

# כאיל תערג

## ספר זכרון

לכבודו ולזכרו של אבינו

הגאון רבי **אברהם יצחק לנאל** זצ"ל

אב"ד רחובות ומיקירי קרתא דירושלם



ובו רשימות מתולדות חייו וקיום קצרים לדמותו  
וכן נאספו דברים שנאמרו לזכרו  
גם נקבצו מערכות חידושי תורה ובירורי הלכה ממנו,  
ממשפחתו ומצאצאיו אשר הניח אחריו ברכה



ירושלים

ירח האיתנים תשע"ה



הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל  
נלב"ע כ"ג שבט תשע"ג

## זכר צדיק לברכה

ספר זכרון זה הוא בבחינת הקמת 'ישיבה על קברו' של אבינו זקנו הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל, גדול בתורה הקד', שעמל ויגע כל ימיו בלימוד התורה ובהשרשת אהבת תורה ויראת שמים בלבו והנחלתם בלב סובביו. כדאי וראוי הוא לו ספר זכרון זה, שבו אצורים חידושי תורה נפלאים שנתחדשו ונכתבו ע"י צאצאיו לזכרו ולעילוי נשמתו הטהורה.

זכה אבינו זקנו שכל צאצאיו בני המשפחה המפוארת הינם תלמידי חכמים, תופסי ישיבה ועמלי תורה; איש ואשה, כולם יראי שמיים ומצוינים במידות, עוסקים בעיקר והולכים בדרכו. ספר זכרון זה המכיל חדו"ת מאת יוצאי חלציו, מקיים מה שאמרו חז"ל "אין עושים נפשות (מצבה) לצדיקים - דבריהם הם הם זכרונם", ופירשו ראשונים שהצדיקים אינם צריכים את הזכרת שמם על המצבה שבקברם, מפני שמעשיהם הטובים הם זכרונם. עדה המצבה הזאת מה היה רצונו ושאיתנו של אבינו זקנו כל ימי חיותו, מה היה בעיניו עיקר ומה טפל, מה היה נחשב אצלו "טוב" ומה לא היה נחשב בעיניו כלל. כמדומה שזהו הדבר הטוב והנכון לעשות ולפעול לעילוי נשמתו הטהורה בעלמא ידיה, ולזכרונו הטוב בעלמא דידן. יהי הספר הזה צוואה לנו ולבנינו בדורות הבאים, להמשיך ולצעוד בדרך התורה והמצוות, שאבינו זקנו התייגע כל ימיו לילך בה ולהנחילה לבניו, לבנותיו ולכל צאצאיו.

קראנו לספר כאיל תערג שזה ראשי תיבות אברהם יצחק לנאל ומבטא מאד את כמיהתו של אבינו זקנו "כאיל תערג על אפיקי מים כן נפשי תערג אליך אלוקים".

אנו מודים לכל מי שלקח חלק בספר זה, בשליחת חידושי תורה משעשעים ומשמחים, בהלכה, באגדה, בסוגיות חמורות שבש"ס, בדיני ממונות, באורח חיים, באיסור והיתר, ומכל קצוות ים התלמוד, דברים מתוקים וערבים, בעצה ותבונה בכל שלבי הוצאת הספר, וכן למתקנים ולמגיהים, ובפרט להרב יעקב ישראל גולדשמידט שליט"א, ברוכים אתם ובני ביתכם לה'. ועל כולם להרב משה גולדשמידט שליט"א אשר נדבה לבו להביא לכל המלאכה, מהחל ועד כלה, וטרח ויגע וקיבץ את כל דברי התורה הזאת כעמיר גורנה, והכל בחכמה ובשום שכל, עד אשר זכה לברך על המוגמר. יבורך גם הוא ומשפחתו מן השמים.

רוב ברכות ותודות לרעייתו בזו"ש של אבינו זקנו הרבנית מאטל לאה תחי' על חלקה הטוב בנטל הוצאת הספר.

**בני המשפחה**

## תוכן הענינים

ד  
לג

פרקי תולדות  
דברי זיכרון

### זקננו הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצוק"ל

מו"מ בין אבינו זקננו הגרא"י לנאל זצוק"ל לבין זקננו הגרא"ד רוזנטל	
זצוק"ל מתוך ספרו 'באר המלך' על הרמב"ם הל' גזילה ואבידה	לז
נוסח שטר מכירת חמץ מהגאון רבי שמואל סלנט זצוק"ל	מ
בענין צירוף אכילה ושתייה	מד
מצות כתיבת ס"ת וגדריה	מט
הערה בדברי הרמב"ם בהלכות שבת:	נו
בענין אכילה בליל חג הסוכות הנלמד בגז"ש מליל חג המצות	נז
חקיו ומשפטיו לישראל - לא עשה כן לכל גוי	סא
המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו	סז
שתעלה לו תפילתו לתפילה שלא כוון עליה	עז
כוס של ברכה - קידוש, ברהמ"ז	פב
מצות שמחת יום טוב בראש השנה	צא
בענין קנין סודר	קג
בענין ספק מוכן	קיא
בענין חילוק מחיצות לחייב ערוב חצרות	קיג
בענין יש שבח עצים בפת	קטז
בגדר הלאו דלא תעלו במעלות על מזבחי	קיש
חלק א: בענין אשו משום חציו או משום ממונו	קכג
חלק ב: בענין שנים שהדליקו אש	קכו
חלק א: בגדרי 'מצמצם' בכל דיני התורה ובפרט בשבת	קכט
חלק ב: שאלות ב'מצמצם' בשבת במשנת הגרשז"א	קנב
חלק ג: הראיות ל'התמדת מצב באמצעות העמדת גופו'	קסג
בענין מוסר שטרותיו לבית דין ופרוזבול	קצט
ברכת חתנים כל שבעה	רא
בביאור דעות הראשונים באיסור זמר לאחר החורבן	רז
שכח להבדיל ונזכר לאחר שכבר בירך ברכות הדלקת נר חנוכה	ריא
בגדר מלאכת כותב	רכא
בענין יורד לאומנות של חברו - והשלכות מעשיות בזמנינו	רכד
באור גדרי בסיס לדבר האסור	רלב
בענין גיסטרא שבמקוה	רלז
הגאון רבי יהושע מאיר רוזנטל	
הרב אריה גולדשמידט	
הרב אברהם ישעיהו פפויפר	
הרב יעקב משה זק"ש	
הרב דוד פלק	
הרב שלמה קלגסבלד	
הרב שרגא לנאל	
הרב ניסן בן ציון	
הרב ישראל לנאל	
הרב עזרא קוטקס	
הרב משה קוטקס	
הרב יצחק גלסנר	
הרב יאיר גולדשמידט	
הרב שמואל שולמן	
הרב אברהם לוי	
הרב יהודה ברוורמן	
הרב אליהו רוטנר	
הרב אליהו אליעזר לזרובין	
הרב מרדכי פפויפר	

רמא	בגדרי כבוד ת"ח ומלך גבי עדות, וגבי לדון אותם והמסתעף:	הרב יצחק קלמן דיסלר
רמו	בגדר תפילת מוסף	הרב דוד סלר
רנב	אם מותר להציל עצמו מדבר אם בהצלתו יענש אחר במקומו	הרב תנחום רובינשטיין
רנח	במחלוקת רב ושמואל אי עילאה גבר או תתאה גבר	הרב אהרן גרוזובסקי
רסה	בדין נאמנות בעל דין בקרבן	הרב שמואל פפויפר
רסח	בענין קטורת דהיכל	הרב שמואל קלגסבלד
רעג	רבית בקרקע ובפחות משוה פרוטה	הרב מאיר פלק
רפב	בענין ספק מילה בשבת	הרב יעקב ישראל גולדשמידט
רצ	בגדר שליחות יד, אופניה, ומה שנתחדש בזה (ב"מ)	הרב נחום ברוק
רצט	בחילוק בריבית בין שכירות מקח והלוואה	הרב יהושע פלק
שב	חיוב הלווה לפי מדה משלם או לפי דמים ובענין תרבות	הרב משה זילברצווייג
שו	בענין הלאווין דלא תקום ולא תטור	שלמה לנאל
שיא	בענין ברכת הגפן בקידוש	הרב משה גולדשמידט
שטו	דיבור מבטל דיבור	הרב מיכאל דורפמן
שיח	ביסוד דינא דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך	הרב אלחנן זאב קלגסבלד
שכב	בענין הלכות ודינים שאינם מפורשים ומקור חיובם הוא מסברא	הרב יצחק דרשוביץ
שכה	בענין ברכת המצוות	הרב אורי פלק
שכח	בענין כותל ואילן שנפלו לרשות הרבים	הרב שלמה זלמן זלזניק
שלא	בענין זמן קריאת שמע של ערבית	הרב שלמה בריז
שלה	בענין דברי רבי חייא קמייטא שיש שבועה בהעדאת עדים	הרב שרגא בן ציון
שלח	בגדרי אבות ותולדות	שרגא לנאל
שמב	בענין האומר "לא איפטר מן העולם עד שיהא נזיר"	יעקב קלגסבלד
שמו	בענין שינוי קונה ודין תשלומין בגזילה	ישראל פפויפר
שנג	בענין מחלוקת רבא ור"נ בדין תרי ותרי	אלחנן פלק
שנו	ביסוד החיוב בממון המזיק – בבא קמא דף ב' ע"א	חיים קלגסבלד
שנט	בענין אדם שדחף לבור	חיים שלמה לנאל
שסא	הפטור ורוצה להחמיר על עצמו	משה לנאל
שסג	בענין "כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי"	זבולון יהודה לנאל
שסה	בענין חצי עבד וחצי בן חורין	דוד לנאל
שסט		נספח: שרשי משפחת רוזנטל

## קצת מתולדות חייו:

אבינו זקננו הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל נולד במוצאי יום הכיפורים תרצ"ב בשכונת גבעת שאול בירושלים, בן זקונים לאביו הרב שרגא פייבל לנאל זצ"ל ולאמו מרת באשא רייזל ע"ה למשפחת שולנסקי.

אביו של רבי שרגא פייבל, הרב אהרון לנאל זצ"ל עלה מלובלין והצטרף לקהילת בני הישוב הישן בירושלים בעיר העתיקה. רבי שרגא פייבל נישא בזיווג ראשון לאשתו מרת חיה ברכה ע"ה ונולדו להם שני ילדים: מלכה (פולק), וישראל (לנואל). למרבה הצער נפטרה חיה ברכה בהיותה צעירה לימים. רבי שרגא פייבל נישא בזיווג שני לאשתו מרת באשא רייזל (בתיה שושנה) ע"ה ונולדו להם שלוש בנות ושני בנים: שרה (ויספיש), אהרן צבי שנפטר בדמי ימיו בגיל 17, מרים (שפירא), רחל (היזלר), ואברהם יצחק – אבינו זקננו. בהוראת רבו הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל כיהן רבי שרגא פייבל בתפקידו כראש המלמדים בבית היתומים ע"ש מהרי"ל דיסקין, והיה נחשב לדמות מרשימה ומחנכת, מקור ודוגמא ליהודי עובד ה', ירא אלוקים ומדקדק בהליכותיו. בבית זה שהיה ספוג וגדוש בתורה, יראת שמיים וגמילות חסדים, התחנך וגדל הנער אברהם יצחק.



משפחת לנאל, מימין לשמאל עומדים: אליהו ומלכה פולק, ישראל (לנואל), יושבים: הרב שרגא פייבל לנאל, שרה (ויספיש), מרים (שפירא), מרת בתיה שושנה לנאל.

אביו שם את עינו ומרצו בבנו זה

והשקיע בו מלא חפניים תורה ויראת שמיים. בתחילה למד בחיידר בגבעת שאול, ובגיל 10 שלחו אביו ללמוד בתלמוד תורה "עץ חיים". אנשי גבעת שאול מספרים שבהגיעו לגיל מצוות כבר מצא חן בעיני סובביו במידותיו הנאצלות ובהיותו כלי קיבול מתאים וראוי לצמוח לתלמיד חכם גדול. לכדי כך הגיעו הדברים, שאחדים מאנשי השכונה אף בקשו מאביו ללמוד ב"חברותא" עם



הסבא ר' ישראל שלונסקי ורעייתו, הוריה של  
אמו בתיה שושנה



אביו רבי שרגא פייבל לנאל



הזמנת הבר מצוה



בישיבת 'עץ חיים', נראה מימין למטה רוכן על תלמודו



הנער הצעיר. לאחר סיום לימודיו בתלמוד תורה המשיך אברהם יצחק בשיבת "עץ חיים", שם קיבל תורה מהרבנים הגאונים: רבי מרדכי דוד לוין זצ"ל, בעל ה'דרכי דוד'; רבי שמואל גדליה ניימן זצ"ל, בעל ה'גידולי שמואל'; ורבי יואל קלופט זצ"ל (לימים - אב"ד חיפה) ששימש כר"מ באותה תקופה.

הייתה זו שנת תש"ח. בארץ התחוללה מלחמה רוויית דמים, והדרכים היו בחזקת סכנה. למרות זאת לא ביטל אברהם יצחק מלימודו ובמסירות נפש המשיך לנסוע מידי יום ללימודיו בשיבה. ואכן, הקב"ה שמר עליו מכל רע, ובניסי ניסים לא נפגע אברהם יצחק. באחד הימים, בעת ששב מלימודיו בשיבה לבית הוריו שבשכונת גבעת שאול, פתחו מחבלים ישמעאלים שעלו מן הכפר 'ליפתא' ביריות לעבר נוסעי האוטובוס בו נסע. כדור שנורה לעברו חדר דרך בגדו ופגע ברגלו של הנוסע שישב לצידו (אותו יהודי נשאר נכה כל ימיו רח"ל), וכך בנס גדול ניצלו חייו.

אברהם יצחק שכבר גדל והיה לנער שם את כל מגמתו לדבר אחד ויחיד: שקידה והתמדה בלימוד התורה הקדושה, וכך בהיותו כבן חמש עשרה זכה בכתר תורה לתואר חתן 'מצוין ארצי' במבחנים שקיימה תנועת אגודת ישראל לנערים בגילו על ידיעת מסכתות הש"ס.

## המעבר לישיבת סלבודקא

בתקופה זו של שנות קום המדינה שררה ברחוב הירושלמי רוח של חולשה ורפיון כלפי כל הקשור לקודשי ישראל ובפרט לבני הישיבות, והנסיונות והפיתויים שבני ישיבות צעירים יעזבו את בית המדרש ואת כור מחצבתם היו קשים ביותר. אברהם יצחק ידע את הסכנות וחש ברוח הקלוקלת שנשבה מסביב אשר הייתה למצער לרוח מצויה. בשעה זו - ידע אברהם יצחק - עליו לאחוז בחוזקה בשורשיו לבל תמוט רוחו. בן תשע עשרה שנים בלבד היה כשנתקבלה ההחלטה. בעצת אביו הוא עקר ממקום לימודו בירושלים ועבר ללמוד בישיבת סלבודקא בבני ברק.

כשלוש שנים למד בישיבת סלבודקא, מתוכן שנה אחת בחיי חיותו של ראש הישיבה הגאון רבי יצחק אייזיק שר זצ"ל - חתנו של הסבא



עם חבריו בישיבת סלבודקא



מסלבודקא. משנה זו – העיד על עצמו – נותר בו רושם עז כל חייו; מתורתו, מהליכותיו ומדמותו האצילית; פעמים רבות היה מזכיר בהתלהבות מאמרותיו של רבי אייזיק זצ"ל. כך לדוגמא היה מספר בהתרגשות על קבלתו לשיבת סלבודקא – מעמד רווי הוד ששיאו היה רגעי הבחינה אצל ראש הישיבה רבי יצחק אייזיק שר.

ומעשה שהיה כך היה:

בתום הבחינה פנה אליו רבי אייזיק ושאלו בחביבות: "אמור נא לי בחור יקר, האם לומד הנך מוסר?"

השיב אברהם יצחק בחיוב.

הוסיף רבי אייזיק ושאלו: "באיזה ספר הנך לומד?"

"מסילת ישרים." – ענה אברהם יצחק.

"באיזה פרק?" – לא הרפה רבי אייזיק.

"בפרק ז'." – ענה אברהם יצחק המשתומם.

הישר רבי אייזיק מבטו ואמר לו: "אני עצמי – עדיין בפרק א'..."

לימים סיפר אבינו זקננו שמעמד זה נחרט

בנשמתו עמוק שנים רבות.



עם רבי יצחק זילברשטיין בתקופת סלבודקא

בשנותיו בישיבה הלך אברהם יצחק ונתעלה במעלות התורה, תוך שהוא יוצק מים על ידי רבותיו שבישיבה ובראשם הגאונים רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל ורבי מרדכי שולמן זצ"ל, מהם קיבל והושפע רבות. פעם אירע שנעדר משיעורו של הגר"י אברמסקי, ושאל הגר"י את הבחורים: "איה הבחור שמתערב בשיעור ולא נותן לעבור שיעור סתם?"

סיפר הגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א, רבה של רמת אלחנן, ומי שלמד באותה תקופה בחברותא עם אבינו זקננו: "למדתי בחברותא עם חברי הטוב, המעמיק, המתמיד, החכם בכל ההבנה, אברהם יצחק לנאל – בימי בחרותינו בישיבת סלבודקא המעטירה. והנה נחתה על חברי היקר יתמות וקדרות. אמא ע"ה נפטרה.

חברי חזר מהשבעה, שבור, והנה הוא לומד ושקוע בגמרא המתוקה לו, ולפתע תוך כדי לימוד הוא פורץ בבכי וגעגועים על אמו, אבל לא רצה להפסיק מהלימוד, והוא גם חס עלי, שלא אתבטל בגללו, והוא כבש מעייניו ונפשו הסוערת ועיניו זלגו דמעות, וגרונו נחנק, והוא גורס את הגמרא בקול בוכים, והוא מתאמץ ומתאמץ להמשיך את הגמרא. אני חבקתיו ובכיתי עמו, ואמרתי לו שאני רוצה לדבר על אמו ועל הגעגועים שלו, ואני לא רוצה כעת ללמוד. רק להקשיב לו. אברהם יצחק הנער שעדיו לגדולות אומר: לא! אסור להתבטל. חייבים להמשיך. והמשיך ובגרון חנוק הוא ממשיך ומתאמץ..."

כזו היתה התמדתו של אבינו זקננו, בימי שחרותו כבימי זקנותו. שום דבר לא היה חשוב בעיניו דיו שיפסיקנו מתלמודו.

## מישיבת סלבודקא – לישיבת בריסק:

בימים ההם היה ברצון הגאון רבי יוסף דב סאלאווייציק זצ"ל בנו של מרן הגרי"ז זצ"ל, לפתוח ישיבה לבחירי התלמידים בארץ ישראל ללימוד סדר קדשים, ולשם כך בקש מראשי הישיבות המפורסמות שישלחו תלמידים בכדי לייסד את הישיבה בירושלים. הגאון רבי ברוך רוזנברג זצ"ל - אז ר"מ בישיבה, ולימים ראש ישיבת סלבודקא, שידל והלהיב את הבחור יצחק זילברשטיין לספוג ולהתבשם מתורת בריסק, ולצקת מים על ידי הבריסקער רב. הבחור יצחק זילברשטיין אכן כמעט והשתכנע אך תנאי אחד הציב: החברותא שלו – אברהם יצחק לנאל – ילך עמו.

וכך היה. אברהם יצחק נסע לירושלים, ולאחר שרבי יושע בער שוחח עמו בלימוד והתפעל מאד מהיקף לימודו ומלמדנותו, קיבלו בשמחה רבה לישיבה (בסופו של דבר דווקא יצחק זילברשטיין הוא שנשאר לבסוף בישיבת סלבודקא שבבני ברק).

בכך היה אברהם יצחק לאחד משמונת הבחורים שייסדו את ישיבת בריסק [ואלו שמותם: שלמה ברעווה (מגיד מישרים ומח"ס איפה שלמה וספרים נוספים), אברהם ארלנגר (לימים מראשי ישיבת קול תורה ומח"ס ברכת אברהם), אברהם קסלר, שמואל גפן (מח"ס שמועה טובה), אברהם נח גרבוז (מח"ס מנחת אברהם), נתן ויסקי (לימים ר"מ בישיבת קמניץ ובישיבת אור ברוך), מרדכי כהן (לימים מראשי ישיבת סלבודקא), אבינו זקננו, שמחה קסלר (לימים רבה הראשון של קריית ספר)]. לקבוצה



עם חבריו בישיבת בריסק

זו היתה קביעות וזכות מיוחדת להיכנס מידי מוצאי שבת אל הברסקער רב ולדבר עמו בלימוד בסוגיא הנלמדת בישיבה.

בישיבת בריסק זכה ללמוד כמה שנים, בהן עלה ונתעלה מאד מאד, ורכש בקיאות והבנה עמוקה במסכתות קדשים. תמידין כסדרן נכנס לשמוע את שיעוריו של ראש הישיבה הגאון רבי יושע בער, ואף הקפיד לרשום בדקדוק רב את כל שיעוריו. מעשה שהיה המחיש את הקשר ההדוק בין רב לתלמידו ואת החותם העמוק שהשאיר אברהם יצחק בישיבת בריסק שנים רבות לאחר סיום לימודיו בישיבה.

ובכן, דרכו בכתובת השיעורים כך הייתה: בשעת השיעור היה רושם את השיעור בעיפרון, ואילו לאחר מכן היה יושב ומסדר הדברים במחברת אחרת, כשבמחברת השניה היה רושם בעט.

והנה, שנים רבות לאחר עזיבתו את הישיבה, פגשו הגאון רבי יושע בער ובראותו צהלו פניו.

”האם אוכל לשאול ממכם את המחברות?” – ביקש רבי יושע בער.

”בשמחה” – השיב אבינו זקננו ואין לחפש את המחברות הישנות.

אולם, בראות רבי יושע בער את המחברות (שהיו רשומות בעט), קדרו פניו: ”הלא היית רושם את השיעורים בעיפרון! אלו אינן המחברות.”

(כמובן שאבינו זקננו הרגיעו מיד בהסבירו: ”מחברות אלו – קולמוס שני הן.”)

כל כך זכר רבי יושע בער – לפרטי פרטים – את מראה התלמיד הרוכן על המחברת, עד שאפילו פרט שולי זה – היות הכתיבה בעיפרון – עמד במוחשיות לנגד עיניו.

## ”ויקראו לפניו אברך”

בחורף שנת תשט”ז זכה אבינו זקננו לבת תלמיד חכם מובהק, בנשאו את אמנו זקנתנו מרת איטה דינה בת הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצ”ל, ראב”ד מקהלות האשכנזים ורב שכונת שערי חסד, בעל ”באר המלך”.

בשמחת האירוסין הפליג רבו הגאון רבי יושע בער לדבר בשבחו ובמעלותיו, וכשסיים פנה אליו החותן הנרגש רבי אברהם דוד רוזנטל ושאלה בפיו: ”הן כשהוצע השידוך פניתי אליכם וביררתי על תלמידכם – החתן, ומדוע לא גיליתם התפעלות זו כשם שגיליתם בדרשתכם זו?”

ענה לו הגרי”ד: ”לא רציתי שתצטער באם השידוך לבסוף לא יצא אל הפועל, שהרי חתן כמוהו לא היית מוצא.”



ביום חתונתם



מובל לחופה

## סבתא - הרבנית איטא דינה ע"ה

אי אפשר לדבר על שקדנותו המופלגת של אבינו זקננו זצ"ל; על שקיעותו המפליאה והתמדותו העצומה בלימוד התורה יום וליל ללא הפסק, בלא לכרוך בנשימה אחת את ה"תמכין דאורייתא" - אמנו זקנתנו רעייתו הרבנית איטא דינה ע"ה, שאלמלא היא לא היה זוכה למה שזכה. חביב היה עליה לימודה של בעלה יותר מכל, ובכדי לתמוך בבעלה שיוכל להמשיך ולהתעלות בלימוד התורה הקדושה, נטלה על עצמה את עול הפרנסה תוך כדי גידול שמונת ילדיהם, ויצאה לעבוד כמורה בבית הספר בקיבוץ חפץ חיים - דבר שלא היה מקובל בקרב נשות ירושלים בנות גילה.

אמנו זקנתנו נולדה בירושלים בשנת תרצ"ד לאביה הגדול הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצ"ל שהיה אב"ד בירושלים בבית דינו של הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל, ובעל הספר "באר המלך" ז' חלקים על הרמב"ם. בבית אביה הגדול קיבלה אהבת תורה בלי מצרים, ומסירות גמורה לחיים של תורה ויראת שמים.

את כל יקרת חייה, ראתה בכך שבעלה הגדול לומד תורה בשקידה ובעמל, ובזה היה עיקר מאמציה לאפשר לו ללמוד בהשקט ובשלוה. כך גם אצל בניה, בנותיה ושאר צאצאיה, מגיל רך הייתה מחדירה בלבותם אהבת תורה; במעשיה מלמדתם מה היא, ובדבריה - בחכמה ובחן - דורשת חזון ושון, בחובתם לשקוד ולעמול בתורה ללא רפיון. תמיד ציינה שכל כבודה ורצונה הוא בזה שגידוליה המבורכים יתחנכו בדרך התורה והיראה; ברוח זו אף חנכה תדיר את בנותיה לחיים של אהבה ומסירות לתורה, ואכן זכתה לראות נחת בחייה כשכל חתניה ובניה תלמידי חכמים השוקדים על תלמודם, ותורתן - אומנותן.

המשך <<<



סבתא - הרבנית  
איטא דינה (המשך)

אהבתה ומסירותה לתורה לא ידעה גבול – גם בשעותיה הקשות עת סבלה ייסורים קשים ומרים לא הפריעה ללימודו של בעלה, והעיד על כך החברותא של אבינו זקננו, שאף פעם לא הזעיקה אותו באמצע

עם סבתא מרת דינה ע"ה

הלימוד. כשחזרה פעם לביתה עם סלים כבדים וראתה את בנה בדרכו ללמוד וגמרא בידו, לא נענתה לבקשתו לעזור לה, בהביעה את שמחתה הרבה לראותו בדרכו ללימוד התורה. וכשנודע לה שאין מי שיכין ארוחת ערב בישיבה לצעירים בה למד בנה, פנתה לחברתה, ושתייהן יחד בהתנדבות היו מכינות את הארוחה לבחורי הישיבה.

גם בהסעה בדרך לעבודה בקיבוץ חפץ חיים, עודדה לימוד הלכה יומית, ניצול הזמן והימנעות מלשון הרע. שמרה עצמה מדברי חולין, בטלה והבל, ומיעטה בהם עד למאד, כאשר בזמנה הפנוי היתה ממלאה פיה בתפילה ובפרקי תהילים. סדור התפילה וספר התהילים היו נתונים תדיר בידה; כך, על אף שהיה עליה לצאת בשעת בוקר מוקדמת לעבודתה שמחוץ לעיר, היתה משכמת קום לתפילת שחרית טרם צאתה לעבודה; וכך נהגה תדיר לומר פרקי תהילים, ומשנודע לה על מחלתה היתה דואגת לסיים מידי יום ביומו את כל ספר התהילים.

חייה היו מסכת ארוכה של גמילות חסדים. גלמודים, מסכנים ושאר נזקקים היו מקבלים ממנה סכומי כסף נכבדים, לעיתים אף ללא ידיעתם. את הכספים היתה דואגת להעביר בחכמה רבה על מנת שהמקבל לא יתבייש. בני משפחתה עמלי התורה היו מקבלים ממנה תמיכה קבועה; בימי חג ומועד, שהעול הכלכלי כבד אף יותר, היתה מגדילה את התמיכה, תוך שהיא חוסכת מעצמה דווקא בימים אלו שההוצאות גדלות. בפורים היתה מעמיסה את ידי בנותיה במשלוחי מנות ומתנות לאביונים לגלמודים ולשבורי לב. משנודע לה שחברתה לעבודה צריכה לעבור ניתוח קשה, ומצבה הכלכלי אינו מאפשר זאת, נרתמה בכל כוחה וארגנה סכום כסף נכבד בכדי שתוכל לעבור את הניתוח אצל רופא מומחה, ולאחר מכן סייעה במימון מספר ימי שהות בבית החלמה עבודה, והכל בצנעא ובשקט ללא פרסום.

הנה כי כן, אמנו זקנתנו ע"ה היתה כמין אבן יסוד לשלושת העמודים עליהם עומד העולם – התורה, העבודה וגמילות חסדים. התורה – שאהבתה בערה בקרבה, העבודה – זוהי עבודת התפילה שהגיעה אצלה לדרגת "הרבה בכוונה", וגמילות חסדים – שקיימה בהידור רב הן בגופה והן בממונה.

### סבתא - הרבנית איטא דינה (המשך)

הארת פניה היתה לשם דבר, עד שאמרו בדרך הלצה: משנכנסת איטא דינה רזנטל מרבים בשמחה [מליצה זו נלקחה מן המליצה שהיתה בת"ת "עץ חיים" על שני ה'בוחנים' שהיו מגיעים מעת לעת לבחון את התלמידים: אביה - הגרא"ד רזנטל זצ"ל, שהיה בוחן מבחנים קלים כדי שהתלמידים ירגישו שהצליחו - עליו היו מליצים "משכנס אד"ר מרבין בשמחה", והגר"א ברדקי זצ"ל, שהיה בוחן מבחנים קשים - עליו הליצו "משכנס א"ב ממעטין בשמחה"]. כך גם בעבודתה החינוכית כמורה לחינוך המיוחד, לימדה את הילדים שהיו תחת פיקוחה בסבלנות ובמאור פנים; בפגישות עם הוריהם דיווחה תמיד באופן מחמיא ומעודד. בכל תקופת חוליה לא הראתה את סבלה וחרדתה כלפי חוץ, ושמרה על שמחת החיים שבה; היא הדגישה לכולם שהאמונה והבטחון בבורא עולם הם הם שמחזיקים אותה. רבים שהכירוה כלל לא ידעו שהיא חולה, אף שלא שמרה את הדבר בסודיות, וחלק מחברותיה היו בטוחות שהחלימה כשראו אותה מתפקדת כהלכה בשמחה כמימים ימימה. במסגרת הטיפולים שעברה נפגשה בחולים רבים המוכרים לה, אך קבלה היתה בידיה שלא לספר לאחרים על מנת שלא לפגוע ברשות הפרט.

ראוי לציון מסירות נפשה במצוות כיבוד אב ואם, כשבמשך שנים רבות מידי יום רביעי היתה מיטלטלת בדרכים בכדי להגיע לבית אביה שבירושלים [ובאותה עת גרו בעיר רחובות והנסיעה משם לירושלים היתה ארוכה וכרוכה בטלטול רב], הגרא"ד רזנטל זצ"ל, על מנת לישון אצלו באותו לילה ולמחרת ביום חמישי להכין ולארגן את ביתו לקראת שבת קודש. יום חמישי היה יומה החופשי, אך למען מטרה נעלה זו הקדישה יום זה בכל שבוע, זאת למרות שבשאר הימים עבדה מחוץ לעיר במשרה מלאה. אמנו זקנתנו דאגה תמיד שלא לצער את אביה, ובעוד שרבים משחרים לפתחו בכדי לקבל ברכה ועצה, היא עצמה מעולם לא סיפרה לו על דאגות ביתה אלא כעבור זמן כשהסתדרו העניינים.

לאחר נישואיו המשיך ללמוד בבקרים בישיבת בריסק, ואילו אחה"צ התחיל ללמוד דיינות ב"מכון הרי פישל", שם שמע שיעורים ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, כשהגרי"ש מציע לפניהם שאלה מבית הדין ולאחר מכן פורס את הסוגיא ומלמדם היאך יש לפתור את השאלה. פעם נשאל כיצד הספיק ללמוד אז כ"כ הרבה טוש"ע, והשיב שהם למדו מידי יום ביומו סימן



עם ראש ישיבת מיר רבי אליעזר יהודה פינקל בחתונתו

שלם! כשסיים את חק לימודיו במכון נבחן בהצלחה אצל מרנן הגר"ש אלישיב והגרש"ש קרליץ זצ"ל.

לאחר לימודיו בישיבת בריסק עבר ללמוד בכולל של ישיבת מיר, שם למד בחברותא במשך כל השנים עם הגאון רבי שמואל דיקמן זצ"ל שלימים שימש כאב"ד חיפה. בהגיעו להתקבל אצל ראש הישיבה הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל זצ"ל, זכר ראש הישיבה במדויק את ה"שטיקל תורה" שאמר לו בחתונתו (כפי שהיה מקובל שבכל מפגש עמו, וכן בעת קבלת המלגה החודשית, היו צריכים להרצות 'חבורה' (חידושי תורה) לפניו).

משסיים את לימודי הדיינות עד שנתמנה לכהן פאר כדיין בישראל, נקרא ע"י הגאון רבי מרדכי אלפנט זצ"ל להצטרף לכולל שהקים. בד בבד עסק במספר נושאים לתקופות מה, ביניהם היה חבר בצוות ההלכתי שהקים את המכון הטכנולוגי בהלכה, והיה שותף בספרים ובקונטרסים הלכתיים שונים שיצאו לאור ע"י המכון. בצוות ההלכתי היו חברים גם הרה"ג ר' אליהו וויספיס מח"ס 'הסוכה' וספרים נוספים; הרה"ג ר' א קוגל; והרה"ג ר' לוי יצחק הלפרין. כמו כן השתתף בעריכת 'אוצר מפרשי התלמוד' על מסכת ב"מ. במשך תקופה ארוכה עמל על ההדרת תוספות הרא"ש על מסכת יבמות, אלא שכאשר נמסר הספר לדפוס, פרצה שריפה בבית הדפוס, ולמגינת לבו עלה תכריך כתביו באש. באותם ימים לא היו נפוצים מכוונות צילום, וכתב היד של הספר היה אפוא העותק היחיד. אבינו זקננו ראה בזה אות מן השמיים שלא לעסוק יותר בעבודת ההדרת הראשונים.

## "איש על העדה" – בעיר רחובות

בשנת תשכ"ט נקרא אבינו זקננו לכהן בכס הדיינות בעיר רחובות, שם שימש כדיין יחד עם הגאון רבי זבולון גרז זצ"ל. בבית דין זה ישב גם הגאון רבי שמחה קוק שליט"א. לאחר שהגר"ז גרז סיים את תפקידו בבית הדין נתמנה אבינו זקננו לאב"ד העיר רחובות.

לאחר שנבחר לכהן כדיין בעיר רחובות, על אף שתפקידו כדיין לא חייב מגורים בעיר, בכל זאת ראה אבינו זקננו לנכון לבוא ולהתגורר בעיר רחובות, בכדי לחוש מקרוב בצרכי העיר ובעיותיה. הדבר היה כרוך בקשיים לא מעטים; באותם ימים אך מעט משפחות בני תורה התגוררו בעיר, ומוסדות לימוד ברמה גבוהה מבחינה דתית והשקפתית – כפי שהתרגלו בירושלים הרחוקה – לא היו בנמצא; קשיים אלו ואחרים לא עמדו בפניהם, וכשתפילה נשואה בפיהם ארזו את מטלטליהם וטפם ועקרו עם משפחתם מעיר מגוריהם לעבר העיר רחובות.

כאמור הקהילה ברחובות בזמן ההוא היתה שונה מאד מבחינה מנטלית מאורח החיים בו רצה אבינו זקננו לחנך את משפחתו, והיה צריך חכמה רבה ופקחות יתירה בכדי להעניק למשפחה חינוך בלתי מתפשר המקפיד על קלה כבחמורה, כאשר מאידך חיים הם יחידיו ממש – באותה



קהילה, וילדיהם מתחנכים באותם מוסדות לימוד – עם ציבור שרובו ככולו ברמה רוחנית נמוכה יותר. ואכן שניהם יחד – הרב והרבנית – הצליחו בתבונתם הגדולה להעניק ולתת את החינוך הטוב ביותר האפשרי, וזכו בס"ד להעמיד דור ישרים, כולם יראי ה' ויראי חטא.

העיר רחובות התהדרה בימים ההם בקומץ תלמידי חכמים מופלגים ובהם הגאון רבי זבולון גרז צ"ל שהיה אב"ד, הגאון רבי שלמה קוק צ"ל, רב העיר, שנסתלק לעולמו באופן טרגי בגיל צעיר, אחיו הגאון רבי שמחה קוק שנתמנה במקומו, וכן קהילה קטנה ואיכותית של אברכים בני תורה חרדים ויראי שמים. משהגיע אבינו זקננו למקום, נעשה באופן טבעי לרב בלתי מוכתר של הקהילה שהתפתחה סביב כולל האברכים ע"ש הרב בר שאול; מידי שבת נהג למסור שיעור בין קבלת שבת למעריב, וביום הכיפורים שימש כש"ץ בתפילת נעילה. למותר לציין שכל שאלה, קטנה כגדולה, בהנהגת הקהילה ובית הכנסת, הופנתה אליו, כאשר בפקחות ובצניעות עסק בסילוק כל ריב ומדון שנתגלעו בין אנשי הקהילה.

בתקופת כהונתו ברחובות, היתה לו קביעות לזמנו הפנוי אחרי הצהרים, ללימוד בחברותא עם הרה"ג ר' יצחק גיטלמן צ"ל, שהיה תלמיד ישיבת מיר בשנחאי ותלמידו של המשגיח הגאון רבי ירוחם לייבוויץ צוק"ל.

תושבי רחובות שהיו קמים לשחרית בעוד לילה, מספרים שכבר בשעת לילה זו הם היו מבחינים בו מהרחוב מבעד לחלון, יושב בחדרו ולומד, וכששבו לביתם בסוף היום אחרי תפילת ערבית, הם היו רואים אותו באותו מקום יושב ולומד; תמידים כסדרם.

