממון ידידה ע"מ שהרווח יהא לצדקה, ד"ל דלא התירו אלא כאשר איכא קמן קרן שיש לנו לחוש לכילוייה.

והרב משה ברקוביץ הציע לבאר טעמא דמילתא דחובת הציבור לפרנס את העניים, ובכלל זה כשיש ממון של הקדש עניים - לדאוג שלא יכלה, אבל אין חובה על הציבור להקים קרן קיימת של הקדש עניים ע"מ שהרווח יהיה לעניים.

והוסיף דהנה אם יש מי שרוצה להועיל לעניים בדרך זו יכול להלוות להקדש עניים, והם יתנו בעסקה של קרוב לשכר ורחוק מהפסד, וזה ודאי שרי. ולפי"ז י"ל, דשמא לא התירו להלוות ממון הדיוט קרוב לשכר ורחוק מהפסד ע"מ שהשכר יהיה להקדש העניים, שהרי יכול לעשות כנ"ל.

יש לציין שנראה פשוט שהתירו גם ביתומים עשירים שאין חשש שיכלה ממונם, ואם למדנו דה"ה במעות שהם לצורך מצוה ג"כ לא חילקו אם יש חשש שממש יכלה הקרן או לא.

ו. הדבר מצוי כגון לצרכי רבים כגון לצורך בנין מרחץ, לתקן בורות, או לבנות גן שעשועים לילדי העיר וכדו', אלא שמצינו בעלמא דצרכי רבים חשיבי כ'צורך מצוה', דעי' ברמ"א בסי' ק"ס סע' כ"ב, וע"ע בריב"ש סי' תקי"א ד"כל צרכי רבים דבר מצוה הוא" [וכע"ז מבואר בעוד מקומות], וא"כ יל"ע דאולי גם לענין זה.

ניצוין דאת"ל דצרכי רבים חשיבי כמצוה אכתי יש מקום לספק הנ"ל בקרנות לדברים שאינם צרכי רבים).

ז. ברית יהודה (פרק ד' הערה נ' ובעוד מקומות שם), נתיבות שלום (על סי' ק"ס סע' י"ח), חלקת בנימין (שם), קנין דעה (שם - בנדפס בתשפ"א עמ' פ"ג, ובקו"א סי' ל"ז) ועוד.

מצוה, יש מקור אחר להתיר - לדעת חלק מהדעות, והוא מהא דאיתא בירושלמי (פ"ב דמ"ק ה"ג, ופ"ח דסנהדרין ה"ב), וז"ל "לווין בריבית לחבורת מצוה ולקידוש החודש" עכ"ל. ובביאור דברי הירושלמי איכא בראשונים ובפוסקים ג' דרכים. י"א^ה דהירושלמי התיר להלוות בריבית קצוצה כאשר הלוח צריך את ההלוואה לצורך מצוה, וכתבו דכ"ש אם הריבית הוקדשה לצורך מצוה, וי"א^ב דלא התיר הירושלמי אלא

מעיקרא כגון לעניים, לת"ת, או לביהכ"נ, אבל כל שההלוואה הוי מממון הדיוט אע"ג שהקדיש את הריבית לצורך מצוה, לא הותר כלל. ולפי דרכם נקטו דאף אם הקדיש את המעות לצדקה, ומחויב ליתנם לעניים מדין בפ"ך זו צדקה, כל שהממון אכתי דיליה הוא, אסור להלוותו באבק ריבית. ויל"ע ולברר האם כנים הדברים אם לאו. והנה יש להקדים דמלבד המקור שהביא הרא"ש מיתומים להתיר ריבית לצורך

ח. זו דעת האו"ז (צדקה ל'), המרדכי ב"מ (רמז רפ"ז) בשם ה"ר שמואל מבונבירק, והאגודה בפרק הזהב בשם הרב רבי שמואל בן רבינו ברוך, וגם המהרי"ל בסי' ל"ז כתב דשמא המנהג להתיר ריבית קצוצה נסמך על הבנה זו בכוונת הירושלמי, עוד מצינו כן בריקאנטי (סימן ס"ה) בשם הרי"א^ז, [גם הרדב"ז בחלק ג' סימן תי"ד (תתנ"ז) הביא כן בשמו, אך לא מצאתי ברי"א^ז ואולי הרי"א^ז היינו ר' יצחק אור זרוע], ובחוט המשולש שבתשב"ץ (טור ג' - לרבי אברהם אבן טאוה - סימן ל"ד). והרדב"ז בחלק ו' ב' אלפים ש"ו כתב שהעלה בתשובה דמותר ללוות בריבית קצוצה כדי לפרנס העניים אם לא היה להם כמה לפרנסם על סמך הירושלמי. [ועיי"ש גם בסי' ב' אלפים רמ"ג שכתב להתיר בקצוצה כיון שניתן למחילה, וכנראה פירש ברמב"ם ד' י"ג כהראב"ד שם ולא כהמ"מ].

ט. דרך זו היא דרכו של הגר"א כדלהלן בפנים, [וכך אזיל הגר"א גם בסי' קעב,א. ודבריו בחו"מ עב,א שאין היתר לכתחילה אין זה מדין ריבית אלא מדין גזל] ואין היא חדשה, דכבר מצינו דרך זו במל"מ שכתב צד זה, והביא כך בשם תשובת פ"מ, ויש להזכיר עוד את האו"ז צדקה ל' (שהוא מקור הדברים שבתשובות מ"י סי' י"ד) שכתב ללמוד מהירושלמי להתיר וכתב דלא ניח"ל לאוקמי בדרבנן מסתימת לשון הירושלמי - דלא כתב שהתירו קרוב לשכר ורחוק להפסד. גם היש"ש בב"ק ח, עב כתב כן עיי"ש, והש"ך בסי' קעב,ח ציין לדבריו, וכך פירש קה"ע (במ"ק ובסנהדרין), ובמראה הפנים (בסנהדרין) הביא את תשובת הרא"ש דין והסיק ד"מיתפרשא הא דהכא ג"כ בריבית דרבנן דוקא". ומצינו עוד באחרונים שנקטו כדרך זו, ומהם הגר"ז (באו"ח סי' רמ"ב עיי"ש ובקרא ס"ק ה'), החת"ס (בחיידושי לביצה שלהי טו:), תוספת מרובה [לבעל האשל אברהם], הפתחי תשובה (ק"ס ס"ק כ"ב) בשם באר יעקב (ברלין), וכ"כ בהגהות יד שאול (כיו"ד). גם ר"ש קלוגר הסיק דשרי (כדבריו בפר' בהר תקפ"ט, וציין להם בדבריו בחכמת שלמה על או"ח סי' רמ"ב). וע"ע בתשובת מהר"י הלוי סי' ה' ד"ה ומעתה יש לתמוה וכו' [שפירש בירושלמי דמיירי מנכרי, אבל ס"ל דנאמר בזה היתר למילתא שבעלמא אסיר עיי"ש].

אך המשנ"ב בסי' רמ"ב נקט כהאחרונים שביארו שאין היתר כלל, ולשונו בשעה"צ 'ודלא כמה שראיתי לאחד שהתיר בריבית דרבנן', והנה אם ראה את כל הנ"ל צ"ע אמאי כתב רק 'לאחד' שהתיר (ותמוה לומר שנעלמו ממנו דברי היש"ש הש"ך והגר"א), וע"י להלן בהערה מ"ח הצעה ליישב זאת. ועיי"ש בפנים מש"כ בענין האם דעת המשנ"ב לאסור גם כאשר רווח הריבית הוא למצוה.

באבק ריבית, וי"א¹ דהירושלמי מיירי דוקא באופן המותר. [וקמ"ל שיש לו ללוות ולחסר עצמו אע"פ שהריבית קשה מאוד לאדם כדאמר פ"ק דקידושין (כ,א) לזבין אינש ברתיה ולא לזויף בריביתא, והחידוש אינו ממה שיכול להלוות אלא ממה שצריך וחייב ללוות. (לשון השואל - ר' חיים בר' מכיר - בשו"ת המהר"ם דפוס לבוב סימן תעו/תכה) ז"י].

והנה לשון השו"ע קס"ח כ' כל רבית דרבנן מותר במעות של יתומים או של הקדש עניים או ת"ת או צורך בית הכנסת. ובביאור הגר"א (אות מג - לענין ת"ת) ציין את הירושלמי הנ"ל², מבואר בדבריו שנקט שהירושלמי מתיר ריבית דרבנן לצורך מצוה, וכשם שהתירו ללוות לצורך מצוה על מנת לשלם למלוה ריבית דרבנן אע"ג שהוא הדיוט, ה"ה דמותר להלוות לצורך חולין על מנת לשלם את הריבית לצורך מצוה [כהקדש עניים וכדו'].³

וכל זה שרי אע"ג דההלוואה היא מממון הדיוט ולא דוקא ממעות שהוקדשו לצורך מצוה, דהא הירושלמי לא הצריך שהמלוה יהא הקדש עניים וכדו' [ובאמת דין זה הובא ברמ"א סי' קע"ב, א ועי' בביאור הגר"א שם אות ט']. ועי' להלן מש"כ בזה.

אמנם הרא"ש לא יסד את דבריו על הירושלמי⁴, אלא על דינא דיתומים, והשו"ע העתיקו להלכה, ונראה תחילה לברר את גדר הדין לפי זה [ולהלן באות ג' נשוב לדברי הפוסקים שיסודם הוא מהירושלמי הנ"ל].

מקורות להתיר אף בממון הדיוט

א. נראה להוכיח דאף לדעת הרא"ש מותר להלוות בריבית דרבנן לצורך מצוה אפי' מעות שלא הוקדשו למצוה. והוא מהא דמבואר [ברא"ש ובשו"ע שם] שמעות שהוקדשו לבית הכנסת מותר

י. לפי דעה זו יל"ע מה דין כשרווח הריבית הוא דהוי צורך מצוה, האם ג"כ נימא דהוי כ"ש נכפי שאמרו המפרשים דמיירי בדאורייתא].

יא. דרך זו היא הדרך שהמשנ"ב נקט כמובא להלן בפנים ועיי"ש.

יב. וכ"כ חלק מהאחרונים, ויש שדנו לפרש באו"א מאי קמ"ל, אך הביאור הנ"ל מיושב שפיר וכאמור הוא נמצא כבר בראשונים.

יג. מקור נוסף להתיר איכא מסברת הרשב"א (בתשובות, והביאן הב"י בסי' ק"ס) שבדליכא בעלים ידועים אין איסור ריבית, אלא שהרשב"א עצמו כתב שלא לסמוך על זה - לענין דאורייתא. [אבל לענין דרבנן כתב להדיא להתיר (ד,סג). והנה לפי טעמו פשיטא דבעינן שהממון לא יהא של המקדיש, וכפי שביאר המל"מ ד' י"ד כתב הרשב"א על מה וכו', אך פשוט שאין להביא מהמל"מ לנידון דידן, דהא לא קאמר אלא לפי סברת הרשב"א].

יד. נראה פשוט שאין לדקדק מזה שהגר"א לא הסכים לדברי הרא"ש, דודאי כיון שנקט שיש ירושלמי להדיא שהתיר זאת למה לדון על כך מסברא, וע"ע בהערה הבאה.

טו. יתכן שהרא"ש הסתפק בכוונת הירושלמי ורצה ללמוד את הדין מן הבבלי, ואחר שלמד שוב מסתבר שיש לפרש את הירושלמי באופן שלא יחלוק על הבבלי. והגר"א שציין את הירושלמי אולי י"ל דר"ל שלמעשה אחר שהרא"ש כתב את מה שכתב יש לנקוט שזהו המבואר בירושלמי.

קא אתו לה רבים הוציאו בבניה, ושמא יש אחד בסוף העולם שהוציא בה וחלקו מעכב וכו'. והדרך הב' שהביא הר"ן שם [והיא דרכם של כמה ראשונים^{טז}] "דשל כרכין היינו טעמא דלא מצו מזבני לה מפני שהן בונים אותה על דעת כל העולם והרי הן כמקדישים אותה לכל" וכו' עכ"ל. ויל"ע בדקדוק גדר הדברים לדעה זו השנייה, אך עכ"פ חזינן דלכו"ע ביהכ"נ של כפרים הוה בבעלות בני הכפר, ורק בביהכ"נ של כרך אולי יש דעות בזה. ומ"מ כיון שבהיתר האמור בדברי הרא"ש והשו"ע הנ"ל בריבית דרבנן לא חילקו בין בית הכנסת של כרך לשל כפר, סתימת הדברים משמע דאף לצורך בית הכנסת של כפר שהוא שותפות של בני הכפר – מותר. הא קמז דאף בממון הדיוט התירו להלוות בריבית דרבנן לצורך מצוה [עכ"פ כשהעמידו אותו לצרכי מצוה אע"ג דבדיני חו"מ עדיין שייך להדיוט]^{טז}.

להלוות בריבית דרבנן. והנה צורך ביהכ"נ"ס דמיירי ביה הרא"ש אינו צורכי הבנין אלא הוצאות שונות שיש בסדרי בית הכנסת^{טז}, אך לכאורה דין הממונות בהו הוא כדין בית הכנסת עצמו^{טז}, ובדין ממונות בית הכנסת עצמו אית לן סוגי ערוכה שמבואר בה לכל הפחות שיש בית הכנסת שהוא בבעלות של בני העיר, דהנה במגילה כו. איתא על הא דתנן בני העיר שמכרו כו' בית הכנסת לוקחין תיבה כו' אמר ר' שמואל בן נחמני א"ר יונתן לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים אבל בית הכנסת של כרכין כיון דמעלמא אתו ליה לא מצו מזבני ליה דהוה ליה דרבים. ובראשונים איכא ב' דרכים בביאור האי דינא דכרכים, דרך א' שפרש"י שם ד"ה אבל של כרכין - הוה להו בתי כנסיות דרבים, והכל בעליהן, ואין בני העיר לבדם בעלים להם. וביאר הר"ן שם (ז: בדפי הרי"ף) דהיינו טעמא משום דכיון דמעלמא

טז. כמפורט בנוסח השאלה שנשאל הרא"ש שהובאה לעיל בריש הדברים.

יז. ועי' בר"ן שם סוף ד"ה אבל בית הכנסת שלכאורה הדבר מבואר [ועל פי דבריו כתב בשו"ע או"ח סי' קנ"ג סע' ד'].

יח. כמובא בב"י בסי' קנ"ג.

יט. והנה במג"א בסי' קנ"ד ס"ק כ"ג הביא מהאגודה שכתב שאם מצא דבר בחצר בית הכנסת זכה בו ולא אמרי' דחצר בית הכנסת קונה להקדש דחצר קונה מכח יד ואין יד להקדש, ועל האי טעמא העירו רבים שאין זה מוסכם, דהרמב"ן כתב שי"ל דיש יד להקדש. ובקצוה"ח בסי' ר' ס"ק א' תמה דהא בית הכנסת אין לו דין הקדש אלא הרי הוא כמו חצר השותפין שמבואר בשו"ע חו"מ סימן ר"ס סעיף ד' דזוכין השותפין עיי"ש. ולכאורה נמצא שבאגודה ובמג"א מבואר דנקטו דלא חשיב כחצר שותפין ושלא כדברי קצוה"ח. אכן לכאורה י"ל דכו"ע מודו דיסוד דין ממון בית הכנסת הוא שותפות, אלא שכיון שהעמידו את הממון לצורך מצוה היה מקום לומר שדבר הנמצא שם יקנה לאותה מצוה, ועל כך הביא האגודה שכשם שאין יד להקדש ה"נ אין יד למצוה, וכע"ז כתב בנתיבות המשפט בפתיחתו לסי' ר' ד"ה ומה שהקשה הקצוה"ח עיי"ש. [נועי' במשנ"ב בסי' קנ"ד ס"ק נ"ט. ובחידושי בן אריה ח"ב סי' א' בעיקר מאות י"א שהאריך בענין זה]. (עוד יש לציין לדין המובא בחו"מ סי' צ"ה סע' א' דנשבעין להקדש לס"ת ובית הכנסת כמו שנשבעין על נכסי הדיוט, אך לפ"ר נראה שאין הכרח ללמוד מדין שבועה לנידון דידן).

סברת הרשב"א) שיש מתירין בממון שאין לו בעלים ידועים להלוותו בריבית קצוצה לישראל וכתב על זה - "ולזה אין אני מודה להם, שאני קורא בהם אחיך ואין אני קורא בהם בשל הקדש, דנכסי הדיוט הן, והגזבר המלוה אותו הוא הנקרא שלוחם, והוא נקרא מלוה, וריבית הבא מלוה למלוה הוא, ואסור בקצוצה". מבואר דבקצוצה הוי איסור דאורייתא דחשיב מלוה למלוה, ואין לנו הכרח לומר שהרא"ש פליג על זה. ומ"מ אין לנו סתירה להא דנקט הלבוש שההיתר הנלמד מיתומים אינו מצריך שהממון יהא שייך לציבור או עומד מדין חו"מ למצוה].

ומה שנקט הלבוש מעות שהוקדשו וכע"ז לשון הטור^{כא} נוגם בשו"ע אפשר שהלשון 'הקדש' עניים נמשך גם לת"ת ובית הכנסת] נראה שאין ללמוד מזה דשרי דוקא כשהקדישו את המעות ד"ל דהרא"ש מיירי בזה כיון שעל כך נשאל, וגם נראה להוסיף שיש רבותא בהא דהעמיד את תשובתו באופן זה - להשמיע שאע"פ כן אין היתר בדאורייתא - שזהו עיקר דבריו שם בתשובה. נוכמובן שלאחר שהרא"ש נקט לשון זו אין לדקדק מלשונות דהפוסקים שלשונם מהעתקת לשון הרא"ש, ואם כנים הדברים שאין רא' מלשון הרא"ש ודאי אין להביא מהפוסקים שאחריו].

על דרך זו יש להביא מדברי המחנ"א, דהנה בהלכות מלוה ולוה - דיני ריבית סי' ז'

ב. עוד נראה שיש לדקדק מדברי הלבוש ומדברי המחנ"א דאף בממון הדיוט מותר. דהנה הלבוש כתב את דין השו"ע על פי הרא"ש הנ"ל עם קצת תוספת, וז"ל (כסע' י"ח) - "מעוֹת של יתומים מותר להלוותן בכל ריבית דרבנן, והוא הדין מעוֹת של הקדש שהוקדשו לעניים או לתלמוד תורה או לצורך בית הכנסת. אבל בריבית דאורייתא אסור להלוותן, וכו' אבל אלו ההקדשים לעניים או לתלמוד תורה כו' אין שם הקדש חל על המעות, אלא שצריכים לקיים הנדר לתתם לעניים או לתלמוד תורה, לכך מיקרו של אחיך וכו' אבל ריבית דרבנן לא גזרו עליהם ומותרין להלוותם בריבית דרבנן, עכ"ל. הא קמן דס"ל דמעוֹת שהוקדשו לעניים וכדו' המעות אכתי שייכי למקדיש, ואעפ"כ מותר. ואמנם אין ראיה שמותר לדעת הלבוש אלא כאשר הממון בידי גזבר - דבזה מיירי^{כב}, וכמו שמצאנו ביתומים שאין הממון בידם אלא ביד האפוטרופוס, אך מ"מ למדנו שמותר אף אם הממון בבעלות הדיוט.

ניש לציין דעיקר דרכו של הלבוש שם שנקט שבריבית קצוצה ככה"ג אין זה איסור דאורייתא אלא דרבנן לכאורה צ"ע, דפשטות דברי הרא"ש והמהר"ם מורין שלענין דאורייתא הוי ממש בגדר אחיך, ורק לענין ריבית דרבנן כתב הרא"ש שיש ללמוד היתר מהאמור גבי יתמי, ובספר התרומות (מ"ו ד' ח') שכתב ששמע (את

כ. יש לציין שמצינו הגבלה זו בדרכ"מ כשהביא מהבנימין זאב שכתב להתיר לצורך מצוה אף בריבית קצוצה אך - "דוקא שהגזבר עצמו הלוח שניכר שהוא של הקדש אבל בלאו הכי אסור עכ"ל" ונהיינו לפי דרכו שלמד מהקדש להקדש עניים, אך לכאורה יש מקום לומר הגבלה זו גם לענין דרבנן שאינו נלמד מהקדש אף שאין לנו מקור לומר זאת].

כא. ששלשון זו יסד בחלקת בנימין את דרכו הנ"ל.

בזה אלא אזיל כדרכו של התרומות), אולם מ"מ חזינן דס"ל למחנ"א שאין צורך שהממון יהא שייך להקדש עניים וכדו' אלא אף דהוי ממון הדיוט איכא היתר בריבית דרבנן].

אכן יש מקום לחלק בין ממון העומד למצוה לשאינו עומד, דהיינו דאף דנתבאר דחזינן שאין צורך שהממון יהא בבעלות הקופה מ"מ י"ל דבעינן כדוגמת בית הכנסת וכדו' שהממון עומד למצוה, אמנם נראה לומר דבעינן דוקא שיעמוד למצוה ע"י דין נדר דוקא, דלא מצינו מקור וטעם לחילוק זה.

ג. עוד יש להביא מקור להתיר בזה ממה שהובא ברמ"א בסי' קעב,א, וז"ל יש מתירין להלוות על ספרים או מקומות בית הכנסת ולישב עליהם אפילו בלא נכייטא, דהוי לצורך מצוה ומותר ללוות ברבית לצורך מצוה, וטוב להחמיר לעשות בנכייטא עכ"ל. ומקורו ממהרי"ל והאגודה בשם י"מ ע"פ הירושלמי הנ"ל²².

חזינן שיש להתיר לכל הפחות ריבית דרבנן אף בממון הדיוט שלא הוקדש מעיקרא לצורך מצוה²³.

כתב לבאר בטעמו של הרא"ש הנ"ל - דלא סבירא ליה את שיטת הרשב"א (ד' ס"ג ובעוד תשובות) שיש צד היתר בהקדש עניים משום דליכא בעלים ידועים - דס"ל שהממון אכתי שייך למקדיש, ד"עדין לא זכו ביה עניים זכיה גמורה ואפי' אם מסרם לאחר לחלקם לעניים נהי דלא מצי למהדר ביה ואפי' בדיבור לחוד משום בפ"ך זו צדקה, אבל הא ודאי אי מתשיל על נדרו אין כאן זכיה לעניים וכיון דמצי לאיתשולי עליה ממון ידידה הוא".

והנה המחנ"א עצמו חילק, דאם גבו לעניים סתם, משעה שבאו ליד גבאי כל אחד סילק עצמו ממה שנתן עיי"ש, אך מ"מ חזינן שנקט בפשיטות דאף כאשר הממון אכתי של המקדיש מותר להלוות בריבית דרבנן ורק לענין ריבית קצוצה הוא דס"ל שבאופן זה אסור מדאורייתא].

[והנה מדברי התרומות (הנ"ל שמבואר בהם דלא כהלבוש, גם) חזינן שלא כהמחנ"א, (דמבואר בתרומות שאף היכא דבאמת אין לממון בעלים ידועים מ"מ לא ס"ל כסברת הרשב"א. ובלא"ה נראה דכיון שהרשב"א נקט דחשיב כליכא בעלים ידועים עדיף למעט בפלוגתא ולומר שהרא"ש לא פליג עליו

כב. בבירור דברי הרא"ש ד"ה והנה יש להקדים.

כג. ויל"ד האם הרמ"א התיר אף בריבית קצוצה [מעיקר הדין]. דהנה עי' ברמ"א סי' קס, כב שכתב שיש שלווין לצורך הקהל אף בריבית קצוצה, וכתב הרמ"א שאין להם על מה לסמוך אם לא שנאמר שמחשבים צרכי קהל לפקוח נפש או לצורך מצוה, כמו שיתבאר לקמן סי' קע"ב וכו' - לכאורה מבואר שההיתר שכתב בסימן קעב,א [מעיקר הדין] בריבית לצורך מצוה היינו אף בריבית קצוצה דאורייתא. [אם לא שנפרש בדוחק ברמ"א דהצד שמחשבים צרכי קהל לצורך מצוה קאי על שאינה קצוצה דמיירי ביה הרמ"א שם בריש דבריו].

אמנם עי' בש"ך שהביא שבמהרי"ל שם משמע דאפילו בריבית קצוצה יש להתיר דמדמי ליה למעות של יתומים, וכתב הש"ך "דלפי מאי דמסיק שם לאסור מעות של יתומים בר"ק וכ"כ הרב לעיל סימן ק"ס ס"ח ה"ה הכא". והיינו דמהרי"ל ביאר שצורך היתומים הוא צורך מצוה, ועל כן המנהג

והנה בש"ך שם [ובחו"מ סי' ע"ב ס"ק ר'] כתב שהטעם להחמיר הוא לחוש לדעת הרשב"א דס"ל דהוי ריבית קצוצה וכן לדעת הראב"ה^כ שנקט דמיחזי כריבית, והנה אם הטעם להחמיר הוא בצירוף דעת הרשב"א דהוי ריבית קצוצה שפיר. אולם, אם נימא דחשש הרמ"א להחמיר אף מחמת דעת הראב"ה לחודיה, נמצא דאף לענין דרבנן ס"ל דטוב להחמיר גבי ממון הדיוט. מיהו י"ל דאף אם היה חושש רק מחמת

אלא דפש לן לברר מפני מה כתב הרמ"א ש"טוב להחמיר" לעשות בנכיתא, האם מפני שחשש למ"ד התם דהוי ריבית קצוצה^כ [והרי ס"ל לרמ"א דבריבית קצוצה נקטינן דאסור כפי שנתבאר בהערה כ"ג], או דילמא ס"ל דאע"ג דלא הוי אלא איסור דרבנן - טוב להחמיר. אולם ע"כ לא בכל גוונא של איסור דרבנן ס"ל כן שהרי לא חלק על השו"ע (קס"ח) שנקט את דברי הרא"ש הנ"ל, וא"כ צ"ב מהו גדר הדברים.

שמלוין נכסי יתומים בריבית קצוצה י"ל דהוא על סמך הירושלמי, אולם המהרי"ל נכפי שכתב הב"י בסי' ק"ס ד"משמע דסבירא ליה דאין לסמוך על מנהג העולם בזה"ו והרמ"א נקטו שאין לסמוך על הירושלמי [לענין דאורייתא], ונמצא שצריך לפרש את דברי הרמ"א - דמעיקר הדין שרי - בריבית דרבנן בלבד [דמיירי שקצצו וכשיטת הסוכרים דמשכנתא בלא נכיתא הוי אבק ריבית, או דמיירי שלא קצצו]. גם הגר"א כתב - "ויש מתירין כו'. כנ"ל סי' ק"ס סי"ח ועש"ך", חזינן דנקט שיש לפרש את דברי הרמ"א דהיתר הוא רק בדרבנן.

אבל קשה מהא דסי' ק"ס סע' כ"ב שמבואר דבסי' קע"ב מיירי אף בריבית קצוצה כנ"ל. ומה שהוכיחו מדברי הרמ"א בסע' י"ח לכאורה יש לדחות דס"ל לרמ"א דלא חשיב ריבית לצורך מצוה, וביאור צד זה - דהרי לעשות עיסקא דעלמא עם היתומים לא חשיב מצוה [וכשם שלא התירו לעני להלוות מעותיו אף בריבית דרבנן, דלעשות עיסקא עם העני אף דהוי קיום מצוה והחזקת בו מ"מ התשלום הוא קיום חובה ממונית, (אמנם יש מקום לדון בזה)], וי"ל דלכן ס"ל לרמ"א שאין ראי' מהירושלמי להתיר לענין יתומים, וא"כ י"ל שהבבלי (ע"א) שמבואר שלא התירו ריבית קצוצה ליתומים אינו חולק על הירושלמי, כלומר שלענין מילתא דהוי ודאי מצוה י"ל דמותר כמבואר בירושלמי, ויש מקום לומר דהיתר זה הוא אף בריבית קצוצה.

וכנראה ס"ל לש"ך והגר"א שלא מסתבר שהרמ"א חלק על סברת המהרי"ל דליתומים הוי מצוה, וליישב את דבריו בסע' כ"ב י"ל דהרמ"א שהתיר מעיקר הדין י"ל דהיינו רק כלפי איסור דרבנן, אמנם בריבית קצוצה ס"ל לדינא דאסור [כמש"כ בסי' קס"ח, קס"ח לענין יתומים], אף שדברי המתירין עצמם ודאי היינו אף לענין דאורייתא [כפי שהביא הש"ך], ובסי' קס"ב, כב רק הביא הרמ"א שיש הנוהגים להקל אף בדאורייתא וציין ל"יש מתירים בסי' קע"ב דס"ל דאף בריבית קצוצה מותר - כמקור למנהגם] שיש להם על מי לסמוך, אבל לעיקר ההלכה לא ס"ל כן.

מ"מ כנזכר בפנים - לענין דרבנן חזינן דיש להתיר אף בממון הדיוט שלא הוקדש מעיקרא לצורך מצוה.

כד. כדעת הרשב"א בשו"ת ח"ב סי' של"ב.

כה. דברי הראב"ה נמצאים בתשובות ובאורי סוגיות סימן תתקצ"ב, והם בשם זקנו הראב"ן, (והביאם במרדכי ב"מ דס"א-ב), ולא נחלק עליו הראב"ה בזה כנ"ל בהערה ב'.

אוקימתא רחוקה, שהרי כתב הרמ"א שטוב להחמיר לעשות בנכייטא, ובקל אפשר שם לעשות בנכייטא, נובאופן שהמצוה אינה תלויה בהיתר הריבית מסתבר לט"ז - וכ"כ הגר"ז ועוד^כ - שאין היתר כלל^{כח} עיי"ש.

ומ"מ לפרש כן בדברי הט"ז אינו נראה, דהנה הט"ז תמה על הרמ"א שהזכיר את המתירין והרי דעת הרשב"א והמרדכי דאסור עיי"ש, וצ"ב דהא הרמ"א סיים וטוב להחמיר (ונראה שזהו שהעיר הש"ך עליו). ובפשטות י"ל דהט"ז שפיר אית ליה שהרמ"א כתב טוב להחמיר מחמת דעת האוסרין, וטענת הט"ז היא רק דהו"ל לאסור מעיקר הדין ואין ראוי לקבוע שעיקר ההלכה כהמתירין, וזהו שכתב הט"ז שלכל הפחות היה לרמ"א לפרש שיש אומרים שאסור.

אכן בעיקר דברי הרמ"א אפשר לפרש כן, ואולי רק בזה כתב הרמ"א שטוב להחמיר, דאין מקור מתשובת הרא"ש

דברי הראב"ה לחודיה אכתי יש לדחות, דאף דאינה ריבית קצוצה מ"מ הא מיחזי כריבית קצוצה, דאילו היה דרך לשלם שכירות על שימוש הספרים היה השימוש בהם ריבית קצוצה ממש ונכנראה כך הבין הרשב"א ולכן כתב דהוי ריבית קצוצה^כ, וי"ל דס"ל דלפי הבבלי אסור היכא דמיחזי כריבית קצוצה ממש, ואין ללמוד מזה שאין להתיר בעלמא ריבית דרבנן בממון הדיוט לצורך מצוה^כ. וע"ע להלן לגבי הגמ' בקידושין שיתכן ליישב את הגמ' שם על דרך זו.

יש לציין שכל זה אמור לגבי דעת הרמ"א, אך הראב"ה עצמו הא ס"ל דאין שום היתר לצורך מצוה כנ"ל בהערה ב'.

ובספר קנין דעה (בסי' קע"ב ובקו"א סי' ל"ז) דן לפרש בדעת הט"ז שהרמ"א לא החמיר מחמת שיטת האוסרין אלא כתב שטוב להחמיר דמיירי בכה"ג שאפשר לקיים את המצוה בלאו הכי, ואין זו

כו. על דרך זו מצינו במל"מ בביאור דברי הרשב"א בתשובה בח"ד סי' רל"ב לפי מש"כ מוהריב"ל ח"ב סי' כ"ו שלא מצינו חולק על הרשב"א עיי"ש [שכתב בדרך א' דטעמא אחרנא איכא והוא דמיחזי כרביית גמור כיון שהתנה לתת לו ריוח וכו']. ועי' להלן לגבי האיסור ללמד - האם יש לחלק בין איסורי דרבנן.

ובהכי ניחא גם דברי השיטמ"ק סד: בשם ה"ר גרשום מאור הגולה בתשובת שאלה, דעיי"ש דמיירי בכה"ג, וכתב שם צד דהוי אבק ריבית ואינה יוצאה בדיינים, ומ"מ אסור, ועי'.

כו. בשו"ת מהר"י הלוי סי' ה' כתב דודאי מיירי הירושלמי כשאין לבני החבורה ספוק הוצאות הסעודה אם לא שילוו בריבית עיי"ש, ובספר קנין דעה בקו"א סימן ל"ז אות ד' הביא לזה מהערך ש"י ומהברית יהודה, ועיי"ש מש"כ בזה. וע"ע בחלקת בנימין בסי' קעב, ד"ה להלוות. ומ"מ עי' להלן בהערה שבשלהי הדברים שיל"ד בדקדוק ההגבלה של אפשר לקיים את המצוה באופן המותר.

כח. יש מקום לפקפק בזה, די"ל דלא פלוג, וכשם שהתירו [לדעת המתירין] למלוה אף שאינו דחוק ה"נ התירו ללוה אף כשיש לו אפשרות אחרת רק שאינה ממש מזומנת לפניו וכדו', והסברא שחכמים לא חילקו דסו"ס ההיתר יועיל להרבות מצוות, או למנוע חשש שימנע מלקיים את המצוה. ועי'.

שהתירו רק במצוה דרבים, אכן ההיתר בסי' ק"ס אף שהוא לצורך רבים אינו בשביל קיום מצוה דרבים].

והיינו דאמנם הראשונים שהתירו ע"פ הירושלמי התירו אף ליחידים, מ"מ כתב הרמ"א שטוב להחמיר בזה כיון שאין לכך מקור מהבבלי.

קושיות על הנ"ל, והחילוקים בכדי ליישב
הנה יש להקשות דמצינו מקומות שאסרו ריבית דרבנן אף במקום מצוה, נוכפי הנראה יש ללמוד מינייהו שישנם הגבלות וחילוקים, כפי שיבואר].

א. מהאיסור ללמד

איתא בשו"ע (ק"ס סע' י' על פי הרמב"ם והתרומות) "אסור ללמד את המלוה או את בנו מקרא או גמרא, כל זמן שמעותיו בידו, אם לא היה רגיל בזה מקודם". ולכאורה קשה אם ריבית דרבנן מותרת לצורך מצוה אמאי אסור.

והנה מהאיסור ללמד את הבן לק"מ, שהרי גם אם נקטו הראשונים שחז"ל התירו להלוות באבק ריבית לצורך מצוה, בכה"ג שההלואה כבר ניתנה, וכעת חפץ לעשות מצוה – שבעלמא צריך לשלם עליה נדבהכי מיירי עיי"ש בכ"י] – ומחמת ההלואה רוצה שיעשהו בחינם, נמצא שאין המצוה שכר ההלואה, אלא הפטור מהתשלום הוא שכר הלואה, ובזה לא מצינו היתר בדברי חז"ל והראשונים. אמנם מהאיסור ללמד את המלוה עצמו אף לימוד שהוא בעלמא

להתיר זאת אע"ג דמהירושלמי יתכן שיש מקור להתיר אף כשאפשר בלא"ה.

עוד יש לפרש אמאי כתב הרמ"א בסי' קע"ב שיש להחמיר ושאני מסי' ק"ס ע"פ מה שהצענו לעיל שההיתר הנלמד מיתומים מלמד להתיר [בשלא הוקדשו המעות] רק בדאיכא גזבר או אפוטרופוס, דודאי בפשטות הא דסי' ק"ס מיירי שהממון מסור ביד אפוטרופוס או גזבר מה שאין כן בסי' קע"ב שהממון ביד הדיוט.

יש לציין שגם אי לא בעינן שהממון יהא ביד גזבר אכתי מסתברא הא דכתבו המחברים הנ"ל שאסור למלוה עני להלוות בריבית דרבנן^כ, שהרי כל שהרווח הוא חוב ממון לאדם מסויים אין זה בגדר רווח לצדקה, נופשוט שאין להתיר מחמת תועלת החיסכון לקופת הצדקה – שמחמת הממון שיתן לו יודקק ליטול פחות מקופת הצדקה, דסו"ס הנתינה עצמה אינה לצדקה ועי'.

והנה לפי הצד הנ"ל [כריש הדברים] שכל מה שהתיר הרא"ש בהקדש עניים הוא רק היכא דיש חשש כליא קרנא, יש מקום לפרש באו"א אמאי בסי' קע"ב טוב להחמיר, כיון שהמנהג להקל בזה הוא ע"פ הירושלמי ואין מקור לכך בבבלי.

ובנו"א י"ל דשאני סי' קע"ב שאינו צורך דרבים, מה שאין כן בסי' ק"ס דמיירי בדברים שיש בהם צורך הרבים. נוכעי"ז הקשה בערך ש"י (בסי' קע"ב. והביאו בבבית יהודה פ"ז בערות נ' ונ"ב) על הרמ"א מנין שהירושלמי התיר במצוה דיחיד הא אפשר

כט. עיקר דין זה התפרש בתשובת המהר"ם [לכוב סימן תעו (תכה)], אך אין זה ברור שאפשר להביאו לענין הלכתא, דבפשטות המהר"ם שם ס"ל דלא כהרא"ש.

רבית קצוצה ואינו אבק אלא משום שלא הותנה לא הותר ליתומים".

וכדבריו נקט החו"ד (בחידושים סי' ק"ס ס"ק י"ט), וגם רעק"א (בשו"ת קמא סי' נ"ד) לא דחה את דבריו.

אך בטעם הגבלה זו כתב המל"מ טעם אחר, וז"ל "שהרי כל עצמו של היתר דאבק רבית לגבי יתומים אינו אלא כי היכי דלא ניכלינהו זוזא זוזא ומש"ה יחיבנן להו באבק רבית, אבל כל רבית שאין אנו יכולים להתנות עליו לפי שהוא קצוצה ולא הותר לגבי יתומים, אף שלא התנו לא התירו, לפי שאין בהיתר זה תקון ליתומים כי היכי דלא ניכלינהו זוזא זוזא, שהרי אינם יכולים להתנות בזה".

ומשמעות לשונו שטעם הגבלה זו הוא ששקדו על תקנת היתומים והתירו דברים שיכולים להיות להם למשענת שלא יכלה קרנם זוזא זוזא, ולכן שרי להו להתעסק באבק ריבית באופן שיש אחריות על קרן ואם יהיו רווחים הם מובטחים לקבל חלקם, משא"כ בשאין הרווחים מובטחים כגון בריבית מאוחרת שאי אפשר להתנות עליה דא"כ הוי קצוצה בזה לא התירו, ולא אמרינן שלא העמידו דבריהם ביתומים בכל איסור דרבנן. ולפי זה בריבית מוקדמת שרי כיון שכבר קיבלו את הרווח, ועי'.

והנה נחלקו הראשונים האם קציצת ריבית דברים אסורה מדאורייתא^ל, ומעתה למ"ד דהוי דאורייתא אתי שפיר שאסור ללמד בלא קצצו אטו קצצו ולא מהני צורך מצוה להתיר, אמנם למ"ד דלעולם הוי דרבנן אכתי קשה.

בחינם [כמשמעות סתימת הדברים] קשה - אמאי אסרו ללמדו, הא הוה מצוה. וסתימת הדברים משמע דאסור גם כאשר בלא"ה לא תתקיים המצוה.

ולכאורה זה תלוי בטעם ההיתר לצורך מצוה שנתבאר לעיל, דאי נימא דהותר בכדי שלא יכלה קרנא דהקדש העניים וכדו' כדוגמת מש"כ ביתומים א"כ הכא לא שייך טעם זה ולק"מ.

אמנם אם טעם הרא"ש שהתיר לצורך מצוה הוא דשקל בפלס מאזני דעתו והקיש צורך מצוה ליתומים, וכשם שהתירו ביתומים בכדי שלא תכלה הקרן, כך התירו לצורך מצוה אפי' שלא לצורך שמירת הקרן אלא שלא העמידו דבריהם במקום צורך מצוה, קשה אמאי אסור ללמד את המלוה.

ואולי יש מקום לחדש שלא כל ריבית דרבנן התירו לצורך מצוה, דרק היכא דאפשר לקצוץ ולהתנות על הריבית ואכתי אסור מדרבנן בזה התירו לצורך מצוה, אולם היכא שאילו היה מתנה מעיקרא על ריבית זו הוי ריבית קצוצה, אף בשלא קצצו, אסור אטו קצצו. וטעם החילוק, בדבר שאפשר לטעות בו ולהגיע לידי דאורייתא ע"י קציצת דבר זה, לא התירו. ורק בדבר שאף כשמתנים עליו הוי דרבנן אטו מקום אחר, לא העמידו דבריהם.

ונכעין זה מצינו במל"מ (מלוה דיד) שכתב לחלק שלא כל ריבית דרבנן מותרת ביתומים, וז"ל "עוד היה נ"ל לחלק ולומר שכל אבק רבית שאם היו נותנים אותו בתחלת ההלוואה היה

ל. בדרכ"ת סי' ק"ס ס"ק פ"א הביא בזה מח' הר"ן והריב"ש, [ובמקו"א הובאו מדברי עוד ראשונים לכאן ולכאן].

שמחויב בה והוי חובת הגוף וא"א להיפטר ממנה בע"א, וכתב דהיינו טעמא דאסור ללמד את המלוה. [ועיי"ש מש"כ בטעמא דמילתא, ועי' מש"כ בזה להלן באות ב' ובהערה שבשלהי הדברים]. אך נראה קצת דוחק למימר כן, דבפשטות המצוות שמצינו בהן היתר היינו אף בשאינן חובה שא"א להפטר ממנה, ויל"ע. [ועיי"ש בדברי הגר"ש קלוגר מש"כ עוד].

ועי' עוד להלן (סוף אות ב') יישוב אחר לקושיא זו.

ב. מדברי היש"ש

עוד מצינו שיש איסור לכבד את המלוה במצוה כש"כ המהרש"ל (כ"ק פרק ט' אות י"א, והובא מדבריו בש"ך רס"י קס"ו ל"ה), והנה יש שכתבו דחזינן בזה שאין היתר להלוות

אמנם דרך זו אינה מוסכמת, דסתימת הראשונים משמע דלא פלוג רבנן להיתר דלא נחתו לחלק בזה, ונכבר הרגיש המל"מ עצמו בסתימה זו^{לא}, וכך משמעות לשון הטור והשו"ע דכל ריבית דרבנן, וכן נקטו כלפי דברי המל"מ [נדאסר ריבית מאוחרת] המהרי"ט (בח"ב סמ"ה), כנה"ג בשם כמה קדמונים (עיי"ש בסי' ק"ס בהגה"ט אות מ"ד, ועיי"ש גם בהמשך דבריו ל"ב, וע"ע שם בהגהות ב"י אות ע"ה ל"ב ואות פ"א) והבית מאיר (הובא בשו"ת רעק"א שם) ל"ה. וה"ה והוא הטעם דלא נימא כהחידוש הנ"ל – דסתימת הפוסקים משמע שלא חילקו בזה.

ומצינו ביאור אחר בטעם הא דאסור ללמד אע"ג דהוי מצוה, והוא בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא תליתאי ב' סימן ל"ה שדן לבאר דהיתר אינו אלא למצוה

לא. וכתב בהמשך דבריו בזה"ל "בהא אמינא אחרי בקשת המחילה הראויה דמלבד שסתמיות דברי הגאונים מורים כסברת מרן דאי כדבריו איבעי להו לפרושי דלא התירו בכל רבית דרבנן אלא דוקא" וכו'.

לב. ושם באות נ"ב הביא דיון בשיטת הרשב"א [דלא התירו כל ריבית דרבנן אלא דומיא דקרוב לשכר ורחוק להפסד] עיי"ש, אך להלכה קי"ל דלא כהרשב"א.

לג. שכתב 'לכו"ע' ריבית מאוחרת שריא בהקדש עניים, והנה כתב בתחילת דבריו בזה"ל - כתב בתשובה וכו' [וברור שזה ט"ס וצ"ל "כתבתי" בתשובה, וכן העתיק בדרכ"ת ס"ק קמ"ז], והיא התשובה בריש ספר שיירי כנה"ג יו"ד (תשובה בהלכות ריבית), ועיי"ש דהם הרש"ך, ומהר"ד י' נחמיאש, ומהר"א ששון. ובהגהות ב"י הביא את התשובה הנ"ל בקיצור לשון - לכו"ע, וכוונתו לפי מה דקי"ל דכל ריבית דרבנן מותר דלא כהרשב"א, אף ריבית מאוחרת מותרת לכו"ע, וכנ"ל כ"כ בהגהות טור סקמ"ד. [ועי' בספר קנין דעה (על השו"ע סי' י"ח [ד] ד"ה או של הקדש כו') מה שטען להוכיח מהכנה"ג לחלק בין ממון יתומים להקדש עניים מהא דהביא מח' באות נב ובאות עח כתב 'לכו"ע' עיי"ש, אך מכל הנ"ל מבואר ששיטת הכנה"ג היא שאין חילוק ומותר בין במעות יתומים בין בהקדש עניים].

לד. רע"א שם טען לבית מאיר שכיון שהמל"מ אסר אף דראה וידע דסתמי הפוסקים אין להכריע דלא כוותיה מכח טענה זו.

לה. הש"ך כתב דאושא מילתא, והיש"ש שם ביאר דקריאת ס"ת לא גרע מריבית דברים, ושאר חניפות, [ועל כן אושא מילתא דיאמרו שמחמת ההלואה כיבדו], והנה אולי יש מקום לומר דאושא

כש"כ המהרש"ל שם – [ולא מצינו דלהתיר ריבית בעינן שהמצוה תהא לשמה], ורק יל"ד דכיון שכבוד אית ביה – מלבד המצוה, נמצא שנתן לו ב' דברים ונהי שהמצוה עצמה מותר לו לתת מ"מ הכבוד שכיבדו לא גרע מריבית דברים, ושאני משימוש במשכון כגון ספר ללמוד בו שמלבד השימוש שהוא עצמו מצוה אינו מקבל ממנו שום דבר נוסף שאינו מצוה, ויל"ע.

והנה את"ל דדעת המהרש"ל דקציצת ריבית דברים הוי דאורייתא י"ל דס"ל דלא התירו הכא אטו קצצו על דרך שנתבאר לעיל באות א', ואתי שפיר דאסור לכבדו במצוה. ולפי זה גבי משכון (דסי' קע"ב) שהתיר היש"ש, צ"ל דהטעם שאינו דאורייתא אינו משום שלא קצצו, אלא ס"ל דאפי' בקצצו הוי דרבנן, אולי משום שלא היה דרך לשלם על שימוש שכזה והוי כהלוני בחצר דלא קיימא לאגרא דהוי א"ר ומותר לצורך מצוה^ל, ואולי מטעם דמשכנתא [אפי' בלא נכיתא] שאני דקנוי לו, ועי' בחו"מ סי' ע"ב בסמ"ע ס"ק ה' ובנתיב"מ שם בביאורים ס"ק ד'. אמנם

ממון הדיוט להדיוט ע"מ לתת ריבית דרבנן לצורך מצוה, אך באמת ע"כ זה אינו, דהא היש"ש עצמו הוא מכת הסוברין שהירושלמי התיר ללוות לצורך סעודת מצוה (כמובא מדבריו לעיל בהערה ט'), ואין לומר דלא התירו אלא כשמעות ההלוואה לצורך מצוה ולא כאשר מעות ההלוואה לצורך חולין והריבית לצורך מצוה [אף דמסברא אולי י"ל כן], שהרי המהרש"ל עצמו בהגהותיו לטור (בסי' קס"ד, והביאו הדרישה בסי' קס"ו) הביא את דברי האגודה שכתב שהמנהג שהמלוה משתמש במשכון למצוה [כגון ספרים ומקום בבית הכנסת] נסמך על הירושלמי^ל, וגם חזינן שהש"ך (בסי' קס"ו) הביא לדינא את דברי היש"ש לאסור כיבוד במצוה, ומאידך גם הביא (בסי' קע"ב) את דבריו הנ"ל שבהם מבואר להתיר ללוות בריבית דרבנן לצורך מצוה, וגם הסכים (שם) לדברי הרמ"א שהביא את המנהג להשתמש בספרים ולישב במקומו של הלוח – מחמת הירושלמי.

אכן התם הכבוד עצמו אינו מצוה, אבל סו"ס אית ביה מצוה – הדרת מלך

מילתא אוסר אף דהוי מצוה, דיש לחוש שלא יבינו שזה מצוה או שלא ידעו שמותר לצורך מצוה, ויל"ע.

לו. גם יש לציין שהגר"ז [שהוא מהמתירין ללוות לצורך מצוה] הביא (בסע' י"א) את האיסור לכבדו במצוה.

לו. אפשר לומר שלעיקר ס"ל שאין מקור מהירושלמי להתיר ריבית לצורך מצוה אלא רק הלואה לצורך מצוה, ורק הסכים שאולי המנהג להתיר במקומות בית הכנסת הוא על סמך נקיטה שהירושלמי מתיר גם ריבית לצורך מצוה, אכן צ"ב דאם אית ליה שיש צד להתיר אמאי כתב באופן ברור שאין היתר לכבוד במצוה. ומלבד זה, יותר מסתברא להתיר ריבית למצוה מאשר הלואה לצורך מצוה.

לח. אם אכתי חשיב כלא קיימא לאגרא, ועי' בספר תורי זהב על דברי הרמ"א בסי' קע"ב (ס"ק ד'). ניש לציין שיל"ע במרדכי בשלהי אלו מציאות שכתב 'ואפילו אם התנה שמעון בשעת הלואה שילמוד בו אסור דאמר רב יוסף בר מניומי אע"פ שאמרו הדר בחצר חבירו שלא מדעתו א"צ להעלות לו שכר הלוחו

מצוה, או שהתנו מתחילה ליתן אבק ריבית לצורך מצוה, דבזה התירו, מה שאין כן נתינת ריבית אח"כ - שבעלמא אית ביה איסור - אף שכעת הוי לצורך מצוה מ"מ תקנת חז"ל במקומה עומדת^{מב}. שו"ר שכ"כ בחלקת בנימין (בסי' קע"ב סע' א' בביאורים ד"ה ויש מתיירין וכו'). אולם לכאורה מסברא אין כ"כ טעם לחלק, דסו"ס כשם שלא העמידו דבריהם בכדי לאפשר הלואה לצורך מצוה, או לאפשר ריבית מחויבת שהיא צורך מצוה, אמאי יעמידו את דבריהם לאסור נתינת ריבית מאוחרת שהיא צורך מצוה, ויל"ע. עוד יש להעיר דנמצא דאם יקצוץ ללמדו שרי [את"ל דקציצת ריבית דברים הוי דרבנן] ואם לא יקצוץ - אסור, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא ?!

את"ל דס"ל דקציצת ריבית דברים הוי דרבנן הדרא קושי' לדוכתא^{לב}. והנה לפי דרכו של הגר"ש קלוגר (הנ"ל) ניחא מטעם אחר, דהנה כתב שם לבאר מאי שנא צורך מצוה שא"א להפטר ממנה משאפשר להפטר, דמצינו בכל מקום במקום דחק ואונס לא גזרו חז"ל, ולכן ללוה שהוא מוכרח ללוות [דודאי מיירי שאין לו אפשרות להשיג בחינם] לא גזרו עליו^{מב}, אך היינו רק בריבית שמבטיח בשעת הלואה, דבזה הוא מוכרח בכדי להשיג את ההלואה, משא"כ בריבית מאוחרת^{מב}. נולפי זה גבי משכונות דסי' קע"ב צ"ל דמיירי דוקא בהתנו על זה ודו"ק]. ויש מקום לדון בנו"א קצת, דההיתר נאמר רק כאשר ההלואה מעיקרא היא לצורך

והר בחצירו צריך להעלות לו שכר דמיחזי כרביית ה"נ שמושו בספר מיחזי כרביית ואסור, והנה אם 'התנה' היינו קציצה צריך ביאור אמאי הוי רק מיחזי כרביית, עוד קשה אמאי הביא מדין הלוהו ולא מדין הלוני, ואולי 'התנה' היינו רק נתינת רשות, ואם אין זה שווה ממון י"ל דלכן אפי' בהתנה רק מיחזי כרביית, ועי'.

לט. ולהלן בהערה (מ"ט) הובאו דברי הכת"ס שעמד על קושי' זו ותירץ באו"א ועיי"ש.

מ. ויל"ע לפי דרכו אמאי ליכא היתר ללוה כאשר הוי לצורך חול, הן ה"נ הוי דחק ואונס, ולומר שיש לו איסור לפני עור נראה תמוה, דאם את עיקר האיסור התירו מחמת הדחק אמאי לא יתירו את איסור לפני עור. וכנראה רק דחק ואונס של צורך מצוה הוי דחק שבו לא גזרו, אך דחק צרכי חולין כל שאינם פק"נ לא הוי טעם להיתר.

מא. הגר"ש קלוגר שם הוסיף - בביאור האיסור ללמד - דאף שהמלוה עושה מצוה אין זה מתיר ללוה, דאע"פ שגם הלוה מקיים מצוה מ"מ מצוה זו אפשר לקיים ע"י שילמד עם אחר. ויל"ע בזה, דמאי שנא שהתירו למלוה להלוות ללוה עבור הוצאות שבת בריבית דרבנן כיון שאין ללוה אפשרות אחרת, הא גם בללמוד עם המלוה, משמע דמיירי גם כאשר אם הלוה לא ילמדו לא יהיה למלוה מלמד.

מב. את"ל הכי ניתן יהיה להבין את דברי הסמ"ע בחו"מ סי' ע"ב שכתב לבאר בדברי הרמ"א שבחו"מ לא הביא היתר לכתחילה - ודלא כביו"ד (בסי' קע"ב) שהביא, דהיכא דקצצו מתחילה קיל, ורבים (ובאר הגולה והש"ך שם בכללם) תמהו על דבריו דאדרבא קציצה הוי טעם להחמיר ולא להקל. אכן לכאורה אין ראי' מדבריו לומר כן, דעיי"ש בתומים מה שכתב, ועי'.

אפשרות לקיימה בלעדי ההלוואה או הרבית, נחשב לצורך מצוה ומותר.

ועפ"ז יש ליישב הא דהקשינו לעיל (באות א') אמאי אסור ללמד את המלוה, הא הוי לצורך מצוה. ולפי"ז י"ל שאה"נ אילו המלוה צריך מלמד, והתנה עם הלוה שמלוה לו ע"מ שילמדנו, את"ל דקציצת ריבית דברים לא הוי דאורייתא, שפיר דמי. אולם אם הלוה מבקש תחבולה להועיל למלוה ועל כן רוצה ללמדו, בזה לא התירו דלא מיקרי צורך מצוה. ולא תיקשי יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא דע"י קציצה מותר ובלי קציצה אסור, דע"י הקציצה הוי צורך מצוה ובלי הקציצה לא הוי צורך מצוה ודו"ק.

ג. מדברי כנה"ג

בספר קנין דעה – טעם ריבית (קסי"ח אות ג) כתב²² שמבואר מדברי כנה"ג (סי' ק"ס בהגהות טור אות נ"א) דאין היתר בממון הדיוט, ואית לן לברר מה באמת שיטת כנה"ג בזה.

הנה על לשון הטור וכן הדין ובמעות של הקדש כו' כתב כנה"ג (שם) בזה"ל – נ"ב: ודוקא במעות של הקדש, אבל ראובן שנתן מקרן של שמעון לתת הריוח להקדש אסור, ואם רבית קצוצה מחזירו בדיינין הרשד"ם חי"ד סי' נ"ז, וכ"כ המרדכי והביאו רב"ה סי' זה, וכ"כ גד"ת (דף ר"ג, שער מו ח"ב). עכ"ל.

והנה מדקדוק תחילת דבריו שכתב – "אסור, ואם רבית קצוצה וכו'" משמע דאף בריבית שאינה קצוצה אסור לשלם למלוה

וי"ל ד באו"א – את"ל דמשכון לא הוי הלוואה גמורה [דחשיב כקנוי לו] – יש לדחוק דהירושלמי שהתיר מיירי בכה"ג [וה"ה דשרי אבק ריבית שנאסרה במקח וממכר], אך בהלוואה גמורה לא התירו ריבית דרבנן [ואם כך ניחא גם האיסור ללמד הנ"ל באות א']. ואף דסתימת הירושלמי משמע גם בהלוואה גמורה, אבל בלאו הכי סתימת הירושלמי משמע אף בקצוצה וע"כ צריכים להעמיד אוקימתא דמיירי בדרבנן, ועל כן שפיר י"ל דמיירי רק בכה"ג דלא הוי הלוואה גמורה. [נאכן אם המקור להתיר ריבית דרבנן בממון הדיוט לצורך מצוה הוא מדין יתומים משמע שלא חילקו בזה, אבל אי נימא דאין מקור להתיר בממון הדיוט אלא מהירושלמי, אולי י"ל כן].

וביישוב הקו' באופן אחר י"ל דנראה לחלק, דגדר לצורך מצוה היינו שיש למצוה צורך בדבר, אולם כאשר אין למצוה צורך בזה, שהרי המצוה תתקיים בלאו הכי ע"י אחר, א"כ לא מיקרי צורך מצוה ואסור. והרי הכא אם לא יקרא את המלוה לתורה, יקרא אחר לקרות בתורה או לגלילה ושפיר תתקיים המצוה ע"י אחר ולכן אף דס"ל למהרש"ל דהתירו רבית דרבנן לצורך מצוה, הכא אסר.

והנה אם כנים הדברים שהתירו רק כשהוא צורך המצוה, אפשר להוסיף עוד נדבך, דכל שיש ללוה רצון לתת ריבית למלוה, ומבקש תחבולה להתיר לתת לו, ועל כן רוצה לתת לו מצוה לא מיקרי צורך מצוה. ורק כשרצונו לקיים מצוה ואין לו

לצורך מצוה. אולם עיי"ש במרדכי ובג"ת^{יד} שאסרו רק בריבית קצוצה, ולא הזכירו ריבית דרבנן כלל. ובמהרשד"ם נמי מלבד הזכרת דעת הראב"ה – שאסר בהקדש עניים אף ריבית דרבנן ונקטינן דלא כוותיה כנ"ל – לא העלה צד לאסור אלא בריבית קצוצה, וע"כ צ"ל דתחילת דברי כנה"ג אבל ראובן וכו' אסור הם דברי עצמו, וס"ל דבכה"ג אף בריבית דרבנן אסור ונהשיטות שהביא אח"כ היינו כלפי קצוצה]. ומ"מ מבואר דס"ל דלא התירו הרא"ש והטור ריבית דרבנן בממון הדיוט.

והנה מדכתב 'ואם רבית קצוצה מחזירו בדיינין' משמע דהאופן האסור מדרבנן הוא מחמת שלא קצצו. והנה עי' לעיל (באות א') שהצענו לחדש דרך היכא דאפשר לקצוץ ולהתנות על הריבית ואכתי אסור מדרבנן, בזה התירו. אולם היכא שאילו היה מתנה מעיקרא על ריבית זו הוי ריבית קצוצה, אף בשלא קצצו, אסור אטו קצצו עיי"ש הטעם. ולפי"ז י"ל דאסור כנה"ג חכא בלא קצצו אטו קצצו.

ד. מדברי המשנ"ב

המשנ"ב (בס' רמ"ב ס"ק ד') נקט על פי הרבה פוסקים באו"ח (שם^{יז}) שאסור

ללוות אפילו בריבית דרבנן לצורך סעודת שבת עיי"ש, וכתב שהפירוש בירושלמי היינו מא"י או מישראל בדרך היתר, ולכאורה מבואר דס"ל דבממון הדיוט, צורך מצוה אינו מתיר איסור דרבנן כלל.

והנה לכאורה היה מקום לדחות דלא נאסר אלא בכה"ג שלא היה תנאי בהלואה להשתמש רק למצוה, אמנם אם ההלואה או הריבית מיוחדים למצוה כגון שהמלווה התנה עם הלווה שישתמש בכספי ההלואה רק למצוה או כגון בטרשא שהתנה המוכר שיתן את היוקר למצוה שפיר י"ל דמותר עד כמה שניתן ללמוד כן מדין יתומים. אלא שלשון שעה"צ משמע דס"ל שאין אופן שמותר ללוות בריבית דרבנן לצורך סעודת שבת שהרי כתב וז"ל ודלא כמה שראיתי לאחד שהתיר ברבית דרבנן עכ"ל ולא חילק בזה.

אכן אף אם ס"ל דאין ללמוד מיתומים להתיר הלואה כאשר קרן ההלואה הוא לצורך מצוה, אכתי יש ללמוד מיתומים להתיר בכה"ג דהתנה המוכר שיתן את היוקר למצוה, דהא אף ביתומים התירו להלוות ממון הדיוט לצורך החזקת היתומים. והכי מסתברא לחלק, דבשלמא

מד. מה שהביא הכנה"ג מהג"ת הוא בגידולי תרומה שער מ"ו חלק ב' במש"כ ומכאן מוכח וכו', ועיי"ש דג"כ מייירי בקצוצה.

מה. בשעה"צ כתב "תו"ש ופרמ"ג ונתיב חיים ולבושי שרד, וכן כתב במאמר מרדכי, עיי"ש, ודלא כמה שראיתי לאחד שהתיר ברבית דרבנן", והנה לכת האוסרין אפשר להוסיף את החכמת אדם שער משפטי צדק כלל ק"ל סעיף ט' שנקט כדרך זו עיי"ש [ושם כתב כן בשם הגאון מוהר"א, (נראה שאין זה הגר"א שהרי בביאור הגר"א נקט שלא כן כנ"ל)], ועי' גם במחציה"ש ובמו"ק שם. והנה דרך זו כבר נתבארה בדברי השואל (- ר' חיים בר' מכיר) בשו"ת המהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סימן תע"ו (תכ"ה) עיי"ש [והנה המהר"ם כתב שכתב לו תשובה ושלחה ע"י שליח "ושכחתי כל אורך הדברים, אך זה אני זכור עדיין שכתבתי הכל כמו שכתבת" זולת פרט אחד, אך מ"מ אין לנו להדיא שהסכים לביאור זה בירושלמי].

לצורך מצוה חזינן דחז"ל לא העמידו דבריהם במקום מצוה אף שהמלוה נוטל את הריבית וכמש"כ הגר"ז (או"ח רמ"ב קו"א ס"ק ה' כ"ב). אבל לשיטת הסוברים שאין מקור מהירושלמי, אלא מיתומים בלבד י"ל דאין להתיר אלא כדוגמת יתומים - שהריבית ניתנת לצורך מצוה.

ה. מדין מכירת בית הכנסת

במתני' דמגילה כז: איתא דלר' מאיר אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי

כאשר הריבית היא לצורך מצוה, כיון דעיקר איסור ריבית על המלוה^מ ונכ"ש בריבית דרבנן די"א דאין איסור על הלואה כלל^מ, שפיר י"ל דלא העמידו דבריהם במקום שהריבית ניתנת לצורך מצוה, משא"כ כאשר הריבית ניתנת למלוה אף דהלואה משתמש בהלואה לצורך מצוה י"ל דאין בכך טעם להתיר למלוה ליטול ריבית מהלואה זו^מ.

אמנם לשיטת הסוברים שיש מקור מהירושלמי להתיר ריבית דרבנן

מו. עי' ברמב"ן עה"ת פרשת כי תצא (כ"ג כ-כ"א) דמפני רגילות החטא באה אזהרת הלואה, וכך הוא גם לשון הטור ריש סי' ק"ס [ועיי"ש בפרישה ס"ק ג']. והענין מבואר בכמה מקומות [עי' בנתיבות שלום במבוא לדיני ריבית ק"ב-ק"ג].

מז. עי' ברמ"א בסי' ק"ס סע' א' [אכן אין הדבר מוסכם, וכפי הנראה השו"ע בחו"מ סי' ל"ד סע' י' לא ס"ל הכין].

מח. ובספר דברי סופרים (סי' ק"ס ס"ק קי"ז, ובבירור הלכה ד"ה במעות של יתומים) כתב כדרך זו ליישב את הא דאין דברי המשנ"ב התעלמות מהרבים המתירין, די"ל דפירשו את הא דאמרו "לווין בריבית לחבורת מצוה ולקידוש החדש" דאין הכוונה שמותר ליקח הלואה לצורך חבורת המצוה, אלא שמותר לאדם דעלמא ליקח הלואה שרווח הריבית יהא לחבורת המצוה. [והנהגה ודאי זה דוחק, אך לחומר הקושי יש מקום לדון בהצעה זו, וצל"ע].

מט. כך כתב שם בסוף דבריו [בלשון 'אפשר', אך כתב שלכן השמיט את הדבר עיי"ש], ויש לציין שבדברי הגר"ז שם בתחילת דבריו נראה שנקט שאף שמותר ללוה מ"מ אסור למלוה, ודימה זאת לדין הלואה לצורך פיקוח נפש עיי"ש, ויש עוד אחרונים שכנראה נקטו כדרך זו [כגון השו"מ תניינא ב' י"ז, ושם בקמא ג' סי' ק"ס בתחילה ג"כ כתב כך, אך העלה צד דשרי אף למלוה], ועי' בכת"ס יו"ד קמ"ו שכתב שאין היתר אא"כ שניהם מקיימים מצוה - המלוה והלוה. ובזה יישב את הסתירה שמצד אחד התיר הרמ"א להלוות על הספרים ומקומות ביהכ"נ, ומאידך אסר המהרש"ל לקנות עלייה למלוה, דשאני התם דמצוה ללוה לקנות לעצמו עלייה יותר מלקנות למלוה ולא נחשב שמקיים הלואה מצוה בזה, "משא"כ בממשכן מקומו או ספריו שבע"כ לזה עליהם ובטל ממצוה שיוכל לעשות בעצמו לכן מותר לו להרוויח למלוה שיעשה בהם מצוה".

ויל"ע בזה, דהא אינו מוכרח ליתן למלוה בלא נכיתא וא"כ הא דנותן בחינם הוי ריבית בעלמא [ולא מצוה].

עוד יל"ע, דבשלמא במשכן ואח"כ נותן למלוה להשתמש - מאחר ובלא"ה אינו יכול להשתמש בהם לעצמו - נתינתו היא מצוה, אולם אם מתחילה קצץ להשתמש בהם, הרי הוא מחוייב בדין חו"מ ואינו אלא מקיים את חובתו, אכן מצינו דמוכר וכדומה אף בשכר חשיב עוסק במצוה ופטור מן המצוה - לכה"פ כאשר זו כוונתו - עי' בביה"ל סי' לח ד"ה הם ותגריהם. עוד יל"ע דמהיכ"ת לומר

מכירת בית הכנסת אינה באופן דהוי בגדר חשש כליא קרנא.

אולם אם כל צורך מצוה מתיר, קשה. אכן רק חזינן בזה דשיטת הבבלי לאסור הלואה לצורך מצוה כשהריבית ניתנת למלוה, ולפי מה שנתבאר (באות ד' - לגבי דברי המשנ"ב) לחלק בין זה לבין היכא דהריבית ניתנת למצוה אכתי אפשר דשרי גם לפי הבבלי.

והנה לעיל (במקורות להחיר אות ג' ד"ה והנה בש"ך שם בטעם שכתב הרמ"א שטוב להחמיר בספרים ומקומות בית הכנסת) נתבאר צד לאסור כאשר מיחזי כריבית קצוצה, ועל פי זה י"ל דאף שאינו דאורייתא משום דהוי צד

שאם ירצו יחזירוהו, ובגמ' שם פריך היכי דיירי בה הא הויא לה ריבית, ור' יוחנן תירץ דר"מ בשיטת ר' יהודה אמרה דצד אחד בריבית מותר, ורבא אמר דכו"ע צד אחד בריבית אסור, וטעמא דר"מ משום דהוי ריבית על מנת להחזיר.

והנה את"ל דצד א' בריבית אינו דאורייתא לכאורה קשה מה הצד לאסור, הא הוי צורך מצוה, [שהרי המעות שמקבלין במכירת בית הכנסת אין מורדין אותן מקדושתן אלא לוקחין בהן תיבה (- ארון קודש²) כמבואר שם בריש הפרק].

אמנם אם ההיתר הוא רק היכא דיש חשש כליא קרנא, ניחא, דהא לכאורה

שאם יש לו מצוה טפי אם יעשה בעצמו, אינו נחשב שמקיים מצוה בזה שנותן לחבירו, הא סו"ס הנתינה לחבירו אית בה מצוה, וכגון ישראל המשאיל טליתו לכהן לעמוד בדוכן ודאי מקיים מצוה בהשאלה אף שבאותו זמן מפסיד מצות ציצית לעצמו. [אגב, התם מקיים ישראל גם את המצוה להתברך - לדעת הסוברין כן - עי' בבאור"ל רס"י קכ"ח].

ולכאורה לדרכו של הגר"ש קלוגר (הנ"ל בפנים) ניחא טפי, דעיי"ש שביאר שלא גזרו על הלוח מחמת דוחקו, וההיתר למלוה הוא כיון שמקיים מצוה, מה שאין כן בריבית מאוחרת שאין הלוח אנוס עליה, [ולכאורה כוונתו שכאשר הלוח לוקח לצורך מצוה יש היתר למלוה. וצ"ב בזה, דאף שעל ידו הלוח מקיים מצוה הא אין שום צורך שהמלוה יקח ריבית. וכנראה כיון שחששו שהמלוה לא יסכים להלוות בחינם ולא תתקיים המצוה לא העמידו את דבריהם].

ומ"מ לכאורה יותר פשוט לבאר שכל שיש ללוה היתר אף למלוה יש היתר וכו"ל ממש"כ הגר"ז בסוף דבריו. ועי' גם במחזיק ברכה בסי' רמ"ב שלפי הצד דשרי ריבית דרבנן צידד דהוי היתר גם למלוה "ולכא" משום ולפני עיור, דכשהמלוה יודע דהלוה לצורך סעודת מצוה ילוה שרי להלוותו בריבית דרבנן, דכ"י האי גונא לא גזרו, ורב גובריה אמרה מר ניהו ר' יוחנן גדול האמוראים" [אלא שפקק בעיקר הדבר - האם יש היתר בריבית דרבנן עיי"ש].

ומה שהביא השו"מ [הנ"ל] להקשות בהא דאמרו שבת קמח: הא בחול שפיר דמי והתנן לא תלוה אשה ככרות ומה קושי' לישני דבחול שפיר דמי לצורך סעודת שבת [ותירץ שם לפי דרכו], לכאורה לק"מ דהא האוקימתא שהעמידה הגמ' שם ניחא טפי שאין צורך לחלק בימי החול אי הוי לצורך שבת או לא, אלא בכל אופן שרי - באתרא דקיץ דמיה, גם יל"ד על דרך מש"כ בדע"ת (בסי' רמ"ב ד"ה ושמעתי) - דאף לצורך שבת כיון שבקל אפשר באופן המותר [שתעשיה דמים], אסור באופן האסור.

ג. כמבואר בר"ן על הרי"ף שם, [ועי' באגרו"מ או"ח ב' כ"ח].

הנאת מלוה ה"ד אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה הא ריבית מעלייתא הוא ועוד היינו מלוה, ומשני לא צריכא דארווח לה זימנא.

ויל"ע דלכאורה הוי לצורך מצוה^{נא} נפרו ורבו, ואף בשכר קיים הא איכא משום ולערב אל תנח ידך, ודוחק להעמיד רק בשאין שום צד מצוה. ניש לציין שנראה שהדרכ"מ (ק"ס אות ד') רמז לענין זה, דהא ציין על הדין דקידושין הנ"ל ציין את הדין של שימוש בספרי הלוה].

והנה עיי"ש בראשונים מש"כ בביאור הסוגי' - מהו האופן והטעם שאינו ריבית קצוצה אלא אסור משום הערמת ריבית, ולדרכם של הרבה ראשונים קשה כנ"ל אמאי לא הותר לצורך מצוה, ורק דלפי פירוש ר"ת בתוס' שם דמיירי "שהיתה חייבת מעות לאדם אחר והגיע זמנו לפרוע ובא זה ונותן למלוה פרוטה לארווחי לה זימנא וקידשה באותה הנאה" לק"מ, שהרי אין הריבית גורמת למצוה, אלא המצוה גורמת לריבית, ולא מצינו שיש היתר אלא שהריבית ניתנת לצורך מצוה. אולם לראשונים דאזלי שלא כפירוש ר"ת ומיירי שקידשה המלוה עצמו, בשלמא אי נימא שכל מה שהתיר הרא"ש היינו היכא דכליא קרנא דהקדש עניים וכדו' או דוקא ביד גזבר, לק"מ. אבל אם התירו בכל צורך מצוה, קשה אמאי אסרו.

ויל"ל לפי הצד שנתבאר (במקורות להיתר אות ג') דהיכא דמחזי כריבית קצוצה אסור,

אחד בריבית - שיתכן שיתקיים המקח מ"מ כיון שיש בזה צד הלואה וגם על צד זה קצצו - שה'מלוה' ישתמש בבית הכנסת עד ששייבו לו את מעותיו, להכי מיחזי כריבית קצוצה ואסור. אמנם למ"ד דצד אחד בריבית אסור מדאורייתא [לרבנן דר' יהודה] לק"מ.

והנה בעצם הדין של מכירת בית הכנסת שאסור להשתמש בדמי בית הכנסת אלא לדבר שיש בו עילוי בקדושה כגון תיבה, יש להבחין בין שני מקרים. יש גוונא שרוצים למכור את בית הכנסת כי אינם עושים בו שימוש וחז"ל התירו לעשות כן אבל אסור להשתמש בדמים אלא לקניית תיבה וכדו', ויש גוונא שרוצים לקנות תיבה ומחוסר ממון, מוכרים בית הכנסת כדי לקנות תיבה.

והנה לפי מש"כ לעיל אות ב' בהגדרת צורך מצוה - דגדר לצורך מצוה היינו שיש למצוה צורך בדבר עיי"ש, יש ליישב דכיון דמיירי גם באופן שסיבת המכירה אינה בשביל לקנות תיבה, פריך שפיר לר"מ היכי דיירי בה הא הויא לה ריבית, משום דבכה"ג אינו צורך מצוה. ואה"נ באופן שצריכים לקנות תיבה ומחמת כן מוכרים בית הכנסת, שפיר י"ל דבכה"ג מותר לעשות כן כיון דהוי לצורך מצוה, ועל גוונא דא לא פריך. נמצא שאין ראייה לאסור להלוות ברבית דרבנן לצורך מצוה.

ו. מדין מקדש בהנאת מלוה
בגמ' בקידושין ו,ב דאמר אביי המקדש בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית, ובעי תלמודא האי

נא. ואף לפי מש"כ הרא"ש בפרק קמא דכתובות סי' י"ב מ"מ לכאורה לא גרע מקניית לולב וכדו' שנחשב לצורך מצוה כמבואר ברא"ש.

ויש לדקדק היאך היה אפשר להביא מדינא דמתני', הא בשבת הרי זה לצורך מצוה [סעודת שבת או עונג שבת]. ואף שתירוצם עדיף, דהא לתירוצם כלל לא אסר הלל היכא דהוי לזמן מועט ד'כל אימת דבעי תבע לה' ואין צורך לומר דיש איסור שנדחה מחמת המצוה.

אבל אכתי יש לדקדק ממש"כ רובם שזו ראייה לדברי רש"י ז"ל דשאלה אין לה זמן, ולכאורה ליכא ראי', דתיפוק ליה דהוי לצורך מצוה ולכן לא הקשה הש"ס מעיקר דין דמתני'. ולכאורה יש לדקדק בזה דס"ל שאין להתיר ריבית דרבנן לצורך מצוה עכ"פ כשהלוואה למצוה והרבית להדיוט. [וכך העיר בספר אשי ישראל בשבת שם, וכן העיר המגיה ברשב"א הוצאת אורייתא].

ואין לתרץ על פי מה שיסדו האחרונים (כמובא לעיל בד"ה ובספר קנין דעה) שכל שאפשר לקיים את המצוה באו"א לא התירו, דהכא דמיירי אליבא דהלל לכאורה א"א באו"א, דע"כ הכא מיירי במקפידין שהרי תוס' (בב"מ עה ד"ה וכדברי הלל) כתבו דס"ל להלל דסתם בני אדם מקפידין ובאינם מקפידין מודה הלל דמותר, ולפי הלל אסור עד שתעשיה דמים, ובשבת אסור לעשות כן, וסתם ככרות של בעל הבית אינן עשויין במדה ידועה ואין להם קצב אחד לכל כמש"כ הרשב"א (שם) דתימא דמחירו ידוע ולא יזכירו סכום דמים, ומאן דקפיד לא יסכים לתת ככר מבלי לקצוץ, על סמך שיגיע להסכמה לאחר שבת. וכיון דלכאורה א"א באו"א ומ"מ לא התירו לצורך מצוה, שפיר יש להביא ראייה דס"ל לראשונים אלו דהלוואה לצורך מצוה לתת רבית דרבנן להדיוט אסור.

דה"נ מיחזי כריבית קצוצה, שהרי לפי הראשונים שחלקו על ר"ת, מיירי בקצצו.

והנה אי נימא דכל שאפשר לקיים את המצוה באופן אחר אסור [עי' לעיל בד"ה ובספר קנין וכו' בשם הגר"ז ועוד] י"ל דכיון דמסתמא לא מיירי בגברא ערטילאי נמצא שיכול לקדש באופן אחר.

עוד י"ל כע"ז דכיון דמסתמא לא מיירי בגברא ערטילאי, י"ל דרצונו לחסוך את הפרוטה אינו נחשב צורך מצוה ולכן אסור.

ז. מסוגי' דשבת ריש פרק השואל

הנה במתני' שבת קמח. שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני וכן האשה מחבירתה ככרות. ובגמ' שם בע"ב וכן אשה מחבירתה ככרות בשבת הוא דאסיר אבל בחול שפיר דמי לימא מתניתין דלא כהלל דתנן וכן היה הלל אומר לא תלוה אשה ככר לחבירתה עד שתעשינה דמים שמא יוקרו חטין ונמצאו באות לידי רבית וכו'.

והקשו הראשונים (רמב"ן רשב"א ריטב"א ח"ה הר"ן ונמוק"י שם) למה ליה למימר מדיוקא דבחול שפיר דמי הרי אפשר לומר מעיקר דינא דמתני' דשרי בשבת בלשון השאילני – לימא מתניתין דלא כהלל, אי נמי מדתנן וכן אשה מחברתה ככרות, ותירצו ד"ל דמהני ליכא למישמע מידי, דדלמא כיון דהשאילני אמר ליה ושאלה כל אימת דבעי תבע לה, לפי שעה לא חייש הלל, אבל הלויני דלשלשים יום בכי הא חייש שמא יוקרו החטים, וזו ראייה לדברי רש"י ז"ל דשאלה אין לה זמן. [לשון הרשב"א].

ריבית דרבנן לצורך מצוה כהקדש עניים וכדו' (בסימן קס"ח), ויש לברר מהו גדר הדברים - מתי טוב להחמיר.

והנה אם ההיתר גבי מקומות בית הכנסת וספרים מיירי בהתנו על זה מתחילה, יש דעות בראשונים דחשיב ריבית קצוצה, וי"ל דהרמ"א חשש לדעתם ומחמת כן כתב שטוב להחמיר, ולפי זה היכא דהוי ריבית דרבנן לכו"ע, אין צורך להחמיר. ואם לא חשש לדעות אלו, י"ל ד'טוב להחמיר' מפני שמיחזי כקצוצה, אבל בשאר אופנים אין צורך להחמיר.

אך אם מיירי בלא התנו לכאורה צ"ע מ"ש מהקדש עניים וכדו' דאין צריך להחמיר, והנה אי נימא על דרך מה שאסר המל"מ ריבית מאוחרת ביתומים נחא, אמנם נתבאר באות א' שאין זה ברור עיי"ש, ובפרט לענין צורך מצוה, דאת"ל שצורך מצוה זה סיבת ההיתר מסתבר שמודה דלצורך מצוה מותר אף במאוחרת.

ויש שחילקו דשרי רק כשאי אפשר באו"א לקיים את המצוה.

הקושיות על הנ"ל, והחילוקים בכדי ליישב

מהא דאסור ללמד בנו של המלוה י"ל אין מקור לאסור לצורך מצוה דשפיר י"ל דהתם רק פוטרו מתשלום שכר הלימוד ואין זה צורך מצוה. אמנם מהא דאיתא בשו"ע [בלא חולק] שאסור אף ללמד את המלוה עצמו גם באופן שאסור לקחת שכר, קשה דהרי צורך מצוה הוא.

והנה את"ל דקציצת ריבית דברים חשיב ריבית קצוצה ונימא דכל שאסור לקצוץ עליו אסור אף בלא קצץ אטו קצץ, נחא. אבל אין זה ברור כי הרבה פוסקים התירו וכסתימת הטוש"ע דכל רבית דרבנן מותר.

אמנם לשיטת ר"ת בתוס' שם בע"א דס"ל דסתם שאלה ל' יום [וכן בתוס' בחולין קי: ד"ה טלית] נמצא ששוב קשה קושי' הראשונים, ולכאורה צ"ל דצורך מצוה זהו הטעם שלא הקשו משבת עצמה. אמנם עי' בחי' ראמ"ה על הגמ' שם שתירץ באו"א דהשאלני מותר אף בחול אפילו לר"ת עיי"ש [וכע"ז בתפארת ישראל שם, אך צ"ע דהא כתב שם דסתם שאלה ל' יום] ולדבריהם אין ראייה שהתיר ר"ת רבית לצורך מצוה.

קיצור עיקרי הדברים:

בממון של הקדש עניים ות"ת וכדומה, הרא"ש התיר ריבית דרבנן, ומקורו מהיתר ריבית דרבנן בממון יתומים.

כמה מחברים נקטו דבעינן שיהא הממון של הקדש בדיני חו"מ, ולכן נקטו שאין להתיר כאשר הקרן של הדיוט אע"פ שהריבית ניתנת למצוה.

לכאורה מוכח דאף כשאינו של הקדש בדיני חו"מ שרי,

א. מדהתיר הרא"ש להלוות מעות בית הכנסת בריבית דרבנן אף בבית הכנסת שהוא בבעלות שותפים שהם כהדיוט.

וכן מבואר מדברי הלבוש והמחנ"א בביאור ההיתר בהקדש עניים - שפשיטא להו שאין הממון של הקדש אלא של הנודר.

ב. מלבד זה יש עוד מקור - מהרמ"א בסי' קע"ב [ע"פ הירושלמי] שהתיר להלוות על מקומות ביהכ"נ ועל הספרים ולהשתמש בהם. חזינן דמותר אף בממון הדיוט, ולא זו בלבד אלא אף כשאינו צורך רבים שרי דבהכי מיירי.

אלא שכתב שם הרמ"א שטוב להחמיר, ומאידיך לא כתב כן על ההיתר של

שמצינו גבי הקדש עניים וכדו', ורק אסר ללוות לצורך מצוה ע"מ לתת ריבית דרבנן למלוה.

בגמ' במגילה מבואר שאסור להלוות בריבית בצד אחד לקופת הציבור אף דהוי לצורך מצוה. והנה למ"ד דצד אחד בריבית אסור מדאורייתא לק"מ. אמנם למ"ד דצד אחד בריבית אסור מדרבנן קשה אמאי אסור. בשלמא אם ההיתר לצורך מצוה הוא רק מחשש כליא קרנא אתי שפיר דהתם לא מיירי בכה"ג, אולם אם כל צורך מצוה מתיר, קשה. ואמנם גם אי נימא דהבבלי פליג על הירושלמי י"ל דהיינו דוקא בהלוואה למצוה וריבית להדיט, אבל בהלוואה להדיט וריבית למצוה י"ל שרי אף לפי הבבלי.

עוד י"ל ע"פ הנ"ל דמיחזי כריבית קצוצה חמיר טפי ואסור, ואפשר דה"נ מיחזי כריבית קצוצה.

עוד י"ל על פי מש"כ לעיל דחז"ל לא התירו אלא כשהוא צורך המצוה, י"ל דלא אסרו חז"ל אלא באופנים שאינם לצורך המצוה [ע"י מש"כ בפנים] אבל באופנים דמיקרי צורך המצוה מותר.

בגמ' בקידושין לפי פירוש חלק מהראשונים מבואר שאסור מדרבנן לקדש אשה בתמורה להלוואה, ויש לעיין אמאי לא התירו מחמת דהוי צורך מצוה. ואת"ל דהתירו רק משום כליא קרנא דהקדש עניים וכדו' או דבעינן שיהא ביד גזבר לק"מ. אבל אם כל צורך מצוה מתיר, קשה.

וי"ל דהיכא דאפשר לקיים את המצוה באו"א לא התירו, ומסתמא בהכי מיירי דלאו בגברא ארטילאי מיירי. ובנו"א י"ל דכה"ג לא מיקרי צורך המצוה אלא צורך המלוה לחסוך פרוטה.

וי"ש שחילק וכתב דההיתר הוא רק לצורך חובת הגוף של לווה שא"א להפטר ממנה וא"א לקיימה בלא ריבית דרבנן, ולא גזרו במקום דחק ואונס, מה שאין כן בללמד את המלוה [וע"י מש"כ בזה לעיל].

עוד יש לומר דחז"ל לא התירו אלא כשהוא צורך המצוה, ולא כשהלוה מבקש תחבולות ליתן ריבית ע"י מצוה.

בדברי היש"ש שאסר ליתן עליה או גלילה וכדו' ומאידיך נקט דהירושלמי התיר ריבית דרבנן, צ"ע. ואת"ל דס"ל דקציצת דברים הוי דאורייתא וס"ל דמאוחרת אסור אטו קצצו, ניחא.

וי"ש שכתבו דס"ל דהתירו רק בריבית שמבטיח בשעת הלואה, דבזה הוא מוכרח בכדי להשיג את ההלוואה, משא"כ בריבית מאוחרת. ויתכן בנו"א קצת ע"י מש"כ בפנים.

ואפשר דחשיב אוושא מילתא של נתינת כבוד, אף שע"י זה המלוה מקיים מצוה.

עוד יש לומר על דרך הנ"ל דחז"ל לא התירו אלא כשהוא צורך המצוה, ולא כשהלוה מבקש תחבולות ליתן ריבית ע"י מצוה. ובפרט בהא דנתינת עליה וכדו' שהמצוה תתקיים בלאו הכי ע"י אחר.

יש מי שהביא מכנה"ג שמבואר שאסר להלוות ממון הדיוט ע"מ שהלוה יתן ריבית דרבנן למצוה, ועי"ש דמשמע דמיירי דאסור מדרבנן משום שלא קצץ, וי"ל דלא אסר כנה"ג אלא בכה"ג אטו קצצו אבל באופן אחר לא אסר.

בהא דאיתא במשנ"ב [ע"פ הפוסקים באו"ח] לאסור ללוות בריבית דרבנן לצורך סעודת שבת, י"ל דמודה שמותר להלוות ממון הדיוט ע"מ לתת ריבית דרבנן למצוה כפי

ב. היכא דמיחזי כריבית קצוצה יתכן שלא התירו. [עי' מש"כ בזה לעיל במקורות להתיר אות ג'].

ג. אפשר דלא התירו אלא כשאי אפשר לקיים את המצוה באו"א.

ד. אולי יש מקום לחדש דבדבר שאפשר לטעות בו ולהגיע לידי דאורייתא ע"י קציצת ריבית זו - לא התירו. ורק בדבר שאף כשמתנים עליו הוי דרבנן [אטו מקום אחר] לא העמידו דבריהם. [עי' לעיל לגבי האיסור ללמד - אות א'].

ה. מסתבר דשרי רק כשיש למצוה צורך בזה, מה שאין כן בכגון שהמצוה תתקיים בלאו הכי. ואפשר שאפילו כשהלווה מבקש תחבולה לתת רבית ע"י מצוה, לא חשיב צורך מצוה.

~ ~ ~

אם כנים הדברים שיש היתר גם בממון הדיוט כל שרווח הריבית הוי למצוה יש לדון האם לאסור ריבית דרבנן בממון שהופקד בגמ"ח²¹ - אף באופן דהוי פקדון שהוא ממון הדיוט, ודלא כדברי המחברים שנקטו לאסור בזה²². דהרי הקרן עומדת למצות הלוואה²³.

עוד י"ל דכיון דהכא מיירי בקצצו מיחזי כריבית קצוצה ואסור.

בראשונים בשבת (דף קמח) מבואר דס"ל דללוות ככר לצורך שבת אסור להלל אע"ג דהוי לצורך מצוה וא"א ללוות באופן אחר. ולשיטת ר"ת בפשטות מבואר שהתיר.

אף לשיטת האוסרים, י"ל דלא אסרו אלא בהלוואה לצורך מצוה ורבית להדיט אבל הלוואה להדיט ורבית למצוה י"ל דמודו דמותר.

העולה מכל הנ"ל:

יש מחלוקת האם מותר ללוות לצורך מצוה ע"מ לתת ריבית דרבנן להדיט, המשנ"ב נקט לאיסור, והנהוגים להקל יש להם על מי לסמוך [ועי' מש"כ בזה לעיל בהערה ט'].

להלוות ממון הדיוט בריבית דרבנן כשהריבית ניתנת לצורך מצוה מותר, אולם חזינן בכמה מקומות שהיתר זה לא בכל אופן נאמר:

א. יתכן שטוב להחמיר שלא להלוות בכה"ג אלא במקום שיש חשש שיכלה ממון הקרן.

• לפי צד זה יתכן דלא שרי בריבית מאוחרת.

• וכן אולי לא שרי אלא כשהקרן ביד גזבר או אפוטרופוס וכדומה. [עי' מש"כ בזה במקורות להיתר אות ב'].

נב. יש לציין שיש לבחון כל מקרה לגופו - האם גדר המעות כפקדון או הלוואה, [נדאם הגמ"ח לזה ומלוה את המעות שהופקד בוודאי מותר לגמ"ח להלוות בריבית דרבנן. אבל אם הגמ"ח אינו אלא שומר, או שהלוואה מהגמ"ח לאחרים מוגדרת כפרעון למפקיד והוא המלוה, נמצא שההלוואה היא ממעות הדיוט].

נג. עי' בנתיבות שלו' עמ' קמ"ג [ויש עוד במחברים על דרך זו].

נד. בספר סדר הלוואה סי' י"ז אות ו' (עמ' צ"ו) הביא בשם הגרנ"ק שמצות הלוואה יצאה מכלל כל המצות, שלמצוה זו אין היתר בריבית דרבנן, ורק הסכים שכאשר ההלוואות הן לעניים יש היתר עיי"ש. אך עיי"ש בסו"ס כ"ד (עמ' קכ"ז) שאף בקופה שנותנת גם הלוואות בהיתר עיסקא אם אין זה עיקר הקופה חשיבא קופת צדקה, ובהערה שם כתב "שוב דנתי בענין זה קמיה דמרן הגאון ר' דב

ליחיד ללוות בריבית דרבנן בשביל קיום מצותו, האם גם לצורך קיום מצוה זו היא מותר ללוות בריבית דרבנן, שהרי אף אם אין לו ממון נזולת מה שהדין הוא שמסדרין לו¹⁷ ואנוס הוא מ"מ כל שילוה ויפרע את החוב הראשון ודאי מקיים מצוה.

אולם יל"ע אם יש לו נכסים שיכול למכור או לתת למלוה, אלא שקשה לו בלעדס וגם המלוה לא נחא ליה לחייבו לעשות כן, אבל לפי שורת הדין חייב ויכול¹⁸ למוכרם, נמצא שהמצוה יכולה להתקיים בלא להתיר ריבית דרבנן ועי' לעיל (בד"ה ובספר קנין וכו' בשם הגר"ז ועוד) שי"ל דאסור, ועי' מש"כ בהערה¹⁹.

את"ל דאין היתר בריבית מאוחרת או לפי החידוש שציידנו שדבר שע"י קציצה הוי ריבית קצוצה, אסור אף בריבית דרבנן [אפילו ריבית מוקדמת], ה"ה הכא. אבל מאידך, רבים הם המתירין בזה, וכפי סתימת הטור והשו"ע.

ומלבד זאת אף אם אין מקור להיתר מדין דסי' קס"ח אכתי יש מקור להיתר מהירושלמי כפי המובא בסי' קעב"א. ומה שכתב הרמ"א שם 'טוב להחמיר' בפשטות אינו שייך הכא [עי' מש"כ לעיל במקורות להיתר אות ג']. ~ ~ ~

יל"ע לענין פריעת בעל חובו שהיא מצוה (כתובות פו"א) לפי הסוברים דשרי



לגדו שליט"א, ודעתו נוטה כמש"כ דכיון שהיא קופה של ציבור ומטרתה לעשות חסד ולסייע ע"י הלוואות וגם הרווחים שלוקחים ע"פ הית"ע מטרתם לחיזוק הקופה ולהרבות חסד הוי כמעט של מצוה דמותר להלוות בריבית דרבנן, וכן לתת עבורה ממעש"כ".
נה. חו"מ צ"ז סע' כ"ג.

נו. אבל אם אינו יכול, כגון שאינו יכול למכור נכסיו לפני זמן פרעון החוב, והמלוה התנה עמו שלא יפרע בשווה כסף - לכאורה מותר.

נז. והנה הגר"ז כתב להתיר ללוות בריבית דרבנן לצורך סעודת שבת "אם אי אפשר ללוות בלא ריבית", ויל"ע מה שיעור הטורח שיחשב שא"א ללוות בלא ריבית, כגון מהו המרחק שמוטל עליו לילך בכדי ליטול הלוואה בלא ריבית וכיוצ"ב.

והנה מסברא יש לדון דכל שבהעדר ההלוואה בריבית דרבנן ימנע מקיום המצוה - אולי יש להתיר לו, דנחשב לזה לצורך קיום מצוה ולא לצורך שמירת חפציו, [נדאין מכירתם מוגדרת כאפשרות].

וכמו כן הרוצה ללוות בריבית דרבנן כדי לפרוע חובו, ויש לו אפשרות למכור דבר אלא שקשה לו מאד וגם המלוה לא נחא ליה לחייבו לעשות כן, האם חשיב שההלוואה צורך מצוה או לא. דמצד אחד הרי יכול וחייב למכור ולכאורה חשיב ההלוואה בריבית דרבנן לצורך שמירת נכסיו שאינה מצוה, אולם מאידך י"ל דכל שקשה ללוה בלעדי חפצים אלו וגם המלוה לא יכריח אותו למכור וממילא לא תתקיים המצוה בלי ההלוואה, נמצא דחשיב לווה לצורך מצוה ועי'.

הרב שמואל בטיסט

בדין העונה דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' ולאחר מכן נזכר שטעה בתפילתו

- האם עדיין דינו כ'עומד בתפילה', לענין שחזור לראש הברכה שטעה בה ולא לראש התפילה
- נזכר שטעה ושומע דברים שבקדושה קודם שחזור לברכה שטעה בה – האם יכול לענות עם הציבור

הטועה בתפילתו בדברים שמחזירין עליהם, אם לא נזכר עד שהשלים תפלתו, חוזר ומתפלל. אולם אם נזכר בשעה שהוא עדיין עומד באותה תפילה, חוזר לברכה שטעה בה [סי' קי"ז ה'].

סי' תכב סעי' א' - מבואר דאף העומד ב'אלוקי נצור' דינו כעומד בתפילה, וז"ל המחבר "...ואם הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ונזכר אחר שהשלים תפלתו קודם שיעקור רגליו, חוזר לרצה" - נתחדש בזה, דאע"ג שכבר סיים את התפילה, מ"מ היכא דהוא 'רגיל' באמירת תחנונים, כל שלא סיים את אמירתם, דינו כ'עומד בתפילה', שחזור לאותה ברכה שטעה בה.

סי' קד סעי' ז' - מבואר דבאמצע תפילת שמונה עשרה "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה" - אמנם כשעומד ב'אלוקי נצור' "יכול לענות קדושה וקדיש וברכו". [שם סעי' ח']

יש לעי' מה דין אדם העומד ב'אלוקי נצור', ונזכר שטעה בתפילה, כגון שלא אמר 'ותן טל ומטר' בימות הגשמים, שדינו לחזור ל'ברך עלינו'. אולם קודם שחזור לאותה ברכה שטעה בה, הוא שומע שהש"ץ מגיע לקדושה - האם מותר לו לענות עם הציבור.

מקופיא נראה דשרי, כיון דבפועל הוא נמצא ב'אלוקי נצור' - אמנם יש שעוררו בזה, דאם יענה דברים שבקדושה, הוה הפסק וניתוק מתפילת 'שמונה עשרה', ותו לא יחשב כ'עומד בתפילה', וממילא לא יוכל לחזור לברכה שטעה בה [וא"כ לא יענה]. - ולפי"ד יש לדון בזה אף בדיעבד, היינו היכא דכבר ענה דברים שבקדושה, ורק לאחר מכן נזכר שטעה בתפילה וצריך לחזור. דאי נימא דעניית דברים שבקדושה היא הפסק

וניתוק מתפילת 'שמונה עשרה', א"כ אף כה"ג חשיב שכבר סיים תפילתו, ותו לא יוכל לחזור לברכה שטעה בה, אלא רק לראש התפילה.

הטועה בתפילתו - כל שעדיין 'עומד בתפילה', חוזר למקום שטעה בו

יכולה לחזור ולהשתייך לתפילה - ולהכי חוזר לראש התפילה, היינו דחוזר ומתפלל.

הרגיל לומר תחנונים, דינו כ'עומד בתפילה' - בהל' ר"ח [תכ"ב סעי' א'] הוסיף המחבר ד"אס הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ומכר אחר שהשלים תפלתו קודם שיעקור רגליו, מוזר לרצוה¹. 'תחנונים' הכוונה ל'אלוקי נצור'², ומתבאר בדיון זה, דאם רגיל לומר תחנונים³, כל שלא סיים, חשיב שעדיין לא השלים את תפילתו, היינו דאכתי דינו כ'עומד בתפילה' דחוזר לברכה שטעה בה, היינו ל'רצוה'.

ולכאורה דין זה הוא חידוש גדול, דהא תוספת התחנונים אינה מעיקר התפילה, דעיקר התפילה היא רק שמונה עשרה ברכות הנכללות בתקנת חז"ל. ולפ"ז לכאורה כל שסיים את הברכות, אזדא לה התפילה. - אמנם אפ"ה נתחדש כאן דאם רגיל לומר תחנונים, כל שלא עקר רגליו הרי

דין א' - השוכח לומר 'ותן טל ומטר לברכה' בימות הגשמים, צריך לחזור ולהתפלל [סי' קי"ז ס"ד] - אולם באופן שעדיין לא סיים את התפילה, סגי בהא דחוזר לברכת השנים⁴.

ביאור הדברים: דכיון דטעה בתפילתו, הרי עליו להשלים את מה שטעה - אולם לא סגי בהשלמת אותה ברכה גרידא, אלא את התפילה הוא צריך להשלים. ונתחדש דהיכא שהוא עדיין עומד באמצע תפילתו, סגי שחוזר למקום שטעה בו [היינו לברכה שטעה בה] - אמנם צריך להשלים גם משם ואילך עד סוף התפילה⁵.

משא"כ היכא דכבר סיים תפילתו - לא יועיל שיחזור ויאמר את הברכה כתיקונה, דכיון דכבר נסתלק מהתפילה, תו אין הברכה

א. היינו היכא דכבר התחיל ברכת 'רצוה'. ואם נזכר קודם, יאמר ב'שומע תפילה'. ואם כבר סיים 'שומע תפילה', כל שלא התחיל 'רצוה', יאמר במקום שעומד [שם, סעי' ד' - ה'].

ב. הא דלא סגי בהשלמת אותה ברכה לבדה, אלא צריך לחזור ולומר גם את שאר הברכות עד לסוף התפילה, הוא משום שהברכות צריכות להיאמר על הסדר, ולהכי חוזר לברכה שטעה בה, ומשם ואילך משלים את כל התפילה. [סי' קי"ט סעי' ג' ובמ"ב ס"ק ט"ו - ומקור הדברים במתני' מגילה י"ז. "הקורא את המגילה למפרע לא יצא". ובגמ' שם "תנא וכן בהלל וכן בקריאת שמע ובתפלה". ובעמ' ב' שם מבארת הגמ' מקור לסדר הברכות, עיי"ש].

ג. תפילת 'אלוקי נצור' - עי' ברכות דף יז. דכך היה אומר מר בריה דרבינא. וע"ע אריכות דברים לעיל שם מדף ט"ז: דהגמ' מפרטת נוסחים שונים של תחנונים. וכתב הב"י [סי' קכב] "והעולם ציררו להם תחנון וזו דלוקי נצור".

ד. בזמנינו רגילים כולם לאומרם בסיום כל תפילת שמונה עשרה. [קכ"ב מ"ב סק"א]

לענות עמהם - ואע"ג דכתבנו דכל שלא עקר רגליו חשיב כ'עומד בתפילה' [לענין דחזור לברכה שטעה בה] - צ"ל בהכרח דדרגת 'תחנונים' קילא מעיקר התפילה, כיון דהם אינם מעיקר נוסח אנשי כנה"ג, ולהכי התירו להפסיק בהם ולענות דברים שבקדושה^ה.

ומצאתי שכך העמיד את הדברים בשו"ת הרשב"א^א, וז"ל "שאלת אם יכול לענות לקדיש וכו' אחר שקיים י"ח זכרות.

תשובה צריך לומר יהיו לרצון וכו' אחר י"ח זכרות צלי שום הפסק כמו שאמר דוד אחר י"ח מזמורים^ה, והוא מכלל התפלה^ה, ואין לענות לשום דבר ולא לומר תחנונים ציוו וצין י"ח זכרות, אצל יכול לענות אחריו לדבר שנקדושה או לומר תחנונים אפי' כסדר יוס הכפורים ואף על פי שעדיין לא עקר רגליו.

וא"ת והרי אמרו בטעה ולא הזכיר יעלה ויבא אם רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ולא

הוא עדיין כעומד באמצע תפלתו^ה [לענין שכשיחזור לברכה שטעה בה יחשב כתיקון בתפילה שעומד בה].

[עקירת רגליו דווקא, או 'היסח הדעת' - כתב המג"א (תכ"ב סק"ב) "משמע לאם סיים התחנונים אף על פי שלא עקר רגליו חזר לראש" - ועיי"ש שהאריך לדון בזה, ובסו"ד מצד דענין עקירת רגליים אינו בדווקא^א, אלא הענין תלוי בהיסח הדעת, דכל שהסיח דעתו מלומר עוד תחנונים, דינו כעקירת רגליים. ועפ"ז כתב דהיכא דאמר 'יהיו לרצון' חשיב היסח הדעת ע"י הערה^א - וכן פסק במ"ב ס"ק י"ח].

המתפלל 'שמונה עשרה' ושומע דברים שבקדושה

דין ב' - באמצע תפילת שמו"ע אסור לאדם להפסיק ולומר דברים שבקדושה^ה.

אמנם היכא דעומד באלוקי נצור ושומע קדושה או 'אמן יהא ש"ר', יכול

ה. [אולי ניתן להציע טעם בדברים, דמהות ענין התפילה היא פנייה אליו יתברך באופן שהמתפלל חשיב כעומד לפני מלך. וניתן להבין דגם כל מה שמוסיף מעצמו, אכתי מתפלל קדם מלכא הוא].

ו. רק דבדרך כלל הסיום הוא כשעוקר רגליו.

ז. וז"ל המג"א "ונראה לי דזהו דוקא כשאמר יהיו לרצון שזהו גמר התפלה כן נראה לי". - ומסתבר דכוונתו ל'יהיו לרצון' בתרא. וכן ביאר בא"ר כאן [סק"ה] "וינ"ל דלמ"ש צסי' קכ"ז ס"ק ג' שיאמר קודם אלהי נצור יהיו לרצון וגם אח"כ, לא משצינ גמר תפלה לענין זה יהיו לרצון הראשון אלא השני".

ח. אלא שותק ושומע, ומכוין למה שאומרים. [סי' ק"ד ס"ז]

ט. [להלן עמ' קנ יתבאר דהנידון בענין דברים שבקדושה באמצע תפילה, הוא לא משום הפסק - ולפ"ז יומתק היטב ענין ה'קולא' לענות ב'תחנונים', עיי"ש].

י. חלק ז סימן ת"ה, הו"ד בב"י סי' תכ"ב.

יא. ברכות ט: "הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר שמונה עשרה פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות".

יב. [והוא מכלל התפילה] - מבואר ברשב"א דענין האיסור להפסיק בין התפילה לפסוק 'יהיו לרצון', הוא משום דפסוק זה נכלל בעיקר התפילה - היינו דסיום תפילת שמונה עשרה הוא רק לאחר אמירת פסוק זה].

בה], אולם קודם שחזור בפועל למקום שטעה בו, הוא שומע דברים שבקדושה - האם יכול לענות עמהם [היינו כדין העומד ב'אלוקי נצור]. ומקופיא היה נראה דיכול לענות עמהם, כיון דבפועל הוא עדיין עומד ב'אלוקי נצור'.

[דעת הפוסקים שיש לחוש בזה משום הפסקה מתפילת 'שמונה עשרה' אמנם בפוסקים דנו לומר דעניית דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור', נידונה כסיום התפילה. וז"ל התהלה לדוד [קכ"ב סק"ד בסו"ד] "אלא" שיש להסתפק דאפשר עניית דבר שבקדושה הוי כגמר תפלתו. ול"ע צ"ה". וכע"ז העלה לדון באשל אברהם, ע"י הער"ש.

משמעות דבריהם דצד החסרון הוא משום דחששו שעניית דברים שבקדושה היא כעין הפסקה של ענין העמידה בתפילה של 'שמונה עשרה'. [היינו דחששו ש'עומד

עקר רגליו חוזר לעבודה, התם הוא שהקלו" דכיון שרגל לומר תחנונים הרי הוא כמתפלל עדיין ואין צריך לחזור לראש, אבל שנתן לתחנונים אלו דין חומר עיקר התפלה שלא להפסיק לקדיש ולמודים לא".

כתב להדיא דהאומר תחנונים הקילו לדונו כעומד בתפילה, אולם לא החמירו להחשיבם כתפילה גמורה לאסור להפסיק בהם לדברים שבקדושה.

העומד ב'אלוקי נצור', ונזכר שטעה בתפילתו, ושומע קדושה וכדו', כיצד ינהג

העומד ב'אלוקי נצור', ונזכר ששכח לומר 'ותן טל ומטר לברכה' - הדין הוא דחזור לברכה שטעה בה [היינו ל'ברך עלינו'] - כיון דחשיב שעדיין הוא 'עומד בתפילה'.

שאלה: יש לעיי' מה דינו באופן שנודע לו שטעה [וצריך לחזור לברכה שטעה

יג. 'התם הוא שהקלו' - משמע דנקודת הקולא מתייחסת לדין 'עומד בתפילה', דהקילו להחשיב עמידה בתחנונים כעמידה בתפילה. [מתו"ד הרשב"א מבואר דכוונתו להדגיש את סדר הדברים: דענין היתר עניית דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' לא נצרך לקולא, אלא הוא נובע מצד מהות תפילה זו, דכיון דאינם מעיקר נוסח תקנת 'שמונה עשרה', דינם כברכות ק"ש - ונמצא דענין הקולא נצרך ומתייחס רק להגדרת האומרם כ'עומד בתפילה'].

יד. קאי התם אדינא דהמחבר דלכתחילה אין לענות ב'אלוקי נצור', אלא 'מקצר ועולה'. ונסתפק היכא דנזכר שטעה בדברים שמחזירין אותו, כיצד ינהג אם נודמן לו לענות דברים שבקדושה. - ובתחילה דן שם אם גם ככה"ג עדיף שיקצר בתחנונים, היינו שיסיים תפילתו, ורק אח"כ יענה, אע"ג דיצטרך לחזור לראש התפילה. ומסיק התהל"ד דאין לגרום ברכה שאינה צריכה, ולהכי עדיף שיענה בלא לקצר את התחנונים, עיי"ש. - וע"ז הוסיף להסתפק את מש"כ בפנים כאן, דאף אם לא יקצר, אלא יענה באמצע 'אלוקי נצור', מ"מ יש לחוש שעצם אמירת הדברים שבקדושה יש בה משום גמר תפילה.

טו. וז"ל "שחרית ומנחה מחזירין היה נוטה אל"ל בשחרית של ראש חודש שלא אמרתי יעלה ויבא ונזכרתי אחר עשה למען שמך כו' ואמרתי אז יהי רצון עבור חולים צין (יהיה) [יהיו] לרצון לנצור ... ולזה חששתי אולי גם שאני רגיל לפסוע עד אחר עשה למען שמך כו' ועל ידי זה היה די לחזור לראש, מכל מקום כיון שהיה הפסקות כנ"ל, שגם שנתחנונים אין חשש צה"ל ולא גריע מהוספת תחנונים כל אחד ואחד כרצונו מכל מקום הפסקה הס' לגבי התפלה. ... אך נוטה [דעתי] שהפסקות הנ"ל לא גריעי מתוספות תחנונים ואינם הפסק והוה ליה

כלל באמצע תפילה, נמצא דכל שבפועל כבר ענה דברים שבקדושה, הרי כבר נהג כמי שסיים תפילתו, וממילא פקע ממנו שם 'עומד בתפילה'. [נבאמת כך גם מורים דברי האשל אברהם - דהציור שכתב שם הוא באופן שענה דברים שבקדושה קודם שנזכר שטעה].

לאמור נמצא דנדו"ד הוא ענין מצוי טפי – דהעומד ב'אלוקי נצור' ונזכר שטעה רק לאחר שכבר ענה דברים שבקדושה, הרי הוא בכלל הנדון אם נשאר דינו כ'עומד בתפילה' לענין שיכול לחזור לברכה שטעה בה.

[שיטת הרשב"א דעניית דברים שבקדושה אינה הפסק] אמנם נראה דמדברי הרשב"א שהבאנו לעיל, מוכח מיניה וביה דסבר דכה"ג" לא חשיב הפסקת תפילה.

בתפילה' ועניית דברים שבקדושה הם תרתי דסתרי – ולהכי כל שעונה דברים שבקדושה, תו לא חשיב 'עומד בתפילה', וממילא לא יוכל לחזור למקום שטעה בו, אלא יצטרך לחזור ולהתפלל^[ט].

וכשנדקדק נמצא, דלפי צד זה בדבריהם, ענין היתר עניית דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור', הוא משום דאליבא דאמת הוא אינו עומד בתפילה - דהא מרגע שעונה, אודא לה התפילה".

[לפי"ד, מסתברא דה"ה היכא דענה דברים שבקדושה קודם שנזכר שטעה] אלא דאם כנים הדברים שכתבנו, לכא' אין שום סברא לחלק בין אופן שנזכר שטעה בתפילה קודם שענה דברים שבקדושה, לאופן שכבר ענה דברים שבקדושה, ורק לאחר מכן נזכר שטעה וצריך לחזור – דכיון דלפי"ד ענין 'ענייה' לא שייך

כאילו רגיל לעקור רגליו, ולנע"ע היטב". [אשל אברהם (בוטשאטט) תכ"ב סעי' א'] - דין לומר שתוספת תחנונים תחשב הפסק, ומסקנתו שהרי זה כשאר כל תחנונים. אולם יש ללמוד מדבריו דצידד לומר שדברים שמותר לאומרם ב'אלוקי נצור' ייחשבו כהפסק לענין דין 'עומד בתפילה'.

טז. הערה: הבאנו את דברי הפוסקים שדנו להחשיב כהפסקה היכא דענה דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' - ויש להעיר דכה"ג באמצע שמו"ע כו"ע מודו דלא חשיב הפסקה. דהא היכא דטעה וענה דברים שבקדושה באמצע שמו"ע, אע"ג דאסור לעשות כן, מ"מ אינו צריך לחזור לראש התפילה [עפ"י המבואר בסי' ק"ד סעי' ו' מ"ב ס"ק כ"ה] - ויש להבין מאי שנא. וביותר, דאיסור ההפסקה באמצע שמו"ע חמור יותר, ואפ"ה בדיעבד אמרינן דאין התפילה פוקעת, אלא יכול להמשיך בתפילתו. וא"כ איך נאמר דב'אלוקי נצור' כה"ג גורם להפסקת התפילה, וצ"ב. - עי' להלן הער' סב מש"כ ביישוב הענין.

יז. אמנם אכתי לא הותר לו לענות, אלא הזכרות בדרגה של 'קדושה' ו'אמן' יהא שמייה רבה - אבל 'בורך הוא ובורך שמו', או 'אמן' של שאר כל הברכות, אכתי אסור לו לענות, דאף דאמרינן דלא חשיב כ'עומד בתפילה, מ"מ דין 'אלוקי נצור' הוא לכה"פ כדין ברכות ק"ש דאסור לענות בהם הזכרות אלו. [ומהאי טעמא כתב הרשב"א דלכתחילה מקצר ועולה - עי' סי' קכ"ב א', ומ"ב סק"ו]

יח. [דכה"ג לא חשיב ...] - היינו אחר שייסדנו שסברת האחרונים שייכא אף באופן שעניית הדברים שבקדושה הייתה קודם שנזכר שטעה וצריך לחזור. לענין אופן זה שפיר יש להוכיח איפכא מדברי הרשב"א. משא"כ לענין ענייה לאחר שכבר נזכר שטעה, אין הכרח לומר דהרשב"א יתיר אף לענות לכתחילה, כיון דיש סברות נוספות לאסור - וכפי שיתבאר להלן בפנים].

שנזכר שטעה וצריך לחזור ל'ברך עלינו', אולם קודם שחזר, שומע את החזן מגיע לקדושה – דלפי מש"כ בשיטת הרשב"א נראה שהוא יכול לענות עמהם, כיון שבפועל הוא עדיין עומד ב'אלוקי נצור', ובמקום כה"ג שרי לענות.

ונראה דזו היא גם דעת השואל ומשיב. דמתו"ד מתבאר דסובר כהרשב"א בעיקר דין זה, דענייני דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' לא נחשבת הפסקה של העמידה בתפילה – ומשמעות דבריו דסובר כך אף בכה"ג דנדו"ד, היינו אף לאחר שנודע לו שטעה, ועליו לחזור לברכה שטעה בה, מ"מ קודם שחזר בפועל, יהיה שרי לו לענות דברים שבקדושה.

[ע"י בדבריו מהדו"ק ח"ג סי' קסט דכתב שאירע לו ענין כזה^ט – וכתב שם "וגמרתי בלבי לשתוק ולכוין לש"ץ וטעמי ונימוקי הי' דאס אומר יהיו לרצון ואומר קדושה א"כ אהי' מוכרח להתפלל שנית תפלה ... וא"כ כאן אין לך הסם הדעת יותר מזה, שהרי ע"כ כשאומר יהיו לרצון ואענה קדושה ע"כ שגמרתי התפלה וא"כ צריך אני לחזור ולהתפלל" – הן אמת דמקופיא ניתן היה להבין בדבריו דנוטה לומר דכה"ג חשיב היסח הדעת והפסק^ז. מ"מ לאחר העיון נראה דמטעם אחר הכריע כן – ואדרבה, נראה דיש ללמוד מדבריו איפכא, דסובר דעצם ענייני דברים שבקדושה

דהא תו"ד שם, דהוק' לו סתירה בהגדרת התחנונים של 'אלוקי נצור': דמחד חזינו דדינו כעומד בתפילת שמו"ע, ולהכי חזר לברכה שטעה בה. ומאידך מבואר דלא חשיב כעומד בשמונה עשרה, מדשרי ליה לענות דברים שבקדושה.

והשתא, אי נימא דמרגע שעונה דברים שבקדושה, חשיב סיום של תפילת שמו"ע, א"כ לכאו' אין מקום לקושייתו, דנמצא שאין שום שלב של סתירת דינים. דאה"נ האומר תחנונים חשיב כעומד בתפילה ולהכי חזר לברכה שטעה בה. והא דשרי ליה להפסיק ולענות דברים שבקדושה, הוא משום דמאותה שעה שמפסיק ועונה, הוא כבר לא נידון כעומד בתפילה ונמצא שההפסק הוא לא בתפילה – אע"כ יש לנו ללמוד מקושי' הרשב"א דנקט דאף אם כבר ענה דברים שבקדושה, אכתי דינו כ'עומד בתפילה'. וביאר שם דהיא קולא שהקילו בזה, 'דכיון שרגיל לומר תחנונים הרי הוא כמתפלל עדיין'.

העולה מן הדברים, דשיטת הרשב"א היא דענייני דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור', אינה חסרון והפסקה לענין דין 'עומד בתפילה' ידידה – ולפי"ד נראה, דגם אם נזכר שטעה רק לאחר שכבר ענה דברים שבקדושה, מ"מ שפיר חזר לברכה שטעה בה.

עפ"י האמור מסתבר דה"ה לענין לענות מכאן ולהבא, כגון בנדו"ד, באופן

יט. וז"ל בתחילת דבריו "שנת תר"ג נסתפקתי בעמדי להתפלל תפלה בלחש ושכחתי יעלה ויבא ונזכרתי אחר שאמרתי שיש שלום בעוד לא אמרתי יהיו לרצון אשר מנהגי לומר קודם אלפי נצור כפי המנהג המוכרצ' צסי' קכ"ג, ובתוך כך הגיע הש"ץ לקדושה, ונסתפקתי אם לומר יהיו לרצון ואוכל לומר קדושה עם הציבור או לא אומר ואסמוך על הש"ץ ואשמע מאתו מלה במלה כדבר האמור צסי' ק"ד".

כ. ואכן כך מקובל ללמוד בכוונת דבריו – אולם לענ"ד מוכח מדבריו איפכא, ע"י בהערה הבאה.

דבכה"ג אמירת 'יהיו לרצון' היא סיום התפילה, וכשיטת המג"א דלא בעינן עקירת רגליים דווקא].

[ע"י לקמן עמ' קנ הצעת ביאור בדין הפסק בתפילה, דאינו דומה כלל לדין 'הפסק' בין ברכה על קיום מצווה או על דבר מאכל - ועפ"י הדברים שם תתייבב היטב שיטת הרשב"א והשו"מ].

לענין הלכה: בספר הליכות שלמה^{כב} הביא דהגרש"ז הורה הלכה למעשה שיענה עם הציבור ואח"כ יחזור ל'רצה'. וולפי מה שהארכנו לבאר, נמצא שדבריו הם כשיטת הרשב"א והשוואל ומשיב - דאף לאחר שכבר ענה, וכן אם יענה מכאן ולהבא - מ"מ אכתי דינו כעומד בתפילה שדינו לחזור למקום שטעה בו].

ב'אלוקי נצור', לא נחשבת הפסקה, אלא הוא עדיין נחשב 'עומד בתפילה', ע"י הער'כא.

ובעיקר דבריו: נראה דצד החסרון שחשש לו השואל ומשיב הוא רק בגלל אמירת פסוק 'יהיו לרצון' - וז"ל "דהא המ"א כתב בס"י תכ"ז ס"ק ז' כל שהסית דעמו מהתפלה הוה כעקר רגליו וא"כ כאן אין לך הסם הדעת יותר מזה, שהרי ע"כ כשאומר יהיו לרצון ואענה קדושה ע"כ שגמרתי התפלה וא"כ צריך אני לחזור ולהתפלל" - ביאור דבריו נראה, דבגוונא דמיירי ביה התם נמצא דאמירת 'יהיו לרצון' היא בתורת סיום התפילה, דהא כיון שצריך לחזור לברכה שטעה בה, בהכרח דאין כוונתו להמשיך באמירת תחנונים, וא"כ נמצא

מי שדינו לחזור לברכה שטעה בה - יש לדון אם יש להחשיבו כעומד באותה נקודה שהוא אמור לחזור ולהתחיל בה, ובנדו"ד יהיה דינו כעומד באמצע שמו"ע ('ברך עלינו')

באופן שדינו לחזור לברכה שטעה בה - לענין ענייה מכאן ולהבא יש לעורר לדון אם הוא נחשב כעומד ב'אלוקי נצור', ושרי לענות (כמשנ"ת באריכות), או דלמא דכיון שצריך לחזור למקום שטעה בו, מעתה דינו כעומד ב'ברך עלינו', היינו כעומד באמצע שמו"ע שאסור לו לענות

הארכנו לבאר דשיטת הרשב"א היא דאמירת דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' לא מגרעת את דינו כעומד בתפילה, ולהכי אף אם נודע לו

שטעה לאחר שכבר ענה דברים שבקדושה, מ"מ אכתי דינו כעומד בתפילה. ועפ"י כתבנו דמסתבר דה"ה לענין לענות מכאן ולהבא, היינו

כא. וז"ל בתו"ד שם 'וטעמי ונימוקי הי' דאס אומר יהיו לרצון ואומר קדושה א"כ אהי' מוכרח להתפלל שנית תפלה דאף דמזאור בס"י תכ"ז דכ"ז שלא עקר רגליו כל שדרך לומר תחנונים אינו חוזר וכאן לא אמרתי אלקי נצור" - חזינן דגם לאחר שכתב את צד החסרון אם יענה קדושה [דאם אומר ... קדושה א"כ אהי' מוכרח להתפלל שנית תפלה], מ"מ עדיין הוק' לו מדין 'הרגיל לומר תחנונים', לכאור' להדיא דנקט דאף לאחר אמירת 'קדושה', עדיין דינו כעומד בתפילה - וזהו דלא כספק האחרונים לומר דעניית דברים שבקדושה נידונה כהפסקה של העמידה בתפילה.

כב. תפילה, פרק ח' סעי' לט [עיי"ש דהיא תשר' מכת"י].

ובגוונא דידן, כיון דאיגלאי מילתא שהוא צריך לחזור ולהתחיל ברכת השנים, א"כ אף קודם שחזר בפועל לברכה זו, יש לנו להחשיבו כעומד בברכת השנים, היינו באמצע שמו"ע – וממילא יהיה אסור לו לענות כדין העומד באמצע שמו"ע^כ. [לפי צד זה השאלה אם לענות דברים שבקדושה, היא לא ענין התלוי בדעתו והחלטתו, אם לענות או לשתוק, דאם כנים הדברים שדינו כעומד ב'ברך עלינו', נמצא דהרי הוא כשאר כל העומד באמצע שמו"ע, דפשיטא שאסור לו לענות].

ונראה דנדון זה תלוי בשאלה אם תפילה שטעה בה נידונה כתפילה, וכדלהלן.

תפילה שטעה בה, אי חשיבא תפילה השוכח 'עלה ויבוא' בתפילת מנחה של ר"ח, ונזכר רק לאחר שכבר שקעה חמה, ובליילה כבר אינו ר"ח – בפשטות נראה, דכיון דלא יצא י"ח תפילת מנחה, לכאור' דינו כשוכח להתפלל, דיש לו תשלומין בתפילה שלאחריה – אמנם פליגי בזה הראשונים, אם בכחאי גוונא מתפלל ערבית שתיים.

תוס' בברכות^{כז} הביאו דעת רבינו יהודה הסובר דאין לו לחזור ולהתפלל ב' תפילות במוצאי ר"ח, ד'אין מרויח כלום אס' יחזור ויתפלל צמוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת

כששומע דברים שבקדושה לאחר שנזכר שטעה, קודם שחזר בפועל למקום שטעה בו – דיהיה מותר לו לענות עמהם, כיון דבפועל הוא עדיין ב'אלוקי נצור', והעומד במקום כה"ג מותר לו לענות דברים שבקדושה.

אמנם לאחר העיון נראה דלענין לענות מכאן ולהבא, יש לעורר להסתפק דלמא דינו כעומד ב'ברך עלינו', וא"כ לא יוכל לענות לדברים שבקדושה, וכדלהלן.

אף לפי מש"כ בשיטת הרשב"א, דעניינת דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' לא מגרעת את דינו כעומד בתפילה, מ"מ אכתי יש לעורר לדון אם יהיה מותר לו לענות דברים שבקדושה גם מכאן ולהבא – היינו באופן שנזכר שטעה, ודינו לחזור למקום שטעה, אולם קודם שחזר בפועל, נזדמן לו לענות דברים שבקדושה.

דיש לדון ולומר דאע"ג שבפועל הוא עדיין עומד ב'אלוקי נצור', נהיינו שעדיין לא חזר בפועל למקום שטעה בו – מ"מ כיון שטעה בתפילה ועליו לחזור, לכאור' מרגע שנתברר לו שדינו לחזור למקום שטעה, יש מקום לדונו כאילו הוא אוחז בתפילתו באותו מקום שעליו לחזור ולהתחיל ממנו – וממילא מעתה יהיה דינו כדין שאר כל אדם העומד באמצע תפילה, דאסור לענות^{כח}.

כג. 'אסור לענות' – עד עתה הנדון היה 'כיצד ינהג', כביכול הוא ענין התלוי בדעתו. אולם לפי הצד שכתבנו בפנים כאן, דכיון שצריך לחזור למקום שטעה, כה"ג חשיב כעומד באותה נקודה שצריך לחזור ולהתחיל ממנה – נמצא דהרי הוא כעומד באמצע שמונה עשרה, וא"כ לכאור' אסור לו לענות, כדין שאר כל 'עומד בתפילה'.

כד. אם בפועל ענה דברים שבקדושה, מסתבר דאף לפי הצד שכתבנו בפנים כאן, מ"מ אכתי יוכל לחזור לברכה שטעה בה – דיהיה דינו כדין השח באמצע שמו"ע, עי' מש"כ לעיל הער' טז.

כה. כ"ו: ד"ה 'טעה'.

תפילה ב', ולהכי ענין תפילת תשלומין שייך רק אם יש איזה רווח בתפילה הב'.

וחכמי פרובינצ'א סברי דכל שטעה בתפילתו טעות שמצריכתו לחזור ולהתפלל, הרי הוא כמי שלא התפלל כלל.^ב

משמעות דברי הראשונים דנוטים טפי לדעת רבינו יהודה דבכה"ג אין צריך לחזור ולהתפלל - וכך היא גם הכרעת ההלכה.^ג [אמנם לדינא חששו גם לדעת חכמי פרובינצ'א^א, וז"ל רבינו יונה "ומורי הרב נר"ו ... והיה אומר שהנכון לנאחז מן הספק שיחלל אותה לערב צמורת נדבה", הו"ד ברא"ש - וכך היא גם הוראת ההלכה, ע"י סי' ק"ח סעי' יא].

והנוגע לענין נדו"ד, בעומד ב'אלוקי נצור' ונודע לו שטעה בברכת השנים, וצריך לחזור לאותה ברכה. הערנו לומר, דכיון שמוטל עליו לחזור ולהתחיל מהנקודה שטעה בה, א"כ לכאור' יש לדונו כעומד בברכת השנים - פירוש, דאע"ג שמצד נוסח

ר"מ וי"ח כבר התפלל^ב - מבואר דסובר דאע"ג שטעה בתפילתו טעות המצריכתו לחזור ולהתפלל, מ"מ אין לו לחזור ולהתפלל אא"כ באותה תפילה שחזור ומתפלל הוא מרוויח את השלמת הטעות שהחסיר בתפילה הראשונה - וצ"ל דסובר רבינו יהודה דיש תורת תפילה גם על אותה תפילה שטעה בה נוכך גם מורה לשון 'כבר התפלל', ולהכי אין לו לחזור ולהתפלל אא"כ יש בתפילת ההשלמה תיקון לנקודה שטעה בה.

אמנם ברא"ש [סי' ב'] הביא דחכמי פרובינצ'א פליגי^ב וסברי ד"כיון שלא ינא י"ח צו התפילה הוה ליה כאלו לא התפלל" - וכיון דחשיב 'כאילו לא התפלל', להכי בכל גווני צריך להתפלל שנים בערב, אע"ג דהוא אינו מרוויח בתפילתו כלל.

נראה דשורש פלוגתתם הוא, אם תפילה שטעה בה יש עליה תורת תפילה. דמדברי רבינו יהודה מוכח דסובר דחשיבא

כו. וכן בהמשך דבריהם שם "אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח כבר התפלל".

כו. בתוס' כאן הביאו דגם רב אלפס פליג על שיטת רבינו יהודה, עיי"ש.

כח. מסתברא דה"מ בטעות כה"ג, שהחסיר הזכרה ונדו", אבל אם טעה בתפילתו והזכיר הזכרה שלא כהוגן, כגון שהזכיר 'טל ומטר' בימות החמה - כיון דכה"ג חשיב 'מיקל ומצלי' [ע"י תוס' ברכות כ"ט: ד"ה 'הא דאדכר', בתו"ד], מסתבר דאף רבינו יהודה מודה דחשיב כאילו לא התפלל כלל. - נ"מ היכא דאירע כן במנחה של ער"ש, דיהיה עליו להתפלל שנים בערבית של ליל שבת, אע"ג דבתפילת שבת הוא אינו מזכיר כלל את ברכת השנים.

כט. וכן היא לשון רבינו יונה "כמי שלא התפלל כלל דייקא ליה".

ל. ע"י סי' ק"ח מ"ב ס"ק ל"ו דר"ח שהוא יום אחד, שחל בער"ש, ושכח להזכיר יעלה ויבא במנחה, "אין להשלים כלל כלל שבת כיון דאין מועיל כלום ... ואין מתפללין תפילת נדבה צמרת" - להדיא דהעיקר להלכה כשיטה זו.

לא. אולי משום דחכמי פרובינצ'א סיימו את דבריהם וכתבו "והדבר מוכרע" - ע"י רא"ש כאן. אמנם בטור הביא מילים אלו בשם הרא"ש גופיה, דאחר שהביא את שיטת הראשונים הנ"ל, הוסיף הטור "וכתב אדוני אבי הרא"ש ו"ל והדבר מוכרע לכך היה אומר ה"ר יונה שהנכון ...", ויש לעי' בכוונת הדברים.

חזרה לברכה שטעה בה, כדי להימנע מברכה שאינה צריכה, דאם יצטרך לחזור לראש התפילה נמצא גורם ברכה שאינה צריכה^{לב}. [משא"כ לדעת חכמי פרובינצ"א, נראה דהחיוב לחזור למקום שטעה בו, הוא מעיקר הדין, עי' הערה^{לד} - וא"כ גם קודם שחזר בפועל, יש לנו לדונו כעומד באותה נקודה שהוא אמור לחזור ולהתפלל ממנה והלאה, כלומר דחשיב כ'עומד בתפילה'].

לאמור, מש"כ בשיטת הרשב"א והשוואל ומשיב, דשרי לענות דברים שבקדושה גם לאחר שנודע לו שטעה, ומשום דעד שיחזור בפועל למקום שטעה בו, דינו כעומד ב'אלוקי נצור' - יתיישב היטב אליבא דרבינו יהודה.

היכא דשאל מטר בימות החמה - נראה להחשיבו כעומד בברכה שטעה בה
אמנם נראה לדון לחלק דההיתר שכתבנו שייך רק באופן שטעה בטעות שעניינה הוא החסרה של הזכרה מחוייבת, וכמו בנדו"ד, דהחסיר שאלת מטר בימות הגשמים, ומשום דטעות כה"ג לא מגרעת את שם תפילה^{לז}. אבל אם טעה והזכיר

התפילה הוא עומד באלוקי נצור, מ"מ מבחינה דינית הוא צריך לחזור לברכת השנים, וא"כ הרי הוא עומד באמצע תפילת שמונה עשרה [וכתבנו נ"מ לענין עניית דברים שבקדושה, דמכאן ואילך יהיה אסור לו לענות, אע"ג שבפועל הוא עדיין עומד ב'אלוקי נצור']^{לז}.

אמנם עפ"י האמור נראה לתלות את הדברים בפלוגתת ראשונים זו - לדעת רבינו יהודה דאף תפילה שטעה בה נידונה כ'תפילה', יש מקום להבין דאף לענין נדו"ד חשיבא תפילה, דאע"ג דלא יצא בה ידי חובתו, מ"מ יש עליה תורת תפילה. ולהכי אע"ג שדינו לחזור לברכה שטעה בה, מ"מ נראה דאין זו חובה מצד סדר התפילה, להחשיבו כאילו הוא עומד באותה ברכה, אלא זו רק אפשרות של תיקון.

ואף אם נאמר שהוא מחוייב לתקן את תפילתו באופן זה - מ"מ ניתן להבין דצד החיוב לנצל אפשרות זו של תיקון, הוא לא משום שמצד צורת התפילה הוא עומד באותה נקודה שטעה בה - אלא אה"נ חשיב שכבר סיים את תפילתו. רק שמסיבה חיצונית, מוטל עליו לתקן את תפילתו ע"י

לב. [כמו כן הערנו דלפי"ז הוא לא ענין התלוי בדעתו, אם לשתוק כדי שיוכל לחזור לברכה שטעה בה. או לענות עם הציבור ולחזור לראש התפילה - וזהו דלא כמשמעות דברי הפוסקים].
לג. לעיל הער' יד הבאנו את דברי תה"ל"ד קכ"ב ד', דבתחילה נסתפק לומר אולי עדיף שיענה עם הציבור אע"ג דגורם ברכה שאינה צריכה, עיי"ש.

לד. לדעת חכמי פרובינצ"א, דהטועה חשיב "כמי שלא התפלל כלל" [היינו היכא דכבר סיים תפילתו], יש מקום להבין דכל שיש לו אפשרות לתקן את תפילתו עוד במהלך תפילה זו [היכא שהוא עדיין 'עומד בתפילה'], אז הצורך לחזור לנקודה שטעה בה, הוא חיוב מעיקר הדין - וגדר הענין נראה, שמוטל עליו לסיים את תפילתו כדין. ואם כנים הדברים, מסתבר שבנדו"ד חיוב זה מצריך אותו לנצל את האפשרות לחזור לברכת השנים, לאומרה כדין - ולפ"ז שפיר יש לנו להחשיבו כעומד באותה נקודה שטעה בה, וממילא יהיה אסור לו לענות כדין שאר כל העומד באמצע תפילה. לה. פירוש, דאע"ג דתפילתו חסרה את תקנת חכמים לומר 'טל ומטר' בברכת השנים [בימות הגשמים],

העולה מנדון זה, לענין דין גוף נקי בתפילה - באופן שאותו מתפלל מרגיש שהוא נצרך לנקביו - דבעלמא הדין הוא שאם כבר עומד באמצע שמו"ע, צריך להמשיך ולסיים את התפילה^ל, אולם לפני שהתחיל את התפילה אסור לו להתפלל קודם שייפנה^{לח}.

ובנדון דידן יש לעיין כיצד ינהג, האם יכול להמשיך להתפלל, היינו לחזור למקום שטעה בו, כדין העומד באמצע שמו"ע שמתור לו לסיים תפילתו. או שכיון שבפועל כבר סיים את תפילתו, צריך להפסיק ולנקות את גופו [היכא דהוא אינו יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה], ולאחר מכן יחזור ויתפלל מראש^{לז} התפילה^ל.

הזכרה שלא כהוגן, כגון ששאל מטר בימות החמה - מסתבר דבכה"ג כו"ע יודו דלא חשיב תפילה, דכיון ד'מיקל ומצלי' הרי הוא כמי שלא התפלל כלל [עי' מש"כ בהער' כח]. - ונ"מ בנדו"ד, דבטעות כה"ג אף אליבא דהרשב"א והשו"מ יהיה אסור לו לענות דברים שבקדושה, היינו דאף לדידהו חשיב כאילו הוא עומד בפועל ב'ברך עלינו'^ל. [עי' בסמוך שהכרחנו חילוק זה מתו"ד התהלה לדוד].

העומד ב'אלוקי נצור' ונדע לו שטעה בתפילתו, באופן המצריכו לחזור למקום שטעה - אם באותה שעה הוא נצרך לנקביו, כיצד ינהג, האם ראוי שקודם יקה את גופו, אע"ג שלאחר מכן יהיה עליו לחזור לראש התפילה לאור האמור, נראה לדון בנ"מ נוספת

מ"מ כיון שאם נזכר יכול להשלימה ב'שומע תפילה', יש לנו ללמוד שהחסרון הוא לא במטבע של ברכת השנים, אלא הוא כעין חיוב גברא, דמוטל עליו בימות הגשמים להזכיר 'טל ומטר'. אמנם משמיה דהגר"ח מובא דנקט דהזכרת 'טל ומטר' היא מסדר התפילה, וכשלא אמרה לא יצא, כיון שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים - והחידוש העולה מדבריו, דשייך שענין 'מטבע' יתייחס לחיוב תפילה כללי, אף באופן שכל ברכה בפני עצמה נאמרת כדין. - ומ"מ נראה דבקה"י [ברכות סי' טז] למד כעין הדברים שכתבנו, דצייד דסברת התוס' שייכא אף לענין שאלת מטר, וז"ל 'וכששכח טו"מ אפשר ג"כ ידי תפילה הכללית יצא רק שאלת גשמים לא קיים'.
לו. מהטעם שכתבנו אליבא דחכמי פרוניצ"א, עי' בהערה לד.

לז. סי' צ"ב סעי' ב' ובמ"ב סק"ח [מיירי התם אף אם אינו יכול להעמיד את עצמו שיעור פרסה].
לח. סי' צ"ב סעי' א' ובמ"ב סק"ה [עיי"ש דהאיסור להתחיל להתפלל, הוא אף אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה - אמנם הנדון שכתבנו בפנים כאן (כשעומד ב'אלוקי נצור'), מיירי שנצרך באופן שהוא אינו יכול להעמיד את עצמו שיעור פרסה].

לט. 'מראש התפילה' - עי' סי' צ"ב מ"ב סק"ק יא, בסו"ד, צידד שם שהנפנה לנקביו באמצע שמו"ע, יכול לחזור למקום שעמד בו [ה"מ שלא שהה לגמור את כולה, ועיי"ש בביאורו"ל ד"ה 'יותר טוב'] - ומ"מ מסתבר בנדו"ד, אם יצא להיפנות כשעומד ב'אלוקי נצור', נצריכו לחזור לראש התפילה, דכיון דאליבא דאמת כבר סיים תפילתו, היכא דגם עקר רגליו, תו לא חשיב 'עומד בתפילה' [אף שעשה כן על דעת להמשיך בתפילתו, מ"מ מסתבר דתו אין להחשיבו כעומד בתפילה]. משא"כ כאשר בפועל עומד באמצע שמו"ע, אין לעקירת רגלים משמעות של הפקעת מצב 'עומד בתפילה'.
מ. לענין ברכה שאינה צריכה, נראה דאין בכה"ג משום גורם ברכה שאינה צריכה, כיון שעפ"י דין הוא עושה כן. [עי' להלן הער' מב]

שאוחז בו. וא"כ מסתבר דאף צורך של תיקון תפילה שטעה בה, נמי נכלל בגדר ה'ענין שאוחז בו', ויהיה מותר לו להמשיך בתפילתו [היינו לחזור ל'ברך עלינו']^{מ"ה}.

אחר כל זאת, מסתברא טפי דלכתחילה ראוי להפסיק ולהיפנות [ואח"כ לחזור לתחילת התפילה] - דלפי משנ"ת ההפסק שמפסיק כאן לא חשיב הפסק באמצע תפילה [היינו אליבא דרבינו יהודה], אלא הוא סיום של תפילה, ולהכי באופן שהוא אינו יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה, נראה דעדיף טפי שיתפלל אח"כ כשגופו נקי וראוי^{מ"ו}.

ונראה להציע לתלות את הדין בפלוגתת הראשונים הנ"ל, דלדעת רבינו יהודה דאף תפילה שטעה בה נידונה כ'תפילה', יש מקום להבין שבנידו"ד יהיה צריך להפסיק ולהיפנות, דכיון דעומד במקום שהוא סיום של תפילה, עדיף שייפנה את עצמו, ולאחר מכן יתפלל פעם נוספת^{מ"ז} בגוף נקי^{מ"ח}.

ומ"מ לדינא נראה דאף לרבינו יהודה יכול להישאר במקומו ולחזור ל'ברך עלינו' - עפ"י המבואר במ"ב^{מ"ט} דמי שבדק את עצמו קודם התפילה, אף אם אח"כ התעורר לו צורך להיפנות^{מ"י}, מ"מ מותר לו לסיים את הענין

המתפלל בשבת תפילת חול וטעה בברכת השנים, אם חוזר לאומרה כתיקונה

הטועה בתפילת שבת ומתפלל של חול – **בבאר** היטב [ק"י סק"ז] הביא דברי ההלכות קטנות דאם בשבת בימות החמה אמר ברכת השנים וטעה בה ואמר ותן טל ומטר בה וממשיך בתפילת השבת [רס"ח סעי' ב'].

מא. היינו שיחזור ויתפלל מראש התפילה, וכמש"כ בהערה לט.

מב. אע"ג דהעומד ב'אלוקי נצור' דינו כ'עומד בתפילה' לענין שיכול לחזור ל'ברך עלינו', מ"מ כיון שכל הסיבה שאנו מצריכים אותו לתקן מיד היא רק משום שלא יגרום ברכה שאינה צריכה. ככה"ג שיש צורך הלכתי שהתפילה תהיה בגוף נקי, מסתבר דיש להורות לו שיעקור רגליו, וייפנה, ולאחר מכן יחזור ויתפלל מראש התפילה [נמצינו כעין זה בדיני ברכות, דהיכא שתוספת הברכה היא משום איזה חשש דיני, אין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה - ע"י סי' קע"ד סו"ס ד' ... יכוין שלא להוציא יין].

מג. סי' צ"ב סק"ח, ובביאורו^ל שם ד"ה 'יעמיד עצמו'.

מד. ה"מ באופן שאין בו משום 'בל תשקצו' [סי' צ"ב מ"ב ס"ק י, יא].

מה. כתבנו בפנים כאן ש'מותר לו להמשיך בתפילתו', היינו דב'דעתו' תליא מלתא - אמנם כשהוא באמצע שמו"ע משמעות לשונות הפוסקים דאסור לו להפסיק, [אף באופן שאינו יכול להעמיד עצמו]. ומ"מ נראה דבגוונא דידן כו"ע יודו דמותר להפסיק, דכיון שבפועל כבר סיים תפילתו, אף אם יפסיק, נראה דאין כאן הפסקה באמצע תפילת שמונה עשרה, אלא ייחשב הדבר כסיום התפילה.

מו. ע"י סי' צ"ב מ"ב ס"ק יא, שבמקום כבוד הבריות, אין צריך להפסיק - ונראה דבגוונא דידן לא שייך ענין זה, כיון שהוא עוקר רגליו כדרך כל המסיימים תפילת שמו"ע. ואף שצריך לחזור ולהתפלל, מ"מ מסתבר דאינו חייב לחזור ולהתפלל מיד [וא"כ לא יהיה ניכר שהפסיק תפילתו כדי להיפנות].

וממילא יהיה אסור לו לענות דברים שבקדושה כדין העומד באמצע 'שמונה עשרה' דאסור.

אמנם צ"ב, דהא התהל"ד גופיה בסי' קכ"ב לענין ענייה ב'אלוקי נצור', דן בזה רק משום הפסקת ענין 'עומד בתפילה' – ולפי מש"כ איהו גופיה כאן לענין דינא דההל"ק"ט, דכה"ג חשיב כאילו לא אמר כלל – א"כ לכאור' אין מקום לכל הנדון אם יכול להפסיק לענות דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור', דהא לפי"ד הוא עומד בברכת השנים, ובאמצע שמו"ע פשיטא דאסור לענות, וצ"ב. **ומכוח** קושיא זו נראה להוכיח דדברי התהל"ד כאן שייכי רק באופן שטעה טעות המקלקלת את התפילה^{נא}, היינו באופן הנזכר שם, שהזכיר 'טל ומטר' בימות החמה, דהיא טעות המקלקלת את הברכה, ולהכי סובר התהל"ד דחשיב כאילו לא אמרה כלל.

ואם כנים הדברים, לכאור' תהיה נ"מ מדבריו אף לענין נדו"ד, דאם אירע כן בימות החמה, שעומד ב'אלוקי נצור' ונזכר שטעה

לברכה, ורק אז נזכר שהוא שבת – דחזור ואומר ברכת השנים כתיקונה^מ, ומשם ממשיך בשל שבת.

התהל"ד בסי' רס"ח הביא את דבריו ותמה עליהם, וז"ל "ולע"ד ד"ז נע"ג. דנשלמא היכא דתחיל צשל חול כתיקונה כיון דגזר'א זר חיוצא דצדין הוא דצעי לללוי י"ח. וכיון שאמר מקצת הברכה הראוי' מ"ח אין להפסיק אותה וצריך לסיים אותה. אבל התם כיון דאמר צרכת השנים שלא כתיקונה וצריך לחזור הוה כלל אמרה כלל ואם יחזור הוה כמתחילה לכתחילה. ולפי"ז אפי' אם נזכר צאמצע צרכת השנים אחר ששאל מטר פוסק וא"ל לחזור לתחילת צרכת השנים. כיון שאמרה שלא כתיקונה הוה כלל אמרה כלל^מ ואם יחזור הוה כמתחיל לכתחילה", עכ"ל – מבואר בדברי התהל"ד דסובר דברכה שטעה בה נידונת כאילו לא אמרה כלל^נ.

ולפי"ד לכאור' יש מקום ללמוד אף לענין נדו"ד, כשעומד ב'אלוקי נצור', ונזכר שטעה בברכת השנים – יש לנו לומר דחשיב כאילו לא אמר כלל את חלק התפילה שמאותה נקודה שטעה בה,

מז. [להלן במסקנת הדברים צידדנו לומר שההלכות קטנות סובר כך רק בשבת שבימות החמה, ומשום דבאותו זמן הזכרת 'טל ומטר', היא קלקול – ע"י הערה נג].

מח. 'מקצת ברכה הראויה' – מבואר בפוסקים שאפי' התחיל רק מילה אחת, צריך להשלים את כל הברכה. [ועי' רס"ח סעי' ג']

מט. צ"ל דההל"ק"ט פליג בנקודה זו. – ובאמת יש לתמוה על הדין העולה מדברי התהל"ד. דהרי קודם שטעה בה, דינו כמתחיל ברכה של חול שצריך להשלים את הברכה. וא"כ איך יתכן שטעות שטעה בהמשך הברכה, תפקיע את החיוב שכבר חל עליו לומר את הברכה כתיקונה.

נ. ובדברי ההל"ק"ט אין הכרח לומר דסובר דחשיב כאילו אמרה – דאיכא למימר דאף איהו מודה דחשיב כאילו לא אמרה, ופליג רק בהא דמחשיב אף אמירה כה"ג כהתחיל ברכה של שבת, וכיון שהתחיל, 'נתחייב לאומרה' כתיקונה. [ע"י בהער' הקודמת]

נא. ע"י להלן הער' נג דביארנו כן אף בדברי ההל"ק"ט גופיה, דמיירי רק כשטעה כן בימות החמה.

ותן טל ומטר לברכה, איכא למימר דבכה"ג יודה התהל"ד דחשיב כאילו אמר את הברכה, ולהכי אף בשבת יש מקום לדון להצריכו לחזור לאומרה כתיקונה, כיון דהחסיר בה איזה ענין.

אמנם נראה לדון לחלק, דבימות הגשמים אף ההלק"ט יודה דאינו צריך לחזור על ברכת השנים, ומשום דחיסרון כה"ג מתייחס רק לתפילה ולא לברכה, עי' הער' כאן²².

ושאל 'מטר' בברכת השנים – דלפי מש"כ התהל"ד דבטעות כה"ג חשיב כאילו לא אמר כלל ברכה זו, נמצא שהוא אינו יכול לענות דברים שבקדושה²³, כיון דחשיב כעומד באותה נקודה שטעה בה, היינו בברכת השנים. [לעיל עמ' קמו כבר הצענו חילוק זה אליבא דשיטת הרשב"א].

משא"כ באופן ההפוך, היינו שאירע כה"ג בימות הגשמים, וטעה ולא שאל



ביאור ענין 'הפסק' השייך בדיבור או עניית דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור'

אמנם במסקנת הדברים כתבנו דמדובר הרשב"א מוכח דסובר דאף אחר שענה דברים שבקדושה, מ"מ אין זו 'הפסקה', ואכתי חשיב 'עומד בתפילה' שדינו לחזור לברכה שטעה בה. [עיי"ש דהוכחנו דזו היא גם דעת השואל ומשיב, והבאנו דכן הורה הגרש"ז לדינא].

הבאנו לעיל [עמ' קלט] דיש מן הפוסקים שעוררו לדון שאמירת דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' נחשבת הפסקה וניתוק מתפילת 'שמונה עשרה' – ונ"מ לענין דין הטועה בתפילתו, דאם כבר ענה דברים שבקדושה, דיהיה צריך לחזור לראש התפילה, ולא סגי לחזור לברכה שטעה בה.



נב. אמנם לעיל עמ' קלט כבר הבאנו דהתהל"ד גופיה נסתפק לומר דבכל ענין אסור לענות דברים שבקדושה, היינו אף אם אירע שטעה בימות הגשמים.

נג. מיירי בשבת שבימות החמה, שטעה ושאל בה 'מטר'. ונראה להציע בביאור דבריו דענין זה הוא בדווקא - ומשום דבטעות כה"ג חשיב שאמר את הברכה שלא כתיקונה, כיון דהזכרת מטר בימות החמה, היא קלקול. משא"כ בימות הגשמים אם אירע שטעה ולא הזכיר שאלת מטר, איכא למימר דיודה ההלק"ט דא"צ לחזור, כיון דאין כאן קלקול של עיקר הברכה, אלא יש כאן רק חיסרון, שהחסיר בה את שאלת המטר – ונראה דענין שאלת טל ומטר הוא לא מדיני הברכה, אלא מדיני התפילה, וראיה לדברים, דחזינן דמהני שישאל מטר בשומע תפילה, אע"ג דבכה"ג ברכת השנים עצמה לא תוקנה, ודו"ק. – ואם כנים הדברים, היכא דטעה בימות הגשמים ולא שאל מטר, נמצא דאין כאן חסרון בברכת השנים, אלא החיסרון מתייחס לתפילה, וא"כ מסתבר דבכה"ג יודה ההלק"ט דאינו חוזר בשבת, דחיוב תפילת שבת אינו כולל בתוכו חיוב הזכרת 'טל ומטר'. ואף ענין החיוב שנתחייב לומר ברכת השנים [משום שהתחיל בה], אינו כולל בתוכו חיוב להזכיר 'טל ומטר', ולהכי כל שבפנ"ע היא ברכה מתוקנת, א"צ לחזור. [הדברים יתיישבו היטב עם מש"כ לעיל בפנים כאן, דאף קושי' התהל"ד שייכא רק בימות החמה, ומשום דהטעות היא קלקול בגוף הברכה, עיי"ש].

מפני היראה ומשיב דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם – מיירי בברכות ק"ש שאסור להפסיק בהם, ואפ"ה חזינן דישנם אופנים שמותר להפסיק בשאלת שלום אפי' באמצע ברכה [כל חד לפום שיטתיה].

ומקופיא ענין זה הוא מילתא דתמיהא, איך שייך להתיר לפסוק רק מפני 'יראה' ו'כבוד' וכדו', הרי הפסק הוא¹¹. ונעוד, דמשמע דלא הצריכוהו לחזור לראש אותה ברכה שהפסיק בה ולומר אותה בשלמות, אלא סגי שחזור לאותה נקודה שהפסיק בה, וממשיך משם ואילך עד סוף הברכה¹².

ולהכי נראה להוכיח דענין ה'הפסק' הנדון כאן אין בו חסרון מהותי, [היינו דלא דמי לענייני 'הפסק' דלעיל] ולכן באופנים מסויימים הותר לכתחילה¹³. – אמנם יש לעי' מהו הענין הנדון כאן, מדוע אסור להפסיק.

איסור הפסק בברכות ק"ש ובתפילה הוא דין 'הנהגה'

ונראה לבאר דענין איסור הדיבור וההפסקה בתפילה עניינו הוא דין הנהגה של

ונראה להוסיף ביאור בדברים – דענין החסרון בדיבור באמצע 'שמונה עשרה' אינו דומה לשאר כל דין 'הפסק' שמצינו בברכות – וכפי שיתבאר להלן.

הרחבת הדברים: ענין ה'הפסק' המקובל הוא 'הפסק' בין ברכה לאכילה, או בין ברכה לקיום מצוה – בכה"ג הברכה נאמרת בשלמות, וענין החסרון הוא ב'חלות', דההפסק גורם שהברכה לא חלה על המצוה או האכילה.

מצינו גם ענין הפסק שנקודת החסרון היא ב'אמירה' עצמה – פירוש, דפעמים שההפסק שמפסיק באמצע איזה דבר, גורע ופוגם את צורתו, ונידון כאילו לא אמרו כלל. [כגון באמצע ברכה, היכא דהיא ברכה קצרה, החיסרון הוא משום שהדיבור באמצע מקלקל את צורת הברכה¹⁴ – ונראה דזהו גם ענין החיסרון בהפסק באופן של שהייה בשתיקה¹⁵].

ובנדו"ד לענין 'אלוקי נצור', נראה דענין ה'הפסק' השייך כאן לא דמי להנך דלעיל, אלא נראה דיש כאן ענין נוסף של 'הפסק', שהוא כעין הוראת הנהגה, וכדלהלן.

מתני' ריש פרק ב' דברכות "בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל

נד. עי' ס' ס"ו סעי' ג', ביאורו"ל ד"ה 'לקדיש ולקדושה' משמיה דהכס"מ.

נה. שיעור שהייה המפסקת בתפילה הוא היכא דשהה כדי לגמור את כולה – וניתן להבין דהחיסרון הוא משום דהפסק בשיעור 'אורך' כזה, מקלקל את צורת התפילה.

נו. עיי"ש דרהיטת הדברים דאין הכוונה ל'יראה' שיש בה משום פיקו"נ, אלא כגון אביו או רבו. נז. עי' מ"ב ס' ר"ו ס"ק יב, וז"ל "כתבו האחרונים דלפילו מפני הכבוד והיכלה אסור להפסיק אחר הצרכה ואס הפסיק חוזר ומנצח".

נח. דאי נימא דענין ההפסק השייך כאן, הוא כעין ההפסק שמצינו בברכות האכילה והמצוות, א"כ אף באופנים שהותר לו להפסיק, מ"מ היה לנו להצריכו לחזור לראש הברכה.

נט. ואתי שפיר נמי הא דהוא אינו מאבד את החלק שאמר קודם שהפסיק.

היינו לאחר שנודע לו שטעה, דציידנו לומר דלהרשב"א אף כה"ג שרי"א. – והביאור, דאע"ג שצריך לחזור למקום שטעה בו, מ"מ כיון דאין חיסרון מהותי מחמת עצם הענייה, אלא הוא רק דין הנהגה, ניתן שפיר להבין דהקובע בזה הוא המקום שעומד בו, וכיון שבפועל הוא עומד ב'אלוקי נצור', שפיר יכול לענות אף לכתחילה^{כב}, כיון דבמקום זה אין חסרון התנהגותי בעניית דברים שבקדושה.

[עפ"י האמור נראה ליישב דין נוסף: כתב המ"ב (סי' ס"ו ס"ק כ"ו) דהיכא דהציבור אוחד בקריאת התורה, והוא עומד בקריאת שמע וברכותיה, וס"ת מונח ואין מי שיקרא בו, מותר לו לעלות ולקרוא. וז"ל "ונראה פשוט לאסור הספר מורה

המתפלל^כ - דאין ראוי להפסיק בשעה שאומר ברכות ק"ש, וכל שכן דאין להפסיק בתפילת שמו"ע, כיון דחשיב כעומד לפני מלך. [לאמור, חיסרון זה לא מתייחס כלל לדברי התפילה, לומר שה'הפסק' מפסידם].

עפ"י האמור תתייבב היטב שיטת הרשב"א בדין עניית דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור' – דאף אם ענה קודם שנודע לו שטעה, מ"מ אין בזה גריעותא, דהא ביארנו שאין בענייה זו משום הפסק, אלא הוא רק דין הנהגה – וכיון דבשעה שענה לא ידע שטעה ויצטרך לחזור, נמצא שנהג כדת וכדין.

ונראה להוסיף, דלפי מש"כ יומתק היטב גם ענין היתר הענייה מכאן ולהבא,

ס. כל חילוקי הדינים שמצינו הן הוראות המתייחסות להנהגת המתפלל, באיזה דברים ובאיזה מקום מותר או אסור לו להפסיק.

סא. לעיל כתבנו לחלק שבטעות בתפילה שעניינה הוא משום חיסרון [ע"י לעיל הער' נג], אע"ג שצריך לחזור ולהתפלל, מ"מ יש ע"ז שם תפילה – ונ"מ לענין חלק התפילה שמנקודת הטעות עד סוף 'שמונה עשרה', דיש ע"ז שם תפילה – והוספנו דבאופן זה ניתן שפיר להתייחס אליו כעומד ב'אלוקי נצור'. וציידנו להתיר לענות דברים שבקדושה אף לאחר שנודע לו שטעה [היינו קודם שחזר למקום שטעה].

סב. ובדעת החולקים, מבואר דחוששים שעניית דברים שבקדושה מפסיקה את הגדרתו כ'עומד בתפילה' - ואע"ג דכה"ג באמצע שמו"ע לא גורם להפקיע שם תפילה [ע"י לעיל הער' טז] – נראה דיתיישבו הדברים עפ"י מש"כ בפנים כאן, דכיון דאיסור הענייה הוא לא משום 'הפסק', אלא הוא רק ענין התנהגותי, להכי אף שהוציא את הדברים בפיו, ובפועל הפסיק בדיבור, מ"מ אין זה 'הפסק' אלא רק הנהגה שאינה ראוייה – והדין הוא שענין כה"ג לא מפקיע את סדר התפילה. משא"כ ב'אלוקי נצור', יש מקום להבין דעניית דברים אלו גורמת להפקיע שם תפילה. והביאור, משום ד'תחנונים' אינם מעיקר התפילה, ושם תפילה דידהו מבוסס על היותם המשך של תפילת שמו"ע, וסברי הנך פוסקים דהיכא דהופסק רצף התפילה ע"י עניית דברים שבקדושה, נקטע הקשר לתפילה. - לאמור נמצא דלפי שיטתם ענין החיסרון בעניית דברים שבקדושה הוא משום 'הפסק', אולם אין זה כשאר כל הפסק הנובע מחמת שיש כאן דיבור המפסיק, אלא היא הפסקה מכוח הנהגת המתפלל - ונקטו מסברא פשוטה דהיכא דהנהגתו היא באופן הסותר את מצבו כ'עומד בתפילה', תו לא חשיב 'עומד בתפילה', אלא הרי זה כאילו 'עקר רגליו'. [משא"כ כשענה באמצע שמו"ע, כיון דהם עיקר התפילה, אין שם תפילה דידהו תלוי בהנהגתו, ואף אם יענה במזיד, מ"מ אין כאן אלא עבירה, אולם אין בכוח התנהגותו להגדיר הגדרה מיוחדת של ענין התפילה, ועיי'].

כשעומד בתפילה - מ"מ לא חשיב כ'עונה'
ממש^{סד}, ולהכי שרי^{סה}.

אולם ר"ת ור"י בתוס' בברכות שם סברי
דכיון דהוא כ'עונה', גרע ואסור, וז"ל
"לאלרצה אי שומע כעונה הוי הפסק אס
שותק". וכוונתם, דכיון דחשיב כ'עונה',
'ענייתו' זו נידונה כהפסק [מתו"ד תוס' משמע
דנקטו לעיקר כשיטה זו^{סז}].

לאור הדברים שביארנו, נראה להציע טעם
בפלוגתא זו – כתבנו דענין ההפסק
הנדרש בכה"ג הוא התנהגותי, ומשום דאין
זה ראוי להפסיק כשעומד לפני מלך. ולפ"ז
איכא למימר דרש"י ורשב"ם סברי דה"מ
היכא דמוציא דיבור גמור מפיו, ומשום
דאין זה ראוי להפסיק בדיבור כשעומד
לפני מלך - אבל אם בפועל הוא שותק
שפיר שרי, ולא איכפת לן שמבחינה דינית
דינו כ'עונה'. [ופשוט דה"מ לענין דברים
שבקדושה וכדו', דכשמפסיק ועוסק בהם
במחשבתו, הרי הוא עוסק בשבחו וכבודו של
מלך - וכיון דכל איסור ההפסק הוא ענין של
הנהגה, דאין להפסיק כשמתפלל לפני המלך,
ניתן להבין דכשעוסק בכבודו שפיר שרי].

ובדעת החולקים צ"ל דסברי דכיון דמ"מ
חשיב כ'עונה', הרי הוא בכלל
האיסור להפסיק בדיבור.

מונח על השלמן ואין להם מי שיוכל לקרות זה כי
אס זה שהוא עומד בקריאת שמע וזרכותיה, לכולי
עלמא יכול להפסיק מפני כבוד המורה".

ויש להבין אמאי שרי, הרי הפסק הוא. וביותר,
דמדכתב 'נראה פשוט' - משמע דמסברא קאמר
הכי, ויש לתמוה איך יתכן שענין כזה יהיה פשוט
למשנה ברורה רק מכוח סברא, הרי הפסק הוא.
ולפי מה שביארנו יתיישבו הדברים, דעצם
הדיבור אינו מגרע, כיון דאין כאן חסרון משום
'הפסק'. ואייתר גבן רק דין הנהגה בתפילה,
ולענין זה נראה למ"ב 'פשוט' דכשעושה כן
מחמת כבוד התורה, אין בזה שום חסרון, דהא
זהו גם כבודו של מקום].



**במחלוקת הראשונים בשומע דברים
שבקדושה באמצע שמו"ע, אם מותר לו
לשתוק ולכוין למה שאומרים**

בדין 'שומע כעונה' פליגי הראשונים היכא
דה'שומע' עומד באמצע שמו"ע,
ושומע דברים שבקדושה, אם מותר לו
לשתוק ולשמוע ולכוין למה שאומרים –
שיטת רש"י ורשב"ם^{סז} דאף באמצע שמו"ע
שותק ושומע ומכוין למה שאומרים - ואע"ג
דשומע כ'עונה', וענייה בפה ממש אסורה

סג. רש"י בסוכה ל"ח: וכן משמע ברשב"ם פסחים ק"ו: ד"ה 'נטל' – הו"ד בתוס' בברכות דף כ"א:
ד"ה 'עד שלא יגיע'.

סד. [מקובל לעסוק בפלוגתת ראשונים זו לענין לימוד ההגדרות של ה'כעונה'].

סה. עי' בכ"ז בס"ד ק"ד סעי' ד'.

סו. וז"ל שם "ומ"מ נהגו העם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג" – משמע דסברי דהעיקר כדעת ר"ת ור"י
דכה"ג חשיב הפסק, ורק משום דגדול המנהג הקילו לנהוג כשיטת רש"י ורשב"ם.

אמנם בדברי השו"ע מבואר לכאורה דלא כחילוק זה, וז"ל בהל' תפילין נכ"ה סעי' י"ז "אם שמע קדיש או קדושה בין מפלה של יד למפלה של ראש, לא יפסיק לענות עמהם אלא שומק ושומע ומכוין למה שאומרים" – הנדון שם הוא שלא להפסיק בין ברכת 'להניח' לתפילין של ראש. והשתא, לפי משנת ד'הפסק' בין ברכה לקיום המצווה הוא הפסק מהותי, א"כ חזינן דאף בכה"ג כתב השו"ע דשותק ושומע – לכאורה להדיא דסובר דשומע כעונה לא חשיב חסרון אף בהפסק כה"ג. ויש לעיין ס"ח.

'שותק ושומע' בברכת הנהנין והמצוות
אמנם יש להדגיש דה"מ בכה"ג דברכות ק"ש ותפילת שמו"ע וכדו', וכמשנ"ת לעיל דענין ההפסק השייך בהם הוא לא חסרון מהותי, אלא רק הוראת הנהגה.

משא"כ בברכות הנהנין והמצוות, כשהפסק הוא בין הברכה לאכילה או למצוה, כיון דענין 'הפסק' זה הוא מהותי, וכמשנ"ת דלצורך 'חלות' הברכה בעינן שיהיו סמוכים זה לזה. מסתבר דאף רש"י ורשב"ם יודו דהשותק ושומע ומכוין למה שאומרים, הרי זה הפסק, כיון דהוא 'כעונה' ס"ו.



סיכום הנקודות הנוגעות לדינא:

קודם שחזר, שומע דברים שבקדושה - **רשאי לענות עמהם** ס"א.
אמנם באופן שהטעות שטעה בתפילתו היא בענין המקלקל, כגון ששאל מטר בימות החמה – צידדנו לומר דבטעות כה"ג, משעה שנודע לו שעליו לחזור למקום שטעה בו, הרי הוא

העומד ב'אלוקי נצור', וכבר ענה דברים שבקדושה, ולאחר מכן נזכר שטעה בתפילתו – **חוזר לראש הברכה שטעה בה** ס"ב.

העומד באמצע 'אלוקי נצור' ז', ונזכר שטעה בתפילתו טעות המצריכתו לחזור, אם

סז. אמנם היכא דעבר ועשה כן, יש לעיי' אם חשיב הפסק גמור לענין להצריכו לחזור ולברך.

סח. איכא למימר דדינא דהמחבר כאן לא דמי להיכא דבירך על מצוה או אכילה, והפסיק קודם 'חלות' הברכה - דהא הכא כבר חלה הברכה על תפילין של יד, ואע"ג דברכה זו מתייחסת גם לתפילין של ראש, מ"מ לא דמי לשאר כל מפסיק בין הברכה לאכילה או למצווה, כיון דהתם לא חלה הברכה כלל. ויש לעי' בזה.

סט. הוכחנו מדברי הרשב"א דעניינת דברים שבקדושה לא חשיבא הפסק, ואכתי דינו כ'עומד בתפילה', וביארנו דכן היא גם דעת השואל ומשיב.

ע. 'באמצע' ... – לאפוקי היכא דעומד קודם 'יהיו לרצון' קמא ושומע קדושה – עי' בסמוך מש"כ משמיה דהשואל ומשיב.

עא. כתבנו כן עפ"י העולה מתשובת הרשב"א, ומדברי השו"מ - ומובא דהגרש"ז הורה כך לדינא.

הנחשב 'מיקל ומצלי', כגון שהזכיר 'טל ומטר בימות החמה – נראה דצריך להשלים את התפילה אף בליל שבת, כיון דבטעות כה"ג כו"ע מוודו דחשיב כאילו לא התפלל כלל, ולהכי מסתבר דלכו"ע צריך להתפלל בליל שבת ב' תפילות ע"ה].

[סי' קי"ז באר היטב סק"ז – הביא את דברי ההלכות קטנות "אם נמשך בתפלת שבת והתחיל באתה חונן וסיים בברכת השנים ואז נזכר שהוא שבת והיה בימות החמה ושאל מטר חוזר עד שיאמר ברכת השנים כתקנה ואז ילך אצל שבת". וצידדנו לחלק דה"מ בימות החמה, דכיון דהזכרת 'טל ומטר' היא קלקול, חשיב כאילו לא אמר את הברכה כראוי, וכיון שנתחייב בה, מוטל עליו לתקן, היינו לחזור ולאומרה כראוי. אבל אם אירע כן בימות הגשמים, ששכח ולא שאל מטר, הצענו לומר דאף איהו יודה דא"צ לחזור ולאומרה כראוי, וביארנו בזה, דחסרון שאלת מטר הוא לא חסרון בברכה, אלא החסרון הוא בתפילה – עי' לעיל הער' נג].

נחשב כעומד באותה נקודה שטעה בה, היינו ב'ברך עלינו' ע"ה, וממילא יהיה אסור לו לענות דברים שבקדושה, כדין שאר כל העומד באמצע תפילת שמו"ע.

היכא דנזכר שטעה, קודם שאמר 'יהיו לרצון' קמא, ושומע קדושה, ורוצה לומר 'יהיו לרצון' ולענות קדושה עם הציבור – פסק השואל ומשיב דאין לעשות כן. ואם עשה כן עליו לחזור לראש התפילה ע"ה.

[סי' ק"ח סעי' י"א מ"ב ס"ק ל"ו – לענין טועה במנחה של ערב שבת, ונזכר אחר שקיעה"ה, באופן שכבר אינו יכול לחזור ולהתפלל מנחה, פסק המ"ב דבכה"ג לא ישלים את התפילה בליל שבת, כיון דבתפילה זו לא יועיל להשלים את החסרון, ובתורת נדבה אינו יכול, כיון ד"אין מתפללין תפילת נדבה בשבת" ע"ה. ובתוך הדברים עוררנו לחלק דבאופן שטעה בתפילתו בענין



עב. אף אם בפועל עדיין לא חזר, אלא הוא עומד ב'אלוקי נצור'.

עג. וביארנו טעם דבריו, דכיון דבכה"ג אין כוונתו לומר תחנונים אחר התפילה [דהא צריך לחזור לברכה שטעה בה], א"כ נמצא דאמירת 'יהיו לרצון' היא בתורת 'יהיו לרצון' בתרא דכתב המג"א דחשיב היסח הדעת אף אם לא עקר רגליו [עי' לעיל עמ' קלח ובהערה ז]. – ומסתבר דה"מ לשיטתו דקודם אמירת 'יהיו לרצון' אסור לענות בשום אופן. אמנם מדברי הרמ"א עולה דסובר דבדיעבד שרי לענות אף קודם 'יהיו לרצון' קמא. וא"כ מסתבר דלפי"ד אף בטועה שרי לענות – דכיון דאינו אומר 'יהיו לרצון', אין כאן סילוק מהתפילה.

עד. וז"ל "אם חל ר"ח בע"ש והיה ר"ח רק יום אחד ושכח צמנחה להזכיר של ר"ח וזכר אחר שחשכה אין להשלים כלל כליל שבת כיון דאינו מועיל כלום ורק שיכול להתפלל צנדה ואין מתפללין תפלת נדבה בשבת".

עה. עי' מש"כ לעיל הער' ל ובהער' כח.

הרב אליעזר לוונשטיין

מתפלל העומד בתחנונים ונוצר שיש לו לחזור

בא לידי מאמרו של ידידי הרב שמואל בטיסט בטרם הדפסתו בשערי ציון, שבו העלה שהעומד בתחנונים ונוצר שישכח יעלה ויבוא בר"ח או ותן טל ומטר בחורף מותר לו לענות על דבר שבקדושה הגם שנוצר שכעת מוטל עליו לחזור לברכת השנים. ובפתיחה למאמרו כתב בזה"ל "ומקופיא נראה דשרי, כיון דבפועל הוא נמצא באלוקי נצור". הדבר היה נראה לי מיוחדש, [דהיינו דנראה דלמעשה חשיב עומד באמצע התפילה ולא כעומד בתחנונים]. ויצאתי לדון ולברר ענין זה. להלן אשר עלה בידי לעת עתה.

ראשית נחזי מסברא. הנה כמדומה שזה דבר פשוט שאם אדם היה מסיים את עיקר שמו"ע וכאשר הגיע לתחנונים נודע לו שזה עתה חז"ל תיקנו ברכה נוספת, ודאי שהיה אסור לו להפסיק לדברים שבקדושה דמעתה חל עליו חיוב להמשיך את השמו"ע שלו. וביאור הדבר פשוט, דההיתר לומר תחנונים ולענות לדבר שבקדושה אינו מחמת שסיים שים שלום או יהיו לרצון, אלא מחמת הא דסיים את השמו"ע, ובדר"כ המסיים שים שלום באמת סיים את השמו"ע, אבל באופן הנ"ל נמצא שעדיין לא סיים את השמו"ע ולכן פשוט שאסור לו לומר תחנונים ולענות לדבר שבקדושה.

והנה ידידי הרב במכתב שהשיב לי מיאן לקבל טענה זו, משום שלדעתו מה שהאדם חוזר למקום שטעה בו הוא רק מחמת שאם לא יעשה כן אלא יסיים ויתפלל שוב הרי זה ברכה שאינה צריכה. ובמאמרו הנ"ל בהערה ל"ב כתב שמשמעות הפוסקים שזה תלוי בדעתו האם לחזור או לא לחזור. ובמאמר שם מיד אח"כ בתוך גוף המאמר (במקום שמצוין הערה לג') כתב בזה"ל "ולחכי ואע"ג שדינו לחזור לברכה שטעה בה, מ"מ נראה דאין זו חובה מצד סדר התפילה, להחשיבו כאילו הוא עומד באותה ברכה, אלא זו רק אפשרות של תיקון", ובהמשך שם שוב כתב שאכן הוא מחוייב לחזור, רק שזה מסיבה חיצונית שלא תהיה ברכתו ברכה שאינה צריכה.

מעתה ה"ה העומד בתחנונים ונוצר שטעה וצריך לחזור, מכיון שחל עליו חיוב להמשיך בשמו"ע מברכת ברכך עלינו או מרצה הרי שכעת הוא עומד באמצע התפילה ואינו כעומד בתחנונים. ולכן נראה שאין לו לענות לקדיש ולקדושה כאשר נזכר

שמחוייב לחזור למקום שטעה כדי להתפלל כדין עם ההזכרה, וגם לו יצויר שלא היה איסור ברכה שאינה צריכה נוכחון שצריך להשלים מאה ברכות לדעת חלק מהפוסקים כמובא מג"א סי' רט"ו סק"ו].

וכן פשטות לשון הגמ' בברכות כ"ט: "אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה חוזר לעבודה, נזכר בהודאה חוזר לעבודה, בשים שלום חוזר לעבודה, ואם סיים חוזר לראש וכו'. איכא דאמרי, אמר רב נחמן בר יצחק הא דאמרן כי לא עקר רגליו חוזר לעבודה, לא אמרן אלא שרגל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו חוזר לראש". הרי שבכל מקום שצריך לחזור לשון הגמ' שוה ש"חוזר לעבודה", ויעוי"ש שריהטת הסוגיא ששוים הם כל המקומות שנאמר בהם חוזר למקום שטעה בו [מדאמרי' הא דאמרן סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שלא עקר רגליו וכו' משמע שבלא עקר רגליו חזר דינו להיות כמי שעומד בשים שלום ולא סיים], וא"כ כמו שפשוט שמי שעומד בשים שלום אינו רשאי לסיים תפלתו ואח"כ לחזור ולהתפלל גם לולא הא דברכה שאינה צריכה, אלא מחוייב להתפלל כתיקונה וזה שאמרו "חוזר", כן מי שעומד בתחנונים שגם בו אמרו "חוזר", הרי שהוא מחוייב לחזור לעבודה ואינו רשאי לסיים תפלתו ולחזור.

והנה במאמר הנ"ל הסתפק בשאלה נפלאה, היאך הדין אם הוצרך לנקיבו באופן שיכול להעמיד את עצמו כאשר הגיע לאלוקי נצור ונזכר שטעה, והעלה שמן הראוי להפסיק, וזאת על סמך מה שהעלה

והנה מה שכתב בהערה הנ"ל שמשמע בפוסקים שזה תלוי בדעתו אם רוצה לחזור, לא ידעתי לאיזה פוסקים נתכוין, ומש"כ שזה תלוי בדעתו אינו מדוקדק, שהרי הוא בעצמו כתב שם בסמוך שמחוייב לחזור מטעם ברכה שאי"צ וכמש"כ לי במכתב, אלא עיקר כוונתו שמה שיש עליו חובה לחזור ולהתפלל ממקום שטעה בו אי"ז דומה למי שחל עליו חיוב לברך ברכות נוספות, דבעצם אין עליו חיוב לחזור ויכול להתפלל שוב, אלא מכיון שתיקנו שהוא יכול לחזור, ממילא מטעם צדדי יש עליו חיוב כדי שלא יברך ברכות שאינן צריכות [היינו הברכות הראשונות של שמו"ע עד המקום שטעה בו].

אכן נראה שאי"ז מטעם צדדי בלבד, אלא שמדיני התפילה הוא מחוייב לחזור, ואין לו רשות להתפלל שוב גם לולא טעמא דברכה שאינה צריכה. לא מיבעיא לדעת חכמי פרובינציא שהביא במאמר הנ"ל [ויעויין בהמשך שהרחבנו בזה], שאם סיים תפלתו בלי לחזור הרי שחיסר בגוף התפילה ופשיטא שמחוייב לחזור, אלא אף לדעת החולקים מחוייב הוא לחזור מעיקר חובת התפילה ולא רק מחמת ברכה שאינה צריכה, דהא בעודו עומד במודים לכאו' זה פשוט שחיוב גמור לחזור, ואע"פ שלשיטה זו אי"ז נחשב מעיקר התפילה לענין שיחשב שלא התפלל מ"מ הלא יש חובה להזכיר הזכרה זו בתפילה, וכשהתפלל לגמרי ללא ההזכרה לא קיים חובה זו ולא התפלל כתיקונה, ואטו נאמר שלולא האיסור של ברכה שאינה צריכה יכול אדם לכתחילה להתפלל פעם אחת ללא הזכרה ואח"כ להתפלל שוב עם ההזכרה. אלא ברור

ורק מדין ברכה שאינה צריכה הוא דמחוייב להזכיר בתפילה הראשונה, אלא דכך היה תקנת חז"ל, ולכן המשנה ממטבע זו במזיד מחוייב לחזור לראש, נודין זה הוא אף לחולקים על חכמי פרובינציא דהא קימ"ל כהחולקים ורק שחיישנן ג"כ לדעת חכמי פרובינציא, ויעויין להלן בזה]. ולכן נראה שה"ה במקום שאמרו לחזור הרי שזה מתקנת חז"ל שזו צורת התפילה, ואף אם נאמר שלענין דינו של הראב"ה לא יצטרך לחזור לראש בציור הנ"ל שבמזיד המשיך במקום לחזור למקום שטעה, מ"מ גדר החיוב לחזור הוא משום שמחוייב להתפלל כפי שתיקנו חז"ל ולא רק מטעם ברכה שאינה צריכה.

ומזה לכאור' ראי' נגד מה שיובא להלן בעז"ה מהשואל ומשיב, שלאחר שהעלה שאם יענה קדיש ושוב לא יוכל לחזור למקום שטעה בו, כתב השו"מ דהטעם לאסור לענות הוא רק מדין ברכה שאינה צריכה, ומבואר כמש"כ ידידי הרב במאמרו הנ"ל. אם לא שנחלק שלכה"פ היכא דאמר יהיו לרצון ורק עומד בתחנונים בזה הוא דסברו האחרונים שיש לחלק בין הנידונים, ודוקא בכה"ג החיוב לחזור הוא רק מטעם ברכה שאינה צריכה, משא"כ בנידון הראב"ה שהאדם עדיין עומד באמצע שמו"ע אז החיוב לחזור הוא כדי שהתפילה תהיה כתיקונה. אבל עכ"פ בפשוטו נראה כמש"כ שמחוייב לחזור כדי לקיים תקנת חז"ל דזהו הצורה שנתקן להתפלל.

ומצינו לכמה גדולים שסברו כמ"ש, דהנה בספר דינים והנהגות לחזו"א פ"ה סי"ג כתב בזה"ל "יש אומרים שהשיב

שהוא נחשב לעומד באלוקי נצור ואין עליו חיוב לחזור ולתקן מצד סדר התפילה רק שיש לו אפשרות לחזור ולתקן.

ובאמת שזו שאלה נפלאה, ונראה לענ"ד דלא כמש"כ ידידי אלא הדין הוא שיחזור לעבודה, ודומה ממש למי שנוכר שלא אמר יעלה ויבוא כשהוא עומד בשים שלום והוא נצרך לנקביו כנ"ל, שבודאי חוזר לעבודה ואי"ז נכון שיסיים תפילתו בלי לחזור לעבודה, ולאחר שיפנה יחזור ויתפלל שוב כדי להזכיר ההזכרה ששכח.

ויעויין בשו"ע סי' קי"ד ס"ז שכתב בזה"ל "בכל מקום שאנו אומרים חוזר לברכה שטעה בה ה"מ שטעה בשוגג אבל במזיד ומתכוין חוזר לראש", ומקורו מהראב"ה שהובא בטור. ורבים מן האחרונים נתקשו בזה מדעת השו"ע בסי' ק"ד ס"ו שלא פסק כן במי ששח במזיד [יעויין בביאור"ל סי' קי"ד שם], ובמחזיק ברכה סי' ק"ד כתב לחלק דשאני הכא ששינה ממטבע התפילה ובה תיקנו לחזור היכא דשינה במזיד. ויל"ע במי ששכח הזכרה שדינו לחזור למקום שטעה בו, ובמזיד המשיך להתפלל, האם דינו לחזור לראש מכח דברי הראב"ה, או שמא הכא שאני דמעיקרא טעה בשוגג, ואמנם הוא המשיך ולא חזר במזיד אבל אי"ז שינוי מעיקר מטבע התפילה דבלא"ה כבר טעה. ובמושכל ראשון נראה לדמות לדינו של הראב"ה דסו"ס שינה במזיד ממה שאמרו חז"ל, אבל אין הדבר מוכרע.

איך שיהיה עכ"פ חזינן דעיקר החיוב להזכיר בתפילה, אין הפירוש שמצד חיוב ההזכרה היה יכול לדלג ולהתפלל שוב

עליו העמק ברכה וס"ל שאסור לענות כי יש לו דין של העומד באמצע התפילה, ואף הגדול ממינסק מודה שאין הוא נחשב לעומד בתחנונים, ומה שהתיר לענות הוא מטעם אחר, ולסברתו גם אם היה עומד במודים היה מותר לו לענות. וכן בשו"ת ארץ צבי סי' כ"ד כתב שהוא כעומד באמצע שמו"ע ואסור לו לענות. עוד יש לציין שבמאמר הנ"ל הביא מספר הליכות שלמה שדעת הגרשו"א שיכול לענות ואח"כ לחזור לרצה, אלא שראיתי מביאים שבקובץ מבקשי תורה הובא בשמו שאין לענות נואינו תחת ידי].

דכשטעה בתפילתו באופן שחייב לחזור ולהתפלל והוא עדיין באמצע תפילתו, מסתברא דחשיב כבאמצע ואין לו להפסיק לקדיש ולקדושה, [נמיהו צריך לברר פשוט הלשון "יש אומרים"]. כמו כן בעמק ברכה הלכות תפילה סוף סי' א' הביא בשם הגדול ממינסק שהתיר לענות לדבר שבקדושה ויעוי"ש סברת הגדול ממינסק דמכיון שכבר הפסיק בברכות שאמר לאחר ששכח יעו"י להכי מותר לו להפסיק נמי לענות לקדיש והביא ראייה מברכות כד: שמי שהוצרך להפסיק באמצע שמו"ע יכול להפסיק גם לדבר אחר, ועיי"ש מה שנחלק



הדין בדיעבד אם ענה

אלא שגם אם כנים הדברים אי"ז אלא לענין הא דלכתחילה אסור לו לענות - כאשר נזכר שמחוייב לחזור - משום שכעת אינו כמי שעומד בתחנונים דהא מחוייב לחזור למקום שטעה, אבל אכתי לא שמענו האם הוי הפסק שמחמת כן יצטרך לראש התפילה, ולזה צריכים אנו לדון האם הוי הפסק, ונפק"מ שגם אם נזכר רק לאחר שכבר ענה סו"ס לא יוכל לחזור למקום שטעה משום דהוה כמי שעקר רגליו.

והשתא, אי נימא דמרגע שעונה דברים שבקדושה, חשיב סיום של תפילת שמו"ע, א"כ לכאור' אין מקום לקושייתו, דנמצא שאין שום שלב של סתירת דינים. דאה"נ האומר תחנונים חשיב כעומד בתפילה [ולהכי חוזר לברכה שטעה בה]. והא דשרי ליה להפסיק ולענות דברים שבקדושה, הוא משום דמאותה שעה שמפסיק ועונה, הוא כבר לא נידון כעומד בתפילה [ונמצא שההפסק הוא לא בתפילה] – אע"כ יש לנו ללמוד מקושי' הרשב"א דנקט

והנה במאמר הנ"ל העלה שאי"ז הפסק והביא ראייה לדבריו מדברי הרשב"א (ש"ת ח"ד סי' ת"ה), וז"ל ידידי במאמרו "מוכח מיניה וביה דסובר דכה"ג לא חשיב הפסקת תפילה".

דהא תו"ד שם, דהוק' לו סתירה בהגדרת התחנונים של 'אלוקי נצור': דמחד חזינו דדינו כעומד בתפילת שמו"ע, ולהכי חוזר לברכה שטעה בה. ומאידך מבואר דלא חשיב כעומד בשמונה עשרה, מדשרי ליה לענות דברים שבקדושה.

ברצה, אך אם כבר ענה יהי' דינו כעומד בתחנונים ויחזור לרצה.

וראיתי בא"א סי' תכ"ב דכ' דענה אמן (ומש"כ דענה ב"ה וב"ש צ"ע) ונזכר ששכח יעלה ויבוא ודעתו נוטה שיכול לחזור לרצה, ומאז חשבתי שהוא חולק על השו"מ ופסקו של רבינו שליט"א אך להנ"ל מר אמר חדא ומא"ח ול"פ. עכ"ל לשון השואל בשבט הלוי.

והנה לדעת ידידי במאמר הנ"ל והשואל בשו"ת שבה"ל ח"י סי' י"ז שאלה י' וז"ל "בענין מש"כ מוח"ז שליט"א בח"ג סי"א ובח"ה סי' כ"ג, דאם שכח יעלה ויבוא ונזכר בתחנונים שאחר התפילה, שלא יענה קדושה. מה יהי' הדין אם נזכר ששכח יעלה ויבוא אחרי שכבר ענה קדושה, דלכאור' אף למש"כ רבינו שליט"א דלא יענה, אך אם כבר ענה עדיין יהי' נחשב כאומר תחנונים ולא עקר רגליו (דז"ל הרשב"א ח"ז סי' ת"ה, מצוין בב"י, אחר יהי' לרצון יכול לענות דבר שבקדושה, וא"ת הרי אמרו בטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא אם רגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו חוזר לעבודה, התם הוא שהקילו דכיון דרגיל לומר תחנונים הרי הוא כמתפלל עדין, אבל שניתן לתחנונים דין עקר התפילה שלא להפסיק לקדיש ומודים לא, עכ"ל).

דאף אם כבר ענה דברים שבקדושה, אכתי דינו כעומד בתפילה'. וביאר שם דהיא קולא שהקילו בזה, דכיון שרגיל לומר תחנונים הרי הוא כמתפלל עדיין". ע"כ דברי הרב במאמרו הנ"ל.

והנה מצאתי שכדבריו כתב השואל בשו"ת שבה"ל ח"י סי' י"ז שאלה י' וז"ל "בענין מש"כ מוח"ז שליט"א בח"ג סי"א ובח"ה סי' כ"ג, דאם שכח יעלה ויבוא ונזכר בתחנונים שאחר התפילה, שלא יענה קדושה. מה יהי' הדין אם נזכר ששכח יעלה ויבוא אחרי שכבר ענה קדושה, דלכאור' אף למש"כ רבינו שליט"א דלא יענה, אך אם כבר ענה עדיין יהי' נחשב כאומר תחנונים ולא עקר רגליו (דז"ל הרשב"א ח"ז סי' ת"ה, מצוין בב"י, אחר יהי' לרצון יכול לענות דבר שבקדושה, וא"ת הרי אמרו בטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא אם רגיל לומר תחנונים ולא עקר רגליו חוזר לעבודה, התם הוא שהקילו דכיון דרגיל לומר תחנונים הרי הוא כמתפלל עדין, אבל שניתן לתחנונים דין עקר התפילה שלא להפסיק לקדיש ומודים לא, עכ"ל).

ואם נאמר שבזה שעונה הוא כעקר רגליו, מה מקשה הרשב"א איך יכול לענות באמצע התחנונים, דהלא ע"י שעונה גמר בזה את התחנונים, ובע"כ דאף אחר שעונה דינו כעומד באמצע התחנונים, וע"כ שפיר הקשה הרשב"א איך יכול לענות, ודבר פשוט הוא דאף אחר שענה קדיש וקדושה ודעתו להמשיך לומר תחנונים, דאין לו לענות ב"ה וב"ש וכדו' ובע"כ דבעונה קדושה אין זה כעוקר. וא"כ אף דאין לו לענות קדושה כמו שפסק רבינו שליט"א, דכיון שדינו לחזור לרצה כאילו עומד עדין

והנה ראייתם מבוססת על כך שהבינו כדבר פשוט שאדם יכול להחליט לעקור את עצמו מן התפילה, וא"כ אם ע"י שעונה הרי הוא עוקר עצמו מן התפילה, פשיטא שיכול לענות ומה הוקשה לרשב"א מדין חוזר למקום שטעה. ויל"ע בזה, דהנה גם לשיטתם שכוונת הרשב"א שמי שעונה אינו עוקר עצמו מן התפילה ולכן הוקשה לו מחזור למקום שטעה בו, מ"מ סו"ס הרי אדם יכול לעקור את עצמו מן התפילה ע"י

לענות דאין אדם יכול לעקור עצמו מתחנונים שרגיל לאומרם [כמו שאסור לעקור את עצמו באמצע עיקר השמו"ע], והביא ראייה לזה מדין חוזר למקום שטעה בו דמוכח שיש לו דין עומד בתפילה, וא"כ נימא דאסור לו לעקור עצמו מן התפילה. ובדומה לזה מצינו ברשב"א ח"א סי' תת"ז דבא לחדש שמותר לענות לפני שפסע, ומבואר שם שבא לאפוקי ממה שהיה מקום לומר דדוקא לאחר שפסע מותר, ונכע"ז במג"א שיובא בסמוך שדן אם חוזר למקום שטעה בו כשגמר את התחנונים שרגיל בהם והעלה צד שמ"ח חוזר מכיון שאין לתחנונים קבע, כלומר שאפשר שהרגיל לומר תחנונים לעולם חשיב שהוא עומד בתחנונים כל זמן שלא עקר רגליו].

ואע"פ שיש בחינה של תרתי דסתרי בין שני הדינים, דמחד גיסא אמרינן שהוא כעומד בתפילה וחוזר למקום שטעה, ומאידך מתירים להפסיק, מ"מ יש לפרש שטעם ההיתר בזה משום דלא עבדינן תרווייהו יחד, אלא שכל זמן שלא ענה אנו יכולים לדונו כעומד בתפילה, אבל אם יענה אה"נ שוב א"א לדונו כעומד בתפילה אלא כמי שסיים להתפלל.

והנה במאמר הנ"ל הביא דברי השו"מ מהדו"ק ח"ג סי' קס"ט, ולבהירות הנושא הנני מביא את דברי השו"מ כלשונו, "שנת תר"ג נסתפקתי בעמדי להתפלל תפלה בלחש ושכחתי יעלה ויבא, ונזכרתי אחר שאמרתי שים שלום בעוד לא אמרתי יהיו לרצון, אשר מנהגי לומר קודם אלקי נצור כפי המנהג המוזכר בס"י קכ"ב, ובתוך כך הגיע הש"ץ לקדושה, ונסתפקתי אם לומר יהיו לרצון ואוכל לומר קדושה עם הציבור, או לא אומר ואסמוך על הש"ץ ואשמע

שמחליט לסיים וכפי שיובא בהמשך מהמג"א שהביא כן מהירושלמי [לכה"פ לענין זה שאם שכח הזכרה והסיח דעתו שאינו יכול לחזור למקום שטעה בו אלא חוזר לראש]. ואדרבה לשיטתם דבר זה היה פשוט ולא הוצרך הרשב"א לחדש שאדם יכול לעקור עצמו מן התפילה, מעתה בכה"ג שסיים שים שלום ואמר יהיו לרצון לכאן פשוט שיכול לענות לקדיש ולקדושה לכה"פ בתורת עקירה, אלא שלשיטתם הרשב"א בא לחדש שאפשר לענות ואח"כ להמשיך להתפלל ואי"ז נחשב שעקר עצמו מן התפילה.

מיהו סידור דברי הרשב"א אינו מובן, דמה הוקשה לרשב"א מדין חוזר למקום שטעה, אטו כתב הרשב"א מתחילה שמה שהוא התיר לענות הוא לא בתורת עקירה מהתפילה, שלכן יש מקום לקושיא, הלא אין שום זכר ברשב"א שכוונתו במה שהתיר היינו שלא בתורת עקירה, ואמנם אילו היה מקדים וכותב שעדיין יש לו דין עומד בתפילה אזי היה יכול להקשות קושיא זו, אכן הרשב"א כתב רק את הדין שהוא יכול לענות, ועל זה אין מקום להקשות מהא דחוזר למקום שטעה דיש לומר שכשענה עקר את עצמו מן התפילה. ואולי לפי דבריהם הדבר פשוט שכוונת הרשב"א שאינו עונה בתורת עקירה כי לדעתם זה דבר פשוט שאדם יכול לעקור עצמו מן התפילה, ובהכרח שכבר מתחילה כאשר התיר הרשב"א היינו שלא בתורת עקירה, ולכן מובן מה שהקשה.

ובמדומה שבאמת אין רמז שהנידון האם יכול לענות שלא בתורת עקירה, אלא שהרשב"א בא לחדש את גוף הדין שיש היתר לענות, והיינו דקא ס"ד שאסור

אם באנו לדון מחמת זה ששח באמצע שמו"ע, הלא זה תלוי בדין מי ששח במזיד באמצע שמו"ע יעויין בזה בסי' ק"ד ס"ו, אבל כאשר עומד בתחנונים ועונה - דוקא משום שעומד בתחנונים ולא בעיקר התפילה, הרי שעושה כן מתוך שמבין שאינו עומד בעיקר התפילה ולכן יכול להפסיק, וזהו היסח הדעת מהתפילה דמחליט לסלק עצמו מן התפילה דכל ההיתר לענות הוא מחמת זה. והיינו משום דמש"כ הרשב"א שלא נתנו חומר שלא להפסיק אין הפירוש שיכול להפסיק ומ"מ עדיין נחשב לעומד ומתפלל, אלא שגדר הדבר הוא שיכול להפסיק ולעקור עצמו מן התפילה^א.

מאתו מלה במלה כדבר האמור בסי' ק"ד. וגמתי בלבי לשתוק ולכוין לש"ן, וטעמי ונימוקי הי' דאם אומר יהיו לרצון ואומר קדושה א"כ אהי' מוכרח להתפלל שנית תפלה דאף דמבואר בסי' תכ"ב דכ"ז שלא עקר רגליו כל שדרך לומר תחנונים אינו חוזר וכאן לא אמרתי אלקי נצור, דז"א דהא המ"א כתב בסי' תכ"ב ס"ק ב' דכל שהסיח דעתו מהתפילה הוה כעקר רגליו, וא"כ כאן אין לך הסח הדעת יותר מזה שהרי ע"כ כשאומר יהיו לרצון ואענה קדושה ע"כ שגמרתי התפלה, וא"כ צריך אני לחזור ולהתפלל וא"כ טוב יותר שלא אומר ואסמוך על ש"ן ואז אחזור לרצה כן הי' טעמי וכו'".

ובכה"ג שבאמת עונה שלא על דעת להסתלק מן התפילה אלא חושב שימשיך להיות עומד בתפילה נוכחן שסובר

מבואר מדבריו דאם יענה לא יוכל לחזור משום שזה היסח הדעת מהתפילה. וכמדומה שביאור הדברים הוא כך, דהנה

א. ויעויין במאמר הנ"ל שכתב על דברי השו"מ וז"ל "והן אמת דמקופיא ניתן היה להבין בדבריו דנוטה לומר דכה"ג חשיב היסח הדעת והפסק. מ"מ לאחר העיון נראה דמטעם אחר הכריע כן - ואדרבה, נראה דיש ללמוד מדבריו איפכא, דסובר דעצם עניית דברים שבקדושה ב'אלוקי נצור', לא נחשבת הפסקה, אלא הוא עדיין נחשב עומד בתפילה", ובהמשך שם "ביאור דבריו נראה, דבגוונא דמיירי ביה התם נמצא דאמירת 'יהיו לרצון' היא בתורת סיום התפילה, דהא כיון שצריך לחזור לברכה שטעה בה, בהכרח דאין כוונתו להמשיך באמירת תחנונים, וא"כ נמצא דכה"ג אמירת 'יהיו לרצון' היא סיום התפילה, וכשיטת המג"א דלא בעינן עקירת רגליים דווקא". עוד כתב שם בהערה כ"א "חזינן דגם לאחר שכתב את צד החסרון אם יענה קדושה [דאם אומר ... קדושה א"כ אהי' מוכרח להתפלל שנית תפלה], מ"מ עדיין הו"ק' לו מדין 'הרגיל לומר תחנונים', לכאן להדיא דנוקט דאף לאחר אמירת 'קדושה', עדיין דינו כעומד בתפילה" - וזהו דלא כספק האחרונים לומר דעניית דברים שבקדושה נידונית כהפסקה של העמידה בתפילה".

אולם לא זכיתי להבין דברי הרב בטיסט. ראשית, מש"כ שכוונת השו"מ מחמת שאומר יהיו לרצון שלא על דעת לומר תחנונים שהרי מחוייב לחזור למקום שטעה בו, דבר זה אינו מובן כלל לשיטתו שיש היתר להמשיך לומר תחנונים ורק אח"כ לחזור למקום שטעה בו, וא"כ מדוע החליט השו"מ שיש כאן היסח הדעת מהתפילה, ובשלמא למש"כ שהוא נחשב כעומד באמצע התפילה א"כ אסור לו לומר תחנונים וכן אסור לו לומר יהיו לרצון, אבל לדברי הרב בטיסט הוא נחשב לעומד בתחנונים

כידירי הרב בטיסט במאמר הנ"ל, יש לדון בזה דלפון"ר לא הוי הפסק כמו שמי ששח באמצע שמו"ע במזיד אין זה הפסק לדעת המחבר, מיהו יש לדון היאך הדין לדעת המחבר במי שעומד בתחנונים, דאפשר שמכיון שעומד במקום שאינו מגוף התפילה א"כ כל שעשה הפסק שוב לא הקלו להחשיבו כעומד בתפילה, אך מלשון השו"מ מבואר שרק משום שהסיח דעתו הוי הפסק, ולפי"ז במקום שבאמת לא הסיח דעתו אין הדין כן, אלא שכפי שביארתי כל עיקר מה שהתירו לענות הוא משום שהעומד בתחנונים יכול לסלק עצמו מן התפילה והתירו לענות בתורת סילוק. אשר על כן כל העונה מכח מה שהתירו חז"ל עונה על דעת מה שהתירו וחשיב שדעתו להסתלק, ומה שדנתי יהיה שייך במי שסבור שהתירו גם שלא בתורת סילוק וממילא כשעונה אין דעתו להסתלק, מיהו לפמשנ"ת אסור לעשות כן ומ"מ מי שעשה כך לכאור' מותר לו להמשיך.

ובאופן שענה משום שעדיין לא נזכר שמוטל עליו לחזור ורק אח"כ

נזכר, לכאור' יש לדון שמכיון שבאמת היה מוטל עליו לחזור א"כ באמת לא היה לו היתר לעקור עצמו מן התפילה, ומה שעשה כן הוי היסח הדעת בטעות דלא ידע שמוטל עליו לחזור לשמו"ע, ולפון"ר יש לדמות למי ששח באמצע שמו"ע מתוך ששכח שעדיין לא סיים וסבר שהוא סיים, ויל"ע אם בכה"ג כו"ע מודו שצריך לחזור לראש מכיון שהסיח דעתו מלהתפלל. ויעויין בסי' ק"צ ס"ב בביאור"ל ד"ה יברך שהביא מהמג"א שמי שבירך ברכה אחרונה אך עדיין דעתו לשתות, ועשה כן משום שטעה וסבר שיש לו לברך דאי"ז היסח הדעת ואינו מחוייב לברך ברכה ראשונה שוב. והוסיף הביאור"ל מהגרע"א דכל זה כאשר זכר שדעתו לשתות עוד רק שטעה וסבר שמוטל עליו לברך, אבל בטעה ושכח שדעתו לשתות עוד הוי היסח הדעת. ולפי"ז נראה דגם כאן הוי היסח הדעת כשסבר שגמר שמו"ע ולא זכר שיש לו לחזור למקום שטעה. ובלא"ה הרי כל עיקר דינו של המג"א דאם הסיח דעתו שוב אינו חוזר מיירי במי שנזכר שטעה לאחר שהסיח

ולכן מותר לו לענות לקדושה וא"כ ה"ה דיכול להמשיך ולהתפלל תחנונים. [ועיין בהמשך המאמר מה שהערתי בעיקר הדבר בכגון נידון השו"מ שהוא עדיין לא אמר יהיו לרצון, האם זה נחשב שהוא עומד לפני תחנונים או שהוא כבר עומד בתחנונים]. גם מלשון השו"מ נראה ברור שכוונתו מצד מה שענה לקדושה או מצד אמירת יהיו לרצון כדי לענות קדושה, ועכ"פ הטעם משום שההיתר להפסיק לקדושה הוא בתורת עקירה מהתפילה. ומה שכתב שגם לאחר שהעלה השו"מ את צד החיסרון מ"מ הוקשה לו מדין הרגיל לומר תחנונים דחזינן שהוא נחשב לעומד בתפילה. אין בזה סרך קושיא, דאה"נ מתחילה הוקשה לו משם שהרגיל בתחנונים עדיין יכול לחזור, וע"ז הסיק דשאני הכא שהסיח דעת, וקשה מנין לו שיש כאן היסח הדעת, אלא שמבואר כמש"כ דכל ההיתר לענות לדבר שבקדושה הוא בתורת עקירה אבל אינו יכול לענות על דעת להמשיך, וממילא במקום שמחוייב לחזור למקום שטעה שוב יהיה אסור לו לענות כי אסור לו להסיח דעת מהתפילה וזהו שהוקשה לשו"מ. סוף דבר מפורש בשו"מ שכאשר יודע שטעה אין היתר לענות על דעת להמשיך בתורת עומד בתפילה ואח"כ לחזור למקום שטעה דאל"ה מדוע השו"מ לא עשה כן.

דעתו, וע"ז קאמר המג"א ששוב אינו חוזר למקום שטעה, ומבואר דהוי היסח הדעת אע"פ שאילו היה יודע ששכח את ההזכרה לא היה מסיח דעתו ולא אמרינן דהוי היסח הדעת בטעות.

והנה בתשו' הרשב"א ח"א סי' תת"ז [והובא בב"י סי' תכ"ב] מבואר שלכתחילה יש לפסוע ג' פסיעות לפני שעונה לקדושה, ואפי' ראוי לכתחילה לדלג על התחנונים כדי לפסוע קודם שיענה, וחזינן דאפי' בהסיח דעתו מן התפילה לכתחילה אין לו לענות, וא"כ נהי דסיים שם הרשב"א שגם אם לא עשה כן דמ"מ יכול לענות, מ"מ מסתבר טובא דההיתר לענות הוא בתורת סילוק, דהא בכה"ג שהסיח דעתו כבר אינו כעומד בתפילה לענין שיחזור למקום שטעה בו כמבואר בירושלמי, ומ"מ חזינן דדעת הרשב"א דעדיין ראוי לכתחילה לפסוע כדי לענות לקדושה משום דסו"ס עדיין חשיב עומד לפני המלך במקצת.

מעתה נחזי אנן הלא הרשב"א הוצרך לחדש דאף אם לא פסע מ"מ מותר לענות כמו שהוסיף שם בתשובה, ומהיכ"ת שהתיר אפי' בכה"ג שדעתו להמשיך ולהתפלל, דהלא בזה גרע טפי מפסע בתרתי, חדא דעדיין לא פסע ועוד שדעתו להמשיך ולהתפלל והוא כעומד בתפילה ממש [עכ"פ בדרגה של תחנונים גם אם לא כבעיקר שמו"ע], ומדהוצרך הרשב"א לחדש היתר לענות היכא דלא פסע מסתבר שלא התיר בגרע בתרתי אלא בגרע בחדא, והיינו דעדיין לא פסע אבל כבר אין דעתו להמשיך לעמוד בתפילה. ומש"כ שיכול להפסיק כדרך שמפסיק באמצע ברכות קר"ש, אין מזה ראייה שימשיך להתפלל בתורת עומד

בתפילה כמו שבקר"ש ממשיך אח"כ לקרוא, דהא זה גופא שצריך אח"כ לפסוע ולומר עושה שלום חשיב שממשיך, כדמוכח מהרשב"א שלכתחילה צריך לעשות כן מקודם, והחידוש שחידש שיכול לענות באמצע עוד טרם שפסע ואמר עושה שלום. ועוד, שהרי יכול להמשיך ולהתפלל תחנונים, רק שזה לא יהיה כאילו הוא עומד בתפילה בדרגה כזו שיכול לחזור למקום שטעה אלא יהיה כמו מי שלא פסע שיש לזה בחינה של עומד לפני מלך כדמוכח מהא דלכתחילה צריך לפסוע, א"נ אפשר שזה דומה למי שאינו רגיל לומר תחנונים דבוראי יש בזה בחינה של עומד לפני מלך ומ"מ אינו יכול לחזור למקום שטעה בו.

מיהו מאידך, יש להעיר דאם כוונת הרשב"א בתשובה בח"ז שהובא לעיל דעונה מדין עקירה א"כ היה לו לחדש שמותר לדלג תחנונים כפי שכתב בתשובה הנ"ל בח"א. ואפשר שמכיון שממשיך אח"כ לומר את התחנונים דמסתבר שיש בזה איזה מעלה יותר מאמירת תחנונים בעלמא מכיון שעדיין לא פסע, להכי לא חשיב דילוג תחנונים הגם שכבר אינו במדרגת עומד לפני מלך שהיה לפני כן, וראיה לזה ממי שאינו רגיל לומר תחנונים שאינו נחשב כמתפלל ואינו חוזר למקום שטעה בו אע"פ שיש מעלה באמירת התחנונים לפני שעוקר רגליו, משא"כ ברשב"א בח"ז דכתב כן לגבי הא דכתב שיקצר ויפסע, ויל"ע. ואיך שיהיה יל"ע מדוע בח"ז לא כתב שלכתחילה יקצר ויעלה כפי שכתב בח"א, וצ"ע.

והנה יל"ע במג"א הנ"ל לענין היסח הדעת, דמתחילה רצה לומר שיכול לחזור למקום שטעה בו כל זמן שלא עקר רגליו

לעקור עצמו מן התפילה, והרי חזינו שמסברא הבין השו"מ שניתן לפרש שזה לא מדין עקירה. משא"כ לפמש"כ, דיש לומר שמסברא בהכרח כל מה שהתירו לענות הוא בתורת עקירה דאל"ה לא היו מתירים לענות, ואע"פ שהמג"א מתחילה סבר שלא מהני היסח הדעת, יש לומר שסבר המג"א כמש"כ שזה רק כשלא עשה מעשה וענה, אלא רק כאשר גמר בדעתו שלא להמשיך להתפלל תחנונים, אבל בהא דהרשב"א ודאי מהני היסח הדעת בצירוף מה שענה לקדיש או קדושה. ובדוחק אפשר שהשו"מ לא ניחא ליה ביישוב זה, ולכן לולא מה שהסיק המג"א היה מסכים לפרש שהתירו לענות שלא בתורת עקירה, אבל לאחר שהסיק המג"א שמהני עקירה ממילא מסברא ודאי יותר נראה שזהו הגדר של ההיתר לענות, ולא שהתירו לענות ולהמשיך להיות עומד בתפילה.

והנה יש לעורר לפי המבואר עד כאן, לגבי מה שדנים הפוסקים במי שעומד בוידוי ביוה"כ האם יענה לקדיש וקדושה, וכבר האריכו שלשיטת הגר"א אין לענות, כי אין לומר יהיו לרצון עד לאחר התחנונים, אבל לפי מאי דקימ"ל שיכול לומר יהיו לרצון לפני התחנונים שפיר יש לו לענות, [היינו אם אמר יהיו לרצון לפני הוידוי ואם לא אמר לפני כן יאמר עכשיו כדי שיוכל לענות]. ויעויין במשנ"ב סי' תר"ז סק"א שכתב שיכול לענות לקדיש ולקדושה בשעת אמרית הוידוי, ומקורו במט"א שם סק"א [ואע"פ שיש מקום לדחות דשם מיירי מצד הלכות וידוי לאיזה דברים יכול להפסיק, ויש מקום לפרש שם שהמשנ"ב מיירי לענין וידוי של חזרת הש"ץ ולא במי שעומד בתפילה, אולם

ואע"פ שהסיח דעתו, והיינו משום שאי"ז נחשב לעקירה מהתפילה כל זמן שלא עקר רגליו, ואם נפרש שכל מה שהתיר הרשב"א לענות לקדיש ולקדושה הוא מכח הא דמהני היסח הדעת לסלק עצמו מן התפילה, א"כ איך סבר המג"א מתחילה דלא מהני היסח הדעת ויכול לחזור למקום שטעה אף לאחר שהסיח דעתו, והלא מהרשב"א מוכח דמהני היסח הדעת. מיהו אפשר שגם לפי מאי דסבר דלא מהני היסח הדעת בלבד למיהוי עקירה ולכן כתב מתחילה שיכול לחזור למקום שטעה, מ"מ שאני בנידון הרשב"א שעשה מעשה וענה לדבר שבקדושה ודמי טפי לעקר רגליו, נכלומר שאפשר לפרש שההיתר לענות הוא מפני שיש היסח הדעת וע"י שיענה יחשב עקירה והעקירה בא כאחת עם הענייה ובצירוף הא דהסיח דעתו, אבל היסח הדעת לחוד אפשר דלא חשיב עקירה ולכן מתחילה היה סבור המג"א שיכול לחזור למקום שטעה בו אף לאחר שהסיח דעתו].

אלא שיש להתבונן דהשו"מ דן רק מכח דברי המג"א, ולפי"ז איך יפרנס את דינו של הרשב"א לפי הצד שהעלה המג"א בתחילה שלא מהני היסח הדעת וכל זמן שלא עקר רגליו חוזר למקום שטעה אע"פ שהסיח דעתו, וע"כ שסבר שניתן לפרש בדעת הרשב"א שההיתר לענות זה לא מדין עקירה, שהרי כל דברי השו"מ בנויים על מסקנת המג"א, ומזה מבואר דעת השו"מ שמצד הסברא היה ניתן לומר שחז"ל התירו לענות שלא בתורת עקירה.

ומעתה יש להקשות על השו"מ דמה בכך שהסיק המג"א שמהני היסח הדעת לעקור, סו"ס מנ"ל שאדם העונה מתכוין

שו"ר שבאמת כבר עמד על זה השואל בשבה"ל שם, יעוי"ש שכתב בזה"ל "ודבר פשוט הוא דאף אחר שענה קדיש וקדושה ודעתו להמשיך לומר תחנונים, דאין לו לענות ב"ה וב"ש וכדו' ובע"כ דבעונה קדושה אין זה כעוקר", וצ"ע בכל זה.

המבואר עד כאן, דלפי הטעם הראשון שכתבתי אסור אפי' להמשיך בתחנונים משום שחלה עליו חובה לחזור והרי הוא כעומד באמצע שמו"ע שאסור לו לומר תחנונים, אלא שכל זה לענין לכתחילה, אבל בדיעבד שהמשיך בתחנונים או שענה לדבר שבקדושה היינו אומרים שאע"פ שהיה אסור לו לעשות כן מ"מ מעתה יחזור למקום שטעה. אבל לפי הטעם הנ"ל שבעניית קדושה יש הפסק משום שכל מה שמותר להפסיק הוא מכח שאנו דנים אותו כמי שאינו עומד בתפילה, א"כ יש כאן היסח הדעת, אלא שכפי שצינתי, אמנם נראה לפו"ר דמוכח מהרשב"א ומהשו"מ שזה נחשב הפסק, אך מאידך יש ראיות שאי"ז נחשב הפסק, ויל"ע עוד בכל זה.

מיהו עוד יש לדון על פי מה שהסתפקתי לעיל בדינו של הראב"ה, דאפשר שאף אם נאמר שקדושה אינו הפסק ובדיעבד בענה יכול לחזור למקום שטעה בו, מ"מ יש לחלק אם נזכר שצריך לחזור מקודם שענה או לאחר שענה, דיתכן שאם נזכר קודם שענה ובכל זאת ענה לא יוכל לחזור כי שינה במזיד, [וזה תלוי במה

הרי לא מצוי ציור שהוא עומד בידיו של חזרת הש"ץ ושומע קדושה או קדיש ממנין אחר, ולכן ודאי בפשוטו מיירי במי שאומר בשמו"ע. שו"ר שבהערות על פסקי הגר"ש קמינצקי הל' ימים נוראים בעמ' שמ"א עמד על הקושי בדברים – דמחד נראה דמיירי בידיו שבחזרת הש"ץ, ומאידך קשה לצייר שיצטרך לענות אז לקדיש ולקדושה. דאמנם ודאי שיתכן שיש שני מנינים סמוכים אבל זה קצת דוחק להעמיד בכה"ג]. ושו"ר במט"א שם סק"ו שמפורש שגם בשמו"ע יענה. ולדברינו יש להעיר דיש לחלק בין אמירת יהיו לרצון לבין ענייה לדברים שבקדושה, דלדין נהי דאמירת יהיו לרצון אינו גמר התפילה אבל עכ"פ אם יענה לקדושה הרי שזה רק מדין עקירה מהתפילה, וא"כ אין לעשות כן כמו שלדעת הגר"א אין לומר יהיו לרצון, ואע"פ שכתבתי שעדיין יש בזה מעלת עומד בפני מלך במקצת ולא גרע ממי שאינו רגיל לומר תחנונים, מ"מ יש לחלק בין תחנונים שקודם שעונה שיש בזה מעלה כעומד בתפילה לבין תחנונים לאחר שעונה². ולפו"ר מזה ראה דלא כמש"כ, וצ"ע.

גם יש לדון שבכל אדם שעומד בתחנונים ועונה לקדושה, מעתה כבר יותר לענות על אמן של כל הברכות, דמעתה קיל דינו מדין העומד בתחנונים, [יעויין בריש סי' קכ"ב שהרגיל בתחנונים מותר לענות רק לקדיש ולקדושה, אבל באינו רגיל בתחנונים מותר לענות אמן של כל הברכות], ולא שמענו כן.

ב. אמנם במגן האלף בלא"ה כתב שמי שעומד בידיו הוא כמי שעומד בתחנונים שאינו רגיל בהם, ולכן התיר לענות על כל אמן של כל הברכות, ולדבריו אין מקום להערה הנ"ל, מ"מ כבר תמזהו עליו דעדיין לא אמר אלקי נצור וגם מכיון שחז"ל תיקנו לומר וידוי מסתברא דהוה כרגיל לומר תחנונים.

אע"פ שמוטל עליו לחזור למקום שטעה בו, וגם סבירא ליה שאין סתירה בין ענייה לדבר שבקדושה לבין הא דחזור אח"כ למקום שטעה דאין זה הפסק.

והנה סברא זו שכתבתי לעיל דמכיון שדינו לחזור אסור לו להמשיך בתחנונים משום שחל עליו דין להמשיך בתפילה, אפי' נימא דלא כהך סברא אלא נחליט שאין איסור להמשיך באמירת תחנונים משום שעדיין יוכל לחזור ולהזכיר את ההזכרה שמחוייב בה בתפילה זו, מ"מ כאשר הנידון האם להמשיך ולענות לדבר שבקדושה באופן שיצטרך לחזור לראש שמו"ע וכפי שהבין השו"מ שאם יענה יצטרך לחזור לראש, קשה לי מדוע השו"מ דן רק מחמת ברכה שאינה צריכה, והרי אם יתחייב לחזור לראש שמו"ע נמצא שבתפילה זו חיסר את חובת ההזכרה, ולא מיבעיא לפמ"ש"כ במאמר הנ"ל שלחכמי פרובינציא באופן זה נחשב שלא התפלל תפילתו הראשונה, אלא אפי' לראשונים שחולקים וסוברים שחשיב שהתפלל, מ"מ נמצא שלא התפלל כתיקון שתיקנו חז"ל.

ובדעת האגרו"מ אולי אפשר"ל שאה"נ, אילו היה סובר שאם יענה לדבר שבקדושה יהיה אסור לו לחזור אולי היה מודה שטעם האיסור משום שגורם שלא יתפלל כפי שתיקנו ולא רק מחמת ברכה שאינה צריכה, רק מכיון שסובר שיוכל לחזור למקום שטעה, לכן נמשך אחר לשון השואל שתלה זאת בברכה שאינה צריכה ולא חש לזה, אך השו"מ שהעלה מעצמו שהצד שלא לענות הוא משום גורם ברכה שאינה צריכה וגם הסיק שמהאי טעמא אין לו לענות, צ"ע מדוע חשש רק מחמת זה.

שנסתפקתי האם דינו של הראב"ה הוא רק בהזיד ולא הזכיר בעיקר מקום חיוב ההזכרה, או שגם בכה"ג שמתחילה שכח ולאחר שנזכר הזיד והמשיך להתפלל אמרינן דחשיב ששינה במזיד מהמטבע וחוזר לראש].

עוד יש להעיר שמדלא כתב השו"מ שמכיון שדינו לחזור הרי הוא כמי שעומד בעיקר התפילה שאין לו היתר לומר תחנונים כלל, מבואר דלא סבירא ליה כסברא זו שכתבתי לעיל, וצ"ב מדוע. ובנידון דהשו"מ לפו"ר פשיטא טפי כמש"כ דהא עדיין לא אמר יהיו לרצון והוא עומד לפני תחנונים, וכמו שמי שנזכר במודים שהוא צריך לחזור מיד ובודאי אסור לו להמשיך ורק אח"כ לחזור, וא"כ מה הס"ד שיוכל לומר יהיו לרצון. מיהו אי נימא דמעיקר הדין יכול לענות לקדושה גם ללא אמירת יהיו לרצון א"כ יש למר שזה נחשב שכבר הגיע לתחנונים.

כמו כן ראיתי באגרו"מ או"ח ח"ג סי' נ"ו שנשאל כעין נידון זה של השו"מ, דהשואל שם שאל בנזכר קודם שאמר יהיו לרצון שצריך לחזור האם יאמר יהיו לרצון כדי לענות לדבר שבקדושה או שלא יענה, כי אם יענה יצטרך לחזור לתחילת שמו"ע וגורם לברכות שאינן צריכות. והשיב הגרמ"פ דלדעת הרמ"א בסי' קכ"ב שמעיקר הדין אומר אלוקי נצור בלי לומר יהיו לרצון א"כ יכול לענות כבר עכשיו לדבר שבקדושה בלי להקדים יהיו לרצון, ואין בזה סתירה למה שחוזר אח"כ, ועיניי"ש מה שכתב אליבא דשיטת המחבר בסי' תכ"ב.

עכ"פ מבואר בדבריו נגד שתי הסברות שכתבתי, וסבירא ליה שיכול לענות

דהגר"ח (ונדפס ב'סטנסיל') לחלק בין הנושאים, ולדעתו לגבי ותן טל ומטר לכו"ע חשיב כלא התפלל, ולכן בשכח ותטו"מ במנחה של ער"ש צריך לחזור להתפלל בליל שבת שמים, וכ"כ במקור חיים סי' ק"ח סוף סעי' י"א רק שהוסיף שיתנה שזה בנדבה [אמנם יש גם הרבה שחולקים על הגר"ח בזה].

עוד יש להעיר דבכה"ג דאמרינן שנחשב שלא התפלל [דהיינו בשכח יעלה ויבוא לחכמי פרובינציא ובשכח ותו"מ לכו"ע לשיטת הגר"ח הנ"ל], שכתב בזה ידידי הרב דגם בעודו עומד בתפילה חשיב שעדיין עומד בברכה שטעה בה, נראה דאי"ז פשוט כלל, ויותר נראה דהא דחשיב שלא התפלל הוא רק כאשר סיים את התפילה בלי להזכיר את ההזכרה, אך כל זמן שעדיין עומד בתפילה ויכול לחזור אין הגדר שהוא עדיין עומד בברכת השנים או ברצה וכל הברכות שאמר מאז אינם עולות לתפילה, אלא שחל עליו חיוב נוסף לחזור על כל הברכות כדי להזכיר את ההזכרה על סדר הברכות. ויעויין בלשון הרא"ש בברכות פ"ד סי' ב' שהביא בשם חכמי פרובינציא בזה"ל "כיון שלא יצא ידי חובתו בזו התפלה הוה ליה כאילו לא התפלל", הרי שכתב שהא דחשיב כאילו לא התפלל מתלי תלי במה שלא יצא יד"ח בתפילה זו, וזה נקבע רק בסוף התפילה. ואמנם אין להביא ראיה מזה דהא הנידון של הרא"ש שם הוא לגבי מי שסיים את התפילה ולא הזכיר יעלה ויבוא האם חייב בהשלמה בכה"ג שגם בתפילה השניה לא יזכיר, ומשו"ה אין כ"כ דיוק ממה שהזכיר בלשונו שכיון שהוא לא יצא יד"ח בתפילה זו הוה ליה כאילו לא התפלל, אבל

ולעיל הבאתי מה שכתב במאמר הנ"ל שגם לאחר שנזכר שעליו לחזור אין הוא נחשב כעומד בתפילה אלא כמי שעומד באלוקי נצור, והטעם משום שכל מה שהוא מחוייב לחזור הוא כדי שלא יהיה ברכה שאינה צריכה ולולא זה היה יכול לסיים שמו"ע ולחזור שוב כדי להזכיר ההזכרה. ובאמת שכן מבואר מדברי השו"מ וכך פשטות דברי האגרו"מ, ולפי"ז מובן מה שהם לא כתבו שאסור לענות משום שהוא כמי שעומד באמצע התפילה. אכן כבר כתבתי לתמוה ע"ז שבפשוטו זהו חיוב גמור כדי להתפלל כפי שתיקנו חז"ל, והבאתי דברי הראב"ה שמי שדילג במזיד חוזר לראש, ומה שביאר בזה המחזיק ברכה שהטעם משום ששינה מהמטבע שקבעו חז"ל, וצ"ע בכל זה.

כעת נבוא לדון במה שכתב במאמר הנ"ל שהדבר תלוי במח' חכמי פרובינציא ושאר הראשונים במי ששכח יעלה ויבוא בר"ח ולא נזכר עד שעבר ר"ח, האם יש חיוב השלמה בכה"ג שבלא"ה לא יזכיר את ההזכרה שהחסיר בתפילת ההשלמה, וכתב שם שלשיטת חכמי פרובינציא שיש חובת השלמה וביארו האחרונים שזה משום דחשיב כאילו הוא לא התפלל, א"כ הרי הוא כמי שעדיין עומד במקום שטעה בה, משא"כ לחולקים חשיב שהוא עומד בתחנונים רק שיש לו דין לחזור למקום שטעה בה.

ראשית במה שהביא המח' הנ"ל בין לענין הזכרת יעלה ויבוא ובין לענין הזכרת ותן טל ומטר, הלא ידוע משמיה

עכ"פ לפמשנ"ת הלשון מתאים מאד. לכן נראה שלכו"ע הוא נחשב עומד לאחר שים שלום והברכות שהזכיר יצא בהם יד"ח אותן ברכות ואינו נחשב כעומד במקום שטעה בו, אלא שכפי שכתבתי נראה שבכל זאת אין לו לענות לדברים שבקדושה, מכיון שחל עליו חיוב לברך שוב את הברכות מהמקום שטעה בו א"כ יש לו דין של עומד באמצע התפילה והרי הוא כעומד באמצע שמו"ע אריכתא.

וביאור הדבר שאין זה נחשב שלא אמר ברכת השנים או ברכת רצה, אלא הוא ממטבע התפילה והתפילה היא שחסרה כאשר לא הוזכר בה ההזכרה, וראיה לזה מהא דיכול להזכיר ותטו"מ בשומע תפילה, ועיין היטב בביאור"ל סי' קי"ז ד"ה אם לא שאל. וראיתי בספר הנפלא שיח מרדכי להרה"ג רבי מרדכי אליעזר ווייסמאן זצ"ל שג"כ הביא את הראיה הנ"ל.¹

עוד יש להוכיח כן ממה שדנו הראשונים בברכות כ"ט במי ששכח ותטו"מ ונזכר

לאחר שומע תפילה האם חוזר לברכת השנים או לשומע תפילה, וכתב שם הרא"ש דחוזר לברכת השנים, ודימה דין זה למי ששכח להבדיל בתפילה וגם שכח להבדיל על הכוס דחייבו אותו לחזור ולהתפלל [אמנם הביא שם עוד דעה ואכמ"ל]. והנה אם נאמר שלשיטת חכמי פרובינציא בכה"ג חשיב שעדיין עומד בברכת השנים וכו"ש לדעת הגר"ח שכו"ע מודו לגבי ותטו"מ, א"כ מדוע לא הזכיר הרא"ש שלשיטתם פשיטא שחוזר לברכת השנים, אלא ודאי שכל הברכות שלאחר ברכת השנים עולות לו ובתנאי שיזכיר בתפילה זו בקשת גשמים, ורק לאחר שלא הזכיר כלל בכל התפילה אמרינן דהוא כמי שלא התפלל.²

ויש נפק"מ גדולה במש"כ שרק לאחר שסיים תפילתו חשיב כלא התפלל דלפי"ז מי שהתפלל בר"ח ושכח ותטו"מ ואח"כ הזכיר יעלה ויבוא ושוב נזכר במודים ששכח ותטו"מ וחזר לברכת השנים, ובפסם

ג. ועיי"ש שהביא עוד ראיה לדעת הסוברים שמועיל בדיעבד הזכרת יעו"י במקום אחר בתפילה ומוכח שאי"ז ממטבע הברכה, אלא שבאמת נידו"ד הוא אליבא דחכמי פרובינציא ואפשר שהפוסקים שכתבו כן לא אזלי בשיטת חכמי פרובינציא, אכן הרי שיטת חכמי פרובינציא לא נדחתה לגמרי להלכה דהא נפסק שיחזור ויתפלל ויתנה שזה נדבה. ויש לעיין בדברי הפוסקים לגבי הזכיר ותטו"מ שלא במקומו, ואליבא דהגר"ח שבזה כו"ע סברי כחכמי פרובינציא ומהא אפשר שיהיה ראיה יותר מוכחת. ד. ואגב יש לעורר היאך הדין במי ששכח להבדיל בתפילה ועל הכוס בחוה"מ דצריך לחזור ולהתפלל, ובתפילה הראשונה הזכיר יעו"י ובשניה שכח יעו"י, האם אמרינן דקנסוהו שהוא כמי שלא התפלל תפילתו הראשונה או שרק יש חיוב לחזור כדי להבדיל בתפילה, ולא עיינתי בזה כעת, אך כמדומה שאי"ז לחזור, אבל אם נאמר שמחוייב לחזור א"כ בהכרח שגדר הקנס הוא שנידון כלא התפלל תפילתו הראשונה, ולפי"ז ה"ה בנידו"ד - שדימו הראשונים להתם - נצטרך לומר שגדר הקנס שהחשיבו ברכותיו שמהמקום שטעה בו כאילו לא אמרם, עכ"פ לדעת חכמי פרובינציא. אבל באמת מסביר נראה שאין טעם לומר שגדר הקנס התם דהוא כמי שלא התפלל, שהרי מי שלא טעם קודם הבדלה אינו צריך לחזור, והטעם משום שאין ההבדלה מעכבת בתפילה, ורק בטעה בזו ובזו היינו שגם טעם קודם הבדלה הוא דמחוייב לחזור, ובזה סגי לומר כפשוטו שמכיון שטעה בתרתי

יסיים תפילתו בלי לומר את ההזכרה חשיב שלא התפלל ובודאי מחוייב לחזור כדי שיחשב שהתפלל נאף אם נאמר כפי שמקובל ללמוד שאף לדעת חכמי פרובינציא כשלא הזכיר את ההזכרה אין הברכות לבטלה, מ"מ הרי סו"ס חיסר מגוף התפילה ואיך אפשר לעשות כן לכתחילה]. מעתה כפי שכבר הוזכר, להלכה הלא חוששים לשיטת חכמי פרובינציא, ומה עוד שכאמור לגר"ח לגבי ותן טל ומטר כו"ע מודו לשיטתם.

מיהו רבים האריכו שאין הפירוש בדעת חכמי פרובינציא שחשיב שלא התפלל והרבו להקשות קושיות על הבנה זו, אלא יש לבאר בדעתם שמכיון שחלה עליו חובה לחזור מחמת חובת השלמת חיוב ההזכרה ממילא שוב נחשב שיש עליו חובת תפילה, והחולקים סוברים שנחשב שרק מוטל עליו חובת ההזכרה אלא דממילא הוא צריך להתפלל שוב. נועיין בקובץ פארי ירושלים טו במאמר של הרה"ג הרב משה לייב לוי שליט"א בעמ' כ"ז כמה ראיות דלא כביאור המקובל של הגרש"ר והקה"י דדעת חכמי פרובינציא שזה כאילו לא התפלל אע"פ שזה לשון הרא"ש, ויעו"ש מה שביאר בדעתם באופן שונה קצת].

עכ"פ לביאור הנ"ל אין חילוק בין חכמי פרובינציא לבין החולקים לגבי זה שמסיים את תפילתו בלי להזכיר את

השניה שכח יעלה ויבוא נראה פשוט שיצא יד"ח תפילה ולא אמרין שההזכרה הראשונה של יעלה ויבוא לא עלתה לו נישנם שיטות שבדיעבד יוצא בהזכיר יעלה ויבוא שלא במקומו עיין בזה בברכ"י תק"ב אות ד' ובמאמר שם אות ג' ובתהילה לדוד רס"ח אות ו' ואכמ"ל, ולשיטתם הדבר פשוט בלא"ה, ומש"כ היינו לשיטות דבעינן הזכרת יעלה ויבוא בעבודה ובזה צריכים אנו למש"כ שכה"ג חשיב שהזכיר יעלה ויבוא בעבודה].

ואיך שיהיה הא ודאי צ"ע מש"כ במאמר הנ"ל דלדעת חכמי פרובינציא הרי הוא כמי שעומד במקום שטעה בו, והשתא מכיון שלהלכה חיישינן לחכמי פרובינציא ובנידון שנח' הראשונים עם חכמי פרובינציא חוזר ומתפלל ומתנה לנדבה, א"כ בנידו"ד היאך הסיק במאמר הנ"ל שמותר לענות לדבר שבקדושה, והרי לדעתו לחכמי פרובינציא הוא עדיין עומד במקום שטעה בו, ואיך יענה לדבר שבקדושה כשהוא עומד באמצע שמו"ע.

והנה לפי ביאור זה בדעת חכמי פרובינציא, צ"ב מה שהובא לעיל מהשו"מ ומהאגרו"מ שאם ע"י שעונה לדבר שבקדושה יצטרך לחזור לראש הטעם לאסור לענות הוא רק משום ברכה שאינה צריכה, והרי לדעת חכמי פרובינציא אם

להכי חייבוהו לחזור כפי עיקר הדין, אולם מאיזה טעם נאמר שכאילו לא התפלל. ובפרט לפי מה שכבר האריכו לבאר שהבדלה בתפילה אינה מדיני התפילה אלא הוא דין בהבדלה שצריכה להאמר בתפילה ועל הכוס, ולהכי חשיב טעה בתרתי משא"כ אילו זה היה חיוב מצד התפילה, וא"כ מאיזה טעם נאמר דחשיב כלא התפלל, והרי הטעות לא היתה בקיום חובת התפילה. ולכן נראה פשוט שמוכח כמש"כ שאי"ז נחשב שהוא עדיין עומד במקום שטעה בו, אלא שמ"מ קנסו אותו לחזור, ובסיים את כל התפילה בזה הוא דפליגי הראשונים עם חכמי פרובינציא.

דעתו נאמר שאה"נ לא מהני היסח הדעת, ובשו"מ מפורש שאינו כן אלא אם יסיח דעתו לאחר שנזכר שוב לא יוכל לחזור למקום שטעה בו.

שו"ר שיש מקום להקשות כן גם לגבי הדין של מי שעקר רגליו, דמאי טעמא דאמרין דחזור לראש, והרי עקירת רגלים באמצע התפילה לא מהני לעקור תפילתו, ואי נימא שהוא כמי שלא התפלל, א"כ הוא כמי שבאמצע תפילתו.

ואפשר שאין כוונת המג"א שלא מהני היסח הדעת קודם אמירת יהיו לרצון, אלא לעולם מי שהסיח דעתו מלהתפלל גם קודם יהיו לרצון הוי היסח הדעת, אלא כוונת המג"א שמי שהסיח דעתו מלומר תחנונים אי"ז נחשב היסח הדעת מהתפילה אם עדיין צריך לומר יהיו לרצון מכיון שיהיו לרצון זה גמר התפילה, וא"כ נהי שגמר בדעתו שלא לומר תחנונים אבל סו"ס עדיין דעתו לומר יהיו לרצון. אכן לו יצויר שהסיח דעתו לגמרי והחליט שלא ימשיך כלל אפשר שאה"נ מהני היסח הדעת דדין זה שהיסח הדעת הוי עקירה מן התפילה הוא גם במי שעומד באמצע תפילתו. ולפי"ז אין ראייה כלל מדברי המג"א הן לגבי הבנת שיטת חכמי פרובינציא והן לגבי נידו"ד האם חשיב עומד באמצע תפילתו או לא.

וכן יש לומר לגבי עקירת רגלים, דאה"נ לו יצויר שאדם עוקר רגליו מתוך כוונה לסיים את התפילה, שפיר הוי הפסק גם באמצע שמו"ע, וכל מה שדנו הפוסקים במי שדיבר במזיד או במי שעקר רגליו האם הוי הפסק היינו כאשר דעתו להמשיך להתפלל.

ההזכרה ולכו"ע חשיב שהתפלל. ובזה יש מקום ליישב דברי השו"מ והאגרו"מ.

ולכאן' יש לזה ראייה מדברי המג"א בסי' תכ"ב שהובא לעיל, דהמג"א שם דן במי שסיים תפילתו והתחנונים אבל לא עקר רגליו האם חזור למקום שטעה בו או לא, וכתב שם המג"א וז"ל "מיהו בירושלמי משמע פרק ה' דברכות דכל שהסיח דעתו מלהתפלל הוי כאילו עקר רגליו, ונראה לי דזהו דוקא כשאמר יהיו לרצון שזהו גמר התפילה". ואי נימא דכשלא הזכיר ההזכרה חשיב שלא התפלל, א"כ מ"ש העומד לאחר יהיו לרצון מן העומד לפני יהיו לרצון, הרי כל זמן שלא הזכיר את ההזכרה עדיין חשיב עומד בתפילה כי לא סיים תפילתו, [ודוחק לומר שאה"נ לחכמי פרובינציא אין חילוק, והמג"א כתב כן רק לחולקים ומכיון שלשיטתם הוי עקירה ממילא מחוייב לחזור לראש. ואגב, אילו היינו אומרים כן א"כ לדברי הגר"ח לכו"ע לא היה מהני היסח הדעת בשכח ותן טל ומטר].

והנה לעיל כתבתי שנראה שאף לדעת החולקים על חכמי פרובינציא אסור לו להמשיך בתחנונים משום שהוא חשיב כעומד בתפילה שהרי יש עליו חיוב לחזור, ולפו"ר מהמג"א מוכח דלא כדברי, דהא בנידון המג"א אליבא דאמת הוא מחוייב לחזור, וא"כ נימא דהוא כעומד באמצע התפילה מחמת שחייב לחזור, ואע"פ שהמג"א מיירי במי שעדיין לא נזכר שהוא מחוייב לחזור, מ"מ האמת כן הוא שהוא מחוייב לחזור רק שהוא לא נזכר. ובלא"ה לא נראה שדין המג"א הוא רק משום שעדיין לא נזכר שמחוייב לחזור, דא"כ באופן שנזכר שמחוייב לחזור ואח"כ הסיח



הרב צוריאל פטרובר

בדין תיקון טעות בברכות התורה ובשאר ברכות שיש להן חתימה בשם

שיכול לתקן הברכה תיכף ואינו צריך לחזור
לראש.

[זה לשון שו"ת באר שבע: "יען כי הדבר מצוי
שטועה הקורא בתורה בסדר הברכות ומברך
בראשונה אשר נתן לנו תורת אמת וכו' ראיתי
לזכור פה קצת מהדברים שחדשתי בדין זה
בהיותי כאורח נוטה ללון בק"ק נייאשטאט
סמך לנירנבערג והיו שם אז עמי בחבורתי
שלשה רבנים מובהקים הלא המה החכם השלם
מוהר"ר יששכר י"ץ ר"מ ואב"ד דק"ק וורמישא
ועמיתי האלוף הנשגב הר"ר יצחק גבאי י"ץ
והאלוף מוהר"ר יוסף מי"ץ הר"ו.]

ויהי היום בשעת קריאת התורה טעה הקורא
וברך בראשונה 'אשר נתן לנו תורת אמת' וכו',
וכל הרבנים הנזכרים עם שאר אנשים נבונים
וחכמים שהיו שם גערו בו אשר בחר בנו וחזר
והתחיל אשר בחר בנו ואני געתי בו פעם שנית
והצרכתי לחזור ולהתחיל תחלה הברכה 'ברוך
אתה' וכו', דמאחר שהתחיל בראשונה לדעת
אחרת לא עלה לזאת וחילי היה מספר מהרי"ל
שכתב כן הלכה למעשה וכאשר ראו שכתוב שם
כך כולם כאחד הודו ואמרו מי יבא אחר המלך
הרב הגדול מהר"י מולין ז"ל שהוא רב מובהק
של כל האחרונים שבאשכנז.

שוב אחר שבאתי לעירי בכותלי בית מדרשי
נתתי אל לבי לעיין אחר דין זה בים הגמרא
ומצולות הפוסקים מפני שהייתי קוהה כל ימי
בדין זה מכמה טעמים והעולה על כולם הוא זה
דלא אישתמוט שום מחבר מכל האחרונים ז"ל

א הלכה פסוקה בשולחן ערוך (או"ח קל"ט)
שכל הקורים בתורה מברכים לפניה
ולאחריה, ומברכים עליה שתי ברכות שונות
- ברכה ראשונה "אשר בחר בנו מכל העמים
ונתן לנו את תורתו" וברכה אחרונה "אשר
נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו".

מצוי שמחמת ששתי הברכות דומות זו לזו,
העולה לתורה טועה ומחליף ביניהן,
ודנו הפוסקים כיצד יש לנהוג כאשר המברך
שגג והחל לברך תוך שהוא מחליף נוסח
הברכה, ומיד נזכר ובקש לתקן דבריו
ולחזור לומר את נוסח הברכה הנכונה.

להלכה נקט המשנה ברורה (שם סקט"ו) שכל
עוד לא חתם הברכה יכול לתקן
ברכתו ולומר את הנוסח הנכון, ואינו צריך
לחזור לראש הברכה.

באמת הקדמונים נחלקו בדין זה, והמהרי"ל
הורה שאף אם עדיין לא חתם
הברכה, משעה שפתח בברכה המוטעית
כבר אינו יכול לתקן ברכתו, וצריך לחזור
לראש ולומר שוב כל הברכה מתחילתה.

ברם בשו"ת באר שבע (ל"ז) כתב כי אחר
שאירע מעשה כזה בפניו והורה הוא
לעולה לחזור לראש הברכה על פי פסק
המהרי"ל, חזר וחקר בדבר והסיק דפסק
מוטעה הוא, וחלק על המהרי"ל ופסק

יוצר אור (או להיפך) אם תיקן דבריו חלה הברכה הנכונה לפי תיקונו ויצא בה ידי חובתו.

הגמרא דוחה את ההוכחה ואומרת שאין ראיה מדין הבריתא, משום שאפשר שדוקא בברכת יוצר המאורות והמעריב ערבים מועיל תיקון מחמת שגם מלכתחילה כשהחל לברך את הברכה המוטעית היה בכלל ברכתו ממין העניין של הברכה הנכונה, כיון שצריך להזכיר מידת יום בלילה ומידת לילה ביום, ואם כן אולי דוקא לפיכך גם כשטעה והחל לומר ברכת המעריב ערבים יכול לתקן ולצאת ידי ברכת יוצר המאורות, שהרי גם לפי טעותו היתה בכלל דבריו.

סוף דבר שהסוגיא נשארת בספק, ולפיכך להלכה נפסק שמספק מי שתיקן ברכתו בכי האי גוונא יצא בה ידי חובתו בדיעבד, הואיל וספק ברכות להקל.

ברם הואיל ודין זה אינו אלא משום שספק ברכות להקל, נמצא שאינו שייך אלא בדיעבד - שאם תיקן וחתם ברכתו אמרינן ליה דיצא מספק ולא יחזור ויברך משום דספק ברכות להקל, אך כשהנידון הוא לכתחילה - האם כשטועה בכה"ג יתקן את ברכתו, הנה לא בכל מקרה תיקון הברכה יהיה בגדר קולא. כלומר, אמנם בברכה קצרה שאין לה חתימה, אף מלכתחילה אם עוד לא תיקן ברכתו מסתבר שצריך לתקנה, הואיל וכבר הזכיר את השם, ושם יועיל התיקון ולא תהיה הברכה והזכרת השם לבטלה. אבל בברכה ארוכה שיש לה חתימה, הדין נותן שאם נזכר שטעה כשעדיין לא חתם, לא יתקן ברכתו ויחתום

הרגילים להביא דברי מהרי"ל ז"ל להביא גם דין זה הנזכר. וסבותי אני ולבי הלא לא בחנם הוא ויגעתי ומצאתי שאין לו שחר כלל ועלי להביא כפרה על שהצרכתיו להזכיר שם שמים לבטלה לחזור להתחיל תחלת הברכה 'ברוך אתה ה' בחנם ולא אוכל להאמין שהורה כן הרב מהרי"ל ז"ל".

המגן אברהם פסק כשיטת הבאר שבע, וכן פסק המשנה ברורה.

ב הנה כשנחקר בדבר נמצא שבפשטות דברי מהרי"ל נכונים ולכאורה דברי באר שבע קשה להולמם, ואעפ"כ מצוה לישב את שיטת הבאר שבע, שהרי כדבריו נפסק להלכה.

הדיין בשאלה אם לאחר שהתחילו בטעות לומר נוסח ברכה אחרת ניתן לתקן הברכה על ידי שיחזור לומר בה מיד הנוסח הנכון, באמת מפורש בגמרא במסכת ברכות דף י"ב, הגמרא שם דנה האם המברך בטעות 'בורא פרי הגפן' על דבר שברכתו 'שהכל' ורוצה תיכף לתקן ולומר 'שהכל' נהיה בדבריו, יוכל לעשות כן ולצאת ידי ברכת שהכל, או שלאחר שאמר 'בורא פרי הגפן' כבר לא יוכל לתקן ולשנות הברכה ל'שהכל'.

הגמרא באה להוכיח את הדין מן התוספתא: "תא שמע שחרית פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים לא יצא, פתח במעריב ערבים וסיים ביוצר אור לא יצא, פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים יצא כללו של דבר הכל הולך אחר החתום". הנה איתא בבריתא שגם לאחר שהחל לברך המעריב ערבים במקום

אחר הדברים האלה, מחדש ה'באר שבע' שסדר ברכות התורה אינו מעכב, ואם יברך לפניה ברכת 'אשר נתן לנו' במלואה במקום 'אשר בחר בנו' יצא ידי חובתו, וממילא נמצא שאין מקרה זה כלול בספק הגמרא, אלא דינו פשוט שהתיקון ככה"ג מועיל, כמפורש שם "פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא דהא תנן על כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא".

איברא דדברים אלו אינם שייכים אלא בטעות בברכה הראשונה שלפני הקריאה, כיון שלפי חידוש הבאר שבע יכול אז לצאת ידי חובתו בין בברכה זו ובין בברכה זו מפני שאין סדר לברכות, אבל לאחר הקריאה כשכבר בירך את הברכה שלפניה, לא נותרה לו אפשרות לצאת ידי חובתו אלא בברכה השניה ואם יתקן את ברכתו יכנס לכלל ספק הגמרא ממש, ואם כן קשה שהמשנה ברורה פוסק (על פי הדרך החיים' ע"ט, ו') שגם בברכה השניה אם טעה יכול לתקן דבריו ואינו צריך לחזור לראש.

עוד יש להקשות על עצם דברי הבאר שבע, שלכאורה יש חילוק גדול בין הטועה ומברך ברכת שהכל שיוצאין בה בדיעבד על היין, לבין הטועה ומברך לפני קריאת התורה את הברכה השניה שהיתה צריכה להיאמר לאחריה, אף אי נימא שסדר ברכות אינו מעכב. בברכת שהכל יוצאין משום שהיא ברכה כוללת ונכללה בה הברכה של בורא פרי הגפן ויוצאין בה במקום בפה"ג, ועל כן אמרה הגמרא שאפשר להמשיך מברכה זו לזו, מן הכלל אל הפרט, כיון

בשם על צד הספק שמא תיקונו הועיל לו, כיון שלפי צד הגמרא שתיקון לא מהני ימצא אומר חתימת הברכה בשם לבטלה.

(הגם שלפי הצד שתיקון כן מועיל, אם עכשיו לא יתקן ימצא עושה תחילת ברכתו לבטלה לחינם, אבל מסתברא מילתא שכל כי האי גוונא שב ואל תעשה עדיף, ויותר עדיף שיעצור ולא יאמר 'בידים' חתימת ברכה שאפשר שהיא לבטלה, למרות שלפי הצד השני שיכול עדיין לתקן הברכה נמצא גורם שתחילת הברכה שבירך תהיה לבטלה על אף שהיתה יכולה להיות ברכה מתוקנת, הואיל ולצד זה נעשית היא לבטלה ממילא ובשגגה ולא בידים ובכעין מזיד).

לפי כל האמור והמבואר נמצא שצדקו דברי מהרי"ל, שהרי בברכת התורה יש חתימה בשם, ואם כן אסור לו לתקן ברכתו ולחתום בה, שהרי ספק אם התיקון יועיל, ואם לא יועיל נמצא חותם ברכתו לבטלה.

ג עתה נצטרך לבאר איך ניתן בכל זאת להסביר את שיטת החולקים ופוסקים דהטועה בברכת התורה אמרינן ליה לתקן ברכתו ולחתום בה ולא לחזור לראש.

ואפשר להעמיד ולבאר הלכה זו בכמה דרכים כדלהלן.

דרך א' סדר ברכות אינו מעכב

הבאר שבע עצמו בונה שיטתו, על פי המבואר בגמרא בברכות שם שכל הספק שמא תיקון אינו מועיל הוא רק כאשר בברכה שהתחיל בה בטעות אי אפשר לצאת ידי חובה, אך אם גם בברכה המוטעית היה יוצא ידי חובה בדיעבד פשוט שיכול לתקן ולחתום בברכה הנכונה.

כדברי התוספות מבואר בלשון הגמרא "היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח וברוך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי" כלומר הספק הוא רק משום שכשפתח בחמרא בורא פרי הגפן סבר באמת שיש בידו יין, אך אם ידע שיש בידו שיכרא וברכתו 'שהכל' והא דפתח בחמרא היה רק משום דאתקיל מלוליה, בכי האי גוונא פשיטא שיכול לתקן.

מעשה אפשר שהטעות הנפוצה בברכות התורה אינה בגדר של טעות

אמיתית (שנכללה בספק הגמרא) אלא של אתקיל מלוליה, ובכי האי גוונא פשוט שיכול לתקן ברכתו לפי שאין שגגת לשונו נחשבת להתחלה אמיתית של ברכה אחרת.

יתרה מכך, נראה שבדרך כלל טעות אמיתית לגבי ברכות התורה כמעט אינה מצויה, שהרי כך ביארו התוספות את החילוק בין כוונה אמיתית לברכה אחרת לבין אתקיל מלוליה, זה לשונם: "פירש רב אלפס השתא דלא אפשיטא בעיין, אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא. ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ומיהו היה אומר ר"ח אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר בורא פרי העץ תחת (בורא) פרי הגפן דבתוך כדי דבור יכול לחזור בו. וכן ביום טוב בחתימה של יום טוב אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב". כלומר, כל אימת שהוא יודע את המציאות [ואת הדין] והטעות היתה רק בדיבורו, יכול לתקן טעותו ללא ספק. אם כן כאן, הרי המברך בודאי יודע אם הוא עומד לפני

שיש לשתי הברכות תוכן ותוקף משותף ואין צריך לבטל ולהחליף החלק הראשון של הברכה. מה שאין כן הכא גם אי נימא שאין סדר ברכות מעכב אין הכוונה לומר שאלה ברכות שוות ושעניינן שווה ושיכול לברך זו במקום זו, אלא הן ברכות נפרדות לגמרי שבדיעבד אם החליף סדרן וברך הברכה האחרונה קודם ואת הראשונה אחר כך יצא, וממילא אין זה מועיל כלל לצרף אותן לכדי ברכה אחת, וכשבא לתקן מזו לזו הרי הוא ממש משנה את הברכה, ונתון הוא בספק הגמרא אם תיקון ברכה מהני.

מלבד זאת, הרבה פוסקים חלקו על חידוש ה'באר שבע' שסדר ברכות אינו מעכב, וסבירא להו דאי אפשר ללמוד מברכות ק"ש (שאין סדרן מעכב ומשם רצה הבאר שבע להוכיח שה"ה בברכות התורה) ובאמת סדר ברכות כן מעכב, ואעפ"כ חלקם סוברים שיכול לתקן הברכה ולחתום בה, והדרא קושיין איך מותר לתקן ברכתו בספק, הרי בכך הוא אומר חתימת הברכה בספק ברכה לבטלה? (עיין שער הציון קל"ט ט' שהביא שיטות האליה רבה, השער אפרים והמגן גיבורים החולקים וסוברים שסדר ברכות התורה כן מעכב).

דרך ב' איתקיל מילוליה

בדרך אחרת אפשר להעמיד הלכה זו, והיא על פי המבואר בתוספות בברכות (שם) שכל הצד שאינו יכול לתקן דבריו הינו רק כאשר הטעות בהתחלת הברכה היתה מדעת כלומר שסבר בטעות שזו הברכה שהוא צריך לברך, אך אם ידע את המציאות ואת הדין ורק לשונו נתקלה ואמרה לשון ברכה אחרת בשגגה, בכי האי גוונא אין ספק וברור שיכול לתקן דבריו.

באופן שהתחיל בשבת ברכת 'אתה חונן', וזה לשונו "יראה דדין זה מחולק לפי כוונת המתפלל בין היכא שידוע שהוא שבת אלא שנכשל בלשונו ובהרגילו והתחיל בלא כוונה תפלת חול, ובין היכא שטעה וסבר שהוא חול ובכוונה התחיל תפלת חול, דהיכא דסבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול... מיקרי התחיל בשל חול... אבל אי לא בכוונה התחיל תיבת אתה דידוע היה ששבת הוא ולישני דאיתקיל ליה לפי הרגילו כה"ג לא מיקרי כוונה לדבר טעות... ואף על גב דהרגיל של חול גורם הטעות מ"מ לא מיקרי בשביל כך התחלה דתפלת חול כיון דידע דשבת הוא וכעין זה איתא במרדכי פ"ק דברכות דהיכא דידע דיו"ט הוא ונתקל בלשונו וחתם בשל שבת א"צ לחזור לראש הברכה אלא חוזר בתוך כדי דיבור וחותם בשל יום טוב אלמא כה"ג לאו טעות מיקרי").

אך כאמור המשנה ברורה מבאר גדר מאוד מצומצם ב'אתקיל מילוליה' שבו לא חל ספק הגמרא (כפי שהבאנו לעיל מש"כ בסימן תפ"ז), ונמצא שלפי דבריו כבר אי אפשר ליישב בדרך זו את מה שפסק שבכל אופן יכול לתקן ברכת התורה.

דרך ג' מידת יום בלילה

אפשר לבאר בדרך אחרת מדוע תיקון טעות זה אינו בכלל ספק הגמרא, וזאת על פי המבואר בסוגיא שבברכת המאורות ללא ספק יכול לתקן הברכה מאחר וגם לפי טעותו שהתחיל בברכת המעריב ערבים ביום (או להיפך) היתה בכלל ברכתו אזכרת יום בלילה. ביאור הדבר שמחמת כן אין מוגדרת הברכה שהתחיל בה כברכת טעות גמורה שצריך להסיע עצמו ממנה לגמרי, ובכי האי גוונא אין ספק שתיקונו תיקון.

לפי זה נראה לחדש שלא רק ברכת יוצר וברכת המעריב ערבים שייכות זו לזו

הקריאה או לאחריה, ומן הסתם לא מדובר בעם-הארץ גמור שאינו יודע שלפניה מברכין 'אשר בחר' ולאחריה 'אשר נתן', ואם כן הטעות המצויה היא בשגגת הלשון גרידא.

מעתה יש להעיר על המהרי"ל והפוסקים שהסכימו ששגגת הברכה ותיקונה הינם בכלל ספק הגמרא, וכי הם דברו רק במקרה נדיר של אדם שאינו יודע בין ימינו לשמאלו?

אמנם המשנה ברורה ביאר גדר החילוק באופן שלפיו כמעט כל הטעויות נחשבות לטעות אמיתית הכלולה בספק הגמרא, שכן בסימן תפ"ז לגבי ההלכה בשו"ע שם שפסק את דברי התוספות הנ"ל ש"אם אמר מקדש השבת וחזר בו תוך כדי דיבור יצא אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב" ביאר "רוצה לומר בעת שאמר ברוך אתה השם היתה כהוגן על דעת לסיים בשל יום טוב אלא שאחר כך נכשל בלשונו". לפי דבריו מקרה של שגגת לשון גרידא כמעט אינו בנמצא, דמי הוא זה שבאומרו "ברוך א"ה" יחשוב לסיים הברכה הנכונה ותיכף אחר כך (במילה הבאה מיד) כבר ישגה ויאמר נוסח מוטעה???

ברם פשטות הגמרא והתוספות שכל שידע את המציאות נכוחה, כבר אינו בגדר הספק, ואדרבה בכדי להיכנס לספק צריך להיות מוטעה לגמרי ולא לדעת את אשר לפניו כגון לשגות בזיהוי מין המאכל שלפניו, או להתבלבל ולחשוב שעתה הוא שבת ולא יום-טוב. וכן משמע בלשון תרומת הדשן שמבאר החילוק בין שני המצבים (הוא דן לגבי דין נוסף שיוצא מן הסוגיא

כן אין ספק, הוא הדין באופן שחתימת הברכה המוטעית שבה פתח שווה לחתימת הברכה הנכונה - אין ספק שיכול לתקן, כי בכל אלו אין ההתחלה המוטעית מנותקת מעניין הברכה וממילא אינה פוסלת אותה.

ד' המשותף לכל הדרכים שביארנו עד כאן שלפי כולן אמרינן שהטעות של החלפת ברכות התורה אינה בכלל ספק הגמרא, וממילא פשיטא שיכול לתקן ברכתו לכתחילה. ברם בדברי חלק מן הפוסקים מוכח דסבירא להו שגם טעות כעין זו מוטלת בכלל ספק הגמרא, ואעפ"כ מותר לכתחילה לתקן מיד הברכה ואינו צריך לחזור לראש, ולדבריהם שוב צריך להבין מדוע אמרינן ליה שימשיך ויחתום חתימה שהיא ספק ברכה לבטלה.

כן מוכח שסברו הפרי מגדים והאליה רבה, וצריך ליישב שיטתם.

כן כתב הפרי מגדים (א"א ה') לבאר דברי המג"א שבראשית דבריו דן אם ברכת התורה לפני מדאורייתא או מדרבנן, ולאחר מכן הביא דברי ה'באר שבע' לגבי מי שטעה בנוסח הברכה:

"[ברכת התורה לפני] לרמב"ן ורשב"א וחינוך דין תורה, ולר"ף ורמב"ם ורא"ש דרבנן, והמגן אברהם הסכים לכאורה דדין תורה אבל חולק עם הבאר שבע בבירך בשחרית דלכולי עלמא דרבנן...

ותבין קישור המ"א - דאף על גב דברכת התורה דין תורה מכל מקום אם סיים כהוגן יצא, ולא תימא שאני ברכות הפירות [בסימן ר"ט] דרבנן דספק דרבנן לקולא, דיש לומר נוסח הברכה ג"כ אין מן התורה.

ואינן בכלל הספק, אלא גם ברכות התורה דינן כמותן, ששתייהן שייכות זו לזו ועוסקות באותו עניין, ולפיכך אף הן אינן בכלל ספק הגמרא, וגם אם התחיל ב'אשר נתן' ללא ספק תיקונו לברכת 'אשר בחר' הוי תיקון.

דרך ד' חתימה שווה

ובאופן נוסף יש לומר, דהנה בברכות התורה הללו קיים דבר מיוחד שאין כמותו בשאר כל הברכות, והוא שלשתי ברכות שונות יש אותו מטבע של חתימה, שהרי בשתייהן חותמין ברוך נותן התורה. אם כן אפשר לבאר שכל הנדונים בגמרא אם תיקון הברכה מהני, אינם אמורים אלא בשינוי ברכה אחת לאחרת כשלכל אחת חתימה שונה וממילא גדר שונה לגמרי, אך כשמתקן מברכה אחת לאחרת כשלשתייהן אותה החתימה, אינו בכלל ספק הגמרא כלל.

וביאר הדברים, שבכל הברכות שם הברכה ועניינה נקבע בחתימה כלשון הבריתא בסוגיין "הכל הולך אחר החיתום", וממילא שתי ברכות התורה שחתימתן שווה גדרן שווה, ואף שצריך להזכיר בתוך כל אחת מהן שבח מסויים אחר, בזו על בחירת הקב"ה בעמו ישראל על ידי התורה ובזו על שנטע תורתו שבעל פה בתוכנו, מכל מקום שם שתייהן הוא שווה - ברכה על נתינת התורה.

לסיכום: כשם שהגמרא חילקה ואמרה שבאופן שביעבד יוצאין ידי חובת הברכה הנכונה בברכה המוטעית שבה פתח - אין ספק שיכול לתקן ברכתו, וכמו כן כשבברכה המוטעית שבה פתח מוזכר עניין הברכה הנכונה (מידת יום בלילה) - גם

מכל מקום כיון שמדאוריתא ודאי ייצא, מכל מקום אינו נכנס לחשש ברכה לבטלה.

ברם כאמור ישוב זה אינו אלא באוקימתא שהעולה מוציא עצמו או אחרים ידי ברכת התורה דאוריתא, אבל בדרך כלל אינו ברכת התורה שמברך אלא מדרבנן (כמבואר במג"א שם סק"ה ובשאר פוסקים), ובכה"ג אין הדברים שייכים.

ב' בדרך אחרת אולי אפשר לחדש שכל מי שנסתפק אם ברכתו לבטלה לאחר שכבר אמר נוסח פתיחת ברכה מותר לסיים ברכתו אף כשיש בה חתימה בשם.

הסברא לומר כן היא לפי השיטות שהאיסור בברכה לבטלה אינו מצד הזכרת שם שמים לשוא וכי הזכרת ש"ש איננה לשוא כל שאמר שבח ותהילה לשם], אלא איסור חדש לברך ברכה לבטלה (עיין חכמת שלמה סימן רט"ו, ועיין בברכי יוסף סימן מ"ו), ולפי זה אולי אפשר לחדש שכאן הרי לפי הצד שברכתו לבטלה כבר עבר על האיסור, ועתה הוא רק חותם את הברכה שעיקרה כבר נאמר. ולא תימא דהחתימה חשובה ברכה בפני עצמה שהרי אין דין ברכה אלא אם מזכיר בה מלכות, ורק בפתיחה מוזכרת מלכות (לדין דפסקינן כרבי יוחנן).

ג' ובעוד אופן אפשר לישב ולחדש שכל ברכה שבדיעבד אמרין בה דיצא ידי חובתו מחמת דינא דספק ברכות להקל, אין עוברין בה גם מלכתחילה באיסור ברכה שאינה צריכה, שהרי כבר מראש ידוע שאם יברכנה יצא בה ידי חובתו.

ומיהו י"ל דזה גרע מאם החליף הברכות, דאין סדר כמו ברכות קריאת שמע" (עכ"ל בדילוגים הנצרכים).

ביאור דבריו - שאילולא חידוש ה'באר שבע' שאין סדר לברכות, גם הציור של תיקון ברכת התורה תלוי בספק הגמרא, ולפיכך קשה לכאורה שלא ניתן להוכיח מהא דפסקינן בסימן ר"ט לקולא, דהתם איירי בברכות דרבנן ואילו הכא ברכת התורה דאוריתא וספיקה לחומרא. ומיישב הפמ"ג דאף שברכת התורה דאוריתא, מ"מ נוסח הברכה אינו מן התורה ולפיכך גם בברכה זו אזלינן לקולא.

לשיטתו שזה ספק, שוב תחזור השאלה דבשלמא בדיעבד אם כבר תיקן ברכתו וחתמה כה"ג נימא ליה דיצא בה מספק, אבל איך לכתחילה נימא ליה לתקן ולחתום חתימה שהיא ספק ברכה לבטלה.

ה אולי אפשר לישב בכמה דרכים נוספות כדלהלן:

א' באופן שמקיים המברך בברכתו חיוב ברכת התורה מדאוריתא - כשעדיין לא בירך באותו היום ברכת התורה, או אף כשהוא עצמו בירך אך מוציא ידי חובתו את מי מן השומעין שלא בירך היום עדיין, - אפשר לישב על פי דברי הפמ"ג כאן שמדאוריתא הנוסח אינו מעכב ויוצאין בכל נוסח שהוא, ולפי זה הרי את החיוב דאוריתא של ברכת התורה יוצא ידי חובתו ללא ספק, ונמצא שאף שאת דין הברכה מדרבנן (שהתקינו נוסח מיוחד לברכה שלפניה ונוסח אחר לברכה שלאחריה) ספק אם ייצא ידי חובתו (שזה ספק הגמרא) ונקל בו רק בדיעבד,

יסוד דבריו, דהואיל ובדיעבד נימא דספק ברכות להקל ממילא מותר לברכה כבר לכתחילה (ועיין בשו"ע הגר"ז בסימן קס"ח סעיף י"ב שכתב כעין זה).

לפי זה הכא נמי (וגם בשאר המקומות שבהם חייב בברכה וספק אם יוצא בברכה שהתחיל לברך) יכול לכתחילה להמשיך כיון שמכל מקום לא תיחשב ברכתו לבטלה משום דידונו בה דין סב"ל.

כן משמע בבית יוסף בסימן קס"ח שפסק לברך בורא מיני מזונות על ספק פת הבאה בכיסנין משום ספק ברכות להקל. והקשה עליו הב"ח, איך יכול לכתחילה לומר ברכה שאפשר שהיא לבטלה, אמנם אם בירך כבר נימא דספק ברכות להקל, אבל לכתחילה היכי שרי? נאמרו תירוצים נוספים לישב שיטת הב"י (כגון שבדיעבד 'בורא מיני מזונות' היא ברכה כללית שיוצאין בה כמו ב'שהכל' על כל דבר מאכל) אך אפשר שזה



הרב צבי בנוימן

ברכת כדורי שוקולד, עוגות מקמח מצה, ומצה ברי"י

ואפי' כשאוכלו בתוך הסעודה יברך ע"ז במ"מ וכדין חביצ"א, אבל אם קודם שנתחבר לכזית לא פקע תוריתא דנהמא מהני הגיבול לכזית שלא יתבטל תורת פהב"כ ממנו ואפי' באופן שפקע אח"כ תוריתא דנהמא בגיבול זה (ויל"ע אי חיבור חלקי הפהב"כ ע"י השוקולד שביניהם חשיב חיבור לכזית אחד).

משא"כ דעת הגר"ז (ס"כ) אליבא דהמג"א (אמנם בפסקי הסידור פליג על המג"א) דמיירי אף כשקודם הגיבול פקע תוריתא דנהמא ומ"מ ע"י גיבול הפירורין לכזית חוזר דין הפירורין לקדמותו. ולכא' אין חילוק אם קודם הגיבול פקע תוריתא דנהמא ע"י חביצ"א או אף ע"י בישול (וכן נקט הטה"ד בדעת המג"א אליבא דהגר"ז).

אמנם בגר"ז מפורש דיש לחלק בזה בין נתבטל תוריתא דנהמא ע"י חביצ"א דאז ע"י הגיבול לכזית חוזר דינו לקדמותו לבין נתבטל תוריתא דנהמא ע"י בישול דאז אין הגיבול לכזית מהני להחזיר דינו לקדמותו (וי"ל דנקט כן בדעת המג"א ודלא כהטה"ד הנ"ל דכ' דהגר"ז דיד' מחלק בזה ולא בדעת המג"א).

במג"א (סי' קס"ח כ"ח) הוכיח מהא דאמרו בגמ' בברכות לז דע"י דעירסין מקרי פירורין שיש בהם כזית אליבא דרב יוסף דה"ה לדין היכא דגיבול פירורי לחם לכזית יהי' ברכתו המוציא אפי' ליכא תוריתא דנהמא דהא בכזית לא בעי תאר לחם.

ובמג"א לא נתפרש אי מיירי כשכבר קודם הגיבול פקע תאר לחם או דמיירי באופן שלא הי' זמן שלא הי' תאר לחם בפחות מכזית, ונחלקו בזה האחרונים בדעת המג"א.

דעת מחה"ש דמיירי כשקודם הגיבול לא פקע תאר לחם ומהני גיבול הפירורין לכזית שמעתה גם אם יפקע תואר לחם מ"מ לא יתבטל תורת לחם משום שבכזית לא בעי תוריתא דנהמא אבל באופן שפקע תוריתא דנהמא קודם הגיבול תו לא יהני גיבול לכזית להחזיר דין הפירורין לקדמותו.

ולפ"ז בכדורי שוקולד שיש בהם כזית פהב"כ באופן שאין בהם תוריתא דנהמא יהי' תלוי מאימתי נפקע תאר הפת דאם מיירי כשכבר קודם הגיבול פקע תוריתא דנהמא יהי' ברכתו במ"מ לכו"ע

א. איבוד התו"ד צריך להיות בעצמות הפהב"כ ולא סגי בעצם זה שאין ניכר וידוע כלחם מחמת היותם חלק מכדור השוקולד, דכל שאין שנוי בעצמות הדבר לכא' דמי לחלוקה ג' בשו"ע ס"י דכל שאין תו"ד רק מחמת קוטנם ולא שנוי בעצמות הדבר ע"י ריכוך דבישול או חביצ"א אין מאבד תורת לחם ועי'.

בישול וכו"ל] כן מבואר באבן העזר (וכ"כ בתהלי"ד בדעת אבן העזר), דהנה באבן העזר הק' על המג"א בתרתי חדא דדוקא בחזר ונדבק ע"י אפיה חשיב חיבור למחשבי' משי"ה ללחם והוכיח כן מהגמ' לז. דבעי שיהיו הפרוסות קיימות בכזית משמע דהגוש הראשון שנתחבר ע"י האפיה יהי' קיים (ולכאור' כן מבואר נמי ברש"י לז: דחזר ואפאן). ועוד דבתחילת הבישול כבר פקע ממנו שם לחם ותו לא יהני החיבור לכזית למחשבי' משי"ה ללחם.

והנה משמע דגם בקושיא א' הבין בדעת המג"א דפקע תוריתא דנהמא קודם החיבור לכזית אלא דהק' דרק ע"י חיבור דאפיה מהני למחשבי' ללחם, אמנם בקושיא ב' מבואר דאף אם חיבור ע"י בישול חשיב חיבור לכזית מ"מ אם כבר נפקע תוריתא דנהמא בתחילת הבישול קודם החיבור לכזית תו לא מהני החיבור לכזית למחשבי' ללחם, והמבואר דאבן העזר מחלק בין פקע תוריתא דנהמא ע"י חביצ"א דאז חיבור לכזית מחזיר דינו לקדמותו [וכמבואר בקושיא א'] לבין כשפקע תוריתא דנהמא ע"י בישול דתו לא מהני חיבור לכזית להחזירו ללחם [וכמבואר בקושיא ב']².

ובביאור סברת הגר"ז נראה שהבישול מפקיע פעולת האפיה, וכיון שבשעה שנתבשלו לא הי' בכל פירור כזית פקע תוריתא דנהמא בעצמותו להיות כעיסה שנתבשלה, ואע"פ שחיברו אח"כ לכזית מ"מ חשיב כעיסה שנתבשלה שמברכין עלי' במ"מ אע"פ שיש בה כזית [וכדס"ל לגר"ז סי"ז - י"ח כדברי המג"א סקל"ו דעיסה שנתבשלה בקדרה (ולא במחבת במעט מים או מעט שמן) ליכא עלה תורת לחם אף בכזית ואף לר"ת וכ"כ בפמ"ג שם בדעת המג"א. ודלא כהאחרונים דס"ל דגם בבישול בקדרה אם איכא כזית ובאופן דגם איכא תוריתא דנהמא ס"ל לר"ת דברכתו המוציא, וכ"פ במשנ"ב סקע"ח] משא"כ בחביצ"א דלא פקע פעולת האפיה בעצם אלא רק איבד תואר צורתו שאינו ניכר וידוע כלחם (עי' גר"ז סי"ח) בזה אין חשיב כעיסה שנתבשלה אלא כל שהחזירו לכזית הדר דינו לקדמותו.

ולפ"ד הגר"ז יוצא שבכדורי שוקולד שיש בהם כזית אף באופן שפקע תואר לחם קודם הגיבול מ"מ מהני הגיבול לכזית להחזיר דין הפירורין לקדמותן.

ולכאור' כדברי הגר"ז [לחלק בין נתבטל תוריתא דנהמא ע"י חביצ"א או ע"י

ב. ובטעמא דאבן העזר ליכא למימר כנ"ל בדברי הגר"ז דע"י הבישול בפחות מכזית הדר דינו להיות כעיסה שנתבשלה דאף בכזית ברכתה במ"מ אף לר"ת, דהא שיטת אבן העזר דגם בעיסה שנתבשלה אם איכא כזית לדעת ר"ת תליא אם איכא תוריתא דנהמא וא"כ כיון דבלחם גמור שנתבשל ואית ב' כזית לא פקע תורת לחם אף בכה"ג דליכא תאר לחם א"כ הכא נמי בחיבור לכזית תו לא בעי תאר לחם (וחלוק מעיסה שנתבשלה דבתרתי לריעותא - שנתבשלה ואינה אפוייה וגם אין בה צורת לחם - ברכתה במ"מ אף בכזית ואף לר"ת, ומשא"כ בלחם גמור דבכזית אף בתרתי לריעותא לא פקע תורת לחם, ע"ע חזו"א כ"ו,ה), ועכצ"ל דס"ל לאבן העזר דכאשר השתנה הלחם בעצמותו ע"י הבישול לא מהני חיבור לכזית להחזירו ללחם (אף שאם הי' כזית הי' מהני שלא יפקע שם לחם), משא"כ אם השתנה רק תואר צורתו, דאז מהני חיבור לכזית להחזירו ללחם וצ"ע.

ייל"ע דהא בקושיא א' הוכיח אבן העזר דחיבור לכזית ע"י אפיה מהני אף אם נתבשל קודם, דאם לחם הגמור נתבשל ועדיין חיבור דאפיה קיים לא נפקע תורת לחם מיני³. וצ"ע.

אא"כ נימא דבקושיא א' מיירי אבן העזר כשלא פקע תוריתא דנהמא קודם הבישול, (וס"ל דגיבול לכזית לא מהני אף שמעתה לא יפקע שם לחם מיני' דדוקא חיבור ע"י אפי' חשיב חיבור לכזית ודלא כמחה"ש הנ"ל), ובקושיא ב' ה'ק' דאף אי נימא דחיבור ע"י בישול גם מהני להחשב כזית מ"מ כבר בתחילת הבישול כבר פקע תוריתא דנהמא, ואח"כ כשפקע תוריתא דנהמא (בין ע"י בישול ובין ע"י חביצ"א) תו לא מהני חיבור לכזית להחזירו לקדמותו וכדעת מחה"ש [אלא דמחה"ש ס"ל דגיבול לכזית קודם שנפקע תוריתא דנהמא מהני אף בלא חיבור דאפיה ואילו אבן העזר ס"ל דדוקא ע"י חיבור דאפיה

(בקושיא א') או בישול (כמבואר בקושיא ב') מהני, אבל אם כבר פקע תוריתא דנהמא בין לאבן העזר ובין למחה"ש תו לא מהני חיבור לכזית להחזיר לשם לחם (ודלא כמהלך א' דס"ל דפקע גם קודם הבישול ורק שהוסיף בקושיא ב' דגם תחילת הבישול מפקיע שוב את התוריתא דנהמא וכלפי הפקעה דבישול לא יהני אפי' חיבור טוב לכזית) ודלא כתהל"ד].

נפק"מ נוספת בין מחה"ש לגר"ז, בלש פירורי לחם במי פירות באופן שנתבטל מהם תוריתא דנהמא, וגיבלם לכזית ושוב אפה באופן דכעת איכא תוריתא דנהמא, האם יהי' דינו כפהב"כ (וה"ה אחרי שלש הפירושים במים באופן שפקע תוריתא דנהמא, וגיבלם לכזית ומילאם במיני מתקה. וה"ה שאחר שנתבטל מהם תוריתא דנהמא בחביצ"א וחיכרם לכזית ואפה באופן שיהא נאכל בכסיסה), דלגר"ז דהגיבול לכזית מחזירין לקדמותן, לא יירד הלחם מחשיבותו לפהב"כ הגם שכעת לא

ג. וכ"מ לדעת רש"י, ואמנם לדעת רש"י י"ל דס"ל כדעת ר"ת דגם ע"י בישול ניתן שם לחם וכדהוכיח ר"ת מסוגיין, דס"ל דסוגיין מיירי במנחת מרחשת דהוה טיגון, וטיגון כבישול, וכדס"ל לרש"י וכמש"כ תוס' בדעת רש"י, וא"כ לדעת רש"י דאין חסרון בעצמות שם לחם מצד הבישול בזה שאינו אפוי, וכל החסרון הוא היכא דליכא תואר לחם והוה ממש כחביצ"א לדידן דכה"ג מהני חיבור דכזית להחזיר דינו לקדמותו, אמנם זה אינו דע"כ אף לר"ת איכא חסרון בעצמות הלחם במה שהוא מבושל ולא אפוי, אלא דס"ל דמ"מ לא פקע שם לחם דחל עלי' בעודה עיסה (וכמבואר נמי בביאור הל"ל ס"יג דלר"ת חל שם לחם עלי' מעיקרא בעודו עיסה ומש"ה לא יכול להפכו אח"כ לפהב"כ וכדלקמן), והרי בפחות מכזית פסק במשנ"ב סקע"ח כהאבן העזר ועוד אחרונים דאף לר"ת פקע תוריתא דנהמא אף כשיש תאר לחם, וכן בסעי' י' פסק בשו"ע דלחם גמור שנתבשל בפחות מכזית אף דאיכא תאר לחם מ"מ בטל תורת לחם מיני' (ולא כ' דיר"ש יאכל רק בתוך הסעודה), והיינו דהבישול הוה שנוי בעצמות הלחם אף לר"ת ובלחם גמור בפחות מכזית פקע תורת לחם אף שיש תאר לחם ובעיסה כאשר גם בישראל וגם אין בה תאר לחם, פקע תורת לחם אף בכזית (וכן יש להוכיח מתוס' לו: דאף לר"ת באטריות אין תורת לחם, ואם בישול אינו שנוי בעצמות בלחם א"כ אין באטריות תוריתא דנהמא רק מחמת קטנותם, והרי בחלוקה ג' בשו"ע ס"י מבואר דכה"ג דהוה לחם גמור אין חסרון במה שאין תוריתא דנהמא רק מחמת קטנותם, ודלא כרבינו חננאל).

מחשיבו לכזית, וכן פליג (שם סק"י) גם על הגר"ז וס"ל דאף בחביצ"א אם פקע תוריתא דנהמא, שוב יכול להפכו לפהב"כ, דאין חילוק בין לש קמח ללש פירורי לחם שפקע מהם תוריתא דנהמא [אף שפקע מהם תוריתא דנהמא בחביצ"א ולא בכישול], [אבל אי לא פקע תוריתא דנהמא, לא יהני להפכו לפהב"כ אף שאין קובעים עליו עתה [ואף לדרך החיים] דכיון דשם לחם שקובעין עליו בראשיתו, לא הסירו חכמים ברכתו משום כך וכנ"ל].

במשנ"ב סקנ"ט כ' דאם לש ברוב שומן וגיבולו לכזית ואפה דינו כסעי' ז'

- פהב"כ (והיינו דמיירי 'באפה' דומיא דמש"כ שם גבי בישול - דגיבול לכזית ובישול ואין תוריתא דנהמא, ולא נתפרש אם בטל התוריתא דנהמא קודם שגיבול לכזית או אף אח"כ וכנ"ל בקניידלי"ך, דלא נתפרש אי פליג אף על המחשה"ש אליבא דהמג"א), [ובפשטות דינו כהפה"כ לכל דבר והיינו דברכתו במ"מ, וכשנאכל בקביעות בעי נטילת ידים וברכת המוציא ופהב"כ, וכשנאכל בתוך הסעודה אין מברך מספק, דאל"כ (דרך לענין ברכת במ"מ) הו"ל למשנ"ב לפרש]. ואם לש במים (באופן דבטל תוריתא דנהמא, דאל"כ מאי קמ"ל) ואפה דינו כלחם גמור. ואם לש במעט שומן יאכלנו בתוך הסעודה (וע"ע משנ"ב תע"א) וצ"ע במה נסתפק.

קובעים עליו [ואף לדרך החיים], דמ"מ שם לחם חשוב שקובעין עליו בראשיתו נשאר עליו ואף שאין קובעין עליו עתה מ"מ לא הסירו חכמים ברכתו משו"כ, והוה פת לכל דבר [וכנ"ה בביאור"ל סי"ג דלר"ת דשם לחם עליו מעיקרא בעודו עיסה, אזי אף אם יאפה אחר הטיגון לא יהפך לפהב"כ], משא"כ לדעת מחה"ש כיון שאין הגיבול לכזית מהני להחזירן לקדמותן, מעתה כיון שלש עם מי פירות וכדו' ואופה, הרי הוא יוצר מעתה פת חדשה עם תנאי פהב"כ ושפיר דינו כפהב"כ.

במשנ"ב סקנ"ט פסק דלא כמג"א, ויל"ע בדעת המשנ"ב אי פסק דלא כהמג"א אליבא דהגר"ז - דאין הגיבול לכזית מחזיר לקדמותן, או דפסק אף דלא כמחשה"ש, ונפק"מ מצוי' בעוגות מקמח מצה באופן שקודם שגיבול לכזית עדיין לא פקע תוריתא דנהמא, וכשגיבול לכזית וחזר ואפאם, אף אם משגיבול פקע תוריתא דנהמא, מ"מ בכזית לא בעי תאר לחם, וברכתם המוציא לדעת מחה"ש אליבא דהמג"א, וה"ה כה"ג במצה ברי"י.

ובחזו"א (כ"ו, ט') מבואר דפליג גם על מחה"ש דגיבול לכזית לא



ד. והמבואר בדעת הביאור"ל אליבא דר"ת כמש"כ בחי' הגר"ח אליבא דר"ת דכבר אית לי' שם לחם בעודו עיסה, ועי' גליונות חזו"א שם, ועי' חזו"א ריש סי' כ"ו.

הרב ישראל גולן

בענין מנהג העולם לאכול סופגניות מחוץ לסעודה

הקדמה

נחלקו הראשונים בענין עיסה עבה מחמישה מיני דגן שלבסוף בושלה במים או בשמן וכדו' האם דינה כפת" או כתבשיל מזונות. למחלוקת זו ישנן השלכות הן לגבי חיוב חלה [כמבואר ביור"ד סי' שכ"ט] והן לגבי הלכות ברכות.

שיטת הר"ש ורוב הראשונים שכל שגלגל עיסה עבה ע"מ לבשלה פטורה מהפרשת חלה והתוצאה נחשבת לתבשיל מזונות, ולכן אף אם קבע עליה סעודתו לעולם ברכתה הראשונה מזונות וברכתה האחרונה מעין ג', מאידך ר"ת² חולק וס"ל שכל שגלגל עיסה עבה התחייב בהפרשת חלה³ ואחר הבישול ברכתה המוציא [בתנאי שיש לה תאר לחם] אף אם אכל כל שהוא, ואם אכל כזית חייב בברכת המזון.

מחלוקת זו הובאה בשו"ע בהלכות ברכות בס' קס"ח סעיף י"ג ובהלכות חלה בס' שכ"ט. להלכה נפסק מעיקר הדין כר"ש שעל תבשיל כזה יש לברך מזונות ומעין ג' גם בגוונא שאוכל ממנו בשיעור קביעות סעודה, אמנם הוסיף מרן שירא שמים יחמיר לאכול תבשיל זה בתוך הסעודה וזאת ע"מ לצאת מהספק, והסכימו עמו הרמ"א ושאר אחרונים. מאידך גיסא בהלכות חלה המחבר השמיט⁴ את שיטת ר"ת ופסק כר"ש שכל שכוונתו לבשל את העיסה פטור מהפרשת חלה. היה מי שסבר שמרן חזר בו ולא חש כלל לר"ת אבל רוב והאחרונים כתבו להלכה שירא שמים יחמיר לכתחילה גם בהפרשת חלה.

והנה כל זה נוגע למנהג לאכול סופגניות בחנוכה שכן בדרך כלל הסופגניות נעשות מעיסה עבה ללא תוספות משמעותית של שמן סוכר

א. כל זה בתנאי שלתוצאה יש תאר לחם.

ב. שהובא בראשונים הן בהלכות חלה והן במסכת פסחים וברכות.

ג. בהתחשב בשאר התנאים.

ד. באחרונים נאמרו בזה כמה ת' ואינו נוגע לנדון דידן.

וכדו' כך שלפני הבישול העיסה אינה עומדת בתנאים של פת הבאה בכיסנין^ה, ואח"כ העיסה עוברת בישול בשמן עמוק ולתוצאה יש תאר לחם [מצד המראה והמרקם] כך שלכאורה נכנסים למחלוקת הר"ש ור"ת הן לענין הל' ברכות והן לענין הפרשת חלה, לכן לפום ריהטא על ירא שמים להחמיר לאכול סופגניות מסוג זה בתוך הסעודה ע"מ לצאת את שיטת ר"ת דחשיב פת. ומכאן יש להעיר על מנהג העולם שאף המקפידים על קלה כבחמורה אין דרכם להזהר בזה וצ"ב על מה סמכו. תחילה נביא את דרכו של המ"ב בנדון זה ובהמשך נביא עוד מספר דרכים ליישב את מנהג העולם.

ואין להקשות שכידוע לפה"ב ישנם תנאים

[נילוש, ממולא או נכסס] והסופגניה לכאורה אינה עומדת בתנאים אלה, די"ל שעומדת בגדר נילוש, ואף שלא נילושה בשעת הגילגול כבר פסק המ"ב^ב בשם האחרונים [הגר"ז ועוד] את שיטת הט"ז [לקמן נביא מדבריו] שעיסה שלפני האפיה בושלה בשמן עמוק כך שקבלה טעם עקרי מהשמן ואח"כ נאפתה - נדונת כעיסה שנילושה בשמן ודינא כפה"ב, ולכאורה ה"ה בנדון דידן דמאי שנא.

אמנם נ' שלדעת המ"ב בשיטת ר"ת א"א

לומר שסופגניה נוכן כל עיסה עבה שבושלה בשמן עמוק אף אם לבסוף עברה אפיה נחשבות לפה"ב, שכן לדעתו נכך למד

שיטת המשנה ברורה

לכאורה הדרך הפשוטה ליישב את המנהג לאכול סופגניות מחוץ לסעודה - שכל עיקר הסופגניה זהו מאכל שנעשה לאכילת תענוג, וכפי שפה"ב זהו מחד גיסא פת גמור ובכ"ז חז"ל תקנו שהאוכל ממנו שלא בקביעות סעודה פטור מנטילת ידיים ונוהג בו כתבשיל מזונות הן לענין ברכה ראשונה והן לענין ברכה אחרונה, לכאורה ה"ה בנדון דידן הסופגניה נחשבת לפה"ב אף לשיטת ר"ת [כפי שיבואר לקמן] ולכן כשאוכלה מחוץ לסעודה כל עוד לא אוכלה בקביעות סעודה ברכתה לכ"ע מזונות ומעין ג', וא"ש מנהג העולם לאוכלה מחוץ לסעודה, ורק היכא שאוכלה בקביעות סעודה נכנסנו למחלוקת הר"ש ור"ת.

ה. כמבואר בשו"ע סימן קס"ח סעיף ד'.

ו. משנה ברורה [סימן קסח ס"ק פה] ומברך עליו המוציא: ... עוד הביא המ"א דאפילו טגנו בשמן ואפאו אח"כ מברך המוציא ומוכח שם מדבריו דס"ל דאפילו בדלא קבע עליהו מברך המוציא נפרי מגדים א"א סימן קסח ס"ק לט חלוט. עיין מ"א. אם טגנו בשמן ואפאו אח"כ לחם גמור, ולא קבע סעודה נמי מברך המוציא. ואם נילוש בשמן, כסנין]. אכן הט"ז ועוד הרבה אחרונים הסכימו עמו דטיגון בדבש או בשמן וכה"ג משהו אותו לפת הבאה בכיסנין כמו אם נילוש באלו המינים ובדלא קבע סעודה מברך במ"מ ועל המחיה אכן דע דאינו נקרא פת כיסנין אלא בשטגנו בכ"כ שמן עד שהיו הם העיקר בהטעם לגבי הקמח וכמו דכתב הרמ"א בכללל דפת כיסנין בס"ז ע"ש במ"ב.

לא נפקע ממנה, וכ"כ בחי' הגר"ח הל' חמץ ומצה.^ט

ועוד לכאורה מוכח כן מהגמרא בברכות לגבי מנחת מחבת ומרחשת [לקמן נדון בסוגיה] שלדעת ר"ת שאף עיסה שבושלה בשמן ברכתה המוציא, וקשה הא מבואר באחרונים [בדעת הט"ז ורוב האחרונים כדלקמן] לגבי פה"ב אין חילוק בין נילוש בשמן לבין בושל בשמן, א"כ אמאי מברכים על מנחות אילו המוציא, ואין לומר שר"ת אינו מודה לדין נילוש דהא ברמ"א^ז מבואר להדיה שר"ת מודה שנילוש^ח חשיב פה"ב, על כן יצא "הביה"ל לחדש בדעת ר"ת שהשלב הקובע לגבי פה"ב הינו שלב הלישה, ולכן אף במקרה שהעיסה בושלה

בדעת הרמ"א וכדלקמן] ר"ת ס"ל שהשלב הקובע ליתן שם פת או פה"ב לעיסה הוא דווקא שלב' הגילגול^ה ולא בשלב מאוחר יותר.

ג' שהסתבר לרבינו שהשלב הקובע לדעת ר"ת לכל מילי זהו שלב הגילגול וכפי שמוכח מדיני חלה שלדעתו לעולם עיסה עבה התחייבה בחלה בשעת הגילגול אף במקרה שבדעתו לבשלה, ולכן במידה ובשלב זה נחשבת העיסה לפת גמור שוב לא נפקע שמו, וכן לענין לחם, עיסה עבה נחשבת ללחם לכל מילי אף שיאפה אותה בחמה או במשקה [בתנאי שלתוצאה איכא תוריתא דנהמא], ואין זה מצד שאפיה בחמה נותנת שם פת אלא מצד ששם פת

ז. זה לשון הרמ"א בשיטת ר"ת: (רמ"א קס"ח, י"ג) ... וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיוצא בו, אלא שמטוגן בהן, אבל אם נילוש בהן כבר נתבאר דינו אצל פת הבאה בכיסנין.

ח. משנה ברורה [סימן קסח ס"ק פב] וכ"ז וכו' – פי' היש חולקים (ר"ת) הנ"ל דס"ל דהוי לחם גמור (אף שבושל לבסוף) ומברך עליה המוציא ואפילו בדלא קבע סעודה מיירי דוקא בעיסה שלא נילושה מתחלתה בשמן ודבש ולכך ס"ל דכיון דהוי מתחלתה עיסה גמורה כשאר לחם לא נפקע שמה לענין חיוב המוציא אף דנטגנה אח"כ בשמן ונעשה כפת כיסנין אבל כשנלושה מתחלה בדבש וכה"ג קודם הטיגון א"כ לא היה עליה שם עיסה גמורה מעולם ולכן אף להיש חולקים אינו כלחם גמור לברך עליה המוציא בדלא קבע סעודה עליהו דהרי היא פת כיסנין ואם קבע סעודה עליהו לדעה קמיתא אינו מברך אלא במ"מ דהטיגון הפקיע מתורת לחם לגמרי וליש חולקים מברך המוציא וברכת המזון כדין פת כיסנין.

ט. חדושי ר' חיים הלוי (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ה): ... הרי דשיטת הר"ת דבבליילתו עבה משעת עיסה הוא דאית ביה דין לחם, וכן עיין ברא"ש שם דלשיטת ר"ת גם לענין חלה וברכת המוציא דין לחם ביה משעה שנעשה עיסה...

י. שאר ראשונים למדו שהגמרא לא איירי במנחות המבושלות.

יא. שולחן ערוך (סימן קסח סעיף יג): ... אבל אם נילוש בהן כבר נתבאר דינו אצל פת הבאה בכיסנין.

יב. האבן עזר חולק כפי שיובא בהמשך הדברים.

יג. סי' קס"ח על סעיף י"ג ד"ה וכל זה עיי"ש.

הבישול, וכפי שאכן נקט המ"ב [הנ"ל בהערה] בדעת שאר הפוסקים שכל עיסה שבושלה בשמן לפני האפיה נדונה כפה"ב כשניכר טעם השמן בעיסה, לכאורה מתבקש שכן יהיה גם בשיטת ר"ת. ואף שהרמ"א [הנ"ל בהערה] חילק בין עיסה שנילושה בשמן לעיסה שבושלה בשמן, י"ל שהרמ"א מירי בגוונא שהעיסה לא קבלה טעם הניכר מהשמן^{טז}, או דס"ל כמ"א" שלעולם אין בכח בישול / טיגון בשמן ליתן טעם מספיק חזק בעיסה שתחשב לפה"ב, וכן י"ל בדעת השו"ע^{טז} שסתם בדעת ר"ת לדינא שעיסה שבושלה במים או שטוגנה בשמן ברכתה המוציא.

בשמן וקבלה טעם ניכר מהשמן בכ"ז לשיטתו ברכתה המוציא. ולפי זה א"ש פסק הרמ"א שמחלק בדעת ר"ת בין עיסה שנילושה בשמן שדינא כפה"ב לבין עיסה שטוגנה בשמן ודבש שדינא כפת גמור^{טז}.

נמצא לשיטת המ"ב ירא שמים הרוצה לצאת שיטת ר"ת יאכל הסופגניות בתוך הסעודה, ואם תשאל מה תועיל עיצה זו דס"ס אין הסופגניה מעיקר הסעודה דהא נאכלת לתענוג ולשיטת הר"ש ורוב הפוסקים יש לברך עליה מזונות בסעודת פת, עיין בבית הל"ל^{טז} שעמד בזה, ומה שיש להעיר בזה, אכ"מ.

עוד יש להעיר בשיטת המ"ב שיוצא שעל מקרה של פה"ב מסוג נכסס אשר נעשה מעיסה רגילה, היה צריך להיות כתוב שירא שמים יאכל בתוך הסעודה, שכן לדעת ר"ת ברכתה המוציא מאחר שבשלב גלגול העיסה היתה זו עיסה רגילה ורק בסוף תהליך האפיה הגיע למצב של נכסס. עוד

חקירה בשיטת המ"ב

והנה לכאורה דרכו של המ"ב בשיטת ר"ת ששם פה"ב נקבע דווקא בשלב הגילגול מחודשת מאוד, דהא בפשטות פה"ב זהו פת שנעשה לאכילת תענוג ומה איכפת לן באיזה שלב בעשייה קבל תכונה זו אם בשלב הגילגול או בשלב האפיה או

יד. עיין במ"ב סק' פ' שלדעתו גם ר"ת מודה לפה"ב מסוג ממולא במיני פירות... וצ"ב הא לשיטתו בדעת ר"ת חשיב כבר פת בשעת הלישה ואמאי מהני תוספת הפירות שנעשתה אחרי הגילגול, ולא מסתבר שנחשב למעשה אחד [בגוונא שתכנן מראש כך לעשות] ונחשב כאילו גלגל העיסה עם מילוי פירות. שו"ר שפשוט לאבן העוזר על סעיף זה דאי אמרינן לשיטת ר"ת ששעת הלישה קובעת אזי פשוט שגם על מילוי היה צריך לברך המוציא אלא לדעתו לענין פה"ב אף בשיטת ר"ת השלב הקובע הוא השלב בו הוכשר לאכילה, וכל זה כמובן דלא כשיטת המ"ב.

טו. באור הלכה סימן קסח סעיף יג ד"ה וירא שמים.

טז. ודוחק - שכן הרמ"א חילק בין נילוש לבין טוגן משמע שזהו החילוק ולא כמות השמן.

יז. מגן אברהם סימן קסח ס"ק לט חלוט. ... ובריו משמע שאפי' טגנו בשמן ואפאו אח"כ מברך המוציא ואם נילש בשמן עס"ז ומ"ש ס"י.

יח. יותר מסתבר שהשו"ע ס"ל כמ"א הנ"ל דהא לדעתו פה"ב מסוג נילוש סגי אף בטעם פחות ניכר של השמן ושאר תבלין בעיסה.

עוד נ' שלשית המ"ב בדעת ר"ת עיסה
עבה שטוגנה בשמן ואח"כ נאפתה
בתנור ירא שמים יאכל בתוך הסעודה דהא
לדעתו זו פת גמורה, ואילו המ"ב פוסק
להדיא דחשיב פה"ב ומתעלם מכך שלדעת
ר"ת יש להחמיר, וצ"ע כ"א.

האחרונים להם ציין הביה"ל

והנה הביה"ל שחידש יסוד זה שלדעת ר"ת
הכל נקבע בשלב הגילגול ציין למספר
אחרונים שהלכו לדעתו בדרך זו. ומאחר
ודין זה נ' מחודש מאוד ראינו ענין לעיין
בדבריהם. והנה אחר העיון נאת תמצית
לשונם לענין זה הבאנו בהערה כ"ב לא מצאנו
הכרח בדבריהם שחידשו יסוד זה, ומה שנ'

יוצא לדבריו שהשו"ע לכאורה סותר את
משנתו, שמחד גיסא פסק בסעיף ז שנכנס
ברכתו מזונות ולא העיר דבר, ובסעיף י"ג
פסק שירא שמים יחוש לשיטת ר"ת ויאכל
בתוך הסעודה, וצ"ע.

עוד נ' שההערה הנ"ל נכונה גם על מקרה
של פה"ב מסוג ממולא, שלשיטת ר"ת
כפי ביאורו של המ"ב לכאורה ברכתה
המוציא שכן בשלב העיסה היתה זו עיסה
רגילה של פת, ורק אח"כ הוכנס לתוכה
מילוי, שלכאורה גם בזה נמצא שהשו"ע
סותר משנתו, ואף שהמ"ב לא כתב כן
במקרה זה, אין דבריו מובנים, וכבר העיר
כעין זה בספר האבן העזר.

יט. משנה ברורה [סימן קסח ס"ק פ]: פשטיד"א וקרעפלי"ך וכו' - פי' שממולאין בבשר וכמ"ש סוף
סימן זה בהג"ה (בזה לר"ת ברכתו המוציא ולר"ש מזונות) דאלו ממולאים במיני פירות הוי פת הבאה
בכיסנין (גם לר"ת) וכמ"ש בסעיף ז' ומברכין לכתחלה בורא מיני מזונות בדלא קבע סעודה עליהו
ואפילו בדנאפה בתנור. וכ"ז הוא לדעת הרמ"א אכן הט"ז חולק וס"ל דגם פת הממולא בבשר ודגים
וכה"ג הוי ג"כ בכלל פת הבאה בכיסנין ואה"נ בדלא קבע לכו"ע מברך עליהו במ"מ ולאחריו מעין
ג' ובסוף הסימן יתבאר להלכה בזה.

כ. משנה ברורה סימן קסח ס"ק פה: ... עוד הביא המ"א דאפילו טגנו בשמן ואפאו אח"כ מברך
המוציא ומוכח שם מדבריו דס"ל דאפילו בדלא קבע עליהו מברך המוציא אכן הט"ז ועוד הרבה
אחרונים הסכימו עמו דטיגון בדבש או בשמן וכה"ג משהו אותו לפת הבאה בכיסנין כמו אם נילוש
באלו המינים ובדלא קבע סעודה מברך במ"מ ועל המחיה אכן דע דאינו נקרא פת כיסנין אלא
בשטגנו בכ"כ שמן עד שהיו הם העיקר בהטעם לגבי הקמח וכמו דכתב הרמ"א בכלל דפת כיסנין
בס"ז ע"ש במ"ב.

כא. ודוחק לומר שה"נ, רק כאן סתם דבריו כשיטת הר"ש.

כב. דברי הנהר שלום בסי' קס"ח סק' (ח): (לשון הרמ"א) וכל זה לא מיירי וכו' אבל אם נילוש וכו'
... והרט"ז ס"ק י"ח תמה על הרמ"א דאפילו אם לשו בלא דבש רק שטגנו בדבש הוי כסנין דבתר
אפיה (פ' בישול) אזליה וגדולה מזו כתב המרדכי דפת המתלבן ע"י מים יצא מתורת לחם ודמי לכסנין
כל שכן כאן - ומסיק דגם בפת זה - אם אוכל בתורת כסנין דהיינו עראי - לכולי עלמא מברך בורא
מיני מזונות - ופלוגתייהו (במקרה של פה"ב) דווקא בקבע עכ"ל ואם כדבריו לא היה כותב השולחן
ערוך וירא שמים לא יאכלם וכו' אלא לא יקבע סעודה וכו' וההיא דפת המתלבן ע"י מים אין ענין

שבמקרה זה נחשבת לפה"ב, אמנם רבינו לא כתב למי כוונתו. לפי הבנתינו אותם פוסקים שציין לעיל דהיינו המאמר מרדכי והנהר שלום והחמד משה נ' שחולקים על הט"ז וס"ל כמ"א [וכסתימת השו"ע והרמ"א] שבמקרה זה לעולם אין העיסה מקבלת מספיק טעם מהשמן כך שאינה נחשבת לפה"ב לשום שיטה, מה שנותר זה לתור אחר פוסקים שמקבלים את שיטת הט"ז במקרה זה ולעמוד על דעתם במקרה שעליו דבר ר"ת.

מדבריהם דס"ל כסתימת הרמ"א [והשו"ע כ"ן] שעיסה שטוגנה בשמן לדעת ר"ת ברכתה המוציא אף ללא קביעות סעודה, י"ל דס"ל כמ"א [הנ"ל] שאין בכח הטיגון ליתן טעם משמעותי בעיסה ולכן לשיטתם אף לשיטת הר"ש ורוב הראשונים עיסה שטוגנה בשמן ולבסוף נאפתה בתנור ברכתה המוציא.

שוב עיינתי במ"ב שכתב על מקרה שתחילה בושלה העיסה בשמן ואחר כך נאפתה שנוסף על הט"ז הרבה אחרונים ס"ל

לזה דהתם אזיל ליה תורתא דנהמא והכא לא כמ"ש רמ"א, ודברי רמ"א פשוטים כדאמרן: (בדברי רבינו לא מבואר להדיא אמאי מקבל דעת הרמ"א, רק משמע דס"ל שמקרה זה אינו נחשב פה"ב, ולעצם הקושיה על השו"ע א"ל שיעמיד שיטת ר"ת על מקרה שהעיסה בושלה במים לק"מ, וצ"ע. מ"מ לענ"ד אין להביא מכאן מקור לחידושו של המ"ב שהכל נקבע בשעת הגילגול).

וז"ל המאמר מרדכי (כח): וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן וכו' הרב ט"ז ז"ל תמה על מור"ם ז"ל בזה דכל שמטוגן הוי כיסנין ... ומסיק דהדבר ברור' דהכא בדבר המטוגן לא נחלקו אלא באם קבע סעודתו עליו אי הוי קביעו' וחייב לברך המוציא או לא אבל כשאוכל מעט פשיטא דאין לברך המוציא רק בורא מיני מזונות לכ"ע. זהו העולה מדבריו ... ונוראות נפלאות על גדול שכמותו איך כתב כן והרי הטור ז"ל כתב בזה הלשון לחם גמור הוא ומברכין עליו המוציא ומדסתם וכתב דלחם גמור הוא משמע דהוי כשאר פת דעלמא לברך עליו המוציא אפי' על פחות מכזית ממנו וכ"ה משמעות דברי כל הפוסקים ההולכים בשיט' ר"ת ז"ל דחייב לברך המוציא דהיינו אפי' בלא קביעות סעודה ... וע"כ יפה כיון מור"ם ז"ל דמאחר דמדברי הטור [וז"ל הטור: כל דבר שבלילתו עבה אפילו בישלו במים או טיגנו בשמן לחם גמור הוא וחייב בחלה ומברכין עליו המוציא ובלבד שיש בו תואר לחם] והפוסקים משמע בהדיא דלענין לברך עליו המוציא אפי' על אכיל' כל שהוא קאמרי דלחם הוא ע"כ צריך לחלק בינו לפת כיסנין על הדרך שכתב. ... (כנ"ל גם בדברי המאמר מרדכי א"ל שכוונתו דאין מקרה זה נחשב לפה"ב, וכפי שכתב המ"א שאין לדמות נילוש לטוגן וכפי שדייק רבינו מלשון הטור, וצ"ע. והכי מסתברא לומר ככוונת שני הפוסקים הנ"ל אחרת היה עליהם לבאר יותר שיש כאן חידוש מיוחד בשיטת ר"ת והנ"מ לדעת רוב הראשונים כן יחשב ככהאי גוונא פה"ב).

המ"ב ציין גם לדברי החמד משה, שני' שדוחה את הט"ז שמקרה זה נחשב ללחם גמור, אבל לא באר טעמו.

כג. אורח חיים (קסח, יג) ... ויש חולקין ואומרים דכל שתחילת העיסה עבה, אפילו ריככה אח"כ במים ועשאה סופגנין (פירוש עיסה שלשום ועשאוה כמין ספוג) ובשלה במים או טגנה בשמן, מברך עליהם המוציא...

מסוג נכסס חייבים לומר שהשלב הקובע ליתן שם של פה"ב הוא השלב האחרון, שהרי בשעת הגלגול היתה זו עיסת פת רגילה ורק אח"כ הוכנס המילוי או נאפה עד למצב של נכסס, אבל הראשונים דס"ל שפה"ב היא מסוג שהעיסה נילושה בשמן וכדו' השלב הקובע ליתן שם פת על העיסה הוא שלב הלישה, ולכן אם גלגלו עיסה רגילה ורק בשלב הטיגון קבלה טעם מהשמן הגם שזהו טעם משמעותי מאוד של שמן [למשל] שוב אינו יכול להפקיע ממנה שם פת גמור, וברכתה המוציא לר"ת בכל

שיטת שו"ע הרב כמקור לדברי המ"ב הנה לשו"ע הגר"ז¹² ברור שטיגון עיסה בשמן נותן לעיסה טעם מאוד משמעותי¹³, ומאידך גיסא מבואר בשו"ע וברמ"א בסעיף י"ג שעיסה שטוגנה בשמן ברכתה המוציא, משמע אף על כל שהוא¹⁴ {ללא קביעות סעודה}, נמצא שאינה נדונה כפה"ב, מכאן יצא לחדש שנחלקו הראשונים מהו השלב הקובע ליתן שם פה"ב למאפה. לדעתו אותם ראשונים דס"ל שפה"ב היא מסוג מילוי בדבש ושקדים וכדו' וכן הראשונים דס"ל שפה"ב היא

כד. שולחן ערוך הרב (סימן קסח סעיף טז)

ואף לסברא הראשונה (ר"ת) יש אומרים שא"צ לברך המוציא וברכת המזון אלא כשאוכל שיעור קביעות סעודה שאל"כ די בברכת בורא מיני מזונות ומעין ג' כמו לפת הבאה בכיסנין שהוא ג"כ לחם גמור לחלה ואעפ"כ כיון שאין דרכם של בני אדם לקבוע עליה אין מברכין עליה המוציא וברכת המזון אף על מיני טיגון ג"כ אין דרך לקבוע סעודה עליהם (ולפי דבריהם אף לסברא הראשונה (שיטת ר"ת, דאף שזו פת אבל זו פת מסוג פה"ב) צריך לברך עליהם בורא מיני מזונות בתוך הסעודה אם אוכל מהם מעט לקנוח ולתענוג. (זו דרכו של הט"ז בביאור שיטת ר"ת)

ויש חולקים (ואומרים שאינם דומין) לפת הבאה בכיסנין שהיא ג"כ לחם גמור לדברי האומרים שהיא פת שנילושה במשקין או מי פירות - אבל מיני טיגון שבשעת לישתם היו לחם גמור - לא נפקע מהם שם לחם גמור ע"י טיגון או בישול לענין המוציא וברכת המזון - כמו שלא נפקע מהם לענין חלה לסברא הראשונה. (לדעה זו לכאורה אינה נחשבת לפה"ב לכ"ע אף אם לבסוף עברה אפיה)

אבל לדברי האומרים (רוב הראשונים) שפת הבאה בכיסנין היא פת גמורה שנילושה במים לבד אלא שאח"כ מילא אותה דבש או במיני פירות או עשה ממנה עוגות דקות יבשות וכוססין אותו לתיאבון ואף שבשעת לישתם היה לחם גמור וגם נאפו בתנור כלחם גמור אעפ"כ אין מברכין עליהם המוציא וברכת המזון הואיל ואין דרך רוב בני אדם לקבוע עליהם כל שכן עיסה שנילושה במים ואח"כ בישלה או טיגנה במשקה או בדבש שבודאי הטיגון בדבש אינו גרוע ממילוי בדבש האפוי בתנור שמבטלו מתורת לחם גמור שהרי המילוי אינו אלא בפנים ובטיגון כל העיסה היא שרויה בדבש ובלועה ממנו בכולה וגם לא נאפית בתנור כלל.

וכבר נתבאר למעלה שמן הדין יש להקל בדברי סופרים וכל שכן כאן שהמנהג להקל בכל ענין.

כה. לשיטת המ"א ודעימיה לק"מ אמאי עיסה שטוגנה בשמן אינה נחשבת לפה"ב שכן לדעתם אין השמן נותן טעם משמעותי בעיסה כך שאינה נחשב לפה"ב מסוג נילוש, ולשיטתם א"ש סתימת השו"ע והרמ"א שמברכים על עיסה זו המוציא על כל שהוא.

כו. דלא כט"ז שהעמיד השו"ע בקביעות סעודה.

חומרות האחת שיטת ר"ת והשניה לחוש לכך שהשם פה"ב נקבע בשעת הלישה¹² אין להחמיר בזה.

חזרה לשיטת המ"ב

הנה נ' שהמ"ב אזיל בדרכו של הגר"ז שבנדון זה נחלקו הראשונים, אותם ראשונים שפ' שפה"ב הפ' הוא ממולא במיני מתיקה וכדו' או נכסס ס"ל ששם פה"ב נקבע בשעת האפיה, ועוד הוסיף המ"ב שאף הסבורים שפה"ב הוא מסוג נילוש [רש"י והרמב"ם] ס"ל הכי [ולא כשו"ע הגר"ז], ולדעתו רק ר"ת ס"ל שהשם פת נקבע בשעת הלישה, ובדרך זו באר את הרמ"א שחילק בדעת ר"ת בין נילוש בשמן ואח"כ בושל לבין עיסה רגילה שבושלה בשמן דחשיב פת גמור.

לפי פ' א"ש פסקי השו"ע בענין פה"ב משני הסוגים הראשונים ורק צ"ב אמאי השו"ע לא חש לשיטת ר"ת בענין נילוש, וי"ל שהשו"ע בסי' קס"ח סעיף ז' כשפרט סוגי פה"ב מיירי בעיסה שנילושה תחילה, שבזה אף ר"ת מודה דחשיב פה"ב, ובסעיף י"ג כתב כן בשיטת ר"ת.

והנה לעיל התקשנו בפסקי המ"ב בשיטת ר"ת שכתב לגבי פה"ב מסוג מילוי נחשב לפה"ב¹³ אף שבשעת הלישה היתה

אופן ולשאר פוסקים רק בתנאי שלבסוף נאפתה בתנור וכמבואר בשו"ע בסעיף י"ד.

והנה לפי הבנת שו"ע הגר"ז זו כוונת השו"ע והרמ"א בסעיף י"ג. וי"ל מה גרם להם לחדש מחלוקת זו, וי"ל דס"ל שפשטות הסוגיה בברכות [לקמן] בענין מנחות ממנה למד ר"ת שעיסה שעברה טיגון ברכתה המוציא מיירי אף ללא קביעות סעודה וכפי שכבר כתב באבן העזר כל זה גרם להם לחדש שטיגון אחר גלגול שוב אינו מפקיע שם פת גמור. ואחרים {שיטת הר"ש ודעימיה} דלא ס"ל הכי העמידו הסוגיה בשאר מנחות, או שבטיגון המנחות היה שמן מועט כפי שכתב הר"ש [עו"ע באבן העזר], לכן לדבריהם אין מקור לחידוש זה ואזלינן בתר הסברא הפשוטה ששם פה"ב נקבע לבסוף, ולפי זה א"ש שהגר"ז לא נתן משקל גדול לשיטה זו כמבואר בהמשך.

לפי דבריו א"ש פסקי השו"ע בענין פה"ב שאינם סותרים לפסקיו בענין שיטת ר"ת, דהא מחלק השו"ע בין סוגי פה"ב ורק פה"ב מסוג נילוש השלב האחרון קובע.

נמצא שדעת שו"ע הגר"ז שלשיטת ר"ת יש לברך המוציא על סופגניה שקבלה טעם חזק מהשמן בשעת הטיגון, אמנם מסיום דבריו משמע שכיון שישנן כאן שתי

כו. שכנ"ל הראשונים דס"ל כבאורים האחרים של פה"ב אינם מודים לדין זה.

כח. משנה ברורה סימן קסח ס"ק פ פשטיד"א וקרעפלי"ך וכו' - פ' שממולאין בבשר וכמ"ש סוף סימן זה בהג"ה דאלו ממולאים במיני פירות הוי פת הבאה בכיסנין וכמ"ש בסעיף ז' ומברכין לכתחלה בורא מיני מזונות בדלא קבע סעודה עליהו ואפילו בדנאפה בתנור. וכ"ז הוא לדעת הרמ"א אכן הט"ז חולק וס"ל דגם פת הממולא בבשר ודגים וכה"ג הוי ג"כ בכלל פת הבאה בכיסנין ואה"נ בדלא קבע לכו"ע מברך עליהו במ"מ ולאחריו מעין ג' ובסוף הסימן יתבאר להלכה בזה.

הראשונים השלב הקובע בפה"ב הוא השלב הסופי וכפי שנתבאר לעיל לכך בנקודה זו לא חש לשיטת ר"ת, וכן מצא בפוסקים וכפי שציין בביה"ל שאף שחשו לר"ת בענין זה שאם נתבשל לבסוף לא פקע ממנו שם פת בנקודה זו לא חשו לדבריו [ועיין בהערה] ^לב.

נמצא לדברינו שאף לשיטת המ"ב עד כמה שחוששים לשיטת ר"ת אפשר לדון את הסופגניות כפה"ב, וא"ש מנהג העולם לאוכלן מחוץ לסעודה ^לב.

זו עיסה רגילה ^כט וצ"ב כנ"ל. מה שני ליישב שאף שהמ"ב למד בדעת ר"ת שהשלב הקובע הוא שלב הגלגול אבל להלכה לא חש לשיטתו ^לב בנקודה זו ופסק שאף ירא שמים א"צ לחוש לדעה זו, כך נ' מדבריו בביה"ל ^לא ולכן כתב שהנ"מ במקרה זה לירא שמים רק במקרה של קביעות סעודה. ולפי"ז א"ש מה שפסק שפה"ב מסוג מילוי שעברה בישול נחשבת לפה"ב אף לר"ת.

בטעמו של המ"ב נ' שכיון שלרוב

כט. רק כשבאר את הרמ"א עשה את החילוק הנ"ל, אבל למעשה גילה דעתו בביה"ל (וק"ק שבמ"ב עשה עירוב שיטות שכן בסק' פ' כתב בדעת הרמ"א שממולא בפירות היו פה"ב אף בשיטת ר"ת וכן"ל ליתא).

ל. כנ"ל אף הגר"ז לא חש לזה, רק נצרך להרחיב זאת אף בדעת השו"ע בענין פה"ב.

לא. באור הלכה (סימן קסח סעיף יג ד"ה * וכ"ז וכו'). ע' במ"ב והשמטתי דעת הט"ז דס"ל דאפילו להיש חולקין מטוגן הוא בכלל פת הבאה בכיסנין ואינו מברך המוציא בדלא קבע דהרבה אחרונים חולקין עליו [עיין בחמד משה ובנהר שלום ובמאמר מרדכי ובאבן העזר] והוכיחו דלשיטת היש חולקין מברך המוציא אפילו בדלא קבע. והנה זהו רק לדעת היש חולקין גופיהו אבל לדינא הסכימו כמה אחרונים להט"ז [עיין באבן העזר ובבית מאיר והגר"ז] דע"י טיגון שמטגנה לבסוף בשמן נעשה פת הבאה בכיסנין כמו אם היה נילוש בשמן ובעניננו בדלא קבע עליהו מברך לכו"ע במ"מ ועל המחיה ובדקבע תליא בשתי אלו הדעות דלדעה ראשונה במ"מ ועל המחיה דהטיגון ביטלו מתורת פת כיסנין ולדעת היש חולקים המוציא ובהמ"ז. ונ"מ מדברי הט"ז זה גם בעלמא ואף לדעה ראשונה כגון שלש בלילה עבה ואח"כ טגנו בשמן ואפאו אח"כ בתנור דיש עליה שם פת הבאה בכיסנין ואינו מברך המוציא ובהמ"ז רק בדקבע עליהו. ולענ"ד נראה ברור דלדעה ראשונה אף הרמ"א סובר דהטיגון שמטגנה בדבש חשיב כמו נילוש בדבש ונ"מ למה שכתבנו היכא דאפאה לבסוף דשם פת כיסנין עלה אלא דלדעת היש חולקים דס"ל דאוליגן בתר מעיקרא לא נוכל לחשוב לפת כיסנין לברך עליה במ"מ בדלא קבע אחרי דמתחלה היה בלילה עבה ונילוש בלי שמן לא נפקע ממנה שם לחם ע"י הטיגון שלבסוף (ובזה תוסר קושיית הט"ז שהקשה על הרמ"א דהא בתר אפיה אוליגן שהוא רק לדעה ראשונה אבל לא להיש חולקים וגם מה שהקשה מפת המתלבן כבר דחו כל האחרונים דהתם לית ביה תואר לחם).

לב. עדיין לכאורה קשה דס"ס לשיטת ר"ת לכאורה יש מקור בגמרא בברכות שבישול בשמן אינו נותן שם של פה"ב, ע"כ אנו נזקקים לת' של האבן העזר – שיובא לקמן – שבאר שר"ת למד אחרת פה"ב [ממולא] ואילו לדידן נקטינן לעיקר שבגמרא כלל לא מדובר בבישול בשמן עמוק וכפי שיתבאר בדברי האבן העזר או שהיה שם רוב מים כך שלא קבלה טעם משמעותי מהשמן.

לג. אף שכמדומה בספרי אחרוני זמנינו לא כתבו כן הנ' לענ"ד כתבתי.

שיטות הפוסקים דס"ל בדעת ר"ת דחשיב פה"ב אף שנקבע אחרי הגילגול

הקדמה

אחר שהבאנו לעיל שלדעת שו"ע הגר"ז והמ"ב ר"ת ס"ל ששם פה"ב נקבע בשלב הגילגול, ואחר שכבר הערנו שבסברא הדברים נראים מחודשים [וכמבואר בספר אבן העזר לקמן], נביא בזה דעת גדולי הפוסקים שנ' דלא ס"ל הכי, דמוכח שלמדו שאף ר"ת מודה ששם פה"ב נקבע אף בשלב הגמר דהיינו הבישול או האפיה. נמצא לפי"ז שא"צ לומר שאנו סומכים על הראשונים החולקים על ר"ת בזה אלא גם לשיטת ר"ת אפשר לדון את הסופגניה כפה"ב, אף שקבלה טעם השמן רק בשלב הבישול.

שיטת הט"ז

הט"ז^{לד} [הוזכר במ"ב מספר פעמים] ס"ל

שבנדון דידן חשיב פה"ב אף לדעת ר"ת וממילא כל שאינו אוכל שיעור קביעות סעודה יכול לאכול מחוץ לסעודה. והנה כתב הרמ"א שאם העיסה נילווה בשמן ואח"כ למשל בושלה במים התוצאה נחשבת לפה"ב אף לשיטת ר"ת, והוסיף הט"ז שאף במקרה שעיסה נילווה ללא שמן אם לבסוף בושלה בשמן [וקבלה ממנו טעם עקרי המורגש יותר מטעם הקמח - כפ' המ"ב] הרי זה נחשב לפה"ב אף לשיטת ר"ת, וחלק בזה על הרמ"א^{לה} שחילק בין נילוש בשמן לטוגן בשמן כמבואר בדבריו. ולפי"ז בנדון דידן לגבי סופגניה בפשטות נחשבת לפה"ב ולכתחילה יכול לאוכלה מחוץ לסעודה – כל עוד אינו אוכל שיעור קביעות סעודה. והוסיף הט"ז שלפי דבריו מה שהחמיר ר"ת לגבי עיסה שבושלה בשמן מיירי בגוונא שקבע עליה סעודתו שכפי שבכל פה"ב לדין אם קבע עליה סעודתו עליו לברך

לד. ט"ז אורח חיים (סימן קסח ס"ק יט)

ואין לאוכלם אא"כ בירך כו'. ... וכתב כאן לענין קרעפליך המטוגנים בדבש לפי סברתו שאין זה פת כסנין ולע"ד ל"נ כן מטעם שאכתוב בסמוך ועוד צ"ע מ"ש רמ"א כאן דיש חילוק אם נילוש בשמן ודבש הא ודאי הוה כיסנין אפי' אם לשו בלא דבש רק שטגנו בדבש דהא בתר אפיה אזלינן ובאותה שעה נטגנה בדבש וגדולה מזה כתב המרדכי הבאתיו בסמוך ס"ק י"ג דפת המתלבן ע"י מים יצא מתורת לחם ודמיה לכסנין מכ"ש כאן דלא תלוי בתואר לחם בכיסנין דהוי כסני' ע"י טיגון בדבש (האחרונים השיגו על רבינו בזה). גם מו"ח ז"ל כתב דהויזין בלאזין יש להם דין כיסנין והם חד דינא עם הנך קרעפליך - ונראה שרמ"א הוצרך לכתוב דבר זה דהי' קשי' לי' מאי דחילקו בזה דבר המטוגן אם יברך עליו המוציא תיפוק ליה דהוי פת כיסנין ע"כ הוצרך לחלק בזה - ובאמ' לק"מ דגם בפת כסנין צריך המוציא אי קבע סעוד' עלייהו ובזה נחלקו כאן דיש סוברי' דאין בזה כלל שייכות המוציא וגם בזה אם אוכל בתורת כסנין פשוט שבירכתו במ"מ ואי קבע סעוד' עלייהו תלוי במחלוך' שזכר תחל' סעי' זה וכבר העיד רמ"א וב"י שנהגו להקל ולא ידענא תו ספיקא בהאי מלתא לענין אכיל' מעט [אלא] אם נטגנו בשמן או דבש ורוצה לאכול הרבה כדי קביעות סעודה או אם נילוש במים דלא הוה כסנין ואז דינו כן אפי' באוכל מעט וי"ש לא יאכל בקביעות אלא תוך הסעודה ועי"ל סי"ז מזה עוד. לה. סימן קסח סעיף יג ברמ"א ... וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיוצא בו, אלא שמטוגן בהן, אבל אם נילוש בהן כבר נתבאר דינו אצל פת הבאה בכיסנין.

של פה"ב, ודוחק להעמיד דווקא בגוונא שלא קבלה טעם משמעותי מהשמן, וי"ל שהט"ז יעמיד הסוגיה דמיירי שקבע סעודתו על המנחה^ל שבזה אף על פה"ב יש לברך המוציא, ודוחק^ל. ואין לומר שר"ת אינו מודה לפה"ב מסוג נילוש, שכן כבר מבואר ברמ"א שר"ת מודה לסוג זה של פה"ב, ועוד שדוחק להעמיד שיטה זו שנסותרת מגמרא ערוכה לדעת ר"ת. ואין להקשות מכאן על שיטת הר"ש ורוב הראשונים דס"ל שעיסה בושלה דינא כתבשיל מזונות נר"ש חלה פ"א מ"ה שהם העמידו הגמרא בשאר מנחות [מאפה תנור או מנחת סולת^ל] או דמיירי שטוגנו בשמן דק שדינו כאפיה^ב.

דעת האבן העזר

בספר אבן העזר [סי' קס"ח על סעיף י"ג ד"ה גם] נקט כט"ז ושו"ע הגר"ז שעיסה שבושלה בשמן ומקבלת טעם ניכר מהשמן דינא כפה"ב מסוג נילוש, ואין להקשות מהגמרא בברכות בענין המנחות שכן לדעתו היו לשים את העיסות^כ מהן עושים את מנחת המחבת ומנחת המרחשת ברוב מים ולכן ברכת המוציא אף שטוגנו בשמן, כיון שלא היה בכוחו של השמן ליתן טעם משמעותי בעיסה, וממילא א"צ להדחק

המוציא וברכת המזון ה"ה לדעת ר"ת אם קבע סעודתו על סופגניות למשל יש לברך המוציא.

לקמן נביא מדברי אבן העזר שהעיר על הט"ז שפשטות הסוגיה לא מיירי שקבע סעודתו על המנחות.

הסוגיה בברכות ממנה למד ר"ת שמברכים המוציא על עיסה עבה שבשלה

והנה לשיטת הט"ז הנ"ל י"ל כיצד ילמד את הסוגיה בברכות ממנה למד ר"ת שעיסה שעברה טיגון שם פת עליה דהא לכאורה מוכח מסוגיה זו שטיגון אינו נותן לעיסה דין של נילוש.

בתוס' בברכות [לז,ב] ופסחים [לז,ב] מבואר שר"ת סבר שגם עיסה שבושלה ברכתה המוציא בתנאי דאיכא עליה תוריתא דנהמא, והביא לכך ראיה מהסוגיה בברכות [ובמנחות עה,ב] שהיה מקריב מנחות מברך עליהם המוציא, חזינן דאף על עיסה שטוגנה בשמן שייך לברך ברכת המוציא, וזאת מאחר ומסתימת הגמרא משמע דמיירי גם במנחת מחבת ומרחשת^ל.

ולכאורה קשה מכאן על הט"ז שלמד שאם העיסה טוגנה בשמן יש לה דין

לו. וכ"כ רש"י דמיירי במנחת מחבת ומרחשת.

לו. כ"כ הפמ"ג א"א סק' כח בסופו, לפי"ז אינו סובר כמ"ב דלקמן, דאזלינן בתר מעיקרא ולר"ת לא חשיב פה"ב.

לח. וכבר האריך בזה באבן העזר במקום.

לט. ועיין חזו"א אור"ח סי' כ"ו סק' ו' שהאריך לבאר דעה זו.

מ. בנדון זה כנ' נחלקו הראשונים שכן כבר הקשה הריב"ש [בשו"ת סי' כח] שבמנחה זו לדעתו יש הרבה שמן.

מא. רמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ו): מנחת המחבת והמרחשת כיצד, נותן השמן בכלי ונותן

אזי פה"ב מסוג מילוי, מאחר והמילוי נעשה אחר שלב הלישה חשיב פת גמור ותוספת המילוי לא מהני מידי לחשבו פה"ב, אלא ודאי גם ר"ת מודה שלענין זה השלב האחרון קובע. ולכן פשוט שלשיטתו אף החושש לר"ת יברך על סופגיה מזונות דחשיב פה"ב^ב וזאת בתנאי שקבלה טעם משמעותי מהשמן, ורק אם קובע סעודתו על הסופגניה לשיטת ר"ת יש לברך עליה המוציא.

דעת המג"א

המג"א^א מצייד את הרמ"א בדעת ר"ת בפשטיד"א הממולאת בשר שלר"ת ברכתה המוציא אף שעברה לבסוף בישול, אבל לדעתו פשטיד"א הממולאת במיני מטעמים נחשבת לפה"ב אף לדעת ר"ת^ב, מוכח מדבריו דס"ל בשיטת ר"ת ששם פת הבאה בכסנין נקבע בשלב הסופי אחרת היה חל על העיסה לפני המילוי שם פת ולא היה מועיל המילוי לעשותה פה"ב, וכפי שכתב האבן העזר. ואף שמ"א ס"ל שאין בכח בישול בשמן ליתן לעיסה שם של פה"ב, בזה כנתבאר לעיל דלא קיימל"ן

ולהעמיד הסוגיה שקבע סעודתו על המנחות שאין זו משמעות הגמרא, נמצא שאף א"נ שעיסה שטוגנה בשמן נחשבת לפה"ב מסוג נילוש אין קושיה מהגמרא בברכות וגם לר"ת א"ש שברכתה מזונות.

האבן העזר כמו רוב האחרונים ס"ל שנחלקו הראשונים בדין פה"ב ויש בזה כידוע ג' שיטות^ב, לדעתו שיטת בעלי התוס' כולל ר"ת שפה"ב היא מסוג ממולא בכיסים ולא מסוג נילוש, לכן לשיטתם לעולם הן אם נילוש בשמן והן אם טוגן בשמן חשיב פת גמור. ורק לדין שמקילים בכל הג' שיטות לברך מזונות אין לחלק בזה ובכל גוונא נחשב לפה"ב, ולכן חולק האבן העזר על הרמ"א שחילק בין נילוש לבין טוגן בשמן שלדעתו בשני המקרים לדעת ר"ת ברכתם המוציא, וכסתימת השו"ע.

בענין השלב הקובע לגבי פה"ב דעתו ברורה שאף לשיטת ר"ת פשוט שלענין פה"ב אין הולכים בתר מעיקרא אלא לענין זה השלב האחרון הוא הקובע, דאי לא נימא הכי נמצא שלשיטת ר"ת אין פה"ב, דהא אם השלב הראשון הוא הקובע

עליו הסלת, ונותן על הסלת שמן אחר וכולל הסלת ואח"כ לשה בפושרין ואופה אותה במחבת או במרחשת כמו שנדר, ופחת אותה פתים ונותנה בכלי שרת ויוצק עליה שאר השמן ונותן לבונתה. הלכה ז: מה בין מחבת למרחשת, מרחשת יש לה שפה והבצק שאופין אותו עליה רך שהרי יש לה שפה ואינו יוצא, ומחבת אין לה שפה והבצק שאופין אותו בה קשה כדי שלא יצא מכאן ומכאן. מב. דלא כדרך החיים לגאון מליסא דס"ל שאין כאן מחלוקת אלא כמה סוגים של פה"ב ושכל זה תלוי במנהג העולם.

מג. אמנם לדעתו ר"ת כלל אינו מודה לפה"ב מסוג זה אבל בזה אין לחוש לדבריו.

מד. מגן אברהם [סימן קס"ח ס"ק לז]: פשטי"ד וקרעפלי"ך. פי' שממולאין בבשר כמ"ש ססי' זה דאלו ממולאים במיני פירות הוי כסנין כמ"ש ס"ז אפי' נאפה בתנור:

מה. כמבואר בסי' קס"ח ס"ז.

פת על מנת לצאת מהספק. וי"ל האם כוונתו בכל גוונא או דילמא כוונתו רק במאכלים הנאכלים להשביע שבאים כעיקר הסעודה, דאי נימא הכי א"צ להחמיר במאכלים כמו סופגניות שנאכלים לתענוג. הנראה בזה לענ"ד אף אם באנו לחוש לדעה בשיטת ר"ת שהשלב הקובע בפה"ב הוא שלב הגילגול בכ"ז אין צורך להחמיר לאכול סופגניות בתוך הסעודה, דהנה השו"ע [והסכים עמו הרמ"א] פסק שירא שמים יחוש לשיטת ר"ת ועל מנת לצאת מהספק פסק שיאכלו את התבשיל עליו נחלקו בתוך הסעודה, כך שלדעת ר"ת נמצא שאוכל את התבשיל שדינו כפת בתוך סעודת פת ולדעת הר"ש אוכל את תבשיל המזונות בתוך הסעודה כנטפל לפת.

והנה לדעת ר"ת כשאוכל את התבשיל ששם פת עליו בתוך הסעודה נפטר בברכת המוציא, אבל לשיטת רוב הראשונים והדעה העקרית להלכה המאכל שהינו תבשיל מזונות נפטר בברכת המוציא רק במקרה שבא ללפת את הפת, ולכן פשוט כשמדובר בכגון פשטידת בשר^מ שבאה כעיקר הסעודה א"ש שכשאוכלה בתוך הסעודה יוצא מכל חשש, אמנם כשמדובר במאכל

כוותיה, מ"מ לשיטתו השלב הקובע לר"ת בפה"ב זהו השלב האחרון ולכן לדידן סופגניות שקבלו טעם מהשמן נחשבות לפה"ב, ופשוט.

דעת הא"ר

גם הא"ר^מ סבור שאף בשיטת ר"ת השלב הקובע לענין פה"ב הוא שלב הסופי, שכן אחר שהמג"א הביא דעת השל"ה לגבי מה שכתב השו"ע שירא שמים יחמיר מיירי באכל עיסה עבה שבושלה, העיר על כך המג"א שאם התוצאה פה"ב מסוג נכסס דינא כפה"ב וא"צ לאוכלה בתוך הסעודה אף לירא שמים, ועל זה כתב הא"ר שכל זה נכון דוקא ש"עשויים לקינוח", מוכח דס"ל שגם לר"ת פה"ב נקבע בשלב הסופי. נמצא שגם לדבריו סופגניה דידן נחשבת לפה"ב אף לשיטת ר"ת.

דעת הפמ"ג

וכן נ' דעת הפמ"ג שהעתיק לספרו את פ' של המג"א^מ.

בביאור כוונת השו"ע שירא שמים יחמיר לאכול בתוך סעודת פת

כנוצר לעיל פסק השו"ע שירא שמים יחמיר את שיטת ר"ת לאכול בתוך סעודת

מו. אליה רבה סימן קסח אות כ"ט: ואח"כ אוכל וכו'. ופת פוטרתן כיון שבלילתן עבה. של"ה [שם כלל ב סימן ג]. ומיהו בסעיף ז' כתב דבעבין יבשין הוי גם כן כיסנין [מגיא ס"ק לה], ועיין לעיל מה שכתב הוא גופיה ס"ק י"ט דבעבין עשוין לקינוח ולא למזון, ויש לכוין דבריו שבכאן הכי, קצרתי: מז. מגן אברהם [קסח ס"ק לז]: פשטי"ד וקרעפלי"ך. פי' שממולאין בבשר כמ"ש ססי' זה דאלו ממולאים במיני פירות הוי כסנין כמ"ש ס"ז אפי' נאפה בתנור.

פרי מגדים [ס"ק לז]: פשטי"ד. עיין מ"א. ועיין אות מ"ד. ומשום הכי פת פוטרתן, כמו שכתב באות ל"ה. הא ממולאין בפירות אין פת פוטרתן (דחשיב פה"ב שיש לברך עליה בסעודה), כבסעיף ח'. ... ומנחות כולן נילושות בפושרין, וי"ל שמן מעט הוא.

מח. וכפי שמעמיד המ"א את הרמ"א [קס"ח ס' י"ג].

שאכילה בתוך הסעודה אינה מהווה פתרון שכן אי נמא שיאכל ללא ברכה כבר עדיף שיאכל עם ברכה מחוץ לסעודה וכפי שהתקשה בזה הביה"ל ד"ה וירא שמים וכו', ע"כ נ' שהשו"ע הצריך לירא שמים לאכול בתוך הסעודה רק מאכלים שהם מעיקר הסעודה. לפי"ז א"ש המנהג לאכול הסופגניה מחוץ לסעודה, שכן ברור שמאכל זה נעשה לשם אכילת תענוג כפי שפה"ב נעשתה למטרה זו.

אמנם אין כן דעת רבינו בעל המ"ב [הנ"ל] שהעיר שאמנם המג"א²² העמיד את הרמ"א דמירי בפשטיות בשר וכדו' שנאכלות כעיקר הסעודה ועל זה כתב הביה"ל²³ שאין זה פוסט אוכלים שנאכלים לתענוג ועיין בביה"ל שנתן עיצות כיצד

שנאכל לתענוג אין העיצה שנתן השו"ע מוציאה אותנו מכל חשש דהא לרוב הפוסקים [שיטת הר"ש ודעימיה] יש לברך על מאכל מסוג זה בתוך הסעודה²⁴, על כן נ' שלגבי מקרה מסוג זה סבור השו"ע שאף ירא שמים א"צ להחמיר את שיטת ר"ת ולאוכלו בתוך הסעודה, וכדלקמן.

ולכאורה קשה אמאי לא נחוש לשיטת ר"ת במאכל מסוג זה, ונ' שהתשובה לכך נמצאת בפה"ב, דאף שהשו"ע הביא בזה ג' שיטות חלוקות²⁵ בכ"ז לא החמיר לירא שמים לאכול פה"ב בתוך הסעודה, וכבר התקשו בכך האחרונים²⁶, ות' המאמר מרדכי²⁷ שכיון שהרגילות לאכול מאכלים מסוג זה מחוץ לסעודה אין זה פתרון לחייב ירא שמים לאוכלם בתוך הסעודה, ועוד י"ל

מט. וכפי שמבירים על מאכל המכונה ביסלי בסעודה שנאכל לתענוג ואינו פת משום צד שכן עבר בישול ואין לו תאר פת.

נ. כפי שמבואר ברוב מניין ובנין הפוסקים יש כאן ג' שיטות חלוקות.

נא. רעק"א מאמר מרדכי ועוד.

נב. עיי"ש שכתב כמה דרכים ליישב זאת.

נג. המג"א ס"ל שפשטיד"א שנעשית לאכילת תענוג נחשבת לפה"ב לכ"ע וממילא א"צ לאוכלה בתוך הסעודה על מנת לצאת שיטת ר"ת, והשו"ע שכתב לאכול בתוך הסעודה התכוון לפשטיד"א שנאכלת כעיקר הסעודה.

וז"ל המגן אברהם [סימן קסח ס"ק לה] שיברך על לחם. כיון דבלילתן עבה ואין ממלאין בשום דבר וגם לא נילושין עמו פת פוטרותן [של"ה] מהו בס"ז [בסי' קס"ח] כ' דבעבין יבשין הוי ג"כ כסנין אלא העיקר דהכא (השו"ע) מיירי בפשטיד"א ממולא בבשר או קרעפליך כמש"ל והן באים לתבשיל ולמזון ולא לקינוח ולכן פת פוטרותן כמ"ש ס"ח.

עוד כתב המגן אברהם [סימן קסח ס"ק לז] פשטיד"א וקרעפליך. פי' שממולאין בבשר כמ"ש ססי' זה דאלו ממולאים במיני פירות הוי כסנין כמ"ש ס"ז אפי' נאפה בתנור (כ"ש המבושיל).

נד. באור הלכה [סימן קסח סעיף יג ד"ה * וירא שמים וכו'] [לשון השו"ע] שיברך על לחם אחר תחלה. עיין במ"א שהביא בשם השל"ה שכתב דכיון שבלילתה עבה ואין ממלאין בשום דבר וגם לא נילושין עמו להכי פת פוטרותן [פי' דהוקשה לו האין יצא ידי דעה ראשונה הא לדידהו לכאורה אין נפטר בברכת

לאוכלה מחוץ לסעודה ללא פקפוק, ורק אם קובע עליה סעודה נכנסים לשאלה כיצד ינהג ירא שמים.

עוד דייקנו בשו"ע שהחמיר לירא שמים לאכל בתוך הסעודה רק מאכלים שהם מעיקר הסעודה אבל לגבי מיני אוכלים הנאכלים לתענוג נ' שמודה שאף ירא שמים א"צ להחמיר.

הערה בענין הסופגניות המצויות כיום במהלך הדברים הזכרנו מספר פעמים את שיטת המ"ב שעיסה שטוגנה בשמן וכתוצאה מכך השמן הוא עיקר בטעם העיסה לגבי הקמח דינה אחרי האפיה כפת הבאה בכיסנין.

ויש לבדוק האם סופגניות שטוגנו בשמן עמוק רותח עומדות בתנאי זה. המקום להסתפק בזה נובע מכך שבמציאות רואים שבשלב נתינת העיסה בשמן נוצר מיד סביב העיסה מעיין קרום אשר אינו מאפשר לשמן לחדור לסופגניה במהלך הבישול, וכתוצאה מכך כמדומה אין טעם השמן ניכר כ"כ בסופגניה.

יפתור אוכלים אלה בסעודה, מוכח דס"ל שהשו"ע הצריך לירא שמים להחמיר אף במאכל הנאכל לתענוג יי.

סיכומם של דברים

שיטת המ"ב שלדעת ר"ת עיסה שטוגנה בשמן עמוק וקבלה טעם ניכר מהשמן אינה נחשבת לפה"ב אלא לפת גמור כיון שבשעת הלישה היתה זו עיסה רגילה, ולדעתו זהו השלב הקובע שם פת ואין בכח הטיגון שנעשה בהמשך ליתן לה שם פה"ב, וכך למד ברמ"א שחילק בין עיסה שנילושה בשמן לבין עיסה שטוגנה בשמן. לשיטתו נמצא שלר"ת יש לברך על הסופגניה המוציא.

אמנם להלכה נ' שהמ"ב נוקט בנקודה זו שאף ירא שמים א"צ לחוש לשיטת ר"ת, ולכן אף ירא שמים יכל להתייחס לסופגניה כפה"ב ולאכול ממנה אכילת ארעי מחוץ לסעודה.

עוד הבאנו שמשמעות פוסקים רבים שאף לר"ת שם פה"ב נקבע בשלב הסופי, ולכן אף לשיטתו סופגניה שקבלה תו"כ הטיגון טעם הניכר מהשמן נחשבת לפה"ב שניתן

המוציא ודומיא דמה שפסק השו"ע בס"ח לענין פת כיסנין דצריך לברך תוך הסעודה במ"מ והמ"א מיאן בזה והקשה עליו מכעבין יבשים דג"כ בלילתה עבה ואפ"ה מברך בתוך הסעודה (שגם זה סוג של פה"ב) [והא"ר מיישב קושייתו דהתם הדרך לאכלו רק לקינוח ולא למזון משא"כ בזה, וסברת המ"א דהכא ג"כ לקינוח הוא ולא למזון] ותרין (המ"א) דהכא מיירי שממולא בשר שהוא ג"כ בא לתבשיל ולמזון ולא לקינוח. והיכא שאין ממולא נראה שיש לעשות עצה אחרת שכתבו האחרונים שיכוין לאכלו למזון ולא לקינוח ובספר הלכה ברורה תירץ דהיכא שמכוין בהדיא לפטור בברכת המוציא המינים אלו בכל גווני יכול לפטור אותן: [על שתי העיצות של המ"ב כבר העירו שבמקרים רבים מאכל הבא לקינוח אחרי שאכל ושבע קשה לקיים עיצה זו, ועוד העירו על העיצה השניה שכבר המ"ב דחה דעת הלכה ברורה בסי' קע"ז, ומה שנראה כפתרון זה לברך על מאכל כדוגמת ביסלי שודאי נאכל לקינוח ואין לו תאר לחם].

נה. ודלא כמג"א.

ויש לידע שעד כאן דובר לגבי סופגניות
שנעשות כפי שמקובל היה תמיד בשמן
עמוק, לגבי מה שהתחדש לאחרונה לאפות
סופגניות בתנור אינו נוגע למחלוקת הר"ש עם
ר"ת.

ואילו האחרונים להם ציין המ"ב דברו על
מקרה בו ניתנה העיסה לשמן לפני שהגיע
למצב רתיחה או על מקרה שרק חלק מהעיסה
כוסה בשמן כך שהשמן חדר היטב לתוך
העיסה כפי שרואים בטיגון לביבות וכדו'.



הרב דן אבידן

זכירת שבת בהכנות לשבת

ימי השבוע – ומה שחלק הלל על שמאי זהו רק מפני שהיתה בו מדה אחרת במאכלים, שכל מעשיו היו לשם שמים, והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים. נמצא, שלשמאי יש להזמין את המאכל הנאה לשבת, כי יש לאדם לחשוש שמא לא יזדמן לו נאה כמותו לשבת, אבל הלל סבר שאין להזמין את היפה לשבת, וכל כך מפני שיש לבטוח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים.

והנה מי שהזדמן לו [ביום חול] מאכל משובח ומיוחד, שאינו רגיל לכבד בו את השבת, וגם בחול אינו רגיל לאכלו, ועתה הברירה לפניו, האם לאכלו עתה או לשמרו לשבת. נראה פשוט שאף לב"ה מצוה לשמרו לשבת. דבזה לא שייך הטעם של הלל, שיש לבטוח על ברכת השם אשר יום יום יעמס לנו, שהרי אינו עתיד לקנות מאכל משובח ומיוחד זה לשבת, כמו שבכל שבת אחרת אינו קונה אותו, ואם יאכלנו עתה לא יהיה לו כמותו לשבת. נמצא שהברירה לפניו בין אכילת המשובח עתה, ולא יהיה לו מהמשובח לשבת, לבין שמירת המשובח לשבת, ויהיה לו מאכל משובח לשבת. כמו כן מי שהזדמן לו בגד יפה ועתה הברירה לפניו האם ללבוש בימות החול או להזמינו לשבתות, פשוט שגם לטעמו של הלל מצוה להזמינו לשבתות, ומפורש בגמ' (שבת קיג,א) - שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול. ומי שהזדמן לו כלי חדש ויפה, ורוצה להשתמש

שנו במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו - מסכתא דבחדש, פרשה ז), אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה בן גרון אומר, זכור את יום השבת לקדשו, תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה (ג' רמב"ן: נזדמן לך חפץ) יפה תהא מתקנו לשם שבת.

ובמכילתא דרשב"י אמרו על שמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מתוך פיו. לקח חפץ טוב אמר 'זה לשבת' כלי חדש אומר 'זה לשבת'. ובגמ' ביצה (טז,א) אמרו על שמאי הזקן, מצא בהמה נאה אומר 'זו לשבת'. מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה ... תניא נמי הכי בית שמאי אומרים מחד שביך לשבתיך.

וכן פירש רש"י את הפסוק "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת", שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת.

הרמב"ן (שם) משיג על רש"י, שאין דבריו כהלכה כיון שהלל וב"ה חולקים על שמאי - שהיה נוהג להזמין לשבת - והלכה כב"ה, שאם הזדמן לאדם דבר יפה לא יזמינו לשבת ויבטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים.

ובטרם מה שיש לדון לישב את דברי רש"י נקדים בירור השייך גם לדרכו של הרמב"ן.

במה מודה הרמב"ן שמצוה להזמין לשבת **כתב** הרמב"ן, שהלל עצמו מודה במדרשו של שמאי – שמצות זָכוֹר נוהגת בכל

האחת מחברתה. עתה הברירה לפניו - האם לאכול בחמישי את הפחותה ולהניח את היפה לשבת, או לאכול בחמישי את היפה ותישאר הפחותה לשבת, כי אין בדעתו לקנות ולהכין מנה אחרת נוספת עד שבת, ומה שיותר מאכילתו בחול הוא מה שיאכל בשבת. הסביר הנ"ל מחייבת גם במקרה זה, שאף להלל חייב להניח היפה לשבת.

ב"ה שזיכני ומצאתי כן בשפת אמת (ביצה דף טזא) שכתב - גבי עובדא דגמ' דשבת (קטא) בההוא קצב שהפריש הנאה לשבת - נראה דגם לב"ה צריך לעשות כן, רק דלב"ה אסור לאכול בחול כל שאין לו כזה לשבת ולב"ה כשצריך לו מותר. אבל כשיש לו ב' בהמות או ב' חפצים צריך להניח הטובה לשבת. כוונת השפ"א: כשיש לאדם מנה (יפה) אחת ויחידה והברירה בין לאוכלה בחול, ולסמוך שבע"ה ימצא לשבת, לבין להניחה לשבת ולא לאכול את צרכו בחול ולהישאר חסר - בזה פליגי, וסבירי ב"ה שיאכל בחול מה שצריך לו ויבטח בה'. אבל כשיש לו שתי מנות והברירה היא בין לאכול את היפה בחול ולהניח את הפחותה לשבת, לבין לאכול בחול את הפחותה ולשמור היפה לשבת, לכו"ע יניח את היפה לשבת.

עלה בדינו, שבהזדמנות חד פעמית מודה הרמב"ן שמצוה להזמין לשבת אף לשיטת הלל.

ישוב פרש"י מתמיהת הרמב"ן

מעתה איני מבין את תמיהת הרמב"ן על רש"י, ולכאור' מיושבים היטב דברי רש"י.

בו מעתה יום יום, ועתה הברירה לפניו האם לחדש את הכלי עתה או לעכב את חידוש הכלי ולשמור את שימוש הבכורה בו, לשבת, אולי מצוה היא להמתין עם חידוש הכלי עד בוא השבת ובשבת יחודש לכבוד השבת. אם יש בזה מצוה הרי מצוה היא לב"ה כמו לב"ש, ואין שייך כאן טעמו של ב"ה משום הבטחון שיום יעמס לנו.

כלל הדברים. יש חילוק בין דבר שיש בו ריבוי הזדמנויות - שהזדמן לו עתה בתחילת השבוע ועשוי להזדמן לו גם לשבת; לבין דבר שהוא הזדמנות יחידה - שאינו עשוי להזדמן שנית לשבת. קניית בשר (קניית בהמה) לשבת היא מהדברים שהזדמנותם מרובה. אדם קונה בשר לחול וחוזר וקונה לשבת. הדוגמאות שהבאתי לעיל הינן דוגמאות של הזדמנות יחידה, שאם ינצל את ההזדמנות עתה בחול לא תחזור הזדמנות דומה לשבת. מחלוקת הלל על שמאי היא רק בדברים מרובי ההזדמנות, בזה סובר הלל שיש לנצל עתה את ההזדמנות שהזדמנה לפניו ולבטוח בבורא שיזמין לו לשבת הזדמנות נוספת שתהא יפה מכל הימים. אבל במה שהוא הזדמנות יחידה, גם לפי הלל אין לנצל את ההזדמנות בחול אלא מצוה לזמנה לשבת, שכן כאשר הברירה בין העדפת ניצול ההזדמנות בחול ולא בשבת, לבין ניצול ההזדמנות בשבת, לא שייך ענין בטחון הואיל ואין עשויה להזדמן הזדמנות נוספת, ובזה מודה הלל שמצות זכור מחייבת לזכור את השבת מחד בשבת.

דוגמא נוספת כעין הנ"ל: מי שהכין ביום חמישי שתי מנות כדי לאכול אחת מהן בחמישי והאחרת בשבת, והייתה יפה

וכיוצא בו, והוא מהמאכלים שרגיל היה ללקחם לכל שבת ושבת, והיה מזמינו לשבת מחשש שלא ימצא ליקח לשבת חפץ טוב כמותו, א"כ חולק הלל בזה וסובר שיש לאכלו עתה ולבטוח בה' שימצא ליקח חפץ טוב כמותו לשבת.

איני רואה הכרח שהחפץ הטוב שלקח שמאי היה מאכל או כיוצ"ב, ולא מוכרח שחולק הלל על שמאי בזה. ואפילו מדובר במאכל אפשר שמדובר במאכל שהודמנותו חד פעמית ואם יאכלנו עתה לא יקנה אחר לשבת (כגון מאכל שאינו רגיל לכבד בו שבת וכפי שציירתי לעיל).

מדברי החרדים משמע לי שהבין כי 'החפץ הטוב' בגד הוא. ז"ל החרדים: מתקיימת מצוה זו גם במאכלים ובכלים ומלבושים אם כשיזדמן לאדם מהן דבר טוב יזמין אותו ויאמר בפיו זה לשבת וכן היה עושה שמאי הזקן באופן שלא היה זו זכרון שבת מפיו ומודה לו הלל שכל מי שעושה כן מקיים בזה מצות זכור. משום מה ציין החרדים שלושה דברים שבהם מתקיימת מצות זכור [ע"י הזמנתם לשבת] וכך עשה שמאי. ואלו הם הדברים: מאכלים, כלים, מלבושים. נראה שלא בכדי ציין שלושה אלו, אלא מפני שעל שלושה אלו נכון לומר: כן היה עושה שמאי הזקן. שכן בגמ' אמרו שעשה כן שמאי במאכלים, בבהמה נאה; במכילתא אמרו שעשה כן בכלים, בכלי חדש; וגם עשה כן במלבושים, שזהו 'חפץ טוב' ששנו במכילתא, לפי הבנת החרדים.^א

רש"י כתב, שפירוש הציווי 'זכור את יום השבת' הוא, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת. על כך תמה הרמב"ן, שאין זה אלא לדעת בית שמאי, ופליגי ב"ה עליהו והלכה כב"ה, שאם נזדמן לך דבר יפה אכול אותו עתה ובטח על הקב"ה שיזמין לך יפה לשבת.

ז"ל מכילתא דרשב"י: אמרו עליו על שמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מתוך פיו. לקח חפץ טוב אמר 'זה לשבת' כלי חדש אומר 'זה לשבת'...

כשלקח שמאי 'כלי חדש' היה שומרו לשבת. במה דברים אמורים? המובן הפשוט, שמדובר או בכלי לשימוש בשבתות בלבד [כגון בגד] ונאמר בזה שבגד חדש וכיוצא בו יש לייחד לשבת ולא להשתמש בו לחול (כעין הדין שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול), או שמדובר בכלי לשימוש יומיומי, שבת וחול, ונאמר בזה שיש לחדש את הכלי ולעשות בו את שימוש הבכורה בשבת ולא בחול. כך או כך אין דין זה שנוי במחלוקת ומודה בו הלל, כך נראה פשוט וכפי שביארתי לעיל.

כשלקח שמאי 'חפץ טוב' היה שומרו לשבת. אינני יודע מהו ה'חפץ' שלקח שמאי? אם הוא כלי לשימוש רב פעמי, הרי הוא ככלי חדש הנ"ל שהיה שומרו שמאי לשימוש בשבתות ולא בימות חול, או שהיה מחדשו לראשונה בשבת. וא"כ גם בזה (בחפץ טוב) מודה הלל. אם ה'חפץ הטוב' שלקח שמאי מאכל היה

א. החרדים מסיים את דבריו שם: ומודה לו הלל שכל מי שעושה כן מקיים בזה מצות זכור, אלא שהלל הזקן היה זהיר במצות הבטחון מכל אדם לכך לא היה מקיים מצוה זו במאכלים.

שהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים".
הרי להדיא שחולק הלל על שמאי בזה,
ודלא כדברי.

אבל איני מבין זאת. היאך יתכן שחולק הלל
על שמאי בדברים של הזדמנות יחידה.
ומה עניין מעשיו לש"ש, לכאן. נראה
דלגירסת הרמב"ן במכילתא עכצ"ל שהחפץ
הטוב שלקח שמאי היה מאכל וכיוצ"ב
מדברים מרובי הזדמנות. אמנם קשה למצוא
ריבוי הזדמנויות בקניית כלי חדש, וי"ל
שלא חלק הלל על מנהגו של שמאי בכלי
חדש אלא רק על מנהגו של שמאי בחפץ
טוב.

מעתה הואיל ולגירסת הרמב"ן במכילתא –
שהוסיף מחלוקת הלל על שמאי –
מוכרח שהחפץ האמור הוא מאכל וכיו"ב,
משום כך מבין הרמב"ן שהחפץ המוזכר
ברש"י הוא מאכל וכיו"ב, ועל כן תמה דהא
פליג הלל על שמאי בזה.

כמו"כ הנאמר ברש"י – שאם נזדמן לך
חפץ יפה תהא מזמינו לשבת – אין
הכרח שמדובר במאכל וכיו"ב. אפשר
שמדובר בכלי וכיוצ"ב.

מעתה לא מובנת לי תמיהת הרמב"ן על
רש"י – תמה הרמב"ן שדברי רש"י
אינם בשיטת הלל ואינם כהלכה – שכן יש
לפרש דברי רש"י, דמייירי כשהזדמן לו כלי
וכיו"ב, וזהו החפץ עליו דיבר רש"י, או
דמייירי כשהזדמן לו מאכל שהזדמנותו ח"פ,
ובכח"ג מודה הלל ונמצאו דברי רש"י
כהלכה. מה ראה הרמב"ן להניח שהחפץ –
עליו דיבר רש"י – הוא מאכל וכדומה,
ומתוך הנחה זו לתמוה עליו^{2,1}.

נראה שגירסת הרמב"ן במכילתא שונה
מגירסתנו. תניא במכילתא "מעשה
בשמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מפיו,
לקח חפץ טוב אומר זה לשבת, כלי חדש
אומר זה לשבת" ע"כ. בגירסת הרמב"ן
נוסף: "אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו

אפשר לפרש כוונתו, כי אחר שכתב שמתקיימת מצוה זו בשלושה דברים – במאכלים ובכלים
ומלבושים – ביאר, שלא היה הלל מקיים מצוה זו במאכלים אלא היה מקיימה בכלים ובמלבושים,
וכפי שכתבתי שחולק הלל על שמאי רק במאכלים ולא בכלים ובמלבושים.

ב. ראיתי בשפת אמת (ביצה טזא) שמיישב בכך את פירש"י. וכך כתב – גבי עובדא דגמ' דשבת (קט)
בההיא קצב שהפריש הנאה לשבת – נראה דגם לב"ה צריך לעשות כן, רק דלב"ש אסור לאכול בחול
כל שאין לו כזה לשבת ולב"ה כשצריך לו מותר. אבל כשיש לו ב' בהמות או ב' חפצים צריך להניח
הטובה לשבת כדפירש"י בחומש (פ' יתרו) זכור כו'.

ג. ראיתי במזרחי (הובא גם בפרישה ובפמ"ג) שחילק בין מאכל לבין חפץ טוב וכלי חדש. וכתב שבגמ'
בביצה נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי מאכלים, וכפי שהובאה שם מחלוקת ב"ש וב"ה בהא דתניא
נמי הכי, מחד בשבתיך לשבך. מחלוקת זו היא על הזמנת מאכלים, דהא קאי על קניית בהמה כנזכר
שם בגמ' לעיל. ואילו במכילתא מדובר על חפץ טוב וכלי חדש, ובזה (אמנם חלק הלל על שמאי, כגירסת
הרמב"ן במכילתא, אבל) לא נחלקו ב"ה וב"ש, והלכה כשמאי.

טעם החילוק בין חפץ וכלי לבין מאכל איננו משום הסברא שכתבתי אלא טעם אחר לו, כפי שיוורחב
להלן.

ובאמת כי הרמב"ן ציטט מרש"י בזה"ל:
 "נזדמן לו חלק יפה יהא מזמינו
 לשבת" [ולא כמש"כ ברש"י לפנינו "נזדמן לך
 חפץ"]. ואפשר ש'חלק' משמעו [מנת] מאכל
 ולא כלי וכיו"ב, ולכן תמה הרמב"ן על
 רש"י.

אמנם הואיל ולפנינו הגירסא ברש"י היא
 "חפץ" וגם לגירסתנו במכילתא לא
 חלק הלל על שמאי, שפיר מיושבת שיטת
 רש"י בפשיטות. רש"י מדבר על חפץ וכיו"ב
 שהזדמנותו ח"פ ובוזה מודה הלל שיש
 לשמרו לשבת.

בגדר המצוה להזמין לשבת

כתבתי כי בדבר שאם לא ישמרונו לשבת לא
 יהיה כמותו לשבת, מודה הלל
 שמצוה לשמרו לשבת. הנה יש לחקור מהו
 מקור המצוה בזה? האם מצוה זו היא מדיני
 'זכור את יום השבת' או שמצוה זו היא
 מדיני כבוד שבת ועונג שבת? דהנה הדין
 שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של
 חול נלמד בגמ' מ'וכבדתו' והוא מדיני כבוד
 שבת, וא"כ כשקנה בגד יפה צריך להזמינו
 לשבת ולא לחול כדי שלא יהיה מלבושו של
 שבת כמלבושו של חול ומדין כבוד שבת.
 וכן כשהזדמן לו מאכל מיוחד אפשר
 שמצוה להניחו לשבת כדי לענג בו את
 השבת ולא יהיה תענוגו בשבת פחות
 מתענוגו בחול, ומדין עונג שבת.

נפק"מ מחקירה זו: מהסוגיא רואים,
 שמנהגו של שמאי להזמין לשבת,
 חל ומתחיל מיום ראשון בשבוע - "מחד
 שביך לשבתך", אבל לא נהג שמאי להזמין
 לשבת מהשבוע שקדם לה. כאשר מצא
 שמאי בהמה נאה ביום ה' או ביום ו'

הזמינה לשבת ואכל באותו יום את הבהמה
 הקודמת ולא הניח את הבהמה הקודמת
 לשבת שלאחר מכן. זאת מפני שאין מצות
 'זכור' לזכור את השבת שאחר הקרובה
 לבוא. וכן במכילתא שנו: תהא זוכרו מאחד
 בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה תהא
 מתקנו לשם שבת. לא אמרו תהא זוכרו אף
 קודם אחד בשבת, שאם יתמנו לך שתי מנות
 יפות תהא מתקנן לשם שתי השבתות
 הבאות. מעתה, אם המצוה לשמור חפץ יפה
 לשבת - בדבר שאם לא תשמרונו לשבת לא
 יהיה לשבת - מדיני 'זכור את יום השבת'
 היא, אין מצוה לשמור אלא לשבת הקרובה
 ולא לשבת שאחריה, אבל אם מדיני כבוד
 שבת ועונג שבת היא, יש מצוה לשמור אף
 לשבת שאחריה. כגון שיש לו דבר משובח
 שכמותו אין לו אף פעם ויודע שלא יוכל
 ליהנות ממנו בשבת הקרובה; הזדמן לו
 מעיל גשם חדש ויודע שבשבת הקרובה לא
 ירד גשם אבל יורד גשם השבוע ביום חול
 וגם חזוי גשם לשבת שאחריה; וכן אם יש
 לו מהדבר המשובח מנה כפולה ויכול
 להתענג בו בחול וגם בשבת הקרובה או
 להתענג בו בשבת הקרובה ובשבת
 שאחריה; בכל כה"ג וכיו"ב, אם מצוה
 לשמרו לשבת מדיני 'זכור' אין צריך לשמור
 לשבת העת"ל אחר שבת הקרובה, אבל אם
 מצוה לשמרו לשבת מדיני כבוד שבת ועונג
 שבת מסתבר שיש מצוה לשמור אף לשבת
 שאחריה.

כתבתי לעיל שמנהגו של שמאי להזמין
 לשבת כלי חדש שלקח, מדובר
 בדבר בעל הזדמנות יחידה, שאם לא יזמינו
 לשבת לא יכבד את השבת בו ובשכמותו.
 ואולי גם מנהגו של שמאי להזמין לשבת

יוכל ליהנות ממנו בשבת הקרובה, מסתבר שעליו לשמור לשבת שאחריה ולא לאכלו בחול. וכן אם יש לו מהדבר המשובח מנה כפולה מסתבר שיש לשמור אחת לשבת הקרובה ואחת לשבת שאחריה ולא יאכל אחת המנות בחול. וכל כך מפני שהמחייב לשמור הדבר לשבת איננו ממצות 'זכור' אלא משום כבוד שבת אתינן עלה, וחייב אדם בכבוד שבת הרחוקה כבכבוד שבת הקרובה לבוא. וצ"ע.

שו"ר מש"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן לח) ז"ל: בים אין מצוי וצריך ליקח עמו, יזכור מחד בשבת וזמין לשבת, והיינו 'זכור' שיזכור קודם שבא שבת, זהו בים שאין מצוי. הרי להדיא שזהו מדין 'זכור'.

בסדר היום כתב (הובא בכנסת הגדולה הגהות טור סימן רנ): אם מה שמוצא ביום חמישי אינו מוצא ביום ששי, ואפילו ספק ימצא ספק לא ימצא, וביום חמישי ודאי, ידחה הספק מפני הודאי. ולא דוקא מיום חמישי, אלא אפילו מיום ראשון יכין לכבוד שבת אם לא ימצא ביום חמישי או ששי. ע"כ. "אפילו מיום ראשון" – אבל לא מלפניו, משבוע העבר. משמע שגם בדבר שלא ימצא בסוף השבוע יש להקדים הכנתו ליום ראשון אבל אין צריך להכינו משבוע שעבר. ויש לדחות ודוק⁷.

חפץ טוב בכה"ג הוה. מעתה, אם ננקוט שהמצוה לשמור חפץ יפה לשבת - בדבר שאם לא תשמרנו לשבת לא יהיה לשבת - היא מדיני כבוד שבת ועונג שבת, יקשה על דברי, מהו שלמד שמאי מצוה זו מדכתיב 'זכור את יום השבת'. שהרי אין זה מענין זכירת שבת אלא מענין כבוד שבת.

מי שעומד לפרוש בים או לילך במדבר על כמה שבתות, האם אינו מצוה להכין לו צרכי שבת לכל השבתות העתידות לבוא עליו בים ובמדבר? [איתא במדרש קהלת רבה (א,טו): העוה"ז דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת, אם אין אדם מתקן מערב שבת מה יאכל בשבת, ואין אתה יודע שהעולם שבאת ממנו דומה ליבשה והעוה"ז דומה לים ואם אין אדם מתקן לו ביבשה מה יאכל בים, ואין אתה יודע שהעוה"ז דומה למדבר ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב אם אין אדם מתקן לו מן היישוב מה יאכל במדבר. ע"כ. והרי אם אין אדם מתקן לו ביבשה ליותר משבת אחת מה יאכל בים לשבת אחרת, ואם אין אדם מתקן לו מן היישוב ליותר משבת אחת מה יאכל במדבר לשבת אחרת. האם מותר לו שלא לתקן לשבת אחרת?] מסתבר שחייב לטרוח ולהכין צרכי שבתות העתידות לבוא וזהו מחיובי עונג שבת וכבוד שבת. ולכא' גם כשיש לו דבר משובח שאין לו אף פעם כמותו ויודע שלא

ד. שאלה זו נוגעת למעשה וצריכה תלמוד ובידור. למשל, יש מי שנוהג לענג את השבת באכילת כבד ויש תקופות בהן פעמים שאינו מצוי. והיה כי הזדמן האיש לחנות וירא כי עתה יש כבד - מצוה עליו לקנות כבד לשבת אפילו אם עתה יום ראשון, ולא התכוון לערוך עתה קניות לשבת, כי שמא לא ימצא אח"כ. האם מצוה עליו לקנות כמות המספקת לשבת הקרובה בלבד או מצוה לקנות כמות רבה שתבטיח היות לו כבד עד לפעם הבאה שיימצא לו לקנות? השאלה תלויה בתרתי – האם המצוה לקנות מה שאולי יחסר, מדין 'זכור' היא או מדין עונג שבת

לכבוד שבת למחר מצא בהמה אחרת נאה
הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה
... הלכך הרוצה לעשות כב"ש עושה שב"ה
מודים לב"ש דהכי עדיף טפי.

פתח במצות עונג שבת, שהיא מצוה מדברית
קבלה, ועל זה כתב את מנהגו של
שמאי ושכך עדיף לנהוג. משמע שהצורך
להכין לשבת מיום ראשון ממצות עונג שבת
נפיק ואינו ממצות 'זכור' [שלא הוזכרה
בדבריו כלל].

אבל זה אינו. כי אמנם גם בגמ' בביצה שם
(במעשהו של שמאי) לא הוזכרה מצות
'זכור' אבל במכילתא מפורש שמנהגו של
שמאי ממצות 'זכור' נפיק, וכ"כ הרמב"ן

זימן לפני נותן התורה את דברי החפץ חיים
(לשון הרע כלל ד אות ב): לספר עליו
שהוא עצרן בממון ואינו מכבד שבת כראוי,
שדבר זה נכלל במצות עשה זכור וכמו
שכתב בספר חרדים⁷.

ראיתי באור זרוע (חלק ב - הלכות ערב שבת
סימן יח): כל המענג את השבת נותנין
לו משאלות לבו שנא' והתענג על ד' ויתן
לך משאלות לבך. עונג זה א"י מהו כשהוא
אומר וקראת לשבת עונג הוי אומר זה תענוג
שבת. במה מענגה? ... הלכך, כל מה שאדם
ברצון אוכל ותאב יש לו לחפש אחריו
ולקנותו לצורך השבת. ובביצה תניא, אמרו
על שמאי הזקן מצא בהמה נאה אומר זו

היא. ואולי יש חילוק במידת הסבירות שלא ימצא בהזדמנות אחרת. אם יש חשש בלבד שלא ימצא
בהזדמנות אחרת – זהו מנהגו של שמאי לחוש שלא ימצא ומשום מצות 'זכור' הוא. אם יש להניח
בבירור שלא ימצא בהזדמנות אחרת - אפשר שמדין עונג שבת יש לקנות לשבת. את"ל שמדין 'זכור'
צריך לקנות לשבת, האם מחייבת מצות 'זכור' להכין לשבת שאחרי זו הקרובה או שהמצוה להכין
לשבת היא רק מיום א שלפניה.

כתבתי כמה דקדוקים שאין מחייבת מצות 'זכור' להכין לשבת שאחרי זו הקרובה. הבאתי קצת
מקורות שהמצוה להכין לשבת מדין 'זכור' היא, מ"מ למעשה צריך בירור.

ה. איני יודע היכן מצא הח"ח בחרדים שלכבד שבת כראוי נכלל במצות עשה ד'זכור'. לכאן נראה
מהחרדים (שציטטתי כמה פעמים) שמצות 'זכור' מצריכה לדאוג לצרכי השבת מתחילת השבוע, ושלא
לשכוח מהשבת עד בואה, אבל מי שבמודע מחליט לקמץ בהוצאות שבת ולא לכבד שבת כראוי
אינו עובר על מצות 'זכור', ואם את הקומץ שמוציא על שבת מכין לשבת מיום ראשון, מקיים הוא
מצות 'זכור' בהידור. ובכך שקימץ, ולא הוציא לכבוד שבת כראוי, לא מצינו בחרדים שעובר על
מצות 'זכור'. אבל עובר על מצות עונג שבת – מדברי קבלה – כמו שכתב החרדים (במצוות עשה
מדברי קבלה ומדברי סופרים בפרק ד, במצות עשה מד"ק ומד"ס התלויות בפה ובושט אות א) ז"ל: לענג את השבת
בתבשילין טובים.

ממש"כ החפץ חיים בספר המצוות הקצר (מצוות עשה מצוה יט) משמע לא כדבריו בח"ח הנ"ל. שם
כתב: מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו" ... ועל ידי
הנביאים נצטוינו שתי מצוות, שהם: עונג וכבוד, שנאמר: "וקראת לשבת עונג לקדש ה' מכובד".
... וכתב הרמב"ן, שנכלל במצות עשה של זכירה זו, גם כן לזכור שבת בכל יום ... כשיזדמן לו דבר
טוב יזמנהו לשבת.

שיש לבטוח בה' שיומן לו יפה לשבת, אבל בדבר שאינו מצוי צריך להזמין לשבת כשמאי ובה לא פליגי בית הלל.

{ראיתי שואלים} (ר' צדוק הכהן ושו"ת יד אליהו מב) על המזרחי, מאי פסקא שמאכל מצוי וכלי אינו מצוי. ואוסף להקשות, שבהמה נאה איננה דבר התלוי בידי אדם ופעמים שיש מחסור בבהמה נאה, וכי נלך אל האומן שעשאה לבהמה המצויה ונאמר לו שאינה נאה? אבל כלי הרי הוא מן החומר ביד היוצר ברצותו יעשה יפה אותו ועוד רבים כמותו ולא יחסר ממנו. עוד קשה לי, כי איכות הבהמה יחסית היא. גם אם בקל תימצא בהמה נאה מ"מ יש נאה הימנה, ויש בהמה יפת מראה ובריאת בשר אשר לא נראתה כהנה במצרים לרוב יפיה. אם לקח שמאי את הבהמה הנאה ביותר שנמצאה בשוק היום, ואולי היא מן העתודים אשר אחת בהררי אלף לא תימצא כמותה, ודאי שהשכיחות שתימצא יפה כמותה לשבת פחותה מהשכיחות שימצא חפץ טוב לשבת. ככל שמצא שמאי בהמה נאה יותר משיש בידו היה לוקחה לשבת וכך היה מגיע שמאי לאיכות ברמה יחסית גבוהה ביותר, וברמה כזו לא כ"כ שכיח שימצא לשבת נאה כמותה, א"כ גם בבהמה צריך הלל להודות לשמאי, שאם הִזְמֵן תזדמן להלל בהמה נאה, מהיותר נאות המצויות בשוק, כזו שהיה קונה שמאי, שיש להתקינה לשבת. והיאך חלק הלל על שמאי?}

בגור אריה כתב ליישב שיטת רש"י, שלא נחלק הלל על שמאי אלא בדבר

להדיא. ואין לנו להמציא פלוגתא בין הגמ' למכילתא בזה, כשאין בגמ' רמז שחולקת על המכילתא. לכן נראה כי בוודאי הבסיס להנהגתו של שמאי ולהכנת מאכל יפה לשבת מדין עונג הוא, ואלמלא הייתה מצוה לענג את השבת פשיטא שלא הייתה מצוה להקדים ולהכין את עינוגיה. מאחר ומצוה [מדברי קבלה] לענג את השבת, מעתה מצוה [מדאורייתא] להקדים להכין את עינוגי השבת, וזוהי מצות 'זכור'. על כן הביא האו"ז את מנהגו של שמאי כחלק ממצות עונג שבת, אף כי יש במנהג זה גם קיום מצות 'זכור'.

במה מודה הלל לשמאי

כאמור כתב רש"י בפירושו לתורה, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת. והרמב"ן הקשה על רש"י, שלב"ה אין להזמין לשבת והלכה כב"ה. ליישב שיטת רש"י כתב המזרחי (הובא בפרישה ובפמ"ג ועוד) לחלק בין מאכל לבין חפץ טוב וכלי חדש. בגמ' בביצה נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי מאכלים, דהא קאי על קניית בהמה כנוכר שם בגמ', אבל רש"י מדבר על חפץ יפה, ובחפץ וכדומה לא נחלקו ב"ה על ב"ש (אמנם חלק הלל עצמו על שמאי גם בחפצים¹ - כגירסת הרמב"ן במכילתא - אבל הלכה כשמאי ולא כהלל). וכ"כ גם מטה משה (עמוד העבודה סימן תג, הביאו בא"ר ועוד).

טעם החילוק בין חפץ וכלי לבין מאכל הוא, שחפצים טובים וכלים חדשים אינם מצויים תמיד, בשונה ממאכלים שמצויים הם. בדבר המצוי פליגי ב"ה וסברי

1. ומחמת כן חלק המהר"ל על המזרחי.

ה' יום יום. תנ"ה בש"א מחד בשבתך לשבתך ובה"א ברוך ה' יום יום.

הלכך הרוצה לעשות כב"ש עושה, שב"ה מודים לב"ש דהכי עדיף טפי, והא דמסיק אבל הלל שכל מעשיו לש"ש [לא] הי' נוהג כן [אפ"ה] אתמר דב"ש עדיפא. כדא' פ' כל כתבי הקודש, דאר"ח [בר אבא] פ"א נתארחתי אצל בעה"ב אחד בלודקי' והביאו לפניו שלחן של זהב משאוי ט"ז בנ"א ... אמרתי לו בני במה זכיתך לכך אמר לי קצב הייתי וכל בהמה ובהמה שנאה אמרתי זו לשבת אמרתי לו ברוך המקום שזוכך לכך. הרי אתה רואה שנהג כב"ש צא וראה מה עלתה בו. ומיהו העושה כב"ה לא הפסיד. ע"כ.

תמצית דבריו: רשאי לעשות כב"ש, ב"ה מודים דכב"ש עדיף טפי, ראינו מי שזכה לשכר גדול על שנהג כב"ש, ומ"מ גם העושה כב"ה לא הפסיד.

דברי האו"ז צ"ב. אם מודים ב"ה לב"ש שעדיף כב"ש מדוע לא עשה הלל כשמא? היאך לא עשה הלל את העדיף יותר? מאחר וכב"ש עדיף טפי, מדוע אין עלינו חיוב לעשות כב"ש? ראוי שהעושה כב"ה יפסיד כי זה לא עדיף כ"כ ומדוע העושה כב"ה לא הפסיד? ועוד שודאי הפסיד, כי יכול היה להתעשר כעושרו המופלג של הקצב מלודקיא, ואיבד העושר ההוא בענין רע ואין בידו מאומה.

דרכי משה סימן רנ הביא מהאור זרוע, שמודה הלל שמדת שמאי עדיפא טפי, וזהו דמשמע במעשה דהאי קצב דיש לעשות כשמאי, ולכן אמרו בגמ' שהלל, אף על פי שכל מעשיו לשם שמים - ובודאי

שצריך אותו האדם עתה בחול, בזה דעת הלל שיצרוך אותו עתה ויבטח בה' שיזמין לו לשבת נאה כמותו, אבל כשאין לו צורך בדבר עתה מודה הלל שצריך להניחו לשבת, ובזה מיירי רש"י. כעין זה כתב מנורת המאור: אל יתדמה בלב שום אדם שלא היה מודה הלל... אבל דברו היה כאשר היה בזמן דחקו. ואמר, שאם יזדמן לו דבר נאה והוא צריך לו בחול שלא ישמרנו לשבת וישאר דחוק כל השבוע אלא יאכל וישתה בחול לשם שמים וישים בטחונו בא-ל ית' שיזמין לו ...

העולה מהנאמר, שיש דברים בהם [לשיטת רש"י] מודו בית הלל לשמאי ובודאי הלכה כשמאי, שהרי לא נחלקו ב"ה עליו. ועוד, שיש דברים בהם נראה שגם לשיטת הרמב"ן מודה הלל לשמאי.

דברים חד הזדמנותיים מודה הלל לשמאי אף לשיטת הרמב"ן. י"א (גו"א) שלשיטת רש"י בדבר שאין האדם צריך לו בחול מודה הלל לשמאי. י"א (מזרחי) שלשיטת רש"י בדבר שאינו מצוי מודים ב"ה לשמאי והלכה כשמאי בזה.

בדברים הללו - בהם מודים ב"ה לשמאי - ההלכה כשמאי ואם הזדמן לאדם דבר יפה מדברים אלו צריך להזמין לשבת.

ההלכה בהכנות לשבת

כתב בספר אור זרוע (חלק ב - הלכות ערב שבת סימן יח): תניא, שמאי הזקן מצא בהמה נאה ואמר זו לכבוד שבת למחר מצא בהמה אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה עמו שכל מעשיו לש"ש ואומר ברוך

יעשה את העדיף ביותר - היתה בו מדה זאת.

דברי הדרכ"מ הועתקו בהרבה מהפוסקים ומצאנו להם פירוש בדברי מחצית השקל (סימן רנ): מדאמרינן "אף על פי שכל מעשיו" כו', משמע מזה, כיון דכל מעשיו לשם שמים הוה ליה גם בזה לתפוס מנהג (בית) שמאי, דמזה היה נראה ג"כ שמעשיו לשם שמים, מכל מקום מדה אחרת היתה בו, ומסתמא טעמו ונימוקו עמו, ואנחנו לא נדע. משמע דמדת (בית) שמאי עדיפא, ולכן הוצרך (לב"ה) [להלל] לומר דבזה יצא ממדתו. וכיון דאנחנו לא ידענא טעמא דהלל, ומסברא מדת (בית) שמאי עדיפא, יש לעשות (כב"ש) [כשמאי].

גם אחר פירושו נותרנו חסרי ביאור בהנהגתו של הלל, אלא שסומכין אנו על הלל שטעמו ונימוקו עמו, וכיון שלנו אין ידוע טעמו ונימוקו במה שלא עשה את הדרך היותר עדיפה, נעשה אנו כמו הדרך העדיפה, כשמאי. [ומ"מ העושה כהלל לא הפסיד, שהרי הלל עצמו התיר לעשות כן מטעם נסתרי].

פירוש אחר מצאנו בדברי החיי אדם (כלל א א) ובדברי המשנ"ב: הלל מודה

שכדברי ב"ש עדיפא טפי, אלא שהיה מדתו במדת בטחון והיה בוטח בה' שבודאי יזמין לו לשבת מנה יפה משאר הימים, וכדי לחזק בטחונו, לא היה נוהג כשמאי, אלא שהיה בוטח שיזדמן לו נאה לכבוד שבת, אבל בשאר כל אדם, שאין בטחונו חזק כ"כ, גם הלל מודה דכשמאי עדיפא טפי!^ח

דרכ"מ שם הוסיף בשם או"ז, שמצוה לעשות כמו שעשה שמאי, והעתיקוהו הפרישה בסימן רמב ומג"א בסימן רנ. הב"ח בסימן רמב הביא מאו"ז, שמודה הלל דמדת שמאי עדיפא טפי וסיים: והכי עיקר. ובסימן רנ כתב הב"ח, דבזו הלכה כבית שמאי. בשולחן ערוך הרב סימן רמב כתב, שהלל מודה שכדברי בית שמאי יותר נכון לעשות. משנ"ב הביא מהרבה פוסקים, שבשאר כל אדם, שאין בטחונו חזק כ"כ, גם הלל מודה דכשמאי עדיפא טפי.

סמך נוסף לכך שיש לעשות כשמאי מצאנו עפ"י פסיקתא (פרשה כג, פיסקא ג עשרת הדברות, על הפסוק "זכור..."): אמר ר' שמלאי זוכרהו עד שלא יבוא שומרהו משיבוא הא כיצד אם נודמן לו חפץ טוב התקינו לשבת כלי חדש התקינו לשבת שמאי הזקן היה

ז. פירוש נוסף פירש בשו"ת יד אליהו (סימן מב, וכעין זה כתב הגרא"מ בביאור לפסיקתא), שהלל כל אכילתו היא קיום מצוה, כמו שכתוב על רחיצת גופו, שרחץ לכבוד קונו, וכשהזדמן לו מאכל לקיים בו המצוה דאכילה בחול אין לדחותו ולמנוע המצוה משום מצוה העת"ל שהיא שבת, אף שגדולה היא ממצוה דהשתא, אבל שאר אדם שאין אכילתו בחול מצוה מודה הלל שיניח המאכל לשבת.

ח. אחר הפירושים לדברי האו"ז עדיין קשה, דהא בגמ' ביצה מסיק עלה תניא נמי הכי וכו' ופליגי בזה בית שמאי ובית הלל האם מחד בשבת יש להכין לשבת או לבטוח בה'. משמע שאין זו הנהגה של הלל לעצמו בלבד אלא הלכה פסוקה שנהגו בה כל בית הלל ואף הורו כן לעולם. מצאתי שעמד בזה מהר"מ בנעט וכן בשו"ת יד אליהו סימן מב.

יקנה אחרים לשבת, ואכן על כך הביאו שהלל היתה בו מדה אחרת, כי בכגון זה חלוק הלל על שמאי.

לפי"ז אין ראייה מהפסיקתא שעלינו לנהוג כשמאי. שכן דברי ר' שמלאי, ר' אבהו, ר' תנחומא [שאמרו להתקין לשבת] נכונים גם לפי הלל. ובהכנת עצים לשבת, שהיא רק לשיטת שמאי, נאמר בפסיקתא שחולק על כך הלל ולא מצינו שהלכה כשמאי בזה.

לסיכום. יש דברים בהם מודה הלל לשמאי והיה עושה כשמאי [כפי שפירטנום לעיל] וגם בדברים שלא נהג הלל כשמאי מ"מ לשאר אדם ההנהגה העדיפה היא כשמאי.

לפיכך עלינו לברר מהי הנהגת שמאי, מה מחייבת הנהגה זו.

הנהגתו של שמאי

כנוצר לעיל בגמ' ביצה (טז,א) אמרו על שמאי, מצא בהמה נאה אומר זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. במכילתא דרשב"י אמרו עליו, 'לקח' חפץ טוב אמר זה לשבת, כלי חדש אומר זה לשבת. במכילתא דר"י אמרו, שאם יתמנה לך מנה יפה (שאם נודמן לך חפץ יפה. גי' רמב"ן) תהא מתקנו לשם שבת [ונכתב הרמב"ן שמימרא זו כשמאי היא]. רש"י כתב: שאם נודמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת [ונכתב הרמב"ן שזו דעת שמאי].

הבה נדקדק באמור:

א. לא אמרו על שמאי, שכבר מבוקרו של יום ראשון בשבת היה שם לשוק

לוקח עצים מאחד בשבת לשבת בי הלל (גירסת הרד"ל: בהילל) הזקן היתה בו מדה אחרת יתירה והיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים. אמר רבי אבהו אם נודמן לך חפץ טוב אפילו מאחד בשבת התקינהו לשבת. אמר רבי תנחומא אכלין הוינן (הרד"ל גורס גביה, והיינו שאכלו אצל רבי אבהו) בארבעתא (יום רביעי) ועל לקמן כותבן (תמרים) ואמרו יתפרשון לשבתא.

כתב שם הגרא"ז מרגליות בביאורו, מכאן שאמוראים אלו – ר' שמלאי, ר' אבהו, ר' תנחומא – פסקו כב"ש, וע"כ ס"ל שגם הלל מודה בזה. ועוד שבלשון הפסיקתא אמרו, הלל היתה בו מדה אחרת יתירה. מפרש הגרא"ז מ, שמודה הלל לשמאי שכך ראוי לכל אדם לנהוג אלא שלעצמו היתה לו מדה יתירה, ולא כל אדם ראוי לה.

והנה, מה שכתב הגרא"ז מ שגם ר' תנחומא עשה כשמאי, לפי גירסת הרד"ל אינו דעה נוספת אלא סיפר ר' תנחומא שר' אבהו עשה כן.

כבר כתבתי שפשוט שאף הלל מודה בדברים של הזדמנות חד פעמית. דברי ר' שמלאי נאמרו על חפץ טוב וכלי חדש שמן הסתם הזדמנותם ח"פ וכפי שהתבאר לעיל. גם דברי ר' אבהו נאמרו על חפץ טוב. דברי ר' תנחומא נאמרו על מאכל – כותבת – ומ"מ משמע שבאופן חריג הזדמנו להם כותבות ולא היה זה דבר המצוי להיאכל כל יום, ולכן שמרו אותן לשבת ולא אכלום בחול כי אילו יאכלום בחול לא יהיה להם שוב כותבות בשבת. על שמאי אמרו שהיה לוקח עצים מא' לשבת, ועצים הם מרובי הזדמנויות ואם יסיק בהם ביום א'

חיפושיהם, אבל חיזור וחיפוש אחר בהמה נאה ללא תקרה הוא בלתי נסבל, וכ"ש כשהוא נעשה מדי שבוע בשבוע. לכן י"ל שאכן לא היתה לשמאי תקרה בבהמה נאה כשזו הזדמנה לפניו, אבל לא היה טורח ומחזר אחר כן. (וא"כ מהיכי תיתי לומר שהיה מחזר מיום ראשון אחר בהמה נאה במידה משביעת רצון ומשמצאה היה לוקח נאה ממנה רק אם הזדמנה לו. מנין להמציא חילוק זה?).

ב. בגירסת הגמ' שלפנינו, המצוטטת לעיל בסמוך, אין גילוי כי תדירות קניית הבהמות של שמאי היתה יומית. יתכן כי באותו יום שקנה את הראשונה חזר ומצא נאה הימנה והניח את הנאה יותר לשבת ואכל את קודמתה בחול. ולפי"ז גם ביום ראשון בשבת היה אוכל לכבוד שבת. וכן יתכן להיפך שאחר שמצא בהמה נאה והזמינה לשבת לא מצא נאה הימנה ואולי לא קנה כלל בהמה באותם ימים. הכלל, כי לגרסתנו לא היה מעשהו של שמאי חוזר על עצמו פעם אחת בכל יום, אלא אפשר שהיה קורה כמה פעמים ביום אחד ואפשר שאירע פעם בכמה ימים.

אמנם בילקוט שמעוני (תהלים רמז תשצז) בשאלות (בראשית א') ובראשונים^ט מופיעה הגירסא: מצא בהמה נאה אומר זו לשבת. למחר מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה'.

ג. כאשר לא מצא שמאי בהמה נאה - אולי אף כאשר חיפש בשוק ותר אחר

פעמיו לתור אחר בהמה נאה, וגם לא כל תיאור דומה לזה, אלא אמרו, כי כאשר 'מצא' בהמה נאה היה מזמינה לשבת, ומציאה הינה מהבאים בהיסח דעת (סנהדרין זא,א). כאשר בהיסח דעת ומבלי משים מצא שמאי בהמה נאה היה מזמינה לשבת. לא נאמר שהיה שמאי לוקח חפץ טוב וכלי חדש לשבת, אלא נאמר שכאשר לקח חפץ טוב וכלי חדש היה אומר 'זה לשבת'. על זו הדרך נאמר, שאם יתמנה לך מנה יפה, או אם נזדמן לך חפץ יפה, תהא מזמינו לשבת, והיינו על דרך ההזדמן בעלמא, ואם לא הזדמן לך חפץ יפה או מנה יפה אין עליך לבקשם.

גם אין נוטה הדעת לקבל, שהיה טורח שמאי בדבר. שהרי היה מכין שמאי לשבת את הבהמה הנאה ביותר המצויה לו, ובשבת היה אוכל את הנאה מכל הבהמות שלקח במשך השבוע אשר נאות הן זו למעלה מזו, ומעולם לא אמר: די לי במה שיש לי ולמה לי נאה יותר ממנה. אם היה משתדל וטורח לשם כך, היה מבלה כל ימיו בביקוש בהמות נאות. מיום ראשון היה מבקר כל טלאים שבשוק למצוא את הנאה מכולם וחוזר על כך ביום שני ושלישי וכו'. וכשסיים את החיזור אחר הבהמה הנאה החל בחיזור אחר חפץ טוב ואחר מכן חיזור אחר כלי חדש - תורתו היאך משתמרת ומלאכתו היאך נעשית? המהדרים ביותר באתרוג גם הם מגיעים לסיפוקם במצאם אתרוג המניח את דעתם ובכך מניחים את

ט. רי"ף (שבת מד,ב ביצה חב, רמב"ן (עה"ת שם), או"ז (שם) ועוד.

י. אכן יש מחר שהוא לאחר זמן (רש"י בפרשת בא ובואתחנן).

צריך האדם להשתדל, על כן נהג שמאי כמי שחושש שמא לא תהיה לו יפה כמותה לשבת והיה מזמין לשבת את היפה המצויה לו.

וזהו עניין הזכירה, שהצטוונו 'זכור את יום הַשַּׁבָּת', כי טבע הזוכר יום העתיד לבוא עליו ליתן לבו מעתה אל צרכי אותו היום ולהקדים להכין הצרכים בכל מה שיש לחשוש שלא יוכל להכין לו כשיתאחר בהכנה. ואשר לא שם לבו אל יום העתיד ואינו נותן לבו אל צרכי היום העתיד לבוא, עזב צרכי היום ונמנע מלהכין אף כי יש חשש שלא יוכל להכין אחר מכן. הואיל והכנת צרכי היום העתידי הינה פועל יוצא מהזכירה ותולדת הזכירה היא, על כן מחייבת מצות זכירת שבת את הכנת צרכי יום השבת העתיד לבוא בהקדמת ההכנה, ובהקדמה של הכנת צרכי השבת באה זכירתה לידי ביטוי בפועל ומתקיימת מצות זכור את יום הַשַּׁבָּת.

מהאמור נלמד נכי אף שעלינו לנהוג כשמאי אבל אין צריך לְחַזֵּר מראשית השבוע אחר מנה ראויה לשבת ומותר לדחות זאת לע"ש. רק כשנקרית לפנינו הזדמנות – מציאה של מנה יפה – יש לקפוץ על המציאה ולהזמינה לשבת. כל שכן שמי שלקח מנה יפה לשבת אין עליו לקום

בהמה נאה אך לא עלה בידו למצוא נאה כראוי לשבת – משמע שלא קנה, או קנה ואכלה ולא הניחה לשבת. ואם נשאל, מדוע לא קנה שמאי לשבת בהמה שאינה נאה, והרי עדיף בשר בהמה בלתי נאה כראוי מהעדר בשר. כנראה הבין שמאי שבהמה בלתי נאה אין צריך להזדרז לקנותה, וכזו יוכל לקנות גם בע"ש. שמאי היה קופץ על מציאת בהמה נאה שמא לא תימצא לו נאה כזו לשבת.

נמצא, שהנהגת שמאי נוהגת רק בדברים שלגביהם קיים חשש שלא ימצא כזה לשבת, אבל דברים שידוע מעל לכל חשש סביר שימצא כמותם לשבת, אין עניין לקנותם ולהזמין לשבת מתחילת השבוע.

ד. משמע, שטעם ההנהגה של שמאי הוא מפני חוסר הבטחון שימצא יפה כמותה לשבת. אילו היתה לו הבטחה מפורשת מהקב"ה שלפני שבת תשולח אליו בהמה נאה ומיוחדת ביותר, לא היה שמאי מזמין לשבת את אלו שמצא מראשית השבוע. כך הייתה מדתו של הלל, היה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים, והואיל וטעם הנהגתו של שמאי היה מפני חוסר הבטחון לפיכך אצל הלל הבוטח בה' לא שייכת הנהגה זו. אבל שמאי שבזה לא היה בוטח בה', אלא סבור היה שבזה

יא. הבאתי לעיל מהמזורח, שמודה הלל לשמאי בדברים שאינם מצויים – חפץ טוב וכלי חדש – ולא פליגי אלא במאכלים שמצויים המה.

להאמור עתה נמצא שיש ג' דרגות. בדברים שאינם מצויים – כגון חפץ טוב וכלי חדש – מודה הלל לשמאי. דברים מצויים מאוד ואין חשש שלא ימצא כזה מודה שמאי להלל שאי"צ להכניס מראשית השבוע. בדברים שהם מצויים ומ"מ יש בהם חשש שלא ימצא נאה כמו שמצא עתה – כגון מאכלים – נחלקו הלל ושמאי.

שבכל יום מששת ימי השבוע יזכור אותו להכין לו על צד היותר טוב כמ"ש מחד משבין כו'.

דרכ"מ מחדש (בדעת האו"ז אף שבאו"ז לא כתוב כן אלא כתוב שניתנה רשות לעשות כשמאי, ומ"מ כתב האו"ז שזו עדיפא), שמצוה להכין לשבת מיום ראשון בשבת וזוהי הנהגת שמאי. כאמור לעיל לא מצינו שהיה שמאי טורח להכין לשבת מיום ראשון, אלא רק בהזדמן לו דבר יפה היה מנצל ההזדמנות, וא"כ לא מצינו מצוה לטרוח ולבצע הכנות לשבת מיום א' ². כמו"כ בדברים שאין חשש סביר שלא ימצא בע"ש לא היה מקדים שמאי לקנותם לשבת. וא"כ הכנות לשבת – היינו פעולות שעל האדם לעשות לצורך השבת – אשר יודע בעצמו שיכול לעשותן בע"ש ואין חשש שלא יוכל לעשותן בע"ש, לכאור' אין מצוה להקדימן.

אולי יש ללמוד מדברי הדרכ"מ הללו, שלא כדברי הנ"ל. נלמד אולי מדרכ"מ, שהנהגת שמאי דורשת גם לטרוח ולחזור על צרכי שבת (ולא רק על דרך ההזדמן); ואף בדבר שאין חשש סביר שלא יוכל לעשותו בע"ש יש להכינו מיום ראשון. וצ"ע (ועיין בזה עוד להלן). אזכיר שדברי הדרכ"מ הועתקו בשאר פוסקים (כמו פרישה ומג"א ועוד) והינם הלכה פסוקה.

ולסובב בעיר בשוקים וברחובות ולבקש את שאהבה נפשו יותר מזו שבידו. וכך יכול שלא יזמין האדם כלום לשבת מראשית השבוע [אם לא נקרה לפניו בדרך אפרוחים או ביצים או שליו ודגים יפים], וכל שכן שלא בכל יום ויום מזמין אדם לשבת, כי לא בכל יום מזדמן לאדם למצוא מנה יפה יותר משיש בידו. עוד נלמד, שאין שייכת הנהגה זו בדברים שאין חשש סביר לאי הימצאם בע"ש. (למשל, בימינו אין חשש סביר למחסור בקמח רגיל כי מצוי הוא תמיד והשלטון פועל להימצאות מלאי לשעת חרום וכיו"ב, וגם בדרכ"מ אין ניכר הבדל איכות בין זה לזה. להאמור אין ענין להקדים קניית הקמח לצורך שבת ויכול לדחות זאת לע"ש).

והנה בדרכי משה סימן רנ: כתב באור זרוע, מצוה להכין מיום ראשון בשבת לשבת כמו שעשה שמאי שאכל כל ימיו לכבוד שבת.

ולשון הב"ח סימן רנ: כתב באור זרוע, מצוה להכין מיום ראשון [ו]מיום שני בשבת וכן בכל יום ויום יכין לשבת כמו שעשה שמאי הזקן דבזו הלכה כבית שמאי.

ובמהרש"א (חידושי אגדות ביצה דף טז עמוד א): עיקר טעם הענין בזה נראה כמ"ש לעיל, זכרהו מאחר שבאת להשכיחו,

יב. אכן כתוב באור זרוע: כל מה שאדם ברצון אוכל ותאב יש לו לחפש אחריו ולקנותו לצורך השבת. משמע שיש לטרוח לחפש אחריו, אלא שלא נכתב שם שיש לחפש אחריו מתחילת השבוע מחשש שלא ימצא בע"ש. היינו שמצות עונג שבת – עליה נסובים דברי האו"ז שם – מחייבת לחפש אחר המאכל שאוכלו ברצון ושתאב לו, אבל מצות 'זכור' – המחייבת להכין מתחילת השבוע – אולי אינה מחייבת לטרוח בהכנה זו אלא רק על דרך ההזדמן. דברי האור זרוע על הצורך 'לחפש' לא נאמרו שם אודות המצוה להכין לשבת מתחילת השבוע.

בערוך השולחן סימן רמב סעיף מה כתב: מה טוב אם מניחין מאכל טוב לשבת שבזה זוכרין תמיד את יום השבת ומכבדין אותו. בסימן רנ ציין: כבר כתבנו בסי' רמ"ב סעי' מ"ה דיש מצוה להכין בכל השבוע על צרכי שבת ע"ש.¹

לפי הבנה זו יש להכין לשבת בכל יום מימות החול. הנהגת שמאי להכין לשבת היא בתדירות יומית, שלא יעבור יום בלי הכנה ומשהכין ביום זה אינו צריך להוסיף ולהכין עוד היום וידחה שאר ההכנות למחר וליום אחר. יש לחזר אחר הכנות לשבת ולא רק בהזדמן. ההכנות לשבת תיעשנה בדברים שודאי יוכל למוצאם בע"ש כמו בדברים שיש חשש שלא יוכל למוצאם בע"ש ואין בזה חילוק לעניין הנהגת שמאי. הנהגת שמאי איננה נובעת מחוסר בטחון ומחשש שמא לא ימצא לשבת, אלא נובעת מהצורך לזכור את השבת בכל יום.

לפי"ז צ"ב מדוע לא נהג הלל להכין לשבת מיום ראשון, מה בכך שהיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים, גם שמאי היה בטוח שימצא לשבת ומ"מ הכין לשבת כדי לזכור את השבת בכל ימי השבוע, ואין בהקדמת ההכנות גרעון

הב"ח כתב, שבכל יום ויום יכין לשבת, כשמאי. לכאור' היה נראה שזה דוקא ניגוד להנהגתו של שמאי. הנהגת שמאי היא הנהגת חוסר בטחון המביאה לחשוש שמא לא יהיה לו לשבת מה שלא יכין עכשיו. בשל כך יש להכין הכל, כל צרכי שבת נכל מה שאפשר להכינו בהקדמה של שבוע מבלי שיהא נפסד מיד ביום ראשון, ולא יבוא באהל ביתו עד ימצא לקנות, ולא יעלה על ערש יצועו עד יגמור להכין צידה לשבת, שכן אם לא עכשיו מי יודע אימתי. אחר שהכין הכל ביום ראשון מה נותר לו להכין ביום שני, ואיך משכח"ל שבכל יום ויום יכין לשבת, כשמאי. אמנם בקניית בהמה וכיו"ב משכחת הכנה בכל יום, אם וכאשר מוצא בכל יום בהמה נאה משמצא אתמול, אבל בשאר הכנות אין מצוי עניין זה.

מדברי הב"ח (ומהרש"א) נראית הבנה שונה מיסודה בעניין הנהגתו של שמאי. לא היה נוהג שמאי להקדים הכנת צרכי שבת מחמת חשש שמא לא יעלה בידו להכין אחר מכן. שמאי היה מכין לשבת מראשית השבוע – וכן בכל יום בשבוע – כדי לזכור בכך את השבת בכל ימי השבוע ולקיים בזה מצות זכירת השבת בכל הימים.²

יג. קצת יש לדחות ולפרש כוונת הב"ח, שמה שלא עלה בידו להכין ביום ראשון כנגון שלא מצא בשוק בשר טוב ביום א' יכין ביום שני וכן בכל יום ישלים ההכנה שלא עלה בידו מקודם לזה, או שמוצא היום נאה ממה שמצא אתמול.

יד. ראה בערוך השולחן סי' ס', שמצות זכירת שבת נאמרה על זכירתה בשבת עצמה ולא בחול. ואמירת הזכירות ובכללן זכירת שבת אינה אלא הידור בעלמא, שלא מצינו בגמ' ובפוסקים חיוב זכירות אלו. וצ"ע.

והתברר למפרע שאתמול לא הכין דבר לשבת. ולמה לא עדיף להכין לשבת דבר שיעמוד לשבת – למשל לקנות קמח לשבת, שזה הקמח שקנה הוא ישמש לאפיית החלות לשבת כי אין בזה יפה יותר ויפה פחות, וביום השני ינפחו וביום השלישי ישנה בניפוי כדי ליפותו יותר וכן הלאה על זו הדרך, או יכבס לשבת בכל יום בגד אחד מבגדי השבת וכך יזכור שבת כל יום].

שוב ראיתי בחיי אדם (כלל א סעיף א): זכור את יום השבת, ורצה לומר להיות זוכר תמיד השבת כדי לקדשו ולענגו. ולכן היה שמאי הזקן אומר על כל דבר נאה שקנה, זו לשבת. לדבריו, המצוה היא שתהיה זכירת השבת זכירה 'לקדשו ולענגו' ומכאן שיש לזכור שבת בכל השבוע בהכנות לשבת הנעשות לקדשו ולענגו. ואולי משום כך זכר שמאי את השבת בהכנות מאכלים לשבת ולא בדיבור בעלמא. אבל מרמב"ן בפירושו לתורה משמע לא כך. הרמב"ן מפרש שמצות הזכירה נלמדת מדכתיב 'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת', והיא מצוה לזכור את השבת תמיד בכל יום. ומדכתיב 'לקדשו' למדו מצות קידוש, לקדש את השבת בדברים, וזהו ביום השבת עצמו.

שוב מצאתי מה שכתוב בראשית חכמה (שער הקדושה ב כה, העתקתיו לעיל), שצריך האדם לשים לב שאין עיקר דירתו בעולם הזה ועיקרו הוא בעולם הנשמות שהוא עוה"ב, ומשום כך בכל יום חייב לחשוב ולזכור קדושת השבת כדי שיזכור עניני אחריתו. ובזה פירש מה שאמרו במכילתא, תהא זוכרו מאחד בשבת שאם יתמנה לך מנה יפה וכו' – הן בפשט, שכדי לזכור שבת כל יום ויום מצוה להזמין בכל

בבטחון, כי לא מחוסר בטחון מכין לשבת מתחילת השבוע אלא זו מטרה כשלעצמה – עצם ההכנה לשבת בכל ימות החול. (שמא תפרש טעמו של הלל, שחשש שמא תגרום לו הכנה זו לפגיעה במידת הבטחון. כלומר, נכון שאין חסרון בטחון בהקדמת ההכנות ועשייתם מיום ראשון, שהרי נעשה הדבר לצורך זכירת שבת ולא מחוסר בטחון שלא ימצא אח"כ, אבל מי יודע רוח בני האדם, שמא עלולה להיפגם תחושת הביטחון מזה שביום ראשון מכין לשבת העתידה לבוא רק בעוד ששה ימים. דיקא נמי מלשון החיי אדם והמשנ"ב שכתבו שלא נהג הלל כשמאי כדי לחזק בטחונו. עדיין לא ניחא לי בזה כי יכול היה הלל למצוא פתרון לכך, לקיים מצות ההכנות לשבת מראשית השבוע מבלי שתיפגע תחושת הביטחון. והיינו בהכנת דברים שוראי יוכל להכינם בע"ש וניכר שהקדמתם איננה מחוסר ביטחון. למשל נניח כי אל כל החיים יש בטחון שימצא להם קמח לשבת ואם יקנהו הלל מיום א' אין זה מעשה של חוסר בטחון. אף האדם חסר הבטחון ביותר מאמין שיוכל לכבס בגדיו בע"ש ואילו הקדים הלל לכבס את בגדי השבת שלו מיום א', ויכבס בגד אחד ליום, היה מרויח את זכירת השבת לעשות כשמאי ולא היה נפסד כלום במידת הבטחון). גם איני מבין מה מנע משמאי מלאכול את הבהמה הנאה ביום ראשון ולמה ציער עצמו במניעת הבשר, יקיים עניין ההכנה לשבת בדבר אחר. ובכלל קשה לי, אמנם ציוותה התורה לזכור השבת בכל יום אבל מהיכתי תיתי שבכלל מצוה זו להכין לשבת כל יום, למה לא די שיזכיר שבת בפיו כל יום והרי הוא זוכרה. מהיכתי תיתי שצריך לעשות בכל יום משהו לכבודה של שבת [ובאמת לא היה עושה שמאי לכבוד שבת, שהרי הבהמה שהזמינה היום לשבת נאכלה בחול, אחר שנמצאה נאה הימנה,

פלא! דברי המג"א נסתרים מיניה וביה. אם הלכה כשמאי הרי שיש לערוך את הקניות לשבת כבר מיום ראשון, ומי שהתעצל ולא קנה צרכי שבת ביום ראשון יודרו לקנותם בשני, ואם התעצל מאוד וכבר הגיע יום חמישי ודאי לא יוסיף לדחות את הקניות למחר בע"ש וכל המקדים הרי זה משובח. היאך כתב המג"א, שלא להקדים הקניות לפני ע"ש, ובאותו דיבור כתב שמצוה לעשות כשמאי, והיינו להקדים קניית הבהמה לשבת כבר מיום ראשון, כשמאי.

סתירה זו חוזרת על עצמה בדברי המשנה ברורה בסק"ב: ישכים בבוקר ביום ששי להכין צרכי שבת, והוא יותר טוב משיקנה ביום ה' שהוא מינכר יותר שהוא לכבוד שבת. ... הסכימו הרבה פוסקים שגם הלל מודה שכדברי ב"ש עדיפא טפי אלא שהיה בוטח בה' שבודאי יזמין לו לשבת מנה יפה משאר הימים וכדי לחזק מדת

יום מנה יפה לשבת; הן בדרש, שבכל ימות האדם, כבר מראשית ימיו, יכין לו מנה יפה לחיי הנצח. לפי שיטתו המחודשת אפשר שגם הלל היה מכין מאכלים לשבת בכל יום, עיין הערה^{טו}. מה ששאלתי, למה לזכור את השבת בהכנת מאכלים לשבת ולא באמירה כל שהיא, אכן זהו שאמר ר' יצחק במכילתא שם, שבמקום לזכור שבת כל יום במאכלים קל יותר וזמין יותר לזכרה כל יום במנין הימים לשבת.

כתב מגן אברהם (סימן רנ סק"ב): יותר טוב לקנות ביום ו' מביום ה'. ועסי' תקע"ב ס"א דמשמע דיש לקנות ביום ה', עיין בסדר היום. דרכי משה: כתב בא"ז מצוה להכין מחד בשבתא לשבת כשמאי ואף על פי שאמרו הלל מדה אחרת הית' בו, ה"פ אף על פי שכל מעשיו היו לש"ש היתה בו מדה זאת, אבל גם הלל מודה שמדת ב"ש עדיפ' טפי. וכ"מ במעש' דקצב שיש לעשות כשמאי ע"כ.

טו. בשיטת ראשית חכמה

במכילתא אמר אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה בן גרון: זכור את יום השבת לקדשו, תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת. רבי יצחק אומר שתהא מונה הימים לשבת. לכאור' ר' יצחק כב"ה ס"ל ולכן בא לחלוק ואמר שלא בהכנת מאכלים יש לזכור שבת אלא במניין הימים.

אך ראשית חכמה פירש לא כך. פירש, שלא הוטבה בעיני ר' יצחק העצה לזכור שבת במאכלים כי פעמים לא תודמן הזמנת מאכל באיזה יום ולא פירש שר' יצחק כב"ה.

אולי מבין ראשית חכמה שגם לפי הלל טוב להזכיר שבת במאכלים ולהזמין מאכלים לשבת כבר מיום ראשון כדי להזכיר שבת. דברי מאן דאמר שיש להכין מאכלים לשבת מיום ראשון ובכל יום כדי להזכיר שבת, אינם שיטתו של שמאי. שמאי היה קונה בהמה נאה מיום ראשון מחשש שמא לא ימצא נאה כמותה לשבת. על כך חולק הלל וסובר שיש לבטוח בשם שיזמין לו יפה לשבת. אבל הכנת מאכלים לשבת מיום א' לצורך הזכרת שבת איננה תלויה במחלוקת שמאי והלל. זו מחלוקת אחרת שנחלקו במכילתא האם העצה הטובה לזכירת שבת בכל יום היא ע"י הכנת מאכלים או ע"י מנין הימים ואיננה עניין למחלוקת שמאי והלל.

לשבת ביום השישי ואף לבטל מלימוד בשל כך. ועל כך הוסיף וכתב:

ואם באולי הכין צרכי שבת מיום ה' ולא נשאר לו מה יכין ביום השישי יכול לישב וללמוד כרצונו. אבל נראה לי דכיון דקפיד קרא ההכנה ביום ששי נראה דעיקר המצוה והשתדלות צריך להיות ביום ששי והמכין מיום ה' לא קיים מצות ההכנה כראוי. והטעם כי דרך המכנים להכין מיום לחבירו והרואה שמכין דבר מב' ימים קודם אין ההכנה נכרת כל כך שהיא לשבת.

ואע"פ שמיום ה' מכבסין לכבוד השבת וכן מסתפרין וענינים אחרים, וכבוד השבת איקרי, היינו לענינים שאינם מצרכי האכילה וההכנה ליום עצמו אלא דברים להכין עצמנו ליום.

והטעם שכל דבר של אוכל צריך לעשות אותם בשעתה משום שתהיה מוטעמת לאכול ולא יקוץ בעיני האוכל. ומפני זה הטעם עצמו נדחה כבוד יו"ט והותר בו אוכל נפש כדי שיאכל בשמחה ובטעם דבר מתוק לחכו. ובשבת שאי אפשר לעשות כן, מפני חומרתו, לפחות יכינו כל עניניו קרוב לו כל האפשר, וזהו כבודו. ואפי' עשיית הלחם ותיקונו אין ראוי לעשות אותו מיום ה' מפני שנצטנן הרבה ואין נשאר בו טעם כ"כ. אבל ארוז"ל שם (ב"ק פב) שתהא אשה משכמת ואופה, משום שהיא

בטחוננו היה נוהג כן אבל בשאר כל אדם שאין בטחוננו חזק כ"כ גם הוא מודה דכשמאי עדיפא טפי.¹²

נראה לחלק ולפרש, שדברים מצויים - אשר אין חשש שלא ימצא לקנותם בע"ש, וגם אין חשש שבע"ש לא ימצא נאה ומשובח - הן הן הדברים עליהם כתב המג"א שיותר טוב לקנותם בע"ש מביום חמישי. דברים שיש חשש שלא ימצא לקנותם בע"ש, או יש חשש שבע"ש לא ימצא נאה ומשובח, בהם נהג שמאי להקדים קנייתם מיום ראשון ומצוה לעשות כשמאי. מה שהביא המג"א מדרכ"מ בשם או"ז, שמצוה להכין מחד בשבתא לשבת כשמאי, הכנה זו הינה קנייה, והמצוה להקדימה היא דווקא בדברים שיש חשש שלא ימצא יפה כ"כ אם ישתהה מלקנותם, ואין הכוונה שמצוה לעשות פעולות הכנה במאכלים גולמיים שברשותו, כאשר אין חשש בפעולות כאלו שלא יוכל לעשותן בע"ש וכך עדיף והזריז נפסד.

מעתה הוכח היטב, שאין מנהגו של שמאי נוהג (לקנות ולהכין לשבת מיום ראשון) אלא בדברים שלגביהם קיים חשש שלא ימצא כזה לשבת, שאל"כ תהיה סתירה בדברי המג"א והמשנ"ב.

זיכני נותן התורה למצוא כן בספר סדר היום (שצויה המג"א לעיין בו). תחילה כתב סדר היום רבות על הצורך לעסוק בהכנות

טז. אם נקבל שמנהג שמאי היה לעשות כל יום הכנה כל שהיא בלבד לשבת נכמו שיש לדקדק מהב"ח ומהרש"א, וכנ"ל יש ליישב הסתירה בפשיטות, שמצוה להכין מיום א' משהו לשבת וכן בכל יום ויום, אבל שאר הכנות וצרכי שבת - מעבר להכנה כל שהיא - טוב לדחות לע"ש ולא להקדים אף ליום חמישי.

ובמשאו במקום שאנו רואים שעושים חפץ ורצון בוראינו יתברך ויתעלה כראוי.

וביון שביררנו שהכנת יום הששי ראוייה מפני כמה טעמים וסברות, אין ראוייה לבטלה מפני טורח ומשא, אלא אם כן אינו נמצא הענין אשר הוא צריך ביום ו' ומוצא אותו ביום ה', אז ודאי יקח אותו מיום ה' ולא מבעיא שאינו נמצא בודאי אלא אפילו הוא ספק ימצא ספק לא ימצא, וביום ה' ודאי ימצא", ידחה הספק מפני הודאי, כי כבוד השבת להזמין לו מנה יפה ואפילו מיום א' כמו שמצינו ביצה ט"ו ע"א בשמאי הזקן מחד לשביך לשבתיך. וכן ראוי לכל ירא שמים לעשות כשרואה דבר בתוך השבוע יפה וראוי והוא דבר הצריך אותו לשבת ויש ספק אם ימצא לכבוד השבת אם לאו יקנה אותו וישמור אותו לשבת כי ראוייה היא שבת לכל הכבוד הזה ולהשתדל בכבודה בכל ששת ימי המעשה בזה האופן ויכולה היא שתרחה עליו להמציא לו בשפע מזונותיו כי כאשר יפתח ידיו לכבוד השבת יפתחו לו השמים לתת לו די מחסורו.

מן המלאכות הנעשות ביום ו' וראוי להקדים אותה בתחלת הכל שלא תבא אח"כ לידי חילול שבת. ועוד שיהיה לה מזון מתוקן ליתן לעניים המבקשים לשבת, עם היות שאין טעמו נפגם כל כך משום הקדמתו זאת. אבל קניית הבשר והירקות וכל דבר הצריך תיקון בשעתו והוא מוטעם יותר מפני כך ראוי להניח הכנתה ליום ה'.

ואין לומר, ביום ו' יש לו טורח גדול לבקש הענינים מפני רוב המבקשים וביום ה' אני מוצא הכל מתוקן וקונה אני כרצוני ואין בידי מוחה.

אינו טענה זו! כי הכל לפי רוב המעשה ולפום צערא אגרא ולפי הטורח. ולפי שאנו רואים שכבוד שבת הוא ליקח כל הדברים ביום ו', כדי שיהיו מוטעמים ומתוקנים כראוי וניכר כבוד השבת הבא לקראתנו, למה נחלל מפני קלות טרחנו ומשאנו, ובמה יודע איפה היותנו רודפים אחר המצות ולעשות אותם כתקן אם לא לדקדק בכל הענינים הצריכים לקיום המצות ויהיה מה שיהיה ולא יחוש לטורח הגוף

יז. בכוונת מלים אלו – "ביום ה' ודאי ימצא" אין נראה לפרש שאם ביום ה' ודאי ימצא בשוק את מבוקשו עליו לצאת לשוק לקנותו ולא ידחה לע"ש שמא לא ימצא. אבל כאשר ספק אם ימצא ביום ה' אין מזיקים אותו לצאת לשוק לבקש אחר הדבר ורשאי לסמוך על הספק שמא ימצאנו בע"ש. וזהו שכתב "ידחה הספק מפני הודאי", כאשר מציאת הדבר בחמישי הינה ודאית ובע"ש היא ספק, דוחה הודאי את הספק, אבל כאשר ספק ימצא בחמישי אין ספק זה דוחה את ספק מציאה בשישי, ואינו זקוק לטרוח לחפש בחמישי שמא ימצא אלא יחפש בשישי.

אלא נראה לפרש דה"ק, כאשר ספק ימצא בע"ש יש לו לקנות ביום חמישי. הטעם מפני שמעלת הקנייה ביום ע"ש פחותה ממעלת הודאי, שהרי אם קונה בחמישי ודאי יהיה לו לשבת ואם ימתין לע"ש ספק יהיה לו לשבת וראוי שידחה מעלת ההכנה בע"ש כאשר הוא ספק מפני מעלת הודאי. מש"כ "וביום ה' ודאי ימצא" אין הכוונה שאם ילך לשוק בחמישי ודאי ימצא, אלא הכוונה שאם יקנה בחמישי הרי הוא ודאי מצא או שאם יקנה בחמישי ודאי ימצא לו לשבת.

דעיקר ההכנה מיום ו' לשבת כמו שהוכחנו מכח הפת"י, אבל אם יש לו איזה צד ספק בהמתנינו למחר, לא ימתין אלא יקח אותו מיום ה' ויסתלק מן הספק, ובלבד שימצא אותו ביום ה' שמן וטוב, אבל אם אינו מוצא ביום ה' אלא כחוש ורזה ויש לו ספק שמא ימצא אותו ביום ששי שמן וטוב, ימתין ליום ששי ואע"פ שהוא ספק. ואם סיפק בידו ליקח מיום ה' הכחוש - על סמך שאם ימצא ביום ה' יפה וטוב יקח אותו ויניח הכחוש - הרי טוב ויפה ליקח אותו ולא יתבטל כבוד שבת לגמרי שמא לא יוכל ליקח יום ו' ואפילו כמות זה, והוא קרוב למעלת שמאי והמקום ימלא חסרונו אם יפסיד הבשר הכחוש מפני שלא יצטרך והקב"ה אומר עליו לוו עלי ואני פורע.^ט

תמצית דבריו בנוגע לכאן: הפליג בדברים על הצורך להכין ולקנות לשבת בע"ש ולא קודם לכן, אבל במקרה שיש ספק שמא בע"ש לא ימצא לקנות, יקדים

ובפרט בענין קניית הקמח לצורך השבת צריך להשתדל עליה מיום א' איזה יפה והגון לכבוד השבת ולא ימתין עצמו לקנות ביום ה', ואין צריך לומר ביום ה', שמא לא ימצא אותו ואם ימצא אולי לא תהיה כראוי, כי עיקר השלחן הוא הלחם טוב ויפה. ואחר הקמח צריך להשתדל בענין הבשר כי הוא עיקר כבוד השבת ושמחתו ויקנה אותו שמן וטוב. ואם אפשר למצוא אותו ביום ו' כמה הוא טוב והדור, שאינו דומה טעם בשר הנשחט היום - שכל לחותו ותועלתו עמו - לטעם בשר הנשחט מאתמול שנתייבש כבר לחותו. ולכן צריך להשתדל בקנין הבשר ביום ו', ואע"פ שמוצא אותו קודם לכן יצא שכרו בהפסדו. אבל אם ירא שלא ימצא או שלא יוכל ליקח אותה ביום ששי, יקח אותה מיום ה' ולא יכניס עצמו בספק כבוד השבת. ואם מנהג המקום לשחוט כל הבהמות ביום ה' אין לנו תועלת בזמנה למחר, אלא אם כן יודע שיוכל ליקח אותה שמן וטוב כרצונו ודאי ימתין משום

יח. אין ברורה כוונתו בזה. ואולי צ"ל "מכח הפסוק", וכוונתו למש"כ לעיל: דכיון דקפיד קרא ההכנה ביום ששי נראה דעיקר המצוה והשתדלות צריך להיות ביום ששי והמכין מיום ה' לא קיים מצות ההכנה כראוי. ורצונו לומר, דלעיל כתב, שהכנת יום השישי ראויה מפני כמה טעמים וסברות. בכה"ג, שקונה בשישי את הנשחט בחמישי, אין את שאר הטעמים והסברות להצריך להכין בשישי, אך מכח הפסוק - דקפיד קרא ההכנה ביום ששי - אף בכה"ג ראוי להכין בשישי.

יט. מדבריו יש ללמוד שאם יש לאדם מאכל לשבת ובע"ש הזדמן לו יפה ממה שיש לו, טוב לקנות את היפה גם אם בכך ייפסד המאכל שכבר יש לו. אם יש חלות בהקפאה טוב לאפות טריות, שמשובחות יותר מהקפואות, גם אם בכך יצטרך להפסיד את הקפואות. אשה שהפשירה דבר מה (בשר/ עוף/ דג) כדי לבשלו לשבת ומשהופשר הזדמן לה דבר משובח ממנו (הפשירה עוף והזדמן לה בשר או הפשירה דג והזדמן לה דג מסוג משובח יותר) ואם תבשל את המשובח יותר ייפסד המאכל שהפשירה כבר, כי א"א לשמרו כשהוא פשוט, יש לה לבשל את המשובח ולהפסיד את הפשוט. ואם סיפק בידה תעשה כן גם כאשר יש בכך הפסד כספי (תקנה את המין המשובח ותבשלו ותפסיד את המין הפחות) והוא קרוב למעלת שמאי והמקום ימלא חסרונו אם תפסיד הכחוש והקב"ה אומר עליו לוו עלי ואני פורע.

המצוות התלויות בפה ובקנה (-דיבור). בהופעה השנייה נכתב: מצות א-לקנו בפסוק זה לקרות אותם אחד בשבת שני בשבת ... וכן כל כיוצא בזה יש לנו לקיים מצות זכירת שבת בכל יום. ומתקיימת מצוה זו גם במאכלים ובכלים ומלבושים אם כשיזדמן לאדם מהן דבר טוב יזמין אותו ויאמר בפיו זה לשבת וכן היה עושה שמאי הזקן באופן שלא היה זו זכרון שבת מפיו ומודה לו הלל שכל מי שעושה כן מקיים בזה מצות זכור.

מדוע לא כתב החרדים מצוה זו בכלל מצוות התלויות בידים או ברגלים, ויאמר: מצוה לילך ברגליו לשוק וליקח בידיו מאכלים כלים ומלבושים לשבת. משמע שאין המצוה להכין מאכלים כלים ומלבושים ולקנותם לשבת, אלא המצוה שבהזדמן לו מאלו שיזמינם לשבת. ההזמנה נעשית בפה ולכן נכללת עם המצוות התלויות בפה. (ראיה זו נכתבת בהסתייגות, גם מפני שצריך להכיר היטב את דרכו של החרדים ואת רגילותו בתליית המצוות השונות לפי אברים, וכשתלויה המצוה בכמה אברים אימתי תחזור המצוה ותופיע בין כל מיני האברים בהן תלויה המצוה).

לשון הדרכי משה שכתב - מצוה להכין לשבת מיום ראשון כמנהגו של שמאי - משמע שיש לחזור ולטרוח בהכנה זו, כשם שיש לטרוח בכל מצוה.

אלא שבאמת עלי לבאר - אם אכן אין צריך לטרוח בהזמנת מאכלים לשבת ורק כשמזדמן לפניו דבר טוב צריך להזמין לשבת - מה הטעם בזה? הרי הכנת המאכלים לשבת מצוה מה"ת היא, ומקרא

לקנות אפילו מיום ראשון כמנהגו של שמאי. והוסיף כי ראוי ליר"ש כשרואה דבר בתוך השבוע יפה וראוי, והוא דבר הצריך אותו לשבת, ויש ספק אם ימצא לכבוד השבת אם לאו, יקנה אותו וישמור אותו לשבת.

הרי שהחילוק שכתבתי ליישב הסתירה במג"א נכון הוא ומבואר במקור ההלכה, בסדר היום. גם מוכח מדבריו שענין הנהגת שמאי הוא חוסר הבטחון שימצא נאה כמותו לשבת.

וכן מצאתי בס"ד במנורת המאור שכתב: שמאי בהיותו מתירא שלא יבוא חלק טוב כזה לשבת היה שומרו מתחילת השבוע וזוכר בכל יום אהבת השבת.

ובשי"כ (פרק מב הערה יב) כתב: אולי כוונת שמאי רק בדבר שנשמר היטב אם יקנהו בתחילת השבוע וגם אינו מוצא תמיד לקנות כמוהו ביום שישי, אבל דבר שאינו נשמר היטב ויש חשש שיתקלקל, או במקום שמצוי לקנות הרבה ביום שישי, גם שמאי מודה שמוטב לקנות ביום שישי או לפחות ביום חמישי.

חובת טרחה להכין לשבת
לעיל דקדקתי מגמ', שלא היה מנהגו של שמאי לטרוח להכין לשבת מתחילת השבוע אלא היה מכין לשבת את מה שהזדמן לו.

משמעות נוספת לכך יש בספר חרדים. בחרדים מופיעה פעמיים מצות 'זכור את יום השבת'. פעם ראשונה בין המצוות התלויות בלב, שמצוה לזכור בלב את השבת בכל יום. פעם שנייה בכלל

הלחם טוב ויפה" – מחייבת להשתדל אחריו מיום ראשון. אבל מה שאינו צורך חיוני לשבת ואפשר לכבדה בלעדיו אין צריך לחזור אחריו מיום א' ורק אם הזדמן לו יקנהו.

או אולי תלוי במידת החשש שלא ימצא טוב ויפה אם ימתין. ככל שגובר החשש שמא לא ימצא יפה וטוב כך גובר הצורך להקדים ולהכין. הצורך לטרוח ולהקדים ההכנה הוא בדבר שיש חשש גבוה שאחר כך לא ימצא, ואפשר שבזמנו מציאת קמח יפה והגון לא היה עניין של מה בכך, אבל אין צורך לטרוח ולהקדים ההכנה בדבר שיש חשש נמוך שאחר כך לא ימצא ורק כשהזדמן לו יכין אותו לשבת. הכלל בזה הוא, שיש לאדם לנהוג בהנהגה המחויבת מזכירת שבת. על האדם לשוות בנפשו איך היה נוהג בהכנות לקראת דבר התקוע היטב בליבו, דבר אשר אינו מש מזיכרוננו נלמשל הכנה לקראת ביקור שר חשוב בביתו או לקראת טיול מפנק ונחשק מאוד בעיניו, זיכרוננו החזק של הדבר העתידי גורם להקדים ככל האפשר הכנות כל דבר שיש חשש גבוה שמא לא ימצאנו לאחר מכן, וכן גורם שאם הזדמן לו למצוא דבר, לא יחמיץ את המציאה וזה גם בדבר שכלפיו החשש שלא ימצאנו אח"כ נמוך יותר.

סיכום והלכה

יש שתי דרכים בהבנת מנהגו של שמאי להכין לשבת מיום ראשון. הדרך האחת היא שבשל חוסר ביטחון בכך שמאוחר יותר ימצא דבר נאה לשבת ומתוך שהיה זיכרון השבת על לבבו היה מנצל כל הזדמנות להכין לשבת וכך הסיר חשש שמא לא ימצא נאה כזה לשבת.

מלא כתיב: זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ, ומה גרעה מצוה זו שאין חובה לטרוח לקיימה.

צ"ל שאין כאן 'הקלה' ופטור מלטרוח בקיום המצוה, אלא זהו יסוד המצוה ועיקר הגדר שלה. מי שמזדמן לפניו דבר טוב ואינו מזמינו לשבת מפגין הוא בכך שכחת השבת, כי אילו היתה השבת בזיכרוננו ודאי היה מזמינו לשבת. אבל אין הפגנה של שכחת השבת במה שאינו יוצא מיום ראשון לטרוח ולחזור אחר דבר טוב לשבת. גם מי שזוכר את העתיד לבוא אינו בהכרח מזמין לו כמה ימים מראש ועוד חזון למועד.

מעתה אין ראייה - ממש"כ דרכי משה שמצוה להכין מיום ראשון - שמצוה גם לטרוח, כי מצוה היא כשמזדמן ואינה מצוה כשלא מזדמן.

בסדר היום כתב, בענין קניית הקמח לצורך השבת, צריך להשתדל עליה מיום א' איזה יפה והגון לכבוד השבת ולא ימתין עצמו לקנות ביום ה'. הרי שיש לטרוח בהכנה לשבת מיום א' ולא די שבהזדמן לו דבר יפה יזמינו לשבת. אמנם כתב שם עוד: ראוי לכל ירא שמים לעשות כשרואה דבר בתוך השבוע יפה וראוי, והוא דבר הצריך אותו לשבת ויש ספק אם ימצא לכבוד השבת אם לא יקנה אותו וישמור אותו לשבת. לא כתב, שראוי ליר"ש לעשות בדבר הצריך לו לשבת ויש ספק אם ימצאנו בסוף השבוע, ילך ויחפש אחריו מיום ראשון. משמע שרק בהזדמן הדבר יש להזמינו לשבת.

אולי תלוי הדין במדת הצורך שיש בדבר לכבוד שבת. חשיבותו הרבה של הקמח לצרכי השבת – "שעיקר השלחן הוא

ג. האם צריך לטרוח כדי להקדים להכין לשבת או שרק כשהזדמן דבר טוב יזמינו לשבת.

לפי הדרך הראשונה יש מקום לומר שאין צריך לטרוח כדי להקדים להכין לשבת ורק כשהזדמן לו דבר טוב יזמינו לשבת. החמצת הזדמנות מבטאת אי זכירת שבת, אבל מניעת הקדמת טירחה לשבת איננה ביטוי לאי זכירת שבת. גם יש מקום לחלק בזה ולומר, שבדבר שהחשש שמא לא ימצא נאה לשבת אינו חשש גבוה, אין צריך לטרוח כדי להקדים להכין לשבת ורק כשהזדמן לו דבר טוב יזמינו לשבת. ואילו בדבר שיש חשש גבוה שמא לא ימצא נאה לשבת צריך לטרוח כדי להקדים להכין לשבת.

לפי הדרך השנייה נראה פשוט שצריך להכין לשבת בכל יום ויום גם אם כרוך הדבר בטירחה, שאין מצוות נדחות מפני טורח.

המשמעות הפשוטה מהסוגיא ומדברי רבותינו היא כפי ההבנה של הדרך הראשונה. מדברי ראשית חכמה ומהרש"א נראה כפי ההבנה של הדרך השנייה. מהב"ח נראה שהמצוה להכין לשבת היא עניין יומיומי וכאמור זה מתאים עם הדרך השנייה. נראה מדברי סדר היום שהמצוה להקדים ולהכין היא רק בדברים שיש חשש שאם יתאחר לא ימצאם וכ"נ ממנורת המאור וכן צידד בשש"כ.

קיצור הלכות

• יש להכין את צרכי השבת ביום ששי, והוא יותר טוב משיכין ביום ה', שהוא מינכר יותר שהוא לכבוד שבת, אם לא בדבר שצריך הכנה רבה - כמו בשר למלוח וכדומה - יש לקנות ביום ה'. בימים הקצרים כל מה שיכול להקדים ההכנה ביום ה' עדיף.

הדרך השנייה היא שכדי לעשות תזכורת לשבת בכל ימי השבוע היה מכין לשבת כבר מיום ראשון.

החלוקה שבין שתי הדרכים הללו משליכה לכמה פרטי דינים (נפק"מ בין הדרכים):

א. האם מצות ההכנה לשבת היא עניין יומיומי?

לפי הדרך האחת, אין זה עניין יומיומי. מצוה להכין מיום ראשון את כל צרכי השבת שמא לא יזדמן לו אח"כ, ומשטרח ביום ראשון והכין כל צרכי שבת ושוב לא הזדמן לו יותר משובח לא יטרח עד ערב שבת.

לפי הדרך השנייה זהו עניין יומיומי. אין צורך להכין הרבה צרכי שבת מיום ראשון, ודי במה שמכין ביום ראשון דבר מה ובכך זוכר את השבת, וגם ראוי שלא להכין ביום ראשון את כל צרכי השבת וזאת כדי שיכין לשבת גם בשאר ימי השבוע [לחילופין יכול בשאר ימי השבוע לחפש דברים נאים יותר משקנה ביום ראשון וגם בכך הרי הוא מכין לשבת בכל יום].

ב. דברים שבוודאי יוכל למצוא בע"ש.

לפי הדרך האחת, אין מצוה להקדים ולהכין לשבת דברים שבוודאי יוכל למצוא בע"ש. ואפשר שראוי שלא להקדים אלא להכין בע"ש כדכתיב והיה ביום השישי והכינו.

לפי הדרך השנייה, המצוה להקדים ולהכין לשבת היא גם בדברים שבוודאי יוכל למצוא בע"ש. אפשר שראוי שלא להקדים להכין לשבת כל יום אלא רק דבר מועט ולהשאיר את רוב ההכנות לע"ש כדכתיב והיה ביום השישי והכינו.

המקור לזה, ממש"כ המזרחי ומטה משה, שמודה הלל לשמאי בדברים שאינם מצויים, כגון חפץ טוב וכלי חדש.

• הזדמנות בלתי חוזרת, כאשר הברירה בין צריכת המצרך בשבת לבין צריכתו בחול ולא יהיה כמוותו לשבת, בכל כיו"ב נראה דלכו"ע מצוה להניח את המצרך לשבת לכבוד.

איני יודע האם במקרה זה (הזדמנות בלתי חוזרת) צריך להניח לשבת הקרובה בלבד או אף ביחס לשבתות שאחריה אמור דין זה, שלא יצרכנו ביום חול אלא יניחנו לשבתות הבאות.

• לא התברר לי די הצורך באיזו מדה יש לטרוח להקדים ההכנה, כשלא נקרתה לפניו ההזדמנות להכין לשבת. אולי תלוי הדבר במידת הנחיצות של הדבר לצורך השבת, ואולי תלוי ברמת החשש שמא לא ימצא נאה כזה לשבת אם לא יקדים להכין.

במה דברים אמורים? בדברים שאין לגביהם חשש שמא בע"ש לא יעלה בידו להכניסם. כגון שההכנה ע"י קנייה ואין חשש שלא ימצא בשוק לקנות.

• דברים שלגביהם קיים חשש קל שמא בע"ש לא יעלה בידו להכניסם. כגון שההכנה ע"י קנייה ויש חשש קל שלא ימצא בשוק לקנות, או יש חשש קל שהנמצא בשוק בע"ש נופל באיכותו מהנמצא בשוק קודם לכן. או כגון שההכנה ע"י פעולה ממושכת ויש חשש קל שלא יהיה לו פנאי בע"ש ולא יוכל להכינו לשבת. בכל כיו"ב יש עדיפות ומצוה לעשות כשמאי ולהקדים את ההכנה ככל הנצרך – אפילו מיום ראשון² – ושלא לבטוח בה' שיזמין לו לשבת.

• דבר שאינו שכיח לקנות (שיש חשש גבוה שלא ימצא כמוותו) פשיטא כשיזדמן לו במהלך השבוע – ואפילו מיום ראשון – יניח אותו לשבת. כ"כ חיי"א והעתיקו משנ"ב. נלענ"ד



כ. יש לעיין האם טוב שלא להקדים ההכנה יותר מהנצרך. כגון שמובטח שיכול להכין ביום שלישי האם עדיף שלא להכין ביום ראשון, וככל שמסמיך ההכנה לשבת כך מוטב, או שאין עניין בזה. בסדר היום כתב, שהכנת יום השישי ראוייה מפני כמה טעמים וסברות. בתורה נאמר "ביום השישי והכינו" ועיקר המצוה להכין בשישי. והטעם כי בחמישי אין ניכר שמכין לשבת אשר תהיה רק בעוד יומיים כי אין דרך בנ"א להכין אלא ליום אחד קדימה. בשונה מהכנות של כביסה ותספורת, דברי מאכל דורשים טריות וככל שמכין יותר סמוך לשבת עדיף.

נראה פשוט, שאין להקדים הכנת מאכלים שמאבדים טעמם בחלוף עליהם הימים עד שבת, וכשם שכתב שם שאין לקנות בשר כחוש ורע המזדמן מתחילת שבוע מפני חשש שמא לא ימצא בע"ש כך אין להכין מאכל שיהיה חסר טריות ואבוד טעם מפני חשש שמא לא יעלה בידו להכין בע"ש. ומ"מ יש עדיפות להסמיך הכנת המאכל לאכילתו ולכן מה שיכול להכין בחמישי לא יקדים לפניו. אבל דברים שאין נפקותא כלל בהקדמתם, או דברים שהמצוי לקנותם בסוף השבוע והמצוי לקנותם בתחילת שבוע נוצרו באותו מועד ואין זה טרי מזה, אין נראה סברא וטעם שלא להקדים הכנתם ליום ראשון [מאחר ואינו מכינם ביום השישי] ויכול להכניסם כפי שנוח לו מתחילת השבוע.

הרב נריה פטרובר

הערות במלאכות שבת

הלכות שבת התבררו היטב בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים. גם במציאות המתחדשת הרבו לדון הפוסקים בדורות האחרונים, בבירור הסוגיות ובהלכה למעשה. ואני בבואי בשערי ציון המצוינים, אמרתי ללקט אמרים. ולהעיר באלו דברים, מאשר אספתי אחרי הקוצרים. לעורר לב המעיינים הישרים, בבירור הסוגיות ובדינים העולים. ישמעו החכמים ויוסיפו לקחים, בהלכות שבת אשר בשערה תלויים.

א. בחילוק המציאות בצורת הבישול באש שלנו מהבישול על פי הכירה והעולה לדינא בנתינה בתחילה על קדרה ריקנית וחצובה המונחת על גבי פלטה של שבת

אלא למעט את חום הכירה, לכן יש בכחה רק להחשיב את הכירה כגרופה וקטומה, אך עדיין הקדרה עליונה נחשבת כמונחת על גבי הכירה.

והחזו"א (סימן לז סוסק"ט) הוסיף לבאר, שכשהקדרה מלאה הרי היא בולעת את חום הכירה והקדרה העליונה מתחממת רק מכח הקדרה התחתונה, אבל כשהקדרה ריקנית חום הכירה עולה למעלה לחמם את הקדרה העליונה, והקדרה התחתונה אינה אלא מפסיקה וממעטת את חום הכירה.

שינוי מציאות הבישול הנהוגה בזמננו מהבישול על פי הכירה

ע"פ הדינים המבוארים כתבו פוסקי זמננו (עיין ארחות שבת פ"א סו) לאסור את הנתינה בתחילה ע"ג קדרה ריקנית המונחת על אש של גז כפי הנהוג בזמננו, ומהם

דין נתינה בתחילה על קדרה המונחת על גבי הכירה

מותר לתת בתחילה אוכל יבש המבושל כל צרכו ע"ג קדרה המונחת על גבי האש אף באינה גרופה וקטומה, והרי זה כנתינה כנגד המדורה המותרת בתחילה בשבת (רשב"א שבת מ.ב). וכתבו האחרונים לחלק בין נותן ע"ג קדרה מלאה לנותן ע"ג קדרה ריקנית, שנתינה ע"ג קדרה מלאה המונחת ע"ג האש מותרת אף בנתינה בתחילה וכדין הנותן כנגד המדורה, אבל נתינה ע"ג קדרה ריקנית המונחת על פי הכירה מותרת רק בחזרה וכדין נתינה על גבי כירה גרופה וקטומה (שו"ע סימן רנז, סעיפים ג, ה. פמ"ג שם א"א סקל"ג).

בביאור החילוק בין קדרה מלאה לריקנית, כתב הבאור הלכה (רנז, ג ד"ה ויזהר) שהנותן ע"ג קדרה מלאה אינו נחשב כלל כנותן ע"ג הכירה, אבל כשנותן ע"ג קדרה ריקנית, כיון שהקדרה הריקנית אינה עומדת

שכתבו לאסור גם באופן שהקדרה התחתונה מונחת ע"ג פלטה של שבת או בלע"ך.

אמנם נראה שיש חילוק מציאותי מהותי בין צורת הבישול בזמננו לצורת הבישול על פי הכירה, ואם כנים דברינו בזה הרי שבזמננו נתינה ע"ג קדרה המונחת על האש או על הפלטה מותרת בין בנותן ע"ג קדרה מלאה ובין בנותן ע"ג קדרה ריקנית.

דהנה צורת הבישול על פי הכירה היא ע"י ההבל החם העולה מהאש שבכירה, שהרי מעמיד את הקדרה על פי הכירה ואין מגע ישיר של הקדרה באש עצמה או בגזלים שבתוך הכירה נוכחו שמבואר בבה"ל (רנג, ד"ה ויזהר) שכתב "משא"כ בעניננו שהקדרה ריקנית ועומדת רק לסתום את חום הכירה שלא יהיה כ"כ חום נעשית הכירה עי"ז רק כשאר כירה גרופה וקטומה". ועי"ש (בד"ה ריקנית) שכתב שהקדרה התחתונה אינה סותמת את כל פי הכירה, דאל"ה הרי"ז אסור משום שע"ז מכבה את האש שבכירה, ומבואר שגם כשנותן קדרה ריקנית עדיין עולה החום מהכירה. וכ"כ החזו"א (לו סוסק"ט) שזהו יסוד החילוק בין קדרה מלאה לריקנית, וז"ל "אבל באמת כל שהתחתונה מלאה היא בולעת חום הכירה ואין החום עולה לעליונה אלא מחום הקדירה והלכך גרע ממפסיק בקדירה ריקנית דהתם חום הכירה סלקא למעלה". אבל מציאות הבישול הרגילה בזמננו היא ע"י המגע הישיר של האש עם הקדרה המונחת עליה, ואין כלל הבל חם העולה מהאש כמו בכירה, כיון שהאש קטנה ביותר.

וא"כ יש מקום לומר שרק במציאות הבישול בתנור וכירה שייך להחשיב את הקדרה המונחת ע"ג הקדרה הריקנית

כמונחת ע"ג הכירה, ולהחשיב את הקדרה התחתונה רק כהפסק לסתום ולמעט את חום הכירה, כיון שסו"ס מחמם את הקדרה העליונה באותו ההבל שדרך לבשל בו, ולכן אף שמרחיק ומפסיק בין מקום ההנחה הרגיל לקדרה, מ"מ אין כאן הפקעה וניתוק של הקדרה העליונה ממקום הבישול. אבל במציאות הנהוגה בזמננו נראה שעצם הרחקת הקדרה מהאש, או מהפלטה, כבר מפקיעה את הקדרה ממקום הבישול לגמרי, כיון שכל כח האש הוא רק במגע הישיר של האש עם הקדרה, וההבל העולה מהאש או מהפלטה הוא מועט ביותר ואין דרך לבשל בו כלל, ולכן כל שאין הקדרה מונחת ישירות ע"ג האש או הפלטה כבר היא מופקעת ומנותקת לגמרי ממקום הבישול.

כאשר הקדרה העליונה מונחת ע"ג קדרה ריקנית המונחת על האש (או על הפלטה), הקדרה העליונה מתחממת רק מכח הקדרה התחתונה שקולטת את חום האש ומחממת את הקדרה שעליה, אך כח האש התחתונה (או הפלטה), כמעט ואינו פועל על הקדרה עליונה, ולכן כאשר מעמיד את הקדרה ע"ג חצובה מתמעט חימומה באופן משמעותי, משא"כ כשהקדרה עומדת ע"ג קדרה ריקנית שמתחממת מכח האש.

ואין לומר שעצם העמדת הקדרה מעל האש חשיב דרך בישול, ואף במקום שרק הקדרה התחתונה מעבירה את כח האש (כיון שדרך חום האש לבקוע ולעלות למעלה, וההיתר הוא רק כשנותן כנגד המדורה מן הצד), שהרי מותר לתת בתחילה ע"ג קדרה מלאה העומדת על פי הכירה, וכמו שכתב הבאור הלכה לבאר שבכה"ג הקדרה העליונה אינה נחשבת כמונחת כלל במקום הבישול. וא"כ

הסיבה שהסיר המונח על התבנית התחמם יותר טוב מהסיר המונח ע"ג החצובה היא מאחר שהתבנית קלטה את חום הפלטה וע"י המגע הישיר של התבנית עם הסיר הצליחה לחמם אותו בצורה טובה יותר, אך עדיין לפי שהיא רק כח שני מגופי החימום לכן ניכר עדיין חילוק משמעותי בין כח החימום שלה לבין הפלטה עצמה, ולא היה בכחה להרתיח את הסיר המונח עליה כמו הפלטה עצמה.

יש לציין שיש חילוק מסויים בין סוגי הפלטות ויתכן שיש פלטות שחומם רב יותר, אך נראה שלענין החילוק העקרוני בין החימום ע"י המגע הישיר או בהפסק כלשהוא, שההבדלים הנ"ל יתקיימו גם בפלטה שחומה רב יותר].

העולה מהדברים

א. יש להתיר לתת בתחילה קדרה שיש בה דבר מבושל יבש ע"ג חצובה העומדת על הפלטה, כיון שכח הבישול של גופי החימום של הפלטה אינו אלא במגע הישיר שלהם עם הקדרה, וכל שמרחיק את הקדרה מהפלטה כבר הוא נידון כנותן במקום חדש שאינו מקום הבישול כלל ועיקר, והרי"ז ממש כמו נתניה כנגד המדורה שהותרה בתחילה בשבת.

ב. יש להתיר לתת בתחילה קדרה ע"ג כלי המונח על הפלטה (כמו תבנית הפוכה וכיו"ב), כיון שהתברר שכאשר נותן ע"ג כלי המונח על הפלטה אינו מחמם בכח הישיר של הפלטה עם הפסק כלי, אלא החימום הוא מכח הכלי המונח על הפלטה שקבל את חומו מהפלטה, וא"כ הרי"ז דומה לנותן ע"ג קדרה מלאה המונחת על הכירה, שאף שנותן מעל מקום הבישול מ"מ הרי"ז נידון כמקום חדש, ומותר ליתן שם בתחילה כיון

גם בנ"ד יש להתיר, כיון שהקדרה העליונה אינה נחשבת כמונחת במקום הבישול, שהרי אינה מתחממת בחום העולה מהאש, אלא רק מקבלת את החום מהקדרה התחתונה.

בירור המציאות בחימום על גבי חצובה וקדרה המונחים על הפלטה

כדי לברר את מציאות החימום בנתניה ע"ג קדרה המונחת על הפלטה הנחתה שלושה סירים עם אותה כמות מים על הפלטה, סיר אחד הנחתה על הפלטה ממש, סיר שני הנחתה על תבנית ח"פ הפוכה (ומתחתיה הנחתה חצובה כדי שהתבנית תעמוד ולא תתקפל), וסיר שלישי הנחתה ע"ג חצובה (בגובה של כ-2 ס"מ).

לאחר זמן רב שהסירים היו מונחים על הפלטה באופנים הנ"ל התוצאות היו:

הסיר הראשון המונח על הפלטה ממש - הגיע לחום רב ביותר (וכשהטמתי אותו אף הגיע לרתיחה). הסיר השני שהיה מונח על התבנית - הגיע לחום רב אך פחות מהסיר המונח על הפלטה, אבל לא הגיע לרתיחה. הסיר השלישי שהיה מונח על החצובה - אף שהתחמם ליס"ב החום היה מועט במידה ניכרת מאד משני הסירים האחרים, ובנוסף היה זה לאחר זמן רב באופן משמעותי לעומת הסירים האחרים.

הנראה מהנ"ל, שאין בפלטה הבל של חום שבכחו לחמם בצורה טובה וודאי שלא להרתיח, ורק ע"י המגע הישיר של הסיר בגופי החימום יש בכחו לחמם ולהרתיח, ולכן הסיר המונח ע"ג החצובה התחמם רק לאחר זמן רב ולחום מועט.

עם הפלטה הרי שהאפשרות לחמם בצורה טובה היא רק ע"י כח שני של הכלי שמקבל את חום הפלטה].

ג. לפימ"ש"ג גם ע"ג האש של הגז היה נראה להחשיב קדרה ריקנית כמלאה מהטעם הנ"ל, ולפי"ז יש מקום להתיר נתינה בתחילה גם על גבי קדרה ריקנית העומדת על האש שעל הגז.

שאינן דרך לבשל במקום זה שיש בו רק חום מועט.

[וביותר הדברים נראים לפימ"ש"כ החזו"א בטעם ההיתר ליתן בתחילה ע"ג קדרה מלאה שהוא מפני שמחמם ע"י הקדרה שבלעה את חום האש ולא בכח האש עצמה עם הפסק כלשהוא, ובנ"ד יש להחשיב גם קדרה ריקנית כקדרה מלאה, לפי שלעולם כח הפלטה לחמם אינו אלא במגע הישיר, וכאשר מרחיק את הקדרה מהמגע הישיר

ב. דין היוצא מהגה"ה של הרמ"א שנסדרה שלא במקומה

בדין אמירה לנכרי להדליק את הנר לצורך קטן

סימן רנב, וכן בסמ"ג ובהגהות מיימוניות, וכן בב"י שם שהביא את דבריהם, מבואר שלא כתבו להתיר אלא כשהנכרי הדליק את האש לצורך חימום הקטן, ורק כלפי זה כתבו שקטן הוא כחולה שאין בו סכנה, אך לא נמצא בדבריהם מקור להתיר הנאה ממעשה הנכרי בהדלקת הנר לצורך קטן.

ובאמת בשו"ע עם הגהות הרמ"א בדפוס ראשון שנדפס בקראקא שנת ש"ל (בח"י הרמ"א), שבו הגהות הרמ"א נדפסו בצד דברי השו"ע ולא הוכנסו בתוכם, נמצאת הגה"ה זו בצד הדברים. ולפי מה שהתבאר במקור דין הרמ"א מקום ההגה"ה צריך להיות אחרי המלים "וה"ה לעושה מדורה לצרכו או לצורך חולה", וכוונתו להוסיף שמותר ליהנות מהמדורה שהדליק הנכרי לצורך הקטנים, כיון שלענין הקור הם כחולה שאין בו סכנה, וזהו הדין שהתבאר בראשונים והובא בדרכי משה. אלא שבדפוסים הבאים של השו"ע עם הגהות הרמ"א, שבהם הוכנסו הגהות הרמ"א בתוך דברי השו"ע, טעה

כתב השו"ע רעו, א"אנו יהודי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור לכל, אפי' למי שלא הודלק בשבילו. הגה: ואין חילוק נזה צין קצב לו שזכר או לא קצב, או שעשאו צקבלנות או צשכירות, דהואיל והישראל נהנה ממלאכה עצמה צצבת, אסור צכל ענין (הג"א פ"ק דשבת וב"י בשם סמ"ג וסה"ת) אבל אם הדליקו לצרכו או לצורך חולה ישראל, אפי' אין בו סכנה, הגה: או לצורך קטנים דהוא כחולה שאין צו סכנה (מרכי פ"ק דשבת), מותר לכל ישראל להשתמש לאורו. וה"ה לעושה מדורה לצרכו או לצורך חולה. ויש אוסרים במדורה, משום דגזרינן שמא ירבה בשבילו. הגה: מיהו אם עשה א"י צצית ישראל, מדעתו, אין הישראל צריך לצאת אף על פי שנהנה מן הנר או מן המדורה (טור)."

מבואר בדברי הרמ"א שמותר ליהנות מנר שהודלק ע"י נכרי בשבת לצורך הקטנים, כיון שהם כחולה שאין בו סכנה שהותרה בו ההנאה ממעשה הנכרי.

והנה בעיון במקור דברי הרמ"א – בדרכי משה, ובמרכי סימן רנ, ובתרומה

המעתיק ושם את ההגה"ה שלא במקומה (בענין השינויים בין המהדורות עיין במאמרו של הרי"מ פלס בכתב עת זכור לאברהם תש"ן יט-כא "הגהות השו"ע שהדפיס הרמ"א בחייו" ובהקדמת השו"ע בהוצאת מכון ירושלים עמוד 26).

והנה צילום השו"ע דפו"ר קראקא ש"ל
(נמצא במאגר אוצרות התורה)

רעו דיני נר שהדליקנו בשבת: וכו' סעיפים

א ככר שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור
לכל אפילו למי שלא
סודלק בשבילו אבל אם הדליקו ואין חלוק כוס בין קנב
לנר או לנודך מולה ישראל לו סכר או לא קנב או
ספסלו כקנולס או
בפניו דאסיל ויהישראל כסכס ענכס כנכס אסור
בכל ענין
אפילו אין בו סכסס מותר לכל פנא
ישראל להשתמש לאורו וכה
לעשה מדורה לנר או לנודך
מולה ויח אסורס כמדורה
פנאס דנרין סמל ירכה
בפניו:
ב ישראל ונוס סהסוכו יחד
והדליקנו כר אס רוכ
נוס מותר להשתמש לאורו ואס
כנס
עיס אס פנאס נוי כניס
ישראל מדעתו אין הישראל
נודך לנכס אף על פי
סכסס אין סכר או פי
כדדרכי

שנדפס בשנת ש"מ, שבמהדורה זו הכניסו את
הגהות הרמ"א בתוך דברי השו"ע כמו שהוא
לפנינו (ספרי הלבוש נדפסו משנת ש"ג והלאה).
נמצא שאין מקור להתיר הנאה ממעשה
נכרי בהדלקת הנר לצורך הקטנים,
ולענין זה הקטנים לא חשיבי כחולה שאין
בו סכנה.

וברמ"א בסימן שכח, יז כתב וז"ל "מותר
לומר לא"י לעשות תבשיל לקטן
שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולה
שאין בו סכנה דמי".

המעייין בשו"ע שם ימצא שאף שבדר"כ
מיקום הגהות הרמ"א הם בצד
השורה בדברי השו"ע שעליהם הגיה
הרמ"א, מ"מ אין זה בכל מקום והדבר תלוי
גם באילוצי הסדר לדפוס. בסעיף זה שיש
כמה הגהות של הרמ"א נאלץ המסדר לדפוס
להביא את דברי הרמ"א קצת מעל השורה
המתאימה.

וואמנם עיין בלבוש, שהיה תלמידו של הרמ"א,
שהביא את דברי הרמ"א כפי שהן בדפוסים
המאוחרים. וצ"ל שהיה לפניו את השו"ע

שמה י"ל דהוי כחולה שאין בו סכנה ואומר לגוי ועושה" ומשמע שמדובר כשצריך לבשל לקטן את המאכל שרגיל בו.

ומבואר שאף שכתב הרמ"א "דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה" היינו דווקא בצורך חשוב של צער הגוף, וכמו חימום מאכלו שמותר רק כשאין לו מה לאכול, או עשיית האש לחימומו מפני הצינה, וא"א להוציא מלשון הרמ"א היתר להדליק את הנר לצורך קטן בסתמא.

ואמנם במקום שהקטן מצטער הרבה מהחושך, אפשר להביא ראיה מדין זה להיתר, דאז יש להחשיב את הדבר כצורך גדול וכצער הגוף, ואפשר שלזה כיון הרמ"א כאן במש"כ "דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה" לומר שכל צורך גדול של הקטן, כמו חימום מאכלו כשאין לו מה לאכול, הוא כצרכי חולה שאיב"ס.

ועיין בספר מטה יהודה בסימן רעו שמבואר בדבריו ככל מש"נ וז"ל "או לצורך קטנים: וכ"כ בעל המפה סימן שכח, יז. וצל"ע בדין זה דמגלן להתיר הקטנים שאינן חולים, ומן ב"י לא הזכיר היתר זה לא בכאן ולא בסימן שכח, ואע"ג דהמרדכי והג"א התירו לקטנים, לא נזכר שם אלא עשיית האש שהוא לצורך חימום הגוף, דהקטנים אינן יכולין לסבול הקור כמו הגדולים, אבל הדלקת הנר דאין בו הנאת הגוף כ"כ למה נתיר, וכן לא דמי להך דסימן שכח דמיירי בתינוק שאין לו מה לאכול, ולא הו"ל למור"ם ז"ל לכתוב זה אלא בסמוך גבי היתר עשיית המדורה דלקטנים מותר עשיית המדורה להתחמם ולא הכא גבי הדלקת הנר. ומיהו בתינוק שהורגל

מקור ההיתר של דין זה שמותרת האמירה לנכרי בשבת לצורך מאכלו של הקטן הוא בב"י ודרכי משה סימן שז, וז"ל הב"י "כתב האגור (סי' תקד) בשם מהר"י מולין (שור"ת מהרי"ל סי' קטו) שמותר לומר לגוי לעשות מאכל מקמח ומים לתינוק בשבת דהוי קצת דומה לחולה שאין בו סכנה". (מה) שציין המרשים על סעיף זה בשו"ע לרבינו ירוחם רמב"ן ורשב"א אין זה מקור להיתר האמירה וההנאה ממעשה נכרי, אלא רק לכך שאין בזה איסור משום בישולי עכו"ם, וזה מה שהביא הדרכי משה שם מדבריהם, וכ"כ בשיירי כנה"ג הגהות ב"י בסימן שז, יב שלא מצא דין זה ברבינו ירוחם).

ועי"ש בב"י שכתב "ומכל מקום הא דשרי לומר לגוי פשוט הוא דבאין לו תבשיל אחר להאכילו הוא דאם לא כן יאכילנו מאותו תבשיל ואם הוא קר יחממנו כנגד האש במקום שאין היד סולדת" והביא הדרכי משה שם את דבריו. וכתב החזו"א (נט, ד) שדין זה בא לחדש שגם ברעבון של שעה מועטת שודאי אין בו סכנה התירו בו שבות של אמירה לנכרי, כיון שגם רעבון של שעה מועטת נחשב אצל הקטן כחולי שאין בו סכנה. עוד כתב החזו"א שם "ואפשר דכונת השו"ע ביש לו מה להאכילו, אבל כפי הצורך יש להאכילו תבשיל שזהו מזונו הטוב וגם בזה מתירין שבות של אמירה לנכרי". ואף שהב"י כתב שמדובר כשאין לו תבשיל אחר להאכילו, אפשר לומר שכוונתו שאין לו את התבשיל שהוא רגיל בו, וכן יש לפרש את דברי החזו"א. וכן משמע קצת במהרי"ל שם שכתב "והמתירין אומרי' דהוה כמו סכנתא לתינוק דאי אפשר לו בלא פפ"א, ואם כדבריהם פשיטא דשרי להאכילו לישראלים, אבל

אלא בצורך הרבה וכמבואר בעירובין סח,א שלא התירו את האמירה לנכרי לחמם מים לקטן ורק אגב אימיה התירו.

והנה הגר"א בא לבאר את דברי הרמ"א כמו שהובאו בדפוסים שלפנינו – שהתירו את ההנאה ממעשה נכרי לצורך הדלקת נר לקטן, ולכן הוצרך להביא מקור חדש לדין זה שגם לדבר שאינו חולי הותרה הנאה ממעשה נכרי, ולכן הוצרך לטעם חדש משום דהיינו רביתיהו, אך גם לדבריו היינו רק כשהם צריכים לכך הרבה וכמו שהוכיח שם (ואמנם צריך להבין את דברי הגר"א, כיון שלכאורה נראה שהדברים שהותרו מהטעם דהיינו רביתיהו הם דברים שנוגעים לצרכי הגוף של הקטן, כמו אכילה ושתייה ורחיצה וכיו"ב, אך הדלקת הנר כדי שלא יצטער לכאורה אין זה בכלל רביתיהו של הקטן, ואולי י"ל דמירי באופן שמחמת החושך ימנעו צרכי גופו).

[ובאיסור והיתר (שער נט סכ"ח) כתב "ואמרין במס' יום הכפורים כל מידי דאית ביה רביתא לינוקא לא גזר ביה רבנן והלכך יכול לומר לכנעני לעשות לתינוק אש ושאר כל צרכיו אפי' בשבת. וכן אם אין לתינוק מה יאכל יכול לומר לכנעני שיבשל לו פאפ"א בשבת". אמנם אף שגם הוא למד משם שכל דבר שהוא רביתא לינוקא לא גזרו ביה רבנן, מ"מ לא התיר מחמת כן אלא לעשות אש לחימום הקטן וכן לבשל מאכלו כשאינו לו מה לאכול, אך לא מצינו שהתיר מחמת כן להדליק את הנר לצורך הקטן. ואף שכתב שם ג"כ שאר צרכיו של הקטן, מ"מ אפשר לפרש שכונתו רק לצרכי הגוף, כמו חימום ומאכל או גם לרחיצה וכיו"ב, שכל אלו בכלל רביתיהו של הקטן, אבל אין מקור בדבריו להתיר את הדלקת הנר לצורך הקטן מטעם דהיינו רביתיהו].

בראיית הנר בלילה ואם לא היה הנר דולק יצטער ויבכה יש להתיר, ועכ"פ אין להתיר בסתם וכדמוכח מדכתב השו"ע סוף הסימן וז"ל בארצות קרות מותר לעכו"ם לעשות מדורה בשביל הקטנים ומותרים הגדולים להתחמם בו ע"כ, ומשמע דוקא במדורה ובארצות הקרות".

והמ"ב בסימן רעו, פסק כדבריו שהתיר הוא רק "אם צריכים הרבה אבל בלא"ה לא" וציין שם בשעה"צ לדברי המטה יהודה (והוסיף שם השעה"צ שכ"כ הגר"א. ודייק בלשונו לחלק את דברי המטה יהודה מדברי הגר"א, כיון שהגר"א יש לו מקור חדש לדין זה שלא הובא בד"מ ובראשונים, וכן הטעם לאסור כשאנו צריך לזה הרבה הוא ג"כ ממקור חדש שלא נזכר בדבריהם, וכמשי"ת להלן).

העולה מהדברים - אף הרמ"א לא התיר מעולם הדלקת הנר ע"י נכרי לצורך הקטנים, ולא החשיב את הקטנים כחולה שאיב"ס לענין הדלקת הנר אלא רק לענין עשיית האש לצורך חימום או לצורך מאכלו של הקטן שאין לו מה לאכול. אלא שאם מצטער הרבה מחמת החושך אפשר להתיר וכפי משמעות דברי הרמ"א בסימן שכח, אך אין זה אלא כשמצטער הרבה כמו מניעת מאכלו או מפני הצינה, שרק לגבי אלו הדברים כתבו הראשונים שהקטן נחשב בהם כחולה שאין בו סכנה, וכן הוא פסק המ"ב.

שיטת הגר"א – בביהגר"א בסימן רעו ציין מקור לדברי הרמ"א מהר"ן ביומא עח, ב שמבואר שם שהתירו ביוהכ"פ להאכיל ולהשקות ולרחוץ ולסוך את הקטנים ולא גזרו בהם רבנן משום דהיינו רביתיהו. וכתב הגר"א שמ"מ אין להתיר

צרכי קטן אלא במקום שיוכל להגיע מחמת כן לחולי ואף שאין בו סכנה, אך לא התירו כל צרכי קטן בסתמא.

העולה מהדברים – אף לדברי הגר"א שהביא מקורות חדשים לדינים אלו מ"מ לא התירו אמירה והנאה ממעשה נכרי לצורך קטנים אלא בדברים דהיינו רבייתיהו ובצרכים לכך הרבה, או במקום שיש חשש שיגיעו לידי חולי ואף שאין בו סכנה, אך אין להתיר בסתמא להדליק את הנר ע"י נכרי כשאינו מצטער הרבה.

ובסימן שכח, יז בביהגר"א הביא מקור למש"כ הרמ"א שם להתיר אמירה לנכרי לצורך מאכלו של הקטן, מדברי הגמ' קמא, ב שהתירו טלטול מוקצה בשינוי לצורך קטן שיש לו געגועין על אביו, ופירש"י שם "שאם לא יטלנו יחלה, ולא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה, ואף על גב דלאו סכנת נפש גמורה, אלא סכנת חולי", וכתב שם הגר"א דה"ה ע"י עכו"ם שרי, דקיל משבות ע"י ישראל בשינוי. **ומבואר** בדברי הגר"א שלא התירו סתם

ג. האם יש שיעור לאיכות הכיבוס במלאכת מלבן

שאף בבגד שאין עליו לכלוך מצינו שהתירו רק את שרייתו אבל כיבוס גמור אסור בו, וכן לא חילקו בכיבוס גמור אם הכיבוס הועיל לנקות את הבגד ניקוי חשוב, ובכל גוונא אסור.

ולכאורה יל"ע שהרי בכל מלאכה צריך להיות תיקון ותוצאה החשובה

בדברי הגמ' הראשונים והפוסקים לא התבאר שיעור לאיכות הכיבוס שהוא בכלל מלאכת המלבן, ומשמע שכל כיבוס הוא בכלל המלאכה, שהרי חייבו אפילו על שריה שאינה פועלת כיבוס גמור^א. ועוד דנו הראשונים לאסור את ניגוב הידיים במגבת מטעם כיבוס (ע"י שו"ע שב, ו) ואף שפעולת הכיבוס שם קלה ביותר. ועוד

א. הערת הרב אליהו לוי: יש לציין שלענין שרייה יש לדקדק בדברי הראשונים כדלהלן. לשון רש"י בזבחים צד, ואינו נותן עליה מים לכלותה להעבירה וכו'. אולם יש מקום לומר דהיינו רק אליבא דאביי שם, אולם לרבא יש מקום לומר ששריה אינה מחמת שהיא מתקנת, אלא מחמת שהיא שלב בכיבוס, וזהו שאמרו שם דרבא לטעמי'. והנה בחידושי בן הרמב"ן ביצה יח. כתב דהא דאמר רב יוסף שם גזירה משום סחיטה ולא אמר משום שרייתו שזהו כיבוסו, בזה"ל - "וא"ל דהתם לא אמר אלא גבי לכלוך משום שהטיט בנתינת מים בלבד הוי קינוח גמור אבל הכא גבי כלי של בגד שהוא רוצה לעשות בו טבילה בנתינת מים לא סגי וליכא משום כיבוס כלל ומ"ה הוא צריך למימר טעמא משום סחיטה". הרי שנתנת מים שאינה מועילה לתיקון הבגד אין בה אלא משום סחיטה. ויש מקום לדחות גם בדבריו דפירש אליבא דמאן דפליג על רבא.

אך יש לדקדק בלשון האר"ז (סימן נ"ט) "דהואיל שהוא מלוכלך הרי בשרייה בעלמא מתלבן ומתצחצח מפני שמעביר הלכלוך והטנוף" הרי שרק משום שבשרייה "מתלבן ומתצחצח" הוא דהוי מלאכה, ולא מחמת שזה שלב של כיבוס. עוד יש לציין ללשון הריטב"א בשבת מח. דבעינן נתינת מים "כדי כיבוס", [בזה אפשר לדחות דהיינו כדי הצורך לכיבוס עתידין].

שמתלכלכים, ודי לו בניקוי חלקי, ולאחר איזה זמן מנקה אותם ניקוי שלם.

(דוגמא לזה מש"כ בשערי תשובה לרבינו יונה "ואמנם לכל תשובה תמצא סליחה, אך לא תטהר הנפש טוהר שלם להיות העונות כלא היו, זולתי כאשר יטהר האדם את לבו ויכין את רוחו כאשר יתבאר. וכן כתוב "אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון ואין ברוחו רמיה", וכענין הבגד הצריך כבוס, כי המעט מן הכבוס יועיל בו להעביר הגעל ממנו, אך לפי רוב הכבוס יתלבן").

ונראה שזהו הטעם שלא נתנו חכמים גדר ושיעור במלאכת המלבן ואסרו את הכיבוס בכל גוונא, כיון שחילוקים רבים יש בפעולות הכיבוס, הן מצד תועלת הכיבוס החלקית, והן מצד תוספת הליבון וכמש"נ, ויש פעמים שרוצה האדם בכיבוס קל כדי להסיר את עיקר מראה הכתם ועי"כ מתקן את הבגד ללבישה, ופעמים שרוצה להוסיף ליבון על ליבון, ולכן א"א לתת גדר ושיעור לאיכות הכיבוס שהיא בכלל המלאכה, ויש לחשוש למלאכה בכל אופן של כיבוס, ואף בכיבוס חלקי.

ואמנם במקום שיתברר לנו שאין שום תועלת בכיבוס לפי דעת בני"א לא יהיה בזה משום מלאכת המלבן, וכ"כ הגריש"א בתשובה שנדפסה בסו"ס ארחות שבת (עמוד תקסב), וז"ל "אבל בבגד חדש ומלובן כל צרכו ואין שום הוספת בשרייתו, אין כאן מלאכת כיבוס". ועי"ש בהמשך דבריו שכתב "אם באופן שהבגד נקי ואין בו שום צורך ותועלת בשרייתו, הרי לא נעשה כאן כל מלאכה".

[ועי"ש שהקשה הגריש"א מדברי שו"ע הרב שכתב "ויש חולקים ואומרים שאף בגד שאין

לבני אדם, וא"כ גם במלאכת המלבן יש לחלק ולתת שיעור לחשיבות הכיבוס, ומאיזה טעם נחשיב גם פעולות כיבוס למלאכה במקום שאין דעת בני אדם עליהם כלל, אם מפני שלא הועילו להסיר את הלכלוך מהבגד, ואם מפני שלא ליבנו את הבגד באופן שיש לו משמעות לבנ"א.

ועיין בגר"ז (קו"א שבא) שכתב ג"כ ששם המלאכה הוא רק כשיש תיקון משמעותי של הבגד לבני אדם, וז"ל "ואיסור הליבון הוא משום חזותא וחזותא לאו מילתא היא אלא אם כן דרך העולם להחשיב חזותא זו (כי עיקר חזותא היא למראה עיני הבריות ואם אין מביט אל מראהו מחמת גריעותו אין כאן חזותא ולא עשה ולא כלום)".

והנראה בזה, שבאמת מלאכת מלבן אינה שונה משאר מלאכות, ובודאי שגם במלאכה זו אינו חייב אלא על כיבוס שיש בו תוצאה חשובה ומשמעותית לבני אדם, אלא ששונה מלאכת הכיבוס משאר מלאכות בב' עניינים, א. שהכיבוס עצמו אינו פועל את נקיון הבגד בבת אחת, אלא דרך פעולתו מורכבת מפעולות רבות שכל אחת מנקה את הבגד במקצת עד שהבגד מתנקה. ב. שיש חשיבות לבנ"א גם בהסרת מקצת מהלכלוך שבבגד, ואף שהבגד לא התנקה לגמרי עדיין יש חשיבות גם להסרה חלקית של הלכלוך, וכמו"כ יש חשיבות גם לכל תוספת נקיון שעושים בבגד, וגם אחרי שהבגד נקי יש חשיבות להוספת ליבון על ליבון.

וכן מצוי כשמתלכלך בגדו של האדם בכתם גדול, שאף אם אינו יכול לכבסו לגמרי מעבירו במים ובכיבוס קל, ובזה הוא מתקנו לפי שעה. וכן ספות וכסאות שבבית שאינו מקפיד לנקותם ניקוי גמור בכל עת

ומבואר בדבריו ג"כ שלא שייך שם מלאכה במקום שאין שום תועלת לכיבוס הבגד.

אמנם בעיקר מש"כ להתיר שריית בגד נקי שלנו, משמע מכל דברי הפוסקים שחלקו על דבריו וכתבו להחמיר כדעת האוסרים שריית בגד נקי גם בבגדים שלנו, וצ"ל שחששו שיש תוספת ליבון דניח"ל גם בשריית בגד לבן המלובן בזמננו וכמש"כ הגר"ז.

אך לכאורה בדרך הכיבוס הנהוגה בזמננו, שבדרך כלל השרייה לא תוסף בו כלל ליבון שיש בו משמעות לבנ"א, יש מקום לדון להיתר גם לדעת שאר הפוסקים, וכמש"נ בדברי הגר"ז שהאיסור בבגד המלובן הוא רק מחמת שניח"ל במה שהבגד מתלבן יותר, וזה לכאורה לא שייך בזמננו בהרבה מקרים].

ולפי"ז נמצא ג"כ שאם יפעל מעט כיבוס בבגד מלולכל ביותר, כשהכיבוס

הזה לא נקהו כי אם מעט מן המעט באופן שאין לזה משמעות כלל לבני אדם, ובאופן שאין בזה תועלת לכיבוס השלם של הבגד, שלא יהיה בדבר משום מלאכה, כיון שלא עשה שום תיקון בבגד. וכגון בבגד של צבעים המלולכל כולו בכתמי צבע, ושרה אותו במים באופן שהסיר קצת ממראה כמה כתמים של הצבע, שנראה שלא יהיה חייב בזה משום מלכל.

לפימ"ש"נ, אף שחוששים להחמיר בכל כיבוס ובכל בגד ואף בכיבוס קל ביותר, מ"מ לענין חיוב חטאת הדבר תלוי בכל מקרה לגופו, ויש מהמקרים שלא יהיה בהם חיוב חטאת.²

עליו שום לכלוך שרייתו זו היא כיבוסו, אף אם ליבוננו מזהיל מאד, ולכן אסור ליתן עליו אפי" כ"ש מים אע"פ שאינו מתכוון לליבון, דפס"ר הוא" דמשמע שגם בבגד נקי לגמרי שאין תועלת בשרייתו יש בו כיבוס, והביא שכן הק' באבנ"ז (או"ח סי' קנט).

אמנם נראה פשוט שודאי גם הגר"ז לא אסר אלא במקום שהשריה הוסיפה בו ליבון, שהרי כתב שם להדיא הגר"ז בהמשך דבריו "שאיין זו מלאכה שאינה צריכה לגופה הואיל ומה שהבגד מתלבן נוח הוא לו אף על פי שאינו מתכוון לכך" הרי מבואר שאע"פ שליבוננו של הבגד מזהיל מאד מ"מ השריה הועילה לו ללבנו יותר וניחא ליה בזה. וכן בהכרח י"ל לפימש"כ שם בקו"א א "ואיסור הליבון הוא משום חזותא וחזותא לאו מילתא היא אלא אם כן דרך העולם להחשיב חזותא זו".

ועיין בצמח צדק על המשניות (שבת פרק כא) שכתב "ולכל הדעות נראה בבגד שלנו הלבן היטב כשישרו במים אין שייך לומר שרייתו זהו כיבוסו, דאנו רואים שהיה לבן תחילה יותר מאח"כ כשיתנוהו במים, כי מתחילה כבסוהו היטב כמנהג הכובסים שהם אומנים לזה, וכן נראה מהתו"י "אלא שצריך ללבן עדיין וכו'" משמע בלבן בתכלית אין שום מקום לומר דשרייתו זהו כבוסו, ולכן נראה בחלוק לבן שלבשו ערב שבת מותר לשתות דרך בו מים אפילו להס"י, וסודר דרבא נהי שלא מיירי ביש עליו לשלשת מ"מ בצריך כבוס מחמת שחרורית או שאינו לבן עדיין כמנהגו, משא"כ בחלוק לבן בתכלית לכו"ע שרי".

ב. הערת הרב אליהו לוי: ועיין ביומא פ,א שהאוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא

ד. האם מותר לחתוך אוכלין בשבת כאשר חלק מהאוכל נחתך דק דק ונטחן

החיתוך יוצאת נסורת רבה של אותם מיני אגוזין, ודעת האדם עליהם להשתמש בהם ולערבם בתוך מאכלו. ואמנם לא מצאנו בפוסקים שהעירו בזה.

וראיתי בספר מגן אבות למהר"ם בנעט (דף גא, ד"ה והטוחן) שהקשה כן על היתר חיתוך גבינה קשה במגירה שהביאה המשנה בשבת (קכב, וז"ל: "וכתב הרמב"ם הנגור לצורך נסורת ה"ל טוחן, ועיין לקמן פרק כל הכלים נוטל מגירה לגרור הגבינה, וקשה הא איכא נסורת הגבינה המגורר וה"ל טוחן, ואע"ג דא"צ לאותו טחינה מכ"מ ליתסר מדרבנן. וצ"ל דבגבינה ה"ל כפת דלעיל דלא אמרינן ביה טחינה אחר טחינה" עכ"ל. מבואר בדבריו שחיתוך אוכל כשיוצאת ממנו נסורת בחיתוכו יש בו משום מלאכת טוחן.

והנה התיירו הראשונים בביצה לא, בלבקע עצים לחתיכות גדולות אבל לא לחתיכות קטנות משום טוחן, וכן נפסק להלכה בסי' תקא, והיה מקום להוכיח מדין

המחתך את הירק דק דק בשבת חייב משום טוחן, אבל מותר לחתוך לחתיכות גדולות, ואף כשחותך לאלתר יש ליהזר לחתוך לחתיכות גדולות קצת (שו"ע שכא, יב ובמ"ב שם).

והנה מצוי מאד בחיתוך אוכלין מסויימים שאף כשחותך לחתיכות גדולות ישנם חלקים שמתפוררים ונחתכים דק דק, ולכאורה יש לאסור את חיתוך האוכלין האלו אף כשחותכם לחתיכות גדולות.

דבר זה מצוי בחיתוך מיני אגוזין וכיו"ב שהם קשים מאד וכשחותכם בסכין הם מתפוררים, ואף בשבירתם ביד פעמים רבות שקצת מהם מתפורר (הדבר מצוי ביותר כשהם קלויים). והנה אף אם אין כוונתו אלא לחותכם מ"מ כיון שהם מתפוררים תוך כדי החיתוך הרי זה פס"ר של מלאכת טוחן. ואין לומר שזה בכלל טחינה לאיבוד שדנו בה הפוסקים, כיון שפעמים רבות דעת האדם על הנסורת היוצאת מהם, וכגון שחותך בסכין כמות גדולה של אגוזים, וע"י

יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין, והנה על דרך זו נמצא לפימ"ש"נ דמי ששגג בהנ"ל יש לו לכתוב בפנקסו את מקרה הכיבוס לפרטיו כדי שבי"ד יוכלו לקבוע האם חייב חטאת בכה"ג אם לאו. עוד יש להעיר מדברי היראים שנוקק להעמיד את המקומות שמצינו בהם היתר נתנית בגד למים כגון את הא דביצה יח. נדה מערמת וכו' בבגדי עור [והרי ודאי זה דוחק, דאין זה סתם אוקימתא אלא אוקימתא רחוקה, דהא צ"ל דהיינו ממש כל הבגדים, וכבר כתב הגר"א בסי' ש"ב ט' שזה דוחק. וכש"כ אם נקבל את מה שיש שכתבו דלדרכו של היראים צ"ל שגם לא היה בעור חוטי תפירה אלא רק גידין], ואמאי לא ניחא טפי שלכבוד טבילה שחלה ביו"ט היה לה בגד חדש מלובן בתכלית, [ורק שכל בגדיה (ובגד זה בכלל) נטמאו בלבישתה טרם ההליכה לטבול ועל כן 'אין לה בגדים' כדאיתא שם], וכנראה צ"ל שלא היה במציאות ידיהו בגד שברור שהשרייה לא תוסיף בו לייבון. [והיינו טעמא דהראשונים (כגון תו"י יומא עז, ב) שלמדו מזה להתיר בגד נקי אף שיש בו שחוריות, וכבר הרגיש בזה באבני נזר (אור"ח סימן קנט), רק שהוא כתב את הדברים לפי דרכו שם ודרך זו צ"ע ואכ"מ].

אחר דהוי טוחן אחר טוחן. ועיין בפתחי דעת על מלאכת טוחן שהאריך בביור דין זה.

ובמקום שעדיפא ליה הפירור של מה שחותך, ורק מחמת איסור שבת חותך לחתיכות גדולות ובדרך חיתוכו מתפורר חלק מהדבר, לכאורה יש לאסור גם לשיטת הט"ז, שהרי ניחא ליה בטחינה והוי פסיק רישא של טוחן.

ובירקות שהדרך לחותכן דק דק וחותרן לחתיכות גדולות רק מחמת איסור שבת, ובדרך חיתוכו נחתכים חלק מהירקות לחתיכות דקות ביותר, ודאי שהדבר אסור. ואף שאינו רוצה לחותכן דק דק, סו"ס הרי חותך להדיא חלק מהירקות לחתיכות דקות. ולכן כשחותך בשבת ירקות, אף כשחותך לחתיכות גדולות, יש להזהר שלא יחתוך חלקים מהירקות לחתיכות דקות. ובחיתוך עלי תבלין דקים, כיון שקשה מאד להקפיד שלא יחתכו חלק מהעלים לשיעור דק דק, נראה שא"א להתיר את חיתוכם בשבת בכל גוונא.

אמנם כשחותך לאלתר גם במקרים הנ"ל מותר לדברי הרמ"א (שכא"ב) שכתב שהטחינה לאלתר מותרת. אך עי"ש במ"ב (שכא"מ) שכתב שיש המפקפקים על היתר זה, ולכן נכון להתנהג כמש"כ הב"י שגם לאלתר יחתוך לחתיכות גדולות קצת, וא"כ בנידון דידן, שבדרך חיתוכו חותך גם דק דק, נכון שלא לעשות כן אף לאלתר. ובעיקר דעת המ"ב בדין טחינה לאלתר, דו"ק בלשונות המ"ב - בשעה"צ שכא"ל, ובמ"ב שכד"ט, ובבה"ל בסימן שיט"ד ד"ה חייב.

זה שלא חששו על הנסורת היוצאת בחיתוך, שהרי בדרך כלל בחיתוך עצים יוצאת נסורת ומ"מ התירו שם כשחותך לחתיכות גדולות, אך י"ל שכיון שמדובר שם בביקוע עצים בקופיץ בכה"ג אין זה פס"ר שתצא נסורת.

והנה שיטת הט"ז (שכ"ו) שלפי שיטת הר"ן ושאר פוסקים שסוברים שאין חיוב בסחיטה אלא כשניח"ל במה שנסחט ה"ה די"ל כן גם לגבי טוחן, וכשלא ניחא ליה במה שנטחן אין בזה משום טוחן. ולפי"ז במקום שחותך ואין דעתו להשתמש בנסורת היוצאת לא יהיה בזה משום טוחן. אמנם יל"ד במקום שמשתמש גם במה שהתפורר בדרך חיתוכו, אך לא ניח"ל במה שמתפורר ורצונו רק בחתיכות גדולות, אם גם זה בכלל דברי הט"ז, כיון שאין רצונו בטחינת הדבר אלא בחיתוכו. או שנאמר, שכיון שסו"ס משתמש גם בפירורים, שמא אין זה בכלל דברי הט"ז דאירי בטחינה לאיבוד כשאין דעתו כלל על מה שנטחן.

ואמנם יל"ע אם אפשר לסמוך בזה להלכה על שיטת הט"ז, שהרי השו"ע שכ"ז הביא את האיסור לגרד טיט יבש, ועי"ש במ"ב שלא הביא את דברי הט"ז שכתב להתיר משום טחינה לאיבוד, ועי"ש בבה"ל שכ"ז שכתב שלכתחילה נכון להזהר בגירוד טיט יבש מטעם טוחן (ועיין בשעה"צ שיב"ז, כד שכתב לפרש בדעת הר"ח הרי"ף והרמב"ם שיש איסור בטחינת עפר אף ששם איירי כשהולך לאיבוד). אמנם עיין בבה"ל שכ"ז שכתב שעיקר דין זה לא ברירא ליה, וגם השו"ע לא הביאו אלא בשם י"א וכו'. אך גם שם לא כתב שהטעם הוא כדברי הט"ז, ואפשר דס"ל כמו שהקשה רעק"א על דין זה מטעם

ה. האם היתר טחינה בשינוי שייך גם בשינוי קל בדברים שטחינתם נוחה והעולה מהדברים לריסוק בננה בשבת בקתא דסכינא

שהוכיח המג"א שכא"ב מגמ' שבת קלג, א ומרש"י שם.