## במושב בית דין

כמו הליכותיו ואופיו המיוחד בחיים, כך גם במושב בית-דין נהג בדקדוק ובשיקול דעת הלכתי; הנהגותיו עם המתדיינים בפניו היו בנועם ובאצילות, בסבר פנים יפות ובמתינות, תוך שמירה מירבית על כבוד התורה וכבוד הדיינים. כך העיד חברו שישב עמו במושב תלתא, הגאון רבי עזרא בצרי שליט"א: "היה מיראי הוראה, ולפני כל פסק בית דין היה מתיישב בדבר ביראה ובמנוחת הנפש, עד שהיה בטוח כי דבריו צודקים, ופעמים רבות היה מבקש לעכב את מתן הפסק ביום אחד בכדי שיוכל להפוך את כל הצדדים ולהיות בטוח שהוא דן דין אמת לאמיתו; היה מקפיד להגיע בזמן לבית הדין, ובכל השנים שהיינו יחד לא היה פעם אחת שלא הקדימני". אכן, אופיו המסודר של אבינו זקננו ניכר מאד בהקפדתו על זמני ההגעה לבית הדין מידי בוקר; על אף שהדיינים החלו בשעה 9:00, וזמן ההליכה מביתו לבית הדין ארך כ-10 דקות, היה מקפיד אבינו זקננו להקדים ולצאת מן הבית כבר בשעה 8:30.

על אף שהנהגתו עם הבריות היתה בנעימות ובסבר פנים יפות, נמנע עד מאד מלדבר עם המתדיינים כל עוד התיק היה פתוח, מלבד מילות נימוס הכרחיות וכד', כדי שלא להיכשל חלילה

בהטיית הדין. כשערך בר מצווה לבניו הקפיד שלא להזמין אף טוען רבני ואף עורך דין, משום שחשש משוחד. בבר מצווה של בנו הרה"ג ר' שרגא שליט"א הגיע עורך דין [שהיה מייצג לקוחות בקביעות בביה"ד ברחובות, ומשם היתה עיקר פרנסתו] ומסר לבנו מעטפה ובה סכום כסף גדול, וכשראה זאת נטל את המעטפה והחזירה לידיו של העו"ד, ואמר לבנו שעל אף שזה הפסד גדול עבורו, כדאי הוא ההפסד מלהיכשל חלילה באיסור שוחד. מעשה זה חזר ע"ע כשהתמנה לאב"ד, ואף כאן החזירו כלעומת שבא.

אדם שהיה לו דין תורה עם אלמנה, הגיע פעם לביתו, מתוך רצון לשכנעו שישמע שוב את הצד שלו ובכך ייווכח שהאמת בצדו. מיד כשנכנס האיש לבית נטל אבינו זקננו לידי חומש והחל לקרוא בפסוקים המזהירים מלצער אלמנה, ולאחר מכן הוסיף בדברי מוסר בעניין זה. לאחר מעשה כשהוברר שאותו אדם באמת צדק וזכה בדין, הסביר אבינו זקננו שכיון שידע שאותו אדם עומד לזכות בדין, רצה עכ"פ ללמדו מוסר ע"מ שיזהר מלצער את אותה אלמנה, אך עיקר מטרתו היתה שעל ידי כך נמנע מלשמוע צד אחד שלא בפני הצד השני, כפי שמחייבת ההלכה.

מעשה נוסף המחיש את עוז הרוח שגילה כלפי כל ניסיון להפר את כללי ההלכה והצדק ואת הקפדתו היתירה וחששו התמידי מכל סטייה מסדרי הדין: בבוקר אחד, בטרם יצא מביתו כהרגלו לעבר בית הדין, והנה דפיקות בדלת. אחת מבנותיו פתחה את הדלת, ומזווית עינו קלט



עם רבני רחובות

אבינו זקננו שמדובר באדם שאמור באותו יום לבוא לפניו לדין תורה. האדם שבפתח ביקש לדבר עם הרב בבית לפני שייצא לבית הדין, אך אבינו זקננו שלח מיד להגיד לו שאין לו זמן מפני שהוא ממחר לצאת לבית הדין. הלה לא ויתר וביקש מן הבת למסור לאביה כי ברצונו להתלוות אליו בדרכו לבית הדין. אבינו זקננו האזין מרחוק לחילופי הדברים וכאשר שמע את בקשתו נכנס למטבח, הוציא מטאטא ורץ כלפי הפתח תוך שהוא מניף קדימה את המטאטא וקורא לעברו: 'תסתלק מכאן מיד!' 'לא תשא שמע שוא'. התנהגות זו היתה בניגוד מוחלט לאופיו הצנוע, הרך והנעים, כאשר מעולם לא הרים קולו אפילו על בני ביתו; לא איבד עשתונות ושמר תמיד על שלוות רוחו. אף על פי כן כאשר הדבר נגע לטהרת המשפט ולכללי הצדק, עמד בתקיפות ובעזות דקדושה ועשה את אשר מוטל עליו באותו העת, בחזקה ובלא פקפוק.

על אף שמתפקיד בית הדין היה לעסוק בענייני גירות, העדיף אבינו זקננו להימנע מכך לחלוטין, שכן חשש הוא מאד מסיבוכים הלכתיים בהם ניתן להיכשל חלילה בהכנסת גויים לבית ישראל, דבר שכידוע בזמננו נפוץ רח"ל גם כאשר תהליך הגיור נעשה לפי הדין. הפתרון שמצא אפוא היה בדמות הסכם שעשה עם בית הדין בעיר הסמוכה, לפיו הללו יטפלו בגיורים של שני הערים ובתמורה הוא ובית דינו יטפלו בגיטין של שני הערים, וכך מעולם לא היה צריך לטפל בגיורים.

וכך ספד לו הגאון רבי שמחה הכהן קוק שליט"א רבה של רחובות:

"הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל היה עשרות שנים בבית הדין והכל במנוחת הנפש, שומע כל אחד במתינות ובכובד ראש. וכשלאחר יום יומיים הגיע עם פסק הדין, כל צד היה מבין שעשו בעדו עד קצה גבול מה שרק היה אפשר לעשות, והמתדיינים לעולם לא התווכחו ולא יצאו בטרוניא, מכיון שהבינו שהוא דיין דנחית לעומקא דדינא, והיה בשבילם כעין לשכת הגזית שה' עמו והלכה כמותו. וכך גם כל הרכב בית הדין הרגיש שהדין שהביא הגאון הרב לנאל זצ"ל הוא דין מוצק ומדוקדק, וזה בזכות המסירות נפש שלו להעמיד את תורת ישראל על תילה במושב בית דין ולא לזוז כי הוא זה מההלכה. עשרות שנים לא איחר לבית הדין, והיה מדבר עם כל אדם בסבר פנים יפות והכל במנוחת הנפש כששמע כל אחד. וחבל על דאבדין; האבידה גדולה, לא רק למשפחתו אלא לכלל ישראל כולו".

## "תורתך שעשועי"

בתקופת כהונתו בבית הדין שאף כל הזמן להגיע לרגע שבו יוכל לשבת וללמוד ללא תפקיד, ונחמתו היחידה היתה מאמר חז"ל: "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו עוסק בתורה כל היום וכאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", וכך באמת ביום שבו התאפשר לו לעזוב את תפקידו כדיין – יום הולדתו, כבר ביום זה עזב ללא שיהוי את



בכתיבת ספר תורה שהכניס לביתו

משרתו, ולא המשיך אף יום נוסף, וזאת על אף שהיה זה כרוך בהפסד כספי גדול.

מספר שנים קודם לכן - בשנת תשמ"ט, לאחר שחיתן את ילדיו, עזב את העיר רחובות ועבר לירושלים. זמן מה לאחר מכן נתמנה לדיין בבית הדין הגדול שבירושלים. בירושלים קבע משכנו בשכונת גבעת משה ('גוש שמונים'), ואת מקום לימודו בבית המדרש 'אור הצפון', שם למד עם חברותות מבוקר עד ערב, עם הגאון רבי ישראל יעקב וייספיש שליט"א, רב שכונת קרית מנחם בירושלים, והגאון רבי אהרן סולומון שליט"א.

לאחר פטירתו ספד לו הגר"י וייספיש מרורים: "עשרים ושתיים שנים כסא ליד כסא, כמה חכמה ראינו אצלו, כמה חסידות ראינו אצלו. לא היה רש"י בש"ס, לא היה רמב"ם - שלא פענח אותו מרוב אהבתו העצומה לתורה. אינני יכול לשכוח את הרגע שאשנתו הגיע אליו ואמרה לו את הבשורה הנוראה אחרי מה שמצאו בבדיקות

הרפואיות. הוא חזר למקומו חיוור כסיד אבל המשיך ללמוד באותו הכח! "משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך נזכירה דרך מיין מישרים אהבוך" (שיר השירים א, ד). -- שקדנות בלי גבול! כולו מידת האמת כיאה לאדם ששקוע בתורה; היה ניתן להתייעץ איתו בכל נושא ולהיות בטוח שהדבר נשאר אצלו תמיד. בשנת תשנ"א למדנו יחד מעלות השחר עד הבוקר ואחרי זה עוד כמה שעות יחד והכל ביגיעה עצומה. וכשעבר לשכונת שערי חסד רצתי אחריו כתלמיד אחר הרב. שערי חסד צריכה לבכות על הספר תורה שנפל במחיצתה".

ניכרה אצלו מאד תכונת ה'שטייגן'. כצעיר בישיבה שזה עתה גילה את חשקו בתורה, כך היה במשך כל חייו, וכך למד בהתמדה בלי לבטל את זמנו. לא היה אצלו מושג כזה של שעמום או זמן בלתי מתוכנן בסדרי היום; תמיד היתה לו תכנית וסדר - מה לומדים וכמה לומדים, וכגנרל על חייו סידר לעצמו סדר יום וממנו לא היה זז.

בכל בוקר היה קם מוקדם וקורא 'שנים מקרא ואחד תרגום', כאשר את הפרשה חילק לימי השבוע, כמנהג הגר"א. לאחר שזכה לכתוב ספר תורה לעצמו, הניח אותו בארון מיוחד בחדר לימודו, וממנו היה קורא בכל יום. אחר הקריאה היה מתפלל שחרית כותיקין. את סדר יומו היה

מסיים בקריאת שמע בחדר לימודו במתינות ולא ע"ג מיטתו, ועד יום מותו הקפיד בזה. "בכדי לקום כיהודי עליך ללכת לישון כיהודי"...

בעשר שנותיו האחרונות, לאחר פטירת רעייתו הרבנית איטא דינה ע"ה, היתה לו קביעות יומית ללימוד משניות עם בנו הרה"ג ר' שרגא שליט"א, משך ארבעים וחמש דק', קיץ וחורף לא ישובותו, כולל ערבי שבתות וחגים. בנו הרה"ג ר' שרגא מעיד שהיה זה לימוד רצוף ובלי הפסקה לדברים בטלים, ומיד בעת שהיה מגיע אליו לביתו היו מתיישבים ללמוד, ושאר דיבוריהם במילי דעלמא היו תמיד לאחר הלימוד. לאחר לימוד זה המשיך ללמוד כעלם צעיר עם חברותא בבוקר ובצהריים, וכך כל יום במשך שנים כמעט מבלי להחסיר או אפילו לאחר.

גם בשבתות, היה כל זמנו מנוצל ללימוד תורה [לרבות זמנים שאצל אחרים לא תמיד מנוצלים כ"כ]; בליל שבת מיד אחרי הסעודה, בין בקיץ בין בחורף, היה מתיישב ללמוד, וביום לאחר התפילה היה לומד עד הסעודה, ומיד לאחריה היה מתיישב שוב ללמוד עד מנחה גדולה, ולאחר מנחה קצרה היה שוב לומד עד סעודה שלישית. ובכל הפעמים הנ"ל לא היה זה לימוד באיזה ספר קל אלא לימוד עיוני בגמרא האהובה עליו כל כך.

בימי בין הזמנים הצטרף שלש פעמים בשבוע לנסיעות מאורגנות לים המלח, כשהשהייה בים נקבעה לכשלש שעות. אנשי ירושלים שנסעו אף הם בנסיעות אלה, הרבו לספר על המחזה הנהדר לראותו נכנס לים לזמן קצר ולאחר מכן חוזר אל החוף וספר בידו והוא מתלבש בזריזות ומתיישב ללמוד בצד בשקיעות ובהתמדה כשעתיים-שלוש עד שהאוטובוסים יחזרו לירושלים.

## "שירתו קודמת לחכמתו"

דומה היה עליו בעת לימודו שירתת שמים חדורה בנשמתו, לדעת ולהבין כל פיסקא ופיסקא, וכל ימיו חי ביראה לדעת ולזכור את כל התורה כולה מתוך ידיעה עזה שיצטרך בבוא העת לומר את אשר שנה. עד כדי כך שתגובתו הראשונית לבנו הרה"ג ר' שרגא שליט"א לאחר שהתבשר על מחלתו הקשה היתה: "שרגא! מה יהיה עם טהרות??" ---

היה מקפיד מאד להגיע לבית הכנסת כמה דקות לפני זמן התפילה, הן בשחרית, הן במנחה והן בערבית, וזאת בכדי להתכונן היטב לתפילה, וכמובן כדי שלא לאחר ח"ו. לאחר מכן היתה תפילתו כמונה מעות, מילה במילה, במתינות ובכוונה רבה.

הקפדה מיוחדת היתה לו בקיום המצוות. לא היה דבר משובח עינים יותר מלראותו בערב חג הסוכות שמח בשמחה אמיתית של מצווה לאחר שהשיג אתרוג נחמד למראה, נקי ומהודר, והיו שנים שהיה מתייגע בזה עד למאד, בפרדסי האתרוגים שבעיר רחובות. כך גם באפיית המצות, היה טורח בעצמו הן באפיית מצות מכוונה והן באפיית מצות יד.

## מידותיו



עם חמיו הגרא"ד רוזנטל

כל ידידיו ומכריו של אבינו זקננו וכמובן בני משפחתו, תמיד הרגישו נעימות בסביבתו. אף פעם לא התרעם על איש ולא דיבר בדרך שלילה בשום נושא ועניין, וכשהיה צריך לחנך את ילדיו או להשפיע דבר מה על בני משפחתו היה נוהג לחנך בכח מעשיו, בבחינת 'מגדלור' המאיר על סביבתו. לחילופין, אם ראה צורך ותועלת לציין מה שהפריע לו, היה עושה זאת בחכמה ומספר שמאן דהו

אמר על סיפור אחר שארע, כך וכך, והסובבים אותו היו מבינים רמזו. כשהיו מגיעים בני משפחה וידידים לבקרו, תמיד היה מקבל את פניהם במאור פנים ובסבר פנים יפות, ובחכמתו דאג שאף פעם לא תינתן תחושה שמפריעים לו בסדר יומו ובלימודו.

אפילו שהליכותיו היומיומיות היו במעין פשטות, היה ניכר ביותר לכל שעיניו בראשו, שכל הנהגותיו נובעות משיקול הדעת ומהנהגה ישרה שאימץ לעצמו, ושראה אצל רבותיו - הקפדה דייקנית בריסקאית מתובלת ברוממות סלבודקאית אצילה, ובחן ירושלמי אופייני; שילוב שגרם לכל מכריו ובני משפחתו להתפעל ממנו, ולנסות לרכוש את מסילות עבודתו, מידותיו התרומיות, ואהבתו הרבה לתורה.

מידי שבועיים היה הולך לעסוק בגמילות חסד ולעזור לבת משפחתו שהיתה אישה שבורת לב בכדי לסדר את חשבונותיה האישיים ולטפל בכל ענייניה. יש לציין שמעשה זה, כמו מעשים דומים אחרים, היה עושה בצניעות ובשקט האופייניים לו.

וכפי שזעק בהתפעלות גיסו הגאון רבי משה אהרן רוזנטל שליט"א בהספדו: "עד כדי כך הוא היה צנוע שגם את הצניעות הוא הצניע!" ---

מידה אופיינית שרכש לעצמו היתה מידת ה"שתיקה". בחכמה רבה ופעמים אף בחריפות יתירה נשמר כל חייו מלדבר דיבורים מיותרים ואצ"ל אסורים, ונזהר בזהירות מופלגת מאבק

לשון הרע ומדברי חולין בעלמא שאין בהם תכלית, עד שהתבטא פעם אחת ואמר שאמנם כתוב במשנה באבות "סייג לחכמה שתיקה", אבל החכמה עצמה היא לא לרצות לדבר.

## אבל ונחמה

בשנת תשס"ג, ב' באדר שני, הלכה לדאבון לב משפחתה לאחר מחלה קשה רעייתו - אמנו זקנתנו הרבנית איטא דינה לנאל ע"ה לבית עולמה. קביעות היתה לו בתקופת אלמנותו לשבות אחת לשבועיים בתורנות אצל ילדיו; כך יצא שכל משפחה ומשפחה זכתה לביקור של הסבא בביתם פעם בארבעה חודשים. לשבת זו היו ילדיו ונכדיו מחכים ומצפים מאד שכן היתה זו חוויה רוחנית מרוממת ונעימה.

בשנת תשס"ז נישא בזוו"ש להרבנית הצדקנית מרת מאטל לאה תליט"א, בתו של הגאון רבי נחום צבי קארנמעהל זצ"ל מח"ס מאמר מרדכי על ט"ל מלאכות שבת ושו"ת תפארת צבי ג"ח, ואשר שימש כרב ואב"ד בקהילות ישראל למעלה משישים שנה. בתקופה זו זכה ביתר שאת לעמול בתורה בשמחה ובטוב לבב

כשאשתו הרבנית כמלאך מן השמים דואגת לכל מחסורו ושומרת מכל מפריע שלא יבטל ממנוחת נפשו לשקוד ולהתמיד בלימוד התורה הק', והוא מצידו כיבד מאד את רעייתו, ושימש כאב רחום ואוהב לבני משפחתה ויוצאי חלציה, כשהוא מקפיד להשתתף בכל השמחות בשמחה ובטוב לבב, ובכלל זה נסיעה לשבתות חתן, שלום זכר, ואפילו "קידושא רבא" שערכו בני משפחתה של הרבנית.



עם גיסו הגרי"מ רוזנטל

בתקופה זו נראו אצל אבינו זקננו ורעייתו הרבנית תליט"א עולם מופלא של כבוד הדדי, סבלנות והערכה, כשבני המשפחה מציינים שתמיד שררה בבית אוירה נעימה, נחמדה ושמחה.



פעמים כללה הנהגה זאת אף ויתור על הרגליו ומנהגיו שהיו אצלו רבות בשנים. כך לדוגמא היה מנהגו בכל השנים להניח בליל הסדר את סימני הקערה ע"ג המצות עצמן – מתחת המפית שעל המצות. לעומת זאת לאחר נישואיו בשנית שינה את מנהגו והניח את הסימנים ע"ג המפית ולא תחתיה, וזאת לאחר שהרבנית הביעה מחשבתה שאין זה מכבוד המצות להניח ממש עליהן, דשמא מקצת מן הסימנים יפלו על המצות, וללא אומר ודברים עשה אבינו זקננו כבקשתה ובכך שינה מנהגו הקדום.

עם נישואיו בשנית עבר לשכונת שערי חסד כאשר את לימודו קבע בכולל "רייכמן", כשהוא לומד בחברותא עם גיסו המרא דאתרא, הגאון רבי יהושע מאיר רוזנטל שליט"א, ובהמשך כשנסגר המקום בבית הכנסת 'קהל חסידים' (צעירים), ואת תפילותיו קבע בבית הכנסת 'הגר"א'. מיד עם הגיעו, הושיבוהו חשבי הקהילה בכותל המזרח, כשבני הקהילה מכבדים אותו עד למאד. כשאירע וגיסו המרא דאתרא לא התפלל עמו באותו מנין, נהגו העוברים לפני התיבה להמתין לו בסיום ק"ש ולאחר תפילת לחש. השכונה כולה התעטרה והתפארה בדמותו מלאת ההוד, וכדרכו בקודש השפיע והקרין על סביבתו בכוח התמדתו בתורה בדיבוק חברים, עד יומו האחרון.

בחורף שנת תשע"ג נודע לאבינו זקננו על מחלתו הקשה. הרופאים העריכו שככל הנראה אין תקוה גדולה לרפואה. בתקופה קשה זו נתגלה עולמו הפנימי של אבינו זקננו ביתר עוז, כשהוא משקיע את כל כוחותיו החלושים אך ורק בלימוד התורה, ונזהר בזהירות מופלגת שלא להוציא מפיו מילה של בטלה, וכמעט שלא דיבר אפילו עם משפחתו הקרובה בענייני מחלתו, וכשנשאל מה שלומו, השיב "ברוך השם" ולא התלונן כלל על מצבו. וכשבא אחד מבניו ממרחק גדול לבקרו שאלו בתמיה: "למה הגעת?". כל כך חס על זמנו ונזהר בדבורו. וכך הלך וניטהר באותם כחודשיים של דביקות מוחלטת בבוראו, בקדושה ובטהרה, כשהוא לא מחסיר אף יום מהלימוד, עם כל החברותות, למרות חולשתו והקושי הגדול להתרכז בסוגיות החמורות בהם היה עסוק [משניות 'טהרות' בעיון ומסכתות 'תמורה', ו'בכורות'].

## ניצחו אראלים את המצוקים

במוצאי שבת קודש פרשת יתרו, אור לכ"ג שבט תשע"ג, באו בני משפחתו לבקרו [כרגיל בכל מוצ"ש] ודיברו עמו בלימוד, ולמרות חולשתו הצליח להשיב מעט כשמציין תוך כדי השיחה "עיינו בספר פלוני ואלמוני". שעות ספורות לאחר מכן, לאחר שעלה על יצועו, השיב את נשמתו הטהורה לבוראו ותעל בסערה השמימה.

אבל כבד ירד על רחובותיה של שכונת שערי חסד כשקהל רב וביניהם דיינים, תלמידי חכמים מופלגים, משפחתו וקרוביו, התאספו להלווייתו שיצאה סמוך לביתו מבית הכנסת 'הגר"א'.

הספידוהו מרורים הרבנים הגאונים: רבי שמואל אויערבאך שליט"א, ראש ישיבת מעלות התורה; הראשל"צ רבי שלמה עמאר שליט"א; גיסו רבי משה אהרן רוזנטל שליט"א, ראש כולל הגר"א בבני ברק; גיסו רבי יהושע מאיר רוזנטל שליט"א, רב שכונת שערי חסד; רבי ישראל יעקב וייספיש שליט"א, רב שכונת קרית מנחם; בנו רבי שרגא לנאל שליט"א; בנו רבי ישראל לנאל שליט"א; וחתנו רבי אריה גולדשמידט שליט"א. כל המספידים עמדו על גדלותו העצומה בתורה וביראת שמים, ותיארו בקול בוכים את התמדתו הפלאית בכל שנות חייו, מצעירותו ועד שעותיו האחרונות.

עם כלות השבעה למותו נתאספו קהל רב ובני משפחה בבית הכנסת 'אור הצפון' בשכונת נוה צבי בירושלים, לעצרת התעוררות והספד על אבינו זקנו עטרת ראשינו. הספידוהו הרבנים הגאונים: רבי שמחה הכהן קוק שליט"א, רבה של העיר רחובות; רבי ישראל יעקב וייספיש שליט"א, רב שכונת קריית מנחם בירושלים; רבי צבי ברוורמן שליט"א דיין בביתר עילית; וחתנו רבי יעקב משה זק"ש שליט"א, ראש כולל בית זבול בשערי חסד. המספידים העלו את זכרו הטהור, תוך שהם מתנים בדמע ומבכים את השבר הגדול, ומעוררים את הצבור ללמוד מדמותו הגדולה.

אבינו הותיר אחריו את רעייתו הרבנית הצדקנית מרת מאטל לאה תחי', בתו וחתנו הרב אריה ובתיה גולדשמידט, בתו וחתנו הרב אברהם ישעי' ומינה פפויפר, בתו וחתנו הרב יעקב משה וחווה זק"ש, בתו וחתנו הרב דוד וחיה פלק, בתו וחתנו הרב שלמה ורבקה קלגסבלד, בנו וכלתו הרב שרגא ורבקה לנאל, בתו וחתנו הרב ניסן ושולמית בן ציון, בנו וכלתו הרב ישראל וחנה לנאל.



אבינו הגדול איננו עמנו, אולם דמותו הגדולה ניצבת מול עיניהם של זרעו ומשפחתו, וממשיכה להאיר למרחוק ב"מגדלור" הרם והגבוה שכל ימיו עמל בבנייתו. מורשתו המפוארת ממשיכה על ידי כך שבני משפחתו למדים מדרכיו, הולכים בדרך התורה, ועושים נחת רוח לריבון העולמים.

בזכות ההתעסקות בכתיבת חידושי התורה והוצאתן לאור עולם ובזכות לימוד המוסר והלקח מתולדות חייו שנכתבו כאן, יתן ה' עלינו אור גדול בביאת גואל צדק ובבנין ירושלים עיה"ק. אבינו זקנו ימליץ טוב בעדינו, ויהיו הדברים לעילוי נשמתו הטהורה.

הגאון רבי יצחק זילברשטיין  
רבה של שכונת רמת אלחנן

## לע"נ חברי מנוער אבלח"א הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל

נאמר (במסכת מגילה דף י' ע"ב) מסורת היא מאבותינו אמוץ (אביו של הנביא ישעי') ואמציה (מלך יהודה) אחים היו.

וביאר הגאב"ד הרב מבנדין (רבי יצחק חנוך הכהן לוי ז"ל) רמז גדול יש בדבר "אמוץ", על האדם לחזק את עצמו, (מלשון חזק ואמץ בתורה שאמר הש"י ליהושע) ועל ידי שהאדם מחזק את עצמו, גם הקב"ה מחזק אותו ונופך בו עוז, וזה "אמציה" שני אלו הולכים יחד – אחים היו, וזוהי מסורת מאבותינו. הנה האדם שרוי בעת צרה, ואינו רואה דרך לצאת ממנה, ראשית כל עליו להיות "אמץ" ולחזק את רוחו בכוחות עצמו, ואח"כ הקב"ה המאמץ כוחותיו, "אמציה" וירבה לו עוצמה ועוז. אלו דברי הגאון הצדיק אב"ד בנדין זצ"ל.

אבדל לחיים למדתי בחברותא עם חברי הטוב, המעמיק המתמיד החכם בכל ההבנה אברהם יצחק לנאל – בימי בחרותינו בישיבת סלבודקה המעטירה, והנה נחתה על חברי היקר יתמות וקדרות, אמו ע"ה נפטרה, חברי חזר מהשבעה, שבור, והנה הוא לומד ושקוע בגמרא המתוקה לו, ולפתע תוך כדי לימוד הוא פורץ בבכי וגעגועים על אמו, אבל לא רצה להפסיק מהלימוד, והוא גם חס עלי, שלא אתבטל בגללו, והוא כבש מעייניו ונפשו הסוערת ועיניו זלגו דמעות, וגורנו נחנק, והוא גורס את הגמרא בקול בוכים, והוא מתאמץ ומתאמץ להמשיך את הגמרא, אני חבקתי ובכיתי עמו, ואמרתי לו שאני רוצה לדבר על אמו ועל הגעגועים שלו, ואני לא רוצה כעת ללמוד רק להקשיב לו, אברהם יצחק הנער שעדי לגדולות אומר, לא ! אסור להתבטל חייבים להמשיך, והמשיך ובגרון חנוק הוא ממשיך ומתאמץ, ראיתי לפני דמות של "אמוץ", חזק ואמץ, והשי"ת אבי יתומים עשה אמציה, וזכה להיות ראב"ד עם פסקי דין מתוקים וערבים כיד ה' הטובה. אני חושב ששבר זה הפך אותו לגדול בישראל, השי"ת אב הרחמים ידע שזוהי טובה לאמו של אברהם יצחק זצ"ל שבנה יגדל, ואני חושב שהאמא הסכימה כדי שלעם ישראל יהי ראב"ד גדול בתורה ובאהבתה ישגא תמיד.

אברהם יצחק כלתה נפשו להיכנס לברסק ולהתבשם מזיו תורת האמת, ומאז נפרדו דרכינו, אבל מדי פעם שמעתי על גדולתו ותורתו הנפלאה.

כתבתי גרגיר קטן על אדם גדול הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל

הכותב וחותרם לכבודה של תורתנו הקדושה, יצחק זילברשטיין

## קול נהי ובכי

שנאמרו בזמן הלוויית אבינו זקנינו  
הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצוק"ל  
ע"י גיסו הגאון רבי יהושע מאיר רוזנטל שליט"א  
רב שכונת שערי חסד בירושלים

"רוכב ערבות שש ושמה בבא אליו נפש נקי וצדיק".

הקב"ה שש ושמה שנשמת נפש נקי וצדיק חוזרת אליו בטהרתה, וזהו כלפי שמים, אבל כלפינו הוא השאיר אותנו לאנחות, ועל זה אמר ר' אליעזר על ר' יוחנן (ברכות דף ה' ע"ב) ווי לשופרא דבלי ארעא, ווי לשופרא!

השופרא דשופרא של התלמידי חכמים שבירושלים בלי בארעא.

נפש נקי וצדיק בכל המובנים, בין בתורה ובין במידות טובות, ר' אברהם יצחק, קשה להגיד זכרוננו לברכה, נפטר בין פרשת יתרו מעמד הר סיני לפרשת משפטים, אחרי פרשת יתרו.

כבר הזכירו את הגמ' בכתובות, לשון הרמב"ם בפרק יד מהלכות אבל "תלמיד חכמים שמת (לא כתוב תלמיד חכם אלא חכמים) אפי' היו עמו עד שישים רבוא מבטלים תלמוד תורה להוצאתו, וזה מהגמ' בכתובות, ומוסיפה הגמ' 'כנתינתה כך נטילתה' כמו מעמד הר סיני שהיו שישים רבוא כך נטילתה צריך להיות במעמד שישים רבוא מישראל.

וכאן יש שאלה, הלא כל נשמות ישראל במשך כל הדורות היו במעמד הר סיני, מליונים מליונים רבים הרבה יותר משישים רבוא, ומה ענין המספר 'שישים רבוא'? כנתינתה כך נטילתה.

כתוב כאן שת"ח שמת כלול בו אחד מנשמת ישראל שהיו בשעת מתן תורה, כיון שידוע בספרים ששישים רבוא זה מספר נשמות כלליות שבהם כלו כל נשמות ישראל במשך כל הדורות, **כנתינתה כך נטילתה.**

סדר כל חי ר' אברהם יצחק זצ"ל, הוא נפטר בשערי חסד, וזה לא פשוט כלל שנשמתו יצאה כאן, לפני יותר משישים וחמש שנה עשו מבחנים לבחורי ישיבות על מסכתות שלימות, ובחור מובהר קיבל פרס גדול, ר' אברהם יצחק היה מצוין ארצי, המבחן היה כאן בבית כנסת אגודה ברחוב השל"ה, ואז הוא התפרסם לראשונה (הוא היה תמיד שקט) כמצוין ארצי בידעת המסכתות שלמדו, ונהיה בחור מובהר ביותר.

הוא למד בישיבת עץ חיים אצל רבותיו בעל הגידולי שמואל והדרכי דוד, ואח"כ הוא עבר לישיבת סלבודקא ושמע שיעורים שם אצל מרן הרב אברמסקי זצ"ל, ופעם אחד הוא לא היה בשיעור והוא שאל, איפה הבחור הזה שמתערב בשיעור ולא נותן לעבור שיעור סתם אלא היה מתווכח בריתחא דאורייתא.

שוב חזר לירושלים לישיבת בריסק אצל הגאון רבי יושע בער ומרן הגרי"ז, ובישיבת בריסק היו בזמנו שמונה בחורים, והם נהיו לגדולי תורה ממש, והוא אחד מהם. היתה להם זכות מיוחדת

ליכנס אצל מרן הגרי"ז בכל מוצאי שבת ולדבר בלימוד, ומשפחת הרב מבריסק זוכרים אותו עד היום את הלימוד והויכוחים והחידושי תורה שאמר, וזה היה מה שהוא קיבל ממעמד הר סיני שלו. באותו זמן זכתה אחותינו דינה ע"ה שנפטרה לפני 10 שנים לינשא איתו, וזכינו שנכנס למשפחתנו, והלך ללמוד את סדר משפטים, ויצא בהצלחה גדולה במבחנים, ונהפך לאחד הדיינים, ואצלו מה שכתוב בתורה "לא תגורו מפני איש", היה אחד מהיסודות במשפט, וידעו כולם שאצלו היה צריך לשבת בכבוד ולשמוע מה שהדיינים אומרים, ולימים נהפך לראש בי"ד של רחובות, והיה שם יותר מעשרים שנה, וזהו הסמיכות של מעמד הר סיני לפרשת משפטים.

גם כשעזב את בית הדין הוא לא היה מתעסק בשום דבר, ולמד תורה כל היום, וקבע חברותות לפני הצהריים ואחרי צהריים, לא פסיק פומיה מגירסיה.

לפני שש שנים הוא עבר לגור כאן בשערי חסד, וקבענו במשך השש שנים כל יום ללמוד, ולמדנו כל יום לפני הצהריים עד יום שישי האחרון, ביום חמישי עוד למדנו וחשבנו להמשיך היום את הלימוד ואתמול צלצלו שהוא צריך ללכת לרופא והבוקר התבשרנו בבשורה הנוראה, וצריכים לדעת שהלימוד שלו היה במסירות נפש, בשבוע האחרון כבר לא היה לו כח להביא אפי' ספר מהארון, בדרך כלל ובפרט בחודש האחרון כשלמדנו בבית כשהיה צריך ספר הוא היה מביא מהארון ובשבוע האחרון הוא אמר לי איזה ספרים יצטרכו ואני הוצאתי את הספרים **אבל ליבו ער בתורה**. למדנו מסכת תמורה שהיא מסכתא קשה וכך עברנו כמה וכמה מסכתות בשולחן ערוך בעיון, אצלו לא היה לימוד שלא בעיון, היסודות מה שהוא למד בבריסק.

**אין לו תמורה ואין לו חלופה בכל המובנים**, בתורה, ביראת שמים יראתו קודמת לחכמתו, במידות טובות ובנקיות הנפש.

שהקב"ה יחזק את הרבנית האלמנה שתחי' שבשנים האחרונות היא מסרה את נפשה ממש וכבדה אותו בכיבוד הכי גדול מה ששייך ועזרה לו עד הרגע האחרון בכל מיני דברים, מה שאשת נעורים עושה היא עושה.

הוא זכה להקים משפחה מפוארת בישראל בנות חשובות יראות ושלמות עם בעליהן התלמידי חכמים המובהקים בנים תלמידי חכמים וצאצאים ונכדים כולם יראי ה' ותורתן אומנותן וזהו תכלית החיים שלהם, שהקב"ה ימליך טוב בעדם ובעד כל השכונה, ובשמים אני מבקש סליחה ומחילה שלמעשה זה מיותר, מכיון שהוא היה איש נעים מעולם איש לא פגע בו והוא לא פגע באף אחד אבל בכל זאת אנו מבקשים סליחה ומחילה מהנפטר הגדול והדגול ובודאי שהוא יסלח וימחול לכולם.

ה' יעזור ובאמת ימליך טוב בעד בני התורה כמו שהראש ישיבה הזכיר מקודם במצב שאנו נמצאים, ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים ונאמר אמן.

הרב דוד פלק

## דברי זכרון

למו"ח הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל

אב"ד רחובות

נלב"ע כ"ג שבט תשע"ג

### א. נער לא ימיש מתוך האהל

כי תשא ל"ג י"א, ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, והקשה הרמב"ן שהרי היה בן חמשים ושש שנה ואיך יקראהו הכתוב נער, ואולי יש לומר על פי מה שכתב רש"י (וישב ל"ז ב'), על הפסוק והוא נער את בני בלהה, עושה מעשה נערו, והוא הדין כאן אמנם בן חמשים ושש שנה היה, אבל שקידתו בתורה כנער במלא מרץ נעוריו לשים לילות כימים על התורה כנער אשר לא ימיש מתוך האהל.

כמה נאים הדברים להאמר על אבינו, מורי חמי זצ"ל, אשר עד יומו האחרון שמונים ואחת שנה היה כנער לא ימיש מתוך האהל, סדרים קבועים ללימודו סדר א' וסדר ב' בחברותא ובבית המדרש, והוא כנער מקפיד לבא עוד לפני הזמן לסדר את הספרים לחברותא, כמו כן דואג הוא להבאת הספרים הקשורים לסוגיה מביתו, את סדוריו האישיים דוחה ליומי דפגרא, לא ימיש מתוך האהל, הגמרא ביומא כ"ח ע"ב אומרת אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה, יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה היה, אף אנו נאמר, אברהם יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה היה, אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, וכמו שאמרו במדרש איכה (פתיחתא אות ב') על הפסוק וצבא תנתן על התמיד (דניאל ח' י"ב), התמיד אלו ישראל דכתיב והגית בו יומם ולילה.

ומהו סוד התמיד ללמוד בכל מצב, כמו שאמרו על ר' יהודה (גיטין ס"ז ע"א) שהיה חכם לכשירצה, וכפי שביאר המהר"ן חיות, שכידוע לא כל הזמנים שוים שבזמן שאדם בצער או בכעס קשה לו להעמיק במדע ולשחות בעמקי התלמוד, ובזאת שבחו את ר' יהודה שהיה חכם לכשירצה, ששלט במחשבותיו בעצמו ובכל מצב ומצב ידע להשקיע עצמו בין המצולה ולהשתדל בחכמה.

וכן אמרו על רבי יוחנן בן זכאי (סוכה כ"ח ע"א), מעולם לא מצאו אדם יושב ודומם אלא יושב ושונה, ובמדרש רבה (איכה א' ל"א) מפורט יותר עוצם שקידתו הנוראה בעת היותו בשבי חיל אספסיוס נתון תוך שבעה חדרים חדר בתוך חדר, ובמצב של חשך ואפילה ונתוק כל קשר

עם העולם החצון ידע לכונן את השעות לפי מנין הפרקים שהיה רגיל לשנות בעת היותו ספון בבית המדרש, מאחר שהיו לו סדרים קבועים ללימודו כך וכך פרקים לשעה ועל פי זה ידע לכונן השעות, הרי שגם בעת היותו תחת סוגר ובריה נתון בפחד מות ומחשבות מרצדות במחו היאך להנצל מהסכנה, מכל מקום לא פסיק פומיה מגירסיה, והיה לומד בניחותא באותו הקצב שהיה רגיל להיות שונה בבית מדרשו, כשהוא רענן בהיכלו, כזה היה מורי חמי זצ"ל לא ימיש מתוך האהל בכל מצב ומצב, אם בתקופת העוני והיתמות שבצעירותו, ואם בתקופת האלמנות שבגרותו, וכמו כן בסוף ימיו כשהוא על ערש דוי לא ימיש מתוך האהל, ובאהבתה ישגה תמיד.

זה יהיה התירוף על השאלה שרבים שאלו בימי השבעה ולאחר מכן, הלא הוא היה מעין המתגבר בתורה, ומדוע לא כתב ספר שישאר לדורות, התירוף הוא שאכן הוא כתב ספר, ספר שחיברו במשך כל ימי חייו, ועוד שנים רבות יקח לנו ללמוד אותו, וכפי שאמר מורו ורבו הגר"י אברמסקי זצ"ל לתלמידיו, החיים זה ספר, יום הלידה זו הכריכה הימנית, יום הפטירה זו הכריכה השמאלית, והחיים הם דפי הספר, כל יום והדף שלו, יש דפים מלאים ויש פחות מלאים, יש דפים משמחים ויש פחות, וסיים הגר"י אברמסקי במתק לשונו ואמר לתלמידיו, תכתבו ספרים טובים, זה ספר תולדות האדם, שם הספר אילו היו שואלים אותנו היינו משיבים "שבת בבית ה' כל ימי חיי", פרק אחד יכל ללמד אותנו על ימי בחרותו שלמד תורה מתוך עוני, הפרק הבא אחריו על התקופה שאחרי כן כשהתיתם מאמו ועודנו נער, הוא מלמד אותנו על תורה מתוך יתמות, גם הימים שהיה טרוד בעסקי הדיינות וחתון הילדים לא הפריעו לו לשקוד על תלמודו יום יום בחברותא, וכשגמר לחתן את ילדיו ועזב את עול הדיינות ונראה שבאו ימי הטובה לשקוד על התורה באין מפריע, אז באה תקופת האלמנות שגם בה לא הראה סבלו כלפי חוץ ולהיפך היה מכתת רגליו בשבתות לבית ילדיו, ובמקום שאלו יעודדו אותו היה הוא מעודד אותם ונושא בעול כל אחד ואחד.

כמה היית יקר לנו, מעת פטירת האם היקרה הרבנית איטא דינה ע"ה זו האשה הגדולה אשר תורת בעלה בניה וחתניה שלה, בהחדירה בבנותיה אהבת תורה אין קץ, תוך מתן דוגמה אישית במשך כיוכל שנים, בעומדה לצד בעלה הגדול במסירות נפש להעמדת דור תלמידי חכמים, ומאז פטירתה לגנזי מרום נעשית לנו אבינו לאב ואם. וכרחם אב על בנים כן ריחם על צאצאיו, בתפלת ראש השנה אנו אומרים אם כבנים רחמנו כרחם אב על בנים, יש בחינה מיוחדת ברחמי האב על הבנים, כך ריחם עלינו גם בעת שהיה לו קושי אלמנות מצד אחד, ומחויבים וכאבים מצד אחר, אולם תמיד לא הראה כלום כלפי חוץ וקיבל את הכל באהבה, זה פרק בפני עצמו, ומעתה אנו תפלה לרבש"ע חננו חננו, כשם שהיה אבינו זה מרחם עלינו, כי יתומים היינו ואין אב.

אחר כך כשגמר לחתן את ילדיו ונתקיים בו לכאורה כל המקיים את התורה מתוך עוני סופו לקיימה מעושר, נישא בשנית עם הרבנית מאטיל שתבדל לחיים טובים וארוכים, שטיפלה בו במסירות עד יומו האחרון, ואז בסוף ימיו שוב הוא מלמד אותנו מסירות של אדם כי ימות באהל, וכדרשת הגמרא בשבת פ"ג ע"ב, א"ר יונתן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי



תורה ואפילו בשעת מיתה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל, אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה, גם בעת שחלה את חליו האחרון עדיין המשיך ללמוד בחברותא וכשאחת מבנותיו שתח' רצתה לבקרו בצהרים כפי שהיתה רגילה אחת לשבוע, אמר לה שאיננו יכול יותר כי הוא חייב לנוח בין חברותא לחברותא, אדם כי ימות באהל כפשוטו, גם אם יהיו כל האגמים דיו וכל הקנים קולמוסים לא נוכל לכתוב כל מה שראינו, וכפי שאומר הר"ן במגילה על דברים שבעל פה שאי אתה רשאי לכתבם, כי הדרך לקבלם תלמיד מפי רב, והיו עיניך רואות את מוריק, ישנם דברים שצריכים לראות או לשמוע ואי אפשר להעבירם בכתבה לבד.

ישנה שאלה על הפסוק (ויחי מ"ט ט"ו) וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול, אם יששכר ראה שהמנוחה זה דבר טוב מדוע ויט שכמו לסבול, אדרבה היה לו לבחור בחיי מנוחה, מספרים שפעם נכנס הצדיק ר' לייב פרידמן לחזון איש ואמר לו תירוצך על קושיה זו, החזו"א כל כך נהנה מהתירוצך עד ששבועיים אחר כך עוד היה חוזר על זה לפני באי ביתו, הוא תירץ שיששכר רצה לתת מתנה לרבונו של עולם, וחשב מהו הדבר הכי טוב שיש לאדם שאת זה יתן מתנה, חשב והחליט שהמנוחה זה הדבר הטוב ביותר, אנשים עובדים קשה כמה חדשים בשביל לצאת שבוע אחד לנופש, אמר יששכר אם כן את זה אתן מתנה לרבונו של עולם, וירא מנוחה כי טוב, ויט שכמו לסבול עול תורה.

אבינו זצ"ל לא ידע מנוחה מהי, זכורני לילות שבת שבגמר הסעודה היה יושב ולומד עם בנו שיחי' הלכות שבת טור בית יוסף, ובבקר כשהיינו קמים הוא כבר יושב שוב על הסטנדר, וכך זה יום יום עד יומו האחרון, מצבים קשים שאנשים אחרים היו שוכבים על מטתם כל היום, והוא בשארית כחותיו המשיך לקיים את השבתי בבית ה' כל ימי חייו, ראינו אצלו את הבהתהלך תנוחה אותך, בשכבך תשמור עליך, והקיצותה היא תשיחך (משלי ו' כ"ב), זכורני עוד לפני כעשרים שנה כשהיה מאושפז פעם בבית החולים, התפעלתי לראות שאין שום ספר לצדו מלבד הגמרא הקדושה בה המשיך בלימודו הקבוע, וקיים בזה מימיני מיכאל משמאלי גבריאלי מלפני אוריאל ומאחורי רפאל, וכמו שכתב בספר החיים לאחי המהר"ל, גמרא ר"ת גבריאלי מיכאל רפאל אוריאל.

הוא קיים את מאמר המשנה באבות סוף פרק ה', בן בג בג אומר הפוך בה והפוך בה דכולה בה ובה תחזי וסיב ובלה בה ומינה לא תזוע, וכפירוש התפארת ישראל שם, הפוך בה בעשרים שנה הראשונים כשעדיין אין לך עול אשה ובנים (כך בתקופת סלבדוקה ובריסק), והפוך בה בעשרים שנה השניים, שאתה צריך לגדל את ילדיך ולדאוג לפרנסתם, אל תדאג לחוסר פרנסתך בגלל התמדת לימודך כי כולה בה, ובה תחזי מגיל ארבעים עד ששים שאתה צריך לחתן ילדיך בה בתורה תראה עצה ותבונה, כמה היינו נעזרים בו בעצה ותבונה, כמה היה אכפת לו מכל אחד מאתנו מתוך לב אוהב, כמה היינו מרגישים איך הוא משתתף עמנו בשמחתנו, אשרי עין ראתה כל אלה ומעתה חסרנו כל אלה, וממשיך התפארת ישראל וסיב, הכוונה שכבר הגיע לגיל השיבה גיל שבעים ונחלש כח גופך, ובלה בה הכוונה להתגברות הזקנה בהגיעך לגיל שמונים,

עדיין ובלה בה, בשעשוע התורה תבלה ימך, והגם שמתבלה הגוף, על התורה נאמר עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, ואם אתה עושה כן מינה לא תזוע, שגם אחר המאה ועשרים תמשיך לעסוק בה, כמו שאמרו על הצדיקים בעולם האמת שהם ילכו מחיל אל חיל עכ"ל.

הוא הגבר הראוי להעיד על עצמו, אנא עבדא דקב"ה דסגידנא קמיה ומקמה דיקר אורייתא בכל עידן ועידן, וכדברי הארחות חיים מלוניל (ת"ת אות כ"ג), שהנענוע התמידי בעת הלימוד הוא בגדר השתחואה לפני נותן התורה, ולכן נהגו להתנענע לפנים ולאחור ולא לצדדים עי"ש, וכבר פירשנו במקום אחר שזה אולי הפירוש בזה"ק הנ"ל הנאמר בעת פתיחת הארון, אנא עבדא דקב"ה דסגידנא קמיה ומקמה דיקר אורייתא בכל עידן ועידן, שכל נענוע ונענוע הוא כהשתחואה קמיה דקב"ה וקמיה דאורייתא, ונאם הדברים לאבינו זצ"ל, כי אצלו היה זה ממש בכל עידן ועידן, עת צרה כרוחה ואפילה כאורה, בכל עידן ועידן באהבתה ישגה תמיד, והוא כנער לא ימש מתוך האהל.

## ב. מקל נועם ומקל חובלים

בזכריה י"א ז', אומר הנביא ואקח לי שני מקלות, לאחד קראתי נועם, ולאחד קראתי חובלים, ובמצודת דוד: "לקחתי לצורך הנהגתם שתי מקלות, נעם כי היה נעים ולא הכאיב בהכאתו, חובלים כי היה מחבל ומשחית ומכאיב הרבה, וארעה באלו שתי המקלות, רעיתי את הצאן פעם במקל נועם פעם במקל חובלים הכל לפי הצורך" עכ"ל, וכן היא דרכו של מקום, כדאיתא במכילתא בשלח על הפסוק ה' איש מלחמה, לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמה שנאמר ה' איש מלחמה, נגלה בסיני כזקן מלא רחמים וכו', שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן, אלא ה' איש מלחמה ה' שמו (הובא ברש"י יתרו כ' ב').

וכעין זו מדתו של דוד המלך ע"ה ההולך בדרכי המקום, דכתיב (שמואל ב' כ"ג ח'), אלה שמות הגבורים אשר לדוד יושב בשבת תחכמוני ראש השלישי הוא עדינו העצני, ואמרו על זה במועד קטן ט"ז ע"ב, מאי קאמר, א"ר אבהו הכי קאמר, ואלה שמות גבורותיו של דוד וכו' הוא עדינו העצני, כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה היה מקשה עצמו כעץ, וכזה היה אבינו מורי חמי זצ"ל, בהיותו בבית הדין היה לוחם כאריה, וכפי שסיפרה אחת מבנותיו שתבדל לחיים טובים וארוכים, שפעם שאלה אותה אחת מבאי בית הדין, האם את בתו של האריה הזה, כך היה נראה לסובבים אותו שם בקיימו מצות לא תגורו מפני איש, בידעו כי המשפט לאלוקים הוא, ומאידך בבית ובבית המדרש היה רך כקנה, ושם שמים מתאהב על ידו, כמאמר הגמרא ביומא פ"ו ע"א, על הפסוק ואהבת את ה' אלוך, שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, שיהא קורא ושונה ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות

אומרות עליו אשרי אביו שלימדו תורה, אשרי רבו שלימדו תורה, ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר.

ובדבר זה ניכר האדם השלם ביודעו לאחוז במקל נועם ומקל חובלים כאחת, וכפי שכתב הגר"א (קול אליהו פרשת וירא) על הפסוק הנאמר לאברהם אבינו אחר העקידה עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה, שאין השלימות ניכר באדם אלא כשיש בידו שתי מדות הפוכות, רחמנות ואכזריות, שאם האדם נוהג במדה אחת אין הכרח לומר שהוא צדיק אלא שכך טבעו, ולכן נתן השי"ת לישראל מצוה של רחמנות והיא כבוד אב ואם, ומצוה שיש בה קצת אכזריות והיא מצות שלוח הקן, שנוטל הבנים ומשלח האם, ובשני אלו נשלם האדם (ולכן על שניהם בלבד הובטח אריכות ימים), וזהו שנאמר גם אחרי העקידה עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה, שקודם לכן היה רק רחמן מכניס אורחים גומל חסדים, אבל הגדר הזו של אכזריות לשמו של יתברך עדיין לא ניכרה בו, אבל בעקידה שנהג גם במדת אכזריות לשחוט את בנו יחידו לקיים רצונו יתברך, ניכר בו שהוא ירא אלוקים עכ"ד.

### ג. איש טוב ונהנה מיגיעו

בברכות ט"ז ע"ב, ר' יוסי אומר אם עבד כשר הוא, אומרים עליו, הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו, אמרו לו אם כן מה הנחת מקום לכשרים, הרי שזהו ההספד הראוי להאמר על הכשרים, ואולי הבאור בזה שאיש טוב הוא לא רק זה שמרבה לתת, אלא גם זה שממעט לקחת ונהנה מיגיעו משום שאינו רוצה להטריח את הזולת.

כזה היה אבינו זצ"ל, באותה מידה שהיה מרבה לתת כך היה ממעט ליטול, היתה לו הנהגה מופלאה שלא היה רוצה להטריח את הזולת, בהזדמנויות רבות בשבתנו יחד ליד השלחן וכדרך שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה, שנזקקים מידי פעם לספרים, תמיד היה הוא זה שרץ לארון ולא נתן לאחרים שיביאו לו את הספר הנדרש, מעולם לא הבנתי מנין לו הנהגה זו, עד שפעם כמסיח לפי תומו סח לי שכן היתה דרכו של מרן הגר"ז זצ"ל.

ובימיו האחרונים ממש שמצוקת העתים אילצתו לחרוג ממנהגו זה ונזקק בעל כרחו לעזרת אחרים, היה נראה כמי שמרגיש שסיים תפקידו בזה העולם, ותוך זמן קצר נסתלק לבית עולמו, עולם שכולו טוב, העולם הבא שאין בו לא אכילה ולא שתיה, לא פריה ורביה ולא משא ומתן, ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה (ברכות י"ז ע"א), חבל על דאבדן ולא משתכחין, יהי זכרו ברוך, ותהי נשמתו צרורה בצרור החיים, ונזכה במהרה לראות בנחמת ציון וירושלים עדי יקיצו ירננו שוכני עפר, ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם.

## דברי זכרון ששמענו מרעייתו הרבנית מרת מאטל לאה שתבדל לאי"ט\*

ידוע פתגם בעל חובות הלבבות "החסיד אבלו בלבו וצהלתו בפניו", מעידה רעייתו שתחי' שבמשך כל תקופת מחלתו לא שיתף אותה במכאוביו ונשא הכל על לבו בדומיה כדי לא לצערה, הוא קיים בעצמו וידום אהרן כשהוא מתמודד לבדו, מאיר פנים לכל אחד כהרגלו שלא לצער רעייתו וילדיו.

התורה היתה לו כאשה ואליה היה שופך את לבו כפי שסיפרה רעייתו שפעם בעת לימודו הוצרכה לשאול ממנו איזה דבר, ועמדה ממתנת סמוך אליו זמן לא קצר והוא מעומק עיונו לא מבחין בה, רק שהחלה להשתעל הבחין בהמצאותה לידו וחש חובה להתנצל היאך לא שם לב שאשתו לידו, והשיבה במאור פנים, את יודעת גם התורה היא אשתי, וכדברי הראשית חכמה (קדושה פרק ד') כשם שהאשה נקנית בשלשה דרכים וקנין זה הוא קדושין, כן מציאות התורה הנקראת בת מלך וקדושיה שיתן לה האדם עד שתהא נשואה לגלות סודותיה, הם ע"י מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם.

חלק נכבד מהמ"ח דברים שהתורה נקנית בהם הם עניני בין אדם לחבירו בהם היה מופלג ביותר, וכבר אמרו חז"ל דרך ארץ קדמה לתורה, במסכת דרך ארץ זוטא פרק ט' הובא הוי זהיר בדלתי ביתך שלא יהיו סגורות בשעה שאתה מיסב לאכילה, המהרש"א (ב"ב צ"ג) ביאר בזה את המנהג שהיה נהוג בירושלים בעת הסעודה שכל זמן שמפה פרוסה על הפתח אורחים נכנסים, סיפרה רעייתו שתחי' שבחורי הישיבה אשר בשכונה שהיו נזקקים לעצתו וסיועו כדיין בישראל היו רגילים לבא אליו בעת הפסקת הצהרים בדיוק בזמן שהיה מיסב לארוחה, הוא עזב את האוכל וקיבלם תמיד בסבר פנים יפות, לשאלתה האם לתלות פתק על הדלת נא לא לדפוק, השיב בשלילה, וכן מספרים שעל דלת המהרש"א היה כתוב הפסוק באיוב ל"א, "דלתי לאורח אפתח".

על אברהם אבינו ע"ה מעידה התורה ואל הבקר רץ אברהם וכפי שדורשת הגמרא (ב"מ פ"ו) שרץ הוא בעצמו ולא ע"י שליח, כשהיו נזקקים פוקדים את ביתו וחלקם אף בקביעות, לא הסכים אף פעם שרעייתו תענה במקומו, כי מצוה בו יותר מבשלוcho (ראה אהבת חסד ח"ג פ"א).

\* הדברים נכתבו ע"י הרב דוד פלק שליט"א.

חמשה שבועות קודם פטירתו בצאתו מהרופא אחר שמיעתו את הבשורה הנוראה כי ימיו ספורים, אמר לבנו שהתלווה אליו, "אמשיך עם כל החברותות" כי הגיע הזמן לקיים אדם כי ימות באהל, כדרשת הגמרא בשבת פ"ג ע"ב, א"ר יונתן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה אפילו בשעת מיתתו, ואכן כל חמשת השבועות הללו לא החסיר מלימודו הקבוע עם החברותות, ואין דבר העומד בפני הרצון.

על הפסוק ויעש כן אהרן ואל מול פני המנורה העלה נרותיה (בהעלותך ח' ג'), אומרים חז"ל להגיד שבחו של אהרן שלא שינה, וכי תעלה בדעתך שאהרן ישנה מצווי ה' יתברך, ואומרים בשם הגר"א שבמשך ל"ט שנות הדלקתו את המנורה מידי יום לא שינה מדרך קיום המצוה בפעם הראשונה, תמיד אותה התלהבות ואותה חרדת קדש, כן סיפרה רעייתו שתחיל' שגם במוצאי שבת האחרון ליל עלייתו לישיבה של מעלה כשכבר כמעט ולא היה באפשרותו לבלוע, הקפיד על סעודת מלוה מלכה ומדד בדיוקנות יתירה את שיעור הכזית ההכרחי לקיום המצוה, היה נראה שחש הוא שיחד עם לווי המלכה לביתה מלוה הוא את המלך לבית עולמו, ומאן מלכי רבנן.

**יהי זכרו ברוך ותהי נשמתו צרורה בצרור החיים**

## הרב מרדכי ישראל קוטקס ירושלים

### דברי זיכרון

בסייעתא דשמיא זכיתי לקירבה מיוחדת מאת הסבא זצ"ל - כך הייתי מכנה את אבינו החורג הגאון הגדול רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל], ואכתוב בזה כמה גרגרים של זיכרונות שהיו לי במחיצתו הגדולה.



פעמים רבות נכנסתי ל"בית מדרשו" והצעתי בפניו את שאלותי בין בלימוד ובין בענינים אחרים, תמיד סבא זצ"ל קיבל אותי במאור פנים ותמיד היה לו משהו חשוב וחכם לומר לי, עצותיו העמוקות התבססו על הסתכלות של ת"ח ביחד עם ניסיון עשיר בחכמת חיים וכמובן עם מנה גדושה של סייעתא דשמיא.



כמו"כ זכיתי בסייעתא דשמיא לבוא אל ה"קודש" פנימה, לשבת בשולחנו של הסבא זצ"ל ושל תיבדל לחיים אמי מורתי תליט"א - ב"שבת קודש", ואתאר מעט את ההרגשה שלי אז - כשחזר מבית הכנסת בליל שבת, פניו האירו כאבוקה והיו מלאות שמחה. ובמשך הסעודה הוא הקפיד לשיר את הזמירות תמידין כסדרן ובחר לכל זמר מנגינה מושכת ונעימה.

בסעודת היום עם "קידושא רבה" - המחזה חזר על עצמו, אך כמובן עם אוירה אחרת, אוירה של "צפרא דשבתא", כל שבת היה לסבא זצ"ל מה לחדש, וכדגים בים שתינו את מימיו הטריים בצימאון.

בסעודה שלישית עת של "רעוא דרעוין" הרגשנו כאדם שעומד להיפרד ממה שאהוב עליו - משבת המלכה האהובה עלינו.

במוצ"ש הגיעו הילדים והנכדים וכו' לבקרו ותמיד היה שמחה וששון.

ב"ה שזכינו לראות זאת - "אשרי עין ראתה כל זאת".



היות שימים אלו הם ימי "בין המצרים" אכתוב נקודה אחת קטנה הקשורה לעניננו.

ירמיה הנביא ניבא על החורבן וחיבר מגילת איכה וידועה השאלה שהרי כתוב שאין נבואה שורה אלא מתוך שמחה?

אלא שודאי שירמיה התאונן והצטער על החורבן ועל הגלות אך בתוך תוכו, בפנימיות פנימיותו שררה השמחה, שהרי הקב"ה שפך את חמתו על עצים ואבנים כמבואר בחז"ל על הפרק בתהילים "מזמור לאסף" וא"כ החורבן היה שלב נחוץ בתהליך הגלות והגאולה.

בעזרתו יתברך כל מה שעברנו עד היום יהווה שלב חשוב בהיסטוריה היהודית כדי שנזכה בקרוב לקבל פני משיח צדקנו במהרה בימנו בקרוב אמן.





קובץ  
חידושי תורה  
ובירורי הלכה



זקננו הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצוק"ל

ראב"ד ירושלים, בעל 'באר המלך', ורבה של שכונת שערי חסד

## מו"מ בין אבינו זקננו הגרא"י לנאל זצוק"ל לבין זקננו הגרא"ד רוזנטל זצוק"ל מתוך ספרו באר המלך הל' גזילה ואבידה

שכתב שמא שותפין הן, והיינו דאינו אלא ספק שמא שותפין נינהו, ומ"מ חיישינן לזה להחמיר ולחייבו להחזיר, וצ"ע למה נחוש לחומרא ולחייבו להחזיר. ועי' ברמב"ם לקמן פט"ו הי"ב, בדין דמצא פירות מפוזרות במכנשתא דבי דרי, שכתב בתו"ד בזה"ל, היו מפוזרין בפחות מד' אמות לא יגע בהן שמא הבעלים הניחום שם, והוא מסוגיא דריש א"מ דף כ"א ע"א, ולפי משמעות הגמ' דבמכנשתא דבי דרי אמרינן דמסתמא הכי הוי שהבעלים דשו כאן והשאירו את אלו, וכן פירש"י שם, אבל הרמב"ם כתב בלשונו שמא הבעלים הניחום שם, ומסיים שם הרמב"ם הי' כמו חצי קב בשתי אמות וכו' כל אלו ספק לפיכך לא יטול ואם נטל אינו חייב להכרח, והיינו דס"ל דמספק אינו חייב להכריז, וכאן כתב דמספק דשמא שותפין נינהו חייב להחזיר. ואולי יש לחלק בזה בין ספיקא דדינא לספק במציאות.

**וראיתי** בתשב"ץ ח"ב סי' רע"ב בתו"ד שכתב אהא דאיבעיא בגמ' בדרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר ולא איפשיטא, וכתב הרי"ף ז"ל הילכך לא יחזיר, וכ' ע"ז בס' הנז' דאע"ג דהשבת אבידה מצוה היא והוי לן למיפסק לחומרא, כיון דשייך בממונא לא מחייבי, והקשה ע"ז בס' ר"ל להגר"ח פאלג"י מהא שכתב ה"ה לעיל ה"ה דספק ישל"מ נמי אסור לו מספק אף דהוי ספק בממונא עי"ש, ולכאורה יש לחלק

**רמב"ם** הלכות גזלות ואבדה פרק י"ד הלכה ח': "ראה סלע או מטבע שנפל אפילו משלשה בני אדם, ואף על פי שאין בו שוה פרוטה לכל אחד ואחד חייב להחזיר שמא שותפין הן ומחל אחד מהן לחבירו ונמצאת אבדתו של זה שוה פרוטה".

**דברי הרמב"ם** כאן סתומים קצת, דהא לכאורה יל"ע בגמ' ב"מ דף כ"ו ע"ב בסוגיא דראה סלע שנפל משנים וכו' דאמרינן בלישנא בתר אדרבא דאע"ג דלית בה אלא שוה שתי פרוטות חייב להחזיר מ"ט אימור שותפי נינהו וחד מינייהו אחוני אחיב נגבי חבירה, וצ"ע דמהכ"ת נחוש לחומרא ולחייבו להחזיר מצד דאימור שותפי נינהו וכו', ובפרע דהיא חששא רחוקה לומר דשלשתן שותפין בשני הפרוטות שנאבדו.

**והנה** התוס' שם ד"ה שנפל, כתבו בתו"ד דאיירי ששניהם בקשוה יחד קודם שבא זה ומצאה וכו' ולכך אמרינן בסמוך אימור שותפי נינהו כיון שראינום מחפשינן יחד עכ"ד, ולדבריהם אם לא בקשוה יחד אין לנו לחוש כלל לאימור שותפין נינהו, אבל הרמב"ם סתם בזה, ומשמע דס"ל דבכל ענין יש לחשוש דשמא שותפי נינהו, וצ"ע, והנה בגמ', איתא הלשון אימור שותפי נינהו וכו', ומשמע דאין זה ספק רק אמרינן דשותפין נינהו, והיינו שיש הכרח לומר כך, ולדברי התוס' א"ש, משום דכיון דחפשוה יחד אמרינן שותפין נינהו, אבל הרמב"ם שלפנינו

**והעיר לי חתני הרה"ג ר' אברהם יצחק לנאל שיחי' במש"כ דיש לחלק בין**

ספיקא דדינא לספק במציאות, מהא שכתב הרמב"ם בפט"ו ה"א, גבי ספק הינוח דלא יטול, ואם נטל אם הוא דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו, והרי מבואר דאף בספק במציאות כמו בספק הינוח נמי הדין הוא דמספק הרי אלו שלו. וכ"כ העיר בהא שכתבתי לתרץ קושית הגר"ח פאלאג'י הנז' על התשב"ץ שכתב דלכך פסק הרי"ף באיבעיא דאין דרכו להחזיר בעיר דלא יחזיר מספק כיון דשייך בממונא מספיקא לא מחייב, והקשה הגר"ח הנז' מהא שכ' ה"ה דספק יאוש שלא מדעת נמי אסור, וכתבתי דיש לחלק בין ספק ישל"מ דהספק הוא אם האבידה שייך עוד לבעליה לכך אמרינן שפיר דמספיקא לא נפקא עדיין מרשותו, והעיר דהמעין בתשב"ץ בתחלת דבריו שכתב בזה"ל ובפ' א"מ איבעי' לן חצי קב בשתי אמות קביים בשמונה אמות כו', והרמב"ם פסק לא יגע ואם נטל אינו חייב להחזיר, ואח"כ מביא הא דדרכו להחזיר בשדה וכו', וע"ז מסיק דבריו הנז' שכתב ואע"ג דהשבת אבידה מצוה היא והוה לן למיפסק לחומרא, כיון דשייך בממונא מספיקא לא מחייבי, ונראה מרהיטת לשונו דתירוצו עולה גם על האיבעיא דחצי קב בשתי אמות, והלא גם שם היה הספק אם האבידה שייך עוד לבעלים ומ"מ פסק דאם נטל אינו חייב להחזיר, וחזרה קושית הגר"ח פ' למקומה דמאי שנא מספק ישל"מ דמספק חייב להחזיר.

**וכתב** ע"ז חתני הנז', דיש לבאר את דברי הרמב"ם הנז' עפ"י המבואר בביאור הגר"א סי' ר"ס סקכ"ד שכתב גבי חצי קב בשתי אמות שפסק הרמב"ם דמספק אינו חייב להכריז, וכתב דאזיל לטעמי' בשאר ספיקות, ובסי' רס"ב סקכ"ב הוסיף כמו

דגבי ספק ישל"מ הוי הספק אם האבדה שייך עוד לבעלים או שכבר יצאה מרשותו, ע"ז שפיר כתב ה"ה דמספק לא אמרינן דיצאה כבר מרשות הבעלים, אבל בהך דדרכו להחזיר בשדה, הוי הספק רק בנוגע להמוצא אם הוא מחויב להחזיר או לא, ע"ז כתב בתשב"ץ הנזק דכיון דשייך בממונא לא הוי בכלל ספק מצוה לחייבו מספק, ועי'. אולם באמת הי' מקום לומר בדעת הרי"ף הנז' בהא דקאמר לא יחזיר, דס"ל כדעת הרא"ש ב"מ פ"ב סי' כ"א גבי זקן ואינה לפי כבודו דאסור לזלזל בעצמו, ולכך פסק שפיר דלא יחזיר.

**ועי'** במתני' דכלים פכ"ז מ"ב דאיתא שם בגד של שלש על שלש שהשליכן לאשפה טהור חוץ מארגמן וכו' ור"ש ס"ל דאף בארגמן וכו' ולא הוזכרו אלא מפני השבת אבדה ופי' שם בא"ר להגר"א בזה"נ השבת אבדה דהתם תלינן אימא לא הושלך מדעת וכו', אבל באמת אין זה שייך לספק אבידה, אלא דאמרינן דס"ל לר"ש דבארגמן וכיוצא אמרינן דכיון דדבר חשוב הוא לא השליכן מדעת ולכך שפיר חייב להכריז.

**והנה** הרא"ש פ"ב דב"מ סי' א', פסק גם בהך איבעיא דחצי קב בשתי אמות, דכיון דהוי בעיא דלא איפשטא וכו' צריך להחזיר מחומרא ודלא כהרמב"ם הנז', ותמה ע"ז בהגהות הגרי"א חבר זצ"נ מהא דמבואר בסופ"ק דכתובות גבי ספק אבידה דאזלינן לקולא, וכתב דצריך לחלק בין אם הספק הוא שמא אינו של ישראל לספק אם נתיאשו הבעלים וכו' וצ"ע, עכ"ל. אבל הרמב"ם שפסק בהך דחצי קב בשתי אמות דאינו חייב להכריז ומ"מ פסק בהלכה שלפנינו דמספק חייב להחזיר צ"ע, אם לא שנחלק כנ"ל בין ספיקא דדינא לספיקא דמציאות, וצ"ע.

בספק בכורות, וכוונתו דהרמב"ם לשיטתו דבספק מועיל תפסה, ואזלינן בתר המוחזק, וה"נ כיון דהמוצא מוחזק משו"ה הרי הוא שלו. אכן נראה דלא שייך עיקר סברא זו אלא היכא שהדין הוא דלא יטול ואסור ליגע בה כמו בספק הינוח, או בחצי קב בשתי אמות, דהתם הלא עיקר חיוב השבת אבידה לא חל עליו עד שיטלנה, דהא אדרבה אסור לו ליגע בה, ולאחר שנעלה הרי הוא כבר מוחזק בה ולכך זכה בה תיכף משנטלה, ומשו"ה לא אמרינן דספיקא לחומרא ויחויב בהשבה, כיון דבדין ממון כבר זכה בה, שוב לא יתחייב להשיב כיון דיצא כבר מרשות הבעלים, משא"כ באבידה שהיא דרך נפילה והספק הוא אם נתייאשו הבעלים כמו בספק ישל"מ, או בספק שלפנינו דאימור שותפי נינהו, דגם לפני שהגביה חל עליו חיוב השבת אבידה, ולא מיבעי' לשיטת הראשונים דס"ל דחיוב השבה חל תיכף משיראנה דודאי כבר חל עלי' חיוב השבה תיכף, ואף למאן דס"ל דהעשה דהשב תשיבם אינה אלא כשיגביהנה. מ"מ לא ודלא תוכל להתעלם ודאי דעובר תיכף משיראנה, ולכן בספק אם הוא נתחייב בהשבה הו"ל ספק איסור וחייב להשיר כדין, וכיון שחל עליו אז חיוב השבה, שוב לא יפקע גם לאחר שהגביהו, ולכך שפיר פסק הרמב"ם דמספק חייב להחזיר, עכ"ד.

**והנה** בהא דאמרינן בסוגיא דילמא אחולי אחלי למנתי' גבי חברי', וכמו שפסק הרמב"ם שלפנינו, נמי יל"ע טובא דמהכ"ת נחוש לזה ונחייבו להחזיר משום זה, ובש"מ בגמ' שם מביא בשם גליון תו' דהחשש הוא דילמא מחל זה שנפל ממנו וכו', והקשה

מאי נ"מ מי מחל, וכ' בזה"ל, אלא י"ל דסבר רבא דאין לחוש שימחול אלא אותו שנפל ממנו וגם לית בחלקו שו"פ מוחל לחבריו וכו', ונראה מדבריו דמפרש דהא דאמרינן דמחל לחברי' הינוי אחר הנפילה, ולכך שפיר יש מקום לחשוש לזה דכיון דנפל ממנו מיסתברא דמחיל לחבריו, ולפי"ז מוכח גם מגליון תוס' הנז' דאחר האבדה הו"ל עוד לרשותו נענין דמצי מחיל, וכמו שהבחנו לעיל ה"ו בשם הש"מ ריש פ' המפקיד דמצי מקנה האבדה כל היכא דאיתא, אולם דצ"ע טובא דלפי"ז הלא הוי בשעת האבידה, כמו אבידה שאין בה שו"פ לכל אחד, וא"כ אף דאח"כ מחיל חד לחברי' חלקו, מ"מ על כל חלק וחלק לא חל עלי' דיני אבידה בעת האבדה, ואנן בעינן שיהא שו"פ בשעת אבידה ובשעת מצויאתה, וכדאיתא בב"מ דף כ"ז ע"א. ועוד הא זה שנפל ממנו דלא הי' בלי' רק פחות משו"פ ונאבד ממנו, הלא כיון דאין בחלקו שו"פ אין בה דין השבת אבדה וכיון דאין בה דין השבת אבדה כבר נפקע מרשותו ואיך הוא יכול למחול את חלקו שאינו כבר שלו. ובשם ר"ת (והוא בס' הישר) והריטב"א הביא בש"מ שכתבו דכוונת הגמ' היא דחיישינן שמא מחל חד לחברי' קודם הנפילה, גם צ"ע דלפי דבריהם דהכוונה היא דמחל קודם הנפילה היינו בעת שהי' עוד בעין ביד חבריו מה שייך ע"ז לשון מחילה הו"ל דילמא במתנה נתנו לו, אולם ע"י בב"ב דף מ"א בגמ' והא אחיל לי' וכו' ובפי' הרשב"ם שם שכתב דהכוונה היא לענין קנין, וכן ע"י בש"מ ב"ב דף כ"ח ע"ב בד"ה וז"ל הרשב"א, ובריטב"א וש"מ כתובות דף מ"ד ע"א דלהקנאה קרינן אתונוי וכו' עיי"ש. ובס' נחל יצחק סי' ע"ג ד' קס"ד. עיי"ש.

## נוסח שטר מכירת חמץ מהגאון רבי שמואל סלנט זצוק"ל

נוסח שטר מכירת חמץ של הגאון רבי שמואל סלנט רבה של ירושלם מייסד וראב"ד לכל מקהלות האשכנזים בירושלם. הנוסח בתוספת שינויים קלים [כדוגמת מיני החמץ וכד'] נערך ע"י זקנו הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצוק"ל, שכיהן יותר מאוחר כראב"ד בבי"ד הנ"ל, בעל באר המלך, ורבה של שערי חסד. תודתנו נתונה להרב יעקב משה זק"ש שליט"א שהמציא בפנינו מסמך נדיר זה.