ועי' בב"י שהביא את דברי השבה"ל וז"ל "אי איכא דקשיא ליה כיון דכדרכו חייב משום טוחן על ידי שינוי ליהוי פטור אבל אסור, תשובה קתא דסכינא שינוי גמור הוא, דבין מדוך של עץ למדוך של אבן הוי שינוי כדאיתא בפרק קמא דביצה (יד, א), וקתא דסכינא הוי שינוי גמור, הילכך מותר לכתחלה, כדאמרינן (שבת עד, א) גבי בורר בנפה ובכברה חייב, בקנון ובתמחוי דהוי שינוי פטור אבל אסור, ביד דהוי שינוי גמור מותר לכתחלה".

ואפשר להוסיף ולבאר, שכיון שדרך שחיקת הפלפלין היא במכתשת, וצריך פעולה חשובה ואיכותית כדי לטוחן כדרך¹, א"כ הדיכה בקתא דסכינא היא שינוי גמור מצורת טחינה, וגם תוצאות הטחינה בדרך כלל רחוקות מאד מהטחינה הרגילה במכתשת², ולכן י"ל שלא אסרו חכמים עשיית מלאכה בשינוי אלא במקום שפעולתו קרובה למלאכה כדרכה, אבל כשעושה פעולה שהיא רחוקה ומופקעת לגמרי מצורת המלאכה בזה לא גזרו, והתירו לכתחילה לעשותה בשבת.

בגמ' שבת קמא, א "אמר רב יהודה הני פלפלי מידק חדא חדא בקתא דסכינא שרי תרתי אסיר רבא אמר כיון דמשני אפילו טובא נמי". וכן מבואר בתוספתא שבת פט"ו הי"ג "אין כותשין את המלח במדוך של עץ אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש". וכן בתוספתא ביצה א, יג "אין מרסקין דבילה וגרוגרות וחרובין לפני הזקנים בשבת אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש". וכן נפסק להלכה בשו"ע שכא"ז "מותר לדרך פלפלין, אפילו הרבה יחד, והוא שידוכם בקתא של סכין ובקערה".

ויש להבין את טעם ההיתר, שהרי אף שאין איסור מה"ת כשעושה מלאכה בשינוי מ"מ יש איסור מדרבנן כמו שמצינו במקומות רבים במלאכות שבת (וז"ל הגר"ז שא"ב, "כל המלאכות כולן אינן אסורין בשבת מן התורה אלא לעשותן בשבת כדרך שעושה אותן בחול אבל אם עושה אותן בשינוי מדרך החול שאין דרך בחול לעולם לעשותן כן מלאכה זו פטור מן התורה אבל אסור לעשות כן מדברי סופרים שמא יבא לעשותה כדרכה בחול"), ואף במלאכת טוחן מצינו שנאסרה הטחינה בשינוי, במקום שלועס את האוכל בשינוי, וכמו

ג. הכתישה במכתשת היא פעולה חשובה שנעשית ע"י צורת המדוכה וכובד המדוך, ודבר זה רחוק מאד מהכאה בעלמא ע"י קתא דסכינא, ובמיוחד בדברים קשים וקטנים כפלפלין וכיו"ב שכתישתן יכולה להעשות רק ע"י מכתשת המחזיקה את הפלפלין במקום צר, וע"י הכאה חזקה בכובד המדוך. ד. ואף שלא תלו את ההיתר בכך שאין כאן תוצאה של טחינה גמורה, וסתירת ההיתר היא גם באופן שיטרח הרבה ויצליח להגיע לתוצאת טחינה גמורה, מ"מ כיון שבדרך כלל בקתא דסכינא התוצאה רחוקה מהאופן הרגיל של המלאכה הרי זה סימן שנעשה שינוי גמור בצורת המלאכה.

ועיין באג"מ (ד, עד טוחן אות ב) שהעיר בזה וכתב "וק"ק להחזו"א דמשמע דאיכא איסור דאורייתא לשחוק בננות כדרך הנשים בחול איך מתיר בשינוי הא מדרבנן אסרו כל מלאכה בשינוי וצ"ע"ק, אמנם נראה מדבריו שם שלא נחלק למעשה על החזו"א בזה.

ועיין בפתחי דעת על מלאכת טוחן שהעיר כנ"ל, והביא את מש"כ בספר דינים והנהגות מהחזו"א פ"ג אות ז וז"ל "דאפשר דגם בקתא לא הותר למעשה אלא לפני התינוקות וצ"ע" עכ"ל. וציין שם לספר אמרי יושר (לר"מ גריינמן) שבת סי' יד ס"ק ה מד"ה בדבר היתר שחיקת הבנות, ועי"ש שכתב וז"ל "לפי דעת מרן ז"ל שממעך בננות במזלג חייב חטאת, לא יתכן להתיר למעכם בקת המזלג לכתחילה שזה שינוי קל בצורת המלאכה ולא בפעולתה ולא בתוצאות, וכמו כל מלאכה דאורייתא דאסורה אף כלאחר יד, והרבה יותר מזה אסרו חכמים, וגם זכורני שהיה ההיתר מדוחק. ומה שמצאנו בגמ' היתר לדוך פלפלין בקתא דסכינא הוא ענין אחר וכו'" עכ"ל.

אמנם גם לפימש"כ, שלא התברר לנו המקור להתיר טחינה בקתא דסכינא בכל דבר, כאשר הריסוק בקתא דסכינא נעשה לאלתר הרי"ז בכלל היתר הטחינה לאלתר (וכמש"כ הרמ"א בסימן שכא, יב). ואף שיש המפקפקים על היתר זה, ופסק המ"ב (סימן שכא, מה"י) שנכון להתנהג כמש"כ הב"י שגם לאלתר יחתוך לחתיכות גדולות קצת, מ"מ הרי ריסוק בקתא דסכינא גם לפימש"כ

וכן יש לפרש את היתר כתישת המלח וריסוק הדבלה בשינוי, שגם דברים אלו הם דברים קשים שדרכם בכתישה חשובה במדוך במכתשת, וריסוקם ביד של סכין הוא שינוי גמור וכמש"נ.

ועפי"ז יש לבאר את מש"כ המג"א (שכא, יב) לאסור טחינת אוכלין בשיניים ואע"פ שזהו שינוי מדרך הטחינה, כיון שהשיניים הם כלי טחינה מעולים וטובים, אלא שאין דרך להשתמש בהם לטחינת אוכלין, ולכן אע"פ שיש בזה שינוי מדרך מלאכה ואין בזה חיוב מה"ת, מ"מ אין זה שינוי גמור כמו טחינת פלפלים בקתא דסכינא, ולכן הדבר אסור מדרבנן כמו כל עשיית מלאכה שלא כדרכה.

ולפי"ז נמצא שאין מקור בגמ' להתיר טחינה בשינוי אלא בדברים שדרכן בכתישה במכתשת, ורק בדברים אלו הותרה טחינתם בקתא דסכינא כיון שהוא שינוי גמור, אבל בשאר דברים שאין דרכן בכתישה במכתשת והם נידוכין בקל בכל דבר, לא הותרה בהם הטחינה בקתא דסכינא, כיון שאין זה שינוי גמור שיש בכחו להתיר את טחינתם בשבת לכתחילה, והרי זה ככל מלאכה בשינוי שאסורה מדרבנן.

ויש להבין מהיכא פשיטא ליה לחזו"א (סימן נז) ולשאר פוסקי זמננו להתיר אפילו ריסוק בננה בקתא דסכינא, ואף שהבננה אינה נצרכת למעשה טחינה גדול ובקל היא נטחנת בכל דבר, וגם תוצאת הטחינה בקתא דסכינא בבננה היא כדרך הטחינה הרגילה בה.

ה. בעיקר דעת המ"ב בדין טחינה לאלתר, דו"ק בלשונות המ"ב - בשעה"צ שכא, ל, ובמ"ב שכד, טו, ובבה"ל בסימן שיט, ד"ה חייב.

אמנם לדברי החזו"א (סימן נז) לא שייך כאן ההיתר של טחינה לאלתר, כיון שהיתר טחינה לאלתר אינו אלא בחיתוך ולא בריסוק (אלא שהחזו"א התיר את הדבר כיון שסבר שגם בכה"ג שייך ההיתר של השינוי בקתא דסכינא וכנ"ל).

לא יהיה בו אלא איסור דרבנן, ומסתבר שבזה אפשר לסמוך על המתירים את הטחינה לאלתר (פשוט שהטחינה בקתא דסכינא היא טחינה בשינוי, אלא שהתקשינו שאין זה שינוי גמור המתיר את הטחינה, והרי"ז בכלל עשיית מלאכה שלא כדרכה שאסורה מדרבנן).

ו. פירוש הרמב"ם בדין הגמ' קמא, חרדל שלשו מערב שבת למחר ממחו וכו'

בשו"ע שכא, טו פסק שמותר לערב מים או יין בחרדל בשבת כיון שפסק להלכה כר"י בר"י שאין איסור בנתינת המים, וכתב שמותר לערבו אח"כ כיון שדרך לישת החרדל היא בטריפה בכח וכשמערבו בנחת הו"ל שינוי שמתיר את לישתו בשבת.

ועי"ש בבה"ל (ד"ה יכול לערבו) שהאריך להקשות על דין זה, שלא מצינו שעירוב מעט מעט חשוב שינוי כדי להתיר את הלישה בשבת. עוד הקשה שאם החרדל נחשב כאינו בר גיבול א"כ להרבה ראשונים לכו"ע חייב בו על נתינת המים, וכן דעת הרא"ש, וא"כ איך התירו כאן לתת מים בשבת. ועוד הקשה שמשמעות הגמ' "חרדל שלשו" היא שכבר לש אותו מערב שבת, עוד הקשה שם שמדברי הרמב"ם משמע שהאיסור בטריפה בכח הוא רק מדרבנן, שהרי הרמב"ם הביא דין זה בפרק כב בין ענייני השבותין, ולפי מה שפירש הב"י אם יטרוף בכח יהיה בזה איסור של לישת מה"ת.

לכן כתב הבה"ל לפרש פירוש חדש בדין זה, שהחרדל נילוש לגמרי מער"ש ובשבת רוצה רק להוסיף לו מים ולהמיס ולהמחותו שיהיה ראוי לשתייה, ובמעשה

דברים שהתבררו בלימוד עם אאמו"ר שליט"א.

גמ' שבת קמא, "חרדל שלשו מערב שבת למחר ממחו בין ביד בין בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרוף אלא מערב שחליים ששחקן מערב שבת למחר נותן לתוכן שמן וחומץ וממשיך לתוכן אמיתא ולא יטרוף אלא מערב שום שריסקו מערב שבת למחר נותן לתוכו פול וגריסין ולא ישחוק אלא מערב". פירש"י שם "ממחו - דישטיפדי"ר בלעז (להמס), במים או ביין".

הטור בסימן שכא הביא מחלוקת בדין זה, שבעל התרומה כתב שאסור לערב משקה בחרדל אא"כ נתן בו משקה מבע"י, והרא"ש כתב שמותר לתת בו משקה בשבת אף אם לא נתן בו משקה מבע"י (ועיין בפמ"ג שכתב שלפ"ז צריך לפרש את דברי הגמ' חרדל שלשו דהיינו שנילוש רק מתמצית לחותו ולא ע"י משקה). ועי"ש בב"י שביאר שהמחלוקת אם מותר לתת משקה בחרדל בשבת תלויה במחלוקתם אם פוסקים להלכה כרבי שנתנת המשקה אסורה משום לש, או שפוסקים כר"י בר"י שאין איסור בנתינת המשקה אלא רק בלישה, אבל לכו"ע בעירוב מעט מעט אין איסור כיון שעושה את הלישה בשינוי.

למסנת של חרדל כדי שיצלל, חרדל שלשו מערב שבת, למחר ממחו בין ביד בין בכלי, וכן יין מגתו כל זמן שהוא תוסס טורף חבית בשמריה ונותן לתוך הסודרין, שעדיין לא נפרשו השמרים מן היין יפה יפה וכל היין כגוף אחד הוא, וכן החרדל וכל כיוצא בו".

ומצאנו בשו"ת לרבנו יהושע הנגיד¹ (נכד נכדו של הרמב"ם) שנשאל על ביאור דברי הרמב"ם שם בהי"א, וז"ל: "שאלה. בפרק שמיני מהלכות שבת הי"א "הממחה שמרים מתוך המשקין [הרי זה תולדת בור או תולדת מרקד וחייב] (כן היא גירסת כתה"י, ובדפוסים הגירסה "הבורר שמרים"), מהו לשון הממחה וכיצד צורת המעשה. תשובה. ביאור הלשון, הניגוב, הניקוי והטיהור, וזה יהיה על ידי סילוק מה שמלכלך, כמו שנאמר "ומחיתי את ירושלים כאשר ימחה את הצלחת (מלכים ב כא, ג). וכמו שאמרו ז"ל (ב"ב ה.) הסיטון מקנח את מדותיו וממחה משקלותיו. והכונה כאן ניקוי המשקין מן הלכלוך והעכירות שבהן. ונקרא ג"כ משמר, נגזר משמרים שהוא שם העכירות, אומרים משמר כלומר מסלק השמרים וכו'", עי"ש בהמשך דבריו.

וב"כ בפירוש קדמון ממצרים (נדפס בסוף הרמב"ם בהוצאת שבתי פרנקל) וז"ל "לפיכך כל המסיר פסולת מתוך אוכל חייב

זה אין משום לישא כיון שרק מפריד את החלקים שנדבקו ע"י הלישה, אלא שאם טורף בכח הרי זה נראה כלישה ולכן אסור מדרבנן. וכתב שם שכן נראה לו מוכח שזהו שיטת הרמב"ם שכתב בפרק ח הי"ד "חרדל שלשו מערב שבת, למחר ממחו ושותה בין ביד בין בכלי" (כן הוא ברמב"ם בדפוסים, אמנם בהוצאת שבתי פרנקל מחקו ע"פ כתה"י את המילה ושותה). וזהו הטעם שהרמב"ם כתב את האיסור לטרוף בכח בפכ"ב בין השבותין, כיון שזהו רק איסור משום דדמי ללישה.

והנה לכל הפירושים דין זה שייך להלכות לש, אלא שנחלקו מאיזה טעם התירו את מיחוי החרדל שלא יהיה בזה משום מלאכת לש. ויש להקשות שהרמב"ם הביא דין זה בתוך הלכות בורר ולא בהלכות לש, ועוד שהרמב"ם כתב בפירוש שטעם היתר מיחוי החרדל הוא כהיתר סינון יין מגיתו, לפי שהוא גוף אחד, וזהו טעם להיתר הברירה ואינו ענין כלל ללישה.

וז"ל הרמב"ם שבת ח, יד "המשמר יין או שמן או מים וכן שאר המשקין במשמרת שלהן חייב, והוא שישמר כגרוגרת, אבל מסננין יין שאין בו שמרים או מים צלולין בסודרין ובכפיפה מצרית כדי שיהא צלול ביותר, ונותנין מים על גבי שמרים בשביל שיצלו, ונותנין ביצה טרופה

ו. רבי יהושע הנגיד היה נכד נכדו של הרמב"ם, כתב תשובות רבות לבאר את דברי הרמב"ם. דבריו הובאו בכסף משנה בהרבה מקומות, וכן הביאו הב"י בשו"ת אבקת רוכל סימן לח. השו"ת נדפס בצורה חלקית בשנת ת"ש. בשנת תשמ"ט הודפס השו"ת בצורה מלאה ע"י יהודה רצהבי (נמצא באוצר החכמה). בפרוייקט השו"ת הובאו דברי רבי יהושע הנגיד בפירושים על הרמב"ם. העתקנו כאן את תרגום התשובה לפי תרגומו של יהודה רצהבי.

בכלל האיסורים של תיקוני המאכל מפני שהם דומים למלאכה, וכ"כ שם בהלכה י לאסור לערב מים ומלח ושמן הרבה "מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל", וכן י"ל בטעם האיסור לטרוף בכח שהוא מפני דומה למלאכה ממלאכות התבשיל.

אמנם עי"ש בפירוש קדמון ממזרים בהמשך דבריו בהלכה יד שכתב "פירוש ממחו יחלה וידוכה, מלשון ומחה אל מי המרים ודומה לו אחד האוכל ואחד הממחה ושותה, ואין זה המיחוי כמו המיחוי שאמר למעלה הממחה שמרים שזו מילה משותפת להסרת הטנופת. ובא להודיענו שאין לשין החרדל בשבת, אלא אם לשו מערב שבת יש לו לערב אותו בשבת, וזה הוא שאמר וממחו בין ביד בין בכלי, ואין אומרים שהוא נראה כלש מפני שאינו עבה שיהיה בו ענין לישא וכו'" (ודבריו כעין מש"כ הבה"ל לפרש את דברי הרמב"ם).

וצ"ע מאיזה טעם לא פירש את מה שאמרו בחרדל "למחר ממחהו" כמו שפירש את המילה ממחה בתחילת דבריו, שהוא ענין הסרה וסילוק. והרי לפי דבריו קשה שהרמב"ם כלל דין זה בתוך הלכות בורר כשעיקר החידוש בדין זה הוא שאין בו משום לישא, ועוד שהרמב"ם כתב בפירוש והשווה את החרדל לדין מגיתו שמותרת בהם הברירה לפי שהם גוף אחד (וכפי קדמון שם נראה שפירש שזהו דין נוסף שכתב הרמב"ם בחרדל, אך זהו דוחק כיון שבדברי הרמב"ם נראה שהכל דין אחד).

משום בורר כגון הממחה שמרים מתוך המשקין, פירוש מקנח ומסיר השמרים מן המשקין כדכתיב ומחיתי את ירושלים כאשר ימחה את הצלחת ותנן הסיטון מקנח מדותיו וממחה משקלותיו וכו'".

מבואר בדבריהם שפירוש "הממחה" אינו כפירוש רש"י שממים, אלא שמסיר את העכירות והלכלוך מהדבר.

ולפי"ז י"ל שהרמב"ם פירש את דברי הגמ' בחרדל "למחר ממחו" דהיינו שמסיר ממנו את העכירות של החרדל כדי שיהיה צלול, והטעם שאין בזה משום בורר הוא כמש"כ הרמב"ם את טעם הדין לפי שהוא גוף אחד, והשווה את דין החרדל לסינון יין מגיתו, וא"כ גם בחרדל מיירי שמסיר ממנו חלקים שהם גוף אחד עם החרדל ועי"כ עושה אותו צלול.

ועיין במשנה קלט,ב ובסוגיית הגמ' שם שעוסקת בדיני בורר ובסינון יין במשמרת ובסודרין, וא"ש היטב שגם דין זה הוא המשך לדיני בורר ואינו עוסק במלאכה אחרת.

ונמצא שהרמב"ם מפרש דין זה רק לגבי היתר הסרת העכירות מהחרדל והחידוש הוא שאין בזה משום בורר, אך אין בדין זה ענין ללישא כלל, וא"ש שהרמב"ם כלל דין זה בתוך דיני בורר.

ובטעם האיסור לטרוף בכח, עיין בדברי הרמב"ם שכלל דין זה בפרק כב



הרב איתמר ליברמן

ביסוד גדר איסור שהייה

במאמר שלפנינו נעמוד על גדר איסור שהייה, נציג כמה תמוהות בין ההתאמה של דיני האיסור לטעמו, ובעקבותיהם נבאר באור חדש את סיבת החשש לחיתוי בגחלים, ובהמשך לכך נראה כי גדרי איסור שהייה אינם בעלי מבנה עצמאי, אלא הוצמדו בהתאם לגדרי איסור בישול. ונבאר שיסוד זה, יש בו בכדי להשליך הלכה למעשה על דין שהייה בכירת גז, שהתחבטו בו פוסקי זמנינו.

איסור בישול, וזה לשון הגמ', 'אמר רב יהודה בר שמואל א"ר אבא אמר רב כהנא אמר רב בתחילה היו אומרים המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, והוא הדין לשוכח וכו', הרי שהגמ' כינתה את השהייה 'כבישול בשכחה', וכן יש להביא מריש העמוד שאיתא שם 'בעו מרבי חייא בר אבא שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת וכו', למחר נפק דרש להו המבשל בשבת בשוגג יאכל ולא שנא, ומהא שהשיב להם בלשון 'המבשל' על שאלתם משהייה, מבואר שוב ששהייה נחשבת כבישול בשוגג, וכן מצאנו ברש"י (שם, ד"ה וה"ה לשוכח) שביאר הטעם שהמשהה במזיד אסור בהנאה, וז"ל, 'ואם במזיד השהה לא יאכל כאילו בשלה בידים', וכן יש משמעות מדברי רש"י (כ ע"א ד"ה קטוס) שביאר שמבושל כמאב"ד אין בו איסור שהייה בזה הלשון, 'וזה תבשיל שהוא כמאכל בן דרוסאי ולא חיישינן אם מתבשל והולך בשבת', ומבואר שוב שההתייחסות לאיסור שהייה היא כלפי הבישול ולא כלפי החשש חיטוי [מדלא כתב ולא חיישינן לחיתוי אם

גזרו חז"ל שלא להשהות קדירה שאינה מבושלת על גבי האש מערב שבת, וכפי שמוכח בכמה משניות במסכת שבת, וטעם הגזרה, מובא בגמ' (יח ע"ב) מפני החשש 'שמא יחתה בגחלים להבעיר האש', ובכך יעבור על מלאכות הבערה ובישול.

והנה בהשקפה ראשונה איסור שהייה ענינו כטעמו, מניעת החשש חיתוי בגחלים גרידא, וכעין מה שגזרו חז"ל שלא לקרוא לאור הנר שמא יטה, שאין האיסור בעצם הקריאה אלא בחשש ההטיה, כך גם בשהייה האיסור הוא חשש החיתוי ולא בהימצאות הקדירה על גבי האש בשבת.

ויש לתמוה, שמדברי הגמ' שנביא כעת עולה הרושם כי ההתייחסות לאיסור שהייה אינו כחשש חיתוי גרידא, אלא באופן שונה לגמרי, והיינו, כאל איסור השייך למלאכת בישול, דהנה בדף לח (ב) דנה הגמ' גבי איסור הנאה ממעשה שבת בבישול ובשהייה, ובהתייחסותה לאיסור שהייה נוקטת לשון 'בישול בשכחה', ותמוה, מדוע התייחסה לאיסור שהייה כאל

נקדים לביאור הדברים, מצינו בכמה מגזרות חז"ל שגדר האיסור אינו כפוף לחלוטין לטעם האיסור, אלא נקבע בהתאמה לאיסור תורה אחר, ובדומה לזה אנו מוצאים באיסור אמירה לנכרי, שיש מהראשונים שהגדירו האיסור שיש שליחות לנכרי לחומרא, ואף שסיבת האיסור הוא שמא יעשה ישראל מלאכה בעצמו, מ"מ ס"ל דקבעו חז"ל את גדר האיסור עפ"י איסור קיים אחר².

ומעתה נראה לומר שכן הוא גם באיסור שהייה, והיינו, שגדר האיסור אינו מקביל באופן מוחלט לטעם האיסור - חשש החיתוי, אלא חז"ל העמידוהו כסניף למלאכת בישול, שהן אומנם שמדאורייתא מלאכת בישול היא רק כאשר המאכל ניתן על גבי האש בשבת - שבגין פעולת נתינת המאכל על גבי האש מתבשל המאכל, מכל מקום, מחמת חשש חיתוי הרחיבו חז"ל את

מתבשל וכו' הרי דעצם הא דמתבשל והולך זהו הענין שאין לחוש לו אחר כמאב"ד], ויש להבין מדוע זאת.

ביאור יסוד דין שהייה

ובביאור הדברים יש לירד לעומקה של גזירת חז"ל באיסור שהייה, והנה כפי שהובא בפתיחת הדברים, בהשקפה ראשונה איסור שהייה ענינו הוא מניעת החשש חיתוי בגחלים גרידא, אך אין בעיה בהמצאות הקדירה על גבי האש בשבת, אלא שבכדי ליישב את לשונות הגמ' ורש"י הקושרות בין איסור שהייה לבישול נראה לומר באופן אחר, וכך הם הדברים, שאף שטעם האיסור הוא חשש חיתוי, מכל מקום, העמידו חז"ל את האיסור בעצם הימצאות הקדירה על גבי האש בשבת, שאסרו שתבשיל יתבשל בשבת אף שהונח מערב שבת, והגדירו את השהייה כבישול דרבנן³, וכפי שנבאר.

א. יסוד זה, שיבואר להלן, הועלה ביני עמודי דגריס, ומצאתי כי נכתבו יסודות הדברים בספר שערי שמועות (על דף לח) ובספר דרכי שמואל (פרק כירה ס"ג), (ובספר אור שמח פ"ג מהל' שבת ד"ה בירושלמי פ"ק כתב יסוד שמתאים עם היסוד הנ"ל), במאמר שלפנינו נייסד, נוכיח, ונבאר הדברים, ברם, יתכן בהחלט שהדברים אינם מתאימים לכל שיטות האמוראים, הראשונים והפוסקים, ואין מגמת המאמר אלא לבסס הרעיון הנכתב.

יצויין שחזינו דמלבד האיסור דרבנן לבשל מערב שבת, קיים גם איסור שהייה שאינו מוגדר כאיסור בישול דרבנן אלא רק חשש חיתוי גרידא, וכמו שהביאה הגמ' (יה, ב) להקשות שיהיה חשש חיתוי באונין של פשתן וצמר ליורה וכדו', ואף ששם אינו עובר על איסור בישול אלא על צובע ומלבן, ועי' עוד בהערה ד'.

ב. וראיתי מי שהביא דוגמא לדבר מאיסור יין נסך, שהקשה הרמב"ן (ע"ז לו, ב) מדוע חוששים לניסוך ואוסרים את היין בהנאה הלא רק מיעוט מנסכים, ועוד, שיין שנוסך בד"כ אין העכו"ם מוכרו ואם כן מדוע הוא אסור, וביאר, שסיבת הגזירה באיסור יינם, הוא משום בנותיהם, אלא שחז"ל סמכו את האיסור על איסור יין נסך, ומשכך אסור היין אף שרחוק הדבר שישתה יין שנוסך לע"ז (ולכן אסור בהנאה כיון נסך שאסר בהנאה, וכן משום כן בבשר לא אסרו).

כמבשל את המאכל בשבת, והיינו, שדעתו על בישול המאכל ומלווה את תהליך הבישול על ידי חיתוי בגחלים ושמירה על החום הרצוי^ה, וי"ל דיסוד פלוגתת חנניה וחכמים נובעת מנקודה זו, דפליגי עד לאיזה שלב נחשב האדם למבשל את המאכל, האם עד שמבושל כמאב"ד, שמשלב זה יכול להמשיך ולהתבשל בלא ליווי האדם, או שעד שמבושל כל צרכו חשיב שממשיך האדם בליווי הבישול וממילא יש חשש שיחתה בלא שימת לב^י.

ביאור טעם איסור שהייה

והדברים מתחברים כמין חומר עם טעם האיסור - חשש חיתוי בגחלים, דהנה יש לחקור ממה נובע החשש שיחתה בגחלים, האם מפני שחפץ האדם מאוד

המלאכה וקבעו שגם הנותן את המאכל מערב שבת פעמים שיחשב כמבשל בשבת^ג, וזהו יסודו של איסור שהייה^ה, ואף שבגמ' (יה, ב) מובא רק החשש שמא יחתה, נראה, כי הגמ' הביאה הטעם וסיבת הדין אך לא את גדרו, והדברים מפורשים בחזו"א (סי' לו או' כג) שכתב בתוך דבריו 'כיון דאיסורא משום מבשל דין השבותין כדין עיקר המלאכה', וכעין זה איתא בפנ"י (לח, א ד"ה שם מיתבי), אך בשהייה שהיא חד עניינא עם בישול לא שייך להחמיר יותר מהדין בדאורייתא, ולהלן יובאו הדברים בהרחבה.

ברם, לא בכל גוונא שהמאכל ניתן על גבי האש מערב שבת ומתבשל בשבת נחשב לעובר על איסור בישול מדרבנן, אלא רק כאשר מבחינה מהותית נחשב האדם

ג. ואף בישול שאינו בישול מאכל גם הוא אסור באיסור שהייה, כמבואר בגמ' (יה, ב) שהקשתה מדוע אין איסור שהייה במוגמר וגפרית, אונין של פשתן, צמר ליורה, וע"ע בזה בא"ד (רנד ס"ק כב). ד. אומנם יש לעיין מדברי הגמ' (יה, ב) דהקשו שיהיה חשש חיתוי באונין של פשתן וצמר ליורה וכדו', ואף ששם אינו עובר על איסור בישול אלא על צובע ומלכן, אלא שיש לומר דקושיית הגמ' הייתה שיהיה בהם איסור חדש מחמת החשש חיתוי ואכן לא יחא זה האיסור שהוגדר כשהייה, וזאת מכיון שבטעמם שווים הם - שהיות והאדם מלווה את תהליך הצביעה והליכון יש חשש שיחתה כל העת, ולדברי הריב"א (מובא בב"ח סי' רנה ס"ק ב) שביאר שאונין של פשתן יש בזה מלאכת בישול, א"ש בלאו הכי.

ה. ואכן, בהרגל הלשון של בני האדם להגדיר כמבשל לא רק את הנותן הקדירה על גבי האש, אלא גם ובעיקר את העומד על הקדירה ומפקח על בישולה.

ו. ואף שגדר האיסור הוא שחז"ל אסרו את הבישול בשבת אף שנעשה מערב שבת, אין לשייך את פלוגתת חנניה וחכמים (האם יש איסור שהייה בתבשיל מאב"ד) לפלוגתת הראשונים האם איסור בישול הוא עד מאב"ד או כל צרכו, שהרי הראשונים ביארו את דעת חנניה שמאב"ד מותר להשהות משום שראוי לאכילה על ידי הדחק או מטיא קדירא בעידנא, ולא אמרו שמעבר לכך אינו נחשב למבשל, וכן כיצד יבארו הראשונים דס"ל שאיסור בישול הוא עד מאב"ד את שיטת חכמים ששהייה היא עד כל צרכו, והביאור הוא, שמבחינה מציאותית – השינוי הפיזי העובר על המאכל - התבשיל מתבשל באותה מידה עד כל צרכו, אלא שאין חייבים על בישול מעבר למאב"ד משום שיש למאכל 'שם'

שהייה, שבכולם מצב האש או פעולת האדם מגדירה כי אין דרך האדם לבשל באופן זה, וכפי שנראה.

בהיתר להשהות על גבי כירה גרופה וקטומה, נראה דאין הביאור שיש היכר לאדם ועל ידי כך לא יבוא לחתות, שאם כן היתר מכל סוג שהוא היה מועיל, כגון להניח סמוך לכירה פתק המזכיר ששבת היום וכדו', אלא הביאור הוא, שהיות והגריפה והקטימה מחלישות את חום הגחלים, אין זו פעולה של אדם המבשל, ומשכך פעולה זו מוציאה את האדם ממצב בישול רגיל וכבר אינו מלווה את תהליך הבישול, ואין חשש שיחתה בגחלים, וגם אינו נחשב למבשל, ולכן אינו בכלל איסור שהייה.

וכן גבי ההיתר להשהות קדירה חייתה, שהיות ומיד כאשר הניח הקדירה על גבי האש נכנסה שבת, לעולם לא התחיל ללוות את תהליך הבישול, ונמצא שכלל לא נחשב 'למבשל המאכל', שכל חשש החיתוי קיים רק כאשר התחיל לבשל בערב שבת ומלווה את תהליך הבישול גם בשבת, שיש חשש שמא יחתה הגחלים בחוסר שימת לב, אך כאשר האדם מעולם לא ליווה את תהליך הבישול אלא הבישול נעשה מאליו, אינו נחשב כמבשל, ואין חשש שיחתה בהיסח הדעת, אמנם, בקדירה חייתה איכא תנאי

בבישול המאכל לסעודה ויבוא לחתות במודע את הגחלים, או דילמא מפני שעיסוקו בבישול המאכל מביאו להסיח הדעת ונוצר חשש שמא בחוסר שימת לב יחתה בגחלים כהרגלו בחול, ומסברא נראה שלא כצד הראשון, שלא חוששים שיעבור על איסור דאורייתא ויחתה במזיד, אלא כצד השני שחוששים שמא יחתה בלא שימת לב, שעל פי רוב צורת הבישול הייתה על ידי גחלים, וצורת בישול זו מצריכה מעקב תמידי של המבשל על תהליך הבישול, מפני שבעירת הגחלים אינה יציבה ונוטה לדעוך עם הזמן ומפעם לפעם יש לחתות בגחלים ולחדש את בעירתם, והיות שפעולת החיתוי היא פעולה קלה (כגון בנשיפת רוח מפיו, או חיתוי קל בגחלים) ונעשית כבדרך אגב, יש לחשוש שיחתה בלא שימת לב כאשר דעתו מוסחת בליווי בישול המאכל¹, ונמצא, שהחשש שמא יחתה קיים במקרה שהאדם עוקב ומלווה את תהליך הבישול, ובמצב זה גם נחשב האדם כמבשל את המאכל, וכנ"ל, ומשכך מובן היטב שהגדירו חז"ל את איסור שהייה כאיסור בישול מדרבנן, אך זאת רק כאשר נחשב האדם כמבשל מחמת עיסוקו ושימת ליבו על תהליך הבישול המאכל.

ביאור היתרי לאור יסוד זה
וכאשר נבחן נראה כי ישנו מכנה משותף בין כל ההיתרים שאין בהם איסור

מבושל, אך באיסור שהייה שיסוד האיסור הוא החשש חיתוי הרי שכל עוד החשש קיים והמציאות הבישול קיימת שייך לאיסור את השהייה.

ז. וכפי שביאר בפתחי דעת (עמוד רצז) את יסוד החשש שמא יחתה, וע"ע באג"מ (או"ח ח"א סי' צג) שהוכיח שלא חששו שיעשה פעולה חדשה אלא רק פעולת חיתוי אגבית, שבקש וגבבה לא חששו שמא יביא עצים חדשים, ע"ש.

וגבבה הוא בישול עצמאי או מפני שאין במה לחתות או מפני שלא צריך לחתות".

וכפי שסיכם הרמב"ם (פ"ג מהל' שבת הל' ד) את היתרי שהייה וז"ל 'לפיכך אם גרף האש, או שכסה אש הכירה, באפר או בנעורת פשתן הדקה, או שעממו הגחלים שהרי הן כמכוסות באפר, או שהסיקה בקש או בגבבא או בגללי בהמה דקה שהרי אין שם גחלים בוערות, הרי זה מותר לשהות עליה שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל ואין גוזרין שמא יחתה באש, ע"כ, ומבואר שהסיח דעת האדם מהתבשיל הוא יסוד ההיתר, וכנ"ל, שהיות ואינו מלווה ומתעסק בבישול המאכל אין חשש שיחתה בגחלים, ומתאימים הדברים אם היסוד הנכתב שכן כשמסיח דעתו מהתבשיל גם אינו נחשב למבשל המאכל.

ראיות ולשונוות המוכיחות יסוד זה
ונראה שכשניתן את הלב נבחין כי ישנה משמעות בלשונות הגמ' הראשונים והפוסקים המורות על עניין זה, שגדר איסור שהייה הוא בישול מדרבנן, כדלהלן.

נוסף שלא יהיה המאכל מבושל עד סעודת הלילה, שא"כ אף שאינו מלווה את תהליך הבישול יש חשש שמא מחמת הצורך במאכל יחתה בגחלים. [דהיינו דאמנם ודאי עיקר ההיתר הוא כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעתיה מיניה, ומשום למחר - לא אתי לחתויי, שהרי יש לה שהות גדול כמבואר בגמ' וברש"י (יח, ב), אלא דמ"מ חזינן שאין היתר אם התחיל להתבשל קצת מבעו", ובפשטות היינו אף באופן שאכתי לא יהא חזי לאורתא, ובוזה י"ל דאינו רק מטעם דלא פלוג אלא כנ"ל, ואכתי יל"ד בדין גרמא חייא, ועי'].

וכן בהיתר להשהות על גבי כירה שהוסקה בקש וגבבה, שהבישול בקש וגבבה הוא בישול הנעשה מעצמו ללא ליווי האדם, ומשכך אין האדם נחשב למבשל ואינו אסור בשהייה שהיא בישול מדרבנן, וכן לא קיים החשש שיחתה בגחלים, שהרי בביאור הלכה (סי' רנג ד"ה אפילו אינה) דין מדוע אין חשש חיתוי בקש וגבבה, האם משום שאין במה לחתות, או משום שאין צורך בחיתוי, ולפי שני הטעמים מבואר שבישול בקש

ח. וכן עולה מהאופן שביאר רבינו יהונתן מלוניל (הובא בקובץ שיטות קמאי רפ"ג) את היתר קש וגבבה, וז"ל 'וגחלת קש וגבבא אינה מתקיימת מן חמימותה זמן רב וגדול וכו' דכיון שלא הדליק אלא בקש ולא הדליק אלא בתוך הכירה ולא בתוך התנור, גלה דעתו שאינו מתרצה בחמימות קדירתו' ע"כ, ומבואר, שאין רגילות לבשל בקש וגבבה ואם כן מבשל בזה, אינו מלווה את תהליך הבישול ואין חשש שיחתה, וכן אינו נחשב 'למבשל'. וכן מבואר מהטעם שכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' ד) לדין זה שכתב וז"ל 'או שהסיקה וכו' שהרי אין שם גחלים בוערות וכו', 'שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל' ומבואר שהיות ואין גחלים שניתן לחתותם הרי שמסיח דעתו ואינו מלווה את תהליך הבישול ולכן אין חשש שיחתה. וכן ניתן לומר מהאופן שביאר הרמ"ך את דין קש וגבבה (הובא בכס"מ פ"ג סוף הל' ה) וז"ל 'ובקש ובגבבא לא צריך קטימה דלאלתר הוי קטימה'.

אמנם בכלבו (הובא במשנ"ב רנג ס"ק יט וכע"ז בר"ן על הרי"ף רפ"ג טוב, ד"ה נותנין עליה) ביאר בפשטות שטעם ההיתר הוא מפני שאין במה לחתות.

המתיר והאוסר העיקרי, וכפי שנכתב שגדר האיסור הוא שהייה בדרך בישול, ודו"ק.

וכנוכר לעיל הדברים מפורשים בחזו"א (סי' לז או' כג) שביאר דבשכח ושהה לא קנס ר"מ מלאכול התבשיל אע"ג דבאיסורי דרבנן קנס שוגג אטו מזיד וז"ל 'כיון דאיסורא משום מבשל דין השבותין כדין עיקר המלאכה', וכן הוא להדיא בפנ"י (לח, א ד"ה שם מיתיבי), דר"מ קנס בדרבנן יותר מדאורייתא דווקא בב' עניינים, אך בשהייה שהיא חד עניינא עם בישול לא שייך להחמיר יותר מהדין בדאורייתא.

תמיהות בדין שהייה המתבררות על פי יסוד זה

והנה על פי יסוד הדברים מתבארות כמה תמיהות שיש בדין איסור שהייה, שישנו בסיס משותף לכל התמיהות שנביא בהמשך, והוא, שמצאנו במקרים מסוימים שאף שלא קיים חשש שיחתה בגחלים אסרו חז"ל את השהייה, ומאידך מצאנו במקרים אחרים שאף שקיים בהם חשש חיתוי לא אסרו חז"ל את השהייה, וכפי שנביא, ולכאור' פלא הדבר - כיצד יתכן שלא יהיה הדין תואם לטעמו.

אופנים שאין בהם חשש חתוי ובכל אופן יש בהם איסור שהייה

הטמנה בתולדות האור

כתב המג"א (סי' שיח ס"ק י') 'וכתב הר"ן דאסור להעמיד מאכל על גבי חמי

ראשית יש לציין את לשונות הגמ' ורש"י בדף לח (ב) (הובאו לעיל בראש המאמר), שמכנה הגמ' את השהייה כבישול בשוגג, ע"ש.

דבר מעניין הוא שבסמ"ג ובסמ"ק (לאוים סה) הובאו דיני איסור שהייה בתוך דיני מלאכת בישול, ויתכן שיש מזה מקצת^ט ראייה להנ"ל.

הריטב"א (לו, ב) סוד"ה איבעיא להו כתב 'כל שהייה שרי חוץ מכשלא הגיע למאכל בן דרוסאי שזה כמבשל בשבת'.

המרדכי (סו"פ קמא רסא) עוסק בדיני כירה וס"ל שאין היתר דקדירה חייאתא אלא בתנור וכך כתב בתוך דבריו שם 'אבל חי לגמרי לא דהא מבשל בשבת'.

לשון הלבוש (סי' רנג) 'כל דבר שאסור להשהותו אם שכח ושיהה אותו עד אחר חשיכה, אם הוא מצטמק ויפה לו מותר הואיל ונעשה בשוגג ולא נעשה שום איסור בישול בשבת, ואם הוא תבשיל שלא בישל כל צרכו אסור אפילו בשוגג כיון שיש בו איסור בישול בשבת שנכתב אחר חשיכה'.

המג"א (סי' רנג ס"ק לג) ביאר טעם ההיתר לתת פנאדי"ש על פי הקדירה ולא חישנין לחיתוי, וז"ל, 'ומשום חיתוי נמי לא ליכא למיגזר, שאין דרך בישול בכך לפי שהקדירה מפסקת', ולכאורה היה לו להוסיף 'ומשכך לא יבוא לחתות בגחלים' שהעיקר הוא מה שלא יחתה ולא מה שאין דרך בישול בכך, ומבואר, 'שדרך הבישול' הוא

ט. אומנם גם דיני הטמנה וחזרה הובאו שם, ויתכן שאגב שהייה הובאו גם הם, אך אפשר שקובצו כל הדינים השייכים להכנת וחמום המאכלים.

י. ועי' בב"י סי' רנג ד"ה ודע ובבגדי ישע שם שהקשו על דבריו.

שמא יעשה כן מע"ש בתולדות האור, אפילו עבד הכי ליכא איסורא דאורייתא וכו' עכ"ל, ומשמע שאיסורא דרבנן דשהייה איכא.

ואכן, יש לתמוה מדוע תאסר השהייה בתולדות האור הרי סיבת האיסור אינה קיימת, שלא ניתן לחתות בתולדות האור, ואף לרע"א יש להבין מדוע הסתפק בדבר הלא לכאורה מילתא דפשיטא היא שמותר, וצ"ע.

גריפת גחלים מתנור

היתר דגרוף וקטום אינו מהני בתנור, וביארו הרשב"א והרמב"ן²¹ (שם) וז"ל 'אלא דבתנור כיון שהבלו רב ומרתיח אינו נראה כגרוף אלא כמי שיש שם גחלים ואתי לאשהויי או לאהדורי בכירה שאינה גרופה או בתנור גופיה דאינו גרוף', והיינו, שאף שאין חשש חיתוי שסילק או כיסה הגחלים, מכל מקום היות שהבלו רב אינו נראה כגרוף ויש חשש שיששה בכירה שאינה גרופה, והדברים תמוהים, דלכאורה זו גזירה לגזירה ורבנן לא גוזרים גזירה לגזירה.

הסרת הקדירה מהכירה בשהייה בשוגג

כתב החזו"א (סי' לו או' כז) שכח והשהה קדירה שלא נתבשלה כמאב"ד בשעת קידוש היום, צריך לסלקה מהאש על אף שהיא מוקצה²², ולא חילק בין אם התבשלה

טבריה, אבל מערב שבת מותר, ע"כ, והיינו, ששהייה מערב שבת על גבי תולדות החמה מותרת, והביאו במ"ב (ס"ק כ), ויסוד הדברים מהר"ן (על הרי"ף יח, א ד"ה ומדאמר רבה גזירה שמא יטמין ברמץ) ומקורו הוא מדברי הרשב"א (לט, ב סד"ה אמר ליה רב נחמן) שכתב וז"ל 'וקי"ל כרבה דאמר גזירה שמא יטמין ברמץ וכו' אבל להניח על גביו בלא הטמנה מערב שבת מותר ובשבת אסור' ע"כ, וחזר הרשב"א וכתב (סד"ה אמר רב חסדא ממעשה וכו') 'דרבנן דטבריה על כרחין משום הטמנה אסרו, דאי משום תולדות חמה וכו' לא שמענו מי שמחמיר עליו להשהות' ע"כ.

ובהגהות רע"א (על המג"א הנ"ל) הסתפק להיתר שהייה על תולדות האור, מאותו טעם שמותר להשהות על גבי תולדות החמה - שאין במה לחתות, וז"ל, 'ונלע"ד דיש לדון דגם על תולדות אור מותר, דלא גרע מכירה גרופה כיון דלא שייך ביה שמא יחתה' ע"כ. והביאו בביאורה"ל (ד"ה ואפילו בתולדות חמה), אומנם, מסתימת המג"א נראה דפליג על זה וכל שהתירו הראשונים הוא רק להשהות על גבי תולדות חמה אבל לא על גבי תולדות האור, וכן מבואר להדיא ברשב"א²³ וז"ל 'וי"מ דקסבר רב חסדא דאפילו לרבנן דאסרי תולדות חמה הני מילי לבשל בהם לכתחילה בשבת, אבל מותר להניח קיתון של מים צונן מע"ש באמבטי של חמי טבריה, דמאי אמרת גזירה

יא. וכפי שדייק בפתחי דעת ע' 217.

יב. ובעוד ראשונים ביארו באו"א, שהגורף אינו גורף אלא רוב האש ואי אפשר שלא תישאר ניצוץ אחד, ובתנור שהבלו רב חיישינן שמא יחתה בכדי שיבערו אותם הניצוצות.

יג. החזו"א לשיטתו שגדר איסור שהייה הוא שנאסר המצב שבו מונחת הקדירה על הכירה בשבת,

העמדת שומר, או כאשר אינו נמצא בקרבת הכירה

בעיקר איסור שהייה יש לתהות, שלא מצאנו שהתירו חז"ל את השהייה באופן שמעמיד שומר סמוך לכירה בכדי שישמור עליו שלא יחתה בגחלים, וכמו שמצאנו בכמה מגזרות חז"ל, וכגון, בגזרת חז"ל שלא לקרוא לאור הנר בשבת, מחשש שמא יטה הנר, וכן שלא לאכול או ליישב לפני הספר סמוך לזמן חיוב המצווה, שמא ימשך ולא יתפלל, שנקטו דמהני בהם העמדת שומר או כל היכי תמצוי אחר שכך ימנע מלעבור על האיסור, אך באיסור שהייה לא מצאנו התירים מעין אלו, ומבואר שוב, שאף שבאופן שיעמיד שומר אכן לא יהיה חשש חיתוי, מכל מקום, איסור שהייה יישאר על כנו, וצ"ע.

אופנים שיש בהם חשש חיתוי ובכל אופן אין בהם איסור שהייה שהיית מים

כתב הפרי מגדים (סי' רנג ס"ק מא) 'שיש שמששים מים על גבי כירה שאינה

כשיעור מאכל בן דרוסאי לבין לא התבשלה כשיעור מאב"ד, ומשמע שגם כאשר התבשלה (בשבת) כמאב"ד צריך להסירה מהאש, וצ"ע מדוע, דהא משיעור מאב"ד אין יותר חשש חיתוי (שהרי לחנניה אפשר להשהות ממאב"ד^י) ומדוע צריך להסיר הקדירה מהאש^{יב}.

ואף קודם שהגיע התבשיל לשיעור מאב"ד, צ"ע מדוע צריך להסיר הקדירה מהאש, הלא אחר שגזרו חז"ל שלא ליהנות מאיסורי שבת, שוב אין למשהה צורך לחתות ולמהר הבישול, שהרי התבשיל אסור בהנאה ומדוע ימהר לבשלו, וצריך תלמוד מדוע אם כן צריך להסיר את הקדירה מהאש, ובפרט כאשר הקדירה מוקצה, מדוע יש לו לעבור על איסור מוקצה כאשר אין חשש חיתוי בקדירה זו, ושוב נמצא, שגם כאשר אין חשש חיתוי, כגון כאן שהאיסור הנאה מסלק את החשש, או כאשר התבשיל כמאב"ד ואין יותר סיבה לחתות, יש איסור בעצם השהייה, וצ"ע.

ולא על מעשה ההנחה שנעשה בערב שבת, וזה לשון החזו"א (סי' ל"ח סק"ב) 'וכן אם הקדירה ע"ג כירה באופן האסור, כגון בשיל ולא הגיע למב"ד, חייב לסלק את הקדירה ... שנמצאת הקדירה בשבת באופן שאסרו חכמים משום שמא יחתה, אסור, ואין האיסור תלוי במעשה העמדה של הקדירה, אלא במציאות הקדירה על הכירה בשבת ואין כאן היתר של קדירה חיתא', וכן גבי נכרי שנתן הקדירה בשבת ס"ל שיש להסירה שעצם מציאות השהייה אסורה (סי' ל"ז ס"ק כ"א ד"ה ונראה), אך המ"ב לא ס"ל הכי אלא ס"ל שהאיסור הוא מעשה ההנחה מערב שבת, ופעמים שיהיה מותר לומר לנכרי להשהות, והיינו שאין לו מה לאכול שהתירו שבות דשבות לצורך מצווה (עי' סי' רנ"ג ס"ה בבה"ל ד"ה להחם), וכן אם נתן הנכרי מעצמו לא צריך להסיר הקדירה (ביאורו"ל רנג ס"א ד"ה ואם החזירים).

יד. כמובן, היינו למפרשים דטעמו הוא דכיון דחזי כמות שהוא תו אינו בהול, אך למפרשים משום דמטיא קדירא בעידנא לק"מ.

טו. ובאמת בספר מגילת ספר (סי' א או' יח) כתב דהחזו"א מיירי על פחות ממאב"ד, ואכן משיעור מאב"ד אין להוריד הקדירה מהאש.

לחתות בגחלים מכל מקום התיירו להשהות משום שגילה בדעתו שאינו רוצה לחתות ואין חשש שיחתה, והנה יש לשאול, דהן אומנם שבאופן טבעי אדם הקוטם או גורף גחליו מראה בכך שאינו מקפיד בחומם ואינו רוצה לחתות יותר בגחלים, אך אחר שקבעו חז"ל שבכירה גו"ק מותר להשהות, הרי שמעשה מעשה הגריפה או הקטימה נעשה בכדי להתיר לו את השהייה, ולא מפני שבאמת אינו חפץ בחום הגחלים, ואם כך אין כל ראייה שעושה זאת משום שאינו רוצה לחתות בגחלים, וממילא חוזר החשש שמא יחתה בגחלים^ט, ומלבד עצם ההערה נמצא שוב, שלמרות שיש חשש שיחתה בגחלים כל שגו"ק מותר להשהות.

איסור שהייה באש להסקה

עוד יש להעיר, דאם גדר האיסור נקבע באופן מוחלט לפי טעם האיסור, מדוע מותר להשהות אש לצורך חימום הבית, שהנה במתני' (כ, א) 'ומאחיזין את האור...' ובגבולין כדי שתאחזו האור ברובו^{טז}, ומבואר, שאין איסור שהייה בעצם השהיית המדורה.

מעשה שבת באיסור שהייה

בטעם איסור הנאה בכדי שיעשו במאכל שהושהה כתב רש"י (יח, ב ד"ה בכדי שיעשו) וז"ל 'בכדי שיעשו - שלא יהנה

גו"ק וסומכים על הדעות שאין בישול אחר בישול בלח', ויש לתמוה טובא, דמה בכך שאינו חייב בהרתחתם משום מלאכת בישול, הלא חשש החיתוי נובע מרצון האדם בחימום המים, וכשם שחוששים לחיתוי במים שאינם מבושלים, שרצונו של האדם ותשוקתו שיהיו המים רותחים, עלול להביאו לחתות בגחלים, כך יש לחשוש לחיתוי הגחלים במים שהתבשלו כבר וכעת הם צוננים שרוצה להרתיחם, שבשני סוגי המים שהתבשלו בעבר והצטננו, ושלא התבשלו מעולם, מביאם מצינה לרתיחה ומה איכפת לן בהגדרתם ההלכתית של המים האם נחשבים הם למבושלים או לא, אלא שוב חזינן שעל אף שיש חשש חיתוי בכל זאת לא אסרו חז"ל את השהייה במקום שעל פי הגדרתו נחשב למבושל, וצ"ע.

קטימת הגחלים

עוד יש להעיר על ההיתר דגרופה וקטומה, דאיתא בירושלמי (פ"ג ה"א) דאין צריך לקטום הגחלים לגמרי אלא סגי בקטימה כל דהו^{טז}, וביארו הראשונים שכשמערב אפר באש מסלק דעתו מחיתוי הגחלים (רמב"ן לוב, ועוד ראשונים), ואף בגריפה דעת הרז"ה^{טז} (טו מדה"ר) שלא צריך לגרוף כל הגחלים אלא סגי להזיזם לצד הכירה, והטעם, משום שמגלה בדעתו שאינו רוצה לחתות בגחלים, והיינו, שהגם שמבחינה מציאותית אפשר

טז. וכן הביאו במג"א (ס"ק ג) ובמ"ב (ס"ק יד).

יז. ואמנם הראשונים חלקו עליו.

יח. וכדרך קושייתו המפורסמת של העילוי ממיציט שאחר שיש דין להאמין לטוען טענת מיגו, שוב אין ראייה שטוען אמת משום שיודע שיאמינו לו גם בטענה זו.

יט. ונפסק בשו"ע סי' רנה.

מדין קדירה חייתא), וא"כ אין כל סיבה שלא יהיה מותר במוצ"ש מיד.

ועוד יש להקשות, דהנה לא חילקו לן הפוסקים בשיעור בכדי שיעשו בין חנניה לחכמים ובפשטות גם לחנניה השיעור שצריך להמתין הוא כל זמן הבישול עד כל צרכו, ותמוה שהרי חשש החיתוי לחנניה קיים רק עד שיעור מאב"ד, וא"כ מדוע יהיה המאכל אסור בהנאה בשיעור של כל בשולו^כ.

ישוב הקושיות על פי יסוד זה

והנה לפי היסוד המתבאר שאיסור שהייה נקבע כאיסור בישול מדרבנן ולא כחשש חיתוי גרידא, הרי שמיושבות כל התמיהות הנ"ל, דפתחנו במבואר במג"א ששהייה על תולדות האור אסורה, וכל שהתירו הראשונים זה שהייה על תולדות חמה, והגרע"א הסתפק בזה, ותמהנו, שהרי אין כל חשש חיתוי בתולדות האור ומדוע תאסר השהייה על גבה, ואיזה ספק יש בדבר, ולפי היסוד המתבאר שחז"ל הגדירו את איסור שהייה כבישול מדרבנן, הרי שיתכן שלא פלוג רבנן וכל המוגדר כבישול^כ אסור באיסור שהייה, וגם בישול

ממלאכת שבת^כ, והקשה המהר"ם ממה מלאכת שבת איכא כאן והרי לא נאסר להשהות אלא משום גזירא דשמא יחתה וכל שלא חיתה לא עבר על האיסור, ונדחק ליישב שסיבת האיסור היא 'דחישנין שמא חיתה ולא אדעתיה', ודבריו צ"ע, שהרי אין איסור מעשה שבת בספק אם עבר על האיסור^{כא}, ועוד שלפי דבריו צריך להיות דינו כמעשה שבת של מלאכה דאורייתא ולא כמעשה שבת של איסור דרבנן, וכן לא ניתן לומר שנחשב מעשה שבת במה שעבר על הגזירה דרבנן שלא להשהות, שלדעת המ"ב שהאיסור הוא רק מעשה פעולת השהייה, ולא כל רגע ורגע שהקדירה מושהת (כדעת החזו"א), נמצא שהאיסור הוא רק רגע קט ומדוע יש להמתין בכדי שיעשו כשיעור זמן כל בישול המאכל.

ואף לפי הרמב"ם (פ"ו ה"ח) שביאר הטעם של איסור מעשה שבת שלא ישתכר ממלאכת שבת, תמוה, מדוע יש להמתין עד בכדי שיעשו, דבעלמא צריך להמתין בכדי שיעשו בשביל שלא יעבור על האיסור בשבת, בכדי שיהיה מוכן לו מיד למוצ"ש, אך כאן אין לחוש לזה דשהייה לצורך מוצ"ש מותרת (עי' במרכבת המשנה פ"ג ה"ט

כ. ומורנו הרב רבי משה פטרובר שליט"א ביאר שדברי רש"י הם להו"א שמתני' כב"ש, אך למסקנה אין זו הסיבה, אלא שמהביאור הלכה (רנא ד"ה בכדי שיעשו) מבואר שדברי רש"י הם אף למסקנה, וצ"ע מדוע אסור בהנאה, וכדלהלן.

כא. אף שהוא דבר שיש לו מתירין, מ"מ היות ואין זה איסור דרבנן אלא קנס דרבנן, לא החמירו בספק (קובץ תשובות ח"ב סי' כד עפ"י שו"ת זית רענן ח"ב סי' ה' א' א).

כב. אמנם גם זה לכאור' ניחא לפי הטעם דמטיא קדירה בעידנא.

כג. ויש לחדד לפי"ז, שלא היכולת לחתות היא המגדירה את האדם כמבשל, שהרי אינו יכול לחתות בתולדות האור, אלא הגדרת הבישול נקבעת לפי הדרך שבה נוהגים לבשל, ויתכן שתולדות

שהקדירה על הכירה, ולא רק בזמן הנחת הקדירה מע"ש.

ומובן גם מדוע לא מהני להשהות ולהעמיד שומר שימנע את האדם מלחתות, משום שגדר האיסור הוא הבישול של התבשיל על האש בשבת, וכל שנחשב כמבשל בשבת, שוב, לא יעזור שמירת השומר שאף שלא יחתה מכל מקום אסור הדבר שנחשב שמבשל בשבת.

ועוד מובן לפי היסוד הנ"ל שיתכנו מקרים שיש בהם חשש חיתוי ובכל אופן מותרים בשהייה משום שאינם בגדר מבשל, וזה הביאור בדברי הפמ"ג שלמ"ד אין בישול אחר בישול בלח, מותר להשהות מים בכדי לחממם, ותמהנו טובא - כמובא לעיל, אך על פי הנ"ל מובן הדבר, שאף שיש חשש חיתוי מכל מקום היות והמים מוגדרים כמבושלים, שוב, אינו נחשב כמבשל את המים וממילא אינו בגדר איסור שהייה - שגדר האיסור הוא שלא לבשל מע"ש.

וכן מובן המבואר בראשונים [על פי הירושלמי] שקטימה וגריפה אינן צריכות להיות באופן שכבו ונצטננו הגחלים לחלוטין אלא די במעשה המוריד את חום האש, אף שעדיין יש חום הראוי לבישול בכירה ושייך לחתות בגחלים, ונראה שהביאור הוא היות ועשה מעשה של הורדת החום שהוא מעשה שמהווה סתירה לבישול, וכלשון הרמב"ן (לו, ב) 'והטעם לפי

בתולדת האור נחשב כדרך הראויה לבישול, מה שאין כן שהייה על גבי תולדות החמה, שאין דרך לבשל בחמה, אין בה איסור שהייה שאינו נחשב כמבשל.

וכן מבואר מה שהבאנו להקשות לביאור הראשונים שאין היתר דגו"ק בתנור, משום, שאף שלא ניתן יהיה לחתות בגחלים, מכל מקום, היות והבלו רב נראה כאינו גו"ק ויבוא להשהות בכירה ולחתות, ותמוה, שהוא גזירה לגזירה, אלא שלפי הנ"ל מתיישבת קושיא זו שהיות והבל התנור רב הרי שהדרך לבשל בו גם כשהוא גו"ק, ולכן אסור הדבר, שאף שאין חשש חיתוי נחשב הוא בגדר שהייה שמבשל כדרכו בשבת, אלא שהראשונים כתבו עפ"י עיקר הטעם שהוא חשש שהייה שהשהייה בתנור תביא גם לחשש חיתוי.

וכן אתי שפיר הוראת החזו"א שיש להסיר הקדירה מהאש בשכח ושהה, אף שהגיע המאכל למאב"ד, והערנו, שהרי במצב שהגיע התבשיל לכדי מאב"ד שוב אין חשש חיתוי, שבמצב זה מותר להשהות לכתחילה [לחנניה], ועוד הערנו, שאף קודם לכן לא יחתה שהרי התבשיל אסור לו כדין מעשה שבת, אך על פי היסוד הנ"ל מחוורים הדברים היטב, שהיות וחזו"ל הגדירו את השהייה כבישול מדרבנן בשבת, הרי שיש להסיר את הקדירה ללא קשר לחשש חיתוי שאכן כבר לא קיים, ומתאימים הדברים עם שיטת החזו"א שאיסור שהייה קיים כל רגע ורגע בזמן

האור נחשב בהגדרתו לפי האב שממנו יונק את החום והיינו, האור בעצמו, ולכן נחשב דרך בישול ואסור בשהייה, ואכתי צ"ע.

דהנה דנו פוסקי זמנינו האם יש איסור שהייה בבישול על גבי כירת גז, ששונה כירת גז מכירת גזלים הן מצד גדרי האיסור והן מצד טעמו, ונבאר, גזירת חז"ל שלא להשהות מאכל על גבי כירה הייתה מפני החשש שמא יחתה בגזלים עצמם, אך לא חששו שיביא עצים חדשים ויגביר את עוצמת האש, ובכירת גז לא שייך חיתוי באש עצמה אלא רק הזרמת חומר בעירה נוסף ללהבה^כ, וכן טעם האיסור אינו קיים בכירת גז, שדווקא באש של גזלים שדרכה לדעוך יש חשש שיחתה בכדי לייצב את חום הכירה, אך בגז שאינו דועך כלל, אין כל חשש שיחתה^כ, וביותר, שכפי שהוכחנו עיקר חשש החיתוי נובע מכך שהרגילות היא ללוות את הבישול ולחתות מפעם לפעם, ויש חשש שאם ישהה המאכל מערב שבת להתבשל בשבת יחתה בגזלים בהיסח הדעת, ובבישול על גבי כירת גז שהאש יציבה ואין צורך בליווי בישול המאכל, אלא

שהמערב אפר ואש לגמרי סילק דעתו מחיתוי האש וכבר קלקלו והסיח דעתו ממנו^כ, ולכן גם מהני קטמה והובערה כפי שביאר הרמב"ן שם, ולאור הנ"ל יש להטעים דאין זה סילוק והסחת דעת בעלמא, אלא שעשה מעשה שמפקיע אותו מעסק הבישול.

וי"ל שזו גם הסיבה שלא גזרו איסור שהייה על חימום והסקת הבית, שחימום הבית אין בו בישול, אלא הבערת אש, ורק במקום שיש חשש שיבעיר אש אסורה המדורה, אך אחר שנתפסה האש אין חשש חיתוי, ולא אסרו את עצם השהיית המדורה כמו שאסרו בשהייה^כ.

איסור שהייה בכירה של גז

אחר מה שהוברר בגדר איסור שהייה, נראה כיצד יש בהגדרה זו בכדי להשליך להלכה למעשה על דין שהייה על גבי כירה של גז.

כד. ויש לעיין דלפי יסוד זה יוצא שאיסור עשיית מדורה סמוך לחשיכה באופן שאין השלהבת עולה מעליה, אינו איסור כאיסור שהייה משום שאין שם בישול אלא הבערה, וחשש חיתוי גרידא, וא"כ יש לשאול מדוע אסור ליהנות אף אחר שהובערה האש ברובה (כפי שנפסק ברמב"ם פ"ג ה' יט, ובשו"ע סי' רנה), הרי כעת אין חשש שיחתה ויבעיר את העצים, ורק בשהייה אסור ליהנות גם אחר שאין חשש חיתוי, משום שחז"ל הגדירו את האיסור כאיסור בישול שנמשך כל זמן הבישול. והנה לפי מה שביאר העולת שבת (סי' רנה) באיסור הנאה מהמדורה אתי שפיר, שביאר, שאסור להנות משום שלא פלוג חז"ל בגזירותיהם, וכשם שאסור להנות בזמן ההדלקה שמא יחתה כך גם אסור להנות בהמשך, ומבואר שאכן מצד מה שעבר על גזרת חז"ל אינו אסור בהנאה, שאינו כשהייה, אלא אסור בהנאה מחמת סיבה חיצונית.

אלא שרוב הפוסקים ביארו שמקור האיסור הוא ממתני' תורמוסים, והיינו, שהיות ועבר על איסור חז"ל אסור בהנאה וא"כ צ"ע וכנ"ל.

כה. כפי שהוכיח באגו"מ (ח"א סי' צג) שבקש וגבבה לא חששו שמא יביא עצים חדשים, ובדומה לזה מובא בשם הגרש"ז אויערבאך (תורת המוקצה רבי יחיאל מיכל שטרן ע' רעד).

כו. אור לציון (אור"ח ח"ב יז ג בהערה).

בכה"ג), הרי שפשוט הדבר שיש לאסור את השהייה בכירי גז, שהמאכל מתבשל באופן שהוא דרך הבישול ובודאי השהייה נחשבת למבשל מדרבנן, והיינו, שלולי המיוסד כאן היה איסור שהייה גדרו שווה לטעמו, שאין להשהות מחשש חיתוי, וממילא כאשר החיתוי אינו דומה לחיתוי שבגזירת חז"ל, אין לנו לחדש איסור מלבנו, ובפרט כאשר אין החשש שווה בחומרתו לחשש שבגזירת חז"ל, אך אי כנ"ל הרי שגדר האיסור שווה בכירת גחלים ובכירת גז, שבשניהם מבשל כדרך הבישול, וממילא אסורה השהייה בגז ללא כל צד קולא.

תהליך הבישול מתבצע מעצמו, אין דעתו מוסחת וממילא אין חשש שיחתה, ואכן הפוסקים צרפו סברות אלו להקל במקרים מסוימים^{כז}.

אלא דלפי היסוד המתבאר, שגדר איסור שהייה הוא שלא יהיה מציאות של בישול בשבת, ואף כאשר מעשה הבישול נעשה מערב שבת שמדאורייתא מותר הדבר, מכל מקום, גזרו חז"ל שלא יעשה כן בשבת, היות ונחשב כמבשל מחמת מה שמלווה ומשגיח על תהליך הבישול, (ורק כאשר משהה באופן שאין דרך לבשל -או מחמת המאכל או מחמת הכירה- מותרת השהייה שאינו נחשב למבשל



כז. כגון שלא צריך לכסות כפתורי וויסות האש אלא סגי בכיסוי מקום האש, הגם שבכירה הקטימה היא גם במקום החיתוי וגם במקום האש, וכן עוד דינים שהקלו מסברות אלו.

הרב יהודה אריה ניימן

בדין פסוקי דזמרה ונשמת איזה מהן קודם לדחות

לנוסח ספרד], ודאי דפסוקי דזמרה עדיפי, דבשבת ידלג המזמורים שמוסיפין בשבת מן למנצח עד יהי כבוד, ויאמר כמו בחול, כי הם תדירים, ורק נשמת לא ידלג, דמחוייב לומר בשבת.

חזינן דאף החיי אדם מודה לסברת תדירי, אלא דס"ל שאינו מועיל רק לשאר המזמורים ולא לנשמת.

וגם השלמי צבור שנקט דפסוקי דזמרה עדיפי אף על נשמת, ומהטעם השני שהוא אחרון ידחה, מ"מ נשמת ודאי דוחה שאר מזמורי שבת, ומוכח דאף השלמי צבור מודה דנשמת יש בו מעלה יתירא לענין שבת, וצ"ת הגדר בזה, למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה.

פלוגתת הראשונים אי נשמת הוי חיוב או מנהג

ג. ומריש נראה, דגדר חיוב תפילת נשמת בשבת, לפו"ר תליא בפלוגתת רבנן הראשונים ז"ל, דהנה בפסחים שם (דף קיח.) גבי הא דתנן התם, רביעי גומר עליו את הלל, ואומר עליו ברכת השיר, ובגמ' מאי ברכת השיר, רב יהודה אמר יהללון ה' א-להינו, ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי, ע"כ.

ובתוס' שם בד"ה רבי יוחנן אמר נשמת כל חי, כתבו וז"ל - וקורא נשמת כל חי ברכת השיר לפי שבשבתות אומרים אותו אחר פסוקי דזמרה, עכ"ל.

פלוגתת החיי אדם והשלמי צבור איזה מהן קודם לדחות

א. כתב החיי אדם (כלל י"ט ו'), והובאו דבריו במ"ב (סי' נ"ב ס"ק ה'), וכן בביאור הלכה (סי' רפ"א), דאדם שנתאחר בשחרית בשב"ק וצריך לדלג על המזמורים כדי להתפלל בציבור, מוטב שידלג פסוקי דזמרה ממה שידלג נשמת כל חי, כי חובה לומר נשמת בשבת שנקראת ברכת השיר, כדאיתא בפסחים (דף קיח.), ולכן אם אין שהות יאמר ברוך שאמר, תהלה לדוד, נשמת, וישתבח, עכ"ד.

אמנם בשערי תשובה (סו"ס רפ"א) הביא מהשלמי חגיגה (לבעל השלמי צבור) דפליג בזה, וכתב בזה"ל - המתאחר לבוא לבית הכנסת בשבת, ועליו לדלג פסוקי דזמרה או נשמת, כדי שיספיק להתפלל עם הצבור, מוטב שידלג נשמת ולא פסוקי דזמרה, כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ועוד שנשמת שהיא אחרונה יותר תדחה. ורק המזמורים שלפני ברוך שאמר נדחים מפני נשמת. עכ"ד.

העולה פלוגתת רבנן קמאי, פסוקי דזמרה ונשמת איזה מהן קודם למימרינהו, אי נשמת עדיף משום דהוא חובת היום, או פסוקי דזמרה עדיפי משום דתדירי, ועוד שנשמת שהיא אחרונה תדחה.

חילוק בין מזמורי שבת לתפילת נשמת
ב. עוד כתב החיי אדם שם, שהמזמורים של שבת [הנאמרים קודם ברוך שאמר

בראשון מה היו אומרים הבו לה' בני אלים,
בשני מה היו אומרים וכו', בשלישי וכו',
בששי מה היו אומרים ימוטו כל מוסדי
ארץ, ואם חל שבת באחד מהם ימוטו ידחה.
ופרש"י ואם חל שבת באחד מהן, ידחו שיר
המועד מלפני שיר שבת. ימוטו ידחה, שהוא
שיר אחרון ונדחה וכו'. ע"כ.

ומסוגי' זו תמה בשו"ת משנה שכיר (או"ח
סי' צ') על דעת השערי תשובה
והשלמי צבור, דעדיף שידלג נשמת ולא
פסוקי דזמרה, וכ"ש שידלג המזמורים של
שבת שפסוקי דזמרה עדיפי מהם, ותמוה
דכי היכי דחזינן ששיר של יו"ט שחל
בשבת, נדחה מפני השיר של שבת, ה"נ
ידחו פסוקי דזמרה של חול מפני המזמורים
של שבת, וכ"ש שיהיו נדחים מלפני נשמת
כל חי, וצ"ע.

אלא שיש להוסיף בקושיתו, דגם על החיי
אדם וסייעתו יקשה, שהרי נתבאר
שכל פלוגתתם הוא רק לענין נשמת ופסוקי
דזמרה הי מייניהו עדיף, אבל לענין
המזמורים של שבת אף החיי אדם מודה
דפסוקי דזמרה עדיפי כי הם תדירי, ורק
נשמת לא ידלג, וקשה מ"ש של יו"ט
שנדחה מפני שיר של שבת, וצ"ע.

ישוב הקושיא בתרי אנפי

ה. **ומלבד** שיש לדון בעיקר קושיתו,
דמקום שבאת, י"ל דהיינו
טעמא דשיר של יו"ט נדחה מפני שיר של
שבת, הא גופא הוא מטעמא דתדיר עדיף
(וכמו שמוכח מהסוגי' דלעיל, לענין ר"ח שחל
להיות בשבת, וכמו שיבואר), וא"כ ה"נ פסוקי
דזמרה עדיפי משום דתדירי ולא תקשי מידי.

לכא' דבריהם מטין לומר, דנשמת הוא
תפילה מדינא דגמ', דאף התנאים
היו אומרים אותו מדי שבת בשבתו, וכמו"ש
התוס', וא"כ הוא מזמור מיוחד בחיוב שבת,
דומיא דפסוקי דזמרה שהוא חיוב בחול,
ועל דרך שנקט החיי אדם.

אמנם תלמיד ר' יונה בברכות סוף פרק אין
עומדין (סה. מדפי הרי"ף) כתבו וז"ל -
הכורע בהודאה של הלל ובהודאה של ברכת
המזון הרי זה מגונה, פי' בהודאה של הלל
בהודו לה' שאומרים בהלל, ובהודאה של
ברכת המזון, על הכל ה' א-להינו אנו מודים
לך, ומכאן נראה, שהמנהג שנוהגים קצת בני
אדם לשחות, כשאומרים בנשמת כל חי ולך
לבדך אנחנו מודים, שאינו נכון, שהרי נראה
בכאן ששאר כריעות אין לו לכרוע אלא
אותם שתקנו חכמים, ומה שהזכיר אלו
בלבד ולא הזכיר הודאה של נשמת כל חי,
מפני שאין אמירת נשמת כל חי מבורר, כמו
הלל וברכת המזון "אלא מנהג הגאונים",
לפיכך לא הזכיר אלא אלו וכו' - עכ"ל.

וגם הרמב"ם בסדר התפילות, כתב בזה"ל -
ובשבת "נהגו" כל העם להוסיף לפני
ישתבח נוסח זה, נשמת כל חי וכו'.

מבואר להדיא דדעת הרמב"ם ורבנו יונה
דנשמת אינו אלא מנהג בעלמא,
וא"כ פסוקי דזמרה דחובה למימרינהו קדמי
משום דתדירי, ואילו לתוס' דנשמת הוא
חובת היום, דוחה לפסוקי דזמרה אף שאינו
תדיר, וכמו שיבואר לפנינו בעזה"י.

**קושית המשנה שכיר על השלמי צבור והחיי
אדם**

ד. **והנה** איתא בפרק החליל (סוכה דף נה.),
ועוד תניא בחולו של מועד

ישוב המשנה שכיר דאין תדיר לדחות

ז. **איברא** צ"ת, אי נקטינן דפסוקי דזמרה דוחים מזמורים הנאמרים בשבת, משום דתדיר ושאינו תדיר קודם, א"כ יקשה מ"ש נשמת דעדיף על פסוקי דזמרה לדעת החיי אדם ודעימיה, והא תדיר עדיף, וכמו שנקט כן השלמי צבור מהאי טעמא, וצ"ת רב.

ובשו"ת משנה שכיר שם כתב ליישב, דטעם זה דתדיר אינו, דתדיר לדחות אינו מעלה בתדיר, כלומר דתדיר מהני לענין קדימה ולא לענין דחיה, וכדמוכח מתוס' בפרק במה מדליקין (שבת דף כג:), ונפסק כן בשו"ע (סי' תרפ"ד סעי' ג'), דפרסום עדיף מתדיר, ואם דחינו שיר של מועד שנאמר בו מקרא קודש, כ"ש שראוי לדחות פסוקי דזמרה של חול, מפני מזמור של שבת, וכ"ש מפני נשמת כל חי, עכת"ד.

דין תדיר ושאינו תדיר לענין דחיה וקדימה –
הראיה מהמג"א

ח. **והנה** בעיקר דבריו, שלדחות אינו מעלה בתדיר, הדבר פשוט הוא ואין צריך לפנים, דודאי דין תדיר ושאינו תדיר אינו רק דין קדימה ולא דין דחיה, דבמקום שתרוויהו שווין ואין מעלה בשאינו תדיר, תדיר עדיף אפי' לדחות, ורק במקום שיש טעם לשאינו תדיר כפרסומי ניסא וכדו', כה"ג דחי לתדיר.

ויש להוכיח כן, ממש"כ רבנו המג"א (סי' תרפ"ד ס"ק ב'), גבי מש"כ בשו"ע שם, דאם חל ר"ח טבת בשבת מוציאין שלשה ספרים, וקוראין ששה בפרשת השבוע, ובשני קורא אחד בשל ר"ח, ומתחיל וביום

ובר מן דין יש מקום גדול לחלק, וכמ"ש בחזו"ע (עמ' קצ"ח), דשאני שיר של מועד שנדחה מפני מזמור של יום השבת, כיון שהוא מזמור מיוחד לשבת, והמזמור במהותו וענינו מבטא ענינא דשבת, אבל שאר מזמורים הנאמרים בשבת, נהי דנאמרין בשבת מפני כמה טעמים, משום שמדברים במעשה בראשית שנגמרו בשבת, או לענין מתן תורה שנתנה בשבת, או מזמור ויהי נועם להנצל מן המזיקין המצויין בלילי שבתות, אך מ"מ אין בעצם המזמורים ענינא דשבת, ומשו"ה אפשר דיש לדחותם מפני פסוקי דזמרה דחול, משא"כ שיר של יום השבת, וכמשנ"ת.

קושיא ע"פ הנ"ל על דעת החיי אדם

ו. **אלא** דמעטה יקשה, דאי היינו טעמא דפסוקי דזמרה עדיפי על מזמורי שבת משום דאין בהם ענינא דשבת בעצם המזמור, א"כ ה"נ נימא לענין נשמת, נהי דחיובא דיומא הוא, מ"מ אין בו בעצם ענינא דשבת, דהרי הטעם שאומרין אותו, כתב הטור שם (סי' רפ"א), מפני שיש בו מענין יציאת מצרים, ולכן סמכוהו גם לשירת הים, והלבוש כתב הטעם מפני ה'נשמה' יתירה שיש לאדם בשבת, וזהו 'נשמת' כל חי, ובא"ר שם (ס"ק י"א) הוסיף על זה, דע"י הנשמה יתירה אנו משיגים חכמה יתירה בשבת, וא"כ דמי ממש לכל הני מזמורים שתקנום לאמרם בשבת, ומ"ש נשמת דדחי לפסוקי דזמרה.

זולת שנאמר, דלעולם פסוקי דזמרה עדיפי משום דתדירי, וכמו"ש החיי אדם להדיא, ושאני נשמת דחובה הוא שדוחה אפי' תדיר, וכמו שיבואר אי"ה, ועיין להלן.

בקריאת התורה, של ר"ח קודם משום דתדיר, אבל לענין הפטרה דמצי למיעבד רק חד מינייהו פרסומי ניסא עדיף, וזהו גופא הא דשקיל וטרי איזה מעלה יש בשיר של ר"ח טפי משיר של יום השבת.

תדיר דוחה היכא שתרוויהו שווין
ט. וזו היא הלכה ברורה, דתדיר לעולם עדיף אף לדחות היכא דתרוויהו שווין, כדאייתא בפרק תפילת השחר (דף כז.) היו לפניו שתי תפלות אחת של מוסף ואחת של מנחה, מתפלל של מנחה ואחר כך של מוסף, שזו תדירה וזו אינה תדירה. ובירושלמי (שם) איתא דהוון בעון מימר כשאין ביום כדי להתפלל שניהם, אבל אם יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת מוסף קודמת, [אולם] ר"ז בשם ר' יוחנן אפילו יש ביום כדי להתפלל שניהם תפלת המנחה קודמת, [וכן] רבי נתן בר טוביה בשם רבי יוחנן אפילו יש ביום כדי להתפלל שניהם תפילת המנחה קודמת.

ומוכח מירושלמי להדיא דדין תדיר ושאינו
תדיר אינו רק לגבי קדימה, אלא ה"ה גם לענין דחייה.

וב"כ הגר"ז בקו"א (סי' תל"א א'), שאם היו לפניו שתי מצוות שזמנם עובר, יקדים התדיר לשאינו תדיר וידחה את שאינו תדיר עכ"ד. ודו"ק היטב.

וזהו הנידון בנידו"ד, דאי נימא דפסוקי דזמרה ונשמת ומזמורי שבת כולו כהדדי חשיבי, א"כ לעולם פסוקי דזמרה עדיפי אף לדחות משום דתדירי, ואי מזמורי שבת חשיבי טפי משום ענינא דשבת, א"כ יקשה מ"ש נשמת דדחי לפסוקי דזמרה, ושאר מזמורים לא דחו. וצ"ת.

השבת, ובשלישי קורא מפטיר בשל חנוכה, ע"כ.

והמג"א כתב בזה"ל - קורא א' בשל ר"ח. דתדיר קודם, ומפטיר רני ושמחי דהא דתדיר קודם היינו להקדים, אבל לדחות פרסומא ניסא עדיף, ובתוס' סוכה (דף נד:) משמע דס"ל דאפי' לדחות תדיר קודם עי"ש, ויש ליישב. עכ"ל.

וכוונתו להא דאיתא התם, מיתבי ראש חדש שחל להיות בשבת שיר של ראש חדש דוחה שיר של שבת, ואי איתא לימא דשבת ולימא דראש חדש, ומשני אמר רב ספרא מאי דוחה דוחה לקדם [דשיר של ר"ח קודם לשל שבת], ופריך ואמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם [דהו"ל להקדים של שבת לשל ר"ח], ע"כ.

ובתוס' שם כתבו בזה"ל בלא רב ספרא יכול להקשות כן, עכ"ל. כלומר דאף אי נקטינן דלא כרב ספרא דדוחה לקדם, אלא דדוחה ממש ואומר של ר"ח ולא של שבת, יקשה קושית הגמ' דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ומבואר בתוס' להדיא, דתדיר קודם אף לענין דחיה ולא רק לענין קדימה, וזהו שהוקשה למג"א, דזה סותר לתוס' בשבת, שכתבו דתדיר קודם רק לענין קדימה ולא לענין דחיה.

ומש"כ ויש ליישב, כוונתו ברורה, כמו"ש ביד אפרים ובשו"ת שב יעקב (סי' כ"ב) והביאו במחצה"ש, דיש לחלק, דודאי לעולם תדיר קודם אף לענין דחיה, אבל ה"מ בתרוויהו שווין, דאין מעלה בשאינו תדיר לגבי התדיר, אבל במקום שיש מעלה בשאינו תדיר כפרסומי ניסא, פרסומי ניסא עדיפי, וא"כ כשמצי למיעבד תרוויהו כמו

ישוב שיטת החיי אדם – והגדר בזה

י. ונראה ליישב, דחלוק ביסודו מזמורי שבת מנשמת בשבת, דמזמורי שבת אין בעצם כל מזמור ומזמור ענינא דשבת וכמו"ש, וא"כ הו"ו כשאר פסוקי דזמרה דהוו תרווייהו שווין בהדי הדדי, וכה"ג אזלינן לכללא דתדיר ושאינו תדיר קודם, אפי' לענין דחיה, ומשו"ה ידלג על מזמורי שבת, ויאמר פסוקי דזמרה, ולא דמי לשיר של יום השבת דדחי לשל יו"ט, משום דאיכא מעלה בעצם המזמור שיש בו ענינא דשבת, וכה"ג לא אמרינן דתדיר קודם, אלא אדרבה חבירו קודם היכי דלא מצי למיעבד תרווייהו, וכפרסומי ניסא דעדיף.

משא"כ נשמת חשיב ענינא דשבת בעצם, והגדר בזה, והראיה לזה, דנשמת הוי חיובא דיומא טפי מפסוקי דזמרה דחול, משום שמצינו בדברי האחרונים, דאם שכח לומר נשמת כל חי, דכו"ע סברי דכל שנזכר קודם ברכו את ה' המבורך יאמרנו שם דאכתי זמניה הוא, ואפי' דאין להוסיף מידי בין ישתבח ליוצר אור, ומוכח דחובה גמורה למימרנהו.

וביותר שהבא"ח ש"ב (פרשת תולדות אות ב') כתב, דבספרו מקבציאל העלה שאפי' ששמע הקדיש וענה ברוך ה' המבורך, כל עוד שלא התחיל בברכת יוצר אור, יאמר נשמת "כדי לקבל תוספת הנפש, כי עיקר קבלת תוספת הנפש ביום הוא באמירת נשמת כל חי ולא בברכו", ואף שעל זה יש חולקים, שאין להפסיק כלל, דהוי כאילו התחיל ביוצר אור, מ"מ חזי' דאין זה תפילה בעלמא, אלא עיקרו של יום,

ומשו"ה דעת החיי אדם דדחי לפסוקי דזמרה דחול, אף שאינו תדיר דהוי כפרסומי ניסא דעדיף, ודו"ק.

סברת השלמי צבור דפסוקי דזמרה עדיפי דנשמת אחרון

יא. והנה השלמי צבור שם, נפיק בסברא נוספת לטעמיה, דפסוקי דזמרה עדיפי מנשמת משום שהיא אחרונה תדחה, כלומר דכיון שנתקנה באחרונה לאחר פסוקי דזמרה למימרניהו בסוף אחר שירת הים, א"כ האחרון ידחה.

וקודם שנרחיב בסברא זו, מכמה אנפי אי"ה, מריש יש מקור לדינא דומיא דהכי, והביאו בחזו"ע שם, מהסוגי' הנ"ל בברייתא דסוכה, דחולו של מועד וכו', ואם חל שבת באחד מהם וכו', ימוטו ידחה, וכדפרש"י שם, משום שהוא שיר אחרון נדחה, וא"כ חזי' להאי מילתא דאחרון נדחה, וא"כ ה"ה נמי לענין נשמת.

גדר אחרון ידחה – והחילוק בזה

יב. ונראה פשוט דיש לחלק, ואין הנדון דומה לראיה כלל, דהרי כל המזמורים הנאמרים בחולו של מועד, בכל יום ויום יש טעם מיוחד לאותו מזמור דוקא באותו היום, וכדפרש"י שם בהרחבה, דמזמור יום א' הוא בדוקא, ע"ש שהיום תחילת שמחת בית השואבה, וכן ע"ז הסדר מדי יום ביומו, וימוטו דאומרים באחרונה, שהוא ענינו של מוצאי החג, כמו שמבואר התם, וממילא אמרי' דהאחרון ידחה, דלמה נשנה סדר המזמורים הראויין לכל יום ויום, לבד משבת שדחי משום שהוא עיקר ענינו של יום.

למחר, שמא עד למחר יהא מעות לתמיד, ועוד דהא ודאי דתדיר ושאינו תדיר קודם, הוא רק היכא שהתדיר לפנינו, משום חשיבותו שהוא תדיר, אבל באם התדיר אינו לפנינו, ודאי שיש לעשות שאינו תדיר, [וכמש"כ בפרמ"ג בסי' כ"ה בא"א ס"ק ב' וד' ובמשנ"ב שם ס"ק ז'], דתדיר הוא רק דין קדימה בעלמא, או אפי' לדחות לשאינו תדיר, אבל הכא הרי אינו לפנינו. וצ"ע.

דין תדיר ומקודש – לענין קדימה

יד. ועוד איתא בפרק כל התדיר (זבחים דף ז:), איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם תדיר קודם משום דתדיר, או דלמא מקודש קדים דקדיש. ופרש"י תדיר ומקודש, כגון דם עולת תמיד ודם חטאת עומדין, זה תדיר וזה מקודש ממנו, כדאמרן דם חטאת קודם לדם עולה מפני שהוא מרצה, אי נמי עולות מוספי ראש חדש ופר העדה עומדים, זה תדיר וזה מקודש. עכ"ל.

ובתוס' שם בד"ה תדיר וכו' כתבו, דנראה כלשון אחר שפי' בקונטרס עולת מוספי ר"ח ופר העדה, דלפירוש הראשון דאיירי בדם עולת תמיד ודם חטאת קשה, דקרא דמלבד עולת הבוקר מיירי בעבודת הדם, ובודאי דדם עולת התמיד קודם לחטאת, עכ"ל.

ולהלן שם (צא), בד"ה תא שמע מוספי שבת קודמין כו', כתבו וז"ל, וצריך לדקדק בפרק התכלת (מנחות דף מט.) גבי התמידין אין מעכבין את המוספין, דאיכא כי הך בעיא דתדיר ומקודש, ולא פשיט מיניה מידי, דלא מייתי הכא ראיות דהתם, והנהו דהכא לא מייתי התם. עכ"ל.

אבל גבי נשמת אין תקנה בדוקא שיאמר באחרונה, דאדרבה היה מקום לאומרו בתחילה, שהוא עיקר תוספת שבת של יום, אלא שתקנוהו לאחר שירת הים משום יציאת מצרים המוזכרת בו, וא"כ לא חשיב כאחרונה שתדחה, ופוק חזי, דאף מזמורי שבת נאמרים קודם פסוקי דזמרה דחול ולא אמרינן דפסוקי דזמרה ידחו משום דאחרונים נינהו, דאדרבה תדיר עדיף, וא"כ ה"נ חובת היום עדיף, ופשוט.

דין תדיר ומקודש – ותדיר דלאחר זמן – לענין דחיה

יג. **והשתא** דאתינא להכא, יש להרחיב טובא, בדין תדיר ושאינו תדיר, ובדין אחרון ידחה, ובדין מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, במקום שיש ב' מצוות לפניו, ומריש איתא בפרק התכלת (מנחות דף מט.) בעא מיניה ר' חייא בר אבין מרב חסדא, ציבור שאין להן תמידין ומוספין אי זה מהן קודם, היכי דמי אילימא תמידין דיומיה ומוספין דיומיה, פשיטא תמידין עדיפי דהוו להו תדיר ומקודש, אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידנא תמידין עדיפי שכן תדיר, או דלמא מוספין עדיפי דהוו להו מקודש, עכ"ל.

ומוכח להדיא מבעי' זו, דדינא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, הוא אפי' לדחות ולא רק לקדימה, דהא משום תדיר דתמיד דוחה לגמרי קרבן מוסף.

אלא שיש לתמוה בזה טובא, חדא איזה טעם הוא זה שנמתין לתמיד דלמחר משום דתדיר, הא כיון דעתה יש בידו מעות לענין הקרבת המוספין, נימא מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, ועוד דלמה נמתין מספק

בחנוכה, מ"מ משמע בתוס' דב' תי' נינהו],
וצ"ע.

קושיא על החיי אדם דחובת נשמת דוחה תדיר דפסוקי דזמרה

טז. ואחר הדברים האמורים, ה"נ יש לדון
בנדו"ד, דאף אי נקטינן כהחיי
אדם, דנשמת הוא חיוב היום ולא מנהג
בעלמא, מ"מ מהיכן פשיטא ליה דיש לדלג
פסוקי דזמרה ולא נשמת, דעדיף על תדיר
משום שהוא חובת היום, ונהי דהתוס' בפרק
ב"מ בשבת מוכיח כדבריו, דהיכא דא"א
למיעבד תרווייהו, פרסומי ניסא עדיף, וא"כ
ה"נ לענין נשמת דהוי כפרסומי ניסא דשבת,
לענין נשמה יתירה, מ"מ יקשה מהסוגיא
בפרק התכלת במנחות שם, דבעיא דלא
איפשטא נינהו, ואיזה מהן שירצה יעשה
דשקולין הן, וצ"ת.

פלוגתת הרדב"ז והחכם צבי בדין מעליותא במצוה לאחר זמן

יז. והנה הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' י"ז), דן
בדין אחד שישב בבית האסורים
והתירוהו לצאת רק יום אחד בשנה, והסיק
שם דאין עליו להמתין לר"ה וכדו', דיש בו
מצות עשה או בשאר ימים טובים, שיש
בהם כמה מצוות, אלא עליו לצאת מיד
באותו היום, משום מצוה הבאה לידך אל
תחמיצנה, לענין תפילה בציבור.

והחכם צבי בתשובה (סימן ק"ו), תמה על
הרדב"ז מגמ' ערוכה הנ"ל בפרק
התכלת, דמבעיא לן בתמידין ומוספין
דהאידינא, דאפשר דתמיד קודם משום
דתדיר, ואפי' שיש עתה לפנינו מצות
המוספין, וא"כ ה"נ בנידון זה דיציאה מבית

ובקרן אורה שם כתב ליישב, דתרי סוגיות
נינהו, דהתם מיבעי בדליכא אלא
לחד, או למוסף דהאידינא או לתמידין
דלמחר, דמוסף דהשתא הוא מקודש
ותמידין דלמחר הוא תדיר, ומבעיא לן כה"ג
הי מינייהו קדים, אבל הכא מיבעי ליה אי
שניהם עומדים לפנינו הי קדים, וא"כ לא
תליא הא בהא, וי"ל דאפילו אי בשניהם
עומדים תדיר קודם או איפכא, מ"מ לדחות
השני לגמרי אפשר אידך קדים.

קושיא על תוס' בשבת בדין תדיר ופרסומי ניסא לענין דחיה

טז. ומועתה יש לתמוה על תוס' בשבת (דף
כג:), שכתבו וז"ל, נראה
לרשב"א כשחל ר"ח טבת להיות בשבת,
שיש להפטיר בנרות דזכריה משום פרסומי
ניסא, ולא בהשמים כסאי שהיא הפטרת ר"ח
וכו', ומה שמקדימים לקרות בשל ר"ח,
משום דבקריאת התורה כיון דמצי למיעבד
תרווייהו, תדיר ופרסומי ניסא עבדינן תרווייהו
ותדיר קודם, אבל היכא דלא אפשר למעבד
תרווייהו פרסומי ניסא עדיף, עכ"ל.

ויש להקשות דמאי פשיטא להו לתוס' כ"כ,
דהיכא דליכא למיעבד תרווייהו פרסומי
ניסא עדיף, הא בעיא דלא איפשטא היא
במנחות גבי תמידין ומוספין, וכיון דלא
איפשטא, בפשטות איזה מהן שירצה יעשה,
וכ"כ הרמב"ם בפ"ח מהלכות תמידין
ומוספין (הלכה כ') עי"ש.

וא"כ ה"נ לענין הפטרה בקריאת התורה,
לפז"ר איזה מהן שירצה יעשה,
ומהתוס' משמע דפשיטא להו דכה"ג אין
תדיר עדיף, [ואף דאיכא עדיפותא להפטרת
חנוכה, משום דמפטירין מעניינא דקרא ומסיים

ממנה, ונפקא לן במכילתא מושמרתם את המצות, קרי ביה את המצות - לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן. ומשמע להדיא דגדר אין מעבירין על המצוות הוא מדין מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. נוכח הם דבריו במגילה שם].

אמנם בחי' הר"ן כמו"ק (דף ט.), גבי קרא במשלי (ה' ו') אִתָּחַתְּ חַיִּים פֶּן תִּפְּלֹס כתב בזה"ל, כלומר לא תשקול ולא תניח מצוה הקטנה ע"י הגדולה. הא כיצד כשאפשר ליעשות הקטנה ע"י אחרים הנח הקטנה ועשה הגדולה, ואם לאו עשה הראשונה הבאה לידך כדרך שאמרו "אין מעבירין על המצות". עכ"ל.

ומבואר בר"ן להדיא, דדין אין מעבירין על המצוות ענינו משום לתא דהוי כמזלזל במצוה, שנראה שמעדיף מצוה זו מפני חברתה.

דין אין מעבירין במצוות שאינם שוות או תדיר או דרבנן ודאורייתא

יט. והנה מצינו בקדמונים ראשונים ואחרונים, כמה וכמה פלוגתות בדין אין מעבירין, ראשית האם דין אין מעבירין נאמר רק במצוות שוות, או אפי' אם זו שפגע בה תחילה היא מצוה קלה והשניה חמורה, וה"נ דנים בהיתה הראשונה מצוה שאינה תדירה, והשניה תדירה, וכמו כן במקום שבאה לידו מצוה דרבנן, אם אין מעבירין עליה כדי לקיים מצוה דאורייתא.

ובפשטות בכל הני מילי, יש מקום לתלות זאת בחקירה הנ"ל, דאי נימא דדין אין מעבירין הוא משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, א"כ אפי' הראשונה היא

האסורין, אף שיש עתה מצוה דרבנן לענין תפילה בציבור, מ"מ יש מעלה במצות אחרות, וידחה מצוה חמורה דלעתיד את המצוה עתה, דומיא דתמידין ומוספין.

ומעתה אף לנדר"ד, גבי פסוקי דזמרה ונשמת, איזה מהן קודם תדיר או חובת היום, אם צדקו דברי השלמ"צ, דיש סדר בתפילה, ויש לפניו חיוב פסוקי דזמרה קודם תפילת נשמת לפו"ר זה תליא בהנ"ל, אי נימא מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, או שהמעלה במצוה אחרונה עדיפא טפי, ודוחה את המצוה שלפנינו.

פלוגתת רש"י והר"ן בגדר אין מעבירין על המצוות

יח. ולפו"ר היה מקום גדול לתלות זאת בפלוגתת רבנן הראשונים, בדין אין מעבירין על המצוות, דהנה יש לחקור במימרא דר"ל בכמה דוכתי (פסחים סד: יומא לג. וש"נ) דאין מעבירין על המצוות, מהו גדר הדין, האם ענינו הוא משום לתא דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, דכיון שיש לפניו את המצוה לא יעבור עליה, ועליו לעשותו תכף ומיד, שלא יחמיץ וידחנה לאחר זמן, או דנימא דהוא מגדר ביזוי מצוה, שבזה שעובר על מצוה זו ועושה את חברתה, נראה שמזלזל במצוה זו חלילה ובוחר בחברתה.

ורש"י בפרק אמר להם הממונה (יומא לג.), גבי דישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, וכן בפרק דמגילה (ו:), גבי מקרא מגילה אי קרינן באדר ראשון או באדר שני, דלר' אליעזר ב"ר יוסי קורין באדר ראשון דאין מעבירין על המצוות, ופרש"י (ביומא שם), הפוגע במצוה לא יעבור

וה"נ דעת החיי אדם, דאף דפסוקי דזמרה תדירי, מ"מ כל שטעמו ונמוקו עמו, דמדלג משום חובת היום לית ביה משום העברת המצוה, [מלבד שי"ל דאין מעכב הסדר דנשמת יהא אחרון וכמו"ש לעיל], ושרי ליה לדלג משום עיקרו של יום, ודו"ק.

ישוב הסוגיות בגדר תדיר דקרבת תמיד כא. ובעיקר הקושיות הנ"ל גבי תמידין ומוספין, כבר כתבתי בזה בימי חורפי בס"ד, דתמיד שאני מכל דיני תדיר, דגדר התדיר במצות קרבן התמיד אינו רק משום דהוא תדיר כל יום טפי מכל הקרבנות, אלא גדרו הוא משום "מצות התמידיות שבו".

וביאור הדברים, שכיון שהוא קרב כל יום הוי כמצוה אחת אריכתא, בזה שמקריבין אותו כל יום, והוא שאמר רחמנא "תמיד" היינו שיהא המצוה תמיד, וכל יום ויום קשור אחד בשני בעצם לחובת המצוה. **ובזה מתיישבות כל הסוגיות הנ"ל,** דלעולם אפשר דכל שיש מצוה לפניך, אין להעבירה ולהחמיצה משום מצוה אחרת, אפי' חמורה או תדירה ממנה, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, אבל תמידין ומוספין שאני, דכיון דעיקר מעלת התמיד הוא משום מצות התמידיות שבו, דהתמיד שהקריב עד היום מחייב שיקריב את התמיד של מחר, וא"כ הרי הוא כהמשך המצוה מהיום, ומשו"ה מבעיא לן דתמיד למחר ידחה מוספין דהיום.

ולא דמי לסוגיא דזבחים (דף ז:) , דתדיר ומקודש, דאיירי בתדיר דעלמא, שעיקר מעלתו וחשיבותו הוא בזה שהוא יותר תדיר, ולא מצד התמידיות שבו, ודו"ק.

קלה והשניה חמורה, וכן אם הראשונה אינה תדירה והשניה תדירה, וכמו כן אפי' הראשונה דרבנן וחברתה דאורייתא, מ"מ מסתברא דאין להעביר המצוה מפני חברתה, דכיון שיש מצוה זו לפניך מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה.

אבל אי נימא דדין אין מעבירין הוא משום דחשיב כמזלזל במצוה, שמעביר מצוה זו מפני חברתה, יש מקום גדול לדון, דבכה"ג אין זה כמזלזל ומבזה את המצוה ח"ו, שהרי טעמו עמו, דמעביר המצוה מפני שהשניה חשובה ממנה, או משום שהיא חמורה, או משום שהיא תדירה, או משום שהיא דאורייתא, ודו"ק. ואינו מוכרח, ויש לעיין בזה.

ביאור פלוגתת הרדב"ז והחכם צבי, והחיי אדם והשלמי צבור

כ. ואחר כל הנתבאר בסייעתא דשמיא, נראה דבזה תליא פלוגתת הרדב"ז והחכ"צ, וכן אולי פלוגתת החיי אדם והשלמי צבור, דדעת הרדב"ז דכיון שיש לפניו מצות תפילה בצבור אף דאין זה אלא דרבנן, ויש מצוות חמורות ודאורייתא לפניו, מ"מ נקטינן דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. וה"נ דעת השלמי צבור, דכיון דבסדר התפילה יש לפניו חיוב אמירת פסוקי דזמרה ודאי לא ידלג משום מצוה הבאה לאחר מיכן.

אבל דעת החכ"צ, דכל הדין דאין מעבירין הוא רק במקום שאין לפניו מצוה חמורה טפי, אבל במקום שנמוקו עמו, שיש מעלה בחברתה, יכול להעביר את המצוה שלפניו.

בזה אין מעבירין, אלא אדרבה אזלינן אחר המצוה החמורה, כגון ציצית ותפילין, תפילין חמורה שהיא קדושה ביותר וגם חובת הגוף, וכן כל כיוצא בזה, או א' תדירה וא' אינה תדירה כל כך, יעשה התדיר, דקיימא לן תדיר עדיף (כ"כ תוס' ביומא שם להדיא), וכן אם א' עוברת ומצוה השניה אינה עוברת, יעשה העוברת. ואפילו יש לפנינו מצוה דאורייתא לעשות היום, רק כשיעשנה היום לא יוכל למחר לעשות מצוה דאורייתא אחרת שהיא חמורה מזו, מצוה דלמחר עדיף, עכ"ל.

מבואר להדיא בדבריו, דאף דבעלמא אין מעבירין על המצות, אבל כל שיש מעלה במצוה השניה, כגון שיש בה קדושה יתירה, או תדירה וכדו', הרי מעביר על מצוה זו לחברתה.

וא"כ ה"נ לענין נדו"ד, גבי פסוקי דזמרה ונשמת, אף דיש לפנינו חובת אמירת פסוקי דזמרה, כל שיש מעלה בחברתה הרי היא קודמת, ומשו"ה יאמר נשמת וידלג פסוקי דזמרה.

פלוגתת החיי אדם והרדב"ז על דרך שכתבנו כג. עוד הוסיף שם הלכה למעשה בזה"ל - ולכן נראה לי באנשי חיל יהודים שצריך לילך על משמר שלו בערב יום כפור וכיוצא בו, אלא דאז לא יכול להניח תפלין באותו יום, ולעומת זה יכול למחר ביום הכיפורים להתענות, או אפילו משום קריאת שמע דלמחר, ויכול להחליף המשמר עד למחר, לא אמרינן אין מעבירין על המצות, ומוטב שלא יקרא היום, ודוקא בזמן מועט יום או יומים, בזה לא שייך שמא ימות. אבל באיזה ימים, צריך עיון, דאפשר דחיישינן

ראיה ברורה לכל משנ"ת בדעתו וסברתו של החיי אדם

כב. וכל הדברים שכתבנו וביארנו בדעתו וסברתו של החיי אדם, שו"ר שהדברים נכוחים לאמיתה של תורה בעזה"י, לפי מה שכתב החיי אדם עצמו במקום אחר, עיין בדבריו בכלל ס"ח (א') שכתב וז"ל, קיימא לן אין מעבירין על המצות, רצה לומר מצוה שתבוא לידו תחלה, יעשנה ולא יניחנה מפני שרוצה עכשיו לעשות אחרת ואחר כך יעשה זה, וכל שכן שיניחנה לגמרי כדי לעשות אחרת, והוא איסור מן התורה, שנאמר נשמות י"ב י"ז ושמרתם את המצות, קרי ביה "המצות" בחירק, שלא תחמץ ותיישן (כן כתבו תוס' ביומא ל"ג בהדיא, ועי' מש"כ המ"א ס"ס קמ"ז, והרדב"ז בתשובתו ח"א ס"י תקכ"ט כתב שהוא דרבנן, ונעלם ממנו דברי תוס' שם, וכ"כ תוס' בזבחים נ"א), וכל שכן דאסור להחמיצה ולעשותה אחר כך, וזה שאמרו "אל תחמיצה", לזמנה.

והנה מש"כ במוסגר ש"כן כתבו תוס' ביומא ל"ג בהדיא, אין זה מתוס' אלא מפירוש רש"י שם, וכן מה שהשיג על הרדב"ז בתשובה, חלילה לומר שנעלמו ממנו דברי התוס', אלא נראה דס"ל דאין זה אלא אסמכתא בעלמא, ולדעת הר"ן במו"ק שהובא לעיל, ודאי מצוה הבאה לידך אל תחמיצה דין דרבנן הוא.

ומ"מ הוסיף שם שזה נחלק לג' תנאים: (א) דלא שייך דלא מעבירין אלא כשרוצה ב' מצות, כגון שרוצה להניח תפילין, דבאיזה שיפגע תחלה צריך לעשות. אבל אם אין לו פנאי לקיים שניהם רק א', לא שייך

ובפרט למה שנתבאר שבעלי התוס' שלאורם
אנו הולכים, סברי דנשמת אין זה מנהג בעלמא
אלא חובת היום מדינא דגמ', וא"כ כה"ג דוחה
אפי' תדיר, וכמשנ"ת בהרחבה, וכדמוכח משיר
של שבת שדוחה שיר של מועד, ואין לנו
סברת אחרון ידחה, אי משום דאין זה מוכרח
דוקא בסדר התפילה שיהא אחרון, ואי משום
דאחרון שיש בו מעלה על הקודם יוכל לדלג
על הראשון.

אבל לבני ספרד, לכאן יש להם לפסוק
כהשערי תשובה והשלמי צבור, ובפרט
שהרמב"ם ורבנו יונה ז"ל, שלאורם הם הולכים,
נקטו דנשמת אין זה חובה אלא מנהג בעלמא,
משא"כ פסוקי דזמרה הוו חובה גמורה, ובודאי
דתדיר קודם, ובפרט אי נקטינן דזהו סדר
התפילה, וא"כ אחרון ידחה, דמצוה הבאה לידך
אל תחמיצנה, ואין מעבירין על המצות, וכל
אחד יעשה כפי שמורין רבותיו, ולא באנו אלא
לעורר.

שמא ימות. וכן כתב מ"א (ריש סי' כ"ה) ראיה
מילקוט, דאפילו מליל שבת עד מוצאי שבת
לא משהינן. עכ"ל.

חזינן דהחיי אדם פליג על הרדב"ז, על דרך
שכתבנו, דאם יש מעלה מצוה שלפניו
ידחהו אף למחר ולאחר זמן, וכדעת החכ"צ.

אלא שיצא לנדון אחר אי שמא ימות
חיישינן, ולא מטעמא דמצוה הבאה
לידך אל תחמיצנה, דלא נקטינן הכי במקום
שיש מעלה בחברתה. [אלא שרצינו לתלות
זאת בגדר אין מעבירין, והחיי אדם נקט בדבריו
אפי' לפרש"י, משום מצוה הבאה לידך אל
תחמיצה, ועיין בזה].

העולה מכל האמור הלכה למעשה בנדו"ד
כד. נראה דבני אשכנז ודאי יש להם לדלג
פסוקי דזמרה ולומר נשמת, אחר
שרבותינו אשר מפיהם אנו חיים, בעל החיי
אדם ורבנו מרן המשנ"ב, הכריעו כן להלכה,



הרב דן אבידן

יין לקידוש ולהבדלה

מבוא

מסוגיית הגמ' (בבא בתרא זז,א) ומדברי הפוסקים למדנו שלא כל יין ראוי לקדש עליו. יש יין שברכתו 'בורא פרי הגפן' ואעפ"כ אינו ראוי לקידוש. הכלל שקבעה הגמ' בזה הוא: "אמר רב, אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח".

פירוט היינות שעליהם אין אומרים קידוש היום, מי הוא היין שאינו ראוי לינסך על גבי המזבח ועליו אמר רב שאין אומרים עליו קידוש היום? מסקנת הגמ', שיין שריחו רע וכן יין שהיה מגולה וסיננו (מחשש לארס נחש שאולי היה בו) אלו הן היינות שאינם ראויים לניסוך, מדין 'הקריבהו נא לפחתך', ואודותם אמר רב, שאין אומרים עליהם קידוש היום מפני שאינם ראויים לינסך על גבי המזבח.

הפוסקים פסקו אף הם [על פי הגמ'] שאין לקדש על יין שריחו רע וכן על יין שהיה מגולה (אף בימינו שאין מצויים נחשים). יש בפוסקים דעות שונות אודות כשרותם לקידוש של יינות נוספים, יינות שאינם ראויים לניסוך. כגון: יין מבושל, יין שיש בו דבש או שאור, יש פוסלים אותם לקידוש - כשם שפסולים לניסוך - ויש מכשירים. כמו"כ נחלקו הפוסקים אודות יין לבן, שיש פוסלים אותו לקידוש כמו גם לניסוך.

כהקדמה נחוצה לדברים דלקמן אזכיר קצת ממהלך סוגיית הגמ'.

אמר רב: אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. שאלו בגמ' 'למעוטי מאי?' מי הוא היין שאינו ראוי לינסך על גבי המזבח ועליו אמר רב שאין אומרים עליו קידוש היום? ההצעה הראשונה של הגמ' היא - יין מגיתו. ה'תירוש' הוא היין שאינו ראוי לניסוך ומשום כך אינו ראוי לקידוש. הגמ' דוחה הצעה זו מפני שיין מגיתו כשר בדיעבד לניסוך, וכיון דאם הביא כשר בדיעבד, כשר הוא לקידוש אפילו לכתחלה (דלא חמיר קידוש כניסוך. רשב"ם). מוסיפה הגמ' בדחיית ההצעה: "דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום". פירש רשב"ם את ההוספה שהוסיפה הגמ', למה היה בה צורך? "ואם תעלה על דעתך לדמויי קידוש לניסוך ולמימר דלכתחלה אין מקדשין עליו (- על יין מגיתו), האמר רבא סוחט אדם כו' אלמא

דמקדשין עליו לכתחלה". כלומר, מסתבר לגמ', שכל שכשר לניסוך בדיעבד, כשר לקידוש לכתחילה. אבל אין זה מוכרח, ואולי תעלה על דעתך ששווה דין יין של קידוש לדין יין של ניסוך וכל שאין ראוי לניסוך לכתחילה (כגון יין מגיתו) אינו ראוי לקידוש לכתחילה, על כן הוכיחה הגמ' מרבא, שיין מגיתו כשר לכתחילה לקידוש, שכן סוחט אדם אשכול ענבים ומקדש עליו.

הצעה שנייה של הגמ' היא נשהיין שאינו ראוי לקידוש מפני שאינו ראוי לניסוך] הוא יין מפי החבית או משוליה וכן מציעה הגמ': יין כושי, בורק, היליסטון, של מרתף, של צמוקים. כל ההצעות הנזכרות נדחות, מאותו טעם שנדחתה ההצעה הראשונה, שכן יינות הללו כשרים לניסוך בדיעבד.

הצעה נוספת של הגמ' היא נשהיין שאינו ראוי לקידוש מפני שאינו ראוי לניסוך] הוא יין קוסם. פרשב"ם: הוא יין הנמכר בחנות ופסול הוא דלא הוי שכר ולא ראוי להיות שכר כיון מגתו דסופו מיהא להיות שכר. הגמ' דוחה הצעה זו - כפרשב"ם - מפני שלר' יוחנן חמרא הוא ואפי' לענין קידוש שפיר דמי, דכיון דלגבי תרומה חשיב ליה יין הוא הדין לגבי קידוש, דלא שנא קידוש מבורא פרי הגפן אלא לענין מיאוס כדלקמן משום הקריבהו נא לפחתך. פירוש לפירושו, יין שפסול לניסוך מחמת מיאוסו - מדין 'הקריבהו נא לפחתך' - יש לפסלו לקידוש מפני שאינו ראוי לניסוך. כי כשם שפסולו מיאוסו לניסוך כך פסולו לקידוש. אבל יין שפסול לניסוך שלא מחמת מיאוס, אלא - למשל - מחמת שאינו 'שכר', אין בכך כדי לפסלו לקידוש, כי אין שייך פסול זה לענין קידוש.



בשיטת רשב"ם

מרבא נלמד שכל הכשר לניסוך דיעבד מקדשים עליו לכתחילה

א. רב אמר, אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. תחילה הציעה הגמ' דאתא למעוטי יין מגתו. דחתה הגמ', דיינ מגתו אם ניסך כשר, וכיון דאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה. מוסיפה הגמ' [כג' רשב"ם] דאמר רבא: סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. פרשב"ם: ואם תעלה על

דעתך לדמויי קידוש לניסוך ולמימר דלכתחלה אין מקדשין עליו, האמר רבא סוחט אדם כו', אלמא דמקדשין עליו לכתחלה.

אח"כ הציעה הגמ' דאתא למעוטי מפיה ומשוליה, כושי, בורק, היליסטון, של מרתף, של צמוקים. דחתה הגמ', שבכל אלו אם ניסך כשר, נוכאמור, כל יין שאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה].

כאן יש לשאול, מה תשובה תהיה אם תעלה על דעתך לדמויי קידוש לניסוך ולמימר

לענין קידוש שפיר דמי דכיון דלגבי תרומה חשיב ליה יין הוא הדין לגבי קידוש דלא שנא קידוש מבורא פרי הגפן אלא לענין מיאוס כדלקמן משום הקריבהו נא לפחתך ולר' יהושע בן לוי חלא הוא ואפי' בורא פרי הגפן אין מברכין.

מבואר, שאף שאמר רב - אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח - אין זה כלל גמור, לאסור לקדש על כלל היינות שאין מנסכים אותם. יין קוסס [לר' יוחנן] פסול לניסוך משום דלא הוי שכר (כמש"כ רשב"ם), ואין זה פוסול לקידוש. רק לעניין יין מאוס - שפסול משום הקריבהו נא לפחתך - אמרינן שכיון שפסול לניסוך אין מקדשים עליו. כלומר, דימוי דיני יין של קידוש לדיני יין של ניסוך הוא רק לגבי יין מאוס וכדומה ולא לגבי יין שחסרונו משום שאינו שכר וכדומה.

להאמור ב' קושיות

א. א"א ללמוד מרבא שכל הכשר לניסוך דיעבד מקדשים עליו לכתחילה

ג. מעתה קשה. איך הוכרח לגמ' מדברי רבא - דאמר סוחט אדם אשכול ענבים - היסוד, שכל יין שאם ניסך כשר בדיעבד, לקידוש כשר אפילו לכתחילה. הרי י"ל שכל יין שאין מנסכים לכתחילה גם אין מקדשים עליו לכתחילה [למרות שכשר לניסוך בדיעבד] ומה שהכשיר רבא יין מגיתו לקדש עליו לכתחילה, זה מפני שחסרונו של יין מגיתו הוא מחמת שאינו שכר [כדפרשב"ם: משום דכתיב הסך נסך שכר, מידי דמשכר], וכאמור דימוי דיני יין של קידוש לדיני יין של ניסוך הוא רק לגבי יין מאוס וכדומה ולא לגבי יין שחסרונו משום שאינו

דלכתחילה אין מקדשין על יינות אלו. הרי לעיל - גבי יין מגיתו - לא הסתפקה הגמ' בסברא, שכל יין שאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה, כי אין זו סברא מוכרחת, ואולי תעלה על דעתך לדמויי קידוש לניסוך ולמימר דלכתחילה אין מקדשין עליו, והוצרכה הגמ' להשיב מדאמר רבא סוחט אדם כו' אלמא דמקדשין עליו לכתחילה. וכאן בפסולים הנ"ל לא אמר רבא שכשרים לקידוש, א"כ אפשר שלכתחילה אין מקדשים עליהם, וזהו דאתא רב למעוטי.

י"ל שמאחר שאמר רבא שיין מגיתו כשר לכתחילה לקידוש [למרות שאינו כשר לכתחילה לניסוך] זה מכריח שכל יין שאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה. יסוד זה - שכל יין שאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה - אפשר היה לפקפק בו ולא לקבלו, אבל מדברי רבא - דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים - מוכח היסוד, שכל יין שאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה. לאחר דברי רבא פשוט שיין כוש, בורק, היליסטון, של מרתף, של צמוקים, יין מפיה ומשוליה, כשר לקידוש לכתחילה, הואיל וכשר לניסוך בדיעבד.

הלימוד מניסוך הוא רק לעניין יין גרוע - מאוס וכיו"ב

ב. אח"כ הציעה הגמ' דאתא למעוטי יין קוסס. פרשב"ם: הוא יין הנמכר בחנות ופסול הוא (לניסוך) דלא הוי שכר ולא ראוי להיות שכר כיון מגתו דסופו מיהא להיות שכר. דחתה הגמ', אי למעוטי קוסס פלוגתא דר' יוחנן ור' יהושע בן לוי היא. פרשב"ם: דלר' יוחנן חמרא הוא ואפי'

היא הסיבה שאין מקדשים עליו^א. או מזה שאינו ראוי לניסוך למדים אנו כמה גרוע הוא יין זה, והואיל וגרוע הוא אין לקדש עליו. מה שאינו ראוי לניסוך אינו גורם שלא לקדש עליו, כי למה יהיה צורך ביין הראוי לניסוך, ולמה מה שפסלה תורה לניסוך יהווה פסול לקידוש, אכן ממה שפסול לניסוך יש ללמוד שגרוע הוא וראוי שתפסול אותו גריעותו לקידוש.

נפק"מ ליין הכשר בדיעבד לניסוך

ה. הגמ' אמרה מסברא, כל יין שאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה. ומ"מ מפקפקת בזה הגמ' וכמש"כ רשב"ם שיכול כי תעלה על דעתך לדמויי קידוש לניסוך ולמימר דלכתחילה אין מקדשין עליו (עד שהביאה ראייה לזה מרבא). במה תלוי הדבר?

נראה לומר שתלוי הדבר בחקירה הנ"ל. אם הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, שדין הוא בקידוש שצריך יין כזה שראוי הוא לניסוך, א"כ שפיר איכא לדמויי קידוש לניסוך ולמימר דלכתחילה אין מקדשין על יין שאין מנסכים אותו לכתחילה, שהרי הושוו דיני יין של קידוש לדיני יין של ניסוך, וכשם שהשווה דינם לעניין יין הפסול לניסוך אף דיעבד, כך הושווה דינם לעניין יין הפסול לניסוך לכתחילה בלבד. אבל אם הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן, ומזה שאינו

שכר וכדומה. מעתה היה לגמ' לומר, דרב אתא למעוטי יינות גרועים אלו - כושי, בורק, היליסטון, של מרתף, של צמוקים, מפיה ומשוליה - שהואיל ואין מנסכים אותם לכתחילה מחמת גריעותם כך גם אין מקדשים עליהם לכתחילה מחמת גריעותם. ואין ללמוד מיין מגיתו - שכשם שכשר בדיעבד לניסוך כך כשר לכתחילה לקידוש - כי יין מגיתו אינו יין גרוע, וחסרונו לניסוך הוא מחמת שאינו שכר וזה אינו נוגע לדיני קידוש.

ב. יין מגיתו כשר לקידוש אף אילו היה פסול לניסוך בדיעבד, דלא כמשמעות בגמ' לעיל כמו כן יש לשאול, דהנה אמרו בגמ' שלא בא רב למעט יין מגיתו, מפני שבדיעבד כשר לניסוך [פרשב"ם, שזה נלמד מדלא שנה עליו הכתוב לעכב או מדכתיב הסך נסך מ"מ]. משמע הא אילו היה יין מגיתו פסול אף בדיעבד לא היו מקדשים עליו. ותימה, הא כל חסרונו של יין מגיתו הוא מחמת שאינו שכר, וא"כ אף אם היה פסול לניסוך גם דיעבד, היו מקדשים עליו, כמו יין קוסס - שפסול לניסוך אף דיעבד ומקדשים עליו, וכדפרשב"ם שלגבי יין שפסולו משום דבעינן שכר אין לדמות קידוש לניסוך.

חקירה ביסוד הדין [של רב] - סיבה או סימן ד. יש לחקור - בגדר דין 'אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח' - האם זה סיבה או סימן. האם עצם העובדה שאינו ראוי לניסוך

א. יש ליתן תבלין בזה עפ"י השאילתות שאמר שקידוש נאמר על יין מפני שהוא שירה ואין שירה אלא על היין. והואיל ושיר על הקרבן אינו נאמר אלא על יין הכשר לניסוך ה"ה לקידוש.

מגיתו, כפי שאסור לכתחילה לנסכו, שהרי משוים אנו דיני יין של קידוש לדיני יין של ניסוך. ומאחר שהתיר רבא לכתחילה לקדש על יין מגיתו מוכרח שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן, ומעתה כל שכשר לניסוך דיעבד כשר לקידוש לכתחילה.

נפק"מ ליין שאינו גרוע

ו. **מסתבר**, שאם הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, יש לפסול לקידוש גם יין שאין בו שום גריעותא ושפסול הוא לניסוך מטעם אחר – כגון שפסול לניסוך משום שאינו שר. מה שאמרו בגמ' - שיין קוסס כשר לקידוש [לר' יוחנן] ופרשב"ם שכיון שפסולו לניסוך הוא מחמת שאינו שר אין זה פוסל לקידוש – כל זה מאחר והעלנו שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן. אבל אם הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, יש לפסול לקידוש גם יין קוסס, כי עצם העובדה שאין לנסך יין זה [מאיזה טעם שיהיה] היא גורמת לפסול לקידוש.

יישוב הקושיות הנ"ל

בזה מיושבות השאלות הנ"ל. אילו הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, היה ראוי שלא לקדש לכתחילה על יין מגיתו כשם שאין לנסכו לכתחילה. ולא אכפת לן שהסיבה שאין לנסכו היא משום שאינו שר, דמ"מ אין הוא ראוי לניסוך לכתחילה וזה גופא סיבה שאינו ראוי

ראוי לניסוך למדים אנו כמה גרוע הוא יין זה והואיל וגרוע הוא אין לקדש עליו, שפיר י"ל, שכל יין שאם ניסך כשר, לקידוש כשר אפילו לכתחילה. שכן מזה שבדיעבד כשר היין לניסוך נלמד שאינו גרוע כ"כ, ומה שאין מנסכים ממנו לכתחילה הוא מפני שלמזבח צריך להביא מן המובחר [כדרכיב מבחר נדריכם וכתוב כל חלב לה'], אבל לקידוש כשר הוא לכתחילה כי אינו גרוע ולקידוש א"צ מן המובחר. וזהו שכתב רשב"ם: כיון דלנסכים כשר בדיעבד לגבי קידוש חשיב לכתחילה דלא חמיר קידוש כניסוך.

עפ"ז יתפרשו דברי הגמ' כך: תחילה אמרו מסברא שיין מגיתו כשר לקידוש, כי הבינה הגמ' שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן. והסיבה שאין מקדשים עליו היא גריעותו. וכאמור אם זה סימן מסתבר שהכשר דיעבד לניסוך כשר לכתחילה לקידוש. ברם, אם תעלה על דעתך לדמויי קידוש לניסוך ולמימר דלכתחילה אין מקדשין עליו. כלומר, אם תעלה על דעתך לומר, שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, שדין הוא לדמות קידוש לניסוך, ולמימר דלכתחילה אין מקדשין על יין שאין מנסכים אותו. לכתחילה, על כך הביאה הגמ' ראיה מרבא. מדאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים וכו' מוכח שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח אינו סיבה, אלא סימן. אם הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, היה לנו לאסור לכתחילה לקדש על יין

אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, וא"כ יש לפסול לקידוש גם יין שאינו גרוע ופסולו לניסוך רק מפני שאינו שכר.

שיטת הרמב"ם והחולקים עליו

ז. יין שיש בו דבש, יין מבושל

רמב"ם שבת כט, יד: אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו, כך אנו מורין בכל המערב, ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר היין הראוי לנסך על גבי המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן:

מגיד משנה: והגאונים האחרים סבורים שלא מעטו לקדוש אלא יין הפסול מחמת עצמו אבל יין שנתערב בו דבש הדבש הוא שאסרו מפני שפסלו הכתוב מעל גבי המזבח ולא נתמעט לקידוש.

נראה בשיטת הרמב"ם, שסובר שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה. שהרי יין שיש בו דבש אינו גרוע כלל ואין סיבה לפסלו, וא"א ללמוד מניסוך שגרוע הוא היין המעורב בו דבש. וכידוע אילו היה נותן בקטורת קורטוב דבש אין אדם יכול לעמוד מפני ריחה אלא שהתורה אמרה כל דבש לא תקטירו. הרי כי מה שפוסל עירוב דבש אינו מחמת שמגרע אלא משום גזיה"כ שלא להקטיר דבש, וה"ה גבי יין המעורב בדבש שאינו נפסל לניסוך מחמת שהדבש מגרעו אלא משום גזיה"כ שלא להקטיר דבש, וא"כ למה ייפסל לקידוש? ע"כ שהיותו פסול לניסוך הוא הסיבה לפסלו לקידוש.

לקידוש לכתחילה. מדאמר רבא שמקדשים על יין מגיתו ש"מ שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן. מעתה שפיר מוכרח מרבא שגם יינות גרועים – כמו כושי, בורק, היליסטון, של מרתף, של צמוקים מפיה ומשוליה – כשרים לקידוש לכתחילה. כי מאחר והוכח שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן, אין לפסול יינות גרועים אלו לקידוש, ומזה שכשרים בדיעבד לניסוך סימן שאינם יינות גרועים ממש, אלא שאינם בכלל מבחר נדריכם ובכלל כל חלב לה', אבל כיון דלא חמיר קידוש כניסוך ואין בקידוש דין מבחר נדריכם ודין כל חלב לה' פשיטא שיינות אלו כשרים לכתחילה לקידוש. אין לומר שדוקא ביין מגיתו הכשיר רבא, ומפני שאינו גרוע אלא שלניסוך בעינן שכר ולקידוש לא בעינן שכר, אבל יינות גרועים הנ"ל אין מקדשים עליהם כמו שאין מנסכים אותם לכתחילה. שכן אם אמר רבא שכל שפסולו לניסוך אינו מחמת גריעותו (אלא שאינו שכר) אמר בזה גם שיין שאין ראוי לניסוך לכתחילה [מחמת גריעותו] כשר לקידוש לכתחילה, כי אלו שתי השלכות מכך שזה סימן ולא סיבה.

לא אמרו בגמ' שיין מגיתו ודאי כשר לקידוש [ואף אילו היה פסול לניסוך גם בדיעבד] מכיון שאינו יין גרוע ופסולו לניסוך רק מפני שאינו שכר. שכן אילו יין שאינו ראוי לניסוך לכתחילה אין לקדש עליו לכתחילה אזי יש לפסול לקידוש גם יין שאינו גרוע ופסולו לניסוך רק מפני שאינו שכר. אילו יין שאינו ראוי לניסוך לכתחילה אין לקדש עליו לכתחילה, ע"כ שהדין שאין

נאמר על המעושן. ... איכא למימר דלא ממעט מהכא אלא יין דאישתני בטעמיה לריעותא כמו שפירש הרב ר' שמואל ז"ל, אבל גפן שהדלה על גבי תאנה לא אישתני לריעותא אלא שאסור משום דבעינן נסכים שלא נשתנו וקרבן שלא נשתנה כבש בן כבש מששת ימי בראשית ולא פסלו לקידוש היום.

מהמובאות נראה שמבין הרמב"ן שזה סימן ולא סיבה. ויין הפסול לניסוך מחמת שהשתנה אין סיבה לפוסלו לקידוש. רק יין הפסול לניסוך מחמת גריעותו זה סימן לפסלו לקידוש.

יין לבן

ט. גרסינן בגמרא שם, בעא מיניה רב כהנא מרבא חמר חיוריין מהו אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם. הרמב"ן למד מכאן, דאפילו בדיעבד לא יצא אם קידש ביין לבן. דקא פשיט אל תרא יין כי יתאדם אלמא אינו קרוי יין אלא אדום.

הבדלה על יין שאין מקדשים עליו

י. כתב בית יוסף בשם הרשב"ץ (שו"ת תשב"ץ ח"א סימן פ"ה) דאפילו לדעת הרמב"ן מבדילין על יין לבן, דלא גרע משיכרא. וכן פסק בשו"ע שאפילו לרמב"ן מבדילין עליו. כתב רבי עקיבא איגר (בהגהת שו"ע): ע' רמב"ן דכ' דלא גרע משכר. ולפ"ז בקידוש דשחרית מותר לקדש. ואפשר דבכל הני דפסולים בסימן זה הוא כן דלא גרע משכר. כלומר שגם יין מגולה ושריחו רע כשר להבדלה.

ביאור הלכה משיג על רע"א, המסתפק - לפי מה דאיתא בב"י לדעת הרמב"ן דאין מקדשין על יין לבן אפ"ה מבדילין

החולקים על הרמב"ם ומכשירים יין שיש בו דבש יכולים אף הם להסכים שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, ומ"מ מכשירים אותו לקידוש כי ס"ל שאף לניסוך כשר היין אלא שאסור לנסכו מפני שבכך מקריב דבש, וכנ"ל ממגיד משנה.

שיטת הרמב"ן

ח. הרמב"ן מכריע שיין שיש בו דבש כשר לקידוש. וטעמא דמלתא דלא ממעטינן הכא אלא יין הפסול מחמת עצמו, אבל יין שנתערב בו דבש הדבש הוא שאוסרו מפני שפסלו הכתוב מעל גבי המזבח ולא פסלו לקדוש. למה לא פירש שכשר לקידוש [אפילו אם נאמר שכשהתערב דבש ביין נהפך היין גופיה ליין פסול וזאת משום שאין סיבה לפסלו לקידוש, זה שיש בו דבש פסול לניסוך אינו מחמת שהוא גרוע והרי בקטורת אילו נותן בה דבש אין יכול לעמוד מפני ריחה ומ"מ התורה אמרה כל דבש לא תקטירו, וא"כ אין הפסול לניסוך מהוה סימן לפסלו לקידוש.

מזה שלא פירש כן הרמב"ן ש"מ שמבין שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה.

כתב הרמב"ן בבא בתרא דף צז עמוד ב: לא אמר למעוטי מבושל שפסול לנסכים כדתנן אין מביאין יין מבושל ולא מעושן ואם הביא פסול, יש שפירשו שאע"פ שפסול לנסכים מקדשין עליו דעלוי עליה... נראה שהמעושן כמבושל ומפני שנשתנה מבריותו (פסול לניסוך) ולא משום גריעותו, וכשם שלמדנו שמקדשים על המבושל כך

ראוי לינסך שהרי מבדילים על שכר, ואם מבדילים על שכר למרות שאינו ראוי לינסך כ"ש שמבדילים על יין מגולה, דהא יין הוא.

יב. בשיטת הרמב"ם הוכח כנ"ל שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה. רעק"א מבין שגם הרמב"ן מסכים לזה. ואף שלפי הרמב"ן מקדשים על יין שיש בו דבש למרות שאינו ראוי לינסך, כבר פירש הרמב"ן, שאף לינסך כשר היין אלא שאסור לנסכו מפני שבכך מקריב דבש. ואדרבה מזה שלא כתב הרמב"ן שמקדשים על יין שיש בו דבש מפני שלא מחמת גריעותו נפסל לינסך, ש"מ שזה סיבה.

לפי"ז קשה מדוע אין פוסל הרמב"ן יין מבושל ושהדלה ע"ג תאנה. מה בכך שאינו גרוע מ"מ יש לפסלו מחמת שאינו ראוי לינסך.

והנה בגמ' אמרו, אי למעוטי מזוג עלויי עלייה. קשה מה בכך שעלויי עלייה במזיגתו מ"מ יש לפסלו מחמת שאינו ראוי לינסך. והרי הוכח שלשיטת הרמב"ם זה סיבת הפסול ומדוע לא יפסל המזוג מהסיבה שאינו ראוי לינסך.

צ"ל שאף שפסלו לקידוש יין שאינו ראוי לינסך אבל יין שפסלו לינסך משביחו אין זה פסול לקידוש. כל יין שיש בו דבר שאין משביחו וגורם לו פסול לינסך אין לקדש עליו. אבל יין שיש בו דבר המשביחו וגורם לו פסול לינסך יש לקדש עליו.

מעתה יש להבין בשיטת הרמב"ן, שהגדר הוא שכל יין שיש בו חסרון הגורם לו פסול לינסך אין לקדש עליו. אבל יין שיש בו דבר שאינו חסרון יש לקדש עליו

משום דלא גרע משכר - אפשר דה"ה בכל הני דסימן זה אף דאין מקדשין אפשר דמבדילין. וכעין זה הביא בבה"ט בשם ש"א. ולענ"ד לא דמי כלל, דהתם הטעם דכשר להבדלה, דאף דאין ע"ז שם יין מ"מ לא גרע משאר חמר מדינה דכשרין להבדלה. ואיירי שהיין לבן הוא חמר מדינה וכמו שביאר הגר"א. משא"כ בזה שהטעם הוא משום הקריבהו נא לפחתך, מה חלוק יש בין קידוש להבדלה. וכן מצאתי בברכי יוסף בשם הבית יהודה לאסור. וכן מה דמסתפק ר"ע שם אי מותר לקדש בשחרית על יין שריחו רע מטעם זה ג"כ דלא גרע משכר ג"כ לענ"ד אין להסתפק בזה דבוראי אסור וכנ"ל.

מחלוקת ביה"ל ורעק"א תלויה בחקירה הנ"ל
(בשיטת הרמב"ן)

יא. נראה שחולקים רעק"א וביה"ל בחקירה הנ"ל, האם הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, או סימן.

ביה"ל מבין שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן. סיבת הפסול של יין מגולה ושריחו רע היא מדין הקריבהו נא לפחתך, מניסוך למדנו שיינות אלו אינן ראויים לפחתך, וממילא פסולים לקידוש. א"כ פשוט דה"ה להבדלה, כמש"כ ביה"ל.

רעק"א מבין שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה. סיבת הפסול של יין מגולה ושריחו רע היא מדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. אבל הבדלה אומרים גם על יין שאינו

שהדלה על תאנה או מבושל – למרות שעצם היין פסול לניסוך, וכשר מפני שאין בו חסרון. א"כ למה לא אמר שכשיש בו דבש כשר לקידוש מפני שאין בו חסרון. עכצ"ל דעדיפא קא משני.

ראה מתשב"ץ כנגד דברי רעק"א

יד. ז"ל שו"ת תשב"ץ חלק א סימן פה. מה שכתבת בשם בעל ארחות חיים ז"ל כל שאין מקדשין עליו אין מבדילין עליו חוץ מן השכר וכו' זה הכלל לא מצאנוהו. ושמו המחבר (ההיא) [ההוא] ז"ל סובר דחמר חוריאן כשר הוא לקדוש, ואם כך הוא דעתו ז"ל אפשר להתקיים כללו. אבל לדברי הפוסל חמר חוריאן לקדוש וכן יין שנפל מעט דבש ויין מבושל לדעת הרמ"בם ז"ל אף על פי שאין מקדשין עליהם מבדילין עליהם, ואין למדין מן הכלל הזה ואף על פי שנאמר בו חוץ שהרבה הקלו בהבדל' יותר מבקדוש, לפי שהקידוש היא מן התורה כדאמר' (פסחים ק"ו ע"א) זכרהו על היין בכניסתו וההבדלה אינה אלא מתקנת אנשי כנה"ג כדאמר' בפ' אין עומדין (ל"ג ע"א), וכשאר שם כוס סגי להבדיל בתפלה, וכשיש שם כוס כל דהו אף על פי שאינו כשר לקדוש כגון שכר כשהוא חמר מדינה או חמר חוריאן לרמב"ן ז"ל ושנתערב בו מעט דבש להרמ"בם ז"ל מבדילין עליו שהדעת נותנ' דהני עדיפי טפי משכרא ולא בעי דלהו חמר מדינה דהא ודאי הוא בין שרוב שתיית בני העיר הוא ממנו בין שלא תהיה רוב שתייתם ממנו כך נראה לי.

מדבריו נראה, שיין מגולה ושריחו רע פסול להבדלה. שהרי כתב ליישב האורחות חיים דס"ל דחמר חורין ומבושל

אף אם גורם לו הדבר פסול לניסוך. ומ"מ יין שיש לו חסרון הפוסלו מניסוך נפסל לקידוש מחמת שפסול הוא לניסוך ולא שאותו חסרון פוסלו גם לקידוש. והיינו שזה סיבת פסול ולא סימן.

הגע בעצמך וכי נאמר הואיל ויין טמא פסול לניסוך ייפסל אף לקידוש שהרי אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. ועוד שהרי אין לנסך יין אלא אם קדשוהו תחילה בכלי ליקדש קדושת הגוף ואף צריך להקדיש תחילה את היין בקדושת פה (או שקוהו מדמים של הקדש), ואין אפשר שכשר יין לקידוש היום ללא קדושה וטהרה כנ"ל והרי אינו ראוי לניסוך.

על כן י"ל שאין אומרים קידוש היום אלא על היין שאיכותו כאיכות היין הראוי לינסך על גבי המזבח. אבל לא בעינן שתהא קדושתו וטהרתו כיון הראוי לניסוך, וכך גם לא בעינן שיהא בו מהדינים המיוחדים ביין הראוי לניסוך – כמו שלא השתנה מבראשית [ע"י בישול וכיו"ב].

יג. ביה"ל מבין שלפי הרמב"ן הדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן.

ראיית ביה"ל היא כנ"ל – מדמכשיר הרמב"ן כל יין שאין בו חסרון ופסול הוא לניסוך. והא דפירש הרמב"ן שכשיש בו דבש לא נפסל היין עצמו, לא היה צריך לזה. יכול היה לומר שאין ליין חסרון, אלא עדיפא קא משני.

ובלא"ה נצטרך לומר כן. שהרי מפורש ברמב"ן שיין שאין בו חסרון מקדשים עליו אף שאינו ראוי לניסוך – כגון

ושם איתא דלא מסתבר לפסלו להבדלה אפילו ליתיה חמר מדינה.

י"ל, ששאלה זו תלויה גם היא בחקירה הנ"ל – סיבה וסימן.

כאמור הכשירו יין לבן להבדלה, דלא גרע מחמר מדינה. הביאור בזה תלוי

בחקירה הנ"ל. לפי הצד שזה סיבה – שהיותו פסול לניסוך זהו הפוסלו מקידוש – הביאור הוא, דמדכשר חמר מדינה להבדלה מוכח שאין ביין של הבדלה דין שיהא כשר לניסוך, דהא חמר מדינה אינו ראוי לניסוך ומבדילים עליו. לפי הצד שזה סימן – שכשם שחסרוננו פוסלו מניסוך כך פוסלו מקידוש – אין להוכיח ממה שחמר מדינה כשר להבדלה שכשר גם יין לבן וכיו"ב, כי אפשר שחמר מדינה כשר להבדלה ואילו יין לבן יש לו חסרון הפוסלו להבדלה כשם שפוסלו לניסוך. וע"כ הסברא היא, שכשהיין הלבן הוא חמר מדינה כשר הוא להבדלה מדין חמר מדינה, כי אמנם גורעת לבנוניותו מהיותו יין והוא פסול, כמו שמצינו שפסול לניסוך, אך לא גרעה לבנוניותו מהיותו חמר מדינה, והוא חמר מדינה מעולה וכשר להבדלה.

נמצא שלפי הצד שהפסול לניסוך הוא סיבה לפסול לקידוש, כשר הלבן להבדלה

ושיש בו דבש כשרים לקידוש, ולא מיפסל אלא מגולה ושריחו רע, ולכן צודק הא"ח שגם להבדלה מיפסל².

מכאן תמיהה על רעק"א, שמצדד להכשיר יין מגולה ושריחו רע להבדלה. כ"כ בקובץ תשובות להגריש"א.

דחיית הראיה

ישמא י"ל, שאם חמר חורין ומבושל ושיש בו דבש כשרים לקידוש ולא מיפסל אלא מגולה ושריחו רע, זה אומר שהדין של ראוי לניסוך הוא סימן, ולכן אלו היינות שאינם גרועים כשרים לקידוש. ואם כך יש לפסול יין שריחו רע ומגולה להבדלה. אבל לסוברים שחמר חורין ומבושל ושיש בו דבש פסולים לקידוש, זה אומר שהדין של ראוי לניסוך הוא סיבה וא"כ גם יין מגולה ושריחו רע כשר להבדלה, דלא גרע משכר³.

הבדלה על יין לבן כשאנו חמר מדינה – יש מקום לתלות בחקירה

טו. המשנ"ב כתב דהא דמבדילין על יין לבן אף לרמב"ן, זה רק כשהוא חמר מדינה במקום זה. ובשעה"צ ציין שכ"כ הגר"א ופשוט.

אמנם מקור הדין שאף לרמב"ן מבדילין על יין לבן הוא מרשב"ץ שהביא הב"י,

ב. גם ממה דמסיק התשב"ץ חמר חיוריין יין שנפל מעט דבש ויין מבושל דהני דוקא כשרים להבדלה משמע דוקא הני ותו לא. הגריש"א.

ג. הגריש"א תירץ שפסל התשב"ץ מגולה וריחו רע להבדלה כשאנו חמר מדינה ואילו רעק"א הכשיר כשהוא חמר מדינה.

ד. לא מיושב בזה הדקדוק, דממה דמסיק התשב"ץ חמר חיוריין יין שנפל מעט דבש ויין מבושל דהני דוקא כשרים להבדלה משמע דוקא הני ותו לא.

שזה סימן. הואיל וילפינן מניסוך שאין ליין לבן שם יין - וזה פוסלו לקידוש - גם להבדלה יש לפוסלו מהאי טעמא. אלא שכשהוא חמר מדינה ראוי להבדיל עליו כדין חמר מדינה. אבל אם זה סיבה אין פשוט כ"כ שכשאינו חמר מדינה אין להבדיל עליו. אפשר להבין שמוזה שמבדילין על משקה שהוא חמר המדינה וכשאיין יין מצוי, יש ללמוד שאין בהבדלה דין ראוי לניסוך כלל ומבדילים על יין שאינו ראוי לניסוך אף אם אינו חמר המדינה או אם יין מצוי.

הר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף כב עמוד ב: אלא על היין. לאו למעוטי ריפתא אלא למעוטי שיכרא: אבל קבע עילויה לית לן בה. אשיכרא קאמרי ... ושיכרא נמי ... דוקא לענין ברכת המזון אבל לענין קידוש - אפילו קבע סעודתיה עילויה אי נמי הוי חמר מדינה - אין מקדשין עליו דהא אמרינן בפרק המוכר פירות (דף צא א) שאין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח דקידוש אפשר בפת אבל בהבדלה וברכת המזון שאי אפשר בפת התירו בהבדלה כל היכא דהוי חמר מדינה ובברכת המזון כל היכא דקבע סעודתיה עילויה:

הר"ן לומד מהדין דבעי ראוי לניסוך, לפסול שכר לקידוש. מכאן לאידך גיסא, שאם שכר כשר (להבדלה) ע"כ שאין דין ראוי לניסוך (בהבדלה), וא"כ אף אם אינו חמר המדינה או אם יין מצוי כשר הוא להבדלה.

ובפשוטו כשאמרו בגמ' שאין מקדשים על יין שאינו ראוי לניסוך - וכתב רמב"ן שאף בדיעבד לא יצא וכ"פ משנ"ב - זה גם כשאין לו יין אחר, ואין שום הקלה

אף כשאינו חמר מדינה, שכן למדנו מהכשר חמר מדינה שאין בהבדלה פסול של לבן ואף כשאינו חמר מדינה מ"מ יין כשר הוא. לפי הצד שהפסול לניסוך הוא סימן שפסול לקידוש, אין כשר היין הלבן להבדלה כשאינו חמר מדינה, כי למדנו מניסוך שיין לבן אינו יין כשר [אף להבדלה], ואין להכשירו מדין חמר מדינה כשאינו חמר מדינה.

מהאמור עולה שוב שהבין המשנ"ב שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סימן, ולכן פשוט לו שכשאין היין הלבן חמר מדינה אין מבדילין עליו.

אמנם כאמור פשוט שלדעת הרמב"ם שהדין שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח הוא סיבה, וצ"ל שהבנת המשנ"ב היא בשיטת הרמב"ן.

דחיית התלייה בחקירה

אף אם יסוד דין ראוי לניסוך הוא סיבה, י"ל שגם להבדלה יש לפסול יין שאינו ראוי לניסוך, אלא שהקילו בדיני הבדלה, שכאשר אין היין מצוי ועיקר שתיית המדינה היא שכר מבדילים עליו [למרות שאינו ראוי לניסוך]. כך גם יין שאין ראוי לניסוך ולא גרע משכר הקילו להבדיל עליו כשהוא חמר המדינה וכשאין יין מצוי. אבל אם אינו חמר המדינה או אם יין מצוי אין מבדילים על יין שאין ראוי לניסוך כמו שאין מבדילים על שכר אם אינו חמר המדינה או אם יין מצוי.

מ"מ י"ל שמה שכה פשוט למשנ"ב (כמש"כ בשעה"צ: "ופשוט") שלא הוכשר יין לבן להבדלה כשאינו חמר מדינה, זה לשיטתו

לקידוש יום ולילה וי"א שאינו כשר לא לקידוש יום ולא לקידוש לילה. אלא שלהלכה נוהגים בקידוש יום כהמקילים, כי הוא מדרבנן, ובקידוש לילה נוהגים כהמחמירים, כי הוא מדאורי.

הנה יש לשאול על מה שפסלה הגמ' לקידוש את היינות הפסולים לניסוך, מדוע פסולים לקידוש, הא לא גרעי מחמר מדינה, וכשם שחמר מדינה כשר לקידוש כך יין הפסול לניסוך כשר לקידוש.

שתי תשובות יכולות ליישב שאלה זו. תשובה א, מוכח משאלה זו שאף שחמר מדינה כשר לקידוש מ"מ יין הפסול לניסוך פסול לקידוש. תשובה ב, חמר מדינה אינו כשר לקידוש (אלא רק להבדלה) ולכן הפסול לניסוך פסול לקידוש כמו שחמר מדינה פסול לקדוש.

מאחר ומכשיר הרמב"ן להבדלה את היינות הפסולים לניסוך וסובר שכיון שחמר מדינה כשר אף יינות הפסולים לניסוך כשרים, ע"כ ס"ל לרמב"ן (כתשובה ב) שחמר מדינה אינו כשר לקידוש. מי שסובר שחמר מדינה כשר לקדוש ע"כ ס"ל (כתשובה א) שאף שחמר מדינה כשר לקידוש אבל יין הפסול לניסוך פסול לקידוש.

מעתה איני מבין איך אפשר להכשיר לקדוש שחרית את היינות הפסולים לניסוך ומשום דלא גרע מחמר מדינה. ממה נפשך, אם נסבור שחמר מדינה כשר לקדוש [וא"כ כשר גם לקדוש הלילה] הרי מוכרח מהגמ' שאף שחמר מדינה כשר לקידוש מ"מ יין הפסול לניסוך גרע מחמר מדינה ופסול לקדוש. אם נסבור שיין הפסול לניסוך לא גרע מחמר מדינה הרי מוכרח

בדין זה. ולכן אם נאמר דין זה גם גבי הבדלה היאך הקילו בה להבדיל על שחר שאינו ראוי לניסוך.

וגם בלא כל זה, אם בגמ' אמרו שהיין שאינו ראוי לניסוך פסול לקידוש מהיכי תיתי שגם להבדלה נאמר כן. דיינו בחידוש גדול זה שמשום מה הותלו דיני יין של קידוש בדיני יין של ניסוך והבו דלא לוסף עלה ולתלות גם דיני יין של הבדלה בדיני יין של ניסוך. (בשלמא אם זה סימן נוחא, כי כשם שמניסוך ילפינן גריעות יין לקדש עליו כך ילפינן גריעות יין להבדיל עליו). וכ"ש שמצינו קולא בדין כוס הבדלה מכוס קידוש – שמבדילים על חמר מדינה – ודאי אין ללמוד הבדלה מקידוש לעניין זה.

(אין הכרח מהר"ן, כי אפשר שמבין הר"ן שמה שאמרו בגמ' שאין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח הוא דין מוחלט ואף כשהוא חמר המדינה ואין יין מצוי אין מקדשים עליו, ומכאן שאין מקדשים על חמר מדינה).

קידוש בשחרית על יין הפסול לניסוך

טז. כתב רעק"א (שם), מבדילין עליו. ע' רמב"ן דכ' דלא גרע משכר. ולפ"ז בקידוש דשחרית מותר לקדש. וכן העתיק משנה ברורה סימן רעב ס"ק יא דמבדילין עליו אם הוא חמר מדינה וה"ה דמטעם זה מותר לקדש עליו בשחרית לכו"ע לפי מה שכתבו האחרונים לקמן בס"ט דבשחרית נוהגין להקל לקדש על כל משקה שהוא חמר מדינה.

למיטב ידיעתי אין בראשונים מי שסובר שחמר מדינה כשר לקידוש יום ולא לקידוש לילה. י"א שחמר מדינה כשר

לדידהו י"ל שגם אין מבדילין על יין שאינו ראוי לניסוך. ולמה לא נחוש לשיטה זו ונחמיר שלא להבדיל על יין שאינו ראוי לניסוך.

עוד קשה איך חידש התשב"ץ שמבדילים על יין שאין ראוי לניסוך מסברא דלא גרע משכר. הרי מוכרח מראשונים שחולקים על סברא זו. הראשונים המתירים לקדש על חמר מדינה ומודים הם שאין אומרים קידוש היום על יין שאין ראוי לניסוך, כמו שכתוב בגמ', ע"כ שאף ששכר כשר אבל אין ראוי לניסוך גרע ממנו. ומגליה לתשב"ץ שהרמב"ן חולק בזה על ראשונים הללו וסובר שמבדילים עליו כי לא גרע משכר.

אפשר ליישב שאלה זו ולומר, שלעניין יין מגולה ושריחו רע לא אמרינן דלא גרע משכר, אלא אף ששכר כשר יין כזה פסול [וכמש"כ ביה"ל], ולכן לא קשה על הראשונים המכשירים חמר מדינה לקידוש מהגמ' הפוסלת לקידוש את היין מגולה ושריחו רע. אבל לעניין יין לבן אמרינן שלא גרע משכר, וכל ששכר כשר גם יין לבן כשר. ולהראשונים שמקדשים על חמר מדינה גם מקדשים על יין לבן. אבל לפמש"כ רעק"א, שגם לעניין יין מגולה ושריחו רע אמרינן דלא גרע משכר, יקשה כנ"ל.

שלושת השאלות האחרונות נובעות מהנחה אחת. ההנחה היא, שלפי המכשירים חמר מדינה לקידוש ע"כ יין שאין ראוי לניסוך גרע מחמר מדינה, ואף שחמר מדינה כשר לקידוש מ"מ יין שאין ראוי לניסוך פסול לקידוש כמו שאמרו בגמ'. מתוך כך קשה: מגליה לתשב"ץ שיש חולק על זה וסובר שיין שאינו ראוי לניסוך

שחמר מדינה אינו כשר לקדוש. ואין לומר דמ"מ לקדוש שחרית כשר חמר מדינה (וכן כשר יין הפסול לניסוך), כי אין מי שמכשיר חמר מדינה לקדוש שחרית ולא לקדוש לילה.

נמצא שמה שמכשירים להבדלה את היין הפסול לניסוך, ומשום דלא גרע מחמר מדינה, זה משום שבזה נוקטים להקל כמ"ד (רמב"ן) שבמקום שחמר מדינה כשר אף הפסול לניסוך כשר, אבל בקדוש שחרית אין אף אחד שמתיר לקדש על יין הפסול לניסוך. וא"א לאחוז שתי קולות סותרות – גם להקל שמקדשים על חמר מדינה וגם להקל שהפסול לניסוך לא גרע מחמר מדינה – שא"כ לא תתייבס סוגיית הגמ'. וצ"ע.

עתה נודעתי שהב"ח כתב בסימן רעב שלא פסל הרמב"ם שכר וחמר מדינה לקידוש אלא לליל שבת אך מודה הרמב"ם שמקדשים על שכר וחמר מדינה בשבת שחרית. וגם דומני שמשמע כן בא"ר. אמנם בערוה"ש מפורש להיפך – דמדלא חילק הרמב"ם ש"מ שגם לקידוש שחרית אין לקדש על שכר. לפיכך י"ל שרעק"א סובר כהב"ח. אמנם משמעות הרמב"ם קשה לי, דכתב (שם יז): מדינה שרוב יינה שכר אע"פ שהוא פסול לקידוש מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר המדינה. למה לא כתב: אע"פ שהוא פסול לקידוש מותר לקדש עליו בשבת שחרית. וצ"ע.

עוד יש לעיין מתוך האמור. לפי המכשירים שכר וחמר מדינה לקידוש ואף בליל שבת ומ"מ פסלו בגמ' לקידוש כל יין שאינו ראוי לניסוך, ע"כ אין אומרים שיין שאינו ראוי לניסוך לא גרע משכר וכשר. א"כ

לקדש בשחרית על יין שאינו ראוי לניסוך למתירים לקדש על חמר מדינה, שכן לכו"ע לא גרע מחמר מדינה. איננו מחמירים שלא להבדיל על יין שאין ראוי לניסוך כי לכו"ע לא גרע מחמר מדינה.

אלא שהתשב"ץ מכשיר יין לבן להבדלה אף כשאינו חמר מדינה⁷. ועוד שדחוק לומר שכאמרו בגמ' שאין מקדשים על יינות הללו זה רק כשאין חמר מדינה.

אציע לפרש בדרך אחרת: יש ראשונים המתירים לקדש על חמר מדינה. קשה ממה שאסרו בגמ' לקדש על יין שאינו ראוי לניסוך, והרי לא גרע משכר. צ"ל שהם מבינים בגמ' שזה סימן, ולכן אף שמקדשים על שכר אבל לא על יין שריחו רע ומגולה דהא מאוס הוא. ועוד כי לא מסתבר שמכשירים שכר ופוסלים יין שאינו ראוי לניסוך. אם הכשירו שכר משמע שאין דין לקדש על משקה הראוי לניסוך. וא"כ מה שפסלו אינו ראוי לניסוך זה רק משום שזה סימן [שהוא מאוס וכדומה]. יש ראשונים האוסרים לקדש על חמר מדינה. לשיטתם אפשר שמה שאסרו בגמ' לקדש על יין שאינו ראוי לניסוך, זה סיבה. משמצאנו ראשונים הפוסלים לקידוש יין לבן, מבושל, ויש בו דבש צ"ל שהם מבינים בגמ' שזה סיבה.

שאלתי לעיל, הואיל ולפי המתירים לקדש על שכר מוכח שיין שאינו ראוי לניסוך גרע משכר א"כ נימא שגם לפי

לא גרע מחמר מדינה. איך מתיר רעק"א לקדש בשחרית על יין שאינו ראוי לניסוך הרי למתירים לקדש על חמר מדינה גרע מחמר מדינה. מדוע איננו מחמירים שלא להבדיל על יין שאין ראוי לניסוך כהסוברים שגרע מחמר מדינה.

הנחה זו מוכחת גם ממה שכתב שו"ת שער אפרים סימן יח: לפי הדעה שהביא ב"י בש"ע סימן רע"ב סעיף ט' שמקדשי' על השכר אף שאפשר בפת ואפ"ה סברי דאין מקדשין על יין שריחו רע א"כ מוכח דשכר עדיף מייין שריחו רע ומזה מוכח דגם בהבדלה אין מבדילין על היין שריחו רע ומבדילין על השכר.

אמנם מה שמציע שם, שאין להבדיל על יין מגולה ושריחו רע, אינו מוסכם על רעק"א, והדרא קושי' לדוכתא.

ליישוב כל זה י"ל, שלפי המכשירים חמר מדינה לקידוש, מה שאמרו בגמ' שאין מקדשים על יין מגולה או שריחו רע זהו כשאינו חמר מדינה או כשיין מצוי. אכן לא גרעי הני מחמר מדינה אבל גם חמר מדינה אינו כשר כשאינו חמר מדינה או כשיין מצוי. הגמ' אומרת שליון זה אין דין יין לקדש עליו אבל אין זה מונע ממנו דין חמר מדינה לקדש עליו ובתנאי שעומד בתנאים של כשרות חמר מדינה. כ"כ בקובץ תשובות (הגריש"א ח"ג מה). מעתה מיושב: מש"כ התשב"ץ שיין שאינו ראוי לניסוך לא גרע מחמר מדינה זה לכו"ע ובאופן שיש לו את הכשרות של חמר מדינה. מתיר רעק"א

ה. הגריש"א מחלק בין יין לבן, מבושל, שיש בו דבש (אלו כשרים להבדלה גם כשאין חמר מדינה), לבין שריחו רע ומגולה (אלו כשרים להבדלה רק כשהם חמר מדינה).

ראשונים שיאסרו להבדיל עליו, כי לדעתם זה סימן. והם הראשונים המכשירים שכר לקידוש. [וגם הראשונים המכשירים לקדש על יין לבן מבושל ויש בו דבש].

לפי"ז מש"כ רעק"א, "בקידוש דשחרית מותר לקדש" קאי איין לבן. על יין לבן מותר לקדש בשחרית. שכן אם נסבור שמקדשים על חמר מדינה הרי מותר לקדש על יין לבן אף בלילה, והואיל ולעניין קידוש היום סומכים להקל על הסוברים שמקדשים על חמר מדינה ממילא מותר לקדש על יין לבן. מש"כ רעק"א, "ואפשר דבכל הני דפסולים בסימן זה הוא כן דלא גרע משכר" לא קאי אקידוש דשחרית אלא אהבדלה, ר"ל שלפי הרמב"ן גם פסולי סימן זה – ריחו רע ומגולה – מבדילים עליהם (לשיטתו שזה סיבה). אבל יש חולקים וסוברים שזה סימן ולשיטתם ריחו רע ומגולה אין מבדילים עליהם, וכ"ש שאין לקדש עליהם בשחרית.

האוסרים לקדש על שכר יין שאינו ראוי לניסוך גרע משכר ומנליה לתשב"ץ לחדש שלא גרע משכר.

תשובה, המתירים לקדש על שכר ס"ל שזה סימן וא"כ גרע משכר. אבל האוסרים לקדש על שכר וגם פוסלים יין לבן מבושל או שיש בו דבש ס"ל שזה סיבה וא"כ כשר להבדלה דלא גרע משכר.

התשב"ץ מתיר להבדיל על יין לבן, דלא גרע משכר. למה לא נחוש לאותם ראשונים הסוברים דגרע משכר [אותם המתירים לקדש על שכר]. תשובה, כי לדבריהם יין לבן כשר אף לקידוש שהרי אין שום סיבה לפסלו, ואין למדים מניסוך סיבת פסול.

לפי"ז, יין שריחו רע ומגולה – שצידד רעק"א שכשר להבדלה – זה רק לשיטת הרמב"ן [כהבנת רעק"א]. אבל יש



הרב שלמה א. טבול והרב מנחם פרידמן

גזירת טלטול בגד רטוב - מקורה ופסיקתה להלכה

ומצינו בכמה מקומות שחכמים חששו שאדם יבוא לידי איסור סחיטה - תולדת מלבן, ומטעם זה הרחיקו באופנים שונים מהרטבת בגדים כגון לעבור באמת המים (שבת קיג, ב), וכגון לכסות חבית של מים בבגד (שם מח, א), ומצינו שהחשש שאדם יבוא לסחוט בגד שנרטב הוא עד כדי כך שאסרו אפילו כשהחשש הוא רק שמא יירטב הבגד ומתוך כך אולי יבוא לסחוט^א.

פרט נוסף בחששות אלו הוא האיסור לטלטל בגד שנרטב במים שמצינו במשנה (שם קמז, א), שאסרו להביא אלונטית שנסתפגו בה, כאשר יש באיסור זה נקודת חידוש, שאף שהבגד כבר נשרה במים אנו מומשיכים לחשוש שהעיסוק בבגד יביא לסחיטה, כלומר שאין חשש הסחיטה רק בעצם הרטבת הבגד, אלא אף לאחר שכבר נרטב, ויש לברר האם ובאיזה אופן הובא איסור זה להלכה, וכדלהלן.

תוכן הענינים:

-א-

מקור איסור טלטול בגד רטוב

א. איסור טלטול בגד רטוב ומקורו. ב. קושיית הפוסקים שמשנה זו נדחתה מהלכה. ג. יישוב האחרונים לדעת היראים - שכו"ע מודו לעיקר איסור הטלטול. ד. הערה על דרכו של המג"א, ודברי הא"ר שנטה מדבריו. ה. ריהטת הדברים שר"ש חלק על עיקר איסור טלטול בגד רטוב. ו. הצעה בדעת היראים - שפסק להלכה את המשנה ודלא כר"ש.

-ב-

דעת השו"ע באיסור טלטול בגד רטוב

א. השו"ע לא הביא איסור טלטול בגד רטוב. ב. ראייה אלימתא מדברי רבינו ירוחם שלא חשש לאיסור טלטול בגד רטוב.

א. משמעות הגמ' בדף קיג,ב שאסרו ההליכה באמת המים שמא יירטבו בגדיו, ובדף מח,א שאסרו לפרוס סודר על חבית של מים, ובדף קמז,ב אין יורדים לקורדימא (לפי' רש"י, וכפי שהביא זאת הרמ"א לדינא בסי' ש"א סע' מ"ו).

-ג-

הצעה בביאור דעת היראים במקור איסור טלטול בגד רטוב

א. מקור לאיסור טלטול בגד מהאיסור הכללי בהרטבת הבגד. ב. חשש הסחיטה בטלטול בגד שונה מחשש הסחיטה בהרטבתו. ג. יתכן שהיראים השווה בין הגזירות.

-ד-

ביאור חדש באיסור הבאת אלונטית

א. שורש איסור הבאת אלונטית בדיני רחיצה. ב. היתר הילוך בבגדים שנשרו במים. ג. מגוף סוגיית אלונטית נראה שלא נאסר טלטול אלא הבאה. ד. האיסור המחודש רק באלונטית - עשר אלונטיאות. ה. הרמב"ם השווה היתר הבאת אלונטית והיתר ההליכה בבגדים שנשרו. ו. בדברי רש"י ופי' המשנה להרמב"ם מבואר גדר חדש באיסור הבאת אלונטית. ז. היתר באלונטית שהתיר רבי חנניא בן עקביא לאנשי טבריא. ח. דברי הירושלמי שהאיסור וההיתר באלונטית הם שלבים שונים בהשתלשלות דיני הרחיצה.

-א-

מקור איסור טלטול בגד רטוב

קושיית הפוסקים שמשנה זו נדחתה מהלכה

אמנם בגמ' (שם ע"ב) מבואר דרבי שמעון ורבי חולקים על המשנה ומתירים להביא את האלונטית לביתו, ופסקו שמואל ורבי יוחנן כדברי המתירים, ובכדי שלא יקשה על רבי יוחנן הפוסק הלכה כסתם משנה מבארת הגמ' שרבי יוחנן שנה משנה זו כבן חכינאי, ופירש"י שרבי יוחנן שנה בסיום המשנה דברי בן חכינאי, וא"כ אי"ז סתם משנה אלא דעת יחידאה, וכך נפסק בטושו"ע (שא, מח) שמסתפג אדם באלונטית ומביאה בידו - כדעת המתירים.

איסור טלטול בגד רטוב ומקורו

איסור טלטול בגד שנשרה במים הובא להלכה ברמ"א (סי' שא, מז)², ומקור הדברים מהמרדכי (רמז תמב) בשם היראים (סי' רעד).

היראים למד דין זה מהמשנה קמז,א "הרוחץ במי מערה ובמי טבריא ונסתפג אפי' בעשר אלונטיאות לא יביאם בידו", והיינו שאסור להחזיר לביתו את האלונטית הרטובה לאחר הרחיצה מחשש שמא יסחט, ומזה למד לאסור טלטול בכל בגד רטוב שמא יבוא לידי סחיטה.

ב. ובמ"ב בסי' שח סקס"ג הוסיף עוד, דבגד שהיה רטוב בין השמשות יש עליו גם איסור מוקצה (אפי' אחר שנתייבש), דמיגו דאתקצאי ביה"ש אתקצאי לכולי יומא, אמנם יש מאחרוני זמנינו שהתקשו בדבריו מכמה אנפי, [עיין שש"כ פט"ו הע' סג, ובאחר"ש פי"ט הע' תקסג ובמילואים סי' כד].

הרטבת בגדים מחשש שמא יסחט, וא"כ כיצד יכול להסתפג ולהרטיב בכך את האלונטית, הרי יש לחוש שיבוא בכך לסחיטה.

ומצינו כמה דרכים בביאור היתר הסיפוג, א. הרשב"א והר"ן כתבו שהסיפוג

הוא צורך רחיצה, ואיסור להסתפג משמעותו איסור לרחוץ, ואת הרחיצה אי אפשר לאסור מכיון שגזירה זו לא תעמוד, ולכן הוצרכו להתיר סיפוג. ב. בספר התרומה (סי' רמד) מבואר דהטעם שמותר להסתפג הוא מפני שהמים שעליו מועטים, ובזה אין חשש שמא יסחט. ג. הגר"א כתב דאלונטית הוא בגד שאינו מקפיד על מימיו, ובו לא חששו לסחיטה (כמבואר בגמ' מח,א).

ועפ"ז ביארו האחרונים שטעמו של ר"ש שהתיר הבאת אלונטית הוא מאותו הטעם שהותר להסתפג, וא"כ מחלוקת ר"ש עם ת"ק אינה בעיקר איסור הטלטול אלא בפרטי האיסור, כלומר האם גם בטלטול אלונטית יש להתיר מחמת ההיתרים שנאמרו לגבי סיפוג באלונטית, או שגזירת טלטול חמורה יותר.

המג"א כתב דטעמו של ר"ש להתיר טלטול אלונטית הוא ע"פ דברי הרשב"א והר"ן, דאי אפשר לאסור רחיצה וסיפוג, וה"ה שיש להתיר מטעם זה הבאת אלונטית דגם היא צורך הרחיצה, ומכח זה יישב את דין היראים, דבאופן שאינו ענין לרחיצה כגון סתם בגד שנשרה במים, בזה גם ר"ש מודה לאסור טלטול הבגד.

הערה על דרכו של המג"א, ודברי הא"ר שנטה מדבריו

והנה היתר זה דאי אפשר לעמוד בלא רחיצה מוזכר בדברי הראשונים לגבי

וא"כ דין היראים מוקשה מאד, דמהיכ"ת לאסור לטלטל בגד רטוב, הרי דין זה נדחה מההלכה, ואדרבה משם מוכח דמותר לטלטל בגד רטוב וכמו שנפסק להתיר טלטול אלונטית.

בקושיא זו כבר עמדו גדולי האחרונים - המלבושי יו"ט (שא סקל"ד), המג"א (שא סקנ"ח), הא"ר (שא סק"פ), ועוד.

במלבושי יו"ט הניח את הקושיה בצ"ע, ומשמעות דבריו דבאמת להלכה אין מקור לאסור טלטול בגד רטוב, וכן מפורש במלאכת שלמה (על המשניות שבת פכ"ב מ"ד) שלפסיקת ההלכה כר"ש מותר לטלטל בגד רטוב, וכן כתב במקור חיים (להחז"ר, על השו"ע סי' ש"א), שמש"ס ופוסקים מוכח להתיר.

יישוב האחרונים לדעת היראים שכו"ע מודו לעיקר איסור הטלטול

המג"א הא"ר והגר"א כתבו ליישב קושיה זו, דאמנם דברי המשנה נדחו להלכה, אך עדיין יש מהם מקור לאיסור טלטול בגד רטוב, דכל מה שחלק ר"ש על ת"ק - בן חכינאי היא מחלוקת נקודתית במקרה שעליו מדברת המשנה - אלונטית, אך בסתם בגד רטוב מודה ר"ש שאסור לטלטלו.

ובביאור הנקודה שעליה נחלקו בן חכינאי ור"ש מתחלקות דרכיהם של האחרונים הנ"ל, והדברים תלויים בטעמי הראשונים להיתר סיפוג באלונטית וכדלהלן.

הנה הקשו הראשונים (רשב"א קמז,א, ר"ן סב, מדפי הר"ף) על המבואר במשנה דהרוחץ מסתפג באלונטית, דהלא גזרו חז"ל על

הטלטול, אך עדיין אין מקור לאיסור זה, דהרי אפשר לבאר בפשיטות דנחלקו בן חכינאי ור"ש בעיקר איסור טלטול בגד רטוב, וכמו שהבינו גדולי האחרונים במושכל ראשון כשהקשו על היראים מכך שאין הלכה כדברי המשנה, כלומר שנקטו בזה שפשטות הדברים היא דלדעת ר"ש שחולק על דברי המשנה אין כלל איסור בטלטול בגד רטוב נוע"כ דכל היישובים הנ"ל אינם אלא ליישב דעת היראים].

ועוד, שבכל דברי הראשונים שדנו בטעמי היתר הסיפוג לא מוזכר איסור הטלטול כלל, ומהיכ"ת להעמיס בכוונתם שכל היתר הבאת אלונטית הוא רק באופנים שהותר הסיפוג, ויותר מכך, הראשונים שהקשו מדוע הותר להסתפג ולא הקשו מדוע הותר להביא אלונטית, משמע דהיה פשוט להם דאין כלל איסור לטלטל בגד רטוב.

הצעה בדעת היראים - שפסק להלכה את המשנה ודלא כר"ש

והנה הא"ר (שם) כתב דצ"ע שהרוקח (סי' קכז) פסק הלכה כדברי המשנה, ובאמת הרואה יראה שהרוקח הביא להלכה את דברי המשנה שאוסרת הבאת אלונטית ולא הביא את פסיקת הש"ס, ובודאי שדבר זה מוקשה מאד וכמו שתמה הא"ר, אך מאחר ומצאנו שהרוקח פסק הלכה כדברי המשנה, וכידוע שהרוקח היה תלמידו של היראים, א"כ יתכן שהלך בעקבות רבו ופסק להלכה כדברי המשנה דאסור להביא אלונטית, וממילא נחא בפשיטות דיש ללמוד מזה איסור טלטול בגד רטוב.

ובאמת המעיין במרדכי שהביא את דין היראים יראה שהביא ג"כ את דברי

היתר סיפוג, ובוזה הטעם ברור שהרי כל רוחץ צריך להסתפג, אך הבאת אלונטית אינה כ"כ מצרכי הרחיצה, וא"כ יתכן להתיר רחיצה וסיפוג ולאסור הבאת אלונטית נשזו באמת סברת בן חכינאי], ומנין לנו לחדש שחז"ל ראו בהבאת אלונטית צורך חלק בלתי נפרד מהרחיצה עד כדי כך שאין אפשרות לאסור זאת.

ומטעם זה נטה הא"ר מדברי המג"א וכתב שאין מקור מהרשב"א והר"ן לדברי המג"א, וכתב לבאר כדברי סה"ת דהיתר הסיפוג הוא משום שהמים מועטים, ומחמת כן סבר ר"ש שאין לחוש לסחיטה לגבי הבאת אלונטית מכיון שהמים מועטים, ולפי"ז בגד שנשרה במים מרובים אסור לטלטלו אף לדעת ר"ש.

והגר"א הלך לפי דרכו - דהיתר הסיפוג הוא משום דאין מקפיד, וזה גם הטעם שהתיר ר"ש להביא אלונטית, היות ואינו מקפיד עליה, נמצא שבשאר בגדים שמן הסתם מקפיד עליהם כו"ע מודו שאסור לטלטלם.

בדרכים הנ"ל התבאר מקור דינו של היראים, דבאמת מקור הדין הוא מהמשנה, ואף שחלק ר"ש על איסור הבאת אלונטית, מ"מ לא חלק על עיקר איסור טלטול בגד רטוב, אלא שסבר דאין לאסור במים מועטים או באינו מקפיד או בצורך רחיצה, אך באופן שלא שייך היתרים אלו אף הוא מודה שהטלטול אסור.

ריהטת הדברים שר"ש חלק על עיקר איסור טלטול בגד רטוב

אך יש להעיר דאמנם לאור הנ"ל מתיישב שאין בדברי ר"ש סתירה לאיסור

רטוב, [על אף הקושי לומר שפסק כהמשנה נגד פסיקת הגמ'], מ"מ אי"ז מיישב את הרמ"א שהביא דין זה להלכה, דהרי השו"ע (שא,מח) פסק דמסתפג אדם באלונטית ומביאה בידו, והיינו כפסיקת הגמ' כר"ש, ושם לא הגיה הרמ"א דיש להחמיר כדברי המשנה, וא"כ מאחר ולהלכה נפסק שאין איסור להביא אלונטית שוב אין מקור לאיסור טלטול בגד רטוב וכנ"ל.

וכבר נזכר שבמקור חיים (להחוי"י) כתב שדברי הרמ"א הם חומרא יתירא ומש"ס ופוסקים מוכח דשרי, והיינו כמו שנתבאר שדברי היראים מחודשים¹, וע"כ שהרמ"א לא הביאו אלא בתורת חומרא בלבד.

המשנה כדין פשוט ולא כתב שא"י להלכה, וכתב דמהמשנה למדנו דכל בגד השרוי אסור לטלטלו ומשמע דדין המשנה נפסק להלכה ומזה נלמד איסור הטלטול, ואמנם בדברי היראים עצמו אי"ז מוכרח, שהרי הוא הביא את דברי המשנה בכדי ללמוד היתר שריה במים מועטים, ואח"כ הוסיף דיש ללמוד מהמשנה גם איסור טלטול, וא"כ אין בדבריו הכרח שפסק לדינא לאסור הבאת האלונטית, אך עכ"פ בודאי יש מקום לומר כן, וכמשמעות הדברים שהובאו משמו במדרכי.

אמנם אף שדבר זה מספיק ליישב מהיכן יצא דין היראים לאסור טלטול בגד

ב-

דעת השו"ע באיסור טלטול בגד רטוב

שבאמת הוסיף הרמ"א איסור זה אחר דין ניגוב סמוך לאש].

הן אמת שהב"י בסו"ס שכ הביא את דין היראים בתוך קיבוץ שלל הלכות הנוגעות לענייני סחיטה, כגון ניגוב כוסות, ניעור בגד השרוי במים ועוד, (ובספר משחא דרבותא ציין לדברי הב"י על דברי הרמ"א הנ"ל), אך מ"מ בשו"ע לא הובאה הלכה זו כלל,

השו"ע לא הביא איסור טלטול בגד רטוב

איסור טלטול בגד רטוב לא הוזכר בדברי השו"ע, למרות שבדברי השו"ע בסימן שא יש כמה הלכות העוסקות בבגדים השרויים במים, כגון איסור שטיחתם, ניגובם סמוך לאש, ואיסור ההליכה במים, ובאף אחת מהלכות אלו לא חש השו"ע לציין שבגדים אלו אסור לטלטלם. [וכפי

ג. וכמו שעולה מהנ"ל, שהרי אם כוונת היראים לפסוק להלכה כדברי המשנה הרי זה כנגד פסיקת הגמ', ומאידך מה שכתבו האחרונים ליישב דברי היראים אפי' לפי פסיקת הגמ', הרי עדיין אין הדבר מרווח, דעל דברי המג"א שביאר ע"פ הרשב"א והר"ן דההיתר באלונטית הוא משום צורך הרחיצה, קשה שאין לדבר זה מקור בדברי הרשב"א והר"ן, שהרי הם כתבו דבר זה רק על הסיפוג ולא על ההבאה, וכמו שפקק הא"ר, ואף לא"ר שביאר ע"פ סה"ת שההיתר משום מים מועטים, יקשה שהרי אין בדברי סה"ת שום משמעות לכך שטעם ההיתר בהבאת אלונטית הוא רק משום שהמים מועטים, וגם דרכו של הגר"א שביאר דאלונטית הוי דבר שאינו מקפיד, הרי מכל הראשונים שלא תירצו כן מוכח שאלונטית חשיב דבר שמקפיד עליו.

ראיה אלימתא מדברי רבינו ירוחם שלא חשש לאיסור טלטול בגד רטוב

יתירה מזאת, יש להוכיח שלדעת רבינו ירוחם (ני"ב ח"ג) אין איסור לטלטל בגד רטוב, עיי"ש שהביא את כל דברי המשנה שאוסרת הבאת אלונטית וסיים שהטעם שהביא את המשנה הוא רק כדי שלא נטעה ונסבור שהלכה כדברי המשנה, משמע מדבריו דאין ללמוד הלכה למעשה מהמשנה, ואילו אם נסבור שיש ללמוד מהמשנה איסור לטלטל בגד רטוב הרי פשוט דיש להביא המשנה וללמוד ממנה הלכה למעשה, וא"כ מוכח שאין כלל מקור מהמשנה לאסור טלטול בגד רטוב, נזו ראייה חזקה שלא מצאנו מי שהביאה].

לאור כל האמור, יש לצדד שדעת השו"ע שלא לחוש לאיסור טלטול בגד רטוב, היות שכן הוא סתימת לשונות הראשונים, וכפי שנראה להדיא מדברי רבינו ירוחם, ואילו דברי היראים מחודשים, וכפי שהיה פשוט לכמה מגדולי האחרונים (מלבושי יו"ט מלאכת שלמה ומקור חיים) שהיות והלכה כר"ש אין לאסור טלטול בגד רטוב, וע"כ שמה שהביא בב"י את דברי היראים הוא רק כחומרא בעלמא (וכלשון המקור חיים שדברי הרמ"א הם חומרא יתירא), אך עיקר הדין הוא שאין לאסור טלטול בגד רטוב, וע"כ לא הביא השו"ע איסור זה להלכה למעשה.

ועוד שאפילו ברמזי הדינים המחודשים [שנכתבו ע"י הב"י עצמו כידוע], לא הוזכרה הלכה זו, בעוד שהוזכרו שם שאר ההלכות הנוגעות לסחיטה, כגון איסור ניעור בגדים המתקצרים במים שציין שם הב"י אף שלא הביא כן בשו"ע.

ולפי הנתבאר לעיל שכל שאר הראשונים (מלבד היראים) לא חשו כלל להזכיר איסור טלטול בגד רטוב, ואדרבה, הראשונים דנו כיצד מותר להסתפג ולא התקשו כלל כיצד מותר להביא אלונטית, משמע שאין כלל חשש בטלטול בגד, וא"כ אפשר להניח שלכך בחר השו"ע להתעלם מהלכה זו - משום שנקט להלכה שאין איסור לטלטל בגד רטוב.

ועוד, שהב"י בסו"ס שא כשביאר את טעם היתר הסיפוג הביא רק את טעמם של הרשב"א והר"ן שא"א בלא רחיצה וסיפוג, ולעיל נתבאר ע"פ הא"ר שלטעם זה אין מקור לאיסור טלטול בגד רטוב, שהרי ר"ש התיר הבאת אלונטית, וכפי הנראה אינו מטעם צורך הרחיצה, וע"כ דר"ש פליג על עיקר איסור הטלטול, נמצא א"כ שיש להתיר טלטול בגד רטוב כמו שהותרה הבאת אלונטית, נודלא כדברי המג"א שנדחק בזה שגם היתר הבאת אלונטית הוא משום שא"א לאסור רחיצה].

-ג-

הצעה בביאור דעת היראים במקור איסור טלטול בגד רטוב

לאיסור הטלטול, אולם לכאורה יש ללמוד איסור זה מסברא, מאחר ואסרו חז"ל להרטיב בגדים מחשש שמא יסחטם (כמבואר בגמ' מח, וקיג, ועוד), א"כ כל שכן טלטול

מקור לאיסור טלטול בגד מהאיסור הכללי בהרטבת הבגד
נתבאר לעיל, שמדברי המשנה שאוסרת הבאת אלונטית אין מקור מוכרח

בהול לסחוט את הבגד חשש הסחיטה קרוב לודאי וכן"ל, ויש לדבר זה סמך מדברי התוס' בכתובות (ו,א) והר"ן בשבת (ק"ג,ב) שכתבו דלא גזרינן שמא יסחט באופן ששורה את הבגד במתכוין¹, והיינו ממש כהנ"ל, דרק באופן שאירע לאדם שנשרו בגדיו בזה חוששים שיהיה בהול לסחוט, אבל אם שורה במתכוין אין מקום לחשש זה.

ומעתה יש לומר דכל חשש הסחיטה הנ"ל הוא רק בזמן שאירע הדבר שנשרה הבגד במים, אולם בגד שכבר רטוב מהיכ"ת לחשוש לזה, דהרי בזה אין האדם כ"כ בהול לסחוט, וא"כ אין ללמוד איסור טלטול בגד מאיסור הרטבת הבגד, דהרי החשש בשעת הרטבת הבגד גדול מחשש הסחיטה בבגד שכבר שרוי במים.

ובאמת חילוק זה מדוקדק היטב בדברי רש"י (עירובין פח,א), שכתב "מסתפג באלונטית ואין חוששין שמא יסחוט", ובהמשך דבריו כתב "אף מביאה בידו ואין חוששין שמא ישכח ויסחוט", הרי שבביאור חשש הסחיטה בהבאת אלונטית הוסיף שהחשש שמא ישכח מה שלא כתב לגבי עיקר הסיפוג, וכן הוא בשאר הראשונים שנקטו בלשונם שהחשש בהבאת אלונטית הוא שמא ישכח ויסחוט, ומשמע שאין האיסור משום שבהול לסחוט הבגד, אלא שמא מתוך הרגלו יסחט תוך כדי הבאת האלונטית, וזה בודאי חלוק מהחשש בהרטבת הבגד, דשם הוא בגדר קרוב

בגד שכבר שרוי במים, שהינו מתעסק בבגד יותר מאשר מרטיבו, פשיטא דיש לאסור את הטלטול, [כע"ז כתב בספר בני ציון (ליכטמאן), וע"ע בקובץ אור תורה תש"נ].

ואדרבה, מצינו שאיסור הבאת אלונטית חמור מאיסור הרטבת בגד, מהא שהתירו להסתפג ולא התירו הבאת אלונטית, הרי שאיסור הטלטול חמור יותר מהאיסור להרטיב בגד, וא"כ יש ללמוד איסור טלטול בגד בכ"ש מהאיסור להרטיב בגד וכן"ל.

חשש הסחיטה בטלטול בגד שונה מחשש הסחיטה בהרטבתו

אמנם יש לדחות, ובהקדם לכך יש להתבונן במה שגזרו בהרטבת הבגד מחשש שמא יסחוט, הרי מצינו שאסרו מחשש הרטבה אף באופן שאינו בודאי שיירטב הבגד, [כן משמעות הגמ' בדף ק"ג,ב שאסרו ההליכה באמת המים שמא יירטבו בגדיו, ובדף מח,א שאסרו לפרוס סודר על חבית של מים, ובדף קמ"ב אין יורדים לקורדימא (לפי' רש"י)], והרי כלל ידוע דאין גוזרים גזירה לגזירה, וא"כ מדוע אסרו באופנים הללו, שכל החשש הוא שמא יירטב, ורק אם יירטב יש חשש שמא יבוא לסחיטה, ובע"כ שגדר הדבר הוא שכשנרטב הבגד אי"ז בגדר חשש בלבד אלא קרוב לודאי, [ולכן לא הוי גזירה לגזירה אלא חשש אחד שמא יירטב שאז קרוב לודאי שיבוא לסחוט], וביאור הדבר, דמצב שבא בפתאומיות שהבגד שרוי במים גורם לאדם שירצה לסוחטו מיד, ומחמת שהאדם

ד. לשון הר"ן "דלא אסרינן אלא במי שנפלו בגדיו למים דרך מקרה אבל מי שמכניסן למים מדעתו כי הני גווני דכתיבנא לא גזרינן" ע"כ.

שאו אינו בהול כ"כ על הבגד לסחטו, משא"כ באיסור הבאת אלונטית שהחשש שמא יבוא לסחוט מתוך הרגלו בזה יש לחוש אף במים מועטים או באינו מקפיד שמאחר ורגיל בסחיטה עלול הוא לבא לידי סחיטה אף באופנים אלו.

ולפי"ז שוב מתחזקת ההבנה שבכדי לאסור טלטול בגד יש למצוא לזה מקור בפנ"ע ולא להקיש מאיסור הרטבת בגדים, דאיסור הטלטול הוא איסור מחודש שאינו נובע מעיקר האיסור להרטיב בגד מחשש שמא יסחט, אלא רק משום שמא יסחט מתוך הרגלו, וא"כ יתכן שעל אופן זה לא ראו חז"ל צורך לאסור.

יתכן שהיראים השווה בין הגזירות אולם יש לצדד שהיראים אכן הלך בדרך זו, והשווה איסור טלטול לאיסור הרטבת בגד, שכתב דבגד שאינו מקפיד עליו אין איסור לטלטלו, ולמד זאת מדין סינון יין בסודרין, דשם הותרה השריה משום שאינו מקפיד, והרי לכא' היה מקום לחלק דרך בשריה יש להתיר באינו מקפיד אך טלטול אסור אף באינו מקפיד [וכמו שנתבאר דהחשש בטלטול הוא שמא ישכח, וזה יתכן אף באינו מקפיד], ובהכרח שלא חילק היראים בין הגזירות ומדמה את חשש הסחיטה בטלטול לחשש בהרטבת בגד^ה,

לודאי, שהרי בלא זה לא היו אוסרים שמא יירטב, משא"כ הכא דהוא רק חשש שמא ישכח, ומאחר דחשש זה הוא פחות מהחשש בהרטבת הבגד שוב אין ללמוד מזה איסור טלטול.

ומזה שבכל זאת הוכיחו מדברי המשנה שהתירה את הסיפוג ואסרה הבאת אלונטית, דמשמע להיפך - שאיסור הטלטול חמור, יש לדחות, שאין הטעם מפני שאיסור הטלטול חמור, אלא שישנו טעם מסויים בהיתר הסיפוג שאינו שייך בהבאת אלונטית, וכביאורי הראשונים בטעם היתר הסיפוג, כלומר, לפי דרכם של הרשב"א והר"ן טעם היתר הסיפוג הוא מפני שא"א לגזור על הרחיצה, ומשא"כ בהבאת אלונטית שאין הרחיצה תלויה בה, וא"כ אי"ז משום החומרא שבדבר אלא רק מפני שבזה הגזירה עומדת.

ואפי"ל לפי הדרכים של סה"ת והגר"א שטעם היתר הסיפוג הוא מפני שהמים מועטים או משום שאינו מקפיד על האלונטית, ובכל זאת לגבי הבאת האלונטית חששו אף שהמים מועטים ואינו מקפיד, עדיין אי"ז משום החומרא שבאיסור הטלטול, אלא כמו שנתבאר שבהרטבת הבגד יש חשש שיהיה בהול לסחוט, ובזה מועיל מה שהמים מועטים או שאינו מקפיד,

ה. ויש להוסיף שגם מדברי הראב"ד (בהשגות, ביצה טז, מדפי הרי"ף) נראה שלא חילק בין הגזירות, עיי"ש שכתב שבשניים הנושאים חבית אין חשש סחיטה בפריסת סודר על גבה, ולמד כן ממה שהתירה המשנה הבאת אלונטית בעשרה בנ"א (ולמד שעשרה לאו דוקא), הרי שלא חילק בין איסור הבאת אלונטית לאיסור הרטבת בגד. וכן נראה מדברי האור זרוע (סו"ס נט) שהביא את דעת התוס' דבשורה בגד במזיד אין לחוש לסחיטה, והקשה ע"ז מאיסור הבאת אלונטית, ואף שגם בזה יש לחלק דהחשש באלונטית הוא שמא ישכח וזה שייך גם במזיד, הרי משמע שלא סבר לחלק בזה.

איסור הטלטול, אלא בפרטי האיסור. אכן כאמור, אין לנו לחדש גזירות מעצמינו, ובדעת שאר הראשונים נראה דס"ל שאין איסור וכנ"ל.

וא"כ י"ל שזה הביאו לאסור טלטול, דמאחר שחששו ואסרו את הרטבת הבגד יש לאסור לטלטלו מאותו הטעם, ומכאן היה פשוט לו, דר"ש לא חלק על עיקר

-ד-

ביאור חדש באיסור הבאת אלונטית

היתר הילוך בבגדים שנשרו במים במשנה קמ"ב, מ"י שנשרו כליו במים מהלך בהם ואינו חושש, וצריך ביאור, הכיצד הותר להלך בבגדים הרטובים, להיכן הלך איסור הטלטול.

ומהראשונים שביארו טעם ההיתר נראה שלא התקשו כלל בדבר זה, שבביאור דברי המשנה 'מהלך בהם ואינו חושש' יש מהראשונים (רמב"ם פכ"ב ה"כ, כל בו ס"י לא, טור שא מה, ועוד) שביארו בכוונת המשנה שאינו חושש שמא יבוא לסחיטה, ויש שביארו (רש"י ביצה לה, ב, ר"י מלוניל, המאירי, ומיוחסים לר"ן) שאינו חושש שמא יחשדוהו שכיבסן בשבת, והנה לפי הצד שכל החידוש במשנה הוא שאינו חושש שמא יחשדוהו, הרי מבואר שאין כלל מקום לחוש לסחיטה בהליכתו בבגדים רטובים, שהרי אם יש איסור בטלטול בגד רטוב, היה למשנה להשמיענו שכאן אין חוששים לסחיטה.

ואף לפי הצד שכוונת המשנה לחדש שאינו חושש לסחיטה, והיינו שיש איסור טלטול בכל בגד רטוב [שמקורו מהמשנה שאוסרת הבאת אלונטית], ולכן הוצרכה המשנה לחדש שמותר להלך בבגדיו שנשרו ואינו חושש לסחיטה, הרי שהיה לראשונים לפרש בדבריהם את טעם החילוק, מדוע שונה

שורש איסור הבאת אלונטית בדיני רחיצה עד כה תפסנו כדבר פשוט שלדברי המשנה האוסרת הבאת אלונטית יש לאסור טלטול בכל בגד רטוב, והכרעת ההלכה באיסור טלטול בגד רטוב תלויה בטעמו של ר"ש שהתיר הבאת אלונטית, אם חולק על עיקר איסור טלטול בגד רטוב, או שחולק רק באלונטית, ומהטעמים שנתבארו.

אמנם כנגד המקור לאיסור מהבאת אלונטית יש להביא מקור להיתר מהמשנה הסמוכה למשנת אלונטית וכפי שיבואר, וע"כ שאיסור הבאת אלונטית אין בכוחו ללמדנו על שאר בגדים רטובים, דאיסור זה שייך באלונטית דוקא ולא בשאר בגדים, והדבר מוכח גם מגוף הסוגיא העוסקת בהבאת אלונטית, כמו שיתבאר להלן להוכיח שאיסור הבאת אלונטית שייך אך ורק באלונטית העולה מן הרחיצה.

וביאור הדבר דהנה גזרו חז"ל כמה וכמה גזירות בדיני רחיצה בשבת מחמת הפרצות שהיו שכיחות בדבר, ומטעם זה גזרו גם על הבאת אלונטית שהיה שכיח לבא בזה לסחיטה, נמצא לפי"ז שאיסור הבאת אלונטית הינו איסור מקומי בדיני רחיצה, ומעולם לא נאמר איסור כללי בטלטול בגד רטוב.

ההילוך מסתם טלטול, ומכך שסתמו ולא פירשו את טעם ההיתר ניתן להסיק שאין מקום לחשש סחיטה בכל טלטול בגד¹, ובהכרח שמה שהיה צד לחוש לסחיטה הוא בהילוך דוקא, דבזה החשש גדול יותר מבטלטול גרידא שהרי הוא מהלך בעודו לבוש בבגד², ומחמת כן הוצרכה המשנה לחדש שגם בזה אין חוששים לסחיטה, אך בטלטול גרידא פשוט שאין חוששים לסחיטה ועל זה לא הוצרכה המשנה להשמיענו.

ואמנם בדברי האחרונים מצינו שעמדו בביאור החילוק בין המשניות, המלאכת שלמה (על המשנה) כתב דהיתר

ההילוך בבגדים רטובים הוא רק לדעת ר"ש ורבי שהתירו הבאת אלונטית, ובאמת משנה זו חולקת על המשנה שאחריה שאוסרת הבאת אלונטית³, ובתוי"ט כתב ליישב דאין סתירה ומחלוקת בין המשניות, דהיתר ההילוך בבגדיו שנרטבו הוא היתר מסויים משום כבוד הבריות ואף לדעת האוסר הבאת אלונטית מותר להלך בבגדיו שנרטבו⁴, אך מדברי הראשונים שלא חשו להזכיר חילוקים אלו מוכח שלא ראו כלל סתירה ממשנה זו למשנה שאחריה, והיינו כיון שמעולם לא נאסר טלטול בגד רטוב, דכל האיסור הוא בהבאת אלונטית בלבד, כפרט בדיני רחיצה⁵.

ו. וזה בנוסף למה שמצינו לגבי היתר הבאת אלונטית אליבא דר"ש, שסתמו הראשונים ולא טרחו לפרש את טעם ההיתר.

ז. יצויין שהלבוש (שאמה) כתב דהטעם שמותר להלך בבגדיו שנשרו הוא משום דאין דרך לסחוט בגדים שעודם עליו, הרי מבואר לאידך גיסא דבעודו לבוש בבגדיו חשש הסחיטה פוחת, וכבר העיר בספר חידושים וביאורים שהסברא נותנת להיפך, ואף הפוסקים חלקו והתירו ללבוש בגד רטוב (מג"א שה סק"א, משנ"ב שא ס"ק קסב בשם ב"ח ופמ"ג), וע"ע בתוספת שבת (שא סקפ"א) שהקשה על סברת הלבוש.

ח. יצויין בחי' מהרי"ח (על המשנה) שהעיר לפי"ז מדוע פסק רבי יוחנן כר"ש, הרי ב' המשניות הם סתם ואח"כ מחלוקת, שהרי ר' יוחנן שנה בסיום המשנה דברי בן חנינאי (כמ"ש רש"י קמזב), וא"כ היה לו לפסוק כבן חנינאי.

ט. והנה יש מהאחרונים שהבינו מדברי התוי"ט שכוונתו ליישב לדעת הרמ"א שאוסר טלטול בגד רטוב כיצד מותר להלך בבגדיו שנשרו, אך יודגש בזה שהתוי"ט בחיבורו מלבושי יו"ט הניח איסור זה בצ"ע ומשמע דפליג על איסור הטלטול, ולכן נראה שמה שכתב בתוי"ט אינו אלא ליישב הסתירה במשניות, שגם התנא שאוסר את הטלטול מתיר במקום כבוד הבריות, אך להלכה אי"צ לזה וכנ"ל, ובאמת כן כתב המלאכת שלמה שדברי התוי"ט אינם אלא לבאר המשנה האוסרת הבאת אלונטית ואינם להלכה.

י. והנה יצויין בפסקי הרי"ד שבת קמז, ב שכתב דכל ההיתר להלך בבגדיו שנשרו אינו אלא עד שמגיע לחצר החיצונה, אך בהגיעו לחצר שוב לא התירו לו להלך בהן אלא שוטחן בחמה, והיינו משום החשש שיבוא לסחוט, ובפשטות היה מקום ללמוד מאיסור זה לאסור בכל טלטול בגד רטוב, אך יש לדחות שכל איסור זה אינו אלא בהילוך דוקא, שבזה יש יותר חשש וכמשנ"ת, ונ"מ הפוסקים לא הביאו דברי הרי"ד, אלא כתבו דדין שוטחם בחמה נאמר רק כשרוצה לפשוט הבגדים, אך אין איסור להמשיך ללכת אם רוצה בכך].

האיסור המחודש רק באלונטית - עשר אלונטיות

ועוד יש להוכיח מדברי המשנה "הרוחץ ונסתפג אפילו בעשר אלונטיות לא יביאם" וכו', וביאר הרמב"ם בפ' המשנה שאף שבאלונטית העשירית אין די מים לסחוט, מ"מ אסרו משום שחששו שיביא את האלונטית הראשונה ויסחטנה, והנה פשוט דבבגד שנשרה במים לא שייך חומרא זו לאסור את האלונטית העשירית, דכל בגד שנשרה נידון בפני עצמו, ורק לגבי סיפוג באלונטית שיתכן להסתפג בעשר אלונטיות יש מקום לאסור גם באלונטית העשירית, הרי לנו שאיסור הבאת אלונטית נאמר בענייני רחיצה דוקא, שבזה היה שכיח לסחוט בצאתו מהמרחץ, ועד כמה שהגזירה נאמרה ביחס לחששות שברחיצה שוב אין מקור לחוש בשאר בגדים, נאפילו אי נימא

מגוף סוגיית אלונטית נראה שלא נאסר טלטול אלא הבאה

ועוד יש לדקדק מדברי הגמ' קמזב, "ת"ר מסתפג אדם באלונטית ומניחה בחלון, ולא ימסרנה לאוליירין מפני שחשודין על אותו דבר, ר"ש אומר מסתפג באלונטית ומביאה בידו", ויש להעיר הכיצד מותר לטלטל את האלונטית ולהניחה בחלון", כמו"כ הטעם שאסרו למסור לאוליירין הוא מפני שחשודין על הסחיטה, משמע דאילו לא היו האוליירין חשודים היה מותר למסור להם, ואף שיש בכך טלטול הבגד, הרי לנו שמגוף הסוגיא דאלונטית מדויק שאין האיסור בעצם הטלטול אלא בהבאה לביתו, שבה היה דרך לסחוט לאחר הרחיצה, ומשום כך חששו חכמים וגזרו שלא יביא האלונטית, ושוב אינו ענין לאיסור טלטול בגד רטוב.

וע"ע בספר הבתים (מלאכות האסורות שער יב אות טו) שהביא דיש מי שכתב שאסור ללבוש בגד רטוב, ומה שהתירה המשנה הוא דוקא בעודו לבוש בהן, ואף בדבריו יש לומר שהוא איסור מיוחד בהילוך דוקא, משום שהחשש גדול יותר מסתם טלטול, אך יותר נראה לומר דאותו יש מי שכתב שהביא הוא ע"פ המרדכי בשם היראים שאסור לטלטל, דהרי בשאר הראשונים לא מצאנו מי שהזכיר דהיתר ההילוך הוא רק בעודו לבוש בהם [משום כבוד הבריות או משום שאין הדרך לסחוט בעודן עליו], ועוד שהרי אין מקור מפורש לאיסור הילוך בבגד רטוב, אלא רק מדיוק בדברי המשנה שהיתר ההילוך מיירי בלבוש בהם, וא"כ יותר מסתבר דלשיטתם ישנו איסור בכל טלטול בגד רטוב, וממילא אתי שפיר שהמשנה מחדשת היתר מסויים בהילוך בלבד.

יא. ואין סברא לומר שכיון שהאלונטית כבר בידו מותר לטלטלה ולהניחה, דהא סו"ס יש לחוש לסחיטה, [בשונה מאיסור מוקצה שמצינו היתר לטלטל דבר שכבר בידו], כמבואר בישועות יעקב (סי' שח סק"א סד"ה והנה) שבאיסור טלטול מחשש מלאכה לא שייך להתיר בעודו בידו, ואף לדעת הביה"ל (סי' שח סט"ז ד"ה דאסור) שכתב גבי איסור טלטול ספסל שנשמט אחת מירכותיו מחשש שמא יתקע, שאם הוא עלול ליפול ולהזיק יכול לטלטלו, והוסיף שממילא מותר אז לסומכו על ספסל אחר, ומשמע שגם באיסור טלטול מחשש מלאכה אם נמצא בידו בהיתר יכול להניחו במקום שרוצה, מ"מ יש לחלק דהתם הרי הותר הטלטול כדי שלא יזיק, משא"כ באלונטית שלא הותר הטלטול כלל אלא רק הסיפוג, ויש עוד להאריך בזה ואכמ"ל.

באופנים אלו שהיה בהם יותר ראוי לחוש אפ"ה לא חוששים, אתי שפיר צירופם כעניין אחד.³

בדברי רש"י ופ"י המשנה להרמב"ם מבואר גדר חדש באיסור הבאת אלונטית

כמו"כ יש להוכיח מדברי הרמב"ם בפ"י המשנה שכתב דכל החשש באלונטית הוא שיסחטנה בכדי להביאה לביתו כשהיא נגובה, ומאחר שאסרו להוציא את האלונטית לביתו שוב לא יחוש לסחיטתה, הרי מוכח שעצם טלטול בגד לא מהווה סיבה לחוש לסחיטה, ורק בהבאת האלונטית לביתו חששו מחמת שכך היה הדרך לסחוט האלונטית כדי להביאה נגובה, ובודאי שאין חשש זה בכל טלטול בגד רטוב.

ובעין זה מתבאר מדברי רש"י (קמז, א ד"ה אפי' בעשר אלונטיות) שכתב דלא יביאם בידו בתוך ביתו שמא ישכח ויסחט בבואו ע"כ, משמע מדבריו שמקום חשש הסחיטה הוא רק בבואו לביתו, ומבואר שאין האיסור בעצם הטלטול, אלא רק באופן שהיה שכיח לסחוט לאחר הרחיצה.⁴

שיש אופן ששייך עשר אלונטיות כגון שנשפך הרבה מים ומנגבם ב' אלונטיות זו אחר זו, הרי לא מצינו שהביאו איסור לטלטל את האלונטית העשירית כשאין אפשרות לסחטה, ובהכרח שיש חומרא מיוחדת ברחיצה וכנ"ל, וא"כ אין ללמוד מזה כלל לאיסור טלטול שאר בגד רטוב].

הרמב"ם השווה היתר הבאת אלונטית והיתר ההליכה בבגדים שנשרו

ומדברי הרמב"ם (פכ"ב מהל' שבת ה"כ) ג"כ נראה לדקדק שלא חשש לסחיטה בטלטול בגד, שהביא שני אופנים שהותר לטלטל בגד רטוב - הבאת אלונטית והליכה בבגדיו שנשרו, בעוד שלא הזכיר כלל את גוף איסור הטלטול, והנה אילו היה סובר הרמב"ם דעיקר הטלטול אסור, הרי ששני דינים אלו הם שני אופנים מסויימים שהותר בהם הטלטול, כאשר כל אחד מהם הוא מטעם אחר, [האחד מפני כבוד הבריות והשני מפני שלא גזרו על הרחיצה או שהמים מועטים וכו'], וא"כ מדוע צירפם הרמב"ם וכתבם בזה אחר זה, והרי אינם שייכים זה לזה, אולם אם נאמר שבכל טלטול בגד אין אנו חוששים לסחיטה, וכוונתו לחדש דגם

יב. אולם יש להעיר שהרמב"ם כתב ב' הלכות אלו בסדר הפוך מזה שנכתבו במשניות, (שבמשנה הובא מי שנשרו כליו לפני אלונטית, ואילו הרמב"ם כתב דין אלונטית לפני מי שנשרו כליו), ושמא י"ל דרק מאחר שנפסק בדין אלונטית כר"ש יש להתיר למי שנשרו כליו, וכדברי המלאכת שלמה, דהמשנה דמי שנשרו קאי אליבא דר"ש.

אך י"ל באופ"א, שהרמב"ם הקדים את דין אלונטית מכיון שלגבי מי שנשרו כליו נאמר האיסור לשטחם בחמה, ובכך שדין מי שנשרו מופיע לאחר דין אלונטית מתפרש שהאיסור לשטחם מתייחס גם לאלונטית, [ועי' מג"א סקנ"ה שדן באיסור שטיחה בבגד שנשרה במים מועטים, וע"ע בא"ר דאלונטית נחשבת למים מועטים].

יג. ובזה יש קצת חילוק, שמהרמב"ם משמע שהדרך לסחוט בצאתו מהמרחץ ומרש"י נראה שסוחט בבואו לביתו, אך מ"מ מבואר שגזירת אלונטית היא מענין הרחיצה.

ומצאנו בספר יחזקאל תנאים ואמוראים (לרבי יהודה משפירא רבו של הרוקח - ערך ר"ח בן עקביא) שביאר דהטעם שר"ח בן עקביא התיר הבאת אלונטית לאנשי טבריא בלבד הוא משום שהיו סמוכים למעיין, ובזמן הקצר שהולך מהמרחץ לביתו לא חוששים שיסחט.

והנה אם נאמר שיש איסור בכל טלטול בגד רטוב, כיצד יכול ר"ח להתיר איסור זה לאנשי טבריא בלבד, ובהכרח שאיסור ההבאה נאמר בענייני רחיצה, ולפיכך ניתן לחלק בין אופני הרחיצה השונים ממקום למקום, ועוד מוכח שלא הטלטול אסור אלא ההבאה בלבד, שהרי כל טעם ההיתר מתייחס לאורך הדרך מהמרחץ לבית, שלכן הותר לאנשי טבריא כיון שהדרך קצרה, הרי מבואר שאין כלל איסור בטלטול בגד, שהרי הבאת אלונטית לא גרע מכל טלטול בגד מזוית זו לאחרת, וא"כ היה לנו לאסור אף לאנשי טבריא, שאף שדרכם מהמעין קצרה הרי גם בזה יש איסור לטלטל בגד, וע"כ שכל האיסור בהבאת האלונטית נאמר רק ביחס לדרך מהמרחץ לביתו וכנ"ל.

דברי הירושלמי שהאיסור וההיתר באלונטית הם שלבים שונים בהשתלשלות דיני הרחיצה וגדולה מזו, בירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) מובא להדיא דינו של רבי חנניא בן עקביא כחלק מסדר השתלשלות דיני הרחיצה, "בראשונה היו סותמין את הקמין מע"ש ונכנסים ורוחצין בשבת, נחשדו להיות ממלין אותו עצים מערב שבת והיא דליקה והולכת בשבת ואסרו להן רחיצה והתירו להן זיעה, נחשדו להיות נכנסין ורוחצין ואמרו מזיעין היינו ואסרו להן רחיצה וזיעה, היו שם שתי אמבטיות אחת של מתוקין

וע"ע בספר חידושים וביאורים סימן טז אות כ שהאריך בדקדוקים מסוגיא דאלונטית ומרש"י הנ"ל, והסיק ג"כ שאיסור הבאת אלונטית אינו אלא באלונטית בלבד.

היתר באלונטית שהתיר רבי חנניא בן עקביא לאנשי טבריא

בגמ' עירובין פז, ב "ת"ר ג' דברים התיר רבי חנניא בן עקביא לאנשי טבריא ממלאין מים וכו' ומסתפגין באלונטית", ובהמשך הגמ' "מסתפגין באלונטית מאי היא דתניא מסתפג אדם באלונטית ומניחה בחלון וכו', ר"ש אומר אף מביאה בידו בתוך ביתו".

ולכאורה צ"ב, מדוע הוצרך רבי חנניא בן עקביא להתיר סיפוג באלונטית, והרי מעולם לא נאמר בזה איסור, [ואף תנא דמתני' שבת קמז, א שאסר להביא אלונטית התיר להסתפג], ונראה פשוט שההיתר הוא להביא את האלונטית לביתו, וכמו שנראה מכך שהגמ' הביאה את כל לשון הברייתא שמובא בה דברי ר"ש שהתיר הבאת אלונטית, [וכן מפורש בדברי הירושלמי שיובאו להלן].

ומדברי הגמ' נראה דהיתר זה שהתיר ר"ח בן עקביא באלונטית הוא לאנשי טבריא בלבד, [כפי שמבואר שם לגבי ב' ההיתרים האחרים, היתר דגוזזטרא דלא התיר אלא בימה של טבריא בלבד, והטמנה בעצה שהותר לאנשי טבריא שסתמן בעלי מלאכה], ולפי"ז נמצא דר"ח בן עקביא הוא שיטה אמצעית בדין הבאת אלונטית, דסובר שלכל העולם אסור ולאנשי טבריא מותר, [דלא כר"ש שהתיר לכו"ע, ודלא כבן חכניא שאסר לכו"ע].

אמנם צ"ב מאיזה טעם יש להקל לאנשי טבריא יותר מבשאר מקומות, ובדברי הראשונים שם לא נתפרש כלל טעם ההיתר.

איסור הבאת אלונטית שייך ברחיצה בלבד ואינו ענין לשאר בגדים, ב. גם את"ל שאיסור הבאת אלונטית אינו מסוים לרחיצה, מכל מקום הוא לא נפסק להלכה.

ונמצא א"כ שדברי היראים שאסר לטלטל בגד רטוב מחודשים בתרתי, א. שלמוד מאיסור הבאת אלונטית גם למה שלא נוגע לאיסור רחיצה, ב. שמה שנפסק כדברי ר"ש המתיר הבאת אלונטית הוא רק ביחס לאלונטית ולא לשאר בגדים.

יהיה איך שיהיה, נראה שאיסור טלטול בגד רטוב הוא חידוש גדול עד למאד, כך ששתיקת השו"ע באיסור זה היא כמאה עדים להתיר, דאם דעתו לאסור היה עליו לכתוב זאת, ולא להסתמך על הבנתו כאלו הוא איסור פשוט^{טו}.

ואחת של מלוחין, נחשדו להיות מגלין את הנסרין ורוחצין במתוקין והן אומרים במלוחין רחצנו ואסרו להן את הכל, כיון שנתגדרו היו מתירין להן והולכין, מתירין להן והולכין, עד שהתירו להן מי מערה וחמי טבריא, ולא התירו הבאת לונטיות, ומי התיר הבאת לונטיות, רבי חנינא בן עקיבה^{יז}.

הרי מפורש, שאיסור הבאת אלונטית הוא לגדרו הפרצות שהיו שכיחות ברחיצה, ואחר שנתגדרו התירו איסור זה, נמצא לפי"ז שהאיסור הוא מסוים ברחיצה, ומעולם לא נאסר לטלטל שאר בגד רטוב מחשש סחיטה.

העולה מהדברים:

מכל הנ"ל מתבאר שהטעם שלא הזכירו הראשונים איסור טלטול בגד הוא: א.



יד. והנה מלשון הירושלמי נראה שאין ההיתר לאנשי טבריה בלבד, אלא שהיה זמן שבו הותרה הבאת אלונטית לכל העולם, ולפי"ז יתכן שמה שר"ש התיר הבאת אלונטית הוא אחרי שהותרה הגזירה, ואילו המשנה שאוסרת נשנית קודם שהותרה הגזירה, נמצא שאין כלל מחלוקת באיסור הבאת אלונטית, דכו"ע מודו שהיה איסור והוא הותר. והעירו כן מפרשי הירושלמי (שיירי קרבן ועוד) על מה שהוצרך הבבלי לתרץ שתנא דמתני' הוא בן חכנאי, הרי אפשר ליישב את המשנה קודם שהותרה הגזירה וככו"ע, וצ"ע.

טו. ואמנם עיקר הנפק"מ בזה הוא לבני ספרד הנוהגים כפסקי השו"ע, אך גם לנוהגים כפסקי הרמ"א אף שבדאי אין להם לזוז מפסק הרמ"א, מ"מ יתכן דיש להקל במקום שמצטרפת עוד סברא, וכגון טלטול בגד רטוב ע"י שני בני אדם יחד, שהרי מבואר במשנה שעשרה בנ"א יחד מותרים להביא את האלונטית, והמג"א למד מזה לכל טלטול בגד רטוב, ודנו הפוסקים האם עשרה בנ"א דוקא או שמותר אפי' בשניים, [במג"א משמע דעשרה דוקא, וכן כתב בתוספת שבת (שא סקפ"ו)], אך בא"ר (שא סק"פ) ובפמ"ג (שכ מש"ז יב) כתבו דאפילו בשניים מותר, ובמשנ"ב לא כתב כלל היתר זה וצ"ע, ולפי משנ"ת יל"ד ולהקל בשני בנ"א, ודיינו אם החמרנו באדם אחד וכפסק הרמ"א, וכמו"כ לפי משנ"ת יש מקום להקל בכגד שהיה רטוב בין השמשות ונתייבש, שהמ"ב (סי' שח סק"ג) הביא לאסור בזה מטעם מיגו דאיתקצאי, ופוסקי זמנינו התקשו בזה שהרי בדר"כ עתיד להתייבש והרי זה בגדר גמרו בידי אדם, והביאו בשם החזו"א שהתיר בזה, ולפי משנ"ת דאיסור הטלטול הוא חומרא בעלמא והרבה ראשונים פליגי ע"ז, יל"ד להקל לכה"פ אחר שנתייבש.

הרב משה שמול

בענין השימוש בממחטות לחות בשבת הספוגות בנוזל לניקוי

אבל כל משקה שאין חשוב להן לטפל ולהוציאה מן האוכל אלא אוכלין את האוכל ואת המשקה בתערובת לא חייל על הפרדתן שם מלאכה. ונראה דה"ה בענין זה, היות ואין דרך בני אדם לטפל ולהוציא הנוזל הבלוע בממחטות להעמידו לתשמישי משקה כמו שהרגלו בתשמיש משקה, לא חייל על הפרדתו שם מלאכה.

ואפי' איסור דרבנן אין כאן, משום דדמי לסחיטת שאר פירות שמותר לסוחטן לכתחילה. ולא עדיף מסחיטת לימונים לטבל. ומפירות שדרך לסוחטן לרפואה, שאין בזה אפי' איסור דרבנן כמש"כ הב"י בסי ש"כ, מאחר דלא הוי משקה לצמא ולתענוג.

ואין להביא ראיה מהא דספוג שאין לו בית אחיזה שאסור לקנח בו. דהתם מיירי שהספוג בלוע ממשיך שדרך לסוחטו ולהעמידו לתשמיש משקה, כלומר, שהספוג בלוע במים או שמן ויין, ולפיכך יש בסחיטתו משום מלאכה, אבל אילו הספוג בלוע מדבר שאינו ראוי לתשמיש משקה כדרך שהורגלו בתשמיש משקה לצמא ולתענוג, אלא בנוזל ניקוי, שלא הורגלו לטפל בו ולהוציאו ולהעמידו לתשמיש משקה, אלא סוחטין אותו בדרך ניקוי בלבד, לא חייל עליה שם מלאכה כלל כמש"כ החזו"א, ודמי לפירות שאוכלין את האוכל והמשקה בתערובת אע"פ שבדאי נהנין מן המשקה הזב מהן בדרך אכליתן, שמותר

הנה בדבר זה דנו הפוסקים, ובספר "ארחות שבת" העלו לאסור את השימוש בהם עפ"י ד"ר ושא"ר הסוברים שיש בסחיטת בגד הבלוע משקה משום מפרק תולדה דדש. וכתבו שאין להקל בזה משום סחיטה לאיבוד, מאחר והמשתמש בהן חפץ בנוזל הנסחט לצורך הניקוי. עוד כתבו דשימוש זה נחשב הדבר כמתכוין לכך, היות ואין די בנוזל הנמצא על פני הממחטות לניקוי טוב ונאות.

ונראה לפקפק בדבר, מאחר שהנוזל היוצא מהן אינו ראוי למשקה לאדם. ולא מיבעיא להסוברים דלענין מפרק תולדה דדש בענין שיהא על היוצא שם משקה לענין הכשר זרעים. דלפי סברא זו ודאי אין שייך בממחטות אלו לבוא לידי חיוב. דהא משקה היוצא ממחטות אלו לא קרינן ביה "אשר ישתה". וכמש"כ הרמב"ם בפ"ב הל' י"ד מהל' טומאת אוכלין. וא"כ אין לדון בענין זה אלא רק מדין סחיטת תותים ורימונים ושאר פירות. ועי' לקמ' שיתבאר דכה"ג דמי לשאר פירות ומותר.

אלא אפי' לדעת הסוברים שאין החיוב לענין שבת תלוי בשם משקה לענין הכשר, מ"מ בנידון דידן לא יחשב הפירוק למלאכה כלל. שהרי לסברא זו כתב החזו"א סי' נ"ה סק"ד דלא יחשב הפירוק למלאכה אלא רק בדבר שבני אדם נהנין מן המשקין כמו שהורגלו בתשמיש משקין, דאז כאשר מפריד את המשקה חייל עליה שם מפרק,

אלא שמ"מ חזינן לדעת הרשב"א דכה"ג נמי הוי משקה והוי פ"ר דניחא ליה. אלא שכבר כתבנו דכל זה אך ורק כשהמשקה היוצא הורגלו בו להעמידו לתשמיש משקה, משא"כ בנוזל ניקוי היוצא ממחטות לחות לכו"ע אין עליו שם משקה לענין הכשר ולענין מלאכה כלל. ולפיכך יש להתיר את השימוש במחטות לחות. ובפרט אצל מי שהדבר נצרך ביותר לשימוש אצל נכים ומוגבלי תנועה שפעמים כמעט ואי אפשר לנקותם בלא זה.

ואחר כתבי זאת הצעתי את דברי לפני המחבר הרה"ג ר' שלום יוסף גלבר שליט"א, והשיב לי, דשם מלאכת מפרק חל בסחיטת המגבונים אע"ג שאין להיוצא שם משקה, ולא דמי לפירות שאין דרך לסוחטן, דהתם שם אוכל עליה הילכך כל שאין דרך לסוחטן למימיהן כדי להעמידן כמשקה הוי אוכלא דאיפרת, אבל בסחיטת משקה מבגד אע"ג דלית ליה שם משקה הוי כמפרק דבר מתוך דבר, דהמשקה כשהוא בלוע בבגד אינו מתאחד עם הבגד להיות דבר אחד, הילכך אע"ג שאינו חשוב משקה מ"מ הוי כמפריד אוכל מתוך פסולת, והואיל ודרך בכך לא דמי לסחיטת שאר משקין הבלועין בבגד שדנו בזה הראשונים משום מלבן, דהתם אין דרך בכך משא"כ בנידון דידן. ועוד דהכא לא חשוב כסחיטה לאיבוד כיון שחפץ להשתמש בנוזל הנסחט מהן. עכ"ד.

ונראה דיש מקום שפיר לדון בדבר עוד, דמאחר ואין דרך לפרק את הנוזל הבלוע להעמידו כדבר בפני עצמו אין זה שייך כלל למלאכת מפרק. ואף אי נימא דשפיר חשיב כמעמיד הנוזל לשימוש, מ"מ

לסוחטן לכתחילה למימיהן, ואפי' אם היה נמצא איזה פרי או צמח שהיוצא ממנו היה ראוי כנוזל ניקוי בלבד, היה מותר לנקות בו אפי' אם היה דרך בכך.

עוד יש להוסיף, שהמשקה היוצא בשעת הניקוי אינו עדיף ממשקה הבא לאוכל דלא חייל עליה שם משקה כיון שהוא מתערב עם האוכל, וכש"כ הוא שאם סוחט אשכול לתוך טינופת וצואה אפי' אם צריך לו לצורך ניקוי דלא חייל עליה שם משקה, לא לענין הכשר ולא לענין מלאכה של העמדת תשמיש משקה כפי שהורגלו בתשמיש משקה.

ואין להוכיח מהא דספוג שאין לו בית אחיזה, שהיוצא בשעת ניקוי חשיב משקה, דאדרבה יש להוכיח מדברי הראשונים איפכא, שהרי מהא דספוג דחו התוס' ושאר את דברי הערוך שהתיר פ"ר דלא ניחא ליה, שהרי אסרו לקנח בו כשאין לו בית אחיזה ואע"פ שאינו נהנה בנסחט ממנו. ויעוי' בחי' הרשב"א כתובות ו,א שדחה את דברי התוס', דאדרבה בספוג נהנה הוא מהיוצא מאחר שצריך לו לקנח ולנקות והוי פ"ר דניחא ליה.

ובע"כ צ"ל לדעת תוס' דהיוצא בשעת ניקוי אין בו משום דש כיון שאין לו שם משקה, ולא אסרו בספוג אלא מחמת המשקה היוצא לאחר הניקוי או קודם הניקוי שאינו נסחט לתוך הליכלוך והטינוף. ומ"מ גם להיוצא קודם הניקוי בין אצבעותיו הוי פ"ר דלא ניחא ליה שאינו נהנה ממנו, אלא נהנה רק מן היוצא למקום הטינוף והלכלוך. שלזה הוא צריך.

ולהעמידן כב' דברים נפרדים זה מזה ולהשתמש בכל אחד מהם לבדו, ואדרבה לממחטות אלו כשאין בהן נוזל אין דרך להשתמש בהם כלל וכן נמי בנוזל בלא הממחטה ג"כ אין דרך להשתמש כלל. לפיכך נראה יותר לומר דאין שייך בזה מלאכת מפרק כלל. ולא הצעתי את תוספת הדברים שוב לפני הרה"ג הנ"ל.

י"ל דמאחר וכל פירוק נעשה בסמוך לשימוש בלבד, הוי כקילוף פירות וכתלישת ענבים מהאשכול, דכיון שכל צורת הפירוק נעשית בשעת השימוש ולא להעמידן כדבר בפני עצמו העומד כמוכן לשימוש אין זה דרך דישה ופירוק. ועוד שמשום כך י"ל שהממחטה והנוזל שבה הוו כדבר אחד, שהרי אין דרך להפרידן



הרב אברהם מאיר לוי זצ"ל*

נערך מתוך כתביו על ידי בני המשפחה

בגדרי איסור הכנה [משבת לחול]

ביסוד ומקור האיסור

שאינן בו תקון כלי אף לחול, ולהראב"ד
אסור מטעם טירחא משבת לחול.

אמנם במ"מ (על הרמב"ם הנ"ל) מבואר שלא
כדבריו, דכתב, "ואף רבינו ז"ל כך
הוא סובר שתקון זה אינו אסור אלא מפני
שהוא צורך חול", ור"ל דאם כוונת הרמב"ם
משום תקון כלי נכמו בריש ההלכה "אסור
לחוף כלי כסף בגרתקון וכו' ונמצא כמתקן כלי"
ובהלכה שאח"ז "אסור להטביל כלים טמאין
בשבת מפני שהוא כמתקן כלי" הרי אסור גם
לצורך שבת, וע"כ דלא הוי תיקון גמור,
ונאסר רק כשעושה אותו לצורך חול.

ועיין שו"ת רדב"ז (אלף תק"ג) דלהכי דייק
הרמב"ם וכתב "מפני שהוא כמתקן"
ולא כתב "כמתקן כלי", ומה שהכניס
הרמב"ם דין זה בין שאר דיני תיקון כלי
[שאיסורו משום תיקון מנא ואפילו לאותה
שבת] מפני שענין דומה עי"ש.

ומעתה כיון שאין שיטת הרמב"ם דהוי
תיקון גמור ואסור רק בנעשה
לצורך חול, יל"ע מה תוספת יש במה

א. אסרו חכמים להכין משבת לחול, והכי
תנן בשבת (ק"ג). דאין מצינן
המיטות משבת למוצאי שבת, ונפסק
ברמב"ם (פכ"ג מהל' שבת ה"ז) ובמג"א ס'י
ש"ב (סק"ו) והביאו המ"ב (ס"ק י"ט).

וכן בברייתא שבת ק"ח. "קערות שאכל בהם
ערבית מדיחן וכו' מן המנחה ולמעלה
שוב אינו מדיחן", ונפסק ברמב"ם שם
ובשו"ע ס'י שכ"ג ס"ו.

ובגדר האיסור מבואר בלשון הרמב"ם שם
"ואסור להדיח קערות ואלפסין
וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן אא"כ הדיחן
לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת",
ובהשגות הראב"ד כתב, "אינו אסור אלא
מפני שהוא טורח לחול". ולכאורה היה
אפשר לומר דפליגי, וכך למד הערוך
השולחן, וכתב (בסימן שב ס"א), "ויש נ"מ
לדינא בין הטעמים, דלהרמב"ם דלית ליה
טעם טירחא מותר לקפול בגד בקיפול פשוט

א. הרה"ג אברהם מאיר לוי זצ"ל היה מראשוני האברכים בכולל סמוך להקמתו. הוא בלט
בהתמדתו, נועם הליכותיו, צנוע ומעלי. למרות היותו נחבא אל הכלים הכירו הכל בגדולתו התורנית,
בשכלו הישר ובעוצם כשרונותיו. מקצת מחידושי נדפסו בכרכי שערי ציון. הרב לוי היה בשיא
פריחתו, ונתעלה לשיבה של מעלה תוך כדי עוסקו בתורה, הוא נפטר בצום גדליה תש"פ, לאחר
דום לב שעבר בערב תשעה באב - כחודשיים קודם, ומאז היה מחוסר הכרה עד לפטירתו - אחר
שמלאו לו ס' שנים. יהי זכרו ברוך.

להם מנותיהם מערב יו"ט נואז יכולים לילך כרגליהם עיי"ש ברש"י, ומשמע שכל הנידון רק משום איסור תחומין, אך עצם ההולכה לצורך הלילה שרי [ועמד בזה הרש"ש שם]. ב' מהא דמבואר בעירובין (לה). והובא בשו"ע (סי' תט"ז ס"ב) דמותר להוליך העירוב ביו"ט ולחשוב בלבו שקונה שביתה לצורך מחר [כגון שהוא שבת או יו"ט], וחזינן דרק על קנין השביתה גופא הקפידו שלא יאמר כלום, אבל עצם מעשה ההליכה אין בו איסור הכנה.

ותי' החיי אדם דמה שאסור להביא יין היינו סמוך לחשיכה דמוכח מילתא שאינו לצורך היום. וחזינן דאף פעולות שאין בהם דין הכנה מ"מ כשניכר שעושה לצורך חול אסור - דזילתא דשבת איכא, ומ"מ כתב שם "ולכן נראה לי דבשעת הדחק שלא ימצא בלילה בקל מותר להביא יין וכן מים מיו"ט לחבירו דכל זה לא מיקרי הכנה רק שצריך להביאו בעוד היום גדול דלא מוכחא מילתא דאפשר דצריך עדיין לצורך היום, וגם לא יביא כדרך שנושא בחול רק ישנה, ומ"מ לצורך חול אין לנו ראייה להתיר די"ל דדוקא לצורך מצוה מותר".

והעולה מדבריו, אף שמעיקר הדין ס"ל דהבאה גרידא ל"ח הכנה, מ"מ בסמוך לחשיכה דמינכרא מילתא אסור, וגם מבעוד יום לא רצה להקל רק מבעוד יום וגם לצורך מצוה. [ויל"ע דההיא דביצה מ. באורחים שלוקחים אוכל לצורך הלילה מאי מצוה איכא, ועוד הא חזינן בעירובין דהכנה גם לצורך מצוה אסור שהרי לומר בפה 'הרי זה עירוב' חשיב הכנה ואסור, ורק הבאה התייר]. ומ"מ לענין עיקר דין הכנה מבואר שהגדר הוא כמש"כ החיי אדם "דדוקא כשגומר

שהגדיר הרמב"ם מפני שהוא כמתקן. וי"ל דהנה עיין בשו"ע (סי' ש"ב ס"ג) שהובא הדין דמקפלין בגדים בשבת לצורך שבת, ועיי"ש התנאים בקיפול המותר באופן שלא יחשב תיקון כ"כ, וסיים השו"ע דיש מי שאומר דלקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון שרי בכל ענין, ונראין דבריו. והיינו שאין בזה משום מתקן כלל (כדהביא המ"ב מהלבוש), וכתב המ"ב דבכה"ג גם לצורך חול מותר [ומקורו מהרבה אחרונים, וציין ששכן מוכח במרדכי (פ' אלו קשרים), ודלא כחיי"א (מד, כד) שהחמיר] ולכא' צ"ב אמאי אין בזה משום הכנה, אך לפי דברי הרמב"ם שדווקא 'תיקון' לצורך חול אסור א"ש, דכה"ג ל"ח תיקון כלל, ודו"ק.

המעשים האסורים משום הכנה

ב. כתב הרמ"א (סי' תרס"ז) ואסור להכין ביו"ט לצורך ליל יו"ט [דהוא ספק חול ונמצא מכין מיו"ט לחול, מ"ב] ולכן אסור להעמיד השולחנות והספסלים בבית לצורך הלילה דהוה הכנה. ועיי"ש במ"ב (סק"ו) שכ"ז דווקא לסדרן, אבל להביאן מהסוכה לבית שרי. ומאידך כתב (בסק"ה) בשם המג"א (סק"ג) דלהביא יין מיו"ט לחבירו אסור [אא"כ בשעת הדחק שלא ימצא בלילה] וצ"ע. שו"ר בחיי אדם (כלל קנ"ג ס"ו) שתמה בזה.

והנה בעיקר דברי המג"א דמותר להביא השולחן ביאר החיי"א "דכשגומר איזה דבר הוי הכנה אבל ההבאה לביתו לא הוי הכנה", והביא לזה שתי ראיות, א', דבביצה (מ). איתא, מי שזימן אצלו אורחים לא יוליכו בידם מנות [לאתר הסעודה, מנות בידם לביתם לצורך הלילה - רש"י] אא"כ זיכה

ורוצה לקחת מחזור לצורך תפלת יו"ט, דלכאורה אסור דהא מינכרא מילתא דעושה לצורך יו"ט.

בדין איסור הכנה במקום הפסד

ד. שו"ע (סי' ש"ח ס"ד), כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו אפילו אינו אלא לצורך הכלי שמא ישבר או יגנב, ולא נזכר שההיתר דווקא אם רוצה להשתמש לצורך השבת, ומשמע אף שכל טלטולו הוא לצורך השתמשות בו בחול שרי, ויל"ע אמאי לא נאסר משום הכנה. וי"ל בב' אופנים, א', במקום הפסד נדחה איסור הכנה, ב' כיון שעוסק בהצלת הכלי לא מחזי כמכין לצורך חול דחשיב כעוסק בשמירת ממנו של עכשיו.¹

ויל"ע מהא דהביא המ"ב (סימן שי"ט ס"ק ס"ב) דהלוקח השומן מע"ג החלב אף שאינו מסיר בצמצום ואין בו משום איסור

איזה ענין מקרי הכנה" ולכן הבאת השולחנות והספסלים מבעוד יום מהסוכה לבית שרי אף שזה לצורך הלילה.

הכנת הסידור והמחזור ביו"ט ושבת הסמוכים זה לזה

ג. והעולה לפ"ז למעשה, במי שלוקח סידור בשבת [לאחר שהתפלל מנחה] לביהכנ"ס להתפלל מעריב במוצ"ש, הנה חשיב דבר מצוה, אמנם אי עושה סמוך לחשיכה מינכרא מילתא ואסור, וגם אם עושה כן מבעוד יום יש לדון אי חשיב צורך כיון שיש סידורים בביהכנ"ס, אלא א"כ רוצה דוקא בסידור שלו שמכוון בו יותר.

וכמו כן הלוקח מחזור מבעוד יום ביום ראשון של ר"ה ע"מ להתפלל מעריב של ליל שני של ר"ה, שרי דהוי צורך מצוה. אבל אם לוקחו סמוך לערב אסור דמינכרא מילתא.² ויל"ע ביו"ט שחל אחר השבת

ב. בענין האם ר"ה שאני דחשיב יומא אריכתא עי' ביש"ש ביצה פרק א' סוף סי' ג' [ועי' בתשובות והנהגות ג' קס"ה].

ג. והנה המאירי בשבת קכד. כתב בזה"ל "כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו אף מחמה לצל כמו שביארנו ואע"פ שאין לו בהם שום צורך שהרי מ"מ לצורך עצמו הוא עושה שלא להפסד ואם הוא דבר שאינו נפחת בחמה כל כך אינו מטלטלו אלא לאיזה צורך ומ"מ היו לו בגדים בחמה הואיל ומלאכתו להיתר אע"פ שאין נפחתים בחמה ושאין צריכין לו עכשו מותר לטלטלם שהרי אפשר שיבא מי שישב עליהם ונמצא כאן קצת צורך" עכ"ל. והנה לא פירש שלולי צורך כל שהוא היה בכך משום הכנה [דהיינו דאפשר שלולי צורך היה בזה משום גזירת כלים וכפי שמבואר בראשונים אחרים], אבל מ"מ מבואר בדבריו דהדין אמור באופן שיש צד צורך כל שהוא [מלבד צורך המחר]. ומפורש בדבריו שכאשר יש הצלת ממון אין צורך בצד צורך אחר אבל לא נתפרש טעם הדבר. והנה בהשלמה (שהובא במאורות) כתב בזה"ל "דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, ואפילו מחמה לצל, דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין, מחמה לצל לא, דכמטלטל משבת לחול הוא", משמע דבשמלאכתו להיתר הוי מחמת שיתכן דהוי לצורך השבת, [ובפשטות כוונתו לעיקר טעם הדין ולא שבוז תלוי האם חוזרת גזירת כלים]. אכן בשאר הראשונים לא פירשו כך את איסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור וא"כ אין נראה שבמלאכתו להיתר ההיתר הוי רק מחמת צד צורך היום, ועל כן שוב יש צורך לבאר את ההיתר.

לחול, אף שע"ז תתקלקל הפת שתשרף בתנור, ומ"ש להעביר בכדי שלא יגנב דשרי לבין לרדות מהתנור דאסור לצורך חול.

ואכן ע"י מ"ב שם ס"ק מ"ג שהביא שהא"ר כתב להקל במקום פסידא, אך כתב המ"ב שסברת המג"א להחמיר היא שיכול לאכול מן הפת בשבת [עכ"פ מקצת מהם].

ויל"ע מאי שנא דבטלטול בעלמא מחמה לצל לא אמרינן שיש לו להשתמש בכלי.

ואפשר שדוקא גבי רדית הפת ס"ל למג"א כיון ששייכת לאפיית הפת שהיא מלאכה, וחכמה יש ברדיית הפת מהתנור ואף בתנורים שלנו שצריך לדעת מתי להוציא הפת מהתנור, הרדיה היא כחלק מעסק אפיית הפת, וכל שהוא שייך לענין מלאכה שייך בזה הכנה משא"כ טלטול בעלמא מחמה לצל, ודוק.

בדברי המג"א והאחרונים גבי הדחת בשר מחמת הפסד

ו. עוד מצינו בסי' שכא (סי"א), מותר להשקות את התלוש כדי שלא יכמוש, והמג"א שם סק"ז הביא שגאון א' למד מזה להדחת בשר [שלא יאסר בבישול, מחמת שהמלח תו אינו יכול להוציא את הדם] והמג"א דחה דבריו ובכלל טענותיו דמ"ש מיין שאסור להביא לצורך מוצ"ש, וה"ה להדיח בשר כשהשבת היא יום ג' לשחיטתו.⁷

בורר מ"מ אם עושה כן לצורך חול אסור משום הכנה, והוסיף המ"ב שאם חושש שיפסד ויתקלקל מותר ע"י אינו יהודי דהכנה היא איסור דרבנן ואמירה לנכרי במקום פסידא כה"ג שרי, ומבואר שאף במקום חשש הפסד אסור משום הכנה, ומ"ש מכלי שמלאכתו להיתר ששרי לטלטל ולא אמרינן דהוי הכנה.

ושמעת'י מהגר"נ קופשיץ שליט"א דהתם הוא דרך מלאכה - כשרוצים להכין חמאה או גבינה מפרידים השומן מהחלב, ועוד הוסיף שי"ל דכל מה שאסור זהו כשרוצה לעשות חמאה או גבינה אך אם רוצה לאכול במוצ"ש ואם לא יפרידם כעת יתקלקל מותר, וזה כסברת החי"א וכדמשמע ברמב"ם שגדר האיסור בהכנה הוא כשמתקן, [ומ"מ להפריד סתם בלא חשש קלוקל אסור עכ"פ לפמש"כ החי"א דהבאת יין מותרת רק כשהוא צורך כגון שלא ימצא יין בלילה ולא מוכחא מילתא כיון שאינו מעשה הכנה ממש שאינו עושה תיקון], והדברים מוכרחים דמ"ש להציל כלי מחמה לצל מלהציל המאכל מהפסד. ועי' להלן אות ט' בשם הגרשז"א.

בדברי המג"א גבי רדיה לצורך חול במקום הפסד

ה. **אמנם** צ"ע ממש"כ המג"א (סי' רנד ס"ק כ"ג) שאסור לרדות פת מהתנור אף בתנורים שלנו שאין בהם איסור רדיה יותר מכדי צורך שבת דהוה מכין משבת

ד. וע"ש שהוסיף שהבשר אסור בטלטול ואזיל לשיטתו בסי' ש"ח שבשר בהמה חי חשיב מוקצה. והנו"ב באו"ח תנינא סי' כ"ז נתקשה בדבריו עיי"ש, אמנם בסי' צ"ב פירש שכוונתו שאם אסור

נזיל"ע שהנוב" בתשובה שם התייחס רק לנידון האם יש לאסור מצד מוקצה או משום תיקון שמרכך הבשר, וע"ז כתב שאין בו משום תיקון ולא משום מוקצה, אך המג"א כתב טעם שלישי לאיסור - משום הכנה דמוכחא מילתא שעושה לצורך חול, וגם הא"ר לא הזכיר את חילוק המג"א בין ירקות שלא יכמושו דאין איסור הכנה משום דלא מוכחא מילתא לבין בשר ביום השלישי דמוכחא מילתא - דאין אדם אוכל בשר חי וע"כ הדחתו לצורך חול, וצ"ל דפשיטא להו דבמקום הפסד אין לאסור משום הכנה. והא"ר לשיטתו (בסי' רנ"ד ס"ק י"ח) דפליג על המג"א שאסר להוציא מהתנור את הלחמים לצורך חול אך הא"ר התיר במקום הפסד [כנ"ל באות ה'], אולם באמת ל"ד להתם, דהתם לא מוכחא מילתא, וגם זה טלטול בעלמא וכמו שהתירו להביא יין בשבת לצורך מוצ"ש באופן שלא ניכר ולא ימצא יין בלילה, ע"י מ"ב סי' תרס"ז, ועיין מהר"ם שיק או"ח קל"ה].

חילוק בין הדחת כלים לשרייתם

ז. מש"כ המג"א שמותר להשקות הירקות כדי שלא יכמושו ואין בזה איסור הכנה משום שאינו ניכר לכא' צ"ע, מ"ש מהדחת כלים שאסרו בסי' שכ"ג אף שאינו ניכר שעושה לצורך חול, ועמד בזה התהל"ד, וציין למג"א סי' ת"ק (ס"ק י"ג בסופו) שחילק

ואת הא דשרי להשקות את התלוש ביאר המג"א דלא מוכחא מילתא שעושה לצורך חול דאפשר דאכיל מינייהו ביומיה, ומשא"כ בהדחת הבשר דמוכחא מילתא שלצורך חול הוא עושה. ולפ"ז נמצא דגם הא דאסור להביא יין לצורך מוצ"ש היינו רק כשמוכחא מילתא, וכמש"כ החי"א לעיל.

ומבואר דאף דאיכא פסידא לא מקילינן היכא דמוכחא מילתא, ולפ"ז גם בכלי שמלאכתו להיות דשרי מחמה לצל אף שאינו לצורך היום היינו ג"כ משום שלא מוכחא מילתא וכמו בירקות שלא יכמושו.

ואמנם דעת המג"א שם דגם ע"י אמירה לנכרי אסור, דלא חשיב הפסד כ"כ כיון שאפשר לאוכלו בצליה [אף דאיכא פסידא קצת]. והאחרונים (א"ר סי' ש"ח ס"ק ע') ונו"ב תנינא או"ח סי' כ"ז) חלקו עליו והתירו ע"י אמירה לנכרי, ובמקום שא"א ע"י א"י מתירים ע"י ישראל ג"כ [ואם מונח בכלי יטול ידיו עליו, ע"י מ"ב ס"ק כ"א]. ומבואר דגם במקום הפסד אסור במקום דמוכחא מילתא, ואמנם הם התירו במקום שא"א ע"י נכרי אף ע"י ישראל, ויל"ע האם נלמד מכאן לכל מקום דהותר במקום הפסד אף דמוכחא מילתא אם א"א ע"י נכרי, ועיין⁷.

בטלטול א"א לאוכלו בשבת, ור"ל שמוכח שמכין ליום חול, ושוב הוסיף המג"א שאף אם לא חשיב תיקון בעצם אלא הכנה בעלמא למנוע איסור בישול בבשר, אסור לצורך מוצ"ש, ול"ד לירקות בסעיף י"א שאפשר שיאכלם בו ביום ולא מוכח מילתא שעושה לצורך חול משא"כ בבשר שאין דרך לאוכלו חי מוכח שעושה לצורך מחר.

ה. א.ה. לכא' שם מצד שהקלו מעיקר הדין אף ע"י ישראל, אמנם לגופו של דבר י"ל מדוע לא יותר ע"י נכרי וכדין שבות דשבות במקום הפסד. ויל"ע בזה.

מותר רק כשלא מוכח שעושה לצורך חול - כגון בגדי חול שאז אסור אפילו לכסותו, ועיין [או דהגדר הוא דפעולה קלה שאין בה טירחא מותרת].

בשמירה על מצב קיים ליכא משום איסור הכנה

ט. ובש"כ (פ"ב ס"ג) כתב דאיסור הכנה הוא לחדש מצב חדש אבל לשמור על מצב קיים שרי, ולכן אסור לשטוף כלי אוכל, ומותר לשרותם במים כדי ששאריות האוכל לא ידבקו לכלים שזה רק שמירה על מצב קיים, אולם אם שאריות התבשיל כבר נדבקו בדפני הכלי, ויבשו, אסור לשרות הכלי במים בשבת, מכיון שבשמירה זו מחשבתו להקל על ניקוי הכלי במוצאי היום, וצ"ע מהא דלעיל דלשרות בשר ביום ג' לשחיטתו דהרי הוי רק שמירה על המצב הקיים שהבשר לא יתייבש, וכן לשרות ירקות שלא יכמושו אם אינם ראויים לאותו יום, וצ"ל דגם זה לא ניכר דשמא ישתמש בהם, ולפ"ז במקום שמוכח יהיה אסור, וצ"ע. ועוד צ"ע מ"ש מסי' של"ח ס"ז דלטלטל פירות אסור, וצ"ל דהתם הוי טירחא טפי ולכן אסור לצורך חול, וכמו שמותר לכסותם ה"ה שמותר לשרות בתוך המים.

ובפרק כח הע' רטז הקשה מהא דכ' המ"ב (סי' שיי"ט ס"ק ס"ב) דאסור להפריד שומן מהחלב אף אם אינו מפרידו בצמצום כשעושה לצורך חול משום מכין משבת לחול, ותירץ בשם הגרשו"א שהפרדת החלב מהשומן נחשבת תיקון בגוף האוכל.¹

בין הדחת כלים שעושה מעשה בידיים שמדיחו לבין אם שופך עליו מים דשרי.

ולפי"ז נמצא דלהדיח כלים בליל שבת [באופן שלא ישתמש בהם לסעודת שבת כגון שבשחרית מתארח אצל אחרים] יהיה אסור, ומ"מ לשפוך עליהם מים יהיה מותר. ואף בשאינו עושה מעשה בידיים יל"ע דלכא' לאחר סעודת שחרית י"ל דחשיב שניכר שעושה לצורך חול, לפי הרגילות שלא להשתמש בכלים אלו לסעודה שלישית.

ביאור על פי זה בדין כיסוי מוקצה מחמת הפסד

ח. שו"ע (סי' של"ח ס"ז), מי שיש לו פירות בראש הגג ורואה מטר שבא אסור לשלשלם בשבת דרך ארובה (דטורה שלא לצורך שבת הוא. מ"ב שם בשם הפרמ"ג) אבל מותר לכסותם, ואפי' לבנים שהם מוקצים מותר לכסותן מפני הדלף ע"כ, מבואר שמותר לכסותם אף דל"ה לצורך שבת ולא חשיב הכנה. וכעיי"ז בשו"ע (ר"ס שכ"ב) בענין כפיית כלי ע"ג ביצת מוקצה בכדי שלא תשבר [ועי' שש"כ (פרק כח סע' צא) מכניס אדם לביתו בגדים הנמצאים בחצר או במרפסת אם קיים חשש שהגשם ירטיבם, וצ"ע מהנ"ל, ושם בהע' קי"ז העיר זאת].

ויש לפרש את החילוק ע"פ המג"א בסי' ת"ק (הו"ד לעיל) דבמקום שאין ניכר שעושה לצורך חול יש לחלק בין מעשה הדחה בידיים שמדיחו לבין אם רק שורהו במים, וה"ה הכא, ועיין. ולפ"ז בבגדים יהא

1. ועי' מש"כ לעיל בשם הגר"נ קופשיץ שליט"א.

להעביר מחמה לצל, משא"כ רדיית פת וכו' או כפיית כלי על ביצה שהיא מוקצה דאיתא במג"א שכ"א סוס"ק ז' בשם המהרי"ל להתיר רק משום פסידא, שנעשים רק במתכוין ולא "דרך שיגרא" אז יש חילוקים" עיי"ש.

ועי"ש בשש"כ (סעיף פ"ט) "מותר להחזיר למקרר או אפילו לתא ההקפאה את האוכלין שנשארו בגמר הארוחה" וכו'. וצ"ע שאף שהדרך להחזיר דברים למקרר כדי שלא יתקלקלו, אך כשמחזיר לתא ההקפאה עושה כן להדיא ע"מ להשתמש אחר השבת, ועי' מש"כ בפרק י' ס"ט "אבל מאכלים כאלה שכל רצונם להכניסם למקרר רק כדי לשמור על טריותם לצורך אחר השבת אסור לעשות כן אא"כ יש חשש שיתקלקלו המאכלים", וכיצד שייך להתיר בסתמא החזרה לתא ההקפאה שאינה אלא לצורך אחר השבת.

וצ"ל דהא דהתיר להחזיר לתא ההקפאה זהו רק בדברים שהוצאו משם ומקומם בתא ההקפאה, אך אוכל רגיל שמטרתו להקפיא לצורך מוצ"ש אסור, [ומשא"כ בפ"י סע' ס"ט "ומותר ליתן בו גם אוכלין שלא היו שם עדיין" דמיירי רק למקרר].

חידוש הגרשז"א דהכנה שאין עושים אותה במכוון אינה אסורה

י. עוד כתב בשש"כ בשם הגרשז"א (שם ספ"ט ובהע' רא שם) דכל דבר שאינו מלאכה ולא איסור דרבנן ואין בעשייתו משום טירחא וגם רגילים לעשותו מבלי לחשוב על התועלת שבעשייתו מותר לעשותו בשבת, גם אם תצא מעשייתו זו תועלת לימות החול, ובלבד שלא יאמר במפורש, שהוא מכין לימות החול, ולכן מותר לטלטל כלי מחמה לצל, וכן שלא יגנב, אף שאין דעתו להשתמש בו בשבת. ועיי"ש שהביא כמה דוגמאות לזה, וחזר שם על מש"כ בפ"ב שמותר להשרות כלים במים כדי שלא ידבקו שיירי האוכל, ומבואר שלא כל שמירה על מצב קיים שרי אלא רק דברים שעושים מבלי לחשוב על הצורך שבדבר.

ועי' מש"כ במנח"ש (ח"ב סי' ל"ה אות י"ב, ונדפס בתניינא סי' ל"ו) אודות מש"כ בשש"כ הנ"ל "כוונתי רק על כעין החזרת ספר למקומו או אוכלין למקרר, וכן אם דרכו ליקח תמיד שעון אף שאינו חושב שיצטרך לו בו ביום וכו' וכן דבר המותר להעביר מחמה לצל כגון כיכר לחם או פירות שגם בלי חשש של הפסד רגילים



הרב אליהו הורביץ

טלטול 'אייר טאג' בתוך בטנת מעיל בשבת

הבהרה: דעת גדולי ישראל בענין החזקה ושימוש במכשירים ידועה, מאמר זה – שבא לברר את צדדי דין הטלטול בשבת – נכתב לאחר שנשאלה השאלה ע"י שואל אחד במדינת הים שהדבר נוגע לו למעשה.

המציאות והנידונים

'אייר טאג' או 'סמרט טאג' הוא כמין כפתור עגול קטן, שהוא שבב המופעל בעזרת בטרייה, ונועד לחיבור לחפצים שונים שאדם חושש שמא יאבדם, השבב שולח את מיקומו המדויק לאפליקציה ייעודית, ועל ידי זה אפשר למצוא את החפץ לכשיאבד.

צורת פעולתו, ראשית צריך לשייך את ה'אייר טאג' לאפליקציה שבמכשיר חכם של בעל החפץ, ה'אייר טאג' שולח אותות 'בלוטוס' באופן תמידי כל כמה דקות, וכל מכשיר חכם הנמצא בקרבת מקום מקבל את האותות הללו, ושולח אות לשרת של החברה ובה מידע על מיקומו של ה'אייר טאג', ובעל ה'אייר טאג' שמשויך לאפליקציה שלו מקבל את מידע מיקומו המדויק [יש סוגים שאפשר לגרום גם לצפצוף וכדו'].

ויש לדון באופן שאדם חושש לאבד את מעילו, והכניס את ה'אייר טאג' לתוך בטנת המעיל, דהיינו שפרם את תפירה הביטנה והכניס את השבב, וחוזר ותפר את הביטנה, האם יכול להלך עם המעיל שהשבב בתוכו בשבת קודש.

ונדון בזה בג' נושאים, א' מצד טלטול מוקצה, ב' מצד איסורי חשמל בשבת, ג' במקום שאין עירוב מצד איסור הוצאה בשבת.

א' מצד טלטול מוקצה	שקלים], ואין מקפידים עליו כ"כ, שאינו
מצד טלטול מוקצה, ראשית יש להגדיר	שביר ואינו מתקלקל, ויש שנותנים אותו
איזה מוקצה הוא, ולכאורה אינו	במחזיק מפתחות והרי הוא כשאר המפתחות
מוקצה מחמת חסרון כיס, שה'אייר טאג'	[או כדיסק און קי], וע"פ רוב אינו מוקצה
אינו דבר יקר במיוחד [בסביבות שמונים	מחמת חסרון כיס*].

שכ"ז דווקא כשמניחו בכיס התלוי בבגד [וככיס של מכנסים], אך כשמניחו בכיס התפור בבגד [ככיס של חולצה] אינו נחשב כמונח בחלק הטפל בכלי, וכמבואר במשנ"ב שם סק"ל, וממילא כשמניחו בבטנת המעיל הרי זה דומה לכיס התפור בבגד, ועושה את כל המעיל לבסיס לו ואסור לטלטלו.

היה מקום לדרון שאינו עושה את המעיל לבסיס מצד זה שהבגד אינו משמש את המוקצה אלא המוקצה את הבגד, וכמבואר במשנ"ב בסי' רנ"ט סק"ט לגבי הטמנת קדירה במוקצה, שהקדירה לא נעשית לבסיס למוקצה מחמת שהמוקצה משמש את הקדירה ולא הקדירה את המוקצה, וה"ה בנידון דידן, אך לכאורה יש לדחות זאת בב' אנפי, א' בשבת גופא אינו משמשו אלא רק ביום חול, אך בשבת שאינו משמשו שוב י"ל שאדרכה המעיל משמש את המוקצה לשמרו שם. ב', ה'אייר טאג' אינו משמש את המעיל אלא את האדם, אך הבסיס מצד עצמו לא צריך את המוקצה, וא"כ יש לדמותו לאופן שהבסיס לא משמש את המוקצה והמוקצה לא משמש את הבסיס, ולכאורה נחלקו בזה הראשונים לגבי מת שע"ג המיטה, ובמשנ"ב בסי' שי"א סק"ג הביא את המחלוקת ולא הכריע, ואולי שימוש לבגד שלא יאבד מספיק בכדי להחשב כמשמש לבגד, וצ"ע למעשה².

וא"כ בפשטות הגדרתו היא כלי שמלאכתו לאיסור, ומשום שהוא כלי שנועד לצורך שימוש טכנולוגי האסור בשבת, שתכליתו להתחבר לאפליקציה, והפעלת האפליקציה אסורה בשבת, א"כ דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, וממילא מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, וא"כ גם אם המעיל נעשה בסיס לשבב, מותר לטלטל את המעיל לצורך גופו ומקומו.

אמנם יש לדרון בו מצד שאין בו תשמישי היתר והשימוש היחיד בו הוא רק לצורך מציאתו, ובדין כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר נחלקו בזה הראשונים והפוסקים, ולמעשה בשעה"צ בסי' רע"ט סק"ד לגבי נר נראה שסבר שדינו ככשמל"א, אך בחזו"א בסי' מ"א סק"ט"ז לגבי פתילה נראה שסבר שדינו כמוקצה מחמת גופו, ובספר שלמי יהודה בפתיחה לחלק ז' הביא מהגר"ש"א שהחמיר בזה, ובשעת הדחק הקל לטלטלו לצורך גו"מ. [ועי' בשערי ציון ב' מעמוד 91].

ואם נחשיבו כמוקצה מחמת גופו, אזי ממילא ה'אייר טאג' יאסור את טלטול המעיל, מחמת שהמעיל נעשה לו לבסיס, וככל מוקצה שמונח ע"ג כלי היתר, ואין להתיר בזה מצד ההיתר של 'מוכני' המבואר בסי' ש"י סעיף ז', שמוקצה המונח על חלק הטפל בכלי אינו עושה את הכלי למוקצה,

אדם באשר הוא, שאדם המקפיד על חפץ שלא להשתמש בו שימוש אחר דינו כמוקצה מחמת חסרון כיס, ולכך לא ניתן לקבוע בזה מסמרות [עי' בשו"ע ריש סימן ש"ח ובמשנ"ב שם סק"ו].

ב. יצויין שבמאמר מרדכי בסי' רנ"ט סק"ד ביאר שהב"י [והלבוש] נקטו שאין היתר מטעם שהמוקצה משמש את הבסיס עיי"ש.

כשמזיזים אותו למקום אחר, ומשום שאין נפק"מ היכן הוא ממוקם ביחס לפעולה החשמלית שבו.

אלא שכשהוא קרוב למכשיר חכם כל שהוא, אזי הוא גורם למכשיר ההוא להתחבר אליו בבלוטוס, ולעדכן את האפליקציה על מיקומו, ולמרות שהפעולה היא רק אצל המכשיר שהתחבר לו, שה'אייר טאג' עצמו הוא פסיבי ואינו פועל כלום, בכל אופן לכאורה יש לאסור בזה מצד שכשמהלך עם ה'אייר טאג' הוא מפעיל את המכשירים שקולטים את אותות הבלוטוס שהפיק ושולחים אות לשרתי החברה.

והנה, במכשיר שקלט את האותות לא נכתב כלום ולא מופעלת אפליקציה, אא"כ זה המכשיר של בעל ה'אייר טאג' עצמו, וגם זה בתנאי שהאפליקציה פתוחה על המסך, אך בדרך כלל מסך המכשיר כבוי נובסתמא שגם המכשיר עצמו כבוי בשבת, וא"כ אינו כותב כלום, והנידון הוא רק מצד הגברת הזרם החשמלי, שע"י שליחת האותות נפעל זרם חשמלי נוסף במכשיר שמקבלו.

והנה בדין הגברת זרם בזרם חשמלי שכבר פועל¹, דנו הפוסקים מצד ב' נושאים,

ובאמת, מ"מ אפילו אם יניחו בכיס המעיל, שבכך ודאי המעיל לא נעשה לבסיס, וממילא כשמטלטל את המעיל אזי זה נחשב שמטלטל את ה'אייר טאג' בטלטול מן הצד, ומותר כשנצרך לטלטל את המעיל שהוא טלטול לצורך דבר המותר, עדיין יש עליו חובת נייעור, שהרי קודם שיוצא מביתו יכול לנער את המוקצה מהמעיל ושלא לטלטלו, ולא הותר לטלטל מוקצה מן הצד כשיכול לנערו וכמבואר בשו"ע בסי' ש"ט סעיף ג' וד'.

אלא שאם יתפור את ה'אייר טאג' לכיס המעיל, ולא יוכל לנער אותו מחמת שהוא מחובר ודבוק למעיל, א"כ זהו טלטול מן הצד באופן שאינו יכול לנער את המוקצה, ושוב אין בו איסור טלטול מוקצה, והנה יש שסברו² שנאמר בחובת הנייעור גם לתכנן מבעו"י שלא יצטרך לטלטל את המוקצה מן הצד, אמנם מסתימת כל הפוסקים נראה שאין חיוב כזה, וממילא יכול להקל לטלטל כך את ה'אייר טאג'.

ב' מצד החשמל בשבת

מצד איסור חשמל בשבת, הנה ה'אייר טאג' עצמו פולט אותות בלוטוס כל כמה דקות בכל מקרה, ואין שום שינוי חשמלי

ג. עיין בספר מאור השבת ח"ד סי' י"ד הערה צ"ג מה שהביא מהגר"ש אלישיב, אך בספר ארחות שבת פ"ט הערה שפ"ו הביאו מהגר"ש אויערבך שאמר להם שא"צ להסיר את המוקצה מער"ש, וכן סתימת רוב הפוסקים [וע"ע מה שליקט בזה בספר תורת הבסיס סי' מ"ח].

ד. צריך לברר היטב את המציאות, האם כל מכשיר שולח אותות בכל מקרה לשרתי החברה, וכשיש 'אייר טאג' בסביבתו זה רק מצטרף למשלוח, או שמכשיר שמגלה 'אייר טאג' מתעורר לשלוח במיוחד, גם אופן קליטת המכשיר צריכה ברור האם היא הגברת זרם משמעותית או לא, דהיינו דכמדומה שרק במערכת הפנימית של המכשיר נקלט האות, והמכשיר בין כך 'עסוק' בקליטת קליטה ובלוטוס וכו' וכו', ואין כאן ממות לחיים מחודש במכשיר אלא רק קליטה נוספת של הבלוטוס

את אותות, והנה באופן שלובש המעיל מהלך באזור של שומרי שבת, מסתבר שאין זה פסיק רישא, שהרי בנ"א אינם מהלכים עם המכשירים בכיסם, ולרובם כלל אין מכשירים חכמים, וגם למי שיש בבית הרי רובם כבויים, וממילא אין בכך איסור, אך כשמהלך במקום שיש שם נכרים או אנשים שאינם שומרי שבת, או כשיודע שיש פועל נכרי כגון עובד זר שמטפל בזקן וכדומה, אזי זה פסיק רישא שיפגוש מכשיר, ושוב יש לאסור בזה.

אלא שיש לומר, שמחמת שעכשיו שהוא לבוש במעיל ואינו חושש שיאבד לו, א"כ זה פסיק רישא דלא ניהא ליה, שאינו צריך כלל את הפעלת האותות, והנה למעשה במשנ"ב בסי' ש"כ ס"ק נ"ה ובביה"ל שם בד"ה יש, הכריע שיש להתיר פס"ר דל"נ באופן שיש צירוף נוסף להקל, שמבואר בשו"ע שם [נסעיף י"ח] שיכול לסתום פקק חבית כשיש בו מסוכרייתא דנזייתא באופן שהמשקה הולך לאיבוד, מחמת צירוף שיטת הכלבו שהיקל בברזא ארוכה, ובמשנ"ב ביאר שהיקל בפס"ר דל"נ בצירוף קולא נוספת, וא"כ גם בנידון דידן אפילו אם ננקוט להלכה שהגברת זרם אסורה, אך עדיין יש לדון שכצירוף ניתן לצרף את שיטת הגרשז"א שסבר שאין בזה

א' הגברת צריכת הדלק בגנרטור החשמלי⁷, ב' לשיטת החזו"א שאיסור חשמל הוא מצד בונה, האם תוספת הזרם נחשבת כבנין המחייב, ובנידון דידן לא שייך הנושא הראשון, שהחשמל במכשיר הוא מבטרייה, אך עדיין יש לדון בזה מצד בונה.

וידוע דעת הגרשז"א שסבר שבהגברת זרם רגעית אין בו משום בונה גם לשיטת החזו"א, וכ"כ במנחת שלמה סי' י' אות ו' לגבי פתיחת דלת מקרר, וכן הובא בשש"כ פל"ד הערה ק", ועפ"ז יש שסמכו להקל בהגברת זרם רגעית, א"כ בנידון דידן שהגברת זרם היא לרגע כמימרא, לדעת הגרשז"א אין בזה איסור, אמנם תלמידי החזו"א נחלקו על הגרשז"א ונקטו שגם את זה יש לדון כאיסור דאורייתא של בונה, וא"כ לדבריהם כשמהלך עם ה'אייר טאג' ומתקרב למכשיר חכם שיקבל את האותות, יתכן דהוי איסור דאורייתא של בונה.

אלא שיש להתיר בזה מצד שאינו מתכוון לזה, שהרי לבישת המעיל אינה לצורך שליחת אותות אלא מחמת שרוצה להתחמם בו, ומה שעיי"ז ה'אייר טאג' שולח אותות זו עשיית מלאכה באינו מתכוון.

אלא שיש לדון האם זה פסיק רישא שה'אייר טאג' יפגוש מכשיר שיקבל

ורישום נוסף בתוכנת המכשיר שבין כך פעילה כל הזמן, [ומצד שרתי החברה הן ודאי פעילים כל הזמן], ואולי זה כעין מה שמתירים לעמוד מול מאורר למרות שמחמת כן נצרך המנוע ליותר כוח, ויש שמתירים להזיז פלאפון שהמסך שלו מכובה ממקומו גם אם יתכן שמשנתנה הקליטה ויש התגברות זרם שאינה משמעותית, והיינו שמסתבר שיש איזה שלב שכו"ע מסכימים שכבר אינו מלאכה, אלא שצ"ב השיעור בזה.

ה. בספר מאור השבת סי' י"ד הערה קי"ז הביא שהגריש"א חשש לזה.

ביארו שמחמת שאינו דבר חשוב ותפרו לבגד נעשה בטל לבגד ולכך אין בו איסור הוצאה, והגר"א והח"א סברו שזה משום שהדרך להלך כן, וכל דבר שהדרך להלך כן נחשב כחלק מהבגד.

וא"כ בנידון דידן, לשיטת הגר"א שהצריך שיהיה הדרך להלך כן, נראה דלעת עתה לא שייך להתיר בזה, שהרי כיום אין הדרך להלך כן [אולי בעתיד הרגילות תהא שלהרבה פריטים יהיה את השבב הזה, אך העתיד עדיין], וגם לשיטת הט"ז יש לעיין באם נחשב כדבר שאינו חשוב, ובאמת שבשו"ע שם סעיף ל"ח ול"ט מבואר שדבר חשוב לא בטל לבגד, ונראה שהחשיבות אינה נמדדת במחיר וכדו', אלא ביחס של הדבר לבגד, שרצועות או מטפחות וכדו' שהם כחלק מהבגד שייך להגדירם כבטלים לבגד, אך דבר שיש לו תכלית לעצמו אינו בטל לבגד.

ובמשנ"ב בס"ק פ"ד כתב לעיקר ההלכה כהגר"א, שהדבר תלוי באם הדרך להלך כן, אלא שהביא גם את ביאור הט"ז שמחמת שאינו דבר חשוב לכך הוא בטל לבגד, ומבואר שלא הכריע בהכרעה גמורה בזה, אך גם לשיטת הט"ז התבאר שצריך שלא יהיה חשוב, ובפשטות ה'אייר טאג' נחשב כדבר חשוב, וממילא אין להתיר לצאת עימו לרה"ר גם אם תפור היטב.

איסור כלל [גם לפי החזו"א כנ"ל], ולהקל בפס"ר דל"נ.

עוד יש מקום לצרף את שיטת הגריש"א שסבר שצורת המלאכה נקבעת לפי הרגילות שעושים אותה, ובכל אופן שעושה את המלאכה שלא כהרגלה זה נחשב שעושה את המלאכה בשינוי למרות שבמקרה הזה זו צורת עשיית המלאכה, ועפ"ז הביאו בספר ארחות שבת פט"ו הערה נ"ה בשם הגריש"א שהעובר בסמוך למצלמת אבטחה נחשב ככותב בשינוי [וכן הביא בספר מאור השבת ח"ד סי' י"ד הערה קל"ח לגבי חדר שהאור נדלק בכניסת האדם], ולפ"ז מסתבר שגם בנידון דידן יש להחשיבו כעושה מלאכה בשינוי, וממילא זה פס"ר דל"נ בדרכבן, ולנוהגים כהשו"ע יש להם מקום להקל בזה¹.

ג' מצד הוצאה לרה"ר כשאין עירוב

מצד הוצאה לרה"ר כשאין עירוב, הנה ברמ"א בסי' ש"א סעיף כ"ג כתב להתיר לצאת לרה"ר במטפחת המחוברת לבגד, אך כשאינו תפור יש בו משום טלטול, א"כ בנידון דידן אם רק הכניס את ה'אייר טאג' לתוך בטנת הבגד ואינו תפור ממש לבגד, יש בזה משום הוצאה, ורק באופן שהוא תפור ממש לבגד יש לדון באם נחשב כמטפחת.

ובעצם ההיתר במטפחת נחלקו הפוסקים בגדר ההיתר, המג"א והט"ז שם



1. ולדעת הסוברים שאפשר לצרף את הצד שאיסור חשמל הוא מדרבנן, א"כ הוא פס"ר בתרי דרבנן, אבל נקיטת תלמידי החזו"א שלא לצרף צד שחשמל הוא רק מדרבנן.

הרב אליהו לוי

מצקת - ככלי ראשון או ככלי שני

[לענין ביטול בשבת ולענין איסור והיתר]

הנה בש"ס התפרשו דיני כלי ראשון וכלי שני, ודנו הראשונים כיצד להחשיב את המצקת - אם ככלי ראשון או ככלי שני. התוס' בע"ז לג: הביאו שיש נוהגין להגעיל חבית מיין נסך ע"י עירוי ממצקת - כלומר שנוהגים דחשיב ככ"ר [לקולא], והביאו שר"י היה מסופק בזה והורה להחמיר - מספק לא להגעיל בזה, עיי"ש. וברא"ש שם (סי' כ"ב) הביא בשם ר"י שנקט דשפיר חשיב ככ"ר^א 'כיון שהעבירן מרותחין'^ב.

ובט"ז (יו"ד סי' צ"ב ס"ק ל') הביא מהמהרי"ל שכתב דאם לא השהה את המצקת לא חשיב ככ"ר, והקשה עליו שיש קושיות - להוכיח דשפיר חשיב ככ"ר, ובסוף דבריו נזכר בדברי התוס' בע"ז הג"ל [שהביאו בשם ר"י לחוש דלא חשיב ככ"ר], ולא חזר הט"ז ליישב את הקושיות.

כוונת הדברים דלהלן לברר וליישב את דעת הראשונים, ליתן טעם בדברי הקדמונים, לברר את החילוקים בין האופנים, והנפק"מ אם הדברים כנים.

דביציאת המצקת חל עליה דין כלי שני. ועל כך באו עיקר ג' או ד' מהקושיות.

והנה הדבר מתבקש לומר שהישוב לדעת המהרי"ל הוא דלא סבר יסוד זה [וכפי שכבר העיר בשערי דעה ביו"ד שם (ס"ק ט')], אך יש לברר את הדברים.

ג [קושיות הט"ז (בקיצור) הן:

א. דאיכא ב' ראיות (מהגעלה ומתחיבת כף) דבתחילה חשיב ככ"ר, וא"כ מי שם לו אח"כ שם כלי שני.

א הט"ז (יו"ד סי' צ"ב ס"ק ל') האריך להקשות על המהרי"ל (מנהגים - פסח, הלכות הגעלה ז') שנקט שמצקת שלא שהתה בכלי ראשון אין דינה ככלי ראשון, והנה אף הט"ז עצמו בסוף דבריו הסכים שבדברי התוס' בע"ז (לג:) מבואר שיש לחוש דלא חשיב ככ"ר, ולא פירש לן מהו הישוב לכל הקושיות. ואית לן לעיין מה נראה בזה.

ב הנה יסוד עיקר קושיות הט"ז בהנחה דודאי בשעה שהמצקת בתוך הכלי ראשון דינה ככ"ר, כלומר דלזה ודאי מודה המהרי"ל, ורק דס"ל דבלא שהה אמרינן

א. וכבר העיר הב"י ביו"ד סי' קל"ה שאין דבריו בשם ר"י מתאימים עם דברי התוס' בשם ר"י. כפי הנראה לשון זו היינו ללמד דבעינן העלאת רתיחות ועי' להלן אות ו'.

ב. כיון דבשהה מודה, מאן מפיס כמה תהא
השהייה.
מבשל טפי היה לגמ' לומר דאפילו כלי ראשון נעשה כלי שני ואינו מבשל.

ג. במעשה דרבי (שבת מ:) ס"ל דמוכח דטול בכלי אחר ותן לכלי שני קאמר, מדפירש בכלי "שני", ומדאמר טול בכלי שני והרי בתחילה ודאי אינו שני אלא ראשון, ומשמע שבשעת נטילה אמר לו ולא על ההוצאה שאחריה] ונמצא מבואר דהמצקת אינה כ"ש.

ו. מדהצריך האגודה שהובא באו"ה (כ"ז) ששים כנגד מה שבכף שהעלה בה זבוב וכדו' מוכח דחשיב ככ"ר [וכן הוא בעוד ראשונים²]. וכן מוכח מהטור ומהרמ"א ביו"ד סי' ק"ז.

ד] מה שנראה בישוב קושיות אלו,

ד. כיון שהתוס' (שם) פירשו דהתחלקות כ"ש מכ"ר היינו מחמת חום הדפנות הרי במצקת הדפנות חמין.

הנה את"ל דגם בעוד המצקת בקדירה לא חשיב ככ"ר³ כמובן אין מקום לקושיות א' ג' ה'. על הקושי ב' דמאן מפיס וכו' נראה פשוט שיש לבאר במהרי"ל כמבואר בתוס' בע"ז דשיעור השהייה הוי שיעלה רתיחה במצקת עצמה, ונמצא שיש לנו מי שיפס. על הקושי ד' י"ל דלא חשיב שהמצקת התחממה מהאש אלא מהתבשיל

ה. דאם היה רבותא בהאי כלי ראשון שנעשה אח"כ שני היה לגמ' (שם) לומר חידוש זה, דבמקום דילפינן ממעשה דרבי הנ"ל דשמע מינה דכ"ש אינו

ג. הט"ז ציין לשערי דורא, וכך הוא בליקוטים שם באותיות ה' ו'. ועי' בגוף השערי דורא או"ה סי' נ"א - ואם הוציא אותן מן המים הרוותחין בכף כל אחד ואחד לבדו, הכף אסורה מפני שהביצה האסורה היתה עליה לבדה חוץ למים ואחר כך הוציא שאר בצים בכף ואוסרין⁴. ומצינו כן בראשונים, דבארחות חיים (הל' איסורי מאכלות מ"א) כתב כן בשם ר' פרץ [וכן הוא בכל בו סי' ק'], וברבינו ירוחם (דף ק"מ עמודה ג') הביא זאת כהמשך לתשובת המהר"ם [שנדפסה בד"ל סי' קמ"ג], והביא שם תשובת הרא"ש שכך משמע ממנה עי"ש. ובב"י בב"ה שם הביא את הא"ח ורי"ו הנ"ל.

ד. ואי משום מה שהביא הט"ז ראי' מהגעלה י"ל דאף דחשיב שהכף מתבשלת מ"מ לא בהכרח שהיא מקבלת בעצמה כח לבשל, וי"ל דלהגעלה סגי בהא דהיא מתבשלת. ועי' בשערי ציון (שטרנפלד) ח"ג סי' י"ב (ליו"ד שם) שכתב כע"ז [עיי"ש שבכדי ליישב דהא כהכשרו כן פולטו כתב דכל שהמים מקושרין למי הוירה הן כ"ר, אך לכא' יש מקום לדון כנ"ל דכיון שהכלי 'מתבשל' שפיר חשיב כבולעו, ויל"ע בזה]. ובנו"א י"ל דשם כ"ר ניתן ע"י דופני הכלי החיצון ולא אכפת לן מדפנות הפנימי, [ועל כן ביציאה מהכלי החיצון בטל שם כ"ר].

ועי' בצ"צ בפס"ד יו"ד צ"ב שכתב באו"א [עיי"ש שהעיר מלשון הרמב"ם (פרק י"ז ממאכלות אסורות הלכה ד') דבעינן להרתיחו יפה יפה, אך יל"ע שהרי לכא' זה אינו מלמד אלא דבעינן רתיחות]. ומה שהביא הט"ז ראי' מתוחב כף לכא' ג"כ אינו מלמד אלא דחשיב שהיא מתבשלת ופולטת. ובצ"צ (הנ"ל) כתב די"ל דהא דתוחב כף היינו רק דמחמירים מספק, [והנה בביאור צד הספק שמחמתו מחמירין יש לבאר כדלהלן].

ועל כן נידון כ'הולך ומתקרב' ונכפי שרמז באיסור והיתר דלהלן, ועי' בחו"ד שביאר דאף דבתולדות האור חייב מ"מ המתחמם מתולדות האור אינו ככ"ר אלא אמרין ביה תתאה גבר או עילאה גבר. אכן אכתי צ"ב בזה, ועל פי מה שיתבאר להלן יהא ניחא טפי.

ורק נותר לן את הקושי' הו' דלכא' הוכחה ברורה היא. דבשלמא באגודה שהביא באו"ה י"ל דחששו להיכא דשהה, ועל כן פירשו היתר בלאו הכי, אבל בהא דהרמ"א בסי' ק"ז לא משמע דמיירי דוקא בשהה. וואי אפשר ליישב דבאמת חשיב ככ"ש אלא שמ"מ מבליע ומפליט, דהא הרמ"א שם פירש שלא כך. אבל כמובן אין בזה קושי' על התוס' והמהרי"ל אלא רק רא"י לענין דינא. ואף זה אינו מלמד דחשיב ככ"ר בגדר ודאי, די"ל דהוי רק כספק כ"ר והתם דהוי לחומרא חוששין לצד דחשיב ככ"ר, וכן מבואר בש"ך שם (ס"ק ד). וכבר נתפרש הדבר באיסור והיתר [כלל כ"ז, שהוא מקורו של הרמ"א שם].

[ה] והנה אי נימא כסברת הט"ז [בדעת המהרי"ל] - דרק כל זמן שהמצקת

שקועה בקדירה הוא דחשיבא ככ"ר - צריך תלמוד אי אתי שפיר האי דינא דהרמ"א בסי' ק"ז, דהיינו דודאי נמצא שבאמת א"א להגעיל בזה [שהרי בשביל להגעיל - בציור שבו הנידון - זקוק הוא להוציא את הכף מהקדירה], אלא שצריך תלמוד האם יש לשער ס' רק במה שבכף עצמה מחמת שאינו מתערב עם שאר הקדירה¹, ואם באמת כך הוא נמצא די"ל דלכן הוא דבעינן ס' - דהיינו די"ל דרק כל זמן שהכף שקועה בקדירה הוא דאית לה שם כ"ר, [אלא דיש די בשעה זו בכדי לאסור - לעשות את תכולת הכף לנבילה].

[ו] בהקדם לשוב הא דחזינן [ברמ"א בסי' ק"ז] שיש צד לאסור אף כשלא העלה רתיחות - שלכא' פלא הוא שהרי בראשונים לא מצינו שפירשו צד שכזה, הנה יל"ע בעיקר הא דכתבו התוס' בע"ז דהנוהגין להגעיל ע"י קערה [ממצקת] עושין זאת רק לאחר המתנה שיעלו 'רתיחות' בתוך הקערה, ונכפי הנראה זהו גם כוונת הרא"ש במש"כ 'כיון שהעביר מרותחין'. דהנה זה פשוט שאין לומר דהוי תנאי משום הלכות

ה. והנה שם מפורש דהיינו חשש להא דיש נוהגין דמהני להגעלה, ופירש דמנהג זה הוא רק "כשמרתיחין גם באותו כלי האחר" היינו שהמצקת מעלה רתיחות. וצ"ע שהרמ"א לא פירש זאת. ונראה דסתימת תחילת דברי האיסור והיתר שכתב דהכף אסור וכו' מורין דיש חשש איסור בכל אופן. והנה צד חשש זה צ"ב מהו ויבואר להלן.

ו. גם נפק"מ בזה לענין פירוש הדברים בשם רש"י בהגהות שערי דורא (שציין להם הש"ך בנה"כ על הט"ז הנ"ל), דמבואר שם דרש"י הסתפק אם חשיב שיש ס' בתחילה - כלומר דיש צד דחשיב ככ"ר וליכא ס', וזה אפשר דהיינו צד דגם לאחר היציאה מהקדירה חשיב ככ"ר, אך אפשר דהיינו מחמת הזמן שטרם היציאה - שכבר נפרד מה שבכף משאר התבשיל אבל הכף אכתי עומדת מוקפת בתבשיל, ואת"ל דבזמן שטרם היציאה יש לצרף את הכל לחשבון הס' נמצא דע"כ יש צד דנשאר ככ"ר לאחר היציאה דאל"כ מהו הצד דליכא ס', ועי'.

כלי ראשון עצמו". כלומר דבאמת אין הענין מחמת הרתיחה עצמה אלא שהיא סימן שיש חום שחיים את הדפנות.

ויל"ד על דרך זו בנו"א קצת, דהענין הוא דבאמת אין לנו צורך בחום האש עצמה - דאף המתחמם מחום התבשיל יכול להיות כלי ראשון, וכפי שטענו הראשונים² - מה לי נתחמם מהאור מה לי מתולדות האור, ורק דאם כל חום המים הוא מחמת שהתחממו קודם לכן נמצא דהמצקת היא כלי שני, אולם כאשר החום חודר את דפנות המצקת ומשפיע על הנמצא בה בכך חל שם כ"ר על המצקת. [דרך זו חלוקה מדרכו של הגר"ז, שהרי לדבריו כל הענין הוא חום הדפנות עצמן, ולהנ"ל הענין הוא חום המגיע לתבשיל דרך הדפנות. ושם אף הגר"ז לא נתכוין דכל שיש חום בדפנות עצמן נפיק הנמצא בהן מלהחשב כלי שני אלא בעינן שיהא בהן חום שיש בו כדי לחמם את הנמצא בתוכן, אך אין נראה כן בלשונן].

ובזה ניחא הא דהקשה הט"ז דהדפנות חמין ואמאי יחשב ככלי שני, דאה"נ כל שהחום חדר דרך דפנות המצקת שפיר חשיב כלי ראשון, אך בלא שהה שאין החום אלא מחמימות המים נקטו הראשונים שאין להחשיב את המצקת ככ"ר.

ומ"מ לפי זה באמת לא בעינן ממש העלאת רתיחות, אלא שכאשר איכא רתיחות

הגעלה, שהרי התוס' כתבו שבהסרה מהאש הרתיחות פוסקות [כפי שעורר בפתי דעת ריש פרק י"ג], וא"כ תמוה מה תועלת הרתיחה קודם ההסרה מהאש.

והנה זה נראה ברור דהטעם הוא למען חלות שם כלי ראשון, וכך נראה לכאור' ברור גם בלשון הרא"ש¹, אלא שאינו מובן מה טעם יש ברתיחה זו, שהרי בעלמא נקטינן³ שדין כלי ראשון תלוי רק ביד סולדת בו. והיה אפשר לומר דס"ל כשיטת הראב"ה (שהביא בהג"מ סי' תנ"ו ומשם ביתה יוסף באו"ח סי' ש"ח) דגדרי כלי ראשון ושני תלויין בזה [ואכן יש שכתבו כדרך זו], אבל כיון שדברי המהרי"ל הובאו לדינא במג"א בהלכות פסח (סי' תנ"ב ס"ק ט') ובמשנ"ב שם (ס"ק כ') והרי נקטינן שלא כהראב"ה [כמפורש בשו"ע או"ח סי' ש"ח סע' ט', ובט"ז וש"פ שם, והמשנ"ב לא הזכיר כלל את שיטת הראב"ה] ע"כ צריך לבאר באו"א.

והנה הגר"ז כתב בזה ביאור, דזה לשונו בסי' תנ"א סע' כ"ח [במוסגר. אחר שביאר דמצקת ששהתה דינה כעירוי מכ"ר עצמן] - "דכיון שכלי זה שהה בתוך הכלי ראשון עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה בודאי נתחממו דופני כלי זה חום גדול ואף לאחר שהוציאו עם המים שבתוכו מתוך הכלי ראשון הרי דפנותיו מעמידין את חום המים שבתוכו ולפיכך דין כלי זה כדין

ז. שכתב דהמים שבתוך אותו כלי 'חשיב כלי ראשון כיון שהעבירן מרותחין' וכנ"ל בריש הדברים.
ח. כדלהלן [מיד בסמוך].

ט. תוס' ר' אלחנן ע"ז לג: עיי"ש, והביא המרדכי מדבריו עיי"ש ברמז תתנ"ח. וכן איתא באיסור והיתר כלל כ"ז ב'.

הפוסקים עיי"ש, אבל י"ל דלא הסכימו להורות כן רק כיון דקשה לשער את הדבר, וכנ"ל.

ט] ויל"ד דאף בשאינו ע"ג האש שייך לחוש [וכפי משמעות דברי הפוסקים], אף אי נימא דבעינן רתיחות בתוך המצקת והרי זה אי אפשר – ולכל הפחות אינו מצוי – בשאינו ע"ג האש, דהא בעצם לא בעינן ממש רתיחות, אלא דהן סימן שאכן בקע החום את הדפנות, וא"כ בשאינו ע"ג האש אף שהסימן אינו מצוי מ"מ אפשר שהחום הנצרך קיים".

י] והנה לפי המבואר יש קצת דוחק בתירוץ של השש"כ על הסתירה הנודעת במשנ"ב, דהנה כנודע במשנ"ב (ס"ק מ"ה) נקט שיש קולא במצקת, ומאידך נקט (בס"ק פ"ז) דהוי ככ"ר, ותיריך בשש"כ (פרק א' הערה ר"י) דהנקיטה שיש קולא במצקת מיירי בלא שהה [והוסיף דמיירי כאשר יש צירוף נוסף עיי"ש, אולם כבר העירו שפשטות דברי המשנ"ב שם מורין שגם בהעדר צירוף זה שייך צד קולא במקצת²], ולמבואר נמצא דאף

אית לן סימן שודאי איכא חדירת חום דרך הדפנות.

ז] ולפי זה יש לקיים את מש"כ באו"ה שעל פיו פסק הרמ"א בסי' ק"ז הנ"ל, וכן במשנ"ב בסי' שי"ח ס"ק פ"ז, שיש לחוש גם בלא שהה, דבר שלכאור' צ"ב דלא מצינו לו מקור בראשונים, [ועל דרך זו העיר בצ"צ יו"ד סי' ע"ד וכמדומה שיש עוד אחרונים שהעירו בזה], דלהנ"ל הרי קצת קודם העלאת הרתיחות שייך שנעשה לכ"ר, [וכיון שאין לנו שיעור ברור י"ל שיש לחוש בכל אופן כדלהלן].

ח] ולפי זה מבואר שבאמת ראוי לומר כפי שנתבאר בדעת הראשונים שגם מתחילה – בעוד המצקת בכ"ר – לא חל עליה שם כ"ר [אם לא שהה], ויש מקום למש"כ במהר"ם קזיס (עמ' 96) ד"אם הכניסו והוציאו לאלתר עד שלא היה שם שהות שיעבור חום המים כל עובי הדפנות נראה דהוי ככלי שני שהרי אין דפנותיו חמין". ואומנם בצ"צ (פס"ד יו"ד סי' צ"ב עמ' קפ"ג) נראה שהניח את הענין בצ"ע מחמת סתימת

י. מיד בסמוך.

יא. ולכאור' על דרך זו י"ל בדברי הר"ן על הרי"ף כ. שכתב - "ומדאמר' מערה אדם קיתון של מים וכו' שמעינן דבכלי שני אפילו מערה דלא מפסיק כלי מותר ובאמבטי אפי' היכא דמפסיק כלי אסור דהא אמרינן לעיל שבקש להניח לו פך של שמן באמבטי ואסר עליו ואמר לו טול בכלי שני ותן ואפשר דלענין זה כל כלי ראשון דינו כאמבטי דאפילו היכא דמפסיק כלי אסור". דהנה חזינן שהר"ן העלה צד דבכל כ"ר אפי' שמפסיק כלי – שנמצא הנתון שם ב'מצקת' – שייך בישול, והנה לא פירש דהיינו רק אם יעלה רתיחות, ונראה דוחק לומר דהוי מחשש לרתיחות שהרי משמע דמיירי בשלא ע"ג האש, אך שפיר י"ל דהיינו מחשש חדירת החום, ועי'.

יב. דהנה עיי"ש בשש"כ שכתב דצ"ל דס"ק מ"ה היינו בלא שהה, ודלא הקל אלא מחמת ששיטת היראים היא יחידאה. אבל זה צ"ב, דהא במשנ"ב משמע דאף בבצלים יש מקום להקל במצקת [מדכתב ד'בודאי יזהר לעשות כן, משמע דאף בזה יש מקום לקולא ד'לכה"פ ישאב בכף'. אומנם יש מקום

בזה, ונראה שמהדברים יתבררו דברי הראשונים וטעמם.

יסודם של ג' או ד' מהקושיות הן בהנחה שודאי בכניסת המצקת לכ"ר אף היא ככ"ר, וכפי הנראה י"ל דהראשונים לא סברו כהנחה זו, ונראה שיש לומר כן ולדחות את ב' הראיות שכתב הט"ז לזה.

וא"כ רק נשאר ליישב את שאר הקושיות, והנה הקושי ד'מאן מפסי' נראה דלא הקשה הט"ז כן אלא בטרם שנזכר בתוס' בע"ז, אך לאחר שנזכר פשוט שיש לפרש על פי המבואר בתוס' דבעינן שיעלה רתיחות.

הקושי' דהרי הדפנות חמין, י"ל דבעינן ש'עמוד על האור' כתחילת לשון התוס' התוס' מ:, וכל שלא שהה ס"ל לראשונים דאף בנוטל מעל גבי האש חשיב שהמצקת לא עמדה 'על האור', ואכתי צ"ב בזה, ולהלן יבואר יותר [טעם הא דבלא שהה לא חשיב כ"ר].

אולם נשאר מה שהביא מהאגודה [וכן הוא בעוד ראשונים] דבנטל איסור בכך מכ"ר בעי שישים דהכפ חשיבא ככ"ר [והיינו לחומרא - מספק כמבואר באו"ה], וברמ"א חזינן שאין זה רק מחשש לשהייה. והנה כמובן אין בזה קושי'

בטרם הרתיחות אין זה ברור שאין המצקת כ"ר, אלא שמ"מ אפשר לקבל תירוץ זה שהרי סתמא דהנוטל בכף הוי שיהוי ממש מועט וי"ל דאין בזה כ"כ חשש שהחום יחדור [ובפרט כשאינו ע"ג האש] ³, ועי'.

יא והנה לפי מה שנתבאר נראה שיש לפשוט את הנידון בפתחי דעת (שלהי פרק י"ג) בדין קדירה העומדת ע"ג קדירה [עיי"ש], דלהמבואר נמצא דשפיר נחשבת העליונה ככלי ראשון – כל שהחום באמת בקע, ולא אכפת לן שהחום הוא רק מחום הקדירה התחתונה.

תמצית הדברים:

הראשונים דנו בדין המצקת אם ככלי ראשון או ככלי שני, הט"ז ביו"ד (סי' צ"ב ס"ק ל') בתחילה הביא את המהרי"ל שנקט דבלא שהה הוי כלי שני, ובשהה הוי כלי ראשון, והקשה עליו שש קושיות.

בסוף דבריו הביא הט"ז שהתוס' בע"ז הסתפקו בהאי דינא וכתבו להחמיר, ולכן סיים הט"ז להחמיר כך, אך לא חזר הט"ז ליישב את קושיותיו. ואית לן לברר מה י"ל

לפרש דמה שכתב לעשות כן' היינו רק לדקדק שלא יהא יס"ב, וכנראה כך פירש בעל השש"כ, אבל קצת קשה לקבל זאת דהא אם זו כוונת המשנ"ב נמצא שהניח המשנ"ב מקום לטעות בדבריו, (שהרי בודאי יש מקום להבין בכוונתו דאף בשומים ובצלים אפשר לסמוך על הא דשאב בכף) וכיון שלא פירש המשנ"ב להדיא שאין מקום להקל (-בדבר חי מחמת המצקת) נראה שבאמת הסכים שיש מקום לקולא זו, וזה צ"ב].

יג. ויש מקום לקיים את הצד הנ"ל – שאין להורות היתר אף בשהייה מועטת – ולומר בישוב דברי המשנ"ב כהאופן שכתב במנח"י חלק ה' סי' קכ"ז בביאור דברי המשנ"ב, דצ"ל דס"ק מ"ה מיירי בנתינת הבצלים לאחר העירוי מהמצקת, ונמצא שאין האיסור אלא מחשש לקלי הבישול, ועל כן כיון שיש צד שזה כבר כלי שלישי [אף שאין זה כ"כ ברור להיתר ולכן עדיף להמתין שלא יהא יס"ב, מ"מ] 'לכה"פ' יעשה כן, דהיינו שיש על מי לסמוך.

דבעינן שהדפנות יתחממו, ואפשר שהענין הוא שהחום יחדור דרך הדפנות דבזה חשיב שעמד 'על האור' וכן"ל.

ולפי זה נמצא דשייך לחוש גם בטרם עליית רתיחות בפועל, וכמשמעות הראשונים.

עוד נמצא לפי זה שיש קצת קושי בתירוץ שכתב בשש"כ על הסתירה הנודעת במשנ"ב אם מצקת ככ"ר או ככ"ש, דהעמיד את הא דהוי ככ"ש בדלא ושהה, אך להנ"ל גם בטרם השהייה לכו"ע שייך שיחשב ככ"ר, אלא שמ"מ י"ל דבלא ושהה כלל ובפרט שאינו ע"ג האש אינו מצוי שהחום יחדור.

עוד נמצא לפי זה שודאי קדירה ע"ג קדירה חשיבא ככ"ר, כל שהחום חדר עד לקדירה העליונה.

על התוס' אלא הוכחה לענין דינא, אלא שמ"מ קשה, דחזינן דנקטינן את דינא דהמהרי"ל ומאידיך נקטינן את האיסור בכף ומשמע דהיינו אף בלא ושהה.

{ויתכן} שיש ליישב דזמן הניתוק בטרם היציאה הוא האוסר בדליכא שישים, אך זה צריך תלמוד.

אבל באמת נראה לבאר בהקדם הא דיש לבאר מהו ענין הרתיחות שכתבו התוס', [וגם הרא"ש לכא' לזה נתכוין], ואין לומר דהיינו כשיטת הראב"ה, שהרי נקטינן את המהרי"ל דבעינן שהייה אף דנקטינן דלא כהראב"ה.

והנראה על דרך מה שכתב הגר"ז בס' תנ"א (ס"ק כ"ח) או כע"ז, והיינו דבאמת אין צד דבעינן את הרתיחות עצמם אלא שהן סימן בעלמא. ומהו הענין באמת - הגר"ז שם ביאר



הרב יונתן ולנסי

בורר בשבת - תיקון התערוכות

שאלה: דבר לח עכור שאינו ראוי כלל לשתייה, האם הוי מלאכה לתקנו קצת שיהא ראוי ע"י הדחק.

עוד מבואר בגמ' (שם) שזעירי התיר לסנן יין צלול אף במשמרת שהוא כלי המיועד לברירה אך לא יין עכור, אמנם בתקופת בין הגתות התיר אף במשמרת. ופירש רש"י וז"ל "בין הגתות שנו - שכל היינות עכורין ושותין אותן בשמריהם הלכך אין כאן תיקון דבלאו הכי משתתין". מבואר בדברי רש"י חידוש - דאף ששותין יין זה מכח ההכרח שאין מצוי יין אחר באותה תקופה וההתייחסות שלהן בכל השנה היא שיהיו זה ראוי רק ע"י הדחק, אעפ"כ כיון שזה מה שמצוי להם באותה תקופה חשיב היין כראוי לכתחילה (ואולי זה מה שגרם לרמב"ם [ח,יד] לחלוק על רש"י ודו"ק) ומותר לבוררו אף בכלי המיועד לכך.

לסיכום – חזינן שדבר שאפשר לשתותו ע"י הדחק אין בו איסור תורה אך יש איסור דרבנן, ודבר שראוי לשתות לכתחילה אין בו אף איסור דרבנן ואפשר לבוררו אף בכלי המיועד לברירה.

וכיון שכך נראה פשוט מסברא שלהפוך עכור לגמרי לאפשר ע"י הדחק הוי מלאכה גמורה כיון שמבחינת התורה הוי מתוקן דתו לא אסרה לבררו, וכ"כ הגר"א נבנצל (ירושלים במועדיה על הלכות שבת הל' בורר), ועוד הוסיף טעם לחיוב דלא גרע ממבשל כמאב"ד עי"ש.

נראה לברר בגדרי מלאכת בורר בשבת איזה רמה של קלקול אסרה התורה לתקן על ידי הברירה, דהיינו כשאין מתקנו לגמרי על ידי הברירה אלא מקדם את תיקונו להיות טוב יותר.

הדבר פשוט שאם היה לפנינו תערוכת שלא ראוייה לאכילה כלל ובוררה ועל ידי זה הופכה לראוייה לכתחילה דהוי מלאכה גמורה, וכן רואים מהמשנה (קלז,ב) דלשמר חייב חטאת וביאר הרמב"ן (קלט,ב) וז"ל "דמתני' שמרים הן שא"א לשתותן כלל והו"ל בורר". אלא הנושא שטעון ביאור הוא לתקן תערוכת שעכורה לגמרי ולהופכה לראוייה לאכילה ע"י הדחק, ומראוייה לאכילה ע"י הדחק לראוייה לכתחילה.

מבואר במשנה (קלט,ב) שמותר לסנן יין בסודרין ובכפיפה מצרית. וטעם ההיתר ביארו הראשונים (הרשב"א שם ד"ה ומסננין וסיעתו) שמדובר על יין שאפשר לשתותו וז"ל "פירוש יין עכור דאי אפשר לפרש שמרים דהא יין קתני, ואף על פי שמשנה כיון שהוא בורר גמור אסור... אלא על כרחין ביין עכור, דכיון דאפשר למשתייה הכין אין כאן משום בורר וכיון דמשני קצת ומסננין בסודרין שרי". דהיינו שתערוכת שראוייה לאכילה ע"י הדחק אין איסור מהתורה לבוררה אלא רק איסור מדרבנן ולכן הותרה הברירה ע"י שינוי.

הברירה מעמידו לבדו ומחזיר לו את זהותו הראשונה ובוזה מחזיר לו את האפשרות לתשמישים מרובים, והתחדש בברייתא שגם על תיקון כזה חייבה התורה. [ואף בתערובת של אוכלין שמ"מ עומדין לאכילה אכתי מצוי שיש חילוק באופני האכילה, כגון שמין אחד חזי גם לבישול ומחמת התערובת לא חזי לבישול וכיוצ"ב].

ונראה שהבנה זו שייכת לא רק אליבא דהרמב"ם (ח,ג) ש"מה שבורר מין אחד מחבירו ועי"ז הוא כל מין בפ"ע זהו עצם המלאכה" - כלשון הביה"ל (ד"ה היו לפניו) אלא אולי גם אליבא דהתוס' (עד,א ד"ה היו לפניו) שביארו דמה שרוצה חשיב אוכל ומה שאינו רוצה חשיב פסולת - גם מודים ליסוד הזה, אלא שהתקשו שאין תיקון מספיק חשוב בהעמדת כל מין בנפרד כיון שהתערובת הייתה טובה לפני כן אלא שצריך שהאדם יתייחס לתערובת כמקולקלת כדי שהעמדת כל מין ומין תיחשב למספיק חשובה, שאם זה היה טוב והפך לטובה אחרת אין זה מספיק להחשיב זאת למלאכה.

ומה דלא שייך ביטול זהות באוכל ופסולת נראה שהתייחסות האנושית היא שאין לפסולת עניין עצמי אלא כל עניינה וחשיבותה היא בזה שמקלקלת את האוכל, שביחס לאדם היא כעפרא דארעא ולכן לא נחשבת למין, ומקרי כל התערובת מין אחד עם פסולת (כמו שנראה במ"מ שיתבאר לקמן). לדוגמא מי שיראה תערובת זו יקרא לה אוכל מקולקל, משא"כ בשני מינים שכל מין חשוב לאדם רק שהן מעורבין.

קושיא מדין שני מיני אוכלין

אך יש להקשות על מה שנאמר לעיל מהברייתא (עד,א) שכתבה דיש ברירה מהתורה בשני מיני אוכלין, ולא צמצמה הברייתא דקאי רק על שני מינים שאינם ראויים לאכילה ביחד (דהיינו שאין דרך בנ"א כלל לאוכלן יחדיו כגון עגבניה ושוקולד), אלא פשוט שגם בכגון סלט שייך ברירה מהתורה. ולכאורה למה יתחייב, הרי ראוי לאכילה לכתחילה.

חלוקה בין האב מלאכה לתולדה

כתב האגלי טל (בורר סע' ח ובביאורים אות טז) ששונים שני מיני אוכלין מאוכל ופסולת דחשיבי רק תולדה של מלאכה, ולמד זאת מסברא שבמשכן היה רק אוכל ופסולת. ופשוט שאין כוונתו לומר שכל אוכל ופסולת שאינו צורות וסממנים^א אינו חשוב אב, אלא נראה דהוא תיקון אחר שנעשה בתערובת.

ונראה שחלוק התיקון הנעשה באוכל ופסולת מהתיקון שנעשה בשני מיני אוכלין, שבאוכל ופסולת מתקן את הקלקול שהיה בתערובת שבתחילה לא הייתה ראויה והופכה לראויה. אך בשני מינים אין העניין כן שהרי הייתה תמיד ראויה, אלא שכל מין איבד את זהותו ע"י שנתערב במין אחר, דהיינו שהאפשרות להשתמש באותו מין הצטמצמה וחשיב כעין קלקול, שאם כשהיה לבדו היה ראוי להרבה תשמישים כעת שהתערב בעוד מין ראוי רק לתשמישים מצומצמים, וע"י

א. דזה מה שהיה במשכן עיין רש"י עג,א ד"ה אופה.

ולפי המבואר לעיל נראה פשוט דהיינו הרשב"א וסיעתו שהרמב"ם מיירי בפסולת גמורה שעל ידה אין הירק ראוי לאכילה כלל, דאם בראוי ע"י הדחק הרי לרשב"א אין זה מלאכה (וגם בדעת הרשב"א עצמו מוכרח דהוי איסור תורה דאם לא כן למה שלא יהיה היתור לאיסור שבות במקום עגמת נפש).

ויישוב המ"מ את דעת הרמב"ם בזה"ל "ויש לי לתרץ לדעתם דלא מקרי בורר אלא מתוך פסולת גמור או מין אוכל ממין אוכל אחר כנזכר פ"ח מהלכות שבת אבל זה הכל מין אוכל אחד ואין העלין האלו פסולת גמור ולא ראויין להקרא פסולת ואפשר שראויין לאכילה ע"י הדחק וכיון שכן אין בזה אלא משום שבות בשבת והותר ביוה"כ".

ביאור דבריו נראה שבתחילה התייחס לעלים המעופשים כפסולת מצד עצמן ולא ראויים לאכילה כלל, אך אין נחשבים לפסולת גמורה כיון שלא מקלקלות את התערוכות - שעדיין ראוייה לאכילה למרות הפסולת. ולאחר מכן מצדד שאולי גם מצד עצמן ראויין לאכילה, דהיינו שיש כאן שתי דרגות של אכילה ע"י הדחק, ואפשר דיש להחמיר אף בחזי ברמה יותר קטנה של דחק.

יוצא מדבריו שגם לרמב"ם תערוכות שראוייה ע"י הדחק תו לית בה איסור תורה.

אלא שלאחר מכן הקשה דא"כ למה מחבץ ומשמר חייב. ופירש מחצית השקל (שיט"ה) וז"ל "ר"ל, דהא הקום שמפריש מהגבינה או החמאה, או השמרים מן היין, הוי גם כן אוכל על ידי הדחק, ואפילו הכי

לסיכום - תערוכות של אוכל ופסולת שייכת רק במין אחד דהיינו זהות אחת והמלאכה היא תיקון הקלקול משא"כ בשני מינים שהמלאכה היא שמעמיד כל מין לעצמו ובזה מחזיר לו את הזהות הראשונה שלו.

ולפי זה אפשר יותר להבין את שיטת הרמב"ם (על פי הבי" והמג"א [ס"ק ו] לפי מה שביאר הביה"ל סע' ג ד"ה שבירר שחרית) דשונה הזמן של לאלתר בין אוכל ופסולת לשני מינים, שבאוכל ופסולת שתיקן תערוכות צריך לאכול מיד כדי שיחשב דרך אכילה משא"כ בשני מינים שהעניין הוא העמדת כל מין בפני עצמו ולא תיקון הקלקול צריך יותר זמן כדי שיחשב העמדה חשובה.

היכן נאמר 'משתתי בהכי'
לפי הנאמר מבואר דכל מה דאמרינן שאם משתתי בהכי מותר לבררו הינו רק במין אחד המעורב עם פסולת שעניין המלאכה הוא לתקן הקלקול, ואם רוב בני אדם לא מקפידים עלה חשיב מתוקן ומותר משא"כ בשני מינים דלא נאמר על זה משתתי בהכי שאין זה עניין המלאכה.

קניבת ירק

שיטת הרמב"ם (שביתת עשור א,ג) שמה שהתירה הגמ' (קידב) לקנב ירק ביוה"כ הוא להסיר העלים המעופשים (וכן שיטת רש"י לפי גירסת הראשון). והקשו עליו הראשונים וביניהם הרשב"א דהוי בורר, ולשון הריטב"א והמ"מ דהוי מלאכה גמורה, ולכן פירשו פירושים אחרים.

שהאוכל מבושל וראוי ע"י הדחק, שלרשב"א ליכא מלאכה ורמב"ם חייב.

הרשב"א מתאים מאוד עם מש"כ בבורר שכל שדבר מתוקן התורה כבר לא חייבה עליו, והנה שיטת הרמב"ם צ"ב לענין יבש, אך לענין דבר לח אתי שפיר.

ונראה לחדש שלרמב"ם מלאכת בישול חמורה במלאכת בורר בזה שמשנה את גוף החפץ, ולכן חייב גם ממאב"ד לכל צרכו כיון שישנו גם תיקון בהבאתו לכ"צ וגם שינוי בדבר, משא"כ בבורר שיש רק את תיקון התערובת אם ראוי ע"י הדחק תו ליכא מלאכה.

אך בלח שנבלל והתאחד הפסולת עם האוכל חשיבי טפי ששינה את גוף הדבר כיון שהפסולת היתה חלק ממנו ולכן חייב גם לאחר שמתוקן.

והנ"מ בזה הוא שגם בלח יהיה שם מלאכה כשהביאו ממצב עכור לגמרי לראוי ע"י הדחק כ"ש מיבש, ואולי גם למעשה שבת יהיה נ"מ לפי מש"כ הפמ"ג (א"א א') "אם [אסור] לעולם צ"ע, דלא מהני מעשיו כל כך, ולא דמי למבשל וכדומה שאי אפשר לשנות מכמות שהיה, מה שאין כן בורר יכול להניח אוכל לפסולת כמו שהיה ולברור בחול. ויש לומר דאסור מטעם קנס, דעביד איסורא, וצ"ע". וא"כ אולי בלח חמיר טפי דחשיב שינוי בגוף התערובת בשונה מיבש וצ"ע.

הוי חיובא דאורייתא, ולמה בעלים ליכא אלא שבות".

ויש להעיר מנין למד בדעת הרמב"ם שמשמר הוי ראוי ע"י הדחק. ואולי מה שאסר הרמב"ם לסנון יין עכור קצת בסודרין והתיר רק בצלול משמע שעכור קצת הוי דאורייתא דאם הוי דרבנן לא היה לא לאסור זאת בסודרין דהוי תרי דרבנן, וצ"ע.

ומ"מ המ"מ תירץ דמחבץ ומשמר הוי דבר לח. ופירש המחצית וז"ל "התם בדברים לחים. דהם נבללים זה עם זה, הוה ברירה גמורה, מה שאין כן בשני דברים יבשים אף על פי שמעורבים זה עם זה מכל מקום לא הוי תערובת גמור, דכל חד לחודיה באפי נפשיה קאי, וליכא ברירה כולי האי". ובזה חולק הרמב"ם על הרשב"א שגם בסינון יין דהוי דבר לח נקט שאם הוי ראוי ע"י הדחק ליכא מלאכה.

ולכא'ו הדברים תמוהים ביותר, דמאי שנא יותר מעורב מפחות מעורב, דכל שמקרי תערובת לא אמור להיות שם מלאכה אם היה ראוי לאכילה.

ליישוב שאלה זאת יש להקדים דמצינו שבמלאכת בישול נחלקו גם הרשב"א והרמב"ם האם ישנה מלאכה לאחר



הרב יהושע פירשטיין

בגדרי תערוכת

הצעת דברים בענין השימוש בספרים המעורבים זה בזה ובסידורם בשבת

הנה בנוגע לשימוש בספרים מצוי הדבר בבתי מדרשות, ובפרט עם ריבוי הלומדים, שנשארים ספרים על השולחנות ולפעמים מצטברים לכדי ערימות של ממש. ויש לדון בזה משום בורר בשבת, הן לגבי לקיחת ספר מתוך הערימה, והן מצד סידור הספרים והחזרתם למקום. ודבר זה נוגע לכבוד הספרים ובתי הכנסת וכן לביטול תורה דרבים. כן יש לדון בזה בהוצאת ספר מן הארון לצורך לימוד [לאלתר או לאחר זמן]^א.

גדר מקום התערוכת וגבולו

שורש הנידון תלוי בגדר של תערוכת, שכיון שכל ענין מלאכת בורר הוא תיקון הקלקול הנוצר ע"י תערוכת, לכן דברים שאינם נחשבים כמעורבים אלא כעומדים לעצמם, לא חשיב מעשה ברירה, ומותר. ויש לדון מהו הגדר של תערוכת: באיזו אופן ניתן להבדיל בין תערוכת שחלקיה מעורבים יחד לכזו שחלקיה עומדים לעצמם, שאין בהם משום בורר. ומצאנו בענין הזה ד' מקורות זה לפנים מזה, ואולי מתוכם נמצא את התשובה לנידון דידן.

א. סוגיא דשפו שיכרא

מהכלי עם שמרים לכלי אחר כדי שהשיכר יהיה צלול^ב, ופסקה הגמ' שההיתר הוא רק עד מקום הניצוצות אבל מעבר לזה יש בו משום בורר ואסור. וכן פסק השו"ע בסימן שיט' סעיף יד' וז"ל: "מותר לערות בנחת מכלי לחברו ובלבד שיזהר שכשיפסוק

וז"ל הגמ' שבת דף קלט' ע"ב: "דבי רב פפא שאפו שיכרא ממנא למנא. אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא, האיכא ניצוצות, ניצוצות לבי רב פפא לא חשיבי". והיינו שהיו שופכים בנחת את השיכר

א. שאם יש בזה משום בורר יצטרכו להקפיד על תנאי ההיתר של ברירה בשבת [אוכל מתוך פסולת ולאלתר].

ב. חשוב להדגיש שבפשטות מדובר אפי' בשלא לאלתר, עי' מ"א שיט' סקט"ו.

יוצא לפי דברי הפמ"ג בין לפי בט"ז ובין לפי במ"א שטעם ההיתר דשפו שיכרא הוא משום חסרון באיכות הברירה.

החזו"א [שם] חלק על הפמ"ג, וביאר שטעם ההיתר בשפו שיכרא הוא משום שהשיכר הנקי הצף למעלה נחשב כמובדל ממקום התערובת של הניצוצות והשמרים, ולא חשיב כמעורב בהם כלל. ולכן אע"פ שניכר שבא להבדיל את השיכר מהשמרים כיון שאינו מפריד כלל במקום התערובת, אין בו משום בורר ומותר. ונראה שגם הפמ"ג [בא"א שם] במסקנת דבריו מודה לזה ומתיר לשפוך את השיכר עד מקום הניצוצות⁷, וכן נקטינן גם להלכה¹. ולפי"ז מבואר בסוגיא שגם בדברים שמאוחדים ומחוברים יחד בכלי אחד, אפשר באופן זה להחשיבם כעומדים לעצמם דאין בהם משום בורר¹.

הקילוח ומתחילין לירד ניצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת יפסיק ויניחם עם השמרים שאם לא יעשה כן הני ניצוצות מוכחי שהוא בורר¹.

ובטעם ההיתר כתב הפמ"ג [משב"ז סקי"ג] בדעת הט"ז [שם] שהוא משום שכל שאינו בורר התערובת לגמרי אלא משייר מקצת פסולת עם האוכל לא חשיב ברירה². החזו"א [או"ח סי' נג'] דוחה את דבריו משום דקשיא ליה שכיון שמוכח מתוך מעשיו שבא לסלק את הפסולת, הוי בורר ואסור. ובאמת גם בפמ"ג גופיה בפי' על המג"א ניכרת מתוך דבריו התייחסות לסברת החזו"א, שבא"א סקט"ו פי' בריש דבריו, שהמג"א סובר שברירה במקצת אסורה ומעמיד את ההיתר דשפו שיכרא במשאיר הרבה מהשיכר עם הפסולת³, שרק אז לא ניכר רצונו בהפרשת השכר מן הפסולת, ומעשיו מוגדרים כלקחה בעלמא. והנה

ג. ובזה מבאר את דעת הט"ז שמתיר הוצאת זכוב עם מקצת משקה, ועי' שם שכותב שמ"מ איכא איסור דרבנן, ויש להאריך בדבריו אבל אכה"מ.

ד. אמנם לכא' פשוט דברי המ"א הוא כהחזו"א וכמסקנת הפמ"ג [דלהלן] שמשפיק לשייר מקצת שיכר, וכן משמע גם מהא דמתיר בסימן תקי' את לקיחת הסמטעני [שמנת] הצפה ע"ג החלב במשאיר מקצתה עם החלב, ומדמתיר הפמ"ג בסי' תסז' [א"א ח'] ביין צימוקים את לקיחת היין במשאיר מקצתו עם הצימוקים.

ה. ומסתפק האם לפי"ז יתיר המ"א לקיחת זכוב עם מקצת משקה.

ו. עי' מ"ב ס"ק נה'- נו'.

ז. והנה בדעת הגר"ז יל"ע, שבשו"ע שלו הלך בשיטת המג"א והתיר לשפות את השכר במשאיר מקצתו עם השמרים ולהסיר את הסמטעני במשייר מקצתו עם החלב וכן את הוצאת הזכוב עם מקצת משקה, אמנם לאורך גיסא בפסקי הסידור שלו [להלכה רכתא לשבתא] חזר בו מהיתר הוצאת זכוב, ולא ברור אם חזר בו רק מהיתר הוצאת הזכוב [אולי מטעם מה שנסתפק הפמ"ג בדעת המג"א] או שחזר בו מכל פי' הסוגיא וחשיב ליה כמעורב, ויעויין בספר 'שבת כהלכה' שהאריך בדבריו, וצ"ע.

והנה נראה פשוט שגם לפי"ד שחשיב כתערובת ואין קו הפרדה ברור, אם מרחיק הרבה ממקום התערובת, הפעולה לא תתייחס לפסולת אלא תחשב כלקחה בעלמא וכן סבר הגרש"ז, וכע"ז נראה

מעורב. אפס הואיל וכ' בסמ"ג דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפי' בורר לאלתר חייב חטאת, אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה".

נראה בדבריו שדן האם מתבטל שם תערוכת בדבר הניכר לעצמו ונחשב כנפרד ומבורר, או שמא גם באופן זה נחשב כמעורב ולקחתו והפרדתו הוי בורר. ובאמת תרזה"ד נטה מאד להקל בזה"א אך משום חומר איסור דאורייתא החמיר ואסר, ונפסקו דבריו ברמ"א כאן בסימן שיט סעיף ג'.

והנה באמת המקרה הזה דומה יותר לנידו"ד, כיון שבניגוד לשפו שיכרא מדובר על הפרדת הדגים במקום התערוכת, וחיידש תרזה"ד שעי' הניכרות נבדל כל אחד לעצמו, ואין בו משום בורר. אלא דלענין מעשה, כיון שהתרזה"ד החמיר, גם בענין ספרים לא ניתן להקל, וכן פסקו כמה מהאחרונים^ב, ויעויין עוד להלן.

ג. האי לחודיה קאי [חיידוש המג"א בשומן שעל הרוטב]
המג"א בסקט"ו קאי על דברי השו"ע דשפו שכרא ודן לגבי הסרת שומן

והנה על אף שעולה מן הדברים האפשרות שחלקי תערוכת יכולים להיחשב כנפרדים, עדיין אינו דומה לנידו"ד, שגם לפירוש החזו"א ההיתר בשפו שכרא הוא כשמשיר מקצת שכר עם השמרים, שעובר לפניו ממקום התערוכת, ובוה נתחדש שהשיכר הנקי עומד לעצמו ואינו מעורב בשמרים. אבל בספרים שאין החלוקה בין המקום הנקי למקום המעורב, אלא מקום ההפרדה הוא בין ספר לספר שהוא מקום התערוכת גופא, אולי חשיב כהפרדת תערוכת והוי מעשה ברירה.

ב. דברים הניכרים לעצמם [בי' דעת תרזה"ד]
תרומת הדשן בשו"ת סימן נז' דן אם ניתן להפריד בין חתיכות דגים משני מינים המונחות על לוח אחד או בקערה ומפורדות זו מזו כמו שרגילין להניחן, ומסיק שם וז"ל: "אמנם נראה דמאד היה כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המרדכי וכו', משמע דווקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים אבל בכה"ג אף על גב דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו מ"מ לא מיקרי

גם בחו"ב שמתיר הוצאת משקה בברז שבתחתית החבית אפי' כשזוכבים צפים למעלה.

ח. ובגוף הסברא להקל יש מן העניין להביא את דברי הגרש"ז בשולחן שלמה שדן בהיתר תרזה"ד ולכא' דבריו הם כלל ההיתר בנידון דידן, וז"ל: "כשהאדם מוציא מקורם נותן עיניו בדבר... ואח"כ הרי זה כבר מסוים וניכר. ונראה דאם יסח דעתו או כלפי אחרים הרי זה מעורב, אסור. כל' שאפי' שדברים ניכרים כשמתרכז בדבר, כיון שזה נאבד לו שוב בקלות חשיב כמעורב נועי" בספר שבת כהלכה פי"ב ביאורים אות ד'".

ט. עי' להלן הערה כ"ד דעת 'השבת כהלכה' שהחמיר בזה בין היתר עפ"י דברי הלבושי שרד והמסגרת השולחן בפי' דברי תרזה"ד.

י. ויש להאריך בהבנת השו"ט בדבריו וכן בדברי הפמ"ג כאן אמנם אכ"מ.

המונחים זה ע"ג זה או זה לצד זה כשומן ורוטב, הם עומדים וניכרים לעצמם ולא חשיבי כמעורבים [בשונה מן הדגים הניכרים לעצמם אך מעורבים זה בזה], ושרי להפרידם זה מזה על מנת לסדרם וכדו'.

אמנם המג"א לא הכריע כן באופן ודאי אלא בלשון "אפשר", והאליה רבה [סקכ"ד] שדן בדבריו הכריע להקל רק בשופך יחד עם השומן גם מקצת מן הרוטב [ומותר מטעם שפו שיכרא הנ"ל, שאינו מפריד במקום התערובת], וכן נראה בפמ"ג³. ומכאן זה התיר המ"ב [סקנ"ה] את עירוי השומן רק בשופך יחד איתו גם מקצת מן הרוטב. לפי"ז ל"ש להתיר בספרים, כיון שא"א להפרידם שלא במקום תערובתם. עוד יש לחלק שאולי ההיתר של המג"א הוא רק במקרה של שומן ורוטב שיש בהם רק שתי שכבות וההבדלה נצרכת רק במקום חיבור אחד, אבל בספרים הנערמים בשכבות מרובות יתכן שכדי להחשיבם כנפרדים הוי תוספת חידוש⁴.

ד. ברירה בשכבות [בדברי הבאה"ל]

כתב המ"ב בסוף סקט"ו [על דברי הרמ"א בסעיף ג' הנ"ל] וז"ל: "כתבו האחרונים דה"ה בכל דבר כשהם שני מינים

שצף על רוטב, ובסוף דבריו שם חידש שאפשר שיש להתיר אפי' כשניכר שפעולתו היא הסרת פסולת, משום דלא שייך ברירה אלא בדברים המעורבים, אבל הכא השומן לחודא קאי.

ובדבריו נתחדש גדר נוסף בתערובת, שאפי' דברים שמאוחדים וצמודים זה לזה, פעמים שלא נחשבים כתערובת אלא כעומדים לעצמם ומותרים משום בורר. ויש להבין במאי שנא הנידון הזה של המג"א מדברי תרוה"ד דלעיל, שהחמיר בחתיכות דגים ניכרות ואסר את הפרדתן, וכמו שנפסק ברמ"א סעיף ג'. שאלה זו שאל הפמ"ג [א"א טו' וז"ל: "ומה שכתב [- המג"א] דלחודא קאי קשה מסעיף ג' שני מינים נמי [- דברי תרוה"ד שנפסקו ברמ"א], וצריך לומר דמכל מקום מעורבין הם אף על פי שניכרים מה שאין כן כאן לחודא צף למעלה, ועיין אליה רבה [סקכ"ד]". כלומר, שהדיון של תרוה"ד היה בדברים המעורבין ללא סדר⁵ זה בזה, אלא שניכרים לעין⁶ מפאת גודלם צורתם [ואולי גם צבעם], ובזה הוא דהסיק להחמיר, ואילו המג"א שרצה להתיר דיבר על דברים שאפשר להחשיבם כנפרדים ועומדים זה לצד זה ממש, כשומן שצף כשכבה בפנ"ע על פני הרוטב. ולכאור' לפי"ז ספרים

יא. עי' מ"ב סקי"ד.

יב. גם אם בפועל אין רואים ממש כל חתיכה וחתיכה מחמת התערובת, כגון שחלק מונחות תחת האחרות, אכתי ניכרת מציאותן במקום זה.

יג. שציין לדברי האליה רבא הנ"ל, וכן גם מזה שכשדן על הוצאת זכוב מן המשקה לפי חידוש המג"א, דן רק על הוצאת הזכוב עם מקצת משקה, ודו"ק.

יד. ואולי זה גם טעם האחרונים [ערוה"ש, שביה"ש, ואגר"מ] שדנו בהפרדת ספרים זמ"ז רק מצד הניכרות שלהם לעין ולא דנו להתיר בזה מצד שהם נבדלים לעצמם, ודו"ק.

יהיה מותר בזה וכו' אבל אינן מעורבים לא שייך שם בורר במה שמסלק מין אחד מחבירו. ואפילו אם תרצה לדחוק ולומר דבמה שאינו מסודר כל מין בפ"ע הוא בכלל מעורבין ושייך בזה שם ברירה מ"מ נראה דאין להחמיר בזה רק כשמסלקו מלמעלה ודעתו בברירתו כדי להניחו לאח"ז דאז אם הוא בכלל ברירה נוכל לומר דמקרי מלאכה וגם מלאכה הצריכה לגופה כיון דבהסרתו מכינו אלא אח"כ וכו' אבל אם אינו חושב אודותו כלל רק שרוצה להסירו כדי להגיע למין שלמטה ממנו זה לא הוי בכלל בורר כלל וכו', מ"מ נראה דבעניננו אין להחמיר בזה דהתה"ד גופא מצדד מתחלה להקל אפילו כשנתערבו יחד היטב והוא רוצה לבררו כדי להניחו לאחר זמן ומשום דלא שייך שם בורר היכא דכל מין ניכר בפ"ע ולא החמיר בזה לבסוף רק מטעם חשש חיוב ע"ש, וכיון דבררנו בעניננו דלית בזה חיובא בכל גווני נראה דאין להחמיר בדבר".

הביאור הלכה^{טו} חידש סברא שדברים המונחים זה על זה לא נחשבים כמעורבים ואין בהם משום בורר^{טז}, ולבסוף חשש שסברא זו מהני רק לענין משאצ"ל שכשהחלקים נפרדים פעולה באחד אינה פועלת באחרים. אמנם לענין בורר כל שע"י עירובם מפריעים זה לזה^{יז} חשיב תערוכת^{יח},

כגון כלים ובגדים שייך ברירה וע"כ צריך לברור זה המין שרוצה ליטול עכשיו והשאר ישארו על מקומם ולא להיפוך ואפשר דאם תלויים כמה בגדים על הכותל ומחפש אחר בגדו שרוצה עכשיו ללבשו וע"ז מוכרח לסלק מתחלה כל שאר הבגדים לא הוי בכלל בורר וכן אם מונחים בקערה כמה מינים יחד זה על זה והמין שרוצה לאכול מונח למטה ומסלק אלו שמונחין למעלה כדי שיוכל להגיע להמין שלמטה וליטלו לא הוי בכלל בורר ועיין בבה"ל".

ושם בביאור הלכה נד"ה לאכול מידן דן בקושיית הישועות יעקב מדוע כל ברירת פסולת מאוכל לא נחשבת כמלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אינו בורר את שרוצה לאכול, וביאר הבאה"ל שכיון שמעורבין האוכל והפסולת זב"ז נחשב הדבר שהפעולה והתיקון היא גם במה שנשאר, והוי מלאכה הצריכה לגופה. והוסיף הביאור הלכה וז"ל: "וכל זה לא שייך אלא כשהמינין מעורבין יחד כל מין בחבירו ונתקן המין ע"י ברירת חבירו ממנו, משא"כ כשמונח בקערה מין אחד על מין שלמטה ממנו ומסלק להמין שלמעלה כדי להגיע למין שלמטה ממנו, לא שייך בזה תיקון שיהא נקרא מלאכה שצריכה לגופה. ויותר נראה דאפילו איסור דרבנן לא שייך בזה וגם אפילו למ"ד משאצ"ל חייב ג"כ

טו. לאחר שמאריך בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה.

טז. חשוב לציין שגם בבגדים ייתכן ציור של תערוכת גמורה, כגון ערימת כביסה שיוצאת מהמייבש, שבזה ודאי שמעורב היטב וחשיב כמלאכה הצריכה לגופה ולא הייתה כוונת הביה"ל להתיר גם בזה.

יז. ויעויין לעיל הערה ח'.

יח. נראה דלפי הצד בפמ"ג [משב"ז סק"ב] שמיון לא חשיב ברירה גדר בורר הוא תיקון הקלקול

נוצר ביניהם איחוד וחיבור שמחשיבתם כמעורבים, אבל ספרים שהם נפרדים ומוגדרים ביותר מחמת חומרם וצורתם חשיבי כעומדים לעצמם ומותר, אלא דזה לא נתפרש בדבריו^ט, וצ"ע.

דעת הערוך השולחן והשביתת השבת [בהנ"ל]

נתבאר לעיל מתוך ביאור דברי המג"א והמ"ב שיש לחלק בין דברים מעורבים אך ניכרים, לבין דברים המובדלים לעצמם. אמנם מצאנו אחרונים שלא חשו לחילוק זה ודנו רק בניכרות הדברים בתערובת, ומכאן זה חלקו על הנ"ל לקולא ולחומרא, וכדלהלן:

הערוך השולחן בסימן שיט' בסעיף ח' התקשה, אם יש ברירה בכלים איך מצאנו את ידינו ורגלינו בכמה דברים כגון שמונחים כפות מזלגות וסכינים ואנו צריכים כעת לסכינים ובוררים אותם, וכן בבגדים התלויים על הכותל ובספרים שמעורבים זה ע"ג זה. ושם בסעיף ט' הוא מיישב זאת בב' אופנים וז"ל: "האחד, דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא וכל אלו הדברים שחשבנו הם נראים לעין, כמו בבגדים וכלים וספרים כמוכן. ואין לומר הא גם שני מיני פירות נראים לעין כמו תאנים

ולכן התיר המ"ב רק את סילוק השכבות המפריעות בכדי להשתמש במה שתחתיהן לאלתר. הביאור הלכה הסביר את היתרו: כיון שאיסור תרוה"ד הוא משום חשש דאורייתא ואילו בבגדים האיסור הוא לכל היותר דרבנן משום משאצ"ל, ולכן מותר.

ובביאור הסברא שלא חשיב בורר נראה שהביאור הלכה קאי ע"ד המג"א הנ"ל, שבעוד שתרוה"ד דיבר בדברים המעורבים אך ניכרים לעצמם, דן המג"א בדברים העומדים נפרדים, ועד"ז דן גם הביאור הלכה על דברים הנבדלים לעצמם ועומדים זה לצד זה ממש. ואע"פ שהחמיר המ"ב לעיל בשומן ורוטב, היינו דווקא בדברים לחים שמ"מ מעורבים מעט זב"ז במקום חיבורם, אבל במעילים או בשכבות של פירות אינם מעורבים זב"ז אפי' מעט, ולכן קיל טפי ושרי.

והנה סברא זו נוגעת ודאי לנידון דידן, שהרי ספרים דומים למעילים ולשכבות של פירות. ומכיון שהמ"ב החמיר לגבי הנ"ל בגדר תערובת, ניתן להתיר רק באופן שמסלק ספרים בכדי להשתמש מיד בספר שתחתיהם [על אף שניכר מדבריו שנוטה להקל]. ובאמת היה מקום לדון שכל מה שהחמיר המ"ב הוא דוקא בבגדים ופירות, שמ"מ מחמת שאינם דברים קשיחים העומדים לעצמם באופן מוחלט,

שבתערובת וכל הנידון בביאור הלכה הוא לשיטתו שהכריע לעיל בד"ה היו לפניו דלא כהפמ"ג, יעו"ש. אמנם אולי הפמ"ג דיבר רק על צורת המעשה הברירה שצריך יחס של אוכל מתוך פסולת אבל גם הוא מודה שכשאופן העשייה היא שמסלק אחד מהשני חשיב מעשה ברירה וחייב.

יט. ויכול להיות שהחמיר שכל מצב שבו חפץ/מין אחד מונע את הגישה או הסידור של החפץ/מין השני חשיבי מעורבים והוי בורר.

השולחן עצמו הביאו לקמן. ויש ליישב דשאני ליה לערוה"ש בין 'גדולים וניכרים' של תרוה"ד שאינו ניכר כוליה האי [שהרי מ"מ הדגים דומים זה לזה במקצת מצד ענינם ומראם], לבין 'ניכרים מאד' שכתב כאן גבי סכו"ם ספרים ובגדים, משום שלכל אחד מהם יש צורה מופרשת ומובדלת לגמרי על ידה הוא ניכר מאד ואינו מוגדר כתערוכות.

מ"מ חזי' חידוש בדבריו שהשווה ברירת סכו"ם לברירת בגדים וספרים, שלפי מה שנתבאר עד כה הם שני היתרים נפרדים, שבבגדים ובספרים יש צד להתיר כיון שנפרדים ועומדים לעצמם, ובסכו"ם לכאור' פשוט שאינו כן, שמתערבים מאד זה בזה, ורק מצד שניכרים בצורתם זה מזה יש להתיר, שהוא טעם ההיתר דתרוה"ד. והערוה"ש לא חילק כך, ומתיר הכל מטעם דברים הניכרים לעצמם, בין אם מעורבים ובין אם לא. ויש להעיר על דבריו דלכאור' יש קושי בתליית הנידון רק בניכרות החפצים ובעקבות כך לחלק בין ניכרים הרבה לניכרים קצת², כיון שהוא גדר דק שקשה לעמוד עליו בכדי להקיש ממנו למקומות אחרים.

ובספר שביתת השבת [בורר, בא"ר ס"ק כו'] הביא ראיות נגד טעמו הראשון של הערוה"ש³ ונקט שהעיקר כהטעם השני

וענבים דאינו כן, דמתוך קטנותן וריבויין צריכין לברור זה מזה, משא"כ בבגדים וכלים וספרים. והשני, שהרי יתבאר דבשעת האכילה יכול ליטול אוכל מתוך הפסולת ולאכול שאין זה דרך ברירה ודרך האכילה בכך, וממילא דבכל הדברים שאנו צריכין כעת ללבוש הבגדים ולהשתמש בהכלים וללמוד בהספרים הוי כשעת אכילה ולא שייך בזה ברירה [ובוודאי לברור ספרים זה מזה כדי להעמידן על מקומן או בגדים זה מזה כדי לתלותן וכן בכלים אין היתר לטעם זה אבל לטעם הראשון אין איסור בדבר ויש לעיין בזה ודו"ק].

ויעויין עוד בסעיף יז' מש"כ על דברי תרוה"ד וז"ל: "ומ"מ נלענ"ד דדוקא כשהחתיכות מרובות אבל בד' וה' חתיכות שנוטל מהם אחד או שנים לא מקרי ברירה וכו' [ובאמת אם אנו באים לדון דין ברירה בכל שני מאכלים אף שמועטים הם לא שבקת חיי וחלילה לומר כן, וכן נלע"ד דברירה אינו אלא כשעושה דרך ברירה בעיון דק לברור זה מזה אבל בנטילה בעלמא לא שייך ברירה]."

והנה ראשית דבר יש להקשות איך התיר הערוך השולחן לברור סכו"ם בגדים וספרים משום שהם דברים הניכרים לעין הרבה, הרי לכאור' זה טעמו של תרוה"ד להתיר ובכ"ז הסיק בזה לאיסור, והערוך

כ. כדי ליישב את הקושי מתרוה"ד.

כא. הראיה הראשונה היא מהירושלמי שבת פ"ז ה"ב [דף מט' ע"ב]: "בירר אוכלים מתוך אוכלים. חזקיה אמר חייב רבי יוחנן אמר פטור וכו'. דעתיה דחזקיה אפילו עיגולין מן גוא עיגולין. אפילו רמונים מן גוא רמונים. או כיני אפילו בני נש מן גוא בני נש". לומד השביתת השבת שבירושלמי מכריע שעיגולין ורימונים אסור אפי' שהם גדולים וניכרים בהפרדתם [שקוראים את זה בניחותא וכן פי' האג"ט אמנם דבריהם צ"ע, דלכאור' פשטות הירושלמי כדלהלן]. מוסיף השביה"ש שאפי' לפי

הניכרים²², מתעורר קושי נוסף שהרי לא נראה מלשון המ"ב שדיבר מצד שהדברים מסודרים אלא מצד המובדלות – שעומדים לעצמם. עוד נראה דוחק שהכרעת המ"ב לחומרא קאי על דברים שמסודרים, וצ"ע.

וחשוב לציין שאמנם השביה"ש החמיר בגדרי תערובת, אך בדברים גדולים הניכרים ממש גם הוא מתיר, כמו שמבואר בדבריו גבי הוצאת ביצים קשות מהמים או חתיכה של בשר מתוך הרוטב [בס"ק כה].

יצא מהנ"ל שהערוך השולחן והשביתת השבת הסכימו שצדדי ההיתר תלויים רק בניכרות הדברים. אמנם חלקו אם בעקבות חומרתו של תרוה"ד אפשר להקל שב"ניכרים מאד" לא יחשב בורר, והערוך השולחן היקל בזה אפי' בסכור"ם, ואילו השביתת השבת החמיר אפי' בבגדים וספרים²³.

שההיתר איירי באוכל מתוך פסולת לאלתר, אבל בלא"ה אסור. עוד כתב השביה"ש [שם ס"ק כז] לחדש ע"פ דבריו אלו²⁴ שגם הבאור הלכה לא איירי כלל בתערובת וז"ל: "אך כ"ז כשיודע אנה מונח כל מין עליונים למעלה ותחתונים למטה כמי שמסדר ספריו ומניח מלמעלה ספרי חומשי תורה למטה מהן ספרי נביאים וכתובים וכו' ואחר שידוע אנה מונח כל מין לא שייך ברירה וכן באוכלין אבל כשאינו יודע וכו' שמונחים בערבוביא ומסלק כדי למצאו הוי ברירה גמורה". והיינו לשיטתיה, שלא ס"ל לחידוש שדברים המובדלין לעצמן לא חשיב תערובת, אלא אזיל רק בתר הניכרות אם ניכר כל מין לעצמו או לא, ולכן כדי שלא יחשב מעורב צריך שיהיה מאורגן על פי סדר מסויים וע"י כך החלקים ניכרים. אמנם מלבד הקושי הנ"ל בהעמדת גדר דברים

הערוה"ש שפירש את כל דברי הירוש' כשאלה, ולפי"ז גם ברמונים ועיגולים אין בורר, אך כיון שבסעיף ו' מבואר שהבין שהנידון בירוש' הוא אם איכא בורר במין אחד נכן למדו גם בנשמ"א ועוד אחרונים, אמנם לפי"ד קשה מאד ההוכחה מבני נשא] א"כ אכתי מוכח דלא כדבריו, דחזינן בירושלמי שלולא טעמא דמין אחד היה פשוט דחייב ברימונים ועיגולים אפי' שניכרים.

אמנם אם נלמד שהדיון בירושלמי אם יש איסור בורר בדברים המובדלים/ ניכרים, והוכיחו מבני נשא שניכרים ועומדים לעצמם שאין בזה בורר [וכן למד בספר המנורה הטהורה בקני המנורה סוף סק"ל] אדרבא, יהיה ראייה לדברי הערוה"ש. ויעוי' עוד באו"ש [שבת ח' יא] דגם פירש עד"ז בירושלמי ויסד מזה את שיטתו בגדרי תערובת [אמנם צל"ע אם היתרא דהירוש' הוא ע"ד הערוך השולחן מצד הניכרות, או כמו שרצינו ללמוד במ"ב מצד שעומד כל דבר לעצמו].

עוד הביא ראייה מהא דבדף עד' ע"ב פ' רש"י דאיכא איסור ברירה בעושה חלתא [כוורת] בשבת כשבורר את הקנים היפות דמשמע דיש בורר אפי' בדברים גדולים וניכרים.

ולכא' גם את זה יש ליישב ששם איירי שמברר החוצה קנים סדוקים או מרוססים, שאין הדבר ניכר כלפי חוץ וצריך לעיין על כל קנה להבחין אם הוא יפה או פגום, ולכן יש בהם משום בורר.

כב. וראיתו מהירושלמי.

כג. שבאמת מטעם זה החמיר השביה"ש בזה עד קצה האחרון.

כד. ובספר שבת כהלכה [פ"ב] האריך מאד בסוגיין ונקט כחומרא דהשביה"ש, אמנם גם הוסיף שם

דעת האגרות משה

נתבאר לעיל שישנם שני מהלכים בהגדרת גבולות התערוכות, שבמ"ב דן מצד רמת הנבדלות שבין החלקים השונים, ואילו האחרונים תלו זאת ברמת הניכרות שלהם. ובדעת האגרות משה נראה שמצרף את שני הגורמים ומצריך את שניהם בכדי שלא יחשב כתערוכת, וכמו שיבואר.

דהנה האגרות משה נא"ח חלק ד' סימן עד' אות יב' דן האם מותר להוציא ספר שמעורב בספרים אחרים כשלא ניכר בכריכתו או במקום חשוך, ומחדש להתיר בלוקח בדרך התעסקות. והיתרו צ"ב. מ"מ מבואר מדבריו שבלא היתר חדש זה לא היה מתיר הוצאת ספר מן הספרים האחרים כשאינם ניכרים, משום דחשיבי מעורבים זה בזה. ודבריו קשים להבנה, שאינו תולה את הגדרת הספרים כתערוכת משום צורת עמידתם בפועל [ערימה על השולחן או מסודרים בארון וכדו'], אלא בגורם חיצוני: אם הוא מקום מואר שיכול להכיר בספרים או מקום חשוך, ובאם יש עליהם כיתוב או לא. אמנם לסברת האחרונים הגדרת התערוכת לא תלויה בעמידת הדברים

כנפרדים אלא בתפיסתו של האדם, וכשהפרטים ניכרים לו מאד בפני עצמם מתבטל השם תערוכת. ולכך ספרים הדומים בכריכתם זה לזה או שאינו יכול להכיר בהם משום שנמצאים במקום חשוך, יחשבו כמעורבים ויש בהם משום בורר.

אמנם יעוי' שם באות יא', שדן בהפרדת סכו"ם זה מזה, והתיר רק באופן שזורקם על השולחן כדי שיתפזרו ותתבטל התערוכות, אך להפריד בלא זה לא התיר. וקשה, הרי ממה שאסר ספרים בחושך מוכח שראה בספרים תערוכות, ובכל זאת סמך על הניכרות שלהם והתיר להפרידם, וא"כ מדוע לא התיר בסכו"ם הרי אפי' שמעורבים הם ניכרים היטב. אלא לכאור' מוכח מזה שלא סגי ליה בטעם של ניכרות לבד אלא צריך גם לטעם של נבדלות, וטעם אחד בלא השני לא מספיק, ולכך התיר רק ספרים שגם נבדלים זה מזה ובאופן שניכרים זה מזה, אך בסכו"ם שאינו נבדל, או בספרים הדומים זה לזה או בחושך שאינם ניכרים [אף שנבדלים] אסר.

ושם באות ו' דן רמ"פ גבי הסרת הקרום שצף על החלב אחר בישול, ופוסק

לחדש נגד הפמ"ג בדעת המ"א [הנ"ל] וכתב [עפ"י משמעות הלבושי שרד כאן סעיף ג'] שהתרוה"ד איירי גם בחתיכות נפרדות, וכן הביא מהמסגרת השולחן [על הקיצוץ] שהעמיד את התרוה"ד באופן שמפורדות אך קרובות זו לזו, ועפ"י הביא את דברי השביה"ש הנ"ל רק בצירוף לשעת הדחק. [יש בנותן טעם להזכיר את שיטתו עפ"י הגר"ז להחמיר שזכוב חשיב מעורב בכל הכוס דלא כהחזו"א הנ"ל, ואולי משם הוציא להחשיב כל הנמצא בכלי יחד כמאוחד. אמנם יכול להיות שדוקא בזכוב אסר הגר"ז, וע"ד מה שנסתפק הפמ"ג בדעת המ"א גופיה, כיון שזכוב באמת נע ושוקע מעט ואולי לכן נחשב כל המשקה כמקולקל, אבל בכלל הסוגיא דשפו שכרא מודה להחזו"א דיש שכר דחשיב נקי ולא מעורב]. אח"כ מצאתי שבאיל משולש על בורר פ"ד האריך בזה ובהערה מא' שם החמיר עד"ז ודייק את לשון תרוה"ד שדיבר על דברים נפרדים [אמנם זה להדיא דלא כהפמ"ג הנ"ל, וצ"ע], והסיק שההיתר של המ"ב הוא רק ברחוקים זה מזה ושכן הסכימו עמו הגר"נ קרליץ וגר"פ שרייבר, וצ"ע.

מינים, הוי בורר, והוי מלאכה, אבל בדבר שאינו בלול לא שייך בורר וכו', ולפי זה בורר כלי מתוך כלי, דאטו משתמש כשהן בלולים, הלא בכל קערה משתמש בפ"ע לא שייך בהו בורר וכו', דבמלאכת בורר צריך שיהא בלול, ואין זה לא בכלים ולא בבגדים, אלא שמאכל לאו דוקא וכמו שביארנו.

פי' דבריו, שבדברים המשמשים לעצמם, אין התערובת נחשבת כקלקול, שהרי ממילא אינו נוטל ומשתמש בכל הכמות יחד, אלא נוטל רק את הפרי או החפץ שמעוניין בו, ונטילה זו אינה שונה אם היא מתוך תערובת או מתוך מצב מבורר. ואף אם התערובת מקשה על הנטילה בפועל, כגון שהפרי שרוצה בו מכוסה בפירות מן המין השני וכדו', אכתי אינו נחשב כקלקול מהותי בשימוש אלא רק כמניעה ומכשול חיצוני¹¹, ולכך שרי. ויעויין שם שמביא ראיה לדבריו מהירושלמי שבת [פ"ז ה"ב]¹².

הגר"ח גריינמן בחו"ב [סי' יד אות טז] הלך בדומה לשיטת האו"ש, אמנם חילק בין תערובת גמורה לשאינה כזו: שבתערובת גמורה סבר שיש בורר אף בדברים המשמשים לבדם, כיון שעצם התערובת יוצרת קלקול והפרדתה חשיב תיקון, אך בדברים הניכרים לעצמם, כבגדים ספרים וכדו' יחשב תיקון רק באם יש יחס

שפשוט שמותר להסירו משום שהוא נפרד מהחלב לגמרי¹³, בשונה מסמעטני שאסר המג"א משום שהוא לח ולא נפרד כל כך. ונראה פשוט שאין כוונתו לסמוך רק על היתר המג"א בהאי לחודיה [שהרי חלקו עליו האחרונים, ובכללם המ"ב, ולא קבלו דעתו בזה], אלא יותר נראה שכיון שהקרום הוא מוצק ונבדל יותר משומן שע"ג רוטב, דמי יותר להיתר דהביה"ל הנ"ל שהדברים נבדלים לעצמם, וס"ל לאג"מ דאפי' למה שהחמיר הביה"ל בשכבות בגדים ופירות, כאן כיון שהקרום נבדל ביותר מן החלב [בין מצד איכות ההבדלה, שקרום עומד מאד לעצמו, ובין מצד שיש פה רק שכבה אחת ושם מיירי גם בכמה שכבות זו על זו] שרי. ולפי דברינו נראה להוסיף שגם בקרום מתקיימים שני התנאים, עומד לעצמו, וניכר היטב מן החלב.

דעת האו"ש בגדר תערובת

האור שמח בהלכות שבת פ"ח הי"א דן גם הוא בגדרי התערובת המחייבת משום בורר, אלא דאינו דן מצד רמת העירוב והאיחוד שבתערובת, כשאר הפוסקים שהבאנו לעיל, אלא מצד רמת השייכות שביניהם, וז"ל: "דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול, בזה אם בורר מאתו פסולת מתוך האוכל, או בשני

כה. יעויין שם שכתב שעדיף מקילוף שומים ובצלים דס"ס שכ"א שהוא גם אוכל, ואולי כוונתו שמותר משום דחשיב גוף אחד, וצ"ע.

כו. כמו שפשוט שבחפץ המונח במקום גבוה, אפי' שצריך סולם ע"מ להגיע אליו, לא חשיב הבאתו כתיקון ומלאכה.

כז. עיין לעיל הערה כ"א. עוד יעויין בדבריו איך שמבאר שדברי רש"י דחלתא [ע"י הערה הנ"ל] הוא כשמשמשים בקנים יחד כחבילה לבניית הכוורת.

סכו"ם בשבת ולא חששו בזה משום בורר^{לא}. ובספר ארחות שבת [ח"א פ"ג הערה יד'] מובא עוד מעשה בשם הגר"ש אויערבך, שהגרש"ז לימד בשיעור שלא להוציא ספר מהארון שלא לשימוש מידי ואחד השומעים סיפר זאת לחזו"א שאמר שלדעתו הדבר מותר וביקש להעביר זאת לגרש"ז, ולא חילק שם בין ספרים שניכרים לשאינם כאלו^{לב}.

והנה מדהתיר החזו"א סידור סכו"ם נראה שמק"ו הוא גם יתיר סידור ספרים^{לג}, אמנם בטעם הא דלא חשיב ליה תערוכת יש

בין הפרטים והם חלק מערימה אחת. ויש לחלק בזה בין דברים שמשמשים יחד כפירות וכדו' שהרגילות לקנותם ולאחסנם הרבה יחד^{לד}, לבין בגדים ספרים וכדו' שכל אחד משמש לתכלית אחרת ואינם נקנים בכמויות יחד^{לד}.

ולפי דבריהם סכו"ם ספרים ובגדים, מותרים בשופי^ל.

דעות הפוסקים

בארחות רבינו [קצה - קצו] הביא מעשה רב שבבית החזו"א התירו סידור

כח. ובזה שונה מן האו"ש, שהאו"ש דן פירות גדולים כעומדים לעצמם, כיון שנוטל לאכילה אחד בכל פעם, משאי"כ בחו"ב שדן אותם כמאוחדים הועיל ונמכרים יחד לפי משקל. ויש להעיר על החו"ב מהירושלמי שנקט רימונים מתוך רימונים כדוגמה.

כט. עוד הוסיף שם בחו"ב סברא חדשה, שגם בדברים שעומדים לשימוש בפנ"ע כספרים, יש ציור ששייך בהם תערוכת, כגון סט גמרות שיש ביניהם חומש ורוצה להוציאו, ויעוייו שם בדבריו.

ל. אם לא בתערוכת גמורה כגון כביסה שהוציאוה מהמייבש או כימה שנערמו עליה ספרים רבים באופן שמעורבים ממש זה בזה, שלאו"ש מותר ולחו"ב אסור.

לא. אורחות רבינו [ח"א אות קצה] ז"ל: "כבית מו"ר זצוק"ל כשהורידו בליל שבת מהשלחן את הכפות ומזלגות המלוכלכים הורידום במעורב והרבנית רחצה אותם ואח"כ מיינה אותם כפות לחוד ומזלגות לחוד, ושמה אותם בתאים במגירה, ומו"ר אמר שכל העולם נוהג כן להיתר, ודיבר ע"ז עם הגר"ש אלישיב [שליט"א]. וסברת מו"ר דלא מקרי בורר משום שכל מין ניכר לחוד [ושאני מחתיכות אוכל שונים שהיו בורר דשם מ"מ צרך לברר]. כל הנ"ל אמר לי הגר"ח"ק שליט"א והוסיף שכן נהגה אמו הרבנית גם אצל מרן החזו"א זצוק"ל [כל הנהגות הרבנית ע"ה אשת מו"ר היו עפ"י אחיה הגדול]. שמעתי מב"ב של מו"ר שבשנים האחרונות הקפיד מו"ר שלא ימיינו את הסכו"ם כדי לחלקם למסובין אפי' באמצע הסעודה מחשש בורר אלא שיניחום במרכז על השולחן וכל אחד יקח רק את הכלי האחד שזקוק לו^{לז}.

ועי' שם באות קצו: "מו"ר כשחפש בשבת ספר מסוים בין הספרים שבארון הוציא בטעות ספר אחר קרא בו קצת לפני שהחזירו למקומו משום שחשש לבורר, וכן הורה לאחרים. כמדומה שמו"ר אמר לי שחושש לבורר כשמחפש מצה שלימה בין המצות ומעלה בידו שבורה, מו"ר מכין את השלימות מבעוד יום^{לז}.

לב. לעומת זאת באיל משולש הנ"ל הביא הנהגות שדייקן מהם להיפך, וצ"ע.

לג. אמנם נראה ב'ארחות רבינו' שהסטייפלר החמיר לעצמו בכל זה, ודו"ק.

ואסר לסדרם בארון בדרך הרגילה. אמנם באופן שנוטל על מנת לפנות את השולחן כשהדרך הרגילה בזה היא ליטול ספר ספר, אז חשיב מעשה פינוי ולא מעשה ברירה, ומותר. וכן עד"ז מתיר כשנוטל כל פעם את הספר העליון בערימה דלא חשיב מעורב לה. ובהע' שם הוסיף טעם נוסף, שכיון שדרך השימוש הוא ליטול ולהחזיר לא חשיב מעשה ברירה אלא החזרה בעלמא, וצ"ע טעמו.

ובשש"כ [פ"ג סעיף עז'] כתב שאין ליקח ספר מבין הספרים כשאינם ניכרים זה מזה, ומשמע שהחמיר כן אף בארון. ודבריו קשים, שלכא"ו הוא כההו"א של רש"ז, אך אחר שחזר בו רש"ז, שרי [וכמו שציין הוא עצמו בהערות]. ועוד קשה שהוא מחלק בין ספרים ניכרים לשאינם ניכרים, שהוא טעמו של רמ"פ, ואילו רש"ז לא חש לו כלל. ובסעיף פח' פסק דבספרים המונחים במעורב אסור למינם על מנת לסדרם במקומם בארון, אלא באופנים שמנינו לעיל [דרך סידור, לקחת עליון עליון או מטעם שעומד להחזרה].

ולכא' יש להעיר שגם אחרי חששות הגרש"ז אין הדברים מוחלטים: שבאופן שהספרים עומדים אחד ע"ג השני בצורה מסודרת ולא מתערבים זה בתוך זה,

להסתפק, האם הוא משום הערוך השולחן או האו"ש.

ובאגרות משה הנ"ל פליג על הערוך השולחן ואסר ברירת סכו"ם משום בורר. ובספרים סבר דיש לחלק, שבניכרים זה מזה בגודלם או בשינוי צורתם לא חשיב תערובת ומותר להפרידם [בין במסודרים בארון בין במונחים בערימה לה], אבל באינם ניכרים מחמת זזהים בצורתם וצבעם או מחמת שנמצאים בחדר חשוך, אסור לה.

ובדעת הגרש"ז^ל נראה דחלק והחמיר בספרים נחשבים כתערובת. ובתחילה אסר כל הוצאת ספר מן הארון שלא לאלתר, אך לאחמ"כ חזר בו^ל וחיידש סברא חדשה שארון ספרים לעולם לא חשיב תערובת משום שכל אחד עומד במקומו. ולא מיבעי באופן שמונחים הספרים בסדר קבוע [בין אם ניכר כולם או רק לבעל הספרים], שאז ניכר שעומד כל ספר על מקומו, אלא אפי' בארון שמונחים בו ללא סדר קבוע לא חשיב תערובת, אלא נחשבים הספרים כעומדים לעצמם במקומם. ולטעם זה, לא חילק בין אופן שניכרים הספרים זה מזה לאופן שאינם ניכרים, והתיר בכל אופן.

וכל זה דוקא במונחים בארון, אך במונחים בערימה סבר הגרש"ז דהוי תערובת

לד. כן כתב בשמו בספר 'ל"ט מלאכות' [אנגלית] על מלאכות שבת, להרב ריביאט שליט"א.

לה. וכתבנו לעיל שהוא מחמת שצריך שיהיו נבדלים וניכרים גם יחד.

לו. עי' שש"כ פ"ג סעיפים עז'- פו' ובהערות שם, ובארחות שבת ח"א פ"ג סעיפים כג'-כד'.

לז. אולי מכח המעשה עם החזו"א הנ"ל.

לח. והסברא בזה מחודשת מאד כיון שלכא"ו במכלול המעשה רואים שהוא מסדר את הערימה.

ספר עבור שימוש לאחר זמן הדבר תלוי באם נחשבים הספרים כתערוכות: דעת הגרש"ז שבעומדים בארון לא חשיבי כתערוכות כלל, ומותר להוציאם אף כשאין ניכרים בכריכתם או בחדר חשוק, ואילו האגרו"מ מתיר רק בניכרים לעצמם ע"י כריכתם ובמקום מואר.

ובערימה של ספרים הנידון הוא בין מצד ההוצאה לצורך שימוש ובין מצד סידורם והחזרתם למקומם, ונראה שיש בזה מקום חילוק: בערימה גדולה העשויה מכמה ערימות ושכבות של ספרים שצריך חיטוט ובירור כדי להגיע לספר הנדרש^מ וודאי יש לחשוש שנראה כמעורב ואסור מטעם בורר, לעומת^ז בערימות קטנות של כמה ספרים בודדים לא הוי תערוכת ואין בהן משום בורר.

כגון בערימות לא גדולות, קשה מאד להתייחס אליהם כתערוכות^ל, בפרט כשניכרים מאד לעצמם מצד גודלם צורתם וצבעם, וצ"ע. וע' בהערה ציונים לטעמי היתר נוספים^ב.

מסקנת הדברים

אע"פ שהובאו לעיל הדעות שצירפו לכאן סוגיות אחרות נראה באגרו"מ והגרש"ז הנ"ל שבנידון ההלכתי הזה ההתייחסות היא בעיקר להגדרת התערוכות.

והנה בהוצאה לצורך שימוש מידי פשוט הדבר שמותר להוציא ספר מכל תערוכת אפי' אם צריך לצורך כך להזיז ספרים אחרים, כמו שנתבאר בביה"ל. אמנם בהוצאת

לט. גם בגרש"ז מצאנו שלא החשיב ערימה כתערוכת גמורה מדהתיר להוריד את העליון עליון.

מ. הנה מה שדנו עד עתה הוא סביב הסוגיא של הגדרת התערוכות, והבאנו צדדי היתר מצד ניכרות, נבדלות, או לאור שמח מצד דרך השימוש בדברים המעורבים. ומצאנו פוסקים שדנו על ספרים והוסיפו לזה עוד כמה צדדי היתר מסוגיות אחרות.

יעוין בציץ אליעזר [חלק יב' סימן לה'] שדן אם מותר להוציא ספר נביא מתוך תערוכת שאר הנביאים ע"מ לקרוא בו, אם יש בזה משום בורר. ומלבד מה שהביא להתיר מטעם הערוה"ש, האו"ש והביה"ל שהבאנו לעיל [וכולל דעתם יחד, להתיר דברים הניכרים], הוסיף עוד טעמים להיתר: א. מעיקר הדין לא מצינו ברירה אלא באוכלים ולא בכלים. ב. הכרעת המ"ב שמותר לברור באופן הזה לצורך שימוש מידי [דלא כשהשביה"ש שהעמידו דווקא בדברים מסודרים]. ג. מכיון שבגמר השימוש חוזר ומערבו עם שאר הספרים, יוצא שכל הברירה היא לזמן קצר ולא משמעותי והתיר בזה המהרש"ג [ושם בתוך דבריו האריך המהרש"ג שלא מצאנו בזה איסור מעולם עד שבא בעל המסגרת השולחן (על הקיצו"ע סי' פ' סעי' ט"ז) ועורר בזה].

ובשו"ת יביע אומר [ח"ה או"ח סי' לא'] התיר כל ברירת סכום וספרים וסידורם, ומלבד טעמו של הערוך השולחן הנ"ל הוא גם צירף להתיר את הנידון אם בורר הוא רק באוכלים או גם בכלים, וכן את הפמ"ג להתיר מיון, ואת דעת רבינו ירוחם שהבורר לצורך הסעודה הבאה, אף שאינו סמוך לה חשיב לאלתר.

ובספר שבת כהלכה [פ"ב בהערה רכז'] הביא מספר 'מתנה טובה' [להגרש"ז מרק שליט"א] סברא להתיר בכל זה בצירוף מה שהביא בשיטה לר"ן שדבר שאין דרכו לאוצר לא חשיב בורר, .

מא. כדוגמת מה שמצוי מאד בבימה של ישיבה.

ניכרים מאד לעצמם מצד גודלם צורתם וצבעם^מ, ולכן היה מקום לומר שאולי בצירוף דעת האו"ש [והחו"ב] נוכל להתיר לאוספם ולסדרם, וצ"ע.

ולענין מעשה, בכדי להתרחק מן הספק, כשמחזירים ספרים יש להימנע מהערמותם לערימה ויש להחזיר כל ספר הישר למקומו. ובמקום שכבר יש ערימות יל"ד שיכול להחזירם באופן שניכר עיסוקו בפינוי השולחן ושכך דרך פינויו^מ. עוד יש מתירים באופן שלוקח מהערימה כל פעם את הספר העליון [שש"כ שם].

ומחלוקת הגרש"ז והאגרות משה מתייחסת למצבי הביניים בהם הערימה אינה קטנה אך הספרים ניכרים לעצמם: הגרש"ז אסר בזה מטעם תרוה"ד שאסר תערובת על אף שחלקיה ניכרים^{מב} ולדעת האגרות משה מותר אפי' להחזירם למקומם כיון שהם ניכרים ונבדלים זה מזה.

והנה כבר הערנו לעיל^{מג} על הגרש"ז שלכאוי' אין הדברים מוחלטים, שבאופן שהספרים עומדים אחד ע"ג השני בצורה מסודרת ובערימות לא גדולות^{מז}, קשה מאד להתייחס אליהם כתערובת^{מה}, כיון שהם



מב. כן הסיקו בארחות שבת הנ"ל.

מג. ב'דעות הפוסקים'.

מד. שלכן הם לא מתערבים זה בתוך זה.

מה. גם בגרש"ז מצאנו שלא החשיב ערימה כתערובת גמורה מדהתיר להוריד את העליון עליון. מו. פשוט הדבר שבאופן שהם קרועים או שההבדלים ביניהם הם קטנים באופן שקשה להבדיל ביניהם [כגון סידורים נוסח אשכנז וספרד] שחשיבי תערובת ואסורים.

מז. כגון בספרים גדולים שהדרך לפנותם בפנ"ע [כן ראיתי בספר משיעורי הרב פאלק] ובאופן שנמצא קרוב יחסית לארון.

הרב דוד הלוי שדמי

סחיטת בגדים - בדין דש לאיבוד

שאלה: פעמים שנשפך בשבת כמות משקה גדולה ומעוניינים לנגבו ע"י סמרטוט או מגבת, אך לא די בניגוב אחד לצורך ספיגת כל המשקה, האם ניתן לאחר הניגוב הראשון לסחוט את הסמרטוט או המגבת לכיור ולחזור על פעולת הניגוב, ובכך לחסוך טינוף של כמה מגבות.

שאלה זו נשאלת רק כשאין חשש בסחיטה משום איסור מלבן, כגון בשאר משקים מלבד מים, דקיי"ל שאינם מלבנים, אך עדיין יש במשקים אלו משום איסור דש, האם יש להתיר במקרה הנ"ל מטעם שהוא דש לאיבוד.

תשובה: נראה דאכן יש להתיר באופנים מסויימים, ויש לחלק בין מקרים שהמשקה נפסל לשימוש שמותר לסחוט, לבין מקרים שעדיין המשקה ראוי לשתיה או לשימוש שאסור לסחוט המשקים, ואפילו לאיבוד וכמו שיבואר אי"ה.

אין ליבון בשאר משקים

בשאר משקים, אלא דכתב דיין ה"ה כמים ושייך בו ליבון, והוכיח מהא דאמרו בגמ' (סוכה מ.) לאכלה ולא לכבוסה.

א) במש"כ דאין ליבון בשאר משקים, כן היא שיטת רוב הראשונים (ר"ת ודעימיה - הובאו דבריו בב"י ס' שכ סע' יח) דאין ליבון בשאר משקים שאינם מלבנים אלא מלכלכים, אומנם שיטת הרמב"ם (שם בב"י) לאסור דאיכא ליבון אף בשאר משקים. ובתוס' בשבת (קיא.-:) כתבו בשם ר"י לחלק בין שרייה לסחיטה, דאף דאין שרייה בשאר משקים כדברי ר"ת מ"מ סחיטה יש, דמתלבן קצת בסחיטתו.

וכבר הכריע השו"ע (סי' שכ סע' יח) דאין בשאר משקים ואפי' ביין משום ליבון (וכפי שכתב שם בביה"ל ד"ה יש, עיי"ש מה שביאר דברי השו"ע). אומנם למעשה יש להחמיר ביין לבן ולדונו כמים, משום דהט"ז חילק בין יין אדום ללבן (וביאר דהר"ן הנ"ל שאסר יין מיירי ביין לבן, ואילו השו"ע שהתיר ביין זהו דווקא ביין אדום), ובמשנ"ב (שם ס"ק נה) הביא דבריו.^א

ומדברי הר"ן נראה ג"כ שס"ל דאין ליבון

א. יש לעיין האם יש מקום לחשוש לדעת הרמב"ם, דהנה הגר"א בביאורו (סי' שכ סע' יב) כתב בדעת השו"ע דאסר לנגב כוסות ממים או מיין דאזיל עם שיטת הרמב"ם שאין חילוק בין מים ליין ובשניהם יש ליבון, הן בשרייה והן בסחיטה, ואפי' חוששים לסחיטה אף ביין, ומטעם זה כתב השו"ע דהאיסור

ביאור הנידון בדש לאיבוד

(ב) ובדבר השאלה בדש לאיבוד, הנה מסבירא היה נראה דהוי מלאכה גמורה, אלא דקיי"ל במלאכות שבת דהיכא דאינו צריך לגופה של המלאכה הוי רק איסור דרבנן, וא"כ ה"נ בדש יהיה הדין כן - דאסור מדרבנן כמשאצ"ל, אומנם אפשר לומר דשונה מלאכת דש משאר המלאכות, דגדר מלאכת דש אינה הפירוק בלבד, אלא כמו שביארו בתוס' (שבת עג:) בהא דצריך בסחיטת פירות שיהיה על המשקה היוצא 'שם משקה', דבעינן שישתנה הדבר - דומיא דדש בחיטין דמעיקרא הוו שיכולת ולאחר הפירוק הוי גרגירי חיטה דזהו שינוי חשוב, כך גם בסחיטת פירות דהמשקים בעודם בפרי הוו אוכל וכשסוחטם מקבלים שם משקה ונשתנו למעליותא, משא"כ בסוגי

פירות שאין חשיבות למשקה היוצא מהם, והוי זיעה בעלמא, אין זה חשיב שינוי להתחייב משום דש, למדנו מדברי התוס' דדש הוא רק בפירוק שיש בו יצירה והעמדה חדשה של הדבר היוצא, וא"כ שייך להבין דשייך לדון על שינוי ויצירה החדשה כשהדבר שיוצא עומד לשימוש, אך כשהולך לאיבוד אין יצירה כלל, כי אם הפרדת דברים, ואין בזה משום מלאכת דש.

שיטות הראשונים בדש לאיבוד

(ג) בראשונים מצאנו ג' מחלוקות בדבר, שיטת הרמב"ם דבדש לאיבוד איכא איסור דאורי' (והרמב"ם אזיל לשיטתו דפסק כר' יהודה דמשאצ"ל חייבים עליה), דכתב הרמב"ם (שבת פ"ח ה"ח) החובל בחברו בדרך נקמה חייב משום דש, שמוציא

הוא משום סחיטה, ומה דאין איסור שרייה בניגוב הכוסות הוא מטעם שאינו מתכוון לליבון, וכן בסי' שיט סעי' י לגבי סינון בסודרים הביא שם השו"ע את דעת הרמב"ם דמתיר לסנן אף מים בסודרים משום שאינו מתכוון ללבן, ונמצא לפי זה דבליבון ממש אין חילוק כלל בין מים ליין. אומנם בביאור הלכה בסי' שכ סעי' טו דכתב אסור להדק מוכין בפי פך שיש בו משקין, משום סחיטה. ועייין עוד בשו"ע סי' שכ סעי' טו דכתב אסור להדק מוכין בפי פך שיש בו משקין, משום סחיטה. והוא מגמ' שבת (קמא.) וביארו הראשונים (תוס' ק"א סה"ת רמד) דמיירי בשמן או יין, וכתב המשנ"ב שם (ס"ק מד) וז"ל אסור משום דבהידוק המוכין [כל דבר דך כגון צמר גפן ומטלית וכיוצא בהן] בתוך פי הפך בא לידי סחיטה שהיא תולדת ליבון וכנ"ל, ואפילו להסוברים דבשאר משקין חוץ ממים אין בו משום מלבן מ"מ אסור שיוצא המשקה הבלוע בו ונופל לתוך הפך והוי בכלל דישה כמו סוחט זיתים וענבים, ואף שאינו מתכוין לזה מ"מ פסיק רישא הוא, עכ"ל. ולכאור' מבואר בדבריו דחשש לשיטות דיש ליבון בשאר משקים, אומנם יותר נראה לומר בא' מב' אופנים - או דהביא טעם זה לרווחא דמילתא, דהכא לכו"ע יש איסור בהידוק המוכין בפי הפך אך באמת לא נקטינן כדעה זו, או כלך לדרך זו דבדברי השו"ע לא התבאר במפורש באיזה משקה מדובר וא"כ אפשר דמיירי גם במשקאות המלבנים כגון מים או יין לבן, ואף דהבאנו דמפרשי הגמ' סברו כי פך הוא של שמן, בכל זאת ז"ל שהמשנ"ב ביאר על כל צד שלא יהיה, ראשית שיש איסור מלבן (במים) ואף אם נעמיד בשאר משקים דאז לפי חלק מהפוסקים אין מלבן (וקיי"ל כוותיהו) בכל זאת איכא איסור דש. וילמד סתום מן המפורש דבסעי' יח התיר מלבן בשאר משקים במפורש.

והר"ן (שהובא לעיל) כתב דמסברא דש לאיבוד לא הוי מלאכה כלל, ואף הוכיח זאת מדברי הגמ' הנ"ל, אך הקשה ממה דאמרו בגמ' (כתובות ו.) דאסור להדק מסוכרייתא דנזייתא (מוכין מסביב ברזא) לסתום חבית של יין משום סוחט ואע"ג שהיין הולך לאיבוד, ותיירץ הר"ן דיש איסור דרבנן בסחיטת המוכין מן היין שבתוכו 'כיון דקא סחיט במשקין שדרך סחיטה בהן', והיינו שדווקא בזה שהמוכין ספוגים ביין יש איסור סחיטה מדרבנן, אך בסחיטת הכו"ש ליכא איסור כלל, דאין דרך סחיטה במי הכו"ש לצורך שימוש בהן, ואין מקום לגזירה כלל.

ה) בשיטות הראשונים בדש לאיבוד יש להאריך בהוכחות לכאן ולכאן, אומנם אין כאן המקום להאריך, ורק אגב דחביבא לי אביא ראיה אחת מדברי התוס' בכתובות (ו.) דלכאור' מפורש שם בדברי ר"י דהידוק הברזא בחבית וסחיטת המוכין הוו משצל"ג וכשיטת הרמב"ם, אך אחר העיון נראה להוכיח בדיוק להיפך – ששיטת הר"י דאין מלאכת דש כשדש לאיבוד, דהנה הקשו שם לפי מה דפליג על הערוך וסבר דפ"ר דלא ניחא ליה אסור, א"כ מה הטעם דמותר לסחוט כו"ש לגופן, וצ"ע למה הוי פ"ר והלא הוא מכווין למלאכה והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא יש ליישב דר"י ס"ל דדש לאיבוד לא הוי מלאכה כלל, ורק בכו"ש לגופן התחדש דמותר אפי' אם סוחט לקערה כמבואר בחלק מהראשונים שם ונפסק בשו"ע (ועיין בתהילה לדוד סי' ש"כ שכתב דבהכרח הגמ' מיירי אפי' לקערה, דאם הולך לאיבוד מה החידוש, הלא זה פשיטא שדש לאיבוד לא חשיב מלאכה ומותר),

הדם לחוץ, ובפשטות מיירי שהדם אזיל לאיבוד. שיטת הרשב"א הריב"ש והמ"מ (הבאו בב"י הנ"ל) דאין בדש לאיבוד איסור כלל, גם לא מדרבנן. ושיטת הר"ן (ס"פ שמונה שרצים) דאף שאינה מלאכה כלל מ"מ איכא איסור דרבנן, וז"ל סחיטה זו אינה אב מלאכה אלא תולדה היא כעין מפרק שהוא תולדה דדש, ובודאי לא דמי לדש אלא היכא שהוא צריך למשקה שהוא נסחט ממנה, דהיכא שאינו צריך לו לא דמי לדש כלל, וסיים שם דמ"מ כיון דקא סחיט במשקין שדרך סחיטה בהן מיתסר מדרבנן, עכ"ל.

ד) המקור להאי סברא הוא מגמ' שבת (קמא.) דכבשים ושלקות אסור לסוחטן לצורך מימיהן – לרב ושמואל מדרבנן, ולר' יוחנן היינו מדאו', ואילו לסחוט הכו"ש לצורך גופן (דהיינו שמעוניין למעט את כמות הנזולים מהכו"ש) מותר לכו"ע. והוכיחו הראשונים (רמב"ן ר"ן ואור זרוע בסוגיא דמסוכרייתא) מהא דמותר לסחוט לגופן דאין דש כשהמשקה הולך לאיבוד, אומנם י"ל דהלא מרב ושמואל אין להוכיח דהם סברו דכו"ש למימיהן אינו אסור מה"ת ומשום דהמשקה שלהם אינו חשוב והוי אוכלא דאיפרת, (וברש"י שם פירש משום שהמשקה לא גדל בתוכם), וא"כ אפ"ל דכשסוחט לגופן מדאו' אין בזה משום סוחט כלל, ואף רבנן לא גזרו אלא בצריך למימיו דאז דמי טפי לדש, ואפי' מר' יוחנן דסבר דהוי חיוב דאו' בכו"ש משום דהיה למימיהן שם משקה קודם לכן, א"ל דמה שחשיבי משקה זה רק כשהוא צריך למים, אך כשסוחט לגופן אינם נחשבים כמשקה כלל.

והמשנ"ב הללו דפסקו בדש לאיבוד להתיר
דאפשר דהקלו רק בצרוף ב' הטעמים.

(ז) ובחיי אדם (שבת כלל יד סעיף ה) לגבי
כבשים ושלקות כתב דהטעם
דמותר לסוחטן לגופן הוא משום דהוי דש
לאיבוד, [ומשום הכי לא הוסיף הח"א דמותר
אפי' כשסוחט לקערה כהשו"ע] וז"ל ואם אינו
עושה רק לתקן המאכל ואין צריך כלל
למשקין היוצאין, כמו שדרך לסחוט הירק
שקורין שלאטין [עלי חסה] לאחר ששרו
אותן במים, וכן אוגערקעס חזין שדרך
לחתכן לחתיכות וסוחטן להוציא מימיהן
והמים הולך לאיבוד, מותר לסחוט אפילו
לכתחלה, דלא דמי לדש, דהתם צריך
לתבואה ולמשקין שיוצא.

הרי לנו שפסק להתיר דש לאיבוד, אך עדיין
י"ל דזהו רק בכו"ש דאין בהם איסור
כלל ואפי' מדרבנן (כמבואר לעיל סוף א' ד),
אך לגבי מסוכרייתא ושאר בגדים הספוגים
ביין אפשר דס"ל כהר"ן דאיכא איסור
דרבנן, ועיין לקמן (באר' ח) בדעת הח"א².

וא"כ מיושב מדוע הוי פ"ר - משום דמצד
הסוחט הוא סוחט את מי הכו"ש לאיבוד,
ואין זה מלאכה כלל, אלא שמביא קערה כדי
לקלוט המים בכדי למנוע טינוף, וממילא
הוי מלאכה, וזה הוי פ"ר דאינו מתכווין כלל
למלאכה (-ליצירת המים, דזה קורה מאליו), ומה
שכתב קודם לכן דבמסוכרייתא הוי
מלשצל"ג כוונתו רק כלפי האיסור דרבנן
כהר"ן, ודו"ק.

בירור פסק ההלכה בדש לאיבוד

(ו) ולעניין הלכה עיין בב"י (ס' של) שהביא
את דברי האו"ז דמותר לאשה
להקל צערה בידיה ובלבד שמקלחת החלב
לאיבוד, אבל לא לתוך כלי, ובטעם ההיתר
כתב האו"ז ב' טעמים, או דהוי מלאכה
שאינה צריכה לגופה דלר"ש הוי איסור
דרבנן ובמקום צער לא גזור, וטעם ב' כתב
דאף לר' יהודה שאוסר במשצל"ג הכא
מותר משום דהוי דש לאיבוד שאינה
מלאכה כלל, ובאו"ז נראה דב' התירוצים
אמת, ואף במשנ"ב (ס' של ס"ק לב) הביא את
ב' הטעמים, ואומנם אין להוכיח מדברי הב"י

ב. ועיין עוד במג"א ס' שכ ס"ק ט שכתב הטעם בכו"ש דכיוון דא"צ למימיהן לא ה"ל מפרק כלל
(ועיין בפמ"ג שם שע"פ זה התיר לסחוט תו"ר לאיבוד) וכן הוא במשנ"ב שם, ואומנם אע"פ שהלשון לא ה"ל
מפרק כלל משמע שכוונתו משום דש לאיבוד מ"מ בודאי אין זו הכוונה, דהלא שם מיירי השו"ע
אפי' בסוחט לקערה ובכה"ג ודאי לא הוי דש לאיבוד, ואף אם אין כוונתו על המשקים מ"מ הוי
פסיק רישיה דמפרק המשקים, ועיין בסי' שכ סעי' יח בביה"ל ד"ה טוב דהביא מהט"ז דאף אם
בכוונתו להשליך לאיבוד מה שסוחט מ"מ בשעה שהוא שואב תוך הכף עושה איסור גמור והוי
תולדה דמפרק וזהו מעוות לא יוכל לתקון, ואף האליה רבה דפליג שם זהו רק מטעם דבכה"ג חשיב
לא ניחא ליה, ורק לפי הערוך דס"ל בפ"ר דלנ"ל דמותר יהיה מותר בכה"ג, עיי"ש. מ"מ זה ברור
דבכה"ג שהמשקה אזיל לקערה דלא הוי דש לאיבוד מצד עצם המלאכה, דסו"ס יצאו משקים והרי
הם עומדים בפנ"ע. וא"כ בהכרח צריך לבאר בדברי המג"א דכוונתו היא דכיוון דא"צ למימיהן לא

ראיות מדברי הפוס' דדש לאיבוד הוא איסור דרבנן

ט) מדברי המג"א יש להוכיח דכל האיסור הוא רק מטעמו של הר"ן, דהנה כתב המג"א (שכ ס"ק כג) לבאר מהו ה'לימוד זכות' על אותם שדוחקים המוכין לסתום החבית, דיש גם לצרף את דברי הרשב"א הריב"ש והמ"מ דסברו דאין כלל איסור ואפי' מדרבנן, והוסיף המג"א 'והר"ן כתב דמ"מ אסור מדרבנן'. וצריך ביאור בדבריו, מה כוונתו בהביאו את הר"ן הלא לכאורה הוא בא לבאר את סיבת ההיתר ולא את סיבת האיסור, ומדוע הוסיף המג"א את דברי הר"ן, אומנם נראה דבא לצרף לקולא את שיטת הרשב"א הריב"ש והמ"מ, ועל זה הוסיף את הר"ן להודיע שאין לסמוך עליהם לבד, דהעיקר הוא כהר"ן שיש איסור דרבנן, ולכן צריך להגיע לעוד סברות – של הערוך והראב"ד, והוא פשוט. וכן ביאר במחזה"ש וז"ל 'איכא ג' צדדי להתיר, א', דעת המגיד משנה והעומדים בשטתו דבלאו הכי כהאי גוונא אפילו איסור דרבנן ליכא. גם להר"ן דמכל מקום אסור מדרבנן, יש סברא ב' וכו', עכ"ל.

הרי לנו דדעת המג"א היא כהר"ן דליכא איסור בדש לאיבוד, ורק דבאופנים

ח) השו"ע (סי' שכ סעי' יח) פסק להדיא לאסור דש לאיבוד, דדן שם להתיר לסתום נקב בדופנה של חבית מטעמו של הערוך [פ"ר דלנ"ל], או מטעמו של הראב"ד [שהברז שהוא דוחק ארוך והוי כמו ספוג עם בית יד], ולולא דבריהם מבואר בשו"ע שאסור להדק המוכין מטעם דש אע"ג דהוי לאיבוד, אומנם עדיין יש לעיין האם כוונתו מצד מלאכת דש רק דהוי משצל"ג כהרמב"ם, או דכוונתו דאין כאן מלאכה כלל וכל האיסור הוא מדרבנן כהר"ן, ויותר נראה בדעת השו"ע דהוי מלאכה, דאם נבאר כהר"ן נמצא שהשו"ע שחלק על היתרו של הערוך אסר פ"ר דלנ"ל אפי' באיסור דרבנן, ודבר זה לכאורה סותר את דברי השו"ע בכמה מקומות שהתיר פ"ר דרבנן¹ (אפי' בדניחא ליה). אומנם אפשר שאינו מוכרח דהלא סו"ס אין הדברים מפורשים בדברי המחבר, ובפרט דבבית יוסף הביא את דברי הר"ן, וצ"ע. ועיין בפמ"ג (א"א ס"ק כ) שכבר הרגיש בזה ונשאר בצ"ע.

ועיין בחיי אדם (שבת כלל יד סעיף טו) שחלק על השו"ע ופסק להתיר מטעם דש לאיבוד גרידא, וז"ל חבית שפקקו בפקק של פשתן, יש ליהדר שלא יעמיד כלי תחת החבית בשעה שסותם, ואז אפילו נסחט מהיין, כיון שהולך לאיבוד, אינו דומה לדש.

הוי להו שם משקה ומשום הכי לא הוי מפרק כלל, וזיתים וענבים כיון שרוב העולם סוחטין אותן למימיהן יש להם שם משקים ואסור לסוחטין לגופן.

ג. בדברי השו"ע בדין פ"ר דרבנן ישנם כמה סתירות, ושמעתי ממו"ר הגרמ"א פטרובר שליט"א שיישוב דברי השו"ע הם דבכל מקום שלאיסור דרבנן יש עיקר מן התורה דהיינו שיש בו מלאכת שבת, אלא דמצד כללי המלאכות הוא אינו אסור מן התורה, פסק השו"ע לאסור בפ"ר, ואילו במקומות דהאיסור הוא גזירה חדשה, ואין לאיסור עיקר מן התורה בזה פסק המחבר לקולא.

עדיין איכא איסור דרבנן, עלינו לעיין בדברי הר"ן ולברר באלו אופנים אסרו חז"ל איסור זה, דהרי מקורו של הר"ן דאין דש לאיבוד הוא מסחיטת כו"ש לגופן ושם ליכא איסור כלל, אלא דעכ"פ הוקשה לר"ן מדוע אסרו בגמ' להדק המוכין בדופן החבית, ולכן חידש דבמסוכרייתא איכא איסור דרבנן, וכתב שם הטעם 'כיון דקא סחיט במשקין שדרך סחיטה בהן', והיינו שיש חילוק מהו המשקה הנסחט, דאם הוא משקה שדרך לסוחטו כגון יין או שמן גזרו בו, ואילו בכו"ש שאין דרך להשתמש במים אלו ולסחטן לא גזרו. וצריך להוסיף דהרי כתבו הראשונים (תוס' שבת קיא, סה"ת סי' רמד סמ"ג ועוד ראשונים בסוגיא דמסוכרייתא) דבבגד הספוג במשקים אין דרך לסוחטו כלל לצורך מימיו (ומשום הכי לא גזרו שמא יסחוט בשאר משקים, שאין בהם מטעם ליבון ורק מטעם דש נגעו בה) וא"כ איך כתב הר"ן דבמסוכרייתא יש בה דרך סחיטה, אלא בהכרח דכוונת הר"ן דגזרו מצד המשקה עצמו, והכא שהבגד ספוג ביין אע"פ שיוצא היין מהמוכין לאיבוד וליכא דש דא' מ"מ איכא למיגזר שמא יבוא לסחוט יין בצורה אסורה, אע"פ שבמוכין מצד עצמן אין חשש. אך אילו היו המוכין ספוגים במי כו"ש דאף מצד המשקה אין דרך סחיטה, לא היה איסור כלל, היכא דאזיל לאיבוד^ה.

מסויימים יש איסור דרבנן וכפי שיתבאר לקמן אי"ה, ולא חש לשיטות הראשונים דדש לאיבוד הוי מלאכה אלא דאינה צריכה לגופה. נויש לעיין האם כוונתו היא גם בדעת השו"ע או דהיא דעת עצמו^ה.

וכן מבואר למעיין בדברי הביה"ל (סימן שכ סעיף יח ד"ה יש) וז"ל 'ביאור הענין בקצרה - בשאר משקין משום ליבון אין בהם דאין מלבנים בהם, אלא איסורא הוא משום דש דומיא דסוחט זיתים וענבים אך דוקא כשצריך למשקין הנסחט דומיא דדישה, ועל כן הכא בענין זה דהחבית הוא של יין איסורו הוא רק משום דש, וממילא כשהמשקה הנסחט הולך לאיבוד אין זה בכלל דישה. וזה הוא דעת הרבה מהראשונים [הרשב"א וריב"ש והה"מ], אך דעת הר"י ועוד כמה בסייעתו דמ"מ אסור מדרבנן, עכ"ל. מדויק מאוד מדבריו דהראשונים דפליגי אר"ת לא חלקו על עיקר הסברא של דש לאיבוד, ורק סברו דמ"מ איכא איסור מדרבנן, וכדעתם פסק השו"ע לאסור, הרי לן שוב דאם יש מקום לאסור דש לאיבוד הוא רק מדרבנן מטעמו של הר"ן^ה.

בגדר האיסור דרבנן

(*) אחר דהוכחנו מדברי הפוסקים כהר"ן - דאין מלאכה כלל בדש לאיבוד אך

ד. וכן מוכח בחזו"א (סי' נה אות ה וביתר אריכות בסי' נו אות ד) שמביא דדש לאיבוד אינה מלאכה כלל, וכתב שאם יש איסור כל שהוא זהו רק מטעמו של הר"ן, ואינו מביא כלל את דברי הסוברים דזהו מלאכה גמורה, ואף את הרמב"ם הוא דוחק ומסביר באופן דמענין בדם משום ששמח כשוראה את דם חברו בחוץ, וכנראה שמה שטרח החזו"א לדחוק את דברי הרמב"ם הוא משום דהיה פשוט לו דדש לאיבוד אינה מלאכה כלל, ועדיף לדחוק את דברי הרמב"ם מאשר לומר שלרמב"ם הוי מלאכה. ה. ואף דהך גזירה דרבנן בדש לאיבוד כתבה נמי הרמב"ן (שבת קיא.) וז"ל 'ואפשר דלרב אסור כיון

לצורך שימוש במשקים, ואף שאין הדרך לסחוט בגדים לצורך המשקה שבהם, מ"מ חששו בזה. אך כל זה הוא דווקא במשקים כאלו שיש בהם שימוש ושם משקה עליהם, אך מי כו"ש אין אינם חשובים כמשקים ואין דרך העולם לסוחטם כלל לצורך שימוש בהם, ומשום הכי ליכא למגזר בהו לאיבוד אטו שלא לאיבוד. והר"ן שכתב 'משקין שדרך סחיטה בהן' אין כוונתו שחז"ל גזרו דווקא במשקים שהדרך לסוחטם, דאף במים ושאר משקים יש איסור, אלא כוונתו לבאר את החילוק בין יין לכו"ש, שיין הדרך לסוחטו ומשום הכי חשוב כמשקה, ואילו כו"ש אין דרך לסוחטם ולא הוו משקים, אך לעולם עיקר החלוקה היא האם יש שימוש במשקים אלו הספוגים בבגד דאז איכא למיחש שישתמש במשקה הנסחט, לבין משקים שאין בהם שימוש דבהו ליכא למגזר.

דש לאיבוד במשקים שנפסלו

ולפ"ז דש לאיבוד במשקים כאלו שאינם ראויים לשימוש כלל, כגון במי בויב, או אפילו בשאר משקים שנפלו במקום מלוכלך או שנספגו בסמרטוט

ונמצא לפ"ז דבבגד הספוג במשקים כל האיסור מדרבנן הוא דווקא כשהמשקה הוא יין או שמן (ואולי בזמנינו אף מיין תפוזים ושאר מיצי פירות אי נימא דהוו ממש כזיתים וענבים ואכמ"ל) אבל במשקים שאין בהם דרך סחיטה כגון מי תבשיל אין בהם איסור סחיטה כלל.

(א) אומנם דברים אלו נסתרים מדברי הט"ז שהובאו בביה"ל (שם בד"ה טוב להנהיגם) שכתב להדיא שיש איסור דש לאיבוד גם בשיכר ושאר משקים, שכתב שם לגבי שיכר ושאר משקים שנפלו על מפה שלא יגרור עם סכין בכח אף שהולך לאיבוד, ועיין שם שהט"ז מעיקר הדין אף בכח מטעמא אחרינא קאמר, דס"ל לט"ז דהמנהג כהערוך דפ"ר דלנ"ל מותר.

(ב) ומשום הכי נראה לבאר ביאור אחר בדברי הר"ן שחילק בין סחיטת כו"ש לאיבוד שמותרת לבין סחיטה במסוכרייתא שאסורה מדרבנן וכתב שם הטעם 'כיון דקא סחיט במשקין שדרך סחיטה בהן', והיינו שבכל מקום שהמשקים ראויים לשתייה או לשאר שימושים, גזרו חז"ל בסחיטתם לאיבוד שמא יבוא לסחטם

דקא סחיט מ"מ אף על פי שאינו צריך לסחיטה זו, שהרי דרך סחיטה בהן ואסור לכתחילה, ובלשונו משמע דלא גזרו מטעם המשקה הבלוע אלא מטעם דרך סחיטה בהן דהיינו בהמוכין עצמם, וא"כ אפשר דלרמב"ן יש דרך סחיטה בכל הבגדים, וא"כ יהיה אסור אף במקרה דידן. אך יותר נראה דאין זו כוונת הרמב"ן, דכבר כתבנו לעיל דבראשונים מבואר דאין דרך לסחוט בגד לצורך מימיו, משום אין ריווח גדול בכך, והכי מסתברא, וא"כ יותר ניחא לבאר דהרמב"ן מיירי רק בכה"ג על אותם מוכין התקועים עם הברזא, ששם הדרך היא להחזיר את היין הנסחט לחבית, הן מפני התדירות שמוציאים ומכניסים הברזא ובכל פעם אוזל קצת לאיבוד ולא ניחא ליה בהפסד זה, הן מטעם דהחבית כבר פתוחה לפניו ובמעשה קל מחזיר היין למקומו, אך בשאר בגדים אף הרמב"ן מודה דאין בהם דרך סחיטה כלל לצורך מימיהן.

יש לחלק בין סוגי המשקים – במים אסור מדאורייתא משום מלבן והוא הדין ביין לבן. בשאר משקים יש אסור מדרבנן מטעם דש לאיבוד, ואילו במשקים כאלו שאינם ראויים לשימוש כלל כגון מי שופכים או שאר המשקים שנפגמו מטינופת שהייתה על הריצפה או בסמרטוט¹ העלינו מדברי הפוסקים שאין בזה איסור כלל.

מלוכלך, ושוב אינם ראויים לשתייה אין איסור לסוחטם לאיבוד דאין לחשוש במשקים כאלו שיבוא לסוחטם לצורך המשקים¹.

העולה מהדברים

במה ששאלנו מתחילה לגבי סחיטת הסמרטוט או המגבת לאיבוד, ראשית



ו. יש לעיין האם יהיה בדבר משום איסור בורר, שהרי המשקים והבגד מעורבים זה עם זה ועתה מבררם, ובפרי מגדים אשל אברהם סימן ש"כ כתב בהקדמה וז"ל 'גם הא דהסוחט מבגד משקה צבוע דלית כיבוס, וגם יש אומרים מעלמא לית מפרק, והיינו אע"ג דלא אזיל לאיבוד, זה דווקא בסוחט משקה ושותה מיד, הא לאו הכי יש בו משום בורר וחייב וודאי לכולי עלמא, עכ"ל. הרי לן מהפמ"ג שאכן יש בסחיטת בגדים משום איסור בורר, וא"כ אף אם בסחיטת הבגד ליכא משום מלבן ומשום דש מ"מ יש לאסור משום בורר, אומנם בשש"כ פ"ג בהערה ז הביא מהגרש"ז אורבך זצ"ל יסוד גדול, ונביא את הדברים בקיצור, הגרש"ז הקשה מהא דמפלה בגדיו מכינים, למה לא נאמר דאית ביה משום איסור ברירה, שהרי הכינים הן בתוך האריג של הבגד וקשה להוציאן, ותירץ דאפשר שניקיון של כל דבר שדרכו תמיד להתלכלך ורגילים שוב לנקותו, לא נקרא בורר אלא מנקה, וכניקוי השניים והגוף מן הפסולת שבהם או הרחיצה כדי להסיר הלכלוך מעל בשרו, כן גם ניקוי כלים ובגדים, והיינו נמי טעמא דליכא איסור בורר בשטיפת כלים והדחתם, ולכן, הסוחט את הבגד הרטוב מממיו חייב משום מלבן, ולא משום בורר. ומשום טעם זה גם אין בכיבוד הבית משום ברירה, ע"כ. חזינו שבסחיטת בגד יש רק איסור מלבן ואין איסור בורר, ולכאור' הדברים אינם עולים בקנה אחד עם דברי הפמ"ג.

אך נראה לומר דלעולם אין כל מח' בין הפמ"ג לגרש"ז, דאילו הגרש"ז מיירי באדם הסוחט בגד לצורך ניקוי ויבוש, ובזה חידש שפעולה זו נקראת על שם הליכון וניקוי ולא על הברירה שבה, ואילו הפמ"ג מיירי בסוחט בגד כדי לשנות את מימיו ובזה כלל לא שייך את חידושו של הגרש"ז דלא אכפת לו כלל ניקיון הבגד, וכל חפצו הוא לברר את המשקים מהבגד שבו הם מעורבים, ובזה כתב הפמ"ג דאיכא משום בורר, וא"כ בנידון דידן שסחיטתו היא לצורך הבגד ולא אכפת לו כלל המשקים שיוצאים (שהלא אזלי לאיבוד) שפיר מותר לסחוט וליכא בפעולה זו שם בורר כלל.

ז. ואין לומר דרק במי כו"ש הקלו משום שאין בהם שימוש כלל אך במשקים אחרים שיש בהם שימוש אלא שנפגמו מחמת היותם על הארץ, בזה לא חילקו ויש איסור דרבנן לסוחטם לאיבוד, שהרי גם בכו"ש מיירי דכבש ביין או בחומץ (רש"י), או שלק במים, ובכל זאת לא גזרו בהן, והוא מטעם דהמשקים עברו שינוי ומעתה אינם ראויים לשימוש ושוב אין בהם חשש סחיטה.

הרב אי"ש גוטפרב

היתר רפואה בשבת בחולה שאין בו סכנה

דלא דמי למלאכה, אבל אין היתר לעבור על איסור דרבנן אחר.

והנה לדעת הסוברים דכל איסור דרבנן היכא דא"א לעשותו ע"י גוי מותר לישראל לעשותו – משמע בגר"ז דדוקא בסוג דבר דלעולם א"א לעשותו ע"י גוי, ולא רק מחמת שאינו מזומן לפנינו נוכחו ביונק מן הבהמה, שמצד עצם הרפואה א"א לעשותה כי אם ע"י הישראל עצמו].

ולפי"ז כך יהיה הדין באיסור רפואה בשבת, דאף הוא איסור מדבריהם. דלשיטת הרעק"א והגר"ז והחיי"א היכא דא"א ע"י גוי שרי ע"י ישראל, אף בלא שינוי, כיוון שאינו אלא איסור דרבנן. ולד' הגר"ז הנ"ל יש לחלק בין סוג רפואות ששייך לעשותן ע"י גוי ובין רפואות שאי אפשר לעשותן ע"י גוי, דבתרופות שאפשר לעשותן ע"י גוי – הדין דצריך לעשותם ע"י גוי, ואם בא לעשותם ע"י ישראל שרי רק בשינוי, ותרופות שא"א לעשותן ע"י גוי, כגון תרופות שצריך לבלען – שרי בכל גוונא. ולדעת הגר"א והמשנ"ב לעולם אין להתיר אלא בשינוי, ואם א"א בלא שינוי לא יהיה היתר לחולה שאב"ס ליטלם.

ואמנם כן מבואר בדבריהם למעשה: הגר"ז והבית מאיר כתבו דמותר לחולה שאב"ס לקחת תרופות באופן שא"א בענין אחר. ובדברי המשנ"ב מאידך מבואר בכמה דוכתי דאין להתיר רפואה אלא ע"י שינוי,

איתא במשנה ובגמ' בכ"מ וכן נפסק בטושו"ע בסימן שכח', דחז"ל אסרו להתרפאות בשבת גם באופנים שאין בריפוי מעשה מלאכה. וטעם הגזירה משום שחששו שמא יבאו לשחוק סממנים, כמבואר בדף נג' לענין רפואת בהמה.

והנה לענין עשיית שבותים לצורך חולה שאב"ס, קי"ל כדעת הרמב"ן, והיא הדעה השלישית המובאת בשו"ע שם בסעי' יז', דמותר שבות ע"י ישראל באופן שהוא עושה בשינוי, וע"י גוי מותר לעשות אפילו מלאכה דאורייתא. ולפי"ז לכאורה ה"ה לענין עשיית רפואה לחולה שאב"ס, שהוא איסור שבות – אין להתיר לישראל אלא בשינוי או ע"י גוי.

באופן דא"א לקבל את התועלת של הרפואה ע"י גוי, נחלקו הפוסקים שם בסעי' לג'. ויסוד מחלוקתם בביאור דעת הר"ן דמתיר לישראל לינק חלב מן הבהמה בשינוי מכיון דא"א ע"י גוי [דהרפואה היא רק כשיונק ממש מן הבהמה], ומשום דמלאכה הנעשית בשינוי אינה אסורה אלא מדרבנן. דעת הרעק"א הגר"ז והחיי"א דכונתו לומר דמותר לעבור על כל איסור דרבנן היכא דא"א בענין אחר, ומה שכתב הר"ן להתיר ע"י שינוי לאו דוקא אלא ה"ה כל היכא דהאיסור מדרבנן. מאידך דעת הגר"א והמשנ"ב דלא התיר הר"ן אלא בשינוי, דבשינוי הוי סברא מיוחדת להתיר, כיוון

ואמנם כן נראה בשו"ת אגרו"מ או"ח נג', דכתב דהיכא דא"א לשנות סומכים על דעה ראשונה.

שיטת הגר"א והמשנ"ב

הגר"א והמשנ"ב מביאים את דברי הרמב"ן בתורת האדם, וז"ל המשנ"ב ואע"ג דפסקינן לעיל בסע' יז' כדעה ג' דשבות שיש בו מעשה אסור ע"י ישראל ואינו מותר כי אם ע"י שינוי, צ"ל דשאני התם שמירי במלאכות דרבנן או בדברים שמחזי כעין מלאכה, אבל הכא דאין בזה משום סרך מלאכה, דהא לבריא מותר, ורק למי שיש לו מיחוש גזרו משום שחיקת סממנים, בחולה גמור לא גזרו.

מבואר בדבריו דרפואה קיל טפי משאר איסורים דרבנן מכיון דלבריא מותר לאכול את הרפואה, וצ"ב דהנה לכאורה לא גזרו בבריא מכיון דטעם הגזירה לא שייך בהו, וא"כ מדוע ד"ז הוי סיבה להתייחס דכל הגזירה קיל.

ולכאורה צ"ל דכונתו לומר דמהא דחזינו באיסור רפואה דחז"ל העמידו את האיסור כאיסור על הגברא, וממילא יש לדון בכל מקום כפי ענינו האם יש לגזור עליו או לא, זה מוכיח דהאיסור הוא איסור קל, דאם היו מחמירים בזה היה להם לגזור על עצם פעולת הרפואה, והיינו דכל מאכל שאינו מאכל בריאים היה צריך להיות מציאות אסורה ואין מקום לדון לכל אחד ואחד האם הוא בכלל החשש.

כגון לענין נתינת אפר על המכה וכן קרסטיר [פתילה] וספירט על השיניים, וכדלקמן. ולכאורה אזלי תרויהו לשטתיהו, וס"ל דאין נפקותא בין גזירת רפואה לשאר שבותים.

והנה בסע' לז' כתב המחבר דמי שיש לו מיחוש אסור לו לאכול לצורך רפואתו מאכלים שאינם של בריאים, וכתב ע"ז הרמ"א דאם נפל למשכב שרי, והיינו דלחולה שאב"ס מותר לאכול מאכל שאינו מאכל בריאים וליכא משום גזירת רפואה.

ועיין בט"ז דתמה על הרמ"א דהרי בסע' יז' קי"ל דאין לעשות שבותים ע"י ישראל ומאי שנא רפואה, וע"כ הוא חולק על הרמ"א וסובר דאין להתיר בזה, וכן דעת הב"ח לאיסור. ובד' הרמ"א מבואר דיש לחלק בין גזירת רפואה לשאר שבותים.

ועיין במג"א דמבאר את דברי רמ"א דשרי עפמ"ש בסע' יז' דשרי ע"י ישראל לעשות שבותים. וכתב דל"ק ממעשה דאמימר דהתם מבואר דאסור ע"י ישראל, משום דהתם איירי שיש לו מקצת חולי ולא רק מיחוש בעלמא.

והנה דברי המג"א צ"ב, דלכאורה כוונתו לציין לדעה קמיתא^א, ובשו"ע איתא דקי"ל כדעה ג' דאין היתר אלא ע"י שינוי. ולכאורה צ"ל דס"ל למג"א דמעיקר הדין חוששים לדעה שלישית אולם אם א"א לשנות סומכים על דעה ראשונה, וכן מוכח מעור מקומות במג"א דסבר כדעה קמיתא מעיקר הדין.

א. [וכ"מ הבי"מ בדעתו, ועיין במחצה"ש דמבאר דכונתו לומר ע"י שינוי בלחוד, וצ"ע דא"ה מה קשה לו ממעשה דאמימר].

מכל מקום מבואר בדבריהם גזירת רפואה שאני משאר שבותים, דלא גזרו בחולה שאין בו סכנה.

ודבר זה צ"ע מכמה דוכתי דמצינו דאסרו רפואה בחולה שאב"ס.

בסעיף מג' נפסק בשו"ע דשרי להעלות אזנים ואונקלי, מפני שאין הדרך להעלותם בסממנים ואין לחוש לשחיקה, והנה בכס"מ פ"ב ה"י ובט"ז ס"ק כח' ובמשנ"ב ס"ק קל' מבואר דאיירי גם בחולה שנפל למשכב, ומבואר דאם היה הדרך לרפאות ד"ז בסממנים היה אסור בשבת.

וכן קשה מדברי המשנ"ב בס"ק פה' קב' קנ', דמבואר דלא שרי בחולה שאב"ס אלא ע"י שינוי, מבואר דאיכא גזירת רפואה גם בחולה שאב"ס.

בירור בגדר גזירת רפואה האם גזרו בכלליות גם באופן שאין חשש פרטי לשחיקת סממנים א"ד גזרו רק במקום שיש לחוש לבהילות ויבוא לידי שחיקת סממנים

והנה יש להקשות על עצם היסוד דאיסור רפואה אינו אלא איסור גברא וליכא איסורא אלא במקום החשש בלבד, והנה איתא במתני' שבת קמז' דאין עושין אפיקטוזין בשבת, ואיתא בגמ' דאסור בסם ושרי ביד, וכ"פ השו"ע בסע' לט'.

והנה דין זה צ"ע, דאם הדרך לעשותו בסם מדוע שרי ביד, דהרי מבואר בסע' מג' דנאסרו כל פעולות רפואה באופן שהדרך לרפאות חולי זה בסם, והנה לשון רש"י בסם דדמי לרפואה וגזירה משום שחיקת סממנים, מבואר ברש"י דהנידון הוא לא ברפואה גמורה אלא בדבר הדומה לרפואה.

והנה לכאורה מוכח מדברי הרי"ף דאפיקטוזין איירי גם בבריא דלית ליה צערא כלל, ואינו עושה כן אלא כדי שיוכל לאכול עוד ואעפ"כ איכא איסור בסם, דאיתא בגמ' דתני רבי נחמיה דבחול אסור לעשות אפיקטוזין מפני הפסד אוכלין, וכתב הרי"ף דאיסור זה אינו אמור במצטער, והיינו דחידושו של רבי נחמיה איירי רק באופן שהוא לא מצטער, והנה לשון הגמ' תניא רבי נחמיה אומר אף בחול אסור מפני הפסד אוכלין, והנה דבריו מובאים בגמ' על דברי המשנה, לשון הגמ' ואין עושין אפיקטוזין וכו' תניא רבי נחמיה אומר אף בחול אסור מפני הפסד אוכלין, כלומר רבי נחמיה מוסיף ע"ד מתני' דאיכא איסור גם בחול, כלומר על האופן שבשבת אסור מוסיף ר"נ דגם בחול אסור, ובחול אסור רק היכא דליכא צערא נמצא דגם בשבת אסור עכ"פ גם באין לו צער.

וכן לכאורה מבואר בב"י, דהנה הב"י הביא את דברי הרי"ף דאיירי שלא במקום צער, ופירש הב"י דנראה לו בכונת הרי"ף דאין ביזוי אוכלין במקום צער, אבל לענין איסור שבת מקום צער אינו מתיר, והנה אם שבת אינו אסור אלא במקום צער היה לו לכתוב דהדברים מוכרחים - דהאיסור שבת הוא במקום צער - דבליכא צער הא אין איסור אולם הב"י כתב רק בלשון נ"ל, אלא משמע דבשבת אסור גם שלא במקום צער, וכן משמע מלשונו - ואפי' במקום צער, מדויק דבלא צער פשיטא דאסור.

ולכאורה צ"ל דגם המצטער דאיירינן שם אינו מוגדר כחושש, דא"כ היה צריך לאסור אף ביד, ומהא דביד מותר

ישוב הסתירות

והנה דין זה לכאורה סותר את דברי הב"י בסע' לז' דכתב שם דאין גזירת רפואה על בריא אפי' כשהוא נוטלו לחיזוקו, וכאן מבואר דאפי' לבריא גמור אסור לקחת סם לאפיקטוזין.

וכן דין זה לכאורה סותר את דברי המג"א, דנהי דדעת המג"א דאסור רפואה לבריא לצורך חיזוק מיזגו, מ"מ מותר באופן שאין כונתו לרפואה אלא לרעבו ולצמא, כמבואר בסע' לז' דמאכל שאינו של בריאים לרעבו ולצמאו שרי.

ולכאורה י"ל דאיכא נפקותא בין מידי שהוא חפצא של רפואה כדוגמת סם [שהוא מתוקן מעיקרו למלאכת הרפואה], ובין מידי דמאכל ומשקה המשמשים כרפואה לשאינם בריאים. ונראה דחכמים אסרו באיסור חפצא דוקא את הסם, מכיון שכל מציאותו אינו אלא מציאות של רפואה, ולכן גזרו לאסרו גם כשמשמש עמו שלא לענין רפואה, משא"כ מאכלים שאינם של בריאים דמ"מ עיקר מציאותם בעולם דהם מאכל ומשקה, ויעודם בעולם הוא לצורך זה עצמו הזנה והרויה של האנשים שאינם בריאים, כלומר כשחולה רעב או צמא הוא אוכל ושותה דברים אלו מכיון שהם דברים בריאים עבורו [ונאידך הבריאים נמנעים מלאכלו כיוון שטעמו גרוע, או שהוא עלול להזיק לדברים אחרים], אולם אינם עומדים כמציאות של תרופה בעולם, וע"כ אין השימוש בהם מוגדר כמעשה רפואה בעצם, ועל כה"ג לא גזרו חז"ל ולא אסרו את הדבר כאיסור חפצא, ולבריא מותר, מכיון שהשימוש בדבר אינו בהכרח מתפרש כשימוש רפואי. ובאמת נראה בנוהג

לכאורה בהכרח זה משום דיש עליו דין בריא, ולא אסרו אלא את הסם כמו שכתב רש"י דדמי לרפואה.

נמצא לפי"ז דהאיסור להשתמש בסם אמור גם בבריא גמור דכל כונתו הוא רק כדי שיוכל לאכול עוד, וטעם האיסור משום שחיקת סממנים, והיינו דאסרו את הסממנים באיסור חפצא אע"פ דאיירי בבריא.

יסוד זה מבואר ג"כ בט"ז בס"ק כז' דכתב דאע"פ דהפגת שיכרות אינה בכלל גזירת רפואה [דשיכרות לא חשיבא חולי ואין בהפגתה משום רפואה], ומשום הכי מותר לסוך שמן ומלח, מ"מ אסור להפיג את השיכרות ע"י סם שרגילים לרפא בו חולאים אחרים, דאסרו את השימוש בסם משום שחיקת סממנים. וכ"פ המשנ"ב בס"ק קכז' דהביא את דבריו דפיקוח שיכרות לאו רפואה, וכתב שם דמותר לשאוף טבק בין אם עושה כן לפי שהוא עלול למיחוש הראש ובין אם בשביל להפיג השיכרות, דכיון שנתפשט ענין שאיפת הטבק לגדולים ולקטנים משום תענוג או משום ריח שוב לא מוכחא מילתא דעביד לרפואה. מבואר בדבריו דהטעם להתיר את שאיפת הטבק להפיג שיכרות הוא מחמת שזה מוגדר כמאכל בריאים, ומבואר דבלא זה היה אסור להשתמש עם הטבק, ובהכרח משום דס"ל כהט"ז דחכמים גזרו על עצם השימוש בסם.

בביאור האיסור להשתמש בסם גם לבריא, הנה בפשטות מבואר דחכמים אסרו את עצם התרופה, וגם במקום שאין בו ענין רפואה ואין לחוש לשחיקת סממנים גזרו על עצם השימוש בה.

והנה לפי יסוד זה צ"ל דמה שאמר הרמב"ן דאיסור רפואה הוי איסור קל משום דאינו אלא איסור גברא – אינו מתיחס לכל גזירת רפואה, אלא כלפי אכילת מאכלים שאינם של בריאים, דבהם אמרו דהם מותרים לבריא, משא"כ לענין מידי שהם מציאות של רפואה מובהקת האיסור הוא איסור חמור משום דאסרו את עצם השימוש בתרופות.

וא"כ יוצא דמה שאמרו דחולה שאב"ס מותר ברפואה, לא אמרו כן אלא כלפי אכילת מאכל שאינו של בריאים בלבד, דרק זה מותר לבריא ואינו אלא איסור גברא וקיל משאר גזירות דרבנן, משא"כ ברפואה מובהקת דגדר הגזירה הוא כמו כל הגזירות אין להתיר בחולה שאב"ס, ולא שרי אלא בשינוי בלחוד כמו בכל השבותים.

לפי"ז מיושבים דברי השו"ע בסע' מג' דלחולה שאב"ס איכא איסור רפואה בכגון העלאת אזנים וכיו"ב, משום דהווי מעשים מובהקים של רפואה. וכן מיושבים דברי המשנ"ב מדוע באפר ובקרטיר ובספירט ובהתעמלות להוציא זיעה ס"ל דאיכא איסור רפואה ולא שרי אלא בשינוי אע"ג דאיירי בחולה שנפל למשכב, דבכל הנך איכא מעשים מובהקים של רפואה, וסעיף לז' יוצא מן הכלל דאיירי במאכלים שאינם של בריאים כמשנ"ת.

והנה מצינו במשנ"ב עוד דוגמא לדבר דאין בו גזירת רפואה לחולה שאב"ס, והוא מש"כ המשנ"ב בריש הסימן, דשרי לסוך שמן לחולה שאב"ס, אף שאינו מאכל בריאים. ולהאמור ניחא דהרי"ז דומה למאכל שאינו של בריאים, והיינו דשמן

שבעולם גם אדם בריא העומד במצב שהאוכל לא זמין לו הריהו משתמש באותם המאכלים של האינם בריאים, אבל לא ישתמש בדברים שהם עניני רפואה בלחוד.

ונראה דמוכח דבהא דסעי' לז' לא איירינן בתרופות אלא במין אוכל שמיועד להזין חולים. דהנה המשנ"ב הביא את דברי הא"ר דמי שיש לו מיחוש אסור לשתות משקה שאינו של בריאים, אף שעושה כן לצמאו, וביאר המשנ"ב הטעם דאסור משום גזירת הרואים שאינם יודעים שהוא נוטלם לצמאו. והנה אי איירי במידי דכל מציאותו הוי מציאות של רפואה ואינו עומד בעולם גם כמציאות של משקה לרויה, לכאורה לא שייך לומר דאין כאן כונה לרפואה וכונתו רק לצמאו דמה שייך להתעלם מעיקר הדבר, אולם אם זה מציאות של משקה המרוה, רק שבד"כ הוא מיועד לחולים, ניחא דשייך שלא יהיה כונתו אלא לרויה.

לפי"ז נמצא דחז"ל גזרו על השימוש ברפואה מובהקת איסור גמור אפי' בבריא ואפי' באופנים שכל כונתו לצרכי בריא שאין בהם ענין רפואה כדוגמת אפיקטוזין כדי שיוכל לאכול עוד.

וא"ה מיושבים דברי המג"א, דלא אמר דבריא לרעבו ולצמאו שרי אלא במאכל שאינו של בריאים, משא"כ ברפואה מובהקת האיסור הוא בכל גוני, ולא שנא מה כונתו.

וכן מיושבים דברי הב"י דלא התיר לבריא לצורך רפואה אלא אוכלין שאינם מאכל ומשקה של בריאים, אולם ענינים המיוחדים לרפואה אסור בכה"ג.

ב. איתא בשו"ע בסע' כז' מכה שנתרפאה נותנין עליה רטיה שאינה אלא כמשמרה, ומקוה"ד מהירושלמי. והנה עיין בב"י ובמג"א דאיירי ברטיה שיש בה משחה, והוקשה למג"א מדוע ליכא בזה משום שחיקת סממנים, ותירץ דאינו בהול כ"כ. וצ"ע דהרי דעת המג"א דגם בבריא איכא גזירת רפואה, ולכאורה הרי כל בריא אינו בהול כ"כ, אלא דמ"מ גזרו בכל אופן שהוא עוסק ברפואה. וא"כ צ"ב מאי שנא הכא דשרי.

ונראה דהנה בירושלמי איתא דטעם ההיתר משום דאינו אלא כמשמרה, ואין נראה דכונתם בזה לחדש הדין האמור בסע' כג' כד' דמותר ליתן חתיכות של בגדים ועלים ע"ג המכה כדי שלא יסרטו, כי הנה הסמ"ג הביא את המימרא מהירושלמי של היתר נתינת העלה ע"ג המכה, והביא ג"כ מימרא דרטיה משמע שיש כאן חידוש אחר.

אלא לכאורה החידוש הוא דאע"פ שיש שם משחה שמרפאת מ"מ שרי מכיון דאין כאן יחס של רפואה חיובית אלא יחס של שמירת הקיים, כיון דאיירינן בגמר מכה.

אולם לפי"ז צ"ע מדוע המג"א צ"ל דאין כ"כ בהילות, דהרי אם זה מוגדר כפעולת שמירה לא גזרו חז"ל בכה"ג, דלא חילקו בזה בסע' כג' כד'.

ואולי י"ל דס"ל דהיחס הזה אינו יחס ברור לגמרי, ואם היתה המציאות שהיו בהולים ע"ז והנידון היה על עיקר הגזירה של רפואה כלפי זה לא היו סומכים להגדיר את היחס כשימור, אלא מכיון דאין בהולים ע"ז ומעיקר הגזירה אין כאן מקום לגזור, אלא דעדיין היה ראוי לגזור משום דלא

מציאותו עומד לסוך, ואמנם יש שמן שהוא מיועד לסוך רק לחולים, אולם אי"ז מציאות שעומד בעולם כתרופה.

להאמור נמצינו למדים ג' חידושים:

א' דלדעת המשנ"ב אין היתר לחולה שאב"ס ליטול תרופות בשבת.

ב' דהב"י לא התיר לבריא רפואה אלא בכגון מאכלים שאינם של בריאים, אבל ברפואה מיוחדת ומובהקת ס"ל דאסור בבריא.

ג' לדעת המג"א מה דהתירו לבריא להתרפאות באופן שכונתו לרעבו ולצמא אינו אמור אלא במאכלים שאינם של בריאים ולא ברפואות מיוחדות.

ב' אופנים דמותר להתרפא בסם

א. מבואר בדין אפיקטויזין וסממנים להפיג השיכרות דאע"פ שאינה רפואה מ"מ אסור לעשות כן בסם שמשתמשים בו לרפואה. וא"כ יש להקשות איך מותר להשתמש עם מצטכי לריח הפה, והרי יש לו סגולות רפואיות כדאיתא בתוספתא דאם מתכוין לרפואה אסור.

וי"ל דהנה במשנ"ב מבואר דמצטכי מהני לריח הפה מכיון שיש לו ריח טוב, ומאידך הרי מבואר דגוף המצטכי כולל בתוכו עניני רפואה, אלא ע"כ דמלבד סגולת הרפואה יש בו עוד ענין חיצוני שיש לו ריח טוב, ובכה"ג אין איסור להשתמש בסם של רפואה, כיון שאינו משתמש כלל בסגולת הרפואה שבו, ולא גזרו אלא באופן שהוא משתמש בסם בסגולת הרפואה שבו שהיא מועילה לו לענין אחר נכגון להפיג השיכרות וכיו"ב.

תרופות, דאז שרי לעשותם בלא שינוי, ובין היכא דאפשר לעשותם ע"י גוי כגון סיכה וכדומה, דבכה"ג אין היתר לעשותו ע"י ישראל בלא שינוי.

שיטת הגר"א והמשנ"ב, דדברים שהם מיוחדים לרפואה בלחוד אסור להשתמש בהם אלא ע"י שינוי, ודברים שאינם מיוחדים לרפואה כגון סיכה ואכילת מאכלים שאינם מאכל בריאים מותר לחולה בלא שינוי.

סיכום לדינא לענין רפואה לבריא
לדעת הב"י מאכל שאינו של בריאים וכדומה מותר לבריא אע"פ שכונתו לחיזוקו. לדעת המג"א מותר רק אם כונתו לרעבו ולצמאו, אולם לתרויהו סממנים וכדומה שהם מיוחדים לרפואה אסור לבריא בכה"ג ולא שנא מה כונתו, אא"כ באופן שאינו משתמש בסגולת ענין הרפואה, או באופן שאין לו תועלת חיובית אלא שהוא משמר את הקיים.

קושיא על ההיתר לחולה שאב"ס לאכול מאכלים שאינם של בריאים

גמ' ע"ז כז, ב': כח, א' אמר רבה בר בר חנה אמר ריו"ח כל מכה שמחללין עליה את השבת אין מתרפאין מהן [פירש"י אין מקבלין מהן רפואה (מעובדי כוכבים)], ואיכא דאמרי אמר רבה בר בר חנה אמר ריו"ח כל מכה של חלל אין מתרפאין מהן. ואמרו שם מהיכן מכה של חלל פירש רב אמי מן השפה ולפנים, בעי ר' אלעזר ככי ושיני מאי כיון דאקושי נינהו כמכה דבראי דמו או דלמא כיון דגואי קיימי כמכה של חלל דמו, ת"ש החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ, ומדויק דדוקא 'חושש' אינו

פלוג, כלפי זה יש לתרץ דמתיחסים למצב כמצב של שימור.

לפי"ז יוצא חידוש לדינא דאע"פ שהאיסור להשתמש בתרופות אמור גם לבריא, מ"מ זה רק באופנים שמתחסים שהתרופות פועלות בצורה חיובית בגופו, משא"כ באופנים שהן פועלות רק לשימור הקיים לא גזרו חז"ל.

ולפי"ז נמצא דאע"פ דלד' המג"א אסור לבריא לקחת ויטמינים לחיזוק מיזגו, מ"מ כ"ז אמור דוקא באופן שיש לו איזו שהוא חסר בגוף והוא נוטלם כדי למלאות את החסר, בין למטרה שלא יחלש ובין למטרה להתחזק יותר, אולם אם גופו בריא ולא חסר לו מידי והמטרה בנטילת הויטמינים רק לשמר את המצב הקיים מותר לקחת ויטמינים. [נא"ה שמא יש לחלק דרטיה שהיא רפואה חיצונית יש מקום להחשיבה כמשמרת בלבד, משא"כ מי שנוטל ויטמינים דמכניס לגופו חומרים המשתתפים בהתקנת בריאותו לעולם חזינן ליה כפועל ענין חיובי בחיזוק מזגו].

סיכום לדינא לענין עשיית רפואות לחולה שאב"ס

נמצינו למדים ג' שיטות בדין עשיית רפואה בשבת לחולה שאין בו סכנה:

שיטת המג"א וכ"פ האגרו"מ, דמעיקר הדין צריך לעשות הרפואה בשינוי, אולם אם אין אפשרות לשנות כגון בבליעת תרופות וכדומה מותר, דסמכינן אדעה קמיתא דשרי כל השבותים לחולה שאב"ס.

שיטת הגר"ז והבי"מ, דיש לחלק בין היכא דא"א לעשותם ע"י גוי כגון בליעת

ובין שם חושש האמור בהגדרות של הלכות רפואה, דלענין מכה של חלל מה דכאיב ליה הוא סימן על חומרת הפגיעה, אמנם בהלכה דהתירו רפואה לחולה שאב"ס הנדון על דרגת הצער והצורך של החולה, שיהא בזה סיבה מספקת להחיר לו איסור רפואה שמדבריהם.

והנה הי' פשיטא ליה לגמ' דהיכא דכאיב ליה טובא במכה של חלל יש לחוש לסכנת נפשות, והנדון על מקום השינים אי חשיב כלפנים, דאז הוי 'של חלל'. נואתינן להוכיח מדיוקא דמתני' שאסרה רפואה בחושש, והס"ד דלשון חושש אינו כולל כאיב ליה טובא, וא"כ מדויק דדוקא חושש לא יגמע הא כאיב ליה טובא שרי, ודחי' די"ל דלשון חושש כוללת גם היכא דכאיב ליה טובא, וגם בכה"ג אסור עליו הרפואה].

אולם לגבי הלכות רפואה גם היכא דכאיב ליה טובא עדיין הוא בכלל דין חושש, דאף שאינו רק מיחוש בעלמא מ"מ אינו נכנס תחת שם חולה, ולא התירו מאכלים שאינם של בריאים אלא לחולה בלבד.

אולם בביאור הגר"א כתב דמקור דינו של הרמ"א דחולה בכל גופו חשיב כחולה שאב"ס, הוא מהכא. והיינו דבגמ' מדויק דחושש אסור הא כאיב ליה טובא שרי, חזינן דכאיב ליה טובא יוצא מכלל חושש ונכנס תחת שם חולה שאב"ס, וכ"כ המשנ"ב דהגדר של כאיב ליה טובא זה כאב בכל גופו, וצע"ג א"כ היכי דייקי' דבכאיב ליה טובא שרי מטעם סכנה, לעולם נימא דליכא סכנה ושרי מטעם דהוי כחולה ולא גזרו ביה משום רפואה.

מגמע 'הא כאיב ליה טובא שפיר דמי' ושרי ליה לגמע. ומאי טעמא שרי בכה"ג לגמע, ע"כ משום דכאיב ליה טובא חשיבא 'מכה', ובשינים חשיב כמכה של חלל. ודוחה הגמ' דילמא תנא היכא דכאיב ליה טובא חושש נמי קרי ליה, כלומר דלעולם גם מכה שבשינים לא חשיבא כמכה של חלל, ולא התירו לו לגמע ומה שאמרו ד'החושש' בשיניו לא יגמע – בכלל זה גם היכא דכאיב ליה טובא.

ויל"ע דהנה מבואר ברמב"ן דלחולה שאב"ס מותר לאכול לצורך רפואתו מאכלים שאינם של בריאים, וא"כ לעולם נימא דשינים אינו מכה של חלל, ומ"מ בכאיב ליה טובא מותר לגמע את החומץ כדין כל חולה שאב"ס.

והנה הרמב"ן עצמו בחי' לע"ז הקשה כן, ותירץ דלא התירו לחולה שאב"ס רפואה אא"כ אי אפשר בענין אחר, והכא אפשר לו לגמוע ולבלוע, ואם שרי ג"כ לפלוט בהכרח שזה משום סכנת נפשות.

אולם בדעת הרמב"ן בתוה"א לא שייך לתרץ כן, דהתם כתב דהמקור לאסור רפואה במי שיש לו מיחוש בעלמא נלמד ממתני' דהחושש בשיניו דלא יגמע את החומץ, ואי ס"ל כתירוצו בחידושים דהאיסור משום שאפשר בענין אחר הרי זה אינו דין מיוחד בחושש, אלא גם בחולה שנפל למשכב. ועוד, שהרי בתוה"א לא הזכיר כלל להגביל ההיתר רק היכא דא"א בענין אחר.

והנה לכאורה יש לתרץ, דיש לחלק בין שם חושש האמור לענין מכה של חלל,



הרב ישראל מאיר גוטפריד

נטילת גלולות בשבת במקום חולי

ארמאי בשבת. ובכתובות דף ס' ע"א, רבי מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת, מ"ט מפרק כלאחר יד הוא, ובמקום צערא לא גזרו רבנן. ובע"ז דף כ"ח ע"ב מבואר דשרי לכחול עין אף להו"א דליכא בזה סכנת נפשות, באופן שהסממנים היו שחוקים מאתמול, [אף שיש בזה איסור דרבנן דצובע, כמבואר בשבת דף צ"ה ע"א]. אך מאידך בביצה דף כ"ב ע"א, מבואר דאם מסייע יש בו ממש, היה אסור לכחול את העין ע"י נכרי, משום שהישראל מסייע בהדיה, מוכח עכ"פ דאין היתר לישראל לעבור על שבות במקום חולי. [וע"ע בשבת דף ק"ז ע"א לגבי המפס מורסא, וברש"י שם דמבואר דהתירו איסור דרבנן במקום צערא, ומאידך בשבת דף ל' ע"א מבואר דאסור לככות נר לצורך חולה שאין בו סכנה, אפי' לר"ש דס"ל דמלאכה שאין צריכה לגופה פטור. ובדף קל"ד ע"א נחלקו ר"מ ורבנן באיסור רפואה].

והאריך בזה הרמב"ן בתורת האדם בשער המיחוש, ומסקנת דבריו דבמקום חולי התירו אמירה לעכו"ם ושבות דשינוי^א. ובמקום סכנת אבר התירו את כל השבותין. וכן דעת הרשב"א והר"ן בחי' בשבת דף קכ"ט ע"א, וכן הביא המ"מ פ"ב ה"י בשם הרשב"א, [ודלא כדבריו בתשו' כדלהלן].

איתא בשבת דף נ"ג ע"ב, דחכמים אסרו לעשות דבר רפואה, גזירה משום שחיקת סממנין. ומבואר שם ובשאר סוגיות דאיסור רפואה בשבת, דהאיסור אינו רק ברפואות שעושים ע"י סממנים, אלא כל דבר רפואה גזרו אטו רפואה הנעשית בסממנים, גזירה שמא יבוא לשחוק סממנים דמתחייב משום טוחן. [עי' בזה במתני' דף קמ"ז ע"א ושם בע"ב, ובדף ק"ח ע"ב ק"ט ע"א וע"ב, קי"א ע"א, עירובין ק"ב ע"ב, ע"ז כ"ח ע"ב].

והנה קודם שנבוא לדון אימתי ובאיזה אופנים אסרו רפואה בשבת, יש להקדים דבסוגיות הגמ' מצאנו כמה דוכתי דהתירו איסורים במקום חולי, ומאידך בדוכתי אחריתי מבואר דלא התירו איסורים במקום חולי, והראשונים עמדו במדוכה זו, והאריכו לבאר שיטתם ומסקנותיהם השונות, אך כיון דעיקר עיסוקינו כאן אינו בנידון זה, רק נתמצת כאן הסוגיות ושיטות הראשונים והפוסקים, כיון שענין זה משליך על נידון דידן דאיסור רפואה בשבת.

אלו איסורים הותרו במקום חולי

דהנה איתא בשבת דף קכ"ט ע"א, דכל צרכי חולה שאין בו סכנה נעשין ע"י

א. ומלשונו שם משמע דהתירו שינוי אף בדאו', אך ברמב"ן בחי' בדף קמ"ד ע"ב משמע להדיא דגבי גונח לא התירו אלא שבות בשינוי. וכן נקט בדבריו באהל מועד שער השבת דרך ט' (נתיב ט'). וכן נקטו הריטב"א בכתובות שם, הנמוק"י ביבמות דף מ"ב ע"א (מדפי הרי"ף), הרא"ה בבדק הבית

ר"ת, ומשמע מדבריו דס"ל דבכל סכנת אבר איכא חשש פיקו"נ. וע"ע בתוס' בסוכה דף כ"ו ע"א ד"ה ואפי', דעין שמרדה הוא דוגמא לכל סכנת אבר, אך צ"ע דלא משמע כן בגמ'. וע"ע במאירי בע"ז דף כ"ח ע"ב].

*

המחבר בסי' שכ"ח סי"ז הביא את ד' הדעות הנ"ל, או דבין בסכנת אבר בין בחולי התירו את כל השבותין, או דגבי חולי התירו רק אמירה לעכו"ם, או דהתירו גם שינוי, או דבין בחולה שאיב"ס בין בסכנת אבר, התירו רק שבות דלא נסמך למלאכה ולא התירו שבות הנסמך למלאכה. וסיים דדברי הסברא השלישית נראין, וכתבו הב"ח (אות י') והלבוש סי"ז דכוונתו לדעה אחרונה שהביא, והיינו דעת הכס"מ בדעת הרמב"ם. ותמהו הט"ז ס"ק י"ב המג"א ס"ק י"ד והא"ר ס"ק ט"ז דזהו דעה רביעית, אבל דעה שלישית היינו דעת הרמב"ן בתורת האדם, דבחולה שאיב"ס התירו אמירה לעכו"ם ושינוי ע"י ישראל, ולא שאר שבותין. ובסכנת אבר התירו את כל השבותין. וכן נקטו הגר"א והמשנ"ב ס"ק נ"ז. [ועי' בתוספת שבת ס"ק כ"א במה שכתב למצוא זכות לדברי הב"ח והלבוש].

הדרכי משה אות ח' נקט דכל שבות שרי לצורך חולה שאיב"ס, משום דרבו

אבל הר"ן בשבת דף ל"ט ע"ב (מדפי הרי"ף), כתב דהתירו רק אמירה לעכו"ם במקום חולי, [וכן את כל השבותין גבי סכנת אבר]. ובדף ס"א ע"א (מדפי הרי"ף) נקט דלא התירו שינוי אלא א"כ א"א ע"י נכרי. ונחלקו הפוסקים בדעתו, דמדברי הגר"א בסי' שכ"ח סי"ז והמשנ"ב ס"ק נ"ג, מבואר דבאופ"א דא"א ע"י גוי התירו רק שינוי. ואילו לדעת הרעק"א בשו"ת מהדו"ק סי' ה' [וכחי' בכתובות שם], והנשמת אדם כלל ס"ט סק"ג, כל שא"א ע"י גוי התירו גם שאר שבותין ולא דוקא שינוי, [וכן נראה גם דעת הגר"ז בסי"ט בסוגרים, וכן הוא בבית מאיר בסל"ז].

ודעת הרשב"א בתשו' ח"ג סי' ער"ב, דבין בחולה שאיב"ס בין בסכנת אבר התירו את כל השבותין, [וכן דעת הרמב"ן בחי' בע"ז דף כ"ח ע"ב], וכן נראה גם דעת הראב"ד בפ"ה ה"ט. וכן נקטו המ"מ הטור והמג"א בדעת הרמב"ם בפ"ב ה"י. אבל הכס"מ נקט בדעת הרמב"ם, דבין בחולה שאיב"ס בין בסכנת אבר, התירו רק שבות דלא נסמך למלאכה ולא התירו שבות הנסמך למלאכה.

[ולהשלמת הענין נציין כאן לעוד שיטת ראשונים, דבמקום סכנת אבר התירו גם איסור תורה, כמבואר במרדכי בשבת סי' תס"ד בשם

ב"ג ש"ז, והשיטה להר"ן בשבת דף צ"ה ע"א. אך מאידך ברשב"א בדף קכ"ט ע"א העתיק מדברי הרמב"ן דהתירו שינוי אף בדאו'. המשנ"ב בסי' שכ"ח ס"ק נ"ד נקט בשיטתו דהתירו רק שבות בשינוי, אבל מדברי הגר"א שם שכתב בדעת הר"ן דבמקום דא"א בענין אחר מודה לרמב"ן דהתירו בשינוי, וכיון דהר"ן להדיא התיר בה"ג שינוי בדאו' (לשיטתו דחולב כדרכו מתחייב), מוכח דהגר"א נקט בדעת הרמב"ן דכוונתו להתיר שינוי בדאו', [וצ"ע בזה בלשון המשנ"ב שם]. (ויש להרחיב בזה הרכה אך אין כאן מקומו).

בדרכ"מ], ואפשר לסמוך עלה במקום צורך גדול וכיוצ"ב. וצ"ע.

בדברי הראשונים דהאיסור להתרפאות אינו אלא במיחוש ולא בחולי

כתב הרמב"ן בתורת האדם שם וז"ל, אבל מיחוש שאין בו חולי ואין אדם חולה ממנו אלא מתחזק והולך כבריא בשוק, בזה לא התירו שבות כלל ואפי' ע"י גוי. ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם, גזרו משום שחיקת סמנין וכו'. ע"כ. וכן הוא גם ברשב"א בתשו' ח"ג סי' רע"ב ובחי' בשבת דף קכ"ט ע"א, בר"ן בדף ל"ט ע"ב (מדפי הרי"ף) ובעוד ראשונים.

והנה בדברי הרמב"ן מבואר דאיסור רפואה גזירה משום שחיקת סממנים, נאסר רק גבי מיחוש בעלמא ולא גבי חולה. וכן מבואר ברמב"ם בפכ"א ה"כ שכתב, לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזירה שמא ישחקו סממנין. מבואר שהוא איסור לבריא ולא לחולה, וכן דייק המ"מ שם, ונבפ"כ ה"י ציין דדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל].

והא דהוי פשיטא להו דאיסור רפואה נאמר רק במיחוש ולא בחולי², יש לומר דהעלו כן מהא דעיקר איסור רפואה, קאי במתני' בדף קי"א ע"א, לגבי החושש בשינוי והחושש במתניו, ולא נזכר איסור רפואה גבי חולה.

המתירין בזה, אבל ברמ"א לא הגיה מידי על דברי המחבר, משמע דהסכים עמו לדינא. וכן העיר בתוספת שבת סס"ק כ"א. וצ"ע.

והנה המג"א בסק"ל מ"ד נ"ג ובסי' תצ"ו סק"ג, סתם דהתירו כל שבות לצורך חולה, ויש שרצו לפרש דהמג"א נקט כדעת הרמ"א בדרכ"מ. ואף דהמג"א בס"ק י"ד כתב על הדעה השלישית שהוא דעת גדולי הפוסקים, רצו לומר דכאן רק בא לפרש דכן נקט המחבר, ולאפוקי מדברי הב"ח. אך הוא דוחק גדול ולא משמע בדברי המג"א כלל, דעיקר דבריו הם לפרש טעמא דנקטי' כדעה שלישית, משום דכן דעת גדולי הפוסקים, ומבואר דהכי נקיט לדינא. וזמה גם דאף דבריהם אינם מיישבים את דברי המג"א בסי' תצ"ו שם, דכתב כדעת המחבר דהתירו שבות לצורך חולה]. ואכן המחצה"ש הפרמ"ג בס"ק ל' ומ"ד והשעה"צ אות נ"ח פ"ט וק"י, תמהו בדברי המג"א בכל הני דוכתי, ונבחק מהמקומות נדחקו ליישובו, ובמקומות אחרים הניחו בקושיא]. עיי"ש. ומבואר דנקטו בפשיטות דדעת המג"א כדעה השלישית, וכן נראה דעת כלל הפוסקים דדעת הרמ"א לדינא כדעת המחבר. ואפשר דבע"כ צ"ל דאה"נ דדעת המג"א דלכתחילה בעי' להחמיר כדעה שלישית, אך סו"ס דעה ראשונה ג"כ עיקרית לדינא [דכן גם דעת הרמב"ם לשיטתו, והרשב"א בתשו', וכן הכריע

ב. בשלמא לסוברים דכל השבותין הותרו במקום חולי, לא תיקשי מה המקור דאף איסור רפואה לא נאמר בו, (אמנם להלן כתבנו לדון שמא איסור רפואה חמיר משאר שבותין). והנידון הוא בדעת הרמב"ן ודעימיה דהתירו רק שבות דאמירה לעכו"ם ושבות דשינוי, דמנ"ל דאף איסור רפואה לא נאמר בו.

בזה סרך מלאכה דהא לבריא מותרן. וע"ע להלן בסמוך עוד מקור לזה דאין איסור רפואה במקום חולי.

דעת הטוש"ע ושאר פוסקים

הב"י בריש סי' שכ"ח הביא את דברי הני הראשונים בסתמא, ומשמע שנקט כוותיהו. אך מאידך מלשון הטור משמע דאיסור רפואה הוא אף במקום חולי, והיינו ממש"כ בהמשך הסימן (לז) וז"ל, וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים, אסור לאכלו ולשתותו לרפואה, אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמא ואין לו חולי שרי. ע"כ. משמע דלא רק במקום מיחוש אסור, אלא אפי' במקום חולי אסור. וכתב הב"י וז"ל, וכבר כתבתי לעיל שכל הדינים האלו באדם שחושש ואינו נופל למשכב, ולא חולה אלא שחושש והוא מתחזק והולך ככריא. אבל אם היה חולה שאין בו סכנה הרי אמרו שצרכיו נעשים על ידי גוי, ומשמע דאוכל הוא אוכלין המרפאים אותו, ולא חיישין שמא ישחוק סממניו, כיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה על ידי ישראל, ואפילו על ידי החולה עצמו. ע"כ.

וצ"ב בכוונתו במש"כ דלא חיישי' שמא ישחוק סממניו כיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה ע"י ישראל, דמשמע דאיסור רפואה גזירה משום שחיקת סממנים, היינו אף במקום חולי, ולא התירו אלא ע"י גוי. וכן הבינו הב"ח והט"ז סקכ"ה בכוונתו. וצ"ע דזהו דלא כמו שהביא לעיל

ואפשר גם להוסיף טעם בדבר, דאיסור רפואה קיל משאר איסורים, כדמשמע בתורת האדם שם שכתב, ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם, גזרו משום שחיקת סמניו וכו'. ע"כ. לעיל מיניה בתחילת דבריו, כשכתב דהוסיפו לגזור על הרפואה וז"ל, ולא עוד אלא אפי' בדברים המותרים לבריא אסרו לחולה וכו'. ע"כ. ודבריו אלו מקבילים למש"כ בסו"ד דאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם¹. וצ"ב לכאור' מהו מש"כ דאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם, והלא חז"ל גזרו בזה שמא ישחוק סממנים, ומ"ש משאר שבותין דאסורים משום גזירת חז"ל. והנראה להציע דכוונתו דשאני איסור רפואה, שאין האיסור מצד עצם הפעולה שהוא עושה, אלא רק מחמת שהוא עושה כן לרפואה, אך אילו היה רוצה לעשות אותו מעשה שלא לצורך רפואה היה מותר, ואהא גופא קאמר דלא גזרו בזה אלא במקום מיחוש ולא במקום חולי, ולא דמי לשאר שבותין, דאיסורן בעלמא מצד עצם הפעולה, ולא התירום במקום חולי. והא דבאמת לא גזרו על רפואה במקום חולי, אע"ג דשייך בזה חששא דגזירת שחיקת סממנים, ונאדרבה בזה בהול יותר מאשר במיחוש, י"ל דאה"נ סיבת הגזירה שייכא נמי במקום חולי, אלא דמ"מ במקום צער גדול כחולי לא גזרו, ורק בצער קל כבמיחוש גזרו. [נעי' בגר"א ובמשנ"ב ס"ק קכ"א ועוד פוסקים, שהביאו בשם הרמב"ן דגזירת רפואה לא נאסרה לחולי, משום דאין

ג. ומש"כ בלשון אסרו לחולה, היינו בתחילת דבריו כשעדיין לא חילק בין מיחוש לחולי, אבל למבואר בסו"ד קאי רק במיחוש.

שחיקת סממנים, וכן משמע בדרכ"מ. עיי"ש. ואמנם הוא דחוק בלשון הב"י, אך מאחר דדברי הב"י לעיל מיניה ברורים, ובפרט שהביא דברי הראשונים בריש הסימן, לכן נראה דלמעשה דעת הב"י דאיסור רפואה אינו אלא במקום מיחוש ולא במקום חולי, [גם אם לא נבין לגמרי את כוונתו בסו"ד].

ובפשטות מוכח דכן גם דעת הטור, דבמש"כ דשלא במקום חולי שרי, אין כוונתו דבמקום חולי אסור, אלא כוונתו דבמקום מיחוש אסור, אבל במקום חולי שנפל ממנו למשכב שרי. דהנה הטור לעיל מיניה (יז) נקט כדעת הרמב"ם דלא אסרו כלל שבותין במקום חולי, וא"כ כ"ש דלא אסרו רפואה במקום חולי¹. ועכ"פ בב"י ובדרכ"מ נראה דנקטו בשיטתו דלא אסרו רפואה במקום חולי אלא במיחוש בעלמא.

ואכן הרמ"א בסל"ז כתב דבנפל למשכב ליכא איסור רפואה. והקשה הט"ז שם דזהו דלא כדברי הב"י דהתיר רק ע"י גוי, [אכן הב"ח נדחק דכוונת הרמ"א להתיר רק ע"י גוי]. וביותר הוקש"ל דאמאי מתיר הרמ"א בלא גוי, והלא קיי"ל לעיל סי"ז דבמקום חולי לא התירו את כל השבותין, דנקטי

מיניה מדברי הראשונים דאיסור רפואה אינו אלא במיחוש בעלמא. וכן משמע כאן בתחילת דבריו במש"כ, וכבר כתבתי לעיל שכל הדינים האלו באדם שחושש ואינו נופל למשכב, ולא חולה אלא שחושש וכו'. ולא עוד אלא דדברי הב"י צ"ב מיניה וביה, דאם בלא גוי אסור, מה מהני שהגוי עושה הרפואה בעבורו, והלא סו"ס הישראל הוא זה שבולע הרפואה, ובקושיא זו נתקשו הב"ח והט"ז.

לכן נראה דלעולם דעת הב"י דאין כלל איסור רפואה במקום חולי, וכמבואר בראשונים הנ"ל שהביא הב"י בריש הסימן, וכאמור דכן משמע בב"י כאן, אלא דכוונת הב"י רק להוכיח דבר זה, דכיון דמבואר בגמ' דצרכי חולה נעשין ע"י גוי, והבין בפשיטות דנכלל בזה גם דהגוי מכין בעבורו סממנים לרפואה², ומוכח מיניה דהחולה מותר ברפואה, ונמצינו למדים דאין איסור רפואה גבי חולה, ומה שאסרו להתרפאות אינו אלא במיחוש בעלמא. ומה שסיים הב"י בסו"ד, ולא חיישינן שמא ישחוק סממנין, כיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה על ידי ישראל, אולי צ"ל דכוונתו דסגי בזה שאסור לישראל לשחוק לו הסממנין, כדי שלא ניחוש שיבוא לידי

ד. וכן הוא ברמב"ם בפ"ב ה"י, שהביא הדין דצרכי חולה נעשין ע"י גוי, וכתב וז"ל, כיצד אומרים לגוי לעשות לו והוא עושה לבשל לו ולאפות ולהביא רפואה מרשות לרשות וכיוצא באלו. ע"כ. והא דהוי פשיטא להם דזה גם נכלל בהאי דינא, י"ל משום דעיקר צרכי החולה היינו הרפואות שנוטל.

ה. אמנם מסברא היה מקום לדון דאיסור רפואה חמיר משאר שבותין, דאיסור רפואה כל איסורו הוא במקום חולי ומפני שהוא בהול לרפואתו, אך יעוי' להלן שהוכחנו מדברי הרמב"ם והמ"מ דלא אסרו רפואה במקום חולי. עיי"ש.

נתקשו בדעתו, [והבית מאיר העלה מדברי הרמ"א כאן דנקט לעיקר כדעה קמייתא, וה"ט דהמג"א כאן], ולעיל כתבנו דכנראה צ"ל דדעת המג"א, דאף דנקט' לעיקר כדעה שלישית, מ"מ דעה ראשונה עיקרית לדינא, ואפשר לסמוך עלה בשעת צורך גדול וכיוצ"ב.

עכ"פ מבואר דעת הב"ח הט"ז המג"א [והב"ח] דאיסור רפואה אינו שונה משאר שבותין, ולדעת מאן דס"ל דלא התירו את השבותין במקום חולי, ה"נ רפואה אסורה בו, [וכן משמע בפרמ"ג ביו"ד שפ"ד סק"ב, דאיסור רפואה נאמר אף במקום חולי. עיי"ש]. וצ"ע טובא מדברי הרמב"ן בתורת האדם ושאר הראשונים דעימיה, דמפורש בדבריהם דגזירת רפואה לא נאסרה אלא במיחוש ולא בחולה, ובפשטות זה כוונת הרמ"א כאן, וכ"כ הגר"א וכן דעת הרדב"ז בח"ג סי' תר"מ, והביאם המשנ"ב בס"ק קכ"א ונקט כדבריהם¹. (אך המשנ"ב סותר את עצמו בזה כמה פעמים, ועי' להלן אות ד' מש"כ בזה). [ואמנם פשטות לשון הטור היה נראה דס"ל דאסרו רפואה אף במקום חולי וכנ"ל, מ"מ אי הוי ס"ל לב"ח לט"ז ולמג"א דהטור הוא דלא כהרמב"ן בתורת האדם ושאר,

כדעה שלישית דהתירו רק אמירה לעכו"ם ושינוי ע"י ישראל, וא"כ היאך התיר איסור רפואה לצורך חולה. והניח בצ"ע. והביא דכן גם דעת הב"ח דאין התיר רפואה לצורך חולה. והמג"א סקמ"ד כתב דהתירו שבות ע"י ישראל במקום חולי, ובפשטות כוונתו דהרמ"א אזיל כדעה קמייתא בסי"ז, דהתירו את כל השבותין במקום חולי. וצ"ע דהא התם נקט' כדעת שלישית, וכן נראה דעת הרמ"א והמג"א שם, וכה"ק הפרמ"ג כאן. ובמחצה"ש נדחק דכוונת המג"א דהרמ"א התיר כאן רפואה רק ע"י שינוי וכדעה שלישית שם, [והיינו דמש"כ המג"א דהתירו שבות ע"י ישראל, כוונתו רק ע"י שינוי]. וצ"ע טובא בזה, דלא משמע כן לא בלשון הרמ"א ולא בלשון המג"א [וביותר צ"ע דהמג"א דכתב דהתירו שבות ע"י ישראל, כתב דאל תיקשי מעובדא דאמימר דלא התירו ע"י גוי, משום דהתם הוי רק מקצת חולי, אבל בחולה גמור התירו אף ע"י ישראל, וכ"כ בס"ק י"ב בדעת הסוכרים דהתירו את כל השבותין, והיאך אפשר"ל דכוונת המג"א כאן להתיר רק בשינוי, וזהו גם דלא כמבואר בדרכ"מ וכנ"ל. וצ"ע. והאמת דדברי המג"א כאן מצטרפים לדבריו בסק"ל ונ"ג [ובסי' תצ"ו סק"ג], דנקט' כדעה קמייתא, וגם שם

ו. ועיי"ש שהביא כן גם מדברי הבית מאיר, אך האמת דבב"מ רק מבואר עיקר הדין דשרי לחולה להתרפאות, אלא דהוא ס"ל דלעולם איסור רפואה נאמר אף במקום חולי, אלא התיר מטעם אחר, דהנה דעת הר"ן דלא התירו שינוי במקום חולי, אלא במקום שא"א לעשות ע"י גוי, ולעיל הובא נידון האם באופן זה התירו רק שינוי או אף את שאר האיסורים, וס"ל לב"מ כצד האחרון, ולכן בחולה הצריך לאכול ולשתות דבר המרפא, הלא א"א לעשותו ע"י גוי, לכן בה"ג לדעת הר"ן שרי לחולה גופיה ליטול התרופה כדרכו. אמנם המשנ"ב גופיה נקט בדעת הר"ן דהתירו רק שינוי בה"ג, וא"כ אינו יכול לסבור כטעמא דהב"מ (ע"ע בהמשך הדברים בענין זה), ויש להעיר דבמשנ"ב משמע שהביא מדברי הב"מ דאין כלל איסור לחולה להתרפאות.

אסור, אא"כ ישנה מכה של חלל שמחללין עליה את השבת. ע"כ. משמע דאי לאו דהוי סכנה היה אסור. אך בפשטות אין הכרח גמור מדברי ר"ח, דסו"ס מיירי בדבר שיש בו סכנה, ולו"ד הביה"ל, כמדו' דלא סגי בדברי ר"ח הסתומין, כדי לדחות את דברי רוב הראשונים המפורשים הנ"ל].

והביא דכן מפורש בדברי כמה ראשונים, דאף במקום חולי אסור להתרפאות, כמבואר במאירי בדף קל"ד ע"ב, דכל שאין בו סכנה אין נותנין חמין ושמץ, גזירה משום שחיקת סממנין. וכן הוא בדבריו בדף קכ"ח ע"א ובדף קמ"ז ע"ב, דכל דליכא סכנה אסור. וכן הוא בשבלי הלקט סי' קי"ז בשם רבינו ישעיה. וכן הוא במרדכי בפ' שמונה שרצים בסי' שפ"א ושפ"ג. וכן הוא ברוקח סי' ק"ט.

אך כתב דמאידיך גיסא, מהא דאמרי' בגמ' דצרכי חולה נעשין ע"י גוי, משמע דעכ"פ הישראל יכול ליטול התרופה, הרי מוכח כדעת הרמב"ן ודעימיה דאין איסור רפואה גבי חולה שאיב"ס, ונלעיל כתבנו לפרש דזה כוונת הבי"ל. וכתב הביה"ל דבדעת האוסרים צ"ל דשאני הכא דאיכא היכר בזה שהגוי מושיט לו הרפואה, ולא חיישי' דיבוא הישראל מזה לידי שחיקת סממנין¹, אבל באופן שיש לו סממנין שחוקין מאתמול שפיר חיישי' לכך.

הו"ל לפרש להדיא דבר זה. וצ"ע (וע"ע בהמשך הדברים).

*

והנה אף דבמשנ"ב נקט כדעת הגר"א והרדב"ז, דלא אסור רפואה אלא במיחוש בעלמא אבל לא במקום חולי, מ"מ בביה"ל פקפק קצת בהיתר לחולה להתרפאות, מדאיתא בשבת דף ק"ט ע"א, רבינא איקלע לבי רב אשי וכו', ומבואר דבתחילה הוי ס"ל דמכה שעל גב הרגל אסור לתת עליה חלא, וא"ל דהו"ל מכה של חלל, ומחללין ע"ז שבת. וצ"ב אמאי הוצרך לזה דהוי כמכה של חלל ויש בזה משום פיקו"נ, והלא לדעת הראשונים הנ"ל סגי בזה דהוי חולי אף שאיב"ס, אלא לכאור' מוכח מזה דאף בחולי שאיב"ס לא הותר רפואה, ורק בפיקו"נ שרי. ודחה דאין בזה ראייה גמורה, דאפשר דלרווחא דמילתא קאמר, דאפילו סכנה יש בזה, אבל אה"נ אף בלא"ה שרי אי הו"ל חולה, נולכאו' הוא מוכח, דהלא היה אפשר לאוקמא בסכנת אבר, דבזה לכו"ע התירו את השבותין, ומדלא אוקמוה בזה, מוכח דלרווחא דמילתא קאמר]. או באופ"א, דהתם לא הוי כאיב ליה טובא כ"כ דכל גופו מצטער מזה, לכן אי לאו דהו"ל סכנה היה אסור להתרפאות. נוכן אפשר לדחות את הראיה שהביא מדברי הירושלמי. עיי"ש. אבל מדברי ר"ח שם שכתב וז"ל, ואי מפנק אפילו חמרא נמי

ז. וציין לזה לב"י, ובפשטות נראה מזה דהבין דזה כוונת הבי"ל, נוכעין שהבינו הבי"ח והט"ז בדבריו, אלא שהם לא הבינו מה מהני הא דהגוי מושיט לו וכו"ל]. אך צ"ע דאם הביה"ל הבין דזה כוונת הבי"י, אמאי לא הביאו ברשימת האוסרים (אמנם מה שכתב בהמשך דבריו דהשו"ע היקל בזה, כוונתו לרמ"א ולא למחבר דלא מיירי בזה להדיא בשו"ע). וביותר צ"ע, דהלא הבי"י הביא להדיא את דברי הראשונים דסברי דאין בזה איסור לחולה וכו"ל. [ובשלמא הבי"ח והט"ז בע"כ דהיה להם איזה ביאור שונה בדברי

אכן באמת נראה דמדברי הרא"ש מוכח דאיסור רפואה לא קיל משאר שבותין, ומאן דאסר את השבותין במקום חולי, סבר דאף רפואה בכלל האיסור. דהנה הרא"ש בע"ז פ"ב סי' י', כתב דגבי סכנת אבר התירו את השבותין, כמו שהתירו גבי עין שמרדה בסממנים שחוקין מאתמול. ודן אם ה"ה גבי חולה שאיב"ס התירו את השבותין, או דלמא שאני חולה דלא הותרו האיסורים גביו, כדאמר' בעירובין דף ק"ב ע"ב אין מחזירין רטיה במדינה, או שמא חזרת רטיה למכה ליכא חולי אלא חשש בעלמא וכו'. עכ"ד. הרי דבריש דבריו השווה איסור רפואה משום שחיקת סממנין לשאר שבותין, והעלה מיניה דהתירו את השבותין במקום חולי כמו שהותרו בסכנת אבר. והעלה צד לדחות מהא דאין מחזירין רטיה, דלא התירו שבות במקום חולי בשונה מסכנת אבר, ודחה דשאני רטיה דהו"ל מיחוש בעלמא דלכן אסור, אבל בחולה שרי, ומשמע דהיינו כדס"ל לעיל מיניה דדינו כסכנת אבר. ומבואר דאם נחלק בין חולה לסכנת אבר, [נדס"ל לדעה שלישית בשו"ע], דה"נ יהיה אסור להתרפאות כמו שאסרו את שאר השבותין¹.

וצ"ע אמאי לא הביא הביה"ל את דבריו ברשימת האוסרין. ועכ"פ גם לא

וסיים דאף דכמה ראשונים אסרו בזה, מ"מ לא נוכל למחות ביד המקילין, אחר שבשו"ע [הרמ"א] סתם כוונתו, ומילתא דרבנן הוא, ופשטות הסוגיא דעושין צרכיו של חולה ע"י א"י משמע יותר כוונתו. עכ"ד. אך האמת שקצת מפליא שהביה"ל בקושי הסכים להקל בזה, אחר דהראשונים המקילים הם הרמב"ן הר"ן הרשב"א והמ"מ בדעת הרמב"ם, והם עיקריים יותר מהמחמירים, ונכבד כתבנו דקשה להוציא מדברי ר"ח דברים ברורים בזה], וכן נקטו הרמ"א הגר"א והרדב"ז.

ואף דהב"ח והט"ז החמירו בזה, ואף לדעת המג"א נמצא דיש להחמיר, דהוא לא היקל אלא משום דכאן נקט כדעה קמיתא בסי"ז, אבל למאי דנקט' לעיקר כדעה שלישית שם, נמצא אף לדבריו דיש להחמיר. אך דבריהם תמוהים לכאור', שהם מתעלמים לגמרי מדברי הרמב"ן בתה"א וכל הראשונים דעימיה שהובאו בב"י, דסברי דאיסור רפואה לא נאמר במקום חולי. ולא מסתבר דהם נקטו לאיסור מחמת דעת המאירי המרדכי ושא"ר הנ"ל, ודלא כדברי הרמב"ן הר"ן הרשב"א והרמב"ם, וולכל הפחות הו"ל לפרש דהכריעו דלא כהני ראשונים].

הרמב"ן בתה"א ודעימיה, וכמו שכתבנו בהמשך הדברים, דאל"ה היאך פשיטא להו לאיסור, אבל הביה"ל הלא הבין דבתה"א ודעימיה מפורש להיתר, וא"כ לדברי השעה צ"ע נמצא דהב"י סותר את עצמו. וצ"ע. ח. אמנם יש לציין דעיקר הראיה היא מסו"ד, אבל ממש"כ בתחילת דבריו דממה שהתירו לכוהל, מוכח דה"נ התירו את שאר השבותין, ליכא ראייה גמורה דס"ל דהשוו איסור רפואה לשאר שבותין, דהנה יעוי' להלן בהמשך הדברים, דהובא מדברי כמה ראשונים דסברי להדיא דאיסור רפואה לא נאמר במקום חולי, ומ"מ הוכיחו כדברי הרא"ש אלו, ועי"ש מה שכתבנו ליישב את שיטתם, אך עכ"פ נמצא דאין להוכיח מידי מתחילת דברי הרא"ש ורק מסו"ד וכאמור.

מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סממנים. וזהו החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ וכו'. ע"כ. משמע להדיא דהא דולא עוד וכו', מילתא באפי נפשה היא, וכן משמע ממה שהביא על כך הא דהחושש בשינוי, ובהמשך הביא עוד סוגיות שנזכר בהם איסור רפואה, ומוכח דהביא מקור לעצם האיסור, ולא לאיסור רפואה ע"י גוי.

ולא עוד דברי הנ"א אינם מישבים אלא לשיטתו לעיל מיניה בסק"א דס"ל דריפוי ע"י גוי אסור מדין אמירה לעכו"ם, ופליג בזה על דברי המג"א דס"ל דנאסר מדין איסור לישראל להתרפאות, עיי"ש. ועכ"פ דחייט הנ"א בדעת הרמב"ן היינו רק לשיטתו, דיש חידוש בדמיחוש אסור אפי' להתרפא ע"י גוי, אבל למג"א דס"ל דהו"ל ככל איסור רפואה בעלמא, א"כ לא נוסף מידי בזה דאסור ע"י גוי, וא"כ בודאי דלדבריו אין לפרש את דברי הרמב"ן כפי' הנ"א. ושוב צ"ע בדברי המג"א ודעימיה מדברי הרמב"ן בתורת האדם, דבפשטות מפורש דאיסור רפואה הוא רק במקום מיחוש. וצ"ע.

צ"ב בסתירת דברי המשנ"ב

נתבאר דהמשנ"ב בס"ק קכ"א נקט בדעת הרמ"א דאיסור רפואה נאמר רק גבי מיחוש בעלמא ולא בחולה כל גופו, וכדעת הרדב"ז והגר"א. וכן סתם המשנ"ב בסק"א. אך צ"ע דהמשנ"ב סותר את עצמו בכמה דוכתי, דמשמע מדבריו דאף במקום חולי לא התירו להתרפאות.

דהנה הרמ"א בסכ"ה אסר לישראל לתת אפר מקלה ע"ג המכה. ותמה המג"א סק"ל דהא בסיו"ז נקטי' דלא אסרו את

מסתברא דהרא"ש הוא מקור דעת הב"ח הט"ז והמג"א, דהיה להם לפרש דהנידון תליא בפלו' דרבנותא, ושכריעו כדעת הרא"ש. נוגם אי"ל דהם נקטו כן מחמת דכן הבינו בדעת הטור וכו"ל, וסברי דהרא"ש כאן הוא מקור לדברי הטור, ודלא כדעת התורת האדם ודעימיה, דכבר כתבנו דבפשטות אין שייך לומר דלדעת הטור אסרי' רפואה במקום חולי, אחר דהטור נקט לעיל מיניה כדעת הרמב"ם דכלל לא אסרו את השבותין במקום חולי, וא"כ כ"ש דרפואה לא נאסרה במקום חולי, וכן הקשה המג"א גופיה כאן על פסק הרמ"א, דהא לעיל בסיו"ז נקטי' דהתירו את כל השבותין במקום חולי וכו"ל, וא"כ עכ"פ הטור ודאי דלא יכול להוות מקור לדבריהם וכאמור.

ומוכח זה היה נראה דהני פוסקים הבינו דאין כוונת הרמב"ן בתורת האדם דאיסור רפואה נאמר רק במיחוש ולא בחולי, ואכן בנשמת אדם כלל ס"ט סק"ג כתב דאפשר לדחות בקל את הדיוק מדברי הראשונים, דמש"כ ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם, גזרו משום שחיקת סמנין וכו'. אין כוונתם אלא דלא רק מלאכה אסורה ע"י גוי במקום מיחוש בעלמא, אלא דאף רפואה אסורה ע"י גוי. ועיי"ש שתמה מאוד על הרדב"ז שהעלה מדברי הרמב"ן דרפואה לא נאסרה כלל במקום חולי.

אך בעניי לא זכיתי להבין את דבריו, דבדברי הרמב"ן ממש לא משמע דכוונתו דאסור להתרפאות ע"י גוי, אלא דכל איסור רפואה נתחדש רק גבי מיחוש, וכמש"כ וז"ל, אבל מיחוש שאין בו חולי וכו', בזה לא התירו שבות כלל ואפי' ע"י גוי, ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום

במיחוש ולא בחולי, הוא מדברי הרמב"ן בתורת האדם הנ"ל, ולעיל כתבנו לבאר מ"ש איסור רפואה שלא נאסרה במקום חולי, לשאר שבותין שנאסרו אף במקום חולי, ע"פ דברי הרמב"ן גופיה שכתב דגבי מיחוש אסרו לא רק אמירה לעכו"ם, אלא אפי' דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם, גזרו משום שחיקת סמנין וכו'. וכתבנו לבאר כוונתו ע"פ מש"כ הרמב"ן לעיל מיניה, דאפי' דברים המותרים לבריא אסור לו, והיינו דכל הני דנאסרו משום רפואה כמו החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ וכו' וכל כיוצ"ב, אין החומץ דבר האסור בעצם, אלא אסור ליטלם לצורך רפואה, ול"ד לדברים שאסורים בעלמא, דדנו אי התירום במקום חולי, ולדעת הרמב"ן דלא הותרו, משום דיש בהם איסור בעצם, ולא כדבר הניטל לרפואה דאין בו איסור בעצם, ולכן שפיר הו"ל איסור קל דלא נאסר אלא לחושש ולא לחולה. נוכן נראה בגר"א ובמשנ"ב ס"ק קכ"א. ונמצא לפי"ז דאיסור רפואה הו"ל כאיסור גברא, וקיל משאר איסורים דהו"ל כאיסור חפצא.

ומעתה יש מקום להבין דה"ט שייכי דוקא בדברים הראויים לבריא, אבל תרופות שאינן מיועדות כלל לשימוש הבריא, הרי הם נאסרים כאיסור חפצא. ושפיר יאסרו אף לחולים, בשונה מדברים הראויין לבריא, שנאסרו רק למיחוש ולא לחולי. וזהו טעמא דהמשנ"ב בכל הני דוכתי הנ"ל, דאסור לחולה להתרפאות, דמיירי באפר מקלה, ספירט וכיוצ"ב דברים שאינן ראויין לבריא, דחמירי ואסירי אף במקום חולי, [אם לא ע"י שינוי, כשאר איסורים דהותרו בשינוי כמבואר בסי"ז]. אבל

השבותין במקום חולי, ואמאי אסר כאן הרמ"א, וכתב דצ"ל דמיירי כאן במיחוש בעלמא, [אף דהרמ"א בתחילת דבריו שכתב דמותר לומר לגוי לעשות רטיה וכו' קאי בחולי, ולא במיחוש דלא הותר ע"י גוי]. ותמה הפרמ"ג דהא בסי"ז נקטי' כדעה שלישית דלא התירו את כלל השבותין במקום חולי. [וזה מצטרף לדברי המג"א בכמה דוכתי דנקט כדעה ראשונה בסי"ז, ודלא כהכרעת השו"ע שם וכו'ל]. וכן נקט המשנ"ב בס"ק פ"ה, דהרמ"א שאסר כאן היינו אפי' במקום חולי. וצ"ע דהא אפר מקלה הו"ל רפואה בעלמא, ובזה נקטי' דלא אסרו במקום חולי, ולא תליא כלל בדעות שהובאו בסי"ז. נוכמו שהקשה הפרמ"ג על המג"א כנ"ל. וצ"ע.

וכן הוא בס"ק ק"ל ובס"ק ק"ג דלא התיר רפואה לחולה אלא בשינוי, כדנקטי' בסי"ז דבמקום חולי התירו רק שבות דשינוי. וכן הוא בס"ק ק"ב שהביא מדברי החי"א דאסור לתת ספירט על השן, אף באופן דכאיב ליה טובא, ורק בשינוי שרי. אמנם הביא דהחי"א הסיק דבאופן שא"א ע"י שינוי שרי לתת כדרכו. וצ"ע טובא דבהני דוכתי נראה דנקט כדעות דאיסור רפואה הוא אף במקום חולי, וזהו דלא כהכרעתו בס"ק קכ"א שם.

מהלך אחד בישוב הסתירות במשנ"ב

והנה בקובץ זה מתפרסם מאמר מאחי הגאון ר' אברהם ישעיהו, שכתב להציע ליישב את דברי המשנ"ב, ותוכ"ד דיש להבחין ולחלק בין תרופות שאינם ראויים כלל לבריא, לתרופות שראויים גם לבריא, אף שאינם מאכל בריאים. דהנה מקור האי דינא דאיסור רפואה הוא רק

אחר, ונראה דזה כוונת הגר"ז בסי"ט בסוגרים.

אך האמת דכל המהלך שנתבאר כאן בדעת המשנ"ב מחודש, ואינו מוכח כלל מסברא, וגם לא מוכח דתרופות הו"ל כאיסור חפצא, מאחר דהוא דבר מיקרי שאינו ראוי לבריא, אבל אינם אסורים בעצם עליו^ט, וא"כ בדברי הרמב"ן אי"ז מוכח כלל, ואף שאפשר אולי לשמוע סברא בזה, מ"מ מסתבר דאם היה המשנ"ב מחדש דבר זה, היה לו לפרש את שיחו, ולא להניח סתירות בלא לבאר.

ולא עוד אלא מדברי הביה"ל מוכח דלא כביאור זה, דהנה הביה"ל האריך להוכיח דשיטת הרמב"ן דלא אסרו לחולה להתרפאות, אינה שיטה מוסכמת, והביא כן מכמה ראשונים כנ"ל, ובין הדברים הביא כן מדברי המרדכי דאסר לתת אפר מקלה אם לא במקום סכנה, והנה אפר מקלה הוא מהדברים שאסר המשנ"ב במקום חולי, ולדבריו בביה"ל שהכריע למעשה כדעת הרמב"ן, וכמבואר במשנ"ב ס"ק קכ"א, נמצא א"כ דלדעת הרמב"ן שרי לתת אפר מקלה, שהרי הביא מדברי המרדכי דפליג בדבר זה על הרמב"ן. נמצא מוכח א"כ דלא כדברים הנ"ל.

בס"ק קכ"א מיירי במידי דאכילה ושתייה הראויין גם לבריא, וכן בסק"א מיירי בסיכה הראוי לבריא.

ואפשר דלמהלך זה כיוון בשונה הלכות בהוספות ותיקונים להוצאה שניה, שעמד על הסתירות במשנ"ב, וכתב ליישב דרך ברפואות של אכילה ושתייה אי"צ שינוי. וצ"ב כוונתו. ואפשר דכוונתו לחלק כאמור, דרך במידי דאכילה ושתייה הראויין לבריאין התירו במקום חולי. ויל"ע. ועכ"פ לפי"ז נמצא חומרא גדולה לדינא, דלדעת המשנ"ב אסור לחולה ליטול תרופות בשבת, ורק דבר הראוי לבריא שרי ליה. וכידוע דמנהג העולם אינו כן. וצ"ע.

אמנם אפשר דאף דלדעת המשנ"ב אין היתר לחולה ליטול גוללות, מ"מ מסתבר דאפשר לצרף לקולא את הדעה הראשונה בשו"ע סי"ז, דלא אסרו כלל את כל השבותין במקום חולי, דמבואר בדרכ"מ דדעה זו העיקרית לדינא, וכן סתם המג"א בכמה דוכתי וכן"ל. עוד יש לצרף לזה את דעת החי"א והרעק"א דסברי דלדעת הרמב"ן כל שא"א בענין אחר, התירו לא רק שבות דשינוי, אלא את כל השבותין, ובדרכ"מ כשצריך ליטול גוללות א"א בענין

ט. בפשטות אין בזה סרך איסור כלל, אמנם במקו"א העלנו איזה צד דאסור לבריא ליטול גוללות, אך אי"ז מעיקר איסור רפואה, אלא דנאסרו אטו רפואה.

י. ועי' במש"כ במאמר הנ"ל לדחות וליישב הראיה מדברי הביה"ל, ולענ"ד אי"ז מיישב כלל, דאין שייך להעמיס את דבריו בכוונת הביה"ל. ועיי"ש שהוסיף להוכיח כדבריו, ע"פ דברי הר"ן בע"ז דלהלן, ומדברי הרמב"ם גבי מעלין אזנים, ועי' בהמשך הדברים שכתבנו דמשמעות הראשונים והפוסקים דלא כמו שעולה לכא' מדברי הר"ן. ומה שהוכיח מדברי הרמב"ם, יעוי' בהמשך הדברים דבלא"ה אינו מיישב את הקושיא ברמב"ם אליבא דהמ"מ. ואף דהדברים צ"ב טובא כדלהלן, מ"מ כיון דבלא"ה נשאת התמיה אליבא דהמ"מ ודעימיה, א"א להוציא מידי מישוב התמיה רק אליבא

להתרפא, וכמו שהאריך בביה"ל כנ"ל. ולכן בס"ק קכ"א דקאי אדברי הרמ"א בסל"ז, דמיירי באכילת ושתית דברים המרפאים, דבזה לא שייך לעשות בשינוי, כתב המשנ"ב דשרי לחולה, דבזה אין אפשרות לעשות בדרך היתר, וכמו שכתבנו לעיל.

אבל בשאר דוכתי הנ"ל דלא מיירי באכילה ושתיה, דבס"ק פ"ה מיירי בנתינת אפר מקלה, ובס"ק ק"ב מיירי בנתינת ספירט על השן, ובס"ק ל' מיירי בדין מתעמלין, ובס"ק ק"נ מיירי בדין נתינת פתילה בפי הטבעת, דבכל הני שפיר אפשר לעשות בשינוי, לכן החמיר לכתחילה כדעת הסוברים דאיסור רפואה לא קיל משאר השבותין, ואף במקום חולי לא התירו אלא בשינוי כמבואר בס"ז. אכן באופן דא"א ע"י שינוי, שפיר אפשר לסמוך על עיקר הדין דאין איסור רפואה כלל במקום חולי, וזה כוונתו במה שכתב בס"ק ק"ב דאם א"א בשינוי שרי לתת הספירט על השן כדרכו. [ואמנם החי"א גופיה אפשר דכתב כן רק לשיטתו דס"ל דכל שבות שרי במקום שא"א ע"י גוי, אבל המשנ"ב לא ס"ל הכי וכאמור, אכן לגבי רפואה דהכריע דמעיקר הדין אין בזה איסור כלל לחולה, א"כ אף דלכתחילה במקום שאפשר יש להחמיר, מ"מ במקום שא"א ניתן להקל]. ולהאמור פשיטא דאי"ז היתר רק בהא דס"ק ק"ב ולא בשאר דוכתי, דבפשטות אין שום טעם לחלק ביניהם, ואפשר דהמשנ"ב כתב זאת רק בס"ק ק"ב, משום דמיירי בדבר דמצוי שא"א לעשות בשינוי, [ואפשר דהיינו משום

מהלך אחר בישוב דברי המשנ"ב אשר על כן נראה להציע ליישב את הסתירות במשנ"ב באופ"א, ובהקדם יש להקשות טובא במה שהביא המשנ"ב בס"ק ק"ב מהחי"א דבמקום שא"א בשינוי שרי כדרכו, דמלבד דצ"ע דבשאר דוכתי הנ"ל לא כתב היתר זה. גם צ"ע דבפשטות המשנ"ב אינו יכול לסבור כלל כהיתר זה, דהנה לכאור' מקור החי"א לדין זה, היינו מדברי הר"ן גבי גונח, דס"ל דלא התירו שינוי בכל חולי, ושאני גונח שא"א ע"י גוי, וס"ל לנ"א סק"ג דשינוי לאו דוקא, אלא כל שא"א ע"י גוי שרי לישראל לעשות שבות כדרכו וכן"ל. אבל דעת הגר"א והמשנ"ב ס"ק נ"ג דדעת הר"ן דבמקום שא"א ע"י גוי התירו לישראל רק בשינוי וכן"ל. ומעתה צ"ע דעד כמה דס"ל למשנ"ב דלא התירו לחולה להתרפאות כמו שלא התירו לו את שאר השבותין, א"כ היאך יכול להביא מדברי החי"א דבמקום שא"א ע"י שינוי שרי בלא שינוי, והלא לדעת המשנ"ב אין מקור להיתר זה, ולדבריו אף במקום שא"א בשינוי אסור לו בלא שינוי. וצ"ע.

ואשר נראה ליישב בכ"ז, דאה"נ לעולם המשנ"ב נקט לעיקר כדעת הרמב"ן בתה"א ודעימיה, דאיסור רפואה אינו אלא במיחוש ולא בחולי, וכמו שהכריעו הרדב"ז והגר"א, כמו שכתב המשנ"ב בס"ק קכ"א, [נס"ל הכי אף גבי דברים שאינם ראויים כלל לבריאם]. אלא דבמקום דאפשר ס"ל דבעי' להחמיר כדעת הסוברים דאף לחולה אסור

דהמחבר. וכ"ז מצטרף למה שכבר כתבנו דעיקר המהלך הנ"ל מחודש ביותר, ואינו במשמעות הראשונים והפוסקים כלל. ולכן לענ"ד ישוב דברי המשנ"ב הם כמו שיבואר להלן, והבוחר יבחר.

בדיעבד. ועכ"פ לדברינו נמצא ביאור דברי המשנ"ב, כפשטות דברי הרמב"ן ודעימיה, דלא חילקו ב' דרגות באיסור רפואה, וגם הב"י וש"פ שאחריו לא חילקו בזה, וכן מפורש ברדב"ז, וכן הוכחנו מדברי הביה"ל, וגם אתי שפיר מנהג העולם להתיר בזה.

דעת הר"ן דנראה דמחמיר בסממנין מבשאר רפואות

אך האמת דיש לציין דמדברי הר"ן בפשטות יש להוכיח דמחלק בין נטילת סממנין, למידי דאכילה ושתיה שאינם מאכל בריאים. וזהו מדבריו בחי' בע"ז דף כ"ח, דשם בע"א הוכיח דהתירו איסור דרבנן במקום סכנת אבר, ממאי דהתירו לכחול עין, [לס"ד דהגמ' דאין בזה משום סכנת נפשות], אף שיש בזה משום גזירת שחיטת סממנין. מבואר דשבות זה לא קיל משאר שבותין, ולכן ניתן ללמוד מדהתירו שבות זה, דה"ה דשאר שבותין מותרין^א. ואילו בהמשך דבריו שם בע"ב, כתב דגבי חולה שאיב"ס לא התירו שבותין, כמבואר בבבב"ב דף כ"ב ע"א דלא התירו לכחול דאסור מדרבנן משום צובע כמבואר בפ' המצניע. אבל רפואה שרי במקום חולי, ולא אסרו רפואה אלא במיחוש בעלמא. וצ"ע דלכאור' סותר את עצמו ממש"כ לעיל מיניה, דילפינן מדהתירו איסור רפואה בסכנת אבר דה"ה דשאר שבותין מותרין. וצ"ע.

והיה מקום לומר דס"ל כצד שהובא לעיל, דיש לחלק בין אוכלין ומשקין, דאינם

דצריך לשפשף את השן בחזקה, וקשה לעשותו בכלאחר יד^א, אבל בשאר דוכתי הנ"ל אין סיבה כ"כ שלא יוכל לעשות בקל בשינוי.

אלא דלפי"ז יש להעיר בדברי המשנ"ב בסק"א, דסתם דאין איסור לחולה להתרפאות, וציין לדין המבואר בסי' שכ"ז ס"א, ושם מיירי בסיכת שמן וחומץ, ובזה בפשטות שפיר שייך לעשות בשינוי, ולהאמור לעיל הו"ל למשנ"ב למימר דבעי' לעשות בשינוי, כמש"כ בשאר דוכתי הנ"ל. וצ"ל דהה"נ לשיטתו לכתחילה בעי' לעשות בשינוי, ומה שלא כתבו שם, היינו דהתם אין עיקר עיסוקו בדין חולה הצריך לסוך בשמן וחומץ, אלא דשם בהקדמה לסימן בא להורות את עיקר הדין, דבחולה ליכא איסור להתרפאות, ורק בהמשך דבריו כשמיירי באופנים השונים למעשה, כתב הדין לעשות בשינוי.

ואיני מתעלם מכך, דסו"ס דברי המשנ"ב ככל הני דוכתי דהצריך שינוי, סתומין ביותר, דהו"ל לפרש דמאי דהצריך שינוי היינו רק לכתחילה, אבל בעת הצורך שרי בלא שינוי. וגם מש"כ בדעת המשנ"ב בשם החי"א, יש בזה מן הדחק, דנמצא דהביא פסק החי"א אך לאו מטעמיה. אך מה לעשות דהמשנ"ב שם בע"כ דלא נקט כטעם החי"א, אחר דלהדיא פליג עליה במקו"א, וא"כ קושיא אחת מתורצת בחברתה, דשם גילה דעתו דמה שהצריך בשאר דוכתי לעשות בשינוי, היינו רק לכתחילה ולא

יא. ואף דבהמשך דבריו מבואר דבכחול יש ג"כ איסור משום צובע, מ"מ הרי כאן תלה האיסור בגזירה משום שחיטת סממנין, ואפ"ה יליף מיניה דה"ה דשאר שבותין מותרין, הרי דאיסור זה אינו קל יותר משאר שבותין.

ע"י שחיקת סממנים, כמו שלא התירו את שאר השבותין, ורק רפואה שבה עצמה ל"ש שחיקת סממנים כאוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים שרי במקום חולי". ובזה תתייבב הסתירה בדבריו.⁷

אך בטור בשו"ע ובשאר פוסקים לא נתפרש חילוק זה, ואדרבה מסתימת דבריהם משמע דלא חילקו ב' דרגות באיסור רפואה, וכמבואר בב"י בריש הסימן שהביא מדברי הראשונים דגזירת רפואה נאסרה רק במיחוש ולא גבי חולה, ואילו הו"י ס"ל דהיינו רק ברפואה שלא נעשה ע"י סממנים, הו"ל לפרש להדיא דבר זה. ובפרט למה שנתבאר לעיל בדברי הב"י בהמשך דבריו (ל"ז), דכוונתו להביא מקור להא דלא אסרו לחולה להתרפאות, מהא דאמרו דצרכי חולה נעשין ע"י גוי, מוכח דהישראל יכול ליטול התרופה שהגוי הכין עבורו, א"כ מוכח דאף ברפואה הנעשית ע"י שחיקת סממנים שרי, [דהרי בזה מיירי שהגוי שוחק עבורו את הסממנים, והישראל נוטלו להתרפאות בן].⁷

אסורים בעצם, רק אסור להתרפאות בהם, לדברים שמיועדים רק לרפואה. אך לא נתבאר הסברא כ"כ בזה.

לכן נראה להציע ליישב דבריו באופ"א קצת, דס"ל דיש לחלק בין איסור רפואה בדבר שאין בו גופא משום שחיקת סממנים, כאוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים, ושאר הדברים שנאסרו לצורך רפואה, דאמנם אף בהם שורש האיסור הוא אטו נטילת רפואה שיש בה משום שחיקת סממנים, מ"מ כיון דבהם גופיה ליכא חשש שחיקה, א"כ הו"ל איסור קל יותר שלא נאסר במקום חולי אלא במיחוש בעלמא. משא"כ רפואות שנעשים ע"י שחיקת סממנים, בהם החשש רב יותר, וגזרו עליהם כשאר שבותין, ולכן ממה שהתירו לכחול בשבת, אף שהכחול נעשה ע"י שחיקת סממנים, מוכח דבמקום סכנת אבר התירו את כל האיסורים, ואה"נ דרפואה זו חמורה ולדעת הראשונים דלא התירו שבותין אלא במקום סכנת אבר ולא במקום חולי, א"כ אסור לחולה ליטול בשבת תרופות הנעשים

יב. דוגמא לדבר זה גזירת שטרי הדיוטות, דבסוגיות מבואר דאסרו לקרוא בשבת בשטרי הדיוטות, ומבואר דאסרו לקרוא אף בדברי הרשות, ולא רק בשטרי הדיוטות ממש כחשבונות של חול וכו'. והנה אף דבסוגיות לא חילקו ביניהם, מ"מ המפרשים והפוסקים חילקו ביניהם לכמה ענינים, דחשבונות וכיוצ"ב שטרי הדיוטות ממש, חמירי מדברי הרשות שאסורים רק גזירה אטו שיבוא לקרוא בשטרי הדיוטות.

יג. ואמנם עדיין יש להעיר בדברי הר"ן שם, אמאי בסו"ד בע"ב כשהוכיח דבמקום סכנת אבר התירו שבותין, הוצרך להא דכוחל אסור משום צובע, והלא להאמור סגי ליה בזה דכוחל גופיה איכא חשש שחיקת סממנים, [וכמש"כ שם בריש דבריו בע"א], אכן בזה נראה דעיקר כוונתו בדבריו שם אינו להוכיח רק דהתירו איסורי דרבנן, אלא כוונתו שם להוכיח דאין בכוחל איסור תורה, ולאפוקי ממאן דס"ל הכי בסוגיא בפ' המצניע.

יד. ואין להקשות מדברי הב"י (י"ז) שכתב וז"ל, דהא דאמרי' דחולה שאין בו סכנה אסור בשבות

הנ"ל. הרי סמך לכך דדעת הרמב"ן בתה"א דאיסור רפואה אף בסממנים קיל משאר איסורים. [אכן פשוט דאין בזה הכרח גמור, דלעולם אפשר דהיה יכול להוכיח כן ממאי דהתירו להתרפאות בזה, אלא דסגי ליה להוכיח דבר זה ממאי דלא חששו לצובע. אך כאמור אין סיבה להעמיס ברמב"ן חילוקים שלא הזכיר בכל אריכות דבריו].

ומצאתי באגל"ט טוהן סקל"ח אות י"א [ובאבנ"ז סי' שצ"ד אות ד'], שכבר כתב בדעת הר"ן דרפואה הנעשית בסממנים חמירא, ולא הותרה אף במקום חולי. אלא שהוא הסיק כן אף בדעת הרמב"ן עיי"ש. אך כאמור בפוסקים לא נראה דנקטו חילוק זה לדינא.

מעלין אזנים ואונקלי

עוד מקור יש לחלק בין רפואה הנעשית בסממנים לשאר רפואות, אך הדברים צ"ב טובא, וא"א להוציא מהן כלל לכל הרפואות וכמו שיבואר.

דהנה הרמב"ם בפכ"א הל"א כתב וז"ל, ומותר לכפות כוס על הטבור בשבת כדי להעלותו, וכן מותר ליחנק וללפף את הקטן ולהעלות אזנים בין ביד בין בכלי, ולהעלות אנקלי, שכל אלו וכיוצא בהן אין עושין אותן בסמנין כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהן. ע"כ. ומקורו בסוגיא בע"ז דף

וכן מפורש ברדב"ז שהביא המשנ"ב בס"ק קכ"א, דהארין דגזירת רפואה לא נאסרה במקום חולי אלא רק במיחוש בעלמא כנ"ל, ועי' בדברי הרדב"ז בפנים דמיירי להדיא ברפואות הנעשים מסממנים. וכן משמע מסתימת המשנ"ב בסק"א, שהקדים דין איסור רפואה שהוא במיחוש ולא בחולה, ואילו הו"מ מחלק ב' דרגות בזה הו"ל לפרש"י, וגם בכל אריכות דבריו בביה"ל בס"ק ל"ז הנ"ל, לא נזכר דרפואה הנעשית בסממנים חמירא ואסורה לכו"ע במקום חולי.

וכנראה דסברי דמסתימת הרמב"ן בתורת האדם דלא חילק בזה, לא משמע דרפואה הנעשית בסממנים חמיר טפי, דהלא אי"ז דבר פשוט שאי"צ לאמרו, אחר דבסוגיות הגמ' לא חילקו ביניהם. [ואף בדברי הר"ן גופיה, אין ברור דס"ל כחילוק שנתבאר, דמסתימת דבריו אינו מורה כן, אך כיון דיש סתירה בדבריו, בע"כ דצריך ליישב דבר מה, אבל בדברי הרמב"ן אין סיבה להעמיס ד"ן]. ואפשר גם דדקדקו כן מהא דהוכיח הרמב"ן מעובדא דאמימר כחל וכו', דבמקום סכנת אבר התירו את כל השבותין, וכתב הרמב"ן דהתירו לכחול אף דבעלמא יש בזה איסור צובע כמבואר בדף צ"ה ע"א, ולא כתב להוכיח מחמת דיש איסור להתרפאות כמש"כ הרמב"ן בע"ז ובר"ן

הנעשה ע"י ישראל, אפי' החולה עצמו אסור לשום בידיו הרפואה, ורק אם הא"י עושה לו רפואה רשאי הישראל לסייעו וכו'. ע"כ. דאין כוונתו כאן דיש איסור לחולה להתרפאות, אלא כוונתו באופן שיש איסור אחר בדבר, כמו בעובדא דאמימר דיש בכוחל שבות דצובע.