### ב"ה

חתימת ידינו תעיד עלינו כמאה עדים כשרים ונאמנים, איך אמו"צ שמכרנו להגוי מכירה גמורה וחלוטה בלי שום שיור זכות, את כל מיני חמץ ואשר נעשה ונמצא בהם חמץ, היינו כל מיני תבואות, וכל מיני קמח וכל מיני י"ש של חמץ, כגון שפירעט וכל מיני יין גפן ומשקאות של חמץ ובפרט שכר הנקרא בירה (ביהר) שיש בהם תערובת חמץ וחשש חמץ ולאק ופאפ וכל מיני דבק, וכל מיני מאכלים שיש בהם חמץ או חשש חמץ, כגון מיני קמחים ומיני ביסקוויטים, עוגיות, אטריות, פארפיל, לאקשין, מיני ופלים, צנימים, לחם טרי, ולחם יבש וכל מיני עוגיות ועוגות שונים, וכל מיני שקדי מרק, סוכר וכל מיני סוכריות ומיני שוקולד, ומיני דגים מלוחים ומיני מתיקה וכל מיני פתיתים, וכל מיני מאקארנעס וכיוצא וכל מיני תרופות ורפואות הן בנוזלים והן יבשים, וכמו כן כל מיני בהמות וחיות וכל מיני דגים גדולים וקטנים וכן כל מיני בעלי חיים האוכלים חמץ וכן שקים וכלים חמוצים (חוץ מכלי מתכות ושל זכוכית) וכל הדברים שיש עליהם חשש שיבואו בחג לידי חימוץ.

את כל הנ"ל מכרנו להגוי \_\_\_\_\_ הנז', הן החמץ שלנו והן החמץ של הרבה מדיירי עיה"ק ירושלים וסביבותיה, וכמו כן מהרבה מדיירי וערי הקרובות והרחוקות, כגון מעיר תל-אביב וסביבותיה, חיפה וסביבותיה, וכן ממושבות וקיבוצים שונים שבארץ, וממושבי וקבוצי פרוזדור ירושלם הנגב והשפלה וכיוצא, וכמו כן מכמה אנשים ממקומות שונים בחו"ל, כגון אמריקה אנגליה וכל כיוצא וכמו כן מכמה מוסדות עירוניים ממשלתיים וצבוריים שונים שבארץ וכיוצא שעשו אותנו להיות שליח שלהם למכור החמץ שלהם כפי השטרות וכפי כח ההרשאות שיש בידינו מהם, וכמו כן מאלו שמסרו לנו בעל פה להיות שלוחם למכור חמצם, או ע"י טלפון, או בכל אופן אחר, שבו מבואר שהם ממנים אותנו להיות שליח שלהם למכור חמצם כדת וכדין.

ובהיות שישנם כמה דברים שאינו ידוע להחתומים מטה המחיר שלהם, השתוונו עם הקונה הנ"ל, שיושם עפ"י שלשה בקיאים בשומא עפ"י המחיר שאפשר לקבל

מהקונים שבעיר זו, שיקנו במזומנים להולכים במקום היוקר, או למכור פה מעט מעט, וכפי המחיר הזה מחויב הוא לשלם לנו אחר המדידה והמשקל כמה שיעלה, והמדידה תהיה אחר פסח דנא, ובכלל כל מה שיעלה כל החמץ כפי השומא לאחר המדידה והמשקל השתונו עם הקונה הנ"ל לפחות לו עוד שני פורצ' (אחוזים) למאה.

וכמו כן אנו משכירים להגוי \_\_\_\_\_ הנז' כל המקומות שמונח שם החמץ שברשותנו ובחצרותינו וברשות ובחצרות של כל המשלחים שלנו, ואנו נותנים לו רשות דריסת הרגל ברשותינו ובחצרותינו וברשות ובחצרות של כל המשלחים שלנו, שיוכלו לילך ולהגיע להמקומות שמונח בהם החמץ שקנה מאתנו ומכל המשלחים שלנו. ואנו מרשים לו להכנס במקומות הנז' בכל זמן שירצו כפי הכתובת והאדרסין שלהם הרשומים בשטרי ההרשאות שלנו ושל כל המשלחים שלנו.

וכל המקומות והחדרים שמונח בהם החמץ, הן המקומות של החמץ שלנו, והן המקומות של החמץ מכל המשלחים שלנו, כל אלו המקומות והבתים או החדרים או המחסנים וכיוצא, אנו משכירים להגוי \_\_\_\_\_ הנז' למשך אחד עשר יום שלמים מיום דלמטה בעד שלש פרוטות עבור כל מקום או חדר או מחסן שמונח בו החמץ בתוך הבתים החצרים והמחסנים שמונח בהם החמץ, והתנינו עמו שיהיה לנו ולכל המשלחים שלנו דריסת הרגל, אף בתוך ימי הפסח, בתוך הבתים החדרים והחצרות המקומות והמחסנים שמונח בהם החמץ, וכמו כן בכל המקומות שמונח בהם החמץ.

ועל כל הנז' נתן לנו הקונה הנ"ל אופ גאב שקורין בערבית אַרְבָּאן מפורש תחלת פרעון הסך \_\_\_\_\_ ש"ח, היינו \_\_\_\_\_ ש"ח עבור קניית החמץ ו \_\_\_\_\_ ש"ח עבור שכירות כל המקומות כמו שזכר, והמותר ממה שיעלה כל החמץ כפי המקח והמחיר שיעלה אחר השומא ואחר המדידה והמשקל, וגם עבור שכירת המקומות שמונח בהם ואחר נכוי שני הפרוצ' שהפחתנו לו, והסך הנז' שנתן לנו הגוי הנז' בתור אופ גאב, היינו תחלת פרעון (אראבאן) כנ"ל, כל זה זקפנו עליו במלוה וזמן התשלומים יהיה ביום \_\_\_\_\_ לחודש ניסן דנא, והרב \_\_\_\_\_ נכנס בתור ערב קבלן על כל זה, ונתחייב בקנין גמור אגב סודר לסלק כל מה שיגיע לחוב מהקונה הנז' בעד קניית כל החמץ כפי שיושם אחר המדידה והמשקל כנז', וגם עבור שכירת כל המקומות שמונח בהם החמץ, אחר נכוי שני הפרוצ' שהפחתנו לו, והסך הנז' שנתן לנו הגוי הנז' בתור תחלת פרעון (אופ גאב) כפי הכתב ערבות שיש בידינו מהרב \_\_\_\_\_ הנז' בחתימת ידו ממש.

והתנינו עם הקונה הנז', שיקנה את כל החמץ הנז', בכסף האופ גאב הנז', היינו כסף תחלת הפרעון שנתן לנו, גם עשינו עמו האנדשלאק כדרך התגרין, ובקנין גמור אגב סודר, בסודר של הקונה הגוי הנז', נוסף על זה שיקנה את כל החמץ שמכרנו לו אגב

שכירות המקומות והחדרים שמונח בהם החמץ שמכרנו לו, ויקנה הכל אגב השכירות שהשכרנו לו על משך אחד עשר יום מהיום דלמטה וכו', ואגבן יקנה את כל החמץ שמונח בהם, וגם התנינו עמו שבאם ישנם איזה אנשים מהמשלחים שלנו שיש להם איזה מניעה בהשכרתם את המקום או החדר של החמץ, יחול על חמצו דין קנין אגב ע"י חצרות שלנו או מהמשלחים שלנו, שאין להם מניעה בהשכרתם את החדר או המקום של החמץ נוסף על זה של כל הקנינים הנז', וכמו כן הודינו הודאה גמורה על מכירת כל החמץ האמור לעיל ועל שכירות המקומות שהשכרנו להגוי הנז' וככל האמור לעיל.

ומעתה ומעכשיו שייך כל החמץ שלנו ושל כל המשלחים שלנו וכמו כן כל דבר שיש בו חשש חמץ ותערובת חמץ, שלנו ושל כל המשלחים שלנו שייכים לחלוטין להקונה הגוי הנז' ומעתה אין עלינו שום תביעה מאת הקונה הנז' וכל האחריות חל עליו, ואם יחסר איזה מין מן המינים או איזה חלק מן המינים באיזה אופן שהוא או באיזה אונס או גניבה, או שאחד יצטרך וישתמש מן החמץ הנז' לצרכיו לאחר המכירה הזו, או שימכור למי שהוא אחר מן החמץ המכור הנז', על זה נתן לנו הקונה הנז' תורת נאמנות לנו ולכל המשלחים שלנו בכל מה שנאמר כמה שהיו שוים בעת המכירה כפי שנאמר בהן צדק שלנו, ולא השארנו לנו שום זכות ושום שיור זכות, לא לנו ולא למשלחים שלנו, ולא שום פתחון פה, ולא שום טענות ומענות כלל, ולא שום דין ודברים בעולם על הקונה הנז' מכל הנ"ל, ומעתה ועכשיו עומד כל החמץ מכל הנ"ל ברשות הקונה הגוי הנז', וגם נתן לנו הקונה הנז', רשות שהרוקחים (האפטיקרים) יעשו תרופות ורפואות על חשבונו ונתן לנו תורת נאמנות על זה כמה שמכרו וכמה שהשתמשו מזה.

גם זאת התנינו עם הקונה הנז', שהחמץ הנשלח אלינו מאיזה מקום בשבילנו, או בשביל המשלחים שלנו והם בדרך או בספינה שלא באו עדיין אלינו או להמשלחים שלנו, או שהם מונחים בנמלי הארץ, כגון חיפה, אשדוד, תל-אביב יפו, וכיוצא, או באיזה מקום אחר או בספינה, ג"כ יהיו מכורים להקונה הנז' ככל החמץ וקנוים לו בכל תוקף ועוז, וגם אנחנו משכירים לו את המקומות והמחסנים שמונח בהם החמץ, כגון הנמלים של חיפה, תל-אביב יפו, אשדוד, או המקומות בספינה ובשאר מיני מקומות ככל תוקף הנז'.

ומפורש הותנה ג"כ שאם יש דבר הנכלל בהמכר הנז', אשר לא יחול עליו הקנין מהמכר הנז' מאיזה טעם שהוא, או שאחד מהם לא ירצה ליתן החמץ שלו, לא יבטל בשביל זה המכר משאר הדברים, והמכר הוא בכל תוקף על כל הדברים שחל עליהם הקנין כדת, והקונה לא יוכל לומר כי הקנין תלי זה בזה, והותנה כן בתנאי מפורש באופן היותר מועיל עפ"י ד"ת, ולהקונה הנז' רשות להעתיק שטר מכירה זו ככל החוזים ולכל לשון שירצה, להיות שטר מכירה זו בתוקף חוזים וקנטרקטים כנימוסי הממשלה וחוקיה, הן מכירת כל החמץ והן שכירות כל המקומות שמונח בהם החמץ, גם קבלנו עלינו חיוב גמור ושלם, שבכל עת שידרוש הקונה מאתנו לילך עמו ולאשר השטר דנא כפי חוקי הממשלה, אזי מחויבים אנו לילך, ומפורש הותנה גם כן שכל קנין יקנה בפני



עצמו, וכמו כן אנחנו מקנים להקונה הנ"ל, כל החמץ מאחינו בני ישראל שגלו דעתם שימכרו את החמץ שלהם, וגם מאלה מאחב"י ששכחו למכור חמצם, אנו מוכרים להקונה הנז' מצד זכין לאדם שלא בפניו בכל אופן היותר מועיל, וגם משכירים את מקומות החמץ הנז', ואגבן יקנה כל החמץ הנ"ל.

ולראיה באנו על החתום בשעה \_\_\_\_\_ ביום \_\_\_\_\_ לחודש ניסן שנת חמשת אלפים ושבע מאות \_\_\_\_\_ לבריאת עולם פה ירושלים עיה"ק.

נאם:

נאם:

נאם:

#### ב"ה

בפנינו עדים חתומי מטה חתמו הרבנים הג' הבד"צ הנז' ובפנינו הקנו הרבנים הנז' להגוי הנז' בקגא"ס את כל החמץ שלהם, ושל כל המשלחים שלהם בקנין גמור ושלם, וכל האמור לעיל בקנין נוסף בהערבון תחלת פרעון הנז' גם בקנין נוסף בקנין שטר דנא נוסף לקנין סודר הנז', גם עשו עמו האנדשלאק כדרך התגרים, גם הודו הרבנים הנז' הודאה גמורה על המכירה ועל השכירות הנז', ובפירוש אמרו להגוי הנז' שיקנה הכל באיזה קנין שיועיל עפ"י ד"ת, וליתר תוקף יקנה בכל הקנינים הנז', וכמו כן אמרו להקונה הנז' שבאם יש בין המוכרים הנז' אנשים שיש להם איזה זכות במניות או בתאגידים כאלו שעוסקים במיני תוצרת שיש בהם חמץ, או חשש חמץ, הרי הם מוכרים ג"כ את הזכות הנז' שיש להם להגוי הקונה הנז' כדת ודין, וככל תוקף המכירה הנז', וגם אמרו בפירוש להקונה הנז' שאף אם מאיזה טעם שיהי' תתבטל המכירה מחלק מהמשלחים שלנו, לא תתבטל המכירה משאר המשלחים שלנו שרוצים להמשיך בקיום המכירה הזו וככל תוקף הנז'.

ולראיה באנו על החתום ביום \_\_\_\_\_ לחודש ניסן שנת חמשת אלפים ושבע מאות \_\_\_\_\_ לבריאת עולם פה עיה"ק ירושלים ת"ו.

הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצוק"ל

## בענין צירוף אכילה ושתייה

ששיעורן בשתייה הוא בכזית, מ"מ צירוף שהייתן פסק הרמב"ם פי"ד מאכ"א ה"ט שהוא בכדי שתיית רביעית, וע"כ דהביאור הוא כנ"ל שהשיעור לענין צירוף השהיית תלוי רק בצורת הפעולה אם ע"י מעשה אכילת או שתייה.

**ויותר** מזה יש לתמוה, שהרי מבואר בגמ' בסוכה דף י"ז ע"ב, שהכלל כל שאין שיעורן שוה אין מצטרפין, הוא דוקא כשאין שוין בשום ענין אבל אם שיעורן שוה אפילו בדבר אחד כבר מספיק שיצטרפו זה עם זה, ומשור"ה הבגד והשק, השק והעור, העור והמפץ, מצטרפין זה עם זה, אף שאין שיעורן שוה לענין טומאת משכב, כיון דלענין טומאת מושב שיעורן שוה, וכלשון רש"י שם ד"ה הואיל: "וכיון דשוו שיעורייהו באחד מטומאות הזב ליעשות אבל הטומאה מצטרפין אף למדרס", וא"כ למה לא יצטרפו האוכל והשותה תרומה כיון שעיקר שיעורן שוה.

**ויש** להוסיף עוד שתירוצו של החסדי דוד הנ"ל לא יעלה ארוכה לשיטת הגר"א בענין חמץ בפסח, שבביאור הגר"א על התוספתא בפסחים פ"א הגיה שגם בהמחה חמץ ושתה הצירוף להתחייב הוא בכדי אכילת פרס [וכן הגיה הגר"א לענין תרומה בתוספתא בתרומות], ומבואר שם בתוספתא שהשיעור בשותה הוא בכזית [והגר"א לא הגיה שם כמו שמגיה בתוספתא בתרומות עיי"ש, וא"כ למה מסיק שם בתוספתא לענין חמץ שאין מצטרפין שתייה ואכילה, הרי לשיטת הגר"א שיעורן שוה בכל בין לענין עצם השיעור שהוא בכזית,

**תניא** בתוספתא תרומות פרק ז': "אחד האוכל ואחד השותה ואחד הסך, אכל וחזר ואכל, אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין, ואם לאו אין מצטרפין, שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתית רביעית מצטרפין, ואם לאו אין מצטרפין, כשם שאכילה בכזית כך שתייה בכזית, אכילה ושתייה אין מצטרפין".

**ובפירוש** חסדי דוד על התוספתא שם מבאר, שאף שבתרומה שיעור האכילה והשתיה שוין בכזית מ"מ אינם מצטרפין משום שהם מחולקין בשיעור שהייתן כמבואר ברישא של התוספתא שבאכילה הצירוף הוא בכדי אכילת פרס ובשתיה הצירוף הוא בכדי שתיית רביעית.

**והנה** יש הרבה לדון בסברא זו - שמשום החילוק בשיעור הצירוף לענין השהיות יחשב כאין שיעורו שוה, שהרי חילוק זה אינו בגוף האיסור, אלא שבאכילה נחשב למעשה אכילת בכדי אכילת פרס, ובשתיה אין נחשב למעשה שתייה אלא בכדי שתית רביעית, ולא מסתבר שמשום כך יחשב לאין שיעורן שוה. וסברא זו מוכרחת בדעת הרמב"ם, שבהל' נזירות פ"ה ה"ה כתב: "וכן אם שרה פתו ביין והיה הרביעית יין בכדי פרס מן הפת ואכל כדי פרס שנמצא שאכל רביעית יין הרי זה לוקה". הרי מבואר בדבריו שבין לנזיר אם עשו בו מעשה אכילה אף שהשיעור רביעית לא נשתנה ע"י כך מ"מ לענין הצירוף השיעור הוא כדי אכילת פרס, ואילו לענין חמץ בפסח, חלב, ודם, אף

ושתייה. ובזה מיושב היטב גם לשיטת הגר"א הסובר ששיעור הצירוף לענין שהייה בחמץ בפסח הוא בכדי אכילת פרס, אף שלשיטתו אכילה ושתייה שוין בכל שיעוריהן, מ"מ אין מצטרפין מטעם שאין כאן צירוף ליחשב מעשה אכילה אחד, כיון שהם שני מעשים נפרדים, וכמו שנתבאר.

**אכן** עדיין יש לדון בתירוץ זה לדעת הראב"ד, שלכאורה יש לו שיטה אחרת בענין זה, עיין בפ"י תרומות ה"ג, על מה שפסק הרמב"ם שאם שתה וחזר ושתה, שיעור הצירוף הוא כדי שתית רביעית, השיג עליו הראב"ד, וז"ל: "א"א אמת הוא שכן מצא בתוספתא, אבל במסכת כריתות פרק אמרו לו אכלת חלב נראה שאף לשתייה בעינן כדי אכילת פרס, וכן בתוספתא בפסחים כך הוא בכדי אכילת פרס". ולכאורה נראה שדעת הראב"ד היא, שמאחר שיש כאן חילוק נוסחאות, או מחלוקת בתוספתות, לכן הכריע מהגמרא בכריתות שמפורש שם לענין שתית משקין טמאין לטמאות את הגויה שצירוף שתייתן הוא בכדי אכילת פרס. אולם אם נפרש כן יש לתמוה שלא השיג הראב"ד על הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"ב ה"ה ובהל' מאכ"א פ"ד ה"ט, שפסק שם הרמב"ם ג"כ שבמשקין צירוף שתייתן הוא בכדי שתית רביעית, לענין יוה"כ, סתם יינם, חמץ בפסח, חלב, ודם, ושם כנראה הסכים הראב"ד לזה, ולמה רק בהל' תרומות לענין זר שאכל את התרומה השיג עליו מכח הסוגיא דכריתות, וצ"ע. ומצאתי שכבר עמד בזה בספר מרכבת המשנה, פ"ב שביתת עשור ה"ד, ותירוצו שם לא זכיתי להבין עיי"ש.

**והנראה** לומר בדעת הראב"ד, דהנה בעיקר השגתו מהסוגיא בכריתות דמבואר שם ששיעור הצירוף של משקין טמאין לטמאות את הגויה הוא בכדי אכילת פרס,

ובין לענין שיעור הצירוף שהוא בכדי אכילת פרס, וצ"ע.

**והנראה** לומר בזה, על פי מה שמבואר בראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם פ"ד ממאכ"א ה"ו, שגם בשני מיני אוכלים ששם איסורם אחד, אם אין טעמן שוה אינם מצטרפים, ומוכיח כן מירושלמי ערלה, עיי"ש, ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי מש"כ בביאור ראייתו מהירושלמי ובדעת הרמב"ם בזה. וביאור סברת הראב"ד שאין מצטרפין כשאין טעמן שוה, נראה דהוא משום שכל שאין טעמן שוה, חל על כל אחד שם אכילה נפרדת ואין מצטרפין להקרא אכילה אחת, והרמב"ם סובר דכיון דסוף סוף שניהם הם מין אוכלים ושם איסורם אחד הוא הרי אלו מצטרפין לאכילה אחת. מעתה נראה דזהו הטעם שאין אכילה ושתייה מצטרפין גם כשיעורן אחד, משום שבזה גם הרמב"ם מודה לסברת הראב"ד, שבאכילה ושתייה כיון שהם שני סוגים שונים חל על כל אחד שם אכילה ושתייה לחוד ואינם יכולים להצטרף.

**אולם** לפי"ז צריך לומר דהסוגיא ביומא דף פ"א דקאמר מאן תנא (דהאוכל והשותה אין מצטרפין) אר"ח במחלוקת שנויה ר' יהושע היא דתנן כלל אמר ר"י כל שטומאתו ושיעורו שוה מצטרף טומאתו ולא שיעורו וכו' אין מצטרפין, דמשמע מזה שאם היה טומאתו ושיעורו שוה היה צריך להצטרף אוכל ושותה, היינו רק ביוה"כ שלא נאמר בו איסור אכילה, אלא דין עינוי, בזה היה סובר המקשן דאם היה שיעורו שוה היה צריך להצטרף, דסוף סוף הא לא התענה גופו, ומתרץ רב נחמן, שמ"מ יש כאן חסרון דלא מייטבא דעתיה, אבל בשאר איסורין בלא"ה לא שייך שיצטרפו האוכל והשותה, משום שחסר מעשה אכילת אחד, כיון שהם שני מעשים נפרדים אכילה

דמבואר שם דלענין טומאת הגויה שיעור הצירוף במשקין הוא בכדי אכילת פרס, וכבר נתבאר הטעם משום שדין טומאת גויה תלוי רק אם חל שם שתיה בהחפצא, ולכן כל שהוא בכדי אכילת פרס מצטרף, ושפיר השיג הראב"ד שגם בדין אכילת תרומה לזר יצטרף בכדי אכילת פרס, דהא כפי מה שנתבאר גם שם מספיק שיחול שם שתיה בהחפצא, אבל בה' שביתת עשור ומאכ"א דמיירי לענין איסורי אכילה שהדין הוא שצריך מעשה אכילה מצד הגברא, שם הסכים גם הראב"ד שכל שהוא יותר מכדי שתית רביעית אינו מצטרף ליחשב מעשה שתיה.

**ועל פי דברינו יש ליישב גם מה שתמה בלח"מ פ"ב שביתת עשור ה"ד,** על מה שפסק הרמב"ם שם ששיעור הצירוף בשותה ביוה"כ הוא בכדי שתית רביעית, וכתב שם ה"ה שלמד כן מהתוספתא, והקשה ע"ז בלח"מ דהא מבואר במשנה בכריתות דף יב ע"ב שבדין שתויי יין שיעור הצירוף הוא רביעית בכדי אכילת פרס, ולמה פסק הרמב"ם כהתוספתא ולא כמתניתין עיי"ש, ולפי המבואר אתי שפיר דבשתויי יין אין הדין שצריך מעשה שתייה, אלא שצריך שגופו ישתכר ע"י שתית יין, וכיון שבחפצא של היין חל שם שתיה בכדי אכילת פרס א"כ שפיר חל עליו דין שתויי יין, משא"כ ביוה"כ שהאיסור הוא מעשה השתיה שפיר למד הרמב"ם מהתוספתא ששיעור הצירוף הוא בכדי שתית רביעית.

**אכן** עדיין נשאר לנו לבאר סוף דברי הראב"ד הנ"ל בהשגתו פ"י תרומות ה"ג, שמסיק: "וכן בתוספתא דפסחים כך הוא בכדי אכילת פרס". ולפי מה שביארנו שכל שהאיסור הוא מעשה האכילה גם הראב"ד מודה שהצירוף הוא בכדי שתית רביעית, א"כ קשה מה שמביא מהתוספתא בפסחים

עין בכ"מ בשם הר"י קורקוס, ובפירוש הרדב"ז על הרמב"ם, ששניהם כיוונו לתירוץ אחד, דיש חילוק בין שאר איסורים לטומאת הגויה, דבשאר איסורים האיסור הוא משום שנהנה גרונו, ולכן שיעורם הוא בכדי שתית רביעית, שנהנה גרונו משיעור רביעית ביחד, משא"כ בטומאת הגויה שאין תלוי בהנאת גרונו אלא בהתחבר המשקה בתוך הגוף וכל ששהה כדי אכילת פרס מתחבר המשקה ופוסל את הגויה. וביאור דבריהם נראה דהיכא שצריך שהגברא יעשה מעשה שתיה, אז כל שהוא יותר מכדי שתית רביעית, אין זה נקרא מעשה שתיה, אבל מצד הדבר הנאכל כל שהוא בכדי אכילת פרס חל על החפצא שם שתיה, ולכן בשאר איסורים שצריך מעשה שתיה מצד הגברא, אין מצטרפין ביותר מכדי שתית רביעית, משא"כ בטומאת הגויה אין צריך מעשה שתיה מצד הגברא, אלא רק שבחפצא של המשקין טמאין יחול שם שתיה, ולכן כל שהן בכדי אכילת פרס, הרי אלו מצטרפין וחל עליהם שם שתיה.

**והנה** בדין אכילת תרומה לזר לענין קרן וחומש, עיין בחידושי מרן רי"ז הלוי (בתשובה שבסוף הספר), שמבאר דעת הרמב"ם לענין סיכה כשתיה דהדין סיכה כשתיה הוא רק לענין דין החפצא, דלענין החפצא חשיב כשתיה, ובתרומה לזר לענין קרן וחומש צריך רק שיתקיים דין שתיה בהחפצא, ולכן חשיב סיכה כשתיה, משא"כ באיסורי מאכלות וכיו"ב דינן תלוי במעשה אכילה ועיקר הלאוין נאמרו על מעשה אכילה, אין סיכה חשוב כמעשה אכילה ולכן לא נאמר בהם דין סיכה כשתיה מן התורה, עיי"ש שהאריך בזה.

**וביסוד** זה מיושב היטב דעת הראב"ד, שרק בהל' תרומות לענין אכילת תרומה לזר השיג על הרמב"ם מהסוגיא דכריתות,

**אולם** לפי האמור תחזור למקומה התמיהה לדעת הראב"ד, למה אכילה ושתייה אין מצטרפין לענין אכילת תרומה לזר, כדאיתא בתוספתא תרומות הנזק בריש דברינו, והרי שיעוריהן שוין, ואין לתרץ כמו שתירצנו לשיטת הגר"א שהטעם שאין מצטרפין הוא משום שהם שני סוגי פעולות ואינם יכולים להצטרף לשם אחד, כעין סברת הראב"ד פ"ד מאכ"א ה"ו שכל שאין טעמן שווה אינם מצטרפין, דהא לפי המבואר סובר הראב"ד שבאכילת תרומה לזר משו"ה מצטרף בכדי אכילת פרס, משום שאין צריך שיעשה מעשה אכילה, ודירקאם חל שם אכילה בהחפצא כמו גבי סיכה, ובזה לא שייך למר סברא הנ"ל שאין מצטרפין משום שהם שני סוגי אכילות, שהרי סוף סוף בהחפצא נתקיים מעשה אכילה, וכמו שלענין טומאת הגויה מבואר ברמב"ם פ"ד טומאת אוכלין ה"ג שכל האוכלין מצטרפים לכחצי פרס לטמאות את הגויה, "אפילו חטה עם קמח עם תאנה ובשר". ולא השיג עליו הראב"ד שבאין טעמן שווה לא יצטרפו, והיינו משום שבטומאת הגויה אין צריך מעשה אכילה אלא שיחול שם אכילה על האוכלין הטמאין כמו שנתבאר לעיל, בזה שפיר מצטרפין גם כשאין טעמן שווה, וא"כ מהאי טעמא גם באכילת תרומה יצטרפו אכילה ושתייה כיון ששיעוריהן שוין, וגם אין כאן החסרון שהם שני סוגי אכילות לדעת הראב"ד שהרי באכילת תרומה סגי שיחול שם אכילה בהחפצא ואין צריך מעשה אכילה, וצ"ע.

**אולם** אף שבתוספתא בתרומות תניא להדיא שבתרומה לזר, אכילה ושתייה אין מצטרפין, כבר העירו האחרונים שהרמב"ם השמיט לתוספתא זו, ומצאתי בירושלמי במעשר שני פ"ב ה"א, שמפורש שם דלא כתוספתא זו, אלא שבתרומה לזר

דמיירי לעניין חמץ בפסח, הא שם לכאורה האיסור תלוי במעשה האכילה, ובזה הרי גם הראב"ד מסכים עם הרמב"ם בפ"ד ממאכ"א שהצירוף הוא בכדי שתיתרביעית. ובדוחק יש לומר דכוונת הראב"ד רק להביא שיש בזה מחלוקת בין התוספתות, ולכן הכריע מכח הסוגיא דכריתות דכל שדינו תלוי בהחפצא שפיר מצטרף בכדי אכילת פרס. אמנם נראה גם בסוף דבריו מסיק הראב"ד להוכיח יסוד זה שביארנו, שגם במשקין כל שהוא בכדי אכילת פרס חל עליהם שם שתיה בהחפצא אף שאין כאן מעשה שתיה, והוכחתו היא מהא דגרס בתוספתא לענין חמץ בפסח שהצירוף הוא בכדי אכילת פרס, ואף שבחמץ האיסור הוא מעשה השתייה, מ"מ הא חמץ בפסח אסור גם בהנאה, וא"כ מאחר שבכדי אכילת פרס חל על המשקה שם שתיה שפיר מצטרף לחייבו משום ההנאה, ואף שבאיסור הנאה הדין הוא שצריך שיהנה בבת אחת כשיעור, ולא נאמר בזה הלכה דשיעורו מצטרף בכדי אכילת פרס, כמש"כ בפמ"ג יו"ד סי' ס"ה (משבצות סק"ד) ובפתיחה להל' בשר וחלב, מ"מ כיון שבכדי אכילת פרס חל על המשקים שם שתיה, שפיר מועיל צירוף זה להחשב כנהנה בב"א. (אך לפי"ז צריך לומר דהתנא דתוספתא בפסחים סובר שלוקין על ההנאה, עיין בחינוך מצוה קי"ד דהטעם דאין לוקין על ההנאה הוא משום שאפשר להנאה בלא מעשה, וי"ל דהתוספתא אזיל כמ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, אך לפי שאר הטעמים שהביא במל"מ פ"ה יסה"ת ה"ח למה שאין לוקין על איסורי הנאה צ"ע, גם לפי"ז יהיה הכרח מתוספתא זו ששיעור החיוב באיסורי הנאה הוא בכזית, כמש"כ הפמ"ג בפתיחה הכוללת, הל' פסח ח"ב פ"ג, דלא כמש"כ בשו"ת רעק"א סי' ק"צ, ועין מל"מ פ"א ממעילה ה"ג).

מצטרפין אכילה ושתייה, וגם לכאורה מבואר שם בירושלמי ביאור הדבר כמו שכתבנו, דלכן אכילה ושתייה מצטרפין, משום שאין צריך באכילת תרומה מעשה אכילה, אלא שיחול שם אכילה בהחפצא. שבירושלמי שם דנו אם הדין סיכה כשתיה הוא מן התורה או מדרבנן, ומסיק: והתני לא יחללו להביא את הסך ואת השותה, (פי' אלמא שהיא מדאורייתא ביאור הגר"א) אמר רבי יוחנן לית כאן סך (פי' דלא יחללו לא קאי אלא השותה. ביאור הגר"א) אמר רבי אבא בר מרי, ואין לית כאן סך לית כאן שותה דלכן דבר שהוא בא משני לאוין מצטרף. עכ"ל הירושלמי. ועין בפני משה ובביאור הגר"א ובפולדא, שפירשו דרבי אבא בר מרי בא לומר דע"כ אי אפשר לומר דקרא דולא יחללו קאי רק על שותה, דא"כ יוצא דאכילה ושתייה נלמדו משני לאוין, ולמה הם מצטרפים, (ועיין שם בביאור הגר"א שכתב שבהדיא קתני בתוספתא אכל ושתייה מצטרף, וצ"ע דהא בתוספתא בתרומות מפורש דאין מצטרפין, והגר"א לא הגיה שם כלום). אמנם יש לדייק לשון הירושלמי שמקשה, ואין לית כאן סך לית כאן שותה, למה תלה הקושיא אם לא קאי הלאו על סיכה, דמשמע מזה שאם היינו לומדים מהפסוק סיכה היה אפשר גם ללמוד מזה שותה, הא לכאורה הקושיא שמקשה למה הם מצטרפים שייכת גם אם הלאו קאי גם אסיכה, דסוף סוף למה אכילה ושתייה מצטרפים הואיל והן נלמדין משני לאוין, אכן לפי דברינו לעיל בדעת הראב"ד שהדין אם אכילה ושתייה מצטרפין תלוי ביסוד זה אם האיסור הוא על מעשה האכילה, שזו

לא יתכן שיצטרפו אכילה ושתייה למעשה אכילה אחת, הואיל והם שני סוגי אכילה, משא"כ אם הדין הוא רק שצריך שיתקיים שם אכילה על החפצא שאז שפיר צריכים להצטרף אכילה עם שתייה, וגם נתבאר שמהא דסיכה כשתיה באכילת תרומה לזר יש ללמוד שבדין זה אין צריך למעשה אכילה, אלא דהדין הוא שצריך רק שיתקיים דין אכילה בהחפצא, מעתה מדויק היטב לשון הירושלמי, שבאמת הא בהא תליא, שרק אין לית כאן סך, והלאו דלא יחללו לא קאי על סיכה, ואין כלל דין סיכה כשתיה מן התורה, א"כ הדין דאכילת תרומה לזר הוא על מעשה האכילה אז שייך להקשות למה מצטרפין אכילה ושתייה, (ומה שהקשה משום שני לאוין הוא לרווחא דמילתא, דאם יש לאו מיוחד על שתייה, ולא היה נלמד מהא דשתיה בכלל אכילה, מסתבר שהיה שיעורו ברביעית, כמו שאר משקין, א"כ ודאי קשה למה מצטרפין הרי אין שיעורן שוה, אבל אה"נ שהיה יכול להקשות בלא"ה למה הן מצטרפין, כיון שהם שני סוגי אכילות אין להם צירוף ליחשב מעשה אכילה, אבל אם יש כאן סך, ומרבין שסיכה כשתיה, א"כ אפי' אם נרבי מהלאו גם שותה, לא קשה כלל למה מצטרפין אכילה ושתייה, דאם סיכה כשתיה הרי דהדין הוא רק שצריך שיתקיים דין שתייה ואכילה בהחפצא, א"כ ודאי שזה השיעור שוה באכילה ושתייה וסיכה, וגם פשוט שאכילה ושתייה מצטרפין, כיון שסוף סוף בהחפצא נתקיים שם אכילה ושתייה, כמו שנתבאר, ומיושב היטב דעת הראב"ד שסובר בזה כהירושלמי.

הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצוק"ל

## מצות כתיבת ס"ת וגדריה

כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות ואע"פ שהניחו לו לאבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו, ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב, אחרים כותבין לו, וכל המגיה ס"ת ואפי' אות אחת הרי הוא כאילו כתבו כולו" ע"כ, ולא הזכיר הרמב"ם שיש מצוה גם בקניית ס"ת.

**אכן בספר המצוות מ"ע י"ח כתב** "ואם אי אפשר לו לכתבו צריך שיקנהו או ישכור מי יכתבהו לו", ולכאורה משמע שהרמב"ם ביד החזקה חזר בו ממה שכתב בספר המצוות שיש קיום המצוה גם בקניה כמבואר בגמ' במנחות לפי פרש"י שם.

**ועיין ברא"ש** בהלכות ספר תורה אחר שמביא הגמ' במנחות הנ"ל כתב: "ואומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ס"ת וכו', וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו אבל האידנא שכותבים ס"ת ומניחים אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצוות עשה על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמ' ופירושיהם להגות בהם הוא ובניו כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, וע"י הגמ' והפ"י ידע פ"י המצוות והדינים על בוריים לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתובם וגם לא ימכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה".

**והב"י ביו"ד סי' ר"ע כתב** לתמוה, האין בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות

**בגמ' סנהדרין כ"א ע"ב:** "אמר רבה אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת, מצוה לכתוב משלו שנאמר "ועתה כתבו לכם את השירה".

**ולכאורה** מפשטות לשון הגמ' משמע, כי המצוה היא עצם הכתיבה ולא שיהיה לו ס"ת, שהרי אינו יוצא במה שהניחו לו אבותיו, אכן במנחות דף ל' ע"א: "וא"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק כתבו מעלה עליו הכתוב כאלו קבלו מהר סיני אמר רב ששת אם הגיה אפי' אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו. וברש"י שם "כחוטף מצוה, ומצוה עבד אבל אי כתב הוה מצוה יתירה טפי".

**ומגמ' זו עפ"י רש"י** מבואר לכאורה, שעיקר המצוה אינה עצם הכתיבה אלא מה שיש לו ס"ת ולכן מקיים המצוה גם בלקיחה מן השוק, וזה לכאורה סותר לסוגיא שבסנהדרין הנ"ל וכבר עמדו בזה המפרשים. ועיין ברמ"א חיו"ד סי' ר"ע ובביאור הגר"א שם ובשאג"א סימנים לד, לה, לו, ובמנ"ח מצוה תריג, ובבית הלוי ח"א סי' ו'.

**אמנם יש להבין**, הרי מקום המצוה הוא מהפסוק של ועתה כתבו לכם, וא"כ מהיכתי תיתי לומר שאין גוף הכתיבה המצוה, וגם יש להבין מה הם הדרגות שהגמ' במנחות מדרגת שאין מוצאים כיוצא בזה בשאר מצוות.

**והנה הרמב"ם בפ"ז הל' ס"ת ה"א כתב:** "מצוה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה

**והנראה** לומר בזה בהקדם דבריה גמ' בנדריים ל"ח א' אמר ריב"ח לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו שנאמר כתב לך פסל לך, מה פסולתן שלך אף כתבן שלך, משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר טוב עין הוא יבורך וגו', מתיב רב חסדא ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם (אלמא הקב"ה צוה ליתנה לישראל רש"י), ואותי צוה, ואני לכם. ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלקי, אותי צוה ואני לכם, ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. (אלמא שניתנה נמי להן לישראל רש"י), השירה לחודה. למען תהיה השירה הזאת לעד בבני ישראל (ואם לא ניתן להם תורה אלא זו השירה על מה תעיד, הרא"ש), אלא פלפולא בעלמא (נתן לו למשה והוא נהג בו טובת עין לישראל, ר"ן).

**והנה** כל הרואה גמ' זו משתומם היאך היה הוי אמינא כמו שנראה בפשטות שרק משה נצטוה על כל התורה הרי כמה מקראות מפורשות שכל ישראל מצווים על התורה.

**וכבר** עמד בזה המהרש"א בח"א ועי"ש שכתב דאין הכוונה על מצוות התורה אלא על לימוד התורה עי"ש.

**אך** גם דבריו צ"ע שהרי ברור שמצוות תלמוד תורה נאמר לכל ישראל ועיקר המצוות של תלמוד תורה הוא מקרא דושננתם לבניך שנאמר בפרשת שמע ישראל שנאמר לכלל ישראל והאיך היה הוי אמינא שמצוות תלמוד תורה נאמר רק למשה ולזרעו.

**והנראה** לומר בזה דהנה שנינו במסכת אבות משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו', ועיין בהקדמת הרמב"ם שמונה סדר הקבלה ממשה רבנו עד רב אשי.

כתיבת ס"ת ולהחליפה בחומשים ובמשניות וגמרות ופירושיהן, שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדים בהן אלא מניחים אותן בביהכ"נ לקרות בהם ברבים, וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, לא לפטרם ממצוות כתיבת ס"ת, ומסיק הב"י מחמת קושיא הנ"ל שלא בא (הרא"ש) אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתם שגם זה בכלל מצוות כתיבת ס"ת ולהניחו בביהכ"נ לקרות ברבים, אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זה עיקר קיום מצוות עשה שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים.

**ובאמת** לשון הרא"ש הוא דחוק מאוד לפי פירוש הב"י וכבר עמד בזה בדרישה שם וחולק על הב"י וסובר דלפי הרא"ש באמת בזמן הזה אין בכלל מצוות כתיבת ס"ת רק בשאר ספרים, ועיין בש"ך שם ס"ק ה' שהסכים עם הדרישה, אך הב"ח שם הסכים עם הב"י ועיין בש"ך שגם העט"ז והמ"מ נמשכו לדברי הב"י וכן הסכימו רוב האחרונים והגר"א כדעת הב"י בדעת הרא"ש.

**אכן** צריך להבין פירוש הב"י בדעת הרא"ש, מאין יצא להרא"ש לחדש דבר זה במצוות עשה דאורייתא להרחיב החיוב יותר ממה שהיה בדורות הראשונים והאיך אפשר לדון מעצמנו דבר זה ללמוד ממצוה שיש על התורה שבכתב ולומר שבזמן הזה שהתירו לכתוב גם תורה שבעל פה משום עת לעשות לד' שיש כבר חיוב ומצוה לכתוב את התורה שבעל פה ובזה מקיים גם מצוות כתיבת ס"ת וצ"ע.



שימה בפיהם, ממנו נלמד עיקר הדין שיש מצוה של מסירת התורה מדור לדור, וזה הוא המקור של המשנה ששנינו משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו'.

**ואם** כנים אנו שמפסוק זה נלמד דין מסירת התורה, א"כ יש לומר שמה שלמדנו במס' סנהדרין כ"א ב' שיש מצוה של כתיבת ס"ת מפסוק זה, גדר המצוה הוא שגם בתורה שבכתב נאמר דין של מסירת התורה לדורות הבאים, וכמו שבתורה שבע"פ ילפין מפסוק זה שיש מצוה של מסירת הקבלה מגדולי הדורות לגדולי הדורות הבאים, שהרי בתורה שבע"פ לא יתכן מסירת הקבלה אלא בע"פ מפי גדולי הדור, ה"נ בתורה שבכתב המצוה של מסירת התורה שבכתב לדורות הבאים נאמרה באמצעות כל יחיד ויחיד שנצטווה לכתוב ספר תורה לו ולבניו וע"י כך תתקיים המצוה של מסירת התורה שבכתב לדורות הבאים, כי לולא כך קשה להעביר התורה שבכתב לדורות רבים, כי ידוע שמרוב השנים הספרים מתבלים ולולא המצוה שעל כל יחיד לא היה אפשר לקיים מסירת התורה לדורות הבאים.

**ועפ"י** המבואר נראה לפרש בזה דברי הגמ' בנדרים שהבאנו דאמר ריב"ח לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו שזה לא יתכן כלל כמו שתמהנו. אלא כונת הגמ' שלא נאמר דין מסירת התורה לכלל ישראל לדורות הבאים אלא התורה נתנה למשה ולזרעו, ואין חלה עליהם חובת המשך מסירתה לכלל ישראל לדורות הבאים, והיינו דפריך הגמ' שם על סברא זו מהפסוק דועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ומוכח מסיפא דקרא דלמען תהיה השירה הזאת לעד בבני ישראל דנאמרה דין מסירה על כל התורה לכלל ישראל לדורות הבאים, וכמו שנתבאר דפסוק זה הוא ילפותא על הענין

**ולכאורה** עיקר ענין מסירת התורה מדור לדור הוא על התורה שבע"פ, ועיין בחידושי מרן הגר"ז על התורה שמפרש בזה את הפסוק בפר' וזאת הברכה "מימינו אש דת למו וגו', תורה צוה לנו משה", דהפסוק הראשון מדבר מענין תורה שבכתב שניתנה לנו מימינו של הקדוש ב"ה בעצמו שמשא היה רק כסופר המעתיק וכו' וכן גם בענין המסירה היה רק כשליח למסור לישראל את התורה הנתונה מימינו של הקב"ה, משא"כ הפסוק השני שהוא תורה צוה וגו' הוא מוסב על תורה שבע"פ שהיא הנקראת מצוה כמבואר בהקדמת הרמב"ם, וזה שמסיים בה מורשה קהלת יעקב שהיא כמו נחלה הנמסרת מדור לדור, וה"נ תורה שבע"פ כך היא דינה שתמסר בקבלה מדור לדור, עכ"ד ע"ש.

**והנה** עצם הדין שיש מצוה של מסירת התורה מדור לדור לכאורה עדיין לא מצאנו לו מקרא מפורש.

**אכן** עיין בחידושי מרן הגר"ז שם פר' בשלח וז"ל: "והנה כתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ולכאורה הוא כפל לשון דהיינו ולמדה את בני ישראל היינו שימה בפיהם, אכן נראה דנאמר בזה שני חלקי התורה, שבכתב ושבע"פ דולמדה את בני ישראל קאי על ריש' דקרא דכתבו לכם את השירה הזאת, דהיינו תורה שבכתב ונצטוו לכתוב את התורה וללמדה לבנ"י מתוך הכתב, ושימה בפיהם הוא מלתא בפ"ע קאי על תורה שבע"פ, וזה שימה בפיהם שתשאר בפיהם, דהיינו תורה שבע"פ, ועי"ש שכתב שמצא הדברים מפורשים בברייתא דמגילת תענית פ"ג, ע"כ מדברי מרן הגר"ז.

**ועל** יסוד הדברים הנ"ל נראה לי להוסיף ולומר שמפסוק זה של ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל

מסירת התורה, ואין מספיק במה שירש מאבותיו ללא שם מעשה ופעולה מצדו.

**ומדויק** בזה גם הלשון שבגמ' במנחות דף ל' ע"א דאמר ריב"א אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני ואר"ש אם הגיה אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו, והיינו שאם כתבו הרי מקיים ממש המשך מסירת התורה כאילו קבלו מהר סיני ומסרה לדורות הבאים, שזה גדר המצוה המשך מסירת התורה, אמנם מחדש הגמ' במנחות דגם כשלוקח ס"ת מן השוק למרות שלא כתבו ממש, מ"מ כיון שהוציא עליו ממון יש גם בזה מצוה (לפי שיטת רש"י) כיון שסוף סוף השקיע בדבר והתאמץ להמשיך את התורה לדורות הבאים.

**והנה** כשקיים המצוה של כתיבת ס"ת ואח"כ מכרה או הקדישה לבה"כ דעת התורת חיים בסנהדרין שם שביטל בזה המצוה, ומוכיח דבר זה מהרמב"ם בהל' מלכים בענין ס"ת של המלך שכתב שבנאבדה ספר התורה שהניחו לו אבותיו כותב שני ספרי תורות, וכו' וא"כ יחיד נמי כשנאבדה לו ס"ת שלו נמי צריך לכתוב לו ס"ת אחרת וה"ה נמי בהקדישה.

**וכמה** אחרונים חלקו עליו וסוברים שגם אם מכרה או הקדישה לצבור לא בטל המצוה, מאידך יש כמה מגדולי האחרונים שסוברים כמו התו"ח, עיין במהרש"ם ח"א סי' מ"ח שהביא שכן כתב המהר"ל בחידושו על יו"ד סי' ר"ע וכן דעת המהרש"ך ח"ב סי' מ"ח ושו"ת גינת ורדים הספרדי חח"מ כלל ג' סי' י"ז, ואם נשרפה מבואר ברמב"ן הובא בב"י ביו"ד סי' ש"מ שכתב שהטעם שהרואה ס"ת שנשרף שצריך לקרוע הוא משום שבשריפתה מתבטל המצוה של כתיבת ס"ת.

של מסירת התורה מדור לדור, בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבע"פ, ולכן מסיק הגמ' שדברי ריב"ח לא נאמרו אלא לענין פלפול התורה שניתנה למשה והוא נהג בה טובת עין לישראל.

**ועפ"י** יסוד זה אפשר להבין מה שכתב הרא"ש לפי פי' הב"י דבזמן הזה שהתירו לכתוב תורה שבע"פ יש מצוה גם בכתיבת משניות וגמ' ופירושיהם, כי הרי ביארנו שמקור המצוה של מסירת התורה הוא מהפסוק של ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, שנכלל בפסוק זה גם תורה שבכתב וגם תורה שבע"פ, וא"כ סובר הרא"ש שבזמנינו שהתורה שבע"פ נכתבת מובן שבכלל המצוה שיכתוב גם את התורה שבעל פה שע"י כך יתקיים המצוה של מסירתה לדורות הבאים כמו בתורה שבכתב כי לאחר שהתירו לכתוב מחמת חולשת הדורות ממילא פקע הדין מסירה בע"פ ע"י גדולי הדורות, כמו שאנו רואים שהרמב"ם מנה את שלשלת הקבלה רק עד רב אשי ואחר שנחתם הש"ס כבר אין שייך לקיים המסירה גם בתורה שבע"פ רק באמצעות כתיבת הש"ס והמפרשים ע"י כל יחיד ויחיד.

**ועפ"י** המבואר שגדר המצוה של כתיבת ס"ת הוא ענין המשך של מסירת התורה מה שקבלנו מסיני, מיושב הלשון שנקט רבה "אעפ"י שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת, מצוה לכתוב משלו", ואין צריך לומר כמו שכתבנו בריש דברינו שהכונה שהמצוה היא עצם הכתיבה ולא שיהיה לו ס"ת, אלא הכונה דאף דעיקר הגדר של המצוה הוא המשך מסירת התורה, היה מקום לומר שאם הניחו לו אבותיו ס"ת כבר קיים בזה המצוה ובזה שיש לו ס"ת הרי ממשיך את קבלתה וזה שמחדש לנו רבה שיש ענין שהאדם בעצמו יעשה פעולה להמשיך

וכ"ש לפי מש"כ שם דאין מצות כתיבת ס"ת תלוי כלל במצות ת"ת דאין לנו ראייה כלל שנשים פטורות ממצוה זו.

ועיין בבית הלוי ח"א סי' ו' שתמה על השאגת אריה במה שכתב שגם להרא"ש שמצות כתיבת ס"ת הוא כדי ללמוד בה שייך גם בנשים שילמדו מצוות הנוהגות בהם, ואם משום שאינם שייכים לכמה מצוות הרי גם זכרים אינם שייכים לכמה מצוות, וכתב וז"ל "ולא ידעתי שום דמיון לזה דבזכרים אפי' במצוה שאינו נוהג בו היינו שאין מחוייב לקיימה אבל הוא מחוייב ללומדה דמצות לימוד היא בזכרים על כל המצוות וכו' דמצות לימוד בזכרים הוי על כל התורה כולה. והרי מצות כתיבת ס"ת אינו תלוי רק בחיוב הלמוד ולא בחיוב הקיום ומשו"ה הזכרים חייבים לכותבו אבל בנשים הרי מצוה שאינה נוהגת בה אינה מחויבת ללמדה כלל" עי"ש שהאריך עוד בזה, וכן תמה על השאגת אריה בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' שנ"ב עי"ש.

**אכן** לפי מה שבארנו בגדר מצות כתיבת ס"ת גם לפי שיטת הרא"ש שהיא מצוה של מסירת התורה שקבלנו מסיני להמשיכה לדורות הבאים, יש להבין היטב את טענת השאגת אריה, דענין מסירת התורה אינו שייך כלל לענין המצוה של ת"ת שהיא אמנם מצוה גדולה מאד כמו ששינו ות"ת כנגד כולם, אבל אין זה רק מצוה אחת ממצוות התורה, אבל הענין של המצוה של מסירת התורה היא מצוה כוללת את כל התורה כולה על מצוותיה ואינה שייכת כלל למצוה הפרטית של תלמוד תורה, ולכן טוען השאגת אריה בצדק שאם תאמר שנשים אינם בכלל מצוה זו משום שהם פטורים מהרבה מצוות א"כ גם הזכרים יש להם הרבה מצוות שאינם חייבים, הרי אנו רואים שמסירת התורה אינה שייכת רק למי

**אכן** בעיקר סברת התו"ח שגם במכרה והקדישה מבטל המצוה יש לתמוה מהא דמבואר בראשונים ובשו"ע שגם ס"ת שקיים בכתיבתה מצות כתיבת ס"ת מותר למכור לצורך לימוד תורה או לישא אשה וכדומה, ופלא עצום שבשביל לימוד תורה או שאר מצוה שידחו ויבטלו מצות עשה שמקיים בפועל, והרי לא מצינו שאדם ימכור מזוזה שבפתחו או שאר מצוה שבמכירתה יבטל מצות עשה בידים לצורך לימוד תורה או לישא אשה.

**ולפי** כה שביארנו בגדר המצוה של כתיבת ס"ת שהוא ענין כלל צבורי של המשך מסירת התורה, יש להבין שגם אם ימכור הס"ת או ימסרנה לצבור, אין בזה ביטול מצוה שהרי עיקר מהות המצוה היא שיתווסף עוד ס"ת לדורות הבאים, א"כ המצוה מקיימת גם אם היא אינה עתה ברשותו, משא"כ אם ח"ו נשרפה או נאבדה שהתורה אינה קיימת יש כאן באמת בטול מצוה.

**והנה** לענין נשים במצות כתיבת ס"ת מבואר בר"מ בספר המצוות שהם פטורות וכן הוא בחינוך, ועיין בשאגת אריה שתמה זו מנין לו דאף דנשים פטורות מת"ת מ"מ מצות כתיבת ס"ת לא בת"ת תליא ותרי מילי נינהו ומאחר שזו מצות עשה שאין הזמן גרמא למה יפטרו, וכתב שם עוד דאף לדברי הרא"ש שמשמע שעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא משום כדי ללמוד בה, מ"מ הא כתבו רבוותא דנשים מברכות בה"ת הואיל וחייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהן, ואי משום שאינן חייבות בהרבה מצוות כגון מצות עשה שהזמן גרמן וכיוצא בהן, א"כ יכולנו לפטור את כל העולם מדין מצות כתיבת ס"ת שהרי הרבה מצוות שאינן נוהגין בישראל אלא בכהנים, וכן הרבה מצוות הן רק למלך אע"כ הא לאו מילתא היא א"כ ה"נ אין לנו טעם לפטור את הנשים ממצוה זו.

שמצוה לקיים כל המצוות שבתורה, וא"כ גם נשים מאחר שמצוה זו היא מצוה שאין הזמן גרמא צריכים להיות חייבים בה.

**אך** בעיקר קושית השאג"א על הראשונים שפטרו נשים ממצוה זו תירצו הבית הלוי והמנחת חנוך שהטעם הוא מאחר שהנשים פסולות לכתובת ס"ת כמבואר בגיטין ובפוסקים, א"כ אינם יכולים לעשות גם שליח לכתובה מהכלל דכל מידי דאיהו לא מצי עביד לא מצי לשווי שליח, ועי"ש בביה"ל שלפי הראשונים שגם בקנית ס"ת מקיימים המצוה לא שייך באמת לפטור נשים מהמצוה.

**ועיין** בחידושי הגר"ש רוזובסקי בסנהדרין (כתבי התלמידים) שתמה על סברא זו של האחרונים, דכלל זה דכל מידי דאיהו לא מצי עביד אינו עושה שליח לא שייך רק כשהמשלח צריך להעביר הכח מדין שליחות לעשות את המעשה, אבל לענין כתיבת ס"ת שהמעשה עצמה של כתיבת ס"ת אין השליח צריך כח לעצם העשיה מהמשלח, וכל דין השליחות הוא רק לשייך את הפעולה למשלח בזה לא שייך הכלל דכל מידי דלא מצי עביד לא מצי לשוויה עי"ש שמביא יסוד זה מרבו הגר"ש שקאפ.

**אכן** הנראה לומר בזה דיסוד הדין שנשים פטורות הוא מטעם אחר שלפי מה שבארנו הרי יסוד מצוה זו של כתיבת ס"ת הוא ענין מסירת התורה והמשך קבלתה מסיני לדורות הבאים, א"כ יש לומר שמצוה זו היא בעצם מצוה המוטלת על הצבור אלא שהיא מתקיימת ע"י כל איש ואיש מהצבור שבאמצעותם ובצרוף כל היחידים מקיימת מצוה זו שעל הצבור, וי"ל שמטעם זה נשים פטורות ממצוה זו שהנשים אינם בכלל הצבור, וכל דבר שענינו לצבור אין הנשים שייכים לו.

**וכעין** סברא זו יש לומר גם במצות מחצית השקל שמבואר במשנה פ"א שקלים נשים פטורות, ומצאתי מבוכה בין המפרשים הראשונים והאחרונים בטעם פטור זה, הרע"ב מברטנורא והתוי"ט כתבו מהפסוק ונתנו איש כופר נפשו ולא אשה, ועיין במאירי שכתב שמחצית השקל היא מצות עשה שהזמן גרמא וכן משמע בקרית ספר בהל' שקלים, ועיין ברלב"ג שדורש פטור הנשים מבני ישראל ולא בנות ישראל ועיין במשך חכמה ועוד אחרונים שהתלבטו בטעם פטור הנשים. ונראה לומר בזה שגם המצוה של מחצית השקל במהותה היא מצוה שיסוד חיובה הוא על כל הצבור שיהיה להם מעות בלשכה לצורך הקרבנות ושאר העניינים שבאים מתרומת הלשכה אלא שחיוב בפועל הוא על כל יחיד ויחיד שבאמצעותו מתקיימת המצוה שעל הציבור וכמו שנתבאר.

**ומדויק** בזה שרק בשני מצוות אלו כתב הרמב"ם בספר המצוות וביד החזקה הלשון על כל איש מישראל ולא מצאתי לשון זה בשום מצוה אחרת, ולפי המבואר רמז בזה הרמב"ם שאף שיסוד מצוות אלו הן על הצבור מ"מ קיום המצוה הוא ע"י כל איש ואיש מישראל. ולפי הסברינו זה אתי שפיר מה שמבואר במשנה וברמב"ם שגם עבדים פטורים ממצות מחצית השקל ולפי המפרשים שמיעוט הנשים הוא מקרא מיוחד לכאורה אין למעט בזה גם עבדים כמו שהוכיח המל"מ בפ"י מהל' מלכים שרק במצוות שהנשים פטורות משום שהזמן גרמא רק בזה נתמעטו גם עבדים אבל במצות שאין הזמן גרמא אלא שנשים נתמעטו ממיעוט מיוחד אין בזה מיעוט גם לעבדים, אכן לפי מה שבארנו שהפטור של נשים הוא משום שאינם בכלל הצבור, פטור זה שייך ודאי גם לעבדים.

השקל אין לחשבן בין שאר המצוות שאין הזמן גרמן שנשים פטורות כמו ת"ת ופריה ורביה ופדיון הבן דשם זה באמת פטור מיוחד על נשים, משא"כ בשני מצוות אלו אין זה פטור על הנשים אלא מאחר שהמצוה והחיוב הוא על הצבור והנשים אינם בכלל הצבור, ולכן אין ללמוד מהם ולצרפם לשלשה כתובים הבאים כאחד שאינם מעניין שאר המצוות שהן פטור מיוחד על הנשים.

**ועל פי** האמור יש להבין קצת מה ששינונו בברייתא ביומא ע' א' ובסוטה מ"א א' "מכאן ואילך (לאחר שגמר כה"ג לקרוא הפרשה ביום הכפורים) כל אחד אחד מביא ס"ת מתוך ביתו וקורא בו, וכל כך למה כדי להראות חזותו לרבים, (להראות נוי של ספר תורה ותפארת בעליה שטרם להתנאות במצוה שנאמר זה אלי ואנוהו רש"י) ולכאורה הוא תמוה מאד למה קבעו במצוה זו להתפאר ברבים יותר משאר מצוות, שידוע שהעיקר צריך האדם שיתכוין לשם שמים ולא להתייחר בפני הבריות, ובפרט בעצומו של יום הכפורים בבית המקדש.

**אכן** לפי דברינו שיסוד המצוה של כתבית ס"ת הוא בעצם מצוה על כל הצבור, רק בצוה של המצוה הוא ע"י כל יחיד ויחיד, א"כ אפשר שכלן יש ענין שהיחיד שעשה המצוה לצורך הצבור שיראה אותה בפני הצבור שגם הם שייכים לעצם המצוה, ומאד מתאים הזמן של יום הכפורים שכלל ישראל זקוק לזכויות להראות שכלל הצבור עסוק בהמשך מסירת התורה לדורות הבאים.

**ובזה** יש לישב גם מה שהקשה בשאג"א על הרמב"ם שפטור נשים ממצוות כתיבת ס"ת מהא דאמר בקדושין ובעירובין אהא דתנן כל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות שאין למדין מהכללות דהא ת"ת, פריה ורביה, ופדיון הבן דלאו מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות ומדלא חשיב נמי למצוות כתיבת ס"ת ש"מ דנשים חייבות בה, ועיין בבאר יצחק חיו"ד סי' י"ט שדחה ראייתו די"ל דהגמ' שם לא חשבה את כל המצוות שאין הזמן גרמא שהרי יש גם מצות מחצית השקל שאין הזמן גרמא ונשים פטורות (עי"ש שמביא עוד דברים ויש לדון על דבריו ואכ"מ), אמנם דבריו תמוהים דבגמ' בקדושין דף ל"ה משמע שאין עוד מצוות שאין הזמן גרמא שנשים פטורות מלבד שלש מצוות אלו שהן: ת"ת, פריה ורביה, ופדיון הבן, שהגמ' שם מקשה על המתרג' שמוקים לה כר' יוחנן בן ברוקה שנשים חייבות בפריה ורביה שנילף מת"ת ופדיון הבן שכל מצוות עשה שאין הזמן גרמא נשים פטורות למ"ד שני כתובים הבאים כאחד מלמדים, ומכח קושיא זו מסיק שם שלמדים כל התורה כולה מתפילין עי"ש.

**ואם** נאמר כדברי הבאר יצחק שיש עוד מצוות שאין הזמן גרמא ונשים פטורות, הרי יש כאן שלשה כתובין הבאים כאחד ואין מלמדים ולמה צריכים ללמוד מהדרשה שהוקשה לתפילין, אלא ודאי צריך לומר כפי שביארנו שבדין של כתיבת ס"ת ומחצית

הגאון רבי אברהם יצחק לנאל זצוק"ל

## הערה בדברי הרמב"ם בהלכות שבת

הוא משום שאינו מוקצה כלל הואיל והוא דרך לבוש של תכשיט, וצ"ע.

**וביותר** תמוה על הב"ח בסימן ש"ח סעיף י"ט, שכתב דמכאן יש ללמוד שכל היכא שמותר לטלטל לצורך מקומו שרי לטלטל עד שיצניעו וכו', ואינו מובן כלל שהרי החבית שנתגלתה והאבטיח שאסורין באכילה הרי הן מוקצה מחמת גופו ואין בזה שום היתר לטלטל לצורך מקומו, ומה שאמרו עד שיצניעו כי זה כל ההיתר כדי שיהא במקום צנוע שלא יזיק לבני אדם, ואינו ענין כלל לנדון שדן בזה הב"ח וצ"ע.

**רמב"ם** פכ"ו שבת הי"ד: "חבית שנתגלתה ואבטיח שנשברה אע"פ שאין ראויין לאכילה נוטלין ומניחין במקום המוצנע, כיוצא בו קמיע שאינו מומחה אע"פ שאין יוצאין בו מטלטלין אותו" ע"כ, וצ"ע מה הקשר בין שני הדינים שהרמב"ם כתב לשון כיוצא בו, שהרי הדין הראשון דחבית שנתגלתה ההיתר הוא בפשטות משום שיש בזה סכנה שמא ישתו ממנו ולכן מותר לטלטל ולהצניעו, שכן הדין במוקצה כמו גחלת ברשות הרבים. וכן פירש החסדי דוד על התוספתא פט"ו שכן הוא הטעם. משא"כ בדין השני שלקמיע ההיתר לטלטל

## הגאון רבי יהושע מאיר רוזנטל רבה של שכונת שערי חסד

לעילוי נשמתו הטהורה של גיסי הגאון הגדול רבי אברהם יצחק לנאל זצ"ל ראב"ד העיר רחובות, אשר זה עתה נתמלא שנה לפטירתו.

גיסי זצ"ל היה מובחר מבין חבריו בכל מקום ובכל זמן, היה מובחר בלמדו ב'עץ חיים' בהיותו נער ובישיבה, מובחר היה בלמדו בישיבות סלבודקה, בריסק, מיר, ומנערותו ניכר עליו שנועד לגדולות, עד שנהיה לאחד הדיינים בארץ, שדן דין אמת לאמיתו, ולא חת משום דבר, עד שהוציא המשפט לאור האמת, זכה הוא ואחותינו מרת איטא דינה ע"ה בחכמתה הגדולה בבחינת "חכמת נשים בנתה ביתה", להקים משפחה מפוארה בישראל, בנין וחתנין רבנן מרביצי תורה הוראה ומשפט בדרך המסורה לנו מדור דור, כולם זרע ברך השם.

זכיתי אני שלמדנו ביחד יום ביום במשך שש שנים אחרונות, עד יומיים לפני שנסתלק מאתנו, ראיתי את גודל החשיבה והעמקה והישרות בכ"מ שלמד. ת.נ.צ.ב.ה.

## בענין אכילה בליל חג הסוכות הנלמד בגו"ש מליל חג המצות

סעודה סועד בסוכה. רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח ע"כ. והראב"ד אינו משיג דבר, ומשמע דס"ל כהרמב"ם דשיעור אכילת פת בליל ט"ו בתשרי הוא כזית פת, וכן נפסק בשו"ע סימן תרל"ט סעיף ג'.

**אבל** הר"ן (על הרי"ף) כתב דשעור אכילה בליל ט"ו בתשרי הוא יותר מכביצה, בדין אכילת קבע בחג הסוכות, ובפחות מזה הוי אכילת עראי ולא מקיים המצוה ויכול לאכול חוץ לסוכה ולא מקיים המצוה, ולהרמב"ם, איסור אכילת פת בליל החג מחוץ לסוכה הוא שעור כזית, וכתב השעה"צ בסי' תרל"ט ס"ק מ"ד, דהיינו קודם שקיים מצות אכילה בסוכה, אבל לאחר שקיים, דינו כשאר ימי סוכה שיכול לאכול כביצה חוץ לסוכה. ופסק המשנה ברורה בסי' תרל"ט ס"ק כ"ב: אבל אם יש לו, בודאי מן הנכון שיאכל יותר מכביצה לצאת גם דעת הסוברים

**משנה** סוכה דף כ"ז ע"א: ר' אליעזר אומר יד' סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים אומרים אין לדבר קצבה, חוץ מליל יו"ט הראשון של חג בלבד, ובגמ', מ"ט דר"א תשבו כעין תדורו, מה דירה אחת ביום ואחת הלילה, אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה, ורבנן, כדירה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אי הכי אפי' לילי יו"ט הראשון נמי, א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. והנה מחלוקת הראשונים בשעור קיום מצות אכילה בליל החג.

**הרמב"ם** בפ"ו ה"ז מהלכות סוכה כתב: אכילה בלילי יום טוב הראשון בסוכה חובה. אפילו אכל **כזית** פת יצא ידי חובתו. מכאן ואילך רשות. רצה לאכול

בלילה ע"י אכילה, וממילא שיעור האכילה בכדי לקיים מצות סוכה בליל החג יהיה כדין קיום מצות אכילה בשאר ימי החג, דבעי אכילת קבע, והוא שיעור של יותר מכביצה, ופחות מזה הוי אכילת ארעי ואינו מקיים המצוה.

**אמנם** עדיין יש לבאר בשיטת הרמב"ם דלקיים המצוה דליל החג סגי בשיעור כזית ואסור לו לאכול כזית בליל החג קודם קיום מצות החג, ומאי שנא משאר ימות החג דמותר לו לאכול כזית מחוץ לסוכה דנחשב אכילת ארעי.

**ומצאנו** באחרונים לתרץ זה, הצ"ח בברכות דף מ"ט ע"ב כתב כיון שחייבה תורה לאכול כזית פת בליל חג הסוכות בסוכה, "חובתו עשאתו קבע" ואפי' בשיעור כזית. (ועיין בצ"ח שם מה שהקשה דמדברי הטור לא נראה כן)

**והשעה"מ** בפ"ו מהלכות סוכה ה"ז כתב, דביו"ט אפי' בכזית אסור לאכול חוץ לסוכה, משום דאכילת שבת ויו"ט, עראי ידיהו חשיבא קבע, כיון דכתיב "וקראת לשבת עונג", כמו דמצינו לענין מעשרות דאסור לאכול בש"ק אכילה כזו שבחול נחשבת כאכילת ארעי ומותר לאכול לפני גמר מלאכה, דשבת קובעת למעשר ופירש רש"י כיון דאכילה ידיה עונג קבע שאין בו עוד שם ארעי עליה אלא שם קבוע. וכמו"כ ביו"ט בסוכה, בשיעור כזית נחשב לאכילת קבע, וממילא מקיים בזה מצות סוכה, והנפק"מ ביניהם באכל כזית ראשון בליל יו"ט ראשון בחג אם יכול לאכול כזית מחוץ לסוכה, דלפי הצ"ח כיון שאינו כזית של חיוב, אזי פטור מסוכה, אבל לפי ביאור השעה"מ הרי כל כזית בשבת ויו"ט נחשב לקבוע ואינו יכול לאכול חוץ לסוכה.

**והנה** כתב השו"ע בסי' תרל"ט סעיף ה': "ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית,

(הר"ן) דלצאת ידי מ"ע בעינן שיאכל שיעור המחייב לאכול בסוכה כל שבעה, דהיינו יותר מכביצה.

**ויש** לבאר במה פליגי הרמב"ם והר"ן בשיעור קיום מצות אכילת פת בליל החג.

**והנה** המגיה במאירי במס' סוכה דף כז, הביא בשם הגרב"ד מקמניץ זצ"ל, שחקר אם גזל כזית פת ואכל בליל ט"ו בתשרי, אם דינו כגזל מצה ואכל בליל חג המצות, דלא יצא ידי חובת מצה, מדין מצוה הבאה בעבירה, וה"ה דלא יצא ידי מצות אכילה בליל חג הסוכות, או דהאכילה הוא רק הכשר מצוה, ובהכשר מצוה אין דין של מצוה הבאה בעבירה, וכמש"פ הרמב"ם בהל' שופר פ"א ה"ג דיוצאין בשופר הגזול, משום דהמצוה היא השמיעה, ואין בקול דין גזל, ע"כ מהגר"ד זצ"ל.

**וכשנבאר** יותר דברי הגרב"ד, נראה בזה, דיש לחקור בעצם הגז"ש של ט"ו ט"ו מחג המצות האם כמו שיש מצות אכילה בליל חג המצות כן יש מצות אכילה בליל חג הסוכות, או דהלימוד הוא כמו בליל חג המצות יש מצות אכילת מצה, כן בליל חג הסוכות יש מצוה יחידה לקיים בסוכות תשבו שבעת ימים – והקיום מצוה באה ע"י אכילה בסוכה, והנפק"מ, בגזל פת, אם המצוה היא האכילה כליל חג המצות, הרי דהוי הפת חפצא דמצוה, והוי בכלל מצוה הבאה בעבירה, אבל אם המצוה היא לקיים מצות סוכה בחיוב ע"י אכילה, הרי דהפת היא הכשר מצוה ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה.

**ונראה** לבאר, דבזה פליגי הרמב"ם והר"ן שהבאנו לעיל, דהרמב"ם ס"ל דהלימוד הוא על מצות האכילה בליל החג הנלמד ממצות אכילה בליל חג הפסח, ולכן ס"ל דשיעורו הוא כזית, אמנם הר"ן ס"ל דהלימוד הוא החיוב לקיים מצות סוכה



דנלמד חיוב קיום מצות סוכה בליל ט"ו דחג הסוכות, ס"ל דלא בעי לאכול הכזית לתיאבון, וגם אינו מחויב לאכול קודם חצות, אלא כל הלילה אפשר לקיים מצות סוכה ע"י אכילה.

**אבל** יהא קשה, דכבר כתבנו בתחילה דהא דכתב המחבר דשיעור אכילה בליל חג הסוכות הוא בכזית כדעת הרמב"ם, ודלא כהר"ן, משום דס"ל שלמדים ט"ו ט"ו סוכה ממצה, חיוב אכילה כזית בסוכה מכזית בפסח, וא"כ היה צריך לפסוק דבליל חג הסוכות אין פטור של מצטער, ולא כדמשמע בהלכה ה', דבירדו גשמים פטור מסוכה גם בליל ט"ו דחג הסוכות, וצ"ע.

**והנה** הרשב"א בסוכה דף כ"ז ע"א ובתשובות חלק ד' סימן ע"ח, וכן הריטב"א במסכת סוכה שם הביאו בשם אחד מגדולי צרפת שחייב לישן בסוכה בלילה הראשון של סוכות ואפילו ירדו גשמים, ולא התיירו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות, והראשונים חלוקים עליו וכתבו דהלימוד של ט"ו ט"ו מחג המצות הוא רק לענין אכילה ולא לגבי שינה, וע"כ ס"ל דהלימוד הוא לענין מצות קיום מצות סוכה בליל החג, ובכ"ז ס"ל לחכמי צרפת, דנלמד מחג המצות דאין פטור של מצטער לגבי קיום המצוה של 'בסכות תשבו' בליל החג.

**שוב** הראו לי שבספר 'הררי קדם' מועדים הלכות סוכה, הביא דהגאון רבי משה סאלויצ'יק זצ"ל בשם אחיו הגר"ח זצ"ל שפסק בהא דמצינו דאם אכל מצה ע"י כפייה, דיוצא ידי מצה, משום דנהנה והוי כמתעסק בחלבים ועריות דחייב שכן נהנה, וזה דווקא במצה בליל חג הפסח, אבל בליל חג הסוכות שמצוה היא קיום מצות סוכה ע"י אכילה, בעי כוונה למצוה, ובלא כוונה לקיום מצוה לא יצא ידי חובת המצוה. ומבואר דלמד דהלימוד של ט"ו ט"ו הוא

מאימתי מותר לפנות, כשירדו לתוך הסוכה טיפות שאם יפלו לתוך התבשיל יפסל", וכתב הרמ"א "דכל זה דוקא בשאר ימים או לילות של סוכות, אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין, ויקדש בסוכה כדי שיאמר זמן על הסוכה". ודעת המחבר דלא חילק בזה, משמע דס"ל דפטור של מצטער בסוכה הוא גם בליל יו"ט הראשון של החג. וטעם שיטת הרמ"א ביאר במשנה ברורה ס"ק ל"ה, דס"ל כדעת הפוסקים דסוברין דבלילה הראשון אף מצטער חייב, וטעמם, דכיון דגמרינן 'חמשה עשר' 'חמשה עשר' מחג המצות, לגמרי גמרינן, מה התם בכל גוויי חייב אף בסוכות כן, ודעת המחבר לא כן הוא.

**ואפשר** לומר דפליגי בזה, מה למדים מהגז"ש כמו שביארנו לעיל, לפי דעת הרמ"א לומדים חיוב אכילה בליל ט"ו בחג הסוכות מחיוב אכילה של ליל חג הפסח, וזהו מצוה עצמית שאינה קשורה לסוכה, וכמו שבפסח אין פטור של מצטער באוכל כך אין פטור של מצטער בחג הסוכות, והמחבר ס"ל דלמדים בגז"ש דיש חיוב קיום של מצות סוכה ע"י אכילה בליל חג הסוכות, וממילא צורת החיוב אכילה בסוכה הוא עם גדר של מצות סוכה, ואם מצטער פטור מן הסוכה, ה"ה בליל חג הסוכות פטור מן הסוכה.