טו. ומש"כ שם רפואה שאין בה מלאכה, אין כוונתו רפואה שיש בה חשש שחיקת סממנין, אלא כוונתו לאפוקי מלאכה גמורה דהותרה ע"י גוי. עיי"ש.

כ"ח ע"ב, ועי' במ"מ, ובכס"מ כתב דגוס שם בכלי במקום בסם. עיי"ש.

עכ"פ מבואר שיש כאן היתר מיוחד בדבר שאין עושין אותן בסממנין, דהתירוהו במקום צערא. והנה בפשטות דעת הרמב"ם דלא אסרו רפואה במקום חולי, דלא מיבעי לדעת המ"מ הטור והמג"א, דלדעת הרמב"ם התירו את כל השבותין במקום חולי, דא"כ פשיטא דהתירו לו להתרפאות^{טז}. אלא אפי' לדעת הני דנקטו בשיטתו דלא התירו את כל השבותין במקום חולי, מ"מ שאני רפואה, דכן משמע בלשונו בפכ"א ה"כ שכתב לפיכך אסור לבריא להתרפאות וכו'. משמע דהאיסור הוא רק לבריא שיש לו מיחוש, אבל לחולה ליכא איסור, וכ"כ המ"מ שם ולעיל מיניה בפ"ב ה"י, [כן העלה מדיוק לשון הרמב"ם. עיי"ש]. וכן נראה להדיא ברמב"ם בפ"ב שם שהתיר אמירה לעכו"ם במקום חולי כדי להביא לו הרפואה, הרי דאין איסור בנטילת התרופה. ולפי"ז היה נראה דכל הני מיירי במיחוש [דבזה מיירי בפכ"א כאן], דבעלמא אסור להתרפאות, ומ"מ כאן שרי משום שאין בהם חשש שחיקת סממנים.

אך צ"ע דברמב"ם בפ"ב ה"י מפורש דמעלין אוזנים ואונקלי הו"ל חולי, דהרמב"ם מיירי שם בדיני חולה, דהתירו לו אמירה לעכו"ם ושאר שבותין, וכתב לפיכך

מעלין אוזנים בשבת, ומעלין אנקלי ומחזירין את השבר, וכל כיוצא בזה מותר. הרי להדיא דהני הו"ל חולי. וא"כ צ"ע אמאי הוצרך הרמב"ם להא דאין עושין אותן בסממנים, והלא רפואה לא נאסרה כלל במקום חולי.

ואכן הכס"מ ייסד מכאן את שיטתו בדעת הרמב"ם שם, דדעתו דלא התירו את כל השבותין במקום חולי, אלא רק שבות שלא נסמך למלאכה, אבל שבות הנסמך למלאכה אסור, הלכך אף איסור רפואה נאסר בו, משום שהוא נסמך למלאכת טוחן דחיישי' שיבוא לשחיקת סממנין. אבל דבר שאין רפואתו בסממנין, לא אסרוהו במקום חולי, משום דלא נסמך למלאכה, וכמש"כ הרמב"ם בהא דמעלין אוזנים וכיוצ"ב, [אמנם במקום מיחוש אף זה נאסר, גזירה אטו רפואה שיש בה משום שחיקת סממנין, או דאיסורו משום עובדין דחול, דמה"ט אף גבי חולה הוצרכו להוסיף דהיתרא היינו משום צערא, כמש"כ הב"י והמג"א ס"ק מ"ח].

אך אף לפי דבריו עדיין יש להעיר מלשון הרמב"ם בה"כ, דמשמע דאיסור רפואה אינו אלא במיחוש. ומלבד זאת עיקר שיטת הכס"מ בדעת הרמב"ם מחודשת ביותר, [אף שהכס"מ יישב ע"פ שיטתו עוד קושיות בדברי הרמב"ם. עיי"ש]. ועכ"פ דעת המ"מ הטור והמג"א דדעת הרמב"ם דכל השבותין לא נאסרו במקום חולי, ולשיטתם שוב צ"ע

טז. ואף שהיה מקום לדון מסברא, דאף דהתירו את כל השבותין במקום חולי, מ"מ איסור רפואה גרע, שהרי איסורו הוא דוקא במקום שזקוק לרפואה ומשום שבהול על כך, וא"כ אדרבה במקום חולי יש יותר בהילות ממקום מיחוש, אך למעשה בראשונים לא מצאנו כסברא זו, אלא להיפך דאף מאן דלא התיר את שאר השבותין, ס"ל דגזירת רפואה לא נאסרה אלא במיחוש ולא בחולי, וע"ע להלן בהמשך הדברים בזה.

מיירי בכוחל שנעשה ע"י שחיקת סממנים].
 ושוב צ"ע מ"ש מעלין אונים ואונקלי. וצ"ע.
וכמו"כ קשה בדעת הטור דהביא דינא
 דמעלין אונים וכו', דהיתרא משום
 שאין עושין אותן בסממנין, והתירוהו
 במקום צערא, וזהו על אף דלעיל מיניה נקט
 כדעת הרמב"ם, דהתירו את כל השבותין
 במקום חולי. וכן הקשה הט"ז ס"ק כ"ח.
 והא"ר ס"ק מ"ט כתב ליישב, דמעלין אונים
 וכו' הו"ל מיחוש בעלמא ולא חולי, דלא
 התירו בו רפואה ושאר שבותין, ולכן
 הוצרכו להתיר משום דאין עושין אותן
 בסממנין. והפרמ"ג הביא את דבריו כדי
 ליישב קושיית הט"ז. אך צ"ע טובא כמו
 שכבר כתבנו, דהא ברמב"ם מוכח דהו"ל
 חולי ולא מיחוש, וכ"כ המ"מ והכס"מ.
 וצ"ע.

ובאמת דאף דעיקר הקושיא היא בדעת
 הרמב"ם אליבא דהמ"מ והטור,
 מ"מ גם בדעת המחבר צ"ב, דאמנם בדעת
 הרמב"ם פירש דס"ל דהתירו רק שבות דלא
 נסמך למלאכה, ומה"ט אסרו לחולה
 להתרפאות בסממנים, אבל באופן דהרפואה
 נעשית שלא ע"י סם שרי וכו"ל, מ"מ
 המחבר גופיה בסי"ז לא נקט כדעה זו, אלא
 כדעת הרמב"ן דלא התירו כלל שבותין זולת
 אמירה לעכו"ם ושינוי ע"י ישראל, [כן נקטו
 המג"א הגר"א והמשנ"ב בדעתו, ודלא כהב"ח
 והלבוש דפי' דהמחבר נקט כדעה רביעית
 כנ"ל]. וא"כ אמאי הביא בסמ"ז דינא
 דהרמב"ם בטעמא דהיתרא דמעלין אונים
 וכו', דלשיטתו דנקט כהרמב"ן נמצא דלא
 אסרו כלל רפואה במקום חולי. ושמא יש
 לדחוק, דאמנם המחבר נקט בעיקרא דדינא
 דחולה שאיב"ס לחומרא, כדעת הרמב"ן

אמאי הוצרך הרמב"ם גבי מעלין אונים
 וכיוצ"ב, להא דאין עושין אותן בסממנין.
 ואין לדחות ולחלק בין מעלין אונים ואונקלי
 דפכ"א להני דפ"ב, דבמ"מ גופיה בפ"ב שם
 על מעלין אונקלי ציין לפכ"א דהיתרם
 משום דאין עושין אותן בסממנין, ומבואר
 להדיא דהיינו הך, ולא נתבאר בדבריו היאך
 הא אתי עם מה שכתב בהמשך דבריו,
 דלדעת הרמב"ם לא אסרו את השבותין
 במקום חולי.

ומה שהיה נראה מוכח מזה, דס"ל דאיסור
 רפואה חמיר משאר השבותין, דאף
 דשאר שבותין לא נאסרו במקום חולי, מ"מ
 רפואה אסורה בו, והיה מקום לבאר בזה,
 דאמנם לא אסרו בו את השבותין, אך שאני
 איסור רפואה שכל האיסור נאמר על רפואה
 ומשום שהוא בהול על כך, וס"ל דלא חילקו
 בזה בין חולה למיחוש נובפרט דבחולה הוא
 בהול יותר מאשר במיחוש, וחיישי' בה טפי
 לשחיקת סממנים]. אך גם זה אינו, דבמ"מ
 שם מפורש דבמקום חולי שרי לכחול אף
 ע"י ישראל, [ומה שהתיר הרמב"ם רק ע"י גוי,
 משום דמיירי במקצת חולי ולא בחולין], וזה
 נעשה ע"י סממנין כמבואר ברמב"ן ובר"ן
 הנ"ל, ובכל זאת לא נאסר במקום חולי. וכן
 מוכח ג"כ מדברי הרמב"ם שם שהתיר
 להביא הרפואה ע"י גוי, ודחוק ביותר
 להעמיד דוקא ברפואה שאין עושין אותה
 ע"י סממנין, [דבפשטות רפואה שאין עושין
 אותה ע"י סממנין היינו כגון מעלין אונקלי
 וכדו', שזה נעשה בידינו, אך הרמב"ם דמיירי
 בהבאת הרפואה לכאו' ודאי מיירי בדבר הנעשה
 ע"י שחיקה. וביותר דלכאו' מקור דברי הרמב"ם
 שם הוא הגמ' בע"ז כ"ח ע"ב בס"ד גבי עין
 שמרדה דהתירו להביא ע"י גוי דרך רה"ר והתם

שלישית, אך ס"ל דמ"מ דעה ראשונה ג"כ עיקרית לדינא, אחר דכן דעת הרמב"ם [לשיטתו] והרשב"א בתשו', הלכך אפשר לסמוך עליהם במקום צורך גדול. וכן נראה דעת הרמ"א דבדרכ"מ הכריע כדעה ראשונה, ואילו בשו"ע לא הגיה מידי על דברי המחבר, וכנראה דס"ל דנקט' לעיקר כדעה שלישית, אך א"א להתעלם לגמרי מדעה הראשונה, ולכן במקום צורך גדול וכיוצ"ב אפשר לסמוך עלה.

*

ולענין איסור רפואה בשבת, מדברי הרמב"ן בתורת האדם ודעימיה, מבואר דאיסור זה נאמר רק במקום מיחוש בעלמא, אבל בחולה הנופל למשכב, או בחולה כל גופו, לא אסרו להתרפאות. וכתבנו דכן מוכח בב"י וברמ"א, וכן מפורש דעת הגר"א והמשנ"ב [ונתקשינו בדעת הב"ח הט"ז והמג"א בזה].

ומסתימת דברי הרמב"ן וכל הפוסקים, נראה דלא חילקו בין נטילת סממנים, למידי דאכילה ושתיה וכיוצ"ב, דבכ"ז למיחוש בעלמא אסור, ובמקום חולי מותר. והוכחנו דכן דעת המשנ"ב.

ומה שהמשנ"ב בכמה דוכתי לא התיר לחולה אלא בשינוי, כתבנו דכנראה חשש לדעות שהביא בב"ה"ל, דסברי דלא התירו איסור רפואה אף במקום חולי, ולכן כל היכא דאפשר לשנויי משנינן, אבל היכא דא"א בשינוי שרי אף שלא ע"י שינוי, כמבואר במשנ"ב ס"ק ק"ב.

דלא התירו בו את כל השבותין, אבל בדיני רפואה החמיר כדעת הרמב"ם, דלא התירו רפואה במקום חולי, זולת באופן שאינו נעשה ע"י סממנין. ודוחק וצ"ע.

הדינים העולים

נתבאר פלו' דרבוותא אילו איסורים הותרו במקום חולי, או דבין בסכנת אבר בין בחולי התירו את כל השבותין, או דגבי חולי התירו רק אמירה לעכו"ם, או דהתירו גם שינוי [ובסכנת אבר שרי אף בלא שינוי]. או דבין בחולה שאיב"ס בין בסכנת אבר, התירו רק שבות דלא נסמך למלאכה ולא התירו שבות הנסמך למלאכה.

המחבר בסי' שכ"ח סי"ז הביא את ד' השיטות, וסיים דדברי הסברא השלישית נראין. הב"ח והלבוש נקטו דכוונתו לדעה אחרונה שהביא. ותמהו הט"ז המג"א והא"ר דזהו דעה רביעית, אבל דעה שלישית היינו דעת הרמב"ן בתורת האדם, דבחולה שאיב"ס התירו אמירה לעכו"ם ושינוי ע"י ישראל, ולא שאר שבותין. ובסכנת אבר התירו את כל השבותין. וכן נקטו הגר"א והמשנ"ב ס"ק נ"ז.

ובמג"א כאן נראה דגם נקט כן לדינא, אך בכמה דוכתי סתם דהתירו כל שבות לצורך חולה. וכתבנו דאי"ל דנקט הכי לעיקר, אחר דדבריו הנ"ל אינם מורים כן, אלא צ"ל דס"ל דאמנם לכתחילה בע"י להחמיר כדעה



הרב אלע"י פרידמן

הצלה בסגולה

ביאור חדש בדברי הרמב"ם בענין היתר הצלה בדרך סגולה

ואם הדבר נוגע לדין פקוח נפש בהצלה בלתי טבעית

הוֹדַעְתִּי אוֹתָם, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וְחֵי
בָּהֶם".

ובלשון התוספתא (שבת פט"ו) מבואר שהוא
ייעוד מוחלט ומחוייב: 'הא לא נתנו
מצות לישראל אלא לחיות בהן, שנאמר
"אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וְחֵי בָּהֶם", וחי בהן
ולא שימות בהן, אין כל דבר עומד בפני
פקוח נפש חוץ מע"ז וגלוי עריות ושפיכות
דמים...'

הנה למדתנו תורה כי לצורך הצלת חייו של
ישראל* הותר לעבור על דברי תורה,
ובכלל זה אף איסורים חמורים שיש בהם
כרת ומיתה, כעשיית מלאכה בשבת, אכילה
ושתיה ביום הכפורים, והאכלת החולה
בדברים האסורים.

ויסוד הדברים נתבאר כי חביבה נפש ישראל
לפני המקום ב"ה, על כן צווה שיהיו
נדחות מפניה מצוות התורה².

הצלה ורפואה בדבר שיש בו איסור תורה
ברוך הוא אלקינו אשר טוב גמלנו, כרחמיו
וכרוב חסדיו הגדיל לנו, באור פניו
נתן לנו תורת חיים ואהבת חסד ורחמים
וחיים ושלום, וקדשנו במצוותיו וצונו
לשמור חוקיו ומשפטיו, ואמנם חיבה יתרה
הודיע לנו והעמיד אותנו על אמתת כוונתו,
וגילה לנו התכלית המבוקשת במה שצווה
אותנו על שמירת חוקיו ומשפטיו, לטוב לנו
כל הימים ולחיותנו לפניו.

ולא זו בלבד שהבטיחנו בטוב ובחיים
שנזכה להם בעקבות שמירת חוקיו,
אלא שבצעם עשייתם אנו זוכים וחיים, כמו
שכתב לנו בתורתו (ויקרא יח, ה): "וּשְׁמַרְתֶּם
אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם
הָאָדָם וְחֵי בָּהֶם אֲנִי יְדֹד". וכדברים האלה
וכלשון הזו חזר ושלח לנו ביד נביאו (יחזקאל
כ, יא): "וְאֶתֶּן לָהֶם אֶת חֻקֹּתַי, וְאֶת מִשְׁפָּטַי

א. [בין איש בין אישה, גדול וקטן, חכם ובור, ואפי' בעל עבירה ח"ו, ובלבד שלא יצא מכלל ישראל. עי'
ביאה"ל סי' שכח].

ב. לשון רש"י יומא פב, ב: 'וחי בהם ולא שימות בהם, טעמו של דבר לפי שחביבה נפשן של
ישראל לפני המקום יותר מן המצות, אמר הקב"ה תבטל המצוה ויחיה זה...'. הנה למדתנו תורה
שהרצון התכליתי הוא בקיומם של ישראל וחייהם לפניו ית', וחפצו להיטיב להם ולזכותם להיות
דבקים בטובו בדיעת תורתו וקיום מצוותיו וחוקיו אשר צִוָּם.

ושורש לדברים יש לראות מתוך מה שלמדנו חכמים בשיקול דעתם של אסתר ומדרכי בעת שעמדה
על הפרק סכנת נפשם של ישראל והשאלה אם מותר ואם ראוי לעבור על דברי תורה למען הצלתם.

בעבורו, אף שאין אנו יודעים מי יזכה להיות זריז ונשכר ויועיל וייחיהו ומי יבוא אחרי אשר כבר עשוהו.¹ והוא הדין דחולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו וכל דרכי-רפואה שרגילין לעשות בחול לחולה כמותו, אף שאינו מובטח שתועיל לו הרפואה ותעלה ארוכה למכתו להחלימו ולהחיותו.

[ומדינא דמתני' יש לנו ללמוד דאין חילוק בין ספק כלפי העתיד לבא, כגון שאין אנו יכולים לדעת מי יקדם או שא"א לדעת היאך תשפיע עליו הרפואה,² אלא גם בספק דלשעבר, כגון הספקות דמתני' שאין אנו יודעים אם הוא נמצא תחת הגל ואין אנו יודעים אם הוא חי וכל כיוצא בהם].

ספק הצלה ורפואה בדבר שיש בו איסור תורה

וכל-כך יקרה היא נפש ישראל בעיניו ית' וכל-כך חמורה היא לפניו אחריות הצלתה, שהתיר לעבור על דברי תורה אף בספק פקוח נפש, בין באופן שהוא רק ספק-סכנה ובין באופן שהוא ספק-הצלה.

ספק סכנה כיצד – כגון מ"ש במשנה במי שנפל עליו הגל וספק אם הוא שם או אינו שם, ספק חי ספק מת, דמ"מ מפקחין עליו את הגל בשבת.

ספק הצלה כיצד – כגון אם החולה צריך דבר מה להצלתו, דכל מי שיכול לסייע בדבר יש לו לרוץ ולהשתדל להביא

וזו לשונם ז"ל (בפרקי דרבי אליעזר פמ"ט): 'ולא מצאה אסתר איש נאמן... ואמרה היא בנפשה לבא אל מרדכי שני' ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי, אמרה לו לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום... אמר לה מרדכי והלא יום שלישי הוא יום ראשון של פסח, אמרה לו זקן שבישראל ואתה ראש לסנהדרין ואתה אומ' דבר זה, ואם אין ישראל לעשות הפסח – למי הוא פסח, ושמע מרדכי את דבריה והודה לה מרדכי ועשה לה כל אשר צותהו, שני' ויעבור מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר, מה הוא לשון ויעבור מרדכי, מלמד שעבר יום ראשון של פסח בלא אכילה ושתייה, ע"כ. הרי שיסוד ההיתר לעבור על דברי תורה משום שתכלית התורה להתקיים על ידי ישראל.

הן אמנם דהיה מקום להבין מאמר אסתר לב' צדדים: הא' דאם חלילה לא יהיו ישראל בעולם לא יוכל להתקיים הפסח [וא"כ עיקר התכלית הנרצית היא מצוות התורה, אלא שבלא ישראל אין לה קיום], והב' דכל עצמו של הפסח תכליתו בשביל ישראל, ואם לא יהיו ישראל בעולם – אין טעם ותכלית למצוות הפסח, וכן משמע הלשון 'למי הוא פסח'. ויתר על כן בלשון הילקוט (ילקוט שמעוני אסתר רמז תתרנו): 'שלחה ואמרה ליה אתה הוא זקנן של ישראל אם אין ישראל בעולם – מה המצות יפים, אם ישראל אינם – למה תורה. ויעבור מרדכי'.

ג. [והיה נראה דשני האופנים האלה נכללים במה שציירה המשנה בההיא שנפל עליו הגל: דספק אם הוא שם היינו ספק אם בכלל הוא בסכנה וצריך הצלה, וספק אם הוא חי היינו ספק אם תועיל לו ההצלה. אמנם יל"ח דסוף סוף הרי זה ספק בחוסר ידיעה על המצב הקיים עתה, משא"כ ספק אם יחיה וספק אם יועיל לו פיקוח הגל. ובאמת נראה דהא פשיטא ואין צריך לאמרה, דספק טבעי כזה שאינו נובע מחסרון ידיעה אלא דכך היא דרכם של דברים, שפעולת ההצלה באה בדרך השתדלות ונסיון להצילה, ואף כשאין מובטחת תועלתה].

ד. [וחשיב ספק גמור כמשנ"ת בגדרי דבר שאין מתכוין ופסי"ד].

שיתקיים הדבר הזה אשר הוא ית' חפץ בו, שיחיה האדם בעשיית מצוותיו משפטיו וחוקיו, ודבר זה הוא שפירשו חכמים ואמרו דמכלל הן אתה שומע לאו – 'וחי בהם ולא שימות בהם', כלומר שלא יבוא בשום אופן לידי מיתה.

ומתוך כך נמצאנו למדים צורת ההלכה הזאת לאמתה, דמה שנתנה שבת להדחות מפני ספק נפשות אינו רק תוספת חיזוק בגדר הדין וחומרתו, אלא מצד החפץ בקיום התכלית, והמשקל הגדול שניתן בזה להצלת הנפש. ובזה זכינו לעמוד על תוכן הדברים וכוונתם, משום חביבות נפש ישראל, אשר יקר בְּעֵינֵי יְדֹנָד הַמֶּלֶךְ לְחִסְדָּיו, שכל התורה והמצוות נתונים להם לישראל למען יחיו בהם לפניו ית'.

*

רפואה בדרך שאינה טבעית

והנה נשאלה שאלה מקמי רבותינו הפוסקים האחרונים, מה יהא דינה של הצלה הנפעלת בדרך סגולית, כגון שנתונה נפש ישראל בסכנה וניתן להצילה בפעולה שאינה מועילה על פי דרכי הטבע, היינו שאין אנו יודעים ומכירים בה מהלך של סיבה ומסוקב הראויים להביא לידי הצלה, אלא שנראה דיש לה השפעה בדרכים פנימיות נעלמות, באופן שלמעשה אין אנו יכולים לעמוד על אופן הפעולה והיאך היא מביאה לידי תוצאה, אבל בפועל נמצא כי רבה תועלתה וממנה תוצאות חיים.

וכשם שהותר לחלל השבת לפקוח נפש היכא דאיכא ספק אחד – ה"נ כשיש בו כמה ספקות⁷, וכמו בהך משנה דנפל עליו הגל, אף באופן דכל הני ספקות איתנהו ביה, שמא אינו ישראל ושמא אינו שם ושמא אינו חי, מ"מ מפקחין את הגל אולי תמצא ידם להחיותו.

וכעין הדין הזה דאין הולכים אחר רוב צדדים להחמיר, הכי נמי אמרי' בעלמא דאין הולכי' בפקוח נפש אחר הרוב⁸. הנה למדנו דאף היכא דעל פי כללי התורה וגדריה היה ראוי להכריע הספק לצד אחר, מ"מ כל היכא שעומד בשיקול קיום חיי ישראל – יש לעשות כל הניתן כדי להצילו.

שורש הדין הזה דפקוח נפש, למדוהו בגמ' מהך דרשה ד"וחי בהם" ולא שימות בהם, אשר עליה אמר שמואל ידי עדיפא, דמינה ילפינן להתיר אף בספק. ותוכן הדברים ביארו תוס' דשמעינן ממשמעות הכתוב שאמרה תורה עביד כי היכי דתהוי ליה חיותא, היינו שרצונו ית' שיעשה כל מה שיכול להעשות על מנת שלא תאבד נפש מישראל.

וכוונת הדברים בפשטות דכל המקורות הראשונים מלמדים ע"ד השלילה, דאין דברי תורה עומדים כנגד סכנת הנפש, ואכתי היה מקום לדון דאינו אמור אלא היכא שהסכנה ודאית וההצלה ודאית. אבל במה שאמרה תורה "וחי בהם" – השמיענו דרצונו ית' בתכלית החיובית דאכן כך יהיה

ה. כמו שנפסק בשו"ע שט"ז, ג, וב"י [ובבאה"ג] דהוא דינא דמתני' שם (ועי' שו"ת רדב"ז ח"ג תקצא).

ו. [אם כי יש בדיון זה כמה חילוקי דינים ואכמ"ל].

מגונה והשוואל שופך דמים, וכל הזריז להציל הרי זה משובח, ילך בכחו זה להושיע את ישראל ושכרו משלם מן השמים.

אבל מה נעשה והדברים טופחים על פנינו, הנה כי כן מצאנו וראינו בעינינו, אשר דנו רבותינו האחרונים להסתפק בדבר הזה, ונכנסו בעובי הקורה לברר ההלכה הזאת לסעיפיה, והראו בה כמה פנים מאירים ומסבירים, ונתנו בה כמה טעמים וכמה ביאורים, יש אומרים ויש אומרים, אלה פותחים ואלה סוגרים, מקצתם אוסרים ורובם מתירים.

ואין צריך לומר בדבר הידוע, כי להם לבד נאה לשמוע, שהם גדולי ישראל וחכמיהם אשר ניתנה תורה לדון על פיהם, ודבריהם אנו שונים ובסברתם אנו מתבוננים, מפיהם אנו חיים ומפתם אנו נזונים, והואיל ונפיק מפומייהו לדון בדבר, הרינו יושבים לפנייהם בקרקע ושפתותינו נוטפות מור, שואלים באימה ועונים ביראה, נוטלים רשות לדון ומבקשים לבוא עד חקר דבר.

ונראה בעזרת השי"ת לסדר עיקרי הדברים ולהעמיד יסודותיהם, באופן שיתבררו שרשי הדינים העומדים ביסוד

ואילו באה שאלה כגון זאת לפנינו בעינינו ונדרשנו לעיין בהלכה זו^ז לפי ראות עינינו, היה נראה לנו כפי דלות דעתנו שהדבר פשוט להיתר ואינו צריך לפנים כלל וכלל, ולא היינו סבורים להעלותה ולהביאה לפני מורה הוראה. שהרי לא נתנו חכמים בהיתר הזה הגבלה, ולא הזכירו חילוק בין דרכי ההצלה, אלא כל מה שנעשה להביא לידי הצלה – הרי הוא היתר גמור בכלל מה שאמרה תורה.

ואדרבה הן הראנו לדעת שורש ההלכה הזאת של פקוח הנפש אשר שמענוה ממה שאמרה תורה 'וחי בהם', ולמדנו כי כל עיקר הדין הזה הרי הוא מכוון אל המטרה ולא יחטיא, להציל נפש ישראל מן המיתה, ויסוד ההיתר לעבור על דברי תורה הוא מפני ביקוש התכלית הזו של קיום הנפש וחיותה, ומה לי אם יבוא הדבר ברפואה בדוקה ומובנת או באופן עלום ונפלא, ומי ישום ויבחן אם תהיה הדרך לזה ידועה וסלולה או בנתיב לא נודע ובדרך סגולה.^ח

ולולא דמסתפינא הוה אמינא דאף על זאת היה ראוי להזדרז ולומר הדברים האמורים בירושלמי, כי הנשאל הרי הוא

ז. ולא תימא דדברי תימה הם, וכי יש אתנו מי שידוע לפעול בדרכי הסגולות והקמיעות וכיוצא בהן. ראשית, ברוך ה' אשר לא עזב חסדו ואמתו ולא אלמן ישראל חלילה, ובכל דור ודור יתכן כי ימצא לנו מי שחננו השי"ת דעה ובינה והשכל מאתו, ויראי ה' אשר חלק להם מחכמתו וקדשם בקדושתו להיטיב לעם סגולתו.

ועוד יש לדעת כי הדברים נוגעים גם ביחס לכמה דרכי פעולה ותועלת שנמסרו מדורות קדומים והורגלו להשתמש בהם, באופן שידוע שהם אמנם מועילים, וכמו שיתבאר לפנים.

ח. וגם לא מצאנו שדנו בזה או רמזו בזה דבר רבותינו הקדמונים, והרי זה נותן מקום להבין דהדבר פשוט בתכלית ואין צריך לאמרו. אמנם יל"ד דודאי הוא הצלה דלא שכיחא, ולא נחתו רבנן לדבר בה.

לפרש מובנה בטעמים נכונים, להשיבה על מכונה כימים הראשונים, ולגלות מצפונה חדשים גם ישנים, על כן בינותי בספרים ואבינה בבנים, להעמיד הדברים כסדר הדיון והדרך אשר צעדנו בהם מלפנים.

על כן נפתח בדברים שהביאו את הפוסקים לדון בענין, לשוב למקורם ולבקש ולדרוש לאמתת כוונתם, ואחר נשוב ונבקש שרשי הדברים ויסודם מכלל הסוגיות עצמן, ומתוך כך נבוא אל דברי רבותינו האחרונים ונשתדל להתיישב בדעתם.

*

רפואה בדרך סגולה

תרע"א דהאי דינא' פתחו רבותינו האחרונים מדברי רבנו הרמב"ם בפירוש המשניות, בביאור מה ששנו רבותינו במשנת יום הכפורים (פ"ח משנה ו, ובגמ' פג, א): 'מי שנשכו כלב שוטה – אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר'. ובפשטות הלכה כחכמים, שהם רבים, ועוד דבגמ' שקיל וטרי לדבריהם.

ואמנם טעמה של הלכה זו לא נאמר במשנה ולא נתפרש בגמ', מפני מה החמירו בה חכמים ואסרוה, ולמה נגרעה מִיתָר הרפואות השנויות שם להיתר.

והר"מ כתב בפ"י המשנה הזאת: 'ואין הלכה כר"מ בן חרש במה שהתיר להאכיל אדם ביום צום כפור יותרת כבד של כלב חולה, כשנשך, לפי שזה אינו מועיל אלא דרך סגולה,

הדיון הזה ויתבארו התולדות הנמשכות מהם למעשה, ויבחנו הדברים האמת אתנו, אם אמנם יש מקור וטעם לדבר לחלק בין דרכי הצלה טבעיות וסגוליות, ואם יש מקום וצד להחמיר בדבר ולמנוע ההצלה והרפואה כשאין דרכי תועלתה מוכרות ומובנות לנו.^ט

ולא עלתה על דעתנו ולא ישמע על פינו חלילה לומר קבלו דעתנו, אלא לפרוש הדברים ולפרשם כפי הבנתנו, ויבחנו הדברים האמת אתנו, הן כתבתי להשיב אמת אמרים, ישיחו בם הזקנים היושבים בשערים, מי יתן ויהיו לפנייהם כל אלה הדברים, חֲקִים טובים ומְשַׁפְּטִים יִשְׂרָאֵל, צדיקים בדינם נכוחים וברורים, מְשִׁיבֵי נֶפֶשׁ ועינים מאירים, לְהַבִּין צֶדֶק ומְשַׁפֵּט ומִיִּשְׂרָאֵל.

*

והנה לא באנו עתה לדון בעיקרם של דברים, אשר לזאת היה ראוי לפתוח הסוגיה מתחילתה, לחקור על שרשיה ולהעמיד יסודותיה, לפרוש כללותיה ולפרש פרטותיה, ומתוך כך לבוא אל הדיון שאנו עוסקים בו לברר סעיפיו ולשקול ספקותיו, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כדרכה של תורה.

ועיקר כוונתו כאן לברר נקודת המרכז עליה נסמך הדיון בדברי רבותינו האחרונים, שהיא באמת אבן הבוחן ביד הבונים, אשר על פיה יהיו הדברים נשקלים ומכוונים, ובה פקח ה' עינינו והאיר לנו פנים,

ט. ואקדים מלכתחילה מה שנגלה לנו לבסוף בהמשך עסקנו בדברים, כי כדברינו ממש כתב א' מרבותינו עמודי ההוראה בדור האחרון הגר"ש וואזנר זצ"ל בשבט הלוי, ונביא הדברים להלן בעה"י.

י. [ולהלן יתבאר אם הוא המקור היחיד לדין זה].

בפני פקוח נפש והותרו כל המצוות בעבור אותה ההצלה.

ובאמת הדברים קשים להולמם בדברי הרמב"ם אפילו בקריאת רהיטת לשונו כצורתה, קודם שנכנס לפנים לעמוד על טעם דבריו ויסודם. כי אם אמנם כוונתו לומר דחומרת הרפואה הזו דחצר-כבד וגריעותה משום עצם היותה בדרך סגולה – למה הוצרך להוסיף וליתן טעם בדבר משום חולשת עניינה ודלות נסיונה, שלא הוכחה אמתתה ולא נבדק נסיונה, וככל מה שהאריך לבאר.

ולאידך גיסא – אילו אכן בא לחדש דין מבהיל כזה דלא הותר לעבור על דברי תורה לרפואה בדרך סגולה – היה לו לבאר שורש הדין המחודש הזה, מה ראה על ככה ומאין הגיע אליו. וממה נפשך, אם סברא היא הנה יש לו להשמיענו אותה ולהביננו, מפני מה באמת לא התירו להציל הנפש בדבר-האסור היכא דתועלתו היא בדרך סגולה. ואם אין בדבר סברא ברורה ומוכרחת – ודאי בעי' לדעת מאין לקח להמציא דין מחודש כזה, שאינו מפורש בעצם דברי המשנה, וכמדומה שאין לו שורש בדברי חכמים בשום מקום אחר.²

וחכמים אינם מתירים לעבור על הדין אלא דרך **ריפוי בלבד**, בדבר שהוכח אמתי בלימוד ובנסיקין בדוק, אבל ריפוי בסגולות לא, לפי שעניינם חלוש ואינו שכלי, ונסיונו דל, והן טענה רק ממי שטוען להן. וזהו יסוד, דענה, כי הוא חשוב, עיי"ש.

הנה נראה מפורש בדבריו דרפואה והצלה כהאי גוונא, שאין פעולתה מועילה בדרך הטבע אלא על פי סגולה [עי' הערה א'] – לא התירו חכמים לעבור על דברי תורה למען עשייתה, אפילו כאשר בא להציל את הנפש.

ולמדו האחרונים בכוונת הדברים, שהוא גופא טעם הדין וגדר החילוק המבדיל בין הרפואה האמורה כאן לשאר הרפואות המותרות במקום פקו"נ, דריפוי בסגולות אינו בכלל ההיתר לעבור על דברי תורה לרפואה והצלת הנפש. ולמדו מזה דכל פעולת הצלה שאינה בדרך הטבע – לא הותר בעבורה שום איסור.

והיא נפלאה בעינינו, אכן מאסו הבונים למה נשתנה דינה, ולמה נגרעה רפואה כזו ובמה יצאה מן הכלל להחלק ממה שאמרה תורה דאין לך דבר שעומד

יא. כן הוא שימוש 'סגולה' בלשון רבנו הרמב"ן (בראשית ל, יד): 'וכתב רבי אברהם דודאים אמר המתרגם יברוחין, וכך יקראו בלשון ישמעאל ויש להן ריח טוב... ויש אומרים כי יועילו להריון. ואנכי לא ידעתי, בעבור שתולדתם קרה, אלו דבריו. והנכון כי רצתה בהן להשתעשע ולהתענג בריחן, כי בתפלה נפקדה רחל לא בדרך הרפואות, וראובן הביא ענפי הדודאים או הפרי... והשרש הוא שאומרים עליו האנשים שיועיל להריון. ואם הדבר אמת – הוא בסגולה בהם, לא בטבעם. אבל לא ראיתי כן באחד מספרי הרפואות המדברים בהם'.

יב. ושם יל"ד דמתוך הכנתו של רבנו הרמב"ם בטבע הרפואות והכרתו המציאותית – היה פשיטא ליה דזה הוא הענין המיוחד רפואה זו, ולא ראה שום חילוק אחר בינה ובין שאר הרפואות האמורות

‘מפני שהוא ספק נפשות, וכל ספק נפשות דוחה את השבת.’²

הנה כלל הענין בדברים האסורים שיש בהם רפואה למכתו של החולה, והם מותרים לו משום הצלת נפשו. כך מפורש בדין האחרון שאמר רבי מתיא בן חרש, שהוסיף התנא וביאר בו דאפילו ספק נפשות דוחה את השבת, וכך הוא בידינו קמא דמאכילין אותו עד שיאורו עיניו והיינו שיועיל לו לרפואתו, וכך מתפרשת בפשטות גם דעת ר' מתיא בן חרש דמי שנשכו כלב שוטה מאכילין אותו מחצר כבד שלו, דסבירא ליה שהיא רפואתו והצלתו של אותו הנשוק, שיתנו לו מחצר כבד של אותו הכלב³ ואכל ממנו וחי.

וכך אמנם נשמע מתוך דברי רש"י, שהרופאים נוהגים בה באותה הרפואה, ומן הסתם לא עשו כן בחנם אלא מפני שראו תועלת בדבר במשך הזמנים.

אמנם מאידך סברת חכמים שלא התירו רפואה זו לא נתפרשה במשנה ולא ביאורה בגמ', עד שבא רש"י ופירשה לנו⁴, ד'אע"פ שנוהגין הרופאים ברפואה זו – אינה רפואה גמורה להתיר לו איסור בהמה

ועוד יש להעיר כי הנה רבנו הרמב"ם עצמו לא שנה הדין הזה בכתבו את ספר משנה התורה אשר לו, ואיך השמיט והעלים דבר גדול כזה, אחר שבפירוש המשניות הזכירו והעמידו כיסוד שיש לדעתו כי חשוב הוא.

ואמנם יש לנו לשוב ולעיין באותה המשנה, ולבחון אם בכלל ניתן מקום לפרשה בדרך זו ולהוציא ממנה יסוד מחודש כזה להלכה ולמעשה.

והנה שלשה דינים שנו שם חכמים בכלל ההיתר של פקוח הנפש והצלתה:

הראשון – 'מי שאחזו בולמוס – מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו'.

השני – 'מי שנשכו כלב שוטה – אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר'.

והשלישי – 'ועוד אמר רבי מתיא בן חרש: החושש בגרונו – מטילין לו סם בתוך פיו בשבת', וכלל ואמר טעם הדין –

שם, אלא במה שפעולתה סגולית. [ודוק, לפי"ז תלוי כל מקור הדין על הידיעה וההבחנה הזו בטבע הרפואות, ונמצא שחכמים סמכו ע"כ דמי שיִשְׁנָה דבריהם ישכיל על הדבר ויעמוד על אמתתו].

יג. ואם כי יש מקום לראות בזה סיכום כללי לכל ההיתרים השנויים שם – מ"מ ודאי עיקר משמעות הלשון ביחס אל הדין השלישי האחרון, כי על כן הזכירו דוקא דמחללין את השבת. ועוד אמרו שם: 'מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראל, מפקחין עליו את הגל מצאוהו חי מפקחין ואם מת יניחוהו'.

יד. ויש מקום להבין שהוא רפואה בדבר שהוכה בו, ודוק [ומצינו כזאת גם ברפואות המתחדשות בדורות האחרונים, שמפיקים נוגדנים מאותם החומרים שהם גורמי החולי והמיתה, והדברים עתיקים].

טו. [ואחריו ביארו כן שאר הראשונים].

שאינה מועילה לרפאות את החולה לגמרי אלא להאריך את חייו במעט, כי רפואה כזו ודאי מותרת, וכמה שאמרו דמפקחין את הגל אף לחיי שעה.

ואם כוונת רש"י דאין הרפואה גמורה מצד ודאות פעולתה, כלומר שתועלתה אינה ודאית, משום דכחה חלוש ופעמים יש בה תועלת ופעמים לא – הרי זה נדון ככל ספק נפשות דקי"ל להקל, וכמו שאמר ר"מ בן חרש באותה המשנה גופא 'שכל ספק נפשות דוחה את השבת'^{טז}.

ובאמת נראה להבין כוונת רש"י בפשטות, דבאמרו שאינה 'רפואה גמורה' לא בא להעריך איכות הרפואה הלזו ולהגדיר מהותה, אלא כוונתו לאמוד גמירות הדעת שלנו לגביה, ולומר דאנו אין לנו ידיעה ברורה וגמורה בדבר אמתת פעולתה ואין אנו בטוחים בתועלתה של רפואה זו.^{טז}

ולכא'ו כן מתבקש לפרש הדין הזה מתוך מה שיש לו להיות למד מענינו מן

טמאה על כך'. ושוב הוזקק לחזור לפרש טעמיה דרבי מתיא בן חרש שהתיר, דאיהו קסבר 'רפואה גמורה היא'.^{טז}

ולא נתבארה לנו כוונת רש"י, מה היא 'רפואה גמורה' ומה היא 'שאינה גמורה'. ויש לנו לשאול דמה נפשך, הלא אם אמת נכון הדבר דרפואה זו מועילה לחולה ומצילתו ממיתה לחיים א"כ ודאי יש להתירה, ואם נמצא שלמעשה אין בה תועלת ותקוה – הרי שאינה רפואה כלל, ופשיטא דאין טעם להתירה.

ולשון 'רפואה שאינה גמורה' דנקט רש"י – אין לפרשה ברפואה שהיא מועילה לרפא את החולה לגמרי ולהצילו מחליו, וכל חסרונה רק מצד דרך פעולתה, שאינה הדרך הטבעית הרגילה אלא בדרך סגולה.^{טז} **אלא** דמשמעות הלשון 'רפואה שאינה גמורה' דישנו פגם בעצם הרפואה, שאינה מרפאת לגמרי, או חסרון אחר כיוצא בזה. ובאמת צ"ב מה חסרונה. ואין לומר

טז. גם דברי הר"ן שהשמיט תיבת 'גמורה' יל"פ כמשמעות דברי רש"י, ושמוא נתכוון להציל מן הטעות דלא נפרש דבריו בא"א, כמשי"ת.

יז. ועכ"פ תנא דמתני' לא פירש לנו דרפואה זו היא רפואה מסוג אחר שפעולתה אינה טבעית, וא"כ אף אם האמת כן היא דרפואה זו אינה מועילה אלא בדרך סגולה, מ"מ לא זה הוא טעם הדין שבאו ללמדנו ולא על זה נסוב הדין.

יח. וודאי לאו דוקא את השבת אלא הוא הדין וכ"ש שדוחה שאר איסורי תורה [נדארכה שבת חמירא דיש בה כרת, ובגמ' נראה ששאלו באופן מיוחד מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת. ועוד, הרי מב' בגמ' דהילפותא דאף בספק נפשות שרי' איסורי תורה – הוא מקרא דמייתי שמואל וחי בהם ולא שימות בהם, ולא מן הפסוקים האמורים בשבת].

יט. והר"ן השמיט תיבת 'גמורה', ויל"ע אם אמנם כוונתו לנטות מדברי רש"י ולכתוב פירוש אחר לפירושו, או שבא להציל מטעות ההבנה בלשון רש"י, שלא יבואו לידי טעות ומכשול בפקוח נפש ח"ו לומר שאין היתר לחלל שבת אלא על רפואה גמורה שמועילה תמיד ומרפאת לגמרי, וודאי אין הדין כן [וכמו שנת' מדברי הר"ן עצמו].

שאר דיני דמתני' נסמכים על ההלכה הכללית
הזו דכל ספק נפשות שרי'.

ואם כן יש ללמוד דאף הדין האמצעי דמי
שנשכו כלב שוטה, מיירי ברפואה כזו
שיש לנו צד ספק בה. אלא שהוא סוג
שלישי של ספק, דבאמת אנו יודעים בודאי
דמי שנשכו כלב שוטה הריהו מסוכן למות,
ואף גם זאת נודע בשערים דמנהג הרופאים
לטפל באותו החולי בדרך זו, שמאכילין
אותו מחצר הכבד שלו, ולדבריהם אותה
הרפואה היא הפעולה הנדרשת לו באמת
כדי להצילו, אלא דהא גופא אין אתנו יודע
אם יש ממש בדבריהם אם לאו, והאם
רפואה זו אכן פועלת ומועילה להביא
התכלית המבוקשת.

רפואה שאינה ידועה

יסוד הדין הזה נקבע להלכה להדיא ביו"ד
(קנה, ג) בהג"ה: 'וכל חולה שמאכילין
לו איסור – צריכים שתהא הרפואה ידועה
או על פי מומחה', ע"כ. והיינו דכל מה
שהותר לעבור איסור לצורך רפואה והצלה
הרי זה ברפואה ידועה, אבל רפואה שאינה
מבוררת אין לעבור בעבורה שום איסור.

ומקור הדין הזה בדברי מהר"ם בתשובה (ד'
פראג סי' קס, והו"ד בהגמ"י מאכ"א פי"ד):
'שאלו על נכפה אחד והיה הגוי רוצה
להאכילו דבר טמא לרפואה... והשיב רבי כי
נכפה – חולי [גדול] וכמכה של חלל, וכמה
[פעמים] שמסתכן... ומותר אם הרפואה
ידועה, ואם אינה ידועה אין להתיר' כ"א.

הרפואות האמורות במשנה לפניו ולאחריו,
שכולן רפואות טבעיות ומתבקשות, כהא
דמאכילין למי שאחזו בולמוס, ומטילין סם
למי שחושש בגרונו.

ואמנם כד דייקת שפיר – כל עיקר הנדון
במשנתנו הריהו עוסק בענין זה
עצמו, ברפואות שיש טעם וסברה לומר
שהם מועילות אלא שאין לנו ידיעה מבוררת
ומדוייקת בדבר.

כך בדין הראשון במי שאחזו בולמוס,
דהיינו רעבון גדול ועצום², דמובן
שתהא רפואתו במה שיאכילוהו דבכך ימלא
חסרונו וישקט רעבונו, אמנם אין אנו יודעים
גבול ברור עד כמה יש להאכילו וייטב לו,
ע"כ למדונו במשנה דמאכילין אותו עד
שיאורו עיניו.

וכך בדין האחרון, במי שהוא חושש בגרונו,
דהא פשיטא דיש להטיל לו שם סם,
שהיא ודאי רפואה ידועה בעבורו, ומן
הסתם תועיל לו. אלא דמקום הספק בו הוא
מצד אחר, כיוון שאינו ממש 'חולה' אלא
'חושש' בעלמא, ודלמא לא חשיב כחולה
שיש בו סכנה. וקמ"ל דשרי להטיל סם
בגרונו בשבת, ובזה מפורש במשנה דיסוד
ההיתר משום דספק נפשות אף הוא דוחה
את השבת. [ואמנם הכלל הזה האמור בסוף
מתני' קאי על הדין האחרון, ולכן הזכירו בייחוד
ביחס לחילול שבת, אבל קרוב לשמוע דאף

כ. כמבוי בפיה"מ להר"מ שם, וכן בערוך.

כא. והמשיך: 'אע"ג דאמ' בפסחים דהוי שייף לברתיה בגוהרק דערלה – התם רפואה ידועה היתה'.

עכ"ד. הנה מבואר דאף בחולי שיש בו סכנה מ"מ לא הותרה רפואה שאינה ידועה.

והא ודאי אין לומר דמיירי בחולה שאין בו סכנה, שהרי בראשית דבריו העמיד היסוד לתשובתו, וכתב 'כי נכפה חולי [ונכמה] של חלל, וכמה [פעמי] שמסתכן ונופל באש או במים'.

ובאמת ראוי לשאול הא גופא למה לא התירוה²², לו יהי דאין לנו ידיעה ברורה בטיבה של רפואה זו ואנו מסופקים אם יש בה תועלת, מ"מ היה ראוי להתירה משום ספק נפשות להקל.²³

ועל כל פנים נשמע מן הדא, דאף אם אכן ישנו תנאי שתהא הרפואה ידועה ומבוררת – הרי שהתנאי הזה לא נאמר באופן מיוחד ביחס לרפואה סגולית, שהרי כאן הוא אמור אף ביחס לרפואה רגילה הנועדת להועיל בדרך טבעית.

והא ודאי יש לנו ללמוד מתוך דברי מהר"ם והגמ"י, דלא הזכירו כלל באותה הרפואה לומר שאינה טבעית [ואדרבה,

עיי"ש במוסגר ע"פ שבלי הלקט דביאר המציאות דהשרץ מרפא בכח חוזק טעמו]. ואף את"ל דאותה הרפואה המדוברת היתה רפואה סגולית – לא שמענו בדבריהם דיש בזה טעם להצריך ידיעה ברורה. וכן מתבאר בסו"ד המהר"ם, שנסתפק לומר דברפואה מועילה המחאה קלה ממה שנדרש בקמיע²⁴, ומשמעות הדברים שמדבר בכללות בכל רפואה שהיא ולא חילק בין רפואה טבעית וסגולית.

ובואת הדרי' לדברי הרמב"ם, דמתבאר מדבריו דהחסרון ברפואה דחצר כבד משום שאינה מבוררת ואינה מוכחת, ולא משום היותה בלתי טבעית, וכדאמרן. ונשוב ונאמר, כי עד דאתי' לפרש דברי רש"י כהרמב"ם [ולומר דמ"ש רפואה שאינה גמורה היינו שאינה טבעית] – הלא אדרבה יש לנו לפרש דברי הרמב"ם כפירש"י, דבאמת הדברים אמורים ברפואה טבעית, אלא שיש בה חסרון מצד שאינה מבוררת.

ויסוד הדברים לשניהם אחד הוא, שאין להתיר רפואה שאין לנו בירור

ובסוף דבריו שם דן ברמת הברירות והוודאות הנדרשת להחשיבה כ'רפואה ידועה', ויתבארו הדברים להלן בעה"י.

כב. על מה שציין המג"א ברס"י שכח לעיין בי"ד סס"ה דבעינן שתהא הרפואה ידועה או ע"פ מומחה, כתב הפמ"ג בא"א: 'ומה שכתב שהרפואה ידועה, צ"ע, דבספק נמי ספק פקוח נפש להקל. ועיין סימן תרי"ח [סעיף א] וביו"ד [סוף סימן קנה בהגה], יש לומר דמיירי בחולה שאין סכנה...'. רצ"ע איך יתכן לפרש דאין בו סכנה. ועכ"פ יש לראות מדברי הפמ"ג כמה היה קשה בעיניו להחמיר בדבר זה ולאסרו.

והנה העיר בזה גם הפר"ח בלקוטים, ומה שהניח הדברים בצ"ע כמדו' דאין הכרח להבין דלא מצא להם יישוב. אלא שבאמת הדברים צריכים עיון, ומתוך העיון הריהם מתבארים שפיר.

כג. ולהלן יתבאר בעה"י עיקר טעמו של המהר"ם, והעולה מזה לעניננו.

כד. יסוד סברא זו ית' להלן בעה"י.

שפעולתה ותועלתה אינן מובנות לנו בדרכי הרפואה הידועות.

ויסוד הדברים, דכל רפואה יכולה להיות מוכחת כאמתית בשני אופנים: בלימוד עיוני ובנסיון מציאותי. הראשון מצד ההשכלה והשערת הדעת, כאשר מבינים דרכי פעולתה ויודעים בסברה והגיון שיש בה טעם וסיבה שהיא יכולה להועיל, דמתוך כך יש להניח ולשער שאמנם תפעל פעולתה ותועיל לרפא; והשני בהבחנה המציאותית, כאשר רואים שהיא מועילה בפועל, פעם אחר פעם, וככל שהיא נבחנת לאורך זמן ובכמה מצבים ותנאים שונים, וניתן לראות כי בהרבה מן המקרים אכן באה בעקבותיה התכלית המבוקשת, וגם אפשר לברר כי אין סיבות אחרות שראוי לתלות בהם הצלחת הפעולה – הרי שיש להניח ביתר שאת דאמנם היא הסיבה המביאה לידי אותה פעולה.

וכך אמנם המנהג הרגיל במחקר הרפואות^{כה}, דקודם כל יש להציע הרעיון וההשערה בדרך מושכלת ומובנת,

וסמיכות דעת על תועלתה, אלא שרש"י כ' רק עצם הדבר דאינה רפואה גמורה, והרמב"ם לפי ידיעתו ואבחנתו בדרכי הרפואות בא ללמדנו הטעם לזה, מפני מה אינה מבוררת, ולמה היא גרועה משאר רפואות דעלמא.

וביאר דרפואה כזו שהיא בדרך סגולה – קשה לנו יותר להאמינה. ואמנם הדבר נובע מכך שהיא רפואה סגולית, אבל אין כוונתו לומר דהיותה רפואה סגולית הרי"ז חסרון במהותה והוא סיבה לקבוע דינה לאיסור, אלא דמה שהיא בדרך סגולה – מעמיד אותה ביחס מסופק יותר, דקשה לברר חזקתה ולהאמין בתועלתה.

והנה הזכיר הרמב"ם שני חסרונות בהחזקתה של רפואה בדרך סגולה לעומת רפואה בדרך הרגילה, באמרו 'אבל ריפוי בסגולות לא, לפי שעניינם חלוש ואינו שכלי, ונסינונו דל, והן טענה רק ממי שטוען להן'. והיינו דרפואה בדרך סגולה – אין סברתה מוכחת ואין נסיונה מבורר, מחמת

כה. ונודע כי מתאימים הדברים עוד יותר ויותר לפי השקפת חכמי הטבע ובכללם הרופאים בשנים קדמוניות, חכמי יוון ודומיהם שעליהם אמרו חכמה בגויים תאמין, ועד בכלל תקופת הרמב"ם ועוד מחכמי ישראל שאחזו באותם העקרונות. ואין כאן המקום להאריך בדברים אלה. והנה במשך השנים נתפתח בעולם המחקר הניסויי, ע"י שכלול הכלים המשמשים את האדם לבחון את המציאות הגשמית, ולהבחין בדרכי הסיבות והמסובבים באופן יותר מדויק ומפורש, וגם יש אפשרות רחבה יותר לברר אמתת הדברים ודיוקם מתוך השוואתם עם מחקרים קודמים. וכך גם ביחס ללימוד העיוני הראשון, ניתן בסיס איתן יותר להנחות והשערות, כאשר הן באות מתוך הכרת המציאות וידיעת דרכי הטבע וחוקיו, וראה דרכיה וחכם. ואמנם יתכן כי ככל שהוסיף העולם בחכמה המעשית – נדרש פחות לחכמה העיונית נע' בס' האמונה להחזו"א זללה"ה בסוף פ"ה, ונמצא דישנן פעולות רבות ונפלאות שאין יודעים דרכי פעולתן ומ"מ משתמשים בהן ובתולדותיהן כחפצנו. ומתוך כל זאת מתוך כך יש מקום רחב יותר לסמוך על תועלתן של רפואות כאלו שאין לנו הבנה

חסרון, אלא שטיבה של רפואה סגולית שאין לנו דרך לבדקה ולהחזיקה, וחוזרים הדברים להיות קרובים לדברי רש"י, דרפואה זו אינה רפואה גמורה והיינו שאין תועלתה ברורה, ולכן אין להתיר לעבור על דברי תורה בעבורה.

ואתי שפיר דלא הוצרך הרמב"ם להזכיר בהלכותיו דין רפואה שאינה ידועה, כי באמת נכלל הדין הזה בהלכה הכללית של פקוח נפש וספק נפשות, ובכל אופן הריהו תלוי במבחן המציאות עד כמה הדעת סומכת בתועלתה של הרפואה המדוברת, וראוי לעלות במשקל דעתם של חכמי כל דור ודור כפי מה שיראה להם בתועלת הרפואות ואמינותן.¹²

ובאמת יש להעמיק יותר ביסוד דבריו, ולדייק בפירוש כוונתו. ונראה דבאמרו שרפואה זו פועלת בדרך סגולה אין כוונתו כלל למה שאנו מורגלים לקרוא סגולה, לומר שהיא שייכת לעניינים פנימיים ונעלמים המופשטים מחומר ונבדלים מדרכי הטבע וחוקותיו, ופעולתיהם וסיבותיהם בכחות רוחניים נסתרים, כפעולת שמות הקודש והשבעת מלאכים, או להבדיל אא"ה

ולהראות שיש סיבה להניח דאותה הרפואה תועיל לאותו החולי, ולבסס ההנחה הזאת על פי מה שידוע לנו בחוקי הטבע ותכונותיו, ובעי' דרישה וחקירה להוכיח הדברים לאמתם באופן עקרוני.

ואח"כ משקיעים זמן ומשאבים כדי להעמיד את הדברים במבחן המציאות ולהביאם בכור הנסיון, בכמה שלבים של בחינה ובדיקה, וכמה פנים וכמה אופנים, לראות אם אמנם הדברים נכונים, ולבחון האם מצליחה דרכם בעולם המעשי המציאותי.¹³

הנה אלו שני דרכי הבחינה הנדרשים בכל רפואה כדי לברר אמינותה ולהעמיד חזקתה [ויל"ע אם בעי' לתרווייהו, למען יעמדו שני עדים נאמנים להאמינה, או דאדרבה די באחד משני אלה כדי להעמיד ספק דאולי תועיל לחולה, ולא יומת על פי עד אחד]. ובשניהם נמצא חסרון כשאנו דנים ביחס לרפואה שדרכי הפעולה המיוחדות לה אינן מובנות לנו ואינן מתאימות עם הכרתנו בדרכי הטבע וחוקותיו.

וזכינו להבין א"כ דברי הרמב"ם, דלא אתי למימר דכל רפואה סגולי יש בה

במהותן, אם עכ"פ עמדו במבחן ובמחקר באופן אמתי ואחראי, והדבר נתון לשיקול דעתם של חכמי ישראל בכל דור ודור.

כו. [ואמנם חשובה היא ונצרכת הבחינה הזו מלבד החקירה הראשונה, כי גם את"ל דכל הסברות אמיתיות וכל ההנחות נכונות עדיין יתכן שלא יועילו הדברים למעשה, דלפעמים אף שהרעיון עצמו נכון ואמתי מ"מ במציאות מעורבים גורמים נוספים המעכבים ומשבשים ומונעים מלפעול ולהועיל].

כז. [וכעין זה יתכן להבין דבריו במורה נבוכים, דמצד אחד כתב שהיו סוברים שהיא רפואה מועילה, ומ' דאיהו לא סבירא ליה, ולבסוף כתב לדמותה לרפואות שהן מועילות הגם שאין לנו ידיעה בדרכי פעולתן. איברא דשם מיירי לענין דרכי האמורי ולדין הוצאה].

והחוקים – הם אותם הפועלים בדרכים שאינן ידועות לנו, היינו שלא עמדנו על טיבן ולא הצלחנו עדיין לעמוד על נפלאותיהן. והנה אין שום הכרח וסיבה לומר שפעולתן אינה טבעית. אלא דמתוך כך נמצא חסרון גדול בהאמנתן, ודאי בבחינה הראשונה שהיא ההבנה השכלית, שאין לנו מבוא לברר אמתותן כיוון שבלא"ה פעולתן אינה מובנת לנו. והן בבחינה השנייה, דכיוון שתועלתן אינה באה בדרך סיבה ומסובב הידועים לנו – הרי שאין בידנו לעקוב אחר פעולתן והשפעתן, וקשה מאוד לברר ולוודא היחס בינן ובין התוצאה והתולדה של הרפואה, ולהבחין אם מצבו של החולה הוטב מכחן או מחמת דברים אחרים.^ל

ולמען האמת – ככל שמתפתחות חכמות העולם ומשתכללים כלי הבחינה והמחקר – עומדים חכמי עולם ומשתאים לראות חכמתו של יוצר בראשית, אפס קצוהו

זה לעומת זה עשה הא-לקים, במה שנמסר לחיצונים שמות טומ' ודרכי מכשפים וחרטומים בלטיהם ובלהטיהם.^{כח}

ולא דיבר הרמב"ם באלה וכיוצא באלה, הם וכל המונם, שהם הבל וריק ואין בהם מושיע. כי אם בפעולות שרגילים בני אדם לבקש בהם רפואה למכתם, ודרכי פעולה שונות המקובלות בין הרופאים או אצל המון העם, ואין ידוע מקורם ואין נודעת פעולתם, וגם אין בירור והוכחה על תועלתם.

ואתינן לבאר כוונתו במ"ש שאינה מדרכי הרפואה אלא דרך סגולה. כי הנה ישנם בסדרי הרפואה שני אופנים של פעולה: בבחי' חוקים ובבחי' משפטים [ושניהם מועילים ויחיו בהם]^{כט}:

המשפטים – הם כל הדרכים הידועות והמוכרות שאנו מבינים אופן פעולתן, ומבחינים בהם סדרים של סיבה ומסובב כפי ידיעתנו בדרכי הטבע ותכונותיו.

כח. ואמנם בעניינן של הרפואות האלו הפועלות באותן דרכים נעלמות – נדרש לשוב ולדון בעה"י בהמשך הדברים, אבל כל אלו אינם שייכים לדברי הרמב"ם כאן ולא מדבריו נלמד דינם.

כט. והרי זה הוא החילוק המבואר במצוות התורה, להבדיל, אשר נתן לנו חוקים ומשפטים צדיקים: המשפטים הם הציוויים שטעמם ידוע לנו, שאנו מכירים הצורך בהם ומבינים תועלתם ומבחינים בדרכי פעולתם והשפעתם; והחוקים הם הציוויים האמורים לנו כגזירת מלך, ואין אנו עומדים על סיבתם ואין אנו מבינים פעולתם ותועלתם, אבל ודאי אנו יודעים ומאמינים שכולם לא נועדו אלא להטיב לנו ולהחיותנו. והוא ית' היודע וְעַד, כי כשם שנתן לנו משפטים אמיתיים צדיקים וישרים כך הודיענו חוקים טובים אשר נעשה אותם ונחיה בהם, וכאשר פתחנו וביארנו בראשית דברינו.

ל. ומכלל הדברים יש לדעת כי המבחן בעניינים כאלה הוא כמעט בלתי אפשרי, שהרי כל חולה נמצא בתנאים אחרים וודאי גם משתדלים עבורו בכמה וכמה דרכים ומעשים שונים שיש בהם תקוה להטיב מצבו להחלימו ולרפאותו [ולא יתכן שיניחוהו בביטא דשישא וימנעו ממנו דרכי השתדלות נוספים רק על מנת לוודא אם אותה רפואה וסגולה מסויימת יש בה תועלת]. ועל כן גם כאשר זכה ונתרפא ברחמי שמים מרובים – אי אפשר לנו לדעת כלל גם לאותה הרפואה והסגולה יש חלק בישועתו.

חכמתנו ומעלת השגתנו^{לא} – אין בזה כל כך פגם מצד יכלתנו להשתמש בהם לכל צרכנו.

ונמצא שישנם עניינים רבים שאנו יודעים היאך לפעול בהם, והנסיון מעיד כי קרוב לודאי שתבוא תועלת על ידם, אף שאין אנו יודעים בבירור דרכי פעולתן. ובכלל זה ענייני הרפואה, שנתנה תורה רשות לרופא לרפא, ונתן הבו"ת חכמה לבשר ודם להמציא רפואות למכות רבות ורעות, שאנו יודעים כי הן מועילות ומצילות הגם שאין יודע היאך היא דרך פעולתן.

אלא שמתוך כך הם דורשים בקורת חריפה ומדוקדקת יותר, כי אם אין הדברים נשענים על הבנה מושכלת מוקדמת הרי שהם צריכים בירור והוכחה יותר מוחלטים שיהיה אפשר לסמוך עליהם. ולזה משמשים כלי המחקר והבחינה העוקבים אחר הצלחת הדברים למעשה, אם אמנם עלתה להם ארוכה ומהם תוצאות חיים.

הנה הארכנו בכל זאת כדי להקדים ולראות כי אף בדרכי הרפואה הטבעיות הרגילות אין אנו יודעים תמיד היאך הדברים פועלים ומועילים, ומ"מ כאשר רפואה מסויימת ידועה כמועילה או שעכ"פ יש רגלים לדבר שתועיל, מתוך מה שאנו מנוסים ומכירים בדומה לה – שפיר מחזקי לה כרפואה תקנית, ושרינן לחלל שבת ולעבור שאר איסורי תורה בעבורה.

ותרתי ארווחנא בזה: הא' להבין דברי רבנו הרמב"ם שדיבר ברפואה שיתכן

יראו וכלו לא יראו, ובעלי הדעה הישרה מודים ואומרים כי תכלית ידיעתם לידע כמה שאינם יודעים.

ואמנם ככל שבאים יותר לפנים מגיעים מחקרי הטבע לעניינים יותר ויותר דקים ועדינים, שהם העומדים באמת בתשתית המציאות החומרית וביסודות תכונותיה ופעולותיה. וכאשר מצליחים ומפענחים סודותיהם ופלאיהם – חושפים ומגלים הסיבות הקודמות להם, ובאים לעמוד על הכחות היותר ראשוניים ובסיסיים הפועלים בעולם החומר וכל תולדותיו, ושוב אין אנו יודעים ומכירים דרכי פעולתם ואין מבינים חוקיהם עד תכליתם. כי אמנם יש מסובכים אשר לא נודעת סיבתם ותופעות אשר לא השכילו לצפותם, ויש עניינים שאי אפשר לשערם ולהגדירם ותהליכים שאי אפשר לעקוב אחר חוקיות התפעלותם. המה נפלאו ממנו ולא ידענום, בדרך נחש עלי סלע ואניה בלב ים.

ובכלל יש לידע כי ככל שנשתכללו כלי החקירה והבחינה וככל שנתרחבה יכולת הפעולה – כך הלכה ונצטמצמה החכמה עצמה, ופחת ההכרח והצורך לעמוד על עומק ההבנה. כי כאשר תכלית ההחכמה אינה בעבור ההבנה כשלעצמה אלא כדי לבוא לידי מעשה, ומגמת המחקר לבוא לידי פיתוח והמצאה של כלים שימושיים ומועילים לסדר חייהם של בני אדם בנוחות ובנעימות, בהתקנת צרכי בטחון ורפואה ושאר ענייני מחיה וכלכלה ותענוגות בני אדם. ואם כי יש בזה חסרון מצד שלמות

שתועיל בדרך טבעית ומ"מ החשיבה כסגולה, כל שלא נתברר אופן פעולתה.

והב' בבואנו לדון על שאר דרכי רפואה שאין אנו יודעים דרכי פעולתן, דאם אמנם יתברר לנו שבפועל הן מועילות – לא נחוש למה שאין הבנה בהן, ולא נמנע מלעסוק בהצלתן.

משמעות 'סגולה' בלשון הרמב"ם

ויש' לנו להראות בבירור כי זאת כוונת הרמב"ם בדבריו, וזו משמעות 'סגולה' בלשונו בכל מקום, ובעיקר בדברו בענייני הרפואות ודרכי פעולתן. ואם כי יתארכו הדברים מעט יש בהם תועלת מרובה להסיר ספק ולברר היטב אמתת כוונת הרמב"ם, ונמצאנו מהלכים בדרך ארוכה שהיא קצרה, ועם זאת נזכה גם לעמוד על יסוד עניינה של 'סגולה' האמורה בכל מקום בתורה.

ונחלק דברינו בזה לכמה סעיפים:

הא' הבאת לשון רבנו הרמב"ם עצמו במקומות רבים מספור בענין הרפואות הפועלות בדרך סגולה.

הב' עיון בדברי הרמב"ם במושגי החכמה [היינו הגדרות הפילוסופיה] ומלות ההגיון, שהם שורש ההתייחסות לרפואות אלו והגדרתן כסגולה.

הג' לחפש בשאר מקומות שבהם השתמש הרמב"ם בלשון סגולה, שאין בכלל המשמעות המבוארת, ולבאר שימוש הלשון הזאת ומשמעותה בהתאמה עם משנ"ת.

[ואחר כל זאת ראוי לשוב ולחקור בדעת הרמב"ם ביחס לדרכי הרפואות שאין טבעיות, המועילות ושאין מועילות, הנמצא בדבריו ההתייחסות לסוגיה עלומה זו, או שאפשר למצוא לה סמך מתוך דבריו בכללות הענין הסתום הזה.

ועוד נותר מקום גדול לעיין באותן הרפואות והפעולות השייכות למה שמקובל בלשונו להקרא בשם 'סגולה', היינו אותן שהן באות לפעול בדרכים רוחניות פנימיות נעלמות, כענין הקמיעין הלחשים וההשבעות].

'סגולה' בדברי הרמב"ם בעניני רפואה

בחיפוש מחופש בדברי הרמב"ם בכתביו הרפואיים נמצא שמשתמש במושג סגולה פעמים רבות, וברוב המקומות, אם לא בכולם – הריהו מדבר על רפואות טבעיות, שהיו מקובלות גם עליו, וגם יעץ להשתמש בהם וגם סמך על תועלתן.

ומאמר שלם בספר הרפואה שלו – 'המאמר השנים ועשרים – כולל פרקים תלויים בסגולות'. ובתחילתו הוא אומר: 'נמצא רפואות פועלות בכחם^ל, ונמצא רפואות פועלות בכלל עצמם, כמו שאזכור עתה'.

לב. [המהדיר הוסיף ביאור במוסגר, לאמר: 'בכחם [המסוגל להן]'. והעיר לפרש שני סוגי הפעולות: 'קיימות רפואות המשפיעות בכח הכימי-פרמקולוגי השוכן בהן; ואחרות המשפיעות במסה, בעובי בכובד ברטיבות וכד' שלהן, היינו מכני', עכ"ד. ובלשונו: יש המשפיעות בכח הצורה המיוחדת להן, דיש בהן חומר פעיל שתכונותיו מתאימות לפעול אותה הרפואה, ויש המשפיעות מצד עצם מציאותן הפשוטה, בתכונות החומר המוחשי שלהן ואיכותו, צפיפותו וקשיותו, משקלו ולחותו.

וירחיב הנפש... בסגולה בו, מחוברת אל הטבע... [ונכנראה הכוונה כאן שהיא תכונה עיקרית השייכת לעצם טבעו, ולכן פעולתה חזקה ומועילה ביותר].

וראה גם ראה שם (31) 'כאשר זכר מימיות הגבינה... ואמר... ולא תפלא כשהיה החלב אחר מה שיכלה מה שיש בו מן המים אשר הם בו סגולה, שיוצק עיו מראש המים האחרים...', ונראה שכוונתו המים הנמצאים בחלב מטבעו, לעומת המים האחרים שיוצק עליו מבחוץ. הרי שפי' 'סגולה' הוא דבר הנמצא בו מצד עצם טבעו. וע"ע יב (45).

וביתר ברירות ב'תשובות פרטיות על שאלות רפואיות'^{לה}: 'אם הציע מי שהוא את המשקה המשמח את הלב'^{לי} יחד

וכן הזכיר בסוף המאמר הי"ג (54) שהבצל אם יפול ויורח בעת שתית הרפואה המשלשלת יבטל האסטיניסית וימנע הקיא. וזה הרפואה בסגולה שיש בה.

בתחילת המאמר העשרים (4): 'כל אחד מן האנשים יקל או יכבד עליו עיכולו, מה שיקח מן המזונות, אם ליחוד וסגולה בעצם העצמיות והטבע [שלחם], [והם] [ואם] למקרה יקרהו'. כלומר – בין אם מחמת התכונה המיוחדת המוטבעת בעצמותם, ובין אם מחמת מקרה פרטי שאירע להם^{לה}. ורבות כהנה^{לד}.

ובמאמרו בח"ד [עמ' 52, ועיי"ש גם קודם לזה]: ויותר מועיל מכל מזון ורפואה בענין הנזכר הוא היין, ואין תמורו בכוונה הזאת, כי הדם המתילד ממנו...

אמנם צריך עיון ובדיקה שם, דנראה מלשונו דאופן שהוא מזכיר עתה [נהיינו במאמר הכ"ב שהוא 'כולל פרקים תלויים בסגולות'] – הן הפועלות בכלל עצמן ולא בכוחם המסוגל להן, ועיי"ש בכלל העניין. לג. יל"ע אם כוונתו על 'האנשים' או על 'המזונות' [ולעניינו אין בזה נפ"מ].

לד. לא נמנע כרוכלא, רק נביא מעט לדוגמא ('כתבים רפואיים' של הרמב"ם, מוהר"ק, בציון מספר הסעי' שם). מהם באותו המאמר: 55 – תמרי הדקל יש בהם סגולה [להכביד] הראש ומכאיבים אותו. 68 – ואפרוחי יונה יש להם סגולה להוליד כאב חצי הראש... והתורים מוסיפים בזכרון ומזככים השכל ומחזקים החושים. 70 – בשר עופר האיל יש לו סגולה לחזק הנפש... 73 – הצמוקים משמינים הכבד ומועילים לו בסגולה שיש בהם. ובוסר הענבים מחזק האצטומכא בסגולה שבו... 75 – הפיריש הוא פירא [אגס] מחזק האסטו' ויש לו סגולה לבטל הצמא, אם יאכל אחר המאכל. וסחיטתו אם תעזוב ישוב חומץ – יחזק האצטומכא חזק נפלא, ולא יזיק בעצבים, מפני שיש בו מן הקביצות והבשמיות. 76 – הרמון המתוק יש לו סגולה נפלאה כשיאכל בלחם, כי ימנעהו מהפסד באצטומכא... ובמאמר כא: 30 – ואין כל רפואה מועילה לכל אדם, כי יש רפואה מן הרפואות נאותה לו [בסגולה]. במאמר כב: 54 – יש לפולים סגולה להפסיד השכל, ויש לחלב סגולה [להפסיד] (המהדיר השלים 'להזיק', אבל ראוי לשמור הקבלת הלשון שאליה כיוון הר"מ) [לאצטומכא... ולתאנים סגולה להחליש הכבד... 67 – אַרמודקטיל מתוך מורסות הנקרס ברטיה, בסגולה שיש בו. ויש לו סגולה גם כן נפלאה להועיל ... לה. (הנד' שם ח"ד עמ' 145 סעי' 16).

לו. כינוי למשקה העשוי מצמח החלמות [שמכלל משפחתם גם הקקא והקולה], והיה בו כח מעורר, כמבואר במקומות אחרים בדברי הרמב"ם.

ומתוך כך נזכה לעמוד על אמתת כוונתו בסוגיא דידן.

וז"ל שם:

וכבר ידעת כי הדברים הטבעיים כולם הם ברוב לא תמידיים... ולכן יצטרך אל שימוש ארוך בראיות הפרטיות, ואז יוכל לשפוט כל מה שיתחדש בחריצות, שוב יהיה קרוב מן האמת, ויהיה זה המאמר ג"כ בזרז על ההרגל במה שיתחייב לזאת המלאכה.

ואולם אופן 'הסכנה בנסיון' הוא כפי מה שאספר. דע כי כל גשם טבעי הנה ימצאו בו שני מינים מן המקרים: מקרים ישיגוהו מצד חמרו, ומקרים ישיגוהו מצד צורתו. דמיון זה: האדם – הנה הוא ישיגוהו הבריאות והחולי, השינה והיקיצה – מצד חמרו, ר"ל מצד שהוא בעל חיים; וישיגוהו שיחשוב וישתכל ויפלא ויצחק – מצד צורתו. ואלו המקרים אשר ישיגו הגוף מצד צורתו הם אשר יקראו 'סגולות', כי הם מיוחדות במין ההוא לבדו...

והפעולות אשר יעשה אותם הסם בגופותינו מצד חמרו הוא שיחמם ויקרר או

עם המרקחת שיש בה מן היקנת וברקת וזהב וכסף – הרי זה הכל נכון ומועיל מאד, היות והם בין כך וכך רפואות מחזקות את הלב, המועילות בסגולה, ה"א – [הוא אומר] בצורתן המיוחדת, בחומן ולא רק באיכותן'.

ועוד יותר מכן הרחיב בביאור הדברים בפירושו לפרקי אבוקראט¹¹, בבואו להסביר מפני מה קשה לשפוט בסברה והשערה מה יעלה בסופו של החולי, אם החולה נוטה להצלה או למיתה ח"ו, או כל התפתחות אחרת. וביאר בדכלל קשה מאד במלאכת הרפואה לדעת מראש מה עתיד להיות, כיוון שטבע החומר שאינו עומד במצב אחד אלא משתנה תדיר¹².

וביאר שם כלל גדול במחקרי המציאות הטבעית, והנני מעתיק אריכות לשונו, כי בדבריו שם נמצא ביאור שלם למה שאנו מבקשים להבין במושגי הטבע והרפואה כפי מה שהגדיר אותם הרמב"ם, ובעיקר בדרכי השפעת הרפואות ויכולת המחקר והבחינה לעמוד על דרכי פעולתן.

לז. (שם ח"ג עמ' 11 ואילך). פרקי אבוקרט הוא ספר היסוד של הרפואה שחיבר היפוקרטס היווני [בתרגום הנד' במוהר"ק, שהוא תרגומו של רבי משה אבן תבון ז"ל, על כן ראוי להביאו כלשונו, ולהלן אפרשנו בלשונו ובהתאמה למושגינן]. והנה שיטתו המדעית הרפואית של היפוקרטס היא היסוד לחכמת הרפואה של גלינוס הרופא. וראוי לציין כאן מה שכתב הרמב"ם, הגם שהחשיב את חכמתו של גלינוס ברפואה – לא קיבל דבריו כמובנים מאליהם, וכתב: "...הקדמתי לך דברים אלה, כדי שתטיל ספק גם בדברי גלנוס, אותו חכם מלומד". ואף נמצא באגרותיו מאמר נגד גלינוס, ושם הוא קובל על יהירותו היתרה, ומתארו כאחד מכלל מאותם החכמים בעיניהם, 'אנשים בעלי חריפות ותבונה שכבר ידעו אחת מהחכמות... ובחכמות אחרות לא ידע בהם כלל או יהיה חסר בה... שלא ירצה שיאמר שיש שם דבר שלא ידעו... ויטעון ויבאר שאותם החכמות אשר לא יכשרו אצלו הם בלתי מועילות ואין צורך בהם ושאין שום חכמה שראוי שיכלה האדם זמנו בה אלא החכמה אשר ישרה בעיניו, לא זולתה'.

לח. היינו שהוא 'דינמי' ולא 'סטטי', עיי"ש.

בשם פנים, [ש]לקח ראייה בה על הפועל ההוא. ואין לידיעת זה הדרך ראייה בשום פנים זולת הנסיון. וכמה סמים מרים מוסרחים תכלית הסרחון והם סמים מועילים, וכמה פעמים ימצא צמח שיהיה טעמו וריחו כשאר טעמי המזונות וריחם, והוא סם ממית... הנה כבר התבאר לך סכנת הנסיון, שאין גדולה ממנה, ועוצם הצורך אליו עם זה, כי כל המזונות לא נודעו כחותם מאשר הם מזון, כי אם בנסיון. 'וראוי לך שלא תקדים בנסיון, ושתהיה זהיר בזכירת כל מה שנסה אותו זולתך'.

ודע כי יש סמים תהיה פעולתם הנמשכת אחר חמרם בגופותינו, היא נגלית מבוארת, ופעולתם הנמשכת אחר צורתם נסתרת מאוד, עד שלא ישוער בה, כרוב הסמים, אשר לא נתבארה להם סגולה, ולא ייוחדו בפעולה. ויש סמים, תהיה פעולתם בגופותינו הנמשכת אחר צורתם נגלית גדולה, כסמים המשלשלים והממיתים והמצילים, ולא יעשו רושם בגופותינו מצד החימום והקירור, כי אם רושם קטן מאוד, או מפני מרירות מה שיאכל מהם, ואם יהיו חמים או קרים, או מפני שאין להם איכות גוברת נגלית.

ואי אפשר מבלתי מציאות שתי הפעולות בהכרח, ר"ל הנמשכת אחר החומר והנמשכת אחר הצורה.

ובעבור הפעולה הנמשכת אחר הצורה היו סמים מיוחדים לאיצטומכא, וסמים מיוחדים לכבד, וסמים מיוחדים ללב, וסמים מיוחדים לטחול, וסמים מיוחדים למוח; ובעבור הצורה המיניית גם כן יתחלפו פעולות

ירטיב או ינגב, ואלו הם אשר יקראו אותם הרופאים 'הכחות הראשונות'. ויאמרו כי זה הסם יחמם בטבעו או יקרר. וכן יאמרו ג"כ יעשה באיכותו.

וכל הפעולות הנמשכות אחר אלו הכחות הראשונות הם אשר יקראו אותם הרופאים 'הכחות השניות', כמו שיהיה הסם מקשה או מרפה, או יעשה ספוגות או יעבה, ושאר מה שמנו, כולם יעשה הסם מצד חומרו.

והפעולות אשר יעשה אותם הסם בגופותינו מצד צורתו המיניית, אשר בה נתעצם הגוף ההוא – הם אשר יקראו אותם הרופאים 'סגולות'. וגאלינוס הנהיג בזה המין מן הפעולות לאמר בו – יעשה בכלל עצמו. והענין, שהוא יעשה פעולתו מצד צורתו המיניית אשר בה נתעצם הגוף ההוא אבל לא שהוא פעל נמשך אחרי איכותו. ויקראו אותם ג"כ 'הכחות השלישיות', והם כמו שלשול הסמנים המשלשלים, או שיעירו הקיא, או היותם סם ממית או מצייל, מי ששתה הסם או מי שנשכו אחד מבעלי הארס. כל אלו הפעולות נמשכות אחר הצורה, לא אחר החומר.

והמזונות ג"כ הם מזה המין, ר"ל היות זה המין מן הצמחים יזון המין הפלוני מבעלי חיים, אין זה שב לאיכויות הראשוניות לבד, ולא ג"כ למה שיתחייב מהם מן הקושי והרכות והעובי והספוגיות; אבל זה פעל בכלל העצם... ל

אמנם ידיעת מה שיפעל הסם מצד צורתו המיניית, והם אשר יאמר להם שהוא יעשה אותם בכלל עצמו, הנה אין אצלנו ראייה

לט. ונתן דוגמא לדבר שישנם חומרים שהקיבה שלנו מעכלת וישנם שאינם מתעכלים, כי בטבעם העצמי מונח שבשום אופן אינם מקבלים שינוי מכח פעולת כלי העיכול שלנו.

סוגים של מקרים –] היינו דברים הקורים בו, תכונות, פעולות, תופעות]: הא' הנמצאים בו מצד תכונת החומר שלו, והב' הנמצאים בו מצד הצורה שלו. ^{מא} דוגמא לזה: מציאות האדם, שיש בו עניינים ההווים בו מצד החומר שלו, היינו מה שהוא משתייך לכלל בעלי החיים, ומצד זה נמצאים בו בריאות וחולי, שינה ופירות. ומצד צורתו [היינו התכונה האנושית, שהיא מיוחדת לאדם] – נמצאים בו יכולת המחשבה וההשכלה, הפליאה והשחוק ^{מב}. ואותם הפעלים הנמצאים לגוף מסויים מצד צורתו – הם הנקראים 'סגולות', כי זה הוא עניינן של סגולות, שהן תכונות המיוחדות באופן בלעדי לסוג מסויים של נמצא...

הסמיים... וזה כולו הוציאו הנסיון באורך הזמנים! [עכ"ד].

והננו לפרוש הדברים בהעתקה ללשונונו [בהשתדלות לשמור על עיקר הנוסח והכוונה]:

הרי נודע כי כל העניינים הטבעיים לרוב אינם תמידיים... ולכן נדרש עסק ארוך טווח בצבירת הוכחות ממקרים פרטיים, אשר עי"כ יהיה אפשר לחקור ולבחון היטב את התוצאות הנפעלות [בעקביות?], ובאופן כזה יהיה המבחן יותר מבורר לאמת... ^{מב}

אמנם הסיכון שיש בחקירה בדרך של ניסויים הוא כפי שיתבאר להלן: יש לדעת כי כל דבר גשמי טבעי יש במציאותו שני

מ. והעיר הרמב"ם כי אותו המאמר [שהעתיק בתחילת דבריו מדברי אבוקראט] – כוונתו לזרז את הרופא להתמיד ולהשתדל בהקדמות ובתנאים הנצרכים למלאכת הרפואה [היינו שיעסוק בחקירה הנסיונית, ובעיקר בידיעת התוצאות והמסקנות העולות ממחקרי החכמים שקדמו לו, וכמו שיבאר בהמשך דבריו]. והנה לא בא בזה לערער על סמכות הרופאים ולזלזל בחכמת הרפואה, כי אם לזרז את החכם והרופא על איכות המחקר ובירור אמתת המציאות, על מנת שימלא תפקידו באמונה ויהיה שליח נאמן לרפא ולהציל, כרצונו ית' שנתן רשות לרופא לרפאות ונתן מחכמתו לבשר ודם לעמוד על פלאי היצירה ולהשיג מכמני הטבע.

ולשון רבנו החזו"א בספרו הק' על ענייני האמונה וכו' (פ"א, ו) אשר הבוי"ת 'חכם חרשים ממציא כל הנמצאים' כב' שם לב 'למצוא מזור ותרפוא לכל פגע ולכל נגע, לרפא את האדם רפואה נאמנה ולהשיבו על כנו בארצות החיים. סגולת הרפואה הוטבעה בגוף האדם כו' [עיי"ש] ואכן במקרים רציניים לא תספיק יד הסגולה של הגוף עצמו לנצח במלחמתה עם האויב האכזרי, והיא זקוקה לעזרה מן החוץ. וכבר ברא הבורא את אוצרו הטוב של עשבים וירקות ופרי אדמה ופרי עץ ומימות סגולות ומוצקים רבים בכדור הארץ אשר ניתן בהם סגולות מרפא למיניהן. ובלב חכם נתן חכמה לחקור אחר סגולותיהן, ולדעת חכמת הרפואה ואופן שימושן כל מין לתעודתו, וככל אשר הורגלנו במרפא הרופאים לכל תחלואי הגוף למיניהן'.

מא. [החומר והצורה שמדבר בהם כאן: החומר היינו התכונות החיצוניות הכלליות, שהן משותפות לדברים רבים כדוגמתו, כגון חום וקור לחות ויובש, כמשי"ת; הצורה היינו התכונות המיוחדות לו, שהן מגדירות אותו במהותו בשונה משאר דברים זולתו].

מב. [שכולם באים מצד כשרון ההבנה, ההפשטה וההכלה, הניתוח וההסקה].

אחרים] – הם הנקראות אצל הרופאים 'סגולות'. וגאלינוס הרגיל ביחס לסוג הזה של הפעולות, לומר עליו שהוא הנעשה ע"י כלל עצמותו [של אותו הסם]. ותוכן הענין, שהוא פועל את פעולתו מצד הצורה המיוחדת לאותו סוג, שהיא תכונה עצמית בו, ואינו פועל הנגרם מחמת איכותו ומצבו [כלומר, שהוא פועל מצד מהותו העצמית ולא מצד המצב המקרי שלו²⁷].

סוג הפעולה הזו הוא גם עניינם של המאכלים המזינים. דהיינו, העובדה שסוג מסויים של צמחים מועיל להזין סוג מסויים של בע"ח, אין סיבת הדבר מכח אותן התכונות הראשונות, היינו הכחות הראשונים של אותם המאכלים [פי' מצבם הבסיסי מצד איכות החומר, אם הוא חם קר לח או יבש כמש"ל], וגם לא מצד הכחות השניים [כמש"ל] שיש להם השפעה מכרעת על הקשיות והרכות, העביות והספוגיות. אמנם פעולתם של המזונות ותועלתן היא מצד העצם²⁸.

[מכאן הולך ומבאר ג' מדרגות של 'כחות' הנמצאות בפעולת סמי הרפואה והשפעתם על גוף האדם, היינו שהבחינו הרופאים בין ג' רמות של השפעה מעגל למעלה ממעגל:]

הפעולות אותן פועל הסם בגוף האדם מצד תכונות החומר שלו, לחמם ולקרר ללחלח ולייבש – נקראות אצל הרופאים 'הכחות הראשונים'. ובכלל זה יתכן שיסבירו [הרופאים] סם מסויים הריהו מחמם או מקרר מצד טבעו, או מצד איכותו. וגם הפעולות שהשפעתן פחות ישירה מן הכחות הראשונים אלא שהן נגרמות ג"כ ע"י מצביו החיצוניים של החומר, כגון מה שהוא גורם להקשייה או להרפיה, ריכוך או עיבוי, ושאר השפעות שהזכירו כעין זאת – כל אלו פעולות הבאות מצד תכונות החומר.

הפעולות אותן פועל הסם בגוף האדם מצד תכונות הצורה המיוחדת לסוגו, שאפשר לראותה כהגדרה העצמית שלו [היינו התכונה שבה הוא מתייחד מחומרים

מג. והרי אנו יודעים שלעולם פעולת החומרים היא בדרך סיבה ומסובב טבעיים, כפי מה שטבע הבו"ת בתכונותיו של כל חומר, שהוא מושפע מן החומרים שהוא פוגש, ובעיקר מן הכחות הפועלים סביבו, ואין הבדל מהותי בהשפעות שיש לחוקי הטבע על החומרים, בין אם הם פועלים ביחס לתכונות הקבועות של החומר או ביחס לתכונות המתקיימות בו לפי שעה. כולם חוקים קבועים וסדורים הפועלים בכח עיוור בלתי רצוני, ואינם משנים את תפקידם לעשות רצון קונם. וכיוון שכך, יש גם יכולת לשער את פעולותיהם והשפעותיהם, ולצפות את התוצאות והתולדות העתידות להמשך מהם. אלא שהדברים תלויים בספק ונתונים בערבון מחמת כמה טעמים: ראשית, דבאמת אין לנו ידיעה והבנה שלמה בפעולותיהם, אלא כפי עוצם המחקר והשגותיו. שנית, מפני שבד"כ המציאות מורכבת יותר, והדברים הנפעלים חשופים לסיבות וגורמים נוספים הפועלים עליהם, באופן שלא ימלט דיש להם ג"כ השפעה על מהלך הדברים והתהוותם למעשה.

מד. וזה מובן בפשטות, כי עיקר התזונה איננה רק מצד השפעה של מצבי החומרים, היינו היותם חמים או קרים רכים או קשים, אלא מצד התכונות העצמיות של החומרים והשפעתם בגוף אחר התפרקות המזון והשבתו אל היסודות הראשונים של החומר, ואי"צ להאריך במה שנודע ומפורסם.

ועל זאת הורה [אבוקראט] כי ראוי לחכם ולרופא שלא יעמיד עצמו ראשון בניסוי, וישתדל ויקח אחריות לדעת קודם כל כל מה שכבר נבדק ועמד במבחן ע"י חכמים אחרים.

והנה ראוי לדעת דישנם סמים הפועלים ומשפיעים על גוף האדם, באופן שהפעולה הבאה מצד איכות החומר שלהם – הריהי ניכרת ומפורשת, והפעולה הבאה מצד צורתם – היא נסתרת מאוד, עד שאי אפשר לשערה ולהגדירה, וכמו רוב הסמים שאין נודעת בהם שום סגולה ואין מייחסים להם פעולה מיוחדת ומסויימת.¹² ולאידך גיסא ישנם סמים שהפעולה שיש להם מצד צורתם הריהי ניכרת והשפעתם מובהקת, כגון אותם הסמים שיש בכחם לשלשל או להמית או להחיות, ולעומת זאת אין להם כמעט פעולה מצד החומר שלהם, והשפעתם בגוף האדם בענייני החימום והקירור הריהי קלה וקטנה מאד, אף כשהם עצמם חמים או קרים, והטעם לזה עשוי להיות מחמת אופן השימוש בהם [כגון שנוטל מהם באופן חסר מחמת מרירותם] או משום שאותן האיכויות הקיימות בחומר שלהן אינה חזקה ואינה ניכרת.¹³

אכן כדי לעמוד על אמתת הענין ולהכיר תכונותיו ופעולותיו המיוחדות של סם מסויים, שהן מה שראוי להגדירם בתור פעולותיו העצמיות [– כלומר, אם רצוננו לאמת את התפיסה המדעית המייחסת סגולות מסויימות לאותו החומר הפעיל] – באמת אין לנו יכולת בשום אופן להביא ראיה המוכיחה כי אותן הפעולות אכן באות מכחו של אותו הסם, ואין דרך לבוא לידיעה נכונה בזה מצד ההשערה והסברא ההגיונית כי אם ע"י הנסיון המציאותי. והרי אנו יודעים [שהרושם החיצוני עלול להטעות בזה], כי הנה ישנם סמים שהם חומרים נפסדים לגמרי [ואולי אף בעלי ריח דוחה] ומכל מקום באמת הם סמים מועילים ומרפאים; ומאידך יתכן למצוא צמח שמצד טעמו וריחו היה נראה שהוא ראוי לאכילה כשאר מיני המזונות, אבל באמת הוא רעיל וממית...

מכל האמור נתבאר כמה גדול לאין שיעור הסיכון שיש בדרך החקירה ע"י ניסוי [וטעיה...], ועם זאת – הצורך הגדול והעצום בו, שהרי כל אותם החומרים שאנו משתמשים בהם בתור מזונות – למדו בני אדם שהם אמנם ראויים לזון – רק מתוך הניסוי שלהם.¹⁴

[ורודג' לדבר, מה שמשלימים כפי הצורך ב'תוספי תזונה', שבהם מביאים אל הגוף תמצית היסודות והחומרים שצריך לו לתזונתו, בלא שום איכות של החומר כדרך המאכלים הטבעיים].
מה. היה מקום לומר שכולם קיבלו מאדה"ר, וכיו"ב. אבל הרמב"ם כדרכו מבאר הדברים כפי פשטות הנגלה וידוע לנו.

מו. יתכן שכוונתו שרוב הסמים אין יודעים להם כלל שום פעולה מיוחדת, והסמים האלה שמדבר בהם כאן, הגם שיש להם פעולה ניכרת מצד חמרם, מ"מ מצד הצורה אין יודעים בהם פעולה יותר משאר הסמים.

מז. [כגון אם כח הפעולה שלה חלש מצד עצמו, או מפני שאיכות החומר עצמו אינה במצב המוכשר להשפיע, כגון חומר שאינו מוליק כ"כ את החום וכל כיו"ב].

סגולה נמשכת אחר הצורה המיניית, בין שיהיה אותה הסגולה לאיזה מין שיהיה ממיני בעלי החיים, או [מיני] צמח, או [מיני] מחצב. ואין שום פנים בזה לתת סבה, ואין זה הוא ממה שיבוקש לו סבה בשום פנים, ולא בזולת זה מן הסגולות'.

תוכן הדברים בלשוננו:

התופעה של צחוק, שהיא מתרחשת כאשר מדגדגים כנגד אצילי הידיים [המרפקים, אולי הכוונה במתנים, או בית השחין] ותחת כפות הרגליים, וכן הצחוק המתרגש עלינו כאשר אנו רואים דברים מצחיקים או שומעים כאלה – אי אפשר באופן כללי לדעת סיבה לדבר כזה.

ואמר הרמב"ם כי הדברים אמתיים ונכונים, שהרי הצחוק הוא מסגולות האדם [היינו מן התכונות הטבעיות הבסיסיות שלו כנ"], וידוע כי כל תכונה עצמית כזו הריהי תולדה של הצורה היסודית של אותו סוג נמצא, בין התכונות של מין ממיני בע"ח בין צמחים בין חומרי-יסוד דוממים.

ובשום אופן ושום צד א"א לבאר סיבה לתכונות אלו, ואין סוג הדברים שראוי לחקור ולמצוא להם סיבה, לא בענין הצחוק ולא בעניינה של אף אחת מיתר הסגולות.

ועכ"פ [בין אם ניכרת יותר הפעולה מצד החומר או הפעולה מצד הצורה] מוכרח הוא ששתי ההשפעות תהיינה קיימות [באיזו מידה שהיא], הן זו שמחמת החומר והן זו שמחמת הצורה.

והנה היו [מקובלים אצל הרופאים בשימושי הרפואה] סמים הפועלים בשני אופני ההשפעה המבוארים: הנה לדרך ההשפעה שמצד הצורה – נזקקו סמים מיוחדים לכל אחד מהאברים שצריך להשפיע עליהם רפואה, לקיבה ולכבד, ללב ולטחול ולמוח. ולצורך ההשפעה שמצד המוטבע בחומר עצמו גם כן נמצאו השפעות שונות... וכל זה למדו מן הנסיון ארוך הטווח.

'סגולה' – אין לבקש לה סיבה בשום פנים ובאמת הרמב"ם עצמו ביאר כלל עניינה של סגולה, שהיא מחוקי הטבע היסודיים ביותר, ועל כן אין לבקש לה טעם מובן וסיבה הגיונית. זו לשונו בפרקי רפואה^{מח}:

'אמנם [הצחוק] אשר יקרה בעת משיש חיצוני האצילים ושפל הכפות, וכן הצחוק אשר ימצאנהו בעת ראיית הדברים המצחיקים או בעת שנשמעים [דברים מצחיקים] – הנה אין לידיעת זו סבה בזה דרך כלל.

אמר משה – והוא מאמר אמתי, כי הצחוק הוא מהסגולות [של] האדם. וידוע, שכל

מח. (שם ח"ב, פרקי משה ברפואה, סעיפים 71-72) כנ' ראשית הדברים היא העתקת דברי הרופא גאלינוס, ועליהם הוסיף רבנו הרמב"ם חוות דעתו. ואמנם מכלל שניהם יש לנו ללמוד, מאשר בחר הרמב"ם להביא מדבריו ומה שחבר אליו מדבריו.

מט. וכנודע מדברי חז"ל וכמו שביאר הגר"א כי הדיבור והשחוק שניהם מיוחדים לאדם, ואמנם שניהם באים מכח הדעה שיש בו, והיינו הבנת הדברים לאמתם ויכולת הניתוח המושכלת שהיא תופשת מושגים מופשטים.

הקטן אם היתה לו חיבה יתרה לאביו ואינו יכול להפרד ממנו – לוקח האב רצועה מנעלו הימנית וקושרה לו בזרועו השמאלית, ויועיל לו זה דרך סגולה. ואמנם משמעות הדברים בגמ' שאינה פעולה טבעית, עי"ש. והמאירי שם כתב שהוא נחש המקובל אצל ההמון.

ושם במשנה שלאחריה 'יוצאין בביצת החרגול ובשן של שועל ובמסמר הצלוב, משום רפואה, דברי ר' יוסי. ר' מאיר אוסר אף בחול משום דרכי האמורי'. וגם בהם פי' דמועיל דרך סגולה. ובהמשך המשנה במסמר הצלוב כתב 'וכך מדמים בעלי הסגולות'. ועל זה עצמו סיים הר"מ שהלכה כר' יוסי, לפי שהעיקר אצלנו 'כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי', ולא עליו אמר ה' 'ולא תלכו בחוקות הגוי' וכו'.

ובספר המורה נקט אותה הלשון [א"ל- כ'ואצ"ן], בבואו לבאר האיסור: 'ולהרחיק מכל מעשי הכשפים הזהיר מלעשות דבר ממנהגיהם... כל מה שאומרים שהוא מועיל ממה שאין העיון הטבעי מחייבו אלא נוהג לפי דמיונם בדרך הסגולה. והוא אמרו "ולא תלכו בחוקות הגוי", והם שקוראים אותם ז"ל דרכי האמורי, מפני שהם ענפי מעשי

הרי מפורש כי כן הוא בכל העניינים שהוא קורא בשם סגולה, חוק חקוק ואין להרהר אחריו לחקור מה למעלה ממנו, מה סיבתו ועלתו.

ובכל אופן לענייננו די במה שנלמד מדבריו דישנה מציאות של 'סגולה', דאף שהיא תופעה טבעית אין לחקור על סבותיה ועלויותיה, ולא מפני שפעולתה רוחנית הרי היא נעלמת מעין כל חי, אלא מפני שהיא חוק טבע הדברים עצמם.¹

'סגולה' בדברי הרמב"ם בפי' המשניות

ונשוב לדבריו במשנת חכמים ור' מתיא בן חרש, שכתב: 'ואין הלכה כר' מתיא בן חרש שהתיר כו' מפני שזה אינו מועיל אלא דרך סגולה, וחכמים אומרים שאין לעבור על הדין אלא דרך ריפוי בלבד, בדבר שהוכח אמתי בלימוד ובנסיון בדוק, אבל ריפוי בסגולות לא, לפי שעניינם חלוש ואינו שכלי ונסיונו דל, והן טענה רק ממי שטוען להן'.

ואמנם לשון 'סגולה' האמורה כאן היא לשון המתרגם, ובכתיבתו של רבנו הר"מ בלשון ערב: 'אל-כ'אציה'. ומצאנו שנשתמשו בה בתרגום לשונו בכמה מקומות:

כגון בפ"ו (משנה ט) הבנים יוצאים בקשרים, שהביא הגר"מ משנ"ת בגמ' 'שהבן

ג. ואכמ"ל בהבנת הרמב"ם בדרכי חקירת המושכלות. וגם אין המקום לדון בדבר התפתחות והשתכללות כלי החקירה והבחינה בדורות האחרונים, אשר ניתנה לנו מאת הבו"ת יכולת ההבחנה ביתר שאת, לעמוד על החוקים היסודיים של הטבע, ועדיין צריכים אנו למודעי כי אין לעמוד על שרשי הסיבות הראשוניות והכחות היסודיים עצמם, כי נפלאים הם ממנו, והדברים עתיקים. ומן הענין להעתיק כאן דברי רבנו הרמב"ם ב'תשובה פרטית על שאלה רפואת' הנמצא בח"ד עמ' 137 ואילך, ובתחילת דבריו העיר: 'הריני מבטיחך ומתודה בשם הא"ל הנעלה, שבזמננו אף איש מן הרופאים הטובים ביותר טרם יודע לאבחן את העילה הזאת בדיקנות יתרה...'.
~~~~~

זה אסור'. והנה זה עומד בסתירה למה שנתבאר במשנה בדברי ר' יוסי שהלכה כמותו.

**והרמב"ם** עצמו בא ליישב הדברים: 'ואל יקשה עליך אותן שהתירום, כגון מסמר הצלוב ושן השועל, כי אלה – באותן הזמנים חשבו בהן שהוכיחם הנסיון, ולכן נעשו משום רפואה. והרי הן כמו תליית ה'פאוניא' על הנכפה כו' שכל דבר שנתאמת נסיונו כגון אלו, ואע"פ שאין ההגיון מחייבו – מותר לעשותו, והרי הוא משום רפואה, והרי הוא ככל המרפים את המעיים'.

**והתם** 'והבן אתה המעיין את המופלאות הללו שבדברי, והשמר בהן, כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך'. עכ"ד. ואמנם כאשר אמר כן הוא באמת, דבריו מופלאים וצריכים הבנה.

**ונראה** דיש להבחין בדיון הזה בין כמה נושאים חלוקים. כי הנה לענין איסור דרכי האמורי – ביאר הרמב"ם לטעמיה טעמא דקרא כדי שלא ימשכו אחר המכשפים עובדי הכוכבים והמזלות, והנה זה דוקא בדברים שמייחסים אותם לאותם מכשפים, אשר על כן נקרא שמם 'דרכי האמורי' וחוקותיהם, אבל כל דבר שהחכמים מחשיבים אותו כרפואה בדוקה ומנוסה ולא כפעולה של כחות עלומים ואפלים – אין בו שום סיבה לאיסור.<sup>22</sup> וזה

המכשפים, לפי שהם דברים שאין הגיון טבעי מחייבם'.

**ולפום** ריהטא היה נראה כאילו הדברים הפוכים ממ"ש בפי' המשנה, מן הקצה אל הקצה, הן בהבחנת המציאות דכאן נראה שבאמת אין בדברים תועלת, אלא דמיונות המכשפים המכזבים<sup>23</sup>, והן במה דמתוך כך נשתנה הדין ונאסרו הדברים משום דרכי האמורי.

**אמנם** המשיך הרמב"ם שם וביאר טעם האיסור והקלקול בדברים אלה שאין השכל מחייבם 'והם מושכים לעשיית הכשפים אשר הם נשענים לדברים כוכביים בהכרח, ויתגלגל הדבר לרוממות הכוכבים ועבודתם', היינו דג' מעגלים יש בזה: אותן הרפואות שמקורן ממנהג המכשפים, שהן מושכות לעשיית הכשפים ממש [וביאר דהכשפים עצמם באמת הם נסמכים על כחות עליונים נעלמים, התלויים במה שמושפע ע"י הכוכבים], ואלה הרי הם מביאים לידי עבודת כוכבים ח"ו. [ולא אמר שהאיסור ברפואות האלו מצד עצמן, דמתוך שאין אנו יודעים דרך פעולתן יש לחוש שכחות זרים מעורבים בהם. לא כן, אלא רק מפני שהם ממשיכים את האדם לעשיית כשפים ממש].

**וחזר** וביאר מה שהתירו חכמים 'ואמרו בפירוש כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, כוונתם שכל מה שמחייב אותו העיון הטבעי הוא מותר, וזולת

נא. [כנודע שהם משורש אחר, וכמו שדרשו חכמים (חולין ז, ב) כשפים שמכחישים פמליא של מעלה].  
נב. [ובזה' הרי"ק שם כתב שהדברים הללו ומיניהם אינם מועילים כידוע אלא בזמן שהחולה יודע שמתרפא בדבר בדוק ומנוסה. ע"כ. ולהבנתו שרי רק במקרה שהחולה מודע לאופן הטיפול בו, וגם יודע הסגולה המיוחסת לאותם הדברים, ומאמין בהם. ולמשנ"ת אי"צ לזה].

**'סגולה' בדברי הרמב"ם בביאור 'מלות ההגיון'**

**וכך** נתבאר מושג 'סגולה' בדברי הרמב"ם במלות ההגיון. עיי"ש בפרק העשירי, שביאר לשונות ההגדרות הכלליות, ונשתמש במושג הנ"ל [כאצה] ותרגמוהו 'יחוד' או 'סגולה':

**כאשר** נתבונן במחשבתנו על הענין הכללי הכולל מספר פרטים והוא מייצב עצמות כל אחד מהן [נפ] שהוא המעמיד ומגדיר מהותו] – נקראהו סוג. והענין הכללי הכולל שני סוגים או יותר ויהיה מייצב להם נקראהו מין. והענין שבו יבדל הסוג מזולתו ויהיה אותו הענין המייצב אותו נקראהו **מבדיל**. וכל מה שמצוי לכל פריטי הסוג תמיד ואינו מייצב לכל פריטי הסוג – נקראהו **יחוד** [ויש מתרגם סגולה]. והענין המצוי ליותר מאותו הסוג או לפחות ממנו נקראהו **מקרה**. הרי חמשת אלה הם הענינים הכלליים, כפי שמנאום הקדמונים.

**המשל** בכך אמרינו האדם או הסוס או הפרס הרי כל אחד מאלה נקראהו סוג. וכל אחד מהם כולל פריטי אותו הסוג, כראובן ושמעון מפריטי האדם...

**ואנו** קוראים את ההגיון '**מבדיל**' לאדם, לפי שהוא מבדיל סוג האדם ומבחינו מזולתו. וה'הגיון' הזה – כלומר הכח אשר בו יצייר את

ודאי תלוי בהבנת החכמים שבאותם הימים, בין אם חכמי אמת חכמי התורה הק' ובין במה שנשמכים על דעת חכמים החיצוניים, אמרו לך חכמה בגויים תאמין.

**ולעיקר** הנדון דידן – לא כתב הרמב"ם דבר כנגד הרפואות המועילות בדרך סגולה, ולא אמר דפעולה בדרך סגולה בהכרח אינה אמתית. אלא שישנם דברים שמדמים הגויים שיועילו בדרך סגולה, היינו שהם סבורים לפי דעתם המוטעה טעותם שאותם הדברים מועילים כדרך שמועילים באמת הדברים שיש בהם סגולה. ובאמת הם טועים, דאין בהם אותה הסגולה. ועכ"פ מה שיש בו סגולה אמתית – ודאי פעולתו מקובלת ותועלתו מוסמכת.<sup>22</sup>

**ואם** באנו לדון בהכרת המציאות לאמתה אם אמנם אותם הדברים מועילים לחולה לרפאו – אין לנו באמת הכרעה בזה מדברי הרמב"ם, כי לא אמר אלא שאין הכרח והוכחה לתועלתם מצד ההגיון הטבעי. ואדרבה הכיר הרמב"ם באותם הדברים שהנסיון מעיד עליהם שהם מועילים, רק שאין לנו ידיעה והבנה באופן פעולתם, ומפורש בדברי הרמב"ם דמותר לעשותם.

**ונשאר** בידינו כאשר דברנו כי עיקר עניינה של סגולה היינו התכונה המיוחדת הקבועה בטבעו של אותו הדבר.<sup>23</sup>

נג. ובתרגום המחודש של ה' מיכאל שוורץ ע"ה: 'כל מה שנאמר שהוא מועיל, והעיון הטבעי אינו מצריך זאת [– כלומר אינו מחייב דבר זה], אלא הם [– היינו אותם עע"ז], לטענתם, בבחינת סגולות', ע"כ. והיינו דזו טענתם, שהם אומרים שאותו הדבר מועיל בבחי' סגולה. ואמנם עצם עניינן של סגולות הוא אמתית, אלא שאין אנו מקבלים דבריהם שהם אומרים שבדבר זה יש סגולה.

נד. [ומה שהעיר רי"ק שם אינו נכון, כי ענין הכחות המיוחדות הוא ממש ענין הסגולה שכתב הרמב"ם].

המושכלות הוא המייצב [–] המעמיד] אמתת האדם.<sup>19</sup>

**ואנו** נקרא את הצחוק 'מיוחד' לאדם, לפי שהוא מצוי לכל [בכל] פריטיו תמיד, ולא ימצא זה לסוג אחר זולת סוג האדם. וכך רחבות החזה וזקיפות הקומה... כל אחד מאלו נקראו מיוחד לאדם, כי לא ימצא אלא לסוג האדם לבדו, וימצא לכל פריטיו בטבע. וכך ימצא לכל סוג בהכרח יחוד אחד או מספר יחודים.

**והענין** הכללי שהוא כללי ליותר מן הסוג, או יותר ייחודי ממנו – נקראו **מקרה**, כתנועה לאדם לפי שהיא כוללת יותר מן הסוג; או השחרות בו היא יותר יחודית בו כי לא כולו שחור ותמצא השחרות גם לזולת האדם... [פי] דיכולת התנועה היא תכונה בכל בני אדם אבל היא נמצאת גם בשאר בעלי חיים. וכן שחרות, דמלבד זה היא גם אינה נמצאת בכל בני האדם]. ע"כ הצריך לנו.

**ונמצינו** למדים כי סגולה היא ענין ייחודי ותמיד, וודאי שהוא פועל. אבל הנדון בחצר כבד וכיוצא בהם – האם באמת הם מועילים. ומה שכתב הרמב"ם שהם דרך סגולה, היינו להגדיר סוג פעולתם, שעליה אנו מסופקים אם ישנה או איננה, כלומר

דהא ודאי שאין בהם תועלת בדרכי הרפואה הטבעית הנגזרים מן ההיקש השכלי, שאנו מבינים דרכי פעולתם, אלא שאם הם מועילים – הרי זה בדרכי הסגולה היינו התכונות הייחודיות לאותם הדברים, שאין אנו יודעים סיבתם ודרך פעולתם.<sup>20</sup>

**הרי** שהגדרת סגולה אמורה בענין שהוא באמת מועיל, וברפואה דחצר כבד וכיו"ב הנדון האם אמנם הם סגולה.

**וא"כ** הנדון ההלכתי אין להעמידו על השאלה אם מותר לרפא בדרך סגולה [ופרקי רבנו משה מלאים רפואות שהן פועלות בדרך סגולה, וכי יאמר דכל אותן הרפואות אסור לעשותן בשבת להציל הנפש].

**אלא** – דבר שכל תועלתו תתכן רק בדרך סגולה – האם מותר לרפא בו. וע"כ יש לפרש יסוד הנדון בכה"ג דהיכא שהדבר ספק אם הוא מרפא – האם יש לסמוך ע"כ שיועיל לרפא.

**הדרי'** לדין היתר הצלה ופקוח נפש ברפואה בדרכים נעלמות

**ואחר** שזכינו לראות נכוחה כי דברי הרמב"ם אינם עסוקים בעניינה של רפואה שאנו מכנים סגולית – הנה יש לנו

נה. כלומר הוא יחוד שיש בו הגדרה עצמית למה שמבדיל את האדם משאר בעלי החיים. לעומת הדברים שלהלן שהם מיוחדים לאדם אבל אינם עצם הגדרתו [וזה דבר התלוי בהשקפה ותפיסה רחבה, כי אם גם ההגיון וגם השחוק מיוחד לאדם – איך נדע מה מגדירו מצד אמתתו ומה ענין צדדי בו].

נו. והנה מבואר הרמב"ם בדרכי הנסיון – הבחינה והחקירה, שהם בסופו של דבר תלויים במוחשות ובמושכלות, כגון שהוא רואה כי פעם אחר פעם דבר מסויים גורם לדבר אחר, הוא יכול לשער שיש קשר סיבתי ביניהם, וא"א לעמוד בהחלט על אמתת הדברים.

וביאר דיש בענין הזה חילוק גדול בין הפעולות הנמשכות מצד הצורה, שיש להם הבנה גם בהיקש השכלי [מצד שאנו מכירים איכותם ותכונותיהם של החומרים בעלי הצורה ההיא, ואנו יודעים עכ"פ בכללות

אם גם בתרופות סגוליות יש הכלל של פקו"נ שדוחה כל האיסורים בודאן ומכ"ש בספיקן.

**ידוע** משנתינו דיומא פ"ג ע"א מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו ור' מתיא בן חרש מתיר. **ופליגי אבות העולם** רש"י ורמב"ם. דדעת רש"י דמחלקותם אם היא רפואה גמורה, דלדעת ת"ק **אינו רפואה גמורה** אף על פי שהרופאים רגילים לתתו, ולר' מתיא רפואה גמורה היא, ולדרך זה יקשה דמ"ט דת"ק, דסו"ס **גם אם אינה גמורה מכ"מ גם ספק רפואה תדחה איסור ככל ספיקות בפ"נ.**

**וכבר** עמד בזה מהר"ם בן חביב בכפו"ת ביומא שם, וכ' דמש"ה שינה הר"ן בהעתקת רש"י והחסיר תיבת גמורה. ובאמת מפורש כן בחי' המאירי ביומא שם כ' בטעם שאין מאכילין מחצר כבד וז"ל **מפני שאינו רפואה**, אף על פי שהמון נוהגין כן, ואין להאכיל את האיסור במקום שאין בו רפואה, ור' מתיא בן חרש מתיר מפני שחושב עליו שיש לו רפואה בענין זה.

**מבואר** מדברי המאירי שהאיסור לת"ק **מפני שבאמת אינו רפואה כלל**, אף על פי שההמון נהגו בו, פי"ח ועי"ז משקיט קצת פחד החולה ומשפיע גם על מצב רוחו העגום, **שאינ**

לשוב ולברר הדברים עצמם ולבקש הכרעה בשאלה זו שפתחנו בה מתחילה, אי שרי לחלל שבת ולעבור על שאר איסורי תורה בעבור השתדלות של הצלת הנפש בפעולה שאינה מכוונת להועיל בדרכי הטבע כי אם בדרכים רוחניות נעלמות. ועוד חזון למועד להרחיב בבירורה.

**עכ"פ** עיקרם של דברים נוגע לכלל הדין של רפואה ידועה ושאינה ידועה, שהוא אמור בכללות בכל רפואה שתהיה, ואין ראוי לחלק בה בין רפואה טבעית וסגולית.

**והנה** עד הנה עזרנו השי"ת ומצאנו כדברינו בשו"ת שבט הלוי, בעיקר ההתייחסות לרפואה שאינה מוכרת ורפואה שאינה ידועה, ובביאור כוונת הרמב"ם בפיה"מ דלא כמשמעות דברי הברכ"י. [אמנם לא מצאנו לע"ע מי שיפרש כדאמרו כוונת הרמב"ם בדרך סגולה. אבל בזה נראה שדברינו מיוסדים ומבוססים ומוכחים בלשונות הרמב"ם עצמו, וקרוב לשמוע דאכן זו אמתת כוונתו].

**וזה** לשון שבט הלוי (ח"ה סי' נה) בתשובה על ענין תרופות הומאופתיות:

**(א)** הנה היסוד<sup>2</sup> בהלכה זו – אם זו תרופה טבעית או סגולית, ואם היא סגולית<sup>[1]</sup> –

דרכי פעולתו], לבין פעולות המיוחדות מצד החומר, דכיוון שהן מעלה ייחודית לאותו החומר אי אפשר להוודע מהן אלא 'בהכפל החוש בהם פעם אחר פעם'.

נז. היינו יסוד הדין בשאלה זו של תרופות הומאופתיות.

נח. אתי לפרש מאי ס"ד להתיר מטעם זה דההמון נוהגין בה [והיה מקום להבין דבאמת אין לנו ידיעה מבוררת להחליט שאינה רפואה, אלא שאין לנו סיבה מספקת להחזיקה ולהאמינה, והס"ד דמה שרבים נוהגין בה הרי"ז רגלים לדבר דיש בה תועלת. עוד היה מקום להבין בדומה לזה, דמה שהרבים נוהגין בו יש לו יותר מקום בדרכי ההשתדלות. ומ"מ כ"ז אינו מחזור כ"כ, דאם סבירא להו לחכמים שאינה רפואה – מה לנו ולרבים הטועים לחשוב שיש בה משום רפואה].

וצ"ל ההבדל בין זל"ז<sup>פ</sup>, ובחצר הכבד של כלב שוטה לדעה זו אינו בגדר תרופה כלל, ואין בו צד להועיל אלא לישב דעת החולה בחשבו שהוא רפואה לו ולזה לא הותר לעבור איסור תורה, משא"כ בקמיע דחסר לנו רק הידיעה אם הוא מומחה או לאו, אבל יתכן שתפא, ומ"מ כיון שעדין לא נתברר אפי' בגדר ספק אם לאו דהחולה מבקש זה לא היינו מתירים לחלל שבת ע"ז.<sup>סא</sup>

**וגדר** זה של יתובי דעתיה אף על פי שאינו רפואה מצינו בשבת קכ"ח ע"ב לענין הדלקת נר ליולדת ובשו"ע או"ח ריש סי' ש"ל, ומותר גם לדידן. ואין לדמות הנושאים דשאני התם בנר ובפרט ביולדת שהיא יכולה להסתכן אם תשרה בפחד מחמת חושך, כמש"כ הקדמונים והפוסקים.<sup>סב</sup>

ספק שהוא חלק נכבד ברפואת המחלות, מכ"מ כיון שלעצם המחלה אין רפואה בכך אין להתיר איסורים, ור' מתיא בהא עצמו חולק והתיר מפני שחושב עליו<sup>נב</sup> שהוא רפואה אף על פי שבאמת אינו רפואה כלל, מכ"מ הא גופא שחושב עליו שהוא רפואה מקיל לו קצת ומש"ה התיר ר' מתיא.

**ובתשובת** הרשב"א ח"ד סי' רמ"ה מייתי בשם רבינו אהרן ז"ל שכותבין קמיע אפילו בשבת לחולה שיש בו סכנה או ליולדת היכא דאינהו תבעי ליתובי דעתיהו, אף על פי שאין אנו יודעים אם הוא מומחה או לא, אבל אם אין תובעים צריך שיהי' קמיע מומחה או איתמחי גברא, הרי דאנו מתירים לישב דעתם אף על פי שאינו רפואה בדוקה, ולדעת המאירי הלא זה דעת ר' מתיא ב"ח ואנן קיי"ל כת"ק.

ומפרש דכיוון שרבים המחזיקים אותה למועלת – יתכן דגם דעתו של אותו החולה נמשכת אחריהם ונסמכת על רפואה זו, ומהני ליתובי דעתיה. ובדעת רבי מתיא ב"ח עצמו ביאר דהא גופא הטרם להתיר.

**נט.** היינו דהחולה חושב שיש בזה רפואה למחלתו [אבל לא בעי למימר דר"מ ב"ח סבירא ליה דיש בזה באמת משום רפואה].

**ס.** וצ"ע כי הנה במשנתנו לא חילקו אם החולה תובע או לא, ומשמע דלחכמים בכל גוונא אסור, ולר' מתיא בכל גוונא מותר, וע"כ דאינו עולה בקנה אחד עם הדין האמור בקמיע.

**סא.** צ"ע החילוק בין חצר כבד לקמיע שאינו מומחה, דממנ"פ אם לא סמכא דעתנו על הקמיע שיועיל ואינו נכנס אפי' בגדר ספק הצלה דנימא ביה ספק נפשות לקולא, א"כ מה יוסיף ומה יועיל רצונו של החולה. ואם מצד עצם רצונו של החולה והדאגה שלא תטרף דעתו – א"כ מאי אכפ"ל איזו רפואה הוא מבקש ואם יש רגלים לדבר שתועיל או לא.

ויש להבין כוונתו דקמיע הוא סוג דבר שיש טעם וסיבה שיועיל ובזה יש משקל גדול יותר לרצונו של החולה וישוב דעתו, כי הוא מבקש להסמך על דבר שיש בו טעם הגון, ובזה – הגם שמצד עצם הדבר אין אנו מחזיקים אותו כמועיל, ואין סיבה לחלל השבת בעבורו, מ"מ כיוון שמועיל יישוב דעתו של החולה מותר.

**סב.** נראה דמתחילה הס"ד לדמות לנדון דחצר כבד, דגרע מקמיע שאינו מומחה, והטעם דקמיע עדיף משום שיש יסוד לומר שיועיל, ונהי שיש לנו ספק בטיבו של קמיע זה אם הוא מוכשר לפעול



**ב)** ודעת הרמב"ם בפיה"מ דפלוגתת חכמים ור' מתיא ביסוד **אם רפואה סגולית היא בגדר רפואה גמורה להתיר בשבילה גם איסורי תורה**, ובכפוף"ת בתוס' יוה"כ שם אחרי שנו"נ בשיטת הרמב"ם **דלכאורה סותר דבריו** סו"פ ו' דשבת במשנה דיוצאין בביצת החרגול בפיה"מ שם ובחיבורו פי"ט מה' שבת הל' י"ג וי"ד **יראה דרפואה סגולית רפואה גמורה היא**, ואחרי שהאר"י בכפוף"ת בדעת הרשב"א והראשונים בזה אסיק בדבריו דנהי דרפואה סגולית רפואה גמורה ואין בה משום דרכי האמורי כמסקנת הש"ס סו"פ ו' דשבת, והרופאים אומרים שהיא רפואה ומועיל להחולי הנ"ל דרך סגולה, מ"מ אם היא לעבור על ד"ת כגון להאכיל מחצר הכבד של הכלב שנשכו אין להתיר דלא התירה תורה להתרפאות החולה בכלל האיסורין ולחלל עליו שבת אלא ברפואה טבעית לא ע"ד סגולה ע"כ.

**והנה** לדבריו הקדושים שכ' דלא התירה תורה היא כהלכתא בלא טעמא דהיכן מצינו זה דלא התירה תורה, דכיון דרפואות האלה

רפואות גמורות הם ומועילות לחולה זה ומותר להתרפאות ע"י א"כ מנ"ל דפקו"נ כזה אינו דוחה איסור תורה, אבל לשון הרמב"ם בפיה"מ שם וז"ל וחכמים סוברים כי אין עוברים על המצוות אלא ברפואה בלבד ר"ל בדברים המרפאים בטבע, והוא דבר אמתי הוציאו הדעת והנסיין הקרוב לאמת, אבל להרפאות בדברים המרפאין בסגולתן אסור כי כוחם חלוש אינו מצד הדעת ונסיינו רחוק והיא טענה חלושה מן הטועה (בתו"ט מן הטוען) הנה אמר לנו רבינו מילתא בטעמא, שכללי רפואה גמורה הם שתים שהוציאו הדעת ור"ל שעצם חכמת הרפואה ולמוד הרפואה צריך שיקבע שהגיון הלב והדעת קובע שכח רפואה זו מועילה למחלה זאת, שנית שנסיון התרופה תהי' אמיתית ור"ל שיש הרבה תרופות שכללי המדע אומרים שהם מרפאים אבל הנסיון במציאות נותן תמונה אחרת וזה כמה פעמים מצד המקבלים כי אין הגופים מקבלים תרופות כאלה, **אבל שני כללים אלה יתכנו בדרך כלל ברפואות טבעיות.**

ולהועיל [ועד כדי שאין אנו מחזיקים אותו בסתמא כמסוגל להועיל], מ"מ להצד הזה שהוא קמיע טוב ונכון – הרי יש בו סיבה אמיתית לפעול ההצלה, ולעומת זאת אור הנר בעצמותו ודאי אינו פועל רפואה והצלה, אלא שיתכן ומתוך הטבת במצב הכללי של החולה יהיה יכול לבוא לידי הצלה. אבל האמת שהנדרון בנר אינו דומה כלל למה שנחלקו בחצר כבד, שהרי בנר התועלת מוחשית ומתקבלת על הדעת, אע"פ שאינה פועלת באופן ישיר לענין הרפואה עצמה. והלא בעיקר הדין שלא תשב בחושך אמרה הגמ' פשיטא והיינו דהא ודאי שרי משום פקוח נפש [ומסתבר דאם הוא כ"כ פשוט מסבירא אין מקום לחלק בזה בין יולדת לשאר חולה]. ואין נראה בגמ' דמ"ש פשיטא הוא משום צורך הטיפול בה, דזה ודאי פשיטא ואיצ"ל פ, ועוד דא"כ אינו מובן התי' דמייירי בסומא כו' והלא מצד צורך המטפלות בה אין חילוק כלל אם היא סומא או לא. אע"כ דעצם הישיבה בחושך מבהלת לב החולה ומסוכנת לו, ואם לא ראייה לדבר זכר לדבר מה שנא' והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו. ויל"ע למסקנא דגמ' דמייירי בחשש כללי שיש לה דלמא לא יטפלו בה כדבעי, ולזה יש לדמות רפואה שאינה אמיתית, דמ"מ החולה מבקש אותה כיוון שהוא תולה בה תקוותו, ובחיסרונה הריהו חושש שמא ימות בחליו. ואמנם כל כה"ג יתכן דשרי דוקא ביולדת מתוך חולשתה ורגישותה.

הם צריכים לרפאות חולי זה מכ"מ אין בשום רפואה החלטה גמורה שהיא מרפאת, וממילא תמיד יש ספק בתועלת הרפואה, ואעפ"כ מותר, מטעם דגם ספק פקו"נ דוחה, ועש"ה, וראיתי להגאון מהרש"ם בדע"ת סי' שכ"ח שם מביא מס' דמש"א סוף פ' אלו טריפות שחילק דבאיסור שבת דהוי סקילה בעינן שתהא רפואה ידועה משא"כ בשאר איסורים והניח בצ"ע, ולמה שביארתי דברי הרמב"ם בפיה"מ ביומא דבריו מוכחים להדיא דלא כדעתו דהא איסור אכילת חצר הכבד מכלב הם שאר איסורים ורק איסור לאו וטעם האיסור משום שאין הרפואה ידועה כנ"ל, אלא דיש חילוק בין ספק לספק ע"פ תשובת עט"ח הנ"ל (שהובא בקצור גם בדע"ת שם).

(ד) והשתא בענין התרופות המואיפתיות שכ' כב' שהם מרפאות בדרך סגולה – תלוי בהנ"ל דאם רפואתם כבר בדוקה ויש נסיון אמתי על רפואתם הגם שאין מרפאין ממש כל החולים הנה מה שרפואתם דרך סגולה אינו ריעותא דהנסיון והיעילות של הרפואה קובע הכל, ובכלל אני נבון אם זה שלוקחים גרעין של מעורר המחלה ונתגלה בחכמת הרפואה שזה עצמו גורם הרפואה אם הוא בגדר דבר סגולי, דאולי זה אחד מסודי הטבע ששם הקדוש ברוך הוא בטבעי[ו]ת הבריאה אלא שאנחנו לא נדע, ולמה יקרא סגולי, ואולם א"כ יקשה מ"ט יקרא לקחת חצר הכבד של הכלב לנשיכתו רפואה סגולית, וי"ל זה. סו"ד לפי מה שהסביר לי כב' ענין של תרופות הנ"ל נראה יותר שזה רפואה טבעית, עכ"פ יהי' איך שיהי' הקובע בזה אם נתקבל לרפואה ע"פ מומחים, ואם יש כבר נסיון רב על הדבר. – – –

הדו"ש בידידות, מצפה לרחמי ה'. [עכ"ד].

**אבל** ברפאות סגוליות היות שמצד כללי המדע אין יכולים לקבוע כוחם הרב ברפואה ורק באומדן דעת סגולי ע"כ הם בגדר כוחם חלוש כלשון הרמב"ם, ושנית שנסיונו רחוק והיא טענה חלושה מן הטוען שכן הם מרפאים, כי בדרך כלל דברים אלה שהם סגולים הגם שלפעמים מרפאים מכ"מ לא נעשה מהם רציפות של נסיון ועי"ז אין הנסיון אמיתי, ונהי דמותר לרפאות בהם מכ"מ בכזה לא הותר לדחות איסור תורה, א"כ אין זה כהלכתא בלא טעמא ואולי גם הכפו"ת כיוון לזה אלא שקיצר במובן.

(ג) והנה המתבאר דההבדל בין רפואה טבעית לסגולית אינו בזה שזה טבעי וזה סגולי, אלא במהות פעולתה שאין אנו יכולים לקבוע תועלת רפואתה ע"י שאינה יוצאת מן הדעת, וגם אין נסיונה אמיתי, ולפ"ז גם בתרופה טבעית אלו יחסר לנו הנסיון האמיתי ועדין לא קבעו תועלתה אינה בגדר רפואה לדחות שבת ואיסורים, ולפי דעתי הם הם דברי מג"א סי' שכ"ח ס"ק א' שכ' ועיין ביו"ד סי' קנ"ה דבעינן הרפואה ידועה או ע"פ מומחה, ובפמ"ג שם הקשה על המג"א דצ"ע דבספק נמי פקו"נ דוחה, וכ' דביו"ד שם י"ל דמיירי בחולה שאין סכנה דאיסור דרבנן כה"ג לא מתירין יע"ש אבל הברור כמש"כ בתשובת עטרת חכמים אה"ע סי' ל' להגאון רב"פ דודאי ביו"ד שם מיירי נמי בחולה שיש"ס כמבואר להדיא באו"ה סי' נ"ט והוא מתשובת מהר"ם ב"ב והג"ה מיי" פ"ח מה' מאכא"ס ומוכח שם דיש בו סכנה איירי, אלא דשם נאמרה הרפואה מפי גוי סתם שאינו רופא, ע"כ לא רצה מהר"ם להתיר רק אם ידועה הרפואה גם בלעדי זה, אבל בסתם רפואות שמוחזקים שלוקחים אותם לשם רפואה ומטבעם

ועשייתם סגולה<sup>סג</sup>] – לא יהיה זה אלא לזרע יצחק בלבד, ופלוגי [– ר"ל ישמעאל] מצורף ונלוה [– טפל ונספח] אל ברכות יצחק, והוא אמרו "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא", הנה ביאר בזה כי העיקר הוא יצחק, וזה [– ישמעאל] – מצורף ונלוה.

**ובביאור** אמר השי"ת: "כי ביצחק יקרא לך זרע", והניח ישמעאל לגמרי, ר"ל אע"פ שיהיה מספר רב – לא יהיה חשוב ומעולה, ולא נרצה, ואין לו חלק משלמות האדם עד שתודע בו ותתפרסם [– פ"י אינו מבטא ומגלה שום דבר משלמות האדם באופן שתהיה נודעת על ידו בעולם], ואולם תודע מעלתך בזרעך החשוב והמעולה, והוא [הזרע] שיהיה מיצחק, וזהו ענין [– פירוש ומשמעות] 'יקרא' כמו שאמר "ויקרא בהם שמי ושם אבותי" ר"ל שיתפרסם בהם ויוודע.

**ואח"כ** ביאר שהברכות ההן שיועדו לאברהם, אשר מכללן שתהיה בבניו תורת אלקים ודת, כמו שיעד לו להיות בזרעו, ואמר "והייתי להם לאלקים", ו[אח"כ] ייחד יצחק מישמעאל בכולן, כמו שביארנו בביאור ייחודו... ביאר לנו השי"ת... שיעקב נתייחד בכל מבלעדי עשיו, והוא מאמר יצחק אליו "ויתן לך את ברכת אברהם".

**הנה** נתבאר מפסוקי התורה שמעלת הדת היעודה לאברהם ונכרת לו ברית עליה

'סגולה' בדברי הרמב"ם בביאור לשון התורה לקראת חיתומו של דבר ראינו עוד לחפוש ולחקור אחר דברי הרמב"ם בביאור עניינה של 'סגולה' בענינים אחרים. ולא דבר ריק הוא ממנו כי הוא חיינו, ובדבר הזה נאריך ויאמנו דברינו.

**הנה** זאת מצאתי בדברי גדול מתרגמי הרמב"ם ר"ש אבן תבון<sup>סב</sup>, בביאור המלות ע"ס א"ב, וביאר שם 'סגולה' – 'תואר לחשובים מבני אדם, כענין יחידים מיוחדים. וכן נקראו סגולה וסגולות המקרים במיוחדים במין מהמינים, וכבר בארנוהו באות הא' במלת איכות'. עיי"ש.

**וביאר** שם 'המון', אשר הוא מתייחס אל ה'סכלים' ופחותים מבני אדם, מפני שהם הרוב, כנגד ה'סגולות'. והסגולות והיחידים – [הם] שמות נרדפים לחשובים שבבני אדם. ונקראו 'יחידים' למיעוטם, ו[משמעות] 'סגולות' – מענין 'סגולה מכל העמים', שהם סגולה מכל בני אדם'. עכ"ד הצריכים לנו.

**והנה** זאת מצאנו שכתב רבנו הרמב"ם אל אחינו בני ישראל ב'אגרת תימן'<sup>סד</sup>:

**'וכבר** באר השי"ת בתורה בתורה בדברו עם אברהם, כי כל מה שייעדו מן הברכות, ונתיתו תורה לבניו והבדילו אותם [י"ג

סג. בסוף ספר מורה הנבוכים מוהר"ק. הדברים שלהלן תמצא [בדפי אוצה"ח] בעמ' 783, ובעמ' 760. סד. תקנתי הלשון והעמדתיה באופן מובן ע"פ השוואת שני התרגומים המצויים בידי, מר"ק ומר"י שילת.

סה. רי"ק תרגם 'ויעשם סגולה', אבל במקור בערבית לא נזכרת כאן אותה הלשון המתורגמת בד"כ כ'סגולה'.

מופת ואי אפשר לפרשו באופן הרגיל כלל.<sup>סו</sup>

**וסיים:** סוף דבר כל אלו הם דברים שאינם 'פנות התורה' ואין להקפיד איך יאמינו בהם, וצריך שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר אם הם משל או מופת.

**והנה** זכינו בעה"י בעיקר דברינו ללכת בדרכו של רבנו הרמב"ם ובדרכם של רבותינו חכמי האמת, להשתדל בבידור דברי התורה על אמתתם, ובקירוב השכל אל דברי התורה, למען נשכיל את כל אשר נעשה, כרצונו ית' שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו.

**כי** הנה הוא ית' בחר בנו מכל העמים ורוממנו מכל הלשונות, ונתן לנו תורת אמת וחוקים טובים ומשפטים צדיקים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

**והנה** הדברים אמורים בכל אישי ישראל, כי כל המון בית ישראל הרי הם 'יחידי סגולה' לפניו ית', מאמיני ייחודו וייחוד תורתו, כאשר אנו אומרים בתכלית עלייתנו לפניו בתקוותנו ליום שכולו שבת – "אתה אחד ושםך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ואם אמנם תלמידי חכמים נקראים 'יחידי' – הנה הם מזכים את כולם ומפיהם אנו חיים, כי חיים הם למוצאיהם, והחכמה תחיה בעליה אוהביה ומבקשיה, בהיותם מיוחדים ומכוונים, מובנים ונאמנים.

שתהיה בבניו – התיחדה ביצחק ואח"כ ביעקב מזרע יצחק'. והוא מאמר הנביא, מודה לה' על זאת הטובה היקרה "אֲשֶׁר פָּרַת אֶת אֲבְרָהָם וַשְּׁבוּעָתוֹ לְיִצְחָק. וַיַּעֲמִידָהּ לְעֵקֶב לְחֵק לְיִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם".

**ובמאמר** 'תחיית המתים' בדברו על הייעודים העתידיים והבטחותיו ית' בתיקון עולמו, ואשר דן בהם אם האמת כדבריו שאין הדברים כפשוטם אלא הם אמורים בדרך משל – כתב שאין דבריו בזה מוחלטים, כי לא באתנו נבואה מה' שהודיעתנו כי הוא משל וגם לא מצאנו קבלה לחכמים שיבארו בפרטיה שהם משל. וכל מה שהביאו לפרש כאמור על פי דעתו, הוא מחמת מגמתו והשתדלותו לקרב את הדברים אל השכל.

**וכתב** כי כן היא השתדלותו והשתדלות כל איש תבונה מה' יחידי' [כאן תרגם רי"ק 'יחידי סגולה' ואכן במקור נקט הרמב"ם 'אל-כ'ואץ' כשימושו בכל מקום לומר 'סגולה'], הפך השתדלות ה'המון', אשר נאהב להם בדברים וערב לסכלותם ששימו התורה והשכל כשני קצוות סותרים, ומוציאים כל דבר מתחום המובן והמושכל, לומר שהוא מופת נבדל מן הטבע, בין ביחס למה שמסופר מן העבר בין ביחס למה שנראה בזמן ההווה ובין ביחס למה שנאמר שיארע לעתיד. ואנחנו נשתדל לקבץ בין התורה והמושכל, וננהיג הדברים כולם על סדר טבעי ואפשרי, מלבד מה שמבואר בו שהוא

סו. נואמנם נתן מקום לעיין ולהתבונן כפי מה שהולך העולם ומתברר והולכת השכלת בני אדם ומשתכללת, עד שיתכן דיותר מתקבל על דעתם של בני אדם להבין הדברים כהוייתם, וככל משנ"ת לעיל, והדברים עתיקים].

ותכליתם להביא את העולם לשלמות תיקונו ולהחזיר כל בריותיו לרצונו, שיהיו הנבראים עומדים בצביונם ובקומתם, משמשים בכל כוחותיהם ותכונותיהם לתכלית הטוב והאמת, ואין בהם רע ונפתל ועקש, כולם נכוחים ונכונים לייעודם, וחיצוניות מציאותם משלימה ומשמשת לפנימיות עניינם, דרושים לכל חפציהם, ומלכותו בכלם משלה.

**ומתוכם** של דברים הננו שבים ומבינים דברי התורה עצמה דברי אלקים חיים, כי אין לך פרשה בתורה שאין תחיית המתים תלויה בה אלא שאין לנו כח לדרוש. אמנם הוא ית' דורש טוב לנו וחפץ בנו ובחיינו, על כן הראנו את כל אלה והשמיענו כזאת, לטוב לנו כל הימים ולחיותנו לפניו.

והרי אנו מחכים ומצפים לעיקר אמונתנו, כי ישוב ה' מהרה אל ציון בית חיינו, ואת רוחו יתן בנו ויחיינו לפניו כל הימים. וזו תכלית אמונתנו ו'פנת דתנו' – אמונת תחיית המתים מן התורה, אשר הכל מודים בה שהיא עתידה להיות כפשוטה וכמשמעה, כי כל עצמה ועניינה בהשיבו רוחנו ונשמתנו בקרבנו, להיותנו דבקים בו ית' ככתוב ואתם הדבקים בה' אלקיכם כולכם היום חיים.

**והוא** באמת פלא הפלאים אשר הוא ית' מפליא לעשות וממנו לא יפלא כל דבר, בחיבור הפנימיות והחיצוניות בהיותם מתאימים ומשלימים. ומכללה אנו למדים על כלל הבטחתו ית' ועל כל הבטחותיו וייעודיו העתידיים וההווים, אשר כוונתם

### הערה על דבר שני נדונים מעשיים שעלו בדברי הפוסקים

בשולי הדברים ראוי להציב שתי הערות אשר קצרה היריעה לבררן עד תכליתן, אבל יש להן ערך גדול. והנה הן שתי שאלות הקרובות אל כלל מה שדברנו בו בעיקר המאמר, אבל יש להתבונן ולהבחין ביניהן חילוק גדול להלכה ולמעשה לחומרא ולקולא כדינא דאורייתא:

וטהרתו וקדושת תורתו הריהו מרוצה ומקובל לפני המקום ב"ה, והננו מבקשים מאתו שישא תפלתו ויבקש מלפני הבורא לחון ולחוס בני עמו וצאן מרעיתו.

**וא"כ** אין כאן פעולה המסורה ביד האדם דיש בה כח להציל, אשר על זאת אמרה תורה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם. כי אם לבקש ולהתחנן מלפני המלך, והוא הטוב בעיניו יעשה.

**השאלה הראשונה** אשר העלו מגדולי הפוסקים האחרונים זה עשרות רבות בשנים<sup>15</sup> אם שרי לחלל שבת או לעבור איסור על מנת לילך אצל חכם וצדיק למען יבקש רחמים על החולה וינצל. ובאמת היה נראה דנדון זה אינו שייך כלל וכלל לנדון שעסקנו בו עד עתה. כי הנה אין אנו סבורים דאותו חכם וצדיק יש לו כח לפעול ישועות בקרב הארץ, אלא שאנו יודעים ומובטחים בו שבזכות צדקתו

על כן תמים יהיה עם ה' אלקיו, וה' הטוב  
בעיניו יעשה, ועכ"פ מעצם אשר יבחר  
בטוב לא תבואנו רעה ולא ימנע ה' טוב  
להולכים בתמים.

\*

הנדון השני, ע"ד חילול שבת או שאר  
איסור על מנת להציל ממצב סכנה  
אשר כל עצם קיומו נודע לו רק באופן רוחני  
נעלם. וכעין מה שסיפרו לאחרונה בשם  
הג"ר יצחק זילברשטיין שליט"א<sup>ט</sup>, אשר  
בחג האחרון שמיני עצרת ושמחת תורה,  
בעוד ליל בטרם יכיר איש את רעהו, נגלה  
נגלה רב פלוני חכם וצדיק ובא בחלום  
לתלמידו אשר היה דר באחד מיישובי הספר  
על גבול הדרום עד עזה, אשר מקדם היתה  
כקוץ מכאיב לישראל ועתה הגדישה סאה  
באין שיעור ואין ערוך מה שא"א לדעת  
להכיל ולפה לדבר. והנה האיש ההוא  
ומשפחתו מכבר השנים חזרו בתשובה והיו  
שומרי שבת מחללו ומחזיקים בבריתו,  
ונשארו לדור במקום מגוריהם הראשון  
בעצתו או בהוראתו וברכתו של אותו צדיק.  
וכפי הנראה עמדה להם זכות זו שלא תאונה  
להם רעה, ואותו הצדיק נגלה אל אביהם  
באמש לילה וזרזו והזהירו מהר קח את  
אשתך ואת בניך וקומו צאו מן המקום הזה  
כי מלאכי חבלה באים עליה לשחתה. ויקץ  
והנה חלום ונבהלה רוחו אבל אמר חלומות

משל למה הדבר דומה, אשר אם חלילה  
נפל אדם למשכב והרי אומרים לו  
הבא זכות והפטר, ואם יש עליו מלאך מליץ  
אחד מגי אלף כו'. האם יתכן עתה שיבוא  
אותו חולה ויבקש להרבות זכויותיו כפלח  
הרימון, ע"כ ירבה בצדקה ויפזר מעותיו  
לעניים בשב"ק, ושמא אף יכתוב לנדיבי עם  
לעוררם על הדבר וכיו"ב, עכ"פ בדברים  
שאינם יכולים להעשות באופן אחר ובזמן  
אחר, האם מצוה עוברת תחשב או מצוה  
בעבירה חמורה ונוראה היא, היה לא תהיה.  
וחס' להו לזרעא דישראל להתייחס לתפילתו  
של צדיק כמכריחה ההנהגה העליונה,  
וכביכול יש בה סיבה למסוכב ועלה על  
עלות לגרום הצלה ולפעול ישועה.<sup>ט</sup> אלא  
כולנו כאחד כבנים לפני המקום ב"ה אשר  
עשאנו לו סגולה אוצר חביב, והוא ית' רוצה  
בנו וחפץ בחיינו, וכל נפלאותיו ומחשבותיו  
אלינו כב', להטיב לנו ולחיותנו. והנה אין  
לנו על מי להשען כי אם עליו, ואין לנו  
לפנות אלא אליו ולבקש רצונו, וגם  
להשתדל ולהרבות זכויות למען נמצא חן  
בעיניו. אמנם כל זאת בתוך מציאות החיים  
אשר נתן לנו, ובכלל זה באשר נתן לנו תורה  
ומצוות וצונו בתנאי עשייתן שיהא באופן  
שיתקיים 'וחי בהם' ולא שימות בהם. ולא  
נתן בידנו לעבור על דברי תורה או אפילו  
על דברי חכמים אשר צונו לשמוע בקולם  
מקרא דלא תסור.

סח. ושאני קמיע שהוא דרך מעשית אשר גלה סודו ליראיו היאך לפעול בכחות פנימיים בתוך מערכת  
ההנהגה בעולם. נאולי אה"ע אם ישנו צדיק בעל מופת אשר קבלה בידו ומסורת ברורה בפעולות סגוליות  
מועילות – הנה זה תלוי בנדון שעסקנו בו בכלל דברינו הראשונים].

סט. אינני יודע פרטי המעשה כפי שאירע, ע"כ תיארתי בכללות כפי הנוגע לעצם נדון השאלה, ואינו  
מעלה או מוריד לענין זה הדקדוק בסיפור המאורעות כהווייתם.

ולפום מה דמשער בנפשיה כמה הוא עלול לשגות בדמיונות ריקים.

**ושמא** תאמר הרי"ז כחולה האומר צריך אני – הנה בדבר כזה הלב יודע מרת נפשו אם חלומו שוא ידבר ורעיונותיו על משכבו יבהלוהו או דבר אמת היה בו ואכן נגלתה לו דמות רבו. כל שכן שהוא בדבר מצוה וקדושה, ויש לבדוק אם הוא בכלל מה שמקובל בשם רבנו הגר"א דאין לבעלי השקרים שליטה לשקר בעניינים שבקדושה, ומה לתבן את הבר נאם ה', ואשרי היודע ויגיד לנו דבר אמת.

**בין** כך ובין כך יראה ה' בענינו ואזלת ידנו, ויגדור פרצנו ופרצת עמו ישראל ברחמים, ויצילנו מאויבינו ומצרינו ומכל מבקשי רעתנו, ויושיענו ויעלנו מכל כנפות הארץ, וישיבנו ויושיבנו לפניו ברחמים.

**ובסופם** של דברים הוא מבטיחנו "וְאַתָּה אֵל תִּירָא עַבְדִּי יַעֲקֹב נָאִם יְדֹד וְאֵל תַּחַת יִשְׂרָאֵל, כִּי הִנְנִי מוֹשִׁיעֶךָ מִרְחֹק וְאַתָּה וְרַעַךְ מֵאֶרֶץ שָׁבִים, וְשָׁב יַעֲקֹב וְשָׁקֵט וְשָׁאֵן וְאִין מִחֲרִיד: כִּי אֲתֵד אֲנִי נָאִם יְדֹד לְהוֹשִׁיעֶךָ...

**פי** כה אומר ידוד אנוש לשברך נחלה מפתך: **אין** דן דינך למזור רפאות תעלה אין לך: **כל** מאהבך שכתוב אותך לא ידרשו, פי מפת אויב הפיתך מוסר אכזרי על רב עונך עצמו חטאתך: מה תזעק על שברך אנוש מקאבה, על רב עונך עצמו חטאתך עשיתי אלה לך: **לכו** כל אכלך יאכלו וכל צריך פלם בשבי ילכו, והיו שאסיד למשסה וכל בונד אמת לבו: **פי** אעלה ארכה לך ומפנותיך ארפאך נאם ידוד, פי נדחה קראו לך ציון היא דרש אין לה:

**כה** אומר ידוד הנני שב שבות אהלי יעקוב ומשפנתי ארחם, ונבנתה עיר על תלה

שוא ידברון ואיך יעשה הרעה הזאת לחלל השבת והחג במלאכות דאורייתא ודרבנן ותהא יציאתו בשלום. ויהי כאשר לא שמע לקול האות הראשון ובא ודפק עליו בחלומו פעם ופעמים ושלוש וכמעט אחז בציצת ראשו להוציאו מן המקום ההוא בחמלת ה' עליו. וכיוון שנשנה החלום גם הלום כהולם פעם אחר פעם נבהלה נפשו מאוד ושיער בדעתו כי יש דברים בגו, ולא בכל יום אתעביד כי האי, ואולי גם ידע בעצמו דאין הדברים באים מהרהורי לבו וכי אינו מבעלי גלי הדמיונות הנסערים ומתגברים על האדם והשקט לא יוכל. וכיוון שהיו ניכרים לו דברי אמת קם בעוד לילה ויעבור על דברי תורה ויעבר את אשר לו, ונסעו משם אל מקום אחר אשר מצאו להם מנוחה. ויהי ממחרת או אחר כמה שעות הנה באה השמועה הרעה והנוראה כרוח קדים ממדבר עולה אשר כל השומע תצילנה אוזניו קול חרדה שמענו פחד ואין שלום: **כי** כל גבר ידיו על חלציו פיולדה, ונהפכו כל פנים לירקון: **הוי** פי גדול היום ההוא מאין פמהו, ועת צרה היא לייעקב וממנה ינשע (עפי ירמיהו ל). ונתן תודה לה' אלקיו כי היה עמו ולא נתנו טרף לשיניהם.

**ונראה** בענינו כי לעומת השאלה הראשונה הנה כאן פשוט הדבר להיתר. כי אין הנדון כלל על הצלה בדרך סגולית, וגם הסכנה מוחשית ואמיתית, אלא שהשגת הידיעה אודותיה באה בדרך נעלמת, ואי"ז אלא כאמצעי בעלמא ומה לי היאך נודע לו הדבר. אלא שמקום הדיון האם יש לו לסמוך דעתו על דברי חלומות ובזה היה נראה פשוט דהכל לפי מה שהוא אדם

וארמון על משפטו ישוב: ויצא מהם תודה וקול משחקים, והרבתיים ולא ימעטו והקבדתיים ולא יצער: ...

באחרית הימים תתבוננו בה: בעת ההיא נאם ידוד אהיה לא־להים לכל משפחות ישראל והמה יהיו לי לעם.

הנה סערת ידוד חמה יצאה סער מתגורר, על ראש רשעים יחול: לא ישוב חרון אף ידוד עד גשתו ועד הקימו מזמות לבו,

כה אמר ידוד מצא חן במדבר עם שרידי חרב הלוד להרגיעו ישראל: ... פי יש יום קראו... קומו ונעלה ציון אל ידוד א־להינו.



### דבר פלא העיר בשו"ת יבי"א (ח"ח או"ח לה), וז"ל:

ולכאוי' יש להעיר מהא דאמרינן בסוכה (נג, א), אמר ר' יוחנן, בשעה שזכר דוד שיתין למזבח, קפא תהומא ובעי למשטפא לעלמא, אמר דוד מי איכא ידיע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדייה בתהומא ומנח (פירש רש"י במכות יא. משום שיש לחוש פן ימחקוהו המים ועובר משום ואבדתם את שמם, לא תעשון כן לה). ליכא דקאמר ליה מיד, אמר דוד כל ידיע למימר ואינו אומר יחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמר הקב"ה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים - לעשות שלום לכל העולם כולו עאכו"כ. אמר ליה לדוד שרי, כתב שם אחספא ושדייה לתהומא ונחית וכו'. וע' בפירש"י (שם נג סע"א) שכ', דוד לא היה מורה הלכה בפני רבו אחיתופל, והוא היה שם. עכ"ל.

ולכאורה קשה דמאי כולי האי, הא פשיטא שאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש, ובירושלמי סוף יומא אמרי' השואל הרי זה שופך דמים, והנשאל הרי זה מגונה. וגם מבואר ביו"ד (סימן רמב ס"ח וס"ט), דלא מקרי מורה הלכה בפני רבו אלא בהלכה שיש בה חידוש, אבל הוראה ידועה ופשוטה כגון נותן טעם לפגם מותר, ע"ש. אלא י"ל שהואיל וההצלה נעשית ע"י כתיבת שם אחספא ולהשליכו למי התהום, דהויא דרך סגולה, ולא דרך הטבע, הרי במחלוקת היא שנויה בין הרמב"ם לשאר פוסקים הילכך הויא שפיר הוראה להכריע בכחא דהיתרא...

ולכאורה ממסקנת הש"ס דעבד דוד עובדא בנפשיה להקל, משמע שגם ברפואה שאינה טבעיית אלא בדרך סגולה שרינן איסורא דאורייתא. כי מה לי הצלה דרבים להצלת יחיד. והרי הקל וחומר להתיר נלמד מסוטה... ובאמת שלדעת הרמב"ם דס"ל שאין לעבור על מצוה אלא ברפואה טבעיית, מוכרחים לחלק בין המעשה של דוד לנידון הנ"ל. עכ"ל.

והנה בעיקר הדבר היה נראה דהגדון שם אינו מצד איסור מחיקת השם כי אם מצד כבוד השם [ונכעין חילול השם, או כעין מה שאין רשאי להזיק לחבירו כדי לרפא עצמו, וכיו"ב], ועל זה ילפי' מסוטה דאמר הקב"ה מוטב כו'. ואדרבה כלפי האיסור לא היה אפשר ללמוד מסוטה דהתם גזיה"כ היא ומצוותו בכך. ובאמת לא בעי' ללמוד מסוטה דהרי כל האיסורים הותרו במקום פקוח נפש.

ובכלל קשה ללמוד הלכה מדברי הגדה. ואי תימא דהיה פקוד"נ יש להתפלא טובא מה סבר אחיתופל מתחילה שלא רצה להגיד ההיתר. ואכמ"ל.

והכל א"ש כמובן אם כמשנ"ת דגם להרמב"ם שרי היכא ידיע' ודאי שיועיל להציל, וודאי כ"ה בקמיע בדוק, והרי מבואר שם דדוד ידע שיועיל, והכל בא על מקומו בשלום.



## הרב חנן סלומון

### הערות בענין קריעת שקיות בשבת

נושא פתיחת אריות הוא נידון המצוי כיום טובא, ידוע שדנו בו מכמה פנים, המאמר דלהלן לא בא לדון בכולהו, אלא בצדדים ומקורות מסויימים.

א', אם יש היתר לפי הגר"ז לקרוע באמצעו של הנייר של שקית שעכ"פ צירפו את שיטת הגר"ז לסברות נוספות להתיר.

והנה בס' תהל"ד סי' שמ' ס"ק יא' הביא את דברי הגר"ז וכתב "וכפי הנראה לזה נתכוין הח"צ סוסי" לט' שכתב על הפ"ח שאסר את המותר", ור"ל שלפי הגר"ז מותר לפתוח איגרת החתומה באופן שיקרע באמצעו של הנייר ולא יפריד במקום שיש חיבור. אולם יש להעיר מדברי המג"א סי' שו' ס"ק כ' והובא בגר"ז שם סע' ז' שמבואר שאסור לומר לנכרי לפתוח איגרת החתומה ולא הציעו לקרוע בגוף הנייר<sup>2</sup>.

והנה גם הנשמ"א בכלל כט' ס"ק ב' נקט כיסוד זה של הגר"ז<sup>3</sup>, והוסיף

א. הגר"ז סוסי' שמ' כתב שמלאכת קורע שייכת כאשר מפריד בין חיבורים, כגון קריעה של בדים שנתפרו או קריעה של אריג או ניירות הדבוקים, אבל אין קורע בדבר שהוא גוף אחד כמו עור או נייר. כלומר שמלאכת קורע אינה ההיפך ממלאכת תופר, שהיא להפוך גוף אחד להיות שניים, אלא ענין המלאכה הוא לעשות העדר של חיבור.

ואף שהמשנ"ב דחה שיטה זו<sup>4</sup> מ"מ על פי דברי הגר"ז יש המתירים לפתוח שקיות וכיוצא בזה כאשר יקרע באמצעו של הנייר באופן שלא יפריד בין החיבורים, ויש

א. עי' להלן בהערה ג'.

ב. ואף שכתבו שם אפשרות אחרת – ע"י נכרי – "שיכול לומר להנכרי אני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה והנכרי פותחה מעצמו שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן", ובאופן זה הרי נמצא שאין הגבלה באופן הפתיחה, והרי באופן דמירי בהו יש שם נכרי מזומן, מ"מ אם יש דרך שיכול הישראל עצמו לפתוח אמאי לא פירשו זאת.

ג. והביאوه"ל סי' שמ' כתב שהנשמ"א הוכיח נגד יסוד זה מירושלמי וחזר בו. אמנם ע"ש בנ"א שהוכיח שאין קורע בגוף אחד מהאמור לענין קריעת דוכסדוכטוס, ורצה לדחות ראייה זו מחמת גירסה ברמב"ם שמשמע שכלל לא שייך מלאכת קורע בעור, אך הביא את גירסת הב"י ברמב"ם שכן שייך קורע בעור. ובהמשך לזה הוא שהביא שמבואר בירושלמי ששייך קורע בעורות, אבל הוא לא חזר בו מעיקר היסוד [ובאמת שאין שום משמעות בירושלמי שמדובר בעור אחד ולא בעורות מדובקים, ועי' באור לציון הנזכר בהערה הבאה].

מקום הוא נחשב למעשה המפריד בין ב' החוטים.

**והנה** בנקודה א' יש חידוש, אך אם נדמה את מלאכת מתיר למלאכת קורע יש להבין זאת לפי שיטת הגר"ז, שיש לומר שגם במלאכת מתיר הגדר הוא לעשות העדר של החיבור, ולכן העיקר שנעשה ניתוק ואין משמעות באיזה אופן הניתוק נעשה.

**אמנם** בנקודה ב' נראה שאין חידוש, שהרי כל קשר אינו מחבר רק את חלקי החוט שבתוך הקשר אלא הקשר גורם לחיבור בין כל חלקי חוט זה לבין כל חלקי החוט השני, שכל החלקים של חוט זה נהיה להם השתייכות ביחס לכל חלקי החוט השני, ולכן בקשר שאסור להתירו אסור כמו כן לחתוך את החוט שהרי הניתוק גורם להפרדה בין חלקי החוט. [זו המציאות הפשוטה].

**ולפי** זה ברור שאם יש חוט אחד שקשרו את הקצוות שלו זה לזה בקשר שאסור להתירו, אסור יהיה לנתק את החבל בשום מקום, שהרי הקשר גרם לכך שנהיה רצף חדש בין כל חלקי החוט מהכיוון של הקצוות, וחיתוך של החבל [בכל אזור של החבל] יגרום להפסקה של הרצף שנתהווה על ידי החיבור של הקשר [ויתכן שעל כך מדובר במג"א לענין כתונת, שיש רצועה אחת שב' הקצוות קשורות זה לזה].

**ג. על** כל פנים למדנו שכאשר יש חיבור בין ב' גופים אז החיבור אינו בנקודת

"ואפשר דנייר שבזמניהם שהיה מעשבים לא שייך קריעה וצ"ע", ובהמשך דבריו נראה שהסתפק לגבי קריעה בגופה של מעטפה אם שייך בזה מלאכת קורע, ולכאורה ספק זה שייך גם לענין נייר של ימינו [שהוא עשוי מנסורת של עץ או חלקיקי חומרים אחרים שהתאחדו לגוף אחד] האם הקורע אותו נחשב למפריד חלקים או לא כיון שהוא כמקשה אחת. ואם נאמר שנייר המצוי שייך בו מלאכת קורע מבואר שהגר"ז לא הציע לקרוע בגוף המעטפה<sup>1</sup>.

**ב. הנה** לענין מלאכת קושר כתב המג"א סי' שיד' ס"ק יא' בשם היש"ש שאם נקשרו המשיחות של הכתונת שמותר לנתקן כיון שהוא עשוי להתירו בכל זמן, וכתב המג"א "דאם אינו רגיל להתיר הקשר של הכתונת אלא משבת לשבת אסור". ומשמע שכאשר יש קשר שאסור להתירו אסור גם לחתוך את החוט שלא במקום הקשר [בפרט שהדרך לחתוך בצידו של הקשר ולא בקשר, כיון שכך הוא יותר נח]. ודברי המג"א הובאו באחרונים, עיין גר"ז שם סע' ו' ומשנ"ב ס"ק ז' וכב'.

**מדברי** המג"א יש ללמוד ב' נקודות, א' במלאכת מתיר אין צורך לעשות פתיחה של ליפוף חוטים ואינו דומה למלאכת קושר ששם המלאכה נעשית דוקא על ידי ליפוף של חוטים, ב' גם כאשר הניתוק נעשה שלא במקום החיבור מכל

ד. ולצד זה יש לדון לענין שקיות אוכל שעשויות מניילון, שהרי הם היו בעבר חומר נוזלי שלאחר מכן נעשה מוצק. ובשו"ת אור לציון ח"ב פ"מ סע' ה' בהערות נקט שנייר של זמנינו יש בו איסור קורע, וע"ש בחלק א' סי' כו' שדן מצד קורע שבבירת חרס וחיתוך מתכת והתיר על פי הגר"ז.

**א. מייצרים** שקיות שיש להם חיבור בקצוות ואותו חיבור עומד להיפתח, אך מצוי מאוד שהחיבורים נעשו במפעלים שידוע שסחורתם מגיעה לידי הצרכן רק לאחר יותר מיום או שבוע, ויש לברר אם יש איסור של קורע מכיון שהחיבור לא נעשה על מנת להיפרד ביומו, ויש לדמות זאת לקשר כיצא בו שאסור להתירו. [בשקיות שיש אפשרות לפתוח בב' מקומות יש לדון גם מצד שידוע שיתכן שצד אחד לא יפתח לעולם, וכאן נתייחס לשקיות שיש להם מקום אחד ברור שהוא מיועד לפתיחה]. נידון זה נוגע גם לענין הסרת הנייר המודבק על גבי פלסטר או טיטול, שידוע מראש שהוא יהיה דבוק יותר מיום או שבוע.

**בנידון** זה מובא (בשש"כ שהובא להלן) בשם הגרש"א זצ"ל להתיר, ואחד הנימוקים הוא שמותר להפריד חיבורים שהם חד פעמים וכשיטת הלבוש, וכאן נדון על נימוק זה.

**ב. בשש"כ** פ"ט הערה יט' ציין להערה נה' ושם הביא את שיטת הלבוש בסי' שיד' לענין קשר הכובסים, שכיון שהוא נקשר רק למטרת הכביסה בלבד מותר להתירו אף שידוע שישאר קשור למשך כמה ימים, וכפי שהגדירו זאת בס' ארחות שבת פ"י סע' כא' שמותר להתיר קשר שהוא חד פעמי. וכתבו שיש מחמירים, כיון שהמשנ"ב ס"ק כא' הזכיר את שיטת הט"ז החולקת על הלבוש.

**להג"ל** מה שאיתא בגמ' שבת מח' ע"א שמותר להתיר קשר של בית הצואר [ברש"י "שדרך הכובסים לקושרן"], לפי

המגע בלבד אלא כל החלקים של צד זה מתחברים ומשתייכים לכל החלקים של הצד השני.

**ולכן** אם נבוא לדון לענין מלאכת קורע לפי שיטת הגר"ז שיסוד האיסור הוא לעשות העדר של חיבור כפי שנתבאר, אם יש ב' עורות התפורים יחד או ב' ניירות שנדבקו יחד, יראה שגם אם יחתוך שלא בנקודת החיבור מכל מקום יהיה אסור, שהרי סוף סוף הוא מנתק חיבור בין החלקים שבצד זה לבין החלקים שבצד זה, וכפי שלמדנו מהמג"א בנקודה ב' והוא דבר ברור.

[ומה שמותר לקרוע את העור שעל פי החבית שביאר הגר"ז שהטעם הוא משום שהעור הוא גוף אחד ואינו מפריד בין חיבורים, והרי העור התחבר לחבית, נראה דלק"מ משום שהעור והחבית אינם מתחברים להיות גוף אחד אלא האי לחודא קאי והאי לחודא קאי].

**וכמו כן** גם בנייר אחד או ניילון אחד שנדבקו הקצוות שלו, לא יועיל לקרוע שלא במקום ההדבקה, שבכל מקום שיחתוך יגרם פירוד והפסק ברצף שנתהווה על ידי ההדבקה. ולכן גם להגר"ז אין שום אופן להתיר לפתוח איגרת החתומה, ואין היתר לקרוע באמצע הנייר.

**ב', בענין פתיחת שקיות על ידי הפרדה של קצוות הנייר שהתחברו** - [אם יש היתר להתיר "קשר חד פעמי"]

**ועתה** נבוא לברר את דין הפתיחה במקום ההדבקה - האם יש היתר להפריד חיבור זה.

בתפירה לזמן מכל מקום בודאי שאין לנו שום מקור להתיר מחמת שהוא "חד פעמי".

**והחידוש** של הלבוש יתכן רק לפי שיטת רש"י ודעימיה שלענין קשירה ס"ל שהקובע הוא חילוק שיעור הזמן של הקשירה. אלא שהראשונים לא הרחיבו את הדיבור בביאור ההיתר של קשר הכובסים, ואילו ס"ל כדברי הלבוש נראה שהיה להם לפרש זאת להדיא - שמדובר אפילו שבודאי לא יפתח ליומו, שהרי דבריו אינם מובנים מאילו אלא הם חידוש. ומסתימת הראשונים משמע שלא התחדש דין חדש בקשר הכובסים.

**רק** בכל בו שהביא מהר"ם [שהוא מההולכים בשיטת רש"י הנ"ל] מצאנו שדן לענין קשר הכובסים, ודבריו הובאו בב"י (סי' שיד') שהביא דיון אם קשר שמותר לקשרו הוא בעשוי להתירו עד שבוע או דוקא ביומו, וז"ל "וכן נראה מדברי מהר"ם שכתב הכל בו וזה לשונו חלוק ומכנסים שנקשרו יחד אין להתירן בשבת לפי שכל קשר שאין מתירין ליומיה פטור אבל אסור וזה רגיל אדם להניח אפילו שבוע קשורין עכ"ל. וגם בהגהות פ"י כתוב שהר"ם אוסר להתיר בשבת קשרים שקושרות הכובסות מכנסים וחלוק יחד", עכ"ל הב"י. ומשמע מדבריו שקשר הכובסים יהיה מותר רק אם נהגו להתיר את הקשר ביומו, ומשמע דלא כלבוש.

**ועוד** אציין את דברי הראב"ה סי' רי' שדן לענין בית הצואר שהיה תפור בשעת הכביסה [ולא רק קשור] וכן זוג של מנעלים שהרצענים מדבקין, שהביא שיש אוסרים להפריד את החיבור, וכתב וז"ל "ולי נראה

הלבוש מדובר אף שידוע שהקשר ישאר יותר משבוע ובכל זאת מותר כיון שהוא חד פעמי, אבל לט"ז מדובר שהוא ספק אם יפתח ביומו והתחדש שאף שאינו ודאי שיפתח ביומו בכל זאת מותר.

**ג. על** כל פנים בין ללבוש ובין לט"ז התחדש בדין של קשר של כובסים חידוש בגדרי "דיני קיימא".

**והנה** ברמב"ם (פרק י') לא מצאנו חילוקים בשיעורי הזמן לענין מלאכת קושר, ובפשטות קשר של קיימא הוא שנשאר לעולם, וכן כתב המשנ"ב (סי' שיד' ס"ק ה') בדעת הרי"ף והרמב"ם והשו"ע. אם כן בקשר של כובסים שהוא עומד להתרה בודאי שלא שייך בו איסור דאורייתא, ואם מותר לכתחילה צריך לומר שאינו קשר של אומן, ואולי זה גופא החידוש של הדין של קשר הכובסים [עיין ערוך השולחן סע' כב']. נמצא שלפי שיטות אלו לא מצאנו שום מקור להתיר להפריד חיבור שהוא חד פעמי, ונ"מ בנידון דידן של תפירה לזמן שאין לנו מקור לומר שאין כאן מלאכת קורע מחמת שהוא חיבור חד פעמי.

**ובעצם** הדין של תפירה לזמן מצאנו מחלוקת ראשונים [וכפי שהביאו הב"י סי' שיד' והרמ"א שם בסע' ג'] אם יש היתר כמו בקשר שהוא לזמן או שבתפירה אסור בכל גוונא. ויש להעיר שבאמת לפי שיטת הרמב"ם ודעימיה לא מצאנו שום מקור להתיר תפירה לזמן, שהרי במלאכת קושר מצאנו להתיר בקשר לזמן כאשר הקשר אינו של אומן, אבל לגבי תפירה שאין דינים של "אומן" מנין להתיר מחמת שהוא לזמן. אלא שגם אם נקבל שיש היתר

שלאחר הכביסה הקשר הוא בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכי האי גוונא אינו נידון כקשר של קיימא. ולהדיא בדבריו שאם יש צורך בקשר אסור, נמצא לדבריו שאסור לפתוח את הדבקת השקיות שהרי יש צורך בחיבורים בכדי לשמור על הטריות של התכולה עד שהצרכן יפתח את השקית.

ה. הן אמת שלענ"ד הלבוש כלל לא חידש איזה דין לגבי קשר הכובסים, וכאן נעתיק את לשון הלבוש בסע' ג' "מתירין בית הצואר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא שלא קשרו הכובס שיתקיים זמן רב רק עד שזה יקחנו ממנו".

**והמשנ"ב** ס"ק כא' הביא את שיטת הלבוש וז"ל "שאינו עשוי להתקיים רק עד שיקחנו הבעה"ב לביתו ויש מחמירים בדבר אלא אם כן עשוי להתיר באותו יום של הכביסה".

**והנה** ניתן להבין את כוונת הלבוש שהקשר בודאי אינו לזמן רב [ואין כאן שאלה של ספק איסור דאורייתא], אלא עד שיבוא הבעלים ויתכן גם שיבא היום [או תוך ז' ימים, כל שיטה תפרש כדרכה] וכיון שהוא ספק בדרבנן מותר. על כל פנים אין שום הכרח מלשונו של הלבוש שהתחדש דין מיוחד של קשר "חד פעמי" במקרה של קשר הכובסים.

**ולעיל** למדנו שמסתימתם של הראשונים משמע שלא למדו כחידושו של הגרש"ז אצ"ל, וכן הוא להדיא בכל בו וכן משמע בראבי"ה, וכן מבואר מהאחרונים. ואם כן מהיכי תיתי לפרש בדברי הלבוש דברים מאוד מחודשים להתיר קשר שבודאי

להתיר, דלאו להתקיים עביד לה מעיקרא, כדפרישית. ולא דמי נמי לההיא דפרק ואלו קשרים, דבאושכפי פירש רבינו שלמה בתחלת הכנסת הרצועות קושר קשר מבפנים ושוב מוציאו ומכניסו סביב והוא עשוי להתקיים עד עולם, ובדרבנן פירש רבינו שלמה שרחב קצת ונועל וחולץ מנעלים ואין צריך להתירו אלא כשיש טיט מתיר ומהדק וקושר הילכך פטור אבל אסור, אבל הכא מיד בו ביום לאחר הכביסה וכן לאחר ריכוך המנעלים בו ביום כשימכרו לאינתוקי קיימא". הרי שלא נזכרת שום סברה להתיר מחמת שהחיבור חד פעמי, ומה שמותר הוא משום שהוא עשוי להיפתח בו ביום.

**ד. ובהערה** בשש"כ שם כתב "חזינן מהפוסקים שהתירו מעיקר הדין להפריד זו מזו זוג נעלים המודבקות או התפורות יחד וכו' אף דבודאי אינן עומדות להפרידן בו ביום", אך יש לדחות שמדובר שיתכן שיבא קונה היום ולכן מותר, אבל אם בודאי ישאר סגור לאיזה זמן יש לומר שאסור.

**ואדרבה** משמע מהאחרונים שההיתר של קשר הכובסים הוא מחמת שהוא עשוי להתרה בו ביום או משום שיתכן שיותר בו ביום, אבל לא מצאנו להתיר אם בודאי שלא יפתח במשך כמה ימים, עיין א"ר ס"ק יא', שע"ש ס' ג' סע' א' במלאכת קושר, ח"א כלל כו' סע' ד' וגר"ז סע' ו'.

**אמנם** בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א ס"ק לה' משמע שהבין שקשר הכובסים עומד לזמן מה ובכל זאת מותר להתירו כיון שהכובס יש לו צורך בקשר רק בעת הכביסה, ולאחר מכן אין לו צורך בו, דהיינו

בהם מאכל, ובטענה שיהיה ההסבר בתוספתא אשר יהיה, מכל מקום מבואר שמותר לקרוע את העור ואם כן הוא הדין בשקיות.

**אולם** כבר ידוע ביאור בתוספתא שהכוונה היא שמותר להפריד את העור המדובק לחבית<sup>ה</sup>, דהיינו שמותר לשלוף את העור מהחבית, אבל באמת אינו קורע כלום בעור, והוא כלשון התוספתא כפי שהעתיקו המג"א והמשנ"ב שם ס"ק כה' "מעל פי החבית", ולשון התפארת ישראל ביכין פרק כב' משנה ג' (אות כא') - בשם המג"א - "וה"ה דמותר לקרוע העור מפי צלוחית" [ולא משמע שהצלוחית היא רק תיאור מקום העור, אלא משמע שהקריעה היא מחיבור העור לצלוחית], וגם אם נגרוס כגירסה שלפנינו בתוספתא ובב"י "שעל פי החבית" יתכן לפרש כדרך זו.

**ולפי** זה התחדש שלא שייך מלאכת קורע או סותר בהפרדה בין חומר רך לבין חומר קשה ושאין בזה אפילו איסור דרבנן, עיין שש"כ פ"ט הערה עז'.<sup>1</sup> ועוד אפשר לבאר שהיתה רגילות בימי החול לחתוך את העור לעשות מרזב וכפי שהתוספתא בהמשך דבריה מזהירה "ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוק", והחידוש שלא גזרו שמא יחתוך את העור עצמו.<sup>2</sup> נמצא שאין מקור להתיר קריעת שקיות מתוספתא זו.

נשאר קשור כמה ימים כאשר אין משמעות מפורשת כזו בדבריו.

**אמנם** כתבו בס' ארחות שבת שם בהערה מ' "ואין לומר דטעם הלבוש הוא משום דהוי קשר מסופק וכו' דהא לגבי קשר מסופק דעת הט"ז והגר"ז להקל וכאן נקטו להחמיר כמבואר בהערה הבאה, והמשנ"ב לגבי נידון קשר של כובס הביא אותם כחולקים על הלבוש וכו'". נציין תהל"ד ס"ק ב' שכבר עמד על מה שנראה כסתירה בט"ז ס"ק ב' לס"ק ה' וחילקו].

**אך** הנה מה שיש קושי בדעת המשנ"ב אינו מהווה סיבה להעמיס בדברי הלבוש דברים מאוד מחודשים.

**לכן** לענ"ד לא ניתן להתיר לפתוח קשר או הדבקה כאשר ידוע שהוא ישאר סגור למשך כמה ימים, ואין היתר לפתוח "קשר חד פעמי".

ג', אם יש מקור להתיר קריעת שקיות מהתוספתא דעור שעל חבית, ומהדין דחותלות

א. הב"י סי' שיד' ומג"א שם סוס"ק יד' הביאו מתוספתא (שבת י"ז ט') וביצה ג' ט') שמותר לקרוע את העור מעל פי חבית של יין. ראיתי שרבים מציינים את דברי התוספתא כמקור להתיר פתיחת שקיות שיש

ה. אף שבחזו"א (סי' סא' אות ב') נראה שנקט דהעור היה קשור לחבית, אולם מסתבר שאפשר להעמיד בדבוק.

ו. או מטעם שההדבקה היא רק לזמן (-הענין שנתבאר לעיל), אלא שאין זה מקור להיתר זה דאפשר מטעם דהוי רך על קשה. כלומר שלפי ביאור זה נמצא כאן מקור אחד מתרתי, וכיון שאין הכרע איזה חד אי אפשר ללמוד אלא למקום שיש את שניהם.

ז. לדברינו מי שיחתוך בעור עצמו של החבית עובר משום מלאכת קורע, ובעשיית זינוק יש לדון

**ב. מקור** נוסף יש שהביאו להתיר קריעת אריזות וכדומה מדין חותלות המבואר בשבת קמו' ע"א, ובשו"ע סי' שיד' סע' ח', ומבואר בשו"ע שם [על פי הכל בו המובא בב"ן] שמותר לחתוך גם בגופן של חותלות.

**אולם** נראה שאינה ראייה די"ל שהחותלות עשויים מהחלקים הקשים של הכפות תמרים והוא כלי קשה ולא רך, ולכן בחיתוך החותל אין לדון מצד מלאכת קורע ואין מקור להתיר קריעת שקיות.

**ומה** שיש לדון בחיתוך החותל הוא מצד מלאכת סותר, וקיי"ל שאין בנין וסתירה בכלים, ובשו"ע ריש סי' שיד' שמותר לשבור מוסתקי שהוא כלי רעוע. ויש להמר שחותל הוא כלי שאינו חשוב והוא דומה למוסתקי ולכן מותר לשבורו. וכעין זה כתב הבי"מ בס"י שלו' שאין איסור סותר בשבירת הקסמין שבמכבדת.



נולפי הביאור הנ"ל שיטת המשנ"ב מבוארת, שבסי' שיד' ס"ק כה' העתיק את דברי התוספתא ולא טרח לבאר מדוע מותר לקרוע את העור, משום שאינו קורע כלל בעור עצמו. ועוד שבסי' שמ' סע' יג' בביאור"ל ד"ה הנייר הביא דיון לענין קריעת מעטפה כדי להוציא מכתב מתוכו ולא דן כלל מצד דברי התוספתא, ואף שנאמר שיש איזה חילוק בין עטיפה של אוכל לבין עטיפה של מכתב, מכל מקום היה לביאור"ל לעמוד על כך<sup>1</sup>. וגם יש לציין שהגר"ז בסוסי' שמ' ביאר את התוספתא לשיטתו שאין קורע בדבר שהוא גוף אחד, אך לדעת הביאור"ל שם בד"ה אין שוברין שייך מלאכת קורע גם בקורע עור אחד או נייר אחד. ועוד יש לציין שהח"א כלל כט' סע' ד' ביאר את ההיתר של התוספתא מצד שהוא מקלקל והתירו לצורך שבת, אך בביאור"ל סי' שיד' סע' א' ד"ה אסור כתב "ולא מצינו שום שבות שיהיה מותר על ידי ישראל משום שהוא צורך שבת".

מצד מלאכת קורע וגם מצד מכב"פ. ובאמת התוספתא יכלה להזהיר שלא לקרוע בעור עצמו, אבל י"ל שהרגילות לפתוח היתה על ידי הפרדה של העור מהחבית שזה מעשה המותר [שהרי מסתבר שלא היתה רגילות להשחית עור ללא צורך], ורק מי שרצה לעשות זינוק היה קורע את גוף העור, ולכן התוספתא הזהירה שלא לעשות זינוק [ונכלל בזה אזהרה מב' האיסורים]. ולדברינו הביאור של "ובלבד שלא יתכוין" הוא מלשון הכוונת ידו [ולא מלשון כוונת הלב], וכעין זה פירש רש"י את דברי המשנה בשבת קמו' ע"א "שלא יתכוין לעשות כלי" שהוא מלשון הכוונת ידו, ע"ש, וכן ברש"י ביצה לג' ע"ב ד"ה והתנן שובר.

ח. לפי דברינו שאינו קורע את העור עצמו אלא רק מפרידו מהחבית, אין צורך לבאר מדוע מותר שהרי אינו קורע כלום [מלבד ההפרדה מגוף החבית שגם אם אין לנו הכרעה מהו הטעם מ"מ ניחא שהמשנ"ב לא ראה צורך לפרש]. אך עדיין יש להעיר שמאחר והגר"ז למד את יסודו שאין קורע בגוף אחד מהתוספתא, והביאור"ל פליג על הגר"ז, אם כן היה לביאור"ל לבאר שהוא מפרש את התוספתא באופן אחר. אמנם איך שיהיה - גם אם לא נפרש כדברינו בביאור התוספתא, קשה מדוע הביאור"ל לא התייחס במפורש לבאר כיצד הוא מפרש את התוספתא.

## הרב אליהו שיף

## יצירת מודל [צורת תלת מימד] בשבת

הנה כידוע בדרך כלל ציור הינו דו מימדי, דהיינו שיש רק שני מימדים שהם אורך ורוחב, ושייך לעשות צורה שהיא תלת מימד, דהיינו שמלבד האורך והרוחב יש גם את פן הגובה, כגון המודלים שעושים להדמיית פרויקט בניה, [שצורתם ממש כצורת הבניינים אלא שהם מאוד קטנים], שזה צורה גמורה. והנה לכאורה הסברא הפשוטה היא שאין כל קשר בין צורה גמורה של תלת מימד למלאכת כותב.

אמנם הגאון המפורסם הרב פסח אליהו פאלק זצ"ל כתב במחזה אליהו חלק א (סימן סט ענף ד) להוכיח שגם בצורת תלת מימד יש איסור כותב, והניף ידו הגדולה בשנית בחלק ב (סימן כז) באריכות. והקדים שאמנם הוא לכאורה מילתא דתמיהה, אלא שיש לחלק בין אם הוא עושה צורה להשתמשות כגון למשחק, שבזה ברור שאינו בכלל כותב כיוון שזה חפץ בעצמו, ואפילו שהוא רק משחק הרי זה כלי קטן של משחק, ואילו אם אינו להשתמשות אלא לראותו, אם כן בא להיות רק תמונה של משהו אחר, ולכן יש בזה משום כותב.

והנה לכאורה מצד הסברא קשה לומר שיש הבדל אם הוא מתכנן להשתמש איתו או לא, כפי שלכאורה נראה במושכל ראשון, ובטעם הדבר נראה שהרי גם כאשר לא מתכנן להשתמש, עדיין לכאורה זה כלי שקיבל את צורתו מדמות אותו דבר ואינו סתם תמונה, [אף שכעת לא משתמש איתו]. וסימן לדבר שהרי גם אם כעת לא משתמש איתו, יכול להחליט להתחיל להשתמש איתו, [כגון לשחק איתו], ואם כן מבואר שהוא כבר כעת בעצם כלי קטן אלא שלעת עתה לא מתכנן להשתמש איתו. ויעויין במחזה אליהו, שגם הוא כתב שלפום ריהטא נראה תמיהה שיהא בזה 'כותב' ולכן האריך לבאר דבריו.

ובאמת בגמ' וכמעט בכל הראשונים לא מצאנו דוגמא וזכר שצורה גמורה של תלת מימד תיחשב ככותב, למרות שיש להניח שהיה להם להזכיר כזה דבר, ובפרט שכאמור הוא חידוש בסברא. אלא שהמחזה אליהו האריך להוכיח כדבריו, מהרוקח ומאחרונים, ולכן יש לדעת האם באמת יש הוכחה ממקורותיו ליסוד זה או לא, דהא עד כמה שאין לו הוכחה,



לכאורה יש לשוב למשמעות סתימת הגמ' והראשונים ולסברא הפשוטה להתיר זאת.

בגובה יש צורה, כלומר שהגובה אינו סתם ישר אלא יש לו את צורת הדבר שעשוי כמותו, דהיינו שכאשר במקור הדבר בתוך גובהו משתנה צורתו, כגון שבולט או שוקע, אותו דבר יש גם בצורה זו שבאה לדמותו, או שאם לחלקים שונים במקור יש גבהים שונים אותו דבר יש גם בצורה זו שבאה לדמותו, שזה יוצר שכל צורת החפץ היא כצורת החפץ שעשוי כמותו, ולא רק קווי האורך והרוחב. וכגון המודלים שעושים להדמות פרוייקט בנייה, שלכל חלק יש גובה שונה, וגם הוא שוקע ובולט בתוך גובהו בהתאם למה שאמור להיות, ולכן זה חפצים שצורתם כצורת בניינים קטנים ממש בכל צורתם. ואפילו אם מחובר לרקע, נשאר תלת מימד אמיתי ולא כחקיקה, כיוון שזו צורת ההסתכלות האנושית בזה.

**ולכאורה** בחקוק ברור שנחשב כותב, שהרי זה ציור גמור, אלא שאם צורת עשייתו הייתה בחק תוכות, יכנס למחלוקת הראשונים של חק תוכות בשבת, שכבר הכריע בזה הביאור הלכה (בסי' ש"מ סע' ג' סד"ה שעל הקלף) לאסור. ובתלת מימד אמיתי, הסברא נותנת כנ"ל שזה צורת החפץ ואינו תמונה בעלמא, ולכן לכאורה אינו עניין לכותב. וכדו מימד עם גובה, בזה אפשר להבין שכיוון שכל ההבעה שלו היא רק בגלל קווי האורך והרוחב, הרי זה כמו ציור שההבעה שלו היא בקווי האורך והרוחב ולכן ייחשב ככותב, ומאידך יש מקום לומר שגם בזה נחשב שזה צורת הכלי ולא ציור, וכמו שיתבאר אי"ה לקמן בדברי החזו"א.

### שלושה אופני צורות בחפץ

**יש** שלושה אופנים לעשות צורות בחפץ עצמו, דהיינו שלא על ידי כתיבה בחומרים חיצוניים כגון בדיו וכדומה.

**א. ציור חקוק:** אפשר לעשות ציור חקוק דהיינו כגון בעוגה שבסיסה נשאר באותה צורה כמו קודם הציור, ורק חקוקים בו קווים של הציור, וכמו שאפשר לעשות ציור בחומרים חיצוניים כגון דיו שהוא עשוי רק על ידי קווים, כמו כן זה עשוי רק על ידי קווים אלא שהם חקוקים בגוף החפץ. ואפילו אם יש גובה משמעותי לציור, כל עוד שהוא מחובר לרקע, הרי הוא ציור חקוק, כיוון שזו צורת ההסתכלות האנושית בזה.

**ב. דו מימד עם גובה:** אפשר לעשות שכל הקווים הם כצורת הציור, אבל בגובה לא משתנית הצורה אלא הכל ישר, כגון כאשר חותכים את החפץ בכל גובהו לפי הקווים של הציור, או כאשר יש דפוס שבכל גובהו עשוי לפי הקווים של הציור. וכל זה יוצר שבעצם נשאר שההבעה של הציור נשארת בשני הממדים של האורך והרוחב, ולמרות שיש לו גם גובה אבל הגובה אינו מוסיף להבעה, שהרי בגובהו הוא ישר שאין בו צורה. ודוגמא לדבר כאשר עושים שכל החפץ יהיה בצורת אותיות, שהגובה אינו מוסיף שום משמעות, אלא כל צורת הדבר הוא מקווי האורך והרוחב.

**ג. תלת מימד אמיתי:** אפשר לעשות שמלבד הצורה של האורך והרוחב, גם

### הוכחה מחפץ שצורתו כאות

**לפי** רוב הראשונים [ואולי כולם] אין ביצירת אות שצורתו כחפץ איסור דאורייתא, לכל הפחות אם צורת הפעולה אינה חיתוך אלא קשירה ובניה וכדומה, ויתכן מאוד שאפילו בחיתוך, ונחלקו האם עדיין יש איסור דרבנן, כפי שהארכתי בכל זה לקמן בנושא בפני עצמו בדין יצירת אותיות ללא רקע. ואם מותר אפילו בחפץ שצורתו כאות, כל שכן שמותר בצורה תלת מימד, ואפילו בדו מימד עם גובה, כיוון שאפילו בצורה דו מימד עם גובה יש מקום להקל יותר, כפי שיתבאר אי"ה לקמן בדברי החזו"א, ולכל הפחות אינו גרוע מחפץ שצורתו כאות. ואפילו לפי הצד שאסור מדרבנן בחפץ שצורתו כאות, מסתבר שדווקא בכתב שהוא יותר דמי ומיחלף בכתיבה יאסרו, כיוון שבהגדרתו בדעת בני אדם הוא עדיין כתב, ולא בצורה ואפילו בצורה דו מימד עם גובה, שהיא לכאורה פחות דמיא ומיחלף בכתיבה, ואפילו פחות מיחלף בציור, שבדעת בני אדם אינה ציור אלא צורת חפץ.

**ויעויין** עוד לקמן בנושא יצירת אותיות ללא רקע, שיש אחרונים שמבואר בדבריהם להתיר אפילו בסתם אות שאין לה רקע, דהיינו שאין לה גובה, וכל החיסרון הוא שאין רקע, ואם כן יהיה מותר גם בצורה שאין לה רקע, אפילו שאין לה גובה, כיוון שחיסרון הגובה בעצמו מהווה היתר, אבל כבר כתבתי שם שאיני יודע אם יש לסמוך על דבריהם כיוון שלא מצאתי להם מקור בגמ' ובראשונים, ובפרט בצורה הפשוטה שנוגע לדאורייתא.

**והנה** באור שמח (תפילין פ"ג ה"א) מבואר שקשירת קשר תפילין כצורת אות

**ובאמת** אפשר לעשות כתב בצורה של דו מימד עם גובה, ואי אפשר לעשות כתב בצורה של תלת מימד אמיתי, וזה כבר מהווה סימן - ואולי סיבה - שכותב הוא דבר שלא שייך בתלת מימד אמיתי אלא בדו מימד עם גובה, ואולי זה יהיה סיבה לומר שבדו מימד עם גובה ייחשב כתיבה, אם נאמר שכתב ככהאי גוונא אסור, אלא שגם בזה יש מקום לחלק בדו מימד עם גובה בין אות לציור כמו שיתבאר אי"ה לקמן בדברי החזו"א, וגם יש לברר היא גופא האם בכתב כהאי גוונא אסור.

**במחזה** אליהו מבואר, שכל הצד שהעלה לחלק בין ציור חקוק לתלת מימד, הוא האם יש לו רקע או לא, ולכן כתב על דברי הרוקח כפי שיובא אי"ה לקמן כמה חילוקים, לומר שלא נראה מסברא שצריך רקע, וגם שהבסיס שעליו מונחת הצורה נחשב רקע, ושכאשר יש כבר את עצם הצורה והוא ממשיך לחקוק בה חלקים פנימיים בזה עצם הצורה נחשבת כרקע שעליה עושה את הצורה הפנימית. אבל לענ"ד כנ"ל הסיבה לחילוק אינה הרקע, אלא האם זה צורת כתב או צורת חפץ, [והרקע רק מהווה סיבה להחשיבו ציור חקוק עד כמה שאינו תלת מימד אמיתי], וממילא יש מקום לחלק בין דו מימד עם גובה לתלת מימד, ואולי גם מקום לחלק בין כתב לציור בדו מימד עם גובה. ולכן יש לדעת בין כל המקורות שדיברו על צורה בחפץ עצמו, האם יתכן שדיברו רק על חקק, וגם אם מוכרח שדיברו על צורה בכל הגובה, האם יתכן שדיברו רק על דו מימד עם גובה, ולא על תלת מימד. וזה התחלתי לברר בעזרת ה' יתברך, ומה' אחלה שיורני בדרך אמת.

בשבת אסורה מדרבנן, והוכיח מזה המחזה אליהו בחלק א שהאור שמח אוחז שעשיית אות ללא רקע אסורה מדאורייתא, ורק אם זה שינוי יהיה אסור מדרבנן, ולכן ביצירת תלת מימד שכך היא הדרך ייאסר מדאורייתא. והיינו מכיוון שלמד המחזה אליהו שההיתר של האור שמח מדאורייתא הוא מצד שינוי כמו לאחר יד, ולכן כאשר אינו משונה יתחייב בזה מדאורייתא, אבל לקמן בדין יצירת חפץ שצורתו כמות התבאר שלענ"ד ההיתר מדאורייתא של האור שמח אינו מצד שינוי כמו כלאחר יד, אלא מצד שאינו צורת המלאכה, כיוון שאינו כתב אלא חפץ שצורתו ככתב, ולכן גם במקרה שהדרך לעשות כך יהיה מותר מדאורייתא.

**ואפילו** אם נמצא שיצירת חפץ שצורתו כמות אסורה מדאורייתא, שייך להוכיח לתלת מימד רק לפי דרכו של המחזה אליהו שכל הצד שהעלה לחלק בין ציור חקוק לתלת מימד, הוא האם יש לו רקע או לא, אבל לפי האמור לענ"ד החילוק אינו בין האם יש רקע או לא, אלא החילוק הוא האם זה השתמשות באורך ורוחב שזה כציור או שזה תלת מימד שזה כל צורת הדבר, וממילא אין כל הוכחה מהצד לאסור כתב ללא רקע, שהרי הוא רק דו מימד עם גובה ולא תלת מימד. וגם בדו מימד עם גובה יש מקום לומר שזה כל צורת הדבר, ויש חילוק בינו לבין כתב דו מימד עם גובה כפי שיבואר אי"ה בחזו"א.

### בדברי הרוקח

**כתב** הרוקח (סימן רפ) "יש שחוקקין עץ אחד בחקיקה מצה או עוף אחת חקוק לסימן אף על גב דמשמע בפ' המביא גט תניינא וכתב ולא חקק מה שנדחקות בדפוס אינה כתיבה דווקא לגבי גט אבל ביום טוב אסור לסמן בו ... וציור בחקק ביום טוב דאסור דדמי להא דאמרינן בע"ז בפ' כל הצלמים (דף מג) טבעת שחותמה שקוע אסור לחתום בה משום לא תעשון אתי הכא נמי הוי ככותב או כמצייר".

**ולכאורה** אין כל מקור ממנו יותר מאשר לציור חקוק, שהרי גם הוא יכול להיעשות בדפוס. והמחזה אליהו לכאורה

בשבת אסורה מדרבנן, והוכיח מזה המחזה אליהו בחלק א שהאור שמח אוחז שעשיית אות ללא רקע אסורה מדאורייתא, ורק אם זה שינוי יהיה אסור מדרבנן, ולכן ביצירת תלת מימד שכך היא הדרך ייאסר מדאורייתא. והיינו מכיוון שלמד המחזה אליהו שההיתר של האור שמח מדאורייתא הוא מצד שינוי כמו לאחר יד, ולכן כאשר אינו משונה יתחייב בזה מדאורייתא, אבל לקמן בדין יצירת חפץ שצורתו כמות התבאר שלענ"ד ההיתר מדאורייתא של האור שמח אינו מצד שינוי כמו כלאחר יד, אלא מצד שאינו צורת המלאכה, כיוון שאינו כתב אלא חפץ שצורתו ככתב, ולכן גם במקרה שהדרך לעשות כך יהיה מותר מדאורייתא.

**ובחלק** ב כתב המחזה אליהו שאפילו לפי הצד שצריך דווקא כתיבה עם רקע, מסתבר שכל זה בכתב כיוון שדרכו להיות עם רקע, ואילו בצורת תלת מימד שדרכה להיות בלי רקע ייאסר לכו"ע. ולענ"ד הטעם שחפץ שצורתו כמות אינו נחשב כתיבה, אינה בגלל שזה משונה, אלא שבמהותו אינה צורת כתיבה. לא מיבעיא לפי הסוברים שלא רק בשבת אינו נחשב כתיבה, שבכתיבה בשאר דיני התורה יתכן שאין דין שינוי, יעויין בשו"ע או"ח לב ס"ה ובנושאי כלים שם בעניין כותב בשמאל בתפילין, וברמ"א אבן העזר קכג ס"ה ובנושאי כלים שם בעניין כותב בשמאל בגיטין, וא"כ על כרחך שכאן אינו בגלל שינוי. אלא אפילו לפי הסוברים שביתר דיני נחשב כתיבה בחפץ שצורתו כמות, ורק בשבת אינו חייב על עשייתו, אינו בגלל שינוי, שהרי מוכח מדבריהם שמותר לעשות קשר תפילין

הגמ' (פסחים לו) שאמרה שיוצאים בסריקין המצויירין בפסח מבואר שאין בעיה לאוכלם ביו"ט, והוכיח מזה הדגול מרבבה שאין בעיה לאכול עוגה שיש עליה צורה בשבת אם היא עשויה מהעוגה עצמה, והוא הדין לאותיות העשויות מהעוגה עצמה, ומה הם אותם סריקין המצויירין כתב הדגול מרבבה "וסריקין המצויירים היינו שמצוייר עליהם צורות עופות ודגים, ועיין מגיד משנה פרק ה' מהלכות חמץ ומצה (הט"ו)".

**והמחזה** אליהו הביא שכיוון שלשון המגיד משנה "מאי סריקין המצויירין פת העשויה צורות צורות דמות יונים ודגים ושאר צורות", ומלשון זו של המגיד משנה שכתב "שעשויה צורות צורות" ולא כתב שעשוי עליה צורות צורות, משמע שכל צורת הפת היא בצורות ולא שציירו עליה, כלומר שמשמע שאינו ציור חקוק, אם כן גם הדגול מרבבה שהפנה לדברי המגיד משנה סובר כך. ואע"פ שבלשון הנ"ל של הדגול מרבבה כתוב שמצוייר עליהם, כתב המחזה אליהו שמוכרח שלשונו לאו דווקא וכוונתו שיש לזה צורת יונה ע"י שכל צורת הפת היא כדמות היונה.

**אולם** לענ"ד לא ברירא הוכחתו, שהרי בלשון הדגול מרבבה קשה לומר כך, שכיוון שכתב "מצוייר עליהם" מבואר שזה עליהם ולא שזה כל צורתם, ומוכרח לכאורה שלא דייק את לשון המגיד משנה כהמחזה אליהו, שאם כן היה לו להביא את דבריו בצורה נכונה יותר, ובאמת אף במגיד משנה לענ"ד שייך לומר שעשוי צורות היינו שמצוייר עליהם. וזכר לדבר אפשר למצוא בכך שהדגול מרבבה מתייחס לדברי המגן

קצת התייחס לזה וכתב "איברא דמזה עדיין לא ידענו דגם צורה ופסל בדרך עמידה ולא שכיבה דהיינו בלי רקע מאחוריה נחשבת כתיבה. אבל באמת אין מרחק רב בין צורה בולטת שוכבת וצורה עומדת, ובפשטות מהרוקח יש ללמוד דגם זה נחשב ככתב. ובכלל יש לדון דהרקקע שמתחת לרגלי הפסל היא כרקע לפסל כמו שהעוגה שעליה שוכבת דמות הבהמה הוי הרקע שלה. ועוד נראה פשוט דכל העושה פסל מבהמה (למשל) ואח"כ עושה בראשה שני עיניים שני אזניים ואף ועוד דברים כאלו פשוט דהוא כמציייר, דהא הראש בכללותו משמש כרקע לציור הפנים שעושה באופן בולט מכדור הראש. אולם ליתר שאת אביא בע"ה כמה ראיות מגדולי הפוסקים שבדודאי נקטו כן". אבל לענ"ד כנ"ל כיוון שאין החלוקה בין האם יש רקע או לא, אלא האם זה ציור או צורת החפץ לכן לכאורה אין מקום לכל חילוקיו, שאפילו אם יש לו רקע, עדיין כיוון שהוא תלת מימד גמור הרי זה צורת החפץ, וכמו כל כלי שגם אם יהיה על רקע, לא נאמר שהוא כתיבה אלא זה צורת הכלי שכרגע יש לו גם רקע, ודווקא בדו מימד עם גובה אם מחובר לרקע, הרי הוא משמש יחד עם הרקע, ולכן הוא כציור חקוק כנ"ל. ומהאי טעמא גם לא שייך לומר כטענת המחזה אליהו, שכאשר יצר צורת בהמה ואח"כ עושה בראשה עיניים אזניים ואף יחשב כמציייר על רקע, שהרי כיוון שעושה זאת בצורת תלת מימד הרי הוא ממשיך לתת צורה לחפץ ולא לכתוב, אפילו שעושה זאת על רקע.

**בדברי הדגול מרבבה**

**כתב** הדגול מרבבה (שמ ס"ג) שמסוגיית

לצורות, ואין חילוק בין כותב על העוגה לעושה הצורה מהעוגה עצמה ע"כ דפסיק רישא בתרי דרבנן מותר דהא אמרין פסחים (לז.) דיוצאין בפסח בסריקין הרי שאין בזה משום מוחק, ויותר נראה דצורה על הלחם לא חייל עליה שם צורה אלא זהו תמונת הפת".

**ודייק** המחזה אליהו מלשון מסקנת דברי החזו"א שדווקא בגלל שזה פת מותר, אבל אם אותו דבר היה עשוי מאבן או נייר היה אסור, ומכיוון שהמחזה אליהו הבין שעניין סריקין המצויירין כולו צורה, ולכן יש הוכחה ממנו לעניין התלת מימד, מוכח שהחזון איש לא התיר בגלל עצם היותו תלת מימד. אולם כבר כתבתי שלענ"ד אין הוכחה מסריקין המצויירין לעניין תלת מימד כיוון שאין סיבה לומר שהם יותר מאשר דו מימד עם גובה, ואולי אפילו זה רק ציור חקוק, ואדרבה משמע כן מהסוגיא שאינו תלת מימד אלא לכל היותר דו מימד עם גובה.

**ומלבד** זאת יש להתבונן מהו תירוצו של החזו"א "דצורה על הלחם לא חייל עליה שם צורה אלא זהו תמונת הפת". והמחזה אליהו כתב בכוונת החזו"א שכיוון של מטרתו אינה הצורה אלא ייפוי הפת, שהרי אם הצורה הייתה על דבר אחר חוץ מהפת לא היה בה עניין, לכן אינו נחשב כתב, כיוון שכתב הוא דבר שנועד להתבוננות ועיון והרקע הוא צורה להעמיד אותו, ואילו דבר כזה שנועד רק ליפות את הרקע ולא לעיון והתבוננות אינו נחשב לכתב, ויעויין עוד במחזה אליהו בסימן כו שהאריך ביסוד כעין זה בחילוק בין צובע

אברהם (שם סק"ו) שהקשה מדוע לא יאסר לשבור עוגה שכתוב עליה ציורים, דהיינו להדיא שמצוייר עליה ולא שזה כל צורתה, וגם הדגול מרבבה הוכיח מזה כדברי הר"ש הלוי שאין בעיה אם הכתב הוא מהעוגה עצמה וגם שם הרי משמע שזה לא כל צורת העוגה. וגם יש לדון אם היה לומד הדגול מרבבה שמדובר שכל צורת הסריקין הם בצורה ולא שמצוייר עליהם, לכאורה אפשר מאוד להבין שאין להוכיח מזה כדברי הר"ש הלוי כשכתוב עליהם, כיוון שלכאורה מסביר יותר קל להתיר בדרכו של הר"ש הלוי כאשר זה כל צורת העוגה, מאשר כאשר כתוב עליו ורק עשוי מהעוגה עצמה.

**ובכל** אופן אפילו אם באמת נדייק כדברי המחזה אליהו לאסור, אין מקור לאסור אלא בדין מימד עם גובה ולא בתלת מימד אמיתי, ובאמת הפשטות שם לכאורה שמדובר לכל היותר על דו מימד עם גובה, שהרי דעת ר' יוסי שם להתיר סריקין רק כמין רקיקין דהיינו שהם דקים כפירוש רש"י, ולכאורה ברור שברקיקים דקים לא שייך תלת מימד אמיתי, וממילא קשה לומר שבדברים אחרים המדוברים שם בסוגיא מדובר באופנים אחרים. ודווקא המחזה אליהו לשיטתו שלא העלה צד לחלק בין דו מימד עם גובה לתלת מימד אמיתי אלא חילק רק אם יש רקע או לא, לכן הוכיח משם, שהרי לפי דיוקו אין שם רקע, אבל לענ"ד כנ"ל כיוון שהרקע כלל אינו הנושא אין משם הוכחה כנ"ל.

### בדברי החזון איש

**כתב** החזון איש (סימן סא סק"א ד"ה ואמנם) "ואמנם אם אין חילוק בין אותיות

שלכאורה ברור שגם כלי גמור שעשוי לשימוש אם ייעשה בצורת אותיות ייחשב לכותב, [אם כל יצירת חפץ שצורתו ככתב נחשב כותב], ואילו בצורה שנועדה לשימוש הסכים אפילו המחזה אליהו שלא נחשב לכותב כיוון שזה צורת הכלי, ועל כרחך ההבדל כנ"ל שאותיות בעצם מהותם הם הבעה ולא צורת חפץ, ולכן גם כשהם צורת החפץ הם מביעים.

**ועפ"ז** לכאורה אדרבה מבואר בחזו"א שאפילו דו מימד עם גובה לא נחשב לכותב, אם זה צורה ולא אותיות, וכל שכן בתלת מימד גמור שלא נחשב כותב. ויתכן שכל אלו שלא הקשו מהגמ' של סריקין, שהרי לא מצינו שהקשו זאת עד הגדול מרובה, מפני שלמדו כדברי החזו"א, שבכהאי גוונא אינו כתב כלל אלא צורת חפץ, ואפשר להבין שזו סברא פשוטה שכיוון שאין מקור לאסור אותה ממילא ברור שמותרת, ולכן לא היו צריכים לכותבה כלל.

**ואמנם** יש קצת מעליותא בפשט של המחזה אליהו בדברי החזו"א, שלא צריך להעמיד דווקא בדו מימד עם גובה, אלא אפשר להעמיד בסתם ציור חקוק, אבל מאידך לענ"ד לכאורה הרבה יותר נשמע בחזו"א כמו הפשט הנ"ל. ומכל מקום אפילו אם הפשט בחזו"א הוא כהמחזה אליהו אין ראייה ממנו לעניין תלת מימד אמיתי כנ"ל.

#### בדברי האוסרים בצורה בדפוס

**כתב** החיי אדם (כלל צב ס"ג) "המחתך, והמשרטט, והכותב, והמוחק, כל מה

לכותב. אבל לענ"ד מלבד מה שיש להאריך ביסוד זה שאין לו מקור ברור, [ואין כאן המקום להאריך בזה], בדברי החזו"א קשה להעמיס זאת, שלא רמז כלל שהצורה באה רק ליפות את הפת, והגם שמסתבר שזו המציאות בסריקין המצויירין, אכתי אם זה היה עיקר התירוץ היה לו לכתוב ולכל הפחות לרמוז זאת.

**ולכן** יותר נראה לענ"ד בביאור תירוצו של החזו"א, שהוא למד שאינו ציור חקוק אלא דו מימד עם גובה, ויש לומר שגם בדו מימד עם גובה כאשר הוא עשוי בצורה אינו ציור אלא זהו תמונת החפץ, דהיינו שזו צורת החפץ, וכמו שכתבתי לגבי תלת מימד שזה צורת הדבר בעצמו ואינו ציור של משהו אחר. ואפילו אם אותיות דו מימד עם גובה נחשבים ככותב, כפי שנראה מדברי החזו"א שדבריו אמורים דווקא לגבי צורות ולא לגבי כתב, אפשר להבין שדווקא כתב מכיוון שכל כולו במקורו הוא תמיד רק הבעה, לכן בכל מקרה הוא רק מביע גם כאשר זה כל צורת החפץ, ואילו צורה של דבר כגון עופות כיוון שבמקורה אינה הבעה אלא צורת החפץ, לכן דווקא כאשר עשוי באופן שאין בו צורת חפץ לבד אלא רק הבעה, דהיינו שאין בו גובה כלל, ולכל היותר ציור חקוק, בזה הוא נחשב כהבעה של אותו דבר, אבל כאשר זה הצורה של החפץ הנוכחי אינו הבעה של אותו הדבר, אלא צורת החפץ, שגם הוא קיבל את צורתו בהשראת צורת המקור, ואע"פ שאינו צורה גמורה אלא דו מימד עם גובה, עדיין קיבל את צורתו בהשראת המקור אפילו שאינה כל הצורה. ואפשר לראות את ההבדל שבין אותיות לצורה בכלי גמור שעשוי לשימוש,

מימד עם גובה ולא תלת מימד אמיתי, וכמדומני שבאמת שכיח יותר בבלילה עבה דפוס דו מימד עם גובה ולא תלת מימד אמיתי, כיוון שבתלת מימד אמיתי צריך שיכנס בכל גובה למקום אחר שזה דבר קשה יותר לעשיה בבלילה עבה, וכמדומני שבפשטות מדובר בבלילה עבה כפשטות הלשון של חקיקה, וגם ממה שדובר על עשיית צורה ביד מן העיסה, שזה דבר שאינו אפשרי בבלילה רכה [שהרי מה שעושים בה בידיים אינו מחזיק אלא רק מקבלת את צורת הדפוס].

### בדברי המקור חיים

**כתב** החוות יאיר בספרו מקור חיים בסימן שיד (סי"א) "בנין של הבל דעושין הילדים מתפוח ואגסים דמות מגדל ובור או כדמות כל דבר יש למחות ממ"ש סי' ש"מ סע' ד', ועמ"ש שם ומ"מ צ"ע מסי' שכ"ב ס"ד". והנה מה שהביא מסימן שמ ס"ד היינו לכאורה שהאיסור הוא מצד כותב, ומה שהפנה לסעיף ד ולא לסעיף ג אולי הוא בגלל שנקט שנחשב אינו מתקיים. ובכל אופן לכאורה כתב להדיא בדברי המחזה אליהו שיש לאסור אע"פ שלכאורה זה צורת תלת מימד גמורה.

**אמנם** מאידך כבר העלה המחזה אליהו שאין לנו מספיק הבנה בתפיסת המקור חיים בעניין, שהרי כתב להקשות מסימן שכב ס"ד, ושם מדובר על קטימת קיסם שהותרה אם הוא ראוי למאכל בהמה, ולא התבאר מה כוונתו להקשות, ואם נאמר כמו שהעלה המחזה אליהו שכוונתו להקשות מדוע אין בזה משום כותב, אם כן מבואר לכאורה שהמקור חיים אחז שאפילו

שאסור בשבת, אסור ביום טוב. ולכן אף על פי דמותר ללוש ולאפות ביום טוב כל מה שצריך, אבל אסור לחקוק בדפוס בעיסה איזה צורה. וזה לשון רוקח סימן ר"פ ... ולפי זה אסור לעשות "לעקך" [רקיקים] בדפוס שיש בו איזה ציור. ונראה לי דאפילו ביד, אסור לעשות מן העיסה כמין צורת עוף או שאר צורה".

**וכעין** זה כתב בקיצור שלחן ערוך (סימן צח סכ"ג) "כשעושה מעשה אופה ביום טוב אסור לעשות בו ציורים על ידי דפוס או ביד לעשות מן העיסה איזה ציורים כעופות וכדומה". וכן כתב בנזר ישראל (מקרא קודש סי' כ"ג הל' י"א) "אעפ"י שמותר ללוש ולאפות ביום טוב אבל אסור לעשות איזה צורה בעיסה ע"כ אסור לעשות לעקי"ך בדפוס שיש בו איזה ציור ואפילו ביד אסור לעשות מן העיסה כמין צורת עוף או שאר צורה דכמו שאסור בשבת לשרטט או כותב ומוחק הוא הדין ביום טוב הדין כן".

**ומכל** הלין הוכיח המחזה אליהו, לפי מה שנקט שכיוון שדיברו על עשיית צורה בדפוס בוודאי שזה כל הצורה של העוגה שהיא תלת מימד ובכל זאת אסרו. אולם הרי אפשר לעשות גם ציור חקוק ע"י דפוס, שהצורה של הציור נמצאת בחלקו העליון של הדפוס ולא בכלולו, ויש לעיין האם יכול להיות שזו כוונתם כשדיברו על לעשות ביד מן הבצק כמין צורת עוף שהכוונה בציור חקוק, ולכאורה קצת משמע שכוונתם כאשר כל העוגה בצורה, אבל אינו מוכרח. ומכל מקום גם אם נאמר שזה היה כל צורת העוגה, עדיין יתכן כאמור שזה דו

בדגול מרבבה". דהיינו שאין בעיה בשבירת שחקני השחמט העשויים מאוכל בגלל היתר הדגול מרבבה בשבירת עוגה עם צורות לאכילה.

**ומבואר** שלמד שנחשב כתיבה, ורק מותר לשוברה מצד ההיתר של הדגול מרבבה. ומכח זה הוכיח המחזה אליהו, שאע"פ שזה תלת מימד - ממש דמות חייל סוס ומלכה וכו' נחשב כתיבה. אבל נראה ששייך לעשות שחקני שחמט גם בסתם משטח שמצוירין עליו השחקנים כגון חייל ומלכה, וגם שייך לעשותם מדו מימד עם גובה, ואולי זה שני סוגי הדברים שרמז כשכתב צורה ותמונה, ולכן אין מספיק הכרח לתלת מימד אמיתי. ומלבד זאת יש לעיין אולי דן מצד סותר ולא מצד מוחק, וגם בסותר צורה באוכלים שייך את אותו ההיתר כמו של הדגול מרבבה לגבי מחיקה באוכלים, כיוון שאינו על מנת לבנות, והוא מקלקל, ואולי גם נחשב שינוי, והוא באוכלים שאין דרך סתירה בהם, והוא פסיק רישא דלא נחא ליה, ואולי לזה התכוון הכף החיים בשם הכרם שלמה להתיר באכילת הצורה במה שהפנה לדגול מרבבה.

**ועוד** כתב הכף החיים (שמ סקל"ד) בשם כף החיים של ר' חיים פאלאג'י (סימן לא סקט"ו) "אסור לשבר קליפת ביצה צלויה שכתוב עליה מבחון אותיות לסימן דהגם דחויב חטאת ליכא איסורא מיהא איכא. ורמונים העשוי פרקים אסור לחברם ומכ"ש אם יש בהם אותיות". ומכיוון שדימה המחזה אליהו שמה שכתב בסוף דבריו כוונתו שיש צעצוע ילדים עשוי מחלקים שכאשר מחברים אותו נראה כמו רימון,

בצורת כלי גמורה שמיועדת לשימוש יש בכך משום כותב, ולכאורה זה ברור שאי אפשר לומר כן, שהרי בכל בניין בכלים ובקרקע לא מצאנו שיש בו משום כותב אף שהרי עושה בו צורה. ויעויין עוד במקור חיים בסימן תקו (ס"ג) שכתב "נ"ל דהעושה פשטידא ביום טוב אין לעשות על העיסה מהעיסה דמות נשר ותבנית כל דמות, ואפילו קליעה הנהוגה אני חוכך שאינו צורך האוכל אלא ליפוי", וכבר הקשה המחזה אליהו מה הצד לאסור בעצם הקליעה, שהגם שעשוי רק ליפוי עדיין לכאורה אינו שייך לכותב כיוון שהוא רק צורת הדבר בלי שמביע ומדמה שום דבר אחר, וגם בזה נשמע קצת שלמד שכל צורת דבר נחשב ככותב וזה לא יתכן כנ"ל. ומכיוון שלא זכינו שהמקור חיים יאריך בזה, ואין לנו מספיק הבנה בדבריו, איני יודע כמה יש לסמוך על דבריו לאסור, מאחר שסתימת הפוסקים נשמעת שלא כפשטות דבריו, וצ"ע.

**ואין** כל זה עניין למה שכתב המקור חיים בסימן שמ (ס"ד) "אסור לעשות תמונות ולולאות משולבות מעשי מחט ומיני גוונים לראשי הבנות", כיוון שמסתבר מאוד שזה אפילו לא דו מימד עם גובה אלא ציור בעלמא שעשוי מחוטים בצבעים שונים, שהחוטים מהווים פסים בדיוק כמו דיו.

**בדברי כף החיים** (סופר)

**כתב** הכף החיים (שלח סקמ"ה) בשם כרם שלמה "ואסור לעשות השאך שפיעל מבצק עם בלילות סוכר אפילו בחול משום ביזוי אוכלין אבל משום ששובר התמונה והצורה אין לאסור כמו שכתבנו סי' ש"מ



יע"ש, ונראה דדוקא בצורות הוא דמתיר ולא באותיות כאמור וק"ל".

**והמחזה** אליהו הביא רק את סוף דבריו מה שהביא בשם החמדת ימים, וכנראה שראה רק את חלק זה מצוטט בספר אחר (ומה שהביאו מהכף החיים סופר לא מצאתיו שם כעת), והבין המחזה אליהו שכוונתו שמדובר בתלת מימד, מכיוון שרצה להסביר שזה מהות ההבדל של הלב חיים בין אותיות לצורות, שבצורות אין רקע שיהיה שייך בו על מנת לכתוב.

**אבל** לענ"ד דווקא מתוך דברי הלב חיים נראה יותר שבאותה צורה שהיו עושים את האותיות - שלכאורה נראה ברור שהם ע"י קווים חקוקים ולא שזה כל צורת העוגה - כמו כן היו גם בציורים, וכן הציור הבא שלו - של המטבעות - לכאורה נראה שצורת הדבר היא מטבע ועל כרחך רק חקוק בה צורות, ולכן גם בסוף דבריו מסתבר לכאורה שלזה התכוון, ובאמת מלשוננו של החמדת ימים שהובא בדבריו שכתב "עליהם כמה ציורים" יותר נשמע שזה עשוי עליהם דהיינו ציור חקוק ולא שזה כל צורת העוגה. והגם שאיני יודע מה רצה לחלק בין צורות לאותיות אבל לא לכאורה עדיין אי אפשר לשנותו ממשמעותו. ובכל אופן גם אם נרצה לומר שדיבר על צורת העוגה ממש, לכאורה אין סיבה לפרש יותר מאשר בדו מימד עם גובה, ולכן אי אפשר להוכיח ממנו לתלת מימד אמיתי.

### בדברי השבות יעקב

**כתב** השבות יעקב (ח"ב סכ"ו) "מקום ששוחטין אצל עכו"ם ומנהג השוחט

ואסור לחברו מכיוון שעושה בזה את הצורה של רימון ואסור משום כותב, הביא ממנו דמות ראייה. אך לענ"ד אין כאן כל דמות ראייה, ויותר מסתבר שכוונתו לכגון רימונים של ספר תורה, שמצאנו מקדמת דנא שיש רימונים שכאלו [ונכבר היה לאהרן פעמונים ורימונים], ולא דבר חדש של משחק ילדים שאינו מפורט בדבריו, וגם מצוי שלפעמים כותבים עליהם [ונכגון ליפוי ולהקדשה וכדו'], והאיסור בלי אותיות הוא מצד עצם החיבור - שהוא עשוי באותם צורות שאסור לחבר כלים כגון בתקיעה או בהידוק וכו', ולא בגלל כותב כיוון שזה לכולא עלמא כלי ולא צורה בעלמא, והטעם שהביאו בדיני כותב הוא בגלל סוף דבריו שכל שכן שיש לאסור אם יש עליו אותיות.

### בדברי הלב חיים

**כתב** הגר"ח פאלאג'י בשו"ת לב חיים (ח"ב סקע"ח) "ומתוך זה עמדתי על המרקחות שעושים בהם צורות מדפוס שקורין פאסטאריאל אם מותר לאכול מהם בשבת, אם יש בהם משום מוחק, ואת"ל דמותר אם כתוב בהם גם אותיות הגם שיהיו מדפוס מגוף הדבר עצמו אם מותר, וכן מה שעושין מוכרי מיני מתיקה כמין מטבעות מהמתוק עגולים הנקראים חאקיקים ויש מהם כדמות צורות ויש מהם שחוקקים צורת אותיות מכתיבת ישמעאלים אם יש לאסור בשבת מלאוכלם שמוחק בהם האותיות, ... והרב חמדת ימים בהל' שבת פט"ו דקי"ט ע"א כתב וז"ל ומותר לאכול מרקחת העשויות מסוכר ועליהם כמו ציורים ממיני צורות עשויות מדפוס על המרקחת עצמו ולא חיישינן לאיסור מחיקה כמו שביארנו שורש הדבר בדין מצות שמורות

לא ברור מספיק לחלק בזה, ולכן אדרבה הגם שאין בזה מקור להתיר בדו מימד עם גובה אבל אפשר לומר שיש זכר לדבר.

### בדברי המור וקציעה

**כתב** המור וקציעה (סימן שמ) "עוגות שיש עליהם ציורים או אותיות, מגוף העוגה שנעשה בדפוס או בידים, עודה עיסה, אין כאן בית מיחוש לשברם ולאכלם. וראיה גם מלחם הפנים שיש לו פנים הרבה, דהיינו צורה ממש, ואכלוהו בשבת. אבל אם כתובים עליהם בדיו, או אפילו בשאר צבעים אסור לשברם".

**וקשה** מה ראייתו מלחם הפנים, איפה היה שם צורה ששייך בה כתיבה, ויישב המחזה אליהו שכיוון ששני דפנותיו נעשו עומדות אחד מול השני זה נחשב צורה, בפרט לפי דברי הרבינו בחיי בפרשת תרומה (לא מצאתי ויעוין שם פכ"ה פסוק ל שמסביר אחרת) שהיו מכוונים זה לזה כמו שני הכרובים שעל הכפורת, או שסובר כדעת ר' יוחנן (מנחות צד:) שהיה עשוי כספיה וקדקד דהיינו כמשולש שחודו למטה ואין לו את הקו שמול החוד (והיינו כמו האות V באנגלית), וסבר המור וקציעה שלא סתם היה עשוי כך אלא בא להיראות כמו ספיה. ומכל מקום הרי כל אלו הצורות הם תלת מימד, ולכן הוכיח המחזה אליהו שגם צורת תלת מימד נחשבת כתיבה.

**אבל** לענ"ד אי אפשר לומר שהמור וקציעה דיבר בשיטת ר' יוחנן שלחם הפנים היה כספיה וקדקד, כיוון שהוא הביא את הלשון שהיה לו פנים הרבה, ולכאורה לשון זו אתיא דווקא למאן דאמר שהיה כתיבה פרוצה ולא לר' יוחנן שאומר כספיה

לרשם על הבשר אותיות בסכין היינו יום השחיטה וכה"ג אם מותר לעשות כן בי"ט או לא ... תשובה על דבר לכתוב בסכין על הבשר בי"ט נ"ל דשרי דהא הוי צורך אוכל נפש ולהדיא אמרין ב'פ' אין צדין דף כ"ח ע"א אמר רב הונא מותר לעשות סימן בבשר כי הא דרבה בר בר הונא מחתך לה אתלת קרנתא ...", ועוד האריך שם מסביב לזה.

**וכתב** המחזה אליהו שלכאורה יש להקשות איך הוכיח ממה שרב הונא מחתך לה אתלת והרי שם היה חותך את כל הבשר בצורת משולש, וא"כ הרי עשה בזה את כל צורת הבשר, ואם השבות יעקב הוכיח מזה על כרחך למד שגם תלת מימד הוא ככתיבה, ולכן חיתוך במשולש אמור להיחשב רושם אילולא שכתובה הותרה לצורך אוכל נפש.

**אבל** לענ"ד י"ל דהרי במשולש ברור שהוא לכל היותר דו מימד עם גובה ולא תלת מימד אמיתי. ומלבד זאת לכאורה יש להקשות למה ליתר הפוסקים שחלקו על השבות יעקב ולא התירו כותב לצורך אוכל נפש, יעוין בשער הציון (תק סק"כ), א"כ מדוע אין בזה איסור של רושם לר' יוסי, שהרי לא הביאו מגמ' זו ראייה שאין הלכה כר' יוסי, וגם בפשטות הביאור הלכה (שמ ס"ה ד"ה מותר) פסק שירא שמים ראוי לו להחמיר כר' יוסי, ולכאורה היא גופא הסיבה שבעשיית צורת החפץ פחות נחשב כתיבה, ואמנם אפשר אולי לחלק בין צורה פשוטה כמו משולש שלא תיחשב כרושם אפילו לר' יוסי אם היא כל צורת החפץ, לבין צורה שיותר מביעה שכן תיחשב כצורה אפילו שתהיה כל צורת החפץ, אבל

המגן אברהם (סק"ז) מרש"י שטעם האיסור בנקב, הוא שצריך שינוי כדי לידע שמקח וממכר אסור בו. וכתב על זה הפמ"ג (א"א סק"ז) "עין פירוש רש"י ביצה כ"ח א', ולתלותו, היינו הלוקח אוהזו בידו. ובר"ן משמע הטעם דנראה כעושה כלי, הביאו העולת שבת, וא"כ אפיקומן (י"ל) [יש להתיר]. ומכל מקום לעשות נקב באפיקומן בסכין עיגול או משולש כמגן דוד בכיון נראה דאסור, וכל שכן לעשות ציורין דמות כוכב ואדם וכדומה באוכלין פשיטא מדרבנן אסור, עין סימן ש"מ במ"א ה' ו'."

**והבינו** הארחות שבת (פט"ו הערה לז) שמה שכתב בסוף לאסור בעיגול ומשולש הוא בגלל כותב, והיינו שזה משפט אחד עם המשך דבריו שלעשות ציורין דמות כוכב ואדם, ששם מדבר על כותב שהרי זה מה שהביא מסימן ש"מ. ולכן הוכיחו ממנו לאסור עשיית תלת מימד בשבת משום כותב, וכתבו שלכאורה אוסר אפילו בעיגול ומשולש, ואע"פ שמותר לחתוך בצורת עיגול או משולש, יעויין שם מה שחילקו בזה.

**אבל** לענ"ד מה שכתב הפמ"ג על עיגול ומשולש אינו מצד כותב אלא מצד אותו עניין של עושה כלי, שבתחילה כתב שבאפיקומן לכל הדעות אמור להיות מותר שזה לא נראה כעושה כלי, דהיינו לכאורה כיוון שאין הדרך לתלותו בכך, ועל זה כתב הפמ"ג שש"מ אם עושה צורה יפה כמו עיגול ומשולש יש בזה את הטעם של נראה כעושה כלי שנראה כבית יד, ועל זה הוסיף שאם עושה בצורה מיוחדת ככוכב ואדם כל שכן שאסור מכיוון שבזה יש גם כותב. וכן

רוקדת, שאם דפנותיו היו באלכסון אינם נחשבות פנים, וכן העלה הרמב"ן וראשונים אחרים, וא"כ על כרחך שהמור וקציעה דיבר על השיטה של כתיבה פרוצה. ומה שכתב המחזה אליהו שנחשיב צורת תיבה פרוצה ככתיבה צ"ע, שהרי לכאורה ברור שאינו צורה ידועה שמביעה משהו, וא"כ לכל הפחות לרבנן שלא מחייבים על רושם לא אמור להיות חייב, וגם לר' יוסי כיוון שאינו בעצם מראה משהו, הגם שרוצה דווקא שיהיה בצורה מסוימת אינו נחשב ככתיבה, כמו שכל בית שעושהו בצורה מסוימת אינו נחשב כתיבה לכו"ע כיוון שאינו מביע בזה כלום.

**ובאמת** דברי המור וקציעה איני יודע להולמם, אבל יותר נשמע לכאורה שלמד שלפי מי שאומר פנים הרבה לא היו סתם דפנות, אלא שהיו באמת מצויירים עליהם פנים, וזה כוונתו "דהיינו צורה ממש" כלומר שמצוייר עליהם ממש צורת פנים ולא סתם דפנות ישרות, ולמרות שקשה מאוד לומר כך כיוון שלא מצאנו לזה לכאורה מקור, אבל כך יותר נשמע בדבריו, ויעיין ביביע אומר (ח"ד או"ח סימן לח סק"ז) שלמד בדברי המור וקציעה כנ"ל שפנים היינו ציור פנים, והקשה עליו שלא נשמע כך שזה הכוונה בפנים. ומ"מ עפ"ז ברור שאין מקור לעניין תלת מימד אמיתי, ולכאורה אפילו לא לדו מימד עם גובה, כיוון שלכאורה היה ציור חקוק.

### בדברי הפרי מגדים

**כתב** השו"ע (תק ס"ג) "אין נוקבין נקב בבשר בסכין לתלותו בו, אבל ביד מותר. ואם לעשות בו סימן, מותר אפילו בסכין". והביא

מקום לדידן לכאורה אפשר לכל הפחות לצרפו, שבוודאי התיר בכל שכן בצורה בדו מימד עם גובה ובתלת מימד אמיתי.

**ומלבד** זאת אפשר גם ללמוד ממנו את הסברא, שלכאורה סברתו היא שציור אינו מביע אלא הוא רק דמות אותו הדבר, ולכן הגם שכן אוסרים בציור רגיל, לכאורה אפשר להבין שאוסרים רק בגלל שעדיין זה נחשב הבעה ולא דמות כיוון שהוא רק כתוב ולא צורה של תלת מימד, אבל בצורה של תלת מימד קיימת הרבה יותר אותה הסברא - שהיא דמות וצורה ולא הבעה, [ובדו מימד עם גובה יש מקום לצדד לכאן ולכאן האם שייך בו הסברא להתיר כנ"ל בדברי החזו"א].

### בדברי הגרש"ז אויערבאך

**בשמירת שבת** כהלכתה (פי"א הערה מג) כתב "ושמעתי מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שהעיר איך מותר לאפות חלה קלועה ביום טוב, וגם יש שמשווים לה צורה של סולם וכדו' - אף באופן שאין מקפידים ביותר על הצורה דלא אסרינן משום כותב, וכמבואר בח"א הנ"ל - הרי המגבן ביום טוב חייב משום בונה...". ולכאורה מבואר כמו שהביא מזה המחזה אליהו, שעשיית תלת מימד יש בו משום כותב בשבת, כאשר מקפיד ביותר על הצורה.

**אמנם** איני מכיר את המציאות המדוברת של צורה כמין סולם, ולכן איני יודע האם אפשר לומר שהכוונה לציור חקוק או דו מימד עם גובה או שזה תלת מימד אמיתי. (וגם צריך להבין מה הנושא של "מקפיד ביותר", למה משנה ההקפדה ביותר, עד כמה שלהדיא כוונתו לעשות צורה מסוימת, ואולי יש

מבואר בשער הציור שם (סקי"ט) שלמד שהאיסור הוא מפני שבזה נחשב בית יד. וכן דחה המחזה אליהו (ח"ב סימן כט אות פו).

**אמנם** עדיין לכאורה יש להוכיח מזה שבצורה שמביעה משהו כמו כוכב ואדם אסור, שהרי בזה אסר מצד כותב, למרות שהוא חותך אותו בכל הגובה, שהרי מדובר בעשיית נקב. אבל לענ"ד אינו ראייה ברורה אפילו לדו מימד עם גובה, מכיוון שהצד להתיר בכל הדברים האלו הוא כנ"ל שזה לא מביע אלא צורת החפץ בעצמו, ולכאורה אפשר להבין שכל זה כאשר זה כל צורת החפץ, אבל כאשר הוא רק מנוקב בצורה הזו, אין זה צורת החפץ אלא משהו שכתוב בתוכו. וגם אם כן נוכיח מהפמ"ג, יש בזה הוכחה רק לדו מימד עם גובה ולא תלת מימד, שהרי בנקב הוא מנוקב כולו ולא משתנה הדבר בגובה.

### בדברי הביאור הלכה בכל ציור

**והנה** דעת הביאור הלכה (שמ ס"ד סוף ד"ה במשקין) שכל ציור מותר, ומה שכתב הרמב"ם לאסור הכוונה היא בציור כזה שאינו גמור, אלא שמראה היכן צריך לצבוע אחר כך, שכל איסורו אינו משום הציור עצמו אלא רק מצד מה שמביע היכן צריך לצבוע. ואמנם לכאורה אי אפשר לסמוך על היתר זה, כמו שהאריך במחזה אליהו (ח"ב סימן כו), שהרי במשנה ברורה עצמו נראה במקומות אחרים שאינו סומך על זה למעשה, וגם הוא חידוש עצום שביתר הפוסקים נראה שאסור, הן אלו שיש מהם ראייה מפורשת כל הנ"ל שהובאו כאן שדיברו על צורות, והן אלו שסתמו לאסור בציור ולא חילקו בדברי הביאור הלכה. מכל

קרנות אינו צורה ואיננו רואה שום איסור וכן נהגו תמיד היתר בדבר בכל תפוצות ישראל. ונראה לי דדינם כמו קנעדלאך שעושים עגול ככדור וכן געפילטע פיש וכיוצ"ב שעושים בצורת כדור או ארוך ששרי כמו כן חלות געפלאכטן. ועיין היטב לקמן בסי' הסמוך (סי' קלד). וצורת סולם לדעתי יותר קרוב לאסור ואין להתיר כלל...".

**וגם** בזה נראה לכאורה כמו שהביא ממנו המחזה אליהו לאסור תלת מימד בשבת משום כותב. אבל כאמור כבר בדברי הגרשז"א איני יודע מהי אותה צורת סולם האם היא דו מימד עם גובה או תלת מימד אמיתי. ועיניי גם בדברי הבאר משה (ח"ו סכ"ה) שהתיר קיפולי נייר לילדים בצורה אונייה וכובע וכו', ומבואר שנקט שאין בזה משום כותב. וכאמור בדברי הגרשז"א אולי יש לומר שהם איירו שמשתמשים עם המשחקים האלו אח"כ ואינם רק לראותם, שזה לא כמו שנראה לי המציאות שבהרבה מהם לא משתמשים. [ומה שהביא ממנו המחזה אליהו, שכתב הבאר משה בחלק ו סימן ל לאסור לעשות מפיות בצורה מיוחדת, לא מצאתי במיקום זה את הדברים ולכן איני יודע במה מדובר].

### בדברי שבט הלוי

**בשבט** הלוי (ח"ט סכ"ה) כתב להתיר לערוך ביו"ט את העיסה בצורת דג, וכן לקלקל אח"כ צורה זו, בגלל סברת החזו"א שמה שעושה בשעת עריכת הפת או העוגה איזה צורה אין בזה איסור, כיוון שבלאו הכי צריך לתת לה איזה צורה ולכן עשה לה צורת דג, אבל אוסר לעשות את הצורה ע"י חיתוך, שכיוון שעושה מעשה מיוחד של חיתוך הרי הוא מחשיב את הצורה בכך.

לומר בכוונת הגרשז"א שאינו מתכוון לעשות צורה שמביעה אלא צורה יפה, ולזה הוא קורא שאינו מקפיד ביותר. וגם צריך להבין אם זו צורה שכן מביעה מה זה משנה שכוונתו לא הייתה להביע מדוע אין זה לכל הפחות פסיק רישא, ואי נימא שמדובר בצורה שלא מביעה ולמרות זאת הבין הגרשז"א שאסור, לכאורה אינו מובן מה הקשר לכותב, וייצא שכל חיתוך מדויק בריבועים אסור, וזה גם לא משמע מלשוננו. וצ"ע.

**ויש** לעיין בדברי הגרשז"א (שש"כ פט"ז סכ"א) שאסר קיפול מפיות בצורות כגון אונייה כובע וכו' מצד בונה, מדוע לא אסר מצד כותב. ולכאורה יש מכך ראייה שתלת מימד גמור אין בו משום כותב. ואולי יש לדחות שהוא הבין שמשתמשים עם הקיפולים האלו אחר כך ואינם רק לראותם, דלא כמו שנראה לי המציאות שבהרבה מהם לא משתמשים אחר כך.

### בדברי הבאר משה

**הבאר** משה כתב (ח"ח סימן קלג) "שאלה כשאופה חלות ביום טוב אם מותר לעשותה קלועה דהיינו "געפלאכטין" אם יש בה חשש של מגבן שהוא תולדה דבונה. וכן אם מותר לעשות חלה כמין סולם כמו שעושין החלות לראש השנה, דראיתי בשמירת שבת כהלכתה פרק י"א בהערה ס"ק מ"ג בשם הגרשז"א אירבאך שמסתפק בזה. תשובה לפום רהיטא בודאי אסור לעשות צורה בעיסה, וע"כ אוסר החי"א (כלל צ"ב ס"ג) לעשות לעקיק בדפוס שיש בו צורה ואפילו ביד אסור לעשות כמין צורת עוף וכיוצ"ב אבל חלות "געפלאכטן" אין כאן צורה והוי כמחתך אתלת קרנתא דשרי ביום טוב עיין מ"ב (סי' ת"ק סק"ז), דבעלת שלש

יש בזה מצד בונה, ואפילו באוכל כמבואר בחיי אדם (כלל לט סוף סעיף א), אבל זה שייך לכאורה רק כאשר מדבק חלקים, וגם בזה יש לדון באיזה דיבוק חלקים, ואין כאן המקום להאריך. ופעמים שיש בזה מצד כותב לא בעצם עשיית התלת מימד, אלא כאשר בחלקים שלו אינו עושה תלת מימד אלא עושה שם ציור דו מימדי, וכגון כאשר עושה צורת בית שבזה אין חשש כותב לפי הנ"ל, לפעמים בחלק של הדלת אינו חוקק אלא רק עושה עליה פסים בצורת דלת, ובזה לכאורה הוא כותב רגיל של עשיית צורה.

### העולה מהדברים

**בעשיית** תלת מימד אמיתי, הסברא נותנת מאוד שכלל אינו קשור לכותב, ואין מקור מהגמ' ומהראשונים לאסור, ולכן אדרבה נשמע מסתימת הגמ' והראשונים שמותר, וגם ברוב האחרונים אין מקור לאסור, ובדברי המקור חיים אולי יש מקור לאסור אבל בלאו הכי אין לנו הבנה בכל הבנתו בכותב, ואמנם בדברי הגרש"ז אויערבאך והבאר משה יש אולי מקור לאיסור, אך מאידך מדבריהם מקיפול ניירות נשמע יותר להתיר, והפשטות לענ"ד בדברי החזו"א שמתיר אפילו בדו מימד עם גובה וכל שכן בתלת מימד אמיתי, אבל אפשר להסביר בדבריו אחרת כנ"ל, ושייך לצרף בזה את הביאור הלכה שמעיקר הדין אין איסור בציור כאשר אינו בא להביע היכן לצבוע, וסברתו של הביאור הלכה שייכת כאן ביתר שאת, ולכן מסתבר שגם החולקים עליו לא חלקו בזה, ובפרט שאפילו ביצירת חפץ שצורתו כאות התברר שלכל הפחות בצורת קשירה או בניה אינו איסור מדאורייתא, ונחלקו האם אסור מדרבנן, והפשטות היא שכן הוא בכל צורה של כתיבת אותיות ללא רקע. וכל זה כאשר אין בו

ובפשטות לכאורה דיבר באופן שאין לו רקע, ולמרות זאת אסר, אילולא הסברא של שעת עריכת העיסה. ומאידך לגבי אות ללא רקע, כתב בשבט הלוי (חי"א סצ"ט) שמותר, ולכאורה כל שכן שאמור להיות מותר בצורה שאין לה רקע כנ"ל. ואיכא למימר דיש מקור בדבריו לסברת המחזה אליהו שצורה ללא רקע חמורה יותר מאות ללא רקע, אבל לענ"ד בסברא קשה לומר כך כנ"ל. ושמא עדיף להידחק, שדיבר בצורה עם רקע, וצ"ע. ובכל אופן, אפילו אם נאמר שדיבר על צורה ללא רקע, אין מקור בדבריו אלא לדו מימד עם גובה, ולא לתלת מימד אמיתי, שהרי אין סיבה להעמיד דבריו באופן זה שהוא דבר שקשה יותר לעשותו.

### דעת הפוסקים במשחקי הרכבה

**הנה** הרבה דנו לגבי משחקי הרכבה כגון לגו (אבני פלא) וכדו' האם יש בהם איסור מצד בונה, וחזן מהמחזה אליהו לא ראיתי עד כעת מי שדן בזה מצד כותב, ולכאורה קשה לומר שאחזו שתמיד משתמשים עם מה שיוצרים, כיוון שלפי תפיסתי המציאות היא שהרבה פעמים לא משתמשים עם הדבר כלל אלא רק נהנים ממה שיצרו, וכמדומני שזה חלק מההיתרים שנאמרו שאין בזה בונה מכיוון שלא מעוניינים בהם בעצמם אלא רק בעצם היצירה. ולכאורה נשמע מזה שלא אחזו שיש ביצירת תלת מימד אמיתי משום כותב, אפילו כשלא משתמשים איתו.

### חששות אחרים

**אמנם** כל הדברים כאן אמורים רק מצד איסור הכותב שיש בעשיית תלת מימד ולא מצד חששות אחרים. שלפעמים

חשש בונה מצד דיבוק חלקים, וגם אינו עושה ציור דו מימדי בכל צד שהוא.

**ובעשיית** דו מימד עם גובה יש לדון, כיוון שיש כמה לשונות שקצת יותר טוב להעמיד בהם בדו מימד עם גובה, וגם אפשר מאוד להבין את האיסור, ויש להסתפק האם דעת השבט הלוי לאסור, ומאידך אפשר גם מאוד להבין את הצד להיתר, ואין כלל בגמ' ובראשונים מקור לאיסור, וכל המקור הוא בכמה לשונות אחרונים שגם הם אינם לגמרי מוכרחים כנ"ל, והפשטות לענ"ד בדברי החזו"א שמתיר זאת אבל אפשר להסביר בדבריו אחרת כנ"ל, והרי אפילו ביצירת חפץ שצורתו כאות מסתבר שאינו איסור מדאורייתא ונחלקו האם אסור מדרבנן כנ"ל, וגם כאן שייך לצרף את סברת הביאווה"ל שמעיקר הדין אין איסור בציור כאשר אינו בא להביע היכן לצבוע.

**וגם** אם מסתפינא להקל אפילו בתלת מימד עם צורה, כל עוד שלא יורו לן חכמים בדבר,

כיוון שיתכן שהוא נוגע לדאורייתא, אבל היכא דהוי רק דרבנן כגון שהוא וודאי אינו מתקיים או באמירה לעכו"ם, מה נאמר בזה, לכל הפחות בתלת מימד עם צורה שהרבה צדדים להקל כנ"ל, ולכאורה גם בדו מימד עם גובה.

**ומכיוון** שכל הסברא בהיתר זה היא, מכיוון שזו צורת החפץ, ממילא כל ההיתר הוא דווקא אם יש לזה גובה משמעותי שיש להחשיבו כחפץ שזו צורתו, ואילו אם לא יהיה לו גובה משמעותי הרי יהיה זה כן ככתב, וכל מה שניתן לדון בו להיתר הוא רק בגלל שאין לו רקע, ובזה כבר יש פחות סברא להקל. אמנם יש מקור אולי בדברי אחרונים לגבי אותיות, להתיר אפילו כשאין לו גובה, כיוון שאין לו רקע, אבל לכאורה קשה לסמוך על זה, כיוון שלא מצאתי לו מקור בגמ' ובראשונים, וגם הסברא פחות ברורה להתיר, ולכן לכל הפחות בזה יש לצרף את קצת משמעות אחרונים להחמיר אפילו בצורה דו מימד עם גובה.



## הרב אליהו שיף

### יצירת אותיות ללא רקע בשבת

הנה סתם כתיבה היא כתיבה על נייר וכדומה, שבזה כותב את האותיות על רקע, ויש כתיבה דומה מבחינה זו - ע"י חקיקה שגם בה יש רקע לאותיות, ויש לדון ולברר האם יש מלאכת כותב ביצירת אותיות ללא רקע. ויש לדון בשני אופני אותיות ללא רקע, דהנה ישנו חפץ שצורתו כאות, ויש סתם אות שאין לה רקע, והנפק"מ ביניהם היא באות שאין לה גובה משמעותי שיש להחשיבו חפץ שזו צורתו, ומאידך אין לה רקע, וכדוגמת דף הגזר בצורת אות, שאי אפשר להגדירו חפץ שצורתו כאות, ומאידך אין לו רקע. והנה הסברא הרבה יותר חזקה בחפץ שצורתו כאות, שכל צורתה אינה צורת כתב אלא צורת חפץ, מאשר סתם אות שאין לה רקע, שלכאורה צורתה יותר ככתב, אלא שחסר לה רק הרקע, ורק זה יכול לגרום שלא תיחשב כתב. ולכן יש לברר בראיות שיובאו לקמן להיתר ולאיסור, האם מדובר בחפץ שצורתו כאות או בסתם אות ללא רקע.

### קשר תפילין

**שיטת רש"י** (שבת כח: ד"ה שי"ן, עירובין צז. ד"ה הלכה, ובעוד מקומות) שבצורת הקשר של התפילין נאמרה הלכה למשה מסיני שיהיה בצורת דל"ת ויו"ד, כדי ליצור את השם ש-ד-י. ואילו שיטת תוס' (ברכות ו. ד"ה אלו, מנחות לה: ד"ה אלו, ובעוד מקומות) שלא נאמרה הלכה כזו, שהרי הגמ' (עירובין צז.) דורשת מלמען תהיה תורת ה' בפין לגבי הבית של התפילין שצריך שיהיה מן המותר בפין, כיוון שיש בו שי"ן, ואילו לגבי הרצועות מבואר שם שלא דרשו מאותו פסוק שצריך שיהיה מן המותר בפין, ועל כרחך כיוון שאין בהם שם השם, וכן מכך שהגמ' (מגילה כו:) קוראת לרצועות תשמישי קדושה ולא קדושה עצמה. ויש משמעויות שונות במקומות השונים בתוס' האם תוס' מודים

שצורת הקשר היא כרש"י אלא שס"ל שבזה לא נחשבים אותיות, וכשיטת הרא"ש (תפילין סי"ב) והר"ן (שבת כח: ד"ה נהי), או שתוס' חלקו על עיקר צורת הקשר, וכן משמע שלמדו הרשב"א (שבת כח: ד"ה נהי) והר"ן (שם) והאגודה (עירובין צז.) בדעת התוס'.

**ולכאורה** מכך שרש"י ס"ל שיוצרים בזה את השם, מוכח שמחשיב את הקשרים ככתב, אע"פ שנעשו בצורה של קשירה והם ללא רקע, והרי הם חפץ שצורתו כאות. ובשיטת תוס', אם סוברים שחולקים על כל צורת הקשר, ולא תירצו שאין להם שם אותיות, משמע שגם הם סוברים שיש לזה שם אות. ואילו בשיטת הרשב"א והר"ן שלא חשבי אותיות אלא קשרים, יכול להיות שכוונתם שלא נועד להיות אות וכמו שכתב הגר"ז (תפילין פ"ג הט"ז), ויותר נלענ"ד שכיוון



שהוא עשוי בצורה של מציאות אות בלי רקע והרי הם חפץ שצורתו כאות אין לזה שם כתב, שכן משמע בלשון הר"ן (שבת סב.) "כיון שאינן בכתיבה ממש אלא בקשר לאו תורת ה' מיקרי", וכן הוא לשון הרא"ש שאינם אותיות ממש. וא"כ לכאורה יש מחלוקת ראשונים האם בחפץ שצורתו כאות יש שם אות.

**ויעוין** עוד בהלכות קטנות להמרדכי (תפילין ד"ה סד"ה אמר אביי וד"ה והרב ר' אלחנן), שתירץ על רש"י מקושרות תוס' הנ"ל, וכן מדוע הרצועות נחשבות תשמישי קדושה ואינם קדושה בעצמן, ומדוע אין איסור בהתרת הרצועות מצד מחיקת השם. ולכאורה גם בדבריו מוכח שאע"פ שזה יצירה של חפץ שצורתו כאות נחשב כתב. וכעין זה הזכיר הנודע ביהודה (קמא או"ח ס"א ד"ה והנה זה לי) צד שיהיה בו משום מחיקת השם, אבל לא דווקא שהנודע ביהודה סובר כך אלא הציע כך בדעת השואל.

**אמנם** כתב האור שמח (תפילין פ"ג ה"א) שהאיסור של מחיקת השם אינו תלוי בדין כתב, אלא בעצם זה שיש בו משהו שמביע את את השם, שהרי נלמד מ"ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון ואבדתם את שמם מן המקום ההוא: לא תעשון כן לה' א-להיכם", והיינו שהאיסור הוא בהריסת דברים של קדושה. ואולי אפשר להוסיף בדברי האור שמח שכל דיני קדושת השם אינם תלויים בכתיבה אלא בעצם זה שיש בו משהו שמביע את את השם, כיוון שהוא מתייחס לדברי ההלכות קטנות הנ"ל שמדבר לא רק על מחיקת השם אלא גם לדין קדושתו. אבל

לכאורה נשאר קשה כיוון שההלכות קטנות מדבר גם על קושיית תוס' מדוע לא מרבים את הרצועות מלמען תהיה תורת ה' בפין, ומסתבר שדין תורת ה' כן תלוי בכתיבה, ובאמת האור שמח בא ליישב רק מדוע יש בזה שם השם והרי האותיות אינם נהגים זה עם זה, ועל זה כתב את יסודו הנ"ל שאין צורך לדין כתב, אבל על דין תורת ה' בפין אפשר לומר שאסור אפילו בכל אות בפני עצמה כיוון שהיא מתורת ה', וכן משמע מהראשונים שכתבו שרק שי"ן שבתפילין נחשבת אות ולמרות זאת יש בה דין תורת ה' בפין. ואם כן לכאורה בהלכות קטנות שס"ל שאמור להיות ברצועות דין תורת ה' בפין לולא תירוצו, לכאורה מוכח שסובר שיש לזה דין כתב. ובאמת גם ברש"י קשה לומר כדברי האור שמח, כיוון שמסביר שהטעם שבשי"ן נחשב תורת ה' בפין הוא מפני שיוצר יחד עם דל"ת ויו"ד את שם השם, ולכאורה מבואר שרק ביחד נחשב שם השם, ומכיוון שמהווים כתיבה יחד משמע לכאורה שבעצם גם אותיות דל"ת ויו"ד של הקשר שייכות לתורת ה'.

**והנה** בגמ' (עירובין צז.) מבואר שהמוצא בשבת תפילין שאינם קשורות, הוא אמינא לקשור את קשר התפילין בעניבה כעין קשר תפילין, והסיבה שלא אמרו זאת במשנה שם היא רק מפני שסברה שקשר עניבה נחשב קושר בשבת או מפני שסברה שקשר עניבה פסול לתפילין. ולכאורה קשה מדוע אין בזה איסור מצד כותב לפי שיטת רש"י ודעימיה שמחשיבים את הקשר כאותיות. ובאמת מזה מוכיח הצפנת פענח (תנייני יסודי התורה פ"ו ה"ו) שכתביה ללא רקע אין לה שם כתיבה, אפילו לגבי שאר דיני

אפשר אולי לומר שגם כאן כלפי הכתיבה הוא משונה כיוון שאין הרגילות לכתוב כך, אולם יותר נראה מסברא והלשונות שאין זה משונה אלא שינוי בעצם המלאכה, ונפק"מ שגם כשיהיו רגילים לעשות זאת לכאורה עדיין יהיה רק דרבנן לפי האור שמח כיון שהוא שינוי בצורת המלאכה.

**וצ"ע** שבגמ' הרי מבואר שהיה מותר למעשה לקשור את התפילין, וצ"ל לדעת האור שמח, שאע"פ שאסור מדרבנן התירו שם מפני בזיון התפילין, ויעויין בפרי מגדים (אשל אברהם שא סק"ג) דסבירא ליה דיש להתיר דרבנן שאין בו לתא דאורייתא מפני בזיון התפילין. ואילולא דברי האור שמח אפשר לומר שאינו אסור אפילו מדרבנן, שמכיוון שאינו בצורת המלאכה אינו אסור כלל, וכן נקט הגר"ש וואזנר (שכט הלוי ח"א סצ"ט).

**נמצאנו** למדים לכאורה, שלדעת רש"י וההלכות קטנות אין איסור כותב בשבת בקשירת אותיות כמין קשר, ולדעת האור שמח אסור מדרבנן, ולולא דבריו אפשר לומר שאינו אסור אפילו מדרבנן, וכן נקט הגר"ש וואזנר. ולדעת הר"ן והרא"ש אין בו דין כתב אפילו בכל התורה כולה, וכיוון שכן מסתבר שאין בו איסור אפילו מדרבנן. ורק לפי הצד שתוס' חלקו על כל הצורה של קשר התפילין, ומוכח שס"ל דחשיב כתב לגבי כל התורה, אין הוכחה מה הדין לגבי שבת, שהרי ההוכחה הנ"ל היא מתפילין ושם לא מדובר באותיות. וא"כ לכאורה לפי רוב הראשונים יוצא שאינו אסור מדאורייתא, ואולי אפילו אינו אסור מדרבנן. והנה אין מזה ראיה גמורה לעניין יצירת חפץ שצורתו כאות כאשר עושה אותו בצורה שונה ולא

התורה כגיטין ומחיקת השם. אבל לענ"ד קשה כנ"ל שמדברי ההלכות קטנות, ובפשטות גם מרש"י עצמו, מוכח שנחשב כתב לגבי שאר דיני התורה. ולכאורה על כרחך צ"ל שאע"פ שלגבי שאר דיני התורה נחשב כתב, לגבי שבת אינו נחשב כותב.

**וכן** כתב האור שמח (תפילין פ"ג ה"א) שלקשור קשר בצורת אות, אינו חייב לגבי שבת מכיוון שאינו דרך כתיבה, למרות שלגבי שאר דברים נחשב כתב. ומשמע מדבריו שמ"מ אסור מדרבנן, כיוון שדימה זאת לטווייה על גבי העיזים עצמם, ששם מפורש ברמב"ם (פ"ט ה"ז) שכתב פטור, וכבר הקדים הרמב"ם שכל פטורי שבת הם פטור אבל אסור, וכן מבואר ברש"י (עד: ד"ה שטוף בעיזים) לגבי טווייה בעיזים שכתב שהוא כלאחר יד, שזה לכאורה שינוי שבכל מקום אסור מדרבנן. וכן משמע ממה שדימה זאת בהמשך דבריו לכתב נוטריקון, ושם מפורש במשנה שזה פטור, והיינו ככל מקום בשבת פטור ואסור. וזה גם פשטות לשון האור שמח שכתב שאינו חייב משום כותב ולא כתב שאינו אסור משום כותב. אמנם לכאורה אין הכוונה שזו פעולה משונה, דהרי כל היהודים קושרים כך את רצועות התפילין בצורת האותיות וכוונתם לעשות את האותיות, אלא לכאורה הכוונה היא שזה שינוי מצורת המלאכה, וכן משמע מלשונו שכתב "אין מלאכת כותב בדרך זה, ולא מיקרי כותב גבי שבת", וכן משמע ממה שמדמה לאות אחת נוטריקון, ושם לכאורה אינו משונה לעשות כך אלא שזה שינוי מצורת המלאכה, וקצת צ"ע שמדמהו גם לטווייה בעיזים, ושם מבואר ברש"י שהוא היתר של כלאחר יד, שזה לכאורה שינוי רגיל, ומבחינת הסברא

בקשירה, כגון בחקיקה שכיוון שיש כתיבות שנעשות בצורת חקיקה, יתכן שייאסר מדאורייתא אע"פ שזה צורת החפץ, מכיוון שצורת הפעולה היא כן צורה של כתיבה, אבל לכאורה בצורה של בניה הרי זה כמו קשירה שברור שייאסר רק מדרבנן, והפשטות היא שכן הוא בכל צורת פעולה של חפץ שצורתו כאות שנחשב אותו דבר שאינו צורת כתיבה, וכן מבואר בדברי הגר"ש וואזנר שכל יצירת אות ללא רקע מותרת.

**ולכאורה** אין ראייה מכל זה אלא לענין חפץ שצורתו כאות, כיוון שיש לקשר התפילין גובה מסויים שנראה כחפץ שזו צורתו. אמנם בפשטות בלשון הגר"ש וואזנר מבואר שלא חילק בזה, אלא התיר בסתם אות בלי רקע, ואולי יש להעמיס גם בדבריו, שכוונתו לאות בלי רקע בצורה כזו שזו צורת חפץ, אבל לכאורה קשה להידחק בזה, אמנם כיוון שמקורו הוא בסוגיא הנ"ל בתפילין, לכן אין הכרח לדידן להתיר יותר מאשר חפץ שצורתו כאות.

### חיבור אותיות כסף לבד

**המגן** אברהם (שמ סק"י) כתב שכיוון שבגיטין משמע שלתלות אותיות כסף בבגד הוי כתב, לכן אפשר שאסור לעשותו בשבת. וכתב הנשמת אדם (לו סק"ב) שבגיטין מדובר על רקמה ולכן אולי יש לחלק, "דדוקא במעשה רוקם שעושה מעשה בגוף האות, משא"כ באותיות של כסף שהאותיות כבר נגמרין רק שמחברן בבגד, י"ל דגם רש"י מודה דאינו כתב, דהא מהאי טעמא חק תוכות לא מיקרי כתב משום שאינו עושה מעשה בגוף האות, ומאי שנא אם מחק קצת מהאות דלא נקרא כתב משום

שלא עשה מעשה בגוף האות, ומכל שכן באותיות של כסף". ולכאורה באותו צד לחלק בכך שהאותיות של כסף עשויות כבר נגמרו רק מחברם, והרי לפני החיבור היו האותיות ללא רקע, ומוכח שאות ללא רקע נחשב כתב. אבל לכאורה אינה הוכחה, כיוון שלכאורה ההיתר אינו בגלל שיש לו שם כתב קודם לכן, אלא בגלל שזה לא צורת כתיבה כשלא יוצרים את צורת האות ורק מצמידים צורת אות עשויה לרקע, וכן משמע ממה שכתב שלא גרע מחק תוכות בזה שלא עושה את צורת האות, ובחק תוכות הנושא אינו בגלל שיש לו שם אות קודם לכן, אלא בגלל שלא עשה מעשה בגוף האות כמפורש בדבריו הנ"ל של הנשמת אדם, אלא על כרחך הנושא באותיות כסף הוא שאינו צורה של עשיית אות (ואין כאן המקום להאריך בהא שמשמע מדבריו שחק תוכות מותר ודלא כמבואר בהמשך דבריו וברוב הראשונים). ואפילו אם היינו מביאים הוכחה מהנשמת אדם שנחשב כתב, אין להוכיח מדבריו אלא לכתב שאין לו רקע, ולא לחפץ שצורתו כאות, כיוון שאין סיבה להניח שהיה לו גובה משמעותי שייראה כחפץ שזו צורתו.

**ומאידך** יש לדון מהצד לאסור חיבור אותיות כסף, האם מוכח שקודם לכן אינם נחשבים כתב, ויהיה מותר לעשותם בשבת, ויעויין בדברי הגרש"ז אויערבאך (שש"כ פ"א הערה נא במהדו"ח) שהאיסור אינו בגלל קירוב האותיות, אלא בגלל חיבורם לרקע, וא"כ מבואר לכאורה שבאמת לא נחשבים כתב קודם לזה, ויש להאריך בזה בחשבון הסוגיא של קירוב וריחוק אותיות. אמנם יעויין במחצית השקל (שמ סק"י) שכתב שבצורה של חיבור אותיות

ללא רקע, שהרי כל דבריו נסובים על הסרת שם בשלימותו מקלף.

**הגרצ"פ** פראנק (טל הרים כותב ס"ב) הוכיח שנחשב כתב אפילו ללא רקע, מכך שיש קדושה בשם שברצועות התפילין, וכן הוכיח מהלוחות, ולכאורה כוונתו שבלוחות נחשב כתב למרות שהיה חקוק מצד לצד. ולכאורה כוונת הגרצ"פ פראנק שלכן ייאסר בשבת, וכיוון שהוכחותיו הם מחפץ שצורתו כאות, מבואר שרצה לאסור אפילו בחפץ שצורתו כאות. אבל לכאורה על ראייתו מקשר תפילין קשה, שאדרבה בתפילין מוכח שאינו אסור בשבת לכל הפחות מדאורייתא, ויש לחלק בין שבת ליתר דיני התורה כנ"ל. וראייתו מהלוחות יש לדחות לכאורה כיוון ששם היה חק ירכות ולא חק תוכות, והיינו שהאות הייתה חקוקה ולא סביב לה, אלא אדרבה כל הסביב לה נשאר, ולכן נחשב כמו רקע לגבי זה שזו צורת כתיבה שיש משהו שעליו כתוב.

**הדברי יחזקאל** (ס"ד סקכ"ה הערה שניה) פשיטא ליה שכתב ללא רקע לא חשיב כתב, ולכאורה כוונתו שמותר לכתחילה. ואינו עניין למה שכתב שם (שלא בהערה) לתלות במחלוקת הראשונים (גיטין כ.). לגבי אנדוכתרי, ששם דיבר על כתב עם רקע אלא שאינו נכנס לתוך הרקע אלא עומד עליו, ואת זה רצה לתלות במחלוקת הראשונים לגבי אנדוכתרי. ובלשונו מבואר שההיתר הוא בסתם אות שאין לה רקע.

**בלשון החזון איש** (סימן סא סק"א ד"ה ואמנם) בעניין סריקין המצויירים, נראה לכאורה שמחלק בין כתב לצורה, והנה הרבה התלבטו בהבנת דבריו, ולפי מה

לבד בגיטין לא נחשב כתב, מכיוון שיש בגט חיסרון שצריך שייכות בין הכתב לנייר, ובכחאי גוונא אינו נחשב שהבד קשור לאותיות, וא"כ לדעת המחצית השקל אי אפשר לומר שהאיסור בשבת הוא בגלל נתינת הרקע לאות.

**ואם יש במג"א** הוכחה להיתר בזה, ההיתר יהיה אפילו בסתם אות שאין לה רקע, כיוון שאין סיבה להניח שהאותיות כסף היה להם גובה משמעותי שייראו כחפץ שזו צורתו, אמנם אינו ראייה להיתר גמור, אלא רק שאינו כתב מדאורייתא כל עוד שלא חיברו לרקע, אבל יתכן שאסור מדרבנן, אם כי אין מקור לאוסרו מדרבנן. ומלבד זאת למעשה אי אפשר להוכיח מהמג"א להיתר כלל, מכיוון שיש לו גם צד להתיר את חיבור האותיות, ואם כן יתכן שלאותו צד האותיות נחשבים כתב כבר קודם לכן, והגם שלמעשה צידד המג"א לאיסור, לא החליט את הדבר אלא רק חשש לאסור, ולכן עד כמה שיוצאת מזה קולא, לכאורה יש לחשוש לצד השני שיוצא ממנו איסור.

### עוד אחרונים

**המהרי"ל** דיסקין (קונטרס אחרון ס"ה אות קסח) כתב, לגבי מחיקת השם על ידי הורדת הדיו בשלימותו מהקלף, שאות ללא רקע אין לה שם אות כלל, ולכאורה דבריו נסתריין מההלכות קטנות הנ"ל שמוכח שלכל הפחות לגבי מחיקת השם קדוש בלי רקע. ובכל אופן לדעת המהרי"ל דיסקין לכאורה מכיוון שהוא סובר שאין לו שם אות כלל, מסתבר שמותר לעשותו בשבת. ובדבריו מוכח שהתיר אפילו בסתם אות

## העולה מהדברים

**מוכח** בגמ' בעירובין לגבי קשר תפילין, שמותר לעשותו בשבת אם אין בו איסור קושר, ולדעת רוב הראשונים [ואולי כולם] שקשר תפילין הוא בצורת אותיות, מוכח שמותר לעשות חפץ שצורתו כאות בשבת, לכל הפחות מדאורייתא, ולדעת האור שמח עדיין אסור מדרבנן, ולא הביא מקור לדבריו, ויתכן שזו גם דעת החזו"א, ולדעת אחרים אינו אסור מדרבנן. ואין ראיה אלא ע"י קשירה או בניה שאינם צורת פעולה של כתיבה, ולא ע"י חיתוך שיתכן שכיוון שהוא צורת פעולה של כתיבה לא יהיה היתר, ומכל מקום יתכן מאוד לומר שהוא הדין בכל אות ללא רקע אפילו ע"י חיתוך, וכן נקט הגר"ש וואזנר שבכל גוונא מותר.

**וכל** זה דווקא בחפץ שצורתו כאות, שיש לו גובה משמעותי שנראה כחפץ שזו צורתו, אבל בסתם אות שאין לה רקע, כדוגמת דף שגזור בצורת אות, לכאורה אין מקור להתיר, כיוון שהמקור הנ"ל גבי תפילין מהגמ' ומהראשונים מדובר בחפץ שצורתו כאות. אמנם בלשונות הצפנת פענח הדברי יחזקאל והגר"ש וואזנר, מבואר שהתירו גם בסתם אות שאין לה רקע, אבל לכאורה כנ"ל לא מצאתי מקור נכון בגמ' ובראשונים על זה, ולכן איני יודע אם יש לסמוך על זה, ובפרט בצורה הפשוטה שנוגע לדאורייתא. ולכאורה למעשה קשה להתיר בסתם אות ללא רקע, כיוון שבזה יש לצרף את קצת משמעות אחרונים להחמיר אפילו בצורה זו מימד עם גובה, אחרי שבזה אין מקור נכון והסברא פחות ברורה להתיר.

שכתבתי לעיל את הנראה לענ"ד בדברי החזו"א, לצורה זו מימד עם גובה אין שם כתב, כיוון שזה כל צורת החפץ, ובזה גופא הוא מחלק בין צורה לכתב, שכתב אסור אפילו שכל צורת החפץ היא בצורת הכתב, כיוון שגם בזה נחשב עדיין כתב, וא"כ מוכח שאפילו בחפץ שצורתו כאות אסור. אבל ביאור זה אינו לגמרי מוכרח בדברי החזו"א, ואפשר להבין בדבריו אחרת, שאין חילוק מהותי בין כתב לצורה וכהבנת המחזה אליהו שהובא לעיל, ואם כן אפשר להבין שהחזו"א כלל לא דיבר על תלת מימד או דו מימד עם גובה (ודלא כהמחזה אליהו בפרט זה), ולפי זה אין הוכחה לעניין חפץ שצורתו כאות. וגם יש שפקפקו האם יש דיוק בדבריו לחלק בין כתב לצורה, ולפי דבריהם היא גופא יתכן שבא להתיר אפילו בכתב שאין לו רקע, אמנם לענ"ד לכאורה לא נראה כדבריהם. ובכל אופן גם אם מבואר בחזו"א שאסור, יתכן שאיסורו רק מדרבנן, ועדיף לומר כך שאינו אסור מדאורייתא, כדי ליישב את הגמ' בעירובין כנ"ל.

**ויעיין** עוד לעיל לגבי צורת תלד מימד, שאם יש משמעות באחרונים שאסור בצורת דו מימד עם גובה, שזה לכאורה ממש כאות בלי רקע, אם כן מוכח שיאסרו גם בחפץ שצורתו כאות, אבל באמת גם זה אינו ברור שם, אלא יש רק קצת משמעויות שיותר נוח לומר כך.



## הרב מאיר יצחק שונמאכר

### האם כל יצירה חשובה נחשבת מלאכה

[בשיטת הירושלמי בענין אבות ותולדות בשבת והמסתעף]

דלא שמענו ולא ראינו מעולם רמז לכך שישנם כ"כ הרבה תולדות מלאכה, ובדרי"כ נתבארו בראשונים רק כמה תולדות בודדות לכל אב. ועוד ראיתי בספר אחד להקשות דאם יש כ"כ הרבה תולדות שאינן ידועות לנו, שמא ישנן מיני פעולות שמוחזקות אצלנו כפעולות שמותר לעשותן בשבת ובאמת הם בכלל תולדה של איזה אב מלאכה, שהרי ע"כ שנעלמו ממנו ידיעת הרבה מהתולדות האסורות בשבת, והלא פשוט וברור לכל שאין הדבר כן, אך באמת דברי הירושלמי צ"ב, ויל"ע בטיבם של כל התולדות הללו.

**עוד** יש להעיר, דהנה בירושלמי מבואר שנחלקו בני ר' חייא עם ר"י ור"ל ולא סמכו אלא ו' תולדות לכל אב מלאכה, וצ"ב בשורש המח.

**ובפרט** קשה שיש מח' קיצונית כ"כ בין ר"י ור"ל שמצאו ל"ט תולדות לכל אב, לבני ר' חייא שמצאו רק ו' תולדות לכל אב, ויצא לפי"ז שבכל אב מלאכה קיימת מח' גדולה בין ר"י ור"ל לבני ר"ח על שלושים ושלוש תולדות שונות האם הם אסורות או מותרות, ודבר זה מרפסין איגרי.

**וגם** יש להעיר דצ"ב איך יצא שיש בדיוק ל"ט תולדות לכל אב וללא שום יוצא מן הכלל, ויותר מסתבר שיהיו אבות מלאכות שיהיו להם פחות מל"ט תולדות,

**א. ירושלמי** שבת פ"ז ה"ב ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש עבדין הווי בהדא פירקא תלת שנין ופלוג, אפקון מיניה ארבעים חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא, מן דאשתכחון מיסמך סמכין, הא דלא אשכחון מיסמך עבדוניה משום מכה בפטיש. בני דר' חייא רובא עבדן הווי בהדין פירקא שיתא ירחין אפקון מיניה שית מילין על כל חדא וחדא ע"כ. מבואר בדברי הירושלמי שר"י ור"ל סמכו ל"ט תולדות לכל אחד מהל"ט אבות מלאכות שבת, ובני ר' חייא סמכו רק ו' תולדות לכל אב מלאכה.

**עוד** מבואר שמלאכה שלא מצאו לה סמך בא' מהאבות סמכוה על מלאכת מכה בפטיש. וגם מבואר דר"י ור"ל ובני ר' חייא לא חפשו וחקרו מהם התולדות של האבות אלא התחילו מהתולדות וראו איזו פעולה יש לה חשיבות מלאכה, וחפשו לה בית אב. ויבואר יותר להלן.

**בע"ה** במאמר זה נבוא לדון בדברי הירושלמי הללו, להסבירם, ולבאר הנפק"מ העולות מהם. וזה החלי בס"ד.

**ב. הנה** בדברי ר"י ור"ל מבואר חידוש גדול, שלכל א' מאבות מלאכות שבת יש ל"ט תולדות שונות ומחלוקות, ועולה מזה לכאור' שבסה"כ יש למעלה מאלף חמש מאות תולדות מלאכה בשבת, ודבר זה צע"ג

ור"ל דיש לחלק כל פעולה ולהחשיבה לתולדה נפרדת. אך פשוט וברור שהם לא חידשו שום תולדה ואיסור, ורק דנו באיסורים הידועים והמקובלים בידם וחלקו אותם לתולדות חלוקות – ל"ט תולדות לכל אב ואב.

**ולדרך** זו מבואר דר"י ור"ל לא חדשו ומצאו תולדות חדשות שנעלמו ונשכחו ממנו, אלא רק חלקו והגדירו את הפעולות הידועות כאסורות לל"ט תולדות נפרדות, ודו"ק [את יסוד ביאור זה שמעתי ממו"ח הגר"י פלר שליט"א]. ולפי"ז ברור שאין עלינו לחשוש שישנם פעולות שונות שאולי הם בכלל איזו תולדת מלאכה שנעלמה מאתנו, ושמה יש איזו פעולה שאנו עושים בשבת שהיא מכלל אותם אלף וחמש מאות תולדות, דודאי מה שידוע בפוסקים לאיסור אסור, ומה שידוע להיתר מותר, ורק אותם דברים שידועים ומקובלים לאיסור חלקום ר"י ור"ל לל"ט תולדות שונות לכל אב.

**ובדרך** זו בביאור דברי הירושלמי מיושב מה שהק' כיצד נחלקו ר"י ור"ל עם בני ר"ח במח' כ"כ קיצונית, שר"י ור"ל מצאו ל"ט תולדות האסורות לכל אב מלאכה, ובני ר"ח מצאו רק שש תולדות האסורות, וד"ז תמוה בודאי. ולפי המבואר לק"מ, דאין כאן שום מח' להלכה, וכל הנדון הוא כיצד לחלק ולסדר את התולדות השונות, דר"י ור"ל חלקו והגדירו ל"ט תולדות שונות, ובני ר"ח לא ס"ל לחלק את מיני התולדות לל"ט תולדות אלא רק לששה סוגי תולדות לכל אב, והם חילקו וסידרו את אותם תולדות באופן אחר מר"י ור"ל. ולדוגמה בעלמא – יתכן שר"י ור"ל

ואבות שיהיו להם יותר מכך, ואיך יצא שיש מספר שווה של תולדות בכל המלאכות. [ודבר זה צ"ב גם לשיטת בני ר"ח שס"ל דאיכא ו' תולדות], וכל זה טעון ביאור רב.

**ג. ונראה** בביאור דברי הירושלמי שאין כוונתו שישנם ל"ט יצירות ותולדות חלוקות לכל אב שרובם נעלמו ונסתרו ממנו, אלא שר' יוחנן וריש לקיש חלקו והגדירו את הפעולות הידועות כאסורות מטעם כל אב מלאכה לל"ט תולדות שונות. ולדוגמא, במלאכת בישול ניתן לחלק את כל אופני הכשרת דבר בחום לל"ט חלקים ותולדות שונות, כגון – בישול, טיגון, צליה, ריכוך דבר קשה, הקשיית דבר רך, בישול במוצק, בישול בנוזל, מתיך מתכת, ממסס דונג, בישול בכלי ראשון, בישול בעירוי מכ"ר, בישול קלי בישול בכ"ש, ועוד ועוד, שכן כל אחת מהפעולות הללו יש בהן שינוי וחילוק מסוים, ור"י ור"ל קים להו שיש להחשיב כל פעולה כזאת לתולדה נפרדת וחלוקה, ובדרך זו מצאו לכל אב ל"ט תולדות שונות ע"י שחלקו כל פעולה אסורה לתולדה נפרדת. ואפרט דוגמא נוספת, במלאכת בונה - יש בונה בקרקע, יש בונה בכלים, [באופנים שחייבים על בנין בכלים, כמבואר בראשונים ריש פ' הבונה], יש דין בונה בכלי שיש בו מ' סאה, ויש גם בונה באדם [רש"י כתובות דף ו: עפ"י הגמ' בשבת צד.], יש בונה באוכלין [שבת צה.]. יש בונה בעשיית פתח [שבת קב: ושם קמו.], יש אופן של בנין בעשיית כלי מתחילה, ובנין שיש בו רק תיקון והוספה, [יעוין בראשונים ריש פ' הבונה] וכו'. חזינן שאפשר לחלק כל מלאכה ומלאכה לתולדות רבות מאוד, וס"ל לר"י

שבמשך הדורות נשתכחו מהמסורת כל מיני תולדות שונות, וד"ז פשוט הוא.

**עוד** ראיתי שפרסם הרב המחבר הנ"ל שליט"א במקו"א דעפ"י הירושלמי דידן יש להזהר טובא דאין להקל באיסורי שבת עפ"י סברא ודימוי מילתא למילתא, דהלא ישנם כ"כ הרבה תולדות, ואולי בחילוק דק פעולה מסוימת נכללת בכלל א' מן התולדות האסורות מדאורייתא, והביא בזה את דברי תרוה"ד [בס"י נ"ן] הדן בגדרי תערוכת לגבי מלאכת בורר, שכתב על מצב מסוים שמסכת הלב נראה מאוד שאין זה בגדר תערוכת כלל, אך בכ"ז כיון דהוא איסור דאורייתא "אין לחלק ולהקל בלי ראייה ברורה"... ורצה להוכיח מזה כדבריו דא"א להקל באיסורי שבת עפ"י סברא ואפי' כשהיא נראית כסברא ברורה, ויתכן והרבה פעולות שונות הם בכלל איזו תולדה. עכת"ד. אך באמת נראה דאין מתרוה"ד הוכחה לשיטתו, דאמנם באיסורי תורה קשה להקל מסברא בעלמא וכדברי הגמ' בגיטין [דף יט.] "מפני שאנו מדמין נעשה מעשה", ואין זה ענין מיוחד להלכות שבת בדוקא, אך בכ"ז רבותינו הראשונים והאחרונים הקלו במקרים רבים בדימויי מילתא למילתא ברורים ומסתברים – ואפי' באיסורי תורה, בין במלאכות שבת ובין בשאר העניינים, והקלו באיסורי תורה על סמך סברא בעלמא כשהיא הייתה ברורה ומוכרחת להם, וגם לרבות באיסורי שבת מצאנו במקומות רבים בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים שפסקו להקל עפ"י דימויי מילתא למילתא וגם עפ"י סברות, והדברים פשוטים וידועים לכל יודעי דת ודין.

החשיבו את איסור מגבן [המבואר בשבת דף צה. וברמב"ם פ"י מהל' שבת הלי"ג] לתולדה נפרדת וחלוקה של מלאכת בונה, ואילו בני ר"ח הכלילו אותה בכלל התולדה הכללית של בונה בכלים. יסוד הדבר – אין כאן שום חידוש או מחלוקת להלכה, אלא רק דעות שונות בצורת חילוק וסידור התולדות.

**ובדרך** זו יבואר מה שהערנו, איך יצא שלר"י ור"ל ישנם בדיוק ל"ט תולדות לא פחות ולא יותר, ואילו לבני ר' חייא יש בדיוק שש תולדות לא פחות ולא יותר. דלהמבואר ניחא, שר"ל ור"י רק קים להו דיש לחלק את התולדות לל"ט [ואולי כך קבלה בידם, או כך ס"ל מאיזה טעם] ואילו לבני ר' חייא יש לחלק התולדות רק לו' תולדות לכל אב, ואין כאן מח' יסודית, או נפק"מ להלכה, אלא רק דרכים שונות בסידור התולדות. ודו"ק היטב.

**ד. והנה** ראיתי בזה בספר אחד שכתב בעניין זה דברים מחודשים מאוד, ויסודם מושתת על הירושלמי דידן, ותו"ד דבאמת מבואר בירושלמי דישנם תולדות רבות לאין מספר שע"כ הרבה מהם נעלמו מאיתנו, ועפ"י העלה דלכאור' יש לחשוש בכל מיני פעולות שאולי הם מכלל תולדה של איזו מלאכה. וכתב ששאל שאלה זו קמיה דהגרי"ש אלישיב, ומרן ז"ל השיב ש"הנזהר בכל איסורי וסייגי חז"ל לא יבוא לכלל חילול שבת" עכת"ד, ועדיין צ"ב, אך להמבואר בכוונת הירושלמי נראה דלא קשיא מידי, וודאי שר"י ור"ל לא חדשו שום תולדה ואיסור, אלא רק חלקו את הדברים האסורים לל"ט תולדות שונות, ובני ר' חייא חלקום לו' תולדות, וברור שאין שום חשש



**ושמעת** בזה ממו"ר הגר"מ פטרבור שליט"א וכן ראיתי להגר"ש גלבר שליט"א [במאמר שבסו"ס ארחות שבת ח"א] שהאריכו לבאר עפ"י דברי הירושלמי את הא דמצינו תולדות שאסורות אע"פ שאינן דומות לאב, וחלוקות ממנו הן במעשה המלאכה והן בתוצאה וביצירה, וכדלהלן.

**וביאר** בזה דעיקר האיסור במלאכות שבת הוא שהתורה אסרה כל מלאכת יצירה בשבת, וכדכתיב "לא תעשה כל מלאכה", וכל פעולה שיש לה חשיבות מלאכה ויצירה אסור לעשותה בשבת. ובדין אבות ותולדות נאמר רק שצורת חלוקת המלאכות למלאכות חלוקות ושונות הוא עפ"י הל"ט אבות מלאכה שהיו בעשיית המשכן, ועפ"י"ז גם נקבע דין חילוקי חטאות המבואר בפ' כלל גדול, וחילוק התולדות למלאכות נפרדות נקבע עפ"י הדמיון לל"ט אבות מלאכה, אך אין בדמיון למלאכת המשכן ענין מהותי בעיקר האיסור ואשר על כן א"צ בדמיון גמור למלאכת המשכן, שהרי אין הדמיון למשכן סיבת האיסור כלל, ולכן די בדמיון כל שהוא של התולדה לאב בשביל שפעולת מלאכה תוגדר כתולדת האב. ולשיטת הירושלמי אפי' מלאכה שאינה דומה כלל לאף אחת ממלאכות המשכן תהיה עכ"פ תולדה דמכב"פ.

**ועפ"י** יסוד זה ביארו הגאונים שליט"א הנ"ל הא דמצינו תולדות רבות שלכאור' אינן דומות כלל לאב ובכ"ז אסורות, ולדוגמא: מבואר בגמ' מו"ק נ"ד ב: [שהמנכש עשבים רעים מן השדה חייב משום תולדה דזורע, וצ"ב דאין פעולת ניכוש דומה לזריעה כלל שאינה פעולה חיובית של נתינת חיות וקיום כזריעה אלא

ויעוד יש להעיר על שיטתו של הרב הנ"ל שליט"א דאפי' לדרכו בביאור הירושלמי, הלא בני ר' חייא חולקים על ר"י ור"ל, וס"ל דיש רק ו' תולדות לכל אב, ולדבריהם הלא באמת אין כ"כ הרבה תולדות ואין כ"כ מקום לחשוש, ומאן יימר דלא קיי"ל כוותיהו. אך כאמור נראה לדרכינו בביאור הירושלמי הכל מיושב בפשיטות].

**ה. עד כאן** עסקנו בביאור החלק הראשון של דברי הירושלמי, אך כמבואר לעיל נראה שישנו חידוש נוסף העולה מהדברים. דהנה לשון הירושלמי הוא "מאן דאשכחון מיסמך סמכין, הא דלא אשכחון מיסמך עבדוניה משום מכה בפטיש" ע"כ. ומבואר לכאור' שר"י ור"ל לא חפשו מהם התולדות של האבות, אלא להיפך הם חיפשו מהם האבות של התולדות, ז"א שהם ראו יצירות ומלאכות חשובות ולכל יצירה ומלאכה "מצאו" בית אב וקבעו אותה כתולדה, ולדוגמא – בגמ' במו"ק [נ"ד ב:] מבואר דאסור להשקות זרעים בשבת, ונחלקו רבה ור' יוסף שם האם מלאכה זו היא תולדה דזורע או תולדה דחורש, ולדרך הירושלמי נראה דר"י ור"ל ראו שהשקיית זרעים היא פעולה חשובה שודאי נכללת באיסור של "לא תעשה כל מלאכה", ורק חפשו ליצירה זו בית אב. ונחלקו רבה ור"י האם זה יותר דומה לזורע או לחורש, אך עיקר האיסור אינו מחמת הדמיון לאב, אלא מחמת חשיבות המלאכה בעצמה]. ובקצרה, הם "התחילו" בתולדות ועברו מהתולדות אל האבות, ובדרך זו מצאו לכל יצירה חשובה בית אב וסמכו אותה על אחת מהל"ט מלאכות, אך כשראו מלאכות חשובות שלא מצאו להם דמיון בא' מהל"ט אזי סמכו אותם על מלאכת בפטיש.

דכיון שסגירת מעגל חשמלי היא בודאי יצירה גדולה וחשובה, ובפרט בימינו שהרבה מאוד ממעשי האדם ופעולותיו כרוכים בשימוש תמידי בכח החשמלי בצורות שונות ומשונות, נראה שהפעלת החשמל היא ודאי בכלל מלאכות שבת ואסורה מהתורה, שהיא בכלל "לא תעשה כל מלאכה", ואי"ז משנה אם תהיה תולדה דבונה או תולדה דמכב"פ או כל מלאכה אחרת עכת"ד.

**והנה** אמנם האריך מרן החזו"א בספרו נס"י אות ט"ז ובתשובותיו להגרש"ז אויערבאך שנדפסו בסו"ס חזו"א אר"ח לבאר דיש בהפעלת החשמל איסור דאורייתא משום בונה או תיקון מנא, אך נראה בפשטות מתוך דבריו דאין כוונתו שהפעלת החשמל היא יצירה חשובה שאסורה בשבת ודימה אותה בדמיון כל שהוא למלאכת בונה, ואדרבה נראה שהחזו"א טרח לבאר היטב עפ"י גדרי מלאכת בונה דיש בהפעלת החשמל משום בונה, ומנ"ל להכניס בכוונתו דברים שלא כתב ולא רימז עליהם. אך ממור"ר הגר"מ פטרובר שליט"א שמעתי דנראה שעיקר כוונת החזו"א היא דפעולה זו של הפעלת החשמל היא מלאכה חשובה והיה פשיטא ליה שזה בכלל "לא תעשה כל מלאכה", ואין הדמיון למלאכת בונה ענין עיקרי ביסוד האיסור, והוסיף לחדש בזה שאף אם היה הגרש"ז דוחה לגמרי את דברי החזו"א בדבר הדמיון למלאכת בונה, עדיין לא היה החזו"א חוזר בו מעיקר האיסור, עכת"ד.<sup>א</sup>

יש בה רק סילוק המפריע לצמיחה, ואינה אלא כמברית ארי וסילוק מניעה בעלמא, ואין יתכן שפעולה זו תחשב כתולדה דזורע. וביארו דאה"נ אין פעולת ניכוש דומה כלל לזורע, ואיננה אסורה מצד הדמיון שלה למלאכת זורע במשכן, רק שראו חז"ל שמלאכת ניכוש היא מלאכה חשובה, וודאי שנכללת בכלל "לא תעשה כל מלאכה" ולכן אסורה בשבת, רק שמתוך כל הל"ט מלאכות פעולת ניכוש היא הכי דומה למלאכת זורע וע"כ קבעה כתולדה דזורע, אך עיקר האיסור איננו משום הדמיון לזריעה אלא מצד חשיבות היצירה מצד עצמה. ועד"ז ביארו את גם את שיטת הרמב"ם [פ"י משבת הל"ח] שהפותר חבלים חייב משום תולדה דקושר, וצ"ב דלכאור' פעולה זו אינה דומה כלל לעשיית קשר ואין תהיה תולדה דקושר, אלא די"ל דפעולת פתילת חבלים היא מלאכה חשובה וודאי שנכללת בכלל "לא תעשה מלאכה" ומה"ט אסור לעשותה בשבת, רק שמתוך כל הל"ט מלאכות היא הכי דומה למלאכת קושר וע"כ סמכו אותה כתולדת קושר. ע"כ תורף דבריהם. [ובהמשך נדון בשאר הראיות של הגאונים שליט"א].

**ו. הנה** לשיטה זו לכאורה לא יתכן שתהיה מלאכה ויצירה חשובה בשבת שלא תיאסר מדאורייתא מצד לאו ד'לא תעשה כל מלאכה', ודי בדמיון כל שהוא לא' מהאבות בכדי שתהיה תולדה שלו. [ואם אין לה דמיון כלל בא' מהאבות אזי תהיה תולדה דמכב"פ]. ועפ"י ראייתי לחכם אחד שליט"א שכתב

ז. ונחזור לענייננו, הנה מהלך זה של הגר"מ דהלא מצאנו בכמה וכמה דוכתי פעולות פטורבר והגר"ש גלבר ביסוד גדר שהם לכאורה בגדר מלאכה גמורה ויצירה חשובה, ובכ"ז מותרים מהתורה אבות ותולדות לכא' צ"ע טובא.

תפוצות ישראל כדברי קדרו של מרן החזו"א שיש בהפעלת החשמל בשבת איסור דאורייתא, נראה דא"א להתעלם מדברי כמה וכמה מגדולי הפוסקים דלא סבירא להו הכי, ולא חששו לאסור חשמל מהתורה מחמת דהוי יצירה חשובה, יעויין בשו"ת מהרש"ם [ח"ב סי' רמ"ז] שדן בדין הדלקת מנורת החשמל בשבת, ומצדד דאולי אין בזה אי' דאו' כלל ודן בגדרי מלאכת מבעיר, ועכ"פ אינו מעלה אפי' צד דיש בזה משום בונה. וגם בשו"ת בית יצחק [ח"ב במפתחות לסי' ל"א] כתב דיש בשימוש בחשמל משום מוליד, ותו לא מיד. בשו"ת אחיעזר [חלק ג' ס', וחלק ד' ו'] דן בזה, ומבאר דהפעלת מנורת החשמל יש בה משום מבעיר ומוליד, ואילו ביו"ט האיסור הוא רק מדרבנן, הרי דלא שמיע ליה להגר"ע כלל להחשיב זאת כבונה או מכב"פ. ואמנם בשו"ת אגרות משה [או"ח ח"ד סי' פ"ד] כתב שיש בשימוש בחשמל חשש מלאכה דאורייתא או בונה או מכב"פ, אך שם בסי' הבא כתב שד"ז "אינו ספק ברור ואינו אפי' חשש ברור"... [וכע"ז כתב בחי"ד ח"ב סי' ה'] ומקל שם במקום צורך גדול לדבר אל תוך מכשיר שמיעה. ואילו שם באו"ח ח"ד סי' צ"א אות ה' ובסי' ק"ד כתב בפשיטות דהפעלת החשמל אסורה מצד איסור מוליד, ולא הזכיר בזה אפי' חשש דאו'. ושו"ר בקונטרס "פיה פתחה בחכמה" [ח"ב עמ' פ' בהערה] דדעת מרן הגרמ"פ הייתה דלענין אמירה לנכרי יש להקל ולדון את הפעלת החשמל כאיסור דרבנן ולהתיר אמירה לעכו"ם במקום מצוה וכדו' וכן העידו שם בשם בנו שליט"א. וכתב שם דכהכרעה זו שמע הגרפ"א פאלק זצ"ל מפי בעל ה"מנחת יצחק".

דעת הגרשז"א ידועה בזה דאף שכתב שכבר הורה זקן מ"מ ס"ל דאין בהפעלת החשמל אלא איסור מדרבנן, והאריך מאוד בקושיות ע"ד החזו"א [מנח"ש ח"א], ועיין שש"כ [פרק ל"ג הערה כ"ח] שכתב בשם הגרשז"א שיותר להתקשר בטלפון ביו"ט [שאין בו חשש איסור דאו' בהדלקת המנורה במרכזיה] לצורך חולה שאין בו סכנה. ואע"פ שבסתמא תמיד חשש לדברי החזו"א, אך ס"ל שלצורך חולה שאין בו סכנה א"צ לחוש לדעת החזו"א כיון שמעיקר הדין סבר שאין הלכתא כוותיה, [ויעויין בזה בסו"ס נשמת אברהם מהדו"ב דברים ברורים בשם הגר"ע אויערבאך שליט"א]. וכן דעת הגרי"י פישר זצ"ל עיין בס' מאור השבת [ח"ג פניני המאור מכתב ט'] שהביאו בזה תשובה ממנו שמתייחס להפעלת מכשיר חשמלי כאיסור דרבנן. וכ"כ הגר"ע יוסף זצ"ל [עיין שו"ת יבי"א ט' סי' ק"ח שהאריך בזה], ובשו"ת שבט הלוי ח"א קכ"א כתב דהדלקת נורה בשבת אסורה מצד מבשל או מצד מבעיר [לשיטת הר"מ] וכתב ש"סברת החזו"א צ"ע עכ"ל. והנה ברוב המכשירים אין חשש מבעיר ומבשל, אך יעויין שם בח"ח מ"ז ובח"ט קס"א שכתב דההנהגה למעשה להחמיר בזה, אע"פ שנראה דלא ברירא ליה האי מילתא, ודו"ק. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר שהדלקת החשמל אסורה רק מדרבנן, והאריך בזה בכמה דוכתי [ובפרט בחלק י"ט סי' ט"ו ב'] וכתב בזה"ל "דכל גדולי הפוסקים שדנו בזה מלפני החזו"א לא עלתה על דעתם לחשוב ולומר שיהיה בכגון דא משום בונה וסותר, דבר שאין לו אח במלאכת בונה וסותר", עכ"ל, ויעו"ש שמכריע דאסור מדרבנן. וכן ראיתי בשו"ת שולחן הלוי להגר"י בעלסקי זצ"ל [סי' ז'] שנקט שאין בזה בונה או מכב"פ.

ואינם בכלל מלאכות שבת משום חוסר דמיון למלאכת המשכן, וכדלהלן:

**א.** במלאכת הוצאה ישנם כמה אופנים של הוצאה מרשות לרשות, אך בגלל חוסר דמיון להוצאה דמשכן פטורים עליהם, א. בשבת דף צח: "אמר ר' שמואל בר יהודה אמר ר"א אר"ה אמר רב המעביר ד' אמות בר"ה מקורה פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר" ע"כ. מבואר שהמעביר ד"א ברה"ר מקורה פטור אע"פ דלכאורה הוי רה"ר גמורה, וטעם הפטור הוא רק משום דלא דמי לרה"ר דדגלי מדבר. ב. במשנה דף צג: מבואר שהמוציא את החי מרשות לרשות פטור, ושם בדף צד. מבואר הטעם שהחי נושא את עצמו, ובתוס' שם [ד"ה שהחין הקשו דמי גרע הנושא את החי מזה יכול וזה אינו יכול דחייב, ותירצו וז"ל "ואור"י דמשכן גמרינן שלא היו נושאים דבר חי" עכת"ד. הרי לן כנ"ל שפעולה שלכאורה נחשבת כהוצאה גמורה פטור עליה רק מטעם דלא דמי למשכן. [ונמובן שצ"ל דיש חילוק מהותי בצורת המלאכה ממה שהיה במשכן, דאל"ה נימא שכל העושה מלאכה שיש בה שינוי קל ממלאכת המשכן יהיה פטור כיון שלא היה כן במשכן וזה אינו, אלא ודאי בעינן שיהיה חילוק והבדל מהותי ממלאכת המשכן, אך סו"ס חזינן להדיא שדבר שבעצם אמור להיות מלאכה גמורה, פטור עליו כיון שיש חילוק מהותי ממה שהיה במשכן, ולא אמרינן שסו"ס כיון שיש כאן יצירה ומלאכה יהיה הדבר תולדה דהוצאה]. וידעתי דאפשר לדחות דשאני מלאכת הוצאה דמלאכה גרועה היא [כמבואר בתוס' ובראשונים שבת דף ב.] ואין בה יצירה מסוימת, ואשר ע"כ י"ל דאין

נכלל בכלל המלאכה אלא מה שדומה לגמרי למשכן, ולעולם בשאר המלאכות אין הדמיון למלאכת המשכן ענין מהותי, אך אני לא כן עמדי, דאמנם הוצאה מלאכה גרועה היא, אך סו"ס בכלל "לא תעשה כל מלאכה" היא, והתורה חדשה שפעולת ההוצאה נחשבת מלאכה [וכע"ז שמעתי מהגרמ"מ פרשטין שליט"א בשיעוריו למס' שבת], וא"כ מאחר שיש כאן מלאכה גמורה מדוע עלינו לדמות את המלאכה הזו לגמרי למלאכת המשכן, והלא סו"ס יש כאן הוצאה ותהיה לכה"פ תולדה דהוצאה, והרי ר"י ור"ל מצאו ל"ט תולדות גם למלאכת הוצאה, ודו"ק. אלא ע"כ דיש תנאי במלאכות שבת שגם התולדה צריכה להיות דומה לאבן. אמנם יתכן שבאמת מלאכת הוצאה שאני, וצ"ע.

**ב.** בשבת בדף עה. מבואר שלדעת רבנן [דקי"ל כוותיהון] הפוצע חלזון אינו חייב משום דש דאין דישה אלא בגידולי קרקע, דהיינו שהאב מלאכה דדישה במשכן היה רק בגידו"ק. ויוצא אליבא דרבנן שאדם יכול לעשות בשבת מלאכה גדולה וחשובה של פציעת חלזון והוצאת דמו לצורך יצור צבע התכלת וכדו', ואין בזה שום איסור [עכ"פ מדא"ן] כיון שאינו דומה לדישה דמשכן. ונחזי אנן אי נימא שכל יצירה ומלאכה חשובה בשבת היא בכלל "לא תעשה כל מלאכה", איך יתכן שמותר לפצוע חלזון וליטול את דמו, [וכידוע שבזמננו מלאכה זו של הפקת צבע התכלת הייתה מלאכה חשובה ונחוצה מאוד], וע"כ מבואר בזה שלא כל מלאכה אסורה בשבת, ואם חז"ל ראו שאין המלאכה דומה למלאכת המשכן אזי תהיה מותרת ולא

ויצירה גדולה מעשיית כלי מתחילה כגון העושה תנור או חבית, ואעפ"י כן מותר מדאו', [אך אם סיים והשלים את התנור, יתחייב משום מכב"פ, כמבואר ברש"י הנ"ל], ואמנם רוב הראשונים פליגי על רש"י והיראים וס"ל דיש אופנים דאיכא איסור בונה בכלים, אך עכ"פ חזינן שיסוד זה שכל מלאכה חשובה אסורה בשבת אינו ברור כלל, ורש"י והיראים לא שמיע להו כלומר לא סבירא להו. [ומה גם שנראה דהגר"א בביאורו לשו"ע בריש סי' שיד הכריע כשיטת רש"י], ולכאורה עכ"פ לשיטה זו יש ראיה גמורה דלא כל יצירה אסורה בשבת, ובכדי שמלאכה מסוימת תהיה אסורה בשבת צריך שתהיה גם דומה למלאכת המשכן, והדמיון למלאכת המשכן הוא ענין מהותי בעיקר האיסור.

ה. עוד יש להוכיח משיטת האו"ז שהובאה להלכה ברמ"א [סי' ש"ו] שאין מלאכת כותב אלא בכתב אשורית ויונית, והכותב בשאר כתבי לועזית פטור, ונראה פשוט שהכותב מכתב או ספר בכתב לעז ודאי יצר יצירה גדולה ועשה מלאכה גמורה וראוי לכאו' שתהיה בכלל לא תעשה כל מלאכה, ובכ"ז כתב האו"ז דמלאכת כותב הוי רק בכתב אשורית ויונית, ומהתורה מותר לכתוב ספרים ומכתבים ואינו עובר בשום מלאכה. [ואמנם עיין במ"ב וביה"ל שם דלא קי"ל הכי להלכה, שדעת האו"ז היא דעת יחיד].

ו. ובאמת שמצאנו גם איפכא, דיש יצירות שמצד עצמם אין להם חשיבות מלאכה אך מכיון שמצינו כדוגמתם במשכן נחשבים למלאכה גמורה, דהנה בריש פ' הבונה מבואר שהבונה כל שהוא חייב,

נאמר דיש בזה משום "לא תעשה כל מלאכה", וגם מבואר דלא נאמר שתהיה עכ"פ תולדה דמכב"פ, וזו לכאו' ראיה אלימתא.

ג. בתוס' בשבת דף צה. [ד"ה החולב] מבואר שלרבנן החולב בשבת פטור מכיון דאין דיעה אלא בגידו"ק, [והגמ' שם שאומרת דחולב חייב משום דש, אולא אליבא דר"י דס"ל דיש דיעה גם באינו גידו"ק]. והנה לכאו' בחליבה יש יצירה חשובה וגדולה, ובאמת שיטת ר"א בין הרמב"ם [בתשובה המובאת בתחילת ספר שביתת השבת] שאפי' למ"ד דסובר שאין דיעה אלא בגידו"ק החולב חייב, כיון דמפרק הוי רק תולדה דדש ובתולדה חייב אעפ"י שאינו דומה לאב. [ובאמת דדבריו הם כעין בית אב לדברי הגר"מ והגר"ש שליט"א, דהא סובר דלא בעינן שהתולדה תהיה דומה לאב, אך עכ"פ גם לשיטתו הפוצע חלוון פטור אליבא דרבנן, ואע"פ שיש בזה יצירה גדולה וחשובה אפי' יותר מהחולב, וע"כ שלא כל יצירה ומלאכה בשבת אסורים משום "לא תעשה כל מלאכה" ודו"ק]. א"כ חזינן לכאו' שישנם מלאכות חשובות ויצירות גמורות שמותרות בשבת. [עכ"פ מדאורייתא].

ד. עוד צ"ע טובא על דבריהם משיטת רש"י [דף עד: ד"ה ואי חייטיה ובדף קכב: ד"ה גזירה, ובעוד דוכתי] והיראים [סי' רע"ד] דס"ל שלהלכה אין בנין בכלים כלל ואפי' בעושה כלי מתחילה בגבורה ואומנות. ובפשטות הטעם הוא משום דלא דמי לבניין המשכן שהיה בקרקע. [וכדמשמע גם בפני יהושע ריש פרק הבונה שמקשה מדוע אין בנין בכלים, והלא מצינו בונה בכלי המשכן, יעו"ש מש"כ בזה], והלא אין לך מלאכה חשובה

שעניין המלאכה במשכן איננו עניין צדדי אלא "זהו גוף המלאכה ושרשו".

[ועכ"פ לר"ש שסובר דמשאצ"ג פטור, שהכי קיי"ל עיקר להלכה כידוע, ואמנם יל"ע דשם בזה גופא פליגי ר"ש ור"י ואכמ"ל].

**הלא** מעתה נראה ברור שלא כל דבר שיש לו שם "מלאכה" אסור בשבת, אלא רק מלאכה שהיא גם דומה ל"מלאכת המשכן", שהדמיון למלאכת המשכן הוא ענין יסודי בעיקר שם מלאכה בשבת, ויש בדבר נפק"מ רבות הן לחיוב והן לפטור, וכמו שנתבאר בזה לעיל.

**ח.** ויש לציין בזה לעוד כמה מקומות בדברי רבותינו האחרונים שמצאנו בדבריהם שדמיון המלאכה למלאכת המשכן הוא ענין מהותי בעצם שם המלאכה: המג"א [סי' תצ"ז ו'] הביא את דעת המהרש"ל דס"ל דאין איסור צידה בדגים כיון דלא הוי דומיא דצידה במשכן. ובספר קרית ספר [פ"ט משבת ה"ה] כתב דטעם הא דבישול בחמה פטור הוא משום דלא היה כן במשכן, וכ"כ החת"ס [שבת דף ל"א]. ודלא כהנוב"י [תנינא יו"ד סי' מג].

**וכן** בחת"ס [או"ח סי' ע"ב] כתב דאין בפתיחת מטריה משום עשיית אהל, דלא הוה כוותיה במשכן. ועיין מהרש"ם שצידד דאין בהדלקת נורת חשמל משום מבעיר דלא דמי למבעיר דמשכן. [ח"ו סי' ל"ג], ועיין ט"ז סי' ש"מ ד' בענין רושם, ועיין שאלת יעב"ץ סי' מ"ב דהא דאין צביעה באוכלין הוא משום דלא הוי כן במשכן. וכן בשו"ת רב פעלים סי' י"א כנ"ל. ועיין עוד שו"ת אבני נזר סי' ק"פ א' דברים

ובגמ' איתא ג' אנפי לבאר מהו "כל שהוא" א. גומא להצניע מעות. ב. פטפטי כירה קטנה לשפות עליה קדירה קטנה. ג. סתימת נקב בבירה, והגמ' שם ביארה היכן מצינו כן במשכן, יעו"ש. ויעיין בראשונים [תוס' ד"ה כל שהוא, ריטב"א ועוד] שביארו דלא למדו מהמשכן את שיעור המלאכה דהרי את השיעורים קבעו חז"ל עפ"י דעתם, אלא דאלמלא שמצאנו מבנים כאלו במשכן הו"א דדבר זה אינו בגדר בנין כלל, אך מאחר שמצאנו בנין כזה במשכן ה"ז בגדר בונה וחייב עליו, עכת"ד. וצ"ב דאם ילפינן מהמשכן רק את חילוק המלאכות, ואין שום שייכות בין מלאכת המשכן לעצם סיבת האיסור אזי מאי אהני לן הא דמצינו בנין כזה במשכן, והלא סו"ס יצירה זו מצד עצמה אין לה שום חשיבות ולא תהיה בכלל "לא תעשה כל מלאכה", אלא חזינן מכאן שהדמיון למשכן אינו רק בכדי לסדר את הל"ט מלאכות ולחלקם, אלא הוא ענין מהותי ועצמי בעצם שם המלאכה, עד שאפי' דבר שבעצם לא היינו מחשיבים אותו ליצירה ומלאכה כלל, מאחר שמצאנו כמותו במשכן הוא מקבל חשיבות מלאכה ונאסר. הרי שהדמיון למשכן נוגע הוא בעצם מהות מלאכות שבת.

**ז.** עוד הוכחה גדולה לדברינו מהתוס' בדף צד. [ד"ה רבי שמעון] שכתבו בביאור שיטת ר"ש שס"ל דמלאכה שאין צריך לגופה פטור, וז"ל "נראה לר"י דמשאצ"ג קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכים לה במשכן אלא לענין אחר, כי הצורך שהייתה המלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושרשו... עכ"ל. ודברי התוס' ברור מללו

התולעת מתפתחת וכו', וז"ל השואל "מי  
הוא אסור לקיימו בשבת לשם, מי הוא אסור  
מלאכה, שרש"י ז"ל פירש שהיא אחת  
מהמלאכות, ואע"פ שאינם מלאכה ממש  
מ"מ היא מלאכת מחשבת שעוזרת החום  
הטבעי ועוד שמוליד התולעת" ע"כ  
השאלה, וע"ז השיב הרשב"א ז"ל "רש"י  
שפירש כן... התם לאו במלאכה ממש  
מהמלאכות הגמורות בשבת, אלא בענינים  
המחולקים שהיא מרווחת בהן בבת אחת,  
.... ומ"מ זה שאמרת ודאי אסור, לא יהא  
אלא משום טלטול, וטלטול ד"ז הוא אסור  
כטלטול הביצים, ועוד כי ודאי מילד הוא  
בחומו ומלאכת מחשבת היא ואסורה"  
עכ"ל. הרי שהרשב"א אסר ד"ז משום  
דמילד בחומו והוי מלאכת מחשבת, ומזה  
הוכיחו שאע"פ שהרשב"א לא ייחס פעולה  
זו לאחת מהל"ט מלאכות, בכ"ז פשיטא ליה  
לאיסור מצד "דהוי מלאכת מחשבת"  
ואסורה, ע"כ תורף דבריהם, ולכא' ראיה  
גדולה היא.

**אך** האמת יורה דרכו שאין זו כוונת  
הרשב"א כלל, ואין כוונתו שפעולה זו  
של חימום תולעי המשי אסורה מדאורייתא,  
אלא דהיא אסורה מדרבנן מצד איסור  
מוליד, המבואר בביצה דף כג. וז"ל הגמ'  
שם "רבה ור"י דאמרי תרויהו סחופי כסא  
אשיראי ביומא טבא אסור, מ"ט משום  
דמוליד ריחא" ופירש"י [ד"ה דהמוליד]  
"שנכנס בחרס שלא היה בו ריח ואסור  
מדרבנן שמוליד דבר חדש קרוב היא לעושה  
מלאכה חדשה" עכ"ל. וכע"ז פי' הרע"ב  
על המשנה שם וז"ל "משום דמוליד ודמי  
למלאכה שבורא האש הזה ביו"ט". ונראה  
דכוונת הרשב"א היא שגם בחימום תולעי

מפורשים בזה, ועיין אגרות משה או"ח ח"א  
סי' קלה לענין כתיבת חק תוכות  
בשבת. סופו של דבר נראה ברור מאוד  
דענין הדמיון להמשכן אינו רק צורה לסדר  
את חלוקת המלאכות השונות. אלא הוא ענין  
עצמי בעצם שם המלאכה והאיסור [עכ"פ  
בדעת הבבלין]. שוב מצאתי בזה דברים  
באגרו"מ ביו"ד ח"ב סי' ה' לגבי איסור  
הדיבור ברמקול בשבת וז"ל "... ואפשר  
שחדוש זה שנעשה הוא מלאכה, הנה  
כשנעניין אין לדמות חדוש זה לשום א'  
מהל"ט מלאכות, והא לא כל תיקון וחדוש  
שנעשה הוא מלאכה דהרי נמנו רק ל"ט  
מלאכות ואם כל מה שנעשה הוא מלאכה  
לא שייך למנות ולפרוט רק ל"ט... ומבואר  
לכא' בדבריו כמו שנתבאר.

**ח. והנה** ראיתי בזה לכמה מחברים שליט"א  
שהביאו ראיות שונות שבאמת  
עיקר המחייב במלאכות שבת הוא אך ורק  
השם "יצירה" ו"מלאכה", והדמיון להמשכן  
הוא רק לסידור וחילוק המלאכות, וע"כ אם  
נמצא יצירה מסוימת שנראה ברור בעינינו  
שיש לה מצד עצמה חשיבות מלאכה אזי  
אסורה היא מן התורה ואפי' אם לא נמצא  
לה בית אב בא' מהל"ט מלאכות, דכיון  
שהיא יצירה גמורה ודאי שאסור לעשותה  
בשבת מצד "לא תעשה כל מלאכה" והיא  
תהיה תולדה של איזו מלאכה בדמיון קלוש  
או תולדה דמכב"פ. [וכדמבואר בירושלמי  
הנ"ל].

**וראיתי** שהביאו בזה את דברי הרשב"א  
בשו"ת [ח"ד סי' ע"ד] שנשאל על  
האנשים ונשים שרגילים לשאת תחת  
אציליהם תולעי המשי שע"י החום הטבעי

המשי יש איסור מוליד משום שמייצר ומוליד דבר חדש שלא היה בעולם, ואין כוונתו שיש בזה איסור דאו'.

וכן נראה שלמד השו"ע בכוונת הרשב"א, דהנה בסי' ש"ח סעיף מ"ו השו"ע פסק את דברי הרשב"א הללו להלכה, וז"ל "אסור לשאת תחת אציליו זרע התולעים שעושין המשי מפני שאסור בטלטול, ועוד שהוא מוליד בחומו" ע"כ. ונחזי אנן, דאי נימא שהרשב"א אסר ד"ז מדאורייתא, קשה לשון השו"ע שכתב שתולעים אלו אסור לשאתם מצד טלטול מוקצה - "ועוד שהוא מוליד בחומו", ופשוט לכאורה דהיה לו קודם לומר שדבר זה אסור מדאורייתא מצד דהוי מלאכת מחשבת וכו', ועוד דהוי אסור בטלטול, ומדלא כתב כן נראה יותר דסבר שאין בדבר אלא איסור דרבנן, ודו"ק. [ובאמת שהיה אפשר להוכיח הוכחה זו מלשון הרשב"א גופיה, אך נראה שמלשון השו"ע הוא מוכח טפי ודו"ק]. ובר מן דין אילו היה הדבר אסור מדאורייתא היה לכא' לשו"ע להביאו בסי' ש"מ העוסק בדברים האסורים בשבת כעין תולדות מהאבות דשם מיירי מאיסורי דאורייתא מעין זה, ומדוע הביאו בהלכות מוקצה. וגם פשטות הלשון בשו"ע "דמוליד בחומו" יותר משמע שכוונתו לאיסור מוליד דרבנן ולא לאיזה איסור עלום מדאורייתא, וז"פ. ושוב מצאתי בע"ה שכדברינו בהבנת הרשב"א היה פשוט לגרשז"א בספרו מאורי אש [פ"א עמוד ח'] שהאיסור לחמם תולעי משי אינו אלא מדרבנן מצד איסור מוליד. וכן ראיתי במק"א שכך כתב הגרי"י פישר זצ"ל שהאיסור זה הוא מדרבנן. [ואמנם קצת צ"ב לשון הרשב"א "דהוי מלאכת מחשבת", אך

י"ל דכוונתו היא רק דהוי כעין מלאכה חשובה ולכן ראוי שתהיה בכלל איסור מוליד, שהרי אין כל עשיה חדשה אסורה מטעם מוליד, וכגון הא דפירות העומדים לאכילה מותרין בסחיטה [שו"ע ש"כ א'], וכן אין איסור צביעה באוכלין אע"פ שלכאורה סו"ס אית ביה איזו עשיה והולדה חדשה של צבע ומראה, {את דוגמאות אלו הביא הגרשז"א במק"א לשאול על דברי הבית יצחק שהובאו לעיל שיש בהפעלת החשמל משום איסור מוליד, והעיר דלא כל חידוש ויצירה חשיב מוליד וכדמצינו שצביעה באוכלין מותרת אע"פ דלכא' דמי למוליד, דמה בין הנותן ריח בבגד לנותן צבע במאכל, עכת"ד} וע"ז כתב הרשב"א דעשייה זו של הולדת תולעי משי הוי פעולה ומלאכה חשובה טפי וראוי שתהיה בכלל איסור מוליד, ולזה קורא הרשב"א "מלאכת מחשבת", ועדיין צ"ב]. ולדרך זו אדרבה מבואר ברשב"א לאידך גיסא, שפעולת הולדת המשי אע"פ שבאמת יש בה יצירה ומלאכה מסוימת אינה אסורה מהתורה. אמנם לא אחד שבשו"ת שבט הלוי [ח"ג סי' צ"ז] צידד דיתכן שכוונת הרשב"א שד"ז אסור מדאורייתא, וכתב דהוי מעין מכב"פ שיוצר ומסיים דבר חדש, ומדמה הדבר לשיטת הט"ז [בסי' תק"כ א'] שס"ל דיצירת שלהבת מתחילה אסורה אף ביו"ט מדאורייתא. [ואמנם אין הלכה כהט"ז – עיין מג"א, בה"ט, ומ"ב שם], אך נראה דגם הוא לא בריא ליה מילתא, ויותר נראה דפשטות הדברים דאינו אסור אלא מדרבנן. סופו של דבר נראה דהאי ראיא מדברי הרשב"א אינה ברורה כלל. ושוב הראו לי את מש"כ בשולחן עצי שיטים [סי' ג' סעיף א'] שכתב בזה וז"ל "והמילד אסור משום מכה בפטיש, ואסור לישא תחת אצילי ידיו



מחבץ משום מחבץ" וכו' והדבר צ"ב, ורצו לדייק מכאן שר' נחמן בן גוריא עצמו ס"ל שבאמת המלאכות הללו [חולב, מחבץ, מגבן] חיוכן הוא מצד עצם מהותם שיש בהם מלאכה ויצירה חשובים, ולכן אמר להם ש"החולב חייב משום חולב" וכו' והיינו שעיקר סיבת החיוב הוא מצד עצם חשיבות המעשה, ולא מצד הדמיון לא' ממלאכות המשכן, עכת"ד. אך נראה שאין כאן אפי' דמות ראייה, דהלא מבואר בגמ' דבני נהרדעא הטיחו דברים ברנב"ג ואמרו לו "רבך קטיל קני באגמא" ופירש רש"י "חותך קנים מן האגם, לא ידע לפרש משנה", ומבואר שאח"כ באמת רנב"ג "אתא ושאל בי מדרשא", וחקר מהי סיבת האיסור בכל א' מהמלאכות הללו, ועל כל מלאכה ומלאכה השיבוהו מהי סיבת החיוב, חולב משום מפרק וכו' ובפשטות נראה דרנב"ג באמת לא ידע את טעם וסיבת האיסור [עיין תענית דף יא: דבני גינזק שאלו מר' עוקבא "ולא הוה בדידה" ואמרו בגיטין דף ו: "אטו כל דלא ידע הא דר' יצחק לאו גברא רבה הוא"], ורק קיבל מרבו שדברים אלו אסורים בשבת, ולכן אמר להם ש"חולב אסור משום חולב" וכו' שזה מה שקיבל מרבו, עד שאתא ושאל ביה מדרשא ופירשו לו את סיבת האיסור, ופשוט לפי"ז שאין מכאן שום ראייה שס"ל לרנב"ג שכל יצירה אסורה.

והנה בסוגיא זו מבואר דמגבן חייב משום תולדה דבונה, וכך פסק הרמב"ם להלכה, [פ"י משבת הלי"ג], והגר"ש גלבר שליט"א במאמר הנ"ל כתב לבאר דאין יסוד האיסור במגבן משום הדמיון למלאכת בונה שהרי אינו דומה לבונה כלל, אלא שמלאכת הגיבון היא יצירה חשובה שחייב עליה מצד

זרע התולעים שעושין המשי משום דמוליד, לפיכך אין מוציאין את האור לא מן העצים ואבנים ולא מן צפיעי הבקר אלא מן המים ביו"ט ובדיעבד שרי" עכ"ל. ולכאור' מבואר בדבריו דליילד המשי הוי איסור דאו' מצד מכב"פ. אך שתי תשובות בדבר, ראשית דאפי' אם כוונתו לאי' דאורייתא, עכ"פ מבואר שאי"ז סתם מצד דהוי "מלאכת מחשבת" בעלמא, אלא מצד תולדה דמכב"פ כיון שמסיים ומשלים את הדבר, [ויעויין ברשב"א ובריטב"א בריש פרק מפנין דס"ל שאסור מדאו' ליילד את הבהמה דהוי תולדת מכב"פ] אך אי"ז מצד דכל יצירה חשובה אסורה בשבת. אך באמת נראה מרהיט דברי השע"ש שלא מוכח כלל שכוונתו דהוי איסור דאורייתא, שהרי בזר זהב [אות ל"ח] כתב דהולדת אש ביו"ט אינה אסורה מדאו' ודלא כהט"ז הנ"ל, והוא מסמיך את הני תרי דיני להדדי, ולכן יותר נראה דכוונתו שאיסור זה הוא מדרבנן, רק שעיקר איסור מוליד הוא מצד הדמיון למכב"פ, וכעין דברי רש"י. ודו"ק.

עוד ראיתי שהוכיחו מהגמ' בשבת דף צה. "רנב"ג איקלע לנהרדעא בעו מיניה חולב משום מאי מיחייב - אמר להו משום חולב, מחבץ משום מאי מיחייב - א"ל משום מחבץ, מגבן משום מאי מיחייב - א"ל משום מגבן, אמרו ליה רבך קטיל קני באגמא הוה, אתא שאל ביה מדרשא אמרו ליה חולב חייב משום מפרק, מחבץ חייב משם בורר, מגבן חייב משום בונה" ע"כ, וצ"ב המו"מ שבני נהרדעא שאלו לרנב"ג "משום מאי מיחייב" ורצו לדעת את סיבת החיוב, ונראה שהוא לא השיב להם על שאלתם, אלא רק אמר "חולב משום חולב,

עצמה, ואיננה אסורה מצד הבנין שבה אלא מצד חשיבות היצירה, ורק כיון שפעולה זו הכי דומה לבונה סמכו אותה כתולדה דבונה. וביאר, שקשה לומר שמעשה הגיבון נחשב כמעשה בנין, דאינו דומה כלל מלאכת בונה דמשכן, דאם קיי"ל שאין בונה בכלים, כ"ש שאין בונה באוכלין, אלא ע"כ שבאמת המגבן חייב מצד עצם חשיבות המלאכה שבזה ולא מצד הדמיון לבונה, עכ"ד. וצ"ב דסו"ס מידי קושיא לא נפקין, שאם גיבון נחשב כיצירה חשובה שאסורה בשבת, כ"ש שבנין בכלים יחשב כיצירה חשובה, וכי גרע בונה בכלים מבונה באוכלין, ואם תאמר דשאני מגבן דאולי חשיב מעשה יותר חשוב וגדול מבנין בכלים, א"כ נפלה הראיה, דלעולם נימא שמגבן חייב דהוי דדמי לבונה ממש, ושאני מבנין בכלים דהוי יצירה חשובה טפי מבנין בכלים ויותר דומה לבונה. [ואפשר לדחות דאפי' אם מגבן חשיב יצירה יותר חשובה מבנין בכלים, אבל סו"ס אינו דומה לבנין המשכן שהיה בקרקע דוקא, אלא ע"כ דמגבן אסור מצד עצם היצירה שבו, ובאמת חמור הוא מבנין בכלים דהוי יצירה חשיבא טפי מבנין בכלים, אך הא גופא צ"ב שמגבן יהיה חשוב טפי מעושה כלי, ויבואר להלן בע"ה].

**אמנם** באמת נראה דאין שום הבדל בין בנין בכלים למגבן, והדבר מפורש להדיא בדברי הרשב"א ריש פ' הבונה, וז"ל "... ובזה ניחא לי הא דאמרין לעיל בפ' המצניע דמגבן חייב משום בונה, ואם אין בנין בכלים היאך אפשר שיש בנין באוכלין, אלא שהעושה דבר מתחילתו חייב משום עושה כלי והוא הבונה" עכ"ל הרשב"א. הרי

שהרשב"א מדמה את גדרי בונה בכלים לדין מגבן, ונראה מפשטות דבריו דלא ס"ל שמגבן הוא ענין חלוק ונפרד מגדרי בונה הרגילים, רק מכיון שהעושה כלי מתחילה חייב, חייב גם על פעולת הגיבון דנחשבת כעושה כלי מתחילה. [אלא דעדיין צ"ע לשיטת רש"י והיראים שאין בנין בכלים כלל ואפי' בעושה כלי מתחילה, מדוע מגבן חשיב בונה ומ"ש מכלים שאין בהם בנין כלל, וצ"ל כמש"כ הרמב"ם בדף קמד: והריטב"א [דף צה]. שרבנן פליגי ארנב"ג וס"ל שאין איסור דאור' בחולב מחבץ ומגבן, ואסור רק מדרבנן. אך אין בזה ישוב אלא לדעת היראים, שהרי ברש"י גופיה נראה דלא ס"ל כהרמב"ן והריטב"א אלא דגם לרבנן חולב מגבן ומחבץ אסורים מן התורה. [ויותר מפורש כן ברש"י פסחים דף סה]. והדרא קושיא לדוכתא מאי שנא מגבן שחייב מבנין בכלים שפטור, ומצאנו בזה חידוש גדול במאירי [דף צה]. שכתב בפשיטות וז"ל "אע"פ שאין בנין בכלים יש בנין באוכלין" עכ"ל, והדבר צ"ע טובא מדוע בנין באוכלין חשיב טפי מבנין בכלים, ומסברא היה נראה איפכא, דכלי הוא דבר חשוב וקיים לעולם, ומאכל אין לו שום קיום וחשיבותו פחותה. [ואמנם עיין פנ"י ביצה יב. ובסוגיין שכתב דאין חיוב במגבן אלא אם עושה אותו לקיום לימים רבים ומצניעו באוצר]. ומצאתי בספר חידושים וביאורים [סי' י"ח ח'] שכתב בביאור הדבר וז"ל "ובמגבן צריך לפרש דיצירת גוש מנוזל תיקון חשוב הוא מעין עשית בנין... ועדיף מבניין בכלים שאינו אלא צירוף גושים. וה"נ העושה משתי גבינות אחת לא יתחייב משום בונה" עכ"ד, ולפי"ד מבואר דאפי' אם אין בנין בכלים המגבן חייב דחשיב בנין

טפי, ויש להעיר דלפי ביאור זה ביסוד דין מגבן מבואר היטב מדוע מותר לחתוך גבינה לחתיכת דקות בשבת ואי"ז נחשב כסותר את הבניין, שהרי עיקר שם "הבונה" במגבן הוא הפיכת הנוזל למוצק, וזה נשאר גם כשהגבינה חתוכה, ודו"ק.

**ט. אלא** דאחר כל הדברים האלה עלינו לשוב לדברי הירושלמי שהובאו בתחילת הדברים, שמבואר בהם שהצורה שר' יוחנן וריש לקיש העמידו את תולדות המלאכות הוא מהתולדות אל האבות, ז"א שבתחילה קבעו שפעולה מסוימת ראוי שתהיה אסורה בשבת כיון שיש בה מלאכה ויצירה חשובה, ורק אח"כ "סמכו" אותה על א' מהל"ט מלאכות. ובאמת שכאמור עולים מדברי הירושלמי ב' חידושים, א. שצורת חלוקת התולדות אינו מהאב לתולדה הדומה לו, אלא להיפך מהתולדה שראוי לאוסרה אל האב שראוי לסמוך אותה עליו. ב. נראה מדברי הירושלמי שכל יצירה ופעולה חשובה שלא מצאו לה בית אב סמכו אותה על מלאכת מכה בפטיש. ולכאורה מבואר בזה דאין הגדרת מכב"פ דוקא בפעולה מיוחדת של גמר והשלמה, כגון המכה את הפטיש על הסדן להשוות עקמיותו וכדו', אלא כל סיום של יצירה יש בה משום מכב"פ. ובאמת שכך מתבאר במפורש בדברי הירושלמי להלן בהלכה ב' [דף מח:] "הדא איתתא כד מערבא בחיטיא משום מרקדא, כד מפרכייתא בראשייא משום דשה, כד מתברא בצדדיא משום בוררת... גמרה מלאכתה משום מכה בפטיש". ובהמשך: "האי כיתנייא בקופנה משום דש, במערובא משום טוחן... גמר מלאכתה משום מכה בפטיש". ושם "הך דשחק תומא כד מיפרך

ברישייא משום דש, כד מבחר בקלופייא משום בורר... גמר מלאכתה משום מכה בפטיש"... והנה בכל פעולות אלו נראה שאין בהם איזה פעולה מיוחדת של גמר והשלמה, אלא סיום הדבר בעלמא, ויעויין בפ"י מראה הפנים [לבעל הפני משה] שכתב בזה"ל "כל הני דינים וכן בהא דלקמן ומסיים בכולהו גמר מלאכתן משום מכב"פ, מכל הלין נלמד דבכל מקום דאיכא כמה מלאכות למיחייב עליהון, חייב עוד משום מכב"פ בשעת גמר מלאכה" עכ"ל, הרי שבכל סיום מלאכה יש משום מכב"פ, ואפי' אם אין פעולה מיוחדת של השלמה, וראיתי שהביאו מס' הרוקח [ס' צ"ב] שכתב בזה"ל "ירושלמי, כל גמר מלאכה חייב משום מכב"פ", ומשמע בדבריו שהתחדש בזה חידוש מיוחד בדעת הירושלמי שבכל גמר מלאכה יש משום מכב"פ, ודו"ק. נוגם נראה מדיוק לשון הרוקח שהבבלי לכא' לית ליה האי מילתא וכדלהלן].

**ואמנם** נראה דהבבלי לא ס"ל בזה כהירושלמי, דיעוין במאירי סו"פ הבונה שדן לגבי הא דמבואר בגמ' דף קד: שהכותב אות אחרונה בספר דאינו חייב אלא משום כותב, וביאר המאירי בשם "גדולי החכמים" דאין בפעולה זו משום מכב"פ, דאע"פ שגומר בכך את הספר אי"ז פעולה מיוחדת ונפרדת של גמר והשלמה, אלא זה מעצם עשיית הספר, ולכן אין בזה אלא משום כותב. [נוכע"ז מבואר ביראים רע"ד שמלאכת מכב"פ אינה אלא דבר שאינו מחוסר בנין, ולכן ס"ל לרב דמאן דעייל שופתא בקופינא אינו חייב משום מכב"פ אע"פ שמסיים בכך את הכלי, כיון שפעולה זו היא מעיקר עשיית הכלי, עי"ש].

## סיכום עיקרי הדברים:

**א. בירושלמי** נחלקו ר"י ור"ל עם בני ר' חייא, לר"י ור"ל יש לכל אב מלאכה בשבת ל"ט תולדות, ושאר היצירות החשובות שלא מצאו להם אב אסורות מצד תולדה דמכב"פ, ולבני ר"ח יש רק ו' תולדות לכל א' מהאבות.

**ב. נתבאר** בדעת ר"י ור"ל שלא חפשו וחדשו תולדות חדשות, אלא שצורת חלוקת הפעולות האסורות מצד 'כל מלאכה', היא לשלושים ותשע תולדות שונות, אך ודאי שלא חדשו בזה כל מיני איסורים שונים שלא ידועים לנו, וכן נראה בדעת בני ר' חייא.

**ג. עפ"י** זה היה נראה דבאמת אין שום מחלוקת להלכה בין ר"י ור"ל לבני ר"ח, ורק נחלקו בצורת סידור וחלוקת התולדות מה נחשב לתולדה נפרדת, ומה נכלל בכלל תולדה אחרת ולר"י ור"ל יש ל"ט תולדות חלוקות, ולבני ר"ח יש רק ו' תולדות, וכל המחלוקת היא בצורת חלוקת התולדות.

**ד. לפי** זה נראה שאין מקום לחשוש שמא נשתכחו תולדות שונות.

**ה. הבאנו** דבשיטת הירושלמי נראה גם דעיקר האיסור במלאכות בשבת אינו תלוי בדמיון למלאכת המשכן כלל, וכל יצירה חשובה היא בכלל "לא תעשה כל מלאכה" וחייב עליה, וא"צ שתהיה דוקא דומיא דמשכן.

**ו. הבאנו** כמה וכמה דוכתי בבבלי ראשונים ואחרונים דחזינו להדיא שהדמיון למלאכת המשכן הוא ענין מהותי בעצם שם ומהות המלאכה, הן לפטור [כשאין המלאכה דומה למשכן], והן לחיוב [דאפי' דברים שבדעתנו

וע"ע בערוך השלחן [סי' שי"ג] שהאריך לבאר דדעת הבבלי דאין שיך מלאכת מכב"פ אלא בפעולה נפרדת של גמר והשלמה ולא בדבר שהוא מעצם בניית ועשיית הדבר, דהנה בדף עה: איתא "רבה ור' זירא דאמרי תרויהו כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכב"פ" ע"כ, ומבואר לכאור' דרק בפעולה מיוחדת של גמר מלאכה יש בה משום מכב"פ, ולא בכל סיום של מלאכה. ויעו"ש שגם הוכיח כן מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש.

**ונראה** דבהאי ענינא נחלקו הבבלי והירושלמי, דלבבלי מלאכת מכה בפטיש אינה אלא בפעולה מיוחדת של השלמה וגמר, כגון המכה על הכלי בקורנס כדי ליישר עקמימותו וכדו' [ע"י תוס' וראשונים ריש הבונה], או במכה על אבן מסותת לנתקה מן ההר [לרש"י שם] וכדו' דהוו פעולות מיוחדות של גמר והשלמה. ולפי"ז נראה לכאור' דלבבלי א"א לומר שכל מלאכה שאין לה בית אב תהיה תולדה דמכב"פ, שהרי אין מלאכת מכב"פ אלא בפעולה מיוחדת של גמר השלמה ולא בכל סיום בעלמא של מלאכה.

**ובדעת** הירושלמי נראה דס"ל שבכל סיום מלאכה עובר משום מכב"פ, ואפי' כשפעולה זו אינה פעולה מיוחדת של גמר וכדברי הרוקח הנ"ל שכתב דלהירושלמי כל גמר מלאכה אית ביה משום מכב"פ. ואשר על כן י"ל דהירושלמי דידן שאומר שכל מלאכה שלא מצאו לה סמך בל"ט מלאכות סמכו אותה על מלאכת מכה בפטיש, אזיל לשיטתו בזה, דס"ל שבכל סיום מלאכה יש מכב"פ. אך כאמור נראה דהבבלי אינו סובר כן, ועדיין צ"ע.

אסור מצד עצמו אפי' באינו דומה למלאכת המשכן, ונראה לכא' שאין שום הוכחה משם.

**י. הובאה** הדעה דס"ל שמגבן אסור מצד עצם היצירה שבו ולא מצד הדמיון לבונה, והבאנו בזה ב' ביאורים אחרים ביסוד האיסור דמגבן, או דהוי דומיא דעושה כלי מתחילה דחייב, וכדעת הרשב"א וסיעתו, או דאפי' אם אין בנין בכלים כלל בכ"ז בבנין באוכלין ככה"ג יש בנין [מאירי], והובא ביאורו של החו"ב בזה.

**יא. התבאר** בשיטת הירושלמי דס"ל דבכל גמר וסיום מלאכה יש איסור מכב"פ, ואפי' כשאינו פעולה מיוחדת של גמר והשלמה, ולכן אפי' אם ישנה יצירה ומלאכה שאין לה בית אב בשאר המלאכות, להירושלמי היא תהיה תולדה דמכב"פ, והבאנו דנראה דיש בזה יש מח' בבלי וירושלמי, דלבבלי אין מלאכת מכב"פ אלא בדברים שיש בהם פעולה שונה ומיוחדת של גמר ויפוי, אבל לא בכל סיום המלאכה, ודלא כהירושלמי.

אינם חשובים למלאכה, כיון שהיו במשכן נחשבים מלאכה ונאסרים מהתורה], ועיין בפנים.

**ז. גם** הוכחנו דחזינן בכמה דוכתי דברים שהם לכא' בגדר "מלאכה ויצירה" גמורים, כגון העושה כלי מתחילה [לרש"י והיראים] או הפוצע חלזון להוציא את דמו ועוד, שנראה פשוט דהו' יצירות גמורות ומלאכה חשובות, ובכ"ז פטור עליהם ומוותרים מדאו', הרי דלא כל יצירה ומלאכה אסורים בשבת, [עכ"פ מדאורייתא].

**ח. הובאו** דברי הרשב"א בשו"ת שמבואר בהם דדבר שהוא יצירה ומלאכת מחשבת אסור, ואעפ"י שאינו תולדה של איזה אב, ויש שרצו להבין בדבריו שכונתו שפעולה זו אסורה מדאורייתא והוי מלאכה גמורה, ונתבאר שיותר נראה שכוונתו שזה רק אסור מדרבנן מצד איסור מוליד.

**ט. הובאו** דברי הגמ' בדף צה. שיש שלמדו מהם שדבר שיש לו חשיבות יצירה



## הרב אליהו טבגר

## בעניין פציעת חילזון בשבת ומהות ה'מתעסק' לדעת הרמב"ם

החילזון מחיוב נטילת נשמה. ומצאנו בזה שלש שיטות: שיטת רבינו ניסים גאון ורבינו חננאל, שיטת התוספות ושיטת הרמב"ן. (בשיטת רש"י יש לדון בנפרד).

**לדעת רבינו ניסים גאון ורבינו חננאל** סיבת הפטור מחיוב נטילת נשמה היא 'מתעסק'. וכך כתב שם רבינו חננאל: "רבא אמר אפילו תימא שפצעו חי - מתעסק אצל נטילת נשמה, וקיי"ל המתעסק בחלבים ובעריות חייב משום דנהנה, המתעסק בשבת פטור - מלאכת מחשבת אסרה תורה, דלא קא ניחא לנטילת נשמה, דניחא ליה דנהוי חי, כי היכי דלצלח צבעיה, דכל כמה דהוא חי מצלח ציבעיה".

**לדעת התוספות** - 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', וזה לשונם של התוספות (שם בד"ה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל ציבעיה): "פי' אף על גב דהוי פסיק רישיה דמודה ר"ש, הכא מיפטר משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה".

**ולדעת הרמב"ן** - 'אינו מתכוון', כמבואר שם בדבריו: "והא דאמרינן שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליצלח צבעיה. ופרש"י ז"ל שהוא טורח לשומרו שלא ימות, פי' לפירשו והוא פוצעו בדרך שאפשר שלא ימות ואם מת לא נעשית מחשבתו והיינו דקרינן ליה מתעסק".

**לכל שיטה** ישנו קושי מסוים בלשון הגמרא. לדעת האומר שהפטור הוא משום

הניסיון לשחזר את צביעת התכלת, ולזהות את החילזון שממנו היא הופקה, מעורר שאלות רבות בסוגיות שונות. אחת מהם, היא הקושי המתעורר בהבנת דברי הגמרא בסוגית פציעת חילזון.

**בגמרא** (שבת עה א) מובא: "תנו רבנן: הצד חלזון והפוצעו - אינו חייב אלא אחת, רבי יהודה אומר: חייב שתיים. שהיה רבי יהודה אומר: פציעה - בכלל דישא. אמרו לו: אין פציעה בכלל דישא. אמר רבא: מאי טעמא דרבנן - קסברי: אין דישא אלא לגדולי קרקע. וליחייב נמי משום נטילת נשמה, אמר רבי יוחנן: שפצעו מת. רבא אמר: אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ימות, - שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה - טפי ניחא ליה, כי היכי דליציל ציבעיה".

**בעוד שלפי פשטות דברי הגמרא:** 'דכמה דאית ביה נשמה - טפי ניחא ליה' משמע לכאורה שיש להשתדל שלא להמית את החילזון בזמן הפציעה, המציאות אצל החילזון המוצע היא, שאומנם משתדלים לשמר אותו בחיים עד לרגע הפציעה, אך מרגע הפציעה והלאה אין כל עניין שהחילזון יישאר חי.

**על מנת ליישב את הקושי,** יש לעמוד על ההסבר שניתן בגמרא לפטור את פוצע

זה, שאם אכל אדם אחד הדברים האסורים, או בעל אחת האסורות דרך שחוק והתעסקות, הרי זה חייב, ואם עשה מלאכה בשבת דרך שחוק, הרי זה פטור כמו שבארנו בשבת".

**בשונה** מפירושו של רש"י, ושאר המפרשים שהלכו בעקבותיו, בפטור 'מתעסק', הרואים ב'מתעסק' סוג של 'אינו מתכוון', לרמב"ם ישנו מבט חדש לגמרי על פטור זה. כדי לעמוד על כוונתו יש להבחין בין המושג 'תוצאה' לבין המושג 'תועלת'. בפעולה כל שהיא, אפשר לא לכוון לתוצאה מסוימת הנובעת ממנה, כלומר לא להיות מודע לכך שדבר ההוא יקרה. ואפשר כן לכוון לתוצאה, אך לא לתועלת המופקת ממנה - הצורך שלשמו המעשה נעשה. לדעת הרמב"ם ה'מתעסק' מודע לגמרי לתוצאת הפעולה, אלא שאין לו עניין בתועלת שבה, והוא עושה זאת לשם ההתעסקות בלבד. 'המתעסק', לדעתו, הוא כעין ענף של הפטור 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', שגם רבי יהודה, המחייב בדרך כלל על 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', יודה בו לרבי שמעון שהוא פטור. ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה' הרגילה, הפעולה נעשית לצורך כל שהוא, על אף שהוא אינו הצורך העיקרי, ולכן רבי יהודה מחייב. אך פעולת 'מתעסק', לדעת הרמב"ם, אינה נעשית אלא לשם ההתעסקות בלבד, כלומר רק לשם העסקת עצמו בדבר כל שהוא ולא משנה מה, על כן גם רבי יהודה יודה באופן זה שאין זו 'מלאכת מחשבת'.

**הבנה** זו של המושג 'מתעסק' מתבקשת מכמה מקומות בדברי חז"ל. במסכת שבת (קנו ב) מובא: "עולא איקלע לבי ריש

'מתעסק' קשה - מה שייכות של 'פסיק רישיה' לכאן? הרי 'מודה רבי שמעון בפסיק רישיה' נאמר בהיתר של 'אינו מתכוון' ולא בפטור של 'מתעסק'! לדעת האומר שהפטור הוא משום 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' קשה - מדוע יש צורך לומר שהפוצע מעוניין שהחילזון לא ימות? די לנו שנאמר שלא אכפת לו שימות! לדעת האומר שהפטור הוא משום 'אינו מתכוון' - לא ראינו שהגמרא חוזרת בה מקביעתה שיש כאן 'פסיק רישיה' לעניין נטילת נשמה, ומתרתת רק שנוח לפוצע שהחילזון יישאר חי, והעיקר א"כ חסר מן הספר.

**במאמר** זה ברצוני לבאר את הגמרא על פי שיטתם של רבינו ניסים גאון ורבינו חננאל הנ"ל בדרכו של הרמב"ם (יתכן שדעת רבינו ניסים גאון עצמו היא שונה, כנראה לכאורה בלשונו שם). בשביל כך יש לעמוד תחילה על שיטתו המיוחדת של הרמב"ם בעניין 'מתעסק'. שיטה זו לא זכתה משום מה להתייחסות מצד המפרשים, ולא הושם לב לנקודת החידוש שבה. (ההתייחסות היחידה מצאתי בספר הררים התלויים לר"י שילת, אך שם היא הוסברה באופן אחר).

**בפירושו** למשנה במסכת כריתות (פרק ד משנה ג) הוא כתב:

"וענין מתעסק - 'משגל', כלומר אם לא הייתה מטרתו וכוונתו לאותה הפעולה דווקא, אלא הייתה כוונתו להתעסק ולשחק, ואין הבדל בעיניו אם יהיה אותו דבר עצמו שהוא מתעסק בו או זולתו, הרי זה פטור בשבת בלבד, לפי שהכלל הנכון מתעסק בחלבים ובעריות חייב, בשבת פטור - מלאכת מחשבת אסרה תורה. ופירוש דבר

ה'מתעסק' הוא מעשה שמתחילתו מכוון לתוצאה אסורה, ועל כן ניתן לדבר על האיסור להתעסק, וישנה אפשרות להורות ל'מתעסק' שלא יתעסק.

**ואכן** כך הם דברי הירושלמי במסכת שבת (פרק יא): "תני: אין מתעסקין לא בחלבים ולא בעריות. המתעסק בשבת פטור. בחלבים ובעריות חייב. היך עבידא הרי אני קוצר חצי גרוגרות וקצר כגרוגרת פטור. הרי אני אוכל חצי זית ואכל כזית חייב. הרי אני מתחמם בה והערה בה חייב." נראה שאין כוונת הירושלמי בלשון "אין מתעסקים" לאכילת חצי כזית ולחימום בערווה, שהם מעשי איסור של ממש, ולא שייך לכנותם בשם "התעסקות". אלא, נראה שהכוונה היא למה שנעשה בהמשך – אכילת חצי כזית נוסף והערה בערווה – המכונים "התעסקות", כיון שזה נעשה מתוך חוסר צורך וחוסר עניין בתועלת שבמעשה העבירה הסופי.

**על** פי זה דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק א הלכה יב) מתפרשים היטב:

"**הבא** על ערוה מן העריות כמתעסק אף ע"פ שאין כוונתו לכך חייב, וכן בחייבי לאוין ובשניות, אבל הבא על ערוה מן העריות והיא מתה פטור מכלום, ואין צריך לומר בחייבי לאוין שהוא פטור". והראב"ד השיג עליהם: א"א חייבי לאוין לא ידעתי למה, קרבן אין כאן.

**הראב"ד** הולך בדרכו של רש"י בדין 'מתעסק', ולכן אינו מוצא נפקות לדין זה אלא לעניין קרבן. אך הרמב"ם, לפי דרכו, יכול בהחלט לדבר על המתעסק גם

גלותא. חזייה לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא, וקא משח ליה. אמר ליה: אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמור, - אמר ליה: מתעסק בעלמא אנא, ופירש שם רש"י: "מתעסק - שלא לצורך, אלא לאיעסוקי בעלמא". כלומר, רבה בר הונא היה מודע לתוצאות פעולתו, אך עשה זאת שלא לצורך כלל, אלא כדי להעסיק את עצמו, ופעולה כזאת נקראת בלשון הגמרא – 'מתעסק'.

**התוספתא** במסכת שבת (פרק ט) מונה סוגים שונים של צרכים ומטרות בפעולות תולש ומזרד, שביניהם מוזכר 'מתעסק': "התולש עולשין, לאכילה – כגרוגרת, לבהמה - כמלוא פי הגדי, לתקן הארץ - כל שהן, אם נתכוון בכולן - חייב שטים, אם היה מתעסק ותלש – פטור. המזרד זרדין, לאכילה – כגרוגרת, לבהמה - כמלוא פי הגדי, לתקן אילן - כל שהן, אם מתכוין בכולן - חייב שטים, אם היה מתעסק וזרד – פטור".

**מכך** שה'מתעסק' מוזכר שם יחד עם האפשרויות השונות של הפקת תועלת, נראה כדעת הרמב"ם, שאכן חז"ל ראו ב'מתעסק' פעולה שאיננה מכוונת להפקת תועלת כל שהיא, אלא להתעסקות בלבד.

**מכאן** נובע הבדל יסודי נוסף בין הסברו של רש"י לבין הסברו של הרמב"ם בדין 'מתעסק'. על פי הסברו של רש"י, ה'מתעסק' הוא מעשה שמכוונים בו לתוצאה מותרת, שרק בדיעבד מתברר כמעשה איסור, ואין כל דרך לאסור אותו לכתחילה. לא כך, לדעת הרמב"ם,



החטאת שזה כמתעסק ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת כמו שביארנו כמה פעמים". בדבריו אלו מדגיש הרמב"ם שמקרה זה איננו המתעסק ה"רגיל", אלא הוא "כמתעסק", כלומר דבר הדומה למתעסק.

**וכך** היא משמעות דבריו בפרק א' מהלכות שבת. בהלכה ח' הוא כתב: "נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום וכן כל כיוצא בזה". ובהלכה י"א הוא כתב: "וכל העושה מלאכה כמתעסק ולא נתכוין לה פטור".

**כלומר**, "נתכוין לחתוך את התלוש" לחוד, ו"מתעסק" לחוד. הרמב"ם אף מדייק שם בלשונו - בעוד שלגבי "נתכוין לחתוך את התלוש" הוא משתמש בביטוי: "אינו חייב כלום", הרי שלגבי "מתעסק" הביטוי הוא: "פטור", כלומר פטור אבל אסור. זאת אומרת שאת מעשה ה"מתעסק" ניתן לאסור לכתחילה, כמו שביארנו לעיל, והוא איננו מעשה המותר שבא לידי תוצאה אסורה בטעות וללא כוונה כבמקרה הראשון. (וראו מרכבת המשנה שם).

**כשם** שפטור מלאכה שאינה צריכה לגופה, נאמר בדיני שבת בלבד מטעם מלאכת מחשבת, כך גם המתעסק, שכאמור לדעת הרמב"ם, הוא סוג של מלאכה שאינה צריכה לגופה - היתרו שייך אך ורק לדיני שבת ולא לשאר האיסורים שבתורה. על פי זה יש לעמוד על דברי שמואל המובאים במסכת סנהדרין (סב ב) ובמסכת כריתות (יט ב): "המתעסק בחלבים ובעריות - חייב, שכן נהנה.

בחייבי לאוין וגם ב'שניות', למרות שאין בהם חיוב קרבן, כיון שכאמור, על פי שיטתו, שאלת המתעסק נוגעת גם להוראה על המעשה עצמו. (יש להסתייג ולומר, שאכן גדולי המפרשים לא ראו לנכון ללכת בדרך זו, אלא הציעו פירושים אחרים לדברי רמב"ם אלו. והמגיד משנה אף כתב שאין ליישב את לשונו של הרמב"ם בשום פנים).

גם **ראוי** לשים לב לדרך שבה הביא הרמב"ם את ההלכות הנחשבות אצל שאר המפרשים לדין מתעסק ה"רגיל".

**בהלכות** הלכות שגגות (פרק ב הלכה ז) הוא כתב:

"השוגג בלא כוונה בעריות או במאכלות אסורות חייב חטאת, בשבת פטור מחטאת, כיצד היה מתעסק עם אשה ובעלה בלא כוונה לבעילה והרי היא ערוה עליו, דמה שזה שבפיו רוק הוא ובלעו בלא כוונה לשם אכילה בעולם והרי הוא חלב הרי זה חייב חטאת, נתכוון להגביה את התלוש וחתך את המחובר בלא כוונה לחתיכתו פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה כמו שביארנו במקומו". מקרים אלו הלקוחים מהגמרא במסכת שבת (ע"ב ב') אינם מוגדרים בדבריו כמתעסק, כמו אצל שאר המפרשים, אלא כ"שוגג בלא כוונה". (הביטוי "היה מתעסק עם אשה" משמש אצלו כתיאור המעשה ולא מושג הלכתי!)

**בדבריו** בהלכות שגגות (פרק ז הלכה יא) זה בולט במיוחד:

"המתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אף על פי שנתכוין לחתיכה הואיל ולא עשה מחשבתו פטור מן

**במקרה** זה הפעולה כן נעשית לצורך ולתועלת, אך התועלת אינה מופקת מן הצידה עצמה, והצידה כאילו קורית במקביל וללא צורך כלל.

**מה שאין כן במקרה** אחר של הצידה (הלכות שבת פרק י' הלכה כא):

**"אחד שמנה שרצים האמורין בתורה ואחד שאר שקצים ורמשים שיש למינן צידה, הצד אחד מכולן בין לצורך בין שלא לצורך אלא לשחק בהן חייב הואיל ונתכוון לצוד וצד, שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה".** (זו היא הגרסה המדויקת של דברי הרמב"ם שם).

**במקרה** זה התועלת 'לשחק' מופקת מתוצאת הפעולה, שהיא היות השרץ ניצוד, ועל אף שאין זה הצורך החשוב שבצידה, עד כדי כך שנקרא לדעת הרמב"ם 'שלא לצורך' - חייב עליה, לדעת רבי יהודה, שהרמב"ם פסק כמותו.

**כיצד** ניתן לקבוע מתי התועלת נובעת מן התוצאה, ומתי אינה נובעת ממנה, אלא היא קורית במקביל וללא צורך כלל? דבר זה נקבע על פי האופן שבו הפעולה נעשית – כאשר מתוך מעשה הצידה נראה שהתוצאה איננה רצויה, כפי שמדגיש הרמב"ם: 'כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו, אזי הצידה היא רק בגדר 'מתעסק' והיא מותרת. (ראו את לשון המשנה במסכת עדויות פרק ב: "אם מתעסק שלא ישכנו פטור").

**מעתה** ניתן להסביר מדוע הפוצע חילזון הוא רק 'מתעסק אצל נטילת נשמה', ומדוע אין זה דומה למקרה של 'פסיק רישא

המתעסק בשבת - פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה". בדברי שמואל אלו ניתנו שני טעמים, אחד לחייב את ה'מתעסק': 'שכן נהנה', ואחד לפטור: 'מלאכת מחשבת', ויש לעיין מדוע לא די באחד מהם, ומה צורך בשניהם (ראו תוס' בסנהדרין סב ב ד"ה להגביה וכו' – 'בשבת פטור אף על פי שנהנה משום מלאכת מחשבת')! לדעת הרמב"ם נראה לפרש, שהטעם 'מלאכת מחשבת' הפוטר את ה'מתעסק' בשבת הוא העיקר, וכל מה שאין בו צורך ב'מלאכת מחשבת', כלומר שאר איסורי התורה, ה'מתעסק' בו יהיה חייב. לפיכך הטעם השני: 'שכן נהנה' האמור לחייב את ה'מתעסק' בחלבים ועריות הוא לאו דווקא. ואכן כמעט בכל מקום בדבריו, המדברים על ה'מתעסק', משמיט הרמב"ם את הטעם 'שכן נהנה', ומביא אך ורק את הטעם של 'מלאכת מחשבת', פרט למקום אחד – הלכות מאכלות אסורות (פרק יד הלכה יב), וגם שם הוא מובא לא כנימוק המחייב את ה'מתעסק', אלא כקיום תנאי ש'כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה'. (נושא זה נידון אצל מפרשי הרמב"ם, וכבר דן בזה בהרחבה באבי עזרי הל' איסורי ביאה א יב).

**דוגמה** נוספת ל'מתעסק' לפי הרמב"ם הוא המקרה של הצד שרצים ורמשים (הלכות שבת פרק י' הלכה כה):

**"רמשים המזיקין, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, אף על פי שאינן ממיתין, הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן, כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו".** (ראו מגיד משנה הלכות שבת פרק י' הלכה יז).

מתוך כך ברור שאין בהמתתו הוודאית אחרי הפציעה כל תועלת, ואינה נעשית אלא לצורך הוצאת דמו בלבד, והרי היא בגדר 'מתעסק'. על פי שיטתו של הרמב"ם, פעולה זו אכן מותרת גם לדעתו של רבי יהודה, המחייב ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה'.

(במאמר המוסגר: היינו יכולים לדון גם בשאלה: האם החובל וצריך לכלבו דומה לפציעת חילזון, והאם גם בו יש משום מתעסק, אך כבר קבע הרמב"ם שחיובו הוא איננו משום נטילת נשמה, אלא משום תולדה של דש, ואין חייבים אלא על הוצאת הדם הנצרך לכלבו. ואכמ"ל).

ולא 'מות' (שאומנם נאמר בעניין 'אינו מתכוון', אך יש להסביר גם מדוע איננו בגדר 'מתעסק')? ההסבר לכך דומה במהותו להסבר הניתן להיתר לצוד על מנת להינצל – גם כאן, המתתו של החילזון, למרות שהיא תוצאה וודאית, היא איננה רצויה כלל, ונעשית ללא כל צורך ותועלת. כיצד מבחינים בזה? ומדוע אין אנו אומרים כך במקרה של פסיקת ראש העוף? דבר זה נקבע, כאמור, על פי אופן הפעולה והיחס אליה - 'שאני הכא, דכמה דאית ביה נשמה - טפי ניחא ליה'. דברי גמרא אלה אכן אמורים על ההשתדלות לשמר את החילזון עד לרגע הפציעה, כפי שמצוי בחילזון המדובר.



## הרב אברהם קופרמן

### בישול יין ביו"ט כדי שלא ייאסר במגע נכרי

#### הקדמה - פסק של בית הוראה

הראוני שאחד המוצי"ם הורה שמותר ביו"ט לבשל יין אם חושש שאחד מאורחיו שאינו שומר שבת יגע ביין ויאסור אותו<sup>א</sup>.  
ויש לעיין לברר דבר זה - האם מותר לעשות מלאכת בישול ולהפסידו מעט, משום שחושש שיפסד יותר.

וכן מובא בב"י שהרשב"א בתשובה למד כן - ועפ"ז פסק שיין מבושל מהודר לקידוש, וז"ל הרשב"א (בח"א סימן כ"ד) - והילכך מבושל נמי דמשביחו אומר עליו קדוש היום, ומנא לן דבשולו משביחו דתנן ור' יהודה מתיר מפני שמשביחו אלמא לכ"ע אשבוחי משבח ואפילו לת"ק דהא לא אסר אלא מפני שממעיטו.

וכן הרא"ש בב"ב פרק ששי סימן י' למד כן, והסיק להכשירו לקידוש שנשתנה למעליותא, וזה לשונו - ויש להביא ראיה ממסכת תרומות (פרק י"א מ"א) אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעיטו ורבי יהודה מתיר מפני שמשביחו אלמא דכ"ע עלויי עלייה דאפילו רבנן לא קאמרי אלא מפני שממעיטו אבל מודו שמעליהו בכך... אבל

האם בישול יין נחשב למפסידו או למשביחו שלב א' - ראיה מהמשנה (פרק יא) בתרומות שבישול משביח את היין.

איתא במשנה (מסכת תרומות פרק יא, א) אין מבשלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו<sup>ב</sup> רבי יהודה מתיר מפני שהוא משביחו:

פשטות המשנה משמע, שיין מבושל נחשב למשובח לכו"ע, אלא שממעיטו ממדתו, ונחלקו ת"ק ורבי יהודה האם כה"ג שהאיכות מושבחת אולם מאידך הכמות מופחתת אם נחשב למפסיד תרומה או לא. וכן למד הרמב"ם בפהמ"ש שם, שכתב 'וידוע שהיין כשמתבשל נחסר בבשול ומשביח טעמו וריחו. ואין הלכה כר' יהודה'<sup>ג</sup>.

- א. ואיירי שהאורח הזמין את עצמו דאל"כ אסור להזמינו לסעודת יו"ט (ועיין ביצה כא, ב) ואכמ"ל.  
ב. שמעתי מידידי הרב עובדיה מלאך שליט"א שקבל מהגר"ח גריינמן זצ"ל שמיץ ענבים נחשב למבושל גבי נכרי רק אם נמעט ממדתו [כמש"כ כאן], ואמר לו לשאול את רבי גדליה נדל אם נחסר בפיסטור וענה לו שהמיץ שלו לא נחשב למבושל גבי נכרי!  
ג. ואמנם לענין קידוש דעתו שאין מקדשין על יין מבושל, אך כנראה זה פסול רק לענין קידוש, ולא שנחשב בעצם כגרוע.

ר' יהודה מתיר לבשלו מפני שמשבחו. פי' שהוא מתקיים, ודר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא כאשר פירשנו בפ"ב.

**לשון הר"ש** (שם) - מפני שהוא משביחו - דמתקיים יותר. ולשון הרא"ש - מפני שמשבחו - מתקיים יותר לפיכך רשאי הכהן לבשלו.

**עולה** מדבריהם שהעיקר כמשנה בפרק ב', ומה ששינונו בפרק יא שמשבחי הכוונה שמתקיים אבל באמת לא חשיב משובח.

**א"כ** יצא לדבריהם שלכל התנאים מבושל אינו משובח.<sup>7</sup>

**ראיה מהלכות ברכות.**

**הטור** בסימן ערב הביא גאונים ורש"י שאין ברכתו הגפן א"כ ודאי שנחשב למפסיד. וז"ל - ועל יין מבושל רבו הדעות הרב ר' שמעיה כתב בשם רבינו שלמה שמברכין עליו שהכל וכ"כ הרב ר' יצחק ו' גיאות. יין שנתבשל אפילו מעט וכן אם נתן לתוכו מעט דבש מברכין עליו שהכל וכ"כ רב האי וכיון שנתן האור תחתיו והרתיח אין בו משום גילוי ולא משום יין נסך ואין אומרים עליו קידוש היום, ואינו נראה לבעל העיטור דלא גרע מקונדיטון דאיתא בירושלמי שיוצאין בו בפסח ידי ד' כוסות, וכ"כ ר"ת ור"י שמקדשין על המבושל ולזה הסכים א"א ז"ל, והרמב"ם ז"ל כתב אין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך על גבי מזבח.

יין מבושל אשתני למעליותא ומה שאין מנסכין ממנו משום שנשתנה מברייתו.

**וב"כ** והר"ן [פסחים] וכן מסיק הרמב"ן [בב"ב צז:] דחשיב אשתני למעליותא, וזה לשונו. מכל מקום למדנו ולדברי הכל ששבח הוא ליין שיתבשל הילכך מקדשין עליו קדוש היום.

סתירה מהמשנה בתרומות [פרק ב'].

**במתני'** (תרומות ב.) וְתוֹרְמִין זֵיתֵי שְׁמֶן עַל זֵיתֵי קָבֵשׁ, וְלֹא זֵיתֵי קָבֵשׁ עַל זֵיתֵי שְׁמֶן. וְיֵין שְׂאִינוֹ מְבֻשָּׁל עַל הַמְּבֻשָּׁל, וְלֹא מִן הַמְּבֻשָּׁל עַל שְׂאִינוֹ מְבֻשָּׁל זֶה הַכֹּלל כֹּל שֶׁהוּא כְּלָאִים בַּחֲבֵרוֹ לֹא יִתְרוֹם מִזֶּה עַל זֶה אֲפִילוֹ מִן הַיֶּפֶה עַל הָרַע וְכֹל שְׂאִינוֹ כְּלָאִים בַּחֲבֵרוֹ תֵּרוֹם מִן הַיֶּפֶה עַל הָרַע אֲבָל לֹא מִן הָרַע עַל הַיֶּפֶה וְאִם תֵּרוֹם מִן הָרַע עַל הַיֶּפֶה תֵּרוֹמָתוֹ תֵּרוֹמָה.

**מבואר** כאן להיפך, שהמבושל נחשב לרע ולכן אסור לתרום ממנו.

**מצינו** בראשונים שדנו בשאלה זו בעקבות הירושלמי:

**וז"ל** הריב"מ<sup>8</sup> (בפרק י"א מש' א') - אין מבשלין תירוש של תרומה מפני שממעיטו. גרסין ר' יוחנן ור' אלעזר, ר' יוחנן אמ' מפני שממעיטו משותיו, פי' לפי שיין המבושל אין שותין אותו כל בני אדם כיון חי, ור' אלעזר אמר מפני שממעיטו ממידתו, שדרך כל התבשילין מתמעטין ממידתן.

ד. ישנה סתירה ברא"ש, שבתרומות כתב כר"ש ובפסקים בב"ב כתב שמשבחי, אך אולי בפירוש המשנה דרכו להיגרר אחר הר"ש.

ודחה הגר"י קוסובסקי שליט"א שהרי שם מדובר בהצלת ממון גרידא, משא"כ הכא רוצה להציל את האוכל שלו שזה אוכל נפש ממש, ודמי למ"ב הקודם [ס"ק ה'] שכתב וז"ל וכתבו הפוסקים דה"ה דמותר להוציא המפתח שסוגר בו האוכלין או הכלים שצריך לאותו היום אם ירא להניחו בביתו:

**אולם** נראה לחלוק, שהרי כל היתר המ"ב במפתח אוכלין הוא באוכל המצטרך לו אבל בכגון אחד שיש לו מזווה מלא מכל סוגי היין וכל החשש הוא רק להפסד ממון א"כ שוב הדרינן לנ"ל.

**אלא** שהגרי"ק הנ"ל טען להתיר משום סברת הואיל ומקלעי ליה אורחין. ואמנם בדרכי סברת הואיל אינו מתיר רק פוטר ממלקות, אך זה רק שאומרים הואיל לצורך מחר, סברת הואיל רק פוטר ממלקות, אך כאן שבעצם זו מלאכה לצורך אוכל נפש, דין הואיל מתיר לגמרי, ושמעתי שכן מוכח מפסחים מז: שרבה סייע להואיל ממסוכנת ושם הרי מותר, כחילוק הנ"ל.

**ויש** גם מקום לדון להתיר משום שעל כל בקבוק אפ"ל שהוא הנצרך להיום. אך אין נראה כן.

### סיכום

**זכינו** לדן שלפי הסוברים שהיין משביח ודאי שמותר לבשלו, אך אם זה מופסד, במקרה שיש לו בקבוק אחד יש לכאורה להתיר, וביש לו הרבה בקבוקים צ"ע.

### צדדים נוספים להתיר ולאיסור.

**התבאר** שההיתר והאיסור תלויים אם בישול היין נחשב למשביחו או מפסידו, אך ישנם צדדים נוספים לדון בזה.

**אולם** מכיון שלדינא נפסק שכשר לקידוש אין לנו השגה על הרב המתיר.

**ולכאורה** לראשונים שנקטו שהבישול משביחו, צדק הרב המתיר שהרי אינו מפסידו אלא אדרבה משביחו. ולצד שמפסידו קשה כנ"ל.

**האם** מותר ביו"ט לעשות מלאכה כדי להציל מהפסד ממון.

**לראשונים** הנ"ל שנקטו שבישול יין מפסידו יש לדון האם מותר ביו"ט לעשות מלאכה כדי להציל מהפסד ממון.

**ומצאנו** בזה מחלוקת הפוסקים, דכתב השו"ע (תק"ח, א):

**מתוך** שהותרה הוצאה לצורך אכילה, הותרה שלא לצורך, כגון קטן ולולב וספר תורה וכלים. וע"ז כתב הרמ"א: הצריכים לו קצת, או שמתירא שלא יגנובו או שאר פסידא (הגהות סמ"ק ורבינו ירוחם), אבל אבנים וכיוצא בהן, אסור.

**ושם** במשנה ברורה (סק"ו): ומטעם זה מותר ג"כ להוציא מפתח של התיבה שמונח שם מעותיו אם ירא להניחו שם בביתו דכיון דלבו דואג ומצטער ע"ז חשוב הוצאת המפתח צורך עונג יום טוב. ודע דיש כמה פוסקים שחולקין ע"ז וסוברין דלא הותר הוצאה אלא לצורך אוכל נפש ממש או צורך מצוה ושאר דברים השייכים לאותו יום וכן"ל אבל לא בשביל הפסד ממון ונכון להחמיר לנהוג כמותם.

**הרי** לן שהמשנ"ב החמיר כדברי הסוברים שאסור לעשות מלאכה מחמת הפסד ממון.

ע"י הדחק, וסייע לדבריו ממסוכנת<sup>1</sup> ומפת העשוי לרועים<sup>2</sup>.

**אך** נראה שאין הכרח מראיותיו,

**א. מרועים** אינה ראייה כלל, שהוא יוצר פת כזו משום שיתכן שיצטרך או לו או לכלביו בזמן שרועה עם בהמותיו, ולכן אפה פת השוה לתרווייהו.

**ב. וראייתו** ממסוכנת נראה שאפשר לדחות ששם ללא מלאכת השחיטה הבהמה תתנבל ותיפסד לגמרי, ולכן שרי ליה לעשות מלאכה כדי לאכול ע"י הדחק, משא"כ לקחת מאכל משובח, ולהפסידו קצת ע"י מלאכה משום חשש שייפסד לגמרי לא שמענו שיהיה מותר. אולם מאידך יש דמיון, כשם ששם כדי להציל ממון מותר ליצור אוכל ע"י הדחק ה"ה כאן.

**שוב** הראוני לדברי הגרי"ש אלישיב [מובאים בספר הלכות חג בחג] שאסר לבשל היין [כדי שלא יופסד מהנכרין] משום שמפסידו.

**אך** נראה שבצירוף כל הצדדים הנ"ל היה מקום לקיים את ההיתר, עכ"פ במקרה שיש לו רק בקבוק אחד, וצ"ע.

**א. יתכן** שאף אם הבישול משביח יאסר לבשל שהרי ללא האורח לא היה מבשל, מלאכה שאינה לצורך היא, ומדוע נתירנה.

**ויתכן** דלרש"י ורמב"ם שרי משום מתוך אף ללא צורך כלל, ולתוס' יאסר, אולם מכיון שפסקינן כתוס' יש לאסור.

**ג. בספר** יו"ט כהלכתו [עמוד פה בהערה] נקט שהמבשל יין כדי למנוע איסור יין נסך דינו כמכשירין.

**ג. ומאידך**, אף אם ננקוט שהבישול מפסידו יש להתיר משום שהוא לא יוכל לאכול בנחת ללא בישול היין<sup>3</sup>, לכן בישולו ייחשב צורך אכילת יו"ט.

**הגדרת "צורך אוכל נפש"**

**שימעותי** מהרב שלמה פורמן שליט"א שטען שבפשיטות חשיב צורך אוכל נפש, משום דללא הבישול לא יוכל כלל להביא יין לשלחן שהרי לא נעים לצוות לאורח שלא יגע ביין<sup>4</sup>.

**הרב** הנ"ל טען שבאופן כללי מותר לעשות מלאכה כדי ליצור אוכל שראוי לאכול



ה. ועדיף טפי מהרמ"א בס' תקי"ח שנזכר לעיל לענין פסידא שאינו ענין לאכילה.

ו. והוסיף שאם הוא חילוני לא יוכל להביא יין לשלחן משום לפני עור שגורם לאורח איסור ביין, וכן הורו כמה מבצלי הוראה, וצ"ע בזה.

ז. משנה מסכת ביצה פרק ג - בהמה מסוכנת לא ישחוט אלא אם כן יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי רבי עקיבא אומר אפילו כזית חי מבית טביחתה. והרי כזית חי מבית טביחתה נאכל רק ע"י הדחק.

ח. משנה מסכת חלה פרק א - עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה חייבת בחלה ומערבין בה ומשתתפין בה ומברכין עליה ומזמנין עליה ונעשית ביום טוב ויוצא בה אדם ידי חובתו בפסח. וכיון שיש בה הרבה סובין היא נאכלת רק לרועים ע"י הדחק.

## הרב אברהם יוסף פאלק\*

## הפסק ע"י ברכת שהחיינו בין ברכת המצוה לקיומה

כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (פסחים ז,א ועוד מקומות), ועל מצוה הבאה מזמן לזמן מברכין שהחיינו, והיינו גם כן קודם לקיום המצוה, ולכאור' פשוט שאין ברכת שהחיינו נחשבת כהפסק בין ברכת המצוה לקיומה, שהרי אף היא על קיום המצוה. וכך מבואר בכמה מקומות וכגון לגבי לולב – בשו"ע סי' תרנ"א סע' ה' – יברך על נטילת לולב, ושהחיינו, קודם שיטול האתרוג, כדי שיברך עובר לעשייתו וכו'.<sup>2</sup>

וגבי פדיון הבן לשון הרמב"ם (בהלכות ביכורים פרק יא הלכה ה) הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן, וחוזר ומברך שהחיינו, ואח"כ נותן הפדיון לכהן.

ולגבי שופר לשון השו"ע סי' תקפ"ה סע' ב' קודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר, ויברך שהחיינו ויתקע וכו'.

ובתשב"ץ ח"ב סי' ר"ד הוכיח דבר זה לענין לולב מהדין גבי מגילה וביאר את טעמא דמילתא, וז"ל "נראה שאין הברכה הזאת מפסקת בין ברכת המצוה לעשיית המצוה, דלא גרעה האי ברכה מטול ברוך הביאו מלח וגביל לתורי (ברכות מ,א) דלא הוי הפסק אחר שתקנוה חכמים על הכוס ועל הקריאה, ודמיא לבשמים ומאור ולישב בסוכה דמסדרין להו אכסא ולא הוו הפסק בין ברכת היין לשתיה, וא"כ קל וחומר הדברים לנטילת לולב והדלקת נר חנוכה דלא הוי זמן הפסק בין ברכת המצוה לעשייתיה, דהא לרבי יהודה דאמר (חולין פו,ב) שוחט חיה ומכסה ואח"כ שוחט עוף ומכסה אמרינן בגמרא (חולין פו,ב) דמודה הוא דברכה אחת לכולן, ולא דמי להב ונברך דהוי הפסק משום דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר אבל בכסוי אפשר דשחית בחדא ידא ומכסי בחדא. ואם כן אם בברכת הכוס וקריאת מגילה דלא אפשר למשתי ולמקרי ולברוכי זמן בהדי הדדי לא הוי הפסק, כל שכן דבנטילת לולב ונר חנוכה דאפשר למנטל ולאדלוקי ולברוכי בהדי הדדי דלא הוי הפסק".

א. בעריכת חתנו אליהו לוי.

ב. וע"ע בלבוש ובא"ר שם.



אולם לכאור' מצינו בחד דוכתא שבו ביאר המשנ"ב בדברי השו"ע שברכת שהחיינו נחשבת כהפסק [לענין לכתחילה], ושמחמת כן הצריכו לאחר אותה עד להתחלת קיום המצוה, ויש לברר האם יש הכרח לבאר כך, וצריך ביאור מה נשתנה משאר דוכתי.

ברכת שהחיינו. ובהקדם לבירור זה יש להביא את הא דהרמב"ם לא הזכיר לברך שהחיינו על נטילת הלולב, אלא רק כתב (בהלכות לולב ד' ו') ש'מברך תחלה על נטילת לולב', ופשוט דהיינו כיון שנקט (בהלכות ברכות י"א ט') שלכתחילה יש לברך על הלולב בשעת עשיה, אלא שצ"ב דהא התם כתב שגם על עשית הסוכה יש לברך שהחיינו וא"כ במה חלוקים לענין ברכה בשעת קיום המצוה - שרק לענין סוכה כתב (בפרק ו' מהלכות סוכה הלכה י"ב) שיש לברך.

ג. והנראה שאין כוונת הרמב"ם שיש לברך על הסוכה ב' פעמים א' בשעת עשיה וא' בשעת קיום הישיבה בה, אלא כל שבירך בשעת עשיה אין הקיום סיבה לחייב שוב, אבל סיבה אחרת יש לברכת שהחיינו בזמן תחילת הישיבה בסוכה שהרי יש לברך שהחיינו על עצם יו"ט דסוכות.

וא"כ שפיר מבואר אמאי לדעת הרמב"ם יש לשבת קודם ברכת שהחיינו, שהרי אינו בא על הסוכה, וצריך להסמיק את עשיית המצוה [שלדעתו היינו על ידי ישיבה] אל ברכת המצוה שבירך 'לישב בסוכה'.

ד. ענין זה - על מה באה ברכת שהחיינו - נחלקו בו הראשונים, דדעת התוס' בסוכה (מו"א ד"ה נכנס) שברכת הזמן שמברך

א. בענין סדר הקידוש בליל א' דסוכות איתא בשו"ע סי' תרמ"ג סע' ב' - "להרמב"ם מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה, ויושב, ואח"כ מברך זמן" וברמ"א "ואין נוהגים כן, אלא מקדשין מיושב וכן דעת הרא"ש".

וביאר במשנ"ב (ס"ק ד') מקדש מעומד וכו' - דלדעתו הישיבה הוא תחלת עשיית המצוה ויש לו לברך עובר לעשייתן היינו קודם עשיית תחלת המצוה וכו' והרא"ש ס"ל שיש לסמוך הברכה על עיקר המצוה שהיא האכילה וכמש"כ סוף סימן תרל"ט שנוהגין שאין מברכין אלא על האכילה: (ובס"ק ה') לישב בסוכה ויושב ואח"כ מברך זמן - בא לאפוקי שלא יברך ברכת זמן קודם שישב, דאף דברכת זמן גופא רשאי להיות בעמידה לכו"ע מ"מ אין נכון לעשות כן מטעמא אחרינא דצריך להסמיק עשיית המצוה אל הברכה וכיון שבירך לישב בסוכה צריך לישב תיכף<sup>1</sup>. וכו'.

ולכאור' צ"ע מאי שנא הכא שאין להפסיק בשהחיינו בין ברכת המצוה לקיומה.

ב. ונראה לברר תחילה האם בדעת הרמב"ם עצמו יש צורך לומר שיש צורך להסמיק עשיית המצוה לברכה בלא 'הפסק'

ה. **אחר** מה שנתבאר בדעת הרמב"ם נייטי לברר את דעת השו"ע. לכאורה יש להקשות אמאי כתב בסי' תרמ"ג שלדעת הרמב"ם יש לשבת קודם שהחיינו, והרי בסי' תרמ"א נקט שלא לברך בשעת עשיית הסוכה וז"ל העושה סוכה, בין לעצמו בין לאחר, אינו מברך על עשייתה אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש עכ"ל. והנה א"כ נמצא שגם אליבא דהרמב"ם למעשה ברכת שהחיינו בקידוש קאי גם על הסוכה ולהנ"ל אין בו שום חשש הפסק אם יעכב את תחילת קיום המצוה [דהיינו לשיטתו ע"י ישיבה] עד אחר ברכת שהחיינו, ואדרבא י"ל שראוי להמתין כפי שבכל המצות מברך תחילה גם את ברכת המצוה וגם שהחיינו ורק אח"כ מקיים את מעשה המצוה<sup>7</sup>.

ו. **והנה** בב"י בסי' תרמ"ג כתב בדעת הרמב"ם בזה"ל - ומה שכתב שיושב ואחר כך מברך זמן נראה דלאו למימר שצריך לישב כדי לברך זמן אלא היינו לומר שאם רצה לישב קודם שיברך זמן הרשות בידו, ואין לפרש דדוקא קאמר שישב תחלה כדי שיקיים קצת המצוה ואז יברך שהחיינו וקודם שיקיימנה לא שייך לברך שהחיינו דלא דמיא לברכת המצות

על עשיית הסוכה קודם יו"ט פוטרת את ברכת הזמן שעל היו"ט, [וז"ל - ושמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידה אף על פי שבירך בחול פטור הוא אף בחג דזמן כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפילו בלא יום טוב כדאמר לקמן (דף מזב) דאי לא בריך האידנא מברך למחר או ליומא אחרת]. וכן דעת הרא"ש והר"ן (שם), אבל הריטב"א (שם) פליג, ודעתו שאין ברכת הזמן שמברך בשעת עשיה פוטרת את הברכה על היו"ט, וז"ל - אלא ודאי דלתנא דמתניתין בשעת מעשה מברך זמן על הסוכה ועל הלולב ועדיין כשנכנס בה ליל החג או אפילו [לא] נכנס בה כלל חייב לומר זמן אחר קודם או לאחר מכאן על הכוס מדין הרגל ואינו יוצא בזמן של סוכה כלל וכו' עכ"ל. ועיי"ש שכתב ש"כן ראוי לעשות וכך מצאתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל.

**להנ"ל** (באות ג') נמצא שגם דעת הרמב"ם בהא מילתא היא כדעת הרמב"ן והריטב"א.

**וכן** כתב בברכי יוסף בסי' תרמ"ג ס"ק א' ד"ה אמנם הרמב"ם, והזכיר זאת בביאור הלכה סי' תרמ"א ד"ה אלא שאנו (מהביכורי יעקב שהביאו. וע"ע במקראי קודש הלכות ברכות הסוכה סי' כ"ה).

ד. ופשוט שאין לומר שמחמת שברכת שהחיינו זו כוללת גם את הברכה על היו"ט נחשבת כהפסק, שהרי סו"ס בברכה זו קאי גם על מצות הסוכה, וכן מצינו בעלמא שכוללים בברכת שהחיינו ואין מחשיבין זאת כהפסק, כגון בברכת שהחיינו על מקרא מגילה בסי' תרצ"ב סע' א' שכתב שם המשנ"ב בשם המג"א שנכון לכיון בברכת שהחיינו גם על משלוח מנות וסעודת פורים, ועיי"ש בביאור הלכה הביא מהמו"ק שנקט שיש לברך על עצם היום, ומבואר שהמברך על המגילה פוטר בברכתו את הברכה על עצם היום ואין בכך חשש הפסק. [וע"ע מש"כ תשובות ונהגות חלק ה' סימן ר"ב].

לשבת קודם הברכה אלא רק שאפשר לשבת<sup>ה</sup>, ולכן פירש המשנ"ב<sup>1</sup> דהיינו בכדי שלא להפסיק, אך זה צ"ע כנ"ל דהא לפי נקיטת השו"ע [שלא לברך בשעת עשיה] לכאור' אין לכך מקום. ורק לפי הרמב"ם עצמו מבואר שפיר דבעינן שלא להפסיק. נכלומר דאכתי צ"ע דאחר שהשו"ע הורה שלא לברך בשעת עשיית הסוכה, לכאור' אין טעם לומר שלפי הרמב"ם יש צורך לשבת קודם ברכת שהחיינו<sup>1</sup>.

#### נמצא:

**א. אליבא דהרמב"ם** עצמו כיון שלכתחילה יש לברך שהחיינו בעשיית הסוכה ונמצא שבזמן הקידוש צריך לברך רק על היו"ט שפיר י"ל דיש להקפיד שלא להפסיק בין ברכת הסוכה לישיבה בה, ואין זה ענין כלל לברכת שהחיינו דקיום מצות דעלמא.

**ב. אחר** שנקט השו"ע שלא לברך בשעת עשיית הסוכה נמצא שלכאור' ראוי

שצריך לברך עובר לעשייתן (פסחים ז,ב וש"נ) דהתם שאני שהוא מברך למי שצונו לעשות מצוה זו ואחר שעשאה לא שייך לברך כן אבל ברכת שהחיינו שהוא מברך למי שהגיעו לזמן הזה שהוא מקיים מצוה זו לא שייך לברך כן אלא אם כן התחיל לקיים המצוה דהא מזמן עשייתה ראוי לברך שהחיינו כמו שנתבאר בסמוך עכ"ל. והנה אתא לאפוקי מלומר דהאפשרות לברך שהחיינו היא רק לאחר התחלת קיום המצוה, אך מ"מ משמע שנקט שאפשר לברך שהחיינו קודם הישיבה כלומר שאין בכך חשש הפסק, וא"כ ניחא דאף שנקט שאין לברך בשעת עשיית הדין אליבא דהרמב"ם לגבי שעת תחילת הקיום במקומו עומד ושיכול לברך אחר התחלת הקיום].

**אולם** באמת לא ניחא כל כך לקבל בלשון השו"ע (בסי' תרמ"ג הנ"ל) שאין צורך

ה. ויש לדקדק שגם הב"י עצמו הסכים שפשטות לשון הרמב"ם מורה שיש צורך לשבת תחילה, ורק שכיון שנקט שודאי אין הדבר כן הוצרך לפרש שהרמב"ם לא התכווין לזה. [והנה אחר שהב"י פירש את פירושו ברמב"ם נראה ברור שזו היתה כוונתו בשו"ע, דאף אם הסכים שלשון זה אינה מבוארת ככל הצורך ידוע שמ"מ דרכו של השו"ע במקומות רבים שלא לשנות מלשון הרמב"ם].

ו. והמטה אפרים הנ"ל (בהערה ב').

ז. והנה גבי סוכה הוי מצוה המתמשכת, ויש מקום לדון שכך ס"ל למט"א והמשנ"ב שעדיף שלא להפסיק בין ברכת שהחיינו לתחילת קיום המצוה, שהרי גם כשידחה נמצא מברך בשעה שעדיין מקיים את המצוה, וכדרך זו כתבו בדרך אמונה בביאור ההלכה על הרמב"ם הנ"ל בהלכות ביכורים, ובשלמי תודה סוכות וחול המועד סימן י"ח אות ד', אולם יל"ע דהא לענין טלית חדשה [כשלא בירך קודם לכן] נקט המשנ"ב בסי' כ"ב ס"ק ג' שמברך תחלה ברכת להתעטף ואח"כ שהחיינו, אף דהתם נמי ממשיך להיות עטוף בטלית [ואמנם אין הדין שם מוסכם בפוסקים, אך מ"מ המשנ"ב כך נקט]. דרך נוספת כתב שם בשלמי תודה לחלק בין היכא דתחילת עיקר תקנ"ח היתה לברך בשעת ברכת המצוה דבזה אין חוששין להפסק, מה שאין כן בברכה ששורשה אינו בזמן זה. ויל"ע אם גם תירוצ זה אינו מתיישב בדין הנ"ל גבי טלית.

לא להחשיב את ברכת שהחיינו כהפסק כלל, ואכן כך משמעות דברי הב"י.  
ג. אולם הלשון בשו"ע מורה שיש להזהר מהפסק ע"י ברכת שהחיינו בין ברכת המצוה על הסוכה לתחילת קיום הישיבה בה, והמט"א והמשנ"ב כתבו לקיים משמעות זו, אבל צ"ע מה נשתנה האי דוכתא משאר מקומות.



## הרב שמואל לייב פרקוף

### תקלות מצויות במדיח כלים הנוגעות לדיני בשר בחלב

השימוש במכשיר 'מדיח כלים' נעשה נפוץ גם בבתי פרטיים, כתוצאה מכך מתרבות השאלות בענין תערובות בשר בחלב הנובעות מהדחה יחד של כלים בשריים וחלביים. אכן עיקרי הדברים כבר נדונו בספרי הפוסקים, וכבר הורו בזה הלכה פשוטה שאין להדיח כלים בשריים יחד עם כלים חלביים. ואף לענין להדיחם בזה אחר זה באותו מדיח, ההלכה הרווחת היא שאין לעשות כן, כיון שיש בזה כמה חששות<sup>א</sup>.

במאמר שלהלן ננסה ללבן ולברר כמה שאלות מצויות:

א] בדיעבד - אם בטעות הודח כלי חלבי יחד עם כלים בשריים, מה דין הכלי החלבי, מה דין הכלים הבשריים, ומה דין המדיח.

ב] כלי פרווה שהודח יחד עם כלים בשריים, האם הכלי הפרווה נעשה בשרי כתוצאה מהדחה זו.

מקובל בין הלומדים להעלות בזה ב' סברות להקל:

א. מצד ביטול בששים במי ההדחה, שהרי כמות המים שבמדיח מרובה, ויש בה שיעור ששים כנגד שיירי המאכלים.

ב. מצד נותן טעם לפגם, כיון שהסבון הוא דבר הפוגם, וממילא טעם החלב והבשר נפגם, והם אינם אוסרים.

דא עקא שמבירור תהליך פעולת המדיח, עולה שלא תמיד שייכות הסברות הנ"ל - התברר שהמציאות בעת ההדחה שונה ממה שמקובל לחשוב - וכתוצאה מכך ישנם כמה וכמה אופנים שלא יהיה שייך להתירם על סמך הטעמים הנ"ל.

---

א. עיין שו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' קד שהיקל להדיח כלים חלביים וכלים בשריים בזה אחר זה, אם משתמש בסלסלות נפרדות, וביאר דבריו באג"מ יו"ד ח"ב סי' כח-כט, ויו"ד ח"ג סי' י. אמנם פוסקים רבים העירו שאין להקל בזה מחמת כמה חששות, ובפרט שיש כמה סוגי מדיחים השונים זה מזה, עיין שו"ת באר משה ח"ז קונטרס עלקטריק סי' ס, בדה"ש סי' צה סקפ"א וביאורים שם, וכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל כמובא בשו"ת אבני ישפה ח"ג סי' עא, וכן הוראת הגר"ש ואזנר זצ"ל כמובא בקובץ מבית לוי (בעניני ניסן). וראה להלן הערה י"ב שביארנו מדוע אי אפשר לסמוך בזה על ביטול בששים.

יודגש, שעל אף ההשתדלות לבאר את הנדונים שלהלן באופן של הלכה למעשה, מ"מ הדברים פשוטים שההוראה למעשה בענין כגון זה תלויה בנתונים המציאותיים של השאלה הבאה לפנינו<sup>2</sup>, ובפרטי דינים נוספים. - לפיכך הכוונה היא רק להציע את הדברים לפני הת"ח והלומדים, בתקוה שע"ז יתבררו דינים אלו לאשורם.

## פתיחה - אופן פעולת המדיח

בירור הדינים הנוגעים לכלים המודחים במדיח הכלים, תלוי באופן פעולת המדיח, ולפיכך נבאר תחילה כמה פרטים חשובים על אופן פעולת המכשיר.

הדחת הכלים נעשית בשלשה שלבים:

**שלב ראשון:** הכלים נמצאים בתוך תא המדיח ע"ג סלסלות רשת - בתחילת הפעלת המכשיר, מותזים<sup>3</sup> מים קרים על הכלים במשך כמה דקות - מטרת התזה זו להסיר את שיירי המאכל ופסולת גסה הדבוקים בכלים (אך הכלים עדיין מלוכלכים משיירי מאכל הדבוקים בהם). אותם מים שהותזו על הכלים, נופלים לתחתית התא, שם הם מסתננים<sup>4</sup> ומיד הם נשאבים וחוזרים לתוך המערכת ומותזים שוב על הכלים, במשך כמה דקות, ולאחר מכן המים מתנקזים ויוצאים מהמכשיר.

**שלב שני:** מים נקיים קרים מותזים על הכלים פעם נוספת - הם נופלים לתחתית המדיח, לאחר שהם מסתננים, הם יורדים לתא נוסף ובו גוף חימום המחמם את המים. המים מתחממים לחום של 50-70 מעלות צלזיוס (תלוי בתוכנית שנבחרה), ומשם הם נשאבים, וחוזרים ומותזים על הכלים, למשך זמן מה, ולאחר מכן המים מתנקזים ויוצאים.

**יודגש:** התא שבתוכו מתחממים המים, נקי מפסולת - אמנם במדיחים ישנים יותר<sup>5</sup> קיימים

ב. תלוי בסוג המדיח, ותלוי איזו תוכנית הופעלה בעת ההדחה, וכן בסוג הסבון בו משתמשים, ועוד.  
ג. ככל הידוע, בכל סוגי המדיחים הקיימים כיום (עכ"פ בארץ ישראל), המדיח אינו מתמלא מים, וניקוי הכלים הוא רק באמצעות המים המותזים עליהם, ורק בתחתית המדיח המים מצטברים לגובה של ס"מ בודדים בלבד. ונמצא שהכלים הנמצאים במקום הגבוה מעט, אינם נוגעים במים שבתחתית התא. (ואף שקיימים בשוק דגמים רבים, מ"מ המתכונת של הפעולה דומה בכולם, וההבדלים בין הדגמים לכאורה אינם עקרוניים לענין הלכה, מלבד האמור להלן).

ד. פרט חשוב: בתחתית המדיח, בפתח הניקוז של המים, קיימת רשת המונעת מחתיכות של דברי מאכל מלהישאב לתוך המערכת, חתיכות אלו נשארות ע"ג הרשת לאורך כל זמן פעולת המדיח [הסרת לכלוך זה נעשית באופן ידני - כאשר לא מנקים, הכלוך ממשיך להיות שם גם בהפעלות שלאחר מכן].

ה. בדרך כלל בדגמים שהם לפחות מלפני כ-15 שנים.

דגמים בהם גוף החימום נמצא בתוך חלל תא ההדחה, בתחתיתו, המים מצטברים שם ומתחממים יחד עם שאריות המאכלים הנמצאים שם (ורק לאחר מכן הם מסתננים), ויש בזה נפ"מ גדולה לענין הלכה<sup>1</sup>.

**שלב שלישי:** מים נקיים מותזים על הכלים, ולאחר מכן מוזרם אויר חם לייבוש הכלים. **אופן פעולת הסבון:** לפני הפעלת המדיח מניחים טבליה של סבון בתוך מגירה מיוחדת, והיא אינה מתערבת במים מיד, אלא רק במשך תהליך ההדחה נפתחת אותה מגירה והטבליה נופלת לתוך תא המדיח, שם היא נמסה ע"י המים. אמנם העיתוי בו נפתחת המגירה אינו אחיד בכל המדיחים, ופעמים שאף באותו מדיח הדבר משתנה מכוח התוכנית שהופעלה, וקיימות תוכניות בהן המים מתחממים לחום שהיד סולדת בו לפני שהסבון נופל לתוך תא המדיח, ויש בזה נפ"מ גדולה לענין הלכה<sup>1</sup>.

**יודגש,** כי כל האמור במסגרת זו מתייחס למדיחי הכלים הביתיים הנפוצים כיום (תשפ"ג), ויתכן מאוד שבעתיד ייוצרו מכשירים השונים באופן פעולתם, ויש ליתן על כך את הדעת.

## א. עירוי על שיירי המאכלים

**דהנה** דעת הרמ"א ביו"ד סי' צה ס"ג דהמעה מים חמים על כלים בשריים וחלביים, ושומן דבוק בהם, דהכל שרי, משום שאין בכח העירוי להבליע את טעם השומן בכלים, אמנם עיי"ש בש"ך סק"כ שהעיר דאנן קיי"ל כהראשונים הסוברים דעירוי מבשל בשיעור כ"ק, ועכ"פ חיישינן לדיעות אלו, ולפיכך באופן זה שעירה מים חמים על כלים בשריים וחלביים ושומן דבוק בהם, העירוי מבליע את טעם השומן בכלים בשיעור כדי קליפה,

**עתה** יש לברר מהם האופנים שעל ידם יתכן שנבלע טעם של בשר או של חלב בכלים המודחים. וישנם ב' אופנים שיש לדון עליהם:

**האופן הראשון** הוא ע"י עירוי - דבעת ההדחה הכלים המלוכלכים מונחים במדיח ע"ג סלסלות, וניתזים עליהם מים חמים בעירוי מכלי ראשון<sup>2</sup>, ויש לברר האם טעם שיירי המאכלים נבלע בכלים ע"י המים החמים הניתזים עליהם.

ו. כפי שיתבאר בגוף המאמר, להלן אות ב.

ז. כפי שיתבאר בגוף המאמר, להלן אות ג.

ח. המים המותזים במדיח אף שאינם מותזים ישירות מהכלי בו נתחממו אלא מצינורות הנמשכים משם, מ"מ דינם כעירוי מכלי ראשון, כמבואר בתרוה"ד סי' קפא וברמ"א סי' צב ס"ז דעירוי הנזחל מכלי ראשון דינו כעירוי מכ"ר, ואף דדעת האו"ה דחשיב ככלי שני, מ"מ הפוסקים נקטו דחשיב כעירוי מכ"ר עכ"פ היכא דהכלי ראשון ע"ג האש, עיי"ן פמ"ג סי' צה שפ"ד סק"ח, שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' מב, שו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' מו, ושש"כ פ"א הערה קמ (במהדור"ח), והכא נמי המים מתחממים ע"י גוף החימום ומשם הם נשאבים ומותזים על הכלים, בעוד גוף החימום פועל.

שיירי בשר על הכלי הפרווה, ומותזים עליו מים חמים, וע"י העירוני נבלע טעם הבשר לתוך הכלי הפרווה, ומעתה הכלי נעשה בשרי.

ג] נפ"מ נוספת לגבי כל הדחה במדיח, אף כאשר כל הכלים בשריים, שאף אם הכלים אינם בני יומם בעת ההדחה, כגון שהשימוש בהם היה רק בצונן, או שכבר עבר מעל"ע מהשימוש בהם במאכלי בשר חמים, מ"מ בעת ההדחה הם בולעים טעם בשר ע"י העירוני, ויש לשים לב לכך שמעתה הם נחשבים כלי בשרי בן יומו.

### האם אפשר להקל מצד ביטול בששים

ומה שמקובל לומר דבמדיח כלים לעולם יש ביטול בששים, היינו רק לגבי המים הנופלים לתחתית תא המדיח, דכמות המים שם היא גדולה מאד ביחס לשיירי המאכלים שבהם, וטעם הבשר והחלב בטל בששים, אמנם בנד"ד לגבי העירוני הניתז ישירות על שיירי הבשר והחלב שעל הכלים הנה בכל הפוסקים הנ"ל מבואר שאין להקל בזה מצד ביטול בששים. וטעם הדבר י"ל משום דביטול בששים לא שייך אלא היכא שהטעם מתפשט בכל המים בשווה, משא"כ הכא טעם המאכל אינו מתפשט בכל המים אלא רק במקום מגע העירוני ומיד נבלע בכלי'.

וממילא אפילו השומן דבוק רק על הכלים הבשריים, העירוני מבליע את טעם השומן בכלים החלביים בשיעור כדי קליפה, והכלים נאסרים<sup>ט</sup>, וכן פסקו הט"ז שם סק"ב, הפר"ח סק"ז, הפמ"ג ורע"א שם, ובחכמ"א כלל מח ס"ב כתב שאין להקל בזה כשאין הפסד מרובה.

מבואר א"כ דהכרעת הפוסקים דכלי שיש עליו שיירי מאכל ועירו עליו מים חמים, העירוני מבליע את טעם המאכל לתוך הכלי בשיעור כדי קליפה.

ועפ"ז עולים כמה נפ"מ לגבי כלים המודחים במדיח כלים: א] היכא שהדיחו בטעות כלי חלבי בתוך מדיח כלים יחד עם כלים בשריים, הרי תוך כדי ההדחה נופלים שיירי בשר על הכלי החלבי, ומותזים עליו מים חמים, ועפ"י הכרעת הפוסקים הנ"ל ע"י העירוני נבלע טעם הבשר לתוך הכלי החלבי, והוא נטרף. וכמו כן, אם על הכלי החלבי היו שיירי גבינה וכדו' הרי הם נופלים על הכלים הבשריים וע"י העירוני נבלע טעם החלב לתוך הכלים הבשריים, ואף הם נטרפים. ובפשטות אף הסלסלות [עליהן מונחים הכלים] וכן דפנות המדיח, כאשר נופלים עליהם שיירי מאכלי החלב והבשר, טעם המאכלים נבלע בהם ע"י העירוני, ואף הם נטרפים.

ב] כלי פרווה שהודח במדיח יחד עם כלים בשריים, הנה תוך כדי ההדחה נופלים

ט. בביאור המח' בין הרמ"א לש"ך, עיין חו"ד סק"א, ושו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' מב, ואכמ"ל.

י. ועיין חו"ד סי' צה סק"א שביאר יותר מכך, דבכח העירוני לחמם את השומן ואת הכלי, והם בולעים זה מזה ישירות שלא באמצעות המים.



## ב. מים שהתחממו עם שיירי בשר

בהם גוף החימום נמצא בתוך תא המדיח בתחתיתו (כמובא לעיל בפתיחה), שבמדיחים אלו המים שמותזים על הכלים נאגרים על קרקעית תא המדיח ושם הם מתחממים לפני שהם מסתננים משיירי המאכלים, ונמצא שהמים מתחממים בחום של כלי ראשון יחד עם שיירי הבשר, וממילא יש לדון שהמים נעשים בשריים, ולאחר מכן כאשר המים נשאבים וחוזרים ומותזים על הכלים, הם מבליעים את טעם הבשר בכל הכלים.

ולפי"ז במדיחים אלו אם בטעות הדיחו בו כלי חלבי יחד עם הכלים הבשריים, עתה מותזים על הכלי החלבי מים בשריים, והכלי נטרף<sup>א</sup>. וכן אם הדיחו כלי פרווה יחד

האופן השני שעל ידו יתכן שנבלע טעם של בשר או של חלב בכלים המודחים, הוא ע"י המים הנאגרים בתחתית המדיח ומתחממים שם ע"י גוף חימום, ומשם הם נשאבים וחוזרים ומותזים על הכלים.

דהנה במדיחי הכלים המצויים כיום, המים מסתננים תחילה ע"י הרשת שבקרקעית המדיח, ולאחר מכן הם יורדים לתא אחר שבו הם מתחממים, ומכיון שהמים מסוננים מהחתיכות של שיירי המאכלים ונשאב במים רק השמנונית של הבשר, מסתבר דלעולם כמות המים היא פי ששים משמנונית הבשר המעורבת במים, ובפשטות אין לחוש שיאסרו את הכלים.

אמנם יש לדון לגבי מדיחי הכלים הישנים

יא. ואם הכלי החלבי בן יומו, יש לדון דלכאור' אף המים נטרפים בשעה שהם מותזים על הכלי החלבי, שהרי המים בשריים ומקבלים עתה טעם חלב, ואם אכן המים נטרפים, א"כ הם חוזרים ומטריפים את כל המדיח, ואת כל הכלים שבמדיח. ואף דבפשטות איכא ביטול בששים, דהא מהכלי החלבי נפלט טעם רק בשיעור של כדי קליפה משום דהוי ע"י עירוי, ויש במים שיעור ששים כנגד קליפת הכלי. מ"מ הא מצינו ברמ"א סי' קד ס"ב לגבי עכבר שעירו עליו שמן רותח דלא מהני שיש שיעור ששים כנגד העכבר, משום דכל טיפה וטיפה הנוגעת בעכבר נאסרת, וכן פסק הפמ"ג סי' קה משב"ז סק"ו, והג"ר ע"א סי' צא סקי"ב, וראה גם שו"ת חת"ס סי' פ הובא בפת"ש סי' צא סק"ו, וצ"ע.

כמו כן יש לדון דלא סגי בשיעור ששים כנגד קליפת הכלי, אלא בעינן שיעור ששים כנגד הכלי כולו, דהא דעת האיסור והיתר שאם עירה הרבה עירוים על כלי דהכלי בולע בכולו (הובא בט"ז סי' צה סקי"ב ועוד). ואף שהפוסקים תמחו על כך ונקטו להקל (עיין חו"ד סי' צה סק"ט, פמ"ג סי' סח שפ"ד סקי"ז וסי' צה משב"ז סקי"ב, והפמ"ג באור"ח סי' תנב א"א סק"ב דעתו להקל בזה בדיעבד, ועיין יד יהודה סי' צה הארוך סק"ה דאין לחוש לזה כלל, וכן הכריע לדינא בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' מב ענף ד ד"ה יענין). מ"מ דעת כמה פוסקים להחמיר בזה היכא שהיו הרבה עירוים זה אחר זה והכלי עדיין היה חם מהעירוי הראשון בשעה שעירו עליו בפעם השניה (טוב טעם ודעת תליתיא ח"א סי' קמו הובא בדרכ"ת סי' קה ס"ק סד, ושו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ג), ולפי"ז בנד"ד במדיח כלים שהמים החמים מותזים על הכלים זמן ממושך, אם הדיחו כלי חלבי בן יומו יחד עם כלים בשריים, לדעות אלו טעם שיירי הבשר נבלע בכל הכלי החלבי, ובפשטות ה"ה כל טעם החלב הבלוע בכלי נפלט ואוסר את המים אם אין במים שיעור

עם כלים בשריים, הכלי הפרווה נעשה בשרי.

### האם אפשר להקל מצד ביטול בששים

והנה מצד חשש זה לכאן היה אפשר להקל דאיכא ביטול בששים, שהרי עפ"י הוראות היצרנים לפני הכנסת הכלים למדיח יש להסיר מהם את עיקרי שיירי המאכלים (וכפי הנראה אכן מקובל לעשות כך), וממילא מסתבר דלעולם כמות שיירי המאכלים שעל הכלים היא מועטת, ויש במים שיעור פי ששים כנגדם.<sup>2</sup>

**אמנם** יש לשים לב, דמי שאינו מקפיד לפני הכנסת הכלים למדיח להסיר מהם את עיקרי שיירי המאכלים, ומדיח אותם עם הרבה שיירי מאכל על גביהם, דיתכנו מקרים שאין במים שיעור ששים כנגד שיירי המאכלים, ועכ"פ הוי ספק אם יש שיעור ששים, ואין להקל בספק ששים לענין בשר בחלב היכא דהוי נידון דאז, כמבואר בשו"ע סי' צח ס"ב, וכ"ש הכא דלכא' הוי ספק מחמת חסרון ידיעה (ספק כמה מים מכיל המדיח, והוא דבר שאפשר לברר אצל היצרן), דאין להקל בזה אף בספק דרבנן, כמבואר בשו"ע סי' צח ס"ג.

### ג. האם מהני הפגם שמהמת הסבון

**עתה** יש לדון האם אפשר להקל מצד הסבון הניתן במדיח ומתערב במים, שהוא סבון מיוחד וחרף ביותר, ועי"ז המים

נעשים פגומים לגמרי<sup>3</sup>, וממילא טעם המאכלים המתערב במים נפגם, ושוב אינו יכול לאסור.

ששים כנגד כל הכלי החלבי. ואם הוכנסו כמה כלים חלביים, בענין שיעור ששים כנגד כל הכלים החלביים. ומאד יתכן שאין שיעור ששים, וממילא באופן זה נטרף כל המדיח. ושמא יש לחלק בין הבלעה בכלי להפלטה ממנו, וצ"ע.

יב. יש לידע, דאף שיש במים שיעור ששים כנגד שיירי הבשר המעורבים בהם, מ"מ עדיין יש בזה נפ"מ לגבי הדחת כלי בשר וכלי חלב באותו מדיח בזה אחר זה, דלענין זה לא שייך לסמוך על הביטול בששים, ומשום דבסוף ההדחה המים מתנקזים ויוצאים מהמדיח ומפלס המים יורד אט אט, ואילו שיירי הבשר נותרים על הרשת בתוך המדיח, ובשלב מסויים כשהמים מתמעטים נוצר מצב שאין במים שיעור ששים כנגד הבשר הנמצא במים, וכיון שהמים עדיין חמים בחום שהיד סולדת בו (ואף שגוף החימום כבה, מ"מ הוי ככלי ראשון שהוסר מן האש) ממילא טעם הבשר נבלע באותה שעה בדופן של תחתית המדיח, ועתה אם בתוך מעת לעת ידיחו במדיח כלים חלביים, בסוף ההדחה כאשר מפלס המים ירד ולא יהיה במים שיעור ששים כנגד שיירי הגבינה שבמים, מיד נטרף המדיח. וזו סיבה נוספת לאסור להדיח כלים חלבים וכלים בשריים באותו מדיח, אף שמדיחם רק בזה אחר זה.

יג. אף דהט"ז והשו"ך בסי' צה ס"ד כתבו דאם נתנו אפר במים חמים דאין להקל להחשיבו נותן טעם לפגם, וכן הסכימו עוד הרבה פוסקים וחלקו על השו"ע שם שהיקל, מ"מ יש דברים שפוגמים אף לדעת הפוסקים הנ"ל, כמש"כ הפר"ח סק"ט והפמ"ג משב"ז סקט"ו, וכ"ה בחזו"א או"ח סי' קכב סק"ו, והכל לפי הענין.

על כך שיפגום את הטעם הבלוע בכלים, כמבואר בחזו"א אר"ח סי' קכ"ו ויו"ד סי' כג סק"א).

**עוד יש לדון**, כאשר מים חמים מותזים על שיירי מאכל שעל הכלי, האם טעם המאכלים נבלע בכלים רק דרך המים, וממילא כאשר המים פגומים טעם המאכלים נפגם במים, ושוב אינו יכול לאסור את הכלי, או דלמא ע"י העירוי מתחמם הבשר ומבליע טעמו בכלי, שלא באמצעות המים<sup>טו</sup>, וממילא לא מהני מה שהמים פגומים, דהא המאכלים עצמם אינם נפגמים ע"י הסבון (עכ"פ בתחילת ההדחה שהסבון טרם חדר לתוכי המאכלים).

**הנה** אף שאכן יש בזה צד גדול להקל, אמנם למעשה מצינו כמה אופנים במדיח כלים שטעם המאכלים נבלע ללא פגם של הסבון:

**דהנה** במדיחים הקיימים כיום, הסבון אינו מתערב במים מיד עם הפעלת המדיח, אלא רק בשלב מסויים במשך ההדחה<sup>טז</sup>, וישנן תוכניות הדחה בהן המים מתחממים עוד לפני שהסבון מתערב במים<sup>טז</sup>, וממילא באופן שהמים התחממו לחום שהיד סולדת בו לפני שהסבון התערב במים, מיד נבלע טעם המאכלים בכלים, ותו לא מהני מה שאח"כ המים נפגמים (דאף שהטעם הפגום נבלע אח"כ בכלים, מ"מ אין לסמוך

## ד. האם סיום ההדחה חשיב הגעלה

[נדון זה שייך גם לגבי הכשרת מדיח כלים שנטרף, או בהכשרה לפסח, האם מהני להכשירו ע"י הפעלתו פעם אחת ללא כלים, על דרגת החום הגבוהה ביותר, כדי שההדחה תחשב הגעלה, ועי"ז יוכשר המדיח].

**אמנם** למעשה אין להקל להחשיב זאת כהגעלה, דמבואר בפוסקים דדין

**יש** לעיין דאף אם טעם המאכלים נבלע בכלים, מ"מ הא בסוף ההדחה נכנסים מים נקיים למערכת, ומתחממים וניתזים על הכלים ועל כל דפנות המדיח, וממילא שמא זה ייחשב הגעלה, דהא קיי"ל דכבולעו כך פולטו, וכאן הפליטה נעשית באותו אופן של ההדחה, ויכשיר את כל הבליעות שנעשו בעת ההדחה.

יד. כפי שנתבאר לעיל בפתיחה.

טו. כפי הידוע עתה, ישנם שני אופנים בהם יתכן שהמים חמים ועדיין אין סבון מעורב בהם: האחד - במדיחים מסויימים יש תוכנית הדחה, ובה המים מתחממים כבר בשלב הראשון, ואילו הסבון נכנס למערכת רק בשלב השני. והאופן השני - גם במדיחים בהם המים מתחממים רק בשלב השני, למרות שהסבון נכנס למערכת בו זמנית, מ"מ הסבון אינו מתערב מיד כולו במים, אלא נמס אט אט במים, ויתכנו אופנים שהמים מגיעים לחום שהיד סולדת בו, בשעה שכמות הסבון שבמים אינה מספיקה כדי לפגום את המים [תלוי גם בסוג הסבון]. וראה כע"ז בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סי' כח.

טז. עיין חו"ד סי' צה סק"א שביאר בדעת הש"ך, דבשעה שמותזים מים חמים על הכלים המלוכלכים, בכח המים לחמם את הבשר והכלי שיבלעו זה מזה.

במים הנקיים, העירו פוגע בכל המקומות הללו, ובפרט שמצוי שבמהלך ההדחה הכלים זזים מעט מחמת עוצמת ההתזה.

**ומה** שהמים נופלים ממקום הפגיעה ונזחלים על שאר הכלי, יל"ע האם זה מהני להכשיר מבליעה שנעשתה ע"י עירו ישר, דהנה ברמ"א יו"ד סי' צב ס"ז מבואר דעירו מכלי ראשון הנזחל על גבי כלי צונן ולא נפסק הקילוח, דינו כעירו, ועיין פמ"ג שם משב"ז סקכ"ו ובסי' צה שפ"ד סקי"ח דאפשר דדוקא בעירו מכלי ראשון שעל גבי האש, אבל עירו הנזחל מכלי שאינו על גבי האש אפשר דלא חשיב כעירו. ויל"ע אם בנד"ד חשיב כעירו מכ"ר שע"ג האש, כיון שהמים נשאבים מתחתית המדיח שם חשיב כ"ר שע"ג האש. מלבד זאת, דעת החו"ד יו"ד סי' צב ביאורים סקכ"ג דעירו הנזחל נהי דמפליט ומבליע מ"מ אינו מבשל, ולפי"ז ודאי לא מהני להגעלה.

**מלבד** זאת, במדיחי הכלים ישנם חלקי פלסטיק, ולדעת פוסקים רבים אין להכשיר פלסטיק מחשש שתכונתו כחרס, ועכ"פ היכא דאיסורא בלע. וגם ישנם חלקים שקשה לנקותם, וההגעלה אינה מועילה לכלי מלוכלך".

כבולעו כך פולטו נאמר רק לענין איזה סוג הכשרה צריך הכלי, האם ליבון, הגעלה או עירו וכדו', אבל כלי שנאסר בחום של כלי ראשון שעל גבי האש, אפילו היה חם רק בחום שהיד סולדת בו בשעה שנאסר, בעי הגעלה דוקא במים המעלים רתיחות".

**ולפיכך** הדפנות שבתחתית המדיח, שנבלע בהם טעם בחום של כלי ראשון, לא מהני להם הכשרה ע"י הפעלת המדיח, דחום המים במדיח בדרגה הגבוה ביותר מגיע רק עד 70 מעלות צלזיוס, ובשיעור חום זה המים אינם מעלים רתיחות, ולא חשיב הגעלה.

**והנה** לגבי שאר חלקי המדיח וכן הכלים המודחים שנבלע בהם טעם ע"י עירו, היה נראה לכאו' דשפיר מהני להגעילם ע"י הפעלת המדיח, דהא סגי להגעילם בעירו, ולגבי עירו לא מצינו דבעינן שיהא ממים המעלים רתיחות.

**אמנם** למעשה צ"ע אם אפשר לסמוך על הכשרה זו, דהא כדי להכשיר בעירו בעינן שיהא העירו על אותו מקום בו היה העירו שהבליע את טעם המאכלים בכלי, ואין אפשרות כלל לוודא שבעת ההדחה

יז. כמבואר באו"ה כלל נח דין מ, והובא לדינא בכנה"ג יו"ד סי' קכא הג' הטור אות פה, ובדרכ"ת סי' קכא סקי"ח, וכן מוכח בט"ז סי' צד סק"ג. ודעת הלבושי שרד סי' תנב סק"ב להחמיר בזה אף בכלי שנאסר ע"י גוש בכלי שני, דבעי הגעלה במים המעלים רתיחות, והובא לדינא במשנ"ב סי' תנא סק"כ. וראה בהרחבה בספר קיצור הלכות הכשרת כלים במילואים סימן ג.

יח. וכן מובא בקובץ מבית לוי (בעניני ניסן) שיש להמנע מלהכשיר מדיח כלים, מחמת טעמים אלו.

## ה. לענין דינא

**לענין** ההוראה למעשה בדינים אלו, ישנם עוד הרבה פרטי דינים, כיון שיש בזה כמה ספיקות, וכפי שיבואר:

**כלי חלבי שהודח במדיח בשרי יחד עם כלים בשריים**

**א. כלי** חלבי שהודח במדיח בשרי יחד עם כלים בשריים, ועל הכלים הבשריים

היו שיירי בשר, הכלי החלבי בחשש טרף י"ו, וצריך להכשירו (אופן ההכשרה יבואר להלן אות ה). ואם הוא כלי חרס (פורצלן וכדו'), יש אופנים שאפשר להתירו ללא צורך בהכשרה, ועכ"פ נראה דאפשר להקל להכשירו ע"י הגעלה ג"פ כשהוא אינו בן יומו, ראה הערה<sup>2</sup>.

**ולגבי** הכלים הבשריים, אם בעת ההדחה היה במדיח רק כלי חלבי אחד או שניים,

ט. מחמת החששות שנתבארו לעיל אות א ו-ב. ואף דהוי ספיקות, מ"מ כיון שאפשר להכשירו בהגעלה חשיב דבר שיש לו מתירין, ואין להקל בספיקו, כמבואר בש"ך סי' קב סק"ח. ולפיכך אף אם היו על הכלים רק שאריות של בשר עוף, אין להקל מצד ספק דרבנן לקולא, משום דהוי דשיל"מ. כ. אם הוא כלי חרס ישנם ב' אפשרויות להתיר את הכלי: א] ע"י בירור באיזו תוכנית הודחו הכלים, ואם בתוכנית זו המים מתחממים לחום שהיד סולדת בו רק לאחר שמתערב בהם הסבון (ככמות הפוגמת את המים), אזי הכל מותר. ויש לברר ענין זה בכל מדיח בנפרד, כיון שיש בזה הבדלים בין הדגמים השונים, ובין תוכניות ההדחה, וכן תלוי לכאור' גם בסוג הסבון שמשתמשים. (לכאור' האפשרות היחידה לברר זאת היא ע"י הפעלת המדיח על אותה תוכנית, עם אותו סבון, ותוך כדי ההדחה לפתוח את המדיח ולבדוק את חום המים, ובעת שחום המים מתקרב לחום שהיד סולדת בו, ליתן טיפה מהמים בפיו ולטעום אם הם פגומים לגמרי מאכילת אדם, אזי הכל מותר).

ב] אם לפני ההדחה שטפו את הכלים הבשריים משיירי הבשר שעליהם, ולא נשאר עליהם אלא מעט שמנונית, יש לדון להכשיר את הכלי החלבי, משום דאף אם נבלע בו מעט טעם בשר מ"מ אינו אלא על מיעוט משטח הכלי והוא רק בשיעור כדי קליפה, ובאופן זה כאשר אין אנו יודעים היכן נאסרה, יש להקל מצד ביטול ברוב, כמבואר בפת"ש סי' צא סק"ט בשם החמודי דניאל (נראה דהיינו דוקא כאשר הכלי אינו בן יומו, דהא קיי"ל דבכל ביטול ברוב מין בשאינו מינו בעינן גם שיעור ששים, וכ"ה לגבי בליעות בכלים כמבואר בשו"ת מהרי"ל סי' קסד, א"נ י"ל דמייירי בכלי שלעולם יהיה במאכל שבכלי שיעור ששים כנגד הבליעות האסורות שבכלי, דהווי רק בשיעור של כדי קליפה). אך יש לדון שמא חשיב דבר שיש לו מתירין אף דהוי כלי חרס, משום דאפשר להגעילו ג' פעמים שהוא אינו בן יומו, דמהני לדעת העיטור (ח"ב יד:).

ג] אם על הכלים הבשריים לא היו שיירי בשר בקר, אלא רק בשר עוף, יש לדון להכשיר מצד ספק דרבנן לקולא, וכפי הסכמת האחרונים דאף בעוף אמרינן ספק דרבנן (עיין ש"ך סי' צח סק"ז ופר"ח שם). אך גם בזה יש לדון שמא חשיב דשיל"מ.

ולמעשה אף באופן שאין את אחד מהקולות הללו, לכאור' אפשר להקל להכשירו ע"י הגעלה ג' פעמים כאשר אינו בן יומו, משום דאיכא כמה צירופים: א. דעת בעל העיטור דכלי חרס שאינם ב"י מהני ליה הגעלה ג"פ. ב. דעת הרמ"א דאין העירוי מבליע את טעם הבשר בכלי, ואף הש"ך היקל כן בהפס"מ. ג. שמא הטעם היה פגום מחמת הסבון (בפשטות חשיב ספק חסרון ידיעה, ותלוי בנדון האם מצרפינן ספק חסרון ידיעה לס"ס).

## כלי פרווה שהודח במדיח בשרי יחד עם כלים בשריים

**ג. כלי פרווה שהודח במדיח בשרי יחד עם כלים בשריים**, ועל הכלים הבשריים היו שיירי בשר, יש לחוש שהכלי הפרווה נעשה בשרי. אמנם נראה דלאחר שעברו כ"ד שעות מעת ההדחה, אפשר להשתמש בו למאכל המיועד להאכל עם חלב אף ללא הכשרה<sup>כז</sup>. ואם עתידים להשתמש בו למאכלים חריפים חמים, ראוי להכשירו, אם אפשר בקל<sup>כח</sup>.

ואיכא טרחה מרובה להגעיל את כל הכלים הבשריים, אפשר להקל להשתמש בהם לאחר כ"ד שעות מעת ההדחה<sup>כז</sup>. והמדיח והסלסלות צריך לנקותם היטב משיירי מאכל, ומותרים ללא הכשרה, ועדיף להמתין מלהשתמש בהם עד שיעברו כ"ד שעות מעת שהודח בהם הכלי החלבי<sup>כח</sup>.

**ג. אם על הכלים הבשריים לא היו שיירי בשר** (כגון שאכלו בהם דגים וכדו'), הכלים החלביים מותרים<sup>כח</sup>. והכלים הבשריים והמדיח דינם כנ"ל אות א.

**כא. דכיון שכמות החלב היא מועטת, אף אם נבלע בכלים הבשריים טעם חלב הרי הוא מועט מאד, וכיון שאין ידוע איזה כלים נאסרו, הרי הם בטלים ברוב, כמבואר בשו"ע סי' קב ס"ג. ואף דדעת הש"ך סק"ח להחמיר דחשיב דבר שיש לו מתירין כיון שאפשר להכשירם בהגעלה, מ"מ היכא שהדבר כרוך בטרחה מרובה לא חשיב דשיל"מ, כמבואר בפר"ח סי' קב סק"ח, וחכמ"א כלל נג סכ"ג, ודומיא דהיכא דאיכא הפס"מ דלא חשיב דשיל"מ כמבואר בש"ך שם. (ואף דכל כלי לעצמו אינו טרחה מרובה, מ"מ מצרפים את כל הכלים יחד, בפרט הכא דהספק הוא על כל הכלים יחד, וכדמצינו לענין הפס"מ היכא דכל כלי לעצמו אינו הפס"מ אך כל הכלים יחד הוה הפס"מ, עיין שו"ת רע"א סוס"י מג, ושו"ת אג"מ יוד"ח כ"א סי' מג ענף ז).**

**כב. אף שדפנות המדיח והסלסלות בלעו מעט טעם חלב ע"י העירוי, כפי שנתבאר לעיל אות א, מ"מ בהדחה הבאה כאשר הטעם יפלט ע"י המים הוי נ"ט בר נ"ט, ואינו אוסר. וגם כיון שאין אנו יודעים היכן מקום הבליעות, הרי זה בטל ברוב, כמבואר בחמודי דניאל הובא בפת"ש סי' צא סק"ט. מלבד זאת הוי רק בשיעור של כדי קליפה, ולעולם יהיה במים שבמדיח שיעור ששים כנגד בליעות אלו, ואין צורך להגעיל את הכלי כדין כלי שפע (שו"ע סי' צט ס"ז וסי' קב ס"ה), ואף שהפוסקים נקטו שלא לסמוך על כלי שפע עכ"פ כשהוא בן יומו, מ"מ הכא יש להקל בצירוף הספק שמא המים היו פגומים ע"י הסבון.**

**כג. דשיירי המאכלים הוו נ"ט בר נ"ט, וכן הטעם הנפלט מן הכלים אינו אוסר אף כאשר כלי חלבי ובשרי נגעו זה בזה, כפי שהיקל הש"ך סי' צה סק"כ.**

**כד. דהנדון הוא רק מצד נ"ט בר נ"ט לכתחילה בכלי שאינו בן יומו, ולגבי זה יש לסמוך על כל הספיקות שנתבארו לעיל.**

**כה. לכאן אפשר להקל אף בכלי שרגילים לטגן בו בצל וכדו' שהוא חריף, כיון שיש כאן כמה צירופים, א. דעת מהר"ם דהיכא שהכלי אינו בן יומו, אין בכח החריף להשביח את הטעם, הובא בשו"ע סי' צו ס"א. ב. דעת הרשב"א ועוד דאף במאכל חריף חשיב נ"ט בר נ"ט, וכ"פ הפר"ח סי' צו סק"ב. ומ"מ אם אפשר בקל, יש להכשירו.**

**ד. ניתן להדיח כלים פרווה במדיח בשרי או חלבי, אם מדיחם בנפרד ללא כלים בשריים או חלביים<sup>י</sup>. אולם לפני ההדחה יש לוודא שהסלסלות עליהן מונחים הכלים הינן נקיות משיירי מזון, וכן יש לנקות את הרשת הנמצאת בתחתית המדיח ולהסיר משם את כל שיירי המזון.**

**ה. אופן הכשרת כלי שנטרף במדיח**  
**ה. אופן** הכשרת כלי שנטרף במדיח, הוא ע"י עירוי מכלי ראשון בעירוי שלא נפסק הקילוח<sup>י</sup>. וניתן גם להגעילו בכלי ראשון אף שאינו ע"ג אש<sup>כ</sup>, או בליבון קל בחום שהיד סולדת בו משני עברי הכלי<sup>כז</sup>.



**כו. אף שדפנות המדיח והסלסלות בלוע בהם טעם בשר, מ"מ כאשר הטעם נפלט ע"י המים הוי נ"ט בר נ"ט, והכא שהטעם כבר נבלע ב' פעמים בכלים (תחילה בסלסלות ובדפנות, ולאחר מכן בכלי הפרווה), שרי אף לכתחילה כמבואר בפר"ח סי' צה סקי"א ופמ"ג שם שפ"ד סק"ט. וכן יש בזה את הצירופים שנתבארו לעיל הערה כ"ב.**

**כז. שו"ע או"ח סי' תנא ס"ה.**

**כח. משנ"ב סי' תנב סק"ח.**

**כט. פמ"ג סי' תנא א"א סק"ל.**

## הרב יוסף בנימין א. שמלה

### בעניין הכשר דגים שנחתכו בסכין של גוי

#### שאלה

בחנות דגים שמוכרים דגים טהורים וטמאים שלימים וחתוכים, ומשתמשים באותם סכינים, הקונים שם דגים טהורים חתוכים כיצד ניתן להכשיר אותם, ובנוסף שבחלק מהמקומות יש גם מכונה לקילוף העור, שלא שוטפים אותה.

ההוראה בחו"ל (בצרפת) היא, לבקש מהגוי לפני שחותך לו את הדג, שישפשף את הסכין מתחת לזרם המים, ואם זה לא אפשרי, אז בבית להדיח ולשפשף את הדג במקום החיתוך. והנה יש מקום לדון בזה בכמה נידונים.

#### תשובה

**בענין הכשר הדג - בהדחה**  
מה שהורו דסגי להדיח ולשפשף את הדג אם לא הכשירו את הסכין של הגוי, לכאורה אינו מדויק. שאמנם הדין הוא שהחותך אוכל בסכין של גוי צריך הדחה, אבל יש שני אופנים איך עושים הדחה.

**א. עי' ביד יהודה (צא ס"ק א) שהאריך להוכיח דכל סתם 'הדחה' המוזכר בש"ס, אינו אלא עם שפשוף יפה, כמ"ש הריב"ש (הובא בב"י סי' קלה) וז"ל – אבל אם אין מצופים (כלי חרס של יין נסך) צריכים הדחה, ר"ל עם שפשוף שישפשף בהם בידי, דסתם הדחה כך היא, כדאמרין בלוקח כלי תשמיש מן הגוים מדיחן**  
**ב. אבל בסכין שחתך בו חלב כתב הרשב"א (בב"ג סוף ש"ג) שדין ההדחה שנאמר בו אין די בשפשוף יפה, אלא צריך שפשוף גדול היטב עד שיסיר את השומן באומד הדעת, וכ"כ בשם רבו (רבינו יונה) בחולין (ח: ד"ה רבה), ובד"ה ומ"ד קולף<sup>א</sup>, וכ"כ עוד שם על הא דשני סכינים ד"ה גזירה שמא יחתוך בה<sup>ב</sup>.**

**א. וז"ל – וכיון שכן בשר צונן שנחתך בסכין של גוי בהדחה בעלמא סגי ליה לכו"ע, והדחה יתירה מיהא צריכה, מפני שמנינו של סכין שנדבק בו פיסקי, והלכך צריכה שפשוף והדחה גדולה עד שיתבאר באומד הדעת שסר ממנו האיסור וכמ"ש למעלה עכ"ל.**  
**ב. וז"ל - וצריך שפשוף יותר גדול מכדי שפשוף הדחתו מחמת דם, וכמו שכתבנו למעלה.**



בדג שא"א לגוררו ללחותו, ואם נאמר לקלוף מקום החתך יפסיד כולו וכו' עד מ"מ אמרתי שישטוף עליו מים, ויעבור עליו בכח חודו של סכין. וגרידה ממש מבשר הדג לא בעי, ואפילו ידעינן שהסכין ב"י די בכך ע"ש עכ"ל.

**הרי** שהורה בריש דבריו שצריך להדיח ולשפשף במקום נגיעת הסכין יפה יפה, ולא סגי בשפשוף בעלמא, אע"ג דבמקום שצריך גרירה וא"א, הדין הוא שצריך להוריד כדי קליפה, במקום הפסד (של הדג) הוי כדיעבד וסגי בהדחה, אמנם כתב בסוף דבריו שיעביר עליו בכח חודו של סכין, נראה שהוא משום דחשש לשיטת הר"ן דס"ל דקשואים א"א להדיחם כיון דע"י ההדחה אדרבה נסרך בהם יותר השמנונית לכן בעי גרידה, וס"ל לחו"י דה"ה דגים [עכ"פ בדג קרפיון המופלג בשמנונית כמבואר בשאלה שם], ולכן הצריך לנקות אותו על ידי חוד הסכין בכח, כדי להסיר את השמנונית ולא להדביק אותה ע"י השפשוף.

**וצ"ע** איך ליישב ריש דבריו שכתב שהורה להדיח ולשפשף עם סוף דבריו שכתב שא"א להדיח, וכן הפתחת הביא את שתי ההוראות וצ"ע למעשה. וגם צ"ב האם מה שהיה מופלג בשמנונית היא הסיבה שיעבור עליו דווקא בחודו של סכין, וא"כ בדג שאינו מופלג סגי בהדחה ע"י שפשוף, או שה"ה לכל הדגים וכמו שקצת משמע

**מבואר** מדבריו שאם יש שמנונית על הסכין, לא מספיק שפשוף יפה ככל הדחה בעלמא, אלא צריך להקפיד שיהיה דווקא ע"י שפשוף גדול היטב עד שיראה באומד הדעת שסר ממנו האיסור, וכ"כ למעשה הט"ז בשם הר"ן (י"ד סי' י ס"ק ה) לגבי הדחת בית השחיטה אם שחטו בסכין של גוי, דמשום איסור שמנונית צריך שפשוף גדול בידיים היטב, וכ"כ הש"ך (שם ס"ק כ) שכ"כ הרשב"א והר"ן בשם רבינו יונה, דבעינן שפשוף גדול בידיים היטב, כדי שיסיר ממנו שומן הסכין שנדבק בו באומד הדעת.

**אם** כן ה"ה לגבי הדחת הדג מהשמנונית שנדבקה בו, כשחתך הגוי קודם לכן דג טמא שומני, צריך הדג שפשוף גדול בידיים היטב, ולא סגי לא בהעברה בעלמא מתחת לזרם המים, ולא בשפשוף קל, אבל אם חתך דג שאינו שומני, סגי לשפשף יפה את הדג ככל הדחה בעלמא, אבל ודאי שלא סגי בהעברה מתחת לזרם המים.

**אמנם** ע"י בפתחי תשובה (צ"ו ס"ק ה) בשם תשובת חוות יאיר שעוסק ממש בשאלה זו, וכן הורה למעשה, וז"ל – ע"י בתשובת חוות יאיר (סי קעט) בדג שנפתח בסכין של עכו"ם, והורה שידחינו וישפשף במקום נגיעת הסכין יפה יפה, ואף דקיי"ל בסי' צ"ו חתך קישואים בסכין של בשר בעי גרידה מפני שהקישואין לחין וה"נ בדג, י"ל דשם דבר קל הוא לגרוד קצת מבי פסקי, שלא מיירי כשנחתכו דק דק וכו' משא"כ

**בענין הכשר הסכין – בעי נעיצה**

**אמנם** לגבי הכשר הסכין של הגוי נראה דלא סגי בהדחה אפילו ע"י שפשוף גדול, אלא דבעי דווקא נעיצה בקרקע י' פעמים כמ"ש בסוף ע"ז (דף עו:)<sup>7</sup>.

**דהנה** איתא בריש חולין (ח:) – סכין טריפה (כלו' ששחט בה טריפה) פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר בחמין, וחד אמר בצונן, והלכתא אפילו בצונן. הרי מבואר שלהכשיר סכין שיש עליו שמנונית של איסור סגי בהדחת צונן.

**והקשו** שם התוס' (ד"ה והלכתא) הרי בסוף ע"ז מבואר דסכין של גוי לחתוך בו צונן בעי נעיצה י' פעמים בקרקע קשה, ואיך סגי כאן בהדחה, ותירצו דיש לחלק בין אם חתכו בו איסור תמיד שאז נדבק יותר השמנונית ולכן בעי נעיצה, לבין אם חתכו בו איסור באקראי כשחט בו טריפה דאז סגי בהדחה. ור"ת תירץ דיש לחלק אם חותך דבר רותח שאז נדבק יותר השמנונית ובעי נעיצה, לבין אם חותך דבר צונן שסגי בהדחה, והיות וקיי"ל ביה"ש צונן סגי בהדחת צונן.

**הנפק"מ** בין שני התירושים של תוס' היא לדין הקבוע בצונן, דהיינו שחותך בקביעות דבר איסור קר, דלתירוץ הא' של תוס' בעי נעיצה כיון שחותך בו איסור תמיד, אבל לר"ת סגי בהדחה כיון שבלע בצונן. וזה ממש נידון דידן, שהסכין מיועד רק לחיתוך דגים קרים, אבל השימוש בו

מהפתח"ת שלא כתב בשאלה שהדג היה מופלג בשמנונית, וצ"ע בכל זה.

**אמנם** ראיתי בספר 'דבר חריף' בשם **הרשב"א** (חולין ח:) שכתב להדיא שדג אינו נחשב דבר לח כקשואין, וז"ל שם - ואיבעית אימא דכו"ע ביה"ש צונן וכו', ואף על גב דסכין בעיא שיפה (סוף ע"ז) ולא סגי לה בהדחה אפילו לחתוך בה צונן דאלמא משמע לכאורה דאגב דוחקא דסכינא בלע מאי דחתך בה אי לא דשפיה, והכא אמרה דכיון דבית השחיטה צונן לא בלעה אגב דוחקא דסכינא. לא קשיא דלכתחלה ודאי צריכה שיפה דאגב דוחקא דסכינא פריש איסור הנדבק בה ומתדבק בדפני מה שחתך בה, אלא ודאי אגב דוחקא דסכינא אינו מבליע כלל, והילכך בדיעבד בהדחת בי פסקי בדבר שאינו לח כמו בשר או דגים סגי ליה בהדחה, או בגרירה בדבר לח כמו קישות ואבטיח וכדכתבנו לעיל עכ"ל.

**ובהכרח** צ"ל שא"א להוציא מהחוי"י כלל שכל הדגים הם כקישואין, אלא אדרבה מהרשב"א נראה שסתם דגים דינם כבשר ואינן לחים כקישואין, ומה שהחוי"י השווה אותם לקישואים, צ"ל דהדג שם היה מופלג בשמנונית כמובא שם, ואינו כלל בכל הדגים, וע"כ נראה לדינא שאפשר לסמוך על הדחה על ידי שפשוף יפה (אם אינו מופלג בשמנונית), ולא צריך דוקא שיעבור עם חוד הסכין.

ד. כמ"ש שם – הסכין שפה והיא טהורה אמר רב עוקבא בר חמא ונועצה י' פעמים בקרקע, וכו' אמר רב הונא בריה דרב יהושע לאכול בה צונן.

דיש לחוש לאיסור טוח על פניו, — דמתוך שמחתכין בו תמיד נשאר שומן על פניו, ולא יסור ממנו אלא אם כן מקנחין אותו יפה יפה. והקשה מהא דקורט של חלתית (ע"ז לט.) דמשמע שאין איסור בעין על הסכין, רק בליעות של איסור נואסור שם משום דחלתית מחליא לשבח, ותירץ בשם רבינו יונה דשאני חנוני שמקנח כליו לעשות מלאכתו בנקיות.

**מדייק** מזה הרשב"א — דאע"פ שסכין של גוי בעי שיפה לחתוך בה צונן, כדאיתא בשלהי ע"ז, הני מילי לכתחלה אבל דיעבד אם קנחו יפה בסמרטוט או שהדיחו יפה מותר, דהא גבי חלתית אי לאו דאגב חורפיה מחזירו לשבח הוי שריא ליה, ואף על גב דסתם חנונים אינם שפים סכיניהם ולא נועצים עשר פעמים בקרקע קשה אלא שמקנחין אותו.

**וכן ס"ל לפר"ח** (סי' י ס"ק ז) שכל הדין של נעיצה הוא רק לכתחילה משום דאיכא דוחקא דסכינא, אבל כל שנתקנה הסכין יפה בלא נעיצה ובלא השחזה מהני בדיעבד, שמסתמא הוסר כל השמנונית שעל פני הסכין, וראיה מקורט של חלתית של גוים כמבואר ברשב"א שם.

**ועדיין יש לדון** בניד"ד, כיון שיכול להדיח את הדג בביתו במקום החיתוך, יתכן שבכה"ג לא נחשב בדיעבד אלא לכתחילה.

הוא תדיר ולא באקראי, לתירוצו הא' בעי נעיצה י' פעמים בקרקע, ולר"ת סגי בהדחת צונן כיון שהבליעות הם בצונן.

**וסה"ת** (סי' ע) תירץ את קושיית תוס', דיש לחלק בין אם מנקה מיד את הסכין שאז עדיין לח הוא, לבין אם נתייבש בו האיסור, וכ"פ 'הרמ"א' (סי' סט סעי' כ) בשם האו"ה [והוא מדברי הסה"ת].

**השו"ע** (יו"ד סי' יג) פסק להדיא כתירוצו הא' של תוס', וז"ל — ואם רגיל לשחוט בו טרפות תדיר צריך נעיצה י' פעמים בקרקע קשה עכ"ל. והט"ז שם (ס"ק יז) כתב שאם שחט ג' טריפות ברצף מקרי רגיל לשחוט בו טריפות, דבג' זימני הוה חזקה.

**אם** כן בנידו"ד, לא מיבעיא אם המוכר הגוי חתך כמה דגים טמאים שנחשב רגיל לאיסור, אלא אפילו אם חתך רק דג טמא אחד אבל לג' חתיכות, ג"כ נהפך הסכין לרגיל לחתוך בו איסור, שהכשרו על ידי נעיצה י' פעמים בקרקע קשה ולא סגי בהדחה.

#### קינוח במקום נעיצה, בדיעבד

**אמנם** יש מקום להקל בדיעבד לסמוך על קינוח יפה במקום נעיצה, כמו שכתב הרשב"א (חולין ח: ד"ה אתמר) בשוחט בסכין של גוי, דאע"ג דסתם כלי אינו ב"י, ואפ"ה הוא אוסר את ביה"ש, משום דשאני סכין

ה. וז"ל — הכא מיירי מיר ששחט בה, שעדיין מה שעל הסכין לח הוא וסגי בהדחה, והתם חתך איסור או בשר רוב פעמים, ויבש על הסכין, לכך צריך נעיצה בקרקע או לשפשפו באבן וך או בפחם עכ"ל [נצ"ע למה בעי גם רוב פעמים ולא סגי ביבש, וכמו שהחמיר הרמ"א באקראי ויבש].

ו. וז"ל — אבל הסכין צריך הדחה אחר כך, או נעיצה בקרקע אם נתייבשה עליו הציור.

חכמים בהכשר כלים כך הם, דכל שלא הכשיר כדינא לא עשה כלום. וחולק בזה על הפר"ח הנ"ל, ודחה ראייתו מהרשב"א, מפני שהיא רק לשיטתו דלא מחלק בין הבלוע בתוך הסכין לבין השמנונית שהיא בעין על הסכין, דבשניהם אם חתך דבר חריף ס"ל להרשב"א שכולו נאסר, אבל לידן (שו"ע סי' צ"ו א) דקיי"ל כהראב"ד והרא"ה והסמ"ג, דמה שבלוע בסכין ב"י אוסר רק כדי נטילה, ומה שטוח על פניו (בסכין שאינו ב"י) אוסר רק כדי קליפה (תוס' חולין צו: ד"ה עד) א"כ אין מקור לחידוש הזה.

**כלומר**, הבאנו לעיל דמקור חידושו של הרשב"א הוא מקושיית הגמ' בחלתית (ע"ז לט), דאיתא שם – והקורט של חילתית, מ"ט משום דמפסקי ליה בסכינא. אע"ג דאמר מר נותן טעם לפגם מותר וכו', והקשה הרשב"א הרי יש שמנונית על הסכין (שאינה נפגמת), והיא אוסרת את כולו כמו הבלוע בסכין, א"כ תיפול דחילתית אסורה כולה משום האיסור בעין שעל הסכין. אמנם לשיטות הסוברים דשמנונית בעין אוסרת רק כדי קליפה, והאיסור הבלוע אוסר כולו, א"כ לא קשה מידי, דמתני' דאסרה חילתית היינו שכולו אסור ולא רק כדי קליפה, וזה רק מכח הבלוע בתוך הסכין, וכוונת הגמ' לשאול שנותן טעם לפגם מותר אינה שמוותרים הם לגמרי, אלא שצריכים קליפה, וכיון שקיי"ל להלכה לחלק בין הבלוע לבין בעין, מזה הוכיח התבואות שור שאין מקור לחידושו של הרשב"א.

**אמנם** עדיין קשה שהרי נקטינן בריש סי' צו שבין הבלוע בתוך הסכין ובין מה שטוח על הסכין אוסרים כדי קליפה, וא"כ

**ונראה** להוכיח דגם כה"ג נקרא דיעבד, משיטת הפר"ח (סי' י ס"ק ז) דס"ל דסכין של גוי שהדיחוהו (במקום נעיצה) ושחטו איתו, בדיעבד מותר, על סמך דברי הרשב"א הנ"ל, וכתב דאפשר שגם דעת השו"ע כן עיי"ש, והרי שם יכול הוא להדיח את בית השחיטה ולמה א"כ נקרא דיעבד, אלא בהכרח שגם אם יכול להדיח את האוכל מ"מ חשיב דיעבד, ואפשר לסמוך על הדחת הסכין.

**היוצא** מהנ"ל לשיטת השו"ע שכאשר דין הסכין בנעיצה, בדיעבד סגי בהדחה או בקינוח יפה, ולכן במקומות שהגויים 'מדיחים' את הסכין, כלומר משפשפים את הסכין עם מים, או אפילו קינוח יפה בלי מים (לאפוקי העברה בעלמא מתחת לזרם המים), בדיעבד סגי בכך ולא צריך להדיח את הדג.

**ולשיטת הרמ"א** י"ל שנקט כספר התרומה רק לחומרא, דהיינו שאפי' חתך פעם א' והתייבש צריך נעיצה, אך להקל בהשתמש הרבה אם מקנח מיד אין הוראה מהרמ"א, ויש לדקדק כך שהרי הרמ"א לא חלק על השו"ע (יו"ד סי' י ג) שפסק דרגיל לשחוט טריפות בעי נעיצה, אלמא רק לחומרא נקט כן.

**אמנם** כמובן היתר זה אינו שייך במקומות שמשתמשים במכונה לקילוף העור, כיון שלא מנקים אותה כלל.

**לשיטת השו"ע**, אין לסמוך על הרשב"א להקל ע"י קינוח.

**אמנם** ע"י בתבואות שור (סי' י ס"ק יח) דס"ל דבדיעבד לא מהני לא קינוח ולא הדחה במקום נעיצה, והטעם דכל שיעורי

הוא, אבל השתא דאינו מקונח מצטרף מה שבקליפת הסכין ומה שעל פני הסכין ואוסר כדי נטילה.

**כלומר** באמת מצד השמנונית לבד אין החריף מחדיר את האיסור יותר מכדי קליפה (ואולי פחות), אבל היות ומה שבלוע בתוך קליפת הסכין (שאינו ב"י) משתבח ע"י הצנון, א"כ בצירוף שניהם אוסר עד כדי נטילה.

**הט"ז** (סי' צו ס"ק א) ס"ל שחום מבליע בכולו אפילו מהבעין המועט שעל הסכין, וא"כ אפילו שיש ס' כנגד הטוח, אעפ"כ צריך קליפה והטעם "דהתם גבי הקלפה אינו הכרח כ"כ", אבל דבר חריף מתפשט הטעם עד כדי נטילה.

**הנפק"מ** ביניהם בסכין חדש שאינו בלוע מבשר רק שחתכו בו בשר צונן ויש עליו שמנונית, להש"ך אם חתך בסכין זו דבר חריף אוסר רק ע"כ קליפה לכל היותר (ואולי פחות), ולהט"ז כדי נטילה.

**ועתה** נחזור לדברי התבואות שור שכתב דקיי"ל דלא כהרשב"א, שהרי מה שבלוע אוסר בכולו ומה שבעין רק כדי קליפה וזה ברוח וכו"ש בחריף, לדברי הש"ך ניחא, דבאמת מה שהבעין אוסר רק כדי קליפה, אבל לשיטת הט"ז אין ראייה.

**עוד** הוכיח התבואות שור דלא כהרשב"א, ממה שפסק השו"ע (סעי' ד) את הדין של השבה"ל, וז"ל — מי לימוני"ש שמביאים העובדי כוכבים, וכן חתיכות דג מליח שמביאים העכו"ם בחביות מותרים. הג"ה מפני שמביאים הרבה ביחד, ואף אם נאסרו מקצתן שנחתכו בראשונה עם סכין

הדרא ראיית הרשב"א לדוכתיה דהא שייך להוכיח משם.

**ובאמת** שבזה נחלקו הט"ז (צו ס"ק א) והש"ך (סי' צד ס"ק כט) איך לבאר את הדין הנ"ל.

**השו"ע** (יו"ד צד ה) כתב — בשר רותח שחתכו בסכין חולבת כל החתיכה אסורה, אם אין בה ששים כנגד מקום הסכין שחתך הבשר, אבל אם אינו בן יומו וכו' אינו אוסר אלא כדי קליפה עכ"ל. כלומר דמה שבלוע בתוך הסכין (בצירוף דוחקא דסכינא) אוסר בכולו, אבל מה שטוח על הסכין אינו אוסר אלא כדי קליפה.

**הקשה** הש"ך (ס"ק כז) מהא דקיי"ל בסי' צו דאם חתך בסכין של איסור צנון אינו אוסר אלא כדי נטילה, ומ"ש מחתך בשר רותח שכל החתיכה אסורה. ותירץ דהתם ליכא אלא משום חורפא דצנון וכו' מ"מ לענין להתפשט בכולה בישול עדיף.

**ועוד** הקשה הש"ך (ס"ק כט) על הדין השני של השו"ע שאיסור בעין אוסר רק כדי קליפה, ואילו גבי צנון משמע דאם אינו ב"י ואינו מקונח אוסר כדי נטילה, הרי ברוח מתפשט הטעם יותר מאשר בחריף כנ"ל. ומכח קושיא זו חידש הש"ך, דהתם אגב חורפיה דצנון ודוחקא דסכינא משוי למה שבקליפת הסכין בן יומו, ואע"ג דעומד השתא בסברא דלא אמרינן דחורפיה משוי ל"י בן יומו, דהא מה"ט כשהוא אינו בן יומו ומקונח אינו אוסר כלל, היינו דלא משוי לכל פליטת הסכין בן יומו אבל מה שבקליפת הסכין משוי ל"י בן יומו, ואי הוי מקונח לא הוי צריך אפילו קליפה אלא הדחה דמה שבקליפת הסכין דבר מועט

ניקוי כגון צמר פלדה וכדומה, או שצריך דווקא נעיצה י' פעמים בקרקע. ולזה יש לברר ב' ענינים.

**א.** האם קינוח בבגד קשה (בליטא דפרסא) מהני במקום נעיצה.

**ב.** ואת"ל דלא מהני, האם צמר פלדה יועיל במקום קרקע.

#### א.

**מצינו** בגמ' חולין (ח:) שמהני 'קינוח במקום הדחה, וא"כ ה"ה כשמנקה בצמר פלדה וכיו"ב ודאי מהני כהדחה. אך יש לדון בכה"ג דבעי נעיצה, וכתבו "התוס' סוף ע"ז (עו:) דעיקרו להסיר השמנונית שעל הסכין, בזה יש לעיין האם מספיק גם בשאר אופני שפשוף או לא.

**הנה** שיטת הרא"ה (כדה"כ ב"ד ש"ד) שהדחה האמורה בכל מקום אינה הדחה בעלמא, אלא שפשוף יפה, אחר שבמקום הדחה הצריכו נעיצה י' פעמים בקרקע קשה עיי"ש, א"כ נעיצה בסכין כהדחה בשאר כלים, וכמו דמהני קינוח בבגד קשה במקום הדחה כנ"ל, כך גם יועיל קינוח בבגד קשה במקום נעיצה, כיון שאין בנעיצה יותר משפשוף של הדחה סתם, וכ"כ תלמידו הריטב"א סוף ע"ז. ולפ"ז י"ל דיועיל גם לשפשוף ע"י חומרי ניקוי כצמר פלדה וכיו"ב דהוי כבגד קשה.

של גויים, נתבטלו באחרים הנחתכים אח"כ שאינן נאסרין כי כבר נתבטל טעם הסכין בראשונים ולכן כלם מתרים וכל כיוצ"ב עכ"ל. הרי שהתיר אע"פ שיש שמנונית על הסכין מדין ביטול. [ולהלן נבאר דין זה בהרחבה].

**נמצא** שאין ראיית הרשב"א ראייה, דאי משום מה שטוח על הסכין, י"ל דס"ל כהשבה"ל דאורחיהו לחתוך הרבה קורט של חלתית בפעם אחת כמו לימוני"ש, ונתקנח בראשונים ונתבטלו, והאי קינוח הוי כנעיצה כיון דאפשר דמחתכי מאות ואלפים, ומ"ש שהיה ראוי לאסור א' וב' לאו דוקא הוא, דאטו עדיפי הלימוני"ש מנעיצה בקרקע דכתבו הפוסקים דצריך לנעוץ י' פעמים ולא ט', אלא בהכרח לאו דווקא הוא, [ועיי"ש עוד תירוצ' על קושיא זו], ולהכי הוצרכו לטעם דפליטה מהסכין דבהא לא מהני אפילו חתיכות הרבה מאד ביחד.

**אשר** על כן, במקום שצריך נעיצה, לדעת הפר"ח והיד יהודה (סי' ס"ק ג ד"ה אך עוד דבר אחד) אם הדיחו או קינחו יפה יפה שבוודאי שסר השמנונית ממנו מהני בדיעבד, ולדעת התב"ש וכן נראה דעת השו"ע א"א לסמוך בדיעבד על הדחה או קינוח יפה יפה כשיטת הרשב"א.

**נעיצה ע"י חומרי ניקוי וכיוצ"ב**

**יש** לדון באופן שהסכין צריך נעיצה, האם מועיל לשפשוף אותו באמצעות חומרי

ז. איתא שם - סכין טריפה וכו' והלכתא אפילו בצונן (כלו' הדחה). ואי איכא בליטא דפרסא למיכפריה לא צריך. פירש"י - חתיכת בגד ישנה קשה אשפר"א בלעז ויפה לקנח עכ"ל.

ח. ד"ה אמר רב הונא, וז"ל - והשפשוף בקרקע מהני להעביר איסור הנדבק וכו', היינו דוקא בקרקע קשה שהיא מעברת השומן ושפה וכו' עכ"ל.

## ב.

**עדיין יש לדון האם יש אופן שיכול להוות תחליף לנעיצה.**

**בספר** זר השלחן (סי' פט ס"ק מ"ט) כתב אדברי הרמ"א שם שמצריך נעיצה, דה"ה אם משפשו בדבר המסיר לכלוך הדבוק בסכין מועיל, והביא ראיה מדברי הב"י שם, שכתב בשם הר"ש דאסור לחתוך גבינה בסכין של בשר אם לא נעצה י' פעמים בקרקע, או שפשפה באבן רך או בפחם, והרי לשיטת הר"ש הא דבעי נעיצה לסכין של גוי (סוף ע"ז) הוא מחשש קצת פליטה ע"י דוחקא גם בצונן, ודוחקת הנעיצה מפליט זה, ואם מהני שפשוף באבן רך או בפחם, חזינן דאפילו היכא דבעי נעיצה להפליט מהסכין מהני שפשוף באבן רך או בפחם. וכתב שעל זה סמכו לשפשפו בצמר פלדה וכיו"ב.

**עוד** יש להוכיח ממה שהביא היד יהודה (סי' י" סק"ג) מדברי רבינו פרץ (סי' קצח) על מש"כ הסמ"ג שם דיני נעיצה, וז"ל בקרקע קשה ולא רכה ולא באבן וכו' וכן לא סגי לנעצו באפר מה"ט, אך אם ישפשפו יפה באפר מגובל או בטיט, שפיר דמי וכו' עכ"ל, הרי דס"ל לרבינו פרץ דמהני אופני שפשוף אחרים מלבד הנעיצה.

**אך** עדיין יש לעיין אם לפ"ז יש להקל לשפשף בחומרי ניקוי כצמר פלדה וכיו"ב, שהרי חזינן דלא מועיל שפשוף באבן ולא לנעצו באפר במקום נעיצה, וא"כ

**אבל** שיטת הרשב"א (תוה"ב שם) אינו כן, וכן פסק השו"ע (יו"ד סי' קכא סעי' ז), שנעיצה הוא הכשר מיוחד שהצריכו חכמים לסכין של איסור שבא לחתוך אפילו צונן שאינו חריף, ולא רק צורת שפשוף בעלמא, דהא חזינן דמועלת אפילו להפליט הבלוע בסכין, ומה"ט ס"ל לרשב"א וכן פסק השו"ע דגם לדבר חריף מהני, א"כ אין לנו לדמות דכמו כן יועיל סתם שפשוף אחר. [וע"ע במשמרת הבית שם].

**והסיבה** לכך דבעי דווקא נעיצה לצונן שאינו חריף, כתב הרשב"א (חולין ח: הנ"ל) – דלכתחילה ודאי צריכה שיפה, דאגב דוחקא דסכינא פריש איסור הנדבק בה ומתדבק בדפני מה שחתך בה עכ"ל, הרי שנעיצה אינו כדי להוציא את הבלוע, אלא הוא האופן המועיל להוריד את השמנונית בעין. ואם הנעיצה היא טפי משפשוף סתם, א"כ אין לנו לדמות דכמו כן יועיל שפשוף אחר כגון בבליטא דפרסא וכיוצ"ב.

**וביותר,** הרי כל הראשונים שתירצו על הסתירה בין סכין של טריפה שדינו בהדחה, לסכין של גוי שדינו נעיצה לצונן, כתוס' שם (חולין ח: ד"ה והלכתא) דיש לחלק בין תשמיש קבוע לעראי, או בין תשמיש חם לצונן, הרי להדיא דס"ל דלא מהני הדחה במקום נעיצה, וא"כ בודאי גם לא בליטא דפרסא, ופשוט.

**העולה** מהאמור, דהרבה מהראשונים ס"ל דבמקום דבעי נעיצה לא מועיל קינוח ע"י בליטא דפרסא, וכ"פ השו"ע.

ט. ז"ל – סכין ישן בין גדול בין קטן הנקח מהעכו"ם, אם בא להשתמש בצונן, אם אין בה גומות נועצה י' פעמים בקרקע קשה וכו' ואפילו לחתוך בו דבר חריף כמו צונן סגי בהכי עכ"ל.

**אמנם** בספר מפת השלחן הביא שהרב גדעון בן משה קיבל מהגר"צ אבא שאול זצ"ל ששפשוף בצמר פלדה או בסקוטש דינו כנעיצה בקרקע קשה.

**וכעין** זה כתוב באור לציון (ח"ה פרק כו שאלה ג) וז"ל – סכין בשרי אפילו הודח, אין לחתוך בו לחם או ירקות או פירות כשבדעתו לאוכלם עם חלב. ואם אין לו סכין אחר ינקה אותו בצמר פלדה אף בלא סבון, או ישחיונו, או ינעץ אותו י' פעמים בקרקע קשה, ויהא אז מותר לחתוך בו מאכלים על מנת לאוכלם עם חלב עכ"ל.

**העולה** מהאמור דיש פוסקים שנקטו דמועיל שפשוף בצמר פלדה במקום נעיצה, והוכיחו מזה שיש תחליף לנעיצה, אכן אי משום הא, עדיין קשה ללמוד משם לחומרי ניקוי וכנ"ל. ועוד דאולי דווקא בהתירא אמרו כן ולא בסכין של גוי.

**מצדד להתיר את הדגים בלי הדחה**

**אמנם** נראה דיש מקום (במקרים מסוימים) להתיר את הדגים אפי' בלי להדיח אותם:

**הנה** יש דין המובא בשו"ע (יו"ד צ"ו ד) שדומה ממש לנידון דידן, וז"ל – מי לימוני"ש שמביאים העכו"ם, וכן חתיכות דג מליח שמביאים העכו"ם בחביות מותרים עכ"ל.

מאן יימר לן דשפשוף בחומרי ניקוי הוי שפיר שפשוף יותר מאבן או אפר, ולהשוותם דוקא לאפר מגובל או לטיט. ועוד הרי לשיטת הר"ש ודעמיה דנעיצה בעי משום דע"י דוחקא מפליט מהסכין, ובעי להפליט את הבלוע ע"י נעיצה, והסיבה שמועיל ע"י אבן או פחם, ביאר היד יהודה (ס"י י' ס"ק ג) שהוא משום שהם מחממים את הסכין, וא"כ מנין לנו שחומרי ניקוי גם הם מחממים את הסכין כדי שיפליט את הבלוע על ידם.

**ועוד** הרי אפי' נעיצה בעצמה כתב השמלה חדשה (ס"י י' ס"ז) דבעל נפש לא יסמוך על נעיצה, וביאר שם בתבואת שור (ס"ק טז) דאע"ג דנעץ י' פעמים בקרקע, הלא כתבו 'התוס' בסוף ע"ז דקרקע קשה ולא רכה, ולא קשה יותר מדאי, ולא אבן ולא אפר, וא"כ כמעט נפלה הך נעיצה בבירא דלא ידעי' שיעורא היאך תהיה הקרקע קשה, ולכן כתבתי דבעל נפש יקלוף ביה"ש בכל גווני עכ"ל. ואם אמרו כן בנעיצה, כ"ש אם נרצה להשתמש בחומרים אחרים ולהשוותם לנעיצה, דלא נוכל לדעת מהו השיעור המתאים לתנאי נעיצה.

**וכן** הביא בספר 'דבר חריף' (פ"ח סעי' י הערה מ"ט) ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל, דנעיצה אין ראוי לעשות לכתחילה, דמנין להו הבקיאיות לידע במכוון איזהו קרקע הראוי לנעיצה, ולכן במקום דצריך נעיצה יש להכשיר את הסכין על ידי עירווי עכ"ד.

י. וז"ל - היינו דוקא בקרקע קשה שהיא מעברת השומן ושפה, אבל לא רכה שאינה מעברת השומן, וגם לא קרקע קשה יותר מדאי, ודוקא נקט קרקע, ולא אבן, ולא אפר, ולא קרקע רכה עכ"ל.



לאו דווקא, א"כ צריך לאסור אותם לימונים ודגים עיי"ש.

**עכ"פ** מבואר מדברי הב"ח וכן משמע בש"ך (ס"ק כ) דמצד השמנונית שבעין על הסכין היא מתקנחת בחיתוך הראשון והשני, והם מתבטלים בשאר", ולדבריהם כ"ש בדגים שלנו שאינם חריפים וכל האיסור הוא רק בגלל השמנונית, שנאמר ג"כ שיותר לקנות מהגוי דגים חתוכים להרבה פרוטות, ולסמוך על זה שהחתיכות הראשונות התבטלו בשאר.

**ויש** להביא סיוע לזה, מדברי הב"י בביאור שיטת הרמב"ם (סו"ס צ"ו) דהשמיט את הדין קולחי דליפתא דשרי, ואת הא דסילקא דאסור, ואת הא דאמרינן ואי פתיך בהו ליפתא שרי, וביאר שם הב"י דס"ל להרמב"ם דצנן ל"ד וה"ה כל הדברים החריפים, ומה שלא כתב את הדין של ליפתא משום דס"ל דה"ה כל דבר (אפי"ן לחם או פירות) שחותך בין הבשר לצנן מותר כיון דמתקנח על ידו כל השמנונית שעל הסכין. רק דמסיים שם דאם היה לרמב"ם גירסא אחרת אין מקור לחידוש זה.

**עכ"פ** מבואר מדברי הב"י שהיה מוכן לבאר כך בדעת הרמב"ם והרי"ף, דהשמנונית שעל הסכין יורדת על ידי שחותך כל דבר, ואפי"ן רק פעם אחת. ויש לדחות ראיה זו, דיש לחלק בין איסור

**מקור** הדין הוא שבולי הלקט בשם ה"ר ישעיה, וז"ל – לימוני"ש של גוים מן הדין לאסורם שחותכים אותם בסכין שלהם, ואגב חורפייהו בלעי, אלא מפני שחותכים רבים בסכין אחד וממלאים מהם חביות יש לומר שבטל טעם הסכין בהם, ובודאי ראשון ושני היה ראוי לאסורם, אלא מפני שאין ניכרים הם בטלים ברוב הילכך שרו וכו' עכ"ל.

**ובביאור** דבריו יש להקדים, דבחותך בסכין של גוי ישנם שתי חששות, א' השמנונית של איסור שהיא בעין, וזה שייך אפילו בדבר שאינו חריף, וב' האיסור הבלוע בתוך הסכין, וזה שייך רק בדבר חריף דבכוחו להוציא את הבלוע מהסכין, והיות והלימון או הדגים מלוחים הם דברים חריפים, ממילא גם מפליטים את הבלוע בתוך הסכין, ולכן כתב הב"ח שם, דלגבי הבלוע בתוך הסכין צ"ל דס"ל (לשבולי הלקט) כסברת המהר"ם מרוטנברק, דלא אמרינן חורפייהו מחליא להו אלא לקורט של חלתית, וכיון דסתם כלים של גוים אינם בני יומן אין שם איסור אלא מפני השמנונית הנקשר בדפני הסכין והיא מתקנחת בדופני הראשון והשני, ובחתיכות הבאות אין בהם שמנונית כלל, הלכך כל האחרים מותרין, והראשון והשני בטלים ברוב.

**אמנם** לדינא כתב שם הב"ח כיון דנהגין [שיטת הרמ"א] כהספה"ת דחילתית

יא. ומצד הבלוע בתוך הסכין, כתב הש"ך (ס"ק כ) שלימונים אינם חריפים כמו צנן, ולכן רק מה שבלוע קרוב לחלק החיצון של הסכין מחליא לשבח, וזה מתבטל בראשון ושני, אבל מה שבלוע יותר מבפנים אין בכוחו לשויה ליה לשבח, ולכן גם הבלוע מתבטל באחרים. וכעין זה ס"ל לפרי חדש שם דלימונים אין בהם מעלה של מחליא בכלל עיי"ש.

משתמש בו כי אם באקראי וכמו שכתבתי לעיל, ולכן לא בעי בהאי סכין נעיצה כלל].

### מביא דעות החולקים בזה

**אמנם** הפרי חדש חולק שם, שאין לומר שמתקנה השמנונית רק בלימונים הראשונים שחותך, אלא כל פעם שחותך יש לחשוש שמא נדבק בו מהשמנונית, ומוכיח כן מהרשב"א בחולין (ח:) דס"ל דסתם סכין יש עליו שמנונית, והקשה מההיא דפרק אין מעמידין דקורט של חלתית אסור מפני שנחתכו בסכין של גוי, ואע"ג דנותן טעם לפגם שרי הכא אסור דחורפיה דחלתית מחליא ליה, אלמא אפי' בסתם סכינים נקיים הם ולכן שייך נ"ט לפגם, ותיריך בשם רבינו יונה שסתם חנוני מקנח כליו, [והביאו גם הר"ן (על הרי"ף) ריש חולין].

**והשתא** מאי קשיא ליה, הרי גם אם נאמר שיש עליו שמנונית כמו בסתם סכין, עדיין אינו אוסר את כל החלתית כיון שמתקנה בראשונים והם בטלים ברוב כסברת שבלי הלקט, אלמא דלא ס"ל דהשמנונית מתקנה רק בראשון ושני, אלא מתחלקת מעט מעט בכל קורט וקורט.

**והוסיף** להקשות ה"ד יהודה מהא דקיי"ל דסכין של גוי בעי דווקא נעיצה וחיתוך לימון לא חשיב נעיצה, וגם א"כ חשיב נעיצה (כמ"ש התבואות שור הנ"ל, ולכן הצריך באמת י' למונים) הרי בעי י' פעמים בקרקע קשה ולא סגי בא' או שנים, וגם אם מהני קינוח בדיעבד עכ"פ בעי כמו בליתא דפרסא (חולין ח:), אבל כל קינוח שאינו כמו בליתא דפרסא אינו קינוח, וא"כ איך נימא דנתקנה בחתוך א' וב'.

להיתר, ובסכין של גוי החמירו בנעיצה, משא"כ סכין בשרי שבא לחתוך פרווה, ועי' ביד יהודה (פט ס"ק ז) שביאר כן את שיטת הט"ז שם.

**נמצא** לפי מה שפסק השו"ע (יו"ד צ"ו ד), שמותר לקנות דג החתוך לכמה חתיכות, כיון שהחתיכות האסורות מתבטלים במותרות. ואי משום ביטול איסור לכתחילה, הנה באופן שהיה עושה את אותו הדבר גם בלא האיסור לא חשיב מבטל איסור (עי' שו"ע יו"ד פ"ד ס"ד), וגם משום דספק הוא האם לפניו חתכו דג אסור, ובספק איסור אין בו משום ביטול איסור, כמ"ש בש"ך (יו"ד צ"ב ס"ק ח) מהמהרא"י בת"ה (סי' קעא). ואם ראה שקנו לפניו דג כשר שאז נתקנה כבר הסכין בלאו הכי שרי.

[ועי' ביד יהודה שם שביאר את דעת הרמ"א במ"ש – מפני שמביאים הרבה ביחד, ואף אם נאסרו מקצתן שנחתכו בראשונה, נתבטלו באחרים, שבא לחלוק בזה על השבחה"ל, דהגם דהשבחה"ל כתב דלא נאסר רק ראשון ושני, הרמ"א לא ס"ל כן, ורק אם הם הרבה כ"כ אשר מצד הסברה כבר נתבטל טעם הסכין בראשונים, ומוסיף ה"ד יהודה דנראה דאף שבה"ל לאו דוקא נקט. וא"כ לפ"ז לא מספיק לחתוך דג אחד לפרוסות, אלא כ"כ הרבה באופן שודאי נתקנה, וזה לא מצוי.]

**ועי'** עוד בתבואות שור (יו"ד סי' י' יח) דמ"ש שבה"ל שמהראוי היה לאסור א' וב', צ"ל דלאו דווקא הוא, דאטו עדיפי הלימוני"ש מנעיצה בקרקע דכתבו הפוסקים דצריך לנעוץ י' פעמים ולא ט', אלא בהכרח דלאו דוקא הוא. א"נ דשאני סכין של אומן שמקפיד עליו ואינו

**נמצא** לשיטתם שאין מקום לסמוך על זה שהסכין מתקנח בחיתוכים הקודמים.

### העולה לדינא

**ולדינא**, אם ראה שהקונה לפניו קנה דג כשר, לדעת השו"ע מותר לקנות אחריו (וכה"ג אין בזה משום ביטול איסור לכתחלה), כיון שכבר נתקנח הסכין בחיתוך של הדג הקודם, ואפילו אם ראה שקנו לפניו דג טמא, אם חותך לו את הדג הכשר לכמה פרוסות, נראה דיש מקום ג"כ להקל. אבל ודאי שהמחמיר להדיח את הדג בבית ע"י שפשוף היטב במקומות החיתוך, או לעבור עליו עם חוד הסכין [אם הדג מופלג בשמנונית], ולא לסמוך על ביטול השמנונית, תבוא עליו ברכה.

**אמנם** ראיתי בספר **בדי השולחן** (צ"ו ס"ק סה) שנקט דכל מה שהתיר השו"ע לימוני"ש ודג מלוח לקנות מהגוים ולסמוך על דין ביטול, הוא רק משום שבמצב הזה א"א להדיח כדי להוריד את האיסור, במי לימונים האיסור מעורב ואינו ניכר, ובדגים מלוחים כנראה שא"א להדיחם דיאבדו את טעמם המלוח, או מסיבה אחרת, אבל היכא דאפשר להדיח, דינו כדבר שיש לו מתירים שאפילו באלף לא בטיל, והדבר הזה תלוי במח' האם דבר שתלוי במעשה ולא רק בזמן חשיב דבר שיש לו מתירים או לא עיי"ש, וא"כ בניד"ד שאפשר להדיח את הדג בבית לא יתבטל משום שהוא דבר שיש לו מתירים, אלא יצטרכו להדיח את הדג בבית, ועדיין צ"ע לדינא.

### הערה כללית

**עדיין** יש להעיר דנידון דידן שונה מכל המקורות הנ"ל, כיון שהסכינים של

המוכר הגוי עשויים רק לחיתוך דגים (במקומות שידוע שכן הוא), ואילו כל המקורות בש"ס בענין הסכינים עוסקים בחיתוך עופות או בשר, או בחיתוך גבינה (בפוסקים יו"ד סי' פט) ולא מצאנו התייחסות מפורשת לגבי סכין של דגים, או לגבי כל אסור אחר כמו חתך טבל, ערלה, או שאר איסורים.

**וההבדל** ביניהם הוא, שבבשר או בגבינה שהם שומניים יש מהשמנונית שנדבקת על הסכין, אבל בדגים נראה במציאות שרוב הדגים אינן שומניים כ"כ כמו בשר, וא"כ יתכן שלדגים אפשר להקל בין לגבי הכשר הסכין, ובין לגבי הכשר הדג.

**וא"כ** מה שהבאנו מהחוות יאיר (סי' קעט) בענין דג שנחתכו בסכין של גוי, אינו ראיה לנידוד"ד, דשם איירי בסכין של גוי שחתך בו כל מיני דברים ולא רק דגים טמאים, ולכן הצריך להדיח את הדג או לעבור עליו עם חוד הסכין, משא"כ בסכין ששימש רק לדגים דיתכן להקל בניקיון הדג, וכן יש לחלק לגבי הכשר הסכין.

**ויש** להוסיף שציר של דגים טמאים אינו אסור אלא מדרבנן (שו"ע יו"ד סי' פג ס"ה). אבל אם יש בהם (דגים) שמנונית אסור מן התורה. וסתם דגים אין בהם שמנונית כמ"ש הפרמ"ג (יו"ד סי' פג ס"ק ז) וז"ל — מיהו סתם דגים לית בהו שמנונית עכ"ל.

**וא"כ** אפילו אם נשווה שומן הבשר לשומן הדגים, כשחותך דג טמא נדבק על הסכין רק רטיבות של הדג שהוא כמו ציר של דגים, או שמנונית משומן הדג אם הוא דג שמן, ולפרמ"ג סתם דגים אינן אוסרים את הסכין אלא מדרבנן, וא"כ יתכן שבנוסף

לעוד ספק ניתן להתיר מדין ס"ס. ויש לדון  
האם להשוות זה למ"ש הפוסקים (חכמת אדם  
שער איסור והיתר, כלל לו סעי' יז. וכלל סג סעי'  
יט) להתיר מדין ס"ס עיי"ש. [יצויין שענין זה  
האחרון – שמנונית דגים – נכתב בלא לימוד  
הענין כדבעי].



הרב יוסף בנימין א. שמלה

## דין דוחקא דסכינא בדבר קשה מאוד

### שאלה

חתך חמאה קפואה בסכין בשרי נקי, או בשר קפוא בסכין  
חלבי נקי, מה דין הסכין?

### תשובה

**וכתב הש"ך** (שם ס"ק לא) בשם האו"ה, וז"ל –  
ומ"ש והסכין צריך נעיצה, אף  
שהבשר הוא רך, אבל אם חתך בו דבר  
קשה, כגון גבינה קשה וכה"ג, אע"פ שהוא  
צונן, צריך הסכין נעיצה, כמ"ש האו"ה כלל  
נ"ח ד"ד, וע"ל סי' פ"ט ס"ק כב, וע"ל ס"ס  
קכ"א מדין נעיצה עכ"ל. הרי שמחלק בין  
בשר לגבינה קשה, ובדברים שהם קשים  
כמו גבינה קשה הסכין צריך נעיצה.

**ועי' בפרי חדש** (שם ס"ק כ) שהביא את דברי  
האו"ה ונקט שאין הלכה כן, וז"ל –  
ולא נהירא דדוחקא דסכינא לחודיה בלא  
חום כל דהו אינו כלום, וכמ"ש התוס' (ד"ה  
אגב), והרא"ש (סי' ט), והרשב"א (ד"ה ומאן  
דאמר), בפ"ק דחולין דף ח: ע"ש, וכמ"ש  
בסי' ס"ט ס"ק ד' ע"ש וכו' עכ"ל. הרי  
שלמד דהנעיצה שהצריך האו"ה אינה כדי  
להוריד את הבעין שעל הסכין, אלא להוציא  
את הבלוע, ולכן כתב דבהכרח ס"ל דדוחקא  
דסכינא גרידא מבליע לתוכו דלא  
כהראשונים הנ"ל, ולכן הצריך נעיצה.

**לכאורה** אין שום איסור ורק הבעין (מהמין  
שכנגדו) שנדבק על הסכין צריך  
והדחה וסגי בהכי, אבל אין לחשוש שהסכין  
בלעה ע"י דוחקא לבד, דקיי"ל דלא כהר"ש  
והראב"ד דס"ל דדוחקא לבד מפליט  
מהסכין ומבליע באוכל, כמ"ש הט"ז (סי' פט  
ס"ק ו) ועוד, וא"כ סגי בהדחה כמ"ש התוס'  
חולין ח: ד"ה והלכתא, וכך נפסק בשו"ע  
סי' י' סעי' ג דכיון שחתך בו דבר איסור רק  
פעם אחת, אינו נדבק כ"כ על הסכין ויורד  
ע"י הדחה.

**אמנם** יש חידוש בדברי "האו"ה שהובא  
בש"ך (סי' צד ס"ק לא), ולכאורה  
לדבריו הסכין צריך נעיצה.

**וז"ל השו"ע** (יו"ד צד סעי' ז) בסוף דבריו –  
הג"ה וכל זה בבשר רותח בכלי  
ראשון, ואז אם הסכין בן יומו, ואין ס'  
בבשר נגד הסכין, הכל אסור ואף הסכין  
צריך הגעלה. אבל אם הוא כלי שני, הבשר  
צריך קליפה, והסכין נעיצה בקרקע, וכן  
נוהגין.

א. וז"ל האו"ה (שער נח סי' ד) – אבל סכין שחתך בו איסור צונן קשה ודחוק, כגון סכין של בשר  
שחתך בו גבינה קשה וכל כה"ג, כמו כן ינעץ אותו בקרקע קשה וכו' עכ"ל.

**ולכאורה** צ"ב מהו הדימוי בין הסכין למאכל, הרי אם הא דהסכין צריך נעיצה הוא משום הבעין של הגבינה שנדבק על הסכין, א"כ אין סיבה להוריד כדי קליפה מהגבינה כיון שלא נדבק כלום מהסכין, ואפילו אם לא היה נקי, למה לא סגי בהדחה או בגרידה, אבל לדבריו ניחא, דכמו שהסכין צריך נעיצה כיון שבלע ע"י דוחקא כזו, כך גם האוכל בולע ע"י דוחקא כזו ולכן צריך לקולפו<sup>2</sup>, וא"כ הדרא קשית הפר"ח לדוכתיה.

#### ביאור אחר בדברי האו"ה

**ועי'** בספר ערך השלחן (שם ס"ק ט"ו) שביאר את שיטת האו"ה באופן אחר, ולדבריו מתורצת קשיית הפר"ח, דהן אמת שהנעיצה היא כדי להוציא את הבלוע (כהפר"ח) ולא את הבעין, אך אין כוונתו לדוחקא שדברו עליה הראשונים הנ"ל, אלא איירי בדבר יקשה במיוחד, כמו שמדויק בדבריו שכתב שם – איסור צנון יקשה ודחוק<sup>3</sup>, וכן מהדוגמא שנקט שם גבינה קשה<sup>4</sup>, וזה דומה לרמת קושי של קרקע קשה, וס"ל דכמו שהנעיצה מפליטה מהסכין כמ"ש הרשב"א דנעיצה מועילה גם לדבר חריף, וכן פסק השו"ע (סי' קכא ז), ה"ה אם חתך דבר קשה

והנה בספר בדי השלחן שם (ס"ק קד) ביאר את דברי האו"ה שהוא מפני שהוא נדבק ביותר לסכין ע"י שצריך ללחצו הרבה לחותכו. וכן ראיתי בלבושי עז (שם ס"ק יד) שג"כ פירש שהוא משום שדוחקא בדבר קשה ביותר נסרך השמנונית בסכין אפילו בפעם אחת, ולפ"ז קושיית הפר"ח לא קשה.

**אמנם** לשיטתם קשה, מהו מקורו של האו"ה שיש ב' סוגי דוחקא לגבי הבעין שנדבק על הסכין, ולומר דמה שהצריכו התוס' (חולין ח:) נעיצה בשימוש קבוע או בשימוש חם דווקא, אינו אלא ברמה מסוימת של דוחקא, אבל בדבר קשה ודחוק אפילו ע"י חיתוך של פעם א' וקר צריך נעיצה, לחידוש כזה צריך מקור. ומ"מ חזינן שהפר"ח פירש שלא כך, עד שדחה שיטתו של האו"ה.

**ונראה** דיש להוכיח כהבנת הפר"ח דדוחקא מבליעה לתוך הסכין, ממ"ש האו"ה (כלל נח דין ח) וז"ל – וכל מקום שהסכין סגי בהדחה מכל שכן המאכל דשייך ביה דיעבד, והיכא שהסכין צריך נעיצה בקרקע המאכל צריך קליפה, והיינו אם הוא בר קליפה והדחה וכו' עכ"ל.

ב. ולפ"ז מיושב מה שהקשה בדי השלחן שם בביאורים (ד"ה נעיצה בקרקע), דכתב החכמת אדם שיש להחמיר על הגבינה בכה"ג להצריך קליפה, זולת במקום הפסד עיי"ש. ותמה שם מהו מקורו של החכ"א להצריך קליפה מהגבינה ונשאר בצ"ע. אך להנ"ל מיושב, דמקורו של החכמת אדם הוא האו"ה בעצמו בדין ח כנ"ל, ולפ"ז מתפרש האו"ה במה שהצריך נעיצה שהוא להוציא את הבלוע, ולא להוריד את הבעין (כמ"ש בדי השלחן).

ג. וכ"כ הלבושי עז שם – אולם נראה דהגבינה קשה דאיירי בה האו"ה אינה גבינה קשה המצויה בימינו, אלא קשה ביותר שקשה לחותכה והדוחקא בה רב, והשיעור בזה צ"ע.

ד. דלא כתוס' בע"ז (ע"ז: סד"ה אמר רב הונא) שכתבו דהנעיצה אינה מעבירה אלא את השמנונית

דסכינא, כמבואר בדבריו שם בריש הסימן דאיירי שחותך דבר ששייך בו דוחקא דסכינא, ואעפ"כ סגי בהגחה, וא"כ מ"ש באות ד' - ואם חתך בו 'דבר קשה', בהכרח שהוא קשה במיוחד, ולכן נקט בדווקא דוגמה של גבינה קשה [כמ"ש גם האו"ה] ורק בזה הצריך נעיצה. ומסוף דבריו שהביא את הדין השני של האו"ה שבמקום שהסכין צריך נעיצה האוכל צריך קליפה, נראה שלמד כדברינו שבדוחקא המיוחדת הזאת יש בליעה והפלטה, ולכן צריך נעיצה לסכין כדי להוציא את הבלוע, וכן קליפה לאוכל להוריד את הבלוע.

**וא"כ** לכא' נמצא דכמו בחותך גבינה קשה בסכין של בשר הסכין צריך נעיצה, ה"ה חתך בכגון גבינה שבעצם אינה קשה אלא שהיא קפואה בסכין של בשר שהסכין צריך נעיצה כדי שיחזור לשימוש לבשרי, וכ"כ בספר דבר חריף (פ"ח דין ו), ושם בהערה לה ציין שכ"כ בשו"ת חלק לוי יו"ד סי' נ' והובא בספר דרכי טהרה סי' צד. ומהגבינה צריך להוריד כדי קליפה כמ"ש החכמת אדם מהאו"ה (אפי' בסכין נקי).

**אלא** שיש מקום לדון בדבריהם, שהרי כתב היד יהודה שנעיצה באבן רך או פחם מהני מצד שהם מחממים את הברזל, דהיינו החיכוך בין הדברים יוצר חמימות, א"כ בדבר קפוא יתכן שהקור מונע את החמימות המועטת של החיכוך, ומנ"ל דגם בכה"ג יצטרכו נעיצה.

ורחוק שהסכין בולע ממנו אפילו בצונן, ובדוחקא כזו כו"ע מודו דדוחקא לבד בלי חריף ובלי חום בולע, דמאי שנא מנעיצה.

**ולדבריו** צ"ל שהאו"ה לא מחלק בין הפלטה מהסכין (לתוך האוכל) לבליעה לתוך הסכין, דלא כרש"י והרא"ש בפ"ק דחולין ח: עיי"ש, מזה שהשווה פליטה מהסכין ע"י נעיצה לבליעה לתוך הסכין ע"י חיתוך דבר קשה.

**ואע"ג** דנעיצה בקרקע מועילה דווקא בנעץ "פעמים, צ"ל דרך בכה"ג ודאי הוא שהכל יצא, אבל כבר בפעם א' שייך שלכל הפחות מקצת נפיק, וא"כ בחיתוך א' בדבר קשה יש לחשוש שבלע הסכין קצת.

**וכן** נראה מדברי החכמת אדם (כלל מז' ד) שלמד את האו"ה כהערך השלחן (דמיירי בדבר קשה במיוחד), ולא כהפ"ח, וז"ל - וזה הכלל, א. אם חתך בו רותח שהיס"ב ועדיין הוא בכ"ר צריך הגעלה. ב. ואם חותך דבר שהיד סולדת בו ומונח בכ"ש יש להגעיל הסכין ובמקום צורך וכו'. ג. ואם חתך בו צונן סגי בהדחה היטב. ד. ואם חתך בו דבר קשה כגבינה קשה, אע"פ שהגבינה צונן צריך נעיצה. וכו' ואם היה בן יומו ונקי וחתך גבינה קשה, כיון שהסכין צריך נעיצה יש להחמיר ולהצריך קליפה, ובמקום הפסד יש להקל עכ"ל.

**הנה** באות ג' כתב שסכין שחותך בו צונן סגי בהדחה היטב, אע"פ שהיה דוחקא



הדבוקה בעין על הסכין, וס"ל דאתרוג אינו דבר חריף, ועיי"ש בפת"ש (קכא ס"ק ט) שהביא מהבכור שור שבעל נפש יחוש לשיטת התוס' ולא יאכל דברים חריפים שנחתכו בסכין של איסור ע"י נעיצה.

## הרב יהודה שרשבסקי

## חומרים המחייבים טבילת כלים

לע"נ א"מ הכ"מ הרב דוד אלכסנדר ב"ר יעקב הלוי שרשבסקי זצ"ל

נלב"ע ביום עשרה בטבת תשפ"ג, תנצב"ה

## מקור דין טבילת כלים

**מתניתין** עבודה זרה (דף ע"ה ע"ב): "הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים את שדרכו להטביל יטביל". רש"י: "כלומר כלי הראוי ליטהר בטבילה אין צריך תיקון אחר, כגון כלי שתשמישו ע"י צונן". על כלים שתשמישם בחמין נאמר בהמשך המשנה: "להגעיל יגעיל, ללבן באור ילבין באור".

**הגמרא** לומדת את חובת הטבילה בכלים הנרכשים מנכרי מן הפסוק בפרשת מטות (במדבר ל"א כ"ג) אודות כלי מדין שנפלו שלל: "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהרו", המלה "וטהרו" יתירה, וממנה דרשו שיש צורך בטהרה נוספת במקווה. לדעת הרמב"ם והרמב"ן טבילת כלים מדרבנן ודרשת הכתובים הינה אסמכתא. לדעת רוב הראשונים טבילת כלים, לפחות אלו הנזכרים בתורה במפורש - דאורייתא.

## כלי זכוית ככלי מתכות דמי

**בפסוק** כ"ב שם מפורטים שמותיהן של שש מתכות\* אליהן מתייחס האמור בפסוק כ"ג אודות דרכי הכשרת הכלים: "אך את הזהב ואת הכסף את הנחושת את הברזל את הבדיל ואת העפרת". הגמרא בע"ז שם מספרת בהקשר לפסוק זה: "רב יצחק בר יוסף זבן מנא דמרדא מעו"כ (רש"י: אדמה וצפיעי בקר מעורבין ועושין מהם כלים), סבר להטבילה, אמר ליה ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה... כלי מתכות אמורין בפרשה"<sup>2</sup>. על זאת מוסיפה הגמ' שיש כלים הדומים במקצת תכונותיהם לכלי מתכות ולכן חייבים גם הם בטבילה אף שאינם מתכות: "הני כלי זכוית הואיל וכי מתבר חזו לתקנינהו ע"י התכה ככלי מתכות דמי ובעי טבילה". כלים מחומרים אחרים, מאידך, פטורים מטבילה.

**הגמ'** במסכת שבת (דף ט"ז ע"א) מבדילה בין כלי זכוית לכלי חרס, ומשווה כלי

א. שמות החומרים המתכתיים הנזכרים בפסוק הינם שמות של יסודות כימיים, כלומר: של חומרים הבנויים מאטומים בעלי שם אחד. תרכובות כימיות, מאידך, בנויות מצירוף של אטומים שונים.

ב. המילה "מתכת" שהינה שם כולל למספר חומרים בעלי תכונות משותפות לא נזכרה בתורה. חז"ל הם שהגדירו את כלל חומרי הכלים הנזכרים בפרשת כלי מדין בשם "כלי מתכות". ישנם חומרים רבים נוספים בעלי התכונות המשותפות לששת החומרים שזכרו בתורה אשר אף הם נקראים בפי הכל מתכות.



מולקולת ההמטיט לברזל טהור ולחמצן המצטרף אל אטומי הפחמן שבפחם ליצירת גז פחמן דו חמצני המתנדף באוויר. תרכובות שכאלו הכוללות אטומי מתכות ואטומים אחרים, דוגמת ההמטיט, הינן חלק מהאדמה ומהסלעים ואין להן כל תכונה מתכתית. התכונות המתכתיות קיימות רק באטומי המתכות הטהורים מהם עשויים הכלים המוכרים לנו ככלי מתכות.

### בין זכוכית לחרס

החרס עשוי מחומר המצוי בסלעים הנקרא חרסית<sup>2</sup>. החרסית נילושה במים, מעוצבת לכלי ומיובשת בתנור. המים המתנדפים מן החרס וכן חומרים נוספים המתפרקים ומתנדפים במהלך החימום מותירים בחרס נקבוביות לתוכן חודרות שאריות מזון המתבשל בכלי החרס. בשל היאחזות שאריות המזון בנקבוביות דין כלי חרס שאין לו הכשרה ברותחין.

**מוצרים** העשויים מחרסית, הן כלי חרס רגילים והן כאלו המצופים בציפוי זכוכיתי, דוגמת החרסית (פורצלן), נקראים כלים קרמיים. לעתים משמשים בביטוי "קרמי" גם בתיאור חומרים אחרים דוגמת שכבת הציפוי של סירים ומחבתות קרמיים, כיריים קרמיות ועוד. הללו יידונו בהמשך.

**הזכוכית** מיוצרת מגרגרים של חול העשוי מסיליקה – תרכובת הכוללת אטום סיליקון ו-2 אטומי חמצן ( $\text{SiO}_2$ ). לסיליקה מוסיפים עוד סוגי חול ובהם

זכוכית לכלי מתכות לעניין קבלת טומאה. אף כאן סיבת ההשוואה היא "כיון דכי נשתברו יש להם תקנה שוינהו ככלי מתכות". הגמרא שואלת: "אלא מעתה יחזרו לטומאתן ישנה ככלי מתכות דתנן (כלים פרק י"א משנה א') כלי מתכות... נשברו טהור, חזר ועשה מהם כלים חזרו לטומאתן ישנה. ואילו גבי כלי זכוכית תנן (כלים פרק ב' משנה א')... נשברו טהור, חזר ועשה מהם כלים מקבלין טומאה, מכאן ולהבא אין למפרע לא". הגמרא מתרצת: "טומאת כלי זכוכית דרבנן, וטומאה ישנה דרבנן, בטומאה דאורייתא אחיתו בה רבנן טומאה, בטומאה דרבנן לא אחיתו לה רבנן טומאה". השוואת כלי זכוכית לכלי מתכת בשל יכולתם להינתך ולשוב לצורתם – הינה רק מדרבנן.

### אבניה ברזל ומהרריה תחצוב נחושת

**המתכות** מופקות מעפרות – סלעים המכילים תרכובות של אטומי המתכת עם אטומים אחרים. (כסף וזהב שונים מיתר המתכות בהיותם מצויים בסלעים במצב של מתכת טהורה, אך גם מהם יש להסיר את כל חומרי האדמה האחרים שסביבם).

**הברזל**, לדוגמא. מופק ממינרל הנקרא המטיט אשר כל מולקולה שלו (יחידה בסיסית) הינה תרכובת הכוללת 2 אטומי ברזל ו-3 אטומי חמצן. לאחר כריית העפרה המכילה את המינרל המטיט מחממים אותו עם פחם ובכך נחלקת

זכוכית שעברה תהליך חימום נוסף שגרם למולקולות המרכיבות אותה להסתדר במבנה גבישי. בהקשר לחיוב טבילת כלים אין נפק"מ בין כלי הקורל לכלי זכוכית רגילים. כלי קורל שיוותך יכול לשוב ולהיפך מחדש לכלי קורל. גם החלק הזכוכיתי של הכיריים הקרמיות הינו זכוכית אשר בחלקה היא גבישית.

**כלי הפיירקס** המתאפיינים בעמידות גבוהה לכימיקלים ולחום הנוצרת בזכות סוג נוסף של חול המצטרף להתך הזכוכיתי הנקרא בורון אוקסיד, אשר יחידותיו הבסיסיות מורכבות מ-2 אטומים של המתכת בורון ו-3 אטומי חמצן. גם הפיירקס יכול להינתך ולהתמצק מחדש<sup>1</sup>.

### מתכות שלא נזכרו בתורה

**לכלל** המתכות, כולל המתכות שלא נזכרו בתורה, מספר תכונות משותפות שסיבתן במבנה האלקטרוני הייחודי להן<sup>2</sup>. חלק מהתכונות הנזכרות רק בדורות האחרונים, דוגמת המוליכות החשמלית, ואולם ישנן תכונות המוכרות מקדמא דנא, כגון: הברק, הולכת החום (חם מקצתו חם כולו) ועוד. יש אפוא לדון האם מתכות

האלומינה המורכבת מאלומיניום וחמצן ( $Al_2O_3$ ). החול הזכוכיתי ניתך, מעוצב לצורת הכלי המתבקשת ושב ומתמצק בקירור.

**שברי כלי זכוכית** ניתנים להתכה, לעיצוב מחדש ולמיצוק המחזיר את הכלי לקדמותו. בכך דומה הזכוכית למתכת ולכן כלי זכוכית חייבים טבילה. שלא כמתכות וכזכוכית, חרס שיוותך ויתמצק יהפוך לזכוכית, שכן החומרים מהם עשויה החרסית יתפרקו לחומרים זכוכיתיים. עץ אינו יכול להגיע לטמפר' ההתכה מפני שקודם לה הוא יישרף.

### סוגי זכוכית

**הזכוכית הרגילה** הינה אמורפית, כלומר: האטומים המרכיבים את יחידותיה אינם מסודרים במבנים אחידים. שינויים מתבקשים בתכונות הזכוכית כמו עמידות לחום ואי שחיקה ע"י חומרים זרים מתאפשרים כאשר חלק מן הזכוכית מקבל מבנה של גבישים מסודרים.

**כלי הקורל** עשויים מ-3 שכבות של זכוכית אשר חלקן זכוכית גבישית דהיינו

ד. כאן המקום להעיר על דבר טעות המופיעה בחיבורים אחדים אודות הפיירקס, בעקבות פרסום מלפני כ-60 ע"י אחת הרבנויות בארץ שמאחר והפיירקס מתוסף במתכת יש להחמיר בו לעניין בליעת איסורים ולהחשיבו כחייב טבילה דאורייתא. הדברים אינם נכונים. מדובר בתרכובת הכוללת אמנם אטומי מתכת, במצבה כתרכובת בין אטומי בורון לאטומי חמצן אין לה תכונות מתכתיות. גם החרסית הינה תרכובת הכוללת אטומי אלומיניום, ולעתים תרכובת ברזל וכן החול הזכוכיתי הרגיל כולל תרכובות אלומיניום, ובכל זאת כלי חרס וכלי זכוכית אינם כמובן כלי מתכת לשום דבר וענין. ה. אטום מורכב מגרעין מכיל מטענים חשמליים חיוביים הנקראים פרוטונים אשר סביבו חגים מטענים שליליים הנקראים אלקטרונים. בגופים המתכתיים חלק מהאלקטרונים חגים יחד סביב כל הגרעינים ויוצרים ענן אלקטרוני. בכך ניתן להסביר את תכונות המתכות.

לדעת התפא"י הינה: "כל הנרקע בפטיש רקועי פחים נקרא מתכות".

**לעומת דברי התפא"י**, הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אג"מ יור"ד ג' כ"ב) דן לפטור מטבילה כלי מתכות שלא נזכרו בתורה, וז"ל: "כלי אלומיניום שהוא מתכת חדשה שלא נזכרה בתורה נראה דמהתורה אינם צריכים טבילה, דממה שנקט הקרא שש מינים בשמותיהם ולא נקט כלל כלי מתכות מוכרחין לומר דדוקא הני מקבלין טומאה וצריכין טבילה, ולא כלים ממינים אחרים". באם אין בתכונות המשותפות המאפיינות מתכות משום סיבה להגדרתן ההלכתית אלא כל האמור במתכות הינו דין פרטני למתכות שנאמר בתורה, קשה לכאורה מדוע ראו חכמים להשוות כלי זכוכית לכלי מתכות, לעניין טבילת כלים ולעניין קבלת טומאה, בשל הדמיון שיש להם לתכונה כללית של מתכות בהיותן ניתכות ומתמצקות. הגר"מ פ" עונה בהמשך דבריו על שאלה זאת. מכל מקום מסקנת האג"מ: "אבל נראה דטבילה מדרבנן צריך כמו כלי זכוכית". כלי מתכות אחרות לא גרועים מכלי זכוכית.

**ע"פ המובא להלן** שכלי פלסטיק הניתכים ומתמצקים פטורים לדעת רוב הפוסקים מטבילה משום שחז"ל לא תקנו זאת בהם, י"ל דמאחר וחז"ל השוו זכוכית למתכות בשמן הכללי הרי שחז"ל ראו לדון כל אשר בשם מתכת ייקרא בדיני שש המתכות הנזכרות בתורה.

אחרות שלא נזכרו בשמן בתורה אף הן בכלל המתכות שנזכרו בתורה – לכל דיניהן.

**התפארת ישראל**, בפתיחתו לסדר טהרות הנקראת "יבקש דעת", דן בשאלה זאת ומציין את הרקיעות כתכונה המשותפת לכלל המתכות. הרקיעות היא האפשרות להכות על גוף מתכתי ולגרור לו להתמתח ולהיעשות דק יותר, אך לא להישבר. גם תכונה זאת מוסברת ע"פ מודל המבנה האלקטרוני של הגופים המתכתיים.<sup>1</sup> וז"ל התפארת ישראל: "כלי כולל כל כלי העשוי מט' מינים: מתכות, עץ, עור, עצם, בגד שק, חרס, נתר, זכוכית. אמנם מתכת כולל ו' מינים: זהב כסף, נחושת ברזל, בדיל ועופרת". על הדברים הללו מוסיף התפא"י בסוגריים שהם דברי הגר"א, ואולם דעתו שלו היא שהגדרת כלי המתכת רחבה יותר: "לפעמים זה לא דווקא דהרי בעתים הללו מצאו הטבעיים כמה מיני מתכות חדשים שלא שערום אבותינו". לתפא"י ברור היה שהמתכות החדשות נדונות כשש המתכות שנזכרו בתורה. הוא מעלה אפשרות (שאינה תואמת את ההגדרות המדעיות) שמתכות אלו אינן מתכות אחרות אלא הינן בכלל שש המתכות ובכך ניתן יהיה לדוןן כמתכות גם לדברי הגר"א. מ"מ הלכה למעשה כל חומר התואם את ההגדרה הכללית של המתכות, עפ"י תכונותיהן המשותפות, יידון כמתכת אף שמדובר בחומר שהופק בתקופות שלאחר מתן תורה. הגדרת המתכות הכללית

ו. הפעלת כוח על מתכת מעתיקה ממקומם את גרעיני האטומים ואולם במקום שבירה הענן האלקטרוני ממשיך לשמר את המתכת כגוף אחד אף כי במבנה שונה.

כדין הציפוי. וכן הוא ברמב"ם פרק י"ז מהל' מאכ"א הל' ו': "וכן כלי חרשים אינו צריך להטביל, אבל השועין באבר הרי הן ככלי מתכות וצריכין טבילה".

**תוס'** (שם ד"ה "והלכתא כסופו"): "היינו בכלים שמחפים באבר מבפנים אבל אם מחפין מבחוץ... אין צריכין טבילה כיון דאין משתמשין בהן דרך המתכת". כדברי התוס' כתב הטור (יור"ד סימן ק"כ).

**הבית** יוסף הביא דברי הר"ן: "דאיכא מ"ד דהא דאמרין כלי קוניא הלכתא כסופו דווקא כשהוא מצופה קוניא מבית ומחוץ, לפיכך כל שאינו מחופה טובול בלא ברכה". עוד מביא הב"י דעת הסמ"ק שטבילת כלי חרס מצופים עופרת מבפנים הינה בלא ברכה "לפי שאינן עשויים אלא לנוי". הדרכי משה (ס"ק ה') הביא שכן דעת האיסור והיתר. הרמ"א בשו"ע (סימן ק"כ סעיף א') כתב: "יש אומרים דכלים המצופים באבר אפילו בפנים יטבול בלא ברכה וכן נוהגים". הגר"א (ס"ק ב') כתב שאלו הן דברי הר"ן שדין הגמ' נאמר במצופין מבית ומחוץ אבל בלאו הכי יטבול בלא ברכה.

**בדברי** הסמ"ק שהגדיר ציפוי מבפנים בלבד כנוי בעלמא נראה לפרש שרק כאשר ניתן לראות בציפוי העופרת כלי בפני עצמו

**הגר"ח** פדווא זצ"ל סבר שכלי אלומיניום פטורים לגמרי מטבילה, ואולם מאחר ורבו גאב"ד טשעבין זצ"ל העלה אפשרות שאלומיניום הינו מין ברזל נהג הוא לטבול כלי אלומיניום בלי ברכה.<sup>1</sup>

**מתכות** שלא היו בשימוש בזמנים קדומים הינן מתכות שאף שהיו חלק מתרכובות המצויות בחול ובסלעים מאז ששת ימי בראשית, שוכני תבל לא עסקו בפירוקן הכימי המניב מתכת טהורה בעלת התכונות הייחודיות למתכת.<sup>2</sup>

### כלי קוניא

**בגמרא** בעבודה זרה (ע"ה ע"ב), בהמשך סוגיות טבילת כלים: "קוניא פליגי בה רב אחא ורבנא, חד אמר כתחילתו וחד אמר כסופו. והלכתא כסופו". רש"י: "קוניא כלומר: פלומיר". תרגום ש"ס עוז והדר: "למשוח בעופרת". המשך דברי רש"י: "תחלתו של חרס וחופין אותו בחופיא של אבר ותשמישו ע"י צונן וניקח מן העובד כוכבים". מדובר בכלי שעיקרו חרס הפטור מטבילה, וציפוי – הבא במגע עם המאכלים שבכלי – מהמתכת עופרת אשר כלי העשוי ממנה חייב בטבילה. נחלקו האמוראים האם כלי שכזה פטור או חייב בטבילה. ההלכה שנפסקה בגמרא היא שאולינן בתר סופו, והכלי חייב בטבילה

ז. נפ"מ גם לעניין כלים חד פעמיים מאלומיניום אשר בחיוב טבילתם נחלקו פוסקי דורנו. באם מדובר בחומר שחיובו רק מדרבנן יש יותר מקום להקל.

ח. האלומיניום הינה מתכת שימושית שלא נזכרה בתורה ולא הייתה בשימוש בתקופת חז"ל. נירוסטה, הנזכרת בחיבורים שונים כדוגמא נוספת למתכת חדשה, אינה אלא ברזל המתוסף במתכות אחרות: ניקל וכרום, למניעת היווצרות חלודה. הניקל והכרום הינן אמנם מתכות חדשות, אך כמותן קטנה לעומת הברזל שבנירוסטה. דין הנירוסטה כדין ברזל.

במצופים זכוכית, כשם שלא שללו דין קוניא במצופים במתכת אחרת, אלא שידוע היה להם שכלי הקוניא הנזכרים בגמרא הינם כלים המצופים עופרת.

**דברי הערוך** אותם מזכיר הפרי תואר מובאים בתוס' במסכת ע"ז (דף ל"ג

ע"ב) בסוגיא העוסקת בכלים שאחסן בהם הגוי יין. הגמרא שם דנה בכלי קוניא מסוגים שונים. התוס' בד"ה "קוניא" חולקים על הסברו של רש"י שמדובר בכלי חרס מצופה אבר ומפרשים: "לכך פירש ר"ת קוניא היתוך זכוכית שלא נתבשל כל צרכו והוא מן החול כמו כלי חרס והוא מן החול... ואע"ג דכלי זכוכית שלם לא בלע כיון דאין בו אלא חיפוי של חרס בלע, וכן פירש הערוך". החרס והזכוכית עשויים מחומרים דומים, ובחלקם אף זהים, שמקורם באדמה. הבישול המדובר הינו כנראה ההתכה המתרחשת בייצור הזכוכית. הבישול שאינו כל צרכו הינו חימום בו רק חלק ממרכיבי החומר ממנו נעשה הכלי ניתכים. בערוך עצמו (ערך "קנא") איתא: "תחילתו חרש וסופו טחין אותו בזכוכית".<sup>ט</sup>

אשר החרס משמשת בסיס לעיצוב צורת ההיתוך המתכתי לצורת כלי - הכלי חייב בטבילה בברכה. באם הציפוי מוגדר רק כנוי (יתכן והכוונה לכל שימוש טפל לכלי העיקרי) יש מקום להסתפק אם בכך סגי לחייב את הכלי בטבילה.

**הש"ך** (סימן ק"כ ס"ק ב') דן בכלים המצופים זכוכית, וז"ל: "וכתב האיסור והיתר הארוך כלל נ"ח דין פ"ב דהמצופים בזכוכית דינם כמצופים באבר". מאידך הפרי תואר (ס"ק ג') כתב: "הרי"ף והרמב"ם והר"ן וגם התוס' בשלהי ע"ז כולם סברו דמצופים באבר אלא דהערוך פירש בזכוכית. ונראה דכיון דכולהו רבוותא לא אמרו אלא באבר דווקא באבר הוא דדמי למתכות אבל לא בזכוכית. ואיכא טעמא במילתא דכיון דזכוכית לא הוי אלא משום דדמי למתכות והוא לכלי חרס יחשב לא החמירו בו להצריך כלי חרס דמצופין בו דהא איכא למ"ד בש"ס דאפילו המצופים באבר א"צ טבילה". יש להעיר דלכאורה אין הכרח שהראשונים שפירשו שכלי הקוניא מצופים בעופרת שללו דין כלי קוניא

ט. התוס' והערוך מתארים לכאורה את שתי השיטות הידועות מקדמא דנא לייצור כלי חרס (פורצלן) - חרס מצופה בשכבת זכוכית דקיקה. השיטה האחת, היא ציפוי כלי חרס מוכן בהיתוך זכוכיתי חיצוני. לכך נראים מכוונים דברי הערוך. השיטה השנייה היא ייצור כלי חרס מחרסית, חול זכוכיתי והחומר פצלת השדה. חימום לטמפ' של 1300-1400°C מביא להתכה של פצלת השדה בלבד. קירור הכלי מותיר את פצלת השדה כשכבה זכוכיתית המצפה את הכלי. לשיטת ייצור זאת התכוונו לענ"ד התוס'.

ההיתוך החיצוני נקרא גלזורה (glaze). כלים המצפים זכוכית שמקורה בחומרי הכלי עצמו נקראים vitrified. מטרת החיפוי לחצוץ בין הנוזלים שבתוך הכלי לבין הנקבוביות שבדופן כלי החרס וכן לנוי. לדברי התוס' א"א לסמוך שהחיפוי אכן מצליח למנוע לחלוטין חדירת חומרי טעם לנקבוביות החרס ודין כלי קוניא ככלי חרס לעניין בליעת איסורים.

טבילה כשניקחין מן הנכרי לפי שידוע שעשייתן מן החול ומן האדמה וכלי מתכות אמורין בפרשה. ואע"ג דשיעי טפי (פניהם חלקים יותר מכלי חרס וגילים. י.ש) לית לן בה, דהא כלי זכוכית שיעי טפי מנייהו ואי לא משום דכי נשברו יש להן תקנה להתיכן, משום הכי ככלי מתכות שוויהו, ואי לא הכי לא, והני לית להו הך תקנא, ע"כ פשוט בעיני להתירן בלא טבילה וכן לא שמענו ולא ראינו מעולם מי שהצריך טבילה". היעב"ץ הוסיף ודן בענין כלי פורצלן שבלעו איסור האם דינם ככלי זכוכית או ככלי חרס: "...אע"ג דברייתן מן החול לאו ככלי חרס דמו ... דאידי דשיע לא בלעו דומיא דכלי זכוכית דלא בלעי מהאי טעמא. ולפ"ז יש בכלים הללו דרך ששוין בה לכלי חרס ודרך ששוין בה לכלי זכוכית, ושניהן להקל. טבילה לא בעי ככלי חרס ואינן נאסרין בדרך תשמישן ככלי זכוכית". ניתן להבין מלשונן שציין שכלי הפורצלן שיעי ובכך דמו לכלי זכוכית, ולא ציין שמחפים אותם בזכוכית ממש - שכלי הפורצלן אליהם נתכוון הינם כלי חרס שנוצרו בהם חלקלקות זכוכיתית מתוך חומרי החרס, כפי שתיארו התוס'. מאחר וכלי חרס אינם יכולים להינתן ולשוב למצבם שקודם ההיתך פטורים הם מטבילה.

**לדברי היעב"ץ** יתכן לומר שדין הגמ' בכלי קוניא החייבים בטבילה, אליבא דהראשונים שמדובר בחיפוי זכוכית ולא במתכת בדווקא, הינו בהיתך זכוכית חיצוני.

**דעת הפרי חדש** (ס"ק ד') שבין המצופים אבר ובין המצופים זכוכית חייבים בטבילה, והביא שכן כתבו גם רבינו ירוחם, ר"י מלוניל ונימוקי יוסף.

**האם זכוכית החרסינה חזי לתקניהו ע"י התכה**

**בספר משמרת הבית** (הגרמ"מ קארפ שליט"א) הל' טבילת כלים פרק ד' סעיף ז' כתב: "כלי חרס המצופים בזכוכית אפילו מבפנים ומבחוץ טעונים טבילה בלא ברכה, אבל מצופים מבחוץ או לנוי אין טעונים טבילה". בהערה שם ביאר שהטבילה בלא ברכה הינה עפ"י הפר"ת, והוסיף דקשה על הסוברים שחיפוי זכוכית מחייב טבילה שהרי אם יותך כלי החרס המצופה א"א למצקו מחדש ככלי חרס מצופה זכוכית. (אפשר דכוונתו דבשלמא בחיפוי מתכת י"ל שהמיוצק מחדש אינו סיבת חיוב הטבילה במתכת. רק השוואת הזכוכית למתכת הינה משום הדמיון באפשרות המיוצק מחדש של זכוכית בדומה למתכת). ונראה לכאורה לתרץ דמאחר ואם כל כלי החרס המצופה זכוכית יותך ויתמצק יהיה הוא כולו כלי זכוכית, סגי בכך לשכבת הזכוכית החיצונה, שתשוב ותהא זכוכית לאחר המיוצק כחלק מכל הכלי שיהיה לזכוכית.

**הטענה** האמורה לפטור כלי חרס מצופה זכוכית מטבילה הועלתה כבר ע"י היעב"ץ (שו"ת חלק א' סימן ס"ז) הדן בכלים הנקראים פרצליין, וז"ל: "נ"ל שאינן צריכין

י. צ"ע מדברי התוס' שם אודות כלי קוניא: "ואע"ג דכלי זכוכית שלם לא בלע הכא כיון דאין בו אלא חיפוי על החרס בלע".

דכלי פארצעל צריכים טבילה, ולא דקדוק בין כלי גליזריט ובין אינם גליזריט, אך גם הגליזריט טוב לטבילן בלא ברכה" (כנראה בגלל האמור בפרי תואר).

**לעצם** ההשוואה בין ציפוי מתכת לציפוי זכוכית לעניין חובת הטבילה וההבחנה בינם לחיפוי מניה וביה, למרות שגם כלי חרס המצופה ציפוי חיצוני לא ישוב לתיקונו לאחר שיותך, שמא ערוך השולחן סבר שדי בכך שחומר המתכת וחומר הזכוכית בהיותם לבדם שבים ומתמצקים כדי לחייב בטבילה את המחופה בהן. הציפוי הזכוכיתי הנוצר מפצלת השדה שבתוך חומרי כלי החרס, אינו נדון כזכוכית.

**מחברי** ספרי הלכה למעשה מצטטים יודעי דבר האומרים שכלי החרסיה בימינו מצופים בהתך זכוכיתי חיצוני ולכן יש יותר מקום לחייבם בטבילת כלים. י

### כלי אמייל

**כשם** שאזלינן בתר ציפוי הכלי לחיוב טבילה יש מקום לומר שאזלינן בתר ציפוי הכלי גם לפטור מחובת טבילה – כאשר הכלי העשוי מחומר המחייב טבילה מצופה בחומר שהעשוי ממנו פטור מטבילה.

**האחרונים** דנו בכלי אמייל שהינם כלי מתכת מצופים האם חייבים הם בטבילה. על מהות האמייל כתב הגר"א פפופר זצ"ל (קש"ע הל' בב"ח חלק ב' פרק י"א

ואולם, שכבת זכוכית הבאה מתוך הכלי אינה חשובה דייה להיות מוגדרת כשבה לתיקונה בהיותה חלק מכלי זכוכית שלם, וכמוה כעיקר הכלי שאינו שב למצבו לאחר שהותך והתמצק. (צ"ע מדברי התוס' הנ"ל, כפי הנלענ"ד בהבנת דבריהם, דכלי מצופה מיניה וביה נאמר חיוב הטבילה).

**לעומת** דברי היעב"ץ, הגרמ"מ קרפ, שכאמור סתם וכלל גם חרס המצופה בהיתך זכוכיתי חיצוני שאין לחייבו טבילה משום שאם ינתך א"א להחזירו למצבו קודם ההיתך - צ"ע היאך יפרנס את השיטות שקוניא הנזכר בגמרא הינו כלי מחופה זכוכית.

**חילוק** מפורש בין כלים בעלי חיפוי זכוכיתי שמקורו מחומרי הכלי עצמו לבין כלי חרס המצופה בזכוכית חיצונית מצינו בדברי ערוך השולחן (יור"ד סימן ק"כ סעיף כ"ט), וז"ל: "והנה בימינו אלה בכלל המדינות עיקר תשמישי כלי סעודה קערות גדולות וקטנות משל חרס מלובנים יפים וברים שקורין... פארצעל. ורק הם מלובנים באש, והעולם נהגו להטבילן, ואינו מובן... והרי אין בהם הטעם שאמרו חז"ל בזכוכית הואיל וכי נשתברו יש להם תקנה שווינהו ככלי מתכות, ואלו כשנשתברו אין להם תקנה ככל הכלי חרס... ולכן חלילה לברך על טבילתן... דאינם צריכים טבילה. ויראה לי דאולי בימים הקדמונים היו הכלים האלה מצופים בזכוכית דק שקורין גליזריט. ואלו ודאי צריכים טבילה דחיפוי בזכוכית הוי כציפוי במתכות, ... ומזה נשתרבב המנהג

יש להטביל את הכלי בברכה משום שהוא כלי מתכת המצופה זכוכית".

### ציפוי קרמי וציפוי טפלון

**בסעיף ט'** שם נכתב: "כלי חרס המצופים בחומר הנקרא קרמי יטבלנו בלא ברכה" בהערה ט"ו שם כתב: "והטעם משום שמסתבר שהציפוי אינו עשוי מתכת או זכוכית וממילא דינו תלוי במחלוקת הפוסקים בדין כלי המצופה בחומר הפטור מטבילה"<sup>7</sup>.

**בסעיף ח'** שם כתב: "כלי מתכת המצופה בחומר הפטור מטבילה (כגון מחבת המצופה טפלון<sup>8</sup> וכדו') חייב בטבילה בברכה.

סעיף ה'): "בכלי אמייל נפלה מחלוקת עצומה בין גדולי הפוסקים בדורות שלפנינו אם מועילה להם הגעלה מחשש שציפוי האמייל הוא חרס". מאחר והזכוכית והחרס עשויים מחומרי אדמה ויצרני האמייל שמרו בסוד את הדרך בה נוצר ציפוי האמייל, גדולי הפוסקים הסתפקו האם מדובר בהפיכת החול לחרס או בהתכתו ומיצוקו כזכוכית. הג"ר מרדכי פיליפס שליט"א בספרו טבילת כלים פרק ג' הערה ט' כתב: "אמנם עפ"י בירור שנעשה אצל מומחים השתנתה מציאות עשיית האמייל וכיום חומר זה נעשה מזכוכית המותכת בחום גבוה שמערבין בה מעט חרס"<sup>9</sup> ולאחר שהאבקה נמסה מצפים בה כלים"<sup>10</sup> ולפי"ז

יב. אין מקום להבחנה שכזאת. חומרים רבים משותפים לזכוכית ולחרס. ההבדל ביניהם, כאמור לעיל, בדרך הייצור. חרס: לישא במים, עיצוב הכלי וייבושו. זכוכית: התכת החומר לתוך דפוס ומיצוקו בקירור.

יג. ככל הנראה מאז ומעולם האמייל היה חיפוי זכוכיתי על פני מתכת, אך, כאמור, היצרנים העדיפו שהציבור יטעה בהבנת התהליך. עיקר הנפ"מ בכלי אמייל הייתה החומרא שהחמירו בכלים אלו שכולעים הם איסורים כחרס וא"א להכשירם.

עקרונית ניתן לצפות מתכת בחול זכוכיתי ובחרסית תחת לחץ וחום בתהליך הנקרא סינטור (sintering). יש מקום להגדיר חומר זכוכיתי שעבר סינטור כחרס לענין בליעות איסור.

יד. כלי חרס קרמיים הינם כלי חרס מצופים זכוכית. החרסינה שנדונה לעיל הינה אחת הדוגמאות. ואולם, הציפוי הקרמי של סירים ומחבתות מתכתיים שונה לגמרי מהקרמיקה המוכרת. מדובר בחומר הנקרא TEOS אשר מקורו אמנם מהסיליקה שבחול, אך הסיליקה עברה שינויים כימיים מופלגים בידי אדם עד להפיכתה לחומר המדובר. תהליך הציפוי כולל התזה על דפנות הכלים המחוממים לטמפ' של 450-600°C, בתנאים אלו מתאחדות מולקולות ה-TEOS לשרשרות ארוכות הנקראות פולימרים - בדומה לכל החומרים הפלסטיים. אין בידי מידע האם ניתן להתיק ולמצק את הפולימר מבלי שיתפרק קודם שיגיע לטמפ' ההתכה, ואולם רבים מפוסקי הדורות האחרונים סברו שהפולימרים הסינתטיים שלא הוכרו בזמן חז"ל פטורים מטבילת כלים אף אם ניתן להתיכם ולמצקם כמתכות.

טו. הטפלון אף הוא פולימר אשר היחידה החוזרת בשרשרת המולקולרית שלו הינה:  $C_2F_4$ . C-פחמן. F-פלואור. הטפלון ניתן בטמפ' של 327 מ"צ, כבר בטמפ' של 260 מ"צ המבנה שלו נפגע. בכך



בהערה י"ג שם כתב שזוהי דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל והגר"ש ואזנר זצ"ל משום שהציפוי דק ואין לו חשיבות. גם במדרין הכשרות של העדה החרדית כורכים בחדא מחתא את כלי האמייל ואת הכלים המצופים ציפוי פולימרי: "כלים בציפוי טפלון, קרמי ואמייל אינם צריכים הגעלה. המיוצרים בחו"ל טעונים טבילה". (מדרין תשפ"ג חלק א' עמ' 22). לענ"ד הדברים קצ"ע שכן יש לציפויים הללו, הפטורים כשלעצמם מטבילה, משמעות שימושית רבה. הציפויים מונעים הידבקות של שיירי מזון לדפנות הכלי ומאפשרים טיגון ללא שמן.

בקיור. בכך דומים כלי הפלסטיק לכלי מתכות ולכלי זכוכית.

**המנחת יצחק** (חלק ג' סימן ע"ו) כתב אודות כלי פלסטיק: "וכתבתי להטביל אותם בלא ברכה... דאם יש לו תקנה ע"י התכה הוי ככלי זכוכית וצריך טבילה, אך מ"מ אין לברך משום שכתב כ"ת בשם מלמד להועיל די"ל כיון דחו"ל לא גזרו רק על כלי זכוכית לא חל הגזירה על שאר דברים".

**רובא** דעלמא נהגו להקל בטבילת כלי פלסטיק.

#### סכין קרמי

**הסכין** הקרמי עשוי מהמינרל צירקוניום די אוקסיד הנקרא גם צירקוניה. "טמפ' ההתכה של צירקוניה גבוהה מאד:  $2600^{\circ}\text{C}$ , ואולם מדווח על ייצור בפועל של חפצים מהתכי צירקוניה השבים ומתמצקים, ולכן נראה שדין הצירקוניה לעניין טבילת כלים כדין זכוכית ויש להטבילם בברכה. ואולם מאחר וכנראה בזמן חז"ל הצירקוניה לא הייתה מוכרת, ובוודאי שלא אז דרכים להתכתה בחום כה גבוה – הרי שאליבא דהסוברים שאלומיניום פטור מטבילה, אף

**בספר** "טבילת כלים" (הגר"צ כהן זצ"ל) פרק י"א סעיף צ"א כתב: "מחבת לטיגון בלא שמן (טפלון) ציפוייה הפנימי מחומר פלסטי ועל כן לא יברך על טבילתה".

#### כלי פלסטיק<sup>13</sup>

**את** מרבית החומרים הפלסטיים ניתן להתיר ולמצק מחדש. כלי הפלסטיק מיוצרים מגריי פלסטיק הניתכים לתוך דפוס שצורתו כצורת הכלי המבוקש ומתמצקים

דומה הוא לחרס שא"א להתיכו ולמצקו מחדש כחרס. ציפוי משטחי מתכת במעטה טפלון נעשה בהתזה של גריי טפלון על המשטח וחימום האבקה לטמפ' נמוכה מ- $260^{\circ}\text{C}$ . חימום הגורם לגרגרים להיצמד זה לזה. תהליך סינטור.

**טז.** כלי הפלסטיק הינם פולימרים סינתטיים המיוצרים מזה כ-100 שנים. הרכיב החוזר בשרשרת (מונומר) מופק בד"כ מנפט.

יז.  $\text{ZrO}_2$  - צירקוניום (סוג של מתכת).  $\text{O}-\text{Zr}$  חמצן. החומר נוצר מקלייה של תרכובות צירקוניום המצויות באדמה. בדומה לתרכובות בין מתכות אחרות לבין חמצן שהוזכרו במאמר כמו האלומינה שבזכוכית המורכבת מאלומיניום וחמצן וההמטיט הכולל ברזל וחמצן וממנו מפיקים ברזל טהור – גם לצירקוניום הדו חמצני אין כל תכונה של מתכת.

אין ודאות שדינו כדין כלי זכוכית הנוצרים מהתך זכוכיתי שהתמצק לעניין בליעת איסורים אשר אודותם איתא בשו"ע או"ח סימן תנ"א סעיף כ"ו: "כלי זכוכית... א"צ שום הכשר שאינם בולעים". יש מקום לחוש ולומר שהסינטור דומה ליצירת חרס, ויש לראות בסכין הקרמי כלי בולע שא"א להכשירו<sup>1</sup>. מדובר בשאלה הטעונה הכרעה, שכן עקרונית הסינטור יוצר משטחים ללא חללים.

שכלול הוא בהגדרה הכללית של מתכות, נראה שאף כלי הצירקוניה פטורים אף שהצירקוניה הינה סוג של זכוכית.

**עפ"י** המנהג הרווח לטבול כלי אלומיניום בברכה דומה שאין מניעה לטבול גם סכינים קרמיים בברכה. מאחר והסכין הקרמי לא מיוצר מהתך צירקוניה אלא מאבקת צירקוניה המתחממת תחת לחץ לטמפ' נמוכה מטמפ' ההיתוך (תהליך סינטור),



יח. אין בכך סתירה לדין הזכוכית של הצירקוניה לעניין טבילה. סכין שנוצר בסינטור ויותר ישוב ויתמצק.

## הרב אברהם ויס

### בירורים בהלכות כיבוד אב ואם

#### בענין קדימת כבוד אב לכבוד אם

חולים ומבקשים מהבן שיביא להם תרופות, כיוון שבשעה שהאישה חולה אינה חייבת בכבוד בעלה, כבוד שניהם שווה ואדרבה הבעל מחויב בריפוי אשתו, ומקורו בפת"ת הנ"ל, וביאר את טעם הא דמ"מ מסתפק הפת"ת דאפשר דלא אזלינן בתר כל מקרה לגופו אלא הוי גדר דמצוה - כיוון שבד"כ אתה ואמך חייבין בכבוד האבא יש עדיפות לכיבוד האב, ולפי הבנה זו אף במלאכה שהאישה לא מחויבת לבעלה בכל זאת יש עדיפות לכיבוד האב.

**ב. עוד** הסתפק בקונטרס הנ"ל (בסעיף מ"ג) אם אביו ואמו זקוקים לתרופות ואביו מבקש שיקנה מכספי הבן תרופה והבן מסכים, והאם מבקשת שיביא לה תרופה ללא צורך שהבן ישלם [כגון מקופת חולים וכדו'], האם כה"ג דהוי משל בן אמרינן כיוון שאין הבן מחויב לכבד אביו אין כאן מצות כיבוד אב וממילא מחויב לשמוע בקול אמו, או דאחרי שהבן מסכים לכבד את אביו משלו יש כאן חיוב כבוד אב, ואם כן איזה שרוצה יקדים, ותלה זאת במחלוקת גאב"ד דביאליסטאק עם הרע"א שמובאת בשו"ת רע"א (קמא סי' ס"ח), דגאב"ד ביאליסטאק סבר דאחר שהבן אינו

**בגמרא** בקידושין לא. מבואר דבאבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים, מניח כבוד אימו ועושה כבוד אביו מפני שהבן ואימו חייבים בכבוד האב, ובנתגרשה האם כיוון שאין האם חייבת בכבוד האב - כבוד שניהם שווים עליו.

**הרמב"ם** פ"ו מהל' ממרים הל' י"ד פסק את הדין, שכבוד האב קודם לכבוד האם, ולא הזכיר דין נתגרשה, אך הרדב"ז שם ביאר דכיוון שהרמב"ם כתב דהטעם הוא מפני שהבן והאם חייבים בכבוד האב א"כ מובן שבנתגרשה כבוד שניהם שווה.

**הטור** בס' ר"מ הביא גם את דין נתגרשה ששניהם שווים לכבדם, וכתב הב"י דבכה"ג לאיזה שרוצה יקדים.

**א. הפתחי** תשובה (שם) סק"ט כתב דלפי"ז אם אביו אמר לו לעשות מלאכה שהאם לא מחויבת לעשות לבעלה, וגם האם אמרה לבן לעשות לה מלאכה, בכה"ג לא שייכת הסברא שהבן והאם חייבין בכבוד האב, וא"כ כבוד שניהם שווה<sup>א</sup>, ומ"מ סיים דאין זה ברור. ועל דרך זו כתב הגאון ר' יצחק זילברשטיין שליט"א בקונטרס הלכות כיבוד אב ואם (הערה ל"א) שאם אביו ואמו

א. וכתב שמדוקדק לפי זה הא דנקטו 'השקיני מים' מפני שזו לעולם חייבת אף אם הכניסה לו כמה שפחות.

דמצות כבוד אביו קודמת הרי לכאור' ראוי היה לומר דמצוה חיובית של כבוד האם קודמת למצוה קיומית של כבוד האב.

**ואולי** י"ל עפ"מ שמבואר בדברי רע"א עצמו שם דכשנותן המעות במתנה לאביו הוי קיום המצוה כדינא, דאחר שנתן שוב הוי מצוה חיובית, אך עדיין צ"ב דסו"ס בנתינה עצמה הבן מכבד מממון שלו בטרם ההקנאה לאביו, ושוב נימא דכבוד אמו קודם.

\*

### בגדר הכלל אתה ואמך חייבים בכבוד האב

**חזו"ן** דבמצוה שא"א לעשות ע"י אחרים לא נחלקו, וסברי שמניח כבוד אבא והולך לקיים את המצוה.<sup>2</sup>

**וכתב** הר"ן (שם יג:) דהא דהדין כאיסי בן יהודה, הנ"מ כששתי המצוות לפניו, אבל התחיל במצוה אע"פ שאפשר לעשותה ע"י אחרים, אפילו נזדמנה לו מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים לא יניח את המצוה הראשונה שעוסק בה, דקיי"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה ולא מפלגין בין מצוה למצוה. והובאו דבריו לדינא ברמ"א בסי' ר"מ סע' י"ב. והנה לכאור' ה"ה בהתחיל לעסוק בכבוד האם, דאין לו להפסיק בשביל לעסוק בכבוד אביו, אלא שיל"ד בזה כדלהלן.

מחויב לכבד משלו אין כאן מצות כיבוד אב כלל, וא"כ מסתבר דחייב בכבוד האם, ואילו רע"א כתב דודאי אחרי שהבן מסכים לשלם ודאי יש כאן קיום מצווה של כבוד אב ולא חשיב אינו מצווה ועושה, אלא דבמקום חסרון כיס לא חייבה התורה, אבל אם מקיים ודאי יש כאן קיום מצוה. ולכן לפי הרע"א ודאי הדין דאיזה שירצה יקדים, אמנם צ"ב גם לסברת רע"א שיש כאן מצות כיבוד אב לכאורה הוי רק כמצוה קיומית, דהא צריך להכניס את עצמו לחיוב ע"י שמסכים לשלם, וא"כ אמאי נקט רע"א

**א. יש** לעיין בדין מי שהתחיל לכבד את אמו ואח"כ ציווה אביו. האם צריך להפסיק בכבוד אמו ולעסוק בכבוד אביו, או דכה"ג אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה, ודוקא היכא ששניהם לפניו אמרינן דכבוד אביו קודם.

**ולכאורה** נראה דספק זה דומה לנידון אחר שנידון בגמ' קידושין לב. - אלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה שאני ואבא חייבים במצוה, איסי בן יהודה אומר אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים תיעשה ע"י אחרים וילך הוא אצל אביו, אמר רב מתנה הלכה כאיסי בן יהודה, [וכך נקטו הפוסקים ביו"ד סי' ר"מ].

**ב.** רק שהביא הב"י ביו"ד סי' ר"מ מרבינו ירוחם שכתב בשם הרא"ש דבמצוה שא"א לעשות ע"י אחרים שמניח כבוד אבא הני מילי במצוה עוברת אבל אם אינה עוברת יעסוק בכבוד אביו ואח"כ יעשה את המצוה, והביא זאת הרמ"א שם לדינא.

**ב. יש** להסתפק במי שהתחיל מצות כיבוד אב ונזדמנה לו באמצע מצוה אחרת שא"א לעשותה ע"י אחרים. האם אמרינן כיוון שהתחיל במצות כבוד אב הוי עוסק במצווה ופטור מן המצוה כמו שהובא לגבי התחיל במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים דפטור משום עוסק במצוה וכו', או דגבי מצות כיבוד אב לא אמרינן הכי וצריך להפסיק במצות כבוד אב ולעשות את המצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים.

**והנה** שורש הספק בזה הוא בגדר שאני ואבא חייבין במצוה, האם זה רק להעדיף את המצוה על מצוות כבוד אב כיון שגם האב חייב בקיום מצוה זו אך בכל זאת יש כאן מצות כבוד אב, ולכן כשהתחיל במצוה חשיב עוסק במצוה ופטור ממצוה שהזדמנה לו, או דנימא דהיכא דאיכא מצוה מחויב האב לבטל דעתו כדי שהמצוה תוכל להתקיים, וא"כ חשיב כאילו אין מצות כיבוד אב ולכן יצטרך להפסיק באמצע ולעסוק במצוה.

**ונראה** שגם ספק דין בהתחיל לכבד את אמו ואח"כ ציוהו אביו תלוי בגדר אתה ואמך חייבים בכבוד האב, אם הוי רק העדפה כשחיוב שלהם שווה או שהענין הוא שהאמא צריכה לבטל רצונה מפני רצון האב כי מחויבת בכבודו וא"כ צריך להפסיק לכבדה כדי לכבד את האב.

**ונראה** לומר דספק זה תלוי במקור הדין של אתה ואמך חייבים בכבודי או אתה ואבך חייבים בכבודי לגבי קיום מצוה, דבתוס' ביבמות ה: ד"ה: "כולכם חייבים בכבודי" הקשו למה צריך פסוק ללמוד שכאשר האב אמר לחלל שבת אסור לשמוע

לו, הא גם בלאו קרא לא דחי כיבוד אב לחילול שבת שהרי הוא ואביו מזהירים על השבת ושייך פה הטעם כולכם חייבים בכבודי א"כ נלמד מהפסוק המלמד שאסור לשמוע בקול אביו כשאומר לו לחלל שבת שה"ה כשיש מצות עשה אין לשמוע לאביו אלא לקיים את המצוה. ומשמע בפשטות לפי מקור זה דכמו שבאביו א"ל לחלל שבת הוי צויו כמאן דליתא דמי, ה"נ כשיש מצוה לפניו הווי צווי אביו כמאן דליתא, ויצטרך להפסיק כדי לקיים את המצוה.

**אמנם** בתוס' הרא"ש יבמות ה: בתירוצו הראשון כתב דהסברא דכולכם חייבים בכבודי שייכת רק במקום מצוה, אבל כשהבן מחלל שבת כדי לכבד את אביו אין האב מוזהר על חילול שבת של בן, ולכן צריך ע"ז פס' מיוחד שאסור לשמוע בקול אביו, ולפי תירוץ זה הדין שכולכם חייבים בכבודי הוי סברא ולא נלמד מא"ל אביו לחלל שבת, וא"כ לפי טעם זה שייך להסתפק דאפשר דכיבוד אב הוי קיום מצוה אלא שצריך להעדיף מצוה אחרת כששניהם לפניו, וא"כ אם כבר התחיל בקיום כיבוד האב נחשב כעוסק במצוה שיפטור ממצוה אחרת שתבוא לו לאחר זמן.

**ג. ומצינו** שנחלקו בדין זה [דעוסק בכבוד אביו והזדמנה לו מצוה] פסקי הרי"ד והריא"ז (בב"מ לד.) – והוא לגבי דין אביו אומר לו אל תחזיר אבידה אלא עסוק בכבודי שמבואר בגמ' (שם) שלא ישמע לאביו אלא יחזיר את האבידה כיוון שגם האב מצוה על השבת אבידה.

**שכתב** פסקי הרי"ד דאם התחיל כבר בכיבוד אב ואח"כ מצא אבדה

שקיים מצות עשה של כבוד את אביך ביטל עשה של השב תשיבם ועבר על לא תוכל להתעלם, משמע שמיידי ששני הדברים עומדים לפניו ובוזה לא ישמע לאביו שלא להחזיר את האבירה. אבל אם כבר עוסק במצות כיבוד אב ואירע לו השבת אבירה הרי הוא פטור משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. אך הוסיף הט"ז דמ"מ אם האב כאן מחויב הוא למחול לבנו שיבטל מכיבודו וישיב את האבירה או ששיבנה הוא בעצמו משום כולכם חייבים בכבודי, אבל על הבן עצמו ס"ל לט"ז שאין שום חיוב להפסיק כשהוא עוסק כבר בכיבוד אב. חזינן בדברי הט"ז צד שלישי - שהבן עצמו א"צ להפסיק ואילו האב מחויב למחול לבנו שיבטל ממלאכתו.

**ועכ"פ** חזינן דלגבי הבן נוקט הט"ז כסברת פסקי הרי"ד שיש כאן פטור עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן פסק ערוך השולחן סי' ר"מ סל"ו כהט"ז, וא"כ נראה דאף בנידון דידן י"ל הכי דכשהבן עוסק כבר במצות כבוד אם ומזדמן לו כיבוד אב, אינו מחויב להפסיק כיון דכבר עוסק במצוה ופטור מהמצוה של כיבוד אב.

בשעה שכבר עוסק בכיבוד אב חשיב עוסק במצוה שפטור מן המצוה, דאין לך מצוה גדולה מזו, וכל הדין שלא ישמע לאב הוי רק כששתי המצוות לפניו באיזו לעסוק.

**אולם** בקונטרס הראיות לריא"ז (ראיה טו) כתב דהוי דוחק גדול, דכיון דכאשר שתי המצוות לפניו מחויב לעסוק במצוה ולא בכיבוד אב היינו משום כולכם חייבים בכבודי א"כ גם האב מחויב לבטל את רצונו משום מצות השבת אבירה וכאילו כבוד אביו הוי רשות לגבי שאר מצוות, וא"כ גם כשהתחיל לעסוק בכיבוד אב צריך להפסיק ולעסוק במצוה, לפי"ז י"ל שאף נידון דידן תלוי בזה - אם מה שהאמא חייבת בכבוד האב כולל גם שצריכה לבטל רצונה וכבודה כשיש כיבוד אב, ולכן אף כשעוסק בכבודה צריך להפסיק ולכבד את האב, או שכאשר התחיל כבר בכיבוד אב חשיב עוסק במצוה ופטור מלעסוק בכיבוד אב.

**ד. מצינו** לט"ז בחו"מ סי' רס"ו ס"ה שדקדק מלשון הרמב"ם פי"א מהל' גזילה הלכה י"ט שכתב ראה את האבירה וא"ל אביו אל תחזירנה יחזיר ואל יקבל ממנו, שאם קיבל את דבריו אביו נמצא בעת



## הרב משה מיארה זצ"ל

אמר הלוי, מן השוערים בשערי ציון, בראשית הימים לשבתי בבית ה' – בכולל אמרי יושר עוד היה הרב ר' משה מיארה זצ"ל מכלל הלומדים בבית המדרש, אולם בטרם שזכיתי לקשור עמו קשר נתעלה להיות מכלל היושבים בשיבה של מעלה. ומפי כתבו ראיתי משכנו – משכן משה – אשר כילה משה להקימו, ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו: ויפרש את האהל על המשכן וישם את מכסה האהל עליו מלמעלה, ויבא את הארן אל המשכן, וכבוד ה' מלא את המשכן.

אלה הן הדברים אשר דבר משה אל בני ישראל.

[ועדיין לא פג רושם חלישות הדעת שקיבלתי מהספר - לאחר תקופת לימוד מלאכת לש].

והנה לצרף כאן מהנדפס שם לא ראיתי טעם, שהרי הספר מצוי ללומדים, וביותר שהוצאת פרק וחלק אחד מכלל המשכן כולו עלולה לחסר בתפארתו.

על כן בא ניסיון עריכת ענין אחר מכתביו, נע"י ליקוט מתוך דברים שנדפסו לרגל נישואי בנו, והוא המוגש כאן.

## קריאת דברי תורה ללא הבנה

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>א. המג"א בסי' נ' יסד שלימוד בלא הבנה אינו נחשב ללימוד, דעל הא דאיתא בשו"ע שם "קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פ' איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, וכו'". כתב המג"א שם (ס"ק ב') בזה"ל ללמוד בכל יום. נ"ל דוקא בזמניהם שהיו מבינים לשון תרגום, אבל עכשיו שאין מבינים צריכים ללמוד להבין דאל"כ אינו נחשב ללימוד, ואף בתפילה וכו' אבל אם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד, לכן צריכים ללמוד הפירוש: עכ"ל.</p> <p>מבואר מדבריו דאמירת הדברים בפיו בלא הבנתם אינו בגדר לימוד ושינון [החובה לשלש נלמדת מ"ושננתם" קידושין ל.א]. ונראה דאין בזה חילוק בין פסוקי</p> | <p>א. המג"א בסי' נ' יסד שלימוד בלא הבנה אינו נחשב ללימוד, דעל הא דאיתא בשו"ע שם "קבעו לשנות אחר פרשת התמיד פ' איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, כדי שיזכה כל אדם ללמוד בכל יום מקרא משנה וגמרא, וכו'". כתב המג"א שם (ס"ק ב') בזה"ל ללמוד בכל יום. נ"ל דוקא בזמניהם שהיו מבינים לשון תרגום, אבל עכשיו שאין מבינים צריכים ללמוד להבין דאל"כ אינו נחשב ללימוד, ואף בתפילה וכו' אבל אם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד, לכן צריכים ללמוד הפירוש: עכ"ל.</p> <p>מבואר מדבריו דאמירת הדברים בפיו בלא הבנתם אינו בגדר לימוד ושינון [החובה לשלש נלמדת מ"ושננתם" קידושין ל.א]. ונראה דאין בזה חילוק בין פסוקי</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

א. זה לשון הגמ' אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא מאי דכתיב ושננתם לבניך אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד מי

**וכך** י"ל גם בכוונת המשנ"ב שכתב על פי המג"א [בזה"ל "ואין קריאת פרק זה וברייאת זו עולה ללימוד משנה ותלמוד אלא למי שמבין, אבל למי שאינו מבין צריך ללמוד ולהבין שאל"כ אינו נחשב ללימוד, דדוקא בתפלה אף שאינו מבין הקב"ה יודע כוונתו, אבל אם אומר המשנה והברייאת ואינו מבין אינו נקרא לימוד", ובפרט וכו'.

נקט בלשונו אם אומר 'המשנה והברייאת' ואינו מבין וכו' אך לא פירש שבמקרא אין הדין כן<sup>1</sup>.

**אולם** הגר"ז בהלכות ת"ת בשלהי פרק ב' חילק להדיא, וז"ל אם מוציא בשפתיו

המקרא למשנה ותלמוד, דכיון דזהו גדר הלימוד מה לי משנה מה לי מקרא, על אף שהוא חפצא של דברי תורה, מ"מ מעשה קריאתו בלא הבנה אינו מעשה לימוד, ומצוותנו היא "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" כמבואר בקידושין כט:, והא דהזכיר המג"א משנה הוא משום שדן בחילוק בין זמנו לזמנים הקדמונים – דהקדמונים הביאו לשון המקרא והמשנה והתלמוד, אבל 'עכשיו' – בזמן המג"א – שההמון לא מבינים לשון תרגום מצוי ש'אומר המשנה ואינו מבין' וזה אינו נקרא לימוד<sup>2</sup>.

יודע כמה חיי לא צריכא ליומי. ונראה דר"ל דהא גם דרשו (בספרי) ושננתם לבניך, שיהו מחודדים בתוך פיר, שכשארם שואלך דבר לא תהא מגמגם בו אלא תהא אומר לו מיד וכן הוא אומר (משלי ז' ד') אמור לחכמה אחותי את ומודע לבינה תקרא, וכו'. וא"כ מסתבר שהשילוש צריך להיות באופן המביא לידי שיהו מחודדים בפיר.

ב. וכך פשטות דברי המג"א בס' מ"ז ס"ק א', דהנה על הא דאיתא בשו"ע שם שהכותב בדברי תורה, אע"פ שאינו קורא, צריך לברך, כתב המג"א "נראה דוקא בכותב ספרים לעצמו דרך לימודו ומבין מה שהוא כותב אבל סופר המעתיק ואינו מבקש להבין מה שהוא כותב א"צ לברך דאין זה לימוד", וסתמת דבריו מורה דהיינו גם במעתיק פסוקים.

והנה יש שרצו ללמוד שדברי המג"א הו' דווקא בתורה שבע"פ, אולם בתורה שבכתב אין התכלית משנה דזהו חפצא של תורה ולא משנה תכליתו. אולם מסוף דבריו דאיירי בפסוקים מאגרות שלום מבואר דאף בתושב"כ נמי כוונה זו קובעת, ויעוין בביאורו"ל ד"ה אעפ"י שהסתפק אפי' במי שמוציא בפיו פסוקי בזמן כתיבת סת"ם, שמא תכלית הממון תגרום שאי"צ ברכת התורה, הרי שפשיטא ליה שבכתיבת פסוקי תורה תכלית ממון נמי אי"צ לברך, ורק במוציא פסוקים בפיו נסתפק. וכמו כן נראה מהא דדימה הביאור הלכה בריש דבריו את הנידון הזה למג"א סימן ל"ח סק"ח דאיירי התם בכותב תפילין ומכוין לשם ממון אין פטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה, דמועילה כוונתו להפקיע מתורת מצוה.

[ויל"ע בדעת הגר"ז שהביא את האי דינא דהמג"א לגבי סופר המעתיק, ולא ראה בכך סתירה למשנתו. וכנראה ס"ל דשאני התם שאינו עוסק בלימוד אלא בתכלית אחרת - כתיבה].

ג. ובליקוטי אמרים סי' ה' כתב החפץ חיים להדיא דלא חשיב לימוד, וז"ל "אודות ידיעת המקרא בודאי צריך כל איש ישראל לידע בכל שבוע הסדרא ופירושה לפי כח שכלו, ומה שנהגו בכל ישראל לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום היינו, משום שעיי"ז יתבונן בהמקרא ויתן לב להבין, אבל אם לא



שמברכות ברכת התורה וכו' ועוד נראה דעדיף משאר מצות שפטורות מהן, דרבנן תקנו פרשת וידבר משו' נגד התמיד כדאמר מר כל העוסק בפרשת עולה כו' ואטו נשים מי לא מחייבי בתמיד וקרבנות כמו אנשים, הא חייבות בתפילות, וכנגד תמידין תקנו, וא"כ מחייבי נמי לסדר ענייני קרבנות, קראי, ושמא נמי מתני' דאזהו מקומן. ותפלות אין שייך דאינן מבינות, ומ"מ הוי כאילו הקריבו קרבן משום עקימת שפתים, דליגרוס איניש אע"ג דלא ידע [מאי קאמר] ופשיטא דאיש חייב לברך אע"ג דאין מבין קריאתו וגרסתו וכו'.

**וצ"ע** מה שייך שקריאה בעלמא תחשב לימוד.

**ושמא** ס"ל שברכת התורה אינה ברכת המצוות אלא ברכה על "דברי תורה" ואף מטבע שטבעו חכמים במשנתם

אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא עם הארץ הרי זה מקיים מצות ולמדתם, ולפיכך כל עם הארץ מברך ברכת התורה בשחר לפני הפסוקים וכן כשעולה לספר תורה: במה דברים אמורים בתורה שבכתב אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל. וכו'.

**ולא** פירש הגר"ז מקור' וטעם<sup>ה</sup> להאי מילתא – מה שייך לימוד – מצות ולמדתם – ללא הבנה.

**וגדולה** מדברי הגר"ז נמצא במהרי"ל (חדשות סי' מ"ה ב') דאפי' בתורה שבע"פ בלא הבנה נמי חשיב תלמוד תורה, ולכן נשים מברכות ברכת התורה משום שחייבות בקרבנות כאנשים וצריכות להגיד משניות הקרבנות שיעלה להן כקרבן, וביאר שאין בזה משום תיפלות שאמרו (בסוטה כא:): על תושבע"פ, דהא אינן מבינות כלל מה שאומרות, וז"ל "שוב תמהת על הנשים

השיג ידיעה עי"ז, מחוייב להתבונן ולדעת ואז יהיה נחשב לו שלמד מקרא, דבלא"ה אם לא הבין מה שאמר ומה שלמד לא נחשב ללימוד כלל".

ד. מלבד שכך מנהג עמי הארצות, [אמנם יש מהם שנהגו כן בפני גדולי הדורות. והנה על ענין ברכתם בעליה לתורה מצינו נידון בפוסקים, עי' בדרכ"מ בסי' קל"ה ד', ברמ"א קל"ט ג' ובש"פ. והנה התוס' בעירובין צו: כתבו "דברכת קריאת התורה לאו משום מצות תלמוד תורה שאפי' בדרך ברכת הערב נא או נפטר באהבה רבה חוזר ומברך" וא"כ לכאור' בלא"ה אין רא' לנידון דידן]. ועי' בשו"ת רדב"ז חלק ג סוף סימן תכה (תתסז), ויל"ע בדקדוק כוונתו].

ה. ברור שיש חילוק בין מקרא – שהדברים עצמם הם דברי תורה, לבין תורה שבע"פ שהוא פירוש לתורה שבכתב, אולם אכתי צריך מקור וטעם לומר שקריאת מקרא חשיבא 'לימוד'.

ו. הוא בגמ' בע"ז יט. ועי' להלן מש"כ בזה.

ז. זה לשון הגרי"ז בספרו (על הרמב"ם, בהלכות ברכות - בסוף דבריו) "ושמעתי מפי אאמו"ר הגאון החסיד זצוקלה"ה שאמר דבכה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפ"ע דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ד' אקרא וגו', א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת ושפיר יש להם לברך על לימודם, כיון דלא אתינן ע"ז

ותלמודם חשיב בגדר 'דברי תורה', ולכן שפיר מברכים שפיר על "קריאת" דברי תורה על אף שאין בזה כלל לתא דמצות 'תלמוד' תורה.

**אולם** מ"מ צ"ב דעת הגר"ז, דהא הסכים שבמשנה ותלמוד בלא הבנה לא חשיב לימוד, ואעפ"כ נקט שבמקרא סגי בקריאה בלא הבנה. וצ"ע.

**וואף** שודאי הקריאה היא חלק מהמצוה, וחשיבות רבה לה כפי שדרשו בעירובין נד. מקרא פי חיים הם למצאיהם, ויש להביא בזה מדברי תוס' הרא"ש, אכתי י"ל דהיינו רק בהצטרפות להבנה. דהנה בתוס' הרא"ש בברכות כ: ד"ה אמר רבינא, כתב דלמ"ד הרהור כדיבור דמי בעינן דרשת "והיה מחניך קדוש" לאסור הרהור במבואות המטונפים משום דעיקר מצות ת"ת באמירה מדרשת "חיים הם למוציאהם" בפה לכן ס"ד שרק באופן זה יאסר, וקמ"ל שאף במחשבה נאסר. וז"ל אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי. וכל אדם יוצא ידי חובתו בהרהור, אע"ג דלקמן אמרינן

אסור להרהור בבית הכסא משום דכתיב והיה מחניך קדוש אבל מלא יראה בך ערות דבר לא שמענין ליה משום דהוה אמינא דוקא דבור אסור אבל הרהור מותר אלמא דהרהור לאו כדיבור דמי, וי"ל דשאני ת"ת כי עיקרו הוא כדיבור כדרשינן כי חיים הם למוציאיהם [ולכל] בשרו מרפא למוציאיהם בפה הילכך הוה אמינא דוקא בכי האי גוונא אסור בבית הכסא, וגם לא דמי לההיא דפרק כל כתבי (ק"ג): ממצוא חפצין ודבר דבור אסור הרהור מותר, שאני התם דאי לא קרא הייתי מתיר אף דבור דלאו מלאכה הוא הילכך אין לנו אלא מה שאסר הכתוב, אבל הכא לענין ק"ש כתיב על לבבך הילכך הוי הרהור כדיבור. וכו'.

**מבואר** שעיקר המצוה הוי באמירה. אך כנ"ל י"ל דהיינו רק בהצטרפות להבנה, ומ"מ דברי תוס' הרא"ש צע"ג מהגמ' שבת קנ. כמובא בהערה פ'.

**ב.** והנה בספר כד הקמח (לרבינו בחיי) ערך תורה (בשלהי דרוש א') ד"ה שער תורה כתב וז"ל - וכבר ידוע כי קריאת

מכח לתא דקיום המצוה כלל, ע"כ דבריו. ועיי' גם בעמק ברכת התורה סי' א' [ועיי' מה שהביא וכתב בענין זה בספר ברכת התורה בחלק בירורי הסוגיות סי' ב' וג'].

ח. הנה מבואר בתוס' הרא"ש ב' דברים, א' שלרבינא בעינן לדרוש לאסור הרהור מוהיה מחניך קדוש ואילו מדין הרהור כדיבור אינו נאסר משום שעיקר ת"ת כדיבור כדרשינן חיים הם למוציאיהם בפה ולכן ס"ד שהאיסור לא נאמר אלא בפה, קמ"ל מחניך קדוש. וב' שאף להך מ"ד דרשינן על דיבורי חול בשבת - דיבור אסור הרהור מותר, מטעם שבעצם הדבר נאסר משום מלאכה ורק מעשה היה צריך ליאסר ונתחדש דיבור ואין לך בו אלא חידושו. והנה ב' דבריו אלו צע"ג שהם נגד גמרא מפורשת בשבת קנ. דהתם מבואר דלמ"ד הרהור כדיבור לא בעינן לדרשת מחניך קדוש לאסור, דאף אם היה ערות דבר קאי על מחניך קדוש מ"מ הרהור כדיבור, ורק למ"ד הרהור לאו כדיבור נזקקה הגמ' לדרשת והיה מחניך קדוש. [וכ"כ להדיא בפמ"ג סי' ס"ב מש"ז סוף סק"א, ומקורו מגמ' זו בשבת קנ.]. ועוד מפורש בגמ' בשבת שם שלומדת מהא דדיבור אסור והרהור מותר דהרהור לאו כדיבור, וא"כ משמע דלמ"ד הרהור כדיבור דמי אף ההרהור אסור, וצע"ג.

לימוד, דהא התם איירי בפשטות בתושבע"פ שאדם לומד מרבו [עיי"ש ברש"י]. ומהא דהביא ג"כ מקריאת שמע אפשר לדחות – דמצות ק"ש אפשר שאינה מצוה של ת"ת<sup>ט</sup>, ורק הביא משם דוגמה למצוה של "קריאה" על אף שאין עמה הבנה וממנה למד לתקנת "קריאת" התורה בציבור שגם שם סגי בקריאה גרידא בלא הבנה.

**אך** מ"מ מהא דהביא מע"ז משמע דאיירי בכל ת"ת, ולא זו בלבד אלא אף בתושבע"פ המצוה היא הקריאה, וחשיב מצוה שיוצאים בה יד"ח אף בלא הבנה כדברי המהרי"ל הנ"ל.

**והנה** מה דהביא מהגמ' בברכות יג: מכאן ואילך מצות קריאה, אפשר לומר שהוא דין מסוים בקריאת שמע שעיקרה קבלת עמ"ש, ואין לעשות ממנו בנין אב למצות ת"ת שעיקרה הוא הלימוד דכתיב ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם – לימוד המביא לידי מעשה דזה שייך רק בלומד ועוסק להבין את מה שלומד.

**ומדברי** הגמ' בע"ז יט. אפשר לדחות שאין בזה סתירה לדעת המג"א שעכ"פ בתורה שבע"פ סובר שבלא הבנה לא חשיב לימוד, חדא דברש"י משמע שהלומד מרבו – דמיירי שם' – על אף שאין רבו יודע

התורה מצוה גדולה היא אע"פ שלא יבין מה שקורא, כי פעמים שיקרא אדם פרשה אחת מן התורה ולא יתבונן בעצמו שקרא כלל מתוך שהוא מחשב בדברים אחרים, ולכך קריאת התורה כשיודע שהוא קורא מצוה גדולה היא ושכר גדול יש לו בזה. והוא שדרשו בפ"ק של ע"ז (דף יט.) לעולם ליגרוס אינש אע"ג דלא ידע מאי קאמר שנאמר (תהלים קיט) גרסה נפשי לתאבה, וקריאה זו קראוהו רז"ל מצות קריאה, ואע"פ שאינו מבין כל מה שהוא קורא, וכאשר הוא מבין הענין ומכוין לפירוש הדברים הרי זה מצוה, ויקראו אותה רז"ל מצות כונה. ובפרשת ק"ש יש לכוין בה שלש כונות. האחת מצות קריאה, והב' מצות כונה, והג' שיצא ידי חובתו באותה קריאה, ואחר שהוא מכוין לצאת ידי חובה הרי שכרו גדול מן הקורא בתורה, ומזה אמרו בברכות (דף יג:) והיו הדברים וגו' על לבבך (דברים ו) ע"כ מצות קריאה וכונה מכאן ואילך קריאה בלא כונה: עכ"ל.

**יש** לעיין בהך "קריאת התורה" דמיירי ביה, האם כוונתו לקריאה בציבור או ללימוד תורה דעלמא, נדעל אף דאיירי בערך תורה הכללי מ"מ כדרכו הוא נוגע בכל הענינים הפרטיים ששייכים לכלל זה, ונראה מהא דהביא את הגמ' בע"ז י"ט דאיירי בכל

ט. עי' בפוסקים באו"ח סי' מ"ז סע' ח'.

י. ר"ל דקודם למימרא זו דרבא איתא – 'ואמר רבא לעולם ילמד אדם תורה ואח"כ יהגה שנאמר בתורת ה' והדר ובתורתו יהגה', ופירש רש"י ילמד אדם - מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. ואח"כ יהגה - יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה ועוד וכו', וכך גם פירש רש"י את הא דאמר רבא 'דלא ידע מאי קאמר' - שאין רבו יודע לפרש לו כלום.

וישכיל אח"כ, דהיינו שעתה הוא שלב א' בתלמודו דזה חשיב "לומד"י, מה שאין כן בקריאה בעלמא שאין בה "עסק" של לימוד כלל אלא קריאה זו ותו לא דזה אינו "לימוד" כלל אלא קריאה בעלמא".

**ובמהר"ל** בגבורות ה' סוף פרק ס"ב ג"כ כתב שמצות ת"ת היא מצות קריאה, אעפ"י שאינו מבין את מה שאומר, עיי"ש"י. והנה פשטות דבריו נראה דאף כשאינו עושה על דעת להבין, וכן מהא שדימה זאת לעוד מצוות קריאה שאין לומר

לפרש לו משנתו, מ"מ הוא "גורס" – מלשון גריסה – לחלק דבר לשנים או שלוש, כלומר יש לו תחלת תפיסה בדברים כפשוטם", ומה שחסר לו הוא עומק הענין כדמשמע שם ברש"י, אולם נידון דידן אינו ככה"ג, אלא כשאינו מבין הלשון ואינו מבין כלל מה הוא אומר, כמבואר במג"א שדן בחילוק בין דורות הראשונים לדורו בידיעת הלשון ובזה הרי דיבורו הוי כצפוף הזרזיר.

**ויתכן** לחלק, דאף באינו יודע את הלשון שמא שאני הקורא ע"מ שיבין

יא. ר"ל דמשמע שאף שאינו טוחן לגמרי את החיטים מ"מ מחלק הוא אותם לב' וג', ודומיא דהכי בתורה - מרוב תאותי לתורה הייתי שובר לפי היכולת אף על פי שאיני טוחנה הדק ליכנס בעומקה. (לשון רש"י שם). אבל התחלת טחינה – כפי יכולתו – עושה.

יב. הגר"ז הנ"ל סיים את מה שכתב שבתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל, בזה"ל "ואף על פי כן יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין ולעתיד לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה ולא השיגה מקוצר דעתו" נואלי מטעם זה ס"ל דיש שם לימוד במקרא אף כשאינו מבין.

יג. הערת העורך: בענין האם קשה על המג"א מהגמ' בע"ז כבר דנו קדמונים, והחיד"א בספר מראית עין בע"ז שם הביא מספר בינת יששכר "שכתב דהרב אביו חלק על הרב מג"א א"ח סי' י' שכתב דקורא משניות אם אינו מבין אין בידו כלום דאינו נחשב קריאה דהרי אמר רבא הכא לגרס אף על גב דלא ידע מאי קאמר", [ועי' גם במקור חיים (לבעל החוו"י) שם בסי' נ' שחלק על המג"א מחמת גמ' זו וביאר 'דקדושת הלשון משוי רחישת שפתיו לימוד'], וכתב על זה החיד"א "וס' הרב אביו ז"ל אין בידי ונראה דמהא ל"ק על הרב מג"א דהכא מיירי כשאין בידו להבין והרב מג"א ז"ל מיירי שיש לו שכל להבין וקורא בבלי דעת". [והוסיף "ומיהו נראה דאם מבין פירוש התיבות הגם שאינו יודע הפירוש אמיתי כמו שפירשו המפרשים נחשב לימוד ודו"ק"].

יד. ז"ל המהר"ל שם - ואם תאמר למה אין מברכין על הגדה שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים והיה לנו לברך על המצוה זאת, ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו כי המעשה הוא עיקר ולפיכך אין מברכין על הגדה, ובתלמוד תורה אנו מברכין לעסוק בדברי תורה שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה אע"ג שאינו מבין מה שאמר רק שגורס כך ואינו מבין הוי נמי מצוה לכן הברכה לעסוק בדברי תורה, וכן אנו מברכין על מקרא מגילה ולקרא את הלל שהקריאה הוא עיקר בין שיבין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרא את הלל ולקרא את המגילה ואפילו אינו מבין ולפיכך שם יש ברכה וכו'.

בהם תנאי זה, אך מ"מ המתעקש יוכל לומר שלענין ת"ת חידש המהר"ל ששייך לצאת יד"ח ת"ת על אף שבקריאה זו לא הבין, אבל היינו בתנאי שעושה כל שביכולתו על דעת שיבין וישכיל בהמשך הזמן, דמחשבתו זו משויא ליה למעשה לימוד על אף שלעת עתה קריאתו ללא השכל והבנה והוא מצד עצמה כצפצוף הזוריר.

**וְעֵי' בספר דרך ה' לרמח"ל ח"ד פרק ב'**  
שביאר שיש השפעה להוגה בתנ"ך, וכתב (באות ב') "ואמנם מדרגות מדרגות יש בהשפעה הזאת, ככל שאר ההשפעות והענינים שבמציאות, ונתחלקו המדרגות האלה בחלקי ההגיון וההשכלה, כפי מה שראתה החכמה העליונה היותן נאותות, שבחלק אחד מן ההגיון תימשך מדרגה אחת מן ההשפעה, ובחלק אחר - מדרגה אחרת, וכן בהשכלה. אך אין לך חלק מתלמוד התורה, שלא תימשך בו מדרגה אחת ממדרגות ההשפעה הרמה הזאת, אם יישמרו בו התנאים המצטרכים".

**והוסיף** (באות ג') "והנה זה פשוט, שכל מה שתתעלה ההשכלה תגדל יותר

מדרגת ההשפעה שתימשך על ידה, ולא ישווה מי שישכיל לשון המקראות לבד עם מי שישכיל כוונתם, ולא מי שישכיל הכוונה השטחית שבהם עם מי שיעמיק בהם יותר, ולא מי שיעמיק בהם קצת עם מי שיעמיק בהם הרבה. אמנם היה מחסדו, יתברך, שבכל חלק מן ההשכלה תימשך מדרגה מן ההשפעה, עד שכל מי שהשכיל בה ירויח מן ההשפעה הגדולה הזאת מה שנקשר בהשכלה ההיא, ומי שלא הגיע לשום השכלה אלא להגיון לבד, כבר יהיה אמצעי לו לשיחולק גם לו קצת מן ההשפעה הזאת, ונמצא רובם של ישראל זוכים לה, מי מעט ומי יותר. ועי' גם בדבריו בדרך עץ חיים שכתב דכתיב "והגית בו יומם ולילה" ולא כתיב "והבנת בו יומם ולילה", אם תבין - תבין, ואם לאו - שכר הלימוד בידך" <sup>טו</sup>.

[ביסוד החילוק בדברים שחובה להוציאם בפיו כדי לצאת יד"ח - בין דברים שעיקרם בלב ובלא"ה לא יצא יד"ח, לדברים שעיקרם בדיבור, עיין בספר עמק ברכה - מצוות צריכות כוונה, בביאור הענין <sup>טז</sup> - והנה כל דברי רבינו יונה שהביא שם בשו"ט צריכים ביאור מה השייכות שם למצוות אינן צריכות כוונה עי"ש, ומ"מ

טו. ועי' מש"כ השל"ה בתולדות אדם בית אחרון (אות קמ"ז ובהג"ה שם), ושם במסכת שבועות פרק תורה אור (אות קע"ח).

טז. ז"ל - ברכות ד' י"ב: אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא וקסבר דחמרא הוא ופתח וברין אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן וכו'. עיין פרש"י. ורבינו יונה הקשה, דמה בכך מה שכוונתו היתה לברך בטעות, הא מ"מ הרי נעשית המצוה ומצות אין צריכות כוונה. ותירץ וז"ל: וי"ל דאפי' מי שסובר דמצות אין צריכות כוונה ה"מ דברך שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כוונה אבל במצות שתלויות באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות. עכ"ל.

והקשה הל"מ בפ"ב מה' מגילה, וכן הב"ח, מהא דלקמן רפ"ב תנן גבי ק"ש: היה קורא בתורה

חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם" שהוא דין תורה.

**והנה** בלשון הרמב"ם הלכה ו' הנ"ל יש בה גרסאות, האם נקט הרמב"ם בלשון 'חיוב' על האב או לא, הנוסח הנדפס ברמב"ם פרנקל הוא "מאימתי מתחיל אביו ללמדו תורה" ובגליון שם ציינו שכן הוא כמעט בכל כתבי היד [נוכחי] גם לשון הטור והשו"ע ביו"ד סי' רמ"ה, אבל יש מקצת כת"י שהנוסח בהן הוא "חייב אביו" [שהוא כענין נוסח הדפוסים הנ"ל].

**והנה** בנוסח מאימתי מתחיל אביו וכו' י"ל שאין זה תחילת קיום המצוה דאורי, אלא דין חינוך דרבנן", משא"כ לנוסח "חייב אביו" [או "אביו חייב"] קשה כנ"ל [דפשטות משמעות הדברים שחוזר לחובה דאורי].

**והנה** לשון הרמב"ם "משיתחיל לדבר" וכו' אפשר לפרשו שכשמתחיל להגות אותיות ולצרפם שמלמדו לומר 'תורה' והוא חוזר ואומר 'תורה' וכך ממשיך את כל הפסוק. אך בגמ' איתא "היודע לדבר" וכו', משמע דקיימין במי שכבר יודע לדבר, ואם מקורו הוא מגמ' זו צ"ל דכוונת הרמב"ם "משיתחיל לדבר" היינו שכבר למד את מציאות הדיבור ובא להתחיל להשתמש בדיבור.

אין ללמוד מק"ש לגדרי ת"ת בהכרח וכנ"ל בדברי כד הקמח].

**ועי'** בנזירות שמשון על המג"א הנ"ל בסי' נ' – שכתב שמ"מ יש קצת מצוה בלומד אף משנה ותלמוד בלא הבנה והביא לזה מדברי הזהר (פר' קדושים על הפס' לא תקלל חרש). אך נראה דהתם לא איירי בגדרי ת"ת, דהיינו שאין הכוונה שיש בזה "קצת" מצות ת"ת, אלא יש בזה עניני דביקות" על אף שאין כאן "לימוד".

**ג. ברמב"ם** בהלכות ת"ת פ"א הלכה ו' איתא [לפי נוסח הדפוסים, וכן הוא בכס"מ] – מאימתי אביו חייב ללמדו תורה משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה ושמע ישראל, ואחר כך מלמדו מעט מעט פסוקים פסוקים עד שיהיה בן שש או בן שבע הכל לפי בוריו, ומוליכו אצל מלמד התינוקות.

**וציינו** את מקורו מסוכה מב. קטן היודע וכו' יודע לדבר אביו לומדו תורה וקריאת שמע וכו'.

**אך** יל"ע דהנה כלל הדינים המבוארין שם בסוכה היינו מדין חינוך – דרבנן, אולם פשטות דברי הרמב"ם הנ"ל משמע דחוזר על מה שכתב בהלכה א' – "אבל קטן אביו

והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא, ודייק הגמ': ש"מ מצות צריכות כוונה, הרי דלמ"ד מצות אין צריכות כוונה גם במצות התלויות באמירה א"צ כוונה.

ולענ"ד נראה, דשאני ק"ש דעיקר דינה היא קריאת הפרשה, ומעשה הקריאה הוי מעשה גמורה אף בלי כוונה, כמו כל המצות התלויות במעשה; משא"כ לענין ברכות, דעיקר ענינם היא אמירת הודאה, וזה תלוי בלב, ובלי כוונה אין כאן אמירת הודאה כלל. עכ"ל.

יז. שמביאה השפעה כנ"ל מהרמח"ל.

יח. וכשם שהקדמת פסוקים אלו בדוקא אינם חובה דאורי.

ד. ונראה להביא מדברי הגר"א דס"ל דלא כהגר"ז, אלא ס"ל דגדר ה"לימוד" הוא עיסוק בשינוי איכות ידיעתו, כגון העמקה זכרון וכדו'.

דהנה בשו"ע או"ח סי' מ"ז סעי' י' איתא "אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור ללמוד, לא הוי הפסק. וה"ה לשינה ומרחץ ובית הכסא, דלא הוי הפסק". ובביאור הגר"א כתב על זה - וה"ה לשינה ומרחץ כו'. לפי שאין מסיח דעתו מלימוד הג"מ בשם מהר"מ. והאגור כתב שגם שם צריך לזהר בדיניהם וצריך להרהר שם דיניהם, ושני הטעמים צריך עיון. טעם הראשון מ"ש מתפילין שבהפסק בה"כ צריך לחזור ולברך כמ"ש בפ"ד דסוכה וכמש"ל סי' ח' וסי' כ"ה, וגם תירוצו האגור אינו נכון כמו שכתוב לקמן סי' פ"ה בהג"ה ואפילו כו' ועיין מש"ש, ומעשה אינו לימוד והאגור וש"ע בסעי' ד' כתבו המהרהר כו' וכשיטתו דאל"כ אסור לפנות קודם וכן כל מצוה ומעשה אבל כבר כ' שם דאינו נכון וכל שאינו מתכווין ללימוד אין צריך ברכה ועיין לעיל ס"ס מ"ו עכ"ל.

ונראה<sup>2</sup> דאין כוונת הגר"א במש"כ ש"מעשה אינו לימוד" ו"כל

והנה אי מיירי שבכך הוא לומד לדבר ודאי היינו שאינו מבין שום משמעות בדברים, ואף אי מיירי כשבא להתחיל לדבר מ"מ בפשטות אינו אלא מדקלם את המילים כצפוף הזורזר, ואעפ"כ עצם הגיית המילים של תורה חשיבי שלומד 'תורה'. והנה אם הוא מדין חינוך א"א ללמוד מזה לגדר "לימוד" - האם אף בלי הבנה חשיב לימוד, אולם אם זה מעיקר חובת הלימוד לבנו, א"כ חזינן מזה דאף הגייה בלי הבנה חשיבא לימוד.

והנה הגר"א [על השו"ע סי' רמ"ה שכתב מאימתי מתחיל ללמד לבנו וכו' כנ"ל] הביא את הגמ' בסוכה, והוסיף - ובספרי לדבר במכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לה"ק ומלמדו תורה כו' שנאמר ולמדתם אותם את בניכם כו'.

והנה זה לכאור' דין תורה - קיום ולמדתם אותם את בניכם כו' [והיינו אף שלשון השו"ע אינה אביו 'חייב' אלא רק מאימתי מתחיל וכו'], וצ"ע<sup>3</sup>.

ומ"מ כפי מה שנתבאר י"ל דכיון שלימוד זה בהמשך יגיע לידי הבנה חשיב כבר מתחילה כלימוד תורה, [ולא רק כחינוך והכשר מצוה].

יט. לשון הספרי עצמו "כשהתינוק מתחיל לדבר וכו' שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ, אם למדתם אותם את בניכם למען ירבו ימיכם וימי בניכם, ואם לאו למען יקצרו ימיכם שכך דברי תורה נדרשים מכלל הן לאו ומכלל לאו הן" אי לא נימא דהוי רק אסמכתא נמצא מבואר שזהו דין תורה, ומ"מ לא נקטו בלשון אביו "חייב", וגם לא נקטו בלשון הגמ' - היודע לדבר. [והנה הגר"א הביא גם את הגמ' וגם את הספרי ולא רמז שיש חילוק ביניהם].

כ. מורנו הרב פטרובר שליט"א כתב על קטע זה: אמנם י"ל משום שמעשה הוא לא לימוד, ואינו דומה למי שמתכוון ללמוד אלא שאינו מבין מה שלומד.

נראה דלא הוי לימוד ואינו מברך ע"ז ברכת התורה, דלא כמו שכתב הגר"ז לחלק בין תושב"כ לתורה שבע"פ<sup>22</sup>.

### נמצא:

**מצות** תלמוד תורה היא להבין ולדעת, וכתב המג"א שאם אומר המשנה ואינו מבין אינו נקרא לימוד, ובפשטות ה"ה לגבי לימוד המקרא, אמנם הגר"ז כתב שלא כך, אולם נתבאר שנראה שאין הכרח לזה מדברי המג"א, וגם המשנ"ב לא הביא בזה את דברי הגר"ז [ובמקו"א כתב להדיא שלא כדבריו]. ונתבאר שפשטות דברי המג"א בסי' מ"ז דלא כהגר"ז, וגם כן בביאור הגר"א נראה כך.

**במהרי"ל** מבואר שברכת התורה שייכת אף בהעדר הבנה, ונתבאר הצעה ליישב זאת.

**ובכמה** מקומות שמצינו קריאה בלא הבנה יש לדון דהיינו רק בקריאה שבעתיד תביא לידי הבנה וידיעה [אכן 'השפעה' מסוימת איכא בכל אופן]<sup>23</sup>.

שאינו מתכווין ללימוד אין צריך ברכה" מצד מצוות צריכות כוונה<sup>24</sup>, מדלא תלה הכא את היתרו במחלוקת הגדולה האם מצוות צריכות כוונה או לא, המובאת בסי' ס', אלא נראה דהוא חסרון בעצם הלימוד, וכפי שאנו למדנו בביאור דברי המג"א (ס"ק א') ד"לימוד" הינו עיסוק בשינוי איכות ידיעותיו, וכל שאי"ז מגמתו בהעלאת דברי תורה מן הזכרון לתודעה, כגון ה"זוכר" משום שנזקק למעשה בביהכ"ס אינו קרוי לומד, שמעשה אינו לימוד, וזהו הפירוש של כל שאין מתכווין ללימוד, וכן זהו מה שציין לסוס"י מ"ו, גבי האומר פסוקים דרך תחנונים שנקט הגר"א שם לקיים את מנהג הותיקין לומר פסוקי תחנונים קודם ברכת התורה, והיינו מטעם שזוכרם כדי להתחנן ולא כדי ל"שנות" ידיעותיו שהוא בקשת הלימוד. וא"כ מבואר שאף בפסוקים ס"ל הכי, ולפי"ז המתכווין לומר פסוקים לשם מצות ת"ת אולם אינו מבינם כלל ואין בדעתו להבינם ולזכרם ואפי' לא בתור שלב התחלתי,

כא. עי' בביאור הגר"א ס"ו ס' סעי' ד' שהמחבר שם נקט שהלכה שמצוות צריכות כוונה, והגר"א שם שביאר את מקור השיטות החלוקות בזה, לא השיג עליו, משמע דהכי סבירא ליה.

כב. והנה לגבי דברי תחנונים הגר"א בעצם יכל לפטור מברה"ת מצד מצוות צריכות כוונה, דהא אין מכוונים בזה למצות ת"ת אלא מתכוונים להתחנן ולהתפלל לפני ה', אך לענין בית הכסא לכאורה צריך שיהיה מופקע מגדר "לימוד", דעל אף שבבית הכסא ודאי אינו מכוין למצות תלמוד תורה מ"מ אם פעולתו מוגדרת כ"לימוד" ורק מחוסרת כוונה היה ראוי לאוסרה בבית הכסא, ולכן בעינן ליסוד זה, ואחר שכן למעשה אהני האי טעמא גם מחוץ לבית הכסא - למ"ד שמצוות אין צריכות כוונה. ואם צדקנו בדברינו - דברי הגר"א הם יסוד גדול בהבנת גדר ה"לימוד" - עיסוק בשינוי איכות ידיעתו, כגון העמקה זכרון וכדו'.

כג. בקול התורה ס, תשס"ו, קסד - קעא נדפס מאמר שליטת עוד כמה וכמה מקורות בנידון המאמר דילן, אך לכאור' יש מקום לדחות לכה"פ חלק מהדברים, ועי'.



לפי המבואר יש להזהר בקריאת פסוקי ברכת כהנים שאחר ברכת התורה

לפי הנ"ל יש לעורר בדבר המצוי, דהנה בשו"ע או"ח סי' מ"ז סע' ט' הובא שי"א שאם הפסיק בין ברכת התורה ללמודו, אין בכך כלום, אולם למעשה כתב השו"ע ש"הנכון שלא להפסיק ביניהם, וכן נהגו לומר פרשת ברכת כהנים סמוך לברכת התורה", ובמשנ"ב שם כתב שרוב האחרונים חלקו על השו"ע שנקט שעיקר ההלכה כדעת הי"א, "וסבירא להו דדין ברכת התורה כמו בכל ברכת המצות או הנהנין דצריך לחזור ולברך אם הפסיק תיכף אחר הברכה אף אם יודע בבירור שלא הסיח דעתו דכיון שלא התחיל עדיין בהמצוה אין לה אח"כ על מה לחול וכן הסכים הפר"ח והגר"א וכן העתיק הח"א להלכה".

ורק כתב המשנ"ב ש"מכל מקום נ"ל דכיון שיש פוסקים שסוברין דאין צריך לחזור ולברך יותר טוב אם אירע לו שהפסיק אחר ברכת התורה שיכוין אח"כ בברכת אהבה רבה לצאת בזה ידי ברכת התורה וילמוד מעט תיכף אחר שסיים תפלתו".

והנה לפי מה שנתבאר נמצא דשייך חשב הפסק גם אם קרא מיד את פסוקי ברכת כהנים כנהוג, דמ"מ אם קריאתו היתה בלא שום שימת לב, דלהנ"ל דנראה דאינו נחשב כתלמוד תורה נמצא שלא למד בסמיכות לברכות התורה, נואדרבא יל"ד דחשיב כמפסיק בדיבור שאינו לימוד. וכבר עורר כך בספר ברכות התורה בחלק ההלכות עמ' י"ד כ"י].



## הרב שלמה שוחט

ברגשי הערכה והוקרה עמוקים למו"ר הגר"מ פטרובר שליט"א, שבחסדי הי"ת זכינו להימנות על אברכי הכולל הראשונים ו'ללכת אחריו במדבר'. אל מול הקודש והמקדש הוא פתח בפנינו כפתחו של אולם את שערי ההלכה המאירים, והעניק לנו בעין יפה מאוצר תורתו, יראתו וחכמתו. בברכה מעומקא דליבא שיזכה להאריך על ממלכתו ולהמשיך ולהעמיד ת"ח אמיתיים הגדלים לאורו, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאיו"ט.

### לימוד אומנות המילה

האם יש חיוב לדעת למול / לימוד המילה בעבר / לימוד מילה והסמכת המוהלים בזמננו

### האם יש חיוב לדעת למול

זה מלאכת המילה<sup>א</sup>. בקהילות שהרב לא שימש בהן גם כמוהל היו נאלצים להביא מוהל ממקום אחר, ולעיתים אף ממרחק רב. לעומת זאת בקהילות הגדולות יותר, בדרך כלל שימשו בתפקידים ציבוריים אלו אנשים שיוחדו לכך כמו השו"ב<sup>ב</sup>, חזן וכך גם המוהל דמתא. מציאות זאת הביאה את המוהל להתמסר יותר לאומנותו ולהשקיע ולהתמחות בה, ועל כגון דא כבר המליצו 'מעולם לא נצחני אלא בעל אומנות אחת'. כמו"כ הדבר גם סייע לקיים את המנהג<sup>ג</sup> שהרב ישמש כסנדק (כשידי

רב הקהילה או מוהל 'מקצועי'

**במהלך** הדורות מצאנו שהעיסוק במילה היה מסור בד"כ בידי מוהלים שהתמחו בכך, אך לעיתים גם רבנים, למרות מגוון עיסוקיהם, מצאו זמן למלאכת המילה. במאמר זה ננסה לברר את הסיבות למציאות זו והמעלות שבכל אחת מההנהגות הללו.

**בקהילות** רבות ובפרט הקטנות שבהן היו 'כלי הקודש' מעטים. מכוח המציאות היה על הרב לספק את רוב הצרכים הרוחניים של הקהילה כשבכלל

א. בכפרים הקטנים היו מכריזים שצריכים איש אחד שיכהן בתפקיד שו"ב, ש"ץ, מוהל ושמש, ועפ"י רוב היו גם מתנים שלא יהיה כהן כדי שיוכל להיות גם קברן (אות שלום סי' רסד ס"א).

ב. בענין אם שוחט יכול לשמש כמוהל - עי' פחד יצחק (למפונטי) ערך 'מוהל', כוה"ב סי' רסד, אות שלום סי' רסד ס"ד, וע"ע במאמרו המצוין של בני הרב משה שליט"א בקובץ המעין גליון 243 תשרי תשפ"ג.

ג. בהרבה מקומות נהגו שהמרא דאתרא מתכבד כסנדק בכל ברית, וכן נהגו בקהילות פולין לכבד

הסנדק פנויות להחזקת התינוק והמילה מתבצעת ע"י המוהל<sup>(1)</sup>.

**כבר** בזמן המשנה והגמרא היו מוהלים קבועים שזו היתה אומנותם (ע"י שבת קל, ב: "שאלית את ר' יהודה הגוזר"; ושם קלה, א: "אהדריה אתליסר מהולאי"), המוהל היה נקרא גם "רופא" (ב"ב כא, א וסנהדרין יז, א), או "אומן" (שבת קלג, ב וב"מ קט, א ברש"י ד"ה אומנא - מוהל תינוקות, וע"ע שו"ת בית מרדכי ח"א סי' נ).

**נקדים**, שמצד התינוק הנימול בוודאי יש מעלה גדולה בכך שהמוהל יהיה ת"ח ויר"ש<sup>2</sup>, וכמו"כ פשוט שיש לבחור במוהל מומחה ומקצועי ככל שניתן (על המעלות הנדרשות מהמוהל ע"י במילה שלמה פי"ד ס"ז ובהערות שם), וכל הנידון כאן הוא מבחינתם של העוסקים במלאכת הקודש.

**חיובו של ת"ח לדעת למול**  
**איתא** בגמ' "אמר רב יהודה אמר רב, תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים: כתב, שחיטה, ומילה" (חולין ט, א), ופרש"י שם: כתב - לכתוב שידע לחתום שמו אילו ישב בדין או לעדות, שחיטה - לאמן ידו לכך אפילו שבקי בהלכותיה, קשר של תפילין - יש בו אומנות שעשוי כמו אות דל"ת וכו'.

**מהגמ'** משמע שדוקא ת"ח מחויב בלימודים אלו, ולכ' צ"ב שהרי כל יהודי מחויב בלימוד וידיעת כה"ת?

**והנה** מרש"י משמע שלא מדובר בלימוד ההלכות של המקצועות הללו, שהרי לפירושו 'כתב', אין הכוונה להלכות סת"ם אלא לדעת 'לכתוב שידע לחתום שמו', ואף לגבי המקצועות האחרים כשחיטה וקשר

את האב"ד בסנדקאות ואף ב"פ אצל אדם אחד, ע"י שו"ת נוב"י (מהדו"ק יו"ד סי' פו), שו"ת חת"ס או"ח קנח (בטעם הדבר ע"י בביאור האדמו"ר מבלו הגה"ק ר"א זצ"ל, בקדושתו של אהרן ח"א עמ' רעז). בענין השפעת הסנדק על התינוק - ע"י לבוש יו"ד רסד א, מגד"ע נחל ט יאור ד אות ב, פלא יועץ ערך מילה, ערוה"ש יו"ד סי' רסד סי"א.

ד. יש שנהגו שהמוהל ישמש גם כסנדק, אך אי"ז דבר השווה לכל נפש ודרושה לזה מומחיות יתרה. להלכה המוהל יכול לשמש גם כסנדק (ודלא כמ"ש בשו"ת נוב"י מהד"ת יו"ד סי' ריג, וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' סב) ואמנם כו"כ מגדולי ישראל נהגו למול גם בעת שמשמשים בסנדקאות ובהם הגרע"א (כמובא בחוט המשולש החדש עמ' רג), והחת"ס (כמ"ש בעצמו כ"פ ב'מוהל בוך' שלו נדמ"ח בספר ברית ישראל), וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' מח ובספרו אות חיים ושלום סי' רסה סק"ו וכוה"ב סי' רסה סקי"א.

ה. באור תורה (פ' שמות) כתב וז"ל: ...וכאשר יזכה התינוק, ה' מזמין לו מוהלים כשרים והסנדק ביותר, שהוא ממשיך על התינוק כל הכוחות שלו, אם בקדושה ואם בס"א ח"ו, וכאשר הם הגונים ממשיכין על התינוק קדושת הנפש וכו', ואילו הוי ידעי בני נשי חומר המשכת הטומאה מאנשים שאינם מהוגנים, הוי נקטי בשיפולי גלימם והביטו אחר המוהלים והסנדק בעלי תורה והמצוה ביראה ואהבה עכ"ל, וע"ע בזכר דוד מאמר א פמ"ח ובפע"ה ובתשובות ונהגות ח"ד סי' רכד וח"ה סי' רצב.

תפילין הוא מפרש שמדובר בלימוד המעשי של קיומם, וכדבר הלמד מעניינו מסתבר שאף במילה הוא כן<sup>1</sup>, והיינו אימון הידיים והשימוש בפועל באומנות המעשית ולא בהלכות מילה. כך ביארו את כוונת הגמ' כל הראשונים והאחרונים, וסברתם ברורה ומובנת שהרי לענין לימוד ההלכות פשוט שכ"א מחויב בו כחלק מדיעת כל התורה ולא רק ת"ח. וכ"כ המאירי (בבית הבחירה שם) וז"ל: ת"ח אף על פי שהוא יודע עיקרי הדברים ואין מטכסים שלו להשתדל בענינים מלאכותיים, יש דברים שראוי לו לאמן ידיו בהם והם הכתיבה להיות חתימת ידו נאה לדין או לעדות, והשחיטה והמילה וקשר של תפילין וציצית, וכן ראוי לו להרגיל עצמו לברכת חתנים שידע נסח שלהם על פה וירגיל עצמו בהם שידע לאמרו בעריבות עכ"ל. וכ"כ הרא"ה בחידושו שם וז"ל: שצריך לאמן ידיו לכך ואף על פי שבקי בהלכותיהן... כלומר שידע לעשותן עכ"ל. וכ"כ בפסקי רי"ד (מהדו"ב שם) וז"ל: ת"ח צריך שילמוד... ושחיטה, לא הלכות שחיטה, שהרי תלמיד חכם הוא ויודע, אלא שיאמן ידיו וירגיל עצמו שלא יתעלף עכ"ל, וכ"כ בנימוק"י שם. וכ"כ המהרש"א (שם בח"א) וז"ל: עיין פרש"י דלענין שיהא הת"ח בקי בהלכות שחיטה לא אצטריך ליה לאשמועין דודאי צריך הת"ח להיות בקי בכל דינים והלכות התורה כדאמרינן בעלמא ואפילו במסכת כלה, וכן כתב שילמוד דינים והלכות כתיבת התורה ותפילין ומזוזה בכלל לימוד כל התורה,

אלא שילמוד וירגיל עצמו לכתוב, ואף על גב דחייב שיכתוב אדם לעצמו סת"ם יוצא ע"י אחר שכתבן לו מ"מ ירגילו הת"ח בכתיבה וק"ל (ובעיון יעקב על עין יעקב שם כתב וז"ל: הנה בודאי ת"ח צריך שידע אפילו מסכת כלה ובקי בכל התורה אלא דברים אלו המה קצת דרך מלאכה וצריכין אימון ידים לעשותם, אכן ברכת חתנים קשה מ"ש מסדר שאר ברכות שמוהיר על זה לת"ח ואולי צ"ל דגם ברכת חתנים צריך אמון קול לשמח חתן וכלה וכדאמרינן בברכות דף ז' המשמח חתן וכלה זוכה לתורה שניתנה בה' קולות לכן מזהירין בזה לת"ח).

**מכל** האמור מבואר שידעת האומנות למעשה אינה בכלל החיוב הכללי של לימוד וידעת כה"ת, ואשר ע"כ מי שאינו ת"ח אינו מחויב בחיוב מיוחד זה.

#### הייחודיות שבמקצועות אלו

**אמנם** אחי צ"ב בפשרו של חיוב זה, במה התייחדו המקצועות הנ"ל, הרי לא מצאנו שת"ח יתחייב בידיעת אומנות של מקצועות "תורניים" אחרים, כגון ניקור החלב, עשיית שופר וכיו"ב.

**וביאר** המאירי שם וז"ל: שדברים אלו אדם רץ בהם לת"ח וכשאנו יודעין הבריות מרננות אחריו, ויש מפרשי' בכתב שילמד תקון השטרות הצריכות לבני אדם שהרבה יודעין את הדין שאינם בקיאים לעשות נוסח השטרות כראוי והלא גנאי הוא לו ע"כ, וכע"ז ביאר הגרי"ש אלישיב: "דברים שכיחים צריך לדעת לענות מיד

כששואלים אותו, ואל"כ הוי גנאי" (הערות חולין ט, א), ולמהלך זה ישנו טעם אחד המשותף לכל המקצועות הללו.

**אמנם** מצאנו טעמים המיוחדים ללימוד המילה דווקא, יש שכתב: "אם יגלה למקום שאין שם מוהל שימול את בנו", לכך צריך שיאמן את ידיו שלא יפשע במילה ויעשנו כרות שפכה" (רבינו יהונתן מלוניל בחולין שם), יש שביאר "מילה - שיודע לעשות פריעה ולא יצער התינוק (יבין שמועה לרשב"ץ הל' שחיטה ס"ד), וביש"ש פ"א סי' טו פירש "שאם יבוא במקום שאין שם מוהל שלא תדחה המצוה מזמנו"<sup>1</sup>, או "ומילה נמי שיהא בקי ורגיל, לפי שיש לו להתעסק בצרכי צבור" (ריבב"ן שם, ואולי כוונתו עפ"י הגמ' במד"ק ו, א "צורבא מרבנן דאיכא במתא כל מילי דמתא עליה רמיא").

וצ"ב בטעם הדבר<sup>2</sup>, וכן הקשה בהגהות ר"י פיק (בסוגיה שם) ונשאר בצ"ע. ועו"ק שהרי ידוע שת"ח רבים בכל הדורות ואף בדורנו ומהם גדולי ישראל, לא אימנו ידיהם בפועל לעסוק באומנות המילה (עכ"פ ככל הידוע לנו, הגם שבוודאי שלטו בהלכות מילה בשלמות, ובאופן שהורו בה להלכה ולמעשה במאות תשובות ובכלל זה גם בפרטי הפרטים של אומנות מילה כבשאר חלקי התורה"ק, וכשם שרובם לא אימנו ידם לעסוק בסת"ם, שחיטה וניקור ולמרות זאת הורו בכל אלו את דבר ה' זו הלכה), והרי המימרא הנ"ל היא דינא דגמ', וצ"ב מ"ט לא נזהרו לקיימה כפשוטה. ושמא הבינו מתוך הסוגיה עצמה שישנם זמנים ומקומות שבהם המציאות שונה מזמן הגמ' (כפי שיבואר להלן), ואזי ישתנה גם הדין ות"ח לא יצטרך ללמוד מילה.

### שיטות הראשונים בסוגיה

**בהמשך** הגמ' שם: ורב חנניא בר שלמיא משמיה דרב אמר: אף קשר של תפילין, וברכת חתנים, וציצית. ואידך, הני שכחין ע"כ. בביאור תי' הגמ' 'הני שכחין'

**האם מימרא זו נפסקה להלכה, ותמיהה על מנהג הת"ח**

**ברוב** הפוסקים לא הובא דין זה שת"ח צריך לדעת למול (הגם שנפסק ברי"ף וברא"ש),

ז. מצות עשה לאב שימול את בנו, וגדולה מצוה זו משאר מצות עשה (קידושין כט, א וטוש"ע יו"ד סי' רס), אולם כבר בזמן קדום היה נהוג שהאב עשה את המוהל שליח למול את בנו, וכנ"ל.

ח. מצות מילה היא מ"ע שחייבין עליה כרת, וכל רגע שאינו מל את הבן משהגיע לכלל חיוב הוא עובר (ע' תוס' מכות יד, א, ד"ה לאפוקי והראב"ד בהשגותיו להרמב"ם הלכות מילה פ"א ה"ג).

ט. הרמב"ם השמיט הל' זו, והקשה בספר מעשה רוקח, דהרי בגמ' כאן איתא דת"ח צריך ג"כ לידע כתיבה שחיטה ומילה, ורבינו לא הזכירו, ומ"ש שהזכירו דוקא גבי קשר של תפילין (פ"ג מתפילין הי"ג, ועי' בספר פאר המלך על הרמב"ם שם), ואין לומר שהרמב"ם לא הביא הלכה זו משום הל' "צריך" ולא "חייב", שהרי הרמב"ם הביא ענינים בגמ' שנזכרו ב"צריך" כמו: "שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה" (משנה שבת לד, א) ונפסק ברמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"ג).

י. ואמנם בכל הדורות היו יחידים שהשתלמו גם באומנות זו למעשה וכמו היעב"ץ, הרע"א, החת"ס, הגר"ח זוננפלד, ובדורנו - הגרב"צ אבא שאול, הגר"מ ברנדסדורפר ועוד.

ולפי' זה תי' הגמ' 'הני שכיחן' מתייחס לתפילין, ברכת חתנים וציצית, ולביאורם היות ותפילין וכד' שכיחים יותר, הגמ' אינה צריכה לחדש שיש ללמדם משום שבוודאי הוא כבר בקי בהן, ונמצא שלמהלך זה אין מח' בהלכה בין האמוראים אלא וגם לדעה הראשונה בגמ' (ר"י אמר רב) הת"ח צריך שיהיו ידיו מאומנות למעשה בכל ששת המקצועות שנמנו בגמ'.

**כמו"כ** לפי' זה השכיחות אינה טעם לצורך ללמוד אלא היא הוכחה וגילוי שכבר יודע, ואדרבא חייב לאמן ידיו אף במקצועות פחות שכיחים כמילה. ולכ' נמצא שלפי"ז אפי' בתקופות (כזמננו וחלק ממקומותינו) שיש די מוהלים בלעדיו, יתכן שבכל אופן יש חיוב ללמוד מילה, ועכ"פ מהגמ' אין לנו טעם ומקור שהדין ישתנה בזמננו, וזה מוטעם מאוד בעיקר אי נימא שלימוד זה הוא בבחינת קישוט לת"ח כמבואר להלן, והיינו שזה נדרש מצד מעלתו של הת"ח ולא משום צורך הציבור.

**שיטת רש"י** (לגרסת ולביאור הרמב"ן והר"ן) **לרמב"ן** שם היתה כנראה גי' אחרת ברש"י, וז"ל: ואידך הני שכיחן, פרש"י תפילין וציצית וברכת חתנים מצויין תדיר הלכך הכל בקיאים בהן ואינו צריך שיהא בקי בהן, ותימה הוא אדרבה שהרי על אחת כמה וכמה שכתב שחיטה ומילה מצויין תדיר<sup>א</sup>, ושמא בדורות הראשונים אלו מצויין תדיר לפי שהכתב ספרי איכא ידיע

נחלקו הראשונים לאלו מקצועות הגמ' התכוונה (והאם 'שכיחן' הינו טעם לחייב ללמוד או להיפך, או שבכלל אינו טעם לצורך ללמוד), וכן האם יש מח' בין האמוראים. כמו"כ יל"ע באופנים שלכ' המציאות השתנתה מזמן הגמ' כגון כשיש ריבוי מוהלים, אם ישתנה הדין.

**והגם** שלפד"ר כל המח' בגמ' היא רק לענין תפילין וציצית וברכת חתנים אבל כתב שחיטה ומילה לכו"ע צריך ללמוד (וא"כ לכ' אין נ"מ לענין מילה), אמנם אחר העיון נראה שיש נ"מ למעשה לגבי מילה בזמננו וכדלהלן.

**שיטת רש"י** (לגרסתנו ולביאור הרא"ש)

**רש"י** (ד"ה הני שכיחן) כתב וז"ל: תפילין וציצית וברכת חתנים מצויין תדיר הלכך הכל בקיאים בהם ואין צריכין לימוד שמעצמו יהיה בקי בהם, וכע"ז כתב הרא"ש (בד' רש"י שם פ"א סי' יב) "שכל יום עושה אותן ומנעוריו בקי בהן", וכ"כ הר"ן בחמש שיטות (ד"ה הנך שכיחן) בפירושו לרש"י והוסיף וז"ל דהני אין מצוין לת"ח, כי ממנים אנשים ידועים על השחיטה וכן מילה ומש"ה צריך הת"ח להרגיל עצמו בהן, משא"כ תפילין וציצית וברכת חתנים שכל אדם רגיל בהן מסתמא הת"ח רגיל בהן ולכך לא חשיב להו (ביד דוד שם כתב: ...כיון שהוא דבר ההוה תמיד בכל יום, לא צריך לאזהורי עליהו שילמדם, כי ממילא הוא לומדם, כי ע"י ההרגל שבכל יום הלימוד הוא ממילא עכ"ל).

יא. הרא"ש גם הקשה זאת על רש"י ששחיטה וכתב מצויים יותר במציאות, אך השמיט תיבת 'מילה' בקושייתו וכ"מ בר"ת בתוס' מנחות לה, ב ד"ה משעת הנחה) ויל"פ. ועי' ביד דוד בחולין שם שכתב וז"ל: ומה שהקשה הרא"ש לפירוש רש"י, דכתב שחיטה ומילה שכיחי יותר י"ל דהתם אין צורך

**לביאור** זה תי' הגמ' 'הני שכיחן' הוא טעם שהת"ח אינו צריך לאמן ידיו במקצועות אלו (תפילין, ברכת חתנים וציצית שבהם יש הרבה יודעים בלעדיו), וכן יש מח' בין האמוראים להלכה אם ת"ח צריך לאמן ידיו במקצועות אלו, אבל כתב שחיטה ומילה לכו"ע צריך ללמוד וכו"ל. ולכ' לפי זה השכיחות גורמת לכך שא"צ ללמוד, וא"כ באופן שיש די מוהלים בלעדיו (כזמננו ומקומותינו), יתכן שאין חיוב לת"ח ללמוד מילה.

#### שיטת ר"ת (בתוס' במנחות)

**התוס'** (במנחות לה, ב ד"ה משעת) כתבו בשם ר"ת וז"ל: צריך אדם שילמוד ג' דברים כתב שחיטה ומילה משום שהם שכיחים וצריך ללמודן לפי שתמיד צריך להן עכ"ל, והיינו שמקצועות אלו 'שכיחי' יותר מאשר קשר תפילין וברכת חתנים וציצית. וכ"כ בתוס' הרא"ש (עירובין צז, א) וז"ל: ואידך כלומר רב יהודה דלא חשיב הנך, הני הוא דשכיחי כתב שחיטה ומילה וצריך כל אדם לידעם אבל הנך (דחנניה)

ולא מחתמי בהו אלא הן, וכן שחיטה ומילה [איכא] טבח ואומן שמזומנין לדבר, אבל אלו מצויות לחכמים יותר ר' עכ"ל.

**ובחדושי** הר"ן שם הוסיף וז"ל: פי' לפירושו (של רש"י) שאע"פ שכתב שחיטה ומילה מצויין תדיר, באלו ממנין אנשים מיוחדים טבח ואומן וספר (סופר) מתא ואין החכמים בקיאים בהם, אבל אינן מצויות לחכמים ביותר עכ"ל.

**ולכ' כוונתם** שתפילין, ציצית וברכת חתנים מצויין לכ"א (גם למי שאינם בעלי אומנות זו) ולכל החכמים ולכן א"צ שכל ת"ח ילמד אומנות זו משום שהוא לא יידרש לכך, שהרי גם בלעדיו מצויים עוד הרבה ת"ח שיודעים, משא"כ כתב, שחיטה ומילה אף שמצד עצמם הם פעולות שכיחות יותר, מ"מ היות ויש אומנים שהתמחו בהם, בד"כ רק הם עוסקים בזה ואין מצוי שיתנו לת"ח אחרים לעשותם, וממילא רוב הת"ח לא בקיאים בזה, ודוקא משו"ה על הת"ח ללמדם כי אולי פעם הוא יידרש לזה למעשה.

ע"י עצמו, דוודאי יש לעשות ע"י אחרים, אבל הני ובפרט ציצית ותפילין רגילים לעשות ע"י עצמו דווקא ע"כ. ועי' בספר הפרדס (בשער תשיעי) מה שהוסיף להקשות לרש"י.

יב. ויצוין שהרמב"ן (בהידושיו שם) כתב פירוש אחר ברש"י וז"ל הנך שכיחן ואפשר על ידי אחרים אבל אלו אי אפשר על ידי אחרים, ואף על פי שמצויות צריך ללמודן, ואין צורך לכך אלא אינן שכיחי טפי עכ"ל, ולכ' כוונתו שתפילין וציצית וברכת חתנים שכיחן ואפשר על ידי אחרים (אולי כוונתו לפרש 'שכיחי' היינו אחרים שיודעים), ומש"כ לגבי כתב שחיטה ומילה שאי אפשר על ידי אחרים, לכ' צ"ע דבשלמא לגבי 'כתב' לפירש"י א"ש, ולגבי מילה אולי אפשר להעמיד בבנו וכשי' האו"ז (בהל' מילה סי' קז, הש"ך בחו"מ סי' שפב סק"ד והקצוה"ח שם שלא מועיל בזה שליחות, עי' מילה שלמה פ"ב ס"כ) אבל לענין שחיטה צ"ע וכי לא סגי שאחר ישחט, ועכ"פ לפי זה החילוק אינו כמשמעות הפשוטה בגמ' שחילקה ברמת השכיחות, ואולי גם משו"ה דחה הרמב"ן פי' זה וכתב שאין צורך לכך אלא אינן שכיחי טפי (והיינו כפשוטו שמצויין יותר).

תפילין וציצית וברכת חתנים "א"צ כ"כ לידעם" משום שהם מצוות שא"צ להן כל שעה (לר"ת בתוס'), או משום שמצוי להשיג בנקל (ר"ת שברא"ש), ואילו הדעה השניה בגמ' ס"ל שאף ברמת 'שכיחות' פחותה יותר (כתפילין וכו' וכה"ג) צריך ללמד.

**כאיזו דעה בגמ' נפסקה ההלכה, ונ"מ לזמננו לשיטות הראשונים שס"ל שהאמוראים חלוקים לענין תפילין, ציצית וברכת חתנים** (דלא כרש"י בגי' שלפנינו), צ"ע כאיזו דעה בגמ' נפסק להלכה, והנה הרי"ף והרא"ש הביאו את ב' הדעות בגמ' ולא הכריעו ביניהן, ומ"מ יתכן שבכך שהביאו את הסברא שנזכרה בגמ' (שוה תלוי בשכיחות), כוונתם להכריע להקל - כד' הראשונה שאינו צריך לאמן ידיד לתפילין ודכוותיה.

**והגם שלכ' אין נ"מ בכ"ז לענין מילה שהרי לגביה לא נחלקו בגמ' ולכו"ע צריך ללמדה, מ"מ אפשר דהני מילי בזמן הגמ', אבל אם המציאות להשגת וקיום המצוה השתנתה, וכמו בזמננו (עכ"פ במקומות מסוימים) שמילה כבר אינה בדרגת שכיחות של מילה שבזמן הגמ' שהיה קשה יותר להשיג מוהל, ואולי היא 'עלתה' בדרגת שכיחותה שנהייתה קלה יותר להשגה, וכמו תפילין בי בר חבו בזמננו, ונמצא שאם אכן ההלכה היא כדעה הראשונה בגמ', א"כ בזמננו ובכה"ג הנ"ל ת"ח לא יתחייב ללמדה, והגם שבגמ' לא חילקו אם יש אחרים שיכולים (אך אם ההלכה כדעה הב' בגמ' שמחויב ללמוד את כל ששת המקצועות, מסתבר שק"ו לחייב במילה בזמננו שהגם שיש ריבוי מוהלים עדיין המצוה קשה יותר להשגה מציצית ותפילין).**

[דרב חנינא] לא שכיחי ואין צריך כ"כ ללומדם עכ"ל. וכעין ש' זו איתא במחזור ויטרי סי' תקיד וז"ל ... ואידך הני שכיחין, פי' כתב שחיטה ומילה כל שעה הוא צריך מהן וצריך יותר שילמדם, אבל קשר וברכת חתנים וציצית לא שכיחי ואינו צריך כל שעה לעשותם דכיון שעשוי הקשר פעם אחת אינו צריך יותר לעשות, וכן הציצית בטליתו וברכת חתנים נמי אינה תדירא ושכיחא כל שעה כמו הני עכ"ל.

**שיטת ר"ת** (אליבא דהרא"ש)

**הרא"ש** (בחולין שם סי' יב) כתב בשם ר"ת וז"ל: "שכיחי כדאמר (ב"מ דף כט, ב) תפילין בי בר חבו מישכח שכיחי ואין צריך לידעם כי ימצא לקנות תפילין וציצית הרבה ושיוודעים ברכת חתנים ע"כ. ולכ' נראה שפי' את ד' הגמ' 'הני שכיחין' להיפך משי' ר"ת שהובאה בתוס' הנ"ל ולשיטתו 'שכיחי' מתייחסים לתפילין, ציצית וברכת חתנים, ובביאור דבריו נראה שפירש ש'שכיח' היינו להשיג ולקיים את המצוות הללו, ולכן א"צ ללמוד כי אפשר להשיג אצל אחרים, וכנראה שהיה מצוי יותר להשיג ציצית ותפילין מאשר מוהל ושוחט.

**ובפשטות ב' השי' בדעת ר"ת נחלקו אם 'שכיח' קאי על השכיחות בצורך לקיימם או על שכיחות האפשרות לקיימם, ועכ"פ לר"ת (לב' הפי' בדבריו) הדעה הראשונה בגמ' (ר"י אמר רב) חולקת על הדעה השניה (רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב) וס"ל שת"ח צריך לאמן ידידו רק לכתב, שחיטה ומילה משום שבכל יום ושעה צריך לקיימם (לר"ת המובא בתוס'), או משום שקשה להשיגם (ר"ת אליבא דהרא"ש), אבל קשר**



'קישוט' לת"ח, והיינו שהוא נדרש לכך מצד מעלתו ולא משום צורך האנשים, אבל אי"ז מוכרח כי אולי לטעם שהוא משום גנאי לת"ח (כהמאירי הנ"ל), היות ומוהלים מצויים הרי לא יפנו אליו, וגם בלא"ה הרי יש עוד הרבה ת"ח שלא יודעים וממילא אפשר שכבר אינו גנאי.

**לשיטת רש"י** (לגרסת ולביאור הרמב"ן והר"ן) - על הת"ח ללמוד מילה כי אולי הוא יידרש לזה למעשה, והיינו שתלוי בצורך ובנחיצות ובהתאם למקומו ושעתו, ואם גם בלעדיו מצויים היודעים למול אינו מחויב לאמן ידיו לכך, ולפי"ז בזמננו (ועכ"פ במקומותינו) שהמוהלים מצויים, נ"פ שא"צ לאמן ידיו למול. לשיטת ר"ת - לר"ת אליבא דהרא"ש (בחולין שם) היות וקיום המצוה קל יותר, ת"ח בזמננו א"צ לאמן ידיו למול, ואף לשיטת ר"ת במנחות מסתבר שא"צ לאמן ידיו למול וכנ"ל.

**ביאור הנהגת הת"ח וגדולי ישראל למושג"ת** עלו בידינו כמה טעמים בהבנת מנהגם של הת"ח וגדולי ישראל במשך הדורות שלא חששו לקיים את דברי הגמ' כפשוטה:

**א. ס"ל כפי שעולה משיטת רוב הראשונים** הנ"ל שבמקומות וזמנים שניתן להשיג מוהל בקלות, הת"ח א"צ לאמן ידיו למול, ולענ"ד יתכן שגם לשי' רש"י הנ"ל אין הכרח שצריך ללמוד, שהגם שרש"י לא חילק בזה, מ"מ הרי הוא לא פי' את טעם הגמ' מדוע צריך ללמוד, ויתכן שבזה יסכים למש"כ הראשונים האחרים שהדבר תלוי בצורך.

**וב"ז דוקא לשיטת ר"ת אליבא דהרא"ש** - שביארנו את דבריו ש'שכיח' היינו האפשרות להשיג ולקיים, והיינו דס"ל שת"ח צריך לאמן ידיו רק למצוות שקשה להשיג מי שיודע לקיימן אבל אם אפשר להשיג א"צ ללמוד, ומשא"כ לשיטת ר"ת בתוס' במנחות ש'שכיח' קאי על השכיחות בצורך לקיימן, ות"ח צריך לאמן ידיו רק במצוות שכיחות יותר שבכל יום ושעה צריך לקיימן (ולא חילקו אם יש אחרים שיכולים), מסתבר לכ' שאין שינוי בין זמן הגמ' לזמננו, ולפי"ז ת"ח יצטרך ללמוד מילה בכל ענין אף בזמננו.

**אמנם עדיין יתכן שאם יש בלעדיו רבים שיודעים לא יצטרך ללמוד, משום שמציאות זו הופכת את עצם ה'צורך' במציאת מוהל לפחות שכיח ושווה לתפילין, וכן משמע קצת מלשונם שהצורך באימון ידיו נובע מהצורך בקיום המצוה (כמידת שכיחותה), ומסתבר שתלוי במציאות עד כמה שכיח שיתכן שהת"ח יידרש לזה, ולפי"ז בזמננו (ובמקומותינו) שהמוהלים מצויים, מסתבר שא"צ לאמן ידיו למול.**

**העולה להלכה לענין מילה בזמננו**

**לשיטת רש"י** (לגרסתנו וכביאור הרא"ש) - לכל הדעות בגמ' ת"ח צריך שיהיו ידיו מאומנות בששת המקצועות (ובכלל זה גם במילה), ואין חילוק אם מצויים אחרים היודעים, ולפי"ז גם בזמננו שהמוהלים מצויים (עכ"פ במקומות שהמציאות כך), יתכן שצריך לאמן ידיו למול, ועכ"פ מהגמ' אין לנו מקור לשנות בזמננו, וזה מוטעם מאוד בעיקר אי נימא שלמוד זה הוא בבחינת

ד. מל' הגמ' נראה שאין מדובר בחיוב גמור שהרי רב לא אמר 'חייב' אלא 'צריך', ואפשר שלשון זה משמעו הנהגה טובה לכתחילה<sup>טו</sup>, ואולי טעם הדבר משום שיש בזה מעלה וקישוט לת"ח<sup>טז</sup>, והיות ורבים מתקשים נפשית בפעולה זו (חיתוך בבשר החי כשהתינוק שותת דם וכיו"ב) מסתבר דהוי כעין 'אנוס' לענין זה (ואם בשחיטה חששו שיתעלף (חולין ג ב) על אחת כו"כ במילת התינוק), וכבר ייסד הפייטן "איש הירא ורך הלבב עבודתו פסולה".

ה. בחבל יוסף (לגרי"ז הוטנר) מצאנו פי' מחודש, ולדבריו חיוב הת"ח

ב. הת"ח סמכו על הטעם שכתב המאירי הנ"ל שאם הת"ח לא יודע יש בזה חשש לגנאי ורינון, ולדבריו י"ל שהיות ויש "כתובת" אחרת ומקובלת (מוהל מקצועי) וא"צ לת"ח דוקא, ליכא חשש שירננו עליו. ג. אף את"ל שדין הגמ' ללמוד מילה הוי כעין חיוב ושייך גם בזמננו ובמקומנו, מ"מ היות ואינו נכלל בחיוב ידיעת התורה<sup>י</sup> לא עדיף מכל מצוה אחרת שיש לקיימה עפ"י גדרי הלכות ת"ת, והיינו שאם אפשר לעשותה ע"י אחרים אינו מחויב לבטל מלימודו<sup>יב</sup> וכנפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמו סי"ח).

יג. אף שמצות מילה היא חלק מכל התורה שאדם מחויב ללמדה כולה ולדעתה, מ"מ רכישת האומנות בפועל אינה בכלל זה, כמ"ש הראשונים והאחרונים הנ"ל, ויש לחקור בלומד אומנות המילה (ובאופן שאינו עוסק גם בסוגיית שיעורי וגדרי המצוה כציצין וכד') אם מקיים אז מצות ת"ת ואם מחויב ע"ז בברכה<sup>יד</sup>, דלכ' הוי רק כהכ"ת לקיום המצוה (וכעין מש"כ האחרונים לגבי ברכה"ת לנשים שלומדות דינים המחויבות בהם, עי' מנח"ח מצוה תל סק"א, שו"ת בית הלוי ח"א סי' ו, קה"י ברכות סי' כד).

יד. ואף את"ל שמצד הענין להגדיל דרגת הת"ח שלו הוי כא"א ע"י אחרים, מסתבר שסלסול זה לא עדיף משאר הידורי מצוה, והיינו שהדין שמבטלים ת"ת עבור מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים הוא רק עבור עצם המצוה, אבל לא עבור הידור מצוה, וכדאי' במג"א (סי' צ ס"ק לב) שהלומד בביהמ"ד שיש בו ציבור קטן א"צ לבטל מלימודו ללכת להתפלל בביכנ"ס גדול בשביל ברוב עם [אלא א"כ זו שעה מועטת כמבואר במג"א שם, ובנידון דידן כמובן לא סגי כלל בשעה מועטת], וכן מי שיש לו לולב שהוא בודאי כשר א"צ לבטל מלימודו כדי לחפש לולב מהודר יותר (עי' גם בהעמק שאלה פר' ויחי שאילתא לד אות ה, ועיין יעקב ב"ב קסד, ב במעשה דיהודה חייטא שכתב התהילים).

טו. לגבי הביטוי "צריך" - ע' רש"י ברכות טו, א: "וכל צריך לכתחילה משמע", ויש מקומות ש"צריך" פירושו לעיכובא או מצוה מן המובחר (עי' ביער אוזן לחיד"א אות צ סי' ו ושד"ח מערכת כללים מערכת צד"י כלל ה).

טז. שו"מ כע"ז בשו"ת בית מרדכי הנ"ל שלא כ' בגמ' 'איזה ת"ח, כל שיוודע כתב שחיטה ומילה' (כמ"ש 'איזה ת"ח כל ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואמרו, ע"י שבת קיד, א: תענית י, ב: קידושין מט, ב ותוספתא שם; ירושלמי מו"ק פ"ג ה"ז), והיינו שא"יז תנאי ודרישה בכדי להיחשב לת"ח לכל הלכותיו אלא זהו רק קישוט ולוית חן לת"ח (כשיודע כתב וכו'), וכעין מה שאמרו כל ת"ח צריך להיות בקי בעשרים וארבעה ספרים (שה"ש רבה פ"ד, יא) וכיו"ב.

יז. הוא הראב"ד בעל האשכול (שד"ח מערכת מילה אות ל"ה), וכפי הנוסח הנדפס בדפו"י, וע"ע באות חיים ושלוי' אות ל"ט.

הלויים (פי' ר"י מלוניל פפד"מ תרל"א, חולין שם הע' מח) הקשה המגיה לשיטת הש"ך בחור"מ סי' שפב הנ"ל דאם האב יודע למול אינו רשאי ליתן לאחר למול את בנו, למה לא פירשו המפרשים את דינא דידן כפשוטו כדי שיוכל הוא למול את בנו, ותירץ שמצוה בו יותר מבשלוחו זה רק כשהוא יודע למול אבל אין חיוב ללמוד כדי שיוכל למול בעצמו.

### מסקנא דמילתא

מ"י שאינו ת"ח בוודאי שאינו מחויב לדעת למול<sup>א</sup>, משום שלימוד זה אינו נכלל בחיוב לימוד וידיעת התורה<sup>ב</sup>, ואילו ת"ח - אם מצויים מוהלים במקומו או שניתן להשיגם בנקל אינו מחויב ללמוד מילה וכמשנ"ת. וכ"כ לי הג"ר שמאי קהת הכהן גראס שליט"א וז"ל: ונראה דיתכן ובימי חז"ל לא היה עדיין שוחטים ומוהלים קבועים מטעם הקהילה וע"כ הי' צריך הת"ח לדעת שחיטה ומילה כמו שפי' המאירי דהדרך הוא של ההמון עם לילך לת"ח שישחט או ימול עבורו, עי"ש אבל היום דיש שוחטים ומוהלים קבועים מומחים ממונים מהקהל אין חיוב כ"כ על

הוא משום מילת בניו דוקא<sup>א</sup> ורק מדין 'מצוה בו יותר מבשלוחו' וז"ל: הש"ך [סק"ד] למד מדברי הרא"ש [חולין פ"ו ס"ח] דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן לאחר למול בנו ע"ש, וכבר השיגוהו כל האחרונים, ולענ"ד ראייה מוכרחת מהא דחולין [ט, א] דת"ח צריך שילמוד ג' דברים, כתב שחיטה ומילה, ואי ס"ד דהיכי דיכול למול בעצמו מחויב דוקא למול בעצמו, ועל כרחך דכשאינו יכול נמי אינו אלא משום אונסו שאינו יכול, וא"כ ודאי על כרחך הרי כו"ע צריכים ללמוד כדי שלא לבטל המצוה זו, וכה"ג דקדקו התוס' שם [ד"ה ואידך] גבי קשר של תפילין ע"ש, אלא על כרחך דשפיר יוצא בשליחות, אלא דאפ"ה ת"ח צריך ללמוד כדי שיעשה המצוה בעצמו, דמצוה בו יותר מבשלוחו, וכדמצינו גבי הבדלה דכתב הסמ"ע לעיל סי' רצ"א [סק"כ כז] מהא דב"מ [מב, א] דאי ת"ח הוא סבר בעי ליה זווי לאבדלתא, דת"ח אינו יוצא בהבדלה של ביה"כ ע"ש והיינו דצריך לעשות בעצמו, והמג"א בסי' רצו [סק"י] כתב עליו, לא ידעתי למה ע"ש, ופשוט דהוה מטעם זה דיעשה בעצמו ודו"ק עכ"ל (הו"ד באולם המשפט חור"מ שפב סק"ד). אמנם בספר עבודת

יח. וזה ע"ד מש"כ לעיל בשם הר"י מלוניל בחולין שם.

יט. מעשה בבחור ישיבה שאביו רצה שילמד את אומנות המילה (בתקופת לימודיו בישיבה), ולטענתו כך איתא בגמ' (חולין ט, א): ת"ח צריך שילמוד ג' דברים כתב שחיטה ומילה, ושאל הבחור את מו"ר הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל מה לומר לאביו? וענה לו: "תאמר לו שקודם עליך לגדול בתורה ואח"כ תלמד מילה, שהרי כך מדויק בגמ' שם (תלמיד חכם צריך שילמוד וכו'), ומשמע שקודם צריך להיות ת"ח" (מילה שלמה פ"ב סי' ו).

כ. למרות זאת, פשוט שכ"א מחויב ללמוד ולדעת את 'הלכות מילה' ובכלל זה דיני ציצין המעכבים וכיו"ב כחלק מידיעת התורה, ובוודאי שזה לא גרע ממש"כ בגמ' (סנהדרין ה, ב) בשם רב, שמונה עשר חדשים גדלתי אצל רועה בהמה לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר.

סוגיית הגמ', ומ"מ גם אם אינו לומד יש לו לסמוך על מנהג רבים מגדולי ישראל שנהגו כך ומהטעמים שנתבארו לעיל.

הת"ח לדעת (מילה שלמה פי"ג סי' ח). אם הת"ח נמצא במקום שמוהלים אינם מצויים, ראוי שילמד את אומנות המילה כפשטות

## לימוד המילה בעבר

בראשית יז, ג-ו). "מאהבתם את המצוה ומגודל חשקם אליה כולם רודפים בזריזות והשתדלות אחריה, וכל הקודם את חבריו להשיגה הן בדבר רצוי ופיוס הן ברצי כסף הרי זה זריז ומשובח וזכה בה, ואין כסף נחשב למאומה, אשרי העם שככה לו, אבל לא כל האדם ולא כל השעות שוין, כי עינינו הרואות נערים... רצים לפני זקנים בקיאים ומומחים לחטוף את המצוה מידם..." (זכר דוד - רבי דוד זכות מודינה - מאמר ראשון פנ"ג). "על הרוב כל המתחילים אין עושין את המילה אלא בפני אחד לפחות בקי ומומחה למלאות את חסרונו ולתקן את המעוות אם ישנו, האמנם מיד הוחזק למוהל וקנה שם טוב לעצמו, ומהיום ההוא והלאה הן מצד קורבה ... הן במקום שאין שם אנשים כגון בכמה כפרים, קורין אותו והוא הולך ועושה... וכן לא יעשה במצוה כבודה וחמורה שיתעסקו בה נערים שעדיין לא נתקררה דעתם ולא נתיישב לבם לדעת את כל אשר יעשו, ויחושו לעצמן שלא תצא ח"ו תקלה מתחת ידם, גם לא יחושו לכבודם למהר להחיש לגמור את המצוה ולא יבואו לקלקל ושלא לפרוע את המילה כראוי בנחת ובמתון..." (זכר דוד, שם).

**המכשולים ההלכתיים:** "רובם ככולם אינם יודעים שיעור חתיכת עור הערלה ושיעור הפריעה, בכל שחותכין ופורעין הן מעט הן הרבה הם מתרצים ושמחים בכך, וסוברים שגמרו את המצוה

## התקלות בבריתות

**בתקופות מסוימות בעבר הרחוק** אנו מתוודעים ל'מוהלים' שהיו מלים שלא כדין והתינוקות נשאו ערלים, ולעיתים אף סיכנו את חיי הנימול. הדים לכך אנו מוצאים בספרי חכמי הדורות שהתלוננו על המציאות הקשה של הבריתות בזמנם, הם מתריעים על חשש לחייו ובריאותו של הנימול ואף על תקלות הלכתיות שונות. בספריהם ישנה התייחסות נרחבת להליך לימוד המילה. להלן כמה ציטטות מתוך דבריהם אלו שהם בבחינת 'ללמד על הכלל יצאו'. לתועלת המעינים, הציטוטים לוקטו מכמה מחברים אך הובאו כאן כשהם ממוקדים יחדיו בנושאים השונים:

**מוהלים שאינם "יודעים בין ימינם לשמאלם"** ולא שימשו כל צרכם: "יש צעירים שאינם שולטים יפה באומנות ולא למדו אמנות זו על בוריה, והם מחזיקים עצמם מוהלים מומחים ומלים תינוקות בלי שידעו בין ימינם לשמאלם... ויש שהמוהל הוא אומן, אבל לא מניחים לו לגמור הכל, כי סביבו נמצאים... בחורים וכשחותך הערלה ועושה קצת פריעה, באים וגומרים, ונמצא כי הפריעה והחבישה והמציצה ושאר הפרטים החשובים נעשים ע"י דרדקים שאינם יודעים כלום, והם חושבים שע"י מעשיהם הם לומדים, ואוי לתינוק הנופל לידיהם" (ילקוט מעם לועז -

ישראל הם ח"ו ערלי בשר ברית קודש, האבות לא קיימו מצות עשה למול את בניהם, והבנים אלו כשיגדלו ולא יתקנו עצמם עד יום מותם המה לפחות בשגגת כרת ר"ל כל ימיהם" (אבני בית היוצר, תקנות בדיני מילה בביה"ד של הכת"ס). "אינו דומה כלל למלאכת השו"ב שזה למד והרגיל א"ע בבהמות ועופות רבות משא"כ במילה כי רבה העזובה, ומיהו שניסה ובחן אותו כלל ועפ"ר רק לימד א"ע וחושב בנפשו שהוא כבר אומן ומוהל במה שראה איזה פעמים כשמלין התינוק ולא ידע ולא הרגיש כלל לידע על בוריו לא מיניה ולא מקצתיה בפרט ההלכות... ואח"כ בא לכפר ומחזיק א"ע למוהל מומחה, כן הוא כמעט בכלם... ולזה בוודאי צריכין לזהר ולהזהיר כאשר הזהירו כבר מגדולי זמננו והקודמים ז"ל כי רבה המכשלה בזה... ע"י המוהלים המקלקלים... וחוששני להם למוהלים כאלו שהם מפירי בריתו של א"א<sup>כ</sup>. וצריך כל רב ומורה להשגיח על ככה והיה מהראוי לתקן למנות מוהל מומחה ות"ח בכל פלך אשר אליו יובא כל דבר ספק בזה ושיוכל לתקן כראוי" (אות שלום סי' רסד סי' ד"ה אלא וד"ה על כן).

**סכנה ממשית לתינוק:** "עוד יוסיפו לקח לאמן את ידיהם במלאכת המילה פן יקראנו ח"ו אסון, שהולד בא לידי סכנה ושמחה לתוגה נהפכה ודם נקי ישפך... ומי לנו שופך דמים גדול ממוהל הניגש למול

כתיקונה, ואין צ"ל שאינם יודעים להבחין על ציצין המעכבין ושאין מעכבין, ומה בין אלו לאלו ומה בין יום קדש לחול לענין זה, וידוע הוא שאם יש נימא אחת של עור החופה רוב גובהה של עטרה אפילו במקום אחד, הרי הוא כאילו לא נימול... והדברים הללו וכיוצא בהם שראוי לידע אותם, אינם ידועים לקצת גדולים ורוב הקטנים או כולם לא שמעו מהם מאומה... ולא יהיה ח"ו מבטל מצות עשה בכל יום ויום משיגדל מי שאינו נימול כראוי, סוף סוף לא ימות והוא ערל, ואין דרך בני ישראל קדושים להביט בברית מילה שלהם, ואפי' הבא לידי כך בכוונה רצויה לשמים מאי דעבד עבד, ונמצאו עוברים האב והבן והמוהל והבי"ד מהם בשגגה ומהם קרוב למזיד רחמנא לצלן..." (זכר דוד, שם). "איתרע מלתא פעם אחר פעם... נתעוררנו אנחנו בד"צ הח"מ להסיר מכשולים גדולים מת"י המוהלים, ומצאנו בקעה לגדור גדר... וח"ו לא יהיו האבות נכשלים והבנים נתקלין בשגגת כריתות, והמל ופורע ילך בטח תמים ולא יפגום בחתני מולות דמים... והנה בעינינו ראינו המכשולים הצומחים, קצת מחמת מהירות וקצת מחמת התרשלות ורבה המכשילה והיינו... שאינם נוהרים לגלות העטרה... ואם ישתיר... רק כחוט דק כחוט השערה... גם יש שאינם קורעים עור הפריעה... ואח"כ חוזרת עור הפריעה על העטרה... באחד משני דרכים אלו בני

כא. בשו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' פב) כתב וז"ל: מצות מילה אומנות גדולה הוא וצריך ללמוד כיצד לקיים, ולא כמו שהוא בעונ"ה שכל מי שיש איזמל הולך ומל, ופעם שמעתי על גדול אחד שמל ולא הי' מומחה, והסנדק אמר לו 'גם אני מוהל', ואמר המוהל להסנדק 'ולמה אין אתם מוהלים', א"ל 'כי איני יודע למול... וגם אתה כך...', ולא אכתוב השמות מפני הכבוד ע"כ.

על הליך מסודר של לימוד המילה שיישומו ימנע את רוב הבעיות הנ"ל, וכדלהלן:

**א. הגיל הראוי לעיסוק במילה:** "היה נראה לשים קצבה לשנים, שעד כ"ה או שלשים שנה לא יותן רשות לשום אדם למול, (לבד האב את בנו... דהמצוה ביחוד עליה דידהו רמיה, ומה שזכתה להם תורה אין ליטלה מהם. וזה בג' תנאים...)". (ע"ש בזכר דוד).

**ב. לימוד הלכות מילה:** "למדו המוהלים וישכילו הרבה בדיני המילה ובהלכותיה, ובפרט באופני עשייתה, למען לא תצא תקלה מתחת ידם, שלא ישאירו אחריהן ציצין המעכבין את המילה, או בשר מסורבל שלא נקרע כראוי, עד שבמעט הימים חוזרת ומתכסת העטרה... כי בהמון העם הורגלו קצת קולות שלא על פי הדין הגמור, ונכון להעמידם על האמת, אז נהיה בטוחים יהי נועם ה' אלוקינו עלינו ומעשה ידינו יכונן, ולא תצא תקלה מתחת ידיהם כן יהי רצון" (זכר דוד, שם פנ"ג).

**ג. לימוד האנטומיה של איבר הברית:** "יתן אל לבו להכיר איכותה וכללותיה ופרטיה, כי אם בא לעסוק בה ולאמן את ידיו עליה בלתי ידיעתה, אף דשימושה יותר מלימודה, מ"מ אם יקרה אליו איזה מקרה חדש שלא שזפתו עינו ונשגב ממנו, אז כעיור הממשש באפלה יהיה וכסומא בארובה בים הספיקות, אם בא לינצל ממכשול אחד יפול אל הפחת, אמנם החכם עיניו בראשו לפי שלמד תוכן מלאכתו... ואם כ"ז היא פינה גדולה לכל מלאכת מחשבת, ק"ו בדברים אשר בהם תלוי חיותו של אדם כגון מצות המילה, שמצד עצמה ליכא שום סכנה כל כמה שהמוהל למד

בני ישראל ואינו יודע בין ימינו לשמאלו, ומחמת חסרון ידיעתו יסתכן הנער... וכל מי שיש לו מוח בקדקדו לא חילק... בין רופא למוהל, דכולם על עסקי נפשות הם באים לידון, וחיים והמות בידיהם, דגם המוהל אם בחתיכתו אינו נזהר יפה ממקומות המסוכנים לבל ישחית יותר מכשיעור, עושה בקל כרות שפכה, וגם לפעמים הדמים מודיעים שרבו כמו רבו שלא עשה מצותו כהוגן וכשורה, והנה כמעט קט כפשע בינו ובין המות לילד הנימול, ואין תרופה ומזור למכתו עד שתצא נפשו בר מינן.... וכמה וכמה עורקים מלאים דם וגידים ההולכים אל מקום ההוא, יען אם יעלימו עיניהם מהדבר הזה כמעט חוששני להם מחטאת, כי אי אפשר שלא ישפך על ידם דם נקי, ויכשלו ולכדו ברשת המכשלה ושגגתם תעלה זרזר ח"ו... כי כמה מוהלים בעונותינו הרבים ממיתים את הילד מחסרון ידיעה ודמם על ראשם יהיה, וכן לאחר המילה פרח תפרח הערלה וחולאים אחריה, וגם לרבות ריבוי דם היוצא מהמכה לא יתן מקום להשים מזור ורפואת תעלה לחולי ולמחלה ההיא" (זכר דוד, שם).

## המלצות ותקנות להכשרת המוהלים והסמכתם

**מלבד** ההתייחסות למצב המילה בזמנם, אנו מוצאים בדבריהם המלצות ותקנות מיוחדות להכשרת המוהלים כראוי, ובכלל זה העלאת רמתם המקצועית ושיפורים בהסמכתם, כשכל אלו יתרמו ממילא לשיפור מצב המילה. יצוין שספרים אלו (עכ"פ רובם) מהווים תשתית למסורת לימוד אומנות המילה עד ימינו אנו, המחברים הללו תיקנו תקנות ומחייבים (או ממליצים)

לשמש ששה חדשים אצל המוהלים שהם מומחים לדבר, וילך עמהם בכל מקום שהם מלים כדי שדעתו תתחדד וידע כל הדקדוקים. ואחרי ששה חדשים יהיה רשאי רק לחבוש את התינוק, ולא שאר הדברים. ובתוך ששת החדשים יהא אסור לו לעשות שום דבר חוץ מאשר לעמוד מרחוק ולהסתכל. וכדי שיהיה רשאי למול יהא צריך לשמש שנתיים מלאות אצל מוהל מומחה .. המוהלים המגדלים תלמידים כדי ללמדם יש להורות להם שלא יתנו הורמנא מהר כל כך. ולא יאמרו שיודעים כדי ליקח כסף מאת הוריהם כי זה ענין של סכנת נפשות, שאין זה דבר קל, כי כשהנשמה יוצאת שוב אינה חוזרת למקומה" (מעם לועז, שם). "צריכין ללמוד האומנות בראיה ממש... ושמעתי כי בק"ק קרקא מנהג חברת המוהלים שלא יסמכו ידיהם לתת תעודתם לאיש הרוצה... זולת אם יעמוד ויראה מעשיהם במילה ופריעה במספר הגון (כשלושים ילדים דרך משל) וגם אח"כ כשימול בעצמו ימול ג"כ בפניהם מספר הקצוב בתקנותיהם ורק אז יתנו לו את כתב תעודתם" (אות שלום סי' רסד ס"ג, יא).

ז. תעודת הסמכה ממוהלים מומחים: "יקח הסכמה משלשה מוהלים המומחים ביותר... וסתם תלמיד שעדיין לומד אומנות זו, אינו רשאי לראות התינוק לקבוע אם הוא ראוי למילה. ואם בדק אין מתחשבים כלל בדבריו. כי אע"פ שלמד האומנות להיות מוהל טוב, אבל הראיה היא חכמה לחור, ואין לסמוך על דבריו אא"כ מעידים ג' מוהלים שהוא בקי בזה. וכל תלמיד אע"פ שטוען ששימש כבר ששה חדשים ושתי השנים, אינו נאמן בדיבורו,

דיניה ואופן עשייתה, דודאי ראוי שידע ג"כ איכות האבר שעליו בא לכרות ברית אבותינו, שאז יוכל להבחין מקום המוכן לפורענות ויעמוד רחוק ממנו כמטחוי קשת... המוהלים... חובה עליהם ילכו אצל הבקאים בחכמת הניתוח, ומהם למדו מה משפט הגיד ומעשהו מכמה עורות הוא מחובר, וכמה וכמה עורקים מלאים דם וגידים ההולכים אל מקום ההוא" (זכר דוד, שם פנ"ד).

ד. השתלמוות ברפואת המילה: "ובבל זאת עדיין אינו אומן הוא ככל הצורך עד שיהיה בקי גם ברפואות שעושין למילות וחכם בלבישת הנקובין (תחבושת), ואע"פ שיודע למול, צריך שידע כמו כן זה... כל אומן שאינו בקי גם בענין הרפואות לא נקרא אומן מומחה כל ימיו" (כללי המילה לרבי גרשום הגוזר, זכרון ברית לראשונים, עמ' 137).

ה. "שימוש" אצל מוהלים: "כל הרוצה ללמוד אומנות המילה ילך תדיר אצל הקטנים לפני המילה ויראה... וימצא שהערלות אינן שוין... בכל אלו ענינים הגיד משונה, ועוד יש יותר ממה שכתבתי... וישב אצל המוהלים וירגיל עצמו בעסק המצוה בשעה שיגיע לידו המצוה לעשותה, וגם יועיל לו שיראה כיצד הוא מכוין לחתוך עור הערלה... היאך הוא מכנים צפרניו המתוקנים לכך בתוך הנקב כשעושה פריעה, וכיצד מכנים בו הנקובין עד העטרה, לכל אלו ענינים טוב לו שילך לשם אצל המוהלים בשעת המעשה" (זכרון ברית לראשונים, שם).

ו. תקופה מינימלית של "שימוש": "אנו מסכימים שהסדר יהיה כדלהלן: כל מי שרוצה ללמוד אומנות זו, צריך

השנים בלבד אפילו זקן וכל טוב בידו אינם מועילים למילה בלי נטילת רשות מב"ד, ואזי טובים השנים כאחד יעלו לטובה ולברכה" (זכר דוד, שם). "וכפי שראינו במלאכת השחיטה, שאע"פ שהוא שוחט עופות שאין נותנים לו כתב אלא אם כן בודקים אותו יפה אם יודע לחדד הסכין בפני הממונים והשוחטים, ואם יש לו הרגשה טובה שמא תהיה פגימה דקה שלא יעמוד עליה ויגרום צער בעלי חיים, אע"פ שיודע היטב המלאכה והדינים, בכל זאת אם לא מקבל סמיכה מהשוחטים אין לו רשות לשחוט, ואם דבר זה נוהג בענין של פחות חמור עאכ"כ בענין מילה, ולכן נעשתה הסכמה בקושטאנדינא יע"א שיאשרו שם כל המוהלים ויקבלו אשרתא של הרבנים, וזה נוסח ההסכמה..." (מעם לועז, שם).

י. כל ברית תיערך בהשגחת מוהל מומחה נוסף: "שלא ימול שום מוהל אומן פה קהילתנו בלי ראות והשגחת מוהל שני ולפחות הבקי בדיני פריעה ומילה עומד על גבו המשגיח עליו שיעשה החיתוך ופריעה כאשר מצווים אנחנו והחיוב עלינו לגלות כל העטרה הקיפו של חוט הגבוה ומקיף סביב הגיד עד שיתגלה החריץ שבין הגיד להעטרה" (אבני בית היוצר, שם).

ואינו רשאי לעשות כלום אא"כ מביא סמכה של המוהלים הגדולים ביותר, ובלי שטר סמכה אין לו רשות לנגוע בתינוק אפילו כדי לבודקו אלו הם הדברים שנתקנו בקונשטאנדינה יע"א" (מעם לועז, שם).

ח. פיקוח ביה"ד על המוהלים: "אם בכל מקום התיקון מוטל על לב ב"ד וראשי העם, ביותר במקום זה שבי"ד אביהם של תינוקות הם... שעליהם לפקח על ענינם, ולא יהיה ח"ו מבטל מ"ע בכל יום ויום משיגדל מי שאינו נימול כראוי" (זכר דוד, שם). "נתחייבו בד"צ הח"מ לגדור גדר לתקן המעוות לשום משמרת למשמרת לקבוע בריח ודלתים למנוע ולהשיב רבים מעון גדול, וגזרנו בגזירת בד"צ על כל המוהלים פה קהילתנו שלשה דברים... כל הנ"ל מצאנו וראינו להזהיר באזהרה גדולה בגזירת ב"ד על כל המוהלים... לכבוד צורינו מלכינו למען בריתו אשר שם בבשרינו" (אבני בית היוצר, שם).

ט. אין למול ללא רשות ב"ד: "שלא יהיה אדם רשאי למול עד שיטול רשות מב"ד בתחילה, כמו שפשט המנהג בכל ישראל בענין השחיטה, וק"ו שראוי להתפשט לענין מילה, כדי שבעזרת ה' יתברך יתבטלו המכשולות האמורים ...

## לימוד מילה והסמכת המוהלים בזמננו

ללימוד ממנו את רזי האומנות לפרטיה כולל הידע הרפואי הנדרש כעצירת דם, מניעת זיהום וכיו"ב. ואכן כך היה המנהג בדורות האחרונים ועד לפני שנים לא רבות, המתלמד היה נצמד למוהל וותיק במשך תקופה ממושכת, באופן זה הוא עבר הכשרה יסודית הכוללת לימוד של

### הדרכים ללימוד אומנות המילה

כאמור, במקומות ובזמנים מסוימים נתקנו תקנות שתכליתן להסדיר את השתלמות המוהלים. בתקנות חכמי הדורות הנ"ל אנו מוצאים שכל מי שחפץ להשתלם במילה מחויב להתלוות למוהל מומחה ע"מ



מעצימה שבה נחשפו לעולם חדש שלא הכירו כלל, והלימודים העשירו מאוד את ידיעותיהם. לשבחם של המכונים ייאמר שהקורס מעניק ידע נרחב, מקיף ויסודי (ידע שהוא לא היה מקבלו מהאלטרנטיבה שהיא לימוד אישי אצל מוהל בעיקר משום שהוא אינו פנוי לכך, וכמובן שדבר זה קובע ברכה לעצמו), בכלל זה לימוד בצוותא של הלכות מילה, רקע רפואי עשיר (כמו אנטומיה, פיזיולוגיה, כלי הדם, מנגנון הקרישה, סטריליזציה וכיו"ב<sup>21</sup>).

**באשר** ללימוד המעשי - המיומנות המעשית נרכשת בעזרת 'בובה' שהחניך יכול להתאמן עליה ולדמות סימולציה של פעולות המילה. משתתפי הקורס גם צופים בסרטוני בריתות ממגוון מוהלים וכך הם מתוודעים לשיטות וטכניקות נוספות. מלבד זאת, ההתלהבות של המרצה והאווירה הסוחפת של 'דיבוק חברים' בקבוצה מעודדים וממריצים אותם להגברת המוטיבציה לשמש כמוהל בפועל. בשל כל אלו ניתן לומר שבתחום זה התרחשה מעין 'מהפכה' זוטא, הזמינות והקלות של האפשרות ללימוד המילה הינה ללא השוואה כלל לדורות עברו<sup>22</sup>.

ידע הלכתי ורפואי, ורק לאחר שצבר ניסיון רב בעבודה מעשית עם המלמד שעומד על גבו במהלך כו"כ בריתות הוא מקבל את אישורו לשמש כמוהל, וחזקה על מוהל אחראי שלא יסמין את חניכו כמוהל עד שכבר נמצא ראוי לכך.

**בשנים** האחרונות אנו עדים לתופעה חדשה - 'קורסי-ערב' במכונים ייעודיים למילה (שיעור אחד בשבוע, כ-8-15 מפגשים). ההרצאות בקורס מעניקות את הידע התאורטי, כאשר רכישת המיומנות המעשית נרכשת באמצעות אימונים על בובות ומודלים למיניהם.

**היות** ויש המעוניינים ללמוד מילה ומתלבטים אם להשתלם במכונים או ללמוד ממוהל באופן אישי, ננסה בשורות הבאות ללבן ולברר את הגישה העניינית לנושא זה. לצורך הכנת מאמר זה שוחחנו עם בכירי המוהלים הוותיקים שעוסקים בהוראת המילה שנים רבות, ואף מכירים באופן בלתי אמצעי את עבודתם של בוגרי המכונים. כמו"כ שוחחנו עם עשרות מבוגרי המכונים השונים, כל אלו תרמו להארת הנושא על היבטיו השונים.

**ככלל**, רוב הבוגרים היו מרוצים (עכ"פ מרוב המכונים<sup>23</sup>). הם מספרים על חוויה

**כב.** למעט אחד המכונים שתלמידיו נאלצו לשמוע דברי כפירה ונאצה בלא יכולת להתגונן (כשל עליונות המרצה 'המלומד' בדיעותיו וניסיונו), הם שמעו השקפות זרות, דיבורים בוטים נגד המציצה ההלכתית המסורה לנו וכד'. כבר חלפו שנים מסיום הקורס והם עדיין מתמודדים עם הצורך לשרש את ההשקפות הפסולות שקנו שבייתה במוחם. כ"ה מדובר בתופעה שולית וזניחה וכה"נ מכון זה כבר אינו פעיל.

**כג.** הגם שרוב החומר נמצא בספרי הלימוד הבסיסיים של בתי הספר, מ"מ הרי החרדים לדבר ה' אינם נחשפים ללימודים אלו.

**כד.** בכל הדורות נדפסו ספרי הדרכה שתארו את שלבי המילה לפרטיה, דור דור ושפתו, ואף בדורנו יצאו לאור ספרים שבחלקם נוספו איורים ואף תמונות להמחשת הנלמד, ובאופן שמי שרוצה לחסוך

בפועל<sup>כ</sup>, ועל העדר האפשרות להתמקצע ברמה שמתאימה לדרישה מהשטח. טענה נוספת – כמה מהמכונים ללימוד מילה משקיעים הון רב בפרסומות וכחלק מהתחרות ביניהם אנו עדים לקמפיינים אגרסיביים בכל המדיות הרלוונטיות. כחלק ממסע השכנוע, יש בין מדריכי הקורסים שמייצרים מצג ואווירה (ואפילו הבטחה) שמיידיית, עם סיום הקורס, כ"א נהיה מוהל מקצועי מומחה ומבוקש<sup>כ</sup>. ברם הבטחות לחוד ומציאות לחוד, בוגרי הקורסים מלינים על הקושי הרב בהשתלבות ב"שוק" המוהלים הרווי<sup>כ</sup>, מצב זה הביא רבים מהבוגרים לאכזבה, ובשל כך הם התייאשו וזנחו את התחום לחלוטין. לטענתם, אם היו יודעים זאת מראש לא היו נכנסים כלל להרפתקה זו<sup>כ</sup>, ואכן חלק ניכר ומשמעותי מהבוגרים אינם משמשים בפועל כמוהלים.

**בנוסף** לכך, יש לציין שהאופציה החילופית (ללימוד אצל מוהל באופן פרטי) אינה פשוטה כ"כ כיום, שכן לא כל המוהלים מלמדים מילה, ולחלקם אין אפשרות לתת למתלמד למול בפועל (מסיבות שונות). מלבד זאת, הגם שיש מוהלים שמלמדים בחינם מ"מ יש מהם שמבקשים על כך תשלום הגבוה משמעותית ממחירי הקורסים.

**מעלה** נוספת למכונים היא בכך שכללי הקורס מוגדרים מראש (כמו מספר השיעורים ותדירותם, העלות ותנאי התשלום, ובעיקר תאריך הסיום), להבדיל מלימוד פרטי שתלוי בתדירות הבריתות של המלמד ולכן אין אפשרות לדעת מתי הלימוד יסתיים ומתי הוא יוסמך כמוהל. **מאידך**, רבים מהבוגרים התלוננו על חוסר בהתנסות המעשית – ממשית

בעלות הקורס יכול להגיע לכל הידע הנדרש, אך כמובן שאין להשוות זאת ללימוד חי במכון לצד מעלותיו הנוספות.

כה. יצוין שבשנים האחרונות ישנה בעיה אובייקטיבית לעשות "שימוש" מעשי במילה, אך מארגני הקורסים מנסים לארגן התנסות בפועל תמורת תשלום יקר על כל "ברית" כזו. מפני רגישות הנושא לא נוכל לפרט במסגרת זו ואכמ"ל בזה.

כו. הגדיל לעשות אחד המכונים שכבר מבטיח מראש לתלמיד מה תהיה 'הכנסתו החודשית'... גם אמירות כגון 'כבר אחרי השיעור השלישי אתה יכול למול', או 'רק ישמעו שלמדת אצלי, מיד תכנס לשוק...' אינן נדירות, אך דא עקא שיש מהמתלמדים שאצה להם הדרך וכבר במהלך הקורס הם מדפיסים כרטיסי ביקור ומפרסמים בכל אתר שהם מוהלים מומחים ומנוסים. מאידך, ולשבחם ייאמר, יש בוגרים שמיד עם סיום הקורס מתחילים במסירת שיעורים על נושא המילה בבתי כנסת ובמסגרות שונות. כז. הגם שקושי זה כבר היה טרם תקופת הקורסים מכונ"כ סיבות, מ"מ ריבוי המכונים ובוגריהם הביא ל"הצפה" של עשרות ומאות מוהלים חדשים כל שנה. נכון להיום יש בארץ 420 מוהלים מוסמכים (וחלקם מומחים) מטעם הועדה הממשלתית. בארץ נערכות כ-70-75 אלף בריתות בשנה, וקיימת הערכה כי כ-80% מהן מבוצעות ע"י כ-20% מהמוהלים, ורק השאר מבוצעות ע"י 80% מהמוהלים שאינם מתפרנסים ממילה, מוהלים של קהילות מסוימות או ע"י רופאים (ד"ר מ. ווסטרייך).

כח. יש שכונתם בלימוד בקורס היתה כדי שיוכלו למול את בניהם בעצמם, אך אם משום כך הקורס מיותר לגמרי שהרי המוהל שעומד על גבם ישמח להדריך אותם וללא תשלום נוסף (וראה מילה שלמה פ"ב סכ"ז).

ובאשר 'להיכנס לשוק' - האמת תורה דרכה, שכמו בכל תחום בכלל, ולהבדיל בין חול לקודש, בתחום המילה בפרט, הדבר תלוי אך ורק בתפילות ובסייעתא דשמיא.

**גם** מהמוהלים הוותיקים נשמעה ביקורת על שיטת הלימוד במכונים, כאשר לטענתם אין אפשרות ללמד אומנות מורכבת זו באופן תיאורטי בלבד. הדבר דומה למי שילמד נהיגה רק ע"י התבוננות בנהגים בכביש ללא שיתנסה בכך בעצמו. וכי יעלה על הדעת לתת תואר "מנתח לב" או כירורג בכל תחום רפואי למי שרכש את מומחיותו בקורס ערב שכזה, מי היה מסכן את ילדיו לתת אותם בידי מי שלא התנסה בכך בפועל, כיצד יוכל הלומד לרכוש את ההתייחסות הנכונה לנימול כשאינו רואה ושומע את בכי התינוק (פעמים רבות תגובת התינוק מושפעת מאופן הפעולה, כמו מידת הלחץ הנדרשת בהידוק התחבושת), כיצד הוא יכול למול תינוק ללא שהתמודד בזמן אמת עם מצבי דימום ברמות שונות, עדיין לא נוצרה הבוהה שיכולה להכין את הלומד לתרחישים השונים<sup>א</sup> ולהתמודדות עם קשיים שונים במצבי הלחץ האופייניים לברית<sup>ב</sup>.

**פוק** חזי גברא דמסהיד עלה דמלתא - הגה"ח הרב יצחק זעקל פולק שליט"א, מחשובי בוגרי המכונים, כתב בחיבורו (במענה לאבי הבן ששמע שיעור אחד על מעשה המילה ושכנע את עצמו שהוא יכול להיות כבר מוהל מומחה ממש) וז"ל: "ודאי שלא, הרבה חשבו כמון, השקיעו דמים עצומים תרתי משמע, ולא יצא להם כלום מלבד עגמת נפש והפסד ממון וכד'. הסיבה היא שאומנות המילה היא אומנות מורכבת ועצומה הדורשת ידע עצום ורחב וידיים טובות, הבנה מעמיקה והשקעה של מאות שעות לימוד, שהרי אין ברית אחת דומה לחברתה ואכמ"ל, וגם מי שעברו את המסלול הזה, רובם לא הצליחו להיכנס לתחום שלדעת המומחים הוא אחד התחומים הקשים להיכנס אליהם. ולכן, 'מוהל' כפשוטו אינו דבר פשוט כלל..." עכ"ל (קונ' אבי הבן מוהל, תשפ"ב, עמ' 8).

**יש** שניסו במשך שנים "להשיג" בריתות, וקיימו בנפשם דברי הרשב"א שהמוהלים מחזירים אחר ההורים<sup>כ</sup>, ומפצירים בקרוביהם שיכבדו אותם במילת בניהם. מלבד המקרים שבהם ההורים נעתרו מחמת אי נעימות ונתנו להם למול את בנם, הם לא הצליחו להשתלב ב'רשימת המוהלים' ואפילו בחוג משפחתם<sup>ל</sup>,

כט. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תעב) כתב וז"ל: בכל גלילותינו מוהל העני מחזר אחר אבי הבן להתחסד עמו שיתן לו בנו למולו בחנם ומרבה עליו רעים כדי להשתכר במצוה, והו"ד ברמ"א יו"ד סי' רסא ס"א וז"ל: אדרבה מוהלים מהדרין שיתנו להם למול.

ל. יש מכונים שזיהו בעיה זו ולכן משלבים בתכנית הלימודים הרצאה על אימון בשיווק עצמי.

לא. חלקם צפויים ושכיחים, כגון מיומנות בעצירת דימומים לסוגיהם השונים ללא יצירת סיכונים אחרים (כמו תחבושת לוחצת מדי שעלולה לגרום לנמק או בעיות אחרות).

לב. יש לציין כי בד"כ ניתנת אפשרות לתלמיד להשתתף בבריתות של המלמד ללא תוספת תשלום (למעט מכונים שבהם אין למלמד יותר בריתות מאשר לתלמיד...). כמו"כ ניתן (עכ"פ בחלק מהמכונים ובתוספת תשלום) שהמלמד ילווה את התלמיד בבריתות שהתלמיד הצליח להשיג בכוחות עצמו.

הסיכונים, אך אשליית הבטחון המופרז עלולה גם להיות בעוכריהם ח"ו, ואכן לא פעם אנו מדווחים על תקלות שונות, החל מנימולים שלא נימולו כהלכה והיו צריכים תיקון, ועד לתקלות חמורות שכמעט ועלו לנימול בחייו או בנזקים בלתי הפיכים לבריאותו וחיייו בעתיד.

**חשוב** לציין כי גם למוהל מנוסה עלולות להיות תקלות, ומרגלא בפומייהו דזקני המוהלים "רק למי שלא מל אין תקלות...", ואכן ישנם סיבוכים שאינם באשמת המוהל כלל (כדימומים מסוימים), וכמובן שכל ברית טעונה תפילה וס"ד מרובה שלא תארע תקלה חלילה (להבדיל, בכל פעולה רפואית עלולים להתרחש סיבוכים, ובחסדי ה"ת אחוז התקלות בבריתות הוא מזערי וללא כל השוואה לניתוח "מקביל", הגם שהברית אינה מתבצעת בתנאים האופטימליים של חדר ניתוח ל"ד). לנגד עינינו מתקיימים דברי קדשו של החת"ס זיע"א וז"ל: "והנה עיינינו רואות שאפי' א' מאלף ישראלים אינו מת מחמת מילה, וצ"ל מצוה מגינה ומצלי אבל עפ"י דרך הטבע היה המיעוט מתים ח"ו, ואפ"ה ציוה הקב"ה למולו..." (שו"ת חת"ס ח"ב יו"ד סי' רמה), וכע"ז כתב בשם משמואל וז"ל: "במילה כתיב כי עליך הורגנו כל היום אמרו ז"ל (גיטין נז, ב) שהיא מילה. אף שת"ל אנחנו אלה פה היום כולנו חיים, ולא שמענו מי שהזיקה לו המילה עצמה בלתי סיבה צדדית

**מאידך**, בשיטה המסורתית והישנה של למוד אישי ממוהל, הלומד היה צופה במשך זמן רב בבריתות של רבו, ורק לאחר תקופה ממושכת היה מורשה בהדרגה לבצע חלקים מסוימים של שלבי המילה השונים (וכמו"כ בבריתות הראשונות של מוהל מתחיל, מתלווה אליו מוהל מומחה שעומד על גביו – אפילו בבריתות רגילות ועאכו"כ במקרים מסובכים יותר).

**הבדל** משמעותי נוסף בין הקורסים במכונים לבין לימוד פרטי, הוא האפשרות להכרת המתלמד. במכונים כ"א מתקבל בברכה ללא בדיקה בציציותיו, וגם אם אינו מתאים לשמש כמוהל, הרי לבסוף הוא יצא למול, ובשל כך עלולות להיגרם תקלות, משא"כ בלימוד פרטי, המלמד יבחין אם לתלמיד יש את הכישורים לשמש כמוהל (כגון מוטוריקה עדינה<sup>לג</sup>, יכולת שליטה בו זמנית בכמה פעולות, זיהוי והתייחסות למצבים משתנים, ומתן מענה בזמן אמת לבעיות שצצות בשטח וכיו"ב), ואם הוא ייווכח שאינו מתאים למול אזי יתכבד ויעשה חסד עם תלמידו ויעמידנו על האמת – שאולי אין זו שליחותו בעולם...

**המסרים** שהמורצה במכון משדר מחזקים את הלומד להתחיל כבר למול מוקדם ככל שניתן, ואכן אווירה זו נותנת ללומד בטחון עצמי ואומץ רב לעסוק במילה למרות

לג. באות שלום כתב ב'דרך מליצה' שמאחז"ל 'לא כל האצבעות שוות' היינו גם לגבי אצבעות המוהל (סי' רסד ס"ג, יא).

לד. מתוך כל הבריתות המתבצעות בארץ מספר הסיבוכים המדווח למשרד הבריאות בשנה הוא 1 ל-1000 בריתות, אחוז קטן ביותר שאין לו אח ורע בכל פעילות כירורגית אחרת, ואף רוב רובם של הדיווחים הינו על מקרים שהם בגדר הנורמה הסבירה כדימומים, תחבושת לוחצת מדי וכיו"ב. אחוז המקרים שבהם יש פגיעות של ממש הוא אפסי לחלוטין, בערך מקרה אחד לכמאה אלף בריתות!

**לענ"ד** א"א לוותר בשום אופן על לימוד אישי אצל מוהל כמשנ"ת, מאידך לבוגרי המכון יש תשתית והכנה ראויה כדי להצליח בלימוד האישי המעשי, ולכן מומלץ ליידע את המעוניינים בקורס שאם הם באמת חפצים לשמש כמוהלים מקצועיים (ולא רק כדי למול את בניהם) עליהם להתייחס לקורס **כהכנה** ללימוד המעשי (ולא במקומו), ולאחר מכן ישלימו את הלימוד המעשי אצל מוהל מומחה (והגם שאין זו "דרך קצרה" וכנ"ל, אך הוויתור על כך עלול להיות "יקר" יותר וד"ל), וכשינהגו כך ויעמדו באמת ברמה הנאותה - בדין הוא שיזכו בתואר 'מוהל' יי.

### הסמכת המוהלים

**כאמור**, חכמי הדורות הנ"ל תקנו "שלא יהיה אדם רשאי למול עד שיטול רשות מבי"ד בתחילה", וכמו השוחט שנדרש ל"קבלה" ע"מ לעסוק במלאכתו. וכן מקובל בזמננו, שהמוהל מקבל אישור - תעודה על כך שהוא ראוי למול לכה"פ מהמוהל שלימד אותו (יש מהמכונים שהקימו "בד"ץ" פרטי ומיוחד לצורך הסמכת בוגריהם). פליאה בעיני על המקפידים שלא לרכוש תפילין ומזוזות מסופר סת"ם שאינו מחזיק בתעודה ברת תוקף מטעם משמרת סת"ם וכד', ואפילו אינם נכנסים למספרה ללא "הכשר", כיצד הם מפקידים את

- מחלודת הסכין וכדומה, ואף גם זאת אחד מאלף לא מצאתי. אך הדברים ברורים, שבאמת עפ"י הטבע היא סכנה עצומה, ואילו היו עושים כן זולתנו בודאי היו מסתכנים מאד והי' הנזק מורגש, אבל ישראל - מצות מילה מגביהה אותם למעלה מהטבע ואינם ניזוקים, ומ"מ יצדק לומר כי עליך הורגנו כל היום, מאחר שבהשקפה החיצונית קרוב הדבר להפסד וצריכין לאמונה..." (וישב תרע"ה).

**חשוב** מאוד להדגיש שאנו נמנעים מהכללות, בוודאי ישנם מכונים שבהם הקורסים מתנהלים כראוי, מה גם שאיננו מתייחסים ח"ו לאדם או מכון מסוים אלא לשיטה שהם מייצגים<sup>לה</sup>, ברובם המכריע כולם אהובים ויראים ושלמים, וכוונתם בוודאי לש"ש, אלא שהם סומכים על כך שכל בוגר בר דעת יבין בעצמו שגם לאחר סיום הקורס הדרך עדיין ארוכה להתעטר בתואר אמיתי של מוהל יי.

**מצאנו** אפוא, שהדעות חלוקות כיצד להתייחס ללימוד במכונים, ובעיקר כמה משקל יש לתת לכ"א מהמעלות והחסרונות שבכל אחת משיטות הלימוד האלו. קטונתי מלהכניס ראשי בין ההרים ולהכריע במחלוקת זו (מה גם שאין כל משמעות ל"הכרעה" זו) אך חושבני להציע פשרה שתהיה מוסכמת על כולם, והבחר יבחר:

לה. כמו"כ חלילה לחשוך במארגני הקורסים שפעילותם מונעת רק מהצורך בפרנסה, הגם שכמובן שאין בזה כל פגם, ואדרבא, זו זכותם וחובתם לעסוק בהשתדלות לפרנסה.

לו. ולשם כך הוא יעשה את כל שנדרש כדי להשתלם גם בפרקטיקה המעשית, ואי"ז סותר להמרצת המתלמידים למול וכנ"ל שעידוד זה מעניק להם בטחון עצמי להתקדם ולהתמקצע כראוי באופן מושכל.

לז. כמו"כ יש ליידע אותם מראש על מצב "שוק המוהלים" בארץ, ושמדובר בדרך ארוכה וממושכת שאין לדעת את תוצאותיה מראש וק"ו שלא 'להבטיח' את הצלחתם בה.

הנתונים לוועדה וזו מחליטה האם להעניק למוהל את התעודה המבוקשת. רף הדרישות של הועדה הוא גבוה ומתעדכן מעת לעת. גם לאחר הסמכתם, על המוהלים להשתתף בהשתלמויות חובה בקורסים רפואיים וכד'. על המוהל לחדש את התעודה אחת לכמה שנים כשמדי פעם הוא עובר בדיקות רפואיות של כשירותו, וכן חיסונים תקופתיים ככל שנדרש. יודגש כי פשוט וברור וא"צ לפנים כי גם מי שנוהג עפ"י רבותיו שלא להזדקק לרבנות (גם בתחום זה), בוודאי יכול לשמש כמוהל מומחה כשבדו תעודה המאשרת זאת מטעם המוהל שלימדו או רבותיו.

**יה"ר** שזכות מצות המילה תעמוד לנו שנזכה לראות במהרה בעינינו בקיום "הַרְחֵקֵנוּ הַיָּדָיִם מִן הַיָּדָיִם" לְנוּ מְשִׁיחוּ הוֹלֵךְ תָּמִיד, בְּזִכּוֹת חֲתָן לְמוֹלֵת דָּמִים, לְבָשָׁר בְּשׂוֹרֵת טוֹבוֹת וְנִחוּמִים, לָעַם אֶחָד מְפֹאָר וּמְפֹדָר בֵּין הָעַמִּים".

מילת בנם בידי מוהל ללא שווידאו שהוא מחזיק בהסמכה כלשהיא? ויתכן שסמכו על הבטחת "שומר פתאים", ומ"מ הרי פשוט שכל היכא דאיכא לברורי ראוי לעשות זאת.

**בא"י** קיימת כבר שנים רבות ועדה ממשלתית בין-משרדית להסמכה ופיקוח על המוהלים (אגב, מייסדה ומי שעמד בראשה עשרות שנים - ד"ר א. י. שוסהיים ז"ל ציין תמיד כי מחלקה זו הינה היחידה ברבנות הראשית שזכתה לאימון, עידוד ותמיכה בלתי מסויגת של כל גדולי ישראל מכל החוגים<sup>42</sup>). מוהל המעוניין בהסמכת הועדה, עובר תהליך שכולל מבחן בהלכה ע"י רב מובהק שבקי בהלכות אלו. ועדה שמורכבת ממוהלים מומחים ורופאים, בוחנת את המוהל בידע הרפואי (כנושאי כירורגיה, עצירת דם, סטריליזציה, עזרה ראשונה, בעיות רפואיות העלולות להשפיע על הברית ועוד). לאחר מכן המוהל נבדק בביצוע הברית למעשה. בתום התהליך עוברים



לח. כיום, למעלה מ-90% מהבריתות המבוצעות ע"י מוהלים הינן ע"י מוהלים המוסמכים מטעם הועדה הממשלתית או שנמצאים לקראת סיום תהליך ההסמכה, וזאת הודות לעובדה שרוב הציבור החרדי קיבל ע"ע את מרות הועדה, למרות שלא יהיה מוכן לשתף פעולה עם אף גורם ממשלתי בנושאים דתיים אחרים (ביטאון מילה כהלכה עמ' 42).

## הרב אליהו לוי

### בדין קלף שהסירו ממנו מקצת משטח צד השער

שאלה: למנהג הרבים ליקח קלף שאינו מגורד מצד שער, האם צריך לדקדק שהשכבה הדקה (הנקראת 'ליצה') תהא ממש שלימה – בלא סדקים כלל, או שאין מקום לחוש בזה.

תשובה: הדבר תלוי בנידון דלהלן – שבו יבאר שנראה שיש צד [שכנראה על פיו נהגו הסופרים מימות הראשונים] שלא לחוש, וכיון שבלאו הכי עיקר ההלכה שאין צורך כלל ב'ליצה' נראה שגם לפי המנהג להשאירו מ"מ בסדקים יש להקל. [ועי' להלן בשלהי הדברים – העולה מהן לענין זה].



הנה בקובץ שערי ציון ה' בשיפולי הדברים בענין הקלף והדוכסוטוס – אם אפשר לגרר הרבה מצד השערות כתבתי (בעמ' שה-שו) להציע דרך לצאת ידי כל הצדדים שהובאו שם – בנידון האם עדיף לקלף מצד השערות את השכבה הדקה העליונה (הנקראת 'ליצה') או לא – ע"י קילוף חלק משטח היריעה, כאשר יסוד הדברים בהנחה שסגי במקצת משכבת ה'ליצה' לצאת דעת מאן דאמר דרק כשה'ליצה' קיימת חל שם קלף על השכבה האמצעית (הנקראת 'דרמיס'), ובהסרת מקצת מה'ליצה' סגי להוציא את היריעה מכלל גויל – לדעת הסוברים שרק בהסרת הליצה נפיק מכלל גויל, וטעם הנחה זו האחרונה כיון שסו"ס אין זה בבחינת 'אבני דלא משפיא', [ועל דרך הסברא שכתב החת"ס כנוצר שם].

והנה הרב שלו' י. הלוי פקפק בדברים, וטענתו שבזה יהא כמנומר, דהיינו שיש לדון כל מקום בפני עצמו ולא את כלל היריעה בדין אחד, ואי נימא הכי נמצא שלא הועיל הקילוף כלום אלא אדרבא גירע – שנעשה כמנומר.

ונראה לברר אם יש לדקדק מדברי הראשונים והקדמונים בענין זה<sup>א</sup>. וכן

---

א. יש להקדים דנראה שאין להביא מלשונות הראשונים שכתבו שגויל הוא 'שהעור כולו שלם' 'שלא נטל ממנו כלום' דהא לשון זו קאי על העובי – שהוא כולו בשלימות, ואין הכרע כלל אי היינו כל מקום בפני עצמו או כלל היריעה.

קצת לדון ולברר – באם תמצוי למימר דכנים הדברים – שיש לכה"פ  
מקום לדון את כלל היריעה בדין אחד – באיזה אופן שייד לומר זאת.

**ואפשר** שרק כיון שיעשו כמאמרו – "גררו  
את העור יפה יפה כו' כדי קליפה  
יפה" בכך "לא ישאר כל העור שלם" ובוזה  
הוא דנפיק מכלל גויל, אך אולי יש לפרש  
דאין כוונתו אלא שיגררו מה'ליצה' – 'שלא  
ישאר כל העור שלם' ואין הלשון שכתב  
'לגרר יפה יפה' ללמד שיש להקפיד שלא  
לשייר כלום מה'ליצה' אלא עיקר דבריו  
שבאמת יגררו משכבת צד השער כדי קליפה  
[והיינו דהא בפשטות חזינן שגם לדברי הסוברין  
שיש להשאיר את ה'ליצה' מ"מ היו מגררין קצת  
מצד השער<sup>1</sup>, וא"כ י"ל דזהו דאתא הרשב"א  
לומר שאין בזה די, ואם המציאות היתה שהיו  
מסירין את השערות בפעולת גרירה – כפי  
שמצינו ברש"י בשבת עג: ובהרבה ראשונים  
שהעתיקו את דבריו<sup>2</sup> – י"ל באופן פשוט דאתא  
למימר שגרירתם תהא גם בגוף העור ולא רק  
לגרר את השערות].

**וא"כ** נמצא שאין הכרע ברור מלשון  
הרשב"א לנידון דידן. ועי' בנשמת  
אדם (כלל י"ד) שהביא מתשובה זו של  
הרשב"א ד"משמע שהעיקר שיגרור מצד

**א. בלשונות** תשובת הרשב"א בחלק א' סי'  
תק"פ ובמיוחסות סי' רל"ד יש  
לכאור' קצת סתירה בענין שיעור הגרירה  
מצד השער, דז"ל – "ולענין הקלף נראין  
הדברים כדברי רבנו משה שהוא החלק  
העבה הנשאר כנגד הבשר, ודוכסוסטוס הוא  
החלק הדק שעליו השער, ואף רב האיי גאון  
וכו', ומה שאמרתם שאין לכם אומן שיוודע  
לחלוק את העור לשנים. גררו את העור יפה  
יפה במקום השער [עד חסירו ממנו]<sup>3</sup> כדי  
קליפה יפה נמצא הקלף נשאר לעצמו. שאין  
הקפדה שיחלק לשנים [ממש] אלא שלא  
ישאר כל העור שלם דאז יהיה גויל (אפילו)  
[דפירוש גויל] דבר [שלם] שלא ניטל ממנו  
(שופיין) [שיפוין], וכמו שאמרו בריש פרק  
קמא דבבא בתרא (דף ג.) גויל אבני דלא  
משפיין" וכו'.

**והנה** תחילת לשונו "גררו את העור יפה  
יפה" משמע דלא סגי בגרירת מקצת,  
אולם המשך לשונו "שלא ישאר כל העור  
שלם" וכו' משמע דרק בעינן שלא ישאר  
וכו'.<sup>4</sup>

**ב.** כן הוא במיוחסות שם, וי"ג עד "שתשירו" ממנו כו'.

**ג.** על דרך זו העיר החת"ס הנ"ל בדברי הר"ן, אלא דהתם היינו לענין אי סגי בהסרת מקצת מהסמוך  
לבשר עיי"ש.

**ד.** והנה דבר זה צ"ב וכדלהלן אות ג', [ולפי ההצעות שנתבארו שם נמצא שאין לפרש כן].

**ה.** שכן הוא לשון רש"י שם ממחקר – מגרר שער, וכעיי"ז בהרבה ראשונים, גם בפירוש המש'  
לרמב"ם בתרגום הנדפס בש"ס הלשון היא הגורר השער ממנו, אכן בתרגומים החדשים לא נקטו  
בלשון גרירה אלא המסיר את השער ממנו או כעיי"ז.



דהנה דן שם בדין סופר שהיה לו לכתוב זה האשה אשר תקריבו לה' כבשים בני שנה וכתב שני פעמים לה', ויש לו אימון ידים וזריות לקלף את השם כלו ממקומו בבית אחת, אי שרי ליה או לא, ועיי"ש מה שכתב אמאי לא לעשות זאת, והוסיף ד"כשקולף הרי חלקו לשנים ויש לאסור זה לפי דעת בעל הערוך ז"ל שפי' בשם הגאונים ז"ל שפי' שדוכסוסטוס הוא החלק הנשאר לצד הבשר וקלף הוא החלק שנקלף לצד השער וכו', ולפי דעת מי שכתב שס"ת שנכתב על הדוכסוסטוס פסול א"כ כשנקלף מקום הכתיבה מה שנשאר הוא דוכסוסטוס ופסול לס"ת. ואע"פ שיש חולקים בזה ואומרים שדוכסוסטוס כשר לס"ת, וגם הרמב"ם ז"ל הוא מפרש בהפך דוכסוסטוס וקלף, שאותו שהוא לצד השער קורא אותו דוכסוסטוס ואותו שהוא לצד הבשר קורא אותו קלף, ולפי אלו הסברות יהיה מקום הקליפה כשר לס"ת אפ"ה נראה לפסול בכאן שלא התיירו קלף ודוכסוסטוס לס"ת אלא כשהוא כלו על הקלף וכלו על הדוכסוסטוס, אבל חציו על הגויל וחציו על הקלף ועל הדוכסוסטוס פסול, וכ"כ הרי"ף ז"ל בהל' ס"ת מהירוש' (מגילה א' ט"ז) וכ"כ הרמב"ם ז"ל וכו'. ומכל זה למדנו שאין רשאים הסופרים לקלף אפי' שלא במקום

אחד שלא ישאר שלם" ונראה דפירש ברשב"א על דרך השנייה מהנ"ל [וזהו שהביא הנשמת אדם לדחות חשש משארית דוכסוסטוס על הקלף, דהא הרשב"א (לפי דרך זו) רק הקפיד שלא ישאר הגויל שלם].

**כלומר** דנראה שהחיי אדם נקט בכוונת הרשב"א כפי ההנחה שיש לדון את כלל היריעה בדין אחד.

[והנה המשיך הנשמת אדם שם "ואמנם מה שכתב מר שיש לחוש שמא לא גרר הסופר כלל, אם יש לחוש לזה בודאי ראוי ונכון להדר שלא יהיה שום ספק ח"ו במצוה חמורה כזו, ואמנם לפסול תפילין הנמצא כך, לא ידעתי, כי לדעתי רוב מצויין במלאכת עיבוד מומחין הן. ואם נשאל לסופר שידע דין זה דתפילין על הקלף ויודע שמטעם זה צריך לגרור, נ"ל דסמכין אחזקה זו", והנה יש משמעות מדברים אלו דהחשש הוא דוקא אם לא גרר 'כלל' הא גרר מקצת ודאי שפיר דמי, כלומר דאין קפידא שיהא רוב בדוקא' אלא כל שסידר' את היריעה הוציאה מכלל 'אבני דלא משפייין'].

**ב. אבל** כנראה שיש להביא מדברי התשב"ץ חלק א' סי' קמ"ט<sup>1</sup> שסבר שלא לדון את כלל היריעה בדין אחד, [אלא לדון כל מקום כדינו].

ו. והנה בנידון שדן בו הנשמת אדם דן גם בשו"ת צ"צ או"ח סי' י"ד אות' א' וד', ושם כתב דהדין תלוי ברוב ועיקר עיי"ש. שו"ר ב'פסקי חמודי דניאל' [מכת"י נכדו, ונדפס בתשפ"א - שדברי הנשמת"א אליו נכתבו] שדן לומר דתלוי ברוב, אך לדבריו היינו רק כאשר לא ידוע היכן נמצא המיעוט עיי"ש.

ז. ע"י שגרר שיעור משמעותי [שיש לדון מהו, ועי' להלן אותיות ג'-ד'].

ח. שמדבריו הובאו בבדק הבית לב"י ביו"ד סי' רע"ו [ובעוד פוסקים רבים].

ט. הגר"א ציין שכן הוא במסכת סופרים פ"ב הלכה י'.

אע"פ שהוא במקום מועט<sup>א</sup> שכיון שאם היתה כל היריעה כן היה פסול אני אומר דה"ה במקצתה, ואפי' במקום תיבה אחת דמאן פלג לך ולא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין, ובאיסורין שהם הלכה למשה מסיני אין לחזור אחר קולות במה שלא ראינו היתר נוהג, וכו', זה אני דן להלכה אבל למעשה אני מניח הסופרים לקלוף ואיני מוחה בידם לפי שבספר המצות<sup>ב</sup> הזכיר הקליפה ולא אסרה, וכו'.<sup>ג</sup>

אזכרות ולכתוב במקום הקליפה, לפי שאינו נקרא גויל אלא כשהוא שלם כדאמר' בריש השותפין שרצו (ג.) גויל אבני דלא משפיין, שכל דבר שהוא שלם בין באבנים בין בעור נקרא גויל, וכיון שאותו מקום אינו נקרא גויל, וכלו הוא גויל' פסול לס"ת דבעי' כלו גויל לכולי עלמא לא חצי גויל וחצי קלף או דוכסוסטוס, ואפי' בדיעבד פסול, ולא מצינו שהתירו אלא כשהעור יש בו נקבים דקים וכו' אבל בקליפה יראה שהוא אסור

י. יש לציין שפשוט דכאשר אין 'כולו גויל' אין מקום לטעם זה, וכפי שכתב רע"א בגליון השו"ע סי' רע"ט.

יא. היינו דודאי עיקר הדין שהביא התשב"ץ - שלא יהא חצי גויל וחצי קלף או דוכסוסטוס לא נאמר לענין מקצת יריעה אלא על חיבור יריעות, וזהו שכתב התשב"ץ - "אבל בקליפה יראה שהוא אסור אע"פ שהוא במקום מועט שכיון שאם היתה כל היריעה כן היה פסול אני אומר דה"ה במקצתה ואפי' במקום תיבה אחת דמאן פלג לך ולא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין", [וכן פשוט דהא משמע שדין "לא יהא כותב חציו על העור וחציו על הקלף" הוא כענין סיפא דמייתי הירוש' שם דמירי בחיבור יריעות - "אבל כותב הוא חציו על עור בהמה טהורה וחציו על עור חיה טהורה"].

יב. היינו בהגהות ר"פ לסמ"ק מצוה ק"ס אות ב', דבסמ"ק שם כתב "ואם היו כתובי' על ידות כלים יגוד ויגנוז ואם היו כתובי' בקלף כל היריעה צריכה גניזה", וכתב ר"פ - כך פי' בה"ג וצ"ע בה"ג על מה שרגילין לקולפו כשטעה הסופר לכתבו גם וכו', עכ"ל, והנה רק כתב ש'צריך עיון', ושכך 'רגילין', אלא שמ"מ 'הזכיר הקליפה' ו'לא אסרה' וזהו שהביא התשב"ץ כטעם להא דאינו מוחה. [והנה לשון הבה"ג שלפנינו - בהלכות סופרים - שם "שלא במקומו לא קידש כולי גיליון דיליה כדתניא (ערכין ו.) היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המיטה הרי זה יגרור ויגנוז". ומלשוננו לא קידש כולי 'גיליון' משמע דנכלל בדין שם שנכתב שלא במקומו גם כאשר זה על גבי יריעה (בענין זה עי' ברש"י בערכין שם, ויש להאריך אך הכא זהו 'שלא במקומו'), ויש מקום לפרש שגם בזה דינו הוא 'גרור ויגנוז' (כלומר דשרי לקלף, ואולי גם דשרי לכתוב על המקום המקולף), אך לכאור' יותר פשוט לפרש שרק הביא הבה"ג את הא דחזוין ששם שלא במקומו לא קידש את הגיליון ולא נתכוין להתיר קילוף (כלומר שהדין ד'גרור' אין להעתיקו לענין קלף אלא רק יש היתר בחיתוך) וכמובן לא כתיבה במקום הקילוף, ואולי זהו שכתב ר"פ ש'צריך עיון' בהלכות גדולות].

יג. וע"ע בתשב"ץ חלק ב' סי' ק"ט שחזר בקיצור על עיקרי דבריו - שלכתחילה אין לעשות זאת, אך בדיעבד אינו יכול לפסול דבר שנהגו בו היתר עיי"ש [ולא הזכיר בתשובה זו את החשש שחציו על גויל וחציו על קלף, כנראה כיון שאין בזה נפק"מ, דהא בלא"ה ס"ל שאין לעשות זאת, ובדיעבד כשר הוא, אכן יל"ע, דהא טעם חשש מחיקת השם אין בו שום טעם לפסול בדיעבד, מה שאין כן החשש דמקצתו על הגויל, אף שאי אפשר לפוסלו מ"מ מי שאפשר לו שלא להשתמש בו לכאור' לדעת התשב"ץ ראו לו שלא

מהחמודי דניאל דדוקא חצי על קלף אבל תיבה א' או אפילו הרבה תיבות אין איסור, עיי"ש.

**ויל"ע** דאולי גם התשב"ץ לא קאמר אלא כאשר כתב על מקום הקליפה דכיון שמקום כתיבתו שונה משאר היריעה – נמוך ומקולף – אין להתחשב בכלל היריעה, אולם בנידון דידן – שמקלף מהצד השני – שמא מודה שיש לדון את כלל היריעה בדין אחד.

**ורק** פרט זה נראה מדבריו ברור – שנקט בפשיטות שאע"פ שיש ביריעה מקום מקולף נשאר על שאר היריעה שם גויל – 'אבני דלא משפיין'.

**ג. והנה** לאור ההצעה הנ"ל – לדון את כלל היריעה בדין אחד – אולי יש מקום להציע הצעה נוספת, דהנה גלוי לכל מעיין בדברי הפוסקים בסוגי' זו קושי, שמצד אחד לשון הראשונים והשו"ע ברור מללו שעושין תיקון והסרת דבר מה מצד שער נוכן מפורש גם בנשמת אדם עצמו<sup>[1]</sup>, ומאידך אין

הרי מבואר להדיא דס"ל שאין דנין את כלל היריעה בדין אחד – גויל או קלף, אלא כל מקום נידון בפני עצמו<sup>2</sup>, ואם כך נמצא שהמקלף חלק משטח ה'ליצה' אף שלא הפסיד כלום לדעת הסוברין שרשאי לגרד, וגם אולי סגי ב'ליצה' הנשארת ליתן לכלל היריעה שם קלף לדעת המרדכי, מ"מ לא יצא דעת הראשונים הסוברין שרק אם יגרד את הליצה יחול שם קלף על הנשאר.

**אולם** חזינן שהתשב"ץ הסכים שיש מקום לומר שלא כדבריו, דכתב שהוא מניח את הסופרים לקלוף ואינו מוחה בידם מחמת שכן איתא בסמ"ק, ואולי סברת צד ההיתר בזה הוא דכלל היריעה נידונה בדין אחד – גויל או קלף [והנה נראה פשוט שאין לומר שע"י קילוף מקום תיבה אחת חל שם קלף על כלל היריעה<sup>3</sup>], אך אפשר שאכתי שם גויל עומד במקומו<sup>4</sup>], אלא שאין זה מוכרח, דאפשר שטעמם הוא דלא אכפת לן אם מקצתו על הגויל ומקצתו על הדוכסוסטוס או על קלף [למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה], ובפתחי תשובה בסי' רע"א ס"ק י"ב כתב שאפשר שהטעם הוא כפי שהביא שם

להשתמש בו, ורק מחאה על ענין זה אין לעשות, ומה שכתב ש'למעשה אני מניח הסופרים לקלוף' (מחמת ספר המצות) אינו מורה שהיה משיב למי שבא לשאול אם לקנותו - שיקנה כגון דא (וא"כ שמא נדקדק דהדר ביה מהאי חששא). אך נראה דאה"נ שפיר אית ליה את החשש הנ"ל ורק שהתשב"ץ בתשובה זו קיצר וסמך על המבואר בתשובתו הראשונה, וא"ש הא דביכין ובוועז ח"א סוף סי' כ"ד הובא האי טעמא עיי"ש].

יד. גם בתשובת המהרלב"ח בסי' ב' נראה שמבואר כן, עיי"ש.

טו. ומוכח הדבר, שהרי אילו היה חל שם קלף על כלל היריעה יהא דינה לכתוב בצד בשר.

טז. וביטול שם גויל [את"ל דכלל היריעה נידונה בדין אחד] י"ל דהוא על פי רוב, ואולי כל שקילף באופן מסודר ובכך הוציאה מלהיות בגדר אבני דלא משפי', [נע"ע להלן].

יז. ועל כן פשוט שאין לומר שהנשמת אדם סבר שהוא מחמיר בדבר שהתפרש בשו"ע להיתר, וזהו

היריעה, אלא שבכדי להחליק את היריעה באופן מתוקן מגררים מקצת מהשטח<sup>כא</sup> [כלומר להלשון "אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו"] אינו לענין שיעור חדירת הגרירה בעובי העור אלא לענין שטח הנגרר, ואין בשטח המסולק בכדי לבטל את שם הקלף מהדרמים מכיון שאין מסלקין את כל ה'ליצה' [כלומר כיון שמשאירין מקצת משטח ה'ליצה' בכלל היריעה]<sup>כב</sup>.

**ואיכא** קמן ג' אופנים בדרך זו, א. שהב"י לא נחית לדון האם קלפים שלנו כשרים אליבא דהמערעם, ב. שהב"י כלל בדבריו טעם להכשיר גם לשיטתם,

נראה לנטות מההבנה הפשוטה<sup>יח</sup> בנשמת אדם – בביאור דעת המחמירין – שה'ליצה' היא הקלף באמת, וה'דרמים' טפל אליה ומקבל את דינה, ונכיצד יתכן הדבר, הרי אין בעובי ה'ליצה' עצמה כדי חלוקה<sup>כז</sup>, ואם כך לכאור' אין שיטה זו יכולה לעלות בקנה אחד עם דברי השו"ע, אולם הרי ברור בביאור הלכה (כפי שנתבאר לעיל בהערה ט"ז) דאין שום סתירה מהשו"ע לחומרא זן<sup>כ</sup>.

**ויתכן** שלפי ההצעה דילן נמצא פשר דבר, די"ל דמה שכתב השו"ע 'שמגררים קליפתו העליונה שבמקום שער' לתקנו ולהחליקו' אין הכוונה שמגררים בכל שטח

שהביא הביאור הלכה את דבריו לא כדעה חולקת על השו"ע [שכתב "שמה שמגררים קליפתו העליונה שבמקום שער" וכו'] אלא כנידון באופן אחר – "ואם גרד יותר מזה" [היינו יותר מהשיעור דמיירי בשו"ע] וכו'.

יח. כך נקט בשבט הלוי חלק י' סי' קע"ה, וכן סוגי' דעלמא.

יט. וגם אם ימצאו חומרי עיבוד, אומן וכלים שיאפשרו לעשות חלוקה שכזו, כמדומה שלא כך היה הסדר הרגיל, ולא בכגון דא דנו הקדמונים.

כ. ומחמת קושי זה יש שרצו לפרש שגם הנשמת אדם אית ליה שאפשר להסיר את ה'ליצה', וכל דבריו הן לענין חלקו החיצוני של ה'דרמים', וראיתי במאמר הנדפס ב'האוצר' גיליון י"ז אות י' שהאריך לפרש כן, אולם לענ"ד קשה לקבל זאת, שהרי פשוט לשונו – "הקליפה הדקה שבמקום השער הוא נקרא קלף" היינו קליפה דקה ומסויימת ולא התחלקות כל שהיא משכבת ה'דרמים'. וזהו שכתב – "ועכשיו שאין חולקין, אם יגרור לצד השיער אם מעט אם הרבה, ע"כ מה שנשאר הוא דוכסוסטוס", אלא שקשה המשך לשונו – "אך כיון דבע"כ צריכין לגרור לצד השיער הקליפה הדקה. א"כ קשה הא נשאר הדוכסוסטוס, ע"ז כתבו הפוסקים שמה שאנו מגררים לצד השיער הוא רק לתיקון להעביר השיער, ובלא"ה צריך לגרר זה, והקליפה הנשאר תחתיו הוא נקרא קלף" שלשון זו באמת מורה דשפיר אפשר להסיר 'קליפה', ועל כך באה ההצעה דלהלן בפנים.

כא. דבר שכמדומה מצוי בעבודת יד כל שאין הקפדה מיוחדת שלא לשייר כלל. ואכן יש קצת דוחק בלשון התוס' (שבת עט:) שמגררין האומנין המתקנים אותן 'קליפתן העליונה' דצ"ל דאין הכוונה את כל קליפתן העליונה אלא חלק ממנה, [ועי' להלן עוד בדקדוק לשונות הראשונים בזה].

כב. ולשון הנשמת אדם "והקליפה הנשאר תחתיו הוא נקרא קלף" יש לדחוק בה דר"ל דכלל הנשאר – תחת הקילוף ושלא תחת קילוף – אית ליה שם קלף.

אלא אתא למימר דגם לדבריהם קלפים שלנו קלף הם. והצעה זו יש בה כדי חלוקה לב' דרכים.

**דאפשר** שהב"י פירש שגם כוונת התוס' כן, ואפשר שהב"י הסכים שלא זו כוונת התוס', אלא שכלל בדבריו תשובה אפילו באם נקבל את דעתם של המערערים בנידון מהו הקלף עצמו ניש לציין שבספק זה בכוונת הב"י כבר הסתפק בשיירי כנה"ג (אות ד'), ושם פשט את ספיקו ממש"כ בשו"ע דמשמע דטעמו הוא טעם המכשירין (כלומר שאינו טעם להכשר אליבא דהמחמירין, אלא טעם החולקין עליהם, אבל לכאור' את ההצעה הנ"ל ניתן לקבל גם בכוונת השו"ע – שכלל טעם ותשובה שאף למחמירין יש להכשיר<sup>כז</sup>).

**והנה** אם תמצי למימר דהב"י עצמו פירש טעם להכשיר גם לדעת המערערים קצת מיושבת הערת מורנו הרב בשערי ציון ה' עמ' ד"ש על שחידש הב"י טעם בהיתר התיקון מצד שער, ולא זכר את טעם המרדכי (בהלכות קטנות תתקנ"ט) שמה שמגררים הוא דבר מועט שלא יתכן שהוא הקלף, שהרי המרדכי אתא לדחות את עיקר שיטתם, ולכן אתא בטענה [מלבד ההוכחה מהמנהג] שהרי קשה לקבל שדבר דק כל כך הוא בעל השם 'קלף', אך הב"י – לפי הנ"ל – לא אתא לדון בעצם הדברים אלא אתא למימר שלמעשה קלפים שלנו ודאי דין קלף להם, כלומר גם לפי סברתם.

ג. שהב"י נקט שגם התוס' לא דחו את עיקר דעתם אלא רק הוכיחו מהמנהג שקלפים שלנו דין קלף להם, אך אפשר שגם התוס' עצמם הסכימו שאפשר להצדיק את המנהג לא רק ע"י דחיית דעתם אלא מטעם שסגי במקצת הנשאר ליתן שם קלף ל'דרמיס'.

**דאפשר** דהתוס' והראשונים דחו את דעת המערערים [בטענה שההסרה מצד שער נותנת שם דוכסוסטוס לנשאר] בטענה שהמנהג מכחישם, ועל כן הסיקו דשם קלף כולל את הדרמיס, ואתא הב"י להשיב על טענת המערערים שהרי סו"ס עושים תיקון מצד שער, ותשובתו היא שגם אם היו חולקין את העור לב' היו עושים תיקון זה, אך המציאות היתה שהיו רגילים לתקן מצד שער רק חלק משטח העור, ונמצא שלא פירש להדיא מה הדין אם גוררין יותר מזה – כלומר מסירין את כל ה'ליצה', ועל זה הוא שהביא בביאור<sup>ל</sup> שהנשמת אדם מחמיר – כלומר דביאר שם שבהסרה זו נמצא שלדעת המחמירין אזיל מיניה שם קלף, ואין לנו נקיטת שו"ע להקל בזה, דהא לא מיירי בכגון דא. [ורק יש להעיר דנמצא שהשו"ע אזיל בהנחה שלא כדעת המערערים, ואף שאין נקיטת מפורשת בשו"ע להקל סו"ס אמאי נקטו – הביאור<sup>ל</sup> בשם הנשמ"א – שיש להחמיר בזה].

**ואפשר** דהב"י עצמו אתא לא רק להצדיק את המנהג ע"י דחיית דעת המערערים שטעות בידם מהו הקלף עצמו,

כג. ואין להביא לזה מדבריו בב"י יו"ד סי' רע"א שחזר על דבריו וסיים שכ"כ הרא"ש וספר התרומה וסמ"ג והגהות מיימון, דפשוט שאין כוונתו שהם כתבו את מה שכתב – שמה שמגררים קליפתו העליונה אינו אלא כדי מה שצריך לתקנו ולהחליקו וכו', אלא שהם כתבו את עיקר הדבר (שכתב הטור) דקלפים שלנו יש להם דין קלף.

שהיו מעבדים בעפצים ההתחלקות הטבעית היתה בין ה'ליצה' ל'דרמיס', שהרי אם כן ודאי לא שייך לומר ש'אפילו אם היו חולקים העור לשנים היה צריך לגרר ממנו כך' [כפי שכתב השו"ע], דכמובן כאשר הנחלק הוא רק ה'ליצה' לא יתכן לסלק מקצת מאותו השטח.

**אלא** שמ"מ נמצא לן בזה דרך ליישב את ההבנה הפשוטה והמקובלת בכוונת הנשמת אדם באופן שיהיו דבריו בלא סתירה מלשון השו"ע.

**והנה** גם אם כנים הדברים כמובן אכתי אין בזה גילוי מהו השיעור שצריך לשייר מה'ליצה', אם רוב, או דסגי במיעוט - לכל הפחות כשאנו מיעוט גמור.

**ד. עוד** יל"ע כיצד נידון המקלף כנגד הגליונות [שלמעלה למטה ובצדדים], דהנה בזה הסתלק מנידון של כתיבה על מקצת גויל ומקצת קלף [עי' לעיל אות ב'], ולכל היותר שייך לטעון שנמצא מחוסר גליונות - לפי הסוברין שרק בשאינו מקולף [מצד שער] חשיב קלף, אך הרי אין הגליונות מעכבין [עי' ביו"ד סי' רע"ג סע' ה'], ועוד דהא ביארו<sup>כז</sup> דענין הגליונות הוא מחמת משמוש היד, וא"כ י"ל שגם אי נימא שדינם חלוק מדין עיקר היריעה מ"מ כלפי משמוש היד מה בכך, ורק י"ל שיש להניח כדי הקף גויל דאיתא במ"ב בסי' ל"ב ס"ק ס' בשם הפוסקים "דבעינן הקפת האות מגוף הסת"מ"<sup>כח</sup>.

**והנה** לשון ההגהות אשר"י (שבת פרק ח' ומקורו במהרי"ח) "וי"מ דקלפים שלנו דין דוכסוסטוס להו לפי שגוררים מצד שיער ומסירין כל הקליפה העליונה ונשאר חלק שמצד בשר ודינם לכתוב מצד שיער ואין נראה לר"י דא"כ תפילין היכי כתבינן עליהו", ולשונם "ומסירין כל הקליפה העליונה" מורה שעל זה טענתם, ואף אם נפרש שנקטו בלשונם את האמת במציאות, אך אית להו טענה גם אילו לא היו מסירין את הכל מ"מ תשובת ר"י שאין נראין דבריהם [מחמת שהמנהג מכחישם] ודאי כוללת אופן זה שהכל הוסר [וזה כדרכו של המרדכי]. אך בתוס' דילן יש מקום לפרש שלא כך, גם לשון הרא"ש בהלק"ט - "ויש שרוצים לומר שיש להן דין דוכסוסטוס לפי שמגרדין אותן הרבה במקום שער ומסירים הרבה קליפות בתער הגלבים", יש מקום לפרשה שמגרדין הרבה אך לא בהכרח שמגרדין את הכל.

**והנה** מדלא מצינו שהזהירו שלא לגרר את כל ה'ליצה' יש מקום לדקדק שאין קפידא בדבר, אך יתכן דאורחא דמילתא הוא שאין מעשה ידי אנוש באופן אחיד, וכיון שלעיקר נקטו הראשונים שבאמת אין קפידא לא חשו לפרש שיציאת דעת המחמירין תלויה בהנחת מקצת מה'ליצה', [ומ"מ ענין זה ניחא טפי לדרך הא' הנ"ל].

**אך** יש להעיר שאין מקום לעיקר הביאור הנ"ל בשו"ע לפי דברי האומרים שבזמן

כד. כמובא בפרישה בסי' רע"ג ס"ק א' ובט"ז שם מהנמו"י בהלכות קטנות (ג:).

כה. ואף שיתכן דרק אמרו לאפוקי מהנידון דהתם [ודיבוק מטלית לא מהני להקפת גויל], מ"מ בהנחת מקום זה בלא לקלף הסתלק הנידון בדבר.

לו סימוכין בהבנתו של הנשמת אדם בתשובת הרשב"א כפי שנתבאר (לעיל באות א').

ה. **שמעתי** שיש מהנוהגים ליקח קלף שאינו מגורד כלל [מצד השער] לדקדק שה'ליצה' תהא ממש בשלימותה – בלא סדקים כלל. אולם נתבאר שיתכן דסגי בהא דחלק או עכ"פ עיקר ה'ליצה' קיימת בשביל לצאת דעת המצריכין את השארת ה'ליצה'. וכיון שבלאו הכי לפי עיקר נקיטת הפוסקים<sup>כז</sup> – גם את"ל דאין כפידא בדוקא לגררה מ"מ אין צורך כלל בשכבה זו, נראה שיש להקל בזה. ויש להוסיף דאם הסדק אינו כנגד הכתב<sup>כח</sup> וכ"ש כנגד הגליונות [שכפי שנתבאר לעיל אות ד' דנראה שאין שום צד הפסד לגררן] ודאי אין לחוש כלל.

**אולם** יל"ע אם סגי בקליפה זו – רק כנגד הגליונות – לצאת דעת הסוברין דבעינן לקלף בכדי שיחול שם קלף, דאפי' את"ל דקילוף חלק משטח היריעה מהני מ"מ לא נתברר לן כמה נצרך בשביל זה, וכנזכר בדברי התשב"ץ ודאי שקילוף מקום שם ה' אין בו די בכדי לבטל שם גויל מכלל היריעה, ורק נתבאר שאולי הסכים שיש צד לומר שדנין את כלל היריעה בדין אחד ואי נימא הכי נמצא שיש מקום לומר שכל שקילף באופן מסודר חל על היריעה שם קלף, ובאם נקבל זאת יל"ד אי סגי בכנגד הגליונות<sup>כט</sup>.

**כלומר** דבאופן זה נמצא שאין הפסד [אולי אין הפסד כלל, ואולי ישנו הפסד אלא שאינו מעכב], אך צד הרווח אינו ברור, ורק שלא מצינו לו שלילה ברורה, ואפשר שיש



כו. והנה בס"ת ומגילה שהגליון גדול יותר הוא דיש מקום לומר דדי בו נוכפרט בכגון מגילת אסתר שאין שורותיה מרובות כשיש לה גליון כס"ת, אך לענין תפילין נראה קצת רחוק לומר דדי במשהו גליון שלמעלה ולמטה [שהרי אין כ"כ הרבה גליון, דאף לדעת ה"א שהביא המשנ"ב בס' ל"ב ס"ק ק"מ – שיהא בו כדי חצי ציפורן למעלה מגגה של למ"ד מ"מ הרי זה דבר מועט], ואף בגליון שבתחילה ושבסוף [שלדעת המחמירין שהביא המשנ"ב שם ס"ק קמ"ב – שיהא בו כדי לגלול את כל הפרשה שנמצא שאינו כ"כ מועט, מ"מ] י"ל דלא אהני מידי, דקשה לראות את הקצה הרחוק – ביריעה כשל תפילין שהיא צרה וארוכה – כקובע שם לכלל היריעה.

כז. עי' לעיל אות ג'.

כח. יש לציין שלשון התשב"ץ הנ"ל באות ב' "ואפי' במקום תיבה אחת" וכו' יש בה משמעות שגם לפי סברתו – שלא לעשות חלק מהיריעה בדין אחר, מ"מ היינו רק כלפי מקום הכתיבה – "ואפי' במקום תיבה אחת".

## הרב יעקב צבי קפלן

## ארץ ירושת אבותינו

## מבוא

חיבור זה ראשיתו בבירורים שנעשו תוך כדי לימוד בחבורה של הל' שביעית, בניסיון להבין במה תלוי הנידון האם דין שביעית בזמן הזה מהתורה או מדרבנן [או בכלל לא נוהגת].

עד מהרה התברר שהמונחים המפורסמים שנחלקו בהם בסוגיות הש"ס – האם קדושה ראשונה קדשה רק לשעתה או גם לעתיד, והאם קדושה שניה קדשה רק לשעתה או גם לעתיד, הם נושאים הטעונים בירור רב וליבון גדול, הן להבנת הגדרות הדינים, והן לידיעת ההלכה, ופרטי הסוגיות אינם מוכרים לרוב, באשר הם פזורים על פני סוגיות רבות בש"ס בבלי וירושלמי, ואינם מסודרים במשנה סדורה דבר דבור על אופניו. השתדלנו לרדת לעומק הסוגיות ולברר:

במה תלויה מחלוקת התנאים האם קדושה ראשונה שקידש יהושע את הארץ התקדשה לעתיד או בטלה בגלות בבל, ואיך ההלכה.

במה תלויה מחלוקת רז"ל, תנאי ואמוראי, ראשונים ואחרונים, האם קדושה שניה שקידש עזרא את הארץ קדשה רק לשעתה לזמן בית שני או גם לעתיד לבוא לזמן הזה של גלות, ומה נפסק להלכה.

ביאור מחלוקת התנאים האם קדושת בתי ערי חומה תלויה בקדושת ארץ ישראל, והמחלוקת להלכה.

ביאור המחלוקת בקדושה ראשונה של שלמה את המקדש וירושלים אם קדשה לעולם, וההלכה בזה.

אלו מצוות התלויות בארץ תלויות בקדושת הארץ הנ"ל, ואלו לא, וביאור מחלוקת הראשונים והאחרונים בזה.

במה תלויה מחלוקת רז"ל, תנאי ואמוראי, ראשונים ואחרונים, האם קדושת עזרא מהתורה או מדרבנן, והאם למ"ד שקדושת עזרא מדבריהם עזרא לא קידש כלל מהתורה לשום דין.

במה חלה קדושת הארץ בימי יהושע ובימי עזרא, והאם שייכת קדושה בימינו מחמת היישוב בישראל.



אלו מצוות הארץ תלויות בירושה ושיבה דהיינו כיבוש וחלוקה, ואלו לא.

אלו מצוות תלויות במנין שנות מעשר ושביעית, והאם מנין שנות מעשר ומנין שנות שביעית היינו הך.

מהו גדר דין ביאת כולכם, והאם שונה מדין כל יושביה עליה שביובל, וביאור המחלוקת מהתנאים עד להלכה באלו מצוות נאמר דין זה.

במה מובדלת ארץ ישראל משאר ארצות גם לפני כיבוש וחלוקה של ישראל, ואף לפני ביאת כולם.

תוך כדי ליבון הנ"ל מתברר דין תרומות, מעשרות, שביעית, יובל, מתנות עניים, ערלה, רבעי, כלאים, ביכורים וחלה ועוד, מתי זמן חיוב כל אחד מדינים אלו מהתורה ומתי מדרבנן, ובאיזה גבולות עיקר חיובו.

כשנכנסתי לראשונה לפני למעלה מחצי יובל למו"ר הגרמ"א פטרובר שליט"א לפני תחילת לימודי בכולל אמרי יושר, הסביר לי הרב שליט"א את דרכו בלימוד האברכים בכולל. הרב אמר [בהרחבה כדרכו, ואני קיצרתי] שאברך צריך לדעת שאם יהיה יגע ועמל בשקיעות בסוגיא שלפניו הדק היטב, במגמה לרדת לעומק העניינים הנידונים, יוכל בס"ד למצוא הבנה עכ"פ בעניינים אלו כאחד מגדולי תלמידי החכמים, וזו צריכה להיות מגמתו בלימודו.

גישה ותביעה זו היא שעברה כחוט השדרה בסדרי הלימוד בכולל, במראי המקומות המפורטים ובשיעורים, ואף בחבורות שמסרו האברכים, אשר כולם חינוכו אותנו לעמול במתינות ובדקדוק להגיע ללב כל סוגיא, לקנות הבנה בגדרי הדינים ובטעם המחלוקות, מתוך צימאון שמהותו אהבת תורה ויראת שמים, מתוך דיבוק חברים, עד דארווח שמעתתא.

גישה זו והדרך בלימוד שקבלתי בכולל היא בפשטות גם חלק עיקרי ממה שהביאני עד הלום, להגשת חיבור זה. לא נותר אלא להביע מעט מרגשי הכרת הטוב למורנו ורבינו שליט"א, ולברכו שיזכה הלאה שיפוצו מעיינותיו חוצה, בהרבצת תורה בישראל, מתוך בריאות ונחת.

## חלק א

### קדושת ארץ ישראל בזמן עולי מצרים, עולי בבל והחורבן, ודין יובל בבית שני

הארץ וערי חומה, דקדושה ראשונה לא בטלה, וחיוב תרומה המשיך, וכן קדושת בתי ערי החומה. אלא שמחו בביטול יצר הרע של ע"ז.

**עוד** פירשו בגמ' דריב"י דרש (דברים ל) 'והביאך וכו' אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה' שכמו שירות אבותיך בחידוש כל הדברים הללו, אף יורשתך, דהיינו שהקדושה בטילה וצריכים לקדש שוב. ואידך דריש 'כיון דירשו אבותיך, ירשת אתה'.

**עוד** שם בגמ' דלכו"ע יובל נוהג רק בזמן שכל יושביה עליה, דכתיב 'וקראתם דרור לכל יושביה', ובנוסף 'יושביה' היינו שיושבים כתיקונן ולא בזמן שהשבטים מעורבים זה בזה, בנימין ביהודה, ויהודה בבנימין.

**ובתחילה** פירשו דמאז שסנחריב הגלה את ראובן וגד וחצי שבט מנשה, בטל היובל, וכשעלו מבבל מנו יובלות רק לקדש שמיטין, והיינו כרבנן דיובל שנת החמישים אינה ממנין שמיטין, דאילו לר' יהודה שיובל היא שנה ראשונה של שמיטה הבאה, מנו רק שמיטין ולא היה עניין להזכיר יובלות.

**אמנם** במסקנה הגמ' מוכיחה דבסוף בית ראשון נהג היובל. ומפרשת הגמ' דירמיה החזיר את השבטים ויאשיה בן אמן מלך עליהם, ולכן חזר היובל.

**א. קדושה ראשונה קדשה לשעתה או גם לעתיד לבוא**

**בערכין** פ"ט תנן "בתי ערי חומה" וכו' "מוקפת חומה מימות יהושע בן נון כגון קצרה הישנה של ציפורי וחקרה של גוש חלב ויודפת הישנה וגמלא וגדוד וחדיד ואונה וירושלים" וכו'.

**ובגמ'** (שם לב:) תניא ר' ישמעאל בר' יוסי, מנו אלו כי כשעלו בני הגולה עם עזרא קידשום, אבל ראשונות בטלו כשבטלה קדושת הארץ, דקסבר קדושה ראשונה שקידשה יהושע קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא.

**ורמינן** דתניא אידך שלא היו צריכים לחזור ולקדש, אלא מצאום ומנאום, דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא.

**ותירצו** בגמ' דאלו תרי תנאי אליבא דריב"י, או דבריייתא שניה כר' אלעזר בר יוסי דדרש 'אשר לוא חומה' כל שהיה לו בימי יהושע, אף שאין לו אח"כ.

**ופירשו** בגמ' דנחלקו בטעם השמחה ששמחו עולי בבל בסוכות ככתוב בנחמיה שלא היה כן מימות יהושע. ריב"י סבר דהיינו דבימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, וכך בימי עזרא, דקדושה ראשונה בטלה בחורבן הראשון וקידשו מחדש. ופירש רש"י דנתחייבו במעשר<sup>א</sup>. ואילו לתנא השני לא חזרו לקדש

לקמן, ואנדרוגינוס מאכיל בודאי. ור"ל פירש דדוקא בתרומה בזמן הזה דרבנן, וספק דרבנן לקולא אבל בזמן חזה ושוק שהוא זמן שבית המקדש קיים לא, דאנדרוגינוס מאכיל רק מספק.<sup>2</sup>

**ושם בגמ'** (פב.) הקשו על ר' יוחנן דפירש ברייתא דשתי קופות ושתי סאין דתולין דתרומה נפלה לתרומה אפילו שאין רוב, ומוכח דתרומה בזמן הזה דרבנן. ותירץ ר' יוחנן דהיינו לרבנן, אבל לר' יוסי קדושה שניה לא בטלה בחורבן שני "דתניא בסדר עולם אשר ירשו אבותיך וירשתה, ירושה ראשונה ושניה יש להן, ושלישית אין להן", שיש רק שתי ירושות, דרק ראשונה בטלה, לא שניה.<sup>3</sup>

**ונמצא** שלברייטא דסדר עולם תרומה דאורייתא אף אחר חורבן בית שני, ולרבנן דר' יוסי תרומה בזמן הזה דרבנן.<sup>4</sup>

**ונמצא** דמ"ד קדושה ראשונה קדושה לעתיד דריש 'אשר ירשו אבותיך וירשתה' כיוון שירשו ירשת אתה. ולר' ישמעאל בר' יוסי [קמא] קדושה ראשונה בטלה עם ביטול הכיבוש, וכשהחזיקו עולי בבל התקדשה שוב, ודרשו מקיש ירושתך לירשת אבותיך, שגם ירושה שלך בחידוש הדברים הללו, דהיינו חידוש מגין שנות מעשר ושמיטין ויבלות, וקידוש בתי ערי חומה [ויש מ"ד ש"מ קדושת מחיצות לא בטלה דדורשים 'אשר לוא חומה'].

**ב.** קדושה שניה קדושה לשעתה או גם לעתיד לבוא

**ביבמות** (פא.) תנן ר' יוסי ור"ש אומרים אנדרוגינוס כהן שנשא בת ישראל מאכילה בתרומה", ובגמ' קאמר ר' יוחנן שכוונתם בין בתרומה בין בחזה ושוק, דאין הבדל, דתרומה בזמן הזה שחורב המקדש גם דאורייתא, כדעת סדר עולם ששנאו ר' יוסי

**ב.** אין זה המסקנה לגבי דין אנדרוגינוס.

**ג.** ולא קשה על ריש לקיש בדעת ר' יוסי, דבגמ' נדה (מו:) לא ברירא לן אם ר' יוסי סבירא ליה לדידיה כהאי ברייתא דבסדר עולם.

**ד.** ודרשת סדר עולם שיש רק שתי ירושות לפיכך קדושת בית שני לעולם, קשה, דפשטות הפסוק בחומש דברים קאי אגאולה אחרונה אחר חורבן שני, ועל זה נאמר 'וירשתה', ולא על קדושת בית שני. ונהי דבערכין גם דרשו מפסוק זה למ"ד קדושה ראשונה בטלה, דחוזרים ויורשים בבית שני כבראשונה בחידוש כל הדברים הללו, היינו דאף דעיקר הפסוק על גאולה לעתיד, מזה נלמד לכל אימת שחזרו ועלו שמחדשים כל הדברים הללו. אבל אם דורשים דמקדשים רק פעמיים בלבד, נמצאנו מפקיעים הפסוק ממשומו.

ובהעמק דבר יישב פשטות הפסוק אף למ"ד קדושה שניה לא בטלה, דמ"מ חלוקת יהושע את הארץ בטילה, דבימות המשיח יחלקו אחרת [נכתוב ביחזקאל], ועל זה קאי פשטות הפסוק ירושה, לא על קדושת הארץ.

ולא זכיתי להבין, מאחר שמודי דבפשטות וירשתה בגאולה אחרונה איירי, אם דרשינן דיש רק שתי ירושות, מדוע לומר שהם ראשונה ושניה, ולא כדעה לקמן דאמר שהם ראשונה ואחרונה, וצ"ע. ובעזה"ת יתבאר יותר בח"ב אות יז.

**ובגיטין** הקשו עוד איך רבנן תקנו שמיטת כספים והפקיעו ממון המלווה, ותיירץ רבא דהפקר בי"ד הפקר. וכתב רש"י דבזה מיושב דין פרוזבול אף לרבנן דרבי, דשביעית מהתורה. אמנם בתוס' חלקו, שלא היו חכמים עושים תקנה לבטל מצווה מן התורה.

**ובתוס'** הביאו שר"ת הוכיח דנהג היובל בבית שני, מהלל דתיקן לגבי מוכר בית בערי חומה, שם הדין שנחלט לצמיתות אחר שנה אם לא גאל, ותיקן הלל דאם נטמן הקונה יכול המוכר להניח מעותיו בלשכה ולהיכנס לביתו, ולא נהג דין זה של גאולה תוך שנה אלא בזמן היובל.

**ולכן** חלק על רש"י וכתב דהרי למסקנת הגמ' ערכין אף דגלו השבטים דמעבר לירדן ובטל יובל, ירמיה החזירים שלושים ושש שנה לפני החרבן והיה נוהג דין יובל. ופירש ר"ת דלמסקנה זו גם אלו גלו לבבל ועזרא העלה מעט מכל השבטים,<sup>ה</sup> ומנו יובלות בבית שני מהתורה. ופירש ר"ת דהלל תיקן פרוזבול כי חז"ל ידעו שמאה שנה אח"כ יהיה חורבן<sup>ו</sup> ושביעית תהיה רק מדרבנן. ולר"ת כל מחלוקת רבי ורבנן אינו נפק"מ לזמן בית שני, אלא לאחר החורבן, וכמ"ד קדושה שניה לא בטלה.

**ובחידושי הרמב"ן** ביאר דר"ת למד דדין 'כל' דדורשים מקרא דבעינן 'כל'

**ונמצא** דלסוברים דקדושה ראשונה בטלה יש סוברים דקדושה שניה קידשה גם לעתיד דדורשים שתי ירושות יש לך ולא יותר, ויש סוברים דגם קדושה שניה בטלה בחורבן הבית, כמו קדושה ראשונה.

ג. דין יובל בבית שני

**בגמ'** גיטין (לו.) מקשי איך הלל תיקן פרוזבול שלא תשמט שביעית דלא כתורה, ואמר אב"י בשביעית בזמן הזה וכרבי, דתניא "רבי אומר 'זוה דבר השמיטה שמוט' בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים".

**ובמו"ק** (ב:) מבואר שלכן שביעית בזמן הזה מדרבנן והיינו דתנן משקין בית השלחין בשביעית. ומובא שם שלרבנן דרבי שביעית דאורייתא. ובגיטין אהא דהלל תיקן פרוזבול כי שביעית מדרבנן, הקשה רש"י, הרי הלל הזקן היה בפני הבית. ותיירץ דבירושלמי איתא דכל דלא נוהג יובל, לא נוהגת שמיטה מהתורה, וכתב רש"י שלא נהג יובל בזמן בית שני. ור"ת פירש שזה גופא כוונת רבי, דבזמן שאין שמיטת קרקע דהיינו יובל שבו חוזרים קרקעות לבעלים, אין שמיטת כספים דהיינו שביעית שנוהגת בה אף שמיטת כספים.

ה. וכן הביא ר' קרשקש מסדר עולם רבא, דמתוך הארבעים ושנים אלף שעלו עם עזרא לא פרט הכתוב אלא שלושים אלף מיהודה ובנימין, כי היו שנים עשר אלף שעלו משאר שבטים, וכן מובא ברש"י שם בעזרא (כ טד). ומבואר דר"ת למד דהיינו מכל שאר השבטים.

ו. וכן הרמב"ן הביא מגמ' נזיר (לב:) שידעו כן.

השבטים במקומם, ויובל לא נהג מהתורה בבית שני.

ומיהו שפיר הוכיח ר"ת מהלל שתיקן לענין מוכר בית בערי חומה, שנהג יובל בבית שני, ולכן מסקנת הרמב"ן ושאר הראשונים דלעיל דהיינו מדרבנן.<sup>1</sup>

**ובירושלמי גיטין** (פ"ד ה"ב) ושביעית (פ"י ה"ב) עפ"י פירוש בעל הדרך אמונה הקשו, דנמצא דהלל שתיקן פרוזבול סובר כמ"ד דמעשר בזמן בית שני מדרבנן. ותירצו דאפילו למ"ד מעשר מהתורה, שמיטת קרקע ושמיטת כספים מדרבנן, כיוון שבטלו היובלות משגלו השבטים שמעבר לירדן. וכן אף כשיושביה עליה אם מעורבבין ואינם יושבים כתיקונן אין יובל נהג מהתורה.

**ומשמעות הירושלמי** דאף למ"ד שבזמן בית שני תרומות ומעשרות מדאורייתא, לא היה יובל מהתורה, ולכן לרבי שמיטה רק מדרבנן, וזה כוונת הגמ' בבבלי בגיטין ובמו"ק. וזה דלא כר"ת.

**ד. קדושה שניה קדשה מהתורה או מדרבנן** תוס' ביבמות (פב:) הביאו דברי ר' יוחנן במדרש רות דמשמע דקדושת הארץ בבית שני מדרבנן, דקאמר "מעשרות כיון שגלו נפטרו, והם חייבו עצמן מאלהין".

יושביה עליה' רק למעט גלו מקצת שבטים כגון ראובן וגד וחצי מנשה בימי סנחריב. ומ"מ די במעט מכל שבט, והיינו 'מכל יושביה עליה', דודאי לא צריך כל ממש, דפשוט דאם יצאו כמה יחידים מא"י לא בטל היובל. וכן בתוס' נדה (מז.) כתבו דאין דרשת כל יושביה עליה מחייב שיעלו הרוב. ובערכין (לב.) הוכיחו כן מסוף בית ראשון, שמסתמא ירמיה החזיר רק המיעוט, ובכל זאת נהג יובל מהתורה.

**והרמב"ן** ידיה סבר דלא נקרא כל יושביה עליה עד שיהיו רוב של כל שבט. ודחה את ר"ת, דהלל לא היה עושה תקנה לזמן החורבן. ולענ"ד גם לשון הגמ' גיטין שם 'ותקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית, ראה הלל שנמנעו העם וכו' משמע דאחר שתקנו שביעית דרבנן הלל תיקן פרוזבול, ולא מאה שנה לפני. ועוד דחה הרמב"ן שהרי מדין 'כל יושביה עליה' מפורש שם בערכין שצריך שכל שבט ישב כתיקונו, ולא מעורבבים זה בזה, ובבית שני לא חלקו הארץ לשבטים, אלא שאר שבטים מעורבים ביהודה ובנימין.

**ובדרך אמונה** (בבאור הלכה פ"י ה"ח) יישב דר"ת יסבור שישבו במקומם.

**אמנם ברשב"א** בר"ן ור' קרשקש מבואר שהיה פשוט להם שלא ישבו

ז. והנה רש"י גיטין פירש לרבי דבזמן בית שני לא נהג יובל כלל, ושביעית מדרבנן, ומה שאמרו בסוף ערכין שמנו יובלות לקדש שמיטין, היינו לקדש שמיטין מדרבנן. אמנם לפי מה שהוכיחו הראשונים שגם יובל נהג מדרבנן, מאי שנא שמיטה מיובל, אם לא שנאמר שהגמ' כרבנן דרבי דשמיטה דאורייתא. אמנם ברמב"ן כתב דבתחילת בית שני לא נהג יובל כלל, ובית חשמונאי חידשוהו מדרבנן. ולפי זה מיושב דבימי עזרא מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן.

דירושת עזרא לאו ירושה מהתורה. אח"כ ראיתי שכן הקשה במהרי"ט לקמן.

**והפשטות** בר' לעזר דאין ביאת עזרא נידון ככיבוש וירושה, ולכן לא קדשה הארץ מהתורה למנות לתרו"מ ושביעית, וחייבו עצמן מדרבנן, וכן מפורש ברש"ס, וכן הביא במראה הפנים מכמה מקומות מירושלמי דמשמע דמאליהן קבלו הכוונה מדרבנן, וכן שם ביבמות סוף פ"ג מפורש אמר אביי דתרומה מדרבנן כמ"ד מאליהן קבלו. והוסיף בעל הדרך אמונה שבירושלמי פ"י שהוזכר מחלוקת אם מעשר בבית שני מהתורה או מדרבנן, הכוונה למחלוקת כאן בפ"ו. אח"כ ראיתי גם במהרי"ט (ח"א ס"ה) שהוכיח דלא כתוס' מהירושלמי גיטין פ"ד ה"ג, שם איתא כמו בשביעית פ"י.

**ובפשטות** נמצא דבירושלמי דעה נוספת, דאחר שקדשה ראשונה בטלה, שוב לא נתקדשה ארץ ישראל מהתורה, ולא תהיה עוד ירושה של הארץ מהתורה רק בזמן הגאולה, דדרשו 'וירשתה' לעתיד לבוא.

ה. ארבע דרשות חלוקות בחז"ל בירושת הארץ  
**בילקוט** שמעוני נצבים הובאו כל הדעות דלעיל, דדרשו 'והביאך ד' אלוקיך אל הארץ – מאי טעמא דמ"ד קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא דכתיב 'ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו בסכות' אפשר בא דוד

ותחילה כתבו בשם ר"י שר' יוחנן ידידיה מצי סבר כן דלא כר' יוסי, אמנם אח"כ כתבו בשמו "דאין נראה ששום חכם יאמר שקדושת הארץ בזמן בית שני למעשרות ולכל מצות התלויות בארץ היתה מדרבנן", אלא הכוונה שהוסיפו לחייב עצמן מאליהן בבית שני במעשר פירות,<sup>1</sup> ועוד פירש דלא היו חייבין לקדש הארץ ולהתחייב מהתורה, ולכן יש חלקים שהניחו כבית שאן, אבל במקומות שמאליהן קידשו, קדוש מהתורה. וכתבו תוס' שזה כוונת הירושלמי שביעית.<sup>2</sup>

**והנה** בירושלמי שביעית פ"ו ה"א פשוט דבימי עזרא לפני שעלו מבבל פטורים היו, ולר' יוסי בר חנינא כשעלו נתחייבו מהתורה, דדריש 'אשר ירשו אבותיך וירשתה' – הקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך מדבר תורה, אף ירושתך מדבר תורה, ושם ר' לעזר חולק על ריב"ח דאמר דבר תורה נתחייבו, וקאמר מאליהן קבלו עליהן דברים שלא היו חייבין עליהן, ודריש 'אשר ירשו אבותיך וירשתה' לעתיד לבוא, כפשטות המשך הפסוק 'והטיבך והרבך מאבותיך'.

**ובקרבן** אורה שם ביבמות התקשה בכוונת תוס' דלא היו חייבים לקדש ומאליהן קידשו ובאו לידי חיוב, הרי לכאורה הקידוש היינו כיבוש, ומה הכוונה לא היו חייבים לקדש. ולענ"ד עוד קשה לתוס', דר' לעזר חלק על ריב"ח ודרש ד'וירשתה' קאי לעתיד לבוא, ומשמע

ח. ולכאורה זה דוחק, דבפשטות ר' יוחנן קאי על מה שנפטר.

ט. בתוס' צ"ל "שביעית פ"ו".

המעשרות, מה טעם, 'ובכל זאת אנחנו כורתים ברית אמנה וכותבין על החתום' (נחמיה י א) "וכו", "מה מקיים רבי אלעזר מאבותיך, פתר לה לעתיד לבא, אבותיך ירשו ארץ של ז' עממין, ואתם עתידין לירש ארץ של י' עממין" וכו'. ולפי זה אין בתורה רק שתי ירושות, ושניה בזמן הגאולה, ומאז גלות בבל בטלה קדושת הארץ דאורייתא ואין תרו"מ מהתורה.

**ולפום** ריהטא ריב"י דדריש הוקשו ירושתך לירושת אבותיך דקדושה שניה כראשונה, סבר דקדושה שניה בטלה בחורבן, דומיא דראשונה, דאין היקש למחצה. והיינו ר"ל ורבנן דר' יוסי. ולפי זה לכאורה נימא דה"ה דעת ריבב"ח כן.

**אבל** המשך לשון ריב"ח בירושלמי "והטיבך והרבך מאבותיך, אבותיך פטורים היו ונתחייבו ואתם פטורים הייתם ונתחייבתם. אבותיכם לא היה עליהם עול מלכות ואתם אע"פ שיש עליכם עול מלכות. אבותיכם לא נתחייבו אלא לאחר ארבע עשרה שנה, שבע שכיבשו ושבע שחילקו, אבל אתם כיון שנכנסתם נתחייבתם. אבותיכם לא נתחייבו עד שעה שקנו כולה, אבל אתם ראשון ראשון קונה ומתחייב". ומבואר דהוציא כל הפסוק מפשוטו דמיירי בלעתיד לבוא ככל הפרשה, ואוקמי בכיבוש עזרא, ותימה מדוע דריש הכי.

**ונראה** דלכך רוב מפרשי הירושלמי פירשו דריב"ח סבר דקדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, כר' יוסי, ולפי זה מיושב דהוצרך לדחוק בפירוש הפסוק דלא קאי על גאולה העתידה אלא על כיבוש עזרא בלבד. ואכתי קשה דבהיקש

ולא עשה סוכה בא שלמה ולא עשה סוכה עד שבא עזרא, אלא מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע בן נון, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה ונתחייבו במעשר אף ביאתן בימי עזרא, ואומר 'והביאך ד' אלוקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה', מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש כל הדברים הללו אף ירושתך בחידוש כל הדברים הללו.

**והיינו** ר' ישמעאל בר' יוסי בערכין, דקדושה ראשונה בטלה, וקדושה שניה דאורייתא כראשונה.

**וממשיך** בילקוט "ואידך" וכו' נ"מ דקדושה ראשונה לא בטלה] "והכתיב 'אשר ירשו אבותיך וירשתה', ה"ק כיון דירשו אבותיך ירשתה אתה". וזה כמ"ד בערכין דתרו"מ דאורייתא מאז עולי מצרים עד היום.

**וממשיך** הילקוט "אשר ירשו אבותיך וירשתה – ירושה ראשונה ושניה יש להן שלישית אין להן". וזה כסדר עולם שהובא ביבמות, שקדושה ראשונה בטלה בביטול הכיבוש, אבל למדים מגזירת הכתוב שקדושה שניה לא בטלה אף בחורבן, אלא קדשה אף לעתיד לבוא, ומזמן בית שני תרו"מ דאורייתא.

**וממשיך** הילקוט ומביא את הירושלמי דפטורין היו בגלות בבל ונתחייבו, ולריב"ח מדבר תורה נתחייבו כדילף ירושתך מירושת אבותיך, ושם ר' אליעזר אומר מאליהן קבלו עליהן

בר' יוסי עצמו בסדר עולם לא הוזכר, "ומ"מ מזה שלא הוזכר בריב"י דרשת הכפילות לירושת עולם בפשטות משמע כר"ל וכרבנן ולא כר' יוסי.

**ונמצא** הכל תלוי איך דורשים 'אשר ירשו אבותיך וירשתה'. אם דורשים הכפילות לומר שכיוון שירשו אבותך ירשת אתה, קדושה ראשונה קדשה לעולם. ואם אין דורשים הכפילות אלא ילפינן שהקיש ירושתך לירושת אבותיך, קדושה ראשונה בטלה וניתן ללמוד דשניה קדשה דאורייתא ויש לה ביטול כראשונה. ואם מלבד ההיקש דורשים גם הכפילות לומר שיש שתי ירושות בלבד, קדושה שניה גזירת הכתוב דקדשה לעולם. ואם אין דורשים הכפילות ומפרשים ירושה שניה רק לעתיד לבוא, מחורבן בית ראשון בטלה קדושת הארץ דאורייתא.

**ויש** לברר האם חז"ל הכריעו בין הדעות הללו.

#### ו. קדושה ראשונה להלכה

**איתא** בגמ' חולין (ו: - ז.) רבי קיבל עדות על ר"מ שאכל עלה ירק בבית שאן [ולא עישר - רש"י] והתיר את בית שאן כולו, ופירש רש"י כחז"ל דאין בו מעשר ירק. ואף דכבשו עולי מצרים את בית שאן [לא הרגו הנכרים אלא נתנום למס - רש"י] עולי בבל לא כבשום והניחום שיסמכו עליהם עניים, ופירש רש"י שלא ינהג שם שביעית, כחז"ל,

אין כל הכרח דקדושה שניה לעולם, ואדרבא הפשטות דשייך בה ביטול כבראשונה. ובפני משה וכן הגר"ק זצ"ל אסבר לן דמלבד דיליף היקש, ריב"ח נמי דריש כפילות הירושות כר' יוסי דשתי ירושות במשמע. וכן ראיתי בספר יקר הערך על ערכין בחלק פחות שבערכין על סוף המסכת, דפירש דר' יוסי ביבמות גם יליף ההיקש.

**אח"כ** ראיתי מפורש בסדר עולם רבה של ר' יוסי פ"ל שדריש גם ההיקש. שם כתוב "כי לא עשו מימי ישוע וגו' אפשר לומר כן, אלא מקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע" וכו' "והיו ששים ושמחין" וכו' "וכן הוא אומר והביאך ד' אלוקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה וגו', מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש כל הדברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל הדברים הללו, או יכול תהי לכם ירושה שלישית תלמוד לומר וירשתה, ראשונה ושניה יש לכם, שלישית אין לכם". ומפורש דר' יוסי דריש הקישא וגם הכפילות.

**ולפי** זה אין הכרע אי ריב"י דיליף היקש סבר כר' יוסי דדריש נמי כפילות הירושות שקדושה שניה לעולם, או כר"ל וכרבנן דר' יוסי דיליף ההיקש ולא דריש הכפילות, וקדושה שניה בטלה. ואין להוכיח דריב"י דלא כר' יוסי מדלא הוזכר בערכין דרשת ריב"ח לגבי 'והטיבך והרבך', דגם

י. ובעזה"י יתבאר בח"ב אות יז סברא לכך דלא סגי לדרוש הכפילות, בלי ההיקש, וטעם כל אחד לדרוש כדבריו.

יא. ובעזה"י יתבאר בח"ב אות יז יתבאר הטעם.



**ויש** לברר האם להלכה גם קדושת בתי ערי חומה בטלה בגלות בבל, וכבר הזכרנו שנחלקו בכך בערכין.

**ז. האם קדושת בתי ערי חומה בטלה עם קדושה ראשונה של הארץ**

**בסוף** ערכין הובא דאף למ"ד קדושת הארץ בטלה ניתן לסבור שקדושת ערי חומה לא בטלה שנאמר 'אשר לוא חומה', וקדושת מחיצות לא בטלה.

**וברמב"ם** הל' שמיטה ויובל (פ"ב הט"ו) פסק דין זה להלכה שאף שנפלה

החומה הרי העיר בקדושתה, ומאידך גיסא פסק דקדושתן בטלה בחרבן ראשון, ועזרא קידשם עם קידוש הארץ, וכן עתידים להתקדש לעתיד לבוא.

**ובראב"ד** השיג עליו דכיוון דלא פסקינן קדושת מחיצות קיימי אחר חורבן בית ראשון, הוא הדין לפני החורבן אם נפלו המחיצות בטל דין עיר חומה, דבטלה קדושתן.

**ובכסף** משנה שם יישב דהרמב"ם סבר דמאן דפליג וסובר דקדושת בתי ערי חומה בטלה עם קדושת הארץ, לא פליג מכל וכל על דרשת 'אשר לוא חומה', אלא

ויהנו מהמתנות עניים בשביעית. וכן אמרו שם בשם ר' שמעון בן אליקים משום ר' אלעזר בן פדת שאמר משום ר' אלעזר בן שמוע הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבוא. וכן בגמ' בחגיגה (ג:) אמר כן ר' אלעזר בלוד משום רבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכתא למשה מסיני, ופירש רש"י שאין קדושה ראשונה קדושה לעתיד לבוא, ולכך יוצא דבמקומות שלא כבשו עולי בבל אין תרו"מ ושמיטה מהתורה.<sup>2</sup>