**והנה** הרמ"א שם סוף סעיף ג' כתב: "הגה ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה, ויאכל קודם חצות לילה, ולא יאכל ביום מחצות ואילך כדי שיאכל בסוכה לתיאבון, דומיא דאכילת מצה", והמחבר לא הביא דינים אלו, ויש לומר דאזלינן לשיטתו, דהרמ"א דס"ל דמגז"ש דט"ו ט"ו דחג המצות, נלמד חיוב אכילת כזית מחג המצות, לכן ס"ל דכמו שבפסח יש לאכול לתיאבון ולקיים המצוה עד חצות, כן הדין בליל ט"ו דחג הסוכות, אבל המחבר שסובר,

לחייב קיום מצות סוכה בליל החג, ועם כל זה כתב הרמ"א דאין פטור של מצטער בליל החג, וצריך לומר דביסוד הדין גם אם בלימוד של ט"ו ט"ו הוא לא לחייב אכילה אלא לחייב מצות סוכה בליל החג בדרך אכילה, נלמד ממצה שהוא בדומה לו לחייב גם במצטער, וכן דזמן אכילה בלילה הוא קודם חצות, ומצוה לאכול הכזית לתיאבון.

והנה מדברי הרשב"א והריטב"א בסוכה בשם אחד מגדולי הצרפתים דביליל החג אפי' בשינה בסוכה בשעה שהגשמים יורדים חייב בסוכה, מבואר בזה דגם בשעת ירידת גשמים הוי להו שם סוכה, ולא מתבטל אז שם סוכה, ודלא כדברי הגר"א

בביאורו בסי' תרל"ט סעיף ה' ד"ה וכ"ז דוקא כו', דכתב דבשעת ירידת הגשמים אין לסוכה שם סוכה, והוכחתו מדברי התוס' בברכות דף מט ע"ב ד"ה אי בעי, דכתב בתו"ד אבל אם בשביל סוכה ביו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים, משמע דבשעת ירידת הגשמים לא יצא ידי חובת סוכה, והגר"א משיג על דברי הרמ"א שכתב דבלילה הראשון צריך לאכול כזית בסוכה אף אם יורדין גשמים ויקדש בסוכה כדי שיאמר זמן על הסוכה, וע"ז משיג הגר"א, דכל זמן שהגשמים יורדין לא הוי שם סוכה, ואסור לקדש אז, וברכת שהחיינו שמברך אז הוי ברכה לבטלה, וצריך לברך שוב ברכת שהחיינו.

## הרב אריה גולדשמידט

הר-נוף, ירושלים

שני דברים אמרו חז"ל (ב"ק ספ"ק) על ה'כבוד' שעשו ישראל לחזקיהו מלך יהודה אחרי מותו: "שהניחו ס"ת על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה"; "שהשיבו ישיבה על קברו".

כבודו של מת - יקרא דשכבי - נקבע במונחי 'כבוד' אצל המת עצמו בחיים חיותו, ולא במה שקרוי בפי הבריות 'כבוד'. ולשם כך, קודם שנוגעים החיים בכבודו של מת, מוטל עליהם לחשוף ולגלות את ה'יקרא דחיי' של המת עצמו, כדי שתתברר שליחותו וקיום שליחותו בעלמא הדין. ועל כן - "הניחו ס"ת על קברו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה". רק אחר שנתגלה לעין כל מה נחשב אצל המלך חזקיהו ל'כבוד' אמיתי; מה היה 'יקרא דחיי' ידידיה - או אז "הושיבו ישיבה על קברו" - כי 'יקרא דשכבי' הוא במה שהבריות הולכות וממשיכות את 'דרך החיים' של המת.

'חוקים ומשפטים' זהו 'כבודו' של מורי וחמי זצ"ל. שני דברים אלו - לימוד ה'חוקים' ועשיית 'משפט צדק' - היו תמצית חייו, וכל דבר אחר הקרוי בפי הבריות 'כבוד' היה אצלו כעפרא דארעא, טפל וארעי, כבוד מדומה ומזוייף.

וסימנא מילתא - וכבר עמדו על כך מספידיו - אף לקיחתו אל בית עולמו, מ'חוקים ומשפטים' של מטה אל 'חוקים ומשפטים' של מעלה, היתה בין פרשת "והזהרתי אתהם את החקים" לבין פרשת "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - כאילו בת קול יצאה והעידה: לא היו לו לנפטר בעולמו אלא 'חוקים ומשפטים'.

אין כלי המבטא נכון את שליחותו ותפקידו של האי גברא רבא הכ"מ, בעלמא הדין, יותר מאשר כינוס חדושי תורה של ילדיו וקרוביו, בחינת "הניחו ס"ת על מטתו". קובץ זה מגדיר, מגלה וחושף את ה'יקרא דחיי' במונחים ובמושגים שטבע וקבע הוא עצמו בחיי חיותו.

ובאשר נפסקה הלכה "הספידא יקרא דשכבי", אף אנו נושיב ישיבה על קברו, במאמר "חקיו ומשפטיו לישראל", ויהיו הדברים לזכרוננו ולעילוי נשמתו.

## חקיו ומשפטיו לישראל - לא עשה כן לכל גוי

תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם: משפטים - דברים שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו, ואלו הן ע"ז ג"ע וש"ד וברכת השם. חקים - דברים שהשטן משיב עליהם, אכילת חזיר ושעטנז וחליצת יבמה וכו'. וכ"ה בפרש"י עה"ת שם: את משפטי תעשו - אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היו כדאי לאמרן, ואת חקתי תשמרו - דברים שהם גזירת מלך וכו'.

א. 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'. פרש"י: "כל מקום שנאמר 'אלה' פסל את הראשונים - 'ואלה' מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני" (מכילתא). והדבר צ"ב, למה היה עולה בדעת שפרשת משפטים אינה מסיני.

ב. ההלכות שבפרשה זו הגדירה אותם התורה כ"משפטים". ועי' יומא סז, ב על הקרא (ויקרא יח, ד) את משפטיו

להוכיח כי המנעות מאכילת חזיר משפרת את תכונות האדם, מטיבה עם החברה או מתקנת אותה. לעומת זאת המשפטים, הגם שלא תמיד אנו יורדים לסוף דעתו של נותן התורה באשר לפרטים אלו ואחרים, כי שורשם של הדינים בצדק האלוקי אשר לא תמיד מובן ע"י הדעת האנושית, מכל מקום קיום מערכת משפט ככתבה וכלשונה, בסופו של דבר מטיבה עם הפרט והכלל, גם אם בפרט זה או אחר הדעת האנושית היתה בוחרת בדרך אחרת.

**וכבר** כתב הרמב"ן בדברים ו, יח, בביאור שאלת הבן "מה העדות והחקים והמשפטים שצווה ה' אלקינו אתכם", שהמשפטים הם "משפטי ישוב המדינות, בדיני השור והבור והשומרים ושאר הדינים שבתורה צדיקים וטובים הן, כל רואיהם יכירון". המטרה הכוללת של ה"משפטים" היא ישוב העולם, כי הדין הוא אחד מהדברים שהעולם עומד עליהם, ו"מלך במשפט יעמיד ארץ".

**ד. מערכת משפט נבחנת בהשפעה הסופית והכוללת על החברה אשר נוהגת על פי כלליה ופרטיה.** וזה נכון לגבי כל מערכות המשפט בכל חברה וחברה.

**כאן** ההבדל שבין "דינא דמלכותא" [אשר היא חשובה לקיום העולם ביחס לאומות, באותה מידה שמשפטי התורה חשובים ביחס לעם ישראל] לבין משפטי התורה. המשפט המונהג ע"י השלטון בכל מקום וזמן, אינו בא לעצב את דמות האנושות. להיפך - המשפט נגזר אחר הנוהג. המשפט כמעט תמיד מצוי בתוך המסגרת הרווחת באותו מקום. תפקידו של המשפט הוא למנוע מהפרט [או השלטון] לחרוג מכללי ההתנהגות הסבירה המאפשרת את "ישוב המדינה". ואכן, כאשר חברה משנה באופן מהותי כללי התנהגות [כמו למשל

חז"ל דקדקו כאן בלשון התורה, שעל משפטים כתבה בלשון עשיה ואילו על חקים כתבה בלשון שמירה, ולמדו מזה שהמשפטים הם הדברים אשר מגיעים אל השכל האנושי, והם מובנים ומוצדקים, ושייך בהם לשון "עשיה" - כי בן אנוש מסוגל לחדשם מדעתו [במסגרת חדושי תורה, שמסר הקב"ה התורה לישראל כדי לחדש בה], ואלמלא נכתבו ע"י הקב"ה היו ראויים להאמר ולהכתב ע"י אדם, ולכן גם לאחר שנכתבו ע"י הקב"ה נמסרו לנו כדי ל"עשותם". משא"כ חקים שאינם בהשגת בן אנוש, ושייך בהם רק "שמירה" בלבד.

**והנה** חז"ל נתנו דוגמאות פשוטות אשר באמת מובנות לכל משכיל **והשכל מחייבם**, כמו ע"ז ג"ע ש"ד וברכת השם, ואלמלא נכתבו היה אפשר לחדשם מדעתינו. אבל ההלכות שבפרשת משפטים הגם שהשכל יכול להביןם, א"א לומר על כולם שהשכל מחייבם.

**כי** בודאי השכל האנושי אינו מחייב שעבד שגנב ומכרוהו ב"ד יצא בשש. ואדרבה יותר מתקבל על הדעת שימכר עד שיגמור לשלם מה שגנב. וכן מה שצריך האדון לספק לו צרכיו באותה רמה שיש לו עצמו (קדושין כ, א), וחייב גם במזונות אשתו ובניו, ואם יש לו רק כר אחד צריך לתת אותו לעבד (תוס' שם בשם ירושלמי). עד שאמרו כל הקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו. וכל זה בודאי אינו מחייב ע"י השכל האנושי. וכן פטור של "בעליו עמו" בשומרים, ו"שור ולא אדם חמור ולא כלים" בבור, וכן הרבה.

**מדוע**, איפוא, השטן משיב על החקים ולא על המשפטים?

**ג. ההבדל** הוא שחוקים אינם נתנים לתפיסה אנושית כלל וכלל, לא בטעמים ולא בתוצאות שמירתם. לעולם לא ניתן

ובא מתוך מחשבה להרוג חפים מפשע), יחס שוה, ואפילו עדיף, אל מעבדיו שמספק לו את כל צרכיו ומאפשר לו קיום בכבוד. רק התורה - בשם המשפט - דורשת זאת מהאיש הישראלי. דרישות אלו והדומות להן אינן באות מכח הצדק האנושי, אלא מכח התורה שהיא הצדק האלוקי בעצמו.

**ובמקביל** אדם וחברה שמפקירים שדות כאות לאמונה בהשגחת הבורא, ומלויים כסף ללא תמורה מפני שהם מאמינים כי ישנם ערכים חשובים מרווח כספי, ומעניקים יחס אנושי לגנב שפל, תוך השוואתו באופן מוחלט לאדונו - ערכי החיים אצלם שונים במהותם. רמה כה גבוהה של ערכיות מסוגלת להעניק רק מערכת צדק מעצבת ומחנכת.

**משפטי** התורה אינם צודקים וישרים מפני שהם מתאימים לצדק וליושר עפ"י תפיסת האנושות, אלא להיפך - תפיסת האנושות לצדק ויושר **נקבעת** עפ"י משפטי התורה, גם אם אין האנושות יורדת תמיד לסוף דעתה של תורה.

ו. זהו, איפוא, השפעת משפטי התורה על עיצוב דמותה של החברה הישראלית והאיש הישראלי. משפטי התורה בהיותם מיוסדים על התורה העומדת גבוה מעל כל אנושות זו או אחרת, והיא נצחית לעולם זה ולעולמות אחרים, אין להם שום יניקה או השפעה מהנהגה ותפיסת עולם חולפת לפי המקום והשעה. ובשל כך הם אינם מבטאים צדק מוסכם אלא יוצרים וקובעים צדק, וממילא המנהיג עצמו על פיהם מתדבק ברוחני ובצדק המוחלט.

**ערכי** המשפחה וגדרי עריות אצל מי שמורגל בלימוד משפטי התורה, עומדים כצוק איתן בפני כל פגעי הזמן, זאת משום שהם אינם מיוסדים על ההבנה האנושית. כבר

בזמננו בתחום המסגרת המשפחתית, המתירנות וכו'], דואג השלטון **לשנות את המשפט** בהתאם. וזה נכון בכל תחומי החיים - הממון, האישיות, ערך החיים, התנהגות שלטונית וכו'.

**אין** שום סיכוי למערכת משפט מערבית, דרך משל, להצליח בהשלטת סדר ומשטר במדינה מוסלמית או אפריקנית, וכן להיפך. כי המשפט פועל לעולם במסגרת התרבות הרווחת והמקובלת, ואין תפקידו לעצב אותה. ולפיכך, אותה פעולה במקום אחד היא במסגרת ה"דין והמשפט" ומקיימת ומעמידה את העולם, ובמקום אחר גורמת להחרבת העולם.

**זאת** המציאות של "דינא דמלכותא", לטוב ולמוטב. אין לנו לצפות משום מערכת משפט כללים אחרים, כי האמור לעיל הוא הבסיס עליה מושתתת כל מערכת משפט. ה. **משפט** התורה, להבדיל בין הקודש ובין החול, שונה במהותו בשני דברים ממשפטי האומות -

**(א)** למשפט התורה יש תפקיד, בין השאר, בעיצוב האיש הישראלי והחברה הישראלית.

**(ב)** הוא מיוסד על צדק אלוקי, דהיינו התורה, וממילא הגדרתו כ"משפט צדק" אינו משום שהוא מתאים לתפיסת הצדק האנושית, אלא משום שזהו **הצדק בעצמו**. ובהיותו כזה הוא אינו נגרר אחר ההנהגה האנושית, אלא אדרבה, הוא **קובע** לנו מהו צדק אנושי וחברתי וכיצד עלינו להתנהג. שני דברים אלו תלויים וקשורים זה בזה -

**שום** מערכת של צדק אנושי אינה מסוגלת לדרוש מאדם להפקיר קרקעות פעם בשבע שנים, ולא להלוות כסף ללא תמורה, ולא להעניק לעבד שנמכר בגנבתו (ולעתים הוא אדם שפל ביותר, אם היה גנב במחלתו,

אחריו ותולין החסרון ידיעה בשכלינו הקצר שא"א להשיגו ... והנה כמו"כ בתה"ק יש מצות שכליות ומצות שמעיות דהיינו מצות שכליות, כגון גזל וגניבה וניאוף שהשכל מחייב, ומצות שמעיות המה החוקים שאין להם טעם, אמנם במדת הקב"ה לא כמדת ב"ו, כי במין האדם מדות השכליות שאנו רואין מזה אנו מביאין ראיה על אותן שהם נגד השכל כי האדם יראה לעינים וזולת שנבחן אצלנו במדות ישרות מכבר לא היינו דנין אותו לכף זכות במה שהוא נגד שכלינו, אמנם אצל הקב"ה נהפוך הוא שמהחקים אנו מביאים ראיה על מצות שכליות שגם הם רחוקים הרבה משכלינו וא"א להבין טעמם כמו החקים, והיינו לפי שכבר נתאמת אצלנו ששכלו רחוק משכלנו וכל החכמים לפניו כבלי מדע ונבונים כבלי השכל וכמ"ש אליהו [תקו"ז י"ז ע"א] אנת הוא חכים ולא בחכמה ידיעא כו', ולפי שאנו רואין בהחקים שיסד תורתו בחכמתו ממילא שגם המצות השכליות יסד בחכמתו" וכו'.

וזהו מה שאמרו חז"ל "מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני" - דאם אנו באים לעמוד על טיבם של ה"משפטים" עלינו לדעת כי החקים והמשפטים מקורם אחד - וכמו החקים נסתרים מבינתנו כך גם המשפטים, ומי שאינו מאמין באמונה שלימה באמיתות החקים וצדקתם, אין לו שום סיכוי לדעת ולהבין משפטי התורה על אשורם. וע"ז אמר הכתוב (תהלים קמז) "מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל. לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום" - שמאחר שלא מסר החקים לכל גוי, ממילא משפטים בל ידעום, שאף אותם המשפטים השכליים אין אפשרות לגוי להשיגם בידיעה אמיתית, כי בכדי לדעת משפטי התורה צריכים לקבל ולהאמין בחקי התורה אשר אין להם טעם,

כתב החזו"א באגרת כי מה שאצל הרחוב קרוי "אהבה" אצלנו הוא "כרת".

גם כאשר בזמן מן הזמנים צעדו משפטי התורה יד ביד עם משפטי העמים [כמו למשל אשת איש או גילוי עריות במשפחה] לא היה ביניהם שום זיקה אמיתית, כי אצלם המשפטים נקבעים משיקולי תועלת ופגיעה בחברה, ואילו אצלנו זהו קיום הרצון האלוקי. וכך הוא הדבר ביחס לקדושת החיים, רדיפה אחר חומריות, השחתת המדות, הכרה בתענוגי החיים כ"ערך", וכל שאר תחומי החיים.

**ולפיכך**, המשפטים "שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו", ו"אילו לא נאמרו היה כדאי לאמרן", באשר הם נתפסים בשכל האנושי כישרים וצודקים, גם אלמלי היו אכן נכתבים ע"י בשר ודם, לא היו כלל ועיקר כמשפטי התורה אשר נאמרו ונכתבו מפי עליון.

ז. ולזה התכוונו חז"ל במאמרם "מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני". שלא יבא אדם לטעות ולומר הואיל ומשפטים ישרים הם משה חידשם בדעתו הרחבה עפ"י הורמנא דמלכא, אלא כמו הראשונים - עשרת הדברות, אשר רובם מצוות שכליות, כמו לא תרצח ולא תנאף, ואעפ"כ נמסרו בסיני, וכתבה התורה בהם "כאשר צוה ה' אלקיך, כדי להודיענו שאינם מיוסדות על השכל האנושי. אף אלו מסיני - ואין כל הבדל למעשה בין החקים לבין המשפטים.

ח. ועוד אפשר להוסיף בזה, מש"כ בספר מראה יחזקאל (להר"י פנט) פרשת חקת: "בנוהג שבעולם כשאדם מוחזק בעיני בני גילו לחכם וצדיק וירא אלקים מרבים משנים הרבה, לבעבור זה כשרואין ממנו אח"כ דבר שהוא נגד שכלנו אין מהרהרין

אשר נִיחונו במידות בסיסיות של חסד ורחמים ורצון להועיל עם הסביבה, ובפרט עם הקרובים, כגון טיפול הורים בילדים ועזרה של אדם בביתו ובסביבתו, הנהגות כאלו אף שנעשות באופן טבעי, העולם עומד עליהם, כי "עולם חסד יבנה" והעולם עומד על גמ"ח. ומ"מ הנהגות אלו שייכות לעולם התחתון, והן הנהגות טבעיות וגשמיות.

**אצל האיש הישראלי** המאמין בתורה כל הנהגה שהיא מצות גמ"ח, קודם לכל דבר היא ענין רוחני ששורשו ממקור עליון, ממש כשם שפרה אדומה ומצות חליצה ושעטנז וכדו' עניינם בעליונים, ומשם נמסרו לנו כ"תורה", כך המצוות השכליות וההנהגות המחוייבות עפ"י משפטי התורה, עניינם רוחני.

**אדם** בדעתו ובכוונתו יכול להפוך כל מעשה רגיל יום יומי [כמו קימה בלילה להאכיל תינוק, או הסברת פנים והקדמת שלום של פקיד בנק אל לקוחו], מפעולת חולין למעשה וחפצא של מצוה, כמו אתרוג ותפילין. החקים והמשפטים ירדו מן השמים כרוכים זה בזה, ואין כל הפרש ביניהם, זו מצוה וזו מצוה, ורק השגרה והטבע האנושי מפרידים ביניהם ומעניקים לאלו תחושה של קדושה ומצוה ולאלו תחושת חולין. כך גם בכל פעולות החיים - אין צורך להפוך אותם מחולין לקדושה ע"י כוונתו טמירות ונעלות, מספיקה לזה מחשבה קלה שזהו רצון ה'.

**י. ענין זה מתקשר גם לפ' שקלים [אשר בשנים פשוטות נקראת בשבת פ' משפטים].**

**איתא** בדברי חז"ל (במדבר רבה פרשה יב): "ג' דברים שמע משה מן הקב"ה והרתיע לאחוריו, כיון שאמר לו ונתנו איש כופר נפשו אמר משה מי יוכל ליתן כופר נפשו ... א"ר מאיר נטל הקב"ה כמין מטבע של אש

ועי"ז להאמין כי אותו מקור קדוש קבע גם את המשפטים.

**ט. משפטי התורה** המדברים בחיי היום יום, הם גופי תורה בעולם העליון ומשם השתלשלו לעולם שלנו, בצורה המוכרת לנו. כאשר בעולמנו נעשית פעולה של "אדם המזיק" או "שור המזיק", הרי שנעשית פעולה שמקורה ושורשה בעולם העליון - עולם התורה - ושם נדרש התיקון. השור והבור והאש ועבד כנעני ועבד עברי וכו', לכולם יש מקבילות בעולם העליון.

**ידועים דברי הנצי"ב בראשית ט, כג, בפסוק ויקח שם ויפת את השמלה:** "כבר פרש"י בשם חז"ל שהתאמץ שם במצוה יותר מיפת, אמנם לא נתבאר סיבת ההתאמצות היתירה ובמה ניכרת ההתאמצות. אבל נראה דלכן לקחו שניהם, משום דלא היה אפשר לכסותו בכבוד, אם לא שיעשו שניהם, ואם היה אפשר לעשות ביחיד לא היו עושים שניהם אלא שם לבדו, ולא משום שהרגשו של שם היה חזק יותר, אלא משום דשם היה הרגשו משום מצוה, והכלל במצוה שטוב לעסוק בעצמו יותר מבשלוcho, משא"כ יפת שהרגשו היה מצד שכל אנושי, שלא יהיה האב מוטל בבזיון, על כן אין שום שכל אנושי נותן לעשות בעצמו, ומה לנו אם ע"י עצמו או ע"י אחר, והיינו דכתיב ויקח שם, ולא כתיב ויקחו שם ויפת, אלא מתחלה נסה שם בעצמו ליקח אולי יוכל לכסות, וכאשר ראה שלא יהא נעשה יפה הצטרף יפת ג"כ".

**ועיי"ש בהמשך שביאר עפ"י מדוע שם זכה לזרע הדבק בה', וכדכתיב 'ברוך ה' אלקי שם ... וישכון באהלי שם', ואילו יפת זכה לגשמיות, יען כי מעשיו היו עפ"י שכל האנושי, משא"כ שם נתכוין גם לשם מצוה. כל הנהגה טובה, גם הנהגה הנתפסת כ"טבעית" ופשוטה בעיני כל הבריות,**

וא"ל זה יתנו כזה יתנו, הכוונה דהראהו שאף  
 שהיא חתיכת דומם יש בו ג"כ רוחניות,  
 שהרי דוגמתו למעלה של אש, כי בכל דבר  
 יש רוחניות, שמזה התהוותו וקיומו, דלולי  
 כן אין לו מציאות, דאין עוד מלבדו כתיב.  
 ובכל קנייני האדם יש רוחניות השייך לנפש  
 האדם, וכידוע דאתה מחיה את כולם".

מתחת כסא הכבוד והראה לו למשה, 'זה  
 יתנו' - כזה יתנו".

**וביאר בפרי צדיק** (פ' שקלים ד"ה ומשרע"ה):  
 "משרע"ה נתקשה איך המטבע כסף  
 יהיה כופר לנפש ... דהנפש יקר מכל הון,  
 ואיך אפשר לתת ממון כופר לנפש. והראהו  
 הקב"ה מטבע של אש מתחת כסא הכבוד,



**הרב אריה גולדשמידט**  
הר-נוף, ירושלים

## המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו

שליח צבור, וכדפתח שליח צבור הדר לדוכתיה. ואיכא מאן דאמר עד דמטי שליח צבור לקדושה. **וכ"ה ברא"ש שם.**

**ב.** וכפי הנראה שלגאונים היתה גירסא אחרת בגמ', וז"ל סדר רע"ג ח"א סימן מט, דף ט, ב [הועתקו דבריו במחזור ויטרי הלכות שחרית סכ"ח]: "ואמרין משמיה דרב מרדכי מקום שכלו שלש פסיעות שם צריך לעמוד וליתן שלום, ואינו רשאי (כ"ה בהעתקת מחזור ויטרי, ולפנינו: צריך) לחזור למקום שהתפלל וליתן שלום, ואם חזר למקומו הראשון ונתן שלום למה הוא דומה, לתלמיד הנפטר מרבו והלך לו, ולא הלך אלא עמד בקרוב הימנו על מנת להלוך ולא הלך, וכשירצה לילך חוזר ומתפטר ממנו דומה לכלב שחזר על קיאו. ואם חזר למקום שהתפלל ראוי לו כאילו לא התפלל".

**ודבריו** מבוארים שעיקר דברי רב מרדכי מוסבים על נתינת השלום - שצריכה להיות במקום שכלו השלש פסיעות, ולא יחזור למקומו הראשון כדי ליתן שלום, ואם עשה כן וחזר ונתן שלום במקומו הראשון דומה לכלב כו', ו"ראוי לו כאילו לא התפלל". **ויש** חילוק גדול, לפום ריהטא, בין הנוסחאות, דלנוסחה שבגמ' שלפנינו עיקר הקפידא היא שיעמוד במקום שכלו השלש פסיעות ולא יחזור מיד, משא"כ לנוסחת רע"ג עיקר הקפידא שיתן שלום שם ולא במקום

**א.** איתא ביומא נג, ב: "אמר רבי אלכסנדר אמר ריב"ל המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. אמר ליה רב מרדכי כיון שפסע שלש פסיעות לאחוריו - התם איבעיא ליה למיקם, משל לתלמיד הנפטר מרבו, אם חוזר לאלתר - דומה לכלב ששב על קיאו. תניא נמי הכי המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. ואם לא עשה כן - ראוי לו שלא התפלל".

**לפי** הגירסא שלפנינו ריב"ל **ורב מרדכי** אמרו שני דברים שאינם נוגעים זה לזה - ריב"ל דיבר בעיקר החיוב לפסוע שלש פסיעות וליתן שלום, ובברייתא נוסף ע"ז שאם לא עשה כן ראוי לו שלא התפלל<sup>1</sup>, ואילו רב מרדכי דיבר על צורת הפטירה - שעליו לעמוד במקום שכלו השלש פסיעות. **והנה** רב מרדכי לא הזכיר בלשונו ענין נתינת השלום - אם חייב ליתן שלום באותו מקום בדוקא, ואם גם לאחר שנתן שלום עליו להמשיך לעמוד במקומו. וגם לא נתבאר אם ע"י מה שחזר למקומו, שהוא ככלב כו', נתקלקלה הפטירה לגמרי ושוב הוא בכלל "ראוי לו שלא התפלל" כדין מי שלא נפטר כלל.

**וכ"ה** גירסת הרי"ף בברכות ספ"ה שהעתיק דברי הגמ', והוסיף על דברי רב מרדכי: "אלא מיבעיא ליה למיקם התם עד דפתח

1. ומה שהביאו בגמ' הברייתא אחרי דברי רב מרדכי, בפר"ח וברי"ף הסדר שונה ודברי רב מרדכי מובאים בסוף. ובר מן דין - רב מרדכי המובא כאן גאון הוא [כנראה ברשב"א ח"א סי' תלו, וכ"כ להדיא רבנו מנוח פ"ה ה"י ("כ" אחד מן הגאונים"), וראה גם בנימין זאב סי' קסה] והוכנסו דבריו אל הגמ' (במקצת נוס', ראה דק"ס), וא"כ אין להקשות מדוע אין הדברים במקומם.

דזהו מה שחידש לנו רב מרדכי, שמה שאמר ריב"ל "המתפלל צריך שיפסיע ... ואח"כ יתן שלום" היינו שנתנית השלום זהו עיקר דין פטירה מרבו, ופטירה זו צריכה שתהא מחוץ למקומו של רבו, וממילא אם פסע וחזר קודם שנתן שלום לא עשה כלום ואין כאן פטירה כלל, שהרי עיקר הדין אינו הפסיעות אלא הפטירה בנתינת שלום, וחזר הדין למה שאמרו בברייתא "ואם לא עשה כן ראוי לו כאילו לא התפלל", דהיינו או שלא פסע או שפסע וחזר ונתן שלום במקומו, דהיינו הך.

**אמנם** הרי"ף כתב דין זה דראוי לו כאילו לא התפלל רק על דברי ריב"ל ולא על דברי רב מרדכי, וי"ל לדעתו דלא אמר ריב"ל אלא שצריך לפסוע וליתן שלום אח"כ, אבל אין אמירת השלום במקום השני מעיקר דין הפטירה, ואף אם חזר מיד ונתן שלום אח"כ יצא ידי חובת פטירה, אלא דדומה לכלב כו' כיון שחזר מיד, וזהו דינו של רב מרדכי, וע"ז לא נאמר "כאילו לא התפלל", שהרי סו"ס נפטר מרבו בשלש פסיעות ובאמירת שלום.<sup>4</sup>

ד) בפסע וקודם שהספיק ליתן שלום הגיע ש"ץ לקדושה, דאז מדין "דומה לכלב" להרי"ף רשאי לחזור למקומו מיד,<sup>5</sup> וא"כ אם חזר למקומו יתן שלום במקומו הראשון. אבל לרע"ג בודאי אסור לו לחזור למקומו אף בקדושה, שהרי עדיין לא נפטר.

שהתפלל, וכלשונו: "שם צריך ליתן שלום ואינו (צריך) [רשאי] לחזור למקום שהתפלל וליתן שלום". וכן נראה מדברי הארחות חיים הלכות תפלה סימן כ"ה, שהביא שיטת הרי"ף ודברי רע"ג בנפרד, ומשמע שם דשתי שיטות הן, עיי"ש.

ג. ויש כמה נפק"מ בין שיטת רע"ג ומחזור ויטרי לבין שיטת הרי"ף, לפי הנראה לפום ריהטא (ומיהו לפי המתבאר במהלך דברינו לקמן שיטת הגאונים ושיטת הרי"ף קרובים זה לזה בעיקרי הדין):

(א) לרע"ג כשנתן שלום במקום שכלו של פסיעות, רשאי לחזור מיד, דרב מרדכי לא אמר דין שיהיו אלא ביאר אופן הפטירה, ולהרי"ף צריך להמתין עד חזרת הש"ץ או קדושה. ועיין תשובת ר' שרירא בתשובות הגאונים מזרח ומערב סי' קכא, דלאחר שפסע ונתן שלום רשאי לעמוד במקומו או לחזור או לילך.<sup>2</sup>

(ב) לרע"ג פשוט דאין חילוק בין יחיד לצבור, ולעולם צריך ליתן שלום במקום שכלו השלש פסיעות, ולהרי"ף אפשר דמימרא דרב מרדכי אינה אלא בצבור, אבל יחיד רשאי לחזור מיד אחר שנתן שלום, וכמש"כ הרד"ך, ראה להלן אות י.<sup>3</sup>

ג) לרע"ג אם חזר למקומו קודם שיתן שלום "ראוי לו כאילו לא התפלל", וכלשונו להלן,

2. וז"ל: ישראל שהתפלל וחזר לאחוריו שלש פסיעות ונתן שלום, כל מה שירצה יעשה ואין בכך כלום, ואם עומד במקומו או שחזר לאלתר או שממתין עד שיאמר קדוש או לפניו או לאחריו, שפיר דמי, עכ"ל. ויש מי שכתב דר' שרירא פליג על רב מרדכי גאון. ואין צורך לזה, דאפשר דס"ל כרע"ג דלאחר נתינת שלום הכל שרי. וע"ע רד"ך בית כג ד"ה ועוד, שפירש בדרך זו שיטת הראשונים שלא הביאו כלל דברי רב מרדכי.

3. מיהו מסתבר דאף הרי"ף מודה דאף יחיד צריך ליתן שלום במקום שכלו השלש פסיעות, וכדמשמע מלשון ריב"ל, אלא דרב מרדכי לא דיבר בענין זה.

4. מיהו כל זה אינו מוכרח, דאפשר דהרי"ף מודה לרע"ג שעיקר דין פטירה הוא נתינת שלום במקום שכלו השלש פסיעות, ומה שאמר ריב"ל "ואח"כ יתן שלום" היינו במקומו השני בדוקא, אלא שלהרי"ף רב מרדכי הוסיף דין חדש, שאסור לו לחזור מיד, ואין לדין זה שייכות עם דין הפטירה, וצ"ע.

5. וברדב"ז ח"ח סט"ז כ' דבקדושה ראוי לחזור למקומו, שהקדושה מכלל התפלה היא וצריך לייחד מקום לתפלתו. אולם תלמידי רבינו יונה שם, וכס"מ הל' תפלה פ"ט ה"ד, כתבו דרשאי לחזור או לעמוד במקומו.

**ועי' שו"ת הרשב"א ח"א סי' תלו, שהוקשה**  
 לו כפי הנראה ג"כ לשון "דומה לכלב"  
 וכו', ותחילה דחה דברי השואל (שסבר  
 שלשון גמ' הוא) דכל זה אינו בגמ' אלא דברי  
 גאון הם, והביא דברי הגמ' הנ"ל במי שחוזר  
 ומתודה, וכתב: "ושמא זה בזה נתחלף לך",  
 ושוב כתב בהמשך **לפרש**: "... לפי שהיחיד  
 שהתפלל וחוזר מיד למקומו נראה שהוא  
 רוצה להתודות שנית על עבירות שהתודה  
 עליהן, ועל כן נתן טעם זה רב מרדכי בזה,  
 לפי שנראה עושה זה כהיהא דאמרו ביומא.  
 וזה כמה ששאלוני על אותו לשון שכתב  
 בזה הגאון ז"ל, והשבתי להם כן". **וכן פירש**  
**בנימין זאב שם.**

**ועיין מג"א סק"ז שכתב כהרשב"א "דביחיד**  
**נראה כאלו רוצה לחזור להתודות והוא**  
**ככלב כו", והוסיף ע"ז ועיין סי' תרז ס"ד.**  
**וכוונתו דאפי' ביחיד יש לגמגם מהא דקי"ל**

**ד. והנה הדמיון במי שחזר למקום התפילה**  
**מיד אל הכלב ששב על קיאו<sup>6</sup>, אינו**  
**מובן, שהרי כאן לא נעשתה שום פעולה**  
**מאוסה, כקיא, ולא תהליך של דחייה, כגוף**  
**הפולט אוכל שאינו ראוי ושאין בו תועלת.**  
**אדרבה, התפלה שהוא חוזר אליה היא דבר**  
**הגון. וכן הקשה בנימין זאב סי' קסה: "דנראה**  
**שהמשיל בזה המשל המגונה לחזור ככלב**  
**ולתפילה כקיא, וקשה הוא מאד איך לקח**  
**זה המשל, דבשלמא התם ביומא שיליה**  
**פ' אחרון (פו, ב) דמדמה מי שלא שנה**  
**בעבירות שהתודה עליהן יוה"כ לא יתודה**  
**עליהן יוה"כ אחר, דאם לא שנה בהן והתודה**  
**עליו הכתוב אומר ככלב שב על קיאו כסיל**  
**שונה באולתו, דודאי העבירות הם כקיא,**  
**אבל הכא מה משל הוא זה על החוזר מיד**  
**אחר תפילתו."**

**6. לשון "כלב שב על קיאו" מקרא הוא במשלי כו, יא: "ככלב שב על קאו כסיל שונה באולתו".** ופירש רבינו יונה  
 בשערי תשובה ח"א אות ד' בענין המתאחר לשוב, עליו אמר שהע"ה ככלב גו': "כי הכלב אוכל דברים מאוסים  
 וכאשר יקיאם נמאסים יותר והוא שב עליהם, כן ענין הכסיל, כי יעשה מעשה, וכאשר ישנה בו מגונה יותר".  
 לפירוש זה הכלב אוכל דברים מאוסים וחוזר ואוכלם לאחר שהקיאם, והם מאוסים ביותר. כן החטא בפעם  
 שניה.

וכ"ה במסקנת הגמ' יומא פו, ב: "מה אני מקיים ככלב שב על קאו גו', כדבר הונא, דאמר ר"ה כיון שעבר אדם  
 עבירה ושנה בה... נעשית לו כהיתר". ולפ"ז תהליך ההקאה (דחיית הגוף את האוכל שבמעיו) אינו מענין המשל  
 והנמשל, אלא ה"קיא" מסמן את החזרה על אותה "אולת" בדוגמא של המקרא, או ה"עבירה" בדוגמא של חז"ל,  
 וכשם שאצל הכלב אכילת אותו אוכל פעם שניה ממאיסה יותר את המעשה, כך העבירה ששנה בה גרועה יותר  
 מעבירה אחרת שאדם עושה.

ועוד י"ל דגם תהליך ההקאה שייך לענין המשל והנמשל - שכן הקיא נגרם כתוצאה מכך שהגוף אינו סובל את  
 האוכל ועל כן הוא פולטו, ואעפ"י הכלב שב על קיאו תוך שאינו משים לב לב' דברים: שהגוף אינו סובל אוכל  
 זה, וגם שעתה לאחר שהאוכל נמאס יותר כ"ש שהגוף לא יסבלו. וכ"ה בעובר עבירה - לאחר העבירה החטא  
 מציק לאדם והוא מתחרט, אלא שאינו מקבל עליו שלא לחזור ולחטוא. תהליך החרטה מנקה את הנפש, אך  
 החזרה על החטא שבה ומזיקה לנפש יותר מבראשונה, גם מפני שה"אולת" בפעם השניה מאוסה יותר, וגם  
 מפני שה"עבירה" נעשית כהיתר, ואח"כ כבר אין חרטה כבראשונה.

ויש שם בברייתא דעה קמא, דכל שלא שנה בחטא וחוזר ומתודה ה"ז ככלב כו' (ותמה ע"ז ראב"י כ"ש שהוא  
 משובח כו'. והכי קי"ל באו"ח סי' תרז ס"ד). ונראה שלדעת ת"ק המקרא הזה אינו מדבר בחטא שחוזר ושונה  
 בו, אלא בנטיית האדם (ובלשון המקרא - כסיל) להתקרב ולהמשך אל החטא. הכלב במשל אינו חוזר ואוכל את  
 הקיא, אלא שב אליו ומריחו בַּמְקוֹם להתרחק לגמרי ממה שגרם לו נזק כשאכלו עד שהגוף דחאו, הכלב נמשך  
 אל קיאו, כך הכסיל לאחר שנוכח באולתו, במקום להתרחק הוא נמשך - בכסילתו - אל אותה אולת. כך אדם  
 לאחר שניקה נפשו בוידי ותשובה, עליו להתרחק לגמרי מהחטא. היודי המחודש עלול לקרבו חזרה אל החטא.

**ובין כך ובין כך** - בין אם החשש הוא מפני חשד הרואים ובין אם זהו דין על המתפלל דאין לו להראות עצמו כחוזר ומתודה, דין זה אינו כ"כ חמור, דאין זה חסרון בעצם המעשה, אלא הוא ענין צדדי, דומה להא דהאומר שמע שמע או מודים מודים משתקין אותו, ואין החסרון כאן נוגע כלל למעשה הפטירה, ובודאי שאין ראוי לומר ע"ז "ראוי לו שלא התפלל".

**ה. פירוש נוסף** ב"דומה לכלב" כו' - בסדר רע"ג המובא לעיל: "ואם חזר למקומו הראשון ונתן שלום למה הוא דומה, לתלמיד הנפטר מרבו והלך לו, ולא הלך אלא עמד בקרוב הימנו על מנת להלוך ולא הלך, וכשירצה לילך חוזר ומתפטר ממנו דומה לכלב שחזר על קיאו".

**לפי פירוש זה** הדמיון ל"קיאו" הוא מה שחוזר ונפטר, דהיינו שתחילה נפטר בפסיעות וכשחוזר למקומו חוזר ונפטר בנתינת שלום. ודימה הפטירה לקיאו, משום שהפטירה ביחס לתפילה הוי כדבר מגונה.

**ו. והמנהיג** דיני תפלה סי' סח פירש: "כי סופו מוכיח על תחלתו שלא לשם תפילה הפסיע בתחילה שלש פסיעות לפניו, אחרי שכשהתפלל חזר לו לפניו מיד שלא לשם תפלה".

**ור"ל** דבעינן שיהא לו מקום מיוחד לתפלתו, כמו מחנה שכינה, ומש"ה צריך לפסוע לפניו שלש פסיעות, כדי "להראות לפניו מג' מחנות ..." (שם סי' מד), וכשחוזר מיד שלא לשם תפלה מראה בזה שלא התפלל במקום המיוחד לתפלה.

**ולפירושנו** נראה שה"דומה לכלב" הוא במה שחוזר ומרע את מצבו - שלאחר שהתפלל במקום שכינה ונפטר כדין, חזר וקלקל למפרע ומראה שלא התפלל במקום

עבירות שהתוודה עליהם ביוה"כ שעבר יכול לחזור ולהתודות, ולא קי"ל כמ"ד בש"ס דהוי ככלב שב על קיאו - לבושי שרד. ומיהו יש לדחות, דשאני התם שחוזר ומתוודה אחר זמן רב, משא"כ כאן שחוזר מיד, ודוחק.

**והט"ז סק"ג** כתב כעין הרשב"א, אלא שלדבריו לא קשה קושית המג"א, וז"ל: כיון שחוזר תכף משמע שמה שהתפלל אינו נוח לו ורוצה להתפלל שנית מה שהתפלל כבר, וא"כ מבזה הוא תפלתו, ונתנו שיעור ההמתנה עד תפילת הש"ץ דנראה לכל שחוזר בשביל לכוין למה שיאמר הש"ץ, עכ"ל. אמנם פירושו תמוה, דא"כ מהו "קיאו", הרי חוזר לתפלתו. וכן הקשה פמ"ג משבצות זהב סק"ז.

**והנה** הרשב"א צמצם מאד חומרת הענין של החוזר מיד. דאם כונתו שרב מרדכי דיבר רק על החוזר להתודות שנית - דבר שאינו מצוי - א"כ כל מי שאין זו מטרתו אינו בכלל הגנאי, וזה אינו מסתבר. וגם א"א לפרש כן ברשב"א, דלפ"ז אין מקום לדברי הרי"ף שיש להמתין עד תחילת חזרת הש"ץ או עד קדושה, שהרי לחזור ולהתודות אסור גם לאחר מכן, ואם אין כונתו להתודות הרי אינו כלל בכלל התנאי.

**ובהכרח** כונת הרשב"א דאין לחזור מיד מפני שנראה כחוזר להתודות, וכלשון הרשב"א להדיא "נראה שהוא רוצה להתודות שנית ... לפי שנראה עושה כן".

**אלא** דלפ"ז יש מקום לומר דביחיד א"צ להמתין כלל, כיון דאין רואים. מיהו אין זה מוכרח, דאפשר דלא חילקו בזה, ואף ביחיד אין לו להראות עצמו כחוזר ומתודה, אלא שבציבור נתנו זמן לשיהוי וביחיד לא. ועי' רי"ו נתיב ג ח"ג דביחיד צריך לשהות מעט. ובאבודרהם (עמ' קד) כתב בשם הראב"ד דצריך לשהות השיעור שיגיע ש"ץ לקדושה. ועיין מג"א סק"ח.

באמצע התפילה לאחוריו תנועה משובשת היא ולא "פטירה"<sup>8</sup>.

**והנה** דבר פשוט הוא דאין כוונת הטור לומר דמיירי במי שבאמת חוזר לתפילתו, דא"כ הול"ל בפשיטות דאין כאן פטירה (ובר מן דין קשה מה שהקשינו לעיל על הרשב"א מה מועיל לזה חזרת הש"ץ או קדושה). וגם אין כוונת הטור לפרש כהרשב"א דמתוך המעשה נראה לרואים שהוא חוזר לתפילתו, דכל זה אינו נכנס בלשונו והו"ל לפרש. וגם לפ"ז ביחיד לכאורה אינו שייך הדין כלל, וכנ"ל.

**אלא** כוונת הטור דיסוד ומהות הפטירה מהשכינה ע"י שלש פסיעות הוא קביעת המתפלל במקום שמחוץ למקום התפילה, דעצם דבר זה שעושה מעשה שאינו תפילה במקום שמחוץ למקום התפילה, מדגיש וקובע את המקום שהתפלל בו כ"מקום", שהרי מקום התפילה אינו מקום קבוע ומוכן ועומד לתפילה, אלא שהמתפלל יוצר וקובע אותו במעשיו, וזה אפשרי רק ע"י הליכה אליו ממקום אחר (וכדברי המנהיג דיני תפלה סי' מד: "בא לו להתפלל ילך שלש פסיעות לפניו להראות לפניו מג' מחנות, מחנה ישראל, מחנה לוי, מחנה שכינה") או ע"י יציאה ממנו אל מקום אחר. ולהלן נביא מקור ליסוד זה בגאונים.

**ומעתה** פירש הטור שמכיון שמהות הפטירה ע"י שלש פסיעות היא כדי לקבוע

מיוחד לתפילה, כמו הכלב שלאחר שהקיא והוקל לו חוזר לקיאו ולקלולו.

**ז. והטור סי' קכג** כתב: "משל לתלמיד שנפטר מרבו שאם חוזר מיד דומה לכלב שב על קיאו שסופו הוכיח על תחילתו שלא פסע לאחוריו כדי ליפטר מרבו כיון שחוזר אליו מיד".

**וכתב הב"י בשם מהר"י אבוב** לבאר: "שמאחר שזה כשיפסע אלו הפסיעות וחוזר נראה שמה שחוזר לאחוריו לא היה מצד שסיים תפילתו והוא נפטר מרבו, א"כ זאת התנועה שעשה היא תנועה משובשת, ודומה בזה לכלב ששב על קיאו, שהנה בשעה שהוא משליך הקיא נראה שהוא משליך אותו מצד שאין לו תועלת בו ואח"כ כשחוזר ואוכלו נראה שאין הדבר כן, א"כ דבר מגונה הוא במה שהקיא אותו".

**וכיוצ"ב בהרחבה קצת כתב הלבוש**. וכ"כ הב"ח, והוסיף דלפירוש זה אין כאן "קיאו" ממש, אלא ר"ל שעושה דבר מגונה.

**וביאור הדברים:** הקיא מצד עצמו אינו מגונה, כי ההקאה היא פעולה טבעית של דחיית דבר מיותר בגוף, וא"כ הוא דבר שיש בו תועלת, אלא שכשהכלב חוזר ואוכלו מתברר שהקיא לא היה לתועלת אלא דבר מגונה הוא<sup>7</sup>. וכן בנ"ד - הפטירה היא דבר הכרחי ומתחייב, שהרי בלא הפטירה "ראוי לו שלא התפלל", אלא כשחוזר מיד מראה שלא סיים תפילתו, ונמצא שההליכה

7. ולפ"ז אין הענין כאן דומה כלל למקרא, דלפי הפירוש הזה שהקיא אינו מגונה מצד עצמו אין המשל דומה לנמשל "כסיל שונה באולתו". אלא רב מרדכי תפס לשון המקרא בהשאלה בלבד.

8. ובספר 'אהל יוסף' לר' יוסף אשכנזי, ח"ב נחפה בכסף סי' כב, פירש דברי מהר"י אבוב: "ור"ל כל עוד שסופו מוכיח על תחלתו שלא פסע לפטור א"כ פסע מרבו בעוד שהוא מדבר עמו, וזהו דבר מגונה, כמו גבי כלב שסופו מוכיח על תחלתו שהוא דבר מגונה". ולפירושו הגנאי הוא בכך שפסע באמצע תפלתו, שהרי הוכיח שלא סיים תפלתו. וקצת נראה שהבין שלפירוש הטור החוזר מיד כוונתו באמת לחזור ולהתפלל וממילא הפסיעות היו באמצע התפילה, וזה לא יתכן, וכמו שיתבאר בפנים. ויתכן שכוונתו שלפי מעשיו נראים פסיעותיו כפסיעות באמצע התפילה, וגנאי הוא. ובאמת אין צורך בזה, דעצם הדבר שפסע פסיעות שאין "פטירה" אלא תנועה משובשת, דבר מגונה הוא ביחס לפסיעות הנעשות בתורת "פטירה".

חכמים אסור לאדם להשתין מים תוך ד' אמות של תפילה, וכיון שכן הוא כיון שנפטר אדם מתפלתו צריך לפסוע שלש פסיעות לאחוריו כדי שיצא ממקום קדושה ויעמוד במקום חול. וראיה לדבר, שכיון שחוזרין שלש פסיעות לאחוריהן נותנין שלום זה לזה, כלומר עד עכשיו היינו במקום קדוש ויצאנו למקום חול".

ומבוארים בזה שני דברים:

(א) שהפטירה ע"י שלש פסיעות היא כדי שיצא ממקום קדושה ויעמוד במקום חול.

(ב) שנתנית השלום צריכה להיות במקום חול, ודבר זה עצמו הוי ראייה לכך שהשלש פסיעות הן כדי לצאת למקום חול.

**ולכאורה** יש לתמוה מה ראייה היא זו, הא י"ל שנתנית השלום היא חלק מצורת ואופן הפטירה - שנותן שלום לימין המלך ואח"כ לשמאלו, וכמש"כ ע"ז הרמב"ם פ"ה מהל' תפילה הי"א: "... וקבעו שיפטר מן התפלה כמו שנפטרין מלפני המלך", ומה ראייה יש שהפסיעות הן כדי לצאת למקום חול.

**ונראה** דגאון זה הולך בשיטת הגאונים רע"ג ורב שרירא המובאת לעיל, שעיקר דברי רב מרדכי מוסבים על נתינת השלום - שמה שאמר ריב"ל המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות ואח"כ יתן שלום, נתינת שלום זו צריכה להיות במקום שכלו השלש פסיעות, ולא יחזור למקומו הראשון כדי ליתן שלום, ועפ"ז כתב רב נחשון דמזה מוכח שכל החיוב לפסוע לאחוריו הוא כדי לצאת למקום חול, דאל"כ מה איכפת לן

**"מקום" לתפילה, צריך שמעשה ה"פטירה" "יִרְאָה" כפטירה והליכה אל "מקום" אחר, ולא כ"תנועה משובשת" - דהיינו הליכה סתמית שאינה מביעה שום דבר. ולכן כשחוזר מיד - קודם שקבע את עצמו ב"מקום" אחר אין הליכתו נראית כפטירה, שהרי הוא חוזר אל אותו מקום.**

**ומיהו** כשחוזר מיד, כגון ש"ץ שחוזר מיד כדי לחזור התפילה, או שחוזר למקומו כדי לומר קדושה<sup>9</sup>, כיון דאין חזרתו נראית כחזרה לתפילתו, סגי בפטירה זו שעשה ע"י שלש פסיעות, אף דאינו עומד במקומו לקבוע לו "מקום" מחוץ למקום תפילתו, דכיון שחוזר לצורך הרי מן הסתם השלש פסיעות היו מכוונות לפטירה ולא לתנועה משובשת, וממילא עצם היציאה ממקום התפילה קובעת את מקום התפילה כ"מקום".

כך נראה לפרש דברי הטור.

**ח. והנה** יסוד זה שהפטירה ע"י שלש פסיעות **קובעת את מקום התפילה**, מבואר בדברי רב נחשון בתשובות הגאונים חמדה גנוזה סי' מז, והובאה בלשונה בקצת קיצור בשב"ל סי' יח, וז"ל: ומצאתי לגאונים ז"ל מאי זה טעם חוזרין לאחוריהן שלש פסיעות לאחר תפלה. מפני שכשאדם עומד בתפילה עומד במקום קדושה, ושכינה למעלה מראשו של אדם, שנאמר 'שיתי ה' לנגדי תמיד'. ותוך ארבע אמות למקום עמידתו מקום קדושה הוא, ומנין, שכך אמרו חכמים אסור לאדם לישב בארבע אמות של תפלה, ושוב אמרו חכמים היה מתפלל והוציא ריח רע יחזור לאחוריו ד' אמות עד שיכלה הריח ויחזור למקום תפלתו, ושוב אמרו

9. עיין רדב"ז ח"ח סי' טז: "... אבל בשעה שהגיע ש"ץ לקדושה ראוי לחזור למקום תפלתו, שהרי הקדושה מכלל התפלה היא אלא שאין היחיד יכול לאומרה, וצריך לייחד מקום לתפלתו, והוא המקום הראשון אשר התפלל בו, וצריך לכון רגליו ממש בשעת הקדושה כשעת התפלה, וכיון שהוא מענין התפלה אין ראוי שתהיה תפלתו בשני מקומות אלא במקום אחד". ועי' גם רד"ך בית כג ד"ה אכן.

השלום, ואילו לגירסת הגמ' שלפנינו וגירסת הרי"ף ושאר פוסקים, המעשה הוא העמידה במקומו, וכלשון רב מרדכי "התם איבעיא ליה למיקם" - ואותה עמידה במקום נותנת לו שם "מקום" ובכך מודגש ונקבע מקומו הקודם כמקום השכינה, שהרי לא במקרה הוא עומד עתה במקום זה, אלא מפני שנפטר ע"י שלש פסיעות ממקומו הקודם.

**אבל** אם חוזר מיד סופו מוכיח על תחילתו שאין השלש פסיעות היו "פטירה" מ"מקום" אל "מקום", אלא "תנועה משובשת" היא, כלומר הליכה סתמית ללא מטרה וסיבה, ונמצא שלא התפלל במקום שכינה.

**ולדברינו** אף לשיטת הרי"ף אם לא עשה כדברי רב מרדכי הרי "ראוי לו שלא התפלל", דרב מרדכי לא הוסיף דין חדש שאסור לחזור מיד, אלא שדבריו מוסבים - כמו לגירסת הגאונים - על דברי ריב"ל המתפלל צריך שיפסיע וכו', והוסיף רב מרדכי שלא די בפסיעות אלא שבסיום הפסיעות צריך לעמוד במקומו. וכל החילוק בין הגירסאות הוא אם בסיום הפסיעות הוא צריך לעמוד או שצריך ליתן שלום.

**ומיהו** נראה שאף להרי"ף אם נתן שלום במקום שכלו השלש פסיעות בזה סגי, וכדעת הגאונים, דמה איכפת לן אם עומד סתם או עומד ונותן שלום, סו"ס שהה במקום חול, רק לגירסת הרי"ף רב מרדכי סתם דבריו שצריך לעמוד במקומו במקום שכלו השלש פסיעות, ולא דיבר בנתינת השלום בפרט, ואילו לגירסת הגאונים רב מרדכי הצריך שנתינת השלום תהא דוקא במקום שכלו הפסיעות, וחידש לנו בזה גדר בפטירה ע"י פסיעות - שהפסיעות הן יציאה ממקום שכינה למקום חול, וממילא נתינת השלום צריכה להיות במקום חול בדוקא, וכמש"כ רב נחשון גאון בתשובה הנ"ל.

שיחזור למקומו ושם יתן שלום, הרי ריב"ל לא ביאר היכן צריך ליתן שלום, אלא אמר שצריך לפסוע ואח"כ ליתן שלום.

**וטעם** הדבר שצריך לצאת אל מקום חול הוא כמו שכתבנו - שעשיית מעשה ב"מקום" חול הוא חלק מקביעת מקום התפילה כ"מקום" השכינה, דחז"ל הצריכו את המתפלל לעשות מעשה המביע את יחסו אל מקום תפילתו כמקום השכינה, וכמו קודם התפילה שצריך - לדעת המנהיג - לפסוע שלש פסיעות אל תפילתו, ככניסה אל שלש מחנות, ה"נ הצריכו חז"ל להיפטר מן התפילה בדרך של יציאה אל מקום חול, אלא שמכיון שסו"ס תמיד מוכרח המתפלל לעזוב את מקומו, חייבוהו לעשות פטירה זו בדרך של שלש פסיעות, וגם נתינת שלום מחוץ למקום התפילה, לדעת הגאון הנ"ל, ועי"ז ניכר לכל שתפילתו היתה מ"מקום".

**ובזה** יבואר היטב מה שאמרו בברייתא "ואם לא עשה כן ראוי לו כאלו לא התפלל", והדבר צ"ב, מדוע ע"י פטירה שאינה ראויה נעשית תפילתו כאינה ראויה עד שראוי לו כאלו לא התפלל. ולהנ"ל הדבר מבואר היטב, דבתפילה בלא פטירה אין החסרון רק בצורת סיום תפילתו, אלא הוברר בזה שתפילתו עצמה היתה שלא במקום שכינה.

**ט**, והנה אף דהרי"ף לפי גירסתו מן הסתם חולק על הגאונים בזה, וכמו שנתבאר לעיל, שהרי הרי"ף לא הזכיר מקום נתינת השלום, וכן הרמב"ם והטור, מ"מ נראה שביסוד הדבר אף להטור [וכן להרמב"ם, עי' להלן] עיקר הפטירה ע"י שלש פסיעות הוא כדי לצאת ממקום השכינה אל מקום חול, ובכך לקבוע את מקום התפילה כ"מקום".

**ולא** נחלקו הפוסקים על הגאונים הנ"ל אלא בזה - דלגאונים המעשה שעושה בסיום השלש פסיעות ב"מקום חול" ובו הוא קובע את תפילתו במקום שכינה, היא נתינת

תהלה לדוד מיושב ואחר כך עומד ומתפלל תפלת המנחה וכשמשלים נופל על פניו ומתחנן ... ובתפלת הערב ... מתפלל מעומד וכשישלים ישב מעט ויפטר, והמתחנן אחר תפלת ערבית הרי זה משובח...".

**וגם** כאן לא הזכיר הרמב"ם שקודם שנופל על פניו צריך לעמוד במקומו זמן מסוים. וכבר עמד בזה הרד"ך בית כג. והמוסיף תימא, דיציבא בארעא כו' - הרי דין ההמתנה עד חזרת הש"ץ או עד קדושה תוספת דין הוא שהוסיף הר"ך על דברי רב מרדכי, כנראה להדיא בפירוש ר"ח ובדברי הגאונים שלא הזכירו ענין זה כלל, ותוספת דין זו נוגעת לתפילת הציבור בלבד, אבל ביחיד הרי נשאר עיקר דינו של רב מרדכי שצריך לעמוד במקום שכלו הפסיעות, והרמב"ם הביא דברי הר"ך והשמיט עיקר דינו של רב מרדכי, והו"ל לומר תחילה בפ"ה ובפ"ז שצריך לעמוד במקום שכלו הפסיעות, ובפ"ט להוסיף שבתפלת הציבור אין רשות לחזור עד קדושה.

**ומתוך** כך נראה [וכיוצ"ב כתב הרד"ך שם] כמו שכתבנו דכו"ע מודו דכשתנן שלום במקום שכלו הפסיעות סגי בזה, וכבר אמר ריב"ל המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום, וא"כ מי שעשה כן ונתן שלום אף אם חזר מיד אינו בכלל "דומה לכלב" כו', ובודאי שאינו בכלל "ראוי לו שלא התפלל", ורב מרדכי בא לחדש שהעמידה - או בשתיקה או בנתינת שלום - במקום שכלו הפסיעות, היא מעיקר דין הפטירה<sup>10</sup>, ואם חזר מיד הרי הוא דומה לכלב כו' וגם ראוי לו שלא התפלל.

אמנם גם להר"ך יסוד דבריו של רב מרדכי הוא מאותו טעם - שצריך לעמוד במקום כדי לקבוע את מקום התפילה כמקום שכינה, וכמבואר.

**י. ומוכן** לפ"ז מדוע רב מרדכי, וכן הר"ך ושאר פוסקים לא כתבו כמה זמן צריך לשהות ולעמוד במקומו, ורק בתפילת הציבור כתב הר"ך מדיליה די"א שעומד עד חזרת הש"ץ וי"א עד קדושה, ולכאורה הו"ל לומר עיקר דין עמידה כמה הוא, ואח"כ לומר שבתפילת הציבור ממתינ' עד החזרה או הקדושה.

**וכן** הרמב"ם לא הזכיר דינו של רב מרדכי אלא בפ"ט מהל' תפילה, המדבר ב"סדר תפלת הציבור", הל' ב-ד, וז"ל: ...וכל מי שיגמור תפלתו עם הציבור יפסיע שלש פסיעות לאחוריו ויעמוד במקום שהגיע אליו בעת שיפסיע. ואחר שיפסיע שליח ציבור שלש פסיעות לאחוריו ויעמוד מתחיל ומתפלל בקול רם ... ואומר קדושה בברכה שלישית, וכיון שהגיע שליח ציבור לקדושה יש רשות לכל אחד ואחד לחזור במקום שעמד בו בתפלה, עכ"ל. והם דברי רב מרדכי ומה שהוסיף עליו הר"ך שעומד במקומו עד קדושה.

**ואילו** שם פרק ה, המדבר בדיני כריעה והשתחויה הל' י-יא כתב הרמב"ם מימרא דריב"ל בדין פסיעות לאחור ונתינת שלום, ולא הוסיף שצריך לעמוד במקום שכלו הפסיעות. וכן בפרק ז, המדבר בסדר תפלת יחיד, הל' יז-יח כתב:

"סדר תפלות כך הוא ... ומתפלל מעומד כמו שאמרנו, וכשישלים ישב ויפול על פניו ומתחנן ... ובתפלת המנחה מתחיל לקרוא

<sup>10</sup>. והרד"ך כתב דרב מרדכי עצמו מיירי בתפילת הציבור בלבד, וזה תימא, דא"כ העיקר חסר מן הספר, שהרי רב מרדכי לא הזכיר בדבריו זמן ההמתנה, ומש"כ הר"ך הם דברי עצמו, וכמש"כ בפנים.



**ולפ"ז מובן** היטב למה הרי"ף והרמב"ם לא ביארו זמן העמידה אלא בתפילת הציבור - שכיון שכבר כתבו הדין שצריך ליתן שלום אחרי השלש פסיעות, א"כ מי שנוהג כן שוב אינו צריך לכולם, ויכול לעשות כל מה שלבו חפץ.

**ורק בתפילת הציבור** הוסיף הרי"ף דין מחודש די"א שצריך להמתין עד חזרת הש"ץ וי"א עד קדושה, וטעם הדבר על פי דרכנו - דכיון דכל ענין הפטירה הוא כדי להדגיש ולקבוע את המקום שעמד בו בתפילה למקום שכינה, בתפילת ציבור שעדיין נמשכת תפילתם בחזרת הש"ץ<sup>11</sup> ובקדושה, אין סילוק שכינה עד אחר חזרת הש"ץ<sup>12</sup>, ומש"ה לא ניתנה רשות לחזור למקום עד אותו זמן, דאם יעמוד סתם בלא תפילה במקום שעמד בו מקודם לתפילתו, הרי מראה בזה דאין המקום חשוב אצלו כמקום שכינה<sup>13</sup>, ורק אחרי שהתחיל הש"ץ חזרתו או בשעת קדושה יכול לחזור למקומו, כיון דזמן תפילה הוא.

**וכיוצא בסברא** זו כתב המנהיג המובא לעיל אות ו' לבאר סיבת איסור החזרה למקומו: "כי סופו מוכיח על תחלתו שלא לשם תפילה הפסיע בתחילה שלש פסיעות לפניו, אחרי שכשהתפלל חזר לו לפניו מיד

שלא לשם תפילה", והיינו שכיון שהוא פוסע עתה למקום זה שלא לשם תפילה, הרי הוא מוכיח בזה כי גם פסיעותיו קודם התפילה לא היו לשם תפילה בדוקא, ואף שסו"ס הרי פסע בתחילה לשם תפילה, מ"מ צריך שיהא ניכר ממעשיו שהוא מייחד וקובע את מקום תפילתו כמקום שכינה, ועל כן אסרו עליו לעשות עובדא דחול במקום זה. וזהו גם טעם הרי"ף, וכפי שביארנו - שכל זמן שלא נסתלקה שכינה מהמקום אסרו עליו לחזור למקום זה אלא לצורך תפילה.

**יא. מסקנת הענין** לפי העולה מדברינו, דהגאונים והרי"ף מסכימים זה

לזה ביסוד הדין ובעיקרי הדינים -  
(א) **כל** שחזר מיד קודם נתינת שלום, לכו"ע הרי הוא דומה לכלב כו' וראוי לו שלא התפלל.

(ב) **אם** נתן שלום במקום שכלו הפסיעות לכו"ע כבר יצא י"ח ועושה מה שלבו חפץ.

(ג) **אם** סיים שלש פסיעות ומיד - קודם שנתן שלום - הלך למקום אחר, לכו"ע אינו בכלל "דומה לכלב" כו', אלא שלא עשה הפטירה כראוי, שלא נפטר מרבו בנתינת שלום "כמו שנפטרין מלפני המלך" (ולדעת י"א שברבינו מנוח המובא בב"י, לעולם צריך

11. עיין דברי חמודות ברכות ספ"ה, ומג"א סק"ו, דכשאומרים פיוטים חוזר למקומו מיד בתחילת חזרת הש"ץ, כדעה קמא ברי"ף, וא"כ לכל הפחות כשאומרים פיוטים חזרת הש"ץ שייכא לציבור, ומיהו לדעה קמא שבר"ף משמע מסתימת לשונו דכל חזרת הש"ץ שייכא לציבור בכל גוונא.

12. בדומה למה שהש"ץ נפטר מתפילתו בפסיעות ובאמירת "תתקבל צלותהון" רק אחרי קדושה דסידרא, הרי לפנינו דכל זמן שעומד לפני התיבה, אף שכבר נפל אפיים וקרא בתורה עדיין שכינה לא זזה ממקום תפילתו, וא"כ ה"ה ביחיד, אף שנפטר מתפילתו מ"מ שכינה במקומו כל זמן שלא סיים כל עבודתו - או חזרת הש"ץ לחד מ"ד, דשייכא נמי לתפילת הציבור, או קדושה דבעי עמידה במקום שכינה, וכמובא לעיל הערה 16 בשם הרדב"ז.

13. מעין מה שאסור לאדם לעבור כנגד המתפלל משום שמקום שכינה הוא, וכן אסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל, מטעם זה, אא"כ הוא עצמו מתפלל, ה"נ האדם לעצמו ג"כ אסור לעמוד במקום שכינה של תפילתו, שכל זמן שלא נסתיימה התפילה עדיין מקום שכינה הוא, והתירו לו לעמוד שם רק לצורך תפילה. ואף דאינו דומה, דבמקום תפילה של אחר מותר לעמוד, ורק לעבור או לישב אסור, כאן שאני, דבזה שהוא עומד במקומו שלא לשם תפילה מראה שאין מקום זה אצלו מקום הקבוע לתפילה, וכסברא שכתב המנהיג, וכמבואר בפנים.

בזה לכלב ששב על קיאו, ולהרי"ף עפ"י גירסתו אין שום הכרח לזה.

(ה) **מש"כ** הרי"ף להמתין עד חזרת הש"ץ או עד קדושה, אינו מוסכם, דרב שרירא בתה"ג מזרח ומערב סי' קכא, הובא בלשונו לעיל הע' 9 משמע דפליג ע"ז, ולדעתו לאחר שנתן שלום במקום שכלו הפסיעות עושה מה שלבו חפץ - או חוזר מיד או ממתין עד קדושה<sup>15</sup>.

(ו) **פסע** שלש פסיעות והגיע ש"ץ לקדושה, לרי"ף יש מקום לחייבו לחזור מיד למקומו לומר קדושה, וכמש"כ רדב"ז [ראה הערה 16], דקדושה בעי מקום שכינה, וכשחוזר בכה"ג אינו דומה לכלב כו', אבל לגירסת רע"ג כל שלא נתן שלום במקום שכלו שלש פסיעות עדיין לא נפטר מרבו ופשוט שאינו רשאי לחזור.

לחזור בשלש פסיעות למקום תפילתו כדי להשלים שש פסיעות בס"ה. וכבר כתבו האחרונים דלדינא לא קיי"ל הכי, ואף דראוי לעשות כן אינו מעיקר הדין. עכ"פ ענין זה אינו נוגע לנושא דידן).

(ד) **אם** עמד במקום שכלו הפסיעות ושהה (עיין רבינו ירוחם נתיב ג' ח"ג דשיעור שהייה ביחיד הוא "זמן מועט"<sup>14</sup>). וכ"פ הרמ"א, וכ' שהוא שיעור הילוך ד"א) במקומו, ולא נתן שלום, לא עשה הפטירה כראוי, כנ"ל בסעיף הקודם, מיהו אם חזר למקומו אינו דומה בזה לכלב כו', שהרי נפטר בשלש פסיעות ועמד במקום חול, ובזה קבע מקום עמידתו לתפילה במקום שכינה. אלא דבזה נחלקו הגאונים והרי"ף, שלדעת הגאונים, עפ"י גירסתם, אם לאחר שחזר למקומו נתן שם שלום הרי הוא דומה

**14.** ובאבודרהם (עמ' קד) כתב בשם הראב"ד דצריך לשהות השיעור שיגיע ש"ץ לקדושה. וקרוי לזה כתב הב"ח, דצריך לשהות "הרבה קודם שישבו לשם", משום דבגמ' לא מצינו חילוק בין המתפלל בציבור לבין המתפלל בביתו ביחיד. והדבר תמוה, דמש"כ הרי"ף להמתין עד חזרת הש"ץ או קדושה דברי עצמו הם ולא דברי רב מרדכי, וכדמוכח בפר"ח ושאר גאונים שלא הזכירו דין זה, ובתשובת רב שרירא שבתה"ג מזרח ומערב סי' קכא, חולק ע"ז להדיא, ומוכח דאינו מדברי רב מרדכי, וא"כ הרי"ף בא להוסיף על דברי רב מרדכי ולא לפרשו, ובע"כ דמה שהצריך רב מרדכי עמידה במקום שכלו הפסיעות ולא נתן שיעור לזה, כוונתו לשיעור מועט, ואולי שיעור הליכת ד' אמות. ועי' מג"א סק"ח.

**15.** ואכן כך עולה לפי גירסתו שהיא גירסת הגאונים הנ"ל ברב מרדכי שלפיה רב מרדכי לא דיבר להדיא על שהייה אלא על נתינת שלום באותו מקום, ואף דהוא מודה דשהייה מועלת לענין הפטירה, וכמו שנתבאר בדברינו, מ"מ הוא לא דיבר בזה, וא"כ ענין ההמתנה בתפילת הציבור ענין אחר לגמרי הוא ואינה מעניינה דרב מרדכי כלל. אבל לגירסת הרי"ף "התם איבעיא ליה למיקם", אף דלא נזכר כאן שיעור לשהייה, יש מקום להוסיף ע"ז שבתפילת הציבור ראוי להמתין עד חזרת הש"ץ או עד קדושה.

הרב אברהם ישעיהו פפויפר  
רמות, ירושלים

## שתעלה לו תפילתו לתפילה שלא כוון עליה

רוצה שיעלה לו דוקא לתפילת שחרית, וגם שמסתמא קרא ק"ש וסמך גאולה לתפילה ונחשב שניכר שכוונתו לתפילת שחרית ולכן אין אומרים שיעלה לו לתפילת מנחה.

**ולכאורה** לפי זה אם שכח יעלה ויבוא במנחה של ראש חודש ולאחר מכן בליל ב' של ר"ח התפלל מעריב מפלג המנחה, ורק לאחר שסיים את תפילת מעריב נזכר שבתפילת מנחה שכח יעלה ויבוא, יעלה לו תפילת מעריב לתפילת מנחה, שכיון ששכח יעלה ויבוא במנחה נחשב שעדיין לא התפלל אותה, וכיון שהתפלל מעריב בזמן שעדיין זמן מנחה תעלה לו תפילה זו לתפילת מנחה.

**אלא** ששוב נשאל הגרש"ז אויערבך (שם) מהמשנ"ב סי' ק"ח ס"ק כא, שכתב שהמתפלל מעריב מבעוד יום [מפלג המנחה] ועדיין לא התפלל מנחה אינו נחשב כמזיד שאין לו תשלומין, אלא יתפלל פעם נוספת שמו"ע לתשלומין של מנחה. ולכאורה גם כאן שנאמר שהתפילה הראשונה שהתפלל תעלה לו למנחה כיון שעדיין זמנה, ואף שכוון בה לשם מעריב, ויתפלל פעם נוספת לשם מעריב.

**ב**, ולכן ביאר הגרש"ז א שאולי יש לומר שדוקא לאחר ג' ברכות ראשונות שהן שוות בכל תפילות שמו"ע בזה שייד לומר, שאף שכוון בהם לשם תפילה מסוימת יכול לעלות לו לתפילה אחרת, וכגון לעיל שכוון בג' ברכות ראשונות למוסף יכול לעלות לו

**א**, בביה"ל בסי' פ"ט סעיף א' ד"ה 'ואחר חצות' כתב, שהמתפלל שחרית לאחר החצי שעה שלאחר חצות ברכותיו לבטלה לכמה פוסקים. ויש לעיין שלכאורה כיון שתפילה זו לא יכולה לעלות לו לשחרית כיון שעבר זמנה, שתעלה לתפילת מנחה כיון שכבר הגיעה זמנה. וכמו שכתב המשנ"ב בסי' תכ"ב ס"ק ד' שהשוכח יעלה ויבוא בתפילת שחרית של ראש חודש, והתחיל להתפלל תפילת מוסף וכשסיים ברכת אתה קדוש נזכר שבשחרית שכח יעלה ויבוא, שכתב המשנ"ב שישלים את התפילה כשל שחרית, שאם יסיים תחילה את תפילת מוסף, יש לחשוש לסוברים שכבר יצא בדיעבד במה שהזכיר את קדושת היום במוסף ולא יוכל לאחר מכן לחזור ולהתפלל שחרית. ואם כן מבואר כאן שאף שאת הג' ברכות ראשונות התפלל תחילה למוסף יכול לעלות לו ג' ברכות אלו לשחרית. וא"כ גם כשמתפלל שחרית לאחר החצי שעה שאחר חצות שיעלה לו התפילה למנחה.

**וביאר** הגרש"ז אויערבך (הובא בספר שיח הלכה ח"ב בתשובות שבתחילת הספר) שנראה ששכח יעלה ויבוא נחשב כמו שלא התפלל כלל, וכיון שודאי רוצה שתעלה לו לתפילה שחייב בה, לכן אומרים שיעלה לו לתפילת שחרית. משא"כ כשמתפלל שחרית לאחר זמנה, הרי יודע וזוכר שצריך להתפלל מנחה, אלא שעכשיו

ד. ואולם מצינו בפוסקים שדנו בכמה אופנים מעין אלו, ועולה מדבריהם שאף שסיים את תפילתו יכולה התפילה לעלות לו לשם תפילה אחרת.

**בספר** דעת נוטה תפילה תשובה ט', הובא שנשאל הגר"ח קניבסקי במי שנאנס ולא התפלל מעריב עד סוף הלילה, וטעה וחשב שעדיין לפני עמוד השחר והתפלל מעריב, ולאחר מכן נודע לו שכבר היה לאחר עלות השחר, וכבר עבר זמן תפילת מעריב, האם יכול לעלות לו תפילה זו לתפילת שחרית, כיון שבשעת הדחק יכול להתפלל מזמן זה תפילת שחרית, וכמו שמבואר בשו"ע סי' פ"ט סעיף ח'. והשיב על זה יתכן שיצא ידי תפילת שחרית, וצ"ע. ובמקורות וביאורים שם ביאר כוונתו, שהספק הוא כיון שלענין תפילת חובה ותפילת תשלומין, כתב השו"ע בסי' קח סע' א, שהדין הוא שצריך להתפלל קודם את תפילת חובה ולאחר מכן תפילת תשלומין. ואם היפך והתפלל תחילה לשם תפילת תשלומין, לא יצא, וכן כתב המשנ"ב שם סק"ז במסקנת דבריו.