**וכן** הוא בסתם משנה שביעית ריש פ"ו "שלוש ארצות לשביעית, כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל עד כזיב" וכו' "כל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב" וכו' ומבואר דחזקת עולי מצרים בטלה וצריכים לחזקת עולי בבל.

**ומבואר** בכמה ברייתות בשם תנאים רבים וכן לרבי וכן סתם משנה דשביעית, דפשוט דקדושת הארץ של עולי מצרים בטלה בחורבן הבית, ולא היו חייבים בתרו"מ מהתורה בגלות בבל, ועיקר חיוב תרו"מ היום הוא לפי המקומות שכבשו עולי בבל".

יב. בחולין רש"י פירש דחוץ מבית שאן נהגו אחר החורבן בימי רבי מעשר ירק מדרבנן ומעשר דגן מהתורה, כי קדושה אחרונה של עולי בבל קידשה אף לעתיד לבוא. ומשמע מדבריו דחייבו מעשר דגן בבית שאן ומעשר ירק בשאר הארץ מדין חד דרבנן, משא"כ מעשר ירק בבית שאן דתרי דרבנן פטרו. ובפשטות אין הכרח לדבריו, דאפשר דקדושה שניה בטלה בחורבן בית שני, ובכל זאת בזמן הזה יש חיוב מעשר דגן בבית שאן וכן חיוב מעשר ירק בשאר הארץ שניהם מדין תרי דרבנן, כי בזמן הבית היו שניהם חד דרבנן. ובבית שאן לא גזרו כלל על מעשר ירק אף בזמן הבית, דגזירה לגזירה הוי, כיוון דמעשר דגן שם לעולם מדרבנן.

יג. ויש אופנים שרבנן חייבו אף מחוץ לתחום עולי בבל ואכמ"ל.

כי קדושת מחיצות לא בטלה מ'אשר לוא' חומה. ולפי זה גם ערי חומה לא בטלה קדושתן.

**ונמצא** לספר התרומה קדושת בתי ערי חומה לא בטלה כי קדושת מחיצות לא בטלה, ולכן גם קדושת ירושלים והעזרה לא בטלה. אמנם לרמב"ם קדושת בתי ערי חומה בטלה כשבטלה קדושת הארץ בגלות בבל.

**ולפוסקים** דקדושת ערי חומה בטלה יש לברר הדין לגבי קדושת ירושלים והמקדש.

ח. האם קדושת ירושלים והמקדש בטלה למ"ד קדושת בתי ערי חומה בטלה עם קדושת הארץ

**במגילה** (י.) לגבי הא דתנן קדושת שילה יש אחריה היתר במות וקדושת ירושלים אין אחריה היתר, קאמר רבי יהושע ששמע שמקריבים אף שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אף שאין קלעים, קדשי קלים ומעשר שני אף שאין חומה, דקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.<sup>10</sup> ואיתא בגמ' שם דאף ר' אליעזר מודה לו.

רק דלא דרשינן מינה דקדושת עיר חומה אינה תלויה בקדושת הארץ, אלא דורשים שדין עיר חומה לא תלוי בחומה בפועל, וכדאמרו במגילה (ג:) דכרך שחרבו חומותיו עדיין כרך. ומ"מ קדושת העיר תלויה בקדושת הארץ.

**ואכתי** מה שכתב הרמב"ם שעזרא חזר וקידשם צ"ע, דהרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"א) פסק כמ"ד שאין מוסיפים על העיר וכו' אלא על פי מלך ועל פי נביא ואורים ותומים וכו'.

**וראיתי** בגר"ח הל' שמיטה ויובל פ"ב הט"ז שכתב "מסתימת הרמב"ם בפ"ב שם נראה דבע"ח אין להם כלל דין קידוש בפ"ע, ורק דע"י קידוש הארץ הם מתקדשים ממילא בקדושת בע"ח". ובטעם הדבר נראה על פי מה שמבואר שם שדין בתי ערי חומה תלי בקדושת הארץ לענין יובל, וכן למדתי מהחזו"א לקמן אות יב, והיינו כי כל דין ערי חומה הוזכר מפורש בתורה רק לגבי דיני היובל [אף דגם נפק"מ לשילוח מצורע] ולכן סברא דתלוי בקדושת הארץ כשם שמצוות יובל תלויה בקדושת הארץ.<sup>11</sup>

**אמנם** בספר התרומה (ס' ריג הל' א"י) פסק דקדושת ירושלים והעזרה לא בטלה,

יד. ונלע"ד רק למ"ד בערי חומה קדושת מחיצות לא בטלה, מסתבר שקדשו כדין ירושלים. אבל למ"ד דין קדושת בתי ערי חומה תלי בדין קדושת הארץ כיובל, אין הכרח שיש לערי חומה קדושה נפרדת כלל. ובכל זאת מהרמב"ד משמע דאף דערי חומה תלי גם בקדושת הארץ, מ"מ יש להן גם קדושה נוספת דתלי במחיצתן, ולפי זה מסתבר דקדשו כדהביא רש"י בערכין דומיא דהוספה על העזרה, בבית דין ושירה וכו'. ולכאורה נפק"מ אם הוי בדין מחנה ישראל ממש ללקות מצורע, או רק איסור בעלמא, ואכמ"ל.

טו. רעק"א הקשה מדוע בברכות סא: נאמרו דינין לענין להתפנות שלא יקל ראשו מול מקום המקדש

שדורשים "אשר לוא חומה" אף בחורבן בלא חומה קדושת מחיצות קיימת.

**ותימה** איך ניתן לדרוש מנביאים. ולפי הטעם האחרון שלמדים מ'אשר לו חומה', נמצא דה"ה בתי ערי חומה בקדושתם לענין שילוח מצורעים, אמנם בסוגיות במגילה, שבועות וערכין נחלקו האם דין בתי ערי חומה שונה בגלל דרשת 'אשר לוא חומה' או שתלוי בקדושת הארץ, ונמצא דתלוי במחלוקת.

**וניתן** לומר דקדושת ירושלים לא תלויה בבתי ערי חומה, דאף אם אין דורשים מ"אשר לו חומה" שקדושת מחיצות לא בטלי, וערי חומה תלויים בקדושת הארץ, בכל זאת כיוון שגילו הנביאים שירושלים הוא המקום שבחר ד' לשכן שמו שם לעולם, א"כ יש דעה שסברא דאורייתא שקדושתה אינה בטילה לעולם<sup>טז</sup>, וכן הלכה.

**וב"ה** עיינתי שוב במגילה ושם דרשו מקרא 'כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה' (דברים יב) דמנוחה זו שילה ונחלה זו ירושלים, ותחילה סברו שנחלה כמנוחה, שיש אחריה היתר במות, ובסוף הסיקו דכיוון דנקראת נחלה, אין אחריה היתר במות, ובתוס' שם כתבו שעדיין אינו מוכח שקדושתה לא בטלה וניתן להקריב בה בחורבנה. ולפי זה כוונת תוס' שקדושת ירושלים שונה מקדושת ערי חומה והארץ,

**וכן** בגמ' שבועות (טז.) מבואר דאם קדושה ראשונה של ירושלים קידשה לעתיד לבוא, ניתן לומר שהמשנה שאין מוסיפים על העזרה והעיר אלא בכל אלו דהיינו מלך, נביא, סנהדרין, אורים ותומים וכו' כפשטות לשונה, ועזרא לא קידש את העיר, ומה שעשה עם שתי תודות (נחמיה יב לא) לזכר בעלמא. ואם קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, ועזרא קידש ירושלים והעזרה, צריך לפרש במשנה שדי באחת מכל אלו. והגמ' מביאה להא דר"א ור' יהושע דקדושה ראשונה לא בטלה.

**והנה** בגמ' במגילה ושבועות מובא שניתן לתלות זאת במחלוקת האם קדושת הארץ ובתי ערי חומה בטלה או קדושת שניהם או עכ"פ קדושת מחיצות של בתי ערי חומה לא בטלה.

**אבל** בתוס' בשבועות הוכיחו דר' אלעזר סבר דתרומה בזמן הזה דרבנן, דקדושת הארץ בטלה, ולכן התוס' לדינא חילקו בין קדושת הארץ לעניין תרומות ומעשרות, לקדושת מחיצות של ירושלים והעזרה שנקראת נחלה, וכן קדושת מחיצות של בתי ערי חומה.

**וכן** בתוס' יבמות (פב:) פירשו דאף דקדושת הארץ בטלה, קדושת ירושלים לא בטלה, מפני שנקראת נחלה, או כי כתוב בתהילים זאת מנוחתי עדי עד, או מפני

---

רק בזמן שבית המקדש קיים. וראיתי מתרצים דדין זה מדרבנן, דחיוב מורא מקדש מהתורה כלפי אדם שבמקום הבית ולא באדם שרק עומד ממולו. ורבנן תקנו כן רק מול בניין הבית.  
טז. ודעה שניה סוברת שהקדושה בטילה ועתידה לחזור לשם.

הארץ לקדושת המקדש, אלא דלרמב"ן ששיטתו לקמן שקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא, פשוט להלכה דקדושת המקדש קיימי, וכן נראה מדבריו שם.

**והנה** בזבחים (קז:) נחלקו ר"י ור"ל אם יש לאו דשחוטי חוץ בזמן הזה או לא, ובגמ' תלי לה באם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא או רק לשעתה.

**ולכאורה** תימה, דסברא זו של קדושה ראשונה קדשה לעולם דחווה, דבכל מקום מחלקים בין כיבוש עולי מצרים לכיבוש עולי בבל, ועוד קשה אף אם נימא קדושה ראשונה בטלה מ"מ ביבמות ועוד מקומות נחלקו אמוראי אם קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא או רק לשעתה, ומדוע תלי רק בקדושה ראשונה.

**ולענ"ד** מוכח דפשוט לגמ' דקדושת המקדש לא שייך למחלוקת של קדושה שניה, דאינה תלויה בירושה אלא בשכינה או בקדושת מחיצות, ולכן ממה נפשך או דקדושה ראשונה קיימי, או דלא קיימי אף שניה. וזה דלא כהרמב"ן.

**והראב"ד** נשמר מזה, וכתב דאף לר' יוסי דקדושה שניה קדשה לעולם, זה רק לא"י ולא למקדש, לפי שהיה יודע עזרא דהמקדש וירושלים עתידין להשתנות.

**ולענ"ד** תימה ממה נפשך, אם אין מחלקים בין קדושה ראשונה של מקדש לא"י היינו לומר דקדושת המקדש תלי בקדושת

דנקראת מהתורה נחלה, וכיוון דנביאים גילו ששכינה לא זזה משם אף בחורבנה, שזאת מנוחתי עד עדי, סברא שקדושתה ממשיכה אף בחורבנה.

**אמנם** צ"ע דגם א"י אינה מוחלפת, ובכל זאת קדושתה בטילה. ויש לחלק דא"י אינה מוחלפת כי היא מתנת אבות", אבל קדושתה שבאה מכוח ירושה יכולה להתבטל, משא"כ ירושלים קדושתה מצד השכינה ואינה בטילה.

**הרמב"ם** פסק דבתי ערי חומה קדושתם בטלה בחורבן בית ראשון, דאין קדושת מחיצות בחורבן הארץ, וגם פסק בהל' בית הבחירה פ"ו ה"א דאין מוסיפים על העיר אלא בכל אלו דהיינו גם או"ת וגם מלך, ומוכח דירושלים והמקדש חלוקים מקדושת א"י. וכן פסק שם בהט"ז להדיא דדורשים מקרא אחר 'והשימותי מקדשיכם', דאף בשמם המקדש הרי הוא בקדושתו". וצריך להבין איך דרשה זו מהני לא רק לעזרה אלא גם לירושלים. אמנם לרמב"ם (בפירוש המש' סוכה פרק ג') דכל ירושלים בכלל לפני ה', לענין ד' מינים שנוהג כל שבעה מהתורה, מיושב. וכן לכו"ע כל ירושלים בכלל לפני ה' לעניין אכילת מעשר שני.

**והנה** הראב"ד שם פליג ארמב"ם דאין לומר קדושה ראשונה של מקדש לעולם למרות שקדושה ראשונה של הארץ בטלה, וכן ברמב"ן בשבועות נראה דלא כחילוק תוס' והרמב"ם, ואינו מחלק בין קדושת

יז. כפי שנביא בח"ב אות טז מ'לזרעך נתתי את הארץ'.

יח. ושם פירש דפסוק זה מלמד ששכינה אינה בטילה מהמקום, ונמצא כעין הסברא שפירשנו בתוס'.

הנביאים דשכינה לא זזה משם, כדאיתא בתוס' יבמות (פב:) (ושבועות (טז.), וכן לרמב"ם, דדורשים 'והשימותי את מקדשיכם' שבקדושתם אף בחורבנן.

ט. אכילת מעשר שני בירושלים כשאין מזבח ולאמור שקדושת ירושלים לא בטלה, צ"ע מדוע אין מעשר שני נאכל היום, אם שייך בטהרה<sup>י</sup>. וברמב"ם בהל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ב ה"א פירש דמעשר שני נאכל רק בירושלים דבעינן לפני ד', ורק בפני הבית כבכור. ובכסף משנה שם ציין לגמ' במכות.

וצ"ע, דבגמ' במכות (יט.) שנינו דין זה דאין בכור נאכל בלא מזבח דווקא למ"ד קדושת הבית בטלה בחרבן, ואילו אנו פוסקים שקדושת מחיצות ירושלים והבית קידשה שלמה אף לעתיד לבוא, ושונה מקדושת א"י, וכדפסק הרמב"ם עצמו בהל' בית הבחירה פ"ו ה"ט דמקריבים קרבנות אף שאין בית בנוי, ואוכלים קדשי קדשים בעזרה אף שהיא חריבה ואין שם מחיצה, וקדשי קלים אף שאין לירושלים מחיצה.

ובמשנה למלך הראה להל' בית הבחירה שם הי"ד, נראה שמתרץ עפ"י הטור דאף דקדושת הבית לא בטלה ואין צריך מחיצה לאכילה, מ"מ צריך מזבח, כבכור.<sup>2</sup>

ירושה, וא"כ כי היכי דדרשינן שתי ירושות יש לך ולא יותר, ה"ה לגבי ירושלים, וכן ראיתי מקשים על הראב"ד מה נוגע תוספת לעתיד על קדושה בזמן עזרא. ואם מחלקים בין הקדושות, מה קשה על תוס' והרמב"ם.

ובליקוטי הלכות שם פסק כדבר פשוט דשוחט בחוץ חייב, כר"י, דקדושה ראשונה קדשה לעולם, ומוכח כתוס' ורמב"ם. והאריך דסתמת המשניות והסוגיות דלא כראב"ד, וכן הוכיח באריכות בביאור הגר"א (י"ד שלא סעיף ב), ולפניהם בתשב"ץ (ח"ג ס"י רא) וכו"פ (פ"ו), עוד הביא הח"ח ראשונים רבים כהרמב"ם, ופשוט להלכה דהנכנס לעזרה בטומאה היום חייב כרת, דלא כראב"ד שם. וכן הוא בטור (י"ד ס"י שלא סעיף קלב שאחרי סעיף יט(ד), וכן פשטות השו"ע שם סעיף קלה ובגר"א שם, וכן הוא במג"א (או"ח ס"י תקס"א סעיף ב) והרבה אחרונים משמו, ובכללם המ"ב וכף החיים שם.

ונמצא קדושת ירושלים והעזרה הראשונה להלכה קידשה גם לעתיד לבוא, גם למ"ד קדושת הארץ לא קידשה לעתיד לבוא, לא מבעיא לספר התרומה שקדושת בתי ערי חומה לא בטלה מ'אשר לוא' חומה, דקדושת מחיצות לא בטלה, אלא אפילו למ"ד קדושת בתי ערי חומה בטלה, ירושלים איקרי בתורה נחלה, וגילו

יט. ומזה הוכיח הראב"ד לעיל דהקדושה בטלה.

כ. בתחילה הביא שם המשנה למלך את הרמב"ם הל' מעשר שני דלאכילה בעינן בית בנוי. ותימה דבהל' בית הבחירה להדיא כתב דמקריבים אף שאין בית בנוי. ולכאורה גם לאכילה כן, אלא נראה שמה שכתב הרמב"ם דבעינן בפני הבית היינו מזבח ודומיא דבכור כדלקמן. ונראה כוונת המשנה למלך שבית היינו מזבח.

קדושת הבית לא בטלה, ובשר הבכור דומיא דדמו, דמו נזרק רק כשיש מזבח ובשרו נאכל רק כשיש מזבח, ומעשר הקיש הכתוב לבכור לפיכך אינו נאכל בלא מזבח כ<sup>א</sup>. כ<sup>ב</sup>

**וכן** פסק הרמב"ם להדיא בהל' פסולי המוקדשין פ"ג הכ"ה "אין אוכלים קדשים והמזבח פגום שנ' ואכלוה מצות אצל המזבח, והוא הדין לקדשים קלים שאין אוכלין אותן בירושלים והמזבח פגום עד שייבנה". ושם בלחם משנה נראה עפ"י הגמ' בתמורה שכל קדשים קלים נלמדים ממה שהוזכר לגבי בכור, ושם גם מעשר הוקש אליו.

**ונמצא דביכורים** [ושקלים] נוהגים בפני הבית הכוונה שבטל מזבח בטל חיוב הפרשה, לכו"ע, ומעשר נוהג שלא בפני הבית שחייב להפריש מהתורה אף שאין מזבח, כל שלא בטלה ירושת הארץ וקדושתה. ולגבי אכילת בכורות ושאר קדשים ומעשר שני נלמד מפסוקים דדווקא בזמן שיש מזבח. ואם יש מזבח וחרב הבית ומחיצות העזרה וירושלים, תלוי במחלוקת האם בטלה קדושת הבית ומחיצות ירושלים והמקדש, ובוזה קיימא לן שלא בטלה, ולכן

ולדבריו לשון הרמב"ם 'אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה' קאי רק על בנין העזרה וחומותיה, ולא על המזבח. וצ"ע מהגמ' מכות הנ"ל.

**ועיינתי** שוב בגמ', ואמנם רש"י אכן כתב לגירסתו שם דלמ"ד ירושלים קדשה לעתיד לבוא בכור יקרב ויאכל, וזה כוונת הסוגיא בשבועות שמקריבין אף שאין בית, אבל בתוס' גרסו אחרת וכתבו שאף שקדושת ירושלים והמקדש לא בטלה, פשוט שאין להקריב בלי מזבח, כי בעינן מתן דמים. וגם ביכורים אי אפשר להפריש שלא בפני הבית. ובפשטות כוונת תוס' דהיינו כשאין מזבח, דכל הפרשת ביכורים לצורך הבאה והנחה לפני המזבח.

**ופירשו תוס'** שכל נידון הגמ' במכות רק לגבי אכילת בכורות וביכורים ומעשר שני אחר החורבן, שתחילה סברו בברייתא דאף דאין לאכול בכורות וביכורים בזמן הזה, אבל יש לאכול מעשר שני. וגרסו בגמ' דהקשו ממה נפשך, אם קדושת ירושלים בטלה, אף מעשר לא נאכל [דאינו בפני ד'], ואם לא בטלה, אף בכורות וביכורים נאכל, כלומר אם בנו מזבח וזרקו הדם והניחו הביכורים, ותירצו בגמ' דלעולם

כא. ואין הכי נמי אם ביכורים הונחו לפני המזבח ואח"כ חרב המזבח, הם נאכלים.

כב. ושם בסוגיא משמע ששייך מעשר בעולם אף שקדושת הבית בטלה, וכתבו תוס' דאין קדושת הארץ תלויה בקדושת הבית, ולענ"ד אין בסוגיא הכרח לכך, שהרי מבואר דמייירי בביכורים שהונחו לפני המזבח לפני שחרב, וכן בכורות שנזרקו דמם לפני שחרב, וא"כ ניתן להעמיד שמדובר שהפרישו מעשר לפני החורבן, ולעולם אף אם נימא שאם קדושת הבית יש לה ביטול כש"כ קדושת הארץ, מ"מ המעשר שהופרש עדיין קיים. אלא דהתוס' נקטו האמת, דאין צורך להעמיד במעשר שהופרש לפני החורבן, כי אין הנידונים של ביטול קדושת הארץ והבית תלויים זה בזה, דלא כרמב"ן לעיל (אות ח).

אם יש מזבח מקריבים ואוכלים אף שאין בית ואין חומות<sup>כז</sup>.

וכן מתבאר בספר התרומה, דקדושת ירושלים והמקדש לא בטלה ומקריבים הכוונה כשיש מזבח, דבלי מזבח או אפילו המזבח פגום אין מקריבים לכו"ע כדאיתא בגמ' זבחים ס., ורק נאמר דלא בעינן בית וחומות.

י. מחלוקת הראשונים להלכה בדין קדושה שניה

בספר התרומה (סי' ריג הל' א"י) כתב שפשוט שאין הלכה כמ"ד קדושה ראשונה קדשה לעתיד, שהרי הרבה מקומות שקדשו עולי מצרים ולא עולי בבל. עוד הוכיח מדין שתי קופות שתולין של תרומה בשל תרומה, אפילו לא רבו חולין על התרומה, לר' יוחנן דלא כר"ל, דאף קדושת עזרא בטלה, ותרומה בזמן הזה מדרבנן. והביא דפשוט דזה כוונת ברייתא זו בפסחים (מד.) ונזיר (לו.).<sup>כח</sup>

והנה ברמב"ם הל' תרומות (פ"א ה"א - ה"ה) כתב דתרו"מ נוהגות מהתורה רק בא"י, והיינו המקום שכבשו ע"י מלך [או שופט - נוסח רמב"ם פרנקל מכתב יד ובספר המוגה ובראשונים] או נביא מדעת רוב ישראל, וקדושה ראשונה של עולי מצרים הייתה מפני הכיבוש לפיכך בטלה בחרבן, וקדושת עולי בבל לעולם. ושם (הכ"ו) פסק

דתרומה בימי עזרא לא הייתה דאורייתא, "שנ' כי תבואו, ביאת כולכם, כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה" (כדין חלה), וכתב מסברא שה"ה מעשרות. וברדב"ז שם שהר"ש דחק הרבה להעמיד השטה האחרת<sup>כט</sup> (ר"י בתוס', דאין מאן דאמר דתרו"מ דרבנן בזמן בית שני).

ובכסף משנה ביאר עפ"י המגיד משנה דהלכה כרבנן דר' יוסי דתרומה בזמן הזה דרבנן. אח"כ הקשה דמ"מ נחלקו ביבמות אם קדושה שניה בטלה או לא, ולרמב"ם שניה כלל לא קדשה. ורצה לפרש שקדושה שניה דגמ' יבמות הכוונה של יהושע, וכר"ח שם (שירושה ראשונה של האבות).

ובמהרי"ט (ח"א ס"ו כה) העיר עליו דבסדר עולם של ר' יוסי מפורש דירושה שניה היינו עזרא. ועוד, דלהדיא ברמב"ם שקרא לקדושה ראשונה עולי מצרים (שם ה"ה) וקדושה שניה עולי בבל. ועוד כתב דבבבלי משמע דהמ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן סבר דקדושת בית שני בטלה, אבל בזמן בית שני הייתה דאורייתא.

ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא - דהרמב"ם לא כר' יוסי ולא כרבנן, דהרי לא עלו כולם ולא נהגו תרו"מ מהתורה.

כג. ומקום מזבח מכון ביותר ואין משנין לעולם, ובעולי בבל בנו מזבח על פי נביאים שהעידו על מקומו - רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"א - ה"ד.

כד. וכן מסיק להלכה בהל' ארץ ישראל וחלה למרדכי.

חלה כתיב בתריה 'ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה' וכו'.

**והנה** בתולדות אדם ובזית רענן פירשו דקמ"ל דאם לא הפריש תרומה גדולה בגורן צריך להפריש מן העיסה. ובגר"א גרס דהו"א דתרומה גדולה רשות, קמ"ל דחובה, ובכתר כהונה תמה עליו מהיכי תיתי קס"ד דתרומה רשות. ובפירוש הראב"ד כתב 'תימא, מה ענין תרומה גדולה אצל חלה, וליכא למימר דאשמעינן דנתחייבו בתרומה גדולה מיד שבאו לארץ, דהא תרומה 'ראשית דגנך' כתיב ביה"כ.

**ולמהרי"ט** ברמב"ם מיושב דקמ"ל דדין בבואכם גם בתרומה, ואשמעינן דלא נתחייבו בתרומה גדולה אלא בביאת כולם, כירושלמי. ושם ר' יונתן חולק וסובר דהכל מדובר בחלה, ולפי זה ריב"ח והבבלי פליגי על ר' לעזר.

**ובמהרי"ט** שם העיר על הרמב"ם דבמצוות תרומה לא כתיב כלל ביאה. וכתב המלבושי יו"ט סי' ג על פי המהרי"ט דכוונת הרמב"ם דצריך רוב דכתיב 'בבואכם', ולא 'כי תבואו', דכלל לא כתיבי בתרומה. ועוד, 'כי תבואו' לא קשור לדרשת כולכם. וכן כתב בדרך אמונה (שם ס"ק רכח) בשם החזו"א ועוד אחרונים דצ"ל 'בבואכם'.

**עוד** כתב המהרי"ט דלפי הירושלמי הזה מחלוקת רבי ורבנן האם שמיטה דאורייתא בזמן שאין יובל דאורייתא, נפק"מ רק בימי סנהריב, שלא נהג יובל

**ובפשטות** דעת הרמב"ם כדרמז הרדב"ז כר' לעזר בירושלמי, דקדושת עזרא רק מדרבנן, וירושה שניה רק לעתיד לבוא, וטעמא למילתא לדרוש כן כי בימי עזרא לא עלו כולם וכלל לא קדשה מהתורה, ולמד דתרומה כחלה דביאת כולכם בעינן.

**וב"ה** ראיתי במהרי"ט שם בסוף אריכות דבריו פירש דמה שהביא בתוס' יבמות פב: דיש סוברים דבזמן בית שני לא נהגה תרומה דאורייתא, ונחקק לדחות דאין זה כוונתם, הוא נגד רהיטת הרבה סוגיות בירושלמי דמשמע דרק מדרבנן, כדהוכיח בתחילה הר"ש שביעית פ"ו מ"א, והיינו כי שם בירושלמי נחלקו בדבר ר' יוסי בר חנינא ור' לעזר, וסתמא דירושלמי בכמה מקומות כר' לעזר.

**ולכן** כתב המהרי"ט דהרמב"ם כירושלמי, ולמד הרמב"ם דר' לעזר דרש הפסוקים רק לעתיד לבוא דלא כר' יוסי בר חנינא כי בספרי (במדבר טו יט) ר' יאשיה דריש בפרשת חלה דכתיב תרומת ה' שהכוונה לתרומת דגן. ועל כרחך כוונתו דתרומה הוזכרה בפרשת חלה למבעי כולכם דומיא דחלה דדרשינן בכתובות כה. 'בבואכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה' בביאת כולכם. ור' יוסי בר חנינא סבר כאידך תנא שם שאין הכוונה לתרומה, לפיכך כולכם הוא דין בחלה לבד.

**והיינו** דבספרי שם ר' יאשיה דרש בפסוק 'והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לד' דקאי על תרומת דגן, דתרומת



שהלכה כר' יוחנן ביבמות, ומשמע דפסק כמ"ד שתי ירושות ולא יותר, ולכן דאורייתא אף בזמן הזה אחר חורבן בית שני, וכן הבינו הכסף משנה.

**וכן הרמב"ן** בגיטין פסק דקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא, ותרומ"מ דאורייתא.

**ונמצא** דנחלקו הראשונים לדינא בדרשת 'אשר ירשו אבותיך וירשתה', דלכו"ע קדושה ראשונה שקידשה יהושע ומנה השנים לתרו"מ ושמיטה ויובל בטלה בחורבן בית ראשון, אלא דלראב"ד ורמב"ן הארץ קדשה דאורייתא לתרו"מ לתמיד בימי עזרא (כר' יוסי), ולספר התרומה בזמן שהיה ביהמ"ק השני קיים הייתה קדושה מדאורייתא, והיום מדרבנן (כרבנן דר' יוסי),<sup>כ</sup> ולרמב"ם מזמן חורבן בית ראשון תרומות מדרבנן (בפשטות כר"א בירושלמי).<sup>כ</sup>

משגלו ראובן וגד אף שבירושה ראשונה היתה ביאת כולם ועדיין נהגו תרו"מ מהתורה. אבל מחורבן בית ראשון אף תרו"מ מדרבנן, ופשוט דגם שמיטה.

**במהרי"ט** הנ"ל הביא מי שהקשה על הרמב"ם שכתב שבזמן עזרא התרומה רק מדרבנן, מסתמא דגמ' סוטה מח: דמשמע דתרומה היתה בבית שני עוון מיתה, וכן סתמא דגמ' כתובות כד: דבימי עזרא היתה תרומה דאורייתא. אמנם לענ"ד מבואר דהבבלי נקיט כריב"ח בירושלמי, דקדושה שניה דאורייתא דומיא דראשונה, ורק הירושלמי סתם בכמה מקומות כר' לעזר שם דקדושה שניה מדרבנן. והרמב"ם פסק כירושלמי,<sup>כ</sup> וכר' יאשיה בספרי.

**והנה הראב"ד** פליג שם על הרמב"ם, דתרומ"מ בזמן הזה דאורייתא,

כו. ובפאת השולחן לגבי מעשר אילן אסבר לן דדרך הרמב"ם לפסוק כסוגיא ערוכה במקומה ופשוטה בירושלמי, דלא כבבלי שהזכירה בדרך אגב. והלום ראיתי בערוך השולחן העתיד ה'ל' תרומות ס' נב ה"ז גם פירש דהרמב"ם פסק כירושלמי וכתב "מפני שבירושלמי מפורש כן בהרבה מקומות דהוה דרבנן".

כו. בסמ"ג (עשין קלג – תרומות) הביא בסוף את דעת הרמב"ם דבימי עזרא תרו"מ רק מדרבנן, דחסר רוב, וזה יהיה רק בביאה שלישית לעתיד לבוא. ולפני כן הביא מר"י (תוס' יבמות פב:) דפירש דר' לעזר בירושלמי סבר דבימי עזרא הקדושה דאורייתא, אלא שבחורבן בית שני בטלה מדאורייתא, כמו אחר חורבן ראשון (ולא כר' יוסי בסדר עולם, אלא כרבנן שם בברייתא דשתי קופות תולין). ומשמע דבעלי התוס' לא דחו את הרמב"ם מהלכה מכל וכל מצד דאינו כסתימת הבבלי, אלא רק מטעם שחלקו אף על פירושו בירושלמי. וצ"ע.

כח. בט"ז (י"ד ס' שלא ס"ק א) נקט דמחלוקת ס' התרומה והרמב"ם תלויה בדעה המוזכרת בכתובות (כה), דאפילו מ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה מדרבנן, דקדושה ראשונה בטלה, ועולי בכל היו מיעוט, ובחלה צריך רוב ולא בתרומה, וזה כהטור, ולפי זה למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן היינו כי צריך רוב כחלה, כהרמב"ם.

ועל כרחק אין כוונת הט"ז לדעה שם דאפילו למ"ד תרומה דרבנן, חלה דאורייתא, דלדעה זו אין דין ביאת כולכם אפילו בחלה (ויתבאר דעתו לקמן ח"ב אותיות יג - טו), אלא כוונתו לסתמא דש"ס דתרומה בזמן הזה דרבנן.

**יא. תרומות ומעשרות בזמן הזה להלכה**

**בגמ'** ב"ק (קיד:) אמר ר' יהודה אמר שמואל מעשה במסיח לפי תומו שהטבילוהו כשהיה תינוק לאכול בתרומה לערב וקראו לו יוחנן אוכל חלות, והעלהו רבי לכהונה על פיו. ומסיק בתרומה דרבנן. וברש"י פירש "בזמן הזה, דרבי לאחר חורבן היה, ואיכא מ"ד לא קידשה לעתיד לבא".

**וכן** פסקו בטור ובשו"ע (אבן העזר סי' ג סעיף א) שבזמן הזה אוכל בקדשי הגבול [תרומה] במסיח לפי תומו, והובא כל המעשה.

**עוד** פסק בטור (שם סעיף ב) שבזמן הזה עד אחד נאמן להאכילו בתרומה. וביארו בב"י ובב"ח דלתרומה דרבנן בזמן הזה די בעד אחד, דאין מעלין מתרומה דרבנן לתרומה דאורייתא, ואילו לתרומה דאורייתא צריך שנים, כי מעלין מתרומה דאורייתא ליוחסין.

**וכן** שנינו במשנה (כתובות כח.) דגדול נאמן להעיד מה שראה בקוטנו לכמה דברים,

ובגמ' מבואר דהיינו לדינים דרבנן, ואיתא שם במשנה שנאמן להעיד שראה בקטנו שפלוני האכילוהו תרומה ושהיה חולק בגורן, ובגמ' (שם ע"ב) איתא דהיינו בתרומה דרבנן, ופירש רש"י כגון תרומת חו"ל או פירות האילן דרבנן. וקשה, דהנה במשנה מפורש שחלק בגורן, ואין אלו פירות אלא תבואה. אמנם רש"י יכול להעמיד המשנה בחו"ל, וכתב נפק"מ גם לפירות בארץ [ורש"י מפרש כמ"ד קדושת א"י לא בטלה]. אבל בטור (שם סעיף ה) סתם שמעלין לתרומה באופן זה, ובב"י הביא דהיינו לתרומה דרבנן, ועל כרחך כוונת הטור בזמן הזה.

**ובס"ד** ראיתי בכסף משנה (הל' תרומות סוף פ"א) דכתב על הראב"ד דלא כיוון יפה להלכה, והביא המגיד משנה (הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ג) לגבי מעלין ליוחסין, שם גם פסק הרמב"ם שתרומה וחלה בזמן הזה מדרבנן שלא עלו כולם רק מקצת, וכתב המ"מ דלגבי תרומה היא מחלוקת ר' יוסי ורבנן, ור"ל ור' יוחנן, והלכה כרבנן. וכתב שכן סתמו בפסחים, וכתב שכן מוכח

וכבר דחה הש"ך בנקודות הכסף שמ"ד תרומה דרבנן בזמן הזה הוא מטעמי אחרוני. ולענ"ד הפשטות דמאי דאמרי בכל מקום תרומה בזמן הזה מדרבנן, היינו כאותו מ"ד בכתובות דתרומה מדרבנן ומ"מ חלה מהתורה, ועל כרחך לא מטעם שחסר בכלכם. ונראה פשוט דלא נחלקו בתרומה לגבי זמן בית שני אלא אחר חורבן בית שני, וכסתימת הגמ' ביבמות. דמ"ד דאורייתא סבר דקדושה שניה לא בטלה, ובכל זאת חלה מדרבנן דלא נתייבבו אפילו בימי בית שני, כי לא היו רוב, ומ"ד תרומה דרבנן היינו דקדושה שניה בטלה, משבטל כיבוש הארץ, ולכו"ע סתמא דש"ס דתרומה אינה תלויה ברוב.

ולענ"ד אין זה קושיא על הרמב"ם, דהבבלי לא הביא דעה שבימי עזרא תרומה מדרבנן, אלא זאת דעת ר' לעזר בירושלמי. ופסק כן הרמב"ם, דתרומה כחלה וצריך 'ביאת כולכם' לקדושה וולקמן ח"ב אות טו יתבאר דאדרבא ביאה המחייבת תרו"מ ביאה יותר חשובה מחלה היא, דיש בה גם כיבוש וחלוקה, ואילו לגבי חלה די ב'בואכם', מיד שנכנסו הרוב בתחילת הכיבוש].

**בטור** יו"ד (סי' שלא) הביא דעת הרמב"ם דמחורבן בית ראשון תרו"מ מדרבנן, דלא עלו כולם, וחלק עליו דזה דין רק בחלה ולא בתרו"מ, ובימי עזרא נהגו תרו"מ מדאורייתא<sup>כ</sup>. והביא דעה שבחורבן בטלו מדאורייתא, וכתב שר"י סבר שקדושה שניה לא בטלה [דלא כסמ"ג בשם ר"ן]. ובב"ח תמה דר"י לא קאמר זה.

**ובשו"ע** (שם סעיף ב) פסק כהרמב"ם, וברמ"א הביא יש חולקים דקדושה שניה לא בטלה, וכתב שאין נוהגים כן. וכן הוא בדרך אמונה (הל' תרומות סוף

בכתובות לגבי הדברים שהקלו שעל ידם עולה לכהונה. וברוך שכוונתי.

**וכן** במהרי"ט הוכיח מהסוגיות בב"ק וכתובות שהקלו בדין מעלין לכהונה, דהלכה דתרומה דרבנן, וכן הביא מעוד סוגיות. וכן כתב הרמ"א (אכן העזר סי' ג סעיף א) "שאינ לנו תרומה דאורייתא".

**ובהערות** לריטב"א יבמות הביא שהיש"ש סי' לג פסק שתרומה היום דאורייתא, וכן הוא בשל"ה. ולכאור' הוא פלא.

כט. בגר"א יו"ד ריש סי' שלא הוכיח כרמב"ם דלא כספר התרומה והטור מסתימת הבבלי בכל מקום דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבוא, דמשמע דקדושה שניה אינה כן אלא גם לעתיד לבוא. ובהכרח הכוונה מדרבנן, דהרי סתמו בהרבה מקומות דתרומה בזמן הזה מדרבנן. ונראה שמעמיד שלכל הסוגיות קדושה שניה לעולם, או מלכתחילה רק מדרבנן, או לגמרי מהתורה. ופירש דלרבנן לר' יוסי קדושה שניה רק מדרבנן.

ולכאורה תימה, דביבמות ר"ל אמר דאנדרוגינוס מאכיל בתרומה ולא בחזה ושוק. וסתמא דגמ' מקשה דמאי שנא, דתרווייהו מהתורה. ולכן מוקמי בדברי ר"ל דה"ק, דמאכיל תרומה רק בזמן הזה, דיש רק תרומה, ומדרבנן, משא"כ בזמן חזה ושוק אין מאכיל אף לא תרומה. ומבואר דפשיטא לסתמא דגמ' דבזמן בית שני תרומה מהתורה, אף אם היום מדרבנן, והיינו רבנן דר' יוסי. ועוד צ"ע, דלא הוזכרו בבבלי רק ג' אופנים לדרוש הכתוב 'אשר ירשו אבותיך וירשתה', או דקדושה ראשונה לעולם, או דקדושה שניה לעולם מהתורה כר' יוסי, או דקדושה שניה כראשונה. ולכל הפירושים בזמן בית שני הקדושה מהתורה.

וכן בחזו"א שביעית סי' ה ס"ק א הקשה דלדבריו ריב"ח כר' יוסי ור"א כרבנן דר' יוסי, ומדוע בירושלמי לא אמרי דפליגי כתנאי. עוד הקשה "דלא אמרו אלא דק"ר בטלה, ומנ"ל למידק דק"ש בזה"ז לא בטלה".

ולכאורה ספר התרומה יפרש הא דאמרו קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבוא היינו ולפיכך בטלה לגמרי, וכהא דאמרו דפטורים היו, כי הקדושה בטלה ונפטרו מכל וכל. ולפיכך עולי בבל היו צריכים לחייב, והם לא קדשו כל הכרכים. אבל מה שקדשו בבית שני נשאר חייב לעולם, אי כמ"ד מהתורה, דשתי ירושות יש לך, ואף למ"ד דפליגי, מ"מ מה שקדשו בתחילה מהתורה נשאר קדוש בחורבן עכ"פ מדרבנן, ולא נפטרו מכל וכל. או שיפרש דפשיטא לרבנן דקדושה ראשונה לאו לעולם, ובקדושה שניה אפלגו ולכך לא מיירי בהו. ולאמור חיליה דהרמב"ם רק מהירושלמי, וכמו שכתבו כמה אחרונים.

ודחה הכסף משנה דאם כוונתו לרמב"ם שפסק (שם ה"א) שתרו"מ נוהגות בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, לא קשה, דמ"מ צריך כל יושביה עליה, ובלא זה רק דרבנן. וכאשר כולם עליה נוהג חיוב תרו"מ אף בזמן שאין בית.<sup>ל</sup>

וכן פירש במהרי"ט (הנ"ל) כוונת הרמב"ם, שתרומה נהגה בזמן הכיבוש אף שלא היה בית<sup>לא</sup>. והביא שכן כתב הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח דיובול נוהג שלא בפני הבית, וזה הכוונה. וכן הפירוש במשנה סוף שקלים "אבל מעשר דגן נוהג בפני הבית ושלא בפני הבית".

עוד כתב הכסף משנה דאם כוונת הראב"ד להקשות מהא דכתב הרמב"ם (פ"א הל' תרומות ה"ה) "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלה קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד, קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדשוה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד

פ"א) בשמו, וכן בשם אחרונים וחזו"א שביעית סי' ט ס"ק יח.

ונמצא להלכה קדושה ראשונה בטלה בחורבן בית ראשון, ובזמן הזה תרו"מ רק מדרבנן. ולשו"ע אף בבית שני תרו"מ היו מדרבנן כי לא עלו הרוב, כהרמב"ם, ופירש המהרי"ט דהיינו סתמא דירושלמי שלא קידשה עזרא קדושה שניה דאורייתא, דדרשינן ירושה שניה דקרא לעתיד לבוא. ולטור קדושה שניה בטלה בחורבן, כספר התרומה ועוד בעלי התוס', והיינו סתמא דבבלי, דמקיש ירושתך כירושת אבותיך, ולא דרשינן דיש רק שתי ירושות. ולדעה זו בבית שני נהגו תרו"מ מהתורה.

יב. בביאור דברי הרמב"ם דעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא

הראב"ד (הל' תרומות סוף פ"א) פסק דתרו"מ בזמן הזה דאורייתא, כמ"ד קדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, והקשה על הרמב"ם דפסק דתרומה רק מדרבנן, דבתחילת הל' תרומות הרמב"ם עצמו כתב כראב"ד.

ל. ומ"מ מעשר שני נאכל רק בפני הבית, כמובא לעיל אות ט.

לא. לשונו "כמה שנים משנכנסו לארץ". אמנם אין הכוונה בגלגל שהותרו הבמות י"ד שנה עד שחזר להיות משכן בשילה, שהרי לא נהגה תרומה טרם שכבשו וחלקו (כדלקמן ריש ח"ב). וגם אין נראה כוונתו דאין צריך בית עולמים, דבפשטות משכן בכלל בית, ומאי למימרא. אלא צ"ל דכוונתו לזמן שחרב משכן שילה, ולא היה בית כלל, והותרו הבמות, ומ"מ תרו"מ ושביעית נהגו. ובאור לציון שביעית במבוא ענף א ס"ק ב פירש דהיינו מזמן שנכנסו לארץ עד שבנו בית המקדש. וצ"ע, וכי לא נהגו שקלים וביכורים עד זמן בית המקדש. ולעיל אות ט התברר דבפני הבית היינו שיש מזבח. וב"ה כן ראיתי בחזו"א שביעית סי' ג ס"ק טו דשלא בפני הבית היינו בנפגם המזבח, ואף דהתם מיירי אחר ששלמה קדש את המקום לעולם, מ"מ נלמד מזה דגם לפני כן כל שהיה משכן בנוי ומזבח חשיב בפני הבית, ובפשטות שלא בפני הבית היה רק בזמן היתר במות.

בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הרי הוא מקודש היום ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שבארנו בהלכות תרומה". והרי בהל' תרומה באר שחייב מדרבנן, ומשמע ה"ה לשביעית דרק מדרבנן.<sup>ל</sup>

**ועוד** קשה דבהל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח כתב "משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות" וכו', ושם ה"ט כתב "ובזמן שהיובל נוהג נוהג דין עבד עברי ודין בתי ערי חומה" וכו' "ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה. ובזמן שאין היובל נוהג אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם". ומשמע דשביעית מדרבנן. ובכסף משנה כתב "נראה שמה שכתב מדבריהם לא קאי אלא לשמיטת כספים, דאילו שביעית בארץ אף בזמן הזה הוא מן התורה". אמנם שם פ"ד הכ"ה מבואר בדבריו דזה דוחק. ושם גם נדחק לפרש דהא דמבואר דהרמב"ם פסק כרבי היינו רק שאם אין יובל אין שמיטת כספים, אבל לא שייך לשמיטת קרקע. ולא הבנתי איך 'פרנס הגמ' ריש מו"ק דלרבי מלאכות בשביעית בזמן הזה רק מדרבנן.<sup>ל</sup>

לבוא", אין זו סתירה, דכתב "שרבינו לא פטר כאן מטעם שבטלה הקדושה, שהרי גם בימי עזרא פטר, והא ודאי ע"י אותה חזקה שהחזיקו בימי עזרא נתקדשה לשעתה ולע"ל לשביעית מן התורה ולתרומה מדרבנן".

**ומבואר** דלמד דקדושת עזרא קדשה מהתורה אף לעתיד לבוא, בזמן הזה, אמנם זה נפק"מ לשביעית, אבל תרו"מ מדרבנן כי לא עלו כולם.

**ואם** היינו באים לומר דתרו"מ תלויים בקדושה הבאה ע"י כיבוש כולם, משא"כ לחיוב שביעית די בקדושה שע"י כיבוש מקצת ישראל, זהו תימה, דברמב"ם בית הבחירה סוף פ"ו כתב "ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קדושתן לעתיד לבוא ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה" וכו' "אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני כיבוש רבים" וכו', ומשמע ששמיטה ומעשרות וכיוצא בהן כולן תלויות באותה קדושה, דהיינו כיבוש של ביאת כולם.<sup>ל</sup>

**ומה** שכתב ששביעית מהתורה קשה, דהרי כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה בסוף פ"ו "וכיוון שעלה עזרה וקדשה לא קדשה

לב. ולקמן נכתוב ביאור אחר בדעת הכסף משנה.

לג. וכן ראיתי במנחת חינוך שכח אות ח שכך דייק בפאת השולחן.

לד. ובאור לציון שביעית במבוא ענף א אות ב הביא רמב"ם הל' שביעית פ"ד הכ"ה שכתב שנוהגת גם שלא בפני הבית, והביא שדן הכסף משנה האם כוונתו שנוהגת היום דאורייתא, והוכיח באור לציון שלא כך, מדברי הרמב"ם שכתב כן גם בתרומה.

עולים כולם, והשתא דלא עלו כולם אע"ג דלא קדשה לתרומה ומעשרות מדאורייתא, מדרבנן מיהא קדשה".

**ולפום** ריהטא צ"ע מה הוסיף הב"י על תירוצו הראשון, הרי סוף סוף לעניין תרו"מ קידש רק מדרבנן. ולענ"ד פשוט כוונתו דהועילה קדושתו מהתורה אף לתרו"מ אם יעלו הרוב, אפילו בזמן הזה אחר החורבן. ונראה כן גם בדבריו לפני כן, שהביא קושיית הראב"ד דקיי"ל כר' יוחנן שקדושה שניה קדשה אף לעתיד לבוא, ובין תירוציו כתב "ועוד יש לומר דאפילו מאן דאמר התם תרומה בזמן הזה דאורייתא היינו לומר דקדושה שנייה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, ואילו היו עולים כולם בימי עזרא היו מתחייבים בתרומה מדאורייתא, ואפילו אחר שחרב הבית". דאם כל כוונתו שם רק דאם היו כולם עולים אז היה חיוב דאורייתא גם היום, סוף סוף לא עלו ולא שייך בזמן הזה תרומה דאורייתא.

**אמנם** תימה בסברא, אם כשהחזיקו עזרא ועולי בבל בשלטון בארץ אכתי לא קדשה מהתורה, איך בגלות בלא להחזיק בשלטון כלל יועיל רוב לקדושת ירושה כשישראל רק כאכסנאים בעלמא בין הגויים, ואינם יורשים כלל.

**ולכאורה** נראה בכסף משנה לעיל ובב"י, דלרמב"ם דין ביאת כולכם ולא מקצת אינו דין בכיבוש וקדושת ירושה כלל, ולכן שפיר קדושה שניה קדשה מהתורה ולעולם, אף שלא כולם כבשו. אלא דיש מצוות שחיובן תלוי בכך שיש את כל ישראל או רובם, והיינו חלה ותרומה, ולכן אף שהארץ קדושה אין חייבין בהן כל זמן

וכן ברמב"ם פרנקל עפ"י כת"י הגירסא "ובזמן שאין היובל נוהג אין נוהג עבד עברי ולא בתי ערי חומה וכו' ונוהגת שביעית בארץ מדבריהם, והשטת כספים בכל מקום מדבריהם". וכן הוא לשון החינוך במצוות יובל (של), ובפשטות הוא מהרמב"ם.

**וכן** בקרן אורה (יבמות פב:) הקשה על הכסף משנה דבירושלמי גיטין מפורש דמ"ד מעשרות דרבנן פשוט דס"ל שמיטה דרבנן, והיינו כי שניהם תלויים בכיבוש המקדשת הארץ למנות שנות מעשר ושמיטה.

**וכן** כתב בדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פ"ט ציון הלכה יח) דהב"י סותר עצמו (שם פ"ד הכ"ט), ובעצמו חזר בו בשו"ת אבקת רוכל (סי' כד), וכן הביא מפורש מכת"י במהר"י קורקוס, וכן פשוט בחזו"א (שביעית סי' ג ס"ק ח) דלרמב"ם שביעית מדרבנן.

**והנה** בבית יוסף הל' תרומות (יו"ד סי' שלא) פשוט גם לו דשמיטה רק מדרבנן לרמב"ם, כרבי, אלא שכתב (לפני כן) לפרש דמאי דכתב הרמב"ם דעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא היינו לגבי שאר מצוות הארץ. ולקמן ח"ב אות ח הבאנו שיטת הצ"ח ועוד ברמב"ם, דאף דעזרא לא קידש לתרו"מ, מ"מ קידש למצוות אחרות לעולם, ושם ובאות ה ואות ט הארכנו בשיטה זו, ובקושיות שעליה.

**עוד** כתב בבית יוסף "ואם תמצי לומר דלענין תרומות ומעשרות נמי קאמר כדמוכח סיפא דמילתיה שכתב 'והניחו אותם המקומות שהחזיקו עולי מצרים וכו' ולא פטרום מן התרומה ומעשרות', יש לומר דהכי קאמר, קדושה קדושה שנייה אף לתרומות ומעשרות מדאורייתא אילו היו

וירושלמי. ובאבן האזל הל' בית הבחירה יישב דהרמב"ם יסבור דרבנן דר' יוסי דרשי שתי ירושות, ובכל זאת תרומה מדרבנן כי אין רוב ישראל.

**וכן** בקרן אורה הביא מסוף הל' שמיטה ויובל פ"ב הט"ו שכתב "וכיון שגלו בחרבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיו בימי יהושע. כיון שעלה עזרא בביאה שנייה נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותה העת. מפני שביאתן בימי עזרא שהיא ביאה שנייה כביאתן בימי יהושע. מה ביאתן בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר, אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר". ושם בהט"ז "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות שני' והביאך ד' אלוקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה" וכו'. ובהכרח הרמב"ם לא סבר דקדושה שניה מהתורה לעתיד, דא"כ לא שייך לעתיד לבוא לקדש שוב למעשרות. ולמד שהרמב"ם דרש 'אשר ירשו אבותיך וירשתה' כר' לעזר, לעתיד לבוא, ובהכרח כל קדושת עזרא ליובל ושביעית ומעשר מדרבנן.

**ולכן** דחה את הכסף משנה ובאר בדעת הרמב"ם שביאת עזרא לאו דין כיבוש, דביאת מקצת לאו ביאה, <sup>לה</sup> ולאוי ירושה מהתורה, כמבואר בר' לעזר בירושלמי. וכתב שכוונת הרמב"ם שעזרא קידש לשעתו ולעתיד לבוא הכל מדבריהם.

שאין רוב ישראל בארץ. ובזה מדויק לשון הכסף משנה "רבינו לא פטר כאן מטעם שבטלה הקדושה". ושם כתב שיש נפק"מ לקדושה לשמיטה. ובכ"י כתב דאף לרבי דשמיטה מדרבנן אכתי נפק"מ לשאר מצוות, ועוד כתב דאף נפק"מ לתרו"מ אם יעלו הרוב.

**אמנם** לפי זה אין הרמב"ם סובר כר' לעזר בירושלמי שלא תהיה ירושה שנייה מהתורה עד הגאולה, אלא כתנא דסדר עולם דירושת עזרא קדשה מן התורה לשעתה ולעתיד לבוא, ותרומה פטורה מטעמא אחריני. וכן כתב בקרית ספר ריש הל' תרומות ה"ה, דשיטה זו כמ"ד ירושה ראשונה ושניה בלבד יש להם, ותרומה לא נהגה מדין אחר שהביא הרמב"ם בסוף הפרק. וכן ראיתי בחידושי הגרי"ז תנ"ך ואגדה [אחרי ח"א וח"ב, בחלק "מפי השמועה"] אות קעט, על זכריה, שפירש בשם הגר"ח שהרמב"ם כריב"ח, ופירש בדבריו שיש רק שתי ירושות.

**וצ"ע**, דלא מצאנו בבבלי וירושלמי דעה שתרומה בזמן בית שני מדרבנן מלבד ר' לעזר שקדושה שניה לאו מן התורה. וראיתי בחזון יחזקאל (כסוף שביעית שיטת הרמב"ם בענייני שביעית) שפירש שאף שקדושה שניה דאורייתא לרמב"ם, יליף מר' יאשיה בספרי דתרומה בעי ביאת כולכם כחלה. ודבריו כב"י, דפטור חלה לא תלי בקדושה ובח"ב אותיות יג – יד הארכנו בנידון. ולכאורה אכתי תימה דהרמב"ם יפסוק כתנא בספרי דלא מבואר בבבלי

היא מביאה שניה, שהיא בכל גבולות עולי  
בבל לעולם, ולעתיד אין ביאה חדשה  
במקום שהייתה ביאה שניה.

**וכן** לשון הרמב"ם "יתחילו למנות שמיטין  
ויובלות" ודאי מיירי בכל ארץ ישראל,  
דרכו אז כל יושביה עליה. וא"כ בפשטות גם  
ההמשך 'ויקדשו בתי ערי חומה' משמע בכל  
הארץ, ומשמע דבחורבן בית שני בטלה  
קדושתו, כמו שבטלה כשגלו בחרבן ראשון,  
והוצרכו לקדש בבית שני. ואילו לחזון  
יחזקאל מבית שני קדושתו לעולם, כקדושת  
הארץ, אלא דלא נהג בהם דיני עיר חומה  
למקח וממכר כי לא נהג היובל [ולמשנה  
למלך פ"י ה"ט אכתי נפק"מ לשילוח מצורעים].  
ומבואר דקדושת בית שני לא אהני  
לדאורייתא, ולפיכך לעתיד יקדשו.

**וכן** בראב"ד שם כתב על הרמב"ם "הא דלא  
כרבי יוסי אלא במקומות שלא קידש  
עזרא". וראיתי במהר"י קורקוס שבאר  
השגתו וכתב "פ", דבמקומות שקדש עזרא  
אין צורך לחזור ולקדש, דקדושת עזרא  
קדשה לעתיד לבוא לדעת ר' יוסי, וכבר  
נתבאר זה בהל' תרומות (פ"א ה"ה). ושם  
הביא על דברי הרמב"ם שקדושת בני הגולה  
קדושה לשעתה ולעתיד לבוא, שזה כתנא  
דירושא ראשונה ושניה יש להם, ולא  
שלישית, ואין צריכין שוב לקדש. ונמצא  
דהראב"ד כבר הקשה על הרמב"ם דמשמע  
ממנו כאן דלא קדשה לעתיד, וכדהקשו  
עפ"י הקרן אורה על פירוש הב"י.<sup>15</sup>

**ואף** דהיה ניתן לפרש בדברי הרמב"ם סוף  
הל' שמיטה ויובל כרבנן דר' יוסי,  
דקדושה שניה קדשה ואח"כ בטלה, ולכן  
לעתיד יקדשו שוב, מ"מ תקשי לך מאי האי  
דכתב בהל' תרומות דקדושה שניה קדשה  
לשעתה ולעתיד לבוא. אלא על כרחך היינו  
מדרבנן, ונמצא בפשיטות דאין קדושה  
מהתורה כלל בבית שני לתרו"מ, רק לעתיד  
לבוא, והיינו ר' לעזר.

**ולפי** זה דברי הרמב"ם סוף פ"א דתרומות  
מאירים, דכתב דתרומה בימי עזרא לא  
הייתה דאורייתא, "שנ' כי תבואו, ביאת  
כולכם, כשהיו בירושא ראשונה וכמו שהן  
עתידין לחזור בירושא שלישית, לא כשהיו  
בירושא שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה  
ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן  
התורה", דהיינו ירושה שניה רק ביאת  
מקצת, ולא תהיה עוד ירושה של ביאת  
כולכם עד הגאולה. ומבואר כר' לעזר.

**אבל** בחזון יחזקאל (דלעיל) פירש הא דכתב  
בסוף שמיטה ויובל דלעתיד תהיה  
ירושא וקדושה שלישית היינו במקומות  
שלא כבשו עולי בבל, אבל קדושת עזרא  
מהתורה לעולם<sup>16</sup>, ו'כולכם' דין רק בחלה  
ותרו"מ. ושמיטה דרבנן רק בגלל שאין  
יובל. ולעולם קדושה שניה מהתורה לעולם.

**ולחזון** יחזקאל אכתי קשה מדוע קרא  
להרחבה עד גבול ההבטחה 'ביאה  
שלישית', הרי עיקר הירושא בארץ ישראל

לו. וכן בגר"ז שם כתוב "ולדברי הרמב"ם הלא הכל קדושה אחת". ואולי כוונתו כדברי החזון  
יחזקאל.

לו. במאירי במגילה ט: כתב "אבל קדושה שניה שבימי עזרא קדשה לעתיד לענין שאין צריכה עוד



**ואמנם** הנה בחזו"א שביעית סי' ג ס"ק ה הוכיח מהא דרק בבית שני מנו חמישים חמישים ואילו מהחורבן רק שבע שבע, דעזרא קידש הארץ לענין מנין היובל רק לשעתה, ופירש בס"ק ו "משום שקו שיחזרו כל ישראל ויחזור יובל למקומו" וכו' "אבל לא קדשה לזמן הגלות כיוון שאין נפקותא בקדושתה" וכו' "שאף אם ישובו ישראל קודם הגאולה אין היובל חוזר" וכו' "ומטעם זה קדשו הארץ לע"ל לענין תרומ"ע" וכו' "דאם יבואו רוב ישראל טרם שישבו מלך ונביא וסנהדרין נמי יתחייבו בתרומ"ע". ורצונו לומר דקיום תנאי של 'כל יושביה עליה' לא שייך בגלות, דבעינן חלוקת הארץ לשבטים, משא"כ קיום תנאי של ביאת כולכם שייך אף בגלות. ולפי זה פירש הרמב"ם סוף הל' יובל כעין המהר"י קורקוס דלעתיד לבוא לא יצטרכו לקדש לתרו"מ משא"כ לבתי ערי חומה, דהם תלויים ביובל וגם כן לא קדשו לעתיד לבוא.<sup>ל</sup>

והנה שם תירץ במהר"י קורקוס "ודעת רבינו נראה שהוא לחלק בין קדושת הארץ לענין מעשרות לקדושת' לענין בתי ערי חומה, דלענין מעשר ושמיטה ודומיהן אין צורך לחזור ולקדש, וכן כתב כאן 'בעת שיכנסו יתחילו למנות וכו' ויקדשו בתי ערי חומה' נראה שאין צריך קדוש אלא לענין בתי ערי חומה" וכו'.<sup>ל</sup>

**ולענ"ד** מה שהוכיח המהר"י קורקוס שלעתיד לא יקדשו תרו"מ מדלא פירש הרמב"ם קידוש כבבתי ערי חומה צע"ג, דהרי לשון זה של מנו שמיטין וקדשו בתי ערי חומה כתב שם הן לגבי ביאת יהושע והן לגבי ביאת שניה, כדהבאנו לעיל בדברי הקרן אורה, וכן הוא לשון הגמ', וא"כ אדרבא בפשטות מבואר דמנו שמיטין היינו קדשו.

**וכן** לא אסבר לן המהר"י קורקוס מדוע קדושה שניה קדשה לעתיד רק לגבי תרו"מ ושמיטין ולא לגבי בתי ערי חומה.

קידוש, וגדולי המחברים כתבוה אף לענין זריעה בשביעית וחיוב מעשרות, והוא שאמרו קדושה ראשונה ושניה יש להם, שלישית אין להם". וזה כב"י דקדושה שניה דאורייתא לעולם, ותרו"מ לא נהגו רק מצד פרטי דינים שאין שם כולכם. ותימה דברמב"ם ריש הל' תרומות וסוף הל' שמיטה ויובל מבואר דיש קדושה שלישית, וגם לא הביא דרשת ר' יוסי שבמאירי. וצע"ג. ובמאירי שם כתב גם "קדושה שניה נתקדשה לענין בתי ערי חומה", וכבר הקשו שם בהערות מהרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל. וראיתי במאירי נדה. מז. דהביא מחלוקת רמב"ם וראב"ד בירושה שניה של כיבוש עזרא אם מחייב מהתורה תרו"מ, דלרמב"ם לא חייבה כי לא היו כל יושביה עליה, ולראב"ד זה דין בחלה משא"כ לתרו"מ עזרא קידש מהתורה. ובח"ב אות יד הבאנו דהמאירי עצמו התקשה בדעת הרמב"ם. לח. ושם סיים "משום דדרשינן היקישא שכתבתי למעלה". ולמעלה הט"ו הביא הגמ' ערכין שהוקשה ירושתך לירושת אבותיך. וצ"ע מה משמעות יש מהיקשא לכך דקדושה שניה דבתי ערי חומה בטלה, הרי בגמ' ההיקשא מקדושה ראשונה לשניה, לומר שראשונה בטלה. וא"ת דאין היקש למחצה וה"ה שניה, הרי הגמ' הקישה הן לתרו"מ הן לבתי ערי חומה, ולא זכיתי להבין דבריו.

לט. ואין להקשות הרי גם שמיטה תלויה ביובל לרמב"ם שפסק כרבי, ובכל זאת כתב בהל' בית

**ואכתי** קשה, דבגמ' סוף ערכין לא קאמרי דמנו יובלות שמא יחזרו כל יושביה עליה, אלא כדי לקדש שמיטין, וזה שייך גם בגלות, כל שקדושה שניה גם לעתיד לענין שמיטה. ואפילו לרבי, אכתי נמני שמיטין ויובלות לקבוע תרו"מ, וכן ראיתי שהחזו"א בעצמו כתב שם סי' ט ס"ק יח שכשגלו בני גד ובני ראובן לרבי מנו יובלות ושמיטין כדי לקבוע שנות מעשר, וא"כ אכתי תקשי לחזו"א כאן מדוע רק בימי הבית מנו חמישים ואילו בגלות רק שבע, וצע"ג.<sup>2</sup>

**והנה** בגר"ח הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ה אסבר לן טעמא דבזמן הזה מנינן רק שבע ולא חמישים, כי מנין שנת היובל תלוי בספירת בי"ד הגדול ולא שייך בגלות. ונמצא דאין כאן ראייה לחלק דקדושה שניה לעולם לגבי תרו"מ ולא לגבי יובל. וכיוון שמצאנו שקדושה שניה לא קדשה לעולם מהתורה לגבי ערי חומה ובפשטות גם יובל, נלמד דה"ה לגבי תרו"מ.

**ולענ"ד** עוד קשה על החזון יחזקאל וכל הני רבוותא רברבי דעמיה דברמב"ם סוף פ"א כתב "התרומה בזמן הזה ואפילו

**ודברי החזו"א** צריכים תלמוד, דלדבריו הקידוש לשעתו או לעתיד היה תלוי ברצון עזרא, ואילו פשטות הגמ' ערכין דאחר שחלקו על מ"ד קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא נמצא סברא פשוטה דקדושה בטלה בביטול הכיבוש, כדכתב גם הרמב"ם, ומ"ד קדושה שניה קדשה לעתיד לא חדית הא מסברא אלא מדרשת הכתוב ששתי ירושות יש לך ולא שלוש. ואם קרא קאמר דירושם פעמיים ולא שלוש, איך עזרא מדעתיה יחתוך הדין דלחלק מהמצוות יורשים שלוש פעמים, וצ"ע.

**אמנם** בחזו"א שם ס"ק א וס"ק טו פירש דקדושת עזרא ע"י "דהחזיקו ע"מ שיוקדש", ובדרך אמונה הל' תרומות פ"א ס"ק נו פירשו "שכיון שהחזיקו ע"ד שיתקדש הוי כאילו קידשוהו בפה [וכדחביא שם בשער הציון ס"ק צ בשם הרדב"ז], ושוב אין יכול ליבטל", ולפי זה לא קשה, דלרמב"ם עזרא לא דריש שתי ירושות יש לך אלא קידש לעתיד ע"י חזקה כאילו קידוש פה, ולכן קידש לעתיד רק מה שהיה דעתו לכך.

הבחירה שחייב שביעית מכוח קדושת עזרא כחייב תרו"מ, ומאי שנא בתי ערי חומה משביעית, דיחלק דכל דין קדושת ירושה בבתי ערי חומה יליף מיובל, כדכתבתנו באות ז, ולכן תלוי בקדושת יובל, משא"כ קדושת שביעית לא יליף מיובל, אלא קדושתה כקדושת תרו"מ, ורק דין הוא שלא ינהג בפועל בזמן שאין נוהג היובל, אף שיש קדושה.

מ. וביותר קשה, דלקמן בח"ב אות ג יתבאר דבפשטות תרו"מ תלי במנין שנות השמיטה, ואפילו לרבי דאין שמיטה נוהגת בפועל כשאין יובל, מ"מ מנין שנות השמיטה אכתי מהתורה כל שהארץ קדושה, וכשאין קדושת ירושה ואין מונין שנות שמיטה אף תרו"מ אין נוהגת מהתורה. ולפי זה צ"ל לחזו"א דעזרא קידש לשמיטה לעולם, אף דאינה נוהגת בלא יובל, דעכ"פ נפק"מ למנין שנות שמיטה לתרו"מ. וא"כ קשה מדוע מאותו טעם עצמו לא קידש גם ליובל לעולם אף דאינו נוהג בלא כל יושביה עליה, כיוון דאכתי נפק"מ למנין שנות תרו"מ כתיקונן.

בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה עכ"ל, הרי מבואר בדבריו דתלוי רק בביאת כולכם של שעת ירושה. ונראה עוד מזה, דבאמת הך דינא דביאת כולכם הוא זה דין שחייל בעיקר הירושה והקידוש, דרק בירושה כי האי שיש בה ביאת כולם הוא דמתחייבים בתרו"מ ושמיטה ויובל" וכו'. ומבואר דדייק בירושה שניה שהיתה ביאת מקצת, היא לא חייבה תרו"מ מהתורה, דהיה חסר בירושה.

**וכן מצאתי בס"ד בשו"ת פאר הדור סוף סי'**  
טז כדיוק הגר"ח ויותר, שם כתב הרמב"ם "שכל תרומה ומעשר בזמן הזה דרבנן" וכו' "מפני שקדושה ראשונה בטלה, וקדושה שניה לא חייבה אותם, שהיו ביאת מקצתם".

**ובגר"ח** שם כתב שלפיכך יצטרכו לירש שוב בביאה שלישית, וזה דלא כב"י וכל הני רבוותא רברבי דלעיל.<sup>מא</sup>

**ואמנם** בגר"ח אכתי פירש לשון הרמב"ם שקדושה שניה לעולם היינו

במקום שהחזיקו עולי בבל" וכו' מדרבנן כי לא הייתה "ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שעתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה", ואף דקאי על מקום תחום עולי בבל, קאמר שעתיד להיות שם ירושה שלישית בביאת כולכם, מה שלא היתה בירושה שניה בביאת מקצת. ומבואר בירושה שלישית דרמב"ם קאי על כל מקום ירושה שניה, ולא רק ההרחבה.

**וכן** לחזון יחזקאל ד'כולכם' רק דין בחלה ותרומ"מ, וקדושה שניה מהתורה, הוצרך לפרש דשמיטה דרבנן רק מטעם רבי, ולעיל הבאנו דבהל' בית הבחירה מדויק דשמיטה דרבנן כמו תרו"מ, והיינו דלא נתקדשה הארץ מהתורה בביאת מקצת.

**וכן** הנה בגר"ח סוף הל' שמיטה ויובל סבר דדין כולכם דין בירושה וכתב "וכן מוכיח לשון הרמב"ם בפ"א מהל' תרומות שם שכתב ז"ל שנאמר כי תבאו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהם עתידים לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו

מא. ודברי חידושי הגר"י לעיל מפי השמועה בשם הגר"ח צ"ע. והנה בחידושי הגר"ח הוצאת מישור בגיטין (מז. בדין יש קנין לעכו"ם ודין סוריא) המעיין יראה דתחילה סבר הגר"ח למימר ברמב"ם דקדושה שניה מהתורה לעולם לתרו"מ, לפיכך בזמן הזה אין קנין לנכרי להפקיע בארץ ישראל משא"כ בסוריא, אבל בסוף חזר בו שהרי גם בתחום עולי מצרים אין קנין לנכרי להפקיע, ועל כרחך כי מתנה מאבותינו, ויתבאר בעזה"י בח"ב אות טז, ולפי הנ"ל אין הכרח לומר דקדושה שניה מהתורה לעולם, וכן שם קודם (בדין יש קנין לעכו"ם מתוך חידושי הגר"ח ס"ב) להדיא סבר בתחילה ברמב"ם דקדושה שניה לא בטלה מהתורה כר' יוסי, ובסוף חזר בו בגלל הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל, והזכיר את אשר ביאר בחידושו שם שלרמב"ם עזרא לא קידש מהתורה לענין תרו"מ, דהיה חסר בכולכם. ועיין שם בהקדמה בדברים אחדים ד"ה "אולם זאת למודע"י שרק המועתק מתוך חידושי הגר"ח ס"א סימנים הוא שהוסכם ע"י הגר"י זצ"ל מתוך שאר השמועות שכתבו התלמידים, ואכמ"ל.

יוסי דשתי קדושות הן ותרומה דאורייתא, מנין לו כלל דקדושה שניה קדשה לעולם, ונשאר בצע"ג.

**אמנם** לחזו"א דלעיל לא קשה, דעזרא קידש לעולם ע"י חזקה כאילו קדושת פה, ולא משום דרשת ר' יוסי, כרדב"ז. והיינו דברדב"ז הל' תרומות פ"א אף דפירש שם בהכ"ו דהרמב"ם כר"א ולא כר' יוסי, מ"מ פירש שם ה"ה דקדושה שניה לעולם לשאר דברים לפי שבימי עזרא קדושה בקדושת פה והיתה קדושתם לעולם.

**ומ"מ** לענ"ד דברי הרדב"ז צ"ע, דבגמ' לא מצאנו סברא לומר שקדושה שניה לעולם מלבד דרשת ר' יוסי דשתי ירושות יש לך, ור"א פליג עליה. וכן בדבר אברהם ח"א סי' י ענף ב אות י התקשה בדברי הרדב"ז, דאין זה פשוט לומר מסברא דקדושת פה לא בטלה, דיש מ"ד דקדושת ירושלים בטלה, אף שהיתה בקדושת פה, וכן יש מ"ד דקדושת בתי ערי חומה בטלה, אף דיש מפרשים דקדשה בקדושת פה.

**והנה** החזו"א אף שכתב שם בס"ק ט בתחילה דהרמב"ם כר"א, נראה שלא נשאר בזה, שהרי לא הלך בדרך הצ"ח אלא בדרך הב"י דעזרא קידש אף לתרו"מ, ולכן כתב שם בהמשך שעיקר סמיכת הרמב"ם כרבנן דר' יוסי. ולחזו"א יוצא דאף דהיטת הגמ' ביבמות דרבנן דר' יוסי סברי תרומה מדרבנן כי קדושה שניה בטלה, הרמב"ם תלה בדעת רבנן דר' יוסי דתרומה מדרבנן אף בזמן עזרא, ולא מטעם ר"א, וגם תלה בדעתו דקדושה שניה לעולם, ולא מטעם ר' יוסי, ולי העני הדברים מרפסן אגרא.

מדאורייתא, וכתב "דירושה שני" אהניא לעצם קדושת הארץ, אלא "דהדין דביאת כולכם הוא שייך לעצם ירושת הארץ לענין שמו"י ותרו"מ, וא"כ הא נמצא דירושת הארץ לענין שמו"י ותרו"מ נשלמת ע"י שני הירושות יחד" וכו', "וירושה שלישית תהני להשלים קדושתה ודין ירושה שלה בביאת כל ישראל", ושם כתב דה"ה לקדושת בתי ערי חומה. וצ"ע מהיכי תיתי דירושה שלישית צריכה לשניה. ומ"מ נראה דדרך בדרכו של הצ"ח לעיל, דאף דלא קדשה קדושת עזרא לתרו"מ מהתורה, קדשה מהתורה לעצם קדושת הארץ, והיינו לשאר דינים דאינם תלויים בדין כולכם.

**וכן** ראיתי בתורת הארץ ח"ב פ"א ס"ק ו דהסיק דפשטות דברי הרמב"ם בהל' תרומה והל' שמיטה ויובל דעתיד להיות ביאה שלישית בארץ גופא לחיוב תרו"מ, ומשמע דעזרא לא קידש לתרו"מ, וזה כדדייק הגר"ח.

**ולענ"ד** קשה הן לשיטת הצ"ח הן לב"י ודעימיה, דסברי דעזרא קידש מהתורה לשעתה ולעתיד, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אם היינו בגלל דרשת שתי ירושות כר' יוסי כדפירש באבן האזל, מדוע הרמב"ם לא הביא דרשת הסדר עולם אשר ירשו אבותיך וירשתה' שתי ירושות יש לך בה.

**ובעיקר** קשה כיוון דכתב הרמב"ם דוירשתה' קאי לעתיד לבוא, מנלן למדרש דירושה שניה לעולם, וצע"ג. וכעין זה ראיתי במלוא הרועים אות קוף ערך קדושה ראשונה קדשה לשעתה אות ט שהקשה, כיוון דהרמב"ם לא סבירא ליה כר'

ועוד קשה על הב"י והחזו"א, כיוון דברמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל פירש קרא דאשר ירשו אבותיך וירשתה לעתיד לבוא, הרי מבואר דפסק כר"א, וא"כ בודאי לא קידש לתרו"מ מהתורה.

**וראיתי** בדרך אמונה שם ס"ק פד שכתב ליישב לפי החזו"א, דלרמב"ם באמת דורשים ההיקש לביאת עזרא ללמד שקדושה ראשונה בטלה, ומשם הביאו הרמב"ם ללמוד דה"ה לעתיד יקדשו שוב ליובל וערי חומה<sup>כ</sup> דעזרא לא קידש לדברים אלו לעולם ולכן בטלו.

**ולענ"ד** בפשטות זהו דוחק גדול, ועוד קשה, אם ההיקש קאי על ביאת עזרא, היה לו להביאו בסוף ההלכה הקודמת שם פ"ב הט"ו שכתב "כיון שעלה עזרא בביאה השניה נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותו העת, מפני שביאתן בימי עזרא שהיא ביאה שנייה כביאתן בימי יהושע, מה ביאתן בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר, אף ביאתם

בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר"<sup>כ</sup>. והנה במעשר התחייבו רק מדרבנן, וא"כ בפשטות משמע שגם חידשו מנין תרו"מ וקדשו ערי חומה מדרבנן, וכעין זה כתב בדרך אמונה שם פ"י ה"ט בביאור הלכה "אפשר דכונתו דקידש בתי ערי חומה מדרבנן" וכו'. וזה מוכח שהרי כתב שם ג"כ שמנו שמיטין ויובלות וזה ודאי מדרבנן". אמנם אח"כ הביא כפירושו במקומו עפ"י החזו"א שקידש מהתורה ונפק"מ אם יבואו כולם ויהיו כל יושביה עליה, ובמקומו ס"ק עח כתב "ונתחייבו במעשר היינו אם יבואו" וכו'. ולענ"ד דוחק, ופשטות כוונת הרמב"ם כדכתב בהל' בית הבחירה "וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה", וכדכתב שם "שאין חייבין בהן בזמן הזה אלא מדבריהם".

**והנה מצאתי** שבתורה תמימה (נציבים ל ה) הביא הרמב"ם והכסף משנה, וכתב "אבל לי נראה ראייה מכרחת דע"כ הרמב"ם לא ס"ל כברייתא דסדר עולם ממש"כ הוא

מב. בדרך אמונה נקט נמי שביעית, ולא ידעתי מה הכריחו לכך, וכבר הבאנו דלשיטה זו מסתמא קידשו לשמיטה לעולם למנות שנות מעשר לעולם, וכן בהל' בית הבחירה נראה דקדושת שביעית כקדושת תרו"מ.

מג. ראיתי במעדני ארץ סוף פ"ק דתרומות ס"ק ג שהעיר שלשון זו מהגמ' סוף ערכין ושם מבואר דעזרא קידש מהתורה, ומה הוכיח שכן דעת הרמב"ם. וכאמור, מזה שהשמיט את המשך הגמ' שדרשה היקש דאורייתא של ירושתך לירושת אבותיך, משמע דלא כהגמ'. והנה כעין לשון זה הוא גם בירושלמי שביעית לגבי השמחה שלא עשו מימי ישוע, "הקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע, מה ביאתן בימי יהושע פטורין היו ונתחייבו, אף ביאתן בימי עזרא פטורין היו ונתחייבו. ממה נתחייבו. ריב"ח אמר מדבר תורה נתחייבו הדא הוא דכתיב" וכו' "אשר ירשו אבותיך וירשתה" וכו', "רב אלעזר אומר מאליהן קבלו עליהן" וכו'. ומבואר דלכו"ע ביאת עזרא כביאת יהושע, אלא דלריב"ח ולגמ' ערכין 'וירשתה' היינו ירושת עזרא שהוקשה לירושת אבותינו והוי דאורייתא, ולר"א ירושת עזרא מדבריהם ודורש 'וירשתה' לעתיד לבוא. ונמצא דהרמב"ם כר"א.

**וכן** בב"ח (הל' תרומות) כתב שהרמב"ם כר' לעזר בירושלמי. ופירש דברי הרמב"ם לגבי עולי מצרים ועולי בבל "דדעתו לומר דקדושה ראשונה שהיתה בביאת כל ישראל דקדושתה מן התורה, קידשוה לשעתה ולא קידשוה לעתיד לבוא, אבל קדושה שנייה שלא היתה בביאת כל ישראל ולא קידשוה אלא לנהוג בה תרומות ומעשרות מדרבנן, אותה קדושה עומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא עד שיבואו כל ישראל בירושה השלישית".<sup>מה</sup>

**וכן** כתב הגר"א ביו"ד ריש סי' שלא "ועל הירושלמי הנ"ל סמך הרמב"ם וש"ע שאף בימי עזרא התרומה והמעשרות מדרבנן". ושם האריך דפשוט לרמב"ם דקדושה שנייה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, הכל מדרבנן. וכן פשוט בפאת השולחן הל' פאה פ"ד ס"ק לט.

**הלום** ראיתי גם ברש"ס שביעית פ"ו ה"א בהשלמות ד"ה "תירצו בזה" דהביא הרמב"ם ריש הל' תרומות וסוף הל' שמיטה ופירש דעתו דקדושת עזרא מדרבנן דביאת כולכם בעינן, ולא נתבטלה, ותהיה ירושה שלישית מהתורה.<sup>מו</sup>

**ונמצא** דנחלקו טובא בדעת הרמב"ם, יש מפרשים דעזרא קידש אף לתרומה וכיו' לעולם, אלא דלא חייבים בתרומה וכיו' כל זמן שאין כולם, ויש מפרשים דעזרא לא קידש לתרומה וכיו' כי היה חסר

בפ' י"ב הט"ו משמיטין", והביא הרמב"ם שבביאת יהושע וביאת עזרא מנו שמיטין ויובלות, וכן בביאה שלישית לעתיד לבוא, דמקישים ירושתך לירושת אבותיך שאתה נוהג בחידוש כל הדברים הללו, וכתב "והנה זה ודאי דלברייתא זו אין בביאה שלישית כל הכרח לחדש דבר לתכלית קידוש הארץ, כיוון דקדושתה עליה עדיין מקידוש שני מירושה שניה כמבאר לפנינו, וההיקש מירושתך לירושת אבותיך קאי רק על ביאה שניה מירושה שניה" וכו' "וא"כ מדכתב הרמב"ם היקש זה גם לביאה שלישית הרי זה מפורש דלא כברייתא דסדר עולם". וברוך שכיוונתי. ופשוט לדיוק זה דכתב היקש זה לירושה שלישית, מוכח גם דעזרא לא קידש לתרו"מ לעולם מדין חזקה כקדושת פה, דפשוט דעיקר ירושה דגמ' לגבי תרו"מ, ונמצא דצ"ל דלא קידש מהתורה כלל לתרו"מ, וא"כ ההיקש זה רק לירושה שלישית, והיינו כר"א.

**ומכל** זה מתבאר כהקדן אורה דהרמב"ם כר' לעזר, ועזרא לא קידש מהתורה לתרו"מ, וזה אי כרדב"ז דעזרא קידש מהתורה מכוח קדושת פה לשעתה ולעתיד רק למצוות אחרות, כמו שנאריך בח"ב<sup>מז</sup>, או כדברי הקדן אורה דעזרא קידש מדרבנן לשעתה ולעתיד, לתרו"מ. וכן כתב במהרי"ט שהבאנו לעיל דנהי דקדושת עזרא שבבית שני לא בטלה, מיהו מעיקרא לא נתחייבו אלא מדבריהם.

מד. אותיות ח – ט.

מה. ולקמן ח"ב אות ט הוספנו עוד ראיות בביאור זה של הב"ח בדברי הרמב"ם.

מו. ראיתי בחלת לחם סי' א ס"ק ג שהאריך להקשות על שיטת הרמב"ם דתרומה בבית שני מדרבנן

נוהג, מלבד תנאי דפליגי בקדושה שניה אם לעולם ואם דאורייתא. ולכן מצאנו עוד שיטות ראשונים בדין שמיטה בזמן בית שני ובזמן הזה.

**ברמב"ם** התבאר דשמיטה מדרבנן בזמן הזה ובבית שני, כתרו"מ, וכן התבאר בחינוך. ומאי דפסק דהלכה כרבי נפק"מ לזמן שגלו השבטים בבית ראשון ובטל היובל, דלא נהגה שביעית.

**ובספר** התרומה (ריג הל' ארץ ישראל) נקט דפשוט דשביעית מדרבנן בזמן הזה, ולגבי זמן בית שני תליא במחלוקת רבי ורבנן.

**וברמב"ן** (בספר הזכות על הרי"ף בגיטין) לגבי דין רבי הביא שבגמ' בקידושין (לח:) אמרו שלא נהגה שמיטת כספים קודם כניסתן לארץ אף דהיא חובת הגוף, כרבי דדריש "וזה דבר השמיטה שמוט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר" וכו' "בזמן שאתה

דין כולכם, וקידש לשאר מצוות לעולם. ויש מפרשים דעזרא קידש לתרומה וכיו' רק מדרבנן, ולעולם.

**ופשטות** דברי הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל ותחילת הל' תרומות לא משמע כפירוש ראשון, אלא ביאה ראשונה של כיבוש יהושע קדשה מהתורה, והיינו דהוי ביאת כולם, ואח"כ בטלה בחרבן. ואילו ביאה שניה דעולי בבל לא קדשה מהתורה לתרו"מ, והיינו דהוי ביאת מקצת, אבל מדרבנן קדשה. ולעתיד לבוא כביאה שלישית יתקיים הכתוב 'אשר ירשו אבותיך וירשתה', ובביאת כולם תהיה ירושת וקדושת הארץ שוב מהתורה, במהרה בימינו אמן.<sup>110</sup>

**יג. מחלוקת הראשונים האם חיוב שמיטה תלוי במצוות יובל**

**באות ג** התבאר דפליגי רבי ורבנן במו"ק אם שמיטה נוהגת בזמן שאין היובל

כחלה, דלא עלו כולם, מהרבה מקומות בש"ס, פשוט שרק מחורבן הבית תרומה מדרבנן, ואילו בזמן הבית היה חיוב מהתורה. ועוד הקשה דאף דלא עלו כולם בימי עזרא, מסתמא בימי החשמונאים שמלכו בכוח היו רוב ישראל בארץ. ותירץ בחריפות שאין הכי נמי - בימי החשמונאים תרומה [וכן חלה] דאורייתא, אלא דזה מכח כיבוש, ובחורבן וביטול הכיבוש בטל דין תורה, וקידוש עזרא שלא היה בזמנו רוב היה מדרבנן, וקידש לעולם לרמב"ם, מדרבנן, ולכן מהחורבן ממשיך מדרבנן. ואף דמפרש הרמב"ם כפתור ופרח, מ"מ לא ראיתי שפירש בזה הגמ' כתובות [ונדה] דאפילו למ"ד תרומה בזמן הזה מהתורה, חלה מדרבנן, והיינו דאין תרומה תלויה ברוב, דלא כרמב"ם. וגם סברי שקדושה שניה דאורייתא לעולם מגזירת הכתוב, שתי ירושות, ובכל זאת חלה מדרבנן כי בימי עזרא לא עלו הרוב. ולחלת לחם קשה, הרי מ"מ בימי חשמונאים עלו ומאי שנא חלה מתרומה. ובפשטות מוכח דכל ימי בית שני לא עלו הרוב, ולא נתקדשה קדושת הרוב לחלה כלל, ובכל זאת תרומה דאורייתא, דלא תלוי ברוב. והחלת לחם כלל לא הביא הירושלמי, וכבר נתבאר דפשוט דהרמב"ם פסק כירושלמי, דעזרא לא קידש מהתורה אף לתרו"מ, וזה נגד שאר השיטות. ומעתה לא קשה מהבבלי, דהבבלי כשיטה שעזרא קידש מהתורה לתרו"מ, ורק לחלה לא, כי חסר בקדושת רוב. מז. ובחלק ב אות ט הארכנו עוד בביאור כוונת הרמב"ם דקדושה שניה לעולם.

ותרו"מ בזמן הזה דאורייתא, ובכל זאת בפרק מ"ט הכריע דהלכה כרבי דשביעית בזמן בית שני היתה מדרבנן (כמשמעות הגמ' גיטין דהוא עיקר), דלא נהג יובל מהתורה.<sup>1</sup>

**והנה בהשגות הראב"ד** על הרי"ף גיטין כתב דאחר החורבן שלא נהג יובל בא"י אפילו מדרבנן, שהרי אין ב"ד תוקע, בטל שביעית לגמרי, דהוקשו להדדי כרבי, גם בדרבנן. ואמוראי דכתבי פרוזבול נהגו שביעית ממידת חסידות בלבד.

**אבל** ברמב"ן שם בספר הזכות דחאו, והוכיח ממשמעות הגמ' במו"ק דלרבי שביעית גם בזמן הזה אחר החורבן עדיין נוהגת, אלא דהיא מדרבנן. וכן הוכיח

משמט קרקע אתה משמט כספים", ומשמע דלרבנן שמיטת כספים דאורייתא אף בזמן ששמיטת קרקע דרבנן.<sup>מח</sup>

**עוד** כתב שנראים הדברים שהלכה כרבנן, דרבי יחידאה, ורובא בגיטין ובמו"ק יישב הסוגיות בלא רבי אף אם שמיטה דאורייתא, דפרוזבול מהני מדין הפקר ב"ד<sup>מט</sup>, ומשקין בית השלחין מפני שתולדות רק מדרבנן ובמקום פסידא שרו. ולפי זה כיוון שקדושה שניה לא בטלה ותר"מ דאורייתא, אף שמיטת קרקע דאורייתא, וכש"כ שמיטת כספים.

**ובכפתור** ופרח פ"ג פסק כמ"ד קדושה שניה קידשה לעתיד לבוא,

מח. לעיל הבאנו תוס' גיטין [וכן הוא בקידושין] דהביאו ירושלמי שרבי דרש וזה דבר השמיטה בשמיטת יובל ושמיטת שביעית, ופירשו דרשה דרבי בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים דהיינו בזמן שהיובל נוהג אז שביעית נוהגת, ושמיטת קרקע היינו יובל שבו קרקע חוזרת לבעלים, ושמיטת כספים היינו שביעית שיש בה שמיטת כספים. וכתבו "וה"ה דמיירי בשמיטת חרישה וזריעה, דשמיטת שביעית לגמרי ילפינן לה משמיטת יובל". ולפי זה אתי שפיר הגמ' שם דפרוזבול לא נהג כי היובל לא נהג, וכן בריש מו"ק, ששמיטת קרקעות לא נהגה כי היובל לא נהג.

והנה בירושלמי (שביעית פ"ה ה"ב) איתא "ר' יוסי אומר וזה דבר השמיטה שמוט בשעה שהשמיטה נוהגת דבר תורה, השמט כספים נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ דבר תורה" וכו', אף דהוי חובת הגוף, ושם "רבי אומר שני שמיטין הללו שמיטה ויובל, בשעה שהיובל נוהג שמיטה נוהגת דבר תורה" וכו', ונמצא שמיטה תלויה בכל יושביה עליה.

ומבואר דשני דרשות הם, ר' יוסי דריש וזה דבר השמיטה שמוט דשמיטת כספים נוהגת בזמן שמיטת קרקע, ורבי דריש דשמיטת קרקע נוהגת בזמן היובל. וקשה, איך בגמ' גיטין וקידושין הביאו ששמיטת כספים בזמן שמיטת קרקע כרבי, והרי זה ר' יוסי. וגם קשה הרי במו"ק דרשנו שאין שביעית מהתורה כשאין יובל, ואיך להלכה פסקינן תרי תנאי דפליגי. ולתוס' דפירש דרבי לומד גם שמיטת כספים וגם שמיטת קרקע מיובל, לא קשה, וכן בגרש"ק שם נראה דלרבי תו לא צריך ר' יוסי. אמנם לכאורה זה גופא קשה כיצד דורשים מאותו פסוק שתי דרשות שונות.

ולענ"ד צ"ל לרבי דהדרשה 'וזה דבר השמיטה שמוט' בא ללמד דזמן כל השמיטות כהדדי.

מט. והיינו כרש"י שם, דלתוס' לכו"ע הלל תיקן רק כששביעית דרבנן, ומוכח דהלכה כרבי.

נ. ומשמע ממנו דמשמעות הירושלמי דשמיטה בזמן בית שני היה רק מדרבנן (אפילו למ"ד תרו"מ דאורייתא, דלא נהג יובל, וכרבי).



שני היה מהתורה, מצי סבר כרבי ולפי זה האידנא שביעית מדרבנן. וצ"ע.<sup>נא</sup>

**אמנם** ספר התרומות הביא רז"ה דקדושה ראשונה בטלה, ועולי בבל חזרו וקדשו מהתורה, ויובל לא חזר מהתורה, והלכה כרבי דגם שמיטה הייתה רק מדרבנן, ונמשך הדבר גם אחר החורבן בימי חכמי המשנה והתלמוד, כל עוד היו בתי דינים קבועים בארץ, ואח"כ התבטלו גם יובל וגם שביעית אפילו מדרבנן.

**ובר"ן** שם בגיטין כתב עליו "ואין זה נכון שהרי מימי הלל הנשיא שתקן לנו סדר מועדות וקידשן לדורות ע"פ מנין שאנו מונין בו שוב לא היה בא"י ב"ד ראוי לקדש, וכ"ש בימי רב אשי שכבר בטלו מומחין בא"י לגמרי". והביא מהגמ' שר' אשי נהג בפרוזבול. ומבואר דשביעית נוהגת אף אחר שבטל בארץ ב"ד גדול הראוי לקדש את היובל מדרבנן.

**וכן** בהרבה ראשונים דשביעית נוהגת מדרבנן גם היום, וכן סתימת הרי"ף בגיטין, ובשלטי גיבורים בשם ר"ת, ובספר התרומות בשם רש"י, וברא"ש וריטב"א מכות ג: <sup>נב</sup>.

**ונמצאו** ה' שיטות בראשונים בדין השמיטה: **לרמב"ם** והחינוך שביעית בזמן בית שני ובזמן הזה מדרבנן כתרומ"מ.

מעורר אמוראי שלמעשה נהגו שביעית בזמן החורבן. וכן כתב שבא"י שנת השמיטה מפורסמת, ומנהג אבותיהם בידיהם לנהוג בה שביעית, דלא כהראב"ד. וכתב שלא ניתן לומר ששמיטת כספים מידת חסידות, דאין מפקיעים ממון ממידת חסידות. ועוד, שהרי מצאנו לשונות בגמ' דמוכח דהוא מדינא, ואיסור יש בדבר לגבות.

**ובסוף** דבריו כתב שהראב"ד חזר בו בפירושו בע"ז (ט:): והודה דבזמן הזה יש שמיטת כספים, כפשטות הגמ' שם, ופירש הראב"ד "דשמיטת כספים נוהגת אע"פ שאין שמיטת קרקעות נוהגת, דלא ס"ל כרבי. וא"נ ס"ל כוותיה, נהי דמדאורייתא לא נהגא, מדרבנן מיהא נהגא ואפי' בחו"ל".

**ומבואר** דסבר דאין שמיטת קרקעות נוהגת [מדאורייתא] האידנא אפילו לרבנן, והיינו דקדושה שניה בטלה, דלא כדבריו על הרמב"ם בהל' תרומות. והנה משמעות הראב"ד על הרמב"ם (הל' שמיטה פ"א הי"א) דשביעית נהגה מדאורייתא בתחום עולי בבל. ואם סבר שלא היה יובל מהתורה כרמב"ם ורוב ראשונים, מוכח דפסק כרבנן, ולפי זה שביעית מהתורה גם בזמן הזה, כרמב"ן. ואם נאמר דסבר כר"ת שיוכל בבית

נא. והנה הראב"ד לא השיג על הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פ"י, לא כשפסק כרבי (שם ה"ט) ולא כשפסק שלא נהג יובל בבית שני מהתורה (שם ה"ג), וממה נפשך פליג אחדא. אך שמעתי ממור"ר הגר"מ פטרובר שליט"א דלא נשתמרו בידינו כל השגות הראב"ד על הרמב"ם, ואין להוכיח משתיקתו שאינו חולק.

נב. וכן הוא ברמב"ן שם, דלא כדבריו בספר הזכות, וצ"ע.

הסמוכות לא". והביא מהרי"ק דמלווה בשטר כגבוי ואין שביעית משמטת.

וכן פסק בשו"ע כהטור, דכתב בסעיף א "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג, ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום".

והנה בדרכי משה כתב על סוף דברי הב"י בשם המלמדים זכות "גם במהרי"ל כתב טעם בזה, ולי נראה דסמכין האידנא אמקילין דסבירא להו דאין שמיטה נוהגת האידנא כמו שהביא הר"ן דבריהם". ולכאורה משמע דיש מקום להקל כהרז"ה דאין שמיטה בזמן הזה. אמנם ברמ"א כתב על השו"ע "הגה. כן הוא הסכמת הפוסקים, אבל י"א דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה. ונראה שעליהם סמכו במדינות אלו שאין נוהגין דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג היו נוהגין עדיין בזמן הרא"ש כמו שכתב בתשובה שהיה צוות ככרוכיא לבטל המנהג ולא אשגחו ביה. וכבר כתבו ג"כ האחרונים ז"ל טעם למנהג זה שאין נוהגין שמיטה, כמבואר בדברי מהרי"ק שורש צ"ב ומהר"ר איסרלן בתרומת הדשן סימן ש"ד ובמהרי"ל, ואין לדקדק אחריהם".

ונמצא דלהלכה לא הוזכר הרז"ה כלל, אפילו לסניף, אלא רק המהרי"ק ותרומת הדשן ומהרי"ל. וכבר הביא הב"ח טעם המהרי"ק ותרומת הדשן, מצד פרטי דינים בשמיטת כספים, ולא מצד שאין נוהג שביעית בזמן הזה. וכעין זה ראיתי בשם המהרי"ל דשטרי החוב בחו"ל הם גם לפי דיניהם, וכהתנו שהשביעית לא תשמט.

לספר התרומה שביעית בזמן הזה מדרבנן דבטלה הקדושה, ובזמן בית שני תלוי במחלוקת רבי ורבנן.

לרמב"ן בגיטין שביעית בזמן הזה מדאורייתא כתרומ"מ, וכן צ"ל לראב"ד הל' שמיטה, אי סבר כרבנן דרבי.

ולכו"פ אף דתרומ"מ מהתורה שביעית מדרבנן כרבי, וכן הוא לראב"ד אי סבר כרבי.

ולרז"ה שביעית הייתה מדרבנן רק כשיוכל היה מדרבנן, ואחרי חכמי התלמוד שבטלו בתי דינים קבועים בארץ ישראל בטלו יובל ושמיטה.

### יד. דין שביעית בזמן הזה להלכה

בטור חו"מ ריש סי' סז כתב דשמיטת כספים נוהגת האידנא. ובב"י כתב דהיינו כהראשונים דלא כהרז"ה הסובר דכאשר בטל יובל אפילו מדרבנן, בטלה שביעית אפילו מדרבנן. וציין לדברי הראב"ד שכתב כן בהשגות על הרי"ף, ושכבר כתב עליו הרשב"א בשו"ת ח"ג סי' לב דחזר בו בע"ז.

ובטור הביא דהרא"ש ראה שאין משמטים ובתחילה מחה דזה נגד דינא דגמ', ובסוף שתק. ובב"י הביא דבשו"ת הרא"ש לימד זכות דכיוון דכולם לא נהגו לשמט, הוי כאילו התנו בהלוואה שלא ישמטנו בשביעית. וכתב דבמהרי"ק ביקש טעם אחר ללמד זכות, וכן בתרומת הדשן כתב מזה. ובב"ח הביא מתרומת הדשן דלימד זכות דלא תיקנו שמיטת כספים דרבנן אלא במקומות שנוהגות תרומ"מ, כגון ארצות

וכספר התרומה, דקדושה שניה הייתה דאורייתא, ובטלה. ולפי זה מיושב, דכיוון דדרשינן הוקשה ירושתך לירושת אבותיך, שייך שוב קדושה בשלישית אף לפני הגאולה.

**אמנם** אם הרמב"ם והטור פליגי רק בדין כולכם, מאי האי דכתב הטור "ולפי דעתי לא בעיא קידוש מקום מכל מה שכבשו עולי מצרים", ומאי לאשמועינן. ועוד קשה, הרי בסוף כתב שהא דהעיר והשדות מיוחדים לגמרי לישראל זו היא קדושתה, ומבואר דצריך קידוש.

### טז. בחילוק בין קדושת ירושה לקדושת מקום שכינה

והנה ברמב"ם ריש הל' תרומות כתב "א"י האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים" וכו'. וצ"ע מנין שלכיבוש ירושה צריך מלך או נביא. ובחזו"א שביעית סי' ג ס"ק א וס"ק טז הביא הך דפליגי בשבועות טז. אם צריך מלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין לקידוש העיר והעזרה, וכתב שכיוון שהכיבוש הוא המקדש הדין נותן שצריך עכ"פ אחד מאלו שצריך לקידוש העיר והעזרה, או מלך או נביא.

**ולפי** החזו"א נראה דהטור פליג ארמב"ם גם בזה, דרק בחזו"ל שאין המקום קדוש מצד עצמו, שם ניתן לומר שצריך מלך או נביא לקידוש המקום לעשותו ארץ ישראל, משא"כ בגבולות ארץ כנען אין צריך שהכיבוש יקדש המקום, דמ"מ הוי ארץ ישראל, אלא צריך כיבוש רק לדין קדושת ירושה לחיוב תרו"מ, ובזה סגי בעיר ושדות

וכן באור לציין שביעית במבוא ענף א אות יב הביא שו"ת מהרשד"ם יו"ד קצב ומבי"ט ח"ב סי' סד ושו"ת אדמת קודש ח"ב יו"ד סי' ט ששביעית היום מדרבנן, כב"י בהל' תרומות, ודלא כראשונים דדאורייתא, ודלא כרז"ה דלא נוהגת כלל.

**וכן בדרך אמונה** (הל' שמיטה ויובל פ"ט ס"ק יז) הביא מהחזו"א (שביעית סי' כג ס"ק ד) דהרז"ה יחידאה וכל הראשונים חולקים עליו, ואין מקום להקל כרז"ה.

**ולענ"ד** מלשון הירושלמי שביעית מדויק כראשונים דלא כרז"ה, דר' יוסי אמר "ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהם השמט כספים נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ מדבריהם", ומשמע דגם מדרבנן זמנם שווה, ואילו רבי אמר "פסקו היובלות שמיטה נוהגת מדבריהם" ומשמע דאף דפסקו לגמרי אכתי שביעית מדרבנן.

### טז. ירושה בזמן הזה

**בהלכות** ארץ ישראל המיוחס לטור כתב "ולפי דעתי לא בעיא קידוש מקום מכל מה שכבשו עולי מצרים, ואפילו היום אם תהי' עיר אחת בא"י מיוחדת לדירת ישראל והשדות מיוחדות לישראל, ולא יהי' עליהן אימת גוי שיוכל לגרשם ממנה, זו היא קדושתה וחייב במעשר דאור". ובהמשך הוסיף בדין זה דהיינו כאשר "העיר מיוחדת לישראל לגמרי".

וזה ודאי דלא כרמב"ם דפסק דביאת מקצת אינה ביאה, ובעינן ביאת כולם לדין ירושה, ותהיה רק בגאולה, כדאמרו בירושלמי ד'ירשתה' רק לעתיד לבוא. אלא הדברים שם לעיל מפורשים כשיטת הטור

תבנית כל כליו", ופירש רש"י שדורשים קרא יתירה דומיא דמשכן שהיה משה מלך ונביא ואהרן כהן גדול ואורים ותומים ושבעים זקנים. ופירשו התוס' דקרא וכן תעשו נצרך לרבות כל אלה, ומשמע דבלא זה אין ללמוד אלא דבעינן בי"ד של ע"א, וכגמ' שבועות טז: דפירש דאין עושין סנהדראות לשבטים אלא עפ"י בי"ד של ע"א כדאשכחן במשה. ומבואר דבלי ריבוי לא למדו מסברא אלא דבעינן בי"ד הגדול של שבעים ואחד, ולא מלך או נביא.

**וכן** ברמב"ם פרנקל הלשון "מלך ישראל או שופט או נביא", ומבואר דלאו דווקא מלך או נביא, ומשמע דלא כהקדמת ספר והחזו"א.<sup>22</sup>

**וכן** בדרך אמונה שם הביא מהאחרונים לגרוס "או שופט", וכתב בציון הלכה ס"ק לה "ומסתמא ה"ה כל א', ואורחא דמילתא נקט". ומבואר דכוונת הרמב"ם למנהיג, אבל אין דין מלך או נביא.

מיוחדים לגמרי לישראל. ולא צריך לא מלך ולא נביא.<sup>23</sup>

**אמנם** לימוד החזו"א מקידוש העיר והעזרות קשה, דאם למדים דין הקדושה מהעיר והעזרות איך לא נצריך גם מלך וגם נביא, כפי שפסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה. ואם אין למדים מקדושת מקום שכינה מדוע נצריך אפילו אחד מהם, וצ"ע.

**ובקריית** ספר פירש דהרמב"ם למד מקדושת יהושע, שהיה מלך ונביא, ונאמר לו ולכל ישראל 'כל מקום אשר תדרוך רגלכם בו לכם נתתיו' "דמשמע דבעינן מלך או נביא וכל ישראל אפילו לכיבוש הארץ שניתנה לאברהם אבינו".

**וצ"ע**, דלא כתיב "וכן תעשו", ובגמ' שבועות טו. יליף דין קידוש עיר ועזרה לדורות מדכתיב "וכן תעשו" בתר' ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת

נג. בערוך השולחן הל' תרומה סי' נג ה"ח גם למד קדושת הארץ מקדושת המקדש וכתב "והיינו ע"י מלך או נביא בהסכם כלל ישראל וע"י הסכם הסנהדרין וע"י אורים ותומים" וכו'. וצ"ע דברמב"ם לא משמע הכי. ועוד קשה אם סבר דצריך בכל אלה א"כ צריך גם מלך וגם נביא, ואם סבר דלא צריך בכל אלה הרי מפורש בגמ' שבועות שגם לא צריך אורים ותומים, ומדוע התנה בזה. וצ"ע.

ושם חזק דבריו מתוס' ע"ז כא. דכתבו בשם רש"י דסוריא כיבוש יחיד שלא היה שם אורים ותומים ושישים רבוא. אמנם לשון רש"י שם כ: "שלא על פי הדיבור ובלא שישים רבוא", וכן בריטב"א שם הביא תוס' בשם רש"י שלא היו שם אורים ותומים וכתב "כלומר שכבשה דוד שלא על פי הדיבור ובלא שישים רבוא" [ונתן לפרש דאם היה על פי הדיבור ובכיבוש רבים אז היה מתקדש אף שלא כבש כל מה שתוך גבולות ישראל, כדחזינן בעבר הירדן שכבש משה, דאינו בגבולות ארץ כנען, וקדש].

נד. בסנהדרין יד: דריש ראב"י קרא דגבי עגלה ערופה 'ויצאו זקנין ושופטין' שופטין זה מלך וכהן גדול, כהן גדול דכתיב "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט". אמנם אם כוונת הרמב"ם לכה"ג מדוע לא פירש כן להדיא. ועוד, דמגין דין כה"ג, דאם מקדושת העיר והעזרות, הרי שם בעי אורים ותומים ולא סגי בסתם כה"ג, כמפורש שם לגבי עזרא.

ומשמע דמלחמת מצווה אין צריך ב"ד של ע"א כלל, לא לצאת למלחמה ולא להוסיף ע"י הכיבוש בירושה המקדשת, ואין זה בכלל "הדבר הגדול" אשר "יביאו אליך".

### יז. דין כיבוש רבים

**והנה** בדין 'מדעת רוב ישראל' כבר פירש בכסף משנה דבלא זה לא הוי כיבוש רבים אלא כיבוש יחיד, והובא גם בדרך אמונה.

**וכן** בקהילות יעקב שביעית סי' יד ביאר דבטעם דסוריא הוי כיבוש יחיד פירש רש"י גיטין ח: "שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע, שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חילוקה. אבל דוד לא כבש אלא לצורכו". ובתוס' כתבו דבספרי איכא טעם אחר שלא היתה עדיין כל א"י כבושה. והביא את הרמב"ם שם סוף ה"ב שכתב "אבל יחיד מישראל או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו ארץ ישראל כדי שיהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים ואע"פ שלא נכבשה, כדי שלא תהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ובשבט ויכבוש חלקו". וכתב הקה"י שלרמב"ם שני הדינים אמת, ולכך אפילו שבט הכובשים לעצמם בתוך הארץ הוי רק כיבוש יחיד, דאינו כיבוש של כל ישראל לצורך כל ישראל. וכן אפילו דוד המלך עפ"י ב"ד הגדול שהוי ככל ישראל, שכבשו סוריא שלא כראוי לפני ארץ ישראל, לא עדיף מכיבוש יחיד.

**ולפי** זה צריך לומר דכיבוש עזרא חשיב כיבוש רבים אף דראשון ראשון קונה ומקדש, כי לא באו לזכות רק לעצמם,

**ובחזו"א** לעיל התקשה ברמב"ם גם בדין "על דעת רבים", ונראה דמצדד דהיינו על דעת ב"ד הגדול או בהסכמתם, דהדין נותן שכן צריך לקדושה. ולכן הרמב"ם כתב בה"ג לגבי סוריא דאף דדוד המלך כבש עפ"י ב"ד הגדול, לאו כא"י היא כי לא כבש כל ארץ כנען לגבולותיה, ומבואר דלא עלה על הדעת שכיבוש המלך יקדש בלא ב"ד הגדול.

**ולענ"ד** דיוק זה צ"ע, דלא הזכיר הרמב"ם ב"ד הגדול אלא לגבי סוריא, דלאו בגבולות ארץ ישראל, ומבואר בהל' מלכים פ"ה ה"א וה"ב דמלחמה עם שאר עמים להרחיב גבול ישראל הוי מלחמת הרשות ואין מוציא את העם אלא עפ"י ב"ד של ע"א, משא"כ במלחמת מצווה עם שבעת העממים או עמלק אין צריך רשות בית דין. ופשוט דשבעת העממים לאו דווקא, אלא כל לכבוש גבולות ארץ ישראל הוי מלחמת מצווה, וכמפורש בגמ' סוטה מד: ד"מלחמת יהושע לכבוש דברי הכל חובה", וכדפירש רש"י ריש סנהדרין דמלחמת יהושע לכבוש את ארץ ישראל לאו מלחמת רשות.

**ואף** דגם בחזו"א כתב דלמא לא צריך דעת ב"ד לצאת למלחמה, ורק צריך הסכמתם על הכיבוש לקדושת הארץ, מ"מ צ"ע, דבפשטות האי דכתב כאן 'על דעת רוב ישראל' מבואר דבזה סגי ולא בעינן כלל דין ב"ד של ע"א. וכן נראה ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ה ה"א שמונה והולך הדינים שצריכים ב"ד של ע"א וכתב "ואין מוסיפין על העיר ועל העזרות ולא מוציאין למלחמת הרשות ולמדידת החלל אלא על פי בית דין הגדול שנ' כל הדבר הגדול יביאו אליך",

ואורחא דמלתא נקט", צריך להבין מדוע בסוף פ"א דהל' תרומות פשוט לו [בשם החזו"א] להלכה דתרו"מ ושמיטה מדרבנן בזמן הזה<sup>11</sup>, דלא כמ"ד קדושה שניה קדשה דאורייתא לעולם. הרי מ"מ אמאי אין בביטול המנדט הבריטי והקמת מדינת ישראל משום כיבוש וירושה דאורייתא, עכ"פ לספר התרומה וטור דלא בעי ביאת כולכם.<sup>12</sup>

**וביותר** בדברך אמונה דייק בסוף פ"א שם בבאור הלכה בדין 'כולכם' דרש"י כתובות פירש מה דאמרו בגמ' דלא עלו כולם היינו דהרוב נשארו בבבל, ולא כתב שלא חזרו רוב עשרת השבטים, ודן שמא משמע שדי ברוב יהודה ובנימין.<sup>13</sup> ולפי זה בקרוב כאשר בעזה"ת רוב היהודים יישבו בארץ, אי נימא שבזה סגי לדין 'כולכם', יש לדון מדוע לא נימא דחייב תרו"מ מהתורה אף לרמב"ם.

**ולענ"ד** מפורש בגמ' בכל מקום דהכיבוש ע"י ישראל אינו המחייב לתרו"מ מהתורה מצד עצמו אלא אין קדושת ירושה

להיות חב לאחרני, אלא שלא היה בידם לכבוש הכל לכל ישראל. אלא כל אחד עלה וזכה בעוד מקום, והיה זה על דעת אנשי כנסת הגדולה דחשיב על דעת רוב ישראל, דכל אחד יבוא ויזכה בעוד מקום, עד שיחזיקו כל ישראל בארץ.

**ולפי זה** לכאורה הרמב"ם והטור פליגי לדינא רק בדין כולכם, דגם לרמב"ם אין צריך דווקא מלך או נביא או ב"ד של ע"א, וגם לטור צריך עכ"פ שלא יהיה כיבוש יחיד, ולכן לא מיירי בסתם שותפים שקנו אחוזה לעצמם, דזה כהרבה יחידים, אלא דייק וכתב עיר, דהיינו ציבור שיישבו מקום שיש בו גם בתים ושדות של יחידים, וגם מקומות של רבים ורשות של הציבור, כבכל עיר. ומסתמא רוב בתי הדין בישראל ניחא להו בזה, ויימשך מזה עוד יישוב ארץ ישראל ע"י אחרים, וכעין על דעת רבים וכיבוש ישראל שהיה בימי עזרא.

### יח. בגדר כיבוש רבים

והנה לדרך אמונה שפירש בדברי הרמב"ם 'או שופט' 'ומסתמא ה"ה כל א',

נה. וכן פשוט באור לציון לעיל, וכן עמא דבר.

נו. ואף שתוקף החורבן עדיין על בני ציון למונעם לעבוד האלוקים במעשה הקרבנות מיראת העמים אשר סביבותינו, אפילו אם לא נעלמה מאתנו מקום המזבח, הא חזינו מהטור דאפילו לא כבשו ירושלים כלל חשיב ירושה המקדשת, ולא תלי בעבודה. וצ"ל בפשטות דזה נכלל בדין דמצוות אלו נוהגות בין בפני הבית בין שלא בפני הבית.

נז. ולכאורה מוכח ברמב"ם דדי בהכי דמשמע דלולי דין כולכם עולי בבל הוי כיבוש רבים כי היה מדעת רוב ישראל אף דהיינו הגולה בבבל, דשאר עשרת השבטים גלו מעבר להרי החושך. וכש"כ לראשונים דקדושה שניה דאורייתא וביאה שניה כיבוש רבים דמוכח דרוב היינו מתוך הידועים לנו. ולכאורה כן משמע ד"ביאת כולכם" דין בכל ישראל שעמנו, ולא באלה שאבד זכרם. וכעין זה מצינו דדין חטאת הקהל לפי רוב הקהל שבארץ. ומצד דין כיבוש רבים דלמא כבשו שלא על מנת לקחת הכל לעצמם אלא לתת לכל השבטים אם יבואו, ולכן הוי על דעת כל ישראל.

המחייבת מצוות אלו. ואם אמרנו ש'יהושע ובית דינו' קידשו קדושה ראשונה, ועזרא עלה וקדשה קדושה שניה דאורייתא לחלק מהראשונים, איך אנן ניקום ונימא דכיבוש אחינו הטועים והנהגת שלטון ככל העמים שאינו על פי תורה ולא כייפי לתורה ומצוות ולא לבי"ד רח"ל, שהוי ירושה המקדשת קדושה שלישית.

**והנה** בחזו"א דלעיל פירש דכיבוש דוד את סוריא הוי בדין כיבוש יחיד אף דעשה על פי בי"ד הגדול כי לא עשה כסדר וממילא "שאיין זו חובת ישורון אלא כיחיד העושה לצרכו", ושמעין דדין כיבוש רבים אינו סתם מלחמה וכיבוש של רוב הציבור מעם ישראל, אלא כיבוש וירושה של כלל ישראל כדין תורה, ובלא זה לא עדיף מכיבוש יחיד.

**וכעין** זה ראיתי בדבר אברהם ח"א סי' י ענף ב אות ח-ט דפירש ברמב"ם דסוריא לאו כיבוש רבים דכבשו "שלא כתורה" ולא עדיף מכיבוש יחיד. ולא הוי כיבוש רבים אלא דווקא שכבשו "כדין" ו"כדעת תורה".

**וכן** בערוך השולחן העתיד סי' נג ה"ח כתב "דכיבוש רבים מקרי שכבשו לצורך כל ישראל" וכו' "שרצה הקב"ה שא"י תהיה קנין כל ישראל וקדושת כלל ישראל תקרא עליה" וכו' "ולכן דוד כשכבש ארם צובה קודם כיבוש כל א"י כיבש לצורך עצמו כלומר ע"פ איזה כוונה שהיה לו ולא ע"י סנהדרין וכלל ישראל ולפיכך אין קדושתה כקדושת א"י" וכו'.<sup>נח</sup>

**ונמצא** דאף דהבאנו שלא צריך דין סנהדרין, מכל מקום צריך כיבוש כלל ישראל כתורה לקדושה, ובלא זה הוי בדין כיבוש יחיד. ולפי זה אתי שפיר דכתב הרמב"ם "שכובש אותו מלך ישראל או שופט או נביא", דלכאורה קשה אם אין כלל נפק"מ מי כובש, מדוע לא כתב שישראל שמו להם ראש וכבש על דעת הרוב. אלא מבואר דאף דלא צריך דין מלך ישראל או נביא, מ"מ צריך על פי מנהיג בדין תורה.

**וכן** האי דכתב בדרך אמונה דה"ה כל אחד, פשוט כוונתו דלא צריך שופט שהוא כה"ג או נשיא סנהדרין, ואף לא אב"ד ואפילו לא דיין. ומ"מ פשוט שצריך שיהא חכם מחכמי התורה או עכ"פ מנהיג על פי תורה, דהיינו שכובש את ארץ ישראל עבור כלל ישראל ומצוות יישוב ארץ ישראל, ולקיים בה מצוות התורה ומצוות התלויות בארץ וכדו', ובלא זה לא הוי כיבוש רבים של תורה.

**וכן** נראה מהרמב"ם הל' סנהדרין שכתב בפ"א ה"א "מצוות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה" וכו' "שופטים אלו הדיינים הקבועין בבית דין" וכו', ושם פ"ב ה"ז "בית דין של שלושה" וכו' "צריך שיהיה בכל אחד מהן שבעה דברין ואלו הן: חכמה, ויראה, וענוה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב" וכו' "שהן גבורים במצוות ומדקדקים על

נח. בערוך השולחן הוכיח דיש דין סנהדרין לקדושה מהר"ן בע"ז שפירש דסוריא כיבוש יחיד כי לא הסכימו סנהדרין. אמנם בפשטות דווקא בסוריא חייב סנהדרין, משא"כ בארץ.

העתידה לא יתחייבו מה"ת בחלה שאין קידוש אלא ע"י מלך או נביא" וכו'. ואף דהערנו דלאו במלך או נביא תלה הרמב"ם, מ"מ כתב עוד דבלא זה "אכתי י"ל שאין קידוש חדש בזמן גלות", כלומר קדושה שניה בטלה ולא די ביישוב א"י ע"י רוב ישראל אלא בעינן קידוש חדש ולא שייך זה בזמננו שאכתי אנו תחת שלטון שאינו על פי תורה וחכמי התורה, ולא הוי כיבוש רבים וירושה כלל, אלא גלות.

**ובפשטות גם הטור לא פליג על הרמב"ם בזה, אלא מיידי בעיר שהנהגת הציבור עפ"י תורה, ועל דעת רוב בתי הדין בישראל בדור, ולכן נחשב כעין כיבוש רבים ע"י שופט.**

**יט. קדושת ירושה ע"י כיבוש או הקדשה ולענ"ד יש עוד טעם דאין לומר דבכל כיבוש ע"י ישראל קדשה הארץ לתרו"מ מהתורה ממילא.**

**דהנה באות ד' הבאנו קושיית הקרן אורה על ר"י בתוס' יבמות, דפירש ר' לעזר בירושלמי דלאו מדרבנן התחייבו, אלא הא דאמרי מאליהם חייבו עצמן היינו דלא היו חייבין לקדש, אבל משקידשו הוי דאורייתא, והקשה בקרן אורה דמה שייך למימר הכי, הרי הכיבוש הוא הקידוש. והנה בתוס' שם הוכיחו דבריהם מהא דהרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל. ולכאורה צ"ע מאי ראיא דברצונם הקדושה, הרי לא קדשו כי לא כבשו.**

**והנה לשון הגמ' "והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית", ובפשטות היינו שהניחום מלכבשם. אמנם לשון רש"י**

עצמן וכובשין את יצרן עד שלא יהיה להן שם גנאי ולא שם רע" וכו', ושם פ"ג ה"ח כל סנהדרין או מלך או ראש גלות שהעמידו להן לישראל דין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דין, אע"פ שכולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה" וכו'. ונראה דלא בכדי כתב כאן הרמב"ם 'שופט', אלא לאוריי דאף אם אין צריך ב"ד של ע"א ואפילו לא שום ב"ד מ"מ מנהיג חכם בחכמת התורה צריך.

**וב"ה כן ראיתי בלשון החינוך מצווה תצה "מצווה לשמוע מכל בית דין הגדול שיעמדו להן לישראל בכל זמן" וכו' ובכלל המצווה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו וכמו שדרשו ז"ל "ואל השופט" וכו' "יפתח בדורו כשמואל בדורו" וכו'. והתבאר היטב כוונת 'שופט'. ומבואר דלמד דריבוי "אשר יהיה בימים ההם" לאו דווקא לרבווי סנהדרין פחות חשוב, אלא לרבווי חכמי התורה שבכל דור בדין שופט.**

**וכבר פסק הרמב"ם שם בהל' סנהדרין פ"ד הט"ו "מי שאינו ראוי לדון מפני שאינו יודע או מפני שאינו הגון שעבר ראש גלות ונתן לו רשות, או שטעו בית דין ונתנו לו רשות, אין הרשות מועלת לו כלום עד שיהיה ראוי, שהמקדיש בעל מום למזבח אין קדושה חלה עליו". ואם 'שופט' זה אין קדושה חלה עליו, איך יחל קדושה על הארץ.**

**וכן כתב החזו"א (שביעית סי' כא ס"ק ה) "ואף אם ישובו רוב ישראל קדם הגאולה**



ולכן אף שהחזיקו בחלק מהארץ, לא היו מחוייבים לקדשה.

**ואף** דהתבאר לעיל דדחוק לפרש כהתוס' בר' לעזר, ומפורש דרש דירושה שניה רק לעתיד לבוא, ומשמע דבימי עזרא לא ירשו כלל, מ"מ לדעות שקדושת עזרא מהתורה לא מצאנו דנחלקו על ראשונים אלו באופן חלות הקדושה ובביאור הכרכים שהניחו עולי בבל.

**וביותר** ששם בכו"פ ביאר שמלבד מה שלא קדשו בבית שני כל הכרכים, בתחילת בית שני לא קדשו כלל כל אותם שנים שנחמיה היה הפחה ובנה חומות ירושלים והמקדש, עד שבא עזרא וקידש, בשנה השביעית לבית שני, כמבואר בערכין יג., והנה אם נימא דכיבוש היינו קדושה איך נפטרו באותם שש שנים מתרו"מ. ובהכרח אף כשכובשים, כל שלא קדשו חכמי ישראל, אכתי לא קדשה. וכן לשון הגמ' שם בערכין "הנך שית שני עד דסליק עזרא ומקדיש לא קא חשיב להו".

**והנה** כל זה כעין דברי החזו"א, דכתב מסברא דלקדושה צריך עכ"פ הסכמת בי"ד הגדול. אמנם לענ"ד נראה דאין זה דין דווקא בבי"ד של ע"א, כדדייקנו מהרמב"ם לעיל דרק מלחמת הרשות צריך דין בי"ד של ע"א, אלא די ב'שופט', ולא דווקא דיין אלא היינו בהסכמת רוב חכמי התורה שבדור, כספר החינוך לעיל.

חולין ז. "הרבה כרכים כבשום עולי מצרים וקדשום בקדושת הארץ ולא כבשום עולי בבל לקדשם בשניה" וכו'. ולכאורה הוי ליה למימר "הרבה כרכים כבשום עולי מצרים וקדשו בקדושת הארץ, ולא כבשום עולי בבל שיתקדשו בשניה", דהעולים לא קדשו אלא כבשו והארץ קדשה ממילא. ושמא לשון קדשו ולקדש היינו ע"י כיבוש האמור. אמנם לשון רש"י בחגיגה ג: "הניחו מלקדשן כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית", וכן לשון רש"י בסוף ערכין "קדושה ראשונה שקידשה יהושע", וכעין זה בחולין. ולכאורה משמע דיש מעשה קידוש. וכן מפורש בספר התרומה הל' א"י "בימי יהושע ודאי הוטל עליהן חובה לקדש כל מה שבתוך תחומין המפורשין באלה מסעי, וכשעלו בימי עזרא היה יכולת בידם להניח מלקדש" וכו'.

**ומבואר** דעת התוס' דבכיבוש לבד אכתי לא קדשה הארץ, עד שהעולים יקדשו, וכן נראה ברש"י. וכן בכו"פ פ"י הביא ספר התרומה ופירש "עזרא לא נצטוה שיכבוש מקום פלוני ויניח מקום פלוני, שלא בא עמו לא מלך ולא אורים ותומים ולא כל ישראל" וכו'. "אלא הבחירה היתה אליו ולסיעתו לכבוש ולקדש זה ולהניח זה" וכו'.<sup>ט</sup> ונראה דמפרש דעולי בבל לא היה בידם להעמיד מלך ולא התחייבו במלחמת חובה של כיבוש וירושת הארץ בקדושתה,

---

נט. ושם כתב בהמשך "ולזה תמצא קסרין שהחזיקו בה מעולם והתירוה כלומר שפטרוה שאז נתגלה להם שלא הייתה בכבוש שני". ובהערות ציינו לירושלמי דמאי פ"ב ה"א שם מבואר דרבי התיר גם קסריה, ובביאור הגר"ק זצ"ל דהתיר בית שאן וקסריה מלנהוג בהם שביעית. ומשמע דאף דהחזיקו שם ישראל לא קדשום עולי בבל לחיוב תרו"מ ושביעית כדין שאר תחום עולי בבל.

**אח"כ** ראיתי במאירי מגילה ט: שכתב "וקדוש האמור בארץ אינו בתודות ושיר, שאין קדוש תודות ושיר אלא בתוספת העיר והעזרות, אלא קדוש במאמר ובחזקה שמחזיקין בה בתורת ארץ ישראל". ולדברינו היינו דהורו חכמי התורה להתחיל למנות שנות מעשר ושמיטה דאורייתא, דבמאמר זה מחזיקים בה בתורת ארץ ישראל.<sup>פ</sup> ולדברינו צ"ל דכרכים שלא קדשו היינו שלא הורו שם למנות כלל מהתורה, ולכן הם לא קדשו. וה' יראנו נפלאות מתורתו.

**ולכאורה** לשון הטור "אם תהי' עיר אחת בא"י מיוחדת" וכו' "זו היא קדושתה" לא משמע שהקידוש ע"י מאמר וחזקה. ואי נימא דלא פליג על התוס' וספר התרומה בזה שצריך לקדש, צ"ל דכוונתו דכל עיר שיישבוה ישראל על דעת רוב בתי הדינים בדור, מסתמא מעשה זה של יישוב ארץ ישראל הוא על דעת שתתקדש הארץ למצוות תרו"מ, ולכן אם אין סיבה למנוע קידוש העיר, כמו בבית שאן שרצו שיסמכו עליו עניים בשביעית, מוטל על חכמי התורה שבעיר לקדש בפועל דהיינו להתחיל למנות מנין חדש של שנות מעשר ושמיטה, ובזה התרו"מ מדאורייתא.<sup>פא</sup> וצ"ע.

**נמצא** דמשמעות רש"י כר"י וספר התרומה וכו' פ דאף דכבשו כיבוש רבים אכתי צריך שחכמי התורה שבדור יסכימו לקדש. ובלא זה אכתי לא הוי ירושה ולא חל הקדושה. ולא ראיתי מבואר איך מקדשים.

**ולולי** דמסתפינא לענ"ד הקידוש הוא המנין שהתחילו יהושע ועזרא ובית דינם למנות שנות מעשר ושמיטה, ובזה גילו דעתם דהארץ הוי ירושה, ובזה קדשוה. והיינו דאמרו בערכין לב: "מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין" וכו' "מה ירושת אבותיך בחידוש כל הדברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל הדברים הללו". ואף דכוונת הגמ' שבקדושת ירושה ראשונה התחייבו בתרו"מ ושמיטין וכן בקדושת ירושה שניה, מלשון הגמ' משמע שעצם הירושה ע"י חידוש דברים הללו, דהיינו ע"י מה ש"מנו שמיטין" וכו'. וכן ברש"י לגבי סוכות בימי עזרא דלא עשו כן מימות יהושע פירש "דלא עשו מה שעשו עכשיו מימות יהושע, ומאי ניהו, קדושת הארץ". והיינו ע"י שמנו שמיטין ויובלות נתקדשה הארץ.

ותחזינה עיינו בשוכך לציון ברחמים,

ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות.

ס. ובעזה"י"ת בח"ב אות יב נבאר טעם ומקור לדין זה.

סא. ואף אם יארע דבר זה במוצאי שביעית, ולא ישתנה המנין ממנין השנים דרבנן, מ"מ יצטרכו חכמי התורה ללמד שמנין זה לתרו"מ שונה מכל הדורות, ואין אומרים בתרומה של מנין זה קולא של 'תולין' בספיקות, דלא הוי מדרבנן, ובזה הוי הקידוש.

## חלק ב

### אלו מצוות התלויות בארץ תלויות בקדושת ירושה, ואלו לא, וגדר חיוב חלה

שבשנת ארבע עשרה אחר שהוכחה העיר וחרב הבית, היה ראש השנה בעשירי לחודש כלומר יום כיפור, והיינו שנת יובל.

ושם למדו עוד מהפסוקים, דמפורש דכלב היה בן ארבעים כשהלך עם המרגלים, וזה הרי היה בשנה שניה לצאתם ממצרים, ושלושים ושמונה שנה אח"כ, בשנת הארבעים, נכנסו, ואז היה בן שבעים ושמונה. וכתוב שהיה בן שמונים וחמש כאשר התחילו לחלק, כלומר שבע שנים אח"כ, ונמצא דכבשו שבע שנים, ואח"כ חלקו שבע שנים. ולר' יהודה נדלפי חשבון היובל כל ארבעים ותשע שנים אין לו את הדיוק מקרא דיחזקאל, כמבואר שם צ"ל דמסתמא כמו שכבשו שבע שנים כמו כן חילקו שבע שנים, וזה כמו שמדויק החשבון ביחזקאל לרבנן.

#### ב. מצוות התלויות בארץ שנהגו לפני כיבוש וחלוקה

תנן בקידושין סוף פ"א "כל מצווה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ" וכו' "חוץ מן הערלה וכלאים, ר"א אומר אף החדש". ושם בגמ' (לו). פירש אביי דת"ק היינו ר' ישמעאל דסבר דכל מקום שנאמר בו מושב נוהג רק לאחר ירושה וישיבה, וכתב רש"י דהיינו י"ד דכיבוש וחלוקה. ור"א סבר מושב מלמד שנהג בין בארץ בין בחו"ל.

א. תחילת מנין שנות שמיטה רק אחר ארבע עשרה שנות כיבוש וחלוקה

איתא בגמ' קידושין מ: "ר' יוסי אומר גדול תלמוד תורה שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע, לשמיטים ששים ואחת, ליובלות מאה ושלש". ופירש רש"י דחלה התחייבו מיד בכניסתם לארץ שנאמר 'בבואכם', דכך דרשו בספרי ששונה משאר מצוות שכתוב 'כי תבואו'<sup>20</sup>, משא"כ תרומות ומעשרות רק אחר כיבוש וחלוקה שיהיה כל אחד מכיר חלקו, ולכן נהגו רק י"ד שנה אח"כ "ומשם התחילו למנות שמיטין", ושמיטין הכוונה שמיטת כספים, וזה לסוף שנת השמיטה, ולכן אמרו שנהגו רק שבע שנים אח"כ, משא"כ יובל נוהג בתחילת שנת החמישים (לגבי מה שנוהג, דאין בו שמיטת כספים), ולכן אמרו שיובל נהג ארבעים ותשע שנים אח"כ.

וכן בגמ' ערכין יג. למדנו שארבע עשרה שנים כבשו וחלקו, ורק אח"כ מנו שמיטין ויובלות, ולהכי לרבנן דפליגי אר' יהודה [וסברי דיובל אינו ממנין ארבעים ותשע שנות שבע שמיטין, והמחזור של חמישים שנה], אף שהיו בארץ שמונה מאות חמישים שנה [ארבע מאות ארבעים לפני הבית ועוד ארבע מאות ועשר של הבית] שהם שבע עשרה פעמים חמישים, בכל זאת ביחזקאל כתוב

חדש נהג כבר בכניסתם לארץ, משא"כ למ"ד לאחר ירושה וישיבה חדש נאסר רק אחר י"ד שנה.

**ונמצא** לר' ישמעאל בנסכים ות"ק דר"א כל מקום שנאמר בו ביאה ומושב מלמד שנהג בארץ רק אחר כיבוש וחלוקה. ולר"ע ור"א ביאה ומושב מלמד שנהג מיד בכניסתם בארץ ובכל מקום.

**עוד** שם בגמ' (לז:): אמר אביי שברייטא זו דר' ישמעאל קמא דלא כתנא דבי רבי ישמעאל דסבר שבכל הביאות סתם, כל שהם חובת קרקע ולא חובת גוף חיובן לאחר ירושה וישיבה, אף שלא כתיב ביה מושב. ולמד כן ממלך וביכורים, שכתוב 'ביאה' ופירט הכתוב ירושה וישיבה [במלך כתיב בפרשת שופטים "כי תבא אל הארץ" וכו' "וירשתה וישבת בה", ובביכורים כתב בפרשת כי תבוא "כי תבוא אל הארץ" וכו' "וירשתה וישבת בה"].

**ונפק"מ** לברכות וקללות דכתיב "והיה כי יביאך ה' אלוהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, ונתתה את הברכה על הר גרזים ואת הקללה על הר עיבל", ואמרו בירושלמי סוטה ריש פ"ז ה"ג דלפי ר' ישמעאל דסבר כל ביאות אחר שבע שכיבשו ושבע שחלקו, נאמרו הברכות רק אחר י"ד שנה. ואילו למאן דלא סבר כן, נאמרו הקללות ביום שעברו את הירדן, כמפורש בסתם משנה שם. ונמצא הסתם משנה הן כר"א והן כר' ישמעאל קמא.<sup>20</sup>

**ובגמ'** (לז:): אמרי דדברי ר' ישמעאל קאי אנסכי יחיד בבמת ציבור, דכתיב ביה ביאה ומושב כ"י תבואו אל ארץ מושבותיכם], ולר' ישמעאל כל מקום דכתיב ביאה ומושב משמע לאחר ירושה וישיבה.

**ופירש** רש"י ד'כל מקום' דר' ישמעאל לאשמועין גם איסור חדש "דכתיב ביה נמי ביאת הארץ ומושבות". וברש"י (לז:): כתב ש'מושב' דבחדש כתיב בסוף 'ולחם וקלי' [בפרשת המועדות שבפרשת אמור כתיב "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם עומר" וכו' "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום" וכו' "חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם"].

**ושם** אמרו דר"ע פליג על ר' ישמעאל וסבר לפי שנאמר בו 'מושבות' נוהג בין בארץ בין בחו"ל. ור"ע סבר דנסכי יחיד קרבו כבר במדבר, דהיינו בבמה גדולה. ובגמ' זבחים קיא. מבואר יותר, דלר"ע על כרחך הפסוק קאי אנסכי יחיד בבמת יחיד. ובמות יחיד הותרו מיד שנכנסו לארץ בכל מקום כל י"ד שנה עד שבאו לשילה. והפסוק מחדש חיוב נסכים בנסכי יחיד שבכל מקום דהיינו בבמות יחיד.

**וכן** בגמ' מבואר דר"א פליג דחדש בין בארץ בין בחו"ל כי סבר 'מושב' בכל מקום שאתם יושבים משמע.

**ובסוף** הסוגיא לז: - לח. מתבאר דלמ"ד מושב בכל מקום משמע, איסור

סג. בחזו"א ערלה סי' א ס"ק יא כתב לגבי תרי תנאי דר' ישמעאל "לכאורה ליכא נפקותא בין האי תנא לתנא דלעיל", ונדחק למצוא נפק"מ בקרבן פסח אליבא דתוס' קידושין, דלא כמהרש"א שם שדברי תוס' הנ"ל ליתא למסקנתם. ולהמשנה בסוטה והירושלמי שם, מיושב.

יביאך ד', וכאן הוא אומר בבואכם, ללמדך שכוין שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה".

**ולגבי** ערלה פירש הגר"ק זצ"ל שנאמר כי תבואו ונטעתם. וכן הוא ברמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"י ה"ט "זה שנטעו עכו"ם עד שלא באו אבותינו לארץ פטור, אבל משבאו לארץ אף מה שנטעו גוים חייב שני' כי תבאו אל הארץ ונטעתם, משעת ביאה". ונראה כן במשמעות דרשת הירושלמי, ד'ונטעתם' מגלה לכו"ע דאיסור ערלה משעת נטיעה שאחר ביאה.<sup>סד</sup>

**תניא** בספרי בהר"כ כי תבואו, יכול משבאו לעבר הירדן, תלמוד לומר 'אל הארץ', ארץ המיוחדת" וכו', "מנין אתה אומר כיבשו אבל לא חילקו" וכו' "יכול יהו חייבים בשמיטה, תלמוד לומר 'שדך', שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו" וכו' "נמצאת אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש" וכו' "לארבע עשרה שנה נתחייבו במעשרות" וכו'. ובחדש היינו כר"א ור"ע דלא כר' ישמעאל.<sup>סה</sup>

**במשנה** ערלה פ"א מ"ב תנן עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור. נטעו אע"פ שלא כיבשו חייב. ובירושלמי שם ה"ב פירשו דדורשים הפסוק "כי תבואו אל הארץ ונטעתם" וכו' "פרט לשנטעו גוים עד שלא באו ישראל לארץ" סד והקשו דמתניתין דלא כר' ישמעאל דכל ביאות שבתורה אחר כיבוש וחלוקה, ותרצו "מודי ר' ישמעאל בחלה ובערלה, ותני כן 'בבואכם' לפי ששינה הכתוב משמעו, שינו חכמים חיובו". ופירש הרש"ס "ותני כן גבי חלה אליבא דר' ישמעאל", והביא מהספרי שמשונה ביאה זו, שבכולן נאמר כי תבואו והיה כי יביאך, וכאן נאמר בבואכם, ללמדך שכוין שנכנסו לה נתחייבו.

**ומבואר** דדרשת הספרי נצרכת רק לר' ישמעאל, דשאר ביאות אחר ירושה וישיבה, משא"כ לשאר תנאי פשוט שחלה חיובה משנכנסו לארץ. וכן ראיתי בספרי פרשת שלח להדיא תניא ר' ישמעאל אומר שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה, שבכל ביאות שבתורה הוא אומר והיה כי תבואו אל הארץ, והיה כי

**סד.** ועל זה אמרו שם "הדא אמרה שורש פטור פוטר", ופירש ברדב"ז הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"י ה"ט דפטור זה דמשנה אכתי נפק"מ שאם יצא גזע משורש האילן שנטעו גוי כנ"ל, פטור מן הערלה.

**סה.** וברש"ס פירש דמורה ר' ישמעאל כי שם בתורת כהנים דרשו "יכול שאני מוציא את שנטעו גוים משבאו ישראל לארץ, תלמוד לומר כל עץ, מכאן אמרו נטעו גוים אע"פ שלא כבשו ישראל חייב". וצ"ע, דאם משמעות כי תבואו ונטעתם אינו משעת ביאה אלא ניתן לפרשו משעת ירושה וישיבה, דלמא אין הכי נמי האיסור רק על הנטוע משעת ירושה וישיבה, ו'כל עץ' רק שלא נמעט מלשון 'ונטעתם' נטיעת נכרי. ולגר"ק זצ"ל מחזור, ולדבריו צ"ל ד'כל עץ' דספרי שלא נמעט מ'ונטעתם' נטיעת נכרי. ואכתי צ"ע מדוע הרמב"ם לא הוסיף 'כל עץ' אפילו נכרי.

**סו.** לשון רש"י קידושין לו: דדעת תנא דבי ר' ישמעאל "דאפילו לא כתיב אלא ביאה לחודה, אינו אלא לאחר ירושה וישיבה", ומשמע דכש"כ היכי דכתיב ביאה ומושב. ואכתי צ"ע למאי כתיב מושב

כאשר באו". וכן בגמ' קידושין לח. פשוט בין לרשב"י דסבר חדש נוהג בחו"ל בין לר' אלעזר בר"ש שסבר דלא, מ"מ לכו"ע נהג רק מכניסתן לארץ, ולא נאסר בעודם במדבר.<sup>סז</sup>

**ונמצא דיש מצוות הארץ שכתוב בהם שדך<sup>סח</sup>. כשביעית, או ביאה ירושה**

**ובראב"ד** ור"ש שם מתבאר דאף דחדש נהג גם בחו"ל מ"מ התחיל לנהוג רק משבאו לארץ, שנאמר בו ביאה. ופירש בקרבן אהרון "כיון שעברו ישראל את הירדן ובאו לארץ, דבכולן כתיב ביאת הארץ, אלא שבדברים אלו לא התנה בהם חלוק וכבוש, ולזה נתחייבו בהם לאלתר

בנסכים וחדש. וראיתי בספרי פרשת שלח שם הביאו ר' ישמעאל שדריש כל הביאות אחר ירושה וישיבה, ולכן נסכים נהגו אחר י"ד שנה, ושם סיימו "ללמדך שבכל מקום שנא' מושבותיכם, בארץ הכתוב מדבר". ולכאורה משמע דאין ארץ מושבותיכם משמיענו דין אחר מסתם ביאה. וזה לשון החזו"א ערלה סי' א ס"ק יא "ויש לעי' להאי תנא דבי ר"י דביאה לחוד משמע לאחר ירושה וישיבה, מושבות דכתב רחמנא גבי חדש וגבי נסכים למה לי, וצ"ע". הלום ראיתי שבירושלמי ערלה פ"ג ה"ז הקשו זה בחדש ותרצו "מושבותיכם בחדש, שכאן יצא בחוק", ופירש הגרמ"ק צ"ל חדש שבא"י שאסור אף אם יצא לחו"ל".

סז. בתוס' קידושין לו: ד"ה "הואיל" הביאו דברי רש"י בפרשת בהעלותך שבני ישראל לא הקריבו במדבר אלא פסח אחד בשנה שניה לצאתם ממצרים, וזה הוא גנותן, והקשו בתוס' מדוע לא הקריבו אלא פסח זה, ותרצו דכתיב בפסח ביאה ואליבא דתנא דבי ר' ישמעאל היינו רק אחר ירושה וישיבה, ובשנה שניה הקריבו על פי הדיבור, ונחשב גנות לישראל דאם לא היו חוטאים לא היו מתעכבים ארבעים שנה לפני כיבוש וחלוקה. אח"כ כתבו "עוד י"ל דס"ל כי האי תנא דאמר דביאה הכתוב גבי תפילין משמע עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ, וכן משמע ביאה דכתיב גבי פסח". ופירש דלא עשו עוד פסחים כי לא מלו במדבר.

ובחזו"א ערלה סי' א ס"ק יא פירש דתוס' לא חזרו בהם מדבריהם בתירוצם הראשון, אלא דתירוצם האחרון אליבא דר' ישמעאל קמא, דרק ביאה דכתיב ביה גם מושב משמע אחר כיבוש וחלוקה, משא"כ בביאה סתם כפסח. ומבואר דלמד במסקנת תוס' דאף דכתיב ביאה, נוהגת לפני כניסה לארץ. ופירש שם שדווקא בחדש וערלה לא נהגו לפני כניסה לארץ כי לא שייך למדרש עשה מצוה זו שבשבילה תכנס, כי בחדש כתיב 'וקצרתם', ובערלה כתיב 'ונטעתם'. וכתב דזהו כוונת הגמ' מנחות פד. לגבי חדש. וכתב שהמהרש"א לא פירש כן בתוס'.

וצ"ע, דבגמ' מנחות אמרו "חדש בחוצה לארץ דאורייתא היא דכתיב ממושבותיכם כל מקום שאתם יושבין משמע, ו'כי תבואו' זמן ביאה היא", ומשמע דכיוון דביאה ומושב לאו למידרש ירושה וישיבה, אלא מושב בכל מקום, ממילא ביאה מזמן ביאה, כדפירשו מפרשי הספרי, וכן סתם בחזו"א עצמו שם בס"ק יב דילפינן מביאה דלא נתחייבו עד שיבואו, ושם כתב בדפטר חמור ותפילין דחובת גוף ולא מצווה התלויה בארץ לא שייך למילף שדוחים חיובו הלכך לכו"ע דרשינן עשה בשביל שתכנס לארץ, ומבואר דבחובת קרקע אין דורשים כן, וכן כתב במהרש"א למסקנת תוס' דפסח חובת הגוף הוא לכו"ע היו חייבים בו במדבר, ודרשינן לשון ביאה עשה מצווה זו שבביל שתכנס לארץ. סח. ולקמן אות י יתבאר שנחלקו הראשונים אם כן הדין בכל מצווה דכתיב שדך.

וצ"ע הרי לא כתיב בתרו"מ ירושה וישיבה ולא 'שדך'. ורש"י כתובות כתב בתחילה דנלמד מ'דגנך' [בתרומה] וכן מ'תבואת זרעך' [במעשר]. וכן פירש רש"י בקידושין "שהרי כתוב (דברים יד כב) 'תבואת זרעך' ודורשים שיהיה כל אחד מכיר חלקו", וכן הוא ברש"י נדה מז..

וכן בכל מפרשי הספרי הנ"ל כתבו דמעשרות נהגו רק אחר ירושה וישיבה דכתיב "זרעך".<sup>סט</sup>

ולענ"ד קשה דבגמ' ב"מ פח: דרשי מהאי קרא 'תבואת זרעך' ולא לוקח', ולפום ריהטא משמע דכבר ידענו דנוהג רק אחר כיבוש וחלוקה, ולכן אייתר לדרשה אחרינא. ובאמת ברש"י שם פט. כתב טעם אחר מדוע מעשר נהג רק אחר ארבע עשרה שנה, כי במעשר שני יש מצוות אכילה במקום אשר יבחר, ובזמן כיבוש וחלוקה היתה רק במה גדולה בגלגל, ורק אחר ארבע עשרה שנה נבחרה שילה, וצ"ע.

וכן קשה לגבי תרומה הרי נחלקו בגיטין מז. אם דורשים דגנך ולא דיגון נכרי שדיגון נכרי פוטר מתרו"מ או דורשים דגנך ולא דגן נכרי ללמד שיש קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מתרו"מ. ולא מבעיא למאן דדריש דגנך ולא דיגון נכרי דאינו ענין לכיבוש וחלוקה, אלא אף למאן דדריש דגנך ולא דגן נכרי, משמע דהיה ידוע כבר דנוהג

וישיבה, כשימת מלך וביכורים, ולכו"ע נהגו רק אחר י"ד של כיבוש וחלוקה. ויש שכתוב בהן ביאה ומושב, כחדש ונסכי יחיד, ולר' ישמעאל היינו גם כן רק אחר ירושה וישיבה, ואילו לר"א ור"ע נהגו מיד בכניסתם לארץ, ומושב לחייב בכל מקום דהיינו בחדש אף בחו"ל ובנסכים אף בבמות יחיד. ויש שכתוב רק ביאה, כברכות וקללות, ובזה ר' ישמעאל קמא מודה שהוא מיד בכניסתם, ורק אידך תנא דבי ר' ישמעאל סובר אף בזה שנהג רק אחר ירושה וישיבה. ובערלה דכתיב כי תבואו ונטעתם ובחלה דכתיב בבואכם לכו"ע נהגו מיד בכניסתם לארץ.

ג. בטעם שתרו"מ נהגו רק אחר ירושה וישיבה

בספרי בהר [וכן בתוספתא מנחות] למדנו שחלה ערלה וחדש נהגו מיד שעברו ישראל את הירדן. ואף דכתיב בחדש 'כי תבואו', אין משמעות 'כי תבואו' בדווקא אחר כיבוש וחלוקה, דלא כתנא דבי רבי ישמעאל. ובכל זאת שנינו שם ששמיטה אינה אלא אחר שחלשנו שחילקו, דכתיב 'שדך'. והנה פשוט שם שגם תרומות ומעשרות לא נהגו אלא אחר ארבע עשרה שנה, וכן הוא בקידושין מ:, וכן אמרו בכתובות כה. שלא נתחייבו בתרו"מ בשבע שכתבו ובשבע שחלקו.

סט. ולכאורה הזרע מתייחס לזרעים שזרע ולתבואה שגדלה, ולא לקרקע, ולא דמי ל'שדך'. אלא דהפשטות דתבואת זרעך מסתמא משדך. ואף דבירושלמי בהרבה מקומות דרשו זרעך שראוי להזריע, ורק אז הוי עונת המעשרות [בדרך כלל שלש גידולן], מ"מ הדרשה מלשון זרע, ואכתי איכא למידרש לשון זרעך שלך.

תרומה כדין מעשר, כמבואר ברמב"ם סוף פ"א דהל' תרומות.

**וצ"ע** דמבואר בירושלמי גיטין פ"ד ושביעית פ"י [לעיל ח"א אות ג] שניתן לומר בבית שני תרו"מ מהתורה ושמיטה מדרבנן לרבי דשמיטה תלוי ביובל.

**וכבר** עמד על כך בחזו"א יו"ד סי' ר"א ס"ק ו ושביעית סי' ט ס"ק יח, דתחילה כתב דמרש"י שמעינן דכשגלו בני גד ובני ראובן לא נהגו תרו"מ, ובסוף כתב "שלא כתבו רש"י אלא להתחלת זמן החיוב" וכו' "לאחר ירושה וישיבה", דתרו"מ כשמיטה בזה, אבל לאחר שגלו ובטלו היובל ולרבי גם שמיטה, מ"מ מנו השנים לקבוע שנות מעשרות, והוכיח כן מחזקיה שהיה אחר גלות בני גד וראובן והזהיר על תרו"מ.

**ובביאור** הדבר לענ"ד דרש"י לא כתב שמעשר תלוי בשמיטה שנוהגים רק כאחד, אלא רק דמעשר תלוי במנין השמיטה, וכן לתוס' שמיטה תלוי במנין המעשר, כי עיקר חיובן של מצוות אלו ע"י המנין, ובזה שתי המצוות שווים, ולכן אם מצינו במצווה אחת שכל חיובה תלויה בירושה וישיבה ולכך לפני כן לא שייך חיוב המנין למצווה זו, א"כ ה"ה במצווה השניה, דשתיהן תלויות באותו מנין של שבע שנים. אבל דין כל יושביה עליה אינו טעם לבטל עיקר החיוב והמנין, כמבואר בסוף ערכין

אחר כיבוש וחלוקה ולכן אייתר למידרש ולא דגן נכרי, ומשמע דלא דורשים דגן עד שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו, כמו שדרשו בשמיטה, וצ"ע."

**וברש"י** כתובות שם כתב עוד "ועוד שהרי תלה הכתוב המעשר במנין שנות השמיטה, דכתיב בשנה השלישית שנת המעשר, ושמיטות לא מנו אלא משכבשו וחילקו כדאמרינן בסדר עולם ובמסכת ערכין יב.". ומבואר דלומדים שתרו"מ אחר ירושה וישיבה כשמיטה.

**וכן** בריטב"א שם הביא דברי רש"י, ושם כתב בשם תוס' דאין לומדים תרו"מ משמיטה, אלא תרו"מ מסתמא לא נהגו עד ירושה וישיבה, שאז נקבע המשכן בשילה, דאין סברא דחייבו לפני כן להפריש מעשר שני לאיבוד. <sup>ע</sup> והקשה הרי תרו"מ נהגו אף בחרבן שילה, ויש סוברים אף בזמן הזה [ומוכח דלא תלי בפני הבית], ותירץ "שאני הני שכבר נתחייבו במעשר ותו לא פקע דין מעשרות מן הארץ, אבל בתחלת המצוה אין לומר שיצוה הכתו' להפריש לאיבוד". וכתב שלדרך זו יליף שמיטה מתרו"מ "שהרי תלה הכתוב מעשר בשמיטין כדפרישית לעיל".

**ומבואר** בפירוש אחרון של רש"י וכן בפירוש הריטב"א בשם תוס', דמעשר ושמיטה נהגו מאותו הזמן, דתלה הכתוב שנות מעשר בשנות שמיטה. ודין

ע. אח"כ ראיתי במעדני ארץ סוף פ"ק דתרומות דכן הקשה שכבר דורשים זרעך ודגןך. עוד ראיתי בתורת הארץ דכתב אופנים ליישב דלא חייבים דרשות אלו, וצ"ע.

עא. המגיה כתב שם בהערות שלא מצא התוספות. ולענ"ד כן כוונת רש"י ב"מ פט. בטעם דלא נהגו תרו"מ לפני כיבוש וחלוקה.



בנהיגת שמיטה ויובל בפועל, דתלוי בכל יושביה עליה בזמן השמיטה או היובל, ואין מתבטל בזה המנין, ונפק"מ לתרו"מ. והביא רש"י כתובות דתרו"מ תליין במנין שנות שמיטה.

#### ד. דין ביאה וביאה ומושב להלכה

**במשנה** סוף ערלה תנן החדש אסור מן התורה בכל מקום, ובמפרשים

דמנו יובלות לקדש שמיטין לרבנן דרבי, אלא הוא רק דין שלא ינהג בפועל היובל ולרבי גם השמיטה באותה שנה שבכניסתה אין רוב יושביה עליה, ולכן שייך שתרו"מ נוהגות ושמיטה ויובל לא. ונכון בעזה"ת. ע"ב

**וכן** בגר"ח סוף שמיטה ויובל מחלק דהמנין דשמיטה ויובל ודין כולכם הם דינים התלויים בעצם הקדושה והירושה, משא"כ דין יושביה עליה אינו דין בקדושה, אלא דין

עב. הא דייסדנו דהמנין אחד לכאורה קשה מהא דמצינו לר' יהודה בערכין דסבר דיובל מן המנין דהיינו בתוך חשבון מ"ט שנים, ולכן כשהגלה סנחריב את ראובן וגד לא מנו מ"ט מ"ט, ובכל זאת מנו שבע שבע, ותרו"מ וכן שמיטה לרבנן דרבי היו דאורייתא. וכן לכאורה קשה למאי דביאר הגר"ח ברמב"ם לכו"ע אם בטל ב"ד הגדול ולא יכולים למנות מ"ט ליובל, בכל זאת ממשיכים מנין שבע שנים.

וצריך לומר דמנין שבע שייך בלא מנין מ"ט, משא"כ מנין שבע דשמיטה לא שייך בלא שש דמעשרות, וצ"ל דאף שש דמעשרות לא שייך בלא שבע דשמיטה, דאין אלו סתם פעמיים בעלמא שלוש שנים של שנתיים מעשר ראשון ושני ושנה מעשר ראשון ועני, אלא השנה השלישית היא השלישית מתוך שבע שנות שמיטה, וזה פשטות כוונת רש"י "תלה הכתוב המעשר במנין שנות השמיטה, דכתיב בשנה השלישית".

אמנם בשפת אמת (ר"ה ח:) כתב דלאחר יובל לר' יהודה דהוי ממנין שנות שמיטה, ונשאר רק עוד חמש שנים עד השמיטה הבאה, יפרישו מעשר עני בשנת המעשר השלישית, דהיינו בשנה רביעית דשמיטה, ונמצא שנות מעשרות מנין נפרד משנות שמיטה, וצ"ע מרש"י כאן.

ולכאורה לשפת אמת צ"ל דלעולם מעשר עני דין לבוא אחר שנתיים רצופות מעשר שני ולא בשלישית דשמיטה, אלא דמלשון הכתוב 'בשנה השלישית' דהיינו בשנה השלישית דשמיטה, נלמד דכל מנין שנות מעשר רק בתוך [שש] שנות שמיטה, אבל לא חייב להיות אותו מנין, והכתוב קאי על פי רוב, דמעשר עני בשלישית דשמיטה, ובאמת אחר היובל לר' יהודה מעשר עני ברביעית. ואכתי קשה לפי זה לתוס' וריטב"א מנין שאין שבע שנות שמיטה כשאין שש שנות מעשר, הרי אינו אותו מנין, וצ"ע.

ולולי השפת אמת [וכדבריו ראינו בפותח שער בשם הנצי"ב] כשם שיוכל ממנין שמיטה לר' יהודה, כך ממנין מעשר, דהכל אחד. והא דלמדנו דמעשר עני אחר שנתיים מעשר שני וחזור חלילה, לר' יהודה זהו בעלמא שלא אחר היובל, ומשם נלמד דלעולם מעשר עני בשנה שלישית ושישית דשמיטה, ומעשר שני בד' שנים אחרות. ולשון החזו"א דלעיל "דמעשר בשביעית תליא לחלק את השלישי ואת השני ממעשר שני למעשר עני" וכו' "אבל כשגלו ב"ג וב"ר ובטלה שמיטה ויובל מפני החטא אכתי תרומ"ע קיים ומנין שמיטה לקבוע שנים, ובשנת השלישית והששית מ"ע אע"ג דלא נהגא שמיטה", וזה בפשטות כדכתבנו. וד' יאיר עינינו בתורתו.

מושבתיכם דנסכים לחייב מכניסה לארץ  
בבמת יחיד בכל מקום.

**נמצא** להלכה ביאה משמע מיד בכניסתם  
של עם ישראל לארץ, מלבד היכן  
דמפורש חלוקה [שדך] או ירושה וישיבה,  
שאז נהג רק אחר כיבוש וחלוקה. ומושב  
מוסיף בכל מקום. ע

ה. האם המצוות שנהגו מהתורה לפני כיבוש  
וחלוקה ממשיכים אחר החורבן

**כתב** המשנה למלך ה' מאכלות אסורות  
פ"י ה"א "אליבא דמאן דאית ליה  
דתרומה בזמה"ז מדרבנן משום דקדושה  
ראשונה לא קדשה לעתיד לבא וס"ל ג"כ  
דעזרא לא קידש לעתיד לבא, כלאי הכרם  
בזמן הזה אף בא"י אין איסורו כ"א מדרבנן,  
דכי היכי דבטלה קדושת הארץ לגבי תרומה  
ה"נ בטלה לגבי כלאי הכרם, כ"כ התוס' בפ'  
הערל דף פ"א ד"ה מאי יע"ש. ונראה דה"ה  
לחדש אליבא דמאן דאית ליה דחדש בח"ל  
מדרבנן דה"ה בזמה"ז אף בא"י לא אסור כי  
אם מדרבנן. וכן ערלה דקי"ל דבח"ל ספיקה  
מותר משום דכך נאמרה הלכה למשה בסיני,  
בזמה"ז אף בא"י ספקה מותר משום דבטלה  
קדושת הארץ."

וכן התפארת ישראל ערלה פ"א מ"ב הביא  
המל"מ בקיצור וכתב "למאי דקיימא לן

דהיינו כר"א. ולשון הטור יו"ד סי' רצג א, ב  
"כתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו" וכו'  
"ואיסור זה נוהג בין בזמן הבית בין שלא  
בזמן הבית, בין בארץ בין בחוצה לארץ בין  
בשל ישראל בין בשל גוי". ובב"י הביא  
בשם שו"ת הרא"ש (כלל ב סי' א) דהלכה  
כסתם משנה בערלה דסתם כר"א. ונמצא  
דאין הלכה כשום ר' ישמעאל, דרש"י פירש  
דלתנא דבי ר' ישמעאל דסתם ביאה אחר  
ירושה וישיבה, כש"כ דביאה ומושב כן,  
ונמצא דר' ישמעאל סבר דחדש נאסר רק  
אחר ביאה ומושב, ורק בארץ ישראל.

**ואפילו** היינו מפרשים דלא כרש"י, דתנא  
דבי ר' ישמעאל מודה דביאה  
ומושב מיד בכניסתם לארץ ובכל מקום, ורק  
סתם ביאה הוי אחר ירושה וישיבה, אכתי  
תקשי סתם משנה דסוטה דברכות וקללות  
נאמרו מיד, כי סתם ביאה. ומוכח דהלכה  
כר"ע ור"א.

**נמצא** להלכה מלך וביכורים מפורש דנהגו  
לאחר ירושה וישיבה. וכן דורשים  
לגבי שמיטה שכתוב שדך, וה"ה לתרו"מ.  
וערלה וחדש ונסכי יחיד נהגו מיד בכניסתם  
לארץ שכתוב ביאה. וכן חלה דכתיב  
בבואכם. ו"בכל מושבותיכם" דחדש לחייב  
מזמן כניסה לארץ בכל מקום. וכן

עג. במשנה ראשונה התקשה על המשנה ערלה פ"א מ"ב הנ"ל מדוע חייב עת שבאו אבותינו משנטעו  
אע"פ שלא כבשו, הרי "סתם ביאה אחר כיבוש היא", ושם "דכל ביאות שבתורה אינם אלא אחר  
כיבוש וחילוק חוץ מחלה". ופלא שלא הזכיר התורה כהנים "כיוון שעברו ישראל את הירדן הרי  
נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש", ומבואר דאין הלכה כתנא דבי ר' ישמעאל, וכן פשוט בסתם משנה  
סוטה שהברכות וקללות נאמרו מיד ולא אחר כיבוש וחלוקה, וכן אנו פוסקים בחלה שצריך ביאת  
כולכם, ואילו לתנא דבי ר' ישמעאל בבואכם נצרך ללמד שנהגה מיד. ועוד קשה הרי בירושלמי  
לעיל למדנו דערלה לכו"ע נהגה מיד, וצע"ג.

דרבנן, יש איסור תורה לקצור לפני העומר בא"י, וכתב שכיוון שבטלה קדושת א"י לענין תרומות ומעשרות, הוא הדין לשאר דברים, והוי כחוץ לארץ, וכיוון שאין מביאים עומר מחו"ל, ומותר לקצור ממנו לפני ט"ז ניסן, הוא הדין בא"י היום. ולדבריו מצוות הנוהגות רק בא"י נוהגות היום רק מדרבנן מפני שבטלה קדושת הארץ.

**ונמצא** דמשמעות המשנה למלך להלכה, וכן מבואר בצל"ח ותפארת ישראל ומנחת חינוך ושאגת אריה, דבזמן הזה דקדושת הארץ בטלה לתרו"מ להלכה, ה"ה דאיסור ערלה וחדש אינם מהתורה כי אם מכח ערלה וחדש בחו"ל.

**אמנם** הנה במלבושי יו"ט קונ' חובת קרקע סי' ב - ג חלק על המשנה למלך דודאי לכו"ע דין ערלה גם בזמן הזה לא השתנה ודאורייתא בא"י בלי הלכה למשה מסיני דחו"ל. דהנה בתוספתא (מנחות) דערלה נהג מיד בכניסתם לארץ, והביא הירושלמי כן אף לתנא דבי ר' ישמעאל, ודייק ברמב"ם [הל' תרומה פ"א ה"ה] הטעם שבטלה קדושת א"י לתרו"מ בחורבן בית ראשון, כי נתקדשה ע"י כיבוש, וכיוון שבטלה הכיבוש, בטלה הקדושה, ולפי זה ייסד דמצוות התלויות בארץ שהתחייבו מיד עם ביאתם לפני כיבוש ונחלה, ממשיכות גם אחר ביטול הכיבוש. והביא שם שיהושע

דתרומה בארץ ישראל בזמן הזה דרבנן דנתבטלה קדושת הארץ [כיו"ד סי' של"א ס"ב], אם כן גם ערלה וכלאי הכרם וחדש אינו אסור שם רק מדרבנן.

**וכן בצל"ח** (ברכות לו. ד"ה "שם אמר רב יהודה") מביא מהמשנה למלך, שכמו שכלאים לתוס' היום מדרבנן, כך הדין גם בערלה דלאו מהתורה. אח"כ כתב הצל"ח לחדש על פי הרמב"ם דכל המצוות שנאמר בהם 'ביאה' תלויות בקדושת ביאת כולכם, ולפיכך ערלה בבית שני כתרומה ולאו מן התורה לרמב"ם כי אם הלכה למשה מסיני, ונפק"מ שספיקו מותר.

**ובפשטות** אין טעם המשנה למלך כצל"ח, דהמל"מ כתב דבריו גם אליבא דתוס' שם, דלית ליה דין כולכם מלבד בחלה, וגם כתב דבריו בכלאי הכרם למרות שלא כתיב בו 'ביאה' כלל, רק "לא תזרע כרמך כלאים" (דברים כב ט), ואילו דברי הצל"ח שם אליבא דרמב"ם, ומחמת שכתב במצווה ביאה. ולקמן אות ח הבאנו באריכות דברי הצל"ח. ע

**וכן במנחת חינוך** מצוה רמו (ערלה) הביא הצל"ח לגבי ערלה, וכן במצוה רפד (טבל) פשוט לו שערלה תלויה בקדושת הארץ, והיינו כמשנה למלך וצל"ח.

**וכן בשאגת אריה** החדשות דיני חדש (סי' ח) דן האם בזמן הזה שלהלכה תרומה

עד. והנה בתפארת ישראל אף דהזכיר רק המל"מ מ"מ כתב שהטעם שמדרבנן הוא כדקיימא לן בתרומה ביו"ד סי' שלא סעיף ב, ושם לשון השו"ע "בזמן הזה אפילו במקום שהחזיקו בו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה אלא מדבריהם מפני שנאמר כי תבוא ומשמע ביאת כולכם" וכו'. ואין זה כטעם המל"מ אלא כצל"ח עפ"י הרמב"ם, וצ"ע.

שתלי בכיבוש, האם קנין הנכרי מפקיע את הכיבוש, אבל במצוות התלויות בארץ שאינן תלויות בכיבוש אין נפק"מ בבעלות נכרי, כדמוכח מהמפורש במשנה, שבמה שנטעו גויים יש ערלה.

**וכן** הוכיח מגבינות נכרי, שיש מפרשים שאסורות כי מעמידים אותן בשרף ערלה, ובריטב"א קידושין לח: כתב דעיקר הגזירה משום א"י שספק ערלה אסור, ומשמע דיש ערלה בשדות נכרים מהתורה בא"י, אף דפסק ביבמות פב. דתרומה בזמן הזה דרבנן. וכתב המלבושי יו"ט שלא מסתבר שספיקו אסור היום מדרבנן דא"כ לא היו אוסרים גבינות שהרי רוב השרף לאו ערלה י' וגם לא היו אוסרים אפילו בחו"ל, דהוי גזירה לגזירה. י'

**עוד** הקשה במלבושי יו"ט על הצל"ח, איך לדבריו הקריבו העומר בבית שני לרמב"ם, הרי בפרשת חדש כתיב כי תבואו ותלי בקדושת ביאת כולם. וכתב שזו היא טענה גדולה על הרב, והסיק דאין לזוז מדברי המהרי"ט, דדווקא תרומה י' דרבנן

קידש הארץ אחר שכיבשה, וערלה אינה תלויה בקדושת יהושע שהרי נהג מיד, וזה כוונת המשנה ערלה פ"א מ"ב "עת שבאו אבותינו לארץ" וכו' "נטעו אע"פ שלא כבשו חייב". וא"כ אף כשגלו לבבל לפני קדושת עזרא עדיין נהגה ערלה מהתורה.

**וכתב** דיסוד זה היא כוונת הגמ' כתובות כה. דאפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא, כי חלה נתחייבו מיד בכניסתם לפני כיבוש וחלוקה. נובקה"י (זרעים סי' כו) כתב דסברת השאג"י דלמסקנת הגמ' שם להלכה דחלה בזמן הזה דרבנן - כל מצוות הארץ הן תלויות בקדושת כיבוש, אלא דמצוות שנהגו עם כניסתם די בתחילת כיבוש - ויתבאר לקמן אותיות יג - טו].

**וכן** הביא מדברי המהרי"ט ח"א סי' כה לגבי איסור ערלה, דפשוט שם דערלה בזמן הזה דאורייתא אף לדעת הרמב"ם.

**וכן** דייק מהרדב"ז ח"א סי' תקפ דסתם גם היום דערלה מהתורה. ע"

**וכתב** שכל המחלוקת האם יש קנין לנכרי להפקיע (ב"מ קא). היינו לענין תרו"מ

עה. ברדב"ז משמע דלכו"ע, גם לרמב"ם, ערלה בזמן הזה דאורייתא, דדן מדוע נהגו היתר בספק ערלה בא"י, וכתב דספק ערלה דאסור היינו רק באתחזק איסורא ואין ס"ס או רוב או קרוב, אבל באיכא חד אלו מותר, וכתב שס"ס מתיר אף איסור תורה, ולא הזכיר כלל שספק ערלה היום לאו ספק דאורייתא.

עו. וצ"ל שהגבינות נאסרו לא ממש מספק, אלא רק אטו ספק.

עז. ובהק"י כתב דאין מגבינות ראייה מוכרחת, דלמא גם היום נאסרו משום לא פלוג. ולענ"ד מ"מ סתימת לשון הריטב"א שלא עמד על נידון זה, משמע דערלה דאורייתא בארץ גם היום. וכן בהמשך הריטב"א שם סתם שערלה בארץ ישראל מן התורה גם היום, ונפק"מ שיש להחמיר במכריך ענף זקן ואח"כ קצץ חיבורו, שנחלקו בו תנאים אם יש בו ערלה, ובחו"ל נקל ובא"י דערלה מן התורה נאסור.

עח. וכיוצא בה.

לפני כיבוש ירושה, נשארו חייבים בו לעולם. וזה כמלבושי יו"ט.

**אמנם** בקרן אורה שם כתב כן גם לגבי כלאים. ופלא, דמפורש בתוס' יבמות (פא.) דכלאים דרבנן, כדהביא בעצמו, וגם מפורש בכלאי הכרם "כרמך" וכן בכלאי זרעים "שדך", וא"כ נדרוש דומיא דשדך דשמיטה, דבעינן כיבוש וחלוקה, וצ"ע.<sup>3</sup>

ו. דין ערלה וחדש בארץ ישראל בזמן הזה להלכה

**והנה** במשנה ערלה פ"ג מ"ט תנן "ספק ערלה בארץ ישראל אסור ובסוריא מותר. ופירש הרא"ש "בארץ ישראל: דהוי ספיקא דאורייתא לחומרא", וכן הוא ברע"ב ותפארת ישראל.

**וכן** ברא"ש ריש הל' ערלה [בהלכות קטנות אחר מנחות] פסק דערלה בחו"ל הוי הלכה למשה מסיני, דהלכה כר' יוחנן [דלא כמ"ד שמה שאמרו הלכה היינו רק הלכות מדינה כלומר מדרבנן], וגם כן משמע במשנה ערלה דזהו הטעם דערלה בחו"ל חמיר מכלאים בחו"ל, דבערלה ספיקו מנכרי מותר אבל ודאו אסור, ואילו בכלאים בחו"ל של נכרי רק אסור ללקוט ביד, אבל אם הנכרי לוקט מותר לקנות ממנו. ושם בקיצור פסקי הרא"ש "חדש נוהג בחו"ל מן התורה וערלה הלכה למשה מסיני וכלאים מדברי סופרים וספק ערלה וכלאים בא"י אסור בחו"ל מותר".

לרמב"ם כי בכלל פרשת חלה דבעינן כולכם כמו במסקנת הגמ' כתובות לגבי חלה. ולפי זה אינו ענין לערלה וחדש, שלא הוקשו לחלה, ועדיין נוהגות דאורייתא.

**וכעין** זה בקרן אורה לסברתו ברמב"ם דירושא מהתורה ליתא בבית שני כלל, הכריח דהרמב"ם סבר דאין מושבותיכם שכתוב בחדש לתלות בירושא ע"י, דאל"כ איך הביאו קרבן העומר מא"י. ומוכח דדיני חדש לא תלויים בכיבוש, ולכן נוהגים אף שאין דין כיבוש.

**והנה** לצל"ח דכל דכתיב ביאה בעי ביאת כולכם לרמב"ם, בודאי צע"ג. אמנם לדברי השאגת אריה דכל מצוות הארץ תליין בקדושת ירושה ובטלי היום מהתורה, יש ליישב דשם כתב דבריו למ"ד קדושת עזרא בטלה, אבל בזמן בית שני הרי קדשה. ושם הקשה על הרמב"ם כדברי הטור דכולכם דין בחלה בלבד, ועוד הקשה אם עזרא קידש לעולם תרומה היום דאורייתא, ולמ"ד תרומה מדרבנן, וכן הלכה, עזרא קידש אף לתרומה מהתורה אלא דהקדושה בטלה בחרבן.

**והנה** גם בקרן אורה הביא המל"מ וחלק עליו, וכתב דמה שלא תלוי בכיבוש וחלוקה נוהג לעולם, כדפירש בחדש, וה"ה לערלה. וכן דייק הגמ' כתובות שאמרו רבנן דבי רב דחלה דאורייתא ותרומה דרבנן בזמן הזה, דמה שהתחייבו ע"י כיבוש ירושה בטל בחורבן, ומה שהתחייבו מיד בכניסתם לארץ

עט. ופליג על ר' ישמעאל.

פ. ובעזה"ת לקמן אות י יתבאר.

בפרישה, וכן נראה בב"ח. ומבואר דאין  
הלכה כצל"ח בזה.

וכן כתב החזו"א במכתבים ממרן זצ"ל  
בדרך אמונה סוף ח"ג מכתב כד אות ז  
"ס' צל"ח אינו תח"י ואינו מובן לי, הרי  
מבואר כתובות כה. דדווקא בבאכס הוי  
ביאת כולכם, פ"ב ובל' הר"מ פ"א מה"ת נראה  
דיש ט"ס וצ"ל שנאמר בבואכם, והינו קרא  
דחלה, ושם הוקש תרומה לחלה, אבל ביאה  
בתרומה לא כתיב כלל, וקרא דכי תבואו  
בערלה למעוטי נטיעות שמצאו, דבעינן כי  
תבואו ונטעתם. וכן כתב בקה"י דטעות יש  
ברמב"ם וצריך לגרוס 'בבואכם'.

ונמצא לרא"ש וטור ורשב"א (שבועות טז:

ובשור"ת ח"ד סי' קפז ויבמות פב.)  
ורשב"א (יבמות) דסברי דקדושת עזרא  
בטלה, וכן למהרי"ט וב"ח וגר"א ודעימיה  
דלרמב"ם עזרא קידש לשעתה ולעתיד  
מדרבנן, מוכח ממאי דפסקינן דערלה  
מהתורה בזמן הזה, כיסוד המלבושי יו"ט  
וקרן אורה, דסתם מצוות שנהגו בארץ לפני  
כיבוש וחלוקה אינם תלויים בכיבוש  
ונוהגים תמיד.

ולגבי חדש לשון הרמב"ם הל' מאכלות  
אסורות פ"י ה"א "ויש איסורין  
אחרים של תורה בזרע הארץ והן החדש  
וכלאי הכרם והערלה והטבל". ושם ה"ב  
"וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת  
העומר לוקה מן התורה בכל מקום ובכל

ומשמע ברא"ש דגם היום ערלה מן התורה  
בין בארץ בין בחו"ל, אלא דבא"י  
ספיקו אסור ככל ספק דאורייתא, ובחו"ל  
מותר מהלכה למשה מסיני.

וכן בספר החינוך מצוה רמו דין ערלה כתב  
להדיא "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן".

וכן נראה דעת הרמב"ם דכתב בהל'  
מאכלות אסורות פ"י ה"ט "כל הנוטע  
אילן מאכל כל פירות שעושה אותו אילן  
שלש שנים" וכו' "האוכל מהם כזית לוקה  
מן התורה", והמשיך בה"י "בד"א בנוטע  
בארץ ישראל" וכו'.

וכן כתב בטור יו"ד רצד סעיפים ח – י  
"ערלה נוהגת בכל מקום ובכל זמן בין  
בשל גוי בין בשל ישראל, אלא שבארץ  
ישראל הוא מן התורה ובחוצה לארץ הלכה  
למשה מסיני, הלכך בארץ ישראל ספיקה  
אסור ובחוצה לארץ ספיקה מותר". ומשמע  
שגם היום ספק ערלה בא"י אסור כי ספק  
דאורייתא לחומרא, וזה כוונתו "בכל זמן",  
וכן נראה בב"ח, וכן מפורש בפרישה.

נמצא דסתימת הרמב"ם והרא"ש להלכה  
וכן מפורש בספר החינוך וטור  
דערלה דאורייתא בארץ גם בזמן הזה, וכן  
נראה בריטב"א, וכן רהיטת הרשב"א לקמן  
אות ז, ולכן ספקו אסור מהתורה, וכן הוא

פא. כצל"ח גם העיר דבתרומה לא כתיב ביאה, וכתב דיליף מחלה דכתיב בבואכם, אלא דלמד  
מדשינה הרמב"ם וכתב כי תבואו, כוונתו שאין דקדוק בזה וכל ביאה היינו ביאת כולם, וכתב שזה  
לא כמשמעות הגמ'. ודבריו צ"ע. וגם במהרי"ט הביא צד כזה, דאף דאמרו בגמ' דין כולכם לגבי  
בבואכם, למד הרמב"ם דכי תבואו' הוי ביאה חשובה יותר, וכש"כ, - אמנם כבר הסיק בסוף דאין  
זה טעמו, אלא דיליף תרומה כחלה כמבואר בספרי.

כולכם, אין הדין כן בערלה, דלא בעינן ביאת כולכם.

**אלא** דשם בהמשך כתב דלמאי דאמרו בתחילה בנדה מזו. סברוה דחלה

ותרומה שוין, היינו כי אף מצוות שנהגו מיד תלויות בקדושת הארץ, ולפי זה גם ערלה עכ"פ מהחורבן רק מדרבנן. ובח"ב אות יב יתבאר דרך זו מתאימה לשיטת השאגת אריה, דכלל המצוות התלויות בארץ תלויות בקדושת ירושה והיום רק מדרבנן. ובסוף הסיק החזו"א לאסור ספק ערלה, שהרי אף לדרך זו הרי יש פוסקים דגם בזמן הזה לא בטלה קדושת א"י, וגם כי ניתן לומר שמדרבנן אסרו ספק ערלת א"י, וגם דלפי הגמ' כתובות ערלה נוהגת דאורייתא אף דתרומה לא, כדרכו לומר בהו"א לגבי חלה. ומבואר דהחזו"א הסתפק להלכה אם לנקוט כמלבושי יו"ט כרהיטת הסוגיא בכתובות או כשאגת אריה כסברוה בגמ' נדה.

**אמנם** שם ס"ק ט נקט בפשיטות ברמב"ם דמאי דעזרא קידש לעתיד נפק"מ לערלה וכלאים, ונראה דנקט כשאגת אריה. וכן נראה דלמד הדרך אמונה בדעתו דהביא משמו נפק"מ זו בהל' תרומות וכן הביא בדרך חכמה בהל' בית הבחירה.

**וכן** דיני ערלה ה"י פסק החזו"א "א"י בזה"ז דינו כא"י, בין לענין ערלה, בין לענין רבעי, וי"א דבזה"ז ספיקו מותר מה"ת, אבל אסור מדרבנן". ולאמור פשטות כוונתו לסתום כרמב"ם דקדושה שניה לעולם, ולהביא כ"א את ר"י וספר התרומה דקדושה שניה בטלה. והכל אליבא דשאגת אריה.<sup>פב</sup>

זמן בין בארץ בין בחוץ לארץ" וכו'. וכן כתב הטור שחדש אסור בכל מקום ובכל זמן. ובמבואר דהלכה כר"א שאין איסור אכילת חדש תלוי בארץ ישראל כלל.

**ונראה** לפי זה דביאה נכמו שכתוב בחדש וערלה] היינו לחייב מיד מזמן כניסת ישראל לארץ לעולם. ולקמן אות יג הארכנו באיסור קצירה לפני העומר.

**אמנם** לב"י וחזו"א ודעימיה וכן לצל"ח ודעימיה, דקדושת עזרא קדשה מהתורה לעולם, אין ראייה למלבושי יו"ט מהרמב"ם דאסר ערלה דאורייתא, דלמא ערלה דאורייתא רק מקדושת עזרא.

**והנה** בחזו"א שביעית סי' ג ס"ק יב כתב "והנה בכתובות כה. אמר דחלה בזה"ז מה"ת מהא דנתחייבו קדם שכיבשו, ולפ"ז לכאורה גם בערלה כן, דאף למ"ד דלא קדשה לע"ל, מ"מ ספק ערלה בזה"ז אסור מה"ת, שאין ערלה תלוי בקדושת הארץ אלא בגבולי הארץ, ואע"ג דבחלה מסקינן שהוא מדרבנן משום דבעינן ביאת כולכם, הכא בערלה לא בעינן ביאת כולכם". ושם הוכיח דאין דין כולכם בערלה דאל"כ לא היו אוסרים בבית שני ספק ערלה, וגם לא שמענו שלמ"ד ערלה בחוץ לארץ מדרבנן, ה"ה בבית שני, וגם אין לנו לבדות מעצמנו דין כולכם בערלה שלא כתיב ביה בבואכם. ומבואר דלמאי דאמרי בכתובות דחלה דאורייתא בזמן הזה כי נהגה לפני כיבוש וחלוקה, ה"ה ערלה, וא"כ אף למאי דמסקינן בכתובות דאפילו תרומה דאורייתא בכל זאת חלה דרבנן דבעינן ביאת

היינו אפילו דבר שלפעמים נמכר במשקל לפעמים במנין, והוכיח דלר"ל היינו דווקא באיסור תורה, דבאיסור דרבנן מודה דלא אסר ר' מאיר אם אינו תמיד במנין. ושם תחילה הקשה מסוגיית ליטרא קציעות שם מבואר דלר"מ בטלי ורק לר' יהודה אליבא דר' יהושע כל שבמנין לא בטלי. ונראה בקושייתו שהבין שמיירי בערלה, והיינו דאורייתא, ותירץ דמיירי בתרומה דרבנן בזמן הזה. והקשה א"כ גם כלאי הכרם דרבנן בזמן הזה ואיך משמע במשנה שר"מ אוסר בערלה וכלאים, ותירץ שם שר"ל יאמר שרק תרי דרבנן מקל ר"מ, או איסור הנאה חמירי אפילו שדרבנן. וכן בתוס' יבמות פא. ד"ה "מאי היא דתנן מי שהיו לו חבילי תלתן" הקשו על ר"ל מדוע ר"מ החמיר בחבילי תלתן של כלאי הכרם הרי כיוון שבטלה קדושת הארץ ותרומה דרבנן גם כלאי הכרם דרבנן, ותירץ כר"ש שם. וכלל לא דיברו על ערלה, ואדרבא משמע שלא היה קשה להם מדוע מפורש במשנה דבערלה אסור, אלא רק על מה שמפורש כלאים.<sup>פז</sup>

**ומבואר דלא כתבו הר"ש ותוס' דערלה דרבנן, אדרבא משמע דאורייתא, רק כלאי הכרם דרבנן. ושפיר יש לחלק ביניהם, דערלה כתיב כי תבואו ונאסר**

**וצ"ע** איך פשט כשאגת אריה כ"סברוה" בגמ' נדה, דלכאורה רק הו"א, ודלא כמלבושי יו"ט וסוגיא ערוכה בכתובות.

**ולענ"ד טעם החזו"א** מבואר בדבריו בערלה סי' יא ס"ק ח שם הביא סתם משנה שם פ"ג מ"ט שספק ערלה בארץ אסור ובסוריא מותר נכתב שדין סוריא ככל ספק דרבנן לקולא, ולא כספק ערלה בחו"ל שהתירו יותר. והביא ר"ש שם מ"ז ותוס' יבמות פא. דלמ"ד לא קידשה לעתיד לבוא ובזמן הזה תרומה דרבנן ה"ה לערלה וכלאים. וכתב החזו"א שבכל זאת ספק ערלה אסור, כסתם משנה, ממה נפשך, או שמוכח שהלכה שקידשה לעתיד לבוא או שמוכח שמ"מ מדרבנן החמירו בספק ערלה בארץ בזמן הזה, להבדילו מספק ערלה בסוריא ובחו"ל. ונמצא לחזו"א בדברי ר"ש ותוס' ערלה תלויה בקדושת ירושה, כשאגת אריה.

**ולקמן** אותיות יד וט"ו בעזהי"ת יתבאר שלחזו"א היה פירוש אחר בסוגיא בכתובות, כשאגת אריה.

**ועיינתי** בר"ש ערלה פ"ג מ"ז, לגבי ר"מ שאומר את שדרכו למנות אין בטל, והביא מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בדבריו, לר"י היינו דווקא את שדרכו למנות, כלומר דבר שתמיד במנין, ולר"ל כל שדרכו למנות,

דאורייתא גם היום, וכתב שדווקא תרומה דרבנן דלתרומה בעינן כולכם, ושם מבאר הדין בערלה לפי שקדושה לא בטלה, וכתב דכן מבואר ברמב"ם ריש הל' תרומה, ונמצא דברי הערוך השולחן כהבנת החזו"א.

פג. וכן בקרן אורה הדין לגבי ערלה וכלאים רק הביא מתוס' שכתבו שכלאים דרבנן, ולא הביא מהם כן לגבי ערלה. הלום ראיתי בתורת הארץ ח"ב פ"א ס"ק לט הרגיש בדברינו אלו בתוס', ונדחק מאוד להעמיד בתוס' שערלה ככלאים.



והריטב"א, אף דסברי כל הני כספר התרומה דקדושת עזרא בטלה. ומוכח דמצוות התלויות בארץ דלא גילה בהן הכתוב דתלויות בקדושת ירושה, נוהגות היום מהתורה, והיינו כמלבושי יו"ט וקרן אורה, וכן מבואר בכפתור ופרח.

והחזו"א הביא מתוס' ור"ש דערלה היום מדרבנן, כשאגת אריה, וצע"ג, דנראה דעתם דערלה מהתורה וכמו כל הראשונים דלעיל.

וכן סתימת הרמב"ם דערלה מהתורה גם היום. ובחזו"א פירש על דרך השאגת אריה מטעם שעזרא קידש לעולם, וצע"ג דפשטות סתימת הרמב"ם היינו אף בגלות בבל, והיינו כמלבושי יו"ט וקרן אורה, וכן לקמן ח"ב אות יד דייקנו בדעת ספר החינוך דלא כשאגת אריה.<sup>פה</sup>

ושיטת הצ"ח והמנחת חינוך דכל דכתיב ביה ביאה בעי כולכם לרמב"ם, צ"ע, ודחה האחרונים.

ועדיין צריך לברר האם נטע רבעי כערלה.

ז. האם נטע רבעי בזמן הזה כערלה או כמעשר

בגדר דין נטע רבעי מצאנו מחלוקת תנאים, דתנן במעשר שני פ"ה מ"ג "כרם רבעי בית שמאי אומרים אין לו חומש ואין לו ביעור, ובית הלל אומרים יש לו". ובקידושין נד: פירשו דב"ה גמרי קודש

בכניסה לארץ, דומיא דחדש, ומאז דאורייתא דומיא דחדש, משא"כ כלאי הכרם כתיב "כרמך לא תזרע כלאים" ולכן נהג רק משכבשו וחלקו, ותלוי בקדושת ירושה של הארץ כתרו"מ. וכן חילק החזו"א עצמו שם סי' א ס"ק יא ד"ה "יש לעי'", דכלאים נהג רק אחר כיבוש וחלוקה דכתיב ביה שדך<sup>פה</sup>, ואילו ערלה מוכח במשנה שנהגה מעת שבאו ונטעו, ולכן אינה תלויה אלא ב"קדושת ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה ומובחרת מאליה", וזה שייך גם היום. ולענ"ד מה שהחזו"א הביא מר"ש ותוס' דערלה מדרבנן ככלאים צע"ג.

ולענ"ד משמעות הרמב"ם ה' מעשר שני ונטע רבעי פ"י ה"ט, דסתם דמה שניטע לפני שבאו אבותנו לארץ פטור, והניטע משבאו חייב, ומשמע לעולם כן, אף בגלות בבל, ונפק"מ לדינא בהוציא הגזע שורש חדש, כדהבאנו באות ב בהערה בשם הירושלמי והרדב"ז.

וכן בכפתור ופרח פ"י האריך מאוד בכך שיש מצוות בארץ ישראל שלא תלי בכיבוש ונוהגות תמיד, וכתב "ויש דמדומי ראייה לדברינו מההיא דריש מסכת ערלה עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור, נטעו אף על פי שלא כבשו חייב" וכו', ולענ"ד מפורש כמלבושי יו"ט וקרן אורה.

ונמצא מבואר בטור דערלה מהתורה בזמן הזה, וכן סתימת הרא"ש

פד. ובכלאי הכרם שנאסרו הפירות כתיב כרמך, ולא שנא משדך.

פה. והנה מחלוקת זו של המלבושי יו"ט וקרן אורה עם השאגת אריה וחזו"א תלויה בביאור השקלא וטריא של הגמ' בכתובות, ויתברר עוד לקמן אותיות יג - טו בעזה"ת.

בחו"ל אסור רק מהלכה למשה מסיני, ובהלכה נאמר שספיקו מותר.

**ומבואר** ברשב"א דעיקר חיוב רבעי כחיוב ערלה, ולכן חייב גם בחו"ל מדין הלכה למשה מסיני. אלא דמצד ההלכה ספיקו מותר, ולכן בחו"ל נוהג רק כרם רבעי, ולא נטע רבעי, אבל בארץ חייב מהתורה כערלה ולכן נוהג אף נטע רבעי. ורהיטת הרשב"א דערלה ורבעי מהתורה גם בזמננו.

**אבל** הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י הט"ו פסק שאין כרם רבעי בחו"ל, אף לא בסוריא, כר' יהודה בירושלמי דיליף רבעי ממעשר שני.

**ובטור** יו"ד סי' רצד הביא דברי הרמב"ם וכתב עליו שהרא"ש הסכים להוראת הגאונים. וכן כתב הב"י בשם ר' יונה והר"ן ברכות.<sup>פא</sup> ולכן בשו"ע שם סעיף ז סתם "דין נטע רבעי נוהג אף בחוץ לארץ, ויש מי שאומר שאינו נוהג אלא בארץ", וברמ"א כתב "הגה ויש אומרים שאינו נוהג בחוצה לארץ רק בכרם ולא בשאר אילנות". ובגר"א הביא הרשב"א והירושלמי, ותמה על הרמב"ם.

**אמנם** ברמב"ן ר"ה י. פירש דעת הרמב"ם דלר' יהודה ור' יוסי בר' יהודה ור"א בר' שמעון לומדים רבעי ממעשר לענין היכן ומתי נוהג, ותלוי בכיבוש וחלוקה, ואין אומרים דאסור בחו"ל מהלכה. וכתב

קודש ממעשר, וב"ש לא גמרי קודש קודש ממעשר. וכן בירושלמי שם במעשר שני וכן בפאה פ"ז ה"ה פירשו בשם רשב"ג דלב"ש לא למדו נטע רבעי ממעשר שני כל עיקר. עוד הובא בירושלמי דעת רבי דב"ש גמרי קודש קודש ויש לרבעי חומש וביעור בשש שנות שמיטה, אלא נחלקו בשביעית, דלב"ש דין חומש וביעור הנלמדים ממעשר לא נוהגים בשביעית, דאינה שנת מעשרות<sup>פב</sup> ושם הביאו דעת רבי יהודה שכמו שאין מעשר שני בסוריא כך אין נטע רבעי, וכן הביאו דעת ר' יוסי בר' יהודה ור"א בר' שמעון שכמו שאין מעשר בלא כיבוש וחלוקה, כך נטע רבעי.

**וכתב** הרשב"א ב"ק סט. דלשיטות אלו האחרונות רבעי כמעשר שני לגמרי, ואינו נוהג אלא בזמן ובמקום שמעשר נוהג, ואין זה הלכה, דלב"ה אין לומדים רבעי לגמרי ממעשר שני, שהרי נוהג רבעי וחומשו וביעורו בשביעית. ולא למדו ממעשר אלא לענין קדושתו, שיש ברבעי חומש וביעור כמעשר<sup>פג</sup>, שהכתוב קראו קודש כמעשר, אבל לגבי זמנו ומקומו נלמד מערלה. ולפי זה פסק כפי שהביא מהשאלות דר' אחאי ותוס' ברכות לה. דכרם רבעי נוהג בחו"ל. ולא כתב נטע רבעי לגבי חו"ל, כי נחלקו בגמ' ברכות ריש פ"ו אם דין רבעי רק בכרם או בכל נטע, והלכה כדברי המקל בחו"ל, והיינו כי אפילו ערלה

פז. משא"כ שלישיית ושישית.

פז. ועוד פרטי דינים שם.

פח. ויש לעיין שם לגבי נטע רבעי בחו"ל.

שייך לומר דכל הקרא גם בחו"ל, כולל רבעי. אבל לרמב"ם קרא רק בארץ ואינו לוקה על ערלת חו"ל, והלכה דערלה בחו"ל מלתא אחריתי. ולכן קשה מהיכי תיתי דרבעי ינהג בחו"ל.

**וכבר** התקשה בזה במלבושי יו"ט, ותירץ דצריך לומר דלולי הגזירה שווה ממעשר היינו אומרים דרבעי בכלל ערלה ולכן ההלכה למשה מסיני של ערלה בחו"ל מחייבת גם רבעי.

**ולענ"ד** ביאור הדבר, דבסתם נקטינן דרבעי הוא דין בערלה, ולכן הדין נותן שינהג בזמן ובמקום של הפרשה וההלכתא של ערלה, ורק לסוברים שלומדים מהגזירה שווה שגדר דין רבעי כדין מעשר שני, ואינו בכלל ערלה, אז לא שייך ההלכה למשה מסיני של ערלה לרבעי, אלא רבעי נוהג במקום ובזמן שמעשר שני נוהג.

**ולפי** זה נמצא דנחלקו תנאי אם גדר מצוות רבעי כדין ערלה או כדין מעשר שני. והגאונים ותוס' ורשב"א פסקו שכדין ערלה, ולפיכך היום דאורייתא בארץ ישראל ובחו"ל מהלכה למשה מסיני. והרמב"ם הקל בחו"ל דרבעי מדין מעשר שני ולא נוהג שם, ובארץ החמיר דרבעי מדין ערלה והיום מהתורה.

**אמנם** בסוף המלבושי יו"ט מביא סיום הרמב"ן, שם דייק מהמשנה בקידושין דתנן דכל מצוות התלויות בארץ

דהלכה כדברי המיקל בחו"ל, ואין רבעי בחו"ל, כדברי הרמב"ם. ומשמע ברמב"ן דלסברא זו אין רבעי נוהג בשביעית, דומיא דמעשר שני, אלא דשביעית בארץ ובזה הלכה כב"ה דאין רבעי לגמרי כמעשר שני. פט

**ובמלבושי יו"ט** ח"ב חובת קרקע ס"ה כתב שהגר"א יו"ד התקשה ברמב"ם כי בימיו עדיין לא נדפס הרמב"ן.

**וכן** בחזו"א ערלה סי' יא ס"ק יב כתב "וקי"ל כר"י משום דכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, וס"ל להר"מ דסוריא ג"כ בכלל האי כללא". ונמצא דיש לפטור מרבעי בחו"ל מדינא דכל המיקל בחו"ל, וזה כרמב"ם ודלא כרשב"א. אלא דבסוף ס"ק טו כתב "ומיהו אפשר דהלכה כחכמים דאין זה כללא דבכל פלוגתא הלכה כהמיקל".

**והנה** בגר"ח הל' מעשר שני פ"א הי"ד התקשה אמאי צריך הרמב"ם למילף פטור רבעי ממעשר שני, הרי רבעי מצוה התלויה בארץ. ותימה, דברשב"א מבואר דאם לא נפטור ממעשר, יש לחייב מהלכה כמו ערלת חו"ל. וכן מפורש ברמב"ן.

**אמנם** בגר"ח הל' מאכלות אסורות פ"י הט"ו מתבאר דהרמב"ם וגאונים נחלקו בגדר ההלכה למשה מסיני, דלגאונים ההלכה מגלה דהפסוק קאי גם אחו"ל, וילקה גם על ערלת חו"ל, וקרא דכי תבואו רק לקבוע זמן לתחילת דין ערלה.<sup>ז</sup> ולפי זה

פט. ואף דמבואר ברמב"ן דערלה בזמן הזה מהתורה אין זה קושיא על השאגת אריה דהרי דעת הרמב"ן דקדושה שניה קדשה לעולם ואף תרו"מ היום מהתורה.  
צ. וצ"ל גם דההלכה מגלה דרך בחו"ל ספיקו מותר.

שנות שמיטה וקדושת ירושה, לא לומדים רבעי ממעשר. ומצד שני פשיטא ליה דנוהג רק בארץ, כסתם משנה בקידושין, והיינו כי להא מלתא ילפינן כן ממעשר.

**ולענ"ד** זאת כוונת הירושלמי שם, שאחר שהביאו ר' יהודה דפטר רבעי בסוריא ותנאי דפטרי רבעי בי"ד של כיבוש וחלוקה, אמרו "סוריא למידה מארבע עשרה שנה, אין ארבע עשרה שנה למידה מסוריא", ובמפרשים שם התקשו בבאור הירושלמי. הגר"א והגר"ח"ק פירשו שסוריא חמיר ויותר יש מקום לחייב בו מאשר בי"ד שנים. וקשה דמשמעות הירושלמי דקאי על הא דפטרי בסוריא ובי"ד, ועל זה אמרו דניתן ללמוד פטור סוריא מפטור י"ד, אבל לא פטור י"ד מפטור סוריא. בפני משה וברש"ס פירשו שי"ד של יהושע קדם לכיבוש סוריא ע"י דוד, וקשה דהנידון אינו אלא האם תלוי בקדושת ירושה והאם נוהג רק בארץ, ואין נפק"מ מה קדם. וב"ה מצאתי במהר"א פולדא דפירש "דיש סברא טפי לומר ללמוד סוריא מארבע עשרה שכיבשו ושחילקו מללמוד ארבע עשרה שכיבשו ושחילקו מסוריא לפטורא, שהרי כמה דברים נוהג בארבע עשרה ולא נוהג בסוריא". ולכאורה כוונתו דערלה של תורה וכן חלה נהגו מיד גם בי"ד שנים, ולא נוהגים אלא בארץ<sup>45</sup>.

**ולפי** זה כוונת הירושלמי דאף דלמדנו רבעי ממעשר שאין נוהג בחו"ל, עדיין ניתן לחלק בין רבעי למעשר לגבי דין כיבוש וחלוקה, דאין רבעי תלוי בכך.

נוהגות בארץ חוץ מערלה וכו', ולא תנן רבעי, אף דדרך המשנה להזכיר כל אחד, ומשמע דרבעי נוהג רק בארץ. ולפי זה כתב המלבושי יו"ט דמשמע דהרמב"ן למד ברמב"ם דפסק בוודאות דרבעי כמעשר שני.

**ופירש** דמ"מ נוהג בשביעית כי סברא שדווקא מעשר שני לא בשביעית, שהרי בשביעית יש דין הפקר ולכן התורה לא ציוותה על הפרשת תרו"מ, משא"כ דין רבעי שייך גם בהפקר. ולפי זה כתב דלרמב"ם רבעי בזמן הזה רק מדרבנן, דומיא דמעשר שני.

**ולענ"ד** דבריו צ"ע, דאם לומדים דרבעי צריך כיבוש וחלוקה כמו מעשר שני, אף דלא הוזכר בערלה ורבעי ירושה וישיבה או שדך, מדוע לא נלמד גם דלא נוהג אלא בשנות מעשר, דומיא דמעשר. וביותר קשה, דלעיל אות ג התבאר דכל מעשרות לא נתרבו לדין כיבוש וחלוקה אלא מכוח זה שהן תלויות במנין שנות שמיטה, וא"כ ממה נפשך, אם רבעי כמעשר לכיבוש וחלוקה על כרחך דגם רבעי תלוי בדין מנין שנות שמיטה, ואינו נוהג בשביעית, ואם רבעי לא תלוי במנין שנות שמיטה, איך נאמר דדומה למעשר לענין דין קדושת ירושה, וצ"ע.

**ולולי** דמסתפינא אמינא דלרמב"ם פשיטא ליה דרבעי נוהג בשביעית כמפורש במעשר שני פ"ה מ"א ומ"ה, ולפי זה מבואר דלא תלי במנין שנות שמיטה ולא בקדושת ירושה, ולכן חייב גם היום דאורייתא, ובהכרח דלהא מלתא דהיינו התלות במנין

בסוריא", והקשה הגר"ח דבגמ' תמורה ילפינן איפכא, שלא מביאין בכור מחו"ל ממעשר. ותירץ דקודם ילפינן בכור ממעשר, וכמו שאין מעשר כלל בחו"ל כך אין מביאין בכור מחו"ל, ואח"כ לומדים מבכור שאין ראוי למצווה שיש בה הבאת מקום כמעשר שינהג בחו"ל, ולכן כשגזרו מעשרות על סוריא לא חייבו מעשר שני, דאין ראוי לחייב מחו"ל הבאת מקום. ושם הזכיר שזה גם הטעם ברבעי שאין נוהג בחו"ל, כמעשר.

**ולפי** זה אתי שפיר בסברא חילוק הירושלמי דלעיל, דאף דר' יוסי בר' יהודה ור"א בר"ש סברי דגדר רבעי כמעשר לגמרי, לגבי הזמן והמקום, ר' יהודה מצי סביר דרבעי כגדר ערלה שבתורה, ורק לגבי ההלכתא דערלה סבר דכיון דרבעי טעון הבאת מקום אית לן למילף ממעשר שני דאין הלכתא של רבעי בחו"ל, דלא כערלה, משא"כ בארץ כל זמן שיש חיוב ערלה של תורה יש חיוב רבעי, גם בשביעית וגם בזמן שאין כיבוש וחלוקה. ונכון בעזה"ת. והשתא דאתית להכי ניתן לפרש כן אף בב"ה, דמודי דבסוריא פטור מרבעי, וכסתם משנה בקידושין, ולכן כן הלכה בודאי.

**אח"כ** ראיתי ברמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י שכתב בה"י לגבי ערלה "בד"א בנוטע בארץ ישראל שנ' כי תבאו אל הארץ, אבל איסור ערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני" וכו', ושם הט"ו כתב "יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחוצה לארץ, אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל, שלא אמרו אלא הערלה", והיינו דלא אמרו הלכה למשה מסיני בחוצה לארץ אלא

**ובסברת** הדבר נראה על פי מה שכתב הרמב"ם בהל' מעשר שני פ"י ה"א "כל שהוא חייב בערלה יש לו רבעי, וכל שפטור מן הערלה אינו חייב ברבעי שני" שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל, ובשנה הרביעית יהיה כל פרי קדש הלולים לד", ומבואר דאין ללמוד ממעשר להפקיע חיוב רבעי במקום שיש חיוב ערלה, ולכן חייב ברבעי גם בשביעית ובהפקר ובזמן שבטלה קדושת ירושה, משא"כ במעשר.

**וב"ה** שהנחני בדרך אמת, ומצאתי כן בערוך השולחן העתיד הל' מעשר שני סי' קלה סעיף יד בדיני רבעי שכתב "ובזה ג"כ אינו דומה למע"ש דמעשרות ליכא בשמיטה ובהפקר אבל רבעי בע"כ נוהג גם בשביעית והפקר דומיא דערלה דנוהג בשל הפקר כמ"ש ביו"ד סי' רצ"ד, וכל שנוהג בערלה נוהג ברבעי ג"כ כמבואר בתורה וכמ"ש הרמב"ם רפ"י ממע"ש וז"ל כל שהוא חייב בערלה חייב ברבעי וכל שפטור מן הערלה פטור מרבעי שנאמר שלש שנים יהיה לכם ערלים וגו' ובשנה הרביעית וגו' עכ"ל וזהו כמ"ש. ולענ"ד לפי דברים אלו פשוט דה"ה דנוהג מהתורה גם היום.

**ואין** להקשות א"כ ינהג גם בחו"ל כערלה, דיש מקום לחלק בכך שהרי בחו"ל אין דין ערלה של תורה, רק מהלכה, ושפיר שייך למילף ממעשר דלא נוהג, ולא למילף מההלכתא של ערלה.

**ובטעם** הדבר לומר כן ראיתי בחידושי הגר"ח על הרמב"ם סוף פ"א שכתב "מעשר שני הואיל והוא טעון הבאת מקום אין מביאין אותו מחוצה לארץ כבכור בהמה, לפיכך לא חייבו להפריש מעשר שני

ורבעי, שרבעי "בא"י בזה"ז דינה כבזמן הבית לכל דבר", ובציון הלכה ס"ק פא ציין לחזו"א הנ"ל, וכתב לעי' במלבושי יו"ט קו' חובת קרקע סי' ה, והיינו דהחזו"א פליג עליה.<sup>צב</sup>

ה. הסוברים ברמב"ם דקדושת עזרא מהתורה לשאר דברים לעולם, ודין מתנות עניים

בצל"ח (ברכות לו.) פירש בדעת הרמב"ם דאף דעזרא לא קידש הארץ לענין מצוות התלויות בקדושת ביאת כולכם כחלה ותרומ"מ וכל המצוות התלויות בארץ שנאמר בהן ביאה, מ"מ קידש הארץ לשעתה ולעתיד לבוא לשאר המצוות התלויות בקדושת ירושת הארץ בלא ביאת כולכם, דהיינו כלאים שכתוב בה 'שדך', ולא כתוב בה ביאה, ותלויה בקדושת ירושת הארץ בלא קדושת כולכם, ולזה קידש עזרא דאורייתא אף להיום. והביאו המנחת חינוך.

וכן ברדב"ז (הל' תרומות פ"א הכ"ו) פשיטא ליה דהרמב"ם כו' לעזר דמאליהם קבלו עליהם תרומ"מ בבית שני, ופירש (שם ה"ה) דמ"מ קדושה שניה דאורייתא לשעתה ולעתיד לענין שאר דברים, והזכיר שם ביכורים.<sup>צג</sup>

וכן מסקנת המלבושי יו"ט שם סוף סי' ג ברמב"ם, דאף דעזרא לא קידש

בערלה ולא ברבעי, אבל בארץ רבעי כערלה של תורה. והן הן הדברים.

ונמצא דדעת הרמב"ם דרבעי כמעשר לגבי הך שאין נוהג בחו"ל, ולא דמי בזה לערלה שנוהג שם מהלכה למשה מסיני, ובגר"ח פירש דפשיטא ליה כן כי טעון הבאת מקום כמעשר וליתא בחו"ל. אבל בארץ רבעי נוהג אף בשביעית ובהפקר, ופירש בערוך השולחן כי סובר שכל שיש דין ערלה מהתורה, יש חיוב רבעי. ולפי זה בפשטות מהתורה גם בזמן הזה, כערלה, וזה דלא כמלבושי יו"ט בדעתו.

ולחלכה פסק החזו"א בהל' ערלה ה"ט "ערלה נוהגת בכל עץ מאכל" וכו' "ואין חילוק בזה בין א"י לחו"ל, אבל ברבעי יש חילוק בין בין ארץ לחו"ל, דבארץ נוהג בכל עץ מאכל, ובחו"ל אינו נוהג אלא בכרם" וכו' "וי"א שאין רבעי נוהג כלל בחו"ל, אבל רה"פ חולקין על זה, והמנהג להחמיר". ושם ה"י כתב "א"י בזה"ז דינו כא"י בין לענין ערלה בין לענין רבעי, וי"א דבזה"ז ספיקו מותר מה"ת, אבל אסור מדרבנן". ומבואר דסתם להלכה דנטע רבעי מהתורה בארץ, כערלה, וגם בחו"ל המנהג להחמיר בכרם רבעי כגאונים.

וכן כתב בפשיטות בדרך אמונה הל' מעשר שני ונטע רבעי בהקדמה לדיני ערלה

צב. ראיתי שם בדרך אמונה ס"ק ז דכתב בשם הגר"א על הא דאין רבעי בסוריא דכש"כ דלא נהג לפני כיבוש וחלוקה, ועל כרחק כוונתו דגם זה יליף ממעשר שני, וזה כפירושם בירושלמי. וקשה, דאם רבעי יליף ממעשר דבעי כיבוש, על כרחק בעי גם ביאת כולם כמעשר, ולפי זה לא נהג כלל מהתורה בבית שני. ולענ"ד מוכח דדעת החזו"א כדפירש המהר"א פולדא בירושלמי, שהרמב"ם יליף ממעשר שני רק הא דאין הלכה בחו"ל לרבעי, אבל בארץ רבעי כערלה ולא תלוי בכיבוש וחלוקה כלל.

צג. שם גם כתב דהיינו לשמיטה ויובל ובתי ערי חומה וירושלים. והנה פשוט שלא נהג יובל מהתורה

תלויה בקדושת ירושה של ביאת כולם, אף בלא חלוקה.<sup>צ</sup> ובבבלי פשוט שכיבוש עזרא הוא ירושה שניה דקרא של 'אשר ירשו אבותיך וירשתה', אף דהיה חסר בקדושת ירושה של ביאת כולם, כי מ"מ הוי ירושה גמורה של כיבוש וחלוקה המקדשת את הארץ לרוב המצוות התלויות בירושה.<sup>צ</sup>

**והנה בחזו"א** שביעית סי' ג ס"ק ט התקשה כיוון שבימי עזרא לא באו כולם ולא התחייבו מהתורה בתרו"מ, למאי נפק"מ פסק הרמב"ם שקדושת עזרא קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, ותירץ דהיינו לכלאים ומתנות עניים וערלה, שהם מהתורה מבית שני עד היום, וכתב שגם נפק"מ לביכורים, דמשמע דהיתה דאורייתא בזמן בית שני.<sup>צ</sup>

**ונמצא** לפי החזו"א דמתנות עניים אין בהם דין כולכם, וא"כ לדרך הצל"ח הם בכלל המצוות שעזרא קידש הארץ לעניינם לעולם.

מהתורה לתרו"מ כי חסר בביאת כולם, מ"מ קידש מהתורה<sup>צ</sup>, וכתב שם בסי' ד דנפק"מ לכלאים שאסורים בזמן הזה מהתורה, ולא כתוס' יבמות.

**וכן** הבאנו בח"א אות יב שהגר"ח דייק ברמב"ם דעזרא לא קידש לתרו"מ ושמטה ויובל, ומשמע שם שקידש לעולם לעניינים אחרים.

**נמצא** דאף דסברת הצל"ח דכל דכתיב ביה ביאה בעי באית כולכם, נדחית כדלעיל אותיות ה - ו, מ"מ לא חלקו על סברתו דניתן לחלק בין המצוות התלויות בקדושת ירושה, דחלקן תלויות בקדושת ירושה של כולכם, ולחלקן סגי בקדושת ירושה של ביאת מיעוט, ובאלו הרמב"ם סבר שעזרא קידש אף לעתיד לבוא.

**וכן** מצינו בבבלי בכתובות ונדה דתרו"מ תלויות בקדושת ירושה של כיבוש וחלוקה, אפילו של ביאת מקצת, וחלה

בבית שני דלא היו כל יושביה עליה, אלא כוונתו דזה לא חסרון מצד הקדושה, רק מדין כל יושביה עליה, ולפי זה אף דפשוט דשמיטה מדרבנן, ילמד כב"י דזה רק בגלל שפסקינן כרבי. אמנם כבר הקשנו דבהל' בית הבחירה משמע דשמיטה באותה קדושה של תרומה, ובפשטות יובל כשמיטה לקדושה, דכתיבי באותה פרשה. ומה שכתב לגבי בתי ערי חומה צ"ע, דכבר דייקו מהרמב"ם הל' שמיטה ויובל סוף פ"ב דלא קדשו בבית שני עכ"פ לעתיד לבוא. וגם לגבי ירושלים תימה דבהל' בית הבחירה פסק שלא תלי בקדושת הארץ אלא בקדושת שכניה.

**צד.** במלבושי יו"ט כתב דדעת הרמב"ם כר' יאשיה, אבל לא כר"א, כי דעת הירושלמי (ליבי אומר ל') דצריך אורים ותומים ומלך ונביא אף לקדושת הארץ, דלא כדברי הרמב"ם דסגי במלך או שופט או נביא הכובש הארץ על דעת רבים.

**צה.** ובעזה"ת באות טז יתבאר איך שייך לומר שחלה תלויה בקדושת ירושה למרות שנהגה מיד לפני כיבוש וחלוקה.

**צו.** וראיתי שכעין זה פירש בתורת הארץ.

**צז.** וקדושה לעתיד אהני לחיוב הפרשה כשמזבח בנוי, דחשיב בפני הבית כדבארנו בח"א אות ט.

ודברי המנחת חינוך קשים, דברמב"ם מדויק מה שמפורש בחינוך, דאף דמתנות עניים כתיב ביה רק שדך ללמד שבעי כיבוש וחלוקה, ולא כתוב כלל דין כולכם, מ"מ תלויים בקדושת ביאת כולם, והיו מדרבנן לרמב"ם בזמן בית שני והיו. וכן במקורות וציונים ברמב"ם ציינו "ספרי פר' עקב פסקא מ"א דרק אחר ירושה וישיבה כתורות ומעשרות" צ"ח.

ובהערות למנחת חינוך ציינו לחזו"א שביעית סי' ז ס"ק כח ד"ה "ואף" לגבי מצוות פאה, שהזכיר דעת ר"י וספר התרומה דקדושה שניה לא קדשה לעתיד לבוא, וכתב "ואף לדעת הר"מ הוי דרבנן כמו תרומ"ע וכמש"כ החינוך, ואע"ג דלא כתיב בו בבאכס מ"מ כי היכי דילפינן מעשר מתרומה מסברא ה"נ מתנות עניים, וכן מוכח ל' הר"מ פ"א מה' מ"ע הי"ד". ומבואר דהחזו"א חזר בו.

וכן בדרך אמונה הלי' תרומות פ"א ציון ההלכה ס"ק צב ציין שהחזו"א חזר בו לגבי מתנות עניים, דכתב במעשרות סי' ז ס"ק י' "ולקט בזה"ז דרבנן, בין לדעת הפוסקים דקדושה שניה לא קדשה לעתיד לבוא, ובין לדעת הר"מ, משום דבעינן ביאת כולם, דדין לקשו"פ כדין מעשר, דבני ביקתא חדא ניהו, וכמש"כ בפאה"ש סי' ד' ס"ק ל"ט".

ומ"מ פשוט שם בדרך אמונה דהחזו"א לא חזר בו לגבי שאר המצוות שהזכיר,

וצ"ע, דזה מובן רק לצל"ח דדין כולכם הוא בכל המצוות דכתיב בהו ביאה, ובמתנות עניים לא כתיב כי אם שדך, אבל כבר אידחו דברי הצל"ח האלו, גם בחזו"א עצמו, וא"כ קשה מה הסברא לחלק ולומר שלמצוות אלו סגי בביאת מקצת, ולתרו"מ ושמ"ט ויובל בעי ביאת כולם. ומאי שנא. וב"ה יגעתי ומצאתי בחינוך מצוה רטז מצות פאה שכתב "ונוהגת מן התורה בזכרים ונקבות בין בישראל בין בכהן ולוי, ובארץ ישראל דוקא, ובזמן שישראל שם, כתרומה ומעשרות כדעת הרמב"ם זכרוננו לברכה שאמר כי תרומה ומעשרות אינן נוהגין אלא בארץ ובזמן שישראל שם דוקא", והמציין ציין להלי' תרומות סוף פ"א שכתב דרבנן כי עלו רק מקצתן.

ונראה שהחינוך למד דין זה בפאה מהרמב"ם הלי' מתנות עניים פ"א הי"ד שכתב "כל מתנות עניים האלו אינן נוהגות מן התורה אלא בארץ ישראל כתרומות וכמעשרות".

אמנם במנחת חינוך שם כתב על זה שצ"ע ברמב"ם ובכל סוגיא זו, דנראה ברמב"ם דרק חלה ותרומה וממילא מעשרות שיש דין ביאת כולם אינן דאורייתא, אבל בעלמא עזרא קידש לשעתו ולעתיד לבוא, וציין לצל"ח ברכות. וכתב המנחת חינוך דלפי זה לשון הרמב"ם כתרומות ומעשרות לאו דווקא, וסיים "וצ"ע הרבה בסוגיא זו".

צח. שם בספרי איתא לגבי חיוב תלמוד מיד של מצוות שאין חיובן אלא "משכבשו וישבו כגון לקט שכחה ופיאה ומעשרות ותרומה שמטים ויובלות, מניין, תלמוד לומר והיה אם שמע תשמעו אל מצותי, להוסיף עליהם מצות אחרות".



השמיטה, אף דבעי קדושה של כיבוש וחלוקה לא בעי קדושה של ביאת כולם.<sup>פ</sup>

**ולגבי איסור ערלה** כבר הבאנו לעיל אות ו דבפשטות משמעות הראשונים דלא תלי בכיבוש, ונוהג תמיד, כמלבושי יו"ט, וכפי שצידד בתחילה בחזו"א, דלא כשאגת אריה ומסקנת החזו"א. ולפי המלבושי יו"ט קדושת עזרא לא נפק"מ מידי לדין ערלה, וכן נראה מסתימת הרמב"ם, וכן דייקנו לקמן אות יד בדברי ספר החינוך.

**ומ"מ כלאי זרעים וכלאי הכרם** שכתוב בהם 'שדך', 'כרמך' בפשטות בעינן כיבוש וחלוקה, דומיא דשמיטה שכתוב 'שדך', וכן הדין בביכורים, שמפורש בה ירושה וישיבה, כדאיתא בקידושין. ולפי זה יש מקום להניי קמאי דלעיל לפרש ברמב"ם דעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא הכוונה לענין כלאים וביכורים.

**ט. ביאור דברי הרמב"ם דקדושת עזרא לשעתה ולעתיד לבוא הכוונה לתרו"מ אף בזמן הגלות**

**אמנם לצל"ח ומנחת חינוך וגר"ח ומלבושי יו"ט** דעזרא קידש לעולם מהתורה

ואכתי פשיטא ליה דלרמב"ם קדושה שניה לעולם דאורייתא לגבי מצוות אחרות, אלא דמתנות עניים כמעשרות דילפינן מתרומה דבעי כולכם, דכולם בענין אחד.

**ולא** פירש לן מרן החזו"א זצ"ל איזה ענין אחד יש לתרו"מ ומתנות עניים. ואין לומר דמסברא כל מצוות הארץ שעניינם נתינות מתנובת השדה, תלויות בדין כולכם, דהרי כתב החזו"א דמשמע דביכורים נהגה מדאורייתא בבית שני.

**ולענ"ד** לפי מה דפירשנו לעיל דתרו"מ ילפי משביעית דבעי ירושה וישיבה כי כולן תלויות באותו מנין של שבע שנים, כך יש לפרש דמעשרות ושמיטה ילפי מתרומה דבעי ירושה וישיבה של ביאת כולם, דכולן תלויות באותו מנין של שבע שנים. וכן הבאנו בח"א אות יב שהקדן אורה הוכיח ממה דפשוט בירושלמי שאם מעשרות דרבנן בזמן הזה ה"ה שביעית, דשניהם תלויים באותה קדושת כיבוש. ולפיכך מסברא גם מתנות עניים שאינן נוהגות בשמיטה, כמו שאין תרו"מ נוהגות בשנה זו,<sup>צ</sup> תלויות במנין השנים ובעי ביאת כולם, משא"כ שאר מצוות שאינן תלויות במנין

צט. בתוס' ב"ק כח. כתבו דפטור הפקר ממעשרות ילפינן משביעית. וכן הוא ברא"ש ריש פ"ו דפאה. ושם הביא מכילתא פרשת משפטים דבשמיטה דורשים 'ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה' שאדם אוכל כחיה בלי לעשר. וכן הובא ברש"י שם בפרשה, וסיים "מכאן אמרו אין מעשר בשביעית". ובחזו"א שהוזכר באות ג דייק ממנו וכתב "ומשמע דלא משום הפקר", וכדהבאנו שם ממנו דלרבי דבזמן דאין יובל אין שביעית מ"מ מנו שביעית כדי שינהגו מעשרות כל שש שנים, וביאר שם דלא נהגו תרו"מ מהתורה בשביעית. ולענ"ד בפשטות מדרשה זו נלמד דגם לא נהגו מתנות עניים, דחיה אוכלת בלא הפרשתן.

ק. אמנם פירוש זה כוחו יפה רק למפרשים שדין כולכם דין בקדושת ירושה, דלא כחזו"א, כדכתבנו באות יד.

"חייב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית שהרי אינה ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הרי הוא מקודש היום ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו הלכות תרומה". ומבואר להדיא דעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא לגבי תרו"מ ושביעית.

**וכן** במקורות וציונים בהל' תרומות ציין למשנה עדויות פ"ח מ"ו לגבי קדושת המקדש וירושלים דתנן "שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא", והרמב"ם כתב בפירושו שבקדושת המקדש של שלמה הכל מודים שקדשה לעתיד לבוא, "אבל קדושת שאר ארץ ישראל יש בו מחלוקת ואנו סומכין בזה על קדושת עזרא, והוא קדושה שניה, ולדברי הכל שקדושה שניה - והיא כל מה שהחזיקו בו עולי בבל, קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא". והנה המחלוקת שהזכיר בקדושה ראשונה בשאר ארץ ישראל מפורש בגמ' לגבי תרו"מ, וא"כ גם מה שכתב שאנו סומכים על קדושה שניה של עזרא שהיא גם לעתיד לבוא, נמי על תרו"מ קאי.

**והנה** הכסף משנה שם בהל' בית הבחירה הקשה "איני יודע מה כח חזקה גדול

לכמה מצוות, לכאורה זה כדרשת ר' יוסי דשתי ירושות יש, וא"כ קשה שהרי מודו דלא הוו ירושה לתרו"מ, ואיך קרי לה ירושה שניה, דבכל מקום חז"ל אמרו לשון זה על קדושה לתרו"מ. ובפרט למאי דפשוט בצל"ח ומנחת חינוך וגר"ח דלא קדשי אף לשמיטה ויובל.<sup>פ</sup> ולרדב"ז שקידש לעולם מסברת קדושת פה<sup>פ</sup>, לא קשה, וצ"ע.

**והנה** מקור סברא זו של הצל"ח ודעימיה שקדושת עזרא דאורייתא לשעתה ולעתיד לבוא לענין מצוות אחרות הוא בב"י יו"ד שלא, דכתב כעין זה בתחילת דבריו כדהבאנו לעיל ח"א אות יב, ליישב קושיית הראב"ד איך כתב הרמב"ם בהל' תרומות דתרומה מדרבנן בזמן עזרא, הרי בעצמו כתב שם דעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא.

**אמנם** בפשטות הרמב"ם קאי על מצוות תרומה, דבהלכות אלו עסקינן, וכן שם המשיך הב"י וכתב "ואם תמצי לומר דלענין תרומות ומעשרות נמי קאמר, כדמוכח סיפא דמילתיה שכתב והניחו אותם המקומות שהחזיקו עולי מצרים וכו' ולא פטרום מן התרומה ומעשרות" וכו', ומבואר בב"י דנקט במסקנתו שמוכח ברמב"ם דעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא גם לגבי תרומה, ומבואר דאין כוונת הרמב"ם כצל"ח ודעימיה.

**וכן** מפורש ברמב"ם הל' בית הבחירה סוף פ"ו דכוונת הרמב"ם שעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא לגבי תרו"מ, דכתב

קא. ובמלבושי יו"ט שם מבואר דלא דייק ברמב"ם דלא הוי ירושה לשביעית, ודבריו צ"ע.

קב. כדהבאנו בח"א אות יב.

לעולם" וכו' כך מפורש דברי הרמב"ם, והוא אמת". ומבואר דכל קדושה זו שקידש עזרא לשעתה ולעתיד לבוא היינו תקנת ב"ד מדרבנן.

**ונמצא** כוונת הרמב"ם שקדושת עזרא לא היתה מכוח כיבוש כי לא באו רוב ישראל וביאת מקצת לאו בדין כיבוש רבים המקדשת, ולכן עזרא קידש מכוח חזקה בלבד, דהיינו שהמחזיקים בארץ קבלו עליהם, והיתה קדושה רק מדרבנן, וקבלתם לשמור תרומות ומעשרות ושביעית היא לעולם, אף אחר החורבן ובזמננו.

מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה גם כן משנלקחה הארץ מידנו בטלה חזקה. ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש וכי לא היה שם חזקה, אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש וצל"ע.<sup>קד</sup>

**ובחידושי מהרי"ח** בעדויות תירץ "אבל נראה שכוונת הרמב"ם הוא כך, דבשלמא אם היה בימי עזרא ע"י כיבוש אז היה באמת כיבוש מבטל, אבל לא היה בימי עזרא כי אם חזקה בעלמא" וכו' <sup>קד</sup> "ואפ"ה קידש עזרא, א"כ מי יכול לבטל דברי עזרא, הלא אין ב"ד יכול לבטל כו' וא"כ נשאר כך

קג. בתוס' יו"ט בעדויות תירץ דכיבוש נכרי מבטל כיבוש ישראל, משא"כ בחזקה שהחזיקו ברישיון שניתן להם מיד מלך פרס לא אתי כיבוש ומבטל ליה. והקשה בחידושי מהרי"ח הרי מלך פרס בא לידו ע"י כיבוש. וברש"ש יישב קושיית הכסף משנה דכוונת הרמב"ם דגם היום אם ישראל קנה קרקע ברישיון השלטון היא דומיא דחזקת עזרא וחייב מהתורה. ולענ"ד קשה, דלדבריו אם קנה תבואה מגוי והמירוח ביד ישראל פטור, דלא גדל בארץ, ודוחק, ואין הדין כן. ועוד קשה, הרי לא עדיף מכיבוש יחיד. ובתוס' יו"ט הקשה על עצמו שגם קדושה ראשונה היתה ע"י נתינה שנתן לנו הקב"ה, ואיך בטלה, ותירץ שבטלה ע"י נביאים שנבאו החורבן, משא"כ בית שני היתה נבואה שכורש יתן, ולא מצינו נבואה מפורשת שייחבר, ולפי זה לא קשה הא דפרס נמי ע"י כיבוש, דחזקה היינו עפ"י נבואה. אמנם ליכא למימר דע"י נבואה לבד חשיב ירושה, דמפורש בש"ס דהקדושה רק בגבולות כיבוש עולי בבל, ולא בגבולות שניתנו בנבואה, דהם קבלו רשות על יותר ולא עלו כולן. ועל כרחק דחזקת עזרא נמי הוי כעין כיבוש. אלא צ"ל דקדושה ראשונה ע"י נבואה וכיבוש, וכן ביטולה, משא"כ קדושה שניה ע"י נבואה וחזקה, ואף דבטלה החזקה לא היתה זה בנבואה ולכן לא בטלה הירושה. וכן נראה בתפארת ישראל. ומ"מ קשה, דהרמב"ם חילק דקדושה ראשונה בכיבוש וקדושה שניה אינה בכיבוש אלא בחזקה, ולאמור החילוק הוא דראשונה ביטולה בנבואה ושניה לא, והעיקר חסר מן הספר. ובחידושי מהרי"ח גם הקשה שכמה וכמה נבואות יש על ד' גלויות.

ובמנחת חינוך (רפד אות כג) הביא הכסף משנה שהתקשה בדברי הרמב"ם מדוע קדושה שניה של חזקה יותר מראשונה של כיבוש ואינה בטילה, וכתב "ואם כי הכסף משנה כתב דאין דבריו מובנים, וגם דברי התוספות יו"ט אין מספיקין כל צרכן, מ"מ בשביל חסרון ידיעתנו בדברי רבינו הגדול לא נניח מלפלפל בדבריו, כי בודאי דבריו מיוסדים על אדני פז למי שיזכה לעמוד על כוונתו".

קד. שם פירש דלא חשיב כיבוש כי היו שם רק ע"י מס, אמנם בבבלי מבואר דאין זה חיסרון, וברמב"ם פירש משום שהיתה רק ביאת מקצת ולא ביאת כולם.

וערלה מדרבנן בזמן הזה, ולמד בדבריו שהם אף לדעת הרמב"ם, והקשה עליו דהרמב"ם סובר דערלה מהתורה כדאמרן, וכן הביא מסתימת הרמב"ם הל' כלאים פ"א ה"א שכתב "הזורע שני מיני זרעים כאחד בארץ ישראל לוקה שני שדך לא תזרע כלאים", דאף כלאים מהתורה בזמן הזה, דלא כתרו"מ. ובסוף הסיק דעזרא קידש אף לתרו"מ לעולם, וכן לכלאים, אלא דפטורים מתרו"מ מהתורה כל זמן שאין כולם, וזה כדרך הב"י.<sup>ק</sup>

וכן במלבושי יו"ט סי' ד כתב דרק לרמב"ם כלאים בזמן הזה מהתורה כי קדושה שניה קדשה לשאר דברים מהתורה לעולם. אבל לתוס' כלאים היום מדרבנן כי בטלה קדושה שניה, ובכלאים כתיב שדך ולכן החיוב תלוי בכיבוש וחלוקה.<sup>ק</sup> וכן ראיתי מביאים סברא זו בשם שו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' קצג, דדין כלאים מדרבנן למ"ד דבטלה קדושת הארץ, ולרמב"ם דקדשה לעתיד לבוא מהתורה. וכן מפורש גם בר"ש ערלה שהבאנו באות ו דלמ"ד תרומה בזמן הזה מדרבנן, כלאים מדרבנן, וכן ראיתי ברשב"א ביצה ג.:

וזה כפי שהבאנו מהמהרי"ט ב"ח רש"ס הגר"א וקרן אורה, דלרמב"ם קדושת עזרא מדרבנן.

וכן הבאנו לעיל מהתורה תמימה להכריח דאין כוונת הרמב"ם דעזרא קידש לעולם מהתורה, דהרמב"ם דריש אשר ירשו אבותיך וירשתה לעתיד לבוא כר"א, ומבואר דלא סבר דירושת עזרא ירושה אחרונה.

ומכל זה מבואר דלרמב"ם אין מצוות שדאורייתא בזמן הזה מחמת קדושת עזרא, דהא דעזרא קידש לשעתה ולעתיד לבוא היינו לתרו"מ ושמיטה ויובל ומתנות עניים מדרבנן, ואין דורשים אשר ירשו אבותיך וירשתה ללמד שירושת עזרא מהתורה לעולם, אלא דורשים שירושת שניה רק לעתיד לבוא.

ולפי זה יוצא שבפשטות לרמב"ם כלאים בזמן הזה מדרבנן, כדעת תוס' יבמות והר"ש בערלה. וצ"ע.

י. האם איסור כלאים תלוי בקדושת ירושה באבן האזל הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז ס"ק ב הביא המשנה למלך דכתב דכלאים

קה. באבן האזל דייק לשון הרמב"ם בהל' בית הבחירה "וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שבארנו בהלכות תרומה", וכן לשונו בסוף הל' שמיטה ויובל "בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשר" דנתחייבו מהתורה במעשר מצד הקדושה, אלא שחסר רק בתנאי החיוב של כולם. ותימה דלשון זה שהתחייבו במעשר בימי עזרא הוא בהירושלמי, ושם שאלו במה נתחייבו, ורק לריב"ח אמרו מדברי תורה, ואילו לר"א מאליהם קבלו עליהם, דהיינו מדרבנן, וכדהביא בעצמו מהרמב"ם בסוף פ"ק דהל' תרומה שבימי עזרא היתה ביאת מקצת "ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שה"ה במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם" וכו'. קו. ובכל זאת כתב דגם היום ספקו אסור, דלא חילקו רבנן בזה להקל, כסברת החזו"א שהבאנו לעיל אות ו.

אבתרייהו דאתקפתא רבה דרבנן אלו, לפי המהרי"ט הגר"א וכל דעימיה דהוכיחו בדעת הרמב"ם דעזרא לא קידש כלל מהתורה לתרו"מ, אלא קידש לתרו"מ לשעתה ולעתיד מדרבנן בלבד. ואיך כלאים דאורייתא בזמן הזה.

**זאת אשיב אל ליבי, דהנה לשון הטור יו"ד סי' רצו "כלאי הכרם בארץ ישראל אסור מן התורה לזורען ולקיימן, ואסור ליהנות מפרי היוצא מהם, ובחוצה לארץ אסורים מדרבנן הילכך ספיקו בארץ ישראל אסור ובחוצה לארץ מותר."** וכו'. ומבואר דכלאים מהתורה גם בזמן הזה.

**והנה** זה תמוה, הרי לטור קדושה שניה בטלה, כספר התרומה, ואיה כל דברי תוס' והר"ש והרשב"א שכלאים כתרומה ורק מדרבנן בזמן הזה שבטלה קדושת הארץ. על כן אוחיל שבפתרון הקושי בטור ימצא מזור אף לרמב"ם. ושם כרמך דכלאים דומיא דכי תבואו אל הארץ דערלה, דשניהם רק מלמדים שבארץ, אבל לא כיבוש וחלוקה, ורק בשמיטה דכתיב כי תבואו ללמד שנוהג בארץ וגם שדך, אז דורשים דרך אחר כיבוש וחלוקה.

**עד שמצאתי את שאהבה נפשי, אחזתיו ולא ארפנו, בספר תורת הארץ ח"ב פ"א ס"ק מ"ב** הביא משאילת דוד דערלה וכלאים אינם תלויים בירושה ונוהגים מהתורה בכל תחום עולי מצרים. וכן הוכיח שם ס"ק לט בדעת הריטב"א ביבמות. ועיינתי שם, ולא הוקשה לו קושיית תוס' והר"ש והרשב"א איך חבילי תלתן של כלאים שהתערבו באחרות לא בטלי בזמן הזה כשאר איסורי דרבנן, ואדרבא פירש שם שכולם יידלקו

**והנה** בארנו שיטת החזו"א ברמב"ם דכולכם בתרו"מ תנאי, ולקמן אות יד יתבאר דמודי מיהת בחלה דכולכם דין בקדושה, ועזרא קידש מהתורה בבית שני לכל מלבד חלה, ולגבי יובל ובתי ערי חומה קידש רק לזמן הירושה, ולא לעתיד, ואילו לשאר דברים קידש גם לעתיד, דחזקה כקדושת פה. ונמצא דלא כר"א ולא כר' יוסי.

**ונראה** דהחזו"א נכנס לכל דוחק זה ולא קיבל דברי הגר"א כי התקשה בדבריו בשביעית סי' ו ס"ק א וכתב עליו "ובל' רבנו משמע קצת דקדושה שני" היא מדרבנן לגמרי, אבל בר"מ ל"מ כן, אלא דוקא תרומ"ע דרבנן, אבל שאר חובת קרקע נדהיינו לקט ושכחה ופאה וכלאים וספק ערלה וביכורים דהזכיר שם לעיל נהוג מה"ת".

**וניחזי** אנן הרי במתנות עניים בעצמו חזר בו דינים כתרו"מ, וכן לגבי ערלה בעצמו הביא צד ללמוד דנוהגת מכניסת ישראל לארץ מהתורה לעולם ולא תלי בכיבוש, ולא נשאר אלא ביכורים וכלאים. ובביכורים ניתן לפרש דקדושת עזרא קדשי לביכורים דאינם בדין כולכם, ובטלי בחורבן.

**ולכאורה** נמצא דעיקר ראייתו דלא כהמהרי"ט והגר"א מכלאים, דמשמע מהרמב"ם שכלאים מהתורה גם בזמן הזה, ועל כרחך דעזרא קידש מהתורה לשעתה ולעתיד. וכן כתב בהל' כלאים סי' א ס"ק ה דדין כלאים תלי במחלוקת הפוסקים אם קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא או לא.

**ואשתומם** על הדבר. ורבות יסרוני כליותי על משכבי בלילות, מה נענה

בדין כיבוש וחלוקה, דלפירוש ראשון שלמדנו מדגנן וזרעך ה"ה בכלאים, ולפירוש שני הוצרך לכתוב שנלמד משביעית כי אין ללמוד משדך דלא כתיב אחר ביאת הארץ. וראיתי בספרי בהר שגם הראב"ד והר"ש כתבו שני פירושים אלו, והעיר בני יוסף ידידיה נ"י דלפי זה תוס' יבמות והר"ש ערלה והרשב"א ביצה נקטו כפירוש ראשון, והטור והריטב"א וכן נראה דגם הרמב"ם, כפירוש אחרון.

**ולכאורה** ראה לדבריו מדתניא בקידושין לח. ר"ש בן יוחי אומר שלש מצות נצטו ישראל בכניסתן לארץ ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ, והיינו חדש כלאים וערלה, ומבואר שם דשלוש אלו לא תלי בכיבוש וחלוקה. אמנם במלבושי יו"ט כתב דברייתא דרשב"י דחיוב כלאים מיד כחדש וערלה רק לשיטתו שכלאים נלמד מק"ו מחדש שאסור בכל מקום, משא"כ לחולקים על הק"ו חיוב כלאים רק מכיבוש וחלוקה, כדברי תוס' יבמות, דכתיב שדך.

**והנה** ראיתי בחזו"א ערלה סי' א ס"ק יא דלא פסיקא ליה דבר זה, דשם ד"ה "יש לעי" חקר מתי נתחייבו בערלה כלאים ומתנות עניים, וכתב דמשמעות הגמ' דמסברא מחייבין מצוות הארץ תיכף בכניסתן לארץ מלבד היכי דדרשינן דלאחר כיבוש וחלוקה, אלא דהזכיר רש"י דדורשים

ולא סגי להוליק הנאה לים המלח כי כן הדין "כשיש שם גופו של איסור והוא איסור דאורייתא", אע"פ שבסוגיין דשם פסק דתרומה בזמן הזה מדרבנן, ושם בגמ' פירש "לפי שבטלה קדושת ה[ארץ]".

**ושם** כתב על דברי המלבושי יו"ט דכלאים כתיב ביה שדך לפיכך תלי בירושה, "והנה בתו"כ פ' בהר דרשינן שדך דכתיב גבי שביעית עד שיכיר כאו"א שדהו, ובספרי ח"א פ"ז אות כ"ג כתבתי דמסתבר לומר דדווקא התם דכתיב שם בהאי ענינא קודם, כי תבואו אל הארץ, מסתמא שדך דכתיב אח"כ בא להורות על התחלת חיוב דבר זה, דלא נתחייבו עד לאחר כיבוש וחילוק שכאו"א מכיר את שדהו, וכן משמע מסדר הדרשות בתו"כ שם פ' וכן מצינו ביומא יב. בנגעי בתים פ', אבל שדך דכתיב גבי כלאים דלא כתיב קודם בהאי ענינא כי תבאו אל הארץ מסתבר לומר דלא בא להורות על זמן התחלת חיובם, רק בא למעט חו"ל כדאמרינן בקידושין הנז", והיינו דבקידושין לח. רק דרשו משדך לא תזרע כלאים "ההוא למעוטי זרעים שבח"ל", ולא דרשו עד שיהיה כיבוש וחלוקה כדדרשו בספרי וביומא. וברוך שכיוונתי.

**ושם** העיר דהנידון תלוי בשני פירושי רש"י שהבאנו באות ג מנין שתרו"מ תלויים

קז. שקודם דרשו כי תבואו אל הארץ אשר אני נתן לכם דהיינו ארץ המיוחדת, ואח"כ דרשו שדך אחר כיבוש וחלוקה.

קח. שכתוב כי תבואו אל ארץ כנען אשר אני נתן לכם לאחזה, ותניא שם בגמ' "לאחזה, עד שיכבשו אותה, כבשו אותה ולא חלקוה לשבטים" וכו' "חלקו לבית אבות ואין כל אחד מכיר את שלו מניין ת"ל אשר לו הבית, מי שמיוחד לו הבית, יצא אלו שאין מיוחדין לו".

בירושה כלל וחייבים תמיד, אף דליתא קדושת ירושה בזמן הזה.

**אמנם במלבושי יו"ט** הביא ראייה דלא התחייבו בכלאים לפני כיבוש וחלוקה מדתניא בספרי בהר "נמצאת אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו בחלה ובערלה ובחדש", ולא תניא כלאים.

**ובתורת הארץ דחה** דשם גם תניא "לארבע עשרה שנה נתחייבו במעשרות" ושוב לא תניא כלאים, וליכא למידק מיד.<sup>ק</sup>

**וכן ראיתי בדרך** אמונה ריש הלכות כלאים בביאור הלכה ד"ה 'בארץ ישראל' דהביא ספר ישועות מלכו שדעתו נוטה

זרעך עד שחלקו ולפי זה ה"ה שדך וקצירך. אבל שם ד"ה "והנה" כתב "והנה לר"ש נתחייבו בג' מצוות הללו תיכף בכניסתן, אבל לר' ישמעאל לעיל לו. לא נתחייבו בחדש עד לאחר ירושה ושיבה, אבל ערלה וכלאים נתחייבו תיכף בכניסתן", ומבואר אף לחולקים על רשב"י וסוברים דשלוש אלו נוהגים רק בארץ, מ"מ ערלה וכלאים נהגו מיד. ובפשטות זה כאידך רש"י דאין לומדים שתרומ"מ אחר כיבוש מדגן וזרעך.

**ולפי זה פשוט** דכלאים לא תלי בכיבוש, ולכן למאי דברירנא באות ו דהראשונים סברי כיסוד המלבושי יו"ט והקרן אורה, כלאים כערלה ושניהם לא תלי

קט. ושם כתב "ויותר י"ל דהשמיט כלאים בתחילה משום דלא חשב רק הדברים דכתיב בהו ביאה ואעפ"כ נתחייבו בהם מיד לאפוקי ממאן דסובר בקידושין דכ"מ דכתיב ביאה לאחר ירושה ושיבה משמע. ואף דבחלה לכ"ע נתחייבו בה מיד מ"מ כיוון דנזכר בה ביאה חשב אותה, אבל כלאים דלא כתיב בהו ביאה כלל פשיטא דנהגה מיד בביאתן לארץ. וסברתו צריך לי עיון, בפרט למאי דאתברר שגם בערלה מודה ר' ישמעאל שהתחייבו מיד.

עוד הביא מי שהעיר מירושלמי תענית פ"ד ה"ה שעם ישראל עסקו בהל' חלה וערלה כשהמרגלים חזרו מתור הארץ, "אמרו להן לארץ אין אתם נכנסין ואתם עסוקין בהלכות חלה וערלה, מיד ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו". וקשה מדוע לא עסקו גם בהל' כלאים. ותירץ דלא הזכירו רק המפורש בהם ביאת הארץ, שעל זה אמרו להם שאינכם נכנסים, ובכו. ושוב סברתו צריך לי עיון, אמנם מודינא דשאני מכולם כלאים דלא כתיב ביה ביאה, אלא דצריך תלמוד מאי נפק"מ. והנה ראיתי בחזו"א ערלה סי' א ס"ק יא בד"ה "ל"ח א'" מבואר דמסברא כלאים דלא כתיב ביה ביאה כערלה וחדש שפיר נהג קדם שנכנסו לארץ בהני דזבני מתגרי עכו"ם, וכתב דלרשב"י דיליף ק"ו מחדש לא עדיף מחדש. ומבואר דלהלכה דלא כרשב"י כלאים נהג מיד במה שהביאו תגרים מהארץ עוד לפני שישאל נכנסו ונבאות טז פירשנו סברא לדבר. והנה החזו"א הביא פירוש רש"י שנהגו ג' מצוות אלו כשנכנסו לארץ שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו ולא נטעו, והקשה דבלא זה חדש וערלה כתיב כי תבואו. ואולי לרש"י אין הק"ו מאחר חיוב כלאים, ולכן כתב כן לפרש לגבי כלאים שלא דווקא, דנהג אף לפני שנכנסו, אלא דעיקר הנפק"מ היה כשנכנסו לארץ.

ולפי זה פשוט דלא תניא בספרי בהדי הני דאחייבו משעברו ישראל את הירדן, וכן מיושב דבני ישראל לא עסקו אלא בהל' חלה וערלה השייכים בכניסתן לארץ, משא"כ כלאים נהג מקודם [וירושלמי זה כר' ישמעאל דחיוב חדש רק אחר כיבוש וחלוקה].

מהתורה, שלכן אמרו בגמ' ספיקן אסור. ואני ראיתי עוד סתמא דגמ' מכות כא: א"ר ינאי בחבורה נמנו וגמרו החופה בכלאים לוקה, וכן הוא בירושלמי כלאים פ"ח אמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי המחפה בכלאים לוקה. וכן שם פ"ז ה"ד תנן "האנס שזרע את הכרם" וכו' "מאימתי הוא נקרא אנס משישקע" ואמרו בגמ' "אמר ר' אחא נשתקעו הבעלים ולא נתיאשו הבעלים איסורו דבר תורה" וכו', ופירש הגר"ח ק משישקעו וישתכחו שם הבעלים הראשון ואז נחשב כשלו. ודוחק להעמיד כל הסוגיות רק למ"ד קדושה שניה קדשה לעתיד, אלא משמע דלא תלי בקדושת ירושה כלל.

**והנה מצאתי ברמב"ם במשניות** [בתרגום החדש] סוף ערלה דתנן החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה הלכה והכלאים מדברי סופרים, ופירש "אסור מן התורה בכל מקום שנ' ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו, ולא תלה את זה בארץ פ", אבל ערלה וכלאי הכרם אינן אסורין מן התורה אלא בארץ ישראל לפי שהן תלוין בארץ, שהרי אמר ד' בערלה כי תבואו אל הארץ ונטעתם וערלתם, ובכלאי הכרם אמר לא תזרע כרמך כלאים, והכוונה על כרם שיהיה לו בארץ ישראל כמו שנ' שדך לא תזרע כרמך לא תזמור וזה אינו אלא בארץ

קדושת יהושע לא בטלה רק לענין תרו"מ ושביעית, ולא לשאר קדושת הארץ. ועיינתי בפנים, שם הוכיח ככפתור ופרח ומלבושי יו"ט דיש מצוות דנהגי בארץ אף אחר שבטלה קדושת יהושע [והתקשה בגדר הדבר], וכתב לפרש בזה הא דמדוייק ברמב"ם דערלה וכלאים מהתורה.

**ולאחר הראה ד' לנו כל זאת,** אדכרינן לקרן אורה שהבאנו סוף אות ה דכתב דערלה וכלאים שאיסורן היה קודם כיבוש וחילוק לא תלי בקדושת ירושה ונוהגים לעולם. ושם תמהנו איך כתב כן בכלאים, ולאמור הן הן הדברים, והקרן אור הקדים רפואה למכה, וכן צריך לנקוט למהרי"ט פ' ורש"ס וגר"א ק"א וכל דעימיה דביררו והוכיחו בדעת הרמב"ם דעזרא לא קידש לשעתה ולעתיד מהתורה, דמ"מ דין כלאים נהג לפני כיבוש וחילוקה כערלה, ולכן לא תלי בכיבוש ומדאורייתא גם היום.

**עוד כתב הקרן אורה** "וכן משמע פשטי' דמשניות דכלאים ופשטי' דסוגית הש"ס בקדושין דבארץ ישראל דבר תורה היא גם בזמן הזה". ואולי כוונתו דבגמ' קידושין הקשו איך לוקה על כלאים בחו"ל הכתיב שדך, ולא הקשו שבזמן הזה [ותרצו דמיירי בהרכבה]. וכן במאירי קידושין לט. פשוט שגם היום ערלה וכלאים בארץ

קי. וכן ראיתי בחידושי המהרי"ט לקידושין לו: משמע ממנו דאף למ"ד תרומה דרבנן בזמן הזה ערלה וכלאים דאורייתא, ואכמ"ל.

קיא. ואכן סתימת השו"ע יו"ד ריש סי' רצו וריש סי' רצו שהזרע כלאים לוקה. ובגר"א שתיק ליה, אף דסבר קדושת הארץ בטלה, ומבואר דאינו ענין זה לזה.

קיב. אף דריש הפרשה כתיב כי תבואו, הרי בלאו זה כתיב בכל מושבותיכם.



כתרו"מ, או שמא בזמן בית שני נהג מהתורה. והנה לסברת הקרן אורה לעיל ברמב"ם כל דין שתלוי בכיבוש נהג רק מדרבנן בבית שני, דבעי ביאת כולם כתרו"מ, אמנם פשטות הרמב"ם כדכתבו שאר מפרשים דרק מצוות שיש בהן דין ביאת כולם היו מדרבנן, ופירשנו דמלבד חלה רק מצוות התלויות במנין שנות תרו"מ ושמיטה בדין ביאת כולם, משא"כ שאר מצוות התלויות בכיבוש וחלוקה די בביתא מקצת, וכן נראה בגר"ח וחזו"א.

**ובקרן** אורה לסברתו הקשה דיוצא לרמב"ם דכל ביכורים בבית שני רק מדרבנן, והקשה דבגמ' גיטין מז: מבואר דיש ביכורים דחייבו מדרבנן מפני תיקון העולם, ויש שחייבים מהתורה, וכן משמע דרק בסוריא ועבר הירדן ביכורים מדרבנן משא"כ בארץ.

**וכן** נראה מלשון הרמב"ם הל' בכורים פ"ב ה"א "מצות עשה להביא בכורים למקדש, ואין נוהגין אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד שני' ראשית בכורי אדמתך תביא בית ד' אלוקיך. מביאין בכורים מדבריהם מערי סיחון ועוג ומסוריא".

**וכן** עיינתי בספר החינוך פר' כי תבוא מצוה תרו ולא כתב אלא דנוהג בא"י בזמן הבית, ולא כתב בזמן שישראל שם, כמו שכתב בתרו"מ ומתנות עניים.

ישראל". ושם בסוף כתב "ולוקין על כלאי זרעים בארץ ישראל מן התורה". ובפשטות מבואר דכרמך דכלאים ככי תבואו דערלה, ושניהם רק מלמדים שמצוות אלו רק בארץ, ואין שדך דכלאים מלמד דתלי בכיבוש וחלוקה. ומשמע כקרן אורה.

**ונמצא דכל** קושייתו דהחזו"א נגד פירוש הגר"א ברמב"ם ממה שמצינו בערלה וכלאים דנוהגים מהתורה, הוא רק לשיטתו דאולי אליבא דשאגת אריה, שכל מצוות הארץ תלויות בקדושת ירושה. אבל ליסוד הקרן אורה ומלבושי יו"ט דמאי דנהג לפני כיבוש וחלוקה נוהג תמיד ק"י, אין כאן קושיא. ק"י

**ונמצא דנחלקו הראשונים בדין כלאים,** לתוס' ור"ש ורשב"א חייבו תלוי בקדושת ירושה של כיבוש וחלוקה, ומהתורה בזמן הזה רק למ"ד קדושת הארץ לא בטלה, ולריטב"א וטור אין חיובו תלוי בקדושת ירושה, אלא נמשך תמיד, כערלה, וכן פשטות הסוגיות, וכן נראה דעת הרמב"ם, ולכן מיושב שפסק דכלאים היום מהתורה, אף שננקוט כמהרי"ט ודעימיה כפשטות משמעות דבריו, שעזרא לא קידש לעתיד מהתורה, וקדושת ירושת הארץ בטלה.

**יא. דין ביכורים לרמב"ם בזמן בית שני ואכתי צ"ע** לרמב"ם האם גם בזמן בית שני דין ביכורים נהג רק מדרבנן,

קיג. מלבד חלה.

קיד. בתורת הארץ אחר שפירש חידושו דאין כלאים תלוי בירושת הארץ, כתב שאין נראה לפרש כן לרמב"ם, דא"כ למאי קידש עזרא לעתיד לבוא. ולמהרי"ט וגר"א וכל דעימיה ודאי הן הן הדברים, וכדאמרן.

**אלא דצ"ע** אם מצוות ביכורים נוהגת בשביעית, דלכאורה לא נוהגת, וכדין תרו"מ ומתנות עניים, ואם כן מצוה זו גופא תלויה במנין השנים ונמצאת תלויה בקדושת ביאת כולכם.

**וראיתי** במנחת חינוך בדין ביכורים מצווה צא שדייק מסתימת הרמב"ם והחינוך דלא חילקו בביכורים בין שנה לשנה, דנוהגת אף בשביעית. והביא כן גם מרש"י שם בפרשת משפטים כג יט שכתב "ראשית בכורי אדמתך. אף בשביעית חייבת בביכורים, לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך". ובפשטות כוונת רש"י דמ"מ הפירות ביכורי האדמה שלו, שאין האדמה הפקר בשביעית.

**אמנם** בגור אריה כתב "בודאי טעות סופר הוא, דאיך שייך דיהיה השביעית חייב בביכורים, שאיך קורא אני כאן "ועתה הבאתי ראשית פרי האדמה אשר נתת לי" (דברים כו, י), דהא לא לו נתן, ואיך שייך שחייב בביכורים".

**אבל** בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' רמז נשאל אם בשמיטה חייבים בביכורים, והשיב על פי רש"י זה דמביא וקורא.

**ובתורת** זרעים ביכורים פ"א מ"ו דחה קושיית הגור אריה על פי הרמב"ם

וכן בערוך השולחן העתיד סי' קלח סעי' ה הסתפק בדבר והסיק דדווקא חלה ותרומה נתרבו לדין כולכם ונהגו רק מדרבנן בבית שני משא"כ ביכורים, ודייק כן מהרמב"ם דלא הזכיר כאן שצריך ביאת כולם ונוהג רק מדרבנן, ומשמע דלא שייך זה אלא נוהג מדאורייתא ק"י.

וכן בספר המפתח ציון לספר כלי חמדה פ' כי תבוא עמ' רסג, שם הביא מי שכתב דמסתמא ביכורים בתרו"מ וחלה, דנקראו תרומה כדרשו 'ותרומת ידך' אלו ביכורים, ולכן בדין כולכם, ולפי זה לא היו מהתורה בבית שני, ושם חלק וכתב דסתימת הרמב"ם והנושאי כלים דהיו בפני הבית דאורייתא. והקשה דנילף תרומה מביכורים, ותירץ דלא לומדים תרומה מביכורים אלא מחלה כי ביכורים לאו מתנות כהנים סתם אלא מתנה לגבוה. ק"י.

וכן בתורת הארץ ח"ב פ"א ס"ק יט כתב בדעת הרמב"ם, דאם כולכם בתרו"מ לא מצד כי תבואו אלא מצד בבואכם אז ביכורים דאורייתא בבית שני.

**ומבואר** כמפורש בחזו"א דלרמב"ם יש מצוות התלויות בקדושת ירושה ולא בעי ביאת כולם. וצ"ל דהיינו מצוות שאינן תלויות במנין שנות שמיטה, והיינו ביכורים.

קטו. שם פירש הטעם כי בחלה כתיב בבואכם ובתרומה ומעשר כי תבואו, לשון רבים, משא"כ בביכורים כתיב כי תבוא לשון יחיד להורות שאין צריך ביאת כולם. וכבר העירו האחרונים דלא כתיב כי תבואו בתרו"מ, וגם אין לשון זה מלמד על דין כולכם, אלא דתרומה נמי כתיב בפרשת חלה ובדין בבואכם.

קטז. ולמאי דפירשנו בח"א אות י דבפרשת חלה כתיב תרומה, בלאו הכי לא קשה, דמפורש בתרומה דין ביאת כולם, כחלה.

בשביעית, ותרצו דקדושתה נלמדת ממאי דכתיב קודש הלולים והרי הוא כקודש שקורין עליו את ההלל, ופירשו בגר"ק ורוב המפרשים דהיינו ביכורים שמביא וקורא, ונוהג בשביעית. ופירושם זה דכוונת הירושלמי שרבעי כביכורים, מוכח, דבהמשך הקשו שרבעי יהיו חייבים בביעור, ותרצו דסבר כר"ש, והיינו כדתנן בביכורים פ"ב מ"ב דחלק על חכמים וסבר דביכורים פטורים מביעור. אח"כ ראיתי בהערות המנחת חינוך שציינו לאור שמח הל' מעשר שני פ"ט ה"ב שם הוכיח מהירושלמי כרש"י במשפטים, וברוך שכיוונתי. ק"ח

שם הי"ד, שפסק שהמוכר ללוקח פירות, שניהם פטורים מביכורים, דלמוכר אין פירות ולקונה אין הקרקע. ושם פסק דאם חזר המוכר וקנה הפירות חייב, כי יש לו פירות ויש לו קרקע. ולפי זה בשביעית שהקרקע שלו רק הפירות הפקר ובקדושת שביעית, אם הלך בעל השדה וזכה בפירות לאכילתו נתחייב בביכורים. ק"י

וכן מבואר בירושלמי לגבי רבעי שהבאנו לעיל אות ז, דהקשו שם לרבי לב"ש דסברי דבשביעית אין ביעור וחומש כי ילפינן תרי אלו ממעשר ואין מעשר בשביעית, מנלן דנוהג כלל קדושת רבעי

ק"ז. ביבמות עד. אמרו שיש בתרומה וביכורים מה שאין במעשר שני, שנוהגין בשאר שני שבוע. ופירש רש"י "תרומה וביכורים בשאר שני שבוע בכל שנות השמיטה, אבל מעשר שני אין נוהג בג' וכו'". ובהערות למנחת חינוך מצוה צא דייקו מלשונו דאין ביכורים בשמיטה. וכן מלשון המאירי שם "ונוהגין בכל שנה ושנה חוץ משנת השמיטה שאין אדם זורע בה". ולענ"ד מה שאמרו דנוהג בשאר שני שבוע ולא אמרו דנוהג כל שבע שנים היינו מפני התרומה דאינה נוהגת בשמיטה.

ק"ח. אלא דברירי הירושלמי צ"ע, דאם לרבי לב"ש שאין לומדים גדר רבעי ממעשר, לומדים שחייב בשביעית מביכורים, מדוע אמרו דר' יהודה למד פטור רבעי בחו"ל ממעשר ור"י בר' יהודה ור"א בר' שמעון למדו פטור רבעי בליתא כיבוש וחלוקה ממעשר, תיפוק ליה מביכורים. וכן יש להקשות על ערוך השולחן ורמב"ם שלומדים חיוב רבעי בשביעית מערלה, נימא מביכורים, ונפק"מ בזמן הזה.

וממה נפשך קשה, אם נימא דעדיף ללמוד רבעי מערלה ולא מביכורים, מדוע הוצרכו ללמוד חיוב רבעי בשביעית לב"ש מביכורים ולא מערלה.

ולענ"ד נראה פשוט בחז"ל דאין רבעי כגדר ביכורים [ובטעם הדבר שמא מפני שאינו מתנות כהונה] ופשוט דאם אינו כגדר מעשר, אז הוא כגדר ערלה, ואין למדים מביכורים רק דינים שלא מוזכרים בפרשת ערלה, כהבאת מקום וביעור לחכמים דר"ש. ולכן אם לא נלמד רבעי ממעשר פשוט דרבעי נוהג בכל זמן כערלה אף בליתא כיבוש וחלוקה, וכן אפילו בכל מקום, כהלכה בערלה. ובזה פליגי תנאי האם לומדים רבעי ממעשר וכיצד.

ורבי לב"ש קאמר דילפינן רבעי ממעשר, וממה שפטרו מחומש וביעור בשביעית נלמד דילפינן דלגמרי כגדר מעשר, ולפיכך הקשו ממה נפשך שלא ינהג בשביעית כלל, כמעשר, ותרצו דבפרשת רבעי כתיב קודש הלולים, כביכורים דאומרים עליהם שירה, וביכורים אינם בגדרי מעשר, דנהגי בשביעית, ולכן לב"ש אף רבעי אינו בגדר מעשר. אבל אין לומר שהוא כגדר ביכורים אלא חזר

ויובל, אבל ביכורים אינם תלויים במנין שנות שמיטה. ובפרט צ"ע בימי עזרא שלפי הרמב"ם כל המצוות התלויות במנין שנות שמיטה לא נהגו מהתורה כי תלויות בביאת כולם כתרומה וחלה, לכאורה הארץ לא התקדשה מהתורה כלל ע"י מנין, ובמה התקדשה מהתורה לביכורים.

**ואם** נאחזו שלמצוות ביכורים הארץ מתקדשת מיד עם כיבוש וחלוקה בלא מנין וקידוש חכמים, ובבית שני נראה בפשטות שמה שהחזיקו כל אחד שעלה חשיב במקום כיבוש וירושה, נמצא ביכורים נהגו מיד בתחילת בית שני, שש שנים לפני שעלה עזרא. אבל סתימת חז"ל והרמב"ם דחיוב מצוות בבית שני מקדושת עזרא, ובפשטות משמע דלפני כן לא חשיב קדושת ירושה לשום דבר.

**ונראה** דצ"ל דאף לביכורים צריך הסכמת חכמי התורה להחשיב הכיבוש לירושה, דומיא דמה שהבאנו שאף כשמנו שמיטין לא התקדשה כל הארץ רק מקומות שהורו לנהוג בהם ירושה. ובהכרח דהא

**וקם דינא דמצוות ביכורים נוהגת בשביעית**<sup>קט</sup> **ואינה תלויה במנין שנות שמיטה ובביאת כולם, לפיכך בבית שני נהגה מהתורה אף לרמב"ם.**<sup>קפ</sup>

**ולפי** זה גם דין נגעי בתים היה מהתורה בזמן בית שני, דתלי רק בכיבוש וחלוקה ולא בשנות מעשר ודין כולכם. וצ"ל דמ"מ ר"א שפיר דרש דירושה שניה תהיה רק לעתיד לבוא כי עיקר הירושה וקדושת הארץ הוא למנין שנות מעשר, שבוזה תלויים גם תרומות ומתנות עניים ושביעית ויובל ובתי ערי חומה, וזה רק לעתיד לבוא.<sup>קכא</sup>

#### יב. במה התקדשה הארץ לביכורים

**והנה** צ"ע כיצד חלה קדושת ירושה לביכורים, דהנה בח"א אות יט ביררנו דקדושת ירושה ע"י מאמר וחזקה שחכמי התורה מורים להתחיל במנין השמיטה ולהחזיק הארץ בחזקת ירושה, ולכאורה זה שייך דווקא במצוות התלויות במנין דהיינו תרומות ומתנות עניים ושמיטה

להיות בגדר ערלה, לגבי מקום וזמן, ורק פרטי הדינים שנלמדו ממעשר דהיינו חומש וביעור הם כמעשר שאינם בשביעית.

ולפיכך גם פשוט לירושלמי דר' יהודה דפטר רבעי בסוריא וכן תנאי דפטרי רבעי בזמן דליכא כיבוש וחלוקה דלא כערלה על כרחך למדו זה ממעשר. ונכון בעזה"ת.

ק"ט. בחזו"א ערלה סי' יא ס"ק יח הקשה על הירושלמי הנ"ל שאמרו לב"ש שרבעי נוהגת בשביעית, מדוע לא נלמד מביכורים שאינה נוהגת בשביעית, ושם נדחק ברש"י במשפטים, ודבריו צע"ג.

קכ. במנחת חינוך רפד סוף אות כב הביא הא דקדושה ראשונה של המקדש לא בטלה, וכתב לפי זה דביכורים היה ראוי לנהוג גם בזמן גלות בבל [אם היה מזבח]. ותימה דמפורש בביכורים ירושה וישיבה והיינו כיבוש וירושה כמבואר בגמ' קידושין. וכן לקרן אורה וחזו"א פשוט דלא נהגה מצוות ביכורים בזמן חורבן בית ראשון, דתלי בקדושת ירושה.

קכא. ועיין לקמן אות יד לגבי נגעי בתים בזמן הזה.

דבי רב סברו דאף למ"ד תרומה דרבנן בזמן הזה, חלה דאורייתא, שהרי התחייבו בחלה מיד בבואם לארץ שלא כתרו"מ שהתחייבו רק אחר י"ד של כיבוש וחלוקה. ומסקנת ר' הונא בריה דר' יהושע דאף למ"ד תרומה דאורייתא בזמן הזה, חלה דרבנן, כברייתא דתלה הכתוב בבואכם דהיינו ביאת כולכם, "וכי אסקינהו עזרא לא כולהו סלוק".

**בטורי אבן** (מגילה י) הקשה מה הסברא בגמ' כתובות ונדה לחייב בחלה אם בטלה קדושת הארץ לענין תרומה, ושם לא תירץ. אמנם בספרו שו"ת שאגת אריה (החדשות סי' ה) כתב דרבנן דבי רב סברו שקדושה נפק"מ רק למצוות שבעינן ירושה וחלוקה, כתרו"מ, אבל מצוות שנהגו מיד לפני כיבוש וחלוקה נהגות אף אחר שבטלה קדושת הארץ לענין תרו"מ, ולפי זה גם חדש דאורייתא למ"ד שנהג מיד (כמלבושי יו"ט וקרן אורה לעיל), אבל למסקנת ר' הונא בריה דר' יהושע וכן הלכה, דחלה לאו דאורייתא דלאו כולהו סליק בימי עזרא, מוכח דאף דנהגה לפני כיבוש וחלוקה, לא נהגה בחורבן בית ראשון, ומכאן נלמד דכל המצוות התלויות בארץ תלויות בקדושה.

**ובקהילות יעקב** זרעים סי' כו ביאר סברתו, דכל מצוות הארץ תלויות בקדושת כיבוש, אלא דמצוות שנהגו מיד עם כניסתם של ישראל לארץ די להן בקדושה שיש בתחילת כיבוש, עוד לפני כיבוש וחלוקה, אבל בביטול הכיבוש וקדושת הירושה גם הן בטילות.

**ולפי זה כתב השאגת אריה** שה"ה חדש היום אסור רק מדין חדש בחו"ל, שהרי בטלה קדושת הארץ, ולכן גם הגדל

דביד חכמים שלא לקדש, אין הכוונה שבידם שלא להתחיל במנין, וגם לא מסתבר כן, דהרי אם חשיב אחר ירושה וישיבה, כיצד יימנעו מלעסוק במצוות התורה התלויות במנין. אלא לענ"ד נראה בס"ד בטעם הדבר, דכל המצוות התלויות בירושה וישיבה תלויות בכיבוש וחלוקה, ונהי דכיבוש הוא מציאות, כדהקשה בקרן אורה, מ"מ קיום דין הישיבה הוא ע"י החלוקה של ארץ ישראל, והיא תלויה בעיני העדה, והוי מעשה ביי"ד הגדול, או עכ"פ תלויה בהסכמתו, ומכאן למדו שאין שום כיבוש קדוש בקדושת ירושה כל זמן שבי"ד לא הורו שהמקום נידון כנעשה בו כיבוש וחלוקה המקיימים דין ירושה וישיבה, ולפני כן לא עדיף מקנין בחוץ לארץ. וכאשר יהושע ובית דינו ועזרא ובית דינו הסכימו להתחיל למנות שנות שמיטה, החשיבו את הכיבוש שנעשה במקומות אלו שאמרו בהם למנות שמיטה, כדין כיבוש וחלוקה של ארץ ישראל, וזהו הקידוש.

**ולפי זה נראה דאף דעצם המנין רק מדרבנן לרמב"ם**, שלא הוי ביאת כולם, מ"מ מאז שהורו לנהוג בארץ ירושה מדרבנן לתרו"מ, חלה באותם מקומות קדושה מהתורה לביכורים, דהוי ירושה וישיבה. וד' יראנו נפלאות מתורתו.

**יג. מחלוקת הר"ח והתוס' בגדר דין ביאת כולכם בחלה**

**בגמ' נדה (זז.)** תחילה סברוה דאם תרומה דאורייתא מאז ירושה שניה אז גם חלה, והוכיחו מבריייתא דמתבאר ממנה שחלה רק מדרבנן, דגם תרומה רק מדרבנן. והמשך הגמ' שם כגמ' כתובות (כה.) שרבנן

דיוכל דבעינן כל יושביה עליה, בשנת היובל, או שהוא דין בזמן תחילת המצווה, ממתי נוהגת, והיינו כאשר יהיו כולם בארץ, ומאז שהתחילה לנהוג כבר אין נפק"מ בדין זה.

**וכתב** שלצד ראשון ניתן לומר שערלה וחלה אינן תלויות בקדושת ירושה ודינן לנהוג מהתורה מזמן עולי מצרים לעולם, ובכל זאת חלה אינה נוהגת מגלות בבל כי מאז אין כולם.

**ופירש** דהשאגת אריה סבר כצד שני, ולפי זה כתב שפיר דהטעם דחלה מדרבנן בזמן הזה אינו כי חסר היום דין כולכם, אלא מטעם שבטל חיובה בגלות בבל ככל מצוות התלויות בארץ, ושוב לא התחדש החיוב בכיבוש עולי בבל כי לא עלו הרוב. ומוכח דכל מצוות הארץ תלויות בקדושת ירושה, דאם רק מצוות התלויות בכיבוש וחלוקה בטלו בחורבן בית ראשון, ולא קצירה לפני העומר וכדו', א"כ גם חלה לא היתה בטילה, דאחר שהתחילה שוב אין נפק"מ בזה שאין היום דין כולכם.

**עוד** כתב הקה"י שנחלקו בשני האופנים בדין כולכם הר"ח ותוס' יבמות (פב:), דהר"ח פירש דכיבוש ראשון בימי אבות, ושני בימי יהושע, ולא היה קשה לו א"כ מדוע חלה בזמן הזה דרבנן למ"ד קדושה שניה קדשה לעולם, דסבר דהוא תנאי בחיוב, ואין היום כולכם. ומה שאמרו בגמ' בימי עזרא לא עלו הוא לאו דווקא, דאפילו היו אז עולים כולם, בזמן הזה שאין רוב לא היתה נוהגת מהתורה. ותוס' שם סברו כדפירש לשאגת אריה, דכולכם דין בזמן תחילת חיוב, ולכן לא ייתכן דכיבוש שני

בארץ היום פסול להקרב מנחת העומר, שבאה רק מארץ ישראל והיום שבטלה קדושתה אינה בדין זה, ולפיכך מותר לקצור בארץ לפני העומר, כדין תבואת חו"ל.

**וכתב המלבושי יו"ט** שם סי' ב שדברי השאגת אריה הם סברת המשנה למלך. ודחאם, ופירש בגמ' כתובות דרבנן דבי רב סברו דחלה כערלה, שהתחייבו בה מיד בכניסתם לארץ לפני ירושה וישיבה, ולתמיד, דאינה תלויה בכיבוש, וזה כתנא דבי ר' ישמעאל שסתם ביאה לאחר ירושה וישיבה [מלבד ערלה], ו'בבואכם' מגלה שחלה מיד [ואינו מלמד דתלוי בכולם] ולכן אף דתרומה מדרבנן חלה בזמן הזה דאורייתא. והמסקנה כר' הונא בריה דר' יהושע דסתם ביאה לאו אחר ירושה וישיבה, אלא מיד, ולכן גם חדש התחייבו מיד כערלה, ושניהם לתמיד, אבל חלה שונה מהם, דלא כתיב סתם כי תבואו אלא בבואכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה, ומזה נדרש שדווקא בביאת כולם, ולכן כשגלו בטלה ולכן אף דתרומה בזמן הזה דאורייתא חלה מדרבנן.

**והקשה** הקה"י דכל החילוק בין ערלה לחלה שערלה התחייבו מיד עם כניסת ישראל לארץ, אפילו שנכנסו רק מעט, משא"כ חלה התחייבו רק מביאת כולם, אבל מהיכי תיתי לומר דחלה שאני מערלה בזה דבגלות פקע חיובה אע"פ שאינה תלויה בדין כיבוש וחלוקה. אלא יש לנו להשוות הדינים בזה.

**ובקה"י** כתב דניתן לבאר דין כולכם בחלה בשני אופנים: או דהוא תנאי תמידי במצוות חלה, דצריך כולכם לחיובא, ודומיא

כתובות ונדה דאמרו דחלה דרבנן אף אם תרומה דאורייתא, דהיינו דפשוט דגם חלה תלויה באותה קדושה של קדושת תרו"מ, ואין תנאי תמידי מדיני חלה שיהיו כולם, אלא דין 'כולכם' הוא רק זמן לתחילת החיוב. ומזה שחיוב חלה בטלה בחורבן בית ראשון מוכח דכל מצוות הארץ תלויות בקדושת תרו"מ, דהיינו קדושת כיבוש, אלא דיש מצוות דצריכות חלוקה דהיינו ירושה וישיבה, ויש שדי בתחילת הכיבוש. ובימי עזרא לא חזרה קדושת הארץ לחלה כבתרומה כי לא באו כולם.

**ולשאגת אריה וקה"י** צריך לפרש פשטות משמעות תוס' יבמות פא. דרק כלאים מדרבנן אבל ערלה בזמן הזה דאורייתא, דהיינו מהלכה ולא מהתורה. ולענ"ד דוחק, דנחלקו אמוראי בקידושין אם ערלה בחור"ל הלכה למשה מסיני או הלכות מדינה מדרבנן, ובתוס' לא הזכיר כל זה.

**ולענ"ד יש אופן שלישי לפרש דין כולכם,** דהמצווה תלויה בקדושת ירושה של ביאת כולם, ואף דנתחייבו מיד עם כניסתם לארץ, כניסת רוב ישראל הוי תחילת כיבוש חשובה ובזה די לקדושה זו, משא"כ שאר מצוות זמנן לנהוג מתחיל מכניסת ישראל לארץ, אפילו מקצתם, ותו ליכא למימר בהן דין קדושת ירושה, דאם היו צריכות קדושת כיבוש, אכתי ליכא. ולענ"ד פשוט דזה כוונת המלבושי יו"ט, ולפי זה אין ראיה מתוס' לשאגת אריה כלל. קכב

בימי יהושע, דא"כ שוב לא היה פוסק למ"ד קדושת א"י לא פסקה, ועל כרחך הכיבוש שני בימי עזרא, וכיוון דבטל חיוב חלה עם שאר מצוות הארץ בחורבן בית ראשון, לא התחיל בבית שני כי לא עלו.

וכן ראיתי שבשיטה מקובצת כתובות בשם הריטב"א משמע דחלה כעין יובל ובטל חיובה כשאין רוב אפילו למ"ד קדושה ראשונה קידשה גם לעתיד לבוא, ומבואר דלמד דטעם הגמ' דחלה מדרבנן לאו בגלל שלא קדשה בימי עזרא לענין חלה, אלא בגלל שחסר בתנאי החיוב, כדפירש הקה"י לר"ח.

**והנה לשון הגמ' משמע כתוס',** שאמרו במסקנה "וכי אסקינהו עזרא לא כולהו סלוק" ולא אמרו דהיום אין רוב. וכתב הקה"י דאינו מוכרח, דניתן לדחוק דאמרו כן רק לומר דחלה לא נהגה דאורייתא אפילו כל בית שני, ולא רק אחר החורבן. ומ"מ כתב דודאי פשטות הגמ' דאמרו כן כלפי מה שאמרו שתרומה בזמן הזה של הגלות דאורייתא, כי הארץ קדשה לענין זה בבית שני והקדושה לא בטלה, ועל זה אמרו שחלה אינו כן ורק מדרבנן כי לא קדשה לחלה בבית שני, כי לא עלו כולם, ואם היו עולים כולם בימי בית שני אז גם היום חלה היתה דאורייתא. ומבואר דאינו תנאי.

**ונמצא דהקה"י פירש בשאגת אריה ותוס' יבמות פב:** דלמדו במסקנת הגמ'.

קכב. אחר זמן ראיתי לקה"י במקום אחר דסתם כדבר פשוט כמלבושי יו"ט, דערלה לעולם כי לא תלוי בכיבוש, ורק חלה שבדין כולכם תלוי בתחילת כיבוש. ונראה דכל דברי הקה"י דלעיל אינם אלא להציל את השאגת אריה מקושיות המלבושי יו"ט.

והתלות בקדושה בכל המצוות, אף ערלה והעומר. אמנם למלבושי יו"ט רק חלה תלי בקדושה מדין ביאת כולכם, ואינו ענין לערלה וחדש שנהגו מיד ואינן תלויות בביאת כולכם, ולכן אינן תלויות בקדושת ירושה כלל. ולפי זה אסור מהתורה לקצור לפני העומר בארץ גם היום. וכן נראה דעת הגר"א.

**יד. בגדר דין ביאת כולכם לרמב"ם**  
והנה במהרי"ט ח"א סי' כה הביא מי שהקשה על הרמב"ם שכתב שבזמן עזרא היתה התרומה רק מדרבנן דלא היתה ביאת כולם, והקשה עליו מאיסור ערלה שכתוב כי תבואו, ונוהג מן התורה בזמן הזה אף דאין ביאת רוב. ודחה המהרי"ט דבערלה הא דכתיב וכי תבואו רק למעט שלא נהג ערלה במה שנטעו גויים לפני שבאו לארץ, אבל אינו מלמד שתלוי בביאת רוב, וכן מוכרחים לומר לתנא דבי ר' ישמעאל דכל 'כי תבואו' שנוהג רק אחר ירושה וישיבה, ואילו בערלה נהג מיד בכניסה לארץ, והיינו דסברא לדרוש 'כי תבואו' דערלה לפטור הנטוע לפני כניסה לארץ, ולא לתלות בביאת כולם או ירושה וישיבה, שהרי נוהג אף בחו"ל.

**ובמלבושי יו"ט שם סי' א** דייק מהרמב"ם מאכלות אסורות פ"י ה"ט והכ"א שערלה של תורה רק בא"י שנאמר כי תבואו אל הארץ, וערלת חו"ל רק הלכה, ולפי זה אין לוקין עליה נכתב דמסתבר דגם אינה מהנשרפים, דלא הוקשה לכלאים כערלת א"י, וכתב דכל זה דלא כגאונים שכתבו שכתוב בערלה כי תבואו לגלות שהתחילה לנהוג מזמן ביאה, ומשמע שסברי שההלכה גילתה שהפסוק

הלום ראיתי בתורת זרעים חלה פ"א מ"א שכתב שראה בגר"א בירושלמי שם "להדיא דאיסור קצירה נוהג גם לאחר החורבן". ובח"א אות יב הבאנו דעת הגר"א דעזרא קידש מדרבנן, ומשמע דכולכם דין בקדושה. ובפשטות משמע שלמד בגמ' כדפירשנו בתוס' דרק חלה תלי בקדושה, מצד דין כולכם.

**וכן ראיתי שפירש בלחם שלמה על דיני חלה בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' רצא פ"א ס"ק ד, שכתב "ונראה שהרמב"ם ז"ל מפרש דרבנן דביה רב דלא שמיע להו הך ברייתא דאייתי רב הונא בריה דרב יהושע הוו סברי דלחלה לא בעינן כלל ביאה חשובה" וכו' "וממילא שמעינן מדנתחייבו בחלה בשבע שכבשו ושבע שחילקו דלא בעינן קידוש הארץ לחלה" וכו'.** אבל רב הונא בריה דר' יהושע אייתי ברייתא דתני בה דבעינן לחלה ביאת כולכם, חדית לן דאפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא וכו' "דלא בטלה קדושה שניה" וכו' "מכל מקום חלה דרבנן, שמאז שבטלה ביאה ראשונה בגלות ישראל מעל אדמתן בבית ראשון, גם שקדשהו שנית בימי עזרא ועדיין היא בקדושתה לענין תרומות ומעשרות מכל מקום לענין חלה גם בימי עזרא לא נתחייבה, דבבואכם ודאי משמע ביאת כולכם, ובימי עזרא לאו כולהו סליק".

**ומבואר דלר"ח מסקנת הגמ' דכולכם רק תנאי וחלה אינה תלויה בקדושה, וה"ה לערלה ודיני העומר. אמנם לתוס' מסקנת הגמ' בכתובות ונדה דחלה תלויה בקדושת הארץ, וכן פשטות הגמ'. ולשאגת אריה דין כולכם רק זמן לתחילת החיוב,**



של הלכתא, ולעולם ערלה דקרא רק בארץ, וחזרת השאלה. ולכן הוכיח דמסקנת המהרי"ט שם בהמשך עיקר, דסתם 'כי תבואו' אינו משמע כולכם, וממילא גם לא תלוי בקדושת הארץ, ורק היכן דכתיב 'בבואכם', משמע כולכם ותלוי בקדושת הארץ, ובתרומה צריכה כולכם כי כתיבי בפרשה גבי חלה לר' יאשיה בספרי, ובכלל בבואכם.<sup>קכג</sup>

**ומכאן** ראייה גדולה מהמהרי"ט לא רק לכך דערלה בזמן הזה דאורייתא, אלא לכל הבנת המלבושי יו"ט דבסתם<sup>קכד</sup> אין מצוות התלויות בביאה תלויות בקדושת הארץ. ופשוט בעזהי"ת.<sup>קכה</sup> וצ"ע מדוע הקה"י לעיל הביא רק המלבושי יו"ט ולא כשאגת אריה, ולא הזכיר הדיוק מהמהרי"ט.

**אמנם** הקה"י דייק מלשון הרמב"ם בהל' בכורים פ"ה ה"ה "אין חייבין בחלה מן התורה אלא בארץ ישראל בלבד" וכו' "ובזמן שכל ישראל שם שני בבואכם, ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם, לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה", דמשמע דסבר דחלה נוהגת רק מתי שיש רוב, ואין זה דין בזמן תחילת המצווה כדכתב בדעת תוס' יבמות, אלא תנאי תמידי כמו הר"ח. ולפי זה אכן אף

קאי גם בחו"ל ואין הבדל רק לענין ספק, וכן דייק מרש"י קידושין סוף פ"ק וכן משו"ת הרא"ש ריש כלל ב דערלת א"י פרשה אחרת מערלת חו"ל שרק הלכה. וכן דייק בלשון הטור הל' ערלה. ולפי זה העלה דתירוצ זה של המהרי"ט לגבי ערלה אינו מספיק, דודאי כי תבואו נאמר בערלה בא"י דווקא, ששונה מערלת חו"ל למלקות ולספק ולשריפה, וא"כ אכתי לא אסבר לן מדוע כשגלו ובטלה קדושת הארץ ולא חזרו הרוב בימי עזרא, עדיין נוהגת ערלת א"י מהתורה.

**ולענ"ד** משמע בביאור המהרי"ט והמלבושי יו"ט, דלולא הרמב"ם לגבי תרומה היה פשוט למהרי"ט ולמקשן דיליה שערלה היום דאורייתא, אף דכתיב בה 'כי תבואו' [ואף דהמהרי"ט סבר דקדושת עזרא לשעתה ולעתיד רק מדרבנן], כי אין הכתוב דין בקדושת הארץ כלל, ורק זמן לתחילת המצווה מכניסתם לארץ. אלא דקשיא ליה לרמב"ם דלפום ריהטא כל 'כי תבואו' של מצוות התלויות בארץ להצריך ביאת כולכם ונמצא דלעולם תלי בקדושת הארץ, ואיך היום דאורייתא, ולכך תירץ דכיוון דנוהגת גם בחו"ל סברא ד'כי תבואו' לאו לתלות בקדושת הארץ, לא לתנא דבי דר' ישמעאל [להצריך ירושה וישיבה] ולא לרמב"ם [להצריך כולכם]. וסברא זו דחה המלבושי יו"ט, דערלת חו"ל לאו ערלה של קרא אלא

קכג. ולתנא דבי ר' ישמעאל צ"ל כירושלמי דכי תבואו דערלה שאני מסתם כי תבואו, דכתיב כי תבואו ונטעתם, ומשמע מיד משעת נטיעה שאחר ביאה.

קכד. לולי הבנתם ברמב"ם בתחילה ב'כי תבואו', הבנה שהמהרי"ט בסוף דחה.

קכה. וכן צ"ל לכל המפרשים ברמב"ם דעזרא קידש לשעתה ולעתיד מדרבנן, שערלה מהתורה כי לא תלי בירושה, כמלבושי יו"ט.

ביאת כולם, ולדין היינו כבחלה, ונמצא דין כולכם גדר בירוש, ולא תנאי במצווה. וכן התבאר באות ח שהצל"ח ומנחת חינוך ומלבושי יו"ט וגר"ח, ולפניהם הרדב"ז, כולם נקטו ברמב"ם דכולכם דין בירוש, וקדושת עזרא לא אהני לתרו"מ.

**ולפי כל הני רבנן צ"ל דמה שכתב הרמב"ם בהל' חלה** "ובזמן שכל ישראל שם" לא קאי על החיוב חלה בפועל, אלא על האופן שהיו דין ארץ ישראל לעניין מצוות אלו, דהיינו כיבוש כולם.<sup>קכ</sup>

**הלום ראיתי בשאגת אריה בסוף דבריו כתב "מדחזינן להרמב"ם** "וכו" "שחלה בזמן הזה מדרבנן" וכו' "אע"ג דחלה נהגה בשבע שכיבשו" וכו' "וכי קדשה עזרא בקדושה שניה, לחלה לא אהני קידוש ידי" וכו' "ה"ה לשאר דברים" וכו' "שהי נוהגין בשבע" וכו' "כיון שבטלה קדושת הארץ אין אותן הדברים נוהגין", ומבואר דלמד גם ברמב"ם דחלה תלי בקדושה, דלא כר"ח, ודברי הקה"י צ"ע.

**והנה בחזו"א לא דייק לשון "ובזמן" ברמב"ם הל' חלה כקה"י, דהנה בשביעית סי' כא ס"ק ה פירש בדעת**

למסקנת ר' הונא בריה דר' יהושע אין חלה ולא ערלה וחדש תלויות בקדושת הארץ, ונהי דחלה מדרבנן כל שאין כל ישראל, ערלה וחדש אכתי מהתורה. ולכן לשאגת אריה לא נפק"מ מידי בהבנת המהרי"ט, דמ"מ הוא מיירי לרמב"ם, ואינו ענין לשאגת אריה דדבריו אליבא דתוס'.

**והנה פירוש זה ברמב"ם** בדין כולכם כבר כתבנו בח"א אות יב שכן למדו הכסף משנה בהל' תרומות ובסוף הב"י ריש סי' הל' תרומות וכל דעימיה, כדי ליישב דעתו שעזרא קידש בבית שני לתרו"מ לעולם, דאין כולכם דין בקדושת הארץ, אלא תנאי במצוה, ובגלל התנאי לא נהגו תרו"מ מהתורה, אבל אם יעלו היום הרוב תרו"מ ינהגו מהתורה.<sup>קכ</sup> וכן הבאנו שם מהמהרי"ק והחזון יחזקאל ועוד דכולכם אינו דין בקדושת הארץ, והיינו דהוי תנאי.

**אמנם שם הבאנו מהאחרונים שדחו פירוש זה, דא"כ נמצא שהיתה ירושה שניה לתרו"מ וכדו' בבית שני לעולם, והרמב"ם פסק כירושלמי דירוש שניה לעתיד לבוא, וכן מפורש במהרי"ט עצמו, וגם הבאנו מהקרבן אורה דהכריח מזה דלפי הרמב"ם קדושה שניה לא קדשה מהתורה כי בעינן**

קכו. ולפי זה מדויק לשון הרמב"ם בתחילת הל' תרומות שכתב לגבי דין כיבוש רק על דעת כולם, כי גם בלא ביאת כולם הוי כיבוש, ורק בסוף לגבי חיוב תרו"מ כתב שבימי עזרא הייתה ביאת מקצת, דהיינו דלכן לא נהגו בפועל. ולכן הכסף משנה כינה דין זה בשם 'כל יושביה עליה', דדמי להא, דגם שם הוא דין לגבי הזמן שנוהג יובל בפועל, ולא דין בקדושת ירושה כלל. וכן בבית יוסף כתב לגבי הא דתרומה נוהגת אף שלא בזמן הבית "אין מצווה זו תלויה בבית קיים מכל מקום תלויה היא בביאת כולם", ומשמע דהמצווה תלויה ועומדת אם יהיו כולם.

קכז. וכן בתחילת הל' תרומות יש לפרש הטעם דלא הביא אלא כיבוש על דעת רבים, כי רק בסוף הפרק חידש דצריך כיבוש ע"י רבים, כחלה, ודלא כראשונים והבבלי.

ולענ"ד ביישוב דעת החזו"א דהנה לעיל  
 און ו הבאנו שני צדדים בחזו"א,  
 חד כמלבושי יו"ט כפשטות הסוגיא  
 בכתובות, וחד כשאגת אריה כסברוה בנדה.  
 ונראה דתחילה למד החזו"א דרבנן לא בעו  
 כולכם בחלה, ור' הונא בריה דר' יהושע  
 חדית דין כולכם דהיינו תנאי, כר"ח, ולכו"ע  
 מצוות שאינן תלויות בכיבוש וחלוקה  
 נוהגים תמיד. ובסוף מסיק דגם לרבנן יש  
 דין כולכם בחלה, והוא זמן לתחילת החיוב,  
 ומאז נוהג תמיד, וכן ערלה מזמן ביאת  
 מקצת. ור' הונא בריה דר' יהושע פליג דכל  
 המצוות תלויות בקדושה, ערלה בקדושת  
 ביאת מקצת, וחלה בקדושת ביאת כולם.  
 והארננו בהערה. קכט

הרמב"ם על דרך הכסף משנה קכח שעזרא  
 קידש לעולם לתרו"מ, ודין כולכם רק תנאי,  
 ואם ישובו הרוב אפילו בגלות יתחייבו.  
 והוסיף דמ"מ דין כולכם בחלה הוי דין  
 בקדושה, ולא קדשה הארץ בבית שני לחלה.

**אמנם** אף דארווח לן דהרמב"ם סבר  
 כפשטות הגמ' וכתוס' דחלה תלי  
 בקדושה, וכדלמד גם השאגת אריה  
 ברמב"ם, מ"מ לכאורה דברי החזו"א  
 דכולכם בחלה דין בקדושה, וכולכם  
 בתרו"מ תנאי, הם תימה, דכבר התבאר  
 דכולכם אחד כתיבי, בפרשת חלה, ושם  
 כתיבי נמי תרומה, וא"כ איך נחלק בין גדר  
 כולכם בחלה לגדרו בתרומה.

קכח. וכדכתב שם סי' ג ס"ק ה-ו.

קכט. בחזו"א שביעית סי' ג ס"ק ד הביא שתוס' דחו דעת ר"ח דקדושה ראשונה של אבות, וקדושה  
 שניה שקדשה לעולם לר' יוסי היינו קדושת יהושע, דא"כ אין נפק"מ בכך שלא עלו הרוב בימי עזרא  
 ומדוע מסקנת הגמ' דרך תרומה דאורייתא לר' יוסי ולא חלה, בגלל דין כולכם, ותמה החזו"א הרי  
 ניתן לומר שדין כולכם הוא תנאי, וחלה לא תלי בקדושה, ולכן אף שהארץ קדושה מ"מ למעשה  
 חלה מדרבנן מגלות בבל כי אין רוב, ותירץ "ואפשר דדעת תו' דר"ה ברדרי" ס"ל דגם חלה צריך  
 לקידוש הארץ, וביאת כולם מקרי כיבוש וקידוש, וכ"מ ברא"ש חלה פ"ד מ"ח אות ה',  
 [הרא"ש אות ה' (בדפוסים ישנים לפני שעזר והדר מחקו האותיות) קאי על הר"ש שהביא הירושלמי שבתחום  
 עולי מצרים חלת האור יש לה שיעור, שהיא של תורה, וכתב על זה הרא"ש "ולאו דווקא מד"ת, אלא  
 נראית כשל תורה הואיל והיתה קדושה מתחלה". ולכאורה קשה מדוע החזו"א נצרך לזה, הרי הרא"ש  
 הזכיר קדושת ירושה גם לפני כן בפירושו במשנה באות ד, ועוד קשה דבלאו הרא"ש מגוף המשנה  
 שמחלקת בין תחום עולי בבל לתחום עולי מצרים חזינן דבירושה עסקינן, והיינו קדושה. ולענ"ד כוונת  
 החזו"א דהנה אם נאמר דכולכם תנאי ואינו דין בקדושה, כדנקט בקושייתו על תוס', א"כ כשמתקיים  
 התנאי נוהג בכל גבולות מסעי, כשם שערלה נהגה בכל ארץ ישראל כשנכנסו, אף שלא כיבשו,  
 דהכניסה רק זמן למצווה, וכל גבולות מסעי הם מקום המצווה, כדהבאנו לעיל אות יב מהחזו"א כאן  
 ס"ק יב. ולפי זה אין חילוק מהתורה בדין חלה בין תחום עולי בבל לתחום עולי מצרים, אלא דאכתי  
 ניתן לפרש שיש חילוק בדין מחמת טומאת חו"ל שנוהגת בתחום עולי מצרים שבטלה שם קדושת  
 ירושה ולא בתחום עולי בבל, ולכן שורפים החלה של אור. אבל ברא"ש אות ה מבואר דיש חילוק  
 בחיוב חלה בין המקומות, דתחום עולי בבל ראוייה לחלה של תורה (לולי החסרון דלא עלו הרוב) ותחום  
 עולי מצרים לא, כי קדושתה בטלה ולא נכבשה בשנית, אלא דנקראת של תורה על שם העבר.]

ולפי זה מיושב דלעולם דין כולכם אינו נתן סברא לומר שאין ביאת כולכם תנאי  
 לחדש דין קדושה, ובסתם דין כולכם כמו דין כל יושביה עליה של יובל, כי ביובל  
 הוא זמן, וכן בחזו"א שביעית סי' ג ס"ק ד כתיב וקראתם דרור לכל יושביה, ולכן בעינן

והלכך כיון שגלו נפטרו, ועזרא לא קידש לענין חלה כיון דחסר ביאת כולם, אבל לרבנן דחלה א"צ  
 קידוש רק ביאת כולם, הדין נותן דלא נפטרו אף כשגלו" וכו'.

ובקה"י הביא החזו"א הנ"ל, ונראה שלמד ממנו דמסקנת הגמ' דכלל המצוות תלויות בקדושת הארץ,  
 אלא דערלה וחדש שלא נאמר בהם כולכם תלויות בקדושה של ביאת מקצת, וחלה דכתיב בה כולכם  
 היא בלבד תלויה בקדושת ביאת כולם, וזה כשאגת אריה.

ולענ"ד כן מדוייק, דתחילה למד דלכו"ע חלה ושאר מצוות שנהגו מיד לא תלי בקדושה, אלא דלר'  
 הונא בריה דרב יהושע נתחדש תנאי דכולכם ולכן לא נהגה חלה בבית שני. ובמסקנה למד דלכו"ע  
 יש דין כולכם בחלה, והוא זמן תחילת החיוב, אלא דלר' הונא בריה דר' יהושע כל המצוות תליין  
 בקדושה ולכן חלה בטלה בחורבן בית ראשון.

וכן מדוייק בחזו"א בערלה סי' א דהא דלמד בכתובות כמלבושי יו"ט היינו דלמד במסקנת הגמ'  
 כר"ח, שכולכם תנאי, דשם ס"ק יא ד"ה "ויש לעי' למה לי קרא בחדש לר"י דאינו נוהג אלא לאחר  
 ירושה וישיבה", דהקשה עוד איך התחייבו בחלה מיד הרי אין קדוש א"י עד שיקדשוה, וישיב שתי  
 הקושיות "דדוקא אותן מצוות שאינן נוהגות עד אחר חלוקה אינן נוהגות עד אחר קידוש, אבל חלה  
 שנתחייבו מיד א"צ קידוש, וכן אמר בהדיא בכתובות כ"ה א' דחלה בזמן הזה דאורייתא" וכו' "כיון  
 דנתחייבו בו" שכבשו וד' שחלקו ועדיין לא קדשו" וכו' "ומסקינן שם דאין חייבין בחלה דבעינן  
 ביאת כלכם, וזה תנאי מיוחד בחלה". וכן צ"ל בחזו"א שביעית ס"ק יב שצידד כמלבושי יו"ט וכתב  
 "ואע"ג דבחלה מסקינן שהוא מדרבנן משום דבעינן ביאת כולכם, הכא בערלה לא בעינן ביאת  
 כולכם", דכוונתו בביאת כולכם הוא לתנאי.

וכן מבואר בדרך אמונה ח"ג מכתבי החזו"א כד אות ב כתב "בענין ערלה כיון שנתחייב קדם שכבשו  
 יתחייב בזה"ז כחלה, צדדתי כן" וכו' "הלא בהדיא ס"ל לרבנן כן שם [בגמ' נדה] ובכתובות כה.,  
 ואע"ג דקי"ל כר"ה בדר"י, היינו דבעינן ביאת כולם, אבל קדושת א"י י"ל דא"צ". וזה כר"ח וריטב"א  
 דדין כולכם תנאי, ולפי זה גם למסקנה אף חלה כערלה ולא תלי בכיבוש.

והמשיך החזו"א "אמנם מדאמר ר"ה ברדר"י אפי' למ"ד כו' [תרומה בזמן הזה מדאורייתא חלה מדרבנן]  
 משמע דלמ"ד תרומה בזה"ז דרבנן ה"ה חלה, וכחכמים דסברוהו שם [בתחילת הסוגיא בנדה שסברוה  
 שאם תרומה מדרבנן חלה מדרבנן] וס"ל דביאת כולם מקדשת לענין חלה" והאריך לבאר כדפירש בתוס'  
 דאין כולכם תנאי אלא דין של קדושת ביאת כולם.

והנה מדנקט דמסקנת הגמ' "כחכמים דסברוהו", ולעיל אות ו הבאנו דפירש דהם סברו כשאגת אריה,  
 נראה שדעתו בסוף לפרש מסקנת הגמ' אליבא דשאגת אריה. ומבואר שבתחילה רק צידד דלא  
 כשאגת אריה בערלה, כי למד במסקנת הגמ' בכתובות שדין כולכם בחלה הוי רק תנאי, ולכו"ע אין  
 קדושה במצוות שנהגו לפני כיבוש וחלוקה. אבל בסוף למד בגמ' כתוס' שכוונת הגמ' שחלה תלי  
 בקדושת כולכם, וגם דייק מהגמ' שדין קדושה לא נלמד מדין כולכם, ואף בלא דין כולכם חלה  
 מדרבנן למ"ד תרומה מדרבנן, דכל המצוות תלויות בקדושה, ודין כולכם רק זמן אחר לתחילת  
 המצווה, ולכן מזמן זה נתקדשה הארץ למצווה זו.

ויש לשאול לחזו"א וקהילות יעקב וכן לכל הני רבנן דהלכו בדרך הב"י ברמב"ם דאין כולכם דין בירושה, הרי דין כולכם כתיבי רק בחלה ותרומה, ובתרומה עכ"פ בודאי אינו אלא תנאי, כדין כל יושביה עליה ביובל. וכי היכי דלא ילפינן דין כל יושביה עליה לרבי משמיטה לתרו"מ ומתנות עניים, כך לא נלמד דין כולכם מתרו"מ לשמיטה ומתנות עניים, וצע"ג. קלא

**אבל לכל הני רבנן דסברי דכולכם הוא דין בירושה ויסוד חיוב המצוה, דהיינו דלקדושת ירושה לחלה ותרומה בעי ביאת כולם, מיושב, דנמצא דבביאת מקצת לא קדשה הארץ כלל לחלה ולתרו"מ, ולא שייך מנין שנות מעשר, ולכן גם לא מנין שנות שמיטה ויובל קלא, ונמצא שלא קדשה הארץ גם לשמיטה ויובל, ומסברא גם לא קדשה**

כל יושביה עליה בשעת קריאה, והיינו תנאי, משא"כ בבואכם אל הארץ בביאת כולכם משמע שתחילת חיוב המצווה בביאת כולכם. ולכן חיוב חלה מתחיל מזמן ביאת כולם, אלא דכל המצוות תליין בקדושה ולכן בטל בחורבן ולא התחדש בבית שני כי לא באו כולם. אבל בתרומה לא שייך לומר שכולכם זמן, שהרי אין תרומה נוהגת מביאת כולם אלא מזמן כיבוש וחלוקה, ולכן פירש הרמב"ם דהוא תנאי. קל

**והנה בספר החינוך כתב לשון "ובזמן שישראל שם" גם לגבי שמיטה (פד, שכח) ומתנות עניים (רטז), ומבואר דמצוות אלו בדין כולכם כתרו"מ. וזה כמדויק ברמב"ם הל' מתנות עניים, וכן מדויק בדבריו בהל' בית הבחירה פ"ו לגבי שמיטה.**

קל. ולקמן אות טו כתבנו עוד בזה.

קלא. במנחת חינוך מצוות שמיטה (שכח ס"ק ח) פירש לשון החינוך "בזמן שישראל שם" דהיינו בזמן שהיובל נוהג, כרבי, ודכתב מפורש (תעז) דשמיטת כספים מהתורה רק בזמן היובל, והיום מדרבנן. וצ"ע, דאף דבמצוות יובל (של) מבואר דהחינוך סבר כרבי, מ"מ לשונו בשמיטה "בזמן שישראל שם" מורה לומר שבעינין ביאת כולכם, וכדכתב בטבל ותרומה. וזה כלשון הרמב"ם בהל' תרומה "ובזמן שיהיו כל ישראל שם". וביותר תימה, שכן פירש המנחת חינוך עצמו לשונו זה של החינוך במצוות טבל (רפד אות כא).

ומדויק בדעת רבינו המנחת חינוך דלא רצה לבאר ש"בזמן שישראל שם" דין בקדושת הארץ רק לגבי תרומה וטבל, לא לגבי שביעית. ושיטתו מתבארת במצוות מתנות עניים (רטז), שתמה על החינוך ולמד דדין כולכם שייך רק בחלה ותרומה דהוי כחלה, וממילא גם במעשר, ודלא כצל"ח ממש דכל דכתיב ביה ביאה בדין כולכם. וכן במצוות ערלה (רמו) טורח ליישב הרמב"ם שם שאין איסור ערלה תלוי בכולכם אף דכתיב ביה ביאה, ודלא כצל"ח בזה. ולפי זה אין דין כולכם בשמיטה אף דכתיב ביה ביאה. ולכן במנחת חינוך כשהביא דיוק פאת השולחן ברמב"ם הל' בית הבחירה דתרומה ושמיטה מדרבנן, והיינו מאותו טעם, כתב עליו "וצ"ע". וכן הבאנו באות ח שהמנחת חינוך נשאר בצ"ע על דין כולכם במתנות עניים.

קלב. כדפירשנו באות ח.

מצות התרומה גם מצות המעשרות מן התורה בארץ ישראל ובזמן שישראל שם. וכן כתב הרמב"ם וכו' והביא לשונו סוף פ"א דתרומות, והביא שהראב"ד חולק, וכתב "אבל אני דברי הרמב"ם ז"ל אשים בין עיני ומבורו אשאב" וכו', ואח"כ כתב "בארץ הוא החיוב מן התורה בזמן שישראל שם כמו שאמרנו לדעת הרמב"ם ז"ל וכו' "ואמרו זכרונם לברכה כל מקום שהחזיקו בו ישראל כשעלו מגלות מצרים ונתקדש על ידן מכיון שגלו גלות ראשון בטלה אותה קדושה לפי שלא קדושה כי אם בכבוש בלבד לשעה, אבל כשעלו שנית מגלות בבל עם עזרא הסופר קדושה קדושה שניה לשעתה ולעתיד לבוא, כלומר קדושה העומדת לעולם, אבל מכל מקום אין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה שם לדעת הרמב"ם ז"ל אלא בזמן שישראל מיושבים שם וכמו שכתבתי בסמוך". ומשמע שאלו שני עניינים שונים, קדושה שניה לעולם, וחיוב תרו"מ שאינו מן התורה, ולענ"ד בפשטות זה דלא כמהרי"ט וגר"א ודעימיה, אלא כב"י ומהרי"ק, דקדושה שניה לעולם מהתורה, ומ"מ לא התחייבו בתרו"מ מהתורה כל שלא מתקיים תנאי דדין כולכם.

**וכן** מוכח בחינוך מצוה קעז בית המנוגע שכתב "ונוהגת בבית של זכר או נקבה בארץ, ובכל זמן שיש כהנים ראויין לדבר. ועובר עליה ביטל עשה", אע"פ שמפורש

למתנות עניים שגם אלו אינן נוהגות בשמיטה כתרו"מ ולכן מסתמא תלויות במנין כתרו"מ.

**וכדברים הללו כן מבואר בדברי הגר"ח סוף הל' שמיטה ויובל**, דהוקשה לו אי נימא לרמב"ם דקדושה שניה קדושה מהתורה לעולם, מדוע לעתיד יקדשו בתי ערי חומה, דלכאורה "קדושת הארץ לענין יובל קיימת", והכריח מזה דהא דלא נהג יובל מהתורה בבית שני אינו רק מחמת שחסר בתנאי של רוב יושביה עליה, אלא דלא קדשה הארץ כלל לתרו"מ ושמיטה ויובל, ופירש "דתרומות ומעשרות תליין בשנות שמיטה", ולכן ילפי מהדדי דין כולכם קלג, "דבאמת הך דינא דביאת כולכם הוא זה דין שחילל בעיקר הירושה והקידוש, דרק בירושה כי האי שיש בה ביאת כולם הוא דמתחייבים בתרו"מ ושמיטה ויובל". וכתב שם דבלא ביאת כולכם אין כלל מנין השנים מהתורה. ופשוט שם בגר"ח דלא ילפי כל מצוות אלו מהדדי דין כל יושביה עליה, כי זה רק תנאי במצוות יובל ולרבי אף בשמיטה, ואינו מעכב מנין השנים, כדהוכיח מדחזינן דמנו יובלות לקדש שמיטין, ורק דין כולכם שייך בכל אלו המצוות כי הוא דין בקדושת הירושה ובלא ירושה אין מנין. קלד

**אמנם לא** אכחד כי ראיתי בחינוך מצוה תקז תרומה גדולה שכתב "ונוהגת

קלג. אלא דשם כתב דכולכם נלמד משמיטה דכתיב ביה כי תבואו, כהבנת הצל"ח, וכבר התבאר ששמיטה ילפי מתרומה דכתיבי בפרשת חלה ולכן גם עלה קאי בבואכם.

קלד. ולדבריו היינו שכיוון שאין מנין שנות שמיטה, אין מנין שנות מעשר, אבל למאי דהתבאר דכולכם נלמד בתרומה, כיוון דאין מנין שנות תרו"מ אין מנין שנות שמיטה.

דקדושה שניה מהתורה אלא דכולכם תנאי לחיוב תרו"מ.

**ובחינוך** מצוה שפה חלה כתב "ודוקא בזמן שכל ישראל שם כלומר רובם, שנאמר בבואכם, ובא הפירוש על זה בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם." ומדהשווה לשונו בתרומה וחלה משמע שבשניהם דין כולכם תנאי, כדפירש הקה"י.

**וכן בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' רא** לכאורה למד כעין זה ברמב"ם, שכתב "שהרב סובר דקדושת עזרא לא בטלה אף על פי שקדושת יהושע בטלה, דסבירא ליה כתנא דסדר עולם, אלא שהוא סובר שאף בימי עזרא לא נתחייבו אלא מדרבנן, וכבר השיג עליו הראב"ד ז"ל".

**ולא** זכיתי להבין איך התשב"ץ סבר דהרמב"ם דרש כר' יוסי, הרי מפורש כתב בהל' בית הבחירה דהטעם דקדושה לעתיד כי קדושה לאו מפני הכיבוש אלא מפני החזקה, ואילו לר' יוסי הטעם דדורשים שתי ירושות יש לך, ולא כתב כן. ומ"מ התשב"ץ כתב בסוף דהראב"ד השיג עליו, והיינו דהקשה דסותר עצמו דמצד אחד כתב דקדושה שניה לעולם ומצד שני דביאה שניה לא חייבה כי ביאת מקצת.

**וכן** במאירי יבמות פא. הקשה דבמקום אחד כתב הרמב"ם שעזרא קידש מהתורה, אף שלא בפני הבית, ובמקום אחר כתב שתורמה בזמן עזרא מדרבנן כי לא היו כל יושביה עליה. וזה לשון הרשב"א שבועות טז. "ובאמת דברי הרמב"ם ז"ל תמוהים בעיני הרבה בטעמן" נושם הקשה דמפורש בגמ' דכי תבואו לא משמע ביאת כולם אלא

בגמ' יומא דתלי בכיבוש וחלוקה. ופירש במנחת חינוך "ודע דכל זה לשיטת הראשונים שפסקו דקדושת ארץ ישראל לא בטלה, דקדושת עזרא לא בטלה אף היום, ואף דלתרומות ומעשרות אינו רק מדרבנן, מ"מ העיקר מחמת דלא היה ביאת כולם" וכו'.

**ובדעת** הרמב"ם עצמו בזה כתב המנחת חינוך "בר"מ אינו מבואר כאן גבי נגעי בתים אי נוהג בכל זמן". והיינו דכתב הרמב"ם הל' נגעים פי"ד – פט"ז דיני נגעי בתים ולא כתב דנוהג גם בזמן הזה.

**אמנם** לכאורה מ"מ צ"ע דהנה שם בפ"ד ה"א רק כתב שירושלים וחוף לארץ אין מטמאין בנגעים, כמשנה בנגעים פי"ב מ"ד, ולא הביא הגמ' יומא יב. דתלי בכיבוש וחלוקה, ולא נהג מהחורבן, ולכאורה מדויק דנוהג מהתורה מצד קדושת עזרא. ולענ"ד צ"ל בדעת המנחת חינוך דאין דיוק מהרמב"ם דלא כתב דין זה, כי בסוף הל' נגעים סיים "וזה השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראה אותו תורה צרעת בשותפות השם אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע". ומשמע דלמעשה פסק מישראל הנהגה זו ואין נגעים נראים בזמן הזה, וכל ההלכות שכתב הם לזמן שנראין נגעים, בזמן בית שני ולעתיד לבוא. אבל בזמן הזה שפסקו הנגעים אין נפק"מ בדין זה שאין דין נגעים בגלות, ולכן לא כתב דין הזמן הזה.

**עכ"פ** מפורש בחינוך דנגעי בתים היום מהתורה, כי קדושת עזרא לעולם, וזה מוכן לפי מה שדייקנו בחינוך תקז

ביאת מקצת]. וחזינן דאף הראשונים התקשו  
טובא בדברי הרמב"ם העמוקים.

**ובעניי לא זכיתי להבין את ספר החינוך, אם**  
דין כולכם רק תנאי, מנין לרמב"ם  
תנאי זה בשביעית ומתנות עניים, דלכאורה  
אין טעם לכך אא"כ דין כולכם דין בקדושה,  
וצע"ג.

**וראיתי בתשב"ץ שם סי' קצט** דהתקשה  
במשמעות הירושלמי דקדושה  
שניה מדבריהם, והסיק כר"ש דמאליהם  
חייבו עצמם מהתורה. וכן בשו"ת הרשב"א  
ח"ד סי' קפז הביא רק שלוש הדעות  
שבבבלי, שקדושה ראשונה לעולם, וקדושה  
שניה לעולם, וקדושה שניה בטלה, ולא  
הביא עוד דעה מחז"ל. ולענ"ד לולי  
דמסתפינא נראה דהתקשו קמאי כ"כ  
בפירוש דברי הרמב"ם דתרו"מ מדרבנן כי  
לא באו כולם, כי סברו בירושלמי כתוס',  
דאין כלל דעה דעזרא קידש רק מדרבנן. וכן  
ראיתי בספר התרומה, דהביא ר' יצחק בר  
שמואל שלמד שבימי עזרא תרו"מ היו רק  
מדרבנן, ממדרש רות שם איתא כירושלמי,  
וכן מבראשית רבה פר' ויחי, שם אמרו  
שמעצמם קיימום. וכתב בספר התרומה  
"וצריך עיון בפי' כי יש תימה לומר שלא  
היו חייבין בתרומה ומעשר מן התורה בימי  
עזרא". ונראה דלכן החינוך פירש ברמב"ם  
דכולכם רק תנאי. אבל למאי דבארו  
המהרי"ט ורדב"ז ורש"ס וגר"א וקרן אורה  
דלר"א בירושלמי ירושת עזרא לתרו"מ  
מדרבנן, כן פשטות דעת הרמב"ם, וכו'  
יצחק בר שמואל בספר התרומה, ולפי זה

אין צורך לדחוק בכל דבריו דכולכם תנאי,  
אלא דין בקדושה.

**וכן הנה במנחת חינוך מצוות טבל (רפד) על**  
החינוך שכתב "ובזמן שישראל שם"  
כלשון הרמב"ם, כתב בס"ק כא "אין כוונתו  
דוקא בזמן שישראל שם לאפוקי אם אין כל  
ישראל שם אינו חייב כמו ביובל" וכו'. וכן  
במנחת חינוך מצוות חלה (שפה) כתב בס"ק  
ג על לשון זה "אין הפירוש כמו ביובל" וכו'  
"רק הכוונה דהכיבוש צריך להיות ע"י רוב"  
וכו' "והקדושה היתה ע"י כיבוש כולם"  
וכו'. וכתב שכן פשוט בש"ס ורמב"ם.  
ומבואר ד"כולכם" הוא דין בקדושת הארץ,  
דלא כדין כל יושביה עליה שרק תנאי.

**ולענ"ד דברי המנחת חינוך מוכרחים, דהנה**  
בגמ' ערכין יב: מבואר שלפי ר'  
יהודה דיוכל ממנין שנות השמיטה,  
כשנחריב הגלה את עשרת השבטים בטל  
מנין היובל, וכשירמיה החזירן ל"ו שנים  
לפני החורבן חזרו למנות ליובל, ולכו"ע  
החורבן היה בשנת ל"ו ליובל. וכן בסוף  
ערכין אמרו דבזמן שלא נהג היובל מנו  
יובלות לקדש שמיטין לחכמים דר' יהודה  
דיוכל אינו ממנין שמיטה. אבל לר' יהודה  
לא היה טעם מהתורה למנות ליובל. ומ"מ  
פשוט דאף לר' יהודה דלא מנו ליובל, מנו  
שבע שבע לשמיטה, דמנין השמיטה לא  
פסק כדחזינן מחכמים דר' יהודה שאף מנו  
יובלות לקדש השמיטין. ומבואר דאף דהיה  
חסר רוב ישראל משגלו עשרת השבטים,  
השמיטה נהגה מהתורה לרבנן דרבי, וכש"כ  
תרו"מ קלה, ואין בדבר מחלוקת. ולפי זה

קלה. וכן בחזו"א שביעית סי' ט ס"ק יח מסיק דאף לרבי מנו שמיטין לקבוע שנות מעשר.



תבואו, ולא ילפי מתרו"מ כי לא תלי במנין. ולכן איכא למימר דנהי דהיום שבטלה קדושת הארץ ערלה וחדש רק מכח איסור חו"ל, ואין איסור קצירה לפני העומר, מ"מ בזמן בית שני הווי כל אלה מהתורה, וכדכתבנו לענין ביכורים.

**אמנם** כבר הבאנו מהמלבושי יו"ט שלמהרי"ט פשוט בדעת הרמב"ם דערלה היום בארץ ישראל מהתורה ולא מהלכה, אף דעזרא לא קידש מהתורה לעתיד, וכן דייקנו ממשמעות הרמב"ם שערלה תמיד מהתורה, והיינו אף בגלות בבל, וכן דייקנו בספר החינוך שדרך בדרך הרמב"ם וסבר דכולכם תנאי למסקנת הגמ' ולפי זה כל המצוות שנהגו מיד נוהגות תמיד. ונמצא דלא מצאנו בראשונים מי שסבר כשאגת אריה, וכן בחינוך בדעת הרמב"ם מדויק כר"ח ולא כשאגת אריה, וכן למאי דלמדנו מפשטות סתימת הרמב"ם דערלה לא תלי בקדושת ירושת הארץ כלל, דלא כשאגת אריה, צ"ל דרק חלה דכתיב בה כולכם נתחדש בה שתלויה בירושת הארץ, כשאר הראשונים דמבואר בדבריהם ששאר מצוות שנהגו מיד נוהגות תמיד.

טו. בביאור השקלא וטריא בגמ' נדה וכתובות האם חלה תלויה בקדושת ירושה הנה לשאגת אריה הפירוש בגמ' דר' הונא בריה דר' יהושע תרתי קאמר, דלא מבעיא למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה גם דרבנן, דאף שהתחייבו מיד מ"מ תלויה בקדושה של תחילת כיבוש, ואפילו למ"ד דתרומה היום דאורייתא מ"מ חלה מדרבנן דלא באו כולם. ובפשטות דוחק, דקשה מדוע הגמ' רק כתבה הדין השני דחלה

מסתמא גם נהגה חלה. ואילו לקה"י ברמב"ם וכן פשטות ספר החינוך משגלו רוב ישראל אף שארץ יהודה בקדושתה מ"מ לא נהגו חלה ותרו"מ ובפשטות אף לא שמיטה, דחסר בתנאי של כולכם. אלא מוכח דדין כולכם אינו תנאי אלא דין בקדושת הארץ, ולכן כל שנשארה ארץ יהודה בקדושתה המשיכו שם כל המצוות הללו.

**ואין** להקשות אף אם כולכם דין בירושה דלמא כיוון שרוב ישראל גלו תתבטל קדושת כולכם, דכבר כתב שם במנחת חינוך שכל שנתקדשה הארץ ע"י ביאת הרוב, הוי בקדושת כיבוש כולם אף שגלו רובם, כל שלא בטלה הקדושה לגמרי מהמקום ע"י הגלות.

**נמצא** דמהא דהרמב"ם יליף דין כולכם לכל המצוות התלויות במנין השנים, ומהא דמשמע בגמ' דלא בטלה השמיטה לרבנן דרבי כשגלו גד וראובן, משמע כדברי המנחת חינוך וגר"ח, דלרמב"ם אין כולכם תנאי אלא דין בירושה.

**ואכתי** איכא למימר ברמב"ם על דרך השאגת אריה דלאו דווקא חלה דכתיב בה כולכם תלי בקדושה, אלא אף שאר המצוות כחדש וערלה תלי בקדושה של תחילת ביאה. ואף למאי דנקטנו בדעת הרמב"ם דירושת עזרא לתרו"מ וכיו' לשעתה ולעתיד מדבריהם, אין להקשות א"כ איך הקריבו קרבן העומר בבית שני, כדהקשה המלבושי יו"ט על הצל"ח, דכבר פירשנו דדין כולכם נלמד בתרו"מ לא ממאי דכתיב כי תבואו בשמיטה אלא מדכתיב תרומה בפרשת חלה, ונמצא ערלה וחדש לאו בדין ביאת כולכם אף דכתיב בהם כי

בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה", ומשמע דדין כולכם בשניהם שווה. וגם מסברא קשה, אחר שכתוב דין כולכם בחלה ובתרומה, ובתרומה מוכח דאינו זמן, דהרי לא נהגה מיד בביאת כולם, מסתמא גם בחלה אינו זמן, וא"כ צ"ע מה הוא זה דמדויק בגמ' דחלה תלי בקדושה.

**ולענ"ד** אמינא מילתא דהנה נתבאר היטב דיש שני דינים שונים בקדושת ירושה, דין ראשון של קדושת ירושה וישיבה הנאמר במלך וביכורים ושאר מצוות הארץ דכתיב בהו שדך כשמיטה וכן מצוות הארץ התלויות במנין שנות שמיטה, ודין שני של קדושת ביאת כולם בחלה שילפינן דרשת בבואכם. ולבבלי ותוס' וטור כל אחד כדאית ליה, וכל המצוות התלויות בכיבוש וחלוקה אינן תלויות בביאת כולם, ודי בביאת מקצת, וחלה התלויה בביאת כולם אינה תלויה בכיבוש וחלוקה, ודי בתחילת כיבוש. ובפשטות הרמב"ם והטור לא פליגי בגדר דין כולכם אלא רק היכן נאמר הדין, ולהרמב"ם תרומה וכל המצוות התלויות בשנות שמיטה צריכים שני הדינים לקדושה, ביאת כולם וכיבוש וחלוקה.

**ולפי** האמור אין בדברי ר' הונא בריה דר' יהושע שום גילוי לגבי מצוות התלויות בארץ שלא נאמר בהם כיבוש וחלוקה ולא דין בבואכם, וכל דבריו לומר דבחלה נתחדש דין קדושת ביאת כולם, ובשאר מצוות לא מצאנו שום דין קדושת ירושה התלויה בכיבוש. ואף דמדויק בתחילת דבריו דסבר דחלה תלויה בקדושה, אין זה כי סבר שכל המצוות כן אלא כי נתחדש דין כולכם, כדמבאר והולך, וסוף

תלויה בביאת כולם והשמיטה הדין הראשון דאף מה שנתחייבו בו מיד תלוי בקדושה, והרי נפק"מ לערלה וקצירת חדש.

**והלום** ראיתי בשאגת אריה דחש לשאלה זו, ונראה מדבריו דבתשובת ר' הונא בריה דר' יהושע דאפילו אם תרומה מהתורה לעולם חלה מדרבנן דלא עלו כולם בימי עזרא, מתבארים שני הדינים, דחלה תלויה בכולם, כדאמרו במפורש, וגם דאין דרשת בבואכם מלמדנו תנאי אלא דין קדושה, שהרי משמע דאם עלו כולם היתה היום מהתורה, וזה כדיוק תוס' נגד הר"ח, ולפי זה הסיק דדין זה השני על כרחך מחמת דפליג ארבנן דביה רב בכל המצוות התלויות בארץ שתלויות בקדושה ופסקו בגלות בבל, ותלויות בקדושת עזרא, ולכן בבואכם שאינו תנאי הוי דין בקדושה, דאם אין כל המצוות תלויות בקדושה נהי דבבואכם אינו תנאי מ"מ תהוי רק זמן ומאז שתנהג חלה לעולם. וזה כדפירשו הקה"י.

**ובחזו"א** במכתבים בסוף הדרך אמונה ח"ג מכתב כד אות ב הוסיף, דכבר מדויק בתחילת דברי ר' הונא בריה דרב יהושע דגם מצוות שנהגו מיד תלויות בקדושה, דאמר אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה מדרבנן, ומשמע דיותר פשוט למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן שחלה מדרבנן, והיינו כדאמין דהכל תלוי בקדושה. ובחזו"א דהובא לעיל אות יד פירש דיש ללמוד כן בגמ' כשאגת אריה אף בדעת הרמב"ם, ושאיני דין כולכם דתרו"מ מחלה, ובתרו"מ הוי תנאי.

**ולענ"ד** קשה, דהרמב"ם דהביא הקה"י בהל' ביכורים כתב "לפיכך חלה

פשוט שחיוב חלה התבטל בחורבן בית ראשון, ושוב לא התחדש. ומבואר כמלבושי יו"ט, דהמסקנה שונה רק בדין חלה, לא בכך שכל מצוות הארץ תלויות בתחילת כיבוש. ואדרבא, זה דין מיוחד בחלה שנאמר בה דין ביאת כולכם.

**במלבושי יו"ט** כתב שלתנא דבי ר' ישמעאל סתם ביאה משמעה ירושה ושיבה, בבואכם דחלה מלמד שזמן חיובה משנכנסו לארץ, ולעולם אינה תלויה בקדושת ירושה, והיינו התנא שהביא רש"י בפירושו דברי רבנן דביה רב דחלה לעולם דאורייתא דחיובה מיד שנכנסו לארץ. ולדידן לחכמים דשאר ביאות מלמדות שנוהג מיד, בבואכם ע"כ לחדש דחלה תלויה בקדושת ירושת ישראל ע"י ביאת כולכם, ולכן יש לה ביטול, והיינו מסקנת ר' הונא דהביא תנא דבבואכם בביאת כולכם. קלו.

**וכן בחזו"א** ערלה סי' א ס"ק יא ד"ה "לז ב" כתב דלכאורה בבואכם נדרש לחייב מיד רק לתנא דבי ר' ישמעאל דשאר כל ביאה אחר ביאה ומושב, וכתב דאפשר דלשאר תנאי בבואכם למעוטי דלא נתחייבו משנכנסו שנים או שלושה מרגלים כדאמרי' בכתובות. קלו.

דבריו דבימי עזרא לא עלו הם לפרש דאפילו למ"ד תרומה דאורייתא, חלה מדרבנן.

**וב"ה מצאתי בקובץ שיטות קמאי כתובות בשם ר' קרשקש** שפירש שרבנן דביה רב למדו שחלה היום דאורייתא מכך שהתחייבו בשנות כיבוש וחלוקה "כלומר אף על פי שהיתה מקצת הארץ ביד הגוים, כמו עכשיו, וכיון שכן אף עכשיו חייבין בחלה". וזה כמלבושי יו"ט ושאגת אריה דקסברי דבאותם שנים אכתי לאו כיבוש וחלוקה ומדהתחייבו בחלה ש"מ שאין תלוי בירושה ולכן גם היום. ושם ממשיך ומבאר "ורב הונא בריה דרב יהושע אמר להו דאינו כן דבחלה אינן חייבין אלא בביאת כולכם, ומעיקרא משום הכי נתחייבו בחלה בשבע שכבשו ושבע שחילקו אף על פי שלא היתה כל הארץ בידם, משום דגבי חלה בבאכם כתיב, ובבאכם משמע ביאת כולכם, והתחלת ביאה כלומר בשעה שמתחילים ליכנס שם".

**ומבואר דכל תשובת ר' הונא בריה דר' יהושע** היא דגדר חיוב חלה בלבד אינו סתם זמן כרבנן דביה רב כי נתחדש בו דין כולכם וממנו למדנו דתלוי בכיבוש וקדושה שהרי בעי כניסת רוב, ומ"מ החיוב בבואם אף שלא חלקו כי כניסת רובם לארץ הוי תחילת כיבוש, ולא בעי ישיבה. ולפי זה

קלו. בשטמ"ק כתובות מביא רא"ה השם ר"ח שגרס בדברי ר' הונא "דתנאי כי תבואו, יכול משנכנסו מרגלים בארץ" וכו' בבואכם בביאת כולכם", אמנם בתוס' נדה כתב דלא גרסינן כן דהרי מבואר בספרי דאי תני כי תבואו היינו לומדים שנוהגת רק אחר כיבוש וחלוקה ולא מיד, ולכן גרס אי בבואכם יכול אפילו ב' או ג' מרגלים וכו' קמ"ל בבואכם בביאת כולכם, וקאי הברייתא על הספרי הנ"ל, שאף שבבואכם מלמד שלא צריך כיבוש וחלוקה, מ"מ צריך ביאת כולם. וקושיית התוס' צ"ע, דהספרי היינו ר' ישמעאל, וחכמים פליגי עליו וסברי סתם ביאה משמע מיד בביאה.

קלו. אמנם שם כתב עוד "והרש"ך נ"י תירץ דאיצטרך קרא דלא נילף מתרומה ומעשר דלא נתחייבו

שכל המצוות תליות בקדושת ירושה, בין אם התחייבו בהם מיד או אחר ביאת כולם או ירושה וישיבה.

**אמנם** לפי מה שבארנו על דרך המלבושי יו"ט שפשוט בגמ' שמצוות שחיובן מיד אין בהן דין קדושת ירושה, ורק מצווה שחיובה תלויה בביאת כולם תלויה בקדושת ירושה, נראה לענ"ד לפרש הגמ' נדה בעזה"י, דתחילה לא ידעו שום ברייתא לגבי בבואכם, וסברוה שחלה כשאר מצוות דכתיבי בהו ביאה, דנהגה אחר ירושה וישיבה לר' ישמעאל, וכמקשן בירושלמי ערלה פ"א ה"ב שלא ידע דברי ר' הילא בשם ר' לעזר שמודי ר' ישמעאל בחלה ובערלה. ואח"כ מביאה הגמ' הסוגיא שבכתובות, שרבנן דביה רב שידעו דמודה ר' ישמעאל דחלה נהגה מיד, פירשו דרק תרומה וכל המצוות התלויות בכיבוש וחלוקה תלויות בקדושת ירושה, ושאר מצוות משהתחילו לא בטלו לעולם, כולל חלה, וכדפירשו השאגת אריה ומלבושי יו"ט דעה זו. ור' הונא בריה דר' יהושע חדית לן דחלה שאני דבעינן ביאת כולם, ומסתברא שאין זה זמן אחר לתחילת המצווה [כדכתב הקה"י לשאגת אריה] אלא

והנה בקהילות יעקב שהבאנו לעיל אות יב הקשה מה ההכרח לדין לחלק בין ערלה וחדש לחלה, דלמא ביאת כולם לחדש שתחילת הזמן אינו מיד עם שלוש מרגלים רק כאשר באו כולם, ומזה שחלה תלויה בקדושה למסקנה נלמד דאף ערלה וחדש כן.

**ולענ"ד** לביאור המלבושי יו"ט בגמ', סברתו פשוטה. דבשלמא לתנא דבי ר' ישמעאל דמפורש דרש בבואכם משעת כניסתם, התחייבו מיד, דלא כתנא דביאת כולם, ולפי זה אינה תלויה בירושה וישיבה [דלא חילקן] ולא בתחילת כיבוש [דלא באו הרוב], אלא סתם זמן שממנו מתחייבים לעולם. אבל לדין דסתם ביאה מיד בהכרח דרשנו בבואכם בביאת כולם, ונמצא שונה מערלה וחדש שזמנם מיד, לפני שנכנסו כולם, ולכן סברא שהשינוי אינו סתם מצד הזמן, אלא שתלוי בקדושת תחילת כיבוש, והיינו בביאת כולם דייקא. וכן מבואר בלחם שלמה שהובא לעיל אות יג.

**בחזו"א** שביעית סי' ג ס"ק יב וריש ס"ק ד מבאר הגמ' נדה שתחילה סברוה שחיוב חלה כחיוב תרומה כשאגת אריה,

בתו"מ עד לאחר ירושה וישיבה". ולענ"ד קשה לומר כן, שהרי התבאר דתרומה ומעשר תלויים במנין השמיטה לפיכך לא נהגו עד אחר כיבוש וחלוקה, משא"כ חלה, ואין למדים זה מזה, שהרי דין כולם לא למדנו בתרומה רק ממאי דכתיב תרומה בפרשת חלה, וגם עליה קאי בבואכם. ולרש"י צ"ל צ"ל דרק אחר שגילתה התורה דלא שוו לענין כיבוש וחלוקה, אין למדים זה מזה דין כולם בלא פסוק. וכן ראיתי בירושלמי חלה פ"א ה"ג על המשנה "אלו חייבין בחלה ופטורין מן המעשרות הלקט השכחה" וכו' שפירשו שאין לומדים חלה מתרומה שהרי כל ארבע עשרה שנים של כיבוש וחלוקה היו חייבין בחלה ופטורים מתרומה. ומ"מ לענ"ד רק אם הוי שתיק קרא בפרשת חלה מביאה אפשר היה ללמוד חלה מתרומה דתלוי במנין שנות מעשר וכיבוש וחלוקה, אבל אחר שפירשה תורה כי תבואו, זמן קאמר, דהיינו מיד שעברו הירדן, ועל כרחך הא דשאני וכתב בבואכם לדרוש ביאת כולם.

דעזרא קידש לתרו"מ מהתורה, צ"ל דכולכם בתרו"מ תנאי, ולקה"י ה"ה בחלה, כר"ח, וכן נראה בחינוך, ולחזו"א בחלה הוי זמן ולכן תלוי בקדושה, כשאגת אריה, וצ"ע]

ולספר התרומה בכל שאר המצוות התלויות בקדושה די בכיבוש של ביאת מקצת. וגם לרמב"ם בשאר מצוות התלויות בקדושת כיבוש וחלוקה שאינן תלויות במנין השנים די בכיבוש של ביאת מקצת.

ואכתי צריך להבין איך התחייבו בכמה מצוות התלויות בארץ בלא שקדשה הארץ, כערלה וכלאים וקצירה לפני העומר.

טז. דין קדושת הארץ ממתנת אבות ראיתי בכתר כהונה על הספרי פר' שלח הביא ירושלמי פ"ב דחלה דניתן לומר שמיד שנכנסו לארץ וגלגלו עיסה התחייבו בחלה אף דהעיסה מחיטים שגדלו לפני שנכנסו לארץ, כי נאמר 'לזרעך נתתי את הארץ' ולא 'אתך', 'תמן עד שלא נכנסו בה, למפרע ירשו'. והתקשה בגדר הדברים.

גילוי שתלויה בקדושת תחילת כיבוש ע"י כל ישראל, ולכן התבטלה ולא חזרה, כדפירש המלבושי יו"ט.

נמצא מר' קרשקש נלמד פירוש הגמ' גם לתוס' ובפשטות גם לרמב"ם, דאף דחלה חיובה מיד בכניסת ישראל לארץ לפני ישיבה וחלוקה, מ"מ מסקנת הגמ' שבבואכם מלמד שהחיוב תלוי בכולכם, ולכן אין זה סתם זמן לתחילת המצווה לנהוג תמיד, כבערלה וחדש, אלא דין בקדושת הארץ, ולמצווה זו להלכה לכו"ע צריך כיבוש של כולם, אלא דדי בתחילת כיבוש. קלח

ולכו"ע לתרו"מ ושמיטה צריך קדושת כיבוש וחלוקה.

ופשטות הרמב"ם כמפרשים דעזרא לא קידש לתרו"מ כי אף תרו"מ ושמיטה ושאר מצוות התלויות במנין השנים תלויות בקדושת ביאת כולם. [למהרי"ט ודעימיה וכן לצ"ח ודעימיה דעזרא קידש לתרו"מ מדרבנן. אבל לכ"י ודעימיה

קלח. ונמצא דבחלה די בירושה דהיינו כיבוש, בלא ישיבה, דהיינו חלוקה, וכשנכנסו כולם בימי יהושע התחייבו בחלה במקומות שכבשו, דשם היה תחילת כיבוש, ולא במקומות שטרם כבשו [ובהכרח דאין תחילת כיבוש מהני למקומות שטרם כבשו, דיש מקומות שבסוף לא כבשו, ואין ברירה מהתורה]. ולפי זה לכאורה לחלה לא צריך קידוש ב"ד, ובזמן בית שני אם חלה היתה דאורייתא, היו חייבים בכל הכרכים שכבשו, אף אלו שלא קדשו עולי בבל, דהקדושה ע"י ב"ד רק לדין ישיבה [אלא דלמעשה לא קדשה כלל לחלה, כי לא היתה ביאת כולכם]. וב"ה כן ראיתי בחזו"א שביעית סי' כא ס"ק ה דחילק בין קדושת ירושה של ביאת כולכם דחלה שם "קידוש הארץ מתחלה נתהווה ע"י ביאת ישראל לארץ" לקדושת ירושה של דין כיבוש וחלוקה שם "הוא ע"י מלך ונביא וישראל להסכים שתתקדש" [ובח"א אות טז הבאנו מדרך אמונה שמלך או נביא לאו דווקא, ושם אות יח הבאנו עפ"י החינוך שצריך מנהיג עפ"י חכמי התורה שבדור]. אמנם מלשון ר' קרשקש "התחלת ביאה, משעה שמתחילים ליכנס שם" משמע שביאת כולם מדין תחילת כיבוש גמור ולפי זה לא חשיב כיבוש כלל אם לא נעשה למטרת ביאה גמורה דהיינו ישיבה. וכן לעיל הבאנו דלא חשיב כלל כיבוש רבים אא"כ נעשה לצורך מצוות התורה, דהיינו ירושה וישיבה והנהגת מצוות התורה.

**ולכאורה** דברי הירושלמי מובנים רק לתנא דבי ר' ישמעאל שחלה נהגה מיד בלא ביאת כולכם, ואין חיובה תלוי בקדושת ירושה של כיבוש, וביאה רק זמן בעלמא לתחילת חיוב המצווה בארץ, ולכן משנכנסו חייבים על גלגול של תבואה שגדלה בארץ גם קודם, דמאי שנא. ואף שהתבואה גדלה בארץ בזמן שהיתה פטורה מן המצווה, למפרע ירשוה, ופירש הגר"ק זצ"ל "הלכך בכניסתן לארץ אף מה שגדל קודם לכן כגדל בא"י בחיוב הוא".

**אבל** לדידן דחלה בעי ביאת כולכם, לא שייך חיוב חלה אלא בתבואה שגדלה בארץ בקדושת ירושה דהיינו אחר כיבוש של ביאת כולם, שרק אז הארץ התקדשה למצווה זו. ולכן החלקים בארץ שעוד לא התקדשו בכיבוש של ביאת כולם לא התחייבו בחלה, ובפשטות ה"ה שלא התחייבו להפריש חלה מעיסה שקמחה גדלה בארץ לפני הכיבוש, דאינה ארץ ישראל לענין זה.

**וכן** כתב החזו"א שביעית סי' ג ריש ס"ק ב בסברת רבנן דבי רב שחלה דאורייתא לעולם "ור"ל דחלה א"צ לתנאי של קידוש הארץ בכיבוש וקידוש אלא בזה שהארץ נתנה לאברהם אע"ה סגי לחיוב חלה" וכו' "דמ"מ לחם הארץ הוא". ומבואר דלר' הונא בריה דר' יהושע דבעינן קידוש הארץ לחלה ע"י תחילת כיבוש של ביאת כולם, לא סגי בזה שהארץ נתונה לנו מאברהם אבינו, להיחשב לחם הארץ. קלט

**ועיינתי** בירושלמי חלה, שם רבי יהודה אומר שלר"א כמו שתבואה של הארץ שגלגל בחו"ל חייבת בחלה, כך תבואת חו"ל שגלגל בארץ פטורה [דלא כרבי מאיר דהוא תנא דמתניתין דמשמע מינה דמודה ר"א לר"ע שחייב] והקשה לו ר"ע מעיסות שגלגלו כשנכנסו לארץ מקמחים שגדלו לפני שנכנסו, וא"כ גידולי פטור הם וכחו"ל דמאי, והיו חייבים בחלה [נומכה דחיוב חלה בארץ ישראל הוא דין במקום הגלגול ולא דין במקום גידול התבואה], ודחתה הגמ' שהארץ נתנה לנו בזמן ברית בין הבתרים.

**ונראה** מבואר שארץ ישראל מאז האבות לעולם אינה חו"ל, דנתנה לישראל לירושה עוד לפני שכבשוה. ולכן מיד שנכנסו בה ישראל נצטוו בכמה מצוות 'כי תבואו אל הארץ' וכדו' והתחייבו בהן רק בארץ, אף לפני שהתקדשה בקדושת ירושה של כיבוש. ולכן אמרו בירושלמי שלר"א אין נפק"מ אם גדל בארץ אחרי שנכנסו או לפני, כל ששעת החיוב דהיינו הגלגול אחר שנכנסו.

**וכן** לשון המשנת זרעים סי' ז אות ה לגבי חורבן בית ראשון "דקדושת הארץ בעצמותה לא בטלה דהיתה קדושה משעת שהיא מוחזקת לאבותינו" וכו' "אבל עצם הקדושה תלוי רק בשם ארץ ישראל וזה לא בטל" וכו', "אבל לענין תרו"מ ושביעית ושאר הדינים הצריכם כו"ח בזה הלא הקדושה תלוי רק בכבוש". וכן עיין חידושי הגר"מ הלוי סוף הל' שמיטה ויובל, דיש ארץ ישראל ויש קדושת כיבוש, ואלו שני דברים.

קלט. ואף דהחזו"א הזכיר בדבריו שבעינן ביאת כולם, היינו לפי מה שלמד שגם רבנן דבי רב

ולכן לענ"ד פשוט דלהלכה דכולכם דין בקדושת כיבוש לא שייך להתחייב מיד בעיסה מחיטים שגדלו לפני הכיבוש, אם חיוב חלה בארץ ישראל הוא דין במקום גידול התבואה. והנה בקידושין מבואר דר"ע ור"א פליגי אסברת ר' ישמעאל וסברי דסתם ביאה מיד, ולפי זה פירשנו באות יד דסברי דבבואכם להצריך ביאת כולכם, כר' הונא ולא כרבנן דביה רב, ולפי זה ר"ע הקשה שפיר על ר"א, ולכן ר"א לא ענהו. וד' יראנו נפלאות מתורתו.

הלום ראיתי בקובץ הערות סי' סב שכתב "ושמא י"ל בטעמם של ר"א ור"ע, דלא ס"ל כפירכת הירושלמי, דאף שגם הם מודים דא"י מוחזקת לנו מאבותינו והיתה קנויה להם מכבר, מ"מ עדיין לא היה בה קדושה עד ביאתם לארץ, וממילא הפירות שגדלו בה קודם שנתקדשה הארץ מיקרי פירות חו"ל, ושפיר השיב ר"ע." וב"ה שהנחני בדרך אמת.<sup>קפ</sup>

ואף דנמצא דהירושלמי חלה אינו להלכה, דהלכה כר' הונא בריה דר' יהושע דחלה תלויה בכיבוש כולם, מ"מ בדין ארץ ישראל ירושה לנו מאבותינו לא פליגי, וגם בבבלי הוזכרה, בע"ז נג: לגבי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכן בב"ב ק"ט: מצאנו נפק"מ להלכה דארץ ישראל ירושה לישראל מאבותיהם, לגבי דיני נחלות של באי הארץ.

ומבואר דמיד שנכנסו לארץ יכלו להתחייב במצוות התלויות בארץ שאינן תלויות בקדושת ירושה, כי מיד נחשבת הארץ מתנה לישראל מזמן האבות.

תנן במשנה ריש ערלה "עת שבאו אבותינו לארץ" וכו' "נטעו אף על פי שלא כיבשו חייב", ובפשטות היינו אף שכבשו רק חלק, ונטעו גוים וכדו' בחלק שלא כבשו, חל איסור ערלה, וכן כתב במלבושי יו"ט שם סי' ב וסי' יז, וכן ראיתי במקורות וציונים על הרמב"ם פ"י ה"ט בשם

מצריכים כן מדין זמן ולא מדין קדושת כיבוש, דלא כמלבושי יו"ט. ומ"מ לא כתב שמהני המתנה לאברהם אלא למ"ד דאין חלה תלויה בקדושה שע"י כיבוש.

קמ. בקובץ הערות התקשה בדעת הירושלמי האיך סברו שהואיל מה שלמפרע ירשו ומוחזקת הארץ לישראל אם לא היתה עדיין קדושה, ואם סברי שנחשב שיש קדושה בלא כיבוש א"כ אמאי בטלה קדושת הארץ בביטול הכיבוש, וגם ברמב"ם משמע דהקדושה ע"י כיבוש. ולמאי דהבאנו מהמלבושי יו"ט מיושב כמין חומר, דהירושלמי סברי כר' ישמעאל ורבנן דבי רב דחלה אינה תלויה בקדושת כיבוש, וכערלה, ומה שאמרו בגמ' שחלה בטלה בחורבן היינו לר' הונא בריה דר' יהושע כר"ע ור"א דבעי ביאת כולכם והיינו קדושת כיבוש, וכדכתב הרמב"ם. שוב ראיתי בתורת הארץ ח"ב פ"א ס"ק מב שהביא כדברינו ממש בשם השאלת דוד, שהירושלמי חלה כרבנן דביה רב, וברוך שכינותי. וכעת ראיתי במלבושי יו"ט סי' יז דמיישב כעין זה הירושלמי חלה פ"ד שם אמרו שמכזיב עד אמנה שהוא תחום עולי מצרים שתי חלות, הראשונה נשרפת, מפני שגזרו שם טומאה, ויש לה שיעור, מפני שהיא של תורה, ונדחקו לפרש דהיינו בזמן בית ראשון, וכתב הוא לפרש דהירושלמי כרבנן דבי רב דחלה לא תליא בכיבוש ולכן מהתורה בכל תחום עולי מצרים.

שיגיע להיות ראוי לקצירה דהיינו שליש גידולו ביד ישראל. ולכן מפרשת הגמ' דכשנכנסו לארץ הביאו העומר מתבואה שהביאה שליש אחר שנכנסו. ומשמע דאי לאו דרשה זו לא היתה מניעה להקריב העומר מתבואה שגדלה אצל גוי לפני שנכנסו לארץ. ואף דבעינן כי תבואו אל הארץ וקצרתם את קצירה, היה חשיב קצירת הארץ כיוון שגדל בארץ, אף שגדל לפני שבאו לארץ.

ולפי זה גם היום אף שבטלה קדושת ירושה מ"מ הגדל בארץ ישראל בכל גבולות מסעי לא גרע מהגדל בה לפני שבאו, ואינה חו"ל כלל, ולכן כשר לעומר קמ"ב ואסור מדאורייתא לקצרו לפני טז ניסן.

**כתב הרמב"ם** הל' תרומות פ"א ה"ב שאין כיבוש יחיד מהני "אפילו מן ארץ שנתנה לאברהם אבינו, אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצוות". וכתב במהר"י קורקוס "כיוון בזה לומר דדוקא לענין מצות אינו א"י, אבל קדושת א"י יש לה לענין הדר בה ולענין הכל מעלין לא"י ולשאר דינין שהוזכרו בתלמוד, כיון שהיא מהארץ שנתנה לאברהם אבינו. וכן מצאתי שדקדק בעל כפתור ופרח מלשון רבינו".

השושנים לדוד. והיינו כי מצוות ערלה בארץ אינה תלויה בקדושת ירושה של כיבוש אלא בכך דארץ ישראל נתונה לנו מאבותינו, ולכן כאשר הוזהרנו באיסור ערלה בכל אילן הנטוע בארץ מעת שנכנסנו, אין נפק"מ אם נטוע באותו חלק בארץ שהתקדשה בקדושת ירושה כיבוש, או בשאר ארץ ישראל שניתנה לנו מאבותינו.

**וכן לשון החזו"א** שביעית סי' ג ס"ק יב על פי הגמ' כתובות "ספק ערלה בזה"ז אסור מה"ת, שאין ערלה תלויה בקדושת הארץ אלא בגבולי הארץ". ומבואר דנוהגת בגבולות הארץ אף היכן שאין כיבוש כלל.

**וכן ראיתי בקרן אורה** יבמות דבמקומות שלא נכבשו לא התחייבו במצוות שתלויות בירושה וישיבה, "ובהני מצוות שנתחייבו מיד קמ"א וודאי חייבים בכל המקומות". והביא שבגמ' קידושין לח: מוזכרת המשנה ערלה פ"ג מ"ט שספק ערלה בסוריא מותר, ומבואר דשם אין ערלה מהתורה [רק מהלכה]. ומדבריו למדנו דהיום ספק ערלה אסור מהתורה מנחל מצרים עד אמנה, דהיינו כל גבולות מסעי קמ"ב.

**בגמ' ר"ה יג.** לגבי עומר שהקריבו בהכנסם לארץ, דרשו 'ראשית קצירכם' שצריך

קמא. בלא קדושת כיבוש.

**קמב.** בקרן אורה הביא ירושלמי חלה פ"ב ה"א דכשנכנסו ישראל נאסרו אפילו בקמה יבישה שלא גדלה מכניסתם לארץ. ופירש דזה כדאמרו שם לפני כן דא"י מוחזקת מימי אבותנו. ולא זכיתי להבין, הרי מ"ד דחדש נאסר משנכנסו לארץ לפני כיבוש וחלוקה פליג אר' ישמעאל וסבר כר"ע ור"א דמושבותיכם בכל מקום בעולם, ואין איסור חדש דין בארץ ישראל כלל, ורק זמן איסורו לנהוג משנכנסו לארץ [ולחכי מקשה איך אכלו מצה באותה שנה, דנאסר בכל דגן אפילו של חו"ל, ומתרץ אי כמ"ד דיש בזה דין עשה דוחה לא תעשה, או כר' ישמעאל וצע"ג].

קמג. אם הוא משובח, וכדיני העומר.



**ראיתי** מי שהקשה על דעת ספר התרומה דקדושת מחיצות לא בטלי אף שבטל קדושת ירושת הארץ, ובתי ערי חומה קדושתם דאורייתא לעולם, דאיך ייתכן, הרי אין דין בתי ערי חומה אלא בארץ ישראל. ולמתבאר לא קשה מידי, דודאי כל הארץ לעולם בדין ארץ ישראל וקדושתה, והוי מקום בתי ערי חומה. ורק קדושת ירושה חסרה, ואין בתי ערי חומה צריכים לקדושת ירושה לספר התרומה, דקדושתם נבדלת מצד קדושת מחיצות דלא בטלי.

**במנחת** חינוך מצוה רפד הקשה מדוע לא נהגו תרו"מ וכיו' מהתורה בזמן גלות בבל, בירושלים, הרי קדושת ירושלים והמקדש לא בטלה מעולם, ואיך ייתכן שקדושה גדולה וחמורה כקדושת ירושלים והמקדש לא תסגי לחיוב תרו"מ וכיו' שתלוי בקדושה קלה של ארץ ישראל. וכתב "ואין הדעת סובלת דתהיה קדושה לעבודה ולאכול קרבנות, ולא תועיל לקדושה לענין תרומות ומעשרות ולשאר מצוות התלויות בארץ".<sup>קמ"ה</sup>

**וכתב** ד"אפשר לתרץ זה בדוחק קצת "דמצוות התלויות בקדושת ירושה אינו בגדר קדושה כלל ולא נתחייבה ארץ ישראל בזה אלא מפני שהוא ארצם". והוכיח כן ממה ששנינו שאחר שכבשו ארץ ז' עממים גם שאר ארצות שכובשים מתחייבים בתרו"מ, ונמצא דמצוות אלו לאו

**ועיינתי** בכפתור ופרח פ"י שהאריך טובא ביסוד הנ"ל דבחורבנה בטלה מהארץ קדושתה רק לענין מצוות התלויות בכיבוש, אבל למצוות אחרות "קדושת הארץ כלה לגבולותיה המוגבלים בתורה" וכו' "משעת נתינתה אל האבות הקדושים, לא משעת כבוש לחוד", ולכן קדושה גם היום "שהרי ביאת ישראל לארץ לא קדשה שכבר הייתה קדושה, שהייתה מתנה ונחלה מאל, ויציאתם ממנה לא חללה".

**וכתב** שכן מדויק ברמב"ם הל' בית הבחירה שהביא הדין שקדושה ראשונה של ירושלים והמקדש קדשה לעולם וכתב "ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהם לא קדשה לעתיד לבא", ומשמע שלא לכל מילי אומרים שקדושת הארץ אינה לעולם, אלא לעניינים אלו, "ואין לנו לומר שבטלה אלא בכיוצא בזה לחוד" אלא "מקדושה ראשונה קמ"ד ולהלן בדקאי קאי, לא בצר לא בזמן הגלות שהיו בבבל וגם לא בגלותנו היום".

**ושם** כתב על הרמב"ם הל' תרומות "ראה גם ראה כמה דקדק הרב ז"ל במאמרו ואינו נקרא ארץ ישראל כדי שיינהגו בו כל המצוות, והוא המכוון ממבוקשנו", כלומר רק כדי שיינהגו כל המצוות צריך כיבוש, אבל גם בלי כיבוש, למצוות ומעלות טובא הוי ארץ ישראל ולא חו"ל.

קמד. מנתינתה לאבות.

קמה. בהערות הובאו אחרונים דדנו לומר דירושלים לא נתחלקה לשבטים ולא שייך חיוב תרו"מ, אמנם לענ"ד רבינו הקשה גם משאר מצוות התלויות בקדושה כחלה.

## יז. אשר ירשו אבותך וירשתה - בביאור טעמי החולקים בדרשות

**לעיל** ח"א אות ה התברר דאפלגו תנאי בדרשת אשר ירשו אבותיך וירשתה. מ"ד קדושה ראשונה לעולם דרש מהכפילות דכיוון שירשו אבותיך ירשת אתה. ור' יוסי וריב"ח דרשו הכפילות ששתי ירושות יש לך, ודרשו ההיקש על ירושת עזרא. וריב"י בערכין לא דריש הכפילות ודריש ההיקש הן לירושת עזרא הן לעתיד, וקדושה שניה קדשה ובטלה. ור"א דריש ההיקש רק לעתיד לבוא.

**וצריך להבין** מדוע תנא אחד דורש רק כפילות ולא היקש, ותנא אחר היקש ולא כפילות, והשלישי שניהם יחד, וכן מדוע תנא אחד דורש מהכפילות דירושה ראשונה לעולם, ותנא שני שקדושה שניה לעולם, וכן מדוע תנא אחד לומד ההיקש על ירושת עזרא, והאחר לעתיד לבוא, והשלישי על שניהם.

**ולענ"ד** הנה לבבלי ההיקש ללמד שקדושה ראשונה בטלה, ולירושלמי ללמד שיש קדושה שניה, ובירושלמי דריש מפסוקים דירושה מהני אף דתלויים במיסים, ובבבלי לא נצרכו למדרש הכי. ובספרי נחלקו ר' יאשיה ור' יונתן אם גם תרומה בפרשה דבבואכם. ועפ"י מחלוקות אלו יבואר, וזה החלי בעזה"ת:

בקדושה תליה, אלא רק בכך שהארץ שלהם, ולכן אף בירושלים שקדושתה חמורה מארץ ישראל, לא נוהגים בה המצוות הללו אחר החורבן שאין הארץ בידינו.

**ולכאורה** ה'דוחק קצת' הוא דהרי חז"ל בכל מקום כינו לירושת ישראל והנהגת המצוות קידוש הארץ. ועוד קשה, הרי כל שלא כבשו כל גבולות מסעי המצוות הללו נוהגות רק במקומות שכבשו בתוך ארץ ישראל, ולא בשאר מקומות שכבשו, וחזינן דהמצוות אכן תליין בקדושת המקום.

**והנה** למאי דהתבאר דארץ ישראל קדושה מהאבות גם כן צריך להבין מה הוסיף קדושת הכיבוש.<sup>קמ"ו</sup> והנה בח"א אות יח הבאנו דברי ערוך השולחן בגדר כיבוש רבים "שרצה הקב"ה שא"י תהיה קנין כל ישראל וקדושת כלל ישראל תקרא עליה" וכו', ולענ"ד לדבריו מתבאר היטב דאף דארץ ישראל קדושה מצד עצמה בקדושת המקום, לא ציווה הקב"ה את המצוות הללו עד שלא התקדשה הארץ גם בקדושת ישראל, וזה ע"י קדושת ירושה שכבשו ישראל את הארץ.

**ולפי** זה אתי שפיר דקדושת ירושלים ומצוות המקדש מצד השכינה ולא תלי בקדושת ישראל, אבל לא שיין בירושלים המצוות התלויות בקדושת ישראל כל זמן שאין קדושת ירושה על המקום.

קמו. בכפתור ופרח שם כתב שקדושת הארץ מהאבות, והאי דקרי לכיבוש קדושה היינו מלשון ייחוד והזמנה למצוות. ולענ"ד אכן זה דוחק קצת, כדברי המנחת חינוך, וכן מלשון רש"י חולין שהבאנו בח"א אות יט שהמקומות שכבשו "קדושים בקדושת הארץ" לא משמע הכי.

דרש הכפילות שאין ירושה שלישית [ובכפילות לבד לא סגיא דלמא ירושה שניה רק מהחשמונאים דלא היו מיסים]. ור"א לא דריש הכפילות, ופשיטא ליה דירושה שניה לא קדשה, ועל כרחך כי סבר שבעי כולכם, והרמב"ם לא פירש טעמו מצד שכפופים היו למיסים, דא"כ עכ"פ הוי ירושה שניה מזמן מלכות החשמונאים, ונמצא לר"א בהכרח דירושתיך קאי רק על לעתיד לבוא. ונראה ברמב"ם דפשיטא ליה דדרש ההיקש, וצ"ל כבבלי דלא היה פשיטא לן דירושה אינו זמן ויש לה ביטול, וזה נלמד מההיקש.

**ולכאורה** אין בירור אם לר"א כיבוש כולם עם מיסים הוי כיבוש, דייתכן דלא, כסברת ריב"ח לולי גילוי דקרא, ור"א בהכרח לא סבר גילוי דקרא שהרי בעי ביאת כולם. אמנם תנאי דבבלי סברי לדינא בזה כריב"ח, בלא קרא, מסברא, שהוי כיבוש, ולא שמענו שר"א פליג אכו"ע בזה, ולכן מסתבר שסובר כבבלי שמהני מסברא, וכן פשוט ברמב"ם.

**וסתמא** דבבלי בערכין ויבמות ור"ל שם כמ"ד דקדושה שניה קדשה ובטלה, ולפי זה גם רבנן דר' יוסי כן, וכן פסקו ספר התרומה וטור. אבל הרמב"ם פסק כר"א, וכן הוא בר' יוחנן במדרש רות, ולפי זה בפשטות כן דעת ר' יוחנן ביבמות גם בדעת רבנן דר' יוסי.

**ונראה** דבבבלי פשוט דרק חלה בדין בבואכם ולא תרומה. ובערכין פשוט שהוי כיבוש אף דכפופים למיסים, אלא דלא פשיטא ליה אם ירושה זמן או יש לה ביטול, ולכן מ"ד דלא דריש היקש דריש הכפילות שקדושה ראשונה לעולם, ושאר תנאי דרשי היקש ללמד שלא לעולם. ומאן דסבר דאין דורשים גם כפילות סבר דקדושה שניה בטלה כראשונה, ותהיה ירושה שלישית, ועליה עיקר הפסוקים. ומי שדורש גם הכפילות לומד שקדושה שניה לעולם. ולבבלי אין צורך בדרשת והטיבך לחדש קולות בדין ירושה, ומסתמא פירוש הפסוקים כעין הרש"ס בירושלמי שהם נבואה שעתיד הקב"ה להיטיב לנו להצדיקנו בחיוב מצוות מיד בלא עיכוב של כיבוש לכולם וחלוקה, וכן יתחייבו מיד בכיבוש מקצת הארץ ומתוך ניסיון של עול פרס. ולכן לא הוזכר פירוש פסוקים אלו בסדר עולם.

**ולירושלמי** בתחילת הסוגיא פשוט שירושה יש לה ביטול וקדושה ראשונה בטלה, ואין צריך היקש לזה, אלא דהו"א דאין ירושה בכפופים למיסים, ולא קדשו עולי בבל עכ"פ לפני החשמונאים [ואם בעי ביאת כולכם, לא קדשו כלל], וקמ"ל ריב"ח בהיקש דהמיסים לא נפק"מ, דאל"כ למאי ההיקש [וסבר דלא בעי כולכם], וריב"ח הכריח דהפסוקים על ירושה שניה דווקא כי

## אגרא דשמעתתא – סיכום

התרומה לכל אלו די בקדושת כיבוש של ביאת מקצת, כביכורים, ונהגו מהתורה בבבית שני (שמיטה רק לרבנן דרבי שאינה תלויה ביובל), אבל לרמב"ם גם תרומה כתיבי בפרשת חלה (מהרי"ט) ולכן יש דין בבואכם ובעי קדושת ירושה של ביאת כולם (מלבושי יו"ט), וה"ה לשאר המצוות התלויות במנין השנים (גר"ח), וכולן לא נהגו מהתורה בבית שני (כר"א בירושלמי, כדהוכיחו מהרי"ט, קרן אורה ותורה תמימה, אמנם לחינוך בדעת הרמב"ם עזרא קידש מהתורה לכל אלו לעולם אלא דכולכם תנאי בחיוב בפועל).

**ה. בערלה** של תורה רק כתיב כי תבואו, ולכן להלכה אינה תלויה בדין קדושת ביאת כולם או בדין קדושת כיבוש וחלוקה, ולכן משבאו לארץ נוהגת לעולם (קרן אורה יבמות) למלקות ובספק (מלבושי יו"ט) בכל גבולות מסעי (מלבשי יו"ט וקרן אורה), שהארץ מתנה לנו מאבותנו (ירושלמי ובבלי). וה"ה רבעי (עפ"י ירושלמי, רמב"ם, ערוך השולחן וחזו"א). וכן הוא בלאו הבא מכלל עשה של קצירה לפני העומר (גר"א, קרן אורה ומלבושי יו"ט). ולהרבה ראשונים ה"ה לכלאים, דלא כתיב ביה כי תבואו ולכן שדך וכרמך רק למעוטי חז"ל ולא לדין כיבוש וחלוקה (תורת הארץ עפ"י שאלת דוד וכן נראה לרמב"ם).

**ו. בחדש** כתיב בכל מושבותיכם, ולכן להלכה לאו זה נוהג בכל העולם מאז שנכנסו ישראל לארץ (קידושין וסוף ערלה). וכן ההלכה למשה מסיני של ערלה נוהגת בכל העולם מאז שנכנסו לארץ לעולם.

**א. קדושה** ראשונה של שלמה בירושלים והמקדש היא מפני השכינה ולהלכה לא בטלה לעולם. (משנה עדויות פ"ח ורמב"ם פ"ו מהל' בית הבחירה ותוס' שבועות טז. ופוסקים).

**ב. מצוות** ביכורים נהגה רק אחר י"ד שנה כי תלויה בקדושת כיבוש וחלוקה, שהרי כתיב בה ירושה וישיבה (גמ' קידושין לז:). ולכן להלכה שקדושה שניה בטלה מהתורה (ספר התרומה כבבלי, וכן הוכיחו לרמב"ם שאין קדושה שניה מהתורה לעולם, שהרי לא פסק כריב"ח או כר' יוסי אלא כר"א), אין בזמן הזה מצוות ביכורים (אפילו יהיה מזבח). וי"א דה"ה דין כלאים דכתיב ביה שדך וכרמך תלוי בקדושת כיבוש וחלוקה, והיום רק מדרבנן (תוס' יבמות פא., ר"ש ערלה, רשב"א ביצה).

**ג. מצוות** חלה לא כתיב בה ירושה וישיבה או שדך, ולכן אינה תלויה בקדושת כיבוש וחלוקה, אמנם תלויה בקדושת כיבוש של ביאת כולם דכתיב בבואכם, ולכן בטלה מחורבן בית ראשון ולא נהגה בבית שני אלא מדרבנן, כי היתה רק ביאת מקצת (גמ' ותוס' כתובות כה. כמבואר בר' קרשקש ומלבושי יו"ט, אבל בר"ח וכן חינוך בדעת הרמב"ם נראה דכולכם רק תנאי בשעת מעשה).

**ד. בשמיטה** כתיב שדך, ולכן לא נהגה אלא אחר כיבוש וחלוקה, וכן תרו"מ התלויות בשנות השמיטה (פירוש ברש"י כתובות, וכן הוא בגר"ח סוף הל' שמיטה ויובל, וכן נראה בחזו"א) וכן מתנות עניים (רמב"ם חינוך). ולספר



## הרב לייב נחמן זלוטניק

### משלוח מנות מפירות שביעית

אחת המצוות החביבות ביותר שיש לנו בפורים זו מצוות משלוח מנות. כידוע לכל, ע"פ הדין החיוב מסתיים במשלוח אחד שיש בו ב' מיני אוכלים או משקים או מאכל ומשקה לחבר אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים ה"ז משובח<sup>א</sup>. והנה בשנת שמיטה וכן בשנה שאחריה יתכן שיזדמן למאן דהו לשלוח משלוח מנות פירות שביעית, ויש לברר האם מותר הדבר, שהרי דינים רבים נאמרו בפירות שביעית<sup>ב</sup>. נחזה אנן איך למדו רבותינו ממקורות שונים את האי דינא, ואף שכ"א ימשיך לנהוג ע"פ רבו מ"מ נקבל שכר על הדרישה.

דלענין שביעית נאסרה רק הסחורה ולא המכירה. נומהאי טעמא על אף שיש איסור לשלם מפ"ש לאומנים עבור עבודתם מ"מ מותר לתת להם פירות שביעית במתנת חינם, ובראשונים<sup>א</sup> נתבאר דההיתר הוא אפי' היכא דהנותן יודע דבעבור שנתן מתנה לאומן שוב לא ידרוש ממנו את שכרו, ואע"פ דאיכא הנאה לנותנם. וע' בפינהמ"ש להרמב"ם<sup>א</sup> דהשוה דינו של המקבל פ"ש במתנה לדינו של מלקטן משדה של חברו שבשניהם קיי"ל

האם מותר לתת פירות שביעית במתנה בתחילת הנידון יש לברר מדוע מותר לתת פ"ש במתנה, שהרי אסור לסחור בהם כמו שנזכר לעיל. ובמגילה<sup>א</sup> איתא דמתנה כזביני דמיא, שהרי אם לנותן לא היתה הנאה קודם לכן מהמקבל לא היה נותן לו את המתנה, אולם בשביעית<sup>ב</sup> תנן דפ"ש מותר לתת לחברו במתנה. והנה המפרשים<sup>א</sup> עמדו בזה ותירצו דאע"פ שמתנה דינה כמכירה מ"מ מותר לתת מתנה מפ"ש כיון

א. שולחן ערוך או"ח סי' תרצ"ה סעי' ד'.

ב. ומפליא שעל אף שספרים קדמונים מלאים בדיני שמיטה, ואף מצות משל"מ עם ישראל מקיים עוד טרם נבנה ביה"מ השני, ועכ"ז את נדון דידן אנו פוגשים לראשונה רק בספרי אחרוני אחרונים, וכפי שנראה אף הם לא הגיעו לעמק השוה.

ג. כ"ו ע"ב.

ד. שביעית פ"ח מ"ה.

ה. תפא"י והמשנ"ר שביעית פ"ח מ"ה.

ו. הרע"ב שביעית שם.

ז. שביעית פ"ט מ"ט.

לאדם אינו רשאי לקנותם בדמ"ש כיון שהם אינם חולין<sup>א</sup>. ואף שהאי כללא דכל דבר שהוא בחובה וכו' לא מצאנו בחז"ל אלא לענין קדשים<sup>ב</sup> מ"מ גדולי האחרונים נקטו אותו אף לענין מצוות אחרות<sup>ג</sup>.

### פירעון חוב

**אמנם** יש מהאחרונים<sup>ד</sup> שסוברים שפ"ש אע"פ שהם קדושים בקדושת שביעית מ"מ לגבי הכלל הנ"ל דכל דבר שהוא בחובה אינו בא אלא מן החולין הם נחשבים כחולין<sup>ה</sup>, ולדידהו איסור קניית קינים מדמ"ש נובע מכך שע"ז שאדם

דאוכלים פ"ש בטובה ושלא בטובה, והיינו שמותר להכיר טובה למי שנתן פ"ש במתנה. עכ"פ נמצאנו למדים שאם למשל"מ היה דין מתנה בעלמא היה מותר להביאו מפ"ש או לקנותו מדמי שביעית.

### דבר שבחובה

**אך** מצאנו בחז"ל עוד הגבלה בהשתמשות בפ"ש, והוא שאסור להביא קיני זבים, זבות ויולדות מדמי שביעית<sup>ו</sup>. חלק מהמפרשים<sup>ז</sup> מסבירים שטעם האיסור הוא מפני שכל דבר שהוא בחובה אינו בא אלא מן החולין<sup>ח</sup>, דהיינו הקינים שהם חובה

ח. שביעית פ"ח מ"ח. יש לציין שבספרא (בהר א' ו') ובפסיקתא זוטרתא (בהר ע' ע"ב) איתא שאף המנחות והנסכים לא באים מדמ"ש ובתוספתא (שביעית פ"ז ה"ו) תניא דשלמים נמי אסור להביא מדמ"ש.

ט. ר"ש מעשר שני פ"א מ"ז, תוס' יו"ט ותפא"י שביעית פ"ח מ"ח, פני משה שביעית פ"ח ה"ח. י. מנחות פ"ז מ"ו.

יא. האיסור הוא דוקא כשמשמש בפ"ש או בדמיהם כאמצעי לקניית דבר אחר, משא"כ כשמשמש בהם עצמם לשם קיום מצוות. שהרי בירושלמי פסחים פ"י ה"א איתא דמותר לשתמש ביין של שביעית לד' כוסות בליל הסדר.

יב. ע' שו"ת פני יהושע או"ח סי' ב' ובשו"ת בנין ציון החדשות סי' קל"ז.

יג. מג"א בסי' תרצ"ד סק"א הביא בשם המהרי"ל (סי' נ"ו) והשל"ה (מגילה נר מצוה סי' ד') שמכח כלל זה אסרו לקיים מצות מתנות לאביונים בכסף מעשר, והמעין בשל"ה שם יראה שכ"כ גם לענין משלוח מנות. אכן בשו"ת מנח"י (ח"י סי' נ"ז) כ' דא"א ללמוד מדין הנאמר לגבי מעשר כספים לענינו, דמעשר כספים אחר שהופרש הוא ממון עניים ושוב לא שייך לבעלים (כלומר דלא הוי חולין) משא"כ פ"ש ודמ"ש שהם ממון הבעלים ויכול לקדש בהם אשה (קידושין נ"ב ע"א רש"י ותוס' שם) ולקנות בהם אתרוג (סוכה ל"ט ע"א וע' שם ל"ה ע"א) שלשניהם בעינן שיהיה ממון שלו ממש.

יד. קרן אורה מנחות פ"ד ע"א, שו"ת אמרי יושר ח"א סי' ק', תורת זרעים, כלכלת שביעית שם ועוד.

טו. מדברי הגמ' בחולין כ"ב ע"א, רש"י בפסחים ע' ע"א, רמב"ם פ' ט"ז ממעשה קרבנות ה' י"ז, מאירי בביצה י"ט ע"ב ועוד מוכח דבכלל דכל דבר שהוא בחובה וכו' נקטו לשון חולין במובן ממון שהוא לגמרי שייך לבעליו דהיינו משוחרר מכל החובות. עפ"ז נראה דהמפרשים הנ"ל שפירשו את איסור קניית קינים מטעם דכל דבר שהוא בחובה וכו' סברו דהואיל והשתמשות בפ"ש ודמיהם מוגבלת מחמת כמה דינים השייכים בפירות הקדושים בקדושת שביעית אין הם נחשבים לגמרי שלו,

מקיים מצותו הרי הוא כפורע בזה את חובו  
 כלפי שמיא, ופריעת חוב בפ"ש ובדמיהם  
 אסורה<sup>טז</sup>, ויש מגדולי הפוסקים שע"פ זה  
 אסרו לשלוח פ"ש כמשל"מ או לקנותו  
 בדמ"ש<sup>יז</sup>.  
 יש להדגיש שהיות ויוצאים ידי חובת  
 משל"מ בב' מנות לאדם א' הרי בזה  
 מסתיים פריעת חובו ושאר מנות וכל שאר  
 המשלוחים יכולים להיות מפ"ש או מדמיהם  
 אף לשיטות שכל המנות והמשלוחים  
 נוספים גם הם חלק ממצות משל"מ<sup>יח</sup>.  
 והחזו"א<sup>יט</sup> כיון שכתב להוכיח שאין פריעת  
 חוב אסורה מטעם סחורה, חידש  
 שטעם האיסור לפרוע חוב בפ"ש הוא משום

והחולקים סוברים דכיון שהם ממנו לענין דיני התורה כמו קידושין, ד' מינים וכו', הוי חולין אף  
 לענין קיום מצות קרבנות.

טז. שביעית פ"ח מ"ד. שם ברישא של המשנה נאמר דשרי לקחת מהנחתום ככר ע"מ שיביא לו  
 פ"ש כפי שויו. הרמב"ם פ"י ההיתר משום דזה חשיב חליפין (עי' חזו"א שביעית סי' י"ג אות ט"ו), ולפי  
 הר"ש שרי דבכי האי גונא הוי מתנה (עי' חזו"א שם אות י"ז). ובסיפא תנן שם דאם לקח ככר מהנחתום  
 בסתמא אסור לו אח"כ לשלם לו מדמי שביעית משום דהוי פירעון חוב מדמ"ש.

פריעת חוב בפ"ש אסורה משום סחורה כדאייתא בע"ז ס"ב ע"א וביארו שם התוס', הרמב"ן,  
 הריטב"א, הר"ש שביעית פ"ח מ"ד ועוד דהפורע חובו מפ"ש נמצא שמשכר בפ"ש, שהרי נשאר  
 בידו סכום המעות שהיה צריך להוציא כדי לפרוע את החוב. (אמנם לא כל פעולה שעל ידה אדם חוסך  
 כסף מחמת שמביא לזולת פ"ש נחשבת כסחורה בפ"ש, שהרי כפי שכבר נזכר לעיל אע"פ שאסור לשלם שכר לפועלים  
 בפ"ש מ"מ מותר להביא להם פ"ש במתנה אפי' באופן שבעה"ב יודע בבירור שבעבור שהם קיבלו את המתנה זו הם  
 לא יבקשו את שכרם. עי' ברע"ב שם).

ויש להעיר דמאחר שלהלכה קי"ל דמותר למכור פ"ש בכמות מועטת במקום שלא רגילים לסחור  
 בו וללא מדידה (עי' רמב"ם פ"ו משמיטה ויובל ה"ג) א"כ מה היתה הוה אמינא לאסור משל"מ בפ"ש,  
 שהרי במשל"מ שלנו אין בו בדרך כלל את כמות המאכלים שנאמר בו איסור סחורה, וכן מתקיימים  
 בו שאר התנאים המצילים מאיסור סחורה, וע"כ צ"ל דכיון דדרך העולם לסחור בכמויות גדולות  
 ובמקום מסוים, וכן ע"י ששוקלים את החפצים הנמכרים לכן הותרה המכירה בתנאים הנ"ל דהוי שינוי  
 מדרך סחורה, אומנם חוב יכול להיות בין גדול ובין קטן ואין מקום מסוים לפירעונו לכן אסור לשלם  
 כל חוב בכל מקום. וע"פ חילוק זה יש להבין שפיר למה לא יישבו את סתירה המוזכרת לעיל - דמחזא  
 מתנה דינה כמכירה ואיכא איסורא לסחור בפ"ש, ומאידך תנן דמותר לתת פ"ש במתנה - שהרי היה  
 אפשר לתרץ דאיידי במתנה שפחותה מכדי איסור סחורה, אלא משום שאם מתנה היתה נחשבת  
 כסחורה היה אסור לתת אף מתנה מועטת כי דרכה אף בכמות קטנה ואין זה שינוי מדרך סוחרים.

יז. ע' שו"ת שבה"ל ח"ז סי' קפ"ג, שו"ת משנת יוסף ח"א סי' כ"ז וח"ג סי' מ"א, שו"ת מאמר  
 מרדכי שביעית מאמרים סי' י' ואחרים.

אצ"ל שאין חילוק בין כשאדם השולח משל"מ קיבל את הפ"ש בחינם או שהוא קנאם בדמים  
 מרובים, שהרי אחר שהם ברשותו הוא חייב לאכלם ולא לשלם בהם את חובתו.

יח. ע' שו"ת שאלת יעקב סי' נ"ט, שו"ת משנת יוסף ח"א סי' כ"ז ועוד.

יט. חזו"א שביעית סי' י"ג אות כ"ו.

חטאת העוף כולו נאכל לכהנים. ואף שישנם כמה דרכים ליישב קושיה זו כגון דחטאת העוף מותר באכילה רק לכהנים ולא לבעלים ובדמ"ש שרי לקנות מידי דנאכל לבעלים, ולכן גם חטאת העוף בכלל האיסור<sup>כ</sup>, או שאפשר לתרץ דהציפור השני אסור להביא מדמ"ש אגב גררא דהראשון דשניהם הוו קן אחד. ואומנם לא לכו"ע ניחא לתרץ כן, ומחמת כך באו לפרש מתניתין בדרך משלהם<sup>כב</sup>, ופירשו דמכיון שבאופן זה אין פ"ש נאכלים אלא משתמשים בדמיהם לקניית קינים עוברים בזה באיסור סחורה. והמציאות שסוכ"ס חטאת העוף נאכלת לא מועילה להחשיב שבדמ"ש נקנה מידי דמאכל, דכהנים משולחן גבוה קא זכו ואכילת העוף הוי מעשה חדש.

ע"פ הטעמים הללו אין לנו ראייה לאסור משל"מ מפ"ש או מדמיהם.

### כמה דינים שנאמרו בתוספתא

שנינו בתוספתא<sup>כג</sup> אחד שביעית ואחד מעשר שני אין פורעין מהן מלוה וחוב<sup>כד</sup> ואין משלמין מהן גמולין ואין פודין בהן שבויין ואין עושין בהן שושבינות ואין פוסקין מהן צדקה אבל משלחין מהן דבר

שנחשב כמשתמש בפירות שביעית שלא כדרך הנאתן, והרי בפ"ש ובדמ"ש מותר להשתמש רק כדרך הנאתן. לביאור זה יתכן שאין ממשנה זו הכרח לאסור משל"מ בפ"ש או מדמיהם שהרי לשלוח מנות חשיב שפיר השתמשות בפירות כדרכן.

### ביאורים נוספים במשנה

ישנם פירושים נוספים במשנה זו. כמה מגדולי המפרשים<sup>כ</sup> כתבו דמכיון שאחת מהציפורים הוי עולת העוף ואם יביאו את הקינים מדמ"ש יחול עליהם דין פ"ש ונמצא שפ"ש נשרפים ע"ג המזבח. ואע"פ שע"ז מתקיימת מצוה רבה מ"מ כיון שלא נתנו פ"ש אלא כדי להנות בהם בני"א הנאה גשמית הרי בעלי קרבן גורמים בהביאם מדמ"ש לאבד פ"ש בידיים וזה איסור גמור דרחמנא אמר לאכלה ולא להפסד. מהסבר זה נמי משמע דאין איסור משום פריעת חוב בפ"ש בעצם ההשתמשות בהם או בדמיהם לצורך המצוה שמחויב בה.

עוד אופן לבאר את טעם האיסור בהבאת קינים מדמ"ש נובע מקושי שיש בהסבר הקודם. שהרי רק ציפור א' שהוא עולה נשרף ע"ג המזבח כאשר משנהו שהוא

כ. רש"ס, מלאכת שלמה ושנות אליהו שביעית פ"ח מ"ח.

כא. אין כוונתם שדוקא הבעלים צריכים לאכול שהרי מותר לתת פ"ש במתנה וכו"ל, אלא מידי דמותר לבעלים בעינן, משא"כ חטאת העוף דשרי רק לכהן.

כב. חזו"א שביעית סי' י"ג אות י"ד.

כג. שביעית פ"ז ה"ט, פאה פ"ד ה"טז, וע' ירוש' דמאי פ"ג ה"א.

כד. יש שלמדו (ע' חזו"ע פורים פ' י"ז הערה מ"ג) מכאן איסור לקיים מצות משל"מ ע"י פ"ש או דמ"ש משום פריעת חוב כמו אחרים שלמדו זאת ממתני' דלעיל.



להחזיר משל"מ לחברו שקיבל ממנו שהרי אדם מרגיש את עצמו מחוייב בכך והוא כעין פריעת חוב<sup>כז</sup>.

**השושבינות** היא עזרה ממונית שהיו רגילים לעשות לחתן כדי להקל עליו בהוצאות חתונתו, וכאשר נותן העזרה היה מתחתן, החתן לשעבר שקיבל ממנו את העזרה היה מחזיר לו אותו סכום שקיבל<sup>כח</sup>. טעם האיסור לעשות שושבינות מפ"ש ביארו<sup>כט</sup> מפני שזה דומה לסחורה והסחורה בפ"ש אסורה. יש להדגיש שבמידה ובהגיע הזמן להשיב את השושבינות לחברו אדם לא ירצה לעשות זאת הרי חברו רשאי לתובעו על כך בדין<sup>ל</sup>. יש שכתב<sup>לא</sup> שדין

של גמילות חסדים וצריכין להודיע<sup>לב</sup> המפרשים<sup>לד</sup> כתבו שגמולין (או בנ"א תגמולים) הן כגון כשאדם משלם לחברו טובה תחת טובה שקיבל ממנו קודם, ולמשל אם ראובן בעבר הלואה לשמעון כסף ועכשיו כשראובן בעצמו נזקק להלואה שמעון רוצה לגמול לו טובה ולהלוות לו כסף אסור לו לעשות זאת מדמ"ש<sup>לז</sup>, וכן אם ראובן הזמין את לשמעון להתארח אצלו פעם או פעמים ועכשיו שמעון רוצה להזמין בחזרה אסור לו להשתמש לכך בפ"ש או בדמ"ש, דכל החזרת טובה דומה לפירעון חוב ואסור לפרוע חובות מפ"ש או בדמ"ש. מדין זה דגמולין חלק מהפוסקים<sup>לח</sup> למדו איסור

כה. וכן נפסק ברמב"ם פ"ו משמיטה ויובל ה"י ובפ"ו ממתנו"ע הי"ז.  
כו. רדב"ז מתנות עניים שם.

כז. הערת עורך (א. לוי): אין בכה"ג חשש איסור ריבית כיון שההלואה הראשונה לא היתה בשביל לקבל את ההלואה השניה, ועל כן אין זה בכלל ריבית מוקדמת. גם אין חשש במתן ההלואה השניה משום ריבית מאוחרת כל שאין המלוה השני מפרש שלכן הוא נותן את ההלואה – לדעת הרמ"א ביו"ד סי' ק"ס סע' ו', וגם לדעת השו"ע שם [שאסור ריבית מאוחרת אף בסתם] מ"מ שרי כל שזה לאחר זמן מופלג, ובלא"ה הלואה כנגד הלואה נחלקו בה הראשונים כמובא ברמ"א שם בסע' ט', וכל שלא קצצו זאת יתכן שלכו"ע שרי, דבלא קציצה י"ל דלכו"ע לא חשיב נתינת ממון, ואי משום ריבית דברים הא לאחר פרעון לא מצינו איסור.

כח. שו"ת תורה לשמה סי' קצ"ג. ע' גם שו"ת שבה"ל ח"ז סי' קפ"ג. מדברי כמה אחרונים (צפנת פענח פ"ב ממגילה וחנוכה ה' ט"ו) משמע שמדין דגמולין יש לאסור אף לשלוח משל"מ מפ"ש אף בתחילה, וע' בזה גם דרך אמונה פ"ו דשמיטה ויובל ה"י צהה"ל אות קכ"א.

בהקשר לזה יש להזכיר דעת תרוה"ד (מובא בלקט יושר ח"א או"ח עמ' קנ"ח ענין ה') שסבר שאינו מחויב אפי' לומר שלום בשביל קבלת משל"מ. גם יש להזכיר כאן דברי המאירי (ערוות פ"ה מ"א) שכ' דמותר לתת פ"ש לחברו עבור טובה שעשה לו אע"פ שזה דומה לפריעת חוב.

כט. יש לשים לב שלסברה זו האיסור נאמר לא רק לגבי משל"מ הראשון שב"א משיב למי ששלח לו, אלא אף בשאר המשלוחים שהוא מחזיר אחר שכבר יצא יד"ח עיקר המצוה (ב' מנות לאיש א').

ל. ב"ב קמ"ד ע"ב, רמב"ם פ"ז מזכיה ומתנה ה"א וה"ב.

לא. מהר"י קורקוס פ"ו משמיטה ויובל ה"י.

לב. רמב"ם שם ה"ב, שו"ע אה"ע סי' ס' סע' א'.

לג. ספר החיים סי' תרצ"ה.

לקיים מצות בכלל ומצות משל"מ בפרט ע"י  
פ"ש או דמ"ש.

רמז ע"י שינוי בניסוח דינים דומים

**מכך** שהרמב"ם בשתי הלכות דומות  
השתמש בנוסח שונה, דייקן<sup>ל</sup> את  
שיטתו לענין קיום המצות בפ"ש. דהנה  
לגבי מע"ש<sup>ל</sup> הרמב"ם נקט לשון אין  
פורעים המלוה ואילו לגבי פ"ש ודמיהם<sup>ל</sup>  
הרמב"ם כ' אין פורעים את החוב. משינוי  
הלשון משמע שהרמב"ם סבר שממע"ש  
אסור לפרוע מלוה, כלומר רק חובות שיש  
לאדם כלפי הדיוט, אך מפ"ש אסור לפרוע  
כל חוב ואף אלו שהם לגבוה, והיינו אסור  
לקיים מצות שחייב בהם בדמ"ש. לפי דיוק  
זה דעת הרמב"ם לאסור לקיים מצות  
משל"מ בפ"ש או בדמ"ש. אומנם יש  
שפירשו את שינוי הלשון ברמב"ם באופן  
אחר<sup>ב</sup> שעל פיו אין ראייה לאסור לעשות  
משל"מ מפ"ש או לקנותו בדמ"ש.

השושבינות מהוה מקור לאיסור עשית  
משל"מ מפ"ש או לרוכשו מדמ"ש משום  
שהמנהג הוא שמי שקיבל משל"מ תמיד  
מחזיר משלוה מנות למי שנתן לו. ואומנם  
פירש שאין דמיון מוחלט בין משל"מ  
לשושבינות שהרי השושבינות היתה דבר  
גדול שהיו תובעים אותו בדין משא"כ  
משל"מ שהוא [בדרך כלל] דבר מועט<sup>ל</sup>.

**עוד** דין שנלמד מהתוספתא הוא איסור  
לפסוק צדקה מפ"ש ודמיהם. לחלק  
מהמפרשים<sup>ל</sup> כוונת התוספתא למצות צדקה  
הרגילה וא"כ אנו מוצאים כאן שוב את  
הסברה דעשיית מצות ע"י דמ"ש אסורה  
משום פריעת חוב. אחרים<sup>ל</sup> כתבו דכאן  
איירי בסכום מסוים שגבאי צדקה הטילו על  
האדם לשלם לטובת העניים, והיינו חוב  
גמור וממילא פירעונו נכלל באיסור פריעת  
חוב בפ"ש, וא"כ אין מכאן ראייה לאסור

לד. יש שכתבו (ע' שו"ת להורות נתן ח"י סי' נ"ז) שפריעת חוב בפ"ש נאסרה רק באופן שהחוב ניתן  
להתבע בדין דומיא דשושבינות דבזה הכסף כאילו כבר שייך לבעל חוב, ואם יסלקו בפ"ש נמצא  
שמרויח על ידם סכום שהיה חייב בכך שהכסף נשאר אצלו וא"כ הוי כסוחר בפ"ש. אולם חוב שאינו  
ניתן להתבע בדין תורה אינו בגדר פריעת חוב שאסור לעשותו בפ"ש או בדמיהם. הפוסקים שלמדו  
איסור עשיית משל"מ מפ"ש מדין גמולין לכאורה לא יסכימו לחידוש זה, שהרי גמולין אינם נתבעים  
בב"ד.

לה. פני משה ורידב"ז ירושלמי דמאי פ"ג ה"א. וע"ע דרך אמונה פ"ו דשמיטה ויובל ס"ק ע"ב.  
לו. ע"פ הגהה של הגר"א בירושלמי דמאי פ"ג ה"א. וע' בזה חוט שני הלכות שמיטה פ"ו ה"י אות  
ט"ז עמ' של"ג.

לו. שו"ת משנת יעב"ץ מועדים סי' פ'.

לח. פ"ג ממעשר שני הל' כ"א.

לט. בפ"ו משמיטה ויובל ה"י.

מ. עי' פאת השולחן סי' כ"ו בבית ישראל אות כ"ג.

## לענין מעשה

מאכל שלו ולהשתמש בהם כדין פ"ש והמשלוח חוזר להיות חולין גמורים<sup>מ</sup>.

**אף** שאין מטרת מאמר זה לעסוק בהכרעות למעשה אלא להציג את המקורות ושיטות הפוסקים מ"מ יש לציין שלדינא<sup>מ</sup> שמיטה בזה"ז היא מדרבנן, וגם להרבה דעות<sup>מ</sup> איסור פריעת חוב בפ"ש או בדמיהם אף בזמן שהשמיטה נוהגת מדאורייתא הוא מתקנת חז"ל ולא מהתורה. ויש להתחשב בזה בהכרעת ההלכה בפרט בשעת הצורך. אומנם מאידך בדרך כלל אין כ"כ הכרח להקל בנידון דידן, כי אפי' בארץ ישראל בשנת השמיטה ואחריה יש מספיק מאכלים שאינם קדושים בקדושת שביעית שאפשר לקיים בהם מצות משל"מ שתהיה לכתחילה לכו"ע.

**את** הדברים הנ"ל בענין זה של משל"מ בפ"ש אפשר לסכם בכך שיש בנידון זה דעות, והביאו בזה מכמה מקורות, אך נראה שאין אחד מהם הכרח גמור. ויש מגדולי הפוסקים שאסרו רק להחזיר, ויש שאסרו לעשות משל"מ מפ"ש אף כשהוא המתחיל במצוה, ויש שהתירו לכתחילה בכל האופנים<sup>מ</sup>. וכמובן כ"א יעשה כמנהג אבותיו וכדעת רבותיו.

**ונראה** דאף לדעות המחמירות מי שנתן משל"מ מפ"ש או קנאו בדמ"ש יצא בדיעבד ידי חובתו<sup>מ</sup>. עוד נראה דאף למי שנוהג כשיטת המחמירים מותר לקבל משל"מ כזה<sup>מ</sup>, וכמובן ינהג בפירות כדיני פ"ש. ואם משל"מ זה קנוי בדמ"ש קיל טפי שהרי יכול לחלל קדושת שביעית ע"י אמירה על דברי

מא. ע' אורחות רבינו ח"ב עמ' של"ד בשם בעל הקה"י, הליכות אבן ישראל מועדים סי' ס' אות ז' וח' בשם הגרי"י פישר, מבקשי תורה ח' י"ד פורים אדר ב' תשנ"ה עמ' קפ"ז, ישא יוסף ח"ה שביעית פ' נ"ה ומשנת הגרי"ש בשם הגרי"ש אלישיב (ואומנם ע' שבות יצחק שכ' בשמו להחמיר יותר, וכן הביא הגרא"צ ישראלזון בקונטרס עין הפרשה), שולחן שלמה הלכות שביעית עמ' רמ"א והליכות שלמה מצות הפורים פ' י"ט דין י' ודבר הלכה שם אות י"ז בשם הגרש"ז אויערבך ועוד.

מב. שו"ת משנת יוסף ח"א סי' כ"ז.

מג. שהרי לפי המחמירים מדובר כאן באיסור סחורה, ולשיטת הנודע ביהודה (קמא, אה"ע סי' ע"ז) איסור סחורה הוא רק על המוכר (היינו השולח משל"מ לדין) וכן עיקר לדינא. מ"מ הרוצה לחוש לשיטת המקנה בקידושין נ"ב ע"א והשואל בנודע ביהודה (שם) שנקטו שאף הקונה בכלל האיסור יחמיר לעצמו שלא לקבלו אם אין חשש פגיעה בכבוד הזולת.

מד. רמב"ם פ"ו דשמיטה ויובל ה"ח וע' שו"ת מנח"י ח"י סי' נ"ז.

מה. ערכין ל"ב ע"ב, רש"י ותוס' סנהדרין כ"ו ע"א, רמב"ם פ"ט דשמיטה ויובל ה"ב, סמ"ג עשין סי' קמ"ז, סמ"ק סי' ר"מ, יראים סי' קס"ד, החינוך מצוה פ"ד, הר"ן גיטין כ' ע"א, טור יו"ד סי' של"א, המבי"ט סי' ס"ד, מהרי"ט ח"ב סי' נ"ב, חזו"א שביעית ס"ג אות ח', פאת השולחן פ' כ"ג אות כ"ג ועוד.

מו. ר"ש המובא במלאכת שלמה שביעית פ"ח מ"ח, תוס' ע"ז ס"ב ע"א, חזו"א שביעית סי' י"ג אות כ"ד ועוד.

**עוד** חשוב לציין שגם הנוהגים היתר בדבר צריכים להיזהר בכמה דברים.

לקנות משל"מ בדמ"ש כי בכהאי גוונא חשיב סחורה<sup>מח</sup>.

**א.** מי שחש חובה להביא משל"מ למישהו מסוים [כגון תלמיד לרבו, בן להוריו, אבא למלמדים של בניו בחדר, אמא למורות וגננות של ילדיה, שכיר למנהלו וכדומה] אין לו לשלוח פ"ש או לקנות משל"מ בדמ"ש שהרי בכהאי גוונא אף שאין זו החזרת משלוח מנות מ"מ הוי פירעון חוב<sup>מז</sup>.

**ב.** מי ששולח משל"מ לרעהו ע"ד לקבל ממנו משל"מ בחזרה אסור לו לשלוח פ"ש או

ג. גם במסירת משל"מ וגם בכל פעם שנותנים לחברו פ"ש או מוסרים לו דמ"ש צריך להודיעו על זה בכדי שינהג בהם דיני שביעית כראוי, וגם בכדי שלא ישלמו לו על זה וישתכר בפ"ש שלא כדין. ולמי שלא שילם על הפירות וכגון שזכה בהם מההפקר כששולח אותם צריך בנוסף לכך להדגיש שלא שילם עבורם כדי שלא לגנוב דעת המקבל שלא יכיר לו טובה יותר ממה שמגיע לו (והיינו שלא יחשוב שהשיגם בתשלום)<sup>מט</sup>.

יזכנו ה' שישבו עמו לאדמתו ברינה, וכל שבט על נחלתו בשמחה וצהלה, ושנוכה בקרוב לקיים מצות שמיטה מהתורה כהלכה.



מז. חוט שני הלכות שביעית פ"ו ה"י אות ט"ז עמ' רכ"ח, ובהלכות פורים פ"י דין ג' אות ד' עמ' ת"ו.

מח. מנחת שלמה ח"א סי' כ"ו.

מט. עי' בכל הני טעמי - תוספתא שביעית פ"ז ה"ו ומנחת בכורים שם, רמב"ם פ"ו דשמיטה ויובל ה"י ומהר"י קורקוס שם, פני משה בירושלמי דמאי פ"ג ה"א.

הרב שרגא א. קרייזלר

## בעניין כלה לחיה מן השדה

שהנשירה חשיב כלה מן השדה. וכן מבאר הרמב"ם שם וז"ל "ומפני זה יהיה ביעור שלהם כשהיו נופלות מהענפים", וכן ביאר הרע"ב שם. ולכאורה יש להקשות מפ"ט מ"ד שכתבה שאוכלין על הטפחין ופי' חלק מהמפרשים וכן פירש הרע"ב "מה שמשימים העופות בטפחים שהם כלי חרס הבנויים בכותל" וכו', א"כ מבואר שאפילו מצוי בתלוש חשיב שאינו כלה, ויש כאן חידוש נוסף שהגם שהציפורים אספו מן השדה ולקחו הזרעונים אל הטפחין עדיין חשיב כמצוי. אבל האמת שאין קושיא על הרמב"ם, כי הוא מפרש שם שטפחין הם גרגירים קשים ממני התבואה והקטנית שצומחין מכת הארץ וישארו בארץ ימים רבים וכו' וא"כ לפירושו לא איירי בזה בזרעונים שלוקטו וא"כ אפשר לפרש שעדיין מחוברים. אלא שעל הרע"ב יקשה שכאן פי' כפי' המפרשים האחרים (הערוך בשם רבי דניאל) שטפחין הן כלי חרס שאליהן מביאין הציפורים הזרעונים, ואילו במשניות הקודמות שהזכרנו, פי' והעתיק כפי' הרמב"ם, וצ"ע.

והנה לכאורה יש לבאר את שיטת הרמב"ם שמצוי בשדה חשיב כאשר הפירות במצבם הטוב והטבעי כפי שהמציאם הבורא יתברך, וזה כאשר הם מחוברים באילנות וכדו', ולא מדאגה לחיה אלא שכל זמן שהמצב כך חשיב מה שאוכל בבית

א. הרמב"ם בפיה"מ פ"ט מ"ב "שלוש ארצות לביעור" הביא את הספרא עה"פ "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול..." אלא כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכיל לבהמתך מן הבית, כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית. ומפ' הרמב"ם "הנה נתבאר לך מכאן שאם אסף מן ממני הפרות או הזרעונים והביאם לביתו מותר לאכול מאותו המין כל זמן שהוא מצוי באילנות או בשדות ואם כלה אותו המין מן השדה חייב לכולות מה שיש אצלו ממנו מוכן בבית" וכו'. הנה מבואר מדבריו שמצוי בשדה הכוונה לפירות מחוברים לאילנות וכדו' ולא פירות תלושים, וכן מבואר מהמשך דבריו שם וז"ל "אלא אוכלן כל זמן שתאנים לחים מצויים באילן, ואם כלו ונבלו... הרי זה מכלה כל התאנים היבשים שיש אצלו". וכן מבואר מדבריו בהלכה פ"ז ה"ב וז"ל "כיצד הרי שהיו לו גרוגרות שביעית בתוך ביתו אוכל מהן כל זמן שהתאנים באילנות בשדה" וכו'. וכן משמע מדבריו בהלכה ד' וז"ל "היו לו צימוקין של שביעית וכלו הענבים מן השדות וכו' אע"פ שעדיין יש ענבים בגפנים שבתוך החצרות אינו אוכל מן הצימוקין" וכו', וכן משמע מהמשנה פ"ז מ"ה "... לולבי האלה והבטנה והאטדין יש להן שביעית ולדמיהן שביעית, אין להם ביעור ולא לדמיהן ביעור, אבל לעלין יש ביעור מפני שנושרים מאביהן". א"כ מבואר

כאוכל מן השדה ולוקח לצורך שימוש בבית כדרשא אחרת המובאת בירושלמי פרק ט הלכה ד – מן השדה תאכלו וגומ' כל זמן שאתה אוכל מן מן השדה אתה אוכל מן הבית - בבחינת כאוכל משולחן גבוה. והביטוי מצוי לחיה הוא סימן בעלמא כי הם נמצאים שם. או משום שלדרשא זו בפסוק לבהמתך ולחיה וגומ' דברו בהשוואה לבהמה בבית לכן דברו על חיה בשדה. וכאשר הפירות והעלים נובלים כבר אינם במצבם הטוב ואינם במקום שהזמינם הבורא לצורך לשימוש האדם.

**אלא** שיש להקשות מהברייתא המובאת בגמ' פסחים נב "אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצער". רשב"ג אומר "אוכלין על של בין הכיפין ואין אוכלין על של בין השיצין". ופי' רש"י שם "דרך דקלים להיות בעיקרן קוצים סביב והיינו שיצים ומן הדקל עצמם הן: למעלה עליון שלו עשויין כסדרן כמין כפות תמרים וכשהרוח מנשב התמרים נופלין ונשארין באותן כיפין ולמטה בשיצין, וקאמר רשב"ג דכל זמן שמצויין בכיפיו אוכלין מאותם שבבית אבל אין אוכלין מן הבית על סמך אותן שבשיצין לפי שאין החיה יכולה ליטול מפני הקוצים" וכו'. א"כ מבואר ברש"י שלרשב"ג סומכין על של בין הכיפין הגם שהן תלושין. ויקשה על הרמב"ם כפי שביארנו שסובר שתלושין חשיב כלה מן השדה. וראיתי לגר"ח זצוק"ל בדרך אמונה בביאור ההלכה ד"ה כל זמן שהתאנים בשדה שכתב לפרש שהרמב"ם יפרש שבין הכיפין מיירי בפירות מחוברין, ורצה לדייק כן מפ' ר"ח שם וז"ל "... רשב"ג אומר אוכלין על של בין הכיפין פי' הנסבכין בין

האמירין, שאפשר לאדם ללקטם ואין אוכלין על של בין השיצין כגון שנסבכו על קוצים שמכין היד שכל הרואה אותן מתייאש מהן ואין נכשרים אלא לעופות" וכו'. וסבר הגר"ח זצוק"ל שכוונתו שתמרים מחוברים נסבכין בין האמירין. אך לענ"ד איני רואה שום משמעות שמירי במחוברים, ועוד דברמב"ן במלחמות שם להדיא מפרש דברי ר"ח בתמרים תלושים שנפלו בשעת גדידה הנסבכין בין כפות התמרים. ובר מן דין לכאורה מהגמ' פסחים נא, משמע שמירי בתלוש לגבי אנשי יריחו שמיחו בידם חכמים ואחד הדברים שהיו פורצים פרצות בגינותיהן ופרדסיהן להאכיל נשר לעניים בשבתות וימים טובים. ששם בע"ב מבארת הגמ' "אמר עולא א"ר שמעון בן לקיש מחלוקת בשל מכבדות דרבנן סברי גזרינן שמא יעלה ויתלוש ואנשי יריחו סברי לא גזרינן שמא יעלה ויתלוש אבל בשל בין הכיפין הכל מותר". ופי' רש"י שם "כפות תמרים הן בראש הדקל וכפופות זו אצל זו כעין כלי וכשהתמרים נושרין מקבלות אותן, וכיוון דגבוה וצריך לעלות על הדקל לנוטלן חיישינן שמא יעלה ויתלוש מן המחוברות דהוויי אב מלאכה, אבל בשל בין הכיפין "למטה מנופיהן נופות התחתונים וליכא למיחש לתלישה דאין כאן מחוברות".

הרי מבואר בגמרא שמירי בתלושין, וכן יותר מבואר בדברי רש"י שבשל הכיפין אין מחוברים. וכן מבואר בתוס' שם. וכן משמע גם בר"ח שם כשהביא את מסקנת הגמ' "שמחלוקת בשל בין הכיפין דאנשי יריחו סברי מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם ורבנן סברי מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם אבל התמרים של מכבדות שהן

ונותר בגנים (ברע"ב בגנות) לא יאכל וכו'. והקשה התו"ט שם דזה תימא דאם שמור פירושו מה שיש בביתם וכדו' וע"ז ת"ק אמר שלא סומכין עליו, א"כ לר' יוסי שחולק ומתיר לסמוך על השמור פירושו על מה שבבתים, א"כ קשה לרבי יוסי מתי זמן הביעור, ע"ש. ותירץ התו"ט שמה שאמר רבי יוסי אף על השמור, אין כוונתו על כל שמור אלא שיש סוג שמור שיכול לסמוך עליו, והוא הפחות שבשמור דתפסת מועט תפסת, והיינו בכגון מחובר באילן והאילן במקום שמור והוא עומד, מ"מ הואיל והפירות עדיין במחובר אוכלין עליהם.

**ודי"ק** זאת התו"ט מדברי הרמב"ם בהלכה פ"ז ה"ד שכתב "היו לו צימוקין של שביעית וכלו הענבים מן השדה ומן הגנות והפרדסים שהם הפקר אע"פ שעדיין יש ענבים בגפנים שבתוך החצרות אינו אוכל מן הצימוקין מפני הענבים אלו שבחצר לפי שאינן מצויים לחיה" עכ"ל. והתקשה התו"ט מדוע נקט הרמב"ם גפנים שבחצרות הרי אוכלים על המופקר אפילו תלוש, וכנראה כך סבר גם בדעת הרמב"ם ודלא כמו שכתבנו לעיל. ומזה די"ק שכאן כתב הרמב"ם גפנים שבחצרות לאפוקי מדעת רבי יוסי שהתיר לסמוך על השמור, ולמדנו ששיטת רבי יוסי להתיר דוקא על שמור כזה שמחובר לאילן כגון ענבים בגפנים אע"פ ששמור בחצר ע"ש. אולם לדברינו בשיטת הרמב"ם אין בזה דיוק כי באמת לדעתו תמיד סומכים רק על המחובר באילן בלבד וכדו' גם במופקר וכנ"ל. גם יש להקשות מדוע במחובר באילן סובר רבי יוסי שזו סיבה להתיר לסמוך עליו אפילו שהוא שמור הרי סוף סוף אינו מצוי לחיה,

מחברים אם נשרו דברי הכל אסורין, מאי טעמא הוואה כי מחוברין ונתלשו בשבת ע"ש. וא"כ יקשה מה יפרש הרמב"ם לשיטתו שתלושין חשיב כלה מן השדה. והיה אפשר לומר שבאמת זו מחלוקת תנאים, שת"ק בברייתא בדף נב בפסחים שאומר שאוכלין על האחרון שבצוער סובר שאוכלין רק על המחובר, ורשב"ג חולק וסובר שאוכלין גם על התלוש. ובאמת הרמב"ם פסק כת"ק ולא הביא דברי רשב"ג דאוכלין על בין הכיפין. ואולי אפשר להביא ראיה נוספת שנחלקו תנאים בדבר, מבריייתא המובאת בפסחים נג "תנו רבנן אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל וכו' אוכלין בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע, ר' אליעזר אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע וכו'" ושוב לכאורה בת"ק מבואר שרק על המחובר סומכין שאוכלין על דליות של אוכל שהוא מחובר וכן בזיתים. ואילו רבי אליעזר שהזכיר עיקרו של אילן משמע שגם מה שמצוי בתלוש בעיקרו של אילן חשיב מצוי בשדה, וצ"ע. ונראה עוד לתרץ ולומר שכשהפירות נמצאים בין הכיפין על האילן חשיב מצוי בשדה, ועדיין חשיב שמצויין במקומם המקורי כמבואר לעיל, הגם שהם תלושין, ורק בנשרו לארץ חשיב כלה מן השדה, דחשיבי כפירות שנאספו דחשיבי כלה מן השדה הגם שמונחים בשטח השדה.

**ב. במשנה** פ"ט מ"ד "אוכלין על המופקר אבל לא על השמור רבי יוסי מתיר אף על השמור וכו'" ופירושו הרמב"ם והרע"ב שיאכל כל זמן שימצא המין ההוא בשדה המופקר, אבל אם פסק מן המופקר

**אלא** שבסוף דבריו פי' החזו"א בדעת רבי יוסי שהגם שיש גדר המעכבת את החיה חשיב מצוי לחיה כיוון שאין העיכוב מצד בעלים. ונראה כוונתו שהעיקר שהדבר נשאר הפקר ואין כאן זכיית בעלים, א"כ חשיב עדיין מצוי לחיה בכח.

**ויש** להעיר שבפי' הרמב"ם בתרגום הר"י קאפח הנוסחא היא, בפי' שמור, "בחצרות ובגנות" ולא "בבתים ובגנים". וא"כ לא קשה קושיית התויו"ט והחזו"א. דעל הבתים אין שום צד לסמוך, ולא בא ת"ק לומר שאין לסמוך על פירות שבבתים וממילא לא ע"ז חלק רבי יוסי ודו"ק.

**עכ"פ** נמצאנו למדים מדברי רבותינו התויו"ט ומרן החזו"א שנקטו כדבר פשוט שאוכלין גם על התלוש ולא דווקא על המחובר באילן וכדמשמע בכמה מקומות בגמ' פסחים ובמשניות ובדברי המפרשים, וכנראה כך נקטו גם בדעת הרמב"ם, שלא כדברינו.

**ג. והנה** בגוף השאלה האם כלה לחיה זו דאגה לחיה, או שמא הווי סימן בעלמא למצוי בשדה. נראה דנחלקו בזה רבותינו הראשונים, בדעת הרמב"ם נראה כדביארנו שהווי גדר של מצוי בשדה, עומד לכל מאן דבעי. שהרי לפי שיטתנו בדעת הרמב"ם שסומכין דווקא על המחובר הדבר מתחייב, שאם הווי דאגה לחיה א"כ מדוע אין סומכין על התלוש, ובפרט לשיטתו דביעור הוא שריפה ואם בגלל שאין לחיה לכאורה הביעור היה צריך להיות להפקיר במקום מדרס חיה. וכן מדברי ר"ח שפי' לגבי בין השיצים וז"ל "כגון שנסבכו על קוצין שמכין היד שכל הרואה אותן מתייחס

וכן הקשה המשנה ראשונה כאן. ואולי סובר התויו"ט כמו שכתבנו לעיל שמצוי לחיה אינו משום דאגה לחיה אלא כיוון שמצוי באילנות (במקום שחיה נמצאת כסימן בעלמא) חשיב גם מה שאוכל בבית כאוכל מן השדה מה שאין כן שכשהוא תלוש במקום שמור כחצר שחצרו של אדם קונה לו כבר חשוב כנאסף בידי הבעלים. אך עיין בתויו"ט פ"ט מ"ז שמשמע ממנו שכלה לחיה הוא דאגה שלא יחסר לחיה. אמנם אפשר ששם פי' לדעת ת"ק וכאן פי' לדעת רבי יוסי שחולק וסובר שאין הדאגה לחיה אלא רק אם חשיב מצוי בשדה (ואולי זו כוונת הירוש' בדעת רבי יוסי - אתה גרמת לה שלא תאכל, וצ"ע).

**והנה** כעין קושיית התויו"ט על דברי רבי יוסי הקשה מרן החזו"א בסימן טו אות ב וז"ל "וא"ת הלא אוכלין על התלוש כמו על המחובר וכדתנן במתני' אוכלין על הטפיחין ובפסחים נב: אוכלין על הכיפין וכו' ולרבי יוסי דאוכלין על השמור בטלת דין ביעור שהרי לעולם יש שמור בבית. וי"ל דלרבי יוסי ודאי איכא חילוק בין תלוש למחובר דעל התלוש אין אוכלין אלא על המופקר, אבל זה שקנאו אדם והוא ממונו ודאי אין אוכלין עליו, אבל במחובר דרחמנא אפקרי' אע"ג שיש גדר המעכב את החיה מליטלן ס"ל לרבי יוסי דהווי כאילו מצוי לחיה כיוון שאין עיכוב מצד הבעלים" עכ"ל. והנה ביאר החזו"א כעין שביארנו דברי התויו"ט, שכל מה שאסף או קנוי לבעלים בבית או בחצר (דחצר קונה התלוש) אין אוכלין עליו, ורק המחובר לאילן שעדיין מופקר ועומד לכל מאן דבעי סומכין עליו אפילו שמור, לר"י.



ביעורן שמפקירן במקום דריסת חיה ובהמה. אלא שיש להקשות לשיטת רש"י כדהקשה במשנה ראשונה במשנה דאוכלין על הטפיחין, דאם סגי באפשרות שעופות יאכלו א"כ מדוע בשדה שמורה אין סומכין עליה הרי חזי דיין לעופות. ואולי אפשר לומר שאם הפירות ראויים גם לחיות השדה צריך שגם הם יוכלו לאכול ולא רק העופות.

מהן ואין נכשרים אלא לעופות" עכ"ל. הרי מבואר שהגם שמצויין לעופות חשיב כלה כיוון שהאדם לא יכול ליטלן. אמנם רש"י שם בפסחים מפרש בבין השיצין שאין סומכין עליהן, כיוון שאין החיה יכולה ליטלן מפני הקוצים. הרי מבואר בדברי רש"י שהדבר כפשוטו שהקובע אם חיה יכולה לאכול. ובפרט לשיטתו פסחים נב ע"ב ד"ה משום שנאמר וזה לשונו וזהו



## הרב אהרן פטרובר

## בדין פצוע דכא

דיין בדברי הגמ'

כלל, שהם דיברו ביד"א והוא דיבר ביד"ש. אלא שא"כ צריך להבין מדוע אמר להכשיר דוקא בחסר ביצה אחת, הרי אם הוא ביד"ש מיתכשר גם בנחסר לגמרי, וכדאמרינן בהמשך הגמ', פצוע דכא ביד"ש כשר, ודרשינן מקראי. אמנם בפשטות לשונו של ר"י, 'כל שאין לו אלא ביצה אחת', קצת משמע שמדובר במי שנולד כך, ולא שנחסר אח"כ בידי אדם, שא"כ היה לו לומר בלשון כל מי שנחסר ביצה אחת כשר, שהוא חידוש גדול יותר.

ועוד יל"ד בדברי ר"י שאמר אינו אלא סריס חמה. והסיקה הגמ' שאינו סריס חמה ממש אלא כסריס חמה. והנה סרי"ח פירושו שלא היתה לו שעת הכושר, כדאמר ר"ע במשנה דף עט: 'סריס חמה לא חולץ ולא חולצין לאשתו מפני שלא היתה לו שעת הכושר', היינו שמעת לידתו היה סריס. ומדמדמה ר"י בעל ביצה אחת לסרי"ח משמע שהוא ביד"ש, שנולד נטול ביצה. ומאידך אם כך צריך להבין מה שאלה הגמ' סרי"ח ס"ד, מדוע שלא יחשב סרי"ח ממש, הרי לא היתה לו שעת הכושר. ורש"י מסביר בשאלת הגמ', סריס חמה ס"ד - הא סריס חמה בידי שמים (הוא) מחמת חולי והאי לאו חולי הוא. ולא נתברר החילוק, מדוע סרי"ח מקרי חולי, וחסר ביצה לא מקרי חולי. ואם נעמיד דברי ר"י שנחסר ביצה ביד"א, אפשר להבין שזה לא מקרי חולי, אך א"כ היה לרש"י לומר בפשטות האי ביד"ש והאי

בגמ' יבמות עה. תנו רבנן איזהו פצוע דכא כל שנפצעו ביצים שלו ואפילו אחת מהן ואפי' ניקבו ואפילו נמוקו ואפילו חסרו אמר רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה שמעתי מפי חכמים בכרם ביבנה כל שאין לו אלא ביצה אחת אינו אלא סריס חמה וכשר סריס חמה ס"ד אלא הרי הוא כסריס חמה וכשר. ובהמשך הגמ' בע"ב אמרינן, אמר רב יהודה אמר שמואל פצוע דכא בידי שמים כשר אמר רבא היינו דקרינן פצוע ולא קרינן הפצוע במתניתא תנא נאמר לא יבא פצוע ונאמר לא יבא ממזר מה להלן בידי אדם אף כאן בידי אדם. אמר רבא פצוע בכולן דך בכולן כרות בכולן פצוע בכולן בין שנפצע הגיד בין שנפצעו ביצים בין שנפצעו חוטי ביצים דך בכולן בין שנידך הגיד בין שנידכו ביצים בין שנידכו חוטי ביצים כרות [בכולן] בין שנכרת הגיד בין שנכרתו ביצים בין שנכרתו חוטי ביצים.

ובדברי רבי ישמעאל לא נתברר בפירוש במאי איירי, אם מדבר בחסרה ביצתו ביד"ש, או בידי אדם. ואם מדבר בחסרה בידי אדם בפשטות חולק על ת"ק שאמר שבנפצעה אחת מהן פסול, ולכאורה ה"ה לכל שאר המקרים, ונטלה ביצה אחת לא גרעה מנפצעה או ניקבה. והוא שאמר רבא פצוע בכולן דך בכולן כרות בכולן. ונטלה ביצתו ביד"א הרי בכלל כרות הוא. ואם מדבר בידי שמים, לא חולק על ת"ק

ת"ק דיבר בנחסר חלק מן הביצה ור"י דיבר בנטלה ביצה שלימה, ובזה אף ת"ק מודה להיתר. ויש שכתבו שחולק את"ק, אלא שהלכה כמותו כיון שהעיד משום חכמים דכרם ביבנה. וכל כת מהחולקים הביאה הוכחות וראיות לדבריהם.

**ראש** לסוברים שר"י מדבר ביד"ש הוא הבה"ג, שכתב בהלכות מיאון (סי' לב סוף עמוד שנ) 'והיכא דכי איתיליד בחדא ביצה הוא דהוי ליה כשר, דתניא אמר רבי ישמעאל וכו'". דהיינו שרק מי שנולד חסר ביצה בזה מכשיר ר"י. וכדעתו כן סברו הרמב"ם (איסור"ב טז,ז), רמב"ן רשב"א ריטב"א (יבמות שם). ואילו ר"ת ר"י ר"ש ראב"ד (הובא בספר הזכות לרמב"ן בדף כד בדה"ר) סמ"ג (לאוין קיה) תרומה (בסימנים קלג, והוא לא סבר החילוק בין נפצעה לנטלה שלימה, אלא שר"י חלק את"ק והלכה כמותו) ומרדכי (יבמות פ"ח סי' ע) סוברים, שר"י מתיר אף ביד"א. וכדעתם משמע גם בשאלות שכתב (שאלתא קנב), 'והיכא דלית ליה אלא חד ביצה סריס חמה הוא וכשר דתניא ומעוך וכתות ונתוק וכרות כולם בביצים דברי רבי יהודה רבי אליעזר בן יעקב אומר כולן בגיד רבי יוסי אומר ומעוך וכתות בביצים נתוק וכרות בגיד תנא דבי ר' ישמעאל בר' יוחנן בן ברוקה אומר כל שאין לו אלא ביצה אחת אינו אלא סריס חמה וכשר'. ומדהביא דין זה דר"י על הא דתניא ומעוך וכו', ששם איירי ביד"א, הרי שסובר שגם ר"י איירי ביד"א (הרא"ש בתשובה כתב שדעת השאלות כר"ת, ובהעמק שאלה הסביר שמקורו כמש"כ).

**בדעת** הרי"ף כתב הרא"ש (סי' ב'), שממה שהביא הסוגיא כצורתה ולא כתב

ביד"א, ומדלא כתב כן נראה שדעתו שר"י איירי ביד"ש. וכן משמע במסק' שכתב רש"י, כסריס חמה וכשר - דלא אסרה תורה אלא פצוע ודך וכרות. ומבואר שלא מדובר בכרות ביד"א, שהרי אמר שלא אסרה תורה אלא... כרות, הרי שסתם שכל כרות פסול, והיינו ביד"א (שאם סובר כר"ת שרק בכרות חלק מהביצה או שנכרת ב' הביצים נפסל, וכרות ביצה שלימה כשר, היה לרש"י לפרש שלא אסרה תורה אלא בנכרת חלק מהביצה, או ב' הביצים ור"י איירי בנטלה ביצה שלימה). אך מאידך אם החילוק הוא בין ביד"א לביד"ש היה לו לכתוב בפשטות, שלא אסרה תורה אלא ביד"א וכאן הוא ביד"ש. וצ"ל שמה שכתב רש"י בשאלה שסרי"ח מחמת חולי וזה אינו מחמת חולי, היינו שסרי"ח שלם בגופו ללא כל חסרון, אלא שיש לו חולי שאברי הלידה אינם פועלים כראוי. ואילו מי שנולד חסר ביצה, אין זה קרוי חולי, אלא חסר בגופו. וקמ"ל ר"י שלא רק סרי"ח שלא חסר בגופו כלום, שרי לבא בקהל, אלא אף נולד חסר ביצה הרי הוא כסריס חמה ושרי. ומ"מ מדמדמי לסרי"ח משמע שאינו מוליד, כסריס חמה.

### דעת הראשונים

**ובעיקר** הדבר, האם ר"י מדבר ביד"א או ביד"ש, נחלקו מזמן הגאונים, ובראשונים, ועד לאחרונים. ונחלקו לב' כיתות, יש שביארו בדעת ר"י שמדבר בחסר ביד"ש, ולא נחלק על ת"ק כלל. ויש שסברו שר"י מתיר גם בנכרת ע"י אדם, אלא שסובר לחלק בין נחסר חלק מן הביצה, שבזה מודה לת"ק שנפסל, לבין נטלה ביצה שלימה שבזה לא נפסל - ויש בשיטה זו שכתבו שלא נחלק על ת"ק בדבר זה, אלא

שיש בכחם להוליד). וביאר החזו"א שאפש"ל שלא עשו ע"פ חכמים אלא שגגו וחזרו לנשותיהן- וראו חכמים שחזרו להוליד. עוד אפש"ל שבאמת נשאו גיורת שמותרת להם.

**ונהדר** לדברי הגמ' - ר"ת ביאר מה שאמרו בגמ' לקמן בין שנכרתו ביצים בין שנכרתו חוטי ביצים, היינו בב' הביצים דוקא קאמר. ותוס' העלו ב' אפשרויות, או שר"י חולק על ת"ק שאמר נפצעה אפי' אחת מהן פסול, אבל הלכה כר"י כיון שאמר משום חכמים דכרס. או שלא נחלקו כלל, אלא ת"ק איירי בנפצעה הביצה, ובנטלה לגמרי ביצה אחת מודה שמותר, וכדאשכחן בטריפות גבי הטחול, שבנטלה כשרה ובנקבה טריפה (ובספר הישר הביא כן גבי כוליא).

**הרמב"ן** הוכיח דלא כר"ת וכתב, שודאי פשטות לשון ר"י שאמר 'כל שאין לו אלא ביצה אחת' משמע שאין לו מעיקרו ולא שניטל ביד"א. והרשב"א כתב עוד שאם נכון החילוק בין ביצה אחת לב' ביצים, היה לגמ' לפרש כן בהדיא. והוסיף הנימוק"י שהרי בנפצעו גם ר"ת מודה שנפסל בביצה אחת, וא"כ ודאי שהיה לגמ' לחלק בין נכרתו לנפצעו, שלא נטעה. וכן מוכח ממה שדימה ר"י לסריס חמה, שהוא ביד"ש ואינו מוליד, וא"כ גם ר"י מדבר ביד"ש ואינו מוליד, אלא שכשר כסרי"ח כיון שהוא ביד"ש. והרמב"ן בספר הזכות (כד. בדפי הרי"ף) והנימוק"י כתבו על טענת ר"ת שראינו בני"א שעושו כן ויולדין, כמו שאמר רב- צא וחזר על בניהן. ומה שדיבר ר"י על חסר ביצה אחת, ה"ה בחסר לגמרי, אלא השכיח קאמר. ומה שאמר שמואל פצוע

שהלכה כר"י, משמע בפשטות שפוסק כת"ק- דאל"כ היה לו לומר שכאן הלכה כיחיד. וברא"ש עצמו מבואר ג"כ שפוסק כר"י, שכתב מסברא שאין לחלק בין נפצע לנטלה, ודחה ראיות ר"ת מן הירושלמי וכתב שאדרבה מוכח משם שר"י דיבר ביד"ש, ורק כתב שר"ת יכול להעמיד דברי הבבלי כמותו. אמנם בתשובה (כלל לג ס"ד) כתב שהלכה כר"ת, שכן מוכח בירושלמי ובשאלות, וצריך ליישב.

**וננסה** להעמיד את המקורות לדעתם של כל אחת מסייעות הראשונים. ר"ת בתוס' הביא ב' הוכחות לדעתו, א- מדברי ר"י שהתיר בחסר ביצה אחת מוכח שמדבר ביד"א, דאי ביד"ש היה לו להתיר גם בחסרו שניהם. ב- מן המציאות שחזינן כמה בני"א שכורתים מהם ביצה אחת ומולידים. ולא מסתבר לומר צא וחזר על בניהם מאין הם, כדאמר בגמ' גבי ההוא גברא דסליק לדיקלא וכו' דניקבה ביצתו ואח"כ הוליד, דאמר רב שודאי זינתה אשתו. ור"ת לא ביאר למה א"א לומר כן גם באותם שחסרו ביצה אחת. ונראה שר"ת ראה וידע על הרבה מקרים מעין אלו, וחשב שקשה לתלות את כולם בזינתה אשתו, וא"א לדמות למה שדיבר רב על מקרה אחד שאפשר לתלות שזינתה אשתו (אח"כ ראיתי שכ"כ החת"ס בשו"ת אה"ע יד). והחזו"א (אבה"ע טז, טז) דן בדבר וכתב שאי"ל שראיית ר"ת היתה מן הגויים שמצא בהם כאלה שחסרו ביצה ע"י אדם וחזרו והולידו, דעליהם אכן יש לחוש שנשותיהם מזנות תחתיהן. ורק מישראל כשר אפשר להוכיח. ומבואר א"כ שחכמים התירו את הדבר דאל"כ מאין נמצא אנשים כשרים שעשו כן ולא פירשו מנשותיהם (קודם שידעו

הכושר, ולכן אם נולד כך הרי אינו חולץ כסריס חמה, ואם בא ע"י אדם הרי היתה לו שעת הכושר וא"כ גם לר"ע הרי הוא חולץ. ולענין כשרות לבא בקהל לכו"ע כשר אף ביד"א כיון שיש לו רפואה כסריס חמה, היינו ע"י סם והתחזקות הגוף בלי התערבות אדם כסתימת נקב. וזה שאמרו בירושלמי סתם שאינו מוליד היינו שאע"פ שאינו מוליד הרי הוא כסריס חמה שיש לו רפואה ולכן כשר לבא בקהל. וסיים הנצי"ב, שלפי"ז מובן מה שאמר ר"ת שראינו הרבה בנ"א שעשו כן וחזרו להוליד, 'דכיון דתליא ברפואה פנימית ממילא תלוי בשינוי המקום והאקלים, וגם הזמנים נשתנו בכמה ענינים... ואפשר במקומם ובזמנם של בעלי התוס' לא היו נצרכים אפי' לרפואה ע"י סמא'. והחזו"א (אבה"ע ט,ה) התקשה גם הוא בדומה לזה וכתב, שהחילוק בין סריס אדם לסריס חמה הוא כך, שסריס אדם 'עיקוב לידתו מחמת קלקול הכלים', ואלו סריס חמה 'עיקוב לידתו מחמת קלקול גופו'. והיינו שסריס אדם כלי ההולדה עצמם נפגעו, משא"כ סריס חמה, הרי גופו שלם אלא שאין בכוחו להוליד. וס"ל לר"י שמי שחסרה לו ביצה אחת, מה שאינו יכול להוליד אין זה מחמת 'קלקול הכלים', כיון שבעיקר הדבר אפשר להוליד גם עם ביצה אחת, אלא שחסרון הביצה מחליש את כח גופו להוליד, ולכן מקרי חולי הגוף כסריס חמה. ובמציאות חשיב שאינו יכול להוליד, אבל יכול להתחזק ולהוליד כמו סריס חמה שיש לו רפואה, ולכן אינו נפסל.

### דברי הירושלמי

והנה מצינו סוגיא ערוכה בירושלמי בענין זה, ונחלקו הראשונים בהסבר

דכא ביד"ש כשר, למד זאת מר"י עצמו. ולדבריו צ"ל שמה ששאלה הגמ' סריס חמה ס"ד, היינו כרש"י וכמו שביארנו לעיל, שסרי"ח הוא חולי הגוף שאינו חסר כלום אלא שאינו מוליד. וחסר ביצה ביד"ש, אינו חולי אלא חסר ואינו כסר"ח ממש. והביאו הראשונים ראייה לשיטתם מהרמב"ם ('מבקאי הרופאים' - רמב"ן בספר הזכות, 'הרופא הגדול' - הריטב"א) שפסק כן להדיא וז"ל, 'נכרתו הביצים או אחת מהן או שנפצעה אחת מהן או שנדוכה אחת מהן או שחסרה או שנקבה הרי זה פסול, נכרתו חוטי ביצים או אחת או שנדך או נפצע הרי זה פסול'.

**ובדעת ר"ת** צריך אכן ביאור במה שדימה ר"י לסריס חמה - שהוא ביד"ש ואינו מוליד. והנצי"ב בהעמק שאלה (קנב) הסביר בדעת ר"ת, שבמציאות מי שחסר ביצה יכול להתחזק ע"י סם או מאכלים מסוימים ועי"ז לחזור ולהוליד, ולכן אינו דומה לסריס אדם שבלי מעשה אדם של סתימת נקב וכד' לא יחזור לעולם להוליד, ולכן פסול לבא בקהל. ודמי לסריס חמה שיש לו רפואה ביד"ש (דע"י סם מקרי ביד"ש), ולכן ראוי לבא בקהל. ומה שאמר ר"י הרי הוא כסריס חמה, ולא אמר סתם שכשר, בא להשמיענו דין לגבי חליצה, שנחלקו ר"ע ור"א במשנה עט: לגבי חליצה - דעת ר"א שסריס חמה כיון שיש לו רפואה חולץ, וסריס אדם שאין לו רפואה אינו חולץ. ודעת ר"ע להיפך שסריס אדם כיון שהיתה לו שעת הכושר חולץ, וסריס חמה שלא היתה לו שעת הכושר אינו חולץ. ואמר ר"י שמי שחסר לו ביצה דינו כסריס חמה לגבי חליצה כיון שיכול להתרפאות, ולכן לר"א חולץ. ואילו לר"ע תליא בהיתה לו שעת

הירושלמי, וכל סיעה מהראשונים הוכיחו מהירושלמי כדעתם. וז"ל הירושלמי (פ"ח הלכה ב'), תני רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר שמעתי בכרם ביבנה כל שאין לו אלא ביצה אחת אינו מוליד והוא סריס חמה. א"ר יוסי שמעתי הלכה כר"י בר"י בן ברוקה ולית אנא ידע מן מה שמעית. א"ר אימי לא הוה ר"י שמע לה מן בר נש זעיר שמואל אמר אם יבוא לפני בעל ביצה אחת אני מכשירו. רבי חונה אמר דו סבר כר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן. אמר רבי יודן בר חנין ובלבד של ימין. אתא עובדא קומי רבי אימי אמר לה אין ברתי דאת שרייה ליה אלא הוי ידעת דלא מוליד והוה ר' זעירא מקלס לה דו משים מילתא על בררא. פצוע אית תניי תני בידי אדם פסול בידי שמים כשר. אית תניי תני בין בידי אדם בין בידי שמים פסול. מאן דאמר בידי אדם פסול בידי שמים כשר יליף לה ממזור לא יבא ממזר. לא יבוא פצוע דכא. מה ממזר בידי אדם אף פצוע דכא בידי אדם. מאן דאמר בין בידי אדם בין בידי שמים פסול מנן ליה. אמר רבי מנא מהכא לא יבוא פצוע דכא לעולם. אמר רבי יוסי בי רבי בון עוד הוא יליף לה ממזור לא יבא ממזר לא יבא פצוע דכא. מה ממזר בידי שמים. אף פצוע דכא בידי שמים. וממזר בידי שמים. יצירתו בידי שמים. הוון בעיי מימר מאן דאמר בידי אדם פסול בידי שמים כשר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. מאן דאמר בין בידי אדם בין בידי שמים פסול כרבנן. אמר רבי אחא בר פפי קומי ר' זעירא כולה דרבנן. הרי שעלת חטטין מי מחכך בה או מסיית והרי הוא בידי אדם כמי שהוא בידי שמים, ע"כ דברי הירושלמי.

והנה ר"ת בתוס' הוכיח מדברי הירושלמי שפסקו כר"י, שכן מפורש אמרו הלכה כר"י. וכתבו תוס' שמהירושלמי משמע שאינו מוליד, שכן אמר רבי אימי לאותה שבאה לשאול בכה"ג, ואמר לה שמותר לבא בקהל אלא שאינו מוליד. ור"י קאמר ב' אפשרויות להסביר דברי רבי יודן בר חנין שאמר 'ובלבד של ימין'. שגירסתם היתה במילה אחת 'בשלימין', ולפי"ז כוונתו לומר שדוקא שנטלה ביצה שלימה שריא, ואם חסרה חלקה פסול. ויותר נראה לר"י לפרש שהוא ב' מילים, ור"ל דוקא שנשאר של ימין אזי כשר. וכתבו על כך תוס' שהוא חומרא גדולה ולפי"ז צריך להזהיר הרופאים שאם יש צורך ליטול ביצה אחת, שתהיה של שמאל- אם אפשר. ומכל דברי אלו האמוראים בירושלמי מוכח שפוסקים כר"י. וסיימו תוס' דמשמע במסק' דאירי בידי אדם. וצ"ל שכוונתם למה שהיה ס"ד להעמיד המח' שהובאה שם האם ביד"ש מותר או אסור, בר"י וחכמים. דהיינו שר"י שהתיר חסר ביצה איירי ביד"ש, וחכמים אסרו גם ביד"ש. והבין ר"ת שרבי אחא דחה אוקימתא זו, באומרו שאידי ואידי חכמים, אלא שמה שאמרו שאסור ביד"ש איירי בידי אדם כמי שהוא ביד"ש, היינו שעלתה לו מכה בביצה, ומחמת כן חטט אחריה ונטלה ביצתו. ובזה אמרו חכמים שמקרי ביד"א ולא ביד"ש ופסול. ולפי"ז למסק' ר"י דיבר גם על נחסר ביד"א. והיש"ש הוסיף שאין לומר שגם למסק' ר"י מדבר ביד"ש אלא העמידו ב' המימרות כרבנן לומר שאינם חולקים בדבר זה, וגם הם מתירים ביד"ש. שא"כ חזרה קושיית ר"ת מדוע לא התיר ר"י בחסרו לגמרי ולא רק ביצה אחת. ובשלמא להו"א שרבנן חולקים ואוסרים בכ"ג אף

האמוראים שלעיל מינה פסקו כר"י, אלא מסיים לדבריהם.

**ובהסבר** דברי הירושלמי האריכו רבות באחרונים, בית מאיר (ה,ז) חת"ס אהע"ז יז בית אפרים אהע"ז ב' ועוד.

### דעת הפוסקים

**הטור** (אה"ע סי' ה) סתם בתחילת הדברים כדעת הבה"ג והרמב"ם, שאם נחסר ביצה אחת ביד"א פסול, ואח"כ הביא דעת ר"ת שמכשיר בנטלה ביצה שלימה, ודוקא שנשארה הימנית ודוקא אם לא נפצעה קודם שנטלה, אבל אם נחסרה ואח"כ נטלה פסול (ולהלן נדון בענין זה), אבל אין דעת הר"ף כן. והב"י הביא שכן דעת בה"ג הרמב"ם רמב"ן רשב"א וכו'.

**ובשו"ע** (ה,ז) כתב, נכרתו הביצים או אחת מהם, או שנפצעה אחת מהם, או שנידוכה אחת מהן, או שחסרה, או שניקבה (נקב מפולש), הרי זה פסול. והוסיף הרמ"א וכן עיקר. ודלא כיש מתירים בעל ביצה אחת אם היתה אותה שנטלה שלימה כשנטלה ונשארת של ימין (היא סברת ר"ת). אמנם ראיתי מקילין כסברא האחרונה, אבל טוב לחוש באיסור דאורייתא לדברי המחמירים והם רוב מנין ורוב בנין, ע"כ. מבואר א"כ בדברי הפוסקים שהחליטו לאיסור. אמנם נראה שהרמ"א השאיר מקום להקל, שכתב 'טוב לחוש' משמע שיש מקום להקל. ויש לדייק בדבריהם, שבדברי ר"ת שהזכירו כתבו שרק בנשארה של ימין שרי (וכן הוא בטור). אמנם בתוס' עצמם מבואר שהוא חומרא גדולה וכתבו רק 'ולפי"ז צריך להזהיר הרופאים שאם יש צורך ליטול ביצה אחת, שתהיה של שמאל - אם אפשר', הרי

ביד"ש, לכך אמר ר"י ביצה אחת לחלוק על רבנן שאף בזה אוסרים, אבל אם למסק' כו"ע מודו שביד"ש הכל שרי מדוע אמר ר"י ביצה אחת. אלא ודאי שלמסק' ר"י מדבר ביד"א. אמנם קשה בדברי תוס' מדוע לא התייחסו לתחילת דברי הגמ' שם שאמרו במפורש בדברי ר"י 'שאינו מוליד'. ועיין לעיל בישוב הדבר בהסבר הנצי"ב וחזו"א. וכדברי ר"ת מוכח בירושלמי גם בדברי ר' יודן שחילק בין של ימין לשמאל, שאם אינו מוליד כלל המה חילוק יש בין ימין לשמאל. וגם אם גורסים 'בשלימין', עדיין מבואר שהוא ביד"א, שאם הוא ביד"ש למה נכשיר רק בשנטלה כל הביצה.

**הרמב"ן** הביא את הירושלמי כהוכחה לדעתו שר"י מדבר ביד"ש, והוכיח כן ממה שהעמידו את ב' המח' בין המימרות אם ביד"ש כשר או פסול, במח' ר"י ורבנן. והיינו שלר"י כשר רק ביד"ש. ומה שאמר אח"כ רבי אחא שב' המימרות הם לרבנן, אין כונתו שר"י מתיר גם ביד"א, אלא מהדר לאוקמי כוללה כרבנן לומר שמודים רבנן להתיר ביד"ש (כך כתב בספר הזכות). וע"ז הבאנו לעיל דברי היש"ש שר"ת חלק על כך שא"כ היה לר"י לומר באין לו ביצים כלל. והרמב"ן סובר שאין זו דחיה, כיון שדיבר בדבר השכיח - שהוא חסרון ביצה אחת, ואה"נ גם בנחסר לגמרי כשר. ולפי"ז מוכרח לומר שמה שאמר ר' יודן 'ובלבד בשלימין', אינה להלכה, שהרי אם ר"י דיבר ביד"ש אין חילוק בין ימין ושמאל, ואין חילוק בין שלם לאינו שלם. והחזו"א כתב שלשון הגמ' שאמר ר' יודן ובלבד בשלימין, משמע שלא חולק על כל

הימנית, ונציין לחלקם - ב"מ ה,ז חת"ס אהע"ז יז' יט', חוט המשולש א,יא, אור גדול ג, עין יצחק אהע"ז א ט-יא, משכנות יעקב אהע"ז ג, בית אפרים אהע"ז ב', דברי מלכיאל ג,פח, אבנ"ז יז ועוד רבים. ואף החזו"א (אהע"ז ט,ב) כתב שמהירושלמי משמע כר"ת, אלא שהרמב"ם יכול לפסוק כגמ' דידן שסתמו במח' רבנן ור"י, וא"כ הלכה כרבים. אבל למעשה כתב שהאחרונים נטו להקל כר"ת.

### דיון בדעת ר"ת

#### שאר פסולים בביצה אחת

והנה בדעת ר"ת ודעמיה שמכשירים בנטלה ביצה אחת דנו האחרונים באיזה אופנים ר"ת התיר, האם דוקא בנטלה או גם בשאר הפסולים, שאם הם רק בביצה אחת אינו נפסל בכך. ובר"ת עצמו בספר הישר כתב שניטלו חוטי ביצה אחת כשר, וכ"מ בתוס'. וכן הביא הב"ש (ה,יא) להלכה לדעת ר"ת. ולגבי שאר הפסולים (נפצעה נדוכה ונקבה), בתוס' עצמם נראה שתלוי בב' האופנים שהעמיד בדעת ר' ישמעאל, שלפי האופן הראשון הרי פשוט שרק בנטלה כשר שזה כל החידוש של תוס' – לחלק בין נפצעה לנטלה. וכן הוא בספר הישר. אמנם לאופן הב' בתוס' שר"י אכן חולק על ת"ק אלא שהלכה כמותו, יתכן שחולק על כל דברי ת"ק שאמר שנפצעה ביצה אחת נפסל, ולדעתו לעולם אינו נפסל אלא כשנפגעו ב' הביצים, אבל באחת כשר בין נפצעה בין נדוכה ובין נטלה. ותוס' הביאו ספק בגירסא בדברי ר' יודן בירושלמי, האם גורסים בשלימין או בשל ימין. ואם גורסים בשלימין הרי מפורש שרק בנטלה כשר

להדיא ס"ל שהוא רק לכתחילה, וגם אם ניטל של ימין כשר. והוא משום שבגמ' דידן לא נזכר חילוק זה. ואף בירושלמי תלוי בגירסא 'שלימין' או 'של ימין'. ועוד שר"ת הוכיח מן המציאות שמולידין, וכנראה שידע שהוא בין ניטל של ימין בין של שמאל. ובספר התרומה ועוד ראשונים הביאו שיטת ר"ת בלי לחלק. וכ"כ להלכה היש"ש, והחזו"א (ט,ב) בשם הגר"ח מוולאז'ין בשו"ת חוט המשולש (יא) ועוד הרבה אחרונים.

ואף דחזינן שהחמירו הטוש"ע ורמ"א בזה מ"מ הרבה פוסקים כתבו שאפשר להקל כר"ת. היש"ש (יבמות ח,ח) כבר כתב שבאופן שברור ע"פ רופאים שיכול להוליד, בזה אף הרמב"ם מכשיר. והחזו"א (ט,טו) כתב ע"ז שקשה לכוין דברים אלו בדברי הגמ', שהרי לדעת הרמב"ם שבנטלה אחת פסול, הרי זה בגלל שאינו מוליד כמש"כ הרמב"ן. ומשמע שאין דרך שאפשר להוליד כשנטלה. וכתב ע"ז בשבט הלוי (ו,קצג), שאין בזה סתירה כלל, שאף היש"ש מקבל שבזמן הגמ' לא היו יכולים להוליד כך, אבל אחר שראה במציאות בימיו (וכן ראה ר"ת) שיכולים להוליד, סבר שהמציאות לא תוכחש וגם לרמב"ם אין איסור באופן כזה, שלא דיבר הרמב"ם על מציאות כזו (אמנם בכ"א קשה שהרי אם בזמן ר"ת היתה מציאות כזו, איך הרמב"ם לא דיבר מזה להלכה). והב"ח כתב, 'מיהו נראה דהסומך על ר"ת ור"י ורבינו שמשון והראב"ד ושאר אחרונים שהביאו דבריהם להיתר אין למחות על ידו'. ובהרבה פוסקים ושו"ת"ם שנכתבו במשך הדורות כתבו להקל כר"ת ובפרט כשיש צירופים נוספים, וכן התירו גם כשנטלה ביצה



שראינו הרבה בעלי ביצה אחת שיולדים, ואילו מהירושלמי הביאו בתוס' עצמם שאינו מוליד. והרא"ש כתב שכוונת תוס' שעל הרוב אינו מוליד אלא יכול להתחזק ולהוליד, וכן הסביר הנצי"ב בהעמק שאלה (קנב) שהבאנו לעיל, שיכול להתחזק ע"י מאכלים בריאים וסמי מרפא. ועוד שנשתנו הטבעים. ובדומה לזה כתב החת"ס (גיט), שתוס' הוכיחו מן המציאות שאין זה פצו"ד של התורה, שא"כ לא היינו מוצאים מציאות אחרת. ולכן אף שבזמן הירושלמי לא היו מולידים כך, מ"מ עתה נשתנו הטבעים ואין כל חשש. ומה שסברו תוס' שדוקא בנטלה אפשר להוליד משא"כ בנפצע כתב החת"ס וז"ל, 'שאיין זה נגד הסברה דכן אורחת כל האיברי' הכפולים כגון העיניים והאזנים אם ניטל א' נשאר כל כחו בהשני' הנשאר ביתר עוז וע"כ כל זמן שאין כורתין הביצה המוכה ומעונה והכח מושך לשני הביצים בשוה ואותו הכח הנמשך אל הביצה המוכה הוא כח בטל וריק ולא יפעול מחמת חולי שבו ע"כ פסול אבל כשיוסר הביצה ההיא וישאר כח שניהם בהבריאה חוזר להכשירו'. ולפי סברתו אף כשנפצעה ונפסל עי"ז, אם אח"כ יטלנה יחזור להתירו, ולהלן נראה שנחלקו הפוסקים בדבר זה. מ"מ חזינן שסובר החת"ס שכל עוד לא הסירו את הביצה הנגועה, פסול מלבא בקהל.

**אמנם** כמה מגדולי הפוסקים כתבו לצרף צד זה לספיקות אחרים ולהתיר בכל גוונא שהפגיעה היא רק בביצה אחת. הנו"ב (קמא אהע"ז ו) האריך להוכיח שר"ת הכשיר בכל אופן בביצה אחת. וכן מבואר בשו"מ (תליתא א, קכד) שדן באחד שנידוכה מקצת ביצה אחת, ודן להתיר מדעת הפוסקים

אבל נפצעה פסול, אבל אם נגרוס בשל ימין, א"כ אין מקור לחלק בין נפצעה לנטלה, ואולי ר"י מתיר בשלא שמאל בכל פגיעה. (ובאמת שבירושלמי מבואר בפשטות שר"י חולק על ת"ק, שאמרו שם הלכה כר"י, מכלל דפליגי. וא"כ גם לצד שר"י התיר רק בנטלה הרי מבואר שחלק בזה על ת"ק). אלא שאם נתלה את הספק בגירסא בדברי ר' יודן, יצא א"כ שהצד שר"י מתיר בכל פגיעה הוא דוקא בשל שמאל, והוא חומרא גדולה כמש"כ התוס'. אלא שבזה ניתן לומר שחילוק זה לא נמצא בגמ' דילן, וא"כ עדיין אפשר שר"י חלק על ת"ק והתיר בכל אופן שהפגיעה היא רק בביצה אחת, והלכה כמותו כיון שהעיד כן משום חכמים דכרם. ובאמת התרומה להדיא סבר כן, שהביא דעת ר"ת ואמר שלא נראה לו החילוק בין נפצעה לנטלה, אלא ר"י חולק את"ק והלכה כמותו כיון שהעיד משום כרם. ולא חילק בין הפגיעות ונראה שדעתו להתיר לר"י בכל אופן שהפגיעה היא רק בביצה אחת. אבל שאר הראשונים הביאו דברי ר"ת שחילק בין נפצעה לנטלה, או שהביאו דברי תוס' כצורתו, שכן הביאו הסמ"ג ומרדכי את תוס' כצורתו, ורמב"ן רשב"א וריטב"א הביאו רק החילוק של ר"ת בין נפצעה לנטלה. ורק בראב"ד לא מצינו שחילק בכך, אלא אמר שהלכה כר"י.

**וא"כ** נמצא שיש לנו בתוס' ב' צדדים, כשר"ת עצמו בספר הישר ודאי אמר חילוק בין נפצעה לנטלה, וכן מבואר בראשונים שהביאו את ר"ת, ורק בתרומה והראב"ד לא אמרו חילוק זה לא פסקו כר"י. ולכאורה קשה לסמוך ע"ז להלכה. וכ"כ לאסור הבי"מ (אעה"ז ה, ז). וכאן המקום לשאול גם מה שלכאורה תמוה שר"ת אומר

ובלבד שלימין, שלפי גרסא זו הכונה שנטלה הביצה בעודה שלימה אבל אם נפצעה ואח"כ נטלה פסול. ואף באו"ז (ס"ס תרנא) כתב (בשם רבנו אלחנן בנו של ר"י) שלגירסא שלימין בא למעט נפצעה ואח"כ נטלה.

**והביא** הפרישה שמצינו נידון כעין זה לגבי הלכות טרפות בבמהמה לגבי בהמה שנחתך צומת הגידים שלה, שנטרפה בכך. דעת הרמב"ן (הובא ברא"ש חולין ד,ז) שאם יחתוך רגלה למעלה מצומת הגידים - שלדעתו אין נטרפת בכך, תחזור להכשירה. והרא"ש הקשה עליו (לשיטתו של הרמב"ן שואל, שהרא"ש עצמו סובר שעצם מה שנחתכו רגליה מעל צומת הגידים נטרפת בכך) וכתב 'ודעת רחוקה היא זו שטריפה תחזור להכשירה בידי אדם אלא מיד כשנחתכה בצומת הגידין מתה היא', וכן הביא הטור יו"ד ס"ס נו. ולפי"ז כתב הפרישה שהרא"ש והטור לשיטתם שאם נפסל אינו חוזר להחירו. וכן פסק הבית מאיר הנ"ל לאסור אף לשיטת ר"ת. וכן נראה שהסכים העין יצחק (א), אלא שהביא דעת הגר"ח בחוט המשולש שר"ת התיר בכל פסול בביצה אחת.

**אמנם** גם בזה מצינו כמה וכמה פוסקים שדנו להתיר לדעת ר"ת. הנו"ב (קמא אהע"ז ר), אור גדול הנ"ל (ג) חת"ס ג,יט.

**והחזו"א** כתב שלפי דעת הטור צ"ל שמה שהעיד ר"ת שראה אנשים שנטלה ביצתן וחזרו להוליד, לא כרתו הביצה מחמת פציעה, אלא לצורך רפואי אחר כגון חולי אבן או שבר כמבואר ביש"ש. וחלק החזו"א על דברים אלו וכתב שמלשון הראב"ד מבואר שגם כשנטלה הביצה

להתיר בעל ביצה אחת. הרי שהיה פשוט לו שלדעה זו מותר בכל גווני שנפצעה ביצה אחת. וכ"כ בחוט המשולש (א,יא תשובת הגר"ח מוולאז'ין) לסמוך על דעת התרומה שחלק על החילוק בין נפצעה לנטלה - וכן לא חילק בין ימין לשמאל, כיון דבגמ' דידן לא נזכר חילוק זה. והגדול ממניסק בספרו אור גדול (סי' ג) האריך לחדש שנפצעה ביצה אחת ויכול לילד כשר, ורק אם אינו יכול לילד מחמת כך נפסל, ואילו בנטלה כשר גם אם עתה אינו יכול לילד. והחזו"א בתחילה (ט,ו) הביא דברי הנו"ב שהוכיח להתיר בדעת ר"ת בכל גווני ולא רק בנטלה, ודחה דעתו, וכן בס"ק יא' הסתפק ואמר שאין לסמוך על הנו"ב ועוד שהב"מ חולק אלא שלפי הגר"ח שמביא בסק"ג שרי. אמנם בסעיף יג' הביא דברי הגר"ח בחוט המשולש שהקל כדעת התרומה, שלא קיבל את החילוק בין נפצעה לנטלה, אלא ר"י חולק את"ק והלכה כמותו. ולפי"ז הכשיר בכל פגיעה כשהיא בביצה אחת. וכתב החזו"א שלפי"ז יש להקל גם בנפצעה אחת. ובסי' י' צירף דעה זו לעוד סברות להקל למעשה.

### נפצעה והדר נטלה לדעת ר"ת

**ואף** לפי מש"כ תוס' בתחילה לחלק בין נפצעה לנטלה דנו הפוסקים מה הדין בנפצעה והדר נטלה, האם חוזר לכשרותו או לא. והנה הטור כתב בדעת ר"ת דוקא אם לא נפצעה הביצה קודם שנטלה - כשר, אבל אם נפצעה ואח"כ נטלה פסול. והיינו, כיון שבזמן שהיתה פצועה מודה ר"ת שפסול, אינו חוזר להכשרו במה שנוטל הביצה. ודבר זה כתב כבר הרא"ש בדעת ר"ת. ולמד כן מדברי ר' יודן בירושלמי

**לסיכום** פרק זה יוצא שעל אף שמדברי השו"ע ורמ"א מבואר להחמיר בכל גווני שנטלה ביצה אחת, ודלא כר"ת, מ"מ רבו המתירים שסמכו על ר"ת. ועוד מצינו שהקלו באופן שנפצע ואח"כ נטלה, והיו שהקלו אף בשאר פסולים שקרו בביצה אחת.

מחמת חולי, שרי דז"ל, 'ומעשים בכל יום בבני אדם שלוקים בביצה אחת והרופא חותכה והן מולידין'. ולשון 'ובלבד שלימין' שאמר ר' יודן בירושלמי הכונה, שכל זמן שיש ביצה שלימה או אחת או שניים, כשר, ואף שנפצעה - אם כרתה ונשאר ביצה שלימה חוזר להכשירו.

### פצו"ד בידי שמים

בדף כ: 'שסירסו אדם ולא מחמת חולי נסתרס מאליו', הרי כתב להדיא שע"י חולי מקרי ביד"ש. וכן הקשו היש"ש והתפא"ש. ועוד הרבה אחרונים סברו שמרש"י אין שום הוכחה שסובר כרא"ש, ואדרבה מוכח משאר המקומות שסובר כרמב"ם שע"י חולי מקרי ביד"ש - וכ"כ הב"ח והביאו גם הב"ש (סקי"ב), הפר"ח יו"ד לו, לה, חת"ס בשו"ת (גיד), מהרש"ם ד, כא. וכ"כ הגר"א שאינו מוכרח ברש"י, ועוד הרבה אחרונים.

**ומש"כ** הרא"ש שכ"מ בירושלמי, נראה כונתו ממה שאמרו שם, 'הרי שעלת חטטין מי מחכך בה או מסיית והרי הוא בידי אדם כמי שהוא בידי שמים', והיינו באופן שעלו חטטים על ביצתו, והוא חיכך בה עד שנטלה הביצה, הרי זה חשוב ביד"א אף שתחילתו ע"י חולי. והנה לכאורה אם קודם שנטל הביצה, גרמו החטטים לביטול כח הביצה, הרי כבר מאז חשיב פצו"ד, ובירושלמי משמע שרק משום שניטל אח"כ ביד"א, לא חשיב ביד"ש, ואם היה משאיר הביצה (אלא שאינה פעילה עוד) היה נחשב ביד"ש. אך זה לא יתכן, שאחר שכבר חשיב פצו"ד ביד"ש, יהפך לכרות ביד"א, הרי ממילא כבר אין משמעות לביצה. ומאידך אם נאמר שע"י החטטים לא

ועד כה כל דברינו היה בנטלה ביצה בידי אדם, ומעתה נפן לדון בנטלה ביצה ביד"ש, ודין זה תלוי בסוגיית הגמ' בפצו"ד ביד"ש, שיל"ד מה נכלל בהגדרה של 'ביד"ש'.

**דהנה** בגמ' יבמות עה: אמרין, 'אמר רב יהודה אמר שמואל פצוע דכא בידי שמים כשר אמר רבא היינו דקרינן פצוע ולא קרינן הפצוע במתניתא תנא נאמר לא יבא פצוע ונאמר לא יבא ממזר מה להלן בידי אדם אף כאן בידי אדם'. ונחלקו הראשונים מה הדין בנסתרס ע"י חולי, הרמב"ם (איסור טז), פסק להתיר והרא"ש פוסק לאיסור. ורש"י פירש בגמ', 'בידי שמים - ע"י רעמים וברד או ממעי אמו'. ולמד הרא"ש, שאם נסתרס ע"י חולי לא חשיב ביד"ש. וכן מוכיח מן הירושלמי שע"י חולי לא מקרי ביד"ש. וצ"ב מאי שנא ע"י חולי מנעשה ע"י רעמים וברד. וצ"ל שלמד הרא"ש שרק אם באופן מעשי קבל מכה מדבר חיזוני לו שבא ע"י שמים ועי"ז נסתרס, חשיב ביד"ש וכשר, אבל אם נחלה אף שהוא בא משמים, כיון שהוא מגופו לא חשיב ביד"ש. אמנם עצם הלימוד ברש"י קשה, שהרי רש"י עצמו בדף עה. גבי סריס חמה כתב 'הא סריס חמה בידי שמים (הוא) מחמת חולי', וכ"כ

או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים אלו או שנולד בהם שחין והמסה אותן או כרתן ה"ז כשר לבא בקהל שכל אלו בידי שמים'. וכן הביא הסמ"ג דעת הרמב"ם, וכן נראה שסברו הרמב"ן בספר הזכות כד: ונימוק"י שם. ורבנו ירוחם (או"ח כגד) הביא שכן סבר הרמ"ה (ולמד כמו הרא"ש שדעת רש"י לאסור). והחת"ס (גיז) כתב שדעת הרי"ף ג"כ כרמב"ם, מדסתם והביא דברי שמואל בלי לפרש שהוא דוקא שלא ע"י חולי.

**והנה** הרמב"ם לא הביא כלל את הדוגמא של רש"י שהוכה ע"י רעמים וכד', אלא או שנולד כך, או ע"י חולי. ועוד הוסיף להתיר נולד בהם שחין וכתה. ובזה יל"ד האם השחין ביטל כח הביצה, או לא. שלכאורה אם כבר ביטל כחה הרי זה כלול במה שאמר 'שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים אלו'. אלא נראה שסבר שאף אם לא בטל כחה ע"י השחין, מ"מ כיון שהשחין בא ע"י שמים, וזה מה שהכריח את כריתת הביצה, הכל חשיב כביד"ש. והיינו שפסק דלא כירושלמי. ויש שפירשו שם שזה תלוי במח' רי"ש ורבנן, ופסק כרי"ש (בי"מ עין יצחק ערוה"ש). ועדיין אפשר"ל שאף אם ע"י השחין אבדה כחה צריך לחדש שאם נטלה אח"כ ביד"א, כשר, שהיה צד לומר שלעולם אם נטל ביד"א פסול, קמ"ל. וברישא איירי שבטל כח הביצה אבל לא נטלה, או שנטלה מעצמה. וא"כ יל"ד במה דיבר הירושלמי. האם החטטים לא בטלו כח הביצה, ולכן אמר הירושלמי שחשיב ביד"א ופסיל, והרמב"ם דיבר שהשחין בטל כח הביצה - ולא נחלק על הירושלמי. או שאף הירושלמי דבר שבטל כל הביצה, ומ"מ חשיב ביד"א, והרמב"ם חלק על מסק' הירושלמי, או

אבד כח הלידה מן הביצה, מדוע נחשב בכלל כמי שהוא ביד"ש. אלא אם נאמר שכונת הירושלמי שאחר שסיבת הנטילה התחילה ביד"ש, היינו מחטטין שעלו ביד"ש, אף שהם לא הפכוהו לפצו"ד, שעדיין הביצה לא איבדה כחה, מ"מ היה צד להתיר ולהחשיב כביד"ש. ולפי"ז יש מקום להבין שהרא"ש לא סבר בכלל שאם הביצה אבדה כחה מחמת חולי, שלא נחשב ביד"ש, אלא רק הוכיח מן הירושלמי שאם עלו חטטים ועדיין הביצה בכחה הרגיל, אפי' שזה גרם הכרח ליטול הביצה - זה חשיב ביד"א ונפסל. אבל מודה הרא"ש לרש"י בב' המקומות הנ"ל שאם ע"י חולי אבדה הביצה כחה, ודאי כשר וחשיב ביד"ש. ומה שלמד כן מרש"י כאן, הוא ממה שרש"י כתב שרק אם נטלה הביצה ע"י ברק ורעם הוי ביד"ש, ז"א שביצה תקינה ובריאה שנטלת ע"י רעם חשיב ביד"ש אבל ביצה חולה שאינה פעילה עוד, זה עצמו כבר פצו"ד ביד"ש, ואף אם עתה יטלנו האדם אין כל חסרון אחר שממילא אבדה כחה ביד"ש. והבית מאיר (הי) חידש לומר שגם לדעת הרא"ש מש"כ שע"י חולי לא מקרי ביד"ש אלא ביד"א, היינו באופן שנגרם לו כן מחמת פשיעתו בשמירת הגוף, אבל אם לא פשע כלום ונחלה ע"י שמים בלי סיבה גופנית, גם לרא"ש חשיב ביד"ש וכשר.

**והנה** דעת הרמב"ם שאף ע"י חולי חשוב ביד"ש, וז"ל (איסור"ב טז,ט), 'כל פסול שאמרנו בענין זה כשלא היו בידי שמים כגון שכרתו אדם או כלב או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו, אבל אם נולד כרות שפכה או פצוע דכא או שנולד בלא ביצים

שסבר שבזה נחלקו רבנן ורי"ש, ופסק כרי"ש. היש"ש (יבמות ח,ט) כתב ברמב"ם שלמד בירושלמי שאמרו לקולא, והרי הוא בידי אדם כמי שהוא בידי שמים - היינו שכיון שהתחיל ע"י חולי חשיב ביד"ש, וכ"כ בקרבן העדה שם, (ועוד כתב שלפי"ז דעת רי"ש להתיר אף ביד"ש). אמנם כתב ע"ז הקרבן נתנאל (על הרא"ש יבמות ח,ב) ובאבן האזל, שלא משמע כן, ובודאי כונת הירושלמי לחומרא.

ומזה שנקטנו בפשיטות שאחר שנעשה סריס ביד"ש, שבטל כח הביצה - אם אח"כ ינטל ע"י אדם לא גרע ועדיין חשיב ביד"ש, כתב החזו"א שזה אינו - אלא חשיב על שם סופו ומקרי סריס ביד"א. והוכיח כן ממה שדנו האחרונים (חת"ס גיז) בלקתה ביצה ונטלה ע"י רופא, שחשיב ביד"ש, ורק משום שנטלה לרפואה, הא לאו הכי, אף שאבדה כח ההולדה מן הביצה חשיב ביד"א. ולכאורה קשה להולמו עם דברי הרמב"ם שסתם וכתב 'שנולד בהם שחין והמסה אותן או כרתן ה"ז כשר', ולא כתב שם שעשה כן לרפואה. אמנם החת"ס גיז כתב שהרמב"ם לא מיירי שכרת אדם את הביצה אלא נכרתה מעצמה בעקבות השחין (וכ"כ היעב"ץ באגרת בקורת ואבן האזל), אך היש"ש כבר דחה הסבר זה ברמב"ם. ואולי החזו"א למד כאחרונים ברמב"ם, שע"י השחין נמסו מעצמם. אך קשה לי בזה מה הוסיף בזה הרמב"ם על מש"כ קודם 'או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים אלו'. ובפשטות מביא את המקרה של הירושלמי. ומ"מ כתב באהא"ז שאם אבד כח הביצה ע"י השחין, לא נפסל אח"כ בנטלו בידים. (וכ"כ הגאון

מטברג בספר נר אהרן). וכ"מ בעין יצחק (אבה"ע א,ט), שאם כבר אבד כח הביצה ע"י חולי, ואח"כ נטלה הרופא, כשר לרמב"ם, כיון שתחילתו ע"י חולי. ז"א שדנו להתיר משום שהתחיל ע"י חולי, ולא משום שנטל לרפואה. הרי שדנו לפי תחילת הסירוס. וכ"כ ערוה"ש (ה"ח) להדיא, שכיון שע"י החולי כבר אבד כחה, הכריתה אח"כ לא חשובה כלל.

**ולמעשה** הטור הביא את הרמב"ם שמתיר בחולי שחשיב ביד"ש, ואת דעת רש"י והרא"ש שאוסרים. ואף השו"ע (ה"י) הביא ב' הדעות. אבל למעשה הרבה פוסקים כתבו להקל בזה כרמב"ם, ויש שלמדו כן אף בדעת רש"י, יש"ש (יבמות ח,ט) ב"ח ב"ש ח"מ ברכי יוסף (על השו"ע) פר"ח (יו"ד לו,לה) מהר"י בירב (שו"ת סי' ב) חת"ס (ג,יד) עין יצחק (א,י) והביא עוד אחרונים משכנות יעקב (ג) מהרש"ם (א,קעו) שבט הלוי (ו,קצג ח,רסו) ועוד רבים וטובים. ובאמת שאף ברא"ש עצמו בתשובה (לג,ב בסוף) משמע לכאורה, שפסק למעשה שע"י חולי מקרי ביד"א.

**והנה** דנו האחרונים באופן שחלה בביצה אבל עדיין לא אבדה כחה, והרופאים מעידים שסופה לאבד כחה, ורוצים עתה ליטלה - האם ג"ז חשיב ביד"ש. ויל"ד בזה בתרי גווני, באופן שיועיל לרפואתו, היינו שאם לא יטלוה עתה יכול להזיק לו עוד בגופו, ועוד יל"ד גם בלא זה האם עצם מה שעתידיה בודאות לאבד כחה חשיב כבר עתה כסריס. והבי"מ כתב ללמוד דבר זה מדעת ר"ש שכל העומד ליגזז כגזוז דמי. אמנם הוא דיבר באופן שע"י החולי כבר

מחמת החולי (בעיקר אם עדיין הביצה לא אבדה כחה), חשיב ביד"א ופסול.

**ולקולא** כיצד, אתה הראית לדעת שהרבה פוסקים גדולים בכל הדורות פסקו להקל כר"ת. ואף הקלו בנפצעה והדר נטלה דכשר לר"ת (נו"ב חת"ס אור גדול חזו"א). ועוד יש הקלו בדעתו שכל פסול בביצה אחת כשר (נו"ב שו"מ הגר"ח מוולאז'ין, וכן צירף החזו"א). וכן יש להקל לדעת הרמב"ם שחשיב ביד"ש כיון שמחמת החולי הוצרכו לכרתה (יש"ש חת"ס ועוד), ועוד שאם במציאות אבד כחה הוא יותר קל שיש סוברים שבכה"ג אין כלל פסול בכריתת אדם ביצה שכבר אבד כחה (עיי"צ ערוה"ש אבן האזל). נוסף ע"ז דעת היש"ש שאף לרמב"ם החולק על ר"ת בנטלה ביצה אחת, אם נטלה ע"י רופא שאומר שלא נפגע כח לידתו, כשר.

**ולמעשה** מורים גדולי ההוראה להקל בכל זה (הגרשז"א הגריש"א (קובץ תשובות ד,קנג) שבט הלוי ועוד).

אבד כחה. והחת"ס גיז כתב לדון בנתמסמסה הביצה ונטלה ע"י הרופאים, דחשיב ביד"ש.

## למעשה

**אחר** כל זה נבא לדון באדם של"ע עלה גידול סרטני באחת מהביצים, ועקב כך הוצרכו לכרתה. והרופאים אומרים שאין שום חשש שפגע ביכולת ההולדה. ויל"ד לחומרא ולקולא. לחומרא כיצד, השו"ע ורמ"א החמירו דלא כר"ת, ובנטלה ביצה אחת ביד"א פסול. ואף לדעת ר"ת א"א להקל אחר שהטור פסק בדעתו שנפצעה הביצה ואח"כ נטלה, פסול. ולדון שכיון שהוצרכו לכרתה מחמת חולי חשיב ביד"ש, הרי השו"ע הביא ב' הדעות אי מחמת חולי חשיב ביד"א או ביד"ש. ואף לרמב"ם שחשיב ביד"ש, יש סוברים בדעתו שרק אם נטלה בפועל מחמת החולי ביד"ש ממש כשר, אבל אם נטלה אדם, אף שעשה כן



הרב אי"ש גוטפרב

## פתח סגור הפונה לרה"ר

באותו הבית, מכיון דכל ההיתר דפ"פ מיוסד ע"ז דהגוי מירתת להכנס לבית שהיין מונח שם דחושש שאם יראו אותו מסתובב בבית יבאו לחשדו שהוא בא לנסך את היין, וכתב דכ"ז מיירי רק כשאין פתח אחר להכנס לבית אלא הפתח הפתוח לרה"ר, והנה אם פתח פתוח מהני מצד שהוא חושש שבני רה"ר יכנסו לתוך הבית א"כ מה איכפת לן שיש לו עוד כניסה לבית, והרי לעולם אימת רבים עליו שלא יראו אותו בבית, אלא בהכרח דפתח פתוח מהני רק משום הרבים העומדים בחוץ ורואים את אשר נעשה בכניסה לבית. ועוד מבואר בדבריו דכל שאין רשות להכנס אין חשש שיכנסו בלי רשות.

**וכן יש להוכיח** מהא דהרשב"א ביאר דפ"פ לא מהני כשהגוי דר בבית מכיון דיסוד ההיתר מיוסד על החשד שחושדים אותו על עצם שהותו בבית, וכשהוא דר שם אין סיבה לחשד. והנה אם פ"פ מהווה חשש שיכנסו לביתו, הרי דבכלל ההיתר מה שהוא חושש שיכנסו וימצאו אותו מנסך, והרשב"א לא ביאר מדוע דפ"פ לא יהני גם כשהוא דר שם, עכ"פ מצד החשש שיכנסו ויראו אותו מנסך, אלא בהכרח דפ"פ לא מהווה חשש שיכנסו לביתו ללא רשות.

**וכן יש להוכיח** מדברי הרשב"א בתוה"ב המובאים בב"י שם בס"ב, דהנה הוא הביא את דברי הגמ' בע"ז דאשפה ודקל שמחוץ לבית מהני כדין פתח פתוח משום

**קידושין פא'** אמר רב יוסף פתח פתוח לרה"ר אין חוששין משום יחוד.

**והנה יש להסתפק** בפירוש דברי הגמ', האם הכוונה שהפתח פתוח לכיוון רה"ר ובני רה"ר רואים את מה שקורה בבית ועי"ז הם שומרים על הבית, א"ד דהכוונה דהפתח סגור ולא נעול וחיישינן דבני רה"ר יכנסו לבית. ובצד הזה השני יש לדון אי חיישינן שמא יכנסו למקום אנשים שיש להם רשות להכנס, א"ד דחוששים גם לאנשים שאין להם רשות להכנס.

**בתש' רעק"א (ס"ק-קא)** מובאים דברי הבית מאיר, דמהא דאמרו בגמ' פתח פתוח לרה"ר, ולא אמרו פתח סתם מבואר דהיתר מיוסד ע"ז שהדלת פתוחה.

**ונראה** דכן מבואר בדברי רש"י במס' ע"ז סא' לענין יין נסך, דאיתא שם במתני' דיין שמונח במקום שפתחו פתוח לרה"ר לא נאסר משום יין נסך, ופרש"י וז"ל דמירתת ליה עכו"ם ולא נגע דאמר דילמא חזו לי הנך ישראל דעברי ברה"ר ומפסידנא וכו', הרי מבואר בדבריו דהשמירה היא מבני רה"ר אף בעודם ברה"ר, ולא מפני שהוא חושש שהם יכנסו לביתו. וכ"כ שם רש"י בד"ה ורכלין וז"ל ומירתת עכו"ם דילמא חזו לי דרך רה"ר.

**וכן מוכח** מדברי הרשב"א המובאים בב"י בסוף סימן קלא', עיי"ש דכתב דפתח פתוח מהני רק באופן שהגוי אינו דר בד"כ

### חדר עם דלת סגורה

**הבית** מאיר הוכיח דיחוד בחדר סגור הוי יחוד אע"פ שהדלת אינה נעולה, דאיתא בגמ' דנחלקו ר"כ והברייתא בדין פנימי וחיצון, והיינו ב' חדרים הפתוחים זה לזה באופן שהציאה של הפנימי היא רק דרך החיצון, ואיכא אנשים בפנימי ונשים בחיצון. לדעת הברייתא מותר לאיש מהפנימי להכנס לחיצון ופירש"י מכיוון שהוא מירתת שמא אחד מהאנשים יצא ג"כ לחוץ, ודעת ר"כ דאסור משום יחוד, והכי קי"ל. חזינן להדיא דס"ל לר"כ דאין היתר להתייחד באופן שהדלת סגורה אע"פ שאינה נעולה.

**הבנין** ציון בסימן קלח' דחה את דברי הבי"מ, דלעולם בדלת סגורה באופן שיש צד סביר שאחד מהחדר הפנימי יכנס לחיצון לא נחשב למקום יחוד, ושאינו התם דהחיצון הוי בית הנשים ואנשים נמנעים מלהכנס שם מחמת צניעות, ובכה"ג שיש סיבה שהם לא יכנסו המקום הופך למצב של יחוד, דהסבירות הפשוטה שאין נכנסים לשם בנ"א.

**נמצא** דלדעת הבי"מ מבואר בגמ' לר"כ דחדר שיש בו דלת סגורה הרי"ז הופך את המקום למקום יחוד אע"פ שיש צד שיכנסו לשם מחדר החיצון, ולדעת הבנין ציון מבואר בגמ' דיש לחלק בין אופן שיש סבירות פשוטה שבנ"א נכנסים שם דכה"ג לא הוי מקום יחוד, לבין אופן שהסבירות הפשוטה שלא נכנסים שם כגון בית הנשים דכה"ג הוי מקום יחוד.

### שיטת הרשב"א

**הבי"מ** והבנין ציון נחלקו בגירסא בתשו' הרשב"א. הרשב"א בתשו' אלף

שחוששים שמא יעלו על האשפה והדקל ויראו את הנעשה בבית, וי"א דכל הנך מהני רק במה שרואים להדיא, משא"כ באופן שהיין עומד בפנינות הבית לא הוי שמירה, והרשב"א חלק וס"ל דמהני גם לפינות הבית מכיון שהוא מתירא מלהכנס לאותו הבית כלל. מבואר ברשב"א דפ"פ מהני לפינות הבית רק בגלל שהוא חושש שיראו אותו כשהוא נכנס ומסתובב בבית, אולם אין היתר מצד שבני רה"ר נכנסים לבית ורואים את מה שקורה בפנינות הבית, וכנ"ל דכל שאין להם רשות להכנס אין חשש שיכנסו בלי רשות.

**נמצא** דפתח פתוח הכוונה פתח שהוא פתוח ממש לרה"ר באופן שבני רה"ר יכולים לראות את הנעשה בפנים. והנה מבואר ברשב"א לענין יין נסך דאין הכוונה דהפ"פ מהני דוקא כלפי עצם המעשה עבירה, אלא עצם זה שרואים אדם זר בבית הרי"ז גורם לחשד, ואדם אינו עובר עבירה במצב שהוא חשוד ויבדקו אחריו. ועיי"ש ברשב"א דהתיר גם בפנינות הבית אע"פ שאין רואים שם מרה"ר מ"מ בזה גופא שרואים שהגוי מסתובב בחדר הרי"ז כבר גורם לחשד. ולכאורה הכי נמי י"ל גבי יחוד, דעצם זה שרואים אדם זר בבית הרי"ז מעורר חשד וחושש שיבדקו אחריו.

**לפי"ז** יש לדון דאם אותו אדם נכנס לבית מסיבה המובנת לבני רה"ר - לא יהיה היתר של פתח פתוח כלפי פינות הבית, כעין מה שכתב החכמ"א לענין בעלה בעיר דאין היתר במקום שהבעל נתן לה רשות להתייחד, דאזל החשד. ואמנם במקום שאפשר ממש לראות מרה"ר את כל הנעשה פשיטא דשרי.



אסור, לבין היכא דאין לו תירוץ מדוע הוא נכנס שם היין מותר, כיוון דבכה"ג דהוא נתפס כגנב הרי הוא חושש מעונש אם ינסך את היין, וא"כ ליכא חשש דבכה"ג הוא ינסך. ולמד הרשב"א דה"ה לענין יחוד, כיוון שאם יכנסו לחדר ויראוהו ימסרו אותו למושל לא חוששים שהוא יבוא לעשות כדבר הזה.

**והנה** מה דהרשב"א הוצרך להוכיח מיין נסך דבחשש שהוא נתפס כגנב הוא לא חשוד, ולא סמך רק על דברי הירושלמי, לכאורה צ"ל משום דמהתם ליכא ראייה גמורה, דהתם איירי לענין כיעור וליכא רק דימוי לענין יחוד אולם אי"ז הוכחה גמורה ליחוד. ובביאור החילוק י"ל דלעולם גם בדלת סגורה איכא יחוד, ומ"מ אי"ז ראייה לכיעור דאע"פ דנכנסין זה אחר זה ואיכא רגלים לדבר מ"מ היא הנותנת דזה גופא שהם לא נזהרו בחוץ בדרך כניסתם הרי הם מביאים את עצמם לידי חשד, וא"כ הם צריכים מקום שמור היטב, ומקום שהוא רק סגור לא מהני לזה, אולם לענין יחוד כל שיש מניעה מלהכנס שם הרי"ז מוגדר כמקום יחוד. [ובהכרח דיש לחלק מסברא בין כיעור ליחוד, כמבואר ברעק"א הנ"ל דס"ל דדברי הרשב"א אינם אמורים אלא לענין כיעור ולא לענין יחוד].

**והנה** לענין יין נסך איירינן באופן שהגוי נכנס לבית היהודי ללא רשות וחושש שהוא יתפס ע"י הישראל, וא"כ לית לן להוכיח להתיר טפי מזה, והיינו דמותר להתייחד רק באופן שיש חשש אמיתי שיכנסו לשם, וכמו המעשה המבואר שם בתש' הרשב"א דאיירי באופן שאם תצווה יכנסו לשם וידם תהיה על העליונה.

רנא' דן באשת כהן שנלקחה לחקירות בחצר המטרה והגיפו את הדלתות ולא נעלו, ואיירי שם באופן שאם היא היתה צווחת היו נכנסים לשם וידם על העליונה דהחוקר יענש ע"י המושל, ומבואר בדבריו דכל הנידון הוא רק מצד אונס ולא מצד פיתוי, ואפשר דס"ל להרשב"א כדעת תוס' והרא"ש דבגוי אין חשש לפיתוי אלא רק לאונס.

**וכתב** הרשב"א בתחילה דאע"פ שהם במקום יחוד מ"מ אשת הכהן אינה נאסרת על בעלה, דלא אמרו דנאסרת אלא באופן שהיא תחת ידו משא"כ הכא היא תצווה ויבאו לשם בנ"א מבחוץ והמושל יענישו.

**עוד** כתב הרשב"א - לפי הגירסא שלפנינו, וכן מובאת גירסא זו ברדב"ז במבי"ט ובבנין ציון - דאין כאן כלל יחוד, כיוון דהדלת סגורה ולא נעולה, ואיתא בירושלמי פ"ז כתובות דאיש ואשה נכנסו ונעלו את הדלת הרי"ז חשיב למעשה כיעור ואית לה דין סוטה, אולם באופן שסגרו את הדלת ולא נעלו ספק בירושלמי, וביאר הרשב"א דבנעילה בדוקא חשיב לכיעור כיוון דאינם יראים שיכנסו לשם, משא"כ בלא נעלו הרי הם יראים שיכנסו. וכתב דה"ה לענין יחוד באופן שהדלת לא נעולה אי"ז יחוד דיראים שיכנסו לחדר, והוכיח כן מעובדא דיינ נסך במס' ע"ז.

[והבי"מ ורעק"א גרסו ברשב"א דאין כאן 'יסוד' והכוונה שאין כאן צד של כיעור, נמצא דלפ"ד אין מקור להתיר יחוד בדלת סגורה בכה"ג].

**והנה** לכאורה כוונתו לגמ' ע"ז ע', דהתם איתא דעכו"ם שנכנס לבית שיש שם יין, דין היין תלוי בין אופן שהוא יכול להשתמט ולתרץ את כניסתו, דבכה"ג היין

להתיר מטעם דמירתת מהפנימיים כמבואר ברש"י, אלא לכאורה כוונתו דאע"פ שיש להם יכולת לצאת מ"מ הוא יכול לאמוד בדעתו שהם לא יצאו בזמן הקרוב, ובזה חלוק מרה"ר, דברה"ר דאיכא רבים אין לו יכולת לאמוד מי ירצה להכנס לשם משא"כ הכא יש לו אפשרות לאמוד מי יכנס לשם.

**נמצא** דלפי"ד מבואר בגמ' דגם מקום שיש רשות להכנס שם מ"מ אם אפשר לאמוד שלא יכנסו לשם המקום הוי מקום יחוד.

**ונראה** להוכיח ממקום אחר דבדלת סגורה חשיב כמקום יחוד אם יש מניעה מצד הלכות דרך ארץ להכנס לשם. דהנה איתא בגמ' סנהדרין יט' דהתקין ר"י בציפורי שיהיו נשים מספרות בבית הכסא משום יחוד [ובירושלמי מגילה איתא דזה מתקנות שהתקין עזרא הסופר], ופירש"י מספרות זו עם זו משום יחוד שמא ילך אדם שם ואם לא ישמע קול אדם יכנס ויטיח שם ותנן לא יטיח אדם עם ב' נשים, ובבית הכסא שבשדות קמירי שהיה בית הכסא שלהם בשדה חוץ לעיר והכל נפנים לשם.

**והנה** מדכתב והכל נפנים לשם משמע דהגריעותא בבית הכסא שבשדות מחמת שהוא מקום של רבים, וכן מבואר במשנ"ב בסימן ג' ומשו"ה הוא כותב דדין זה נוהג גם בבית הכסא שבחצר בית הכנסת מכיון שזה מקום הקבוע לרבים.

**וצ"ב** מה החילוק בין רבים ליחיד, אף דבתרווייהו איכא למיחש ליחוד. ולכאורה צ"ל דבעלמא אין לחוש שאדם יכנס לבית הכסא בלי שיבדוק אם אדם

**והנה** יש להעיר מדוע הרשב"א לא העמיד ספק בגדר פתח פתוח לרה"ר האם הכוונה לפתח סגור או נעול, ויפשוט את ספיקו מהירושלמי ויין נסך, ותמוה דלא הזכיר כלל דההיתר מיוסד על ההיתר דפ"פ לרה"ר. ולכאורה זה מוכיח דלעולם פתח פתוח הכונה שאנשים עומדים ברה"ר ואינם נכנסים כלל לבית אלא השמירה היא ממה שהם רואים מבחוץ, וכנ"ל דכן מבואר להדיא ברשב"א לענין ההיתר דפ"פ ביין נסך, והטעם דבבית שאין רשות להכנס שם אין צד שיכנסו לשם, ובעלמא אין פחד מזה והמקום הוא מקום יחוד, והרשב"א מיירי באופנים שיש רשות להכנס שם ועכ"פ באופנים שעלולים להכנס לשם, כמו שמבואר במעשה שם וכדמוכח ביין נסך בעובדא בע"ז דף ע'. משא"כ באופנים שאין רשות להכנס הרשב"א לא דיבר בזה כלל.

**וכן** מבואר להדיא ברדב"ז בסימן קכא' ובבנין ציון בסימן קלח' דתרווייהו גרסו ברשב"א דבפתח סגור ליכא משום יחוד, ותרווייהו כתבו דאם אין רשות להכנס הרי"ז מקום יחוד.

**ודין** זה מוכח בגמ' מדין פנימי וחיצון לדברי הבנין ציון כמשנ"ת לעיל.

**אולם** מדברי החזו"א במכתב נראה דאין הוכחה מדין פנימי וחיצון דהיכא דאיכא מניעה מלהכנס הוי מקום יחוד, דהוקשה לו מדוע איכא יחוד בחיצון והרי פ"פ לרה"ר מתיר גם באופן שאין רגילות שיבאו לביתו ק"ו התם דדרך הפנימיים על החיצון, ותייר דאיירי באופן שהם חולים או אסורים. והנה ודאי אין כונתו דאין להם יכולת בפועל לצאת, דהרי דעת הברייטא

איירי אפי' הוא בטוח שאין אדם נכנס אצלו שאין לו שום מכיר וריע ואין אדם נכנס אליו, דאימת רבים עליו בטבע אפי' באופן זה וכו' עכ"ל.

**תשובה** דיש לחלק בין חדר הפתוח לחצר ודלת החצר נעולה דבכה"ג לא מירתת משום שאין כאן אחרים שיכנסו פתאום, לבין חדר שפתחו פתוח לרה"ר דמירתת שיכנס אליו אחד מהרחוב שלא מכירו שלא ברשות, שזה הסברא של המתירים בפ"פ לרה"ר סגור ולא נעול שיכנס אחד פתאום בלי לדפוק ואפי' לא מכירו שיחפש את מישהו וכדומה, וזהו שכתב מרן במכתב אימת רבים עליו בטבע פי' אחד מרבים מהרחוב שיכנס פתאום וכו' עכ"ד.

**ולכאורה** יל"ע בדבריו דלכאורה כוונתו דגם באופן שאין לו רשות להכנס חיישינן שמא יכנס, וקשה דדבריו סותרין את מה שכתב בס"ב דבמקום שאין רשות להכנס הוא מקום יחוד.

**ונראה** דכוונתו לומר דלעולם דמיירי הכא באופן שיש רשות להכנס אלא שאין סיבה שיכנסו לבית, וכמו שהוא מצייר למעלה את הדוגמא בחצר דאיכא רשות להכנס ורק אין רגילות להכנס. ובזה איכא נפקותא בין פתוח לחצר לבין פתוח לרבים, דברבים אע"פ שאין רגילות להכנס מ"מ הוא מירתת משום דאימת רבים עליו. ומבאר דאע"פ שיש רשות להכנס מ"מ הא דרך העולם להכנס רק לאחר נטילת רשות, וא"ה שוב אין לו מה לחשוש דכשידפוק בדלת הוא יאמר שא"א להכנס, מ"מ מכיון שמתוך רבים יש גם כאלה שאינם נוהגים בדרך ארץ ונכנסים בלי לדפוק הרי"ז סיבה

נמצא שם משום צניעות, ולכן בעלמא אין לחוש שיבואו ליחוד, אולם במקום רבים איכא למיחש לאופנים רחוקים שיכנסו בלי בדיקה, ולכן תיקנו שיהיו מספרות כדי שידעו שיש שם נשים.

**ויש** להקשות מדוע בכניסתם איכא יחוד והרי המקום פתוח לרבים, ויש שם רבים בחוץ ומדוע אין כאן היתר של פתח פתוח לרה"ר. [ואין לומר דהתקנה משום צניעות ולא משום יחוד, דכל לשונות הפוסקים דגזרו משום יחוד].

**אלא** לכאורה מבואר כאן דמקום שאין ממידת דרך ארץ להכנס שם הוא מקום יחוד אע"פ שיש יכולת ואפשרות להכנס שם, ובזה גם החזו"א מודה כדלהלן.

#### דעת החזו"א

**בספר** דבר הלכה סימן ג' ס"ב הביא את מחלוקת הפוסקים האם איכא יחוד בדלת סגורה, וכתב וז"ל וגם לדעה קמייאת [היינו למתירים בסגור] במקום שאין רשות לשום אדם להכנס שם אף בסגור ולא נעול הוא יחוד.

**עוד** כתב שם בס"ח שאם המקום הוא מקום שאינו עשוי לאנשים להכנס שם מצד שימוש, כגון מחסן של חפצים וכדומה, אע"פ שהדלת לא נעולה הרי"ז מקום יחוד.

**עוד** כתב בס"ג וז"ל פ"פ דשרי לאו דוקא פתוח לרה"ר דה"ה פתוח לחצר וכו', ולכאורה נראה דהיכא שאין השכנים רגילים כלל ליכנסו שם והוא כמו בטוח שלא יכנסו אין לכו"ע היתר בסגור ולא נעול וצ"ע.

**שם** בהערה שאלני וכו' מ"ש ממש"כ מרן החזו"א במכתב וכו' וז"ל דפ"פ ברה"ר

דיש צד לחוש להתחדשות שיבואו לשם  
וישתנה המצב, כה"ג חשיב למקום יחוד.

**ועי"ש** דהביא עובדא דהחזו"א התיר יחוד  
בדלת סגורה, ושאלו אותו והרי  
הדרך שדופקים קודם שנכנסים ואמר דיש  
אימה מהפרא אדם שנכנס בלי לדפוק.  
ולהאמור צ"ל דאיירי במקום שיש רשות  
להכנס [כידוע דבזמנם זה היה יותר מקובל],  
והשואל שאל דמ"מ לא נכנסים בלי  
שדופקים וא"כ המתייחדים יכולים להזהר,  
ואמר לו דחוששים מהפרא אדם וכנ"ל,  
דהיכא דאיכא רשות להכנס חוששים גם  
מצד רחוק.

**ואפשר** דגם החזו"א למד דפ"פ הכונה  
פתוח ממש, אלא דס"ל דלאחר  
דמצינו בתש' הרשב"א דגם בסגור איכא  
התירא באופן דיש לחוש לנכנסים, ס"ל  
מסברא דהיכא שהוא מקום שיש דריסת רגל  
לרבים וישנם רבים בחוץ, איכא התירא  
דמירתת דהיחס הוא שזה מקום רבים  
ועלולים להכנס שם.

**להאמור** יוצא דבזמננו דהדרך להקפיד ואין  
רשות כלל להכנס לבית חבירו לא  
יועיל פ"פ אם הדלת אינה פתוחה ממש. וכן  
לא יועיל מה שהדלת פתוחה אלא בחדר  
הפתוח בלבד, דכלפי החדרים הפנימיים אין  
שום רשות להכנס.

מספקת שיהא מירתת, וכן מדויק בלשונו  
דסברת המתירים משום דחושש שמא יכנס  
אחד פתאום בלי לדפוק והיינו שיכנס ללא  
נטילת רשות כלל.

**נמצא** דלעולם כו"ע מודו דאם אין רשות  
בכלל להכנס הוי מקום יחוד, ואם יש  
רשות להכנס אלא דמנהג דרך ארץ ליטול  
רשות קודם בכה"ג יש לחלק בין פתוח  
לחצר לבין פתוח לרה"ר.

**מבואר** בדבריו דיש לחלק בין מקום  
שהמקום אינו עומד לרבים אע"פ  
שאפשר שיש צד רחוק שיכנסו לשם מ"מ  
המקום הוא מקום יחוד, לבין מקום שיש  
שם רשות לרבים להכנס שם ואיכא בסמוך  
רבים, אע"פ שהצד הוא רחוק מ"מ אימת  
רבים עליו.

**ודין** זה מוכח בגמ' בכמה דוכתי דמבואר  
בגמ' דדרך בין ב' מקומות ישוב חשיב  
למקום יחוד, וכן מבואר דבית הקברות הוי  
מקום יחוד, אע"פ דודאי דאיכא צד שיבאו  
לשם באותה מידה שהוא הגיע לשם. אלא  
בהכרח דאין היתר אלא במקום שפתוח  
לרה"ר והיינו דהוי סמוך למקום רבים  
וחושש דאחד מהרבים יבוא לשם, כה"ג  
השתא כבר נחשב למקום המיועד לרבים,  
משא"כ בכגון שדה ובית הקברות המקום  
מוגדר ליחוד דאינו מקום של רבים, ואע"פ



הרב אברהם יהודה פופר

## טעם למנהג לברך ב' פעמים בורא פרי הגפן בברכת האירוסין ובברכת הנישואין

מהבית מאיר בהגהות שו"ע שיישב המנהג דכיון שהכוס בא לכבוד הברכה, אף שאינו אלא מנהגא נחשב ככוס של חובה, ואפשר להוציא אחרים אף שאינו שותה, נ"ל דזה גם הטעם דמברכין בורא פה"ג קודם ברכת האירוסין, ואין חוששים שברכת האירוסין תחשב הפסק בין ברכת היין לשתייתו, כיון שהכוס לכבוד הברכה, אינו נחשב הפסק.

**ובספר** מנחת שלמה תמה תמיהה נוספת על מנהגנו, דכיון דהמברך בורא פה"ג מכיון להוציא את החתן והכלה, ואינו שותה בעצמו אזי כיון שהחתן והכלה יצאו כבר יד"ח בכוס הראשון מדוע חוזרים ומברכים בורא פה"ג על הכוס השני, וגם בזה המברך אינו טועם אלא רק מוציאם.

**והנה** מקור המנהג שמוזגים ב' כוסות, אחד לברכת האירוסין והשני לברכת הנישואין, מבואר בתוס' בפסחים קב, ב בהא דאמרו בגמ' שם שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות, וכתבו התוס' דיש נוהגין מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאים אחר, ומ"מ אין מברכין על שני בורא פה"ג שכבר בירך בורא פה"ג על כוס ברכת המזון, וסיימו התוס' וז"ל וברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות וטעמא דרגילים זה בלא זה כדאמר בכתובות (ז:) מברכין ברכת האירוסין בבית אירוסין וברכת חתנים בבית

**בעת** עריכת חופה נוהגים שהרב המסדר חופה מברך בורא פרי הגפן על כוס אחת, ועליה אומר ברכת האירוסין, ואומרים לחתן והכלה שיכוונו לצאת בברכת בורא פה"ג של הרב, ושותים על סמך ברכתו. לאחר מכן קוראים הכתובה, ושוב מברכים בורא פה"ג על כוס שני ומברכים עליה ברכת הנישואין, ונותנים שוב לחתן והכלה לשותות מכוס זו על סמך ברכת המברך.

**ובאחרונים** תמהו על מנהג זה ב' תמיהות, תמיהה ראשונה הביא הפתחי תשובה באבהע"ז סי' ל"ד סק"ה בשם הפנ"י קו"א למסכת כתובות סי' כ"ב, שתמה דלמבואר ברמב"ם ובשו"ע שם דליכא חיובא לברך ברכת האירוסין על היין, והוא מנהגא בעלמא, קשה איך הרב המסדר מוציא את החתן והכלה בברכת בורא פה"ג בלא שהוא עצמו שותה מן היין, הא קיימ"ל באו"ח סי' רי"ג סע' ב' דאין המברך מוציא אחרים בברכת הנהנין אא"כ יאכל או ישתה עמהם, מלבד בכוס של חיוב כהא דקידוש דחשיב כברכת המצוות דיש בה ערבות, וכוס זו שהיא מנהגא בעלמא אין להחשיבה ככוס של חיוב.

**ועי'** בספר אפיקי ים ח"ב סי' ב' שהאריך הרבה בענין זה, והביא מהדיין דבריסק ר' שמחה זעליג ריגר שהגר"ח הלוי כשסידר חופה נהג מטעם זה לשפוך מעט יין על אצבעותיו ולטעום מהיין, עוד הביא שם

ובבעל המאור שם פליג על הרי"ף וס"ל דא"צ לברך רק על כוס ראשון ושלישי, דדוקא בברכת המזון שהוא סילוק אכילה מפסיק בין בורא פה"ג דכוס ראשון לכוס שלישי עיי"ש.

והנה בלשון הרי"ף אינו מוכרע אם כוונתו לבאר ב' טעמים למנהג לברך על כל כוס וכוס בפנ"ע, טעם א' לפי שכל אחד מצוה בפנ"ע, וכך תקנו שיברך על כל אחד להראות שכ"א מצוה בפנ"ע, וטעם נוסף הביא לפי שיש הפסק בין כוס לכוס, דבין כוס ראשון לשני מפסיק בהגדה, ובין שלישי לרביעי מפסיק בהלל. ואפשר דכוונת הרי"ף דהכל טעם אחד, דלפי שהם שתי מצוות נפרדות ובאמצע חייב להפסיק בהגדה והלל, חייב לחזור ולברך מדין הפסק. ולהלן יתבאר שברמב"ן מוכח שהבין בדעת הרי"ף שהכל סברא אחת, ואילו במג"א סי' תע"ד מבואר שנקט שיש ברי"ף ב' סברות שונות לבאר טעם המנהג.

**הרמב"ן** במלחמות האריך לבאר שיטת הרי"ף ולדחות דברי הרז"ה וקושיותיו, ובתוך הדברים כתב וז"ל "אלא שדברי רבינו ז"ל קיימים וכשתמצא לומר שתי מצוות שכל אחת עליו חובה אפי' שיחה קלה מפסקת בהן, והיינו תפילין [כוונתו דברכת להניח לשיטת הרי"ף והרמב"ם פ"ט פ"א בין מצות תפילין של יד ובין תפילין של ראש, ומ"מ אם שח ביניהם אפי' שיחה קלה, חייב לחזור ולברך על של ראש שוב] מצוה אחת אין שיחה מפסקת והיינו שואל ומשיב בקריאת שמע והלל [והיינו דשיחה באמצע קיום המצוה אינה מפסקת ומחייבת ברכה חדשה] כמו שכתוב בהלכות בראש השנה, וכן הסעודה קביעות אחת היא ואין שיחה

חתנים, ועוד דנהגו לקרות כתובה בינתים והוי הפסק ולכך מתכוונים, ולכך צריך ב' כוסות. עכ"ל.

והנה בתוס' לא מפורש להדיא דב' הכוסות דברכת אירוסין ונישואין צריך לברך ב' פעמים בורא פה"ג, והיה אפ"ל דכוונתם דהוי ככוס ברכהמ"ז וכוס שבע ברכות שמברך פעם אחת על שניהם, אך בחלקת מחוקק אבהע"ז סי' ס"ב ס"ק ט"ז כתב בביאור דברי המחבר שמברך על כל כוס בורא פה"ג, וכך גם משמעות דברי התוס' שכתבו שמתכוונים להפסיק בקריאת הכתובה בינתים. ומ"מ הא גופא צ"ב, דהיכן מצינו שקריאת הכתובה תחשב הפסק באמצע שתיית יין, ובפרט שהחתן והכלה רק שומעים את הכתובה ואינם קוראים בעצמם.

**ליישוב** טעם המנהג נראה להקדים דברי הרי"ף והמלחמות בפסחים, בהא דפסק הרי"ף דבד' כוסות הנהוגים בליל הסדר, מברך בורא פה"ג על כל כוס וכוס, וז"ל הרי"ף שם (כד, א מדפי הרי"ף) "ואמרי רבואתא הואיל וכל אחד וא' מצוה בפני עצמו הוא [נכדאמר רבינא בגמ' שם ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא] ברכינן בפה"ג אכל כסא וכסא, ומסייע להאי סברא מהא דתנן (חולין פו, ב) שחט מאה חיות וכו' שמעינן השתא דכי היכי דלענין ברכת המזון כיון דלא אפשר למשתי וברוכי בהדי הדדי הויא הפסקה וכד מסיק ליה לברכת המזון צריך לחזור ולברך בורא פה"ג, הכי נמי כיון דלא אפשר ליה למיקרי ומשתי בהדי הדדי צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה ובתר דגמר הלילא בורא פה"ג, וסברא מעליא הוא" עכ"ל.

שיקדש, אפ"ה אינו חוזר ומברך בורא פה"ג על היין של קידוש, ודחה הרמב"ן דהרי"ף פירש דירושלמי אזיל בשיטת רב אשי בגמ' דילן (פסחים קג, ב), דס"ל דברכת המזון אינה הפסק ליין של הסעודה, ואין מברכים על כוס של ברכת המזון ברכת בורא פה"ג, ואנן קיימ"ל כתלמידי דרב דפליגי על רב אשי וס"ל דמברך על כוס ברכת המזון כמבואר בגמ' שם.

**וסיים** הרמב"ן וז"ל וכן נראין ודאי הדברים שאם היו מסובין וקדש עליהן היום שמברך על כוס ראשון ברכת המזון וברכת היין כשהוא מברך על כוס שני קדושת היום חוזר ומברך ברכת היין נוהיין לשיטת ר' יהודה פסחים קב, א וכן לדידן דפורס מפה ומקדש, מברך בורא פה"ג על היין של קידושן שאם לא תאמר כך היה להם לפרש בברייתא ששנינו כאן שחלוק קדוש זה משל שאר שבתות בכך, אלא ודאי מכיון שגמרו ונאסר להם לאכול עד שיקדשו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, מזו הסברא שעלתה על דעת ראשונים והסכים רבינו ז"ל אמרו בתחלת זה הפרק פורס מפה ומברך ואח"כ שארי המוציא עכ"ל.

**וכוונת** הרמב"ן דכמו שפסק הרי"ף בהא דהיו מסובין וקידש היום שפורס מפה ומקדש דלאחר הקידוש חייב לברך שוב המוציא, ה"ה לדעת הרי"ף וסברתו צריך לברך בשעת הקידוש על היין בורא פה"ג אף שהיו כבר שותים יין קודם הקידוש. והנה בטור סי' רע"א בהא דקיימ"ל דפורס מפה ומקדש כתב שיש שי"א שמקדש כמו בשאר פעמים שמברך על היין ואח"כ קידוש, וכתב "ומיהו בירושל' יש שאם היו שותים יין תחלה שא"צ לברך על

מפסיק בה ולא אפי' רשות דמצוה כגון אמן וקדיש לא אמרו בה אלא עקירות, אבל שתי מצות בקביעות אחת כגון ד' כוסות אין דמיונן יפה להפסיק בשיחה קלה כתפילין אלא כל שהוקבעה לו מצוה אחרת ואסרה עליו שתיה ראשונה ה"ז מפסיק אפי' בקביעות אחת עכ"ל.

**ביאור** דבריו דד' כוסות אינם כחיוב תפילין של יד ושל ראש דשיחה קלה מפסקת ביניהם, לפי שתפילין של יד ושל ראש הם שתי מצוות שונות, ושני חיובים שונים שאינם מחוברים אחד לשני, משא"כ ד' כוסות נהי שכל אחד מצוה בפנ"ע מ"מ ד' הכוסות קשורים זה בזה, ונקבעו מלכתחילה בקביעות אחת, [שהרי קבעו מנין של ד' כוסות], ובזה נהי שיחה קלה אינה מפסקת ביניהם כמו שאינה מפסקת באמצע הסעודה, ובאמצע קיום המצוה, מ"מ כיון שהוקבעה ביניהם מצוה אחרת האוסרת בזמן קיומה המשך השתיה הראשונה הוי כה"ג הפסק בין המצות, והדבר מצריך ברכה חדשה לכוס השני, וכך בין שלישי לרביעי. [וודקא באופן שהוקבעה ביניהם מצוה אחרת הדין כן, משא"כ אם חייב לקיים מצוה אחרת והיה יכול לקיימה גם קודם, וכגון שהגיע סוף זמן תפילה באמצע סעודתו וחייב להתפלל, ולא הוי הפסק, כמבואר במלחמות שם].

**הרמב"ן** שם הוסיף דלכאורה מדברי הירושלמי פ"ק דברכות מוכח שלא כסברת הרי"ף, דמבואר שם דאם היה יושב ושותה יין מבעו"י וקידש עליו היום, חייב לקדש ואינו אומר בשעת הקידוש בורא פה"ג, שהרי כבר בירך ושתה קודם. חזינן דאף שהוקבע עליו חיוב של קידוש בכניסת שבת, ואוסר עליו המשך השתיה עד

ברכת הקידוש מפסיקה וצריך לברך שוב בורא פה"ג, שהרי שתיית היין של קידוש היא לאחר הקידוש, ומה שאומר הברכה קודם הוא משום דקיימ"ל כב"ה דמברך על היין ואח"כ על היום, [ומהאי טעמא הקידוש עצמו אינו נחשב להפסק לברכת היין, שהרי כל היין בא לברכת הקידוש], ובשו"ע סי' רע"א ס"ד פסק כשיטת הרא"ש דעל היין אינו חוזר ומברך, והמוציא חוזר ומברך.

**בנידון** ברכת היין בד' כוסות, בשו"ע סי' תע"ד פסק כשיטת הרז"ה והרא"ש (פ"י סי' כ"ד) שמברכים על כוס ראשון ושלישי, וברמ"א כתב ש"המנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, אבל ברכה אחרונה אין מברכין רק אחר האחרון לבד, וכן דעת רוב הגאונים. ובמג"א כתב וז"ל – "אף על גב דהגדה לא הוי הפסק כמ"ש סו"ס קע"ח מ"מ כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפ"ע מברכין על כל אחד ואחד וכ"פ ביש"ש פ"ו דחולין סי' י". מבואר שנקט בדברי הר"ף דאיכא ב' טעמים מדוע מברכים על כל כוס וכוס, טעם אחד שכ"א מצוה בפ"ע, וטעם נוסף שיש הפסק בין הכוסות, ולדינא נקט רק את הטעם הראשון. וכן מבואר בדברי הביאור"ל סו"ס תע"ג ד"ה ואינו שביאר כן בשיטת המג"א.

**אמנם** כבר נתבאר דברמב"ן מבואר שנקט בדעת הר"ף שהכל סברא אחת, [וכפשוט לשון הר"ף שכתב "ומסייע להאי סברא"], דכיון דכ"א מהכוסות הוא מצוה בפ"ע, ומפסיק ביניהם חיוב אחר הקבוע

היין אלא אומר קידוש לבד כיון שהיו יושבין ושותין תחלה וכ"פ הר"ף גיאות. ולענין ברכת המוציא י"א שא"צ לברך אלא מקדש ואוכל בלא המוציא ורב אלפס כתב שצריך לברך המוציא ולזה הסכים א"א ז"ל שלא לברך בורא פרי הגפן אם שתה תחלה אבל המוציא יברך ויראה מדבריו שאם אין לו יין ומקדש על הפת שגם המוציא א"צ לברך וכ"כ הר"ף י' גיאות על ההיא דירושלמי שא"צ לברך על היין אם היו יושבין ושותין והוא הדין לאוכלין שקדש עליהם היום ואין להם יין שמקדשין על הפת שא"צ לברך עליו המוציא אלא מקדשין וחוזרין ואוכלין.

**ובב"י** תמה מי היא דעת הי"א שהביא הטור שמברך על היין של הקידוש בורא פה"ג ודלא כהירושלמי, ועיי"ש שנדחק בזה, וכן בב"ח ובט"ז נדחקו, ובאמת לפלא שלא ציינו ששיטה זו מפורשת ברמב"ן במלחמות, והעמיד את הירושלמי כשיטת ר' אשי וכנ"ל.<sup>א</sup>

**והנה** הרא"ש בפסחים פ"י סי' ב' חילק בין ברכת בורא פה"ג שבקידוש, שבזה אם היו שותים קודם אינו חוזר ומברך, לברכת המוציא שבזה חוזר ומברך כמפורש ברי"ף להדיא, וביאר דברכת היין בקידוש נאמרת עוד קודם ברכת הקידוש, ולכך ברכת הקידוש אינה מפסיקה עדיין, משא"כ הלחם שאוכל אחר הקידוש, ברכת הקידוש מפסיקה ומחייבת ברכה חדשה. ובשיטת הרמב"ן י"ל דפשיטא ליה דגם לענין ברכת היין של קידוש אף שנאמרת בפועל קודם הקידוש,



ואולי י"ל דהא דס"ל למג"א דכל חדא מצוה בפני עצמה מצריך בורא פה"ג בפנ"ע דוקא באופן שברכת בורא פה"ג הקודמת היתה גם על כוס מצוה אחרת.

**נחזור** לנידון דידן בהא דתמהנו מדוע מברכין בורא פה"ג גם על כוס ברכת האירוסין וגם על כוס ברכת הנישואין, אחר שבשניהם מכוונים להוציא את החתן והכלה, והנה אם ננקוט כהבנת המג"א י"ל דכיון שברכות האירוסין והנישואין הוו ב' מצוות נפרדות מברכים על כל א' בורא פה"ג דומיא דד' כוסות שמברך על כל אחד. ולביאור הרמב"ן בשיטת הרי"ף ג"כ י"ל דכיון דלצורך הנישואין חייבו לומר ברכת חתנים על הכוס, ובזמן אמירתה נאסר עליו המשך שתיית היין של ברכת האירוסין הוי הפסק לברכת בורא פה"ג של ברכת האירוסין, ולא מבעיא לדעת הרמב"ן דס"ל בהא דפורס מפה ומקדש שצריך לחזור ולברך בורא פה"ג, אלא אפי' לשיטת הרא"ש והשו"ע דאינו מברך בורא פה"ג אם שתה קודם, מ"מ י"ל בנידון דידן שבורא פה"ג שבירך בברכת האירוסין היה קודם ברכת האירוסין גם הרא"ש מודה שברכה זו אינה יכולה לפטור את שתיית היין של ברכת הנישואין, ודמי להא דפסק הרא"ש בפורס מפה ומקדש שחזור ומברך המוציא וכנ"ל. ומש"כ התוס' בפסחים קב, ב דנהגו לומר ברכת אירוסין ונישואין על ב' כוסות כיון שרגילים זה בלא זה וגם מפסיקים ביניהם בקריאת הכתובה, י"ל כוונתם רק לבאר המנהג מדוע עושים על ב' כוסות נפרדים, אולם לא נחתו לבאר המנהג שמברכים ב' פעמים בורא פה"ג.

ביניהם, איכא הפסק לברכה. נולא דמי להא דסי' קע"ח שהביא המג"א, במפסיק סעודתו לצורך תפילה, דהתם אינו חייב קבוע להתפלל בסעודתו, וכמש"כ הרמב"ן במלחמות שם]. ועי' בביאור הג"ר ר"ס תע"ד שביאר שיטת הרמ"א כביאור הרמב"ן בשיטת הרי"ף, וכתב שם דלפי זה ע"כ צ"ל דברכת בורא פרי האדמה של הכרפס אינה פוטרת המרור, והטעם דאין מברכים על המרור בורא פרי האדמה הוא משום דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, וכמש"כ הרמב"ן שם.

**ובאמת** הבנת המג"א בדעת הרי"ף צ"ב, דהא אנן קיימ"ל דשתי מצוות שונות שברכותיהם שוות, אם מקיימם בבת אחת מברך ברכה אחת לשתייהן, וכדחזינן גבי תפילין של יד ושל ראש שמברך ברכה לשתייהן, וגם למנהגינו כשיטת ר"ת שמברכים ב' ברכות ביאר במשנ"ב סי' כ"ה ס"ק ל"א דברכת להניח חלה גם על של ראש, אלא שתקנו ברכה נוספת לגמר המצוה, ולכן בסח ביניהם מברך על של ראש ב' ברכות, [וברא"ש בפסחים שדחה דברי הרי"ף הוכיח מהא דתפילין דב' מצוות בב"א מברך ברכה אחת, ולביאור הרמב"ן לק"מ], וע"ע בשע"ת סי' תקכ"ז סי"ב דהמניח עירוב תבשילין ועירוב חצרות בב"א מברך ברכה אחת לשניהם, אף שהם ב' מצוות נפרדות. וע"ע בחוק יעקב סי' תע"ד שתמה על המג"א דאם נקטינן דהטעם שמברך על כל כוס וכוס הוא משום דהוי מצוות נפרדות, מדוע קיימ"ל בסי' תע"ה [וכן בסי' רע"א] בהא דפורס מפה ומקדש שאם היה שותה קודם אין מברך בקידוש בורא פה"ג על היין, הא הקידוש הוי מצוה בפנ"ע, ועיי"ש שנדחק.



## הרב דוד קסטנר

## דין יורד המשיכה בנכסי שבוי, בנכסי אשתו, ובנכסים המוחזקים כשלו

מעשה שהיה, בראובן שהבטיח לחתנו לתת לו דירה לבעלותו. ואכן כבר בזמן החתונה העמיד ראובן אחת מדירותיו למגורי הזוג. אך מסיבות כלכליות עדין לא העביר בטאבו את בעלות הדירה על שם חתנו. מיד אחר החתונה, השקיע החתן סכום כסף גדול ועבודה רבה, לשיפוץ הדירה. לאחר<sup>1</sup> הזיוג לא עלה יפה, ונתפרדה החבילה. מסיבות שונות נקבע שמעתה אין ראובן חייב לקיים התחייבותו בענין הדירה. אך עדין באים הם לדון בענין הכסף והעבודה שהשקיע החתן בבית. החתן טוען כיון שהוצאותיו גרמו להשבחה מרובה לבית, רוצה הוא ליטול בהאי שבח. ואילו ראובן טוען לא רק שאינך ראוי ליטול בשבח, אלא אפילו הוצאות אינך ראוי ליטול, שהרי משנה מפורשת היא<sup>2</sup>, הבעל שהוציא הוצאות על נכסי אשתו, מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל. הדין עם מי.

**הבְּרִייתָא** סיימה, "וכולן שמין להן כאריס". ודנה הגמ' שם במה עסקינן, אי אשבוין [ששמעו שמת], השתא זריז ונשכר, כאריס מבעיא. היינו כיון ששנינו שאוכל לגמרי בזמן שירד, ואפילו כששמע שהבעלים חי יכול הוא להזדרז ולאכול, כ"ז שלא חזרו הבעלים לנכסיהם. אם כך פשיטא שכשהבעלים יגיע יקבל כאריס, ואין צורך לפרש ד"ז. ואי אנטושין קשה ממה נפשך, לפי רבנן ורב שמוצאין, א"כ ודאי שלא יקבל כאריס. ואילו לפי רשב"ג ושמואל, הרי הם סברי שנטושין כשבויין, ותהדר פירכא דליכא בזה חידוש. ואמרה הגמ'

**[א] בדין** השבחת נכסיו של אדם, שיצא ממקומו. מבואר בבְּרִייתָא בבבא מציעא<sup>3</sup> שישנן שלשה דרגות. דישנו דין שבויין, שענינו שברח בעה"ב ושמעו בו שמת, ובזה לכ"ע מורידין קרוב לנכסיו, ואוכל הוא מן השדה. ישנו דין נטושין שענינו שברח ולא שמעו בו שמת, ובזה פליגי האם מורידין קרוב לנכסיו, שלפי רבנן ורב אין מורידין לו קרוב, ואילו לפי רשב"ג ושמואל מורידין לו קרוב. [ובלבד שאין השבוי קטן]. וישנו לדין נטושין שענינו שיצא הבעלים לדעת, שבזה לכ"ע אין מורידין קרוב, ואף מוציאין קרוב שירד.

א. כתובות דף ע"ט עמ' ב'.

ב. דף ל"ח עמ' ב'.

הב"י<sup>ה</sup> שחולק וסובר שאף למסקנא, גם בשמעו בו שמת נוטל כאריס. וכך מבואר להדיא בדברי הרמב"ן<sup>י</sup>, שכתב שאף למסקנא חלוק דין שבוי מדין בעל. והטעם שבעל לא נוטל כאריס, הוא משום שכיון שאינה יוצאה מרשותו בחייו אלא לדעתו, לאו אדעתא למשקל כאריס עבד, וכיון שאכל מחל. אבל הכא, [בקרב שירד] ליכא למימר שמחל, וכיון שברשות ירד כ"ש שנוטל כאריס. עכ"ד. וצריך באור לדבריו שבקרב יש סיבה מעיקר הדין שיטול כאריס, א"כ מדוע אמרה הגמ' שכל הטעם הכא שנוטל כאריס, זהו שדמי לבעל שהשביח נכסי אשתו קטנה, שבוה הסיבה שנוטל זהו רק מכח תקנתא.

**ועל כרחק חזינן בדברי הרמב"ן שמה שאמרינן שנוטל כאריס מכח תקנתא, אין הכונה לקבלת ממון שאין לו זכות כלפיו, ומקבלו רק כדי לגרום לו להשביח נכסים. אלא ענין התקנתא להגדירו לבעל בנכסי אשתו קטנה כיורד ברשות, וכיון ששמו כירד ברשות, ראוי ליטול כאריס מעיקר הדין. ומה שלמדה הגמ' קרוב מבעל, זהו רק לענין דין ירידה ברשות, וכפי שיבאר להלן.**

**[ג] בהמשך** הסוגיא שם<sup>י</sup>, דנה הגמ' במעשה של מרי בר איסק

שאינן כשבויין לגמרי, וע"כ איכא חידוש בכך ששמין כאריס. [ונחלקו רש"י ורמב"ן עם תוס' האם הכונה שבנטושין לעולם לא יאכל פירות כבעלים גמור, או שהכונה שרק לית להו את המעלה של זריז ונשכר, וכלומר שאם כבר שומעים שהבעלים חי, לא יחטוף כ"ז שלא הגיעו לנכסים].

**עכ"פ** מבואר שבנטושין איכא לדינא דשמין כאריס, והקשתה הגמ' מ"ש מבעל בנכסי אשתו ששנינו שאם התגרשו, מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל, ומבואר שלא שמין לו כאריס. ותרצה הגמ' שהכא דמי לבעל בנכסי אשתו קטנה, שמתקנינן ליה כאריס דחיישינן לפסידא.

**[ב] ובפשטות** מתבאר, שחזרה בה הגמ' ולעולם מעיקר הדין ליכא לדינא דשמין כאריס, ואף שהיה לו זכות גמורה לאכול. רק במקום שחיישינן לפסידא איכא תקנתא שיקבל כאריס. וכך סבר הרא"ש<sup>ז</sup>, ועפ"ז פסק שדוקא בנטושין שלא שמעו שמת, נוטל כאריס, שאז ישנה סיבה לתקנתא, משום שאם לא נתקן שמקבל כאריס, יחשוש להשביח כיון שבפשטות יחזרו הבעלים והוא לא יהנה מהשבחתו. אבל שבויין ששמעו בו שמת שליכא סיבה לתקנתא, דאינו חושש שיבואו הבעלים, בזה לא יטול כאריס. אך הרמב"ם<sup>ח</sup> בדין קרוב שירד וזוכה כאריס סתם דבריו, ולמד מזה

ג. שם סי' י"ב, והובא בטוש"ע חו"מ סי' רפ"ה.

ד. פרק ז' מהל' נחלות.

ה. בסי' רפ"ה.

ו. בב"מ דף ל"ט עמ' א'.

ז. דף ל"ט, ומ'.

שכשירד על ד"ע מהוה הדבר סיבה שלא יטול כלל, ולהיפך מסברת רב אמי.

[ד] והנראה בזה דישנם שתי סיבות הגורמות ליורד מעצמו, לקבל שבח כאריס. דישנו לדין יורד, באחד שפועל להשביח נכסי חבריו. ובזה נתחדש<sup>ה</sup> שאף שירד מדעת עצמו וללא הסכמה מהבעלים, אעפ"כ אם הוה עשויה ליטע וכלומר שצורת הדבר להשתבח, ע"י כזאת פעולה. בזה אמרינן כיון שפעולתו מוגדרת השבחת השדה, דנין להאי יורד, כפועל גמור שנשכר ע"י הבעלים, ונוטל כאריס. וכיון שהסיבה לקבל כאריס הוא כשכר של פועל, ויסודו הוא תביעה מהבעלים. חיוב זה שייך רק שמשביח עבור חבריו, שבזה מתפרשת עבודתו כעבודת פועל, וראוי ליטול ממנו שכר פועל. אבל אם השביח לצורך עצמו, לעולם לא יחשב פועל, ואין שכרו כשכר פועל.

וישנה סיבה נוספת ליטול כאריס, וזה בירד ברשות. וכלומר שאמנם ירד מעצמו אבל היה לו זכות לרדת לשדה ולהשביחה כאילו השדה בודאי שלו היא. שבזה אמרינן כיון שהוה בעלים גמור על ענין העבודה והשבח. א"כ חשיב שהשבח שנוצר בשדה נוצר מכח שני שותפין. היינו הבעלים על השדה, והבעלים על העבודה. וכיון שכך זוכה המשביח בחלק מהשבח, שהרי זה תוצאת עבודתו. וכיון שסיבת זכייתו כשותף ולא כפועל, בזה אם בזמן עבודתו עשה עבור הבעלים ולא עבור עצמו, מיגרע גרע.

שירד לכל נכסי אביו, והשביחן. ולא ידע שיש לו אח שראוי גם לירש וליטול בנכסים. לאחר<sup>ז</sup> נתברר מכח עדים, שיש לו אח. ובאו לדון האם יקבל גם את כל שבח חלקו בנכסים, או שמרי יקבל כאריס בשבח חלק האח. ופסק רב חסדא שכיון ששנינו במתני<sup>ה</sup> שכשהשביחו גדולים נכסי קטנים מה שהשביחו השביחו לאמצע. ה"ה הכא הכל לאמצע. ודחה ליה אב"י התם הרי ידעי הגדולים מהקטנים, ומחלי, אך הכא מרי בר איסק לא ידע ולא מחל. שדרוה קמיה דרב אמי, ופסק כאב"י שנוטל מרי בר איסק כאריס, וכלשונו, גדולה מזו אמרו שמין להם כאריס, השתא דידיה לא יהבינן ליה. וחזינן מדברי רב אמי שאף שודאי לא שייך ענין תקנתא במרי, שהרי חשב שמשביח לעצמו, ואין כל חשש שיפסיד את השדה, אעפ"כ נוטל כאריס. וזוהי תמיהה גדולה על דברי הרא"ש שכתב שקרוב שירד להשביח לא יטול לולא תקנתא.

עוד יש להעיר שבדברי רב אמי שאמר גדולה מזו אמרו, מבואר שמה שמרי השביח הדבר לעצמו, מהוה יותר סיבה שיטול כאריס. ויל"ע מדברי הרמב"ן שם שכתב גבי רטושין שיצא הבעלים לדעת, שמי שירד והשביח להם, יש לו דין יורד שלא ברשות, בתנאי שידעי מי הבעלים. אבל במקום דלא ידעי לא שקלי אלא הוצאה אפילו בעשויה ליטע, דהא לאו בתורת אריסות ירד, ולא ליטול כלום ירד. ומבואר

ח. ב"ב דף קמ"ג.

ט. בבא מציעא דף ק'.

**[ה] ויש** לברר בדין השני, היאך יוגדר משביח שבזמן עבודתו היה לו זכות להשביח כבעלים גמור, אך בזמן אכילת הפירות נתברר שבטלה סיבת זכותו להשביח. האם נאמר שכיון שהיה תוצאה של עבודתו כבעלים, ממילא הוה כבעלים גם על אכילת הפירות. או שנאמר כיון שמראש היה כבעלים לזמן מסוים, על כן פירות שנוצרו באותו זמן יאכל, אך מה שנוצר אח"כ לא יאכל.

**ונראה** שד"ז גופא דנה הגמ' בקרוב שירד, ועכשיו חזרו הבעלים, ובטלה סיבת ירידתו, האם יטול כאריס. ופשטה ספיקתה מדין בעל, שהרי גם בעל בזמן הנשואין הוה כבעלים גמור על ענין הפירות. מאידך כיון שכל זכותו מכח היותו בעל, א"כ ברור שכשנתגרשו, בטלה סיבת זכותו בדבר. וממילא אם שנינו שאחר שנתגרשו אינו אוכל פירות, מוכח שאף שבזמן העבודה היה כבעלים גמור, אעפ"כ כיון שבזמן אכילת פירות אינו כבעלים לא יאכל. ודחתה הגמ' אמנם בבעל רגיל חזינן הכא, אבל מאידך בבעל בנכסי אשתו קטנה מבואר שאוכל פירות גם אחר המיאון. ומוכח שכיון שהיה כבעלים בזמן העבודה מהוה הדבר סיבה לקבל זכות גמור גם על האכילת פירות שנוצרו מכח האי עבודה, ואף שעכשיו נתגרשו. והאמנם שזה מכח התקנה, אבל כיון שאין הכונה שתקנו שיאכל פירות במתנה כדי שלא יפסיד, אלא שמכח התקנה, הגדירו את ענין עבודתו, שנעשה כבעל זכות גמור על ענין העבודה, וכנ"ל. לכן מלבד מה שאפשר ללמוד מזה מה יאכל כשיהיה תקנה. אפשר גם ללמוד מפה, למקום שמעיקר הדין בזמן העבודה, דינו כבעלים גמור.

**והשתא** פליגי הרמב"ן והרמב"ם עם הרא"ש, מהו הטעם שהוצרכו לתקן בבעל, שזכותו בשבח עבודת השדה היא כבעלים גמור. האם זה דין בדיני הממונות וכלומר שלולא התקנה, אף שהיה בעלים בזמן העבודה אעפ"כ אי"ז סיבה שיאכל פירותיה תמיד. או שדוקא בבעל שמחל, והיינו שמראש כל כונתו לא היתה להשביח לעצמו, אלא רק בתור בעל. בזה אמרינן שויתר על זכותו להשביח לעצמו, ולכן כשהתגרש ואין לו זכות כבעל, אינו נוטל בזכות עצמו ללא תקנה. אבל לעולם אם בזמן העבודה ישביח רק לעצמו יאכל פירותיה תמיד מעיקר הדין.

**דהרא"ש** סבר שהוה דין בדיני הממונות, ועל כן אומר הרא"ש גם בקרוב שירד ברשות להשביח. לולא תקנה, לא יאכל פירותיה, כשחזרו הבעלים ובטלה סיבת זכיתו בדבר. ועל כן פסק שבשמעו בו שמת, שליכא סיבת לתקנתא שהרי אינו חושש שיבואו הבעלים. בזה אמרינן שכשהגיעו הבעלים לא יאכל פירות. ודינו כדין בעל רגיל. אך הרמב"ם והרמב"ן סברי שדוקא בבעל שמראש עבד בתור בעל, ולא עבור עצמו, וכלשון הרמב"ן לאו אדעתא למישקל כאריס. בזה בעינן לתקנתא. אבל היכא שכל ירידתו, היתה לצורך עצמו, והיה לו רשות על כך. לעולם יאכל שבח עבודתו, וכבעלים. ולכן בקרוב שירד ברשות, לצורך עצמו. לעולם יאכל הפירות, ואף בשמעו שמת שליכא סיבה לתקן תקנה.

**[ו] ויש** להוסיף ולומר שיתכן שגם הרא"ש שסבר שאף בקרוב שירד ברשות, אין די בכך שהיה לו רשות בזמן העבודה, לאכול פירות תמיד. ובעינן לתקנה. אפשר

כירד שלא ברשות. ויש לתמוה מה בכך שהיה כיורד שלא ברשות, הרי עסקינן בשדה העשויה ליטע, ובכה"ג אף בשלא ברשות נוטל כאריס. אך הבאור כמו שכתב הרמב"ן הנ"ל, שדין יורד שלא ברשות זהו היכא דידע המשביח מיהו הבעלים והשביח עבורו. אבל היכא דלא ידעי, אינו נוטל שבח דהא לאו בתורת אריסות ירד. וכך מבואר בריב"ש<sup>א</sup>. והבאור בזה עפ"מ שנ"ת, והיינו כיון שסיבת החיוב ביורד שלא ברשות זהו מדין פועל, ע"כ זה שייך היכא שעבד עבור הבעלים ושייך להחשיבו כפועל, משא"כ כשירד עבור עצמו.

הר"ן<sup>ב</sup> הקשה גבי בעל האי קושיא, וכלומר אמאי אמרינן שאינו נוטל שבח, הרי בפשטות הוה עשויה ליטע ויטול ככל יורד. ותירץ כיון שהבעל אוכל את הפירות, לא חשיב לגבי האשה כעשויה ליטע. ולכאור' מעצם קושיתו נראה שפליג על הרמב"ן והריב"ש הנ"ל, דלפי דבריהם קושיא מעיקרא ליתא. אך באמת ליכא כל פלוג' ביניהם, ואדרבה כל קושיתו היא בגלל שסבר כהרמב"ן בגדר בעל. והיינו כיון שבעל כבר בתחלה לא עבד עבור עצמו, אלא כל עבודתו בתור בעל, וזה הטעם שאינו נוטל כאריס מדין יורד ברשות וכנ"ל. לכן הקשה הר"ן אי הכי שלא חשיב שעובד עבור עצמו, א"כ נימא שיחשב כפועל שמשביח נכסי אשתו, ולא יגרע מיורד שלא ברשות שבשדה עשויה ליטע נוטל כאריס כי

שזהו דוקא בקרוב שמראש ידע שאיכא בעלים גמור על השדה, וכל זכותו לירד ולהשביח, וזהו כי תלינן שהבעלים מת. בזה אמרינן שכבר מתחילה לא היתה עבודתו כבעלים גמור בדבר. אבל היכא דבתחלה לא ידעין כלל שיש בעלים על השדה, וירידתו היתה כבעלים גמור, בזה יודה הרא"ש שלעולם יאכל שבח עבודתו, ואף כשיתברר שיש בעלים על השדה. ונראה שזהו טעמא דרב אמי שמרי בר איסק שירד ברשות גמור להשביח, וכלל לא ידע שיש בעלים על השדה. אמרינן שזוכה הוא בשבח עבודתו, אף כשנתברר שיש לו עוד אח. וזהו ענין הכ"ש שאומר רב אמי, וכלומר כיון שבבעל ובקרוב מצינו תקנה לענין השבח, והגדר הוא שמכח התקנה חשיב הוא כבעלים גמור על העבודה, ועל כן לעולם יטול בשבח. ממילא כ"ש היכא שמראש לא ידע שיש לו אח, וירידתו היתה ברשות גמור. ודאי שהוה כבעלים גמור על העבודה, ויאכל לעולם בשבח פירותיה. ובזה מובן היאך פסק הרא"ש<sup>ג</sup>, שגדול שהשביח לאחריו, ולא ידע ליה. נוטל כאריס. ואף שבקרוב שירד, סבר הרא"ש שלולא תקנתא אינו נוטל כאריס. [ועיין בדברי הפלפולא חריפתא שם, שלכאור' אלו דבריו, והעמיד זה בגדרי מחילה].

[ז] **הגמ'** הסיקה שאף לפי רב אמי שמרי בר איסק ראוי ליטול כיון שירד ברשות ולא ידע ליה לאחריו, אעפ"כ אם אחיו קטן הוא, בזה לעולם לא יטול והוה

י. סוף סימן י"ד.

יא. תשו' תקט"ו.

יב. כתובות דף ל"ח מדפי הרי"ף, והובאו דבריו בבית שמואל באהע"ז סי' פ"ח.

וכמו"כ בעינן שהמשביח באמת נתכוין להשביח עבור הבעלים, וכלומר דידע מיהו הבעלים, ונתכוין להשביח עבורם.

**אך** ישנה סיבה נוספת לקבל כאריס, והיא במקום שיש למשביח זכות גמור על ענין העבודה, כה"ג מקבל הוא את שבח העבודה ככל בעלים שנוטל שבח נכסיו. וזכות זו קיימת לכ"ע [הרמב"ם הרמב"ן והרא"ש]. ולהלכתא דפסקינן כרב אמי, אמרינן שהיכא שבזמן העבודה זכותו היתה כבעלים גמור, ולא רק מכח ספיקא. כה"ג זכות זו קיימת אף במקום שבזמן אכילת הפירות, פקעה זכות המשביח. והטעם דכיון שהשבח נוצר גם מכח השדה, וגם מכח העבודה, חשיבי הבעלים על השדה, והבעלים על זכות העבודה כשותפין, ולכך נוטל כאריס. וזהו דינא דיוור ברשות.

**[י] עפמשנ"ת**, בנידון דידן שבזמן שהחתן השביח את הדירה, היה לו זכות גמורה לעשות האי שבח, ועשה הדבר לדעת עצמו, ולא כנכסי מלוג. שהרי זו היתה התחייבות ראובן להעמיד לבעלותו האי דירה. ממילא אף שפסקו שכשהתגרשו נפקע האי חיוב, אי"ז מבטל את זכותו שהיתה בזמן הנשואין להיות בעלים גמור

חשיב כפועל. ותירץ שאה"נ והוה כפועל עבור האשה, אבל לגבה אי"ז כעשויה ליטע כיון שבפועל אינה אוכלת את הפירות.

**[ח] ובוה** מדוקדקים מאוד סוף דבריו שם, שכתב שבאשתו קטנה היה אפ"ל שגדר התקנה שבעשויה ליטע יטול שבח, ובאינה עשויה ליטע לא יטול שבח. אבל כתבו למעלה שהוה כיוור ברשות. ולמתבאר כונתו שיש לדון, האם באשתו קטנה עדין חשיב כאינו עובד עבור עצמו, והוה בכלל דינא דיוור בעלמא. רק תקנו שאף שהבעל אוכל את הפירות, אעפ"כ דנין שדה זו כעשויה ליטע. או שגדר התקנה שהוה כיוור ברשות, כלומר שעובד עבור עצמו, ובכה"ג סיבת זכיתו אינו כפועל, אלא כי הוא בעלים על העבודה. ואין נפק"מ אם עשויה ליטע או לאו. והסיק שסיבת זכיתו כיוור ברשות, ונוטל תמיד".

**[ט] עלה** בידינו משביח נכסי חברו שלא מדעתו, ישנם שתי סיבות לומר שיטול כאריס. דבמקום שבעל הקרקע ראוי לקבל את שבח העבודה, בכה"ג הסיבה שיקבל המשביח כאריס, זהו אם נחשיבו ליורד המשביח, כפועל שנשכר עבור הבעלים. ולזה בעינן שיהא עשויה ליטע.

יג. ועיין בקרבן נתנאל סי' ט' סק"ח, שסבר שהרא"ש שלא גרס כיוור ברשות, כונתו לפלוגי ארי"ף והר"ן הנ"ל, וכלומר שבשדה שמצד עצמה אינה עשויה ליטע לא יטול כאריס. ולמתבאר, שיטתו שנוטל ככל יורד שלא ברשות. ורק כשהשדה עשויה ליטע, תקנו שיקבל כאריס, ואף שבאמת כלפי האשה שאינה מקבלת פירות, אי"ז עשויה ליטע. אך זה קשה מאוד לדבריו הדרא קושיא, אי הכי שכל זכותו באשתו קטנה היא כיוור שלא ברשות, ומה שנוטל כאריס הוה רק תקנה שלא יפסיד. היאך ילפינן למרי בר איסק, שלא שייך ביה ענין התקנה בגדרי יורד שלא ברשות, דהרי הוא עביד לעצמו, וכנ"ל באריכות. עכ"פ להלכתא הרמב"ם והמחבר שכתבו שדינו של בעל כיוור ברשות, מבואר שסברי שזהו גדר התקנה, ויטול תמיד ואף באינה עשויה ליטע, וכמסקנת הר"ן.

עדין נוטל את ההוצאה. וכלשונו גבי רטושין, אבל בדלא ידעי, נועל כן השביח לצורך עצמון. לא שקלי אלא הוצאה אפילו בשדה העשויה ליטע. והיינו שכיון שלא עשה עבור חבירו, אין שמו כפועל, ולא יקבל שכר פועל. אבל כיון שלמעשה נהנה הבעלים משבח שנוצר ע"י הוצאת ממון, ודאי צריך לשלם על כך. וכן כתב במלחמות, ופליג שם על בעה"מ שסבר שלפעמים קנסינן ליה, ואף הוצאה אינו נוטל.

**אך** בלוקח שקנה מהגזלן, והוצרך להחזיר את הדבר לנגזל. בזה פליגי הקצות"י, והנתיבות"י, האם נוטל הוצאה, כלומר האם נוטל מהגזלן את הדמים שהוצרך לשלם לגזלן. דהקצות סבר שאם לולא הוצאת הני דמים לא היו מוציאים מהגזלן את השדה, יצטרך הבעלים לשלם לו הני דמים, שהרי ההנהו בכך. והנתיבות סבר שרק במקום שאיכא לתקנת השוק, אבל בלא זה לא יצטרך להחזיר לו הני דמים. וחזק דבריו מדברי הש"ך<sup>2</sup>, שכתב שנהנה יש רק אם גופו נהנה ע"י אחר, או שממונו עשה בעצמו מעשה. אבל בלאו הכי כל החיוב הוא מדין יורד שלא ברשות, וזהו כשנתכוין להשביח לבעלים. ונראה כונת דבריו, שכיון

על שבח הדירה. וכיון שהיה לו רשות להתנהג כבעלים לענין העבודה וההשבחה. ראוי הוא לקבל בהאי שבח כאריס. וכדין יורד ברשות. ויש להוסיף שכיון שזוהי סיבת זכותו, אי"ז תלוי אם הוה עשויה ליטע או לאו, וכשנ"ת בדברי הר"ן גבי משביח נכסי אשתו קטנה.

**[יא]** יש להאיר שאף שמסקינן שדינו כיורד ברשות, ושמן כאריס. אעפ"כ כתב הנמוק"י" שכל כה"ג, אי"ז כעשויה ליטע גמור, ואין ידו על העליונה במקום שההוצאה יתירה על השבח. וכך פסקו הרמ"א הסמ"ע והגר"א"י. אך הבית שמואל"י פליג וכתב שמסתימת הפוסקים משמע דלא כך ולעולם ידו על העליונה, ויטול כל ההוצאה.

**עוד** יש להביא דברי הבית יעקב", שכשמקבל כאריס הגדר הוא שנוטל את כל הוצאת הממון, ומה שהשביח יותר מההוצאה נוטל כאריס. אבל אינו נוטל שכר טרחה.

\*\*\*

**[יב]** **אדם** שהשביח נכסי חבירו לצורך עצמו שלא ברשות, מבואר ברמב"ן הנ"ל שאף שודאי לא יטול בשבח.

יד. בפרק חזקת הבתים.

טו. חו"מ סי' קע"ח.

טז. אהע"ז סי' פ"ח סק"ב.

יז. אהע"ז סי' פ"ח ס"י.

יח. חו"מ שנו"ר סק"ג.

יט. חו"מ רל"ו סק"ז.

כ. חו"מ שצ"א סק"ב.



שכשלא עשה פעולה עבור חבירו, כה"ג היכולת לחייב, זה רק אם גופו נהנה שישנה לקיחה ע"י גופו. או שממונו יעשה מעשה ממש. מוכח שלמד הש"ך שכשא"א לחייבו מדין פועל, אלא מדין נהנה. בעינן שיחשב שלקח לעצמו הנאה מחבירו. ואם כך ברור שאם למעשה השתא אינו נהנה מממון חבירו, ליכא חיוב ממון. ואף שחבירו גרם לכך שיוכל להנות משדהו.

שנתבאר שבמקום שהשביח עבור עצמו אין המחייב מדין פועל, אלא רק בגלל שלמעשה נהנה השתא המקבל מהממון שהוציא המשביח, סבר הנתיבות שזה שייך רק אם אוכל פירות שנהיו מכח הוצאת האי ממון. אבל גבי גנב שהוצאת הממון היתה רק לסלק לגנב, ולא ליצור שבח, לא שייך האי חיוב, שהרי אינו אוכל ממון חבירו. ולמד הנתיבות ד"ז מהש"ך, שמכך שאמר הש"ך



## הרב צבי הייסטן

## חותלות

כלים פרק טז משנה ה

**"חותל שהוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו טמא, ואם אינו יכול עד שיקרענו או עד שיתירנו טהור"**

מיד אחר שמסיימים לרוקן אותה, אז לא תהיה ראויה לקבל טומאה, אבל סתם חותל הרי היא מקבלת טומאה.

והמשיך הרמב"ם (שם) וכתב וז"ל: "וכן הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה, ואם חשב עליה מקבלת טומאה. (הל' ח) השופר אינו מקבל טומאה. חתכו להיות קרן תשמיש מקבל טומאה" עכ"ל. ודינים אלו, גם הם מן התוספתא (שם), אלא דבתוספתא מובא הכל בסדר אחר וז"ל: "שופר טהור, חתכו לקרן טמא. הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה טהורה. חשב עליה מקבלת טומאה מכאן ולהבא" ע"כ. וגם כאן קשה על הרמב"ם, דלפי התוספתא יוצא שדיני החותל והקרן דומין זה לזה, דשניהם צריכים מחשבה כדי לעשותן ראויין לקבל טומאה. משא"כ לרמב"ם הדינים של קרן וחותל לכאורה סותרים זה את זה, וצ"ע.

ובאמת יש לעיין בדברי התוספתא, דבאמת מאי שנא קרן משופר, דלגבי קרן מהני מחשבה בלבד כדי שתהיה ראויה לקבל טומאה. משא"כ שופר, דלא מהני מחשבה בלבד, אלא בעינן שיעשה לו מעשה חתיכה ורק אז יהיה ראוי לקבל טומאה. ועוד יש להקשות, דעצם הדין של

כתב הרמב"ם (פרק ה הל' כלים הל' ז) וז"ל: "חותל של הוצין שמניחין בו הרוטב וכיוצא בו, אם הוא נותן לתוכו ונוטל מתוכו מתטמא. ואם אינו יכול ליטול מה שבתוכו עד שיקרענו או יתירנו או שחשב לאכול מה שבתוכו ולזרקו טהור" עכ"ל. ומתבאר מדבריו ג' דינים לענין חותלות. א', סתם חותלות הראויים להשתמש בהן, ובני אדם משתמשים בהן, הרי הן מקבלים טומאה. ב', חותלות שמצד עצמן אינן ראויים להשתמש בהן אא"כ יקרעו אותן, הרי הן אינן מקבלים טומאה. וב' דינים אלו מפורשים במשנתנו.

ואח"כ מוסיף הרמב"ם על המשנה דין ג', דאם חשבו לזרוק את החותל מיד אחרי שמסיימים לרוקן את כל התמרים מתוכה, גם אז החותל לא תקבל טומאה. ודין זה נלמד מן התוספתא (ב"מ פ"ו ה"א), וז"ל: "חותל של תמרה שהוא עתיד לאכול התמרה ולזרקו טהור. חשב להכניס ולהוציא בו מן הבית ומן השדה טמא" ע"כ. אלא דקשה, דבתוספתא מבואר להיפך מדבריו. דלפי התוספתא חותל בלי מחשבה אינה מקבלת טומאה, ואם חושבים עליה להכניסה לבית ע"מ להשתמש בה, רק אז תהיה ראויה לקבל טומאה. משא"כ ברמב"ם מבואר להיפך מזה, דרק כשחושבים לזרוק

אף כל שיש לו בית קיבול" עכ"ל. וכ"כ בפיהמ"ש ריש פרק ב דכלים, עיי"ש. אמנם לגבי הדין שכלי עץ צריך להיות מיטלטל מלא וריקם, דהיינו עשוי לטלטל בו ולא לנחת, כתב הרמב"ם (שם ריש פרק ג) וז"ל: "ודברים אלו [דין כלי עץ העשוי לנחת] דברי קבלה הן, ומפי השמועה למדו מה שקשה הוא מתלטל מלא וריקן אף כלי עץ לא יטמא אלא אם כן היה מתלטל מלא וריקן להוציא כלי עץ העשוי לנחת" עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם דהדין דבעינן בכלי עץ בית קיבול והדין שיהא הכלי עץ עשוי לטלטל מלא וריקן, הם ב' דינים נפרדים, דמה דבעינן בכלי עץ בית קיבול נלמד מההיקש לשק, משא"כ מה דבעינן שיהיה הכלי עץ עשוי לטלטל מלא וריקן עיקר לימודו הוא מהלכה למשה מסיני, והדומיא דשק הוא רק אסמכתא בעלמא.

**ונראה** דביאור דברי הרמב"ם הם ע"פ מה שכתב הגר"ח בספרו (פ"י כלים הט"ו) דהרמב"ם סובר דיש ב' דינים בכלים, דין "כלי" ודין "כלי מעשה". יש דין "כלי", דהיינו יש דינים שקובעים אם עצם החפץ מוגדר ככלי או לא, כגון האם צורתו צורה הראויה ליחשב כצורת כלי. ויש עוד דין בכלי, והוא דין "כלי מעשה", דהיינו קביעות יעוד התשמיש של הכלי. כלומר, האם השימוש שעושים עם הכלי הוא מוגדר כתשמיש של כלי או לא, עיי"ש בכל דבריו. וכן הכא, הדין דבעינן בית קיבול הוא דין בעצם הכלי, וכמו שכתב הגר"ח בהדיא (שם), דכל כלי צריך שיהיה לו בית קיבול\*.

שופר קשה, דממנ"פ אם שופר הוא כלי, אז אמאי אינו מקבל טומאה איך שהוא, ואם לא הוא כלי, אז אמאי אינו יכול לקבל טומאה ע"י מחשבה בלבד, וכדלקמן סוף פרק כה "כל הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה". ועוד יש להקשות, דהרי שופר יש לו בית קיבול, וכמבואר בגמ' שבת (לה:) דשופר ראוי לגמע בו מים לתינוק, וא"כ תיפוק ליה דהוי כלי אטו בית קיבולו, וכמבואר ברמב"ם ריש פרק ב' דהל' כלים וז"ל: "העושה כלי קיבול מכל מקום, הרי זה מקבל טומאה בכל שהוא מן התורה" עכ"ל.

**ונראה** ליישב ע"פ מש"כ הרמב"ם פרק ה דהל' כלים (הל' ג) וז"ל: "נבלי המשוררים מתטמאין, ונבלי בני לוי שמזמרינן בהן במקדש טהורין" עכ"ל, ומקורו מפרק טו משנה ו', עיי"ש. ובכס"מ ביאר דין זה (והוא מפ' הרע"ב, וכן הובא בר"ש מכת"י), וז"ל: "פי' הכנורות חלולים ומנוקבים בצד הנימין ודרך המנגנים לתת בתוכם המעות שמקבלים מבני אדם, אבל של בני לוי אינם עשויים לכך ולפיכך טהורים" עכ"ל. דהיינו, אע"פ שיש לנבלי בני לוי בית קיבול, כיון שלא נעשו לקבלה לכן אינם מקבלים טומאה, ועיי"ש במשנה למלך.

**והנה**, יש לעיין בדברי הכס"מ, דלגבי הדין שכלי עץ צריך בית קיבול (פרק א דהל' כלים הל' י) כתב הרמב"ם וז"ל: "כלי עץ וכו' מקבלין טומאה מדברי תורה אבל פשוטיהן וכו' אין מקבלין טומאה אלא מדברי סופרים שנא' מכל כלי עץ וכו' מפי השמועה למדו מה שקיש לו בית קיבול

א. אלא דלפי מש"כ הגר"ח דהדין בית קיבול הוא דין ב"כלי", א"כ כל כלי יצטרך בית קיבול,

ולפי"ז מתבאר אמאי שופר אינו מקבל טומאה. דהתשמיש שהשופר נתייחד עבורו הוא בדווקא לתקוע בו, ותשמיש זה סותר את בית קיבולו, דכשתוקעין בו א"א להשתמש בבית קיבול. וכיון שכן, הוי בית קיבולו בית קיבול שלא נעשה לקבלה, ואינו מקבל טומאה. ועוד מתבאר, דהטעם דשופר אינו יורד לידי טומאה ע"י מחשבה הוא משום שכבר נתייחד השופר לתשמיש, והוי ייחוד זה כמעשה, וכמבואר לקמן סוף פרק כה, וכן במסכת קידושין (נט.), דלא אתי מחשבה ומבטל מעשה.

וע"פ זה יתבאר גם החילוק בין קרן לשופר. דשופר כבר נתייחד עבור איזה שהוא מלאכה, וכדי לייחדו עבור מלאכה אחרת צריכים לעשות בו מעשה של ייחוד שיבטל את המחשבה קמייתא שכבר חל עליו וכנ"ל. משא"כ קרן, דכיון שאף פעם לא נתייחד הקרן עבור איזה שהוא מלאכה, לכן מהני מחשבה בלבד להורידה לידי טומאה. וכמשתמשים בקרן וזורקים אותה מיד אינה מקבלת טומאה, משום דלא נתייחדה הקרן

משא"כ הדין דבעינן שיהיו כלי עץ עשויים לטלטל בו, הרי הוא דין ב"כלי מעשה" שבו.

ולפי"ז קשה לבאר כהכס"מ ברמב"ם, משום דהחיסרון בנבלי לויים אינו בדין "כלי" שבו, דהרי יש בו בית קיבול. ומה שלא משתמשים בבית קיבול של הנבל, אין זה חיסרון בדין "כלי מעשה" שבו, שהרי יש לנבל ייחוד, שמנגנים בו. וא"כ אמאי הוי חיסרון שלא משתמשים בבית קיבולו, הרי יש לו תשמיש אחר שמנגנים בו.

ומזה שצ"ל ע"פ דברי הכס"מ הוא, דהרמב"ם סובר דכל כלי אע"פ שיש לו בית קיבול, עדיין בעינן שהדין "כלי מעשה" שלו לא יסתור את הדין "כלי" עצמו. דהיינו אם ייחוד הכלי קובע שלא משתמשים עם עצם הכלי, שזהו בית קיבולו, י"ל דאין לכלי זה תורת כלי ואינו מקבל טומאה. ורק כשיש איזה שהוא שימוש בבית קיבולו, שהוא עצם הכלי, וכגון שמניח מעות בתוכה, אז יחול עליו תורת כלי ויקבל טומאה.

ולא רק כלי עץ אלא אפילו כלי מתכת. דכלי בלי בית קיבול, חסר לו צורה של כלי. ולגבי כלי מתכת מבואר בריש פרק יא דפשוטיהן מקבלין טומאה. אלא דיעויין שם, דבר"ש מבואר דהטעם דפשוטי כלי מתכות מקבלין טומאה הוא משום דלא הוקשו לשק. אמנם בפיהמ"ש פירש דמה דפשוטי כלי מתכת מקבלין טומאה נלמד מגזיה"כ "כל דבר אשר יפול באש" ד"כל דבר" מרבה אפילו פשוטי כלי מתכות. וכ"כ בפרק א דהל' כלים (הל' ט) וז"ל "כלי מתכות אחד פשוטיהן וכו' הכל מקבלין טומאה שנאמר כל דבר אשר יבוא באש בין מקבל בין פשוט וכו'" עכ"ל. הרי בהדיא ברמב"ם דלא מהני לומר כהר"ש דפשוטי כלי מתכות מקבלין טומאה משום דלא הוקשו לשק. והטעם הוא כנ"ל, דמה שהוקשו כלים לשק הוא לגבי הדין שכלי צריך בית קיבול, וזה דין בכלי ולא בכלי מעשה, ובעצם שייך גם לכלי מתכות. ולכן כדי שיקבלו פשוטי כלי מתכות טומאה, ע"כ בעינן גזיה"כ מיוחד עבור כלי מתכות לרבות פשוטיהן לקבלת טומאה. ואדרבא, מכאן מוכח כדברי הגר"ח.

**אלא** דעדיין מתחדש מהרמב"ם חידוש גדול, דהרמב"ם עדיין למד מהתוספתא דמהני מחשבה בחותלות. אמנם מה דמהני מחשבה אינו כדי להוריד את החותלות לידי טומאה, אלא המחשבה מועילה כדי למנוע מהחותלות שיחול עליהן תורת כלי. ולפי"ז ע"כ צ"ל דלכול"ע הוי חותלות כלי גרוע, דרך בכלי גרוע אפשר לומר שתועיל מחשבה למנוע ממנו חלות תורת כלי. דהיינו, מה שחותלות נחשבים ככלי גרוע הוא מצד הדין "כלי מעשה" שבהם, שהחותלות לא נתייחדו עבור איזה שהוא מלאכה, אבל מצד הדין "כלי" שבו, כיון דיש לו בית קיבול, אין בו חיסרון כלל. ומכיון שכל מה שחסר בחותל הוא הייחוד שבו, לכן אפשר למנוע מלחול עליהן תורת כלי ע"י מחשבה לזורקן מיד אחר האכילה, בלבד בלי מעשה.

**ומה** שנחלקו המשנה והתוספתא, היינו רק לענין אם סתם שימוש בחותלות עבור הכנסה והוצאה של תמרים הוי כייחוד או לא, דלפי התוספתא לא הוי המעשה שימוש כייחוד, משא"כ לפי המשנה הוי כייחוד. אמנם, כיון דהוי מעשה ההשתמשות בחותלות רק כייחוד, לכן מהני מחשבה בלבד כדי למנוע ממעשה זה מלייחד אותן לחול עליהן תורת כלי, ולהורידן לידי טומאה. כנ"ל בדעת הרמב"ם.

עבור איזה שהוא מלאכה, ועדיין לא חל עליה דין "כלי מעשה" עד שתתייחד לאיזה שהוא מלאכה.

**והנה**, בתוספתא מבואר דהדין של חותלות הוי כמו של קרן, דמה שמשתמשים בחותל פעם אחת לא מהני להורידה לידי טומאה, דרך ע"י מחשבה יורדת החותל לידי טומאה. דלגבי חותל יש מקום להסתפק אם היא כקרן או לא. דמצד אחד החותל נעשתה רק כדי שיתבשלו בה תמרים גרועים. וא"כ לא נעשתה לשמש אדם ומשמשיו, והוי חיסרון בדין "כלי מעשה" שבה, ודומה יותר לקרן. אמנם מאידך גיסא, י"ל דכיון דהחותל נעשתה ע"י בני אדם, יש מקום לומר דעשייה זו תיחד אותה לתשמיש זו. ואע"פ שאין תשמיש זו נחשב כתשמיש של כלי, עדיין תצטרך החותל מעשה כדי לבטל ממנה את אותו הייחוד, וכשופר. וקמ"ל מהתוספתא דחותל אינה כלי כשופר, אלא הוי כקרן, ומהני בה מחשבה בלבד להורידה לידי טומאה.

**והנה**, מה שהרמב"ם לא למד כהתוספתא, י"ל בפשיטות, דהוא משום דבמשנה מבואר לא כך. דשם מבואר דרך חותל שאינה ראויה להוציא ממנה תמרים בלי לקרעה הרי היא טהורה, משא"כ סתם חותל, אפילו בלי מחשבה, מקבלת טומאה, וזה דלא כדברי התוספתא.



## הרב שלמה א. טבול והרב מנחם פרידמן

## ספר 'חמדת ימים'

שתי הערות בדברים המובאים מספר חמדת ימים בהלכות שבת,  
ונוגעות לבירור זהותו של המחבר

בשנת תצ"א יצא לאור ספר חמדת ימים, שתוכנו הוא פירוט איך יתנהג האדם בכל זמן לאורך מעגל השנה, ובפרט הדברים שיש לאדם לנהוג ע"פ הקבלה ותורת האריז"ל. והנה זהותו של מחבר הספר אינה ידועה, וכבר נשתברו הרבה קולמוסים בכדי לעמוד על מקורו של הספר, יש המצדדים כי הספר יסודתו בהררי קודש מתלמיד תלמידי האריז"ל<sup>א</sup>, ומאידך יש הטוענים כי הספר פסול ומקורו מהכת של ש"צ שר"י<sup>ב</sup>.

והנה חלק מרכזי בויכוח בין הפוסלים למכשירים הוא מה הם השנים המדוייקות שבהם חי ופעל מחבר הספר, שמזה יש ללמוד האם תקופת כתיבת הספר מקבילה לתקופת ש"צ או שהספר נכתב הרבה קודם לכן. וחלק מהנידון הוא ביחס למקבילות הנמצאות בספרים מאותם שנים, שאם יבורר שהם לקחו דבריהם מספר חמדת ימים שקדם להם א"כ מוכח שהחמדת ימים קדם לתקופת ש"צ, ולא זו בלבד אלא אף יהיה ניתן ללמוד מכך שחכמי אותו הדור החשיבו את הספר, אך אם החמדת ימים העתיק מספרי חכמי דורו יש ללמוד מכך על איחור תקופתו (אכן אין בזה הוכחה על עצם הספר, ורק אין לנו הוכחה לטהרת הקודש)<sup>ג</sup>.

א. רבי חיים פאלאג'י בספר כל החיים מערכת ה אות י"ח, ספר כבוד חכמים לר' מנחם מענכין הלפרין, ועוד יעויין תעלומת ספר (יערי) ירושלים תשי"ד, אוצר חמדת ימים (קוסובסקי שחור) בני ברק תשס"ט, ובמבוא המורחב למהדורה החדשה של ספר חמדת ימים (תשע"א).

ב. היעב"ץ בשאלת יעבץ ח"ב פג קכ"ד-קכ"ו, ובמגדל עוז חלק בית המדות דף רעז, מנחת יהודה לרבי יהודה פתייה סימן פ"ב, מאמר משיב מפני הכבוד (בספר חמשה מאמרות) לרבי חיים אלעזר שפירא בעל מנחת אלעזר ממונקאטש, ועוד יעויין חמדת יוסף (מזרחי) ירושלים תשס"ד, אר"ש חמדה (אהרונב) תש"ע.

ג. יש להוסיף כי יש המצדדים כי החיבור נכתב ע"י המוציא לאור – רבי ישראל יעקב אלגאזי, ומה שכתב בהקדמתו כי מקורו של החיבור בתכריך כתבים ישן שהגיע לידי אינו אלא משום שרצה להסתיר את זהותו כמחבר הספר, ולפי"ז נמצא שהחיבור נכתב עשרות שנים לאחר תקופת ש"צ, וא"כ אין מקום כלל לדון על המקבילות הנמצאות בספרים אחרים, שהרי ברור לפי"ז שהם דברים

והנה אין אנו ראויים להכניס ראשינו בין ההרים הגדולים שדנו בדבר זה, אך רצינו לעמוד על ב' עניינים בהלכות בורר שהובאו בספר חמדת ימים וככל הנראה נוגעים בנידון הנ"ל, ע"כ הצענו דברים אלו דלהלן, ותן לחכם ויחכם עוד.

## א. בדין היתר הוצאת זבוב מכוס

אלא ספר אחר שהביא את לשון המהריט"ץ בתשובתו הקצרה לדמשק ושהוסיף לבאר טעמא דפשוש, ולבאר היטב צורפו הטעמים ונדמו לו כפרשנות לפתגם המהריט"ץ, ויל"ע א"כ מהיכן יצאו הדברים, [מה שהבאר היטב ציטט בתחילת דבריו דברי המהריט"ץ במו"מ עם מהר"י אבולעפיא הוא ציטוט מספר יד אהרן (אלפנדרי), ושם לא נתפרש טעם המהריט"ץ בהיתר הוצאת זבוב].

**והנה** הטעם המופיע בבאר היטב נמצא בשני מקורות, הא' הוא בספר משניות עץ חיים למהר"י חאגיז (בתחילת הספר בחלק על ל"ט מלאכות – מלאכת זורה בורר ומרקד), והב' בספר חמדת ימים (ח"א, שבת פ"ח).

**ובהערות** לחמדת ימים (במהדורה החדשה שנדפסה בשנת תשע"א, פ"ח הערה 241) נקטו שמקורו של הבאר היטב הוא מדברי החמדת ימים, מאחר ובמהריט"ץ אין זכר לסברא זו דאין בורר בדבר צף וכנ"ל.

**אמנם** לכאורה יש להוכיח שמקור דברי הבאר היטב אינו מהחמדת ימים

**הבאר היטב** (בסי' שיט סק"ב) כתב "ומהריט"ץ שם התיר להסיר הצרעה מן הכוס בשבת מטעם דאין ברירה בלח וגם את הצרעה ישלח, דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה, כבר ברור הוא, והוי ליה כמשחל בניתא מחלבא, דאין זה בורר ע"ש".

**והנה** המעיין במהריט"ץ (שו"ת ישנות סי' ר"ג) יראה שטעם ההיתר הוא משום שאין דרך ברירת לח אלא ע"י סינון, ודלא כהטעם המופיע בבאר היטב<sup>1</sup>.

**אמנם** בדברי המהריט"ץ מבואר ששלח תשובה קצרה לדמשק בלשון זו "הלא כתבתי בפסקי הארוך דאין כאן בית מיחוש דאין ברירה בלח וגם את הצרעה ישלח וכו'", וא"כ מבואר דמה שמצאו מקום לטעות בהבנת דברי המהריט"ץ הוא מחמת שראו רק את תשובתו הקצרה בלא נימוקו עמו בתשובה הארוכה.

**נמצא** מוכרח שדברי הבאר היטב אינם ציטוט מתוך תשובת המהריט"ץ,

שליקט מחבר ספר חמדת ימים מהספרים שהופיעו עשרות בשנים לפניו (ואין בכך כל חסרון, אלא אדרבה זו היתה כוונתו ללקט ולסדר את הדברים).

ד. כמו"כ יש לעיין בדברי הביאור<sup>2</sup> ל (שי"ט סע' ט"ז ד"ה אלא במתקן) שכתב דהבית מאיר הסכים למהריט"ץ וכטעמו המובא בבאר היטב, ואילו המעיין בבית מאיר יראה שהאריך לבאר את הסברא שמופיעה באמת בדברי המהריט"ץ, ולא הביא את הטעם המובא בבאר היטב.

**אך** זה אינו מוכרח כלל, דהרי מחבר ספר חמדת ימים עצמו מבאר שכתב ספרו בעתות הפנאי המעטות שהיו לו, וזה לשונו (בדברים שכתב בחתימת הספר) **"הנה אלה קצות דרכי בספר הזה, זאת היתה לי במדת הימים המועטים והשעות הספורות אשר נתנו תלאות הזמן מרגוע לנפשי, את קסתי נתתי בעתות הפנאי"**, ומשמע מדברים אלו שכתב ספרו על יד על יד, ואין מן הנמנע לומר שכשראה לנכון להוסיף חידוש שמצא הביאו כהמשך לקטע שנכתב קודם לכן, וא"כ אף אם נאמר שקטע זה נכתב עוד בחיי המהריט"ץ מ"מ י"ל דתוספת הטעם דפשוש נכתבה עשרות שנים לאחר מכן - לאחר שנדפס ספר עץ חיים.

**ועוד** שבהמשך דבריו שם כתב **"הגדתי היום לאדם מה שיחו מראשית השנה ועד אחרית השנה חגה חדשה ושבתה... וגם פה לא עשיתי מאומה ואת אשר ישנו פה הם זכרון לראשונים וגם לאחרונים חלקם בחיים"**, ומבואר שכוונת החמדת ימים בחיבורו היתה להכין לאדם את הדרך בה ילך לפי לפי סדר מעגל השנה, ולצורך כך לא נמנע מלהביא דברים שנתבארו בספרים אחרים ואפילו בספרי חכמי דורו, וא"כ מסתבר שהחמדת ימים הביא ממנהרי" חאגיז וכנ"ל.

**ובדברי** הבאר היטב יש להכריח שהעתיק את הדברים ממקורם מהמהרי" חאגיז (ולא מספר חמדת ימים), שהרי בדברי הבאר היטב מובא לשון **"והו"ל כמשחיל ביניא מחלבא"**, ולשון זו אינה מופיעה בספר חמדת ימים, ומאידך מהרי" חאגיז בהקדמתו הנ"ל ציין לדבריו על המשניות בפ"ק דביצה מ"ח, ושם נמצא הנוסח הנ"ל.

אלא מדברי מהרי" חאגיז, ולא זו בלבד אלא שגם החמדת ימים עצמו לקח דבריו מדברי מהרי" חאגיז וכדלהלן.

**הנה** מהרי" חאגיז והחמדת ימים היו בערך בני אותו הדור, אך מבחינת שנת הדפסות הספרים אין היתכנות לכך שדברי החמדת ימים הובאו בספר עץ חיים, שהרי החמדת ימים נדפס לראשונה בשנת תצ"א, ואילו העץ חיים נדפס כבר בשנת תי"ד, ויותר פשוט לומר שהחמדת ימים ראה את הדברים בספר עץ חיים לאחר שנדפס.

**ועוד** דהמעין בדברי מהרי" חאגיז שהביא את הספק לגבי הוצאת זכוב, וכתב להכריע להיתר מהטעם הנ"ל, יראה מלשונו שסברא זו היא מדילי' (עיי"ש שכתב 'ונראה' דלא שייך וכו', וכן נראה עוד בהמשך לשונו שם), ומאידך בלשון החמדת ימים נראה שהוא ציטוט ממקור אחר (שהרי הביא את הטעם דפשוש כטעם נוסף לטעמו של המהריט"ץ ונראה שליקט את הטעמים הנוגעים לענין זה).

**אמנם** היה מקום לטעון דלא יתכן שהחמדת ימים העתיק מספר עץ חיים, דהרי בקטע זה כתב החמדת ימים בשם המהריט"ץ וכתב עליו **"נר"ו"**, שמלשון זו משמע שהמהריט"ץ היה בחיים בזמן כתיבת הספר, והנה לפי מקורות שונים המהריט"ץ נפטר בין השנים שע"ז-שע"ט, והרי מהרי" חאגיז נולד רק בשנת ש"פ (כן מוכח ממה שכתב בעצמו בספריו) ובכל אופן ודאי שהמהריט"ץ לא היה בחיים בזמן הדפסת ספר עץ חיים בשנת תי"ד, וא"כ היה מקום לומר שמקור הדברים הוא מהחמדת ימים.



ברירה בלח וכו', (והיינו דברי המהריט"ץ בתשובתו הקצרה), ונראה שהבין שכוונתו לכך שאין ברירה בדבר צף, ולכן הביא דבר זה כסימוכין לסברתו (והרי מוכח שלא היה לפניו את תשובת המהריט"ץ, שהרי הביא דבריו כשמועה בעלמא), ומכך הבין הבאר היטב דטעם המהריט"ץ הוא משום דאין ברירה בדבר צף.

ועוד, שהבאר היטב עירב את הטעמים וכתב את הטעם דאין ברירה בדבר צף בשם המהריט"ץ, ואילו בספר חמדת ימים חילקם לב' טעמים נפרדים. ולפי הנ"ל יתבאר מדוע הבאר היטב תלה בדברי המהריט"ץ את הסברא דאין ברירה בדבר צף, בדברי המהר"י חאגיז מובא ששמע בשם חכם בקי בש"ס דאין

## ב. בדין קילוף פירות

שהביא מקור לכך מדברי החמדת ימים, וז"ל הטל אורות: "ועיין להרב חמדת ימים שכתב דלפי מ"ש רבינו ירוחם שאסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח הוא הדין נמי אף התפוחים אסור לקלוף ולהניח דלא שרי אלא לאכול לאלתר וכל שמקלף לאותה הסעודה מקרי לאלתר ע"כ וכן כתב הרב מג"א בסוף סימן שכ"א יע"ש".

והמע"י בדברי שניהם יראה בודאי שממקור אחד יצאו הדברים, שהרי הן דברי המג"א והן דברי החמדת ימים הם כהמשך לדברי רבינו ירוחם (שאותם פסק הרמ"א בס"ס שכ"א) שאסור לקלוף שומים ובצלים, שע"ז כתבו המג"א והחמדת ימים את המילים "אף (ה)תפוחים אסור לקלוף (ו)להניח", וכמו"כ הן המג"א והן החמדת ימים טרחו לציין שלאחר שרי, וששיעור לאלתר הוא לאותה סעודה (החמדת ימים כתב כן במפורש, והמג"א ציין לסימן שיט סעיף ג), וא"כ עלינו לברר מהיכן מקור הדברים ומי העתיק ממי.

בענין קילוף פירות האסור בשבת מדין בורר מצאנו הלכה מחודשת בדברי המגן אברהם בסו"ס שכ"א (סק"ל), וז"ל: "אסור לקלוף - משום בורר וא"כ אף תפוחים אסור לקלוף להניח כמו שכתוב סימן שי"ט סעיף ג" עכ"ל, ותמה ע"כ בפמ"ג שם וז"ל: "צ"ע דקליפת התפוחים רוב העולם אוכלין אותו כך בלא הדחק, ואפילו להניח י"ל דשרי" עכ"ל<sup>ה</sup>.

ודברי המג"א אכן תמוהים לכאור, אא"כ נניח דקליפת התפוחים שהיו בזמנו ובמקומו של המג"א באמת לא היתה ראויה לאכילה, ואכן כך כתב להדיא בספר תוספת שבת - שקליפת התפוחים אינה ראויה לאכילה אלא ע"י הדחק.

ובכדי לחזק הנחה זו יש מקום לחפש בספרי הפוסקים שמסביבת תקופת המג"א כיצד התייחסו לקליפת התפוחים, והנה מצאנו בספר טל אורות (לה"ר יוסף בן ג'ויא)

ה. ועוד בדעת המג"א יעוי' באג"מ (או"ח ח"ד ע"ד בורר ח) שביאר דאף שהקליפות ראויות למאכל, מ"מ אסור לקלוף להניח כיון שאינו רוצה לאכלם אלא משליכם כפסולת.

שהחמדת ימים חי ופעל עד אחר תקופת המג"א, (ובפשטות עד שנת הדפסת המג"א בשנת תנ"ב, אא"כ נניח שהחמדת ימים ראה דברי המג"א לפני שנדפס, ומ"מ יצוין כי המג"א נפטר בשנת תמ"ג, ולא סיים לכתוב את חיבורו הרבה קודם לכן).

**ובאמת** יתכן שאיסור קילוף תפוחים הופיע במקור קדום יותר, והן המג"א והן החמדת ימים שאבו מבאר אחת, או שמא נדחוק ונאמר ששני נביאים התנבאו בסגנון אחד.

**ועכ"פ** יש להעיר שהטל אורות שהביא את דברי המג"א והחמדת ימים הביא את עיקר הדברים בשם החמדת ימים ורק הוסיף שכ"כ המג"א, (כאשר לכאורה היה יותר מתאים להביא תחילה את דברי המג"א כפוסק ומנו"כ השו"ע).

והנה דוחק גדול הוא לומר שהמג"א הביא מהחמדת ימים, שהרי החמדת ימים נדפס לראשונה בשנת תצ"א, וא"כ ודאי שהמג"א לא ראה את ספר חמדת ימים לאחר הדפסתו, ואם בכל זאת נרצה לומר שדברי המג"א לקוחים מבעל החמדת ימים ממה שהופץ בשמו בחייו, וכמו שהיו שרצו לומר שכבר בחיי בעל חמדת ימים נפוצו שמועות מדבריו ואותם הביאו חכמי אותו הדור בספריהם, אך דבר זה אמור בעיקר ביחס לתיקונים ותפילות וחידושים בחכמת הקבלה שהם עיקר דבריו של החמדת ימים, אבל אין סבירות לומר שגם דברים אלו (שהם קצת דברי הלכה שנכתבו במסגרת הנהגת סעודת ליל שבת) היו ידועים כבר בחייו.

**ומאידך** בכדי לומר שהחמדת ימים העתיק מדברי המג"א נהיה מוכרחים לומר



הרב מנחם אביטן

## קונטרס

### לא תעשו עול במשפט במידה במשקל

#### מבוא

בקרב הציבור שאינם מכירים את הנושא של שיעורי המידות 'מבפנים' נתאזרחת לה הנחה שגויה, שכביכול לדעת פוסקי ספרד שיעורי כזית וכביצה אלו הם שיעורי משקל, היפך המפורש במשניות בגמרות וברמב"ם שאלו הם שיעורי נפח, (הנקראים בלשון חז"ל 'מידה', ובלשונות הפוסקים נזכרו ג"כ בשם 'כמות'), ומתוך כך מנסים העולם למצוא לזה כל מיני הסברים ע"מ ליישב את שיטתם של פוסקי ספרד.

ואולם כל מי שמתחיל להכנס מעט לנושא מגלה עד מהרה כי מעולם לא עלתה על דעתו של מאן דהו לטעות ולומר כי לשיטתם של פוסקי ספרד השיעור הוא במשקל הזית והביצה עצמם, והדבר פשוט אצל כל יודעי דת ודין שכזית וכביצה אלו הם שיעורי נפח, ואילו המשקל הנזכר בספרי הפוסקים אינו כי אם תרגום של מידת הנפח למשקל.

אלא שמעתה מתבקשת השאלה, מאחר וכידוע אין משקל כל המינים שווה, לפי איזה מין א"כ קובעים את תרגום הנפח למשקל? והתשובה לכך פשוטה ומפורשת היא כבר בדברי הרמב"ם גופא, (אשר היה מאלו שתרגמו את מידות הנפח של רביעית וכביצה למשקל), ובדבריו שם מבואר להדיא כי אותו משקל הנודע של כ"ז דרהם לרביעית שעלה בידו זהו למשקל המים דוקא, ואילו לחטים או לקמח אכן כתב שם הרמב"ם משקלים אחרים, כפי מה שעלה בידו באותה מדידה! זאת אומרת א"כ, שבאמת בכל מין ומין יש לתרגם את הנפח למשקל ע"פ משקלו הסגולי של אותו המין, ואין 'משקל אחיד' לכל שיעורי הכזית באשר הם!

דבר זה מפורש כבר באותם פוסקים עצמם, שהשיעור במשקל משתנה בין מין למין, ומה שנקטו הם בדבריהם את המשקל של כ"ז דרהם לרביעית (וי"ח לכביצה וט' לכזית) באופן סתמי, זהו משום שבזמנם רוב המינים הנמדדים היה משקלם קרוב מאוד למשקל המים, שאכן כך הוא משקל רוב הפירות והירקות, ומיני הבשר (אחר הבישול), ואף הפת

שבימיהם (שהיתה כעין 'לאפה' 'אש תנור') היה משקלה כמשקל המים, כמפורש בדבריהם! וכמעט שלא יצאו מן הכלל הזה כי אם החטים והקמח ודומיהם, (שמשקלם פחות בכ - 20%-30% ממשקל המים), ואכן להם נתפרש הרי ברמב"ם משקל אחר כנ"ל.

ואולם הנה בימינו השתנתה צורת אפיית הפת לגמרי מצורת הפת שלהם, ומשקלה קל בהרבה מן המים, ומאיך הורגלו ג"כ רוב הציבור באכילת מצות פריכות (לעומת המצות הרכות שנהגו בהם מימי קדם), ומשקלן הוא כמחצית ממשקל המים, וא"כ באלו כבר א"א לנו לקבוע את שיעורי הכזית והכביצה לפי המשקל הנ"ל הנוכח בפוסקים, אשר אמנם עודנו נכון לאותם דברים שמשקלם כמשקל המים, אבל לא כן הוא לפת ולמצות שלנו הקלים ממשקל המים באופן משמעותי!

[ועד"ז הוא ג"כ לכל מיני המאפים הפריכים, ומוצרי המזון התפוחים, המיוצרים בתעשייה המתחדשת של ימינו, כמו קרקרים, פריכיות, וופלים, וחטיפים למיניהם, שכל אלו הינם בעלי נפח גדול ומשקל מועט].

ובאמת אין כל חדש תחת השמש, שכן כבר דנו בזה הפוסקים עצמם במפורש לענין פת סופגנין (שהיא דומה לפת של ימינו), וכתבו שבה אכן אין לשער לפי המשקל הנ"ל כי אם לפי הנפח! (וכן בדברים אחרים כיו"ב).



את הנושא הזה באנו לבאר ולברר ביסודיות בקונטרס שלפנינו, ובתוך הדברים עסקנו ג"כ בשאלה האם מדידת הפת צריכה להיות אחר המיעוץ, ומהי מידת המיעוץ.

[והקורא הנבון ישכיל לראות שכל עסקנו בזה אינו כי אם בפת שלנו ובמזונות הפריכים הנ"ל שהינם בעלי נפח טבעי, אבל לא באנו לדון כלל באותם מיני חטיפים שמנפחים אותם ומחדירים בהם אויר באופן מלאכותי, עד שהפרוץ שבהם מרובה על העומד, (כגון חטיפי הבמבה והציטוס ודומיהם), וכבר כתבו הפוסקים מהדור שלפנינו שיש לחלק בין נפח הנוצר מחמת מידת הצפיפות בחומר עצמו, לבין חללי אויר ממש הניכרים לעין, (כפי העולה מהמשנה הידועה בעוקצין, וכמובא בקונטרס בפנים). וההכרעות בחילוקים הדקים הללו אינם מסורים לנו כי אם לגדולי הדור בלבד].

בכתוב, וכגון האמור בשמן המשחה (שמות ל, כג-כד), "ואתה קח לך בשמים ראש, מר דרור חמש מאות... וקדה חמש מאות - בשקל הקודש, ושמן זית היין".

**וכמו** כן איתא במשנה דפאה (פ"ח מ"ה); אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים וקב שעורים... וקב גרוגרות - או מנה דבילה (וע"ש). והובאה משנה זו בגמרא עירובין (כט,א), ופרש"י שם (ד"ה דבילה), וז"ל: לאחר שנדרסין בעיגול קרי להו דבילה, ושוב אינו נמכר במדה אלא במשקל. עכ"ל ודו"ק.

**וברור** מאליו א"כ שגם שיעור 'כביצה' הנזכר בחז"ל, ואמרו חכמים שהלוג הוא כשיעור שש ביצים, [גמרא עירובין (פג,א), וערש"י שם (ד"ה אי דמדברית), וע"ע רש"י שמות (טז,ו)], מידת נפח היא זו ולא שיעור במשקל הביצה.

**וכמו** כן מבואר ממה שלמדו (יומא פ,א) שיעור כביצה לטומאת אוכלין מן הכתוב "מכל האוכל אשר יאכל" - אוכל שאתה אוכלו בבית אחת, ושיעור חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת. ע"כ. וברור הדבר שלענין הכמות שיכול בית הבליעה להחזיק אין הדבר תלוי במשקלו של המאכל כי אם בגודלו.

**וכן** מוכח להדיא ממה ששינונו בעוקצין (פ"ב מ"ח); פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל ממעך את חללה. (וע"ל אות י' ואילך). ואם איתא ששיעור כביצה הוא עכ"פ במשקל הביצה, שוב אין שום נ"מ בכל זה. וק"ל.

**וכך** מפורש ג"כ במשנה במסכת כלים (פי"ז מ"ו); כביצה שאמרו - לא גדולה ולא

מידות הנפח והמשקל, בתורה ובחז"ל **א.** דבר ידוע הוא כי המידות: כור, איפה, סאה, קב, ולוג, הנזכרות בתורה ובחז"ל, אלו הם כלי מדה שבהם היו מודדים את 'כמותו' של הדבר הנמדד, כך שבכל אלו היתה זו 'מידת נפח', הנקראת בלשון חז"ל 'מידה', (עיין תרומות פ"א מ"ז, ופ"ד מ"ו), בלי כל קשר למשקל.

**[ואמנם]** דברים אלו פשוטים וברורים, אבל בנושא זה, מכיון שגם על הידיעות הברורות ועל המוסכמות הפשוטות קמו להם עוררים, נציין א"כ למבואר בכתובים, שכך נאמר בתורה בפרשת קדושים (ויקרא יט, לה-לו); "לא תעשו עול במשפט, במדה, במשקל, ובמשורה. מאזני צדק, אבני צדק, איפת צדק, והיין צדק יהיה לכם". ופרש"י שם, וז"ל: אבני צדק - הם המשקולות, ששוקלים כנגדן. איפת - היא מידת היבש. היין - זוהי מידת הלח. (וע"ע בת"א שם: מתקלן דקשוט, מכילן דקשוט). וכן ע"ע במש"כ הרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת רע"ב), וז"ל בתו"ד: ולא תחשוב כי אמרו לא יהיה לך איפה ואיפה, ולא יהיה לך אבן ואבן - שהם שתי מצוות, כי השני לאוין אמנם באו להשלים משפטי המצוה עד שיכללו מיני השיעור, והם המשקל, והמדה, והוא כאילו אמר 'לא יהיה אצלך שני שיעורין, לא במדידה, ולא במשקל'. עכ"ל הצ"ל.

**ואכן** כאשר רצו חז"ל לשער דבר מסויים במשקל היו משערים אותו במשקל המטבע היוצא, (שהיה בעל משקל עקבי ויציב כמובן, ומשקל הדינר למשל היה כמשקל תשעים ושש שעורות, עיין רמב"ם פ"א מעירובין ה"ב), וכגון מה שאמרו בברייתא דפטום הקטורת "משקל שבעים שבעים מנה". וכ"ה כבר

יותר משני זיתים", אלמא דחד שיעורא הוא, ונמצא א"כ ששיעור כזית הוא כחצי ביצה. [וידוע שמדברי הרמב"ם בהל' עירובין (פ"א ה"ט) מוכח שאינו סובר כן, כי מדבריו שם עולה שהזית קטן משליש ביצה, וכמבואר במג"א ופר"ח סי' תפ"ו, ואכ"מ. (ע"ל אות כ"ז). ומ"מ השו"ע (סימן תפ"ו) הביא את דעת התוספות להלכה, בתורת חומרא עכ"פ, וכך נקטו בספריהם כמעט כל פוסקי ספרד. וע"ע להלן].

**וכמשכ"ל**, הרי ברור הדבר שלענין הכמות שיכול בית הבליעה להחזיק אין הדבר תלוי במשקלו של המאכל כי אם בגודלו ונפחו, ומבואר א"כ שאף שיעור הכזית מידת נפח היא זו, ולא שיעור במשקלו של הזית. וק"ל.

**וכן** דקדקו האחרונים ממשכ"כ הרמ"א (או"ח סימן תפ"ו) בענין המרור, ז"ל: ובירקות צריך למעט חלל האויר שבין הירק, ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן ולא באויר שביניהם. ע"כ. ומשמע מדבריו שהמדידה היא בנפח ולא משערים במשקל. (כ"כ בכה"ח שם או"ג, וכ"ה במחבר"ר שם או"ב).

**וכן** דקדק בספר יבין שמועה להרשב"ץ (מאמר חמץ דף ל"א ע"א) מהתוספתא דנזיר (פ"ד ה"א), דקתני התם: נזיר שאכל... וכמה שיעורו, בכזית... כיצד הוא עושה, מביא כוס מלא יין, ומביא זית אגורי ונותן לתוכו, ושופע, אם שתה כיוצא בו חייב, ואם לאו פטור. ע"כ. והביאה רש"י בפסחים (מדב ד"ה דילמא) ובחולין (קחב ד"ה חצי זית חלב) ללמוד ממנה לכל מקום ששיעורו בכזית. הרי א"כ שהשיעור הוא בגודל הזית ולא במשקלו. את"ד, עיי"ש.

קטנה, אלא בינונית. רבי יהודה אומר, מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות, ונותן לתוך המים, וחולק את המים. א"ר יוסי, וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה. ע"כ. ופירש שם הרמב"ם, ז"ל: ידוע שיש לנו בהלכות של תורה מה שאנו משערים אותו בכביצה, כגון זה שאנו אומרים כביצה מטמא טומאת אוכלין, אמר שכל שנאמר בו כביצה - הרי הוא כשיעור ביצה בגודל בינוני מביצי התרנגולים. ומה שאמר רבי יהודה, ענינו כפי שנבאר לך, אמר לוקחים כלי וממלאים אותו במים... ואח"כ יטיל ביצה הגדולה ביותר... ואז ישפך מהם כשיעור נפח הביצה בלי ספק וכו'. עכ"ל הצ"ל.

**וכן** איתא ברמב"ם (פ"ה מחור"מ הי"ב), ז"ל: וכמה הוא שיעור חלה, כמו שלש וארבעים ביצים וחומש ביצה, כגוף הביצה - הבינונית - לא כמשקלה. ע"כ. וכתב שם המ"מ, ז"ל: ודבר ברור הוא שאין גופה ומשקלה שוין, ומוכרח הוא שהשיעור הוא במדה ולא במשקל. ובהלכות חלה פ"ו ביאר רבינו [כמה יהא] משקל שיעור זה מקמח חטי מצרים. עכ"ל. (ויבואר עוד להלן).

### ראויות לכך שגם שיעור כזית הוא ממידות הנפח

**ב. והנה** בגמרא לא נקבע בשום מקום יחס מסויים בין שיעור 'כזית' לשיעור 'כביצה', (וגם לא ביחס לשיעורים אחרים). אבל התוספות (עירובין פ"ב ועוד) דקדקו כן מתוך דברי הגמרא, שביומא (פ"א) אמרו "ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת", ומאידך בכריתות (יד"א) אמרו, "ושיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזיק

והיינו דאחר שמדדו כמות המאכל הנכנס במדה כזו של ביצה, חזרו ושקלו אותו מאכל, ואמרו לנו שיעורו במשקל. אבל אין בדברי אף אחד מן הפוסקים קביעת שיעור במשקל הביצה עצמה, (שכבדה היא מן המים), או במשקל הזית, (אשר קל הוא מן המים), היפך המפורש במשנה כלים ובתוספתא דנזיר הנ"ל.

**ונתבאר** ענין זה היטב בדברי המ"מ הנ"ל (בהל' חו"מ), וביתר פירוט במש"כ בהל' עירובין (פ"א הי"ב), ז"ל שם: דע ששיעורי המשקין והאוכלין הנמדדין, לא נתבאר משקלן בתלמוד, לפי שאין כל הדברים השוין בכמות שוין במשקל, ואע"פ שהן ממין אחד. אבל הגאונים דקדקו בזה מדעתם, ולקחו הבינוני הנמדד, ועלה להם משקלו כשיעור מה שכתבו. ורבינו היה מן המדקדקים, והזכיר בפירוש המשנה של מנחות (בסוף ההקדמה) שדקדק במדת החלה כל יכולתו, ועלתה לו משקלה כו"כ מקמח מצרים, וכמו שכתב פ"ו מהל' בכורים (הט"ו). והיתה כונת הגאונים בזה, בהיות נקלה יותר ידיעת המשקל מידיעת המדות. וכן מפורש בתשובותיהם שזה לא נזכר בתלמוד, אלא שכל אחד מהם שיער לפי דעתו. עכ"ל המ"מ.

**הצורך העולה מכך לשער בהרווחה ולא בצמצום**

ד. ובאמת יש להתבונן בזה, מאחר שאכן קיימים הבדלים מסויימים במשקל, ואפילו באותו המין עצמו - כמש"כ המ"מ, היאך יכלו א"כ הגאונים לתת בזה שיעור ע"פ משקל קבוע, הרי פעמים שיהא בדבר הנמדד שיעור אותו

[וע"ע בגמרא חולין (יח,א) שמביאה מחלוקת בענין שיעור פגימת המזבח, שרשב"י אומר טפח וראב"י אומר כזית. וחזינן שנקטו חז"ל שיעור זה של כזית למידת גודל].

וה"נ אשכחן בענין שיעור ככותבת הגסה ליוה"כ (רפ"ח דיומא עג,ב), שכ"כ הערוך בערך 'כתבת' בשם רב נסים גאון, ז"ל: וכמה קושיי קשו לי עלה, עד דאשכחנא פירוקא בגמרא דבני מערבא, וה"ג התם, א"ר יוסי זאת אומרת שהוא צריך למעך את חללה... כי הכותבת הגסה אינה דבוקה בגרעינתה, אלא יש בין גופה ובין גרעינה חלל, ולהכי אצטריך למיתנא "ככותבת הגסה - כמוה וכגרעינתה", לחומרא, דלא תטעי ותשער כמו השלמה דנפיש שיעורה... אלא מכי אכיל כמוה וכגרעינתה בלחוד - בלא חללה - מיחייב. והיינו דא"ר יוסי זאת אומרת צריך למעך חללה, כדי שידבק גופה של כותבת בגרעינתה ולא ישאר בה חלל, ובתרי הכי משערין בה אכילה של יוה"כ, ומשו"ה אצטריך למיתנא כמוה וכגרעינתה, למעוטי חללה. עכ"ל הצ"ל, והו"ד ג"כ בתוספות ביומא (עט,א), עיי"ש. ומבואר עכ"פ שבנפחה וגודלה הוא השיעור ולא במשקלה, דא"כ הא לא נ"מ לן מידי ממינוח חללה, וק"ל.

### תרגום השיעורים מנפח למושקל

ג. והנה כל המבואר עד כה אלו הם דברים פשוטים וברורים שלא חלק בהם אדם מעולם. ומה שנזכרו בפוסקים שיעורי משקל במידות הכביצה והכזית, זהו בסך הכל תרגום שיעור הכביצה מנפח למשקל,

לכל שיעורי הכביצה, (ועד"ז לשיעורי הכזית),  
הן אם הוא ממאכל הן אם הוא ממשקה, הן  
ממין זה והן ממין אחר, למרות הבדלי  
משקל משמעותיים ביותר הקיימים ביניהם,  
[ובדברים מסויימים ההבדל הוא אף פי  
שניים ויותר!], או שמא בזה ודאי שצריכים  
אנו לקבוע את משקל שיעור הכביצה לכל  
מין בפ"ע, לפי משקלו הנכון של אותו  
המין, ורק לענין הבדלים קלים העלולים  
להמצא אפילו באותו המין עצמו, בזה הוא  
שאנו סומכים על מה שאיננו נוטלים  
בצמצום, וכדברי המ"מ הנ"ל.

**קביעת השיעורים במשקל בכל מין לעצמו**  
ה. וכמדומה שהשאלה בזה מיותרת, דאחר  
שראינו כי באמת לא המשקל  
הוא הקובע אלא הכמות, והמשקל אינו אלא  
סיוע להקל על המודד להגיע למידת הנפח  
ביתר דקדוק, א"כ ודאי לא יתכן לקבוע  
משקל אחיד לכל שיעורי הכביצה, באופן  
שמרחיק מאוד את המידה הנכונה מהשיעור  
האמיתי והמדויק.

**[ופעמים שגורם הדבר חומרא יתירה ללא  
שום צורך, כגון אם יאכל כזית  
מצה לפי שיעור משקל המתאים למשקל  
המים, במקום לשער אותו לפי משקל  
המצה, (שהוא כמחצית ממשקל המים - במצות  
הפריכות המצויות כיום), נמצא שמטריח את  
עצמו לאכול פי שניים מהכמות הנצרכת לפי  
האמת.]**

**ומאידך** גיסא, הרי דבר זה מביא ג"כ לידי  
מכשול, דהנה בפת הבאה בכיסנין  
נקטינן שבשיעור ג' או ד' ביצים נחשבת זו  
קביעות סעודה, (עיין סימן קס"ח מ"ב ס"ק כ"ד,  
וכה"ח אות מ"ה), והרי זה מתחייב בנט"י

משקל, ועדיין לא תהיה בו הכמות הנצרכת  
לשיעור מידת כביצה!

**והתירוץ** לזה לכאורה, דאה"נ שמשום כך  
אין לצמצם השיעור במדויק,  
ויצטרך לקחת בהרווחה קצת באופן שיעלה  
בידו השיעור הנצרך בודאי, דהא ה"נ אם  
נשער בנפח גם אז לא נוכל לעמוד במדויק  
על כמותו של הדבר הנמדד עד שיהיה  
בשיעור גודל הביצה בדיוק, ושוב נצטרך  
לשער בהרווחה ולא בצמצום, וכיון שכן  
עדיף כבר שנעשה כן לפי אמת מידה  
מסויימת במשקל, שאז יותר קרוב הוא  
לדקדק על ידי זה את השיעור הנכון מאשר  
ע"י השערה בנפח. ונכלל כל זה במש"כ  
המ"מ הנ"ל, "בהיות נקלה יותר ידיעת  
המשקל מידיעת המדות". ודו"ק.

**[זהו מה שיש לתרץ בפשיטות לרווחא  
דמילתא, ולכאורה לזה התכוון  
הרמב"ם בפיה"מ במסכת חלה (פ"ב מ"ו),  
הו"ד להלן (סוף אות ה'). וע"ע בתשובת רב  
שרירא גאון (הובאה באוצה"ג ריש מסכת ביצה),  
ודו"ק במה שיש לפרש בעניינו עפ"ד שם.  
והיינו, דכשם שהקביעה מהי ביצה בינונית  
היא לפי דעתו של רואה, כך ה"נ ההשוואה  
בין הדבר הנמדד לבין הביצה - אף היא דין  
הוא שתהיה לפי דעתו של רואה. ובאו  
ופירשו לנו הגאונים, שאם תיקח קמח  
משקל כו"כ, יעמוד הדבר על נפח הדומה  
בעיניו של רואה לנפח ביצה. ומשום כך  
שוב לא קפדינן בשינוי הקטן הנופל בין  
קמח לקמח, דכל זה הוא עדיין בכלל מרחב  
הדימוי בעיניו של רואה לכביצה. ודו"ה.]**

**ואולם** כעת נשאלת השאלה, האם מעתה יש  
לנו להחליט על משקל אחד קבוע



ולא נתנו שיעור חלה במשקל אלא במדה, כמו שתראה. והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה, ומקום טעותו גלוי מאוד, אלא אם נתן זה בקירוב, במין רמוז אליו. עכ"ל הצ"ל, ודו"ה. (והו"ד אלו בכה"ח סימן תנ"ו אות י').

**היסוד לזה מדברי הרמב"ם גופא בפיה"מ**  
ו. ולמרות שכל זה פשוט מאוד בסברא, מ"מ אין אנו נזקקים להסמך בזה על דעת עצמנו, אחר שעכ"פ כך מפורש להדיא בכל אותם הפוסקים שכתבו את השיעורים של כזית וכביצה במשקל, כפי שנביא להלן, שבדבריהם גופא מבואר שבכל מין ומין יש לשער את המשקל לפי משקלו הסגולי של אותו המין דייקא, ואף לאותו המין עצמו מבואר בדבריהם, כפי שנראה להלן, שלא היתה דעת הכל מסכמת לתת שיעור קבוע במשקל, מחמת אותם שינויים קלים העלולים להמצא בין דבר אחד למשנהו אפילו באותו המין.

**והרי אבוהון דכולהו,** אשר ייסד לנו את המשקל הנודע של כ"ז דרהם לרביעית, וי"ח לכביצה, [ומשם בארה - שלפ"ז לכזית עולה שיעור המשקל ל-ט' דרהם, לפי מה שנקטו פוסקי ספרד כשיטת התוספות ששיעור כזית הוא כחצי ביצה, וכנ"ל או"ב], הלא זהו הרמב"ם, (בפיה"מ עדיות פ"א מ"ב, ובהלכות בכורים פ"ו הט"ו, אשר לדבריו אלו ציין ג"כ המ"מ הנ"ל), ומדבריו הוא שהעתיקו שיעור זה כל הפוסקים כולם, כמפורש בדבריהם, והרי הלא שפתיו ברור מללו, שכ"כ בפיה"מ שם ז"ל: ואני עשיתי מדה בתכלית מה שיכולתי מן הדקדוק, ומצאתי הרביעית הנזכרת בכל התורה תכיל

ובבהמ"ז. ומעתה אם ישער לפי משקל המים, (שאז כביצה היא כ- 54 גרם), הרי מתיר הוא לעצמו לאכול פהב"כ עד משקל 160 גרם ללא נט"י ובהמ"ז, בעוד שלפי האמת כבר בכמחצית מהמשקל הנ"ל (!) נכנס הוא לספק נט"י ובהמ"ז, לפי משקלה הנכון של פהב"כ (כגון במצות, קרקרים, בסקויטים, עוגיות פריכות, וכיו"ב), שהוא כמחצית ממשקל המים.

**וכמו כן הנה לענין אכילה לחולה שיש בו סכנה ביוה"כ,** נפסק הרי בשו"ע (סימן תרי"ח ס"ז), שיש להאכילו מעט מעט כדי שלא יצטרף לשיעור כותבת הגסה שיש בו חיוב כרת, והלכך מאכילין אותו כשני שלישי ביצה, ושוהה בין אכילה לאכילה כשיעור אכילת פרס. את"ד. ועפ"ז נהגו בעלי הוראה בימינו לשער המאכל לחולה ביוה"כ ב-30 סמ"ק, (ולענין משקים שהשיעור הוא כמלוא לוגמיו, נהגו לשער ב-40 סמ"ק. ואכמ"ל בזה).

**ומעתה הנה אם נשער את השיעור הנ"ל (של שני שלישי ביצה) ע"פ משקל המים,** ונאמר לחולה לאכול עד משקל של 30 גרם, הרי במאכלים בעלי נפח גדול (כגון מצות וקרקרים) מגיע אותו שיעור לכ-60 סמ"ק, שהוא יותר ויותר מכביצה וככותבת, אשר יש בו חיוב כרת! (ובפריכיות וכיו"ב, במשקל של 30 גרם יש בהם כמה וכמה כותבות). וזהו מכשול איום ונורא!].

**וכלפי דברים הללו הוא שכתב הרמב"ם** (בפיה"מ דחלה, פ"ב מ"ו) בדבריו הנודעים, ז"ל: אבל אם באנו לשער מה שתכיל זאת המדה במשקל - ישתנה כפי שינוי דבר המדוד, לפי שאין כובד משקל השעורים והחטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה - אע"פ שהם ממין אחד.

### הנ"מ העולה מכך לפת שבימינו

ז. ונלמד מזה א"כ לעניננו, שגם לפי מנהגנו כיום לתרגם את כל השיעורים מנפח למשקל, וכדברי המ"מ הנ"ל, מ"מ אין לנו לקבוע משקל אחד לכל הכזיתות - לפי משקל המים, (אשר זהו דבר זר ומנוכר, היפך ההגיון והיפך המפורש בכל הפוסקים), רק בכל מין יש לנו לקבוע את המשקל שלו לשיעור כזית לפי משקלו הסגולי של אותו המין, וכדרך שעשה הרמב"ם הנזכר לעיל.

**ומעתה** בסוגי הלחם שבימינו, אשר זוהי פת תפוחה ואורירית, [בשונה מהפת המצויה שהיתה בימים קדמונים, שהיתה זו פת שטוחה ודחוסה כידוע, כמין 'לאפות'], וכן במצות הפריכות של ימינו, אשר משקלם של אלו הוא כמחצית ממשקל המים ואף פחות מכך, יעלה א"כ משקל שיעור הכזית מאלו לכמחצית ממשקל הכזית מן המים. [דרך משל, אם ננקוט שכזית מים שוקל ט' דרהם, שזהו בערך 27 גרם, כזית מצה לעומת זאת תשקול רק כ-14 גרם].

**ועד"ז** נתבאר כבר במטה יוסף (סימן א') אשר הובא בכה"ח (קס"ח אות מ"ו), וז"ל בקצרה: בשיעור כזית... יען כי ראיתי שגור בפי הכל שהוא תשעה דרהם..., ולענין זה השתוממתי, איך אפשר שכל זה השיעור יהיה שיעור כזית, דהרי עינינו הרואות דהוא (הפת במשקל ט' דרהם) שיעור גדול כמעט כביצה, בפחות. ועוד, כפי מש"כ מרן ז"ל סימן תנ"ו בשם הרמב"ם ז"ל... א"כ תק"כ דרהם במ"ג ביצים וחומש ביצה הוא י"ב דרהם הביצה, וא"כ לר"י (מבעלי התוספות) ששיעור כזית הוא חצי ביצה - הוא ששה דרהם! ... וא"כ מהיכן יצא הדבר הזה שלר"י הוא ט' דרהם וכו'.

מן היין קרוב לכ"ו כספים הנקראים דרהם בערבי, ומן המים קרוב לכ"ז דרהם, ומן החטה קרוב לאחד ועשרים דרהם, ומקמח החטה כגון שמונה עשר דרהם. עכ"ל הצ"ל כעת. הא קמן א"כ שדקדק הרמב"ם לכתוב השיעור העולה במשקל לכל מין ומין לעצמו, לפי משקלו הסגולי, והשיעור הנודע הנ"ל של כ"ז דרהם לרביעית אינו כי אם למים דוקא, אבל בדבר שמשקלו שונה ממשקל המים אין לנו לשער במשקל זה כלל כי אם במשקלו של הדבר הנמדד, כמו שכתב הרמב"ם לענין החטים והקמח. והא קמן שאפילו לענין ההבדל המועט שהיה בזמנו בין המים ליין, דקדק הרמב"ם לחלק ולכתוב שיעור במשקל לכל אחד מהם בפני עצמו, ועאכ"כ א"כ בהבדלים המשמעותיים הקיימים אצלנו בין המינים השונים.

**והנה** ע"פ אותה מדידה הנ"ל העלה שם הרמב"ם את השיעור הנודע להפרשת חלה, וז"ל שם בהמשך דבריו: ומצאתי שיעור חלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרהם בקירוב, מקמח חטים. ואלו הדרהם כולם מצריות, וכמו כן אלה המינים שמדדתי מצריות גם כן. עכ"ל. והיינו א"כ שמודדים הקמח לפי משקלו הוא, דהיינו לערך י"ב דרהם לכביצה, [ושיעור חלה הוא מ"ג ביצים וחומש ביצה, ועולה א"כ סה"כ לתק"כ דרהם בקירוב], ולא הולכים לפי משקל המים הנ"ל של י"ח דרהם לכביצה! וכך העלה הרמב"ם לדינא בחיבורו (פ"ו מביכורים הט"ו), וכך נפסק להלכה בשו"ע (י"ד שכ"ד א', ואו"ח תנ"ו א'), וכתב שם הכה"ח (אות י') שכ"ה הסכמת האחרונים כפסק הרמב"ם והשו"ע. (וע"ע להלן אות ל"א).

נ"ד דרהם (לג' ביצים) וע"ב דרהם (לד' ביצים), והוא, דקודם שידענו שיעורו - אין לשער במשקל, משום דעביד דטעי, אבל אחר שידענו שיעורו בודאי... וידענו כמה עולה במשקל... רשאין אנחנו מעתה לשער במשקל דרהם. עכ"ל שם, ודו"ק.

**ועוד** כתב שם (דף קצ"ו ע"א), ז"ל בתו"ד: אמנם אחרי שהושווה כמות הפת לכמות הביצה, הודיענו הרב ז"ל (הב"ד) שאותו כמות ביצה מפת הבאה בכיסנין משקלו ח"י דרהם, ואחר שידענו זה על נכון, הרוצה לשער שיעור ביצה מפת במשקל ח"י דרהם - ישער... ואחריו החזיק ה"ה חיד"א ז"ל... דאחרי שמדדנו כל דבר כמדדו כדת וכהלכה, ואחר זה ידענו השיעור שעלה במדה כמה הוא משקלו, אז יכולין אנו לשקול בפשיטות במשקל הדרהם וכו'.

**וגם** הפת לפי כמותו השווה עם כמות הביצה הוא ח"י דרהם, ולהכי כתב הרב שיעור היין והפת בדרהם, ולמדנו כי משקל היין והפת אפוי שוין, כי בשניהם כמות הביצה (עולה למשקל) ח"י דראמאס... וכן ראיתי להרב נר מצוה ז"ל... שעמד וימודד לפי דרכו של הרמב"ם ז"ל בשיעור רביעית, וכתב שמצאו מן העיסה ל"ו דרהם, ומן הפת ז"ך דרהם - מפירוין דקין אחר המיעוד, ומן המים ומן היין ומן הקמח מצא (משקל כ"א מהם) כדברי הרמב"ם ז"ל ע"ש. עכ"ל הפה"ד הצ"ל.

**דבריהם המפורשים של הפוסקים שבפת סופגנין אין לשער באותו משקל**

**ט. ומעתה** לפ"ז, בימינו שלא כך הוא משקל הפת, אלא הא קמן שמשקלה הוא מחצית ממשקל המים ואף

**ונראה** שטעות נפל בפי הכל, ונתחלף להם שיעור הלח לשיעור היבש, דבלח הוא דאמרינן שיעור הביצה ח"י דרהם, כגון מים או יין, והילך לשון הרמב"ם ז"ל בפ"ק מעדיות... (כנ"ל), הרי בהדיא העיד הרמב"ם ז"ל שדקדק שמה שתכיל ממדת המים ברביעית כ"ז דרהם - תכיל מקמח החיטה י"ח דרהם, והרביעית היא כביצה ומחצה וכו'. עכ"ל המט"י הצ"ל.

**מקורות לזה מדברי הפוסקים עצמם שלא דברו כי אם בפת שמשקלה כמשקל המים ח. והן אמת כי בדבר הזה חזינן בדברי האחרונים שלענין שיעור כזית וכביצה מן הפת נקטו רוב הפוסקים שלא כדברי המט"י הנ"ל, אלא כתבו אכן את השיעור של י"ח דרהם לכביצה וט' דרהם לכזית, נכמפורש בבית דוד (או"ח סימן פ"ב), ובברכ"י (או"ח סימן קס"ח או"ד), ובפתח הדביר (סימן ק"ץ) בשם הרבה אחרונים, ועוד. וכ"ה מסקנת הכה"ח בכ"מ (סימן קס"ח אות מה-מו, וסימן תפ"ו אות א', ועוד), ואולם הרי טעם הדבר מפורש להדיא בדבריהם דזהו משום שאכן כך עלה משקלה של הפת בימיהם, שהיתה זו פת שטוחה ודחוסה כנזכר לעיל, והיה משקלה מכוון בדיוק כמשקל המים. (ובביאור שיטת המט"י עיין להלן אות י"ג).**

**וכ"ה** להדיא בפתח הדביר (שם דף קצ"ה ע"ד), ז"ל בתו"ד: למדנו מזה דכשהמשקל והמדה שוין, אם ישער במשקל אין מזניחין אותו... והיינו נמי מה ששיער הרב ב"ד ז"ל באו"ח סימן פ"ב בדין קביעות סעודה בג' או בד' ביצים, דתחילה כתב לשער בכמות ולא במשקל, ולבסוף הורה לשער במשקל

את משקל הכזית מן הפת לפי משקלה של פת זו דייקא.

**דברי הנר מצוה בענין מיעוץ הפת, הקושיות על זה, ודברי שאר הפוסקים**

י. והנה בדבריו של הרב נר מצוה שהובאו בפה"ד הנ"ל (בסוף אות ח'), איתא: "ומן הפת ז"ך דרהם - מפירורין דקין אחר המיעוץ". ומפשטות דבריו נראה כי צורת המדידה של כזית או כביצה מן הפת צריכה להיות אחר מיעוץ הפת. ולא נתבאר טעמו בזה, דלכאורה מאחר ועכ"פ עמד ומדד כל דבר לפי מדתו שתיכנס ברביעית, הגם שיעלה שיעורו של כל דבר למשקל אחר, מה ראה על ככה למעך הפת ולא למדוד אותה כפי מה שהיא.

והא קמן דגבי קמח שיש לו נפח הרבה, לא אמרו לדחוק הקמח בכלי בכח עד שיכיל כמה שיותר, אלא צוּבְרוּ לתוכו כמות שהוא הגם שהוא רפוי, כמשכ"ב הפר"ח (תני' סוס"א), הו"ד בכה"ח (שם אות ח'), וע"ע משכ"ב הרשב"ץ ביבין שמועה (מאמר חמץ ד"א ע"ב), עייש"ב. וא"כ ה"נ גבי פת מאי שנא.

וע"ע בתוספתא דכלים (ב"מ פ"ו ה"ד), הביאה הר"ש במשנה מסכת כלים (פ"ז מ"ו), וז"ל: תניא בתוספתא, ר"י אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות, ומביא כוס מלא מים, ומביא אוכלין שאינן בולעין ונותן לתוכו עד שיחזרו המים לכמות שהן, וחוזר לחולקן. פירוש, אחרי כן מוציא הביצים מן הכוס, ונותן במקומן אוכלין שאינן בולעין - כעין בטנים ושקדים - עד שיתמלא הכוס מן המים, וחולק אותן אוכלין, וחציין הוא שיעור ביצה. עכ"ל

פחות, לפי שהפת שלנו עשויה בצורה שונה לגמרי וכתוצאה מכך היא תפוחה וקלילה, וכ"ה ג"כ במצות הפריכות שבימינו, (לעומת המצות הרכות שהם דחוסות וכבדות, ואכן משקלן כמשקל המים, ואף יותר), שוב אין לנו שום טעם לקבוע את משקל הכזית בפת כפי משקל המים, שהוא ט' דרהם (כ-27 גרם), אלא יש לנו לחזור ולקבוע את משקלו הנכון לפי משקל הפת! (שאו הוא לא יותר מ-14 גרם).

וכן הורו כבר הגדולים הנ"ל בספריהם, שכך הביא הפה"ד הנ"ל (דף ר"ג ע"א) בשם הרב זרע יעקב, שמטעם זה לא הסכימה דעתו לשער כזית פת או כזית מצה לפי משקל קבוע של ט' דרהם, כיון שלפעמים הפת כבדה כאבן (יותר ממשקל המים) ולא סגי לה במשקל זה של ט' דרהם כדי להגיע לנפח כזית, ומאידך בפת סופגנין (שהיא קלה מן המים), בפחות ממשקל זה טובא כבר איכא שיעור כזית!

והפה"ד עצמו השיב על דבריו, ז"ל: ואחר המח"ר אשתמיט מיניה דמר דברי הרב המגיד ז"ל הנזכרים, דמוכח מינייהו לשער במשקל, שהוא נקל יותר, כיון שאינו סותר המדה, ואה"נ דגבי סופגנין, ופת שלא נאפה יפה וכבד כאבן, שאין הכמות והמשקל שוין, יש לשער בכמות. ברם בפת אפוי יפה - האיכא מעשה רב ואסדהתיה דהרב נר מצוה ז"ל, דמדד בפירורי פת אפוי ומצא המשקל מכוון אליה, וכמש"כ ג"כ הרב בתי כנסיות ז"ל, וכדהארכלנו לעיל. עכ"ל.

ומבואר א"כ שבענין הפת של ימינו, שהיא כעין פת סופגנין שלהם, בזה הכל מודים שאין לשער בה כזית לפי משקל ט' דרהם, כמשקל המים, אלא יש לנו לקבוע

בכזית, או בד' ביצים לענין דאורייתא...  
משערין בפת. עכ"ל הצ"ל.

**וצריך** ביאור מעתה מה שהזכיר הנר מצוה בדבריו הנ"ל "אחר המיעוך", אשר הוא לכאורה דלא כפשטה דמתניתין דעוקצין הנ"ל דקתני בפת ספוגנית דמשתערת בכמות שהיא, והא קמן מדברי הפוסקים הנ"ל שנקטו דאין לחלק בין שיעור הפת לענין דיני טומאה לבין שיעור הפת לכל שיעורי אכילה שבתורה ולבהמ"ז, (וע"ע להלן).

**ישוּב דברי הנר מצוה, וביאור ענין המיעוך בפת לשיטתו**

**יא. ואשר** נראה לבאר דבריו של הנר מצוה בחד מתרי אנפין, האופן האחד י"ל, דהנה כוונת הנר מצוה בדבריו אלו היתה לפרש אופן מדידת הפת שעשה הוא בכלי של רביעית כדי לעמוד על משקלה, ולצורך זה חילק את הפת לחתיכות דקות כדי להכניסן בכלי. וא"כ י"ל שבכלל לא התכוון הנר מצוה למיעוך הפת עצמה, אלא למיעוך האוירים שבין החתיכות, וכדין פת ספוגנית גופא שאם יש בה חלל ממעך את חללה. וק"ל.

**והאופן** השני י"ל, דאה"נ דמיירי במיעוך הפת עצמה, אבל אין כוונת הנר מצוה למעיכה בכח גדול וביד חזקה, ואת לחצנו זה הדחק שלא כדרך אכילתה, נכמו שיש שדימו לעשות כן בפת שלנו ע"מ להשוות נפח הפת למשקל, עד שיהיה משקלה של הפת כמשקל המים], רק כוונתו היא למיעוך כדרך שמתמעכת הפת בבית הבליעה. וסברתו בזה היא משום דס"ל דלענין שיעור אכילה בעינן שיהא במאכל

הר"ש. ומבואר דבפת וכיו"ב שהיא בולעת מן המים א"א לשער בדרך הנ"ל, מאחר שהיא לא תחזיר המים לגובה הכוס הגם שכבר יהיה בה נפח שני ביצים, לפי שהיא סופגת מים לתוכה. ומבואר א"כ שהולכים אחר נפח הפת כמות שהיא. ודו"ק היטב.

**ובמשנה** מסכת עוקצין (פ"ב מ"ח) תנן: פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, אם יש בה חלל ממעך את חללה. ע"כ הצ"ל. ופירש שם הרמב"ם, ז"ל: וכן הלחם המחולחל בחלקיו כמו ספוג, והוא פת ספוגיות, משערים אותו כמות שהוא. אלא שאם היה שם חלל בתוכו, קובצים אותו ביד. ע"כ הצ"ל. וכמ"כ פירש שם הר"ש, ז"ל: ספוגנית. שעשויה כמין ספוג, ואינה דרוסה יפה ולא בעוטה. ע"כ הצ"ל. ועד"ז איתא נמי בפירוש רה"ג שם, ז"ל: פת האיספוגנית. פירוש, פת שנעשה מן בצק שהחמיצה כל צורכה, ודומה לספוג וכו', וכמו שהספוג הזה יש בו נקבים נקבים חללים, כך זהו שאמרנו וכו'. ע"כ הצ"ל.

**והנה** במג"א (תפ"ו סק"א) הביא ללמוד ממשנה זו לענין שיעור כזית מצה, שאם יש בה חלל אינו מצטרף. ומינה א"כ דאם אין בה חלל ורק שהיא רכה כספוג א"צ למעכה, וכמו שדקדק שם המ"ב, וכ"ה בשו"ע ר"ש. ועוד למד משם בשו"ע (סק"ז), ז"ל: ונראה פשוט דהוא הדין לענין ברכת המזון בפת ספוגית, משתערת בכמות שהיא. ע"כ.

**וב"ה** ג"כ מסקנת החזו"א (עוקצין ג' סוסק"ז), ז"ל בתו"ד: ... הא דתנן פ"ב דעוקצין מ"ח פת ספוגנית משתערת כמו שהיא, והיינו לכל דיני התורה, וכן לענין בהמ"ז

א"כ שאין הדברים סותרים זה את זה, והיינו כמבואר.

**ומה** שכתבנו באופן השני יועיל ליישב את דברי החסד לאלפים (סימן ר"י אות י'), אשר נראים כסותרים מיניה וביה, שכתב שם ז"ל: בשיעור כזית, כבר כתבתי לעיל (סימן קס"ח אות ה') דאם הוא דבר קל שנאפה יפה לא משערין במשקל, אלא בכמות חצי ביצה, לאחר שימעט האוירים שבנתיים. ואם הוא פת סופגנין, שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים, האוכל כמות חצי ביצה ממנו אינו מברך, דלפי האמת לא אכל כזית, עד שימעך אותו ויהא בו כחצי ביצה. ולעולם לא יברך ברכה אחרונה עד שיצא הספק מלבו, שידע בביורו שאכל כמות חצי ביצה בלי אויר. ואם הוא דבר כבד (כמשקל המים), משער במשקל ט' דרהם, וי"א (פר"ח ע"פ שיטת הרמב"ם) ו' דרהם. עכ"ל הצ"ל.

**הרי** א"כ שמצד אחד אומר החס"ל שבדבר קל שנאפה יפה לא משערים במשקל אלא בנפח, והגם שמחמת התפיחה הוא שנעשית הפת קלה יותר, עם כל זה סובר החס"ל שמצטרפת התפיחה לשיעור ומשערים לפי הנפח ולא לפי המשקל. (ואינו מצריך למעט כי אם את האוירים הניכרים שבינתיים). ומ"מ מצד שני מסכים החס"ל למש"כ המחבר"ר בשם הזרע אמת (כדלהלן), שבפת סופגנין האוכל ממנה כזית כמות שהיא אינו מברך עליה ברכה אחרונה, דלפי האמת לא אכל כזית, ואע"ג שאין האוירים שבה נרגשים.

**ולכאורה** ביאור דבריו בזה הוא כמשנ"ת באופן השני הנ"ל, דהגם שהולכים אנו לפי הנפח, מ"מ אם הוא דבר

שיעור כזית בשעת הבליעה גופא, ומכיון שהפת נמעכת היא בעת בליעתה ומתמעטת משיעור כזית נמצא שלא אכל כזית, ולפיכך סובר הנר מצוה דיש לנו לשער ע"י מיעוך הפת ביד כשיעור המעיכה של בית הבליעה. ואה"נ דמעיקה קלה כעין זו, לסברתו של הנר מצוה גם בפת סופגנין צריכים אנו לשער באופן זה. (וכמובן שגם זה הוא דוחק עכ"פ כמבואר).

**שוב** השגתי הספר נר מצוה, ומצאתי מבואר בדבריו כהדרך הראשונה שכתבנו, וז"ל שם: ממוצא דבר זה אתה למד דכל השעורים לא משערין אלא במידה ולא במשקל, וכ"כ עוד הרמב"ם וכו', ומכללן של דברים אנחנו למדין דמידת רביעית הלוג שהיא ביצה ומחצה מחזקת מן המים ז"ך דר' וכו'. ואני הדיוט מדדתי במידה זו, ומצאתי מן העיסה ל"ו דר', ומן הפת ז"ך דר' - מפירורין דקין ובמיעוך החלל, וכמ"ש מור"ם בא"ח סי' תפ"ו לענין ירקות, וכתב המ"א שם דה"ה אם יש חלל במצה אינו מצטרף יע"ש. עכ"ל הנר מצוה. ומבואר א"כ דלענין חלל האויר הוא שדיבר במה שכתב למעך, דומיא דאויר שבין עלי הירק שדיבר בו הרמ"א, ודומיא דחלל האמור אצל פת סופגנין. ודו"ק.

**ובזה** יתיישבו ג"כ דברי הפה"ד, דחזינן בדבריו שכורך בחדא מחתא את דברי הנר מצוה הנ"ל יחד עם הדין דפת סופגנין שמשתערת כמות שהיא, (בדף רי"ג ע"א), וז"ל בתו"ד: ואה"נ דגבי סופגנין... שאין הכמות והמשקל שוין - יש לשער בכמות, ברם בפת... האיכא מעשה רב ואסהדתיא דהרב נר מצוה ז"ל דמדד בפירורי פת אפוי ומצא המשקל מכוון אליה. עכ"ל הצ"ל. ומוכח

שאינה צריכה. ועוד, שלענין ברכה אחרונה בענין שיהנו מעיו בכזית, וכאן אין כזית אלא לפי מראה עינים, ע"ש. עכ"ל האול"צ.

**והנה**, הגם שהחיד"א והשע"ת העתיקו דין זה של הזרע אמת להלכה, זהו מהסביר שכתבו הם "דלפי האמת לא אכל כזית", (והיינו לכאורה כפי שנתבאר באופן השני הנ"ל), אבל מ"מ בדעת הזרע אמת עצמו נראה בכירור שסברתו בזה היא מטעם אחר לגמרי, דלפי העולה מהעיון היטב בכל דבריו שם נראה כי שיטתו בענין שיעור הפת היא כהשיטה המחודשת של המטה יוסף הנ"ל, שההתייחסות לפת היא כמו אל אוכל שתפח בגשמים וכבשר עגל שנתפח וגדל בבישול, (כדאיתא בעוקצין פ"ב מ"ח), שמעיקר דין תורה בתר מעיקרא אזלינן (כדאיתא במנחות נד, וע"ע להלן), וה"נ הוא לדעתו בענין הפת, דבתר מעיקרא אזלינן - כפי השיעור שהיה בקמח, ואע"ג שבפת יש שיעור גדול יותר, (באותה פת שעשה המט"י, ע"ל אות י"ג), הרי זה כמו מאכל שנתפח שלא מתחשבים בגודלו כעת, אלא משערים אותו כפי שהיה מתחילה.

**שיטת המטה יוסף באופן שיעור הפת דלא כשאר הפוסקים**

יג. וז"ל המטה יוסף שם בתו"ד: ונמצא שבדבר לח כגון יין או מים הביצה הוא ח"י דרהם, אבל בדבר יבש כגון קמח הביצה הוא י"ב דרהם וכו', א"כ לר"י בעל התוספות ז"ל דסבר דשיעור כזית הוא חצי ביצה הזית הוא ו' דרהם וכו', ולהרמב"ם ז"ל... הרי הזית לכל היותר הוא ג' דרהם וחצי בקירוב וכו'. ודע, שמה שצריך לשער בשיעור כזית ג' דרהם וחצי -

שמתמעך ומתקטן בבית הבליעה, נמצא א"כ שבעת אכילתו גופא הרי לא אכל כזית, ולכן בפת סופגנין שהיא תפוחה הרבה, ובודאי היא נמעכת אח"כ מכמות שהיא עכשיו, אין אנו משערים בה את שיעור הכזית עד שימעך אותה תחילה כשיעור שהיא נמעכת בבית הבליעה.

### הכרעת האול"צ בענין מיעור הפת

**יב. והנה** בספר אור לציון (במבוא לח"ג, ענף ב' אות י"ג) הביא דברי הנר מצוה הנ"ל והעלה כדבריו להלכה, (דלא כהמ"ב והחזו"א הנ"ל), וכתב בסו"ד: ועל כן עוגת טורט וכדומה אין לשערה כמות שהיא, אלא יש למעכה ואח"כ למדוד את נפחה. עכ"ל. ולא פירש לנו האול"צ כמה תהא אותה מעיכה, אבל לענ"ד הדברים מוכרחים שעכ"פ אין זו יותר ממעיכה כשיעור שמתמעך המאכל בבית הבליעה, וכנ"ל. [שוב נדברתי עם אחד מתלמידיו, שסיפר לי ששאל הוא עצמו למו"ר האול"צ זצ"ל כמה למעך, והדגים לו באצבעותיו מיעור קל הנראה כעין הפחתה של שליש מנפחו. וא"ש כהנ"ל].

**עוד** הביא שם האול"צ בתחי"ד, ז"ל: והחיד"א במחזיק ברכה סימן ר"י או"ג הביא מש"כ בשו"ת זרע אמת ח"א סימן כ"ט, שפת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים, האוכל כזית ממנו כמו שהוא - אינו מברך, דלפי האמת לא אכל [כזית]. והובא בשע"ת סק"א. וביאר בשו"ת זרע אמת שם, שאף שמבואר במשנה דעוקצין פ"ב מ"ח פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, אין זה אלא מדרבנן להחמיר בטומאת אוכלין, אבל לא להקל לברך ברכה

דבקמח המשקל הוא פחות בשליש ממשקל המים, ובמשקל ו' דרהם מן הקמח כבר איכא שיעור כזית חצי ביצה. ועיי"ש בהמשך דבריו שבדק ומצא שבמשקל ג' דרהם וחצי מן הקמח, (שזהו שיעור כזית לפי מה שהעלה שם בשיטת הרמב"ם), אחר הלישה והאפייה שנעשה פת, עלה הפת למשקל ד' דרהם ורבע, (תוספת של כ- 22% במשקל), וא"כ כזית חצי ביצה יעלה לפ"ז למשקל של כ-ז' דרהם ושליש. (מן הפת שלהם). עוד כתב שם, שבמצה אחר אפייתה ירד המשקל בשמינית הדרהם, הגם שבנפח היא גדולה יותר, וכמו כן בפת הבאה בכסנין הנקראת בישקוג'ו ירד המשקל ברבע דרהם, ואילו בנפח היא גדולה הרבה יותר, עיי"ש.

**והנה** מדבריו אלו של המט"י מתבאר שבמקומו הוא היה נפח הפת גדול יותר מנפח הקמח שהוטל בעיסתה, שהרי כתב שבמצה ובבישקוג'ו פחת משקל הפת ממשקל הקמח, (וד"ז טעון ביאור מצד המציאות, ושמא הוא לפי שהיה נחרך מעט בקצותיו ובאותם חלקים פחת המשקל), ומצד שני כתב שבנפח היתה בהם כמות גדולה יותר. וכמו כן מפורש להדיא כבר מתח"ד הנ"ל, שכתב "שמה שצריך לשער בשיעור כזית... הוא דוקא בקמח, ואע"פ שכשנלוש הקמח ונעשה לח מתפח ועולה ליותר מכזית... אם יש כשיעור זית בקמח יש לומר ברכה אחריה, אבל אם אין בו כשיעור, אע"פ שיש כשיעור בתר אפייה" וכו'. הרי א"כ שלאחר אפייתה היה בה נפח גדול יותר. (והוא הפוך מהמציאות המבוארת בדברי הב"ד הנ"ל, שכן כתב שם בתח"ד, ז"ל: חדא, דאותו שיעור הוא מקמח שהוא קל, לא בפת, דבפת ימצא משקל זה בכמות מועט. ועוד אם נאמר דבל"ו דרהם קמח או מ"ח

הוא דוקא בקמח, ואע"פ שכשנלוש הקמח ונעשה לח מתפח ועולה ליותר מכזית, לא משערינן אלא בקמח וכו'. וה"ה לנ"ד, בתר מעיקרא אזלינן, אם יש כשיעור זית בקמח יש לומר ברכה אחריה, אבל אם אין בו כשיעור, אע"פ שיש כשיעור בתר אפייה, בתר מעיקרא אזלינן ואין לומר ברכה אחריה וכו'.

**ובהמשך** דבריו כתב עוד, ז"ל: וכדי דלא תקשי אם ראה תראה הא דתנן בפ"ב דעוקצין, והובא במנחות דף נ"ד ע"א, וז"ל בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט, משתערין בכמות שהן וכו', ופסקו הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות טומאת אוכלין ה"ט... וכן פסק בפ"ד מהלכות אבות הטומאה הי"ג... הרי דבתר השתא אזלינן! ונהיה דכתב שם הרמב"ם להדיא דאין זה אלא מדרבנן, ה"נ נחייבנו בברכה אחרונה עכ"פ מדרבנן. לאו דומיא הוא, דכבר פירש הרא"ש ז"ל בתשובותיו... דשאני התם דראו חכמים טעם וסברא לגזור טומאה או איסור, כיון דהשתא איכא שיעורא והרואה סבור דהוה בה שיעור מעיקרא... הרי לך בהדיא דדוקא לענין טומאה אזלינן לשיעוריה בתר השתא, מטעמא שלא יבא לטעות ולטהר את הטמא ולטמא את הטהור, אבל לענין חלה אע"פ שמתפח ועולה, בתר מעיקרו אזלינן. וה"ה לנ"ד דכזית, בתר מעיקרא אזלינן. עכ"ל הצ"ל כעת. הרי לנו א"כ שדן המטה יוסף את הפת האפויה כבשר העגל שנתפח וכיו"ב, ומה"ט הוא דס"ל דמשערינן במשקל הקמח.

**[וכמוכן]** שעכ"פ גם לפי צורת מדידה זו של המט"י, עדיין לא מגיע משקל כזית מן הפת לשיעור כזית שע"פ משקל המים (שהוא ט' דרהם), שכבר כתב שם המט"י עצמו



דרהם הוי שיעור, א"כ כשילוש הקמח במים ויאפנו יהיה הכמות גדול. עכ"ל הצ"ל, ודו"ק).

**ומטעם** זה עלה בידו של המט"י שיעור כזית חצי ביצה מן הפת במשקל מועט ממשכ"ב שאר הפוסקים (שיעורו כזית פת במשקל ט' דרהם), שכן מצד אחד הפת שבמקומו היתה תפוחה יותר מן הקמח, כדחזינו, (ואפילו במצה, כמפורש בדבריו), ומצד שני הא ס"ל דבתר מעיקרא אזלינן (כדין מאכל שנתפח), ומכיון שכן חזר לשער הפת לפי משקל הקמח, וכזית מן הקמח הרי הוא ו' דרהם. ודו"ק].

#### דברי הורע אמת בענין פת סופגנין

**יד. ועד"ו** בדיוק היא סברת הורע אמת הנ"ל בענין פת סופגנין, ונעתיק דבריו הצ"ל בקיצור, ז"ל: שאלה. באשר נסתפקו קצת למדנים בפת סופגנין שקורין ביצ'קוטו, שהוא עשוי כספוג, שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים בחוש, אם האוכל כזית ממנו כמו שהוא צריך ברכה אחרונה, וא"צ למעך חללו כמו שאמרו גבי מרור, דשאני התם הדחללים ניכרים משא"כ כאן, או דילמא לא שנא וכו'. תשובה. כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' מאכלות אסורות דין ד' וז"ל; כזית חלב וכו', היה פחות מכזית בתחילה ונתפח ועמד על כזית, אסור ואין לוקין עליו, ע"כ. הרי דכל שתחילתו לא היה בו כזית, אף שנתפח ע"י איזו סיבה - אינו חשוב אלא חצי שיעור לענין איסור, וא"כ נראה דה"ה לענין ברכה אחרונה דאינו חשוב כאוכל כזית וכו'. ע"כ.

**ובהמשך** דבריו מתקשה הז"א ג"כ באותה קושיה בדיוק שהקשה המט"י הנ"ל, וז"ל: הן אמת דלכאורה קשה לזה

ממ"ש בפ"ב דעוקצין מ"ח, פת סופגנין משתערת בכמות שהיא, ואם יש בה חלל ממעך את חללה. בשר עגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעך, משתערים בכמות שהם. ופסקה הרמב"ם בפ"ד מהל' טומאת אוכלין דין ח' [ודין ט'] ע"ש. הרי דמחלקינן בין חלל הניכר לתיפוח שאינו ניכר! ונלע"ד דהכא מדרבנן קאמר דלענין טומאת אוכלין משתערת בכמות שהיא לטמא טומאת אוכלין בכביצה, אבל אה"נ דמדאורייתא אין לנו לשער אלא בכמות שהיתה מתחילה קודם שנתפחה, כמש"כ הרמב"ם בהל' מאכ"א הנ"ל, וכן מוכח ממ"ש בפ"ה דמנחות דף נ"ד עלה דהד מתניתין דעוקצין דבשר העגל שנתפח וכו'. ע"כ. עיי"ש מה שהאריך בזה.

**ובסו"ד** חזר והקשה (כהנרמז בקושיית המט"י הנ"ל), ז"ל: ומ"מ יצא לנו מכל האמור בענין, דאע"ג דמדאורייתא לא אזלינן בתר השתא אלא היכא דהוה בה שיעור מתחילה, מדרבנן מיהא אזלינן בתר השתא אע"ג דלא הוה בה שיעור מעיקרא, וא"כ היה נראה דעדיין יש מקום ספק בנ"ד לענין ברכה אחרונה, דשמא כיון דמדרבנן חשבינן התיפוח לשיעור לענין טומאה, אפשר דה"נ מחמירין מדרבנן לענין ברכה. אבל לפי האמת, במעט העיון חזינא דאין מקום לספק זה כלל, דבשלמא לענין טומאה שייך למיגזר לחומרא מדרבנן דהתיפוח יחשב שיעור אטו היכא דהיה בו שיעור מתחילה ונתמעך וחזר ונתפח. אבל לענין ברכה אחרונה ודאי לא שייך למיגזר דיברך בכה"ג, דזהו חומרא דאתי לידי קולא, דהיינו ברכה שאינה צריכה. ועוד, דלענין ברכה אחרונה בעינן דיהנו מעיו בכזית,

ומכיון שכן, לפי המבואר בבית דוד ובכל האחרונים הנ"ל (אות ח'), דס"ל למעשה שבפת משערין ולא בחטים או בקמח, וזהו כן הוא המנהג למעשה, וכמש"כ הכה"ח (קס"ח או' מה-מו), וז"ל שם בסו"ד: וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי ההוראה לשער כל השיעורים, דהיינו כזית מצה בפסח, וכזית מרור, וכזית לשיעור ברכה אחרונה... כולם במשקל לפי חשבון ביצה ח"י דראהם, וכזית חצי ביצה תשעה דראהם, ואין לשנות. עכ"ל הצ"ל, הרי ע"כ שכל אותם אחרונים לית להו סברא זו של המט"י והז"א לדון את הפת כמאכל שנתפח בבישול וכיו"ב, אשר באמת בסברא יש לחלק ביניהם טובא, דכל שהיה עליו שם המאכל מעיקרא ולא היה בו כשיעור, בזה י"ל שמה"ת בתר מעיקרא אזלינן ואין התיפוח עולה לשיעור. אבל לענין פת, הרי רק עכשיו הוא שנוצר המאכל, ומה שהוא מידתו עכשיו זהו שיעורו של המאכל מתחילתו, ואילו הקמח אינו אלא החומר שממנו מכינים את המאכל, ומהיכי תיתי שנקבע את שיעור המאכל - דהיינו הפת - לפי מידת הקמח. וק"ל. [ורמז לדבר, דיעויין בכה"ח סימן ר"י (אות י"ג), ויעויין מש"כ מאידך בסימן קפ"ד (אות ל"ח), ודו"ה].

**ומעתה** נמצא דלשיטתם של כל אותם פוסקים שוב אין לנו בכלל מקור לחידושו של הז"א בשיעור כזית מפת סופגנין - שצריך שיעורו להיות אחר המיעור, דכל זה כתב הז"א לשיטתו הוא דס"ל שלעולם שיעור כזית מן הפת הוא לפי מידת הקמח שבפת, ולפיכך בפת סופגנין צריכים אנו למעכה בשביל להגיע למידת הקמח. אבל לשיטת האחרונים הנ"ל דעכ"פ

וכאן לא נהנו מעיו בכזית. [דו"ק שלא כתב כן הז"א כסברא בפני עצמה, אלא רק כהסבר למה לגבי ברכה אחרונה לא שייך לחייב בתר השתא עכ"פ מדרבנן, אבל לגבי עקה"ד עיקר טעמו הוא מ"מ משום דבתר מעיקרא אזלינן. ודו"ה]. עכ"ל הצ"ל.

**באו"ד הז"א ע"פ מאי דס"ל כשיטת המט"י הנ"ל, וא"כ לא נוגע לדין**

**טו. עתה** הראת לדעת שאף הזרע אמת מן הטעם הזה הוא שהולך ובא וסובר שאין תפיחת הפת עולה לשיעור כזית, שכן מדמה הז"א קמח שנאפה ונתפח לבשר העגל שנתפח בבישול, וממילא בתר מעיקרא אזלינן - כשיעור הקמח, כדאסקינן בסוגיא דמנחות שמדאורייתא אזלינן בתר מעיקרא, וכשיטת המט"י הנ"ל. ומחדש הז"א דמאי דאמרינן במנחות ד'כל היכא דמעיקרא לא הוה ביה כשיעור והשתא הוה ביה - מדרבנן, לא רק לענין בשר עגל שנתפח הוא דקאמרינן, אלא כן הוא גם לענין מאי דקתני התם לעיל מינה לגבי פת ספוגנית דמשתערת בכמות שהיא, שאין זה אלא לענין טומאה ואיסורים, ומדרבנן. (וכמובן שכ"ה ממילא גם לדעת המט"י).

**[וכך נקט ג"כ החזו"א מדנפשיה (עוקצין ג,ה) בתחי"ד, אלא שהוא חידש יתירה מזו, דבתר מידת החטים אזלינן, ולא בתר הקמח ג"כ, וז"ל שם: ונראה דפת משתער מה"ת כמדת החטים, ומה שנתרבה בטחינה ואפייה - דינו כנתפח, ואין טמא אלא מדרבנן. והא דתנן פ"ב דעוקצין מ"ח פת ספוגנית משתערת בכמות שהיא, היינו מדרבנן. עכ"ל הצ"ל. ומ"מ בסו"ד שם (סוסק"ז) מבואר שחזר בו החזו"א מסברא זו, וכנ"ל אות י"].**

ומאי אכפת לך ממה וכיצד מורכב אותו מאכל. ודו"ה.

**ואדרבה,** שכן מורה להדיא משמעות הדברים ברמב"ם, דהנה לעומת מש"כ בהלכות מאכ"א ובהלכות אה"ט הנ"ל, שאיסורו וטומאתו בכה"ג אינה אלא מדרבנן, מאידך בהלכות טומאת אוכלין (פ"ד ה"ט) סתם הרמב"ם וכתב, ז"ל: בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט, משתערין כמות שהן. עכ"ל. והא ודאי שסתימת הדברים לא משמע לדחוק ולפרש שרק מדרבנן קאמר, דא"כ איך נמנע הרמב"ם מלפרש לנו כאן דבר זה (שיש בו נ"מ טובא) כדרך שפירש לנו בהלכות אה"ט.

**ולפי** מה שכתבנו הוא מבואר בפשיטות, דלענין שיעור המאכל לטמא אחרים בכביצה מצטרפת שפיר אותה תפיחה מה"ת, שהרי עכשיו עכ"פ יש במאכל שיעור כביצה, ואם נטמא עכשיו אחר שתפח ועמד על כביצה, למה שלא יוכל לחזור ולטמא אחרים מה"ת. ודו"ה.

**ובאמת** כבר התקשו המפרשים בדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות טומ"א, שסותר לכאורה לדבריו הנ"ל בהלכות אה"ט ובהלכות מאכ"א, (ועיין משכ"ב החזו"א הנ"ל בעוקצין ג,ה). ולפמש"כ מיושב הכל ולק"מ, וכן תירצו כמה אחרונים עד"ז. (אשר צויין אליהם בסה"מ שם).

**ומדוקדקים** ג"כ דברי הרמב"ם בפיה"מ שם בעוקצין, שסתם ופירש הענין באופן המשתמע שכן הוא דינו מעיקר הדין, ולא שכביכול גזירה מדרבנן היא, וז"ל שם: ודרך בשר העגל היונק, כשנתבשל הוא תופח וגדל, ובשר הבאה בימים מן הבהמות

בפת משערינן, (ובב"ד הדגיש לשלול האפשרות הנ"ל של השיעור בקמח, והביאו המט"י בסו"ד וחלק עליו), א"כ שפיר יש לנו לשער הפת כמות שהיא, אף בפת סופגנין, ואין סיבה למעך אותה כלל. [אם לא מצד הסברא שכתבנו לעיל בבאו"ד החס"ל, וכמשנ"ת].

**שו"ט ביסו"ד הז"א בענין אוכל שנתפח, ישוב שיטת הרמב"ם, ונ"מ לדידן**

**טז.** ובר מן דין, שעל עיקר דברי הז"א ג"כ יש לדון טובא, דהנה הז"א נקט בענין בשר עגל שנתפח בבישול שרק מדרבנן הוא דאזלינן בתר השתא להשלים לכשיעור, וע"פ מסקנת הסוגיא דמנחות הנ"ל, וכמו שפסק ג"כ הרמב"ם בהלכות מאכ"א (פ"ד ה"ד) ובהלכות אה"ט (פ"ד ה"ג), דכשלא היה בו שיעור מתחילה ואח"כ תפח ועמד על כשיעור, אין בו איסור או טומאה מה"ת אלא מדרבנן.

**ואולם** מסברא נראה שאין הנדונים דומים זל"ז כלל, דבשלמא לענין חתיכה דאיסורא או חתיכה מאב הטומאה שלא היה בהם כשיעור, ותפחו ע"י גשמים וכיו"ב, שפיר מסתברא מילתא שמה"ת לא מצטרפת אותה תפיחה להשלים את השיעור, וכדפרש"י שם (עם השלמה מכ"י), "דכיון דתחילתו לא הוה ביה (שיעור), לאו איסור הוא אלא מיא בעלמא". אבל בסתם אוכלין, לענין קבלת טומאה (או לטמא אחרים), שמתחילה לא היה בהם שיעור כביצה, ואחר שתפחו בגשמים או בבישול, כבשר עגל שנתפח, עמדו על כביצה, למה שלא תהא בהם עכשיו תורת אוכל בשיעור כביצה לקבל טומאה ולטמא אחרים מה"ת, סוף סוף הרי עכשיו יש באוכל הזה כשיעור,

במשנה דעוקצין שם (כנ"ל אות י'). ומכיון שכן, ודאי שוב אין לנו לחלק כלל בדין זה של פת סופגנין בין טומאה ואיסורים לבין שיעורי כזית וכביצה לאכילה ולברכה אחרונה. ודו"ק.

### סיכום השיטות בענין מיעוץ הפת

יז. **מסקנא דמילתא בענין מיעוץ הפת.** סתמא דמתניתין דעוקצין (פ"ב מ"ח) מבואר שפת סופגנין משתערת כמות שהיא וא"צ למעך אותה כלל, אא"כ יש בה חלל של אויר ממש, ופשטא דמילתא היא שכ"ה לכל דינים שבתורה. כך מתבאר מדברי המ"א והמחזה"ש (בסימן תפ"ו), וכ"כ שם השועה"ר והמ"ב, וכן עולה מפשטות הדברים שהביא הפה"ד בשם הזרע יעקב (כנ"ל אות ט'), וכ"ה ג"כ מסקנת החזו"א (עוקצין ג,ז). וכך נקטו לדינא הרבה מפוסקי הדור הקודם. [הגרצ"פ פראנק, הגר"מ פיינשטיין, הגר"ש אלישיב, הגרש"ז אויערבאך, והגר"נ קרליץ. (הו"ד בשו"ת נזר כהן ח"ב סי"ג, ובמ"ב מהדו' דרשו ריש סימן ר"י). עייש"ב].

ומה שכתב בזה הזרע אמת (או"ח סימן כ"ט) אינו נוגע לדידן, כיון שדבריו הם לשיטתו שסובר (כמש"כ המטה יוסף) שפת אפוייה נידונית כאוכל שנתפח, דבתר מעיקרא אזלינן (מדאורייתא), ועל כן שיעור כזית מן הפת נמדד לפי מידת הקמח שבפת ולא לפי מידת הפת עצמה, ומטעם זה הוא שסובר שמדידת השיעור מפת סופגנין צ"ל לאחר המיעוץ, בשביל להגיע ע"ז למידת הקמח. אבל לפמש"כ הב"ד (סימן פ"ב) שהשיעור הוא בפת עצמה ולא בקמח, וכדבריו נקטו כל האחרונים, וכמו שהביא

- כשנתבשל מתכווץ ומתמעט. אמר שאנו משערים כביצה מהם כפי שהם מבושלים, ולא נאמר 'זה היה לפני הבישול כביצה אע"פ שהוא עתה פחות מכביצה', או להיפך, אלא משתער כמות שהוא, אם היה חי - חי, ואם מבושל - מבושל. עכ"ל. ודו"ק.

[ואע"ג שבסוגיא דמנחות הנ"ל, על ההיא דבשר עגל שנתפח גופא קאמר "וכל היכא דמעיקרא לא הוה ביה והשתא הוה ביה - מדרבנן", היינו דוקא למאי דהוה ס"ד לפרושי פלוגתייהו דריו"ח ור"ל דהתם בדין דיחוי באיסורים, כדאיתא התם, וממילא הוה מוקמינן להאי בשר עגל שנתפח בבשר נבילה, ולענין טומאת נבילה שהיתה בו מעיקרא הוא דקמיירי. אבל למסקנא דהתם דאיתתב ר"ל, הדרינן לפרושה למתניתין כפשטה. ומה שפסק הרמב"ם (בהל' מאכ"א ובהל' אה"ט הנ"ל) דבבשר נבילה וכיו"ב שלא היה בו שיעור מתחילה ותפח איסורו וטומאתו מדרבנן, המקור לזה אינו משום אותה אוקימתא דהס"ד, אלא זהו מהכרח המשנה דטהרות (פ"ג מ"ד) דמייתי התם, דשמעינן מינה דדוקא כשהיה בו שיעור מתחילה ונתמעט הוא דקתני שאם חזרו ותפחו טמאין וחייבין עליהן מה"ת, הא לאו הכי, אם ל"ה בו כשיעור מעיקרא, ל"מ התפיחה להשלים לכשיעור מה"ת. וכמשכ"ב הז"א (שם), וכן פירשה החזו"א (שם סק"ד), עייש"ב].

ועאכ"כ אם כן, דמה שפסק שם הרמב"ם בהל' טומ"א (פ"ד ה"ח), ז"ל: פת סופגנין משתערת כמות שהיא, ואם יש בה חלל ממעך את חללה, ע"כ, אף זו היא מעיקר דין תורה, כדין בשר העגל שכתב הרמב"ם לאחמ"כ, וכמו שסתם גם בזה

לברכה אחרונה הוא במושקל ולא בכמות, יעוש"ב. וכ"ה דעת החיד"א שמשערין במושקל, כמ"ש באות הקודם. וכ"כ הפה"ד בסימן ק"ץ בשם כמה פוסקים דסברי לשער במושקל, וכן הסכים לדינא, יעוש"ב. וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה, לשער כל השיעורים, דהיינו כזית מזה בפסח, וכזית מרור, וכזית לשיעור ברכה אחרונה, ואתרוג כביצה, וששה ביצים של עירובי חצירות וכדומה, כולם במושקל לפי חשבון ביצה ח"י דראהם, וכזית חצי ביצה תשעה דראהם, ואין לשנות. וע"ע לקמן סימן ק"ץ אות ט"ז. עכ"ל הכה"ח הצ"ל.

והנה לפו"ר הדברים מפליאים טובא, שמצד אחד מציין כאן הכה"ח עצמו לדברי הרמב"ם במסכת עדיות הנ"ל, ושם הרי דקדק הרמב"ם וחילק בין סוגי הדברים הנמדדים, וכתב המשקל שעלה לו לכל מין ומין בפ"ע. ומצד שני סותם הכה"ח ומעתיק בשם האחרונים "לשער כל השיעורים... כולם במושקל, לפי חשבון ביצה ח"י דרהם... ואין לשנות", אשר הוא היפך דברי הרמב"ם הנ"ל לכאורה, שכתב משקל זה למים דוקא, ואילו לשאר המינים כגון לחטים ולקמח כתב משקל אחר! [ובאמת זוהי מעין התמיהה שנשתומם המט"י הנ"ל, עד שהגיע למסקנא "שטעות נפל בפי הכל ונתחלף להם שיעור הלח לשיעור היבש", ונתבארה שיטתו לעיל אות י"ג, עיי"ש].

**ראיה מהכה"ח בסימן פ"א שמוסכים לכך שהשיעור הוא בנפח**

**יט. ואולם** פשוט וברור שגם הכה"ח לא נתכוון לומר שמושקל ח"י דרהם לכביצה זהו השיעור לכל דבר בעולם,

הכה"ח (קס"ח מ"ו) שכן המנהג, שוב אין סיבה למעיקה זו.

**ומזה** שבכ"ז הביאו כמה אחרונים את דינו של הז"א להלכה, לענין פת סופגנין, [המחבר"ר, השע"ת והחס"ל (בסימן ר"י), והעתיקו גם המ"ב והכה"ח שם את דבריהם], אינו מסברתו של הז"א גופא, אלא מהטעם שכתבו הם בזה, "דלפי האמת לא אכל כזית". ונראה שכוונתם היא לסברא שביארנו לעיל, דכל שהוא מתמעך בבית הבליעה צריך לשער אותו לפי מדתו אחר אותו מיעוך. ותל"מ.

**דברי הכה"ח בסימן קס"ח, והתמיהה ע"ד שנסתרים לכאן מדברי הרמב"ם עצמו**

**יח. ונחזור לעניננו**, הנה עלה בידינו דבר ברור, מסברא ומגמרא, דהכי גמרינן מדברי כל הפוסקים הנ"ל, שבדברים הקלים ממשקל המים אין לנו לשער כזית לפי משקל ט' דרהם, אלא יש לשער לפי נפחו של אותו מאכל, ואם הוא דבר הקל מן המים בשליש, כגון הקמח, הרי יעלה הכזית ממנו למשקל ו' דרהם, וכמפורש להדיא ברמב"ם עצמו, שהוא המקור לכל אותם שיעורי משקל בדרהם. וממילא לדידן, במצות פריכות למשל, שמושקלן הוא כמחצית ממשקל המים, יעלה א"כ שיעור הכזית בהם למשקל ד' דרהם וחצי בלבד.

**ומעתה** יש להפליא ולתמוה על מה שכתב בענין זה הכף החיים (בסימן קס"ח אות מ"ו), וז"ל: ומש"כ הרב ב"ד דמשערין שיעור ביצה במושקל, כל ביצה י"ח דראהם, הוא ממש"כ הרמב"ם במסכת עדיות, והבאנו דבריו לעיל סימן פ"א או"ג יעו"ש. וכ"כ הרב מט"י סימן א', דשיעור כזית

לאותם מינים מסויימים הקלים באופן משמעותי ממשקל המים, [כגון החטים, וכיו"ב לשאר מיני הקטניות. ובתעשייה של ימינו קיימים עוד הרבה מוצרים בעלי נפח גדול שהם קלים בהרבה ממשקל המים, וכדוגמת המצות הפריכות שמשקלם הוא כמחצית ממשקל המים], שבאלו לא דיבר הכה"ח, ובהם שיעור הכביצה ודאי אינו לפי משקל י"ח דרהם, אלא לפי מה שיעלה ע"פ משקלו הסגולי של כל מין לעצמו בנפח של כלי המכיל י"ח דרהם מים, וכמתבאר להדיא מדברי הכה"ח עצמו בסימן פ"א כנזכר לעיל.

### ראיות מפורשות לכך מדברי הפוסקים עצמם שציין אליהם הכה"ח

כ. והא קמן דבכל אותם פוסקים עצמם שציין אליהם כאן הכה"ח (קס"ח אות מ"ו), מפורש להדיא הענין הנ"ל, שעיקר השיעור הוא כמובן הכמות והנפח ולא המשקל, ואשר על כן בדברים הקלים באמת לא אזלינן לפי אותו משקל של ח"י דרהם לכביצה וט' דרהם לכזית.

ונעתיק כאן שוב את דבריהם הצ"ל בקצרה. הבית דוד (סימן פ"ב), ז"ל: וצריך לשער הפת כדמות ג' ביצים או ד', לפי ראות העין, אבל לשער ע"י משקל כגון שנאמר וכו', חדא... ועוד... אלא נראה לשער פת גופיה בכמות ג' ביצים או ד', ובמשקל הם נ"ד דרמאש למ"ד ג' ביצים, וע"ב דרמאש למ"ד ד' ביצים, לפי חשבון י"ח דרמאש הביצה. [וכמשנ"ת בפה"ד שמשקל זה הוא בפת שלהם שהיתה כמשקל המים]. ע"כ.

המטה יוסף (סימן א'), ז"ל: ... יען כי ראיתי שגור בפי הכל שהוא תשעה דרהם

גם לדברים הקלים ממשקל המים, והעד בדבר, שכ"כ הכה"ח עצמו בדבריו לעיל (סימן פ"א או"ג) שציין אליהם כאן, ז"ל שם: ושיעור כזית הוא כחצי ביצה, כמ"ש בשו"ע סימן תפ"ו. ושיעור הביצה הוא כלי שמחזיק י"ח דרהם מים, ומקמח י"ב דרהם - מחטה מצרית, כמבואר בהרמב"ם במסכת עדיות פ"א מ"ב, שכתב דרביעית הנזכרת בכל התורה תכיל מן המים כ"ז דרהם, ומקמח חטה מצרית י"ח דרהם יעו"ש, וידוע דרביעית הוא רביעית הלוג, והלוג ששה ביצים, וא"כ יעלה לכל ביצה י"ח דרהם מים, ומקמח י"ב. ואכמ"ל רק ריש מילין אמר, ובמקום אחר יתבאר יותר בס"ד, עיין לקמן סימן קס"ח אות מ"ו. עכ"ל אות באות.

הרי להדיא שכתב שיעור הכביצה במידת הכלי דייקא, שכלי המחזיק מים במשקל י"ח דרהם זהו שיעור הכביצה, ובו נשער כל דבר, ולא נזכר המשקל הזה של י"ח דרהם' כי אם לקביעת מידת הנפח של אותו הכלי. ופשוט מעתה לכל מתבונן דמה שייכנס באותו הכלי מכל מין שהוא, זהו שיעור הכביצה לאותו המין, יהיה משקלו מה שיהיה, הן רב הן מעט.

ומזה שסתם הכה"ח בעניינו (בסימן קס"ח) וכתב לשער כל השיעורים לפי משקל י"ח דרהם לכביצה, הרי הענין מבואר כמו שכתבנו לעיל באריכות, שאותה פת שדיברו בה הפוסקים, שהיתה פת שטוחה ורחושה (כמין 'לאפה' שבימנו), אכן היה משקלה כמשקל המים, כמפורש בדבריהם כמו שהבאנו לעיל, וכ"ה ג"כ במצות הרכות שנהגו לאכול במקומותם, וכך היה הדבר עד לתקופה האחרונה ממש, ובאותה פת הוא שמדבר ג"כ הכה"ח. ואין זה נוגע כלל

**והפה"ד** (סימן ק"ץ, דף קצ"ה ע"ד), ז"ל: דהא דבעינן למיזל בתר המדה כדכתבו הפוסקים ז"ל... היינו היכא שהמשקל סותר את המדה, ברם השתא דחזינן דהמדה והמשקל מסכימים יחד (ביין, עיי"ש), אם ירצה לשער במשקל גם בזמנינו הרשות בידו, כיון דלא נפקא מינה מידי, ויש ראייה לזה מדברי הרב המגיד ז"ל פ"א דעירובין וכו'. וגם מרן הקדוש ז"ל בתשו' אבקת רוכל סו"ס ג"ן לא כתב דאין לסמוך על המשקל אלא במקום שסותר את המדה, הא במקום שאינו סותר רשאים אנו לסמוך על המשקל. וכ"כ מוה"ר הגדול בספר בתי כנסיות ז"ל סימן תפ"ו, דאע"ג דאין לשער במשקל, אין להקשות על ספר חמדת ימים דשיער כזית מצה במשקל, די"ל דאסברה ניהלן במשקל וכו'. והיינו נמי ששיער הרב ב"ד ז"ל וכו', שאותו כמות ביצה מפהב"כ משקלו ח"י דרהם, ואחר שידענו זה על נכון הרוצה לשער שיעור ביצה מפת במשקל ח"י דרהם ישער... ואחריו החזיק ה"ה חיד"א ז"ל... דאחרי שמדדנו כל דבר כמדתו כדת וכהלכה, ואחר זה ידענו השיעור שעלה במדה כמה הוא משקלו, אז יכולין אנו לשקול בפשיטות במשקל הדרהם. ע"כ. (ועיין מה שהעתקנו עוד לעיל או"ח-ט משמו).

**ומעתה** פשוט וברור א"כ דמה שכתב כאן הכה"ח בשמם של אותם פוסקים עצמם לשער במשקל ח"י דרהם לכביצה, אינו כי אם לאותו ענין גופא שדיברו עליו אותם הפוסקים, דהיינו לענין הפת, ובפת שלהם דייקא שהיה משקלה כמשקל המים, כמפורש בדבריהם הנ"ל, [והה"נ לענין מיני הבשר וכיו"ב (עיין בא"ח ש"ש קורח ב', ובכה"ה יו"ד צ"ח ס"ק ו-י)], וכן ה"ה לענין רוב הפירות

וכו', ולענין זה השתוממתי וכו', ונראה שטעות נפל בפי הכל ונתחלף להם שיעור הלח לשיעור היבש, דבלח הוא דאמרינן שיעור הביצה ח"י דרהם, כגון מים או יין, והילך לשון הרמב"ם וכו', הרי בהדיא העיד הרמב"ם ז"ל וכו', ומפני זה כתב... במדה ולא במשקל, לשינוי הדברים הנמדדים בכבדותם וקלותם אע"פ שהמדה אחת, כלומר שלא נטעה לומר כיון שרביעית ממים הוא כ"ז דרהם - כן יהיה מן הקמח כ"ז דרהם, אלא תלוי במדה, מה שתכיל מן המים כ"ז דרהם - באותו כלי נמדדים הקמח, ותמצא שתכיל י"ח דרהם והוא רביעית, אע"פ שבמשקל לא יהיו שוים - כיון שבמדה הם שוים הרי זו רביעית. [ובהמשך דבריו שם למד מדברי הרמב"ם הללו שכ"ה המידה גם לענין שעורי כזית וכביצה מן הפת, ולא רק לענין הפרשת חלה]. ע"כ.

**החיד"א** [שבברכ"י (קס"ח או"ד) העתיק כשיעור הב"ד הנ"ל לענין פהב"כ, ועכ"ז במחבר"ר (תפ"ו או"ב) כתב, ע"ד הרמ"א שם שבירקות צריך למעך חלל האויר שבין עלי הירק], ז"ל: מהכא משמע דאין משערין הזית במשקל, וכן לענין האיסורין כתב הפר"ח (יו"ד סימן צ"ט סק"ו) דאין לשער במשקל. וכ"כ הרב שער אפריים... וכן הסכימו הרה"ח מוה"ר יעקב מולכו... והרב מהר"י פראג"י... והרב מהר"ם חאגיז בהלק"ט... וכן הסכים הרה"כ הדר הוא כמהר"י בן נאים נר"ו בתשובותיו זרע יעקב סימן ס"ח. עיין בדברי הרבנים הנזכרים באורך, דברים על בורייך על מתכונתן. ע"כ.

המשקל הנכון התואם לכל מין בפ"ע, או שכל דבר שבעולם יש לנו לשער אותו לפי משקל המים, והיינו כ"ז דרהם לרביעית וח"י דרהם לביצה, ותל"מ.

**ואולם** בפוסקים חזינן בדיוק להיפך, והיינו דמאחר ופשוט היה הדבר לכל, שכל מאכל וכל מין משתער לפי מה שהוא, ואף באותו המין עצמו היו מדקדקים בהבדלים הקטנים הקיימים לפעמים בין הגדל במקום אחד לבין הגדל במקום אחר, [ונדחזינן נמי מדברי הרמב"ם בפיה"מ בעדיות הנ"ל, שדקדק והזהיר על זה], משום כך היו שסברו דשוב אין אנו רשאים כלל לקבוע כל שיעור שהוא במשקל מסויים, הגם שמדדנו ומצאנו שבאותו משקל עולה הדבר במכוון למידת נפח הזית במדוייק, דסוף סוף מכיון וקיימים הבדלים במשקל אפילו באותו המין עצמו, (כגון בפת שבימיהם גופא, וכמו שראינו לעיל), שוב א"א לנו לתת שיעור כזית וכיו"ב במשקל מסויים, שהרי פעמים שהפת כבדה יותר ובאותו משקל לא ימצא שיעור כזית, ופעמים שהיא קלה ביותר ובמשקל מועט מזה כבר ימצא בה שיעור כזית! ועל כן סברו אותם פוסקים שלעולם אין לנו לשער כי אם בנפח דוקא לפי ראות העין, שאז עכ"פ יעלה השיעור הנצרך בידו.

**וכנגד** אותם עוררים רבו גם רבו אותם פוסקים שהוכיחו להתיר את הדבר, ואם משום החששות הנ"ל, אה"נ דמשום כך אין לנו לצמצם המידות במדוייק, ולעולם יש ליטול מעט בהרווחה באופן שיעלה בידו השיעור בודאי. ואם יראה בעיני שכלו שבאמת המאכל שלפניו הוא בעל נפח גדול ומשקל מועט, בכה"ג מודים הכל ששוב אין

והירקות, שבד"כ משקלם הוא קרוב מאוד למשקל המים, והיינו מש"כ כאן הכה"ח בדבריו הנ"ל שכ"ה שיעור המשקל גם לכזית מרור ולאתרוג כביצה], אבל מעולם לא בא לומר שנלך אחר אותו משקל גם במקום שאין אותו משקל אמיתי ונכון!

**הנידון בפוסקים בשאלת השיעור במשקל הוא נידון אחר לגמרי ממה שדנים עליו בימינו**

**כא. ויש** לבעל דין מקום לבא ולשאול בצדק, אם אכן לא דיבר כאן הכה"ח כי אם באותם דברים אשר משקלם הוא כמשקל המים, א"כ על מה חרד רבנו הכה"ח את כל החרדה הגדולה הזאת, ולמה בכלל הוצרך להביא מקור לזה מכל אותם פוסקים הנזכרים, אטו מי איכא פקפוק בדבר? ואף גם זאת, שתומך הכה"ח יתדותיו בכך ש"כן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה... ואין לשנות", ומאחר וכל מה שכתב כאן לשער במשקל ח"י דרהם לכביצה היינו בדברים שאכן זהו משקלם בנפח כזה של ביצה, מהו א"כ הס"ד לשער אחרת עד שהוצרך הכה"ח להזהירנו על כך שאין לשנות?

**אכן** הביאור לזה הוא בהקדם מה שיש לנו לידע ולהכיר את הנידון שדברו בו הפוסקים, שעסקו אמנם בשאלה זו של קביעת השיעורים במשקל, אבל במובן אחר לגמרי ממה שדנים עליו בימינו.

**והיינו**, דהנה אצלנו הדבר פשוט ומוסכם שניתן לתרגם את השיעורים של כזית כביצה ורביעית מנפח למשקל, ורק שהתעורר אצלנו נידון [שמצד האמת אין לו מקום בכלל, כמשנ"ת] האם לתת את



דטעי, אבל אחר שידענו שיעורו בודאי, דהיינו כשיעורא דיהבו ביה רבנן גבי עירוב, וידענו כמה עולה במשקל... רשאין אנחנו מעתה לשער במשקל דרהם. ומש"כ הרב"ד ז"ל גופיה ביו"ד סימן ג"ם גבי שיעור חלה שאין לשער כל אחד במשקל תק"כ דרהם שבמקומו אלא במדה, התם היינו דקרוב ליפול בו טעות, כדפריש למילתיה התם, ונביא דבריו לקמן.

**וע"פ** דברינו זה עיני כבודך תחזינה מישרים, דזה היפך מספרך אשר כתבת להליץ בעד הרב ב"ד ז"ל שלא כתב בהשטות משקל רביעית ז"ך דרהם אלא כמעתיק בעלמא, לא להלכה ולא למעשה, ולא ניח"ל להרב ז"ל שנסמך על דבריו וכו', והוכיח כבודך זה מדבריו אלו דסימן פ"ב שכתב שאין לשער כי אם בכמות ג' או ד' ביצים ולא במשקל, כי אין כל הדברים שוין וכו' ע"כ, ובעיקר דברי משה נר"ו אדבר במקומו בס"ד, ופה אוכיח שראיה זו - אחרי המחילה - איני מכיר, אדרבא איפכא איכא לאוכוחי מינה, שהרי הוא ז"ל כתב סמוך ונראה, וז"ל; נראה לשער בפת גופיה בכמות ג' ביצים או ד', ובמשקל נ"ד דרהם למ"ד, וע"ב דרהם למ"ד... ודבריו אלו הביאם לפסק הלכה הרב המפורסם בדורו חיד"א ז"ל בברכ"י או"ח סימן קס"ח או"ד... ולא הזכיר כמות כלל, וכתב שסברא זו עיקר ע"ש. הרי שהרב ז"ל מתיר לשער במשקל דרהם, היפך הנראה ממה שעתקת משמו. ומש"כ הרב בתחי"ד לשער בכמות ולא במשקל, אין כוונתו שמיאן מתת שיעור פהב"כ במשקל הפת, דא"כ תיקשי ממש"כ בסו"ד לשער הפת במשקל, אלא ר"ל שלא לשער הביצים במשקל אלא בכמות וכו'. וכן

לו להתחשב במשקל שנקבע לאותו המין נמי, אלא ישער אותו בכמות ולא במשקל.

**המו"מ שהיה לפתח הדביר עם הרמ"כ בענין זה**

**כב. והנה** בענין זה האריך לדון הפה"ד הנ"ל (בסימן ק"ץ), ותחילת דברו בזה היה כנגד טענותיו של הרב משה הכהן (חתן נכדתו של ר' חיים פלאג"י), ובהמשך דבריו הביא ג"כ מה שטען הרב זרע יעקב עד"ז בענין שיעור הפת במשקל, וכדי לעמוד על כוונת הענין נעתיק כאן מקצת דבריו של הפה"ד דשקיל וטרי עמהם בענין זה.

**ותחילה** נביא מה שדן כנגד דברי הרמ"כ הנ"ל, (מדף קצ"ה ע"ב ואילך), ז"ל: ... וכיון דצדקו יחדיו ושוו בשיעוריהו, בדרך שאדם רוצה לילך ילך בטח, דהא דבעינן למיזל בתר המדה כדכתבו הפוסקים ז"ל כנזכר בדברין הנעימים, היינו היכא שהמשקל סותר את המדה, ברם השתא דחזינן דהמדה והמשקל מסכימים יחד, אם ירצה לשער במשקל גם בזמננו - הרשות בידו, כיון דלא נפקא מינה מיד. ויש ראיה לזה מדברי הרב המגיד ז"ל פ"א דעירובין, שכתב דהגם דשיעור המשקין והמאכלין הנמדין לא נתבאר משקלן בגמרא, הגאונים דקדקו בזה מדעתם ולקחו הבינונים. וכוונתם בזה, להיות נקלה יותר ידיעת המשקל מידיעת המדות ע"ש וכו'.

**למדנו** מזה דכשהמשקל והמדה שוין, אם ישער במשקל אין מזניחין אותו, ואדרבא בכה"ג השוקל משובח, כי לא יכזב כמו המשער באומדנא וכו'. והיינו נמי מה ששיער הרב ב"ד ז"ל... והוא דקודם שידענו שיעורו אין לשער במשקל משום דעביד

וא"כ גם אם משקל היין שזה למדידתו - אין לתת שיעור במשקל אלא במדה כיע"ש.

**ואם** כונת הרמב"ם ז"ל כן, אנן מה נענה לדברי כל הרבנים הנזכרים, כנראה מדבריהם הפך מזה. אכן נלע"ד דהמדקדק בסיום דברי הרמב"ם ז"ל שם בחלה יראה בעיניו דלא סתם את הפתח בפנינו שלא לשער במשקל גם כשיושוו המדה והמשקל, שהרי כתב עוד וז"ל; והנותן שיעור חלה במשקל טועה ומקום טעותו גלוי מאוד, אלא אם נתן זה בקירוב במין רמוז אליו ע"כ, מוכח מדבריו אלה שהוא מרשה אותנו לשער במשקל, ובתנאי שנשער הדראמאס בקירוב. והיינו טעמא, כי מהנמנע שנוכל לדקדק בדרהם ולתת השיעור בדקדוק ממש, מכח שינוי הנופל בקמח, ובין מים למים, ואפילו במחוז אחד. אכן כשנשער הדרהם בקירוב, הנה נכון כי השינוי הנופל במין אחד במחוז אחד אינו אלא דבר מועט, והרי אותו המיעוט נכלול אותו בקירוב השיעור, דהיינו יתר דבר מועט. עכ"ל הפה"ד הצ"ל, במשאו ומתנו עם הרב משה הכהן בנידון זה.

**השו"ט של הפה"ד בדברי הזרע יעקב בזה כג.** ועוד כתב בהמשך דבריו שם להלן (דף רי"ג ע"א), ז"ל: ויכול לשער הג' ביצים הללו במשקל נ"ד דרהם, דעד כאן לא כתבו לשער בכמות ולא במשקל אלא במקום שאינן שוין, אבל אחר ששיעורו בכמות - נתנו לו השיעור שהוא במשקל, וכדהוכחנו מדברי הרב המגיד ז"ל בשני המקומות הנזכרים דיותר טוב לשער במשקל שהוא בנקל ואינו עלול לטעות.

**כי** מזה אני תמה למה שראיתי עתה לה"ה זרע יעקב בן נאים ז"ל סימן חיי"ם,

ראיתי להרב נר מצוה ז"ל וכו', למדנו מכל הני רבונותא ז"ל כי היתה הרשות לשער במשקל היכא שאינו סותר המדה כנדו"ד... **ומכל** האמור אפשר לתת סעד וסמך טוב למה שנהגו מימי עולם זקני תורה הללו בעלי תריסין באכילת כזית מצה בליל פסח, שבטלו הטוחנות וקשה להם למדוד באומדנא ולילך לחומרא לאכול יותר מן השיעור לצי"ח, וע"כ הם שוקלים במשקל כזית מצה תשעה דרהם, כי לפי דברי כבוד הר"י לא יפה הם עושים ח"ו, מאחר דאין לשער במשקל אלא בכמות, ברם לפום מאי דכתיבנא ופרישנא דברי הרב ב"ד ז"ל דמש"כ דאין לשער במשקל היינו קודם ידיעת שיעור [כביצה] וכזית בכמות על מתכונתו, ברם בתר דאיתבריר לנא שיעורו ע"י מדה וכמות, אם אנו שוקלין אותו הכמות לחשבון ח"י דרהם הביצה - אין קפידא, דאדרבה, אם ישערו בכמות לבד כל אחד יסמוך למראה עיניו ויטעה בדמיונו שזהו כמות ביצה, משא"כ במשקל, דמאחר דהרב ז"ל כבר שיער כמות ביצה בדקדוק, ומסר לנו משקלו בדרהם, כשישער (כל אדם) בח"י דרהם כמש"כ הרב ז"ל, ליכא שום טעותא ושלותא...

**אלא** דלכאורה קשה על דברי כל הני רבונותא ז"ל דס"ל לשער במשקל כשאינו סותר המדה, מדברי הרמב"ם ז"ל בחלה, שכתב דאין לשער החלה במשקל, שאין כובד משקל השעורין והחטין שזה, ולא מיני הקמח כולן משקלן שזה - אע"פ שהם ממין אחד, והנותן שיעור במשקל טועה וכו' ע"כ, וכבוד הרב הביא לשון זה. והראת לדעת דגם במשקל רביעית הדין כן, ממש"כ הרב חוות יאיר ז"ל דאין משקל כל היינות שוים וכו',

ולתמוך יתדותיו על דברי הפוסקים הנזכרים במה שבא לקבוע שיעור הכביצה במשקל, בדיוק כדרך שהוצרך הפה"ד להאריך כ"כ ולהוכיח כן מכל אותם פוסקים, ע"מ לסתור את טענתו של הרמ"כ כנ"ל.

**השלכה מהמו"מ הנ"ל לשאלת הגדלת השיעורים, ולענין זה מוסבים דברי הכה"ח כד. ואולם מ"מ,** לא לזאת בלבד התכוון הכה"ח, דאם כן עדיין אינו מובן על מה הרעיש כ"כ בדבריו הנ"ל והזהיר "ואין לשנות", והרי עכ"פ המדידה בנפח היא זו עיקר המידה שמסרו לנו חז"ל, והשיעור לפי משקל הוא לכל היותר עצה טובה, שגם אם הוכחנו דרשאים אנו לשער ע"פ משקל מסויים, ואף מסייע הדבר לדייק בשיעור, מ"מ א"א לומר שמוכרח הוא לעשות כן, לשער דוקא במשקל ולא כעיקר דינו בהשערה בנפח. ודו"ק.

**אכן** המכוון בזה הוא לענין אחר, דהנה באמת יסוד דבריו של הרמ"כ הנ"ל נסוב כלפי נידון אחר, הרבה יותר משמעותי, ומשם הוא שהתגלגל הנידון הנ"ל בשאלה האם רשאים אנו בכלל לשער לפי משקל. והוא, דהנה מקובל היה בידם מדורי דורות לשער רביעית לכוס של ברכה לפי משקל כ"ז דרהם, (כפי מה שמדד והעלה הרמב"ם, כנ"ל), וכתב הרמ"כ הנ"ל שיצאו עוררין על שיעור זה, דלפי המבואר בגמרא פסחים (קט"א), "א"ר חסדא, רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע", יעלה שיעור הרביעית הרבה יותר מהשיעור הנזכר. וכתב הרמ"כ שאכן הלך הוא והכין מידה כזו מרובעת של אע"א וכו', והכילה אותה מידה חמשים

שעמד בזה אי משערין כזית בכמות או במשקל, והשיב דצריך לשער חצי ביצה בכמות, וכתב ז"ל; וראיתי למי שכתב שכזית ט' דרהם... ורצו לשער כזית של מצה במשקל ט' דרהם. וטעות הוא, שיש מצה שהיא ככובד אבן ואפשר שכמות שליש ביצה ישקול ט' דרהם, ולא יצא ידי חובת מצה. גם לענין בהמ"ז, אם ישקול ממנה ט' דרהם ויברך עליה בהמ"ז, הרי בירך לבטלה. גם בפת סופגני, אם ישקול ממנה ח' דרהם (לפי השיעור הנ"ל של ט' דרהם לכזית הרי) לא יברך בהמ"ז, ובכמות הרי אכל יותר מכזית, ועבר על מצות חכמים וכו'. וסיים לענין הלכה כן, שלא לשער במשקל ע"ש.

**ואחר** המח"ר אישתמיט מיניה דמר דברי הרב המגיד ז"ל הנזכרים, דמוכח מיניהו לשער במשקל שהוא נקל יותר, כיון שאינו סותר המדה. ואה"נ דגבי סופגני, ופת שלא נאפה יפה וכבד כאבן, שאין הכמות והמשקל שוין, יש לשער בכמות. ברם בפת אפוי יפה - האיכא מעשה רב ואסהדתיא דהרב נר מצוה ז"ל דמדד בפירורי פת אפוי ומצא המשקל מכוון אליה וכו'. עכ"ל הפה"ד הצ"ל, במשאו ומתנו עם דברי הרב זרע יעקב.

**ומכל** זה למדנו שבכלל לא היה מוסכם אצל הפוסקים כדבר פשוט שנוכל לתרגם המידות מנפח למשקל, ולקבוע את שיעורי הכזית והכביצה לרבים לפי שיעורי משקל, הגם שלא באנו לעשות כן כי אם במינים ידועים שנתברר לנו משקלם במכוון, והיינו משום החששות הנ"ל מחמת אותם הבדלים הנופלים לפעמים אפילו באותו המין. ולזאת א"כ הוצרך הכה"ח להביא מקור לדבריו

וכתב שהרביעית תכיל מן המים כ"ז דרהם, ודאי שרשאים אנו ג"כ לסמוך על שיעור זה.

**וכעת** יובן היטב, שכלפי דברים הללו הוא שבא הכה"ח להדגיש ולהזהיר שאין לשנות, והיינו ביחס למה שמכריע כאן הכה"ח ע"פ כל אותם פוסקים הנזכרים בדבריו, "לשער כל השיעורים... במשקל לפי חשבון ביצה ח"י דרהם, וכזית חצי ביצה תשעה דרהם, ואין לשנות", ובא לאפוקי בזה מחומרת הצל"ח הנ"ל, שכתב להכפיל כל השיעורים הללו מחמת אותה סתירה שבין מידת אע"א וכו' לבין מידת הביצים של ימינו, (והביא הכה"ח את דבריו בסימן תנ"ו אות י"ב), ולזה כתב כאן הכה"ח שהמנהג אינו כן, אלא משערים אנו את הכל לפי חשבון של ח"י דרהם לכביצה ואין לשנות. ודו"ק. [אכן לדעת הרמ"כ גופיה, מהדברים בפה"ד שם (דף ר"ט ע"ד) משמע שלא בא הרמ"כ לשנות כי אם את מידת הרביעית, שאינה תלויה אלא במידת אע"א וכו', אבל שיעורי כביצה וכזית תלויים הם בביצים שבכל דור ודור, גם אם עי"ז יכנסו יותר ביצים ברביעית. ודו"ק]. והיינו נמי מה שמציין כאן הכה"ח בסו"ד למש"כ לקמן בסימן ק"ץ אות ט"ז, ושם אכן נסובו דבריו על הנידון הזה גופא, בענין קביעת גודל מידת הרביעית, עיי"ש.

### דינים העולים במשנתו של הכה"ח בענין הנפח והמשקל

**כה.** ועלה בידנו א"כ דבר ברור במשנתו הטהורה של רבנו הכה"ח, ונפרט הדינים העולים, גם אותם הפשוטים.

**א.** כל השיעורים הנזכרים כאן, (דהיינו רביעית, כביצה וכזית), אלו הם שיעורי

דרהם! [והיינו מעין טענת הצל"ח בפסחים (קטז, ב ד"ה והואיל), כנודע].

**וטען** הרמ"כ בדבריו שם, דאמנם השיעור הזה של כ"ז דרהם הוא ע"פ מה שמדד והעלה כבר הרמב"ם (כנזכר לעיל), אבל מכיון שגם המדה הזו של אע"א וכו' פסקה הרמב"ם לדינא (פ"ו מביכורים ה"ו), ולפי הנסיון שלנו הרי שתי המידות הללו סותרות זו את זו, יש לנו לתפוס א"כ את ה'מידה' שהיא עיקר, ולא את המשקל בדרהם שאינו אלא לסימן בעלמא. ובר מן דין שעכ"פ לעולם כשנצרכים אנו לשער איזה שיעור מאלו, יש לנו ללכת אחר המידה ולא אחר משקל, שזהו עיקר השיעור והוא יתד בל תמוט. את"ד.

**והפה"ד** מאריך בדבריו שם להשיב על טענותיו של הרמ"כ בתרתי, מצד אחד משיג עליו הפה"ד במה שחישב רוחב הגודל לפי רוחב ז' שעורות (כמבואר ברמב"ם פ"ט מס"ת ה"ט), וכתב הפה"ד דחזינן במציאות שאינו כן, ועכצ"ל שהשעורות שלנו אינן כאותן שעורות ששיער בהן הרמב"ם, ועכ"פ הקובע אינו רוחב השעורות אלא רוחב הגודל, ולפי מה שחישב הוא והעלה ברוחב גודל אדם בינוני, טרח והכין הפה"ד כלי במידת אע"א וכו', ועלה אכן למשקל כ"ז דרהם מן המים. (ועיי"ש מה שהאריך הרבה בכל זה).

**ומצד** שני טען עוד הפה"ד, דשפיר דמי לסמוך אף על השיעורים במשקל - אחר שמדדו והושוו יחדיו הנפח והמשקל, כנזכר לעיל באורך, ואחר שמדד הרמב"ם והעלה שיעור הרביעית למשקל הדרהם

הכה"ח בסימן תפ"ו (או"ג). דהנה במש"ש הרמ"א, ז"ל: ובירקות צריך למעך חלל האויר שבין הירק, ולשער שיעור הכזית בירקות עצמן, ולא באויר שביניהם. ע"כ. כתב ע"ז הכה"ח שם, ז"ל: וה"ה אם יש חלל במצה אינו מצטרף. מ"א סק"א, חוק יוסף או"ג, ר"ז או"ב.

**מזהבא** משמע דאין משערין כזית במשקל אלא במדה, אמנם כבר כתבנו לעיל דעכשיו המנהג לשער במשקל במידי דאכילה כדי לצאת אליבא דכ"ע, וגם משום ספק ברכות. ובודאי שאין צריך 'לשקול', רק שיאכל הרבה בענין שבודאי יש בו שיעור הנזכר וכו'. ולענין שאר איסורים, אם משערים במדה או במשקל, עיין לעיל סימן תנ"ו אות י'. עכ"ל הצ"ל. [ושם בסימן תנ"ו כתב דלענין הפרשת חלה וכן לענין ביטול בששים, יש לשער במידה ולא במשקל].

**ועכשיו** הדברים צב"ט, מהי כוונת הכה"ח כאן במש"כ שבמידי דאכילה המנהג הוא לשער במשקל כדי לצאת אליבא דכו"ע, אטו כאשר ישער בנפח לא יצא ידי חובה אליבא דכו"ע? והרי עכ"פ לא בא המשקל כי אם להקל על המודד כמשנ"ת, אבל אין בו שום שיעור הקובע לנו מצד עצמו. ואם מצד הענין הנ"ל, שצריך השיעור להיות לפי חשבון של ח"י דרהם הביצה ואין לשנות, הרי אדרבה, אותו שיעור בא להקל ולא להחמיר, ואילו כאן אומר הכה"ח לשער דוקא במשקל "כדי לצאת אליבא דכ"ע וגם משום ספק ברכות", ומבואר א"כ שבא להחמיר ע"י אותו שיעור במשקל, וצב"ט א"כ למה יכוונו דבריו בזה.

נפח ולא שיעורי משקל, שבגודל הביצה אנו משערים, לא במשקלה.

ב. מה שתרגם הרמב"ם את שיעור נפח הביצה למשקל י"ח דרהם, והביא הכה"ח כאן את דבריו, זהו דוקא לדברים שמשקלם כמשקל המים, אבל בדברים אחרים - בכל מין יש לשער את מידת הכביצה ממנו לפי משקלו של אותו המין, וכמתבאר להדיא מדבריו של הכה"ח לעיל סימן פ"א או"ג.

ג. הפת שהיתה מצויה בזמנם, גם בתקופתו של הכה"ח (לפני כמאה שנה), היה משקלה כמשקל המים, וכמו כן הוא במצות הרכות שהיו רגילים בהם. וגם רוב מיני הפירות והירקות, משקלם הסגולי הוא קרוב למשקל המים.

ד. הכרעת הכה"ח כאן היא כדעת רוב הפוסקים דרשאים אנו לתרגם מידות הנפח למשקל, ולהורות שיעורי כזית כביצה ורביעית לרבים לפי המשקל, וכמו שהוכיח הפה"ד ודחה לדברי הרמ"כ והז"י.

ה. עוד זאת חקק לנו כאן הכה"ח בעט ברזל, שכן המנהג פשוט אצל בעלי הוראה לשער את כל השיעורים הנ"ל לפי חשבון של ח"י דרהם לכביצה, כפי שכבר מדד והעלה הרמב"ם ז"ל, ואין לשנות ולהגדיל השיעורים (כפי שעשו הצ"ח והרמ"כ, כל חד כדאית ליה).

**הערה גדולה ע"פ הנ"ל בדברי הכה"ח בסימן תפ"ו**

כו. ואחר כל הבירור הנזכר, עדיין יש לנו להוסיף ולשאול על מש"כ רבנו

לחשבון הביצה י"ח דרהם, וכזית חצי ביצה תשעה דרהם, יעו"ש שכתבנו זה בשם כמה פוסקים, וכ"ה המנהג כדי לצאת ידי חובת המצוה לכ"ע, וגם משום ספק ברכות. עכ"ל הכה"ח שם הצ"ל.

**ומבואר** א"כ דעיקר דבריו אלו של הכה"ח באים לאפוקי מהשיטה הסוברת שכזית הוא פחות משליש ביצה, ובאמת אין בראשונים מי שנקט במכוון שיעור זה של 'פחות משליש ביצה' לכזית, רק שכך עולה מחשבון הדברים ברמב"ם, שכ"כ הרמב"ם (פ"א מעירובין ה"ט), ז"ל בתו"ד: שיעורו שתי סעודות, שהן כשמונה עשר גרוגרות, שהם כששה ביצים בינוניות. ע"כ. הרי א"כ שהגרוגרת היא כשליש ביצה, וכ"כ הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ח, ה"ה), ובגמרא שבת (צ"א, א) מבואר שהגרוגרת גדולה מהזית, ועולה א"כ מחשבון הדברים (לפי שיטת הרמב"ם) ששיעור כזית הוא פחות משליש ביצה. אכן אין זה אומר שהזית קרוב לשליש ביצה, רק שעכ"פ פחות הוא משיעור זה.

**והנה** לפי פשטות הדברים העולים מהרמ"א הנ"ל, וכן מדברי המג"א והח"י והר"ז, שמבואר מדבריהם שהיו משערים שיעור כזית במידה ולא במשקל, כמש"כ הכה"ח הנ"ל, היינו מסתמא בהשערה לפי גודל הזית עצמו, והיינו א"כ שהיו משערים לפי זית של ימינו. [כמו שכתב בספר שיעורין של תורה (סימן י"א) לדקדק מתוך דברי הגר"ח מואלוז'ין, ובאמת שכ"ה פשטות לשונות הרמב"ם בכ"מ, (עיין רפ"ד ממאכ"א, ועיין משכ"ב בעה"ש יו"ד פ"ח ח'. ובענינו יעוין בהלכות חו"מ פ"א ה"א, ופ"ח ה"ב וה"ט), וכ"ה פשטות כוונת השו"ע הנ"ל גופא (סימן תפ"ו),

מח' הפוסקים שהביא הכה"ח בענין שיעור כזית, ובאו"ד הנ"ל עפ"ז בפשיטות

כו. **ופתרון** תעלומה זו נמצא סמוך ונראה לדבריו אלו, שהנה כתב כאן הכה"ח "אמנם כבר כתבנו לעיל דעכשיו המנהג לשיער במשקל במידי דאכילה" וכו', והמכוון הוא כלפי מש"ש לעיל אות א', דבשו"ע שם איתא, ז"ל: שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה. ע"כ. וכתב ע"ז הכה"ח ז"ל: כ"כ ב"י בשם התוספות חולין ק"ג ע"ב, וכ"ה בתוספות עירובין פ' ע"ב וכו'. והא דכתב זה בש"ע בשם י"א, לפי שדבר זה אינו מוסכם, כמבואר שם בתוספות, דיש סוברים דכזית הוא פחות משליש ביצה, וכן מבואר בדברי מ"א ופר"ח ושאר אחרונים. ונקט הש"ע כחצי ביצה לחומרא, כדי לצאת אליבא דכ"ע. וכ"כ הכס"א אות א', דלענין הלכה אין להקל בדבר שבחובה, כגון כזית מצה ומרור, או לענין שיעור לברך ברכה אחרונה, עד שיאכל חצי ביצה דוקא יעו"ש. וכ"כ א"א.

**והר"ז** אות א' כתב דבמרור שהוא מד"ס, וכן כל דבר שהוא מד"ס ששיעורו בכזית, יש לסמוך על האומרים שהוא פחות מעט משליש ביצה וכו'. אמנם מש"כ דבמרור שהוא מד"ס יש לסמוך על המקילין נראה דהיינו דוקא לענין דאמרינן דיוצא בדיעבד... אבל לענין ברכת "אכילת מרור" אין לברך על פחות מחצי ביצה, משום דקיי"ל סב"ל וכו'. וכבר כתבנו לעיל סימן קס"ח אות מ"ו דלדעת הרמב"ם וכמה פוסקים (ד) שיעור הביצה הוא י"ח דרהם מצריות, ובמידי דאכילה כגון כזית מצה בליל פסח, או כזית מרור, או כזית לשיעור ברכה אחרונה וכו', כולם משערין במשקל

אחרונה, ואתרוג כביצה, וששה ביצים של עירובי חצירות וכדומה, כולם במושקל לפי חשבון ביצה ח"י דראהם וכזית חצי ביצה תשעה דראהם, ואין לשנות", דלא רק לאפוקי מהחומרא של הצל"ח והרמ"כ בהכפלת השיעורים הוא שכתב כן, אלא שאף גם זאת בא לומר, דלענין שיעורי אכילה בכזית - יש לחוש לשיטה זו דשיעור כזית הוא כחצי ביצה ולשער הכזית בתשעה דרהם, כמו שכתב בסימן תפ"ו. (וסימוכין לזה ממשמעות דבריו הנ"ל דסימן תפ"ו סוף אות א', ודו"ק).

**ואף** בענין שיעור הכביצה גופא קיים צד חומרא בשיעור הנ"ל שנהגו בו בעלי הוראה, דהנה בכה"ח בסימן תנ"ו (אות י"ב) איתא, ז"ל בתו"ד: יען כי אנחנו עשינו פעה"ק ירושת"ו שיעור מדידת הביצים ע"י מים כמ"ש"כ בש"ע, ועלה שיעור הביצה כמו ט"ו דראהם מצריות, פחות ג' דראהם משיעור שכתב הרמב"ם במסכת עדיות ששיעור הביצה י"ח דראהם מים. ומדדנו ג"כ הקמח, ועלה שכלי שמחזיק ט"ו דראהם מים מחזיק קמח כמו עשרה דראהם, משום דהקמח הוא קל מן המים... ולפ"ז יהיה שיעור מ"ג ביצים וחומש ביצה כמו ארבע מאות ושלשים דראהם מקמח שלנו. ונ"מ, דאע"ג דאנו נוהגין דאין לברך על חלה כי אם על שיעור תק"כ דראהם קמח, כשיעור שכתב הרמב"ם והש"ע, כמ"ש לקמן אות ט"ז, מ"מ יש לחוש לשיעור

שהגם שכתב השיטה דכזית חצי ביצה בלשון יש אומרים, והשמיענו א"כ שלא זו השיטה העיקרית<sup>א</sup>, (וכדמוכח נמי מדברי השו"ע עצמו בסימן שס"ח ס"ג, שהעתיק לדינא כלשון הרמב"ם הנ"ל, עייש"ה), מ"מ לא טרח להשמיענו כלל מהי א"כ הסברא העיקרית בשיעור כזית. והמבואר מזה בפשיטות דהוא משום שלהסברא העיקרית א"צ להשמיענו כלל שיעור לכזית, כיון שבאמת אינו תלוי בדבר אחר, ו'כזית' עצמו הוא השיעור, דהיינו כזית בינוני שלפנינו. ודו"ק].

**ומעתה** פשוט ומבואר ממילא מהו המכוון בדברי הכה"ח הנ"ל שכתב לשער במשקל כדי לצאת אליבא דכו"ע, שכוונתו בזה היא לשער באותו משקל שהזכיר בדבריו דלעיל שם (אות א'), דהיינו ט' דרהם לכזית, ולחוש בזה לשיטה הסוברת שכזית הוא כחצי ביצה, ולאפוקי מהאפשרות השניה המבוארת כאן ברמ"א ובאחרונים לשער במידה, שאז ההשערה היא באומד העין במקביל לזית של ימינו. וק"ל.

**תוספת ביאור עפ"ד הכה"ח בסימן תנ"ו בענין גודל הביצים**

**כח. והשתא** דאתינן להכי, נלע"ד דגם לזאת נתכוון לרמוז רבנו הכה"ח בדבריו הנזכרים לעיל דסימן קס"ח, "וכן המנהג עכשיו פשוט אצל בעלי הוראה לשער כל השיעורים, דהיינו כזית מצה בפסח, וכזית מרור, וכזית לשיעור ברכה

א. הערת מורנו הרב פטרובר שליט"א: דבר זה אינו, דעי' תורת השלמים יו"ד סי' ק"צ ס"ק ב. וז"ל אף שבב"י לא נמצא מי שחולק בזה מ"מ כתב בלשון ויש מי שאומר לפי שלא מצא הדבר בשום פוסק רק בתרומת הדשן [סי' רמון] לכן כתב בשם יש מי שאומר וכן הוא דרכו בש"ע כמ"ש הסמ"ע כמה פעמים עכ"ל.

והנה מידות אלו תואמות בדיוק למשקל שכתב הגרא"ח נאה בשיעור כביצה, ששיער אותה במשקל 58 גרם מים. ואולם כבר ידועים הדברים במה שהעירו על מדידתו של הגרא"ח נאה, שהוא שיער הדרהם לפי משקל הדרהם הטורקי שהיה בזמנו בירושלים, ועלה בידו משקל הדרהם ל - 3.205 גרם. ואולם לפי מה שנתברר באופן קרוב לודאי, הדרהם המצרי שיצא בזמנו של הרמב"ם שקל פחות מזה, והיה משקלו כ - 2.83 גרם. [עייין בזה בספרו של ידידי הג"ר חיים פנחס בניש שליט"א, "מדות ושיעורי תורה" (פרק ל' סעיפים ה-ו, ופרק י"ג סעיף ד', וע"ע שם בהקדמה). ואכמ"ל בזה]. ולפ"ז יעלה שיעור הביצה לפי חשבון ח"י דרהם למשקל 51 גרם בלבד. ויש שתפסו השיעור המירבי של הדרהם המצרי שהיה בימי הרמב"ם, שהוא כ-3 גרם, וחישבו לפ"ז משקל שיעור הכביצה 54 גרם. (הליכות עולם פרשת צו, דין י"א).

**ואם** כנים הדברים, נמצא א"כ שבימינו חזרו וגדלו הביצים אף יותר משיעור הכביצה שכתב הרמב"ם. אכן יש אומרים שבביצים טבעיות מגידול אורגני באמת השיעור הוא קטן יותר מביצים המשווקות, ויל"ע בזה.

**פסק הרמב"ם והשו"ע בשיעור הפרשת חלה, ודברי הכה"ח שב"ה המנהג**

ל. **הנה** כבר הוזכר לעיל בדברינו מה שהעלה הרמב"ם להלכה (פ"ו מבכורים הט"ו) בשיעור הפרשת חלה, וז"ל שם: כמה הוא שיעור העיסה שחייבת בחלה, מלא העומר קמח... וכמה הוא שיעור העומר וכו', וכמה מכילה מדה זו, כמו שלש

הנזכר של מ"ג ביצים (העולה לארבע מאות ושלשים דרהם קמח), ולהוציא חלה בלא ברכה, כמש"כ האחרונים. עכ"ל.

**ועולה** א"כ שהביצים בירושלים בזמנו של הכה"ח (לפני כמאה שנה) היו קטנות באופן ניכר משיעור הביצה שכתב הרמב"ם, כנזכר בדבריו. [אכן לפי המבואר להלן נמצא שבאמת לא היה פער משמעותי ביניהם, כיון שהכה"ח שקל לפי הדרהם הטורקי שהיה בזמנו בירושלים, שהיה משקלו גדול מהדרהם המצרי ששיער בו הרמב"ם, כדלהלן, ואכן לפי אותו משקל של הדרהם המצרי נמצאו אותם ביצים בזמנו של הכה"ח עולים למשקל י"ז דרהם, דו"ק ותשכח]. ומכיון שכן, אף גם זאת היתה חומרא במה שהמשיכו לשער השיעורים כולם במשקל לפי חשבון ביצה ח"י דרהם, הגם שלא היה נפח הביצים שלהם כי אם במשקל ט"ו דרהם מים הביצה. והוא אכן ע"ד מש"כ כאן הכה"ח בסיומן תנ"י, שלא לברך על הפרשת חלה כי אם לפי חשבון הנ"ל של ח"י דרהם הביצה. ודו"ק. [איברא דק"ק מה שלא חשש לזה הכה"ח שם גם לאידך גיסא, לענין שיעור קביעות סעודה, שהיה להם להמנע מלאכול פהב"כ בשיעור ג' ביצים כבר לפי משקל ט"ו דרהם הביצה, וכמו שחששו לזה לענין הפרשת חלה, להפריש כבר משיעור משקל ארבע מאות ושלשים דרהם קמח. ודו"ק].

**שיעור כביצה בימינו, ומשקל הדרהם כט. ובימינו** עכ"פ חזרו ונתגדלו הביצים, דביצה בינונית מהביצים המשווקות מכילה כ - 58 סמ"ק, ומשקלה הוא כ - 64 גרם. (שכן הביצה כבדה מן המים כנ"ל בתחי"ד).



למשקל המים תש"פ דרהם! (שכן המים יתירים על משקל הקמח בשליש).

**וכפי** הנראה אכן השיעור תק"כ דרהם הוא היותר מדויק, (שאלמלא כן לא היה כותב הרמב"ם תק"כ אלא תקי"ח), ומש"כ הרמב"ם בשיעור הרביעית משקל כ"ז דרהם מים, שהוא משקל י"ח דרהם קמח, זהו אכן בקירוב כמש"ש הרמב"ם, (שכן כך עולה משקל רביעית מן הקמח - 18.055 דרהם, ומשקל רביעית מן המים - 27.083 דרהם). והבין.

**תמיהה גדולה ע"ד הבא"ח בזה, ופליאה עצומה על סתירת דבריו בפר' צו**

**לא.** ואחר כל זאת, הנה יש לתמוה ביותר על מש"כ בבן איש חי (ש"ש פרשת שמיני, ח"ב ס"א), ז"ל: שיעור עיסה שתתחייב בחלה הוא שבע מאות ושבעה ושבעים דרהם, שכן עולה חשבון מ"ג ביצים וחומש ביצה, שהוא שיעור עיסה החייבת בחלה, וכמו שכתב הרב הגאון רבינו חיים פלאגי ז"ל ב"חיים לראש" דף ק"י ע"א, יעו"ש. עכ"ל.

**והנה** ריהטת הדברים בבא"ח מורה שבא להורות בדבריו הנ"ל את שיעור משקל הקמח, ואמר כי שיעורו הוא משקל תשע"ז דרהם. אבל באמת זהו פלא, שכן שיעור זה שכתב הבא"ח הוא לפי חשבון י"ח דרהם הביצה, והרי זהו למשקל המים, ואילו למשקל הקמח אינו אלא י"ב דרהם הביצה, ולשיעור מ"ג ביצים וחומש יעלה משקל הקמח רק תק"כ דרהם (בקירוב, וכנ"ל), כמפורש ברמב"ם ובשו"ע, ואיך כתב כאן א"כ הבא"ח שיעור זה של תשע"ז דרהם. וכבר תמהו בזה רבים על דבריו אלו של הבא"ח.

וארבעים ביצים בינוניות וחומש ביצה, והם משקל ששה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע מקמח החטים שבמצרים, שהם משקל חמש מאות זוז ועשרים זוז - מזוזי מצרים בזמן הזה. ומדה שהיא מכילה כמשקל הזה מקמח החטים הזה - בה מודדין לחלה בכל מקום. עכ"ל.

**וכן** נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן תנ"ו ס"א, וביו"ד סימן שכ"ד ס"א), וז"ל שם: אין חייב בחלה אלא חמשת מיני תבואה, ואין חייב אלא חמשת רבעים, ומדה שמחזקת מ"ג ביצים וחומש ביצה - ממלאים אותה קמח, ואותו קמח הוא שיעור חלה... ומשקל חמשת רבעים קמח הוא תק"כ דרהם, מקמח חטים שבמצרים. עכ"ל.

**וכתב** בזה הכה"ח (תנ"ו אות ט"ז), ז"ל בתו"ד: נמצא לפי שיעור המדה שכתב הרמב"ם ז"ל ששיעור רביעית כ"ז דרהם מים, יעלו המ"ג ביצים וחומש שבע מאות ושמונים דרהם מים... וזה המדה של תש"פ דרהם מים תכיל מן הקמח תק"כ דרהם - שני שלישים ממשקל המים, עבור כי הקמח הוא קל מהמים... וע"כ המנהג פעה"ק לברך על חלה כשיהיה הקמח תק"כ דרהם, כפסק הרמב"ם והש"ע. ושאלתי ואמרו כי כן הוא המנהג בסוריא ותימן לברך על שיעור תק"כ דרהם קמח כפסק הרמב"ם והש"ע וכו', עיי"ש.

**[והנה באמת לפי השיעור הנ"ל שכתב הרמב"ם כ"ז דרהם לרביעית (שהם י"ח דרהם לביצה), יעלה שיעור המ"ג ביצים וחומש לשבע מאות ושבעים דרהם מן המים, ותקי"ח דרהם מן הקמח, (שניהם בקירוב), ואילו הרמב"ם עצמו כתב לקמח משקל תק"כ דרהם, ועפ"ז כתב כאן הכה"ח**

רבה כמשה"ק לעיל, דשיעור זה אינו אלא לחשבון משקל המים, ואילו במשקל הקמח הרי עולה החשבון לתק"כ דרהם, ופסק הבא"ח בזה הוא בסתירה גמורה למה שנפסק במפורש ברמב"ם ובשו"ע שהשיעור בקמח הוא משקל תק"כ דרהם! וכל זה הוא צע"ג.

**באו"ד הגאונים, באופן שאין סתירה מדבריהם לפסק הרמב"ם והשו"ע**

**לב.** ומה שהביא בזה הבא"ח מהספר "חיים לראש" לרבנו חיים פלאג'י, הנה דבריו שם מוסכים על מאי דאיתא בתשובות הגאונים (שערי תשובה, סימן מ"ו וסימן שכ"ו) בשיעור חלה שהוא ע"ב אוקיות, וכתב ע"ז שם רח"פ, ז"ל: ומש"כ שם ובסימן מ"ו ששיעור חלה הם ע"ב אוקיות הוא ט"ס, וצ"ל ע"ד, שכן (עולה) מ"ג ביצים וחומש ביצה למשקל הביצה ח"י דרהם עולה שבע מאות ושבעים ושבעה דרהם, שכן עולה משקל ע"ד אוקיות למספר עשרה דרהם וחצי בדקדוק, והוא ברור. עכ"ל בענין זה. ומכאן הביא הבא"ח שיעור הנ"ל של משקל תשע"ז דרהם.

**ובאמת** הוא פלא, שכן הדבר פשוט וברור שלא נתכוון כאן רח"פ לכתוב אגב אורחיה פסק הסותר למה שנפסק להדיא ברמב"ם ובשו"ע ולא יעיר על כך כלום, אלא כוונתו היא פשוטה, שלא בא לומר כאן אלא את מידת הכלי, דכלי שמכיל תשע"ז דרהם מים, מה שיכיל אותו הכלי מן הקמח - זהו שיעור העיסה שחייבת בחלה. אבל אה"נ דאם נבא לשקול הקמח ההוא, לא יעלה הקמח ליותר ממשקל תק"כ דרהם בקירוב. [והוא כדרך שכתב ג"כ השו"ע עצמו (בסימן תנ"ו), ז"ל: אין לשין לפסח

ועוד זאת יש להפליא הפלא ופלא, שבהלכות פסח כתב הבא"ח (צו ח"ב סי"ט), ז"ל: אין לשין לפסח עיסה גדולה יותר מן חמש מאות ועשרים דרהם, ויותר טוב ללוש אותה פחות מן חמש מאות ועשרים. ושיעור עיסה שחייבת בחלה הוא קמח משקל שבע מאות ושבעה ושבעים דרהם, כי כן עולה מ"ג ביצים וחומש ביצה למשקל הביצה י"ח דרהם, וכנזכר בפוסקים, ועיין "חיים לראש" דף ק"י, יעו"ש.

**ומאחר** שאנחנו נזהרים שלא יהיה בעיסה שלשין לצורך הפסח שיעור החייב בחלה, לכן טוב להניח כל המצות אחר אפיייה בסל אחד והסל מצרפם לחלה, ואז מפריש חלה ומברך. עכ"ל הבא"ח הצ"ל.

**והדברים** כאן תמוהים שבעתיים, דמאחר ואותו שיעור עיסה החייב בחלה הוא השיעור דאין לשין בפסח, [כדאמרין בגמרא (פסחים מח,א), וכדאיתא בשו"ע (ר"ס תנ"ו), וכמבואר כאן בבא"ח עצמו בסו"ד הנ"ל], היאך א"כ חילקם הבא"ח וכתב לענין הפרשת חלה השיעור של תשע"ז דרהם ולענין העיסה שאין לשין בפסח שיעור תק"כ דרהם, אי הא לא הא, ואי הא לא הא.

**ואם** נפשך לומר דלחומרא חשש הבא"ח לשיעור הנ"ל של תק"כ דרהם, היאך סתם א"כ לענין הפרשת חלה וכתב שהשיעור להתחייב בחלה הוא תשע"ז דרהם, ולא הצריך אפילו להפריש בלא ברכה משיעור זה של תק"כ דרהם. אתמהא!

**ועכ"פ** יהיה איך שיהיה, כל עיקר השיעור הנ"ל שנקט הבא"ח לענין הפרשת חלה שהוא תשע"ז דרהם, הנה הוא תימה

מדו"ת פכ"ט סעי' א-ב). וא"כ כלי שיכיל מים במשקל ע"ב אוקיות, זהו השיעור להפרשת חלה. ואולם כאשר נמלא אותו הכלי בקמח, פשוט הוא שלא יהא משקלו ע"ב אוקיות, אלא פחות מזה בכשליש, וכנ"ל.

**ומה** שבאמת לא מסרו לנו הגאונים (וכן רח"פ הנ"ל) את השיעור במשקל הקמח עצמו, הדבר פשוט מאוד לפי מה שייסד לנו הרמב"ם הנ"ל (חלה פ"ב מ"ו), "לפי שאין כובד משקל השעורים והחטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה - אע"פ שהם ממין אחד... והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה, ומקום טעותו גלוי מאוד".

**ישוב אפשרי שכ"ה ג"כ כוונת הבא"ח**  
**לג. ולולי** דמסתפינא אמינא דעל כרחנו צריכים אנו להדחק ולפרש שזו היא ג"כ כוונתו של הבא"ח בדבריו הנ"ל שכתב השיעור של תשע"ז דרהם, דרצונו לומר שזוהי מידת הכלי שבו ימלאו הקמח לעיסה, דהיינו כלי המכיל תשע"ז דרהם מים. והכרח גמור הוא לומר כן, כי היכי דלא לישוויה למון הבא"ח כטועה בדבר משנה ח"ו.

**ואפשר** שבזה תעלה ארוכה לסתירה הגדולה שבדבריו הנ"ל דבהלכות פסח, ונאמר שזוהי כוונתו, דתחילה אמר שאין לשין לפסח עיסה בשיעור חמש מאות ועשרים דרהם, וכאן איירי במשקל הקמח, ואח"כ הוסיף ואמר שכן הוא הרי שיעור העיסה שחייבת בחלה, שהיא נמדדת הרי בכלי, ושיעורה הוא א"כ קמח הממלא כלי שמכיל משקל תשע"ז דרהם מן המים. ודו"ק היטב.

עיסה גדולה משיעור חלה, שהוא מ"ג ביצים וחומש ביצה בינונים, והא עשרון. וכן ישער אותה, ימלא כלי מים וכו', והכלי המחזיק אותם הוא המדה למלאותו הקמח וכו'. עכ"ל הצ"ל, ודו"ק].

**וברור** שזוהי ג"כ כוונת הגאונים, שלא באו הגאונים לשער את משקל הקמח, רק באו לקבוע שיעור למידת הכלי שיהא בו שיעור עיסה להפרשת חלה, כהמשמעות הפשוטה העולה מכל דבריהם שם, עייש"ה. ובסו"ד שם (בסימן מ"ו) כתבו, ז"ל: שבכל דור ודור היו חכמים מחדשים מדותיהם (כלי מדה שלהם), כדמפורש בכמה (מדינות) [מקומות], וגם בחלה מצינו שהיו משערין מדות בכל עת, שהרי שיגר לו בוניוס לרבי (עיין גיטין נטא), ואמ"ר (ואמור רבנן) נמי קיסטא דמורייסא דהות בציפורי, ותמתא קמייטא דארי"ח דהות יתירא על דא ריבעא (פסחים קטא), וגם רב שיער קבא מלוגנאה לפיסחא וכן (הלכתא) [לחלה]. (פסחים מחא). ונשתנו כל אלו המדות, [אפילו המדות] שהן מזמן קרוב, וכ"ש מדורות הראשונים שאין ידועין מדותיהן כלל. ולכך תלו חכמים ז"ל השיעור בביצים, ובפירות, שהן קיימין כל עת ואין משתנים. מיהו שיעור הביצים והפירות (עצמם) - תלו אותם בדעתו של רואה. והן המדה (ישרה) [יש בה] ע"ב אוקיות. עכ"ל.

**הרי** להדיא א"כ שלא באו כי אם לתת לנו שיעור 'המידה' של הכלי, לשיעור עיסה להפרשת חלה, שאותו הכלי יכיל משקל ע"ב אוקיות. ופשוט הדבר דכל שנתנו שיעור לכלי במשקל, המכוון הוא למים באותו משקל, שהמים הם בעלי משקל יציב וקבוע, ובהם משערים תמיד. (עיין



## נספחים

### הסכמתו של הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א, לקונטרס הנ"ל

בס"ד. י"ד מנחם אב תשפ"ב. ירושלים ת"ו.

באתי בשורות אלו להגיד אדם יושרו, ולהוקיר ולייקר החיבור החשוב הנקרא בשם "לא תעשו עול במשפט במידה במשקל", מעשה ידי אמן, מעלת הגאון המובהק, ידי רב לו, חריף ובקי משנתו קב ונקי, רבי מנחם אביטן שליט"א, דאיתמחי גברא ואיתמחו חיבוריה שכבר זכה להוציא לאורה, כה לחי.

בספר זה מבאר ומברר הגהמ"ח שליט"א בטוב טעם ודעת, הסוגיא העמומה דהוּו ונחבטו בה רבנן, אם שיעורי המצוות בנפח משערין, או בתר משקל אזלינן, ומעלת הרב המחבר שליט"א האיר בירר וביאר היטב סוגיא זו בהשכל ובדעת, ושאינ בזה סתירות ומחלוקות, דבתר נפח אזלינן. כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.

ובפרט עמד ובירר בדברים נכונים נכוחים וישרים, משנת מר זקני הגאון הגדול חסידא קדישא המקובל רבינו יעקב חיים סופר זצ"ל זיע"א בספרו הנודע בשערים "כף החיים", שנתפשט בתפוצות ישראל תלי"ת, בענין זה אם במשקל משערים או בנפח משערים, והמעיין יראה שדבריו צודקים והסביר נכונה דברי מר זקני זצ"ל, ועל כגון דא נכון להמליץ מאמרם ז"ל במדרש (בראשית רבה פנ"ח ס"ח): "כל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות", והשוה לנוסח המובא במדרש שמואל (ס"פ כ"ז), ועוד אמרו בספרא (פרשת תזריע פט"ז ה"ט): "אמר לו חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים", והובא בילקוט שמעוני ויקרא (רמז תקנ"א ותקנ"ב) ע"ש.



### מדברי מרן הגאון הגדול חכם שלום כהן זצ"ל

(בהסכמתו לקונטרס "כזית בזמנו")

הובא לפני קונטרס "כזית בזמנו", והוא דן בבירור שיעור הכזית... וכן בענין אם הולכים אחרי משקל או נפח, שגם בזה נראה כאילו שיש מחלוקת, והוא בירר את הדברים שאין מחלוקת בזה, וכו' ע סברי דאזלינן בתר הנפח. וכן הוא האמת. וכל אלה שכתבו משקל על איזה דברים, זה רק אחרי שבדקו ומצאו שהנפח משקלו כך וכך. וזה דבר ברור הוא כאשר עיני הקורא תחזינה... ואין לזוז מזה.

וגם בענין הנפח הם דנים, [מאחר ושנינו כי] בדברים שיש בהם אויר צריך לדחוקו, מה הדין בדבר שלא רואים אויר אבל הוא נפוח שאפשר לדחוקו, האם צריך לדחוקו. ובודאי שאין צריך. ויש להאריך בזה.



## בשולי הדברים

**ואציין** כאן כי אכן ישבתי עם הראש"ל שליט"א בביתו כמחצית השעה, (ביום שב"ק, ג' בתמוז תשפ"ב), וכשהראתי לפניו את הנתונים הנ"ל לענין משקלה הסגולי של המצה, בספר מדו"ת (של הרב ב"ש שליט"א), הצטדק הרב ואמר שהוא נוהג לאכול מצות רכות, ושגם מור אביו זצ"ל היה אוכל מצות רכות בכל ימי הפסח, ושבהם אכן המשקל שווה למשקל המים. ומכיון שכך אמרתי לו שא"כ במצות הפריכות עכ"פ יספיק חצי מהמשקל, והיינו כ-14 גרם, שהרי בנפח כבר יש בזה כזית, ואמר שאין הכי נמי. והוספתי ואמרתי עוד, שיש מזה גם נ"מ לחומרא, לענין קביעות סעודה אחר הפסח, שמנהג הספרדים לברך על מצה במ"מ, ובשיעור קביעות סעודה צריך נט"י והמוציא, ולהנ"ל השיעור למצות אלו אינו במשקל (בין 216-162 גרם) אלא בנפח, ובשלש מצות מכונה (כ-90 גרם) כבר נכנס לחשש קביעות סעודה. והסכים עמי. ואולם לאחר זמן, כשביקשתי ממנו (במכתב שמסרתי לידו) שיאשר לי את הדברים הנ"ל בכתב, לא התקבלה כל תשובה.

**בהמשך** ההערה בגליון הנ"ל נכתב עוד; "ולמרות שהיה אצלנו, והראנו לו כל מה שהארכנו בזה בשלחן המערכת, וקרא הכל, עכ"ז העתיק רק מה שנוח לו, ולא הביא מ"ש רב הילאי גאון, הראב"ה, ושאר הראשונים והאחרונים שהבאנו שם באורך".

**לענ"ד** בקונטרס הנ"ל הובא כל מה שרלוונטי לנידון דנן, וח"ו שאשמיט איזו ראייה או סמך לצד כל שהוא,

**טרם** ירידתו של קובץ זה לדפוס, הראוני כי בשיעורו השבועי של הראש"ל הרה"ג ר' יצחק יוסף שליט"א (פרשת בשלח, גליון מספר 429), התייחס הרב לדברינו שבקונטרס הנ"ל, והעיר שם; "ומ"ש... שכל דברי הכה"ח בסימן קס"ח אינם אלא בפת דחוסה כמו שהיה נהוג בימיהם, שזה כמו פיתה, מצה רכה וכדו', שמשקלם שווה למשקל המים, אבל לא בלחם של היום ולא בשאר מינים. ע"כ. זו טעות, שהרי הכה"ח כתב כן גם לגבי מרור, וכן הדגיש לשער כל השיעורים ובכל הברכות של ברכה אחרונה".

**ואינו** מובן מה התכוון להעיר ממרור, הרי משקלו של המרור אף הוא קרוב מאוד למשקל המים, (כמו שנתפרש בדברינו שם להדיא, סוף אות כ'), וכן הוא ברוב ככל המאכלים, כגון פירות וירקות ובשר ודגים, (וכמו שהזכרנו שם מדברי הבא"ח וכה"ח בזה), ולכן שפיר כולל כאן כה"ח בדבריו את כל השיעורים וברכה אחרונה. וכל הבעיה שהתעוררה מעיקרא היתה בענין המצות והפת דייקא, שמשקלם הסגולי הוא מחצית ממשקל המים, (ובפת אף פחות), ולזה כתבנו שדבר זה התחדש רק במצות ובפת של ימינו, ואילו בפת שלהם, שהיתה דחוסה, אכן היה משקלה כמשקל המים, ולכן נתנו לה השיעור במשקל הנודע.

**ודבר** זה אינו אוקימתא שבדינו מלבנו, אלא הבאנו שכן מפורש בדברי האחרונים עצמם, (כ"ה בפה"ד, שהביא כן גם בשם הר"מ, ובתי כנסיות, הו"ד בקונטרס באר' ח-ט), ופוק חזי במצות הרכות, שגם בימינו משקלן הוא אכן כמשקל המים. (ולפעמים אף יותר).

במשקל, מ"מ אחר שהפוסקים מדדו הכל - המשקל הוא בקירוב מאוד להמידה בנפח. ע"כ. וכ"ה עד"ז בשו"ת חזו"ע (ח"א עמוד תקי"ח). וכיון שכן, אחר שעניינו הרואות כי במצות הפריכות, (וכיו"ב בקרקרים בסקוויטים ורוב מיני החטיפים שבימינו), וכל שכן בפת של ימינו, משקל המים הוא פי שנים ויותר מהמוצרים הללו, הרי שוב אין מקום לשער באלו לפי משקל המים. [ומה שייך לומר שכבר השמיענו הפה"ד שמשקל הפת והמים שווה, והרי כותב שם הפה"ד עצמו להדיא דאח"נ דגבי פת סופגנין שאין המשקל והכמות שווים, יש לשער בכמות ולא במשקל, (הו"ד בקונטרס אות ט'), וזוהי בדיוק מציאות הפת בימינו!].

**ובאמת** העידו רבים, שכאשר באו והעירו לפני מרן הגרע"י זצ"ל שמדדו הם ועלה בידם נפח כזית מהמצות הפריכות עשרים גרם, (ובאמת הוא אפילו פחות), הסכים עמהם שכן הוא העיקר, ויכולים הם לנהוג כך למעשה כפי מה שיצא להם במדידה שלהם! (עיין כו"כ מקורות לזה בשו"ת נור כהן ח"ב עמ' פ"ח). וידוע שכן מורה למעשה גם בנו הרה"ג ר' דוד יוסף שליט"א, וכ"ה בספרו הלכה ברורה. (ח"ח אוצרות יוסף סימן ט'), וכתב לנו ג"כ הסכמה חמה לקונטרס הנ"ל.

**ובענין** זה יש לציין למה שסיפר הרב דוד יוסף, שביליל הסדר אחד הורה להם אביהם זצ"ל ליטול 40 גרם לכזית מזה, וכששאלוהו שהרי מורה לרבים 30 גרם, השיב שזהו דוקא במצות הפריכות, (וסבר שמשקלן קרוב למשקל המים), משא"כ במצות הרכות ששוקלים יותר מן המים, ובמשקל 30 גרם עדיין אין נפח של כזית!

ואין לנו שום מגמה אחרת זולתי ביקוש האמת. ומה שהזכיר הרב שליט"א מהראב"ה (ברכות סימן ק"ז), אינו מובן כלל איזו הוכחה מצא שם הרב לדבריו, דבכל הסימן שם לא נזכר מענין זה מאומה, ובסו"ד שם כתב הראב"ה ז"ל: וכל היכא שצריך כזית, צריך שיהיה מאכל בהרווחה, לפי שאין אנו בקיאים בשיעור זית, כדי שלא תהיה ברכה לבטלה. ע"כ. והיכן רואים מכאן לשער במשקל? ולצורך מה אזכיר א"כ בקונטרס את דברי הראב"ה?

**ועזה"ד** מה שהזכיר מ"ש רב הילאי גאון, (המובא בתשובת רב שריא גאון, אוצה"ג ביצה סימן א'), ובפגישה הנ"ל תמהתי בפניו מה ראה מצא הרב בדבריו לכך שיש לשער במשקל ולא בנפח? ואחר שהקריא לי מלשון רש"ג, הערתי לפניו שאיני רואה בדבריו אלו שום התייחסות לנידון הנ"ל, וכל עיסקו שם הוא רק בשאלת צמצום המידות, אם שיעורי כזית וכביצה נתנו בדקדוק מצומצם, או שהינם לפי דעתו של רואה, ומה זה שייך א"כ לעניננו? וסיכמתי עמו שאבדוק את הדברים ביסודיות ואעלה אותם על הכתב, ואכן כך עשיתי, ומסרתי לו המכתב כנ"ל, (מצו"ב להלן), ועד כה לא נתקבלה שום תגובה.

**עוד** נכתב בהערה שם: "ותמוה שהתעלם מכל דברי מרן אאמו"ר [זצ"ל]". הנה דבריו של מרן הגרע"י זצ"ל בזה לא נתבררו כל צרכם, כיון שמצד אחד באמת היה רגיל להורות את שיעור הכזית לרבים שהוא 27 גרם, והיינו א"כ כמשקל המים. ואולם מאידך הרי כתב הוא עצמו (חזו"ע סוכות עמ' קי"ג) ז"ל: ואף שהשיעור הוא בנפח ולא

למרות שבנפח נמצא שאוכל הוא כביצה ושליש, שהוא יותר ויותר מככותבת, ונכנס א"כ לשיעור של חיוב כרת!

גם יש להעיר טובא על מה שטוען הראש"ל שליט"א כי שיעור המשקל עיקר - אחר שכבר הונהג כך ע"פ הגאונים, (ורוצה לומר שלפיכך גם כשאנו שווה לנפח הולכים אחר המשקל), דהא קמן שלענין שיעור חלה משערים אנו את השיעור של מ"ג ביצים וחומש ביצה לפי נפח, ולא לפי המשקל, וכמו שהאריך בזה מרן הגרע"י זצ"ל בהליכות עולם (פרשת צו אות י"א).

ומכאן יש לעמוד על סברתו שלא היתה כוונתו לשער במשקל כי אם בבחינת "לא דק ולחומרא לא דק", משא"כ לאידך גיסא, כאשר עולה מכך קולא אם נשער לפי משקל המים, דודאי הנפח הוא העיקר, ואין להקל ע"פ שיעור במשקל. וע"כ יש לתמוה מאוד על מה שמורה הראש"ל שליט"א לענין חולה ביוה"כ, שהתירו לו לאכול פחות פחות מככותבת, ומורה בזה הראש"ל שיכול הוא לאכול בסקווטים וקרקרים וכיו"ב במשקל 36 גרם, (כשיעור שני שליש ביצה, עיין שו"ע תרי"ח ז'),



## המכתב שנשלח להראש"ל שליט"א

הוד כבוד מעלת מורנו ורבנו הראשון לציון הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א! אחר מבוא השלום והברכה כיאות,

הנה אחר שזכיתי והבאני המלך חדריו אל בית היין, להדבר עמו בענין השיעורים בנפח או במשקל, חזרתי ושניתי פרק זה בדבריו הערוכים להפליא בספרו "שלחן המערכת" (מערכת האלף סימן קצ"ט), וראיתי כי תמך יתדותיו בזה בעיקר על דבר תשובת רב שרירא גאון ז"ל, וכפי שגם אמר לי מע"כ ע"פ שבבת תחכמוני הנ"ל.

ואחר שעיינתי היטב בדברי התשובה הנ"ל, אבקש הורמנותא מיניה דמר להציג פירוש השו"ט שבאותה תשובה באופן ברור מאוד המתיישב על הלב, וכמדומני שלפי זה אין להביא משם כלל לנדון דנן, ומה גם שמשמעות הדברים הפשוטה מורה הרי לאידך גיסא, שהיה עיקר שיעורם בנפח, וכמשי"ת.

ותחילה אעתיק לשון התשובה שם, כפי שנדפסה באוצה"ג ריש מסכת ביצה, [עם התיקונים הנדרשים במוסגר, כפענ"ד], וז"ל: וששאלתם לפרש לכם אם יש משקל לזית ולככותבת ושאר כל השיעורים, במשקל כספים של ערביים. ופרשתם שמר רב הלאי גאון ז"ל פירש לכם משקל ביצה ששה עשר כסף ושני שלישי כסף, ואם אין (לה לשאר) [להם שיעור] במשקל, מ"ט ביצה יש לה משקל.

הו' יודעים שאין לאלו שיעורים במשקל הכסף, לא במשנה ולא בתלמוד שלנו, כל עיקר. ואילו בקשו לתת שיעור מן המשקל (ל' דינרי) [למשקל דינרים] - היו עושים. אלא שנתנו שיעור בביצים ופירות שמצויים תמיד, ואין לחוש שנשתנו.

וכך שנינו (כלים פ"ז מ"ו); הביצה - לא קטנה ולא גדולה, אלא בינונית. רבי יהודה אומר, מביא הגדולה שבגדולות והקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים, וחולק את המים. א"ר יוסי, וכי מי מודיעני איזוהי גדולה שבגדולות ואיזוהי קטנה שבקטנות, אלא הכל לפי דעתו של רואה. ומפרש בתוספתא (כלים ב"מ פ"ו ה"ד): מביא כוס מלא מים, ומביא אוכלים שאינן בולעין, ונותן לתוכו עד שיחזרו המים לכמות שהיו, וחוזר וחולקן.

הא למדנו שאין לביצה משקל ידוע שלא להוסיף ולא לגרוע, (ס"ב) [ס"ד] ר' יהודה ור' יוסי דקאמרי היאך משערין ביצה לא היו יודעין לקוץ (אלא) [לה] משקל ידוע? וכי מר רב הלוי גאון וחכם מר' יהודה ור' יוסי? אלא (כדתיא עברתם) (כדתינן התם), "הכל לפי דעתו של רואה", ומר רב הלוי הכי הות דעתיה, שהמשנה חייבה כל אדם לפי דעתו - והרי פירש לכם מה שראה הוא לפי דעתו, או מה שראו מלפניו ולמדוהו. אם חפצים אתם לעשות כמוהו ולסמוך עליו, או על חכמים שלפניו ששערו כן לפי דעתם - עשו, ואם לא - [שערו אתם, ולפי דעתו של רואה יעשה, אם חסר או יתיר. וכן לענין כזית וכגרוגרת], הרי פירש לכל אחד במשנתנו (כלים שם מ"ז ומ"ח) לא גדול ולא קטן אלא בינוני, וגם הוא לפי דעתו של רואה.

והאי דקצת רבנן שערו לפי דעתם ביצה, ולא שערו כזית וככותבת וכגרוגרת, משום דביצה - תלויין בה מילי נפיש, קב וסאה ואיפה, ושעור דכולהון משתערין בביצה, לפיכך שערוה לפי דעתם, אבל הני שעורים, שבקינן לפי דעתו של רואה, עכ"ל. (התוספת במסגר האחרון היא מהגרמ"ח סימן נ').

והנני קטן שבקטנות העומד לפני גדול שבגדולות בא לפרש הדברים הנ"ל לפי דעתו של רואה, באופן בהיר ונהיר לענ"ד.

הנה מהתבוננות היטב בדברים מתבאר כי הנידון והשו"ט שבכאן לא עסק כלל בשאלה [שאנו דנים בה] אם השיעור הנכון הוא ע"י מדידה בנפח או במשקל, (ומה גם שבכלל לא נזכר בדבריהם אם קיים בכלל איזשהו פער בין מידת הנפח לבין השיעור במשקל, ופשטא דמילתא היא שבפפת שלהם, שהיתה שטוחה ודחוסה כידוע, היו המשקל והנפח שווים).

אבל מה שדנו השואלים לפני רש"ג הוא, דמאחר ואין כל הביצים שווים ואין כל הזיתים והגרוגרות שווים, וא"א לנו לידע בדיוק מהי ביצה בינונית ומהו זית בינוני, (וגם שמא נשתנו בגודלן מדורות קודמים), לפיכך רצו השואלים שיברר להם רש"ג שיעור הזית בדקדוק. [ואגב, חזינן מהכא דלא ס"ל לגאונים סברת התוספות ששיעור כזית הוא כחצי ביצה, שאם כן הרי כבר נתפרש להם שיעורו! אלא נקטו פשוט שאין שיעור הזית תלוי בביצה כלל, ויש לו שיעור לעצמו כמות שהיא]. והאופן ששייך לברר דבר זה לשואלים הוא רק ע"י משקל, שהוא דבר מסויים ומבורר, וכפי שפירש להם רב הלוי גאון ז"ל שיעור



הכביצה במשקל, אבל זולת המשקל אין שום דרך אחרת להגדיר מהו גודל הזית הבינוני, ודוק.

ולזה משיב להם רש"ג, שעיקר הנחת היסוד שלהם - לחפש את הביצה או הזית המכוון בדיוק לשיעור שקבעו חז"ל - אינה נכונה, כי לא באו חז"ל לצמצם בזה עד כדי כך, והא קמן שלא קבעו את השיעור במשקל דינרים - שהוא שיעור מדוקדק וקבוע, [וזהו מה שכתב "הא למדנו שאין לביצה משקל ידוע שלא להוסיף ולא לגרוע"], אלא קבעו חכמים את השיעור לפי ביצה בינונית, והקביעה בזה מהי ביצה בינונית - היא לפי דעתו של רואה, (כמבואר במשנה הנ"ל וכמש"כ בפי"ה מ"מ שם), "אם חסר ואם יותר" (כלשון רש"ג בסו"ד), שכן מלכתחילה כך נאמר השיעור, שלא בצמצום. (ועוד הוסיף וכתב להם, דגם אין לחוש שנשתנו ביצים בדור זה מבדור אחר, ולפיכך השיעור ב'ביצה בינונית' הוא תמיד שיעור נכון, וא"צ לקבוע שיעור במסמרות ע"י משקל מדויק).

ופירש להם עוד, דגם המשקל שפירש להם מר רב הלוי גאון, אינו לסיבת מה שסברו הם, שכביכול בא לצמצם ולפרש השיעור בדקדוק, רק שכתב להם המדידה של ביצה בינונית שעלתה בידו, (ואין אפשרות לתאר לשואלים מה שעלה בידו, אם לא ע"י משקל), אבל אה"נ שאם ירצו הם למדוד בביצה שתראה להם שהיא זו הבינונית לפי אומד דעתם, שפיר דמי למדוד בה, גם אם יצא להם עי"ז שיעור אחר, "שהמשנה חייבה כל אחד לפי דעתו"!

קיצורו של דבר, הדו"ד בתשובה זו היה רק בשאלה האם יש לחקור ולדקדק מהו בדיוק שיעור 'ביצה בינונית' ו'זית בינוני', או שהכל הוא לפי דעתו של רואה מהו 'בינוני', אבל בעיקר המדידה - לא הסתפקו כלל בזה שהיא בנפח, וגם על התרגום מנפח למשקל לא היה אצלם בכלל נידון בזה, ופשיטא להו דשפיר דמי, אחר שבפת שלהם היו המשקל והנפח שווים. (כמו ברוב המאכלים, למעט החטים והקמח ודומיהן, כדאיתא ברמב"ם). אבל עד כמה שיפול הבדל ניכר בין הנפח למשקל, כמו בפת שבימינו, בזה ודאי אין לנו לשער במשקל המים שאינו מכוון כלל למשקל הפת, ולענין זה לא שייך כלל מה שאמרו חז"ל "הכל לפי דעתו של רואה", דאטו וכי משום שמידת הזית והביצה עצמם הינה לפי דעתו של רואה כמשנ"ת, לפיכך נהיה רשאים לשער מלכתחילה בשיעור אחר שבכלל אינו מידת נפח של כזית וכביצה? ודו"ק.

נ.ב. מצו"ב קטע מתוך מאמר מדעי בענין זני החטים, ושם מובא כי הזן שהיה באזורנו משך כל השנים הוא מזן החיטה הקשה (חיטת דורות), שאינה מתאימה כלל לאפיית לחם רגיל (כמו שלנו), אלא רק למאפים שאינם צריכים תפיחה, כמו פיתות או מצות! וזה מסביר היטב את העובדה שהלחם שהיה נהוג בעבר בכל ארצות הים התיכון היה כמין 'לאפה' 'אש תנור', שהוא דחוס יותר מהלחם שלנו. ואילו כיום הלחם שלנו נאפה מחיטה המיובאת מאירופה וארה"ב, שזו חיטה רכה המתאימה לתפיחה.

עוד אבקש קמיה דמר לפרש לי שיחתו בזה אשר הסכים עמי שבמצות פריכות של ימינו, (שלפי המדידה המקצועית של הרב ח"פ בניה משקלה הוא חצי ממשקל המים), יש לשער לפי הנפח, באופן שלכזית מצה בליל הסדר מספיק כ- 14 גרם, (ועיקר הדברים שיש לשער במשקל 27 גרם הוא במצות רכות דייקא). ומאידך לענין קביעות סעודה (אחרי פסח), יש לחשוש שכבר בשלש מצות (שזה כ- 90 גרם) יש שיעור ג' ביצים שהוא ספק קביעות סעודה. וכמו כן למאפים של ימינו, כגון הלחם המצוי ועוגת טורט וכיו"ב, יש לקבוע להם את משקל הכזית וכביצה לפי המשקל שלהם לנפח הכזית, ולא לפי משקל המים.

בכבוד וביקר ובכל חותמי ברכות,

מנחם אביטן



## הרב שלום הלוי

## אצבע ואצבע

שיעורי התורה יש בהם מידות נפח, כגון כזית כביצה וכדו', וכן מידת לוג קב וסאה. ויש בהם מידות אורך ושטח, כגון אצבע טפח ואמה. ומידת לוג קב וסאה, אינן מידות טבעיות, אלא מידות מוסכמות, ואינן מהלכות בינינו לידע שיעורם. אמנם מידת כזית וכביצה, וכן מידת אצבע טפח ואמה, מידות טבעיות הן, ומצויות לנו. אמנם יש זיתים גדולים וקטנים, וכן בביצים ובאצבעות וטפחים ואמות, אך השיעור הנאמר נקבע ע"פ הבינוני שבהם.

ומידת הלוג קב וסאה שאינן מהלכות בינינו, אפשר לשערם ע"פ הביצה, שהרי הלוג שש ביצים, ורביעית הלוג ביצה ומחצה, ולדקדק בשיעור רביעית הלוג (וכדו') יש לדקדק במידת ביצה בינונית. עוד אפשר לשער מידת רביעית הלוג ע"פ האצבעות, שנתפרש בגמ' (פסחים קט.) מידת הכלי המכיל רביעית, ע"פ האצבעות.

אמנם כשבאנו למדוד שיעור רביעית ע"פ ביצה ומחצה עלה שיעור אחד, וכשבאנו למדוד שיעור רביעית ע"פ מידת האצבעות עלה שיעור אחר, והוא מרובה במידה ניכרת יתר מהשיעור העולה ע"פ ביצה ומחצה. ובגמ' הכל עלה לשיעור אחד. ואין לנו אלא לומר או ששיעור הביצה שלפנינו (מזמן התשב"ץ עד היום) אינו כשיעור הביצה שהייתה לפני חכמי התלמוד. או ששיעור האצבע אינו כשיעור שעמד לפני חכמי התלמוד.

וכבר נודעה סתירה זו לתשב"ץ, ב"י, ועוד מן האחרונים. ומ"מ היה המנהג לשער מידות הנפח, כרביעית הלוג ע"פ שיעור ביצה ומחצה שלפנינו. ומידות האורך היו משערים לפי שיעור האצבע שלפנינו.

והצל"ח עמד בקושיא זו, והצריך להגדיל שיעור הביצה, ושאר מידות הנפח ע"פ שיעור האצבע שלפנינו, (כנגד המנהג), ונתפשטה דעתו בחלק מן המקומות (עכ"פ לחומרא).

ויש שבקשו לשנות את מידות האורך ולהקטיןם ע"פ שיעור הביצה. וסמכו דבריהם על מדידת רמב"ם, (ואף זה כנגד המנהג).

ופולמוס עז התחולל בענין זה, ולכל צד בנידון ראיות מכריעות, (לא

מן הסברא בלבד, אלא בחכמת התשובות שיש בה ראיות מכריעות). ונותר הענין במבוכה.

ולענ"ד שתי המדידות אמת, וביצה בינונית שלפנינו, כביצה בינונית שבזמן התלמוד, ויש לשער בה מידת רביעית הלוג, ושאר מידות הנפח. ומ"מ שיעור אצבע בינונית שלפנינו כאצבע בינונית שבזמן התלמוד, ובה יש לשער מידות האורך, וכפי שעולה מדברי רמב"ם, וכפי המנהג.

הערה. לימוד ענין זה, והמידע ביחסי גוף האדם, נלמד מדברי הקה"י בספר שיעורין של תורה. עוד נעזרתי רבות בספר מדות ומשקלות של התורה לרבי יעקב גרשון וייס, ובספר מדות ושיעורי תורה לרבי חיים פנחס בניש. לא הזכרתי את כל ההוכחות שכתב ר"ג וייס בענין משקל הדרהם והדינר, כי יארכו מאוד, ויש לעיין בספרו, והמעין הנאמן יראה שאין לזוז מדבריו בענין זה.

### מידת רביעית

ג' אמות מרובעות, ועולה ארבעים סאה, למדו לשער הרביעית באצבעות. עיין מש"כ רש"י ור"ן בזה.

**והוצרכו** לומר כן לגבי רביעית של פסח, כי כל השנה אפשר לו להעדיף, ובפסח שיש לשותות ארבעה כוסות אמרו מדה מדוקדקת.

**ואף** כי מדת רביעית הלוג היא ביצה ומחצה [כי הלוג שש ביצים], הוצרכו למדה אחרת, כי הביצים מדה מסופקת, כי יש ביצים גסות ודקות, וקשה לעמוד על הבינונית. [וכמש"כ המאירי (פסחים שם) בענין שיעור חלה ללישת מצה]. וע"י שיעור האצבעות יש לידע שיעור ביצה בינונית. ומשמע כי מדת אצבע [וכן טפח ואמה] הייתה ידועה בדקדוק יתר מן הביצה והלוג". [וצ"ל שהיו מדות אצבע טפח ואמה

**(א) איתא** בפ' ערבי פסחים [קט]. אמר רבי יצחק קסתא דמוריסא דהוה בציפורי היא הות כמין לוגא דמקדשא, ובה משערין רביעית של פסח. אמר רבי יוחנן תמנייתא קדמייתא דהוה בטבריא הות יתירה על דא ריבעא [שהייתה תמנייתא קדמייתא יתירה על תמנייא שהייתה נהוגה באותה שעה בטבריא כשיעור רביעית. עיין רש"י ורשב"ם], ובה משערין רביעית של פסח. אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע, כדתניא ורחץ במים את כל בשרו, שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, במים, במי מקוה, את כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהן, וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות, ושיעור חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה. [והיינו ששיעור מקוה שהוא

א. והנה שנינו בפ"ז מכלים (מ"ה) הרימון שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני וכו'. עוד שנינו (מ"ו) כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה וכו' וקטנה

באמה, וכמש"כ ר"ח, ורשב"ם, ועפ"ז עלה החשבון שאם ארבעים סאה הם אמה על אמה ברום שלש אמות, שיעור רביעית אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע. [וכמו שכתבו רש"י ור"ן].

### שיעור ביצה ואצבע

**(ב) והנה** שיעור אגודל מצוי [במקום הרחב שבו] כ-2.4 ס"מ [ושיעור זה היה מוסכם על נוב"י והגר"א רעק"א ועוד<sup>2</sup>], ולפ"ז יעלה כי שיעור אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, כ-150 סמ"ק  $[4.8 \times 4.8 \times 6.48 = 149.299...]$ . ומאידך שיעור ביצה בינונית כ-50 סמ"ק, ולפ"ז יעלה שיעור רביעית הלוג כ-75 סמ"ק. וזו קושיית הצל"ח [פסחים קטז: ד"ה והואיל].

**וכבר** עמד בזה בתשב"ץ [ח"ג סי' לג], ונראה מדבריו כי הניח שהביצים שבמקומו

(או אחד מהם) משמשים למסחר, והייתה ידועה מדת הבינוני, שבה היו משמשים למדוד, שהרי וודאי הייתה מדה תקנית, שהרי לא יעלה על הדעת שבכל מסחר בין איש לרעהו יחפשו מחדש מהו הבינוני. ומדה זו הייתה מקבילה לאגודל בינוני. אך שאר מדות הנפח שהיו מהלכות, היו בהם שינויים, ולא תמיד הקבילו למדת הלוג והרביעית, ולזה הוצרך רבי יצחק להעיד כי קסתא דמוריסא שבציפורי מקבילה למדת לוג שבמקדש. וריו"ח שהיה בטבריא (אף שהייתה סמוכה לציפורי לא ידעו שמה ממדת קסתא דמוריסא) הוצרך ללמד ששיעור רביעית הוא ההפרש בין תמנייתא הקדום לתמנייתא ההולך בימיו (שהפחיתו את המדה). ורב חסדא שהיה בבבל לא מצא כלי מדה מהלך במקומו שיהיה כשיעור רביעית (או לוג), והוצרך לשער לפי אצבעות, והם היו מדה ידועה].

**ואצבע** האמורה כאן היא האגודל, שיש בה ארבעה בטפח, מששה טפחים

וכו' וחולק את המים. אמר רבי יוסי וכי מי מודיעני איזוהי וכו' אלא הכל לפי דעתו של רואה. עוד שנינו (מ"ז) כגרוגרת שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית וכו'. עוד שנינו (מ"ח) כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני זה אגורי. כשעורה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית זו מדברית. כעדשה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית זו מצרית וכו' בעובי המרדע לא גדול ולא קטן אלא בינוני, איזוהי בינוני כל שהקיפו טפח. עוד שנינו האמה שאמרו באמה בינונית. וב' אמות היו בשושן הבירה וכו'. ויראה המעיין שלגבי אמה לא אמרו לא של אדם גדול, ולא של אדם קטן אלא של בינוני, ומשמע שהייתה מידה ידועה, אלא שהיו אמות גדולות וקטנות ובינוניות, והקטנות היו אמה בת חמשה טפחים, ובינוניות אמה בת ששה, וגדולות דנו בהם מה הן (י"א אמת השחי, והיא בת עשרה, י"א בת שבעה ואכמ"ל). ומשמע שהייתה מידת האצבע והטפח ואף האמה (שמידתה נגזרה ממידות האצבע והטפח) ידועה. ומה"ט אף כי לא נתבררה מידת רביעית הלוג (והיינו שיעור הביצה), מ"מ שיעור האצבע והאמה היה ידוע.

ב. יש ששיעורו את אצבע הבינוני כ-2.15 ס"מ. אמנם אינו כפי שהיה מוסכם על האחרונים הנ"ל. וכן עולה (בקירוב) מתשובת ב"י (ראה אות ה), וכמו כן לו צדקו דבריהם יעלה כי גובה הבינוני הוא 154.8 ס"מ, או 185.76 ס"מ, (ראה להלן אות ה, ולהלן אות יג ואילך), ואי"ז בינוני המצוי בינוני, ולדעת החוקרים אף לא הבינוני שהיה בימי קדם. ואין שום טעם לחלוק על כל האחרונים הנ"ל.

וראה בספר מדות ומשקלות של התורה לרי"ג וייס פרק לא-לב], וכן כל המינים האלה שמדדתי הם גם כן מצריים. [והיינו מאחר והשיעור הוא בנפח, וכתב רמב"ם שיעור במשקל, כתב כי הדרהם מצרי, ואף החיטה מצרית, כי אפשר שקמח חיטה ממקור"א משקלו הסגולי גדול או קטן ממנו].

**ובפ"ו** מביכורים [הט"ו] כתב רמב"ם כדברים הללו, וכמה מכילה מדה זו, כמו ארבעים ושלוש ביצים בינוניות וחומש ביצה, והם משקל ששה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע [וסלע ארבעה דינרים. כס"מ] מקמח החטים שבמצרים, שהם משקל חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים בזמן הזה [היינו דרהם מצרי שבימיו. ראה כס"מ]. אמנם לא הזכיר כי עשה מידה זו, אלא כתב החשבון בלבד, אך כבר ידענו מדבריו בפיה"מ כי שיעור זה עלה ביד רמב"ם ממה שעשה מדה זו בתכלית הדקדוק ע"פ שיעור האצבעות.

**וממה** שהשווה רמב"ם ששה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע, לחמש מאות ועשרים דרהם ידענו כי ששה דרהם לסלע [86.666X6=520], ומאחר וסלע ארבעה דינרים, נמצא כי ארבעה דינרים משקלם ששה דרהם, ויעלה כי הדינר דרהם ומחצה. [וראה בכס"מ כל החשבון. וכן מתבאר מדברי רמב"ם בפ"א מעירובין (הי"ב) ומדבריו בפ"י המשנה (עדויות פ"א מ"ב) בענין שיעור רביעית].

**וכך** הם דברי שו"ע [או"ח סי' תנו ס"א, יו"ד סי' שכד ס"א].

**וכך** היה המנהג לשער בארצות שהיה מצוי בהם מטבע לקרוי דרהם, [כשם שנהגו

[אלג'יר, ומקום מולדתו מיורקה שע"י ספרד] קטנות הן, ועל כן יש להחמיר בשיעור מקוה ע"פ האמות.

**והמנהג** היה לשער רביעית הלוג, וכן שיעור חלה [מ"ג ביצים וחומש ביצה] וכן שיעור כזית [לדעת התוס' שהוא כחצי ביצה] ע"פ הביצים המצויות. והוקשה ד"ז לצל"ח [הנ"ל], שהרי לפי מידת האצבע שיעור כפול. ונטה הצל"ח לומר כי הביצים מזמן רז"ל התקטנו, [נדלא משמע ליה לומר שהאנשים בימיו גדולים מהאנשים בימי קדם], ועל כן יש להחמיר ולהכפיל את השיעורים שנהגו בהם ע"פ הביצים. וכדבריו כתבו כמה מגדולי האחרונים. [ובימינו נקראת שיטתם שיעור חזו"א].

### מדידת רמב"ם

**(ג) ובפ"י** המשנה כתב רמב"ם [עדויות פ"א מ"ב] ששיעור מדת החלה מדה שיש בה עשר אצבעות על עשר אצבעות וכו' [ובמס' חלה (פ"ב מ"ו) ביאר כי למד מדה זו ממדת אצבעים על אצבעים וכו' שנאמרה ברביעית הלוג], וכבר עשיתי אני מדה בתכלית יכלתי לדייק ומצאתי שהרביעית הנזכרת בכל התורה מכילה מן היין קרוב לעשרים וששה דרהם, ומן המים קרוב לעשרים ושבעה דרהם, ומן החטים קרוב לעשרים ואחד דרהם, ומקמח החטים כשמונה עשר דרהם, [כי המשקל הסגולי של המים גדול במעט מן היין. וכן המשקל הסגולי של חטים שלא נטחנו גדול מקמח (שאינו דחוס כמו החיטה)]. ומצאתי שיעור החלה באותה המדה חמש מאות ועשרים דרהם בקירוב מקמח החטים. והדראהם הללו כולם מצריים [דקדק לומר כן, כי היו מטבעות דרהם במשקל שונה, עיין פיה"מ בכורות פ"ח מ"ח.

55.4 ס"מ, ולפ"ז שיעור אצבע בינונית לפחות 2.3 ס"מ, ואפשר ששיעור אמה גדול מעט וכן האצבע. [עיי' בספר מידות ומשקלות של התורה לרי"ג וייס פרק קמז]. ואף שלפי משקל הדרהם היה שיעור מקוה, הצריך להגדילו שיתאים למדת האצבעות והאמות, שהיו גדולות יותר. ונראה דס"ל שמדת 2 ס"מ לאצבע אינה בינונית. [והנה שיער באצבעות גדולות אף שפסק כדברי רמב"ם בענין שיעור חלה (או"ח סי' תנו, יו"ד סי' שכד)].

**וכבר** כתב באור לציון [שו"ת ח"ג במבוא בענין שיעורי המצוות, ענף ג אות יז] כי אף שהמנהג בשיעור חלה ורביעית כדברי רמב"ם ע"פ הדרהם, מ"מ בשיעור מידות האורך והשטח, חשבו האמה כ-60 ס"מ, והאצבע כ-2.5 ס"מ. והנה זה כדברי ב"י הנ"ל, שזהו שיעור אצבע בינונית. [אמנם עיי' מש"כ באול"צ לבאר המנהג, ואכתוב מזה להלן].

**וא"כ** הדרינן לקושיית הצ"ח שע"פ האצבע הבינונית שיעור רביעית כ-150 סמ"ק, וע"פ הדרהם [והביצה] שיעור הרביעית כמחצה. והרמב"ם כתב [פיה"מ עדויות פ"א מ"ב] ששיער באצבעות ובדרהם, והוא שיעור הביצים [כמש"כ בפ"ו מביכורים (הט"ו)], והכל עלה לו לשיעור אחד.

### האם הקטינו את הדרהם

(ו) **וכתב** חזו"א בקונטרס השיעורים [או"ח סי' לט סק"ח] דצ"ל שמשקל הדרהם המצרי שדבר בו רמב"ם היה כבד יותר, ואז יעלה משקל הקמח [והמים] כפי שיעור העולה מן האצבעות בינוניות. ולפ"ז הוצרך לומר כי אף שגודל השעורות שדיבר בהם רמב"ם בפ"ט מהלכות ס"ת [ה"ט] כמו

בארצות שלא היה מצוי בהם דרהם לשער לפי ביצים בינוניות, והכל עלה (לערך) לשיעור אחד].

### שיעור ביצה ורביעית ע"פ הדרהם

(ד) **והגרא"ח** נאה כתב בספר שיעורי תורה כי משקל הדרהם 3.205 גרם, ולפ"ז יעלה כי שיעור רביעית 86.4 גרם, [שיעור רביעית כתב רמב"ם בפ"א מעירובין (ה"ב) שהוא משקל 17.5 דינר בקירוב. ובמס' עדויות (פ"א מ"ב) כתב בפ"י המשנה ששיעור רביעית משקל 27 דרהם בקירוב. והוא שיעור אחד (כי הדרהם שני שליש דינר), ואם דרהם משקלו 3.205 שיעור רביעית 86.535], ושיעור ביצה בינונית 57.6 סמ"ק. ושיעור חלה 1.666.6 ק"ג למשקל הקמח שבמצרים.

**אמנם** הנה שיער לפי הדרהם הטורקי, ולא היה לו דרהם מצרי מתקופת רמב"ם. ומה שסמך עליו כי כן היה המנהג במקומות שהיה הדרהם מצוי. וכן כי התאים משקל הדרהם הטורקי למשקל השעורות וגרעיני חרוב שהזכיר בכפתור ופרח. וכן מהמשקל הנהוג בפדיון הבן. [עיי' בספר מידות ושיעורי תורה לרח"פ בניש פ"ד אות ח שסיכם דבריו בקצרה].

### שיעור אצבע ע"פ הדרהם

(ה) **ולפי** חשבון [שנפח רביעית הוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע, היינו 10.8 אצבעות מעוקבות] יעלה כי שיעור אצבע 2 ס"מ. וזה דלא כמו ששיערו הנו"ב ודעימיה ששיעור אצבע בינונית כ-2.4 ס"מ.

**והנה** מדברי ב"י בשו"ת אבקת רוכל [סי' נב-נג] עולה ששיעור אמה לפחות

ולפ"ז משקל עשרים ושבעה דרהם, שהוא משקל מים שיעור רביעית שכתב רמב"ם, יעלה כ-75 גרם, ושיעור ביצה בינונית כ-50 ס"מ. וכלי העשוי אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע המכיל רביעית הלוג, נעשה ע"פ אצבע שמדתה כ-1.9 ס"מ. נואין לזוז מחשבון זה, שאינו בא מן הסברא, אלא מחכמת התשבורת. ועיין מש"כ רמב"ן בהקדמת ספר מלחמות ה'. ומה ששיער הגרא"ח נאה ששיעור אצבע 2 ס"מ, היה ע"פ הדרהם הטורקי שהיה גדול מן הדרהם המצרי ששיער רמב"ם. נומה שלא דקדקו בזה הפוסקים שהיה הדרהם מהלך במקומם, י"ל מפני שהגדלת המדה חומרא היא, ולהקל שלא להפריש חלה בפחות ממשקל המדויק של 520 דרהם בלא"ה אין ראוי להקל, שהרי עיקר השיעור בנפח והדבר תלוי במדת דקות הטחינה, ודחיסות הקמח, והלחות שבאוויר, ועל כן יש להחמיר אף בפחות מן המשקל המדויק. ולזה לא דקדקו הפוסקים כשהוסיפו מעט על הדרהם].

**אמנם** קושיית הנו"ב קמה וגם ניצבה שהרי שיעור אצבע בינונית כ-2.4 ס"מ, וכן שיעור רבים מן האחרונים, [ועולה כן אף מדברי תשב"ץ וב"י], ואצבע בשיעור 1.9 ס"מ אינה אצבע בינונית.

[עוד הקשו שהרי כתב רמב"ם בפ"ט מס"ת (ה"ט) על שיעור אצבע גודל, וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק והן כאורך שתי שעורות ברוח וכו'. והנה שיעור שבע שעורות בינוניות עולה 2.333 ס"מ. אלא שתירצו שכוונת רמב"ם לומר שיעמידו השעורות על צידן, ואז תעלה מדתן 2 ס"מ. (אמנם הנכון בדעת רמב"ם ששיעור אצבע

הגודל המצוי בינינו, מ"מ משקלם הסגולי היה כפלים ממשקלם כיום, שהרי מסרו משקל הדינר כפי משקל השעורות. ולפ"ז נצטרך לומר כי אף משקל גרעיני החרוב היו כפולים ממשקלם כיום, כי משקל גרעין החרוב שהיה משמש למטבעות, היה ארבע שעורות. ונצטרך לומר שבמשך הדורות התמעט המשקל הסגולי של השעורות, ואף משקל גרעין החרוב במידה שווה. ואף הביצים התקטנו באותה מדה. וכ"ז אינו אלא תימה]. והדרהם הטורקי שמדר הגרא"ח נאה קטן מן הדרהם המצרי שהזכיר רמב"ם.

### משקל דרהם המצרי, ושיעור אצבע ששיער רמב"ם

**(ז) אמנם** בספר מדות ומשקלות של התורה לרי"ג וייס [פרקים כה-לב, יש לעיין היטב בכל דבריו] הוכיח ממשקלות זכוכית שנמצאו במצרים החתומים ע"י המושל או הממונה על האוצר, ונקוב בהם מס' גרעיני החרוב שהם שוקלים, [ובהם אין לומר כי נשחקו, שהרי זכוכית המה, ואם נחסרו ניכר מקום החסר. ומשקל גרעיני החרוב (קירט בלשון הקדמונים, קראט בלשונינו) כמשקל ארבעה גרעיני שעורה, והיה משמש יסוד למשקל המטבעות, ונזכר כך בדברי רמב"ם וכו"פ, ועל פי משקל זה אפשר לידע את המשקל התקני המדויק של המטבעות]. וכן מדינרים ערביים שכתבו הגאונים שהיה משקלם כמשקל הדינר שבתלמוד [והוא הדינר שהזכיר רמב"ם] והיה מהלך בזמן רמב"ם במצרים, ונמצאים בימינו [ומוטבע עליהם שנת הטבעת ומקום ההטבעה] ונמצא משקלו 4.25 גרם. ומשקל הדרהם המצרי 2.83 גרם. וראיותיו מכריעות, [והרי זה כבא הרוג (הדרהם והדינר) ברגליו].



וידענו כי שיעור רמב"ם הוא כ-1.9 ס"מ, והוא פחות מאורך שתי שעורות דחוקות, שהרי מידת אורך שעורה בימינו כ-1 ס"מ (מדות ושעורי תורה פ"ה אות ז. וע"ע קרית אריאל פ"ט הערה מה), ותחת זאת כתב רמב"ם שרוחב אגודל כאורך שתי שעורות בריות. ואשר ייראה מדברי רמב"ם שהזכיר גם רוחב שבע שעורות, וגם אורך שתי שעורות, ללמד כי קשה לעמוד בדקדוק רב בהעמדת השעורות דחוקות האחת לחברתה, וכן לידע כי שעורות בינוניות הן, ויש לחוש כי יעדיף על המידה. וכמו כן במדידה ע"י אורך שתי שעורות, יש לחוש כי יחסיד המידה (שהרי בריות הן, והיאך נדע בדקדוק כמה ריות ביניהן), על כן נתן שתי צורות מדידה, שאם יעלה רוחב שבע שעורות דחוקות כאורך שתי שעורות בריות, זהו הדקדוק הנצרך בענין זה. ואמנם בשעורות הבנוניות שבימינו רוחב שבע מהן עולה כ-2.45-2.333 ס"מ (עיין מידות ושעורי תורה פ"ה אות ז), ואורך שתי שעורות עולה כ-2 ס"מ, ובריות עולה כ-2.1 ס"מ<sup>1</sup> (אך בוודאי אינו עולה כ-1.9 ס"מ), וא"כ צ"ת כוונת רמב"ם, ואין לנו אלא לומר שאינן כבינוניות שלנו, (אך אין לנטות מהן הרבה, שהרי משקלן מתאים למה שיש לפנינו כמו שעולה ממשקל גרעיני החרוב, ואכמ"ל). וכבר כתב בשש"ת (סי' ג סק"ה) כי שעורות של מצרים רוחב שבע מהן כאורך שתיים מהן, שהיו מאורכות ודקות משלנו (עיי"ש), אך מ"מ אין להמעיט ברחבן יתר מ-3.333 מ"מ, שהרי

הוא 1.9 וא"כ אף על צידן אינו עולה יפה). ואמנם אף אי נימא דאין דוחק בזה ששיער בהעמדת השעורות על צידן, והרי אינן עומדות אלא נופלות, שהרי אפשר בנקל להעמידן ע"י בצק וכדו'. מ"מ כבר הקשה בזה הקה"י בשיעורין של תורה (סי' ג סוסק"ד) שהרי המדידה ע"פ שעורות לא נתחדשה ע"י רמב"ם, וכבר נהגו כן, ועפ"ז נקבעה האמה הערבית ששיעורה היה רוחב 144 שעורות, ולפי חשבון רחב שעורה 3.333 מ"מ, אלא ששיער בהם רמב"ם רוחב אצבע (אגודל), וא"כ אינו נראה כלל שימדוד שעורות בעביין כשהם עומדות, והיא צורת מדידה שאינה מקובלת. ובפרט שאין ספק כי רוחב הוא רוחב ועובי הוא עובי, ואמנם אפשר כי תחת עובי יכתוב רמב"ם רוחב (לאיזה טעם שיהיה), אך מאחר ודרכם הייתה למדוד ברוחב, ובזה שיעור שעורה 3.333 מ"מ, ואם כוונת רמב"ם כאן למדוד בדרך שונה בעובי השעורה, וודאי שהיה לו לכתוב עובי השעורה ולא רוחב שעורות. וכ"ז בכלל דברי חזו"א שהוא דבר שהלב (והשכל) יודע שהוא נגד האמת. ועוד שהרי היה לו לומר מדת האצבע שיעור רוחב שש שעורות שוכבות, שעולה כמידת 2 ס"מ. (ובלא"ה אין החשבון עולה יפה, שהרי שיעור אצבע 1.9 ס"מ וכנ"ל). ומה שהוכיחו כפי השיעור הקטן ממש"כ רמב"ם שהן כאורך שתי שעורות בריות, ואורך שתי שעורות עולה כ-2 ס"מ, (ועל כן יש להעמיד השעורות על רחבן). הנה מאחר

ג. ומש"כ חזו"א בקונטרס השיעורים (או"ח סי' לט סק"ז) כי הריח הוא חצי שעורה ביניהן, ורבע שעורה בתחילה ורבע שעורה בסוף, וכבר תמהו עליו, שהוא הרבה למעלה משיעור שתיים בריות, ועוד דא"כ היה לו לומר אורך ג' שעורות. אך כ"ד חזו"א בשעורות קטנות (והיה כן באירופה), אך בשעורות שלנו ההפרש בין אורך שתי שעורות לבין רוחב שבע, עולה כ-3 מ"מ, וזהו הריח שיש ליתן ביניהן, ואי"צ לשיעור שכתב חזו"א. אמנם אף זה דוחק לומר שהוא נותן ריח ביניהן כשליש שעורה.

136.8 ס"מ  $[1.9 \times 72 = 136.8]$ , ודבר זה לא יעלה על הדעת<sup>1</sup>.

**יש** שבקשו לומר [עיי' שו"ת אול"צ ח"ג מבוא בענייני השיעורים ענף ג אות יד. וכ"כ עוד מן האחרונים] כי הנה נחלקו הראשונים אם גובה אדם שלש אמות היינו עד הכתף, או עם הראש, ולמאן דס"ל עם הראש יעלה כי שיעור אצבע 2.4 ס"מ ולפי זה גובה אדם ממוצע 172.8 ס"מ. ומאן דס"ל כי גובה אדם שלש אמות היינו עד הכתף יעלה שיעור אצבע 2 ס"מ, ומאחר שגובה האדם מכתפו עד קדקדו עולה ששית הגוף, נמצא כי גובה האדם 172.8. [ולמה שעלה מדברי רמב"ם ששיעור אצבע 1.9 ס"מ יעלה כי גובה האדם 164.16 ס"מ. ואף אי נימא דבימינו אין זה אדם בינוני, י"ל שכך היה בימי קדם].

**אמנם** אין לומר כן בדעת רמב"ם שהרי כתב בפ' המשנה בפ"ג מתמיד [מ"ט] וכבר ביארנו בפ"ג של מנחות שגובה המנורה שמונה עשר טפח, ונמצא שהיא כגובה האדם בשוה. ונמצא כי ס"ל שמה שאמרו שגובה אדם שלש אמות [היינו י"ח טפחים, ע"ב אצבעות] כולל ראשו<sup>2</sup>. ואם

שמשו לקבוע את שיעור אורך האמה הערבית לפי ערך 3.333 מ"מ. ולפ"ז שיעור האגודל בדיוק אפשר שהוא במשהו פחות מ-2.333 ס"מ, שהוא אורך שתי שעורות בריח, והזכירם רמב"ם בכדי לדקדק המידה. (ועיי' מש"כ להלן אות כב בענין דקדוק המידה). ומ"מ בעיקר הענין לענ"ד אין בזה דבר מכריע, שהרי אם הוכח ששעורות שדיבר בהם רמב"ם היו מעט שונות משלנו, (ואף שמשקלן לא נשתנה), לא נדע בזה דבר ברור ומכריע, אף כי נראה ברור שאינו מתאים לשיעור אצבע כ-1.9 ס"מ. ומה שיש להוכיח, הוא מיחסי הגוף מיניה וביה, כגון אורך הזרוע ביחס לגובה, והטפח ביחס לסיט, כי ראיות ברורות הן, כי לומר שנשתנו יחסי הגוף מיניה וביה, אין לך דבר רחוק מזה].

### שיעור אצבע וגובה האדם

**(ח) יש** שבקשו לומר כי האנשים בימי קדם היו קטנים ממדת איש בימינו, ואף כי אצבע בינונית בימינו 2.4 ס"מ, בימי קדם היה רוחב אצבע בינונית 1.9 ס"מ. אמנם הרי אמרו בגמ' [עירובין מח.] כי גובה אדם שלש אמות, ואמה ששה טפחים וטפח ארבע אצבעות. ואם שיעור אצבע בינונית 1.9 ס"מ יעלה כי גובה אדם בימי קדם היה

ד. וע"פ מחקרים המבוססים על ממצאי עצמות הטמונות בקרקע במשך אלפי שנים הגובה הממוצע כ-166 ס"מ, (ובפרט במרכז היישוב, שהוא אזור א"י מצרים טורקיה ויוון), וגובה בנ"א פחות מ-140 ס"מ אינו ממוצע בשום פנים.

ה. ובס' שיעורי תורה לרא"ח נאה (שער ו אות ח הערה יב, עמ' נח-נט) כתב להוכיח מדברי רמב"ם במו"נ (ח"ב פמ"ז) כי גובה אדם שלש אמות היינו עד כתפיו, שכתב רמב"ם כי גובה מטתו של עוג הייתה תשע אמות, ודרכה של מיטה שהיא גדולה מן הישן עליה, והנהוג הידוע שהיא ארוכה מן האיש כשיעור שלישית ארכו, וא"כ הישן עליה ארכו שש אמות או יותר מעט, (ולכאז' שיעורו הוא שש אמות ושלשה רבעים, והיה עוג גבוה מגלית הפלשתי רביע אמה), ואמרו באמת איש היינו אמת אדם רגיל, ויאמר שאורך עוג היה כפל ארך אחד משאר האדם או פחות מעט. עכ"ד רמב"ם. והוקשה לר"ח נאה

שיעור אצבע 1.9 ס"מ נמצא גבהו 136.8 (ס"ג סק"ג ד"ה דהנה במוסגר) כתב דאין לבנות ס"מ'. וזאת לא יעלה על הדעת. [ובשש"ת דיק ויסוד על לשון פיה"מ שאינו אלא העתק

תחילת דברי רמב"ם שכתב כי עוג היה שש אמות או יותר מעט, ובסוף כתב רמב"ם שאורך עוג היה כפל אורך אחד משני בנ"א או פחות מעט. והנה גובה שאר בנ"א שלש אמות, וא"כ הרי עוג יתר מאורך שני בנ"א, ולמה כתב רמב"ם בסו"ד שהוא פחות מעט. ולזה כתב לפרש כי תחילה כתב רמב"ם שיעורו באמות, וזוהי היה עוג יתר משש אמות, אך כשכתב כי היה עוג כפול משאר בנ"א, הרי גובה אדם שלש אמות עד כתפיו, ועם ראשו למעלה משלש אמות (כשלש ומחצה ועוד, ואורך שני בנ"א יותר משבע אמות), ולזה כתב רמב"ם או פחות מעט. עכ"ל. (ועדיין צ"ע שהרי מתחילה כתב כי גובהו היה שש אמות או מעט יותר, ולמש"כ בסו"ד יעלה כי גבהו למעלה משבע אמות או פחות מעט). כ"ז יצא לו מפני שנזדמנה לו נוסחה משובשת, (וכן משובשת היא אף בתרגום הר"ק). ובשאר ספרים שלפנינו הנוסחה אף בסו"ד רמב"ם כי היה כופל ארך אחד משאר האדם או יותר מעט. וכ"ה בתרגום אחריו. ואף בתרגום החדש שתרגם מיכאל שורץ (הוצאת אוני' ת"א) תרגם או קצת יותר. ונסתלקו כל דבריו. ובעיקר הענין אם באנו ללמוד מדברי רמב"ם הללו משמע כי גובה בנ"א שלש אמות כולל ראשו, שהרי כשכתב רמב"ם כי אורך מיטתו של אדם יתר ממנו כשליש, משמע כולל ראשו, שהרי אף הראש מושכב בתוך המטה, ואם שיעור מיטה ד"א (ואפשר שלמדה רמב"ם משיעור ארון קבורה, שהיו עושין כוכין ד"א), ושיעור אדם שלש אמות עד כתפיו, ועם ראשו למעלה משלש ומחצה (שהרי שיעורו מכתפיו עד קדקודו חומש מלגו שהוא שתי מלבר), ונמצא כי המיטה יתר מארכו כולל ראשו כשביעית מלגו שהיא שמינית מלבר, וא"כ היה צריך לומר שאורך מיטתו יתר ממנו כשביעית, ונמצא גובהו של עוג כשמונה אמות פחות שלש אצבעות, ותחת זאת כתב רמב"ם שהיה ארכו שש אמות ויותר, שהוא שיעור גובה שני בנ"א ועוד. ונמצא שכל דברי רמב"ם בגובהו של עוג היינו עד כתפיו, ולא כלל בתוך זה גובה ראשו. ואין זאת אלא דוחק ותימה. והנכון בביאור דבריו כדבריו בפיה"מ, וגובה אדם שלש אמות כולל ראשו, והמיטה (שהיא ד"א) ארוכה מגובה אדם (כולל ראשו) שליש (מלגו שהוא רביע מלבר), והיה גבהו של עוג שש אמות ויותר מעט (ולפי חשבון יעלה כי יותר זה שיעורו של רביע אמה וצ"ע), והוא גובה שני בנ"א ויותר.

ו. שו"ר בספר לב ים (ס"ז טז) שהאריך לומר כי מה שאמר גופו של אדם שלש אמות, ונחלקו התוס' ורמב"ן אם עד כתפיו או כולל ראשו, לכו"ע גובה אדם שלש אמות עד חצי ראשו עיי"ש בכ"ד. ולפ"ז עלה כי מה שהאדם עודף על ג"א הוא חלק האחד עשר מג"א, וגובהו עולה כ-150 ס"מ, ועיי"ש (ס"י יד) שהאריך לומר כי זהו גבהו של הבינוני שעליו דברו רז"ל, ושיעור אצבע במקום הרחב היה כ-1.9 ס"מ, ובימי קדם היו האנשים קטנים ממה שמדדו האחרונים. אמנם מלבד מה שהוא דוחק בדברי רמב"ם, שהרי משמע שגובהו של אדם י"ח טפחים, ומשמע עד קדקודו, הנה לפי דבריו נצטרך לומר כי יחסי אברי הגוף נשתנו, כי לפנינו אמת הזרוע היא שליש גופו עד כתפיו, ולא עד חצי ראשו, וצריך לומר כי אמת הזרוע הייתה ארוכה בחצי טפח ממידתה שהיא לפנינו, (שהרי שיעור חצי ראשו כטפח ומחצה ומעט יותר). ולענ"ד אין לומר כן. ועוד לפ"ז יקשה לשיטת רמב"ם ור"י דס"ל פושט ידיו ורגליו הם ד"א מצומצמות (עיי"ן מש"כ למעלה ובהערה הסמוכה), והרי אם אמה היא אמת הזרוע, הנה כשהוא פושט ידיו הוא מעדיף על ד"א כחצי הפרק שבין המרפק לכתף, שהרי עד חצי ראשו ג"א, וכשהוא פושט ידו ביושר הוא מעדיף למעלה מטפח מעל חצי ראשו, ומשם עוד

מטה), ארכו ארבע ומחצה אמות (לפחות), שהרי עד כתפיו שלש אמות, ומוסף ע"ז אמת הזרוע, הרי כאן ארבע אמות, ויש להוסיף ע"ז את החלק מעל הזרוע עד הכתף, שאף הוא נמתח כלפי מעלה כשפושט ידיו. וא"כ צ"ל דדעת רמב"ם כמו שעולה מדבריו בפיה"מ שגבהו של אדם ג"א כולל ראשו, ואי"ז אמת הזרוע, אלא אמה וטופח, ונמצא כשהוא פושט ידיו אמת הזרוע בלבד עוברת את ראשו, והיא אמה חסר טפח (ועוד קצת, שהרי אין אמת הזרוע כולה מגעת עד אחר קדקדו), ומשלים טפח זה מה שהוא פושט כף רגלו כלפי מטה, ומה"ט אין לו אלא ד"א מצומצמות. ורש"י דגריס דלר"מ ד"א מרווחות, ס"ל כי אדם ג"א עד כתפיו. אמנם דברי ר"ח (עירובין מח. שבת צב.) צ"ע! שו"ר כי

מלשון ערבי ומי יודע היאך היה משמעות לשון הערבי בזה. והנה אף שתרגמו היום מחדש את פי' המשנה מלשון ערבי ללה"ק (הר"ע קורח הוצאת המאור), מ"מ משמעות הלשון שגובה י"ח טפחים כולל ראשו, שאף אם גופו שהזכירו בגמ' מתפרש עד כתפיו, אך וודאי גובה אדם כולל ראשו. ועוד הנה כתב רמב"ם בפ"ב מה"ש (הט"ו) מותר לאדם לטלטל בתוך ד"א על ד"א שהוא עומד בצידן וכו' שהוא כמדת אורך אדם כשיפשוט ידיו ורגליו וכו'. ופסק כר"מ (עירובין מח.). ועיין ב"י (או"ח סי' שמט אות א) דס"ל כדעת רי"ף שלא התיר ר"מ אלא ד"א מצומצמות. והנה אם גבהו של אדם ג"א עד כתפיו, כשפושט ידיו ורגליו (ופשטיה דמילתא היינו שמותח ידיו כלפי מעלה, ואף כף רגלו כלפי

אמה שהיא אמת הזרוע. (אא"כ נימא שכשם שאמת הזרוע הייתה ארוכה יותר באופן יחסי לגופו, אף הפרק שבין המרפק לכתפו היה קצר יותר. וכ"ז מביא לידי גיחוך). ועוד הנה ר"י קאמר כדי שיהא נוטל חפץ ממראשותיו ויניח מרגלותיו (כ"ה הגי' בר"ח, וגי' הרי"ף כדי ליטול חפץ מתחת מראשותיו ומניח תחת מרגלותיו), ובזה דעת רי"ף ורמב"ם דארבע אמות מרווחות הן. והנה לא נתפרש בדברי ר"י שהוא פושט ידו ומניח, אלא שהוא נוטל חפץ מצד ראשו, ומניחו לצד רגליו, ואפשר היה לפרש דבריו שהוא נוטל חפץ הסמוך לראשו, ומניחו סמוך למרגלותיו, ונמצא שלא טלטל אלא ד"א מצומצמות, שהרו גופו שלש אמות, (ואף אם פירושו עד כתפיו, וכ"ש אם פירושו עד חצי ראשו), והסמוך לראשו ולמרגלותיו תוך ד"א מצומצמות הוא. וכל מה שפירשו רי"ף ורמב"ם דלר"י ד"א מרווחות הן (וצ"ל שפשט ידו והניחו למעלה מראשו) מפני שהוכרח להם דלר"מ לא שרי אלא ד"א מצומצמות. ועל כרחך שכשהוא פושט ידיו ורגליו אי"ז אלא ד"א מצומצמות, מפני שגופו עד קודקדו ג"א. ומאחר דדברי ר"מ מתפרשים במצומצמות, אמרין דר"י מיירי נמי שהוא פושט ידיו ומניח את החפץ למעלה מראשו, ומרווחות הן.

ז. ולע"ע לא מצאתי מן המפרשים שיבארו דין זה. ורא"י גרינפילד במאמרו מידה כנגד מידה (מוריה תמוז תשמב נספח ב אות ד) כתב לפרש דעת רי"ף דלר"מ ד"א מצומצמות, שאם ג"א הן מלבד הראש א"ש, שלר"מ ע"י פישוט ידיו באלכסון [קצת כלפי מעלה] מתקבלות ד"א מצומצמות, דהיינו כטפח מתחת לד"א. ולר"י (שהוא נוטל מתחת רגליו ונותן תחת מראשותיו) הד"א מרווחות כשיעור העברת חפץ כמתואר בגמ'. אבל אם נאמר שהג"א כוללות את הראש צ"ל שכוונת ר"מ לפישוט ידיו ורגליו לאורכו בצורה רפויה כדי שהד"א תהיינה מצומצמות ולא מרווחות, אבל הד"א לר"י יוצאות מצומצמות מאד – שלש אמות וארבעה טפחים בלבד – ולא מרווחות. וקשה לתרץ שהחפץ משלים את ההפרש, שא"כ הגמ' הייתה צריכה לומר לנו מה גודל החפץ כדי שנדע עד היכן מגיעים הד"א מרווחות. עכ"ר. ומביאור יצא לו ראה כי דעת רי"ף דג"א שאמרו היינו מלבד ראשו. וכל דבריו

מכוון בדקדוק, והוא קרוב לד"א, ומה שאמרו גופו ג"א היינו בלא ראשו (עיין קרית אריאל פ"ט הערה כ והערה כג). וביאור זה כתבו ר"ש בן חכמון בשם רמב"ם. וא"כ מוכח דעתם דג"א היינו בלא ראשו. אמנם הנה אין לומר כן, שהרי בכדי למדוד בשפופרת דר"ג צריך דיוק רב, וקרוב לד"א אינו רואה בשפופרת כשם שהוא רואה בד"א בדיוק. והמעייין בביאור ר"ש בן חכמון (הובא בחי' הרמב"ם לתלמוד שני' בסוף פיה"מ הוצאת המאור בהשמטות למס' עירובין) יראה שלא כתב כי גובה אדם ד"א, אלא כתב שיעמיד עמוד גבוה ד"א על הקרקע ביושר,

אף רא"ש (עירובין פ"ד סי' יא) ס"ל דר"מ מצומצמות ניהו, ומאידך כתב בתוס' הרא"ש (שבת צב.) דגובה אדם שלש אמות עד כתפיו. ובדבריו אין לדחוק כמש"כ בהערה למטה ע"פ דברי שש"ת. ושמא דברי רא"ש בפסקיו בעירובין שכתב דברי הר"ף, אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בתוספותיו בשבת שכתב דברי התוס'. וכבר נמצא כן בכמה מקומות, ועדיין צ"ע.

[שו"ר מי שהוכיח מביאור רה"ג לשפופרת דר"ג (עירובין מג.) דס"ל דגובה אדם ד"א, וצ"ל שאינו

בהיפוך הדעת, שהרי לפשוט ידיו ורגליו, היינו שהוא פושט כף רגלו כלפי מטה (כשהוא שוכב על מעי), ופושט ידיו כלפי מעלה ביושר לאורך גופו, ומהיכן נרמז לנו שפשיטת ידיו היא באלכסון, (וכמה מעלות לאלכסון זה?). והנכון שהוא פושט ידיו ורגליו ביושר (ולא ברפיון), ומאחר וגובה אדם ג"א עם ראשו נמצא שלא פשט אלא ד"א מצומצמות, שהרי גופו ג"א, וכשהוא פושט ידיו למעלה ביושר אמת הזרוע עולה למעלה מראשו, אך עדיין חסר טפח, שהרי אמת הזרוע בת חמשה היא, (ועוד שאין המרפק מגיע עד קדקדו אלא חסר מעט), וכשהוא פושט כף רגלו הרי נוסף טפח (ועוד כנגד מה שחסר מן המרפק עד הקדקד), וזהו ארבע אמות מצומצמות דר"מ. ולר"י מרווחות הן, שהרי גופו ד"א מצומצמות, והוא נוטל חפץ מעבר לרגליו, ונותנו מעבר למראשותיו (היינו מעבר למקום שידו מגעת), והכל פשוט וישר. ועל כן יש להוכיח מכאן דדעת ר"ף ורמב"ם דג"א היינו כולל ראשו. ודברי ר"ח עדיין צריכים יישוב. אמנם דעת רש"י כי עד כתפיו ג"א הן, וא"כ כשהוא פושט ידיו ורגליו הוא מעדיף על ד"א חלק היד שבין המרפק לכתף, וכן הוא מעדיף את פשיטת כף רגלו, ועל כן לר"מ מרווחות הן. ולר"י מאחר וגובה אדם עד כתפיו ג"א, וראשו מעט יותר ממחצית האמה, והוא נוטל חפץ מתחת רגליו, ונותנו תחת ראשו, ושיעור החפץ כפי פיסת ידו (שהרי בוודאי אין ללמוד שיטול קנה ארכו מאה אמה מתחת רגליו ויתנו למראשותיו), הרי שאינו מטלטל אלא כד' אמות מצומצמות. (אמנם לדברי ר"ף מתפרשים דברי ר"י שהוא נוטל חפץ ממקום שפשט רגלו, ונותנו למקום שפשט ידו). וכל הסוגיא מבוארת על נכון. ובשיטת ר"ח דס"ל דלר"מ ד"א מצומצמות הן (עירובין מח.), ומאידך כתב (שבת צב.) בענין משא בני קהת כי י"ח טפחים מכתפיו ומטה, וא"כ ס"ל דגבהו ג"א היינו עד כתפיו, כתב בשש"ת (סי' ד סק"ג) לפרשו ע"פ דברי המאירי (שבת צב.) דמש"כ דמכתפיו ומטה י"ח טפחים לאו דווקא, כי גובהם של לויים היה מכתפיהם ומטה למעלה משלש אמות, בכדי שיוכלו לשאת את המזבח (והיה מכתפיהם ומטה לפחות כ' טפחים עיי"ש), וא"כ נמצא שנשאו את הארון למעלה מעשרה טפחים מע"ג הקרקע. (וכן מבואר במאירי שאם ג"א שאמרו בגבהו של אדם היינו עד כתפיו יש לחשב זאת לפי אמה בת חמשה טפחים. והיינו דס"ל דאמה בת ששה היינו אמת הזרוע ועוד טפח, ועד כתפיו של אדם אין ג"א באמה וטופח, אלא באמת הזרוע בלבד, ואינה אלא אמה בת חמשה טפחים). ואמנם דוחק הוא, אך לא נתפרש בדברי ר"ח ביאור טוב ממנו.

ששה טפחים, והזרת מחצית האמה שלשה טפחים, ושני שלישי זרת שני טפחים]. והנה מדת הסיט שהוא כדי למתוח מן הבוהן עד האצבע הראשונה באדם בינוני כ-19 ס"מ [לפי מה שמדד בס' שיעורין של תורה (סי' ג סק"ו)]. ואפשר ששיעורו כ-18 ס"מ אם הבינוני לשיעור רמב"ם נמוך מעט]. והנה העולה מדברי רמב"ם ששיעור טפח 7.6 ס"מ, א"כ שני טפחים מדתם 15.2 ס"מ, ושיעור הסיט גדול מהם במדה ניכרת. ועוד הרי כתב רמב"ם כי סיט כפול הוא ארבעה טפחים, ואם שיעור טפח 7.6 ס"מ, שיעור ארבעה טפחים עולה 30.4 ס"מ, ורוחב סיט כפול עולה 38 ס"מ [כפי מדידת שש"ת] או 36 ס"מ [אם נשער הבינוני נמוך מעט וכו'ל]. והנה נמצא רוחב סיט כפול קרוב יותר לחמשה טפחים מארבעה [שהרי אף לשיעור הסיט הקטן כ-18, נמצא רוחב סיט כפול יתר על ארבעה טפחים 5.6 ס"מ, ונמצא שיש במדתו רוב טפח חמישי. ובוודאי אין ראוי לומר כי מדתו ארבעה טפחים].

[שו"ר מש"כ חכם אחד (הובאו דבריו בס' קרית אריאל פ"ט הערה מה) ועלה בידו כי רוחב הסיט כ-14.5 ס"מ, ונראה מדבריו כי מדד את החלל בין האגודל ובין האצבע, אך אין רוחב האגודל והאצבע בכלל החשבון. ואמנם לשון רמב"ם בפיה"מ פ"ג משבת (מ"ד) שרוחב הסיט הוא מה שבין האגודל והאצבע כשפותחים בתכלית היכולת. ולשונו זו אפשר שתתפרש כדבריו. אמנם כתב רמב"ם בפ"ג מכלים (מ"ד) שרוחב הסיט הוא מקצה הגודל עד קצה האצבע כשפותח אותן האדם בתכלית יכלתו וכו'. ומשמע מדבריו שהאגודל והאצבע בכלל המדידה. ועוד אם מקום המדידה בחלל שבין האצבע לגודל, לא נתפרש היכן ימדוד, ואם נדע

ויעמיד בריחוק חמש אמות עמוד כזה פחות [מאחד] ממאה באמה, וידקדק מאות בהעמדתם, ויתן שפופרת וכו' עיי"ש. ולפ"ז אי"צ לומר כי גובה אדם ד"א, אלא העמוד גבהו ד"א, ובו יביט האדם אף אם גבהו ג"א כולל ראשו. ועד"ז יש לבאר בענין מדידת עומק הגיא, עיי"ש. (ולפ"ז אי"צ להגהת המגיה שם, כי ד"א אינו גובה האדם, אלא גובה העמוד שהוא מביט בשפופרת שע"ג. ואף לפי הגהתו צ"ע, שהרי חסר מגובה ג"א כשיעור מקדקדו עד עיניו. ואם גובה אדם ג"א עד כתפו, מעדיף הוא על ג"א הגובה שמכתפיו עד עיניו. והרי אין למדוד לערך, אלא בדיוק רב כמבואר שם). ואין מקום להאריך בכ"ז כאן].

### שיעור אצבע וטפח לפי ערך הסיט

(ט) ועוד אם נפרש דברי רמב"ם כי גובה שלש אמות היינו עד כתפו, ועל כן שיעור האצבע קטן. [וגובה הבינוני הוא 172.8 ס"מ לפי מה ששיערו האגודל 2 ס"מ, ולפי שיעור האצבע העולה מדברי רמב"ם גובה הבינוני 164.16 ס"מ]. הנה מדברי רמב"ם עולה כי שיעור אצבע 1.9 ס"מ, ולפ"ז שיעור טפח 7.6 ס"מ  $[1.9 \times 4 = 7.6]$ . והנה כתב רמב"ם בפ"ח מהלכות שבת [ה"ז] הגוזז וכו' חייב, כמה שיעורו כדי לטוות ממנו חוט שארכו ברוחב הסיט כפול, וכמה רוחב הסיט כדי למתוח מן בוהן של יד עד האצבע הראשונה כשיפתח ביניהן בכל כחו, והוא קרוב לשני שלישי זרת. [וזרת ידוע כי מדתה מחצית האמה]. ועוד כתב [שם ה"ן] המלבן את הצמר וכו' חייב וכמה שיעורו כדי לטוות ממנו חוט אחד ארכו כמלוא רוחב הסיט כפול שהוא אורך ארבעה טפחים. [ואף מדבריו בה"ז עולה כן, שהרי שני שלישי זרת שיעורם שני טפחים, שהרי האמה

ולפ"ז אצבע שוחקת מדתה 2.4 ס"מ, ואצבע עצבה מדתה 2 ס"מ. ועיי"ש מש"כ דלענין גובה אדם ג"א נמדד לפי אמה עצבה, ומקוה ששיעורו אמה על אמה ברום שלש אמות כפי שיעור גובה אדם, אף הוא באמות עצבות, וע"פ שיעור מקוה שיעורו מידת רביעית, ומה"ט מדד רמב"ם שיעור אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, לפי שיעור אצבע עצבה, ושיער לפי מדת אצבע 2 ס"מ. ובזה ניחא דאע"ג דמדת הבינוני 2.4 ס"מ, מ"מ שיעור רמב"ם רביעית לפי אצבע 2 ס"מ. אמנם לכל שיעורי התורה הנמדדים באמות וטפחים יש לשער לפי מדה שוחקת, ועל כן יש לשער האצבע 2.4 ס"מ.

**אמנם** הנה נחלקו אב"י ורבא [עירובין שם] בדברי ר"נ, דעת אב"י דאמר ר"נ דאמות סוכה ומבוי באמה בת חמשה, ושאר אמות באמה בת ששה. ודעת רבא דאמר ר"נ כל האמות באמה בת ששה, אלא הללו שוחקות והללו עצבות. והנה אם ההפרש בין שוחקות ועצבות הוא שתות, אם כן דברי רבא כדברי אב"י, ובמה נחלקו. [ויש המיישבים בדוחק ואכמ"ל].

**אמנם** כתב בהשמטה בסוף הספר [עמ' סב] דמוכח בגמ' דאין להוסיף שוחק על העצב יתר משמינית, אלא שכתב דאגודל עצב 2 ס"מ, ואגודל שוחק 2.333 ס"מ, [שכך עולה משיעור שבע שעורות שהוא רוחב גודל, ורוחב שעורה 3.333 מ"מ], ולפ"ז האגודל השוחק יתר על העצב בהוספת אחד משבעה שהוא חלק שמיני מלבר. אמנם חשבנו צ"ע, שהרי שיעור שש שעורות עולה 2 ס"מ  $[3.333 \times 6 = 2]$  ולפ"ז נוסף ששית מלגו שהוא שביעית מלבר, וכבר

מקום המדידה ע"פ שיעור טפח, א"כ למה נאמר שיעור רוחב הסיט יאמר שיעור שני טפחים. ובעיקר הענין נראה כי מדידת רוחב הסיט מצויה אצל טווי חוטים, ודרך המדידה היא כולל האגודל והאצבע, כשם שמדידת זרת טבעית כוללת את האגודל והזרת. ובלא"ה מאחר שמבואר בדברי רמב"ם כי גובה שלש אמות כולל ראשו, א"כ ע"כ אמת הזרוע בת חמישה היא ולא בת ששה].

**וליישב** דבר זה אין לנו אלא לומר שגובה הבינוני שדיבר בו רמב"ם היה 136.8, ובזה יחסי מדות הטפח והסיט מתאימים, [שהרי כל הגוף קטן במדה שווה], וגובה האדם שלש אמות עד קדקדו. אך כבר נתבאר שלא יעלה על הדעת לומר כן. או שהבינוני שדיבר בו רמב"ם היו אצבעותיו קצרות במדה ניכרת מן האצבעות היום, אף שגובהו כמידת בינוני שבימינו. ואף זאת לא ניתן לומר, שהרי אי"ז אלא בעל מוס, [שהרי זרועו וגופו כשל מבוגר בינוני, וכף ידו כשל נער בן י"ג שנה או פחות לפי מדידת שש"ת (סי' ג סק"ו), ובוודאי אינו בינוני].

### שוחק ועצב

**(י) והגריי"ק** כתב בשש"ת (סי' ג סק"א-י"ד) לתרץ כי אמנם מדת אצבע בינונית כ-2.4 ס"מ, ומידת טפח כ-9.6 ס"מ, ומידת רוחב סיט שני טפחים עולה יפה, וגובה הבינוני 172.8 ס"מ. ומה שעולה מידת האצבע 2 ס"מ משיעור רביעית ע"פ משקל הדהם, כתב לפרש ע"פ דברי רבא בשם ר"נ [עירובין ג:] כי יש אמות שוחקות ואמות עצבות, ונקטינן לחומרא לגבי סוכה ועירובין [עיי"ש], ולדעת רמב"ם ההפרש בין אמה שוחקת ובין אמה עצבה הוא שתות,

[מ"ה] מדה זו שיש בחללה השיעור הזה בין שהיתה מרובעת או משולשת או עגולה או צורה אחרת זולתן הוא הנקרא לוג [ושם שיעור ארבע אצבעות על ארבע אצבעות וגבהה אצבעיים ושבע עשירות אצבע, שהיא כפול ארבע ממדת רביעית הלוג] ורביעית נקראת רביעית וכו'. וכן כתב בפיה"מ בפ"ח ממקואות [מ"ה] וממה שצריך שתדעו ששיעור מקוה שהוא ארבעים סאה הוא מלוא מקום שיש בארכו אמה וברחבו אמה ובגבהו שלש אמות, וכן כל מקום שיש בתשבורת גודל חללו חשבון מדה זו באיזה צורה שיהיה וכו'. [נע"ע מש"כ בפ"ג מכלים (ה"ד)]. והנה לדברי רי"ג וייס דלא מיירי אלא בכלי שהוא כחצי ביצה, וכן צ"ל חלל המקווה, אין שום מובן לדברי רמב"ם, שהרי אין בחללו שיעור אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים ושבע עשירות אצבע, בכל כלי שיהיה, שהרי אי"ז אלא בחלל שהוא כחצי ביצה.

### העולה מכל הנ"ל

(יב) סוף דבר שתי מדות אצבע יש בדברי רמב"ם. הנה לפי חשבון משקל הדרהם עולה כי שיעור אצבע כ-1.9 ס"מ. [ואין לנטות מזה, שהרי עולה כן ממשקל השעורות, ומשקל גרעיני החרוב, וממשקל הדינר, ומשקל הדרהם המצרי היה שתי שלישי דינר. וכמבואר בארוכה בספרו של רי"ג וייס מדות ומשקלות של התורה פרקים כה-לב].

**ומאידך** מדברי רמב"ם בפ"ט מהלכות ס"ת [ה"ט] ששיעור אצבע גודל ברוחב שבע שעורות, עולה כי שיעורו כ-2.333 ס"מ. ולפ"ז שיעור רביעית קרוב לכפול משיעורו לפי הדרהם. ואינו במשמע כלל

הוכיח שאין להעדיף השוואה על העצב יתר משמינית.

**ועוד** שכל חשבוננו הוא לפי הדרהם הטורקי, אך כבר נתברר שלפי הדרהם המצרי שיעור אצבע כ-1.9 ס"מ, ולפי שיעור שבע שעורות שכתב רמב"ם בהלכות ס"ת עולה שיעור האצבע 2.333 ס"מ, ואם כדבריו שההפרש [4.333 מ"מ] הוא שיעור השוואה על העצב, נמצא ההפרש בין חומש לשתות מלבר, [19: 4.333=4.3888].

**ועוד** שהרי עולה לפי חשבוננו דדעת רמב"ם ששיעור גובה האדם שלש אמות היינו עד כתפו, [וכמש"כ בסקי"ג] ושלא כדברי רמב"ם בפיה"מ בפ"ג מתמיד [וכנ"ל אות ח].

### כלי כדורי

(יא) ורי"ג וייס כתב בספרו מדות ומשקלות של התורה [פרק פט] דהכלי האמור בגמ' שמדתו אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, לא היה כלי מרובע, [שאז יעלה חשבון האצבע כ-1.9 ס"מ], אלא היה כחצי ביצה, שקוטרו אצבעיים, וגובהו 2.7 אצבעות, ובזה אם נשער מדת אצבע 2.31 ס"מ, [ואם מדת שבע שעורות מדויקת, ושיעור שעורה מדויק 3.33 מ"מ, נמצא שיעור אצבע 2.33 ס"מ, ושיעור אצבע שעלה ביד רי"ג וייס פחות ממנו כ-2 עשירות המ"מ, כל כה"ג וודאי שאין לדקדק אחריו], יעלה החשבון משקל עשרים ושבעה דרהם, שהם כ-75 גרם מים. וכן צ"ל דשיעור מקוה אמה על אמה ברום שלש אמות, מיירי בחלל שהוא כחצי כדור.

**אמנם** אף כי החשבון עולה יפה, אך הנה כתב רמב"ם בפיה"מ פ"ה מפאה



המוחלט לסתם אדם ביחס שבין איברי הגוף], אין האמה שליש הגוף, אלא קרוב לרבע הגוף. [דוק ותשכח].

**וכמו** כן הנה במדידה הבינוני עולה כי אמתו כ-45 ס"מ [ע"פ המדידה הוא בין 44 ל-47 ס"מ, תלוי בגובה האדם]. ומאידך שיעור אצבע הבינוני בין 2.3 ל-2.4 ס"מ כמש"כ חזו"א בקונטרס השיעורים [או"ח סי' לט סוס"ק יב]. והנה אם נחלק את האמה הבינונית ל-24 אצבעות תהא מידת אצבע כ-1.9 ס"מ [כמו שעולה מדברי רמב"ם לפי משקל הדרהם]. ואם נכפול 24 אצבעות כפי אצבע הבינוני [2.333 ס"מ] תהיה האמה יתירה על אמה שלנו, ושיעורה כ-56 ס"מ. [ובחזו"א (סקט"ו) כתב נראה וכו' אבל אצלנו נתמעטה הקומה הבינונית, ולפיכך גם קנה היד קצרה וכו'. אך דבריו צ"ע כי לפ"ז נצטרך לומר כי יחסי הגוף השתנו, והזרועות היו ארוכות יותר באופן יחסי לגוף, והיו ארוכות כזרועות הקופים. ונראה פשוט כי דבר זה לא ניתן ליאמר. ועוד שאם נאמר כן יעלה לנו שאין הבינוני שלפנינו כבינוני של זמן רז"ל, ובוודאי נשתנה, וכשם שקנה היד התקצר אפשר ג"כ שנתעבו אצבעותיו, ואין ללמוד כלל ממדידת בנ"א בימינו, וא"כ היה ראוי לחזור וליקח את הביצה כמידת יסוד שהרי לא נודע לנו כלל כי נשתנתה הביצה, אלא מחמת הסתירה שבין מידת הביצים למידת האצבע, ומאחר וידוע שהבינוני השתנה, אין לנו ממה לשאול ולהוכיח על שינוי הביצה].

**עוד יש לידע** כי שיעור משך גובהו של אדם מכתפו עד קדקדו, כחמישית הגוף מכתפו ומטה, כשישית מסך גבהו. [היינו שאם נחלק גבהו מכתפו ומטה לחמשה חלקים, החלק האחד הוא כשיעור מכתפו עד קדקדו,

לומר דכוונת רמב"ם למדוד בעובי השעורות [וכנ"ל אות ז במוסגר]. וכן ממש"כ רמב"ם בפיה"מ בפ"ג מתמיד [מ"ט] דגובה האדם בשווה הוא י"ח טפחים, נראה ששיעור אצבע הוא כ-2.333 ס"מ, [וגובהו עולה כ-168 ס"מ]. שאם נשער האצבע 1.9 ס"מ אי"ז אדם בינוני בשום אופן [שהרי גבהו יעלה כ-136.8, ואי"ז אלא גמד ובעל מום].

**ואף** אי נימא שמה שאמרו גובה אדם שלש אמות היינו עד כתיפו, ושיעור גבהו מכתפו עד קדקדו כשתות הגוף [שש"ת סי' ד סק"ה במוסגר], ויעלה גבהו 164 ס"מ, [ונצטרך לומר שמה ששיעורו 1.9 ס"מ רוחב אצבע, היינו בחלקה העליון במקום הצר], אף זה אינו עולה יפה שאינו מתאים לרוחב הסיט, אא"כ נעשנו בעל מום [וכנ"ל אות ט].

**וכל** זה בכלל קושיית הצל"ח. וכבר כתב ע"ז חת"ס [שו"ת או"ח סי' קכז] ומי שדעתו רחבה וכו' יפתח פתח כפתחו של אולם ורופא אומן יקרא ושכר הרבה יטול.

### מדת האמה והאצבע ביחס לגובה האדם

**(יג) פשוט** בפי כל כי האמה היא הזרוע, והיינו מן המרפק עד סוף אצבע אמצעית הקרויה אמה, [עיי' כתובות ה: רש"י ד"ה זו אמה]. ובפ' מי שהוציא אוהו [עירובין מח.]. אמרו גופו [של אדם] שלש אמות. וכן פשוט כי אמה ששה טפחים, וכל טפח ארבע אצבעות, ונמצא כי האמה 24 אצבעות, וגופו שהוא שלש אמות עולה 72 אצבעות.

**והנה** במדידה של האמה ביחס לגובה האדם [בכל אדם שאינו בעל מום, וכ"ה בוודאי בבינוני, שהרי אין הפרש ניכר בין הבינוני



לעמוד עליו מהיכן הוא מודד, אלא מרחבו וכו']. וכתב בבדק הבית, והתוס' בפ' התכלת [מא: ד"ה ארבעה] נסתפקו בדבר. ובבדיקת ידי נמצא כי במקום הרחב בגודל עלה כ-2.35, ובראש האגודל [היינו במקום שכלה הציפורן, והוא מקום מסויים] עלה כ-1.9 ס"מ. ונכמדומה שהיא מתאמת ליד בינונית שדיבר בה רמב"ם. ומ"מ עיקר המדידה באה לראות את יחסי הגוף מיניה וביה]. הנה המקום הרחב באצבע מתאים לאצבע הנאמרת באמה בת ששה, ובראש האצבע שהוא צר ממנו מתאים לאצבע באמה בת חמשה.

**והרד"ק** [ספר השרשים ערך טפח] כתב ענין הטפח כענין הזרת [ששניהם מידת אצבעות היד], אבל אין מדת הטפח כמדת הזרת, כי מדת הזרת באצבעות היד מפורזות, ומדת הטפח בארבע אצבעות דבוקות זו בזו, והזרת שלשה טפחים כמש"כ וכו'. [ועיין מש"כ רש"י בפ"ק דסוכה (ז. ד"ה טפח שוחק) וס"ל כדברי רד"ק]. ובספר ערך מילין [ערך טפח] נתקשה בדבריו שהרי מצינו בפ' התכלת [מנחות מא:] אר"פ טפח דאו' ארבע בגודל, שית בקטנה חמש בתילתא [אצבע הסמוכה לאגודל]. ומדת ארבע אצבעות דבוקות אינו נראה שיש בהם חמשה בתילתא. ועיי"ש מה שנדחק בזה. ועיין מש"כ בשש"ת [סי' א סק"י] לתרץ דבריו.

**והנה** בבדיקה ביד ששיעור ראש האגודל עולה כ-1.9 ס"מ, שיעור הטפח העולה ממנו [היינו אמה בת חמשה שנתחלקה לשש טפחים] כ-7.6 ס"מ, ומידה זו כאשר מצמידים את ארבע אצבעות היד ומוודדים בקו ישר כנגד מקום הפרק העליון של האצבע הסמוכה לאגודל, [ואע"פ שנמדד

**ואף** מדידת האחרונים ששיעור אצבע הבינוני כ-2.4 ס"מ מבואר, כי אמת הזרוע יש בה חמשה טפחים, ו-20 אצבעות, ומידתה כ-48 ס"מ. [אם הבינוני אצבעו 2.4 ס"מ. ואם אצבעו 2.333 ס"מ כפי שיעור שבע שעורות, יעלה כי מידת זרוע הבינוני כ-46.6 ס"מ]. ואמה בת ששה מדתה כ-57.6 ס"מ.

### שתי אמות ושני טפחים ושתי אצבעות

**(טו) והנה** מבואר בפ' לולב הגזול [סוכה לב:] דעת ר"ט כי שיעור הדס ערבה ולולב באמה בת חמשה שמחלקים אותה לששה טפחים. [וחשיב שיעור טפח, ולא מחצית אמה בת חמשה, כמבואר בתוס' (נדה כו. ד"ה שדרה) שאף טפח קטן זה מכלל דברים ששיעורם טפח. עיי"ש היטב].

**והנה** למה שהתבאר כי אמת הזרוע היא אמה בת חמשה, וזרוע הבינוני בין 44 ל-47 ס"מ, אם נחלק אמה זו לששה טפחים יעלה כי הטפח בין 7.33 ל-7.8 ס"מ. ושיעור אצבע בין 1.833 ל-1.958 ס"מ.

**ואמה** בת ששה ידועה, כי שיעור אצבע בינוני בין 2.3 ל-2.4 ס"מ [כמש"כ חזו"א קונטרס השיעורים סוס"ק יב], ולפ"ז הטפח בין 9.2 ל-9.6 ס"מ. והאמה בין 55.2 ל-57.6 ס"מ.

**והנה** כתב ב"י [או"ח סי' יא אות ט] וכתב המרדכי [מנחות סי' תתקמח] אומר ר"ב [ובמרדכי ר"צ] שצריך לשער במקום רוחב הגודל ולא מראשו שהוא קצר. [ובשו"ת מהר"ם (פראג סי' רלט) כתב היינו ברחבו של גודל באמצעיתו (שהוא המקום הרחב) מסברא, דמסתמא לא באו חכמים לסתום אלא לפרש דבראשו צר מאוד ושוב שופע והולך וא"א

וטפח מרווח כשאצבעות היד אינם דחוקות אלא יכנס האור ביניהן. [וכן מבואר ממש"כ רמב"ם בסו"פ יז מה"ש (הל"ו) פעמים שמשערין באמה בת ששה טפחים דחוקות זו לזו, ופעמים שמשערין באמה בת ששה שוחקות ורווחות וכו'. והנה טפחים לשון זכר, וכתב רמב"ם כי הם דחוקות או שוחקות ורווחות. אלא כוונתו שהאצבעות דחוקות או שוחקות ורווחות]. ואם מדידת הטפח באגרוף סגור אין הפרש בין אצבעות דחוקות או רווחות. וא"כ צ"ל דאף לדעת רמב"ם מודדין את הטפח באצבעות, אמנם לא כתב רמב"ם כי מודדין בארבע אצבעות היד כדרך שכתב רד"ק [וכן נראה מדברי רש"י (סוכה ז. ד"ה טפח)], וי"ל דס"ל כי מדידת הטפח כי בחמשת אצבעותיו צמודות זו לזו, [עייין מנחת ברוך סי' עה ענף א], וכשהאגודל מחובר לכף היד בעביו [ואין בזה דוחק ואוקימתא, שכן הוא ההווה בהצמדת האגודל לכף היד], ומקום המדידה בחיבור הפרק התחתון של אצבע זרת לכף היד, וכנגדו אמצע הפרק העליון של האגודל [סמוך לתחילת הציפורן], ובזה יש טפח עם אצבעות שוחקות ורווחות, ויש טפח עם אצבעות דחוקות. ועלתה המדידה כ-9.5 ס"מ, [סטיה של 1 מ"מ ממה שהיה ראוי לבינוני].

**הנה** לפנינו שתי אמות, בת חמשה ובת ששה, האחת אמת הזרוע, ונקרית בפי רש"י [יחזקאל מג יג] אמה של חול, והיא אמת כלים. והשנית אמה בת ששה, שהוסיפו על אמת הזרוע טפח, והיא אמה של קדש, ובה נאמרו כל דיני התורה, [לגבי מחיצות, ד"א למזוזה, דופן עקומה ורה"ר, ועוד ועוד]. והיא אמת בנין [מנחות צז, כתובות ה: רש"י ד"ה זו אמה].

האגודל סמוך למקום הציפורן, במדידת הטפח אין למדוד סמוך למקום הציפורן, שהרי בקו ישר כנגד מקום הציפורן של האצבע הסמוכה לאגודל, אין הזרת מגעת שמה, ועל כן יש למדוד במקום הפרק העליון שכנגדה סמוך לראש הזרת]. ולפי דברי ר"פ יעלה שאם נמדוד את האצבע הסמוכה לאגודל במקום הסמוך לציפורן [כשם שמדדנו את האגודל], תעלה חמישית הטפח, כ-1.52 ס"מ, ואם נמדוד את הזרת תעלה כששית הטפח כ-1.2666 ס"מ. וכמדומה שהדבר מתאים במדידת כף היד. [וסמך גדול לביאור זה בדברי רד"ק, שהרי כתב כי הזרת היא אצבעות היד מפורזות, ועולה מידתה שלשה טפחים. והנה הזרת הטבעית מחצית אמת הזרוע, שהיא בת חמשה טפחים (דו"ק ותשכח), ומש"כ כי שיעורה שלשה טפחים ע"כ באמה בת חמשה שנתחלקה לששה טפחים].

**וטפח** מאמה בת ששה, שמדתו ארבע אצבעות, שהוא הנשנה בכ"מ, אם מדת האצבע כ-2.35 ס"מ [מדדתי לפי כף ידי בכדי לידע יחסי הגופן], יעלה הטפח כ-9.4 ס"מ. ומדה זו כאשר מודדים את האגרוף במקום הרחב ביד קפוצה [ללא האגודל]. ולפי דברי ר"פ יעלה שאם נמדוד את האצבע הסמוכה לאגודל במקום הפרק [העליון] כאשר מדדנו את האגודל, יעלה החשבון כ-1.88 ס"מ. ואם נמדוד את הזרת יעלה החשבון כ-1.5666 ס"מ. וכמדומה שהדבר מתאים בקירוב במדידת כף יד. [אמנם בכף ידי מידת הזרת עלתה כ-1.69 ס"מ].

**שו"ר** דאין לומר כן בדעת רמב"ם, שהרי כתב בפיה"מ [עירובין פ"א מ"א] כי טפח מצומצם הוא כשאצבעות היד דחוקות,

אמה בת ששה [שהיא אמת הזרוע וטפח], שנתחלקה ל-24 אצבעות.

**אלא** שלא נתבאר מה ראה למדוד שיעור רביעית הלוג, ושיעור קב לענין חלה, ושיעור ארבעים סאה לענין מקוה, לפי אצבע קטנה [של אמה בת חמשה שנתחלקה לששה טפחים]. ולענין ס"ת לפי אצבע גדולה [של אמה בת ששה]. וכן שיעור טפח למלאכת שבת בטפח גדול [כמו שעלה החשבון לפי ערך הסיט, ונתבאר לעיל אות ט].

### אם נשתנו הביצים והפירות

**(יז) הנה** מצינו תשובה לרב הא"י גאון [שערי תשובה סי' מו] בענין שיעור חלה, וכתב ולכך נתנה לנו התורה שיעור בביצים ובפירות שדברי סופרים על הר סיני ניתנו כדכתיב ועליהם ככל הדברים [והיינו אף שבתורה נתפרש והעומר עשירית האיפה, ושיעור חלה בביצים נאמר מדברי סופרים, מ"מ דבריהם לשער ע"פ הביצים נתנו מסיני], לפי שהביצים והפירות [כגון כזית גרוגרת וכותבת ועוד] נמצאים בכל מקום, כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שישראל עתידין להתפזר בין האומות, ומשקלן ומידתן [כגון קב סאה ואיפה, לוג והין] שהיו בימי משה, ושהוסיפו עליהן בארץ ישראל, אין נשמרין להם, והמדות משתנות בדורות ובמדינות שבכל דור ודור וכו', לכך תלו חכמים ז"ל השיעור בביצים ובפירות שהן קיימין כל עת ואין משתנין. מיהו שיעור הביצים והפירות תלו אותן בדעתו של רואה [היינו לידע מהו הבינוני], והן המדה ישרה ע"ב אוקיאות.

**והנה** כו"ע מודו כי פשטות דבריו מה שנקבע ע"פ הביצים וכדו' [ולא במדה

**ואף** שני טפחים הם, כמבואר בפ' לולב הגזול. ולפ"ז אף שתי אצבעות הן, ושל חול קטנות, ושל קדש גדולות.

[שו"מ כי האמה שהייתה משמשת ליוונים היה ארכה 47.4 ס"מ, וטפח שלה 7.9 ס"מ, ואצבע שלה 1.975 ס"מ. והאמה המשמשת לרומאים היה ארכה 44.46 ס"מ, וטפח שלה 7.41 ס"מ, ואצבע שלה 1.8525 ס"מ. והאמה הערבית הייתה מדה 47.8 ס"מ (מידות ושיעורי תורה לרח"פ בניש פ"ה הערה 49), והרי היא כאמה היוונית, ומש"כ כי נוסדה ע"פ שיעור 144 שעורות, (עיי"ש), אפשר כי דקדוקה היה ע"פ השעורות, שהרי אין תוחלת לחפש בכל עת מחדש את הבינוני כדי לדקדק המדה. הנה כולם אמות של חול, וכפי מדת אמת הזרוע (אלא שאמה יוונית נוסדה ע"פ אדם גבוה מעט יותר מאשר האמה הרומית), ואף הם היו מחולקות לששה טפחים וכ"ד אצבעות. וכ"ז סמך גדול למש"כ לפי מדידת יחסי הגוף].

### שתי אצבעות ששימש בהם רמב"ם

**(טז) והנה** עלה בידנו כי שתי מדות לרמב"ם באצבע [כנ"ל אות יב]. ונמצא כי אצבע ששימש בה רמב"ם למדוד רביעית מים, שמשקלה 27 דרהם מצרי, שהם 17.5 דינרים בקירוב, הייתה 1.9 – 1.92 ס"מ [עיין בס' מדות ושיעורי תורה לרח"פ בניש (פ"ה אות י)], והיא עולה כשיעור אמת הזרוע [שהיא אמה בת חמשה] שנתחלקה לששה טפחים ו-24 אצבעות.

**ואצבע** ששיער רמב"ם בפ"ט מס"ת [ה"ט] ע"פ שבע שעורות, ומדתה כ-2.333 ס"מ [ע"פ חשבון רוחב שעורה 3.333 מ"מ, עיין שש"ת סי' ג סוס"ק ד], עולה כשיעור

ושיעור הרביעית ידוע שהוא ביצה ומחצה, אמנם קשה לעמוד על מדת ביצה בינונית, ועל כן נתנו מדה אחרת כדי לעמוד על שיעור הרביעית. ובה שיעור ר"ח באצבעות, שהייתה מדה מהלכת והיה ידוע שיעור אצבע בדקדוק. והנה אף אם לא ידועה מדת ביצה בינונית, אך מ"מ ידוע היה שיעורה לערך מעלה מטה, וביצה בינונית כ-50 סמ"ק, [כפי הביצים היום, ובלא ראייה אין להניח שנשתנו, ופשטות דברי רה"ג שאין משתנות], ולפ"ז שיעור רביעית כ-75 סמ"ק, אלא שקשה לדקדק בזה ואדם טועה וממעט ליקח כ-60 סמ"ק, או שיטעה ויעדיף ויקח כ-90 סמ"ק, אך נראה פשוט וברור שאין אדם טועה בשיעור רביעית ליקח כ-150 סמ"ק, שהרי ניכר לכל אדם בלא שום ספק שהוא יותר מן הרביעית, שהרי אף אם לא ידענו מהי ביצה בינונית, מ"מ ידענו ששיעור 150 סמ"ק אינו כביצה ומחצה.

**ומאחר** שידענו שהיו שתי אמות לפניהם, בת חמשה שהיא אמת כלים, והיא אמת חול, [ואף בין העמים הייתה מהלכת], ואף היא נתחלקה לששה טפחים וכ"ד אצבעות. וכן הייתה להם אמה בת ששה טפחים, שהיא אמת בנין, והיא אמת קודש ובה משערים דיני התורה. הנה כשאמר רב חסדא שיש לשער בכלי שהוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים ומחצה וחומש, אם ישער באצבעות של אמה בת ששה, ששיעור אצבע הוא כ-2.333 ס"מ הנה יעלה השיעור הרבה למעלה משתי ביצים מצויות, אף אם לא ידענו מידתם המדויקת, ובוודאי אי"ז שיעור רביעית כלל, שהרי אין אדם טועה בכך. ובהכרח כוונת ר"ח לשער לפי אמה של חול שהייתה מהלכת ביניהם, ובאצבע

מוסכמת כגון קב ולוג], מפני שהן קיימין בכל עת, [ואינם מתבטלים, כשם שאפשר שתתבטל מדת קב ולוג], וכן שאין משתנין, היינו שאף בשנויי הדורות והמקומות לעולם הביצים ושאר הפירות נשארים באותה מידה. ואמנם כתב חזו"א [קונטרס השיעורים סק"ו] דמש"כ רה"ג ואין משתנין, אין כוונתו שאין שיעורם ומידתם משתנה, אלא שמציאותם קיימת ואין הטבע מחליף את הביצים על מין אחר כמו חילוף המדות שהן רק בהסכמת בנ"א. ולפ"ז אמנם משתנין הביצים והפירות, אך נשארים קיימים בכל עת. והנה דבריו דוחק גדול בביאור דברי רה"ג שאין הביצים משתנות, הנה כבר ביאר רה"ג שהן קיימין כל עת, והיינו שהם לעולם מצויין, ולדברי חזו"א מה שהוסיף ואין משתנין, אי"ז אלא כפל לשון שאינו מבורר. ופשוט וברור שכל מש"כ כן חזו"א אחר שהוכרח לו כי נשתנו הביצים, שהרי לא מסתבר שנשתנו בנ"א, [ובפרט שאם שיעור האצבע כ-1.9 ס"מ יעלה גובהו של אדם לדעת רמב"ם כ-136.8 ס"מ, וזהו דבר פשוט שלא יעלה על הדעת לומר כן]. ומאחר שהוכרח לומר כן, דחק דברי רה"ג, אף שהוא דוחק גדול. ובוודאי שעלינו למשכן נפשנו לבאר דברי רה"ג כפשוטם.

**וכמו** כן אף בלא דברי רה"ג בתשובתו אין לומר כי נשתנו הביצים בלא ראייה, ויש לפרש את השמועות ע"פ ההנחה הפשוטה שלא נשתנו הביצים. [ואף בענין שיעור כזית יש עלינו למשכן נפשנו לפרש השמועות לפי הזיתים והביצים אשר לפנינו, ואכ"מ].

**אצבעיים על אצבעיים וכו', באיזו אצבע (יח) ובפ' ערבי פסחים** [פסחים קט]. באו לדקדק את שיעור הרביעית.

בהרבה מקומות], שכל ההלכות שנאמרו באמות וטפחים באמה בת ששה נאמרו, שהיא אמה של קודש, ואין להסתפק בהם. [לכד משיעור אורך הדס ערבה ולולב, שנחלקו בזה, ור"ט דס"ל שנאמרו באמה בת חמשה שנתחלקה לשש, פירש שטפחים אלו אינם כשאר טפחים]. אך לגבי שיעור רביעית הלוג, וקב לחלה, לא נאמר הדין ע"פ אמות וטפחים ואצבעות, אלא מידה אחרת, לוג וקב, ומה ששיעורם באצבעות אינו אלא סימנא בעלמא, ובזה שפיר י"ל שהשתמשו באמה של חול.

### שלוש אמות של מקוה

**(ב) ולמש"כ** אף אמה על אמה ברום שלש אמות שנאמרה במקוה, שיעורם באמה בת חמשה, כי עיקר השיעור לא נאמר על המקום שאדם יכול לעמוד בו, [ולפ"ז שיעור מקום המקוה הוא כגובה האדם ורחבו, וכמו שעולה מדברי רמב"ן (ב"ב ק:)], אלא הוא שיעור מים שכל גופו עולה בהם, ושיעורם הוא ארבעים סאה, ונתנו המדה בחלל העולה אמה על אמה ברום שלש אמות, שהרי אינו יכול למלא את המקווה ע"י שיערה לתוכו ע"י כלי המכיל סאה, שהרי שאובים הם, אלא יש לו ליצור חלל בקרקע המכיל ארבעים סאה, ומה שאמרו אמה על אמה ברום שלש אמות סימנא בעלמא הוא, ונתנוהו באמה של חול. [ואין להקשות אם מדת חלל הנעשית בקרקע, א"כ ראוי לשיערה באמת הבנין, שאף היא הייתה של ששה טפחים. די"ל דסתם מקוה אין עושין אותו אמה על אמה ברום שלש אמות, שהרי אינו נוח ליכנס בו, שהרי רחבו של אדם אמה, וכן הרי יש לעשות את חלל הבור יתר מג"א, שהרי כשיכנס יעלו המים. אלא סתם מקוה עושין אותו

זו ששיעורה כ-1.9 ס"מ יעלה השיעור כביצה ומחצה, והוא שיעור רביעית בדקדוק. ומה"ט אף שלא נתפרש בדברי ר"ח לשער כמדת אצבע קטנה, הרי זה כמבואר. [עד"מ הנה מצוי בינינו למדוד חום במעלות צלזיוס, ומעלה 0 היא נקודת קיפאון, ומאה מעלות היא נקודת הרתיחה. אמנם בארה"ב דרכם למדוד במעלות פרנהייט, ונקודת הקיפאון ערכה 32 מעלות, והרתיחה ערכה 212 מעלות. והנה אם ישאל האחד את חברו כמה מעלות יש בכוס זו, ויענה אותו 85 מעלות היא. הנה אם ענה אותו במעלות צלזיוס כוס זו כמה ביותר, ואם ענה אותו במעלות פרנהייט כוס זו למטה מחום הגוף, והמים בה נעימים למגע. ופשוט שהשואל יבין מן הכוס שלפניו באלו מעלות ענה אותו, אם צלזיוס אם פרנהייט, שאין כאן מקום ספק].

**ומה"ט** שיער רמב"ם מדת רביעית הלוג באצבע קטנה, שבה יעלה שיעור ביצה ומחצה, ויהיה שיעור הרביעית מדקדק.

**ועפ"ז** יש לשער אף שיעור חלה, שמדתה מ"ג ביצים ועוד.

**ואף** שיעור מקווה שעולה ארבעים סאה, יש לשער באמה בת חמשה, [כדמוכח בגמ' שהכל שיעור אחד הוא], אך אם נשער באמה בת ששה יעלה שיעור מקווה הרבה למעלה מארבעים סאה.

### סתם אמות ואצבעות

**(יט) אמנם** ארבע אמות שנאמרו לגבי העברה ברה"ר, וטפחים שנאמרו לגבי מחיצה, ובשאר מקומות, מיירי באמה בת ששה טפחים, [כדמוכח

למדת הרביעית כ-1.925 ס"מ [עיי' בס' מדות ושיעורי תורה לרח"פ בניש פ"ה אות י], ונשער מדת האצבע ע"פ רוחב שבע שעורות כ-2.31 ס"מ [כשתי עשירות המ"מ ומשהו פחות ממה ששיעור], ויעלה ההפרש ביניהם שתות, ולפ"ז שיעור טפח כ-9.24 ס"מ, [ולפ"ז רוחב הסיט כ-18.48 ס"מ], והאמה 55.44 ס"מ, [וזה שיעור האמה שעלה ביד רי"ג וייס בספרו מדות ומשקלות של התורה (פרק קמז) בדעת ב"י]. וגובה אדם בינוני כ-166.32 ס"מ. [והנה מתאים הדבר למה שטוענים החוקרים ע"פ ממצאי עצמות הטמונות בקרקע מאלפי שנים]. אמנם אין נ"מ בכ"ז, שהרי כשמשערים טפחים ואמות יש לשער לפי טפחים דחוקים ופעמים בטפחים שוחקים ומרווחים, והכל להחמיר, וכמש"כ רמב"ם בפ"ז מה"ש [הל"ן]. ועוד נראה שאין לדקדק בחלקי המ"מ, שאין אדם יכול לעמוד עליהם בלא כלי מדה מדוקדקים ביותר.

### מנהג כל ישראל

**(כג) והנה מנהג כל ישראל היה לשער בדברים שנאמר בהם השיעור באמות, לפי אמה בת ששה, וכפי השיעור הגדול, [וכמש"כ ב"י בשו"ת אבקת וכול, וכנ"ל בשם אול"צ, ועוד], אלא שנהגו בשיעור רביעית כפי השיעור הקטן, עד שבא הצ"ח והחמיר להכפיל המדות. ולמש"כ נמצא כי המנהג מעיקר הדין הוא, ששיעור רביעית כפי אמה בת חמשה, ושאר שיעורי תורה באמות וטפחים כפי אמה בת ששה.**

### סתימת רמב"ם

**(כד) אף כי החשבון עלה יפה, והדברים מוכרחים בחכמת התשבורת [עיי' רחב יתר מאמה על אמה, אלא נותנין בו מים לפי שיעור אמה על אמה ברום שלש אמות. ואמנם משמע שאדם יכל ליכנס במקוה שיש בה אמה על אמה ברום שלש אמות (כשהכתלים גבוהים), ואם באמה בת חמשה היאך יכנס בה אדם. י"ל שאפשר לו ליכנס באלכסון, שהרי האלכסון עודף על הישר, ואכמ"ל].**

**ולפ"ז נצטרך לומר שמה שהקשו בגמ' [פסחים קט:] היאך טבלו את השלחן, והרי אמתא באמתא היכי מטבליה, שאלו כן אף לר"י דס"ל דשלחן מדתו הייתה באמה בת חמשה, וכ"ש דקשיא לר"מ דס"ל דשלחן היה באמה בת ששה [עיי' מנחות צז].**

### אצבע של ס"ת

**(כא) ומש"כ רמב"ם לגבי מדות ס"ת לשער באצבע, ומדת האצבע שבע שעורות, ועולה החשבון כ-2.333 ס"מ, והוא כפי שיעור אצבע של אמה בת ששה. למדו רמב"ם מס"ת שעשה משה, ואמרו עליו שהיה בארון, ומשמע בגמ' שהיה ארכו באמה בת ששה [עיי' ב"ב יד].**

### דקדוק מדת האצבעות

**(כב) הנה למש"כ למדוד את האצבע באופן יחסי לשאר איבריו, ושיעור אצבע שעלה כ-1.92 ס"מ לפי אמה בת חמשה שנתחלקה לששה טפחים. ושיעור אצבע שכתב רמב"ם בהלכות ס"ת, כשבע שעורות, שעולה מידתה כ-2.333 ס"מ, היא לפי אמה בת ששה טפחים. הנה אם נרצה לדקדק את שיעור האצבעות נצטרך להעמידם שיהיה ההפרש ביניהם שתות, כפי ההפרש בין אמה בת ששה ובין אמה בת חמשה, ואם נשער את האצבע המשמשת**



הערבית שהייתה מהלכת, הייתה כאמה של חול, וכמש"כ בשש"ת, שנקבעה ע"פ שיעור 144 שעורות, ושיעור שעורה כ-3.333 מ"מ). אמנם אפשר שאין להוכיח מזה, מפני שכאן לא נאמרה הלכה בשיעור אצבע, אלא השיעור הוא רביעית, והאצבע היא סימן לשיעור, אך בהלכות ס"ת ההלכה היא לעשותו באורך כ"כ טפחים, וא"כ נאמרה ההלכה ע"פ שיעור אצבע, (כי הטפח ארבע אצבעות), ולזה פירש כאן מידת אצבע. ועדיין צ"ע). ומ"מ אפשר ויש לדחוק כן בדבריו. [דאל"ה נצטרך לומר כי צורת הגוף והיחס שבין איבריו נשתנה במשך הדורות. או שהיו האנשים בימי רז"ל והרמב"ם בגובה 136.8 ס"מ, וכבר בימי ב"י (שהולדתו בספרד מקום מולדתו של הרמב"ם, ומקום מגוריו בא"י, סמוך למקומו של הרמב"ם במצרים) נשתנה לגובה 165.6 (ע"פ שיעור אצבע 2.3 ס"מ), והנה לא עבר זמן רב כ"כ ביניהם. ויתר על כן כבר נשתנה גובה האדם מזמן רמב"ם עד זמנו של התשב"ץ, שהרי שניהם ממקומות סמוכים (ספרד ומיורקה). וכ"ז אינו נראה. וכבר כתב חת"ס (שו"ת קובץ תשובות סי' פב) כי הדוחקים רובם אמתיים, ובלבד שיהיה בהם סברא (נכונה). אמנם וודאי לא כל הרוצה ליטול את השם נוטל].

### דברי התוס' במדידת האצבע

**(בה) התוס'** [מנחות מא: ד"ה ארבעה] הסתפקו היכן מודדין רוחב גודל, אם בראשו, או במקום הרחב. והנה למדידת יחסי הגוף, אם אדם שלש אמות עד כתיפו, צ"ל שמודדים בראשו במקום הצר, ואם מודדים במקום הרחב צ"ל כי גובה אדם שלש אמות מכפות רגליו עד קדקדו. [שהרי לפי רוחב האצבע ידענו אורך האמה, וכנ"ל]. ואמנם התוס' [עירובין מח. ד"ה גופו,

מש"כ רמב"ן בהקדמת ספר המלחמות], מ"מ צ"ע, שהרי כתב רמב"ם בפט"ו מהלכות תפילה [ה"ד] כי שיעור רביעית י"ן שאם שתה כהן אינו נושא כפיו, אצבעים על אצבעים וכו' כגודל, וזה האצבע שמושחין בו בכל התורה כולה הוא הגודל, והוא הנקרא בהן יד. ובפ"ט מהלכות ס"ת [ה"ט] כתב רמב"ם רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא אצבע הבינוני וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות וכו', וכל טפח האמור בכ"מ הוא ארבע אצבעות מזו וכל אמה ששה טפחים. ולמש"כ נצטרך לומר כי כשכתב לגבי רביעית שיעור אצבע כוונתו לשער הגודל במקום הצר, שבזה נמדדת אמה של חול, וכשכתב לגבי הלכות ס"ת שיעור רוחב הגודל כוונתו במקום הרחב שבזה נמדדת אמה של קודש. וכאשר האצבע היא סימן בעלמא לשיעור אחר [רביעית או קב או ארבעים סאה] מודדים ע"פ אמה של חול, וכאשר השיעור נאמר באמות וטפחים מודדים בשל קודש. ומש"כ רמב"ם וזה האצבע שמושחין בו בכל התורה כולה, כוונתו על הגודל [בהן יד], אך עדיין יש לברר באיזה מקום מודדין באגודל, שבזה יש הפרש בין אמה של חול ולאמה של קודש. וכ"ז דוחק גדול ואינו במשמע דבריו. [ואמנם יל"ע מ"ט כשהזכיר רמב"ם שיעור רביעית ע"פ אצבעות לא פירש מהו שיעור אצבע, והיאך מודדים אותה, ונזכר זאת רק בהלכות ס"ת שנכתבו אחר הלכות תפילה. ולהנ"ל י"ל כי שיעור רביעית נמדד ע"פ אצבע ואמה של חול, ולא הוצרך לפרש שיעורו. אך בהלכות ס"ת שנמדד ע"פ רוחב גודל וטפחים ואמה של קודש, הוצרך לפרש שיעורו. (והאמה

מחוברות, כנגד הפרק הראשון של האצבע הסמוכה לאגודל. וטפח של אמה בת חמשה שנתחלקה לששה טפחים, צ"ע היכן הוא נמדד, או שהוא טפח מלאכותי, (ולכאור' מדברי התוס' נדה כו. ד"ה שדרה משמע דחשיב טפח, אלא שהוא קטן, ולא שתות האמה). ושמא מדתו היא כפי רוחב אצבע אמה וקמיצה למעלה מן הזרת, ואף כי החשבון חסר מעט. וצ"ע. ולכאור' כל הדוחק הזה ראייה לשיטת רמב"ם בפיה"מ ורמב"ן כי גובה אדם שלש אמות היינו מכף רגליו עד קדקודו. אמנם צריך ליישב סוגיית הגמ' (שבת צב.) בענין משא הארון. וכבר נתפרש ברש"י (שבת שם ד"ה תלתא) ד"ל שהמשא שליש מעל ראשו, ושני שליש למטה מראשו].

**אכן** אין בכ"ז בכדי לומר מהו שיעור רוחב האגודל, אלא במדידת יחסי הגוף מיניה וביה. [אך מ"מ מאחר דאין לומר כי נשתנתה מדת הביצים בלא ראייה, ושיעור ביצה בינונית כ-50 סמ"ק, א"כ משמע דס"ל כפי השיעור הקטן שנאמר ברמב"ם, ואף לענין שיעור אמות וטפחים לדיני סוכה וכדו'. אמנם מנהג ישראל בדיני אמות וטפחים אינו כן].

### דעת רמב"ן ועוד

**(כו) הנה** כתב רמב"ן [ב"ב ק:]: כי גובה אדם שלש אמות עם ראשו, ועוד כתב כי שיעור מקוה שלש אמות הוא גובה אדם שלש אמות, [ולא סימנא בעלמא לשיעור ארבעים סאה, כמש"כ לעיל אות כ בדעת רמב"ם]. וכ"כ עוד מן הראשונים. והנה לפי שיעור יחסי הגוף צ"ל כי ג"א כולל ראשו היינו במקום הרחב שבגודל, והאמה היא אמה וטופח [היינו אמת הזרוע ועוד ארבע אצבעות במקום הרחב שבגודל]. ולפ"ז מדידת אצבעיים על אצבעיים וכו' שנאמרה

ובכ"מ] ס"ל כי גובה אדם שלש אמות היינו עד כתפיו. ולפי מדידת יחסי הגוף צ"ל שיש למדוד במקום הצר. ורשב"ם [ב"ב ק: ד"ה והכוין] ס"ל כי גבהו של אדם שלש אמות עם ראשו, ולפ"ז צ"ל שיש למדוד במקום הרחב. ולפ"ז ספק התוס' [מנחות שם] הוא אם כדעת התוס' [עירובין שם], או כדעת רשב"ם. [והנה אף רשב"ם מכלל בעלי התוס'.

]ולפי שיטת התוס' דגובה אדם שלש אמות היינו עד כתפיו, והיא האמה המשמשת להעברה ד"א ברה"ר בשבת (עירובין מח.), וחלוקי רשויות, שהרי לפ"ז מדדו גובה עשרה טפחים ברה"ר (שבת צב.). והיא אמה בת ששה טפחים (עיין סוכה ה.), ולפי מדידת יחסי הגוף היא אמת הזרוע. א"כ מה שאמר ר"ט ששיעור הדס ערבה ולולב באמה בת חמשה שנתחלקה לששה טפחים (סוכה לב:), אמה זו אינה מן המרפק עד סוף אצבע אמה, אלא פחותה ממנה שתות. אך צריך בירור אם אמה זו אמה טבעית היא, ויש לה הכר בגוף האדם, או שהיא אמה מלאכותית, שעניינה אמה הזרוע (שהיא טבעית) שהפחיתו ממנה שתות. וכן מה שאמר ר"ט כי אף אמה זו מתחלקת לששה טפחים, אם יש להם הכר בגוף האדם, או טפחים מלאכותיים הם. ואפשר כי אמה בת ששה היא מן המרפק עד סוף אצבע אמה, ואמה בת חמשה היא מן המרפק עד תחילת אצבע אמה, (ובמדידת יחסי הגוף מתאים בקירוב). ואפשר שזו כוונת רש"י (כתובות ה: ד"ה זו אמה) שמודדין מהגדולה אמת בנין ואמת כלים, והיינו אמת בנין שהיא ששה טפחים מודדים מראש אצבע אמה, ואמת כלים בת חמשה טפחים מודדים מתחילת אצבע אמה, (ועדיין צ"ע שהרי בזה אין הפרש בין אצבע אמה לשאר אצבעות). וטפח של אמה בת ששה נתבאר לעיל (אות טו) שהוא כמדת אצבעות היד כשהן

(עיינן היטב מש"כ לעיל אות טו). והנה פרש"י בחומש (שמות כה יב) כי טבעות הבדים היו בזוויות העליונות סמוך לכפורת. ונחלק עליו רמב"ן (שמות שם) שהיו בתחתית הארון, שהרי נאמר ונתתה על ארבע פעמיו (שמות שם), ופעמותיו היינו רגליו (עיי"ש היטב). והנה לשיטת רש"י דג"א עד כתפיו, א"כ כשאמרו בגמ' שמשא הארון שליש למעלה מכתפיו ושני שליש למטה מכתפיו, נמצא שהיו הטבעות בתחילת השליש העליון של הארון. אמנם לדעת רמב"ן דג"א עד קדקודו, והיה הארון שליש למעלה מראשו ושני שליש למטה מראשו, והנה הבדים היו מונחים על כתפי הלוויים הנושאים אותו, והיה הארון אמה ומחצה, ועוד טפח הכפורת, ולמעלה מראש הלוויים שלש טפחים ושליש, ומכתפו עד קדקודו כשלשה טפחים, ונמצא שהיו הבדים כשלשה טפחים ומחצה מן הארון מלמטה. ובה מתפרשים דברי רמב"ן שהיו הטבעות בזוויות התחתונות, והיינו בשליש התחתון של הארון. ונחלקו רש"י ורמב"ן בזה לשיטתם בענין גובה אדם ג"א.

ברביעית הייתה לפי המקום הרחב שבגודל. ומ"מ התאימה למידת הביצים. ויל"ע אם ס"ל שקטנו הביצים, נוכמו שצ"ל לדעת התשב"ץ שהוקשה לו ממידת הביצים, ונראה מדבריו דס"ל דהביצים שבמקומו קטנות הן, ואפשר דס"ל שהאנשים בימי קדם היו קטנים יותר, [אך תמוה לומר כי היה גבהם כ-137 ס"מ]. ואפשר דס"ל שגם הביצים קטנו, וגם האנשים גדלו [ולא נצטרך לומר כי אנשי קדם ננסים היו], אלא דא"כ אין לנו דרך לידע שיעור אצבע, טפח, אמה, וביצה.

[הנה דעת רמב"ן כי גובה אדם שלש אמות היינו כולל ראשו, ולפ"ז נצטרך לומר כי מה שאמרו גבי משא בני קהת (שבת צב). שנשאו את הארון שליש למעלה ושני שליש למטה, ועלה החשבון כי נשאו את הארון למעלה מעשרה טפחים, ונצטרך לומר כי שליש למעלה מראשי הלוויים ושני שליש למטה מראשיהם, וכמש"כ רש"י באופן אחד (עיי"ש). אמנם שיטת רש"י (סוכה ז. ד"ה טפח) כי הטפח ארבע אצבעות היד, ולפ"ז נצטרך לומר דס"ל כי גובה אדם ג"א עד כתפיו,



## הרב שלום הלוי

## חישוב שעות זמניות

הנה השעות המצויות בשעון המכני המצוי בינינו שעות שוות הם, ונקבעו ע"פ חלוקת היממה [הממוצעת] לכ"ד חלקים. אמנם השעות שנוכרו במשנה וגמ' שעות זמניות הן, ואינן ע"פ חלוקת היממה לכ"ד חלקים, אלא ע"פ חלוקת היום לי"ב חלקים, וחלוקת הלילה לי"ב חלקים. ומאחר ואורך היום והלילה משתנה ע"פ עונות השנה, כשהיום ארוך השעות ארוכות, וכשהיום קצר השעות קצרות, [אף כי היממה אורכה הממוצע לא משתנה בכל עונות השנה, וכשהיום ארוך הלילה קצר]. וע"פ חישוב השעות הזמניות קובעים חצות היום [זמן מנחה גדולה], סו"ז ק"ש ותפילה, מנחה קטנה ופלג המנחה, וסו"ז אכילת חמץ וביעורו.

והנה מנהג מסדרי הלוחות בקביעת השעות הזמניות היא ע"י שיודעים כי עלוה"ש [עד"מ] בשעה 5:23 וצאה"כ בשעה 5:36 [היינו ע"פ השעות הנמצאות בשעון המכני המהלך ע"פ חלוקת היממה הממוצעת לכ"ד שעות, ע"פ חלוקת כדוה"א לקוי רוחב], והחישוב כמה זמן ביניהם [י"ב שעות וי"ג דקות], וחלוקת זמן זה לי"ב חלקים שווים, וכל חלק שעה זמנית אחת. ובסוף שלש שעות סו"ז ק"ש, ובסוף שש שעות חצות היום וכן ע"ז הדרך.

אמנם יל"ע בדרך זו האם היא הייתה הדרך שבה היו מחשבים את השעות הזמניות בימי קדם, והאם היא תואמת את הנזכר בדברי רז"ל בענין מצב השמש ומיקומה בכיפת הרקיע בשעות הנזכרות, [ומצב השמש בכיפת הרקיע הוא העיקר, שהרי לא נאמר בכתוב חצי היום, אלא בין הערביים, והיינו כהשמש מתחילה לערוב. וכמו כן לא נאמר בכתוב בענין תמיד של שחר (שממנו נגזר זמן תפילה) ארבע שעות, אלא בוקר, וענין בוקר הוא צל צונן וחמה חם, ואכמ"ל, וא"כ אף הוא עניינו מצב השמש בכיפת הרקיע שעל פיו נקבע ענין זה, ואין מצב השמש סימן לחצות היום או עד מתי בוקר הוא, אלא מצבה הוא סיבה להגדרת בוקר וחצות היום. ולא הארכתי בזה כי לענ"ד פשוט הוא], או שהיו הם מחשבים את השעות הזמניות בדרך אחרת.

(א) הלכה היא כי זמן ק"ש עד שלש שעות שעות. וכן חצות היום עם סיום שעה ששית ביום וזמן תפילה עד ארבע ותחילת שעה שביעית. וזמן מנחה קטנה

הדשן [וס"ל דבזה כו"ע מודון] ששיעור היום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ומתוך זמן זה יש לחשב זמן ק"ש עד רביע היום. [וכשיטת תה"ד מוכח ברבים מן הראשונים ואכמ"ל].

**והגר"א** [או"ח סי' תנט ס"ב] כתב דאינו כן, אלא שיעור היום שאותו מחלקים ליי"ב שעות הוא מהזריחה עד השקיעה, [שהוא הזמן שהשמש מהלכת על הארץ], ועפ"ז יש לחשב שיעור רביע היום לזמן ק"ש. ועיקר ראייתו שבתקופת תשרי וניסן שהיום והלילה שווים, שיעור יי"ב שעות ביום ובלילה הוא מן הזריחה עד השקיעה, ומן השקיעה עד הזריחה. אך אם נחשב את היום מעלות"ש עד צאה"כ יעלה שיעור היום ט"ו שעות, ושיעור הלילה ט' שעות, ונמצא היום עודף על הלילה שיעור שש שעות, [לפי חשבון מהלך ל"ב מיל ביי"ב שעות, ושיעור הילוך ד' מילין שעה ומחצה. ואם נחשב שאדם מהלך מ' מיל ביי"ב שעות, ושיעור הילוך ד' מילין שעה וחומש, נמצא שיעור היום י"ד שעות ושני חומשין, ושיעור הלילה ט' שעות וג' חומשין, והיום עודף על הלילה ארבע שעות וארבע חמישיות]. והיינו דפשיטא ליה ששעות זמניות בימי ניסן ותשרי הן שעות שוות, ולדברי תה"ד אינו כן. [וכדעת הגר"א נמצא בדברי רמב"ם בתשובה (בלאו קלד, פאה"ד מד), וכן עולה מדברי ספר העיבור (מאמר ראשון שער עשירי) ועוד ואכמ"ל].

**ועפ"ז** נדפס בלוחות זמן ק"ש למג"א וזמן ק"ש להגר"א. וכן בענין סו"ז תפילה. וכן בענין סו"ז אכילת חמץ [שזמנו עד שליש היום, כשיעור זמן תפילה], וביעורו. [אמנם לא מצוי בלוחות זמן מנחה קטנה ופלג המנחה כפי שיטת המג"א].

אחר שכלתה שעה תשיעית ומחצית מן השעה העשירית. ופלג המנחה שעה ורבע קודם סוף היום.

**וכן** ידועים דברי רמב"ם [פיה"מ ברכות פ"א מ"ה] כי השעות הללו אינן שעות שוות, שמידתן אחד מכ"ד ביממה, אלא אורכן משתנה לפי אורך היום, ובתקופת טבת שהיום קצר קצרות המה, ובתקופת תמוז שהיום ארוך ארוכות המה. וזמן ק"ש עד שלש שעות עניינו עד רביע היום, בין בתקופת תמוז בין בתקופת טבת, ורביע היום בתקופת תמוז ארוך מרביע היום בתקופת טבת. וכ"ה בענין זמן תפילה, וזמן מנחה קטנה ופלג המנחה. וה"ה לשעות שנאמרו לענין סו"ז אכילת חמץ, ואף לשעות שחוקרים בהם את העדים. [יש להוציא מן הכלל הזה את השעות שנאמרו בענייני התקופות (עיי' עירובין נז). ששם השעות הן שעות שוות, שמידתן אחד מכ"ד ביממה, ואורכן כאורך השעות הנוהגות בשעונים המהלכים ביננו]. וכן קיי"ל.

**(ב) אמנם** נחלקו בשיעור היום שאותו מחלקים ליי"ב שעות זמניות, אם הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, שהוא היום ההלכתי, [היינו שהיום מתחיל מעלות השחר, עד צאת הכוכבים שהוא ספיקו של היום. אמנם היה אפשר לחשב מעלות השחר עד השקיעה, שהוא עד סוף הזמן שהוא יום וודאין]. או מן הזריחה עד השקיעה, ואע"פ שאינו תואם את היום ההלכתי. וכתב מג"א [או"ח סי' רלג סק"ג] כי נחלקו בזה תרומת הדשן והלבוש, [וראה להלן אות ד עד איזו שקיעה יש לחשב את השעות הזמניות לשיטת הלבוש]. ובענין זמן ק"ש הכריע מג"א [או"ח סי' נח סק"א] כשיטת תרומת

ומתחילת שעה שביעית בין הערבים, והיינו שבחצי היום הראשון השמש בצידה המזרחי של כיפת השמים, ובשעת חצות השמש בנקודה הגבוהה ביותר [והיא הנקודה הדרומית ביותר], וזהו חמה בראש כל אדם, ובחציו השני של היום השמש בצידה המערבי של כיפת השמים, וצללי ערב נוטים [והיינו שהצל נוטה מן המערב למזרח], ועל כן מתחילת שעה שביעית נקרא בין הערבים, והוא זמן הקרבת תמיד של בין הערבים, [ומכאן נקבע זמן תפילת מנחה גדולה. אלא שמאחרים את התמיד ותפילת המנחה כמחצית השעה בכדי שלא יטעו]. ונמצא כי שיטת תה"ד בחישוב שעות היום אינה אלא כשיטת ר"ת, ואין לה מקום לשיטת הגאונים, [שהרי היא נסותרת מן הגמ']. ומאחר וקיי"ל כשיטת הגאונים ואף לקולא, ורובא דרובא דעלמא עושין מלאכה בצאת השבת קודם שיעור הילוך ד' מילין, [ואף בזמן שע"פ שיטת ר"ת הוא וודאי יום]. ואף המחמירין ואין עושין מלאכה בצאת השבת קודם שיעור הילוך ד' מילין, מ"מ בתינוק הנולד בליל שבת אחר צאה"כ קודם שיעור הילוך ד' מילין, מלין אותו לשבת הבאה, ואע"ג דלר"ת מילתו בע"ש [כגון אם נולד אחר שיעור הילוך ג' מילין], ומילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת, ואין חוששין לר"ת, ואף במקום כרת. [מלבד קהילות ידועות]. ומאחר וקיי"ל כשיטת הגאונים, אין מקום לשיטת תה"ד ויש להכריע כשיטת הגר"א.

**(ד) אמנם** הנה אף במקומות שנהגו כשיטת הגאונים בענין צאה"כ, מ"מ כתבו החיד"א ובא"ח לחשב שעות היום כשיטת תה"ד. וכן נקט לדינא באול"צ [ח"ב

**(ג) והנה** כתבו רבים ששיטת תה"ד שיש לחשב שיעור היום מעלוה"ש עד צאה"כ, לא תתכן אלא כפי שיטת ר"ת דס"ל שזמן צאה"כ הוא כשיעור הילוך ד' מילין אחר השקיעה הנראית, [ולענין זה זמן ביה"ש אף שהוא ספק מכלל היום הוא], שאז במחצית היום, סוף שעה שישית תחילת שעה שביעית, חמה בראש כל אדם, ומתחיל בין הערבים [שהשמש נוטה מערבה לכיוון השקיעה]. אך לשיטת הגאונים שמעלוה"ש עד הזריחה שיעור הזמן כדי הילוך ד' מילין, ושיעור הזמן מהשקיעה עד צאה"כ הוא כשיעור הילוך ג' רבעי מיל, אם נחשב שעות היום מעלוה"ש עד צאה"כ, ונחלק ליי"ב שעות, נמצא כי סוף שעה שישית שהוא זמן חצות היום, מוקדם כמחצית השעה [מאורך השעה שמחשבין מעלוה"ש עד הנה"ח] קודם הזמן שחמה בראש כל אדם. שהרי הזמן שחמה בראש כל אדם הוא כשעברה החמה את מחצית דרכה בכיפת הרקיע, וזמן זה יש לחשבו מן הזריחה עד השקיעה, ומאידך שיעור היום הוא מעלוה"ש שהוא מוקדם לזריחה כשעה וחומש, או שעה ומחצה, וזמן צאה"כ מאוחר מן השקיעה מעט פחות מרבע שעה, או כיי"ח דקות, נמצא שאנו מקדימים את תחילת היום לפני עלות השמש לכיפת הרקיע, כשעה יותר ממה שאנו מאחרים את סוף היום אחר סוף דרכה בכיפת הרקיע, ונמצא שבזמן מחצית היום תהיה החמה כשיעור חצי שעה [הנ"ל] קודם שהגיעה למחצית דרכה בכיפת הרקיע, [ואם נחשב הזמן מעלוה"ש עד הנה"ח כשעה ומחצה, יהיה השיעור כ-36.5 דקות קודם מחצית דרכה]. ונתפרש בגמ' [פסחים נח.] כי בסוף שעה שישית הוא חצות היום,

אחר השקיעה הנראית. ולזה כתב תחילה כי תפילת המנחה כנגד קרבן התמיד, והוא כלה זמנו בשקיעה הראשונה, שהרי דם נפסל בשקיעת החמה. ואח"כ מסיק דלשיטת הלבוש יש לחשב מהזריחה עד השקיעה השניה, ותפילת המנחה עד השקיעה השניה, ונתקנה כנגד הקרבת המנחה (כשמה) הבאה עם התמיד, וסוף זמן הקרבת המנחה עד השקיעה השניה. ומבואר בדבריו בהלכות פסח (סי' תמג סק"ג) שאי"ז לענין תפילת המנחה בלבד, עיי"ש].

**והנה** נמצא כי חשבון שעות היום מתאחר אחר שכלתה דרכה של השמש בכיפת הרקיע כשעה [פחות דקה ושליש], ולפ"ז נמצא כי בסוף שעה שישיית עברה השמש את מחצית דרכה בכיפת הרקיע, ועוד כמחצית השעה, ותחילת נטייתה מערבה, שהוא זמן חמה בראש כל אדם, כמחצית השעה קודם סוף שעה שישיית. וכ"ז שלא כדברי הגמ' הנ"ל, ולא הוקשה ד"ז למג"א. [ואמנם בא"ר (סי' רלג) דחה דברי מג"א, וע"ע מש"כ בשעה"צ (סי' רלג אות י'). אך מ"מ כך היא דעת מג"א. ואף הדוחים דברי מג"א לא דחאוהו מטעם זה. ובעיקר מה שהקשו עליו דלא משמע כן מדברי הלבוש, נראה דאף מג"א ידע מזה, אלא דס"ל דאף לשיטת הלבוש כך יש לחשב, מפני שהוקשה לו זמן תפילת המנחה].

**(ה) והנה** כל השאלה הנ"ל מתעוררת מפני שחישוב שעות זמניות הוא ע"י שידוע לנו זמן עלוה"ש וזמן צאה"כ, ואנו מחלקים את הזמן הזה ליי"ב חלקים שווים, וכל חלק שעה אחת, ואחר ג' שעות הוא רביע היום ואחר שש שעות הוא זמן חצות היום. ואי אפשר לחשב זאת אלא אחר המצאת השעון המכני המודד שעות שוות, [שהם אחד מכ"ד מיממה], והידיעה מתי זמן

פ"ו אות א], [היינו מעלוה"ש ד' מילין קודם הנה"ח, עד צאה"כ ג' רבעי מיל אחר השקיעה, ועפ"ז נדפס בלוח עתים לבינה סוזק"ש מג"א לחומרא]. וכן היה המנהג בירושלים, עד שנשתנה ע"י רי"מ טיקוצינסקי [לחשב זמן מג"א ע"פ שיטת ר"ת שצאה"כ ד' מיל אחר השקיעה, ואע"פ שנהגו כשיטת הגאונים. ועיין מש"כ רח"פ בניש בס' הזמנים בהלכה ח"א פי"ג הערה 13 מתי נשתנה המנהג על ידו, וע"פ מי נשתנה, והמבוכה בזה].

**וכן** הנה כתב מג"א [או"ח סי' רלג סק"ג, סי' תמג סק"ג] דלשיטת הלבוש שיש לחשב את היום מן הזריחה עד סוף השקיעה, שהוא כרבע שעה קודם צאת הכוכבים. וכוונתו שהרי שיטת ר"ת כי בזמן שהשמש נעלמת מן האופק הוא תחילת השקיעה [ונקרא שקיעה ראשונה], ובזמן זה השמש נכנסת בעובי הרקיע, ועדיין יום גמור הוא, ואחר ג' מיל ורביע הוא סוף השקיעה [ונקרא שקיעה שניה], ומכאן ואילך בין השמשות משך ג' רבעי מיל, ואח"כ הוא זמן צאה"כ. ונמצא לדבריו כי זמן הילוך ג' מיל ורביע עדיין יום גמור הוא, שעדיין לא כלתה שקיעת החמה. ובזה דעת מג"א דאף לשיטת הלבוש שמחשבין את היום מן הזריחה עד השקיעה, אין החשבון מן הזריחה עד תחילת השקיעה, [שקיעה נראית שהיא שקיעה ראשונה], אלא עד סוף השקיעה. [וכתב כן משום דהוקשה לו שהרי יש להתפלל מנחה עד סוף פלג המנחה, ואם חשבון שעות היום מן הזריחה עד השקיעה הנראית, נמצא שאין להתפלל מנחה אלא עד השקיעה, שהרי סוף פלג המנחה בשקיעה הנראית. ולשיטת ר"ת (דס"ל ללבוש ולמג"א כוותיה) הרי יום גמור הוא עד השקיעה השניה, זמן הילוך ג' מיל ורביע

עלוה"ש זמן צאה"כ, וההסתכלות בשעון המכני לידע מהי השעה. אמנם בימי קדם לא כך היה, שהרי לא היה להם שעון מכני המודד שעות שוות, [ואמנם יש שעוני שמש המודדים שעות שוות, אלא שבנייתם מסובכת, ונצרך לידע באופן מדויק היכן הוא כוכב הצפון, ולהעמיד את המחוג בצורה מדויקת כנגדו, ולהעמיד את הבסיס שעליו הוא מטיל את צילו בצורה ידועה ומדויקת, ושעון זה נייח הוא ואינו מיטלטל, ולא היה מצוי לכל אדם, ובוודאי לא היה מצוי לעדים שחקרום באיזו שעה היה המאורע. וראה עוד להלן]. וכן לא היו להם לוחות מועתקים עם השעה המדויקת של עלוה"ש וצאה"כ כדרך שיש לנו לוחות מודפסים. ואף אם היה לתוכנים דרך לידע מתי יהיו עלוה"ש וצאה"כ, לא הייתה דרך להעביר את המידע לאחרים, שהרי אין שעון מכני המהלך בדרך קבע שיוכלו לציין באיזו שעה יהיה עלוה"ש, [ואף מי שהיה לו שעון שמש המודד שעות שוות מ"מ לא יכל לידע על פיו מתי עלוה"ש, שהרי אין שמש שתטיל צל המחוג ע"ג בסיס השעון].

**והכב** אחד שליט"א [מגדולי המומחים מסדרי הלוחות ששאלתיו בענין זה] כתב כי היו קובעים זמניהם ושעותיהם ע"פ שעון חול. ואף כי אורך היום משתנה בעונות השנה, והיום קצר בתקופת טבת, והולך ומתארך עד תקופת תמוז. היו משערים ע"פ כמה ימים כמה זמן נוסף היום על יום אתמול, ועפ"ז שיערו כמה יקדים עלוה"ש מיום אתמול, וכמה יתאחר צאה"כ, ואחר ששיערו אורך היום, חלקוהו לשעות ולמחצה [חצות] שליש [סו"ז תפילה] ורביע [סו"ז ק"ש], ע"פ שעון חול.

**והנה** השערה זו לא מצאנו לה סמך מדברי רז"ל [ולע"ע לא מצאנו רמז בהלכות כלים לשעון חול, (אמנם נמצא בדברי רז"ל שעון שמש, כלים פי"ב מ"ד), ואף לא מצאנוהו בדברי רז"ל לענין מוקצה, ודיני מדידה בשבת]. ועוד נראה כי השערה זו קשה ביותר, שהרי בכדי להשתמש בשעון חול בכדי לידע חלקי היום [מחצה שליש ורביע] ושעותיו, נצרך שתהיה בשעון החול כמות חול המכוונת כפי מידת אורך היום, ואורך היום משתנה בעונות השנה. ונצטרך לומר כי היו מוסיפים ומחסרים בחול כפי אורך היום. או לחילופין שהיה שעון החול מזכוכית לבנה [שקופה], והיו בה שנתות למדוד לפי כמות החול כמה זמן עבר, ושיערו אורך היום [עד"מ] כשלש עשרה שעות, ולפ"ז כל שעה היא ששים וחמש דקות, וע"פ השנתות היו יכולים לידע שעות היום. אך אף בזה יש קושי, שהרי לא יוכלו למדוד שעות היום אא"כ זכרו להפך השעון עם הנה"ח, אך אם לא עשה כן לא ידע לכוון השעות. וקשה לומר כי זו הייתה דרך אינשי לחשב שעות זמניות. ועוד ששעון חול זה אינו מטלטל, שהרי כשמטלטלין אותו משתנית ערימת החול, ולא יוכלו לידע השעות ע"פ השנתות [דוק ותשכח], ועוד שע"י הטלטול משתנה קצב ירידת החול. וראה להלן דצ"ל שהשעון המודד שעות זמניות היה צריך להיות מצוי בכל מקום. [ומלבד כ"ז הרי נצרך לזכוכית שקופה בכדי שיוכל לראות את ערימת החול היורדת כמה גובהה ע"פ השנתות. וכידוע בזמן רז"ל זכוכית לבנה הייתה יקרה מאוד (עי' מו"ק כז. תוס' בב"מ כט:), ולבנה היא השקופה. וא"כ נראה שלא היה מצוי ד"ז לכל אדם].



ואם באנו ללמוד מדברי רז"ל היאך היו מחשבים את השעות הזמניות, הנה מדברי הגמ' בפ"ק דפסחים [יא:יב:] יש ללמוד דבר זה, שהרי לענין חקירת העדים מתי היה המאורע, דעת ר"מ כי אחד אומר בשתי שעות ואחד אומר בשלש שעות עדותן קיימת. אך אחד אומר בשלש ואחד אומר בחמש עדותן בטלה. ור"י אומר עדותן קיימת. וביאר אב"י מחלוקתם, דלדעת ר"מ אין אדם טועה ולא כלום, והמאורע היה במיפק תרתי ומעיל תלת [היינו בנקודת המעבר שבין שעה שניה לשעה שלישית], וזה שאמר בשתי שעות היינו בסוף שעה שניה, וזה שאמר בשעה שלישית היינו תחילת שלישית. א"ד אדם טועה משהו, והיה המאורע בסוף שעה שניה, וזה שאמר בשעה שלישית כוונתו בתחילת שלישית וטעה במשהו, או שהיה המאורע בתחילת שעה שלישית, וזה שאמר בשעה שניה כוונתו סוף שניה וטעה במשהו. [ור"י ס"ל דאדם טועה במחצית השעה או בשעה שלמה. ודעת רבא דלר"מ אדם טועה שעתיים חסר משהו, ולר"י אדם טועה בשלש שעות חסר משהו. ומה שנחלק ע"ד אב"י לאו משום דאין אדם יכול לכוון שעותיו, אלא שמא כוונת העד שאמר שמים לתחילת שמים, וזה שאמר שלש כוונתו לסוף שלש עיי"ש]. ועולה מדברי הגמ' כי השעות הללו שעות זמניות הן. וכן אמרו כי סתם בנ"א טועים, והיודעים לכוון את השעות בלא טעות או הטועים במשהו, הם הזריזים, ועדות מסורה לזריזים, ופרש"י [שם יב: ד"ה עדות] שאין אדם בא להעיד על הנפש אא"כ בקי בשעות לפי שידוע שסופו להדרש בדרישה וחקירה. [ור"י דס"ל אליבא דאב"י דאדם טועה מחצית השעה או שעה,

ורבא דס"ל דלר"מ אדם טועה שעתיים פחות משהו ולר"י אדם טועה שלש שעות חסר משהו, לאו משום דס"ל דאין זריזים יכולים לדקדק, אלא משום דס"ל דאף בנ"א שאין זריזים באים להעיד, והם טועים יותר. שהרי אין שום טעם לומר כי נחלקו במציאות אם אדם יכול לעמוד על השעה בדקדוק].

ונחזי אנן היאך היו יכולים העדים לידע השעה בדקדוק, הרי אין לומר כי ידעו כן ע"פ שעון שמש, שהרי שעון שמש אינו דבר המטלטל אלא קבוע במקומו [כמש"כ רמב"ם בפיה"מ בפ"ב מכלים מ"ד, פ"ג מעדויות מ"ח], מפני שצריך להעמידו בצורה ידועה ומדוקדקת, והרי לא הרג הרוצח את הנפש ליד השעון הקבוע במקומו, אלא במקום אקראי, ומנין להם שעון שמש לכוון שעתם. [מלבד ששעון שמש הידוע לנו אינו מודד שעות זמניות אלא שעות שוות. ואמנם היה בימי קדם שעון שמש המודד שעות זמניות, עיין בס' הזמנים בהלכה לרח"פ בנ"ש (ח"א פ"ט) אלא שכתב שלא היו מדויקים כ"כ עיי"ש. אך מ"מ אף שעונים הללו לא היו דבר המטלטל (כנ"ל, וע"ע בס' מעגלי צדק לר"מ קוסובר עמ' עד) שיהיו זמינים לעדים המעידים על מאורע במקום אקראי. ועוד בזה הנה במאירי (פ"ג מעדויות) כתב כי אבן השעות חלקה, ומשמע כוונתו כי הייתה שטוחה, ושעון שמש כזה מראה שעות שוות, ולא יצלח לשעות זמניות, כי תבניתו שהוא קעור (ע"פ דברי ס' הזמנים בהלכה הנ"ל). שו"ר שכ"ה בפיה"מ לרמב"ם פ"ב מכלים ע"פ מה שתרגם הרע"ק בהוצאת המאור, אמנם בפ"ג מעדויות לא הזכיר רמב"ם כי האבן חלקה. וא"כ לדברי רמב"ם ומאירי הללו לא חשבו שעות זמניות ע"פ שעון

פ"ג ובפי' שבילי המאורות], וא"כ אף הוא אינו מטלטל. ועוד שאף בזה בוודאי שאין דרכם של בנ"א להלך בדרכים ומקלות כאלו בידיהם, ואף אם זריזים הם, בכדי שיוכלו לידע השעה אם יארע ויראו אחד שהרג את הנפש.

**ואשר** נראה כי השעון אשר היה מצוי לכל אדם היה מצב השמים, כאשר עלה השחר והחל להאיר המזרח ידעו הכל כי עלות השחר הוא, וכאשר החשיך ונראו כוכבים בשמים ידעו כי צאת הכוכבים הוא, [ולא שמשו כלל לא בשעון חול ולא בכלי עזר אחרים]. וכפי מצב האור ידעו אם תחילת עלוה"ש הוא או סמוך לזריחה, וכן אחר ששקעה החמה לפי מצב האור בכיפת השמים ידעו אם סמוך לשקיעה הוא, או סמוך לצאת הכוכבים, [פני מזרח מאדימים, הכסיף התחתון, והכסיף העליון (שבת לה.)]. ואף בענין שעות היום ידעו אם שעה שלישית או רביעית וכדו' לפי מצב השמש בשמים, כי כשהשמש סמוך לאופק המזרח הוא תחילת היום, וכשהיא בשיא גובהה הוא חצות היום, וכשהיא סמוכה לאופק המערב הוא סוף היום. והיו יודעים לפי מצב השמש אם שעה ראשונה היא או שניה או שלישית וכן ע"ז הדרך. והייתה להם כיפת השמים לוח השעון, והשמש המהלכת בתנועת קשת בכיפתה מחוג המהלך בלוח השעון, ואף כי אין שנתות בכיפת הרקיע, מאחר והיו יודעים דרכה של השמש היכן היא אמורה לעבור, [ואף שמסלולה בכיפת השמים משתנה בעונות השנה, מ"מ ידעו לשער היכן היא אמורה לעבור, שהרי היו מביטים בה כל יום לידע מהי השעה, שהרי שעון אחר לא היה להם. ואף כי לנו יקשה הדבר מאוד, הם היו

שמש, אלא בדרך אחרת, ושעון השמש שימש לתוכנים לחישוב תקופות ומזלות, שמחשבים זאת ע"פ שעות היממה שהם קבועות, ולא ע"פ שעות היום הזמניות]. ועוד שאם ידיעתם את השעה היא ע"י שעון שמש והיה מצוי בכל מקום, מה זה שאמרו בגמ' כי עדות מסורה לזריזים, ושאר בנ"א אינם זריזים וטועים, [ומה"ט הקדימו זמן איסור אכילת חמץ], הרי ידיעת השעה היא ע"י הבטתה בשעון שמש זה, ואינו ענין לזריזות כלל. [ולומר כי הזריזות היא לזכור להביט בשעון, אינו נראה כלל, שהרי פרש"י כי הזריזים בקיאים הם].

**ובמו** כן יש ללמוד מן הגמ' הנ"ל שלא מדדו שעותיהם ע"פ שעון חול, שאף הוא אינו דבר המטלטל, שהרי ישתנה קצב ירידת החול, וצורת עמידתו, [ואף אם יתלנו ע"ג חוט ויהלך בנחת. דוק ותשכח]. ועוד שבוודאי אין דרכם של בנ"א להלך בדרכים ושעון חול תלוי בזרועם, בכדי שיהיה מצוי להם אם יזדמן להם באופן אקראי לראות אחד שהורג את הנפש. [ועוד שלא מצאנו שהגבילו את מחלוקת ר"מ ור"י אם העדות הייתה בחול או בשבת, ואם ידיעת השעה היא ע"י שעון חול התלוי בזרוע העדים, הרי ההוצאה בשבת אסורה].

**ויש** עוד דרך לידע את השעה ע"י אורך הצל, [המודד את גובה השמש], אך אף לזה נצטרך מקל באורך ידוע ומקום מתוקן לכך ובו סימנים בכדי שיוכל לכוון השעה, [ועוד שסימנים אלו אינם במרחקים שווים, מפני שאם יהיו הסימנים במרחקים שווים לא יהיו שעות הבוקר ושעות הצהריים באותו אורך. ואכמ"ל בענין זה כי קצרה היריעה. וא"כ בוודאי לא יוכל לכוון השעה בלא מקל ומקום מתוקן לכך. עיין בכ"ז בברייתא דשמואל הקטן

יותר, מן הזמן שאורך לשמש לנוע בתקופת טבת, [שהמסלול שבו השמש עוברת בקיץ ארוך יותר מן המסלול שבו עוברת השמש בחורף].

**וראה** מש"כ להלן [אות ח] ללמוד מדברי רמב"ם ספר העיבור וברייתא דשמואל הקטן בענין זה.

**והנה** למי שידוע לו כי אורך היום הוא י"ד שעות, מחצית היום היא אחר שבע שעות, [שהרי אין כ"כ טעם לומר כי המחצית היא אחר שבע ומחצה, או שהמחצית היא אחר שש ומחצה]. אמנם בימי קדם שלא היה ידוע כי היום הוא י"ד שעות, שהרי לא קבעו את זמנם ע"פ השעון המכני, אלא הזמן היה היום הנקבע ע"י השמש ואורה, מחציתו הראשונה של היום היא מתחילת היום שאור השמש הולך ומאיר, עד מחציתו השנית שמכאן ואילך הוא הולך ומחשיך, ומן הזריחה [כשיטת הגר"א] עד הזמן שחמה בראש כל אדם, או מעלות השחר שמתחיל אורה של השמש [כשיטת המג"א] עד הזמן שחמה בראש כל האדם, היא המחצית הראשונה, שבכל הזמן הזה השמש ואורה גוברים והולכים. ומן הזמן שחמה בראש כל אדם עד הלילה [בין אם הכוונה לשקיעה ובין אם הכוונה להסתלקות האור וצאת הכוכבים] היא המחצית השנית שהשמש ואורה דועכים והולכים. ואין כל הכרח כי מחצית ראשונה שווה למחצית שניה, שהרי אין חלוקת היום ע"פ הזמן, אלא ע"פ מצבי האור של השמש. [והנה לגבי זמני היום נאמר ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה (תהילים נה יח), והיא חלוקת היום לשלשה חלקים. וכתב רמב"ן (עה"ת שמות יב ו) והנה אלה השלשה

בקיאים בזה יתר מאיתנו, שהרי היו מתנהלים על פיה, והיו עוקבים אחריה יום יום], היו משערים היכן חצי דרכה, והוא סוף שעה שישית ותחילת שעה שביעית, ואותו חצי מחלקים לשני חלקים, והוא סוף שלש שעות, וכן ע"ז הדרך. [וכשם שיש שעונים מכניים שאין בהם סימון שעה ראשונה שניה ושלישית, אלא המחוגים מסתובבים ע"ג לוח חלק, ומ"מ מי שמורגל בו יודע מתי שעה ראשונה שניה ושלישית]. ואמנם רבים יטעו בין שעה שלישית לרביעית, ויש שיטעו אף יותר, ובפרט ביום המעונן, ומה"ט גזרו בענין אכילת חמץ וביעורו מפני הטועים להרחיק את האדם מן העבירה. אך הזריזים שהיו בקיאים ידעו לכוון את השעה באופן מדויק ע"פ מצב השמש, וזו כוונת אביי. [ואף בלילה למי שמורגל בכוכבים יודע כי אף להם יש זריחה ושקיעה, ואפשר לידע מה השעה בלילה עפ"ז. אמנם יש לו להכיר את כיפת השמים בסביבתו מיום ליום, מפני שבהתחלף עונות השנה מתחלפת כיפת השמים הנראית, וכוכב שזרח בתחילת הלילה בחודש ניסן, ישקע בתחילת הלילה בחודש תשרי. אמנם אם הוא מכיר את כיפת השמים ומביט בה יום יום יוכל לחשב זמן זה לערך. אמנם יש לחפש אם יש זכר בגמ' לצורת חישוב זו של שעות הלילה, כי הנמצא לפנינו בענין שעות הלילה, הוא זמני האשמורות, ובה מצאנו בגמ' (ברכות ג.) סימנים אחרים, אשמורה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק ואשה מספרת עם בעלה, ודומה שאינן סימנים מדויקים לגמרי]. וזו השעה הזמנית שארוכה היא בתקופת תמוז וקצרה בתקופת טבת, מפני שהזמן שאורך לשמש לנוע ע"פ כיפת השמים בתקופת תמוז ארוך

השעות הזמניות עם הזמן שהיה נהוג בימי קדם ע"פ תנועת השמש בכיפת הרקיע. [וד"ז יש לעשות אף לשיטת הגר"א, שאין חצאי היום שווים לגמרי אמנם אין בזה נ"מ כי אם מעט].

**ולפ"ז** אין כל הכרח לתלות את שיטת תה"ד ששיעור היום לשעות זמניות, מעלות השחר עד צה"כ, כשיטת ר"ת, ויש לקיימה אף כשיטת הגאונים, ונתיישב המנהג.

**וכן** לפ"ז אין מקום לזמן מג"א לחומרא, דמאחר דמחשבין מעלות השחר עד חצות, ומחלקים לשהה חלקים, עולה לחשבון אחד כשם שהיו מחשבין מעלות השחר עד זמן ד' מילין אחר השקיעה [שהוא צה"כ דר"ת].

**(ו) אמנם** אף חישוב זה אינו מדויק לגמרי, שהרי כידוע מה שאמרו בגמ' כי

מעלות השחר עד הנץ החמה הוא כדי הילוך ד' מילין, והוא כשיעור שעה וחומש, [כמש"כ רמב"ם בפיה"מ ברכות פ"א מ"א], או שעה ומחצה [כשיטת הגר"א או"ח סי' תנט ס"ב], כ"ז בתקופת ניסן ותשרי, אך בתקופת טבת ותמוז הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה ארוך יותר. נכמו שביאר בארוכה רח"פ בניש בס' הזמנים בהלכה ח"א פט"ז אות ה ואילך. ונראה כי מוכח כן בדברי רמב"ם (וכבר כתבו מזה), שהרי כשבא לבאר כי שלש שעות של סו"ז ק"ש שעות זמניות הם כתב (פיה"מ ברכות פ"א מ"ה) בל"ע סאעא אלומאניה, והפירוש המילולי הוא שעות הזמניות (ש' ימנית מתחלפת בש' שמאלית, אל בתחילת מילה משמש כה' הידיעה, וזמאניה, הוא זמן). וכשבא לבאר בענין זמן הילוך מיל כי שעות שוות המה כתב (פיה"מ פסחים פ"ג מ"ב) בל"ע סאעא אלומאניה, והפירוש המילולי הוא שעות

עתיים כוללים כל היום א"כ אחר הצהרים (היינו מתחילת שעה שביעית) יקרא ערב מיד, וכעלות השמש וכל עת היותו במזרח יקרא בקר, והוא ארבע שעות וכו', ואחר הבקר יקרא העת צהרים וכו' והן שתי השעות החמישית והשישית וכו' עיי"ש. הרי שחלקן את היום לשלשה חלקים, הראשון בקר הוא שליש היום (ארבע שעות) השני צהרים והוא שתות היום (שעתיים) והשלישי מחצית היום (שש שעות). ואע"פ שאינה חלוקה שווה, אלא עניינה לפי מצבי אור השמש עיי"ש בדברי רמב"ן. וא"כ לא יפלא כי לא יהיו שני חצאי היום שווים ע"פ הזמן המלאכותי. ולהבנת מג"א בשיטת הלבוש המחצית הראשונה היא מהזריחה עד חצות, והמחצית השניה מחצות עד כשעה [פחות דקה ושליש] אחר השקיעה הנראית לעינינו, והמחצית השניה ארוכה מן הראשונה. [ובימי תקופת ניסן שעה זמנית של המחצית הראשונה שיעורה כשעה שווה, ושעה זמנית של המחצית השניה שיעורה כ-70 דקות חסר משהו].

**ומזה** שהורגלו בדורות האחרונים לחשב את זמן עלות השחר, ואת זמן צאת הכוכבים, ולחלק את הזמן ל"ב שעות שוות, וחצות אחר שש שעות ראשונות, כ"ז שלא כדרך שהיו מחשבין בימי קדם את השעות הזמניות, ומכאן יצאה המבוכה. ואם באנו לחשב את השעות הזמניות ע"פ השעון המכני, יש לחשב מעלות השחר עד זמן שחמה בראש כל אדם, שהוא מחצית ראשונה של היום, ולחלק את אותו הזמן לששה חלקים, ואחר שלש שעות מחשבון זה הוא סו"ז ק"ש, ולחשב מזמן שחמה בראש כל אדם עד צאת הכוכבים, ולחלק את אותו הזמן לששה חלקים ועפ"ז לחשב זמן מנחה קטנה ופלג המנחה. ובזה יתאים חישוב

בתקופת טבת זמן הנשף שבין עלוה"ש להנה"ח ארוך יותר אף מתקופת ניסן ותשרי, ומאידך שעות היום מהנץ החמה עד חצות קצרות יותר.

**והנה** אם נחשב מעלות השחר עד חצות שחמה בראש כל אדם, ונחלק לששה חלקים שווים, אחר שלש שעות בתקופת טבת תהיה השמש במקום נמוך יותר בכיפת הרקיע מאשר בתקופת ניסן ותשרי. וטעמו של דבר כי בתקופת ניסן ותשרי מהנץ החמה עד חצות ישנן שש שעות שוות [360 דקות], ומעלות השחר עד הנץ החמה כשעה וחומש [72 דקות], וכשנחלק את הזמן מעלות השחר עד חצות לששה חלקים שווים שכ"א מהם שעה זמנית, יעלה ששיעור שעה זמנית שעה וחומש,  $[432 = 360 + 72 = 432]$  ונמצא כי בהנץ החמה מתחלת שעה שניה מהשעות הזמניות, וסו"ז ק"ש אחר שתי שעות זמניות מהנץ החמה [שהרי כבר עברה שעה אחת מעלות השחר עד הנץ החמה], והוא אחר שעתיים ושתי חמישיות מן השעות השוות, [שעתיים ועשרים וארבע דקות]. ושיעורו כ-40% ממהלך השמש בכיפת הרקיע מהנץ החמה עד חצות. [ולשיטת הגר"א סו"ז ק"ש שיעורו כ-50% ממהלך השמש מהנץ החמה עד חצות, ששלש שעות מחצית משש שעות].

**וביום** תקופת טבת\* משך הזמן מעלות השחר עד הנץ החמה כ-78 דקות, ומשך הזמן מהנץ החמה עד חצות כחמש

ההשוויה (כנ"ל שש' ימנית מתחלפת בש' שמאלית, ואל בתחילת מילה משמש כה' הידיעה). אך כשבא לבאר שיעור שעה וחומש בענין הזמן מעלות השחר עד הנץ החמה, שמבואר בגמ' שהוא שיעור הילוך ד' מיל, (ובפסחים ביאר זאת ע"פ שעות ההשוויה) כתב (פיה"מ ברכות פ"א מ"א) בל"ע סאעאת אלאעתדאל, ופירושו המילולי הוא שעות יום הבינוני, או שויון היום והלילה, (וכמו שתרגם הר"ע קורח בפיה"מ הוצאת המאור, ושלא כתרגום הר"ק). והנה שעות היום הבינוני הם שעות שוות, ומ"מ לא כתב רמב"ם כי שיעור הזמן בשעות השוות. ואמנם בתרגום דפוס וילנא תרגם שעות זמניות, שהרי לא כתב רמב"ם בל"ע כי הם שעות שוות, ויש שהגיהו (ויש מי שתרגם) שעות שוות, שהרי לא כתב רמב"ם כי שעות זמניות הם. ובאה בזה מבוכה ופולמוס באחרונים. והעיקר שאין שיעור הזמן מעלות השחר להנץ החמה כפי השעות השוות בכל השנה, ואף אינו כפי השעות הזמניות בכל השנה, (שלפ"ז יעלה כי בתקופת טבת הזמן מעלוה"ש להנה"ח קצר יותר, ואינו כן). אלא זמן זה הוא ביום השוויון בלבד, וכפי שעות אותו יום שהם שעות שוות, והוא הזמן הקצר ביותר, אך בשאר ימות השנה הזמן ארוך יותר, ואם באנו לידע מהו שיעור עלות השחר יש למדוד את כמות האור בימי השוויון שעה וחומש קודם הנץ החמה, ולשער עפ"ז בשאר ימות השנה. (או ע"פ כמה מעלות השמש מתחת לאופק). ומן הטעם הזה שינה רמב"ם דבריו במקום זה משאר מקומות]. ויש לחשב זמן עלוה"ש ע"פ כמה מעלות נמצאת השמש מתחת לאופק. והנה

א. ביום 23.12.21 עלוה"ש (72 דקות במעלות) 5.18, הנה"ח (במישור) 6.36, חצות 11.38, סוזק"ש 8.28. (מועתק מס' זמני הלכה למעשה).

הכתוב בלוח מקדים בין שבע לשמונה דקות מהזמן הראוי לו לפי מקומה של השמש בכיפת הרקיע בימי ניסן ותשרי.

**וב"ז** לפי חשבון שמעלות השחר עד הנץ החמה שעה וחומש [לפי הילוך ארבעים מיל ב"ב שעות]. אך אם נחשב מעלות השחר עד הנץ החמה שעה ומחצה<sup>2</sup> [לפי הילוך ל"ב מיל ב"ב שעות], ההפרש גדול יותר [אך גם הפרש זה אפשר שאינו ניכר בלא אצטרולב, או זריזים דאביי], כי בימי ניסן ותשרי בהנץ החמה מתחיל החומש השני של השעה השנית, [שהרי אורך היום מעלוה"ש עד חצות שש שעות שוות, ועוד שעה ומחצה, וכשנחלק כ"ז לשש שעות יעלה כי שיעור שעה זמנית שעה ורבע מן השעות השוות, ונמצא כי רבע שעה מן השעות השוות חמישית מן השעות הזמניות, ומאחר והנץ החמה כ-90 דקות אחר עלות השחר, נמצא כי בהנץ החמה מתחיל החומש השני של השעה השנית]. ואם נחשב בתקופת טבת מעלות השחר עד חצות יעלה שיעור הזמן שש שעות ושלושים ושמונה דקות, ושיעור שעה זמנית 66.3 דקות, ונמצא כי הנץ החמה בתקופת טבת בתחילת החומש השלישי של השעה השנית, ואחר שלש שעות מעלות השחר סו"ז ק"ש, והוא כשיעור שלש שעות ותשע עשרה דקות מן השעות השוות. והוא כשעה וארבעים ושלש דקות מזמן הנץ החמה שאז מתחיל מהלך השמש בכיפת הרקיע, ושיעורו כ-34%

שעות ושתי דקות [302 דקות], ואם נחשב מעלות השחר עד חצות יעלה שיעור הזמן שש שעות ועשרים דקות, ושיעור שעה זמנית הוא 63 דקות, נמצא שבהנץ החמה אי"ז תחילת שעה שניה [כאשר הוא בזמן תקופת ניסן ותשרי], אלא קרוב לחומש אחר תחילת השעה השנית. [והוא דבר זר מאוד, שהרי אם בתקופת תשרי הנץ החמה תחילת שעה שניה, באיזה יום יחלו למדוד ולומר כי הנץ החמה אחר תחילת השעה השנית, והרי בכל יום השינוי מועט מאוד, (ויש לחשבו באופן יחסי ומסובך), ואף כי בהגיע יום תקופת טבת ההפרש הוא גדול (למעלה מעשר דקות), אך הרי בכל יום היה השינוי מועט ולא היה ניכר. וכן באלו כלים היה ניתן לכל אדם לשער דבר זה]. ואחר שלש שעות מעלות השחר סו"ז ק"ש, והוא כשיעור שלש שעות ותשע דקות מן השעות השוות. והוא כשעתיים חסר תשע דקות מזמן הנץ החמה<sup>2</sup>, שאז מתחיל מהלך השמש בכיפת הרקיע, ושיעורו כ-36.7% ממהלך השמש בכיפת הרקיע מהנץ החמה עד חצות, ועדיין לא הגיעה למקומה בכיפת הרקיע בימי ניסן ותשרי שהוא כ-40% ממהלכה מהנה"ח עד חצות. ואמנם הוא הפרש קטן, [ואפשר שלא היה אפשר להבחין בו בהסתכלות במקום החמה ברקיע בלא אצטרולב, אמנם זריזין דאביי ידעו להבחין בו], אך מ"מ לפי חישוב זה אין השמש נמצאת במקום המדויק שהיא נמצאת בימי ניסן ותשרי אחר שלש שעות. ונמצא סו"ז ק"ש

ב. בלוח שיעור הזמן כשעתיים חסר שמונה דקות, והוא הנכון, כי שמה חשבו חצאי דקות בענין עלוה"ש וחצות, וכאן לא באו בחשבון.

ג. ביום 23.12.21 עלוה"ש (90 דקות במעלות) 5.00, הנה"ח (במישור) 6.36, חצות 11.38, סוזק"ש 8.19. (מועתק מס' זמני הלכה למעשה).

ולפ"ז אמנם יש לחשב זמן עלוה"ש ע"פ המעלות, אך סוזק"ש ותפילה אינו כפי שמופיע בלוח ע"פ חשבון המעלות נזוה הנדפס בלוח עתים לבינה, אלא הוא תואם לסוזק"ש ותפילה שנמצא בלוח ע"פ השעות הזמניות [ונדפס בספר זמני הלכה למעשה, אך נכתב לאופק ירושלים וב"ב בלבד. ובלוח עתים לבינה לא הזכירו כלל].

(ז) **אמנם** לפי חשבון זה עלה כי השעה הראשונה של היום [מעלוה"ש עד הנה"ח] ארוכה יותר [78 דקות] משאר השעות שבין הנה"ח עד חצות היום [60.4 דקות]. ונראה הדבר משונה. אך יש לתת בו טעם, [אמנם בכדי להסביר זאת אנקוט בדרך שבה פירשו לנו רז"ל את מהלך השמש ביום, ומהלכה בנשפים שבין עלוה"ש להנה"ח, ובין השקיעה לצאה"כ. ובלשון רז"ל זמן הנשף שבין עלוה"ש להנה"ח ד' מיל, הוא הזמן שבו השמש מהלכת בעובי הרקיע, ואח"כ השמש מהלכת בחללו של עולם, והוא הזמן שהשמש נראית בין הזריחה לשקיעה. ועובי הרקיע אחד מעשרה ביום (עיין פסחים צד). ומהלך השמש בתקופת ניסן ותשרי באמצע הרקיע, ובתקופת טבת מהלכת בצד דרום בדרך קצרה, ובתקופת תמוז היא מהלכת מצפון לדרום וצפונה בדרך ארוכה (עיין עירובין נו.)), שהרי טעם שינוי אורך השעות הזמניות שבין תקופת ניסן, ובין אורך השעות בתקופת טבת ובתקופת תמוז, מפני שהשמש מהלכת את חללו של עולם בתקופת ניסן ותשרי באמצע [היינו 180 מעלות], אך בתקופת טבת היא מהלכת את חללו של עולם בדרך קצרה [156 מעלות, לפי חישובו של ספר העיבור, ראה להלן], ובתקופת תמוז היא מהלכת בדרך ארוכה [204 מעלות]. ואורך השעות נקבע ע"פ חלוקת

ממהלך השמש בכיפת הרקיע מהנץ החמה עד חצות, פחות ממקומה בכיפת הרקיע בימי ניסן ותשרי שאז עברה השמש כ-37.5% ממהלכה מהנץ החמה עד חצות. [ונמצא סו"ז ק"ש הכתוב בלוח מקדים בעשר דקות, מהזמן הראוי לפי מקומה של השמש בכיפת הרקיע בימי ניסן ותשרי, לפי חשבון שמהנץ החמה עד חצות יש 4.8 שעות זמניות].

**ואם** באנו לדייק חשבון השעות הזמניות לפי חשבון הילוך ד' מיל שעה וחומש, יש לחשוב את הזמן מעלות השחר עד הנץ החמה כשעה זמנית אחת, [שהרי בימי ניסן ותשרי זמן זה מקביל לשישית הזמן שבין עלוה"ש לחצות], ובהנץ החמה מתחלת שעה שניה, ויש לחשב את הזמן שבין הנץ החמה עד חצות בלבד, ולחלקו לחמש חלקים, וכל חלק הוא שעה זמנית אחת, ואחר עבור שתי שעות זמניות הוא שלש שעות זמניות, ושיעורו יהיה לעולם כ-40% ממהלך השמש בכיפת הרקיע מהנץ החמה לחצות היום, [שהרי שתי חמישיות הן 40%]. ואמנם השעה הזמנית הראשונה יהיה שיעורה בתקופת טבת כ-78 דקות, והשעות הזמניות שמהנץ החמה לחצות יהיה שיעורן כ-60.4 דקות. וכנ"ל שאין אורך השעות נקבע לפי השעון המכני, אלא לפי תנועת השמש בכיפת הרקיע. [יש לשים לב כי זמן זה תואם את החישוב לפי 72 דקות זמניות, אמנם מדרך אחרת]. ולחשבון שמעלוה"ש עד הנה"ח שעה ומחצה, מעלוה"ש עד הנה"ח שעה וחומש זמניות, ומהנה"ח עד חצות ארבע שעות וארבע חמישיות, כמבואר למעייין [ולא טרחתי לכתוב החשבון כי פשוט הוא].

חלוקת זמן מלאכותית שבין הזריחה לשקיעה, או בין עלוה"ש לצאה"כ, אלא ע"פ מיקום השמש בכיפת הרקיע. הנה יש ללמוד כן מדברי רמב"ם ספר העיבור ואף ברייתא דשמואל.

**כתב** רמב"ם בתשובה נבלאו קלד, פאה"ד מד] לבאר ענין השעות הזמניות וז"ל: אם תשים פניך לצד דרום בדיוק, והמזרח לשמאלך והמערב לימינך, אז תראה השמש בתחילת היום נמוכה וקרובה לארץ למראית עין [שהרי רחוקה היא הרבה מן הארץ], וככל שתעבור שעה מן היום השמש מתרוממת מן הארץ [ו] היא לצד שמאלך עד סוף השעה השישית, ואז תראה השמש נגד פניך בדיוק מול עיניך [שהרי כתב תחילה שיעמוד ופניו לצד דרום בדיוק], וזהו מה שקוראים בי קרנאתא [פסחים יב:], וכשתשלם השעה השביעית תראה השמש יורדת לצד ימינך, [היינו שתהיה ניכרת ירידתה כשתשלם השעה השביעית, שהרי מתחילתה השמש נוטה מטה מערבה], והיא תשפל ותרד עד אשר תשקע וכו' עיי"ש. הרי שצורת חישוב השעות הזמניות היא ע"פ מיקום השמש בכיפת הרקיע וכנ"ל. [ובדבריו כתב כי צורת המדידה היא ע"פ מה שהשמש מתרוממת בחציו הראשון של היום ויורדת בחציו השני של היום. והנה כשמודדים את תנועת השמש בכיפת הרקיע, אפשר למודדה ע"פ כמה השמש עולה מע"ג האופק, והיינו שבזריחה השמש סמוכה לאופק, ובחצות היא בנקודה הגבוהה ביותר, ואפשר לחלק את הגובה לששה חלקים, וכל חלק הוא שעה אחת. ואפשר אף למדוד את תנועת השמש ע"י שנשער איזו קשת היא אמורה לעבור בכיפת הרקיע, (וקשת זו משתנית בין עונות השנה, שהיא קצרה בטבת, וארוכה בתמוז), ונחלק את הקשת

דרכה של השמש ברקיע לשעות. ואמרו בגמ' כי עובי הרקיע [הארת עובי האטמוספירה בלשונו. עיין רמב"ם בפיה"מ פ"א מברכות מ"א] הוא אחד מעשרה ביום, והוא הזמן שבין עלוה"ש להנה"ח, וזמן מהלך השמש בעובי הרקיע נחשב כשעה אחת, [חללו של עולם עשרה חלקים, עובי הרקיע בבוקר חלק נוסף ועובי הרקיע בלילה חלק נוסף, הרי לנו י"ב חלקים]. וטעם הדבר שאורך הנשף שבימי ניסן ותשרי הוא הקצר ביותר [כנ"ל אות ה] מפני שהשמש מהלכת את עובי הרקיע בדרך הקצרה ביותר, [ובלשונינו שהיא יורדת מתחת לקו האופק בקו ישר, ועובי הרקיע הוא האטמוספירה, וכשהשמש מתחת לאופק היא מאירה את האטמוספירה, וכשהיא יורדת מתחת לאופק בקו ישר היא מתרחקת בדרך הקצרה ביותר]. אמנם בתקופת טבת ותמוז השמש מהלכת את עובי הרקיע בדרך ארוכה יותר, [היינו שהיא יורדת מתחת לאופק בקו אלכסוני, ונמצא שהיא מתרחקת בדרך ארוכה יותר], ועל כן הזמן שבין עלוה"ש להנה"ח ארוך יותר. ומאחר ונתבאר כי השעות ע"פ מהלך השמש בכיפת הרקיע, וזמן מהלכה בכיפת הרקיע הוא עשרה חלקים, וזמן מהלכה בעובי הרקיע [בוקר וערב] שני חלקים, נמצא כי מהנה"ח עד השקיעה עשר שעות, והזמן שבין עלוה"ש להנה"ח שעה אחת. אלא שבתקופת טבת השמש מהלכת מהנה"ח עד השקיעה בדרך קצרה, על כן השעות קצרות, אך את עובי הרקיע השמש מהלכת בדרך ארוכה, על כן שעה זו ארוכה יותר.

\*

(ח) במש"כ לעיל [אות ה] בצורת חישוב השעות הזמניות שלא ע"פ



היא ע"פ תנועת השמש בכיפת הרקיע שחלקה למעלות.

**וכן** נמצא בברייתא דשמואל הקטן [פ"ג] אמנם שם נקט כי בתקופת תמוז כל שעה י"ח מעלות, ובתקופת טבת כל שעה י"ב מעלות, [והדבר תלוי על איזה קו רוחב ידברו ואכמ"ל].

**אמנם** נראה דעת רמב"ם וספר העיבור וברייתא דשמואל שיש לחשב את השעות הזמניות מן הזריחה לשקיעה [עיי"ש בדבריהם]. אך מ"מ נראה שיש ללמוד מדבריהם גילוי מילתא אף לשיטת מג"א, וליישב שיטתם עפ"מ"כ לעיל.

\*

**(ט) ופניתי** בענין שאלה זו אל כבוד הגאון שליט"א אשר הוא מגדולי המורים בענין זה, והשיבני כי כשם שמצינו בדברי רז"ל שאמרו כי הקף העיגול הוא פי שלשה מרחבו, ואף שאינו מדויקדק, וכן בענין עודף האלכסון על הישר, ועוד. וטעמו של דבר מפני שרצו להקל על החשבון. ומאוד נראה שלשיטת מג"א אף שעל פי החשבון [של הזמן מעלות"ש לצאה"כ, וחלוקת הזמן בצורה שווה] אינו מדויקדק למצב השמש בכיפת הרקיע, שהוא יסוד הדין, מ"מ כן שיערו חכמים שאי"צ לדקדק בזה.

**אלא** שלא פירש מנין לו בדברי רז"ל שלא דקדקו בדבר זה, ומנין לו שצורת החישוב שהייתה אצלם יצא החשבון שלא בדקדוק. [ובוודאי כל כה"ג חידוש הוא ואין אומרים כן בלא ראיה מכרעת].

**ובענין** ההצעה הנ"ל שאין חשבון השעות הזמניות ע"פ חישוב הזמן, אלא ע"פ

הזו לי"ב חלקים, וכל חלק הוא שעה אחת. והנה אם נחשב בדרך הראשונה יעלה כי שעות הבוקר קצרות יותר מאשר שעות הצהרים, כי בשעות הבוקר השמש ממחרת לעלות מע"ג האופק, ובשעות הצהרים אינה עולה הרבה, ואם חשבון השעות ע"פ כמה גובה השמש עלתה מעל האופק, ימצא שהשעות הזמניות אורכן אינו שווה. ומדברי רמב"ם בפיה"מ (פ"א מברכות מ"א) יש להוכיח דס"ל כי השעות הזמניות שוות באורכן האחת לשניה. (שהרי כתב כי זמן שמעלות"ש להנה"ח שעה וחומש משעות יום השוויון. והיינו שעה וחומש זמניות שביום תקופת ניסן ותשרי. והנה אם אין השעות שוות אלא אחר ארוכה ואחת קצרה, אנחנו לא נדע פירוש המילות בדבריו, על איזה שעה וחומש ידבר. ופשוט). ואין לנו אלא לומר כי אף לדבריו יש לחשב בדרך השנית, שמחלקים את הקשת שהשמש עוברת לי"ב חלקים, (והוא קרוב מאוד למה שנקרא בפי המומחים זוית שעה), ובזה אורך השעות שווה. ונצטרך לומר דמש"כ רמב"ם וככל שתעבור שעה מן היום השמש מתרוממת מן הארץ, אין כוונתו לחשב ע"פ גובה, אלא ע"פ תנועת הקשת, אלא שנקרא בפיו תנועת השמש ע"ג הקשת שהיא אמורה לעבור, השמש מתרוממת, מפני שתנועתה ע"ג הקשת בחציו הראשון של היום ממטה מעלה, ובחציו השני ממעלה מטה].

**וכן** נמצא בספר העיבור [מאמר ראשון שער עשירין] כי צורת חישוב השעות הזמניות היא שבתקופת ניסן ותשרי השמש מהלכת בכיפת הרקיע ק"פ מעלות ביום וק"פ מעלות בלילה, וכל שעה היא ט"ו מעלות, ובתמוז היא מהלכת ר"ד מעלות, וכל שעה היא י"ז מעלות, ובלילה כל שעה י"ג מעלות, ולהיפך בטבת. הרי שצורת החישוב

המצאת השעון המכני, הדרך הפשוטה ביותר לחשב את השעות הייתה ע"פ מצב השמש ברקיע. [ובפרט שאף השעון המכני נקבע ע"פ תנועת סיבוב היממה, וכל שעה היא אחד חלקי כ"ד מתנועת היממה. והנידון שלפנינו הוא שעת היום שהשמש מאירה את הארץ (ולא היממה), וכשם ששעת יממה נקבעה ע"פ התנועה, אף שעת היום נקבעת ע"פ התנועה, אלא ששעת היממה קבועה היא ואינה משתנית (כי אם מעט), ושעת היום משתנית ע"פ עונות השנה, ומה"ט קבעו את השעון המכני ע"פ תנועת היממה]. ורגלים לדבר בקיאות העדים בשעות אף במקום אקראי. ואף דברי רמב"ם וספר העיבור וברייתא דשמואל הקטן.

מצב השמש והתקדמותה בקו הרקיע, נולפ"ז עלה כי השעה שמעלוה"ש עד הנה"ח תהא ארוכה יותר, כי מהלכת היא את עובי הרקיע בדרך ארוכה בתקופת טבת, אף שהיא מהלכת את חללו של עולם בדרך קצרה]. השיבני הגאון שליט"א שאע"פ שמדברי ספר העיבור נראה כי ענין השעות הזמניות הוא כמה מעלות השמש עברה ברקיע [כנ"ל אות ח]. מ"מ מדברי הפוסקים לא משמע כן, שהרי נקטו שעה סתם, וסתם שעה היא יחידת זמן, ולא יחידת תנועת שמש.

ואף בזה לא נתפרש מנין לו, וסתמא דמילתא נהפוך הוא. שהרי לפני



רבי ישראל פויכטונגר

## האבקת דבורים בשמיטה

טרם הדפסת הקובץ באו לידינו דברים שכתב רבי ישראל פויכטונגר שליט"א \* בדין האבקה בשמיטה, וכפי שיראה הקורא יש בהם בירור המציאות וניתוח צדדי השאלות בפירוט ובבהירות גדולה. \*\*



בס"ד, כב שבט תשנ"ד

לכבוד הרה"ג הרב שלמה זלמן אוירבך שליט"א עיה"ק ירושלם  
אחדשה"ט, אבקש לבא כאן בשאלה שהתעוררה אצלי השנה בענין השמיטה:

כמגדל דבורים, האם מותר לי להעביר כוורות להאבקה?  
אהא אסיר תודה ממש, אם תשובת מעכ"ת תנחני כבר בשמיטה זו, ובבאות עלינו לטובה.

בברכת שלו', תודה וברכה לאי"ט  
ישראל פויכטונגר

## הקדמה

|                                                                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                   |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| אנחנו ג' שותפים בעלי כוורות דבורים, המתפרנסים מייצור דבש. לשם כך אנו נודדים עם הכוורות לשדות מרעה בהן יש צמחי צוף, אשר מהם יאגרו הדבורים את הדבש. כמות הכוורות המפוזרות בשטח, מחושבת לפי סוג הגידול או המרעה הטבעי, ומתוך הנסיון, כך וכך דונם לכוורת. זכיון | מקומות המרעה מסודר בין הכוורנים ע"י מערכת רישוי ארצית, לפי שיקולים שונים, ביניהם הזמנת האבקה כפי שעוד יפורט להלן. |
| הגדידה למרעה, מתוכננת ומתחלקת פחות או יותר לפי שלש עונות הפריחה: אביב - לפרדסים, קיץ - שטחי בור, פרחי                                                                                                                                                       |                                                                                                                   |



\* רבי ישראל שליט"א היה מנהל אגודת עטרה ליושנה, והקמת הכולל באה בזכות יוזמתו והשתדלותו [כפי שהזכרנו בהקדמה לספר, 'אלה מסעי' (עמ' טו)].

\*\* הערת המערכת: לא זכינו לתשובת הגרשז"א בכתב, וראה בכתב עת 'המעין' כח (עמ' 24-64) מה שהובא בשם הגרשז"א ובשם הגריש"א והגרנ"ק בנידון זה.

אלא שע"י מאות ביקורי הדבורים בפרחים מגיעה יותר אבקה אל הצלקת שבעמוד העלי, ומתוך כך עולים אחוזי הפוריות. לפי הידוע, אין הדבורה מביאה לצמח איזו תועלת בתחום אחר, מלבד הגדלת ההזדמנות להפריה וחנטת הפרחים. אמנם ככל שלצמח יש תנאי גידול יותר טובים, פעולת הדבורים יעילה יותר. אינו דומה שדה חמניות שלחין לענין זה, לשדה בעל.

**פרחים שלא זכו להאבקה נובלים ונושרים.** אעפ"כ למרות ההאבקה ע"י דבורים, עדיין יש תמיד בכל גידול מספר פרחים לא מבוטל, שנושר ללא הפריה. גם לאחר החנטה, עוד חלק גדול מהסמדר נושר.

**מכ"מ,** חסרונם של הדבורים מפחית את היכול לכדי רבע עד שליש מיכולת ההנבה של הגידול. דבר זה ברור ומוסכם על דעת המומחים והחקלאים. כך זה בחמניות, מקשאות ועוד. (בתמרים, בחסרונה של ההאבקה - ע"י אדם - לא תהא הנבה כלל).

**ההאבקה** אצלנו נעשית בעצי פרי: מטעי אבוקדו, שקדים (זה כבר אינו למעשה לשמיטה זו) וכד'. אך רוב ההאבקה נעשית במקשאות ובשדי חמניות. הואיל וכאמור לעיל הכוורות נמצאות ממילא בסבב של נדידה ורדיה, ואף מפני עיבוד השטחים, לא ניתן בד"כ להציב את הכוורות הרבה לפני הפריחה, ומכ"מ ודאי לא לפני ר"ה. בד"כ לפחות חלק מהכוורות מגיע לשטח לאחר תחילת הפריחה. קשה להבטיח ולצמצם שיגיעו כל הכוורות לשדה לפני מועד תחילת הפריחה. הכוורות מועברות ביום, אך אפשר גם להעבירם בלילה בזמן

קיץ, וגידולים חקלאיים (חמניות, מקשאות, תלתנים, כותנה וכד'), סתיו (כולל חורף ואביב) - חורשות אקליפטוס, מטעי שקדים.

**כמ"ב,** כ-50% מההכנסות בא משרות האבקה של דבורים בגידולי השדה.

**כידוע,** לפי מה שבורא עולם יצר את הפרחים, הצמחים מתחלקים ל-ג' קבוצות: "דו מיני" בו הצד הזכרי (האבקנים) והצד הנקי (עמוד העלי) נמצאים באותו פרח או תפרחת, כמו פרחי ההדר ורוב הצמחים. "חד ביתי" - בו יש פרחים נקביים לבד ופרחים זכריים לבד על אותו צמח, כמו כל גידולי המקשאות. "דו ביתי" - בו לאותו מין יש צמח זכרי וצמח נקבי בנפרד, כמו החורב, התמר והתאנה. "האבקה" יכול שתעשה באופן עצמאי ע"י הצמח עצמו, או ע"י הרוח, או ע"י חרקים שונים גם מלבד הדבורים. בחקלאות העתיקה בה היו הגידולים מפוזרים במטעים קטנים וגם נחילי דבורים "פראיים" היו בשדות הבור ובנקיקים, היתה ההאבקה נעשית כנראה ממילא. בחקלאות המודרנית, בה יש שטחים מרוכזים של גידולים, אין ההאבקה מספקת בגדולים הנצרכים להאבקה ע"י דבורים, אם בגלל חסרונם של חרקים לכמות מרוכזת כזו של פרחים, ואם מפאת הסיבות הטבעיות שבצמח עצמו: הבשלה בפרקי זמן שונים של העלי והאבקנים שבאותו פרח, ואם בגלל המרחק בין הפרח הנקבי לזכרי. הדבורים, אגב ביקורם בפרח - לאסוף צוף או אבקה (כמזון לכוורת) - מתפלשות באבקה שבצמחים ומעבירות אותה מפרח לפרח, ודרך כך נגרמת ההפריה והחנטה. לא כל ביקור גורם להאבקה ולא כל האבקה יעילה,

מאשר כוורות - דבר שלא היה כן בשנים עברו, הרי שבעלי השטחים מתאמצים להשיג כוורות להאבקה ולשלם לכוורנים כסף עבור העמדת הדבורים אצלם.

**לנו** חסרים מקומות למרעה לקיץ, (עד שבאחד השנים הרחקנו עד הגולן), והמקומות המוזמנים אצלנו להאבקה מהווים פתרון טוב לענין המרעה לקיץ. בד"כ יכול הדבש שנאסף במקומות הללו הוא גדול מהתמורה להאבקה. בשנת בצורת כדהשתא (?), יש סבירות גבוהה, שהנחיצות לשטחי מרעה מושקים כנ"ל תהא עוד יותר קריטית, ולא רק לגבי היבול אלא גם לדבוריות עצמם (אנו רודים רק את העודף מעל צרכי הכוורת המיידים).

**מאידך**, גם להכנסות מן ההאבקה יש כאמור משקל רב בפרנסתנו. בשמיטות הקודמות זה עדיין לא תפס מקום חשוב (ואכן המצב הכלכלי היה שונה), עתה זה מהווה כאמור אף עד 50% מהפרנסה.

**קשרי המסחר** - וגם פחות או יותר שטחי המרעה - הללו, חוזרים על עצמם מידי שנה, לפי הזמנת בעלי הקרקעות. הפסקת רצף הקשר עלולה ליצור התקשרויות חדשות בין בעלי הקרקעות הללו ובין כוורנים אחרים בעלי ענין, אשר עלולים להעדיף את מקומותינו מתוך שיקולי מרעה ועוד, ואז אנו עלולים להפסיד בכפל כפליים: את חלק היבול בשנה זו (כי יעמדו שם כוורות אחרות), ואת הזכויות למקומות הללו בשנים הבאות.

**להעמיד** כוורות בקרבת השטח ולא לגבות תשלום, על מנת לשמור מחד על הקשרים ומאידך לא להנות בתמורה ישירה

שאין האבקה אם מפני שהדבורים אינם פעילות, ובחלק מהגידולים גם מפני שהפרחים סגורים. הכוורות המאביקות מוצבות בין שורות הגידול ו/או בפאתי השדות, ע"פ הזמנת המגדל, ברשותו, ולפי התיאום עמו.

**בד"כ** הדבורים נהנות מהגידול המאובק, מהצוף שלו ומאבקת הפרחים הנאספת ונאגרת בכוורת. לא תמיד הדבורים מבקרות את הגידול "המעונין", אלא מעדיפות איזה גידול בר או חורשה או מטע אחר שיש בסביבה ומשם אוגרות את מירב הדבש, מכ"מ ודאי שאינם מבקרות רק את הגידול המאבק "המעונין", זה תלוי בכח המשיכה של הצמח ותנאי רטיבות הקרקע (פירוש: כמות הצוף בצופני הפרח) ז"א, מציאות צמחיה "מתחרה" בשטח. (מצוי שהאבקה במילונים נעשית בזמן פריחת ההדרים, ואם קיים פרדס סמוך, רוב הדבורים ברוב שעות היום יהיו דוקא בפרדס ולא במילון). אעפ"כ נהוג לשלם לכוורן עבור הדבורים שעומדות בהאבקה.

**מכ"מ**, יש הבדל בענין שיש לכוורן בהעמדת הדבורים בהאבקה ובהתאם גם המחיר שנגבה לשורות זה. בהאבקת האבוקדו, בד"כ אין לכוורן ענין גדול, הואיל וזה בא במקביל לעונת הפריחה העקרית של ההדרים הנותנים יבול יפה והתמורה מהדבש יותר משתלמת מההאבקה. לעומת זאת בקיץ, בד"כ הכוורן יותר בעל ענין, הואיל והוא מחפש מקומות מרעה לקיץ, שהוא בעיקרו יבש יותר, והכוורן בעצם זקוק מאד לשטחי גידולים מרוכזים אלה, אשר מהם ומפרחי הבר שבסביבתם הוא אוסף דבש קייצי, אלא מאחר שכרגע יש יותר ביקוש להאבקה

אחרים, לפי הדין ומבלי להסתמך על היתר המכירה. מאידך, יתכן כי השותפים לעסק, יעדיפו לסמוך על היתר המכירה. השותפות כבר קיימת כ-20 שנה ומתנהלת ב"ה ברוח טובה, אך כידוע מסגרת שותפות היא נושא עדין, ומהדברים הטעונים חיזוק, ופריצת מסגרת, של פיצול ענייני השותפות וחלוקה שונה ברווחים, או שחלק מהכוורות ישבתו מהאבקה, וחישוב ההוצאות בהתאם, כל זה - אפילו באורח זמני - אינו פשוט כלל.

מאסור, מלבד הקטנת ההכנסה באורח משמעותי, אפשרות כזו עלולה לפתוח חזית אחרת ביננו ובין צבור הכוורנים, אשר יטענו נגדנו כי אנו גורמים להורדת מחירים ופוגעים בפרנסתם וכו'. עדיין לא ברור כיצד נתמודד בזאת בתוך קשרי הענף. מכ"מ אם הדין כך, אז אה"נ, אך זה צריך להיות ברור.

**מכ"מ,** הנני מעוניין לשמור על השמיטה בנדרן כאן, כמו גם בענייני שמיטה

### פרטי השאלות:

שם זה כמעשה בידיים ובהאבקה אפשר שלא. ועוד שתוכין בתאנה והרכבה בתמרים, הם מעשה האדם עצמו בגוף העץ, ואילו בהאבקה מעשה האדם הוא בכוורות המכילות את הדבורים, לא בגוף הצמח ולא בגוף הקרקע כנ"ל. האדם כאן אינו אפילו "מנהיג" של הבע"ח, וא"כ שפיר אין זה צריך להחשב אפילו כגרמא?

**ג.** מהו דין האבקה במטעים, האם כנ"ל? האם היא מותרת? האם מפני שבחסרונם של הדבורים, לא בא לידי ביטוי הבכח של העץ אז הרי זה כמו שמותר להשקות, ז"א אחרי שהאבקה כל כולה אינה אלא להשיג את היבול הרגיל, הרי זה לאוקמי פירא ולא לאברויי ע"פ הכלל "שבמקום פסידא (בכמות הפרי) לא גזרו רבנן"? [נפסידא אינה ענין רק לפרי עצמו, אלא גם לחלקי הצמח המביאים פירות - "לאוקמי אילנא", שבלי האבקה יאבדו פרחים (כגון בחסרון השקיה), ז"א אנו רק מספקים לצמח תנאי סביבה (חרקים) שיאפשרו את גידולו הרגיל, כשדה בית השלחין הצמא למים שמותר להשקותו]. לא מבעיא לחזו"א שספק אבוד הוי כדבר האבד

**א.** מהו דין האבקה בשמיטה בכלל, יש לה דין מלאכה דרבנן (ואל לי להיות הפועל), היש כאן דין "עבודה בשדה", הואיל והיא ברת תועלת ומתבקשת ע"י החקלאי? מהי לענין זה ההגדרה של "עבודה שבשדה ובכרם"?

**ב.** האם הכנסת הכוורות לשדה, כיון שהאדם הכניס את הדבורה לשדה זה גיריה דיליה כמו במקרב אש לדבר (ולא נקרא לזה שאדעתא דנפשא הדבורה הולכת), זהו "מעשה בידיים" כדוגמת תלית תוכין בתאנה (תוספתא א/ט), או כדוגמת הרכבת (הפריה) דקלים (ירושלמי שביעית ד/ד)? או שזו "גרמא", שהרי בהבאת הכוורות לשטח רק הסרתי את מחסום המרחק בין הדבורים לגידול (כח שני), כמו במסיר מחסום ברחיים של מים בשבת? או שזה "פחות מגרמא" שהרי הדבורים יכולים לפנות על ימין ועל שמאל, להעדיף מה שהם נמשכים אליו, בלי מכרית, מכון או מצדד, כי מי יאמר להם מה יעשו, והם מעצמם ולאחר זמן מגיעים אל הפרחים (גרוע מכח שני). מה שאין כן בבהמה המעבדת או מדיירת בשדה. ע"כ

הקרקע? (הערה: שמירת מקום מרעה, עשויה להיות המקום הפיזי עצמו, אך בנדרן דידן, לא פחות, עצם הקשר עם הלכות, אשר כך יזמין את ההאבקה לשדותיו גם בשנים הבאות).

ז. האם יש משמעות הלכתית להפסד שטחי מרעה וקשרי מסחר לשנים הבאות, ויבולי דבש לשנה זו ולשנים הבאות, שהם בגדר הפסד מרובה או שזה רק מניעת הרווחה?

ח. האם לאור נתוני שאלה ב' ו-ה' לעיל האבקה היא כמו דיור, וכשם שנאסר להעמיד צאן על מנת לדייר יאסר להעמיד דבורים על מנת להאביק?

ט. אפילו אם אפשר לצרף כמה צדדים יחד להיתר, נהי' דל"ת אולי אין כאן, אך האם מכ"מ איני עובר בעשה ד"ושבתה הארץ"?

י. מה החילוק לגבי השאלות שכאן, בסוגי הקרקעות השונים:

1. אלו שמנוהלות ע"י אוצר ב"ד.
2. אלו שנמכרו לגוי ע"י בעלי אמונה הסומכים על היתר המכירה.
3. אלו שנמכרו לגוי ע"י כאלו שאין להם זיקת הבנה למה שנדרש מהם ע"י הרבנות, וכל מכירתם היא מהשפה ולחוץ.
4. אלו שלא נמכרו, ומעובדים לכל הדעות באיסור.

יא. האם בעזרה למשק שסומך על המכירה, יש בבחינת "לפני עיור"? או אולי, מפני שהם סוברים שיש להם על מי שיסמוכו אין כאן לפני עיור?

יב. איך עלי לנהוג כשותף בין שותפים, אם הם יבחרו בדרך אחרת? האם עלי

(סי' טז), אלא אף לרמב"ם, שכן כאן יש הפסד מוחלט לאותם פירות מהפרחים שלא יחננו מחוסר האבקה. או שאדרבה, במטרה, ההאבקה דומה לזריעה ולזמירה (יצירת פירות), וכמו שהזמירה אסורה מדאורייתא אולי האבקה היא כתולדה שלה או כד', כמו בשבת שכל המועיל לגידול חייב משום זורע (האדם כאן כאילו "רותם את הדבורה" למחרשה...) היינו פעולת ההאבקה אינה מצלת פירות קיימים אלא יוצרת חדשים, ושם לא שייך "משום פסידא" (כהשקאה בשדה הבעל דהוי כהשבתה)?

ד. מהו דין האבקה באסורי ספיחין, חמניות וכד' מכיון שהיה צריך לעקור אותם ע"פ הדין, האם אנחנו לא בגדר מסייע להשהות אותם, אם אנחנו מעמידים כוורות להאבקה בשדה? או כדלקמן.

ה. האם מפני שאני מעונין - לא פחות מההאבקה - גם בדבש הנאסף, הרי זו מלאכה מותרת, ואע"פ שיחד עם זאת אני מסייע זה פס"ר דל"נ ליה? ואף בספיחין כן? אך האם קבלת התמורה עבור הצבת הכוורות, ומיקום הכוורות דוקא במקום פלוני ולא במרחק ממנו - מוכיח עליו כי אין זה רק בשביל הדבש? אין זה כזומר וצריך לעצים וניחא ליה בהשבתת הגפן כי הרי הכוורן מספק האבקה וחייב לחברו שרות יעיל ואולי גם איכפת ליה בתיקון שנעשה, היינו שהמזמין יווכח בתועלת שקבל. אבל סו"ס זה בשל אחרים.

ו. האם הצבת הכוורות (על מנת לשמור על מקום המרעה ועל מקורות הדבש) בשטחי האבקה, ללא תמורה, נותנת מקום להקל? ואם כן, מה הדין של תיאום מיקום עם בעל

או מאידך להרבות זרעים ופירות אסורים שנתרבו מפאת ההאבקה, ובלעדיה אולי לא היו? או מצד הכשלת הקונים של אותם זרעים ופירות?

**יד.** באופנים שמותר להציב כוורות להאבקה בשמיטה, האם אין לחשוש למראית עין (כמו בדיוור בפחות מבית סאתיים - חזו"א סי' יט), דהיינו, אע"פ שיש ענין רב לתלות העמדת כוורות בצורך לאגור דבש, אבל יכולים גם לתלות כפי שיודעים מהמציאות, שבאו לכאן לעשות האבקה, לסייע לעבירה.

לעשות כל טעדיקי שלא תעשה האבקה בחלקי בשותפות, והאם אפשר או שאני חייב לבודד חלק מהכוורות לפי חלקי ברווחים? או שעלי להפקיר את חלקי לזמן ההאבקה, וכיצד, בפני שלשה או ביני לבין עצמי? ואיך להתייחס לבעיה, שאני עלול "להתפס" על ידם כמי שהחמיר וגרם להם נזק (הקטנת הכנסות השנה, והפסד לקוחות להאבקה לעתיד)?

**יג.** האם מכ"מ אין בזה טעם לפגם להשתדל לאגור דבש מגידול שלא נעשה בהיתר?







# ישא בנשער

---



## הרב משה אלחנן פלמן

### שאו ידיכם קודש

#### הערה נחוצה מאוד בדיון הגבלת כל חלקי היד בברכת כהנים

בהערה בסוף הדברים) פשוט אצל כולם שפושטים כל היד בגובה כנגד הכתף, וצריך לברר הדברים במקורותיהם.

והנה, מקור דין נשיאות כפים נלמד בגמ' (סוטה ל"ח). בהיקש מאהרן דכתיב ביה "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" דאף בניו בנשיאות כפים. וא"כ יש לנו לידע מהו יד של תורה.

והנה, מצינו בגמ' ערכין (י"ט:) משקל ידי עלי וכו' ת"ר משקל ידי ומשקל רגלי עלי רבי יהודה אומר מביא חבית וממלא מים ומכניס ביד עד האציל וכו' וכו', ורמינהו קידוש ידים ורגלים במקדש עד הפרק, דאורייתא עד הפרק בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ודאורייתא עד הפרק, והא גבי תפילין דכתיב ירך ותנא דבי מנשה ירך זו קיבורית, דאורייתא קיבורית כולה, בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, וקידוש ידים ורגלים במקדש הילכתא גמירי לה<sup>א</sup>,

א). איתא במתני' (סוטה ד', ו', וכע"ז בתמיד ד', ב') "במדינה הכהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהן". והובא דין זה ברמב"ם (פי"ד מהל' תפילה ה"ג) ובטוש"ע (קכ"ח, י"ב). וכתב השו"ע (סי"ד) "אין מברכין אלא... ובנשיאת כפים". ובמ"ב (סק"נ"ב) דמדאורייתא הוא ולעיכובא.

והיות שדין זה שצריך לישא הידים כנגד הכתפים הוא לעיכובא ממש, יש לידע האם מספיק שהכפים יהיו נגד הכתף, או שצריך לישא כל היד כנגד הכתף, ואילו בכפים לבד לא יוצא יד"ח וברכתו לבטלה.

וכידוע דכאן בארץ הקודש אין דבר ברור בזה אצל הכהנים, דזה נושא בכה וזה בכה [ואף יש שאינם מגביהים כלל היד כנגד הכתף – שהוא בהדיא דלא כמשנה ושו"ע], אך בחו"ל בכל מה ששמעתי מכמה ארצות כאנגליה, ארה"ב, בלגיה, שווייץ, הולנד ועוד (וכמו שהארכתי

א. ובאמת, זה פשוט דמצינו בתורה שפעמים "יד" היינו כף היד, וכגון (בראשית כ"ד, ט') "וישם העבד את ידו", וגם מצינו שם (מ"א, מ"ב) "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף", דבוודאי קאי על אצבעו, וגם ביותר מצינו שכלל אין הכוונה ליד אלא דיברה תורה כלשון בני אדם, וכגון (בראשית כ"ד, י') "וכל טוב אדוניו בידו", ושם (מ"א, ל"ה) "ויצברו בר תחת יד פרעה", ועוד מצינו (במדבר כ"א, כ"ו) "ויקח את כל ארצו מידו" וכהנה עוד רבים, וע"כ דהיכא דפשוט הדבר דמתפרש על הכף או על האצבע בוודאי דיברה תורה כלשון בני אדם, ורק שכוונת הגמ' "דאורייתא קיבורת כולה" דהיכא דאינו פשוט דקאי רק על האצבע או על הכף אמרינן דכל היד בכלל היד (ואפשר דעכ"פ כך הוא במצוות התורה הנעשות בידים, ויל"ע ואכ"מ), ולכן הקשו בגמ' מקידוש ידים ורגלים אתפילין, ולא

למדנו בהקישא מ"וישא אהרן את ידיו" וכן"ל, פשוט מדברי גמ' זו (בערכין) דהגבהת כל היד במשמע<sup>ב</sup> (וגם המבי"ט, ב"ש ואבנ"ז דלהלן ציינו לסוגי' זו, ע"ש). ואציע מלשונות הראשונים והפוסקים שמצאתי בזה.

ע"כ, ומבואר בהדיא דכשאמרה תורה לקיים מצוה ב"יד" הכוונה על כל חלקי היד, עד שהוצרכו להפקיע ע"י הלכה למשה מסיני דקידוש ידים ורגלים שאני דרך עד הפרק.

וכיון דדין זה של נשיאת כפים אף לדורות

תירצו דבקידוש ידים לא בעינן אלא הכפ משום דעיקר שירותו בכף והאצבעות, והיינו משום דכל היכא דאינו פשוט דמיירי רק בכף או באצבעות, הרי שסתם יד היינו כל היד. וגם בנידון דידן לא נוכל לומר דהא דכתיב בקרא "וישא אהרן את ידיו" פשוט הוא דסגי בכפים, וכש"כ דמצינו לכמה מגדולי הפוסקים רדב"ז, מבי"ט, בא"ש ולבוש (שיובאו להלן) דסברו בפשיטות דבעינן לכל היד נואף כן הוא משמעות רש"י, רע"ב, תוי"ט, מו"ק ועוד, וע"כ שסברו דמצוה זו בכלל סתם "יד" שבתורה דבלא הלכתא לא נוכל לומר דסגי בכפים. ואחר שבוודאי בלישנא דקרא אינו פשוט דסגי בכפים וכפי שנתבאר, יש לנו לברר דאי נימא דלדינא סגי בהגבהת הכפים ובלא כל הידים, אמאי לא הקשו בגמ' מנשיאת כפים על תפילין, וכמו שהקשה הרב השואל באבנ"ז (דלהלן), וע"כ חזרה הראיה מהגמ' גופא דהוה פשיט"ל לגמ' דנשיאת כל היד בעינן ככתפילין, וכמבואר בדברי המבי"ט ובאר שבע שציינו למקור גמ' זו "דכל הזרוע נקרא יד" ככתפילין, וגם בתירוץ הגמ' לא מצינו הלכתא לאפוקי אלא לדין קידוש ידים ורגלים ולא לשאר דינים.

נמש"כ האבנ"ז (או"ח ל"א) דדווקא בקידוש ידים ורגלים היה פשוט לגמ' מעיקרא דבעינן לכל היד משום שגם יד שמאל צריכה קידוש וכש"כ לקנה והזרוע, לא זכיתי להבין, דאמנם שאכן עיקר עבודה אינו אלא בימין, אך בוודאי גם צריך להשתמש בשמאל, ואף בהדיא בתורה מצינו עבודה במקדש הנצרכת בשמאל, וכדכתיב במצורע "ויצק על כף הכהן השמאלית", וגם במתני' (תמיד פ"ז וכע"ז ביומא פ"ב) למדנו גבי איברי התמיד דהראש בימינו והרגל בשמאלו וכן בכולם, ועוד מצינו בתוספתא בגורלות השעירים (יומא פ"ב הי"א) דאחד בימינו ואחד בשמאלו, וא"כ שפיר מבואר אמאי בעינן שיקדש גם שמאלו, ולכך לא הבנתי דבריו מה יש ללמוד מהשמאל. ושוב חזרנו לומר דממה שבקידוש ידים ורגלים לא היה פשוט דסגי בכף, אף בנידון דידן עכ"פ אינו פשוט בלא הלכתא].

ב. ומצאתי לדברי הגר"ח זצ"ל בספרו נחל איתן (סימן י"ד סעיף ד' סק"ג) שהביא לדברי המנח"ח (תק"ל) שכתב דצ"ע אם שיעור רחיצת הידים בעגלה ערופה היא עד הפרק כקידוש ידים, והגר"ח זצ"ל כתב דמסוגיא זו משמע דיד דאורייתא הוי עד בית השחי כמו בתפילין, וי"ל דה"ה לרחיצה זו [אלא שלבסוף צידד לומר דההלכתא גמירי לה הוי על כל רחיצת ידים שהיא רק עד הפרק, ואף בעגלה ערופה, והביא כדמות ראיות לזה, אך נשאר בצ"ע, ע"ש (א.ה. ובכלל הצ"ע דלישנא דגמ' קיור במקדש)]. עוד הוסיף להביא לדברי ר"י ברכות (סו"פ אלו דברים) דקידוש ידים במקדש היה עד מקום חיבור היד והזרוע שהוא סוף היד דכתיב ורחצו ידיהם דמשמע כל הידים, ע"כ, וביאר הגר"ח זצ"ל דכוונתו לאפוקי מחולין ותרומה שהוא רק עד פרקי האצבעות, וזהו מש"כ "כל היד", אך מ"מ ההלכתא באה לגרע שא"צ עד השחי אלא סגי עד פרק העליון, ע"כ, ועכ"פ שמעינן דהוה פשיטא ליה בסוגיא דשיעור "יד" של תורה הוא עד השחי, ושיש ללמוד מגמ' זו כלפי דינים אחרים בתורה. גם מה שדרשו בגמ' ד

חכמים בגבולין דלא בעינן יותר משיעור זה, ו"לכל הפחות" בשיעור זה (מו"ק), שו"ר בדעת כהן (ספינקא - ס"ז, ד') שגם פירש כן בתו"ט, ע"ש.

**(ב). ובאמת, דאף בסברת האי דינא דמתני'**  
גופא דבעינן "כנגד כתפיהן" משמע בוודאי דשיעור זה הוא משום שצריך להגביה היד למקום יציאתו, ואי הוי אמרינן דסגי בהגבהת הכפים לחוד אינו מובן שיעור זה, דהרי מקומם הטבעי של ה"כפות" שהם שמוטות למטה, ולכאור' הוי סגי בהגבהתם לכנגד הלב או החזה וכיו"ב, ורק אי אמרינן דבעינן נשיאה של כל הזרוע שפיר מבואר דהיינו למקום יציאת כל היד.

**ומצאתי** הדברים מפורשים בלבוש (קכ"ח, י"ב) שכתב וז"ל, ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהן כדכתיב וישא אהרן את ידיו שנשא אתם למעלה, ואמרו חכמים שאי"צ יותר למעלה מכנגד כתפיהם שזהו נקרא נשיאות למעלה ר"ל למעלה ממקום יציאתו מן הגוף דהיינו הכתף<sup>1</sup>, ע"כ, והעתיקוהו הבגדי ישע והשתילי זתים (מחכמי תימן).

**ברש"י** סוטה (ל"ח). וכן לשון הרע"ב שם במתני', כנגד כתפותיהם – מפני שצריך נשיאות כפים כדאמרינן בברייתא בגמרא, ע"כ. וברש"י (שם) ד"ה בנשיאות כפים – שישגביהו את ידיהן, ע"כ, ומבואר בדבריו דהטעם לשיעורא ד"כנגד כתפיהן" הוא "מפני שצריך נ"כ", ורק אם ישא למקום יציאת היד הוא דמקרי "נשיאה", [שו"ר שכיוונתי בזה להגאון רבי זאב פהן שליט"א (מוריה גליון ז' ח' ס"ז-ס"ח אלול תשע"א), והוסיף לדקדק מדלא קאמר רש"י "כדילפינן בברייתא" ותו לא, ומוכח שרש"י והרע"ב רצו לבאר הטעם דרק בשיעור זה איכא נשיאה, וכדיתבאר בסמוך מדברי הלבוש, מבי"ט ובאר שבע, ועוד למדנו מהגמ' (מ'). ופרש"י שם דנשאו לכל היד (עי' הערה<sup>2</sup>), ובתו"ט (סוטה) הביא דברי הרע"ב וכתב, ומיהו נשיאת כפים הגבהה בעלמא במשמע, עכ"ל. וכונתו, דאף דבעינן נשיאה, בהגבהה בעלמא שהוא שיעור "כנגד כתפיהן" סגי [דהא בוודאי לא בא לחלוק על מתני' לומר דלא בעינן כנגד כתפותיהן], וזהו כמש"כ הלבוש והמו"ק דלהלן דהקילו

(מנחות ל"ז). במקום הנחת התפילין, ושאלו שם "ואימא ידך ממש" וכו', וכ' רש"י שם "ידך ממש – כף", ע"כ, כמובן אינו ענין לכאן, שהרי בתפילין בוודאי אין ההנחה על כל חלקי היד, אלא במקום אחד בלבד, וזהו ששאלו דנימא דכוונת התורה "על ידך" דהיינו במקום של עיקר שימושי היד, והוא הכף, ולכך הוצרכו לדרשות דבעינן גובה שביד וכנגד הלב, ומ"מ בנידו"ד שאפשר לפרש "וישא" על כל חלקי היד, יש לנו ללמוד מסוגי' זו (דערכין) דבלא הלכתא לאפוקי, הרי כל היד במשמע. ג. עוד ראיתי למי שדקדק ממש"כ רש"י (סוטה מ'. ד"ה לאו משום) לבאר הגמ' דמתקנת ריב"ז שהכהנים אינן רשאים לישא כפיהם בסנדליהן, ואמרו שם לאו משום כבוד ציבור, וז"ל שם בד"ה לאו וכו' – מפני שמסתלקין בגדיהם העשויין למדתו בהגבהת ידיו ונראין סנדליו לצבור והן אין ראויין לראות מפני טיט שעליהן, ע"כ, ואי נימא דסגי בהגבהת כפות ידיו אין מסתלקין בגדיהם למעלה. ואמנם אינו הכרח דלעיוכבא הוא, אבל הכרע מיהת איכא דבזמן הגמ' ורש"י כך היה מנהגם, וממילא כשאמרו "נשיאת כפים" בהא איירו.

ד. ולא אמנע מלהעיר דמפשטות לשונו היה במשמע שכוונתו דמקום הכתף הוא קצת למעלה ממקום

ידיים דהיינו מקום היד ממש", ומבואר א"כ בדבריהם דזהו ה"יד" שצריך להגביה, ודו"ק גם בלשונם שכ' "דבהכי הוי נשיאת ידיים... לא מקרי נשיאת ידיים", ושינו משם המצוה המוזכר בכל מקום "נשיאת כפיים" לפרש דהקיום הוא דווקא בנשיאת הידיים.

ג). והן אמת דמצינו לאבנ"ז (או"ח ל"א) בענין כהן שנקטעה כף ידו, שבסוף תשובתו (אות י"ד) הזכיר לדברי הגמ' בערכין הנ"ל, וכ', חקירה שלישית אם הקנה והזרוע חשובים יד לברכת כהנים כמו

וב"ה במבי"ט (קריית ספר הל' תפילה פי"ד) והעתיקו הבאר שבע (סוטה ל"ז: וז"ל, נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם דבהכי הוי נשיאת ידיים, דכל הזרוע נקרא יד דכתיב וקשרתם לאות על ירך דהיינו זרוע, ולמטה מן הכתפים לא מקרי נשיאת ידיים דהיינו מקום היד ממש, הלכך צריך להגביהם כנגד כתפיהם, ע"כ<sup>ה</sup>. ומבואר דהוה פשיטא להו ללמוד מהא דתפילין וכפי שנתבאר מהגמ' ערכין הנ"ל "דכל הזרוע נקרא יד" אף לסוגיין, וזהו טעם השיעור של "כנגד כתפיהם" דלמטה משם "לא מקרי נשיאת

ציאת היד, ולפ"ז אמרו ז"ל "כנגד כתפיהן" כדי שיגביה כל חלקי היד למעלה ממקומם הטבעי ונלא רק אל מקום יציאתם ממש], וכן משמעות המבי"ט וב"ש (שהעתיקי להלן בפנים) שכתבו, דלמטה מן הכתפים לא מקרי נשיאת ידיים דהיינו מקום היד ממש, הלכך צריך להגביהם כנגד כתפיהם, עכ"ל, ומבואר דבמקום היד ממש לא חשיב נשיאה. אך הגאון רבי זאב פהן שליט"א לא הסכים לפרש כן בדבריהם, ואמר לי דאף אם צריך לדחוק קצת הלשון אך אין שום סברא בזה אלא שכל היד תהיה נשואה למקום יציאתה, וכמדו' דאפשר לפרש כדבריו בלבוש נע"י שימת הפסיק אחר תיבות ר"ל למעלה, ודו"ק], שו"ר שבמאמרו (הנ"ל) גם ציין למשמעות זו, ולא רצה לקבלה. ושוב הצעתי הדברים לפני הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א והסכים דכן משמעות דבריהם, והורה למעשה שיגביה היד בשיפוע כלפי מעלה בכדי שגם קובד"ו (למעלה ממרפק) וגם אצבעותיו יהיו גבוהים כנגד הכתף [נע"י] להלן דגם מדברי הברכ"י והמריק"ש בפירוש דברי הרדב"ז למדנו כן], ואפשר שיש לסמוך על שיעור עובי היד, דהיינו מגובה הכתף עד בית השחי כאשר ידו נשואה למעלה [שהרי בכתף עצמו נמי יש עובין].

ה. ובספר כה תברכו (להרב חמצי זצ"ל – מערכת הנו"ן סי' א') הבין דכל מקור הבאר שבע הוא משום שאמרו ז"ל במשנה "נושאים את ידיהם", ותמה עד שכתב דלא זכה להבין דבריו דא"כ בברייתא איתא "נשיאת כפיים" והו"ל לתלמודא להקשות המתני' עם הברייתא וכו', ועוד הוסיף לתמוה שהבין בסוגי' דמנחות (ל"ז: דפליגי בברייתא מנלן שמניחין תפילין בגובה היד וכו' וכו', והבין שדווקא בתפילין דאיכא ילפותות למדנו דהשיעור הוא גובה היד, אך בוודאי סתם יד בכל מקום הוא הכף בעצמו וכו', יעו"ש, אך באמת דדברי הב"ש מבוארים היטב שאין מקורו משום לישנא דמתני' אלא ע"פ הסוגי' דערכין הנ"ל, ומהא דהוצרכו לומר דבקיודו ידיים ורגלים הלכתא גמירי לה מוכח גם דסתם יד בלשון תורה הוא כל היד (וכהערה שבפתח הדברים), ומ"מ פליגי והוצרכו לילפותות גבי תפילין משום דבוודאי היה מקום לומר ד"וקשרתם לאות על ירך" מתפרש במקום תשמישי היד והוא הכף – וע"ד "שליחות יד" ו"יד העדים תהיה בו" וכיו"ב רבים – וזה מה שאמרו "או אינו אלא על ירך ממש" (נכתבאר לעיל בהע' לאות א'). גם אפשר דסוגי' דערכין הוא אחר מה דידעינן מתפילין דכ"ה פירוש "יד" בתורה, ועכ"פ דברי המבי"ט וב"ש שפיר מבוארים.

גיזורה יצ"ו] כיון דילפינן [סוטה ל"ח].  
נשיאות כפים מדכתיב וישא אהרן את ידיו  
[אל העם ויברכם אמאי] קרינן לה נשיאות כפים  
נשיאות ידיים [מיבעי ליה וכו'].

**ותירץ** בזה"ל, ויש לתרץ דאי הוה קרי  
נשיאות ידים הוה משמע שישא  
זרועותיו וידיו פשוטות, לא שיגביה ידיו עד  
שיהיו כפיו [נגד העם, להכי קרי ליה נשיאת  
כפים ללמד שצריך שישא כפיו עד שיהיו]  
ראשי אצבעותיו כלפי מעלה וכפיו כנגד  
העם דבעינן תרתי נשיאות ידים ונשיאות  
כפים. וא"ת מנא ליה הא לתנא דקרא כתיב  
ידיו ולא כפיו, וי"ל דהכי הוה ליה למכתב  
וישא אהרן את ידיו ויברך את העם,  
ומדכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם  
משמע שנשא ידיו נגד העם, ולא משכחת  
ידיו נגד העם אלא בנשיאות כפים, ואי כתיב  
וישא אהרן כפיו אל העם הוה משמע שישא  
כפיו ולא צריך שיגביה ידיו, אבל השתא  
דכתיב ידיו וכתיב אל העם משמע תרתי  
נשיאות ידים ונשיאות כפים וכו', ע"כ.

בתפילין, אין בזה שום ספק כיון שהגמרא  
אמר כפים אין לנו אלא כפים, והחילוק  
שבין זה לתפילין דלכאורה מה ענין יד  
לברכה שמברך בפיו, אך הירידה היא לקבל  
וליתן ע"כ בברכה הירידה מקבל הברכה  
מלמעלה ונותנה לישראל, ועל כרחין אי"ז  
אלא כף היד שהיא המקבל והנותן, וע"כ  
ל"ק מה שהקשה מעלתו בערכין (דף י"ט  
ע"ב) דמקשה הש"ס מקידוש ידים שאינו  
אלא בכף היד אתפילין שהיא בקיבורת  
יקשה מנשיאת כפים אם איתא דאינו רק  
בכף היד, ולק"מ כמ"ש וכו', ע"כ. ומבואר  
בהדיא דפשיטא ליה דרק בעינן להגבהת  
הכפים, ומקורו "כיון שהגמרא אמר כפים  
אין לנו אלא כפים", ואף ביאר זאת שכף  
היד הוא מקום הקבלה והנתינה, ועפ"ז גם  
ס"ל לדינא דבנקטעו כפות ידיו אינו יכול  
לישא כפיו<sup>1</sup>.

**אך** מצאתי ברדב"ז (כת"י אר"ה ח"ה סי' י"ט)  
ששאלו הרב השואל לקושיא זו [מקור  
האבנ"ז], וז"ל, שאל [החכם כה"ר אברהם

ו. ואמנם הראני אאמו"ר שליט"א מספר שפע טל (בהקדמתו הנקראת "בן מאה שנה", ריש ענין סוד הכף וסוד  
ברכת כהנים – והיה בן דודו של השל"ה הק', והביאוהו הערוה"ש יו"ד רמ"ו ועוד כמפתח לחכמת הקבלה) שהאריך  
בביאור ענין נשיאת כפים ואף הוא ביאר ענין ה"כף" שנותנים ומקבלים ביד, וכדרכו של האבנ"ז,  
אך בתו"ד כתב וז"ל, וזהו סוד ברכת כהנים ששמשו חז"ל בכל מקום לומר בלשון נשיאות כפים,  
ולמה לא אמרו לשון נשיאות ידים שהרי ידים הם נושאים והכף מעצמה נושא עם הידים, אלא  
שרצו לרמוז לנו כי עיקר השלימות והברכה תלו בכ"ף הרחמים כ"ף הזכות כ"ף השלום כאשר נבאר,  
ואם אין כ"ף ח"ו אין כלום וכו', ע"כ, ע"ש, ואף בדבריו מבואר דמה שקוראים למצוה "נשיאת  
כפים" אינו לומר דסגי בכפים, אלא שגם חלק הכפים לעיכובא [ועי' בסמוך דהרדב"ז פליג עליו בזה].

ז. ולפירושו למדנו דאין כוונת הרדב"ז במש"כ ד"תרתי בעינן" וכו', דבעינן הגבהה מוחלטת שכף  
היד תהיה באופן שראשי אצבעותיו כלפי מעלה בצורה עומדת לגמרי [דא"כ היה כותב "שיהיו כפיו  
זקופות"], אלא ש"ידי זקופות קצת" (כלפי מעלה) בכדי לקיים "אל העם", וכן מודקדק בלשון הברכ"י  
שהעתיק דברי הרדב"ז (והערתקו בפנים) "שיזקוף ידיו עד שיהיו ראשי אצבעותיו כלפי מעלה" (וכוותם

הבאה באופן הגבחה זו), ובסמוך יבואר דאף לחידושו ודרשתו כאן, מ"מ ס"ל לתוספת זו של הגבחה הכפים אינה לעיכובא. עוד מצינו במהריק"ש (תלמיד הרדב"ז – ערך לחם סי' קכ"ח) שהביא דברי רבו בתמצות וז"ל, ופושטים ידיהם – צריך שיהיו ידיו זקופות קצת, רדב"ז<sup>1</sup>, ע"כ. (והובא גם בספר שתילי זיתים – מחכמי תימן).

[ועיין להלן תמונה 3 בהערה מה שלמד הרא"ש במגילה מהאי קרא]. ולמדנו א"כ דגם הרדב"ז הוה פשיט"ל דבעינן גם לנשיאות הידים, ולא הסכים לקבל דמלשון שאמרו ז"ל "נשיאות כפים" יש ללמוד דסגי בהגבחה הכפים, ורק דלא סגי "שישא זרועותיו וידיו פשוטות" אלא גם שיהיו "ראשי אצבעותיו כלפי מעלה וכפיו כנגד העם" (ועי' הערה

כתמונה א', ובפחות מזה, ע"ש), ועוד כתב הברכ"י (אות י"ט) וז"ל, ובסגנון נשיאות כפים עמש"ל אות א' (א.ה. והיינו במה שהעתיק לרדב"ז הנ"ל), ובריש חי' שבספר מעשה רוקח ע"ג, ע"כ, וז"ל מעשה רוקח בהקדמה [והם חידושים מהרמב"ם שחיבר בנו החסיד רבי אברהם זלה"ה], ויגביהו ידיהם נגד כתפיהם ויפשטו כנפיהם באופן יהיו כפיהם נגד הקרקע, וגבי ידיהם נגד השמי' הפך פרישת הכפי' בשעת התפילה, זו היא הצורה המדויקת בנשיאות כפי'. וקצת כהני' ישאו כפיהם באופני' שונים ויסמכו בזה למאמרים יעתיקו אותם אין להם שורש וענף ע"כ, וגם הב"י העתיק דברים אלו מהאחרות חיים, וכמש"כ גם בשו"ע (סי"ב), וע"כ שמעינן דכוונתו לפרש דברי הרדב"ז להלכה ואליבא דהשו"ע, ושגם לרדב"ז אין הכפים עומדות לגמרי אל העם אלא שמגביה הידים עוד קצת כלפי מעלה, וכ"מ במהריק"ש שהוסיף זאת על דברי השו"ע. [ואמנם עי' הערה הבאה דכל דין זה הנלמד מ"אל העם" אינו לעיכובא].

ח. ולפי מה שכתב הרדב"ז כאן ד"תרת ידים נשיאת כפים" נוכל ליישב מה שהקשו עליו כמה מן הפוסקים [בית מנוחה (דיני כהנים הראויים אות ה'), פתח הדביר (קכ"ח) ומגן גבורים (שלה"ג אות כ"א)] במש"כ (חי' תשרי ב' אלפים קי"ז) שפריסת כפים אינה לעיכובא, והבינו דבריו דכל דין הנשיאה אינה לעיכובא, וז"ל הרדב"ז שם, ולענין כהן שנקטעה ידו מסתברא שלא ישא את כפיו אפי' במקום שמכסים פניהם וידיהם כיון שהמום ניכר מתחת הטלית הכל מסתכלין בידיו ואפי' רגילין אצלו וכו', וליכא למימר דטעמא הוי משום דאין יכול לפרוש את כפיו, דאין זה מעכב, תדע דהא ידיו עקומות פרש"י ז"ל כפופות והר"ן פירש שנתעקמה ידו אחורנית, וזה ודאי אינו יכול לפרוש את כפיו, ואפ"ה יחייב תנא טעמא מפני שהעם מסתכלים בו, משמע דאין פרישת כפים מעכבי וכו', עכ"ל, ותמהו עליו מדברי הרמב"ם (תפילה פי"ד הי"א) שכ' וז"ל, אין ברכת כהנים נאמרת בכל מקום אלא... כך למדו... כה תברכו בנשיאת כפים וכו', ע"כ, וכ"ה לשון הטוש"ע (סי"ד) "אין מברכין אלא... ובנשיאת כפים", והרי דהוא דין המעכב וכמש"כ הפר"ח והפמ"ג (א"א סקכ"א). והנו"ב (ח"א סי' ה') תמה מאוד בשבו"י דס"ל שהוא רק אסמכתא בעלמא, ואף המ"ב (סקנ"ב-גיד) הכריע בפשיטות דהוא לעיכובא מדאורייתא ולא הביא שיטה החולקת בזה.

ואמנם שלפי מה שנתבאר לפנינו בתשובתו של הרדב"ז (הנזכר בפנים – והוא מכת"י שהעתיקו הברכ"י, ואפשר שלא היתה תשובה זו לפני האחרונים הללו), הרי שנוכל ליישב בפשיטות דגם הרדב"ז בוודאי ס"ל דיסוד הדין של הנשיאה היא לעיכובא, וכמו שדרשו בגמ' וכדעת כל הפוסקים, ורק דאיירי בנקטעה כף ידו, וכמו שמדוקדק בלשונו שכ', "כיון שהמום ניכר מתחת הטלית הכל מסתכלין בידיו" [ולא כתב "הכל מסתכלין בו"], וע"ז כתב "דאין פרישת הכפים מעכבי", וכוונתו דהדין הנוסף של פרישת



שם בזה"ל, ומלשון חז"ל נשיאות כפים קשה להוכיח, ע"כ.

(ד). ועוד למדנו מדברי הרדב"ז (בתשו' ח"ו קי"ז - הובא בהערה הנ"ל) לענין כהן שנקטעה ידו "דאין פרישת כפים מעכבי", והגבחה הכף עצמו אינו לעיכובא וכפי שנתבאר נורק שסיים דהטעם שלא ישא מפני שהעם מסתכלין בו וכו', עכ"ל, ומבוארת שיטתו דהיכא דא"א להסתכל תחת הטלית או עכ"פ כהיום שמרפאין ע"י יד תותבת וכדומה – שאינו ניכר, דיוכל לישא כפיו, ולמדנו א"כ דאף לדינא ס"ל דלא כאבנ"ז דבנקטעו כפות ידיו ישא ידיו בלא כפיו, וכן מצאתי בשו"ת באר משה (ח"ד סי' י"ז) דכתב

גם בברכ"י (ריש סי' קכ"ח) כתב וז"ל, נשיאות כפים דייקא, ולא אמרו נשיאות ידיו, משום דהוה משמע שישא זרועותיו וידיו פשוטות לא שיזקוף ידיו עד שיהיו ראשי אצבעותיו כלפי מעלה, הרדב"ז בתשו' כ"י, ע"כ, ומבואר בדבריהם דפירשו כרדב"ז אף בשו"ע (וכנתבאר בהערה), ולפ"ז לא נוכל להוכיח מלשון חז"ל שקראו למצוה זו "נשיאות כפים" [ועכ"פ שמעינן דניחא ליה לברכ"י בתירוץ זה], וע"פ באר משה (ח"ד סי' י"ז) שכיוון מדעתו לתירוץ כע"ז ממש, וביאר זאת ע"פ האריז"ל. שוב הראוני בספר ציוני הלכה (פ"ל עמ' ש"ס) בשם הגריש"א זצ"ל בשיעוריו שאמר דדברי האבנ"ז מחודשים מאוד, ויל"ע שם בדבריו, אך סיים

הכפים וכמו שלמדה מדכתיב "אל העם" הוא אינו לעיכובא, שהרי אינו מחז"ל אלא דרש ממשמעותא דקרא, ומהיכי תיתי שיעכב [ובאמת אף בלא דבריו בכת"י מרווח יותר לפרש כביאור זה]. ונפק"מ רבתא בזה דמצינו מקור ברדב"ז דנקטעה כף ידו אינו לעיכובא. ואין כוונתי להכריע לדינא עפ"י"ז אם ימצא בפוסקים אחרים דפליגי עליה [וכדמבואר בספר שפע טל הנ"ל. ומהפמ"ג (א"א סק"א) שכ' ז"ל, וכהן שנקטעה ידיו אין נושא כפיו, ע"כ, אין להוכיח כלל, דאפשר שכוונתו בנקטעו ידיו לגמרי], אך עכ"פ בדברי הרדב"ז כך למדנו [ואיך שיהיה, לא הרביתי בחידושו אלא רק מיעטתי (מלומר דכל היד אינה לעיכובא) ויישבתי מקחו של צדיק מתמיהת האחרונים], שו"ר בספר ואני אברכם (עמ' קכ"ח) ועוד שציידו כך ברדב"ז. ונפלא הדבר דהרדב"ז לשיטתו דס"ל דלא בעינן גם לכפים לעיכובא [כדעת השפע טל], הוצרך לתירוץ אחר אמאי קרי לה נשיאות כפים, ולכן אמר "דתרתי בעינן נשיאות ידים ונשיאות כפים". ושוב אחר כתבי כ"ז זימן לי השי"ת הכרעת הגריש"א זצ"ל בזה כמש"כ בפנים, ועי' גם בהערה הבאה בתוספת דברים בזה.

ועוד העירוני בזה, דגם מדברי האבנ"ז מבואר שהסכים בעיקר הדבר לסברא זו דאי הוה בעינן להגביה כל היד (שלא כשיטתו), אכן היה יכול לברך את העם אף כשנקטעה כף ידו, שהרי נידון תשובתו במי שנקטעה כף ידו אי יכול לישא הקנה והזרוע, וע"ז תי' בזה"ל, אין בזה שום ספק כיון שהגמרא אמר כפים אין לנו אלא כפים.. שהיד מקבל הברכה מלמעלה ונותנה לישראל, ע"כ, משמע דרק משום שהבין כפירושו דבעינן רק לחלק הכף, לכך סבר דהכף הוא לעיכובא, אך אם היה סבור דבעינן לכל היד, אף הוא היה מודה לרדב"ז והבאר משה (שהובא בפנים) דבנקטע הכף סגי בקנה והזרוע, ולא היה לעיכובא חלק הכף, והיינו משום דסו"ס מתקיים נשיאה במה דמקרי יד [וא"כ משמע דכלל לא עלה בדעתו לומר כתיורץ השפע טל דבעינן גם לחלק ה"כפים" לעיכובא, אף שסבר כוותיה ביסוד הדבר דהכף הוא מקבל ונותן הברכה].

הבאר משה, אמר הגריש"א זצ"ל שגם חלק הזרוע הוא "יד" וישא ידיו בברכה, ע"כ, וכמובן שאם היה חושש לצד דרך בעינין לחלק ה"כפים" בוודאי לא היה יכול לעלות, ועכ"פ בברכה, ומוכח בהדיא דסבר ככל הנתבאר דכל הזרוע נקרא יד<sup>ט</sup>, ואמנם הוסיף הגריש"א דרך בציור שנולד כך יוכל לעלות, אך אם נולד בריא ואח"כ נקטעה ידו לא יעלה. (א.ה. ועיין עוד בשו"ת חוות יאיר (קס"ז) שדקדק מרש"י (סנהדרין מ"ה:) סברא כע"ז ממש דבגידמין דמעיקרא זהו יד שהיתה להם (לעדים), משא"כ בנקטעה ידו בחייו, ובמה שהעיר עליו הצמח צדק (לובאוויטש או"ח סי' ז') ועי' ארצות החיים (למלבי"ם - סי' כ"ז, א'), ואכמ"ל בזה).

ועיין גם כה"ח (סקע"ז) שהביא משער הכוונות ופע"ח שכתב שצריך לישא כפיו כנגד ראשו ממש למעלה וכו', וציין לנה"ש שהקשה ממתני' דאין נושאים אלא

להלכה דכהן שנקטעה לו כף ידו ויש לו שאר היד מחוייב בנשיאת כפים [והוה פשיטא לי' מעצמו כמבי"ט וב"ש דגם בסוגיין הזרוע הוא חלק מהיד, ולכן כתב "אבל זרוע בלא כף בוודאי נקרא עדיין יד, ופשוט", ע"כ], אלא שלאחר שהשיב תשובה בזה מצא לדברי האבנ"ז שכתב לא כן, ותמה מאוד בדבריו, עד שלבסוף ביטל דעתו למעשה ולא להלכה. ואמנם אפשר שאם היה רואה לדברי רדב"ז הללו היה מכריע כן אף למעשה (עכ"פ כשא"א לראות תחת הטלית).

**ובסיום הדברים הזמין לי השי"ת ידיעה נפלאה בזה, ודיברתי עם הגאון רבי דוד הכהן מונק שליט"א (רב בית ההוראה לטהרת הכהנים) שבא קמיה הגריש"א זצ"ל גבי כהן שנולד עם חלק הזרוע עד אחר המרפק [נחסר לו הכף וכמעט כל הקנה רח"ל], ואחר שהציג בפניו לדברי האבנ"ז ודברי**

ט. והגם שהיה מקום לדון וללמוד מדברי הרדב"ז, באר משה והגריש"א זצ"ל דכמו דסגי לקטוע יד בחלק הזרוע שנשאר לו, אף יהא סגי בחלק הכפים בלבד, אך נראה דע"כ זה אינו, דא"כ אף יהא סגי להגביה אצבע או מקצת אצבע דהא איתא בקרא (בראשית מ"א, מ"ב) "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף", דבוודאי קאי על אצבעו, וגם בלשון חכמים "נטילת ידים", (עי' שו"ע קס"ד, ד', דלדעת כמה ראשונים הוא רק עד סוף האצבעות), ובוודאי קשה מאוד לומר כן, ובוודאי נראה שפי דכוונתם רק לומר דבעינן לכל חלקי היד שיש לו, ובנקטע ידו סגי בידו הקטועה, לפי שגם זה נקרא יד, ולא נוכל להוכיח מדבריהם דסגי אפילו בחלק אחד מהיד כשיש לו יד שלימה, ומצינו סברא כזו בירושלמי (נזיר פ"ו, ה"ט) רב אמר תנופה מעכבת בנזיר, והתני "תורת הנזיר" בין שיש לו כנפים בין שאין לו כנפים, דאמר רב בנזיר שיש לו [נפי' הפנ"מ וז"ל, הא דאמר רב בנזיר שיש לו כפים מיירי, ובו תנופה מעכבת, וברייתא בשאין לו כפים היא], ותני כן, הראוי לתנופה תנופה מעכבת בו, שאין ראוי לתנופה אין תנופה מעכבת בו, ע"כ, ומבואר דכאשר יש לו כפים תנופה מעכבת בו, אך כשאינו ראוי אינו מעכב, וילע"ע שם.

ואיך שיהי', באמת דמוכח כן מסוגי' דגמ' (ערכין שם י"ט:) דהקשו מלשון "יד" שבתורה, דגבי תפילין הוא בקיבורת, ואילו בקידוש ידים הוא רק עד הפרק. ואי הוה אמרינן ללמוד מהרדב"ז ודעימיה דסגי בחלק מהיד, שפיר הוה מצו למימר דלא קשיא, וקידוש ידים עד הפרק משום דסגי בחלק אחד של היד. ומהא דהוצרכו ל"הלכתא גמירי לה" דשאני מכל "יד" שבתורה, ע"כ בעינן למימר דבעינן

לבוש, בגדי ישע ושתילי זיתים דבעינן להגבהת כל היד, ולמקום יציאת היד, וגם למדנו בדברי הרדב"ז ובאר משה וכפי שהכריע הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאפי' בנקטעו כפות ידיו נושא הידים בברכה, נראה דאף האבנ"ז שלא הזכירם [וכנראה גם לא ראה לדבריהם] הוה מודה להו, והסכים עמי בזה הגר"נ קופשיץ שליט"א.

**ובאמת,** הרוצה לדקדק לשון הטוש"ע מהמשנה "מגביהין ידיהם כנגד כתפותיהם", ועוד הוסיפו "ופושטים ידיהם" (ועיין להלן תמונה 3 בהערה דמקורו מהרא"ש)... — **ופורשים כפיהם** וכו', יראה גם דלא נוכל לומר שלא הוזכר דין זה [הן מלשון ידיהם, והן משינוי הלשון "ידיהם" — כפיהם] (ושינוי זה כבר הובא בב"י מהא"ח, וכ"ה בהק' המעשה ורקח מדברי הרמב"ם שהביא בנו הגר"א ז"ל), ודקדוק נפלא בזה העירני ידידי הר"ר חזקיה ארנד הי"ו ממה דמצינו כבר בלשון תנא דמתני', ועי' הערה ['], ושוב הראוני (ציוני הלכה עמ' שס"ב) מהגר"ש זצ"ל שגם הוא

כנגד כתפותיהם ולא למעלה ראש, ותירץ הכה"ח זו"ל, ולע"ד נראה לתרץ דמה שאמרו במשנה מגביהין ידיהן כנגד כתפותיהן היינו הזרועות של הידים, אבל כף היד והאצבעות יהיו כנגד הראש מעט וכדברי האריז"ל, ע"כ, ולמדנו א"כ דאף לפי המקובלים בעינן להגביה כל היד כנגד הכתף, ורק שסבר האריז"ל דיש להגביה הכפות יותר, ושוב מצאתי שגם הבאר משה (ח"ד סי' י"ז) הבין כך בפשיטות בלשון הכה"ח זו"ל [לבאר אמאי נקרא "נשיאות כפים"] משום בודאי לכתחלה מחוייב הכהן לפשוט אצבעותיו בשעת נש"כ, שידיו יגביה כנגד כתפיו, וכפי ידיו ואצבעותיו כנגד הראש ממש כאשר יפה יפה השוה הכף החיים דברי הש"ס ופוסקים עם דעת המקובלים, ע"כ.

**ה).** ואחר הראיה מהגמ' ערכין וכפי שהביאו המבי"ט ובאר שבע, וגם אחר שהדברים מפורשים בגדולי קדמוני הפוסקים, הרדב"ז, מהריק"ש וברכ"י,

לכל היד שיש לו, וכדאמרו "דאורייתא קיבורת כולה" — לכלול גם הקיבורת, ואיך שיהיה בעינן לראיה אלימתא לחדש דנוכל לסמוך על חלק מהיד [ואפילו פחות מרובו ככולן] אף כשיש לו כל היד. י. וגם יש לדקדק לשון התנא, דהגם שבשאר מקומות במשנה (עי' ברכות ה', ד', ומגילה פ"ד מ"ג-ה'-ו'-ז', ותענית פ"ד מ"א) קראו המצוה "נשיאת כפים" (ואולי מטעמים שנזכרו לעיל או מטעם אחר), מ"מ במתני' סוטה (פ"ז מ"ו) שינו לומר "ברכת כהנים כיצד... נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן" וכו', וביותר בתמיד (פ"ז מ"ב) "במדינה הכהנים נושאים את כפיהם" — ידיהם כנגד כתפותיהם, והיינו דבמקום שביארו אופן קיום המצוה דקדקו לפרש "ידיהם", ואי נימא דסגי בכפיהם אין הכנה כלל בהוספת התנא לתיבת "ידיהם", ולמה דווקא במקומות אלו שינו לומר "ידיהם". [ועי' מ"ב סקנ"ז (גבי דין המחבר סט"ז דאין רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזירו פניהם) שכתב זו"ל, לכוף אצבעותיהם — פי' שידיהם יהיו פרושות עד שיחזירו פניהם, ע"כ, ומבואר דהוה פשיט"ל דאכן איירי בכל היד, ומקורו מהלבוש וא"ר, ורק שחז"ל נקטו "אצבעותיהם" לומר דאף לכוף רק חלק האצבעות אינן רשאים, ולכך לא אמרו "ואינן רשאים להוריד ידיהן", ואיך שיהי' מוכח שאין כוונתם רק ל"אצבעותיהן", אף שגם לא אמרו "להוריד כפיהן"].

ואמנם דמצינו גם בלשון חז"ל במדרש רבה (נשא פ"א, ד') ובפסיקתא (במדבר צב.) שגרסו "במדינה נושאים כפיהם כנגד כתפיהם", וכע"ז בסדר רב עמרם גאון (נשיאת כפים), מחזור ויטרי (ק"ל), אגודה (מגילה פ"ג, ל"ד) אשכול (הל' תפילה) וראבי"ה (אלף קנ"ה), וכן בקיצור פסקי הרא"ש (מגילה ג', כ"א) ומאירי (תמיד ל"ג), ולכאורה משמע דכוונתם לומר דרק צריכים להגביה הכפים [ואמנם שבהמשך דברי המדרש רבה (שם י"א, י"ח) איתא לשון "מגביהין ידיהם" וכ"ה בפסקי הרא"ש (שם) ובאשכול (הל' ברכת כהנים), וביותר במאירי (סוטה ל"ח). כ' "וכן דוקא בנשיאות כפים ר"ל בהגבהת ידיו כנגד כתפיו", ומשמע דאף בא לפרש דהיינו הגבהת ידיו, ומדבריהם נוכל ללמוד אף לשאר מקורות אלו]. אך היותר נראה, דאחר שבחז"ל קראו למצוה "נשיאות כפים", אף במדרשים והראשונים הנ"ל נקטו לשון זו בקיום המצוה ד"מגביהין כפיהם", ולא נוכל לדקדק מדבריהם דפליגי על כל הנתבאר בפנים בטעם שקראו חז"ל למצוה "נשיאות כפים" [נאף את"ל דדקדקו לומר דצריך להגביה רק ה"כפים", אך כיון שבגירסת המשנה והתלמוד בבבלי ובירושלמי (סוטה) וספרי (זוטר ו', כ"ז) ורוב בנין ומנין הפוסקים הלא הם, רי"ף (מגילה ט"ו:), רמב"ם (תפילה פ"ד), חינוך (שע"ח) ושאר ראשונים, וטוש"ע וכל נושאי כליהם הבאים אחריהם שאמרו "מגביהין ידיהם", בוודאי לא יצאנו מידי ספיקא דאורייתא – דהנשיאות מעכבת, וגם כלפי המדרשים הנ"ל, כבר ידוע בעלמא דסמכין אבבלי טפי ממדרש]. שוב הצעתי הדברים לפני הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א ואמר דאף אחר הערה זו, בוודאי צריכים להגביה כל היד ולעיכובא כדברי הפוסקים הנ"ל.

ולסיכום, מה ששימשו חז"ל בכל מקום בלשון "נשיאת כפים" ובפרט בספרי שכ' "אתה אומר בנשיאות כפים או אינו אלא שלא בנשיאות כפים" וכו', לא נוכל לפרש דסגי בהגבהת הכפים, שהרי למדנו דחז"ל במשנה, בבלי, ירושלמי וספרי, לא נתנו מקום טעות בדבר זה במה ששינו לשונם לפרש דצורת הנשיאה היא "נושאים את ידיהם", וממילא גם אין מקום לטעות בלשונות רוב בנין ומנין הפוסקים שהעתיקו לשון זה. וגם בטעם שקראוהו חז"ל בלשון זה של "נשיאות כפים", כבר מצינו לרדב"ז דהוא בשביל לומר ד"תרתני בעינן נשיאות ידיים ונשיאות כפים", והיינו שיגביה ידיו בהגבהה נוספת של זרועותיו עד שיהיו ראשי אצבעותיו כלפי מעלה [אף שאינו לעיכובא, וכו"ל], ולא פירשו משום דסגי בכפים, וכן העתיקו מהריק"ש ושתי"ל זיתים בביאור השו"ע, ואף הברכ"י הביא דברי הרדב"ז ופי' בהדיא דזהו סגנון נשיאות כפים [ואף בדעת השו"ע], וכע"ז ביארו הבאר משה ע"פ האריז"ל ובדעת כהן (ספינקא סי' ז', ד'). ולרדב"ז, באר משה והגריש"א ז"ל מהאי טעמא גם סגי בזרוע בלא כף ויעלה אפילו בברכה. ובאופן אחר מצינו לשפע טל שפירש בטעם שקראוהו חז"ל "נשיאות כפים" לומר "דאם אין כף ח"ו אין כלום", ואף לפירושו הרי בהדיא כתב ש"ידיים הם נושאים והכף מעצמה נשוא עם הידים", וא"כ היינו רק לומר דבעינן גם להגבהת הכפים לעיכובא [נדלא כרדב"ז, באר משה והגריש"א], אך לא העלו בדעתם לומר דסגי רק בכפים, וגם הגריש"א זצ"ל אמר "דמלשון נשיאות כפים קשה להוכיח".

ונוכל לומר שהבינו פשט הספרי והגמ' דמאחר ובאמת עיקר הנידון בברייתא הוא כלפי הנשיאות עצמה, א"כ כוונת הברייתא "אתה אומר בנשיאות או אינו אלא שלא בנשיאות", והוסיפו תיבת "כפים" מהטעמים הנ"ל (ואפשר גם שימצא טעם אחר), וגם לזה הביאו המקור "נאמר כאן כה חברכו ונאמר להלן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, מה התם בנשיאות אף כאן בנשיאות" [והכפים לתוספת הנ"ל], וכן לאידך דרשה שם בגמ' (ל"ח). ר' נתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר הוא ובניו

הבין במשמעות השו"ע שצריך לפשוט גם עוד מצינו במור וקציעה (ד"ה שם ומגביהין הזרוע<sup>א</sup>). וכו') שכתב וז"ל, ומגביהין ידיהן כנגד

כל הימים מקיש בניו לו, מה הוא בנשיאות אף בניו בנשיאות<sup>א</sup> וכו', והרי בוודאי משמע שלמדו "מה התם ומה הוא – אף כאן ואף בניו" כפשוטו ממש וכפי שהיה באהרן עצמו שנשא ידיו ואף שאלבא דחכמים (מתני' סוטה ותמיד פ"ז) אהרן גופי' נשא למעלה מכתפיו ורק למטה מן הציץ (ואליבא דר"י למעלה מן הציץ), מ"מ פרט זה אינו מבואר בקרא, ורק כתיב שנשא ידיו, והיינו דהפסוק מלמד רק על שיעור גובה הכתף, ולכך רק זה מה דילפינן מיניה, וכדיבואר להלן הע' י"ב מהקדן אורה והרד"ל]. ואחר שכן הרי שגם הרמב"ם והטו"ש ע"ש שכ' דאין מברכין אלא בנשיאות כפים, הכוונה רק כלפי הנשיאות, ונקטו לישנא דברייתא, והעדיפו כולוהו אחרונים לדוחק זה מלפרש שחז"ל למדו כאן נשיאות אחרת ממה שהיה אצל אהרן דכתיב ביה "וישא אהרן את ידיו", וע"פ הגמ' ערכין הנ"ל.

יא. והגם שיש מקום להעיר במה שלא פירשו יותר בהדיא נו"כ השו"ע וכולהו פוסקים ד"מגביהים ידיהם" כולל גם חלק הזרוע, ובפרט, שלא ימלט דבוודאי היו כהנים [כזקנים וחלשים] אשר לא יוכלו להגביה כל חלקי היד וכדמצינו במ"ב (סקנ"ב) שהביא מהנור"ב (קמא ה'), מג"ג (אלף המגן סקכ"ה) וכת"ס (י"ג) במי שידי מרתתין ואינו יכול להגביה ידיו, ע"ש, אך מ"מ אחר שדקדק התנא במתני', רמב"ם, טו"ש<sup>ע</sup> וכולהו פוסקים שאמרו "מגביהים ידיהם" וכתבאר בהערה הקודמת, וגם שמבואר כן בפשיטות מהשיעור של "כנגד כתפיהן" וכנ"ל מגדולי הפוסקים, אינו קושי<sup>ב</sup> כ"כ, ובפרט אם כך היה המנהג להגביה כל היד בשוה (וכנתבאר גם מרש"י בהערה לאות א'), דא"כ מובן אצל כולם דמי שאינו מגביה כל היד בצורה זו הוא בכלל מה שמעכב הברכה [ואיך שיהיה, בוודאי אין בהערה זו להוציא מידי ספק דאורייתא, וכן שמעתי מהגאונים שליט"א].

ומ"מ נוכל להוסיף מילתא בטעמא דהפוסקים שדרו בחו"ל והיו נושאים ידיהם רק כמה פעמים בשנה, בוודאי שגם משום חביבות המצוה היו משתדלים ומתאמצים לעשות כדין ולא שינו מסדר עבודתם היחידה שנשארה להם מהמקדש, ולכך לא היה כ"כ המכשול, וכש"כ שבחו"ל היו מוציאים הידים חוץ לטלית (ברוב מקומות) שאז אסור מן הדין להסתכל ולכן לא ראו (שו"ע סכ"ג). ובאמת, שהפוסקים גם לא פירשו כלל דהכוונה ב"מגביהין ידיהם" רק ל"כפים", וגם לא פירשו בהדיא ההקפדה שאם הכפים יורדות מכנגד הכתף אין יוצאים יד"ח [מלבד המבי"ט, בא"ש ומו"ק], וא"כ סתימתם צ"ב אף לולי הנתבאר כאן, והדרינן לומר דע"כ י"ל דהוה פשיט"ל לכולהו פוסקים כמנהג בחו"ל עד ימינו אנו שכולם מגביהים כל היד כדין, וכעדות שנתבארה בהערה בסוף הדברים באורך, ולכך לא פירשו.

נאגב אורחא, אציין כאן למבואר בתורת כהנים (שמיני – מכילתא דמילואים אות י"ז) בזה"ל, וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם – באותה שעה זכה במתנות כהונה וזכה בנשיאות כפים לו ולדורותיו עד שיחיו המתים, וכתב ע"ז הראב"ד וז"ל, פי' כדכתיב בסדר שופטים וזה יהי' משפט הכהנים מאת העם וכו' ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקבה. ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו. כי בו בחר ה' אלוך וכו' לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים. אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו ברכת כהנים, נמצא שבשכר אשר מברכים את ישראל וכו' במתנותיהן בגבולין, ע"כ, ונכלל בדבריו דהא כתיב "כי בו בחר... לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים", ורק מצוה זו נשארה וקיימת לכל הימים, ע"כ, הרי שבזכות נשיאות הכפים זכו למתנות כהונה לכל הדורות, והביאו הח"ח בפירושו על התו"כ, ע"ש. וכמדומה דהוה כוונת הכלי יקר (שופטים י"ח,

באידיך פוסקים לא מצינו דפליגי עלייהו בזה, וגם צריך מקור לחדש דאף דלא קיים השיעור שאמרו חז"ל שהוא "כנגד כתפיהן" [ולא הוזכר בשום א' מן הראשו' והפוסקים שיעור אחר] אע"פ כן יוצא.

**שוב** ראיתי בספר דעת כהן (האדמו"ר מספינקא זצ"ל סי' ד', ד') דכתב ע"פ הגמ' בערכין דדבר פשוט דלא מקרי נ"כ רק אם פושטים ידיהם ונושאים אותם דווקא עד כנגד כתפיהם בלא שום שינוי אחר, וגם בסברת שיעור זה כתב כנתבאר, ע"ש.

(ו). **וכשישבת** בלימוד הסוגיא עם הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א

כתפותיהן... להכי אקילו בה רבנן לא הטריחום בהגבהה יתרה וכבדה, וקמ"ל דבגבולין סגי להו בהגבהה בעלמא כל דהו, והיינו כנגד כתפותיהן לכל הפחות<sup>2</sup>, דלמטה משעור זה תו לא חשיבא הגבהה לגמרי, אבל להגביהן יותר כמו שנהגו כהנים שלנו בפני גדולי הדור מעולם דהיינו שמחזיקין אותן תחת העינים ודאי עדיף טפי וגם אינו יוצא ממשמעות כנגד כתפותיהם בכך וכו', ע"כ. ומבואר דבפחות מהגבהה זו לא חשיב כלל הגבהה [נמה שכתב "לא חשיבא הגבהה לגמרי" – היינו ד"לגמרי לא חשיבא הגבהה"], וכמש"כ "לכל הפחות", ונתבאר לעיל במבי"ט ובאר שבע ד"למטה מן הכתפיים לא מקרי נשיאת ידיים, וגם

ג') שכתב בזה"ל, וטעם הזרוע והלחיים והקיבה, קרוב לשמוע שהזרוע שכר נשיאת כפיו, והלחיים שכר ברכת כהנים בפה, והקיבה כי בזכותו ישלח ה' את הברכה שאוכל קמעא ומתברך במעיו, ע"כ, שהרי התורה ציינה טעם נתינה זו "כי בו בחר.. לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים", ונתבאר דמצוה זו היא השירות היחיד שנשארה וקיימת לכל הימים. ודו"ק גם בדבריו שנותנים ה"זרוע".

יב. ובזה יבואר בפשיטות מה דאיתא במתני' (סוטה ד', ו') "במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן... שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם", והיו מן הלומדים שהעירו דלפי הנתבאר דבעינן להגביה כל חלקי היד, היאך מתפרש הא דתנן "ובמקדש על גבי ראשיהן", והא א"א להגביה הזרוע מע"ג הראש, והיה לתנא לומר "ובמקדש כפיהן ע"ג ראשיהן", אלא ע"כ ד"דיהן" שברישא מתפרש על "כפיהן".

אך באמת דקושיה מעיקרא ליתא, לפי שכוונת התנא לומר דקיום ה"וישא" בין בגבולין ובין במקדש הוא בשיעור הכתף "לכל הפחות" וכדברי המו"ק, וכמש"כ שם התוי"ט דהאי "שנאמר" שבמשנה הנ"ל ארישא מהדר - נשיאת כפים מנלן, שנאמר וישא וכו', וכ"ה בקרן אורה (סוטה ל"ח). שביאר דהתוספת של למעלה מהראש הוא מסברא וכמש"כ רש"י מפני כבוד השכינה, ע"כ, וגם בהגהות הדר"ל (שם) העיר דאפילו לרבנן דכהן גדול אינו מגביה למעלה מן הציץ, אך מ"מ למעלה מכתפיו הוא, ולמה בגבולין רק כנגד כתפיו, והרי עיקר נשיאת כפים מאהרן ילפינן, וסיים דאי נימא ד"וישא אהרן את ידיו אל העם" סתמיה פירוש נגד כתפיהם, י"ל דבמקדש החמירו חכמים משום כבוד ה', עכ"ל, והיינו דהשיעור הדאורייתא לקיום ה"וישא" הוא רק עד הכתף, והתוספת במקדש למעלה מזה הוא מדרבנן [נו"כ בראב"ד (תמיד ל"ג: ועוד מן הפוסקים, והעתקתם בתמונה 1)], וגם במבי"ט ובאר שבע הנ"ל כ', ולמטה מן הכתפיים לא מקרי נשיאת ידיים, ע"כ, וכך מתפרש גם בתוי"ט (הנ"ל בפנים) דבהגבהה בעלמא שהוא שיעור "כנגד כתפיהן" סגי, והיינו דבהא קיים הדאורייתא, ובאמת מסתבר

והגאון רבי זאב פֿהן שליט"א (מראשי ישיבת מאור התלמוד) הוסיף לי שכתב בזה מאמר לפני כעשרים שנה (כנ"ל בתחילת הדברים), ומצוה גדולה לעורר בזה דבפשטות לעיכובא מדאורייתא הוא, ועבירה חמורה של ביטול עשה (כג' עשין - שו"ע קכ"ח ס"ב), וגם במאמרו הנ"ל כ' בסו"ד דלכל הלין פוסקים גם איכא בזה משום ברכה לבטלה, וכן הסכים עם הדברים הגאון רבי חיים אקרמן שליט"א (ראש הישיבה הגדולה ביתר) <sup>71</sup>. וגם הראשון

הורה למעשה דאם אינו יכול <sup>72</sup> להגביה כל הידים שלא יעלה לדוכן [והמלצתו מצורפת בסוף המאמר], וכן שמעתי מהגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א [ובהסכמתו כתב בזה"ל, ואני קורא לכהנים לנהוג עפ"י להגביה הזרוע עד לגובה הכתף בצורה ישרה כי הדבר לעיכובא], וגם הגאון רבי אשר וייס שליט"א אמר שעכ"פ בוודאי לא יברך ברכת אשר קדשנו [ויצא מאחר] משום שבאופן הזה קרוב לוודאי שלא יצא יד"ח וברכתו לבטלה,

מאוד דשיעורא ד"על גבי ראשיהן" שבמקדש גם אינו לעיכובא, וככה"ג עצמו שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ, ולכן התנא פירש הדין הדאורייתא - שבגבולין כך הוא אף לכתחילה - לישא כל חלקי היד בהגבהה המינימלית ביותר דכבר חשיבא "נשיאה", והוא בגובה הכתף, וע"ז הוסיף דבמקדש דהשכינה שורה על האצבעות בעינן מדרבנן להוסיף עוד באותה הגבהה של כל היד עד ל"על גבי ראשיהן", ואף שבאופן המעשי א"א להגביה הזרוע עד למעלה מראשיהן, מ"מ המשיך התנא אגב הרישא ד"נושאים (אותם) ידיהם" עד שיהיו ע"ג ראשיהן [ומה גם שבאמת אם יגביה רק הכפות מע"ג ראשו באופן שהזרועות יהיו למטה משיעור הכתף באמת לא יצא יד"ח], ולק"מ.

יג. ויש להדגיש דדווקא ב"אינו יכול" לא יעלה בברכה, אך ביכול להגביה גם הזרוע ואינו מגביה, אף אם לא יברך הרי הוא עובר בביטול עשה לדעת כל הני גאונים שליט"א, וכמש"כ שו"ע (קכ"ח, ב') וז"ל, כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבים, אם אינו עולה לדוכן אע"פ שביטל מצות עשה אחת, הרי זה כעובר בג' עשה אם היה בביהכ"נ כשקראו כהנים, או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו, ע"כ.

יד. ולחיבת הדברים, אעתיק כאן מה שהוסיף בזה דברים הגאון שליט"א במכתבו [נוכל התיבות המסומנות הם מהגאון שליט"א] וז"ל, ...אחרי כדי שאילת שלום ובהערה על הנכתב במאמרם המלא מן אל זן. באתי ללמוד סתום מן המפורש. במלחמה הראשונה שנגולה על עמנו האויב הנצחי של הבורא בחר משה בנשק הסודי והיו ידיו אמונה עד בא השמש, והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכשכבדו ידיו, אהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד. ופירש"י – פרושות השמים בתפילה, מבואר – שהיתה הרמת ידיו – זרועותיו – בזקיפה כלפי מעלה, ונתמכו כדי שימשיכו להיות זקופים מזה אחד ומזה אחד. משה כמה הוי – עשר אמות, וידי משה כבדים ואינו יכול לפושטן כל היום אא"כ תומכים בזרועותיו (ברכות נ"ד: וברש"י). ובמתניתין (ר"ה כ"ט). וכי ידיו של משה עושות מלחמה... אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים. ובמפרשים (בשלח) שזה היה מעין הרמת הנס בשעת המלחמה, ויגיד עליו רעו הנחש – שרף שהושם על נס לאותה מטרה שיהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים.

ההזדמנות השניה (מ"א ח' נ"ד) ויהי ככלת שלמה להתפלל אל ה' קם מלפני המזבח מכרע על ברכיו

לציון הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א כתב להגביה ידיהם כולל הזרוע כנגד הכתף וכו', בהמלצתו וז"ל, הנה עורר נכון שיש לכהנים ע"כ (ועוד מדבריו הובאו בסוף הערה י"ז).

וכפיו פרשות השמים. ובתרגום – וידוהי פריסן בצלו. [א.ה. וכ"ה בשמות פ"ט, כ"ט-ל"ג "אפרש את כפי – ויפרש כפיו", ובתרגום אונקלוס ויונתן "ידוהי"].

הילדה בת השלש הבאה עם העבד שמצאה בארם נהרים ונשאת את עיניה ותרא את יצחק שידו שטוחה בתפלה – אמרה ודאי אדם גדול הוא לכך שאלה עליו (ילקוט חיי שרה).  
ובהגהת הרעק"א (או"ח סימן פ"ט) מה שאין אנו מתפללים בפרישת כפים כמו שמצינו במקרא כמה פעמים היינו כיון דעכשיו האומות עושים כן. ומינה שבסתמא – כל זמן שלא קלקלו האומות – פרישת – זרועות, כפים, ידיים – היתה בהרמתם כלפי מעלה. וברמב"ן (שמות י"ז, י"ב) גלה כי זו צורה שלימה של האדם – ב' זרועות וברית הלשון ביניהם, וב' שוקים ורגלים וברית המעורר ביניהם [והמציצה שחזינו היום (א.ה. בברית מילה) היא קרוב פה למילה – בגי' פה] והמשיך שמכאן נתבאר ענין נשיאות כפים בברכת כהנים וסודו. ועיין לו עוד (שמות ל' י"ט) ועל דרך האמת בעבור היות ראש האדם וסופו הידים והרגלים, כי הידים למעלה מכל הגוף בהגביהו אותן, לפיכך נצטוו משרתי עליון לרחוץ הידים והרגלים, וכטעם נשיאת כפים.

ובזאת נבוא אל היום שנטל עשר עטרות שנאמר בו (ויקרא ט' כ"ב) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם שלרש"י היתה זו ברכת כהנים (שם) והרמב"ן (שם) כתב: ויתכן לומר כי אהרן פרש כפיו השמים וברך את העם כאשר עשה שלמה שפרש כפיו השמים ויברך את כל קהל ישראל קול גדול, ובברייתא של פרשת מילואים בת"כ הם סבורים שכאן צוה אותו בנשיאות כפים ליום זה, ולהלן נתנה ברכה זו לו ולבניו לדורות. ומעתה ההיקש של אהרן לבניו מצריך שיהא בפרישת כפיהם לשמים כאהרן וכנ"ל. ואין הבדל בין ידי אהרן הנשואים אל העם לבין כפי שלמה הפרושים השמים לברך את העם. והנשיאות כפים לדורות צריכה היתה להיות בהרמתם לשמים. [וכל כפות אהרן החקוקים במצבות הכהנים בבתי הקברות מורמות למעלה וחלוקים לאוירים].

ורק לאחר שמחמת האומות פסקו מלהתפלל בצורה זו [וכהבאר שבע הנ"ל] החלו הפוסקים לדון עד לאיזה גובה נוכל להנמיך הידים שבסופן הכפים, ועל זה כתב רש"י שהזכרתם שיגביהו ידיהן עד לכתפיהן שזו לא נפסלה ואינה בדרך האומות.

ולרמב"ן הנ"ל אף שטעם נשיאות כפים ליצור את צורת האדם השלם שראשו וסופו הם הידים והרגלים, הנהיגו שדי שיעמדו הכהנים כצינור המוריק שפעו מ"אני אברכם" דלעילא, וזרועותיהם משמשות כצנור המוריק שפעו לכיון העם [מידי דהוי כממטרה המפזרת מימיה לכל צדי השדה]. ומינה שכל שישא רק כפות ידיו או אצבעותיו אין מתקיים צורת האדם השלם מכיון שלא מבליט את ראשו של האדם המקורי – שידיו הם תחילתו – וכרמב"ן.

וזה לא כאבנ"ז (תשובה לא) שהיד היא לקבל וליתן, אלא שהזרועות מוריקות את השפע העובר דרכם ומערים אותו על ראש הצבור [אם יודמן לכם לראות את מערכות ההשקעה של עם שבשדות שהטרקטור מוביל כעשרות ממטרות מאחוריו, ומפי כולם מוזרם שפע מים]. וזו כוונת המור וקציעה שכנגד כתפותיהן הוא לכל הפחות, ולהגביהן יותר – ודאי עדיף טפי. וכן לשון הלבוש – שאין צריך יותר למעלה מכנגד כתפיהם. ואם כן נכונה ההערה להקפדה על צורת האדם לפחות לא בהרמת הכפים והידיים השמימה כבימים מקדם, אך לפחות בזרועות מורמות [לפחות] בגובה הכתף, ואם אפשר ביותר מכך – עדיף טפי,



שריאל רוזנברג שליט"א נואמר שמפורש הוא בפוסקים דבעינן להגביה כל חלקי היד].

**ושוב** שמעתי מכהן א' שהגאון רבי חיים גריינימן זצ"ל (בעל החידושים וביאורים) העירו על דבר זה שצריך להגביה באופן שכל היד יהי בגובה קצת למעלה מן הכתף (וכמדומה דכוונתו ע"ד הנתבאר בהערה לתמונה 1), ועוד שמעתי מכהן אחר שהאדמו"ר מערלוי הגאון רבי יוחנן סופר זצ"ל העיר לו באמצע ברכתו ביוהכ"פ "להגביה כל הידים".

**אחר** הנתבאר, הראוני בספר ציוני הלכה (להגאון רבי בן ציון הכהן קוק שליט"א) שהביא מדברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל שגם הוא פירש (בשיעורי סוטה) שצריך להגביה כל ידיו, והמגביהים רק כפות הידים שלא כדין הם עושים, וביתר הרחבה ע"ש בדבריו.

**וכמה** נפלאים הדברים דלשיטתיה אזיל אף במה שזימן לי השי"ת (בסיום הדברים) שהכריע גם בכהן שנוולד קטוע יד, דיעלה בכרכה, ונימוקו עמו שחלק הזרוע הוא גם בכלל "יד", וכמש"כ בפנים, דע"כ סבר דאין העיקר רק בחלק הכפים, אלא צריך להגביה כל חלקי היד שיש לו, וגם זה הוכחה ברורה לנתבאר.

**גם** הגאון רבי מנחם מנדל לובין שליט"א אמר דבוודאי אין לכהן לעלות ולברך אם אינו יכול להגביה גם הזרוע נוכ' בהמלצתו בזה"ל, הרי הדבר לכה"פ ספק דאורייתא בקיום המצוה, וע"כ בוודאי שיש להרים את כל היד וכן כתב בהמלצתו הגאון רבי עמרם פריד שליט"א נדאם אין כל הזרוע בגובה הכתף הוא ביטול מצות עשה וברכתו לבטלה].

**וכן** הצטרפו להמלצת הגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א, הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א נוכ' בהמלצתו, ולכו"ע מתחת כתפותיהם פסול, ויתירה מזו דלשיטת רוב הפוסקים בעינן שכל היד כולל הזרוע תהא מוגבהת כנגד כתפותיהם, עכ"ל], הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א (דומ"ץ מחזיקי הדת דק"ק בעלזא ומח"ס שבט הקהתי) נוכ' בהמלצתו, הנני מצטרף להנ"ל לחוש לשיטת רוב הפוסקים להגביה כל הידיים עד הכתפיים כדי לקיים מצות נ"כ כהלכתה כדי שתחול הברכות באין מונע, ע"כ], הגאון רבי שמואל דוד הכהן גרוס שליט"א (רב חסידי גור - אשדוד ומח"ס פירות השדה) נכתב בזה"ל, צריך להגביה את כל חלקי היד כנגד הכתפיים ממש, ואם חלק מן הידים יורדות קצת לא יוצאים בכך ידי חובת נשיאת כפים – שכן מוכח מדברי הפוסקים בהלכה, ע"כ], וכן הצטרף הגאון רבי

והאצבעות – הכפים – מופנות כלפי העם כדי להוריק לעברן את השפע העובר דרכם. יזכה להעמיד דברי תורה על מכונן, עכ"ל.

והגם שלא זכיתי לעמוד בסוד ה' ואמיתת הענין, ואין עסקי בנסתרות, אך מ"מ למדנו בדברי הרמב"ן דלא הוקשה לו לפרש דמה שנאמר אצל שלמה "ויפרוש כפיו השמים", וכן בחז"ל "נשיאות כפים", דעניינם כהרמת הידים האמורה בתפילה "והיה כאשר ירים משה ידו – ויהי ידיו אמונה", ובהדיא צירף דכן הוא ענין ברכת כהנים שנאמר בו "וישא אהרן את ידיו", ובוודאי משמע גם ברמב"ן שמגביהים הכהנים כל ידיהם [ולא רק הכפים], וכמו שנהגו בתפילה – השמימה, ואף שהובא בנביא ובחז"ל בלשון כפיו וכפים.

## היוצא מכל זה:

שיעור מועט ! (עי' תמונות ב'-ג'), והגר"נ קופשיץ שליט"א הורה למעשה שיגביה היד בשיפוע כלפי מעלה בכדי שגם הזרוע (למעלה ממרפקו) וגם אצבעותיו יהיו גבוהים כנגד הכתף, ואפשר שיש לסמוך על שיעור עובי היד, דהיינו מגובה הכתף עד בית השחי כאשר גם הזרוע נשוא למעלה. וכן ס"ל הגאון רבי אשר וייס שליט"א, וכתב בזה"ל, מ"מ אין קפידא בדיוק מדעי שיהיו ידיו כנגד הכתף ממש בקו ישר, ודבר זה אי אפשר ולא ניתנה תורה למלאכי השרת... דכל שפורש ידיו וזרועותיו לפניו וכלפי העם כנגד כתפיו אין כל קפידא ונפ"מ אם זה כמה ס"מ למעלה או למטה, ע"כ. ומ"מ אפשר להגביה הידים יותר כמבואר בראב"ד (תמיד ל"ג:), תוי"ט (סוטה), מהר"י אבוהב, עו"ת, לבוש, בגדי ישע ומו"ק (קכ"ח), ולא מצינו חולקים לפסול (עי' תמונה א').

ה. בכלל זה יש לשים לב שבתיבות שאין הופכין פניהם לצפון ולדרום נה' יאר - ה' - פניו. ישא - ה' - פניו - וישם באם יתנועע, בקל מאוד הזרועות והכפות ירדו מתחת מקום הכתפים, ובאופן זה צריך עיון אי יוצא

דבדודאי יש לחוש בקיום מצות עשה זה של ברכת כהנים [דהמבטלו כעובר בג' עשה (קכ"ח, ב')], דבעינן שכל הזרוע תהיה נשואה אל מקום יציאת היד שהוא "כנגד כתפיהן", עי' תמונות (א', ב', ג', ד') ולכן: א'. אם מגביה כפות ידיו מתחת גובה הכתף (עי' תמונה ה') הוי ברכה לבטלה ולא קיים המצוה לכו"ע.

ב'. אם אין כל הזרוע בגובה הכתף (עי' תמונות ז' - ח') לדעת גדולי קדמוני הפוסקים הללו לא יצא יד"ח המצוה, ולכה"פ הוי ספק דאורייתא לחומרא. ולהכרעת הרבנים הגאונים שליט"א הנ"ל אם אינו נושא כדין אין לו לעלות לדוכן בברכה. וכל שלא יצא עובר בביטול עשה, וברכתו לבטלה<sup>טו</sup>.

ג. אם חלש הוא שאין בכחו לישא כפיו כבר כתב המ"ב (קכ"ח סק"נ-ב) שלא יעלה לדוכן שהרי בדיעבד מעכב, ורק אם יכול להגביהם לשעה מועטת בשעת אמירתו התיבות ויניח בין תיבה לתיבה יעלה<sup>טז</sup>, ע"ש. ד. וצריך זהירות יתירה בכ"ז לפי שההפרש בין "כנגד הכתף" ל-תחת הכתף הוא

טו. ואסור לענות אמן אחר ברכת אשר קדשנו וכו' כמש"כ השו"ע (רט"ו, ד'), וכן אמרו לי למעשה הגאונים רבי נתן קופשיץ שליט"א והגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א לאופן שכל הכהנים הנמצאים מברכים כצוירים ה' - ז' - ח'. ועוד שמעתי מת"ח דע"פ הנ"ל כשהוא ש"ץ ומכיר בכהנים העולים שאינם עושין כדין, אומר לעצמו בשעת הברכה "או"א ברכנו" וכו' עד "עם קדושיך כאמור", ואח"כ אומר לכהנים יברכך וגו', וכן הסכים הגר"נ קופשיץ שליט"א דש"ץ ינהג כעצה זו.

טז. ומ"מ אינו לכתחילה, וכפי שהוכיח הגריש"א זצ"ל (צינוי הלכה פ"ל עמ' שס"ו) ממה דאמרו (סוטה ל"ט: ושו"ע סט"ז) דאין הכהנים רשאים לכופף קשרי אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם מן הציבור, ואמר רבינו ע"ז דלומר חילוק כזה שבין תיבה לתיבה או בין ברכה לברכה יהיה מותר להוריד ידיהם, זהו "יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא", דכל שכן הוא, וא"כ מה שכתב המ"ב הוא רק בשעת הדחק.

ידי חובת המצוה, וכפי ששמעתי מהגרמ"מ ו. מפני דוחק מקום יש לזהר שלא לעמוד לובין שליט"א, ומהגר"א נבנצל שליט"א בקירבה לכהן שמאחוריו באופן שימנע שמעתי דפסול. (ע"י תמונה ו' ובהערה שם). מחברו להושיט ידיו."

יז. וכששאלתי להגאון רבי זאב פהן שליט"א למה המ"ב לא הביא דין זה, ואמר שראה בעצמו בחו"ל דהיה זה פשוט אצל כולם ממש שנושאים כל היר, והמ"ב לא העלה בדעתו על טעות שכזו נוכח הזכרתי שאפשר להבין כך מפשטות לשון המחבר, ובאמת דו"ק במ"ב (סקמ"ב) שכ' וז"ל, מגביהים ידיהם וכו' – דגמרינן ברכה זו ממה דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם הרי דצריך נשיאת ידיהם, ע"כ, ושינה כאן בפשיטות מלשון "כפים" שבשאר מקומות, ורק כשנתחדש הישוב בא"י המתפללים בצפיפות במקומות קטנים וביותר בישיבות הק' שלא היה מקום מספיק (כאשר כהן עומד מלפני הכהן האחר) כדי שיוכלו לפרוש ידיהם, הוא הגורם הגדול למכשול וטעות זו, ובכלל זה דחיסרון הידיעה בהלכה זו שאינה מפורשת בפוסקים (וכש"כ שאין מעלים בדעתם שהוא נידון בדאורייתא לעיכובא), וגם הנשיאה בפשיטת הידים יותר קשה, זהו שנתערער דין פשוט זה [ועוד אמר לי חכם אחד שליט"א דמסתבר שמחילוקי המנהגים שנהגו בני ספרד ע"פ האריז"ל בכמה וכמה דרכים, גם בני הישוב החדש בא"י מאחר המלחמה למדו דאין דבר ברור בזה, וגם משום כך נתרופף מנהגם], ולכך לא הקפידו בזה. ואאריך קצת בדבר זה להביא סיוע גדול לדבריו מאשר ביררתי אצל עשרות כהנים, מהם, ממשפחות רבנים בא"י, ועוד מכהנים בני תורה בחו"ל אשר ידוע להם בבירור שאוחזים הם במנהג אבותיהם, היאך מנהגם, ומעדותם התחזקה בי ההבנה שהמנהג הפשוט הוא, לפחות בקהילות אשכנז, להגביה כל היר, והגבתה הכפים בלבד הוא מנהג חדש.

הנה שמעתי מהגאון רבי חנוך פאדווא שליט"א (רב קהילת שומרי הדת-בלגיה) שכך עושים בקהילת אמשטרדם (הולנד), ובציריך (שווייץ), ואף הפנה אותי לכהן מדקדק מאוד במנהגי יוצאי גרמניה (יקים) לברר אצלו הידוע לו בזה, ואמר בפשיטות שכך מנהג קהל עדת ישרון (הרב ברויאר זצ"ל – מנהטן ניו-יורק), ועוד שמעתי ממשפ' הרבנים הכהנים לבית ארנטריו שכך המנהג פשוט אצלם "ולא היה הו"א אחרת", וכן שמעתי מכהנים אחרים בפשיטות דרך מנהג לונדון, מנצ'סטר, וגייטסהד (אנגליה), ומנהג אנטוורפן (בלגיה), וכן שמעתי בפשיטות דרך המנהג פשוט בליקווד, סאטמאר ועוד קהילות (ארה"ב), וכך העידו לי אף על קהילות גור, אלכסנדר ועוד שפשוט אצל כולם שנושאים כל היר כאשר גובה כל היר כולל המרפק בגובה הכתף ואף שאינם יודעים כלל לסוגי', וגם כמה וכמה מתוכם אמרו שדרכם להגביה היר בשיפוע מעט כלפי מעלה [ואתי שפיר טפי להתבאר לעיל ברדב"ז ע"פ מהריק"ש, ובדברי הלבוש, מבי"ט ובאר שבע].

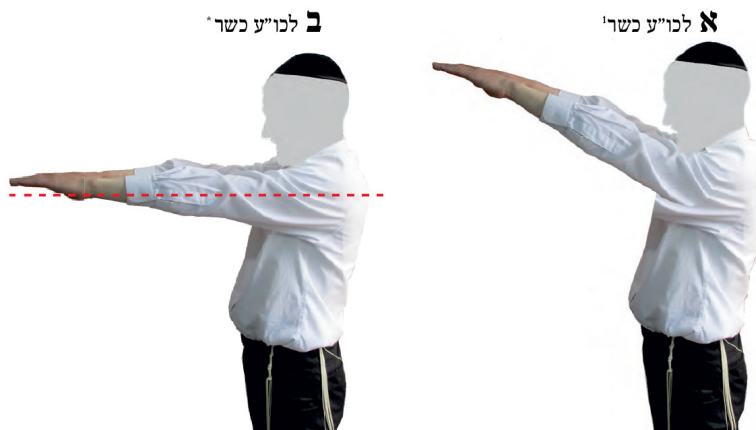
עוד חשוב לציין, דמצוה זו חביבה אצלם עד מאוד, ובכל קהילה ישנן הקפדות ודקדוקים אחרים (וכגון במנין הימים שנושאים הכפים בשנה, ויש אשר הלוי הזקן שבקהל רוחץ לכהן הזקן וכן אחריו לפי סדר ממש, והרחיצה נעשית על-יד הבימה בכבוד גדול, ויש אשר מנגנים ניגון אחר לכל יו"ט, וגם יש אשר עולים לנ"כ במנעלים מיוחדים – אולי מבר, ויש אשר מברכים כל ברכת אשר קדשנו פנים כנגד פנים ועוד ועוד), וכמו שהדגיש לי הגר"ח פאדווא שליט"א שבחו"ל אי"ז הפקר אלא יש הקפדה גדולה בכל המנהגים, ואחר שכן, הלא דבר הוא דדווקא בדבר זה שמגביהים כל ידיהם כנגד כתפיהם הוא המנהג השווה אצל כולם.

וכמובן, שע"פ הבירור האמור לא נוכל לסמוך כלל על תירוץ של "נוהגים העולם" או "מנהג בית אבא" וכיו"ב (והרוצה יוכל לאמת אצלו הדברים ע"י שיכיר בעצמו בחו"ל), מה גם שכהנים רבים אינם יודעים

## המלצת הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א ונצטרפו אחריו הגאונים הפוסקים הג"ל שליט"א:

...ראיתי את המאמר שעומד להוציא לאור בענין נשיאת כפים שצריך להגביה את כל הידים עד הכתפיים, שהביא רוב הפוסקים שהחמירו מאוד בזה שזה מעכב, שהוא זיכוי הרבים עם ציורים מאוד מדויקים. והנני לברכו שיתברך מפי עליון בכל הברכות הוא וכל הנלוים לו.  
בברכת כהן – נתן הכהן קופשיץ

היאך אבותיהם נשאו כפים, גם לתלות במה שלא ראינו מוחים על כך לא נוכל, שהרי כתב המ"ב (סקפ"ט) שגם העם לא יסתכלו (ואפי' בזמנינו שמכוסים בטלית) משום היסח הדעת. בנוסף, אמר לי הגר"נ קופשיץ שליט"א (אף קודם לכל בירור זה), שלא נוכל להסתמך על מנהג העולם מפני שהלכה זו לא נכתבה במפורש בספרי הפוסקים וכפי שנתבאר, ולכך לא היו מודעים דיים לענין, ואין כאן תוקף מנהג נגד הלכה ידועה [שנוכל להוכיח מדנהגו ולא מיחון]. ועד כמה לא היתה מודעות לדברים – העיד לי הגאון רבי בן ציון הכהן קוק שליט"א דכשהגיע לגיל מצוות [והיה יתום] שאל להגרש"ז אויערבאך זצ"ל איזה חלק מהיד צריך להגביה, וענה לו בחביבות "אני לא כהן, ואיני יודע הלכות אלו, אתה כהן ועליך ללמוד דינים אלו", ע"כ, וגם הביא בספרו (צינוי הלכה) שהגרש"ק זצ"ל ביקש לשאול מחמיו הגריש"א זצ"ל לידע דין זה. ולמדנו מכאן שגם אצל גדולי החכמים הלכה זו לא היתה ידועה ופשוטה. ולא ביררתי כ"כ במנהגי הספרדים אחר שבדברי האריז"ל מתפרש לעשות באופן אחר, ופירשו בו כמה וכמה דרכים, ועיקר הדבר שהחמירו להגביה יותר כנגד הראש ולמעלה מכתפיהם, ואני לא באתי בסוד ואין עסקי בנסתרות, אך מהגאון רבי אשר וייס שליט"א שמעתי דלפום ריהטא נראה דכיון שאין ראייה שהאריז"ל חולק לכך גם עליהם לעשות כדעת רוב הפוסקים, ואף הכה"ח הנ"ל פירשו כדעת רוב הפוסקים וכפי שביארו הבאר משה הנ"ל שבאו רק להוסיף ולהגביה יותר מהמבואר במשנה, וכפי שכתב הבא"ח (שנה א' פרשת תצוה סי"ד) ז"ל, יגביהו ידיהם למעלה מכתפיהם שיהיו ידיהם כנגד ראשם ממש וכו', ע"כ, וכן כתב לי הראשל"צ הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א (כנזכר בפנים), והוסיף בתו"ד לפרש וז"ל, כי במשנה איתא במדינה הכהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם, וכן פסק הרמב"ם, וכ"פ הטוש"ע, אך בשער הכוונות כתב שישאו ידיהם למעלה מראשיהם שפיר דמי, וכפי שפירש הראב"ד (תמיד פ"ז), וכן כתב בשמן ששון ח"ג (דף נ"ג ע"ב), ע"ש וכו', ולכן לכתחילה יגביהו ידיהם כנגד כתפיהם, ואם הגביהו כנגד ראשם יש להם על מה שיסמוכו, וכן העיר בכ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' ק"ח אות ס"ה), עכ"ד, וכן נקט גם אביו הגאון זצ"ל בהליכות עולם (ח"א עמ' ר"ז) דבאו להחמיר כראב"ד דטפי עדיף שיהיה דומיא דמקדש (וכפי שהזכרתי להלן בהע' לתמונה א', ע"ש), וכן דעת הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א וכו' בהמלצתו בזה"ל, לשיטת רוב הפוסקים בעינין שכל היד כולל הזרוע תהא מוגבהת כנגד כתפותיהם, ע"כ].



1 כ"ה ברבאב"ד (תמיד ל"ג:) שכ' אבל במדינה כנגד כתפיהם היו נושאים, וכל שכן אם יגביהן למעלה מראשיהן דשפיר דמי", והביאו המלאכ"ש (תמיד) וכ"ה בהדיא במו"ק, וגם ע"י לבוש ותוי"ט (סוטה פ"ז). ובאמת, שלהאמור לעיל בדברי הרדב"ז שקראו למצוה "נשיאות כפים" כדי שיהיו "ראשי אצבעותיו כלפי מעלה וכפיו כנגד העם", וכפי שפירשו תלמידו מהריק"ש (הנ"ל) שכתב "צריך שיהיו ידיו זקופות קצת" (רדב"ז), וגם מהברכ"י (קכ"ח, א') שהעתיק דברי הרדב"ז, ועוד הוסיף (שם סק"ט) וז"ל, ובסגנון נשיאות כפים עמש"ל אות א' (א.ה. היינו הרדב"ז), ובריש ח' שבספר מעשה רוקח, ע"כ (והעתקתי בהערה לאות ג' הנ"ל), הרי שלשיטתם אופן תמונה זו היא המהודרת לכתחילה, ומ"מ בדבריהם אין מקור לומר דעדיף לכתחילה שיגביהן למעלה מראשיהן [כראב"ד], ואף במשניות (סוטה ותמיד) איתא "ובמקדש על גבי ראשיהן" (ולא בגבולין), אך הגבהה מסויימת שיגביה היד בשיפוע מעט כלפי מעלה מכנגד כתפיהן (ואף בפחות מהתמונה) עדיף טפי, וכמש"כ המור וקציעה הנ"ל "אבל להגביהן יותר כמו שנהגו כהנים שלנו בפני גדולי הדור מעולם, דהיינו שמחזיקין אותן תחת העינים ודאי עדיף טפי". גם בדברי המבי"ט, באר שבע ולבוש הנ"ל (הערה ד"ה ולא) משמע טפי ש"כנגד כתפיהן" הוא קצת למעלה ממקום יציאת היד, וגם לפי"ז עדיף שלא יהיה בקו ישר ממש, וכהוראת הג"ר נתן קופשיץ שליט"א בפנים. ומ"מ כבר נתבאר דבוודאי אינו לעיכובא [ואף ברדב"ז מוכח כן], ותנא דנקט "כנגד כתפיהן" היינו "לכל הפחות", וכמש"כ בהדיא המור וקציעה, וכע"ז במהר"י אבוהב ועולת תמיד (קכ"ח) שכתבו ד"סגי" בכנגד כתפיהן.

וע"י יראים (ס"י רס"ט) שכ', וטעמא במקדש שריא על ידי הכהנים ונאה הדבר שתהא שריית שכינה למעלה מראשיהם, ובמדינה אין שכינה שורה ע"י הכהנים הלכך כנגד כתפיהם, שאחרי שצריך נשיאת כפים כבענין הזה נקרא נשיאות דבר המקובל ונאה, דאלו למעלה מכתפיו נראה כשוטה בעמידה וכתוב זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, עכ"ל, וגם באו"ז (ח"ב תי"א) כ' "ואינם רשאים להגביה יותר", ע"כ, ומ"מ בוודאי אי"ז לעיכובא וכמש"כ היראים בטעמו דכתיב "זה אלי ואנוהו", ואפילו דברים שהובאו בגמ' (סוטה שם) ד"אינם רשאים" אינם לעיכובא [וגם לכאן מוכח כן שהרי במקדש עשו כן]. והסכים לזה הגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א דבוודאי אין כוונתם לעיכובא. ומ"מ נוכל לצאת ידי כולם בהגבהה מועטת בשיפוע כלפי מעלה – בפחות מתמונה זו, דבוודאי אף ליראים והאו"ז אין בזה חיסרון, וגם לרדב"ז ושאר פוסקים הנ"ל היא הצורה הנכונה, וממילא כך האופן המהודר לכו"ע.

\* צריך זהירות יתירה בזה לפי שההפרש בין "כנגד הכתף" ל-תחת הכתף הוא שיעור מועט! והגר"נ

ד' לכו"ע כשר

ג' נראה דאינו לכתחילה, אך כשרי



[כהנים אומרים שהיא צורה קלה יותר]

קופשיץ שליט"א הורה למעשה שיגביה היד בשיפוע כלפי מעלה בכדי שגם למעלה ממרפקו וגם אצבעותיו יהיו גבוהים כנגד הכתף, ואפשר שיש לסמוך על שיעור עובי היד לפי שיש גם עובי לכתף, דהיינו מגובה הכתף עד בית השחי כאשר ידו נשואה למעלה [ועי' בזה משי"כ בסיכום הדינים מהגאון רבי אשר וייס שליט"א].

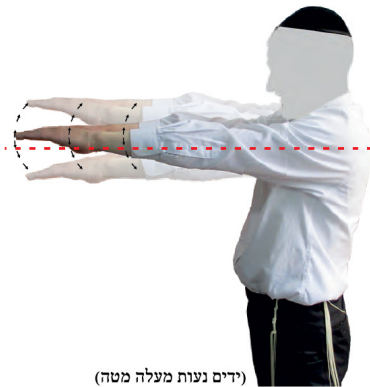
**2** בטוש"ע (סי"ב) כתבו "פושטין ידיהם", ובב"י כתב, זה פשוט. ויל"ע בכוונתו, שהרי מצינו ברא"ש (מגילה פ"ג, כ"א, והעתיקו רבינו ירוחם נתיב ג' ח"ו, כ"ז כמעט כלשוננו) שכ' וז"ל, ומה שפושטין ידיהם דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם, משמע שיהיו ידיו פשוטין. וגם בסמ"ג (עשין כ') אבדורהם (שמו"ע ד"ה ונשאל הרי"ף) ועוד, כתבו "הכהנים פושטין ידיהם". ונראה כוונת הרא"ש דדרשינן מ"אל העם" דיש לקרב הידים אל העם והיינו ע"י פשיטת הידים, וכן מצינו באב"ע (שמיני ט', כ"ב) וז"ל, וישא אהרן את ידיו אל העם - אל, פי' רא"ע נכחם, וקדמוניו העתיקו מכאן צורת נשיאות כפים, ע"כ, ושוב הראוני בקו' לשיח באמרתך ששאל להגר"ק זצ"ל (כ"ד תמוז תשע"ד) בזה"ל, האם בנשיאות כפים צריך הכהן לפשוט ידיו לגמרי ביושר, או די באופן שידי עקומות לצדדים. והשיב - לגמרי. ואף הגריש"א (צינוי הלכה הנ"ל) הבין במשמעות השו"ע דצריך לפשוט כל היד, וכן שמעתי מהגר"נ קופשיץ שליט"א ועוד. אך גם מצינו בראשונים שכתבו "פושטין אצבעותיהן", עי' רש"י (ל"ט: ד"ה לכוף), רמב"ם (פי"ד ה"ג), מאירי (שם ד"ה סדר), חינוך (שע"ח) ועוד, וגם הגר"א (סי"ב) ציין לדברי הגמ' ל"ט: ורש"י שם. ואף בדעת הרא"ש גופיה מצינו להגר"ז (סט"ו) שפירשו בזה"ל, משמע שפשט ידיו בשעת הברכה (שאם היו ידיו כפופות לתוך הכף נמצא שלא נשא והגביה כל היד לגמרי), ע"כ, ומבואר לפירושו שדקדק לשון "וישא" - שכל היד תהיה נשואה למעלה, וקאי על האצבעות (ואמנם בשו"ע הרב מהדורת אוצר החסידים (או"ח ח"ד עמ' ת') הביאו מאחי הגר"ז ששמע מהגר"ז פעמים רבות דכל ספק העמיד (בשו"ע שלו) בתוך חצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו, ע"כ).

ואמנם גם אי נימא כהגר"ז, נוכל לומר כמו שהעירני ח"א דלא פליגי ולכו"ע בעינן פשיטת כל היד, וכתבאר (כפנים אות א') עפ"י סוגיא דערכין, ופירשו הגמ' (ל"ט:), הראשונים והגר"א ז"ל ד"פושטין אצבעותיהן" לומר דאף אחר שפשט כל חלקי ידיו - הזרוע, הקנה והכף, ונשאן למעלה לגובה הכתף, וכפשטיה דקרא "וישא אהרן את ידיו" - המתפרש על כל היד, מ"מ יזהר גם לפשוט האצבעות שלא יהיו שמוטות כלפי מטה (כהרגלם הטבעי), או כפופות לתוך הכף, לפי שגם חלק

ה לכו"ע פסול



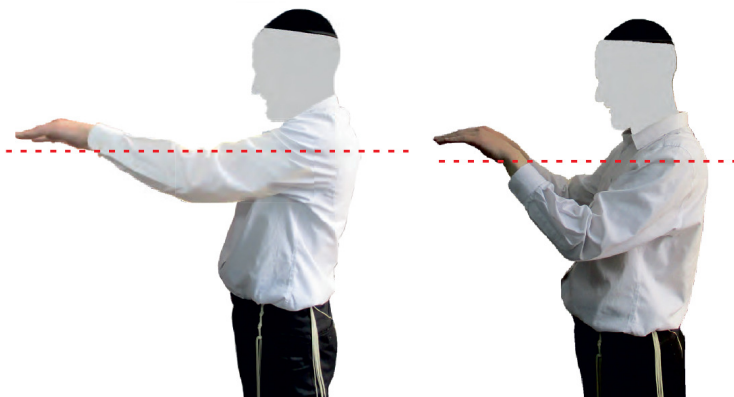
ו צ"ע [ואליבא דכו"ע] בדאורייתא<sup>3</sup>



האצבעות שנספחות הן ל"יד" בכלל ה"יד" הן, וגם אותם צריך לנשואם לגמרי ככל האפשר וולכך גם אמרו בגמ' 'ואינן רשאים לכוף אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם', ולא אמרו 'ואינן רשאים להוריד ידיהן' או 'כפיהן' וכו', להשמיענו דאפילו חלק האצבעות אינן רשאים לכוף, ואכן במה שכתב המחבר (סט"ז) מהגמ' הנ"ל דאינם רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזירו פניהם, פירשו הלבוש (סט"ז), א"ר (סקל"ג) ומ"ב (סקנ"ז) "פירוש שידיהם יהיו פרושות" וכו', הרי שהיה פשוט אצלם דבכלל האצבעות בוודאי כלולים גם הידים. ושוב שמעתי כן בפשיטות מהגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א דבוודאי זהו כוונתם במה שהדגישו ענין האצבעות. וגם בדברי הבי" שכתב "זה פשוט", ע"כ [ובסמך ממש הביא לדברי הרא"ש שם גבי המשך הסעיף], נוכל לומר כב' האופנים [ואיך שיהיה, צ"ע במה שלא הביא לדברי הרא"ש בהדיא]. וא"כ אין הכרח לומר בכוונת הרא"ש דצריך לפשוט הידים בצורה ישרה כנגד כתפיו, וגם בוודאי משמע בלשונו דאינו לעיכובא, ואף שהביא אסמכתא מקרא, ועי' לעיל (הערה ד"ה ולפי מה שכתב) שגם בדברי הרדב"ז מצינו שדרש דרשה מ"אל העם", ומוכח בדבריו (במקו"א) דמ"מ אינו לעיכובא, ולכן גם בציור זה – כשהידים אינן ממש קרובים לגופו – יהיה כשר. ואמנם שמעתי מהגר"נ קופשיץ שליט"א ועוד מן החכמים דלא הוי ניח"ל באופן תמונה זו כשמקרב ידיו לגופו, לפי שאין כאן פרישת הידים אל העם, ואין זה צורת ברכה, אך מאידך גם סברו לומר דאם ירחיק ידיו מגופו והכפות יהיו פונות אל העם, יש לצדד דבוודאי בכלל הפשיטות הוא, ואפילו אם לא יהיו ישרות כסרגל [ובלבד שכל חלקי היד יהיו למעלה בגובה הכתף], ולכן לדינא נראה דלכתחילה בוודאי עדיף לפשוט הידים בצורה ישרה (או קרוב לכך), אך גם בציור זה משמע דכשר, וכן אמר לי הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א דסוף סוף כפות הידים פונות אל העם ולכן כשר. וכן הסכים הגאון רבי אשר וייס שליט"א. 3 שהרי כשמתנועע כלפי מטה כל היד כולל הכפים הם תחת גובה הכתף, ורק דיש לדון קצת שלשון המשנה "כנגד כתפיהן", ואולי י"ל דכשהגוף נוטה כלפי מטה סוף סוף גם זה "כנגד", אך באמת מתני' מיירי בעומד [כדינו], ויותר נראה דאורחא דמילתא נקט, וכוונת התנא דבעינן "גובה הכתף" [שהרי אם יטה גופו עד הארץ באופן שידיו יהיו כגודל הכתף ולמטה לארץ בוודאי לא מסתבר דיהא כשר], אך אינו מוכרע לגמרי, ולכן לדינא הוא צ"ע, ובכל אופן צריך להקפיד בזה דהוא ספק בדאורייתא, ולא הוי ניחא להגר"נ קופשיץ שליט"א בתנועה זו, ושאל, למה צריכים להתנועע [נהרי בשו"ע רק כתוב דיש תיבות שהכהנים הופכים בהם לצפון ולדרום, אך לא הזכיר מזרח ומערב],

ח לדעת רוב הפוסקים פסול\*

ז לדעת רוב הפוסקים פסול



ומהגרמ"מ לובין שליט"א שמעתי דאכן כשהיד נמצאת בחלק התחתון של התמונה זו שאלה קשה וצ"ע בדאורייתא, ושוב שמעתי מהג"ר אביגדור נבנצל שליט"א דגם בכהאי גוונא פסול. \* ואף דכשמגביה רוב חלקי היד היה מקום לדון אי אמרינן להאי דינא ד"רובו ככולו", אך למעשה אינו נפק"מ כלפי נידו"ד, לפי שגם בציור זה אפשר לראות שכאשר המרפק תחת לגובה הכתף, ממילא גם רוב היד הוא למטה, וא"כ במציאות אינו כ"כ נוגע אא"כ יגביה כל ידו מלבד חלק הכף, ובזה באמת יל"ע בסוגיית רובו ככולו [מלבד דעת השפע טל דבלא כפים אין כלום, ולכאור' בכלל דבריו גם אם אין הכפים בגובה הכתפיים], ואכ"מ.



עם העברת המאמר לקובץ ממש, קיבלתי ממורי ורבי הגאון שליט"א מכתב בביאור דעתו בסוגי', ובו כתב לפרש דברי הפוסקים באופן אחר, ואציג הדברים כלשונם ויגדיל תורה ויאדיר.



## מכתב ממורי ורבי הגאון רבי דניאל וולפסון שליט"א

ראש ישיבת נתיבות חכמה

לידידי ורב חביבי משכבר הימים הרה"ג רבי משה פלמן שליט"א

ראיתי ועיינתי בשימת לב בדבריך הנכבדים והחשובים בסוגיה זו, כאשר ירדת לעומק הדברים והיקפם, ושמחתי לראות עמלך הטהור והחשוב כיד ה' הטובה עליך שעל ידו זכית לברר סוגיה שלא דשו בה רבים, והעלית פנינים יקרים, וכה יתן ה' וכה יוסיף בביאור עוד עניינים בתורה הקדושה.

ואמנם מאחר שביקשת שאכתוב גם חוות דעתי, כדרכה של תורה, הנה הנראה לענ"ד לאחר העיון כפי הפנאי שהיה בידי, דאמנם וודאי דבר גדול עשית לפרסם לרבים מהכהנים שאינם נזהרים בכך לעשות כפי המבואר בפשטא דמתני' דסוטה ובתמיד, וכמבואר ברמב"ם ובטור ושו"ע להגביה הידים כנגד הכתפיים כפשוטו, אולם לענין האם הדבר הוא לעיכובא לענ"ד הדברים ברורים דמאחר שבגמ' (סוטה ל"ח.) ובספרי וברמב"ם (פי"ד מהל' תפילה הי"ד) כאשר נשנו כל התנאים שהם לעיכובא וילפינן להו מקראי נשנה שם בלשון ברורה "כה תברכו בנשיאות כפים" ובטוש"ע (קכ"ח, י"ד) אין מברכין אלא בלשון הקודש ובעמידה ובנשיאת כפים ובקול רם, ועל תנאים אלו כ' המג"א על אתר (סקכ"א) ושאר הפוסקים אחריו דהם לעיכובא, ואילו ברמב"ם (שם ה"ג) ובשו"ע (סי"ב) כשהוזכרה ההלכה דמגביהין ידיהם כנגד כתפיהם הוזכרו שם עוד כמה פרטים דלהדיא אינם לעיכובא, הרי קרוב הדבר מאוד דדעתם ז"ל כפשטות הספרי והגמ' דרק נשיאות כפים היא לעיכובא, ולא בכדי שם המצוה הוזכרה בכל מקום במשנה ובגמ' ובפוסקים כ"נשיאות כפים", ומה שפירשו רבותינו המבי"ט ובאר שבע שציינת בדבריך החשובים דהשיעור של "כנגד כתפיהם" הוא משום דבעינן נשיאת ידים, ויד בכל מקום בתורה שיעורה עד בית השחי, וכמבואר בגמ' ערכין, אין בזה סתירה כלל לדברים הנ"ל, די"ל דקים להו לחז"ל דכי היכי דבקרא דכתיב ביעקב "וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו על ראש אפרים" וגו', הדבר פשוט שלא הניח את כל ידו על ראשו אלא את כף ידו כדרך המברכים, ואפילו הכי הדבר מיוחס לכל יד ימינו לפי שכך הוא האופן והביטוי הנכון להנחת יד לצורך ברכה, דהכף מבטאת את הנחת היד, כמו כן קים להו לחז"ל דאע"ג דכתיב "וישא אהרן את ידיו", הפרט דהוא לעיכובא בזה היינו נשיאות כפיו שזה מבטא נשיאת היד כולה לענין ברכה, ואם כי אילולי שהיה לזה הוכחה גדולה מאוד מלשון הספרי והגמ' ובלשון חז"ל בכל מקום לא היינו רשאים לומר כן מדעת עצמנו, מ"מ אחר שמוכח כן הדברים מיושבים מאוד על הלב, ובזה ניחא סברת המבי"ט ובאר שבע הנ"ל דמאחר דנשיאות והגבהה המיוחסת לכלל היד עד בית השחי היינו דווקא כנגד הכתפיים דבפחות מכן אין הגבהה כלל כלפי ראש היד, שוב אף שהדבר המעכב

היינו נשיאת הכף, מ"מ מקום הנשיאה היינו מקום המיוחס לנשיאת כלל היד, לפי שנשיאת הכף אינה אלא ביטוי להרמת כלל היד, והבן.

ואף שגם לא הוזכר בהדיא בהתנאים שהם לעיכובא אלא נשיאות כפים ולא שיעור הכתפיים, זהו ענין אחר דמאחר שסוף סוף הנשיאות כפים היא לעיכובא והדברים סתומים מהו שיעור הנשיאות, בזה שפיר ילפינן מהמפורש במקום אחר ובהלכה אחרת דהיינו כנגד כתפותיהם, ומסתברא דלפי טעם המבי"ט וב"ש הנ"ל הוא לעיכובא מה"ת וכמו שדקדקת מדברי המו"ק, אבל ללמוד מזה דאף הגבחה כל היד היא לעיכובא אין מדבריהם מקור כלל. נוכש"כ שכ"ה לדברי החת"ס (או"ח קצ"ד), אלא שלדבריו ז"ל כפי הנראה אף שיעור הכתפיים אינו מעכב, אלא שזה בוודאי נגד דברי רבים מרבותינו הנ"ל, ודברי החת"ס שם לכאור' אינם תשובה הלכה למעשה, וגם דבריו ז"ל צ"ע.

ואמנם כל זה לענין דיעבד, אבל לכתחילה וודאי אופן קיום המצוה הוא בהגבחה כל היד כנגד הכתפיים וכמבואר בלשון המשנה והרמב"ם וטור ושו"ע, ומאחר שדבריהם שם נשנו בפרטי צורת הדברים וודאי סתימת הדברים משמע דאין הכוונה רק בהרמת כף שהיא ביטוי ליד אלא בהרמת היד כפשוטו, וכן נראה ביותר בב"י בשם הארחות חיים וז"ל, נושאים ידיהם כנגד כתפותיהם ופורשים כפיהם כדי וכו', דמשמע להדיא דריש דבריו היינו היד ולא הכף, וכן העתיק בשו"ע (סי"ב), וטעם הדברים בזה נראה דלא מבעיא שיש בדבר הידור מצוה בדאורייתא ועל דרך שמצינו דמצות אכילה לאכול בבת אחת ולא בשיעור של כדי אכילת פרס בלבד משום דאם כי גם זה חשיב אכילה בבת אחת, אכתי הידור מצוה לעשות בבת אחת ממש, ועד"ז בתוס' פסחים (ק"ח:) דבמצות ד' כוסות אם כי סגי בשתיית רוב כוס, מ"מ לכתחילה בעינן שישתה כל הכוס, ולא דמי לשאר כוס של ברכה דהמברך צריך רק שיטעום מלא לוגמיו, אבל הכא הוא דין שתיית כוס ולא טעימה לחוד, ואף שרובו חשיב ככולו מ"מ לכתחילה יש לשנות כולו נואמנם לענין ישיבת סוכה דנו בזה האם לכתחילה נכון שישב כולו ולא רובו, ויש מקום לחלק ואכמ"ל, ויש בנותן טעם להוסיף מה שהבאתם בענין ד' מינים שנטלן בזה אחר זה שיצא בדיעבד אף שבוודאי אי"ז מצוה כתיקונה, ובדומה לזה ישנם רבים], וה"נ בנידו"ד אף דסגי בנשיאות כפים להיחשב כנשיאות היד וכדמוכח בגמ' ובספרי וכנ"ל, מ"מ וודאי הידור מצוה הוא לישראל היד כפשוטו, ויתכן דאף עדיף משאר הידור מצוה דהוי בגדר קיום המצוה לכתחילה, ועל דרך שכתבו תוס' פסחים הנ"ל, ואף דלהרבה פוסקים לא מצינו דין לכתחילה ודיעבד בדאורייתא, מ"מ מדרבנן שפיר מצינו וכלשון התוס' פסחים הנ"ל, ואיך שיהי' יש בזה הידור מצוה דלא גרע משאר ההלכות שהוזכרו לענין כפיפת אצבעות ופשיטתן וכו', ויתכן מאוד דדין נשיאות היד אף חמיר טפי ומטעם שביארנו דכך הוא אופן הקיום לכתחילה נועד דמאחר דילפינן מברכת אהרן הלא בוודאי אהרן הכהן כך עשה וכדינו לכתחילה].

ואין לכל זה סתירה מדברי הברכ"י שציינת בדבריך החשובים (אות ג') בשם הרדב"ז

בכת"י שכתב לכאורה ישוב אחר מדוע המצוה קרויה נשיאות כפים, דהנה דבר ברור הוא שמש"כ הרדב"ז שם באופן נשיאות הכף אי"ז לעיכובא ולא אישתמיט לשום פוסק לכתוב פרט זה לעיכובא, והרי לא יתכן דכל עיקר לשון נשיאות כפים שקרויה המצוה בכל מקום (וגם לשון נשיאות כפים שבספרי ובגמ' וברמב"ם הנ"ל שהוזכר כפרטים לעיכובא) כל זה נשנה רק מטעמא דהרדב"ז שאינו לעיכובא, ולכך ע"כ לפרש כוונת הברכ"י ז"ל דלא ניחא ליה לפרש שכל עיקר לשון נשיאות כפים אין לה משמעות אלא כלפי דיעבד, דאילו לכתחילה בעינן נשיאת יד שלימה, ובפרט בלשון המשנה רפ"ד דתענית "בג' פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן" וכו' דבוודאי מרווח יותר לפרש שיש בדבר משמעות דכפיהם אף לענין לכתחילה שהרי המדובר היאך היו עושין בפועל נאם כי להחולקים על תי' הרדב"ז יש וודאי מקום ליישב דחז"ל נשתמשו בלשון שעל שמה קרויה המצוה ונקטו מה שהוא לעיכובא אם כי בפועל נשאו כל היד ומ"מ מובן היטב דלהברכ"י לא היה ניחא בזה לחוד ולכך הוסיף הברכ"י והביא את חידוש הרדב"ז דאף לענין לכתחילה יש לזה משמעות, ויש לזה גם יסוד בדברי הרמב"ן עה"ת (סוף פר' בשלח פ"ב), ועכ"פ אין דברי הברכ"י אלא תוספת דברים דאף לענין הלכתחילה איכא נשיאות כף בפנ"ע, אבל הדבר רחוק מאוד לפרש שכל עיקר שם המצוה ולשונות הספרי וגמ' וכו' יתפרש הכל אך ורק כלפי דבר שאינו לעיכובא ואינו חיוב מה"ת, ומאידך שבקו ללשון נשיאת ידים שהוא העיקר המעכב והמחוייב מדאורייתא. ויתכן מאוד שזהו גם מה שהוקשה לבעל השפע טל שהזכרת בדברין החשובים (בהערה לאות ג') שהביא אביך הגאון שליט"א, דאף שכלפי דיעבד ועיקר המצוה לעיכובא לא קשיא ליה וכדברינו דרק כפים הוא המעכב, מ"מ הוקשה לו ז"ל במה שהוזכר לשון כפים בכל מקום אף כלפי ענינים דלכתחילה, והלשון שכ' שם "ואם אין כף ח"ו אין כלום" יתכן שכלל בזה אף ענינים דלעיכובא ונפק"מ לקטוע כף, אם כי תחילת לשונו ד"עיקר השלימות והברכה תלו בכף" וכו' מתפרש קצת כתוספת לשלימות בסוד הדברים (ומצינו לשון רש"י ריש פר' נח אילו היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום, והיינו ביחס לאברהם), ובאופן כללי כמדומה שקשה מאוד ללמוד הלכה למעשה מתוך דברים כגון אלו].

ואמנם אמת הוא כמו שהעיר לנכון ידידי ורב חביבי הרה"ג רבי משה מויאל שליט"א דדברים אלו מספיקים בדברי הברכ"י, אך לא בדברי הרדב"ז עצמו בגוף התשובה בכת"י שהבאת בדברין החשובים (אות ג') ששם הדברים מתייחסים אף לגמ' בסוטה עצמה דכה תברכו בנשיאות כפים נאם כי מלבד מה שתשובה זו אינה להלכה למעשה אלא בדרך הלימוד, ובמה שהועתק בברכ"י להלכה הלא ביארנו הדברים היטב, הרי גם רבו שם הנוסחאות בכת"י והרבה מן הכתוב שם היא תוספת המהדיר ויש לחקור עוד בדבר, אולם אם נבוא להעמיד את הדברים כמות שהם [לפי הגהות המהדיר] כמדומה שאין לדבר קיום מרווח המתיישב על הלב אלא א"כ ננקוט כהבנת המגן גיבורים ועוד מן האחרונים ז"ל דדעת הרדב"ז בתשובה (ח"ו קי"ז) שהבאת (בהערה לאות ג') דאין נשיאות כפים לעיכובא כלל נאם כי היה מקום לדון שם

כדבריו דכוונתו ז"ל רק בקטוע כף, מ"מ ריהטת פשטות הדברים שם דקאי אף על ידיים עקומות לגמרי וכהבנת המג"ג, דהיינו כדעת הרב שבות יעקב שהביא הנו"ב או"ח סי' ה' דכל הנך מילי שבספרי ובגמ' אינם אלא אסמכתא ואינו לעיכובא], דאשר לפי"ז אולא עיקר הקושיא שהערנו האיך יתכן דנקטו בספרי ובגמ' וברמב"ם דווקא דברים שאינם עיקר המצוה אלא תוספת בעלמא לכתחילה, משא"כ להרדב"ז לטעמיה לפי הבנת המג"ג נמצא שבלא"ה הכל הוא לכתחילה בלבד, ולכך שפיר ניח"ל דנקטו חיוב נוסף לכתחילה בנשיאות כפים מלבד נשיאות עיקר היד, ובפרט שנשיאת היד הלא מתבאר מתוך המקרא שבאהרן המוזכר בספרי ובגמ', ואמנם כל זה כתבנו כדי ליישב דברי הרדב"ז בתשובה זו [אם אכן הגרסא נכונה], אבל מאחר דהפוסקים כולם דחו מכל וכל שיטת השבו"י וכמבואר בנב"י שהשיב ע"ז בתוקף, וכן פסק המ"ב בשם רוב הפוסקים וכמעט כולם, ומאידך גיסא הלא חומרא דהרדב"ז להרים הכף לא נקטינן, וכ"ש לענין דיעבד, נמצא שההוכחה הגדולה הנ"ל מכל לשונות נשיאות כפים בספרי ובגמ' וברמב"ם [נשנו לענין לעיכובא] במקומה עומדת וכמו שפסק האבני נזר, וגם סמך גדול לדבר ממה שלא הזהירו הפוסקים באזהרה חמורה בדבר מצוי כ"כ, ואם כי ידעתי שיש להשיב שהוא בכלל מה שהזהירו בנב"י ובמ"ב וכו' כהן שידיו מרתתות, מ"מ בדבר מצוי כ"כ דאף אם יכול להגביה לא יגביה כל ידו, שהוא דבר קשה כידוע, וודאי היה להפוסקים להזהיר בדבר להדיא, אמנם עיקר הדברים סמכנו על מה שכן נראה לעיקר מתוך הסוגיא עצמה, וכדהוה פשיטא ליה לאבנ"ז דלהלן.

ומה שהבנתי מדבריו דהצד שכנגד הוא לומר דמה שהוזכר נשיאות כפים היינו לרבותא דלא סגי בנשיאות היד אלא דבעינן אף כף, לענ"ד הוא דחוק מאוד ורחוק מאוד שלא הוזכר העיקר אלא רק הרבותא, ולכך עכ"פ כל זמן שלא נמצא שום מקור בשום פוסק לומר דנשיאות כל היד היא לעיכובא ופשטות הדברים מורה בעליל להיפך, איני רואה מנין לנו להחשיב דבר זה כספק דאורייתא ולהורות לזקן או חולה שאינם יכולים לישא כל ידיהם אלא כפיהם להימנע מלברך ברכת כהנים בברכה, אף שבוודאי יש לעורר מאוד לקיים הדין כדינו לכתחילה האמור במשנה ובפוסקים לישא כל ידיו עד הכתף.

והנה עיקר הוכחה גדולה הנ"ל ממה שהוזכר בכל מקום נשיאות כפים נובפרט בהתנאים דהם לעיכובא שבגמ' ובספרי וברמב"ם] כבר מבוארת באבנ"ז (או"ח סוסי' ל"א) שהבאת בדבריו החשובים והמקיפים (אות ג'), ולפי האמור אין גוף דבריו מנוגדים כלל וכלל לדברי רבותינו המבי"ט, הלבוש, הבאר שבע, רדב"ז וברכ"י, ובדברי האבנ"ז מבואר כמעט להדיא דנקט כן בין לקולא ובין לחומרא דהכל תליא בכפים נז"ל "אין בזה שום ספק כיון שהגמ' אמר כפים אין לנו אלא כפים", והיינו בין לענין קטוע כף דפסול ובין לענין דלעיכובא סגי בנשיאת כפים ולא ידיים, וכן מבואר מתוך קושייתו מהגמ' ערכין], ומאחר שהוכחתו גדולה וגם זללה"ה אילן גדול הוא, לכך לענ"ד הסומך ע"ז הלכה למעשה יש לו

אילן גדול להישען עליו, אם כי וודאי מוטל על כל כהן להשתדל מאוד לקיים הדין כהלכתו לכתחילה בנשיאות כל היד, ואמנם מסברא היה מקום לדון קצת דאם עיקר הטעם דתליא בכף הוא משום דבזה מתבטא נשיאת היד וכמו שביארנו בארוכה דומיא דברכת יעקב, היה מקום לומר דבקטוע כף רח"ל הדבר מתקיים אף על ידי קצה ידו, ולו היה בא לברך את בניו בהשמת ידו על ראשם היה בזה ביטוי להנחת יד, אולם קשה לסמוך ע"ז הלכה למעשה מאחר דיתכן שפיר כדברי האבנ"ז [וגם סמך קצת לזה מלשון השפע טל שצינת, אם כי י"ל וכנ"ל], ואף לפי הסבר דידן הלא סו"ס יש מעלה בכף ובפרט שכך היא צורת סתם יד שזהו קצה הטבעי שלה [בנוסף על עניינים מסויימים ומיוחדים השייכים בכף לענין ברכה וכדברי הרמב"ן פר' בשלח הנ"ל, ויתכן דלפי"ז אף קטוע אצבעות רח"ל הוא לעיכובא, אבל פרט זה כמדומה דאינו עיקר להלכה עכ"פ כשיש לו רוב כף], וכבר היה מקום גם לדון בדמקום דליכא חשיבות כף כגון בקטוע כף אזי יהי' הדבר תלוי ברובו ככולו של נשיאת היד, אם כי בסתם כהן שיש לו כף נשיאת הכף היא לעיכובא ולא סגי ברובו ככולו [כגון אם ישפיל כפון], אולם כל זה בדרך הצעת דברים אבל לענין הלכה למעשה רח"ל כמדומה דיותר נכון שקטוע כף יצא בשומע כעונה בברכת המצוות נומ"מ נכון מאוד שיכרך מיהת ברכת פסוקי הכהנים לקיים מספק גוף מצות ברכת כהנים ובפרט דיתכן מאוד שזו כוונת הרדב"ז וכמו שביארנו לנכון בהערה לאות ג' ליישב תמיהת אחרו' ז"ל עליון. והנה לפי ההסבר שביארנו היה מקום ליישב הערת הרב השואל באבנ"ז שם מהגמ' בערכין באופן אחר קצת דברחיצת ידים שבמקדש היה מסתבר להש"ס דאילולי הלכה למשה מסיני דסגי בכף מהיכ"ת דסגי במעשה רחיצה בכף כדי שיתייחס לכל היד, ובפרט דענין רחיצה הוא כפשוטו דבעינן שתהיה היד רחוצה וסו"ס עיקר ידו מלבד הכף אינה נרחצת, משא"כ בנשיאות כפים הגם דבעינן יד שלימה ולכך תליא בגובה הכתפיים וכדברי המבי"ט וב"ש מ"מ סגי בנשיאת כף שבזה מתבטא נשיאת כל היד דומיא דברכת יעקב, והאבנ"ז עצמו תירץ שם באופן אחר קצת, ומ"מ אין מזה הוכחה דפליג בעצם על דברי המבי"ט וב"ש, ואיך שיהי' אין אנו באים בפלפולים בזה בכוונת האבנ"ז אלא בגוף הדין המבואר בדבריו ז"ל שכמדומה דהוא עיקר גדול להלכה למעשה.

והנה ענייני הוראה למעשה מסורים למורי הוראה וגדולי הוראה, וכידוע אין זה תפקידי, ובפרט לא בהוראה לרבים, ובשגם שלא ביקשתי רשות לכך ממורי ורבי גאון ישראל רבי דוב לנדו שליט"א, אם כי לענ"ד כך הם אמיתת הדברים, אלא דמאחר שהיה חשוב בעיניך לקבל חוות דעתי הקטנה לכך שלחתי הדברים הנ"ל, ואין הכוונה אף כלפיך לומר קבל דעתי אלא כדי שיועילו הדברים לחזור ולברר הדבר אצל גדולי הוראה, ולא נמנעתי מלמסור הדברים בתורת מסקנה עכ"פ לאחר המודעא הנ"ל.

ואמנם אחר ששלחת מכתבי זה לכמה מן הגאונים שליט"א טרח והשיב בענוותנותו הגאון רבי זאב הכהן כהן שליט"א דאף אם נקבל דברינו דלענין עיכובא הגבהת הכף

מבטאת הגבהת הידים [ואמנם יש לציין שהוא שליט"א אינו מקבל סברא זו], מ"מ אמר שלפי המציאות אצל הכהנים מחמת הרוחק שבבתי מדרשות אלו שאינם מרימים כל ידיהם אף עושים פעולה הפוכה של כיפוף המרפק, וכלפי אופן זה אין לנו ראייה מאחר שלא זו בלבד שאין היד מוגבהת מגובה הכתפיים אלא אף נעשית פעולה הפכית, עכ"ד הגאון שליט"א, והנני מודה שאם אכן יש רווח בסברא זו יש לה מקום, אם כי עדיין לענ"ד צריך מקור לכך דסו"ס נמצא שיש פרטים נוספים לעיכובא מלבד הכפים, ומ"מ טענה זו וכן מה שהוסיף הגאון הנ"ל שליט"א לטעון בלשון המ"ב (סקנ"ב) שכ', ומי שידיו מרתתין ואינו יכול להגביה ידיו אינו נושא כפיו ואפי' בדיעבד מעכב, ומדוע לא כתב דאינו יכול להגביה כפיו [ואם כי מקור הדברים הוא מהנו"ב המובא בשע"ת וכמו שציין המ"ב, ושם בנו"ב עצמו מוזכר כמה וכמה פעמים לשון כפים, והכוונה לכאן] דזקן שידיו מרתתות בוודאי אינו יכול להגביה אף כפיו בלא סימוכין שיהו קשורים בכובע שבראשו, ולכך לענ"ד הקלושה אין הכרעת ההלכה אמורה להיקבע לפי דקדוק לשונות אלו שכאמור בעצמם נשנו גם הרבה בלשון כפים, ומ"מ הנני מודה דגם לא נוכל לומר דסתימת הפוסקים הוא שהגבהת ידים אינה מעכבת זולת מכח ההוכחות בעצמם שכתבנו וגם דקדקנו שבכל ההלכה שבסי"ב לא אמרו הפוסקים דהוא לעיכובא זולת בסי"ד], כ"ז מחזק מה שכתבתי לעיל דאינני בא בהוראה להלכה למעשה, וק"ו באחריות דאחריני דאיני מקבל עלי כלל וכלל, ועיקר תכלית מכתבי שיבוא הדבר לגאוני הוראה שליט"א ויראו האם להתחשב בדברים לשוב ולדון בדבר.



## הרב אלעד ידידיה פרידמן

### בשמך אשא כפי בבירור צורתה של נשיאת כפים

תמצית הדברים שיתבארו בעה"י במאמר דלהלן  
בתשובה לדברי החכמים המעוררים שליט"א

**מצותה של ברכת כהנים שתעשה בנשיאות כפים**, והוא לעיכובא מן התורה, דילפי' מו"ש "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם", ואמרו במשנה 'במדינה הכהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפותיהם', וכך היא פשוטה להלכה ברמב"ם ובטור ושו"ע, דמגביהם ידיהם כנגד כתפיהם וכו'.

**ויש מן החכמים שעוררו דבעי' להגביה את היד כולה כנגד גובה הכתף**, היינו שתהא שלוחה ביותר לפנייהם.

**והדבר מפליא**, כי לא מצאנו שיאמר כן אחד מרבותינו בדורות הקדומים עד ועד בכלל רבנו המ"ב. (והנה אין הדברים מובנים מאליהם, וודאי היו צריכים ללמד ולהזהיר ע"כ).

**ואדרבה מדברי חז"ל נראה כי עיקר המצוה מתקיים בכפים דוקא**, כי על כן קראוה בכל מקום **'נשיאת כפים'** (רק במשנתנו אמרו 'נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם' – כלשון הכתוב אשר הוא מקור הדין האמור כאן שיגביהו כנגד כתפיהם, כמשי"ת. ומ"מ בלשון המשנה עצמה מוכח ד'ידיהם' היינו כפיהם בלבד, שהרי מושיך ואומר 'ובמקדש על גבי ראשיהם' וזה א"א בכל היד כי אם בכפיהם).

וכן מבו' במקומות רבים שעיקר המצוה וצורתה בכפיהם של כהנים (הן בפרטי המצוה, הן במ"ש שהשינה שורה על כפיהם ועל אצבעותיהם). ואמנם כך היא הצורה הראויה לברכה בהנחת ידיו על ראש המתברך, דהיינו בהנחת כפיו, כמו שמצינו ביעקב בהנחת ידיו על ראש אפרים ומנשה, וכסמיכת ידיו של משה על ראש יהושע.

**היאך הוא המנהג יש מקום גדול ורחב לדון במנהג קהלות יוצאי אשכנז אם הקפידו בדוקא שתהא היד כולה מוגבהת כנגד הכתף**. מ"מ הדבר ברור שקהלות רבות מיוצאי עדות המזרח אינם נוהגים להגביה כי אם את כפיהם. וודאי כך עושים הנוהגים ע"פ האריז"ל, בהעמדת ידיהם מן המרפק כלפי מעלה וזקיפת כפיהם כנגד הראש והפנים. (ובדברי האריז"ל מפורש דה"ד האמורה בזה היא פסת היד עד הפרק ותו לא).

והנה במשך כל הדורות לא ראינו שיערערו חכמים אחרים לומר שאינם עושים כהלכה. ואדרבה נראה מדברי הבא"ח שלא ראה הבדל גדול כ"כ בין מ"ש המחבר בב"י ובשו"ע ובין מ"ש האריז"ל, כי אם באופן העמדת הכפים (מצד הפרדת האצבעות ומצד זקיפתן).

והנה יסוד דברי המחמירים מפני שלמדו דשם 'יד' כולל הזרוע כולה מן הכתף, ולמדו דבעי' שתהא כל היד מוגבהת כנגד הכתף.

אבל נראה דבין בלשון תורה בין בלשון חכמים - עיקר שם 'יד' קאי על פסת היד לבדה, וכן מפורש בלשון רבותינו הראשונים בכ"מ, וכ"כ הגר"א. (ואדרבה מב' בדברי חז"ל דעיקר שם 'יד' הוא על שם י"ד פרקי אצבעותיה).

ובמקומות רבים שנאמר 'יד' בתורה - הכתוב מדבר בפעולה כללית של היד, אשר היא יוצאת לפועל בעיקר בכף היד (וכגון מ"ש "שים נא ידך תחת ירכי", "הבא נא ידך בחיקך", "וידי נטפו מור ואצבעותי מור עובר" כו').

וכן משמעות הגמ' במנחות, דבפשטות יש לפרש מ"ש תורה ב'יד ממש', ופירש"י דהיינו הכף. וכן נראה בתוספתא שבת, דבעי' ללמוד מקראי דגם הזרוע בכלל 'יד'.

ומ"ש בגמ' בערכין ד'יד דאורייתא' היא היד כולה, והביאו ראייה מתפילין של יד דכתי' "על ידך" וקי"ל דמניחין על הקבורת, וכן מבואר שם דהיה צ"ל מעיקר הדין באומר 'משקל ידי עלי' (אלא שבגדרים הלך אחר לשון בני"א), ובקידוש ידים ורגלים שנא' "ורחצו את ידיהם ואת רגליהם" (אלא דהלכתא גמירי לה דמקדשי' על הפרק) - נראה דכל זה מיירי רק בהלכות שעניינן פעולות הנעשות כלפי גוף היד, דבסתמא בעי' היד כולה. אבל ברוב מקומות התורה ובכל דיניה המדברים במה שהיד פועלת - הדברים מתפרשים בפשטות לפי עניינם שעיקר הפעולה נעשית בכף היד.

והנה מה שאמרה תורה "וישא אהרן את ידיו" - אינו דין בגוף היד לפעול כלפי להניחה במקום ידוע, אלא פעולתו של האדם שהוא נושא את ידיו לרומם אותן ולשוח אותן אל עבר העם לברכם. וא"כ הכתוב מתפרש בפשטות כפעולה כללית של היד, המכוונת להביא את הכפים שתהיינה נשואות בגובה הכתפים ופרושות כלפי העם לברכם.

בדברי רבותינו האחרונים נראה דלא עלתה על דעתם להצריך הגבהת כל היד, ולא דברו בה. מ"ש הלבוש והמבי"ט והבא"ש לבאר דינא דמתני' דנושאים ידיהם כנגד כתפיהם כיוון שעניינה של 'נשיאה' להעלות הידים למעלה ממקומן - אין כוונתם שצריך להגביה את כל היד, אלא שמקומה של היד נדון לפי היד כולה (ואף לגבי כף היד זו היא הגדרת המקום), ולכן בעי' שהכפים תהיינה נשואות בגובה הזה.

מ"ש הרדב"ז דתרתני בעינן 'נשיאות ידים' ו'נשיאות כפים' - הרי אלו ב' עניינים בפעולה אחת, וס"ל דמלבד מה דבעי' להגביה את ידיו (היינו כפיו) לגובה הכתפים, יש לו לזקוק אצבעותיו מעט כלפי מעלה באופן שיהיו פני הכפים פונות אל העם.

לשון השו"ע מבוארת היטב למעיין במקורי הדינים בב"י ובביהגר"א, כי כל דבריו אמורים לענין הכפים, ושנה בהן ג' הלכות:

'מגביהם ידיהם' - הוא דינא דמתני' להביא את כפיהם כנגד כתפיהם.



'פושטים ידיהם' – היא פרישת הכפים (היינו שטיחת כף היד ולא יישור הזרוע), הזכירה הרא"ש במגילה ולמד כן מפשוטו של מקרא, והב"י כתב שהוא דין פשוט (ומבואר בהגר"א ובמ"ב דמקורו ממ"ש בגמ' לענין קשרי אצבעותיהם), ולכן צירפו עם 'ומפרידין אצבעותיהם'.

'ופורשין כפיהם כדי שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים' – פירושו 'באופן שיהא', ומקורו בב"י מספר א"ח (והיא העתקת ל' ספר המספיק). (והנה כאן גופא בסוף דבריו הזכיר 'אחורי ידיהם' כלפי הצד החיצון של כפיהם).

**מתוך כל הדברים האלה עלה בידנו בבירור** (והסכימה דעת רבותינו שליט"א בדבר) דאין מקור לדרוש הגבהת היד כולה למעלה ממקומה. ובכל אופן נראה דאינו לעיכובא ואין בזה חלילה חשש ברכה לבטלה, וכהן שכבדה ידו יכול להקל בזה, ובלבד שיקפידו שתהיינה כפיהם נשואות בגובה כנגד כתפיהם.

אכן יש מרבותינו שהורו דלכתחילה יש להקפיד להגביה היד לגמרי, כפי שראינו מנהג הדורות ואזהרת חכמי ישראל בדבר. וצ"ע למקורם של דברים.

אמנם יש לבאר כמה טעמים בזה, אם מפני הידור המצוה ושלמות עשייתה לשאת הידים נשיאה שלמה ורוממה, או על מנת שתהיה שתהא הנשיאה מתוך פנייה שלמה אל העם.

ואם מפני תקנת ההנהגה, אשר באופן כזה יותר קל לתת דעתם שתהיינה עכ"פ הכפים בגובה הכתפים ולא למטה מזה. (ומ"מ צריך להזהר שלא יצא שכרו בהפסדו ולא תהיינה כפיו חוזרות ויורדות למטה).

**באופן העמדת הכפים מצינו כמה פנים:**

**המחבר בב"י ובשו"ע** כתב בפשיטות (ע"פ לשון ס' המספיק כנ"ל) דפורשים כפיהם באופן שיהיה תוך כלפי הארץ ואחורי הידים לצד השמים. ומשמע שהן שטוחות ביושר במקביל לארץ, וראשי האצבעות פונות קדמה.

**וכן פשטות לשון הגר"א** בישעיה שכתב (ע"פ לשון המחבר) 'שבברכת כהנים בהפך'שה' היינו הכפות למטה ואחורי הידים למעלה, להושיט הברכה מלמעלה למטה'. (אמנם יל"ע במה שהקבילוה לפרישת כפים בתפילה, דמשמע שהידיים נטויות גם כלפי מעלה, וכמשי"ת).

**הרדב"ז** כ' שיש לזקוף ראשי אצבעותיו כלפי מעלה, באופן שתוך הכפים יהיה פונה אל העם. ולא הובאו דבריו בשו"ע ובמ"ב, אבל כמה מן האחרונים הזכירוהו (ונתן לזה מקום להלכה בשו"ת צ"א), ועכ"פ שיזקוף כפיו מעט בשיפוע כלפי מעלה, ויצא ידי כולם.

**האריז"ל** כ' שיש לזקוף הכפים כלפי מעלה, ותהיינה עולות כנגד הראש, באופן ששתי הכפים עומדות משני צדי הפנים. (ואולי אפשר לקיים עיקר דבריו עם דברי הפוסקים, אם יהיו מושיטים ידיהם קדימה וכפיהם סוככות על פני הארץ, ומ"מ מגביהם מעט ראשי אצבעותיהם בשיפוע כלפי מעלה ונמצא שהכפים עצמן עולות כנגד הראש והפנים. ואם ירצה לרמוז כל דברי האר"י יצדד מעט הכפים מכאן ומכאן שיהיה תוכם כלפי פנים, במקביל לשני צדי הפנים).

## הרב אלעד ידידיה פרידמן

כֵּן בְּקֶדֶשׁ חֲזִיתִיךָ לְרֹאוֹת עֶזְרָךְ וּכְבוֹדֶךָ: ...  
 כֵּן אֲבָרְכֶךָ בְּחַיִּי, בְּשִׁמְךָ אִשָּׁא כָּפִי:  
 כִּי הָיִיתָ עֶזְרָתָה לִּי וּבָצַל כְּנָפֶיךָ אֶרְגָּן:  
 (תהלים סג)

וְאַל תִּצַּל מִפִּי דְבַר אֱמֶת עַד מָאֵד ...  
 וְאַשְׁמְרָה תּוֹרַתְךָ תָּמִיד לְעוֹלָם וָעֶד:  
 וְאַתְּהִלְכָּה בְּרַחֲבָה כִּי פִקְדֶיךָ דִּרְשָׁתִּי:  
 וְאַדְבָּרָה בְּעֲדֹתֶיךָ נֶגֶד מַלְכִּים וְלֹא אָבוֹשׁ:  
 וְאַשְׁתַּעֲשַׁע בְּמִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר אֶהְבֵּתִי:  
 וְאַשָּׂא כָּפִי אֶל מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר אֶהְבֵּתִי  
 וְאַשְׁיחָה בְּחֻקֶּיךָ:  
 (תהלים קיט)

## בשםך אשא כפי

בבירור צורתה של נשיאת כפים בברכת כהנים

## שאל את הכהנים תורה

נשאלה שאלה בבית המדרש<sup>1</sup> בהלכה חמורה ויקרה של נשיאת כפים,  
 אשר עוררו בה כמה חכמים<sup>2</sup> להעיר ולהזהיר את הכהנים בעמדם לברך

א. בפתח השער ראוי להקדים כי אין הדברים אמורים כהוראה למעשה [ובלא"ה לא בא הכותב לידי מדה זו], כי אם לסדר עיקרי הדברים ולהציע ביאורם לפני הלומדים וישוטטו בס רבים ויתלבנו ויתבררו, ותסתיים שמעתא ויתקלס עילאה. אכן פרשתי הדברים בהרחבה בפני רבותי ונתקבלו על דעתם. ואזכירה כהן בראש מורנו הג"ר יעקב הכהן כ"ץ שליט"א, אשר דברתי עמו בזה שעות רבות וארוכות, וגם עבר עמי על הדברים שבכתב [במהדורא קודמת] בדקדוק רב, והוטבו הדברים בעיניו מאוד. ומורנו הג"ר עזריאל אויערבך שליט"א, אשר דנתי לפניו ביישוב הדעת וגם ראה רובם בכתב [במהדורא קודמת], והסכים כי הדברים נשמעים ומתקבלים, וניחא ליה דלהוי מליץ טוב על מנהגם של ישראל דעבדי כהלכה. [ולהלן במסקנת הדברים אכתוב הדינים העולים כפי שנתן לי רשות לכתוב בשמן]. גם דנתי בסוגיה זו לכלליה ופרטיה עם מו"ח מורנו הג"ר מ"א פטרובר שליט"א, ויבואו דבריו להלן. [בכלל בירור הדברים וליבון השמועה הזאת עסקתי עם ידידי ורבי שלו<sup>3</sup>. י. הלוי שליט"א ורבים מדבריו משוקעים בכלל דבריי].

ב. עי' מ"ש הג"ר זאב פֶּהֶן שליט"א ר"מ ביש"י מאור התלמוד ברחובות (ב'מוריה' שסז-שסח, ה'תשע"א, עמ' פט ואילך), הג"ר נפתלי קופשיץ שליט"א (גליון 'מעדני כהן', אלול ה'תש"פ), ועוד מחכמי הכהנים.

את ישראל, שיקפידו להגביה כנגד כתפיהם את היד כולה בג' פרקיה, ולא ימצא שום חלק ממנה נשפל ויורד למטה מזה, אלא תהא שלוחה ופשוטה לכל ארכה ביושר לפנייהם. וסבירא להו דכהן שאינו יכול לישא ידיו באופן הזה לא יעלה ולא יברך, דיש לחוש לחומרא בדאו' דאם אינו עושה כן מצותו בטלה וברכתו לבטלה ח"ו. ואמרו כי כדבריהם סברי רבים מרבתינו פוסקי הדור האחרון.<sup>2</sup> [והנה כן העידו גם משמיה דמורן הגרי"ש אלישיב זצ"ל<sup>3</sup> אמנם הורה בפירוש דאינו לעיכובא].

וואין כאן המקום להזכיר ספרי המלקטים, ובכללם גם מאלו הסדורים במיוחד על ענין ברכת כהנים, אשר לא למדו הדברים ממקוריהם ולא עמדו על אמתתם].

והנה העידו דהגר"ח גריינימן זצ"ל היה מזהיר הכהנים על כך, וכן מצאנו בכתיבת בנו הג"ר יהושע שליט"א [ולא נתפרשו הדברים בחו"ב]. ועתה יצא לאור קונטרס 'ברכת כהנים' מבנו הג"ר אי"ש שליט"א, ובתוך דבריו הביא גם משמיה דאביו הג' זצ"ל, דאף הוא דקדק דהעיקר הוא פרישת הכפים. ומ"מ משמע שם שנתר בזה בספק, וצ"ת. גם יש לדון ביסוד דבריו שם אם כוונתו כסברת החכמים הנזכרים. [ולהלן נביא מדבריו ונדון בסברתו].

ועתה הנה נשא ידו ידידי הרב משה אלחנן פלמן שליט"א מיקרי לומדי בית מדרשנו, אשר נכנס בעובי הקורה ונתן עיניו ולבו ללבן הענין החמור הזה ללומדו וללמדו, וגם הלך אצל חכמים ושקד על פתחיהם לדרוש מאתם ולדון לפנייהם, ומהם אשר חזקו ידו ויש המחזיקים צד שכנגדו. וגם במחברת-קודש זו פרש דעתו ושנה משנתו ביתר שאת וביתר עוז. ותיתי ליה שזכה לעורר הענין הקדוש הזה ולהביאו לידי ביור, ומשכורתו כפולה כי מתוך כך עכ"פ יתנו הכהנים דעתם על הענין הזה לדקדק בו לקיימו כהלכה. אבל לגופם של דברים לע"ד אין דבריו נכונים, ובכל ראיותיו יש לדון לצד ההפכי, על כן נשאתי את ידי ולא אכלאנה בחיקי, ולא אשיבנה אחר מהצדיקי, כי אם אשיבה לידידי ואענה גם אנכי חלקי.

ואם כי ידעתי ודאי כי לא השקפנו ולא הקפנו על כל העניינים הנוגעים לסוגיא דנא ואיצ"ל שלא השיגה ידנו לבוא עד תכליתם, מ"מ לא נפרוש מלבאר מה שזכינו ועלה בידנו, והלוואי יעלו הדברים על שלחן מלכי רבנן ויבואו לפני הכהנים הלוויים אשר בימינו, כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, וכל אשר צָנָם ה' ישמרו לעשות. ויהא רעוא מן קדמיה דאימא מלתא ויטב טעמיה, ויתברך ויתגדל שמיה וישרי שכינתיה על עמיה.

ג. אמנם אעיר כי בשיחתנו עם כמה מגדולי המורים שליט"א באריכות ובהרחבת העיון נתברר כי לא באו כולם מטעם אחד, ולא ראינו שהסכימה דעתם בהבנת הדברים ע"ד שביאורם אחרים, ומחלקם גם שמענו דלא ברירא להו באמת שהוא דין מוחלט לעיכובא. [ומור"ר הג"ר אביגדור נבנצאל שליט"א חזר ואמר לי להדיא כי לדעתו הוא לעיכובא וברכה לבטלה. אמנם בענותו שמע דבריו ולא דחאם, ואף הודה במקצתם, כמו שנברר בעה"י להלן במסקנת הדברים].

ד. כך אמר לי מור"ר הגר"ע אויערבך שליט"א ששמע מפי חמיו רבינו זצ"ל [ואמר דאולי כן היתה כן גם דעת אביו זצ"ל], וכן שמעתי מהגר"ר דוד מורגנשטרן שליט"א, וכ"כ ש"ב הג"ר בן ציון הכהן קוק שליט"א (בספר 'ציוני הלכה' הלכות תפילה ח"א, עי"ש שהביא גם ממה שלימד בשיעוריו ע"ס הש"ס וגם ממה שהשיב

והדברים מפליאים, כי לא מצאנו שתאמר הלכה זו בדברי אחד מרבותינו בדורות הקודמים, תנאים ואמוראים גאונים ראשונים ואחרונים, ושתקו בה מעולם כל המפרשים ופוסקי הדורות, עד ועד בכלל רבנו הכהן הגדול בעל המשנה ברורה זצ"ל.<sup>1</sup> והנה לא הודיעו בפירוש ואף לא הזכירו לפי תומם, וגם בבואם אל ההלכה הזו של נשיאת כפים עצמה העתיקה בסתמא ולא פירשו בה דבר, הגם שדרך הפוסקים לפרש דבריהם. ושתיקתם מעידה דכולהו לא שמוע להו ולא סבירא להו האי הלכתא.<sup>1</sup> והנה לחדש הלכה כזו צריכים ראיה, כל שכן לומר כי כן הדין לעיכובא ולבטל מן המצוה [ומן הברכה] כל כהן שאינו יכול להחזיק ידיו כה"ג במשך כל זמן הברכה.<sup>1</sup> ובעיונו בדברי החכמים המעוררים על הדבר לא

לשאליו להלכה ולמעשה). ומי יבוא אחר המלך ואיך ישא פנים, אבל תורה היא וללמוד אנו צריכים, והננו יושבים בקרקע ודנים לפני חכמים, ואם קמנו לפתוח וידינו נוטפות מור ואצבעותינו מור עובר על כפות המנעול, והננו מבקשים לעיין בדברים כדרכה של תורה כפי מה שהשיגה דעתנו בדרך לימודנו.

ה. אשר שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו לעמוד על דקדוק ההלכה, ויתר שְׁהִיָּה חֶקֶם עוד למד דַּעַת אֶת הָעֵם וְאֶזְנֵן וְחָקֵר וְהִבִּיא דברי הפוסקים הנדרשים להלכה ולמעשה בשקדו על תקנתם של ישראל לשים הכל לפנייהם כשולחן ערוך, וגם היתה דרכו בקודש להזכיר ולעורר על עניינים הצריכים שימת לב חיוזק ותיקון.

ו. גם נראה דאין נכון לומר בזה ספקא דאורייתא, כי אדרבה אם כנים הדברים דכך הוא דין תורה כ"ש שהיו צריכים להעיר ולהזהיר את הכהנים לבל יבואו לידי מכשול ולא יאבדו המצוה ולא יפסידו הברכה. וא"א לומר דסמכו ע"כ שיהיו הדברים מובנים מאליהם. כי הנה אין הדברים פשוטים כלל, ואינם מובנים ואינם מוסכמים גם עתה שבקשו חכמים אחרונים להודיעם [והנה יבואו דברי הויכוח הזה עצמו ויוכיחו בין שנינו]. וגם אינה הפעולה הטבעית המתבקשת מצד עצם צורת הדברים, והיא דורשת מן הכהנים לאמץ ידם ולכוון מעשיהם באופן מיוחד [כאשר העידו רבים מן הכהנים, נערים עם זקנים].

ז. ובאמת גם אילו יאמרו רק בדרך הידור ודקדוק המצוה לכתחילה עדיין אין הדעת שקטה בזה. הן מבחי' הזהירות המעשית, הן מצד צורת הדברים האמתית:

מצד המעשה הנה היא חומרא העלולה להביא לידי קולא, כי מתוך שמתאמץ הכהן להגביה ידו כדבריהם ולמתחה לפניו בכל כחו נמצא לפעמים דכפיו חוזרות ונוטות כלפי הארץ ונמצאו נשפלות ויורדות למטה מן הגובה שנגד כתפיו, ובזה באמת נראה שלא יצא ידי חובתו [שהרי ודאי עיקר הדין דצריך לשאת את כפיו, והן אינן כנגד כתפיו]. ואף אם יזהר שלא תשפלנה כפיו כל כך עכ"פ בנטותו ידיו כלפי מטה הריהו מאבד צורת המצוה [דבעי' פרישת כפים אל העם, וכמשי"ת] ויצא שכתו בהפסדו. ומצד זה עכ"פ אם יקפיד הכהן לפרוש כפיו לפניו ביושר גמור כפשט לשון השו"ע ודאי שפיר עבד [כמשי"ת].

ומצד צורת המצוה יש בזה מקום לעיין עוד אם באמת כך היא צורתה השלמה והנכונה של נשיאת כפים, דמגביה כל ידו כנגד כתפיו ופושטה לכל ארכה מיושרת לפניו; או דעיקר צורתה בנשיאת

ראינו בענינו אפילו ראייה אחת שיש בה ידיים מוכיחות כדבריהם [ואדרבה כלפי לייא, אף אותם המקורות שהביאו ללמוד כדעתם נראה דיש ללמוד מהם להיפך, וכמשי"ת].

וגם לא ראינו שיהא מנהג ברור ביד הכהנים להקפיד בדבר.<sup>א</sup> ובכל אופן קשה למשוני עמא קדישא טועים במצוה יקרה וחביבה כזו הנוהגת תדיר ומסורה ביד כהנים זריזים ותלמידי חכמים.<sup>ב</sup> ואדרבה הן ראינו כי רבים וכן שלמים מקובלים בצורת נשיאת כפיהם בכמה אופנים שונים, אשר מ"מ הצד השווה שבהם שאינם נעשים בהגבהת הזרוע כולה<sup>ג</sup> [כמשי"ת להלן], ולא שמענו שיערערו חכמים על מנהגם לומר שאינם עושים כהלכה.

על כן נשאנו לבנו לברר הלכה זו של נשיאת כפים, להבין צורתה ותבניתה ולהשכיל על כוונתה לאמתה.

ראשית חכמה מה שיש לשמוע מדברי רבותינו כי כל עיקר מצותם של הכהנים היא נשיאת כפים כמשמעה. ומה שיש ללמוד מלשונם בכמה מקומות דעיקר פעולתה של נשיאת הידים בברכת כהנים מתקיימת בכפיהם.

ונבינה בספרים איזו היא 'יד' האמורה בתורה בכל מקום<sup>ד</sup>, ובייחוד

הכפים דייקא, שתהא אמת היד [מן המרפק ולהלן] משפעת ועולה עד שתגענה ידיו כנגד כתפיו, ושם יפרוש את כפיו אל עבר פניו [וכמו שנראה בה פנים להלן בעה"י]. ונראה כי כן מתפרשים הדברים בפשטות בלשון התורה ובלשונות חכמים, ועל הדרך הזו נכון לעשותם באופן נאה ומתקבל.

ח. וכן כתבו בשם מרן הגר"ח זצ"ל (הג"ר אליהו מן שליט"א בס' 'כל משאלותיך' פ' נשא) [וגם העירו כי לא היה פשוט בעיניו הדין להלכה ולמעשה ושלח לשאול את חמיו מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל].

ט. בין בתפוצות ישראל שקיימה במועדים ברוב רגש וענין, ובין באה"ק אשר זכינו שנוהגים בה תדיר דבר יום ביומו.

י. הלא המה הנוהגים על פי קבלת חכמה"א, אשר הם נושאים את ידיהם באופן שכפיהם זקופות כלפי שמיא, והנה אינם מגביהים כנגד כתפיהם אלא מן הפרק ואילך, ובכל אופן זרועותיהם אינן פשוטות לפניהם. וגם בשאר קהלות עדות המזרח הנוהגים בזה כפשט הדברים שכתב הב"י ופורשים כפיהם אל העם מ"מ אינם מגביהים כנגד כתפיהם אלא את כפיהם. ולא ראינו ולא שמענו שיעוררו עליהם חכמי הדורות בעלי הפשט לומר שהם מפסידים עיקר המצוה אחר שאינם נושאים כפיהם כדין. אע"כ דמצד עצם הדין המבואר במתני' שפיר עבדי [וכמשי"ת כ"ז בהמשך דברינו בעה"י].

יא. ויעלה בידינו מפתח נאמן להבין כוונת הכתובים וליישב מה שהיה נראה כסתירת הסוגיות המדברות בזה.

בעניינה של נשיאת הידים בברכת כהנים. ונתבונן מה היא ה'נשיאה' האמורה בה, היאך היא צורתה ומה כוונת פעולתה.

ונדעה נאמנה כי מה שאמרו חכמים שהכהנים 'נושאים את ידיהם כנגד כתפותיהם' – פירושו דמגביהם זרועותיהם באופן שתהיינה כפיהם פרושות בגובה כתפיהם. ועכ"פ נדע כי אין תנאי במצוה לעיכובא שתהא היד כולה מוגבהת למעלה ממקומה, ואין חסרון בכך שהמרפק וחלק מן הזרוע נמצאים מעט למטה, ובלבד שיהיו נושאים את כפיהם למעלה כנגד כתפיהם ולא יפחתו מזה.

ואולי זה עיקר המכוון בדברי גדולי החכמים אשר הורו והזהירו את הכהנים על הגבהת ידם, לבל יתרשלו בעבודתם במה שמתחייב באמת מעיקר מצותם, על כן אמרי לכהן הגבה ידך, ויהיו הכהנים פורשים כפיהם למעלה, סוככים בכנפיהם על ראשי עם הקודש, נושאים ידיהם קודש ומברכים את ה'.

ובזאת נבוא אל הקודש לפני ה' אלקינו, אליו נשא לבבנו ובשמו נקרא, והוא יעמידנו בקרן אורה, להאיר עינינו במצוה ברה, לכוון השמועה כאמתה של תורה, ממקרא ומשנה ומדרש וגמרא, בשום שכל והבן בסברא ישרה, בשימוש חכמים ודיבוק בני חבורה, לעמוד על סודה ולהעמיד גדרה, של בקעה זו אשר הניח לנו לגדרה, כאשר צונו לעבדה ולשמרה, ותמך ידנו לזקוף קומת תמרה, למצוא משנה סדורה והלכה ברורה. ותהי נא עבודתנו כמנחה טהורה, עולה לפניו בחיבה יתרה, נושאת חן בעיניו וברצונו קשורה, צניף מלוכה בכפו ובידו עטרה.

### ברכת כהנים בנשיאות כפים

או אינו אלא בנשיאות כפים ושלא בנשיאות כפים – ת"ל "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם", מה להלן [אהרן] בנשיאות כפים אף כאן [בניין] בנשיאות כפים. ומן הכתוב הזה עצמו ילפי' גם צורת הנשיאה גדרה ושיעורה, כמו שאמרו במשנה<sup>1</sup>

מצותה של ברכת כהנים שתהא נעשית בנשיאות כפים. ומן הכתוב למדנוה, שאמרה תורה (בפ' שמני) "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם". ואמרו חכמים<sup>2</sup> "כה תברכו את בני ישראל" – בנשיאות כפים. אתה אומר בנשיאות כפים

יב. בספרי (פ' נשא), ומיית' לה בגמ' (סוטה לח, א).

יג. במס' תמיד (פ"ב ב), וסוטה (פ"ז ו; בגמ' שם לו, א).

**ובעינין לדעת הלכה למעשה מה עצם עניינה**  
ועיקר דינה, ומה נוסף בה לשלמות  
מצותה ותכלית כוונתה.<sup>י</sup>

**כי הנה אמרה תורה "וישא אהרן את ידיו",**  
הרי שעיקר הענין הוא 'נשיאת' הידים,  
הגבהתן ורוממותן.<sup>י</sup> וזה הדבר אשר פירשו  
חכמים במשנתנו, כאשר הביאו הכתוב הזה  
וממנו למדו כי כן יעשו בני אהרן לדורותם  
שיעור הגבהת ידיהם שהיא צריכה להיות  
כנגד כתפיהם.

**אמנם לא פירשו חכמים בדיוק אופן הגבהת**  
הידים, ולא הודיעונו להדיא באיזה  
חלק מן היד הדברים אמורים וְלִהְבִּדִּיל  
מהלכות אחרות, כגון תפילין וקידוש ידים  
ורגלים, שנאמר דינן במפורש ובגמ' נו"נ  
בביאור עניינם, כמשי"ת.<sup>י</sup>

'ברכת כהנים כיצד... במדינה כהנים נושאים  
את ידיהן כנגד כתפיהן, ובמקדש על גבי  
ראשיהן... שנאמר (פ' שמיני) וישא אהרן את  
ידיו אל העם ויברכם'.<sup>י</sup>

**וכך היא פשוטה להלכה, כמ"ש הרמב"ם<sup>י</sup>**  
'כיצד היא נשיאת כפים בגבולין...  
ומחזירין פניהם כלפי העם ופושטין  
אצבעותיהן ומגביהין ידיהם כנגד כתפיהם  
ומתחילין יברכך'. ופסוקה בטושו"ע (קכח,  
יב) 'מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם...  
ופושטים ידיהם...'. וחזר השו"ע ושנה בה  
לעיכובא (סעי' יד) דאין מברכין אלא בנשיאת  
כפים. וכתב המ"ב (שם ס"ק נ, נב) דהסכמת  
רוב הפוסקים וכמעט כולם דרך עיקר צורתה  
מן התורה, ומעכבת בה, וכהן שאינו יכול  
להגביה ידיו אינו נושא כפיו.<sup>י</sup>

יד. וקאי ארישא כמ"ש בתוי"ט שם, ופשוט.

טו. הל' תפילה ונשיאת כפים (יד, א).

טז. והנה כי כן בכל מקום קראוה חכמים למצות ברכת כהנים עצמה 'נשיאת כפים', ובבואם לומר  
להלכה שהכהנים מברכים את ישראל – אמרו שהכהנים נושאים כפיהם. ונראה דבמקום שדיברו  
מצד תוכן הברכה ומעלתה הזכירו שמה 'ברכת כהנים', אבל כל היכא דדיברו מצד מצותם וסדרי  
עבודתם – קראוה על שם צורתה המעשית 'נשיאת כפים'. ונהנה זה דומה למה שמצאנו במקומות רבים  
בתורה בנביאים ובכתובים בעניינה הכללי של נשיאת הידים, שאין הכתוב מזכיר אלא המעשה החיצוני הנגלה,  
כגון מ"ש "ויפרוש כפיו אל ה'", והקורא מבין מדעתו תוכן הדברים ומשמעם אשר הוא עומד לפני בוראו  
בתפילה ובתחנון בהודאה ובברכה].

יז. ובאמת בעינין לדעת צורת המצוה בד' חלקים: איזו היא היד שאמרה התורה לישאנה, ומה היא  
צורתה נשיאתה, ומה הוא שאמרה תורה בכוונת הפעולה 'אל העם', ובמה היא נדרשת להביא לידי  
התכלית הנרצית 'ויברכם'. ונמלכד מה שהדברים נוגעים למעשה בגדרי המצוה בפרטותיה ודקדוקיה, עוד  
נמצא בהם פתח להבין תוכן הענין וכוונת הפעולה הזאת של נשיאת כפים, וכאשר יתבאר דכוונת הלב בה  
היא מכלל עיקר המעשה, כפי שנראה להדיא בדברי חז"ל וכמשי"ת.

יח. עיקר עניינה של 'נשיאה' הוא ההגבהה, כמו שביארו הרמב"ם וש"פ בהעתיקם דינא במתני'  
דהכהנים 'מגביהים' את ידיהם. וקצת סמך לזה מהמשך לשון המשנה בכה"ג אם 'מגביה ידיו' למעלה  
מן הציצין ויל"ד]. ולהלן ית' ביתר פרטות.

יט. וכך העתיקוה הפוסקים בלשון ששמעו מרבותיהם, רק פירשו ל' נשיאה ואמרו 'מגביהים ידיהם'.

הנכונה מתוך הרגל קיומם למעשה.<sup>כ</sup> [והנה כל שאין לו הכרע ואינו מתפרש להדיא לצד אחד הרי ע"כ שאינו מוכרח לדינא ואינו מעכב קיום המצוה, כי אם כן היו נדרשים להשמיענו אותו ונעשנו כ<sup>א</sup>].

**ואיכא** למימר מדשקתי רבנן משמע שהיו הדברים פשוטים וברורים בעיניהם, וסמכו ע"כ שלשון הכתובים ודברי חכמים ראויים להיות מובנים מאליהם, או שבכל אופן יהיו הדברים מקבלים את צורתם

### נשיאות הידים היא נשיאות כפים

למעשה: 'מה להלן [אהרן] בנשיאות כפים אף כאן [בניו] בנשיאות כפים'. והרי לא באה לשון חכמים להשמיט ולהעלים עיקר המצוה האמורה בתורה, אלא לפרש מה שאמר הכתוב דנשיאת הידים' היינו נשיאת 'כפים'.<sup>כ</sup>

**וכך** מצאנו במקומות רבים שקראוה חכמים 'פרישת ידים', ואמרו דהכהנים פרסי ידיהו, ו'פרישה' הרי היא ודאי אמורה בכף היד ואצבעותיה. וכך אמרו (סוכה מב, א) בכהן קטן 'היודע לפרוס<sup>כ</sup> כפיו – חולקין לו תרומה בבית הגרנות'.<sup>כ</sup> והנה כל

**אבל באמת** יש לנו ללמוד פשוטם של דברים מתוך דברי חכמים עצמם, אשר ביארו לנו להדיא כי כל עצמה ועיקרה של הלכה זו הריהו אמור בכפיהם, וכמו שהודיענו ולימדנו ההלכה למעשה: 'כה תברכו את בני ישראל – בנשיאות כפים'. ואמנם קפדי חכמים ודייקי בלישניהו, ובכל מקום חזרו ושנו ההלכה בלשון הזו, שהכהנים נושאים את כפיהם.<sup>כ</sup>

**והנה** גם כאשר פירשו לנו חכמים מקור הדברים מן הכתוב שאמר "וישא אהרן את ידיו" – כך תרגמוהו הלכה

ולא הוצרכו לפרש יותר איזו היא היד שצריכים לשאת והיאך תהא מכוונת כנגד כתפיהם, כי ראויים הדברים להיות מובנים מאליהם ללומדיהם ולעושיהם.

כ. דוגמא לדבר מה שהביא הב"י באופן קשירת קשר של תפילין, 'והרצועות יורו לך הדרך'.

כא. אשר ע"כ נראה דאין נכון לומר דהוי ספקא דאורייתא, כי אדרבה אם כך הוא דין תורה כ"ש שהיו צריכים להעיר ולהזהיר את הכהנים לבל יבואו לידי מכשול ולא יאבדו המצוה ולא יפסידו הברכה.

כב. [רק במקום אחד אמרו 'נושאים את ידיהם', וית' להלן].

כג. [ואכן נראה בדברי רש"י דבכל מקום השלים הלשון להשוותו אהרן: במשנה שאמרו דנושאים ידיהם כנגד כתפותיהם – פירש"י 'מפני שצריך נשיאות כפים כדאמרין בברייתא בגמרא', ובברייתא בגמ' שאמרו 'בנשיאות כפים' – פי' 'שיגביהו את ידיהם'].

כד. בתוספתא 'לפרוש', והכוונה אחת.

כה. וביותר למש"נ בלשון הרע"מ (ית' דבריו להלן) שהזכיר 'פרישו דאצבעין דכהנא לתתא', הרי שהפרישה מתייחסת אל האצבעות.



השכינה שורה על ידיהם בעבור הברכה, לקיים מ"ש 'ואני אברכם'.<sup>כט</sup>

**ואמנם הדבר מובן גם בטעמו כי טוב,** כאשר למדנו רבותינו כי הברכה שורה בידים, וכך היא דרך המברכים להניח ידם על ראש המתברכים, כמו שמצאנו בברכת יעקב "וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו על ראש אפרים".<sup>ל</sup> וכעין מה שנאמר בסמיכת ידיו של משה על ראש יהושע.<sup>לא</sup> וכך אמרו (שבת קיט, ב עייש"ה) במלאכי

'פרישה' – פירושה פשיטה לרוחב, ובמיוחד על גבי שטח ידוע.<sup>כז</sup> וכך ביארו חכמים צורתה של פרישת כפיהם של הכהנים ואופן הפרדת אצבעותיהם לרמז מ"ש משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים, כאשר הביאו הראשונים מן המדרש וקבעה השו"ע להלכה.<sup>כח</sup>

**וכן פירש"י דברי הגמ' בסוטה (לח, א) באופן** הגבהת ידיהם במקדש<sup>כט</sup> מפני שהשכינה שורה למעלה מקשרי אצבעותיהם. והרי

כו. כמו פרישת מפה, פרישת רשת (הושע ה, א; ז, יב), פרישת כנף (דעיקרה על שם פרישת הנוצות, ואכמ"ל), ופרישת סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים, דהיא עצמה מעניינה של ברכת כהנים וברכת עמו ישראל בשלומו.

כז. ובתשו' הרדב"ז (הנוצר להלן) כתב בסו"ד כי לפי דבריו 'אתי שפיר המדרש [שאמרו] מציץ מן החרכים שהרי שכינה [במעבר] בהיכל אחורי כהנים, ואם מגביהים כפיהם נמצא מציץ מן החרכים'. כח. והנה הדברים אמורים דוקא במקדש שמברכי' בשם המפורש. אמנם יסוד הדברים אמור בזה"ק בפשטות גם לגבי הזמן הזה, כאמרו (רע"מ הנד' בפ' נשא קמה, א) 'וכד פריש ידיו כהנא שכינתא שריא על אינון אצבעין דהא קודשא בריך הוא אסתכם עמיה דכהנא באינון ברכאן' וכו'. ובכ"מ בזה"ק מבואר שעיקר מעלתה וסגולתה של נשיאת הידים מכוונת בזקיפת האצבעות. [אמנם צריכא רבה לברר התאמת הדברים עם מ"ש רבותינו בעלי הפשט, ואכ"מ].

כט. ועוד יש להתבונן בעצם דברי רש"י, דכל הטעם דבמקדש מגביהים ידיהם על גבי ראשיהם הוא משום כבוד השכינה, וכיוון שהשכינה שורה רק על אצבעותיהם – הרי אין סיבה כלל להגביה כי אם חלק זה של היד, ועליו אמרו 'ידיהם' (רשי"ה). [ויש להתבונן דא"כ היה די בהגבהת אצבעותיהם, והרי אמרו שנושאים כפיהם ומשמע דצריך להגביה כל פסת ידו, וי"ל].

ל. כך הדברים מפורשים בדברי רבנו הגר"א באדרת אליהו בראשית (בפ"י ע"ד הרמז למע"ב, יום חמישי). וכן מבואר בפ"י רבנו בחיי בברכת יעקב לאפרים ומנשה (בראשית מח). וכן מצאנו מבואר בפסקי רבינו אביגדור צרפתי מבעלי התוספות (פרשת נשא) 'וכן ברכתן של תלמידי חכמים הקב"ה מסכים על ידן. אך פסק שצריך לישא את כפיו על ראש המתברך ואז שכינה שורה על ידו ומסכים לברכתן. וכן מצינו ביעקב אבינו כשבירך אפרים ומנשה שסמך ידיו על ראשם שנאמר ויתמוך יד אביו וגו' וכן במשה רבינו צוה הקב"ה לסמוך ידיו על יהושע שנאמר וסמכת את ידך עליו, וכן עמא דבר'. וכן הביאו מספר האשכול (הל' ברכת כהנים) 'כשנושאים ידיהם כנגד כתפיהם בשעת ברכה פושטים אותן כאלו מברכין מה שתחיתיהן' [אמנם אינו נמצא בנוסח ספר האשכול המוגה מהדר' אלבק. ומן הנוסח ניכר שהיא כתיבה מאוחרת, ממי שהיו לפניו דברי הא"ח שהביא הב"ן].

לא. כי גם שם הוראת הדברים כעין השפעה של ברכה, ואמנם נקטו בה חז"ל אותה הלשון של טוב

רגלך' וגו', והוסיפו שם: 'רבינו שמשון ז"ל בעל התוס' מוסיף על זה ואומר שצריך הכהן לזקוף ידיו ולסמוך על ראשו ולומר כן פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו ג"פ, והוא טוב וניצול מכל רע, ה' שומרך' וכו'. ע"כ. והרי הענין מבואר.<sup>לז</sup>

**וכן יש לשמוע מלשון חכמים** כאשר הזכירה בהקבלה לדינים אחרים או בדרשא דקראי. כגון מה שהקבילו הלשונות ואמרו (סוטה לט) 'כל כהן שלא נטל ידיו – לא ישא את כפיו', ודרשו לתרווייהו מחד קרא שנאמר "שאו ידיכם קודש וברכו את ה'" (כפ"י תוס' שם).<sup>לז</sup> והרי כל עצמה של

השרת המלווין לו לאדם וכו' מניחין ידיהם על ראשו ואומרים כו'.<sup>לב</sup> ולעולם אין מניחים על ראש המתברך אלא את הכפים.<sup>לז</sup>

**וכן הלשון בזה"ק** (הקדמה ז, ב) זקיף ידיו על רישיה, ומפורש שהוא כענין זקיפת הידים בברכאן ובשמא דקוב"ה, כעניינה וסודה של נשיאת כפים.<sup>לד</sup> וכן מצאנו בס' תשו' הגאונים<sup>לה</sup> במנהגי פדיון הבן והברכות שמברך אותו הכהן אחר פדיונו: 'ואח"כ מגביה הכהן ב' ידיו וסומך על ראשו ואומר לאביו איזה חביב עליך יותר... מיד נוטל הכהן הכסף ומוליכו בידו אצל ראש הבן ואומר... יצא זה לכהן ויכנס הבן לחיים וליראת שמים, ומברכו ואומר אל יתן למוט

עין הוא יברך. [ועוד יש לדמות לזה מ"ש בכל ענייני סמיכה, כמ"ש "וסמכו את ידיהם על ראש האיל" וסמכו את ידיהם על הלוויים"]. וכן מבואר בדברי רבנו בחיי הנ"ל: 'והיתה הברכה חלה עליהם בסמיכה זו, כאשר כתוב ביהושע (במדבר כז, כג) "ויסמך את ידיו עליו", כדי שיאצל רוח הקדש על הנסמך. ומזה הענין היתה הסמיכה בזמן החכמים, גם ברכת כהנים בנשיאת כפים, כי לא יתכן לכהן הנושא את כפיו שיסמוך את ידיו על כל אחד ואחד מ ישראל, ועל זה היה פורש כפיו למעלה כדי להאציל כח הברכה למטה ממקור הברכה העליונה... [וית' דבריו בעה"י בח"ב].

**לב.** והוא מענין הברכה, וכעין המבואר בהמשך הדברים שם 'מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך. ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו'. והזכירה חז"ל בלשון ברכה: בז"ח מגלת רות מג, א, ובתקוני ז"ח בליל שבת דאוזפין תרין מלאכין לבר נש... אי זכה יצר הטוב מברך לבעל הבית ולאנתתה וכל דילה... [ומעין הדברים האלה אמרו בזה"ק פ' ואתחנן רסה, א לענין היוצא מפתח ביתו כשהוא מעוטף ומעוטר בטלית ובתפילין]. ועל זה מיוסד מנהגם של ישראל לומר בליל שב"ק 'ברכוני לשלום מלאכי השלום', ואכמ"ל.

**לג.** ואם כי נעשית הפעולה בכח הזרוע כולה מ"מ בפועל המונח על ראשם היא כף היד לבדה. וגם אם נפרש דע"כ חשיב כהנחת היד כולה, עכ"פ שמע"י דעיקר הפעולה נעשה בפועל בכפים. [ובסמיכה ודאי בעי' לפעול בכח היד כולה, ודוק].

**לד.** עי' משי"ת בעה"י בח"ב.

**לה.** (שערי תשובה סימן מז).

לו. ובכלל הדברים מה שצירף עמם ענין יציקת המים על ידי אליהו, והיא לכאן נטילת ידים שהיא עד הפרק.

לז. וגם בזה השוו בזה"ק (בלק קפו, א-ב) ענין נטילת הידים והגבהתן עם נשיאת הכפים בברכת כהנים,

נטילת הידים אינה אלא עד הפרק, דומיא דקידוש ידים ורגלים (וכ"כ הרמב"ם), וכלפיה הזכירו ואמרו 'כל שלא נטל ידיו' <sup>ל</sup>, ולעומת זאת בברכת כהנים אמרו 'לא ישא את כפיו'. <sup>לט</sup>

**מכלל כ"ז** נמצאנו למדים כי 'נשיאת ידים' שאמרה תורה הריה מתפרשת בדברי

חכמים בכ"מ כ'נשיאת כפים', למימרא דנשיאת הידים מתקיימת בהגבהת הכפים ופרישתן. ולא שמענו מדברי חכמים יותר

וכעין זה מה שאמרו (ברכות לב, ב) דכל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר "[וּבְפָרְשָׁם פְּיָם כו'] יְדֵיכֶם דָּמִים

ומבוארים הדברים ברמב"ן (שמות ל, יט), וכ"ה בדברי האריז"ל דבכל אלו נושא את כפיו ואצבעותיו למעלה כנגד ראשו ופניו.

לח. דלא תימא דבעי לרחוץ רק תוך היד, דבה נדרשת עיקר נקיות הכפים, וכמ"ש "ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'".

לט. הן אמת דאין ראיה מעצם מה שנקטו בהם שמות אלו, כי יש להבין שהזכירו כל אחת מן ההלכות כשם שהיא נקראת בכל מקום: נטילת ידים ונשיאת כפים.

והנה הרחיצה נקראת נטילת ידים ולא נטילת כפים, כי באמת בעי' לרחוץ כל פסת היד מן הפרק ואילך, תוכה וברה, ולא רק תוך הכף. [הגם שהכף היא בעיקר הצריכה נקיון, וכלשון שאמה"כ "ארחץ בנקיון כפי", מ"מ בעי' לטהר כל פרק היד, ולרוממה ולהכשירה למלאכתה, וכמשי"ת].

**ונשיאת כפים** דברכת כהנים נקראת ע"ש הכפים בייחוד, ולא על שם היד כולה ואף לא ע"ש פסת היד, כי הכל מודים דכל עיקרה של הנשיאה היא בשביל רוממות הכפים, שתהיינה נשואות בגובה ופניהן כנגד העם [והיינו תוך, שהוא באמת הכף עצמה]. ועדיין היה אפשר לומר דבנשיאת כפי הכהנים בעי' תוספת רוממות ומעלה, והיא צריכה לבוא מתוך הגבהת היד כולה. והנה זה חידוש מופלג, והדברים סתומים. [נבפי' הרמ"ז על הזוה"ק ביאר איפכא, דלנטילת ידים די מעיקר הדין לרחוץ האצבעות לבד, שהן י"ד פרקין, אבל לברכת כהנים בעי' כל הכף (וזה כד' החת"ס שית"ל)].

אבל ראוי ליתן דעתנו על עצם מה דדרשי' לתרווייהו מאותו הכתוב ד'שאו ידיכם קודש' (ע"י תוס'), ומשמע שהן קרובות בעניינן זו לזו. וביתר שאת למה שלמדנו חכמי דורות דגם בנטילת ידים עצמה יש להגביה הידים כלפי מעלה, וזה ודאי מדבר רק ביחס לכפים שהן הנטולות [ברחיצת המים] והן הנשאות [כלפי השמים]. ואמנם כל עצמה של רחיצת הידים נקראת 'נטילה' ע"ש הגבהתן ורוממותן, וינשאם וינטלם כל ימי עולם.

וביתר שאת הנה כל המקרא הזה ד'שאו ידיכם קודש וברכו את ה' מתקיים בנטילת הידים לסעודה, שנטל ידיו ומגביה כפיו כנגד פניו ומברך על הנטילה. והנה לזאת השוו והקבילו נשיאת הידים בברכת כהנים, דנושא כפיו כנגד פניו ואומר יברכך.

מ. וכלשון הזו מצאנוה לטובה ולברכה בלשון הזוה"ק (פקודי רכה, א) ד'בשעתא דכהנא פריש ידיו לברכא עמא – כדין שכינתא אתיא ושריא עלוהי ואמלי ידיו'.

מכן, לומר שתהא נדרשת מלבד נשיאת הכפים גם הגבהת כלל הידים.

נשיאת הכפים, אלא 'ידיהם' האמורות כאן הן הן 'כפיהם' האמורות בכל מקום.

**ובפשטות** מובן שבחרו כאן חכמים לשון הכתוב שאמר 'ידיו', כי מן המקרא הזה עצמו למדו דינא דמתני', כמו שסיימו בה 'שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם', וכן"ל. והנה זה עצמו צריך ביאור היאך למדו מלשון הכתוב שתהא ההגבהה כנגד כתפיהם. אמנם נראה כי מתוך ההבנה הנכונה במשמעות שם 'יד' ושימוש בלשון תורה ובלשון חכמים – נשוב ונבין היאך למדוהו מן הכתוב, ונשוב ונעמוד על אשר שקדו חכמים להשמיענו בדקדוק לשונם במשנתנו, למען דעת שורש הדין הזה לאמתו. [ואם יעזרנו השי"ת אולי מתוך כך נוכל לברר ולהעלות מתוך כך הנוגע למעשה לנדון דידן אם יש מקור וטעם לדרוש הגבהת כל היד].

**ובאמת** ראוי לעמוד על שורש הענין, לבאר משמעות השמות האלה עצמם מה הן 'ידיים' ומה הן 'כפים', ולעמוד על החילוק ביניהם. ומתוך כך נשוב ונתבונן מפני מה נפלגו בזה לשון התורה ולשון חכמים, שהכתוב אומר 'ידיים' והוצרכו חכמים לפרש דהיינו 'כפים'.

**ואמנם יש להתבונן** כי במקום אחד יחידיו חזרו חכמים וקראוהו 'נשיאת ידיים', והוא באמרם במשנתנו שהכהנים 'נושאים את ידיהם כנגד כתפותיהם'. ואין נראה שכוונתם להוסיף דבעי' נשיאת ידיים יתר על

## איזו היא 'יד' בלשון חכמים

היד ואצבעותיה

מתייחס באמת רק אל הפרק הזה. כי כן הסבירו דבריהם: 'כיצד, נטל את הראשונים עד הפרק ואת השניים חוץ לפרק וחזרו ליד טהורה'. וכך היא ההלכה המסורה בידינו, דנטילת ידיים אינה זוקקת רחיצת היד כולה כי אם עד הפרק.<sup>כ</sup>

**אם** נדרוש למשמעות שם 'יד' בלשון חכמים – נראה שבד"כ אינו אמור על הזרוע כולה כי אם על 'פֶּסֶת היד' <sup>כא</sup> מן הפרק ועד קצות האצבעות.

**וכך** משמעות לשון חז"ל במקומות רבים, אשר נקטו שם 'יד' בדברם על כף היד לבדה.<sup>כב</sup>

**כך** שנו חכמים במסכת ידיים (ב, ג) 'הידיים מיטמאות ומיטהרות עד הפרק'. ומעצם ההלכה האמורה שם נלמד דשם 'יד'

מא. כלשון הכתוב (דניאל ה, ה), ולשון חכמים (מתני' דאהלות א, ח).

מב. היינו כל פסת היד לד' הרשב"א, ולד' התוס' עד חיבור האצבעות בכף, עכ"פ ודאי לא יתר על כן. [ועוד ית' להלן במ"ש חכמים בנטילת ידיים להגביהן למעלה, ממה שנא' "שאו ידיכם קודש וברכו את ה'", ומה שהשוו עניינה עם נשיאת כפים דברכת כהנים].

מג. במשנה שבת (ג, ב) ת"ש היתה ידו מלאה פירות והוציא כו'. ועי' שבת (פא, א) נמנו וגמרו מלא

**וכן יש לראות בפשטות לשון חכמים דשם יד קאי על כללות ה' אצבעותיה, ממה שאמרו (במכילתא, ומשם בהגדה ש"פ) 'מנין שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות, במצרים מה הוא אומר "ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע" וגו', ועל הים מהו אומר "וירא ישראל את היד הגדולה" וגו', ע"כ.<sup>מ</sup>**

**וכן מצינו בפירוש דדרשו כזאת לענין פרישת היד בברכת כהנים, דרמו יש בה בה' אצבעותיה ובי' אצבעות שבב' הידים יחדיו, והדברים עתיקים.<sup>מ</sup>**

**ועוד יותר מכן מבואר בדברי חז"ל, דכל עצם קריאתה בשם 'יד' הוא על שם**

**לשון רבותינו הראשונים בכ"מ: הרמב"ם בפיה"מ בערכין (ה, ב): 'שהיד – גבולה באמת אינו אלא מפרק הכף'.<sup>מ</sup> והר"ש על המשנה באהלות (א, ח) דרמ"ח אברים באדם כו' שלשים בפסת היד ו' בכל אצבע, ב' בקנה וב' במרפק', פי' 'בקנה – עצם המחובר ליד', הרי ש'פסת היד' היא הנקראת בסתמא 'יד'. וכן נראה מדברי רש"י בחולין (קו, ב) לענין קידוש ידים ורגלים עד הפרק, שהוא 'מקום חיבור היד והזרוע'.**

**וכן כתב להדיא רבנו הגר"א בפ"י משלי י, ד) 'שה'כף' הוא [מן הפרק] עד האצבעות, ו'יד' הוא כל היד, האצבעות עם הכף'. [ועי' הערה <sup>מ</sup>ה].**

היד. וכע"ז עירובין (כה, ב). [וכע"ז ברש"י (במדבר לה, יז) ע"פ התרגום והספרי 'ואם באבן יד הכהו – שיש בה מלוא היד']. ובנזיר (נ, ב) אמרו מלוא פסת היד, עי"ש כל הענין. ואמנם צ"ע במשנה פאה (ד, ט): 'קצר מלא ידו, תלש מלא קמצו', דהרמב"ם כתבה בלשון זו: 'שקצר מלא זרועו או תלש מלא קמצו', ועי' תוי"ט שם. ומאידך לשון הכתוב (תהלים קכט, ז): "שְׁלֹא מִלֵּא כַּף קוֹצֵר וְחֻצְנוֹ מִצְמֵר".

מד. עיי"ש כל דבריו: 'ואע"פ שהיד – גבולה באמת אינו אלא מפרק הכף, מכל מקום העיקר כמו שהזכרתי לך... בנדרים הלך אחר לשון בנ"א, והיו קורין את היד והזרוע 'יד'...'. [וצ"ת ליישב דבריו למסקנא דגמ' דה'יד' באמת היא כל היד כולה, ואדרבה בנדרים אזלי' בתר לשון בנ"א דשם יד הוא רק עד האציל. ובאמת פליגי בה קמאי מה הוא האציל ואכמ"ל].

מה. והנה החת"ס (ח"א או"ח קצד) כ' לאידך גיסא, דשם 'כף' מוסיף על ה'יד', דהיד עצמה היינו מקום האצבעות לבד, ו'כף היד' היינו עם בצירוף השטח שעד הפרק. ובתוך דבריו ביאר דהא גופא טעמא דחז"ל דקראוה 'נשיאת כפים', להשמיענו דאין די בזקיפת האצבעות לבד אלא בעי' פרישת הכפים. וכדבריו מצאנו בדברי הרמ"ז (בפי' על הרע"מ פ' עקב ערב, ב'), וצ"ת. [ועי' מה שנו"נ בדבריו דאף אם נאמר בידים דהאצבעות בפנ"ע הן העיקר, מ"מ ברגלים א"א לומר כן. ובאמת גם ביד אינו מובן, שהרי רוב פעולותיה צריכות לכל שטח הכף], ואכמ"ל.

מו. וכ"כ הר"מ ריקאנטי (שמות יד, לא).

מז. כן דרשו חכמים בתקו"ז, ועי' מ"ש הגר"א. [והלא ראינו מכבר בדברי חכמים שהזכירו בייחוד פרישת האצבעות וזקיפתן, שבהן מתקיים עיקר עניינה של נשיאת כפים].

## כף היד

**שם 'כף'** – מתייחס בעיקר אל צדה הפנימי של היד [וע"כ היא נקראת 'כף ידו']<sup>מ</sup> בלשון נסמך, היינו הכף של היד], הוא המקום בו היד נכפפת לקבל ולאחוז מה שניתן בה [ולעומתה הצד החיצוני אשר הוא נקרא בלשון חכמים 'גב היד' ואחר ידו']<sup>נ</sup>.

**ונמצא דשתי הלשונות הללו – 'יד' ו'כף'**  
– אינן מתייחסות בהכרח לפרקים שונים באורך היד [כמו אילו היינו אומרים

**י"ד פרקי אצבעותיה.**<sup>מ</sup> והנה נדרשים שם הדברים להדיא לענין זקיפת האצבעות וחלות הברכה בהן, ממש כשם שהוא בנשיאת הכפים ברכת כהנים. ויותר מפורשים הדברים בתקו"ז (תי' תשס"ז טל, ב) 'בהוא דאתמר ביה רוס ידיהו נשא ובגין דא אתמר למי נושאין כפים לרום השמים הדא הוא דכתיב רוס ידיהו נשא...<sup>מ</sup> ועליה אתמר כ"ח' מ'עשיו ה'גיד לעמו והאי איהו כ"ח פרקין דידין...' עיי"ש, ודריש שם עוד ענין י' האצבעות.<sup>נ</sup>

מח. כן מבואר בז"ח רות (מו, ב', וכע"ז בתקו"ז חמישאה). ומובאים הדברים בדברי רבותינו בכ"מ (ע"י מ"ש הגר"א בהדר"ק רות שם; יה"א ח"ג לז, א; ועי' ס"י ב ע"ג).

מט. שם: 'ומאי ניהו יו"ד ק"א וא"ו ק"א דאיהו חכמה כ"ח מ"ה' [ועי' משי"ת בח"ב].

נ. וזאת כוונת 'שפע טל' מרבי שבתי שפטיל הורוויץ בן דורו (ואולי גם בן דודו) של רבנו השל"ה זצלה"ה, אשר בהקדמתו [הנקראת 'בן מאה שנה'] הרחיב בביאור ענין נשיאת כפים בברכת כהנים, ואתי להדיא לפרש עניינה של ה'כף' האמורה בה, והטעם שלא קראה חכמים נשיאת ידיים אלא נשיאת כפים, וכתב: 'וזהו סוד ברכת כהנים שהשתמשו חז"ל בכל מקום לומר בלשון 'נשיאות כפים', ולמה לא אמרו לשון 'נשיאות ידיים' שהרי ידיהם הם נושאים והכף מעצמה נשוא עם הידים'. [וכוונתו כי הנה הכף היא הצד הפנימי של היד, ובהגבהת הידים ממילא נשואות גם הכפים. ולא אתי למימר שיפרוש כפיו ולא יקמץ, דהא פשיטא דלא יעלה על הדעת שירומם ידיו ותהיינה כפיו כפופות וקפוצות לתוכן, וכמשי"ת להלן בד' הרא"ש].

ותי': 'אלא שרצו לרמז לנו כי עיקר השלמות והברכה תלוי ב'כף' הרחמים, כף הזכות, כף השלום כו'. וסוד הענין הוא כי כל הנותן מתנה בידו הוא נותן... וכמו שהנותן מתנה הוא נותן ביד – כן המקבל מתנה הוא מקבל ביד. ומפני כן הכהנים נושאים ידיהם כלפי מעלה ופושטים אברי אצבעותיהם שבידיהם. ומידיהם ואברי אצבעותיהם של כהנים יחולו הברכות על ראש העם המתברכים... באופן שיד יקבל מיד ויחזור ויתן ביד, ע"ד כל המברך מתברך. כיצד, ברכת כהנים הם ט"ו תיבות... י"ד ברכות כמנין י"ד אברי האצבעות שביד הכהן [– ב' פרקים בגודל וג' פרקים בכל אצבע]... וברכת 'שלום' שהוא החתימה של ברכת כהנים והוא העיקר... הוא ה'כף'... בסוד (שמות לג, כב) "וְשִׁפְתַי כְּפִי עֲלֶיךָ עַד עֶבְרִי" [והולך ומבאר ענין כ"ח אברים שבשתי הידים יחד 'שהם כחו של אדם שעל ידן עושה כל צרכיו', כמשי"ת ענין ידו של אדם וכח פעולתו].

נא. כלשון הכתובים (דניאל י, י ועוד), ולשון חכמים בירושלמי (מגילה א, ט) מכף ידו של הקב"ה לכף ידו של משה, ועוד.

נב. וכמשי"ת להלן בל' השו"ע בהלכה דידן.

הענין הזה, והוכיח דאין לומר 'דגב הרגל הוא שנקרא 'רגל' ותחת הרגל נקרא 'כף' ולא נקרא 'רגל'. כי הנה 'חזרנו על צדדי הלשון ולא נתבאר כן, אלא הכל נקרא 'רגל' ונקרא 'יד'. והביא ראייה מלשונות הכתובים: 'כענין' 'ואתן את הכוס על כף פרעה', ושם נאמר 'ונתת כוס פרעה בידו'; 'וסמך ידו על ראש העולה' והוא תוך היד; 'ונתת הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו...' ולקחת [אותם] מידם', ע"כ. הרי דשם 'יד' קאי על כללותה [וזה מובן מאוד כעין משנת במשמעות שם יד בכללות ופרטות, דאמנם ההנחה בפועל היא על הכף הפשוטה לקבל, אבל כלל הפעולה של החזקת הכף במקומה ובצורתה – הרי זה בודאי בכח פעולת פסת היד בכללה].

והוסיף הרמב"ן והשמיענו כי כן הוא גם לאידך גיסא, דשם 'כף' מתייחס אל פרק היד כולו פנים ואחור. יד' וז"ל: 'ועיקר זאת המלה כי היד בלא אצבעות נקרא 'כף', כענין "כף אחת עשרה זהב" "ומן השמן אשר על כף אהרן" "וימלא כפו ממנה". יד' והוא הקמיצה ששנינו בה 'חופה פס ידו'. ובין הגב ובין התוך נקרא כן כענין "וראש

ד'יד' היינו כל הזרוע וה'כף' היא פסת היד [בדה], אלא הם שני פנים באותו הפרק של היד, דעצם האבר הזה כולו – נקרא 'יד', והחלק הפונה לצד תוכו – נקרא 'כף'. ועל כן נמצא פעמים רבות יחס כפול לפסת היד עצמה ולפעולתה. ובזה נוכל להבין לשון רבותינו בכמה מקומות שנשתמשו כלפיה בשני השמות.

ואמנם אנו מורגלים להשתמש כלפי כל פסת היד בשם 'כף היד', היינו שקוראים את כל חלק היד מן הפרק ואילך על שם הצד הפנימי שלו הנקרא 'כף'. וטעמא דמילתא מפני שבאמת בכף היד מתקיים עיקר עניינה ופעולתה של פסת היד [אשר בה מתקיים ויוצא לפועל עיקר עניינה של היד כולה כמשנ"ת].<sup>22</sup> וודאי שיש להבין כן בענין פעולת הידים בברכה, כמשנ"ת, כי כאשר מניח על ראש המתברך את כפו – הרי ממילא מונחת שם כל פסת ידו, וראוי לומר על זה דהניח את ידיו על ראשו כמשנ"ת.

#### יד וכף משמשות כאחת

שוב הראונו דברי רבנו הרמב"ן בספר הזכות (יבמות לד, א) שהרחיב בביאור

גג. ואמנם מנו במשנה אופני עשיית מלאכה שלא כדרכה, ובכללם 'לאחר ידו' ו'במרפקו', דאין דרך מלאכה לעשותה כי אם בצד הפנימי של כף ידו, ולא באחורי ידו ולא בכללות הזרוע.

גד. ובפשטות אינו בא לאפוקי ממשוטים של דברים שהכף הוא הצד הפנימי, אלא די"ל דעל שמה נקרא הפרק כולו בשם זה. [ונמצא דהכלל נקרא ע"ש החבי' הפרטית, וגם הפרט נקרא ע"ש הכלל. ובכל זה לע"ע אנו מדברים בכללות ובפרטות שבפרק השלישי של היד, ועוד לא ביחס אל היד כולה].

נה. נראה דהוצרך לזה, דלא תימא א"כ דבין 'יד' ובין 'כף' קאי על פסת היד פנים ואחור, א"כ למה נחלקו לשני שמות. ע"כ הוא מקדים ומבאר דבאמת עיקרו של שם 'כף' מצומצם משם 'יד', אבל לא בזה שהוא מיוחד לצד הפנים אלא שהוא מדבר על השטח המסויים הסמוך אל שורש כף היד קודם התחלקות האצבעות. [וזה כדברי הגר"א במשל"ן].

חכמים, כי כך היא דרכה של תורה שבכתב לדבר בכללות ותורה שבע"פ באה ומפרשת בפרטות.

### ידיהם' האמורות במשנתנו

מכל האמור נמצינו למדים על כל פנים דלשון חכמים במשנה שאמרו שהכהנים נושאים את 'ידיהם' יכולה להתפרש שפיר דיגביהו הכהנים את 'כפיהם'.

אמנם יתר ע"כ יש להתבונן כי אדרבה לשון משנתנו מוכחת מתוכה דאין הדברים אמורים בכללות ידיהם אלא בכפיהם. כי כן הקבילו ואמרו: 'במדינה – הכהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפותיהם, ובמקדש – על גבי ראשיהם', והרי הוא כאומר: 'ובמקדש – הכהנים נושאים את ידיהם – על גבי ראשיהם'. והנה זה פשוט דאי אפשר להגביה את הזרוע כולה למעלה ע"ג הראש, וע"כ 'ידיהם' האמור כאן במשנתנו היינו 'כפיהם' בלבד, ואותן נושאים הכהנים במדינה כנגד כתפיהם.<sup>13</sup>

דגון ושתי כפות ידיו ורגליו" "והשתחו לו על כפות רגליך"....<sup>14</sup>

וחיזיק דבריו כי באמת שני השמות הללו – שם 'כף' ושם 'יד' – הריהם לשונות קרובים הראויים לשמש כאחד, והראה כי כן חזינו מלשון חכמים: 'ואונקלוס מתרגם 'כף' בכ"מ 'ידא', והטעם לפי שהכל<sup>15</sup> בכלל היד, כי הכף עם האצבעות נקרא 'יד' ונקרא 'רגל' בין למעלה בין למטה, עיי"ש כל דבריו.

ומכלל הדברים האלה יתבארו דברי הראב"ע (כפ' נשא) אחר שהקדים וביאר דמה שנצטוו כאן על ברכת כהנים היא הברכה האמורה ביום השמיני, אשר נשא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, והעיר כי 'שם כתוב נשיאות כפים', וביאר 'כי הכפים כידיים, רק ידיים כללים', עכ"ד.<sup>16</sup>

ומתוך דברי הראב"ע יתבארו לנו הדברים האמורים בלשון הכתוב ולשון

נו. שם: 'ובמקומות שהלשון מרחיב לכלול האצבעות עם הכף כענין "כפך מעלי הרחק" וכגון "בכל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו", והענין לאמצע היד ואמצע רגל שהוא העיקר. אבל זה דבר ברור שי'ד' ו'רגל' כוללין הכל [– פי' כל העובי של פסת היד פנים ואחור], תדע דהא לענין חליצה בעינן דחליץ בכולי רגל שאם חליץ בפנתא בלבד ואין לו לסנדל למטה בארץ כלום חליצה פסולה היא, אלמא לא קרינן ביה מעל רגלו, דכולי רגל בעינן.

ושנינו בענין גיד הנשה 'אינו נוהג בעוף מפני שאין לו כף' והקשו בגמרא 'והא חזינו דאית ליה' ומפרקין 'אית ליה ולא עגול', אלמא כל דבר עגול דומה לכף נקרא כף [והנה הוא בראש הרגל סמוך אל הגוף]. ועוד אמרו במס' נדה 'משיתמעך הכף' מקום כנוס בשר גבוה ועגול.

נז. הנוסח לפנינו 'שהכל', ואצל 'שהכף' [ומ"מ הכוונה אחת].

נח. ולא נתפרשה לנו חידתו מה הוא שאמר 'ושם כתוב נשיאות כפים' הלא גם שם הזכירה התורה נשיאת ידיים, אלא שבאמת העתיקו חז"ל דעיקרה של מצוה הוא נשיאות כפים [וככל משנת].

נט. ואף שהיה מקום להבין חילוק בדיון, שהרי מה דבעי' כנגד כתפיהם הוא מעיקר דין נשיאת הידיים וכמשי"ת, משא"כ הא דבמקדש בעי' שיגביהו למעלה יותר הוא מפני כבוד השכינה, וזה אמור



הפנייה אל זולתו ככל משנ"ת. והנה כי כן, לא באו חכמים להוסיף על לשון הכתוב וודאי שלא להעלימה כי אם לפרשה נכרך שמתפרשים כתובים רבים המדברים בפעולת היד וכמשנ"ת, דנשיאת הכפים היא שלמות פעולת הידים ופנייתן אל העם לברכם.

**ומכאן** נלמד כוונת כל רבותינו מעתיקי השמועה, ובכללם הרמב"ם והטור והשו"ע וכל הפוסקים אשר שנו ההלכה בלשון ששמעוה מרבותיהם, ואמנם בכל מקום שאמרו חכמים שהכהנים נושאים את כפיהם – כך באו הדברים גם בלשון הפוסקים.<sup>2</sup>

**ואך** בהלכה זו המדברת באופן הנשיאה ושיעורה אמרו שהכהנים מגביהים את 'ידיהם' כנגד כתפותיהם, ולא העירו ולא הוסיפו בה עוד, כי היה פשוט בעיניהם דפעולת הידים מתקיימת בכפיהם, ועל כן לא בעי' שיגביהו הכהנים כנגד כתפיהם אלא את כפיהם.

### איזו היא 'יד' בלשון הכתוב

**לא** מבעיא היכא דמדברים בתפיסת היד והחזקתה והכלתה, דכל הנוטל דבר מה 'בידו' הרי"ז מובן לכל שהוא אחוז ומונח בתוך ידו<sup>3</sup>, היינו בכפו אשר היא הנותנת

ועוד יש ליתן דעתנו, שהרי באו חכמים במשנה הזאת לפרש לשון הכתוב שאמר "וישא אהרן את ידיו", אשר ממנו נלמד שהכהנים מגביהים את ידיהם. והנה מן הכתוב הזה עצמו למדו חכמים עיקר דינא דנשיאת כפים, ואמרו 'מה אהרן בנשיאות כפים אף בניו בנשיאות כפים'. א"כ אין לחלק ולומר דשני דינים יש כאן, שהרי כל עצם נשיאת ידיהם דילפי' מהאי קרא – הרי הוא אמור בכפיהם, וא"כ איך נלמד מלשון 'ידיהם' דבעי' להגביה כנגד כתפיהם למעלה ממקום היד כולה.

**וע"כ** שהדברים מתפרשים בכללות ובפרטות כמשנ"ת: דכוונת התורה בנשיאות כפים לרוממות הידים בכללות, ומזה למדו חכמים שביסודה היא פעולה כללית השייכת אל היד כולה, וע"כ בעי' נשיאה למעלה ממקומה של היד כולה. אמנם למדונו חכמים דעיקר פעולת האדם בידיו מתקיימת בכפיו, וודאי בפעולה זו של ברכה שעיקרה חלה בכף [שהיא המקבלת והנותנת, ובה

**אם** נבקש לדעת משמעות שם 'יד' בלשון הכתובים – נמצא כי מקראות רבים האמורים בלשון 'יד' הריהם מדברים בכף היד לבדה.

בעיקר על ראשי אצבעותיהם וכמשנ"ת. מ"מ לשון המשנה מוכחת דלשון 'ידיהם' אינה אמורה על היד כולה.

ס. עי' למשל רמב"ם הל' תפילה ונשיא"כ ח, ה; יד, א; טו, ג-ה-ט-י-א; איס"ב כ, יא; כלי המקדש ו, ד. וכן הוא בטור או"ח קכז, רכט, תרכג, אה"ע ג, וכ"ה בשו"ע, וזה פשוט.

סא. להבדיל ממה שאדם פועל 'בידו', דפירושו 'באמצעות ידו', וכמו "והשקית ברגלך" ע"י רגלך, "וראה בעיניך" ע"י עיניך, וז"פ.

דשלח את ידו אל אותו המקום ושם שם את כפו לבד; ומה שנאמר (בראשית מח) "וישלח ישראל את ימינו ויִשְׁתַּעַל על ראש אפרים", ופירושו דשלח יד ימינו [בהושטת היד כולה] ושת אותה [היינו בהנחת כפון] על ראש אפרים; ובכל אלה וודאי לא שם שם את כל ידו כי אם את כף ידו לבדה.

וכן מה שאמר השי"ת למשה רע"ה "הבא נא ידך בחיקך, ויבא ידו בחיקו, ויוצאה, והנה ידו מצרעת כשלג" – אין הכתוב מדבר כי אם בפסת ידו, אשר דרכו של אדם להטמינה בחיקו, ואותה הביא משה בחיקו ושב והוציאה והתבונן בה לראותה כי שבה כבשרו.<sup>סב</sup>

**וכה"א** (שיה"ש ה) "קמתי אני לפתוח לדודי, וידי נטפו מור ואצבעותי מור עֵבֶר על פפות המנעול". והענין מובן מתוכו

ומקבלת ואוחזת ונוטלת.<sup>סב</sup> וכעין זה מה שאמה"כ (בפ' תצוה): "ומִלֵּאת את ידם" (עי' רש"י) ודאי אין הכוונה אלא לכף ידם, וכלשון שאמה"כ (בפ' שמיני) "וימלא כפו ממנה"<sup>סג</sup>, דכף היד לבדה היא העומדת לקבל ולהתמלא.<sup>סד</sup> וכך הוא פי' מ"ש "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך כו' כי פתוח תפתח את ידך לו", והנה פעולת הקפיצה והפתיחה אינה אלא בכף היד, שהיא הנקמצת לאחוז מה שניתן בה, והיא הנפשטת ונפרשת לתת ולהשפיע.<sup>סה</sup>

והנה כנים הדברים גם בפעולות כלליות יותר שהאדם פועל בידו. הלא זו כוונת אבינו אברהם ע"ה באמרו "שים נא ידך תחת ירכי" וברומה לזה מ"ש יעקב ליוסף בנו, ואמה"כ (בראשית כד) "ויִשֶׁם העבד את ידו תחת ירך אברהם אדניו", ומשמעו

סב. ועל שם זה היא נקראת 'כף', שיש בה תוך ובית קיבול, כמשנ"ת.

סג. וע"ע בלשון חכמים במשנה שבת (ג, ב) ת"ש היתה ידו מלאה פירות והוציא כו'. ועי' שבת (פא, א) נמנו וגמרו מלא היד. וכע"ז עירובין (כה, ב). [וכע"ז ברש"י במדבר לה, יז, ע"פ התרגום והספרי ואם באבן יד הכהו – שיש בה מלא היד]. וע"ע בנזיר (נ, ב) מלא פסת היד, עי"ש כל הענין. ואמנם צל"ע במשנה פאה (ד, י): 'קצר מלא ידו, תלש מלא קמצו', דהרמב"ם כתבה בלשון זו: 'שקצר מלא זרועו או תלש מלא קמצו', ועי' תוי"ט שם. ומאידך לשון הכתוב (תהלים קכט, ז): "שִׁלָּא מִלֵּא כָפוֹ קוֹצֵר וְחִצָּנוֹ מְעַמֵּר". [וכן מתפרש מ"ש במשנה שבת (י, ג): "המוציא בין בימינו בין בשמאלו, בתוך חיקו או על כתיפו חייב... כלאחר ידו, ברגלו, בפיו, ובמרפקו... פטור שלא הוציא כדרך המוציאין". והנה מ"ש בסתמא בימינו ובשמאלו היינו ביד ימינו וביד שמאלו, פי' בתוך כף ידו, לעומת 'לאחר ידו' דפי' בגב היד שהיא אחורי פסת ידו (אבל הזרוע כולה הרי אין לה פנים ואחור, וכמשנ"ת)].

סד. ובהמשך הדברים נראה היאך משמשים לשונות אלו ממש בעניינה של נשיאת כפים דברכת כהנים.

סה. וכן נראה ממה שמצאנו שמשמש שם 'יד' בהשאלה לכמה משמעויות, ועל כלנה (משלי ו, א) "הִנָּצַל מִיַּד וּכְצֹפּוֹר מִיַּד יְקוֹשׁ", שהוא מקום תפיסה, ואכמ"ל.

סו. ואף אם ת"ל דהבאתה לשם היא בכח פעולת היד כולה, מ"מ בפועל הריהו שם שם את כף ידו לבדה.

וכן מתפרש משאה"כ: "כי ינצו אנשים... וקרבה... ושלחה ידה והחזיקה... וקצתה את כפה...". ואם

נראה בעינינו שהוא מתפרש היטב מעניינו [כי כן היא דרכה של ברכה כמשנ"ת], ולא זו בלבד אלא הרי שיש לנו לפרשו מתוך מקראות אחרים דוגמתו ומתוך מה שביארנו לנו בו חכמים.

#### יד בכללות ובפרטות

**אמנם נראה דשם 'יד' הריהו ראוי לבוא גם ביחס לכללות היד כולה.** כי הנה כל ג' פרקיה הריהם נקראים פרקי היד, והקנה הוא 'אֶמַת היד', והפרק השלישי האחרון הוא 'פסת ידו' של אדם, וְשָׁם שָׁם לו' כַּף ידו' ואצבעותיה.

**וכך בלשון חכמים נמצא לשון 'יד' ביחס אל היד לכל ארכה,** כגון השתחוויה בפישוט ידים ורגלים.<sup>10</sup>

שאנו מדבר אלא בכף היד ואצבעותיה האוחזות בכף המנעול ומבקשות לפתחו.

**והנה זה דומה למה שאמר הכתוב (מלכים ב' י') "ויברכהו ויאמר אליו הַיֵּשׁ אֵת לַבֶּכֶךְ יִשְׂרָאֵל כֹּאשֶׁר לַבֶּכֶי עִם לַבֶּכֶךְ, וַיֹּאמֶר יְהוֹנָדָב יֵשׁ וַיֵּשׁ, תָּנָה אֵת יָדְךָ; וַיִּתֵּן יָדוֹ, וַיַּעֲלֵהוּ אֵלָיו אֶל הַמַּרְכָּבָה".** והרי זה ברור דאינו נותן לו את כל ידו, אלא שנתנית כפו בכף רעהו היא מסקנתה וחתימה של הפעולה הנעשית ע"י כלל ידו. ואמנם כאן ובמקומות רבים אחרים הדבר מבואר מאליהו ולמד מעניינו, ולעומתם יש שאינם מתפרשים מאליהם ואין להם הכרע אלא ממקום אחר.

**והנה הכתוב הזה שאנו מדברים בו – "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" –**

אמנם היה מקום לפרש בשליחת ידה שהיא פעולת היד כולה – הנה כאן פשוט דהיד הנשלחת להחזיק אינה אלא הכף, כי על כן קבעה התורה ענשה הראוי לה כמדתה בקציצת כפה. [ומעיקרא לא אמה"כ ושלחה כפה, כיוון שכח האחיזה והתפיסה הוא בכלל פסת היד. ויש להתבונן מפני מה בסיפא לא אמה"כ וקצתה את ידה. ושם מפני הזהירות לבל יטעו להחמיר בדינה יתר על כוונת התורה].

**סו.** וכך מצאנו לענין אברי הקרבן (תמיד ד, ב) 'חתך את הידים ונתנן למי שזכה בהן', ופי' הראב"ד 'חתך את הכרעיים ונותנן למי שזכה בהן. הכרעיים נקראו אותן שאצל החזה עד הפרק, ומן הפרק ולמעלה עד מקום חיבורים נקראו ידים, היינו דתנן לקמן 'חתך את הידים ונתן למי שזכה בהן', ובלשון בני אדם נקרא כתף. ועוד כתב (בתשובות ופסקים סימן רז) 'שהרי הכתף נקרא יד, כדאמרינן (חולין נח, ב) שמוטת יד בבהמה כשרה'. עכ"ד.

ולא תימא לחלק בין אדם ובהמה, עי' (רבינו יהונתן מלוגיל על הרי"ף חולין קלד, ב): '... אבל בזרוע הניתן לכהנים לא פליג דודאי שני עצמות במשמע שכל אותן שני עצמות נקראות יד, כדכתי' (שמות י"ג) והיה לאות על ירך ותפלין הם מונחין בזרוע בגובה הזרוע והוא עצם השני ושניהם נקראין (א) זרוע במקרא (ז) בזרוע נטויה (שמות ו) ובזרוע הנטויה (דברים ט) וכנגדו בבהמה הוא הכף הרחב שהוא של כתף...'. ועוד הביא שם 'ובברייא נותן טעם לשלשה אלו למה נבחרו דתניא דורשי חמורות אמרו הזרוע כנגד היד דכתי' (במדבר כ"ה) ויקח רומח בידו. הלחיים כנגד תפלה שהתפלל פנחס על ישראל דכתי' (תהלים ק"ו) ויעמוד פנחס ויפלל...'. ע"כ. והנה הכתוב קראה זרוע. [ומ"ש בפניחס "ויקח רומח בידו" אף הוא מתפרש בכללות ובפרטות, כי אחיזת הרומח היא בכפו, אמנם פעולתו היא בכח זרועו מושלה לו כמשנ"ת].

גם באומר משקל ידי עלי, דישקול היד כולה עם הקבורת, אלא דבנדרים הלך אחר לשון בנ"א [וע"כ שוקלה עד האציל]. וה"נ בקידוש ידים ורגלים דכתי' "ורחצו את ידיהם ואת רגליהם" היה מובן דצריכי' לרחוץ היד כולה והרגל כולה, אלא דהלכתא גמירי לה דמקדשים עד הפרק בלבד. ומכל זה יש לשמוע דכל היכא דאמרה תורה 'יד' בסתמא כל היד במשמע [אא"כ נתחדשה בו הלכה מיוחדת].

**אלא** דבגמ' במנחות (לז, ב) נראה לאידך גיסא, דלא היה מובן מאליו לפרש ד'ידך' אמור על היד כולה. כי הנה שאלו שם על שורש הדין הזה דאמר מר 'ידך' זו קיבורת – מנלן, דת"ר 'על ידך' זו גובה שביד, אתה אומר זו גובה שביד, או אינו אלא על ידך ממש, ופירש"י 'כף'. הרי שהיתה ההבנה הפשוטה מעיקרא דסתם 'יד' היינו כף היד לבדה, שהיא עיקרה של היד וממשה.<sup>סח</sup>

וגם בלשון התורה הננו מוצאים דשם 'יד' יכול להקרא על היד כולה.<sup>סח</sup> כי הנה אמרה התורה בתפילין (שמות יג) "והיה לך לאות על ידך", (דברים ו) "וקשרתם לאות על ידך", וקי"ל דמקום הנחת תפילין של יד הוא על הזרוע, כמ"ש בגמ' במנחות (מנחות לז, א) 'תנא דבי מנשה "על ידך" זו קיבורת'.

**ובאמת** הנה הדבר נדון בערכין (יט, ב) ונראה שם דמסקנת הגמ' ללמוד מתפילין לכל התורה כולה. כי הנה יצאה הגמ' לדון לענין כמה דיני תורה עד היכן היא היד, כגון בדינא דמתני' דהאומר 'משקל ידי עלי' דנותן משקלה בכסף או בזהב, וכלפי דינא דקידוש ידים ורגלים במקדש. ומייתי' האי דינא דתפילין של יד שנאמר בהם 'על ידך' ומקום הנחתן על הקבורת, ומזה למדנו ד'יד דאורייתא' היא היד כולה. ומבואר שם דכך היה ראוי לדון

סח. ואין אנו מדברים עתה היכא שהכתוב מדבר בכללות פעולת היד כנ"ל, כגון שליחות יד ונתינת יד וכיו"ב, דכל אלה יכולים להתפרש ביחס לכף היד לבדה, דע"י פעולת כללות היד הריהו שולח את כפו לפעול את פעולתה [וככל משנ"ת].

סט. ואין להוכיח דסתם 'יד' היינו כף היד לבדה מעצם הס"ד דגמ' דמניחים התפילין על כף היד. כי הנה מה שאמרה תורה 'על ידך' ודאי אין הכוונה דיהיו התפילין מונחים על היד כולה לכל ארכה אלא על מקום מסויים בכלל היד. ואמנם בכמה מקומות שאמה"כ 'על ידו' – פירושו בפשטות במונח על גבי זרועותיו, כמו "ותורד כדה על ידה ותשקהו". אכן מצאנו לשון זו באופן מיוחד ביחס לתכשיטים והדומה להם: "ושני צמידים על ידיה", "ויהי בלדתה ויתן יד, ותקח המילדת ותקשר על ידו שני לאמר זה יצא ראשונה", דפירושם בפשטות למעלה מפסת היד. וה"נ להבדיל בתפילין היה מקום להבין שהם כמו צמיד הנתון על היד. [אמנם יש בזה מקום עיון בד' התוספתא שלהלן שלמדה ממ"ש (שופטים טו) "ותצלח עליו רוח ה'", ותהיינה העצבים אשר על זרועותיו כפשתים אשר בערו באש, וַיִּמְסוּ אֶסְרוּ מֵעַל יָדָיו", והנה מצינו כה"ג (ירמיהו מ) "ועתה הנה פתחתיך היום מן האזקים אשר על ידך"].

ובכל אופן יש להבחין בין כל אלו ובין מה שנאמר "ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו, ויתן אותה על יד יוסף", דהוא מתפרש לפי עניינו דהטבעת נתונה על אצבעו כדרכן של טבעות (עי' תוספתא כלים ב"ב מ, א; נגעים ז, ח). ואילו אמה"כ "ויתן אותה ביד יוסף" היה במשמע שנתנה בתוך כף ידו.

בתוספתא (שבת ט, טו) 'מנין לזרוע שהוא יד – שנאמר (שופטים טו) "ותהיינה העבותים אשר על זרועותיו כפשתים... וַיִּמְסוּ אֶסְנוֹרָיו מֵעַל יָדָיו"'. [ועי' הערה 2]. [והנה אף כאן הרינו רואים מתוך דבריהם דלא היה פשוט כלל דשייך שם 'יד' על הזרוע, ונדרשו חכמים ללמדו מן הכתוב].

וכל הנדון בתפילין הוא אחר דשם 'יד' יכול להתפרש בכללות ובפרטות – האיך נכון לפרש מה שאמר הכתוב "על ירך", אם פירושו כפשוטו על עיקר היד או דיש טעם מיוחד לומר דקאי על כללות היד. ועל זאת הביאו להני טעמי דבעי' גובה שביד וכנגד הלב וכו'.

**ומתוך כך הדרי' למה שהביאו בגמ' דערכין ללמוד מדינא דתפילין לשאר דיני תורה.** והרי ודאי דאין הנדון כאן כמו בגמ' במנחות איזו משמעות עיקרית בכל אחת מן ההלכות האמורות, שהרי זה נדון פרטי בכל מצוה ובכל הלכה לפי עניינה, וכל הני טעמי

ומייתי' ג' טעמים מפני מה באמת אינו מניחן על ידו ממש אלא על הזרוע במקום הקבורת: דבעי' להניחן בגובה שביד דומיא דתש"ר דמניחין בגובה שבראש, ושיהיו נתונים כנגד הלב, ולקיים לך לאות ולא לאחרים לאות. והנה כל אלה טעמים מיוחדים לדינא דתפילין, והיה נראה דבשאר דיני תורה לא בטלה ההנחה הראשונה דסתם 'יד' היינו כף היד לבדה.

**איברא,** דאם אמנם היה המושכל הראשון דשם 'יד' מתייחס אל כף היד לבדה ושאר חלקי הזרוע אינם בכלל שם 'יד' – הנה כל אותם הטעמים שאמרו שם לא היו מועילים לומר שיניח התפילין על הקבורת נכי אם הזרוע אינה נקראת 'יד' הרי אינה בכלל 'גובה שביד', ומה תועיל נתינתה כנגד הלב אם אין מתקיים בה מה שנאמר 'לאות על ירך'.

**אלא** ע"כ דעצם הענין דשם 'יד' יכול להתפרש על היד כולה – אין מקורו בדינא דתפילין מיניה וביה, אלא היתה לנו בו ידיעה קדומה. ואמנם כן אמרו חכמים

ע. ואף שבגמ' לפנינו לא מייתי להך תוספתא מ"מ הביאה הסמ"ג במצות תפילין (עשין סי' כב) [והו"ד בפרישה (ריש סי' כז)], ז"ל: 'ויניח בזרוע במקום קבוצת הבשר שיש שם הנקרא קיבורת... [כדאמר התם על ידכה זו קיבורת]... ותניא בתוספתא מנין לזרוע שהוא קרוי יד שנאמר כו'. ויכוין כנגד הלב שנאמר ושתם את דברי אלה על לבבכם ודרשינן התם שתהא שימה כנגד הלב. ובמסכת אהלות (א, ח) נמי מוכיח שהזרוע הוא העצם המחובר לכתף מצד אחד וראשו השני מחובר למרפק... נמצא שיכול לכוין ממש כנגד הלב'.

וכ"כ בספר 'ערוגת הבושם' (ח"ב סי' לב) לרבנו אברהם ב"ר עזריאל [רבו של האו"ז] [הו"ד בקובץ שיטות קמאי ערכין יט, א], עיי"ש שהכניס דברי התוספתא בכלל שתי הסוגיות דמנחות ודערכין, במקום שהגמ' הזכירה דין הנחת תש"י על הקבורת, ונראה שלמד דהוא באמת המקור הראשון להאי דינא. וז"ל: 'דאמ'ר בשילהי הקומץ... שתהא שימה כנגד הלב והיא קיבורת דתני מנשה על ירך זו קיבורת, כי זרוע נמי נקרא יד, דכתיב ותהיינה העבותים כו'... וה"ה דתנן... האומר משקל ידי עלי ממלא חבית מים ומכניס ידו עד מרפקו... אע"ג דזרוע נמי נקרא יד כדנתיא בתוספתא דשבת מניין לזרוע שנקרא יד שנ' ותהיינה העבותים כו', הא קיי"ל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם...'

הכתובים בכל מקום. דבאמת נראה כי ברוב המקומות שהזכירה התורה 'יד' יש להבין בפשטות דהכוונה לכף היד, וכמשנ"ת דהכף היא עיקרה של היד ובה נשלמת פעולת האדם ומלאכתו ויוצאת לפועל מחשבתו בכל אשר חפץ לעשות.<sup>עב</sup> ואמנם כל זה אמת ונכון כאשר הכתוב מדבר במה שהיד פועלת, כי אז הדברים אמורים ביחס לתפקוד היד בפעולתה, והיחס אל כף היד שהיא העיקר בפעולה כמשנ"ת.

**אבל** היכא דהכתוב מדבר במה שנעשה כלפי היד [והיד אינה אלא נפעלת] – הרי הדברים אמורים ביחס אל גוף היד ועצם מציאותה, ובזה ראוי לפרש שם 'יד' על מציאות היד בכללה.<sup>עב</sup>

**ומעתה** נמצא פתר למבוכתנו, כי הנה כל הנדון בגמ' בערכין שם אינו אלא בעניינים הנעשים ביחס אל גוף היד – לרחצה ולטהרה או להניח עליה תפילין, דבכל כה"ג הרי הכתוב מדבר בעצם מציאות גוף היד, דבזה יש מקום להסתפק בכוונת התורה אם היחס אל היד כולה או אל חלקה

דאמרי' בתפילין אינם שייכים בשאר דיני התורה.

**אלא** הנדון על כלל הענין דשייך שם 'יד' גם על הזרוע, ולזה הביאו מתפילין דגם מקום הקבורת חשיב 'על ידך' [ובאמת לא מתפילין למדנוהו אלא מן הכתוב בשמשון וכמ"ש בתוספתא, אבל הגמ' הביאה גילוי מילתא מתפילין, דיש לראות למעשה דגם הזרוע חשיבא יד בלשון התורה<sup>עא</sup>].

**ועדיין** צריכים אנו למודעי בכל מצוה ובכל הלכה היאך ראוי לפרש שם 'יד', בכללות או בפרטות. ויש להתבונן מפני מה בערכין היה מובן בפשטות שההלכה אמורה על כל היד [לענין נדרים אי לאו לשון בני אדם, ולענין קידוש ידים ורגלים אי לאו הלכתא], ובמנחות היה מושכל ראשון ד'על ידך' היינו יד ממש, פי' הכף.

#### יד הפועלת ויד הנפעלת

**ונראה כי יש להבחין ביסוד כללי אשר הוא בריח התיכון ההולך ומתפרש בלשון**

עא. ושמא ראתה הגמ' להקדים רפואה נגד היוצא לחלק בין לשון התורה בכלל דבריה ובין שם 'יד' לדיני התורה, ע"כ הביאו מדינא דתפילין דכך ההלכה מסורה בידנו. או דלא תימא לשון נביאים לחוד ולשון תורה לחוד.

עב. וכעיי"ז כתב בערוה"ש (כו, רז) אחר שהביא דברי הגמ' בערכין והתוספתא הנ"ל, ובא לבאר הנדון בגידים שאין לו כי אם מקום הקבורת, 'דוודאי עיקר היד הוא כף היד, שהרי בכל התנ"ך מבואר ויתן בידו ונתן בידה ויקח מידו ובמה נוטלין ונותנין אם לא בכף היד, אלא דנקראת יד עד הכתף דבכולל נקראו יד; ולכן בערכין שם כשיש עיקר היד נקרא יד עד הכתף וכן בשמשון כשהיה לו [עיקר] היד נקראת הזרוע ג"כ יד, אבל כשעיקר היד חסר והיינו כשנקצץ כף היד שאינו יכול ליטול בה וליתן בה אין שם יד עליה כלל' כו' עיי"ש. והדברים מאירים ומבוארים.

עג. ואם אינה ראייה לדבר זכר לדבר מ"ש (פטרון תורה עמ' 336): 'יש יד שהיא יד, שנ'אמר וישלח ידו ויחזק בו... יש יד שהיא גוף, שנ'אמר וידיו לא שטף במים' וכו' [עיי"ש כלל הענין וצ"ת. ועי' משי"ת להלן בענין רחיצת הידים].

ונראה כי על דרך זו מתפרשת גם ההלכה האמורה בקידוש ידו<sup>ר</sup>. כי הנה אמרה תורה "ורחצו את ידיהם", ושמע' מגמ' דערכין שהיה מובן בפשיטות דבעי' לרחוץ את כל היד. ויסוה"ד כמשנ"ת, שהרי היא פעולה הנעשית ביחס אל גוף היד, על כן היה מקום להבין דבעי' שתהא היד כולה רחוצה.<sup>ט</sup> אלא שנאמרה הלכה למשה מסיני דמקדשים ידיהם עד הפרק. והנה אין ההלכה באה לעקור המקרא אלא לפרש כוונת התורה, דזו היא 'יד' הנדרשת לטהרה.<sup>ט</sup> ולמדנו תוכן הדבר כי אמנם כל

[והיינו עיקרה]. ובנדון הזה מסקי' דיד דאורייתא היינו היד כולה, כדמייתי' מתפילין שנא' על ירך כו', דמשם יש לראות<sup>ט</sup> דשייך שם יד גם על הזרוע, ומתוך כך יש להבין דהיכא דאמרה תורה לפעול דבר מה ביחס אל היד – ע"כ בעינן לעשותו כלפי כל היד. אבל במה שהאדם פועל בידו – לא עלתה על הדעת לשאול איזו היא יד, כי בזה ודאי מתפרשת לשון הכתוב בכל מקום כדבר הלמד מעניינו, וכאשר ראינו בדמקומות רבים הדברים מתפרשים מאליהם ביחס לכף ידו, כמשנ"ת.<sup>ט</sup>

עד. אף שלא משם למדנוה, כמשנ"ת דמקור הדברים מקרא דשמשון כמ"ש בתוספתא. ואולי בעי' ללמוד מתפילין דנכונים הדברים גם ביחס לדיני התורה [והיינו דאחר שלמדנו מן הכתוב עיקרו של דבר דשייך שם יד ביחס לזרוע, י"ל דמהנו טעמי דגמ' לומר בתפילין דמניח' על הקבורת, ומינה נלמד לשאר דיני תורה].

עה. ואין לחלק בלא סיבה בין לשון הכתוב האמורה בדיני התורה ובין לשון התורה בסיפור הדברים, וכיוון שבכל מקום פעולת היד היא בכף – הרי שכאשר התורה מצווה לעשות איזו פעולה ביד כוונת הדברים מובנת מאליה דצריך לפעול בכף, וזה פשוט.

[ובהכי יש להבין סוגיא דסנהדרין (מה, ב) בנקטעה יד העדים דפטור משום דבעי' יד העדים תהיה בו בראשונה' כעין שהיתה מתחילה, אבל גידמין דמעיקרא היינו יד דידהו. והנה לא מצינו דבכל גריעות מצורתה יחשב דאין כאן 'יד העדים' כדמעיקרא, אלא רק כשנקטעה ידם ח"ו. אמנם היא סוגיא גדולה ורחבה ולא נכנסנו בבירורה כדבעי'. ועוד יש לעיין היטב במ"ש החור"י (סי קסז)].

עו. והנה בתפילין דכתי' 'על ירך' ודאי הכוונה להניח במקום אחד ע"ג היד, רק הנדון האם גם מקום הקבורת ראוי לזה. משא"כ ברחיצה הרי ודאי אין הכוונה רק לפעול פעולה של רחיצה ביחס ליד, אלא שתהא היד רחוצה, וע"כ כל שהוא בכלל שם יד בעי' שירחצנו, וז"פ.

ונראה כי כל עצמו של הספק בזה נובע מתוך משנ"ת, אשר בפעולתה של היד אפשר לראות כמה דרגות והבחנות, אם מצד כח הפעולה המונח בה, אם בתנועתה הכללית, אם בפעולתה הפרטית. ועל כן כשאנו מדברים ביחס לגוף היד יש לדעת במה נמצא עיקר היחס כלפיה. [ולעולם אין לנתק הדברים ממשמעותם וכוונתם, דגם הנודר משקל ידי עלי – יתכן שהוא מתכוון לתת משקלה על מנת לכפר על מעשי ידיו או למען יחזק ידו ויצליח מעשיו, וכל כיו"ב. וה"נ הנחת תפילין על היד ודאי מתייחסת אל מה שהיא כלי פעולתו של האדם, וכ"ש דדין קידוש ידים ורגלים מתייחס אל הכשרת היד למעשה העבודה. מ"מ בכל אלו אין עצם הדין אמור ביחס לפעולתה של היד, דאי"ז אלא כוונת הפועל ולא כוונת הפעולה היינו מעשה המצוה או הדין עצמו].

עז. [ואמנם אחר כ"ז כתב רש"י בחולין (קו, ב) 'קידוש ידים ורגלים – מן הכיור, עד הפרק – העליון, מקום חבור היד והזרוע'].<sup>ט</sup>

ומוריד] באה בכח הזרוע כולה, אבל קיומה המעשי של פעולת האדם והשלמות חפצו הריהם נעשים בכף היד, שהיא המוכשרת בטבעה לכל מלאכה, בצורתה ובתכונתה, בחילוק אצבעותיה ויכולת תנועתה, בהיותה נכפפת ונפשטת מקבלת ואוחזת ומרפה ונותנת. אשר על כן היא זו הראויה להקרא בשם 'יד', כי בה מתקיים עיקר תפקידה של היד. ובאמת אין הכוונה שהיא לבדה חשובה 'יד', אלא שהיא משלימה את פעולת היד. והנה כללות היד משמשת לה כ'ידות' להביאה אל המקום הנדרש לפעולתה, והיא מוציאה לפועל את המעשה המתבקש מכח היד כולה. ע"ש

עצמה של רחיצת היד היא הכנתה אל העבודה, ובזה יש להתייחס אל מציאותה של היד גופא מצד חשיבותה בהיותה פועלת, והיינו ביחס לכף היד לבדה. ע"ש

**תוכן הדבר יש לבאר, כיוון שכל עיקר מהותה של היד ותפקידה וייעודה לשמש לאדם ככלי פעולתו, בהיותה נשלחת אל כל אשר יבקש, ופועלת ועושה כל אשר יחפוץ, על כן עיקר שם ה'יד' מתייחס לפי ערך ערך פעולתה.**

**ואמנם הפעולה הכללית של האדם בידו [היינו מה שהוא מוליך ומביא ומעלה**

עח. וכמשנ"ת בקראי דהחזקת יד זולתו וכד', דאף שהיד נפעלת מ"מ היחס הוא אל מקום הכף שבה היד משמשת לקשר עם זולתו, וז"פ. נבזה חזרו הדברים להשתוות עם משנ"ת דבעניינים רבים אפשר לראות הפעולה הנפעלת בכף – כמתייחסת אל כלל היד כולה. לא זו בלבד פעולה שהכף פועלת, שהיא חשובה כפעולה הנעשית ע"י היד כולה, כיוון שהכף היא המוציאה לפועל פעולת היד בכללה. אלא אף פעולה הנעשית ביחס אל הכף – יש לראותה כפעולה המתייחסת אל כלל מציאות היד, וכמו האוחז בידו של חברו, דכיוון שהכף היא פני היד ומקום המפגש שלה עם העולם, הרי שהפעולה הפונה אליה – יש בה פנייה אל כלל היד ולמעלה מזה יש לה יחס של פנייה אל האדם עצמו שהיד היא כלי פעולתו הנשלח מאתו ומדעתו לפעול בעולם].

עט. ככלל הדברים האלה מצאנו שביאר רבנו המהר"ל (גבורות ה' פרק נח) על דברי חכמים הנזכרים לעיל 'רבי יוסי הגלילי אומר [במצרים לקו כו' ועל הים כו'] וכו', וז"ל:

'במאמר זה יש לדקדק שאמר על הים מה נאמר וירא ישראל את היד הגדולה, והרי במצרים נאמר גם כן (שמות ז) "וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי ידי עליהם", ועוד נאמר "ושלחתי את ידי וגו', ועוד נאמר "הנה יד ה' הויה במקנך" וגו'. ויראה שדקדקו הם מלשון היד בה"א הידיעה דמשמע כל היד, אבל הנה יד ה' הויה במקנך ושלחתי את ידי וידעו מצרים כי אני ה' בנטותי את ידי עליהם נקרא יד של הקדוש ברוך הוא אף על גב שהמכה עשה באצבע ויקרא החלק בשם הכל, מה שאין כן בקריעת ים סוף שכתוב היד הגדולה בה"א הידיעה משמעו כל היד.

ועוד כי 'ושלחתי את ידי' אין זה רק לשלוח היד להכות בו, ולא היתה המכה בכל היד אלא בחלק היד, וכן 'בנטותי ידי' לא היתה המכה רק בחלק היד אף על גב שהיתה הנטיה בכל היד, וכן 'הנה יד ה' הויה במקנך' אין זה רק שתהיה היד במקנה, אבל עיקר הכאה היתה באצבע לבד, אבל 'וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים' הנה נאמר על המעשה שעשתה היד המעשה הזה, ולפיכך קריעת ים סוף היה בכלל היד ובמצרים לקו באצבע עשר מכות... שהמכה הכללית מתייחסת



להבחין בין מקום הפעולה בפועל ובין שורש כחה. [ועי' הערה<sup>פא</sup>].

**וע"כ יש להבין כי באמת התורה מדברת ביד ככלי פעולתו של האדם** [ופעמים מדברים בכח הפעולה עצמו], ומשמעות שם 'יד' מתפרשת בכל מקום לפי אופי הפעולה. וע"כ יתכן דבאותו הענין עצמו יהא הפירוש נוטה לשני הצדדים כפי הענין שמדברים בו.

**דוגמא** לדבר בלשון הכתוב בברכת יעקב לבניו של יוסף, שאמח"כ (בראשית מח) "וישלח ישראל את ימינו ויָשֶׁת על ראש אפרים"<sup>פב</sup>, ואומר "וירא יוסף כי ישית אביו

**וביתר** עוז הנה מבשרי אחזה, כי עיקר פעולתה של היד הנעשית בפועל בכף היד – הריהי מושרשת בכח שרירה וגידה של אמת היד שהם המושכים ומניעים את כף היד במלאכתה. וכך הוא בכל חלקי היד ופרקיה כמובן, שפעולת האצבעות הריהי מושרשת בכף היד עצמה, וכן לעילא מינייהו – פעולת אמת היד הנשלחת לכל אשר יחפוץ הריהי מושרשת בשריר הקיבורת<sup>פג</sup>, והגבהת הזרוע הריהי מושרשת בשריר הכתף.

**ומובן** היטב דהיחס אל ה'יד' מורכב מכמה פנים, דיש לחלק בה בין פעולתה הפרטית ובין כלל תנועתה, ובכל פעולה יש

אל היד שהיא מכה בכל ידו והמכה הפרטית מתיחסת אל האצבע שהוא פרטי, ולפיכך מחויב שיהיו המכות על הים חמשים כמו שהיד כוללת חמש אצבעות.

**פ.** ועי' היטב לשון רבותינו הראשונים דר"ל דלענין תפילין מקרי יד עד אמצע הזרוע למעלה מן הקבורת, הרי דעיקר שם 'יד' אינו מדבר על אבר מוגדר בפנ"ע אלא על כח הפעולה שבידו של אדם, ואמנם כח היד מונח בזרוע במקום הקבורת ושם הוא 'גובה של יד' שבו מקום הנחת התפילין.

**פא.** וראוי להוסיף בזה התבוננות, כי כשם שהדברים נכונים בפעולות המעשיות של היד, כך הם נכונים בכל פועלו של האדם בידיו. כגון מה שמצינו שהאדם מבטא את דעתו ע"י תנועת ידו (כשם שבכח היד להביא לידי סוף מעשה מה שעלה ברצונו ונסדר במחשבתו מתחילה, וכשם שדיבורו של אדם מבטא את דעתו, וכשם שהבעת פניו משקפת את מחשבתו), כמה דמצינו בכ"מ בגמ' 'אחוי ליה בידיה'. והנה גם בזה אנו רואים דתנועת היד בכללותה נפעלת בכח הזרוע כולה, ומ"מ עיקר ביטוי וגילוי דעתו הריהם מתקיימים בכפיו. לא זו בלבד כאשר מורה באצבעו או צר באצבעותיו אותות וצורות, שהיא פעולה פרטית מיוחדת לכף היד לבדה. אלא גם כאשר הוא מבטא יחס כללי או מביע את רגשת לבו – נמצא דעיקר הפעולה מתראה בכפו.

ובכלל זה מה שהוא בא לבטא בנשיאת ידיו ופרישתן לקראת מי שכנגדו, דאמנם יש חשיבות גדולה לכללות הפעולה של שליחת ידו והושטתה אל מעבר למקומו, מ"מ באופן מיוחד נבחנים הדברים במקום אליו הוא נושא את כפו. פוק חזי בדומה לזה, כי כאשר רצונו לומר דבר מה אשר הוא מרגיש אותו בלבבו או משערנו בשכלו – הנה הוא שולח ידו בהתאמה כנגד גובה קומת לבו או ראשו.

**פב.** עי' במכילתא (בא יז): 'מצינו שהימין קרויה יד, אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר וישלח ישראל את ימינו'. [וכנ' דריש מהמשך המקרא כמשנ"ת]. אמנם בגמ' (מנחות לו, א) הביא מקרא דלהלן: רבי יוסי החורם אומר מצינו ימין שנקרא וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו, עיי"ש.

**והנה** הצד השווה בהם דהן פעולות של יחס בין אדם לחבירו, אשר הוא נותן ידו עמו ואוחז בידו. וכך הוא שימוש הלשון, דכאשר נותן ידו ביד רעהו – כשם שרעהו אוחזו 'בידו' מובן דהיינו 'בכפו', כמו כל האוחז דבר בידו, וע"כ גם ביחס ליד זולתו מיירי באותה ה'יד' היינו כפו.

**ויסוד** הדברים כמשנ"ת, כיוון שהיד היא המושמשת לאדם לפעול במה שחוצה לו, ועל ידה הוא פונה אל זולתו, והנה זה מתקיים באופן מיוחד בכף היד אשר היא פני היד כמשנ"ת. ועל כן נמצא בדבר יחס הדדי כמים הפנים לפנים, וכשם שהדבר נכון בפעולת האדם בידו כשהוא פונה אל זולתו – כך ממש הדברים נכונים ביחס למי שכנגדו, שהרי הוא נותן ידו אל יד רעהו, וידו בידו – שתייהן אמורות בכף היד.

**והנה** זה דומה למה שנת' בקידוש ידיים ורגלים, דאף שהכתוב מדבר במצוה לרחוץ את היד, והנה היד נפעלת, מ"מ כל עצם חשיבותה של היד דבעי' לרחצה הרי"ז הכנתה להיות פועלת בעבודה, ע"כ היחס אל הכף שהיא עיקרה של היד בפעולתה.

איזו היא יד האמורה לענין ברכת כהנים ואמנם בגמ' לא שאלו ולא דנו לגבי נשיאת הידים דברכת כהנים באיזו יד הכתוב מדבר, וגם כאן נראה שהיו הדברים פשוטים וברורים בעיניהם וראויים להתפרש מאליהם.

**ולמשנ"ת** אכן הדברים מובנים בפשטות כי כן ראוי לפרש מה שנאמר "וישא אהרן את ידיו", כי היא פעולתו של

יד ימינו על ראש אפרים", והרי זה מתפרש בפשיטות דהניח על ראשו את כף ידו לבדה. והנה הכתוב אומר "ויתמוך יד אביו להסיר אותה מעל ראש אפרים", ומשמעות הדברים דנתן את ידו [היינו כפן] תחת אמת-ידו של אביו לתמכה ולהרימה מעל ראש אפרים. ולמשנ"ת יש לפרש דאמנם פעולתו של יעקב לשים ידו על ראשם לתת עליהם ברכה – עיקרה בכף היד כמשנ"ת. אמנם כאשר תמך יוסף יד אביו להסירה מעל ראש אפרים הרי הוא פונה אליה לפעול בה, ונמצא היחס אל מציאות היד בכללה.

**וכך** מתפרשים גם שאר הכתובים הנזכרים – "שים נא ירך תחת ירכי", "הבא נא ירך בחיקך" – אשר כולם אמורים במה שהאדם פועל בידו וע"כ הם מדברים בכף היד.

**ואף** שהכתוב מדבר במה שהאדם שם את ידו או מביאה אל מקום ידוע, אין כוונת הלשון לתאר את היד כנפעלת, כביכול היא עומדת בפנ"ע מנותקת מן האדם הפועל, והוא נוטל אותה ומניחה במקום המדובר. אלא שאנו אומרים כי האדם עצמו פועל פעולה זו בידו [ומניה וביה הוא מתפרש לב' גיס, הן 'באמצעות ידו' והן 'ביחס אל ידו'], להוליכה ולהביאה אל אותו המקום המיועד.

**יתר** על כן יש להתבונן כי באמת מצאנו שם 'יד' ביחס לכף היד גם כאשר היא נפעלת. וכגון מ"ש בתורה "ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו", ובנביאים "אני ה' קראתיך ואחזק בידך", ובכתובים "ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני". [ושמא י"ל דמחזיק בידו היינו דתומך בזרועו, ודו"ק].

נשואות בגובה כתפיהם. ויותר מזה לא אמרו.

מה גם אחר שביארו לנו חכמים דכל עיקר עניינה הוא 'נשיאות כפים' [כאשר קראו שמה בכל מקום, וכמ"ש שהברכה מכח השראת השכינה על ראשי אצבעותיהם וכו' ככל משנ"ת], א"כ ודאי יש לנו להבין כי כך פירשו חז"ל מה שאמה"כ "וישא אהרן את ידיו" דכוונתו שנשא את כפיו.<sup>29</sup> [וכך היא דרכה של תורה בכ"מ דלשון הכתוב אמורה בכללות וחכמים מפרשים הדברים בפרטות, ואף כאן הנה התורה סיפרה עצם הפעולה של רוממות ידיו של אהרן והושטתן אל העם, וחכמים פירשו הדברים הלכה למעשה ותיארו בפרטות אופי הפנייה אשר הוא מתבטא בפרישת הכפים].

והנה כבר הראנו לדעת כי כן מתפרשים רבים מן הכתובים, דהכפים משלימות פעולת היד כולה ומביאות אותה לידי מעשה. ואף כאן יש להבין דנשיאת הכפים ופרישתן הרי היא באה מתוך פנייה כללית של הושטת הידים לקראת העם [וכמשי"ת]. [ונמצא דאדרבה לשון הכתוב היא המלמדת

אהרן הכהן בהשלמת עבודת הקודש, כאשר ירד מעל גבי המזבח ונשא את ידיו, והיא פנייתו אל העם ליתן עליהם ברכה.

והרי ודאי אין כוונת התורה לומר כי אחר גמר העבודה ירד אהרן מעשות העולה והחטאת והשלמים ובא לו אצל ידיו ונטלן והגביהן והניחן במקום עליון. דאין לנתק ולהפריד המעשה הנפעל מפעולת האדם העושהו, ואין לראות היד כמציאות העומדת לעצמה, שעליה אנו אומרים שצריך להגביהה ולהביאה למעלה ממקומה.

ונמצא דהכתוב מתפרש בפשטות ככל הכתובים המדברים בפעולת ידו של אדם, דהפעולה הכללית נעשית ע"י היד בכללה והשלמת הפעולה בפרטות אמורה בכף היד לבדה.<sup>30</sup>

אף כאן "וישא אהרן את ידיו אל העם" פירשו דהגביה את ידיו באופן שתהיינה כפיו נשואות כלפי העם. וזו כוונת חכמים באמרם ההלכה למעשה בתארה ושיעורה, דהכהנים 'נשאים את ידיהם כנגד כתפותיהם' – היינו דהם מגביהים את כללות ידיהם באופן שתהיינה כפיהם

פג. והנה כן מצאנו בלשון נשיאת ידים עצמה (דברים לב) "כִּי אָשָׂא אֶל שָׁמַיִם יְדַי", דפי' הרמב"ן על דרך הפשט כענין שבועה בכסאו, 'ואמר "אשא" כי כל נשבע נושא ידו ונוגע בחפץ אשר הוא נשבע בו'. והנה ודאי נקיטת החפץ ואחיותו והנגיעה בו הריהי בכף היד. ועיי"ש מה שביאר עוד עד"ה [וכלל הענין ית' בעה"י בח"ב]. והנה 'היד הגדולה הנלחמת לישראל' אשר בה הוא משיב נקם לצריו – היא היד האמורה בקריעת ים סוף "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים", אשר דרשוה חכמים ע"ש ה' אצבעותיה כמשנ"ת לעיל. פד. [ואם נשאל מנא להו לחכמים דכן הוא פירושם של דברים – הא לא מבעיא, בין אם היתה קבלה בידם, כן אם ברוח קדשם ומה שהשיגה דעתם דכך היא צורתה של ברכה שהיא חלה בידים, ובפרישת הכפים על ראש המתברכים, או מפני שהשכינה שורה על אצבעותיהם של הכהנים כנ"ל].

אל גוף היד דבעי' להגביה את היד כולה כנגד הכתף, אלא היא הלכה בפעולת האדם, היינו הכהן העומד לברך את העם, שתהא פנייתו ונשיאת ידיו נעשית בשלמות וכיד רמה.

**והנה** בזה חלוקים דברינו מדברי החכמים המעוררים כנ"ל, לא זו בלבד בתוכן המעשה וכוונתו, אלא אף בגדרו למעשה, דנראה שאי"צ למתוח ידו ביושר כי אם להושיטה לפניו ולרוממה עד שתהיינה כפיו נשואות כנגד גובה כתפיו. וגם נראה דאין ללמוד מכאן שהוא תנאי בעצם מעשה המצוה לעיכובא.<sup>15</sup>

אמתת ההלכה, שהיא נשיאת הידים, וחכמים פירשו פרטותיה ודקדוקיה למעשה שעיקר עשייתה בפועל היא נשיאת הכפים].

**ויתכן** דמתוך כך יש ללמוד צורתה הנכונה של המצוה לקיימה כמאמרה, שאינה ראויה להיות פעולה פרטית אשר כוונתה מצומצמת בנשיאת הכפים כשלעצמן, אלא שתהא נשיאת הכפים נושאת עמה את משמעות הפעולה הכללית של נשיאת הידים.

**ואולי** באמת ראוי שתהא נעשית בהושטת היד כולה, וממילא גם מתוך הגבהתה של היד כולה.<sup>16</sup> אבל אין הדין אמור ביחס

## איזו היא נשיאה

אופי הפעולה של נשיאת הידים ורוממותן.<sup>17</sup> **וא"כ** ראוי לנו להכנס יותר בביאור דינא דמתני' דאתו חכמים להשמיענו דהכהנים נושאים ידיהם כנגד כתפותיהם, גדרו ושיעורו טעמו ומקורו.

**הנה נתבאר** בחסדו ית' מה הן 'ידיהן' שאמרו חכמים במשנתנו, בכללות ובפרטות. ומתוך הדברים נתברר כי עיקר הנדון בצורת המצוה הזאת אינו תלוי בהגדרת שם 'יד' כשלעצמו, כי אם בהבנת

פה. ולזה אכן נכונה הסייעתא שהביאו מדברי רש"י שביאר דינא דגמ' (סוטה מ, א) דאין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן, ואמרי' מאי טעמא, לאו משום כבוד צבור. ורש"י גרס 'לאו משום אימתא דציבורא' ופי' 'מפני שמסתלקין בגדיו העשויין למדתו בהגבהת ידיו, ונראין סנדליו לצבור, והן אין ראויין לראות מפני טיט שעליהן'. ומשמע שמגביה ידיו באופן שגורם לבגדיו להסתלק למעלה עכ"פ מעט. וע"כ שמגביה גם זרועותיו. אמנם אין ללמוד מכאן דבעי' למתוח היד ביושר ולהגביהה כולה למעלה כנגד כתפיו.

פו. דאילו היינו אומרים דדין הנשיאה שתהיה היד כולה למעלה בגובה הכתף – הרי זה דין מוחלט וברור, והאומר דדי בחלק מן היד או רובה עליו הראיה. אבל השתא דאמינא שהוא גדר בשלמות הפעולה – נראה שהוא ענין כללי המורה צורת הדברים ואופיים, אשר יש מקום להדר לעשותו באופן יותר שלם ומ"מ גם בעשייתו באופן מצומצם נתיקים עיקר הענין.

פז. וכן נראה מדברי רבנו הגר"א כמשנ"ת, דאין יסוד הדין רק שתהיינה הידים להיות במקום עליון אלא הפעולה המרוממת אותן אל המקום העליון.

נשיאת הידים למעלה ממקומן

הנה אמר הכתוב "וישא אהרן את ידיו", ולא פירשה התורה שיעור הנשיאה וצורתה. וביארו רבותינו האחרונים<sup>פח</sup> דמשמעות 'נשיאה' היא הגבהת דבר אל למעלה ממקומו [וכמשי"ת בהרחבה להלן], וה"נ 'נשיאות הידים' האמורה כאן – עניינה להגביהן למעלה ממקומן.

וא"כ צריכים אנו למודעי איה הוא מקומן של הידים ומה הוא גבולן. והנה אין לומר שמקומן של הידים הוא רק למטה אצל ראשי ירכיו כמות שהן שמוטות בצדי גופו של אדם כאשר בעמדו תרפינה ידיו; כי הרי הידים מעצם טבען ותכונתן הריהן עולות ויורדות, וניתנו באדם כדי לשלחן לכל אשר יחפוץ.<sup>פט</sup>

ועוד, אחר שנת' דעיקר שם 'יד' מתייחס אל פסת היד – הנה צריכים אנו לדעת את מקומה. דבשלמא ביחס לכללות היד הרי ודאי אנו יודעים את מקומה, אשר תחילתה וראשית במקום יציאתה מן הגוף אצל הכתף.<sup>צ</sup>

אבל אם באנו להגדיר מקום היד' ביחס לכף היד כשלעצמה – לא מצאנו ידיו בבית המדרש, כי בהיותה חלק פרטי מסויים ופרק מפרקי ידו של אדם – נראה דאין לה הגדרת מקום ביחס לכלל קומתו, ומקומה יכירנה רק מצד קביעותה בסופה של היד [אשר הוא ראשה של היד, כאשר האדם מגביהה כלפי ראשו]. והנה היא תלויה בכללות היד, ותחום פעולתה גם הוא מוגבל בטווח שליחת היד הנושאת אותה.

והנה הדעת נותנת כי גם כלפי הכפים ראוי לשער מקומן ע"פ כללות היד. הן מצד עצם מציאותן של הכפים, כי ודאי חשיבותן ותפקודן תלוי במה שהן השלמת היד כולה כמשנ"ת. והן מצד פעולתן, כיוון שנשיאתן באה בכח הזרוע והיד כולה הנסמכת ונשענת על מקום חיבורה בגוף אצל הכתף, אשר ע"כ ראוי להעריך צורתה ושיעורה של ההגבהה ביחס אל מקום יציאתן של הידים מן הגוף, אשר שם הן נשענות ונסמכות על הכתפים.<sup>צא</sup>

פח. יסוד הדברים ע"פ מה שביארו רבותינו האחרונים [הלבוש והמבי"ט והבא"ש] כמשי"ת להלן בעה"י. אמנם סתימת הדברים בדברי רבותינו הראשונים מורה שהיה הטעם מובן בעיניהם בלא פירוש, וא"כ יש להשתדל בהבנתם באופן היותר פשוט שנהיה יכולים להראות היאך הם מתפרשים מתוכם.

פט. [כמבואר בדברי רבותינו, וית' בעה"י בח"ב].

צ. וכאשר ידענו דקומת האדם נחלק בכללות לג' קומות – הראש אשר הוא למעלה מן הכל כמלך בעולמו, והגוף עצמו אשר בכללו ב' הידים מכאן ומכאן, והרגלים המעמידות את הגוף ומוליכות אותו [עד כדי שקראום חכמים לבר מגופא]. ואמנם הידים מטבען יכולות לעלות ולרדת, ומגיעות למעלה ראש ועד הרגלים למטה [היינו לריש ריכין, אם לא שמכופף קומתו, ויכול להגיע גם עד כפות רגליו].

צא. והנה גם זה מעין משנ"ת במשמעות שם 'יד' בכללות ובפרטות, דיש להבחין בין היכא דמדברים על מציאות היד עצמה דאז היחס אל כולה, ובין היכא דמדברים בפעולת היד, דבזה יש לראות פעולתה בכללות ובפרטות, דפעולת היד כולה נשלמת ויוצאת לפועל ע"י הכף.

עוד יש מקום להתבונן בזה, דאף אם עניינה של נשיאת הידים להביאן אל מקום עליון, מ"מ י"ל דלא בעי' שתהיינה הידים נמצאות שם ממש, אלא די במה שהן מגיעות אליו ונוגעות בקצהו. דאף שעניינה של נשיאה להגביה דבר למעלה ממקומו, וא"כ לכאורה היה ראוי להגביה הידים למעלה מכתפיהם, ולמה אמרו במשנה שהן נשואות 'כנגד כתפותיהם' דמשמע שמכוונות כנגדן ביושר ולא למעלה מזה [ועכ"פ אין צריכ' להגביהן למעלה מזה].<sup>צב</sup> ולמשנ"ת א"ש דבהגיע הכפים עד כנגד כתפיהם כבר חשיבא 'נשיאת ידים'.

**וכך** יש לשמוע מדברי רבנו הגר"א<sup>צב</sup> שנשיאת הידים היא הגבהתן 'לדרגא שעליהן', דבאמת אין הכוונה להעלותן חוץ למקומן, אלא ליתן להן נגיעה ושייכות עם הדרגא שעליהן.<sup>צד</sup> [ועי' הערה צ"ה].

**ונראה** כי הוא המכוון בלשון חכמים במשנתנו, שאמרו שהכהנים נושאים את 'ידיהם' כנגד כתפותיהם, ולא נקטו כהרגל לשונם בכל מקום לומר שהכהנים נושאים את 'כפיהם' [והרי כך באמת היא ההלכה, דאין צריכים להגביה כנגד כתפיהם כי אם את כפיהם, כאמור]. וביארנו בפשטות דהסמיכה על לשון הכתוב האמורה בסיפא – 'שנאמר וישא אהרן את ידיו'. ודוק.

**ולמשנ"ת** עתה נמצא בדברים עומק נפלא. כי הנה כל עצם הדין דבעי' להגביה הידים [היינו הכפים] כנגד כתפיהם – נלמד מלשון הכתוב הזה שקראה 'נשיאות ידים' [הגם שבאמת עיקרה 'נשיאות כפים'], וכמשנ"ת כי אין חשיבותן של הכפים בזה מצד עצמן אלא במה שהן מבטאות ומשלימות את פעולתן הכללית של הידים. ומזה עצמו מתבקש שתהא נשיאתן מגעת עד רום מקומן של הידים בכללן.

**צב.** ולד' האריז"ל דהזהיר להגביהן כנגד הראש למעלה ממש – נת' דמה שאמרו במשנה 'כנגד כתפותיהן' לא קאי על כל מציאות היד [היינו פסת היד כמשנ"ת מדבריו שם] אלא על מקום הפרק, ועי"כ נמצא שהכפים הן כנגד הראש למעלה ממקומן.

**צג.** באדרת אליהו דברים פ' וזאת הברכה (פ' לג, ב באופן הב'): 'שנשאו ידיהם למעלה לדרגא שעליהם'. והעירו דא"כ צריכות הידים להיות למעלה מכתפיהם, ולמה אמרו במשנה 'כנגד כתפותיהם'. ויש שר"ל דבהיות גוף היד למעלה מגובה הכתפים נמצא דכפיהם, היינו תוך ידיהם – פרושות ממש כנגד כתפיהם. אי נמי, דלא בעי' לשאתן למעלה ממקומן אלא אל רום מקומן, ודוק. ולמשנ"ת א"ש.

**צד.** והרי זה פשוט דגם אם מגביה הידים אל כנגד הראש והמוחין למעלה ממש כמ"ש האריז"ל – אין כוונת הפעולה הזו להביא את הידים להיות כלי לתפיסת המושכלות, אלא להקדיש מעשי ידיו ולהכוויןם בחכמה בתבונה ובדעת. [ולהלן נראה כי יתכן דכלהו איתנהו בה, כי הבאת הידים עד הכתפים, היינו אל רום מקומן של הידיים במקום חיבורם בכתף – הנה היא מכוונת להביא לידי פרישת הכפים כנגד מקום הראש למעלה ממש. והבאתן של הכפים כנגד הראש – הריהי מורה על פנימיות הכוונה שתיינה הידים נשואות השמימה ככל משנ"ת].

**צה.** והיה נראה להוסיף בזה טעם למשנ"ת במעלת הכפים ותפקידן בהשלמת פעולתה של היד כולה.

מעניינו, אשר הרגלים מוצבות ארצה והאדם מהלך בהן על פני האדמה, ונשיאתן היינו שהוא מגביהן מעל הארץ ונודאי אין הכוונה שנשאן למעלה ממקום יציאתן מן הגוף.<sup>13</sup>

**וביתר** שאת הנה מ"ש **"וישא את עיניו"** – ודאי אינו מתפרש דנטל את עיניו והניחם במקום עליון, אלא שהפנה אותן כלפי מעלה. כי אין הכתוב מדבר בגופן של העינים – באיזה מקום הן נמצאות, אלא בפעולתן – לאיזה כיוון הן פונות ומכוונות.<sup>14</sup>

**ואף "וישא את ידיו"** יש לפרש כן, דהושיט ידיו כלפי מעלה, ואין הכרח לומר

**ואולי י"ל** אף יותר מכך, דלשון נשיאה כלל אינה מחייבת הגבהת היד עצמה אל המקום העליון, אלא רק שתהא הכוונה לשם.

**כי** הנה אינה דומה נשיאת הידים לנשיאה האמורה בחפץ הבא בידו של אדם, אשר הוא נוטלו ומגביהו ממקומו אל מקום אחר עליון ממנו. דכאשר הכתוב מדבר בפעולת האדם באחד מאבריו הרי הדברים מתארים פעולתו של האדם באותו האבר לפי עניינו וטבעו.

**ואמנם** כאשר אמה"כ **"וישא יעקב את רגליו"** – הנה הדבר מתפרש

כי הנה יש בדבר שתי הבחנות: הא' בפעולות המעשיות, אשר בכללות היד נעשית הפעולה הכללית של הולכת היד והבאתה אל המקום בו צריך לפעול, ובכף נעשית הפעולה המיוחדת והמפורטת. והב' במה שהיד מראה ומבטאת את הפנייה של האדם אל זולתו, דבזה כללות היד משמשת להושיט את הכף כנגדו, אמנם הפנייה עצמה מתבטאת בכף, אשר היא משמשת כמו פנים לכללות היד. והנה בנשיאת הידים ודאי עיקר כוונת הפעולה היא הפנייה, ומובן מאוד שעיקרה בכפים, ומובן גם לומר דדי בכך שהכפים מגיעות עד דרגא שעליהם ומשיקות לשם. והנה זה שורש להבין גם משי"ת להלן בסמוך דיתכן ודי בפנייה כשלעצמה, אפילו מרחוק.

איברא, דכל זה מובן רק בנשיאת כפים כלפי שמיא [כמו נשיאת כפים בתפילה], שהכפים פונות למעלה ואי"צ שתהיינה במקום העליון ממש. אבל בנשיאת כפים דברכת כהנים למשנ"ת עד עתה מד' רבותינו שעניינה להושיט הברכה מלמעלה למטה, א"כ הנשיאה למעלה אינה פנייה כלפי מעלה אלא דבאים להורות המשכת הברכה מלעילא, וא"כ לכאור' בעי' שהידים עצמן תהיינה במקום העליון, ואולי בעיקר שתהיינה הכפים פונות מן המקום העליון כלפי מטה, ולזה בעי' הגבהת כל עובי היד למעלה מן הכתף. ובאמת יש לשמוע בל' רבנו הגר"א דכנגד הכתף כבר חשיב מקום בפנ"ע, ויל"ד.

צו. ואמנם כל המהלך ברגליו הריהו מגביהן מעל הארץ, אלא דבא הכתוב כאן לומר דמתוך שמחת לבבו במה שהבטיחו השי"ת כי יהיה עמו וישמרנו בדרכו – נשאו לבו ונעשו צעדי קלים ודומה עליו כאילו הוקל משקלן.

צו. ואמנם בלשון חכמים מצינו שנשתמשו בלשונות עוד יותר מוחשיים מזה, כגון אמרם 'נתן בו עיניו' דכוונתם שהפנה אליו את מבטו. והנה הדבר מובן מעניינו ואין צריך לבארו. [ולא תימא דכן הוא רק בענייני החושים, דעיקר הדיבור אינו ביחס לגוף העין אלא לחוש הראייה התלוי בה. כי באותה מדה יש לומר כן גם בפעולתה של היד, ובייחוד כאן שאין מדברים במה שהאדם עושה ביד בפועל אלא במה שהאדם מורה ומבטא בתנועת ידו].

תשיג יד הכהן. שהרי כל עצמה של פעולת האדם בזה הריהי באה מתוך פנייה ויחס אל שכנגדו, וכמו בפרישת כפיו השמימה לקיים מ"ש "רום ידיהו נשא", וכפשטות הדברים האמורים באברהם שאמר "הרימותי ידי אל ה' א-ל עליון", וכמה שנאמר במשה כאשר הרים ידו "ויהי ידיו אמונה", עיי"ש.<sup>צ"ח</sup> והנה כן ראוי לפרש גם מה שנאמר באהרן "וישא את ידיו אל העם", והושיט את ידו אל עבר העם בפעולה שלמה בלי צמצום והגבלה.<sup>צ"ט</sup>

**ואם** כנים הדברים הרי דיש משום הידור מצוה בהגבהת כל זרועו להושיט ידו

שהביא את כל גוף ידיו להיות במקום עליון. וכשם שמתפרש המשך הכתוב "וישא את ידיו אל העם", דודאי אין הכוונה שבפועל הגיעו ידיו אליהם אלא שהיתה נשיאתן לעבר העם ומתוך פנייה אליהם. וכ"ה במקומות רבים, כמו "ויפרוש כפיו השמימה" דהמכוון שהיו כפיו פרושות לכיוון השמים.

**אמנם** מיניה וביה יתכן לשמוע כי ראוי שתהיה הנשיאה שלמה בהושטת הידים ופרישת הכפים לגמרי ככל אשר

צח. והרמב"ן כתב 'שהיו עומדות וקיימות ברוממותן' [וית' הדברים בהרחבה בח"ב בעה"י]. צט. כן שמעתי מפי ג"א שליט"א מרבני קהל עדת ירושלים פרושים [אשר שמח לבנו לראות דבכללות הסוגיא למד כדברינו].

וכן יש להבין מדברי הג"ר אי"ש גריינימן שליט"א בקונטרס 'ברכת כהנים' הנ"ל. וז"ל שם (ס') א אות יג): 'הנה פרישת הידים כנגד קו הכתפים זהו קו הישר של פשיטת הידים בגובה מתחילתן, ובמקדש מגביהין יותר מגובה הטבעי, ובמקדש שמגביהין ע"ג ראשיהן לא מגיע בגובה אלא מקצת... ויש להסתפק אם הכהנים במדינה חייבין להגביה כל גובה היד [— כוונתו להגביה כל חלקי היד עם מקום הקבורת אשר הוא נק' בגמ' גובהה של יד] ביושר כנגד כתפותיהן, או דהעיקר שיהיו ידיו פרושות בגובה כנגד כתפותיהן אע"פ שהידיים כפופות קצת במקום המרפק'. [— א"ה מריהטת לשונו נ' שלמד ככלל דברינו, כי הנה פתח דחשיבא 'פרישת ידיו' כנגד כתפיו אף שלא כל היד מוגבהת שם אלא כפיו, וסיים ד'הידיים' כפופות קצת, והיינו דאין 'כל היד' באותו הגובה].

וכ' עוד: 'והנה הפשטות שפושטין כל ידיהם ביושר ממקום יציאתן מהכתף, גם הזרוע והקנה... אבל אפשר שאינו מעכב, ואם כפות הידים פרושות בגובה כנגד כתפותיהם שפיר דמי. דלשון הגמ' אין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהם משמע שהעיקר הוא פרישת כפות הידים, והרי במקדש ע"ג ראשיהם לא שייך אלא הכפות ומקצת מן הזרוע [— כוונתו על אמת היד]. וכן דקדק אאמור"ז זללה"ה מלשון הגמ' הנ"ל... מיהו אפשר דלרבותא קאמר... ומ"מ נפ"מ למי שקשה לו לזקוף כולן...'. וסיים בה: 'מיהו צריך לפרוש הידים לפניו בפישוט קצת, דבלא זה לא מקרי פרישת כפים, והרי כתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ש"מ שהידיים שטוחות כלפי העם'. עכ"ד. וכע"ז סיכם למעשה בהמשך הדברים (אות כה). ועי' מש"כ שם להלן (עמ' מח, מתוך שיעור). [אמנם דבריו אינם מדוקדקים כ"כ, כי לשון 'פרישת כפיו' ודאי לא קאי על כלל ידו כי אם על הכפים לבדן (כמשנ"ת). ואם יש מקום לדקדק הרי זה ממה שהזכיר לבסוף, דכתי' "וישא אהרן את ידיו אל העם" משמע דכל עצמה של הנשיאה והרוממות מכוונת כלפי העם. עוד צ"ע מה שכתב שם דאם פורש כפיו ביושר ממילא כל היד נמצאת פשוטה כנגד כתפיו, ואינו מוכן כלל, שהרי ע"ז גופא הנדון, דמגביה אמת היד בשיפוע ופורש רק הכפות ביושר כנגד כתפיו. וצ"ת].



לפניו, אבל לא מפני שיש לחוש למ"ש דעצם דין הנשיאה דורש להגביה את היד כולה, אלא דכך היא הצורה הנכונה של פעולת האדם, שתהיינה הידים נשואות ופשוטות 'אל העם' באופן השלם ביותר אשר תשיג יד הכהן.<sup>פ</sup>

ומ"מ כל עצמו של הטעם הזה נראה דאינו זוקק למתוח ידו ביושר בכל כחו, אלא שתהא נשיאת הידים באה דוקא כדרך הפעולה הפשוטה של הושטת היד לעבר העומד נכחו.

ועוד דאי מהאי טעמא אתינן עלה – עכ"פ קשה לומר בזה דבר מוחלט ודין ברור לעיכובא.<sup>פא</sup>

נשיאה והסעה אל מעל ומעבר למקומן עוד יש להתבונן במשמעותה וכוונתה של 'נשיאה' האמורה כאן, ולהשתדל להבינה מכלל המקומות שנאמרה בהן לשון נשיאה.

והנה שלוש הבחנות מצינו בה: הא' נטילה הרמה והגבהה [והיא ל' סבילה ונשיאת משא]. הב' הבאה אל מקום עליון [או בפנייה כלפי מקום עליון]. הג' – 'הסעה' והנעה אל מעבר למקומו.<sup>פב</sup> ומובן שהן ג' דרגות בכלל הפעולה של נטילת הדבר והגבהתו והנעתו אל מעל ומעבר למקומו.

עיקר לשון זו משמשת כאשר הוא מגביהו על מנת להעבירו למקום אחר, כמו "וישאוהו במוט בשנים", ואומר "שאי בנך",

ק. ואולי יש בזה טעם עליון שתהא הושטת הברכה מלמעלה למטה לגמרי, כב' משורש היד בכתף ואילך ועד כפות הידים שבהם הברכה חלה, ומבין כתפיו שכן עד ראשי אצבעותיהם שעליהם השכינה שורה.

קא. ועוד יש בה תימה מינה ובה, כי הנה כ"ז אמור ביחס למ"ש 'אל העם', והיינו בתנועת ידו לשלחה לפניו, אבל ביחס לגובה נשיאתה לא אמר הכתוב דבר. ויל"ד. ועכ"פ נמצא דאין הדברים ברורים ואינם מתפרשים מאליהם כלל.

קב. ובמשמעות הזו הוא קרוב לשורש 'נסע' [וקרוב לזה נסב, נסג, נסה, נסח, נסט, (נסך, נסט)]. וכן שורש 'נשה', דנעקר ממקומו [וקרוב לזה נשא, נשב, נשל, נשם, נשף].

ואמנם התרגום השווה הלשונית ונקט בשניהם שורש נט"ל, דגם מ"ש "וישאו את התבה", "וישא יעקב רגליו" – ת"א ונטל, ונטלו, וגם "ויסע אברהם", "נסעו מזה" תר' ונטל, ונטלו, והוא כלשה"כ "וינשאם וינטלם כל ימי עולם", ומזה שורש לשון נטילת ידים ע"ש הגבהתן, שנא' "שאו ידיכם קודש וברכו את ה'".

והנה לשון נטילה מתפרש גם על עצם הלקיחה בידו, דסו"ס יש בה הגבהה, כמו בנטילת לולב דמדאגבהיה נפק ביה, וכן 'נוטלים לידים' דנוטל מים בכלי (והיא הנטלא). והנה גם לשון נשיאה האמורה במניינים, "כי תשא את ראש בניי", "ושא את מספר שמותם" – הריהו מתפרש כלקחת חשבון.

ועוד מצאנו לשון נשיאת נשים, אשר מצינו במדרשים שנקטו בה לשון נטילה [ב"ר צח]: יצחק נטל אשה אחת, יעקב נטל ד' נשים. (שמו"ר א): איש אחד יכול ליטול י' נשים כו'. (שמו"ר מד): משל למלך שהפקיד לו אוהבו כו' והניח בת אחת, עמד המלך ונטלָה לאשה ועשאה מטרונה כו'. (שם מו): משל לשר שנטל אשה וכתב לה כתובה כו'. (שם נא): משל למלך שנטל אשה וחיבבה יותר מדאי כו'. ומפורש שהוא

"ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי".

**ואמנם באופן רחב יותר משמשת לשון זו גם לנשיאת העינים, והיינו הגבהת המבט על מנת לראות למרחוק, כמ"ש "שא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה ונגבה וקדמה וימה" כו'. וכן (דברים ג) "עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפנה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך". ובנביאים "שאי סביב עיניך וראי" כו' עיי"ש. ובכתובים "אשא עיני אל ההרים", ואומר "אליך נשאתי את עיני היושב ב"שמים" [וכן היא נשיאת הלב האמורה בכתוב "נשא לבבנו אל כפים אל א-ל ב"שמים", דאינה רק על דרך "ויגבה לבו בדרכי ה'" כי אם הגשה והקרבה אליו ית'].**

**וכן בנשיאת והגבהת הקול על מנת להשמיעו למרחוק, כמו שנא' בהגר "ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך", וביותר (שופטים ט) "ויעמד בראש הר גרזים וישא קולו ויקרא", ואומר (שמואל א כד) "וישא שאול קלו ויבך". ולטובה הוא אומר (ישעיהו נ) "קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו", "נשאו נהרות ה' נשאו נהרות קולם" כו'.<sup>פ</sup> [ועי' הערה קה'].**

"שאוני והטילוני". וכך מתפרש מ"ש (ירמיהו יז) "ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלם, ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת".<sup>פ</sup>

**וכך כאשר נושא דבר על מנת להביאו למקום גבוה יותר כמו (בראשית לא) "ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים" [ואולי כוונת הכתוב לכלול הגבהתם על גבי הגמלים וגם הסעתם משם והנהגתם לבוא ארצה כנען].**

**ובמיוחד כאשר הוא נוטל דבר ומושיט אותו להגישו בדרך כבוד, כמו (בראשית מג) "וישא משאת מאת פניו אל־הם". וכן הוא אומר (תהלים צו) "הבו לה' כבוד שמו, שאו מנחה ובאו לחצרותיו".**

**וכ"ש כאשר המכוון הוא לשאת אותו בהנהגה רוממה וגבוהה, בין אם משום כבודו וקדושתו [כמו נושאי הארון וכל נושאי המקדש, כמ"ש (דברים י) בַּעֲתָ הָהוּא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה'", ואומר (דה"ב כד) "וישאוהו וישיבוהו אל מקומו"], ובין אם לשמירתו והגנתו [כמו "כי תאמר אלי שאהו בְּחִיקָךְ כאשר ישא האומן את היונק", "על כפים ישאונך פן תגוף באבן רגלך"], ומכלל זה**

לשון נישואין בפסיקתא (על "החדש הזה לכם") – "ועץ חיים תאווה באה" זה המאמר אשה ונוטלה מיד. ואמנם גם היא לשון רוממות והגבהת קומה, כמובן. קג. אמנם אינו מפורש דהטלטול נכלל בעצם משמעות לשון נשיאה, כי בכולם ביאר שלא ישאו בשערים או אל הבתים והיינו העברה מרשות לרשות. קד. ויש להתבונן בדמקומות רבים מצינו שימוש הקול עם נשיאת הידים, הן בתפילה הן בזמרה, הן במלחמה. הן בתעצומות הטבע כמו "תהום נתן קולו רום ידיהו נשא", וכיו"ב. ועי' מ"ש (מלכים ב' יט) "וַעַל מִי הָרִימוֹת קוֹל וַתֵּשֶׂא קְרוֹם עֵינֶיךָ עַל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל". קה. דומה לזה מ"ש במשנה ר"ה דהיו משיאין משואות, דאמנם הרד"ק פי' ע"ש עליית להב האש, אבל אולי יל"פ ע"ש שמעלה ומוריד ומוליך ומביא.

להושיט הברכה אל העם. וכדאמרן, דאף שעיקר המצוה בכפיו מ"מ אין הכוונה שישא אותן סמוך לגופו בלא להגביהן כלל. <sup>ק</sup>

**זכר** לדבר יש לראות במה שרמזו בעה"ט על התורה (בפ' שמיני) על מה שסמכה התורה נשיאת כפיו של אהרן לאחר תנופת חזה ושוק הימין: 'תנופה – וסמך ליה וישא וגו' ידיו. שהנושא כפיו צריך להניף בידיו'. <sup>ק</sup> ואמנם הטור כתב דבר זה בדרך רמז ודרוש, מ"מ נשמע אנן מה דפשיטא ליה בצורתה של נשיאת כפים.

**עוד** יש להביא ממה שדימו חז"ל את הכהנים העומדים לברך את ישראל כדוגמת ענפי התמר ברוחב פרישתם וזקיפות קומתם, כמ"ש בתרגום [הנקרא ת"י] בשיה"ש (ז, ח): "זאת קומתך דמתה לתמר" – 'ובעדן דפרסין כהניא ידיהון בצלו ומברכין לאחיהון בית ישראל דדמין ארבעת

וכן הוא אומר בעניינה של מלחמה (ישעיה ב) "לא יִשָּׂא גוי אל גוי חרב", היינו תנועת ההתגברות והוראת הניצוח והשליטה, שמראה עליונותו ומבטא תנועת הגשתו וקריבתו להלחם. ונהרד"ק פי' כך גם מ"ש "בשמך אשא כפי" כאשר הוא נגש למלחמה, ובא בשם ה' ית', כעין מ"ש "רוממות אל-ברונם וחרב פיפיות בידם".

וכן היא משמעות לשה"כ (ירמיהו י) "וַיַּעֲלֶה נְשָׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ", היינו התנועה שהם עולים למרום ונעים ונוסעים במרחב ונבפרט שהם מוכנים ובאים להשפיע הגשם על פני הארץ. וכך אנו מתפללים על עניינם ועל הנרמז בהם בפיוטי ההושענות 'נשיאים להניע'.

**וכן ראוי לפרש מה שאמר הכתוב כאן "וישא אהרן את ידיו"**, לא על רוממות ידיו והתגברותו למען תהיינה נשואות במקום עליון, אלא בכלל זה גם להוליך אותן לפניו

ועי' מ"ש הר"ש פפנהיים זצ"ל בספר 'חשק שלמה' (שרשים, אות ש) שיש בו ענין טלטול ופנייה ובכלל זה גם מסירת דברים, כגון "משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי". וכתב עוד ב'יריעות שלמה' (ח, ב): 'וישמש שם "נשא" ג"כ לשון הנפה והרמה מן הארץ או מן המקום שהוא שם... ויהיה ג"כ ענין "וישאו בני ישראל את עיניהם" (שמות יד, י), "וישא את קולו" (בראשית כט, יא), "וישא את ידו" (ויקרא ט, כב), "נשא ידו במלך" (שמו"ב כ, כא), "וכנשוא נס הרים" (ישעיה יח, ג) ודומיהם – ג"כ מלשון תנופה והתעוררות-הדבר מן התכונה שהיה בה כשהיו העינים והידים או הקול במנוחה, ונתעוררו אל התנועה. וכן "ישא ה' פניו אליך" (במדבר ו, כו), כלומר התעוררות והרמת שכינתו אליהם, ועיין בתוספות (נדה ע"ב, ד"ה כתוב אחד). וזהו ג"כ ענין "משא" הנאמר בשיר כמו "וכנניהו שר הלויים במשא יסר במשא" (דהיי"ט טו, כב) שהוא היה המתחיל לשאת קול בשיר, ובאותו הערך התחילו אחריו שאר המשוררים. כי זה פיקוד גדול במעשה השיר לדעת לעזת התחלת הנגון...'.  
קו. לאפוקי מן המנהג שהעיד היעב"ץ על מנהג הכהנים במקומו ובזמנו ובדורות שלפניו [כמשי"ת להלן].

קז. והנה זכה במתנות אלו כנגד עבודתו, כמ"ש בספרא שם: 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, באותה שעה זכה במתנות כהונה וזכה בנשיאות כפים לו ולדורותיו עד שיחיו המתים'. ועי' כלי יקר.

**ואולי** שורש לזה במה שדרשו חכמים בפגישת רבקה את יצחק 'ראתה שידו שטוחה בתפילה'. ומנין למדו לדרוש שהיה פורש כפיו. אלא כיוון שכל עצם עמידתו בתפילה דרשו ממה שנאמר מתחילה "ויצא יצחק לשוח בשדה", דאין שיחה אלא תפילה.<sup>ק</sup> והנה שורשה מורה על צמיחת שיח השדה, והיינו נטייתו ופנייתו והתגדלותו כלפי מעלה.<sup>קא</sup>

**וכן** הוא הדימוי לפרישת כנפיהם של כרובים, אשר הם פורשים כנפים למעלה וסוככים בכנפיהם על הכפורת.<sup>קב</sup> והנה יש בה פנייתם איש אל אחיו, ותנועת המעוף כלפי מעלה.<sup>קג</sup> וכלולה בזה גם תנועת ההתקדמות והנסיעה אל מעבר למקום.<sup>קד</sup>

ידיהו<sup>קה</sup> מתפרשין כלולבי דתמר, וקומתהו<sup>קו</sup> כדקלא, וקהליך קימין אפין באפין כל קביל כהניא ואפיהו<sup>קי</sup> כבישין לארעא כאתכלין דענבין.<sup>קכ</sup>

**ואמנם** מיניה וביה סייעתא למשנ"ת באופן הנשיאה, כי אם כוונתם ז"ל להושטת היד ביושר לפניו מה ראו לדמות תארם בתמרים יותר משאר עץ פרי עושה פרי למינו, וכענין מה שאמר (יחזקאל לו) "וְאַתֶּם הָרִי יִשְׂרָאֵל עֲנַפְכֶם תִּתְּנוּ וּפְרִיכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קָרְבוּ לָבוֹא". ונראה שבאו לדמותם כענפי הדקל שהם פרושים בשיפוע כלפי מעלה [אמנם חריות של דקל הריהם חוזרים ונוטים בסופם כקשת, ודוק].

### נשיאת כפים דברכת כהנים נשיאת כפים דתפילה

**הנה** עמדנו על תוכן כוונת מה שנא' "וישא אהרן את ידיו", ובידרנו מהותה של ה'יד' הנזכרת בזה, וביארנו פעולת

ה'נשיאה' האמורה בה. ונתפרשו לנו שני פניה של הלכה זו, כמו שהודיעונו חכמים, שהיא 'נשיאת ידים' והיא 'נשיאת כפים'.

קח. לכא' הכוונה דברכת כהנים מדא' בשני כהנים, וכשהם עומדים זה לצד זה ונעים לימין ולשמאל הריהם דומים כמו עץ תמר שענפיו פרושים לכאן ולכאן. [וראיתי דרמזו קומתך דמתה ליתמר עולה דק"ל].

קט. [ובתוכן הדברים עי' משי"ת להלן ח"ב].

קי. והנה למדוה בגמ' מ"ש "ולפני ה' ישפך שיחו" [ועי' משי"ת בח"ב].

קיא. ועי' מ"ש הרש"ר הירש.

קיב. כמו שדרשו בה חכמים (בוזה"ק), ורמז לזה הרשב"א בתפילתו, וכמשי"ת להלן בח"ב.

קיג. וכך פי' רבנו הגר"א באדרת אליהו בראשית (בפי' מע"ב ע"ד הרמז, יום חמישי), ענין נשיאת הידים דוגמת פרישת כנפים אשר בהן עוף יעופף הארץ, וכמשי"ת.

קיד. כמבואר בכלל עניינו של הארון, והבדים אשר לא יסורו ממנו כי הם מעיקר צורתו, ואף לדורות אחר בואו אל מקומו [ובין הבדים שם מקומם של ישראל ובייחוד בעמידתם לשמוע הדיבור], והדברים עתיקים. ועי' משי"ת בח"ב בענין נושאי הארון.

שיש לפרש מ"ש "וכפיו פרושות השמימה", וכן מ"ש "הרימותי ידי אל ה' אל עליון", שהיא הרמת ידיו עד קצה גבול יכלתו, מ"מ עצם עניינה של פרישת הכפים מתקיים שפיר גם בהגבהת כפיו עד כנגד ראשו כמשנ"ת, ובכה"ג נראה פשוט דאינו מיישר את זרועו לגמרי באופן שמרחיק את כפיו קדמה לפניו, אלא שמקפל מעט את מרפקו ומגביה כלפי מעלה אמת ידו מן המרפק ואילך.

וזה הציור הפשוט הראוי לעלות בלב כל אדם בשמעו את דברי חז"ל באמרם 'הכהנים נושאים את כפיהם' – היינו שמגביהים ידיהם כדי לפרוש את כפיהם.

ואה"נ דמעצמו יש לו להבין דבברכת כהנים אין הכוונה לפרישת הכפים השמימה, שיהיה תוך הכפים פונה למעלה כמו בתפילה שהיא פנייה אל א-ל בשמים. אלא כאן היא פרישת כפיו אל העם, שיהיו פני הכפות פרושים אליהם מלמעלה למטה. קט

אמנם יתר על כל זה ראוי ללמוד מהותה של נשיאת כפים האמורה בברכת כהנים, מכלל הענין הגדול של הרמת הידים אשר הוא מפורש כתוב במקומות רבים בתורה ובנביאים ובכתובים, רובם ככולם בתפילה ובתחינה ובקריאת שמו ית'.

ואם כי נראה בפשטות דנשיאת כפים דברכת כהנים אינה ענין אחד ממש עם נשיאת כפים דתפילה, מ"מ נראה דחכמים העמידוה בהקבלה ובהשוואה עם כל נשיאת כפי שבמקרא, וא"כ נוכל ללמוד עכ"פ על צורת הפעולה ועל כלל כוונתה. קט ובכל אופן נראה דלא היו נוקטים בה חז"ל לשון נשיאת כפים האמורה בשאר מקומות אם היתה נשיא"כ דברכת כהנים חלוקה ממנה בתכלית. קט

והנה בנשיאת הידים בתפילה נראה פשוט דעיקר כוונתה ותכליתה לשאת את הכפים כלפי השמים קט, ואין הכרח שתהא בפשיטת הזרוע ומתיחתה ביושר. קט הגם

קטו. [ענין זה דורש ביאור רחב בפני עצמו, וית' בעה"י בחלק ב' של דברינו].

קטז. על אחת כמה וכמה כשאנו מוצאים שחכמים השוו נשיאת כפים דברכה ותפילה גם מצד תוכן עניינם, וכמו שנראה בעה"י להלן ח"ב מדברי רבותינו ז"ל במקומות רבים.

קיו. והמעייץ ימצא דבאו הכתובים בענין הזה בכמה לשונות והבחנות שונות, בנשיאת ידים ונשיאת כפים, בפרישת כפים ושטיחת כפים, ואף גם בהרמת הידים, אשר היה מקום לפרשה בא"א, אבל נראה מדברי רבותינו שכללו הכל יחדיו. ואמנם רבים מן המקראות מדברים בכפים לבד, ואף היכא דכתי' ידים – הנה כל האמור בלשון פרישה ושטיחה וכיוצא בהן אינם אמורים אלא בכף היד. [ועי' משי"ת בעה"י להלן בח"ב].

קיא. והנה בכל זה אין הדברים מוכחים ומוכרחים לכאן או לכאן, וא"כ בכל אופן היו צריכים לפרשם, כמשנ"ת. יתר על כן לפי מה שלמדו חכמה"א שנשיאת הכפים בברכת כהנים גם היא כלפי שמיא, והרי לדבריהם ודאי א"א לומר שהגביהו ידיהם למעלה מראשם כי אם במקדש, א"כ היתה פרישת כפיהם עד כנגד הראש והפנים.

קיט. והם הם הדברים המובאים בב"י מהא"ח [אשר הם דברי ר"א בהרמב"ם (כמשי"ת בח"ב)] ונפסקו

ולפרש הלשון האמורה בתורה, ולבאר דברי חכמים בטעם ובסברה. ומתוך כך הננו באים במורא לברר רבותינו האחרונים המפרשים הפוסקים והמקובלים המדברים בהלכה זו, ונראה בעזה"י היאך כל הדברים מתאימים ומשלימים ועולים יחדיו.

הרי זכינו לראות כי הדברים מתבקשים ומתפרשים מאליהם, וגם עשו עמנו חסד ואמת ופרשוה לפנינו כשלחן ערוך.



ואמנם עד כה עזרנו השי"ת לבאר כלל ההלכה הזו משרשה ועיקרה,

### ביאור דברי רבותינו האחרונים

הגבחה הכפים ביחס למקום הידים **הלבוש והמביט** בקרית ספר והבאר שבע באו לבאר האי דינא שאמרו חכמים במשנתנו שהכהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהם, לדעת מקורו ולהבין גדרו.

והנה קודם כל יש לנו לבאר דברי רבותינו האחרונים אשר מהם הביאו החכמים המעוררים שליט"א ללמוד דבעי' להגביה את היד כולה כנגד כתפיהם.

**אלה דברי הלבוש** (קכח, יב): '**מוגביהו** ידיהם כנגד כתפיהן, כדכתיב "וישא אהרן את ידיו" – שנשא אותם למעלה, ואמרו חכמים שאין צריך יותר למעלה מכנגד כתפיהם שזהו נקרא נשיאות למעלה, ר"ל למעלה ממקום יציאתו<sup>קכא</sup> מן הגוף דהיינו הכתף'.<sup>קכב</sup>

**ונראה בענינו** דלא דברו בה ולא עלתה על לבם, וודאי אי אפשר ללמוד מדבריהם לחדש דין נפלא כזה שלא נזכר בדברי רבותינו אשר היו לפניהם<sup>קכ</sup> [ואדרבה אולי יש לשמוע מבין שיטיהם דסבירא להו דלא בעי' להגביה אלא כפיהם].

הלכה למעשה בשו"ע. ועליהם ייסד הגר"א דבריו בביאורו לישעיהו במ"ש "ובפרשכם כפיכם", דנכללו בכתוב הזה גם יחד פרישת כפים ותפילה ופרישת כפים דברכת כהנים, דעצם עניינם אחד אלא שהתפילה היא מלמטה למעלה וברכת כהנים מלמעלה למטה, וכמשי"ת לפנים.

קכ. והנה הכל מודים דאף הם לא באו להשמיענו את הדין הזה עצמו דצריכים הכהנים להגביה כל ידם כנגד כתפיהם, ולא הזכירו ד"ז כלל. ואם אכן סבירא להו כדברי החכמים המעוררים נצטרך לומר שהיה הדין פשוט בעיניהם כ"כ שלא היו צריכים לאמרו.

קכא. אצ"ל 'יציאתן'.

קכב. ויש לראות אמתת כוונתו מתוך המשך דבריו, דביאר מפני מה אי"צ להגביה למעלה מכתפיו – 'שעל כרחק אין פירושו למעלה מראשו, דאם כן היה מגביהן למעלה מן הציץ, וזה ודאי אי אפשר, שהרי שם המפורש היה חקוק בציץ והאיך יגביה ידיו למעלה משם המפורש', עכ"ד. והנה זה ודאי אי אפשר כלל במציאות שיגביה כל ידו למעלה מראשו, ואף לא למעלה מן הציץ, אלא ודאי דכל דבריו אמורים ביחס להגבחה כפיו, ועליהן הוא שאמר דבעי להגביהן כנגד כתפיו.

[והנה זה כעין מה שהערנו בלשון המשנה, אלא דכאן א"א ליישב אפילו בדוחק כמה שהזכרנו שם, דבמשנה היו שר"ל דלצדדין קתני, דעיקר שם נשיאה תלוי בכתפים ומ"מ במקדש מגביהם עוד שיהיו כפיהם למעלה

ולהגביהה. וגם לא פירשו היאך היא צורת ההגבהה [אם בעי' שתהיינה הידים נמצאות לגמרי למעלה מאותו השיעור או שחלקן מהם ימצא למעלה ממנו, או אולי די כמה שתהיינה מגיעות עד אלין].

**אלא** שהבינו החכמים המעוררים דיש להשוות הדינים דהכל תלוי מה היא 'יד' האמורה כאן, ואם אמרת דמשערינן נשיאת היד ע"פ מקומה של היד כולה, ה"נ ה'יד' הנישאת ראויה להיות היד כולה.

**אבל** למשנ"ת הרי הדינים באמת חלוקים, כי גדר מקומה של היד הרי הוא נדון ביחס אל גוף היד ומציאותה, וראוי לשערו ביחס אל כללות היד, אמנם כשאנו דנים איזו היא היד שצריך לשאת – הרי אנו מדברים בפעולת היד, ודי לה שתתקיים בפועל בכפיו. ק"ב

ובדומה לזה כתב המבי"ט ב'קריית ספר' (על הרמב"ם שם), [ובלשון הזו ממש כתב הבאר שבע (סוטה לז, ב) ק"ג]:

**'ומגביהים** ידיהם כנגד כתפיהם, דבהכי הוי נשיאות ידים, דכל הזרוע מקרי יד, דכתיב "וקשרתם לאות על ירך" דהיינו זרוע, ולמטה מן הכתפים לא מקרי נשיאות ידים, דהיינו מקום היד ממש, אלא צריך להגביהם כנגד כתפותיהם', ע"כ. ק"ב

**תורף** דבריהם דנשיאת הידים צריכה להיות למעלה ממקומן וכיוון דיד דאו' היינו היד כולה עם הקבורת הרי דמקומה של היד מתחיל במקום יציאתה מן הגוף אצל הכתף. ק"ב

**והנה לא באו לבאר איזה חלק מן היד צריך להגביה, אלא עד היכן צריך לשאתה**

על גבי ראשם. אבל כאן דן על עצם דין הנשיאה מה שיעורו, ועל צד דהי' מתפרש "וישא את ידיו" למעלה מראשו – הרי ע"כ דפי' 'ידיו' אינו כל היד אלא כף היד לבדה].

**קכג.** [והם הם הדברים עצמם כמעט מילה במילה, וכנראה העתיק דברי המבי"ט, ודוק כי לא צויין ע"כ דבר]. **קכד.** והמביט בדבריו יראה כי בדיבור אחד נאמרו [וכל פסוק דלא פסקיה רבי משה אנו לא פסקינן], והנה בא לבאר שורש הדין הזה שאמרו ד'מגביהים ידיהם כנגד כתפיהם', למה בעי' להגביהם עד הגובה הזה – 'דבהכי הוי נשיאות ידים'. ופירש כי זה הוא גדרה של נשיאה ושיעורה, משום 'דכל הזרוע מקרי יד', כדגמרי' בערכין לענין מקום תפילין של יד 'דכתיב וקשרתם לאות על ירך' [דהוא בגובה של יד על הקבורת] דהיינו זרוע, וע"כ כל שהוא 'למטה מן הכתפים לא מקרי נשיאות ידים' [שהרי כל עוד הן כנגד עיקר גופו לא נשא אותן למעלה] דהיינו מקום היד ממש, אלא [ע"כ כדי לקיים נשיאת ידים] צריך להגביהם כנגד כתפותיהם'.

**קכה.** וזה פשוט דאין לומר שיהא מקומן של הידים נקבע לפי מצבן כאשר הן שמוטות למטה, כי אדרבה זו היא תכונתן המיוחדת של הידים והכנתן לתפקידן, שהן עולות ויורדות ומגיעות לכל מקום שהאדם צריך לפעול בו. וככל משנ"ת. [ולא דמי למ"ש "וישא יעקב רגליו וילך", דמקומן של הרגלים ודאי הוא על הארץ, וכל שהוא מרומם אותן בהליכתו המהירה כמדלג על ההרים כו' הריהו נחשב כנשואן. מה גם כאשר הדבר נובע משמחת לבו הנושאו ללכת אל מחוז חפצו, והדברים עתיקים].

**קכו.** עוד היה מקום לומר דחשיבות מקומה של היד ביחס לנשיאה למעלה ממקומה אינו נדון רק

## תרתני בעינן – נשיאות ידיים ונשיאות

כפים

**הרדב"ז** (ח"ח, יט) בא לברר טעמים של חכמים ששינו מלשון הכתוב שאמר 'וישא את ידיו' וקראה 'נשיאות כפים'. וביאר דבאמת אהני לן קרא ואהנו לן רבנן, ד'תרתני בעינן' – נשיאות ידיים ונשיאות כפים.

וזה לשונו שם (חלק ח, יט) ק"י:

**שאל** [החכם כה"ר אברהם גיזורה יצ"ו], כיון דילפינן נשיאות כפים מדכתיב וישא אהרן את ידיו [אל העם ויברכם, אמאי] קרינן לה נשיאות כפים, נשיאות ידיים [מיבעי ליה]. קכ"ה

**תשובה:** גרסינן בסוטה... תנו רבנן כה תברכו

בנשיאות כפים [אתה אומר בנשיאות כפים וכו'. הרי נסתלק התרעומות מעלינו, דאנן לישנא דתנא נקטינן, וחזרה הקושיא על התנא בעצמו דאיהו גופיה יליף מדכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם], ויש לתרץ דאי הוה קרי

'נשיאות ידיים' הוה משמע שישא זרועותיו וידיו פשוטות, לא שיגביה ידיו עד שיהיו כפיו [נגד העם, להכי קרי ליה נשיאות כפים ללמד שצריך שישא כפיו עד שיהיו] ראשי אצבעותיו כלפי מעלה וכפיו כנגד העם, דבעינן תרתני נשיאות ידיים ונשיאות כפים.

**וא"ת** מנא ליה הא לתנא, דקרא כתיב ידיו ולא כפיו. וי"ל דהכי הוה ליה למכתב וישא אהרן את ידיו ויברך את העם, ומדכתיב וישא אהרן את ידיו (נגד) [אל] העם [אלא בנשיאות כפים, ואי כתיב וישא אהרן כפיו אל העם] משמע שנשא ידיו נגד העם, ולא משכחת ידיו נגד העם אלא בנשיאות כפים, ואי כתיב וישא אהרן כפיו אל העם, הוה משמע שישא כפיו ולא צריך שיגביה ידיו, אבל השתא דכתיב ידיו וכתיב אל העם, משמע תרתני [נשיאות ידיים ונשיאות כפים], והשתא אתי שפיר המדרש [שאמרו] מציץ מן החרכים שהרי שכינה [במערב] בהיכל אחורי כהנים, ואם מגביהים כפיהם נמצא מציץ מן החרכים. [והנראה לעניות דעתי כתבת]. קכ"ז ע"כ.

לפי גוף היד אלא לפי מרחב התנועה שלה, וכיוון שנשיאתה והגבהתה של היד היא בכח הזרוע כולה הנמשכת מן הכתף – הרי שבכל הגובה הזה עדיין אינה נשואה למעלה ממקומה. אבל לשון האחרונים לא משמע כסברא זו, דהמבי"ט והב"ש הוצ"ל משום דכל הזרוע מקרי יד, וגם הלבוש כ' דבעי' להגביהן למעלה ממקום יציאתן מן הגוף, ודוק.

**קכו.** הלשון בספרים הנדפסים משובשת [וכנראה מורכבת מכמה נוסחאות]. ולכאור' נראה שהנוסח הקצר הוא אשר יצא מתח"י רבנו הרדב"ז, ויתר הדברים [אשר באו במוסגר] נוספו ע"מ לבאר כוונתו ולא בכ"מ הם מחוורים דגם [שוב שמעתי כן מח"א שליט"א, ואהנו לן רבנן, כי אף הוא פ"י כלל דבריו כדברינו].

**קכח.** בנד' נוסף עוד: 'וכי תימא משום דכתיב נשא לבבינו אל כפים – הא ליתא, דאם כן היה צריך שיהיו כפיו פרושות השמים כדכתיב בשלמה וכפיו פרושות השמים, ותו דהתם הלב הוא נושא בכפים אבל הכא הכפים הוא נושא'. [והנה הכתוב הזה אינו מזכיר עצם פרישת הכפים אלא רומז עליה, ולשון 'נשא' אמור על הלב, אבל משמעות הדבר דנשא לבבנו אל הכפים הפרושות השמימה, ובזה מתפרש 'אל כפים' כמו 'עם כפים'. ובעה"י יתבארו הדברים להלן].

**קכט.** החיתום הזה הוא כדרכו בשאר תשובותיו. ואחריו באה הערה נוספת במוסגר: 'שוב ראיתי



**אמנם** יש לנו לבחון כל מהלך דבריו בפרטות, ונראה אם נוכל לעמוד מתוכם על אמתת כוונתו.

**הנה** מ"ש ד'הוה משמע שישא זרועותיו וידיו פשוטות – אין לפרשו דיגביה את זרועותיו ויפשוט אותן עצמן לכל ארכן [ובכך תהיינה זרועותיו מוגבהות לגמרי כנגד כתפיו], אלא פירושו שיגביה את זרועותיו עד שתהיינה מגיעות ידיו [היינו כפיו] אל גובה כתפיו ושם תהיינה ידיו [היינו כפיו] פשוטות. וע"כ דקדק בלשונו והזכיר בפנ"ע דנושא 'זרועותיו' ופושט 'ידיו'. קלא

**וכן** בהמשך דבריו שביאר דאילו נאמר רק 'נשיאת כפים' היה די בהגבהת הכפים לבד בלא הגבהת הידים, ואתיא 'נשיאת ידים' לומר דבעי' להגביה הידים ממש. הנה הבינו דאילו נאמר רק 'כפים' היה די בהגבהת הכפים כנגד כתפיו, והשתא שנאמר "וישא את ידיו" נתחייב להגביה גם את כלל הזרוע. אבל באמת יש להבין כוונתו גם כאן

והנה לא ביאר איזה חלק מן היד צריך להגביה, אלא באיזה אופן תהא נשיאתה והגבהתה. וביאר החילוק בין נשיאת הידים והכפים ביחס לצורת הנשיאה: 'נשיאת הידים' להגביהן, ו'נשיאת הכפים' שתהיינה פונות אל העם. ומונה בדבריו החילוק בין הכפים והידיים, דשם 'יד' מתייחס אל גוף היד עצמה, תוכה וברה, וה'כף' הוא צד הפנים שלה לבדו [ונכלל משנ"ת]. ומתוך כך הוא מבאר כי אילו נאמר רק נשיאת ידים – היה מתחייב רק לשאת את גוף היד ולהגביהה למקום עליון, ולא היינו יודעים היאך יעמידנה שם; ובאו חכמים ולמדונו שהיא 'נשיאת כפים', דמשמע שיהיו פני הכפות פונים אל העם. קל

**ובכל** דבריו לא הזכיר מה נכלל בשם 'ידים' יתר על ה'כפים' [דהא ודאי שהכפים הן צד אחד בלבד והידיים הם כל גוף היד פנים ואחור, אבל לא ביאר אם בכלל זה גם אורך היד כולה, או פסת היד]. וע"כ אין להוציא מדבריו ד'נשיאת הידים' מחייבת הגבהת הזרוע כולה.

שכתב רבינו בחיי ז"ל בפרשת ויהי ביום השמיני (ט, כב), אבל כתב וישא להורות שהיו ידיו זקופות למעלה, ע"כ. [דברים אלה יתבארו בעה"י בח"ב, ונראה אם יש לישבם עם כלל דברי הרדב"ן].

קל. [ונמשנ"ת דלשון 'יד' קאי על כל פסת היד מן הפרק, ו'כף' על החלק הפנימי שלה. וכן ית' להלן בלשון השו"ע, וית' מקורו, דחילק להדיא בין 'כפיו' היינו תוך הכף ובין 'אחורי ידיו' דהיינו גב היד, שהוא אחורי פסת היד, דאילו לכללות היד אין פנים ואחור, כמובן].

קלא. הגם שמבאר עתה עניינה של 'נשיאת ידים' מ"מ פעולת הנשיאה וההגבהה נפעלת ע"י הזרוע והיד כולה, אלא שהכף היא הנשואה למעלה, ואותה צריך לפשוט שם בגובה הכתפים, וככל משנ"ת. [והנה כן ית' להלן בלשון השו"ע דעיקר לשון פשיטת הידים קאי על כפיהם. וכן ית' בדברי הארז"ל דנקט לשון 'הגבהת זרועותיו' כלפי מה שאמת היד משפעת ועולה כדי להגביה את הכפים].

וכך משמעות המשך לשונו, דהשתא דאמרו גם 'כפים' באמת צריך 'להגביה ידיו עד שיהיו כפיו נגד העם'. הנה העמיד זה לעומת זה – שלא תהיינה 'ידיו פשוטות' אלא 'יגביה ידיו', הכל מדבר בפסת ידו [הנמצאת כבר באותו הגובה שאליו נשאוה הזרועות] שלא תהא פשוטה ושטוחה ביושר לפניו אלא מוגבהת ונוקפת כלפי מעלה, ועי"כ תמצאנה כפיו פונות כנגד העם.

כפים', ונראה דאין כוונתו להעמידן כשתי פעולות נפרדות נהא' להגביה זרועותיו והב' להגביה כפיו, וכמשנ"ת דודאי לא באו חכמים להוסיף על דברי התורה אלא לפרשם, וללמדנו דמה שאה"כ "וישא את ידיו" אין משמעו רק הגבהה בעלמא של הידים, אלא כמו שמלמד המשך הכתוב שתהא הגבהה זו נעשית מתוך פנייה 'אל העם'. והנה קל"ה אין לך פנייה של הידים אל העם אלא כאשר מפנה אליהם את כפיו, וכמשנ"ת דפני הכפות נהיינו צד הפנים של פסת הידן הרי הן משמשות כמו 'פנים' לכללות היד. ונמצא דב'נשיאת הכפים' והפנייתן אל העם – נשלמת הפעולה של 'נשיאת הידים' ומתקיימת הכוונתה אל העם. וכך משמעות לשונו בראשית דבריו

כמשנ"ת ד'יד' היינו פסת היד עצמה, וה'כף' היינו תוכה ופניה. ואילו נאמרה רק 'נשיאת כפים' הס"ד דהכתוב מדבר בהטיית הכפים לבדן להפנות פניהן אל העם קל"ב, בלא להגביה כף היד ממקומה למעלה כנגד הכתפים, אלא שבעודה במקומה למטה היה זוקף הכף וראשי האצבעות כלפי מעלה. קל"ג והשתא שנאמרה 'נשיאת ידים' למדנו דפנייה זו עצמה המתבטאת בכפים – צריכה לבוא מתוך הגבהת הידים למקום עליון, היינו דקודם כל צריך שישא את עצם ידיו למעלה, והוא עיקרה של נשיאה, ועל זה יוסיף עוד לנטות ידו כדי שיהיו פניה אל העם. קל"ד

ועל כולנה יש להתבונן בעצם חידושו דתרתיו בעי' 'נשיאות ידים' ו'נשיאות

קלב. נכמו שלמעשה אנו למדים אחר שנאמרה כבר נשיאת ידים, דעתה נשיאת הכפים באה להוסיף הטיית הכפים והפנייתן אל העם.

קלג. [ועי' משי"ת בדומה לזה בעניינה של נשיאת כפים דתפילה, ואכ"מ].

ובאמת לולא דברי הרב"ז עצמו בהמשך דבריו – היה נראה דלא בעי' אלא 'נשיאת כפים' כפי שקראוה חכמים, דלא באו להוסיף אלא לפרש משאה"כ "וישא אהרן את ידיו" שהוא אמור ביחס לכפיו, כדרכם של כתובים רבים וכמשנ"ת. ומה שאמה"כ "אל העם" מובן דעצם נשיאת הכפים מכוונת כלפי העם לברכם. ועוד י"ל דהשמיענו שהיו ידיו נשואות לעבר העם, ולא כמרים ידיו השמימה בדרך תפילה. ובכל אופן בא ללמד על אופי הפעולה הזאת, שאיננה רק אופן עמידתו של הכהן כשלעצמו אלא פעולה הנעשית מתוך כוונת לבו ופנייתו אל העם באהבה וברצון להמשיך אליהם הארת פנים ולהשפיע עליהם טובה וברכה.

ולא הוה ס"ד דישא כפיו סמוך לגופו, דאין המקרא יוצא מידי פשוטו, שאמר הכתוב "וישא אהרן את ידיו" ולא נתן בה שיעור והגבלה, אלא הרים ידיו ונשא כפיו נשיאה שלמה. וביתר שאת הנה מפרש הכתוב שנשא אהרן את ידיו "אל העם" ומשמע שהיה פונה אליהם בכל יכלתו כפי כחו ומסת ידו ולא היה זוקף כפיו לעברם מרחוק ומניח ידיו סמוכות אצל גופו. וכיוון דכתי' "ויברכם" – מובן בפשטות כי כיוון בנשיאת ידיו להורות המשכת הברכה אל העם והאצלתה עליהם כדרך המברכים השולחים ידם ומניחים כפיהם על ראש המתברכים, הכל כמשנ"ת בעה"י.

קלד. וכמשי"ת להלן בלשון השו"ע דישנם בנשיאת הכפים ב' וג' פרטים: הגבהת הידים ופשיטתן ופרישתן, וכולן בכפים.

קלה. וכמו שהוא מבאר והולך: 'ולא משכחת ידיו נגד העם אלא בנשיאות כפים'.

ידיהם כנגד כתפיהם' היינו סמוכות ודבוקות אל כתפיהם. ובכלל דבריו ביאר היאך היא צורת הנשיאה הנכונה לפי דעתו, והעיד היאך נהגו בה במקומו ובתקופתו. וז"ל:

**'פשוט'** שאין המכוון שתהיינה הידים מודבקות לכתפים... איברא כל כמה דמדלו להו טפי מעלי, דהא במקדש היו מגביהין אותן למעלה מראשיהן, הא ודאי לאו דווקא הוא, אלא משום דבגבולין ליכא קפידא להגביהן כל כך, כדאיתא בטעמא דמילתא, להכי אקילו בה רבנן, לא הטריחום בהגבהה יתרה וכבדה, וקמ"ל דבגבולין סגי להו בהגבהה בעלמא כל דהו, והיינו כנגד כתפותיהן לכל הפחות,

[כמשנ"ת לעיל] דבעי' 'להגביה ידי עד שיהיו כפיו נגד העם' דאינה פעולה חדשה הנעשית בכפיו, אלא דמגביה עוד את היד עצמה באופן שיהא תוך הכף פונה כלפי העם. קלו

והנה גם הדברים האלה מתאימים ועולים בקנה אחד עם משנ"ת דשם 'יד' מתפרש בכללות ובפרטות, דבכף היד מתקיימת ויוצאת לפועל תכלית הפעולה הכללית של היד כולה. [ועי' הערה קל"ז].

**הגבהת הידים למעלה מן הכתפים**

**הרב היעב"ץ** (במו"ק על הטור סי' קכח) כ' בחריפות נגד מי שפירש ד'מגביהים

קלו. והנה אילו היתה כוונתו ב'נשיאת ידיו' דמקרא כלפי היד כולה, א"כ כל זרועו כבר מוגבהת ושלוחה ביושר כנגד כתפיו, והשתא בעי להגביה עוד יותר את כל זרועו, באופן שתהיינה הכפים פונות אל העם נויש בזה קצת דוחק, כי אינו מתאים כ"כ לייחס פעולת הזרוע כולה אל מצבה הפרטי של הכף. ועוד שהרי למאי דמפרשי' ד'כנגד כתפותיהם' דוקא ולא למעלה מזה הנה אינו יכול להגביה היד כ"כ עד שיהיה ניכר שינוי במצב הכפים להחשיכן פונות אל העם].

אמנם למשנ"ת ד'נשיאת ידיו' דמקרא היינו הבאת כפיו אל גובה כתפיו, יש להבין דעתה יוסיף להגביה את ידו [היינו פסת ידו הנקראת כפון] באופן שיהיו פניה [שהן באמת הכפים] נשואות כלפי העם. [והנה אינה כמו ההגבהה הראשונה להעלותה אל המקום העליון הזה, אלא ההגבהה עתה היא אופי העמדת הכפים במקום שהן כבר נשואות בו, שיטה אותה כלפי מעלה ויהיו פניהם כנגד העם].

קלו. והנה יש להתבונן בשתי השיטות הללו לפי מה שנתבאר כאן, אשר דיברו בשני נושאים שונים אבל דבריהם משלימים ועולים אל מקום אחד, והוא משנ"ת דשם 'יד' נדון בכללות ובפרטות, ונמצא קשר הדוק ביניהם:

כי הנה הלבוש והמבי"ט ביארו שיעור הנשיאה, דאף שעיקר ההגבהה אמורה ביחס לכפיהם מ"מ שיעור מקומה נקבע לפי מציאות היד כולה, משום שהכפים אינן נשואות מצד מציאותן כלשעצמן אלא כהשלמה של פעולת היד בכללה כמשנ"ת.

והרדב"ז ביאר צורת הנשיאה, דמלבד הגבהת הידים אל המקום העליון – עוד בעי' שיהיו פניהן אל העם, ודבר זה מתקיים על ידי הכפים. והנה אם כוונת הרדב"ז לפרש 'ידיו' על פסת היד לבדה, א"כ 'לתרתי' דקאמר – הכל אמור בכפיהן: עצם הגבהתן למעלה ממקומן [דזה מתייחס אל כלל מציאות פסת היד תוכה וברא], ואופי עמידתן שם מכוונות ופונות כלפי העם [דזה מתייחס בייחוד אל תוכן של הכפות]. אמנם אם גם הוא למד ד'דיהן' מתייחס אל כללות מציאות היד – נמצא דהכפים הן המשמשות בתור פני היד והן מעמידות את כל צורת הנשיאה כמכוונת אל העם.

והמעייין יראה כי כל דבריו אמורים אך ורק ביחס לכפיהם. הן מ"ש במנהג המעמידים ידיהם 'מודבקות לכתפים', דהיינו שזרועם מקופלת לפנייהם וכפיהם סמוכות אצל כתפיהם נכי ודאי 'ידיהם' האמור כאן אינו אלא 'כפיהם', שהרי א"א להדביק את היד כולה אצל הכתפים]. הן מ"ש במנהג הכהנים העושים כדין 'שמחזיקין אותן תחת העינים', דכפיהם סמוכות אצל עיניהם. קל"ט

והנה לא עלה על דעתו כלל שתהא נשיאת הידים בהושטה של זרועותיהם לפנייהם הרחק מנגד לכתפיהם. ועד כדי כך, שנדרש לתרץ מה שקראוה 'כנגד כתפיהם', דאף זו נקראת 'כנגד' כיוון שתוך הידים פונה כנגד הכתפות ק"פ; ולא עלתה על דעתו

דלמטה משעור זה תו לא חשיבא הגבהה לגמרי. אבל להגביהן יותר כמו שנהגו כהנים שלנו בפני גדולי הדור מעולם, דהיינו שמחזיקין אותן תחת העינים, ודאי עדיף טפי. וגם אינו יוצא ממשמעות כנגד כתפותיהם בכך, כי גם זה נקרא כנגד, שתוך הידים פונה נגד הכתפות, אדרבה הכי משמע הלשון דאל"ה לפני כתפותיהם מיבעי ליה למימר, 'עכ"ד.

והנה גם הוא לא ביאר איזו היא היד שצריך להגביה, אלא באיזה גובה ראוי להגביהה. וביאר דכל עוד ידו למטה מכתפיו לא חשיבא הגבהה כלל קל"ח, וכנגד כתפיו חשיבא הגבהה, אמנם איהו ס"ל דאדרבה טוב להגביה עוד למעלה מזה, והעיד כי כך מנהג 'כהנים שלנו' בפני גדולי הדור מעולם להחזיק ידיהם תחת עיניהם.

קלח. זו כוונתו באמרו דלמטה מזה לא חשיבא הגבהה לגמרי, היינו דלגמרי לא חשיבא הגבהה. ובכל אופן לא קראה להגבהה כנגד כתפיו הגבהה גמורה כי אם הגבהה בעלמא כל דהוא [וכעין ל' התוי"ט כמש"ת להלן].

קלט. ואמנם מתחילת דבריו עד סופם מיירי באופן שהידיים סמוכות אצל גופו ואינן מורחקות כלל קדימה, ולא דן ולא נתווכח אלא בשיעור גובה נשיאתן, אם אפשר להגביהן למעלה מן הכתפות. [ובאמת נראה דאותם שכנגד דעתם כיוון את דבריו – לא דנו אף מצד הגובה, אלא הבינו ד'כנגד כתפותיהם' היינו 'אצל כתפותיהם']. וע"ז אמר ד'פשוט שאין המכוון שתהיינה הידיים מודבקות לכתפים... איברא כל כמה דמדלו להו טפי מעלי, דהא במקדש היו מגביהן אותן למעלה מראשיהם... דבגבולין ליכא קפידא להגביהן כל כך... לא הטריחום בהגבהה יתרה וכבדה... דבגבולין סגי להו בהגבהה בעלמא כל דהו... דלמטה משעור זה תו לא חשיבא הגבהה לגמרי. אבל להגביהן יותר... שמחזיקין אותן תחת העינים..., 'עכ"ד. וא"כ שפתיו ברור מללו דמנהג הכהנים 'בפני גדולי הדור מעולם' דמגביהם ידיהם [היינו כפיהם] תחת עיניהם בסמוך אליהן. [ואולי סברי דבהכי א"ש טפי הרמז דמשגיח מן החלונות מציץ מן החרכים].

קמ. ומשמעות לשונו מתחילה דהכיר דזה דחוק בלשון 'כנגד', רק דמ"מ 'אינו יוצא ממשמעות הלשון'. אלא דאכתי קשיא א"כ איך בקשו חכמים שנבין הדבר באמרם לשון זו במתני'. ע"כ ביאר דאדרבה הכי משמע הלשון, דאילו היה הדין לשאת הידיים סמוך לכתפות ממש היו אומרים 'לפני כתפותיהם'.

וכל זה מפני שלמד ד'כנגד כתפותיהם' היינו שתהיינה כפיהם פונות אל כתפיהם. וזה באמת דוחק

לפרש כמו שאנו מבינים אליבא דכו"ע, ד'כנגד' היינו מכוון מרחוק למולם, בקו הגובה של כתפיהם, וכמו כל 'כנגד' בלשון המשנה, דמכוון למולו מרחוק נאו מעט מרחוק]. קמא

ואדרבה מדבריו נראה בבירור דאין צריך לפשוט הזרוע והקנה ביושר, כי

אילו היה הדין כן – הרי אותם הסומכים כפיהם אצל עיניהם ודאי לאו שפיר עבדי.

ואם מדינא בעי' להושיט הידים לפניהם הלא פשיטא ודאי שאין הכפים סמוכות לכתפים, ושלא כסברת אותם המפרשים ד'כנגד כתפיהם' היינו סמוך ומודבק לכתפיהם.

גדול מאוד, דאינו מובן במה נתייחדו הכתפים לענין זה, ולמה יש לראות את פניית כפיהם מכוונת כנגד הכתפים יותר ממה שהיא מכוונת כלפי הארץ, וכלשון הב"י.

אבל לו"ד הדברים מתפרשים בפשטות כמו שנתבאר, דהמשנה לא באה ללמדנו צורת הנשיאה אלא שיעור גובהה, עד כמה צריכים הכהנים להגביה את ידיהם. וא"כ מה שאמרו דנושאים ידיהם 'כנגד כתפיהם' – פירושו פשוט שישאו את ידיהם עד הגובה הזה וממילא תהיינה כפיהם פרושות כנגד קו כתפיהם. ואדרבה בזה תתיישב הלשון שפיר, שלא אמרו 'לפני כתפיהם' דהיה במשמע סמוך לכתפיהם, אלא 'כנגד כתפיהם' והיינו שהן מכוונות לעומתן מרחוק, וכמשנ"ת.

קמא. (ברכות ד, ה) היה רוכב על החמור ירד ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים. (ברכות ט, ה) לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים. (פאה ו, ג) ראשי שורות העומר שכנגדו מוכיח. (כלאים ד, ו) הנוטע שתים כנגד שתים ואחת יוצאה זנב. (שבת יא, ב) כיצד שתי גזוזטראות זו כנגד זו ברשות הרבים המושיט והזורק מזו לזו פטור היו שתיהן בדיוטא אחת המושיט חייב. (שבת כב, ד) שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם. (יומא ד, ב) קשר לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח והעמידו כנגד בית שלוחו ולנשחט כנגד בית שחיטתו. (יומא ה, ד) והזה ממנו על הפרוכת שכנגד הארון מבחוץ. (ביצה ב, ה) עושה אדם מדורה ומתחמם כנגדה. וכנגד הציר הזה ממש אמרו (אבות ב, י) והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה.

והנה בלשון הכתוב מצינו ג' לשונות ויש להבחין דהם אמורים כג' מעגלים – 'מנגד', 'לנגד', 'כנגד'. ומשמעותם מובנת מן הענין: 'מנגד' היינו ממרחק, כמ"ש (בראשית כא) "ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטותי קשת"; (דברים לב) "כי מנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא". ובנביאים (מלכים ב' ב) "ויעמדו מנגד מרחוק". ובכתובים (תהלים לח) "אֶהְיֶיךָ רֹעֵי מִנְגֵד נִגְעֵי עֲמֹדוֹ וקרובי מרחק עֲמֹדוֹ"; (משלי יד) "לֶךְ מִנְגֵד לַאִישׁ כִּסִּיל". 'לנגד' – היינו במקביל, בשמירה שלא להתרחק מדי ושלא להתקרב יתר על המדה, כמ"ש (בראשית לג) "ויאמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך"; (מלכים ב' א) "ויכרע על ברכיו לנגד אליהו". ובכתובים (תהלים טז) "שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט". ולהבדיל (תהלים לט) "בעד רשע לנגדי" [והנה זה כההיא דבראשית]. ואמנם עי' מ"ש (שמואל ב' כב) "כי כל משפטי לנגדי... וישב ה' לי כצדקתי כבדתי לנגד עיניו" ולעומתו (תהלים י) "מִרֹם מִשְׁפָּטֶיךָ מִנְגֵדוֹ". ולשון 'כנגד' הוא הקרוב מכולם, כמ"ש (בראשית ב) "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ועליה אמר האדם (בראשית ג) "האשה אשר נתתה עִמָּדִי".

ועוד דאין מקום להתנצלותו דמה שהורה להגביה הידים תחת העינים גם זה בכלל הלשון 'כנגד כתפיהם' [והרי את"ל דבעי' להושיט ידיהם לפניהם ע"כ דפירוש הלשון 'כנגד כתפיהם' היא כמו שאנו מפרשים שתהיינה הידים נשואות מרחוק אל מול הכתפים].<sup>קמב</sup>

#### נשיאת כפים ודאי עיקרה בכפים דוקא

**האבנ"ז** (או"ח סי' לא) נשאל בדין כהן שנקטעה כף ידו אם יכול לעלות לדוכן לברך, וכתב דנשיאת כפים מעכבת, ואף שמצינו דהקנה והזרוע חשובים בכלל היד [כמשנ"ת בגמ' לענין תפילין] מ"מ לענין ברכת כהנים כיוון שאמרו חכמים כפים – אין לנו אלא כפים.<sup>קמב</sup> וביאר תוכן הדבר כדאמרן, שכף היד היא המשמשת לקבל וליתן וע"כ היא הראויה להנשא אל העם לתת עליהם ברכה.

**הגבהת הכפים הגבהה בעלמא**  
**התוי"ט** (במתני' דסוטה) כתב ד'נשיאת כפים הגבהה בעלמא במשמע', וכוונתו פשוטה וברורה, כי בא לבאר דינא דמתני' דהכהנים נושאים ידיהם כנגד כתפיהם, דאין אנו אומרים דלשון נשיאה מורה שירוממו הידים ככל יכלתם [וכעין שהיו מגביהם במקדש על גבי ראשיהם], אלא דסגי בהגבהה כל דהו – היינו כל שהיא ראויה להחשב נשיאה, וכדפירש דבעי' להגביהן למעלה ממקומן.<sup>קמב</sup>



**סוף דבר הכל נשמע מפי כל רבותינו גדולי האחרונים המדברים בענין הזה, דלא אמר אחד מהם דבעי' הגבהת היד כולה, ואדרבה מתוך דבריהם יש לשמוע דנשיאת כפים הריהי אמורה כמשמעה בכפיהם של כהנים בלבד.<sup>קמב</sup> וככל מה דאמרן.**



**קמב.** ודוחק גדול להעמיד שהיו אותם הכהנים מגביהים מרפקיהם לצדדים, באופן שזרועם מקופלת מימין ומשמאל וכפיהם חוזרות סמוך אצל כתפיהם. כי לכא' הוי תרתיה דסוטה, שהרי לא נאמרה בקרא אלא נשיאת הידים, היינו הגבהתן, ולחכמה"א היינו נשיאתן בפנייה כלפי מעלה, ואין עוד מקור לדרוש הגבהת כל היד למעלה בגובה הכתף. ובאמת שהדבר קשה מאוד לאמרו לפי"ד הפוסקים ובעלי הפשט, שהרי הם למדו דמ"ש "וישא את ידיו אל העם" היינו לעבר העם, ובאופן הזה של הגבהת המרפקים אצל כתפיו נמצא דאין עיקר הושטת הזרוע כלפי העם. ועוד, כי הנה פעולה כזו ודאי אינה דבר פשוט ומתבקש מאליו, והיה להם לרבותינו להודיענו דבעי' לעשות כן ולבאר לנו היאך לעשותה.

**קמג.** והיינו דודאי בעי' שתהא נשיאת כפים. ואכתי היה מקום לדון אולי בעי' דיגביהו גם זרועותיהם. אמנם לפי מה שביאר טעם הדבר דהכפים הן המשמשות בברכה – באמת לא שמענו אלא כפים, ואין לנו מקור לחדש דבעי' גם כלל הידים.

**קמד.** ולא בא לומר שהוא שיעור למעלה דלא יגביהו יותר מכתפיהם, ולא עלתה על הדעת לומר כן. [וודאי לא בא לומר דלשון 'נשיאת כפים' משמע דרי בהגבהה בעלמא, ואילו היה נאמר 'נשיאת ידים' הוה בעי' הגבהה גמורה. כי הנה האמת דהכי כתי' בקרא "וישא את ידיו" ובמשנתנו גם רבנן גופייהו נקטי האי לישנא דהכהנים נושאים את ידיהם, ואין נדייק גדר הדין מלשונם בשאר מקומות. ויל"ד].

**קמה.** וראוי לצרף בזה גם דברי החת"ס והרמ"ז שהבאנו לעיל, דמתוכם נראה פשוט דנשיאת כפים אמורה בכף היד ואצבעותיה.

## ביאור דברי השו"ע

מוסיפות זו על זו והיאך הן נסדרות יחד ומשלימות ביאור ההלכה על מתכונתה:

### הגבחת הידים

**ההלכה הראשונה** ד'מגביהים ידיהם' כו' – הלא היא עיקר דינא דמתני', והעתיקה המחבר כלשון הרמב"ם והטור. והנה 'ידיהם' האמורות כאן – הן הן 'ידיהם' האמורות במשנה, אשר כבר הראנו לדעת דהיינו 'כפיהם'. ואין סיבה וטעם להטות דברי השו"ע לפירושים אחרים.

### פשיטת הידים

**ההלכה השניה** ד'פושטים ידיהם' כו' – אף היא מדברת באותן 'ידיהם' האמורות מתחילה, היינו כפיהם. וכאן מפורש להדיא דכל עצמה של הלכה זו אמורה רק על כפיהם, שלא יקצו הכהנים את ידיהם ולא תהיינה כפיהן כפופות לתוכן, אלא פשוטות ושטוחות, ובזה יקיימו עיקר מצותה של פרישת הכפים. והנה היא ממש פשיטת האצבעות שכתב הרמב"ם, ועל כן הזכיר השו"ע הלכה זו יחד עם חלוקת אצבעותיהם. קמ"ו

**והב"י** כתב על הדין הזה ד'הוא פשוט' ולא הוצרך להביא לו מקור. קמ"ו והנה הדין הזה מבואר בד' הרא"ש במגילה (פ"ג

**אחר הדברים האלה** נבוא אל תכלית הענין בביאור לשון המחבר (או"ח קכח, יב), אשר פרש לפנינו ההלכה למעשה כשולחן ערוך ומוכן לאכול. והנה העמיד בה שלש הלכות באופן נשיאת הידים:

**'מגביהים ידיהם'** כנגד כתפותיהם... ופושטים ידיהם וחולקים אצבעותיהם... ופורשים כפיהם כדי שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים'.

**והחכמים המחמירים** רצו לומר דפשטות לשון השו"ע מורה כדבריהם דבעי' הגבחת כל ידיהם: כי הנה אמר ד'מגביהים ידיהם' והיינו בסתמא כל היד, ואמר 'פושטים ידיהם' והיינו פשיטת קיפול המרפק והושטת היד כולה ביושר לפניו, ורק לבסוף אמר 'ופורשים כפיהם' על פשיטת הכפים, והרי זה לאות דעד עתה דיבר בכללות היד. ע"כ דבריהם.

**וצע"ר** מה הביאם לומר כן ולהוציא דברי השו"ע מפשוטם באופן כ"כ חמור. ופירושה של דברים הרי הוא מתברר בפשיטות מתוך העיון בשורשי הדינים ומקורותיהם המבוארים היטב בדברי הב"י וביהגר"א.

**והננו לבאר ההלכות אחת לאחת, וגם להסביר היחס ביניהן במה הן**

קמו. והרמב"ם כללה כאחת וכ' דפושטים אצבעותיהם נכי לא הזכיר הפרדת האצבעות האמורה בזה"ק ובמדרשים].

קמו. ואמנם לע"ד מזה עצמו מוכח דאין כוונתו לפשיטת הזרוע והושטת היד ביושר, כדבריהם. כי הנה דין זה, אף אילו היינו מסכימים שהוא דין אמת – הרי אינו פשוט כלל, ובאמת לא מצאנו לו לעת עתה מקור או ראיה או סברא.

החלונות – מבין אצבעותיהם של כהנים, מציין מן החרקים – בשעה שפושטים כפיהם, הנה מבואר שהפרדת האצבעות היא מכלל פשיטת הכפים ופרישתן].

וכך היא כוונת המ"ב שהביא דברים אלו להלכה, אם לא נתעקש להוציא דבריו ממשמעם. דכתב השו"ע (בסעי' טז) דאין רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזירו פניהם, וכ' המ"ב (ס"ק נז) 'פירוש – שידיהם יהיו פרושות' – הא למדת ש'ידיהם' היינו כפיהם ואצבעותיהם, שבהם דיברה הגמ', וכלפיהם נכונה הלשון שתהיינה פרושות ולא כפופות, ככל משנ"ת.

#### פרישת הכפים

**ההלכה השלישית** דפורשים כפיהם כדי כו' – ודאי אינה באה לחזור ולכפול מה שנאמר כבר בהלכה השנית דפושטים ידיהם [והיינו פורשים כפיהם כמשנ"ת], אלא ללמד אופן פרישת הכפים, דפורשים כפיהם כדי [היינו 'באופן'<sup>קכ</sup>] שיהא תוך כפיהם כנגד

קכ"ח, עיי"ש שלמד כן בעצם פשט הכתוב ד"וישא אהרן את ידיו".<sup>קכט</sup>

וכן מבו' מדברי הגר"א שציין מקור הדין הזה ממ"ש בגמ' (טל, ב) דאין הכהנים רשאים לכוף קישרי אצבעותיהן עד שיחזירו פניהם מן הצבור, ופירש"י 'שפושטין אצבעותיהם כשמברכין, ולאחר שגמרו סוגרין אגרוף שלהם כשאר בני אדם'. והוסיף ופירש להדיא ד'קשרי אצבע' הם החליות שכופפים ופושטין בהם. [היינו שיש לנו ללמוד מסופם של דברים לתחילתם, דממ"ש הגמ' שאינם רשאים לכוף אצבעותיהם שמע' דמתחילה בשעת הברכה היו אצבעותיהם פשוטות, והוא דינא דשו"ע דפושטים ידיהם. ועכ"פ לענייננו מפורש דפשיטת ידיהם היינו פשיטת כפיהם.<sup>קכ</sup> ואף אנו נלמד מסופם של דברים לתחילתם, דכשם שבדין זה כתב המחבר 'ידיהם' והמכוון לכפיהם – ה"נ בריש הסעי' 'מגביהים את ידיהם' היינו כפיהם, וכנ"ל].

נוע"ע בב' הגר"א שהביא על המשך דברי השו"ע מן המדרש תנחומא (פ' נשא) 'משגיח מן

קמח. ואמנם הב"י הביא מדברי הרא"ש באותו הסי' בסמוך לענין הפרדת אצבעותיהם, וצ"ע למה בענין הזה לא ציין להדיא לדבריו שם.

קמט. ואין להתפלא א"כ למה כתב הב"י שהוא פשוט. כי יעויין שם בדברי הרא"ש דלא בא להשמיענו וללמדנו עצם ההלכה הזו, אלא הזכיר מנהג הכהנים ופירש דכ"ה פשט הכתוב. ואת כל עיקר דינא דמתני' דנושאים ומגביהים את ידיהם לא הזכיר אלא בסוף דבריו. אמנם הב"י ערך הדברים כסדרן, ופתח תחילה בבעיקר דינא דמתני' שמגביהין את ידיהם, ושוב נמצא הדין דפושטים את ידיהם הוא פשוט בתכלית, שהרי כל מה שנאמרה נשיאת הידים והגבהתן אל כנגד כתפיהם היא על מנת שיפשוטו שם את ידיהם ויברכו את העם.

קנ. ובאמת יש להתבונן שהגר"א נדרש להביא מקור לדין זה מדיוק לשון הגמ' ופירש"י במה שאמרו לענין סיום הברכה, כי באמת עיקרו של דבר אינו מפורש בגמ' מלכתחילה, וכמבואר בב"י שהוא דין פשוט, וכפי שנראה מדברי הרא"ש שהוא עיקר פשט הכתוב.

קנא. פשוט, וכן העתיק הלכה זו היעב"ץ בסידורו, וכך כתבה הרב פלא יועץ בס' 'חסד לאלפים' [ולהלן ית' דיתכן דכך היא לשון הדברים במקורם].



הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים. קנב והנה כאן לראשונה הזכיר להדיא 'כפיהם', כי כל עצמה של הלכה זו מתייחסת רק אל הכפים [דהיינו תוך היד וצדה הפנימי קנב], לבאר הכיוון אליו הן צריכות להיות פונות, כמשנ"ת. קנב

**ואמנם** המעיין בדברי הב"י שביאר הלכה זו ממקורה קנב, יראה בבירור דכל מה שבא להשמיענו הוא אופן העמדת כפיהם, שיהיה תוך הכפים פונה אל הארץ היפך פרישת כפים לתפילה [שהיא פנייה כלפי שמיא], עיי"ש היטב. [ועי' הערה קנב].

קנב. והנה מיניה וביה החליף הלשון שהרי פתח בכפיהם וסיים בידיהם, והדברים פשוטים, כי רק תוך קרוי כף [כמשנ"ת], והצד הפונה חוצה אינו ראוי להקרא אחורי הכפות אלא 'כלאחר ידו' או 'גב ידו' היינו אחורי הכפות הוא גב היד. [ושוב אין מקום כלל למה שרצו לדקדק בלשונו דרק בהלכה הג' כתב 'כפיהם'].

קנב. והרי פשוט ומבואר בכל מקום דשם 'כף היד' מתייחס לצד הפנימי של פסת היד [וכמשנ"ת לעיל]. קנב. וממילא אין לדייק דעד עתה באמרו 'ידיהם' כוונתו לכלל היד עם הזרוע, אלא דעד עתה דיבר על עצם פסת היד כולה [היינו גוף היד מן הפרק עד ראשי האצבעות], שצריך להגביהה וצריך לפשטה ולפרשה, ועתה מדבר על כף היד וכיוון פנייתה. וכן מתבאר מלשון המחבר עצמו שחילק כאן בין 'תוך כפיהם' ובין 'אחורי ידיהם', דהיינו פנים ואחור של אותו הפרק, שתוכו נקרא כף וגבו נקרא 'לאחר ידו'.

קנב. הב"י כתבה בשם ס' ארחות חיים, והמעין ימצא כי היא העתקת לשון ר"א בהרמב"ם בס' המספיק לעובדי ה' ח"ב בענייני תפילה ונ"כ. וכמו ההלכה שהביא הב"י משמו לעיל (סעי' ו-ז) לענין נטילת ידים, ע"ש. [ואמנם יש להעיר דכ"ז אינו נמצא בס' א"ח שבידנו, כי אם בס' א"ח כת"י אשר היה בידי מרן הב"י כנודע. ועתה זיכנו השי"ת כי מצאו העתקות ממנו, ונד' בישורון (כרך יג עמ' תשז) עיי"ש, וזכינו לראות כי אמנם כתב להדיא בראש כל אותן ההלכות כי הן העתקה מס' המספיק לעובדי ה']. [בהרחבת הדברים האלה עי' בנספח הנוסף בסופם של דברים].

קנב. ומתוך כך יתבאר גם מה שהקבילו נשיאת כפים דברכה לנשיאת כפים דתפילה, כמ"ש שם הב"י שהיא 'היפך פרישת כפים דתפילה', ואם נימא דפרישת כפים דברכת כהנים היא בהישרת היד לפניו הרי אינו דומה כלל לפרישת כפים דתפילה. ודוחק לומר דבזה דיברו רק ביחס לכפות הידים כשלעצמן. ולדברינו הדברים מתאימים, דהגבהת הידים בנשיאת כפים דברכת כהנים ופרישת הכפים בתפילה – אחת היא, דנושא ידיו כלפי מעלה, היינו דזוקף אמת ידו מן המרפק ואילך בשיפוע [ואולי אף אצילי ידיו אינם סמוכים אצל גופו אלא נשואים מעט לפניו כמשנ"ת], באופן שתהיינה כפיו נשואות למעלה. ובזה שווה נשיאת כפים דכהנים לפרישת כפים בתפילה, בעצם נשיאת הידים דהיינו הגבהתן ורוממותן של הכפים למעלה. אבל הן חלוקות באופן הצבת הכפים באותו מקום עליון, דבתפילה הפנייה כלפי מעלה ועל כן הכפים עצמן [היינו תוך הכפים] פונות כלפי מעלה, ובנשיאת כפים דברכת כהנים – תוך הכפים כלפי מטה, כי עניינה המשכת הברכה מלעילא.

וכך הדברים מפורשים בדברי רבנו הגר"א בפי' ישעיה: 'וּכְפָרְשָׁם כַּפֵּיהֶם' – מבואר בזהר בתפלה ובברכת כהנים שניהם בנשיאת כפים, אלא שבברכת כהנים בהפך שיהיו היינו הכפות למטה ואחורי

פונות ואל מי הן מכוונות ולמה הן מתכוונות.<sup>קט</sup>

**ונתבאר** כי כל ג' ההלכות עולות כאחת, וכולן אמורות ביחס אל כף היד לבדה, ככל משנ"ת בעה"י.

והנה נשלמו בזה כל צדדי ההלכה האמורה בנשיאת ידיהם של כהנים: הא' – עצם נשיאתו ושיעור הגבהתו אל המקום המיועד לה; הב' – צורת העמדתו באותו המקום, שתהינה פשוטות ופרושות; הג' – כיוון פרישתו, שבו תלויה מהות פנייתו, לאן הן

### ביאור דברי המקובלים והנהגתם למעשה

ובגמ' ובמדרשים הנגלים והנעלמים, ונדע כי הוא פירוש הגון ומקובל, ובייחוד אם לא נמצא מאן דפליג עליהו בזה. ועוד זאת שנית כי כן עשו וכן עושים על פיהם ההולכים בעקבותיהם דורות רבים של חכמים ותלמידים, ואילו לא היו דבריהם מקובלים על דעת שאר החכמים ודאי היו מעוררים על הדבר ומבררים אותו כדרכה של תורה. ומדשתי רבנן הרי זה לאות כי בדבר הזה לא נחלקו מעולם ועל כל פנים

ככל הדברים האלה עולה ומתבאר מתוך דברי רבותינו המקובלים, דאין הכהנים פורשים למעלה כנגד כתפיהם אלא את כפיהם בלבד. ואין אנו באים לדון עתה להכריע ההלכה על פי עומק כוונת הדברים ודרושים העמוקים, אלא לראות מה שנקטו הני רבוותא בהוראתם ובהנהגתם הלכה למעשה, ותהי לנו לעדה מב' פנים: ראשית דכך למדו בבית מדרשם להך סוגיא, בפירושא דקראי ובהבנת דברי חז"ל במשנה

הידים למעלה, להושיט הברכה מלמעלה למטה, ובתפילה הכפים למעלה, להעלות התפלה מלמטה שיקובל למעלה... וז"ש כאן ובפרש"ם פפיקם היינו נשיאות כפים... ע"כ. ומדברי הגר"א הננו למדים הבחנה נוספת שיש לה משמעות רבה למעשה. כי הנה ביאר דפרישת הכפים בתפילה ובברכה – אינה רק כמי שפושט ידו לקבל מיד מי שנותן לו, אלא שהוא עצמו פועל בה, 'להושיט הברכה' ו'להעלות התפילה'. ויתכן דזה מונח במשמעותה של 'פרישת כפים' יתר על פשיטתן: דה'פשיטה' מדברת בעצם פתיחת היד ושלילת כפיפתה ואחיזתה [ובה מתאימים הדברים שכתב הב"י בשם שבלי הלקט (סי' כג) ש'פתיחת האצבעות הוא סימן שאימת שכניה עליהם כאילו הם מתחלחלים'. והיינו דפשיטת היד מורה שאין לו התחזקות בעצמו ואין לו אחיזה והחזקה לעצמו]; וה'פרישה' מתארת אופי הפעולה של היד בהעמדתה באופן הזה, כמה שמצינו במקומות רבים דלשון פרישה הריהי מכוונת לפעולה חיובית במה שהיא מתייחסת אליו.

ובזה יש להבין דברי הגר"א בביאור שימושן של הכפים בברכה באופן אחר ממה שביאר האבנ"ז בתשו' הנזכרת דהכפים מקבלות ונותנות, דהענין כי א"כ היה להן לכהנים לפרוש תחילה את כפיהם השמימה לקבל הברכה ואח"כ לחזור ולהשפיעה על ישראל, ודוק. ורבנו הגר"א ביאר דהכהנים פורשים ידיהם להושיט הברכה, והיינו דמעיקרא הם באים לבטא הפעולה מלעילא לתתא [וכמשי"ת בעה"י בח"ב].

קנו. ובזאת הננו עומדים על ספו של השער הגדול לבוא אל הקודש, לבאר תוכן עניינה של פרישת כפים וכוונת פעולתה, אשר יש ללמדה בהשוואה ובהקבלה עם פרישת כפים דתפילה. והנה פתחנו בו פתחא זעירא ונפתח לנגדנו כפתחו של אולם, ועוד חזון למועד לבארו ונוכח לאורו.

לא ראו בו חסרון בעיקר הדין. [ועי' הערה קנ"ח].

התחתון' – הוא היד, וביאר עניינה של נשיאת כפים שיגביהו את ידיהם עד שתהיינה כפיהם מגיעות כנגד שני צדי הראש. קנ"ט

צורתה של נשיאת כפים לדברי האר"ל

והנה בדברי האר"ל הדברים מבוארים ומפורשים בבירור גדריהם ובתיאור צורתם בדקדוק על פי דעתו.

וכן בשער התפילה (עמ' ריח) ביאר ענין נשיאות כפים 'בסוד זקיפת האצבעות כלפי מעלה, שצריך הכהן לישא את כפיו כנגד ראשיהם ממש למעלה כנזכר במשנה'. [ביאור דבריו עי' להלן].

כן כתב בשער ההקדמות (עמ' רסב במהדור' אהבת שלום) להדיא ד'הפרק השלישי

קנח. ואמנם הננו נדרשים לפתוח להך סוגיא פְּנִינִים, נגד ירושלם בלבכות נכונים, אל ארובותיהם שבים כיונים, לדרוש פני צופה ומשגיח מחלונים, ולחקור בדברי חכמים קדמונים, משרתים ובאים לפני ולפנים, אשר ביארוה והאירו בה מלפנים, ואם בכנפיהם נתעטפו וכיסו פנים, עפעפיהם לנוכח יביטו ועיניהם כיונים, המה הרהיבוני לשית בהם מעיינים, ונראים דבריהם חיים ונאמנים, אליבא דאמת כולם מכוונים, בתום וביושר הנם נכונים, עם גדרי ההלכות ופרטי הדינים, אשר הוצבו לעשות בהם ציונים.

ועל כן אף שלא באנו בסוד דבריהם לעמוד על עומק כוונתם מ"מ בבואנו לברר יושר ההנהגה הלכה למעשה ראוי לנו לדרוש את ה' מפיהם היאך למדו כלל הענין, והיאך נתפרשו אצלם דברי חז"ל במשנתם ובמדרשיהם. [הנה זה פשוט ואין צריך לפנים דאי אפשר לנו להוכיח כוונת דברי חכמים על פי עומק כוונותיהם, ולא תהא תוכחת מגולה מאהבה מסותרת לדעת איך יעמדו חוקי המעשה בהתאמה נכונה עם אמתת פנימיות הענינים. אף כי אין לנו עסק בנסתרות, ואין אתנו יודע עד מה. אבל זאת ידענו כי תורה אחת היא ואור אחד מבהיק בכל דבריה מפתחי שעריה ועד חדרי חדריה, מנשמת טעמיה וסתריה ועד הלכותיה וסדריה אשר הם גופי תורה ולבושיה. על כן שפיר ראוי לבני מלכים לחפש בגנוי מלכא, כי אף אם לא יבואו עד תכלית סודו מכל מקום ישכילו את כל אשר יעשון.

וכל אשר נמצא בדבריהם נדע כי הוא פירוש ראוי ומתקבל, ואם לא נמצא מי שיפרש להדיא באופן אחר מדבריהם – הרי שאין לנו סיבה לנטות משיטתם, ואדרבה יש לנו גם מקום להניח כי כן נתפרשו הדברים אצל כל חכמי ישראל ובתי מדרשותיהם לדורותיהם, ולא נעשו אגודות אגודות ולא נעשתה תורה כשתי תורות. וביותר, כי לא נמצאו ולא ראינו שיעוררו ויערערו בדבר זה אשר לכא' נמצא בו חילוק גדול ועצום בין בעלי הפשט ובעלי הסוד].

קנט. עי' שם שביאר צורת היד, דיש בה ג' פרקים: הפרק העליון של הזרוע המחובר עם הכתף, והפרק הב' מן האציל [היינו המרפק] עד כף היד, והפרק הג' התחתון 'שהיא היד'. ותיאר דבפשיטת הזרועות כלפי מטה יגיעו אצילי הזרועות [היינו המרפק] אל רישי ירכין, ושני הפרקים הנוספים יהיו כנגד הרגלים ממש. אמנם הבוי"ת יצר את האדם בחכמה ונתן בידו היכולת והכח להגביה זרועותיו למעלה, והכי הוא בברכת כהנים אשר מריבוי ההארות נגבהים הידים למעלה בשני צדי הראש, מימינו ומשמאלו וכו', עיי"ש.

**פירוש לשון חכמים במתני' לפי דעתם ובאמת נראה כי לפי דרכם של חכמה"א הדברים מתפרשים כך בהכרח. כי הנה הם למדו מדברי ס' הבהיר והזוה"ק דנשיאת ידי אהרן ונשיאת כפים האמורה לבניו הכהנים הרי היא ממש כהרמת ידיהם של אברהם ומשה, וכפרישת כפיהם של שלמה ועזרא, כולם בזקיפה למעלה ונשיאה כלפי שמיא. קסב**

**וא"כ הרי א"א לפרש נשיאת הידים דמגביהים כל אורך ידיהם, כי אז תהיינה כפיהם מגיעות למעלה מראשיהם, וזה שלא כדברי חכמים במשנה דנושאים ידיהם 'כנגד כתפותיהם'. קסג אלא ודאי אין הדברים אמורים אלא בכפיהם, ועליהם קאי**

**וכך הורה הלכה למעשה: 'וצריך להזהר בזה להגביהם ממש כנגד ראשו'. ובהמשך הדברים כתב 'קיצור הענין', כי בהגביהו שתי זרועותיו למעלה נמצאים ראשי אצבעותיו מכוונות מב' צדדי ראשו, וכנגד זה צריכים הכהנים להגביה כפיהם, עיי"ש.**

**וכן נמצא בדבריהם תיאור הדברים בעניינה של נטילת ידים (בפע"ח שער הברכות פ"ה) ד'צריך להגביה הידים בעת הברכה למעלה, ולפחות יגביהם עד כנגד הפנים, כי גם הם בכלל הראש'. קפ וכך ביאר (בע"ח שער לא, ב מ"ת) ענין נטילת ידים [היינו הגבהתן] כנגד הראש ממש, והשווהו עם 'סוד ברכת כהנים שמגביהם ידיהם כנגד כתפותיהם'. קפא**

**קס. עוד כתב: 'וצריך לפשוט ב' כפות הידים בשעת הברכה כמי שרוצה לקבל בתוכם איזה דבר, והוא רמז לקבלת הטהרה בהם' [ועיי"ש שביאר הטעם שאין אנו רוחצים הזרועות כו']. והמעין בדבריו הן בברכת כהנים והן בנטילת ידים יראה דמ"ש שמגביה זרועותיו אין הכוונה שכל הזרוע מוגבהת כנגד כתפיו וראשו, אלא אמת ה'יד עולה כנגד גופו עד שנמצא פרק ה'יד כנגד כתפו וכך ה'יד כנגד ראשו ופניו נאולו בכל הגבהת הזרוע גם בע' להגביה מעט הפרק הראשון מקום הקבורה, אבל הוא בפנ"ע אינו מוגבה למעלה ממקומו].**

**קסא. עצם ההקבלה של נשיאת כפים ונטילת ידים ראינו שורשה בגמ' כנ"ל, והדברים מבוארים בפי' הרמב"ן במצות קידוש ידים ורגלים (שמות ל, יט). על יסוד האמור להדיא בזוה"ק (בלק דף קפו, א"ב). קסב. כ"ד רבנו הרמב"ן ורבנו בחיי וכל בית מדרשם, ע"פ המפורש בס' הבהיר ובזוה"ק ברע"מ, דנשיאת הידים היינו זקיפתן כלפי שמיא [ומ"ש 'אל העם' – הקשה בס' הבהיר ות' דפירושו בעבור העם, ואכמ"ל]. ואמנם נראה כי הם למדו כל עצם עניינה של נשיאת הידים בברכת כהנים בהשוואה גמורה עם העניין הכללי של נשיאת ידים האמורה בכל מקום, בתפילה ובתחינה ובברכה. ויש להרחיב בדבר ולראות היאך מתפרשים לפי זה ענייניהן של נשיא"כ דברכה ובתפילה והיאך שניהם גם יחד עולים כאחד. אמנם לענייננו אין אנו צריכים להכנס בביאור תוכנם של דברים אלא לראות תבניתם וצורתם.**

**קסג. ועוד דבאופן כזה נמצא שהם נושאים ידיהם ע"ג ראשיהם, ובמשנה מ' דרך במקדש עשו כן [והיינו דאף את"ל דכנגד כתפיהם הוא שיעור למטה ושרי להגביה יותר מ"מ לא מסתבר שיעשו כמו במקדש]. והדברים מפורשים בדברי הארז"ל ובית מדרשו. וצריכים ביישוב הדברים והתאמתם עם מ"ש בהרמת ידיו של משה ופרישת כפיו של שלמה, אשר שם מקור שיטתם, ואכמ"ל.**

מה שאמרו במשנתנו דהכהנים מגביהם ידיהם כנגד כתפותיהם.  
**וביותר** למה שהורה האריז"ל שתהייה הידים כנגד הראש והפנים, ומבואר בדבריו שהוא עצם דינא דמתני'. ועיקרו של דבר דכיוון שנושאים ידיהם כלפי מעלה

ודאי אין לפרש 'כנגד כתפיהם' על היד כולה, ונראה דכוונתם דיהא הפרק מכוון כנגד גובה הכתף והכף עולה כנגד הראש והפנים.<sup>קס"ד</sup> נואמנם עסקו בדברים בהרחבה גדולי המקובלים והפוסקים, ואכמ"ל בדבריהם<sup>קס"ה</sup>].

**קסד.** הנראה בביאור כוונתו, דבשלמא למ"ש הפוסקים שהכהנים פורשים כפיהם ביושר לפנייהם נמצא דכל היד כנגד הגובה האמור [בין אם מפרשי' דשוטחים כפיהם לבד ובין אם מושיטים כל הזרוע ביושר]; אבל למ"ש המקובלים שהידים זקופות כלפי מעלה א"כ צ"ב על איזה חלק מן היד אמרו חכמים שיהיה נשא כנגד כתפיהם. ואין לומר דהכוונה על כלל היד כולה, דא"כ תהינה הכפיים גבוהות הרבה למעלה מראשיהם כנ"ל. אע"כ כוונתם שיביאו כנגד כתפיהם את כפיהם [שהן עיקר היד כמ"ש הוא עצמו ז"ל]. ומיניה וביה כיוון שנשיאתן נמשכת כלפי מעלה נמצא שהכפיים עצמן עולות כנגד הראש, מימינו ומשמאלו כמ"ש שו"ר דמהר"א פירירה הביא הכתוב השלישי המכריע, לשונו בע"ח (בשער לו פ"ה בסופו) דמגביה ב' ידיו למעלה 'באופן שראשי אצבעותיו יהיו ממש גבוהין נגד ראשו'.

[והנה אחר העיון שבים הדברים להתבאר בפשטות, ואדרבה עוד יותר ניחא להבין פשטא דמתני' דנושאים ידיהם כנגד כתפיהם, דמשמע כנגד ממש ולא למעלה מכתפיהם, והרי לטעם שביארו האחרונים עניינה של 'נשיאה' היא להעלותן למעלה ממקומן. והצענו בזה ביאור ע"פ לשון הגר"א דדי להביאם אל דרגא שעליהן ואי"צ שיבואו בגבולה. ודוק. והנה להאריז"ל נמצא דבמתני' אמרו הגדר המעשי שיביאו הכהנים את ידיהם אל כנגד כתפיהם, והאריז"ל תיאר התוצאה דנמצא שכפיהם 'כנגד ראשיהם ממש למעלה', היינו באמת למעלה ממקומם ודרגתם].

**קסה.** וכך מבוארים הדברים בס' תורת חכם: 'עוד הקשו החכמים הנז' סי' כ' על מ"ש הרב ז"ל שיגביהו הכהנים ידיהם כנגד ראשיהם ממש הפך הפוסקים כסברת חכמים בפ"ו דסוטה שאין נושאים כפיהם אלא כנגד כתפותיהם ולא למעלה ראש עכ"ל... אלא שנראה שדעת הרב הוא שזה הסדר שכתב שיגביהו ידיהם כנגד ראשיהם ממש – זה נקרא כנגד כתפותיהם, והכהנים במקדש שהיו מגביהם ידיהם על גבי ראשיהם הוא למעלה מזה המקום שכתב הרב ז"ל בספר הכונות ובעין חיים. שהרי כתב בשער ל"א... פ"ב, וז"ל: ענין נטילת ידים כנגד הראש ממש... גם בזה יובן סוד ברכת כהנים שמגביהם ידיהם כנגד כתפותיהם, והנה כל זה יתבאר לקמן... ושם כתוב בשער ל"ז... פ"ה, שמגביה... ידיו כנגד ראשו ממש ע"ש, הרי שזו – קורא אותו כנגד כתפותיהם'.

ועי"ה לשון הבא"ח (שנה א' פ' תצוה סעי' יד) בהביאו דברי האר"י ז"ל, שדקדק לכתוב מתחילה שיגביהו ידיהם 'למעלה מכתפיהם' עד 'שיהיו ידיהם כנגד ראשם ממש', הגם שבדברי מהר"ו נזכר רק 'כנגד ראשיהם ממש למעלה'. וכוונת הבא"ח בזה ליישב הדברים עם האמור במשנה, ולבאר מ"ש מהר"ו 'כנזכר במשנה', דמה שאמרו במשנה 'כנגד כתפותיהם' אין פירושו בגובה הכתפים ממש אלא כנגד הכתפים ומורם מהם, וכעין משנ"ת. [ועי' אם יש לבאר כן בדברי הרדב"ז עצמו שכתב במגדל דוד (עח) דבעי' ידיהם כנגד כתפיהם, אם יתכן מ"מ שאצבעותיהם בשיפוע כנגד ראשם].

מקדמת דנא, שהם נושאים כפיהם באופן הזה ואינם מגביהים כללות ידיהם כנגד כתפיהם.

**וכך** נוהגים רבים וכן שלמים משאר קהלות עדות המזרח, הגם שאינם נוהגים על פי קבלת האריז"ל אלא כפי הנהגתם בקבלתם הוראת מרן הב"י, והריהם פורשים כפיהם ביושר לפניהם, מ"מ בהגבהתם את כלל ידיהם הריהם עושים ממש כמעשה המקובלים, דאינם מגביהים כנגד כתפיהם את כל ידם אלא את כפיהם. היינו דמגביהים אמת היד מן המרפק ומעלה בשיפוע אל עבר פניהם, וכפיהם פרושות כנגד גובה כתפיהם.

**א"כ** עלה בידנו דבר ברור כי לדבריהם ז"ל אין להחמיר בדבר כלל להגביה היד כולה כנגד הכתף, שהרי לפי דרכם אין לדבר מקור במתני" ואין לו מקום בצורת המצוה.<sup>קס</sup> אמנם ודאי צריך להקפיד מאוד שכל פסת ידו מן הפרק ולהלן תהיה נשואה בגובה כתפיו.<sup>קסו</sup>

**המנהג למעשה על פי דעתם**

**וכך** אמנם נהיגי למעשה, כאשר ראינו כן שמענו מפי עדים נאמנים<sup>קסב</sup> דהכי עבדי הכהנים השולחים ידם לאחוז בעץ החיים והנוהגים ע"פ קבלת האריז"ל

ויש שרצו לבאר באופן אחר (ולכאור' כן כוונת האור לציון בח"ב, עיי"ש, ועי' מה שכתב נכדו הג"ר בן ציון ברבי אליהו שליט"א), דכנגד כתפיהם היינו שיהיה פונה תוך הכפים אל השטח המכוון כנגד הכתפים. אבל לע"ד אינו מתיישב שפיר, דנראה דאין זו משמעות הלשון ד'כנגד כתפותיהם', ועוד דא"כ נמצא דלא אמרו עיקרו של דבר. וגם אינו מובן בד' האריז"ל. ואולי כוונתם לומר כעין שנת', דמגביה אמת ידו לבד עד שיהיה הפרק כנגד הכתפים או קצת למעלה מהם, ופורש כפיו לפניו סמוך אל הכתפים, באופן שתוכי כפיו סוככים לפני כתפיו. [ולכאור' ממנהג כזה בא להפקיע היעב"ץ במו"ק, כמשי"ת להלן].

**קסו.** ויש מרבותינו שאמרו ליישב דיושיט הכהן זרועו ואמת ידו ביושר לפניו, ושם יזקוף את כפיו באופן שיהיו ראשי האצבעות מורים כלפי מעלה. אבל אין הדברים מובנים לנו, כי לכאור' נראה כתירי דסתרי שהרי פעולת ההושטה לפניו היא פנייה אל העם כפי המתפרש בפשטם של דברים, וזקיפת האצבעות היא רמיזה כלפי שמיא כהוראת חכמה"א, והרי הן פעולות חלוקות בתכלית. וכ"ש דקשה לומר כן למנהג המקובלים ע"פ האריז"ל [וכמבואר בכה"ח] דמגביה כפיו כנגד שני צדי ראשו ממש, כי הנה אם ירצה גם שתהא היד כולה למעלה מכתפיו ידרש להגביה מרפקו משני צדדיו מימין ומשמאל, ואינה פעולה קלה לעשותה, וגם אינה נראית כ"כ כדבר נאה ומתקבל.

**קסז.** ואולי לדידהו חמור הדבר יותר מאשר לפי הפשוט. כי אם אמנם נשיאת הידים היא בהושטה לפניהם אל העם – יש להבין ד'ידיהם כנגד כתפיהם' מדבר על כללות ידיהם, אלא דלא בעי' שכל היד תהיה בגובה הזה כי אם שתגיע עד שם וכמשנ"ת. אבל אם נשיאת הידים היא כלפי מעלה, ולשון משנתנו 'ידיהם כנגד כתפיהם' קאי על כפיהם לבד – הרי משמעות הדבר שתהיינה כפיהם נשואות כנגד גובה כתפיהם ומעלה, והיינו שכל מציאות הכף [שהיא היד כמ"ש האריז"ל] תהיה מוגבהת במקום הזה. ולע"ע.

**קסח.** כך בירר הרב יצחק ארלנגר שליט"א מפי הכהן המקובל רבי משה טוויל שליט"א, אשר זכה לשאת כפיו בפני המקובל הגדול רבי סלמן מוצפי זצ"ל.

וזה לשון הרב בא"ח: 'יגביהו ידיהם למעלה מכתפיהם שיהיו ידיהם כנגד ראשם ממש, וכמ"ש בשער הכונות... קסט ופושטין ידיהם וחולקין אצבעותיהם לעשות חמשה אגידים... ויהיה תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים, וכל זה כפי מ"ש מרן ז"ל בשה"ט [בשלחנו הטהור]...!'

הרי שעד כאן דיבר להלכה ולמעשה באופן שהוא מתיישב עם דברי השו"ע [והיינו דגם מה שכתב תחילה 'שהיו ידיהם כנגד ראשם ממש' אינו סותר לד' המחבר].

**וכאן** העיר דבזוה"ק מבואר שיהיו כל האצבעות מפורדות ודלא כהשו"ע [היינו מ"ש תחילה 'וחולקין אצבעותיהם לעשות ה' אגידים'. ובהמשך דבריו הוסיף: 'ופה עירנו יע"א נוהגים לעשות חמשה אגידים, ויש קצת נוהגים לעשות כפי זה' ק"פ].

**וכתב:** 'ושאלתי להרה"ג החסיד מהר"א מני נר"ו להודיעני מנהג החסידים בבית אל יכב"ץ בירושלים ת"ו, וכתב לי בדבר הזה אין ברירה, יש עושים כמ"ש בזוה"ק ויש עושים כמ"ש מרן ז"ל, ובדברי רבינו האר"י ז"ל לא נמצא גלוי לדבר זה....

**ועוד שאלתי** להודיעני מנהג החסידים בבית אל יכב"ץ אם הכהנים אצבעותיהם זקופים כמו נט"י, והשיב שגם בזה לא יש היכר, יש עושין כך ויש עושין כך', עכ"ד.

**והנה** עתה הרחיב ה' לנו וזכנו ובא אלינו 'מכתב מאליהו' קט, ושם נמצאות שתי תשובות אלו (שאלה לז-לח) בתוספת דברים.

**והנה** לא שמענו מעולם שיערערו חכמים בדבר ויאמרו שאינם עושים כהלכה ח"ו, וודאי לא חששו שמא אינם יוצאים ידי חובתם וברכתם לבטלה.

**התאמת** דברי המקובלים עם דברי הפוסקים

**ובאמת** אינו מתיישב על הדעת שימצא חילוק גדול כ"כ בעיקר המצוה דאורייתא בין הפוסקים לבין המקובלים, דאלה יהיו פושטים ידיהם ביושר לפנייהם אל עבר העם ואלה זוקפים ידיהם כלפי מעלה אל ה' אלקיהם.

**ולדברינו** קרובים דברי אלה להיות כדברי אלה, דלכו"ע מגביהים אמת היד מן המרפק ומעלה בשיפוע אל עבר פניהם, וכפיהם פרושות כנגד גובה כתפיהם, כמשנ"ת. ונמצא החילוק ביניהם מועט, אם כפיהם שטוחות וראשי אצבעותיהם אל עבר העם, או שכפיהן זקופות באופן שראשי אצבעותיהם כלפי שמיא.

**ועפפנינו** יישירו אל דברי הרב בן איש חי (שנה א' פ' תצוה סעי' יד) שהביא להלכה דברי האריז"ל הנ"ל עם דברי המחבר בשו"ע, והיה נראה פשוט בעיניו דעולים הדברים כאחת ואין חילוק של ממש ביניהם. ולא נסתפק אלא בשני פרטים שלא נתברר היאך נוהגים בהם. ואמנם כך העידו לפנינו על המנהג, דיש עושים כך ויש עושים כך ואין הדברים מבוררים.

קסט. וצ"י: 'ועיין תורת חכם דף קנג ע"ב וקנד ע"א בענין זה'.  
קע. [הוא הספר אשר יצא לאור עולם ע"י חברת 'אהבת שלום' מתוך כתביו של הגאון המקובל רבי אליהו מני צ"ל]  
~~~~~

אם אפשר לצאת ידי הפוסקים
והמקובלים גם יחד
ואמנם יש להתבונן בדברים לפי דרכנו במה
שנמצאת לנו בזה נפ"מ למעשה.

כי הנה אם היה הדין אמת כדברי המחמירים
דצריכים הכהנים להגביה את היד כולה
כנגד כתפיהם ולהושיטה ביושר לפנייהם –
נמצאת פעולתם שונה בתכלית ממה שביארו
חכמה"א דנושאים ידיהם ופורשים כפיהם
כלפי שמיא.

אכן לדברינו נמצא מקום להתאים הדברים
במדה ידועה עם דעתם. כי הנה לפי
משנ"ת הכל מודים דעניינה של נשיאת
הידיים ורוממותן, אשר היא עיקר האמור
בכתוב "וישא אהרן את ידיו", והוא מה
שקבעו חכמים במשנה 'ידיהם כנגד
כתפותיהם' – היינו שיביאו כפיהם כנגד
גובה כתפיהם. קע"ב ומעתה יש לדון היאך
תהיה פרישת כפיהם במקום הזה, אם
בשטיחה אם בזקיפה כלפי מעלה.

ומבואר שם דבכלל השאלה השניה ביקש
לדעת 'גם אם מגביהין ידיהם כנגד
ראשיהם ממש ככתוב בספר הכוונות'.
והיינו דאין הנדון רק על זקיפת האצבעות
אלא על עצם צורת העמדת הידיים, אם אמנם
עבדי כהאריז"ל [ונמצא דבשאלה זו הריהו
כמסתפק אם לחזור בו מדבריו הראשונים שכתב
בפשיטות שיגביהו ידיהם כנגד ראשם ממש].
ולכאור' על הכל באה התשובה 'גם בזה לא
יש היכר, יש עושים כן ויש עושים כן, ואין
מנהג ברור בזה'.

[ונראה שם שהיתה שאלת הבא"ח על המנהג
בכלל בתי הכנסיות 'בעיה"ק ירושלים ת"ו
וחברון ת"ו, ובפרט בבית א"ל תכב"ץ]. קע"א

ועכ"פ י"ל דלא נעשו אגודות אגודות, אלא
כולם כאחד מגביהים ראשי ידיהם
כנגד כתפיהם, מזה ומזה המה בכתובים,
מקצות הכפורת כמקשה חטובים, ופורשים
כפיהם ככנפי כרובים, איש אל אחיו כולם
אהובים.

קע"א. והנה זה קאי על שתי השאלות, עיי"ש שהן באות בהמשך אחד: 'על כן יודיענו אם יש... ואיך
המנהג... גם אם אצבעותיהם... גם אם מגביהין ידיהם...'.
ועיי"ש בשאלה הראשונה שהוסיף 'ובספר הכוונות לא מצאנו גילוי לזה, על כן יודיענו אם יש גילוי
לזה משאר ספרי הרב, ואיך המנהג...'. ובתשובה הוסיף 'ואני נוהג לומר למי שישאל אותי יעשה
לפי רצונו או כפי הפשט או כפי הזוהר, ובדברי הרב ז"ל לא נמצא גילוי לזה', ע"כ. ונראה דבזה
הורה להדיא דיכולים לעשות שלא כהזוה"ק כיוון שבדברי האריז"ל אינו מפורש [וכן העירו המהדירים
בהוצ' חברת אהבת שלו' עיי"ש].

קע"ב. הנה כי כן, אף שנת' להאריז"ל דממילא נשואות כפיהם כנגד הראש למעלה ממש, וכתב על
זה 'כנזכר במשנה' וככל משנ"ת, מ"מ עצם הדין המפורש במשנה הוא ידיהם כנגד כתפותיהם,
והיינו דעכ"פ פרק היד מגיע לגובה הכתפים, ולא פירשו חכמים האיך יעמידו כפיהם ואם יזקפו
אצבעותיהם [ובאמת הוא זה מקום מבוכת הבא"ח אם עבדי' כהזוה"ק או כפשטות הפוסקים].

ומציץ ונושא פניו אלינו, כי טוב בעיניו בכל עת לברכנו.

והנה כן יש לכוון לד' הרדב"ז שלמדו חכמים מדכתי' "וישא את ידיו אל העם" דבעי' שתהא גם נשיאת כפים והיינו שתהיינה פניהן [היינו תוך כפיהן] פונים אל העם. וביאר דזה מתקיים בהגבהתן והטייתן בשיפוע כלפי מעלה [היינו כהמשך לשיפוע נטיית אמת ידם מן המרפק ואילך כלפי מעלה עד גובה כתפיהם].

אמנם רמז עוד דבזה מתקיים מ"ש בזה"ק שיזקוף ראשי אצבעותיו, והיינו דיש בזה קיום גם לכוונת חכמה"א בזקיפת הידים כלפי שמיא.^{קע} [ואכתי צריכא רבה לבאר תוכן הרמז הזה, והיאך הדברים עולים עם מה שביארו חכמה"א בתוכן זקיפת הידים וראשי האצבעות, ועי' משי"ת להלן].

ואם כן אולי טוב יותר שיהיו הכהנים מגביהים ידיהם בנחת כדרך שאדם רגיל להרים ידו, היינו שמרחיק אצילי ידיו מגופו ומגביה אותם מעט כנגד לבו, ואמת ידם מן המרפק ואילך תהא משפעת ועולה עד שיגיעו פרקיהם לגובה כתפיהם ושם יהיו הכהנים פורשים את כפיהם כנגד כתפותיהם.

והרי נתבאר דאין יסוד הענין רק עצם המציאות שתהיינה ידיו במקום עליון, אלא פעולת האדם בנשיאת ידיו ורוממותן. ותוכן הדברים דעיקרה של נשיאת הידים היא הפנייה אל מי שהוא עומד נכחו.

ולפי פשוטם של דברים הרי היא פניית הכהנים אל העם להמשיך עליהם ברכה, וזו הוראת פעולתם בשליחת ידיהם אליהם, ככל המושיט ידו לזולתו לבקש קשר ושייכות עמו, להחזיק בו או לתת לו או לקבל הימנו. ונת' דגם עיקרה של הפעולה הזו מתקיימת ונשלמת בכפו, דבה עיקר הפנייה ועל ידה שורה הברכה. והנה כן הודיעונו כי שם השכינה שורה ועל ידה נמשכת על ישראל ברכתו ית'.

אמנם מאידך יש טעם לומר דעיקר מצותה של נשיאת כפים ורוממותן היא בנטיית הידים ופנייתן כלפי מעלה, וכמו שנראה מיסוד דבריהם של רבותינו חכמה"א כמשנ"ת [ולהלן בח"ב ית' תוכן הפנייה הזו, אם בדרך תפילה או בא"א].^{קע}

ואולי גם לדעת בעלי הפשט יש מקום לרמז באצבעו כלפי מעלה כאומר הנה זה אלקינו, לו קיונו ויושיענו, הוא אבינו שבשמים אשר אליו אנו נושאים לבנו ועינינו, הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח

קעג. [ולהלן בח"ב נרחיב בעה"י בבירור הדברים וביאורם].

קעד. והנה העושה כמנהג המקובלים וזוקף כפיו ואצבעותיו ביושר כלפי מעלה – צריך ליתן לב להזהר שלא תהיינה ידיו מגיעות עד למעלה מראשו דכבר הוי כבמקדש [ויל"ד אולי במקדש זקפו כל כף ידם למעלה על גבי ראשיהם], אבל יותר מהמה צריך להזהר שפרקי ידיו יהיו לכה"פ בגובה כתפיו, וכמשנ"ת. ואמנם העושה כהרדב"ז הריהו שמור יותר מן הקלקול בזה.

בפשט דברי המשנה כמשנ"ת. ואמנם כאשר הוא מגביה ידיו בשיפוע כמה דאמרן ומגיעים פרקי ידיו אל כנגד גובה כתפיו [כמ"ש במשנה] והוא ממשיך פשיטת ידיו [היינו כפיו] על קו השיפוע הרי שהן עולות מאליהן אל עבר פניו.

אמנם פשטות לשון השו"ע דתוך הכפות כלפי הארץ ואחורי הידים כלפי השמים, משמע דהן שטוחות ביותר פרושות כסוכה על ראשי עם הקודש. וכל ענין ההגבהה והרוממות מתקיים רק במ"ש בהלכה הראשונה דמגביהין ידיהם, היינו עצם הגבהתן של הכפים אל המקום הגבוה כנגד כתפיהם.

וכך הוראת לשון הגר"א שנושאת הכפים בברכת כהנים היא בדרך הפרשה להושיט הברכה מלמעלה. ומשמע דכוונת הפעולה עצמה היא רק פנייה אל העם, ועניינה של הזקיפה למעלה להביא הידים אל דרגא שעליהן – אין כוונתה בפנייה לעילא, אלא אדרבה להורות ההשפעה מלעילא לתתא.^{קע}

והנה באופן הזה יקל עליהם יותר לראות שתהיינה כפיהם נשואות בגובה כתפיהם, ולא תרפינה ידיהם מלעשות כתורה, לעורר ימין עוז למעלה לעשות חיל, ויהי ה' אלקיהם עמהם ויברך חילם וירצה פועל ידיהם.

ובאופן הזה גם קרוב יותר לעשות כדברי הרדב"ז דראוי לזקוף מעט אצבעותיו כלפי מעלה, ונת' דאינה פעולה נוספת אלא שמגביה ידיו עוד מעט באופן שיהיו פני הכפות פונים אל העם, והיא שלמות הפעולה של נשיאת הידים עצמן. והנה אם אמת ידו עולה בשיפוע ודאי ניחא ליה למעבד פרישת כפיו על קו השיפוע בהמשך אחד. ומ"מ גם אי עבדי כמנהגא לפשוט הזרוע כולה ביותר כנגד גובה הכתפים – מצי עביד כהרדב"ז ברמיזת זקיפת ראשי אצבעותיו ותהיינה כפיו נוטות מעט למעלה ופונות מעט כלפי העם.^{קעה}

ואולי באופן הזה מתקיים גם עיקר הענין שהורה האריז"ל ללמד את הכהנים שתהיינה ידיהם [היינו כפיהם] נשואות למעלה כנגד הראש והפנים ממש, ולמד כן

קעה. והגם שהוא מטה את כפיו כלפי מעלה ואינן בקו אחד עם אמת היד מ"מ לא הוּא פעולה חדשה ונפרדת ביחס לנשיאת הידים, לפי משנ"ת דגם להרדב"ז עיקר שם 'יד' קאי על פסת היד, ועיקר נשיאות היד מתקיים בה, במה שכללות היד מביאה את פסת היד להיות בגובה הכתפים, ואמנם גם 'נשיאות הכפים' מתקיימת בה, במה שהוא מטה אותה כלפי מעלה וממילא צדה הפנימי שהוא הכף פונה כלפי העם [וככל משנ"ת במקומו].

קעו. ודוק דא"כ אין מיושב כ"כ מה שדייקנו בלשון רבנו הגר"א דדי בהבאת הידים אל רום מקומן, אף שאינו מביא אותן למעלה מזה. ובשלמא אם עניינה פנייה כלפי מעלה י"ל דגם כך חשיבא פנייה אל דרגא שעליהן. אבל אם בעי' להורות המשכת הברכה ממקום עליון – לכאור' היה צריך להביא הידים עצמן לשם, ודוק. [אא"כ נימא דכנגד הכתפים היא עצמה דרגא שעליהן, והכי משמע בדבריו באדרת אליהו דברים, ודוק].

אבל אם באנו להשוות הפעולה הכללית של נשיאת הידים, הרי שיש לנו ללמוד אופי הפעולה כולה, דאין הכוונה שתהא זרועו נטויה וידו שלוחה ביושר לפניו, אלא שיהיה נושא את זרועו ואמת ידו משפעת ועולה מכנגד לכו עד גובה כתפיו, ושם ישטח ידו ויפרוש את כפיו, ולהרדב"ז והאריז"ל כפיו ממשיכות ועולות מאליהן כנגד ראשו ופניו [ובזה יש מקום לדון דאולי נמצא חילוק בשיעור נטייתו, דלהרדב"ז יטה אצבעותיו מעט כמרמזות כלפי מעלה, ולהאריז"ל יתכן דזוקף אצבעותיו ביושר כלפי מעלה לרום השמים].

ואמנם אם יתן דעתו וישים לבו ימצא בדבר תוספת טעם ומעלה. כי הנה באופן שהוא שולח אמתו ביושר לפניו נמצא שמסיע כפיו הרחק מנגד עיניו, והרי הן משמשות כידא אריכתא ושלוחא ידיה להמשיך הברכה אל העם העומדים לפניו במקומם. אמנם כאשר הוא נושא ידו באופן שהיא מתמרת ועולה לפניו, הנה כפיו נשואות ופרושות כנגד פניו ומקיין החרכים

ויש להתבונן במה דנקט לשון מיוחדת זו ד'להושיט הברכה'. ויש במשמעות הלשון שהיא פנייה גמורה כלפי העם, שתהיינה כפי הכהנים פרושות לקראתם בעמדם לפניהם פנים אל פנים להתברך מפיהם ולזכות להארת פני השי"ת המשרה שכינתו עליהם. [נעוד יש לבאר בה בכמה אופנים, לבררה ולהסבירה ולהאיר בה פנים, יעזרנו ה' כאשר מלפנים, ויזכנו ויביאנו לפני ולפנים]. קעו

מאידך יש להתבונן היטב בצורת הדברים אשר הביא הב"י מהעתקת ספר המספיק לר"א בהרמב"ם, ועל פיה כתב גם רבנו הגר"א בפ"י ישעיהו ע"פ "ובפרשכם כפיים", דהאופן הנכון של פרישת הכפים בברכת כהנים הוא 'היפך פרישת כפים בתפילה'.

ואמנם אם נעמיד דבריהם בצמצום ביחס לאופן העמדת הכפים בלבד – י"ל דכוונתם רק לתאר כיוון פניית הכפות שיהא תוךן כלפי הארץ ולא כלפי השמים.

קעז. ואביטה נפלאות כי הנה בלשון הכתוב אין נמצאת לשון הושטה כי אם בענין אחד מיוחד אשר יושיט המלך את שרביט הזהב אשר בידו. והנה הוא גילוי רצונו של המלך במי שעומד לפניו, ואשר הוא מגלה דעתו בשליחת ידו ושבת מלכותו אליו, כי ראוי הוא לתת ידו עמו, ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט. והנה לשון הושטה יש לה משמעות מיוחדת, דאינה רק שליחת היד והגשתה, וגם אינה נתינה ומסירת דבר מידו ליד זולתו, אלא שהיא מסירת הדבר באופן המצפה לפעולת מי שכנגדו שישתתף עמו, כמו הושטת קרשי המשכן, וכמו הושטת השרביט אשר היא מצפה לפעולתה של אסתר "ותגע בראש השרביט" והבן [ובאמת יש בה חיבור וקירוב הדעת]. והנה זה דומה למה שביאר רבנו הגר"א בפתיחת האד"ז במה שנתנו החכמים ידם לר"ש עיי"ש.

[וצ"ע אם אפשר לדקדק לשון הפירוש שלפנינו באופן כזה. עי' לשון תלמידו הגדול א"ז רבנו הגרמ"מ משקלוב זללה"ה אשר כתב הביאור למשלי מפיו, והעיד בהקדמתו על אופן כתיבת הדברים ומסירתם, כי דברי הקבלה הנמצאים בספר הוא לשונו הקדוש ממש ומפיו יקרא אליו והוא כותב על הספר בדיו לפניו כו' אכן הנגלה מהפירוש כמו שמע מפיו כתב תיכף אחרי זה בלשונו. (ל"מ כעת מי העתיק ביאור הגר"א על ישעיהו)].

מציץ מן החרכים", ענה דודי ואמר לי "ואני אברכם". כי הוא ית' משרה שכנתו על ידי כהניו, קוראי שמו על עמו ובניו, דור דורשיו מבקשי פניו, לשאת עליהם ברכה כי טוב בעיניו. וישאו שערים ראשיהם וינשאו פתחי עולם, שערי ציון כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם.

לא יעלים עיניו, והרי הוא כמקרב את העם לשאת אותם על כפיו ולהעלותם להתברך באור פניו ית'. קע"ח
ואולי כלולים הדברים במ"ש הרדב"ז כי לפי דבריו אתי שפיר מ"ש במדרש דמתקיים בכפיהם של כהנים מה שנא' "הנה זה עומד אחר כתלנו, משגיח מן החלונות



העולה בידנו

כולה בגובה כתפיהם. וזכינו להיות מליצי יושר על מנהג רבים מן הכהנים שאינם מגביהים כל ידם, לבל יאמרו שאינם עושים כהלכה. ובלבד שיקפידו ויזהרו מאוד דעל כל פנים כפיהם תהיינה נשואות בגובה כנגד כתפיהם ולא פחות מכך.^פ

ובכל אופן אם נושא כן את כפיו ודאי לא היא ברכה לבטלה, ואין ראוי לגעור במי שעושה כן. ואמנם מי שידי כבודת וקשה לו להחזיק זרועותיו פשוטות לפניו יכול אף לכתחילה לעשות כדברינו.

על כל זאת הסכימו להלכה ולמעשה רבותינו שליט"א אשר דנתי בדברים לפניהם.^{פא}

עלה בידנו בעה"י בירורם של דברים כי נשיאת הידים האמורה בברכת כהנים אינה מחייבת אלא 'נשיאת כפיהם' כלשון חכמים בכל מקום, וכפשיטות דברי כל רבותינו הראשונים והאחרונים. ולא נמצא אפילו אחד מרבותינו בדורות הקודמים שיאמר דבעי' להגביה את היד כולה למעלה ממקומה [ועי' הערה קע"ב]. ואדרבה יש מחכמי ישראל שאמרו להדיא דנושאים הידים באופן שהמרפק למטה מגובה הכתפים ורק אמת היד עולה כלפי מעלה אל עבר פניו. ורבים נוהגים כן.

והנה בזה סרה תלונת המעוררים נ"י, דבאמת אין הדין מחייב להגביה היד

קעח. וכמשי"ת ביתר שאת בח"ב בעה"י.

קעט. וגם אילו יטען הטוען כי טעינו בהבנת דברי האחרונים, ושמא דעת הלבוש או המבי"ט והבא"ש דבעי' להגביה כל היד – אכתי לא יתכן לקבוע ולומר כי 'דעת רוב הפוסקים שהחמירו מאוד בזה'. [כ"ש לע"ד אשר כנים דברינו בדעת רבותינו האחרונים, וא"כ אין אפילו פוסק אחד מן הדורות שלפנינו שהחמיר בזה כלל].

קפ. ואם מגביהים מעט יותר מזה אין בכך חסרון, ונראה דאף לדעת היראים דמ"ש כנגד כתפיהם פ"י גם ולא יותר מכך, הכוונה שלא יגביהו על גבי ראשם דאינה דרך ישרה שהיא תפארת לעושיה כו' ואינו דבר נאה ומתקבל, אבל לא אמרו לצמצם שתהיינה ידיהם מכוונות בדיוק כנגד כתפותיהם לא פחות ולא יותר.

קפא. הלא המה יורונו מורינו, הגאון רבי יעקב הכהן כ"ץ שליט"א והגאון רבי עזריאל אויערבאך

ביושר כנגד כתפיהם, כי באופן כזה נקל יותר לשער נכון גובה ידיהם ביחס לכתפיהם.^{קפב} אמנם יש לשים לב שלא יבוא מזה לידי קולא וקלקולא, דמתוך שמתאמץ למתוח את ידו נמצא לפעמים דכפיו חוזרות ונשפלות למטה מכנגד כתפיו.^{קפג}

ואמנם נתבאר דמעיקר עניינה של נשיאת כפים ושלמות צורתה, שיהיו הכהנים מגביהים ומנשאים את ידיהם ברוממות

אבל אמר [הגר"ע] כי ודאי יש להורות שצריכים הכהנים לשאת את הידים ביושר כנגד כתפיהם, כי המנהג הוא דבר גדול בהלכה, וחז"י לרבנן מדרגי דורות שהקפידו שיהיו הכהנים נושאים את כפיהם נשיאה שלמה בהושטת הידים לגמרי לפניהם [והא"נ דאינו ברור שהקפידו שתהא כל היד ממש למעלה כנגד כתפיהם].

[והנה ישנה סיבה נכונה להקפיד על הושטת היד

שליט"א. והנה נהגו בנו רבותינו טובת עין והושיבונו לדון לפניהם בדברים ביישוב הדעת ושום שכל, והוטבו בעיניהם ונתקבלו על דעתם [ומה שכתבתי למעלה בגופם של דברים הנה זה מה שהסכים הגרע"א שאכתוב על פיו, הן לצד הקולא הן מה שהעמיד הדברים לחומרא לכתחילה].

והאמת אגיד כי כמה מן החכמים הנזכרים מורי ההוראה שליט"א שמעו דברינו בהרחבה והודו שיש להתבונן בהם ואין מוחלט אצלם בבירור שלא כן. אכן מורנו הגאון רבי אביגדור הלוי נבנצאל שליט"א חזר ושנה בה לעיכובא, ואמר לי דאף הגבחה המרפק מעכבת [אמנם בענותו לא דחה דברינו, ושמע ליה מה שהערנו מדברי האריז"ל ומדברי היעב"ץ, והסכים דלשון השו"ע ד'פושטין ידיהם' קאי על פשיטת כפיהם ולא על המרפק. וגם א"ל דלא פליג בהגדרת שם 'יד', אלא שהוא לומד דמשמעות נשיאת היד היינו הגבחה באופן שלם (ואמר לי כי ע"כ אין להשוותה עם מ"ש 'וישם את ידו' דשם שם באמת רק כף ידו), וס"ל דכך המשמעות פשוטה והיא לעיכובא].

והנה בכללם של דברים אמר לי מו"ח מורנו הג"ר משה א. פטרובר שליט"א הנראה לדעתו לפום ריהטא בסוגיא זו, כי מאחר ואין הוכחה מוחלטת מהגמ' שחייבים להגביה כל את כל היד, ומאידך מצוה זו קרויה בכל מקום נשיאת כפים, וכן מסתימת כל הפוסקים שלא כתבו להזהיר שחייבים להגביה את כל אורך היד כנגד הכתפים, ולחזור ולהזהיר על דבר שאינו קל לעשותו ובלא משים לב חלק מהיד אינו כנגד הכתף, נראה שעכ"פ נשיאת כל היד אינה מעכבת אלא היא תלויה במנהגי המקומות. ובמיוחד שאף המנהג אצל הספרדים והמקובלים שנשאו ידיהם כל יום נוטה יותר לומר שלא נשאו את כל ידיהם בצורה ישרה.

ומלשון השו"ע 'פושטין ידיהם', דמקורו בלשון הטור, וכתב הב"י שהוא פשוט – אין להוכיח שכוונתו שהתחדש כאן דין שצריך ליישר את הידים. שהרי בביאורה ג' ציין לגמ' סוטה דף לטב, שאין הכהנים רשאים לכוף אצבעותיהן, ולפירש"י שם – 'שפושטין אצבעותיהן כשמברכין, ולאחר שגמרו סוגרין אגרוף שלהם' וכו', מבואר שלמד במ"ש פושטין ידיהם היינו שפושטין אצבעותיהן שהיו כפופות. ומהא שלא הוזכר דין שצריך לפשוט אצבעותיהן אלא רק להזהיר שלא יכפפו ידיהן עד שיחזירו פנים מן הציבור, ה"ז משום שדבר זה היה פשוט. וזו כוונת מש"כ הב"י שהוא פשוט.

קפב. [וכבר ראינו כהנים דסברי בדדמי שידיהם מוגבהות כדן, ובאמת אינן מכוונות אלא כנגד לבם].

קפג. והנה אם ע"כ נמצאות ידי נשפלות למטה מגובה כתפיו נראה פשוט דלא קיים נשיאת הידים. אמנם אף באופן שמגביה ידי כל כך עד שגם כאשר כפיו נוטות כלפי מטה עדיין הן למעלה מגובה

ב, ד – כאשר מגביה כל זרועו כשהיא מיושרת בגובה כתפיו – ודאי לכו"ע עשה כדין [נכפשות לשון השו"ע דהכפים תהינה פרושות באופן כזה שתוכן כלפי הארץ, ולא הזכיר צד דבעי' נשיאה כלפי מעלה]. [ולע"ד ראוי שידע תוכן פעולתו להושיט הברכה].

ג – כאשר מגביה זרועו בצורה משונה דמרפקיו מקופלים צריך עיון גדול לדינא, כי לכאור' אינו מעכב, למשנ"ת דעיקר דין הנשיאה הוא בכפים, גם אם בעינן שתהא נשיאתן על ידי כללות היד מ"מ לא נאמר בה עצמה דין היאך תנשא. [ומ"ש השו"ע דפושטים ידיהם לא קאי על פשיטת זרועם אלא על כפיהם, כמשנ"ת]. ומ"מ יל"ד דאינה צורת המצוה הנכונה, שהרי נתבאר דמעיקר עניינה של נשיאת הידים בעי' הסעה והושטה של הידים אל העם. [ואולי גם באופן כזה חשיב 'אל העם' כיוון שבסופו של דבר הכפים מכוונות אל העם], וצ"ע.

ה – כאשר הידים נוטות בשיפוע ויורדות למטה מכנגד כתפיו ודאי אינה נשיאת כפים [ובאמת לא היה צריך לצייר באופן כזה ש'כל היד תחת הכתף' דהא פשיטא שלא חשיב כלל כנושא ידיו, והוא עיקר דינא דמתני'. וראוי

שלמה, להושיט הברכה מלמעלה על ראשי עם הקודש, והיה מעשה הברכה שלום.



לשלמות בירור הענין למעשה אמרתי אבוא במגילת ספר לכתוב הנראה להלכה ביחס לתמונות הנמצאות בסוף מאמרו של ידי' הרב משה פלמן שליט"א, כי טוב מראה עינים מהלך נפש^{פד} [ונכמו שיראה הוואה להלן היאך מתוך ראיית מציאות הדברים מתבררת יותר אמתתם]:

א – כאשר מגביה כל זרועו בשיפוע כלפי מעלה – ודאי לכו"ע היא נשיאה ויצא יד"ח [אבל נראה דאינו כהוגן לפי דברי היראים (רסט) ד'למעלה מכתפיו נראה כשוטה בעמידה'.^{פה} ובכל אופן יש לו להקפיד שלא תהינה ידיו מגיעות עד למעלה מראשו כמו במקדש^{פז}].

ואמנם טוב יותר שלא יגביה ידיו כל כך, כי אם בשיפוע מעט כנגד פניו [והנה הוא מקיים הדין האמור בשו"ע דכפיו כלפי הארץ, ומתקיים גם מ"ש הרדב"ז דתהינה אצבעותיו נוטות כלפי מעלה ותוך כפיו כלפי העם, ומתקיימי' גם דברי האר"ז דתהינה כפיו כנגד ראשו למעלה ממש].

כתפיו, באמת נראה שמפסיד בכך צורת המצוה דבעי' נשיאת הידים ופרישתן בתנועה ובפנייה כלפי העם ואולי אף בתנועה כלפי מעלה, וכמשנ"ת.

קפד. [ובייחוד בענין הזה של נשי"כ בברכת כהנים וכמשי"ת בהמשך הדברים].

קפה. ולמשנ"ת ע"פ דברי רבנו הגר"א הרי במדינה מגביהין דוקא כנגד כתפיהן, והנה המגביה יותר מכן עושה שלא בדעת.

קפו. ועוד כשנושא כפיו בשחרית דחול דיש תפילין בראשו, דנו הפוסקים שלא יגביה ידיו למעלה מן התפילין.

הראשונה [ז] – באופן שאינו מגביה את זרועו כלל, ורק אמת ידו זקופה למעלה וכפיו פרושות כנגד פניו.

והשניה [ח] – באופן שהיד כולה משתתפת בנשיאת הכפים, דמגביה את זרועו עכ"פ מעט ובזה מקדם את כפיו עוד לקראת העם.

והנה לכאורה לפי מה שביררנו וביארנו דמעיקר הדין דָּיִם שישאו את כפיהם היה ראוי לומר על תמונות אלה דשפיר עבד.

אבל באמת אין הלב מתיישב לומר בהן כי טוב [ואף שיתכן דהעושה כן יוצא יד"ח מ"מ קשה לומר כי זו דרך ראויה לקיים המצוה של נשיאת כפים כהלכתה]. ולא מפני שהלב מפקפק בעיקרו של דבר, אלא שבאמת נמצאת בתמונות אלו שגיאה יסודית בפרט אחד אשר הוא גורם לשינוי בכל חזות הדברים. ואם כי לא באו הדברים בכוונת מכוון [כמו שאמר לי ידידי שיחי], הרי מינייה וביה משתקפת את עומק נקודת החילוק בהבנת צורת ההלכה.

כי נראה שהאיש העומד שם [בתמונות ז, ח] **להדגים צורת המצוה – באמת אינו נושא כפים.**^{פז} כי הנה אינו פורש את כפיו ואינו פושט אותן אלא מעמידן עשויות ככיפה, באופן שראשי אצבעותיו חוזרים

להוסיף ציור נוסף להשמיע דאף כאשר הזרוע פשוטה ביושר לפניו, מ"מ אם הכפים יורדות מן הגובה הזה – לא קיים 'נשיאת כפים'. ובאמת אינו מן הטעם שכתב ממחמת דאין כל היד למעלה, אלא משום שהכפים אינן נשואות, והן ודאי עיקר המצוה].

ו – כאשר מושיט ידו ביושר לפניו בגובה כתפיו, אלא שהוא מתנועע על עמדו וע"כ בעת שהוא שוחה מעט לפניו נמצא שהידיים נשפלות מעט כלפי מטה, מסברא נראה דמפסיד הנשיאה [כי נת' דיסוד עניינה של נשיאת הידיים הוא להגביהן, והיינו להביאם אל דרגא שעליהם כמ"ש הגר"א. ונראה דאין לדון את מצב היד ביחס למעמד גופו של הכהן כשלעצמו, אלא בעי' נשיאה למעלה, היינו למקום עליון. ומה הגדירו ותיארו חכמים השיעור כנגד כתפיהם של כהנים היינו בעמדם בקומתם בצביונם ובדעתם כראוי לברך את העם].^{פי}

ז, ח – שתי התמונות האחרונות, אשר הוא מגביה את כפיו לבדן בלא הגבהת כללות ידיו – הנה הן התלויות בעיקר הנדון והמחלוקת שאנו עוסקים בה, והן הראויות להבחין ע"פ כל מה שנתבאר, האם בכה"ג חשיבא נשיאת ידיים:

קפז. ראוי להעיר דבתמונה ניתן מקום לטעות, דנראה כאילו רק הידיים נעות מעלה ומטה, והרי בכה"ג פשיטא דאינו כדן, שהרי אינו נושא ידיו במשך כל הברכה. אמנם בלא"ה נראה פשוט דאין טעם לשער הגבהת הידיים ביחס אל הגוף [ולומר דכל שהן בזוית ישרה ביחס אליו הריהן נחשבות נשואות], כי הדעת נותנת שהן צ"ל נשואות ביחס לגובה הכתפים, והיא נקודה אחת שאינה משתנה לפי נטיית הגוף, והבן.

קפח. וכמדומה דהרב המצולם שליט"א אינו כהן ולא נוסה בזה למעשה.

יתר על כן מבשרי אחזה אלוך, כי הנה בטבע האדם כשהוא פורש ושוטח את כפו הרי היא נפשטת ועולה מאליה [גם אם לא יזקוף ראשי אצבעותיו להדיא כלפי מעלה]. ואם באמת יעשה באופן הנדרש מעיקרא דמילתא, ויפשוט כף ידו ויפרוש אצבעותיו – ימצא שכל צורת היד תעמוד על מתכונתה, בהיותה נשואה ועולה כנגד פניו [וכל זה אמת ויציב אפילו אם לא יזקוף ראשי אצבעותיו כלפי מעלה כלל, כל שכן אם יעשה כעצתנו להטות ראשי אצבעותיו מעט כלפי שמאל]. ומתוך כך נשלמת צורת הפעולה הזאת שאמרה תורה "וישא את ידיו", שהן נשאות ועולות למעלה ממקומן, ומכוונות ופונות אל מעבר למקומו של האדם.

כללם של דברים כמשנ"ת דעיקר עניינה של נשיאת הידים ופרישת הכפים אינה מתקיימת בזה שהידים מצויות כנגד כתפיו, ואין כוונת התורה בגדר המצוה הזאת לבוא לידי תכלית כזאת שיהא גוף היד מונח במקום גבוה. אלא צורת המצוה שיהא הכהן עומד ופועל ונושא את ידו,

ונכפפים כלפי מטה. ונהי דכל כף ידו נמצאת למעלה מגובה הכתף וגם אצבעותיו אינן יורדות מתחת לקו הזה, מ"מ נראה שחסרה באופן הזה צורת המצוה.

קודם כל, שהרי הכל מודים דעיקר המצוה וההלכה של נשיאת הידים – היא פרישת הכפים, והיינו שיפתח את ידו ויפשוט את כפו ויפרוש את אצבעותיו [וגם יפריד אצבעותיו – כבמדרש – כמ"ש המחבר, ולהרדב"ז – כהזוה"ק – יזקוף ראשי אצבעותיו]. והנה דבר זה כשלעצמו זקוק לתיקון בתמונה, להעמיד צורת המצוה כפי שנפסקה להדיא בשו"ע. אמנם מלבד זאת הדבר משפיע על היחס אל הגבהת היד כולה. כי הנה צורת העמדתן של הכפים בגובה הכתפים היא הנותנת לפעולת נשיאת הידים את כל אופיה ומשמעותה. וכאשר הכפים כפופות וקמורות ואינן פרושות כראוי – באמת נראית כל עמידת הכהן והעמדת ידיו עצורה ומכונסת בתוך תחומה הפרטי^{קפ}, וכל כי האי ודאי אינו נראה ככהן העומד לשרת ונושא כפיו בשם ה' אלקיו ופורש כפיו אל העם לברכם.^{קצ}

קפט. והנה גם פניו ועיניו של הרב המצולם הריהן מושפלות מטה, כמי שאינו מביט חוץ לד' אמותיו, או כמי שהוא מתבונן בפרק ידו ואצבעותיו, ועכ"פ היה ראוי שישא פניו ויגביה עיניו ועפעפיו יישירו נגדו, ולא ישפיל מבטו ויתן עיניו למטה, מה שגורם עוד יותר לחזות הכללית שהיא היפך צורת המצוה כמשנ"ת, שעיקר כוונתה היא הפעולה של נשיאת הידים ורוממותן מתוך פנייה והכוונה אל מי שלעברו הוא פושט ידיו. ויסודה באמת הכנת הלב וכוונתו, ונשיאתו אל כפים. [ואמנם האדם יראה לעינים, ואין אדם יודע מה שבלב חבירו, אף כי בתמונה ועאכו"כ בתמונה הבאה להראות רק צורת הדברים הכללית ואין בה הכרת פנים. אבל מעצם עניינה של ההלכה הזאת מתבקש שיהיה במעשה החיצוני ביטוי נכון של הכוונה הפנימית, ובפרט אם עיקרה של הפנייה היא אל העם – הרי בפעולה שבין אדם לחבירו ראוי שתהיה הכוונה פשוטה וגלויה גם למי שהיא מכוונת אליו].

קצ. ופשיטא שאינו נראה כמי שנושא ידיו 'למעלה ממדרגתן', כמ"ש הגר"א, הגם שהוא מעלה אותן למעלה מגובה כתפו, אבל כל נטייתן נמשכת למטה לארץ, וכל תנועתן נראית כלואה ועטופה במה שלפניה, ואינה נפרשת ונפשטת אל מעבר לחוגו המצומצם.

דאף במי שמגביה ידיו באופן כזה יש לחוש דהוא כמטה כפיו.^א ואמנם באופן המצולם בתמונה נראה דהוא אכן מיישר כף ידו לפניו [מה שנמשך באופן טבעי מתוך שהוא מותח את זרועו], ובכך ג' מן הסתם עשה כשורה. אבל יש להזהיר על כך מאוד, כי אם ירפה מעט אצבעותיו במשך הזמן נמצא שפל ומפסיד.

על כן יש לחזק יד הכהן בעבודתו כי ישא לבבו ויתן דעתו, וישא עיניו ולנוכח מבטו, בפישוט ידו היטב כהלכתו [ומה טוב אם יטה את כפיו מעט באופן שגם כף היד תמשיך לעלות בשיפוע כנגד פניו]. **והיה אם כן יעשה, ותהיה כף ידו פשוטה ואצבעותיו פרושות – אז נוכל לדון להלכה כאשר הוא מגביה ידיו כעין הנראה בתמונות הנוכחיות:**

[ט] – כאשר מגביה רק חצי ידו ופורש את כפיו כנגד כתפיו [אלא שאינו מושיט ידו לפניו] – לא ראינו ראייה לפסלו [ואדרבה הלא ראינו כי כך נוהגים רבים מן המקובלים ועדות המזרח]. אבל נת' כי הצורה הנכונה והשלמה של 'נשיאה' אינה בהגבהה בעלמא אלא בשליחת היד כולה מעל ומעבר למקומה.

ובפרט למנהגנו [בני יוצאי קהלות אשכנז] יש להקפיד שתהא נשיאת הכפים נעשית בכח פעולת היד כולה [ואמנם אין ראייה ברורה דבעי' דוקא לפשטה ולמתחה

מגביה ומרומם אותה בתור תנועה של פנייה והמשכה אל מי שהוא פונה אליו] אם אל העם כמ"ש הפוסקים, ואם השמימה כמ"ש חכמה"א]. והנה בזה הוא עומד ומשרת ומשמש בקודש, כמ"ש "כל עבדי ה' העומדים בבית ה' כו' שאו ידיכם קודש וברכו את ה'".

וכנים הדברים בין להקל ובין להחמיר: להקל – דאין הכרח שיהא כל גוף היד מוגבה כל כך, אלא שתנועת היד מגיעה עד שם, ודימצא שם עיקר היד [שהוא הפרק המוציא לפועל את פעולת היד כולה כמשנ"ת].

ולהחמיר – דאין די בכך שכל היד תהיה באותו המקום, אלא בעי' שתהא תנועתה מובהקת ומפורשת בכיוון הזה, ודעיקר היד הנמצא בגובה כתפיהם יבטא באופן מובהק הפנייה אל זולתו.

ואמנם אין בידינו דבר ברור לגבי העושה כפי המתואר בתמונות ז, ח [שכפיו כפופות ואצבעותיו מוטות כלפי מטה], אם אמנם לא יצא ידי חובתו. כי י"ל דסוף סוף הגביה את ידיו למקום שכנגד גובה כתפיו ויתכן דבהכי קיים 'נשיאה' האמורה בתורה. אבל נראה פשוט דאינה שלמות המצוה. ומעתה יש לנו לשוב ולשקול הכרעת ההלכה גם לגבי תמונות ב, ג, ד –

קצא. ולכאור' היה ראוי להזהיר מזה גם ביחס לתמונה א, אלא שיש מקום לדון לפי דקדוק לשון הגר"א דפורשים כפיהם להושיט הברכה מלמעלה למטה, דיתכן לומר כי כאשר ידיו נשואות בגובה ממש – אין חסרון כ"כ בהשפלת ראשי אצבעותיו, דנראה כמשפיע הברכה מלעילא. משא"כ כאשר בזרועותיו אין כלל היכר של נשיאה, אלא שהן שלוחות ביושר לפניו, שמא השפלת ראשי האצבעות קובעת על כל הפעולה הזאת אופי של נטיה כלפי מטה, דהכל הולך אחר החיתום, וחותרם יד כל אדם כפי פועל כפיו.

ביושר גמור, אלא כל שמושיט ידו לפנים
(כתמונה ח).

[י] – כאשר מושיט את ידו לפניו כדרך
נשיאה שלמה ורוממה, הגם שאינו מותח
זרועו ואינו מקפיד להעלות מרפקו אל גובה
כתפיו – נראה ודאי דשפיר עבד, ויתכן לומר
כי כך הוא קיום המצוה בשלמותה.

וואולי יש מקום להדר לישר זרועו עוד יותר,
וכפי דעתם של חכמים ונבונים ככל אשר
יאמרו אל הכהנים. ואמנם בענינו היה נראה

לשאת בה פנים, כי יש מקום להדר בה כסדר
עבודת פנים, על כן ראשי אצבעותיו למעלה
יהו פונים, עד תהיינה כפיו פרושות פנים כנגד
פנים, וברמזי אצבעותיו יעשה פונים, וחלונות
וחרכים מול עיניו מכונים, להשגיח על נאות
עיניה כיונים, וכל עמה באהבה שלמה מכונים,
רואי פני ה' בלבבות נכונים, כי טוב בעיניו
לברכם כבנים, ולשים עליהם שמו כמו
מלפנים, על כן יפן אליהם שוכן מעונים,
וינשאים וינטלם על כפים נתונים, בפרוש
עליהם סוכת שלומו כעננים, ויברכם בעצמו
בהארת פנים.



השלמת הדברים ביחס למקור דברי המחבר בהלכה השלישית באופן פרישת הכפים

ב' המדבר בענייני התפילה ונשיא"כ ק"ב], אשר
הארחות חיים העתיק בהרחבה מדבריו
בהלכות אלו.

ובאמת הדברים אינם נמצאים בס' א"ח
שלפנינו, כמו בכמה מקומות
שהביא הב"י בשם הא"ח דברים אשר אינם
נמצאים בספר הגדפס, כי אם בהעתקה
אחרת שהיתה בידיו.

והנה השי"ת זימן לידי מ"ש בקובץ 'ישורון'
(כרך יג עמ' תשז, מאמר הרב שלמה זלמן
הבלין) אשר נמצאו שני כת"י של הארחות
חיים שיש בהם תוספת מרובה על הספר
שבידינו, ובכלל זה כמה דברים שהביא
הב"י משמו. ואנכי חזיתי ראיתי אור, כי אכן
הדברים האמורים שם הם הם הדברים אשר
היו לעיני מרן הב"י בכתבו סימן זה, הן מה

לשון השו"ע שכתב 'ופורשים כפיהם כדי
שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי
ידיהם כנגד השמים' – כדרכו בקודש הנה
היא העתקת לשון הפוסקים הראשונים. אף
כאן יסודה במה שהביא בב"י בשם הארחות
חיים, ז"ל: 'נושאים ידיהם כנגד כתפותיהם,
ופורשים כפיהם כדי שיהיה תוך כפיהם כנגד
הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים היפך מפרישת
ידים לתפילה. זאת היא התכונה המדוקדקת,
וקצתם נושאים כפיהם משונים במיני השינוי
וסומכים זה לקבלות קבלום אין להם עיקרים
אמיתיים', עכ"ל.

ואוון שומעת דברי חכמים תבחין כי אינה
מטבע לשונו של הא"ח. ואמנם כל
הדברים האלה הם דברי רבנו אברהם בן
הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' [בחלק

הר"ם במז"ל פירש לנו הדב' בבירור שאין אחריו בְּרוּר... עכ"ל בספר אל כפא"ה' [נכונדע בשערים כי זה שם הספר בלשון ערב 'אל-כפאיה אל-עבדין']. והזכירו החיד"א (שם הגדולים מערכת גדולים אות א, עג) 'ומהר"ם אלשקר בתשובותיו סי' צ"ו מביא לשון אחד מספר שחיבר רבינו אברהם וקראו בערבי אל כפא"ה. ובתחלת מעשה רוקח על הרמב"ם ח"א מביא הרבה חידושים ממנו, עכ"ל. קצה

וגם בס' חרדים (פ"ה עג) הביא דברי ר"א בהרמב"ם לענין פרישת כפים בתפילה, כמשי"ת בעה"י, והם הדברים הנמצאים בספר המספיק שלפנינו בחלק המדובר.

ואמנם משקל רב יש לידיעה זו לכמה עניינים: בגוף פירושם של דברים ומשמעות לשונם; בהבנת כלל העניינים על דעת אומרים, ובכוונת מרן הב"י בהבאת מסקנתם.

בפי' הלשון, אשר כידוע באה בלשון תרגום והורקה מכלי אל כלי, עד שקשה לעמוד על דיוקה. ואמנם באחת ההעתיקות נמצא כדברינו: 'ומגביהים ידיהם לעבר כתפיהם, ופורשים כפות ידיהם באופן שהחלק הפנימי של כפות ידיהם יהיה מקביל לארץ' וכו'. קצה

שהביא לעיל (סעי' ו-ז) לענין נטילת ידיים, והן מה שכתב כאן (בסעי' יב) לענין פרישת הכפים. קצה [ואמנם יש להעיר כי עצם הדברים שהביא הב"י משמיה דהא"ח מובאים בין חידושי ר"א בהרמב"ם הנד' בריש ס' מעשה רוקח, אבל אריכות הדברים הנמצאת בכתה"י של הא"ח – היא העתקה מספר המספיק עצמו].

ולא יפלא בעינינו שהיה הספר הזה מצוי בידם של חכמי ישראל בדורות שלאחריו כי הגיעו דבריו (ועכ"פ חלקים ממנו) לכלל תפוצות ישראל. כך כתב רבי אברהם עצמו על ספרו: 'חבור אחד בלשון קדר וישמעאל חברתיו, ועל יסודי היראה והאהבה בניתיו, ומספיק לעובדי ה' קראתיו. עזרני ה' והשלמתי חבורו, ודקדקתי והעתקתי רובו, ונעתק לארצות רחוקות מקצתו...', היינו שאת כולו השלים, את רובו העתיק ורק מקצתו נתפשט בעולם [וזה אולי פשר הדבר שלא הגיע לידינו אלא חלק קטן ממנו].

ואמנם היו דברי ר"א בהרמב"ם מצויים בידי רבותינו אחרוני הראשונים, לא זו בלבד מ"ש בתשובותיו ואגרותיו, אלא גם דבריו בספר המספיק. קצה

וכן הזכירו מהר"ם אלשקר (שו"ת סימן צו): 'גם הרב ר' אברהם החסיד בנו של

קצו. וקצ"ע שהב"י קיצר לשונו ולא הזכיר דאף הלכה זו השנית היא מרבי אברהם, וכנראה סמך על דבריו לעיל.

קצו. ובמקו"א הזכיר הא"ח להדיא את ספר המספיק (ח"א דין קדושה מיושב אות א) 'כתב הר"א בנו של הרמב"ם ז"ל בחיבורו בחלק השני בפרק תפלת הצבור שהר"ם אביו חזר בו...' עיי"ש כל דבריו, ואמנם הם נמצאים ככתבם וכלשונם בס' המספיק הנ"ל (שם בפרק כו).

קצה. [ואמנם שם באים הדברים בתרגום אחר מן הלשון המועתקת בא"ח].

קצו. והנה ע"פ התרגום הזה יש להבין מ"ש נושאים ידיהם כנגד כתפותיהם היינו 'לעבר' כתפיהם, דנשיאת הידים היינו הגבהתם אל הכיוון המדובר, ומשמעות 'וישא את ידיו' כמו 'וישא את עיניו'.

והנה למעשה קבע המחבר את הדברים להלכה בשו"ע, שתהיינה כפיהם של כהנים פרושות באופן שתוכן פונה כלפי הארץ, ולא הביא חולק בדבר נוכמדו' כי גם חכמי דורו וחכמי הדורות שלאחריו לא העירו ולא עוררו לומר דברים אלו חידוש הם]. ולא כתב שהדברים אינם עולים בקנה אחד עם המבואר בזה"ק ודברי המקובלים חכמי הדורות רבנו הרמב"ן ורבנו בחי והראשונים וכו' עד האריז"ל ותלמידיו. ואילו היה שלא כדבריהם, לא היה יכול להתעלם מהם, כ"ש שלא להכריע כנגד דעתם. וצריך לומר דלא ראו בזה סתירה לעצם דברי הזוה"ק [והאריז"ל] דנשיאת הכפים היא כלפי למעלה, והבינו שקרובים דברי אלו להיות כדברי אלו דברי אלקים חיים, כולם אדון אחד אמרם א"ל עליון ומלך עולם.^{קצו}

ונראה דבאמת כך היה המנהג פשוט וההבנה הפשוטה כי זו היא נשיאת כפים האמורה בתורה, כמו שנשא אהרן את ידיו אל העם ויברכם. וכך היתה מובנת דעת חכמי המשנה והתלמוד ורבותינו הראשונים מתוך שתיקתם בדבר הזה, כי התפרשו להם הדברים כפשוטם וכמשמעם ולא הוצרכו להזכירם ולבארם. ואולי משום כך הביא הב"י את דברי ר"א בן הרמב"ם בשלמות עד תומם, אשר סיים דבריו וחתם כי זו היא

ובהבנת הענין, במ"ש 'שהחלק הפנימי של כפות ידיהם יהיה מקביל לארץ' – פ"י יהיה כלפי הארץ] ואילו החלק החיצוני של ידיהם יקביל לשמים – פ"י יהיה כלפי השמים], בניגוד – פ"י בכיוון הנגדי] לפרישת הידיים בעת התפלה'. הנה ניתן בזה משנה תוקף ומשמעות להשוואה זו, אחר שר"א האריך בעניינה של פרישת הידים בתפילה וביאר חובתה וחשיבותה, וודאי לא נתכוון להשוות הדברים רק בצורתם החיצונית, אלא בעצם עניינם ומהותם.

ועל הכל באמת יש לנו להתבונן היטב לשם מה הביא הב"י דברים אלה, ולמה הניחם לסוף דבריו, ומה ראה להעתיק כל הנוסח המתוכנן שחתם בו ר"א לאמר: 'זוהי הצורה המוגדרת – פ"י הצורה המתוארת באופן מדויק] בנשיאות כפים; ומקצת מהניגשים לברכת כהנים בלא דקדוק נושאים כפיהם והם משונים בכמה פרטי שינוי. ויש שמסמיכים זאת על דברי מסורה שמביאים, אשר אין להם יסוד אמיתי, ע"כ. נובשלמא רבי אברהם בס' המספיק שם האריך בזה ככל דבריו הבאים כרוכים בספרא וסייפא במלחמת מצוה מלחמתה של תורה כנגד מי שטעה והטעה ושיבש כוונת התורה לפי דעתו, עיי"ש, אבל הב"י שלא הביא כלל שיטה אחרת – יש להבין מה ראה להביאם אם לא שהוצרך לשלול מחשבה אחרת בעניין זה].

ודמ"ש פורשים כפיהם כדי שיהא תוך כפיהם כו' היינו 'באופן' שיהיה תוך כפיהם כלפי הארץ, וכמשנ"ת. וזה דבר ברור מצד עצמו, ולא נצרכה אלא לאסמכתא בעלמא. עוד עיי"ש דבהשלימו לבאר דין הגבהת הידים המשיך וביאר דין הברכה עצמה, וכתב: 'ובנשאים כפיהם מתחילים בברכה'. וכלשון חז"ל בכ"מ שקראוה נשיאת כפים, וזה פשוט.

קצו. ובעה"י בח"ב נשוב ונעיין בדבר זה, אחר שיתבארו דברי הזוה"ק וחכמה"א דפירשו עניינה של נשיאת הידים ופרישת הכפים הכל כלפי שמיא.

צורתה המדוקדקת והנכונה של נשיאת מסורת נאמנה – הוא המחדש ואין ידו על כפיהם של כהנים במדינה, וכל המשנה בלא העליונה.



בחיתומם של דברים ראיתי להעיר על דבר הספר הנכבד האמור, הוא ספר 'המספיק לעובדי ה' של רבנו אברהם בן רבנו הרמב"ם זצלה"ה. הנה ידוע כי הספר היקר הזה במקורו היה ספר רחב ומקיף, ובעו"ה אינו נמצא בידנו בשלמות. חלק קטן ממנו יצא לאור לפני שנים רבות ע"י רבי דוד ששון, בההדרת החכם ר' יוסף בן צאלח דורי^{קצט}, והוא חלק א' הנמצא בידיו [המדבר בכמה עניינים נכבדים בעבודת האדם לפני השי"ת, בבטחון ובתקון המדות].

בשנים האחרונות נתגלה חלק נוסף [המדבר בענייני הלכה, בעיקר בהלכות תפילה ונשיאת כפים], ויצא לאור [בשנת ה'תשמ"ט] במהדורה מדעית ע"י אוני' ב"א, אלא שאינו מצוי בבית המדרש מחמת טעמים שונים (העיר בזה גם הרב משה שבת שליט"א ב'אליבא דהלכתא' כג עמ' יב). ובלא"ה תרגומו צריך עיון רב ותיקון גדול, מבלי להזכיר הקדמת המהדיר, שיש בה עירוב הדעות וערבוב הדעת, אם מחמת חסרון בהבנה אם מפני חסרון בכוונה, אם מפני הנחות קדומות ודעות מוטות ואם מפני חוסר ידיעה בסוגיות ערוכות. [ולחפך בזכותו הייתי אומר דאתרע מזלו ואירע לו אשר יגורו ממנו אחרים והוא לא ירא ממנו, דבאמת קשה לבוא לידי שלמות העבודה ובהירות הכוונה בעודנו מוקפים ועטופים בין התועים]. והרי למדנו כי הכל תלוי במז"ל אפילו ספר תורה שבהיכל, הלוואי נזכה לאורו ונהנה מטובו וזיוו, ואז נשוב ונבחין בין המספיק לעובדי ה' ובין המספיק לאשר לא עבדו, בין השונה פרקו כו', ודי בזה כי אכף עליו פיהו.^{קצט}

והנה כל זאת מלבד הבעיה הכללית בכל ההדרה של ספרי רבותינו נ"ע, אשר העתקתם מלשון אל לשון ממעטת אורם, שאינם יכולים להתרגם כל צרכם, ובע"י לזה חכם אומן הבקיא במלאכת הקודש. ואמנם כך כתב מהדיר החלק הראשון בהקדמתו:

'אודה לה' בכל לבב על הזכות הגדולה שנפלה בחלקי לתרגם לעברית ספר יקר וחשוב זה... שהיה בבחינת אור גנוז לכל קוראי שפת עבר, עד שנתגלגל זכות זה ע"י זכאי, ה"ה... חכם רבי סלימאן בן ששון שליט"א שרצה לזכות את ישראל... את גוף כתב היד לא ראיתי... לא זו אף זו, נעזרתי לפרקים בתרגומו של [הרב שמואל] רוננבלט כשלא היתה נהירה לי לשון המקור כל הצורך... השתדלתי לתרגם את המקור בדיוק עד כמה שידי מגעת, ושמרתי שמירה מעולה על כוונת המחבר... מלאכה זו לתרגם משפה אל שפה קשה היא אפילו למומחים במקצוע, ומה גם לאנשים כמוני שלא עבדתי במקצוע זה כל הצורך. ולכן



קצח. [נשוב ראה אור עולם במהדורה מחודשת ומתוקנת בהוצ' פלדהיים בשנת ה'תשס"ח]. קצט. שו"ר כי יצא לאור חלק קטן מן החלק השני האמור, ע"י מכון מרא"ה (קרית ספר ה'תשס"ח), בצירוף 'מבוא לחיבור' העוסק בתולדות רבנו אברהם ומדבר אודות ספרו, עיי"ש.

בקשתי מהקורא החביב באם ימצא איזה פגם או חסרון בעבודתי זו שידיני לכף זכות, וכדברי רז"ל... ואסיים בתפילה שזכות רבנו המחבר יגן עלינו ויזכנו להתישב בארה"ק ויתן חלקנו בתורתו ולעבדו בלבב שלם... עכ"ד.

ואף אנו אין לנו אלא להתפלל שנוכח ויהיה החלק השני נערך גם הוא מתוך חֶפְזֵת הקודש וחרדת הקודש, בגשת בני ישראל אל הקודש בלב נכון וידים טהורות לעסוק בתיקון הספרים וכתובתן אשורית, ויתקיים בהם מקרא שכתוב "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו, נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשי כו' ישא ברכה מאת ה'" כו'. ואומר "הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העמדים בבית ה' בלילות. שְׂאוּ יְדֵכֶם קֹדֶשׁ וברכו את ה'. יברכך ה' מציון עשה שמים וארץ".



יִשְׂאֹוּ בְּשַׁעַר

אֱלֹהֵי שְׁמוֹת הַגְּבֻרִים אֲשֶׁר לְדָוִד יֵשֵׁב בְּשֵׁבֶת תַּחֲמֻמְנִי רֹאשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא עֲדִינוּ הָעֲצָנִי... (שמואל ב' כג)

אמר רבי אבהו: הכי קאמר ואלה שמות גבורותיו של דוד: יֵשֵׁב בְּשֵׁבֶת – בשעה שהיה יושב בישיבה לא היה יושב על גבי כרים וכסתות, אלא על גבי קרקע. אמר רב: אמר לו הקב"ה הואיל והשפלת עצמך תהא כמוני, שאני גזור גזרה ואתה מבטלה. רֹאשׁ הַשְּׁלִישִׁים – תהא ראש לשלשת אבות. הוּא עֲדִינוּ הָעֲצָנִי – כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה היה מקשה עצמו כעץ.

(מו"ק טז, ב)

וַיִּתְּאוּהוּ דָּוִד וַיֹּאמְרוּ מִי יִשְׁקֵנִי מִיָּם מִבְּאֵר בֵּית לָחֶם אֲשֶׁר בְּשַׁעַר: וַיִּבְקְעוּ שְׁלֹשֶׁת הַגְּבֻרִים בְּמַחְנֵה פְלִשְׁתִּים וַיִּשְׁאֲבוּ מִיָּם מִבְּאֵר בֵּית לָחֶם אֲשֶׁר בְּשַׁעַר וַיִּשְׂאוּ וַיָּבִאוּ אֶל דָּוִד וְלֹא אָכְלָה לִשְׁתוֹתָם וַיִּסַּף אֹתָם לַיָּדוּד:

רבי חייה בר בא אמר הלכה נצרכה לו... ולמה שלשה – שאין הלכה מתבררת פחות משלשה... ולא אבה דוד... שתקבע הלכה על שמו. וַיִּסַּף אֹתָם לַיָּדוּד – קבעה מסכת לדורות... בר קפרא אמר חג היה וניסוך מים והיתר במה היה... ולמה שלשה – אחד הורג ואחד מפנה הרוגים ואחד מכניס צלוחית בטהרה.

ר' הונא בשם ר' יוסי הילכות שבויים נצרכה לו [פי' הילכות מלחמה, עיי"ש].

(ירושלמי סנהדרין ב, ה)

ר"ש בר רבי אומר בניין בית המקדש נתאוה.

ונראה דדוד הכריע את ההלכה... אולם לא רצה לסמוך על עצמו... ברם אחרי שהסכימו דעתם לדעת דוד – בקשו שתקבע ההלכה על שמו, כי כן היתה הכרעתו וקבל רק את הסמכתם... אולם... הרי הפסק הסופי יצא משלשה גיבורי התורה. אלא קבע מסכת סתמא עפ"י פסק התורה. "ויסך אותם לה" שעשאה מסכת לדורות... ופירוש "ויסך" מלשון מסכת, שהקדיש המסכת לה'. ומבואר כמו שיש הקדש גבוה בנכסי ממון, כן יש הקדש לגבוה בנכסי הרוח שהם נעשים קודש לשמים ושוב אין לו לאדם בהם כלום. וחכמי ישראל משלחן גבוה קא זכי שתקבע המסכת כסתם מסכת בשם כל החכמים.

והטעם שהקדיש המסכת לגבוה מפני שזכה לה ע"י סכנת מלחמה, וכמו שהקדישו ישראל שלל המלחמה לשמים.

(עלי תמר שם)

הרב אלעד ידידיה פרידמן

בשמך אשא כפי

[ח"ב]

בביאור כלל עניינה של נשיאת כפים
בתפילה ובברכה, בתורה ובמלחמה

מוגיד מראשית אחרית

ברכת כהנים היא מן העניינים המיוחדים שמצאנו לגביהם יחס מופלא מאת השי"ת, אשר אילולא מקרא כתוב לא היה אפשר לאמרו, ואם לא שפירושוהו לנו חכמים לא היינו מעלים על דעתנו להזכירו. אבל כך מסרו בידנו חכמים (בגמ' סוטה לח, ב) שהקב"ה כב' מתאוה לברכת כהנים.

ואמנם כזאת מצאנו שהקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים [ולתפילת כ"י בכללה], כאמרו "הראיני את מראיך השמיעיני את קולך" כו', ולעסקם של ישראל בתורה הקדושה [ד'צבי וחמיד ורגיג דילאון בלעותא', ומתוך כך זוכים גם לקבלת תפילתם 'צלוחהו בכן מקבל והניא בעותא', כי בזאת הם עולים לרצון לפניו והוא משלים רצונם כרצונו, וכמשי"ת]. ובכללי כללות למדונו רבותינו דכב' נתאוה הקב"ה להשרות שכינתו בעולם הזה, לשכון כבוד בארצנו, ומתוך כך נמצא היחס המיוחד אל המקום אשר בחר לשום את שמו שם, כאשר אמר אברהם ה' יראה אשר יאמר היום בחר ה' יראה, והבטיח השי"ת כי יהיו עיניו ולבו שם כל הימים, ומפורש בדברי קדשו על ידי דוד עבדו כי בחר ה' בציון אנה למושב לו, ואומר זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אויתיה.

והנה זה ודאי פשוט וברור ואין צריך לפנים, כי הוא ית' אינו צריך לבריותיו בשום פנים, וכל אשר חפץ עשה והכל שלו ומידו נתנו לו, ובכל אופן אין אנו מדברים בו אלא במה שהוא ית' פונה אלינו ברצונו להיטיב לנו ולהחיותנו באור פניו. ואמנם כל העניינים האלה הנוכחים הם העומדים בעיקר יסוד הקשר הזה הנמצא בינינו ובינו ית', באהבתו אותנו ובחמלתו עלינו, בחיבה יתרה הנודעת לנו שקראנו בנים למקום ונתן לנו כלי חמדתו.

והנה ידענו כי מציאות הקשר הזה נגלית ומתקיימת בשני העמודים הגדולים – תורה ותפילה, אשר בהם אנו נגשים לפניו ית', כאשר אנו זוכים לשמוע מזה שהוא מדבר עמנו ללמדנו רצונו, ובמה שנתן לנו להיות עומדים לפניו ומדברים עמו ותהי עבודתנו לפניו לרצון. ואמנם שניהם נדרשים להשראת שכינתו הק', אשר הוא ית' קורא שמו עלינו ומגלה יחס קרבתו עמנו בתוך מציאות חיינו בארץ הלזו הנשמה.

ומתוך הדברים עכ"פ למדנו גודל ערכה של ברכת כהנים ורוממות עניינה, אשר היא מוצאת מקומה בין היסודות הגדולים האלה ובכללם, ובה עצמה מתקיימת כל הימים העבודה לפניו והשראת

שכינתו בתוכנו, לזכות אותנו ולברכנו באור פניו להאיר עינינו בתורתו ולקבל ברצון תפילתנו ועבודתנו.^א

ואמנם בכ"מ למדונו חכמים רב יקרתה ורוממות קדושתה של ברכת כהנים, ועוצם הארת הפנים המתגלה בה יתר על כל התפילה והעבודה. והודיעונו עוצם הרחמים המתגלים באותה שעה בהארת פנים שלמה ומתגלגלים על ישראל עם קרובו, ועוצם ההגנה הנמשכת עלינו בפרשו עלינו סוכת שלומו, כאמור בשיר השירים "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל", שישים אותיות דברכת כהנים, "כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה", מלחמתה של תורה.

ובה אנחנו פותחים שיערי העבודה דבר יום ביומו בברכת התורה תחילה, ובאים לידי מעשה של תלמוד תורה ודבר ה' אשר שם בפיו לאמר 'ברוך ה' כו'. ובה תקנו לנו חכמים לחתום תפילתנו, כי באור פניו נתן לנו תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה ורחמים וחיים ושלוה, וטוב בעיניו לברך את עמו ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומו.

והנה ודאי ראויים הדברים ונדרשים בשעה זו, אשר כלל ישראל נמצאים בעת צרה גדולה ועצומה, לולא ה' שהיה לנו להעמיד רגלנו במלחמה, להושיבנו ביערי ירושלים לעסוק בתורה תמימה, להושיע ולהגן בעד אום אני חומה, ואין אותה נביא ויודע עד מה, אך עינה נתונה להביא לבב חכמה, ומקוה ומיחלת לגאולה שלמה. ובזכות מה שהתורה מתחדשת לנו בהארת פניו נזכה למ"ש מגן אם יראה ורומח בארבעים אלף בישראל כו', כי אוהב ה' שיערי ציון מכל משכנות יעקב, שערים המצויינים בהלכה.

ואציגה נא בזאת ממה שדיבר הגרי"א שר צ"ל בהיכל הישיבה הק' בעת המלחמה הראשונה אשר נתרגשה על קיבוצם של ישראל בדור האחרון [בחדש אייר ה'תש"ח], לחזק האמונה והבטחון והתקוה והתפילה, ולאמץ ידיו בתורה ברוח נכונה. ובכלל דבריו ביאר החובה והאחריות על כל איש ישראל למלא תפקידו בנאמנות ומסירות לתועלת כלל ישראל, אשר על כולם נאמר 'חזק ואמץ' – בתורה ובמלחמה ובדרך ארץ^ב, והם צריכים תמיד חיזוק לאמר "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלקינו, וה' יעשה הטוב בעיניו".

וביותר חובה כפולה ומכופלת להתחזק בעניינים אלו בעת כזאת, כאשר משנאי ה' ואויבי עמו קמים

א. כמה שנאמר בייחודם של ישראל בתפילה ובתורה: "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו פיידו אלהים בקל קראנו אליו: ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום". ועל זכירת מעמד הר סיני ומתן תורה הריהו אומר: "בך השקמך לך ושמך נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך... יום אשר עמדת לפני ידו אלהים בחרב באמר ידו אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי, אשר ילמדון לידיה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בנייהם ילמדון". ואף לענין העבודה והברכה נאמר: "כי בו בחר ידו אלהים מכל שקטוף לעמד לשירת בשם ידו הוא ובניו כל הימים." "לעמד לפני ידו לשירתו ולברך בשמו עד היום הזה".

ב. והנה תלמוד תורה כנגד כולם, ובר נאמר 'חזק ואמץ מאוד' [כמ"ש הגר"א שם], ועליו אמר שר צבא ה' 'עתה באתי'. ובסוד יתבאר כי בעיקר בסגולתה של תורה אנו נשגבים ובטוחים בו ית'.

ומרימים ראש בזממם עלינו רעה, לבלי להסיח דעת ולא ליתן מקום לרפיון ידים ועצלתיים, כי אין אנו בני חורין להבטל הימנה, אף כי לא עלינו המלאכה לגמור ואיך פירושא זיל גמור, ועיינו אל ה' אלקינו אל גומר עלינו, כי הוא הנותן לנו כח לעשות חיל. ועליו נשליך ייבנו כי הוא ית' טוב ומטיב ומרחם עלינו כרחם אב על בניו אהוביו, והוא יחמול עלינו כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו. ואנחנו עמו וצאן מרעיתו, גרים ותושבים אנחנו עמו יושבים בארצו וסמוכים על שלחנו. ואם ייסרנו כִּסָּר איש את בנו והביאנו בפחד המלחמה הזאת, הנה הוא לנו נסיון כי נתחזק ונכיר ידו האוהבת, והוא ית' ידע לבנו כי לא שכחנו שם אלקינו ולא פרשנו כפינו לא־ל זה, כי בסתרו אנו חוסים ובצל ידו יחביאנו ויצילנו מפח יקוש וכו', ולא נירא מפחד לילה מוחץ יעוף יומם. [על אחת כמה וכמה יש לנו להכיר טובתו של מקום, כי כאז כן עתה רבו וגם עצמו נסיו ונפלאותיו תמיד כל מחשבותיו אלינו להצילנו ולהכניע אויבינו].

והנה הדברים כנים ביתר שאת וביתר עוז ביחס אלינו [הן מצד הבטחת השמירה והן מצד חובת העבודה], אשר בחסדו ית' אנו זוכים ויושבים במעוזי השכינה הק', והננו הנועדים באמת להיות אנשי החיל אשר על ידם ישראל מתגברים ונוצחים במלחמה, בזכותה של תורה ובאשר אנחנו עוסקים בתפילה ומבקשים מהש"ת נצחון על שונאי ישראל שהם באמת אויביו של מקום. והלא ידענו וגם הוגד לנו כי קרוב ה' לכל הקורא אליו באמת, וכל המקוה אליו בלב שלם הריחו ודאי נענה. על כן יש לנו להיות סמוכים ובטוחים בו ית' כי תתקבל תפילתנו לפניו, ותמיד תקוותנו אליו ית' ומצפים לישועתו, והוא יענו ממצעו קדשו וישלח עזרנו מקודש, וכל העומדים במלחמה ינצחו בשם ה' אלקינו [ויכירו וידעו כי לו לבדו המלחמה והישועה על עמו ברכתו סלה].

והוסיף והזכיר מה שהראהו הג"ר אהרן כהן זצ"ל ראש ישיבת חברון בירושלים, דברי התרגום בשיה"ש עה"פ הנ"ל "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל", לאמר: 'כמה יאין כהניא בעידן דפרסין ידיהון וקיימין על דוכניהון ומברכין לעמא בית ישראל בשתיין אתין דמסירין למשה רבהון, ובההיא ברכתא מסחרא להון כשור רם ותקין, ובה מתגברין ומצלחין כל גבורי ישראל'. הנה למדנו חז"ל מה הוא הכח האמיתי העומד להם לישראל בשעת מלחמה לגבור ולנצח, ומה רב כחה של ברכת כהנים אשר היא העבודה היחידה שנשארה לנו מעבודות המקדש, וצריכים אנו לרדוף אחריה בכמיהה ולהאזין אליה בחרדת קודש וביראת כבוד כדרך שהיו ישראל מאזינים בדחילו לקול ברכת כהנים שבמקדש. עד כאן דבריו.

ואף אֵין נעני אבתריה בהורמנא, כי הנה הם הם הדברים הבאים אחריהם באותו המזמור, לאמר "כי מלאכיו יצוה לך, לשמרך בכל דרכיך", דכהנים שלוחי דרחמנא הם, אשר צִנֵּם לשום את שמו על בני ישראל ולאמר להם כי טוב בעיניו לברכם. ועליהם הוא אומר "ברכו את ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו".² ואומר: "על כפים ישאונך", בשעה שהכהנים נושאים את כפיהם ואומרים יברכך כו' יאר כו', ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום.

ג. ואמנם נקראו הכהנים מלאכיו בייחוד כלפי תפקידם וייעודם ללמד את ישראל תורתו הק', כמה שאמר משה בברכתו "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" כו'. ואשר היה מִשָּׂא דָּבָר יְדָד יְדָד מִלְּאֲכֵי אַחֲרוֹן נְבִיאֵי, לאמר:

ואומר "על שחל ופתן תדרוך, תרמוס כפיר ותנין, כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי, יקראני ואענהו..." והנה אנחנו בשם ה' אלקינו נזכיר, כאשר הכהנים עומדים ומברכים את ישראל בשמו ית', ובכל המקום אשר יזכיר את שמו יבוא אלינו ויברכנו.

וכן הוא אומר "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו – נקי כפים ובר לבב, אשר לא נשא לשוא נפשי כו'. ישא ברכה מאת ה' וצדקה מא־לִקִי ישעו. זה דור דורשיו מבקשי פניך יעקב סלה". וישאו שערים ראשיהם וינשאו פתחי עולמו, ויבוא בם מלך הכבוד ה' צבאות שמו. זה ה' קיוינו לו ויושיענו כמו בעת עמדנו על הים והודינו לשמו, זה א־לִי ואֲנֹהוּ איש מלחמה ה' שמו. והוא ית' יצא לישע עמו, ונלחם בגויים ההם כיום הלחמו, כי גדול יום ה' ונורא ולא יכילו גויים זעמו, ויתגדל ויתקדש ויוודע בעולמו, כי הוא ראשון ואחרון ואין עוד עמו, ומי כ־לִי ישרון עבדיו ועמו, כעת יאמר להם מה פעלו עמו, וימא דאורייתא יבקע לשומו, דרך לבניו להביאם אל מקומו, להכינו ולכונו לשכללו ולהקימו, לגדלו ולרוממו ולברכו בשלומו.

יתר על כן, כאשר יתבאר לפנים בעה"י האמור במלחמת עמלק הראשונה "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל", ואמרו חכמים במשנה ר"ה וכי ידיו של משה עושות מלחמה, אלא שכל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים – היו מתגברים ונוצחים. וכתב רבנו הרמב"ן כי מכאן נבין סוד נשיאת הכפים בברכת כהנים.

ואנן לדידן נלמד מכאן באחרונה כח הבטחתה של ברכת כהנים כמצותה וכהלכתה, ותוקף פעולתה של נשיאת הכפים בצורת תבניתה וכוונת תכליתה אשר מתוכן יזכנו השי"ת לעמוד ולהתקיים לפניו כל הימים. מה גם בעסקנו בתורתה, כאשר ידענו כי כל מצות ה' ברה מקבלת אורה משורש מקורה ככתוב בתורה, כל שכן מצוה זו שעצם עניינה להאירנו באותו האור השלם, לברכנו בברכה הכתובה בתורה, כי באור פניו נתן לנו תורת אמת ואהבת חסד כו' וחיים ושלוש, וטוב בעיניו לברכנו, יחינו ובשמו נקרא, ויזכנו לעבדו במקדשו ובתורתו בהזכרת שמו במורא, לקיים מה שנאמר כי שם ה' אקרא, ובכל המקום אשר יזכיר את שמו יבוא אלינו ויברכנו.

והנה **בתקופה האחרונה** אנה השי"ת לידינו לעסוק בבית מדרשו בעומקה של הלכה אחת מתוך הסוגיא הגדולה והרחבה הזו של נשיאת כפים בברכת כהנים, ונשאנו ונתנו בה רבות בכלל בני החבורה, ונשאנו את נפשנו לבארה ונתנו את לבנו לבררה, להעמידה על יסודה ושרשה ועיקרה, ממקרא וממשנה ומגמרא, להבהירה ולהאירה בסברה ישרה, בדקדוק המסורה ובדבוק בני חבורה. ונתעצמנו בה במלחמתה של תורה, מתחילתה ועד סופה באהבה גמורה.

"יְעֲתֶה אֱלֹכִים הַמְצִיגָה הַזֹּאת הַכֹּהֲנִים", אשר ישמעו ואשר ישימו על לב לָתֵת כְּבוֹד לְשִׁמּוֹ, ויברך אֶת בְּרִכּוֹתֵיהֶם וְיִנְשֵׂא אוֹתָם אֱלֹהֵי יִתְ'. ואומר "תּוֹרַת אֱמֶת הִיא בְּפִיהוּ וְעִנְיָהּ לֹא נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו בְּשִׁלּוֹם וּבְמִישׁוֹר הֵלֶךְ אֹתִי וְרַבִּים הָשִׁיב מִצֵּן: כִּי שִׁפְתֵי כֹהֵן לְשִׁמְרוֹ דַּעַת וְתוֹרָה יִבְקָשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מִלֶּאֱלֹהִים יִדְוֹד צִבְאוֹת הוּא". ואמרו חכמים אם דומה הרב למלאך ה"צ, שהוא מוסר נפשו על שליחותו ועושה מלאכת ה' באמונה על דעת משלחו אשר הוא בא מכחו, והנה הוא מכלל כהני וקוראי שמו, השִׁמְרִים אֶת דְּרָכֵי וְנִשְׁאִים פָּנִים בַּתּוֹרָה, והמה נושאי כלי ה' העובדים אותו ואת עמו, והטו שכמם ונתנו לבם לשאת את משא העם הזה עליהם בכתף יִשְׂאוּ, והשי"ת חופף עליהם ושונך בין כתפיהם, והוא מברך חילם ורוצה פועל ידיהם, מוחץ מתני קמיהם ומניס משנאיהם מפניהם.

ואמנם זיכנו השי"ת בטובו כי מתוך העיון והדקדוק בהלכה הפרטית האמורה, אשר בקשנו לעמוד על אמתת צורתה, ולדרוש ולחקור לתוכן פעולתה, נפתחו לנו שעריה וזכינו לאורה, לראות פרטי דינה ולהכיר את מקומה בכלל סדרי העבודה, וכוונתה ותכליתה וטובתה ושכרה, ועמדנו על שורש הענין הגדול הזה, אשר אינה רק זכות ומעלה פרטית אלא מעיקר עבודתנו ויסוד עמידתנו לפני אבינו שבשמים, להכנינו ולייחד אליו, ואשר הוא פונה אלינו להאיר לנו ולברכנו באור פניו כי טוב בעיניו.

ובזאת נבוא אל הקודש, ועינינו ולבנו אל ה' אלקינו, ואליו אנחנו נושאים את נפשנו, כי בברכת תורתו באהבה יברכנו, ומכל פגם וטעות ומכשול ישמרנו; יאר פניו אלינו במאור תורתו, ויחננו לדעת דברו לאמתו; ישא פניו אלינו להעמידו על מתכונתו, וישם לנו שלום כי נבוא עד תכליתו. בכל המקום אשר יזכיר את שמו יבוא אלינו ויברכנו, ותהא שכינתו עמנו והלכה כמותנו, כי על כן נברכו בחיינו ובשמו נשא כפינו.



נשיאת כפים – מצוה עבודה ומעלה

מקור חיובה של נשיאת כפים דברכת כהנים

זאת המצוה אשר צוה השי"ת את אהרן ובניו הכהנים (פ' נשא) "כה תברכו את בני ישראל אמור להם יברכך ה' כו' ושמך את שמי על בני ישראל ואני אברכם". והנה למדתנו התורה עצם המצוה האמורה לכהנים לברך את ישראל, וצורתה – היינו תוכן הברכה ונוסח דבריה, ופעולתה – הנדרשת מצד הכהנים לשום את שמו על בני ישראל, ותכליתה – המובטחת מצדו ית' כי במקום אשר יזכירו את שמו יבוא אליהם ויברכם. ואמנם מצוה זו אמורה לכל הימים, והבטחתה שמורה לכל הדורות. הוא מה שאמרה"כ (דברים י) "בְּעֵת הַהוּא הִבְדִּיל יְדֻד אֶת שִׁבְט הַלְוִי לְשֵׁאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית יְדֻד, לַעֲמֹד לִפְנֵי יְדֻד לְשִׁרְתּוֹ וּלְכַרְךָ בְּשִׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה".¹

והנה לא פירש כאן הכתוב צורת עשייתה. וחכמים קבלו פרטותיה ודקדוקיה, ולמדוה ממה שנאמר בחומש תורת כהנים (פ' שמיני) ביום הקמת המשכן² "וַיִּשָּׂא אֶהֱרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרְכֵם, וַיֵּרֶד מַעַשֵׂת הַחֲטָאת וְהַעֲלָה וְהַשְׁלָמִים".³ והנה מתוך פרשה זו ככתבה למדנו עוד כי המצוה הזאת היא מכלל השלמת סדר העבודה. והוא פלאי, במה חשובה בכלל העבודה, והיאך יתכן לעבודה שלא בפני הבית.⁴



ד. כן פ' רש"י, וכן מפורש בגמ' תענית כו, א; סוטה לח, א; ערכין יא, א.

ה. הוא ראש חדש ניסן, אשר היה ראשון לכהונה ולעבודה, לשכון שכניה ולברך את ישראל (כמ"ש שבת פז, ב).

ו. והערנו בדמקומות רבים כאשר דברו מצד סדרי העבודה והמצוה קראוה על שם פעולתה 'נשיאת כפים', וכאשר דברו מצד תוכן הברכה קראוה 'ברכת כהנים'. והנה הן כגוף ונשמה.

ז. והנה כל עצמה ועיקרה של עבודה הריהי תלויה בדעת האדם ונתינת לבו, כמה שאמרה תורה ולעבדו בכל לבבכם, ואמר המלך החסיד לבנו המלך החכם ע"ה "דַּע אֶת אֱלֹהֵי אֲבִיךָ וְעִבְדֵהוּ בְּלֵב שְׁלֵם וּבְנֶפֶשׁ תַּפְצָּה, כִּי כָל לְבָבוֹת דּוֹרָשׁ יְדֻד" כו'. ובייחוד עבודת הקודש והמקדש וכל ענייניה [דוג' דבר הנה השוחה לארץ ונופל על פניו ופושט

כלל עניינה של נשיאת כפים האמור בתפילה

נשיאת הכפים האמורה ברוב מקומות המקרא מדברת בפנייתו של אדם אל ה' אלקיו, בבואו לעמוד לפניו בתפילה ובתחינה בברכה ובהודאה, כמשנ"ת.^ה

הנה כיוון שבא דוד באה תפילה, והרי הוא אומר לפניו ית' "פֶן אֶבְרַכְךָ בַּחַיִּי, בְּשִׁמְךָ אֱשָׂא כָפִי" – ואמרו חכמים כי נשיאת כפים זו היא תפילה.^ו וכה"א "תכון תפילתי קטרת לפניך, משאת כפי מנחת ערב".^ז והיא היא נשיאת הידים שאמר "אליך ה' אקרא... שמע קול תחנוני בשוֹנְעֵי אֱלִיךָ, בְּנִשְׁאֵי יָדַי אֶל דְּבִיר קִדְשְׁךָ".^ח

והיא שטיחת הכפים שאמר "תבוא לפניך תפילתי... קראתיך ה'... שִׁטַּחְתִּי אֵלֶיךָ כָפִי". [וכעין שאמרו ביצחק אע"ה בצאתו לשוח בשדה וראתה אותו רבקה שידו שטוחה בתפלה].

והיא פרישת הכפים, האמורה בתפילתם של רועי ישראל:

מן התורה במשה רבנו ע"ה, באמרו (שמות ט) "כְּצִאתִי אֶת הָעִיר אֶפְרַשׁ אֶת כָּפִי אֶל יְדֹדִי וְכֵן עֲשֵׂה, שְׁנֹאמֵר 'וַיִּפְרֹשׁ כָּפָיו אֶל יְדֹדִי' [ות"א 'בצלר' ופירש"י להתפלל].

ומן הנביאים בתפילת שלמה (מלכים א ח): "וַיַּעֲמֵד שְׁלֹמֹה לִפְנֵי מִזְבֵּחַ יְדֹד נֶגֶד כָּל קָהָל יִשְׂרָאֵל וַיִּפְרֹשׁ כָּפָיו הַשָּׁמַיִם". ובסוף הענין: "וַיְהִי כְּכֹלֹת שְׁלֹמֹה לְהִתְפַּלֵּל אֶל יְדֹד אֶת כָּל הַתְּפִלָּה וְהַתְחַנֶּה הַזֹּאת, קָם מִלִּפְנֵי מִזְבֵּחַ יְדֹד מִכְרַע עַל בְּרָכָיו וְכָפָיו פָּרְשׁוֹת הַשָּׁמַיִם".

ומן הכתובים בתפילת עזרא, כאמרו (ט, ה): "וְאֶכְרַעָה עַל בְּרָכָי וְאֶפְרֹשָׁה כָּפִי אֶל יְדֹד אֱלֹהֵי".

והיא הרמת הידים הנזכרת במעשי אבותינו: מה שנאמר במשה "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל", ואומר "ויהי ידיו אמונה עד בא השמש". ופי' רש"י: "ויהי – משה ב' – ידיו באמונה פרושות השמים בתפלה נאמנה ונכונה".^ט

ידיו ורגליו נראה דלא חשיב כמשתחוה אא"כ ידע מאי קעביד והכניע לבו לפני המלך ב"ה. וכך אמרו חכמים (ו"ח רות), דכה"ג עם הארץ שאינו קורא בתורה אין עבודתו עבודה ואין מקבל עליה שכר, ועליו כתי' "גַּם בְּלֹא דַעַת נִפְשׁ לֹא טוֹב. וכל כהן גדול שאינו יודע עיקר של עבודה – אין עבודתו עבודה". וצריך כה"ג להיות תלמיד חכם, דכתי' "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". ועוד שם פתח ואמר "צו את אהרן ואת בניו לאמר... כל כהן שאינו יודע עיקר העבודה כאהרן ובניו – אינו מצווה, ואם עובד אין עבודתו עבודה, דהא במאי מכוין. ע"כ, והבן מאד.

ח. והנה יש מן המקראות המתפרשים מעניינם, וגם אותם הכתובים בסתמא הריהם מתבארים כן בפשטות, ואין הכתוב צריך לפרש דבריו, כי ודאי פניית האדם להשי"ת בכל מקום אחת היא.

ט. כמב' בגמ' (ברכות טז, ב, ועיי"ש ו, ב על הפס' דלהלן).

י. ובדומה לזה אמה"כ "קומי רני בלילה... שפכי כמים לבך נכח פני אד', שְׂאֵי אֵלָיו כָּפִיךָ עַל נֶפֶשׁ עוֹלָלִיךָ". וית"ל. יא. וכן הוא אומר "שאו יִדְכֶם קִדְשׁ וברכו את ה'", ופי' הרד"ק שהיא נשיאות ידים לא-ל בתפלה, כמ"ש באיכה "נִשְׂא לִבֵּנוּ אֶל כָּפִים (פי' עִם כָּפִים) אֶל אֱלֹהֵי בְּשָׁמַיִם" [וית"ל].

יב. פי' מ"ש בל' יחיד, דקאי על משה. והנה היא הגדרה באופן עמידתו ופעולתו, ולא תיאור של צורת ידיו [וכמשנ"ת]. יג. וכן פי' הרמב"ן, ויסוד הדברים מפורש בדברי חז"ל בפרדר"א ובס' הבהיר [ושם דרשה עם מה שאמר חבקוק (ג, ט) 'רום יְדִיהוּ נִשָּׂא' – 'הא למדת שאין נשיאת כפים אלא לרום שמים'].

ואף מה שאמר אברהם "הרמתי ידי אל ה' אל עליון קנה שמים וארץ", לפי מה שתרגמו אונ' 'ארימית ידי בצלו קדם ה' אל עלאה', פי' הרמב"ן שהוא כאומר 'התפללתי אל ה' וכפי פרושות השמים'.

ונוראות נפלאנו, כי אמנם הלשון הזו משמשת בזה"ק בכמה מקומות מיוחדים, אשר רשב"י זקף ידיו ואמר 'ארימית ידי בצלו' [ובמקו"א הוסיף ואמר 'לעילא', ובמקו"א 'לקדישא עלאה'].¹ וגם רבי אלעזר בנו הכי עבד, ואמר 'ארימית ידי בצלו לקמי מלכא קדישא', והוא עצמו ביאר שורש ההנהגה הזאת מן האמור באברהם.

והנה לא מצאנו לגביה בשום מקום ציווי והוראה לאמר כן תעשו לדורותי,² כי אם מעשה אבותינו ראינו אשר נהגו בה גדולי אומתנו אבותינו ורבותינו רועי ישראל.³ אמנם גם אותם הגדולים הנזכרים – לא ראינו שעשו כן תמיד כי אם פעמים מיוחדות, בהיותם במקום שכינה או מתוך צפייתם אל מקום שכינה.

דרשת הכתובים לענין נשיאות הכפים דברכת כהנים

והנה רבים מן המקראות האלה נדרשו [או הושו] גם לענין נשיאת כפי הכהנים בברכתם: משא"כ "שאו ידכם קדש וברכו את ה'" – פי' הרד"ק בתחילה 'נשיאות כפים שהיו הכהנים נושאים כפיהם ומברכין את ישראל'. ושורש לזה ראינו בגמ' (סוטה לט, א) 'כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו, שנאמר "שאו ידכם קדש וברכו את ה'" [וכמשנ"ת]. ובהרמת ידיו של משה נשא הרמב"ן ידו וחתם, כי 'בכאן נתבאר ענין נשיאת כפים בברכת כהנים וסודו'.

וכן מה שאמר אברהם ולשון התרגום אשר נקטוה בזה"ק כאמור, הנה ר"א בר"ש הזכיר אודותיה אזהרת חכמים 'דהא תנינן אסור ליה לבר נש לארמא ידיו לעילא, בר בצלו ובברכאן ותחננונים למריה', ויסודם של דברים בדברי הרע"מ בפקודא דברכת כהנים (כב). גם מ"ש "בן אַבְרָהָם בְּחַי, בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כְּפִי" – דרשוהו בפסיקתא באהרן, דכתי' "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם".

והנה לשונות רבותינו הראשונים באו בהתאמה עם לשונות התרגומים: דאונ' תרגם 'והוא ידוהי פריסן בצלו', ופירש"י ידידו פרושות בתפילה כנ"ל. ובת"י 'ידידי דמשה הוו זקפן בְּצִלּוֹי'. והרמב"ן כתב 'שהיו עומדות וקיימות ברוממותן', ולהלן (במדבר כד, כ) כי הוצרך משה במלחמה זו 'לתפלה ולנשיאות כפיו'. יד. ומקובלנו דכן עשה בעת שבא לדרוש בעניינים עליונים נוראים ונפלאים מאוד, כמו בריש הא"ז קדישא: 'זקיף ידיו ר"ש ומצלי צלותא והוי חדי... אר"ש הא השתא שעתא דרעותא הוא... והא מלין קדישין... בעינא לגלאה קמי שכינתא...'. וכן להלן (רצ, א). והנה ביקש רשות לגלות עומק הפנימיות במציאות דלתתא, ולא גילה אלא בדרך תפילה וברכה, וכמשי"ת בסו"ד.

טו. ואף גם זאת אשר אמר המקונן "שאי אליו כפיך" אם כי אפשר לשמעו כעצה טובה, נראה דפשוטו של מקרא לא כן הוא, אלא כביטוי ותיאור עד כמה קשה מצבה, אשר ראוי לומר לה כך. [אמנם רבות כהנה אשר ודאי בא הכתוב ללמדנו מדה טובה והנהגה נכונה ודבר אלקינו יקום לעולם].

טז. והנה יעקב אע"ה לבדו לא נאמרה בו פרישת כפים, אבל הוא גופיה ברך את צאצאיו בהנחת ידיו על ראשם כמשנ"ת, ושם גופא קרא עליהם שם האבות וכלל מדותיהם עם ברכת יוסף ובניו.

ועל כלנה דברי רבנו בחיי (כד הקמת, יהוד השם) דאף מה שדרשו בגמ' 'בשמך אשא כפי זו תפלה' – הוא על שם ברכת כהנים. [וצ"ב למה לא פירש דברי הגמ' כפשוטם בנשיאת כפים דתפילה עצמה י].

דברי הכתוב בפרישת הכפים בתפילה ובברכת כהנים כאחת

הנה אמה"כ (ישעיה א) "ובפֿרשְׁכֶם כפיכם אעלים עיני מכם, גם כי תרבו תפלה אינני שמע, ידיכם דמים מלאו". ובפשטות הכתוב כולו מדבר בתפילה¹, אמנם יל"פ רישיה בפרישת כפים דברכת כהנים. י"כ להדיא בתו"כ², אשר בדורות שהיו עובדים ע"ז הוא אומר כן, אבל בדורו של חזקיה שהיו יגעים בתורה הריהו אומר "ויקמו הכהנים הלויים ויברכו את העם, וישמע בקולם, ותבוא תפלתם למעון קדשו לשמים". הרי שעל ידי ברכת הכהנים זכו ישראל שתהיה תפילתם עולה לרצון [והיא תלויה בזכות עסקם בתורה, כמשי"ת בסו"ד].

ובת"י: 'זכר כהניא פרסין ידהון לצלאלה עליכון מסליקנא אפי שכנתי מנכון, ואף כד אתון מסגן לצלאלה לא רעוא קדמי לקבלא צלותכון' [ה"י]. ועכ"פ מן הכתוב עצמו מבו' דפרישת הכפים בברכת כהנים באה בפנייה אליו ית' וציפיה שלא יעלים עיניו, כמו בפרישת כפים דתפילה.³ ואכן נראה בדברי רבותינו חכמה"א שהשוו נשיאת ידיו של אהרן עם כל הפרשיות האלו. ורבנו בחיי הוכיח כן מלשה"כ עצמו שאמר "וישא אהרן את ידיו" ולא אמר 'וישלח את ידיו' או 'וישת ידיו' כמ"ש בברכת יעקב].

אבל רבותינו הפוסקים קבעו להלכה דפרישת כפיהם של כהנים היא 'היפך פרישת כפים דתפילה', שאין הידים זקופות אלא שטוחות, ואין פניהן למעלה אלא לארץ. ואדרבה לדבריהם מתפרשת לשון הכתוב כפשטה "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" – שנשיאת הכפים מכוונת ופונה 'אל העם' כמשמעו. וכמו הברכה עצמה [שאמר 'ויברכם'] אשר הכל מודים שהיא נאמרת לישראל ודאי, לקיים מ"ש 'אמור להם'.⁴

והאיר עינינו רבנו הגר"א בביאורו: 'ובפֿרשְׁכֶם פֿפֿיכם' – מבואר בזהר בתפלה ובברכת כהנים שניהם בנשיאת כפים, אלא שבברכת כהנים בהפֿרשָׁה⁵ היינו הכפות למטה ואחורי הידים למעלה, להושיט הברכה

יז. ואולי משום שכבר בזמן שדרשו חכמים דרשה זו לא היו רגילים בנשיאת ידים בתפילה, וכמשי"ת. יח. והנה פרישת הכפים הוא תיאורה מצד גוף המעשה, והריבוי בדבור התפילה עצמה. יט. וכ"ז בגמ' (ברכות לב, ב) דר"א פירשה בתפילה, וריו"ח דרשה דכל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, עיי"ש. כ. ספרא (פ' שמני); והובא בירו' (תענית ד, א).

כא. וכן מפורש בדברי הגר"א שם: 'וז"ש כאן "ובפֿרשְׁכֶם כפיכם" היינו נשיאות כפים – "אעלים עיני" ההשגחה וההשקפה לברך, "גם כי תרבו תפלה אינני שומע" ממכון שבתי השמים... וג' אלה גזל ועריות וש"ד מעכבין את התפילה ונשיאות כפים, כמ"ש כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, עכ"ד.

כב. וכך פשוט בלשון הברכה עצמה, שהיא פונה לישראל בלשון נוכח 'יברכך' 'אליך', וכלפיו ית' בל' נסתר 'פניו'. ובגמ' (לח, א) "כה תברכו" פנים כנגד פנים, שנא' "אמור להם" כאדם האומר לחבירו. ולהלן (לט, ב) על דבר הנהגת העם בשעת הברכה: 'כלום יש לך עבד שמברכין אותו ואינו מאזין' וכו'.

כג. ולכא' כוונתו ששתייה בנשיאת כפים אלא שברכת כהנים היא 'בִּפְרָשָׁה', היינו כדרך פרישת סוכת שלום החופפת עליהם מלמעלה.

מלמעלה למטה, ובתפילה הכפים למעלה, להעלות התפלה מלמטה שיקובל למעלה... וז"ש כאן ובפרשקם כפיכם היינו נשיאות כפים... ע"כ.

ונראה כי בא כדרכו בקודש ליישב הפנימיות עם החיצוניות, ולבאר מה שנקבע להלכה דצורתה האמיתית של פרישת הכפים בברכת כהנים היא היפך פרישת כפים דתפילה, עם מה שמבואר בזוה"ק שהשווה אותן כאחת. ותוה"ד כי באמת היא אותה הפעולה, אלא שבכל מקום היא מכוונת לפי עניינה, וכמשי"ת. [ועי' הערה 7].

וא"כ יש לנו לפרש הדברים מתחילתם, מה הוא עיקר עניינה הכללי של נשיאת כפים, ואחר נשוב לבקש עניינה של נשי"כ בתפילה, ומשם נבוא לעמוד על סודה של נשיא"כ בברכת כהנים.

נשיאת הכפים מתוך הכנת הלב

כוונתה ותכליתה של נשיאת הידים בתפילה – היה נראה להבינה ככל נשיאת ידים אל מי שהוא עומד נכחו, שהיא בקשת שייכות וקרבה עמו. 7

ורבים מרבותינו 8 פירשו שהיא פשיטת היד כמבקש לקבל וכדל בפתח שואל. 9 אלא דא"כ היתה ראויה לשמש רק בברכות של תחינה ובקשה. 10 והרי מצאנוה לנשיאת כפים גם בהזכרת שמו ית' בברכה ושבח, כאמרו "פן אברקך בחיי, בְּשִׁמְךָ אֲשָׂא כְּפִי". 11

אמנם רבנו הגר"א חידש בה יסוד נפלא דבתפילה הכפים פונות כלפי שמיא להעלות התפלה מלמטה שיקובל למעלה. היינו דאינה מעמידה את האדם רק כנפעל הבא לקבל, אלא שהוא עומד ומשמש בצלו, עובד ומשרת בקודש לייחד את לבו ולהעלות תפילתו לרצון לפני אדון כל. 12

כד. והנה בדברינו בח"א הערנו דמשמעות לשון הגר"א דאין הנשיאה אלא ביזר לנפיהם כמושיט ידו על ראש המתברכים. אמנם ראה בסו"ד משי"ת ע"פ דברי רבנו הגר"א באד"ר שהזכיר גם זקיפתן למעלה.

כה. וכדומה כך היה מבאר מו"ר הגר"ר משה שפירא זצ"ל בשיעוריו. [וגם פשיטת היד (היינו הכף) ופרישתה אינה באה דוקא לפעול פעולה ממשית של נטילה ונתינה, אלא שהיא פני היד והיא המבטאת פניית האדם ובקשתו לקשר ויחס עם שכנגדו, כמשנ"ת בח"א].

כו. ר"א בהרמב"ם, ר"מ רקאנטי, השל"ה והחרדים והרמח"ל, וכמעט כל מי שראינו דבריהם בענין. [ונראה גם ל' האריז"ל לענין נטילת ידים: 'וצריך לפשוט ב' כפות הידים בשעת הברכה כמי שרוצה לקבל בתוכם איזה דבר, והוא רמו לקבלת הטהרה בהם, והרי השווה צורתה עם נשיאת כפים דברכה, כמשנ"ת, דכולם נדרשו במ"ש 'שאו ידיכם קודש וברכו את ה'']].

כז. ובדומה למה שאה"כ לענין נשיאת העינים (תהלים קכג) "אֲלִיךָ נִשְׁאָתִי אֶת עֵינֵי הַיִּשְׁכָּבִי בְּשִׁמְךָ: הִנֵּה קָעִינִי עֲבָדִים אֶל יְדֵי אֲדוֹנֵיהֶם קָעִינִי שְׁפָתָה אֶל יָד גְּבֻרָתָה פֶּן עֵינֵינוּ אֶל יָדוֹד אֶל־הֵינוּ עַד שְׁיִחְנֵנוּ".

כח. וכך מבואר בדברי ר"א בהרמב"ם ואשר הביאו דבריו דמקומה רק בברכות האמצעיות שהן בקשת צרכים.

כט. ועוד שהרי מצאנו לנשיאת כפים גם בעניינים שאינם שייכים כלל לבקשה, כמו בהרמת ידו של אברהם, וזקיפת ידים בברכה, ובשבועה ובמלחמה וכיו"ב, וכמשי"ת.

ל. ונמצא דנשיאת כפיו אינה רק הכנה למה שהוא מקוה לקבל בעקבות התפילה, כאשר ימלא השי"ת רצונו ויתן את שאלתו אשר שאל מעמו, אלא שהיא משמשת בכלל עבורת התפילה עצמה. ומכלל זה נמצא בה עוד מעלה,

וציין יסוד הענין ממה שנאמר "נִשָּׂא לְכַבְּנוּ אֶל כְּפִים אֶל אֶל בְּשָׁמִים", והיינו רוממות הלב והעלאת הרצון ונשיאת הנפש אליו ית'.^ל [ואמנם בירושלמי שאלו וכי אפשר לו לאדם לשאת את לבו השמימה, אלא מעיקרא נשוי לבנו אל כפים והדר אל אֶל בשמים^{לז}].

וכך יש לשמוע במה שנא' (איוב יא) "אם אַתָּה הִכִּינוֹתָ לְכָךְ וּפְרַשְׁתָּ אֵלָיו כִּפְךָ", דדרשוהו ופירשוהו 'אם הכינות לבך בתפלה תקובל ממך, בפרישת כפים שהיא מקובלת'.^{לז}

וכעין זה אמרו חכמים (תענית ה, א) 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר (איכה ג) נִשָּׂא לְכַבְּנוּ אֶל כְּפִים'.

הפנייה אליו ית' – יסוד העבודה שבתפילה

ובאמת זה הוא יסוד העבודה שבתפילה. ובכלל זה בקשת הקשר והשייכות אתו ית', והכרת התלות הגמורה בו ית', ומסירת עצמו אליו בלב שלם.^{לח}

וזה שורש העבודה כולה כמ"ש רבנו הרמח"ל בדרך ה' (ח"א ד, ו): 'והנה שורש כל ענין העבודה הוא – היות האדם פונה תמיד לבוראו, והוא שידע ויבין שהוא לא נברא אלא להיות מתדבק בבוראו, ולא הושם בזה העולם אלא להיות כובש את יצרו ומשעבד עצמו לבוראו בכח השכל, הפך תאוות החומר ונטייתו, ויהיה מנהיג את כל פעולותיו להשגת התכלית הזאת ולא יטה ממנה'.^{לח}

והוא מ"ש "והייתם לי סגולה" איני מבקש אלא שתהיו פנויים לי. ועליהם הוא אומר (מלאכי ג) "וְהָיָה לִי אֹמֶר יְדֹד צְבָאוֹת לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה סִגְלָה, וְחִמְלָתִי עֲלֵיהֶם כַּאֲשֶׁר יִחְמַל אִישׁ עַל בְּנוֹ הָעֶבֶד אֹתוֹ". כי כל ישעו וכל חפצו אשר גילה בעולמו – הוא רצונו להיטיב לברואיו, לקרבנו אליו ולקדשנו בקדושתו. ואף אנו דורשיו ומבקשי פניו, אין אנו מבקשים אלא להיות לרצון לפניו ולדעתו למען נמצא חן בעיניו.

וודאי עיקרה עבודת הלב התלויה בדעתו של אדם ובפנימיות כוונת לבבו, כמה שאמרו 'ולעבדו

דאינה פעולה הנשארת מצומצמת בתחומו ומכוונת לצורך עצמו, אלא אדרבה היא מסירותו ופנייתו להעלות עבודתו לרצון לפני השי"ת.

לא. והנה זה הוא אמרם ז"ל דצריך שיהיה 'לבו למעלה' כמשי"ת, אשר 'נשאו לבו' לרומם כל מציאותו ולקרבו אליו ית'.

לב. לאמר, כי אדרבה על ידי החלת הרצון והכלתו בכלי המעשה – נתן ביד האדם לכוונו ולרוממו השמימה, וכאשר יש לאדם אחיזה בדברים בפועל כפיו הרי הם מקבלים נוכחות וממשות במציאות חיו.

*] והדברים מתאימים עם משנת בדברינו הראשונים דאין עניינה של נשיאת כפים בעצם מצבה של היר נשואה ופשוטה, אלא מצד מה שהאדם עומד ופועל בהיותו נושא ידיו ופונה אל שכנגדו. וכי דוקא ע"י הביטוי כלפי חוץ ניתן ביד האדם להכין מקום לפנייה הפנימית שתצא לפועל].

לג. הביאם בס' מגורת המאור (פ"ב), ועי' ב'מדרש איוב' הנד' ב'בתי מדרשות' ח"ב, ושם: 'כפרישת כפים'.

לד. כמו שביאר רבנו המהר"ל ב'נתיבות עולם' נתיב העבודה, עיי"ש מראשיתו עד תכליתו.

לה. וזה הוא היסוד הכללי והעיקרי שביאר רבנו הרמח"ל במסלת ישרים (פרק טז) בביאור מדת הטהרה. ובתוך הדברים ביאר כי הוא באמת יסוד כל העבודה. ובסוד'ד חתם 'ומקרא כתוב בפירוש תנה בני לבך ל' ע"כ.

בכל לבבכם – זו תפילה. מ"מ נמסרו בידנו סדרי הנהגה מעשית באופן עמידתנו לפניו ואופן פנייתנו אליו כמשנ"ת. הוא אשר אמה"כ (משלי כג) "תִּנֶּה בְּנִי לִפְנֵי לִי וְעֵינַיִךְ דְּרָכִי [תרצנה] תִּצְנֶנָּה", ופירושה בירושלמי (ברכות א, ה) 'אמר הקב"ה: אי יהבת לי לבך ועיניך – אנא ידע דאת לי'. [ועי' הערה ל'].

יסוד הדברים בהרמת ידיו של משה

יסוד הדברים יש לנו ללמוד ממ"ש בהרמת ידיו של משה במלחמת עמלק (שמות יז) "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגִבֹּר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגִבֹּר עַמְלֵק", ואומר "יְדֵי מֹשֶׁה כְּבָדִים... וְאַהֲרֹן וְחוּר תִּמְכוּ בְּיָדָיו... וַיְהִי יָדָיו אֶמּוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ".^ל ונתפלאו חכמים במשנה (ר"ה ג, ח) 'וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה'. ובאה תשובתם הרממה 'אלא לומר לך, כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים – היו מתגברים...'.^ל

והרי הדבר פשוט בפי כל רבותינו דהרמת ידיו של משה רבנו ע"ה היתה פרישת כפים בתפילה.^ל ובפרקי דר"א (פרק מו) מבואר ומתואר היאך משה וכל ישראל הנמצאים במחנה ערכו סדר שלם של תפילת צבור, ובכלל זה 'משה פורש כפיו אל השמים – והם פורשים כפיהם לאביהם שבשמים'. והרד"ל שם צירף הדברים עם מ"ש במתני' והראה מקורם בכתוב, שנאמר 'נשא לבבנו אל כפים אל א-ל בשמים', ופי' כי 'הרמת ופרישת ידי משה היה רמז לישראל שישעבדו ללבם אל כפים' [– היינו אל א-ל בשמים, ומשם לקחו לומר דמשעבדים את לבם 'לאביהם שבשמים']^ל.

לו. וכך למדו חכמים מן הכתוב הזה הלכה למעשה, שצריך לעמוד בתפילה באופן שיהיו עיניו ולבו מכוונים ונכוונים לפני השי"ת, ואמרו (ברכות לא, א) דת"ר המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמים, סימן לדבר 'תכין לבם תקשיב אזנך'. ועוד בגמ' (יבמות קה, ב) 'חד אמר המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, שנאמר 'והיו עיני ולבי שם כל הימים', וחד אמר עיניו למעלה שנאמר 'נִשָּׂא לִבֵּנוּ אֶל פְּסִים [אֶל אֱ-ל בְּשָׁמַיִם]'. ועוד אמרו 'המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו'.

לז. ובאמת נראה דכבודות ידיו של משה לא היתה מחמת חולשת הטבע. אלא דכיוון שרוממות ידיו היתה מכוונת לשאת ולרומם את מצב העם בשעת המלחמה [וכמשי"ת עוד יותר לפנינו], וע"כ עבודת הקודש ומשא העם הזה עליו [וכ"מ בזה"ק].

והנה מן הטעם הזה גם הוצרך לאבן לשבת עליה, ובוה עצמו ניתן גילוי לנשיאתו אתם בעול, וגם היא דוגמא של מעלה כב' דכתי' ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, אשר היא היתה לפניו בשעת השעבוד. [ולהלן ית' עוד בעומק ענין הנשיאה בעול והיחס הנמצא בה בין עבודת המקום ועבודת עמו ישראל].

לח. וכ"כ הרמב"ן לבאר מפני מה לא יצא משרע"ה עצמו להלחם את מלחמת ה': 'והטעם שצוה משה את יהושע להלחם בעמלק, בעבור שיתפלל הוא בנשיאות כפים על ראש הגבעה, ועלה שם כדי שיראה את ישראל הנלחמים וישים עיניו עליהם לטובה, וגם הם יראו אותו פורש כפיו השמימה ומרבה בתפלה ויבטחו בו ויוסיפו אומץ וגבורה...'.^ל

לט. ועי' מה שציין שם הרד"ל למה שכתב על דברי הפרדר"א בפ"ח. ושם בהוספות: 'וממקרא זה הוא שיצא הלשון דכאן 'לאביהם שבשמים'. וכן בריש פרק אין עומדין (ברכות ל, ב) 'כדי שיכוונו לבם לאביהם שבשמים', וג"א גרסי' שם שיכוונו לבם למקום...'. וציין למ"ש בשנו"א שם. וז"ל (בפי' הקצר ברכות ה, א): 'כדי שיכוונו את לבם לאביהם שבשמים. פי' שאסור לכוין בתפלה לצורך עצמו, אך להתפלל שיהיו כל ישראל בתכלית השלימות ויהיה נשלם כנסת ישראל למעלה', והנה הוא עיקר גדול בעבודת התפילה, כמשי"ת.

אלא ע"כ דבר אחד הוא, כי היא גופא עבודת התפילה, בנשיאת עיניהם ולבם לאביהם שבשמים, לרומם ולהתאים תוכם וברם עם רצונו ית', להיות נכונים עמו ומוכנים להראות לפניו. [ואמנם כנים הדברים בייחוד בעת צרה ומלחמה כזאת, אשר יש להם להתרומם ולהכיר גודל השעה, ולדעת נאמנה כי אין להם אל מי לפנות ואין להם על מי להשען כי אם על אביהם שבשמים].

כל פרישת כפים שבכתוב – אל מקום הקודש

ואמנם בכל מקום נראה דנשיאת הכפים ראויה להיות מכוונת בייחוד אל מקום קדשו והשראת שכינתו, בשמים או בארץ. וכן הוא אומר: "בְּנִשְׁאֵי יָדַי אֶל דְּבִיר קֹדֶשְׁךָ". ואומר (תהלים קלד) "שְׁאוּ יְדֵיכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת יְיָ", פי' אל מקום הקודש, כמה שאמר "כִּן בְּקֹדֶשׁ חֲזִיתֶיךָ לְרֹאוֹת עֹז וְיִכְבוֹדֶךָ: ... כִּן אֶכְרַךְ בְּחַיִּי בְשִׁמְךָ אֲשֶׁא כְפִי". פי' כי כשם שזכה לראות כבודו בבואו לראות את פניו במקום קדשו [הוא המקום אשר בחר לשום את שמו ושם צוה את ברכתו, כאמרו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך"] – הנה כך הוא מבקש למצוא היחס עמו בכל חייו, והוא פונה אליו וקורא בשמו מתוך נשיאות כפיו. והלב מבין כי כך אין פניית האדם אל אלקיו נשארת יחס פנימי מופשט ונעלם, אלא ביחס קרוב וקשר ממשי עמו ית'. והרי לשם כך הוא פונה אלינו להתגלות לנו, ולזאת באה השראת שכינתו בעולמו, לתת יכולת בידנו לבוא ולראות נכח פני ה'.

וכך הוא אומר שם גם בפרישת כפים "וּפָרֵשׁ כְּפָיו אֶל הַפֶּתַח הַזֶּה".

והיא עצמה הכוונה גם בנשיאת הכפים השמימה, כאמרו "נִשְׁאֵא לְבַבְנוּ אֶל פְּפִים אֶל אֵל בְּשָׁמַיִם", אשר שם מקום שכינתו וגילוי כבודו.

וכך מ"ש "שאי אליו כפיך" הריהו בא אחר שאמר "קוּמִי רַנִּי בְּלִילָה לְרֹאשׁ אֲשֶׁמְרוֹת שְׁפָכִי כְּמִים לְבַךְ נִכַח פְּנֵי אֲדֹנָיִי", ולמדו מזה בגמ' תמיד (לב) שכל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו.

נשיאת ידים בברכה ובתפילה

נשיאת ידים בברכה לרומם הכל בשמו ית'

עוד מצאנו נשיאת הידים כלפי מעלה בברכה לשמו ית', שנאמר (נחמיה ח, ו): "וַיִּבְרַךְ עֲזָרָא אֶת יְיָ וְהָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל, וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אָמֵן אָמֵן בְּמַעַל יְדֵיהֶם, וַיִּקְרְאוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לַיְיָ אֲפִים אֲרָצָה". ופי' רש"י: "במועל ידיהם – בנשיאות ידיהם, שנשאו כפיהם למעלה להודות להקב"ה, כענין שנאמר (בשלמה) ויפרוש כפיו השמים, ע"כ.

וראב"ע הוסיף להשוותה עם האמור באופן מיוחד בברכת שמו – 'כטעם שאו ידיכם קדש וברכו את ה'". והרי ראינו כי את הכתוב הזה עצמו דרשו בנשיאת הכפים דברכת כהנים גופא, כי כיוון שקרא שמו על ישראל עמו הנה שמו ית' מתגדל ומתברך בעולמו, כמשנת.

והנה כל ברכה באה לרומם את הבריאה לקרוא עליה שמו ית', ולהתאים שמים וארץ ולחברם, קורא אני אליהם יעמדו יחדיו. וז"ש בגמ' (ברכות לה, א) 'אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר (תהלים כד) "לַיְיָ הַקָּרֵן

וּמְלוֹאָה... וּכְתִיב "הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לִידוּד וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם"² – לא קשיא, כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה.

והנה בכל זה האדם עומד ונושא כפיו לפני השי"ת לא רק כנפעל אלא גם כפועל ומייחד הכל אליו. ועל זה הוא אומר: "כִּן אֶבְרַךְ בְּחַיִּי, בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כָפִי".

נשיאת הכפים בתפילה כנשיאת כפים בברכה

ושוב חוזרים הדברים ומאירים פניה של נשיאת כפים דתפילה. כי הנה גם עבודת התפילה כפי שתקנו לנו חכמים – עיקרה בדרך ברכה, וכל עצמה של תפילת עמידה היא 'סדר ברכות' שתקנו לנו אנשי כנסת הגדולה, והרי היא פותחת בברוך וחותמת בברכה וכל ברכותיה הן כברכה הסמוכה לחברתה.

והנה בכלל זה כל הברכות האמצעיות שהן רוב ברכותיה של תפילת י"ח, והרי הן באות בבקשת כל צרכינו, כי הרי הוא ית' רוצה בנו וחפץ בטובתנו, ובעבור זאת צונו לעבדו – כדי שנהיה ראויים לטובו והוא ית' יברכנו.

וז"ש חכמים דהקב"ה כב' מתאוה לתפילתם של צדיקים. והנה הוא בורא נפשות רבות וחסרונם, היינו שבראם כולם חסרי השלמות, וגם הכין להם כל הראוי למלא חסרונם, כל זה בעבור התכלית זו גופא שיכירו צרכם ויפנו אליו באמת, והנה זה עיקר עבודת האדם בארץ, כנודע.

וע"כ עיקרה של התפילה על צרכי הכלל, כמ"ש הגר"א. והנה הם תקוניה של כנסת ישראל, והם הם תיקוני השכינה הק', בקריאת שמו וגילוי ייחודו על ישראל עמו, ומה שהוא מטיב להם ומשלים כל חפצם ומברכם בשלומם. והנה בזה מתקיים רצונו ית' בבריותיו, ומתקדש שמו בעולמו.

ובזאת אנו משלימים התפילה בברכת ההודאה ד'היא גופא עבודה', סמוך לחתימתה 'ועל כולם יתברך ויתרומם שמך מלכנו, תמיד לעולם ועד' – היינו על כל הנזכר 'על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך, ועל נסיך שבכל יום עמנו, ועל נפלאותיך וטובותיך [וכל מחשבותיך אלינו] – על הכל יתברך [כִּן אֶבְרַךְ בְּחַיִּי] ויתרומם שמך [בשמך אשא כפי]", שיתברר ויתאמת כי כל זה הוא באמת כבוד שמך וקיום רצונך בעולמך. היש חייך מתוק מזה, אשר כל ה'טוב לנו' כל הימים וכל ה'חיותנו' כהיום הזה – הכל הוא כביכול חפצו וישעו ית'.

והוא ממש מה שאנו מזכירים ומתפללים בנוסח הקדיש 'יתגדל ויתקדש שמיא רבה בעלמא די

מ. והנה המקרא הזה אמור בפרקי ההלל, אשר כל יסודו ברכת שמו ית', מראשיתו 'הללו עבדי ה' הללו את שם ה' יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם' כו', עד אחריתו 'ברוך הבא בשם ה' ברכנוכם מבית ה'", ובאמצעו מדבר בברכתם של ישראל לפניו ית' – 'ה' זכרנו יברך, יברך את בית ישראל' כו', ואומר 'ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, לא המתים כו' ואנחנו נברך י"ה מעתה ועד עולם, הללויה' כ"י אנו ברוכים ודבקים בה' אלקים חיים, והיינו 'כִּן אֶבְרַךְ בְּחַיִּי'.

ולאחריו הוא אומר 'כוס ישרעות אשא ובשם ה' אקרא' [והנה הוא נושא הכוס על כפו, כמ"ש בגמ' (ברכות נא, א) 'נוטלו בשתי ידיו, אמר רבי חנינא בר פפא: מאי קרא – שאו ידכם קדש וברכו את ה'']. וז"ש 'בשמך אשא כפי'.

ברא, כרעותיה, וימליך מלכותיה, בחייכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל [היינו כן אברכך בחיין]... יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא' [היינו בשמך אשא כפין].^{מא}

כורע בברוך וזוקף בשם לרומם עצמו בשמו ית'

והנה אמרו לענין עבודת התפילה עצמה (ברכות יב, א) 'המתפלל, כשהוא כורע – כורע בברוך, וכשהוא זוקף – זוקף בשם', וכו' עיי"ש. ונמצינו למדים כי קודם הזכרת השם צריך האדם לכרוע, ועל זה נאמר "מפני שמי", אבל אח"כ כשמזכיר את שמו ית' – ראוי שיהיה נזקף ועומד לפניו. ועל זה היה ראוי שיאמר 'בשמי' נזקף הוא, והיינו ממש 'זקיף בשם'. והלב שומע התאמת הדברים והשלמתם, כי הוא מה שאמר דוד "בְּשִׁמְךָ אֶשָּׂא כַפִּי", דבהזכרת שמו הריהו נושא כפיו וזוקף אצבעותיו, וכשם שנתבאר כי נשיאת הידים באה לרומם כל קומתו ומציאותו למעלה לפני השי"ת, כי נקרא עליו שמו ית' אשר הוא זוקף לכל הכפופים.^{מב}

ונמצא כי כשם שנשיאת הידים מבטאת רוממות כל עצמותו כך זקיפת הידים הריהי מקבילה ומתאימה עם זקיפת כל קומתו. וא"כ למדנו ד'זוקף בברוך' הוא ממש ענין זקיפת הידים בברכה לייחד הכל אליו ית'.

ואדרבה זקיפת קומתו של אדם היא מעלתו שהוא עומד בין שמים וארץ ומחברם, כסולם מַצֵּב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו כמבו', הנה ראשו למעלה ומחשבתו משיגה עד שמי השמים, ורגליו עומדות על הארץ, ובאמצע קומתו נתון לבו כמלך באברים. וידיו הן הנה משרתי המלך הקרובים אליו ועומדים הכן לשלחם לכל אשר יחפוץ [והנה הן תלויות בכתף אצל הצואר המחבר גופו של אדם עם ראשו הנשָׂא למעלה, ושם גובה של יד המכוון כנגד הלב, אשר ממנו תוצאות חיים להוציא לפועל המחשבה תחילה].

והנה המהלך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה ח"ו. אבל בעמדו לפניו ית' וקורא בשמו הריהו עומד לשרתו ולשמש לפניו, ואדרבה שכינה כנגדו. והנה הוא מכוון את לבו למקום, והוא עצמו ראוי להיות מקום לשכינה. והנה זה ממש כמה שהזהירו חכמים שלא לזקוף ידיו למגנא, כי אם בצלותא ובברכאן ובשמא קדישא. בתפילה כי מכיר שהוא תלוי בו ית', ובברכה כי הוא מייחד הכל אליו ית' ומחבר שמים וארץ, ובהזכרת שמו הק' הנקרא עליו.

והרי זה עצמו מעניינו של ביהמ"ק מרום מראשון מקום מקדשנו, ויבן כמו רמים מקדשו, על כן כתי' כי יפלא ממך דבר כו' דברי ריבות בשעריך, וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' כו'

מא. ומתאימים הדברים דבקדיש שלם ממשיכים ומבקשים על קבלת העבודה והתפילה – 'תתקבל צלותהון ובעותהון דכל ישראל קדם אבוהון די בשמיא', ומזכירים באופן מיוחד תואר 'אביהם שבשמים'.

מב. והנה באופן הכריעה והזקיפה אמרו שם בגמ' 'רב ששת כי כרע כרע כחזירא, כי קא זקיף זקיף כחזירא'. ומה היא זקיפה זו פליגי בה רבוותא. והרי רבותינו האריז"ל והגר"א אינהו גופייהו רבנן דקאמרי דזוקף גופו בעוד ראשו נשאר כפוף. ואם כי אינה ראייה גמורה לדין, די"ל דשם מתייחסת הזקיפה לקומת גופו לבד ול"ח זוקף ראשו. משא"כ כאן שאמרו שזוקף ידיו [היינו כפיו כמשנת] וזוקף אצבעותיו, וא"כ בעינן שתהיינה מיושרות כלפי מעלה. ויל"ד.

ואל הכהנים כו' ועשית על פי הדבר כו' מן המקום ההוא מלמד שהמקום גורם. ודומה לזה מה שנא' ובוזע עלה השער כו'.

והנה בגמ' (כתובות קד, א) 'בשעת פטירתו של רבי זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה; אמר: רבש"ע, גלוי וידוע לפניך שיגעתי בעשר אצבעותי בתורה ולא נהניתי אפילו באצבע קטנה, יהי רצון מלפניך שיהא שלום במנוחתי. יצתה בת קול ואמרה יבא שלום ינוחו על משכבותם, ע"כ. הנה מפורש דיש בנשיאת הידים וזקיפת י' אצבעות להורות ענין הקדושה והייחוד. ומפורש דתלויים הדברים במה שחזקו ידיו בתורה הק', וכמשי"ל. ומפורש דנוגעים הדברים למה שלא נהנה מן העולם אפילו באצבע קטנה. ומן השמים מעידים עליו כי אמנם הוא ראוי ומרוצה לפני המקום ב"ה, ומתוך כך הריהו מתברך בשלום.^{מג}

יסוד הדברים בהרמת ידו של אברהם

כל זאת יש לנו ללמוד מאבינו הראשון, אשר היה הראשון לקרוא בשם ה' ולעבדו ולעמוד לפניו בתפילה, כמה שנא' (בראשית יח) 'ואברהם עודנו עמד לפני ה'", ת"א 'ואברהם עד כען משמש בצלו קדם יי'. ואומר (שם יט) 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'", ופירשוהו בגמ' בתפילה. וכה"א 'ויקרא בשם ה'", 'ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם' – 'וצלי בשמא דיי'.

ומאותו המקום עצמו למדנו עבודתו של אברהם אבינו ע"ה בברכת שמו ית'. כי כן דרשו שם בגמ' (סוטה י, ב) אל תקרי 'ויקרא' אלא 'ויקריא', מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב. כיצד – לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו; אמר להם: וכי משלי אכלתם, משל אלהי עולם אכלתם, הודו ושבחו וברכו למי שאמר והיה העולם. ועי' בתי"י שצירף הדברים אההדדי, דלא זזו משם עד שהיה מתפלל ומודה קדם ה'. כי אמנם הקריאה בשם ה' אל עולם אחת היא – בין בתפילה בין בברכה, וככלל משנ"ת.

והוא נוסח הברכה הראשונה הנתקנת לנו בתפילתנו^{מז}, אשר בכללה הננו מתפללים ומברכים ומשבחים ואומרים: 'ברוך אתה ה' אלהינו וא-להי אבותינו, אלהי אברהם כו' אל עליון קונה שמים וארץ, גומל חסדים טובים וקונה הכל...'. והרי מטבע לשון זו נטולה מדבריו של אברהם עצמו. כי כן אמר^{מכ} (בראשית יד) 'וימלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לא-ל עליון: ויברכהו ויאמר ברוך אברהם לא-ל עליון קנה שמים וארץ: וברוך אל עליון אשר מגן צריך בידך

מג. * ומכלל כל הדברים האלה נשוב ונחזי, כי כל עצמה של נשיאת הידים הריהי אמורה ביחס אל הכף ואצבעותיה].
 מד. היא הברכה המכוונת כנגד עניינו של אברהם אבינו ראש אמנה, ובה אנו חותמין 'בא"י מגן אברהם'. ועל זאת דרשו חכמים (פסחים קז, ב) הבטחתו ית' לאברהם "והיה ברכה" – כך חותמין, בא"י מגן אברהם. והנה הכל עולה אל מקום אחד. ואמנם גם חיתום הברכה מיוסד על מה שנאמר שם "אחר הדברים האלה הנה דבר ידוד אל אברהם בפניה לאמר – אל תירא אברהם אנכי מגן לך שךך הנה קאד". ולא יירא שמה נתמעטו זכויותיו, כי כל מה שנתן לו הקב"ה במלחמה הזאת אינו מצד זכותו של אברהם ואינו על חשבון שכרו, אלא למען שמו ית' המתקדש על ידו, בהיותו מודיע טובו ומגלה ייחודו, על כן הוא ית' מגן בעדו, ומושיע ימינו למען יחלץ ידידו.

וַיִּתֵּן לוֹ מַעֲשֶׂה מְכַל: ... וַיֹּאמֶר אֲבָרָם אֶל מֶלֶךְ סָדָם הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל יְדֻד אֶל-עֲלִיּוֹן קִנְה שָׁמַיִם וְאַרְצָ: ... וְאִם אֶקַּח מֶכֶל אֲשֶׁר לָךְ, וְלֹא תֹאמַר אֲנִי הָעֹשֶׂה יָתְּ אֶת אֲבָרָם.^מ

ועל זאת אמר אבינו אברהם ע"ה "הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל יְדֻד אֶל-עֲלִיּוֹן קִנְה שָׁמַיִם וְאַרְצָ". וכוונת הדברים אחת היא, בין אם בדרך שבועה בין אם בדרך תפילה, להורות כי השמים והארץ וכל אשר בם הכל שלו ית'. והנה הוא הָאָדָם הַגָּדוֹל בְּעֵנָקִים, העומד בין השמים והארץ ומחברם. והוא אשר בעבודתו הקריא את שמו ית' בפי הבריות ועשהו אלקי השמים והארץ. [ועי' הערה ^מ].

ואמנם אברהם עצמו זכה להתברך מתוך החיבור הזה של שמים וארץ, כמו שדרשו חכמינו 'פיפית מבני אדם – נתיפיתה בעליונים... נתיפיתה בתחתונים שנ' נשיא אֱלֹהִים אתה בתוכנו, על כן ברכך אֱלֹהִים...'.^מ

ועוד יותר מבואר מדבריהם הקשר הברכה הזו בכלל מהלך עבודתו ומעלתו של אברהם אע"ה, הן בעקידה בקביעות המקום לעבודה, הן בקביעות מקומו לתפילה^מ, אשר מכלל כולן זכה להבטחת השראת השכינה, כמ"ש שם (בראשית כב) "וַיִּקְרָא אֲבָרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְדֻד יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בָּהֶר יְדֻד יִרְאֶה".

וכך דרשו חכמים (ב"ר כאן) על לשון המזמור שאמר דוד (תהלים כד) 'מִי יַעֲלֶה בָּהֶר יְדֻד – זה אברהם שנ' עתה ידעתי כי ירא אֱלֹהִים אתה^מ; וְמִי יָקוּם בַּמָּקוֹם קָדְשׁ – וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם; וְקִי כְּפִים – אם מחוט ועד שרוך נעל... וְלֹא נִשְׁבַּע לְמֶרְמָה – שנ' הרימתי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ; וְשָׂא בִרְכָה מֵאֵת יְדֻד וְגו' – וה' ברך את אברהם בכל', ע"כ.^מ

פרישת הכפים בתפילה ובברכת כהנים

מתוך הדברים האלה שנתבאר לנו בעה"י הננו שבים לבאר ענייני דידן, בהשוואתן והקבלתן של נשיאת כפים ותפילה וברכת כהנים.

מה. ותוה"ד דאינו רוצה ליטול ממנו דבר, אחר שאינו מודה ומכיר טובתו של מי שהכל שלו. ויש להרחיב בביאור עניינה המלחמה העולמית הראשונה, אשר מעיקרה היתה מכוונת כנגד אברהם ואמונתו, והדברים עתיקים.

מו. והנה מחמת אותו המאורע איבד שם את המשך כהונתו בזרעו, כמבואר בגמ' (נדרים לב, ב) 'זכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו', עיי"ש. מיד נתנה לאברהם, עיי"ש כל הענין.

מז. וכת' (בראשית יז) 'וַיִּכְלַל לְדָבָר אֹתוֹ וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אֲבָרָהָם', ובב"ר מבואר שזכה אברהם עצמו להיות מקום לשכינה כב'.

מח. נ' דדרשו מעיקר ענין העקידה שנא' "והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך" [והבן מאוד למשי"ת]. מט. לכאורה פשוטו של מקרא דהרמת ידו של אברהם היא בשבועה. ואמנם דמיא לברכה, ושתייהן אמורות בשמו ית'. והנה זה אשר יבטא 'האדם בשבועה' בדעתו ובכוונתו השלמה כי הוא תולה מציאותו ומציאות מה שנודע לו באמתת המציאות לעילא, והריהו מתפס היחס הזה בחפץ שהוא שייך ומקודש אל הקודש. ועל זאת אמה"כ "אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא לְשׁוֹא נִשְׁפִּי וְלֹא נִשְׁבַּע לְמֶרְמָה", ועליו הוא אומר "שָׂא בִרְכָה מֵאֵת יְדֻד". והרי הענין מבואר (והמשכו יבואר להלן בע"ה). ומובן כי הביטוי החיצוני למחשבתו של האדם בזה – מתגלה בנשיאת ידיו, אשר הוא נותן דעתו ושם נפשו בכפו, ונושא לבבו אל כפיו ומרומקם כנגד כתפו ולמעלה מזה כנגד ראשו.

פרישת הכפים בתפילה ובברכה – שתיהן ב'נשיאה', אשר נתבאר דעיקרה ההגבהה והרוממות למעלה ממקומו, כמשנ"ת. וכך ביאר רבנו הגר"א (אדרת אליהו דברים²) בעניינה של ברכת כהנים עצמה: 'נשיאות כפים לברך את ישראל – במקדש היה על גבי ראשיהם, ובמדינה נגד כתפיהם שנשאו ידיהם למעלה לדרגא שעליהם'.

והנה נשיאות הכפים בתפילה הרינו מבינים כי היא פנייה אליו ית' המרומם על כל, אשר אנו קוראים אותו [כלשון הכתוב בכ"מ] 'היושבי בשמים'. ונתבאר מה שנכללת בה הפנייה להעלות התפילה למעלה שתקובל ברצון היינו למסרה כביכול ממנו אליו ית', והביקוש לרומם את כל חיינו לקדשם בקדושתו ולהעלותם לרצונו, בהתאמתם עם מושגי כבודו וטובו וייחודו ית'.

אמנם נשיאות הכפים בברכת כהנים – הרי פעולתה להיפך, וביאר הגר"א עניינה: 'שבברכת כהנים בהפך'שה היינו הכפות למטה ואחורי הידים למעלה, להושיט הברכה מלמעלה למטה'. ונראה שהגבהתן ורוממותן אינה באה בפנייה כלפי מעלה, אלא על מנת להראות הא גופא דמקור הברכה מלמעלה, ולהורות כי אין הברכה משלהם אלא מאתו ית'.

נשיאת הכפים בברכה להורות כי הברכה ממנו ית'

אמנם לשון הגר"א 'להושיט הברכה' משמע יתר על כן, דבעצם פעולתם בהמשכת הברכה הריהם באים מצדו ית'. שאינם פורשים ידיהם לקבל ממקום עליון, ואינם נוטלים או ממשיכים הברכה הבאה מלעילא אלא מושיטים אותה, והיינו שהם עומדים כביכול כשלוחי דרחמנא לפעול הושטת הברכה אל העם לתתא.

ומתאימים הדברים בהקבלתם כנגד מה שביאר בפרישת כפים דתפילה, שהוא מה שניתן לאדם לעמוד כפועל ולא רק כנפעל, הוא מה שנמסר בידו בכלל העבודה לפניו ית'. אף כאן ניתן לכהנים לעמוד לפני ה' לעבדו ולברך בשמו.

ואמנם הכהנים עצמם הם העומדים לברך את ישראל כאשר צוים "כה תברכו את בני ישראל, אמור להם". וא"כ אינם רק ממשיכים הברכה מלעילא. אבל באמת הם מלאכיו ית' עושי רצונו, אשר הוא ית' שם דְּכָרוּ בפיהם וצָוֵם לאמר לנו כי הוא ית' יברכנו וישמרנו, יאר פניו אלינו ויחננו, ישא פניו אלינו וישם לנו שלום. [והם דברי רע"ק (חולין מט, א) דמ"ש "ואני אברכם" קאי על עצם הברכה האמורה לישראל, שהכהנים מברכים והקב"ה מסכים על ידיהם].

ולזה גופא באה נשיאת הכפים, להורות כי הוא ית' המברך את ישראל, כמבואר במד' רבה (פ' נשא): 'בשעה שאמר הקב"ה לאהרן ולבניו "כה תברכו" וגו' – אמרו ישראל לפני הקב"ה: 'רבון העולמים, לכהנים את אומר שיברכו אותנו, אין אנו צריכין אלא לברכותיך ולהיותנו מתברכים מפיך', הה"ד (דברים כו)

נ. באדרת אליהו דברים (פרק לג, יב אופן שני). ועיי"ש כלל ענין שביאר החילוק בין הזמן הזה לזמן הבית, עד היכן נשיאת הידים מגעת לפי ערך רוממות הדעת. ומכלל הדברים יש להבין כי בזה"ז אין ההשגה יכולה להתרומם אל הכרת הדברים בהוייתם כמו שהוא ית' מגלה אותם, אם לא מצד מה שיש להם חיבור אל העולם המעשי ומושגי החיים שלנו. [ומ"מ הגם שאנו באים לקבל מצד דרגתנו לתתא הנה הוא רוצה לזכותנו לפיכך נתן בידנו להיות פועלים בבנין השייכות עמו ית', והוא ענין נשיאות הלב להכנת המקום לשכינה, ונשיאת הלב להעלות התפילה ככל משנ"ת].

"השקיפה ממעון קדשך מן השמים [וברך את עמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו]" וגו'. אמר להם הקב"ה: 'אע"פ שאמרתי לכהנים שיהיו מברכין אתכם – עמכם אני עומד ומברך אתכם'. לפיכך הכהנים פורשים את כפיהם, לומר שהקב"ה עומד אחרינו. ולכך הוא אומר "משגיח מן החלונות" – מבין כתפותיהם של כהנים, "מציץ מן החרכים" – מבין אצבעותיהם של כהנים. ענה דודי ואמר לי "ואני אברכם".

וכך מצאנו בלשון הזוה"ק (פקודי רכה, א) 'ת"ח בשעתא דכהנא פריש ידי לברכא עמא – כדין שכינתא אתיא ושריא עלוהי ואמלי ידוי'. וכן מבואר במד' דבפרישת אצבעותיהם מתקיים הענין הזה עצמו דמשגיח מן החלונות מציץ מן החרכים כו', והנה הוא נותן לבו עליהם ואינו מעלים עיניו. וכן מתפרש מה שאמרו במד' שהשכינה שורה על כתפיהם, וכעין שנאמר "בין כתפיו שכן", שהקב"ה עומד אחר הכהנים ומברך את ישראל. כביכול, אילו היו ישראל נושאים את עיניהם, בעמדם פנים אל פנים מול הכהנים הנושאים ידיהם – היו רואים כב' אורו מציץ וזורח מבין כתפיהם של כהנים, ובוקע דרך חלוני אצבעותיהם הזקופות כנגדם.^{נא}

נשיאת הכפים בברכה לשים שמו על ישראל

והנה מה שאמה"כ 'לברך בשמו' אין משמעו בשליחותו, אלא בשמו ממש, היינו בעצם שְׁימַת שמו על ישראל. והוא אמרו "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם".

ובאמת יש להבין מה עניינה של ברכה לבני אדם בשמו ית'. ואם כי בכתובים מפורשת היא "ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ", וכעין שנאמר "ברוך אברהם לא-ל עליון אשר מגן צריך בידך" וכהנה. אכן מצאנו בדומה לזה במשנה (סוף ברכות) דהתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, היינו שמברכם ואומר להם כי ה' עמכם, ואף הם משיבים כנגד המברך ואומרים לו יברכך ה'. הרי שיכולה להיות פעולה שהיא בין אדם לחבירו ומ"מ היא תלויה בפניית האדם לעילא לקרוא בשמו ית'. והנה גם זאת מורה נשיאת הכפים בשני פניה: הגבהת הידים למעלה, ופשיטתן אל עבר העם [נ].

ובאמת בברכת כהנים מתגלה עיקר רצונו ית' בטובתם של ישראל, כאמרנו 'וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך'. הן במה שצוה את הכהנים ואמר להם 'כה תברכו כו', וגילה רצונו שיתקיים בנו כל אותו הטוב האמור בה. הן במה שהודיענו כי יסוד הברכה ע"י שימַת שמו עלינו, אשר היא זכותנו וסגולתנו והבטחתנו בכל הטוב. הן במה שהשלים הבטחתה ואמר "ואני אברכם", אשר הוא משרה שכינתו עליהם ומסכים עמם בברכתם, ככל משנ"ת. ואף גם זאת אשר הודיענו שתתקיים 'כל הימים', ואינה תלויה דוקא בזמן שביהמ"ק קיים והשכינה שורה בישראל בגילוי ובהארת פנים.

נא. * והנה זה מעין משנ"ת בדברי הרדב"ז דנשיאת הידים ונשיאת הכפים אינן פעולות נפרדות, אלא דהגבהת הכפים והטייתן כלפי מעלה היא הנותנת שיהיו פניהן אל העם. וכאן יש בדבר חידוש טובא, דנשיאת הידים וזקיפתן כלפי שמיא בהכנת לבבם לאביהם שבשמים – היא המביאה לידי כך שיהא תוך כפיהם מכוון אל פני העם המתברכים, והוא ית' חפץ בייחודם וטוב בעיניו לברכם כולם כאחד באור פניו].

נב. ואמנם מהאי טעמא גופא אמרו דאסור להסתכל בידיהם של כהנים מפני כבוד השכינה.

* ושוב הנה זה ברור דהשכינה שורה על אותו המקום הנדרש לברכה, והיינו כתפיהם של כהנים וכפיהם ואצבעותיהם בלבד].

והנה בכל זה מתקיים "כִּן אֶכְרֹךְ בְּחַיִּי, בְּשֶׁמֶךְ אֲשֵׁא כִפִּי".

נשיאת הכפים בברכה לרומם את ישראל

לפנים מזה נמצא גם כאן שנשיאת הכפים מתייחסת לרוממותם של המברכים והמתברכים עצמם. כי הנה הוסיף רבנו הגר"א בביאור הענין (באדרת אליהו בראשית^נ), דבאמת בעניינה של הברכה יש תפקיד מיוחד לידיים, ולמד מברכת יעקב לענין נשיאת הידיים דכהנים דאף היא כדרך המברכים המניחים ידם על ראש המתברכים, וכתב כי 'כל ברכה שריא בידיים, כמו שנאמר ביעקב וישת יד כו'. ומתוך כך נדרש לבאר באופן מיוחד ענין הגבהתן למעלה, שתהייה הידיים משמשות כעין כנפים שבהן מעופפים ומתרוממים למקום עליון: "ועוף יעופף [על הארץ, על פני רקיע השמים]" – 'הן הידיים, שהן הגדפין שמעופפין' בהן כידוע... על פני רקיע השמים – שמעופפים על פני רקיע^נ, שמגביהים הידיים עד הראש, רום יְדֵיהוּ נִשָּׂא'.

וזה הוא מה שנתברכנו בדברי קדשו ית' לאמר "עַל פְּפִים יִשְׁאַנְךָ" – בשעה שהכהנים נושאים כפיהם ואומרים יברכך כו' ישא ה' פניו אליך כו'.^נ

נשיאת הכפים לייחד את לבם של ישראל אליו ית'

ומתוך הדברים האלה ומצירופם יחד יש לנו ללמוד חידוש נפלא, כי כשם שנשיאת ידיו של משה בתפילה עיקרה עבודתו ועמידתו לפני השי"ת ועם זאת היא מרמזת לישראל לשאת עיניהם כלפי מעלה ולייחד לבם אל אביהם שבשמים – הנה יש מקום לומר כן גם בנשיאת ידיו של אהרן בברכה [ונשיאת כפיהם של בניו הכהנים לדורות], שיש בה הוראה ורמיזה לישראל לשאת עיניהם כלפי מעלה ולייחד את לבם לאביהם שבשמים.

ומתוך כך יש להבין היטב טעמא דמאן דאמר דאף ישראל המתברכים הריהם בכלל המצוה. ונראה דיש להם שייכות במעמד הנשגב הזה, לא זו בלבד מצד הברכה [שהיא בודאי אמורה אליהם כמשנ"ת] אלא גם ביחס לנשיאת הכפים, דאף הם אינם נצבים שם רק כנפעלים ומקבלים, אלא באים ועומדים פנים אל פנים להכין לבבם אליו ולהנשא ולהראות ולהתרצות לפניו.

[ומתיישבים הדברים היטב בין לחכמי הפשט ובין לחכמי הסוד. דבפשטות נשיאת הידיים היא 'אל העם' ממש, ומ"מ אינה רק להשפיע עליהם ברכה אלא מרמזת להם להפנות עצמם למעלה ולייחד את לבם

נג. כפי' מעשה בראשית ע"ד הרמז (יום חמישי).

נד. באמת יש לדקדק בכפילות הדברים, דמ' שעפיתן אינה רק התרוממות כל דהיא ביחס אל הארץ, וכעין "וישא יעקב רגליו" כמשנ"ת, אלא שיש בה יחס אל השמים, ועכ"פ על הרקיע המתוח תחתיהם. וא"כ השמיענו הכתוב דיש בהן בעופות מעלה זו שהם מעופפים אל מקום יותר גבוה ונשא. והנה זה שורש למה שממשיך ומבאר דאין די להגביה את הידיים עד רום המקום המיועד להן (כמה שהערנו לעיל בדברי רבותינו האחרונים), אלא בעי' שיהיה להם יחס אל הקומה שלמעלה ממנו.

נה. כך מצאתי בסידור ר' הירץ ש"ץ זללה"ה, מחסידי אשכנז הקדמונים תלמידי רבי יהודה החסיד זללה"ה, ולא מצאתי לע"ע מקור לדרשה זו בדברי חז"ל המצויים בדיננו. ואמנם יש לראות שורש לדבר ממ"ש (הושע יא) "וְאֶנְכִּי תַרְגְּלֹתִי לְאֶפְרַיִם קָחַם עַל יְרוּעֹתָיו". הרי דמה שהשית ידו על ראשם מקרי לקחתם על זרועותיו.

לאביהם שבשמים, כי הוא המברכם. ולחכמה"א נשיאת הכפים פונה כלפי שמיא, ומ"מ היא נעשית בעבור העם לרוממם ולייחדם לפניו ית'.

נשיאת כפים דברכת כהנים בכלל התפילה

והנה קבעו חכמים לברכת כהנים דוקא בתוך התפילה. וכן אמרו בירושלמי: 'מצאנו תפילה בלא נשיאת כפים, ולא מצאנו נשיאת כפים בלא תפילה'.¹¹ והיא נחשבת מכלל סדר התפילה עצמה, בהיותה צורך התפילה, כמ"ש תוס' (ברכות לד, א) דמעיקר דינא אם יענה אמן על הברכה לא חשיב כמפסיק בתפלה, מאחר שצורך תפלה הוא.

ויותר מכן ראינו כי יש לה לברכת כהנים תפקיד עיקרי בתפילה, כמו שפי' בירו' שעל ידי ברכת הכהנים זכו ישראל שתעלה תפילתם ותתקבל ברצון, כמ"ש "ויקמו הכהנים הלויים ויברכו את העם, וישמע בקולם, ותבוא תפלתם למעון קדשו לשמים". והנה זה בא בייחוד מצד נשיאת הכפים שבה, כמו שהבאנו מדברי רבנו בחיי דמ"ש בגמ' 'בשמך אשא כפי זו תפלה' הרי הוא אמור על שם ברכת כהנים.

וע"פ משנ"ת אולי יתכן לומר כי נשיאת הכפים מביאה לידי רוממותם של ישראל עד שהם עולים ובאים לראות לפני ה' אלקיהם באהבה וברצון. כי אמנם זה הוא מקומה של נשיאת כפים בג' הברכות האחרונות שבהן עליית העבודה וקבלתה ברצון, ומתגלה בהם קרבתו ורצונו ית' דומיא דמקדש [וכל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו], וכנגד המחשבה העליונה והארת הפנים.¹²

והנה דבר פלא למדונו חכמים (ברכות ז, א) 'אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שהקב"ה מתפלל – שנאמר "והביאותים אל ה' קדשי ושמוחתים בבית תפילתי", תפלתם לא נאמר אלא תפילתי, מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל. מאי מצלי – אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: ידי רצון מלפני שכיבשו רחמי את כעסי, ויגולו רחמי על מדותי, ואתנהג עם בני במדת רחמים, ואכנס להם לפני משורת הדין, עכ"ר. והרי זה פשוט ואיצל"פ אשר הוא ית' אינו צריך להתפלל ולבקש שיתקיים רצונו, ומ"מ הריהו מלמדנו מה הוא עיקר רצונו בעולמו, ומה כוונתו בהשראת שכינתו במקום אשר בחר לשום את שמו ואשר אוה למושב לו. והנה הוא כקובע שם מקום לתפילתו וגילוי רצונו, להנהיג את בניו במדת טובו וייחודו. וסמך לה בגמ' המעשה ברבי ישמעאל כהן גדול, שהוא נראה עוד יותר

נו. [וכוונתם לברכת כהנים בכלל, וקראוה 'נשיאת כפים' כמשנ"ת].

נו. והנה עתה האיר ה' עיני כי הדברים מפורשים בדברי חז"ל (בתקו"ז כא, נו ע"ב ואילך) עיי"ש שדרשו מה שנאמר "כי י"ד על כס י"ה כו", וענין חזרת השכינה למקומה בירושלים ובביהמ"ק, והיו עיני ולבי שם כל הימים; ודכוותה חזרת הנשמה ללבא, אשר עי"ז מעביר כסיו העננים מעל העינים ולא יכנף עוד מוריך. וענין כוונת התפילה לבו למעלה, ופורקנא בלבא דתליא. ועיי"ש תיקון הענין ד'חלק לבס", ואכמ"ל.

[והנה י"ג שם ד'פרשת כנפך על אמתך' היא בקשה שישאנה וירוממנה אליו. ושורש דבר בהנהגתו ית' עמנו, כאשר נש"אנו על כנפי נשרים ויביאנו אליו, אל נה קדשו ואל ה' זה קנתה ימינו, וזה לנו האות כי קרְבָנו המקום לעבודתו, וכנהוא אומר "יפרוש כנפיו יקחהו ישאנה על אברתו", ברחמי ישוב וינשאנו וינטלנו כמי עולם, אחר ימים רבים אשר גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו, ואין אנתנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות לפניו, ולעשות חובותינו בבית הגדול והקדוש אשר נקרא שמו עליי].

נפלא ונעלם: 'תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל י"ה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא. ואמר לי: ישמעאל בןי, ברכני! אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עמי בנדיב בדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי בראשו', ע"כ. וביארו שם בגמ' לשם מה מסרו לנו חכמים הסיפור המופלא הזה, דקמ"ל 'שלא תהא ברכת הדייט קלה בעיניך'.^{יח}

ועתה שא נא ענייך וראה נפלאות, כי הנה זו כביכול תפילתו ית' לפני ולפנים במקום קדש הקדשים, שיתקיים רצונו ותתגלה הנהגתו עמנו, אשר קראנו בנים למקום^{יט} ורצונו ית' להנהיגנו במדת טובו. ואמנם נת' כי עבודת כל ישראל מגעת עד המקום הזה, וטובה היא בעיניו ברכתם לפניו.

נשיאת כפים וברכת כהנים בכלל העבודה

ובאמת יסודם של דברים לפנים מזה, כי ברכת כהנים היא מכלל העבודה, אשר ע"כ היא מסורה ביד בני אהרן הכהנים, שהם משרתי ה' שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן להעמיד סדרי עבודת הקודש. ובכמה מקומות משמע שהיא כעבודה ממש.^פ

ונראה דבחינת העבודה שבה מתקיימת בייחוד בהלכות האמורות במעשה לעמוד לשרת בשם ה', ועל כולנה במה שחייבה תורה שתעשה בנשיאת כפים.^{קא} ואמנם כל עצמה של נשיאת כפים ילפי' ממה שנאמר באהרן בהשלמת העבודה "וַיִּשָּׂא אֶהָרֹן אֶת יָדָיו אֶל הָעָם וַיְבָרֶכֶם, וַיֵּרֶד מִעֲשֵׂת

נח. ואוזן שומעת לשון חכמים המתאמת למ"ש כי טוב בעיני לברך את ישראל. ולפנים מזה מ"ש הרמב"ם (תפילה ונשי"כ טו, ו-ז) דלא תהא ברכת הכהנים קלה בעיני אישי ישראל עצמם, ז"ל: 'כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים אף ע"פ שאינו חכם ואינו מודקדק במצוות... הרי זה נושא את כפיו ואין מונעין אותו, לפי שזו מצות עשה על כל כהן וכהן שראוי לנשיאת כפים, ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות. ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדייט זה, שאין קבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר ושמנו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, הכהנים עושים מצותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו', ע"כ. ויש לצרף הדברים עם מ"ש בהלכה הראשונה דאין מונעים אותו מפני שהוא מצווה בה. וית' להלן דכל שהוא מצווה ועושה הריהו עושה על דעת המשלח ובא בכחו אשר הוא נותן לו לעשות חיל ופועל ידיו ירצה (דמזה ילפי' דביעבד העבודה כשרה אפי' בחלל). והתבונן מאוד. [וה"נ י"ל כאן שאמר לו השי"ת ברכני, וכן הוא בכל תפלת ישראל ועבודתם אשר הם מצווים ועושים, והריהו נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו. והנה נשא סוף המעשה להתברר במחשבה תחילה ומתקבל ברצון. וז"ש ונענע לי בראשו, היינו לא רק מצד דטוב בעיניו אלא ביחס כללי של רצון ונחת רוח לפניו].

נט. ויש לשמוע רמזות הלשון 'ישמעאל בןי' ע"ד שאמה"כ (תהלים נה) "וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים וַיַּעֲנֵם", וישמע אל קול הנער באשר הוא שם, ע"כ קומי שאי כו' את ידך כו'.

ס. מנחות יח, ב; חולין קלג, א, וברש"י, ומ' דאף בגבולין. וברש"י בתענית דנשיאת כפים מעין עבודה. [אמנם בגמ' ערכין (יא, א) מ' דברכת כהנים לאו שירות היא]. ובירו' תענית (שם) למדו מזה דהכהנים נושאים כפים גם במוסף. וכ"כ הרמב"ם (הל' תפילה ונשי"כ טו, ה): "כהן שלא נטל את ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל את ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה ואחר כך מברך שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את יי'". [ובזוה"ק הזהירו דבבואו להראות לפני המלך צריך לקדש ידיו דיתבין ברומו של עולם, והרמב"ן (שמות ל) ביאר כי ע"כ צריך להתכוון בעניינה עיי"ש. ונת' הדברים בח"א]. ועוד כ' (טו, ג) דכהן שעבד ע"ז אינו נושא את כפיו לעולם, שנאמר "אך לא יעלו כהני הבמות וגו', וברכה כעבודה היא שנאמר "לשרתו ולברך בשמו".

סא. ואולי סמך לדבר ממ"ש בגמ' שם דעבודה המסורה לבני אהרן אסורה לזר, ולד' הב"ח (ריש סי' קכח) ישראל העולה לדוכן לברך ברכת כהנים אינו עובר באיסור תורה אלא אם הוא מברך בנשיאת כפים.

הַחֲטָאת וְהַעֲלָה וְהַשְׁלָמִים". ואמרו בגמ' (סוטה לה, ב) דכל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה, מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה.²⁰

אמנם ממה דאמר הכתוב "לַעֲמֹד לִפְנֵי יְדֹנָד לְשָׁרְתוֹ וּלְכַרְךָ בְּשִׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה" נראה דעיקר היותה בכלל העבודה הוא משום היותה ברכה בשמו ית'. ויש לשמוע דשני הדברים עולים כאחד, לקיים מה שנאמר "כִּן אֶכְרַךְ בְּחַיִּי, בְּשִׁמּוֹ אֶשָּׂא כָפִי".

וראה בתו"כ דסמכו אהרדי שייכות נשיא"כ לסדר העבודה, ומה שעל ידה התפילה עולה לרצון: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" ... שבירידתו נשא את כפיו וברך את העם... מה שירות בעמידה – אף ברכה בעמידה, וכח"א "וַיִּקְמוּ הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וַיִּבְרְכוּ אֶת הָעָם, וַיִּשְׁמַע בְּקוֹלָם, וַתְּבוֹא תְּפִלָּתָם לְמַעַן קָדְשׁוֹ לַשְּׁמַיִם". בדורו של חזקיהו מלך יהודה שהיו עוסקין בתורה מה נאמר בהם – "ותבוא תפלתם למעון קדשו לשמאים"; בדורות האחרים שהיו עובדים עכו"ם מה נאמר – "ובפרשכם כפיכם...".

ובסודם של דברים ביאר ספר הבהיר דאף שנשיאת הידים היא כלפי שמיא, כאמרו 'למי נושאים ידים לרום השמים', מ"מ היא נעשית 'אל העם' בעבור העם, דתוכן עניינה לרומם את ישראל ולייחד אותם לה' אליהם.²¹ ואמר שם (קנג-קנד): 'אמר ר' אמוראי מאי דכתיב "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם". 'וירד' – והרי כבר ירד, אלא 'וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים' ואח"כ 'וישא אהרן את ידיו אל העם'. נשיאות זו למה – לפי שהקריב קרבן ונתקרב לפני אביהם שבשמים כדאמרינן, צריך אותו שמקרבן לעליונים ומייחדן – לייחד בכללן אלו'.²²

סב. וכן יש לשמוע מתוך מה שביארה הגמ' (מגילה יח, א) סדר הברכות שבתפילה, עיי"ש.

סג. וע"ע מ"ש האברבנאל (כ"פ תצוה): 'והנה אמר ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון. ואינו כפל דברים. אבל הוא להודיע באי זה אופן יועילו שמות בני ישראל בכתפות אהרן. וביאר שיהיה זה לענין נשיאות כפים. כי כאשר ישא אהרן את כפיו ולברך את העם יגביה כפיו למעלה כנגד הכתפות וכפיו פרושות השמימה ואצבעותיו בצורת כתיבת שם שדי, וזה הוא סוד גדול ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם... ועל זה הענין נאמר כאן 'ונשא אהרן' שרמו בזה אל נשיאות כפיו לברך את העם'. ע"כ. והנה פשט הכתוב דהוא נושא את שמות בני ישראל עצמם, והיינו כמשנ"ת שהיא רוממותם של ישראל להיות נקראים בשם ונזכרים לפניו לטובה.

[* ומכלל דבריו ומלשוננו נשמע דכל עצמה של נשיאת הידים היא נשיאת כפיו כנגד כתפותיו, וכמשנ"ת].

סד. כאן המקום לשרש שגיאה חמורה במשמעות לשון 'קרבן', אשר שיבושה נתקבע גם בפי בני תורה דוברי לשון הקודש. כי הנה באמת כל קרבן הוא לשון התקרבות וקרבה, והמקריב – הוא מי שמגיש מתנת אהבה, ומביע רצונו להתקרב. כי על כן המבוקש האמיתי לפניו ית' במסירות הנפש הוא חפץ הלב ותשוקת הנשמה. והוא אמרו ית' (ויקרא א): "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יִקְרִיב מִקָּדָשׁ לִידֹנָד – מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבְּקָר וּמִן הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת קָרְבָּנְכֶם... אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יִקְרִיב אֹתוֹ לְרֹצְנוֹ לִפְנֵי יְדֹנָד: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו". הנה אמר כי עיקר הקרבן הוא אשר יקריב 'מכם', אבל אין לה' חפץ בעולות, ולא דיבר ולא עלתה על לבו שיקריבו לפניו אלא מן הבהמה ומן הצאן. והנה בהבאת קרבנו לרצון אל פתח אהל מועד, ומה גם בסמיכת ידו על ראשו מעלה עליו כאילו הקריב את עצמו. ושרש הדבר בעקידת יצחק, שנתקיים בה 'והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך', הרי שהכל תלוי בקיום מצוותו כמאמרה, 'העלהו' אמרתי לך, והיא העולה לפני לריח ניחוח נחת רוח לפניו שאמר ונעשה רצונו. נוחל במעשה כאשר לקח אברהם את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו כו', והיינו ככוונת הלב, ככל המבואר בכתוב ובדברי חז"ל, עד כדי כך דחשיב לפני השינ"ת כאילו אפרו צבור ומונת ע"ג המזבח. הנה זו אמתת מסירות נפשם של ישראל בכל הדורות על קידוש שמו ית'.

תכלית העבודה – עליית המחשבה בקודש

ואמנם הוא סוד תכלית העבודה כולה, כמ"ש רבנו הגר"א בהדרת קודש (עמ' ר-רא) ענין 'לבו למעלה': וזהו 'והתקדשתם' שלעולם יפנה מחשבתו למעלה בקדושה... ומשפיעים לו... מלמעלה נשמה קדושה. וזהו שובו אלי ואשובה אליכם שצריך התעוררות מלמטה תחילה, וז"ש אדם ובהמה תושיע כו'. והוא סוד הקרבן... והיא עולה באש... וכן עולה [כל בחי' היחס עם המקבלים]... למעלה עד אין סוף... וזהו שאמר רשב"י בענין הקרבן דסליק... [ועיי"ש דכן הוא בלימוד למי שאינו ראוי כו'] ולהגון הוא מצוה גדולה מאוד, וכן למסור ד"ת לכותי, וכן כל משפיע יראה למקבל טוב...

וזה סוד כל העלויות שהוא עליות הנשמה במחשבתה, והוא סוד כל העלויות... להמשיך מחשבתו למעלה... וכן ממדרגה למדרגה עד אין סוף. ולפי נשמתו ומחשבתו הטובה כך הם הבירורים... ויורד ג"כ [מה שמשפיעין מלמעלה]... ג"כ בזה הערך...

והלימוד לאחרים גדול המעלה מאוד שלימודו הוא [השפעה מלעילא]... לפי שמשים מחשבתו במי שלמטה ממדרגותיו, והתלמיד מעלה [חפץ לבו]... אבל כשלומד מעצמו הוא... [בבחי' מקבל בלבד, כיוון שהוא] מקבל מהספר ולא מאדם והוא כמו הגשמים שאינם באים מלמעלה שנדמים לספח'י. וזהו מעלת החבורה וז"ש הרבה קבלתי כו' ומתלמידי יותר כו'... [ע"כ].

והנה עולים הדברים כאחד עם מה שביאר בסוד נשיאת הכפים להעלות התפילה. והנה זה הוא חפץ העליון ב"ה לברך את ישראל ולרוממם ולהעלותם, וודאי הוא רוצה בטובתנו השלמה, שנהיה מקבלים טובים וראויים ליאור באור פניו.

והנה מצינו עוד תוספת אורה, תוקף מעשיהם של צדיקים לספרה, בהתאסף ראשי עם להתחברה, בריש האדרא רבה בסוד חכמי תורה: 'תאנא אתמנו חברייא קמיה דר"ש... ידיו יהבו לר"ש ואצבען זקפו לעילא ועאלו בחקלא ביני אילני ויתבו. קם ר"ש וצלי צלותיה, יתיב בגווייהו ואמר כל חד ישוי ידיו בתוקפוי, שוו ידייהו ונסיב לון...!'

וביאר רבנו הגר"א יסודם של דברים: 'נתינת יד הוא הסכמה שיהיו במחשבה אחת עם ר"ש, ותהי' מחשבתם דבוקה למעלה וכל כחותי' שכללם הן עשר כחות וסופן מותפשטות באצבעות... וזה סוד נשיאת ידים וזקיפת אצבעות...!'. ובהמשך הדברים שם: 'קם ר"ש וצלי צלותא – ליחד אותם מלמטה למעלה כדרך התפילה שהוא מלמטה למעלה, ואח"כ בתקונם תיקן מלמעלה למטה כמש"ו...!'. ע"כ. ואוזן מלין תבחן כי דבריו כאן מתאימים עם דבריו בפ' לישעיה בביאור עיקר הענין של פרישת הכפים בתפילה ובברכת כהנים, מתתא לעילא ומלעילא לתתא. ומשלימים עליהם עוד, בהוסיפו כאן לבאר דכוונת פעולת הידים נשלמת בזקיפת האצבעות לעילא.^{סה}

ועוד למדנו בתוכן הענין, דאתמנו חברייא קדישי ואתבעו ליתן הסכמתם ליחד לבם כאחד ולדבק מחשבתם למעלה ולצרף כל כחותיהם מלתתא, וע"י רשב"י רבם נצטרפו כולם ונתאחדו ונתחזקו

סה. והנה משמעות הלשון בפשטות דלא נשאו ידיהם להרימם למעלה ממש, אלא קיימו עניינה של נשיאת הידים בזקיפת אצבעותיהם [ומכאן שורש וסמך למה שהצענו לקיים ענין זקיפת הידים כעין מ"ש הרדב"ז בהטיית ראשי האצבעות כלפי מעלה, ודוק].

למען תהינה ידיהם אמונה – 'עומדות וקיימות ברוממותן' [כלשון רבנו הרמב"ן בהרמת ידיו של משה רעיא מהימנא], ויהיו נתקנים כולם ומתאחדים כאיש אחד בלב אחד, ועיי"כ יזכו להשראת השכינה [דקוב"ה אחד שארי באחד], ולקבלת התפילה מתתא לעילא, והארת הפנים בתורה מעילא לתתא. והנה זה ממש תיקונה של ברכת כהנים, הבאה בהשלמת עבודת התפילה ועלייתה לרצון, וחתימתה בשלום, כי באור פניו נתן לנו תורת חיים וטוב בעיניו לברכנו בשלומו.

והנה הדברים גבוהים ורמים ונפלאים מאתנו, אבל נראה דאפשר לנו להעלות מתוכם לעניינינו כעין מה שלמדנו מדברי רבותינו האריז"ל והגר"א, אשר יש יכולת ביד האדם להגביה את ידיו ולהעלותן עד השרשים דלעילא, וגם להוריד אותן ולהגיען אל המעשים דלתתא.¹⁰ והנה בזה עצמו נמצא הקשר אשר נתן בידנו לחבר ולייחד שמים וארץ, בהתאמת הפנימיות והחיצוניות, התלמוד והמעשה, ככל משנ"ת.

נשיאת כפים בתפילה ובתורה

הנה משה רבנו ע"ה פרש כפיו בתפילה על ישראל, ופי' בפרדר"א דהיה כשליח צבור וכל ישראל רואים ופורשים כפיהם עמו. וכך מתבאר מדברי חכמים במשנה בר"ה דמכלל כוונתו שיהיו כל ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים.

ואמנם גם בתורה נמצא סוד פרישת כפים, בתורה לשמה שהיא הלימוד על מנת לעשות, ולומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם. והיא ברכת אשר יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם (כמ"ש רבנו הנצי"ב בהעמק דבר). והוא מה שאמה"כ ביאשיהו כאשר גזז את הארון (דה"י ב' לה) "וַיֹּאמֶר לְלִוִּים הַמְּבִינִים לְכָל יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לִידֹד תָּנוּ אֶת אֲרוֹן הַקֹּדֶשׁ בְּבֵית אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, אֵין לָכֶם מִשָּׁא בַּפֶּתַח, עֲתָה עֲבֹדוּ אֶת יְדֹד אֱלֹהֵיכֶם וְאֵת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל". והנה על זה הוא אומר "הַכְּרוּ נִשְׂאֵי כָּל יְדֹד", כמשנ"ת עניינה של נשיאה – בנטילת הדבר להגביהו ולרוממו ולהביאו אל מקום עליון, ולהסיעו הלאה מעבר למקומו. והנה זאת עבודת התורה המוטלת על שכמם וכתפם של תלמידי חכמים, לשאת משא דבר ה' ברוחו אשר עליהם ודברו אשר שם בפיהם, בהכנת לבם ונתינת דעתם, בחיזוק ידיהם ותיקון מעשיהם.

אמנם בתורה ראינו כי יש מקום לגילוי גם ביחיד. כי הנה אמרו (אבות ג, ב) 'מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקדוש ברוך הוא קובע לו שכר – שנאמר (איכה ג) "יֵשֵׁב בְּדָד וַיֵּדֶם פִּי נָטַל עָלָיו"'. [וקאי על מה שנאמר לעיל מיניה: "חֲלָקִי יְדֹד אֶמְרָה נִפְשִׁי... על פן אוֹחִיל לוֹ: טוֹב יְדֹד לָקוּ לְנֶפֶשׁ תְּדַרְשֵׁנוּ: ... טוֹב לִגְבֹּר כִּי יֵשָׂא עַל בְּנִעוּרָיו: – יֵשֵׁב בְּדָד וַיֵּדֶם פִּי נָטַל עָלָיו". הרי שמדבר בנפש תדרשנו, אשר הוא נושא עליו עול תורתו [נכמו שפי' רש"י שם 'ישא מדברתיך – נשאו עליהם עול תורתך']].

ומאי 'נטל' עליו – הנה מצינו בה שני פירושים ושניהם חוזרים לענין אחד: הא' לשון נשיאת

סו. שו"ר בדברי רבנו הגר"א (בתקו"ז כב) דבנשיאת הכפים עולות האצבעות לייחד לעילא [במקום המחשבה עיי"ש] ואחר הברכה יורדות וממשיכות את הכח אל הגוף.

שכר, והב' לשון כיסוי והגנה. כמו וסכות על הארון, ונטל. [והוא לשון צל, כמו בסוכות הושבת במטלות ענני]. אמנם נראה דפירושו הפשוט כמשמעו^ט כפי מה שנאמר לפניו "טוב לגבר כי ישא על בנעוריו" אף זו לשון לקיחת אחריות ונשיאה בנטל.^ס

וטעמא י"ל מפני שעיקר הגילוי הוא מלעילא. וכן נראה ממ"ש דכל העוסק בתורה שכינה כנגדו, ואפילו יחידי, שנאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך". והנה הוא קורא בשמו ית', כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו. מכאן לברכת התורה מן התורה [אשר משה עומד ואומר לישראל בואו אני ואתם כו']. אמנם פשטיה דקרא דהקב"ה מזכיר שמו, והיינו כמ"ש שכב' הקב"ה הוא יושב ושונה כנגדו. וגם למה שפי' שאתן רשות להזכיר את שמי, סוף סוף הוא בא בהורמא דמלכא. והרי"ז ככהנים המברכים במו ובשליחותו. והיינו דכתי' "בשמן אשא כפי".

ומתקיים בו מה שנאמר (דברים לג) "אף חבב עמים כל קדשיו בידך והם תכנו לרגלך ישא מדברתיך", ופירש"י 'כל קדשיו בידך – נפשות הצדיקים הגנוזות אתו...'. והרמב"ן הרחיב בדברים נפלאים: 'אף חבב עמים – פירשו בו שהוא מלשון ארמית, ותהו קדמי חביבין... וכל קדושיו – של ישראל, הם הלויים, הם בידך – כי הקרבנתם אליך להיות חונים סביבות הארון. והנראה אלי, כי "חובב" מגזרת לטמון בחובי עוני (איוב לא לג), מענין חדר בחדר להחבא (דהיי"ב יח כד), ושם חביון עזו (חבקוק ג ד), יאמר גם אתה בידך מחביא ומסתיר עמים, כל קדושי ישראל הנוכח, ירמוז כי כל העדה כלם קדושים והשם יסתירם בידו, כטעם ואשים דברי בפך ובצל ידי כסיתיך (ישעיה נא טז), כענין סתרי ומגני אתה (תהלים קיט קיד), וכן ויתיעצו על צפוניך (שם פג ד). וזה רמז למה שאמר (במדבר יד יד) אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננך עומד עליהם, וכן אמר בשירה (לעיל לב י) יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו'. עכד"ק. והדברים נשגבים ונסתרים בצל ידו. אבל מבין חרכיהם יציץ לעינינו אור הגנוז בענייננו.

ויש לקרוא עליו הכתוב הזה (תהלים פד): "מה ידידות משפנותיך ידוד צבאות: נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ידוד לפי ובשש ירגנו אל אֵל חַי: ... אֲשֶׁרִי אֲדָם עוֹז לוֹ כִּף מַסְלוֹת פִּלְכָּם: עֲבָרִי בַעֲמֶק הַבָּבַא מַעֲנִן יִשְׁתַּוְּהוּ גַם בְּרִכּוֹת יַעֲטָה מוֹרָה: יִלְכוּ מִחִיל אֶל חֵיל יִרְאָה אֶל אֱ־לֹהִים בְּצִיּוֹן". עיין שם, וה' יתברך לא ימנע טוב להלכים בתמים.

סז. וכן פי' הראב"ע על הכתוב הזה, וכן רבנו יונה על הך מתני' דאבות. וכן פי' המהר"ל (בדרך חיים), וחיברו עם מה שפירשוהו במשנתנו שהיא נטילת שכר: 'כי מקבל עליו העול, וכל עול הוא עיקר העבודה, וכל עבודה הוא עומד לתשלומין... וזהו העול וזהו קביעת השכר'. וביתר הרחבה פירוש החסיד היעבץ: 'שנאמר ישב בדד וידום כי נטל עליו. ירמיה ע"ה היה מקונן על אבדת בית המקדש, ועיקר דאגתו היתה על התורה והשלמות... ואמר כי נטל עליו, נחמה גדולה ליחיד ההוא כי נטל עליו קיום העולם, כי צדיק יסוד עולם, וא"כ הוא נוטל שכר כאילו היו רבים העוסקים, וכמ"ש עד שבא אברהם אבינו ע"ה וקבל שכר כולם', ע"כ. והנה זה כענין מ"ש "ונשאתי לכל המקום בעבורם" הן ל' קיום הן לשון רוממות, כי אחד מעיר מזכה את כולם, והבן.

סח. ובהמשך הדברים למד פי' לשון המקרא [ממה שכתוב בתורה ובדברי קדשו ועל ידי עבדיו הנביאים]: 'ישא מדברתיך – כמו לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא (שמות כ), ובל אשא את שמותם על שפתי (תהלים טז), ישא ביום ההוא לאמר (ישעיה ג). מדברותיך – כמו ומדברך נאווה (שה"ש ד), יאמר שישא דברך על שפתי ויהגה בהם תמיד'. והנה היא עצמה נשיאת נפשו כב', כמ"ש נפש עמל עמלה לו, הוא עמל במקום זה והיא עמלה לו במקום אחר, פי' למעלה להשיג שורש התורה ולגלות לו סדריה וסתריה, טעמיה וצפונותיה.

ובסופם של דברים הוא אומר: "יְדוֹד צְבָאוֹת אֲשֶׁרִי אָדָם בָּטַח בְּךָ". ואם נראה כי הסתיר חלילה פניו מבית יעקב, וכאילו אמר (ירמיהו יב): "עֲזַבְתִּי אֶת בֵּיתִי נְטָשְׁתִּי אֶת נַחֲלָתִי נָתַתִּי אֶת יְדֵדוֹת נַפְשִׁי בְּכַף אֲבִיָּה" וכו' [עיי"ש] – באמת אינו כן, כמ"ש (ישעיהו מט): "וְתֹאמַר צִיּוֹן עֲזַבְנִי יְדוֹד וְאֲדֹנָי שְׂכָחְנִי: ... וְאָנֹכִי לֹא אֲשַׁכַּח: הֵן עַל פְּסִים חֲקַתִּיךָ חוֹמַתִּיךָ נִגְדִי תָמִיד". את שואלת דבר שהוא נראה לפרקים, ואני מבטיחך דבר שהוא נראה לעולם [פי' שהוא מתקיים במציאות הפשוטה].

והנה הוא ית' מביט בעניינו "כִּי יָדִין יְדוֹד עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְּנֶנָּם כִּי יֵרָאֶה כִּי אֲזַלְתָּ יָד וְאָפַס עֲצוֹר וְעֲזוּב: וְאָמַר אֵי אֶל־לֵהִימוּ צוּר חֲסִיו בּוֹ". ואדרבה הנה זה תיקון כנגד אמרם מתחילה "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", ועתה נגלה בבירור כי הוא הנותן לך כ"ח לעשות חיל [בב' ידים י"ד י"ד, ועם י' ו'] אצבעות הוא ח"ל. ובוזה יש לפרש גם בדרך טובה "כִּי יֵרָאֶה כִּי אֲזַלְתָּ יָד" לשון הולכת היד הנשאת אליו ית', ועל מי יש לנו להשען על אבינו שבשמים. ואמר רע"ק אשכנזי ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, מקוה ישראל ה' מושיעו בעת צרה. "יִפְרוּשׁ כִּנְפָיו יִקְחֵהוּ יִשְׁאֲהוּ עַל אֲבֵרָתוֹ ה' בְּדָד יִנַּחֲנוּ וְאֵין עַמּוֹ אֶל נֹכַר".

ובסופם של דברים מה הוא אומר – "רְאוּ עֲתָה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אֲמִית וְאֲחִיָּה מִחֲצִיתִי וְאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מְדִי מְצִיל: כִּי אֲשָׂא אֶל שָׁמַיִם יָדַי וְאֶמְרָתִי כִּי אֲנִכִּי לְעֵלִם: אִם שְׁנוֹתַי בָּרֶק חֲרָבִי וְתֹאחֲזוּ בְּמִשְׁפַּט יָדַי אֲשִׁיב נֶקֶם לְצָרִי וְלִמְשַׁנְאֵי אֲשָׁלֵם: אֲשַׁכִּיר חֲצִי מִדָּם וְחֲרָבִי תֹאכַל בָּשָׂר מִדָּם חָלָל וְשִׁבְיָה מְרֹאשׁ פְּרָעוֹת אוֹיֵב: הִרְגִּינוּ גוֹיִם עַמּוֹ כִּי דָם עֲבָדָיו יָקוּם וְנֶקֶם יִשִּׁיב לְצָרָיו וְכִפֹּר אֲדָמָתוֹ עַמּוֹ".

ואומר (ישעיהו ל) "וְלֹכֶן יִחַדְּהָ יְדוֹד לְחַנּוּכָם וְלֹכֶן יִרְוֶם לְרַחֲמָם כִּי אֶל־לֵהִי מִשְׁפָּט יְדוֹד אֲשֶׁרִי כָּל חוֹכֵי לוֹ". ואשר הוא מבטיחנו שם: "כִּי עַם בְּצִיּוֹן יֵשֵׁב בִּירוּשָׁלַם בְּכוֹ לֹא תִבְּהָ חֲנוּן יַחְנֶךָ לְקוֹל זַעֲקָךָ כְּשִׁמְעָתוֹ עָנָךְ: וְנָתַן לָכֶם אֲדֹנָי לֶחֶם צָר וּמִים לַחֵץ וְלֹא יִכְנַף עוֹד מוֹרִיךְ וְהָיוּ עֵינֶיךָ רְאוּת אֶת מוֹרִיךְ".

ואמנם בדברי חכמים נדרש המקרא הזה על זמן שימחה עמלק מן העולם. וכך אמרו (פסיקתא דר"כ) 'כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם – כביכול כאילו כנף מכסה את הפנים, אבד זרעו של עמלק מן העולם – 'ולא יכנף עוד מורִיךְ, והיו עיניך רואות את מורִיךְ'. ושם דרשו עוד בענין הזה משא"כ (תהלים ט) "הָאֹיֵב תָּמוּ חֲרָבוֹת לְנִצָּחַ וְעָרִים נִתְּשָׁת אֶבֶד זָכָרם הָמָּה", מה כתיב בתריה – "וְיִדְוֹד לְעוֹלָם יֵשֵׁב כּוֹנֵן לְמִשְׁפָּט כְּסָאוֹ".

ולעיל מיניה מבוארת נקודת התביעה אשר מחמתה הוכרזה מלחמה לה' בעמלק: 'עד שלא פשט ידו בכסא – 'תִּמְחָה [אֶת זָכָר] עֲמָלֶק', ומשפשט ידו בכסא – 'כִּי מָחָה אֶמְחָה אֶת זָכָר עֲמָלֶק'. וביארו שהדברים תלויים בפשיטת היד, כמה שאמר בחיתום אותה הפרשה: "כִּי יָד עַל כָּס יָהּ – מִלְחָמָה לִידְוֹד בְּעֲמָלֶק מִדָּר דר".

והנה רעתו ורשעו של עמלק ידועות ומפורשות, גם עזות פניו ואכזריותו, וכבר נצטוונו לאבדו ולמחותו. ולא שאלו כאן אלא על מה שהוכרזה עליו מלחמה מאת הקב"ה בכבודו ובעצמו כב', שהיא עליית מדרגה בלי ערך ושיעור, לא זו בלבד דבאופן הזה היא מובטחת להיות מוחלטת ומוחצת עד לכלה, אלא מצד אמתת הדברים, אשר לא נשמע כזאת מעולם שתתעצם מלחמה

כזו שהקב"ה כביכול לוקח אותה להנהגתו המיוחדת. וביארו תוה"ד עמלק עבר את הגבול במה שהעז פניו ופשט ידו בשלומיו. ותורף הדבר כמשנ"ת, כי היד היא מקום המפגש של האדם עם מציאות העולם, והיא מקום השליטה והמלכות (עי' גיטין נו, ב). ובאמת הוא תימה, היאך יתכן לומר כן אפילו בדרך השאלה, שיוכל אדם לשלוח ידו מה שאין בו תפיסת יד. ואף לצד הקודש במדה טובה מרובה הלא ראינו כי פרישת ידו של אדם כלפי שמיא אינה כי אם הוראת הכיוון והתשוקה אליו ית' ואל מקום שכינתו.

וכן תמהו בפסיקתא שם: 'ובשר ודם איפשר לפשוט ידיו בכסאו של הקדוש ברוך הוא', וחזרו וביארו: 'אלא על ידי שהיה עומד להחריב את ירושלם, דכת' בה (ירמיה ג) בעת ההיא יקראו לירושלם כסא יי"י'. כי היא מקום שכינתו, המוכן לגילוי כבוד מלכותו. [נעוד מצינו לפרש כי כיוון ששלח ידו בישראל עם קדושו ראשית תבואתו אשר כל אוכליו יאשמו].

והנה בתחילתה של הפרשה מבואר סודה ופעולתה של הרמת היד, כאשר הרים משה ידו השמימה וגבר ישראל, ובחיתומה של אותה הפרשה נשבע הקב"ה בכסאו כביכול כי הוא ית' ישלים המלחמה, כי יד על כס י"ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור.

וכ"כ הרמב"ן (רמב"ן שמות יז): 'והיה כל הענין הזה שעשה משה רבינו, מפני שהיה עמלק גוי איתן וחזק מאד, וישראל אינם מלומדי מלחמה ולא ראו אותה מעולם... והוצרך לכל התפלה והתחנה הזאת. ויתכן שפחד משה פן יתגבר בחרבו מפני היותו עם נוהל החרב מברכת הזקן... כי המלחמה מן המשפחה הזאת היא הראשונה והאחרונה לישראל... וכאשר ינוצח הוא, ויחלש הוא ועמים רבים אשר אתו – ממנה נושע לעולם, כאשר אמר (עובדיה) ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה. והנה כל אשר עשו משה ויהושע עמדה בראשונה יעשו אליהו ומושיח בן יוסף עם זרעם, על כן התאמץ משה בדבר'. עכ"ד.

הרי הארה נוספת בעניינה של היד, שהיא כח הפעולה והשליטה והמלכות. והיא מקום היחס עם מציאות העולם לפעול בה להעמידה על מתכונתה הנכונה ולהביאה אל מקומה. ונשיאת ידו ית' כב' להשבע בכסאו הרי היא רוממות הנהגת מלכותו בהיותו יושב כמלך על כסא כבודו. והלא מראש מקדם תלה התיישבות מלכותו בכליו הרע מן העולם, "ה' למבול יושב וישב ה' מלך לעולם". כמבו' בקריעת ים סוף ושירת הים – "נכון כסאך מאז".

וכנגד מה שעמלק בקש לפשוט ידו בכסא השי"ת כב' – הנה הקב"ה נושא ידו להשבע בכסאו, וגם הודיענו כי עתיד לעמוד מלך היושב על כסא ה', והה"ה בנתינת המקום לעבודתם ושותפותם של נבראים.

ושמע' דאינו פוטר את ישראל מלמלא ידם בעבודת הקודש לעשות כל אשר בידם, אשר ע"כ עלה משה רע"ה אל ראש הגבעה ומטה האלקים בידו, כי מלבד סדר תפילה עוד היה צריך לפעול במלחמה [ומ"מ מפורש בכתוב דנצחונם של ישראל במלחמה היה בכח הרמת ידו ושעבוד לבם של ישראל לאביהם שבשמים, ולא הזכירה התורה נטיית ידו במטה להלחם].

ואף גם זאת חוזרת ונכללת במשנ"ת, כי כך פי' הרד"ק "בשמך אשא כפי" – 'בעזרתך. כלומר, בעזרתך אשא ידי לנלחמים אתי, כמו (מזמור מד) "בשמך נבוס קמינו" בעזרתך, כלומר שאקרא שמך, והוא על דרך (שם קמד, א), המלמד ידי לקרב [אצבעותי למלחמה]. ע"כ.

והנה הוא מה שאמר דוד המע"ה (שמואל א' יז) "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי אֲתָה בָּא אֵלַי בְּחַרְבַּב וּבַחֲנִית וּבְכִידוֹן, וְאֲנִי בָּא אֵלַיךְ בְּשֵׁם יְיָ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מִעְרָכֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חָרַפְתָּ: הַיּוֹם הַזֶּה יִסְגְּרֶךָ דָּוִד בְּיָדִי, וְהִכִּיתֶךָ וְהִסְרֹתִי אֶת רֹאשְׁךָ מֵעַלֶיךָ... וַיִּדְעוּ כָּל הָעָרֶץ כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל: וַיִּדְעוּ כָּל הַקָּהָל הַזֶּה כִּי לֹא בְחַרְבַּב וּבַחֲנִית יְהוֹשִׁיעַ יְדוּד, כִּי לַיְדוּד הַמִּלְחָמָה וְנָתַן אֶתְכֶם בְּיָדוֹ". והנה הוא כעונה אמן יהא שמיא רבה מברך בכל כחו, שיש בו גם מחית עמלק בהשלמת השם.

ואמנם הוא הגילוי האמור מתחילה בשירת הים (שמות טו) "יְדוּד אִישׁ מִלְחָמָה, יְדוּד שְׁמוֹ". ואל זה הושוותה המלחמה האחרונה, כאמרו (זכריה יד) "הֲנֵה יוֹם בָּא לַיְדוּד וְחֶלֶק שְׁלָלָךְ בְּקִרְבְּךָ: וְאֶסְפָּתִי אֶת כָּל הַגּוֹיִם אֶל יְרוּשָׁלַם לְמִלְחָמָה גּוֹר" [עיי"ש]... וַיֵּצֵא יְדוּד וְנִלְחַם בַּגּוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הַלְחָמֹו בְּיוֹם קָרְבִּי". והנה מתוך המלחמה עתידה להגלות מלכות השי"ת, כאמרם בחיתום השירה: "מִקֵּדֶשׁ, אֲדֹנָי כּוֹנֵנִי יְדִיד: יְדוּד יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד".

אחרית דבר מראשיתו

פתחנו ואמרנו כי ברכת כהנים היא מן העניינים המיוחדים שמצאנו לגביהם יחס מיוחד מאת השי"ת, שהקב"ה כב' מתאוה לה. וכעין שאמרו שהקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים, והרי הוא רוצה בעמו ישראל ובתפילתם. ומכל מקום לא צונו על התפילה עצמה כי אם על כללות העבודה לפניו, "לאהבה את ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעַבְדּוֹ, בְּכָל לִבְבְּכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם", וחכמים למדונו למעשה דמתקיימת העבודה בעמדנו לפניו בתפילה.

והנה ישנה שעה אשר בה חלה עלינו הלכה למעשה מצוה מן התורה להתפלל, והיא בעת צרה ומלחמה, כמו שכתב הרמב"ם בריש הלכות תעניות, וכמ"ש הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות (מצות עשה ה): 'אלא ודאי כל ענין התפלה אינו חובה כלל אבל הוא ממדות חסד הבורא ית' עלינו ששומע ועונה בכל קראינו אליו. ועיקר הכתוב "ולעבדו בכל לבבכם" מצות עשה, שתהיה כל עבודתנו לאל ית' בכל לבבנו כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו...'

ומה שדרשו בספרי (עקב) ולעבדו זה התלמוד ד"א זו תפלה אסמכתא היא. או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה ענינו ולבנו אליו לבדו כעני עבדים אל יד אדוניהם. וזה כענין שכתוב (בהעלותך י) "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחוצרות ונוכרתם לפני יי' אֱלֹהֵיכֶם", והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הצבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה. והוא הענין שבאר שלמה ע"ה... כי יצר לו אויבו בארץ שערי כל נגע כל מחלה כל תפלה כל תחנה אשר יהיה... ופרש כפיו אל הבית הזה...!'

הא למדת כי המצוה מן התורה בעת צרה הבאה על הציבור להתפלל ולזעוק אליו ית' – היא חיוב מיוחד של עבודה. ועניינה הפנייה השלמה והמוחלטת אליו ית', להשליך כל יהבנו עליו ולבטוח בו ולקוות לישועתו.

האיר לנו ביאור הענין הזה השתא מורנו הגאון ר' נתן רוטמן שליט"א, בדברו בענייני השעה ועת הצרה הזאת אשר ממנה נושע לתשועת עולמים. כי הנה נקט הרמב"ן דהפנייה והתפילה להקב"ה על סדרי המחיה והכלכלה ושאר העניינים התמידיים הנצרכים לחייו של אדם בשעת

שלום והשקט – אי"ז בכלל מצות 'עבודה', אלא העבודה מתגלה רק בעת הצרות, שבתפילה זו 'תהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם'. וכוונתו למ"ש בתהלים (קכג) "וְשִׁיר הַמַּעֲלוֹת אֲלִיךָ נִשְׁאָתִי אֶת עֵינֵי הַיֹּשְׁבִי בַשָּׁמַיִם]. הִנֵּה כְּעֵינֵי עֲבָדִים אֶל יָד אֲדֹנֵיהֶם כְּעֵינֵי שִׁפְחָה אֶל יָד גְּבוּרָתָהּ, כֵּן עֵינֵינוּ אֶל יְדֹד אֱלֹהֵינוּ עַד שְׁיִחְנֶנּוּ". ומפני שצורת התפילה בשעת הצרה היא בפנייה אליו בלבד באופן מוחלט עד שירוחמו מן השמים, והיא הראויה להחשב עבודה. והנה אופן זה של תליית העינים והלב אל הקב"ה לבדו מורגש לנו ביותר בעת הזאת, ובייחוד בהיותנו ב"ה בארץ אשר עיני ה' אלקינו בה מראשית השנה ועד אחרית שנה. [עכ"ד].

והננו חותמים בשלום, כמה שנאמר (תהלים קכב): שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד שְׁמִיחָתִי בְּאֶמְרֵים לִי בֵּית יְדֹד נִלְךָ: עֲמֻדֹת הָיוּ רִגְלֵינוּ בְּשַׁעְרֵיךָ יְרוּשָׁלָּם: ... שָׁאֲלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלָּם וְשָׁלְמוּ אֶתְּכֶם: יְהִי שְׁלוֹם בְּחִילָךְ שְׁלוֹהָ בְּאֶרְצוֹתֶיךָ: לְמַעַן אֲחִי וְרַעִי אֲדַבְּרָה נָא שְׁלוֹם בְּךָ: לְמַעַן בֵּית יְדֹד אֱלֹהֵינוּ אֲבַקֶּשֶׁה טוֹב לָךְ.

הנה זכנו השי"ת שתהיינה רגלינו עומדות בשערי ירושלים שערי ציון שעוסקים בהן בתורה. ירושלים הבנויה והולכת על ידי תלמידי חכמים שנקראו בנאים, אל תקרי בניך אלא בוניך.^ט כעיר שחבורה לה יחדיו, עיר שעושה כל ישראל חברים. והנה תלמידי חכמים מעמידים רגליהם של ישראל בירושלים של מטה, כי זה בית אלקים וזה שער השמים, מכון לשבתו מכון כנגד בית המקדש של מעלה, ועושים שלום בפמליא של מעלה ושל מטה.

כי על כן אוהב ה' שערי ציון שערים המצויינים בהלכה. ובהם עומדות רגלינו, והוא ית' מלמד ידינו לקרב ואצבעותינו למלחמה, לקרב לחבר ולהחיל התורה למעשה, היינו שיש לה אחיזה במציאות החיים למעשה, אשר הוא כח פעולתה של הי"ד בפרקי אצבעותיה, אשר יש יכולת באדם לרוממה ולנשאה לעילא בסגולתה של תורה, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, להעלות ההלכה למעשה עם כוונת הלב, ולהתאים סוף המעשה עם המחשבה תחילה, להאיר אל עבר פניהם בדעה נכונה. וכפי שזיכנו השי"ת ומצאה ידנו ללמוד בפרשה זו מינה ובה היאך הדברים תלויים בידי של משה העושות מלחמה, וברוממות דעתו ישא אל שמים ידו לאמר לישראל בואו ונשתחוה לה' גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו, והיה כאשר ירים משה הנה הם נושאים עיניהם ומסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים, והריהם מתגברים ונוצחים. כי יברך ה' חילו ופועל ידיו ירצה, ולא תהיינה ידיו כבדות ולא ירפו ידיהם של ישראל בתורה [אשר "בַּעֲצָלָתִים יִמָּךְ הַמְקָרָה וּבַשְּׁפָלוּת יָדֶיךָ יִלְךְ הַבֵּית" (קהלת י, ועי' מגילה יא, א), ח"ו], כי אם יזקוף בשם והיו ידיו אמונה.

ובצאתנו מן הקודש בשלום הננו נושאים כפינו לברך את ה', ועינינו אליו כי יאר לנו פניו ויברכנו. ויהי נועם ה' אלקינו עלינו, שתשרה שכינה במעשי ידינו, על כן נברכו בחיינו ובשמו נשא כפינו, ובעבור דוד עבדו לא ישיב ריקם פנינו. כי אמנם השערים הטבועים וגנוזים בארץ הם מעשי ידיו של דוד שלא שלטו בהם אויבים, מתוך שהיה לבבו שלם עם ה' אלקיו, כאשר אמר לו הטיבות כי היה עם לבבך. וכמו מעשי ידיו של משה, הם מעשי ידיהם של צדיקים

הנשלמים במעשה ידיו ית', כאמרו עסוק בידך ואני מכתוב עליך ויקם משה את המשכן. ועל השערים האלה אמרו מי שיעלה אותם יעלה אותנו עמם, וכאשר זעקנו לפניו ית' בהושענא רבה: 'אנא שעריך תעל ממשואך, תל תלפיות בהשיאך, והושיעה נא'.

ויזכרנו לחיים עם כל אחינו ב"י כל הכתוב לחיים בירושלים, חותם בתוך חותם אשר חתם בנו מלפנים, בנעילת יום הכפורים לפני ולפנים, באהבת ה' שערי ציון המצוינים, שעוסקים בהם בהלכה יקרה מפנינים, וחותרם של הושענא רבה בשערי ירושלים, אשר בהם ובזכותם עומדות היום רגלינו, למען שמו הנקרא עליה ועלינו, סוכת שלומו יפרוש ויסך בעדנו, וישפות שלום לנו כי כל מעשינו פעל לנו, באהבתו ובחמלתו הוא גאלנו, ועל כפים נשאנו ונטלנו. ואם טבועות וגנוזות כל מחמדינו, הלא שיעור התורה הזאת בידנו, ועל ידה כל טובה ומעלה אשר יעדנו. ואם דבקו שערים זה לזה הנה נפשנו נשואה אליו ית', ונשא לבבנו אל כפינו אל ה' אלקינו, ועינינו אליו כי הוא אבינו, בעבור דוד עבדו לא ישיב ריקם פנינו. כאשר התפלל לפניו משיחו, ונשא נפשו אליו בעדנו: לְדֹד מְזֻמָּר לְדֹד הָאָרֶץ וּמְלֹאָה תָּבֵל וְיִשְׁבִּי בָהּ... מִי יַעֲלֶה בְּהָר יְדֻד וּמִי יָקִים בְּמָקוֹם קִדְשׁוֹ: נְקִי כַפִּים וּבֵר לֵבָב אֲשֶׁר לֹא נִשְׂא לְשׂוֹא נַפְשִׁי וְלֹא נִשְׁבַּע לְמַרְמָה: יִשְׂא בְּרַכָּה מֵאֵת יְדֹד וְצִדְקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: זֶה דֹּר [דרשון] דְּרִשְׁיוֹ מִבְּקָשִׁי פָּנֶיךָ יַעֲקֹב סֵלָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רְאשֵׁיכֶם וְהִנְשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְדֹד עֲזָא וְגִבּוֹר יְדֹד גִּבּוֹר מְלַחְמָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רְאשֵׁיכֶם וְיָבֹא פִתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד יְדֹד צָבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סֵלָה:

האיר ה' עינינו והראנו ככל הדברים האלה וככל החזיון הזה, בכלל תפילת רבנו הרשב"א א':
אלקים בשמך תושיע צדיק, ה' בצדקתך לעבוד לך קרבי, כי אתה יסדת ארץ על מכוניה... ולכבוד שמך הוטבעו אדניה, לעבדך שכם אחד כל יושבי שוכניה. אתה יסדת בציון... משכני עליון, כי שם צוה ה' בית אלקי יעקב, משכנות לאביר יעקב, כי המקום אדמת קודש, ובעשר קדושות בצדק קודש... שם יעמדו על הברכה לברך בשם ה', שם ארון קדשך ותפארתך, שם כרובים פורשי כנפים למרכבתך, ומשם ישאבו נביא[י]ך וקדושיך, את רוח קדשך. שם ההיכל לפני[ך], שם יעבדוך בנך, את פניך האדון ה', שם נגלו האלקים, שם ילכו יחזו מפעלות אלקים, שם יתנו הדר למלכותך, ומהללים לשם תפארתך. שם ישימו קטורה באפך, וכליל על מזבחך, איש חסידך וכהן משיחך, כהניך ילבשו צדק... לובשים ומתעטפים לכבוד ולתפארת להדמות לשרפים ולעמוד לשרת בשם ה', כמלאכים בכנפיהם, ישאו ידיהם קודש לברך את עמך במעל ידיהם. ואתה ברחמך תציין מבין קשרי אצבעותיהם, ועל עם קדשך במדת טובך תגמור לברך אותם בברכתך... ובתפארת עוזך תחון ותאיר פניך לבניך לעילום, אתה אדון מלך השלום, תשא פניך אליהם ותשם להם שלום.



ע. נדפסה מכת"י בריש ספר חידושי הרשב"א ברכות, מהדו' מכון אורייתא.

צא. והנה הזכיר על זה להדיא לשון הכתוב בנחמיה (ח, כב) ורש"י שם פי' שנשאו כפיהם למעלה להודות להקב"ה כענין שנאמר ופרשו כפיו השמים. ועי' לשון הרמ"ד ורואלי (בפ' נשא) 'כי כוונת הברכה היא להעלות... וגם הכהנים עצמם מברכים במועל ידיהם לתכלית הנזכר ממש, מלבד הכוונה... שאמרו בכתבי האר"י זצוק"ל'.



שערי דעת

הרב יחיאל שטרנברג

מוקדש בהוקרה ובהערכה רבה למורינו הגאון ר' משה שליט"א שזה ארבעים שנה עומד על האבניים בגידולם וטיפוחם של בני הכולל, והעמדתם בקרן אורה ללמוד וללמד לאמיתה של תורה, מתוך רוממות הדעת והמעשה המובילים לכתרה של תורה.

כתר תורה

כתר תורה

א. הרמב"ם בפ"ג מתלמוד תורה מדבר על המעלה של כתר תורה. בה"א כתב: בשלשה כתרים נכתרו ישראל, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכו'. כתר תורה הרי עומד ומונח לכל ישראל וכו'. הא למדת שכתר תורה גדול משניהם. ובה"ו כתב: מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא ישיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה העושר והכבוד כאחת, כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל וכו', עיי"ש. ובהי"ג כתב: אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בדברי תורה ובדברי חכמה. אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה. עיי"ש ביתר דבריו.

מטו בי מדרשא וידועים הדברים בשם הגר"א קוטלר זצ"ל שפרק א מתלמוד תורה מדבר בעיקרו על החיובים בתלמוד תורה לכל איש ישראל בין עני בין עשיר וכו' שחייב לקבוע לו זמן ללמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה (שם ה"ח). ואילו פרק ג בחלקו עוסק במעלות של הלומד עד שזוכה לכתר תורה.

ויש לברר מה ענינו של כתר תורה ובמה יש מעלה על פני מי שלומד תורה ולא זוכה לכתר תורה.

דברי תורה מתקיימין וכתר תורה

ב. עוד יש לברר שבהלכה ו' הרמב"ם קובע במעלת כתר תורה שלא ישיח דעתו ושלא ישים על לבו וכו' וכך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל

א. ראה למשל משנת ר' אהרן מאמרים ושיחות מוסר ח"א עמוד לא: "והנה בכמה מקומות כינו חז"ל מדרגות התורה בשם כתר...דהוא תכלית הכבוד האמיתי", וממשיל מי שמאבד אחד מלילותיו לכתר המלך שיש בו קרע וטלאי, ואע"פ שמשוקעים בו הרבה אבנים טובות ומרגליות, אבל לשלימות לא הגיע.

הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל וכו'. ודברים מעין אלו "בדרכה של תורה" שמקורם במשנה באבות חוזרים בדברי הרמב"ם להלן הי"ב: אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדים מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שנה לעיניו ולעפעפיו תנומה. אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי חכמים עכ"ל. ומקור הלכה זו בגמ' ברכות סג,ב אדם כי מות וכו' ולא הזכיר הרמב"ם בהלכה זו את המשנה באבות. ומתוך כפל ההלכות והמקורות השונים מתבאר ששני ענינים חלוקים הם, וצ"ב כונתו בשתי ההלכות.

ונראה שהרמב"ם מיירי בשתי דרגות, דבהלכה ט' כתב "מי שנשאו לבו וכו' ולהיות מוכתר בכתר תורה", היינו בדרגה מיוחדת המבוארת ברמב"ם והיא 'כתר תורה', ואילו בה' י"ב מדובר על 'דברי תורה מתקיימין' היינו על התנאים הדרושים שדברי תורה יתקיימו בו אבל עדיין לא יזכה בכתרה של תורה. ויש להבין מהן שתי הדרגות הללו 'דברי תורה מתקיימין' וכתר תורה, ומה ההבדל ביניהם, ואיך זוכים להם.

במשנה "כך היא דרכה של תורה וכו'" (אבות פ"ו מ"ד) ישנו דקדוק לשון: כל התנאים הנדרשים מתבארים בלשון עתיד, 'פת במלח תאכל מים במשורה תשתה' וכו', ואילו הסיום: 'ובתורה אתה עמל' נאמר בלשון הווה. וביאר ב'רוח חיים' (לרבי חיים מוולוז'ין) שבכל התנאים מיירי בהסכמת האדם, כלומר שתסכים דעתו לעסוק ולעמול בתורה אפילו כשיגיע למצב של פת במלח תאכל, ולא תהיה העשירות והרוחה תנאי ללמודו, אבל בהווה אין זה הכרחי שיאכל פת במלח, ואדרבא שנינו (הוריות יג,ב) שרבי זכה לתורה וגדולה במקום אחד. אמנם התנאי של "ובתורה אתה עמל" הוא תנאי הכרחי בהווה דאם לא יקיים כל הענינים הנזקקים לעמל התורה נמצא חסר בלמודו עדכת"ד. וכן מוכח בלשון הרמב"ם (בהל' ו') "ולא ישים על לבו שיקנה תורה ועושר כאחת", שעיקר המעלה בכתר תורה היא בשימת הלב, שלא ישים לבו לתורה ועושר כאחת, וע"ז המשיך הרמב"ם "כך היא דרכה של תורה" ומשמע שזה המשך ל"לא ישים על לבו". ונראה שדרגה זו אמורה למי שרוצה לזכות בכתרה של תורה שיגיע במחשבתו לדבקות בתורה אף במצב של פת במלח תאכל ויעסוק בה ללא תנאי. אבל מי ששם על לבו לזכות בתורה ועושר כאחת הרי יחסר לו בכתרה של תורה. אך גם כשלא זוכה לכתר תורה צריך הוא לתנאים של עמל התורה כדי לזכות שעכ"פ דברי תורה יתקיימו בו. ובה' י"ב באר הרמב"ם תנאים הקשורים בגוף הלמוד ההכרחיים לדרגה שדברי תורה מתקיימין בו והם מעוט אכילה ושינה וצער גופו עד שימית עצמו באהלי החכמים. ולאחר שזוכה לעמל התורה אם זוכה ושם לבו אך ורק לדברי תורה ולא לעושר וכבוד הרי הוא זוכה לכתרה של תורה כמבואר בה"ו. מתבאר איפוא ש'חיי צער' שנאמר בלשון עתיד היינו כל הדברים שתלויים בשימת לב ועל ידם זוכים לכתרה של תורה, ואין צריך לחיות חיי צער בפועל. אבל

הדברים הקשורים לעמל התורה נאמרו בלשון הווה ומצריכים עמל בפועל והם התנאי לקיום דברי תורה שלמד.

שתי דרגות בתלמידי חכמים

ג. והנה בגמרא קידושין לג, ב מבואר שצריכים לעמוד מפני ספר תורה מק"ו "מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן". והקשו הראשונים שזה סותר לגמרא במכות כב, ב "אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמיה גברא רבה דאילו בספר תורה כתיב ארבעים [יכנו] ואתו רבנן ובצרי חדא" ומוכח שגברא רבה חשוב מספר תורה. והר"ן בקידושין (שם) ביאר שודאי שספר תורה עדיף כמבואר בגמ' קידושין, רק שהגמרא במכות מבארת שאלמלא הת"ח היתה התורה כרוכה ומונחת והם מפרשים את התורה כמו ב"ארבעים יכנו" שהכוונה לל"ט מכות, לכן מי שלא קם מפני גברא רבה הוא בכלל הני טפשאי. ובשם התוס' (והוא בתוס' הרא"ש שם, וכן בתוס' רי"ד) כתב הר"ן שכיון שהחיוב לעמוד מפני הס"ת אינו מפורש אלא נלמד מכח ק"ו מת"ח א"כ מי שעומד מפני ס"ת ולא מפני ת"ח הוא בכלל הני טפשאי.² נמצא שלכל התירוצים ספר תורה יותר חשוב מגברא רבה.¹

ובחידושי המהרי"ט לקידושין תירץ שהגמרא בקידושין מדברת בתלמיד חכם בעל שמועות שתלמודו בידו שכל כוחו מכח תורתו ובזה ודאי שס"ת יותר חשוב שהרי כל הכח של הת"ח נובע מהתורה, ואילו במכות מדובר בגברא רבה שבכוחו לפרש את התורה ולומר ש"ארבעים יכנו" הכוונה לל"ט, ובזה הוא עדיף על התורה עצמה. והיינו כיון שהתורה נמסרה על דעת מה שיפרשוה חכמים עפ"י הכללים שהתורה נדרשת בהם, והם יכולים להוסיף ולגרוע כהבנתם, וזה נכלל ב"לא בשמים היא", הרי מובן שהגברא רבה שהגיע לכלל זה עדיף על הס"ת.

וכע"ז מבואר בקצרה בפנ"י, שחילק בין סתם חכם שס"ת עדיף עליו לבין גברא רבה שראוי לשבת בסנהדרין דעדיף מס"ת.

[בענין זה שכח ההכרעה בתושבע"פ שנמסרה ההכרעה כפי הכרעת גדולי התורה עיין

ב. הפנ"י הביא תירוצ זה מדעתו אך דחה שלשון הגמרא לא משמע הכי. והמקנה תירץ הלשון עיי"ש.
 ג. במהרש"א במכות תירץ בע"א שודאי שס"ת עדיף וכמבואר בקידושין, ואילו הגמרא במכות מיירי בעמי הארץ שאומרים מה אהנו לן רבנן הרי אנחנו יכולים ללמוד התורה עצמה בלי הת"ח (ומביא את רש"י בפרק חלק מה אהנו רבנן, לא אמרו לן שום חידוש שלא מצינו בתורה), וע"ז מביאה הגמ' שהם לימדו ש"ארבעים יכנו" זה ל"ט, ובלעדיהם לא היינו יודעים זאת מהתורה עצמה. ולדבריו מובן למה הלשון הוא "טפשאי".

בריטב"א עירובין יג, א, בדרשות הר"ן דרוש שלישי, חמישי ושביעי (והובא בהקדמת קצות החושן), ונתבאר בארוכה במק"א].

וכע"ז עיין באריכות ב"קדמת העמק" לנצי"ב [בהקדמה להעמק שאלה על השאלות] שמחלק בין מורי הוראות לבין מחוקקים בתורה, וביאר שזה ההבדל בין שבט לוי שעליו נאמר "וירו משפטיך" לבין שבט יהודה שעליו נאמר "ומחוקק מבין רגליו". ביאור הדבר שאחרי שנקבעה ההלכה הפסק למעשה לשעתו הוא ע"י שבט לוי [והם זוכים לסייעתא דשמיא מכח המקדש], אבל שבט יהודה הם המחוקקים, הם הקובעים את חוקי התורה ע"י פלפול. והם קובעים את הכללים ויסודות ההלכה שעל פיהם פוסקים שבט לוי. ושם הוא מאריך שחלוקה זו היתה בכל הדורות, עיי"ש באריכות הדברים (למשל דור הגאונים היה בנוי על קבלה ומסורת ועפ"י זה פסק, ואילו בעלי התוס' היו בעיקר מפלפלים ומדרך לימודם קבעו יסודות הילכתיים רבים).

מעתה יובן היטב מה ענינו של כתר תורה. כתר משמעותו מלכות, ומי שזוכה לכתר תורה הרי הוא מלך ושולט על התורה, ובידו לפרש את התורה עפ"י הכללים המסורים לנו. הרמב"ם בפ"ג מבאר לנו כיצד מגיעים לכלל זה ואיך זוכים לכתר תורה.

ד. "לא היה שבט שהיה עמל בתורה כשבט יששכר (במדבר רבה פ' נשא), והאריכו שם במדרש וכן בברכת יעקב ומשה במעלת שבט יששכר שעיקרו 'ויט שכמו לסבול' – עמל בתורה. אמנם מצינו במדרש שיר השירים רבה (פ"ח): הלומד תורה בצער נוטל אלף, שלא בצער מאתים נוטל בשכרו ממי את לומד משבטו של יששכר ומשבטו של נפתלי, שבטו של נפתלי ע"י שהיו עוסקין ולומדים תורה בצער נטלו שכר אלף הה"ד ומנפתלי אלף שרים, אבל שבטו של יששכר על יד שהיו למדין תורה שלא בצער נטלו שכר מאתים שנאמר ראשיהם מאתיים, ע"כ. ומבואר דישישכר העמיד פחות יודעי בינה לעתים – ראשי סנהדראות משום שתורתו נקנית שלא בצער. וכן מתבאר ברש"י עה"פ (בראשית מט, יד) "וירא מנוחה כי טוב ויט שכמו לסבול" ופירש"י: ראה לחלקו ארץ מבורכת וטובה להוציא פירות ויט שכמו לסבול עול תורה. ובספורנו שם מפורש: "וראה ג"כ שארצו מוכנת לתת מזונו בלי טורח ולהתפרנס שלא בצער ויט שכמו לסבול שני מיני המשא והם עול תורה וכו'". הנה נתבאר שאמנם יששכר זכה לעמל התורה, אך תורתו נעשית שלא בצער [לדעת המפרשים שכוונת המשנה פת במלח תאכל וכו'] וחיי צער תחיה מדובר במציאות הכרחית לזכות בכתרה של תורה אתי שפיר, ואף לפי הרוח חיים לעיל שזהו תנאי רק בשלמות הלב שלא יתן לבו לעושר וכבוד, אפשר שהיו חסרים עפ"י דרגתם בנכונות לחיי צער ודו"ק.⁷ חסרון זה של 'חיי צער' בבני יששכר גרם שלא זכו לראשי

ד. במדרש שם מובא עוד שהלומד תורה שלא במקומו נוטל שכר אלף, והלומד תורה במקומו נוטל

סנהדראות כשבט נפתלי, והדברים מתבארים כיון שעיקר כח סנהדרין הוא כח ההכרעה וקביעת יסודות התורה והרי כשיש פגם ב'חיי צער תחיה' כנגדו חסר בכח ההכרעה שבתורה — כתר תורה.

לימוד בלילה

ה. כתב הרמב"ם פ"ג הי"ג: אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהם בשינה ואכילה ושתיה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה, עכ"ל. מעלה זו של למוד בלילה והקשר לכתר תורה טעונים באור.

בפרקי דר"א (פרק מו) מובא שכשעשה משה רבינו ארבעים יום בהר כתלמיד לפני הקב"ה היה "קורא בדת מקרא ביום ושונה בדת משנה בלילה". ובתנחומא (פרשת כי תשא סי' לו) וילקוט שמעוני (שם רמז תז) מובא: "מנין היה יודע משה מתי יום ומתי לילה? אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה שבכתב היה יודע שהוא יום, וכשהיה מלמדו משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה". ומבואר שיום הוא זמן הראוי ללמוד תורה שבכתב ולילה לתורה שבעל פה.¹ דורשי רשומות המליצו על זה את הפסוק "יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחזו דעת" היינו שהיום מיוחד לאומר — למוד הכתוב, והלילה זמן המיוחד לחוות דעת — תושבע"פ,² וע"כ מרע"ה שנה בלילה את שלמד מהכתב ביום. [ונכבד נתבאר במקומות רבים שהתיחסות תושבע"פ לתושב"כ היא התיחסות הירח לשמש, וזהו ענין משה ויהושע דמשה בחינת "כתוב בספר" — תושב"כ ויהושע תושבע"פ — "שים באזני יהושע"]. הכח המיוחד שניתן לחכמים לשלוט בתורה עפ"י הבנתם עיקרו בעמל ויגיעה בתושבע"פ (עי' במדרש תנחומא פרשת נח סי' ג אריכות בזה). והיכולת לזכות בכתר תורה מיתלא תלי וקאי בעמל בתורה שבע"פ דווקא. וע"כ כתב הרמב"ם שהרוצה לזכות בכתר

שכר מאתיים, ממי אתה למד, משבטו של יששכר ושבטו של נפתלי, שבטו של יששכר למד תורה במקומו [שנאמר יששכר באהליך - שנשאר ללמוד באהל שלו. מהרז"ו ורד"ל] זכה למאתיים, אבל נפתלי שלמד שלא במקומו זכה לאלף. ואמנם הרד"ל למד ששני הפירושים במדרש עולים לדבר אחד, היינו שללמוד בצער זה לימוד שלא במקומו, אבל הפשטות היא שהם שני ענינים: לימוד בצער הוא לימוד שלא משים על ליבו עושר וכבוד כאחת, וכן ביאר המהרז"ו במקום: שהרי זבולון נותן פרנסתו, עיי"ש]. ולימוד שלא במקומו הוא ענין בפני עצמו. ועדיין צל"ע כל זה.

ה. הרב חיד"א (ברכי יוסף סי' רלח) רצה להוכיח מכח מדרשים אלו את שמובא בשם גורי האר"י ז"ל שאין ללמוד מקרא בלילה, עיי"ש בדבריו.

ו. עיין ארצות החיים למלבי"ם (סי' א וסי' ג הערה לו) שהביא את דברי התנא דבי אליהו רבה (פ"ב) יום ליום יביע אומר — זה תנ"ך, ולילה ללילה יחזו דעת — אילו משניות.

של תורה יעמול בלילה – זמן המסוגל לעמל תושבע"פ. ומה תואמים הדברים שהרמב"ם הביא את הפסוק (איכה ג, יט) "קומי רני בלילה" ובתרגום תרגם: "עסוקי במשנה בליליא".¹

דברי תורה וחכמה

ו. ברמב"ם (ה"ג) המובא לעיל מבואר שיעסוק בכל לילותיו בדברי תורה וחכמה. ויל"ע מהם דברי חכמה בנוסף לדברי תורה.

ז. הן אמת שהרמב"ם בעצמו ביאר ענין זה: בהלכות שאר אבות הטומאות פ"ט ה"ו הוא דן על כתבי הקודש שמטמאים את הידיים, וכתב: ולא דברי תורה בלבד אלא כל כתבי הקודש אפילו שיר השירים וקהלת שהן דברי חכמה מטמאין את הידיים, ע"כ. נושאי כלי הרמב"ם מבארים (עפ"י המשנה בידים פ"ד מ"ג) ששיר השירים וקהלת שונים מדברי תורה כי הם נאמרו מחכמתו של שלמה ולא ברוח הקודש, והחידוש הוא שגם הם בכלל כתבי הקודש שמטמאים הידיים.² אך נראה פשוט שכל ההלכה מחדשת שגם בדברי חכמה שייך לטמא את הידיים אבל כשהרמב"ם כותב שיעסוק בדברי תורה וחכמה כוונתו גם לדברי חכמה אחרים וכמו שיתבאר.

ח. מצאנו בעוד מקומות שבהם הרמב"ם כתב שיעסוק בדברי תורה וחכמה: בהלכות סנהדרין (פ"ג ה"ז) כתב: "כל בית דין שהוא הגון שכינה עמהם, לפיכך צריכין לישב באימה ויראה ועטיפה וכובד ראש, ואסור להקל ראש או לשחק או לספר בשיחה בטלה בבית דין אלא בדברי תורה וחכמה". בסוף הלכות טומאת צרעת (פ"ז ה"י) הרמב"ם הרחיב לבאר את "דרך ישיבת הלצים הרשעים", עיי"ש, וסיכם: "זו היא שיחת הרשעים שגורמת להן ישיבת קרנות וישיבת כנסיות של עמי הארץ וישיבת בתי משתאות עם שותי שכר. אבל שיחת כשרי ישראל³ אינה אלא בדברי תורה וחכמה". בכל המקומות הללו שהרמב"ם כתב שיעסוק בדברי תורה וחכמה זה לאחר ששולל שלא יעסוק בשיחה, באכילה ושתייה, שיחה, קלות ראש, שיחה בטלה, וכיו"ב, אלא יעסוק בדבר שכנגדם היינו בדברי תורה וחכמה ובזה יגיע לכתר תורה, וזה מה שנדרש מבי"ד. וכל כשרי ישראל נמנעים מישיבת לצים. ובפשטות מוכח שכל שיש בו חכמה ואינו בגדר שיחה בטלה וכדומה מותר לעסוק. ובזה יש לבאר יותר כדלהלן.

ז. הברכי יוסף הנ"ל הביא זאת בדבריו.

ח. אמנם יש שהקשו (ראה בספר המפתח מהדורת ר"ש פונקל) הרי מפורש במשנה בידים ששיר השירים הוא קודש קדשים ובדאי שנאמר ברוה"ק, וכל הספק הוא רק לגבי קהלת.

ט. ידועים דברי מרן רי"ז הלוי שלא נאמר 'שיחת גדולי ישראל' או 'חסידי וצדיקי ישראל' אלא 'כשרי ישראל', ללמדך שזה הגדרה ותביעה לאדם כשר אפילו שאינו אדם גדול או חסיד וצדיק.

ט. בהלכות ממרים (פ"ב ה"ב) פסק הרמב"ם שבית דין שגזרו גזרה או תקנו תקנה אין בי"ד אחר יכול לעקור אותה גזרה או אותה תקנה עד שיהיה גדול במנין ובחכמה מבי"ד הראשון. היה גדול בחכמה אבל לא במנין או שהיה גדול במנין ולא בחכמה, אינו יכול לבטל את דבריו, עכ"ד. והקשה הראב"ד וז"ל: "א"א עטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליה, שהראשונים תקנוהו ורבי יוחנן בן זכאי ביטלה אחר חרבן, מפני שנתבטל הטעם לראשונים, ולא היה גדול כראשונים". וכוונתו לגמרא בביצה (ה, א) שתיקנו חכמים שמי שנמצא מהלך יום אחד מירושלים ובידו פירות נטע רבעי, לא יפדה הפירות אלא יעלם לירושלים כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות. לאחר חורבן בית המקדש ביטל ריב"ז תקנה זו, שכבר בטל הטעם דמה לנו לעטר שוקי ירושלים לצורך הנכרים, וכמבואר בכס"מ שם.

י. הכס"מ דוחה דברי הראב"ד, דמי אמר לו שריב"ז לא היה גדול מהראשונים שקדמו לו. והציע לומר שריב"ז היה פחות גדול מהדורות לפניו מדאמרינן בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קלד, א) וכן בסוכה (כח, א) שמונים תלמידים היו לו להלל גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולם ריב"ז. אך דוחה זאת הכס"מ: "דילמא קטן שבכולם לא בחכמת התורה קאמר אלא בשאר חכמות הוא שהיו גדולים ממנו. תדע דהא קאמר התם שלא הניח ממשלות כובסים, משלות שועלים, שיחת שדים ושיחת מלאכי השרת ומעשה מרכבה, ובאותן חכמות אפשר שהיו גדולים מעט אבל לא בחכמת התורה". הרי שריב"ז היה גדול בתורה וקטן מחביריו בחכמות שהם כל המנויים שם כמשלות, שיחת שדים וכיו"ב^א, צ".

יא. עכ"פ עלה בדינו שהגמרא שמבארת מעלותיו של ריב"ז שלא הניח משלות כובסים וכו' זה בגדר חכמה. והנה ברשב"ם שם (ד"ה משלות כובסין) כתב "צורך יש בה ללמוד דברי תורה כדכתיב תקן משלים הרבה, וכתיב להבין משל ומליצה". מבואר שהמשלות כובסין עצמם אינם דברי תורה אלא יש בהם צורך לדברי תורה. הגמרא שם מסיימת: לקיים מה שנאמר להנחיל לאוהבי יש ואוצרותיהם אמלא, וכתב רש"י: להנחיל אוהבי

י. והוכיח הכס"מ דבריו מהא דריב"ז התמנה לנשיא וראש ישיבה לאחר הלל הזקן ואם היה קטן בחכמת התורה, היו ממנים אחד מהגדולים לנשיא.

יא. עצם דברי הכס"מ שהגמרא בב"ב וסוכה שם מדברת על ענינים שהם חכמות ולא על חכמת התורה ובוזה היה הקטן שבכולם, צל"ע, שהרי מוזכר גם משנה וגמרא ושלא הניח דבר גדול ודבר קטן, ודבר קטן זה היות אביו ורבא, וזה ודאי כלול בחכמת התורה.

יב. והוסיף הכס"מ שהעובדה שריב"ז נבחר לנשיא בזמן החורבן לאחר רשב"ג שנהרג מלמדת שהיה הגדול בתורה מבין תלמידי הלל שאל"כ לא היה נבחר לנשיא.

יש עולמות, וכל כך למה כי אוצרותיהם מלאים כל טוב דברי תורה וחכמה, ע"כ. הרי שמנויים כאן דברי תורה וחכמה שיש בהם צורך לדברי תורה. ובגדר הענין יש להוסיף: בסוטה מט, א משמת ר"מ בטלו מושלי משלים, וביאר רש"י: "לתת אות אמתלא וטעם לחכמה ליכנס בה בשערי בינה כגון ממשלות שועלים דאמר בסנהדרין (לח, ב) כי הוי דריש ר"מ בפירקא הוה דריש תילתא שמעתא ותילתא אגדתא ותילתא מתלי". וברש"י שם ביאר המשלים של ר"מ. וכתב המהרש"א שם ע"ז: "דהמשלים האלה כפרש"י דברי הבאי הם לכאורה, אבל הנמשל בהם הוא עיקר", וביאר שם באריכות את הנמשל ביחס לעוה"ז ועוה"ב, עיי"ש. מכל זה מתבאר שהמשלים והחכמות הם בעצם דברי הבאי אלא שמשמשים לדברי תורה. וזו כוונת הרמב"ם במה שכתב "דברי תורה וחכמה", ומי שזוכה לכתר תורה הרי הוא עוסק כל לילותיו בדברי תורה וחכמה ומשתמש בדברי החכמה לצורך דברי תורה.

במהרש"א על הגמ' בב"ב שם כתב על כל הדברים שלא הניח ריב"ז משלות ופרפראות וכו' שהם ז' החכמות. גם בזה אפ"ל כנ"ל - שלמרות שהם לא ד"ת בעצם הם משמשים כטבחות ורקחות לתורה, והם כנגד שיחה בטלה, וליצנות ושאר הדברים שסותרים את התורה וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל.

בשולי הדברים

הדברים לעיל מתייחסים לצירוף הביטויים "דברי תורה וחכמה", שמשמע שתורה לחוד וחכמה לחוד. אך מצאנו גם פעמים שמופיע "דברי חכמה" בפני עצמו, ושם בכל מקום הדברים מתפרשים לפי ענינו, יש והכוונה לדברי חכמת התורה, ויש לחכמה בפני עצמה. למשל, בקידושין מט, ב "התקדשי לי על מנת שאני חכם, אין אומרים כחכמי יבנה, כרבי עקיבא וחביריו, אלא כל ששואלים אותו דברי חכמה בכל מקום" ופירש רש"י חכמה, מילתא דתליא בסברא. וכ"פ הרמב"ם אישות פרק ח הל' ה' ושו"ע אבהע"ז סי' לח סכ"ח. ושם הכוונה למילי דסברא בתורה. "שם בגמרא בהמשך לגבי עשרה קבין ירדו לעולם פירש רש"י אחרת: חכמה – תורה ודרך ארץ. ובעין יעקב ועצמות יוסף ביארו מה הכריח את רש"י לבאר כך. עכ"פ כשיש צורך "דברי תורה וחכמה" מוכח שהם שני דברים וכמשנ"ת.



יג. ועיי"ש בפרישה על הטור (ס"ק מג) שכתב בסברא בכל מקום, פירוש אפילו לא בדברי תורה, אפילו בדברי חכמה אפילו במילי דעלמא בסחורה, ע"כ. וכן כתב בבאר היטב (שם ס"ק לט) בשם ספר נחלת צבי שמילי דסברא היינו אפילו בחכמה או סחורה. אך דחה הדברים כי כל הפוסקים לא נקטו כך. ומוכרחים אנו לומר כך שהרי הגמ' אומרת שלא צריך להיות בדרגת חכמי יבנה ור"ע וחביריו אלא פחות מהם. ואצלם ודאי שהמעלה היתה בתורה עצמה.

קונטרס

אָדָם בִּיקָר בַּל יִלִּין

כולל שני פרקים:

א

חטאיו של אדם הראשון במעלת המושכלות

ב

הנהגת 'מידה כנגד מידה' שבועה בברייתו של עולם

מאת

מאיר אריה רייז

בסייעתא דשמיא.

מ"ו לחדש מנחם אב, בו בששון בו ישע נשאב, כי יש לנו אב, תשפ"ג.

שמחה גדולה ניתנה בלבי, עת נגלה לאזני, כי אחד המיוחד מ'שערי ירושלם' שעוסקים בהם בתורה, מאותם 'שערי ציון' המצוינים בהלכה, שעומדים ומעמידים רגליהם של ישראל, הלוא הוא כולל אמרי יושר ב'עיר עֵזָנו' ירושלם עיר הקדש, חוגג חג לרגל ארבעים שנה להוסדו.

'תרביצא זו' שחפרוה שרים, כבר הילולה פקע בצלצלי שמע, בראש מרומים עלי דרך בפתחי שערים. וכל בעל לב מתנה, ממת-חיל ובינה, השומע שמעה, אומר לחברו, קומה נעלה אל הר ה', שם ישקונו מבור מים חיים אשר בשער בית לחם, שם נשבע ונרוה מפת-בג מלכו של עולם ויין משתיו — לחמה ויינה של תורה; ו'דרה' דהדא דרתא קדישא יקים על סלע רגלינו, יכונן אשורנו, וישר מעגלנו לדרת לעמקה של סוגיא, ינהיגנו יביאנו לבית אב של הלכה, שם כל הון יקר נמצא, נשיש כי נמלא בתינו שלל, הלכות המאוששות סמוכות בדינא דגמרא. הלא תראה שכל בני 'שבט נחלתך' שלשם עלו, נתעלו, ונעשו עדות לישראל — עֲדֵי, חליכתם, נזר ועמרה לישראל.

לקושטא דמילתא, כל אשר אלה לו, הרי הוא מבורך ועומד מפי הגבורה בברכת 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת', אך רגשת הנפש לידיד נפשי היקר, הלה הוא הנאון רבי משה אברהם פטרבור שליט"א מבקשת להוסיף ציבחר, ואליו תטוף מילתי, קח נא את ברכתי — ברכת ידיד נעורים — אשר הובאת לך מעומק לב ונפש:

יהא רעוא: שכל יומין דילך תהא בר מימר שירה על חינא, חיסדא ורחמי, וחיי אריכי וכו', דיחתון לך מן שמיא בהשפע בפירוי וריבוי במידה טובה ישועה ורחמים. ומתוך בריות גופא, נהורא מעליא וליבא חדיא, תוסיף להחליף כח ויונקתך לא תחדל מתת 'רב דגן' — 'דגן שביהודה', דשנך, מתקך ותירושך לכל באי שער מקומך, כאשר היתה באמנה אתך זה למעלה מארבעים שנה. ותחזה בנטיעתך, אדר היקר, איך לדרי דרין היא משבחת והולכת, עץ פרי עושה פרי לגאון ולתפארת.

ותזכה לראות יופי בית הבחירה, הדביר והאולם, וחידוש השיר הנאלם.

אמן, וכן יהי רצון.

מאיר אריה רייז

הפרק הראשון

חטאיו של אדם הראשון במעלת המושכלות

מפתח הענינים

- א. דברי הרמב"ם בהשתנות מהות האדם אחר חטא עץ הדעת.
ב. 'ההוא מרבנן, ורב טבות שמיה' — 'ההוא אתרא, וקושטא שמיה'.
ג. כח הבחירה באדם הראשון קודם החטא ואחרי החטא.
ד. 'ללמדך מאיזו סבה קפץ הנחש עליהם'.
ה. הסייג לציווי הקדוש-ברוך-הוא.
ו. השינוי מציווי השם.
ז. "ונחמד העץ" — בעבור שתשכיל'.
ח. המושג 'חמדה' מתייחס גם למושכלות:
א. התורה.
ב. השבת.
ג. ארץ ישראל.
ט. חטא אדם הראשון — כפיות טובה:
א. כפיות הטובה של אדם הראשון ועם ישראל.
ב. כפיות הטובה של אדם הראשון היא אשר גלגלה עליו את המיתה.
ג. כפיות טובה היא חטא במושכלות.
ד. 'התלמידים קרוים בנים, שנאמר: "בנים אתם לה' אלהיכם"'.
ה. יסוד חיוב כבוד ויראה — לאב ואם, ולאבינו שבשמים —
מכח הכרת הטוב, ומכח לימוד התורה.
ו. התוכחה לישראל על היותם כפויי טובה הוא על המשקל שנתבאר — חוסר 'יראה' וחוסר 'כבוד':
א. 'ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן'.
ב. 'הליי תגמלו זאת עם נבל ולא חכם'.
ג. 'כי שתים רעות עשה עמי' וגו'.
ז. 'כפויי טובה, בני כפויי טובה':
א. 'כפויי טובה'.
ב. 'בני כפויי טובה'.

- י. חטא אדם הראשון — בעינים הרואות במושכלות.
- יא. 'אדם הראשון מין היה ... כופר בעיקר היה':
 - א. 'אדם הראשון מין היה' — גדר התואר.
 - ב. 'מושך בערלתו היה'.
 - ג. 'רב נחמן אמר: כופר בעיקר היה'.
 - ד. 'אדם הראשון לא נצטוה אלא על עבודה-זרה בלבד'.
 - ה. 'הנחש השיאני ואכל'.

א

דברי הרמב"ם בהשתנות מהות האדם אחר חטא עץ הדעת

א. בראש ספרו 'מורה נבוכים' (חלק ראשון, פרק ב) מבאר הרמב"ם, מה השתנה במהותו של אדם הראשון, ואחריו בכללות מין האדם, אחר חטא עץ הדעת, וזה לשונו שם:

'אמר המקשה, יראה מפשט הכתוב, כי הכוונה הראשונה באדם שיהיה כשאר בעלי חיים ללא שכל וללא תבונה ולא יבדיל בין טוב לרע. וכאשר המָרָה, הביא לו מָרִיו את השלמות העצומה המיוחדת לאדם, והיא, שיהא לו כח ההבחנה המצוי בנו, שהוא נכבד מכל הענינים המצויים בנו, ובו מהותנו. והנה, זה תימה, שיהא עונשו על מריו לתת לו שלמות שלא היתה לו והוא השכל'.

ובהמשך דבריו שם כתב:

'תן דעתך והתבונן, כי אין הדבר כפי שחשבת בעיון ראשון, אלא כפי שיתברר לאחר התבוננות בדברים הללו. והוא, שהשכל אשר השפיע ה' לאדם שהוא שלמותו הסופית, הוא אשר ניתן לאדם לפני מריו, ועליו נאמר בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו, ובגללו דובר עמו ונצטווה כמו שנאמר "ויצו ה' אלהים" וכו' (בראשית ב, טז), כי לא יהיה הצווי לבהמות ולא למי שאין לו שכל, כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר, וזה היה מצוי בו בשלמותו ותמותו'.

אבל הטוב והרע הוא במפורסמות לא במושכלות, לפי שאין אומרים השמים כדוריים — טוב, והארץ שטוחה — רע, אלא אומרים אמת ושקר. וכך בלשוננו אומרים על הנכון והשָׁא — אמת ושקר, ועל הנאות והמגונה — טוב ורע. ובשכל ידע האדם האמת מן השקר. וכך הוא הדבר בכל הענינים המושכלים'.

וכיון שהיה בשלמות מצביו ותמימותן והוא עם תכונותיו ומושכליו אשר בו, נאמר מחמתן "ותחסרהו מעט מאלהים" (תהלים ח, ו), לא היה לו כח שמתעסק במפורסמות כלל ולא השיגן, עד שאפילו היותר מפורסמת במדות לגנאי והיא גילוי הערורה לא היה זה רע בעיניו ולא הרגיש את גנותו'.

וכאשר חטא ונטה אחרי תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושי הגופניים, כמו שאמר: "כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים" (בראשית ג, ו) נענש,

שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית, ולפיכך המרה את הצווי אשר מחמת שכלו נצטווה בו, ונקנית לו השגת המפורסמות ושקע בהבחנת הרע והטוב, ואז ידע ערך מה שהפסיד ומה שנתערטל ממנו ובאיזה מצב הוא נמצא. ולפיכך נאמר: "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" (שם שם, ה), ולא אמר יודעי שקר ואמת, או משיגי שקר ואמת. ואין בדברים ההכרחיים טוב ורע כלל, אלא שקר ואמת'.

'והתבונן אמרו "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם" (שם שם, ז), ולא אמר "ותפקחנה עיני שניהם ויראו", כי את אשר ראה בתחלה הוא אשר ראה בסוף, ולא היה שם ערפל נגד הראות שנתבהר, אלא נעשת לו תכונה אחרת שבה הוא משיג גנות מה שלא היה משיג גנותו מקודם'.

— עד כאן לשונו.

ב. ומבואר בדברי הרמב"ם, שעם חטא אדם הראשון נשתנה העולם בתכלית שינוי, שעד החטא היה העולם — עולם של 'מושכלות', ובעולם זה, ההבחנה היא אך ורק בין אמת לשקר; בעולם שכזה אין מקום לכיסוי והסתרה, שכן עצם הכיסוי מהותו הסתרת האמת, ולכן 'ויהיו שניהם עירומים ולא יתבששו' — ולא היה זה רע בעיניו ולא הרגיש את גנותו, שכן 'אין בדברים ההכרחיים טוב ורע כלל' — כלשון הרמב"ם.

ברם לאחר החטא נשתנה העולם, ואינו עוד עולם של 'מושכלות'. ובעולם שה'מפורסמות' הן הקובעות את סדרי העולם, בטלה האמת המוחלטת, ונתחדשה בו הנהגה של צניעות וכיסוי, ואשר על כן, מיד אחר שאכלו מפרי העץ — 'וידעו כי עירומים הם'.

ולשון רש"י על הפסוק 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבששו' (ב, כה):

'שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע. ואף על פי שנתנה בו דעה לקרות שמות, לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע, וידע מה בין טוב לרע'.

הנה בהדיא שענין הצניעות אינו ב'מושכלות' רק ב'מפורסמות' — 'טוב ורע' שאחר החטא.

ג. ולכאורה, הדברים צריכים מיתוק. אם אכן כדברי הרמב"ם שלאדם הראשון 'לא היה כח שמתעסק במפורסמות כלל ולא השיג', איך הוא יפרש

את הכתוב: 'כי טוב העץ למאכל וכי תאווה הוא לעינים ונחמד העץ', והלא 'טוב', 'תאווה' ו'נחמד' כולם הם במפורסמות ואינן במושכלות, והיאך היו יכולים להשיג תכונות אלו — לדעת הרמב"ם. ועיין במפרשי המורה על אתר שנתחבטו בכך.

ברם אכן כן הוא, אחר שנתבאר בדברי הרמב"ם, שאדם הראשון קודם החטא היה בדרגת 'מושכלות', שהיא כאמור, בחינת אמת ושקר ותו לא מידי; אם כן בהכרח הוא, שגם כל נסיונותיו היו בתחום זה דוקא. להלן יתבאר בס"ד בכמה אופנים, שתחילת חטאם של אדם וחוה אכן לא היה ב'טוב', 'תאווה' ו'נחמד' כפשוטם, שהם ב'מפורסמות', אבל חטאם היה ב'מושכלות'. ונביא הדברים כפי סדר המאורעות בהקדמת כמה דברים:

ב

'ההוא מרבנן, ורב טבות שמיה' — 'ההוא אתרא, וקושטא שמיה'

במסכת סנהדרין (דף צו ע"א) שנינו:

'אמר רבא: מריש הוה אמינא ליכא קושטא בעלמא. אמר לי ההוא מרבנן, ורב טבות שמיה, ואמרי לה רב טביומי שמיה — דאי הווי יהבי ליה כל חללי דעלמא לא הוה משני בדבוריה — זימנא חדא איקלעי לההוא אתרא וקושטא שמיה, ולא הווי משני בדיבוריה, ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה'.
'נסיכי איתתא מינהון והווי לי תרתין בנין מינה. יומא חד הוה יתבא דביתהו וקא חייפא רישה, אתאי שיבבתה טרפא אדשא. סבר לאו אורח ארעא, אמר לה: ליתא הכא. שכיבו ליה תרתין בנין. אתו אינשי דאתרא לקמיה, אמרו ליה: מאי האי. אמר להו: הכי הוה מעשה. אמרו ליה: במטותא מינך, פוק מאתרין ולא תגרי בהו מותנא בהנך אינשי'.

— עד כאן דברי הגמרא.

הנה, ההוא מרבנן, שיש אומרים שרב טבות שמיה, ואמרי לה רב טביומי שמיה — מעידה עליו הגמרא שהיה מופלג במידת האמת, עד כדי כך 'דאי הווי יהבי ליה כל חללי דעלמא לא הוה משני בדבוריה', ומכל מקום, כשנשאל על אשתו, ובאותה שעה קא חייפא רישה, שהוא דבר שראוי בו הצניעות — 'סבר לאו אורח ארעא', ושינה מדבורו, ונענש במיתת שני בניו.

ולשון הגמרא כאן 'לאו אורח ארעא', ודאי צריך ביאור, שאם ההלכה היא שבעניני צניעות מותר לשנות האמת, מה ענין זה ל'אורח ארעא'.

ויעויין בספר 'נתיבות עולם' (חלק א, נתיב האמת, פרק א) שם כתב המהר"ל בפרוש המעשה על האי חד מדרבנן, וזה לשונו:

'בהני תלת מילי עבידי צורבא מרבנן דמשני במילי, ואחד מהם בפוריא. כי הצניעות — בשבילו ראוי שישנה האמת, והצניעות והאמת זה כנגד זה, כי מצד האמת אין ראוי לשנות כלל, אך הצניעות דוחה האמת עד שמותר לשנות מפני הצניעות. וחיפא רישא דקאמר — שהגיע אל דבר שראוי בו הצניעות, ובודאי שמותר לשנות בשבילו'.

— עד כאן לשונו.

ולהלן יתבאר איך שכל דברי המהר"ל בפרוש הגמרא מושתתים על דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל:

במעשה זה שבגמרא, משתקפים דברי הרמב"ם על העולם שקודם החטא שהוא 'עולם המושכלות', לבין העולם שאחר החטא שהוא 'עולם המפורסמות'. 'ההוא אתרא, וקושטא שמיה' — מסמל את העולם שקודם החטא, והם 'לא הוו משני בדיבוריהו', שכן ב'עולם המושכלות' שהוא עולם של האמת המוחלטת של קודם החטא, אין מקום לצניעות, וכלשון המהר"ל: 'מצד האמת אין ראוי לשנות כלל'. ולכן מצד העיר 'קושטא' שעצם שמה מורה על אמת, היה אסור לו לרבי טבות לשנות מן האמת. שהרי אפילו גילוי ערוה לא היה דבר מגונה בעיני אדם הראשון. שכאמור, לפני החטא לא היה כזה מושג של כיסוי דבר שהוא קיים, והוא דבר שנתחדש אחרי החטא.

אך רב טבות עצמו נהג כפי העולם שאחר החטא, וב'עולם המפורסמות', קו ההנהגה הוא שהיכן ש'לאו אורח ארעא בהכי' הדין הוא שאפשר לשנות, ולזה סבר, שלספר על מעשי אשתו, שבאותה שעה 'יתבא דביתהו וקא חייפא רישא' — 'לאו אורח ארעא', לא אמר שבמקרה זה מותר לשקר, רק אמר 'לאו אורח ארעא' — אין זה דרך העולם שאחר החטא לפרט דבר 'שראוי בו הצניעות'. שכן בעולם המפורסמות, הנהגת התורה היא להסתיר ולכסות דברים מסוימים.

وهוא מה שלא אמרה התורה את דברה באופן נחרץ לאמור: לא תשקר, רק אמרה: 'מדבר שקר תרחק', שכאמור, יש, והתורה מורה לנו לומר דברים שב'עולם המושכלות' היו נחשבים לשקר מוחלט, אך בהנהגה של 'עולם המפורסמות' מותר לשנות. [ועוד נחזור לענין זה להלן].

ג

כח הבחירה באדם הראשון קודם החטא ואחרי החטא

א. כתב הרמב"ן (בראשית ב, ט) וזה לשונו:
'והיפה בעיני, כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת, כאשר יעשו השמים וכל צבאם — פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם, ואין להם במעשיהם אהבה ושנאה'.
'ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ, שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו, לטוב או לרע וכו'. והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה וכו' וזו מדת אלהים מצד אחד' וכו'.

— עד כאן לשונו, ועיין שם עוד באריכות.
וכענין הזה כותב הרמב"ן גם להלן על הפסוק 'ועתה פן ישלח ידו' (שם ג, כב):

'והנה, עתה שהיתה לו בחירה, שמר העץ הזה ממנו, כי מתחילה לא היה עושה אלא מה שיצוה'.

ועל פי דרכו זו מבאר הרמב"ן את מה שאמר הכתוב 'ומל ה' אלהיך את לבבך' (דברים ל, ו), וזה לשונו שם:

'כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדיק או רשע. וכל זמן התורה כן וכו'; אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם — טבע, לא יתאוו להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל. והיא המילה הנזכרת כאן וכו'. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות' וכו'.

— עד כאן דברי הרמב"ן.

ולכאורה, מדברי הרמב"ן אנו למדים, שאדם הראשון קודם החטא לא היה בעל בחירה — 'האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת'. ורק משחטא בעץ הדעת, שטבע פריה שהוא 'מוליד הרצון והחפץ, שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו, לטוב או לרע', הנה רק אז, באכילתו, כשנולד בקרבו הרצון והחפץ, נעשה לבן בחירה.

ב. בדברי הרמב"ם לא מצאנו דברים מפורשים בענין זה, אך מן הגלוי נלמד על הסתום. וזה לשונו בהלכות תשובה (פרק חמישי, הלכה א):

‘רשות, לכל אדם נתונה. אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק — הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע — הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה: “הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע”, כלומר, הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו, בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע, וכיון שכן הוא — “פן ישלח ידו”.

— עד כאן לשון הרמב”ם.

ולכאורה גם בדבריו מבואר דסבירא ליה כהרמב”ן, שהבחירה באה לאדם הראשון רק אחר החטא, שכן הוא מוכיח את יסוד הבחירה מן הפסוק ‘ויאמר ה’ אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו. ומינה, שהרמב”ם סובר בזה כרמב”ן — שאדם הראשון עם בריאתו לא היתה הבחירה בידו, ולא נעשה בעל בחירה אלא אחר שאכל מפרי עץ הדעת.

והנה, הרמב”ם בהמשך דבריו שם (הלכה ד) בא להכריח את יסוד הבחירה שניתן לכל אדם, וזה לשונו:

‘אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע, או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים וכו’, או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבודים מלבם הטפשים הוברי שמים — היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים, עשה כך ואל תעשה כך, הטיבו דרכיכם ואל תלכו אחרי רשעכם, והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו, או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו. ומה מקום היה לכל התורה כולה, ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע, או משלם שכר לצדיק, השופט כל הארץ לא יעשה משפט’.

— עד כאן לשונו.

ומבואר בדברי הרמב”ם, שאין הציווי בא אלא למי שבכוחו לעשות כחפצו, טוב או רע, ולא למי ש’תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו’ — שזה, אינו יכול להעניש על מעשי רשע שעשה, ולא להשתלם שכר על מעשה מצוה, שברי הוא ‘מוכרח’.

ג. מעתה יש להבין, אם אדם הראשון לא היתה הבחירה בידו קודם שאכל מפרי עץ הדעת, ו’היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת’ — כלשון הרמב”ן, איך בא לו הציווי — ‘ויצו ה’ אלהים על האדם’ וגו’ — שלא

יאכל מעץ הדעת. ואיך בכלל חטא, הלא אין בחירה בידו, וכל שעשה הכל היה כפי התולדה, רק טוב.

ה. ונראה שביאור הדברים כך הוא: מה שכתב הרמב"ן [ובודאי גם הרמב"ם סבירא ליה הכי], שאדם הראשון לא היתה לו בחירה, הכונה, שלא היתה לו בחירה במורגשות, כלומר, בתאוות שהחומר מתאוה להם בטבעו. שכן אדם הראשון לא היה חמרו מושך אותו להתאוות אל מה שאינו ראוי לו [ויעויין מה שכתב הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (חלק א, פרק ב)], וכן יהיה לעתיד, ואשר על זה נאמר 'ומל'ה' אלהיך את לבבך'. אבל ודאי שהיתה לו הבחירה במושכלות. לקבוע בנפשו מה אמת ומה שקר, מה להאמין ומה לא להאמין.

ואכן, הצווי על אכילת עץ הדעת, עיקר ענינו היה על דבר של מושכלות, ראה ברמב"ן על הפסוק 'ועתה פן ישלח ידו' (בראשית ג, כב) שכותב, שהיה ענין העץ הזה וכל מה שנצטוו עליה, דברים הנוגעים בעליונים, אמנם ודאי היה עץ וכו' בתחתונים, אבל חטאו נגע בעליונים, הנה זה לשונו:

'והדברים הנקראים "עץ החיים" ו"עץ הדעת" למעלה, סודם נעלה ונשגב. והאדם חטא בפרי עץ הדעת תחתון ועליון, במעשה ובמחשבה — ואם היה העץ טוב לאדם למאכל ונחמד אליו להשכיל, למה מנעו ממנו, והאלהים הוא הטוב והמטיב, לא ימנע טוב להולכים בתמים'.

— ובזה ודאי היתה לו הבחירה. ומצד זה אמר רב יהודה אמר רב כי 'אדם הראשון מין היה, כלומר, שלא היתה אכילתו ענין של 'מאכלות אסורות', אלא ענין של 'יסודי התורה' ושל 'דעות'. אשר שם היתה לו הבחירה ושם חטא.

ואמנם, גם לעתיד לבוא, כשלא תהיה בחירה, וכמו שכתב הרמב"ן, הכונה, שהחומר לא יתאוה עוד לחמירות ולמורגשות, אבל ודאי עדין תהיה הבחירה בבחינת מושכלות, ובהן יהיה ניכר מעלת כל צדיק על פני חבירו, שכל אחד יהא נכוה מחופתו של חבירו.

ה. ויעויין ב'נפש החיים' שער א (בהגהה), איך שביאר את ההבדל באופן הבחירה של אדם הראשון קודם החטא ואחר החטא, וזה לשונו:

'קודם החטא, לא היה (פירוש: אדם הראשון) כלול אז רק מכל העולמות וכחות הקדושה לבד, ולא מכחות הרע. אבל אחר החטא נכללו ונתערבו בו גם כחות הטומאה והרע, וממילא עירב אותם על ידי זה גם בהעולמות, מזה הטעם שהוא כלול ומשותף מכולם והם מתעוררים ומשתנים כפי נטיית מעשיו, והוא ענין עץ הדעת טוב ורע'.

והענין, כי קודם החטא, עם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך חס ושלום, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה, וגם כי הרי אחר כך חטא, אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד, וכל עניניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור, בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל. וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמו חוץ ממנו, והיה בעל בחירה ליכנס אל כחות הרע חס ושלום, כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש'.

לכן, כשרצה הס"א להחטיו, הוצרך הנחש לבא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העון ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו. ובחטאו שנמשך אחר פתוי הס"א, אז נתערבו הכחות הרע בתוכו ממש'.

— עד כאן לשון 'נפש החיים'.

הנה זה הוא מה שדרשו בגמרא סוכה (דף נב ע"א) את הפסוק 'ואת הצפוני ארחיק מעליכם והדחתיו אל ארץ ציה ושממה' (ויאל ב, כ) — 'זה יצר הרע שצפון ועומד בלבו של אדם', שכן אדם הראשון בחטאו הכניסו מחוצה לו אל תוכו, ועתה הוא 'צפון ועומד בלבו של אדם'. אמנם לעתיד לבוא הקדוש-ברוך-הוא יוציאו מפנימיות האדם, וזהו כפל לשונו של הנביא 'ארחיק מעליכם והדחתיו' — שתחילה יוציאו הקדוש-ברוך-הוא מתוכו של האדם, והיינו 'ארחיק', ולאחר שיהיה בחוץ, שוב יתקיים בו 'והדחתיו אל ארץ ציה ושממה'.

ו. ונראה, שדבר זה נרמז במה שאמר שמואל במסכת ברכות (דף לד ע"ב): 'אין בין העולם-הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שנאמר: "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, יא)'.

— 'שעבוד מלכיות' היינו מה שהחומר משעבד, כענין 'שאר שבעיסה', דבר זה אכן יתבטל, כי החומר לא יתאוה עוד לרע, ולא ישעבד יותר את האדם; אבל, תהיה בחירתו ועבודתו הכל במושכלות. ועל זה נאמר: 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי [במשמעות 'אלא'] מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיה יא, ט)'.

ד

'ללמדך מאיזו סבה קפץ הנחש עליהם'

על הפסוק 'והנחש היה ערום מכל חית השדה' (ג, א) פירש רש"י וזה לשונו:

"והנחש היה ערום". מה ענין זה לכאן, היה לו לסמוך "ויעש לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם" (להלן ג, כא). אלא ללמדך מאיזו סבה קפץ הנחש עליהם — ראה אותם ערומים ועסוקים בתשמיש לעין כל ונתאוה לה'.

א. במאמר 'חקור דין' (חלק ג, פרק ט) כתב רבנו מנחם עזריה מפאנו אודות מעשה זה של אדם הראשון, וזה לשונו:

'ועל זה אמר דוד המלך עליו השלום "בחפזי כל האדם לזב" (תהלים קטז, י). שהוא באמת וידוי מעליא ... ועל פחזותו של אדם הראשון במצוה שנצטוה בה והיא "פרו ורבו". כי הנה בתחילת תשמישו נזקק לאשתו בחול, וביום, ובשעת התגבר הדין, ובפרסום'.

— עד כאן לשונו.

ובביאור הדברים נראה, שלא היה כאן קפידא על אדם הראשון על שלא היה צנוע בתשמישו, שהרי קודם החטא לא היה מקום למה שאנו מכנים היום בשם צניעות. תדע, שהרי הרמ"ע עצמו מכנה את הדבר 'פחזות', דהיינו חוסר מחשבה גרידא.

וגם דבר פשוט הוא, שקודם החטא לא היה תשמישו של אדם הראשון במטרה למלאות תאוותו ולספק יצרו, רק כל מעשהו היה להשלים רצון בוראו לקיום המין, ובודאי בכל עניניו לא היתה מחשבתו אלא לזווג עליונים ותחתונים.

— הטענה על אדם הראשון היתה, הלא ידע שהעולם כבר נפגע בחטא הקנאה, הלבנה קנאה בחמה, והארץ קנאה גם היא ולא רצתה להוציא כוחותיה וכאשר בארנו במקומו; אם כן, את אותם תיקונים עליונים שתיקן בתשמישו היה עליו לעשות בצנעא לבל יקנאו ברואים אחרים במעלתו הרוחנית העליונה.

כללו של דבר, לאו משום צניעות קאתינן עלה, אלא מצד 'למה תתראו', למה לעורר את הקנאה — החטא הקדמון.

— דבר זה הוא חטא במושכלות.

ב. במאמר 'חקור דין' שהבאנו לעיל מגדיר הקדוש הרמ"ע את מה שאדם הראשון נזקק לאשתו 'בפרסום' כענין של 'פחזות', שאינו ענין של חטא'. אך במדרש (בראשית רבה' יח, ו) מצאנו דברים אחרים בזה, ששם דרש רבי יהושע בן קרחה את הפסוק 'ולא יתבוששו. והנחש היה ערום' (בראשית ג, א) כדלהלן:

'להודיעך מאי זו חטייה קפץ עליהם אותו הרשע — מתוך שראה אותן מתעסקין בדרך ארץ ונתאוה לה'.

הנה, רבי יהושע בן קרחה אינו מתייחס למעשהו של אדם הראשון בתור 'פחזות' גרידא, אלא 'חטייה'. ויעויין ב'מתנות כהונה' על אתר שכתב, שזה 'נחשב להם עוון אשר חטאו שעסקו בתשמיש לעין כל'.

והנראה בזה, דהנה במסכת עירובין (דף ק ע"ב) שנינו: 'אמר רבי יוחנן: אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה'.

ומן הדברים אנו למדים, ששלושת הנהגות אלו — צניעות, גזל ועריות, יש לקיימן אף בלא ציווי, אלא מכח המושכל הפשוט.

ומכיון שענין הצניעות הוא מהמושכלות הפשוטות שניתן ללמוד מחתול, ואדם לא למד ממנו ולא היה צנוע בתשמישו. הרי, שחטאו של אדם היה חריגה ממושכלות.

ה

הסייג לציווי הקדוש-ברוך-הוא

'ויאמר אל האשה אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן. ותאמר האשה אל הנחש מפרי עץ הגן נאכל. ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתוך' (בראשית ג, א-ג).

ובמדרש (בראשית רבה' יט, ג) על פסוק זה איתא:

'הדא הוא דכתיב: "אל תוסף על דבריו פן יוכיח בך ונכזבת" (משלי ל, ו). תני רבי חייא: שלא תעשה את הגדר יותר מן העיקר, שלא יפול ויקצץ הנטיעות. כך אמר הקדוש-ברוך-הוא: "[לא תאכל ממנו] כי ביום אכלך ממנו [מות

תמות]" (לעיל ב, יח). והיא לא אמרה כן, אלא: "אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו".

'כיון שראה אותה עוברת לפני העץ נטלה ודחפה עליו, אמר לה: הא לא מיתת, כמה דלא מיתת במקריה, כן לא מיתת במיכליה'.

וכן הוא בגמרא סנהדרין (דף כט ע"א): 'אמר חזקיה: מניין שכל המוסיף גורע — שנאמר "אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו"'.
 —

ופירש שם רש"י: 'הקדוש-ברוך-הוא לא הזהירם על הנגיעה, ומתוך תוספת — גירעו, שדחף הנחש את חוה על האילן עד שנגעה בו, אמר לה: ראי שאין מיתה על הנגיעה, אף על האכילה לא תמותי'.

הנה, רבי חייא במדרש, וחזקיה בגמרא סנהדרין, תולין את ההוספה על ציווי הקדוש-ברוך-הוא בחוה. אך ב'אבות דרבי נתן' (פרק א) איתא כדלהלן: 'איזהו סייג שעשה אדם הראשון לדבריו — הרי הוא אומר: "ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות"'.
 —

'לא רצה אדם הראשון לומר לחוה כדרך שאמר לו הקדוש-ברוך-הוא, אלא כך אמר לה, ועשה סייג לדבריו יותר ממה שאמר לו הקדוש-ברוך-הוא: "ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתון" — שרצה לשמור את עצמו ואת חוה מן העץ אפילו בנגיעה'.

— עד כאן מ'אבות דרבי נתן'.

[נחלקו אם כן רבותינו זכרונם לברכה מי שינה מן הציווי. לדעת בעל המימרא ב'אבות דרבי נתן' הקלקלה תלויה באדם, שהוא זה שינה לחוה את ציווי של הקדוש-ברוך-הוא. ואלו רבי חייא במדרש, וחזקיה בגמרא סבירא להו שחוה היא זו ששינתה. והרבה יש לדקדק מה היתה הטעות באופן הסייג לציווי ה', ואין כאן מקומו].

ועל כל פנים יש להבין, מה נשתנה אדם הראשון שדוקא בו נאמר 'אל תוסף על דבריו', והלוא כל שרצה לעשות הוא סייג לדברי הקדוש-ברוך-הוא; ואיך זה שמתוך כונתו הטובה נתגלגלה תקלה גדולה זו.

ברם, כל מעלת עשיית סייג לתורה ומשמרת למשמרתו, הוא רק במדרגת 'מפורסמות' — מדרגת העולם לאחר החטא, שאז כשמוסיפים איסור שהוא בבחינת סייג לדברי תורה, יש כאן קיום דברי חכמים, שהרי כך צוו אותנו אנשי כנסת הגדולה 'ועשו סייג לתורה' (אבות פרק א, משנה א).

ולא זו בלבד אלא שנצטוינו על כך מפי הקדוש-ברוך-הוא עצמו, וכדרשת רב אשי במסכת מועד-קטן (דף ה ע"א): "ושמרתם את משמרת" (ויקרא יח, ל) — עשו משמרת למשמרתי'.

— אך במדרגת ה'מושכלות' שענינה אמת ושקר במוחלט, אין מושג של סייג, לפי שהסייג לכשעצמו אינו אמת. וכל הוספת דבר שלא נאמר, אף שהוא למען עשיית סייג לתורה, הוא חריגה מן האמת המוחלטת. ואדם או חוה, בהיותם בדרגת המושכלות, אסור היה להם לעשות סייג על ציווי ה'. שבעצם עשיית הסייג חטאו במדת האמת. ולכן נפלה ממדת המושכלות למדת המפורסמות. וכיון שחטאה חוה, נולד בה אז הכח להשיג במפורסמות, וראתה 'כי טוב העץ וכי תאווה הוא לעינים ונחמד'.

ו

שינוי מציווי השם

א. כשציוה הקדוש-ברוך-הוא על האכילה מעץ הדעת כתיב: 'וַיֵּצֵא ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הַגֵּן אָכַל תֹּאכַל. וּמִעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ' (לעיל ב, טז-יז).

ולכשנדייק בפסוק נראה, שהציווי היה שלא לאכול מן העץ דייקא. וגם הנחש בדיבורו לחוה לא הזכיר אלא העץ בלבד — 'ויאמר אל האשה אף כי אמר אלהים לא תאכלו 'מכל עץ הגן'.

ואלו תשובת חוה היתה: 'ותאמר האשה אל הנחש מפרי עץ הגן נאכל. ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו'.

הנה, הקדוש-ברוך-הוא ציוה על איסור אכילה מהעץ דייקא, ואדם, לא רק שהוסיף כסייג את איסור הנגיעה בעץ, וכמבואר ב'אבות דרבי נתן' שהבאנו לעיל, עוד שינה והודיע לה על איסור אכילה 'מפרי העץ אשר בתוך הגן' — דבר שלא ציוה הקדוש-ברוך-הוא. ובעקבות זה, חוה בדברה אל הנחש ייחסה לקדוש-ברוך-הוא ציווי על איסור אכילה 'מפרי עץ הגן'.

— שינוי זה הוא ודאי פגיעה ב'אמת' שהוא מיסוד המושכלות. וכיון שהחטא היה ב'מושכלות', החלה לחוש בחושי ה'מפורסמות'. וזהו שמיד לאחר מכן כתיב 'ותרא האשה ... כי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ'.

ב. ואדהכי, לעיל על הפסוק 'ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עֶשֶׂה פרי למינו' (א, יא) פירש רש"י:

"עץ פרי" — שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא — "ותוצא הארץ וגו' ועץ עֶשֶׂה פרי" (שם שם, יב), ולא העץ — פרי'.

— הנה, החטא של אדם בשינוי ציווי ה', היה באותו מקום עצמו של חטא האדמה — ב'עץ פרי' וב'פרי העץ'. וגם היה מקביל לו, שהאדמה שינתה והוציאה 'פרי עץ' ולא 'עץ פרי', וגם אדם שינה והורה על איסור אכילת 'פרי עץ' ולא 'עץ פרי'.

הוי אומר, שמקום שהוא פגום, עלול להיות מקור לחטא נוסף.

ז

"ונחמד העץ" — בעבור שתשכיל'

בפירוש רבנו אברהם אבן עזרא כתב וזה לשונו: "ונחמד העץ" — בעבור שתשכיל ותפקחנה עיניה'.

נראה, שנתקשה כאן ראב"ע במה שהבאנו לעיל — כיון שקודם החטא לא היה לאדם וחוה שום השגה ב'מפורסמות', מה שייד לומר שחוה ראתה כי 'נחמד העץ', הרגשה שלכאורה אין לה כלום עם מושכלות. ולזה בא ראב"ע ואומר, שהפסוק עצמו מפרש הדברים:

'ונחמד העץ' — להשכיל', רוצה לומר, שה'חמדה' לעץ בא לה אחרי שהנחש הסית אותה באמרו לה: 'כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע'. הנה, הסיבה לכך שחוה חמדה את העץ, הוא רצונה 'לְהִשְׁכִּיל'.

וראה לעיל על הפסוק 'ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם' (ב, ח) שם כתב רבנו עובדיה ספורנו:

'אחר שִׁצְרוּ באותו האופן הנכבד שהזכיר, הניחו שם להיותו מקום מוכן לקבלת צלם אלהים ולפעולותיו השכליות באויר ובמזונות'.

ומבואר בדבריו, שמטרת הנחת אדם וחוה בגן-עדן היה לשם התעלות ב'מושכלות', לקבלת 'פעולותיו השכליות', על ידי המזונות שבגן-עדן. הנה זהו שגרם לה לחמוד את פרי עץ הדעת.

ח

המושג 'חמדה' מתייחס גם למושכלות

ממה שפרש ראב"ע את הכתוב 'ונחמד העץ' שהוא 'להשכיל', נמצינו למדים שהמושג 'חמדה' מתייחס גם למושכלות. ואכן מצאנו שלשה דברים שנתכנו 'חמדה', הלוא הם תורה, השבת וארץ-ישראל, שענינם הוא ודאי במעלת המושכלות, וכדלהלן:

א. התורה:

במסכת שבת (דף פח ע"ב) שנינו: 'ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש-ברוך-הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם'.

וגירסת 'עין יעקב' בשבת על אתר היא: 'חמודה גנוזה'. וכן במסכת זבחים (דף קטז ע"א) אמרו: 'חמודה טובה יש לו בבית גזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם'. הרי שבפי מלאכי השרת התורה קרויה 'חמדה'.

ב. השבת:

בתפלת שחרית של שבת תקנו אנשי כנסת הגדולה לומר: 'חמדת ימים אותו קראת'. הרי שהשבת קרויה 'חמדה'. ויעויין ב'מחזור ויטרי' (סימן קג, עמוד 82 בדפוס המצוי) שכתב, וזה לשונו:

"חמדת ימים אותו קראת". שנאמר: "ויכל אלהים" (בראשית ב, ב). ומתרגם בירושלמי: "וחמיד". או משום דאין "ויכל" אלא לשון חימוד. וכן הוא אומר: "נכספה וגם כלתה נפשי" (תהלים פד, ג).

וב'ספר האורה' המיוחס לרש"י (מהדורת רבי שלמה באָבער, עמוד 201) כתב: "חמדת ימים אותו קראת". היכן נקרא שבת 'חמדה'. שנאמר: "ויכל אלהים ביום השביעי". בתרגום ירושלמי: "וחמיד ה' ביומא שביעאה".

ובודאי כל מה שמתייחס לגבוה ענינו מושכלות.

ונראה להוסיף, שעל הפסוק 'ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות' (בראשית ב, ג) כתב ראב"ע כדלהלן:

”ויברך אלהים”: פירוש ברכה — תוספות טובה. וביום הזה תתחדש בגופות דמות כח בתולדות, ובנשמות — כח ההכרח והשכל’.

— הרי בהדיא, שהשבת הוא יום המסוגל להשגת מושכלות.

ג. ארץ ישראל:

במסכת ברכות (דף מח ע”ב) שנינו: ’יהושע תיקן להם ”ברכת הארץ” כשנכנסו לארץ’. בברכה זו תיקן יהושע בן נון להודות לקדוש-ברוך-הוא ’על ארץ חמדה טובה ורחבה’. ואחריו אומר דוד המלך גבי חטא המרגלים: ’וימאסו בארץ חמדה’ (תהלים קו, כד). וירמיהו אומר: ’ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי’ (ירמיה ג, יט).

ארץ חמדה טובה ורחבה’. ואחריו אומר דוד המלך גבי חטא המרגלים: ’וימאסו בארץ חמדה’ (תהלים קו, כד). וירמיהו אומר: ’ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי’ (ירמיה ג, יט).

והיינו, שכשם שהשבת הוא יום המסוגל להשגת מושכלות, כך ארץ ישראל הוא מקום השגת המושכלות.

דהנה, בסוף פרשת נח על הפסוק: ’ללכת ארצה כנען’ (בראשית יא, לא) כתב רבנו עובדיה ספורנו, שאברהם הבין מעצמו שהקדוש-ברוך-הוא שולח אותו לארץ ישראל —

’שהיתה מוכנת אל גרם המעלות במושכלות, והיתה רצויה מכל הארצות, כאמרו: ”ארץ אשר ה’ אלהיך דרש אותה” (דברים יא, יב), ולא הוזק אוירה בגשם המבול כאויר כל שאר הארצות, כאמרו: ”לא גִשְׁמָה ביום זעם” (יחזקאל כב, כד). וכבר אמרו ז”ל (בבא בתרא דף קנח ע”ב): ”אוירה של ארץ ישראל מחכים”.

ובפרשת לך-לך כתב רבנו עובדיה:

”ויצאו ללכת ארצה כנען” — שהיתה מפורסמת אצלם לארץ מוכנת להתבוננות ולעבודת האל יתברך’. עד כאן לשונו.

הנה נתבאר שארץ-ישראל היא מקום השגת המושכלות, ולזה, אף שהקדוש-ברוך-הוא לא אמר לאברהם בפרוש לאן ללכת, מכל מקום ידע אברהם, שקריאתו של הקדוש-ברוך-הוא ’לך-לך’, מטרתה לקרב אותו לעבודתו יתברך, ומזה הבין שסוף דרכו יהיה בארץ כנען, הארץ ’שהיתה מפורסמת אצלם לארץ מוכנת להתבוננות ולעבודת האל’ — כלשון רבנו עובדיה ספורנו.

ומעתה, כשדוד המלך מתאונן על דור המדבר: 'וימאסו בארץ חמדה', כונתו, שמאסו במושכלות שניתן להשיג ב'ארץ חמדה', ואין כאן המקום להאריך בזה.

ולכשתמצי לומר, הנה שלושת אלו הקרויים 'חמדה' — התורה, השבת וארץ-ישראל הם בעש"ן, ארץ-ישראל — עולם, השבת — שנה, והתורה — נפש.

ט

חטא אדם הראשון — כפיות טובה

א. 'כפיות הטובה שם אדם הראשון ועם ישראל':

במסכת עבודה זרה (דף ה ע"א - ע"ב) שנינו: 'תנו רבנן. "מי יתן והיה לבכם זה להם" (דברים ה, כו). אמר להן משה לישראל: כפויי טובה, בני כפויי טובה, בשעה שאמר הקדוש-ברוך-הוא לישראל "מי יתן והיה לבכם זה להם", היה להם לומר תן אתה'.

'כפויי טובה — דכתיב: "ונפשנו קצה בלחם הקלקל" (במדבר כא, ה). בני כפויי טובה, דכתיב: "האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל" (בראשית ג, יב)'.
— עד כאן דברי הגמרא.

הנה, מהדברים שאמר משה רבנו לישראל עולה, שמהותו של אדם הראשון מוגדרת בהיותו 'כפוי טובה'.

[ואדהכי למדים אנו מכאן שחטא 'כפיות הטובה' קדמון הוא מראשית בריאת אדם עלי ארץ, ונכשל בו אדם הראשון, כבר ביום הראשון לבריאתו].

והראוני את מאי דאיתא במדרש (במדבר-רבה טז, כד) שם הקבילו רבותינו את חטאם של ישראל לחטאו של אדם הראשון, והכי איתא התם:

'אני אמרתי אלהים אתם' (תהלים פב, ו). חבלתם עצמכם כאדם — "אכן כאדם תמותון" (שם שם, ז). ומי גרם להם כך — "ותפרעו כל עצתי" (משלי א, כה). אמר להם הקדוש-ברוך-הוא: בטובה שהבאתי עליכם, בה אתם מכעיסים אותי וכו', יעויין שם.

הנה בהדיא במדרש, שהקדוש-ברוך-הוא בא בטרוניא עם ישראל על היותם כפויי טובה — 'בטובה שהבאתי עליכם, בה אתם מכעיסים אותי'.

והנה, משה רבנו אבי הנביאים, יש כעין כפל במה שכינה את ישראל 'כפויי טובה, בני כפויי טובה', ודבר זה צריך פשר.

ב. כפיות הטובה של אדם הראשון היא אשר נלגלה עליו את המיתה:

שורש חטאו של אדם הראשון לא היה עצם האכילה מעץ הדעת, שכן על זה היה מועיל לו תשובה; אך הדבר שהחליט את העונש, היה מה שכפר בטובתו של הקדוש-ברוך-הוא. כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה שם בגמרא, שאמר לקדוש-ברוך-הוא: 'האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל'.

ופירש רש"י: "אשר נתתה עמדי" — לשון גנאי הוא, שתולה הקלקלה במתנתו של מקום, והוא, עשאה לו לעזר'.

והדברים נתבארו ביתר אריכות ב'פסיקתא רבת' (פסיקתא ד'פרה', דף סב ע"א במהדורת איש-שלום), שם איתא:

"[חכמת אדם תאיר פניו] ועז פניו יִשְׁנָא" (קהלת ח, א). בשעה שאמר: "האשה אשר נתתה עמדי", אף הקדוש-ברוך-הוא שינה פניו וטירדו מגן-עדן, שנאמר: "וישלחו ה' אלהים מגן-עדן" (בראשית ג, כג).

ונתבאר כאן בהדיא, שמה שנגזר דינו של אדם הראשון להִגָּרֵשׁ מגן-עדן (שם שם, כד), היה בדייקא על מה שאמר 'האשה אשר נתתה עמדי', הנה, הקדוש-ברוך-הוא אמר: 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' (בראשית ב, יח), והוא כפר בטובה, ואמר: 'האשה אשר נתת עמדי'. וכאמור בגמרא עבודה-זרה שהבאנו לעיל, שבזה התבטאה כפיות הטובה שלו.

וזהו שהקדוש-ברוך-הוא משהו את ישראל לאדם שכפיות הטובה שלו גלגלה עליו את המיתה ולא לן בטובתו. ואומר לישראל 'אכן כאדם תמותו'.

ג. כפיות טובה היא חטא במושכלות:

א. הנה זה לשון רבנו אברהם אבן עזרא בפרושו לתורה בפרשת יתרו בהקדמתו לעשרת הדברות בבאור מצות כבוד אב ואם:

'ומשקול הדעת שנטע השם בלב האדם — חייב כל אדם להטיב למי שיטיב לו. והנה הבן לא יצא לעולם רק על יד אבותיו, והם

גמלוהו, וטפחוהו, ורבוהו, והשקוהו, והאכילוהו, והלבישוהו — חייב לכבדם כל ימיו, כי הם היו לו הסיבה להיותו חי על פני האדמה וכו'. והנה אמר משה, אתה חייב לכבד האבות "למען יאריכון ימין". וזה החיוב הוא בשיקול הדעת'.

— יסד לנו כאן רבנו אברהם בן עזרא, שהכרת הטוב הוא דבר שאדם חייב בו מכח שיקול הדעת, גם בלי שנצטוו על כך, [ומן הסתם זו הסיבה שראב"ע מדבר על כך קודם עשרת הדברות]. ומעצם הדברים עולה, שחיוב הכרת הטוב הוא מן המושכלות.

וכבר קדם לו לרבנו אברהם אבן עזרא, רבנו נסים גאון, בהקדמתו לתלמוד בבלי (המודפסת בספרי הש"ס), ואלו דבריו שם:
'כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא, כבר הכל מתחייבין בהם מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ — עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים'.
— עד כאן לשונו.

הנה, כתב כאן רבנו נסים גאון, שהמצוות שהם משיקול הדעת, כבר נתחייב בהם אדם מרגע בריאתו. והיינו, שכל שהוא חיוב משיקול הדעת הוא במישור המושכלות.

— מידת כפוי טובה שהיא כבישת האמת, היא ביסודה הכחשת האמת. ואין לך חטא במושכלות גדול מהכחשת האמת.

ב. ונראה, שמה שכתב רבנו אברהם אבן עזרא, שמצות כבוד אב ואם הוא 'משקול הדעת שנטע השם בלב האדם', כונתו למה שאמר שלמה המלך עליו השלום 'אשר עשה האלהים את האדם ישר' (קהלת ז, כט), ונטיעה זו שבלב האדם, היא המורה לו להכיר טובה למי שגמלהו. וזהו שאמר, שמצות כיבוד אב ואם, שיסודה הוא הכרת הטוב, הוא חיוב הנובע מעצם שיקול הדעת, אף בלא שום ציווי, ובלא הבטחה על שכר. ושיקול דעת זה, ממנו פינה ממנו יתד לכבד את השם יתברך.

ג. אמנם מדברי הרמב"ם בפרק ששי מהלכות ממרים (הלכה א-ב) לכאורה משמע שלא כדברי ראב"ע, שכתב וזה לשונו:

'כבוד אב ואם — מצות עשה גדולה, וכן מורא אב ואם. שקל אותן הכתוב בכבודו ובמוראו. כתוב: "כבד את אביך ואת אמך" (דברים ה, טז), וכתוב: "כבד את ה' מהונך" (משלי ג, ט). ובאביו ואמו כתוב: "איש אמו ואביו

תִּירָאוּ" (ויקרא יט, ג), וכתוב: "את ה' אלהיך תִּירָא" (דברים ו, יג). כדרך שצוה על כבוד שמו הגדול ומוראו, כך צוה על כבודם ומוראם'.

— עד כאן לשונו.

הנה, מדברי הרמב"ם משמע שלא כראב"ע, שהוא פתח במצות כבוד אב ואם וסיים במצות כבוד ה', ואלו מדברי הרמב"ם עולה איפכא — שיסוד מצות כיבוד ומורא באב ואם נמשך ממצות כבוד ה' ויראתו, שהרי כתב: 'כדרך שצוה על כבוד שמו וכו', כך צוה על כבודם'.

ועל כל פנים, לדעת הרמב"ם, שמצות כבוד אב ואם נובע ממצות כבוד השם, יובן מאד מה שקבע את הלכות כבוד אב ואם בהלכות ממרים שלו — שלפי שמצות כבוד אב ואם נובע מכבוד המקום, הרי ודאי שענינו בהלכות ממרים; דאלו להבנת הראב"ע, שמצות כבוד אב ואם הוא 'משקול הדעת שנטע השם בלב האדם' — יותר הוא קרוב להלכות דעות ולא להלכות ממרים. ועוד נשוב לדברי הרמב"ם להלן.

ד. 'התלמידים קרוים בנים, שנאמר: "בנים אתם לה' אלהיכם":

א. ב'ספרי' ואתחנן (פיסקא לד), על הפסוק 'ושננתם לבניך' (דברים ו, ז), והובא ברש"י על אתר, דרשו רבותינו:

"ושננתם לבניך" — אלו תלמידיך. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר: "בנים אתם לה' אלהיכם" (שם יד, א). ואומר: "ויצאו בני הנביאים" (מלכים ב, ג), וכי בני הנביאים היו, והלא תלמידים היו. אלא מכאן לתלמידים שהם קרוים בנים. וכן אתה מוצא בחזקיהו מלך יהודה שלימד כל התורה כולה לישראל וקראם בנים, שנאמר: "בני עתה אל תִּשְׁלוּ" (דברי הימים ב כט, יא).

וכשם שהתלמידים קרוים בנים, כך הרב קרוי אב, שנאמר: "ואלישע רֹאה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ולא ראהו עוד ויחזק בבגדיו" וגו' (מלכים ב, יב). ואומר: "ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו וירד אליו יואש מלך ישראל ויבך על פניו ויאמר אבי אבי" (שם יג, יד).

— עד כאן לשון 'ספרי'.

ומבואר בדברי ה'ספרי', שהיחס שבין הרב לתלמידו הוא יחס שבין אבות לבנים, ולכן 'התלמידים קרויים בנים'. עוד מבואר כאן, שמכאן מה שאנו

תלמידיו של הקדוש-ברוך-הוא — בהיותו נותן התורה והמלמדה לישראל —
אנו קרויים 'בנים', והוא שנאמר: 'בנים אתם לה' אלהיכם'. וזהו שטבעו
קדמונינו: 'כי אנו בניך ואתה אבינו'.

ב. בסדר ואתחנן על הפסוק 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את
הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך
ולבני בניך' (דברים ד, ט), כתב הרמב"ן וזה לשונו:

'כאשר אמר שנוזהר בכל המצות, ונשמור החוקים והמשפטים לעשותם, חזר
ואמר: רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד, לזכור מאין באו
אליך המצות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם עיניך —
הקולות והלפידים, את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש.
ותודיע כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא
לבניך ולבני בניך עד עולם' וכו'.

'כי שנעתיק גם כן הדבר לבנינו, ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק, כאלו ראוהו
כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו, ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל.
והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו
בעינינו כל מה שספרנו להם'.

ובפרשת נח על הפסוקים 'ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת ויילדו להם
בנים אחר המבול. בני יפת וגו'. מאלה נפרדו איי הגוים בארצותם איש ללשנו
למשפחתם בגויהם. ובני חם וגו'. ובני כוש' וגו' (בראשית י, א-ז) כתב הרמב"ן
וזה לשונו:

'וספר הכתוב כל אלה, כי רצה להודיע יחוס אברהם מִשֵּׁם וכו'. והרב אמר
ב"מורה הנבוכים" כי זה יאמת לשומעים חדוש העולם. וגם זה אמת, כי אברהם
אבינו יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ויעיד להם על נח ובניו שראו המבול [והיו
בתיבה]. והנה הוא עד מפי עד — בענין כל המבול, ועד רביעי על היצירה — כי
נח ראה אביו (פירוש: את מתושלח) שראה אדם הראשון. ויצחק ויעקב ראו שם (בן
נח) — העד במבול. ויעקב מגיד כל זה ליורדי מצרים, גם לפרעה ואנשי דורו.
'והאנשים בכל דור יודעים מאבותם ארבעה וחמשה דורות, מגידים מעשיהם
ותולדותיהם'.

— עד כאן לשונו.

הנה יסד לנו הרמב"ן כאן מהו עניינו של אב — שהוא המלמד תורה, וכי
הוא זה שמוֹסֵר לבניו ובניו את מסורת האמונה ותולדות אבותיו. ולא יפול

שום ספק בלב הבנים על עדות האבות שמעידים להם על מעמד הר סיני, אבל יאמינו בודאי בכל מה שספרו להם, שכן האבות לא ינחילו לבניהם שקר, אלא אמת.

ה. יסוד חיוב כבוד ויראה - לאב ואם, ולאבינו שבשמים

- מכח הכרת הטוב, ומכח לימוד התורה:

א. ולכשנצטרף כל הדברים שהבאנו לעיל, דהיינו את דברי הראב"ע, הרמב"ם והרמב"ן ובתוספת דברי ה'ספרי', נמצא, שמצות כבוד ה' ויראתו שנתחייבנו בה, וכן מצות כבוד אב ואם ויראתם — הוא מכח שני דברים:

חדא, כמו שכתב הראב"ע, שהכבוד שחייב האדם למולידיו על הטוב שגמלוהו מרגע הגיחו מרחם, הוא ענין הנלמד משיקול הדעת, והוא המורה לו לאדם להכיר טובה לאבותיו — 'הם גמלוהו, וטפחוהו, ורבוהו, והשקוהו, והאכילוהו, והלבישוהו'. ומאותה סיבה עצמה אנו חייבים בהכרת הטוב לאבינו שבשמים, שהרי 'הוא עשנו ולו אנחנו', והוא שם נפשנו בחיים.

ועוד, שאנו חייבים בכבוד האב המוליד, משום שהאב מלמד תורה לבנו, והוא הוא זה המוסר לו את מסורת הדורות, וכמו שכתב הרמב"ן. וכן הוא גם כלפי אבינו שבשמים, שהלוא הוא 'המלמד תורה לעמו ישראל', ומכח זה אנחנו קרויים 'בנים' וכמו שדרשו ב'ספרי' הנ"ל את הכתוב 'בנים אתם לה' אלהיכם' — 'שהתלמידים קרויים בנים'.

ב. במסכת קידושין (דף ל"ב - לא ע"א): 'תניא. רבי אומר: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שבן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשדלתו בדברים. לפיכך הקדים הקדוש-ברוך-הוא כיבוד אב לכיבוד אם. וגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שהבן מתיירא מאביו יותר מאמו, מפני שמלמדו תורה, לפיכך הקדים הקדוש-ברוך-הוא מורא האם למורא האב'.

הנה, הדברים שאמרנו לעיל (אות ד), שחיוב הכבוד לאבותינו הוא מחמת שני דברים — מכח הכרת הטוב, ומכח היותם מלמדינו להועיל — מבואר בהדיא בדברי רבי בגמרא:

— דין הכבוד שנתחייב הבן לאביו ולאמו — הוא מכח התודה והכרת-הטוב על כל אשר גמלו אותנו. ומטבען של דברים, בענין זה יש לבן יותר הכרת-הטוב לאמו מלאביו, וזהו שאמרו בגמרא 'שבן מכבד את אמו יותר מאביו', ואשר על כן הקדימה התורה כיבוד אב לכיבוד אם.

ולאידך גיסא, מסורת התורה ולימודה והחינוך בכללו, באים מן האב, ויסוד דין ה' מורא' הוא משום ההכנעה לקבל את המוסר, החינוך ומסורת האמונה. והבן מרגיש בצורך להכנעה ולמורא אל האב יותר מאשר אל האם, לכן במצות 'מורא' הקדימה התורה את מורא האם למורא האב.

ג. דבר זה שאמרנו, שענין הכבוד שאנו חייבים למולידים אותנו, הוא משום הכרת הטוב על כל מה שגמלו אותנו; ואלו המורא אליהם, הוא משום מה שמלמדים אותנו תורה — יוצא מפורש מלשון הרמב"ן, הנה זה לשונו בפרושו לספר דברים (ו, ד):

‘והנה ראוי לנו לתת כבוד לשמו — כי הוא בוראנו ואשר הגדיל חסדו עמנו. ויצונו לעשות את החקים האלה הנזכרים בעדת, חקים ומשפטים, ליראה אותו בעשותנו העדות זכר לנפלאותיו’.

והמדקדק בלשון הזהב של הרמב"ן יראה, שבתוך דבריו הקדושים מבצבץ מהלך דברינו, וכדלהלן:

בפרושו הוא נוקט הן לשון 'כבוד', והן לשון 'יראה'. וכדבריו על כבוד המקום כתב: 'כבוד לשמו — כי הוא בוראנו, אשר הגדיל חסדו עמנו, הנה בהדיא בדבריו, שה'כבוד' שאנו חייבים לו, הוא משום הכרת הטוב על החסד שהגדיל עמנו. וכשמדבר על מצות ה'יראה' מהקדוש-ברוך-הוא, הוא מייחס זאת לעדות חקים ומשפטים, שמכח זה אנו מצווים ב'יראה' אליו יתברך.

ו. התוכחה לישראל על היותם כפויי טובה הוא על המשקל שנתבאר - חוסר 'יראה' וחוסר 'כבוד':

א. 'ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן':

הרואה יראה, שתוכחה זו שהוכיח ישעיה הנביא את ישראל חלוקה לשנים — 'שור' כנגד 'חמור', הכינוי 'ישראל' לעומת 'עמי', 'לא ידע' ו'לא התבונן'. ויבואר הדבר על פי מה שכתבנו לעיל, שעם ישראל פשע בשנים — ביראתו ובכבודו, וצווח: 'ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן' (ישעיה א, ג). ונפרש הדברים:

ידע שור קנהו: מוכיח כאן הנביא את ישראל שעזבו את הקדוש-ברוך-הוא שהם חייבים ביראתו מכח שהוא המלמד תורה לעמו ישראל. ולזה נקט הנביא בתואר שור, שכן 'שור' הוא מלשון ראייה, המורה על התורה, שמוֹרָה את הדרך ילכו בה, וכמו שאמר הכתוב במתן תורה: 'וכל העם ראים

את הקולת' (שמות כ, טו), ופירש רש"י: 'רואין את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר'. ודוק שבארמית 'שור' הוא 'תורא'.

וגם, שאחד משמותיו של השור הוא 'אלף', מלשון 'שגר אל פ'יך' (דברים ז, יג), והיינו לימוד. ועל לימוד נופל הפועל 'ידע', וכענין שאמר הכתוב: 'דע את אלהי אביך ועבדהו' (דברי הימים א כח, ט).

ולזה נוקט הנביא ביחס לקדוש־ברוך־הוא לשון קנהו, שפועל זה ענינו חכמה ודעת, וכדכתיב: 'קנה חכמה קנה בינה' (משלי ד, ה).

וחמור אבוס בעליו: וחזור הנביא ומוכיח אותנו על הפשיעה בכבודו, והיותנו כפויי טובה לו יתברך על הטובה שהוא מיטיב עמנו.

ואמר, כי הנה גם חמור, שעצם שמו של יצור זה מורה על תכלית החמירות, שאין בו מאומה מענין דעת, גם הוא יודע ומכיר היכן הוא אבוס בעליו — מהיכן בא לו מזונו.

וממשיך הנביא להוכיח: ישראל לא ידע עמי לא התבונן, ולא נהגו כשור וחמור:

ישראל לא ידע: הוא לעומת מה שאמר בתחילת הפסוק ידע שור קנהו. ונקט כאן בדוקא בתואר 'ישראל', זה השם המורה על המדרגה הנעלה, שזו האומה שקיבלה את התורה, וקרויה 'עם חכם ונבון' (דברים ה, ו), הנה למרות זאת ישראל לא ידע, ההיפך של 'דע את אלהי אביך'.

עמי לא התבונן: הוא לעומת וחמור אבוס בעליו. ונקט לשון עמי, לשון המורה על המון העם, שגם הם, ולו רק מכח שיקול הדעת שניטע בהם, אפשר היה להם להבין את חיוב הכרת הטוב לקדוש־ברוך־הוא על כל הטוב שגומל להם, ומכל מקום לא התבוננו.

ב. 'הלי' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם':

ונראה שדברי דברי הנביא ישעיהו שהסברנו לעיל, נעוצים בשירת האזינו, שם אמר הכתוב: 'הלי' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם' (דברים לב, ו). ופירש רש"י: "'עם נבל" — ששכחו את העשוי להם. "ולא חכם" — להבין את הנולדות שיש בידו להטיב ולהרע'.

וכתב הרמב"ן שם וזה לשונו: 'ומשלם רעה למי שהטיב עמו — יקרא נבל'. ויעזיין שם בהמשך דבריו שמביא ראיות ליסודו זה מן המקראות.

הנה, לדעת רש"י והרמב"ן, ניתן כאן לישראל התואר 'עם נבל' על היותו כופר בטובה שהשפיע עליו הקדוש-ברוך-הוא.

אכן אונקלוס תרגם והביאו רמב"ן: 'עמא דקבילו אורייתא ולא חכימו'. דהיינו, שמשא מוכיח כאן את ישראל על שמרדו בה' שנתן להם את התורה. ועל פי מה שכתבנו לעיל, הנה שני הפרושים, של רש"י והרמב"ן מחד, ושל אונקלוס מאידך, צדקו יחדו. רש"י והרמב"ן מדברים מצד כפיות הטוב; ואונקלוס — מצד לימוד התורה.

ולפי המהלך בו הלכנו לעיל יתכן לפרש, שרישא דקרא 'עם נבל' — מוסב על ענין כפיות טובה וחוסר הכרת הטוב, וכתבאר לעיל. ואלו סיפא דקרא 'ולא חכם' — כנגד שלא קבלו את מה שהקדוש-ברוך-הוא בא ללמד אותם.

והמשך הפסוק הוא: 'הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'. 'הלא הוא אביך קנך' — כנגד מה שהוא האב המלמד תורה, וכמו שפירשנו לעיל (אות ה, אוק"א) את הפסוק 'ידע שור קנהו', שהוא ענין חכמה. ומה שמסיים: 'הוא עשך ויכוננך', הוא לענין חיוב הכרת הטוב, וכלשון הרמב"ם לגבי החיוב לכבד אב ואם: 'כי הם היו לו הסיבה להיותו חי על פני האדמה', וזהו 'הוא עשך ויכוננך'.

ג. 'כי שתים רעות עשה עמי' וגו':

'כי שתים רעות עשה עמי אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכלו המים' (ירמיה ב, יג).

וגם פסוק זה יתבאר היטב לפי מהלך דברינו:

'שתים רעות' אלו שאודותן מדבר ירמיהו הנביא, הן ביחס לזה שאינם מכבדים את ה' על הטוב שגמל להם, ואינם יראים אותו בעבור התורה שלימדן. כלומר, שאינם מכירים שה' הוא אביהם לענין התורה, וכי הוא אביהם לענין השפעת הטובה.

הרעה הראשונה — הוא שאמר הנביא: 'אתי עזבו מקור מים חיים', דהיינו שאינם מכירים בתורה שאני מלמד אותם, שהיא 'מקור מים חיים', ש'אין מים' אלא תורה, וכדאיתא במסכת בבא קמא (דף פב ע"א): 'דתניא. "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (שמות טו, כב). דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה, שנאמר: "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיה נה, א), כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה — נלאו'.

וגם אין חיים אלא תורה, וכדכתיב: 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' (דברים ד, ד).

והרעה השניה — 'לחצב להם בארות נשברים', שאינם מכירים בטובה שהוא משפיע להם. שהבאר הוא רמז להשפעת הטוב לעולם. והם מאסו בטובה שהוא משפיע עליהם, ותחת זאת 'חצבו להם בארות נשברים' — בחרו לקבל השפעות מן השרים ומשאר הכחות הנשברים, ובלבד שלא להכיר טובה לה' יתברך, וכמו שכתבו תוספות בעבודה-זרה (דף ה ע"א דבור המתחיל 'כפויי טובה'): 'לכך קראם "כפויי טובה", שלא רצו לומר "אתה תן", לפי שלא היו רוצים להחזיק לו תודה בכך'.

ז. 'כפויי טובה, בני כפויי טובה':

א. 'כפויי טובה':

כבר הבאנו לעיל (אות א) את דברי הגמרא במסכת עבודה זרה שם שנינו:

'תנו רבנן: "מי יתן והיה לבכם זה להם" (דברים ה, כו). אמר להן משה לישראל: כפויי טובה, בני כפויי טובה'.

'בשעה שאמר הקדוש-ברוך-הוא לישראל "מי יתן והיה לבכם זה להם", היה להם לומר תן אתה. כפויי טובה — דכתיב: "ונפשנו קצה בלחם הקלקל" (במדבר כא, ה)'. —

עד כאן דברי הגמרא.

ועל פי מהלך דברינו יתבארו הדברים כמין חומר, ודברינו מאירים בתוך דברי הגמרא, שכן הגמרא עצמה מפרטת את שני הדברים שבהם התבטאה כפיות הטובה שלהם —

האחד, ביחס למה שהוא יתברך מלמדם תורה, שאינם מכירים לו טובה על כך, שאם לא כן הרי 'בשעה שאמר הקדוש-ברוך-הוא לישראל "מי יתן והיה לבכם זה להם", היה להם לומר תן אתה'.

והשני, ביחס למה שהוא משפיע להם כל טוב, ולזה מביאה הגמרא את תלונתם 'ונפשנו קצה בלחם הקלקל', שהוא יתברך נתן להם בטובו 'לחם אבירים', ועל זה עצמו הם מתלוננים.

ב. 'בני כפויי טובה':

בהמשך הגמרא בעבודה זרה שם איתא, שמשו רבנו קרא לישראל — 'בני כפויי טובה' — דכתיב: "האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל" (בראשית ג, יב).

ומן הראוי להבין מה ראה משה רבנו להזכיר לגבי כפיות הטובה של ישראל את ענין כפיות הטובה של אדם הראשון.

יתכן אולי לומר בזה, על פי מה שפירש האריז"ל (הובא בשל"ה) את הפסוק 'עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת' (ג, יט) — שחטאו של אדם הראשון באכילת עץ הדעת, בעצם נובע מחטא האדמה שלא הוציאה עץ שטעמו כטעם הפרי, ומכיון שהאדם נעשה מן האדמה, הרי שהאפשרות והכח לחטוא, טמון בו מעצם היותו נברא מחומר האדמה.

כלומר, שכביכול הקדוש-ברוך-הוא עצמו לימד סניגוריא על אדם הראשון, שאינו אשם כל כך בהמראתו את פי ה' לאכול מעץ הדעת, שכן החומר ממנו נוצר — היא האדמה — הוא פגום.

על משקל זה ניתן לפרש גם בענינינו, שכשמשו רעיא מהימנא הוכיח את ישראל על היותם כפויי טובה, התדמה לקונו, ושב ולימד עליהם סניגוריא, לאמור: מידה רעה זו באה להם מכח אביהם הראשון, שגם הוא היה לקוי בכפיות טובה שהקדוש-ברוך-הוא אמר: 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' (בראשית ב, יח), והוא כפר בטובה, ואמר: 'האשה אשר נתת עמדי'.

י

חטא אדם הראשון — בעינים הרואות במושכלות

בספר 'מורה נבוכים' (חלק א, פרק ד) כתב הרמב"ם: 'דע כי "ראה" ו"הביט" ו"חזה" — שלש המילות האלה נופלות על ראות העין, והושאלו שלשתם להשגת השכל', יעויין שם בהרחבת הדברים.

ונראה להרחיב מעט את דבריו העמוקים כדלהלן:

כתיב: 'ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו' (בראשית ב, יט). 'לראות' הנאמר כאן אינו מתייחס רק אל הקדוש-ברוך-הוא, כלומר, שהקדוש-ברוך-הוא הביאם אל האדם, כדי שהוא כביכול

יראה מה שם יקרא להם האדם; אבל, 'לראות' האמור כאן, מתייחס, על כל פנים, גם אל האדם, שהוא יראה ויתבונן במהותם של הנבראים, ועל פי זה יקרא להם שמות. וכבר הבאנו כמה פעמים מדברי הקדמונים, שקריאת השמות לנבראים מוכיחה על גודל חכמתו של אדם הראשון.

ודוד המלך אמר בתהלותיו (תהלים קיט, יח): 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', הרי שהשגת השכל היא על ידי גילוי העינים.

ואכן, זו היתה כלל דרגתו ושלמותו של אדם באותה שעה. קריאת השמות היתה המצוה הראשונה שנצטוו עליה, ובקיומה — 'לראות' מה יקרא לו האדם' — הוא כביכול נדמה לבוראו, שהרי במעשה כל יום — מלבד ביום שני, והוכפל בשלישי — נאמר 'וירא אלהים'.

חטאו של אדם הראשון היה במקום מעלתו — בכח הראיה, לכל דרגותיו. שכן מיד בתחילת החטא אומר הכתוב: 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל, וכי תאווה הוא לעינים' (שם ג, ו). ואכן מהות החטא עצמו, שכולל הן את החטא עצמו והן את תוצאותיו ביחס לפגמו של אדם, היה בראיה השכלית. כאן היה פיתוי הנחש שאמר לחוה: 'ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע' (שם ש, ה), ואחרי החטא: 'ותפקחנה עיני שניהם' (שם ש, ז).

וכבר ביאר הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (חלק ראשון, פרק ב. וכבר הבאנו דבריו בשלמות לעיל אות א) את תוצאת חטאו של אדם, וזה לשונו:

'והתבונן אמרו "ותפקחנה עיני שניהם וידעו" וגו'. לא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי אשר ראו קודם הוא אשר ראו אחרי כן, לא היו שם סְגָוִים על העין שהוסרו, אבל נתחדש בו ענין אחר — שגינה בו מה שלא היה מגנהו קודם'.

— עד כאן לשונו.

הרי לפניך, כי כל ענין החטא סובב על פקחת עינים. כלומר, נסתמו העינים הרואות במושכלות, ב'אמת ושקר'; ולעומת זאת, נפתחו העינים הרואות במפורסמות, ב'טוב ורע'.

יא

'אדם הראשון מין היה ... כופר בעיקר היה'

בגמרא סנהדרין (דף לח ע"ב) נחלקו רבותינו במדתו של אדם הראשון בשעת החטא, והכי איתא התם:

וַיֹּאמֶר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב: אָדָם הָרָאשׁוֹן מִיָּן הִיָּה, שְׁנֵאמַר: "וַיִּקְרָא יי אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אֵיכָה" (בראשית ג, ט) — אָן נֹטָה לִבִּי.
 'רַבִּי יִצְחָק אָמַר: מוֹשֶׁךְ בְּעֶרְלָתוֹ הִיָּה, כְּתִיב הַכָּא: "וְהָמָּה כָּאָדָם עֲבָרוּ בְרִית" (הושע ו, ז), וְכִתִּיב הַתָּם: "אֵת בְּרִיתִי הִפְרָ" (בראשית יז, יד).
 'רַב נַחֲמָן אָמַר: כּוֹפֵר בְּעִיקָר הִיָּה.
 — עַד כָּאן דְּבָרֵי הַגְמָרָא.

וְנִרְאָה בְּבִיאוּר בְּדִבְרֵי הַגְמָרָא עַל פִּי הַנִּתְבָּאָר לְעִיל, שֶׁמִּכּוֹן שְׁקוּדָם הַחֲטָא הָיוּ אָדָם וְחֹה בְּדִרְגַּת ה'מוֹשְׁכָלוֹת', הָרִי בַּהֲכָרָח הוּא שְׁגָם הַחֲטָא הִיָּה בְּדִרְגַּת הַמוֹשְׁכָלוֹת, שֶׁהָרִי לֹא יִתְכֵּן שֶׁאָדָם הָרָאשׁוֹן יִחֲטָא ב'מְפֹרְסָמוֹת', דְּבַר שֶׁלֹּא הִיָּה לוֹ בּוֹ שׁוֹם הַשְּׂגָה. וְזֶהוּ שֶׁאֲנִי מוֹצֵאִים בַּגְמָרָא שְׁלֹשׁ שִׁטּוֹת בְּמָה הִיָּה חֲטָאוֹ, וְכוֹלָם עֲנִיָּם ב'מוֹשְׁכָלוֹת', וְכִדְלָהֶלֶן:

א. 'אָדָם הָרָאשׁוֹן מִיָּן הִיָּה' – נִדְרֵי הַתּוֹאֵר:

וּפִירֵשׁ רַש"י: 'נֹטָה לְעִבּוּדָת כּוֹכְבִּים'. וַיַּעֲוִיֵּן בַּמַּהֲרָש"א ב'חִידוּשֵׁי אַגְדוֹת' עַל אֲתֵר שֶׁהוֹסִיף: 'וְלֹא שֶׁהִיָּה כּוֹפֵר בְּעִיקָר, דָּאֵם כֵּן הִיָּינוּ כּוֹרֵב נַחֲמָן'.
 שִׁילּוּב זֶה שֶׁל רַש"י וְהַמַּהֲרָש"א שֶׁאָדָם הִיָּה 'נֹטָה לְעִבּוּדָת כּוֹכְבִּים' אֵךְ לֹא שֶׁהִיָּה כּוֹפֵר בְּעִיקָר, וְדָאֵי זֻקָּק בִּיאוּר.

וְנִרְאָה לְבָאָר הָעֲנִין בַּהֲקִדְמַת כְּמָה דְּבָרִים:

עַל הַפְּסוּק וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֵל כָּל אֲשֶׁר עִמּוֹ הִסְרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם וְהִטְהָרוּ וְהַחֲלִיפוּ שְׁמֹלֵתֵיכֶם' (לֵהֲלֵךְ לָהּ, ב) פִּירֵשׁ רַבֵּנוּ אַבְרָהָם אֲבִן עֲזָרָא, וְזֶה לְשׁוֹנוֹ:

"הִסְרִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר". חֲלִילָה חֲלִילָה שִׁישְׁכַּב הַנְּבִיא עִם עוֹבְדוֹת אֱלֹהֵי נֶכֶר. וּפִירוּשׁוֹ תִּמְצָאֵנוּ בַּפְּרָשָׁת "וַיִּלֶּךְ מֹשֶׁה".

וְשֵׁם עַל הַפְּסוּק 'וְזִנָּה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֶכֶר הָאָרֶץ' (דְּבָרִים לָא, טז) פִּירֵשׁ רַבֵּנוּ אֲבִי עַד כִּדְלָהֶלֶן:

"אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֶכֶר הָאָרֶץ": יָדְעָנוּ כִּי הֵשֵׁם אֶחָד, וְהַשְּׁנוּי יָבֹא מִהַמְקַבְּלִים, וְהֵשֵׁם לֹא יִשְׁנֶה מַעֲשֵׂיו כִּי כֹלָם בַּחֲכָמָה. וּמַעֲבֹדָת הֵשֵׁם לְשִׁמּוּר כַּח הַקְּבֹל כְּפִי הַמְּקוֹם. עַל כֵּן כְּתוּב "אֵת מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ" (מִלְכִּים־ב י, כו). עַל כֵּן אָמַר יַעֲקֹב: "הִסְרִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר".

— עַד כָּאן דְּבָרֵי רַבֵּנוּ אַבְרָהָם אֲבִן עֲזָרָא.

וכמדומה שדבריו בשני המקומות טעונים פשר. אך בהקדים כמה מדברי רבותינו זכרונם לברכה, יבוארו הדברים באר היטב:
 ב'ילקוט שמעוני' דברים (פרק לב, רמז תתקמב) דבור המתחיל: 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבֹלת עמים למספר בני ישראל' (לב, ח) איתא:
 'כשהנחיל הקדוש-ברוך-הוא העולם לאומות העולם, פירש תחומן לכל אומה ואומה, כדי שלא יהו מעורבבין. שלח בני גומר לגומר, ובני מדי למדי, ובני מגוג למגוג, ובני יון ליון ובני תובל לתובל, פירש תחומן כדי שלא יכנסו לארץ ישראל, שנאמר "יצב גבֹלת עמים".'

ובמדרש תנחומא ראה (פיסקא ח) אמרו:
 'אתה מוצא, כשברא העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. מניין. שכן משה אמר: "בהנחל עליון גוים" וגו', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר: "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" (דברים לב, ט). אמר הקדוש-ברוך-הוא: יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי'.

ובתנחומא האזינו (פיסקא ו) על הפסוק 'הלוא הוא אביך קנך' (דברים לב, ו) אמרו:

'הוא שקנה אותך, כמו שמצינו ב"פרקי רבי אליעזר": כשבא הקדוש-ברוך-הוא לבלבל דור הפלגה, אמר הקדוש-ברוך-הוא למלאכים שרי כל האומות: בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות — אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלו לחלקו. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקדוש-ברוך-הוא, כדכתיב: "בהנחל עליון גוים". וכן הוא אומר: "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" לכך קראם הקדוש-ברוך-הוא לישראל חלף שאר אומות. והוא שאמרו חכמים: "ישראל קנין אחד". וזהו: "הלוא הוא אביך קנך".'

— עד כאן ממדרש תנחומא.

ומכל דברי רבותינו שהבאנו עולה, ששבעים ארצות ניתנו לשבעים אומות, ועליהם שבעים שרים; ואלו עם ישראל וארץ ישראל נפלו בגורלו של הקדוש-ברוך-הוא והם חלקו ונחלתו.

עוד מבואר בדבריהם, שהקדוש-ברוך-הוא 'פירש תחומן לכל אומה ואומה' בכל הארצות אשר הם שם, וזאת 'כדי שלא יכנסו לארץ ישראל'.

ואם כי השרים הם שלוחי ההשגחה, הנה מקום ממשלתם לעשות שליחותם הוא אך ורק בחוצה לארץ, אבל בארץ ישראל הם זרים ונכרים; שכן בארץ ישראל ההשגחה מיוחדת ממנו ועל ידו יתברך, ולא על ידי ממשלת שרים כלל.

והנה, בחוץ לארץ, הגם שההשגחה היא דרך השרים והשליחים, והם ודאי בעלי כוחות, מכל מקום ודאי שאסור לעבוד להם ח"ו.

הוא שאומר ראב"ע: ודאי הוא שבני ביתו של יעקב אבינו לא עבדו לשרים אלו גם בהיותם בחוצה לארץ, 'חלילה וחלילה מלומר כן' ומעולם לא החזיקו לאלהות את 'אלהי הנכר', דהיינו את אותם הכוחות שהם נכרים וזרים בארץ ההשגחה; אלא שבחוץ לארץ היה מותר להחזיק בצורות אלו להיות להם כצינורות השפע, שדרכם הם נשפעים. שהיו צורות אלו מורים אל אותם השרים מצד ההשפעה שעל ידיהם. אבל ח"ו לא היו עובדים להם.

וזהו שאמר להם יעקב, עכשיו שאנו באים לארץ ישראל, שהיא ארצו ונחלתו של הקדוש-ברוך-הוא ש'תמיד עיני ה' אלהיך בה', והיא מושגחת על ידו בלבד מבלי שום אמצעי, הנה 'משפט הארץ' הזאת הוא, שאין להחזיק בהם כלל, שמעתה והלאה אין לנו עוד שום קשר עם אותם השרים, שכן במקום זה ההשפעה היורדת היא ממנו לבדו.

והנה, המשך הפסוק הוא: 'והטהרו והחליפו שמלתיכם'. ועל פי דברי ראב"ע נראה לבאר גם את המשך הפסוק על פי דרכו:

'שמלה' מורה על שר ועל שררה, וכדכתיב: 'שמלה לכה קצין תהיה לנו' (ישעיה ג, ו). הוא אשר אמר יעקב אבינו לבני ביתו 'והחליפו שמלתיכם' — אותם שרים שבחוץ לארץ אינם עוד שרים שלנו; מעתה, 'השר' שלנו הוא אך ורק הקדוש-ברוך-הוא בלבדו.

והמתבונן היטב יראה, שבע"ה, ביאורנו שוכן היטב בעומק דברי רבנו אברהם אבן עזרא.

ולמדנו מדברי ראב"ע, שבית יעקב אבינו, אף שודאי מעולם לא החזיקו לאלהות את 'אלהי הנכר', דהיינו את אותם הכוחות שהם נכרים וזרים בארץ ההשגחה; אבל בחוץ לארץ היה מותר להחזיק בצורות אלו להיות להם כצינורות השפע, שדרכם הם נשפעים.

מעתה, אולי אפשר לומר, שזהו מה שרש"י והמהרש"א הרכיבוהו לאדם הראשון אתרי רכשי, שמחד גיסא, אדם 'לא היה כופר בעיקר', שלא קיבל את אלהותו של כל כח אחר; אך מאידך גיסא, היה 'נוטה לעבודת כוכבים', 'נוטה' — ותו לא, דהיינו שהיה מכבד את אותם כוחות.

— אצל אדם הראשון יציר כפיו של הקדוש-ברוך-הוא, שנאמר בו 'גלמי ראו עיניך' (תהלים קלט, טז), דבר זה ודאי הוא חטא במושכלות.

קודם שנבאר את דברי רבי יצחק ורב נחמן אודות אדם הראשון, יש לנו להקדים את דברי רבותינו זכרונם לברכה — מה היתה הסתת הנחש.

במדרש ('בראשית-רבה' יט, ד) איתא כדלהלן:

'רבי יהושע דסיכנין בשם רבי לוי אמר: התחיל אומר דלטוריא על בוראו. אמר: מאילן הזה אכל וברא העולם, והוא אומר לכם לא תאכלו ממנו — שלא תבראו עולמות אחרים, דכל אינש ואינש סני בר אומנתיה'.

ב'פרקי דרבי אליעזר' (פרק יב) באה הסתת הנחש בזה הלשון:

'מתוך דבריה מצא פתח להכנס בו. אמר לה: אין צווי זה אלא עין רעה, שבשעה שאתם אוכלין ממנו תהיו כאלהים, מה הוא עושה — בורא עולמות ומחריב עולמות, כך אתם יכולין לברוא עולמות ולהחריב עולמות; מה הוא ממית ומחיה, אף אתם יכולין להמית ולהחיות, שנאמר: "כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים" (ג, ד)'.
— עד כאן מדברי רבותינו זכרונם לברכה, ותורף הדברים הובא ברש"י על אתר וכך היא לשונו:

'כל אומן שונא את בני אומנותו, מן העץ הזה אכל וברא את העולם. "והייתם כאלהים" — יוצרי עולמות'.

נראה שדברי הסתה אלו של הנחש, הם פינה ויתד למה שאמרו רבותינו אודות חטאו של אדם הראשון. וכדלהלן:

ב. 'מושך בערלתו היה':

בגמרא סנהדרין שהבאנו בראש דברינו אמר רבי יצחק שאדם הראשון 'מושך בערלתו היה' — 'כתיב הכא: "והמה כאדם עברו ברית" (הושע ו, ז), וכתיב התם: "את בריתי הפר" (בראשית יז, יד)'.

ממה שרבי יצחק לומד שאדם הראשון 'מושך בערלתו היה' מהפסוק 'כאדם עברו ברית' אנו למדים, שמראשית בריאת מין האדם — עוד קודם שניתנה מצות מילה לאברהם אבינו — חסרון הערלה באדם, מוכיח על היותו חתום באות הקשר שבין האדם ליצורו.

משיכת הערלה שהיא הפרת הברית, היא פעולה האומרת חס ושלום, שאינו צריך לו ולהשגחתו, שכן גם הוא כמוהו, ויכול ליצור עולמות, וכהסתת הנחש. שאולי אין כאן כפירה בעצם מציאותו יתברך, אבל ודאי יש כאן כפירה ביחודו.

ג. 'רב נחמן אמר: כופר בעיקר היה':

לעיל הבאנו את דברי רבותינו, שהסתת הנחש היתה 'מן העץ הזה אכל וברא את העולם'. לכשנתבונן במלים אלו, נמצא בהם את תכלית הכפירה, חדא, שהטיל בו את הגשמות וייחס לו פעולת אכילה. ועוד ששלל ממנו את הקדמות, שכביכול העץ קדם לו.

ד. 'אדם הראשון לא נצטוו לא על עבודה-זרה בלבד':

בגמרא סנהדרין (דף נו ע"ב) אמר רבי יהודה:

'אדם הראשון לא נצטוו לא על עבודה-זרה בלבד, שנאמר: "ויצו ה' אלהים על האדם" (בראשית ב, טז)'. ופירש רש"י שם: 'את אלהותו צוה עליו על האדם — שלא ימירנהו באחר'.

והנה, ממה שרבי יהודה אומר ש'אדם הראשון לא נצטוו לא על עבודה-זרה בלבד', וכפירוש רש"י, שיקבל עליו אלהותו ולא ימירנהו באחר, הרי בהכרח שכאן היה נסיונו, ומינה, שהמראתו באכילה מעץ הדעת יש בה משום עבודה-זרה והמרתו באחר.

וגם דבר זה טמון בהסתת הנחש שאמר להם 'והייתם כאלהים', כלומר, שגם אתם תהיו בעלי-כוחות. ועל זה היתה האזהרה לאדם הראשון, וכלשון רש"י: 'את אלהותו צוה עליו', כלומר, דבר זה שהייתה הוא הוא 'אלהים' — בעל הכוחות כולם — זהו שצוה עליו, שלא יעלה על דעתו שגם הוא יכול להיות בעל-כוחות מצד עצמו.

[ואולי אפשר לומר בדרך צחות, שהדבר מרומז בפסוק עצמו: 'ויצו יי', ומהו הציווי — 'אלהים על האדם', שכל הכוחות הרוחניים והגשמיים שבאדם — הכל מיד 'אלהים' שהוא בעל הכוחות האמיתי באו לו].

שאדם הראשון היה עליו לדעת ולהכיר, שכל הכוחות שניתנו לו לשלוט על כל מעשי בראשית, וכל החכמה הנפלאה שניתנה לו עד שהיה יכול לקרוא שמות לכלם — דבר המלמד על הכרת מהותו של כל נברא, ואשר הוא בכלל הרדיה שניתנה לו לאדם הראשון (ובספרנו 'גן חיים' על התורה על הפסוק 'ויקרא אלהים לרקיע שמים' לעיל א, ח הארכנו בזה) — הכל ממש בא לו מאתו יתברך, ואין עוד מלבדו כי הוא מקור הכל, וזה שגם הוא בעל-כוחות — אין זה אלא ביחס ליתר הנבראים, אך ביחס אליו יתברך — הוא כלא-חשיב כלל.

הפרק השני

מידת 'מידה' כנגד מידה' הטבועה בברייתו של עולם

מפתח הענינים

- א. מבוא למאמר.
- ב. מידת 'מידה כנגד מידה' בעונשי מצרים, הנהגת מידה זו מוכיחה את אדנותו המוחלטת של הבורא ית"ש על בריאתו.
- ג. 'כאשר עשה כן יַעֲשֶׂה לו'.
- ד. קידוש שם שמים מכפר על חטא חילול השם.
- ה. 'שם ה' נקרא עליך — ויראו ממך'.
- ו. 'ואהביו כצאת השמש בגִּבְרָתו'.
- ז. 'מידה כנגד מידה' בחטא האדמה.
- ח. מידת 'מידה כנגד מידה' בחטא הלבנה.
- ט. הנהגת 'מדה כנגד מדה' בעונש אדם הראשון:
 - א. 'משנה פניו ותשלחהו'.
 - ב. 'תתקפהו לנצח ויהלך'.
 - ג. 'וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת' — 'מדה כנגד מדה'.
 - ד. ביאור ענין הכרובים.
 - ה. 'להט החרב המתהפכת'.
 - ו. 'כרובים' ו'להב החרב המתהפכת' לעומת 'משנה פניו'.
 - ז. רצונו של משה רבנו ע"ה להכנס לארץ ישראל, על מנת להסיר הכרובים והחרב המתהפכת.
 - י. 'ונחמד העץ להשכיל'.
- יא. 'על גִּבְרָתוֹ תֵּלֶךְ' (ג, יד) — 'מידה כנגד מידה' בעונש הנחש:
 - א. 'רגליה ירדות מות'.
 - ב. 'רגלין ברגלין'.
 - ג. עונש 'מידה כנגד מידה' — לנחש, לאדם ולחיה.
 - ד. תיקון חטא הרגלים.

- יב. 'מידה כנגד מידה' בעונש קין.
א. 'כי תעבד את האדמה לא תספ תת כחה לך'.
ב. 'נע ונד תהיה בארץ':
א. 'נע ונד' — גלות תמידית.
ב. 'נע ונד' — נסיעה ממקום אחד למשנהו ללא כל מטרה.
יג. 'מידה כנגד מידה' בדור המבול.

א

מבוא למאמר

בגמרא סוטה (דף ח ע"ב) אמרו רבותינו זכרונם לברכה לגבי סוטה, שבמדה שמדדה בה מדדו לה:

'אמר רב יוסף: אף על גב דמדה בטילה, במדה — לא בטיל. דאמר רב יוסף וכן תני רבי חייא: מיום שחרב בית המקדש אף על פי שבטלה סנהדרי, ארבע מיתות — לא בטלו. והא בטלו. אלא דין ארבע מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה — או נופל מן הגג, או חיה דורסתו. מי שנתחייב שריפה — או נופל בדליקה או נחש מכישו. מי שנתחייב הריגה — או נמסר למלכות, או ליסטין באין עליו. מי שנתחייב חניקה — או טובע בנהר או מת בסרונכי'.

'תניא היה רבי אומר: מנין שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו, שנאמר: "בסאסאה בשלחה תריבנה" (ישעיה כז, ח), אין לי אלא סאה, מנין לרבות תרקב וחצי תרקב, קב וחצי קב, רובע וחצי רובע, תומן ועוכלא מנין. תלמוד לומר: "כי כל סאון סאן ברעש" (שם ט, ד).'

'ומנין שכל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול, תלמוד לומר: "אחת לאחת למצא חשבון" (קהלת ז, כז).'

— עד כאן דברי הגמרא.

הנה, רבי יוסף מדבר על הזמן שאחר שחרב בית המקדש, שאף על פי שבטלה סנהדרי, דין ארבע מיתות לא בטלו, והוא נענש דוגמתן באופנים אחרים. ולא רק על 'סאה' שהיא מדה גדולה, ומסמלת עברות חמורות שענשם מיתת בית-דין, אלא אפילו על עברות יותר קלות שהמשילים רבי ל'קב וחצי קב', עד 'תומן ועוכלא' שהם משקלות קטנים עד מאד — על הכל נענש אדם ב'מידה כנגד מידה'. וגם אם לא נפרעו ממנו פעם ראשונה, הכל מצטרף לחשבון גדול ולבסוף יפרעו ממנו את הכל —

— אמנם לקושטא דמילתא, הנהגת 'מידה כנגד מידה' היא לא רק מראשית ימות עולם, אלא שהיא הוטבעה בעצם הבריאה. וכיון שכך, מצאנו אותה נוהגת גם כלפי אישים מאומות העולם, וגם רשעי אומות העולם חששו מעונש של 'מדה כנגד מדה', וכאשר נביא להלן.

הנה זה לשון הקדוש הרמ"ק בספר 'תומר דבורה' שלו בבאור ענין מידת
'מידה כנגד מידה':

'אם ה' "חנן ורחום", הלא הוא בלי גבול ולעולם ועד, ואיככה יוכל להיות
הפועל הטוב הנצחי גם "אל קנא" ופועל רע גם כן נצחי, שני הפכים בנושא
אחד, אין זאת כי ה' אחד, אחד הוא גם כן במדותיו שהנה אצילות מעל לבינת
האדם, והתחלפות צורות המדות הנה רק מצד המקבלים מדה כנגד מדה, בנוגע
אל האדם בשמירת התורה או בהפרת בריתה, גמול וְשָׁלֵם לאדם על פי מעלליו
הטובים או הרעים'.

— עד כאן לשונו.

אחד מהדברים הנלמדים מדבריו הוא, שאף שהנהגת הבריאה היא על ידי
"ג' מדות 'חנן ורחום' וגו', אכן, מצד כח 'מידה כנגד מידה' ניתן להחליף
המדה ולהטות כלפי חסד, לפי ש'מידה כנגד מידה' היא אחת המדות שעל ידה
מנהיג הקדוש-ברוך-הוא את העולם. גדולה מזו, מדה זו היא המדה
הקובעת באיזו מדה משלש עשרה המדות יתנהג הקדוש-ברוך-הוא עם
האדם, וזהו שכתב הרמ"ק:

'התחלפות צורות המדות הנה רק מצד המקבלים — מידה כנגד
מידה'.

לפי דברי הרמ"ק יתבארו היטב דברי הגמרא ביומא (דף כג ע"א): 'אמר רבא:
כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על פשעיו'. אשר לכאורה צריך ביאור, במה
זכה בעל פשעים זה שמעבירין לו על כל פשעיו. אכן לפי מה שכתב הרמ"ק
שהנהגת 'מידה כנגד מידה' היא היא הקובעת באיזו מדה מי"ג מדות יתנהגו
אתו מן השמים, מובן היטב מדוע מעבירין לו על כל פשעיו, שהרי גם הוא
מעביר על מדותיו וסולח למי שחטא כנגדו, וזהו מה שאמרו רבותינו זכרונם
לברכה במשנה בסוטה 'במדה שאדם מודד — בה מודדין לו'.

להלן אי"ה נביא מדברי רבותינו איך שהנהגת 'מידה כנגד מידה' נהגה
מראשית ימי עולם, ונוסיף להביא איך שנהגה בכל הברואים.

ב

מידת 'מידה כנגד מידה' בעונשי מצרים

הנהגת מידה זו מוכיחה את אדנותו המוחלטת של הבורא ית"ש על בריאתו

א. בגמרא סוטה (דף יא ע"א) על הפסוק 'הבה נתחכמה לו פן ירבה' (שמות א, י) דרשו רבותינו זכרונם לברכה:

"נתחכמה לו" — להם מיבעיא ליה. אמר רב חמא ברבי חנינא: בואו ונחכם למושיעין של ישראל, במה נדונם — באש, כתיב: "כי הנה יי באש יבוא" (ישעיה סו, טו) וכו'. בחרב — כתיב: "ובחרבו את כל בשר" (שם שם, טז), אלא בואו ונדונם במים שכבר נשבע הקדוש-ברוך-הוא שאינו מביא מכול לעולם, שנאמר: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי" וגו' (שם נד, ט).

'והן אינן יודעין שעל כל העולם כולו אינו מביא, אבל על אומה אחת הוא מביא וכו'. והיינו דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב: "כי בדבר אשר זדו עליהם" (שמות יח, יא) — בקדירה שבישלו בה נתבשלו'.

— עד כאן דברי הגמרא.

נמצינו למדים מזה ענין גדול ונפלא, שעד כדי כך הוטבעה בבריאה מדת 'מידה כנגד מידה' עד שגם פרעה מלך מצרים שהכריז 'לא ידעתי את יי' (שמות ה, ב) פחד מזה, וחיפשו תחבולות שונות כדי שלא יענשו, ולכן לא רצו לדון את ישראל באש ובחרב, שמכיון שידעו ש'כל מדותיו של הקדוש-ברוך-הוא — הן "מידה כנגד מידה"' (סנהדרין דף צ ע"א), סבורים היו, שאם ידונו את ישראל במים, לא יהא בידו שום אפשרות להענישם, שכביכול, ידיו אסורות מכח שבועתו שלא להעניש את העולם במים.

ב. על דברי יתרו: 'עתה ידעתי כי גדול יי מכל האלהים' (שמות יח, יא) פירש רבנו אברהם אבן עזרא, וזה לשונו:

'וטעם "לאלהים" — כי עתה יחל להיות לו השם הנכבד לאלהים'.

והביאור בדבריו כך הוא: בגמרא סוטה (דף יא ע"א) אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי סימאי: 'שלשה היו באותה עצה (של 'הבה נתחכמה לו') — בלעם ואיוב ויתרו'. כלומר, שיתרו היה בתוך אלה שהיו סבורים שהקדוש-ברוך-הוא לא יוכל להעניש את מצרים על שמשעבדים את ישראל.

ועל הפסוק 'וישמע יתרו כהן מדין' (שם שם, א) נחלקו רבותינו זכרונם לברכה במסכת זבחים (דף קטז ע"א) 'מה שמועה שמע ובא ונתגייר' —

'רבי יהושע אומר: מלחמת עמלק שמע וכו'. רבי אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע וכו'. רבי אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא'ג.

— בכל הארועים האלה, כל העולם כולו ראה את יד ה' כי נורא הוא, אך בזה לא היה די לו ליתרו להגיע לדרגא של הכרה מושלמת באלהותו יתברך ולהחליט כי הוא גבוה מעל גבוה — מעל כל בעלי הכוחות. ורק אחרי שמשא ספר לו את כל הנסים, ונוכח, שהמצרים נענשו 'בדבר אשר זדו עליהם', וכדברי הגמרא בסוטה (שם): 'בקדרה שבישלו בה נתבשלו', דהיינו שמדת הדין פגעה בהם 'מידה כנגד מידה' באותו עונש עצמו ממנו הם ניסו להמלט — במים, וכמו שפירש רש"י: 'במים דמו לאבדם והם נאבדו במים', או אז פתח יתרו ואמר 'עתה ידעתי כי גדול יי מכל האלהים' (שם שם, יא) — 'עתה יחל להיות לו השם הנכבד לאלהים'. וכמו שכתב רש"י (והוא מהמכילתא): 'מכירו הייתי לשעבר ועכשיו ביותר'.

הנה נתבאר בהדיא, שבהנהגת 'מידה כנגד מידה' טמונה הוכחה נחרצת לאדנותו המוחלטת של הקדוש-ברוך-הוא על כל כוחות הבריאה.

ג

'כאשר עשה כן יעשה לו'

'ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה וגו' (ד, יא).

דברי הפסוק לכאורה טעונים ביאור, שכן המדובר כאן הוא תוכחתו של הקדוש-ברוך-הוא לקין על הריגת הבל, והכתוב אינו מדבר על העונש על הריגת הבל, ומדבר באדמה 'אשר פצתה את פיה'.

וכבר דן בזה רבנו עובדיה ספורנו בפירושו על אתר, וזה לשונו: "אשר פצתה את פיה". שנשתמשת בה לכסות הריגת אחיך, וכנגד זה לא תשתמש בה עוד כמו שנשתמשת קודם לכן לצרכי חייך. ולא הוצרך לפרש עונש הרוצח, כי הדין מבואר בטבע על כל מזיק, ש"כאשר עשה כן יעשה לו" (ויקרא כד, יט).

ג. וברש"י על אתר: 'מה שמועה שמע ובא — קריעת ים סוף ומלחמת עמלק'. וצריך תלמוד מדוע השמיט רש"י את דעת רבי אלעזר המודעי בגמרא זבחים — 'מתן תורה שמע'.

וקודם שנבאר דבריו יש לנו להקדים את מה שראוי להעיר, מהו שהביא כאן רבנו עובדיה ספורנו את הפסוק 'כאשר עשה כן יַעֲשֶׂה לו', והלוא פסוק זה הוא דין שנאמר בחיובי בית-דין.

ונראה להוכיח מכל זה את מה שהבאנו לעיל, שמידת 'מידה כנגד מידה' היא הנהגה שהקדוש-ברוך-הוא הטביע בטבע העולם, וזהו שאומר רבנו עובדיה 'כי הדין מבואר בטבע על כל מזיק, ש"כאשר עשה כן יַעֲשֶׂה לו"'. והיינו שאלבא דאמת, העונש אינו ענין כלל לבית-דין של מטה, כלפי לייא, דין בית-דין מבטל את עונש הטבע. והדבר מוכח מלשון הפסוק עצמו שאמר 'כאשר עשה כן יַעֲשֶׂה לו', שהיה לו לומר: כן פַּעַשָּׁה לו. אבל הם הם הדברים, חק הוא שחק הקדוש-ברוך-הוא בטבעו של עולם — 'כאשר עשה כן יַעֲשֶׂה לו' בכל האופנים האפשריים, ובכל עושה הקדוש-ברוך-הוא שליחותו.

וזהו שכתב רבנו עובדיה ספורנו — 'לא הוצרך לפרש עונש הרוצח', שכן היה ידוע לו לקין היטב מה יהא ענשו, ולזה לא מצא הכתוב לנכון לומר לו מאומה על הריגת הבל, אבל הודיע לו על תוספת עונש מכח 'מידה כנגד מידה' דבר שלא חשב עליו — שלפי 'שנשתמש באדמה לכסות הריגת אחיו, הנה כנגד זה מעתה לא ישתמש בה עוד כמו שנשתמש קודם לכן לצרכי חייו'.

וזהו שאמרו בגמרא סוטה שהבאנו לעיל, שהנהגת 'מידה כנגד מידה' היא על כל פרט ופרט, גם על 'קב וחצי קב, רובע וחצי רובע, תומן ועוכלא'.

[הבאנו פרט זה של 'מידה כנגד מידה' בענשי קין הגם שאינו כסדר הזמנים, רק כדי להוכיח עד היכן מידה זו מגעת, ולהלן נביא עוד איך שנענש קין 'מידה כנגד מידה'].

ד

קידוש שם שמים מכפר על חטא חילול השם

בספר 'שערי תשובה' לרבינו יונה (שער הרביעי, אות טז) כתב וזה לשונו: 'עתה נדבר על מי שיש בידו עון חילול השם, שלא יתכפר עונו ביסורין. והנה הקדמנו כי יש לו רפואות תעלה — אם יקדש את השם יתברך תמיד. עוד תִּמְצָא לו כפרה — בהגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה'.

— עד כאן לשונו.

וראוי לבאר מדוע אכן תשובה אינה מועלת לכפר על עון חילול ה', רק באופן שיקדש שם שמים תמיד.

ומה שנראה לומר בזה הוא, דהנה במשנה יומא (דף פה ע"ב) שנינו, שבעבירות שבין אדם לחבירו אין התשובה מועלת עד שירצה את חבירו. והנה, בחילול ה', הרי חוץ מהמרד שמרד בשם, הרי כרוך בזה גם חטא שבין אדם לחבירו, כי הרי הפחית כבוד הבריות, שכן זלזל במי שהם נושאים אליו עינים — הוא הקדוש-ברוך-הוא.

זאת ועוד, מטבען של בריות שלכם מתקרב לעבודת השם בראותם אחרים שמורדים בו, והחלשת מדת יראת שמים של אדם, הוא עון שבין אדם לחבירו. ונמצא שאם מחלל שם שמים, הרי אף שלכאורה כל כולה של העבירה היא 'בין אדם למקום', מכל מקום, ענפיה נוטים ל'בין אדם לחבירו', ולכן לא תועיל תשובה.

אך אם מקדש שם שמים תמיד, או שהוא מתייגע בתורה תמיד, הרי תרוייהו איתנייהו ביה:

חדא, שהוא מוסיף כבוד שמים לעומת החילול שחילל, וגם, שבעצם עסקו ויגיעתו בתורה הוא מוסיף כבוד שמים, שכן מעשהו מוכיח עד כמה התורה חשובה בעיניו שהיא ראויה להתייגע בה. ועוד, שבזה הוא מתקן הזלזול שזלזל בבריות, שמראה שמחשיב כבוד שמים, ודבר זה מוסיף יראה בלבן.

ולכן התיקון והתשובה לחילול השם הוא רק בקידוש השם בעיני הבריות, שבזה הוא מתקן את כל אשר עיות בחילול שם שמים.

הרי לפנינו מהלך של 'מידה כנגד מידה' בדרכי התשובה.

ה

'שם ה' נקרא עליך — ויראו ממך'

ב'פסיקתא רבתי' (פסיקתא 'החדש הזה לכם' דף סח ע"ב במהדורת איש-שלום) תני רבי ישמעאל:

'עד שלא יחטא אדם — נותנין לו אימה ויראה, וכיון שהוא חוטא — נותנין עליו אימה ויראה'.

הנה נתבאר כאן, איך שענשו של החוטא הוא מכח 'מידה כנגד מידה', שמכיון שהוא ביטל את הפחד מהעבירה, אשר על כן השכינו בקרבו פחד מדברים אחרים.

בהמשך הדברים בפסיקתא שם איתא:

'עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע את הקול (של הקב"ה) ועומד על רגליו וכו', כיון שחטא היה שומע את הקול ומתחבא'.

וראוי להוסיף על דברי הפסיקתא את הא דאיתא ב'פרקי דרבי אליעזר' (פרק יא), שכשאדם הראשון —

'עמד על רגליו היה מתואר בדמות אלהים, ראו אותו הבריות ונתיראו, כסבורין שהוא בוראן, ובאו כלם להשתחוות לו',

— ואלו לאחר שחטא — בטל מוראו, ואין החיות, העופות והשרצים יראים עוד ממנו.

היינו הא דדרשינן בגמרא ברכות (דף ו ע"א): "'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דברים כח, י), ותניא רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפלין שבראש'. ועיין שם ברש"י שכתב, שהפרשיות שבתפלין הם 'פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצוותיו של הקדוש-ברוך-הוא אות וזכרון להם לישראל'.

ופירוש הדברים הוא, מי שמשים על לבו את יראת השם יתברך, הקדוש-ברוך-הוא מסיר ממנו את הפחד מאומות העולם, ולא עוד אלא שהם פוחדים ממנו.

— 'מידה כנגד מידה', בין לטב בין למוטב.

ו

'ואהביו כצאת השמש בגבורתו'

בגמרא יומא (דף כג ע"א) שנינו:

'תניא, הנעלבים ואינם עולבים, שומעים חרפתם ואינם משיבים, עליהם הכתוב אומר: "ואהביו כצאת השמש בגבורתו" (שופטים ה, לא)'.

וראוי לבאר את כפל הענין, שמתחיל 'הנעלבים ואינם עולבים', ומוסיף

'שומעים חרפתם ואינם משיבים', מתחילה נוקט 'עולבים' ולאחר מכן 'משיבים'. וגם צריך ביאור במליצת הפסוק 'כצאת השמש בגבורתו'.

ונראה בביאור הדברים כדלהלן:

תחילת המאמר 'הנעלבים ואינם עולבים' מדבר במי שבאמת אינם ראויים לעלבון, או משום שהדבר שעשו הוא בעצם דבר טוב וראוי, אך מחמת קוצר בינה של אנשים אין המעשה מובן לכל, והנעלב שותק ואינו מגלה סיבת מעשהו; או שהמעליב הוא אדם גס רוח ואינו מדבר אמת. ולאלו יש בעצם את הכח הנפשי להיות 'עולבים' במעליביהם ולהחזיר להם מנה אפים, והם מתגברים על מדותיהם ואינם עושים זאת.

ואלו סוף המאמר: 'שומעים חרפתם ואינם משיבים', מוסב על אלו שאכן ראויים הם לעלבון וחרפה, שכך מוכיחה המלה 'חרפתם', דהיינו, שאכן יש חרפה במעשיהם, ומשום כך אין להם את העוז הנפשי לחזור ולהעליב את מעליביהם, אשר על כן לא כתוב 'עולבים', אבל יכולים הם להיות 'משיבים' למחרפיהם, 'משיבים' דייקא, ולומר להם, שאין זה ממדת ההגינות והיושר להעליב בני אדם.

וזהו הכפל בלשון חכמינו זכרונם לברכה: 'הנעלבים ואינם עולבים' — קאי על מי שאינו ראוי לעלבון, ו'שומעים חרפתם' — קאי על מי שבעצם ראויים לעלבון וחרפה אך 'אינם משיבים'.

ומהו שכרם של 'הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים' — 'כצאת השמש בגבורתו' — 'מידה כנגד מידה', שלעומת היותם מתביישים ומצטנעים ומתגברים על מדותיהם, הם זוכים ליציאה בגבורה.

ז

'מידה כנגד מידה' בחטא האדמה

'ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי וגו'.

ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עשה פרי אשר זרעו בו למינהו' (בראשית א, יא-יב).

וברש"י על אתר כתב: "'עץ פרי" — שיהא טעם העץ כטעם הפרי והיא לא עשתה כן, אלא "ותוצא הארץ וגו' ועץ עשה פרי" — ולא העץ פרי. לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונו ונתקללה'.

בספרים איתא, שלדעה אחת, מה שלא הוציאה 'עץ פרי' שטעמו כטעם הפרי, הוא מחמת קנאה ועין צרה, שרצתה לשמור לעצמה חלק מכוחה. והנה, על הפסוק "וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה" (ג, יח) פירש רש"י: 'כשתזרענה מיני זרעים תצמיח קוץ ודרדר קונדס ועכביות', וראה שם עוד.

נמצא אתה אומר, כשנתקללה האדמה על חטאה ונאמר עליה 'ארורה האדמה בעבורך', הנה לא רק שנלקח ממנה הכח להוציא 'עץ פרי' — הכח שרצתה למנוע מזולתה, אלא גם נמנע ממנה להוציא 'פרי עץ'. ולא זו בלבד, אלא כשנתקללה נמנע ממנה להוציא כל מאכל שלא יהיה ואפילו 'כשתזרענה קטניות או ירקות גנה, היא תצמיח לך קוצים ודרדרים ושאר עשבי שדה'. אכן, 'מידה כנגד מידה'.

ח

מידת 'מידה כנגד מידה' בחטא הלבנה

א. ב'פרקי דרבי אליעזר' (ריש פרק ששי) אמרו: 'ברביעי חבר שני מאורות הגדולים, לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה. ושויין בגבהן ובתארן ובאורן — שנאמר: "ויעש אלהים את שני המאורות"'.¹

וב'פסיקתא רבתי' (ריש פסיקתא 'החדש הזה לכם') אמר רבי זעירא בשם רבי חנניא:

'לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד וכו'. אם כן למה נבראת לבנה. צפה הקדוש-ברוך-הוא אומות העולם שעתידיים לעמוד ולעשות אותן אלהות, ואמר: אם בשעה שהם שנים והם מכחישים זה את זה אומות העולם עושים אותם אלהות, אלו היו אחד על אחת כמה וכמה'.

הנה נתבאר בדברי רבי חנניא, שכל עיקר בריאתה של הלבנה לא היה כדי שתאיר, שכן היה די באור החמה, ולא נבראה אלא כדי להיות לשמש בן-זוג לחמה ולהכחיש את יחודה, ולזה עשה הקדוש-ברוך-הוא שיהיו שניהן 'שוין בגבהן ובתארן ובאורן' שעל ידי כך תתמעט עבודה-זרה מן העולם, ותתרבה ההכרה באלהותו ומלכותו יתברך.

ונמצא אפוא, שכשאמרה הלבנה 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד' וקראה לעצמה 'מלך', היא מַעֲלָה בשליחותה ובתכליתה — לפרסם מלכותו יתברך. ולזה מדר לה הקדוש-ברוך-הוא כמידתה, ואמר לה: 'לכי ומעטי את עצמך'.

ב. ויש לבאר הענין באופן אחר קצת, דמטענתה של הלבנה 'אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד', מוכח, שהחשיבה את עצמה בתור מלך, וכאלו יש עליה כתר מלכות. ולאמתו של דבר, גם היא, גם השמש, אינם אלא עבדים המשמשים את קונם. ונמצא אפוא, שבעומק טענותיה של הלבנה טמונה מרידה במלכות שמים, שהרי החשיבה עצמה כמלך. וממילא יש בכך משום עלבון גם לשמש שהרי החשיבה עצמה כמלך כלפיו. וזהו שנשתבח השמש על ששתק ולא השיב חורפו דבר.

ולזה ענשה של הלבנה הוא בבחינת 'מידה כנגד מידה', שלעומת מה שהחשיבה עצמה כמלך, הנה עתה היא ממש בבחינת עבד, שכשם שעבד אין לו כלום שכל מה שקנה קנה רבו, כן הלבנה לית לה מגרמה כלום, וכל אורה נובע מהשמש.

ט

הנהגת 'מדה כנגד מדה' בעונש אדם הראשון

א. 'משנה פניו ותשלחהו':

ב'פסיקתא רבתי' (פסיקתא ד'פרה', דף סב ע"א במהדורת איש-שלום) אמרו רבותינו זכרונם לברכה:

"[חכמת אדם תאיר פניו] ועז פניו יִשָּׁנָא" (קהלת ח, א). בשעה שאמר: "האשה אשר נתתה עמדי", אף הקדוש-ברוך-הוא שינה פניו וטירדו מגן-עדן, שנאמר: "וישלחהו ה' אלהים מגן-עדן" (בראשית ג, כג).

בדברי ה'פסיקתא' מבואר לכאורה, שטירודו של אדם הראשון מגן-עדן, היה כתוצאה ממה ש'הקדוש-ברוך-הוא שינה פניו'. ובודאי יש להבין ענין זה של 'שינוי פנים' שנקטו רבותינו כלפי מעלה, שהרי 'אני ה' לא שנית' (מלאכי ג, ו), ואיך שייך לייחס שינוי רצון כלפיו יתברך, והלוא אחד מיסודי התורה הוא שהקדוש-ברוך-הוא 'אינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שינוי' — כלשון הרמב"ם (פרק א מהלכות יסודי התורה, הלכה יא). ואם נקטו רבותינו לשון שינוי כלפיו יתברך, הרי ודאי שיש לתת הדעת על כך.

ובמדרש ('בראשית-רבה' טז, א) דרש רבי סימון את הפסוק 'תתקפהו לנצח ויהלך משנה פניו ותשלחהו' (איוב יד, כ) כדלהלן:

'תוקף שנתן הקדוש-ברוך-הוא לאדם הראשון — "לנצח" — לעולם היה; "ויהלך" — כיון שהניח דעתו של הקדוש-ברוך-הוא והלך אחר דעתו של נחש — "משנה פניו ותשלחהו".'

ובפשטות, שינוי פנים שאודותיו מדבר רבי סימון מוסב על אדם הראשון, שהוא זה ששינה פניו, במה 'שהניח דעתו של הקדוש-ברוך-הוא והלך אחר דעתו של נחש'.

להלן הבאנו את מה שכתב הרמב"ם ב'מורה נבוכים', שמדבריו עולה, שראה את דברי המדרש הללו, ומפרש, שהפסוק 'משנה פניו ותשלחהו' אכן מוסב על אדם הראשון, שכאשר אדם שינה פניו נידון בשילוחין, ודלא כמבואר לכאורה ב'פסיקתא רבתי' שהבאנו, ששינוי הפנים מיוחס אליו ית'.

ויש לנו אם כן להבין, הן את פשר דברי רבותינו ב'פסיקתא' שיחסו שינוי פנים כלפי הקדוש-ברוך-הוא, וכן את ענין 'שינוי פנים' של אדם הראשון, שעבורו נטרד מגן עדן.

ב. 'תתקפהו לנצח ויהלך':

לעיל הבאנו את מה שדרש רב סימון את הפסוק 'תתקפהו לנצח ויהלך', ש'תוקף שנתן הקדוש-ברוך-הוא לאדם הראשון — "לנצח" — לעולם היה; הנה ודאי, כל מעשיו של הקדוש-ברוך-הוא קיימים, ולא יפול בהם הביטול. וצריך אם כן להבין איך היה זה שאדם לא לן עמו כבודו.

ברם אכן כן הוא, שאותו תוקף שנתן הקדוש-ברוך-הוא לאדם הראשון היה 'לנצח', לא נתבטל; ואם כי לא זכה אדם הראשון עצמו ללון עם אותו תוקף, וכדכתיב: 'אדם ביקר בל ילין' (תהלים מט, יג) — הנה כל זה הוא מצדו של אדם הראשון. אמנם מצדו יתברך הנתינה לא בטלה והיא שרירה וקיימת, ולעתיד לבוא כשיחזרו ישראל למעלת אדם הראשון שקודם החטא, ישוּבו וינחלו את אותו תוקף.

מה עוד שכבר כתבו הקדמונים (ראה בספר 'אור יקר' לרמ"ק, פרשת וישלח, עמוד ח. וכבר קדמו לו בעלי התוספות בספר 'תוספות השלם על התורה', בראשית עמוד צח) ש'אדם' — ראשי תבות: אדם דוד משיח, ובימי משיח, ודאי יתקיימו כל

הטובות שהועיד הקדוש-ברוך-הוא לישראל ולא באו עדין לידי קיום. ועוד נחזור לזה להלן.

ג. 'וישכן מקדם לגן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת' – 'מידה כנגד מידה':

'וישלחו ה' אלהים מגן עדן וגו'. ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים' (בראשית ג, כג-כד).

א. ב'פסיקתא' שהבאנו לעיל (ג, יב) מפורש, ששילוחו של אדם הראשון מגן-עדן היה העונש על כפיות הטובה שלו, שהתבטאה במה שאמר לקדוש-ברוך-הוא 'האשה אשר נתתה עמדי'. וכלל גדול שנו רבותינו 'כל מדותיו של הקדוש-ברוך-הוא — הן "מידה כנגד מידה"' (סנהדרין דף צ ע"א). והיינו ד'תני רבי שמעון בר חלפתא: ... אדם הראשון אחר כל הטובה שעשיתי עמו אמר "האשה אשר נתתה עמדי"' (בראשית-רבה' לח, ט), שמכיון שמאס בטובה שעשה עמו הקדוש-ברוך-הוא נידון בשילוחין וגרושין מגן עדן שהוא מקום הטובה.

אלא שעדין נותר להבין, ממה שבחדא מחתא עם גרושו של אדם מגן-עדן התורה מודיעה לנו שהקדוש-ברוך-הוא השכין 'מקדם לגן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת', עולה, שדבר זה גם הוא חלק מענשו של אדם, שהוא כאמור ב'מדה כנגד מדה'. ואם כן הדברים זוקקים אותנו לדעת מה הם 'הכרובים' ומה היא 'החרב המתהפכת', כדי שנבין מה ראתה החכמה העליונה להשכין אותם מקדם לגן עדן, כדי למנוע מאדם הראשון לחזור וליכנס לשם, היאך מתבטאת כאן המדה העליונה של 'מדה כנגד מדה'.

ב. ולבאר הדברים נחזור על מה שכבר הבאנו לעיל — מה שכתב הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (חלק ראשון, סוף פרק ב) אודות שינוי פניו של אדם הראשון, שבאכילת פרי עץ הדעת שינה אדם הראשון את פנייתו מן הדבר הרצוי, אל הדבר שהקדוש-ברוך-הוא ציוה שלא יפנה אליו.

ד. ביאור ענין הכרובים:

במסכת בבא בתרא (דף צט ע"א) גילו לנו רבותינו זכרונם לברכה אודות הכרובים כדלהלן:

‘כיצד הן עומדין. רבי יוחנן ורבי אלעזר. חד אמר: “פניהם איש אל אחיו” (שמות כה, כ). וחד אמר: “פניהם לבית” (דברי הימים ב ג, יג). ולמאן דאמר “פניהם איש אל אחיו” הא כתיב “ופניהם לבית”. לא קשיא, כאן — בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן — בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום.

— עד כאן מגמרא בבא בתרא.

ונמצינו למדים, שהכרובים אינם דבר קבוע, אבל הם משתנים בכל עת ועתה, שכן הם משקפים את היחס העכשווי שבין כנסת ישראל לקדוש-ברוך-הוא, שאם ישראל זוכים במעשיהם כי אז — ‘פניהם איש אל אחיו’, ואם חס ושלום אינם במצב הראוי, הכרובים משנים פניהם, ואז — ‘פניהם לבית’.

ד. במסכת יומא (דף נד ע”ב) איתא: ‘אמר ריש לקיש: בשעה שנכנסו נכרים להיכל, ראו כרובים המעורין זה בזה. הוציאון לשוק ואמרו ישראל הללו וכו’.

ובחידושי הריטב”א על אתר כתב: ‘הקשה הרב בן מגאש ז”ל, דהא בבבא-בתרא אמרינן, שלא היו פניהם איש אל אחיו אלא כשהיו עושין רצונו של מקום’. וכונתו להקשות, והלא בשעת החורבן ודאי שלא היו ישראל בבחינת ‘עושין רצונו של מקום’, והיך היו כרובים מעורין זה בזה. ויעויין שם בריטב”א מה שיישב בזה, ועוד ביאורים נאמרו בזה.

ולולי דבריהם הקדושים היה נראה לבאר הדברים באופן אחר, וכדלהלן: בספר משלי (יג, כד) אומר שלמה המלך: ‘חושך שבטו שונא בנו ואהבו שחרו מוסר’. ובמדרש משלי על אתר איתא: “ואהבו שחרו מוסר”. רבי אליעזר אומר: מתוך שהקדוש-ברוך הוא אוהב את ישראל — מייסרן בעולם-הזה בשעבוד מלכיות, כדי שתהא להם כפרת עון. לכך נאמר: “ואהבו שחרו מוסר”.

— הוי אומר, אותה שעה שהקדוש-ברוך-הוא מייסר את ישראל בשיעבוד מלכיות — שעת אהבה היא, אשר על כן בשעת החורבן הכרובים היו מעורין זה בזה.

ונראה לומר בזה באופן אחר קצת. כאמור, המטרה שלמענה הגלה הקדוש-ברוך-הוא את ישראל, לא היתה לשם עונש גרידא, אלא כדי שיתמרק עוונם ויהיו ראויים לשוב לארץ ישראל. והיינו דאיתא בגמרא סנהדרין (דף קה ע”א): ‘אמר לו הקדוש-ברוך-הוא לנביא לך אמור להן: “אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעונותיכם נמכרתם ובפשעיתכם שלחה אמכם” (ישעיה נ, א)’.

ולזאת, עם חורבן הבית וקודם צאתם לגלות, ראתה החכמה העליונה להראות לישראל בחוש, שלא רק שתתקיים בהם ההבטחה ‘ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא

ובזה יתבאר מה שמצאנו לכאורה סתירה גלויה בדברי רבותינו, אודות מהותם, או שמא נאמר, בצורתם של הכרובים. דהנה במסכת סוכה (דף ה ע"ב) איתא: 'ומאי "כרוב"'. אמר רבי אבהו: כרביא, שכן בבבל קורין לינוקא רביא'. ועל הפסוק שנאמר באדם הראשון 'וישכן מקדם לגן עדן את הכרבים' (בראשית ג, כד) פירש רש"י: "'את הכרבים" — מלאכי חבלה', והוא שינוי קיצוני עד מאד, מ'ינוקא' ל'מלאך חבלה'.

— כי אכן הדבר תלוי במעשיהם של ישראל, שאם עושין רצונו של מקום, צורת הכרובים הם 'כרביא', כתינוק, שעצם צורתו מביאה לידי שעשוע. אך אם מעשה האדם הם חס ושלום לאידך גיסא, הרי שהכרובים משנים צורתם בתכלית השינוי ונראים כמלאכי חבלה. [נראה מה שהאריך בזה בספר 'נפש החיים' (שער א, פרקים ז-ט)].

ה. 'להט החרב המתהפכת':

וזהו ענין 'להט החרב המתהפכת' שהשכין הקדוש-ברוך-הוא מקדם לגן עדן לשמור את דרך עץ החיים, שכן 'החרב המתהפכת' היא חרב בעלת שתי פיות המתהפכת מדין לרחמים, וכמבואר בזוהר ויחי (דף רכא ע"ב) שם אמרו, שכשברא הקדוש-ברוך-הוא את אדם, בקש ממנו שיהא דבוק במקום דבקות יחידו של עולם —

— 'דלא אשתני ולא מתהפך לעלמין, בההוא קשורא יחודא דכלא ביה אתקשר וכו'. לבתר סטו מארחא דמהימנותא, ושבקו אילנא יחידאי עלאה מכל אילנין, ואתו לאתדבקא באתר דמשתני ומתהפך מגוונא לגוונא, ומטב לביש ומביש לטב' וכו'.

'אי הוא חטא, כל עלמא מה חטאו, אי תימא דכל עלמא אכלי מאילנא דא ואתרמי מכלא, לאו הכי. אלא בשעתא דאדם קאים על רגלוי, חמו ליה בריין

געלותם לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם' (ויקרא כו, מד), ובכל מקום שילכו שכינה תהא עמהם (ראה 'במדבר-רבה' ז, בסוף הפרשה); אבל, גם בא הקדוש-ברוך-הוא להראות להם, שהליכתם לגלות אינו בגדר גרושין, חס ושלום, אבל מטרתה, להחזיר אותם למצב של פנים אל פנים. וזהו שבעת החורבן הראה להם הקדוש-ברוך-הוא לישראל את התכלית, ולא את המצב העכשוי.

כלהו, ודחילו מקמיה, והוו נטלין אבתריה כעבדין בתר מלכא, והוא אמר לון: אנא ואתון "באו נשתחווה ונכרעה" וגו' (תהלים צה ו), ואזלו כלהו אבתריה'. כיון דחמו דאדם סגיד להאי אתר ואתדבק ביה, כלהו אתמשכו אבתריה, וגרים מותא לכל עלמא, וכדין אשתני אדם לכמה גוויין — זמנין דינא זמנין רחמי, זמנין מותא זמנין חיי, ולא קאים בקיומא תדיר בחד מנייהו, בגין דההוא אתר גרים ליה. ועל דא אקרי "חרב המתהפכת", המתהפכת מסטרא דא לסטרא דא, מטב לביש מרחמי לדינא' וכו'.

— עד כאן מזוהר ויחי.

ונמצינו למדים מדברי הזוהר כמה דברים:

חדא, ש'עץ הדעת' — שלא כיתר עצי הגן — שייך לעולם המשתנים, והוא מתהפך מטוב לרע ומרע לטוב.

עוד נתבאר, שגם ה'חרב המתהפכת' היא באותה מדה של עץ הדעת, על כן היא קרויה 'מתהפכת' שכן היא משתנה ו'מתהפכת מסטרא דא לסטרא דא, מטב לביש, מרחמי לדינא'.

ו. 'כרובים' ו'להב החרב המתהפכת' לעומת 'משנה פניו':

הנה, כאן היה ענשו של אדם ב'מדה כנגד מדה' — בהמרותו את פי ה' לאכול מעץ הדעת הוא שינה פניו, וזהו שדרשו רבותינו זכרונם לברכה במדרש ('בראשית-רבה' יט, ט) על הפסוק 'ויקרא ה' אלהים אל האדם' (ג, ט): 'איך הוית, אתמול — לדעתי, ועכשיו — לדעתו של נחש' מהשתחווה לבורא, מדבקותו במקום דלא אשתני ולא מתהפך לעלמין', אל השתחווה לאותו מקום דלא קאים בקיומא תדיר' —

— לזה נהג עמו הקב"ה כמידתו, והעבירו לעולם המשתנים, למקום הכרובים והחרב המתהפכת שאין בהם קביעות, שם הכל משתנה לפי מעשיו של האדם.

ועל פי כל הנאמר לעיל יבואר היטב צחות לשון רבותינו שנקטו בפועל 'שינוי פנים' ביחס לאדם הראשון, והוא:

— קודם שחטא, היה אדם הראשון במצב של 'פנים אל פנים' כלפי הקדוש-ברוך-הוא, וזהו שדרשו רבותינו (ב'פסיקתא' שהבאנו התחילת דברנו) על אדם הראשון את הפסוק 'חכמת אדם תאיר פניו', ואור זה היה השתקפות של 'אור ה' פניו אליך' [והוא מה שנאמר אצל משה רבנו 'כי קרן אור פניו בדברו אתו' (שמות לד, כט), 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים' (דברים לד, י)]. אך אדם בחטאו הוא

זה ששינה פניו — שינה פנייתו מ'דעתו של הקדוש-ברוך-הוא לדעתו של נחש', ומכיון שכן — 'אף הקדוש-ברוך-הוא שינה פניו וטירדו מגן-עדן', וכלשון ה'פסיקתא' שהבאנו לעיל.

ומן הדברים למדנו, שאותו שינוי פנים שלכאורה נתייחס לקדוש-ברוך-הוא, לא זו בלבד שאינו שינוי בו חס ושלום, שהרי 'אני ה' לא שנית', גם אינו שינוי בהתייחסותו לאדם; רק שאם האדם פונה ממנו יתברך, ושוב אין פניו ומגמתו לקדוש-ברוך-הוא, הרי שמטבע הדברים אין כאן עוד 'אר ה' פניו אליך'.

וכן הוא בכל דבר — רצון ה' תמיד הוא להיטיב, והכל תלוי במקבל, ואם הוא הֵרַע דרכו וגרם שמידת הדין לא תתן שתתבצע ההטבה; הנה הרצון עדיין קיים וניצב בשמים, ומצפה לאדם שייטיב דרכו ויבטל הסיבה המונעת את ההטבה מלבו. ויעויין בפירוש רבנו אברהם אבן עזרא על הפסוק 'אחרי אלהי נכר הארץ' (דברים לא, טז): 'ידענו כי השם אחד, והשנוי יבוא מה מקבליים והשם לא ישנה מעשיו וכו', ומעבודת השם לשמור כח הקיבול'. ואחריו רבנו הרמ"ק שהבאנו לעיל את דבריו שכתב: 'והתחלפות צורות המדות הנה רק מצד המקבליים מדה כנגד מדה, בנוגע אל האדם בשמירת התורה או בהפרת בריתה'.

ולמן חטא אדם הראשון, כבר לא היה היחס כביכול בין הקדוש-ברוך-הוא לאדם בבחינת 'פנים אל פנים', ולזה, כשגרש הקדוש-ברוך-הוא את האדם מגן עדן, השכין שם את הכרובים, לומר לו, מעתה, היחס שבין האדם לקונו לא יהיה כשהיה, אלא ישתקף בכרובים, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא שהבאנו לעיל, שאם ישראל זוכים במעשיהם כי אז 'פניהם איש אל אחיו', וביחס ישר למידת קרובו של אדם לקדוש-ברוך-הוא, או להבדיל ריחוקו — כך יהיו פני הכרובים זה מול זה.

ז. רצונו של משה רבנו ע"ה להכנס לארץ ישראל,

על מנת להסיר הכרובים והחרב המתהפכת:

במאמר 'חקור דין' (חלק ב, פרק טז) כתב רבנו מנחם עזריה אודות הכרובים, וזה לשונו:

'הרי גדלה מעלת משה ודור המדבר הרבה יותר ממעלת ארץ ישראל כמבואר בזוהר, ואפילו בסוף הארבעים שכבר כלו דור המדבר למות מקרב העם, התחנן משה "אעברה נא ואראה" (דברים ג, כה) — לא שאל רק המעבר, ליתן עיניו בה כטעם "תמיד עיני ה' אלהיך בה" (שם יא, יב)

ליודעים סודו. ומשה היה חפץ מאד להגיע עד שערי גן עדן הסר משם את הכרובים ואת להט החרב לפתוח דרך עץ החיים לגוי צדיק שומר אמונים'.

— עד כאן לשונו. וראה מה שכתב שם עוד בסוף פרק יח.

ובביאור דבריו של רבנו הרמ"ע נראה, דהנה לעיל על הפסוק 'ויצו יי אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. ומפרי העץ אשר בתוך הגן לא תאכל ממנו' (ב, טז-יז), הבאנו את מה שכתב הקדוש הרמ"ק ב'אור יקר' שלו (פרשת פקודי, כרך יא, עמוד שלא, דבור המתחיל 'ואחר כל אלה'), שאלו אדם היה ממתין עד ליל שבת היה אוכל מעץ החיים.

ובגלל המרותו את פי ה', ניטלה ממנו האפשרות לאכול מעץ החיים. ולכן, מיד כשחטא כתיב — 'ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים וגו'. ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן-עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים' — כל זאת שלא יוכל להכנס לשם ולאכול מעץ החיים.

ומכיון שתפקידם של ישראל הוא לתקן את חטאו של אדם הראשון, הרי שבתיקון כלול גם החזרה למצב שיוכלו לחזור לגן-עדן ולאכול מעץ החיים. הם המה דבריו של רבנו מנחם עזריה מפאנו: 'ומשה היה חפץ מאד להגיע עד שערי גן-עדן הסר משם את הכרובים ואת להט החרב לפתוח דרך עץ החיים לגוי צדיק שומר אמונים'.

ואמנם, רק משה רבנו, שגם אחר חטא העגל נותר במעלת 'פנים אל פנים', היה יכול לתקן ולהחזיר דברים אל קדמותן, שבחינת 'אחותי תמתי תאומתי' של עם ישראל וקודשא-בריך-הוא יהיו פנים אל פנים ממש, כשם שהיה לפני שחטאו ישראל בעגל, ולא בריחוק, על ידי ההשתקפות בכרובים.

ולעתיד לבוא אכן יוסר להב החרב המתהפכת משערי גן-עדן, ויוכלו ליכנס לשם כאדם הראשון קודם החטא.

י

ונחמד העץ להשכיל'

א. על הפסוק 'כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע' (בראשית ג, ה) תרגם אונקלוס:

'ארי גלי קדם יי ארי ביומא דתיכלון מניה ויתפתחן עיניכון ותהון כרברבין חכמין בין טב לביש'.

וכעין זה תרגם גם יונתן: 'ארום גלי קדם יי ארום ביומא דתיכלון מניה ותהון כמלאכין רברבין דחכמין למנדע בין טב לביש'.

והמשך הכתוב הוא 'ותרא האשה ... ונחמד העץ להשכיל'. וכתב רבנו אברהם אבן עזרא בפירושו, וזה לשונו: "'ונחמד העץ" — בעבור שתשכיל ותפקחנה עיניה'.

הוי אומר, שהיתה כאן שאיפה להתעלות בהשכלה יותר ממה שהקדוש-ברוך-הוא נטע בו ביום בריאתו. ולפי יונתן בתרגומו אדם נענה להסתת הנחש שאם יאכל יהא 'כמלאכין רברבין'.

על חכמתו של אדם הראשון שהיא עדיפה משל המלאכים העיד הקדוש-ברוך-הוא בעצמו, דהנה במדרש ('במדבר-רבה' יט, ג) גבי קריאת השמות של אדם הראשון:

'אדם הראשון מה היתה חכמתו. את מוצא, כשבקש הקדוש-ברוך-הוא לבראות את האדם נמלך במלאכי השרת, אמר להם: "נעשה אדם בצלמנו" (בראשית א, כו). אמרו לפניו: "מה אנוש כי תזכרנו" (תהלים ח, ה). אמר להם: אדם שאני רוצה לבראות, חכמתו מרובה משלכם'.

וב'תיקוני זוהר' (תקון נז, דף צא ע"א) אמרו עוד אודות אדם הראשון ביחס למעלת המלאכים:

'תא חזי: אדם הוה ידע כל מלאך ואופן וחיה ושרף, כל חד דהוה ממנא על שליחותיה, והוה ידע כל שמא דכל חד דהוה כפום שליחותיה'.

ונמצא אפוא, שבהסכמתו לאכול כדי להשיג חכמה יותר ממה שהקדוש-ברוך-הוא נתן לו, וברצונו להיות כמלאכים, בו בזמן שה' עשאו בדרגה נעלה מהם, ישנה כפיות טובה על אותה חכמה עילאה שנטע בו הקדוש-ברוך-הוא.

על כפיית טובה זו נענש אדם כפי ההנהגה של 'מידה כנגד מידה' — שבתחילה ניטלה ממנו חכמתו לחלוטין, וגם אחר שחזרה, לא חזרה כשהיתה קודם החטא. הנה בזוהר בראשית (דף עה ע"ב) אמרו:

'יהב חכמתא עלאה לאדם הראשון, ובההיא חכמה דאתגלי ליה ידע דרגין, ואתדבק ביצר הרע, עד דאסתלקו מניה מבועי דחכמתא. ולבתר תב קמי מאריה, ואתגליין ליה מנייהו, ולא כקדמיתא'.

ובזוהר בשלח (דף נה ע"א) אמרו בענין מעינות החכמה שניטלו מאדם הראשון לאחר החטא כדלהלן:

'רבי חייא אמר: אדם הוה ידע חכמתא עלאה יתיר ממלאכי עלאי, והוה מסתכל בכלא, וידע ואשתמודע למאריה יתיר מכל שאר בני עלמא. בתר דחב אסתימו מניה מבועי דחכמתא, מה כתיב: "וישלחו יי אלהים מגן עדן לעבד את האדמה" (בראשית ג, כג)'.
 ב. ומכל דברי רבותינו זכרונם לברכה שהבאנו לעיל, כמדומה, שלא יהיה הדבר רחוק לומר, שדרגת מעלתו של אדם הראשון של אחר החטא אינה בגדר מופחתת ממעלתו קודם לחטא; אבל היתה כאן מבחינה מסוימת בריאה מחודשת של אדם לאחר שנשתנה מכח החטא.

והנה, סדר ברכות השחר לפי רוב הנוסחאות הוא, תחילה 'פוקח עורים', ולאחר מכן 'מלביש ערומים', ואחר כך 'מתיר אסורים' ו'זוקף כפופים'.

ויתכן לומר שיש כאן גם רמז למה שניתן לקרוא בהשאלה 'הבריאה השניה של האדם', דהיינו, שלאחר אכילת פרי עץ הדעת, שגרמה לפקירת עיניהם במובן השלילי וכמו שפירש הרמב"ם שהבאנו לעיל, וכדכתיב 'ותפקחנה עיני שניהם', הנה מיד לאחר מכן 'וידעו כי ערומם הם', ואז עשה להם ה' 'כתנות עור וילבשם' — 'מלביש ערומים'.

וכשאדם הכיר שכל המתנות שנתן לו ה' כולל מבועי החכמה, ניטלו ממנו וכמו שהבאנו לעיל, ונעשה חסר דעת כתינוק בן יומו, שאין בידו לעשות מאומה בכוח עצמו; הנה כשהחזיר לו הקדוש-ברוך-הוא חלק מהחכמה, הרי הוא בחינה של 'מתיר אסורים' ו'זוקף כפופים'.

יא

'על גהנוך תלך' (ג, יד) — 'מידה כנגד מידה' בעונש הנחש

א. 'רגליה ירדות מות':

בספר 'נפש החיים' (שער א, פרק ו בהגהה דבור המתחיל 'וזה היה'. וראה גם ב'שער הגלגולים' הקדמה כג) כתב בביאור ההבדל בין אדם הראשון קודם החטא אל אחריו, וזה לשונו:

'קודם החטא, לא היה כלול אז רק מכל העולמות וכחות הקדושה לבד, ולא מכחות הרע. אבל אחר החטא, נכללו ונתערבו בו גם כחות הטומאה והרע, וממילא עירב אותם על ידי זה גם בהעולמות, מזה הטעם שהוא כלול ומשותף מכולם, והם מתעוררים ומשתנים כפי נטיית מעשיו, והוא ענין "עץ הדעת טוב ורע".

'והענין, כי קודם החטא, עם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה, וגם כי הרי אחר כך חטא, אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד, וכל עניניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור, בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל'.

'וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמו חוץ ממנו, והיה בעל בחירה ליכנס אל כחות הרע חס ושלום, כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש'.

'לכן כשרצה הס"א להחטיאו, הוצרך הנחש לבא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העון ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו'.

'ובחטאו שנמשך אחר פתוי הס"א, אז נתערבו הכחות הרע בתוכו ממש'.

— עד כאן לשון 'נפש החיים'.

ומבואר בדבריו, שקודם חטא אדם הראשון היה הרע שבעולם עומד בחוץ. ואמנם, היה שייך שהאדם יבחר ברע, אבל למעשה גוף הרע היה כולו מבחוץ, ובחטאו הכניס את הרע בפנים. ומני אז נמצאים כל הדברים בתערובת רע בטוב, כידוע.

וכפי שיתבאר להלן, סוד הדבר הוא, שהאדם בחטאו עשה 'רַגְלִים' לרע — כלומר, כי עד אז היה הרע עומד בחוץ בלי שיוכל להתנועע ולהכנס בפנים, ובחטאו נתן בו כח ומציאות שיוכל להכנס בפנים, וזו היא בחינת 'רגלים'. ועל זה רמזו בפסוק: 'רַגְלֵיהָ יִרְדּוּת מוֹת' (משלי ה, ה). ויעויין ב'תיקוני זוהר' (תיקון כה, דף ע"א) שם איתא: 'סם המות, סם דאל אחר, דאיהו סמא"ל, עלה אתמר: "רגליה ירדות מות"'.

ב. 'רגלין ברנלין':

א. כלל גדול הוא אצל החכמה הטבעית והחכמה האלהית, שכל מה שיש בטבע הבריאה הגשמית, יש דוגמתו מעל לטבע — ברוחניות ובמחשבת המוסר האלהי. ולאמתו של דבר, זה שמעל לטבע הוא בעצם המקור והשורש לכל מה שנראה לעינינו בטבע.

והנה, בטבע קיים 'חק המשיכה', שכל דבר נמשך אל דבר שגדול ממנו. וכל צבא השמים — השמש, הירח והכוכבים תלויים ועומדים בזרועו של הקדוש-ברוך-הוא שהטביע בבריאה חק זה, שעל ידו גרמי השמים מושכים ונמשכים בעת ובעונה אחת, ועל ידי כך ניתן לכמה מביניהם להיות סובבים במסלול שקבע עבורם יוצרם.

ב. כן הוא גם במערכת המושגים הרוחניים. הקדוש-ברוך-הוא ברא את האדם וברא את הטוב ואת הרע. את הטוב נתן הקדוש-ברוך-הוא בלבו של האדם, ואילו את הרע בראו להיות עומד בחוץ, וכפי שהבאנו לעיל. והנה, האדם, מבחר הברואים התחתונים, ובפרט קודם שחטא, שהיתה קומתו מן הארץ ועד לשמים, ומקצה העולם ועד קצהו, ודאי שב'כח המשיכה' שהוטבע בו היה 'מושך' את הרע — העומד מבחוץ — פנימה, שכן הרע מהותו האמיתית קטנה עד לאפס, והאדם הגדול הזה היה מושכו לתוכו.

אלא שהקדוש-ברוך-הוא נטע באדם את הטוב, והטוב והרע הם בעלי קטבים זהים בשרשם, ודוחים הם אחד את השני, ועל ידי כך היה הרע נשאר עומד בחוץ. עד שבא הנחש וסייע ל'כח המשיכה' של האדם להתגבר על 'הכח הדוחה' שיש ל'טוב' לדחות את 'הרע', והאדם והנחש בהתחברם יחד — משכו את הרע אל פנים האדם.

ג. רגליו של האדם ושל כל בעל-חי, הם המעמידים את הגוף שלא ירבץ על הארץ, ומונעים מ'כח המשיכה' של הארץ להדביק את בטנו לארץ. ונמצא אפוא שהרגלים מרמזות על ההתנגדות — 'הכח הדוחה' ל'כח המשיכה' של הארץ.

[ומענין זה הוא סוד שם 'רגל' או 'רגלים' האמור אצל הקדוש-ברוך-הוא כביכול — שאין לו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, אלא לרמוז על מה שיש שם דבר 'מפריד' בינו כביכול לבין הברואים, והוא מה שעושה שלא ימשכו הנבראים אל הבורא כביכול, שהרי 'חק כח המשיכה' האלהי אומר שכל

עלול נמשך אל עילתו, ואם כן היתה כל הבריאה מתבטלת. והוא מה שנאמר בו: 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר' (שמות כד, י), וכן 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים' (זכריה יד, ד), והבן].

ג. עונש 'מידה כנגד מידה' – לנחש, לאדם ולחיה:

והנה, כשאמרנו שהנחש ביטל מהאדם את הכח הדוחה – את כח ההתנגדות שיש לו ל'טוב' שבו כדי לדחות מעליו את הרע שלא ימשך לתוכו פנימה – הרי זה כאילו אמרנו שהנחש קיצץ רגליו של הטוב, ועשאו שיהיה במצב של 'לפתח חטאת' – רבץ' (בראשית ד, ז).

ולזה נענש הנחש, שקצצו את רגליו, וכדאיתא במדרש ('קהלת-רבה' י, יא) שם אמר אמר רבי שמעון בן לקיש:

'בשעה שאמר הקדוש-ברוך-הוא לנחש "על גחנך תלך" – ירדו מלאכי השרת וקצצו ידיו ורגליו והלך קולו מסוף העולם ועד סופו'.

ועונש זה הוא מדה כנגד מדה, שלפי שהוא גרם לרע להיות לו 'רגלים', לפיכך נפרע להיות הולך על גחונו, ולהיות בענין 'שקר אין לו רגלים' (עיין 'ילקוט שמעוני' בראשית, רמז ג).

וגם אדם ואשתו שחטאו על ידו, נענשו על ידו בענין זה עצמו, וכדכתיב: 'ואתה תשופנו עקב' (שם שם, טו).

ד. תיקון חטא הרגלים:

והתיקון בזה הוא בענין שהכתוב אומר 'והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה' (דברים ז, יב). ופירש רש"י (ומקורו במדרש תנחומא עקב, א): 'אף המצוות הקלות שאדם דש בעקביו – תשמעון'. והכתוב אומר עוד: 'אם בחקתי תלכו' (ויקרא כו, ג), ואמרו על זה במדרש ('ויקרא-רבה' לה, א):

'הדא הוא דכתיב: "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדתיך" (תהלים קיט, נט). אמר דוד: רבונו של עולם, בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מוליכות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, הדא הוא דכתיב: "ואשיבה רגלי אל עדתיך".'

וזהו מה דאיתא בזוהר פקודי (דף רנח ע"א): 'עד דמטי רגלין ברגליך', היינו רגלי הקדושה, שהולכים ורצים לעשות רצון אביהם שבשמים, דוחים ומפילים רגלי הקליפות שהם בסוד 'וברגליהם תעכסנה' (ישעיהו ג, טז).

ועל זה אמרו רבותינו זכרונם לברכה במסכת חגיגה (דף ג ע"א):
'דרש רבא: מאי דכתיב "מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב" (שיר-השירים ז, ב)
— כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל. "בת נדיב" — בתו של
אברהם שנקרא "נדיב".
— שכן העליה לרגל היא תיקון לחטא הרגלים. והמקדש — הלוא שם הוא
מקום תיקון הרגלים.

יב

'מידה כנגד מידה' בעונש קין

א. 'כי תעבד את האדמה לא תספ תת כחה לך' (פסוק יב)
— נטילת חיותו של קין 'מידה כנגד מידה':

בפירוש הרמב"ן כאן (פסוק יא) כתב לפרש את הקללה הזאת שנתקלל בה
קין כדלהלן:
'אמר שיהיה הוא ארור ממנה. ופירוש הקללה — שלא תוסיף תת כחה
אליו, ושיהיה נע ונד בה. ואמר: "כי תעבד את האדמה" — כי בכל אשר תטרח
בה לעבוד אותה כראוי, בחרישה, ועידור ובכל עבודה בשדה, ותזרע אותה
כהוגן — "לא תספ תת כחה לך", אבל תזרע הרבה ותביא מעט, וזו היא
הארירה, וכו'.
'ואמר כן כנגד אומנותו, כי הוא היה עובד אדמה, והנה ארר מעשיו. וזה טעם
"לא תספ תת כחה לך", שלא תתן עוד כחה לך כאשר היתה עושה עד הנה
בהיותך עובד אותה'.
— עד כאן לשונו.

ונראה לבאר, שיסודו של עונש זה שנענש בו קין, הוא מכח 'מידה כנגד
מידה'. דהנה כתיב: 'וקין היה עבד אדמה' (לעיל, פסוק ב). העידה כאן התורה על
קין שכל עומק מהותו היתה היותו 'עבד אדמה', כלומר, עבודת האדמה לא
היתה לקין רק במקרה אומנותו ומקור לחמו, אבל היא היתה ייעודו ותפקיד
חייו.

וכשאמר לו הקדוש-ברוך-הוא שענשו יהיה 'כי תעבד את האדמה לא תספ' תת כחה לך', הרי ביטל בזה הקדוש-ברוך-הוא לא רק את מקור מחיתו, אלא גם את חיותו האישית אותה הוא מושך מעבודת האדמה.

— 'מידה כנגד מידה', הוא הרג את הבל וביטל חיותו מן העולם, אף הוא נתבטלה חיותו.

ב. 'נע ונד תהיה בארץ' :

א. 'נע ונד' - גלות תמידית :

בפירוש הרמב"ן כאן (פסוק יא) כתב לפרש את כל פרטי הקללות שנתקלל קין, וזה לשונו:

'והשלישית (פירוש: והקללה השלישית), שיהיה נע ונד בה. והטעם, שלא ינוח לבו ולא ישקוט לעמוד במקום אחד ממנה, אבל יהיה גולה לעולם, כי עונש הרוצחים גלות'.

ונראה, שגם בעונש זה — עונש גלות שניתן לקין שהיה 'ראש להורגים' (מאמר רבי ברכיה בפתיחתא ד'אסתר רבה', י), ולכל הרוצחים אחריו — טמון היסוד של 'מידה כנגד מידה', הוא הרג את אחיו והגלה אותו ממקומו בארץ החיים, אף הוא מדדו לו במדה שמדד, והגלוהו ממקומו להיות 'נע ונד' בארץ.

ובפרט לפי מה שכתבנו לעיל, שכל מהותו של קין היתה חיותו 'עבד אדמה', וכי זו היתה אומנותו וחיותו. וממילא כשגורש, הנה גורש מן האדמה שהיה כל כך מקושר אליה.

וזה גם הסיבה לעונש גלות לערי מקלט שניתן לרוצחים, והם הם דברי הרמב"ן 'כי עונש הרוצחים גלות'.

ב. 'נע ונד' - נסיעה ממקום אחד למשנהו ללא כל מטרה :

על הפסוק שכתוב במעמד הר סיני — 'וירא העם וינועו' (שמות כ, טו) כתב רבנו עובדיה ספורנו כדלהלן:

"וינועו" — המתנועע תנועה בלתי מכוונת לגבול מה שאליו, יקרא "נע", כענין 'וינעם במדבר' (במדבר לב, יג), "תנוע ארץ כשכור" (ישעיה כד, כ). וזה, כי מיראתם נסוגו אחור מגבול מה שממנו, בלתי מכוונים לגבול מה שאליו'.

— עד כאן לשונו.

ומבואר בדבריו, ש'נע ונד' אינו רק עקירה ממקום המושב אל מקום אחר מסוים, מתוך תקוה שמא יוכל להאחז שם, ואינו מצליח וחוזר וגולה למקום אחר; אבל הגזירה היא ביטול כל אפשרות להאחז במקום כל שהוא, אלא כל ימיו יהיה נוסע ונווד ממקום אחד למשנהו ללא כל מטרה. הנה זאת הקללה שנתקלל בה קין.

יג

'מידה כנגד מידה' בדור המבול

'ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה' (בראשית ז, יא). ופירש רש"י: 'מידה כנגד מידה, הם חטאו ב"רבה רעת האדם" (שם ו, ה) ולקו ב"תהום רבה"'. והוא מדברי הגמרא בסנהדרין (דף קח ע"א).

ויעויין שם, שבכמה דברים נידונו אנשי דור המבול במידה כנגד מידה. בגמרא שם (ע"ב) איתא: 'אמר רב חסדא: ברותחין קלקלו בעבירה וברותחין נידונו'. עוד איתא שם (בע"א): 'רבי יוסי אמר: דור המבול לא נתגאו אלא בשביל גלגל העין שדומה למים, לפיכך דן אותם במים'.

לכשנבתבון נראה, שלא רק ביחס לשכר ועונש עצמו נוהג הקדוש-ברוך-הוא במידה כנגד מידה, אלא שההנהגה הכללית היא, שכל דבר שקשור לתשלום הגמול בא בצורה ובאופן של 'מידה כנגד מידה'. שהרי אם לא בא המבול רק להעניש את אנשי דור המבול במים, לא היה צורך בגשם שימחה של טפחים כעובי המחרישה.

אלא שמלבד העונש לאנשי דור המבול, הקדוש-ברוך-הוא גם רצה לשנות את עולמו, ומשום 'מידה כנגד מידה' עשה זאת במים; שכן קודם שנשתכללה הבריאה היה כל העולם מכוסה מים, וכמו שכתב רש"י על הפסוק 'יקוו המים' (בראשית א, ט): 'שטוחין היו על פני כל הארץ', עד שבא מאמר הקדוש-ברוך-הוא: 'יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה' (שם שם). ולכן, כשחטאו בגלגל העין שלהם וטמאו את הבריאה, נהג הקדוש-ברוך-הוא במידה כנגד מידה, וחזרה הבריאה לקדמותה כמות שהיתה לפני שנשתכללה, ונתכסתה כולה במים.



הרב אלע"י פרידמן

יבינו במקרא

טעם ודעת בתורה ובתפילה

פתח דבר: פיסוק הטעמים בתורה ובמקרא

פיסוק הטעמים הוא כלל גדול בתורה, בקריאתה ובהבנתה לאמתה. כך פירשו חכמים (בגמ' מגילה ג, א) מה שאמר הכתוב (נחמיה ח) "וַיִּקְרְאוּ בְּסֵפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מִפֶּרֶשׁ וְשׁוֹם שְׁכָל וַיְבִינּוּ בַּמִּקְרָא" – "וַיִּקְרְאוּ בְּסֵפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים – זה מקרא, מִפֶּרֶשׁ – זה תרגום, וְשׁוֹם שְׁכָל – אלו הפסוקין, וַיְבִינּוּ בַּמִּקְרָא – אלו פיסקי טעמים"....² ובירושלמי 'ושום שכל' אלו הטעמים כו' עיי"ש]. ופי' הרא"ש (נדרים לו, ב) 'שעל ידי הניגון מבינין לחבר המקרא למעלה או למטה'.³ ועל פי הדברים האלה כתב רבנו המהר"ל (תפארת ישראל פרק סה): 'כי פסוק הטעמים הוא דבר גדול להבין ממנו כמה וכמה דברים מן התורה'.⁴

א. 'פיסקי' מלא יו"ד, מל' הפסק, לעומת 'פסקי' לשון פסק הלכה.

ב. שם: 'ואמרי לה אלו המסורת'. ואמנם בירושלמי (מגילה ד, א): 'ושום שכל' אלו הטעמים, ויבינו במקרא זה המסורת, ויש אומרים אלו ההכרעים....', כו' עיי"ש.

ג. וכן למד הרי"ד (במגילה שם), שהפיסוק מחלק הדיבור ומסדר התיבות היאך היא מצטרפות זו עם זו, ומתוך כך הוקשה לו למה לא יועיל פיסוק הטעמים להבין במקראות המסופקים שאין להם הכרע. ועי' מ"ש הריטב"א ביומא (נב, א): 'נראה פירושו שאין להן הכרע מלשון דקראי כל היכא דליכא פיסוק דקראי או הפסק טעמים, דאילו השתא דאיכא פיסוק דקראי והפסק טעמים נתברר ספיקן'. והיינו דמעצם לשון הכתובים אינו מוכרע, אבל אה"נ אחר שקבלנו פיסוק טעמים מעזרא הסופר יש לנו בהם הכרע. [הביאו בספר יד מלאכי (כללי התלמוד סי' רע"ח) וכ"כ המהר"ש אלגאזי (בס' יבין שמועה תע"ח) בשם הרא"ש].

אמנם הרי"ד עצמו (בפסקיו בע"ז לה, א) כתב בפשיטות: 'כי היכי דפליגי בה' מקראות שאין להם הכרע, שאע"פ שפיסוק הטעמים מוכיח הכרעם, בפיסוק הטעמים פליגי, שזה אומ' כך הוא, וזה אומ' כך הוא'. [וכן הביא המהרש"א שם בשם הפענח רזא דכל הטעם שאין להם הכרע הוא כיון ששכחו פיסוק הטעמים ע"ש]. ובשו"ת אבקת רוכל למרן הבית יוסף (ס' ד'), כתב דגם עכשיו לא נפשט ספק זה, כיון דמצינו בהרבה דברים שיש שינוי ניקוד וטעמים ועוד שאר נוסחאות וי"ל דגם בזה קבלו חז"ל שיש בזה נוסחאות מנוסחאות שונות ואין בזה הכרע. [ועי' מה שכתב בזה רבי מנשה מאיליא בספר 'בינת מקרא' הנוכח להלן, ואכמ"ל].

ד. דוגמא מובהקת לדבר מה שביאר רש"י (דברים כט, כ): 'הכתובה בספר התורה הזה, ולמעלה הוא אומר (לעיל כח, סא) בספר התורה הזאת גם כל חלי וכל מכה וגו'. 'הזאת' לשון נקבה מוסב על

הנה כי כן, טעמי המקרא הם המלמדים אותנו בינה והשכל בכוונת הכתובים ומשמעותם, כאשר הם מסדרים צורת הקריאה על מתכונתה, ומורים לנו היכן יש להפסיק בין התיבות הפסק גדול או קטן, עיקרי או משני.^ה

והיא גופא משמעות שם 'טעמים', וכמו במאכל המוטעם לאדם ונמצא מותאם לטבעו ומתקבל אצלו כראוי, כמ"ש (איוב יב, יא): "הלא אֵין מְלִין תִּבְחֶן וְחָף אֶכֶל יִטְעֵם לוֹ".^ו ובגמ' (מנחות כא, ב) "יכול תבונה", ופירשוהו "יכול תתן בו טעם כבינה" כו', ועי"ש בתוס', והרשב"א כתב (בבד"ה ג, ג) שהיא 'נותנת טעם באדם'.

ובהמשך הכתובים (איוב שם, כ) משמשת לשון 'טעם' אף ביחס לאישיותו של האדם עצמו והיותו בעל דעה נכונה, כאמרו: "מְסִיר שְׁפָה לְנֶאֱמָנִים וְטֵעֵם זִקְנִים יִקַּח". ופי' במצו"ד כי השפה היא הכלי החיצוני של הדיבור, והטעם הוא התוכן הפנימי של הדברים.^ז

ואמנם בכמה מקומות^ח מתייחס שם 'טעמי תורה' לטעמים הכמוסים וגנוזים לפנים, דברים שכיסם עתיק יומין והם מיועדים להתגלות לראויים להם. ומאידך נשתמשו

התורה; 'הזה' לשון זכר מוסב על הספר, ועל ידי פסוק הטעמים הן נחלקין לשתי לשונות: בפרשת הקללות הטפחא נתונה תחת 'בספר', ו'התורה הזאת' דבוקים זה לזה, לכך אמר 'הזאת'; וכאן הטפחא נתונה תחת 'התורה', נמצא 'ספר התורה' דבוקים זה לזה, לפיכך לשון זכר נופל אחריו, שהלשון נופל על הספר, ע"כ.

ודוגמא נוספת שאמרה הגמ' (הגיגה ו, ב): 'בעי רב חסדא האי קרא היכי כתיב וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת כבשים ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים או דלמא אידי ואידי פרים הוו למאי נפקא מינה מר זוטרא אמר לפיסק טעמים. ופירש"י: 'לפסוקי טעמים – בנגינות, אם תאמר שני מינין – צריך אתה לפסוק הטעם של ויעלו עולות באתנחתא, כמו שאנו קורין אותו, או בזקף קטן, טעם שמפסיק הדבור ממה שלאחריו, ואם מין אחד היה – צריך אתה לקרותו באחד משאר טעמים שאין מפסיקין, כגון פשטא או רביע'.

ה. וטעם מיוחד בתוכן הדברים נמצא בלשונו של רבנו הגרי"א חבר זצלה"ה (בס' באר יצחק על אדרת אליהו, ביאור מעשה בראשית ע"ד הרמז, פס' ג), דאיותיות הם בנפש, ונקודות רוח, וטעמים נשמה – 'שהם באים להשכיל האותיות ולהטעימם, שעל ידם משתנה הכוונה במאמר לפי ערך הטעמים... וטעמים הם המוחין... וכל הפרטים של ההנהגה הכל לפי שינוי המוחין המאירים בהם, וכמ"ש ויבינו במקרא אלו פסקי הטעמים'.

ו. ועי' שם במלבי"ם וראה נפלאות.

ז. והנה על זאת אמרו חכמים (בחייתם מסכת קינים) כי כן הוא בזקני עם הארץ, אבל זקני תורה כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן, שנאמר "הלא אֵין מְלִין תִּבְחֶן וְחָף אֶכֶל יִטְעֵם לוֹ": ב'ישישים חֲכָמָה וְאֶרֶךְ יָמִים תִּבְוֶנָה".

ח. כמ"ש פסחים קיט, א' ועי' סנהדרין כא, ב' וע"ע שם קא, ב' [ותוספתא קדושין פ"ה].

חכמים² במטבע זה בדברם על גילוי הדברים וביטויים החיצוני, כאשר משמש האדם ביד מינו ו'מראה בה טעמי תורה', ופירש'י 'נגינות טעמי מקרא של תורה נביאים וכתובים, בין בניקוד שבספר, בין בהגבהת קול ובצלצול נעימות הנגינה, של פשטא ודרגא ושופר מהפך – מוליך ידו לפי טעם הנגינה'. הרי שיש לטעמי התורה צד נגלה בהשמעת הקול בנעימת נגינותיהם, ויתכן אף לתת לו ביטוי נראה בנטיית היד והולכתה כפי מהלך תנועת הקול והמשכת הדיבור.

ודומה לזה כ' רבנו דוד אבודרהם (ברכות השחר) לבאר היאך מראים טעמי תורה – 'כגון זרקא ופזר גדול ושלשלת, שמראין אותן ביד לתינוקות בקריאתם מעלין ומורידין להם בידיהם להבין להם קריאתם'. ונקט בזה לשון הכתוב כפירוש שפירשוהו חז"ל: 'יְבִינּוּ בְמִקְרָא – אלו פיסקי טעמים'.

פעולתם של הטעמים – הגם שעיקרה לפסק ולהפריד בין הדבקים, ועל שמה קראום 'פיסקי טעמים' – הנה תכליתה לצַרֵּף ולחַבֵּר את הראוי להיות נקרא כאחד. וכדרך שתיקנו חכמים הבדלה בחונן הדעת, כי אם אין דעת הבדלה מנין, ואמרו אם אין דעת אין בינה ואם אין בינה אין דעת – הנה כך משמש פיסוק הטעמים להבין במקרא, ועל ידי כך ניטיב לדעת תכן הדברים וכוונתם.

והנה כרת עמנו השי"ת ברית על התורה שבעל פה אשר לא תמוש מפינו ומפי זרענו, ואף פיסוק טעמי הכתובים הרי הוא לנו בחינת תורה שבעל-פה ביחס אל גוף התורה המסורה לנו בכתב, בהיותם משמשים להבין במקרא. וכשם שתורה שבעל פה היא הסיפור והדיבור המפרש את הכתוב בספר, למען נשכיל לאמתו ונדע את אשר נעשה – כך פיסוק הטעמים הוא המורה לנו הדרך הישרה בקריאת הדברים על מנת לבטא נכון את התוכן שהם באים לגלות ולספר.³

ט. ברכות סב, א'.

י. וחתם רש"י, כי כן ראה 'בקוראים הבאים מארץ ישראל'. ועי' מ"ש הגאון בעל 'עלי תמר' זצ"ל (מגילה ד, א): 'ובאבן ספיר ח"א פכ"ב שכ"ה המנהג בתימן עד היום עיין שם. וכן ראיתי בבתי כנסיות של התימנים בפה ת"א שכשהעולה טועה באמירת הטעמים מראה לו החזן באצבע היד או ביד של הס"ת שיעור ההמשכה העליה והירידה ולפי רמז זה הוא מבין לתקן הקריאה הנכונה. וכן בכמה בתי כנסיות בירושלים של האשכנזים היו נוהגים כן בדור הקודם, וגם היום יש קוראים אשכנזים שנוהגין כן'. ועוד העיד (בברכות ט, ה): 'אולם ראיתי שהבעל קורא רקובסקי איש ירושלים כעת פה ת"א שמראה סימני הטעמים עד"ז בשעת הקריאה בתורה, ושאלתי ע"ז, ואמר לי שכן נהגו קוראים ותיקים ת"ח בירושלים מחבורת הרב רבי יעקב ברלין אבי הנצי"ב ז"ל, וכנראה שנהגו כן ע"פ רש"י הנ"ל'.

יא. ויש להבין כי רוחו ית' היא המפיחה בנו נשמת חיים, ונעשית בקרבנו לרוח ממללא, להגיד דברו ולקרוא בשמו. ואמנם על אמתת הדבר הזה העמידנו רבנו הרמח"ל בתחילת 'דרך עץ החיים': '...

חובת הדקדוק בפסיקי הטעמים

והנה בגמ' שם פליגי רב וריו"ח אם פיסוק טעמים דאורייתא, והיינו אם הוא מעיקר החיוב של לימוד התורה והנחלתה לישראל כנתינתה, עיי"ש. ובאמת קשה להבין איך יתכן ללמוד התורה בלא לפסק דבריה, ואיך ידע אדם לפסקה כראוי אם לא ילמדו בה מסורת ברורה מדור לדור.²¹

מכל מקום להלכה ולמעשה ביארו הפוסקים חובת הדקדוק בפיסוק הטעמים, כמבואר בשו"ע ומ"ב בהלכות קריאת שמע (סי' סא) ע"פ דברי הטור בשם רבנו יונה – 'שצריך לקרותה בטעמיה כמו שהם בתורה'. ולא פליגי אלא אי בעינן דוקא בנעימתם ומנגינתם, או די בכך 'שיפסוק במקום שראוי לפסוק, כדי שיהא טעם והבנה לדבריו', אשר על כן צריך לקרותה 'בנחת עם הטעמים שלה', 'שכשאין אדם קורא בנחת, לפעמים משתנה הבנת דבריו'. וכך מתפרשים דברי הטור שהזכיר לעיל כמה דקדוקים הנדרשים בקריאתה: 'וכן צריך להפסיק בין 'היום' ל'על לבבך', שלא יהא נראה היום ולא למחר [וית"ל].

והנה סיים בה הטור: 'ולא בקריאת שמע בלבד אלא אף בפסוקי דזמרה ובתפילה...'. ומקור הדברים הביא הב"י דכ' הרד"ק דבכל עת שיקרא אדם בתורה נביאים וכתובים הריהו צריך לזהר בזה. ומה שהזהירו ביותר בקריאת שמע הוא משום חשיבותה היתרה, והן מפני שקריאתה חובה על כל א' וא' מישראל וע"כ עלולים לבוא בה לידי טעות ומכשול.²²

כן התורה הזאת אשר לפנינו, כי כל מלותיה ואותיותיה כמו גחלת הן... אך כשמשתדל האדם להבין, וקורא וחוזר וקורא, ומתחזק להתבונן, הנה כל כך מתלהטים האורות ההם ויוצאים כמו שלהבת מן הגחלת בנשמה... [עיי"ש] ונמצא, שהחכמה כבר ניתנה, והפה אינו אלא מקיים אותה, אך הדעת והתבונה הן מתחדשות, דהיינו שמתחדש גילויין תמיד רק בכח נשיבת הפה. ועל כן אמר אליהוא (איוב לב ח): "אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם", ולשון נשמת הוא כמו "נשמת ה' כנחל גפרית", שהוא מלשון "נשימה" ולא מלשון "נשמה", דהיינו נשימת הפה, נשיבת הרוח. וזאת היא הנותנת הבינה... עכ"ד.

יב. ולפום ריהטא היה נראה כי כל הנוגע לעיקר פיסוק הכתוב הרי הוא בכלל מ"ש 'ישום שכל' – אלו הפסוקים, היינו סוף פסוק, ועמו גם שאר המפסיקים הראשיים, כמו אתנחתא וזקף וכיו"ב. והיה מובן דכל זה בכלל 'שום שכל' כי בזה תלויה ההשכלה, ומ"ש 'יבינו במקרא' קאי על שאר דיוקי הטעמים שיש על ידם תוספת הבנה במקרא, היינו פרטי ההבחנות והבנת דבר מתוך דבר. והא פשיטא דמ"ש 'בנגינת הטעמים' אין הכוונה ליפי הנגינה אלא לדקדוק הטעמים המוסיפים בהירות בהבנת הכתוב. איברא, דלא משמע כן בדברי רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף במגילה) [וכ"מ במאירי ועיי"ש בסו"ד דפירש דהטעמים הנוספים הם בכלל עיטור סופרים עיי"ש].

יג. להבדיל מתפילה וקריאת התורה שיכול לשמוע מפי הש"ץ [ומן הסתם מי שהיה שליח הציבור הי' בקיא וידע ורגיל בה].

והעירו מכמה סוגיות אשר לפום ריהטא היה נדמה לא כן, דקי"ל פיסוק טעמים לאו דאורייתא, והא דאמרו בגמ' (סוכה לח, ב' ויבמות קו, ב') דאפסוקי מילתא [או אסוקי מילתא] לית לן בה. ועי' שו"ע או"ח (נו ס"א) בהג"ה, ובמג"א וביהגר"א. ונראה דלא דמי, כי בשינוי פיסוק הטעמים מבטא משמעות שאיננה נכונה.

ועכ"פ למעשה פסק המשנ"ב בהלכות קריאת ספר תורה דהוא לעיכובא. כי הנה כתב השו"ע (שו"ע או"ח קמב, א): 'קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו... ודוקא בשינוי שמשנתה ע"י זה הענין, אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו'. וכתב המ"ב (ס"ק ד) דנקט נגינה וניקוד משום דע"פ רוב אין הענין משתנה על ידם, אבל אם אירע שהענין נשתנה עי"ז [כגון יעשה בפת"ח קרא יעשה בציר"י, או להיפוך, או בחלב בחט"ף קרא בחלב בציר"י, או יושב ישב וכל כיוצא בזה שהענין משתנה] – בודאי מחזירין אותו גם בניקוד. והביא המ"ב מה שהוסיף עוד בספר שלחן עצי שטים – דה"ה בנגינת הטעמים כשהענין משתנה עי"ז, כגון שקרא משרת במקום מפסיק – מחזירין אותו, ע"כ. ושמענין להלכה דגם שינוי בפיסוק הטעמים מעכב, כל היכא דמשנה משמעות הכתוב.¹⁰



יד. ונראה דאין זה חידוש של השע"ש, דבאמת הדבר פשוט מיניה וביה, ולא הוצרך המ"ב להביאו אלא כנגד טעות העולם [וכמש"ש ודלא כמו שאומרים ההמון שאם קרא את השם אין מחזירין בטעה בנגינה].

טו. ואל ישיאנו יצרו של אדם לומר הלא נודע בשערים מה שאמרו חכמים להפך בזכותם של עמי-ארצות ולהודיע חיבתם לפני המקום, דאע"פ שהם קוראים בשיבוש מ"מ אהובה קריאתם לפניו ית'. ואמרו (שיה"ר ב): 'אמר ר' אחא: עם הארץ שקורא לאהבה איבה כגון 'ואהבת' 'ואייבת' – אמר הקדוש ברוך הוא: ודילוגו עלי אהבה'.

כי הנה פשוט הדבר שלא אמרוהו כי אם בעם הארץ שלא זכה ללמוד ולא ידע בין ימינו ושמאלו לדקדק במעשיו ולדייק בקריאתו, ובכל זאת הריהו משתדל לקיים מצוות השי"ת לקרוא על כל פנים קריאת שמע ולקבל עול מלכותו ואהבתו – הנה חביב הדבר ורצוי לפניו ית', אשר מעולם לא נתחלף לו חלילה בין אוהב ואויב, הוא חפץ בבניו ומבקש טובתם. והודיעו דבר זה לאמרו בפני עם הארץ לבל ירך לבם ולא ינקם לבם למנעם מכך, ולמען ידעו התלמידים ולא יבוזו להם בלבם ולא ימחו בם ולא ירחום.

אמנם לא יתכן ולא יעלה על הדעת שיאמר אדם דברים אלה ביחס לחכמים ותלמידיהם, וכל מאן דעסקין באורייתא, אשר נתן השי"ת חכמה בלבם. מה גם בדורות האחרונים אשר בחסדו ית' הרחיב לנו ופרינו בארץ, והחל להתנוצץ עלינו אורו ובא דברו, שתהיה החכמה מתגלה ומתרבה בעולם, וישראל פנויים לעסוק בתורה ובחכמתה, והוא ית' מקיים בנו חכמי ישראל ומפיץ מעיינותיהם, להרבות הדעה ולהרוות העדה.

הקדוק במסורת הטעמים

הנה ראינו כי פיסוק הטעמים בא לבטא ולגלות פנימיותם של דברים, שמתוך הדיבור תהיה ניכרת ומובנת כוונתו הפנימית ומשמעותו האמיתית. ואכן כן הוא בכל גילוי של תוכן פנימי בכלים חיצוניים, שהוא דורש ידיעה ומיומנות. והבן כי כן הוא – כי לפי ערכם הרם של דברים – במסירת התורה והעתקת השמועה מדור לדור, הנה נדרשת חכמה רבה ומיומנות כפולה, הן באופן מסירת הדברים והן באופן קבלתם. כי אם אמנם במסירת הדברים בעל-פה אב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֲמָתָם, ונגנותיהם נִגְנָן בְּבֵית יְדֹן, ומפי חכם ישמעו תלמידיו אחריו אופן קריאתם ותוכן כוונתם – מכל מקום בהמשך הדורות עלולים הדברים לבוא לידי טעות ושכחה חלילה, מה גם עם התארכות הגלות ופיזור נפוצות ישראל בקצווי ארץ.

הטעים הדברים במתק לשונו רבנו יהודה הלוי זללה"ה, שהיה מן המיוחדים בחכמי ישראל אשר יותר ויותר שִׁהֲיָה חֲכָם עוֹד לִמֵּד דַּעַת אֶת הָעַם וְאֵין וְחֻקֵּי תִקְוָה מִשְׁפָּטֵי הַלְשׁוֹן וּפִיּוֹת מְלִיצוֹתָיו, וְה' אֱלֹקִים נָתַן לוֹ לְשׁוֹן לְמוֹדִים לְדַעַת לְעוֹת אֶת יַעֲקֹב דְּבָר. ונביא מקצת מדבריו, מכלל מה שדיבר בשבח לשון הקודש סגולתה ואצילותה, נימוקיה ודיוקיה. וביאר מה שהניחו לנו בה במסורת הטעמים^{טז}:

... 'כי המכוון מן הלשון' הוא להביא את מה שבנפש המדבר אל נפש השומע, וזאת המטרה לא תושלם עד תומה אלא פנים-אל-פנים, מפני שלדיבור

ומי שזיכהו השי"ת להיות משכיל ומבין בבניו, אין ראוי שינהג כעבד חסר דעת לפניו. ולא יהא כמי שנאמר בו (ישעיהו כט, יא - יד): "וַתְּהִי לָכֶם חֲזוֹת הַכָּל כְּדַבְּרֵי הַסֵּפֶר הַחֲתוּם אֲשֶׁר יִתְּנוּ אֹתוֹ אֶל יוֹדֵעַ [הספר] סֵפֶר לֹאמַר קְרָא נָא זֶה וְאָמַר לֹא אוֹכֵל כִּי חֲתוּם הוּא: וְנָתַן הַסֵּפֶר עַל אֲשֶׁר לֹא יָדַע סֵפֶר לֹאמַר קְרָא נָא זֶה וְאָמַר לֹא יִדְעָתִי סֵפֶר: – וַיֹּאמֶר אֲדָ' יַעֲזֹב כִּי נִגַּשׁ הָעָם הַזֶּה, בְּפִיו וּבִשְׁפָתָיו כְּפָדוּנִי וְלִבּוֹ רִחַק מִמֶּנִּי, וַתְּהִי יִרְאָתָם אֹתִי מַצּוֹת אֲנָשִׁים מְלַמְּדָה: – לָכֵן הִנְנִי יוֹסֵף לְהַפְלִיא אֶת הָעָם הַזֶּה הַפְּלֵא וּפְלֵא, וְאֶבְדֶּה חֻקֵּי חֻקֵּי וּבִינֵי נִבְנִי תִסְתַּפֵּר", חלילה, וחס רחמנא עלן.

כי אם בזאת יתהלל המתהלל – השכל וידוע אותו ית', ישגבהו כי ידע שמו, יקראנו ויענהו ויהיה עמו. כי מתוך שאדם שם לבו אל דבר ה' ומדקדק בקריאתו ודיבורו בו – לא זו בלבד אשר הוא זוכה שדבר ה' בפיו אמת ויציב ונכון וישר, אלא עוד הוא רואה שכר טוב בעמלו, באשר הוא נותן דעתו להבין הדברים עצמם על אמתתם, בשום שְׂכָל וְהֵבֶן בְּמִקְרָא. ומתוך שתורתו ומשנתו סדורה – גם דעתו בהירה וברורה ונפתחים לפניו שערי אורה, וכשם שבפיו ובשפתיו תפילתו שגורה, כך יהא נגש אליו ית' ולבו נכון עמו, ותהי עבודתו לרצון עם עבודת כל ישראל עמו, לפני ה' אלקיו אשר הוא קורא שמו, וטוב בעיניו לברכנו בשלומו.

טז. בס' הכוזרי אשר לו (מאמר ב, עב, ועיי"ש כלל הענין מראשיתו), אשר להוותנו אין אנו אלא כשומעים מפי השליח, בנסיון לתרגם דבריו מלשון ערב ללשון הקודש, כי ודאי אינם יכולים להתרגם כל צרכם.

יז. פי' התכלית הנרצית שהיא המבוקשת ואותה מתכוונים להשיג בשימוש הלשון המדוברת.

פנים-אל-פנים [יש] יתרון על הכתיבה, וכמ"ש "מפי סופרים ולא מפי ספרים". מפני שבנאמר פנים אל פנים – נעזרים בעצירה במקום ההפסק ובהמשך במקום החיבור, ובהדגשת ההגיה ובהרפיתה...

ובשארית הזאת אשר נשארה לנו בלשוננו... דקויות ועדינויות [אשר] הוטבעו בה בשביל להבין העניינים^ח, ולעמוד במקום השמושים ההם הנעשים פנים-אל-פנים, והם ה'טעמים' אשר יקרא בהם המקרא, נוצרים בהם ההפסק והחיבור, ויובדלו מקומות השאלה מן התשובה, והנושא מן הנשוא...^ט, עיי"ש.

אלא שמעלה מיוחדת זו שרירה וקיימת דוקא בספרי המקרא, הלא המה כלל התורה שבכתב, הנתונה לנו כתובה ומסורה, ועל דבריה צוונו השי"ת בתורתו לאמר "וְעָתָה כְּתָבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלִמְדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמָּה בְּפִיהֶם", דכל התורה נקראת שירה, ולמען נדע לקראה כשורה – נקודותיה וטעמיה קבלנו במסורה.

מה שאינו כן לשון התפילה הסדורה, אשר היא מימי-קדם בפינו שגורה, מסוד חכמים ונבונים ומלמד דעתם הפרה, אשר כשליח צבור ברקש עברה, ללמד לדורות אשר דעתם קצרה, כיום עמוד בצור ויעבר על פניו ויקרא, להודיע לעבדו ערך תפילה וסדרה, ורק עד נאמן אשר הטא אזנו וכרה, יקשב וישמע וישוב ויספרה.

והנה אנחנו כהיום הזה צריכים להסמך על דיוק הנוסח המקובל בפי עמך בית ישראל, חכמיהם ותלמידיהם, חזניהם וסופריהם, או שנדרוש לפירושי הדברים להבין משמעותם וכוונתם, ונחקור לדעת מקורי הלשונות ושרשיהן, ואם כי אמרו חכמים זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד – הנה פעמים רבות מיוסדים הדברים על אדני לשון הכתובים, ואפשר לנו ללמוד מלשון המקרא היאך ראוי לפסק לשון התפילה.^י



ואלה דברי רבי מנשה מאיליא זללה"ה^י בהקדמתו לספר 'בינת מקרא', אשר הוא – כעדות הרב המחברו – 'ענין קצר ונצרך מאוד לכל מתחיל לקרוא בספר תורת ה', להרגיל עצמו בזה. והוא פתח עינים לכמה פירושי פסוקים עפ"י עומק פשוטם'^{יא}:



יח. יש מתרגמים: 'להביע משמעות העניינים'. וגם הנוסח שלמעלה יש להבינו כפועל יוצא 'להבין' היינו לעשות את הדברים מובנים, ולהביא את השומעים לידי הבנתם של דברים. [כן הוא בלשון מקרא וכן נראה מכלל מהלך הדברים האמורים שם].

יט. מלבד אולי מקומות ספורים שנקטו מליצת לשון המקרא והתאימוה לתפילה, ואין הפיסוק בתפילה משתווה עם פיסוק טעמי המקרא, ודוק.

כ. אשר היה חד מן קאמאי רואי פני המלך רבנו הגר"א זללה"ה, וזכה לקבל ממנו יסודות ושרשים בכללי התורה, כמבואר בדבריו.

כא. [הדגשתי עיקרי הדברים השייכים לענייננו].

וזה הוא ענין החיבור, לבאר ערכי וסידור פסקי הטעמים וחיבוריהן, כדאמרינן במגילה ובנדרים ויבינו במקרא, אלו פסקי טעמים.

והנה אף שקשה עלי מאוד להעלות על ספר ולדפדף מטעוטי ומגנות בני אדם שנבראו בצלם... וגם מרגלא תמיד בפומי הפסוק חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו, ואמרתי דקאי על מי שסותר תמיד דברי שכנגדו, ואינו יודע לבנות רק לסתור. וגדרתי בעדי שלא להזכיר בחיבורי מטעות מי שקדמני, רק לכתוב דרך שקלא וטריא קושיא ותירוץ, והבוחר יבחר... עם כל זאת בזה הענין שהוא עיקר גדול נצרך מאוד, ונשכח זה כמה מחמת דמיון כוזב, שהוא כולל וגורם כמה טעותים ומכשולים בכל הענינים, אמרתי "עַתָּה לַעֲשׂוֹת [לִידָוֶד הַפְּרוֹתוֹרָתָךְ]"²², והתרתי לי קצת לכתוב הגרמא בניזקין לכמה טעותים ושומר נפשו ירחק מהם.

הנה ידוע ופשוט בתחילת העיון, שפסקי הטעמים, כל עיקר הכוונה בהם, לתת סימנים להפסק הענינים וחיבוריהם. ומחמת שרבו הפרטים והחילוקים שבין ההפסקים בין רב למעט, כפי שאבאר לקמן²³ – הוצרכו לכמה חלקי סימנים, ולא ישמשו שני מלכים בכתר אחד, רק כל אחד הוא מדרגה זה למעלה מזה...

וזה פשוט למי שירצה לפקוח עיניו קצת אף פתיחה כל דהוא. רק מחמת ההרגל בבני אדם, שכל אחד רוצה לעלות איזה מדרגה למעלה מערכו – על כן כל אחד רואה להשתדל ולהאמין שיש בכל דבר סוד נסתר, ויקטן בעיניו פשוטי הדברים, שאין בהם לפי דעתו שום חריפות, וכאשר שמעתי איזה מתעקשים כנגדי בזה, על שאני משתדל בענין נסתר גבוה כזה – לבקש דרך הפשט.

וידוע הגמ' (שבת ס"ג א') אמר רב כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה (הש"ס) [תלמודא], ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו.²⁴ וזה פתח להשתדל לפרש כל פסוק על פי עומק פשוטו, והדרשה

כב. עי' גיטין ס, א' ותמורה יד, ב' שהביאו האי קרא כלפי מה שהתירו לכתוב תורה שבע"פ.

כג. פי' שישנם חילוקים רבים בהדרגת ההפסקה שהטעמים באים להעמיד, בין הפסקה חזקה יותר ובין הפסקה חלשה ממנה [והיינו דיש כמה וכמה דרגות בהפסקה, וישנם כמה תנאים מורכבים התלויים באריכות המאמר בכללותו, ובמספר התיבות המרכיבות כל חלק ממנו, וכמו שהולך ומבאר בגופו של החיבור].

כד. והרשב"ם בתחי' פירושו לבראשית ביאר כוונת כוונת הדברים: 'יבינו המשכילים כי כל דברי רבותינו ודרשותיהם כנים ואמתים. וזהו האמור במס' שבת הוינא בר תמני סרי שנין ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון, שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה'.

תדרש. ושמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אלי' מווילנא זללה"ה, שהרבה להסביר טעויות הסוברים שהדרש יפרש פשט הכתוב...^{כה}

וכן בנידון דידן אף שידוע לכל שטעמי המקרא סודן נשגב מאוד^{כו} – עכ"ז צריך להשתדל להבין פשוטי הדברים.

הארכתי מה שיש בו די לעורר הלבבות לשום לב לפשוטי הדברים בכל הענינים, ויתעוררו רבים ותרבה הדעת. וידוע לכל שבכל מקום הפשט הוא יסוד והעיקר שעליו תסובנה כל הדרשות והסודות, ואף בהם צריך להתקרב הכל לדרך הפשט.^{כז}...^{כח}



כה. והמשיך וכתב: 'והביא [רבנו הגר"א] לדוגמא מה שדרשו בגמרא על הפסוק (משלי יב, כה): "דָּאָגָה בְּלֵב אִישׁ יִשְׁחָנָה" – חד אמר יסחנה מדעתו, וחד אמר יסחנה לאחרים. והנה אמרו על ימין שהוא שמאל, ש[הר"ן] השין של ישחנה היא שין ימנית, רק הפירוש הפשוט הוא, ישחנה שהדאגה תשוח את הלב מלשון השתחויה, וסיפא דקרא מוכיח: "וְדָבָר טוֹב יִשְׁמָחָהּ", שקאי ג"כ על הלב, שישמח את הלב. אלא שהוקשה לרבותינו זכרונם לברכה שהיה לו לכתוב תשחנה, שדאגה לשון נקבה כשמה, ואף שידוע לשון הראב"ע כל שאין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו, עכ"ז הם דרשו על כל קוץ טעם לשבח'.

עוד כתב: 'והוסיף [רבנו הגר"א] עוד אומץ, שאף במשנה יש פשט ודרש, והביא דוגמא לזה. והאיר עיני בזה לתרץ כמה משניות, כמו שיבא אי"ה בליקוטי חידושי [ע"כ].

כו. והוסיף ופירש דבריו: 'וסדר מדרגתן טנת"א רומזים לד' עולמות...', וטעמים הלא הם בדרגא העליונה מכולם, עיי"ש.

כז. והשלים ואמר: 'והנה קצת קדמני בזה המדקדק ר' זלמן הענא בשערי זמרה הגדול והקטן שחיבר, אך לא השלים כמה פרטים, מחמת שהקדים שרבו מאוד חלקיהן ופארותיהן עד אין חקר, והרבה לחלקן על מלכים ושרים ופקידים ומשרתים. ובאיזה פסוקים שנראה סותרים לכללו דרוש דרש בהם איזה דרש, בכדי שיהיה מסכים להכלל, וידוע שהטעמים נוסדו על עומק פשט המקרא, לא על שום דרש כלל וכלל. וגם באיזה דברים אני מחולק עמו אשר אזכיר בקיצור איזו מהם. גם מהטעמים שבספרי א'מ'ת' לא דיבר דיבר בהם כלל.

ע"כ אבאר בקיצור ובלשון קל שיובן לכל שיהיה נכלל בזה כל פרטיה וחלקיה ולא אשים להם שמות, רק מפסיקים ומחברים. שהוא קרא למחברים משרתים, על פי דרכו שקרא למפסיקים הקטנים שרים ופקידים, ועכ"ז אפריון נמטי', במה שהתחיל בזה לפרש רובן ככולן בדרך האמת והנכון, במה שנלאו בזה מחברים שלפניו להבין מהם אף אפס קצהו. ומקום הניחו לו להתגדר בו ובזה אשים קנצי למילין, ואתחיל בע"ה בגוף החיבור, עכ"ד.

כח. כלל בדבריו שני כללים אמיתיים: ראשית דבר, שהדרש הוא עיקר כוונת הכתובים לאמתם, וממנו אין לנטות לעולם, ואף כל הרבדים והעומקים הנוספים הריהם מיוסדים ובנויים עליו, דאחר

ראינו לחלק הענין לשני פרקים כלליים:

החלק הראשון ידבר בענין אחד מיוחד, לברר שימוש טעם התביר ודרגת ההפסקה הראויה לבוא על ידו, שאין ראוי להעמידו כמפסיק עיקרי כי אם כמסייע ומשרת לטעם הטפחא הבא לאחריו.

ונראה נכוחה כי הוא כלל גדול בחוקי הטעמים ויש בו נפ"מ גדולה במקומות רבים מספור בהבנת פשוטו של מקרא.

ונוסיף ונבאר כי יש לתביר שימוש נוסף ברמיזה מה שראוי לדרוש באותם המקראות. ונדקדק עוד ונראה כי הפשט והדרש שניהם עולים כאחד מתאימים ומשלימים להבין כוונת התורה.

החלק השני יכלול הערות רבות בכמה מקומות בסדר התפילות והזמירות, בכמה מיני דקדוקים ודיוקים, שיש בהם חשיבות מצד עצמם ויש בהם גם כדי ללמוד על מקומות אחרים רבים זולתם.

והנה יש להניח כי רבים מן הדברים שנבאר הריהם פשוטים וברורים לרבנן ותלמידיהון ולכל מאן דאזיל קרי בירב, וכל איש יודע ספר אשר ישאלוהו ודאי ידע לומר פירושם ומשמעם לאמתם. ומ"מ לא נמנענו מלהזכירם כי ראה ראינו דברים נכבדים ויקרים אשר כפי רוב פרסומם הריהם נעלמים, ופעמים רבות אדם נמשך אחר שגרת לשונו ואינו שם לבו לדייק בתוכן הדברים ואופן אמירתם.^{כט}

ותפילתנו בפנינו כי יהיה השי"ת בעזרנו לעמוד על האמת בבירורם של דברים וביאורם

שיודע הפשט והוא מבורר ומאומת אצלו כראוי בתור בסיס נאמן – יכול הוא לראות תוספת העומק והבהירות הנמצא לפנים מזה.

והב' דאף בהבנת אותם הרבדים הפנימיים עצמם – יש לו לאדם להשתדל ליישבם באופן היותר פשוט, שהוא האופן היותר מכוון לאמתתם, והוא הנדרש בהם בהתאמה עם עומק פשוטו של המקרא עצמו.

והנה הדברים עתיקים וצריכים הרחבה והעמקה, ואין כאן מקומם.

כט. ועל כן לא אטריח להזכיר כמה וכמה מקומות ששגרת הלשון והרגל הנגינה מניחים בהם הפסק שלא במקומו, אף שהכל יודעים פירושם ואמתת כוונתם, כגון חיתומי הברכות 'אוהב עמו-ישראל', 'רופא חולי-עמו-ישראל', 'מקדש השבת וישראל והזמנים', דמחמת הרגל המנגינה של ימים טובים וימים הנוראים הושרש לחלקם 'מקדש השבת וישראל, והזמנים' או 'מקדש השבת וישראל, ויום הזכרון', והרי אמרו בגמ' דחשיבא חתימה בחדא משום שישראל מקדשי לזמנים, וא"כ בעינן למימר לכלהו כחדא, או עכ"פ לחלקם כראוי להם 'מקדש השבת, וישראל והזמנים'. וכמו כן 'וקדושים – בכל יום יהללך, סלה'. וכן 'ומלכותו – ברצון קבלו עליהם, משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה, ואמרו כולם מי כמוכה' כו'.

לאמתם, פי ידוד יתן חקמה מפיו דעת ותבונה, הוא יגל עינינו ונביטה נפלאות מתורתו, ורוחו אשר עלינו ודברו אשר שם בפינו לא ימוש מפיו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם.



חלק א: בענין הפסק טעם תביר וטפחא שלאחריו

דיוק נגינת הטעם הנוגע לעיקר פשוטו של מקרא

מורגלת בפי רבים נגינת טעם התביר באופן שהוא יוצר הפסק משמעותי במהלך הקריאה, כאשר מחמת צורת הניגון היורדת מטה^ל מצוי מאוד שהקורא שוהה לאחריו כדי נשימה ומפסיק לפני קריאת המשך הכתוב. אבל האמת דטעם תביר אינו אמור להיות טעם מפסיק כ"כ, אלא כעומד ומשרת לטעם הטפחא המצוי לרוב לאחריו [לבדו או ברצף מרכא טיפחא], שהוא הנועד להיות מפסיק חזק ממנו.^{לא}

והנה הדברים פשוטים וברורים, והרי הם מבוארים בספרים. נביא כאן לשון ספר דקדוק ופירוש על התורה מרבנו הגר"א זללה"ה^{לב}: 'וסדרן של הטעמים זה למעלה מזה, הוא זה: סוף פסוק, אתנחתא, סגולתא, זקף קטן, טפחא, רביעי, זרקא, פשטא, תביר, גרש, פזר, תלישא גדולה, תלישא קטנה. וכל הקודם בסדר הוא מפסיק יותר'. ומפורש יותר בהמשך הספר: 'וירא אלהים את האור כי טוב' – 'וטעמו תביר מפסיק פחות לפני טפחא'. וכלל נתן בידנו: 'והנה אין תביר בלא טפחא, אבל בא טפחא בלא תביר, לבד ממקום אחד בא תביר בלא טפחא...'.^{לב}



ל. נכך הוא עכ"פ בניגון האשכנזי המקובל, אשר מתוך העמקת הקול וירידת טון הניגון בא הקורא לידי הפסקה קלה לאחריו].

לא. אחר זמן אנה ה' לידי מאמר בנושא זה בכת"ע 'קולמוס' [גליון 109, באוצר החכמה]. ולא עיינתי בכל דבריו, אך בזאת ראיתי שהעיר נכונה כי ישנו טעם נוסף לשיבוש הזה, לא רק מחמת העמקת מנגינת התביר אלא גם מפני השטחת מנגינת הטפחא וקיצורה עד שנשמע כאילו אינה באה להפסקה עיקרית אלא רק הכנה למפסיק הגדול [אתנחתא וסוף פסוק]. ואמנם בנגינת טעמי ההפסדה וכן קריאת התורה בימים הנוראים – הענין מתוקן הרבה יותר. [ואכן כנים הדברים הן מצד נגינת התביר, שאינו מעמיק כ"כ לרדת, והן מצד נגינת הטפחא המקבלת מקום ונוכחות גדולים הרבה יותר. ונראה דזה וזה גורם]. לב. בשער הספר נכתב: 'אשר נמצא באמתחת כתבי יד קדשו, והוא העתקת כתב הגאון רבי אברהם ז"ל בנו, אשר העתיקם בעצם ידו ממש' [ואמנם לא נזכר כאן בפירוש שהוא מעצם כת"י הגאון עצמו, אבל כך משמעות הדברים].

לג. ומבוארים הדברים בס' בינת מקרא הנ"ל, ואכמ"ל.

וכך הלכה בידוע, כמ"ש בשו"ע בהלכות קריאת שמע, דבאמרו "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, על לבבך" – צריך להפסיק בים 'היום' ובין 'על לבבך', שלא ישמע כאומר שיהיו הדברים האלה 'היום' על לבבך' כביכול יהיו הדברים על לבבו היום ולא מחר ח"ו. ויש לבטא בבירור כי 'היום' מתייחס אל האמור בסמוך לו לפניו – 'אשר אנכי מצוך היום' [שהוא ביאור על] 'הדברים האלה' – אשר אנכי מצוך היום, ולא אל מה שאמר מתחילה 'והיו [הדברים האלה וכו'] – היום על לבבך'.^{לד} ואכן כך היא הוראת טעמי המקרא, ד'מצוך' מוטעם בתביר, ו'היום' בטפחא.

ואמנם דבר זה נוגע לעיקר משמעות המקרא במקומות רבים מספור. נזכיר כאן אך מעט מזעיר לשבר את האוזן:

א. בדומה להך דקריאת שמע – כך גם בסוף פ' ואתחנן "אשר אנכי מצוך היום, לעשותם" – שהציווי הוא היום, לעשותם בכל זמן שיהיה.

ב. ויקרא ו, טו "וְהִכֵּנָהּ הַמִּשְׁיִיחַ תַּחְתֵּיוֹ מִבְּנֵיוֹ, יַעֲשֶׂה אֹתָהּ", פירש"י 'המשיח מבניו תחתיו'.
ג. בפ' פנחס פעמים רבות במנין השבטים, במספר האלפים, כגון: "שנים ועשרים אלף, ומאתים", דאילו היה התביר מפסיק גדול – היתה כוונת הכתוב 'שנים ועשרים ועוד אלף ומאתיים' [כלומר אלף מאתיים עשרים ושנים (1,222)], אבל האמת ודאי דהטפחא הוא המפסיק, דתחילה מונה הכתוב האלפים 'שנים ועשרים אלף', ואח"כ מוסיף עליהם עוד מאתיים (והיינו 22,200).

ד. וכן בסוף אותה הפרשה בקרבנות המועדים: "וּבַיּוֹם הַשְּׁנִי פָּרִים בְּנֵי־בֶקֶר שְׁנַיִם עֶשְׂרֵי אֵילִם שְׁנַיִם, כִּבְשִׁים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עֶשְׂרִי, תְּמִימִם" – הנה ודאי תואר 'תמימים' חוזר על כל הבהמות הנזכרות – פרים אלים וכבשים, ולא הכבשים לבדם, וודאי שלא קאי על תיבת 'ארבעה עשר' בפני עצמה.^{לה}

ה. בפ' שופטים: "שׁוֹפְטִים וְשׁוֹמְרִים תִּתֵּן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ כָּל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ, לְשִׁבְטֶיךָ, דַּאִין הַכוּוֹנָה הַשְׁעָרִים אֲשֶׁר ה' נָתַן לְשִׁבְטֶיךָ, אֵלָּא שֶׁהוּא חֹזֵר עַל 'תִּתֵּן לָךְ' כְּמוֹ שֶׁפִּירֶשׁ"י שם, שתהא נתינת השופטים והשוטרים לכל שבט ושבט.

רמזות נגינת הטעם הנוגעת לדרשת המקרא

ואחר שעמדנו על אמתת הדבר הזה, והרגלנו לשוננו בדקדוק קריאתו, וידענו נאמנה כי

לד. ובאמת גם מה שדרשו חז"ל 'בכל יום יהיו בעיניך כחדשים' – הרי זה אמור ביחס לזמן הציווי, שיהיו בעיניך 'כאילו היום ניתנו'.

לה. יל"ד שהרי בלא"ה נמצא אתנחתא קודם לכבשים, אבל האמת מ"מ ד'תמימים' קאי אכולהו, והטעמת הטפחא נותנת יותר מקום להבנה זו.

אין המקרא יוצא מידי פשוטו – שוב יש לנו מקום להעמיק בה בינה, ולהוסיף דעת במה שדרשו בה רבותינו מתוך רמיזת המקרא בטעמיו.

כי הנה מצינו בזה דבר נפלא¹², אשר נראה מדברי חכמינו ז"ל בכמה וכמה מן המקראות האלה, שנתנו משקל להפסקת ה'תביר' עכ"פ כלפי דרך הדרש ונקרוב לשמוע טעם הדבר כמה שנתבאר, שהרי סוף סוף יש בו הפסקה במדה ידועה].

נביא כמה דוגמאות מובהקות לדבר [והמתבונן יקשב וישמע וימצא עוד רבות כהנה, כיד ה' עליו, לפי הבנתו במקרא וכפי ידיעתו בדברי חז"ל ומדרשיהם]:

א. במקרא האמור לעיל: "אשר אנכי מצוץ היום, לעשותם" – הנה דרשו חז"ל (עירובין כב, ב') 'היום לעשותם, ומחר לקבל שכרם'.

ב. וכן בעקידת יצחק – "אֵלֶּהִים יִרְאֶה לּוֹ הַשָּׁה לְעוֹלָה, בְּנִי" – בפשוטו 'בני' היא פניה אל יצחק, וחז"ל דרשו כי רמז יש בה¹³ לאמר – 'השה לעולה בני', כביכול הוא עצמו המיועד לעשותו כשה, כשם שאמר לו הקב"ה לאברהם "והעלהו שם לעולה". ולמד הכתוב זכותיה דיצחק עקידא, דשמע והבין ולא עכב בדבר, אלא הלך בלב שלם עם אברהם אביו – 'וילכו שניהם יחדיו'.

ג. בפ' תצוה (וכע"ז בסוף פרשת אמור) "וְאַתָּה תִּצְוֶה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ שְׁמֵן זֵית זָךְ קֹתֵית, לְמִאֹר, לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד". הנה ודאי גם התביר מפסיק, כי שני תנאים הם האמורים באותו 'שמן זית', שיהיה 'זך' ויהיה 'קתית'; אבל עיקר ההפסק הוא בתיבת 'קתית' המוטעמת בטפחא, דעד כאן אמר הכתוב תנאי השמן, ועתה מבאר ייעודו ושימושו – 'למאור'. וחז"ל¹⁴ דרשו 'קתית למאור – ולא קתית למנחות'.¹⁵

ד. בפ' פנחס, בקרבן מוסף של ר"ח: "שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לַחֲטָאת, לִידּוּד", הנה פשוטו ודאי

לו. העירני על הדבר הזה לפני שנים רבות ידידי אלופי ורבי יעקב בן רה"י הגאון רבי גבריאל יוסף לוי שליט"א.

לז. [אולי רָמַז לדורות למחשבתו של אברהם, אולי אף אברהם אבינו רָמַז ליצחק עצמו, וכאשר פירשו מה שנאמר לאחריו "וילכו שניהם יחדיו", ודוק].

לח. כלשון הזו העתיק רש"י (בפ' תצוה), הן במצות השמן למנורה (כו, כ), והן בשמן למנחות (כט, מ), והיא כלשון הספרי פ' אמור. אמנם במשנה במנחות (פ"ח, ובגמ' דף פו) – דרשו 'זך קתית למאור ולא זך קתית למנחות'. עיי"ש, וא"כ אינו תלוי בדברינו, ודוק.

לט. גם בהמשך המקרא שם יש לדקדק בשימת לב, במ"ש "להעלות נר תמיד", שפסוקו הנכון לפי טעמי המקרא "להעלות נר, תמיד", כי אינו שם עצם 'נר-תמיד', אלא קאי על מ"ש בציווי הפועל 'להעלות [נר]', שמצוותו לעשות כן תמיד. [וכן מ"ש "אש תמיד תוקד על המזבח" – פשוטו של מקרא שהאש תהיה תמיד מוקדת על המזבח, וחז"ל דרשו 'אש שנאמר בה תמיד', ויל"ד].

דשעיר העזים בא לקרבן חטאת הקרב לשם ה'. וחז"ל דרשו (שבועות ט, א) אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיצטתי את הירח, והוא כאילו נא' 'חטאת לה' כב'.^ב

ה. בפ' שופטים "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, ימין ושמאל", הנה זה ודאי ד'ימין ושמאל' קאי א'לא תסור', והיינו שלא נסור ימין ושמאל מן הדבר שהורו לנו [שהיא הדרך הישרה שלמדו וכווננו אותנו בהגדתם באותו הדבר]. וחז"ל דרשו אפי' אומרים לך על ימין שהוא שמאל. ודוק.

ועוד כהנה וכהנה אשר קצר הזמן וקצרה היריעה מלפרשם כולם, ירא כל חכם ויבין מדעתו.

שימוש נגינת הטעם ליתן מקום לקרוא המקרא בשני האופנים גם יחד

שוב התבוננתי דיתכן למצוא דאף בפשוטו של מקרא יש מקום לב' המשמעויות, כגון האמור בפרשת פרה (ריש פ' חוקת): "הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר". והיה מקום לקרוא המקרא הזה כב' אופנים: הא' דבעי להתחטא [היינו להזות עליו מי חטאת] ביום השלישי והשביעי, ועי"כ יטהר; והב' דבעי להתחטא ביום השלישי לבדו, ולהמתין עד יום השביעי, ובבוא היום השביעי אז יטהר.

והנה ודאי מצוות הזיית מי חטאת הריהי אמורה ביום השלישי וביום השביעי, כמפורש בפס' שלאחריו (פס' יט) "והזהה הטהר על הטמא ביום השלישי וביום השביעי".

ועם זאת – לא אמר הכתוב 'ויטהר', או 'ואז יטהר', ואחר יטהר' וכיו"ב, אלא 'יטהר' – ומ' דקאי על מ"ש "וביום השביעי יטהר", ונמצא שתיבות 'וביום השביעי' נדרשות לפניהן ולאחריהן, וא"כ מתפרשים הדברים בשני פנים: דודאי עיקר הכוונה לצרף אותן עם מה שלפניהן, עד הפסקת הטפחא, וקריאת הכתוב כך היא: 'ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי – לא יטהר', כלומר אם לא תשלם לו הטהרה ע"י ההזייה בשני הימים האלה גם יחד – כי אז 'לא יטהר' בשום אופן. ומ"מ יש לשמוע גם סמיכותן לאחריהן, ע"י ההפסק המועט של התביר 'ביום השלישי' שלפניהן, לאמר כי אז 'ביום השביעי לא יטהר'.

ואם כנים הדברים יש לנו ללמוד מכללם כי אמנם יתכן לקרוא פסוק או תפילה בדרך

מ. ואמנם עי"ש דעצם הלימוד ממה שנאמר בשעיר של ר"ח לה', היינו 'לחטאת לידוד', מה שאינו בכל המועדות. מ"מ לדברינו מובנים הדברים ביותר, דמה שייחודה התורה והוסיפה בר"ח 'לחטאת לידוד' – היה יכול להתפרש בכמה אופנים, אמנם מתוך פיסוק הטעמים ורמזי נגינתם יש לנו להבין תוה"ד באופן הזה שדרשוהו חכמים.

כזו המשתמעת לשני פנים, ע"י שמעמיד כמה הפסקים שונים חלוקים בדרגתם, וכדרך השירה.^{מא} וע"כ יש מקום לעשות כן עכ"פ היכא דיש לנו ספק בדבר, כמקראות שאין להן הכרע וכיו"ב.^{מב}

בירור אופן אמירת הקדושה ע"פ פיסוק הטעמים

מתוך הדברים האלה יש להתבונן עוד לפנים בהתאמת הבנת המקרא בפרוטם של כתובים עם מה שלמדנו חכמים במדרשם.

ונוגעים הדברים לאופן אמירת הפסוק הראשון בסדר קדושה, אשר אנחנו מקיימים בכל יום מצות קידוש שמו ית' בתוך בני ישראל, כשם שמקדישים אותו בשמי מרום, ככתוב על יד נביאו "וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר: קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְדֹד צְבָאוֹת מְלֹא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ".

הנה נודע בשערים מה שהורה רבנו מוהר"ח מוולאז'ין זצלה"ה והובא משמו ב'כתר ראש'^{מג}, ד'צריך לומר קדוש ה' צבאות ביחד בלי הפסק. וכמה מחברים ומהדירי הספרים הבינו כוונתו, לדקדק באופן אמירת ג' השבחים ד'קדוש קדוש קדוש', שלא לאמרם כאחת, אלא להבדיל ולהפריד בין ב' הראשונים והשלישי, לומר "קדוש קדוש, קדוש ה' צבאות".

והביאם להבנה זו מה שהביא הכת"ר סמך ומקור לדבר: 'כי כן אמרו חז"ל כת אחת אומרת 'קדוש קדוש' וכת אחת אומרת 'קדוש ה' צ'. דמשמעות הלשון בפשוטה שבה להפריד בין 'קדוש קדוש' ובין 'קדוש ה' צ'. [וע"ע להלן].

אבל באמת לא יתכן לומר כן בכוונת דבריו הק', ולא יפון לומר כן באמירת סדר קדושה, כמו שנברר בעה"י אחת לאחת בשפה ברורה, ממקרא ומסורה, מגמרא ומסברא.

ראשית מן המקרא ומן המסורה, אשר קיבלנו אופן הקריאה הנכון כפי מה שקיבלנו

מא. כמו שמצינו אף בשירת רבותינו משוררי ספרד, דישנם מאמרים העוברים משורה לשורה באמצע משפט, אף שהחרוז הוא כפי עריכת השורות, וביותר אפשרי הדבר במקום שיש משמעות כפולה. דוגמא לדבר יש להביא מברכת יעקב ליהודה (ברא' מט, ט) וכע"ז להבדיל בברכת בלעם (במד כד, ט) – "כרע רבץ [או שכב] כארץ]ה וכלביא, מי יקימנו" עיי"ש. ואמנם בתרגום שם ישנן ב' גירסאות אם 'וכליתא, ולית דיקימיניה' דא"כ חוזר על כל המאמר הקודם, או 'וכליתא לית דיקימיניה' דא"כ הוא מאמר בפני עצמו [ע'י בזה במקראות גדולות 'עוז והדר' המבואר, בסוף החומש בשינוי"ס לתרגום].

מב. נוכן י"ל בנוסח ברכת רצה: 'והשב את העבודה לדביר ביתך, ואשי ישראל, ותפלתם...', וה"נ במה ששמע מד' הגר"א שיש לצרף בברכות שם "ה' אלקינו" ולא כדרך שרגילים לומר "ברוך אתה ה', אלקינו מ"ה", ואולי באמת אין המכוון אלא להדגיש שגילוי שמו בעולם הוא עלינו ועל ידינו, אבל לאו דוקא כנגד הפיסוק הרגיל. ועכ"פ בין כך ובין כך יתכן לעשות ב' הפסקים כמשנ"ת].

מג. אשר כתב וערך תלמידו זקנו הג"ר אשר זצלה"ה (בהל' תפילה אות כז), וכן הוא בתוס' מעשה רב (אות טו).

במסורה בטעמי המקרא הזה, לאמר: "וְקָרָא זֶה אֱלֹהֵהּ וְאָמַר קְדוֹשׁ | קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְיָ צְבָאוֹת מְלֵא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ". הנה תיבת 'קְדוֹשׁ' הא' מוטעמת בדרגא, קְדוֹשׁ הב' בתביר, ו'קְדוֹשׁ' הג' בטפחא, ואח"כ מזכירים שם 'יְיָ צְבָאוֹת' ב"ה. אם כן הא ודאי דפיסוק המקרא הזה כך הוא "קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ – יְיָ צְבָאוֹת", כלומר דהמלאכים משבחים אותו ית' – ידור צבאות שמו – כי הוא קדוש קדוש קדוש.

והיה נראה כי זו אמתת פשוטו של מקרא, ד'קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ' רצופים הם כאחת. וכן פירש הרד"ק שם בפירושו השני, ד'קדוש קדוש קדוש' היינו 'עד אין תכלית'. וכן מפורש בביאור הגר"א שם, דענין כפילות הלשון באמירת ג"פ 'קדוש' – 'להגדיל הענין, שאין למעלה ממנו, כמו 'מלך מלכי המלכים'. כי כפילות ב' פעמים הוא בכל הנמצאים כשאחד יותר מחברו...'.¹

ונביאור דבריו מ"ד נראה דבא להורות על הפלגה מוחלטת. אשר על כן אין די לומר 'קדוש', שהוא תואר המשמש גם כלפי הנבראים המתקדשים בקדושתו. וגם אין די בהכפלתו לומר 'קדוש קדוש', דמתפרש שהוא קדוש מכל הקדושים, דמ"מ אכתי יש בזה צד השוואה עם קדושתם. אלא 'קדוש קדוש קדוש' לומר כי הוא ית' נעלה ונבדל אפי' מכל מושג של קדושה. מ"ה ולהלן ית' הנפ"מ בהבנה זו לאופן קריאת הדברים].

ואי מגמרא הרי ממקום שבאת פירכא. כי הנה כך הם הדברים שאמרו בגמ' חולין (צא, ב'): 'דאמר רב חננאל אמר רב: שלש כתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום, אחת אומרת 'קדוש', ואחת אומרת 'קדוש', ואחת אומרת 'קדוש ה' צבאות'. מיתבי

מד. דהיה אפשר להבין כוונת הדברים כפשטיות לשון הרד"ק דעצם ההכפלה ג' פעמים באה לומר ריבוי עד בלי די, כדרך חזקה בג"פ דמורה המשכיות הדבר עוד. ומצינו כזאת בלשון חכמים, דמזכירים דבר פעמים ושלש וכוונתם כביכול לומר 'וכן הלאה' [עי' במשנה מדות (מידות ג, ו): 'ושתיים עשרה מעלות היו שם רום מעלה חצי אמה ושלחה אמה אמה ורובד שלש ואמה אמה ורובד שלש', ודוק]. ומעין זה דברי הראב"ע שם, אלא שהוא פי' מבחי' המשכיות הזמן עדי עד: 'קדוש, שלש פעמים, שכן יאמרו תמיד וכמוהו (ירמיהו ז, ד): "הַיֵּכָל הַיֵּכָל יְיָ הַיֵּכָל יְיָ הַיֵּכָל", (ירמיהו כב, כט): "אֶרֶץ אֶרֶץ אֶרֶץ [שְׁמַעֲיָה דָּבַר יְיָ]'" (עיי"ש ברד"ק).

אבל הגר"א השווה הדברים להכפלת התארים בהגדלת הערכים, כמו 'מלך מלכי המלכים', דאינו כפילות אותו התואר עצמו 'מלך מלך מלך' אלא שהוא מְלַךְ על המלכים אשר הם מולכים על המלכים, והיא העצמת ההדרגה, והבן. [וכע"ז פירש"י בירמיה בפי' האמצעי 'ארץ' שהוא ארץ שבארצות שהיתה חשובה שבכולן].

מה. עי' כן ברד"ק שם, בשם ריה"ל (בס' הכוזרי ד, ג). וכן פי' ר"י בר יקר רבו של הרמב"ן: 'להורות שאין לקדושתו חקר'. ומעין הדברים עי' במהרש"א שם [והנה פשוט וברור דבכל זה אין המדובר בעצמותו ית', כי אם במה שהוא פונה אלינו בגילוי שמו ורצונו, אשר גם במה שניתן לנו להשיג בזה אנו יודעים כי אין ערוך לקדושתו].

חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא יותר ממלאכי השרת...¹⁰ וישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות שנאמר "שמע ישראל ה'" וגו', ומלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות..." אלא אחת אומרת 'קדוש', ואחת אומרת 'קדוש קדוש', ואחת אומרת 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'.

והנה בין להו"א ובין למסקנת הגמ' שלש כתות של מלאכים הן, אלא שמתחילה סברין דכל כת אומרת פעם אחת 'קדוש' [ובפשטות רק השלישית משלימה את המאמר, באמרה 'קדוש ה' צ'], ולמסקנא כל כת מוסיפה על קודמתה, דהא' אומרת פעם א' קדוש, והשנית ב"פ והשלישית ג"פ.

והנה דברי ה'כתר ראש' לכאורה אינם מתיישבים עם מסקנת הגמ', דהכת השלישית אומרת הכל כאחד 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'. וצ"ע.

וכל עיקר דבריו של הכת"ר בענין זה צריכים בירור ותיקון, כי מריהטט לשונו נראה כאילו הרכיב יחד מקצת מן המסקנא דגמ' [דכת שניה אומרת 'קדוש קדוש' עם סיפא דההו"א [דכת שלישית אומרת קדוש ה"צ]].

ובכל אופן אינו מובן מה ראה לחלק ולהפסיק אחר אמירת 'קדוש' השני יותר מאשר אחר 'קדוש' הראשון. והרי בין להו"א ובין למסקנא הכת הראשונה אינה אומרת אלא 'קדוש' אחד, והכת השניה לבדה אומרת ה'קדוש' הב' [אלא דלהו"א הכת השניה אומרת רק ה'קדוש' השני, ולמסקנא נתחדש דהכת השניה אומרת 'קדוש קדוש', היינו דחוזרת ואומרת ה'קדוש' הא' ומוסיפה עליו ה'קדוש' הב'], ולכאור' אין טעם לתת ביטוי לאמירת הכת השניה יותר מן הראשונה.

[ושמא תאמר דהיתה כוונת הגר"ח לפרש פשוטו של מקרא שלא כדברי חז"ל, אלא כעין הפי' הראשון שכ' הרד"ק כנ"ל, דב' ה'קדוש' הראשונים אינם אמורים ביחס אל הקב"ה, אלא היא קריאת המלאכים זה אל זה¹¹ ועל זה ייסד דבריו דיש להבדיל בין אמירת 'קדוש קדוש' שקוראים המלאכים ואומרים זה לזה ובין מה שהם משבחים כלפי מעלה ואומרים 'קדוש ה' צ'.

מו. שם: 'ש' ישראל אומרים שירה בכל שעה, ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחודש, ואמרי לה פעם אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, ואמרי לה פעם אחת בעולם'. ובהמשך עוד: 'ואין מה"ש אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה, שנאמר ברוך יחד כוכבי בקר והדר ויריעו כל בני אלהים'.

מו. כמי שפונה אל חבריו וקוראו פעמיים, כמ"ש הרד"ק כנ"ל, או דיפרש "וקרא זה אל זה ואמר" — דקוראים שניהם זה אל זה, הראשון קורא אל השני 'קדוש', ואף השני מצדו קורא אל הראשון ואומר 'קדוש' [בין נבין שהוא משיבו, או דמלכתחילה כל אחד מהם פונה אל חבריו ונוהג בו כבוד].

באמת נראה דלא יתכן לומר כן, דיטה הגר"ח פירוש הכתובים שלא כדברי רבותינו בגמ' ^{מח}, ונגד התרגום ^{מח}, ושלא כדברי רבנו הגר"א שם. וביחוד דדברי חז"ל בזה הם ודאי עומק פשוטו של מקרא, ופשוט וברור דלא כיוונו חכמים להשמיע בזה דרך דרש אלא לפרש הדברים כפשוטם וכמשמעם, שהרי באו ללמדנו אופן אמירת הקדושה ע"י מלאכי מעלה, אשר על פי הסדר הזה באים אנו לומר כשם שמקדישים אותו בשמי מרום.

ונתבאר כי כך אמנם מורה פיסוק הטעמים, דכל הג' קדושות נכללות ועולות כאחד, וכלן אמורות כלפי יחידו של עולם מלך מלכי המלכים הקדוש ב"ה].

אכן היה נראה בעיקרו של דבר, כי בקראנו הפסוק הזה בסדר קדושה יש טעם לשבח לרמז הענין הנפלא הזה של חלוקת שלש כתות המלאכים המקדישים שמו. הן מפני שאנו עסוקים בזה גופא לקדש את שמו בעולם כשם שמקדישים אותו משרתיו העומדים ברום עולם ומשמיעים בקול דברי אלקים חיים ומלך עולם. והן מפני שבהכרת החלוקה הזו אנו זוכים להבחין ולהשיג ההדרגה ברוממות השבח הזה שבכפילת ג' פעמים 'קדוש', ואנו מקבלים הבנה באמתת משמעות הדברים כמשנ"ת.

וע"כ יש מקום ליתן ביטוי לדבר עכ"פ בדרך זכר בעלמא, באופן כזה: דיפסיק מעט אחר 'קדוש' הראשון, ושוב אחר 'קדוש' השני, ואח"כ לומר 'קדוש ה"צ' יחד.

ושורש כללי לזה בדברי חז"ל באבות דרבי נתן (נוסחא א פרק יב): 'ומניין שיריאים זה את זה ומכבדין זה את זה וענותנין מבני אדם. שבשעה שפותחין את פיהם ואומרים שירה זה אומר לחבירו פתח אתה שאתה גדול ממני וזה אומר לחבירו פתח אתה שאתה גדול ממני... ויש אומרים כתות כתות הן, כת אחת אומרת לחברתה פתחי את שאת גדולה ממני. שנאמר "וקרא זה אל זה ואמר", ע"כ. אמנם נראה שלא פירשו בזה אלא מה שנאמר בפסוק "וקרא זה אל זה ואמר", ואין מפורש בדבריהם לכלול בזה גם מה שנאמר 'קדוש קדוש'. עיי"ש (נוסחא ב פרק כו) דמסיים בה 'מה ת"ל 'ואמר' – אלא זה אומר לחבירו את גדול ממני את פותח בשבחו של מקום תחלה. וי"א מלאכי השרת כתים כתים הן, זו אומרת לחברתה גדולה את ממני את פותחת בשבחו של מקום תחלה', ע"כ. ואם כי מתאימים הדברים עם האמור בקדושת יוצר, לקיים מ"ש 'ונותנים רשות זה לזה להקדיש ליוצרם בנחת רוח'. מכל מקום לענ"ד לא זכינו לשמוע בזה דברים ברורים 'בשפה ברורה ובנעימה'. מח. וברוך ה' אשר הצילנו מזה, כאשר העיד הכת"ר כי דברי הגר"ח מיוסדים על דברי הגמ', כי כן אמרו רז"ל, וכנ"ל.

מט. [ואם כי לא פירש כפילות התואר כפשוטו ומשמעו שהוא להגדלת השבח אלא פי' בג' בחינות שונות, מ"מ עיקרו של דבר דכל הקדושות הן מכלל השבח האמור כלפיו ית'].

ואמנם אם נרצה להעמיד דברי הגר"ח על דרך הדרש, שמא י"ל דנתכוון לרמוז כעין דברי התרגום, דב' הקדושות הראשונות מקבילות זו לזו בבחי' המקום, בשמי מרומא ועל ארעא לתתא, ו'קדוש' השלישי בבחי' הזמן 'קדיש לעלם ולעלמי עלמאי' [או אולי בג' עולמות העליונים]. וגם לזה אפשר למצוא סמך ורמז בפיסוק הטעמים, כמשנ"ת. מ"מ לא לזה היתה כוונת הגר"ח וכמבואר למעלה.

ואמנם אין הכוונה בזה להפריד אלא לחבר. דבאמת אין ראוי לנתק ב' ה'קדוש' הראשונים מן ה'קדוש' השלישי, וכמו דמסקי' בגמ' דהכת השלישית חוזרת ואומרת את כולם. אבל מ"מ יתכן להעמיד הפסק מועט אחר כל תואר 'קדוש' על מנת ליחד מקום לכל א' בפנ"ע. ושוב נמצאים הדברים מכוונים ומדויקים כפי טעמי המקרא, אשר 'קדוש' הב' מוטעם בתביר, ו'קדוש' הג' מוטעם בטפחא, ומתבארים הדברים שפיר למה שזכינו לברר, כי ודאי ההפסק העיקרי הוא אחר 'קדוש' הג', לאמר "קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ – יְיָ צְבָאוֹת", והוא עיקר משמעות המקרא, דכל ג' הקדושות אמורות כלפיו ית'. ומכל מקום ניתן מקום לשמוע רמז לאמירת הכתות הקודמות, אשר על כן נמצא הפסק מועט גם אחר 'קדוש' הב' ¹, וכמשנ"ת.

ונמצא הכל עולה אל מקום אחד, דבאמת פשוטו של מקרא דכל הג' קדושות נאמרות כשבח אחד כלפיו ית', אלא דשבח זה עצמו נאמר באופן מיוחד בדרך הדרגה ההולכת ומתפרשת, היינו דכת אחת פותחת ואומרת 'קדוש' פעם אחת, וכת שניה חוזרת וכופלת 'קדוש קדוש' ב' פעמים, וכת שלישית משלימה השבח ואומרת 'קדוש קדוש קדוש' ה' צבאות', והטעם כמשנ"ת דאין הכוונה רק לכפול התואר כמה פעמים, אלא דבכל פעם שמזכירים ואומרים 'קדוש' מתייחסים לגילוי והכרה בדרגה עילאה יותר.

ומעתה יש לנו להוסיף ולהבין במקרא. כי אמנם פשטיה דקרא, דהזכיר הכתוב רק מה שאומרת הכת השלישית. ומ"מ יתכן דנכלל ברמז הלשון גם סדר אמירת הכתות הראשונות, אשר ניתן לאוזן לשמוע בסדר הקריאה כביכול ה'קדוש' הראשון נאמר ע"י כל ג' הכתות, ולאחריו הכת הראשונה פוסקת ושותקת, וה'קדוש' השני נאמר על ידי הכת השנייה עם הכת השלישית, אלא שבפעם הזאת השנייה פוסקת ושותקת לאחריו, וה'קדוש' השלישי נאמר ע"י הכת השלישית לבדה, כאשר באמירתו היא משלימה כל השבח כולו. ואם כך יש לשמוע כי יתכן דאין ג' הכתות אומרות זו אחר זו, אלא בשעה אחת, אלא שהראשונה פוסקת אחר ה'קדוש' הא' והשנית אחר ה'קדוש' השני כמשנ"ת. וזה הוא מה שאנו אומרים 'קדושה כולם כאחד עונים ואומרים ביראה קדוש קדוש קדוש' וגו'. ולמדו חכמים כי על כן נא' 'וקרא זה אל זה ואמר', שלא יהא אחד מקדים לחבירו, אלא כלם פותחים כאחד. ^{2א}

ולא אמרו כן רק מפני הכבוד, שמשבחים אותו ית' ומקדישים שמו כולם יחד, ככל דברים

ג. ואמנם לפי"ז היה צריך להפסיק מעט גם לאחר ה'קדוש' הראשון. ואמנם נסמן אחריו טעם 'פסק', וצריך תלמוד.

נא. כך פירש"י: 'וקרא זה אל זה' – נוטלין רשות זה מזה, שלא יקדים האחד ויתחיל ויתחייב שריפה אלא אם כן פתחו כולם כאחד וזהו שיסד ביוצר אור קדושה כולם כאחד עונים כו".

שבקדושה וסדרי הדרת מלך. אלא לפנים מזה, מפני שלמות הייחוד, דאין לפרש כל תואר 'קדוש' בענין חלוק, באופן שיהיו יכולים המלאכים להחלק באמירת שבחו, זה אומר בכה וזה אומר בכה. אלא כולם כאחד אומרים 'קדוש', ומי שזכו להשגה רמה יותר מוסיפים וכופלים ואומרים עוד 'קדוש', ואותם הזוכים להשגה שלמה ועליונה ממשיכים ואומרים גם 'קדוש' השלישי, ומשלימים שבח ה' צבאות.

ועוד למעלה מזה דהיא שלמות הקדושה, דאם אמנם יתכן בה חילוק ברוממות ההשגה, מ"מ אינו חילוק בעצם אמתת הדברים. כי על כן עיקר הכוונה בכפילות הקדושה אינה מתייחסת לג' עניינים שונים, אשר נאמר כי כת אחת השיגה רק הראשון והשניה השיגה גם השני והשלישית משיגה שלשתם. אלא שהיא תוספת השגה ועומק ורוממות בהכרת אותו השבח עצמו, ע"כ יכולים כולם להתאחד באמירתו כאחד, אלא שהכת הראשונה מזכירתו פעם אחת והשניה כופלתו ב' פעמים, והשלישית מיחדת בשילוש קדושה בקודש.

ואחר כל זאת מ"מ היה נראה דבלשון הכת"ר קשה עד מאד להעמיס כן, שהרי לא דיבר כלל ביחס להפסק באמירת 'קדוש', רק אמר דיש לצרף יחד 'קדוש ה' צבאות' בלי הפסק. וא"כ העיקר חסר מן הספר. ולא זו בלבד, אלא אדרבה לפי משנ"ת ודאי דיש להפסיק גם אחר 'קדוש' השלישי, והוא ההפסק העיקרי יותר [וכמשנ"ת דהוא המוטעם בטפחא].

אלא שיש מעט סמך לדברים אם נדע מקורם הנאמן. כי למען האמת קרוב לומר דדברי הגר"ח בזה אינם דבר חדש מדיליה, אלא מהנהגת בעל תרוה"ד עליה העיד תלמידו ב'לקט ישר' ^{נב}, ז"ל: 'וזכורני כשאומר קדוש שותק מעט, ואח"כ אמר קדוש שנית ושותק מעט, ואח"כ אמר קדוש ד' צבאות בלי הפסק', ע"כ. ומסגנון הלשון ניכר כי מן הבאר הזאת לקח הכת"ר [ואולי הגר"ח עצמו] לשון הוראתו 'לומר קדוש ה' צבאות בלי הפסק'.

ומעתה ילמד סתום מן המפורש, ומה שחסר בזה ישלים זה כנגדו. כי הנה בעדות הלקט ישר למדנו דהפסיק רבו גם בין 'קדוש' א' לב'. אמנם אין מבואר כלל יסוד ההנהגה הזאת, מה ראה על ככה. ואם נצרף דברי הכת"ר שביאר יסוד הדברים מן הגמ' דכת אחת אומרת כו', ונתקן לשונו הסתומה כפי מה שנתבאר בגמ' בחלוקת הג' כתות. ונימא דגם רבנו בעל תרוה"ד נתכוון לרמז מאמר כל הג' הכתות, דהא' אומרת 'קדוש' והשנית מוסיפה עוד 'קדוש' והשלישית אומרת שלשתם, וככל משנ"ת.

ואולי מעתה יתכן לשוב ולהבין גם דברי הכת"ר בשם הגר"ח באופן הזה, דלא היתה

כוונתו כלל להורות על אופן הפיסוק בין תיבות 'קדוש', אלא רק להודיע דיש לומר 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות' ביחד בלי הפסק, כדמשמע מלשון רבותינו דכת שלישית אומרת 'קדוש ה' צבאות'.

ובאמת עיקר הוראת הגר"ח לא באה להנהיג מה שדקדק תרוה"ד לרמוז, אלא להציל מטעות אחרת שהיא שגיאה גמורה בקריאת הפסוק, לבל יאמרו 'קדוש קדוש קדוש' בפנ"ע ואח"כ 'ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו'. דבאמת הזכרת שם ה' צבאות נמשכת עם תחילת הפסוק, לאמר 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'. והיינו שלא להניח עיקר ההפסק אחר תיבת 'קדוש' השלישית (המוטעמת בטפחא), אלא אחר תיבת 'ידוד צבאות' (המוטעמות במונח ואתנחתא).

ואמנם נראה כי כן הבינו בדברים גדולי הדורות שאחריו.

ראה מה שכתב האדרת זצ"ל (בס' תפלת דוד) אשר שמע מהגר"ח ברלין זצ"ל, כי לדעת רבנו הגר"א ז"ל¹² לומר קדוש ה' צבאות בכל הקדושות – יש לשים לב באמירת תרגומו של המקרא הזה בקדושה דסדרא, לפסק טעמיו כראוי, ו'לנקד' אחר מילת צבאות, ולא אחר עלמא כבכל הסידורים'.

והיינו דיש לומר:

קדיש בְּשֵׁמִי מְרֻמָּא עֲלָאָה...

קדיש עַל אֲרָעָא...

קדיש לְעָלְמָא וְלְעָלְמֵי עָלְמִיָּא – יי צבאות;

מְלִיאָא קָל אֲרָעָא זִיו יְקָרְיָהּ.¹³

והוא אשר למדנו מדברי הגמ' [והוא יסוד פשוט בין להו"א ובין למסקנא], דמה שמזכירים שם ה' צבאות הוא השלמת תחילת הפסוק, אשר המלאכים משבחים ואומרים כי ה' צבאות – הוא קדוש מכל קדוש, ואח"כ מוסיפים ומשבחים ביחס לגילוי כבודו בעולמו, כי אמנם 'מלא כל הארץ כבודו'.

נג. יל"ע אם אמנם יסוד הדברים מהגר"א, או שמא טעו מוסרי השמועה והגידו בשם הגר"א מה שהובא ב'כתר ראש', ונמצא כמוהו גם בתוס' מעשה רב (טו) להדיא כ'דעת הגר"ח'.

נד. פי' להעמיד נקודה, שהיא מורה על הפסק הטעם [נכרך שהיו רגילים לסמן בספרים ישנים נקודה במקום שנדרשת הפסקה קטנה, לעומת ההפסקה דסוף פסוק שהיו מציינים בנקודותיים. ואנו משמשים בסימן מיוחד לזה הנק' 'פסיק', שתפקידו כטעמים המפסיקים בתוך הפסוק, לבד מ'סוף פסוק' שאנו מציינים בנקודה].

נה. [כן שמעתי מידיד נפשי הגר"ח חיים ברלין שי' לאוי"ט, ויפה אמר'].

ואם כן זכינו ללמוד ולהבין כוונת הכתוב הזה לאמתו, ומתוך כך הננו עומדים על אמתת כוונת אמירתו בסדר קדושה.

ראשית, פשוטו של מקרא [אשר הוא מבורר מתוך פיסוק הטעמים ד'קדוש' השלישי בטפחא, ו'צבאות' באתנחתא], אשר המלאכים מזכירים ומשבחים קדושת שמו ית', בשילוש קדושה בקודש, וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה וְאָמַר: "קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ – יְדוֹד צְבָאוֹת; מְלֵא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ".

ומה שדרשו חכמים [והוא מתגלה מתוך פיסוק הטעמים וביותר הטעמת 'קדוש' השני בתביר] דג' כתות של מלאכים הם, האומרים כולם כאחד 'קדוש', אלא שנחלקו הכתות ונבדלו זו מזו ברוממות הקדשתן,

ונמצא דרבנו מוהר"ח לא בא לפסק ולהפריד אלא לחבר וליחד, דעיקר כוונתו אינה ליתן הפסק בין 'קדוש' ל'קדוש', אלא שלא ליתן הפסק בין 'קדוש' ובין שם 'ידוד צבאות' [וכך באמת פשטות לשונו, לומר 'קדוש ה"צ' יחד בלי הפסק¹¹]. ובתוכן הבנת הדברים אדרבה נמצינו מייחדים שילוש הקדושה בקודש, דג' פעמים 'קדוש' כולם נאמרים בכוונה אחת, להקדיש שם ה"צ. ואם פנים דברינו נמצינו מייחדים עוד למעלה גם כתות המלאכים, אשר כולם כאחד מקדישים ואומרים 'קדוש'.

ומדאיתנן להכי זוכינו להעמיד דברים על דיוקם ועל אמתת כוונתם – הנה נפתח לנו פתח להתבונן ולהשכיל עוד בתוכן עניינם, עד היכן הדברים מגיעים ונוגעים בעניינים גבוהים ורמים בשרשי ידיעת השם, אשר הם מכלל עיקרי האמונה והתורה ודרכי העבודה.

ולא ארהיב בנפשי לפרשם מדעתי, אלא להביא מה שביאר בהם א"ז רבנו הגרמ"מ משקלוב תלמיד רבנו הגר"א זללה"ה, אשר קיבל תורה מפיו ושימש לפניו להנחיל דברי תורתו פירושיו וביאוריו לכ"י, הן בפירושי המקרא והן בביאורי ההלכה, פגגלות לנו ולבנינו ופנסתרות לה' אלקינו.¹²

הנה כן כתב בביאור משנת חסידים (כתבי הגרמ"מ ח"א עמ' רד) על דבר גילוי רצונו ית' שאינו מתגלה אלא בביתא או בהיכלא, "בטוב ביתך קדוש היכלך", ותמה על החפץ: 'כי איך אנחנו נותנים קו המדה, אלא בודאי הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו ואף כי הבית הזה... אלא אדרבה זהו כבודו וענותנותו. כי אם אנחנו אומרים ח"ו על השמים

נו. והנה תרונה"ד הקפיד לתת ביטוי גם לחלוקת הכתות זו מזו, ומוהר"ח מוולוז'ין יתכן שנהג בדבריו, עכ"פ עיקר מה שהזהיר הוא מפני טעות בהמשך המקרא, שלא להפריד שם ה' צבאות מ'קדוש', וכמשנ"ת.

נז. כמדומני כי יותר ממה שכתבתי כאן ראיתי בדבריו, ועתה לא מצאתי הדברים במקורם ע"כ כתבתי כפי זכרוני והבנתי, והי"ע.

כבודו – הי' כמו שאומרים שהשמים הם גדולים נגדו, ואדרבה הכל אצלו שוה, והשפלה אצלו להשגיח בשמים ובארץ – הכל שוה נגד רוממותו וגדולתו, להרים מאשפה אביון ולהקים מעפר דל, ובמקום היותר נמוך – שם יבחר לשכן שמו כמ"ש למעלה אם אני כאן כו", עכ"ד.

ותוכן הדברים, כי ממקום שבאת אשר אין קץ לרוממותו ואין מדה לגדלו ואין תכלית לכחו, ואין לשער כבודו וקדושתו. ודוקא לכן שייך לדבר במה שהוא מתגלה בעולמו אשר ברא בגבול ותכלית כרצונו, ובמקום אשר יבחר לשום את שמו, כי מצדו ית' אין חילוק בין מה שהוא משפילי לראות בשמים ובארץ.

והנה כך יש לפרש השבח הנפלא והנשגב הזה אשר אנחנו מקדישים שמו בעולמו כשם שמקדישים אותו בשמי מרום ואומרים "קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ – יְדֹד צְבָאוֹת; מְלֹא כָל-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ". ונת' מדברי הגר"א ששילוש הקדושות לקדוש להורות הכפלת הקדושה לעילא לעילא. וכך יש לפרשה, אשר הוא ית' קדוש ונבדל מכל מושגינו ותפיסתנו, והוא קדוש ונבדל אף ביחס לקדושתם של המלאכים והשגתם בקודש, ולמעלה מן הכל הנה הוא קדוש אפילו מכל עצם מושגי הקדושה וההבדלה שיכולים להיות. והנה זה פשוטם של דברים ממש גם להמפרשים שילוש הקדושות כריבוי שאין לו תכלית, שהוא קדוש מכל קדוש.

ומ"מ הנה קרא שמו 'יְדֹד צְבָאוֹת' אות הוא בצבא שלו, ואנחנו ישראל עמו מתקשרים ומתקדשים בקדושתו העליונה כמ"ש "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלקיכם" יכול כמוני ת"ל כו' קדושתו למעלה מקדושתכם. וכן הוא אומר (ישעיהו נד, ה): "כִּי בְעֲלִיף עֲשִׂיף יְדֹד צְבָאוֹת שְׁמוֹ וְגֹאֲלֶךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי כָל הָאָרֶץ יִקְרָא". ביאר כי בקריאת שמו ה' צבאות נמצאת קדושתו מתייחסת לישראל, ומתוך מה שהוא מתגלה עליהם – הריהו עתיד להקרא אלקי כל הארץ.

הנה כי כן מתוך שאנו מקדישים שמו ואומרים כי "קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְדֹד צְבָאוֹת" – הננו יכולים לבוא אל שבחו של מקום, לומר כי "מְלֹא כָל-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ", ואיך יתכן שיתגלה כבודו בארץ הלזו הנשמה, אלא דדוקא מתוך שהוא קדוש על כל קדוש – הנה הוא קרוב לנו מכל קרוב, כי כל גילוי כבודו אינו לפי ערך העולם וגבוליו, אלא מצד רצונו בלבד אשר חפץ לשכן כבוד בארצנו, וממנו לא יפלא כל דבר.

חלק ב: דיוקים בתפילה ובברכות התלויים בפסוק הטעמים

מרשות א-ל גדול ונורא, ומרשות מפז ומפנינים יקרה, אֲלֵיכֶם אִישִׁים עֲבַדְכֶם יִקְרָא, הָכִינוּ לֵב וְשִׁמְעוּ כִּי נִגִּידִים אֲדַבְרָה, וּמִפֶּתַח שְׁפָתַי מִיִּשְׁרָיִם אֲבָרָה. הֵן אָמַת יְהוָה חֲפִי, וְכָל אֲמָרִי כִּי בְהִצְדָקִי, כָּל־סִגְנוֹת לִמְכִּין וְיִשְׁרָיִם לְמַצְאֵי דַעַת^{נא}. בְּשַׁעְרֵי צִיּוֹן מִגֹּשׁ לְשִׁמּוֹ כְּמִנְחָה טְהוֹרָה^{נב}, לְהִתְפַּלֵּל וּלְהוֹרֹת בְּדֶרֶךְ טוֹבָה וְיִשְׁרָה^{נז}. אֲזַ אֲמַרְתִּי הִנֵּה כָּאֲתִי בְּמִגְלַת סֵפֶר כְּתוּב עָלָי^{נח}, לְסֹדֶר לִפְנֵי רַבּוֹתִי וְחִבְרֵי כִּמָּה הָעֲרוֹת בְּדַקְדּוֹק הַקְּרִיאָה וְהַתְּפִלָּה, בְּעִיקָר כִּמָּה שֶׁתִּלּוֹי בְּפִסּוּקֵי הַטַּעֲמִים וְחִלּוּקֵי הַדְּבָרִים בְּאֹפֶן הָרְאוּי וְהַנִּכּוֹן.

כִּאֲשֶׁר יַעֲדֵנוּ בְּרֵאשִׁית דְּבָרֵינוּ – הֵנֵנוּ לְהַצִּיעַ כִּמָּה וְכִמָּה הָעֲרוֹת, בְּסֹדֵר תְּפִלּוֹת וּבְרֻכּוֹת פִּיּוּטִים וְהַשִּׁירוֹת, אֲשֶׁר בְּפִי הָעַם הֵן שְׁגוּרוֹת וְסִדּוּרוֹת, לְמַעַן תִּהְיֶינָה אֲמֵרוֹת טְהוֹרוֹת, מְזוּקָקוֹת שְׁבַעֲתִיִּים בְּהִירוֹת וּבְרוּרוֹת.

וְאִמְנֵם עֲרַכְם שֶׁל דְּבָרִים כְּפֹל הוּא בְּקוּדֶשׁ: אִם מִבְּחִינַת הַחוּבָה לְדִיּוּק וּלְדַקְדָּק בְּהֵן כְּרֵאוּי, שֶׁלֹּא לְשִׁנוֹת כּוֹוֹנַת הַדְּבָרִים וְלֹא לְשַׁבֵּשׁ מִשְׁמַעוֹתָם.

וְהֵן לְצַד הַמַּעֲלָה וְהַשְׁבָּח, כִּאֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ גַּם רֵאִינוּ הַתּוֹעֵלַת הַגְּדוּלָּה הַנִּמְצָאָה לָנוּ מִדְּקָדוֹק הַדְּבָרִים, שֶׁעַל יָדוֹ אֲנוּ מִבְּקָשִׁים לְעִמּוּד עַל אֲמַתֵּי הַדְּבָרִים וּלְבֹאֵל אֶל עוֹמֵק כּוֹוֹנָתָם. הִנֵּה יִתְבּוֹנֵן הַקּוֹרֵא בְּעִצְמוֹ וִירָאָה כִּמָּה רִיוּחַ יִמְצָא בְּהִבְנַת עוֹמֵק הַפֶּשֶׁט לְאֲמַתּוֹ, כִּמָּה יוֹפִי וְנוֹעַם נִמְצָא בְּזִמְרִירוֹת וּבְשִׁירוֹת כִּשֶׁהֵן סִדּוּרוֹת כְּתֻבִּינִית הַנִּכּוֹנָה. וּמִתּוֹךְ הַנוֹעַם תִּהְיֶה הַתְּפִלָּה שְׁגוּרָה וְהַשִּׁירָה סִדּוּרָה בְּפִינוּ, וְדְבָרֵי הַתּוֹרָה מִתִּישְׁבִּים בְּלִבֵּנוּ, וְלֹא יִמּוּשׁוּ מִפִּינוּ וּמִפִּי זִרְעֵנוּ עַד עוֹלָם.

פִּסּוּק הַדְּבָרִים הַתִּלּוּי בְּטַעֲמֵי הַמִּקְרָא

א.

רֵאשִׁית דַּעַת יִרְאָה ה' – נִרְאָה לִפְתּוֹחַ בְּפִסּוּק רֵאשׁוֹן שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע, שֶׁנִּתְחַיֵּבְנוּ בְּמִצְוֹת עֲשֵׂה מִן הַתּוֹרָה לֵאמֹרוּ פַּעֲמִיִּים בְּכָל יוֹם, בְּכוֹוֶנַת הַלֵּב וְהִבְנַת הַדְּבָרִים, כִּאֲשֶׁר הוּא עִיקָר קְבַלַת עוֹל מַלְכוּתוֹ ית' וְאִמּוֹנַת יִיחּוּדוֹ.

וְהִנֵּה הַכְּתוּב פּוֹתַח וּפּוֹנָה אֶל יִשְׂרָאֵל^א וְקוֹרֵא אֵלָיו לֵאמֹר: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל" – דַּע וְהִאֲמֵן,

נח. (ע"פ משלי ח, ד - ט).

נט. (ע"פ מלאכי א, יא).

ס. (ע"פ שמואל א יב, כג).

סא. (תהלים מ, ח).

סב. בין אם כפשוטו דקאי על כלל ישראל, ובכלל זה כל אחד ואחד מישראל, בין אם כמדרשו דאנו

הֵבֵן וקָבַל – את הדברים האלה שאנו עומדים עתה להודיעך: "ה' אלקינו ה' אחד". והנה כוונת הדברים להודיע ולהעיד כי ה' שהוא אלקינו – הוא ה' אחד. כלומר, ה' שאנו יודעים ומכירים מכבר שהוא אלקינו – יש לנו לדעת כי הוא 'ידוד אחד'.^{טו}

ומכל מקום הא ודאי דאין הכוונה להודיע דבר זה עצמו ולומר שה' הוא אלקינו.^{טז} ולא יכוֹן לומר כן, הן מצד אמירתם של הדברים בשעתם והן מצד כתיבתם במקומם בתורה: מצד האמירה – שהרי משה עומד ואומר כן לישראל בסוף ארבעים שנה^{טז}, ואינו צריך עתה להשמיעם דבר זה הידוע להם מכבר, כפי שאמר להם לעיל מיניה "אַתָּה הָרְאָתָ לְדַעַת כִּי יְדוֹד הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבָּדוֹ: ... וְיִדְעָתָ הַיּוֹם וְהַשַּׁבָּת אֶל-לִבְכֶּךָ כִּי יְדוֹד הוּא הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת אֵין עוֹד".

ועוד, שהרי נצטווה משה לכתוב הדברים האלה במקומם הראוי להם בספר דברים, אחר שנזכר ונקרא שם השי"ת 'ידו'ד אלקינו' כבר עשרות ומאות פעמים בכל התורה כולה ובייחוד במשנה תורה.^{טז}

פונים אל יעקב אבינו ע"ה – שמע ישראל אבינו ממערת המכפלה אותו הדבר שהנהגת בנו עדיין הוא נוהג בנו – ה' אלקינו ה' אחד. מכל מקום לכל הפירושים המשך המקרא מתפרש באופן אחד כמשי"ת.

סג. ואמנם נכללת בזה עם אמונת ייחודו – גם קבלת מלכותו ואלקותו עלינו [כמב' בכ"מ שהיא קבלת עול מלכות שמים, ועי' בדברי הרשב"א שביאר דקבלת מלכותו היא במה שהוא ה' אלקינו], דאף שאין זו ידיעה חדשה שהוא ה' אלקינו, מ"מ כשאנו מעידים על כך שמתגלה ייחודו בעולם במה שהוא ה' אלקינו, היינו במה שייחד שמו עלינו ביותר – הרי אין לך קבלה והסכמה גדולה מזו לעצם זה שהוא אלקינו, אין עוד.

וז"ש במדרש (דברים רבה פרשת ואתחנן פרשה ב): 'ואיזהו מלכות שמים – ה' אֱלֹהֵינו ה' אחד'. והיינו מבין שני הדברים יחד. ואמרו שם: 'ומהיכן זכו ישראל לקרות שמע אמר רבי פנחס בר חמא ממתן תורה זכו ישראל לקרות שמע כיצד את מוצא לא פתח הקדוש ברוך הוא בסיני תחלה אלא בדבר זה אמר להם שמע ישראל אנכי ה' אלהיך נענו כולן ואמרו ה' אלהינו ה' אחד'. ע"כ. והנה הוא ית' פתח ואמר לנו כי הוא ה' אלקינו [ופי' חכמים שאמר להם קבלו מלכותי כמ"ש הרמב"ן]. והדברים עתיקים וארוכים ואכ"מ.

סד. ואמנם אילו היינו קוראים הפסוק הזה בפני עצמו, בלא לדעת מקומו ומקורו, ובלא לקבל במסורה פיסוק טעמיו – היה אפשר להבין כאילו בא להודיע שני הדברים: האחד – שה' הוא אלקינו, והשני – שה' הוא אחד.

סה. ואם על זאת יל"ד כמ"ש הרשב"א לענין ד' פרשיות של תפילין, ואכמ"ל.

סו. מיציאת מצרים ועד סיום ספר במדבר כחמישים פעמים, ובספר דברים עצמו עוד יותר ממאתיים וחמישים פעמים [שהוא יותר מחמש ידות ביחס לג' החומשים שלפניו], וכמדומה שבעיקר כלפי יציאת מצרים ותכליותיה, מתן תורה וירושת הארץ.

אלא ודאי שכוונת הכתוב הזה במקומו וכוונתנו בקריאתו מדי יום ביומו – להעיד על ייחודו בעולמו. והדבר הזה עצמו הנה הוא מתברר בקריאת שמו, וגילוי אלקותו על ישראל עמו. אשר על כן אנו מעידים ואומרים כי השי"ת שהוא אלקינו – הוא ה' אחד. וכן פירש"י פשוטו של המקרא הזה: 'ה' שהוא אֱלֹהֵינו עתה... – הוא עתיד להיות ה' אחד'.^{סז}

וכן נפסק למעשה בשו"ע (סי' סא, יד בהג"ה) בשם הרוקח ואבודרהם לדקדק בביטוי הדברים באופן הקריאה: 'ויש להפסיק בפסוק ראשון בין 'ישראל' ל'ה' ובין 'אלקינו' ל'ה' השני, כדי שיהיה נשמע: שמע ישראל, כי ה' שהוא אלקינו, הוא ה' אחד, ע"כ. ואמנם כך מלמדנו פיסוק הטעמים, דהיא אמירה אחת, כי על כן תיבות 'ה' אלקינו' מוטעמות במרכא טפחא, לאמר: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְדוּד אֱלֹהֵינוּ יְדוּד | ס"ח אֶחָד". ובתרגום לסימני הפיסוק שאנו מורגלים בהם: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל! יְדוּד אֱלֹהֵינוּ ס"ח – יְדוּד אֶחָד".^ע ואמנם המדקדק בדבר ימצא דאף אם אין מקפידים לקרוא במנגינה של טעמי המקרא דוקא^{ע"מ} יש להבחין בין שתי המשמעויות לפי הטעמת הקריאה, וע"כ יש לשים לב שלא להפסיק בין 'ה' אלקינו' ובין 'ה' אחד' באופן שמעמיד כל אחת מהנה כהכרזה בפני עצמה, כאומר: "ה' אלקינו!" "ה' אחד!", אלא להשמיע הדברים ברצף-אהבה כאמירה אחת ההולכת ומתפרשת לאמר "ה' אלקינו – ה' אחד".^{עב}

ב.

הערה שניה חשובה ויקרה בפרשה שניה של קריאת שמע שהיא קבלת עול מצוותיו ואהבתו ועבודתו, לאמר (דברים יא, יג): "וְהָיָה אִם-שָׁמַעְתָּ תִּשְׁמָעוּ אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוֶּה

סז. [הגם שבדבריו נוסף בזה פירוש יתר על פשוטו של מקרא, שהדברים מתייחסים כלפי לעתיד לבוא – מ"מ ודאי הדברים בנויים על הקריאה היסודית של המקרא הזה, בהתאמה עם פיסוק טעמיו וכמשנ"ת].

סח. טעם ה'פסק' שנמצא כאן אינו מכלל חלוקת המאמר מצד משמעותו, אלא להפסיק בין תיבת 'ה' לתיבת 'אחד' מפני כבוד השם, או מטעם אחר, דאין המשמעות כמו שאומר 'פר אחד, איל אחד, כבש אחד', אלא "ה' – הוא אחד".

סט. ועי' עוד להלן באופן הראוי בהזכרת שם 'ה' אלקינו'.

ע. ולא הוטעמו במונח וזקף-קטון, לומר "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְדוּד אֱלֹהֵינוּ יְדוּד אֶחָד" [אם כי יש לדון בכללי הטעמים בכגון דא, ואכמ"ל].

עא. וכמשנ"ת דעיקר הדין לקרוא בנחת ובהבנה נכונה כפי הוראת פסקי הטעמים.

עב. ואוזן תבחן בניגון פסוק שמע ישראל האמור בהוצאת ספר תורה [בקהלות יוצאי ארצות אשכנז וגלילותיהן] יש חילוק בין המנגינה הנוהגת בכלל שבתות השנה, שבאמת ניכרת בה עריכת הדברים כאמירה אחת, משא"כ ההמנגינה המקובלת בימים הנוראים שמעמידה כל צלע מן הדיבור בפני עצמה [וכע"ז גם המנגינה המקובלת בשבת בקהלות אחרות], וצ"ע.

אַתֶּם הַיּוֹם לֹא־הֵבִינָה אֶת־יְדֹד אֱלֹהֵיכֶם וּלְעַבְדּוֹ כָּל־לִבְכֶּם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם. הנה תיבת
 'א-לקיכם' מוטעמת בפשטא, ותיבת 'ולעבדו' בזקף קטון, שהוא טעם מפסיק יותר מן
 הפשטא. וע"כ כך יש לקראו:

"לֹא־הֵבִינָה אֶת־יְדֹד אֱלֹהֵיכֶם וּלְעַבְדּוֹ, כָּל־לִבְכֶּם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם".

ופירוש הדברים ומשמעותם, דגם האהבה וגם העבודה – שתיהן תהיינה ושתיהן תעשנה
 בכל לבבנו ובכל נפשנו.

ואמנם טעות נשתרשה ונשגרה בפי רבים לפסק את הדברים באופן אחר, ולומר "לאהבה
 את ה' א-לקיכם, ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". כאילו הם שני ציוויים חלוקים
 ומופרדים: האחד לאהבה את ה' אלקינו [ולא הזכיר בה הכתוב שיעור], והשני – לעבדו
 בכל הלב ובכל הנפש [ובאמת היינו בלא שום שיעור ושיור].^ע

ואמנם אפשר להבין מנין נמשכה טעות זאת והשתרשה בפי רבים, מתוך מה שהורגלה
 הלשון במטבע שטבעו חכמים בפירוש הכתוב הזה. הוא מ"ש בגמ' (תענית ב, א): 'דתניא
 "לאהבה את ה' א-לקיכם ולעבדו בכל לבבכם", איזו היא עבודה שהיא בלב – הוי אומר
 זו תפלה'. ויתר ע"כ בל' הירושלמי (ברכות ד א) אמרו לה בלשון תמיה 'וכי יש עבודה
 בלב, ואיזו – זו תפלה'.^ע

אבל באמת פשוט כי לא באו חכמים להוציא הדברים מפשוטם, אלא להעיר ולפרש חלק
 הפסוק האומר דרשני, דבשלמא אהבה בכל הלב הכל יודעים מה היא, אבל עבודה שבלב
 אין אנו יודעים מה היא, ועל זאת פירשו דעבודה שבלב היא תפילה.^ע

עג. והנה הדברים פשוטים וברורים, ומ"מ אעתיק לשון רבנו מוהר"ח זצלה"ה שפירש הדברים
 להדיא, וז"ל (בנפה"ח ריש שער ב'): 'כתיב "לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם",
 וארז"ל בפ"ק דתענית ובספרי 'איזוהי עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה'. הנה האהבה שאמר שצריכה
 להיות בכל לב – הוא פשוט, כי היא ממצוות התלויות בלב. וכן ענין האהבה בכל נפש שאמר –
 היינו אף גם למסור נפשו עליו ית"ש מעוצם נפלאת האהבה לו ית', וכמ"ש בפרשה ראשונה "ואהבת
 את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך" גו' [והנה שם מפורש שהאהבה מתייחסת גם אל הלב וגם אל
 הנפש]. אמנם בפרשה זו חידוש הוא שחידשה, שגם העבודה היא התפלה – צריכה להיות בכל לב
 ובכל נפש... וכו' עיי"ש. הרי מפורש בדבריו דבכלל הכתוב הזה שנים שהן ארבע: לאהבה אותו
 ית' בכל הלב ובכל הנפש, ולעבוד אותו ית' בכל הלב ובכל הנפש.

עד. והנה כלשון הבבלי כן הוא במכילתא דרשב"י [ועיי"ש שלמדו דסתם עבודה גם כן היא תפילה].
 וכלשון הירושלמי כן הוא בספרי פ' עקב.

עה. ובפשטות היה נראה שדבר זה הוא לעיכובא כיוון שהוא משנה את משמעות הפסוק, שהרי לפי
 הקריאה השגויה – משמע שרק ה'לעבדו' צריך להיות בכל לבבכם ובכל נפשכם, ובאמת המשמעות
 האמיתית של הפסוק שגם ה'לאהבה' וגם ה'ולעבדו' – שניהם יהיו בכל הלב ובכל הנפש [ואצל"פ

ג.

לשלמות הענין ראוי להזכיר כאן עוד הערה, למען תהיה תורת ה' בפינו שגורה, מן היום הזה בתוספת אורה, ולא תמוש מפינו זאת התורה, הכתובה ומסורה ופסוקה וסדורה, בפסוק טעמים בהירה וברורה, ונקיים המצוה בכבוד ובמורא, בלא לחטפה בדרך העברה, כי אם בדקדוק משמעות המקרא, והיתה לנו לעד בענותה כשירה.

הנה בין בפרשה ראשונה ובין בפרשה שניה של קריאת שמע יש לשים לב לחלוקת הפסוק: "וְשִׁנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ". דבאמת אין כאן רשימה אחת כללית שהיא הולכת ומונה ארבעה מצבים שבכולם נצטוינו לעסוק בתורה, אלא יש כאן אמירה סדורה וחלוקה ברורה כ'שתים שהן ארבע' בב' זוגות המקבילים זה לעומת זה, הא' – שתהיה עוסק בתורה בכל המקומות, בין בהיותך מיושב בביתך ובין בצאתך החוצה ללכת בדרך, והב' – שתהיה עוסק בתורה בכל מצביך וכל סדרי יומך, בין בשכבך ובין בקומך. לאמר:

[בפרשה ראשונה:]	וְשִׁנְתָּם	לְבָנֶיךָ	וְדַבַּרְתָּ בָם,
[בפרשה שניה:]	וְלִמְדָתָם	אֶת־בְּנֵיכֶם	לְדַבֵּר בָם,
	בְּשִׁבְתְּךָ	בְּבֵיתְךָ	וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ,
	וּבְשֹׁכְבְּךָ	וּבְקוּמְךָ:	

[וראה הערה ע'].

ד.

בפסוקי דזמרה, בפ' ויברך דוד, כתי' (דברי הימים א כט, י): "וַיֹּאמֶר דָּוִד בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ"

שלא באתי לפסוק ולהורות, אלא לעורר המעיין, וכ"א ישאל לרבו. ואמנם בדברי בזה לפני שנים רבות עם מורנו הגאון רבי עזריאל אוערבאך שליט"א הי' נשמע דס"ל שאינו מעכב, ולא נתברר לי טעמו].

עו. אגב אזכיר עוד הערה בדקדוק הקריאה, הגם שלא רבים טועים בה, בלשון התורה לענין תפילין של יד ושל ראש, על היד ובין העיניים. כי הנה בין בפרשה הראשונה ובין בשניה – ביחס אל היד אמורה לשון יחיד וביחס אל העינים אמורה לשון רבים, כמוכן. והנה אמת נכון הדבר בשתי הפרשיות, לא מבעיא בפרשה הראשונה שכולה מדברת לנוכח בלשון יחיד, לאמר: 'וקשרתם לאות על ירך' – בלשון יחיד [היד שלך], אבל 'והיו לטוטפות בין עיניך' – בלשון רבים [בין העינים שלך], ופשוט. אלא גם בפרשה שניה כך היא לשון התורה: "וקשרתם אותם לאות על ידכם, והיו לטוטפות בין עיניכם", דאף 'ידכם' היא בלשון יחיד [כלומר 'יד שלכם' – פי' ידו של כל יחיד ויחיד].

והנה מצד דקדוק ההגייה – בפרשה הראשונה אין כ"כ היכר במבטאנו בין 'ירך' שבלשון יחיד, ל'ירך' שבלשון רבים בסגול מלא. אמנם בפרשה שניה – יש להקפיד ולומר 'ירכם' בסגול תחת הי' ובשווא תחת הד', ולא 'ירכים' בצירה תחת הד'.

אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲבִינוּ מַעֲוָלִים וְעַד-עוֹלָם". והנה תואר 'אבינו' האמור כאן אינו ביחס להשי"ת, לאמר "אלקי ישראל, אבינו", אלא לאבינו ישראל, הוא יעקב אבינו ע"ה. ואמנם בד' מקומות בבראשית נקרא יעקב אבינו ע"ה בשם זה בתואר 'אב' וד' פעמים בשם 'ישראל'. וכאן קורא דוד המע"ה בשם ה' 'אלקי ישראל-אבינו', וכשם שאנו מזכירים 'אלקי אבותינו' וקוראים שמו 'אלקי יעקב', וכשם שנקרא שמו בכ"מ גם ביחס פרטי ומיוחד 'אלקי אבי' 'אלקי אביך'.^ע

וכך אמנם מתבאר מפסוק הטעמים נדתיבת 'אלקי' מוטעמת בפשטא שהוא טעם מפסיק, ו'ישראל אבינו' במונח וזקף קטון שהם מחוברים יחד].

ה.

תפילת עלינו לשבח, הנה היא מורכבת משני חלקים כנודע.^ע

והנה זה הכתוב שאנו מסיימים בו החלק הראשון (דברים ד, לט):

"וַיִּדְעַתְּ הַיּוֹם וְהַשַּׁבָּת אֶל-לִבְכֶּךָ

כִּי יְדוּד הוּא הָאֱלֹהִים, בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת,

אֵין עוֹד".

והיינו שהכל מאמר אחד^ע, לדעת כי ה' הוא הָאֱלֹהִים – הן בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל והן עַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת^פ; ואח"כ חותם ואומר 'אֵין עוֹד', שאין עוד מלבדו.^{פא}

עז. וכמו שאומר יעקב עצמו לרחל וללאה (בראשית לא, ה – פ' ויצא): "וְאֱלֹהֵי אָבִי הֵיזָה עִמָּדִי", ויוסף אומר לאחיו (בראשית מג, כג – פ' מקץ): "אֲלֹהֵיכֶם וְאֱלֹהֵי אֲבִיכֶם נָתַן לָכֶם מִטָּמוֹן בְּאֶמְתַּחְתִּיכֶם", וכ"ע אומרים בשירת הים (שמות טו, ב – פ' בשלח): "זֶה אֱלֹהֵי וְאֵנְהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמְנָהוּ", וכך לשון דוד בצוותו לבנו (דברי הימים א כח, ט): "וְאֶתָּה שְׁלֹמֹה בְנִי דַע אֶת אֱלֹהֵי אָבִיךָ וְעִבְדָּהוּ בְּלֵב שָׁלֵם וּבְנֶפֶשׁ חֲפִצָּה", וכך נזכר שם ה' על דוד עצמו, (מלכים ב כ, ה, וכן בישעיה וברח"י): "שׁוּב וְאֶמְרָתָּ אֶל חֲזַקְיָהוּ נְגִיד עַמִּי כֹה אָמַר יְדוּד אֱלֹהֵי דָוִד אָבִיךָ", וביאשיהו (דברי הימים ב לד, ג): "הִחַל לְדַרֹּשׁ לֵא-לֹהֵי דָוִד אָבִיו". עח. הראשון דרך שְׁבַח [עלינו לשבח...]. והשני תפילה ובקשה [על כן נקוה לך ה' אלקינו...]. והנה החלק הראשון אמור בלשון נסתר [הוא אלקינו אין עוד], והשני בלשון נוכח [נקוה לך ה'א לראות מהרה בתפארת עוזך], ועל כן בחיתום החלק הראשון אנו אומרים 'ככתוב בתורתו', ובהשלמת החלק השני 'ככתוב בתורתך'.

עט. ואין הכוונה לומר שני דברים נפרדים ביחס לשמים וביחס לארץ: "כי ה' הוא הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל, וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת אֵין עוֹד".

פ. וכפי שנאמר בשאר מקומות (יהושע ב, ומלכים א פרק ח).

פא. ובאמת יש להעיר בדקדוק הטעמת התיבות האחרונות האלה, דעיקר ההדגשה היא ד'אין' עוד, ולא דאין 'עוד', ואוזן שומעת מבחינה בחילוק הדק באמירת הדברים. וכן הוא במקומות רבים לאין ספור.

ו.

בשיר של יום חמישי (תהלים פא) חותם המזמור: "וַיֵּאָכְלֵהוּ מִחֶלֶב חֶטֶא, וּמִצֹּר דְּבֶשׁ אֲשֶׁבִיעֶךָ". והנה שני חלקי הפסוק בנויים באופן שונה זה מזה, דהראשון הריהו אמור בלשון נסמך 'מחלב-חטה', היינו החלב של החיטה שהוא החלק המשובח שבה, והשני 'ומצור' היינו מתוך הצור – אשביעך דבש. ואינו נסמך לומר 'צור דבש', דאין בעולם צור של דבש.^{פב}

ז.

במוסף של יוה"כ מזכירים מה שנאמר בתורה בעיקר עיצומו של יום, מעלתו ותכליתו (ויקרא טז, ל): "כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֵר עֲלֵיכֶם לְטָהָר אֶתְכֶם, מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְדֹן תִּטְהָרוּ". ואין הכוונה לומר "כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֵר עֲלֵיכֶם לְטָהָר אֶתְכֶם מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְדֹן", כלומר שיטהר אותנו מחטאותינו אשר חטאנו לפניו. אלא שני דברים אמר הכתוב: הא' הוא הודעה והבטחה על הנהגת השי"ת עמנו ביום הזה – "כִּי־בַיּוֹם הַזֶּה יִכָּפֵר עֲלֵיכֶם לְטָהָר אֶתְכֶם", שהקב"ה מכפר עלינו ומטהר אותנו, והב' היא פנייה אלינו – "מִכָּל חַטֹּאתֵיכֶם – לִפְנֵי יְדֹן תִּטְהָרוּ".

ואמנם סיפא דהאי קרא – "לפני ה' תטהרו" – מתפרש הן כהבטחה והן כמצוה.^{פג} כלומר, שהובטחנו מפי ה' אלקינו שהוא מוחה פשעינו ומטהרנו מכל חטאתינו, וגם נצטינו שנשוב לפניו ונטהר עצמנו מכל חטאתינו.

וודאי הדברים מתאימים ומשלימים זה לזה, דשומה עלינו להעמיד עצמנו כראוי לפני ה' אלקינו ולהכין עצמנו לקראתו, מה גם בבואו כביכול לקראתנו, ובייחוד בזמן הקדוש הזה אשר בו השי"ת מכפר עלינו אחת בשנה. ורבנו יונה כתב בשערי תשובה (ב, יד): 'ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו'.

וודאי ראוי לדקדק בפסוק טעמי הכתוב הזה כצורתו, לא רק בקריאת התורה אלא גם בהזכרתו בתפילות היום.

והנה אנו מזכירים הכתוב הזה גם בסדר העבודה, בפיוט המתאר אמירת הכתוב הזה בפי

פב. רק כזאת מצאנו 'צוף דבש', ככתוב (משלי טז, כד): "צוּף־דְּבֶשׁ אֶמְרֵי־נֶעֱם מְתוּק לִנְפֶשׁ וּמִרְפָּא לְעַצְמִים".

פג. ולולא דמסתפינא שורש לדבר בס' הזוה"ק בסיום המאמר הנזכר: 'וכל אינון ספרין דפתיחין קמיה וכתביבין קמיה כל אינון חובין הוא מזכי לון ומדכי לון מכלהו הדא הוא דכתיב מכל חטאתיכם לפני יי' תטהרו', ע"כ. והיינו שמתפרש הכתוב על מה שהוא ית' מזכה אותם ומטהרם.

כהן גדול אלא שמתוך הצורה המורכבת של הדברים הריהם עלולים לבוא לידי טעות ושיבוש.

כי הנה כך אנו אומרים שם:

'ככתוב בתורת משה: "פִּי־בִיּוֹם הַזֶּה יִכְפֹּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְדֹן".

ובהזכרת השם אנו מפסיקים, ומתארים התרחשות הדברים בבית ה' ברגש הכהנים והעם העומדים בעזרה, כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה, שהיו כורעים ומשתחווים כו' ואומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

ומשום כך הורגל בפי רבים לנגן לשון הפסוק כאומר "לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְדֹן". אבל האמת פשוטה כי גם במקום הזה לא יצא הכתוב מפשרו ומשמעותו, ויש להטעים הדברים כצורתם, אף שלכאורה נראה שבאופן הזה אינו מובן:

"פִּי־בִיּוֹם הַזֶּה יִכְפֹּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם,

מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְדֹן – "

ואמנם הוא מאמר חתוך וקטוע, דפוסק הפסוק ואינו מזכיר סופו. כי באמת באותה שעה שהוא מזכיר את השם [היינו באמרו "לִפְנֵי ה'"], והכהנים והעם שומעים את השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה – היו הם כורעים ומשתחווים וכו', ובאותה שעה ממשיך הכהן הגדול ומאריך בנעימה להבליע את השם המפורש באותיותיו, עד שהוא מסיים את הפסוק ומשלים את הדברים לאזניהם:

ואף הוא – היה מתכוון כנגד המברכים, לגמור את השם,

ואומר להם: "תטהרו".

ועל כן באמרנו מתחילה: 'ככתוב בתורת משה "פִּי־בִיּוֹם הַזֶּה יִכְפֹּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְדֹן – ". ראוי באמת שלא לנגן הדברים בהטעמה של סיום הדיבור, אלא להטעים התיבות האחרונות – "לִפְנֵי יְדֹן" – כמאמר שלא נשלם וכאילו דבריו תלויים ועומדים ומצפים להמשך שיבוא. עד שלבסוף אנו חוזרים ומזכירים השלמתו ואומר להם: "תטהרו".^{פד}

פד. ויש לדעת דמסדר הנוסח כאן שינה בזה מלשון המשנה שסדרה הדברים בפשטות (יומא ד, ב; ו, ב, ע"י"ש): 'בא לו אצל שער המשתלח וסומך שתי ידיו עליו ומתוודה וכך היה אומר אנא השם כו' אנא בשם כפר נא כו' ככתוב בתורת משה עבדך לאמר "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל

פיסוק הדברים התלוי בפיסוק לשון המקרא שעליו נוסדו

א.

ראשית דיבורנו לפני השי"ת בכל בוקר ובוקר, הגם שאין מזכירין את השם בפירוש, מ"מ הנונו פונים אליו ית' ומודים ואומרים: 'מודה אני לפניך כו' שהחזרת בי נשמת בי בחמלה, רבה אמונתך'. והנה זה ודאי דאין הכוונה ל'חמלה רבה' פה, אלא 'רבה אמונתך' היא תוספת העומדת בפני עצמה. ויסוד הלשון הזו ממה שאמר הכתוב (איכה ג, כג): "חֲדָשִׁים לְבָבָיִם רַבָּה אֱמוּנָתְךָ".

ובתוכן הדברים יל"פ דבכל בוקר ובוקר מחדש אנו זוכים לראות אמונתו – היינו מדתו והנהגתו הנאמנה, להשיב נשמותינו הפקודות לו. ועוד איכא למימר, דמתוך כך נמצא שבכל יום ויום אמונתנו בו ית' הריהי גדולה וגדלה, רבה ומתרבה.

ובמדרש רבה אמרו: 'א"ר אלכסנדר: על שאתה מחדשנו בכל בקר ובקר – אנו יודעין שאמונתך רבה לתחית המתים'. [והנה למדנו מתוך כך עומק חדש בנוסח ההודאה המורגלת בפנינו מנעורינו בכל יום תמיד, לאמר 'רבה אמונתך', דאין זו רק הודאה על ההוה אלא גם נשיאת העיניים אל הבטחת התחיה השלמה שלעתיד לבוא].

ב.

בהזכרת שמו ית' בכמה מקומות יש לשים לב וליתן דעת באופן מיוחד, שלא לטעות ולא לשבש כוונת הדברים. והנה ישנם מן המקומות שהקדוק בהם נודע בשערים, בכמה ברכות ותפילות ותהילות שפותחים בהם בקריאה בשמו ית': 'אֱלֹהֵי, נשמה שנתת בי טהורה היא'. 'אֱלֹהֵי, אדון על כל המעשים', וכיוצא בהן.

חטאתיכם לפני ה' תטהרו", והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול – היו כורעים ומשתחיים ונופלים על פניהם, ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

ואולי שורש ומקור לדבריו ממאמר הזה"ק (אחרי מות סו סוף ע"ב): 'כדין אתקשר כלא חד בחד דא בדא, נהרין מפתח ונהרין אנפין כלהו, כדין כלהו נפלין על אנפיהו ומזדעזען ואמרי בריך שמא יקרא מלכותיה לעלם ולעלמי עלמין; קלא מתקשר עמיה דכהנא והוא אתיב לגבייהו ואמר 'תטהרו'. 'תטהרו' לא אמרין שאר כהני ועמא, בר כהנא רבא כד אתקשר ביה ההוא קלא'. וחוזר ואומר: 'תאנא, "מכל חטאתיכם לפני ה'..." וכל אינון ספרין דפתיחין קמיה וכתביבין קמיה כל אינון חובין – הוא מזכי לון ומדכי לון מכלהו, הה"ד "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", 'לפני ה' ממש. אינון דאמרין קרא עד הכא אמרין ולא יתיר, ולית רשו לאחרא דלימא 'תטהרו', אלא כהנא רבא דפלח פלחנא וקשר שמא קדישא בפומיה, וכד הוה אתקשר ומתברך בפומיה ההוא קלא נחית ובטש ביה ואתנהר מלה בפומיה דכהנא ואומר 'תטהרו'.

פה. בדומה ללשון ברכת ק"ש: 'אהבה רבה אהבתנו ה"א, חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו'.

אמנם יש מקומות שנשתרשה בהם טעות מחמת שאין יודעים מקור מליצת הלשון בכתובים. דוגמא לדבר מה שאנו אומרים בסיום הסליחות נוכן בתוך תפילת תחנון הארוכה דשני וחמישי] 'אַל-תַּעֲזֹבֵנוּ יְיָדֵינוּ, אֱלֹהֵינוּ אֶל-תַּרְחֶק מִמֶּנּוּ'. שהרי הוא מיוסד על לשה"כ (תהלים לח, כב): "אַל-תַּעֲזֹבֵנִי יְיָדֵי, אֱלֹהֵי אֶל-תַּרְחֶק מִמֶּנִּי"¹⁵. ואין ראוי לצרף כאן שם 'ה' אלקינו' כאחד. נויש מהדרים ע"פ דברי רבנו הגר"א (באדרת אליהו דברים א, ו), דיש טעם עליון לחבר שם 'ה' אלקינו' כאחד, ובייחוד בהזכרת השם האמורה במטבע של ברכה, לאמר: ברוך אתה, ה' אלקינו, מלך העולם' וכו'.¹⁶

והנה מנהגנו בברכה שלפני קריאת ההפטרה, לאמרה במנגינה של קריאת ההפטרה עצמה, ובחלק מן הסידורים נדפס נוסח הברכה עם טעמי המקרא, לאמר: 'בְּרוּךְ אַתָּה יְיָדֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר בָּחַר בְּנִבְיָאִים טוֹבִים' וכו'. והוא כפי המנהג הרווח כמובן. ולמשנ"ת היה ראוי להטעים ולומר: 'בְּרוּךְ אַתָּה יְיָדֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֲשֶׁר בָּחַר בְּנִבְיָאִים טוֹבִים' וכו'.

דוגמא נוספת בפסוקים הנאמרים כמה פעמים עם הסליחות, אשר הם דברי דניאל (ט, יח - יט): "הִטָּה אֱלֹהֵי אֲנֹנְךָ וְשָׁמַע פִּקְחָה פִּקְחָה עֵינֶיךָ וַיֵּרָא שְׁמִיתֵנוּ וְהָעִיר אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמֶךָ עָלֶיךָ כִּי לֹא עַל צַדִּיקֵינוּ אֲנַחְנוּ מִפִּילִים תַּחֲנוּנוֹנוּ לְפָנֶיךָ כִּי עַל רַחֲמֶיךָ הָרַבִּים: אֲדָ' שְׁמָעָה אֲדָ' סִלָּחָה אֲדָ' הִקְשִׁיבָה וַעֲשֵׂה אֵל תֵּאֲחָר לְמַעַנְךָ אֱלֹהֵי כִּי שְׁמֶךָ נִקְרָא עַל עֵירְךָ וְעַל עַמֶּךָ". והרגל הלשון לפסק כפי שהיה נראה מתבקש במשקל הדברים: 'אֲדָ' שְׁמָעָה; אֲדָ' סִלָּחָה; אֲדָ' הִקְשִׁיבָה; וַעֲשֵׂה, אֵל תֵּאֲחָר'. נובאמת יש להתבונן, כי הנה 'שמעה' ו'הקשיבה' הם מענין אחד, ומלבד מה שאין מובן טעם הכפילות עוד צריך ביאור למה הפסיק ביניהם בבקשת 'סלחה'.

אמנם טעמי המקרא מלמדים פיסוק אחר: "אֲדָנִי | שְׁמָעָה אֲדָנִי | סִלָּחָה אֲדָנִי הִקְשִׁיבָה וַעֲשֵׂה אֱלֹהֵינוּ לְמַעַנְךָ אֱלֹהֵי כִּי-שְׁמֶךָ נִקְרָא עַל-עֵירְךָ וְעַל-עַמֶּךָ". כלומר: אֲדָ' – שְׁמָעָה; אֲדָ' – סִלָּחָה. אֲדָ' – הִקְשִׁיבָה וַעֲשֵׂה, אֵל תֵּאֲחָר.

והיינו דבקשת 'אל תאחר' אינה מכוונת לבקש על החשת הישועה כשלעצמה, אלא שתהיה תיכף להקשבה עשיה, ע"ד שנאמר (ישעיהו סה, כד): וְהָיָה טָרֶם יִקְרָאוּ וְאֲנִי אֶעֱנֶה, עוֹד הֵם מְדַבְּרִים וְאֲנִי אֶשְׁמַע:

פו. והעתיקוהו ללשון רבים, כמו "אל תשליכנו מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממנו", שאמרו דוד המע"ה בלשון יחיד (במזמור נא). ואמנם מה שאנו אומרים שם "השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם" – כך גם במקורו (כסוף איכה) הריהו אמור בלשון רבים.

פז. ולא כדרך שמורגל בפי הכל לומר 'ברוך אתה ה', אלקינו מלך העולם', דהכי ניחא בחילוק משקל התיבות ג' ג', וגם מסתייע הרגל זה ממה שנמצא בחיתומי ברכה כשארין מזכירים מלכות, ואומרים 'ברוך אתה ה' לבדו.

ומעתה כלל הפסוק בנוי בהקבלה, לאמר:

אֲדִנִּי – שְׁמַעָה, אֲדִנִּי – סִלְחָה.
אֲדִנִּי – הַקְשִׁיבָה וַעֲשֵׂה, אֶל־תֵּאָחֶר.^{פח}

תיבה הנסמכת ומשמשת לתיבה אחרת

א. שימוש לשון 'עוד'

בברכות ההפטרה שלאחריה, הננו מבקשים בברכת מגן דוד 'על כסאו לא ישב זר, ולא ינחלו עוד אחרים את כבודו', ופירושו דלא יהיה כן עוד, שינחלו אחרים את כבודו ח"ו. והיינו דתיבת 'עוד' קאי על הפועל האמור שם, וביתר דיוק – על שלילתו, לאמר 'לא עוד', ולא על השם, כביכול בא לומר 'עוד אחרים'.

וכך היא לשון מקרא במקומות רבים בתורה, כגון מ"ש (לב, כט) "וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֶר עוֹד שְׁמִךְ" [שהוא חוזר על 'אמר', כמו מ"ש (בראשית ט, טו): "וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שְׁמֶךָ אַבְרָם"]. וכך בנביאים, באשר הבטיח השי"ת לדוד המע"ה על ימי שלמה בנו, לאמר (שמואל ב ז, י): "וְשִׁמְתִּי מָקוֹם לְעַמִּי לְיִשְׂרָאֵל וְנִטְעֵתִיו וְשָׁכַן תַּחֲתָיו וְלֹא יִגְזַע עוֹד, וְלֹא יִסִּיפוּ בְנֵי עוֹלָה לְעֲנֹתוֹ כַּאֲשֶׁר בְּרָאשׁוֹנָה".

ובישעיהו (ב, ד): "לֹא יִשָּׂא גֹי אֶל גֹּי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה".^{פט}

ושם עוד (ס, יח"ט) "לֹא יִשְׁמַע עוֹד חֶמְס בְּאַרְצֶךָ שֶׁד וְשָׂכָר בְּגִבּוֹלֶיךָ וְקִרְאֵת יְשׁוּעָה חוֹמַתֶיךָ וְשַׁעֲרֶיךָ תִּהְיֶה: לֹא יִהְיֶה לָּךְ עוֹד הַשְׁמֵשׁ לְאוֹר יוֹמָם... וְהָיָה לָּךְ יָדוֹד לְאוֹר עוֹלָם...". [וכן הוא בכתובים (תהלים י, יח): "כִּל יוֹסִיף עוֹד לַעֲרֹץ אֲנֹשׁ מִן הָאָרֶץ". (משלי לא, ז): "וַעֲמְלוֹ לֹא יִזְכָּר עוֹד"].

ב. שימוש לשון 'כל'

תיבת 'כל' משמשת באופנים שונים: א. ברוב המקומות, אשר היא אמורה ביחס אל איזה דבר וענין ומשמשת לתאר כללותו.^צ ב. כאשר היא עומדת בפני עצמה, כשם עצם, שברך

פח. עי' משנ"ת בתפקידו ושימושו של טעם התביר, ומובן שיש בו הפסק מועט והכנה לקראת ההפסק העיקרי הבא בטעם הטפחא שלאחריו.

פט. לא כמו שנשתבשו פְּרִיזְמָה זה כמה שנים, שמחמת חוסר ידיעה והרגל בלשון הקודש – למדום להטעים ולהדגיש שוב ושוב: 'עוד מלחמה'.

צ. כמו 'כל היום', היינו פְּלוֹ של יום, כלומר כל פרטיו וחלקיו של אותו היום; או 'בכל יום ויום', היינו ביחס אל המציאות הכללית, בכל אחד ואחד מפרטיה אשר הוא ראוי להכלל בשם 'יום'.

כלל הוא ראוי לבוא בה' הידיעה – 'הכל'.³⁴ (ירמיהו י, טז): כִּי יוֹצֵר הַפֶּל הוּא. אמנם פעמים רבות הוא בא בלעדית.³⁵

ולפעמים נמצא שבאה לשון 'כל' במאמר אחד פעמיים או יותר, כאשר בכל פעם שימושה במשמעות שונה.³⁶ (בראשית ו, יט – פ' נח): וּמִכָּל הָחַי מִכָּל בֶּשֶׂר שְׁנַיִם מִכָּל תָּבִיא אֶל הַתֵּבָה. וכגוונא דאמינא בזמירות שבת: 'ואשרי כל חוכה, לתשלומי כפל, מאת כל סוכה, שוכן בערפל'. כלומר: אשרי כל המחכה ומצפה [כלשון הכתוב שאמר "אשרי כל חוכי לו"], לקבל ולהשתלם מאת השי"ת שהוא סוכה וצופה את הכל [ועם זאת הוא אֵל מסתתר, וכלשון הירושלמי – שהוא רואה ואינו נראה].

ומתוך כך נתבונן בפתיחה הנאמרת קודם התחלת התפילה, אשר הכל רגילים לשוררה לפי משקלה המדויק³⁷, אבל ראוי לשים לב לכל דבריה, שלא לאבד משמעותם הדורשת בהם הטעמה לשבח.

הנה כך היא צורתו של פיוט זה בשירתו:

אדון־עולם	אשר מלך	בטרם כל	יציר נברא,
לעת נעשה	בחפצו־כל	אזי 'מלך'	שמו נקרא.
ואחרי	ככלות הכל	לבדו	ימלוך נורא,
והוא היה	והוא הוה	והוא יהיה	בתפארה.

צא. (שמות כט, כד – פ' תצוה): "וְשִׁמְתָּ הַכֹּל". (בראשית כד, א – פ' חיי שרה): "וַיִּדְוֶד בְּרָךְ אֶת אַבְרָהָם בְּכָל".

צב. כמ"ש במלכי צדק מלך שלם בצאתו לקראת אברהם (בראשית יד, כ – פ' לך לך): "וַיִּתֶּן לוֹ מַעֲשֵׂר מִכָּל". ומה שאמר יצחק (בראשית כז, לג – פ' תולדות): "וְאֶכֶל מִכָּל". ויעקב אמר לעשיו (בראשית לג, יא – פ' וישלח): "וְכִי יֵשׁ לִי כָל".

צג. ואמנם מצינו בתיבת 'כל' שחלוקה היא בנקודה, כפי הכלל ד'כל שנשמך – נקמך, וכל שנטעם – נחלם', היינו 'כל' שהוא נסמך לתיבה שאחריו – הריהו נקוד קמץ, ו'כל' שהוא עומד בפני עצמו ויש לו טעם בפני עצמו – הריהו נקוד חולם. אלא דכלל זה מדבר ב'נסמך' השייך לכללי הקריאה, דישנן תיבות המחוברות ע"י מקף והן נעשות כמילה אחת ואין לכ"א טעם בפני עצמה, והנדון דידן במשמעות המילה אם היא נסמכת לתיבה שאחריה מצד כללי התחביר, ובמקומות רבים שתיבת 'כל' נסמכת מצד משמעותה מצאנו שתי הצורות האלה ד'נסמך' ו'נטעם'.

צד. שהוא בד"כ יתד ושתי תנועות בכל צלע, ולעתים במקום היתד שתי תנועות (כמו: 'ככלות הכל'), ומלת 'לבדו' שהיא ייחודית העומדת ביתד ותנועה, או כפי המורגל בפי העם למשוך הגייתה של הל' כאילו היא יתד שלמה, ועי' משנ"ת מריה"ל בענין משקל השירה בלשון הקודש.

אמנם אם באנו להעמיד הדברים באופן שיהיה מובן תוכנם – ודאי כך יש לנו להטעים:

אדון-עולם	אשר מִלֶּךְ, בטרם כל	יִצִּיר נברא ^{צח}
לעת	נעשה בחפצו כל	אזי – 'מִלֶּךְ', שמו נקרא
ואחרי	ככלות הכל	לבדו – יְמִלֶּךְ, נורא.
והוא היה, והוא הוה, והוא יהיה	בתפארה.	

וראה זה פלא, כי דוקא באופן הזה הננו עומדים על אופן עריכת השיר ותבנית צורתו המחושבת ומסודרת להפליא:

הנה שורתו הראשונה ושורתו האחרונה משתקפות בהיפוך זו לעומת זו, כאשר בתחילה – הצלע הראשונה נבדלת לעצמה ומשלימות לה ג' צלעות, ולבסוף – הצלע האחרונה עומדת בפני עצמה, כשמקדימות לה ג' צלעות.

וב' השורות האמצעיות מקבילות זו לזו ומחולקות בשווה באמצען, אבל כל צלע פותחת בתיבה אחת, וחברותיה [תרי או תלת] משלימות אחריה.

והרי כלל השיר הזה בנוי על מה שאנו אומרים "ה' מִלֶּךְ, ה' מִלֶּךְ, ה' יְמִלֶּךְ לעולם ועד'^{צח}, באופן ששלוש השורות הראשונות מדברות כל אחת באחד מהם, כסדר מהלך הזמנים: עבר, הוה, עתיד^צ – מִלֶּךְ מִלֶּךְ יְמִלֶּךְ, והשורה הרביעית כוללת כולם, כי באמת הוא היה הוה ויהיה – הכל בכלל אחד.

פיסוק הדברים התלוי במשמעות כלל המאמר

הפרדה מחמת חלוקת פסקאות

תוספת מיוחדת נתקנה בברכת ההודאה [בתפילה ב'מודים' בחלקה השני הפותח 'נודה לך'^{צח}, ובברכת המזון ב'נודה לך'] בימים המיוחדים להלל והודאה. והנה פתיחתה על הניסים ועל הפורקן וכו' – עומדת ודאי כהמשך למה שנאמר מתחילה 'נודה לך ונספר תהלתך, על חיינו... ועל נסיך... ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת...'.^{צט} ואמנם הביא המ"ב נוסח

צה. ויש לשים לב, כמובן, לפיסוק הכללי של מאמר זה: 'אדון עולם, אשר מלך בטרם כל-יציר נברא', כלומר כי הוא ית' מלך על עולמו עוד קודם שנברא כל יצור.

צו. שבאמת אינו אמור במקרא בשום מקום בתור פסוק אחד, אלא צירפוהו מג' מקראות, וכנודע.

צז. עבר: בטרם כו'; הוה: לעת נעשה כו'; עתיד: ואחרי כו'.

צח. כמשנ"ת לעיל.

צט. ובברכהמ"ז 'נודה לך ה"א על שהנחלת לאבותינו כו' ועל חיים חן וחסד שחוננתנו' כו'.

הספרים דאומרים 'ועל הנסים' בו' החיבור.^ק ומ"מ פשוט דגם למנהגנו שאומרים 'על הנסים' בלא ו' מ"מ הריהו מחובר לשלפניו.

עוד יש לשים לב, כי גם המשך הדברים 'בימי מתתיהו' ו'בימי מרדכי ואסתר' אינו דיבור חדש, אלא המשך הענין, לאמר 'נודה לך... על הנסים... שעשית לאבותינו, בימים ההם בזמן הזה, בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול' כו'. וזה פשוט.

ובכמה מקומות מצינו כיוצא בזה, שהניחו בסידורים הפסקה כביכול ליתן ריווח בין פרשה לפרשה, אף שהוא באמת המשך הדיבור ומשפט אחד ממש. ונמשך השיבוש הזה מצורת התפילה, פעמים מפני החילוק בין אמירת החזן והקהל, ופעמים שהוצרכו להפסיק כדי ליתן מקום לתוספות ושינויים בנוסח התפילה, כגון כאן דאחר שמשלימים לומר 'על הנסים כו' בימים ההם בזמן הזה' – עומד המתפלל על פרשת דרכים לפנות על ימין או על שמאל לומר הנוסח המתאים לאותם הימים דבר בעתו, אם ביומין דחנוכה אם בימי הפורים.

הפרדה יתרה והפרדה חסרה

בסידורים רבים [ואולי ברובם ככולם של הסידורים המצויים] בפסוקי דזמרה נמצאת הפסקה באמצע הפסוק, לאמר: "וּמִצָּאתָ אֶת־לִבְּךָ נֶאֱמָן לְפָנֶיךָ", ומתחילים כדיבור חדש: "וְכָרוֹת עֲמוֹ הַבְּרִית לְתֵת אֶת־אֶרֶץ הַכְּנָעִי הַחֲתִי הָאֱמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוֹסִי וְהַגְּרָגָשִׁי לְתֵת לְזִרְעוֹ...". והרי הוא באמת פסוק אחד דלא פסקוהו עזרא ונחמיה ואנשי כנסת הגדולה.

וכבר נודע בשערים שורש הדבר שנדפסו הדברים כך רק מפני טעם צדדי ומנהג שהונהג במקומות מסויימים בזמנים מסויימים, היינו שהיו רגילים ביום שיש ברית בביהכנ"ס שהמוהל מנגן 'וכרות', ע"פ מה שאמרו במדרש רבה על המקרא הזה, שהיה הקב"ה אווז עמו הסכין כו'.

ולא היה נראה נכון שמחמת זה ישנו צורת העמדת הדברים באופן כזה, כי אין ראוי לכרות המאמר, ואין נכון כלל להפסיק במקום שאין בו אפילו טעם אתנחתא.^ק וגם מצד משמעות הדברים ותוכנם אין ראוי להפסיק בין הלב הנאמן לפניו ית' ובין כריתת הברית עמו.

[ואמנם נכון הדבר אשר בין כך ובין כך אין בזה נפ"מ למעשה, שהרי אין הפסק הפרשה משאיר רושם ואינו ניכר כלל באופן אמירת הדברים, והכל קוראים הפסוק הזה ברצף אחד. אמנם ראויה הערה זו להראות עד כמה יכולה צורת הדפסת הדברים להטעות עין הקורא ולהטות את דעתו, ומזה ילמד כל בִּרְדֵּעַת וּבִרְלֵב ליתן דעתו ולשים דעתו אל תוכן הדברים למשמעותם, ויביט אל צור מחצבם ומקורם וישכיל על אמתתם].

ק. (בריש סימן תרפב): 'כתוב בספרים שבנוסח על הניסים יאמר ועל הנסים בוי"ו הן בתפלה הן בבהמ"ד'.

קא. ועי' מ"ש המג"א (בסי' נא ס"ק ט), ודוק.

והנה הגדילו לעשות בכמה סידורים [ומכללם סידורים חשובים מאד], אשר לא זו בלבד שנתנו הפסק וחילוק בהנחת ריווח כמו בין פרשה לפרשה, אלא אף נתנו חילוק בין הפסקאות גם בגודל האותיות ועֶבְיָן, כאילו יש הבדל בין הדברים האמורים עד כאן ובין הנאמר מכאן ואילך, וזה ודאי טעות ושיבוש גמור. [ובסידורים הנדפסים לאחרונה תוקן הדבר כראוי, והשיבו החילוק בפסיק או בריווח מועט ותו לא].

ובאמת היה ראוי להניח הפסק וחילוק בין 'ויברך דויד' שהם דברי דוד המע"ה האמורים בדה"י, ובין 'אתה הוא ה' לבדך' שהם דברי נחמיה. ויש טעם גדול להעמיד היכר והבדלה בין הפרקים^{קב}, כי אמנם 'ויברך דוד' – הריהו נכלל ומשלים 'על כל דברי שירות ותשבחות דוד בן ישי', שהם עיקר ויסוד פסוקי דזמרה [וכן מבואר בס' ארחות חיים וכל בו 'לפי שהכל משירי דוד'].

ואכן מצאנו שיש חילוק בין הפרקים בחשיבות אמירתם, אף שמנהג אמירת שתיהן יסודו מתיקון הגאונים המובא בדברי הטור^{קג}, מ"מ מצינו הלכה למעשה חילוק בין הדברים.^{קד} ואמנם ראה מ"ש בפי' סידור התפילה לרוקח [לג] ברוך ה' לעולם, עמוד קצד): 'ובימים קדמונים כשהיו מגיעים עד כאן 'לשם תפארתך' – היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר 'ישתבח שמך', וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבנא קלונימוס... למדינת מגנצא – היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד 'ושמו אחד', כי גדול היה ואין כל דבר נעלם ממנו...'^{קה}

הפרדה מוטעת מחמת ניגון החזן

בברכת הקהל לאחר קריאת התורה של שבת: 'מי שברך כו' הוא יברך את כל הקהל

קב. מלבד עצם הדבר שהן שתי פרשיות שונות, האמורות ע"י אנשים שונים במקומות שונים, וכמעט חמש מאות שנה ביניהם. [וכן היה ראוי לעשות בחלקים האחרונים של 'הודו', שאינם מכלל אותו הפרק אלא מלוקטים מכמה מקומות. וכמו כן בפסוקים הנוספים על נוסח קדושה דסדרא, ולהבדיל בין שני הפרקים ב'עלינו לשבח'].

קג. (סי' נא): 'ובתקון הגאונים יש נוהגין לומר ויברך דויד את ה' לעיני כל הקהל עד ומהללים לשם תפארתך כאשר הוא בספר דברי הימים, ויברכו שם כבודך עד שירת הים כאשר הוא בספר עזרא, ושירת הים. והטעם לפי שכל אותם ט"ו לשונות של שבח הסדורים בברכת ישתבח דורש במכילתין מתוך שירת הים ומתוך אותן פסוקים של ויברך דויד'.

קד. כמ"ש המ"ב (בס"ק נב ס"ק ד בשם המג"א ע"י"ש) דאמירת ויברך דויד עד לשם תפארתך ג"כ קודם להודו לד' קראו אבל לא קודם להללויה.

קה. וסיים: 'ורבנא משה הזקן שיסד קרובין "אימת נוראותיך", והוא היה תלמידו של אבו אהרון אבי כל הסודות בנו של רבינו שמואל הנשיא מבבל זכר צדיק וקדוש לברכה ע"כ'.

הקדוש הזה עם כל קהלות הקודש כו' וכל מי שעוסקים בצרכי צבור באמונה הקב"ה ישלם שכרם כו' עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמך'. ורגילים הדרשנים לשאול ולהשיב ולבאר מעלתם היתרה של אותם 'העוסקים בצרכי צבור באמונה', שאנו מתפללים ומבקשים שהקב"ה ישלם שכרם. ואומרים כפי העולה על רוחם ודעתם זה בכה וזה בכה, כי שיערי דרוש לא ננעלו לפניהם...

אבל באמת הדבר פשוט וברור כי הברכה חוזרת על כל האמורים שם מתחילה ו'ומי שמייחדים בתי כנסיות לתפילה, ומי שבאים בתוכם להתפלל, ומי שנותנים נר למאור, ויין לקידוש ולהבדלה, ופת לאורחים וצדקה לעניים', אשר כולם עוסקים עם הציבור וזכותם מסייעתם, ואחר שמזכירים כל אלה בפרטות חוזרים וכוללים ו'וכל מי שעוסקים בצרכי צבור באמונה', כלומר כי גם כל שאר המתעסקים עם הציבור, סופריהם וחזניהם, 'הקב"ה ישלם שכרם' כו'. וזה פשוט.

חיבור מוטעה מחמת אריכות המאמר

בהוספה של שבת בברכת המזון – 'רצה והחליצנו ה' אלקינו במצוותיך ובמצנת יום השביעי השבת הגדול והקדוש הזה, כי יום זה גדול וקדוש הוא לפניך, לשבת בו ולנוח בו באהבה כמצנת רצונך. וקשה להבין רצף הדברים וקישורם, כאילו עניינו של היום הזה וגדולתו וקדושתו לפניו ית' – היא לשבות בו ולנוח בו באהבה' נוגס אין הלשון מיושבת כ"כ, שהרי 'לשבות בו ולנוח' קאי עלינו ולא עליו ית', ואינו מתחבר שפיר עם מה שקדם לו 'גדול וקדוש הוא לפניך'. אלא דבאמת קאי על ראשית המאמר, והוא המשך בקשתנו: 'רצה והחליצנו ה'" במצוותיך ובמצנת יום השביעי השבת... – לשבות בו ולנוח בו באהבה'. וכ"ה בנוסח עדות התימנים 'ונשבת בו וננוח'.

בנוסח ברכת החודש – 'ראש חודש פלוני יהיה ביום ראשון הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה', אמנם גם כאשר ראש חודש שני ימים כן הוא הנוסח 'ראש חודש פלוני יהיה ביום השישי ולמחרתו ביום שבת קודש הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה', ולכאורה היה צ"ל 'הבאים עלינו' בלשון רבים. אבל באמת נראה ד'הבא עלינו' לא קאי על היום בשבוע, אלא על 'ראש חודש' האמור בתחילת המאמר, והוא דיבור אחד עם המשך התפילה 'יחדשהו הקב"ה עלינו'. ואין עיקר המאמר להודיע שראש חודש יהיה ביום פלוני, דזה אינו אמור אלא כמאמר מוסגר, אלא עיקר המכוון הוא בלשון תפילה, דראש החודש הזה יחדשהו הקב"ה עלינו לטובה.

וא"כ כך היא צורת הדברים: 'ראש חודש פלוני [שיהיה ביום פלוני] הבא עלינו ועכ"י לטובה – יחדשהו הקב"ה עלינו ועל כל עמו בית ישראל... לטובה ולברכה...'.
 בנוסח הזכרת היום במועדים ובראשי חדשים – 'יעלה ויבוא כו' זכרוננו ופקדוננו וזכרון

אבותינו וזכרון משיח בן דוד עבדך^פ וזכרון ירושלים עיר קדשך, וזכרון כל עמך בית ישראל לפניך, לפליטה לטובה ולברכה^{כו}. הנה זה פשוט וברור ואיצל"פ דאין הכוונה לייחד את 'עמך ישראל לפניך', אלא קאי אכולהו, שיעלה זכרונם 'לפניך' – לפליטה לטובה לחן ולחסד ולרחמים לחיים ולשלום כו'.

ונמצא סדרם ופסקם של דברים כך הוא פ':

אַלְקִינוּ וְאֱלֹקֵי אֲבוֹתֵינוּ,

יַעֲלֶה וְיָבֵא וְיַגִּיעַ,

וְיִרְאֶה וְיִרְצֶה וְיִשְׁמַע,

וְיַפְקֹד וְיַזְכֵּר,^פ

זְכוֹרֵנוּ וּפְקֻדוֹנוּ וְזָכוֹן אֲבוֹתֵנוּ,

וְזָכוֹן מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד־עַבְדְּךָ וְזָכוֹן יְרוּשָׁלַיִם עִיר־קִדְשְׁךָ,

וְזָכוֹן כָּל עַמְּךָ בֵּית־יִשְׂרָאֵל,

לְפָנֶיךָ,

לְפָלְטָה, לְטוֹבָה,

לְחֵן וּלְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים,

לְחַיִּים וּלְשָׁלוֹם...

בוידוי הגדול של רבנו נסים זצ"ל, הנמצא בסידורים בסוף תפילת יו"ק: 'רבש"ע כו' מתודה אני לפניך כו', אומר אני לפניך ה' אלקי מקצת מעשי כו', לאמרם אי אפשר כו' להגידם איני כדאי לתבוע עליהם סליחה ומחילה וכפרה'. וראיתי מן המפרשים שתמהו מפני מה אינו כדאי לתבוע עליהם מחילה וסליחה וכפרה.

קו. כאן ובכ"מ שנזכר 'משיח בן דוד עבדך' יש להתבונן אם תואר 'עבדך' חוזר על דוד [לאמר בן דוד-עבדך] או על משיח [בן-דוד עבדך]. כי הנה במקומות רבים מצאנו תואר עבד ה' על דוד עצמו, וגם הקב"ה קראו 'דוד עבדי' (כגון ביד נתן שמואל ב' ז, וכך אמר לשלמה במלכים א' יא, וכ"ה אמור לגבי העתיד ביחזקאל לד, ושם לז). וכך הוא בתהלים (יח, עח, פט, קלב, קמד). והנה בנוסח ברכת קדושת השם בימים נוראים אנו אומרים 'וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך', הנה תואר 'עבדך' אמור על דוד ו'משיחך' קאי על בן ישי ולא על ישי עצמו. קז. [והמתבונן יראה יפי חריזתם ומשקלם].

קח. בענין סדרן ופסקן של לשונות אלו עי' בדברי הגר"א (המובאים בביאורו לשו"ע הל' ר"ח), והדברים ראויים לביאור ובירור בפנ"ע.

ובאמת עוד יותר מזה יש לתמוה, שהלא כל עצמו לא בא אלא כדי לבקש סליחתו יתברך. והנה כי כן, מיד אחר הדברים האלה הריהו ממשיך ואומר 'על איזה מהם אתבע ועל איזה מהן אבקש' כו'. ובסופם של דברים הוא אומר 'יהי רצון מלפניך האו"א שתסלח ותמחל לנו' כו'. נואמנם היה אפשר לפרש דמתחילה בא בהכנעה לומר דאיני כדאי לבקש עליהם סליחה, אבל מה אעשה ואין לי ברירה, על כן ממך אליך אברח ועל רחמיך אבטח, כי אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה].

אבל האמת ודאי דקאי על שלפניו, שמבאר כלל תכלית המבוקש בדבריו: 'אומר אני לפניך ה' אלקי מקצת מעשי כו' לתבוע עליהם סליחה ומחילה וכפרה', פי' הריני אומר אותם לפניך כדי לבקש סליחתך עליהם. ובתוך הדברים בא כמאמר מוסגר, כיוון שמזכיר מעשיו הרעים אי אפשר לו להשאר שוה נפש כלפיהם, ומקדים ומודה כי אי"ז אלא מקצת מהם, ומבאר ומתנצל כי אליבא דאמת 'לאמרם אי אפשר כו' להגידם איני כדאי', דאין יכולת לאמרם ולפרשם כראוי, בין מצד המעשים ובין מצד האומר [כי רבים הם ורבים סעיפיהם, וחלקם נעלמים או נשכחים, ועקוב הלב ואנוש מי ידענו]. אמנם אחר ההקדמה הזאת הריהו חוזר לעיקר דבריו ונגש לפני השי"ת לבקש סליחתו ומחילתו, כי הוא רב סליחות ובעל הרחמים.

חיבור מוטעה של תיבה שאינה מכלל המאמר

פרקים רבים בתהלים פותחים או חותמים ב'הללויה'. והנה אמת נכון הדבר דמשמעה לשון שבח והילול, אבל יש לשים לב שאינה מכלל עיקר מאמר הכתוב, אלא תיבה העומדת בפני עצמה [ומעין שאר כותרות המזמורים – למנצח מזמור שיר וכיו"ב].^{קט}

יש ומוכן מאליו שאין 'הללויה' מכלל מאמר הפסוק עצמו, כגון הני קראי:

(ריש מזמור קיב): הַלְלוּ־יָהּ אֱשֶׁר־יֵאֵשׁ יְרָא אֶת־יְדֹדָא...^ק

(סוף מזמור קה): בַּעֲבוּר יִשְׁמְרוּ־חֻקָּיו וְתוֹרָתוֹ יִנְצְרוּ, הַלְלוּ־יָהּ:

(סוף מזמור קמז): לֹא עָשָׂה כֵן לְכָל־גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים בְּלִי־דָעוּם, הַלְלוּ־יָהּ:

וכך גם במקום שהיה אפשר לטעות ולהבין שהמאמר מחובר, ובאמת אינו כן:

(סוף מזמור מח): בְּרוּךְ־יְדֹד אֱ־לֹהֵי יִשְׂרָאֵל... וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן, הַלְלוּ־יָהּ:

(סוף מזמור קטז): לֹא הִמָּתִים יְהִלְלוּ־יָהּ... וְאִנְחָנוּ נִבְרָךְ יְהִי מַעֲשֵׂה וְעַד־עוֹלָם, הַלְלוּ־יָהּ:

(סוף מזמור קטז): נְדַרֵי לִידֹד אֲשַׁלֵּם... בְּחִצְרוֹת בֵּית יְדֹד בְּתוֹכִי יְרוּשָׁלַם, הַלְלוּ־יָהּ:

קט. והעירו לדברי הגמ' פסחים קיז, א אי הללויה סוף פירקא או ריש פירקא דבתריה, עיי"ש. ונלמד שהוא עומד בפני עצמו.

קי. [והנה זה פשוט כי עליכן אינו נסדר בכלל האלפא ביתא שעליו נבנה המזמור כולו].

ובאופן מיוחד יש לראות במה שאמר הכתוב (קמו): "יִמְלֹךְ יְדֹנָה לְעוֹלָם אֱלֹהֵינוּ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר הַלְלוּיָהּ".

והנהגה אנו מזכירים המקרא הזה בכמה מקומות בתפילה, ומכללם בסוף קדושת השם. ק"א ונשתרשה הטעות כל-כך עד כדי שישינו חזנים המהדרים להדגיש השיבוש ולומר 'ימלוך ה' לעולם, אלקיך ציון', ושוב לנגן בנעימה 'לדור ודור הללויה'.

והאמת ודאי לא כך היא, אלא שהפסוק מקביל כדרך של שירות: 'ימלך ה' לעולם' כנגד 'אלקיך ציון לדור ודור', להודיע מלכותו 'ית' בשתי בחינות אלו, בשני אופנים של גילוי המתחסים לשתי הגדרות של זמן ק"ב:

יִמְלֹךְ יְדֹנָה – לְעוֹלָם,
[יִמְלֹךְ] אֱלֹהֵינוּ צִיּוֹן – לְדֹר וָדֹר,
הַלְלוּיָהּ:

פיסוק מוטעה מוחמת כפילות הלשון

בכמה מקומות בתפילה משמש צירוף הלשונות 'תמיד לעולם ועד'. כגון בברכות ק"ש של מעריב בברכה ראשונה שלפניה 'אל חי וקיים תמיד ימלך עלינו לעולם ועד', ולקראת חתימתה של ברכת מודים – 'ועל כולם יתברך ויתרומם שמך מלכנו תמיד לעולם ועד'. ונראה פשוט דחלוקת המאמר כך היא: 'אל חי וקיים – תמיד ימלך עלינו, לעולם ועד', פי' דהוא ית' אשר הוא 'אל חי וקיים' הוא 'ימלך עלינו' בלא שום הפסק ובלא שום הגבלה 'תמיד לעולם ועד'.

ויש מרביתינו הפוסקים האחרונים שאמרו ליתן הפסק ביניהם ולומר: 'אל חי וקיים תמיד'. ק"ב ונמצא לפי דעתם פי' הדברים: הא-ל ית', אשר הוא חי וקיים תמיד – הוא ימלוך עלינו לעולם ועד.

קיא. ובתפילת ימים נוראים שאנו מאריכים הברכה בהוספה המיוחדת 'ובכן יתקדש שמך' או 'ובכן תן פחדך' – הננו שבים ומזכירים סמוך לחתימת הברכה.

קיב. ובפשטות המכוון בזה, כי מצד גילוי שם הוי"ה ב"ה שהוא נמצא קיים תמיד – מתברר שהוא מלך לעולם בלי הפסק; אמנם בבחינת גילוי אלקותו, שהוא אלקי עולם שופטו ומנהיגו, והוא מגלה מלכותו והנהגתו בירושלים עיר קדשו – הרי זה גילוי המתייחס אל ההנהגה בפרטות כפי מה שנצרך לברר ולתקן בכל דור ודור. [ועי' להלן משי"ת על פסוק זה מהאבודרהם בברכת מודים].

קיג. עי' מ"ש הפרישה (אורח חיים סימן רלו): 'מלת תמיד נמשך לדלעיל 'אל חי וקיים תמיד, ימלוך עלינו'; וכן בברכת יראו עינינו 'ברוך אתה ה' המלך בכבודו תמיד'. ו'ימלוך עלינו' בזה ובזה – פי' בין בברכת ק"ש בין בנוסח יראו עינינו התחלת ענין אחר'.

וכמו כן בברכת מודים, לדבריהם יש לפסוק ולומר 'ועל כולם יתברך ויתרומם שמך, מלכנו-תמיד, לעולם ועד'. כלומר דאנו משבחים ואומרים לפניו ית': אתה הַנָּךְ מלכנו תמיד, וְשִׁמְךָ – יתברך ויתרומם [על-הכל] לעולם ועד.

וצריך עיון ובדיקה, כי לא מצאנו כזאת וכזאת בלשון הכתובים ואף לא בלשון חכמים, שיתואר השי"ת כ'חי תמיד' או 'קיים תמיד'. ק"ד גם לא מצאנו במקום אחר תואר כזה 'מלכנו תמיד'. ובאופן כללי נראה דאין רגילות להסמיך תיאור זמן – 'תמיד', אלא ביחס אל פעולה או תואר המיוסד על שם פועל, ולא ביחס לתואר שהוא שם דבר.

וכן נראה למעיין בלשון קדשם של רבותינו הראשונים, אשר מתוך דבריהם ופירושיהם נראה ברור שקראו בחיבור אחד 'תמיד ימלוך עלינו [לעולם ועד]'. קט"ו

מצינו מטבע זאת במקומות נוספים בלשון התפילה והברכות, באופן שאי אפשר לחלק המאמר לצדדין. לך נא ראה הנוסח שאנו אומרים בברכת המזון 'יתברך שמך בפי כל חי

ואמנם המג"א חתם דבריו: 'וכתב בע"ה שיקרא מלת תמיד למטה, תמיד ימלוך וכו''. והמהדירים פתחו ראשי התיבות 'בעמק המלך' [שהזכירו המג"א שם בתחילת הס"ק], אבל באמת בעמק המלך לפנינו ליתא [נמה שהעתיקו מלשוננו בגליון מכו"י אינו שייך לנדר"ד]. א"כ ודאי צדקו דברי הא"ר דפי' 'בעמק הברכה' [שהוא עצמו הביא דבריו בריש הסימן]: 'כתוב בעמק ברכה שיש להפסיק בין ברקיע כרצונו ובין בורא יום ולילה ע"ש מ"ש תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד אף על גב דבעינן מעין חתימה סמוך לחתימה י"ל דאנו מתפללין שימלוך ה' ויקיים הפסוק והי' לעת ערב יהיה אור וכו' [וצוין ע"ז 'טור', אמנם בלשון הטור הזכיר כל לשון הברכה 'אל חי וקיים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד' וא"א להוכיח מדבריו לענייננו].

והפמ"ג העיר שם למה שדנו בסק"ד, ונראה שהכוונה דאמנם הדברים מתאימים עם מ"ש ד'תמיד' מחובר עם 'ימלוך עלינו לעולם ועד'. [ובשעה"צ הביא ד' המג"א וא"ר בשם הפרישה, וחתם דעל כן איך דעבד שפיר עבד].

קיד. ואמנם בחיפוש מחופש מצאתי שנקטו מטבע לשון כזו באופן מיוחד רבותינו זצ"ל חכמי הדורות בעלי המחקר, כמו הרלב"ג, ר"י אברבנאל, ר"מ אלשיך, וכן ה"ט"ז בפירושו לתורה, המשך חכמה, ודכוותיהו. [אכן מצאנו בנוסח ברכת ברוך שאמר 'חי לעד וקיים לנצח'. ועי' בסידור וילנא בחתימת הפסוקים שאומרים בחו"ל קודם עמידה דערבית].

קטו. בפי' הרוקח (בברכת יראו עינינו): 'תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד, דכתיב ה' ימלוך לעולם ועד' וכן באבודרהם שם: 'חי – על שם (ש"כ כב, מז) חי ה'. וקיים – על שם (איוב כב, כח) ותגזר אומר ויקם לך. תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד – על שם (יחז"ל, כ, לג) אמלוק עליכם, וזהו לעתיד'. ובכל בו (ס' י'): 'תקנו בברכת המעריב ערבים ה' צבאות תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד'. וכן יש ללמוד מריהטת לשון הריטב"א (חולין פז, א), שכתב בתו"ד: 'ואין אומרים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד'. הרי שהיה מקובל אצלם דתיבת 'תמיד' נמשכת עם האמור אחריה 'ימלוך עלינו לעולם ועד'.

תמיד לעולם ועד', הרי ודאי לא קאי תמיד על 'כל חי', לומר 'כל חי תמיד' ^{קטז}, אלא ע"כ מבקשים אנחנו שיתברך שם ה' תמיד לעולם ועד, גם תמיד וגם לעולם ועד. וכך היא לשון עניית הזימון למי שלא אכל עמהם 'ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד'.

ואין להקשות על מטבע הלשון דהיא נראית ככפילות, לומר 'תמיד לעולם ועד'. כי הנה מצאנו דוגמתי בתהלים (קט) שאמר דוד: "וְאֵל תִּפְּלֵל מִפִּי דָבָר אֱמֶת עַד מָאֵד... וְאֶשְׁמְרָה תוֹרָתְךָ תָּמִיד לְעוֹלָם וָעֶד." ^{קי} וכפילות הלשון יש לבאר בפשטות על מה עומד ה'תמיד' ואל מה מכוון ה'לעולם ועד'. ונראה כי הן באמת שתי בחינות בהמשכיות הזמן: 'תמיד' – משמעו בתמידות וברצף בלי הפסק, ו'לעולם ועד' – כוונתו לאורך הזמן במשך כל התקופות ^{קי} "וּז"ש 'לעולם ועד', בכל עולם ובכל זמן הנועד ומיועד, לעדי עד." ^{קי}

קטז. ושגגה יצאה מלפני המהדירים באחד הסידורים החשובים והמדויקים דאף בברכת המזון פסקו כך, וזה ודאי לא יתכן.

קיו. אכן יש להעיר דבפי' הרד"ק נראה דהוצרך לבאר כפילות הלשון. ואמנם בפירושו הראשון נראה שכוונתו כדברינו, ד'תמיד' מתייחסת לרציפות הזמן, ו'לעולם ועד' להמשכיות לאורך זמן, כי על כן פירש: 'כאשר יהיו מורגלים בפי', אזכרם תמיד ואשמרה לעשותם. לעולם ועד, כלומר כל ימי היותי'. אמנם העלה שני פירושים נוספים: 'או פירוש לעולם ועד, לעולם הבא. כלומר, אני אשמור התורה תמיד בעולם הזה, והיא תהיה שמורה לי לעולם ועד, שהוא לעולם הבא' [ואכתי קרובים הדברים למשנ"ת, ד'תמיד' קאי על הזמן הנוכחי, ו'לעולם ועד' על המשכיות הזמן לעתיד לבוא]. אמנם בפירושו האחרון הגדיל להפך במקרא ולדרשו: 'תורתך שהיא עומדת לעולם ועד, אשמרה אותה תמיד'. [ואולי יש ליישב בדומה למה שפי' האבודרהם כאן דעיקר המאמר 'ימלוך עלינו לעולם ועד', ובכללו אנו מבקשים שיהיה כן תמיד].

קית. וכן מתבאר גם מדברי האבודרהם, דפי' דהכל קאי אלעתיד לבוא, היינו דעיקר המאמר [בין אם בדרך בקשה ובין אם שבח] שהוא ית' 'ימלוך עלינו לעולם ועד' וכלשון רוב הכתובים כמשנ"ת, ואמנם אנו מוסיפים דכן יהיה תמיד, היינו שלא תהיה שוב גלות חלילה. ולמה שנתבאר מתיישב סדר הדברים [הן מה שמקדימים 'תמיד' ל'לעולם ועד', ויש להבין גם מה שמקדימים 'תמיד' ל'ימלוך', לעומת 'לעולם ועד' שהוא אמור אחרי 'ימלוך', ומתוך כך נמצא גם שאין מסמיכין 'תמיד לעולם ועד'], דבאמת הם שני עניינים: הא' דהוא ית' 'תמיד ימלוך עלינו' והב' דהוא ית' 'ימלוך עלינו לעולם ועד'. ודוק. והנה הדברים מכוונים ומתאימים עם המבואר בדברי רבנו הגר"א בביאור דרשות חכמים בקרא ד'כל ימי חיך' (במשנה ברכות א, ה ובהגדה של פסח): 'מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא, שנא' (דברים טז, ג): "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ": 'ימי חיך' הימים, 'כל ימי חיך' הלילות; וחכ"א 'ימי חיך' העולם הזה, 'כל ימי חיך' להביא לימות המשיח', ע"כ. הרי שבן זומא דרש 'כל היום', וחכמים דרשו 'כל הימים'.

קיט. איברא, דהיה מקום להעיר בנוסח ברכת ק"ש דערבית, כי הנה שלא כמו בשאר המקומות כאן לא סמכו שתי הלשונות כאחת לומר 'תמיד לעולם ועד', אלא 'תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד',

פיסוק הדברים התלוי במבנה הכללי של התפילה

ברכת מודים שבתפילת עמידה הריהי סדורה ובאה בשני פרקים חלוקים שכל אחד מהם פותח בלשון הודאה לו ית': 'מודים אנחנו לך שאתה כו', נודה לך ונספר תהלתך' כו'. ואמנם שני פרקים אלה נבדלים זה מזה בעיקר עניינם. כי הנה נודע דשתי בחינות הן בהודאה^{קב}: הראשונה הודאה בַּאֲמַת – 'מודים אנחנו לך, שאתה הוא ה' אלקינו כו' לעולם ועד', והשנייה הודיה על הַטוֹב^{קכ} 'נודה לך ונספר תהלתך, על חיינו כו' ועל נשמותינו כו' ועל נסיך כו' ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת'.^{קכב}

ואמנם המתבונן יראה כי הברכה כולה מסודרת בחכמה בהקבלה ובהתאמה, דשני החלקים נחלקים לשתיים שהן ארבע:

החלק הראשון עצמו מחולק לשנים [ובכל חלק מהם פנייה כלפיו ית' קכג]:

מודים אנחנו לך

שאתה הוא ה' אלקינו ואלקי אבותינו לעולם ועד,
צור חיינו מגן ישענו – אתה הוא לדור ודור.

והפרדה זו נותנת מקום להבין דכל אחד מהם שייך לענין אחר נוכפירושם: 'חי וקיים תמיד, ימלוך עלינו לעולם ועד'. מכל מקום נראה דפשוטם של דברים גם כאן בכל מקום – 'תמיד' ו'לעולם ועד' מתייחסים שניהם למה שנאמר ביניהם 'ימלוך עלינו', ונמצא דאף כאן מבחינת משמעות הדברים הריהם חוזרים לענין אחד, אשר אנו מבקשים כי הוא ית' ימלוך עלינו 'תמיד' וכך יהיה 'לעולם ועד'.
קכ. נתבארו הדברים בלשונו הזהב של רבנו בעל ה'פחד יצחק' זצ"ל במאמרי חנוכה (מאמר ב, ו).

קכא. ומתאימים הדברים עם מה שאנו משלימים בסופה של הברכה ואומרים: 'וְכָל הַחַיִּים יְיָדוּךָ סֶלָה, וְיִהְיֶה לָנוּ וְיִכָּרְכוּ אֶת שִׁמְךָ בְּאֵמֶת... בְּרוּךְ אַתָּה ה' הַטוֹב שֶׁמָּךְ וְלָךְ נִצָּה לְהוֹדוֹת'.

קכב. והיה נראה בפשטות דמה שאמרו במשנה האומר מודים מודים משתקין אותו דמחזי כשתי רשויות – כ"ז אינו אלא ב'מודים' שהוא הודאה על האמת, ואינה אלא אחת, וכמו ב'שמע שמע', שהיא עדות על אמונת אמתת יחודו. משא"כ 'נודה' שהיא הודיה על הטוב, יתכן דאין איסור לומר כמה פעמים, דמדבר על הכרת התודה וההרגשה מצדו, ובוזו יכול להיות כפילות וריבוי. [והעירו למ"ש המ"ב (סי' סא, ס"ק כד) לענין קריאת שמע].

קכג. וכמשנ"ת במקו"א [עי' במאמר 'בשמך אשא כפי'] כי עצם הפנייה אליו היא עיקר עבודת התפילה, ובייחוד בברכת ההודאה.

קכד. ולכשתימצי אף הוא מחולק לשתיים שהן ארבע [אלא שהם יותר מאוחדים בעניינם]: ההודאה הא' בשורש עצם מציאות היחס עמו ית' שהוא אלקינו ואלקי אבותינו, וההודאה הב' על דבר הנהגתו עמנו, בעצם מה שהוא צור חיינו, היינו שהוא המחיה ומקיים אותנו, ובהנהגה בכל המאורעות וכנגד כל הרעות, אשר הוא מגן ישענו.

ההודאה האחת על עצמות קריאת שמו ואלקתו עלינו ועל אבותינו, וההודאה השנית על הנהגתו אותנו והגנתו עלינו בפועל. והנה על ההודאה הראשונה נזכר תואר הזמן הכללי 'לעולם ועד', ועל השנית מתאים תיאור הזמן בפרטות 'לדור ודור'.^{קכ}

והחלק השני שוב מחולק לשנים שהם ארבעה:

נודה לך ונספר תהלתך

על חיינו, המסורים בידך ועל נשמותינו, הפקודות לך
ועל נסיד, שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך, שבכל עת
ערב ובוקר וצהרים.^{קכ}

ההודיה האחת על כללות עצם מציאותנו – חיינו ונשמותינו, וההודיה השנית על פרטות הנהגתו עמנו – הנסים הגדולים הכלליים שבכל יום, ונפלאותיו וטובותיו שבכל עת. והנה מצאנו מרביתנו הראשונים שכתב לצרף יחד: 'לדור ודור נודה לך ונספר תהלתך', מפני שהוא מיוסד על פי לשה"כ (תהלים עט, יג): 'וְאֶנְחֵנוּ עִמָּךְ | וְצֵאן מִרְעִיתֶךָ נֹדֶה לְךָ לְעֹלָם, לְדֹר וָדֹר נִסְפֵּר תִּהְלֶתֶךָ'.

קכ. ובמקומות רבים מצינו הקבלה כזו בין 'לעולם' ובין 'לדור ודור' נובד"כ מובן גם החילוק בין כללות ופרטות]. מן התורה (שמות ג, טו – פ' שמות): 'זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה יְכָרִי לְדֹר דֹּר'. ומן הנביאים (ישעיהו לד, יז): 'עַד-עוֹלָם יִרְשׁוּהָ לְדֹר וָדֹר יִשְׁכְּנוּ-בָהּ'; (ויאל ד, כ): 'וַיְהִי וְהָיָה לְעוֹלָם תֵּשֵׁב וַיְרוּשָׁלַם לְדֹר וָדֹר'. ומן הכתובים (תהלים לג, יא): 'עֲצַת יְיָ לְעוֹלָם תַּעֲמֹד מִחֲשָׁבוֹת לְבוֹ לְדֹר וָדֹר'; (תהלים פט, ד-ה): 'כִּרְתִּי בְרִית לְבָרְכִי נִשְׁבַּעְתִּי לְדֹר עַבְדִּי: עַד-עוֹלָם אֶכִּין וַיִּרְעַף וּבְנִיתִי לְדֹר-וָדֹר כִּסְאָךָ סֵלָה'; (תהלים קב, יג): 'וְאַתָּה יְיָ לְעוֹלָם תֵּשֵׁב וְזָכְרְךָ לְדֹר וָדֹר'; (תהלים קמו, י): 'יִמְלֹךְ יְיָ לְעוֹלָם, אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר, הַלְלוּ-יָהּ', ועוד.

והנה האבודרהם כתב בפ' ברכת מודים, דמ"ש 'אתה הוא לדור ודור' מיוסד על מ"ש בתהלים קמו 'לדור ודור הללויה'. ועי' לעיל שהערנו ד'הללויה' לעולם אינו מכלל מאמר הפסוק ווא"כ אין כוונת הכתוב לומר דנהלנו לדור ודור]. וצ"ל דכוונתו לעיקר מ"ש שם "אלקיך ציון לדור ודור" [ומה שהזכיר 'הללויה' לאו דוקא. או דיל"פ דכיוון שהזכיר שהוא ית' אלקי ציון לדור ודור, ומסיימים המזמור 'הללויה' הרי שההילול מתייחס גם אל שיעור משך הזמן הזה, ודוק]. וא"כ מבוארים הדברים היטב, דכנגד רישא דקרא "ימלך ה' לעולם" אנו אומרים 'שאתה הוא ה' אלקינו ואלקי אבותינו לעולם ועד', היינו בעיקר גילוי אלקותו ומלכותו עלינו לעולם; וכנגד סיפא דקרא "אלקיך ציון לדור ולדור" – אנו אומרים צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור, כי אלקים יושיע ציון כו', ואמר וגנותי אל העיר הזאת להושיעה].

קכו. 'ערב ובוקר וצהרים' חוזר על 'נודה לך ונספר תהלתך'. וכך פ' הכתב והקבלה בס' עיון תפילה: 'ערב ובוקר וצהרים אין זה מחובר עם 'בכל עת' כמתרגמי האשכנזים, אבל הוא מוסב על 'נודה לך ונספר תהלתך' – 'ערב ובוקר וצהרים', ומיוסד על דרך הכתוב (תהלים נה יח) "עֶרֶב וּבֹקֶר וְצַהֲרַיִם אֲשִׁיחָה וְאֶהְיֶה".

והדברים צריכים ביורור, כי נראה בסדר הברכה ומטבע לשון חכמים שדקדקו בה מאד בהעמדת מקבילותיה, כמשנ"ת.^{קכ}

ועוד יש להעיר כי מלשון הכתוב עצמו נראה כי אדרבה 'לדור ודור' ו'לעולם' הריהם עומדים בהקבלה זה כנגד זה, בא' מהם אמר 'נודה לך' ובשני 'ונספר תהלתך'. [ושמא היתה כוונתו רק שסמכום אהדי לרמוז ללשון הכתוב, ודוק].

אמת ויציב וכו', הנה הם י"ב תארי שבח לדבר השי"ת. והנה ראוי לשים לב כי הגם שהם אמורים ברשימה אחת ארוכה [וכל אחד, מלבד 'אמת' העומד בראש, נסמך לחבירו בו' החיבור] – באמת הם סדורים זוגות זוגות. ואין החלוקה בהם כמה שנשתרש בפינו 'ויציב ונכון, וקיים וישר, ונאמן ואהוב'. דאין לזה פשר ואין לזה שחר, ולא גרמה לזה אלא ההמתנה לש"צ שיאמר 'ה' אלקיכם אמת', אשר לאחריה שגרת הלשון נמשכת להתחיל למנות שרשרת הזוגות מ'ויציב' ואילך, ואין אתה מוצא בהם שייכות אהדי. אבל אליבא דאמת כך הוא סדרם של דברים קכ:

אֱמֶת וַיִּצִיב,	וְנָכוֹן וְקַיִם,	וַיֵּשֶׁר וְנֶאֱמָן,
וְאֶהוֹב וְחֶבִיב,	וְנֶחְמָד קַט וְנָעִים,	
וְנוֹרָא וְאֲדִיר,	וּמְתָקָן וּמְקַבֵּל,	וְטוֹב וְיָפָה –

הַדָּבָר הַזֶּה

עֲלֵינוּ, לְעוֹלָם וָעֶד.

בהמשך הברכה יש להתבונן היטב בחלוקת המאמרים.^{קל} ויש לדעת כי ברכה ארוכה זו

קכז. ועוד אינו מחזור לדבריו מה שנראה ככפילות לשון יתרה: 'מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' אלקינו ואלקי אבותינו לעולם ועד, צור חיינו מגן ישענו אתה הוא'. ובשלמא למשנ"ת כיוון שבכל צלע מזכיר תואר זמן אחר – שייך לכפול ולחזור גם 'אתה הוא'.

קכח. [ובסידור 'אזור אליהו' ועוד העמידם על מתכונתם]. ויש מקום להתבונן כי מלבד מה דארווחנא בהבנת קשרי הזוגות, נמצא גם סדר הגיוני בחטיבות הכלליות של שבחים אלה, ועי'.

קכט. באמת ראוי להעיר כאן ענין כללי רגיש וכאוב, אשר שימושי הלשון העברית בדורות האחרונים עלולים להטות ולהטעות אותנו במשמעות הלשון והבנתה לאמתה. והנה לפנינו שתי דוגמאות נכבדות עד מאוד, אשר זולזלו והוקטנו בפי המון העם, לאמר 'חביב' ו'נחמד' על יחס חיובי שטחי לאדם או לענין ידוע. אבל האמת לאמתה, ד'חביב' הוא תואר קרוב ועצום יותר מ'אהוב' [נענין חיבה יתירה, וחיבת חופה וכיו"ב], ו'נחמד' הוא תיאור לדבר נחשק שהלב חומד אותו. והדברים עתיקים וראויים לבירור וביאור רחב, ואכ"מ.

קל. כמדומה דבכמה סידורים קנתה טעות זו שביתה. ויתכן שהסיבה לשיבוש זה [ואחרים כיוצא בו] מחמת שבדורות הקדומים היו משתמשים הסופרים ומדפיסי הסידורים בסימן של נקודה במקום שאנו רגילים לסמן פסיק, ודוק.

— אשר היא נמשכת מתוך קריאת שמע וסומכת גאולה לתפילה הריהי מדברת בשני עניינים המשלימים זה לזה: ראשיתה באמתת דבר ה' וקיום דברו ית' בנו, ואחריתה בשבח הנהגתו אותנו קלא:

אֱמֶת, אֱלֹהֵי עוֹלָם מְלֻכְנוּ, צוּר יַעֲקֹב מִגֵּן יִשְׁעֵנו,
לְדוֹר וָדוֹר — הוּא קִים, וְשִׁמּוֹ קִים, וְכִסְאוֹ נָכוֹן,
וּמְלָכוּתוֹ וְאַמּוּנָתוֹ — לְעַד קֵמֶת.
וּדְבָרָיו — חַיִּים וְקִימִים, נְאֻמִּים וְנַחֲמָדִים — לְעַד וּלְעוֹלָמֵי עוֹלָמִים.
עַל אֲבוֹתֵינוּ וְעָלֵינוּ
עַל בְּנֵינוּ וְעַל דּוֹרוֹתֵינוּ
וְעַל כָּל דּוֹרוֹת זֶרַע יִשְׂרָאֵל עַבְדֶּיךָ,
עַל הָרָאוּשׁוֹנִים וְעַל הָאַחֲרוֹנִים —
דָּבָר טוֹב וְקִים, אֱמֶת וְאַמּוּנָה, חוֹק וְלֹא יַעֲבוּר:
אֱמֶת, שְׁאֵתָהּ הוּא יְדוּד אֱלֹהֵינוּ וְאֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ,
מְלֻכְנוּ — מְלֶכֶךְ אֲבוֹתֵינוּ,
גּוֹאֲלֵנוּ — גּוֹאֵל אֲבוֹתֵינוּ,
יוֹצֵרֵנוּ — צוּר יִשׁוּעֵתֵנוּ,
פוֹדֵנוּ וּמַצִּילֵנוּ מֵעוֹלָם שָׁמַךְ,
אֵין אֱלֹהִים זוֹלָתָךְ.
עֲזַרְתָּ אֲבוֹתֵינוּ אֶתָּה הוּא מַעוֹלָם,
מִגֵּן וּמוֹשִׁיעַ לְבָנֶיהֶם אַחֲרֵיהֶם בְּכָל דּוֹר וָדוֹר.
בְּרוּם עוֹלָם מוֹשְׁבֶךָ, וּמוֹשְׁפָטֶיךָ וְצִדְקָתְךָ עַד אַפְסֵי אֶרֶץ.
אֲשֶׁרִי אִישׁ שִׁישְׁמַע לְמִצְוֹתֶיךָ, וְתוֹרָתְךָ וּדְבָרְךָ יֵשִׁים עַל לִבִּי:

קלא. והיינו תורה וגאולה, ובזה מחברת הברכה בין ראשית קריאת שמע וסופה, היינו אמונת ייחודו וקבלת עול מלכותו ואהבתו ותורתו, ועד אמונת הנהגתו וזכירת יציאת מצרים. והדברים ארוכים ועתיקים, דבאמת קבלת עול מלכות שמים המבוארת במתן תורה — יסודה ושרשה ביציאת מצרים, כאמרו אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, קבלתם מלכותי קבלו עליכם גזרותי. ואמנם היא עצמה תכליתה של יציאת מצרים, שנבוא לסיני ונקבל תורתו ומלכותו, כאשר אמר למשה מתחילה "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". והנה המשכיות אותה ההנהגה של יציאת מצרים הריהי משתלמת ובאה עם הבטחת הגאולה העתידה, "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות".

סדר אמירת הפיוטים:

טעות נושנה נשתרשה באופן אמירתם של פיוטים רבים, הן בחלוקה הפרטית של שורותיהם וצלעותיהם, הן ביחס הכללי בין דברי הפיוט הסדורים בבתייהם ובין הפזמון החוזר וחורז בהם. קלב

ובאמת הרוצה לעמוד על אמתתם של דברים צריך לגשת ללימוד הפיוט כמי שלא אמרו מעולם, בלא להמשך אחר הרגל לשונו מקדם, ובלא להשתעבד לצורת העמדת הדברים בסידורים ובמחזוריים הנדפסים כמצות אנשים מלומדה. ובכל אופן תמיד יש לחקור ולדעת על מה נוסד הפיוט ועל מה אָדָּנָיו הִטְבְּעוּ, היינו לדרוש ולהבין עיקר תוכנו ומובנו, ולעמוד על צורת סידורו ומבנהו.

דוגמה מובהקת ומשמעותית יש לראות בפיוט 'וכל מאמינים', הנאמר [בנוסח אשכנז] בחזרת מוסף של ר"ה ויוה"כ. קלב והנה הוא מסודר על סדר א' ב' כפול, והולך ומתאר ומבאר הנהגות השי"ת בסדרי המשפט וההטבה השלמה, כאשר כל שתי צלעות הפותחות באותה האות הריהן מדברות באותו ענין ממש, מתאימות ומשלימות זו לזו: הצלע הראשונה מתארת מה שניכר ומתגלה בהנהגת השי"ת בעולמו, והצלע השנייה כנגדה מבארת השורש הפנימי של אותה ההנהגה, אשר הוא נודע לכל ישראל מאמינים בני מאמינים [ופירוש 'וכל מאמינים' כמו 'והכל [הריהם] מאמינים', קלב]. קלב

ומד' הסמ"ק (מ"ע א) אנו למדים כי כל עיקר הציפיה לישועה הריהי נסמכת על ההבטחה המונחת בידיעת האמונה של יציאת מצרים, כי כשם שגאלנו בראשונה ברצונו ית' להיטיב לנו ולקרבו אליו – כך ישלים מעשיו והמחשבות אשר הוא חושב עלינו לטוב, והדבר אשר דבר עלינו לא ישוב ריקם כי אם עשה את אשר חפץ, ויחוש לגאלנו אחרית כראשית.

קלב. יש מקום גדול להניח כי שורש רבות מן הטעויות נמשך מחמת ההרגל באמירת החזן והקהל, דישנם עניינים הנועדים להאמר ע"י כולם כאחד, ויש שהם ראויים להחלק בין החזן והקהל, כגון שהחזן אומר עיקרו של דבר והקהל משיבים ועונים אחריו, או שהחזן אומר שורה אחת והקהל חוזרים ואומרים אותה השורה או השורה שלאחריה.

קלב. ובדומה לזה בפיוט 'מלך עליון', אשר כל שורה פותחת 'מלך עליון' וחותמת 'לעדי עד ימלך'. וכן בפיוט 'מעשי אלקינו', וזה פשוט וברור ואי"צ לפנים.

קלב. שימוש לשון 'בָּלָם' המקובל היום בפי הכל – אינו נכון ע"פ דקדוק לשון הקודש. כי משמעות 'בָּלָם' כל-הם ובכ"מ הוא מתייחס אל מי שנזכרו באותו מאמר. וכאשר המכוון לומר בסתמא – נכונה לשון 'הכל', כמו 'הכל יאמרו אין קדוש כה', 'הכל יודעים'.

קלה. שוב ראיתי שעמדו על הדבר במחזור וילנא 'כתר מלכות':

וזה יסד ר' יוחנן. וכ"כ ב', ר' יוחנן יסד "האוחז ביד מרת מושפט", וכל מידה ומידה שמוכר להק', נותן שנה מעין אותה מידה בכל פסוק ופסוק. וכ"כ ג', בכל אות ואות של האלפ"א ביה"א שהוא מקלס להקב"ה, מביא עמו מן המדרש שהוא כן. [ומכאן הערה לחזנים שמשנשים כוונת הפייטן, בזה שמענינן את הסדר לא לפי איך כפול שפייטו יסדו הפייטן, וע"כ צריך להזהר לומר "האוחז ביד מרת מושפט" יחד עם "וכל מאמינים שהוא אל אמונה" במהרהות אחת, וכן ככולם]:

וליקרת הענין ולחיבת הדברים אינני נמנע מלהביא כל הפיוט כולו כפי שהוא ראו להאמר קל', כסדרו וכצורתו:

האוחז ביד מדת משפט,	וכל מאמינים שהוא	א-ל אמונה.
הבוהן ובודק גנזי-נסתרות,	וכל מאמינים שהוא	בוהן כליות.
הגואל ממונת ופודה משחת,	וכל מאמינים שהוא	גואל חזק.
הדן יחידי לבאי-עולם,	וכל מאמינים שהוא	דין אמת.
ההגוי ב'אהיה אשר אהיה',	וכל מאמינים שהוא	היה היה ויהיה.
הודאי שמו, כן תהלתו,	וכל מאמינים שהוא	ואין בלתו.
הזכר למזכיריו טובות-זכרונות,	וכל מאמינים שהוא	זכר הנבית.
החותך חיים לכל חי,	וכל מאמינים שהוא	חי וקים.
הטוב, ומטיב לרעים ולטובים,	וכל מאמינים שהוא	טוב לכל.
היודע יצר-קל-יצורים,	וכל מאמינים שהוא	יוצרם בפטן.
הפל יכול וכוללם יחד,	וכל מאמינים שהוא	פל יכול.
הלן בסתר בצל, שדי,	וכל מאמינים שהוא	לבדו הוא.
הממליך מלכים ולו המלוכה,	וכל מאמינים שהוא	מלך עולם.

קלו. ומה רב השיבוש הנוצר מהפרדת השורות כפי המורגל בפי העולם. ראשית מה שנמשך מזה חוסר הבנה בתוכן הדברים, כי אין רואים קישור תחילת המשפט עם סופו. מלבד מה שנתקלקלה בזה עריכת הדברים על סדר אותיות הא"ב כסדרן.

זאת מלבד מה שנמשך מחמת כן שמעמידים חצי המשפט הראשון בפני עצמו, ובסופם של דברים נאלצים לחבר יחד שלש הצלעות האחרונות. ואדרבה אפשר לראות בזה שיור המעיד על המנהג הקדום, שהיה החזן קורא בקול-רם ואומר 'האוחז ביד מדת משפט', וכל הציבור יחד בני אמונים משיבים כנגדו ועונים 'וכל מאמינים שהוא א-ל אמונה', ושוב אומר החזן בקול רם 'הבוהן ובודק גנזי נסתרות', ועונים כל הקהל ואומרים 'וכל מאמינים שהוא בוחן כליות', וכן על זו הדרך שורות הפיוט כולו, עד שחותם הש"ץ ואומר 'התם ומתמם עם תמימים', וכל העדה כולם משלימים 'וכל מאמינים שהוא תמים פעלו', ותם ונשלם הפיוט כולו, באותות לבית אבותם הגוי כלו, איש על מחנהו ואיש על דגלו, אשרי העם שככה לו.

הנזהג בַּחֲסֵדוֹ כֹּל דּוֹר,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	נוֹצֵר חֲסֵד.
הַסּוֹבֵל, וּמַעֲלִים-עֵין מִסּוּרָרִים,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	סוֹלֵחַ סָלָה.
הַעֲלִיזוֹ, וְעִינּוֹ אֶל יִרְאִיו,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	עוֹנֶה לְחַשׁ.
הַפּוֹתֵחַ שֶׁעַר לְדוֹפְקֵי בִתְשׁוּבָה	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	פֶּתוּחָה יָדוֹ.
הַצּוֹפֶה לְרָשָׁע וְחַפֵּץ בְּהַצְדָּקוֹ,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	צַדִּיק וְיֹשֵׁר.
הַקָּצֵר-בְּזַעַם קָלִי וּמַאֲרִיד אֶף,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	קָשָׁה לְכַעַם.
הַרְחוּם, וּמַקְדִּים רַחֲמִים לְרַגְזוֹ,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	רַךְ לְרִצּוֹת קִלְחֵה.
הַשֹּׁהַ, וּמַשְׁוֶה קֶטֶן וְגָדוֹל,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	שׁוֹפֵט צָדֵק.
הַתֵּם, וּמַתֵּמֵם עִם תְּמִימִים,	וְכָל מַאֲמִינִים שֶׁהוּא	תְּמִים פְּעִלּוֹ.

הנה כי כן, הגם שהפיוט מוכר ושגור בפי כל – בהעמדתו על מכוננו הנה פנים חדשות באו לכאן, וכמדומה כאילו זה עתה זכינו לאורו.

וכך בדומה לזה יש להעמיד על מכוננו ומתכונתו פיוט נוסף נכבד ויקר, הבנוי בצלעות מקבילות אחת לקראת רעותה:

אַתָּה הוּא אֱלֹהֵינוּ	בְּשִׁמִּים וּבְאֶרֶץ
גִּבּוֹר וְנִעְרָץ	דָּגוּל מְרֻבָּה
הוּא שָׁח, וַיְהִי	וַצִּיחַ, וְנִבְרָאוּ
זָכְרוּ לְנֶצַח	חַי עוֹלָמִים
טָהוֹר עֵינִים	יוֹשֵׁב סֵתֵר
כִּתְרוֹ יְשׁוּעָה	לְבוּשׁוֹ צִדְקָה
מַעֲטָהוּ קִנְיָה	נֶאֱפֵד נִקְמָה ... קִלְט

קלז. י"ג: בַּזַּעַף.

קלח. או: לְרִצּוֹת [פי' להתרצות].

קלט. המשך הדברים דורש עיון נוסף באופן חלוקתו, וכמה דרכים נאמרו בו, ואכמ"ל.

פיסוק הדברים התלוי בעריכת השיר משקלו וחריותו

רבותינו הקדושים מסדרי התפילה – אנשי כנסת הגדולה, חכמינו זכרונם לברכה, ואחריהם גדולי ישראל לדורותיהם – תקנו לנו מטבע הברכות והתפילות במליצה נאה ומסודרת, ושומה עלינו לשמור טיבה ואיכותה, משמעותה ומוכּנה, צורתה ומבנה, תפארת משקלה ויפי חרוזיה.

לחביבות הענין נזכיר כאן דוגמא אחת שאמנם אינה תלויה בפיסוק הטעמים אלא בדקדוק הנקודות, בנוסח הפיוט הקדום שאנו אומרים לאחר נפילת אפים בימי שני וחמישי: 'זרים אומרים אין תוחלת ותקנה / חן אום לשמך־מקנה / טהור, ישועתנו קרבה...'. הרואה יראה, דאין החרוז נשמר אלא אם משיבים הנוסח לתיקונו (וכפי שהעירו בסידור 'אזור אליהו' כי כן הוא בסדורים הישנים): 'אום לשמך־מקנה' ולא 'מקנה'. ובאמת נראה פשוט דכך צריך להיות, שהלא 'אום' היא לשון נקבה, וכמו בשאר פיוטים עתיקים, כגון בהושענות 'אום אני חומה, ברה כחמה', כו'.^{קא}

והנה כאשר עורכים הלשון ע"פ המובן האמיתי שלה – נמצא דנשמר גם הסדר החיצוני ומשקלו. דוגמא נאה ועדינה לזה יש לראות בנוסח ברכת יוצר:

ואשר משרתיו קלם – עומדים ברום־עולם,

ומשמיעים ביראה, יחד בקול, דברי אלקים־חיים ומלך־עולם.^{קבא}

[ואמנם באופן הזה נשמר מבנה הצלעות וחרוזיהן, משא"כ אם מפסקים כפי הרגל הנגינה 'ואשר משרתיו – כולם עומדים ברום עולם, ומשמיעים ביראה, יחד בקול' כו'.]

בתפילת שב"ק – בהזכרת נשמות של קהלות הקודש:

אב הרחמים / שוכן מרומים / ברחמיו העצומים –

הוא יפקוד ברחמים / החסידים והישרים והתמימים

קהלות הקודש שמסרו נפשם על קדושת השם

הנאהבים והנעימים / בחייהם, ובמותם לא נפרדו.^{קבב}

קמ. והעירוני למ"ש היעב"ץ בלוח ארש, אשר הראה דאין לזה הכרח. [אבל בעניונתנו אינו מוכן למה לנטות מפשטות הלשון, כשהיא גם מתאימה ונכונה ע"פ סדר החרוזה הכללי].

קמא. [והנה גם בלא לחרוז הצלע השלישית מ"מ נשמר יופי המליצה, אמנם בנוסח 'סדר התפילות' שכתב הרמב"ם 'משמיעים את קולם', עיי"ש היטב. ובהמשך גרס 'בשפה ברורה ובנעימה טהורה'].^{קבב}

קמב. בסידור אזור אליהו כתבו שר"ע ור"א מוילנא (בסידור דרך שיח השדה) – הם הראשונים ששינו, בלי הסבר [!]. אמנם נראה פשוט שטעמם מפני השלמת החרוז. [והרי ר"ע ור"א היו 'מנקיי הדעת וגדולי המדקדקים בדורם' וסמכו עליהם חכמים, כמו שכתבו מהדירי 'אזור אליהו' עצמם בהקדמת הסידור].

שפך כמים לבו כל איש, והקריב המקריב קמד
קרבו לה' מנחה. [...]

בהיות מזבחי ומקדשי על מכונו וגבולו
היו מכפרים עלינו בשעירים העולים לגורלו
ועתה באשמתנו לו חפץ ה' להמיתנו – לא
לקח מידינו עולה ומנחה.

תחנונים ידבר עמך יבקש סליחה בלב מר
הנו מתיצב על מצור ועומד על המשמר
מחלה פניך לעת מנחת ערב, כי אמר
אכפרה פניו במנחה.

ישראל עמך, אשר בך [הוא] מאמין
אם בשמאל דחיתו – קרבהו בימין
בא לשחרר פניך ויקח מן
הבא בידו, מנחה.

זכר פר־פנים ושְׁעִיר פנימי וחיצון
יהיו נא אמרינו לפניך לרצון
ותערב מנחתנו כשה אחת מן הצאן
[מן המאתיים] ממשקה ישראל למנחה.

וכן בסליחות דתעניות, אחת הסליחות המקובלות ושגורות בפי כל, ואנו נוהגים לאמרה
בימי תענית בה"ב [שני קמא] – יש לתקן צורתה על פי סדר חריזתה [ומתוך כך גם נעמוד
על האופן הנכון של אמירתה]. הנה כך היא נדפסת בדרך כלל בסידורים:

מִלֵּאכִי רַחֲמִים מְשַׁרְתִּי עֲלֵיוֹן. חֲלוּ נָא פָנֶי אֱלֹהֵי בְּמִיטֵב הַגִּיּוֹן.

אוּלֵּי יָחוּס עִם עָנִי וְאֶבִּיּוֹן. אוּלֵּי יִרְחֵם:

אוּלֵּי יִרְחֵם שְׂאֲרֵית יוֹסֵף. שְׂפֵלִים וְנִבְזִים פְּשׁוּחֵי נֶשֶׁף. שְׁבוּנֵי חֲנָם מְכֻרֵי בְּלֹא כֶסֶף.

שׁוֹאֲגִים בְּתַפְלָה וּמִבְקָשִׁים רְשָׁיוֹן. אוּלֵּי יָחוּס עִם עָנִי וְאֶבִּיּוֹן. אוּלֵּי יִרְחֵם: ...

אלא שבאמת הפזמון נועד להתחרז עם סיום כל בית ובית, והוא חרוז אחד בכל הבתים

כולם: 'חלו נא פני א-ל במיטב הגיון, אולי יחוס עם עני ואביון', ועד 'צעקתו ישמע ויחיש עת פדיון, אולי יחוס עם עני ואביון'. ואח"כ מתחיל בית חדש 'אולי ירחם' כו'. קמ"ה וא"כ כך צריכה להיות צורת הדברים:

מלאכי רחמים משרתי עליין. חלו נא פני א-ל במיטב הגיון. אולי יחוס עם עני ואביון: ...

אולי ירחם וירא בעני עמו.

ויקשב וישמע הצגים לעמו.

ועודים בלחש מוסר למו.

ועיניהם תולים למצוא רציון. אולי יחוס עם עני ואביון: ...

אולי ירחם יחליץ עני בעניו.

חבושו יתיר מארץ שביו.

יגהה מזורו ויחבוש חליו.

צעקתו ישמע ויחיש עת פדיון. אולי יחוס עם עני ואביון:

וכן בזמירות שבת:

מבנה הפיוט בהעמדת החרוז המכופל, כשם שהוא בבתים הראשונים:

ברוך א-ל עליון אשר נתן מנוחה

לנפשנו פדיון משאת ואנחה,

והוא ידרוש לציון עיר הנדחה קמ"ו

עד אנה תוגיון נפש נאנחה.

קמ"ה. לכאור' היה נראה לתקן עצם צורת הפזמון כמו שהצגנו למעלה, כי אין נכון לומר מתחילה: 'אולי יחוס עם עני ואביון, אולי ירחם', ושוב לפתוח בית חדש ולומר 'אולי ירחם' כו', דהיא כפילות לשון יתרה. אמנם מאידך יש להעיר דבאופן הזה אינו מתחבר כל כך עם צורת הבית הראשון. ובאמת נראה כי אחר שמעמידים צורת הבית וחרוזתו באופן מתוקן כעיקר הדברים האמורים – שוב אינו מגרע אם מוסיפים ומזכירים שוב 'אולי ירחם' בחיתום כל בית מעין פתיחתו.

קמ"ו. או דלמא 'נחלה נא', אי בעי' למיחש למה שהעירו והעידו משמיה דמוהר"ח מוולוז'ין זצ"ל בענין נוסח 'מכניסי רחמים' וכיו"ב. [אמנם למשנ"ת בנוסח הפיוט בליל שבת, דקרינן להו 'מלאכי עליון מלך-מלכיה-מלכים הקב"ה' להזכיר ולהכיר כי הם רק שלוחי המלך העליון ב"ה, הנה גם כאן מזכירים תארם אשר הם 'מלאכי עליון']. ואין כאן המקום לעי' בזה.

קמז. ואולי היה ראוי לגרוס 'עיר לא נדחה', שהרי ירושלים עיה"ק אינה נעשית עיר הנדחת, והנביא אמר רק (ירמיהו ל, יז): "כִּי נִדְחָה קְרָאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דָּרַשׁ אֵין לָהּ", אבל באמת אינה נדחה, ומכלל דבעיא דרישה הרי הוא מבטיחה (ישעיהו סב, יב): "וְלָךְ יִקְרָא דְרוּשָׁה עִיר לֹא נִעְזָבָה". [שור"ר כעין זה בשם רבי מאיר מפרימישלאן זצ"ל].

הגם הלום ראיתי אחרי ראי דבר נחמד בשם הישמח משה' שביאר (עפ"ד רבנו הט"ז) כי הנה ציון

ואשרי כל חוכה	לתשלומי כפל
מאת כל סוכה קמח	שוכן בערפל,
נחלה לו יזכה קמח	בהר ובשפל
נחלה ומנוחה	כשמש לו זרחה. קי

ואמנם ישנם מקומות שסדר החרירה הפנימית נמצא באמצע משפט קנא:

כל שומר שבת	פדת, מחללו קנב
הן הכשר חבת	קודש גורלו.
ואם יצא חובת	היום, אשרי לו;
אל אדון מחוללו קנב מנחה	היא, שלוחה. קנב

נקראת ע"ש שערים המצויינים בהלכה, וא"כ לא היתה נעשית עיר הנדחת אלא מפני ששכחו שם ציון עיי"ש. ואמנם לא חרבה אלא מפני ביטול תורה, והיינו דבעיא דרישה. ועוד כתב (ע"פ מה שהוסיף נופך ב'ספר אחד) כי הנה איכא למ"ד דעיר הנדחת לא היתה ולא נבראה כי אם דרוש וקבל שכו, והביאו מהספרים דציון חרבה מפני שעבדו בה ע"ז ונעשתה כעיר הנדחת [נהרי מיניה וביה קשיא דאינה נעשית עיה"נ, וי"ל], וע"כ לא באמת נדחת היא אלא נדחה קראו לה מפני ששכחו לדרשה, ע"כ עיינינו אל ה' אלקיננו כי הוא ידרוש לציון דבעיא דרישה, ועיי"כ תשוב ותוושע תשועת עולמים. ואמנם ראויים הדברים להאמר בשערי ציון שעוסקים בהם בתורה, אשר בזכותם עומדות רגלינו במלחמה ויגן על העיר הזאת להושיעה, בפרישת סוכת שלום עליה ועל כל עמו בית ישראל. וע"ע מ"ש הג"ר יהושע משה אהרונסון זצ"ל בשו"ת ישועת משה ח"א סי' מב, ושוב בהוספות דוק ותשכ"ח [ועי' מ"ש על זה הג"ר אפרים גרינבלט בכתב עת 'נועם' יב עמ' קס, עיי"ש כל הענין]. ועי' מ"ש הג"ר שמואל דוד מונק זצ"ל בס' 'באין חזון' סי' יב, הנה זה בא באמונתו וזה בא בקנאותו, ושניהם קוראים בשם ה' באמת. קמח. עי' משנ"ת בזה לעיל.

קמט. החרוז כאן אמנם חלש יותר, כיוון שהכ' דגושה, ודוק. קנ. פירושו כיעקב אבינו שזרחה לו השמש, והיא ההבטחה האמורה בנבאת "והאכלתיך נחלת יעקב אביך" לא כאברהם כו' אלא כיעקב שנא' בו כו' והיא נחלה בלי מְצָרִים (שבת קיח, ב). קנא. והוא מצוי הרבה בפיוטים שקולים, ואכמ"ל.

קנב. פ"י שהוא שומר את השבת כדת, [והיינו שהוא נשמר ונזהר] מלחללו. קנג. צריך עיון בסדר החרירה של הפיוט הזה בסיומי הבתים. כי הנה ישנם בתים שהצלע הראשונה בשורה האחרונה נחרזת עם הצלעות הראשונות שבשורות הקודמות, כמו בבית הראשון [יין]; יש שהיא נחרזת עם הסיום של הבית, שהוא אחד בכל הבתים [קה], כגון 'נחלה ומנוחה כשמש לו זרחה'. אמנם בבית הזה אינו מבורר אם הכוונה לחרוז עם סופי השורות הקודמות [לן], ונקט לשון מיוחדת כזו 'מחוללו' כדי להקבילה כנגד 'מחללו' שבסיום השורה הראשונה. או שהכוונה לחרוז ב'מנחה' עם סיום הבית 'היא שלוחה' [אלא שבאופן זה אינו מתיישב ואינו משתלב במשקל הצלעות]. קנד. הגם שהפיוט ע"פ משמעם של דברים היה ראוי להיות כך: 'כל שומר שבת כדת, מחללו –

ולפעמים אף נמצא החרוז באמצעיתה של מילה:

זכור את יום ה'	שבת לקדשו
קרנו כי גבהה –	נור על ראשו;
על כן יתן ה'	אדם לנפשו
עונג וגם שמחה	בהם לו למושחה.

הערה בדבר השפעת ניגון הש"ץ על הבנת מבנה התפילה

כיוון שבאנו לסקל השיבושים הנמשכים מחמת הרגל הנגינה בלא שימת לב ודעת נכונה, יש להעיר על ענין נכבד נוסף שהוא תלוי בניגון הש"ץ העובר לפני התיבה.^{קנ}

הנה כן הוא נוהג שבעולם שהחזן מגביה קולו בתפילתו ומסלסל הנעימה בחיתום ברכת 'מחיה המתים', כדי להעיר הציבור ולעוררם לאמירת סדר קדושה ברוממות הקול והתעוררות הנפש. הגם שאלכא דאמת כל סדר הקדושה הריהו שייך לברכה שלישית שהיא ברכת קדושת השם, ולא לברכה הקודמת שהיא ברכת מחיה המתים. ואמנם דין אהני להו לציבור הקדוש, דבעת שהחזן מגביה קולו הריהם עומדים על רגליהם ונושאים עיניהם ומתעצמים להתקדש בקדושה של מעלה, ומשמיעים אז בקול רעש גדול אדיר וחזק 'נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום', 'נקדישך ונעריצך כסוד שיח שרפי קודש', 'כתר יתנו לך מלאכים המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה'.

וודאי חביב הדבר לפניו ית', וכמו שגילו לנו רבותינו (עי' טור אר"ח קכה): 'ובני אשכנז וצרפת נותנין עיניהן למעלה ונושאים גופן כלפי מעלה וסמך למנהגם מספר היכלות ברוכים אתם לה' שמים ויורדי מרכבה אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בשעה שמקדישין ואומרים קק"ק ולמדו אותם שיהיו עיניהם נושאים למרום לבית תפלתם ונושאים עצמם למעלה כי אין לי הנאה בעולם כאותה שעה שעניניהם נושאות בעיני ועיני בעיניהם'.

ומכל מקום יש ליתן את הדעת שלא יצא שכרו בהפסדו, אם לעומתם משבחים ואומרים

הן הכשר חבת-קודש, גורלו. ואם יצא חובת היום – אשרי לו! אֶל אדון מחוללו – מנחה היא, שלוחה'.

קנה. ואין ראוי להזכיר הרגל משונה ושיחיא דנקטא לחזנים הנותנים קולם ברמה ומסלסלים בנעימה בכל מה שהוא מכלל הפיוטים הנוספים על סדר התפילה, ולעומת זאת עושים את הדברים העיקריים טפלים, עתים חשים ועתים ממלמלים, קדוש וברוך וימלך, וכך גם בשאר חזרת הש"ץ, ביחס בין הפיוטים לבין עיקר ברכות התפילה, והרי זו רעה חולה. ואם כי היה מקום ללמד זכות כי נוסח התפילה עצמו שרשו רם ונשא ומי יכילנו, והפיוטים הרי כל עצם ענינם ותכליתם לעורר הלבבות ולהחיות הנפשות, אבל סוף סוף אין ראוי להפך ולשבש הסדרים.

עיקר ברכת הקדושה 'לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדיש' כו' – בקול ענות חלושה, הלואי ולא במהירות ובלחישה. והיה ראוי להרים הקול ולהנעים הזמרה בחתימת ברכת האל הקדוש, שהיא חתימת ג' ברכות ראשונות, ועניית אמן דידה חשובה ויקרה משאר ברכות שבתפילה.

ונחתום בענין דומה לזה, התלוי בנגינת התפילה בעניית הקהל, והוא בעניית איש"ר. והדברים פשוטים עד מאד, ומבוארים היטב במ"ב (סי' נו ס"ק ב):

כשאומר העונה 'איש"ר' יפסיק קצת בין 'אמן' ל'יהא שמיא רבא', וכה"ג בין 'אמן' ל'מודים', כי תיבת 'אמן' קאי עניה על הש"ץ, ו'יהא שמיא רבא' הוא מאמר בפני עצמו.

כלומר: תיבת 'אמן' מתייחסת אל הנאמר מתחילה ועד כאן: 'יתגדל ויתקדש שמיא רבה בעלמא די ברא, כרעותיה^{קכ}... בעגלא ובזמן קריב; ואמרו אמן'. אשר ע"כ משיבים הציבור ואומרים 'אמן' [היינו שיאמנו ויתקיימו דברי המבקש שיתגדל ויתקדש שמו ית']. ומשלימים בבקשה מעין הראשונה: 'יהא שמיא רבה מברך לעלם ולעלמי עלמאי'.^{קכ} ומה שהורגלה הלשון לומר בחדא מחתא 'אמן יהא שמיא רבה מברך' נשתרש משום דתיבת 'אמן' יחידית היא, ואידי דזוטרתא צירפוה להמשך הדברים [ואולי גם מפני מטבע לשון חכמים^{קכ} שדברו בשבחו של 'כל העונה "אמן יהא שמיא רבה מברך" בכל כחו'].

קנו. לפ"ד הגר"א דכ' ד'כרעותיה' דגוש – היינו שיש פסיק לפניו [וע"כ הוי בג"ד כפר"ת בראש מילה], וכוונת הדברים שיתגדל ויתקדש שמו בעולם, כרצונו. ואם הכ' רפויה הרי זה משום דחשבי' ליה כהמשך המאמר 'בעלמא די ברא כרעותיה' – 'בעולם שברא כרצונו'. [ולהגר"א מובן מאד שהוא מעיקר ענין הקדיש, שרצונו ית' שיתגדל ויתקדש שמו בעולמו, וכמו שאנו מזכירים גם בתפילה בהוצאת ספר תורה בשב"ק: 'על הכל יתגדל ויתקדש וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, בעולמות שברא העולם הזה והעולם הבא. כרצונו וכרצון יראיו וכרצון כל בית ישראל'. הנה לשון התפילה הזו מיוסדת ומסודרת על נוסח הקדיש, ומרחיבה ומפרשת אותו, וכיוון דמצרפי' ומזכירים יחד ביראה – רצונו ית' ורצון יראיו ורצון כל בית ישראל – הרי אין במשמע הרצון בעצם הבריאה [נדאף את"ל דבאו לרמוז למדרשם ז"ל דכב' נמלך הקב"ה כנשמתם של צדיקים – לא אתי שפיר ע"ז לשון 'יראיו' ו'כל בית ישראל']. (אמנם בפי' סידור התפילה לרוקח פי' בכ"מ כוונת הדברים 'בעולם אשר ברא כרצונו – יתקדש שמו הגדול', עיי"ש עמ' רמג, רמז, תלז)].

קנו. והנה מתחילה היתה הבקשה ש'יתגדל ויתקדש' שמו, ועתה מבקשים שיהא שמו 'מבורך', ונמצא סדר הקדיש מקביל למה שאנו מזכירים בסדר קדושה 'קדוש' ו'ברוך'. וכך בכ"מ אנו מכנים אותו ית' בתואר 'קדושא-ברוך-הוא' קדוש וברוך, ברוך שנתן תורה לעמו ישראל בקדושתו [ועי' בביאור הגר"א להגדש"פ]. ועל"ה.

קנח. בגמ' שבת (קט, ב) ובמדרשים.

אשר על כן ראוי לנו לדקדק ולהדר בלשוננו בבואנו להקדיש שמו הגדול, ולומר:

אמן. קנט

יהא שמיא רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא.

בהמשך נוסח הקדיש: 'יתברך ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל שמיא דקודשא-ברוך-הוא, לעילא מכל ברכתא ושירתא תושבתחא ונחמתא, דאמירן בעלמא. קס

והי' נראה פשוט ד'קודשא-ברוך-הוא' האמור כאן הרי הוא כינוי שמו ית' כבכל מקום. ויתר ע"כ, דבלשון חכמים כך הוא שבחו וברכתו וקדוש שמו ית' (מדרש תהלים מזמור יח): 'רבי יהודה בר יחזקאל אמר כך היה (ר') אבא מברך על הגשמים, יתברך ויתקדש שמיא דקודשא-ברוך-הוא, וכ"ה בכ"מ בזה"ק, ובכלל זה בתקו"ז (תקון כ"א דף נט, ב): 'קודשא-ברוך-הוא פריק לן... ואעיל לן למהוי לן חולקא במלאכייא... דקראן זה לזה ואמירן 'קדוש קדוש קדוש', דא איהו קדוש, דאתקדש שמיא דקודשא-ברוך-הוא על ידיה ויהא ליה חולקא ביה, ע"כ. קסא

ובהכי עיילי' וסלקי' באותו ענין שבו חתמנו החלק הראשון בענין פיסוק המקרא דקדושה, אשר אנו זוכים ליחד ולקדש שמו ית'.

נחתום דברינו בתיקון טעות שנשתרשה בפי רבים באותו ענין של הבטחת שיבת שבותנו, אע"פ שודאי שהכל יודעים פירושם של דברים ומשמעותם לאמתם.

במזמור תהלים שנוהגים רוב ישראל לשורר קודם ברכת המזון בשבת וביו"ט (תהלים קכו, א): "שִׁיר הַמַּעֲלוֹת בְּשׁוּב יְדוּד אֶת־שִׁיבַת צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֻלְמִים". ואמנם כאן אנו נדרשים לידיעת כללי פיסוק הטעמים המיוחדים לספרי אמ"ת, אשר הם שונים מן הטעמים הרגילים בשאר ספרי המקרא. והנוגע לענייננו, דהמפסיק היותר גדול הוא טעם 'עולה ויורד', ואחריו האתנחתא הנתון באמצע הצלע השניה של הפסוק. ונמצא שיעור הכתוב: "שִׁיר הַמַּעֲלוֹת: בְּשׁוּב יְדוּד אֶת־שִׁיבַת צִיּוֹן — הָיִינוּ כְּחֻלְמִים".

קנט. ראוי לשליח הציבור שימתין עד שיענו הצבור 'אמן', ואח"כ ימשיך ויאמר עמהם 'נולא יקדים לומר לפניהם בקול רם' 'יהא שמיא רבה' כו'.

קס. פשוט וברור כי 'דאמירן בעלמא' חוזר על כל האמור לפניו — ברכות ושירות תושבחות ונחמות, אשר הן אמורות בעולם.

קסא. ואף אם יש טעם להסמיק ולצרף המשך הבקשה 'ברוך הוא לעילא מן כל ברכתא' — אין להעמיד בנפרד 'שמיא דקודשא'. אמנם הפשטות ודאי ד'לעילא מן כל שירתא ותושבחתא' לא קאי על 'ברוך הוא' אלא על 'יתברך וישתבח', היינו ד'שמיא דקוב"ה' יתברך וכו'. [ועי' מ"ש המ"ב, וצ"ע].

והנה תואר 'שִׁיר הַמַּעֲלוֹת' הרי הוא עומד בפני עצמו, ככותרת כללית למזמור [נכמו בכל חמשה עשר שירי המעלות שבתהלים].

והמשך הדברים משבח ואומר, כי בעת ישוב ה' את שיבת ציון – הנה אנו נדמים כחולמים [ומ"ש 'הִיָּינוּ' בלשון עבר י"ל דמתפרש למפרע, כי אז נבין שבמשך ימי הגלות היינו כחולמים^{קסב}].

ובכל אופן פשוט וברור ואי"צ לפנים, כי אין ראוי שיהיה פיסוק-הדברים כפי שהוא נסדר ברוב המנגינות המורגלות בפי הכל, אשר על פיהן יאמר: "בשוב ה' – את שיבת ציון היינו כחולמים".

ואם כי היה מקום לדרוש הדברים באופן הראוי ומתאים למצבנו בגלות החל הזה, אשר ארכה לנו הישועה, והיה לנו דבר ה' והבטחתו כחולמי חלום, והנה אנו מבקשים מלפניו ומצפים כי בוא יבוא דברו להחיש גאולתנו. ואמנם אף גם בעת הזאת, בשוב ה' אלינו בהמון רחמיו – עדיין את שיבת ציון עצמה הרינו כחולמים, רואים ואינם יודעים מה רואים, ועדיין לא זרח עלינו אורה בכל ברירותו ובהירותו, עד שנזכה ונהיה ראויים להבדיל ולהבחין בין תכלת ולבן ובין כרתי וקלא אילן, בין שמים וארץ וים וכל אשר בס, בין ראית הלב בָּמָה וְכָמָה שהוא מבקש לראות, ובין הכרת הדברים עצמם כפי מה שהם באמת מציאותם.

מכל מקום כאמור, כל זה אינו אלא לדרשה בעלמא, דרך צחות ומליצה. אמנם כוונת המשורר הא-לקי ודבר ה' בפיו אמת וישר ונאמן, לאמר: "בְּשׁוּב יְדֹד אֶת-שִׁיבַת צִיּוֹן – הִיָּינוּ כְּחֹלְמִים", כאשר נזכה במהרה כי ישוב השי"ת אלינו לשוש עלינו לטוב, והָשִׁיב יְשִׁיב אותנו עם שיבת ציון – הלא אז נתעורר מתרדמתנו ומשנתנו אשר ערכה לנו וערכבה דעתנו, ונראה בעינינו ויבין לבבנו כי באמת עד עתה היינו כחולמי חלום.

הנה כי כן, הטעמים מעירים אותנו על אמתת כוונת המקרא ומעוררים אותנו על הבנתו, כאיש אשר יעור משנתו ויאורו עיניו ויעמוד על דעתו. כן יעזרנו השי"ת ונזכה ונבחין, ויתן בנו דעת להשכיל ולהבין, בין הבורה מלכו וחולם בשנתו ובין אשר דבר ה' בפיו ומצפה לישועתו. ולא נלמד עוד איש את רעהו לִדְעָה אותו, כי ידעוהו כולם מקטנם ועד גדולם, ידיעה שלְמָה ובהירה. כי אז יהפוך אל עמים שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו, בכל לבבנו ובכל נפשנו, וראו כל בשר כי הוא ית' המדבר אלינו, ורוחו אשר עלינו ודבריו אשר שם בפינו, לא ימושו מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו, כאשר אמר לנו, מעתה ועד עולם.



הרב עמנואל גיא

בענין הכוונות במעשי המצוות ובפרט בתפילה*

ידוע שנחלקו גדולי עולם בענין הכוונות שנתחברו על דרך הסוד בתפילה או במעשי המצוות אם ראוי לכוון בהם או לא. ננסה להביא כאן תמצית הנימוקים והטענות שנאמרו בענין זה לכאן ולכאן.

טעמי השיטות השוללות את הכוונות:

המתנגדים לכוון את הכוונות בעת התפילה או בעת עשיית המצווה מתחלקים באופן כללי לשלוש קבוצות:

קבוצה ראשונה אומרת שאין תועלת מעשית לכוון את הכוונות בעת התפילה או בעת עשיית המצווה מטעמים שונים. ומה שגילה לנו האר"י הקדוש בענין הכוונות אינו אלא לשם לימוד בעלמא או למטרות אחרות.

קבוצה שניה אומרת שאין לכוון בכוונות אלו בשעת התפילה או המצווה מאחר שחובתן לא התפרשה בתלמוד, וגם מהזוהר אין מקור מהימן המחייב לכוון אותן בשעת מעשה. קבוצה השלישית טוענת שעל אף שיש תועלת מעשית עצומה בכוונות אין אנו ראויים לכוון אותן מטעמים שונים.

ואלו הן ראשי הפרקים של הטענות שהושמעו:

קבוצה א':

א. הכוונות מיותרות כי אין להורות לה' כיצד לפעול, והמכוון בהן לא רק שאינו מוסיף אלא אף גורע כי הוא מצמצם את היכולת האלוקית (ריב"ש בביאור דעת הר"ש מקינון).

ב. הדבק בה' אינו צריך לכוון בהן (מאור ושמש בבארו הנהגת הרב רבי אלימלך מליזנסק).

ג. אין לעסוק בכוונות התפילה כי אין תפילה דומה לחברתה (הגריא"ח בשם הגר"א, נפה"ח). אך אין מניעה לכוון במעשי המצוות (הגר"א).

ד. גילוי הכוונות היה לשם לימוד בעלמא (נודע ביהודה).

ה. גילוי הכוונות היה כדי להלהיב הנפשות בעבודת ה' (מגן וצינה ונפש החיים).

קבוצה ב':

ו. אין לקבוע לחובה דבר שלא נזכר בתלמוד.

ז. אין מקור מהימן בזוהר שממנו מוכח שיש לכוון כוונות.

א. מתוך ההקדמה לספר בדי האילן על כוונות המועדים שיצא לאור בקרוב אי"ה.

קבוצה ג':

ח. אין לעסוק בכוונות מחשש של טעויות לאחר שאין מסורת ברורה בע"פ או בכתב (ריב"ש שם, נוב"י).

ט. אין לעסוק בכוונות מחשש של קיצוץ בנטיעות (נודע ביהודה).

י. אין לעסוק בכוונות מחשש של הגשמה (חיי אדם).

יא. אין לעסוק בכוונות מחשש שהעוסק בכוונות לא יהיה במדרגה הראויה באהבת ה' וביראת שמיים (מג"א, משנ"ב).

יב. אין לעסוק בכוונות כי אין אנו מבינים את פנימיות העניינים אלא רק את חיצוניותם (מהרש"ל, חיי אדם).

יג. אין הכוונות ראויות אלא למי שצפה במרכבה או שלמד מפי רב שצפה בעצמו במרכבה.

יד. העוסק בכוונות עלול להתבלבל בתפלתו.

ועתה נפרט כל טענה וטענה.

א. אין תועלת מעשית בעיסוק בכוונות:

כן כתב הריב"ש בשו"ת (סימן קנו) בשם רבותיו ובשם הר"ש מקינון מבעלי התוס', וז"ל:

"וגם הודעתיו כי מורי הרב רבי פרץ הכהן ז"ל לא היה כלל מדבר ולא מחשיב באותן הספירות. גם שמעתי מפיו שהרב רבי שמשון מקינון ז"ל שהיה רב גדול מכל בני דורו, וגם אני זכור ממנו אם לא ראיתיו בעיני, והוא היה אומר: 'אני מתפלל לדעת זה התינוק'. כלומר, להוציא מלב המקובלים שהם מתפללים פעם לספירה אחת ופעם לספירה אחת כפי ענין התפילה, והם אומרים כי זה פי' מה שאז"ל הרוצה להתחכם ידרים להתעשר יצפין. ר"ל יכוין למידת ימין או למידת שמאל². גם בתפלת שמנה עשרה יש להם בכל אחת ואחת כוונה לספירה ידועה.

וכל זה הוא דבר זר מאוד בעיני מי שאינו מקובל כמוהם, וחושבים שזה אמונת שניות. וכבר שמעתי אחד מן המתפלספים מספר בגנות המקובלים והיה אומר (עובדי) הע"ג מאמיני השילוש והמקובלים מאמיני העשירות.

וכבר קרה לי בהיותי בסרקוסט"ה שבא לשם החכם הישיש דון יוסף אבן שושן ז"ל אשר כבר ראיתי אותו בוולנסיה והוא היה חכם בתלמוד וראה בפילוסופיה

והיה מקובל וחסיד גדול ומדקדק במצוות, וביני וביני היתה אהבה וחשק גדול. ופעם אחת שאלתי לו איך אתם המקובלים בברכה אחת מכוונים לספירה ידועה ובברכה אחרת לספירה אחרת. ועוד הכי יש אלהות לספירות שיתפלל אדם להן?¹

וענה לי חלילה שתהיה התפילה כי אם לשם יתברך לבד שהוא עילת העילות. אבל הדבר הזה כמו מי שיש לו ריב, ושואל מן המלך שיעשה לו דין, יבקש ממנו שיצוה אל היושב על המשפט שידין לו, לא שיצוה זה אל הסוכן הממונה על האוצרות כי תהיה שאלתו בטעות. וכן אם ישאל מן המלך שיתן לו מתן לא יאמר לו שיצוה אל השופט, אבל שיצוה אל הסוכן. וכן אם ישאל ממנו יין יבקש שיצוה זה לשר המשקים, ואם ישאל לחם יאמר לשר האופים, לא בהיפך זה. כך הוא בענין התפילה שהיא לעולם לעילת העילות, אלא שמכוין המחשבה להמשיך השפע לאותה ספירה המתיחסת לאותו דבר שהוא מבקש עליו, כמו שתאמר שבברכת על הצדיקים יכוין לספירה הנקראת חסד שהיא מידת הרחמים, ובברכת המינין יכוין לספירה הנקראת גבורה שהיא מידת הדין, והקש על זה (כל השאר). זה ביאר לי החסיד הנז' מכוונת המקובלים, והנה טוב מאד.

אמנם מי מכניס אותנו בכל זה, הלא טוב להתפלל סתם לשם יתברך בכוונה, והוא יידע באיזה דרך ישרים המבוקש, כמאמר הכתוב גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה. וזה מה שאמר הרב הגדול רבי שמשון דקינון ז"ל שהזכרתי למעלה.

וכן הודעתך מה שאמר לי ביחוד מורי הרב רבינו ניסים ז"ל כי הרבה יותר מדאי תקע עצמו הרמב"ן ז"ל להאמין בענין הקבלה ההיא, ולזה איני תוקע עצמי באותה חכמה אחר שלא קבלתיה מפי מקובל חכם, ואם ראיתי ביאורים על סודות הרמב"ן ז"ל וגם הם אינם מגלים שרשי החכמה ההיא ומגלים טפח ומכסים כמה טפחים וקרוב לטעות בדבר מהם, ולכן בחרתי לבל יהיה לי עסק בנסתרות". עכ"ל.

נמצינו למדים שהריב"ש חשש שהמכוונים לספירות פוגמים בהאמנת הייחוד, ועל זה ענה לו ר"י אבן שושן שאין אנו מתפללים לספירות ח"ו אלא לעילת העילות שישפיע

ג. לאמיתו של דבר הספירות הן אלקות כי הן פרטי רצונו ית' המתגלה לנו בעולמנו המצומצם, כמבואר בדברי רבנו הרמח"ל בהרבה מקומות, ראה בכללים ראשונים סי' א וקל"ח פתחי חכמה פתח ה' ח"א ועוד בהרבה מקומות. ואפשר שבזמן הריב"ש לא היה הדבר ברור כ"כ.

לנו דרך הספירות. ומתוך דבריו של הר"י א"ש אנו למדים שאם לא יכוון האדם בתפילתו לספירה המסויימת הממונה על אותה השפעה אז תפילתו תהיה בטעות. אך זה הכל אם מבקש בקשה מסויימת וטועה בכוונתו ופונה לספירה ומידה שאינה ממונה על אותה השפעה שהוא מבקש שאז תפילתו תהיה בטעות, אך אם אינו יודע איזו מידה וספירה ממונה ומבקש מן המלך בסתם שימלא את בקשתו הרי ששוב אין חשש של תפילה בטעות. וזה נראה טענת הריב"ש שעדיף לפי זה להתפלל בסתם ואז אין חשש של טעות כי ה' הטוב יידע לבד באיזה אופן למלא את המבוקש, ובפרט לאחר שיש בעניינים אלו חשש כבד של טעות.

הרב בועז אופן שליט"א (חבורת פרי עץ הגן ח"ד עמ' תסו) רצה לומר שמונח בלשון הריב"ש ביקורת נוספת – אך סמויה – על המכוונים, וז"ל:

"אמנם, נראה שבדברי הריב"ש 'והוא ידע באיזה דרך ישרים המבוקש' טמונה ביקורת נוספת על תפילתם של המקובלים: לא זו בלבד שתפילת האדם הפשוט שווה בעיני ה' כתפילת השר, אלא היא אף עולה בערכה עליה, מפני שהשר בתפילתו מגביל ומצמצם את היכולת האלקית, ו"מי יאמר לו מה תפעל", וכי הקב"ה לא יכול להמשיך חסד דרך צד שמאל או דין דרך צד ימין, והרי 'צפון וימין אתה בראתם', הקב"ה בכבודו ובעצמו ברא את הימין ואת השמאל, את החסד ואת הדין, ושניהם שלוחיו לכל אשר ישלחם.

יתירה מזו, אנו רואים מעשים בכל יום שהקב"ה אכן מוציא פדות ורווחה מתוך צרה וחשכה, ומגלגל את חסדיו בעולם לפעמים דווקא דרך מידת הדין, ומדוע עלינו להגביל את דרכיו ולומר לו כיצד לפעול עלינו לטובה". עכ"ל.

בספר עבודת הקודש (חלק ב פרק יג) תמה הרב רבי מאיר אבן גבאי על הריב"ש, וז"ל: "והיפלא על הרב הזה המשיב: אחר ששיבח טעם הר"י בן שושאן ז"ל שבח החכמה בכללה, איך חזר בו ועשאו פלסתר וכפה עליה פסכת באמרו אמנם מי מכניס אותנו בכל זה וכו', ואם הם דברי קבלה מי עשאו בן חורין ליפטר מלכוין הכוונה ההיא בתפילתו, והנה זולתה אינה תפילה, ואין שם דרך להשלים המבוקש, ולא עוד אלא שייכעס עליו המלך כי יאמר לי אתה שואל דין, ולחם, ויין? כלך אצל היושב על המשפט, ואצל שר האופים, ושר המשקים, ויטרפו לו תפלתו בפניו וידחוהו בנזיפה". עכ"ל.

נראה שבעל עבודת הקודש למד את דברי רבי יוסף אבן שושן באופן אחר ממה שכתבנו לעיל. לדידו, אם לא יכוון לאותה ספירה הממונה על אותה השפעה שהוא מבקש לקבל ממנה אלא יגש ישירות להקב"ה לבקש ממנו הרי שיש כאן חשש של חוסר כבוד כלפי הקב"ה וחוצפא כלפי שמיא, ועל כן תמה על הריב"ש כיצד השמיט את עצמו מחובת הכוונה.

אמנם דברי העבודת הקודש מאוד תמוהים, כי הספירות אינן מלאכים או ממונים חוץ ממנו ית' אלא הן פרטי רצונו המתפשט בבריאה, וברור שאין אנו יכולים לגשת לרצונו שיעניק לנו טובה זו או אחרת אם לא ניגש אליו ית' ונבקש ממנו שירצה לתת לנו את מה שאנו רוצים לקבל, וכמו שאמר הר"י אבן שושן בעצמו שיש לנו לפנות תמיד לעילת העילות ולא למידותיו.

וכן תמה רבי צדוק הכהן בקונטרס ספר הזכרונות (מצוה ג), וז"ל:

"ועוד שלענין מה שהסביר לו הרב יוסף בן שושן מענין הכוונה בתפילה, ודאי יפה השיב אף לבאים בסוד ה' מה צורך בזה. ואף על גב דקלסיה לתשובתו, היינו לענין מה ששאלו שזה כשניות, אבל לענין חובת הכוונה בזה שהמשיל למבקש שיאמר לממונה פלוני, אף אם נאמר דזה חובה למבקש מהמלך שאינו עושה בעצמו רק על ידי ממונים, שאינו דרך כבוד שהמלך בעצמו יעשה לו, רק יבקש עשה על ידי ממונה פלוני. ובעל עבודת הקודש נראה שהסביר גם כן הדבר כן במה שכתב שיכעס המלך ויאמר אתה שואל לי דין ויין ולחם, לך ליושב על המשפט ושר האופים ושר המשקים וכו', ע"ש.

אבל זה היה דומה נמשל למשל אילו היו הספירות דבר נפרד ונבדל כהממונה שתחת המלך, אבל באמת הם מידותיו יתברך, ולא כמידות בשר ודם, רק באחדות גמור עם עצמותו, והממונים שתחתיו הם המלאכים. ועל זה לא חייבו גם הם [קרי המקובלים] לכוין בתפילה [על המלאכים] ואין ראוי כלל לזכרם, רק לכוין במידותיו יתברך. ובזה לא מצאנו דוגמתו במשל, כי המבקש מן המלך עצמו שיתן לו לחם, אין צריך שיאמר לו עשה בכח האפיה שלך לאפות לו לחם וכיוצא בזה, רק די שיאמר סתם תנה לי כך וכך.

וכן אפילו ההזכרה על בקשת החסד שיעשה בחסדו, ועל בקשת הנקמה משונאיו שיעשה בגבורתו שזכר הרב יוסף בן שושן, אין בו צורך כי הוא מובן מעצמו. ותדע שאנשי כנסת הגדולה לא תיקנו בנוסח התפילה שיפרש כן. ועל כל פנים אין בזה צורך בכוונות נעלמות.

ואולי כוונת בעל עבודת הקודש כי אין שייך לבקש מהאין סוף עצמו, דלא תצדק אליו התפילה רק מצד מידותיו. הנה גם בזה אין צריך ידיעת הכוונות שזכרו, כי ודאי אין כוונתנו בתפילה אלא מצד שהשם יתברך משגיח ומנהיג העולם. וכבר פירשו לנו כוונה פשוטה ומבוארת בענין השמות בברכות ותפילות בטור (ובשו"ע אורח חיים סימן ה') בשם המיוחד, בקריאתו שהוא אדון הכל, ובכתבתו שהוא היה היה ויהיה. עכ"ל.

נמצא שגם אם נודה שאין בכוונות חשש של שניות מ"מ אין תועלת בהן, כי פשוט שה'

הטוב יודע מעצמו להפעיל את מידותיו בהתאם לצורך למקום ולזמן ומי אנחנו לומר לו איך וכיצד לפעול.

ב. הדבק בה' אינו צריך לכוון

כן עולה מדברי המאור ושמש (פרשת עקב פרק י' פסוק יד) בשם מורו ורבו הצדיק רבי אלימלך מליז'נסק, וז"ל:

"יש כמה וכמה אנשים שמתפללים בכוונות השמות, ואולם בדורות האלו אינם צריכים לזה, וכן שמעתי מאדמו"ר בוצינא קדישא מו"ה אלימלך זצוק"ל שאמר שאין מתפלל על פי הכוונות. ומה שמתפלל בסידור האר"י ז"ל הוא מפני שהשם הוי"ה נכתב שם בכתובה תמה והוא גדול.

ולהבין הדבר באר היטב הוא כך, לפי שעיקר כוונת השמות הוא על פי נקודות, שזה השם בניקוד כך מורה על זה ושם בניקוד כך מורה על ענין זה. והנה ידוע מספרי קודש שהנקודות הם נפש האותיות והטעמים והתגים הם רוח ונשמה כדאיתא בתיקונים, וממילא כשהאדם משים נפשו ורוחו ונשמתו ומייחדם באומרו האותיות והתיבות של התפילה, אז כל שם שאומר בכל נפשו ורוחו ונשמתו ממילא השם הוא נעשה בנקודות ובהטעמים והתגים המורים על נפש רוח ונשמה של האותיות כנ"ל, וכוונה זו עולה על כל הכוונות." עכ"ל.

ועוד כתב שם פר' נצבים (פרק ל' פסוק יד ד"ה כי) וז"ל:

"אמנם נראה לרמוז בזה כי הנה הבא למלא ידו לקרב אל העבודה עבודת הקודש לעבוד ה' – ראוי לו שילמוד ענינים הפנימיים אשר רמוזים בהתורה, ושתבוא נפשו בסודה וסוד המצוות, כי זה הוא יסוד לאהבה ויראה האמיתיים, ולהכיר גדלות בוראו יתברך.

בזמננו זה לא יתכן לאדם לכוון כוונת התפילה המסורים בידינו בסידור האר"י, ז"ל הן מתוך הכתב והן ללמד ולכוונם בעל פה. וכן שמעתי מאדמו"ר הרב הקדוש האלקי רבן של כל בני הגולה רבינו אלימלך זצוק"ל לבל יחשוב אדם מחשבות וחשבונות כוונת השמות, רק יקשר נגלו ונסתרו שהוא נפשו ורוחו ונשמתו באין סוף ברוך הוא, ועל ידי זה הוא מקשר כל התגלות העולמות ופנימיות העולמות בו יתברך, וכל כך תהיה מחשבתו דבוקה בנועם ה' עד שלא יהיה לו פנאי אפילו רגע לכוון הכוונות, ואדם אשר בבחינה זו בתפילתו נעשים הכוונות והייחודים מאליהם על ידי תפילתו." עכ"ל.

נמצינו למדים מדבריו שהאדם המדבק נר"נ דיליה בדבקות גמורה בה' בעת שמזכיר את

השמות בתפילה, אינו צריך לכוון כוונות כי כל התיקונים עליהם מצביעות הכוונות נעשים מאליהם, ואדרבה העבודה בדרך זו היא יותר גבוהה מעבודת הכוונות עצמן.

יש להבין מדוע כתב שרק בזמננו ראוי לנהוג כן וכן כתב גם בקטע הקודם שהבאנו, הרי לפי הסברו היה נראה שכך נכון לנהוג בכל הדורות. וכנראה שבא ליישב מדוע האר"י הקדוש כתב כוונות אלו אם אין בהם צורך, ובפרט לאחר שכתב כאן שכוונה זו עולה על כל הכוונות הנ"ל. והנראה בדבריו שדעתו היא שלאחר שהבעש"ט גילה את דרך החסידות בעולם אין צורך יותר לכוון את כוונות האר"י אלא יש דרך אחרת – להשיג את הדבקות על ידי קשירת הנר"ן שלו בא"ס ב"ה בעת שמזכיר את השמות בתפילה.

ג. אין לעסוק בכוונות כי אין תפילה דומה לחברתה

כן עולה מדברי רבנו הגר"א חבר זללה"ה בספרו מגן וצינה (כ, א), וז"ל:

"ואמר גם כן שבכל תפילה ותפילה יש כוונות אחרות מה שמכוון בתיקוני התפילות שסדרו לנו אנשי כנה"ג, ואין תפילה דומה לחברתה, רק משתנה בכל עת לפי סדרי צירופי שמו הגדול ית"י". עכ"ל.

מדברים אלו נראה שכוונות כל תפילה ותפילה שונה מחברתה, ועל כן אי אפשר לכוון אלא פירוש המילים, והתיקון ייעשה מאיליו כפי שכיוונו אנשי כנסת הגדולה.

וכך כתב הגר"א חבר גם בהמשך, וז"ל:

"ועיקר הדברים שמסגולת התיבות של התפילה שסדרו לנו אנשי כנה"ג ברוח קדשם וכמה נביאים שהיו ביניהם הוא לעורר שרשם לגלות פעולות רצונו ית' ע"פ מידותיו להאיר ע"י אל עבדיו עושי רצונו בדרך הארה והשפעה וכידוע עומק הדברים". עכ"ל.

וכ"כ בספר נפש החיים (שער ב פרק יג), וז"ל:

"והעצה היעוצה על זה הוא כמו שאמר המגיד להב"י באזהרה ב' שבריש הספר מגיד מישרים ז"ל - ליהרהר מלחשוב בשעת תפילה בשום מחשבה אפילו של תורה ומצות כי אם בתיבות התפילה עצמם. דוק בדבריו שלא אמר לכוון בכוונת התפילה, כי אין איתנו יודע עד מה, כי גם מה שנתגלה לנו קצת כוונות התפילה מרבותינו הראשונים ז"ל קדישי עליונים ועד אחרון הרב הקדוש איש אלקים נורא האריז"ל אשר הפליא הגדיל לעשות כוונות נפלאים - אינם בערך אף כטיפה מן הים כלל נגד פנימיות עומק כוונת אנשי כנה"ג מתקני התפילה שהיו ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים, וכל מבין יבין דלא אתי איניש על יבשתא שיוכל לתקן תיקון נפלא ונורא כזה לכלול ולגנוז במטבע תפילה קבועה וסדורה בנוסח א' התיקונים של כל העולמות עליונים ותחתונים וסדרי פרקי

המרכבה, ושכל פעם שמתפללין יוגרם תיקונים חדשים בסדור העולמות והכחות והמשכת מוחין חדשים אחרים, שמעת שתקנוה עד ביאת הגואל ב"ב לא היה ולא יהיה שום תפילה בפרטות דומה לחברתה שקודם לה ואחריה כלל דלבושין דלביש בצפרא לא לביש ברמשא ודלביש ברמשא כו' כמ"ש בתקונים תיקון כ"ב, וכן כל יום לחברו שלפניו ואחריו. ולכן ארז"ל (חגיגה ט' ע"ב וברכה במדבר פ"ט) מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל ק"ש כו' או תפילה כו' וכמ"ש באורך בפע"ח פ"ז משער התפילה ע"ש, והוא בלתי אפשרי אם לא ע"י הנבואה העליונה ורוח קדשו ית' אשר הופיע עליהם הופעה עצומה בעת תיקון נוסח מטבע התפילה והברכות שם הוא ית"ש בפייהם אלו התיבות ספורות וגנוזות בתוכם כל התקונים. לזאת מי הוא אשר עמד בסוד ה' על עומק כוונתו ית"ש, איזה דרך ישכון אורה של כל תיבה פרטית מהם.

אלא העיקר בעבודת התפילה שבעת שהאדם מוציא מפיו כל תיבה מהתפילה יצייר לו אז במחשבתו אותו התיבה באותיותיה כצורתה, ולכוון להוסיף על ידה כח הקדושה שיעשה פרי למעלה להרבות קדושתם ואורם, כמ"ל בפ"י שלכן נקראת התפילה דברים העומדים ברומו של עולם, שכל תיבה בצורתה ממש היא העולה למעלה מעלה כל אחת למקורה ושרשה לפעול פעולות ותיקונים נפלאים. והיא סגולה נפלאה בדוק ומנוסה למרגילים עצמם בזה, לבטל ולהסיר מעליו בזה כל מחשבות ההבלים הטורדות ומניעות טהרת המחשבה והכוונה. וכל אשר יוסיף הרגלו בזה, יתוּסַף לו טהרה במחשבתו בתפילה. והיא כוונה פשוטית". עכ"ל.

וצ"ב לפי דבריהם לאיזה צורך גילה האר"י את הכוונות בתפילות אם בכל מקרה אי אפשר לכוון בהן כי לכל תפילה יש סדר אחר של כוונות.

התשובה היא שלשיטתם מטרת גילוי הכוונות היתה להלהיב את הנפשות בעבודת ה', שניווכח כמה גדולה השפעת כל מילה שאנו מוציאים מן הפה בתפילתנו בעולם הזה, כמו שיתבאר באות ה' לפנינו.

אך עיין בביאור הגר"א על תקו"ז (תיקון 10) שיש לכוון בכל מצוה ומצוה שהאדם עושה, וז"ל:

"אבל איננו ידיעין כו' - ר"ל לכוין כוונות ויחודים אותן היודעים הכוונות על בורייך כל שם האיך יוצא משם הוי"ה, דעליו הם מיוסדים כל השמות, דשמות הן בשכינה והוי"ה בקב"ה כמ"ל סוף תיקון כ"ה. וז"ש: 'יכלין לנחתא חילא מתמן לגבי שכינתא' כו' בכל מצוה ומצוה כוונה המיוחדת ומקובלת לכל מצוה כוונה אחרת בקבלה. וז"ש: 'בכל פקודא ופקודא כו' למינו' כו' וההיות משונות בנקודות וכמו שכתבתי שם". עכ"ל.

ואולי יש לחלק בדעתו בין מצוות לתפילה, כי בכל תפילה ותפילה יש כוונה אחרת כפי שהביא הגר"א חבר בשמו.

ד. גילוי הכוונות היה לשם לימוד בעלמא

כן עולה מדברי הגאון רבי יחזקאל לנדא (מתוך דרשה שבכ"י הו"ד במאמרו של הרב דוד קמנצקי במאסף התורני ישורון כרך כג), וז"ל:

"אכתי דברים הללו ניתנו ללמוד ולא לעשות, ואין צריך כלל לכוון הכוונות, רק אלו בעלי החכמה הודיעונו מה למעלה נעשה ע"י המצוות והתפילות, אבל לא רצו כלל שיהיה צורך שאנו נכוין בהם, אלא ממילא הדברים נעשים למעלה, כשם שע"י הפרשת תרומה הותר המותר לזרים, וכי התורם צריך לחשוב שיהיה הנשאר מותר לזרים, אלא הפעולה ממילא נעשית, כן הוא עסק הכוונה של כל המצוות, אבל אין צורך שבעשיית המצוה יכוין לזה.

וטוב היה לנו אם היה לנו נביא מוחזק והיה מודיע לנו כל סתרי התורה וכל כוונת התורה והמצוות והיה לנו מעין עזה"ב, שעיקר עזה"ב היא להיות נהנה מזיו השכינה, ופירוש הדברים להשיג השגות ולידע את ה' באמת, וזה התענוג ה' לנו בעזה"ז. אבל עכ"פ אין צורך לזה לכוין לזה בשעת מעשה המצוה". עכ"ל.

ה. גילוי הכוונות היה כדי להלהיב את הנפשות בעבודת ה'

כן הוא בספר נפש החיים (שער א פרק כב), וז"ל:

"וכאשר נחתם התלמוד הקדוש, אנו אין לנו אלא לשמור ולעשות ככל הכתוב בתורתנו הק' שבכתב ובעל פה ככל משפטם וחוקותם, ובזמנם ופרטיהם ודקדוקיהם בלי נטות מהם כל דהו. וכשיקיימם איש ישראל כראוי, אף אם לא יכוין וגם לא ידע כלל טעמי המצוות וסודות כוונתם, עם כל זה נתקיימו המצוות, ויתוקנו על ידיהן העולמות, ויתרבה בהם קדושה ואור בכל מצוה לפי שעתה ומקורה ועניינה, ויותן עוז לאלקים ית"ש, שכן קבע הבורא ית"ש טבעם של העולמות שיתנהגו ע"י מעשי האדם, וכל מצוה היא העולה מעצמה לפעול פעולתה המיוחד לה.

ומי שזיכהו השי"ת להשיג נסתרות התוה"ק אשר השאירו לנו ברכה קדושי עליון חכמי התלמוד כגון רשב"י וחביריו ותלמידיו וששותין מימיו בדורות האחרונים כמו הרב הקדוש איש אלקים נורא האריז"ל אשר האירו עינינו בקצת טעמי וכוונות המצוות, הוא רק כדי שיתבונן כל אחד לפי שכלו והשגתו עד היכן מגיעים כל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו וכל עניניו בהעולמות

והכחות עליוני' ותחתונים, ויתפעל ויתעורר מזה לעשות ולקיים כל מצוה וכל עניני עבודתו לבוראו ית"ש בתכלית הדקדוק ובאימה ויראה ואהבה עצומה ובקדושה וטהרת הלב, ועי"ז יגרום תקונים יותר גדולים בהעולמות מאם היה מקיים המצוה בלא קדושת וטהרת הכוונה. אמנם העיקר בכל המצוות לעיכובא הוא פרטי המעשה שבהם". עכ"ל.

וכן כתב גם רבי יצחק אייזיק חבר בספרו מגן וצינה (כא, א), וז"ל:

"וידוע ומפורסם בדבריהם של המקובלים שסגולת התפילה ולשונה שסדרוה אנשי כנה"ג ברוה"ק הוא המעורר אורות העליונים לפתוח שערי הרקיע ולקשר היכלין דלעילא להעלות התפילה, ואין הכוונה והידיעה והמחשבה מעכב בזה כלל, וח"ו לא תצא דבר זה מפייהם שתפילת הנשים וקטנים ועמי הארץ ההולכים בדרכי ישרים יעכב תפילתם מעלות למעלה, ולא זו אלא אפי' הכוונה הפשוטה אינה מעכבת התפילה, וכמ"ש בהדיא במס' ברכות שאם כיון רק באבות א"צ לחזור ויוצא ידי תפילת חובה אם באונסו לא כיון בתפילה.

וכל הכוונות שכתבו בתפילה הוא רק להלהיב הלבבות שיהיה עומד בתפילה במחשבה טהורה ולהלהיב לבו להתדבק ביוצרו וכמו שהארץ בזה הגאון מאוה"ג מוהר"ח ז"ל מוולאזין בנפה"ח בדברים ראויים למי שאמרם". עכ"ל.

ו. אין לקבוע לחובה דבר שלא נזכר בתלמוד

כן עולה מדברי רבי צדוק הכהן בקונטרס ספר הזכרונות (מצוה ג), וז"ל:

"ובעבודת הקודש שם תמה על זה, וכתב וז"ל: "ואם הם דברי קבלה, מי עשאו בן חורין ליפטר מלכוין הכוונה ההיא בתפילה, והנה זולתה אינה תפילה, ואין שם דרך להשלים המבוקש. ולא עוד אלא שיכעוס עליו המלך" וכו', ע"ש באורך.

אבל דע, כי אין לנו חובות אחרות זולת מה שחייבתנו תורה שבכתב ובעל פה בתלמוד המסור בידינו ממקבלי התורה שבעל פה, וכל מה שלא נמצא זכרנו בתורה שבכתב ושבעל פה המסורים בידינו, אם יבואו אנשים ויאמרו לנו כך קיבלנו, אפילו יאמרו שקיבלו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, אין אנו אחראין לשמוע להם מאחר שלא נמצא מזה בתלמוד ששם פירשו לנו חכמים כל המקובל בידם מתורה שבעל פה. ואף על פי שנמצא בעניני פרטים בדיני איסור והיתר וכיוצא - הלכות מקובלות מהגאונים שלא נזכרו בתלמוד, ועיין בתבואות שור (סימן ל"ה ס"ק מ"ז), לא אמרו אלא בענינים פרטיים, ולא בענין זה שהוא מעיקרי עבודה לפי דעתו.

ועוד שהרי הוא כתב שקבלת הרמב"ן והנמשכים אחריו נמשכה מהראב"ד מה שקיבלו מפי אליהו הוא ואביו ובנו עיין שם, והרי כי אין הדברים קבלה בידם מחכמי ישראל הקדמונים דור אחר דור, רק מפי אליהו. וזהו לענין גוף ידיעת הדברים ודאי ההתגלות מפי אליהו אין ספק בה, אבל לחדש חיובים אגברא, דברים אלו לא בשמים הוא, ואין בכח אליהו להגיד לנו הלכות מחודשות, שגם הגדותיו הם בכלל לא בשמים הוא, וכמו שאמרו בשבת (קח, א) וברש"י שם.

ועוד שהרי כוונות הללו שחייבו לכוין, אי אפשר אלא על ידי הידיעה בסתרי תורה במעשה בראשית ומעשה מרכבה הידועים לאותן המקובלים, והרי בזה מצאנו מבואר בתלמוד אין דורשין וכו', דמשמע מינה ידיעת סודות הללו אין חובה לכל אחד. וכן משמע שם דכמה תנאים ואמוראים לא ידעו מזה כלל. והרי מי שאינו יודע אותן הסתרים, אי אפשר שיכוין כלל אותן הכוונות שזכרו, ואם כן אדרבא למדנו מהתלמוד בפירוש, שאין חיוב בכוונות אלו כלל. עכ"ל.

ז. אין מקור מהימן בזוהר שממנו מוכח שיש לכוון כוונות

כן עולה מדברי הרב צדוק הכהן מלובלין בקונטרס ספר הזכרונות (מצוה ג), וז"ל:

"והחייב לאסתכלא ביקרא דמאריה שמביא בעבודת הקודש שם מספר הזוהר^ד, הוא ההתבוננות בגדולתו יתברך ובאמיתות יחודו שזה כל האדם, כמו שכתב גם כן בסוף המורה נבוכים באורך ונזכר לעיל סימן א'. ולא יכחישנו הריב"ש, שזו חובת כל אחד כפי מה שהוא, וכפי מה שכתבתי לעיל הם מצוות מפורשות בתורה, שאל נא וגו', וידעת וגו'". עכ"ל.

וכן דחה (שם) שאר הלשונות הכתובים בספר הזוהר שמשמע מהם שיש לכוון כוונות בעת תפילתו, וז"ל:

"אמנם מה שמובא בזוה"ק כמה פעמים, דצריך לכוונא מילין ברעותא דלבא

ד. וז"ל הזוהר שם בהיכלות פקודי (היכל נוגה רמז, ב): "ההיא חיותא קיימא כד נשמתא סלקא ומטאת לגבה, כדין שאיל לה ברוא דחכמתא, דרדף אבתרה ואדבק הכי יחבי ליה אגריה, ואי יכיל לאתדבקא ולא אדבק דחי לה לבר ולא עיילה וקיימא תחות ההוא היכלא בכסיפו, וכדנטלי גפיהו אילין שרפים דתחותה כדין כולהו בטשי בגדפיהו ואוקדו לה ואתוקדת ולא אתוקדת, וקיימא ולא קיימא, והכי אתדנת כל יומא, נהירת ולא נהירת, אף על גב דעובדין טבין אית בה, בגין דלית אגרא בההוא עלמא כאינזון דמשדלי בחכמתא לאסתכלא ביקרא דמאריהון, דהא לית ליה שיעורא לאגרא דאינזון דידעי חכמתא לאסתכלא ביקרא דמאריהון, זכאה חולקהון בעלמא דאתי, דכתיב אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תבונה". עכ"ל.

וכיוצא נעיין למשל בזוהר חוקת (קפד, א) שנביא לקמן], וכן מה שאמרו לקשרא קשרין וליחדא יחודין^ה, וכדומה מהלשונות, הביא מקצתם בעבודת הקודש בחלק הנזכר, אלו דברים חיובן מפורש בתורה ובתלמוד:

ענין כוונת הלב מפורש בכתוב "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג), ובתלמוד (ברכות לא, א) שיכוין את לבו לשמים.

וענין היחודים הוא מה שאמרו: "וכשאתם מתפללין, דעו לפני מי אתם מתפללין" (שם כח, ב), והיינו על ידי הכרה שהוא כעומד לפני המלך, שזהו ההתבוננות ביחודו יתברך שקראוהו רבותינו ז"ל קבלת מלכות שמים כנזכר לעיל.

ואף על פי שכפי מה שכתבתי זה מצות עשה שאל נא וגו', מכל מקום אין המצוה על הידיעה בדרך החכמה כולה, שדבר זה אינו מסור אלא לחכמים בעלי בינה מעצמם או המקבלים מרבותם, אבל המצוה הוא רק על השאלה וההתבוננות בענין זה על כל פנים, אחד המרבה ואחד הממעט, ועל איזו דרך ואופן שיהיה, רק שיהיה ההתבוננות בענין הכרת הנבראים שיש בורא ובענין מעשה התורה והמצוות המקבילים לענין זה לדעת שיש בורא. עכ"ל.

אמנם מדברי התיקוני זהר חדש (פא, ד) נראה להדיא ששיטת הזוהר היא לכוון לספירות ושלא כדברי רצ"ה מלובלין, דז"ל שם:

"ואית למישאל למה מצלאין לקב"ה בכמה דרגין, זמנין מצלין ליה בספירה ידיעה ובמדה ידיעה, לזמנין צלותא לימינא הדא הוא דאמרי הרוצה להחכים ידרים, לזמנין לשמאלא הדא הוא דאמרי ב"ב כה הרוצה להעשיר יצפין – דאבא ואימא לימינא ושמאלא אינון, לזמנין לעמודא דאמצעיתא, לזמנין לצדיק, כל צלותא סלקא לדרגא ידיעה. אלא ודאי יהו"ה איהו בכל ספירה וספירה, וצלותא איהי שכינתא בזמנא דבעי לרחמא על עלמא סליקת בימינא, ובזמנא דבעי למעבד דינא בעלמא סליקא לשמאלא, וכלא לגבי יהו"ה דאיהו בכל אתר. ובגין דא (ויקרא ו): 'זאת תורת העולה' – ה' עולה לה', ודא צלותא דאיהי שכינתא קרבן לה', וכד סליקת לגביה צריך לאכללא עמה כל ספירן,

ה. ראה למשל בזוהר חלק א רנו, ב בהשמטות וז"ל: "דהכי אוליפנא ברזא דק"ש דבעי ב"נ ליחדא למאריה ולקשרא קשרין דמהימנותא ברעותא דלבא. וכד מטי לאחד אבעי ליה לכוונא בא' סתימא עמיקא דכלא. וח' תמניא דרגין עלאין מחכמה עלאה עד צדיק. וד' רבתא אתדבקתא דכנס"י דאיהו חולקיה דדוד דאקרי עני ואביון כד אתדבקא לאינון דרגין דלעילא דרמיזין בא"ח. כדין איהי רבתא ועלמא כוליה יניק מינה ואינון שדים דאינון כמגדלות אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום". עכ"ל.

דלית קדושה פחות מ', דאיהי קדושה דיליה ברכה דיליה יחודא דיליה, ובגין דא כד בעי בר נש לסלקא לצלותא לעילא צריך לסלקא לה בכל תנועין". עכ"ל.

ה. אין לכוון כוונות מחשש של טעות בהעדר מסורת ברורה:

כן עולה מדברי הריב"ש בשו"ת (סימן קנז) הכותב שאין לו עסק בנסתרות מהעדר מסורת ברורה בעל פה או בכתב, וז"ל:

"ולזה איני תוקע עצמי באותה חכמה אחר שלא קבלתיה מפי מקובל חכם, ואם ראיתי ביאורים על סודות הרמב"ן ז"ל וגם הם אינם מגלים שרשי החכמה ההיא ומגלים טפח ומכסים כמה טפחים וקרוב לטעות בדבר מהם, ולכן בחרתי לבל יהיה לי עסק בנסתרות". עכ"ל.

וכן כתב רבנו הגרי"א חבר זללה"ה בספרו מגן וצינה (פ"ט), וז"ל:

"ומה שהביא דברי הר"ש מקינון שהוא אומר שהוא מתפלל לדעת זה התינוק וכו', בוא וראה שלא הכחיש ח"ו עיקרי חכמה זאת, רק שלא היה רוצה לכוון בתפילה כי אם הכוונה הפשוטה כתינוק הזה. ובאמת צדקו דברי הר"ש בזה שאין מן החיוב לכוין הכוונות העמוקות האלה בתפילה, כי מי שאינו יודע סדרי הכוונות על בורין קרוב להפסד ח"ו ורחוק מן השכר, וכמו שהאריכו בזה מקובלים הנאמנים. וכן קיבלנו מרבנו הגדול – רבן של כל בני הגולה, היותר גדול בחכמה זו מכמה דורות שלפניו – הגאון רבי אליהו מוויילנא ז"ל – שאין לכוון בתפילה הכוונות העמוקות". עכ"ל.

ועוד כתב (שם לו, א) וז"ל:

"וגם מה שהביא דברי הריב"ש בתשובה כבר כתבתי למעלה שאין לנו משם ראייה מופתית שלא היה מאמינה, רק שהרחיק מאוד מלעשות עיקר בכוונת התפילה לספירות, כי באמת מי שאינו יודע חכמה זו על בוריה בקבלה מרביתו סכנה הוא לו וכו'". עכ"ל.

ט. אין לכוון כוונות מחשש של כפירה ביחוד ה' וקיצוץ בנטיעות

כן עולה מדברי הגאון רבי יחזקאל לנדא (מתוך דרשה שבכ"י הו"ד במאמרו של הרב דוד קמנצקי במאסף התורני ישורון כרך כג), וז"ל:

"וק"ו שבלי ספק שאינם נמלטים מן הטעות, ונופלים בכמה כפירות גדולות ביחודו של עולם". עכ"ל.

וכבר ראינו חשש זה מוזכר בשו"ת הריב"ש על המקובלים שהם מאמיני העשירות.

וכ"כ עוד בשו"ת (נוב"י מהדורה קמא יורה דעה סימן צג), וז"ל:

"ק"ו בכוונת התפילה והמצות שיש בהם כמה עיקולי ופשרי, וכמה חשש קיצוץ בנטיעות כאשר ראינו כ"ז במופת, פשיטא שיש לבטל שלא יכוין כלל, ודי שעושה המצוה לשם מצוה". עכ"ל.

מהות החשש של קיצוץ בנטיעות נתבאר בספר נפש החיים (שער ב פרק ד בהג"ה), וז"ל:

"ומה שכתבו בכוונות התפילה והברכות לכווין בכל ברכה כוונה מיוחדת לספירה מיוחדת – לא ח"ו לעצמות הספירה כי הוא קיצוץ נטיעות ח"ו, כי כמו שבענין עבודת הקרבן אמרו רז"ל בברייתא סוף מנחות (והוא מהספרי פ' פנחס): 'בא וראה מה כתיב ב' קרבנות שלא נאמר בהן לא אל ולא אלהים אלא הוי"ה שלא ליתן פתחון פה לבעה"ד לחלוק' וכמ"ש זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו ועיין להלן בש"ג פ"ט, כן בעבודת התפילה חלילה לכוין לשום כח פרטי וספירה מיוחדת, אלא לעצמות אדון יחיד א"ס ב"ה כלל הכחות כולם שמתחבר ברצונו יתברך מטעם הכמוס אצלו יתברך לפעול באותה ספירה ואותו הכח שהם בסדר ההשתלשלות שקבע הוא יתב' ברצונו שכל ספירה מיוחדת לענין פרטי שעל ידה פועל ענין זה בהעולמות (ועיין בתשובות ריב"ש סי' קנ"ז אשר השיב הר"י ׳ שושאן בזה להריב"ש ז"ל, ולדברינו אלה יתיישב יותר והבן').

ועיין בלשון האר"י ז"ל שהזכרנו בפנים לעיל סוף פ"ב, ועיין עוד בתיקונים תיקון כ"ב (סג, א): 'ואיהו אתקרי בכל שמהן כו' לאחזאה לכל חד מישראל מאתר דקראן לי' לפום צרכיהון" ע"ש. וכן בתקו"ז (תיקון ע) הנזכר בפנים אמרו: 'לאחזאה בכל אבר כו' לאשתמודעא לב"נ כו' וידע למקרי לי' בכל אבר כדקא יאות'. וז"ש בתיקוני זהר חדש (פא, ד): 'ואיכא למשאל למה מצלאין לקב"ה בכמה דרגין, זמנין מצלין ליה בספירה ידיעה ובמידה ידיעה, לזמנין צלותא לימינא כו', לזמנין לשמאלא כו', לזמנין לעמודא דאמצעיתא כו', כל צלותא סלקא לדרגא ידיעה, אלא ודאי הוי"ה איהו בכל ספירה וספירה כו', בזמנא דבעי לרחמא על עלמא סליקת לימינא, ובזמנא דבעי כו', וכלא לגבי הוי"ה דאיהו בכל אתר כו'. וזהו מה שאמרו רז"ל בספרי: 'כה' אלקינו בכל קראנו אליו – אליו ולא למידותיו". עכ"ל.

ז. כי אין אנו מבקשים מה' שיפנה לממונה המתאים כדי לענות לצורך שלנו כי אין לנו להתערב בסדרי המלוכה אלא אנו פונים לעצמותו שיתחבר לרצונו הפרטי שיעניק לנו מה שאנו צריכים באופן מדויק.

י. אין לעסוק בכוונות מצד חשש של הגשמה:

כן עולה לכאורה מדברי החיי אדם (ח"א כלל יח) דו"ל:

"דע שכל מקום שנכתב צריך לכוון רוצה לומר שיכוון פירוש המילות אבל לא יכוון כוונות ושמות, כי בעוונותינו הרבים אנחנו מלוכלכים בחטא ובלתי ספק המכוון מקצץ בנטיעות". עכ"ל.

והנה לא מובן מה הקשר בין העובדא שאנו מלוכלכים בחטא לבין זה שהמכוון בהכרח מקצץ בנטיעות, כי אם החשש הוא שהאדם ינתק את הספירות מן העצמות כפי שביאר הנפש החיים לעיל, ויראה אותן כמקור השפעה עצמאי ח"ו, אז גם אדם שאינו מלוכלך בחטא יכול לטעות בטעות זו. וגם מש"כ שהמלוכלך בחטא בוודאי יקצץ בנטיעות אינו מובן כלל.

ואפשר שחשש מן ההגשמה של העניינים הדקים של החכמה בהיותנו משוקעים בעולם החומר ומגואלים בחטא.

וכ"כ רבי צדוק הכהן מלובלין בקונטרס הנ"ל (מצוה ג), וז"ל:

"ואפשר שיהיה הפסדו מרובה משכרו אם אולי ישל קצת בענף מענפי ההגשמה. וכל מי שאין דעתו רחבה שלא לטעות על ידי עיונו בחכמה ההיא בלשונות הכתובים בספרים בהגשמת העניינים, יתרחק מהסתכלות בספרים כאלה לגמרי". עכ"ל.

יא. אין לעסוק בכוונות מחשש שהעוסק בהן אינו במדרגה הראויה באהבת ה' וביראת שמיים

כן עולה מדברי המגן אברהם (או"ח סימן צח), וז"ל:

"כתב הזוהר פרשת בשלח (נו, ב) וז"ל: "כל בר נש דאתי ליחדא שמא קדישא ולא אתכוין ביה בלבא ורעותא ודחילו בגין דיתברכון ביה עילאי ותתאי רמי לה צלותיה לברא וכולא מכריזים עליה לביש וכו'. ואי איהו אתי ליחדא שמא קדישא, ולא יתכוון ביה ברעותא דלבא בדחילו ורחימו, קודשא בריך הוא אמר: 'מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי' – זאת ודאי, דהא לא אשתכחו בהו ברכאן, ולא די דלא אשתכחו בהו ברכאן, אלא דשריא בהו דינא ואשתכח דינא בכלא". עכ"ל.

לכן נ"ל שמי שאינו יודע בעצמו שיוכל לכוון לקיים זה – אל יכוין כלל בשמות ויחודים, רק יתפלל כפשוטו להבין הדברים בכוונת הלב". עכ"ל.

וכן העתיק במשנה ברורה (או"ח סימן צח ס"ק א), אלא שהוסיף גם מש"כ המהרש"ל, וז"ל: "ואל יכוין האדם בשמות ויחודים רק יתפלל כפשוטו להבין הדברים בכוונת

הלב, אם לא מי שהוא בא בסוד ד' ויודע לכוין ביה בליבא ורעותא ודחילו, דאל"ה ח"ו מקלקל בזה הרבה, עיין מג"א בשם הזוהר. ובתשובת רש"ל סימן צ"ח כתב באורך, והעיד על הר"ש שאמר אחרי שלמד סתרי הקבלה שהוא מתפלל כתינוק בן יומו". עכ"ל. אמנם בסימן תקפא (סקי"א) כתב המשנ"ב בשם השל"ה וז"ל: "וראוי שיהיה הש"ץ והתוקע בעלי תשובה גמורה, גם ראוי שילמדו הכוונות מהתפילות והתקיעות, והוא מהזוהר". עכ"ל. וכנראה שמדובר אך ורק בכאלו שהם ראויים להבין את עמקי הכוונות כדבעי והם יודעים לכוון את זיווגי המידות בכוונת הלב כראוי.

יב. אין לעסוק בכוונות כי לא מבינים את תוכיותן אלא רק את חיצוניותן:
כ"כ בשו"ת מהרש"ל (סוף תשובה צח), וז"ל:

"לכן אהובי אל תלך בדרך איתם, ואין לך עסק בנסתרות המתייהרים בחידושים כאילו הם יודעים ומבינים רזי תורה וצפוניה, והלואי שיידעו הגלויים. מה יפה כחו של רבי שמשון מקינון אחר שלמד סתרי הקבלה" אמר שהוא מתפלל כתינוק בין יומו וד"ל". עכ"ל.

וכ"כ החיי אדם (ח"א כלל יח), וז"ל:

"ואפילו הלומדים כתבי האר"י אינו מבין רק המילות ולא הענין, ואפילו אחד מאלף לא ימצא שבקי בזה, וה' יראה ללבב". עכ"ל.

וכ"ה בספר ליקוטי מוהר"ן מהדורא בתרא (סימן קכ), וז"ל:

"אחד מאנשי שלומנו סיפר לי שהיה מדבר עם רבנו זכרנו לברכה בעבודת השם כדרכו, והבין רבנו זכרנו לברכה שהוא עוסק קצת לכוון כוונות בתפילתו, והקפיד עליו רבנו ז"ל מאד, ואמר לו שלא יעסק עוד בזה ולא יתפלל עם כוונות, רק יכון פירוש המילות כפשוטו (אף על פי שזה האיש למד כתבי האר"י ז"ל על פי פקודתו, אף על פי כן לא רצה שיתפלל עם כוונות כלל). ואמר לו רבנו ז"ל שמי שאינו ראוי לזה - כשמתפלל עם כוונות הוא כמו כישוף, כי בכישוף נאמר: "לא תלמד לעשות" (דברים י"ח), ודרשו רז"ל (שבת עה, ראש השנה כד, סנהדרין סח): 'לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות'. כך הוא בענין

ח. כידוע שהעדות על הר"ש מקינון נמצא בשו"ת הריב"ש, אך תוספת זו שהר"ש למד כל סתרי הקבלה אינה בשו"ת הריב"ש, וצ"ע מהיכן לקחה.

הכוונות להבדיל, שאין צריכין ללמוד אותם כי אם להבין ולהורות אבל לא לעשות עמהם, דהיינו לכוונם בתפילה מי שאינו ראוי לזה". עכ"ל.

וכ"כ רבי צדוק הכהן מלובלין בקונטרס הנ"ל (מצוה ג), וז"ל:

"ובענין הכוונות במעשה המצוות והתפילה, יראה ודאי שאין ראוי כלל לכוין על דרך הכוונה הכתובה בספרים באין מבין הדברים לאמיתן, ומה בצע בזה, ואיני מוצא בו סרך מצוה או תועלת". עכ"ל.

ג. אין הכוונות ראויות אלא למי שצופה במרכבה בעצמו או למי שקיבל מפי רב שצפה במרכבה או למי שמבין את הכוונות לאשורן:

כן עולה מדברי רבי צדוק הכהן מלובלין בקונטרס ספר הזכרונות (מצוה ג), וז"ל:

"וזהו כלל כל הענין הכוונות במידות וספירות, לייחד בזה מעשהו ופעולתו בענין מיוחד או תפילתו על דבר מיוחד שזה נראה כדבר נפרד, ובאמת הוא מיוחד הכל באחדות גמור שבאמת אין עוד מלבדו כלל, ואולם עם כל זה יש מקום למעשה מצוה ולתפילה.

ואמיתות יחוד זה אינו מושג אלא למי שזוכה לטיול בפרדס וצפייה במרכבה, וכולי האי ואולי שלא יטעה כאלישע אחר הנזכר למעלה, ואי אפשר שיבינו כלל מי שאינו משיג זה בדרך ראייה.

ולכן נמצא בזהוהר כמה פעמים זכאה איהו מאן וכו', שאי אפשר לאומרו דרך חיוב שאינו ביד האדם רק אשרי הזוכה לכך, כי השגה זו הוא השפעה הנשפעת מלמעלה לנביאים דרך נבואה ולחכמים ברוח הקודש, וכל אחד כפי כח חכמתו והשגתו ומידת נפשו הוא צופה ורואה.

ומשה רבינו ע"ה במראה הראשון באש שבסנה, ובמראה השני בהעברת כל טובו על פניו, הראו לו גם כן אמיתות יחודו יתברך על דרך ראיית המרכבה, אלא שלא ראה מרכבה וחיות ואופנים וכו' כדרך שראה יחזקאל, רק במראות אחרות כפי הראוי לו. ואליהו ראה מראה רוח ורעש ואש וקול דממה דקה.

ועל ישעיה אמרו ז"ל (חגיגה יג, ב) דראה כל מה שראה יחזקאל אלא שזה דומה לבן כרך וכו'. נראה שהיו דרך ראיית והשגת היחוד שלהם שוה.

ובספר הזהוה"ק ורעיא מהימנא ותיקונים ואידרא רבא וזוטרא וספרא דצניעותא, המתבונן ימצא בהם כמה מראות שונות לא ראי זה כראי זה, ושניין דא מן דא לגמרי שלא באותן הסיפורים והענינים כלל, והם מראות והשגות שונות לחכמים שונים, ומהם גם לרבי שמעון בן יוחאי עצמו בחילוף הזמנים. וכן

בספר הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה, ובספר התמונה המיוחס לרבי ישמעאל כהן גדול, ימצאו בהם מראות אחרות ידברו מהם בסגנון אחר לגמרי.

וכן סגנון קבלת הגאונים מה שנמצא מובא בפרדס ושאר ספרי קודש, ונדפס קצת ליקוטים מהם בספר קטן ליקוטי קבלה מגאונים (דפוס ווארשא), יראה הרואה שאינו על דרך הקבלה האמורה בספר הזוהר וחבריו הנזכרים כלל, אבל הוא כפי המראה שראה אחד מהגאונים ראש לחכמי קבלתם אשר ממנו נמשכה קבלת הגאונים. וכו'.

וקבלת הרמב"ן ורבותיו ותלמידיו, כמדומני שהיא גם כן מראה מחודשת משונה מכל סגנון המראות שזכרנו, ויסודה בנוי על ספר הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה שהיה גלוי לפנייהם ומביאו רמב"ן תדיר, ועל פי דרכו התבוננו הם במרכבה והשיגו מה שהשיגו על ידי התגלות אליהו להם כפי עדות הרקאנטי ושאר קדמונים, וגילה להם חדשות בסגנון השגתם וכו'.

ואחריהם בא האר"י ז"ל, שראה כל המראות הנזכרים, והוסיף משלו ענינים הרבה ומראות מחודשות נתגלו אליו. וכל המראות הללו הכל הולך אל מקום אחד לברר ענין היחוד האמיתי וכולם אמת וצדק.

והרמ"ק ז"ל התאמץ לבאר כל דברי הזוהר ושאר ספרי קודש לחז"ל ולגאונים, הכל על דרך קבלת הרמב"ן שהיתה מסורה בידו, ובידי כל חכמי הקבלה מבני ספרד שלפניו.

ואחריו האר"י ז"ל, ותלמידיו פירשו הכל על פי דרכו, ואף על פי שכולם מראות שונות, מכל מקום כל מראה יכולה להתפרש על דרך סגנון לשון מראה אחרת, ומתוך מראה זו עצמה יראה גם כן מראה אחרת כמו שנתפרשו כל המראות שלהם במראה המרכבה שראה יחזקאל, ומרכבת יחזקאל גם כן נראית מתוך המראה שראה משה רבינו ע"ה וכתבה בתורה, כמו שאמרו בפרק קמא דתענית (ט, א) ליכא מידי בנביאים וכתובים דלא רמיזי באורייתא, כי כוונת כל המראות ענין אחד להשיג דרך היחוד שאין עוד מלבדו לאמיתו.

וכל כוונות התפילה ושאר מצוות שביארו הבאים אחר הרמב"ן על פי דרך קבלתו, והאר"י ז"ל והבאים אחריו ביארו על פי דרכו בענין אחר, הכל הוא על ענין היחוד האמיתי. והזוכה להשיג זה אין נפקא מינה בדרך התבוננותו והשגתו, כיון שבין כך ובין כך המכוון אחד להשגת יחודו יתברך בזה, וכל אחד משיג לפי דרך הראוי לו.

ואולם רוב המקובלים המתבוננים מתוך הכתוב בספרים לבד בלא התגלות דרך השגת רוח הקודש, מעולם לא צפו במרכבה ולא השיגו ענינה כלל. וכל

כוונותיהם בתפילה ובמצוות לכוון ככתוב בספרים, לא זו שאינו חיוב אלא שאין בו תועלת כלל וכו'.

וכל זה לקורא בהם דרך קריאה בעלמא, אבל הבא להתבונן בהם דרך הסברה בדרישה וחקירה, הרי זה עובר על אזהרת חכמים במופלא וכו'.

ואף על פי שאמרנו שיש דרך המוסבר מענייני הסודות לכל לב מבין, והוא בכלל מעשה בראשית שחקירתו מותרת ומצוה לכל חכם ומבין מדעתו ואינו מכלל סתרי תורה, זהו כשחוקר בנגלה לו, לדעת חכמתו יתברך במעשה בראשית ובבריאת נבראים מכירים יחודו. וכו'.

וכבר העיד הרמב"ן כנזכר למעלה וכן שאר חכמי האמת, כי אי אפשר להשיג בדרך הסברה, ורק מי שזכה להיות מצופי המרכבה הוא יוכל להסביר בדרך סברה אם הוא משיג במעשה בראשית גם כן, אבל לא להתבונן מעצמו בסברה בדברים מופלאים ממנו.

אמנם בחיבורים המסבירים ענינים ההם לאוזן שומעת על דרך האמת המושג להם מעצמם בדרך הצפייה או מקבלתם מפי יודעי האמת, מאחר שהדבר מוסבר ומובן יפה למתבונן בהם, הרי זה בכלל מה שהורשית להתבונן שהיא ציווי להתבונן בה. ומי שמשכיל על פי דרכם גם כן בסתרים הכתובים בספרים לבעלי הסוד בדרך ההתבוננות המושגת לשכל, הרי זה מצווה להתבונן בהם וכמו שנתבאר. וכן הוא צריך לכוין בתפילתו ובמעשה המצוות דרך היחוד המוסבר לו על פי הכוונות ההם.

וכפי הנראה, רוב או כל חכמי האמת שבאו אחר הרמב"ן שהפליגו בשבחה ובחובת העסק בה והכוונות על פיה, אותן שלא ידעו אמיתותה, מכל מקום שמץ מינה [קלטון] בדרך ההבנה ללב בקבלתם רב מפי רב מהיודעים האמיתיים, ועל פי אותו הדרך המובן להם התבוננו בה בינה ובכוונותיה, ועל הדרך הזה הוא מצוה וחובה וכמו שנתבאר, שזה בכלל מעשה בראשית". עכ"ל.

נמצינו למדים מדברי רבי צדוק הכהן שהכוונות מיועדות לג' קבוצות של תלמידי חכמים בלבד: א' למי שצופה במרכבה כל אחד לפי השגתו. ב' למי שקיבל מפי רב שצפה במרכבה. ג' למי שמבין את הכוונות לאשורן בדרכי השכל מפי סופרים או ספרים מהימנים המבארים היטב את הענין. ונקרא ספר מהימן לענין זה, ספר שנכתב ע"י מחבר שצפה בעצמו במרכבה או שקיבל איש מפי איש ממי שצפה במרכבה, אבל לא יקרא בספר שמחברו סובר סברות מליבו, וכ"כ שם וז"ל:

"ולפיכך צריך להתרחק מחיבורים המסבירים עניני הקבלה על דרך החקירה מלבם, וכמו אותן שעירבו בה דברים מחכמי הפילוסופיה, כגון ספר נובלות חכמה שכבר הזהיר ממנו הרמ"ז כמו שכתב בשמו בספר שם הגדולים. וכן

לדעתי ראוי להתרחק מספר בית אלקים וספר שער השמים שחיבר רבי אברהם כהן אירורו שסבר בזה סברות מלבד, ומה שהוציא מדברי פילסופי האומות הקדמונים ורצה לאחדם עם חכמת הקבלה המושגת בנבואה ורוח הקודש. ובכלל שלא לעיין בספר שלא ידע שמחברו היה צופה ברוח הקודש בעצמו בידעת עניני הסודות ההם לאמיתן, או שקיבל איש מפי איש ממי שצפה במרכבה, כי זולת זה אי אפשר לעמוד על דברים המופלאים ומכוסים ומושגים רק ברוח הקודש, להסבירם בשכל". עכ"ל.

אבל אותם המכוונים כוונות מתוך ספרי כוונות שאינם צופים בעצמם במרכבה ואינם מבינים את תוכיות הכוונה אין בזה לא חיוב ולא מצוה ואף אין בזה תועלת.

יד. העוסק בכוונות עלול להתבלבל בתפילתו:

כ"כ החתם סופר (בפירושו על הפטרת פרשת שופטים), וז"ל:

"והענין נ"ל ליישב ע"פ דברי הירושלמי (ברכות ב, ד) דאמר מר מימי לא כוונת. זמנא חדא בעי כוונת ומנית כשורא [שורות הבנין]. אידך אמר מאן עייל קמי מלכא ברישא: אלקפתא [שר חשוב] או ריש גלותא. ואידך אמר מחזיקנא טיבותא לרישא דכי מטי למודים - מנפשיה כרע. והנה בספר עשרה מאמרות פי' בו שהכוונה במידות עליונות אלקפתא (אכתריאל) וריש גלותא (מט"ט) וכן מנית כשורי הוא מנין המידות ע"ש ודפח"ח. מ"מ עדיין צריכים אנו למודעי איך יאמרו אותם החכמים על עצמן 'מימי לא כוונת', ומי יכוון אם הם לא כונו, ואיך מפרש חטאיו לומר מחזיקנא טיבותא לרישא.

אבל יומתק ע"ד משל וכו'. הנמשל הוא כי בודאי אנחנו אין אנו מתפללים אלא כמי שמייחד עצמו בחדרו ומפנה כל מחשבותיו כדי לשלוח כתב בקשה אל המלך, לכן קל עלינו לכוון פירוש המילות כי אין אנו זזים מביהכ"נ בעמדנו בתפילה.

אך חסידים הראשונים היו מפשיטים הגשמיות עד שהיה קרוב למדרגת רוח"ק כמבואר בשו"ע (סי' צ"ח), ונכנסים לפרדס ומסתכלים בהיכל המלך ית"ש, ומתפללים בכוונות ההמה כידוע, ולהיות כל חפצם ומגמתם שיזכו לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, ועתה בהגיע עיונם אל המקום ההוא, קשה לעצור כח להתפלל בכוונת פירוש המילות או לשפוך נפשו לה', כי ישוטטו רעיונותיו לעיין במקום הספירות ומעמד השרים מאן ליעול ברישא אלקפתא או ריש גלותא ולמנות כשורי, ומכ"ש כשזה מתנגד לכמה שרים למעלה שאין רצונם בזה הם מגלים לו מסתרים דוקא בשעת התפילה כמ"ש בחובת הלבבות כדי שעי"ז יתבלבל תפילתו.

ולצאת מזאת המבוכה יש לזה שלש תקנות:

א' שירגיל עצמו כמה פעמים להתפלל כך בלא כוונות יחודים ושמות וספירות עד שיהיה רגיל בתכלית ההרגל ולא יתבלבל, והן הנה דברי הירושלמי הנ"ל שהחכמים השלמים האלו אמרו מימי לא כוונתי, דאין רצונם שלא כווננו מה שאמרו וכבדו ה' בשפתם ולבם כל עמם, ח"ו לחשוב כן על בחירי ה'. אך נהפוך הוא, שמרוב זהירותו לשמור מוצא פיו בכוונת הלב - על כן לא כוון מימיו בשמות ויחודים בשעת תפילה כדי שלא יתבלבל, וכאשר העיד על עצמו ר"ש מקינון לאחר שלמד כל סדרי הקבלה חזר להתפלל כתינוק בן יומו. וזהו אמרו: פעם בעי כוונתי - בשמות וביחודים - ונתבלבל ומני כשורי, או מאן ליעול ברישא וכו', שהן כוונות ידועות אין בדינו לפרשם. ואמנם אידך אמר שכבר הרגיל את עצמו כ"כ עד שיכול עתה לכוון ולא יתבלבל, וזהו שהחזיק טובה לראשו דמנפשיה כרע, והוא מובן כנ"ל במשל וכו'". עכ"ל.

טעמי השיטות המחייבות את הכוונות:

- א. העיסוק בכוונות מאפשר לעורר את המידה הנכונה שתשפיע את השפעתה. אחרת, התפילה לא תתקבל (רבי עזרא ז"ל, שערי אורה, ריקנאטי), אא"כ יתפלל בדמעות (מאירת עיניים לרבי יצחק דמן עכו), או יזכה באוצר מתנת חינוך (לשם)
 - ב. המכוון זוכה לקרבת ה' ולדבקות בו ית' ועי"כ התפילה אכן תתקבל (שערי אורה).
 - ג. המכוון זוכה שההשפעה תימשך על ידו בכל העולמות ואין קץ ואין תכלית לשכרו (מהרח"ו).
 - ד. אין התיקונים מתיישבים במקומם כראוי אא"כ נתקנו קודם מכח ישראל (רמח"ל).
 - ה. המכוון זוכה ללמוד על מנת לעשות, שהוא מתנאי לימוד תורה בכלל ותורת הסוד בפרט (מהרח"ו).
 - ו. המסוגל להתפלל עם הכוונות ואינו עושה כן - תפילתו קרובה להיות כגוף בלא נשמה (חמדת ימים, שלה"ק).
 - ז. המכוון זוכה לעלות לגן העדן העליון לאחר פטירתו (של"ה הק').
 - ח. המכוון זוכה למדרגת בן העובד את רבו שלא על מנת לקבל פרס (מהרח"ו, רבי אברהם אזולאי).
- ועכשיו נפרט את כל הנימוקים שנזכרו כאן אחד לאחד.

א. העיסוק בכוונות הוא תנאי בקבלת התפילה למעלה:

בדברי חז"ל אנו מוצאים שידיעת שמו ית' היא תנאי הכרחי לקבלת התפילה, כדאיתא במדרש תהלים (מזמור צא), וז"ל:

"כי בי חשק [ואפלטו] אשגבהו כי ידע שמין – אמר רבי יהושע בן לוי בשם רבי פנחס בן יאיר, מפני מה מתפללין ישראל בעולם הזה ואינם נענים? על ידי שאינם יודעים בשם המפורש^ט. אבל לעתיד לבוא הקב"ה מודיעם כמו שנאמר (ישעיה נב, ו): 'לכן ידע עמי שמי'. באותה שעה הם מתפללים ונענים כמו שנאמר: 'קראני ואענהו'". עכ"ל.

רבי מנחם רקנאטי בפירושו על התורה (פרשת וישלח) הביא דברי רבי עזרא מגירונה^י המבאר את דברי המדרש הנ"ל, וז"ל:

"ודע והבן כי כפי הבקשה והמקום אשר [ממנו] הבקשה נאצלת, משם תהיה כוונת המתפלל^א, כמו שאמרו רבותינו ז"ל מפני מה אין ישראל נענין לפי שאינן יודעין להתפלל בשם.

ופירש החכם רבי עזרא ז"ל - והוא הנכון - בשם הראוי לאותו ענין, ושלא תהא המחשבה זזה מייחוד הכל. והבן זה מאוד כי יש בכל עניין שם שמורה עליו: יש ממונה על הסליחה והתפילה והרחמים, יש ממונה על הדמעה, יש על הפגעים והצרות, יש על שאלת בנים, יש על המזונות, יש על הגבורה, יש על החסד, ואם אין אדם יודע לכוון בתפילתו באותו השם הממונה על מה שצריך לו, מי גרם לו שלא יפיק רצונו: סכלותו ומיעוט השגתו, וחושב בדעתו מחשבה רעה שהשם יתעלה מנע ממנו חפצו ורצונו ואינו אלא סכלותו כעניין שנאמר (משלי יט, ג): 'איוולת אדם תסלף דרכו' וגו', 'וחטאותיכם מנעו הטוב מכם' (ירמיה ה, כה).

אמנם, כשיהיה בקי בהן ובשמותיהן, ויצטרך לבקש לפני השם בקשה או שאלה, וישם דעתו וכוונתו אל השם הממונה על שאלתו, לא די שיפיק חפצו ורצונו אלא שיהיה אהוב למעלה ונחמד למטה. משל לאוצר מלא כל טוב שיש

ט. ויש גורסים: שאינם יודעים להתפלל בשם (רבי עזרא, הריקנאטי, מאירת עיניים לר"י דמן עכו ועוד).

י. ממצטיק השמועה של תורת הסוד ומראשוני חכמי הסוד אשר בארץ ספרד כפי שכותב המהרש"ו בהקדמתו על שער ההקדמות.

יא. פירוש: כוונת המתפלל צריכה להיות בהתאם למהות הבקשה ובהתאם למהות ההנהגה שצריכה להתעורר כדי לענות על הבקשה (המקום).

בו כמה חדרים כל חדר מיוחד לדבר אחד, בחדר זה מאכל, בזה משתה, בזה זהב, בזה מרגליות, בזה מלבוש, כשאדם צריך לאכול ואינו יודע החדר שהמאכל בה אפשר שימות ברעב והחדרים מלאים כל טוב, לא מפני שמנעו ממנו בקשתו, אלא שאינו יודע באיזה חדר הוא הדבר הצריך לו.

ואמרו רז"ל במדרש תהילים [וז"ל]: 'אם אתה עונה לי מוטב ואם לאו אני קורא לישראל סבא'.^{יב} וכן אמרו עוד (ב"ב כה, ב) הרוצה להחכים ידרים, להתעשר יצפין שנאמר מצפון זהב יאתה (איוב לו, כב) וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום. כתב החכם רבי עזרא ז"ל לא אמרו יתפלל בדרום אלא ידרים, כלומר יכוין לבו למידת הדרום, לאור הבהיר, ועל זה היו שלמים נדרים ותודה נשחטים בדרום. והרוצה להתעשר יצפין למידת הצפון אשר משם העושר".^{יג} עכ"ל.

וכן הועתק גם בספר שערי אורה (שער א) לרבי יוסף אבן גיקטיליא.

וכן ביאר בספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו (פרשת בשלה), וז"ל:

"ודע באמת כי מה שאמרו חכמים ז"ל (ילקוט תהלים רמז תתמג, מדרש שוחר טוב סוף סי' צא) וז"ל: 'מפני מה ישראל צועקים ואינם נענים מפני שאין יודעים להתפלל בשם'.

כוונתם ז"ל לומר שאינם יודעים להתפלל בניקוד שם המיוחד כראוי לאותו עניין שהוא צריך, כי לשם המיוחד ניקודים לאלפים ולרבבות, וכל ניקוד וניקוד יש לו כח ידוע לפניו, וחכמי ישראל קיבלו מהם כל אחד לפי מה שזיכהו השם ית'. והיודע שמו של הקב"ה בניקודו הוא פועל מה שהוא צריך בקבלה אמיתית, לא יצטרך להזכירו בפה בעת צרתו אלא לכוין בלבו בלבד באותו הניקוד, ויקרא אל הקב"ה בשפתיו באחד מכינויו, ומיד יעננו ויהיה עמו בעת צרתו עד שיצילהו ממנו, וזהו שאמר (תהלים צא): 'כי ידע שמי יקראני ואענהו' וכו'". עכ"ל.

וכן עולה מדברי השל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה), וז"ל:

"במחשבה ובכוונה אחת דברתי ושתים זו שמענו. ענין הכוונה נחלק לשנים: נגלה ונסתר. והנגלה נקרא בשם מחשבה, והנסתר נקרא בשם כוונה. ענין

יב. פירוש: אדם פונה לה' שיענה לבקשתו עפ"י הנהגת ז"א שהיא הנהגת השכר ועונש, ואם אינו נענה על ידה מפני התגברות הדינים שיש בעניינו, אז יפנה להנהגה יותר עליונה שהיא הנהגת ישראל סבא שהיא שייכת למידת החכמה כידוע.

יג. וכ"ה בתיקוני ז"ח (פא, ד) שהובא לעיל באות ז.

מחשבה הוא סור מרע ועשה טוב (תהלים לד, טו), ועשה טוב שיחשוב בכל תיבה פירושה, וקודם שיצא הדיבור מפיו יחשוב פירוש ביאורו.

והכוונה שאמרתי - כוונתי בזה היא שידע סודות התפילה, ועד היכן הדברים מגיעים. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל מדרש תהלים (צא, ח): מפני מה אין ישראל נענין מפני שאין יודעים להתפלל בשם המפורש אבל היודע ומשיג עליו נאמר תהלים (צא, יד-טו): 'אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו' ותפילתו תהיה כתר על ראש הקדוש ברוך הוא". עכ"ל.

נמצינו למדים שיש לכוון לשם הממונה על ההשפעה שאנו מבקשים מה' ולולי זה לא תיענה בקשתו, כמש"כ ברקאנטי שאפשר שימות ברעב והחדרים מלאים מכל טוב. אך יזהר לכוון תמיד לייחוד הכל, והיינו שלא ינתק מידה זו מן המאציל ח"ו. ורק אז תפילתו תיענה על ידי ה'.

והוא תמוה קצת כי מה יעשו פשוטי העם שאינם יודעים לכוון, האם אבד סיכויים שתתקבל תפילתם ויקבלו השפעה מה'?

הרב אברהם אזולאי (זקנו של החיד"א) בהקדמת ספרו כנף רננים על כוונות התפילה מבאר איזה סוג של השפעה מקבל מי שאינו מכוון, וז"ל:

"וזולת סיבת מדרגות אחיזת הנשמות, יש הפרש רב בין מעשה בעלי החכמה לע"ה, כי החכם בטוב כוונתו, כאשר יכוין במעלות הסולם, תתעלה נשמתו בהתעוררותו ממדרגה למדרגה, ומסיבה לסיבה, ומעילה לעילה, עד שתגיע ותראה ותרצה לפני קונה ותדבק במקומה במקור החיים, ואז ישפיע עליה משם שפע רב, ויהי הוא מקום ומושב ומכון להשפעה, וממנו יתחלק לכל העולם כנזכר בזוהר פ' תרומה עד שתדבק בו השכינה, כי אחר שהשפע בא על ידו - נמצא שהוא מקום הצינור הגדול במקום צדיק יסוד עולם, ולכן תדבק בו השכינה.

ולא ידמה המכוון בפשט הדברים למכוון בתפילתו ע"ד הסוד, כי כפי מקום עלית המחשבה כן תהיה ההשפעה, כנזכר בזוהר פרשת חוקת (קפד, א"י) שמי

יד. וז"ל הזוהר פר' חוקת (קפד, א): "אמר רבי שמעון, הכא בעינא לגלאה מלה. תא חזי, כל מאן דידע לסדרא עובדא כדקא יאות, ולסדרא מלין כדקא יאות, הא ודאי מתערי לקודשא בריך הוא לאמשכא מילין עלאין דמתכשרן, ואי לא, לא אתכשר לגביהו. אי הכי כל עלמא ידעי לסדרא עובדא ולסדרא מלין, מאי חשיבו דלהון דצדיקייא דידעי עיקרא דמלה ועובדא וידעי לכוונא לבא ורעותא יתיר מאלין אחרנין דלא ידעי כל כך. אלא אלין דלא ידעי עיקרא דעובדא כולי האי אלא סדורא בעלמא ולא יתיר, משכין עליהו משיכו דבתר כתפוי דקודשא בריך הוא דלא טס באוירא דשגיוחא אקרי.

שאינו מכוון בתפילתו על דרך הסוד לא יכנס לראות פני השכינה, ואפילו יענו אותו תהיה הענייה כמי שמשיב למי שעומד אחרי כתפיו, כי הוא בהסתר פנים וע"י שליח מבחוץ". עכ"ל.

לדבריו, בהיות האדם הצינור המוביל את ההשפעה למלכות, אז יזכה להידבק בשכינה ויזכה גם לחלק את ההשפעה לכל העולם כי הוא מקור ההשפעה. אבל המתפלל בלי כוונה מקבל בדרך של הסתר פנים ע"י שליח מבחוץ שאינה אלא השפעה מועטת.

וכ"כ הרמ"ק בספרו פרדס רמונים (שער לב פרק א), וז"ל:

"והנה מן המאמר הזה בפי' יובן מעלת המכוין על השאינו מכוון במינים שונים אם שזה שאינו מכוון אלא מתפלל כסדר העולם הוא נוטל מבתר כתפוי וכו', הכונה שאין המלך משיב פניו לענותו, אמנם הוא נוטל מבחוץ כמלך השומע צעקתו של אחד מבני העם מבחוץ להיכלו, וצוה לבלי יכנס האיש ההוא בצעקתו לפנים, אמנם מבחוץ יענוהו ע"י אחד ממשרתי המלך, וזהו ענין מבתר כתפוי וכו'. ונתן סיבה לזה כי אין תפלתו עולה למעלה, מפני שאין לה כנפיים לעוף באויר הטהור והקדוש ולבקוע אוירין ורקיעין וחיילין. אמנם מעלת המכוין בתפלתו עשה יעשה לו כנפיים לעוף השמים, ותפלתו בוקעת עד למעלה למעלה עד הכתר, ומשם דרך המדרגות ישפיע שפע רב מאת פני המלך, וישא משאת רב כיד המלך הטובה עליו". עכ"ל.

אך עדיין טעמא בעי, מדוע אי אפשר להשאיר בידי ה' את האופן בו הוא ית' יבחר לגלות את סדרי השפעתו כדי לענות לבקשתו. הטעם לכל זה מבואר בדברי הלשם בספר הקדמות ושיערים (שער ז פרק ד), וז"ל:

"והנה, כל מה שנברא בששת ימי בראשית עד אדם הראשון, הרי היה הכל מהקב"ה לבד ואין עוזר עמו במלאכתו, אך אחר שנברא אדם הראשון, הנה נודע הוא שרצונו ית"ש מאז ולהלאה שיעשה הכל ע"י התעוררות התחתונים, כי כשם שכל תיקוני המעשים בעוה"ז נעשה הכל ע"י סיוע בני אדם: אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה, וכן בכל חלקי הדצח"מ הרי לא נעשה מעתה שום פעולה מעצמו אלא ע"י עסק בני אדם, וכמ"ש בפ' ראה 'וברכך

ואלין ידיעי ומכווני לבא ורעותא, מפקי ברכאן מאתר דמחשבה, ונפקי בכל גזעין ושרשין, בארח מישר כדקא יאות עד דמתברכן עלאין ותתאין, ושמא קדישא עלאה מתברך על ידיהון. זכאה חולקיהון, דהא קודשא בריך הוא קריב לגביהון, וזמין לקבליהון בשעתא דקארוין ליה, הוא זמין לון, בשעתא דאינון בעאקו הוא לגביהון, הוא אוקיר לון בעלמא דין ובעלמא דאתי, דהא הוא דכתיב (תהלים צא יד) כי בי חשק ואפלטוהו אשגבהו כי ידע שמי". עכ"ל.

ה' אלהיך בכל אשר תעשה' ואמרו בספרי שם: 'יכול אפי' יושב ובטל ת"ל בכל אשר תעשה'.

כן הוא עד"ז גם בסיבת התגלות והמשכת הברכה והשפע מלמעלה - רצה הקב"ה שיהיה ג"כ ע"י מעשה בני אדם, והוא ע"י התורה והמצוה, כי הם מסודרים ע"פ שורשי הכחות העליונים דכל המציאויות כולם, הן מה שנוגע לעצם מציאותם וקיומם, והן מה שנוגע לכל תהלוכות המקריים שעובר עליהם, והרי נעשה בכ"א ע"י השפע והכח הנמשך לכל מציאות ולכל פעולה מלמעלה למעלה, שהוא מעולם לעולם עד עולם האצילות, וע"י גילוי ואורו ית"ש שמאיר ומתגלה שם בפעולת כל המעשים, ולחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כנזכר, הנה נעשה כ"ז ע"י סיוע התחתונים בהתורה והמצוה, כי היא כולה שמו של הקב"ה שהוא עצם השורש דכל המציאות כולה וכנ"ל בדברינו. ולכן, ע"י התעוררות מקימה ושמירתה ועשייתה שנעשה בה למטה, הנה נפתח המקור העליון שלה למעלה להיות מאיר ומתגלה בפעולת כל המעשים.

והנה, זהו החילוק העצום וההבדל הגדול בין המקיים את התורה והמצוה בסתם, שהוא ככוונה כללית על כל מצוה ומצוה שמכוון ועושה אותה למען שמו יתברך והרי הוא ככוונה כללית אחת על כולם שוה, לבין מי שזכה להשכיל ולדעת על כל מצוה ומצוה בפרט את גילוי אורו ית"ש אשר עליה בפרטיות מראשית האצילות עד סופו כולה, כי זה נכנס ועולה בהיכל הקודש פנימה בחדר לפנים מחדר ועולה ומטיב את הנרות הוא בעצמו, ומאיר ומזהיר את אור גילוי ית"ש בכוונתו ומחשבתו, ונעשה גם הגילוי גופא מאור יחודו ית"ש שבאצילות הכל רק ע"י האדם עצמו, כי הוא ממשיך את גילוי אורו ויחודו שבאצילות השייך לאותו מצוה ממקור המקורות כולם עד סופו כולו, והוא ע"י שעולה במחשבתו למעלה ויורד מדרגא לדרגא ומכוון את השם הראוי לכל מדרגה ומדרגה, וכבר אמרנו לעיל שער א' ובכ"מ כי השמות עצמן הם הגילויים, והרי נעשה כל זוהרי הגילויים למעלה, וכן המשכת גילויים מטה הכל רק ע"י אותו האדם הזוכה עצמו, כי הנה הוא מעורר ומזהיר ריבוי אור קדושתו ית"ש למעלה וממשיכה למטה.

וזהו שאמר הזוהר פר' חוקת (קפד, א) וז"ל: ואלין דידעי ומכווני לבא ורעותא, מפקי ברכאן מאתר דמחשבה, ונפקי בכל גזעין ושרשין, בארץ מישר כדקא יאות עד דמתברכן עלאין ותתאין, ושמא קדישא עלאה מתברך על ידיהון", כי הוא האדם אשר עושה רצון קונו, שבשבילו נברא העולם, וכמו שאמרנו שרצון הקב"ה מהאדם הוא שהוא יגרום ויסבב את כל הפעולות והמעשים אשר גם

ממקור המקורות כולם ובבנין כל האצילות כולו, וע' בזה"ק במדבר (קכ, ב). משא"כ האדם אשר לא זכה לכל זה ועושה כל מצוה בסתם ובדרך כללות לבד וכנ"ל הרי אינו נכנס בפנימיות כלום ואינו נוגע בכוונתו אלא רק בחיצוניות לבד ולכן כל מה שממשיך מלמעלה הוא רק בבחי' הסתר פנים וכנ"ל.

ובפרט בענין התפילה, אשר עיקרה הוא לפתוח שערי רחמים להפק רצון בכל משאלות לבב בני אדם, הנה שם הוא הכרח הכוונה פנימית למי שזכה לזה יותר צורך וחיוב מכוונת כל המצות כולן, כי ע"י הכוונה הפנימית שהם השמות הקדושים כולם אשר הם עצמם הכוח דכל הפעולות כולן, הנה כאשר מכוון את כל שם ושם המיוחד לאותן הענין בכל דרגא ודרגא עד מקור המקורות כולם, הרי פותח המקור וממשיך על עצמו את השפע והברכה מקודש הקדשים, וממשיכו בכוונתו דרך כל המדרגות ע"י השם המיוחד לכל מדרגה ומדרגה, עד שממשיך עליו את הרצון ואת הברכה לבקשתו. ונמצא כי הוא בא בשלו, מאת אשר חרש וזרע וקצר הוא עצמו, שהרי הוא עצמו גרם וסיבב את גילוי השפע והברכה עליו". עכ"ל.

נמצא שהטעם מדוע אין האדם נענה בתפילתו אא"כ הוא מכוון לאותו שם ולאותה מידה שמהם הוא רוצה לקבל השפעה הוא מצד חובת ההשתדלות, כי כשם שה' רוצה שהאדם יחרוש ויזרע כדי לאכול לחם, כך רצון ה' הוא שהאדם עצמו יסבב את כל סדרי ההשפעה בכח השתדלותו הרוחנית שהיא התפילה. ולכן, המכוון כוונה כללית בלבד אינו יכול להמשיך אלא השפעה של חיצוניות בלבד שמקורה ושורשה מן ההסתר פנים.

וכן הוא בזה"ק (פרשת חוקת קפג, ב) שמי שלא יכוון בתפילתו לא ייענה כמש"כ, וז"ל:

"מהכא אוליפנא - כל מאן דבעי לאתערא מילין דלעילא בין בעובדא בין במלה, אי ההוא עובדא או ההוא מלה לא אתעביד כדקא יאות - לא אתער מיד. כל בני עלמא אזלין לבי כנישתא לאתערא מלה דלעילא, אבל זעירין אינון דידעין לאתערא, וקודשא בריך הוא קריב לכלא דידעי למקרי ליה ולאתערא מלה כדקא יאות, אבל אי לא ידעי למקרי ליה - לאו איהו קריב, דכתיב (תהלים קמה) קרוב יי לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת - מאי באמת, דידעי לאתערא מלה דקשוט כדקא יאות וכן בכלא". עכ"ל.

אבל יש לדחות שדברי הזה"ק מכוונים למי שאינו מכוון את הכוונות הכלליות כמש"כ הרצ"ה מלובלין באות ז.

גם בספר הבהיר המיוחס לרבי נחוניא בן הקנה האריך בענין הכוונה, ולדעתו הכוונה הכרחית כדי שהתפילה תיענה מיד, דז"ל:

"קלט. שאלו לו תלמידיו למי נושאים כפים, אמר להם לרום השמים, מנא לן,

דכתיב (חבקוק ג, י): 'נתן תהום קולו רום ידהו נשא', הא למדת שאין נשיאת כפים אלא לרום שמים. וכשיש בישראל משכילים ויודעים את סוד השם הנכבד ונושאים כפיהם - מיד נענים, שנאמר (ישעיה נח, ט): 'אז תקרא וה' יענה', אם א"ז תקרא - ה' יענה מיד.

קמ. מאי ניהו א"ז. אלא מלמד שאין רשות לקרוא לאל"ף לבדה אלא על ידי שנים האותיות הדבקים בה היושבים ראשונה במלכות ועם האל"ף הם שלשה^{טו}, ונשארו שבע מעשרה מאמרות, והיינו ז' דכתיב (שמות ט"ו א) אז ישיר משה ובני ישראל גם כן. עכ"ל.

אך לא כתב בפירוש שאם לא יכוון לא תיענה תפילתו.

וכשיטה זו כן מצינו בדברי הצמח צדק בספרו דרך מצוותיך (שורש מצות התפילה פרק ח) וז"ל:

"ואמנם קושיית הריב"ש ז"ל מי מכניס אותנו בכ"ז הלא טוב להתפלל סתם לשם ית' כו' ר"ל לעילת העילות כמו שהוא למעלה מהתלבשותו ב"י ספירות עדיין והוא ידע באיזו דרך ישרים המבוקש אם ע"י שיתלבש בספי' החסד כו' לפי ענין בקשתו של זה והיא קושיא אלימתא לכאורה.

וכמו כן יובן בענין הכוונה בשם בשמ"ע שמבקשים חננו מאתך חכמה כו' והשפעה זו צ"ל ע"י ספי' חכמה וכן רפאנו ה' ע"י מידת תפארת, ולכן צריך להמשיך תחילה התלבשות אור א"ס בחכמה ותפארת כנ"ל וכו' ולכן צריך לכוין בשם שהוא שעל ידו מתלבש באותה הספירה דהיינו הך משום שע"י פועלים ביותר התלבשות אור א"ס בהספירות ואז יפעל מבוקשו בקל כו', ומעתה לק"מ קושיית הריב"ש שהוא ית' יודע באיזו דרך ישרים כו' דוראי דבריו אמת, אבל מ"מ ע"י הכוונה בשם עדיף טפי טובא משום שזהו הדרך להמשיך אור א"ס בהספירה ההיא המיוחדת לפעולה ההיא ע"י ההילול והשבח משום שבאמת השפלה גדולה הוא כו' וע"י הכונה והשבח של הברכה נמשך האור א"ס בתוך הספירה ההיא ובה ועל ידה יפעל לו בקשתו ושאלתו". עכ"ל.

נמצינו למדים שלשיטתו הזכרת השמות בתפילה יגרום שהשפע יומשך אל המתפלל ביתר קלות. אך משמע מדבריו שבכל זאת תפילתו תיענה גם אם לא התכוון, וצ"ע כי בזהוהר שהוזכר לעיל בדברי הלשם מוכח שאינו יכול להמשיך אלא השפעה מסטרא דאחוריים

טו. שהם אותיות ל' פ' הנעלמות של מילוי האות אל"ף, הרומזים לספירות החכמה והבינה ויחד עם האות א' הרומזת לכתר הם ג' ספירות הראשונות.

והסתר פנים, וצ"ע. ואולי מקורו מדברי הספר הבהיר שהזכרנו לעיל שכתב רק שאם יתכוון אז תפילתו תיענה מיד אך לא כתב שלא תתקבל כלל.

ומ"מ אם לא יכוון או שאינו יודע לכוון יענהו הא-ל רק אם יתפלל בדמעות. כן עולה מדברי המאירת עיניים בהמשך דבריו, וז"ל:

"ומי שאינו יודע שמו ע"ד זה שאמרנו לא יענהו האל בתפילתו מחמת תפילתו אלא ברחמיו שרחמיו על כל מעשיו הוא, אלא א"כ יתפלל בדמעות. שאע"פ שמיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שערי דמעות לא ננעלו (ברכות לב, ב) כי בודאי המתפלל בכוונת הלב ובדמעות מיד הוא נענה, ובלבד שלא יהא במתפלל ההוא מהדברים המעכבים את התפילה (ע' רמב"ם רפ"ד מהל' תפילה) עכ"ל."

ואף אפשר שיזכה מאוצר של מתנת חינם כמו שכתב הלשם בספר הקדמות ושערים (שער ז פרק ד), וז"ל:

"משא"כ אם מתפלל בסתם הלא אי אפשר שיותן לו בקשתו אלא ברחמי שמים בלבד שהוא במתנת חינם, אשר לא כן היה כוונתו ורצונו ית"ש בכל בריאת עולמו, אלא שהאדם בעצמו יסבב עליו כל טוב עולם ע"י מעשיו ופעולותיו ודיבורו ומחשבתו אשר קשור בהם למעלה למעלה, ומכוון למטה ומעורר למעלה. וזהו שאמרו מפני מה ישראל מתפללים ואינן נענים, מפני שאינם יודעים סוד שם המפורש וככל הנ"ל. עכ"ל."

ב. העיסוק בכוונות הוא תנאי בהשגת הדבקות:

כן עולה מדברי השל"ה הקדוש (בהקדמה לספר אות יב), וז"ל:

"ותורה אור יקיים בידיעת טעמי המצוות וסודיהן, אשר על זה נאמר: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'. במה שכתב 'אשר יעשה' - הוא עשיית המצוות בפועל, ומה שכתב 'וחי בהם' - רצונו לומר דבקות ברמיזות המצוה שהיא החיות הרוחניות מהמצוה, אשר מצד זה הרוחניות שהיא המחשבה יש לה דבקות בשמו יתברך, כי כוונת המצוה - סוד שמו יתברך, ולולי זה אין דבקות מגשמיות הפעולה להרוחניות כי תכלית הרוחניות הוא יתברך שמו וכו'."

וכבר הזכרתי בהקדמת דברי כי תלמוד מביא לידי מעשה, ומעשה מביא לידי עיוני. ובזה יובן נוסח המסודר בברכת אהבה רבה, אמר ותן בלבנו להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים כו', הרי בקשתנו על התלמוד שיביאנו לידי מעשה לעשות ולקיים. אחר כך אנו מבקשים והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך, זהו

שיאיר הקב"ה עינינו בסודות המצוות, אשר גם כן התפלל דוד המלך ע"ה (תהלים קיט, יח) גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ובזה נהיה דבקים בשמו יתברך באהבה וביראה". עכ"ל.

פירוש: ע"י הכוונה האדם דבק ברוחניות המצוה והיא מביאה אותו לדבקות בה'.

ג. המכוון זוכה להמשיך את ההשפעה על ידו

כן עולה מדברי המהרח"ו ז"ל בשער הכוונות (דרושי הלילה דרוש ד), וז"ל:

"הכלל העולה מכל זה הוא כי נתבאר לך (איך) כמה גדולה ונפלאה מעלת אדם העושה כסדר שאמרנו – שיכוין אל הזיווגים הנעשים בכל יום מתחילת תפילת ערבית עד סוף תפילת המנחה. ואין ספק שהיודע לכוין כל זה על אמיתותו גורם שהזיווגים הנזכרים נעשים על ידו ממש, ואין קץ ותכלית לשכרו, ואין למעלה ממנו, ויהיה מכלל אותם הצדיקים הגוזרים למטה ודבריהם מתקיימים למעלה". עכ"ל.

וכ"כ בספר חמדת ימים (חודש אלול פרק א אות כד), וז"ל:

"ואשר כח בו לעמוד בהיכל המלך, אם יעשה הדברים לפי פשטן ולא התבונן בכוונת סודי הדברים, אז אשמו בראשו כמו שאמרו בזוהר בכמה דוכתי (פקודי רמז, ב) וז"ל: 'ואי יכיל לאדבקא ולא אדבק דחיין לה לבר [ולא עיילא וקיימן תחות ההוא היכלא] בכסיפור', ואמרו ז"ל מפני מה אין ישראל נענים מפני שאין יודעים להתפלל בשם.

אבל היודע ומשיג, עליו נאמר: 'אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו', כי מאחר שהאדם הוא חלק אלוה ממעל אחוז בשרשרות הקדושה, על ידי השתלשלות נשמתו ממדרגה למדרגה, וכוונתו הטובה בסודות הנוגעים ברומו של עולם, סוד שורשי השמות בכל מעשה עבודתו, הוא סולם מוצב ארצה שבו יתעוררו ויתייחדו הספירות העליונות, וימשיך שפע הברכה אל המידות העליונות מהראשונה אל האחרונה, ומשם אל המדרגות התחתונות עד שיגיע ויחול עליו דרך הסולם, ויהיה מקום ומושב לקבל השפע, וממנו יתחלק לכל העולם. ומה טוב ומה נעים חלקו כמו שהארכנו בכל זה לקמן בענין תפילות ראש השנה, ועל כן מאן דזכה למנדע ולא אסתכל שקול טיבותיה ושדי אחיזרי. ואולם העני בדעת יכוין בלבו בסוד השני ימים אלה וכן בכל שאר מעשה תשובתו שלא נעלם ממנו שיש סוד פנימיות ענייני הסודות, ויהיה לבו לשמים בתחינה ובקשה שיגיע יראה וירצה כוונתו הטובה כאילו כיוון כל אלה, ואז בעל הרחמים יעלה עליו כאילו כיוון, וכמו שאמרו בזוהר פרשת יתרו בפסוק ומעשה ידינו כוננה עלינו והעתקתיו לקמן בפרקים הבאים". עכ"ל.

ד. המכוון גורם לתיקון האורות במקומם

כן עולה מדברי רבנו הרמח"ל בקיצור הכוונות שלו (כוונות פורים), וז"ל:

"ויכוון בטרם החילו הברכות לעורר סוד תיקון המגילה שיזדמן להיתקן על ידו. וסוד הענין, כי כן כל התיקונים המתקנים - על ידי ישראל הם מזדמנים בתחילה, ועומדים להתעטר בכח העולה מלמטה, ואחר כך עולים ומתעטרים ומתישבים במקומם הראוי, לכן יכוין בתחילה לזמן התיקון". עכ"ל.

ה. לכוון את הכוונות בתפילה הוא תנאי בלימוד החכמה

המהרש"ו כותב בהקדמתו על שער ההקדמות שאחד מתנאי הסף שצריך לעמוד בהם כדי להיות ראוי ללמוד את תורת הסוד הוא להתפלל עם הכוונות, וז"ל:

"לכוין בתפילה הכוונות כמ"ש בע"ה". עכ"ל.

והוא תמוה לכאורה איך יתפלל עם הכוונות אם עדיין לא למד תורה זו? אלא על כרחך הכוונה שילמד מראש חכמה זו על דעת לקבל על עצמו לכוון בתפילה כאשר יקנה ידיעה מספיקה בחכמה זו. לימוד כזה נקרא 'הלומד על מנת לעשות', שהוא אחד מן הקניינים ההכרחיים כדי לזכות בתורה (אבות ו, ו), וגם זוכה ע"כ שיספיקו בידו ללמוד וללמד לשמור לעשות כדאיתא להדיא במשנה במסכת אבות (ד, ה).

ו. היודע את הכוונות ואינו מכוון אותן תפילתו היא כגוף בלי נשמה

כן כתב בספר חמדת ימים (חדש אלול פרק ו אות לו-לז), וז"ל:

"ולמי שמשיג כוונות כל תפילה ותפילה לפי זמנה וסודה ולא התבונן, גם עליו תעבור תלונת חז"ל אשר אמרו תפילה בלא כוונה כגוף בלא נשמה, וקרוב אני לומר כי עיקר מאמרם היתה על כוונת סוד הרזים וזיווגי מידות העליונות הראויות לבא על ידי התפילות, ואשר לא יתבונן הוא כגוף בלא נשמה אף כי יתפלל בכוונה, יען כי סוד התפילה הוא נשמה אל התפילה כי הסודות הם עניינים הנוגעים ברומו של עולם סוד שרשי השמות". עכ"ל.

וכן כתב השל"ה הקדוש (בהקדמה לספר אות יב), וז"ל:

"וגם העבודה שבליבנו היא התפילה במקום קרבן המקרב והמדבק אותנו בו יתברך, צריך להיות תפילה בכוונה, ואז הוא גוף ונשמה. וגופניות התפילה היא סידורה כפי אשר סידרו לנו חז"ל באימה וביראה, ונשמתה היא כוונת סודות התפילה". עכ"ל.

ז. המכוון זוכה לעלות לגן העדן העליון

כ"כ השל"ה הקדוש (בהקדמה לספר אות יב), וז"ל:

"ומבואר בזוהר ובחכמי האמת כי מגשמיות המצוה והתורה והתפילה, דהיינו מעשה ודיבור, נתהוו מהם לבושים אל הנשמה ומדרגה של גן עדן התחתון. אבל אין לו אחיזה ודביקות בגן עדן עליון שהם מעלות דקות רוחניות כי אם מסוד הכוונות שהם בסוד ידיעת שמותיו יתברך". עכ"ל.

ח. המכוון זוכה למדרגת בן העובד שלא על מנת לקבל פרס
כן עולה מדברי המהרח"ו בהקדמתו על שער ההקדמות, וז"ל:

"וזה סוד מ"ש לעיל כי הקורא במשנה ובתלמוד נקרא עבד המשמש את רבו ע"מ לקבל פרס משא"כ בחכמת האמת כי הוא מתקן כביכול ונותן עוז וכח למעלה וזהו נקרא עוסק בתורה לשמה בלי ספק". עכ"ל.

וכ"כ המהרח"ו עוד בהקדמה לשער המצות, וז"ל:

"גם כוונה גדולה מכולם, והיא הנזכרת בהקדמת ספר התיקונים ובמקומות אחרים רבים, כי יכוין האדם שאינו עושה אותה המצוה כעבד המשמש את רבו ע"מ לקבל פרס, אלא כבן שכל כונתו לעשות רצון ונחת רוח לאביו שבשמים. ואין ענין זה מתקיים אלא במי שיודע כוונת התפילה והמצוות ומכוין בעשייתם לתקן עולמות העליונים וליחדא שמה דקב"ה עם שכינתיה, ואין כונתו לקבל שכר העוה"ז ואף לא לתועלתו הנמשך לו לעוה"ב וכו'. ואף גם בעסק התורה אל יחשוב שעוסק בתורה כדי שידע מה שיש בה אלא שעוסק בה כשור לעול וכחמור למשאוי לקיים מצות בוראו וליחדא קב"ה בשכינתיה ע"י מצות עסקו בתורה". עכ"ל.

הרב אברהם אזולאי (זקנו של החיד"א) בהקדמת ספרו כנף רננים על כוונות התפילה מבאר מהות ענין זה, וז"ל:

"ויש שהם שלמים יותר בעבודה מאד, והם יותר מעבדים, והם הנקראים בנים. והטעם שהעבד יעבוד את רבו על מנת לקבל פרס. והענין, כי מי שלא למד דרך סוד כלל, עם היות שיושלם בעבודה תכלית השלימות, יזכה אל מדרגת עבד שלם, ומעולם לא יוכל לזכות אל מדרגת בן. והטעם, לפי שהוא עובד על מנת לקבל פרס, והיינו שבהיותו מתפלל לקונו או נוטל לולבו ומקריב את זבחו וכיוצא - כל כונתו הוא כפי הדברים היוצאים מפיו, שאם יאמר ברוך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת וכן רפאינו ה' ונרפא וכל כיצא בזה, הרי כל כונתו לתועלת עצמו להשפיע רב טוב לעולם, וכל מה שיוסיף ויתאמץ בכונת תפלתו יוסיף להיות תובע פרס רב מרבו: הברכה, הרפואה, החיים והשלום, כאומר זכרנו לחיים וכיוצא, וכן בכונתו כאשר יענע לולבו לעצור טללים רעים

וכיוצא, הרי כי לעולם נוטל פרס מרבו, כי כל עבודתו על מנת לקבל פרס כאמור.

אמנם, הנ"ל, שהוא האיש אשר חננו קונו ליכנס לפני ולפנים בפנימיות החכמה הנסתרת, ידע וישיכל כי באומרו ברך עלינו וכן רפאינו - הכוונה להמשיך הברכה והשפע לספירות, כמו שיתבאר בספר הזה שתראה בספר הזוהר ולקמן בספרינו בס"ד, הנה איש כזה יעשה זאת, עובד לקב"ה ושכינתיה כבן המשמש את אביו ואת אמו עבודה שלימה מאהבה כתקנה מבלי לקוות ממנו שום תועלת ולא פרס. אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה. והטעם, כי הבן נשמתו מאצילות מעצם הספירות, ולזה נקראו בנים ממש - מיוחדים בקב"ה ושכינתיה. אמנם, הקודמים יקראו עבדים בני אמה העבריה, כי הכסא והחיה והאופן שמשם סוד נשמתם ורוחם ונפשם הם עבד ואמה אל האצילות, משועבדים אל האצילות להשפיע. והיינו אומרו דוד הע"ה: 'אני עבדך בן אמתך' - מטטרו"ן וסנדלפו"ן. אמנם, הבנים שהם מצד האצילות, הם מעצם הספירות מזווגא דקב"ה ושכינתיה יקראו בנים, כאומרו הבן יקיר לי אפרים וכו' על כן המו מעי לו, שהם פנימיות המעיים". עכ"ל.



הרב אברהם א. גרוסברד

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

ענף א'

א. 'התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי' – המובן בדברים לפו"ר שהוא להבדיל בינו לפסוקי התורה

ידועים דברי הגמ' בפסחים נ"ו א' גבי 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', ד'אמרי רבנן היכי נעביד, נאמרהו, לא אמרו משה רבינו, לא נאמרהו, אמרו יעקב, התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי'.

וכן הוא ברמב"ם פ"א מקר"ש ה"ד 'הקורא קריאת שמע כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו' ולמה קורין כן מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציוס וזרזם על ייחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו ושאל אותם ואמר להם בני שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי בייחוד השם כענין שאמר לנו משה רבינו 'פן יש בכם איש או אשה' וגו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד כלומר שמע ממנו אבינו ישראל ה' אלוקינו ה' אחד פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה"א.

ובפשטות היה נראה, שהבעיה ב'נאמרהו, לא אמרו משה רבינו', זהו שכאשר אומרים זאת יחד עם פסוקי התורה, הדבר נראה שהוא חלק מתורת משה, ובאמת אין זה חלק מהתורה. והפתרון ב'אומרים אותו בחשאי' הוא שבאופן זה יש הבדל בין פסוקי התורה לדבר זה, ונראה להדיא שהוא מובדל ומופרש מפסוקי התורה, ואין זה נראה כחלק מהתורה.

והיינו ע"ד הא דנפסק ברמ"א בסי' קל"ט ס"ד, דהקורא בתורה צריך לא להסתכל על סה"ת בשעת הברכות, שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה, עיי"ש. הרי שיש בעיה במה שחושבים על דבר שאינו חלק מהתורה, שהוא חלק מהתורה. [אף שהיה אפשר לומר, שזו בעיה דוקא כשהדבר נראה כחלק ממצות קריאת שמע דאורייתא. ודוק].

א. ואגב, במה שכתב שם הרמב"ם שיעקב אבינו ציוס וזרזם על ייחוד ה' וכו'. עיי"ש בכס"מ שהעיר, דדבר זה לא נזכר בתלמוד אלא רק שביקש לגלות להם הקץ. ועיי"ש משכ"ב. וע"ע מה שהאריך בכ"ז בספר 'מזמור לדוד' להגר"ד כהן שליט"א, ואכהמ"ל.

וכך היה נראה בפשטות, מלשונו של הכס"מ שם, שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, 'ורבינו לא נתן טעם למה אומרים אותו בלחש, דברור הוא הטעם כדי להבדיל בינו למה שכתוב בתורה, ולא בא אלא לתת טעם למה אומרים אותו'.

וכך היא רהיטת דברי הצ"ח שם בפסחים, שתמה מה הבעיה בכך שמושה לא אמרו, והלא אנו אומרים הרבה פיוטים שלא כתובים בתורה, 'ולא יהא אבינו הזקן אלא כאחד הפייטנים' ולמה לא נאמר דבריו. וכתב, שכל הבעיה היא להפסיק באמצע דברי משה, היינו בין שמע לואהבת, אבל כאשר אומרים זאת לא 'באמצע דברי תורה' לית לן בה. וציין, שכך נראה גם במהרש"א בפסחים שם. ובזה כתב ליישב המנהג בקצת מקומות [וכך מנהג הישיבה בישיבת חברון] שבסדר קבלת עול מלכות שמים שבסוף יו"ק, אחר אמירת 'שמע ישראל' אומרים 'בשכמל"ו' בקול רם. דהתם אי"ז באמצע דברי תורה, וכל כה"ג לית לן בה.

והמובן הפשוט בדבריו, דכל הבעיה היא להחשיב את הבשכמל"ו כחלק מהתורה, ורק כשהוא 'באמצע' דברי התורה, הדבר נראה כחלק מהתורה. אבל כאשר זה לא 'באמצע' דברי התורה, אין זה נראה כ"כ כחלק מהתורה.

ב. מה שלפי הנ"ל שיעור הלחש צריך להיות ביחס לקול שאומרים בו את הקר"ש

וכיון שעיקר הענין הוא ההבדל בין פסוקי התורה לבשכמל"ו, היה נראה ששיעור ה'לחש' הוא לא 'בפני עצמו' אלא ביחס לקול שבו אומרים את הקר"ש, והעיקר הוא מה שיהא בקול נמוך יותר מהקר"ש, ול"צ לחש ממש. ולאידך גיסא, אם גם את הקר"ש אומר בלחש, הרי שאת הבשכמל"ו צריך לומר ביותר לחש, ולעולם צריך לשים לב, שיהא שינוי קול בין הקר"ש לבשכמל"ו.

ג. ראיות שדין הלחש הוא מחמת השבח עצמו של בשכמל"ו שצריך להיאמר

בחשאי [ובדברי הטור בסי' תרי"ט במה שביזה"כ אומרים אותו בקול רם]

אמנם באמת נראה, דלא זהו הענין, שהרי הגמ' ממשיכה שם, אחר שאומרת את ה'התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי', 'אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא בחשאי'. הרי להדיא דהבעיה באמירת בשכמל"ו היא בעיה בעצם, דלא ראוי לומר זאת בקול רם, [עיין בנפה"ח (ש"ג פרק י"א) ובמהר"ל (בנצח ישראל פרק מ"ד ובנתיבות עולם נתיב העבודה פרק ד') מה שביארו בזה], ואין זה רק כדי להבדיל מפסוקי התורה.

ועיין גם בטור בסי' תרי"ט לגבי אמירת בשכמל"ו ביוה"כ, וז"ל 'ונוהגין באשכנז לומר בשכמל"ו בקול רם. וסמך לדבר במדרש כשעלה משה לרקייע שמע למלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה בשכמל"ו והורידו לישראל. למה הדבר דומה לאדם שגנב הורמין פירוש חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך נתנו לאשתו ואמר לה אל תתקשטי אלא בו בצנעא בתוך ביתך. לכן כל השנה אומרים אותו בלחש, וביוה"כ אומרים אותו בפרהסיא לפי שאנו כמלאכים'.

ובפשטות, מבואר בזה טעם אחר למה שאומרים בשכמל"ו כל השנה בלחש, ממה שאמרת הגמ' בפסחים. דבפסחים מבואר דהיינו מטעם ש'לא אמרו משה'. ובמה שהביא הטור כתוב, שזהו מטעם שיש להשתמש ב'חפץ הגנוב' בצנעא. דזהו 'חפץ' שמתאים למלאכים, ובני האדם צריכים להשתמש בו בצנעא ובחשאי. וביותר יש להעיר, דאם הטעם של הגמ' בפסחים הוא באמת טעם שונה, וכמשכ"ל דבעינן להבדיל בין הבשכמל"ו לפסוקי התורה, היאך ביוה"כ שרי לאומרו בקול רם מטעם שאנו כמלאכים, כדקיי"ל שם בסי' תרי"ט, והלא סו"ס ישנה את הבעיה של הגמ' בפסחים, ונהי דלפי דברי המדרש אין בעיה, סו"ס ישנה את הבעיה של הגמ' בפסחים.

ובאמת הפוסקים עמדו בסתירה זו בדברי הטור, דבסי' ס"א הביא את דברי הגמ' בפסחים ובסי' תרי"ט הביא את המדרש, עיין בפרישה בסי' ס"א ובמג"א בסי' תרי"ט. ותוכן כוונתם לכאן, דבאמת אין כאן ב' טעמים, דהסיבה שמשה לא אמרו, היא מהאי טעמא גופא המבואר במדרש, דזהו 'חפץ' המתאים למלאכים ולא לבני האדם². נוכך מתבאר גם בהגהות 'חכמת שלמה' בסי' ס"א, דוק היטב בדבריו].

ב. ובאמת, בפשטות היה אפשר לומר, שהסיבה לומר זאת בחשאי, זהו מפני שאין זה שבח המתאים לבני האדם לאומרו. וכפי מה שמבארים הנפה"ח והמהר"ל, בהא ד'ציקי קדירה' בגמ' בפסחים, וזוהי גופא כוונת המדרש, שהבעל אמר לאשתו להשתמש ב'חפץ הגנוב' בחשאי, מפאת שאין זה חפץ שמתאים לה בעצם, ולכן תשתמש עמו רק בחשאי. אלא שבמג"א שם נראה, דהעיקר בלאומרו בחשאי זהו 'להצניעו מהמלאכים'. והיינו שהסיבה שהבעל אמר לאשתו להשתמש בחשאי זהו מפאת הפחד מהמלך שיראה שגנבו ממנו את התכשיט, וכמו"כ כאן הפחד הוא 'מהמלאכים' שכביכול 'גנבו' מהם שבח זה.

וי"ל דב' הדברים אמת, דבאמת יסוד הדבר הוא ששבח זה לא מתאים לבני האדם לאומרו, ומכיון שכך, כבר יש ענין 'להצניעו מהמלאכים', דברגע שהמלאכים ישמעו זאת, הם יקטרגו עי"ז, באומרם ששבח זה מתאים רק להם ולא לבני האדם. נכך הבנתי מדברי ה'תשובות ונהגות' ח"ב סי' מ"ו, שדן שם אודות 'רמת הלחש' הנצרכת, דבתחילה צידד לומר שיאמר ברמת לחש כזו שלא ישמיע לאוזניו, דבאופן זה, לא ישמעו המלאכים והמקטרגים. הרי שכשהמלאכים שומעים זאת הם 'מקטרגים' עי"ז. ולבסוף הסיק, דאם אומר זאת בכונה, והדבר נצרך לכונה, ישמיע לאוזניו, דבזה"ק מבואר שכשאומרים זאת בכונה, המלאכים מעטרים לקב"ה בזה. ורק כשהוא נאמר שלא בכונה, יש בזה קטרוג, עיי"ש].

הרי ג"כ מפורש, שהחסרון ב'לא אמרו משה', אינו כמו שכתבנו לעיל, שכיון שמשה לא אמרו, משום מה, מעתה יש לנו לעשות היכר ולהבדיל פסוק זה משאר תורת משה, אלא שיש סיבה למה משה לא אמרו, והסיבה היא הבעייתית, ובגינה לא אומרים זאת בקול רם.

ד. מה שלפי הנ"ל שיעור הלחש אינו ביחס לקר"ש וראיות לזה ולפי"ז ה'לחש' הנצרך אינו ביחס לקול בו נאמר הקר"ש, אלא זהו דין 'לחש' בפני עצמו, שיש ענין לא לומר 'שבח' זה (כלשוננו של הנפה"ח ועוד קדמונים כמובא להלן), בקול. וגם אם יקרא את הקר"ש בלחש, [כדקיי"ל מעיקר הדין, דאף שיש מנהג טוב לומר פסוק ראשון בקול רם, כדאיתא בסי' ס"א ס"ד, סו"ס זהו רק 'מנהג' ומעיקר הדין שרי לאומרו בלחש], לא צריך לומר את הבשכמל"ו ביותר לחש, אלא סגי במה שהוא סו"ס נאמר בלחש.

וכך יש לדייק מלשון הטור, דאחר שהביא את הגמ' בפסחים ד'תקנו לומר אותו בחשאי', כתב, 'על כן נוהגים לאומרו בחשאי אפילו במקומות שנוהגין לקרות כולה בקול רם'. ונראה בלשונו, דבמקומות שנוהגין לקרות את כל הקר"ש שלא בקול רם, באמת אין נפק"מ בדין זה לומר את הבשכמל"ו בחשאי, דבלא"ה יאמרו זאת בחשאי, ככל הקר"ש שלא אומרים בקול רם. וכל הנפק"מ בדין זה, הוא למקומות שקוראים קר"ש בקול רם, דלהם יש נפק"מ שאת הבשכמל"ו יאמרו בחשאי. הרי להדיא, דהענין ב'בחשאי' הוא לא להבדיל מהקר"ש, אלא זהו דין בפני עצמו, שהבשכמל"ו צריך להיאמר בחשאי, ואין זה ביחס לקר"ש כלל. ואם הקר"ש נקראת בחשאי ג"כ, לא צריך לדאוג שהבשכמל"ו יאמר ביותר חשאי. ודוק.

וכן מבואר ג"כ בדברי הכס"מ שם, שכתב ד'אין לדקדק מכאן שקורין ק"ש בקול רם כיון שהוצרכו לומר שקורין אותו בחשאי'. והיינו, דאם היו קורין ק"ש בלחש, תו אין נפק"מ בדין זה שאומרים את הבשכמל"ו בחשאי, שהרי בלא"ה יאמרו זאת בחשאי, כמו כל הק"ש. הרי להדיא, דה'חשאי' של בשכמל"ו לא צריך להיות ביחס לק"ש, אלא כל שהוי בחשאי א"ש, אף שהוי אותו ה'בחשאי' של ק"ש.

ובזה מיישב הכס"מ בב' אופנים, או 'דאפשר שהוצרכו לומר כן, כדי להבדילו מפסוק שמע ישראל שאומרים אותו בקול רם'. והיינו, דבאמת את כל הק"ש לא אומרים בקול רם, ורק את הפסוק הראשון אומרים בקול רם, ואם לא היה הדין שצריך לומר את הבשכמל"ו בחשאי, היו אומרים זאת כמו הפסוק הראשון בקול רם, ומשוכ"כ הוצרכו לומר שיאמרו זאת בחשאי, שלא כמו הפסוק הראשון שאומרים בקול רם.

נאגב, מבואר לפי תירוץ זה של הכס"מ, שהמנהג שהובא בטור, והביאו השו"ע בסעיף ד', שאומרים פסוק ראשון של ק"ש בקול רם, הוא מנהג שיש לו יסוד בגמרא, שהרי רק מחמת מנהג זה, הוצרכה הגמ' לומר שאומרים את הבשכמל"ו בחשאי. והבין].

ועוד תירץ, ד'בק"ש ליכא קפידא אם קורא אותה בלחש או בקול רם אבל בשכמל"ו קפידא איכא שלא לקרותו אלא בחשאי'. והיינו, דלעולם איכ"ל שאכן המנהג לקרוא ק"ש בחשאי, (אפי' את הפסוק הראשון), ולפי"ז באמת אין צורך לומר שאת הבשכמל"ו יאמרו בחשאי, דבלא"ה יאמרוהו בחשאי כמו כל הקר"ש. וההלכה הזו באה לומר, שאת הקר"ש יכול לומר בקול רם, ואילו את הבשכמל"ו מוכרחים לומר בחשאי, ואסור לאומרו בקול רם.

ה. דברי הרמ"ה לגבי 'קל מלך נאמן' שלפני קר"ש – והמבואר בדבריו כהאופן הא' הנ"ל בביאור מה שאומרים בשכמל"ו בחשאי

ומדברי הרמ"ה נראה דלא כדברנו, דהרמ"ה בתשובה, הביאו הטור בריש הסימן, כתב 'להשיב' ולחלוק על המנהג לומר 'אמן קל מלך נאמן' קודם הקר"ש, והשיג ע"ז בכו"כ קושיות, ואחת מקושיותיו היא, 'כיון דלאו לצורך ברכה היא אלא לאשלומי רמ"ח תיבות הוי ליה תוספת בקר"ש, והאי תוספת לא יעקב אמרה ולא בניו ולא משה אמרה וא"כ אנן היכי אמרינן לה. השתא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אי לאו דאמריה יעקב לא הוה אמרינן ליה, ואף על גב דאמריה יעקב לא אמרינן ליה אלא בחשאי, ואנן ניקום ונימא מדעתן מידי דלא אמריה יעקב ולא משה ולא איתא לא במתניתין ולא בגמרא'.

ומבואר בדבריו, דהחסרון של 'לא אמרו משה', ל"ה דוקא לגבי בשכמל"ו, כמשנ"ת מטעם שהוא שבח השייך למלאכים, אלא דכל שמשה לא אמרו, א"א להוסיף זאת בקר"ש. ונראה כמו שכתבנו בתחילת הדברים, שהענין הוא, דכיון שמשה לא אמרו, ואין זה חלק מקר"ש א"א להוסיף זאת להיות חלק מקר"ש, דיחיד להבדיל בין פסוקי התורה למה שלא הוי פסוקי התורה. נוגם לומר זאת בחשאי לא א"ש, דגם הוספה בחשאי היא הוספה, ודוקא לגבי בשכמל"ו אמרינן זאת בחשאי, דסו"ס יעקב אמריה. אבל מה שאף יעקב לא אמר אין לומר אפי' בחשאי, ואין להוסיף זאת לקר"ש בשום אופן].

ו. מה שלפי דברנו הנ"ל א"ש המנהג דידן לגבי קל מלך נאמן

ומה שמוספים 'אמת' בסוף קר"ש

אמנם, מנהג דידן להוסיף את ה'קל מלך נאמן' בקורא ביחיד, כפי שכתב הרמ"א בסי' ס"א ס"ג 'דכל הקורא ק"ש ביחיד יאמר קל מלך נאמן שמע וגו'. וכפי שהביא המ"ב מהמג"א והב"ח דמנהג קדום (קדוש) הוא. וליישוב הערת הרמ"ה הנ"ל, י"ל כדברנו, דכל החסרון ב'לא אמרו משה' הוא רק כלפי הבשכמל"ו, מחמת הטעם שמשה לא אמרו, (דשבח זה שייך למלאכים, כנ"ל). ואין זה אמור לגבי כל הוספה אחרת בקר"ש.

ויש להוסיף, דלדינא, לא מצינו בפוסקים, שיאמר זאת בחשאי, כדי להבדיל בין זה לפסוקי התורה, דבאמת אין הדין 'חשאי' כדי להבדיל בין הבשכמל"ו לפסוקי התורה,

ועד כמה שכלפי ה'קל מלך נאמן' אין את הסיבה לומר זאת בחשאי כמו הבשכמל'ו, אין צורך לעשות שום הבדלה בין זה לפסוקי התורה. ודוק.

ובזה יש לבאר ג"כ מה דאיתא בהלכה שם, סי' ס"א ס"ג, דהש"ץ חוזר בסיום הקר"ש שוב על ה'ה' אלוקיכם', ומוסיף לומר, 'אמת'. ואי נימא דהחסרון ב'לא אמרו משה' הוא לא להוסיף על פסוקי התורה, למה בזה אין חסרון זה.

ולדברנו א"ש, דכל החסרון ב'לא אמרו משה' הוא לגבי בשכמל'ו בלבד, ולא מטעם היכר בין זה לפסוקי התורה.

ז. ישוב הנ"ל באו"א לפי דברי הצל"ח, וידון האם פסקינן לדבריו

אמנם זה יש ליישב לפי דברי הצל"ח (והמהרש"א) הנ"ל, דכל החסרון הוא רק להוסיף ב'אמצע' הדברי תורה, כמו בין שמע לואהבת, אבל כאשר מוסיף בתחילה או בסוף ולא באמצע אי"ז נראה כ"כ כהוספה על פסוקי התורה וכל כה"ג לית לן בה.

וא"כ א"ש גם ההוספה של 'קל מלך נאמן' וגם ההוספה של ה' אלוקיכם אמת', דהוספה זו לא נאמרת 'באמצע' דברי התורה, אלא רק בתחילתם או בסופם.

אלא שבאמת כפי הנראה 'המנהג' בזה דלא כהצל"ח, שהרי בהרבה מקומות נוהגים גם ביוכ"ק לא לומר בשכמל'ו בקול רם, אף של"ה בין ה'שמע' ל'ואהבת'.

וכך מתבאר לכאן גם מדברי הכס"מ הנ"ל, שהרי בחד תירוצא כתב, שהנפק"מ בדין זה לומר בשכמל'ו בחשאי, היא בגונא שאומר את הפסוק ראשון של קר"ש בקול רם, ואת שאר הקר"ש בלחש, דבזה צריך להבדיל בין הקר"ש לבשכמל'ו, ואי נימא דהחסרון הוא רק כשהדבר נאמר 'באמצע' דברי תורה, הרי כיון שאת המשך דברי התורה אומרים בחשאי, שוב הדבר נראה רק כהמשך לפסוק ראשון, ולא 'באמצע' דברי התורה, וכל כה"ג שרק 'ממשיך' דברי תורה, ולא נאמר ב'אמצע' ד"ת, לית לן בה. ובהכרח, שגם אם נאמר כהמשך ל'שמע ישראל' יש בעיה, אף שלא נראה 'באמצע' דברי תורה, ודוק.

ח. רהיטת לשון הכס"מ והמ"ב שענין ה'בחשאי' הוא לעשות היכר והבדלה בינו לפסוקי התורה

ואמנם יש להעיר, דברהיטת לשון הכס"מ הנ"ל, נראה באמת כפי שדייקנו לעיל דלא כדברנו, דבלשונו נראה שהעיקר הוא 'כדי להבדיל בינו למה שכתוב בתורה'. וכ"ה לשון המ"ב בסי' ס"א סק"ל, 'והוא היכר שאינו מן הפרשה הכתובה בתורה רק יעקב אמרו'. ואין זה מחמת השבח עצמו של בשכמל'ו שיש ענין שלא לאומרו בקול רם. וצ"ע.

ענף ב'

פירוש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

ט. דברי התרגום ירושלמי שכונת בשכמל"ו היינו 'יהא שמיא רבא מברך לעלמי עלמיא'

והיה נראה לומר, בהקדם מה שיש לבאר בעיקר הענין של בשכמל"ו, מהי כוונת התיבות הללו. דבאמת יש בדבר קצת פלא [נוראיתי שכן העיר בספר 'תשובות והנהגות'], דבפוסקים בסי' ס"ג איתא דהכוונה בבשכמל"ו מעכבת, ואם לא כיון יחזור שוב. והביאם המ"ב שם בפשיטות. ואף שבבה"ל בסי' ס"א מתבאר לכאור' דכ"ז ל"ה אלא קודם שהתחיל 'ואהבת' אבל אחר שהתחיל 'ואהבת' אין האמירה מעכבת וודאי שלא הכוונה. [וקצת צ"ע, היאך סתם בסי' ס"ג ולא ציין לדבריו בסי' ס"א, ודוק]. סו"ס ודאי שיש 'ענין גדול', כלשונו של הבה"ל, באמירת בשכמל"ו, והיאך לא פירשו לנו הפוסקים מהי הכוונה המבוקשת באמירת תיבות אלו. וצ"ע.

וכפה"נ ה'פוסקים' בדין זה, אלו הם רבותינו 'בעלי אגדה', שהאירו עינינו בסוגי' זו [ובשאר הסוגיות]. וכפי שיתבאר.

והאמת, שבתרגום ירושלמי, בפרשת ויחי, מתואר ג"כ אותו 'מעמד נורא הוד' של יעקב ובניו, ושם הלשון, שאחר שענו השבטים ליעקב 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', 'עני יעקב אובנן ואמר יהא שמיא רבא מברך לעלמי עלמין'.

ומבואר בפשטות, שפירוש בשכמל"ו, היינו 'יהא שמיא רבא מברך לעולם ולעלמי עולמיא'. [ברוך – יהא מבורך, שם כבוד מלכותו – שמיא רבא. לעולם ועד – לעולם ולעולמי עלמיא].

י. מה שהדברים הולמים עם מה ש'אומרים העולם' שהובאו בתוס' בברכות ג' א' ולפי"ז צ"ב למה יהא שמיא רבא מבורך לעולם וגו' לא אומרים בחשאי. והלא מאותה הסיבה שיש לומר בשכמל"ו בחשאי, כמו"כ צ"ל ישר"מ בחשאי', דהיינו הך. ובפשטותו היה נראה, דהדברים הולמים באופן נפלא מאד עם מה ש'אומרים העולם' שהובאו בתוס' בברכות ג' א', דהסיבה שקדיש נאמר בלשון ארמית זהו מפני ש'תפילה

ג. ולכאור' א"ש רק לפי ביאורו של הנפה"ח, 'לפי פשוטו'. דלפי"ז, איכ"ל לפור' שעצם מה ששמו הגדול 'מבורך', היינו ישנה הכרה בו, בעולם שלנו, הוא דבר שאינו שבח בעצם, שהרי אין זה כבוד לקב"ה למלוך על 'נמלים', וע"כ יש לומר זאת בחשאי. וכן לביאור המהר"ל, וכפי שביאר 'השפתי חיים', עיין בזה להלן. ודוק.

נאה ושבח גדול הוא ו'נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו'. דבאמת לומר בלחש ולומר בלשון ארמית היינו הך. והסיבה בשתייהן אחת, ששבח זה הינו שבח השייך למלאכים, כמשנת"ל לגבי בשכמל"ו, ואנו שייכים אליו רק ב'צורה גנובה' כביכול, וע"כ אנו אומרים אותו בלחש ובארמית, לאות שאינו שייך אלינו ועלינו להצניעו מהמלאכים, לכל יקטרגו עלינו בזה. ודוק.

יא. המבואר בפשטות בדברי התוס' שלא כדברי התרגום ירושלמי

אלא שמתוס' שם מבואר בפשטות שאין פירוש בשכמל"ו כפירוש יהא שמיה רבא מבורך לעולם ולעלמי עולמיה. דתוס' שם דחו 'דברי העולם', ומבואר בדבריהם דאין שום בעיה לומר ישר"מ [ושאר הקדיש] בלשון עברית ואף לאומרו בקול, 'שהרי כמה תפילות נאות שהם בלשון עברי'. [והסיבה שבאמת אומרים קדיש בלשון ארמית זהו 'מפני שהיו רגילין לומר קדיש אחר הדרשה ושם היו עמי הארצות ולא היו מבינים כולם לשון הקודש לכך תקנוהו בלשון תרגום שיהיו הכל מבינים שזה היה לשונם']. ואי נימא דפירוש בשכמל"ו הוא 'יהא שמיה רבא מבורך לעולם ולעלמי עולמיה', הרי את הבשכמל"ו כן אומרים באופן שלא יבינו המלאכים, בשונה משאר התפילות, ולמה לא יהא דין ישר"מ כמותו. ומבואר א"כ בדבריהם, דתפילת 'יהא שמיה רבא מבורך לעולם ולעלמי עולמיה' היא באמת תפילה כשאר התפילות, שאפשר לאומרה בלשון עברית ובקול, ושאני השבח של בשכמל"ו, שהוא שונה משאר תפילות, ואותו צריכים לומר באופן שלא יבינו המלאכים. ואף שלגופא דדינא היה אפשר לומר שטעם אמירת בשכמל"ו בחשאי הוא כפי שנתבאר לעיל, להבדיל בין ה'שמע ישראל' לבשכמל"ו, ובשביל לעשות היכר לדבר [ונפרט לפי דברי הצ"ח שכל האמירה בחשאי היא דוקא כשהיא נאמרת 'באמצע' דברי תורה, כנ"ל]. ולפי"ז אין כל קושיא מקדיש, [גם אם פירוש הבשכמל"ו הוא כאמירת ה'יהא שמיה רבא מבורך' שנאמר בקדיש]. סו"ס הלא נתבאר כבר, שדין 'בחשאי' הוא מפני עצם השבח של בשכמל"ו, ששבח זה צריך להיאמר בחשאי. ובחלק הזה שפיר ישנה ראייה מתוס' דאין פירוש בשכמל"ו כדברי הקדיש, שהרי בתוס' מבואר שמצד התוכן של הקדיש אין בעיה לאומרו בקול, ואין זה שונה משאר תפילות, ובשכמל"ו הרי כן שונה משאר תפילות. ודוק.

יב. בשכמל"ו - 'שבח' או 'תפילה'

ובתחילה חשבתי להביא עוד ראייה שאין פירוש הבשכמל"ו 'יהא שמיה רבא מבורך לעולם ולעלמי עולמיה', ממה שהלשון ברמב"ם הוא שבשכמל"ו הוא 'שבח' דוק בלשוננו. [וכ"ה הלשון גם במהר"ל, בדרך ה', ובנפח"ח, דוק בדבריהם]. וגם הלשון במדרש שהביא הטור בסי' תרי"ט הוא שזהו 'קילוס' שמקלסין בו המלאכים לקב"ה, ואי נימא דבשכמל"ו היינו 'יהא שמיה רבא מבורך' אין כאן שבח וקילוס אלא תפילה. ודוק.

אמנם, נראה ברור שאין מזה ראייה, דהרי על 'יהא שמייה רבא מברך' גופא, מפורש בגמ' בברכות שם, שבשעה שישראל נכנסין לבתי מדרשות ואומרים כן, 'הקב"ה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך'. הרי שדבר זה, אף שהוי תפילה, נקרא בלשון הגמ' 'קילוס' לקב"ה. נוכ"ה הלשון בתוס' שם, שקדיש היא 'תפילה נאה ושבח גדול', דוק בדבריהם]. והביאור נראה פשוט, שאף שזוהי בעצם תפילה, סו"ס בתפילה הזו גופא מונח שבח גדול לקב"ה, שאנו מתפללים על גילוי כבוד מלכותו בעולם. והר"ז להבדיל, כמו מלך שהעם מריע לו, 'יחי המלך', דאף שהוי 'תפילה' ותקוה, סו"ס ודאי שיש בזה 'שבח וקילוס' לו. והבן.

יג. המבואר מדברי הנפה"ח בפירוש בשכמל"ו

איברא, דמדברי הנפה"ח בש"ג פי"א, לכא' באמת יש להוציא שאין זה הפירוש בבשכמל"ו. דפשוט דבריו שם, דאין זו תפילה על מצב עתידי, אלא שבח על המצב התמידי, אפי' העכשווי. וזוהי הסיבה שאומרים זאת בחשאי, דבעצם אין זה 'כבוד מלכותו', המציאות הזו שהוא מלך כביכול על 'הרבה נמלים'. רק כך רצתה חכמתו ית', מגודל ענוותנותו, שזה יהיה 'הכבוד' שלו.

נולפי דבריו, ה'בת מלך' היא הקב"ה כביכול, שהוא מעוניין 'באוכל' שאינו מכובד, ואפ"ה כיון שהוא רוצה אותו, יש להגיש אותו לפניו. אלא שמכיון ש'אין זה מתאים' לכבודו, 'מגשים' לו זאת בחשאי].

ודוק בלשונו, 'ודאי באמת אינו שבח כלל שתחשבהו יתברך שהוא ברוך ומפואר בכבוד מלכותו על עולמות נבראים שכולם שפלים ולא חשיבין קמיה כלל'. ופשוט הלשון, ש'ברוך שם כבוד מלכותו' היינו שהוא 'ברוך ומפואר בכבוד מלכותו על עולמות נבראים'. והיינו, כפי שביאר זאת בשפתי חיים (עמוד רב) 'שהוא ברוך ומשפיע את גילוי כבודו על הבריה'.

ומבואר א"כ, שה'ברוך' אינו תפילה ש'יהא מברך'. אלא 'עובדה'. שהוא 'ברוך' (מברך, מרבה) ומשפיע. את גילוי כבוד מלכותו על הבריה.

וזהו שאומר הנפה"ח בביאור פשט הגמ', ששבח זה, היינו מה שהקב"ה מברך ומשפיע את גילוי כבוד מלכותו בבריה [בעיקר ע"י עבודתו], הוא בעצם 'אינו לפי כבודו' של הקב"ה, שבאמת אין זה שבח אמיתי כלל, [כפי שאין זה שבח לומר למלך שמולך על נמלים], וע"כ אומרים זאת בחשאי, מחמת פחיתותו של השבח. ומה שבכל אופן אומרים זאת, אין זאת אלא מפני שכך רצונו ית'. דוק ועיין עוד בדבריו.

יד. הערות בגוף הביאור של הנפה"ח

ובגוף הביאור של הנפה"ח, בפשוטו, יש להעיר. ראשית, דלפי"ז לא מחזור למה יעקב

אבינו אמר שבח זה. והרי אם הסיבה ש'משה לא אמרו' - כלומר שלא נכתב בתורה, הוא מפני שאין זה 'שבח אמיתי', ואם יעקב לא היה אומר אותו, לא היינו אומרים אותו אף בחשאי, למה באמת יעקב אמרו.

ובפשוטו היה נראה דמוכרח לפי"ז מה דאיתא בדבר"ר ב' ל"ה, דגם יעקב אבינו כשאמרו, אמרו 'בלחישא'¹, דגם אצל יעקב אבינו היתה הסיבה שלא לאמרו 'בקול רם', דבעצם אין זה שבח אמיתי לקב"ה, ומה שאמרו זהו משום שסו"ס כך רצונו ית'. אלא שאמר זאת, בחשאי, בצנעא. דאין זה שבח 'מכובד'.

ועוד יש להעיר, למה ביוה"כ ובבהמ"ק כן אומרים שבח זה בקול רם, והלא גם בדרגתינו בבית המקדש וביוה"כ, כלפי הקב"ה ודאי שאנו 'כנמלים' וכאין וכאפס. וגם עבודת יוה"כ ועבודת ביהמ"ק, אינה באמת כבוד לקב"ה אליבא דאמת', אלא רק משום שכך רצתה חכמתו העליונה, לגודל ענוותנותו. וגם שם היו צריכים לומר זאת רק בחשאי מהאי טעמא. וכן ראיתי שהקשה ב'שפתי חיים' (עמוד ר"ג, בהערה). וצ"ע.

טו. ביאור המהר"ל בסוגי' ד'ציקי קדרה'

ודברי ה'שפתי חיים' בפירוש בשכמל"ו לפי דבריו

ויעויין במהר"ל (כנתיבות עולם, נתיב העבודה פ"ז), שמבאר הסוגי' בדרך אחר. ובפשטות, היא דרך ממש הפוכה מדרכו דהנפה"ח. דבנפה"ח הטעם כמשנ"ת, שסיבת החשאי היא מחמת פחיתות השבח של בשכמל"ו. ואילו במהר"ל מבואר, 'ששלימות' קבלת עומ"ש של קריאת שמע, היא דוקא באמירה זו, ולא בפסוק 'שמע ישראל'. דהפסוק 'שמע ישראל' יכול כל אחד לומר, ולכן 'אמרו משה'. אבל את הבשכמל"ו לא יכול וראוי כל אחד לאמרו, וע"כ 'לא אמרו משה', אלא רק מי שהוא כיעקב אבינו, שהיה 'קדוש', והרי הוא כבלי גוף, וכמלאכים. וכן בבית המקדש וביוה"כ כשאנו כמלאכים. אבל בשאר ימות השנה, כשאנו מחוברים אל הגוף והחומר, אין אנו ראויים לומר שבח עצום ונפלא זה, ורק הנשמה יכולה לומר זאת, והיא היא ה'בת מלך' שרוצה לומר את השבח הזה, אבל לא יכולה היות שאין זה מתאים לגוף, וע"כ אומרים זאת בחשאי, כנגד הנשמה הנמצאת בחשאי, בצנעא. עיין היטב בדבריו.

ולפי זה, סיבת החשאי היא מחמת רוממותו וגדלותו של שבח זה, שאינו ראוי אלא לנשמה, ולא מתאים לגוף ולחומר. והוי לפו"ר ממש להיפך מדרכו של הנפה"ח. ועיין משי"ת בהמשך.

ולא נתבאר בדבריו מה פירוש בשכמל"ו, שהוא שבח כזה, שיש בו שלימות לקבלת עול מלכות שמים של קר"ש, ואינו מתאים לגוף דידן, אלא רק לנשמה.

ו'בשפתי חיים' (במקומו ב'רינת חיים' – עמ' קצ"ט), ביאר בזה, ד'המובן של 'ברוך שם' הוא, שאנו רוצים שיהיה ברוך, והיינו שיתרבה השם – הגילוי של כבוד מלכותו, יתרבה ויתגלה יותר ויותר. [ולכאור' היינו ע"ד 'הא שמיה רבא מבורך'. ויקשה בזה כנ"ל, למה את ה'הא שמיה רבא' לא אומרים בחשאי, ודוק].

ובזה ביאר, ד'אפשר לומר זאת בקול ובפרהסיא רק כאשר רואים בכל הבריאה בגלוי, את כבוד מלכות שמים. אבל כל זמן שאנו נמצאים בהנהגה של הסתר פנים, כשאינן עדיין מצב של 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', ועדיין אין אנו רואים את האחדות בבריאה ולא מכירים ומודעים שכל הקורה והנעשה בבריאה הוא מעשה ה' ורצונו. 'ולכן כל זמן שתוכן הדברים אינו ברור לנו כ"כ שהמציאות שהכל מוביל לגילוי הייחוד מכוסה ונעלם מאיתנו אנו אומרים זאת בחשאי' 'משל למה הדבר דומה, כשאדם אומר משהו והוא אינו משוכנע באמיתת הדברים אז הוא אומר זאת בהבלעה, בצורה לא ברורה כ"כ'. 'וכן אנחנו באמונתנו יודעים, שהכל מוביל לגילוי הייחוד ולכן אנחנו צריכים לומר זאת, אבל אנו יודעים זאת רק באמונה ולא בהכרה שלמה, לכן איננו יכולים לומר זאת בקול רם'. [לכך יעקב אבינו, שאצלו היתה בזה הכרה ברורה. וכן כשאנו בבית המקדש וביוה"כ].

אולם לכאור' פשטות דברי המהר"ל לא מורים כלל בכיוון הזה. ומה גם שלא ברור לפי"ז, למה את 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד' כן אפשר לומר בקול רם, אף שגם שם אנו מדברים על הייחוד שיהיה ב'יום ההוא', כפי המבואר בפסחים נ' א', וגם ייחוד זה אינו נמצא כעת בהכרתנו, אלא רק באמונתנו. ודוק היטב.

טו. דברי הרמח"ל ב'דרך ה' בזה – והנראה בפירוש בשכמל"ו לפי דבריו

ונראה דדברי המהר"ל יתבארו על דרך דברי הרמח"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ד). דהנה הרמח"ל שם ג"כ נדרש לסוגי' זו, ותורף דבריו, דב'שמע ישראל' אנו מתחזקים באמונה ובהכרה בייחוד ה' ובמלכותו, ועי"ז נמשכות 'כל ההשפעות' מאיתו ית', בהיות וכל ההשפעות נתלות בייחודו ית', וככל שישנה הכרה בענין זה, גדלה ההשפעה, דוק בכל דבריו שם. 'והנולד מזה בברואים הוא, שישרה שמו עליהם ותתדבק בהם קדושתו התדבקות גדול, וישלט בהם וימשיכם אחריו תמיד, וימצאו כולם נתלים בו ומשתלמים בשלימותו'.

והיינו שע"י כל 'קריאת שמע' שלנו, נשפעת 'השראת השכינה' עלינו ונדבקת בנו קדושתו ית' התדבקות גדול, באופן שהוא שולט עלינו ואנו נמשכים אחריו 'ומשתלמים בשלימותו'. [והיינו מה שאנו דבוקים בו. וכפי שהאריך בתחילת ספרו שם, בתכלית הבריאה. וכפי שידוע מהמסילת ישרים שהדבקות בו ית' היא השלימות האמיתית].

אמנם, כל קריאה של 'קריאת שמע' אינה 'התכלית הסופית' אלא היא רק חלק מ'התהליך' לקראת השלימות הסופית שתהיה לעת"ל בב"א. ויש בכוחה של כל קר"ש וקר"ש 'לקרב' לעבר התכלית. דבאמת בכל קר"ש ישנה השפעה של דביקות וקירבה אליו ית', ובהצטרף כל ה'קריאות שמע' מגיעים אל התכלית הסופית לעת"ל בב"א, דאז יהיה ככל הדברים הנ"ל.

והוא לשונו של הרמח"ל, ש'זהו המצב שיגיעו לו באמת בסוף כל הגלגולים' ואז 'בהיותם כך (דבוקים בקדושתו ית' ומשתלמים בשלימותו) נמצא חפצו ית' נעשה וכבודו מתגדל, וזה עיקר העטרה שהוא מתעטר בכרואיו וכביכול מתגדל בהם'.

ו'עתה אין הדבר הזה משתלם אלא ברוחנים (במלאכים) כי הנה הם טהורים וקדושים, ושמו ית' שורה עליהם ומתקשר בהם התקשרות גדול, והם נמשכים אחריו בכל עת ובכל שעה וכבודו מתגדל בהם'. וע"כ המלאכים גם כעת 'מצד התיקון שהם בו, משבחים שבח זה' - 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

ונראה מבואר בדבריו, דפירוש בשכמל"ו הוא, [ע"ד מה שנתבאר לעיל בדברי הנפה"ח], ש'ברוך' לאו היינו תפילה למצב עתידי, אלא 'עובדה' של מצב עכשוי, שהקב"ה כעת 'מברך ומשפיע' על המלאכים את מה ששמו ית' שורה עליהם, ומה שהוא מתקשר בהם התקשרות גדול, וזהו 'כבוד מלכותו', שעי"ז 'כבודו מתגדל בהם', דכשהוא נקשר בהם, ויש בהם כביכול ממנו ית', ודאי ש'כבודו' מתגדל בהם'. וזהו הפירוש 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' - שהקב"ה מברך ומשפיע עליהם, שמו וקדושתו, ועי"ז מתגדל כבודו, לעולם ועד". ודוק.

ושבח זה, כעת, באמת שייך רק למלאכים כנ"ל, שעליהם שורה שמו ית' כראוי, ו'הכבוד מתגדל בהם', וע"כ רק הם יכולים לשבח את הקב"ה בשבח זה, שהוא משרה שמו עליהם וכבודו מתגדל בהם.

ה. וראיתי לדברי הגרש"ז א"צ"ל במנחת שלמה בסוגי' בפסחים, שכתב שטעם אמירת בשכמל"ו הוא להורות אחר קבלת עומ"ש שבקר"ש, שאנו מרוצים מזה. עיין בדבריו. [נדוק גם כמה שקר"ש נקראת 'קבלת' עול מלכות שמים. ו'לקבל' דבר, לכאור' היינו לקבלו ברצון. כדאיתא לגבי פורים, 'קיימו וקיבלו', 'הדור קיבלוה', דהיינו ברצון. ועיין גם בתפארת שמשון להגרש"ד פינקוס א"צ"ל, שכתב שבשכמל"ו היא 'תגובה' של כלל ישראל ל'קריאת שמע', שאינה 'תגובה מחויבת', שהרי מעיקר דין קר"ש, לא חייבים לומר זאת. וכל הענין ב'תגובה' הזו הוא שאינה באה מתוך חיוב, אלא מתוך שכלל ישראל רוצה בזה, דוק בדבריו]. ולכאור' א"ש רק אם פירוש בשכמל"ו היינו כנ"ל, שמשבחים בזה את הקב"ה ע"כ שהוא משפיע עלינו את שמו ומתגדל כבודו עי"ז, גם כעת, דבזה אכן רואים שאנו מרוצים מזה, שהרי אנו משבחים ע"כ. אבל אם הוי תפילה, על מצב עתידי, אין מזה ראייה כ"כ על היותנו מרוצים בקבלת עומ"ש, במצבנו כעת. ויש לדחות.

אך התחתונים א"א להם לשבח אותו, כי אינם ראויים לזה, מפני שאינם עדיין שלמים והרע מתערב בהם ולא הטהרו ממנו, ולא השם שורה עליהם כראוי ולא הכבוד מתגדל בם'. וע"כ 'עתה', שבח זה לא מתאים ל'תחתונים'. 'זולת ביוה"כ שמתעלים בו ישראל למדריגת המלאכים'. ונראה הביאור, שביוה"כ ישנה דביקות של ישראל בקב"ה בבחינת הדביקות שלהם בו לעת"ל, [כפי שהארכנו במקו"א, שמכח זה מגיעה הטהרה של יוה"כ, ואכה"מ]. ולעת"ל, 'בסוף כל הגלגולים', כלשוננו של הרמח"ל, אכן ישרה הקב"ה שמו עלינו, ותתדבק בנו קדושתו ית' התדבקות גדול ונשתלם בשלימותו, ואז באמת 'השם' ישרה עלינו כראוי, ו'כבודו' יתגדל עי"ז, ובמצב זה שפיר אנו שייכים לשבח של 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. והבן¹.

ומה שגם במצבנו כעת אנו בכל אופן אומרים שבח זה, נראה במשמעות דבריו שם, שבאמת גם כעת שמו ית' שורה עלינו, רק אין זה 'כראוי', וע"כ אין 'כבודו מתגדל בנו' כראוי. ומשמעות הדברים שם, כפי שכתבנו לעיל, שהשראת שמו עלינו לעת"ל, תהיה מכח כל תוספת 'קריאת שמע' שלנו כעת, [ואף שזה יהיה ודאי ע"י כל המצוות, כנראה שלמצוות קריאת שמע יש משמעות מיוחדת בזה, דוק היטב בדבריו שם], ונמצא שתחילת 'השראת שמו' עלינו שעי"ז 'כבודו יתגדל בנו', מה שיהיה לעת"ל, הוי ע"י קריאת שמע שלנו כעת, וע"כ כבר כעת, אנו בעצם שייכים לאותו שבח, וזהו שאחרי קריאת שמע, אנו משבחים לקב"ה ע"ז. [נמשו"כ כבר כעת אנו יכולים לשבח על מה שהקב"ה מברך ומשפיע שמו עלינו 'לעולם ועד', דמכח עכשיו, תגיע השראת השכינה עלינו לעת"ל, 'לעולם ועד'. והבן].

יז. השייכות שלנו כיום לבשכמל"ו היא מצידו של יעקב אבינו

ונראה בדבריו שם תוספת נפלאה בזה, שהוא ממשיך לבאר שם, מדוע יעקב אבינו כן אמר שבח זה, אף שלא היה זה במצב שלעת"ל, ש'יעקב אבינו ע"ה זכה כבר לזה בעת פטירתו מן העולם בהיותו עם כל בניו הקדושים סביבו, שלא היה בהם פסול ונתעטרו בייחודו ית'. ונראה הביאור ע"ד דברי המהר"ל הנ"ל, שאצל יעקב אבינו שהיה קדוש בבחינת המלאכים, אכן שרה שמו ית' עליו, כמו לעת"ל, ואצלו ה'שם שרה כראוי והכבוד התגדל בו כראוי, וע"כ הוא היה שייך שפיר לשבח זה, כמו המלאכים.

וכאן מוסיף הרמח"ל דבר נפלא מאד, 'ונמצא שמצדנו אין אנו ראויים לענין הזה, אלא קצת ממנו ניתן לנו מצידו של יעקב אבינו עליו השלום, וע"כ אומרים אותו, אך בחשאי²'. ונראה הביאור, דבאמת מה שגם כיום שורה שמו ית' עלינו [בפרט אחרי כל

1. ועד"ז צ"ל לכאו' גם לגבי המצב בבית המקדש. ודוק.

2. ועד"ז כתב גם המהר"ל שם, 'וכשהיו בני יעקב מקבלים מלכות שמים לא היו רק באמצעות יעקב' וגו', עיי"ש בכל משמעות הדברים.

קריאת שמע, כנ"ל, ושבכח זה תשרה שכינתו עלינו בשלימות לעת"ל, אף שבעצם אנו קרוצי חומר, מלאי רע, זהו מכח 'יעקב אבינו', מכח היותנו 'כלל ישראל', בניו של ישראל אבינו, דקדושתו של יעקב אבינו חלה בנשמת כל אחד ואחד מישראל, ומכח השראת השכינה בשלימות שהיתה על יעקב אבינו, כן הוא גם כיום אצל כל אחד ואחד מישראל בשורש נשמתו.

יח. הנראה בביאור דברי המהר"ל לפי דרכו של הרמח"ל
וכפה"נ ע"ד זה הוא הביאור בדברי המהר"ל, ששבח זה דבשכמל"ו הוא שבח עצום ונורא, שאנו קרוצי חומר לא שייכים אליו, ורק המלאכים שייכים אליו (וכן אנחנו ביה"כ ובבית המקדש). אמנם, גם כיום, באמת נשמתנו שייכת לשבח זה, והיא ה'בת מלך' שרוצה לומר אותו, היות ובנשמת כל אחד ואחד מישראל, מאירה נשמת יעקב אבינו, שהוא שורש כלל ישראל, ובשורש הנשמה של כל אחד ואחד מישראל חלה השראת השכינה שלימה ודביקות גדולה בו ית', כמו שהיה אצל יעקב אבינו, נומכח דביקות זו, תגיע הדביקות השלימה לעת"ל, ועל דביקות זו שפיר אפשר לשבח 'בורך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. וכיון שרק הנשמה יכולה לשבח כן, אומרים זאת בחשאי, 'כנגד הנשמה שהיא יושבת בנסתר'.

ואם כנים הדברים, גם לפי ביאורו של המהר"ל [וודאי שלפי ביאורו של הרמח"ל, כפי שנתבאר], אין הפירוש בבשכמל"ו, שיש כאן תפילה על מצב עתידי, אלא שבח על המצב כעת, וכפי שנתבאר בדברי הנפה"ח והרמח"ל.

יט. הנראה שאין 'פלוגתא' בין ביאור המהר"ל לביאור הנפה"ח -
'והיה המשכן אחד'

ומעתה, יתכן להוסיף עוד, דבאמת אין כל פלוגתא 'למעשה' בין ביאור המהר"ל לביאור הנפה"ח. דהנפה"ח מדבר על 'כבוד מלכותו' שחל בנו, בגופנו, בצורה הנגלית, ובזה, השבח באמת אינו אמיתי כלל. ובזה יש לפרש שה'בחשאי' הוא מפני פחיתות השבח. אבל המהר"ל מדבר על 'כבוד מלכותו' שחל בנו, בנשמתנו, ולעת"ל. ואז, שאנו דבוקים בו ית' ומשתלמים בשלימותו, הרי שזה 'הוא', 'ישראל וקוב"ה חד', ובזה ודאי יש 'כבוד'. וודאי שהוא שבח אמיתי, וה'בחשאי' הוא מפני רוממות השבח, שרק הנשמה היא ששייכת לזה. והבן. [ואכתי צ"ע].

ואם כן, ל"ק על הנפה"ח היאך יעקב אבינו אמר שבח זה בקול". וכן לא קשה היאך

ח. עיין בערוה"ש בסי' ס"א, שנקט בפשיטות שיעקב אבינו אמרו בקול רם. (ודלא כהמדרש בדבר"ד שהבאנו לעיל). וכך הוא הפשטות בדברי המהר"ל והרמח"ל. ודוק.

אומרים זאת בקול ביוה"כ ובביהמ"ק, דכל פחיתות השבח שאומר הנפה"ח, היינו כלפי 'כבוד מלכותו' שחל על גופינו, במצבנו החומרי. אבל לעת"ל, שנהיה דבוקים בו 'ושלמים בשלימותו', ודאי שיש בזה 'כבוד' אמיתי. והשראת השכינה על יעקב אבינו היתה השראת השכינה גמורה כמו לעת"ל, וכן עלינו בביהמ"ק וביוה"כ, בבחינה כל שהיא, כמו לעת"ל, וכנ"ל. ודוק היטב.

ענף ג'

כ. בשכמל"ו – 'שלימות הקבלת עומ"ש' שבקריאת שמע

וידון שכל ה'בחשאי' נצרך דוקא לבשכמל"ו שהינו חלק מהקר"ש

ואחר שנתבאר כ"ז, י"ל, וכך היא המשמעות הפשוטה בדברי הרמח"ל, שכל השבח של בשכמל"ו, שעליו ישנה הסוגי' שצריך לאומרו בחשאי, זהו דוקא אחרי 'שמע ישראל'. דאחרי שקראו קר"ש, ועי"ז ישנה ההשפעה של הקב"ה עלינו, ע"ז גופא אנו משבחים אותו. [ומשמעות דברי הרמח"ל, שהשפע בא (כנראה, בעיקר) ע"י אמירה זו גופא, דוק בדבריו רצ"ע].

והוא השלימות של הקבלת עול מלכות שמים, כלשונו של המהר"ל, דהתכלית של כל קבלת עול מלכות שמים היא, שע"ז נידבק בקב"ה והקב"ה ישרה שכינתו עלינו, ונהפך להיות כיעקב אבינו, קדושים, מנותקים מהחומר, ונמשכים רק אחריו ית', 'כברזל אחר אבן השואבת'. וזהו שקובע האדם בנפשו, באמירתו את הבשכמל"ו, שהמכוון מההכרה בייחוד ה' שאמר ב'שמע ישראל', הוא שע"ז הוא נדבק בקב"ה, ונמשך אחריו, ומשתלם בשלימותו. [שזוהי באמת ההשפעה שנשפעת באמירת שמע ישראל, וזוהי עבודת האדם].

ובזה יש מובן למה שאומר הבה"ל בסי' ס"א, שמי שלא כיון בבשכמל"ו יאמר שוב במקום שנזכר. [אמנם הבה"ל מסיים בזה דאפשר של"צ זאת], ובערוה"ש העלה כזה צד לומר זאת בין הפרקים, וכתב בזה 'דאין לה שייכות שם כמובן'. דנהי שיעקר בשכמל"ו הוא אחר שמע ישראל דוקא, סו"ס הוא חלק מקבלת עול מלכות שמים, חלק ממצות קריאת שמע, דההכרה הזו ב'ברוך שם כבוד מלכותו' עלינו, היא 'שלימות הקבלת עומ"ש', כנ"ל. וע"כ כל שעוסק במצות קריאת שמע על כל פרשיותיה, עדיין זה מקומו של 'הבשכמל"ו'. ודוק.

ובאמת, כך היא המשמעות הפשוטה של הסוגי', שהנידון על בשכמל"ו היה 'אמרי רבנן היכי נעביד', היינו את מצות קריאת שמע. דהנידון לא היה על אמירתו בפני עצמו, אלא על אמירתו בתוך קריאת שמע, בתוך המצוה של קריאת שמע, שע"ז 'אמרי רבנן', 'היכי נעביד', היינו באיזו צורה נקיים את קריאת שמע, עם או בלי בשכמל"ו. ודוק.

וא"כ אין נידון בבשכמל"ו שאינו בקר"ש, שהבעיה לומר בשכמל"ו בקול, זהו דוקא כשהוא נאמר כחלק מקר"ש, דבזה התקינו שיאמרו בחשאי. והדברים מבוארים מאד לדרכו של הרמח"ל, וכנ"ל. דאז, ביחס לקריאת שמע שאמר האדם, משבח האדם את הקב"ה על מה שהוא 'מברך ומשפיע' עליו את כבוד מלכותו, ובזה ישנה בחינה של 'פחיתות', ש'כבוד מלכותו' חל על גופנו, וכדברי הנפה"ח. ויש בזה בחינה של 'רוממות', שבנשמה חלה קדושה ודביקות גדולה בו ית', וכדברי המהר"ל, וע"כ יש לומר זאת בחשאי.

ויעויין עוד בנפה"ח, שהביאור הנ"ל הוא מה שכותב 'לפי פשוטו'. אבל 'לפי דברנו' הוא כותב שם פשט אחר. ושם נראה להדיא, שכל הבעיה, שמשו"כ צריך לומר בחשאי, הוא דוקא כשזה נאמר אחרי ה'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', דוק היטב בדבריו.

כא. ידון לפי הנ"ל בבשכמל"ו שביוכ"ק ואחר 'אנא בכח' ואחר 'ברכה לבטלה' ובפשוטו היה נראה, וכפי שדייקנו מלשון הגמ', שהבעיה היא רק אחרי שמע ישראל, שיוצאים בו יד"ח מצות קריאת שמע. [שהשפע עליו מדבר הרמח"ל, שבא ע"י אמירת שמע ישראל, מסתבר שהוא בא אחרי שמע ישראל, שיוצאים בו יד"ח מצות קריאת שמע].

ולפי"ז, ביוכ"ק, אף שאומרים זאת אחרי 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', כיון שאין זו מצות קריאת שמע, לית לן בה, ואפשר שפיר לומר זאת בקול, דכיון שאין זו מצות קריאת שמע, אין עי"ז את 'חלות' 'כבוד מלכותו' של הקב"ה עלינו, ואין כאן מקום לשבח של בשכמל"ו, שמשבחים בו את הקב"ה על 'חלות' שמו שחלה עלינו ע"י הקריאת שמע, שבזה צריך לומר זאת בחשאי.

ואף שאפשר לומר שלעולם הבשכמל"ו מתפרש באופן זה, שאנו משבחים בו את הקב"ה על כך שהוא 'מברך ומשפיע' את שמו עלינו. וא"כ לעולם יש לומר זאת בחשאי, סו"ס מסתבר לומר, שמשבחים את הקב"ה בזה דוקא אחר אמירת קריאת שמע, שאז אכן חלה עלינו השפעתו ביותר כמבואר ברמח"ל, דאל"כ, למה אחרי כל מצוה לא נשבח את הקב"ה בשבח זה, ומה המיוחד במצות קריאת שמע.

ונראה א"כ, דכשהבשכמל"ו נאמר שלא אחרי קריאת שמע, הוא לא מתפרש כשבח זה, אלא באופן אחר. אולי כ"הא שמיא רבא מבורך' וכדברי התרגום ירושלמי, ובזה אין ענין לומר זאת בחשאי, דכאן אנו מדברים על מה 'שכבודו יתגלה בעולם' לעת"ל, וזה ודאי שבח שאפשר לאומרו בקול.

ונמצא א"כ, שאף אי נימא דלא כדברי הצל"ח, והענין ב'בחשאי' הוא מחמת עצם השבח, ולא רק 'להבדיל בין פסוקי התורה', יש הבנה במנהג הנ"ל שביוכ"ק אומרים את

הבשכמל"ו בקול. ועד"ז י"ל ג"כ לגבי 'ברכה לבטלה', שקיי"ל בסי' ר"ו לומר אח"כ בשכמל"ו, וכמש"כ גם הרמ"א בסי' כ"ה לגבי ברכות התפילין, (וכן אחרי 'אנא בכח' שאומרים בקבלת שבת), דלא מצינו בשו"ע וברמ"א שיאמרו שם להדיא, שיש לומר זאת בחשאי. ודוק היטב.

אמנם, לגבי יוכ"ק, יש להבין את המנהג בהרבה מקומות לומר זאת בחשאי, אף לפי דברנו. דעיקר הענין הוא באמירת בשכמל"ו אחרי 'שמע ישראל', דאף אם השמע ישראל שם אינו משום מצות קריאת שמע. דההשפעה שבאה ע"י חיזוק בייחוד ה', כפי שאומר הרמח"ל, יתכן שבאה אף אחרי חיזוק בייחוד ה' שלא במצות קריאת שמע, (אף שודאי שכשזה ע"י המצוה ההשפעה הרבה יותר גדולה). וכל כה"ג ה'בשכמל"ו' מתפרש כהשבח הנ"ל, על חלות שמו ית' בנו, ובזה אכן יש לומר זאת בחשאי. והבן.

כב. יישוב לשון הכס"מ והמ"ב (כפי שהערנו באות ח') לפי הנ"ל ואם כנים הדברים, אולי יש ליישב מה שהערנו לעיל בלשון הכס"מ והמ"ב, שברהיטת דבריהם נראה שהענין ב'בחשאי' הוא להבדיל ולעשות היכר בין הבשכמל"ו לפרשה הכתובה בתורה, די"ל שאין הענין ב'לעשות היכר' לשם 'לעשות היכר', כמטרה בפני עצמו, ע"ד 'שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה', דבאמת עיקר הדבר הוא מחמת השבח עצמו של בשכמל"ו, שיש לאומרו בחשאי, ככל הנ"ל. אלא שזה הוי רק ביחס לפרשה הכתובה בתורה, שכאשר אומר את הפרשה הכתובה בתורה, יש להבדיל אחריה, ולעשות היכר, שהבשכמל"ו לא ייאמר כמותה, כאילו הוא גם פרשה הכתובה בתורה שמהאמרה ויש לאומרו בקול. ועיקר הדגש שבאו לומר, שהבעיה באמירת שבח זה של בשכמל"ו בקול, היא דוקא אחר הפרשה הכתובה בתורה, דוקא אחרי קריאת שמע, כנ"ל, ולא כל פעם שמזכירים שבח זה^ט. ואכתי יל"ע.



ט. והאמת, שלפי גדר זה היה אפשר לומר שאין ראיה מתוס' דבשכמל"ו לאו היינו 'יהא שמיה רבא מברך'. (כפי שנתבאר לעיל אות י"א), דמה שתוס' אומרים שאין בעיה לומר 'ישר"מ' בקול, זהו דוקא משום שאין זה נאמר כחלק ממצות קריאת שמע. ודוקא את הבשכמל"ו שנאמר כחלק ממצות קר"ש יש בעיה לומר בקול.

אלא שלפי הבנת הדבר, כפי שכתבנו, אם בשכמל"ו היינו 'יהא שמיה רבא מברך', אין מובן לחלק בין אם הוא נאמר תוכ"ד קר"ש או לא. והבן. אלא שמסתבר שאין זה ההסבר היחיד, כמובן. וצ"ע. ולפי"ז יש לדון ג"כ, של"ק כלל ממה שהיו אומרים בשכמל"ו בביהמ"ק, דהתם לא היה זה נאמר בהכרח כחלק מהקריאת שמע. וכל כה"ג אין בעיה לומר בקול. ובאמת הרמח"ל לא העיר משם אלא רק ממה שאומרים זאת בקול ביהמ"כ. אמנם המהר"ל כן העיר משם. ויש לחלק. ודוק היטב.

הרב יוסף דב לובאן

בית אבטינס – מיקומו, קדושתו ושימושיו

(א) הקדמה

"בית אבטינס" מוזכר בהקשר לכמה דברים. ראשית, היא היתה מקום בעזרה שהיו עושין ומפטמין בה את הקטורת. וכמובא בפי' הרא"ש למשנת תמיד פ"א מ"א: "בית אבטינס, לשכה שמפטמין בה את הקטורת, ואבטינס היה ראש לאותו משפחה שהיו בקיאים בפטום הקטורת כדאיתא ביומא לח, א שלא רצו ללמד על מעשה הקטורת".

לשם גם הביאו את הכה"ג בז' ימי הפרשה קודם יו"כ - ללמוד את מלאכת חפינת הקטורת (מתני' יומא יח, ב "מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו בית אבטינס", ובגמ' יט, א "תנא ללמדו חפינה", וברש"י: "מוליכין אותו לבית אבטינס ששם הקטורת מצויה"). וביו"כ עצמו הביאו לו משם מחתה מלאה קטורת (ברייטא יומא מז, א "הוציאו לו כף ריקן מלשכת הכלים ומחתה גדושה של קטורת מלשכת בית אבטינס", ובכך הגמ' מבארת את המשנה שם "הוציאו לו את הכף ואת המחתה").

אמנם, בנוסף, בית אבטינס מוזכר במשנת תמיד פ"א מ"א כא' מג' המקומות שהכהנים היו שומרים בבית המקדש.

במהלך הדברים ננסה לברר את ג' שימושים אלו, ואם כולם היו אכן במקום אחד, או שהיו חלוקים קצת במקומותיהם. כפי שנראה, הדברים מורכבים, ואף מסתעפים לנושאים אחרים.

(ב) ספק הגמ' ביומא לגבי מיקומה

ראשית, בגמרא (יומא יט, א) נסתפקו לגבי מיקומה בעזרה אם היא בדרום או בצפון. רב פפא מדייק שב' לשכות היו לכה"ג. אחת בצפון ואחת בדרום. אחת, לשכת פרהדרין שלשם היו מפרישין את הכה"ג מביתו בז' ימי הפרישה קודם יו"כ ושם היה ישן. ואחת, לשכת בית אבטינס ששם באותם הימים הכה"ג למד את מלאכת חפינת הקטורת. אלא שלא ברור איזו מהן בצפון ואיזו בדרום.

את אחת בצפון הוא מדייק ממדות פ"ה מ"ג-מ"ד המונה את לשכות העזרה, וביניהם את "לשכת העץ" שהיתה בצפון, ומפרשה אבא שאול שהיא "לשכת כה"ג". (במשניות מובא "שבדרום", אולם הגיהו שצ"ל "שבצפון" וכמובא בגמ' יומא). ואת אחת בדרום הוא מדייק מברייטא האומרת שהטבילה הראשונה של הכה"ג בתחלת עבודת יו"כ היתה בחול על גבי "שער המים" – (וזה דבר ברור ששער המים היה בדרום כפי שמובא במדות פ"א מ"ד) – "ובצד

לשכתו היתה" (כלומר שבית הטבילה היתה בצד לשכתו). הרי שהיו ב' לשכות. אלא שרב פפא מסתפק איזו מהם היא לשכת פרהדרין, ואיזו היא לשכת בית אבטינס. כאשר המו"ת בשיקול הדבר נסוב לשאלה לגבי הטרחת הכה"ג ללכת לטבול את טבילתו הראשונה בבוקר. בתחילה הגמ' מציעה שפרהדרין בדרום ובית אבטינס בצפון, והגמ' דוחה שאפשר שבית אבטינס בדרום, ופרהדרין בצפון.

והנה, אם כי אולי נראה שהגמ' נוטה לומר שבית אבטינס בדרום, ופרהדרין בצפון, כפי שמובא בדחייה, וכך נראה מהציורים של מפרשי המשנה שכך נקטו, וכך מובא ברמב"ם. אמנם בלשון הגמרא הדבר אינו מוחלט, אלא הדבר נאמר בצורת ספק. גם ב"מפרש" למס' תמיד השאיר הדבר "ומספקא לן ביומא" בלא לפשוט הדבר. יתרה על כן, יש אכן שלמדו כהבנה הראשונית של הגמ', שפרהדרין בדרום ואבטינס בצפון (ר"י מלניל ליומא, וביאור הגר"א לדף יא,א).

איך שיהיה, נחזור לראשיתם של דברים; רב פפא אומר שב' לשכות היו לכה"ג: א' בצפון – "לשכת העץ" - לשכת כה"ג". וא' בדרום – "לשכתו" אצל שער המים. והוא מסתפק איזה מהם היא לשכת פרהדרין, ואיזו היא לשכת בית אבטינס.

[אגב, מן הראוי לציין לפי' התירו"ט שנותן טעם לפרש את ביאור השם "לשכת העץ" לב' האופנים, הן אם הוא לשכת פרהדרין, והן אם הוא לשכת הכה"ג ללמוד החפינה בבית אבטינס].

(ג) מספר קושיות על ההבנה שלשכת אבטינס היא "לשכת העץ"

אמנם יש להעיר כמה קושיות על ההבנה שלשכת אבטינס היא "לשכת העץ". ראשית, מדוע היא בכלל נקראת "לשכת העץ" ומדוע לא נקראת בשמה הידוע בכל המקומות האחרים; לשכת או עליית בית אבטינס. עוד צ"ב ש"בית אבטינס" אינו מנוי באופן מפורש בלשכות העזרה. [ואמנם ראיתי שגם התפא"י שאל זאת, ויישב לפי שהיא על החומה ליד שער המים לא נקראה בשם "לשכה". ועיי"ש עוד שהתיחס ללשכות נוספות שלא נמנו].

ועוד, אדרבה, לאידך גיסא, בשלמא "לשכת פרהדרין" ראוי להקרא בשם "לשכת כהן גדול" (הן אם הוא "לשכת העץ" והן אם הוא "לשכתו"), כי אכן היתה מיועדת ומיוחדת לו בלבד באותן ז' ימי הפרשה שקודם יו"כ. אבל בית אבטינס – שבה עשו את הקטורת, וגם יאחסנו אותה שם, מדוע שיקרא "לשכת כהן גדול" רק בגלל שלפני יו"כ הכה"ג גם בא לשם ללמוד את אופן החפינה? והרי לא קראו לשאר מקומות שהכה"ג הולך לשם עבודתו בשם "לשכות". הרי לשכת בית אבטינס לא היתה מיועדת דוקא לו!

ועוד, גם מסתבר ש"לשכת העץ" היא לשכת פרהדרין, כי רבי אליעזר אומר "שכחתי לשם מה היתה", ואבא שאול אומר שזה לשכת כה"ג. ובשלמא אם זה לשכת פרהדרין,

שייך לומר "שכחתי", לפי ששימושו הוא רק שבוע א' בשנה, אבל אם זה בית אבטינס, הרי זה מקום כ"כ ידוע, וכל השנה היתה משמשת לעושי הקטורת, ואיך אפשר לו לומר "שכחתי". (אם כי יל"ע בדבר, אולי באמת לא היתה בשימוש כל השנה, אלא שרק שם היו מאחסנים, שכן הגמ' בכריתות מדברת על "מותר הקטורת" של שס"ה שהכינו מראש. ועוד נתיחס לאפשרות זו בהמשך).

משום כל הנ"ל מסתברת מאד הבנה זו ש"לשכת העץ" (-לשכת כהן גדול) היא אכן אותה לשכת פרהדרין, וכ"כ מסתבר שהיא זו שזכתה להקרא בשם "לשכה של כה"ג". והדברים כ"כ מתבקשים ואדרבה יש צורך להבין את הצד האחר של ספק הגמרא, שמא "לשכת העץ" הוא לשכת בית אבטינס. (ור' לקמן אות י* נסיון להבין את הצד השני).

(ד) הבנה אחרת בענין

אמנם משום הקושיות הנ"ל, ועד כדי כך שהיה קשה לי הדבר, יש להעיר כי אם נמשיך עם ההבנה הנ"ל, עם כל הפחד לומר דבר שאינו מבואר בגמרא, הרי שלפי הגירסא במשניות לפנינו במדות פ"ה מ"ג-מ"ד, שאותה "לשכת העץ" שהיא "לשכת כה"ג" היא היתה בדרום (ולא "בצפון" כמובא בגמרא), היה מקום לפרש הרבה יותר בנקל, והכל היה מתיישב כמין חומר, שהיא אכן לשכת פרהדרין, וכטענת הס"ד בגמ' יומא שהיא בדרום, שמסתבר כן בכדי שלא להטריח את הכה"ג ללכת מרחק רב לטבול את טבילתו הראשונה. אלא שכמובן יהיה בזה בכדי להשפיע על כל שאר ה' הלשכות המנויות בעזרה, ואם זה מסתדר ומתיישב על הידוע לנו על מיקומם אם בצפון או בדרום ממקומות אחרים.

ואם נמשיך עם גישה זו, נמצא, שאם כי רב פפא מדייק שהיו ב' לשכות לכה"ג, אחת "לשכת כה"ג" (לשכת העץ), ואחת מהנאמר לגבי הטבילה הראשונה "בצד לשכתו", ושכ' לשכות שונות הם, לפי הנ"ל נראה שהיתה לשכה אחת לכה"ג – לשכת הפרהדרין – ובית הטבילה "בצד לשכתו" הכונה ללשכה זו.

(ה) הירושלמי

והנה, בירושלמי על משנת יומא הנ"ל (פ"א ה"ה) – "מסרוהו זקני ב"ד לזקני כהונה, הוליקוהו לעליית בית אבטינס" – מובא: "על גבי שער המים היתה, וסמוך ללשכתו היתה".

הרי לנו שהירושלמי לומד כדבר פשוט שעליית בית אבטינס היתה על גבי שער המים, דהיינו בדרום, וזה כפי הפירוש המקובל במפרשי וציורי המשנה וברמב"ם. אבל בירושלמי זה יש תוספת מילים: "וסמוך ללשכתו היתה".

בפשטות מקובל להבין את דברי הירושלמי הללו כך: בית אבטינס היה על גבי שער המים, והוא גם סמוך ללשכת פרהדרין. נמצא לפי הירושלמי כמה דברים חשובים: א.

סתם "לשכתו" של הכה"ג היא לשכת פרהדרין. שהרי לא שייך לומר שבית אבטינס היה סמוך לבית אבטינס, כמובן. ב. עליית בית אבטינס ולשכת פרהדרין שניהם סמוכים זה לזה, ושניהם על גבי (או לכל הפחות על יד) שער המים, וזה דבר שכידוע שהוא בדרום. אמנם יש להעיר, שהלשון "ע"ג שער המים ובצד לשכתו היתה" נמצאת גם בברייתא בבבלי, אלא ששם זה בהתייחסות לבית הטבילה שבחול עצמו: "חמש טבילות ועשרה קידושין טובל כ"ג ומקדש בו ביום, וכולן בקודש על גג בית הפרוה, חוץ מזו שהיתה בחול על גבי שער המים, ובצד לשכתו היתה". אבל בירושלמי זה בהתייחסות לבית אבטינס, שבית אבטינס היה "ע"ג שער המים, ובצד/סמוך ללשכתו (-פרהדרין!). לפי הירושלמי נמצא באופן ברור שבית אבטינס ולשכת פרהדרין שניהם סמוכים זה לזה, ושניהם בדרום ליד שער המים!

אמנם אין הירושלמי מתייחס או דן בפירוש לגבי אותה ה"לשכת העץ" (אשר אבא שאול אומר שהיא לשכת כה"ג) המוזכרת במשנת מידות, אם היא פרהדרין או אבטינס, ואינה מביאה משנה זו כלל, הן לגירסא אם היא בצפון או אם היא בדרום. אולם פשטות ההתבטאות "לשכתו", כסתם לשכה של כה"ג, היא לשכת פרהדרין, ואפשר שהיא גם אותה ה"לשכת העץ" (לשכת כה"ג) המוזכרת במשנה, ולירושלמי היא בדרום, וכמו שהצענו.

וכך באמת כתב קרבן העדה: "ע"ג שער המים היתה לשכת בית אבטינס, וסמוך ללשכתו דהיינו לשכת פרהדרין, היא היתה סמוכה ללשכת בית אבטינס".

ובפ"מ: "על גבי שער המים היתה עלייה של בית אבטינס, וסמוך ללשכתו של כ"ג היתה". אין הוא אומר את הדבר בפירוש, אבל בהקשר של דבריו והירושלמי, שוב, "לשכתו" היינו לשכת פרהדרין.

וכך גם דייק היפ"ע מתחילתו: "ע"ג שער המים, בירושלמי ה"ה על מתני' בית אבטינס ע"ג שער המים היתה וסמוך ללשכתו היתה, א"כ מוכח דלירושלמי בית אבטינס היתה בדרום, וגם שם היתה לשכת פרהדרין בדרום".

אמנם משום התקשותו שזה אינו כבבלי – "וזהו נגד סוגיא דהכא דאחת בצפון" – הוא מציע כונה אחרת בדברי הירושלמי: "ונראה דהירושלמי קיצר בלשון, ולא על בית אבטינס קאמר שהיתה ע"ג שער המים כ"א אבית הטבילה קאי כבבלי, ולא מייתי לה רק משום המסקנא דסמוך ללשכתו היתה והיא לשכת בית אבטינס, ומוכח עכ"פ להירושלמי דהיא היתה בדרום ולשכת פרהדרין בצפון".

נלאחר כותבי הדברים הללו נתוודעתי שבכמה מספרי האחרונים האריכו בהבנת הסוגיא שלפנינו, (שיח יצחק, עבודת ישראל, לחם יהודה), אולם לא היה לי את הפנאי וישוב הדעת להכנס לפרטיהם בדקדוק. גם בהערות הגרי"ש אלישיב זצ"ל עורר בקצרה על הקושי בהבנת הסוגיא.

ושאכן כיוונתי לספר 'חנוכת הבית' הקדום לרב משה חפץ, שמשום קושיות נוספות גם הוא הראה על הנוחות שבגירסת המשניות, ושאכן רק לשכה אחת היתה, והיא לשכת פרהדרין. והוא מאריך להוכיח את ההיגיון הכרחי על החלפת הלשכות של דרום וצפון, מצד שימושם].

אמנם סוף דבר, עם כל זה שהדברים מתיישבים כפתור ופרח - אם נקבל את הגירסא שבמשניות, מכל מקום אין לנו אלא את הגירסא כגמרא, ואשר מחמתה אכן ב' לשכות היו לכה"ג, וגם בית אבטינס נקראה בשם לשכה. ונמשיך עם ההבנה הזאת של הגמרא, ונצטרך כאמור להבין מה הצד של הגמ' לומר שאחת הלשכות היא "לשכת בית אבטינס", ובמיוחד אם היא "לשכת העץ" (שאבא שאל אומר שהיא לשכת כה"ג).

(ו) חילוק בין "בית אבטינס" עצמו ו"לשכה של כה"ג" לידו

אמנם בכדי לנסות להבין את הגמרא, אולי צריך לומר דבר קצת מחודש: אכן יש גם מקום להבין ש"לשכת העץ" (-לשכת כה"ג") היא באמת המקום שהכה"ג למד את חפינת הקטורת, אלא שיש להבדיל בין "בית אבטינס" עצמו ששם היו מפטמין ועושין הקטורת, ולבין המקום שהכהן היה לומד, והיא היתה בסמוך, אבל לשכה בפני עצמה, והיתה נקראת לשכת העץ, (או שהיתה למעלה בעליה, ועל זאת נראה עוד בהמשך בדברנו על השומרים).

ובעצם בגישה זו, בכך יהיה ניתן לבאר גם אם "לשכת העץ" היא לשכת פרהדרין, ושבצד "לשכתו" היא בית אבטינס, שאין הכונה שבית אבטינס כולו, היה נקרא בשם "לשכתו", אלא היה לכהן לשכה בצדו, שבה למד את חפינת הקטורת. וכאמור ר' עוד בהמשך לגבי עלית השומרים.

נוכך ראיתי שמובא בשמו של ה"שיח יצחק" ליומא. אמנם יש להעיר כי הלח"מ (הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ז) לא למד כן. שבתוך דבריו בענין השאלה למה הרמב"ם לא מנה את "בית אבטינס" בתור א' מלשכות העזרה, הוא אומר: "דאותה לשכת בית אבטינס היינו הלשכה שעושין בה הקטורת כו' ומ"ש רב פפא בגמ' הוא שאותו בית אבטינס היה מיוחד לכ"ג ללמוד שם חפינת הקטורת, אבל לא שיהיה לכהן לשכה מיוחדת שם ללמוד חפינת הקטורת".

אמנם, עם כל נסיון פירוש זה, עדיין לא מיושבת בזה השאלה שהזכרנו למעלה, מדוע "בית אבטינס" אינו מוזכר בפירוש בלשכות. [אמנם כאמור התפא"י הציע פתרון, וכאמור נראה עוד אפשרות להבין את הדבר בהמשך בדיון לגבי עלית השומרים].

ואם הגענו עד הלום, אולי גם יש בכלל מקום לחשוב האם "בית אבטינס", "לשכת בית אבטינס", ו"עלית בית אבטינס" הם כולם ממש אותו הדבר, ואותו המקום, ושבמקרה יש להם ג' כינויים, או שמא אין הדברים כה פשוטים. שהנה, במשנת יומא לגבי לימוד

הכה"ג כתוב "עלית בית אבטינס", ולגבי הוצאת המחנה מלאה קטורת ביו"כ כתוב "לשכת אבטינס". והדבר מעורר שאלה מחודשת לגבי השימושים בהקשרים השונים: מקום הפטום והעשיה, מקום האחסון, מקום לימוד הכהן גדול. ואם זה לא מספיק; הדברים הולכים ומסתעפים, כשנראה את האות הבאה לגבי מקום שמירת הכהנים...

(ז) מקום הכהנים השומרים

למעלה ראינו ש"בית אבטינס" היה המקום ששם היו מפטמים את הקטורת. ראינו גם שלשם הביאו את הכהן הגדול ללמוד את מלאכת חפינת הקטורת בז' הימים שלפני יו"כ, וכן משם הביאו לו את הקטורת ביו"כ עצמו. אמנם, בית אבטינס מוזכר במשנה (תמיד פ"א מ"א ובמדות פ"א מ"א) בהקשר נוסף; הוא גם כא' מג' המקומות שהכהנים היו שומרים בביהמ"ק (בנוסף לבית הניצוץ ולבית המוקד):

"בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש, בבית אבטינס בבית הניצוץ ובבית המוקד. בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות כו". כך הוא הגירסא במשנה שבמשניות. אמנם במשנה שבש"ס: "בבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות כו". וכך טורח ה"מפרש" לציין: "הכי גרסין, בבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות".

לפי גירסא זו של ה"מפרש" אפשר שהוא לומד שהיו ב' קומות, בית בקומת קרקע, ועליה על גבה. יתרה על כן, לולי דמסתפינא, אם נמשיך ונדייק בגירסא זו, "בבית אבטינס ובבית הניצוץ היו עליות" אפשר שאולי יצא מכאן דבר מחודש, שהבית שלמטה זהו "בית אבטינס", ושבה היו מפטמים את הקטורת, אלא שעל גבה היתה עליה, ובה היו שומרים. לעומת זאת, לפי הגירסא "בית אבטינס ובית הניצוץ היו עליות", אפשר ש"בית אבטינס" עצמה היתה בנויה כעליה, ובה היו מפטמים ובה גם היו שומרים. ומה היו עושים מתחתיה, הדבר לא צריך להיות מוחלט, ואולי לכל מטרה שהיא.

אמנם למעשה בגמרא מובא להסתפק: "בית אבטינס ובית הניצוץ, איבעיא להו עליות ממש היו או דלמא דהוו גביהי מגבה כעליות". ובפי' הרא"ש: "עליות ממש, שהיו בית תחתיהן או דלמא דגבוהות כעליות שהיו בנויים ע"ג תל".

ב"מפרש": "משום הכי בעי, דפשיטא ליה להש"ס דשמירת כהנים הם בגובה כדבעינן לפרושי לקמן מקרא, ומשום הכי בעי עליות ממש הוו, כל עליות שבהש"ס שהבית תחתיה לשום תשמיש הוא נעשה להבית, אבל הכא אפילו בלא תשמיש דלמטה היו צריכים להיות בגובה, משום הכי קא בעי עליות ממש ותשמיש למטה כדרך עליות שהתשמיש למטה בבית, או דלמא לא היו צריכים למטה בבית אלא לשמירת כהנים בעבור שתהיה בגובה משום הכי בנאום על גבי מקום גבוה שבעזרה או על גבי עמודים, אבל עליות ממש לא שתהא תשמיש למטה".

אולם אין הדבר ברור אם ממש זו השאלה בדבר הגירסאות הנ"ל במשנה, לגבי אפשרות

הנפ"מ אם למטה פטמו את הקטורת ולמעלה שמרו. לא נראה שהגמ' ממש סברה לתלות הדבר בכך, שאולי פטמו למטה, ושמרו למעלה. ואפשר שאף אם הכל נעשה באותו המקום, בכל זאת ישנה שאלה אם היה בית למטה או לא, ואם השתמשו בה לכל מטרה אחרת או לא.

אמנם יש להעיר שבמשנה ביומא מובא: "מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה, והעלוהו לעליית בית אבטינס". ובפשטות הכונה שבית אבטינס עצמו היתה עליה, ושאף יש לעלות אליה. וזה מחזק את ההבנה הרגילה שבית אבטינס והשומרים, שניהם היו באותו המקום, בעליה.

אמנם יש להעיר שזו הגירסא בדפוס המשניות. אולם ישנם גירסאות אחרות: "העלוהו בית אבטינס" (המשנה בבבלי, אמנם הב"ח מגיה 'לעליית בית אבטינס' כמו דפוס המשניות), "הוליכוהו לעליית בית אבטינס" (המשנה בירושלמי, ור' בדק"ס שהביא כן בראשונים נוספים).

(ח) מקום השומרים חלוק מבית אבטינס עצמו

והנה, אולי נוכל לדייק בנושא זה דברים מהראשונים. הנה, בטעם שהיתה עליה (בין אם בית אבטינס עצמה היתה עליה ובה גם היו שומרים, ובין אם על גבה היתה עליה ושם היו שומרים), יש בזה מחלוקת ראשונים. ב"מפרש" נראה שהיו עליות כי לשמירת הכהנים צריך עליות מקום גבוה, כדנפקא לן בגמרא וילוו עליך וישרתוך וגזה"כ היא, ושמירת הלויים לא היתה אלא למטה. והוסיף ה"מפרש" וכתב שאפילו היו אותן עליות בנויות מקצתן בעזרה יכולים כהנים לישוב שם כשהיו עייפים, דגגין ועליות לא נתקדשו.

ואמנם בפ"י הראב"ד הביא בשם ר' שמואל חסיד והרב ר' יצחק בר שמואל להדיא, שזה גופא הטעם שהיתה עליה; כדי שיהיו הכהנים יכולין לישוב. והם מוסיפים, שאל"כ לא היו יכולין לישוב, כי היא בנויה בעזרה. והם אף מביאים ראיה שבית אבטינס היה קדוש, מפני שהיו מפטמין בה הקטורת, וקי"ל בפ"ק דכריתות שאין שורין את הצפורן במי רגלים במקדש מפני הכבוד, וחזק לעזרה א"א לשרות, כי כל מעשיה בקודש.

הראב"ד עצמו בהמשך דבריו חלק על ר' שמואל חסיד ור' יצחק בר שמואל הנ"ל בענין איסור הישיבה (שלדעתו אין איסור ישיבה כשהדבר נחוץ, ואין כאן המקום להכנס לנושא רחב זה), ונקט שהטעם שנבנתה כעליה הוא מטעם טכני, שלא יהיה צפוף מדאי בעזרה עם כל מיני לשכות. ועיי"ש מש"כ כנגד הטענה שעליות וגגות לא נתקדשו. ואין זה כעת מן הענין, ומה שנצרך לענין דילן, הראב"ד הוכיח שבית אבטינס הוא קדוש, מראיה נוספת, שאחרת איך נתנו לכה"ג ללמוד חפינת הקטורת והרי היה נפסל מפסול יוצא, כי מסתמא היו נותנים לו קטורת קדושה.

[כפי הנראה בכוונתו, שבית אבטינס ודאי שהוא קדוש, אלא שהוא דן לגבי אותה "עלית

בית אבטינס" שמוזכר ביומא שהכהן לומד שם את מלאכת החפינה, והתיחסנו לזה בהמשך].

ולתועלת הענין, נביא את לשון הראב"ד במילואו: "הרב ר' שמואל חסיד והרב ר' יצחק בר שמואל ז"ל נוטין לומר דמהאי טעמא בית אבטינס ובית הניצוץ היה עליות כדי שיהא יכולין לישב כשהיו רוצים מפני שתחתיהן של אלו עליות היו קודש קדושת העזרה, וקי"ל דאין ישיבה בעזרה לפיכך עשו אותן עליות, לפי שאמר רב בפרק כיצד צולין גגות ועליות לא נתקדשו. ומביאין ראיה כמו כן שבית אבטינס היה צריך להיות קדוש קדושת העזרה מפני שבית אבטינס היו מפטמין את הקטורת וק"ל בפ"ק דכריתות שאין שורין את הצפורן במי רגלים משום דאין מפטמין מי רגלים במקדש מפני הכבוד, וחוש לעזרה א"א לשרות במי רגלים מסייע ליה לר' יוסי בר חנינא קדוש הוא קודש תהיה לכם כל מעשיה לא יהיה אלא בקודש, ובמסכת שקלים נמי בפרק התרומה אפליגי בה ר"י ב"ח ורבי יוחנן אם פתוחה בחול.

וקשה לי ע"ז פירוש, חדא שהרי הלוויים שהיו שומרים למטה מה תקנה היה להם כשהיו רוצים לישב. ועוד כי היכי דפסק לקמן מסייע ליה לר' יוחנן דאמר מחילות לא נתקדשו, אמאי לא אמר מסייע ליה לרב דאמר גגות ועליות לא נתקדשו. ועוד דהכי מוכח בהדיק בפ"ק דיומא דבית אבטינס היה מקום קדושת עזרה דתנן מסרוהו זקני בית אב לזקנה כהונה והוליהו לעליית בית אבטינס, ללמדו חפינה היו מוליכין אותו לשם, וא"כ אי ס"ד דבית אבטינס היה חול היה הקטורת נפסל ביוצא שהרי כל הקטורת שראוי לחפינה מסתמא קדוש הוא, ותניא בפרק קמא דשבועות דניתנה במכתשת נפסל בטבול יום, ומסיק התם משום דקדשה קדושת הגוף הוא כבר מאחר שנכנסה במכתשת שהיא כלי שרת איקדשה לה כו' [יש כאן כמה דברים שהביא דרך אגב בבירור הענין] ואחר כך נחזור לקושיא, דמהתם מוכח דבית אבטינס היה קדוש. והא ליכא למימר שהיה לומד חפינה ע"י קמח או דבר אחר שאינו קטורת, הא לאו מילתא היא, דא"כ למה הוליהו לבית אבטינס מלשכה אחרת, אלא ע"כ משום דאבטינס היה מפטמין את הקטורת לשם, לפיכך היו מוליכין אותו לשם.

ובשביל כך נראה דבית אבטינס ובית הניצוץ לא בשביל כך היו גבוהין, דמשום דעליות וגגות לא נתקדשו אלא מקודשין היו, ומה שעשו אותן עליות מפני שכך אותן מקומות עומדין, שאם לא היה עליות היה מקום צר יותר ולא היה כ"כ נמי לעזרה כמו עכשיו שעשו עליות ללשכה בעזרה אין לחוש בו. כללא דמלתא נראה שכך הוא בכל מקום שא"א לעשות בעזרה שום דבר שהצריך הכתוב לעשות בעזרה כ"א בישיבה זו יכול לעשות בין כהן בין מי שיהיה כגון קדוש ידי ורגליו מן הכיור אי לאו כתיב קרא אחרינא לעמוד לשרת וכדאיתא בפ"ב זבחים, וכגון שמירת המקדש שא"א בלא שמירה כדילפינן בגמ' וצריך לשמור הכהנים במקום הקדש ממש וכדאיתא בספרי כמו שהביא גם בפירושו

הרב שמואל החסיד כדכתיב אתה ובניך אתך לפני אהל מועד הכהנים בפנים והלויים בחוץ, בכה"ג לא חיישינן לשיבה בעזרה".

כעת לעניננו, לכאור' השקו"ט צ"ב. ראשית, הרי גם ר' שמואל חסיד והרב ר' יצחק בר שמואל עצמם טוענים שבית אבטינס הוא קדוש, מעצם זה שמפטמים שם הקטורת, וכגמ' כריתות בקשר לשרייה במי רגלים, וכל מעשיה בקודש, וא"כ מה הראב"ד עצמו חוזר ומוסיף ומחזק טענה זו שבית אבטינס הוא קדוש מלימוד הכה"ג ושלא יפסל בפסול יוצא.

ויתרה על כן קשה, ר' שמואל חסיד ור' יצחק עצמם הרי אומרים שבית אבטינס הוא קדוש, וא"כ מה הועיל שבונים אותו כעליה וגגין ועליות לא נתקדשו, והכהנים השומרים יוכלו לישב שם. הרי בית אבטינס הוא קדוש. נלומר צ"ב האם בית אבטינס הוא קדוש או לא קדוש].

אלא נראה שמוכח מכאן, שאכן ר' שמואל ור' יצחק לומדים שזה הענין של עליה, ושלא היה הכל דבר אחד. למטה היה בית אבטינס ובה עשו ופטמו את הקטורת, ולמעלה בעליה שמרו.

ולגבי הראב"ד, אולי הוא לא הבין זאת בדעתם. אלא היה פשוט לו שהכל במקום אחד, השמירה, הכנסת הכה"ג ללימוד הקטורת, ועשיית הקטרת, הכל היה במקום אחד – "בית אבטינס" שהיא היתה עליה.

או שאפשר לומר, שהראב"ד ג"כ נקט בדעתם שהם רוצים לומר שהשמירה היתה בעליה (ואשר לדעתם אינה קדושה), ומתחתיה היה בית אבטינס עצמו שעשו בו את הקטורת והוא היה קדוש. אלא מה שהוא מתווכח בטענתו הנוספת, הוא מדיוק לגבי המקום שהכהן למד את החפינה. כי למעשה המשנה ביומא קוראת לזה "עלית בית אבטינס", הרי שהוא למד למעלה. וזה חייב להיות ממילא באותה העליה ששמרו. ועל זה טוען הראב"ד שבנוסף על כך, לימוד החפינה היה חייב להיות בבית אבטינס עצמו במקום שהיו מפטמין, כי אחרת היה נפסל ביוצא. כלומר, שנמצא שחייב להיות שהכל במקום אחד, וגם השמירה. והדבר מדויק בדבריו.

מאידך, בדעת ר' שמואל חסיד ור' יצחק אפשר לומר כמה דברים. או שאכן גם לימוד החפינה עצמו היתה למטה בבית אבטינס, ולא בעליה. או שבאמת לימוד החפינה היתה למעלה, אולם בכל זאת יש לחלק בין עלית השומרים ולבין העליה שלמד את החפינה, שמקום החפינה היתה בנויה יותר בקודש, ואילו העליה היתה בנויה יותר בחול, או מצד פתחיהם, ויש בזה גם להשפיע על דין העליות והגגות.

במילים אחרות: לדעת ר' שמואל חסיד ור' יצחק למטה היה בית אבטינס ששם עשו את הקטורת, ולמעלה בעליה שמרו, וגם הכהן למד. והראב"ד אומר שהכל חייב להיות

במקום אחד, ושגם בית אבטינס עצמו של עשיית הקטורת היתה בעליה, והוא מקום קדוש, וחולק על הדעה שעליות וגגות לא נתקדשו.

(ט) דברי התפא"י שלא היתה מקורה

הנה, בתפא"י ס"ק ב כותב: "בית אבטינס, הוא הלשכה שעושין בה הקטורת", ובס"ק ד כותב (בהתאם לגירסא שבמשניות): "ואלו ב' הלשכות (כלומר בית אבטינס ובית המוקד) היו עליות שאינן מקורין ושם שומרים".

והוא ממשיך בענין ה"בלתי מקורין", שעל כן המשנה אומרת ש"הרובים" היו שומרים שם, דהיינו כהנים רכים בשנים, בס"ק ו: "מפני שהעליות הללו לא היה תקרה על גבן, לפיכך שומרים שם רק הכהנים הרכים בשנים". הוא מוסיף בסוגריים: "כך מ"כ". (-מצאתי כתוב. היכן?). ומוסיף: "ונ"ל ראייה דמה"ט קאמר גבי בית המוקד מלת כיפה, לומר שזה לבד היה מקורה". וממשיך: "אבל הכהנים שהם בני עבודה, לא הטריחו עליהן לשמור בחדרים שאינן מקורים, רק שומרים בבית המוקד המקורה ומחומם מהאש אשר שם תמיד כו".

אמנם בעיקר דיוקו לגבי "כיפה" אפשר לדחות, שבית המוקד היתה כיפה עגולה, אבל בעליה היתה גג ישר.

בכל אופן, אף אם נקבל את דעתו שהעליה לא היתה מקורה, תינח להעמיד שם כהנים רכים בשנים לשמור, אבל מדבריו נראה שלמד (כפי הגירסא במשנה) שבית אבטינס שבה היו מפטמים את הקטורת, ובה עצמה גם היו שומרים, והכל הוא בעליה שאינה מקורה, זה דבר שקצת קשה. כי מאחר שעשו שם את הקטורת, וככל הנראה היתה גם מאוחסנת שם, לכאורה מסתבר שהיא עצמה כן היתה מקורה, כי בימי הגשמים היה מפריע הדבר בהליך העשייה ואף מקלקל את הקטורת. אא"כ היו מתעסקים בעשייתה רק פעם בשנה, ולא כל יום, וכמדויק מ"מותר הקטורת", וצ"ע בזה.

(י) התבוננות נוספת בדברי הראב"ד

אמנם עדיין יש לעיין בדברים ונקודות יסוד שהועלו בראב"ד. ובמהלך הקטעים הבאים נתיחס לב' נקודות:

א. האם אכן מקום עשיית הקטורת הוא במקום קדוש.

ב. אף שמקום העשייה הוא קדוש, אבל האם אכן לאחר עשייתו הוא נפסל בפסול יוצא. וקודם נתיחס לנקודה הראשונה. ר' שמואל חסיד עצמו הביא ראיה שבית אבטינס עצמו, שבו פטמו את הקטורת הוא קדוש בקדושת העזרה, משום הגמ' בכריתות ש"אין שורין במי רגלים מפני שאין מכניסין מי רגלים מפני הכבוד, מסייע ליה לר' יוסי בר חנינא קדוש הוא קודש תהיה לכם כל מעשיה לא יהא אלא בקדש".

עצם הלשון "מסייע ליה לר' יוסי בר חנינא" מורה שהדבר כנראה אינו מוחלט ומוסכם על הכל. ואכן מצינו מחלוקת בדבר בירושלמי יומא פ"ה ה"א ושקלים פ"ד ה"ג, אם מעשיה במקום קדוש. וז"ל הירושלמי: "פיטמה בחולין ר' יוסי בי רבי חנינה אמר פסולה, רבי יהושע בן לוי אמר כשירה. מה טעמא דרבי יוסי בי רבי חנינה קודש היא שתהא הווייתה בקודש, מה טעמא דרבי יהושע בן לוי קודש היא שתהא באה מתרומת הלשכה"א.

ומענין כי הראב"ד כאן בתמיד המשיך וכתב: "ובמסכת שקלים נמי בפרק התרומה אפליגי בה ר"י ב"ח ורבי יוחנן אם פתוחה בחול". אמנם חיפשתי ולא מצאתי הדבר בירושלמי לפנינו, ושמא הוא מתכון לירושלמי הנ"ל, כשהמחלו' היא בין ר' יוסי בר חנינא ור' יהושע בן לוי, והגמ' ממשיכה ותולה את ר' יוסי בר' יוחנן כשמואל, וריב"ל כר' יוחנן. הרי נמצא שר' יוסי בר חנינא נחלק עם ר' יוחנן. אולם מכל מקום, כל מחלוקתם הוא לגבי הדרשה מהפסוק "קדש היא" אם הווייתה בקודש או שרק באה מתרומת הלשכה, אבל לבוא ולומר שיש כאן מחלוקת בין ר' יוסי בר' חנינא עם ר' יוחנן אם בית אבטינס פתוחה לחול או לא, זה דבר שלא ראיתי בירושלמי.

אמנם לאחר העיון נראה שאכן הוא מתכון למחלוקת זו שבירושלמי לפנינו, אם הווייתה בקדש או לא, והנפ"מ הוא לגבי קדושתה של בית אבטינס. דהיינו, ודאי עשו ופטמו את הקטורת בבית אבטינס, אלא השאלה אם בית אבטינס פתוחה לחול או לקדוש. לר' יוסי בר חנינא שאת הקטורת עושים במקום קדוש נמצא שבית אבטינס פתוחה לקודש, ולר' יהושע בן לוי ור' יוחנן שאת הקטורת עושים במקום שאינו קדוש, נמצא שבית אבטינס פתוחה לחול.

אמנם עד עכשיו התמקדנו בדעת הסובר שעושים במקום קדוש, אמנם יש להבין את דעת הסובר שעושים במקום שאינו קדוש. האם זה רק בגדר של אפשרות לעשות גם במקום שאינו קדוש, או שיש ענין בדוקא לעשות במקום שאינו קדוש, ועד כדי כך, שבית אבטינס פתוחה לחול ואינו קדוש. (אולי זה משום שהוא חושש לענין של פסול לינה ויוצא?).

ואם כבר הגענו עד הלום, אפשר שבמחלוקת בירושלמי מונח ב' אפשרויות; א. ודאי עשו ופטמו בבית אבטינס, אבל השאלה היא אם קדוש או לא, (ואולי אף אם בעזרה או לא). ב. שאלה אם בכלל עשו בבית אבטינס.

א. בהמשך הירושלמי מתיחס לב' מקורות נוספים, הא' לענין המקדיש נכסיו והיו בהם דברים הראויין לקרבנות צבור (ומעמידים בקטורת), והב' לענין מותר הקטורת שנותנין אותן לאומנין בשכרן ובהשלכה לגבי פדיון. ב' מקורות אלו מהווים נושא לדיון לגבי דעתו של ר' יוסי בר' חנינא, ומענין כי גם הבבלי מתיחס למקורות אלו, בכריתות ו,א ובשבועות י,ב-יא,א. ואך לא נכנס לזה כאן.

(*)

כעת נמשיך הלאה ונתייחס לנקודה השניה. שהנה אף אם נקבל הנחה זו ושהוא מוסכם כר' יוסי ב"ר חנינא שהוא במקום קדוש, עדיין יש לבדוק את הנקודה השניה שהראב"ד טוען שהוא נפסל בפסול יוצא, כאשר מביאים את הכה"ג ללמוד את מלאכת החפינה בעלית בית אבטינס, שאם הוא בעליה במקום קדוש, היכן ששומרים (ושעל כן מותר לשומרים לישיב שם), נמצא שהקטורת נפסלת בפסול יוצא.

הוא טוען: "ותניא בפ"ק דשבועות דניתנה במכתשת נפסל בטבוי", ומסיק התם משום דקדשה קדושת הגוף הוא כבר מאחר שנכנסה במכתשת שהוא כלי שרת איקדשה".

אמנם יש להעיר בזה כמה נקודות חשובות. ראשית, אין זה ברור ומוחלט שהמכתשת היא כלי שרת, ר' השקלא וטריא בין האמוראים שם בשבועות, (ויש לזה השלכה גם לענין ביאור פדיון הקטורת), ורש"י ותוס' שם. כאן לא נכנס ונאריך בפרטים רק נזכיר בראשי בראשי פרקים, ובסוגריים נסכם את הענינים המעורבים:

רב חסדא לומד שהמכתשת אינה כלי שרת, (ועל כן אינה נפסלת בלינה, ובעצם גם לא היה צריך להפסל גם במגע טבוי, ומה שבכל זאת טבוי פוסלה הוא משום שהיא אינה צריכה מעשה דבר אחר להקטירה, ויכולה להקרב כמו שהיא, ורק הכף בעת ההקטרה היא כלי שרת שתפסול אותה בלינה). ורבה לומד שהמכתשת היא כן כלי שרת (וזה הסיבה שטבוי פוסלה, ומה שאינו נפסל כבר אז בלינה, אלא רק בשימה בכף בעת ההקטרה, הוא "הואיל וצורתה כל השנה"; לא נשתנית מראיתה, הכינו אותה מראש לכל השנה על דעת שלא יתקדש לענין פסול לינה אלא ברגע ההקטרה).

ואף לפי רבה שמכתשת היא כלי שרת, זה עדיין לא מכריח שיהיה פסול יוצא. שכן, באותה המידה שאין פסול לינה, אפשר שגם לא יהיה פסול יוצא.

יתרה על כן, אף שכתוב במשנת מעילה (יא) "הקטורת כו' קדשן בכלי הוכשר ליפסל בטבוי" ובמחור"כ ובלינה וחייבין עליו משום נותר ומשום טמא כו", (וזה מדובר בכף הקטורת), מ"מ אין זה מוחלט ומוסכם שה"ה הוא נפסל ביוצא. אדרבה, התוס' במס' סוכה (נא ד"ה ואי) לגבי נסוך המים מדייק: "יש לדקדק מהא דתנן פ"ב דמעילה קדשו בכלי הוכשרו ליפסל בטבוי" ובמחור"כ ובלינה, ולא קתני וביוצא, וטוען שרק שחיטה עושה פסול יוצא.

יצאנו קצת מהענין ה"מוגבל" של בירור קדושת בית אבטינס לענינים קצת אחרים, לענין השאלה אם המכתשת היא כלי שרת, ולעניני פסול טבוי לינה ויוצא. אמנם זה לא היה בכדי, כי כאמור יש בזה השלכה לנידון דידן.

וכעת נחזור לענין דידן, בהיבט יותר ישיר, ויש להוסיף ולהעלות נקודה חשובה נוספת, אשר יש לדון בה בבואנו להבין את דברי הראב"ד, והוא המקום המרכזי שסובב כל הדיון הזה לגבי גדר ה"קדושה" של בית אבטינס, ואיסור ישיבה. מהמפרש נראה שהדברים

קשורים: אם קדוש בקדושת עזרה אסור לישב, ואם אינו קדוש מותר לישב. ובעצם גם הראב"ד – עם חיזוק כל דבריו בענין מכתשת כלי שרת ופסול יוצא – עקרונית מסכים לכך, אלא שבסופו של דבר לדעתו מה שמותר לישב משום שהוא לצורך).

אולם הדבר אינו כה פשוט בקרב הראשונים. בתוס' יומא יא,ב (תוך כדי דיונים לגבי לשכת פרהדרין) הציעו אפשרות הבנה לחלק בין הדברים: הם טענו שאף בכנוי בחול שפתוח לקודש ואשר הגמ' אומרת שהיא קודש, מכל מקום יהיה מותר לישב בה, כי זה קדוש רק לענין אכילת קדשים אבל לא לענין איסור ישיבה. (אמנם תוס' כה,א חולק).

לפי זה, אפשר שבית אבטינס בנוי בחול ופתוח לקודש, והוא קדוש לענין עשיית הקטורת (ואף שלא יהיה פסול יוצא), אבל מכל מקום יהיה מותר לישב בו.

לאור כל הנ"ל יש מקום לבדוק את כל הנושא מחדש. ויש לבדוק שוב בקשר למקום פיטום ועשיית הקטורת, מקום לימוד החפינה, ומקום השומרים בהיבט על איסור ישיבה.

(יא) עוד לגבי מיקמו של בית אבטינס

כהמשך לדיון לגבי מיקומו של בית אבטינס, יש להזכיר ג' מקורות נוספים.

א. הרמב"ם בפירושו למשנת תמיד אומר שבית אבטינס הוא "בחוץ". וכן דעת המאירי, בכדי להתיישב עם אפשרות הישיבה. אולם בציוורו של הרמב"ם ביד החזקה בפ"ה מה' בית הבחירה הוא מביאו בפנים.

ב. הראב"ד במקום אחר בתמיד (כו,א), תוך כדי דיונו על משמעות הדברים שבמשכן שמרו בצד מזרח, אומר דברים מחודשים לענין שאלת הגמ' ביומא יט,א אם הוא בצפון או בדרום: "ויכול להיות כי בית אבטינס היה כמו כן במזרח, אלא שהיה משוף לצד צפון או דרום. אלא שקשה דמספקא לתלמודא במזכת יומא בפ"ק שלשכת פרהדרין אם היתה בצפון ובית אבטינס בדרום או בית אבטינס בצפון ופרהדרין בדרום, ושם האי בצפון ודרום קא מספקא ליה כו', ה"נ בית אבטינס כמו כן יכול להיות שהיתה במזרח אלא שמשוכה לצד צפון או לצד דרום כו'".

ג. התפא"י לומד שבית אבטינס ע"ג שער המים, ועיי"ש שדן בדברי התויו"ט - אם לכוון מזרח או מערב.



הרב איתמר ליברמן

מהות בתי הדין ותפקיד הדיינים

הקדמה כללית בסוגי בתי הדין השונים

ציווה הבורא בתורתו להעמיד בתי דין בכל שבט ועיר בארץ ישראל, שנאמר (דברים טז יח) 'שפטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וכו' ושפטו את העם משפט צדק'.

סמכות בתי הדין

תפקיד בית הדין מתחלק לשלושה חלקים שונים, א' בירור, אכיפה ענישה, ואחריות, בנושאים שבין אדם לקונו: כגון להעניש במלקות או בהריגה את העובר על מצוותיו, להפריש החוטא מחטאו, לדאוג למילת היתום, לעשות סייג לתורה בדבר שפרוץ בו העם, על ידי מלקות ומיתה בהוראת שעה.

ב' בירור וקביעת עניני הדת: כגון, קביעת התאריך בקידוש החודש ובעיבור השנה, יציאה למלחמת הרשות, הוספה על תחומים העיר ירושלים ועל העזרות שבמקדש, קבלת גרים. ג' בירור וקביעת עניינים שבין אדם לחברו: כגון בהיזק, גניבה, שאילה, הלוואה, קביעת שומת הנזק וחייב התשלום, ופעמים אף שיעבוד וירידה לנכסי החייב. עניין נוסף הוא קביעת מצב האישה כנשואה גרושהחלוצה, וכן אחראים לשאר צרכי הרבים*.

הרכב בתי הדין השונים, ותחום שיפוטם

בתי הדין מתחלקים לשלוש דרגות שונות^{1, 2}, א' סנהדרין גדולה המונה שבעים ואחד דיינים, מקומה היה בלשכת הגזית שבבית המקדש, והיא בעלת הסמכות העליונה שבין בתי הדין, תפקידה ותחום שיפוטם, הוא, מינוי סנהדרין קטנה (בית דין) בכל עיר ושבט,

א. כגון, כתיבת פרוזבול, העמדת שוטרים לבדיקת אמיתות משקל המאזנים בחנויות, בדיקת הפקעת השער בדברים שיש בהם חיי נפש, לסבוב ברגלים ולחפש בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה, שלוחי בי"ד יוצאים בטו' באדר ומתקנים את הדרכים והרחובות שנתקלקלו בימות הגשמים, וחופרים בורות שיחין ומערות, ומתקנים את המקוואות ואת אמת המים, ומציינים את הקברות.

ב. המשנה בתחילת מסכת סנהדרין מונה את סוגי בתי הדין ותפקידם.

ג. מלבד אלו ישנה ערכאה נוספת והיא יחיד המומחה לרבים, אלא שנחלקו המפרשים האם סמכות המומחה זהה לזו של בית הדין, או שמא סמכותו נובעת מהסכמת בעלי הדין וללא סמכות עצמאית.

מינוי מלך וכהן גדול, לדון שבט שלם או רובו שעבד עבודה זרה, לדון נביא שקר, כהן גדול, עיר הנידחת, החלטה על יציאה למלחמת רשות, הוספה על תחומי העיר ירושלים והעזרות שבמקדש.

ב' סנהדרין קטנה המונה עשרים ושלושה דיינים, מקומה הוא בכל עיר שיש בה לכל הפחות מאה ועשרים תושבים ישראלים, תחום שיפוטו הוא לדון בדיני נפשות, היינו, שבכוחה לדון בעבירות המחייבות מיתה.

ג' בית דין של שלושה, המונה שלושה דיינים, מקומה היה בעיר המונה פחות ממאה ועשרים תושבים, סמכות שיפוטו היא בדיני ממונות⁷, מלקות, קבלת גרים⁸, וחליצה⁹.

תפקיד המשפט התורני

הנה ודאי הצורך בהעמדת מערכת משפט, בתי דין, ודיינים אשר ישפטו את העם, הוא בסיסי ביותר, שבלעדי זאת איש את אחיו חיים בלעו, לית דין ולית דיין, הגזול לא ישיב את גזלתו, הגנב את גנבתו, והלווה את הלוואתו, העמדת רשות שיפוטית בעלת סמכות תורנית, מונעת אי סדר, הפקרות, ואנרכיה בין איש לרעהו, וכפי שהביא הטור (ח"מ סי' א) את המשנה באבות (אבות א' יח) 'רבן שמעון בן גמליאל אומר על ג' דברים העולם קיים, על הדין ועל האמת ועל השלום', פי' ה"ר יונה ז"ל וכו' אחר שנברא מתקיים על ידי אלו, שעל ידי הדיין שדנין בין איש לחבירו העולם קיים, כי אלמלא הדין כל דאליים גבר' ע"כ, אלא שכפי שנוכיח במאמר שלפנינו תפקיד המשפט התורני הוא מהותי ושורשי יותר, ואינו מסתכם רק בהעמדת הסדר על כנו, וכדלהלן.

היחס התורני החמור לפסיקת הדין הישר וכשרות הדיינים

הנה התייחסות התורה למינוי דיינים כשרים בבתי הדין, כמו לפסיקת דין אמת, היא מהחמורות שמצאנו, וכפי שנביא ציטוטי המקורות מיד¹, ופלא הדבר עד למאוד, מדוע כה החמירה התורה בדבר זה, ולדוגמא, להלן יובאו דברי חכמינו ז"ל כי דיין שנטל מזה ונתן לזה שלא כדין, מתחייב בנפשו, ותמוה, כיצד ומדוע יענש הדיין בעונש חמור כל כך ויתחייב בנפשו, רק משום שנטל ממון שלא כדין, והגם שחמור הדבר עד מאוד, מכל

ד. ונחלקו התנאים גבי עיבור השנה, סמיכת זקנים על ראש פר העלם דבר של ציבור, עריפת עגלה, האם הם בבית דין של שלושה או של יותר.

ה. יבמות (מו, ב).

ו. יבמות (קא, א).

ז. עיין בטור (ח"מ סי' א) שהאריך במעלת הדין לאמיתו והביא מקורות רבים בעניין זה.

מקום סוף כל סוף אינו אלא גזלן, ומדוע לא נדונו כגזלן שריו בהשבת הגזלה, ומה עניין מיתת הדיין יותר מכל גזלן אחר.

הפליגו חכמינו ז"ל (סנהדרין ז) במעלת הדיין הדין דין אמת, 'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל, שנאמר (תהילים פב) 'אלוקים נצב בעדת אל בקרב אלוקים ישפוט', ומאידך גיסא הזהירו חז"ל (שם), 'וכל דיין שאינו דן דין אמת גורם לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר 'משד עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר השם'.

ועוד הפליגו חז"ל (שבת י) עד מאוד במעלת הדין דין אמת, וכתבו, 'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית"^ח.

החמירה התורה גם בעונשו של הדין שלא כדין, כפי שמביאה הגמ' (סנהדרין ז), 'אמר רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן, כל דיין שנוטל מזה ונותן לזה של כדין, הקב"ה נוטל ממנו נפשו, שנאמר (משלי כב) אל תגזול דל כי דל הוא, ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ירבו וקבע את קובעיהם נפש'.

גם הממנים את הדיינים הוזהרו באופן חמור למנות דיין הגון, כפי שמוכח בחז"ל (סנהדרין ז) 'כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל שנאמר (דברים ט זיח) 'שופטים ושוטרים תתן לך' ונאמר בסמוך 'לא תטע לך אשירה כל עץ'.

ונשוב ונתפלא, מהו העניין החמור כל כך בענייני המשפט, שהחמירה בהם התורה עד למאוד, מדוע יחשב הממנה דיין שאינו הגון כנוטע אשירה בישראל, מה עניין עבודה זרה אצל הדיין שאינו הגון, ומדוע יחשב דיין הדין דין אמת כשותף לבריאת העולם, וכיצד מעשה זה גורם לשכינה שתשרה בישראל, מדוע הדיין שהטה את הדין שלא כהוגן וגרם הפסד ממון לאדם כל שהוא, יתחייב בנפשו, וכיצד במעשה זה גורם הוא לשכינה שתסתלק מישראל.

ביאור תפקידו המהותי של ממסד בתי הדין בישראל

ככדי להבין את חומרת עניין בתי הדין והמשפט התורני, יש להקדים ולבאר את תפקידו המהותי של בתי הדין, הנה כפי שהבאנו לעיל מסברה היה נראה כי תפקיד בתי הדין הוא דאגה לסדר המדינה בדיני ממונות, ואכיפת חוקי התורה בדינים שבין אדם לחברו,

ח. מימרא זו אמרה רב חייא בר רב מדפתי, במענה לצערם של רב חסדא ורבה בר רב הונא, על כך שהיו יושבים בדין כל היום ולא עסקו בתורה, אמר להם שלא יצטערו מפני שגדול שכר הדיינים (עפ"י פירוש קמא ברש"י שם), נמצא שכר הדיינים גדול משכר לימוד התורה (וכפי שכתבו התוס' שם ד"ה אי איכא).

אך כעת נבוא לבאר שתפקידם הוא שורשי וכחלק ממערכת יישום רצון הבורא בבריאה^ט, כדלהלן.

הנה ברא ה' יתברך את עולמו, אדם, חי, צומח, ודומם, וחפצו כי יתקיים העולם באופן הרצוי והנכון מלפניו, ולכך נתן לנו תורתו וגילה בה רצונו, מה מותר רצוי ויש לעשותו, ומה אסור אינו רצוי ויש להימנע ממנו, וכן הדריך אותנו כיצד יש לנהוג בעניינים שבין אדם לחברו, בענייני הממון, ובענייני האישות.

אלא שאין די בכך, משום שגילוי רצונו יתברך הרשום עלי ספר התורה, יכול להשאר כציוויים מופשטים, בלא יישומם בפועל בבחינת 'תורה מונחת בקרן זוית'. ובפרט בהתאם לנסיבות משתנות, יש צורך בגורם מתווך, שתפקידו לממש ולהגשים את ציווי התורה בהתאם למצבים משתנים, וזהו תפקידו של בית הדין, להיות הגורם המחיל והמתווך של דיני התורה אל בני האדם המצויים בקיומם.

ויש להבחין בזה בשני רבדים א. החלת החוקים והמצוות על ידי ענישה, שבית הדין הוא הסמכות לשפוט ולהעניש את העובר על מצוות הבורא, ובכך משית ומחיל הוא את החוקים התורניים על בני האדם, שהענישה תפקידה להבטיח את ציות הנענש וסובביו לחוקים ולמצוות, ב. הרובד הנוסף שבתפקיד בתי הדין, הוא בירור דיני התורה כלפי המציאות הקיימת, והיינו, שרבים מדיני התורה תלויים במצבים מסוימים, ויש לבית הדין לברר את המציאות, ולברר את הדין במציאות הקיימת, וכגון, דין קידוש החודש - קביעת התאריך, שזה תלוי במציאות חידוש הלבנה, בית הדין הוא הגורם המוסמך לברר את המציאות על פי קבלת עדויות, ולקבוע את הדין על פי אותה מציאות.

נמצא מעתה, שתפקיד הדיינים וממסד בתי הדין, הוא אבן ויסוד מיישום דיני התורה ורצון הבורא בעולם, ואינם רק מקום משפט ופתרון סכסוכים בין ניצים ובעלי דין, והיינו, שדין התורה בחיוב המזיק בתשלום הנזק, אינו יכול להתקיים בהעדר סמכות שיפוטית תורנית, שאף שהורתה תורה כי יש למזיק לשלם לניזק, מכל מקום, כיצד נדע מיהו המזיק ומיהו הניזק במקרה שעובדה זו נתונה בוויכוח ביניהם, וכן כיצד נדע מהי שומת הנזק במקרה שנתון זה מוטל בוויכוח, אלא שנתנה התורה סמכות לדיינים לברר המציאות ולקבוע מיהו המזיק ומה שומת הנזק, נמצא, שקביעת הדיינים במישור המציאותי, היא המחילה את דין התורה ביחס לחיוב מזיק בתשלומים לניזק, וכן ביחס לשאר דינים^ט.

ט. ועי' בדרשות הר"ן דרוש יא שביאר הייחודיות שבדיני התורה, שדנים בו הדין האמיתי, על פני הדין העממי שדנים בו מצד הסדר המדיני.

י. היינו, שאר בני האדם הנחשפים לענישה, בבחינת 'למען יראו וישמעו'.

יא. ויש להטעים בכך את מה שאמרו בברכות ו. מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא

יסוד זה, מלבד מה שמעמיד את תפקיד בתי הדין כמשמעותי ביותר, וכחלק מהשתתפות התורה ומצוותיה על בני האדם, הרי שיש בו גם הבחנה במהות תפקידם של הדיינים, שלא כפי שניתן היה לחשוב שהדיין יש לו סמכות לקבוע דין בעצמו, אלא הוא מהווה שגריר ומתווך לדין האלוקי, וסמכות הפסיקה בסופו של דבר היא סמכות תורנית אלוקית, וכפי שמכנה הכתוב את בית הדין בשם 'אלהים'², וכפי שביאר הרמב"ן בפרשת משפטים (כ"א ו')³.

וכחידוק לדברים יש להביא את דברי הגמ'⁴ (סנהדרין ח ע"א) וז"ל 'והדבר אשר יקשה מכם, אמר רב חנינא ואיתימא רבי יאשיה על דבר זה נענש משה' וכו' ע"כ, ופרש"י (ד"ה על דבר זה) וז"ל 'שנטל שררה לעצמו לומר תקריבון אלי, שהיה לו לומר תקריבון לפני השכינה' ע"כ, מבואר שהקפידה התורה על נטילת שררה לעצמו⁵, שאין הדיין מורה דין מכח עצמו, אלא מברר מהו דין התורה בנידון שלפניו.

על פי היסוד הנכתב מובנת הפלגת התורה בחומרת הדין והמשפט

ומעתה מובן אפוא הייחוס המיוחד שנתנה התורה לדיינים ומנויים, שדיין הדין דין אמת משרה שכינה בישראל, פשוטו כמשמעו, משום שבכך מחיל את דיני התורה על ישראל, ומובן גם שנעשה בכך שותף לקב"ה⁶, והיינו, שמאפשר בכך את יישום חוקי התורה

שכינה קמשמע לן דדינא נמי היינו תורה. ועי' גם בבכורות כט. וכך הדין לענין ט' באב כמבואר במג"א ובמשנ"ב בסי' תקנ"ד ס"ק ה' ש"אסור לזון דיני ממנות דדין היינו תורה" עיי"ש. וועי' גם בשבת י'. וברש"י שם].

יב. 'אם לא ימצא הנגב ונקרב בעל הבית אל הקל-להים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו' (שמות כב ז-ח).

יג. ועי' גם בדבריו בפרשת בהעלותך (י"א ט"ז).

יד. אמנם דחתה הגמ' מימרא זו מפני שלא מוכח שתלה השררה בעצמו, מכל מקום מעיקר הדברים לא חזרה בה.

טו. אומנם לולי דברי רש"י היה נראה כי הטענה על משה רבינו היא מה שהתגאה שידוע דין כל המקרים, וכפי שנראה מסוג העונש שקיבל, שנענש במה שלא ידע דין בנות צלופחד, וכן נראה מדחיית הגמ' ע"ש, אך ברש"י מבואר כי נענש על נטילת השררה, והיינו כפי שביארנו, שהדיין אינו דן הדין מכח עצמו, אלא מברר מהו דין האלוקים.

טז. ובטור (ח"מ סי' א) ביאר ממימרא זו כך, שהיות וברא הקב"ה את עולמו בכדי שיתקיים, והרשעים שגוזלים וחומסים מחריבים אותו במעשיהם, וכמו שמצאנו בדור המבול שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, הרי שהדיין המשבר זרועות רמות הרשעים, ולוקח מידם טרף ומחזירו לבעליו, מקיים העולם, וגורם להשלים את רצון הבורא יתברך.

בעולם ומשלים ומממש את הרצון האלוקי בבריאה, ומובן גם מדוע דיין שנטל מזה ונתן לזה, מתחייב בנפשו, שעונו אינו 'רק' גזלת העשוק, אלא השתמשות בסמכות אלוקית שלא כהוגן, ומפני כך גם יחשב הממנה דיין שאינו הוגן כנוטע אשירה, שהקבלה יש בין עבודה זרה – נתינת כח למי שאין לו הכח, לבין נתינת כח וסמכות בהחלת התורה ומצוותיה למי שאינו בר הכי לכך.

מצוות בני נח להעמיד דיינים

אומנם, ישנו דין שלכאורה אינו עולה בקנה אחד עם הנכתב לעיל, והוא, שאף בני נח נצטוו להעמיד דיינים על עצמם, וכפי ששינו במסכת סנהדרין (נו ע"ב, וכן פסק ברמב"ם פ"ט ה"ד) 'והתניא כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר', ע"כ, והנה, אם עניין בתי הדין הוא דרישת דבר ה' בעולם, הרי ודאי אין לדיינים נכרים שייכות לזה".

ויש לבאר, ששונה בתכלית חובת העמדת דיינים בישראל, מזו של בני נח, וכבסיס לדברים נביא את דברי האבי עזרי (מלכים פ"ט ה"ד) שחילק בין מצוות מינוי דיינים בבנ"י לבין בני נח, שבישראל המצווה היא עצם מינוי הדיינים והעמדת בתי דין, בעוד שאצל בני נח המצווה היא לדון האחד את חברו, להעניש החוטא ולמנוע החטא, אך אין מצווה בעצם מינוי הדיינים", אלא מינוי הדיינים הוא עצה בעלמא בכדי שיתקיים הדין, והיינו, שמהות העמדת דיינים שונה בתכלית בין בני נח לבני ישראל, שבדין ישראל מהות העניין היא הבאת דבר ה' בניהולן שלפנינו, והרי שהצורך בדין אינו תוצאת הדין בעלמא – ענישת החוטא ויישוב המחלוקות בין אדם לרעהו, אלא דרישת רצונו יתברך בעולם, בעוד שדין בני נח מהותו היא הצורך בתוצאותיו גרידא, הסדר המדיני – חברתי, ומשכך אין בו את הסגולה המיוחדת שיש בדין ישראל.

פרטי דינים בהלכות הדיינים המתבארים לאור יסוד זה

דין סמיכת הדיינים

לפי המתבאר הרי שמוכן חוק יסודי נוסף בהלכות הדיינים, שמינוי הדיינים נעשה רק על פי סמיכה של בית דין סמוך מדור ודור עד משה רבינו, ומי שאינו סמוך אינו יכול

יז. ברם שהנחה זו אינה ברורה, שיתכן שכשם שנדרשים הם לקיים מצוות אלו, יש ביכולתם לדון בהם ולהביא את דבר ה' בעניינם.

יח. ואכן שונה דין בן נח מדין ישראל, שכן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד, ועל פי עדות קרובים ובלא התראה, (רמב"ם מלכים פ"ט ה"ד), ומכך שפרטי הדין שונים ניתן להסיק שגם מהות הדין שונה.

לדון בענייני נפשות וקנסות (י^ט), והלכה זו לכא' תמוהה, מדוע צריך שתהיה הסמיכה עד משה רבינו, ומדוע לא די במה שיודעים הדיינים היטב את הדין והמשפט, אלא שלפי המתבאר פשוט הדבר, שהיות והדיין בתפקידו הוא המחיל והמיישם את דיני התורה על עם ישראל, ובפסיקתו הוא מכווין לדעת ה' בנידון שלפניו, הרי שיש לו לשאוב סמכותו ממה רבינו שהוא המנחיל והמקשר של התורה לעם ישראל מהר סיני^כ.

איסור ביצוע אחר גמר הדין

הגמ' (סנהדרין ו, ב) מביאה את דברי התוספתא וז"ל 'רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אסור לבצוע, וכל הבוצע הרי זה מנאץ וכו', אלא יקוב הדין את ההר שנאמר (דברים א יז) 'כי המשפט לאלוקים'^{כא}, והיינו, שאף שמצווה על הדיינים לפתוח בפשרה, מכל מקום אם לא רצו בעלי הדין להתפשר אלא לברר הדין, הרי שאחר שנגמר הדין^{כב} אסורים הדיינים לעשות פשרה ביניהם, אף כאשר בעלי הדין מעוניינים בכך, ויש למצות את הדין עד תומו, והלכה זו לכא' תמוהה, מפני מה תאסר הפשרה כאשר שני הצדדים מעוניינים בה^{כג}, ומדוע עדיף פסק המזכה את האחד ומחייב השני, על פני פסק המפשר בין השנים באופן שיבואו על סיפוקם, אלא שתמיהה זו עומדת רק אם נבין שתפקיד בית הדין הוא

יט. 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' לפניהם ולא לפני הדיוטות, ואנו שאיננו סמוכים בכלל הדיוטות, אלא שמתקנת חכמים אנו עושים שליחותם של ביי"ד הראשונים שהיו סמוכים (גיטין פח, ב).

כ. ועל חשיבות הסמיכה יש לנו ללמוד מהמקרה המובא בגמ' (סנהדרין יד, א) וכך מסופר שם 'פעם אחת גזרה מלכות רומי שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג, ועיר שסומכין בה יתחרב ותחומין שסומכין בהן יעקרו' וכו' ורבי יהודה בן בבא מסר נפשו וסמך חמשה זקנים, עיין שם, וממסירות נפשו של רבי יהודה לסמיכת הזקנים, ומהתנגדותם הנחרצת של המלכות לסמיכה יש לנו ללמוד עד כמה נשגב עניין זה.

כא. ונפסק ברמב"ם (פכ"ב מה' סנהדרין הל' ד) ובטוש"ע (ח"מ סי' יב ס' ב).

כב. נחלקו הראשונים מתי נחשב הדבר לנגמר הדין, דעת רש"י (ד"ה נגמר) שגמר הדין הוא כאשר אמרו הדיינים לבעלי הדין מי החייב ומי הזכאי, ואילו דעת התוס' (ד"ה נגמר) ועוד ראשונים שהכוונה אחר שבית הדין ברירו לעצמם מי הזכאי ומי החייב, אך טרם אמרו לבעלי הדין הכרעתם.

כג. אמנם ניתן היה להבין דין זה באופן פשוט, שאחר גמר דין אין הדיינים יכולים לעשות פשרה, שבכך מפסידים את הזכאי, אלא שבתוס' הרא"ש (ד"ה נגמר) כתב שאף כאשר המתחייב בדין הוא אדם אלים ולא ניתן להוציא ממנו ממון, ונמצאת הפשרה לטובת הזכאי, מכל מקום אין הדיינים רשאים לעשות פשרה, ועיין עוד בספר בניין שלמה (על תוס' ד"ה נגמר) שכתב שאף כאשר הלך המתחייב ונתלה בשלטון ולא ניתן להוציא ממנו הממון, מכל מקום אין הדיינים לפשר אחר גמר דין.

השבת הסדר על כנו, והשכנת שלום בין הניצים, אך לאור היסוד המתבאר הרי שפשוט הדבר, שתפקיד בתי הדין הוא להביא את דבר ה' בנידון שלפניהם, ואם כך אחר שבאו לדין ודרשו את דבר ה' בעניינם, כבר אינם רשאים לחזור בהם ולהתעלם מדבר ה' המובא להם על ידי הדיינים, ולגשת לביצוע ופשרה, וכשנבחונן בלשון הפסוק שממנו נלמדת הלכה זו, ניווכח לראות שהן הן הדברים, שכך הוא לשון פסוק 'כי המשפט לאלוקים' (דברים א יז), והיינו, שמפני שהמשפט לאלוקים הוא הרי שלא ניתן להתעלם ממנו אחר שנאמר.

חובת התלמיד לחלוק על רבו בדין

הלכה נוספת הנלמדת מפסוק זה מובאת בגמ' (שם) 'ר' יהושע בן קרחה אומר מניין לתלמיד שיושב לפני רבו וראה זכות לעני וחובה לעשיר, מניין שלא ישתוק שנאמר 'לא תגורו מפני איש', רבי חנין אומר 'לא תכניס דבריך מפני איש', ע"כ, ומבואר שאף שהתלמיד חייב בכבוד רבו, ובעלמא לא רק שאסור לו לחלוק על דבריו, אלא אפילו אסור לו להורות הלכה בפניו, מכל מקום בבית הדין חייב לחלוק על רבו בין לחיוב ובין לזכות, וכשנבחונן בפסוק נבין טעם בדרשת חז"ל זו, שלשון הפסוק הוא 'לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלוקים הוא', והיינו מפני שהמשפט הוא לאלוקים ולא לדיין, הרי שכלל אין התלמיד חולק על רבו, אלא מביא את דבר ה' באופן שונה מהאופן שמביאו רבו, ואף שודאי נצרך הקרא ללמדנו דבר זה, שעל כל פני יש כאן סתירה לדברי רבו, מכל מקום ודאי לפי היסוד המתבאר מובנת דרשת חז"ל.

איסור הקדמת דין מאה לדין פרוטה

מובא בגמ' (סנהדרין ח, א), 'כקטן כגדול תשמעון, אמר ריש לקיש שיהא חביב עליך של פרוטה כדין של מאה מנה, למאי הילכתא אילימא לעיוני ביה ומיפסקיה, פשיטא, אלא לאקדומיה' ע"כ, ומבואר שאין להקדים לדון דין מאה לפני דין פרוטה, אלא יש לדון לפי סדר הגעתם אף שהראשון עוסק בפרוטה בלבד, ויש לתמוה, שהנה אם תפקידו המהותי של בית הדין הוא ליישר ההדורים בין הניצים ולהשכין שלום בין אדם לחברו, הרי שמסתבר להקדים את דין המאה שעל פי רוב יש בו יותר אי שלום ומחלוקת, וביותר שמלשון הפסוק 'קטן כגדול' נראה שאף אם יהיה הדין הראשון נוגע לאדם אחד, ואילו הדין השני נוגע לבני אדם רבים, אל לבית הדין להקדים הדין לרבים, וצריך ביאור, אלא שלפי היסוד המתבאר פשוט הדבר, שאין תפקידו של בית הדין להשכין שלום בוויכוח שבא לפניו, אלא להביא את דבר ה' בנידון שלפניו, וכלפי דבר זה אין מקום להקדים את דין המאה לדין הפרוטה, ודו"ק.



הרב יהושע פירשטיין

בגזירת חז"ל על לימוד [חכמה] יוונית

בביאור משמעות ה'מעשה שהיה' במלחמת מלכי בית חשמונאי
[הורקנוס ואריסטובלוס]

הקדמת מילין

במהלך העיסוק בסוגית "מצות תלמוד תורה וגדריה", עלה דיון אודות איסור לימוד חכמה יוונית. התרחבה היריעה להבנת משמעות האירועים שהובילו לגזירת חז"ל זו, על פי דרכם של רבותינו הראשונים והאחרונים, וכדלהלן.

פתיחה^א

בגמ' דלהלן מובא המעשה שאירע במהלך מלחמת הירושה של הורקנוס ואריסטובלוס מבית חשמונאי, שהוביל את חז"ל לגזור ולאסור לימוד חכמה יוונית. בחלק מהמקורות משמע שהאירוע חרג מעבר לנקודת הזמן המקומית ונגע לכלל המהלך ההיסטורי של 'בית שני'. ננסה להתייחס לצדדים השונים שנאמרו סביב המעשה בניסיון למצוא את הנקודה המרכזית שנוגעת במכלול הצדדים, על מנת לסייע בהבנת הפשט בסוגיא ובמסקנה הנוגעת אלינו למעשה.

סוגיית הגמ'

ז"ל הגמ' במנחות דף סד' ע"ב: "ת"ר כשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה והיה הורקנוס מבחוץ ואריסטובלוס מבפנים, בכל יום ויום היו משלשלין להן דינרין בקופה ומעלין להן תמידין. היה שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יוונית, לעז להם בחכמת יוונית. אמר להן, כל זמן שעסוקין בעבודה אין נמסרין בידכם. למחר שלשלו להן דינרין בקופה והעלו להן חזיר, כיון שהגיע לחצי החומה נעץ צפורניו בחומה ונודעזע ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. באותה שעה אמרו ארור שיגדל חזיר וארור שילמד בנו חכמת יוונית".

והנה בסוטה דף מט' על דברי המשנה "בפולמוס של טיטוס גזרו וכו' ושלא ילמד אדם את בנו יוונית" וכן בב"ק דף פב' ע"ב על המשנה ש"אין מגדלין חזירים בכל מקום" מביאה הגמ' את המעשה של מלכי בית חשמונאי, ומוסיפה על פי דברי רבי שיש לחלק בין חכמת יוונית ללשון יוונית, שחכמת יוונית אסורה ואילו לשון יוונית מותרת ואף

א. לצורך ההתמצאות הבאנו להלן נספח של 'מפת תאריכים משוערת סביב האירועים המוזכרים'.

משובחת. עוד מוסיפה הגמ' שבמקרים מסוימים התירו לימוד חכמה יוונית כגון בבית ר"ג שלימדו את הילדים ודיברו אתם בלשון יוונית מפני שהיו קרובים למלכות, יעויין שם.

ובפשט הסוגיא יש להעיר, שלכאורה סיפור המלחמה של מלכי בית חשמונאי והפולמוס של טיטוס אירעו בשתי תקופות שונות ובהפרש של מאה שנה לכל הפחות, א"כ תמוה כיצד במשנה בסוטה הביאו אותם כגזירה אחת. בתוס' ובראשונים יש כמה דרכים לביאור הענין, ונראה מתוך דבריהם שהפשט העיקרי בזה הוא² שבאמת הגזירה התחילה בזמן החשמונאים, אלא שהיא לא התקבלה עד ה'פולמוס של טיטוס' ושם חזרו חז"ל וגזרו שוב. המהרש"א בסוטה ב'חידושי אגדות' האריך לבאר את הקשר שבין שתי הגזירות, כש'מעשה בית חשמונאי' התגלה כשורש והתחלה לתהליך החורבן, יעויין שם³.

דעות הראשונים בפירוש חכמת יוונית ובפשט הסוגיא

בפירוש 'חכמת יוונית' שנאסרה כתב רש"י: "רמיזות' ו'לשון חכמה שמדברים בו בני פלטין [הקרובים למלכות] ואין שאר העם מכירין בו".

הרמב"ם בפ' המשניות בסוטה הוסיף לפרש זאת, וז"ל⁴: "ירצה בו חכמה יוונית שהם יקראו הרמזים אשר תהיה בדבור והמאמרים המתוקנים בו מנגלם⁵ ולהם תוך חכמה. ובתלמוד (עירובין נגב) אמרו [רבין] משתעי לשון חכמה ובאו במאמרים חידות כמו שהתבאר בגמ' בע"ז. והיו אצל היונים מאמרים מזה המין מיוחדים באמונתם⁶ אמרו בהם מה שירצה דמיון הרמז והחידה. וסיבת אסור זה, שבזמן בית שני מלך אחד מבני

ב. התוס' הביאו את תירוצו של הר"ש ששאלת בן דמא הייתה לפני החורבן ודוחה אותו מכל וכל. ובחסדי דוד השלם [הוצאת וגשל] אומר שאפשר ליישב בדרכו של הר"ש את התוספתא בע"ז א' ג' כיון שבאמת ר' יהושע היה בדור יותר מוקדם.

ג. ולפי"ד אתי שפיר שרש"י ותוס' אזלי בשיטה אחת, ויעויין בהערות הגרי"ש בסוטה. ולכאורה אפשר להטעים את אי קבלת הגזירה עם דבריו של ר' אביגדור מילר בספרו 'עם סגולה' שמדובר כאן בעת המשבר הגדול שאחרי מות שמעון בן שטח אחי של-ציון המלכה, כשבניה הצדוקים [ממשיכיהם של המתיונים] ביטלו את מעמד הסנהדרין וסילקו את חז"ל מניהול ענייני האומה והשלטון. דבר זה גם הוביל וקידם את שלבי ההתדרדרות של סדרי האומה עד לחורבן ביהמ"ק והגלות האחרונה, יעויין שם. ויעויין עוד להלן במה שהבאנו לפרש את הסוגיא על פיו.

ד. הלשון כאן היא כפי התרגום שהובא במאירי במקום.

ה. ר"ל מהנגלות שלהם.

ו. בתרגום שבש"ס "באומתם", ובתרגום הרב קורח – "מיוחדים לאומה שלהם".

חשמונים בירושלם והיו אנשי ירושלם משלשלין להם בקופה דינרי זהב בכל יום ונותנין להם שני תמידין לקרבן, היה שם איש היה יודע אלו המאמרים אשר היו משנים בהם היונים דבורם. וזה לשון התלמוד, לעז להם בחכמה יונית שהם כל זמן שיתעסק בקרבן לא ינצחום, והפסיקו מהם הקרבן, ואסרו אז כל מי שילמד את בנו החידה אשר הסכימו בה היונים לדבר בהם. ואין ספק שכבר אבדה החכמה ולא נשאר ממנה אפי' מעט".

המאירי בסוטה מז' ע"א הלך באותו הדרך ופירש כעין הרמב"ם, וז"ל: "והיא היתה חכמה אחת שהיו מדברים בסתומות זה את זה ברמיזות, וכבר בארו בגמ' הסיבה והוא שכשצרו מלכי בית חשמונאי זה על זה וכו' באותה שעה אסרו חכמת יונית, אלא שהתירוה לקרובי מלכות מפני שהיו רגילין להשתמש בה. ואין זה לשון יוני הגמור אלא לשון אחר שמצאו להם דרך חידה".

אמנם בב"ק דף פב' ע"ב נראה בדבריו שחולק על הרמב"ם ומרחיב את הגזירה לכלל החכמה היונית, וז"ל: "לשון יוני כבר בארנו במגילה שהוא מהמאשרים שבלשונות, ומ"מ חכמה שלהם אסור ללמוד מפני שמושכת לבו של אדם והורסת הרבה מפנות הדת. וקרובי מלכות שלהם מצד שהם צריכים בה לכמה דברים בתכסיסי מלכיהם שהיו נמשכים אחר חקירת החכמה עד להרבה ולא היו מקרבים כל כך אלא למי שהוא שלם בחכמות ודעתו צלולה בכל הדברים, הותר להם ללמוד. ואף החכמים השלמים שכבר מלאו כרסם בשר ויין ר"ל התורה ותלמודה וסודות מצותיה, אין לך קרובים למלכות יותר מהם והרי נאמר בי מלכים ימלוכו. ומותר להם ללמוד כדי להשיב אליהם ולחזק ענין הדת במסמרים לא ימוט".

ומתוך הדברים נראה שנחלקו הרמב"ם והמאירי בפשט הסוגיא אודות סיבת הגזירה וגדר האיסור הנובע מכך, לפי הרמב"ם הגזירה הייתה בכדי לציין את המאורע המזעזע שאירע ולהזכירו¹, לכן גדר האיסור מצומצם סביב המקרה שקרה ואסרו רק את חכמת 'החידות והרמזים'² של בית המלכות, אבל שאר התחומים של 'חכמת יון' מותרים³, לעומתו

ז. בגמ' אמרו ש'נודעו ארץ ישראל' ובמאירי בב"ק פ"י: 'ונודעו ביניהם על כך'. והנה באמת לא נתפרש לפי דרכו של הרמב"ם מהי התועלת המבוקשת בגזירה. ואולי אפשר לומר שזה בא כהתעוררות לשוב בתשובה, אלא שיל"ע האם הדגש היה על ביטול התמיד ואז שייך לבין אדם למקום, או שהחסר היה בבין אדם לחבירו ומצד מלחמת האחים, וצ"ע. ובע"ה להלן יבואר עוד איך לפי דרכו של הגר"א שני הדברים מתאחדים לכדי מהלך אחד.

ח. יש שרצו לחלק שהרמזים לא היו בדיבור אלא בסימני ידיים, ומצאנו באחרונים שדחו את זה והוכיחו שבלשון 'לעז להם' משמע שהיה בדיבור.

ט. מצאנו שהרמב"ם בהלכות קדוש החודש פרק יא' הלכה ה' מדבר על 'חכם מישאל שלמד את

למד המאירי שהאירוע גילה למפרע על גודל הקלקול שטמון ב'חכמה היוונית', כשהובילה אדם מישראל לבגידה בעמו ולפגיעה חמורה בעבודת הקודש והמקדש'. ולפי דבריו הגזירה והאיסור לא באו רק על מנת להזכיר את שאירע, אלא בעיקר לצורך נקיטת צעד נגדי של הפקת הלקחים ותיקון סיבת הקלקול, א"כ מובן מדוע נכללו באיסור זה גם חלקים נוספים של 'חכמה יוונית'".

והנה בברייתא מבואר שבנוסף לאיסור חז"ל על לימוד חכמה יוונית, בעקבות אותו מעשה גם גזרו על גידול חזירים. ולכאורה יש להקשות, הרי את 'איסור גידול חזירים' לא ניתן לפרש באופן בו באר המאירי את 'איסור לימוד חכמה יוונית', שהרי המעשה לא גילה על קלקול שנבע מגידול חזירים, אלא בהכרח צריך לבאר כדרכו של הרמב"ם שפירש שהאיסור נובע רק משום עצם ה'מעשה שהיה', וא"כ מהכ"ת לן לחלק בין הגזירות ולפרש אחרת במה שאסרו 'חכמה יוונית', והיה נראה נכון לבאר את שתי הגזירות באופן זהה כשיטת הרמב"ם, וצ"ע דעת המאירי וסיעתו.

פירוש הגר"א בסוגיא

הגר"א בחידושי אגדות בב"ק דף פב' ע"א מבאר את הקשר שבין שתי הגזירות, וז"ל: "באותה שעה אמרו ארור האיש שיגדל חזירים, וארור האיש שילמד את בנו חכמה יוונית כי היא הקרובה אל הקדושה והיא המפתח לקדושה [בסוד נוגה כידוע] וכן החיה הד', וכמ"ש למה נקרא שמו כו' שעתיד לחזור להיות, ולפי שאז התחיל כחו להתגלות, וחזר לרע, לכן באותה השעה כו'". הנה הגר"א מרחיב כאן את התמונה בהתייחסו לנקודת ההתמודדות המיוחדת של עם ישראל בדור ההוא, והיא הבלבול בהעמדת המקום הנכון לכוחות החולין באופן שיוכלו להיות שייכים לקדושה ואף להוות לה פתח, ומפרש

חכמת יון ' ומוכח משם שגם לדבריו חכמת יון כללה עוד מקצועות מלבד 'הרמזים והחידות' שנאסרו.

י. יעויין באחרונים [שושנים לדוד ושפ"א] שחלק מהקלקול הוא בזה שפגע בעצם השם 'תמיד' של הקרבן, שגם אם חזרו אח"כ להקריב את הקרבן ההפסק פגם בשם 'תמיד'. ובחז"ל רואים גם את חומר העניין במעשה של נישואי שלמה עם בת פרעה כשקם באיחור ועכב בכך את התמיד עד שעלה במחשבתו ית' להחריב את הבית בעקבות זאת. ויש מכאן מקום התעוררות לחשיבות העצומה שבעבודת התפילה והתמידה, הן בחייו האישיים של כל אדם ואדם והן בשיעור הקומה של כלל האומה.

יא. אח"כ מצאתי שפירש כן הגרי"ז בכתבי התלמידים שם בסוטה, וז"ל: יל"ע דכי משום שכן אירע מעשה זה, לכן כבר גזרו חז"ל בארור על המלמד בנו חכמת יוונית. אלא נראה דכוונת הגמ' דבאותה שעה כשאירע המעשה הבינו חז"ל שהשורש שעשה כן הוא מחמת שלמד חכמת יוונית, ומשום"ה הוא דגזרו אז חז"ל בארור על המלמד בנו חכמת יוונית ודו"ק.

הגר"א שזהו המכנה המשותף בין יוון שנאמר עליו "יפת אלו" ליפת וישכון באהלי שם", לחזיר שעליו אמרו חז"ל שנקרא כך ע"ש 'שעתיד לחזור להיות'. ולכאורה כוונתו שהחזיר שהיא החיה הרביעית המסמלת את אדום, גם נחשבת כהמשך למלכות יוון ועל ידה תחזור לבסוף מלכות ה' בעולם, כמבואר בספר דניאל והאריך הרמב"ן בענין בסוף פרשת בלק. עפ"י יסוד זה מבאר הגר"א בסוגיא זו שבאותו הזמן המדובר 'התחיל כוחו להתגלות', אלא שהתקלקל וחזר לרע, וזהו הטעם שחז"ל גזרו לאסור את שניהם.

ולפי דבריו א"ש פשוט הסוגיא גם לדרכו של המאירי, כיון שגם ה'יוונית' וגם ה'חזיר' מסמלים את אותו הכוח שהתקלקל, וגם אם 'איסור גידול חזירים' נבע רק משום עצם ה'מעשה שהיה', עדיין בשניהם שורש הגזירה היה מצד הקלקול שהתפתח בעקבות החכמה היוונית.

אלא שעדיין צ"ע מה התחדש באירוע ה'מעשה שהיה', שהרי לכאורה ההתמודדות מול יוון והעמידה כנגדם כבר התרחשו קודם במפגש של שמעון הצדיק עם אלכסנדר מוקדון ובגזירות אנטיוכוס שהסתיימו בנס חנוכה, ולכן צ"ע מהי כוונתו ב'כח שהתגלה והתקלקל' בארוע זה. ואולי אפשר לפרש שהחידוש הוא שבאירוע המתואר הגיעה ההתמודדות לדרג ההנהגה והשלטון כאשר המאפיינים של יוון ורוחה התרבותית חדרו לתוך משפחת החשמונאים עצמה, וכדלהלן.

תוספת ביאור עפ"י ר' אביגדור מילר

ר' אביגדור מילר בספרו 'עם סגולה' [ח"ב] עוסק בפירוש המהלך ההיסטורי של תקופת בית שני, תוך שימת דגש על כך שגם בתקופה שאחר נס חנוכה המשיכו המלחמות עם יוון, והחשמונאים הוצרכו למסור נפש בקימום עם הקודש ובשמירת המקדש. רק לאחר זמן, בימי שמעון החשמונאי, התייצב המצב ועם ישראל זכה לעצמאות ולשלטון יהודי קבוע. מוסיף ר' אביגדור לבאר שכחלק מהמהלך למיסוד השלטון היהודי, ובכדי להשפיע על פשוטי העם, הכניס שמעון החשמונאי לביתו הנהגה של מלכות ששילבה בתוכה את גינוני היופי וההדר של היוונים. מהלך זה, אשר נבע ממקום של צדקות ונעשה מתוך כוונות טובות בנסיון לחבר ולתקן את כל חלקי העם תחת הנהגת התורה, לא רק שלא הצליח אלא גם היווה שורש והתחלה לקלקול, מכיוון שהיווה גורם שהביא מתייוונים 'לשעבר' ליצור קשר ושייכות עם משפחת בית חשמונאי. כתוצאה מכך ניתנה להם דריסת רגל מחודשת במוסדות השלטון והפקידות הבכירה, וגם היווה מקור ישיר להשפעה שלילית על בית משפחת החשמונאים. התדרדרות זאת של מערכות ההנהגה והשלטון גם קידמה את שלבי ההתדרדרות בסדרי האומה שהובילו לבסוף לחורבן ביהמ"ק ולגלות האחרונה כמו שיבואר בזה עוד להלן, יעויין שם בדבריו.

ואולי על פי המהלך הזה אפשר לבאר שכוונת הגר"א 'בגלוי שהתקלקל' היה כלפי היחס

שהתפתח בין מלכות בית חשמונאי לתרבות היוונית כאשר במהלך ההתחלתי היה צד של תיקון בהעמדת הכוח של יוון כאמצעי הנטפל להנהגת התורה², אמנם לבסוף הדבר התקלקל מכח הצדוקים והבשיל ויצא אל הפועל במעשיהם של הורקנוס ואריסטובלוס ובמלחמתם זה בזה. נקודת השיא של הקלקול הייתה במעשה הנ"ל, כשגילמו במעשיהם את תכלית הבגידה והניכור לעם הקודש ולמקדש.

לפי"ז יוצא, שמסגרת הזמן של התהליך המדובר הוא מסוף תקופת שמעון בן מתתיהו החשמונאי שייצב את כסא המלוכה [בערך בשנת ג' תרכ"ב], עד מלחמת הורקנוס ואריסטובלוס, ונושא ההתמודדות היה סביב היחס הנכון לחכמת יוון ותרבותה. אמנם במהרש"א בסוטה דלעיל וכן בסוגיא בע"ז דף ח' דלקמן, נראה שמעבר למימד הפנימי של ההתמודדות סביב היחס לחכמת יוון ותרבותה, היה ב'מעשה שהיה' מימד נוסף שנגע גם בפן המדיני הכללי והשליך ישירות על מצב האומה, וכדלהלן.

בביאור הסוגיא דע"ז דף ח'

כוח הנצחון של אדום על יון על בסיס הברית עם ישראל
הגמ' בע"ז דף ח' ע"ב - ט' ע"א מאריכה בתאור תהליך המעבר של עם ישראל מתחת ידה של מלכות יון לידה של מלכות אדום, וז"ל: "מאי קרטסים, אמר רב יהודה אמר שמואל יום שתפסה בו רומי מלכות וכו' ואחת שתפסה בימי יונים. דכי אתא רב דימי אמר, תלתין ותרי קרבי עבדו רומאי בהדי יונאי ולא יכלו להו עד דשתפינהו לישראל בהדיהו, והכי אתנו בהדיהו אי מינן מלכי מנייכו איפרכי אי מנייכו מלכי מינן הפרכי". ויל"ע בכוונת הגמ', כיון שלכאורה באף שלב לא מצאנו שנעשתה רוטציה בין החשמונאים לרומאים על המלכות בארץ ישראל, וודאי שלא ברומא עצמה שכבר אז הייתה מעצמה בעלת השפעה עולמית. ואין נראה שההסכם התייחס לאזורים שמחוץ לארץ ישראל ורומא כיון שלא מצאנו בשום שלב שמלכות החשמונאים חרגה הרבה מעבר לסביבה הקרובה של ארץ ישראל, ויעויין כאן בתוס' הרי"ד. ואולי הכוונה כאן היא שתהיה נציגות משותפת לשני הצדדים בשטחים החדשים שייכבשו באזור מתחת יד יוון. שותפות זו אשר באה בתמורה לסיוע בהעברת ההגמוניה העולמית מיוון לרומא הייתה אמנם סמלית והתבטאה בעיקר בזירה המקומית, אבל היה בה מימד של 'ברית' בעצם היחס של כבוד והדדיות בין רומא 'הגדולה' והעולמית לממלכת היהודים 'הקטנה' אשר בארץ יהודה, ועדיין צ"ע.

ממשיכה שם הגמ' וז"ל: "ושלחו ליה רומאי ליונאי עד האידנא עבידנא בקרבא השתא

נעביד בדינא, מרגלית ואבן טובה איזו מהן יעשה בסיס לחבירו, שלחו להו מרגלית לאבן טובה. אבן טובה ואינך איזו מהן יעשה בסיס לחבירו, אבן טובה לאינך. אינך וספר תורה איזו מהן יעשה בסיס לחבירו, אינך לספר תורה. שלחו להו א"כ אנן ס"ת גבן וישראל בהדן, כפו להו". והדברים מפליאים.

מבאר המהרש"א בח"א שהרומאים הוצרכו לייסד את מלכותם בעולם על בסיס הברית עם ישראל, משום שבשונה מהמלכויות האחרות ששיעבדו את ישראל, לאדום אין מדה עצמית של 'מלכות', אלא הם שואבים את כוחם ממקומם המיוחד של ישראל בבריאה ובהתאם למצבם הרוחני לזכות או לחובה בגדר של 'ולאום מלאום יאמץ'. עפ"ז מבאר המהרש"א שהרומאים בשאלותיהם על האבנים התייחסו לגלויות הקודמות של עם ישראל כשהאבנים במשל מייצגות את המלכויות השונות ששלטו עליהם".

שני מהלכים בהתמודדות של עם ישראל מול עשיו.

עוד שם בגמ': "עשרין ושית שנין קמו להו בהימנותיהו בהדי ישראל מכאן ואילך אישתעבדו בהו". מעיקרא מאי דרוש ולבסוף מאי דרוש. מעיקרא דרוש 'נסעה ונלכה ואלכה לנגדך', ולבסוף דרוש 'יעבר נא אדני לפני עבדו'".

בפשטות לשון הגמ' משמע שכביכול הרומאים הם אלו שדרשו את הפסוקים, וכן נראה גם ברש"י שפי' "מעיקרא כי קמו רומאי בהימנותיהו מאי דרוש רומיים", אלא שקשה להבין את הדברים כפשוטם שהרי בפשטות הרומאים לא 'דרשו דרשות', ואולי הכוונה ב"דרוש רומיים" הינה עמדתם ותפיסתם הפנימית שהשפיעה על הנהגתם.

המהרש"א בח"א מייחס את האמירה השנייה שנאמרה על פי הפסוק 'יעבור נא אדוני לפני עבדו' להנהגתם של יעקב וצאצאיו, על דרך הופעת הדברים במקורם במפגש של יעקב ועשיו (בראשית פר' וישלח). ונראה בדבריו שבמפגש יעקב ועשיו ובמשא ומתן שביניהם נקבעו שתי ההנהגות האפשריות בעמידת עם ישראל מול עשיו, כאשר ההנהגה העיקרית לאורך הגלות הייתה במניעת העימות הישיר ובקבלת המרות וההכנעה, כמתואר בפסוק 'יעבור נא אדוני', וכדלהלן.

יג. אמנם במהר"ל בחידושי אגדות מבאר את עניין האבנים סביב יוון רומי וישראל בלבד, כאשר האינך הם ישראל והתורה שורה עליהם מלמעלה, ויעויין עוד בהערה הבאה.

יד. במהר"ל בחידושי אגדות מפרש את הסוגיא באופן קצת שונה מהמהרש"א, ובתוך דבריו מבאר שעשרים ושש השנים של ההתחלה מקבילות לשם הוי"ה כיון שהיא זאת שמעמידה את המלכות. המהר"ל גם מוסיף בזה עוד טעם משום שגם יעקב ועשיו בשלב הראשון היו ביחד ורק בהמשך נפרדו דרכיהם, ודבריו עמוקים וצריכים עיון. ויעויין עוד להלן במה שהבאנו מדבריו בספר נצח ישראל פרקים ג' –ה'.

על פי דרכו כאן מבאר המהרש"א את הסוגיא של 'נחותי ימא' המופיעה באגדות של רבב"ח בב"ב דף עג' ע"א^{טו}, ומבאר שהגלים שם מייצגים את כלל הגלויות וה'גל הגדול' הוא כנגד גלות עשיו והכוח להתמודד מולם היא ע"י הורדת הראש וההכנעה^{טז}, ובהישענות על הקב"ה לבדו ללא ציפייה ליחס שווה מאומות העולם. המהרש"א מבסס את באורו עפ"י מסקנת הסוגיא כאן בע"ז, ומבאר שדווקא רומי השואבת את כוחה מישראל ונתייסדה על ידי השותפות עמה, היא זאת שמעמידה את עמ"י בסכנה קיומית, כאשר עצם השותפות והמשך השוויון עמה מוביל את ישראל לסכנת כליה נואכץ מזלו של רומי הוא ה'קטן שבקטנים' וכל קיומו הוא על חשבון מקומם של ישראל, כנא: "ולאום מלאום יאמץ". זוהי הסכנה אשר חזה יעקב אבינו ברוח קדשו כשהתחמק מהשותפות עם עשיו ואמר "עבור נא אדוני לפני עבדו", והציב בכך את הכניעה ואת קבלת המרות של רומי כצורת ההתמודדות הרצויה במישור המדיני, וכן נהגו חז"ל בזמן ריב"ז ובדורות הבאים כשהעדיפו כניעה וקבלת מרות על פני העימות הישיר נודו"ק שבעצם העימות יש מימד של שוויון. כמה נאים הדברים באמת שמאירה באור זה את המקורות השונים.

ממשיכה הגמ' ומבססת את הדברים בחשבון השנים של המלכויות, וז"ל: "עשרין ושית שנין דקמו בהימנותייהו בהדי ישראל מנא לן. דאמר רב כהנא כשחלה רבי ישמעאל בר יוסי וכו' אמר להו מאה ושמונים שנה קודם שנחרב הבית פשטה מלכות הרשעה על ישראל וכו'. ותו לא והתני רבי יוסי ברבי מלכות פרס בפני הבית שלשים וארבע שנה, מלכות יון בפני הבית מאה ושמונים שנה, מלכות חשמונאי בפני הבית מאה ושלוש מלכות בית הורדוס מאה ושלוש, מכאן ואילך צא וחשוב כמה שנים אחר חורבן הבית. אלמא מאתן ושית הוו ואת אמרת מאה ושמונים הוו. אלא עשרין ושית שני קמו בהימנותייהו בהדי ישראל ולא אשתעבדו בהו, ואמטו להכי לא קא חשיב להו כשפשטה מלכות הרשעה על ישראל".

טו. הגר"א ב'חידושי אגדות' מעמיד את הנושא של הסוגיא שם סביב ההתמודדות עם כוחות הנפש השונים ע"ד פירושם בספר יונה, ומפרש שה'נחותי ימא' הם אנשים שהתמודדות שלהם משום שכל מעשיהם תמיד בעסקי עולם הזה, וז"ל: "נקראים 'יורדי הים' מפני שמתכוננים בתהפוכות עולם הזה. וקראם 'עושי מלאכה במים רבים' ועל שם שהם של צער נקרא 'רבים' כמ"ש בביאורי על חמש מגילות. 'המה ראו מעשי ה' ונפלאותיו במצולה' שרואים תמיד היאך דן כל אחד ואחד לפי מעשיו מידה במידה כמדתו", יעוי"ש. ואע"פ שלא שייך ישירות לסוגיא דידן לא נמנעתי מלהזכיר כאן את דבריו הנפלאים.

טז. כמאמרו של ר' עקיבא בסוף יבמות שניצול על ידי שניענע את ראשו לגלים שבאו עליו.

במהות ההתמודדות שבין ישראל לרומי ובחילוק שתי המהלכים הנ"ל מול המישורים השונים שבהתמודדות

והנה בפשטות היה מקום לומר שהדיון כאן בסוגיא הוא רק סביב הנושא המדיני, אך מדברי המהרש"א על הסכנה הגלומה לעם ישראל בשותפות זו מוכח שהנושא כאן הוא גם ערכי ופנימי, כדלעיל וכדלהלן.

המהרש"א בסוטה [הנ"ל] מפרש את ההתערבות של פומפיוס הרומאי במלחמת הורקנוס ואריסטובלוס כביטוי לכך שעשיו ביטל את הברית עם ישראל, ונראה כאן בדבריו שיש קשר בין הפן המדיני להתמודדות הפנימית. ואכן באמת גם התוצאות העידו על כך כשמהלכי הרומאים בתפיסת מוקדי הכוח ובהעמדת המלכים והנציבים מטעמם, גרמו לערעור סדרי הארץ הפנימיים והחברתיים והובילו בכך לחורבן בית המקדש ולגלות האחרונה.

בנוסף, בחגיגה דף ה' ע"ב מובאת שאלת תלמידיו של ר' יהושע בן חנניה ששאלוהו מי יגן עליהם מפני האפיקורסים לאחר פטירתו. ענה להם: "כיון שאבדה עצה מבנים נסרחה חכמתן של אומות העולם, ואיבעית אימא מהכא ויאמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך". מבאר המהרש"א שעל אף שהכרעת הסוגיא בע"ז היא לנהוג על פי הפסוק 'עבור אדוני לפני עבדו', בכל זאת כאן במסכת חגיגה מדובר על התמודדות בעניין של 'דעות', ובזאת ההנהגה היא על פי הפסוק 'נסעה ונלכה ואלכה לנגדך' המדגיש את ההתמודדות החזיתית מול רומי ללא מקום להכנעה וקבלת מרות, ובדרשה הנ"ל מונחת הבטחת התורה שתמיד יהיו לעם ישראל את הכלים המתאימים להתמודדות הרוחנית מול אומות העולם. גם מדברי המהרש"א כאן מתברר כי הדיבור בין יעקב ועשיו לא שייך רק להיבט המדיני, אלא גם להתמודדות בהיבט הפנימי והרוחני.

הצעת דברים לבירור הצדדים השונים ואיחודם עפ"י דברי מהר"ל

הנה לעיל נתבארו שתי סוגיות עיקריות ביחסם של בית חשמונאי לאומות העולם, הסוגיא האחת שעלתה מתוך ה'מעשה שהיה' עסקה בהתמודדות הרוחנית והתרבותית מול השפעתה של יוון בעולם, ואילו הסוגיא השניה שעלתה מתוך הגמרא בע"ז על שותפות רומי וישראל עסקה בפן המדיני, בניית עצמאות שלטונית מול יוון ושימורה מול כוחה העולה של רומא, והוכח שגם בסוגיא המדינית היו להתרחשויות מימד פנימי וערכי. ולכאורה יש להקשות, שהרי חז"ל לא הזכירו את ההתמודדויות הנ"ל בהתייחסם לתקופה המדוברת, סוף תקופת בית שני, אלא התייחסו למרכיב של 'שנאת חינוס' כגורם מרכזי ומכריע בהבאת החורבן. אמנם אולי, אדרבה, דווקא קושיה זו תפתח פתח בס"ד לאיחוד כלל המרכיבים הנזכרים לעיל לכדי מהלך מאוחד ולהבנה בהירה של משמעות ההתרחשויות, וכדלהלן.

ז"ל הגמ' ביומא דף ט' ע"ב: "אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם וכו', אחרונים שלא נתגלה עוונם לא נתגלה קיצם", יעו"ש בהרחבה. הנה בדברי הגמ' כאן אין התייחסות לאירוע מסויים שביטא את ה'שנאת חנם', אך במקורות אחרים מתוארים ארועים שונים המשקפים זאת, חז"ל בגיטין דף נה' הזכירו את המעשה של 'קמצא ובר קמצא', במקורות אחרים נמצא שגם בזמן המצור עוד היו בתוך העיר מחנות של יריבים מקרב העם שנלחמו זה בזה, עוד נמצא הד למציאות זו במה שאמרו בסוטה דף מז' ע"א "משרבו הרוצחים בטלה עגלה ערופה", וכן מוכח במה שנתפרש בע"ז דף ח' ע"ב שהגלות הראשונה של הסנהדרין מלשכת הגזית לחנות הייתה מכיוון שראו חז"ל שרצח נהיה דבר מצוי וזול בעיני אנשים, ולכן לא רצו חכמים להמשיך לדון בידיני נפשות.

ובמהרש"א בסוטה הנ"ל על המעשה של מלחמת הורקנוס ואריסטובלוס כתב 'שע"י מריבת אלו אחים בית חשמונאי באו חיל רומים על ירושלים' אמנם לא פירש בדבריו מה היה מהות הקלקול שהביא לידי כך. ויעוין ברש"י בשיר השירים פרק ו' פסוק יב', וז"ל: "לא ידעתי כנסת ישראל מתאוננת לא ידעתי להזהר מן החטא שאעמוד בכבודי בגדולתי, ונכשלתי בשנאת חנם ומחלוקת שגבר במלכי בית חשמונאי הורקנוס ואריסטובלוס, עד שהיה מביא אחד מהם את מלכות רומי וקבל מידו המלוכה ונעשה לו עבד, ומאז נפשי שמתני להיות מרכבות להרכיב עלי נדיבות שאר אומות". הנה רש"י מקשר כאן באופן ישיר בין הקלקול של שנאת חנם להשתלטות של רומא ומשלב אותם בתוך אותו 'מעשה שהיה' במלחמת הורקנוס ואריסטובלוס. ונראה שלא מדובר כאן רק בהשתלשלות אקראית של אירועים שהובילו אחד לשני אלא יש קשר פנימי ומהותי בדברים.

ואחר בקשת המחילה נראה להציע ולחדש, שיסוד ההתמודדות של עם ישראל לאורך תקופת בית שני הייתה בבניית עם הקודש והמקדש בעולם הנראה כנשלט תחת כוחות הטבע ללא נבואה וללא ההנהגה הגלויה של ניסים, בשונה מההשגחה הגלויה שהיתה בבית ראשון, ובעיקר בהכרת מקומם הייחודי בעולם ובתפקידם כעם ה' על אף הנתונים המעמעמים זאת. שלימות ההכרה של היהודי בייחודיות מקומו ותפקידו תתבטא בהנהגותיו המעשיות כאשר הן מגלמות ומשקפות את הידיעה וההכרה שרצונו ית' היא הסיבה היחידה הקובעת בתוך מערכת כוחות הטבע, כיון שרק הוא המפעיל את הטבע והשולט עליו". ועפ"ז נראה ליישב שכל המקורות דלעיל סובבים סביב יסוד אחד,

זו. ובדרך של תלמיד המתלמד אולי אפשר להציע לחלק את התהליך לארבעה שלבים: א. זמני הניסים הגלויים והנבואה, כשהשפע האלו' היה גלוי בבריאה והשכינה שרתה בעם ישראל ובמקדש ה' בצורה המלאה והשלימה. ב. המשבר הגדול של החורבן כאשר עם ישראל איבד את כל נכסיו

ושלושת הסוגיות, דהיינו, חכמה יוונית, יחסי רומא וישראל ושנאת חנם, מבטאים כולם יחד את ההתמודדות העיקרית שהקיפה את תקופת בית שני, שכן מלבד המשמעות הפשוטה ב'שנאת חנם' שבאה מ'מידות רעות' של 'עין רעה קנאה ואכזריות' נראה שחז"ל בדבריהם התייחסו לנקודה השורשית שהיוותה הבסיס לקלקול ולכשלון: אם אכן היו כלל ישראל מספיק שלמים בתפיסתם העצמאית בהיותם 'עם ה' תחת השגחתו המיוחדת, אשר מהותם הייחודית מתממשת באחדותם, לא היתה מתאפשרת 'שנאת חנם'". המהר"ל בנצח ישראל פרקים ד' וה' מאריך לבאר את משמעותה של האחדות בעם ישראל כבסיס הכרחי להשראת שכינתו ית' עליהם ועל כלל העולם באיחוד כלל הכוחות², בחיבור שמים וארץ ובאיחוד כל הניגודים בבריאה תחת מלכותו ית'³. על פי

הרוחניים, אפילו הקרקע עצמה נלקחה מהם והם חשבו שאיבדו את מעמדם ואת הקשר שלהם להקב"ה. ג. הגילוי הגדול בימי מרדכי ואסתר שגם ללא נכסיהם ומאחורי המסכה של הטבע ושל מחשבות ותחבולות בני האדם הקב"ה לא עזב את עמו ומשגיח עליהם לטובה, שבסיס השיעור קומה של עם ישראל לא תלוי במסגרת הארץ והמקדש אלא בפנייתם אליו יתברך והכרתם ערכם העצמי בקיוויו אליו ית'. ד. הבנייה המחודשת של המקום ללא סיוע גלוי מלמעלה כאשר אפילו בניית שיעור הקומה של עם הקודש ושל המקדש נעשית בדרך הטבעית עם כל הצמצומים והקשיים המתלווים לכך כאשר עצם היצירה עצמה מתייחסת אליהם בדרך של איתערותא דלתתא. עבודה זו של פעולה מתוך צמצום טבעי יחד עם ההכרה בהשגחה שהיא על טבעית, מגדירה לכאורה את העבודה של תקופת בית שני על כל גלגוליה, ושנוסדה והושרשה בנס של המגילה. [ודו"ק שזה אולי תוכן העבודה של פרשת זכור הקודם לקריאת המגילה כיון שרק על ידי מחיית עמלק (שפרק את עולו ית' במצב של גילוי שכינה כשהאמת ניכרת וברורה לכל ברואי העולם) אפשר לקבל את המבט הנכון המבחין בהשגחה הנפלאה שלו ית' המבצבצת מתוך ההסתר של הנהגת הטבע בבריאה].

יח. הנה ר' אביגדור מילר קצת חותך את הדברים ומבודד ומשייך את כל החסרונות הנזכרים לכתות של הצדוקים ודומיהם בלבד. אמנם במשמעות הפשוטה של חז"ל נראה שהחסרונות הללו היו שייכים במדת מה אצל כולם, וכן נראה מדברי המהר"ל דלהלן, גם במציאות ניתן להבחין איך שחסרונות של החברה הכללית מחלחלים ודורשים איזשהו תיקון אצל הטובים והשלמים שבעם. יט. ויעויין שם בפ"ה שעושה הקבלה בין שלושת המידות של חסד דין ורחמים לשלושת העשירים שרצו להציל את ירושלים, כאשר התכלת של בן ציצית היא במעלת חשיבות המיזוג של מידת הרחמים אשר מתבטאת גם במידתו של יעקב שמיטתו שלימה, ובמקביל לזה ביקש ר' יוחנן בן זכאי את ג' הבקשות מאספסיאנוס, יעויי"ש דברים עמוקים ונפלאים.

בדבריו מבואר עוד פרט בשנאת חנם, שמבאר שכל המצור לא היה יכול להימשך מעבר לזמן קצוב של שלוש שנים ולעשירים הללו היה הרבה מעבר לשיעור הזה ולכן רק שנאת הבריונים ושריפתם את המחסנים שברה את כוח העמידה שלהם והובילה לחורבן.

כ. ויעויין שם בדבריו שמחלק בזה בין שני בתי המקדש, שהבית הראשון היה כנגד האבות וגדול במעלתו ובהשראת השכינה שבו ואילו בית שני היה כנגד כנסת ישראל, יעויי"ש.

ההבנה כי שורשה של ה'שנאת חינו' היא חיסרון בהכרה במהותם של עם ישראל ובמקומו הייחודי של כל יחיד כחלק מהכלל, מוסיף המהר"ל לשפוך אור על מעשה 'קמצא ובר קמצא', ומבאר שמשמעות שמם רומזת לפגם הבסיסי בידידותם שהוגדרה על ידי שלילת האחר בהיותה חסרה את ההכרה במקומו הייחודי של כל אחד, וזהו עומק הקלקול של 'שנאת חינו' שנתפרשה בדברי חז"ל^{כא}.

ונראה שזהו גם שורש הסוגיא בע"ז דף ח' שדנה על היווצרות היחס בין בית חשמונאי לאדום ורומי^{כב}, אמנם הדיון היה גם על ההיבט המדיני והפוליטי, אך בעיקר נסבה סביב מעמדם הרוחני של עם ישראל ועצמאותם הפנימית מול מערכות הערכים והחוקים של אומות העולם. עצמאות מדינית ופנימית זו בצל שלטון האומות, שהתחילה בימי מלכי בית חשמונאי המוקדמים יהודה, יונתן, שמעון ויוחנן, הועמדה במבחן בעצם כריתת הברית עם רומא. מאז אותה ברית החל התהליך שהוזכר לעיל, תהליך של התדרדרות פנימית ומדינית כתוצאה משבירת האיזון ביחסי ישראל והאומות, בין מצד היהודים בשל הפגם בשמירת ייחודיותם על ידי הכרת ערכם העצמי ותפקידם המיוחד, ובין מצד הרומאים בשלילת המימד האלוהי והרוחני שבבריאיה, וברצונם לשליטה בלעדית שהתבטאה בהפרת הברית. והא בהא תליא, כפי שכבר הוזכר לעיל.

ויעויין ברמב"ן ריש פרשת וישלח ובפרשת בחוקתי [כו' טו'] שחז"ל ביקרו את יעקב על שליחת המלאכים לעשיו, ומשייך את הדברים לברית של מלכי בית חשמונאי עם הרומיים, וז"ל: "אמרו בבראשית רבה [עה' ב'] 'מחזיק באזני כלב' [משלי כו' יז]', אמר לו הקב"ה, לדרכו היה מהלך והיית משלח אצלו ואומר לו כה אמר עבדך יעקב. ועל דעתי גם זה ירמוז כי אנחנו התחלנו נפילתנו ביד אדום, כי מלכי בית שני באו בברית עם הרומיים, ומהם שבאו ברומה והיא הייתה סבת נפילתם בידם, וזה מוזכר בדברי רבותינו ומפורסם בספרים", מדברי הרמב"ן מוכח הפגם מצד עם ישראל בפעילות יתר

כא. אגב, יש מקום לדקדק את מה שאמר המן למרדכי (במגילה טז.) יבא הקמיצה שלכם וינצח את הדינרים שלי, וכן מה שאמרו חז"ל (מגילה יג:) שמקדימים פרשת שקלים כיון שהקדמת מחצית השקל הציל את עם ישראל מגזירת המן. ואולי בצד התיקון החצי מבטא את היותו חלק מהשלמות הגדולה, וכן ראיתי בשם ר' משה שפירא זצ"ל בביאור מצות מחצית השקל.

כב. בגוף היחס בין גלות אדום לרומא: יעויין במפרשים שצפו בן אליפז יסד את רומא [הכי איתא במדרש ילמדנו (מאן) ילקוט ת"ת – בראשית אות קנב, ובהגהות העיב"ץ ע"ז ח: הביא זאת מספר יוסיפון]. עוד נראה להוסיף בזה שהגרים האדומים היו אלו שבגדו מבפנים ושיתפו פעולה באופן מלא עם רומא, בהפכם את היהודים לאזרחים נחותים ולזרים בארצם, דבר אשר השפיע לרעה על כלל היחס של הגוים ליהודים בשאר הארצות וגם הוביל את ארץ ישראל למצב של מהומות תמידיות אשר היוו את הכר למרד ולחרבן שבא בעקבותיו.

בשדה הדיפלומטי²², ובמהר"ל שם פרק ה' מבואר הקלקול שמצד הרומאים, והאריך לבאר את התנגדותם המהותית של רומי לישראל ולמקומם המיוחד כראש הבריה²³ במטרה לשאוב את כוחם על ידי כך, כמו שרמזו חז"ל 'כל המיצר לישראל נעשה ראש'. ובהרחבת העניין, יעויין בגור אריה ריש פרשת תולדות שכתב שעשו ויעקב מתייחדים במידת ה'חשיבות' הקיימת בנפשם, ובספר ה'נצח' פרק ה' בבאור דברי חז"ל ש'בן ציצית הכסת' היה נקרא כך על שם 'שכסאו מוטל בין גדולי רומי' ביאר המהר"ל שחז"ל ציינו את חשיבותו ע"י ה'ציצית' משום שחשיבותם של ישראל היא אלוקית ומגיעה מצד הקדושה, בשונה מרומא שחשיבותם מצומצמת ומגיעה רק מתוך העולם הזה²⁴.

יסוד ה'הנבדלות' של עם ישראל מכח החשיבות האלוקית המיוחדת רק להם, התבטאה ויצאה אל הפועל בבית המקדש. המהר"ל שם בהמשך הדברים מבאר גם שטעם כינוי בית המקדש 'הר הלבנון' ולא רק 'הר', הוא משום שבשונה מ'הר' שעם כל גובהו שיין לסביבתו, בית המקדש היה נבדל לגמרי, ומכח ההבדלות יכול היה 'להלכין עוונותיהם של ישראל'. לכאורה הדברים מתחברים גם למה שפירש המהר"ל את דברי ריב"ז ש'הלבנון באדיר יפול' שטענתו היא שצריך כוח של 'מלכות', המבדילה ומרוממת את המלך מעל העם, בכדי להצליח להחריב את בית המקדש שהיא ישות נבדלת. ובדרך זו מבאר גם המהר"ל את מהות פעולותיו של טיטוס 'ראש המחבלים' בהתנגדותו ושנאתו

כג. כאשר היחס הנכון עם אומות העולם הוא כשדרכי הפעולה מולם משקפים את הערך העצמי של עם ישראל, בהיותם עמו וצאן מרעייתו ית' המובדלים תחת השגחתו ומאוחדים בהשראת שכינתו עליהם.

כבר ציינו בפנים את העובדה שהיו כמה פעמים בתקופת החשמונאים שנשלחו משלחות אל הרומאים. ואולי אפשר לחלק שעצם המשלחת עוד הייתה בגבול ההשתדלות הטבעית הנצרכת לפי מצבם, וכוונת הרמב"ן הייתה לריבוי המשלחות, ובפרט למשלחת שבזמן יוחנן הורקנוס שהייתה כבר אחרי שהחשמונאים ביססו את עצמאותם. ולפי"ז התאריכים מתיישבים בצורה הטובה ביותר, כשגם החשבון של המאה ושמונים שנה שיוצא באמצע שנות מלכות יוחנן הורקנוס בערך בזמן שהוא נהפך לצדוקי, רצ"ע.

כד. דבר זה התבטא גם בהבדלים ביניהם בפסולי הקרבן המוזכר במעשה דקמצא ובר קמצא, כשאצל היהודים פסלו גם דברים שאינם מהותיים לצרכי הגוף כגון הפה בבהמה שבלא"ה לא מדברת משום שהם מתייחסים גם לפן הרוחני שמאחורי הדברים.

כה. והנה לעיל הבאנו את דברי המהרש"א שלרומא בשונה מהמשעבדים האחרים לא היה מידה עצמית של מלכות. ואולי לפי מה שמתבאר כאן ייחודיות רומא משאר האומות נבעה מהכוח הכללי שלהם שבזה ל"ש את ה'נבדלות' של 'מלכות' אם לא מכוח היניקה שלהם מכלל ישראל שהם הכוח הכללי של העולם. וזהו העומק בפסוק של 'לאום מלאום יאמץ' שלרוב העצמה שלהם והמדה ה'כללית' שלהם אין בעולם הזה מקום לשניהם יחד, ודו"ק.

לעם ישראל ולייחודיותם כמאחדי הבריאה, ולכן פעל במעשיו להפרדת החיבור שבין העולם הרוחני והגשמי ובמחיקת מושגי הנשמה של העולם והבריאה ע"י מעשיו הטמאים בקודש הקודשים ובחילול בית המקדש. זאת משום שידע ששם מקום חיבור שמים וארץ ובו מתממש כוחם הייחודי והמאוחד של ישראל בהיותם נבדלים מאומות העולם, ולכן כל עוד עם ישראל מחוברים לבית המקדש הינם מחוץ לתחום שליטתם של האומות, ויעויין שם דברים נפלאים כיצד גם עונשו שיקף את מהות הקלקול שבפעולותיו.

דעת הרמב"ם

הנה תחילת מהלך זה היה לפי פירושם של המאירי והגר"א בפירוש ה'מעשה שהיה', וכבר הזכרנו לעיל שהרמב"ם חלק עליהם וצמצם את האיסור לשפה מיוחדת שהייתה קיימת רק בימיהם ונהוגה בין השרים. אמנם נראה שגם אם יש השלכות הלכתיות למחלוקתם אודות מה נכלל בגזירת חז"ל, עדיין יתכן שאף לדעת הרמב"ם כללות הדברים נכונים, בפרט שיש לכך סמך בסוגיות נוספות וכמו שנתבאר, ועדיין צ"ע ואכמ"ל.

סיכומם של דברים

מכלל הדברים הללו מתבאר שהנושא המרכזי שעליו סבבו כל הגמרות דלעיל הוא התמודדותם של עם ישראל בהגדרת מקומם בעולם במצב של הסתר וללא השראת השכינה. כאשר במצב הרצוי של איחוד הכוחות שבעם ובבריאה, נוצרת מציאות מאוזנת ונכונה ביחס מול אומות העולם וכוחות הטבע, ופעולותיהם של עם ישראל נעשים באופן שמשקף את הכרת ערכם העצמי בהיותם עמו וצאן מרעיתו המובדלים תחת השגחתו ית' ומאוחדים בהשראת שכינתו עליהם.

וזהו הפשט בגזירות חז"ל במעשה של הורקנוס ואריסטובלוס, שכן במעשה זה התקבצו כמה מן המרכיבים שביטאו קלקול משמעותי בהכרה זו: 'שנאת חנם' שבין אחים מבית חשמונאי, גילויי זרות ובגידה בעם הקודש ובמקדש בקרב אנשים מהעם, הזדהות עם התרבות היוונית וחכמתה, נתינת הערך למלכות רומי בהתדיינות בפני פומפיוס ובבקשת הכרעתו, וכן בנתינת דריסת רגל לחיילי רומא בארץ הקודש ובמקדש ה'. ואולי גם זה כלול בכוונת הגר"א דלעיל על הכוח שהתחיל להתגלות והתקלקל, דהיינו סביב ההתמודדות המיוחדת של בית שני בבניית עם הקודש והמקדש על אף היותם ללא ההשגחה הגלויה וההנהגה הניסית שלו ית'.

כו. ואולי בשלב הזה הכריעו חז"ל על פי הנהגתו של אבינו יעקב שמכאן ואילך לאורך הגלות הדבר הנכון יהיה להיכנע בפני מלכות אדום ולכבדם כדברי המהרש"א דלעיל. אמנם חשוב כאן להדגיש את דבריו לעיל על פי דברי הגמ' בחגיגה שהדברים אמורים רק כלפי ההנהגה המדינית אבל

והנה דעת לנכון נקל שאין מדובר כאן בדרוש בעלמא אלא הדברים נוגעים אלינו במישרים, הן בפן הכללי בהתבוננות בתהליכים הפנימיים והמדיניים בתקופות השונות של עמנו, והן בפן הפרטי בבניית היחס הנכון לכוחות הטבע כנטפלים אל התורה, שכן גם אם מוטל עלינו לפעול בתוך העולם וחוקיו הטבעיים במישור הפרטי של בריאות ופרנסה, ובמישור הכללי והמדיני, הרי ההצלחה היא רק מאיתו ית'.

ככל שמשמר היהודי את נבדלותו מכח ההכרה בחשיבותו האלוקית שלו ושל כלל אחיו, ומקיים את תפקידו כמאחד כלל הכוחות בבריאה, מזכה הוא את עצמו ואת כלל האומה בדרגה יותר גבוהה של השגחה הפרטית הראויה לעמו וצאן מרעיתו. וכלל, העיקר האמיתי והיחיד שקובע את ערכם של דברים הוא בעשיית רצונו ומידת הדבקות בו ית'. ונזכה שבעזרת ה' יהיו כל מעשינו לשם שמים.

נספח - מפת תאריכים משוערת של האירועים המוזכרים במאמר:

- ג' תח' 3408 תחילת בניין בית שני [שבעים שנה לחורבן בית ראשון].
- ג' תיב' 3412 השלמת הבניין.
- ג' תמב' 3442 תחילת מלחמת אלכסנדר מוקדון נגד ההגמוניה הפרסית.
- ג' תמט' 3449 עליית האימפריה היוונית, מפגש שמעון הצדיק עם אלכסנדר מוקדון.
- ג' תקצו' 3596 נס חנוכה.
- ג' תר' 3600 מות יהודה המכבי, אחריו הנהיגו בזה אחר זה אחיו: יונתן ושמעון.
- ג' תרכ' 3620 תחילת מלכות יוחנן הורקנוס בן שמעון [יוחנן כהן גדול ששימש שמונים שנה].
- ג' תרכב' 3622 עליית רומי [26 שנים של שמירת העצמאות].
- ג' תרמח' 3648 180 שנה קודם החורבן פשטה מלכות הרשעה [רומין] על ארץ ישראל.
- ג' תרנג' 3653 תחילת 40 שנות מלכות צדוקים [יוחנן כהן גדול נהפך לצדוקי].
- ג' תרנו' 3656 אריסטובלוס בן יוחנן הורקנוס [צדוקי אשר הרעיב את אימו למוות והרג חלק מאחיו].
- ג' תרנז' 3657 אלכסנדר ינאי [אח של הנ"ל] - 27 שנים. אלמנתו, שלציון המלכה, בהנהגת שמעון בן שטח - 9 שנים.

בהתמודדות בנושא של דעות המלחמה גם היום היא חזיתית, וביחס לזה יש לנו הבטחה מיוחדת מהקב"ה.

- ג' תרצג 3693 אריסטובלוס 3 שנים/ הורקנוס 24 שנים [לאחר ההתערבות של פומפיוס בסיוע אנטיפטר האדומי].
- ג' תשג' 3703 הצלחת הורקנוס לביטול הסנהדרין על ידי צו מרומא.
- ג' תשכ' 3720 אטיגנוס בן אריסטובלוס מסלק את הורקנוס [3 שנים אחרונות של בית חשמונאי].
- ג' תשכג' 3723 הורדוס תחילה בגליל ולבסוף אף בירושלים ע"י רציחת אנטיגנוס [בערך בשנת תשכ"ו].
- ג' תשנ"ו 3756 סיום תקופת הורדוס, תקופת מושלים רומאים אחרי סילוק בנו ארכילאוס.
- ג' תתא' 3801 אגריפס נכד הורדוס: 3 שנים טובות אשר הסתיימו בהרעלתו.
- ג' תתד' 3804 תקופת תוהו ובוהו בהשתתפות פעילה של כתות הצדוקים על סוגיהם השונים. שותף פעיל למהומות אלו היה גם אגריפס השני ששכנע את הרומאים להילחם וכך הוביל למלחמה האחרונה ולחורבן הבית. ר' אביגדור מילר מציין שכת הצדוקים אף גרמו למינויו של יוסיפון כמפקד הגליל שהוביל לכניעתם המהירה של יושבי הגליל, מלבד זאת הם אף הכניסו את שמעון בר גיורא והבריונים לתוך ירושלים על מנת להתנגד להנהגתו של יוחנן מגוש חלב שמונה על ידי החכמים [ביוסיפון הוא מצויין כידידו של ר' גמליאל]. רצונו של בר-גיורא לשליטה בלעדית הובילה אותו למסע של רציחות והרג בתוך העיר [כולל רציחתם של אנשים מכת הצדוקים]. שמעון בר גיורא היה הגורם שהכריח את העם לצאת למלחמה חזיתית מול רומא, וזאת על ידי שריפת מחסני התבואה וכן על ידי הכרזתו שכל נכונות לכניעה הרי היא כבגידה. הכרזה זו נגדה את המדיניות של חז"ל שניסו להגיע למצב של כניעה מוסכמת בהכירם [אולי לאור הדברים האמורים כאן] שאין כל סיכוי לעמוד במלחמה חזיתית מול האימפריה הרומאית.
- ג' תתכח' 3828 חורבן בית המקדש השני.



לִזְכֹּר עוֹלָם

חלקי בעבודת העריכה

לע"נ זקנתי מרת

חיה בת ר' אברהם אליה ז"ל

עָצַר בְּמִלִּין מִי יוֹכֵל, פְּלִיאָה נִשְׁגָּבָה, כִּיצַד מִסּוּגַל אָדָם לִהְיוֹת לְרֵמָה כְּזוֹ שֶׁל נִתְּנָה, מִמֶּשׁ בְּלֹא גְבוּל – בְּגוּפָה וּבִמְמוֹנָה, לֹא רַק בְּלֹא לִצְפוֹת לַתּוֹדָה וְהַעֲרָכָה, אֲלֵא לְמֵאוֹס בָּזָה, וְעוֹד בְּטֶרֶם סִיּוֹם הַנִּתְּנָה מִיֵּד לְהִתְקַדֵּם לַנִּתְּנָה הַבָּאָה, [גַּם אִם יֵשׁ צוֹרֵךְ בּוֹיִכּוֹחַ סוֹעֵר לְהַסְבִּיר וּלְשַׁכְנַע שְׂאֵכָן זֶהוּ רְצוֹנָה וְכַבּוּדָה – לַתֵּת לַעֲזוֹר וּלְהוֹעִיל עוֹד וְעוֹד!] וְכֵל זֹאת בְּעוֹלָם שֶׁהֵיפֵךְ הַגְמוּר הוּא נַחֲלַת הַכֹּלָל!

כְּנֵרָא הוֹרִיָּה וְשׁוֹרְשֵׁי הַמִּשְׁפָּחָה הֵם שֶׁנִּטְעוּ אֶת זֵרְעֵי כּוֹחוֹת אֵלּוּ, אֲבָל אֵין סֶפֶק שֶׁבַחֲדוֹת חוֹפְשִׁיּוֹת עֲצֵמָאוֹת הֵיוּ שְׁלֵבֵי סוּלָם זֶה שֶׁהֵבִיאוּ אוֹתָהּ עַד רוֹם רָאשׁוֹ שֶׁמִּגִּיעַ הַשְּׁמִימָה.

לְכַבֵּד לְהַעֲרִיךְ וּלְהַאֲהוֹב בְּאַמֻּת, כָּל אֶחָד בְּאִשְׁרֵי הוּא, בֵּין אִם דִּרְכוֹ מוֹבֵנֶת וּבֵין אִם לֹא, וּלְתֵת לוֹ בְּתוֹךְ עוֹלָמוֹ שְׁלוֹ. כִּפִּי שְׁטַבְעִי הוּא שֶׁאֲדָם מִתִּיחַס לַעֲצָמוֹ בְּאַכְפִּתִּיּוֹת דֹּאגָה הַבְּנָה וּשְׁלִילַת כָּל חִסְרוֹן, כֵּן, כִּךְ הֵיוּ הַדְּבָרִים אֲצֵלָה – בְּפִסְגַּת מַעֲלָתָהּ, [כְּתוּצָאָה מִכֶּךָ שֶׁהִמְצִיאוֹת בְּדַעְתָּה הִיתָה הַזּוֹלָת], מִמֶּשׁ כַּדְּבָר טַבְעִי וּפְשׁוּט, – לִשְׂאֵת בְּעוֹלוֹ בְּאַכְפִּתִּיּוֹת עֲצוּמָה, וּלְרַצּוֹת וּלְדַאֵג לְטוֹבָתוֹ וּלְהַצְלִיחַתוֹ, בְּאִשְׁרֵי הוּא. וְכִךְ גַּם לְהַכִּיד טוֹבָה אֵף בַּחֲלוּף זְמַן רַב, וּמֵאִידֵךְ לְשִׁכּוֹחַ אֶת נִתְּנוּתָהּ [עַל דֶּרֶךְ שֶׁבִּנִּי אָדָם רַבִּים שׁוֹכְחִים אֶת מָה שֶׁקִּיבְלוּ וְזוֹכְרִין רַק אֶת מָה שֶׁנִּתְּנָה, כִּךְ הִיא רַק לְהִיפֵךְ].

הַנִּתְּנָה הַגְּשֵׁמִית הִיתָה נִיכְרַת לְכָל, אֵךְ גַּם הִיתָה נִתְּנָה פָּחוֹת מִפּוֹרְסֶמֶת, שֶׁמִּקּוּרָה מֵאוֹתוֹ שׁוֹרֵשׁ – דֹּאגָה וְתַפִּילָה לְשִׁלּוּמָם וְטוֹבָתָם שֶׁל רַבִּים.

מִי יוֹדֵעַ עַד הֵיכָן הַפִּדּוּת שִׁינְקוּ מֵאוֹתוֹ הַשׁוֹרֵשׁ מִגִּיעִין.

לֹא אֶחָשֵׁךְ פִּי מִהַזְכֵּרַת דְּבַר נוֹסֵף שֶׁבִּמְעַט הַתְּבוֹנָנוֹת יִתְכַּן שְׂאֵף הוּא עֵנֵף מֵאוֹתוֹ הַשׁוֹרֵשׁ. בַּחֲנִינָה מִיּוֹחַדַּת שֶׁל וְתִשְׁחַק לְיוֹם אֶחָרוֹן.

הַסּוֹבְבִים כָּלֵל לֹא הֵיוּ מוֹכִנִּים, אֲבָל הִיא, בְּמִשְׁךְ שָׁנִים, הִיתָה – לְמִרּוֹת שֶׁהִיתָה בְּבִרְיָאוֹת מִפְּלִיאָה, דַּעַת צִלּוּלָה וְעַם מִרְץ נַעֲוִירִים – מִתְּכַנְנֶת לְסִיּוֹם תְּקוּפַת הַחַיִּים בְּהַכְנוּת וּדְיָבוּרִים שֶׁהֵיוּ קִשִּׁים מֵאֵד לְרֵאוֹת וּלְשִׁמוּעַ, אֲבָל הִיא עָשְׂתָה אוֹתָם כַּדְּבָרִים פְּשׁוּטִים, מִתּוֹךְ אִמּוּנָה בְּרוּרָה, וִידִיעַת תְּפִקִּידָה.

בִּח' אֲדָר תִּשְׁפ"א בְּעֵלוֹת מִנַּחַת הַשִּׁבְתָּה, עֲלָתָה נִשְׁמַתָּה לְמִקּוּמָה בְּשֵׁמִי שְׁמַיִם, וְהָעוֹלָם הָאֲרִצִּי כוֹלוֹ נַחֲסָר מִדְּמוּת שְׁלֵא נִוְדָּעָה לָהּ מִקְבִּילָה אוֹ מִתְחַרָּה... דְּמוּת שֶׁנִּדְמָה שֶׁהִיא מֵאֲרִץ קִצִּיָּא (ע"י בִּב"ר פֶּרֶשֶׁת נַח ל"ג א'), דּוּגְמָה חִיָּה שֶׁל מִיָּמוֹשׁ הַדְּבָרִים שֶׁכָּתַב בְּנוֹ שֶׁל ר' חַיִּים מוֹוֵלָאֲזִין בִּשְׁם אָבִיו (בַּהֲקִדְמָה לְנֶפֶשׁ הַחַיִּים. שְׁנִיתָן לְרֵאוֹת בֵּהֵן אֶת עֵרֶךְ רֹב הַנּוֹכֵר) – "הִיָּה רִגִּיל לְהוֹכִיחַ אוֹתִי עַל שְׂרָאָה שְׂאִינִי מִשְׁתַּתֵּף בְּצַעֲרָא דְּאַחֲרִינָא, וְכֵה הִיָּה דְּבָרוֹ אֵלֵי תְּמִיד שְׁזֵה כָּל הָאָדָם לֹא לַעֲצָמוֹ נִבְרָא. רַק לְהוֹעִיל לְאַחֲרִינִי כָּכָל אִשְׁרֵי יִמְצָא בִּכְחוֹ לַעֲשׂוֹת".

תֵּהָא נִשְׁמַתָּה צְרוּרָה בְּצִרּוֹר הַחַיִּים, וּבִמְהֵרָה תִּקֵּין לְרֵאוֹת – יַחַד עִם כָּל הַצִּאֲצָאִים וְכָל יִשְׂרָאֵל – בְּבִנְיָן בֵּית עוֹלָמִים.

אֵלִיהוּ לִוִּי

בריהי שעריך

אדר ה'תשפ"ד

אינו דומה ספר הנכתב ונערך באלול ה'תשפ"ג, לספר הנסדר ונחתם בתוככי שנת ה'תשפ"ד. איננו יודעים עומק עצתו ית' ויושר משפטו בכל המסיבות המתהפכות וכל המאורעות המתרגשות ובאות לעולם, ובכל הצרות הצוררות הנוראות אשר מתוכם מקווים ישראל להוושע לתשועת עולמים.

והנה שערי ציון וירושלים שעוסקים בהם בתורה – הם המעמידים את ישראל במלחמה. כאמרם (מכות י, א) 'א"ר יהושע בן לוי, מאי דכתיב (תהלים קכב) "עֲמֻדֹתָ הָיוּ רִגְלֵינוּ בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם", מי גרם לרגלינו שיעמדו במלחמה – שערי ירושלם שהיו עוסקים בתורה'. [ובתוספתא (סוטה יא) 'בתי דינין של דוד שיושבים בשערי ירושלים']. והר"ח הוסיף 'שערי ירושלים שהיו מצויינים בהלכה', אשר עליהם נאמר (תהלים פז) "אֶהָב יְדֹד שַׁעְרֵי צִיּוֹן".

ועל זאת באה הבטחתו ית' ביד נביאו (ישעיהו כח, ועי' סנהדרין קיא, ב) "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְדֹד צָבָאוֹת לַעֲטֹרַת צָבִי וְלַצִּפִּירַת תְּפֹאֲרָה לְשָׂאֵר עַמּוֹ: וְלָרוּחַ מְשֻׁפָּט לְיֹשֵׁב עַל הַמְּשָׁפָט וְלַגְבוּרָה מְשִׁיבֵי מִלְחָמָה שְׁעָרָה".