**ולכאורה** אם תפילה יכולה לעלות גם לשם תפילה שלא כוון עליה, למה שלא נאמר שהתפילה הראשונה תעלה לו לחובה והשניה לתשלומין, ומה איכפת לנו שכוונתו היתה שהתפילה הראשונה תעלה לתשלומין. ועל כרחק מבואר שתפילה אינה יכול לעלות לו לשם תפילה אחרת שלא כוון עליה. ושוב דחה שיש לחלק, משום שתפילת חובה ותפילת תשלומין הם כשני סוגי תפילות, וכמו שמבואר שעל תפילת תשלומין אין לו שכר של תפילה בזמנה. משא"כ בסתם שתי תפילות של חובה שטעה בהם וכגון בשחרית ומעריב ששניהם אותו סוג של תפילה, אין כוונתו מקלקלת ושפיר יכול לעלות לו לתפילת שחרית ואף שכוון בה לתפילת מעריב.

לתפילת שחרית וימשיך כתפילת שחרית, אבל לאחר שסיים את תפילת שמו"ע לעולם אי אפשר לומר שתפילה שהתפלל לשם אחד מהתפילות שיעלה לו לתפילה אחרת, ולכן כשמתפלל בשחרית לאחר זמנה אינו יכול לעלות לו למנחה, וכן תפילת מעריב שהתפלל לפני שהתפלל מנחה, אינה יכולה לעלות לו למנחה.

**והוסיף** שלענין תפילת נדבה, שכתב השו"ע בסי' ק"ז סעיף א' שאם התחיל להתפלל על דעת שיהיה לחובה ובאמצע תפילתו נזכר שכבר התפלל, שחייב להפסיק, ולא אומרים שיכול להמשיך בתפילתו בתורת נדבה, שם הדין הוא שאפילו לאחר ברכה אחת כבר לא יכול להמשיך לשם נדבה. כיון שאי אפשר להתפלל חצי בחובה וחצי בנדבה.

ג. אלא שלכאורה על ההערה שהובא לעיל מהמשנ"ב סי' ק"ח ס"ק כא, שמבואר שם שלא אומרים שתפילת המעריב תעלה לו למנחה, היה אפשר לומר שכיון שהתפלל תפילה זו בתורת תפילת מעריב, והרי גם קרא ק"ש וברכותיה, וכבר עשה את זמן זה כלילה, אינו יכול שתעלה לו תפילה זו למנחה של היום שלפניו, וכמו שמשמע לכאורה מתוך דברי המשנ"ב עצמו שם, שכתב בשם המג"א שם ס"ק י', שיחזור ויתפלל תפילה נוספת לתשלומין למנחה ולא כתב שיכול להתפלל מנחה כיון שעדיין זמנה. ולכן מאותו הטעם שאי אפשר להתפלל מנחה אחרי שעשהו לילה, הוא הדין שאי אפשר לתפילה הראשונה שהתפלל בתורת מעריב שיעלה לו למנחה אחרי שכבר עשהו לילה.

**ועל כל פנים** עולה בדעת הגרשז"א שלאחר שסיים את תפילתו, אי אפשר שהתפילה תעלה לו לשם תפילה אחרת ורק לאחר שסיים את ג' ברכות הראשונות יכול להמשיך לשם תפילה אחרת.

**שאוּלִי** יש לומר שאולי דוקא כאן עולה לו התפילה אף לתפילה שלא כוון בה, כיון שכאן הרי התפלל מוסף שנוסחתה לא שייכת כלל לתפילת שחרית שצריך עכשיו להתפלל, והרי צריך להתפלל גם מוסף ועכשיו גם זמנה, ולכן אף שכוון לשם שחרית, אפשר שלכו"ע עולה לו התפילה למוסף.

**וכן** לכאורה יש לומר גם להפך, וכן כתב בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' צז, שאם כוון לתפילת מוסף אלא שטעה והתפלל בה כנוסח של תפילת שחרית ומנחה, והיה כן בזמן שכבר הגיע זמן תפילת מנחה, שיעלה לו התפילה למנחה, שכיון שלא הזכיר את קרבנות היום אין בנוסח שהתפלל תפילת מוסף, והרי עכשיו זמן מנחה ויעלה לו למנחה. והינו שלמד שב' המקריים הנ"ל דינם שווה ובשניהם יצא ידי חובה. וכן כתב בשו"ת חסד לאברהם (לר"א תאומים, נכד החוות דעת).

**ואולם** בשו"ת שואל ומשיב ח"ג סי' קע"א מצינו שחולק על דין זה, שכתב לענין המקרה השני שאם במקום מוסף התפלל כנוסח של תפילת שחרית ומנחה, שלא עולה לו למנחה. שכיון שהתכוון למוסף הו"ל כוונה הפכית, וגם אנו לא נוהגים להתפלל מנחה קודם מוסף, ועל כן ודאי לא עולה לו התפילה למנחה. והוסיף שלכן גם לענין הדין שכתב המג"א בסי' רסח ס"ק ח' [שהובא לעיל] שאם התפלל בשבת מוסף במקום שחרית שעולה לו למוסף, לא נראה כן.

**וכעין** זה כתב גם בשו"ת האלף לך שלמה סי' נ"ב, לענין מי שבמקום מוסף התפלל כנוסח של תפילת שחרית ומנחה, וכתב שלא עולה לו התפילה למנחה. וביאר שם ששאני תפילה כיון שעיקרו היא בלב, ולכן אף לסוברים שבמצוות דרבנן אין צריך כוונה,

**ומהמבואר** במשנ"ב בסי' ק"ח ס"ק כא שהובא לעיל שלא אומרים שתפילת מעריב תעלה לו למנחה לא קשה, וכמו שביארנו לעיל, כיון שנחשב כמו שעשהו לילה ושוב לא יכול לעלות למנחה ליום שלפניו.

**ולפי** זה יצא גם שאם כשהתפלל מעריב חשב שכבר לילה ואי אפשר כבר להתפלל מנחה, ולאחר שסיים תפילתו התברר לו שהתפלל מעריב לאחר פלג המנחה וקודם הלילה, שאין תפילה זו יכולה לעלות לו למנחה [ולא כמו שהובא בשמו בספר דרך שיחה ח"א עמ' תקלט, וכן כתב לי הגר"ק שבאופן זה אינו יכול לעלות לו תפילתו למנחה].

**ואולם** באופן שדנו הפוסקים [ויבואר עוד להלן] במי שהתפלל מנחה גדולה ולאחר פלג המנחה שכח שכבר התפלל וחזר להתפלל מנחה שנית, בזה יש לומר שלדעת הגר"ק שפיר יעלה לו התפילה השניה למעריב.

**אלא** שדבריו צ"ע ממה שכתב הביה"ל בסי' פ"ט סעיף א' ד"ה ואחר (והובא לעיל) לענין המתפלל שחרית לאחר החצי שעה שאחר חצות שברכותיו לבטלה, ואמאי לא נאמר שיעלה לו התפילה למנחה.

**ה**, ולכאורה בשאלה זו יש לדון גם מדברי המשנ"ב בסי' רס"ח ס"ק יז שכתב בשם המג"א בס"ק ח' שאם כוון בתפילת שחרית של שבת לתפילת שחרית, אך טעה בה והתפלל בה כנוסח של תפילת מוסף, שאינו עולה לו לתפילת שחרית כיון שאמר מוסף בתוך תפילתו ושיקר לפני המקום, אך מ"מ עולה לו התפילה למוסף, ויש לדון האם גם זה תלוי במחלוקת הנ"ל, שאם כוון לשם תפילה מסויימת האם יכול לעלות לו התפילה לשם תפילה אחרת.

של ר"ח, ואף שכוון בג' ברכות ראשונות למוסף עולה לו גם ברכות אלו לשחרית, כיון ששם התפלל בזמן שראוי גם לתפילת שחרית ולכן יכול לעלות לו לשחרית, משא"כ בזה שאם דרכו להתפלל מנחה תמיד אחרי פלג המנחה עדיין לא הגיע זמן תפילת מעריב. ותלה הדבר במחלוקת ראשונים [ולעיל התבאר דין זה בעוד אופנים]. וסיים שיתפלל מעריב ויתנה שאם אינו חייב בה יעלה לו בתורת נדבה.

**אלא** שאולי יש לומר שבאופן שכבר התפלל מנחה ושכח והתפלל עוד פעם מנחה, אולי אין כוונתו בטעות נותנת לזה שם של מנחה, כיון שעכשיו לא שייך לגביו תפילת מנחה, כיון שכבר התפלל אותה, ושפיר יעלה לו התפילה השניה למעריב, שהרי זהו גם זמן של תפילת מעריב. ואף לדעת השואל ומשיב והאלף לך שלמה דלעיל, אפשר שיעלה לו התפילה למעריב, כיון שבאופנים שהם כתבו מיירי שכוון לתפילה שעדיין לא התפלל, משא"כ כאן שכבר התפלל וכוונתו היתה בטעות.

**אך** מאידך אולי יש להביא ראייה שלא עלתה לו התפילה למעריב, מהמבואר בשו"ע בסי' רס"ג סע' יד ובמשנ"ב ס"ק נה, שכתבו שאם רגיל להתפלל מעריב בצאת הכוכבים וביום אחד טעה וסבר שכבר לילה והתפלל מעריב לאחר פלג המנחה, לא יצא, וצריך לחזור ולהתפלל מעריב בצאת הכוכבים, והוסיף בביה"ל שם ד"ה ואם, שאפילו אם התפלל מנחה קודם פלג המנחה. והיינו שמבואר כאן שכדי לצאת אז ידי חובת מעריב צריך כוונה חיובית להחשיבו כלילה, וכיון שהוא סבר שכבר חשיכה ועדיין יום לא עולה לו למעריב ואף שהתפלל לשם מעריב. וא"כ לכאורה ק"ו בזה שכוון לתפילת מנחה שאינו יכול לעלות לו קודם צאת הכוכבים למעריב.

וכן גם לסוברים שדבר שתלוי באמירה לא צריך כוונה, מ"מ לענין תפילה שעיקרו בלב וכמו שאמרו חז"ל "ולעבדו בכל לבבכם", בזה ודאי בעי כוונה. וגם הוסיף שכאן שהכל מתפללין באותו זמן מוסף, ואין דרך להקדים להתפלל מנחה לפני מוסף, ולהיות מתפלל שלא עם הציבור, בזה נחשב כמו שהתפלל מוסף וטעה בה שודאי צריך לחזור ולהתפלל מנחה. ולכאורה לדבריו הוא הדין שגם בדין של המג"א והמשנ"ב שאם במקום להתפלל שחרית התפלל מוסף, שלא עלה לו גם תפילת מוסף וכדעת השואל ומשיב הנ"ל.

**ולכאורה** לפי מה שכתב בשו"ת האלף לך שלמה גם בשאר המקרים שהובאו לעיל וכגון שכוון שיעלה לו לתפילת שחרית וכבר עבר זמנה או לענין תפילת מנחה וערבית לא יעלה לו התפילה למה שלא כוון. אך לפי מה שביאר השואל ומשיב אפשר שדוקא לענין תפילת שחרית ומוסף שנוסחתם שונה, בזה דוקא סובר שלא יעלה לו לתפילה שלא כוון עליה, משא"כ בשאר התפילות ששוות בנוסחתם אולי בהם יעלה לו גם לתפילה אחרת שלא כוון עליה.

והנה בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' כ"ב כתב שנשאל במי שהתפלל מנחה גדולה ושוב שכח שכבר התפלל וחזר והתפלל מנחה שנית אחרי פלג המנחה, האם תפילה זו תעלה לו לתפילת מעריב, שכתב השו"ע בסי' רל"ג סעיף א' שאם בדיעבד התפלל מעריב מפלג המנחה ולמעלה שיצא ידי חובה, או שיש לומר שכיון שהתפלל אותה לשם תפילת מנחה אינו יוצא בה ידי חובת תפילת מעריב.

**וכתב** שאין להביא ראייה מהמשנ"ב בסי' תכ"ב ס"ק ד' שכתב לענין מי ששכח יעלה ויבוא בשחרית של ראש חודש ונזכר בזה לאחר ג' ברכות ראשונות של מוסף, שיכול להמשיך להתפלל כתפילת שחרית

התפילה למוסף, כיון שלמעשה התפלל תפילת מוסף ולא איכפת לנו ממחשבתו.

**ובתוספת** שבת שם ס"ק ט' הוסיף בזה שהמג"א הנ"ל לשיטתו שם בס"ק ג' והובא במשנ"ב שם ס"ק ו', שאם בתפילת מעריב או מנחה של שבת התחיל בברכה רביעית 'אתה', וכונתו היתה לתפילת חול ל'אתה חונן' וגו', אף שהדין הוא שאם התחיל בתפילה של חול עליו לסיים את הברכה כתפילת חול, כאן שאמר רק תיבת 'אתה' ששייכת גם למעריב ומנחה של שבת, יכול להמשיך ב'אתה קדשת' או 'אתה אחד' כתפילת שבת, ולא אחר כוונתו שהיתה לתפילת חול. והיינו שגם בזה כיון שיש חילוק בין נוסח התפילה של שבת או חול, והמשיך כנוסח של תפילת שבת, לא מתחשבים בכוונתו שהיתה לתפילת חול כשאמר תיבת 'אתה'.

**ולדבריו** יצא שבאופן שהובא לעיל שהתפלל מנחה פעמיים, כיון שהתפילות בהם שוות וכל מה שמבדיל בהם לאיזה תפילה זה יעלה תלוי רק בכוונתו, בזה יהיה הדין שכיון שכיוון שיעלה לו למנחה, לא יכול לעלות לו למעריב. וכן בדין המבואר במשנ"ב בסי' קח ס"ק כא שהתפלל מעריב מפלג המנחה ועדיין לא התפלל מנחה, שלא אומרים שהתפילה תעלה לו למנחה, כיון שנוסח התפילה של מנחה ומעריב שווה, תלוי הדבר רק במחשבתו, וכיון שחשב שיעלה למעריב אינו יכול לעלות לו למנחה.

**וראיתי** בשו"ת מנחת פרי ח"ב סי' יז שהביא שהגרי"ש אלישיב הורה לענין זה שטעה והתפלל מנחה פעמיים, שאף שכוונתו היתה בטעות מ"מ כוונתו החלה על התפילה שם של מנחה וברכותיו היו לבטלה, וגם אם נזכר באמצע התפילה שכבר התפלל פוסק אפילו באמצע הברכה ומתפלל שוב לשם מעריב. ולדבריו לכאורה גם בשאר המקרים שהובאו לעיל לא יעלה לו לתפילה אחרת שלא כוון עליה.

ז. ושוב מצאתי שבשאלה זו האם תפילה יכולה לעלות לתפילה אחרת שלא כוון עליה, כבר עמד בזה גם בספר נהר שלום בסי' תכ"ד, וכתב שדוקא בתפילת תשלומין וחובה שנוסח התפילה בהם שווה ומה שמחלק בהם זה רק הכוונה, בזה לא יכול לעלות לו התפילה למה שלא כוון, ולכן אם כוון שהתפילה הראשונה תהיה לתשלומין לא יכול לעלות לו לחובה, משא"כ בתפילות שיש חילוק בנוסח שלהן וכגון מה שכתב המשנ"ב בסי' תכב ס"ק ד' בשם השע"ת שם ס"ק ג', לענין מי ששכח יעלה ויבוא בשחרית של ראש חודש ונזכר בזה לאחר ג' ברכות ראשונות של מוסף, שיכול להמשיך להתפלל כתפילת שחרית של ר"ח, ואף שכוון בג' ברכות ראשונות למוסף עולה לו גם ברכות אלו לשחרית. וכן להפך מה שכתב המשנ"ב בסי' רסח ס"ק יז בשם המג"א שם ס"ק ח' שהתפלל כנוסח של תפילת מוסף וכונתו היתה לתפילת שחרית, שעולה לו

הרב יעקב משה זק"ש  
רמות, ירושלים

## כוס של ברכה – קידוש, ברהמ"ז

### כוסות יין שלפני המסובין

**פסק המחבר בשו"ע או"ח הלכות שבת סימן רע"א סעיף טז'-יז':** "לא יטעמו המסובין קודם שיטעום המקדש, אם הם זקוקים לכוסו ושפך ממנו לכוסות שבידם ריקנים או פגומים, אבל אם היו להם כוסות יין שאינם פגומים, רשאים לשתות קודם שישתה המקדש. א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אא"כ היו פגומים שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום".

**וכן פסק המחבר לעיל לענין כוס של ברכת המזון סקפ"ב ס"ד:** "אם היו כוסות המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם, ויש מי שאומר שא"צ". **וכן פסק סק"צ ס"א:** "אחר שסיים בהמ"ז מברך בפה"ג ויטעום המברך (ואם הפסיק בין הברכה לטעימה ע"ל סי' רע"א סעיף ט"ו) ואח"כ יטעמו האחרים אם כולם זקוקים לכוס אחד, ונותן המברך מכוסו לכוס ריקן שבידם, לא יטעמו עד שיטעום הוא, אבל אם אינם זקוקים לכוסו, יכולים לטעום קודם שיטעום הוא. א"צ המברך לשפוך מכוסו לכוס המסובין, אלא א"כ כוס המסובין פגום".

**ומקורו** האי דינא דכוסות לפני המסובים הוא מגמ' פסחים (קו, א): "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה. הבו ליה. סבר מאי ניהו קידושא רבה אמר מכדי כל הברכות כולן בורא פרי הגפן

אמרי ברישא, אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה. חזייה לההוא סבא דגחין ושתי. קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו".

**ובתוס'** שם ד"ה הוה, הקשו: "וא"ת דבפרק שלשה שאכלו אמרינן, אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך, וי"ל דהיינו דוקא בהמוציא שצריך לאכול וכו', אבל קידוש שאין חובה לשתות להמברך, א"צ להמתין. ומיהו בירושלמי דברכות א"ר אבא בשם רב מסובין אסורין לטעום עד שיטעום המברך, ר' יהושע בן לוי אומר שותין אף על פי שלא שתה, ולא פליגי, מה דא"ר אבהו כשהיו כולן זקוקין לכוס אחד, מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו בידו, ומשמע נמי אם אין כוסו בידו אפי' שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים, אין להם לטעום עד שיטעום המברך, אבל כשיש לכל אחד כוס, א"צ להמתין ולכך הוה גחין ושתי. ומכאן יש להוכיח שא"צ לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות, ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום".

**וכהאי** כגונא כתב הרא"ש (סימן טו): "וא"ת וההוא סבא היאך שתה קודם המברך, הא אמרינן בפרק שלשה שאכלו (מז, א) אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך, ויש לומר שפשט ידו ליקח הכוס, לפי שהיה מאריך, אבל עדיין לא שתה. ויש מפרשים היינו דוקא גבי המוציא שצריך המברך לטעום וכו'. אבל גבי קידוש דאין חובה רק



ישראל הוא שהמקדש טועם מלא לוגמיו ואחר כך מחלק לשאר המסובין בכוסות ריקנים. וא"כ יש לדון האם הוא דין שראוי לנהוג בו לכתחילה, או לא.

**וכמו כן יש לדון אם קיום דין זה, הוא בכוסות שיש בהם שיעור רביעית, או דילמא** אף בכוסות קטנים שאין בהן שיעור. ואם נאמר דהוא דוקא בכוסות שיש בהם שיעור רביעית ומן הסתם מה שהמברך מוציאם הוא רק בברכה עצמה ומדין שומע כעונה, דהרי הוא כאילו כל אחד בירך וקידש לעצמו, אבל בדין ברכה על הכוס, אינו מוציאם וכל אחד ואחד יוצא בכוסו שלו. אלא דלפ"ז, צ"ע מה מועיל באם היו פגומים מה ששופך לאחר הברכה לכל כוס וכוס, והרי בעיניו שלא יהיו פגומים בשעת ברכה וכמבואר בסעיף י: "מקדש על כוס מלא יין שלא יהיה פגום". ועוד דלכאורה היה צריך להיות שבשעת ברכה יחזיק כל אחד כוסו בידו, ובפרט לשיטת הב"ח סימן קפב שכתב: "והא ודאי כשמניח הכוס על השלחן ואינו תופסו בידו, אין זה מברך על הכוס", [ולהלן נביא את דברי הקרבן נתנאל פסחים שם או"ב], ועיין ב"י שם [עיין מ"ב סקפ"ב סקט"ז שכתב: "ואחיותו אינה אלא למצוה מן המובחר לד"ה, ולא הביא דעת הב"ח]].

**ולאידך** גיסא איכא למימר דגם דלהנוהגים להניח כוסות מלאים יין לפנייהם, אין ברכת המברך חלה על כוסותיהם אלא על כוסו, ואינם יוצאים בכוסותיהם אלא ידי מצוה מן המובחר שייטעמו, ומה שהם יוצאים ידי המצוה מכוסם אף שאינו כוס של ברכה, צ"ל דכך הוא הדין שהברכה נמשכת על כל הכוסות שלפני המברך, ולפי זה איכא למימר דקיום דין זה הוא גם בכוסות קטנים שאין בהם שיעור רביעית.

**ואפשר** לומר דקידוש זה של כוסות לפנייהם, נהוג במקום דאיכא הרבה סועדים,

שיטעום אחד, יכול אחר לטעום לפניו. מיהו בירושלמי משמע דאין חילוק. דגרסינן התם א"ר אבא בשם רבינו, אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום המברך. ר' יהודה בן לקיש אומר שותין אף על פי שלא שתה הוא. ולא פליגי מה דאמר רבי אבא כשהיו כולן זקוקים לכוס אחד. ומה דאמר ר' יהודה בן לקיש כשיש לכל אחד ואחד כוסו בידו, והשתא נחא הכא כשהיה כוסו בידו. וצריך לומר כי כוסות שלהן לא היו פגומים שהיו ראויין לברכה, שאנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו, ואף על פי שאין צריכין לשתות לכתחלה, מיהו מצוה לשתות. וכו'. ויש שנוהגין לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות והכא משמע דלא צריך, דההוא סבא שתה מכוסו אף על פי שלא שתה מברך ושפך (מברך) מכוס ברכה לשלו. ונ"ל דאין ראייה מהכא דאיכא למימר דגחין והגביה כוסו להושיט למברך שישפוך לכוסו. וגחין ושתי דקאמר פי' גחין ליתן כוסו כדי לתקנו לשתות".

**וכעין זה כתב הרא"ש** בגמ' ברכות פ"ז סט"ו: "משמע דא"צ המברך להטיל מכוסו לכל כוס אחד ואחד ובלבד שלא יהו כוסות שלהם פגומים, אבל אם היו פגומים, צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס קודם שישתה המברך, ואז לא ישתה קודם שישתה המברך".

**ומדויק דבריו** שכתב: "צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס", ולא כתב מכוסו אלא מכוס של ברכה, דצריך בדוקא לשתות כוס של ברכה וע"י זה ששופך מכוס של ברכה לכוסם הפגום, מתקן בזה את הפגימה, וגם עושהו לכוס של ברכה.

**והנה דין זה של כוסות לפנייהם, לא נתבאר כל צרכו, מתי ראוי לנהוג כך ומה הרווח במנהג זה, דהרי המנהג הנפוץ בתפוצות**

למה שנוהגים ששות' המברך ואח"כ שופך לכוסות המסובים שהם פגומים, אין לזה טעם. וק' דאם אין כוס אלא למברך הא ע"כ ישתו האחרים מכוס פגום, כיון שכבר טעם המברך ממנו, וי"ל דכל היכ' דאפשר לתקוני מתקנינן וכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מכוס שאינו פגום, ע"כ יותר טוב שכל א' יהי' לו כוס מיוחד אם אפשר". מבואר דעתו דלאחר טעימת המברך מכוס הברכה, הרי הוא כוס פגום, ומש"ה טוב יותר שכל אחד יהיה לו כוס מיוחד.

**ולהדיא** הוא בשו"ע הרב או"ח סימן ק"צ ס"ה שכתב: "אף על פי שמצוה מן המובחר שכל המסובים יטעמו מכוס של ברכה, א"צ לטעום מכוס המברך, אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו ויותר טוב לעשות כן אם אפשר, לפי שכוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו המברך. ואף שאפשר לתקנו ע"י שיוסיפו בו יין לשתות כל אחד ואחד מהמסובין, מכל מקום יותר טוב שיטעימו מיין של ברכה שכשיש לפני כל אחד ואחד כוסו בשעת ברכת המזון, הרי כולם הן כוסות של ברכה כמו כוס המברך. ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים, יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שבירך בורא פרי הגפן קודם שתייתו, כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום, ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתיה, כיון שהוא לצורך שתיית המסובים, ומה שהוא מברך הוא כאלו הם מברכים, שהרי הם יוצאים בברכתו וכן אם כוסות שלפניהם מלאים אלא שהם פגומים, יכול לשפוך מכוס שלו לתקנם קודם שישתה. וכיון שהם זקוקים לכוסו, אין להם לטעום עד שיטעום הוא, כמו שנתבאר בסי' קס"ז אבל אם אינם זקוקים לכוסו שכוסות שלהם מלאים ואינן פגומים, יכולים לטעום קודם שיטעום הוא" עכ"ל שו"ע הרב.

כגון בשמחות דאז איכא טירחא יתירה לחלק לכולם וגם איכא הפסק רב, ומש"ה כל אחד מוזג יין לכוסו ושותה ממנו ומקיים בזה את המצוה מן המובחר.

**עוד** אפשר לומר דצורת קידוש באופן זה, הוא הידור כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום. דהנה על דברי השו"ע בסי"ז שכתב: "צריך לשפוך לכל כוס וכוס, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום", כתב המשנ"ב בסקפ"ג: "אף על גב דשתית כל המסבין לא מעכבא כדלעיל בסעיף יד מכל מקום מצוה לכתחלה שישתו מכוס שאינו פגום". ולמנהגנו שהמברך המוציא את כל המסובין ידי חובה, הרי הוא שותה תחילה ואח"כ מחלק לכולם, א"כ בשתיתו הוא פוגמו והמסובין שותים מיין פגום, ולכן המהדרין במצוות משתדלין שלכל אחד יהיה כוס בפני עצמו שאינו פגום. ומן הסתם יש גם אפשרות שלאחר ששתה המברך יקח מעט יין שאינו פגום ויתקנו ולאחר מכן יחלק לכולם בכוסם הריקנית.

**אלא** דאם הוא כך, לכאורה היה על המחבר להביא דין זה בזה"ל: המהדרין במצוות ראוי שיהיה לכל אחד ואחד כוס בפני עצמו, ומדלא הביא דין זה בלשון זה, משמע לכאורה דאינו דין של הידור.

**ומעתה** יש להסתפק מה עדיף האם שישתו כולם מכוס שעליו חלה הברכה ושנפגם בשתית המברך, או שישתו מכוסות שלהם שאינם פגומים שלכאורה אין הברכה חלה עליהם, או דילמא גם עליהם חלה ברכה.

**והנה** על דברי המחבר סקפ"ב ס"ד: "אם היו כוסות המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם" כתב הט"ז שם סק"ד: "צריך לתת מכוס הברכה. - פי' קודם שישתה המברך דכולם ישתו מכוס שאינו פגום וכ"מ בסי' ק"ץ וססי' רע"א, אבל

אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג, וא"צ לחזור ולקדש."

**ובמג"א** שם כתב: "וכתב שיביאו כוס אחר ויטעום ממנו דכיון שקידש על היין וטעם אף על פי שלא טעם מאותו הכוס יצא דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין א"צ לשותות מכוס המקדש, א"כ הוא בעצמו נמי יצא בכוס אחר וכיוצא בזה כתב בהג"מ פ"ד".

**מבואר** בדבריו דהטעימה אינה חייבת להיות דוקא מהכוס של ברכה ויוצא גם מיין שלא ברכו עליו, וראיתו מהא דנפסק דאם יש למסובים כוסות לפנייהם יוצאים ידי חובת הטעימה גם מכוסות שלהם ואף שהמברך בירך על כוסו ולא על כוסות שלהם ולא הוי כוסות שלהם כוסות של ברכה.

**ויעיין** בספר תוספת שבת (סרע"א סקמ"ב) שדחה ראיית המג"א שכיון שהם שומעים הקידוש הוי כאלו קידשו הם בעצמם דשומע כעונה ושוב הוי כוסותיהם כוס של ברכה.

**ובמהצית** השקל כתב ליישב דראית המג"א הוא מגוונא דהיו כוסותיהם פגומים דהמברך שופך מכוסו לכוסותיהם קודם שיטעם וכדי לתקן את פגמתם, ובהאי גוונא ליכא למימר דמדין שומע כעונה הרי הוא כאילו ברכו הם על כוסותיהם, דהרי הדין הוא לקדש על כוס מלא שאינו פגום וכמבואר בשו"ע ס"י. וגם לא מסתבר שבזה שהוא שופך לכוסם נהפך כוסם ליין של ברכה הגם שמתקן בזה את הפגימה, ובע"כ דהמצוה לטעום אינה בדוקא מכוס של ברכה עיי"ש בדבריו.

**ולכאורה** לפי דעת המג"א דס"ל דכוסם אינו כוס של ברכה, ואעפ"כ מקיימים בהם מצות טעימה, דה"ה דאינם צריכים

**הרי** דהוא ס"ל כהט"ז דהענין שיהיו למסובים כוסות לפנייהם, הוא משום הידור מצוה שישתו מכוס שאינו פגום, דכששותין מכוס המברך הרי כוס פגום.

**עוד** נראה מסוף דבריו שכתב: "אבל אם אינם זקוקים לכוסו שכוסות שלהם מלאים ואינם פגומים יכולים לטעום קודם שיטעום הוא", שצריך שכוסותיהם יהיו מלאים ולכאורה כוונתו לשיעור רביעית. ומשמע נמי דס"ל דכל אחד מקדש בפני עצמו על כוסו ורק ידי הברכה יוצא מדין שומע כעונה. ואיכא למימר שמש"כ שכוסות שלהם מלאים כוונתו שאינם פגומים.

**וכן** משמע מדברי הרא"ש בפסחים שהבאנו לעיל שכתב: "וצריך לומר כי כוסות שלהן לא היו פגומים שהיו ראויין לברכה, שאנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו ואע"פ שאין צריכין לשותות לכתחלה, מיהו מצוה לשותות". משמע שהמברך מוציאם רק ידי הברכה ומדין שומע כעונה, ואילו דין ברכה על כוס מקיים כל אחד ואחד בפני עצמו בכוסו שלו, ולכאורה לפי זה צ"ל דלקידוש זה בעינן שלכל אחד יהיה כוס רביעית מלאה, וכל אחד יחזיק כוסו בידו.

**ויעיין** שם בקרבן נתנאל אות ב' שכתב: "משמע מהכא דכוס של חובה, כגון ברכת הזימון וקידוש עם היות שיש לכל א' כוס מיוחד, מ"מ אין האחרים נוטלין כוס בידו, זולת אותו שמכבדין אותו להוציאם לחוד, וזה שאמר הכתוב: כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא".

**חזינן** מדבריו דגם הוא הבין בדעת הרא"ש דכוונתו דכל אחד עושה קידוש לעצמו ורק ידי הברכה יוצא מדין שומע כעונה.

**והנה** המחבר סרע"א סט"ו פסק: "קידש וקודם שיטעום הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בפה"ג ואין צריך לחזור ולקדש. וה"ה

**אלא** דבדברי הרא"ש ברכות שהבאנו לעיל ליכא למימר הכי, דכתב: "משמע דא"צ המברך להטיל מכוסו לכל כוס אחד ואחד ובלבד שלא יהו כוסות שלהם פגומים, אבל אם היו פגומים צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס קודם שישתה המברך ואז לא ישתה קודם שישתה המברך" ומדויק דבריו שכתב: "צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס" ולא כתב מכוסו אלא מכוס של ברכה ומשמע דצריך בדוקא לשתות כוס של ברכה וע"י זה ששופך מכוס של ברכה לכוסם הפגום מתקן בזה את הפגימה וגם עושהו לכוס של ברכה וצ"ע.

**וגם** מלשונות המחבר שהבאנו לעיל משמע דלא כדברי המ"א דז"ל השו"ע: "אם הם זקוקים לכוסו ושפך ממנו לכוסות שבידם ריקנים או פגומים". "א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אא"כ היו פגומים וכו' כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום". "אם היו כוסות המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם". "א"צ המברך לשפוך מכוסו לכוס המסובין אלא א"כ כוס המסובין פגום". ואילו לדעת המ"א לכאורה אין צריך לשפוך מכוסו דוקא, אלא אפי' מסתם יין שאינו פגום.

**ולוליא** דברי המג"א היה נראה לומר שמה שנפסק בשו"ע: "אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג, וא"צ לחזור ולקדש", הוא דין בדיעבד, וכמו דלכתחילה בעינן יין שאינו פגום ובדיעבד יוצא גם ביין פגום ונפסק בסמ"ק פ"ט: "בשעת הדחק מברכין על כוס פגום", כמו כן ודאי שלכתחילה בעינן שיטעום מכוס של ברכה ורק בדיעבד אם שתה מיין אחר יצא, ולכן בנשפך היין לאחר שקידש, מביא יין אחר ושותה ויוצא בדיעבד, ובהיו כוסותיהם לפניהם מכיון שמשמע שהוא דין לכתחילה צ"ל

כוסות של רביעית ויוצאין ידי הטעימה גם בכוסיות קטנות.

**ובהגהות** מרבי ברוך פרענקיל בעל הברוך טעם סוף סימן רע"א כתב ליישב את קושית התוספות שבת וז"ל, "ונראה לי דמדאיתא סתם בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) שממנו מקור הדין שבסעיף (ו) [ט"ז] שאם יש לכל אחד מהמסובין כוסו לפניו יכולים לטעום קודם (קידוש) [המקדש], משמע אף היכא שאין בכוס של המסובין שיעור רביעית, ובכהאי גוונא אי אפשר לומר דהוי כאילו (קידוש) [קידש] [עליו], דהא כוס של קידוש [בעין] רביעית" עכ"ל. הרי מבוארת דעתו שגם כשאין בכוס שלפני המסובין רביעית, מותר להם לשתות לפני המקדש.

**ויש** להקשות לשיטת המ"א דאין צריך לטעום בדוקא מכוס של ברכה, דהנה מקור דין זה של "כשיש כוסות אחרים לפני המסובין א"צ לשתות מכוס המקדש" הוא מגמ' בפסחים ק"ו ע"א והראשונים שהבאנו לעיל, והנה התוס' שם כתבו: "ומכאן יש להוכיח שא"צ לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות, ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום, אף על גב דשתיה לא מעכבא". ומדויק בדבריהם דהתיקון הוא מכוסו דהיינו מכוס הברכה ולשיטת המ"א דאין צורך שהטעימה תהיה בדוקא מכוס של ברכה, קשה דלכאורה בהיו כוסותיהם פגומים אפשר לתקנם מכל יין שאינו פגום, ואף דאינו כוס של ברכה וצ"ע.

**ואיכא** למימר דשם מיירי כשאין להם יין אחר, דהרי אם יש להם מדוע שלא יתקנו את כוסותיהם לפני הקידוש ומש"ה כתבו התוס': "ממנו לשאר כוסות", וה"נ דאם יש להם יין אחר עדיפא דיתקנו כוסותיהם ממנו קודם הקידוש.

דלכוסותיהם יש חשיבות של כוס של ברכה ודלא כהמ"א וצ"ע.

### מצות טעימה מכוס של ברכה שאינו פגום

**בספר שמירת שבת כהלכתה** (ח"ב פרק מח סעיף יא) כתב: "מצוה מן המובחר שגם כל אחד מן המסובים יטעם מעט יין מכוס הקידוש ואין שיעור לטעימה זאת. וטוב אם כולם יטעמו מכוס הקידוש עצמה אחרי ששתה המקדש, בלא למזוג את היין לכוסות משלהם". ובסק"ע הביא מקור לדין זה וז"ל: עיין סי' קפב במ"ב ס"ק כד, סי' רעא בשעה"צ ס"ק פט (ויל"ע קצת, סי' תעב במ"ב סוס"ק לא), והוי זה כאילו כולם שותים מכוס המכילה רביעית והיא אינה פגומה, לחשוש לשיטת התוס', מובאת סי' רעא במ"ב ס"ק נא, דס"ל לשתות דוקא מכוס שיש בה רביעית, וכולהו כחד חשיבי, וע"ע שו"ע הרב סי' קצ סע' ה" עכ"ל.

דין זה שטוב שכולם יטעמו מכוס הקידוש עצמה, הוא מיוחד ולכאורה אין לו שום מקור, דהרי כל ענין טעימת המסובים הוא למצוה מן המובחר וכנפסק בסעיף יד "אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לגמיו יצא וכו' ומכל מקום מצוה מן המבחר שיטעמו כלם", ואם כן י"ל דגם לשיטת התוס' דבעינן שישתה המברך מכוס שיש בו רביעית בשעת שתיה, אין דין זה נאמר אלא לשתוה המוציא ידי חובה, ולא למסובין שטעימתן הוא למצוה מן המובחר. וגם מה"ת לומר דמכיון דהיה פעם בכוס רביעית, הרי הם כשותים מכוס שיש בו רביעית.

והנה בהלכות פסח בענין ארבע כוסות, כתב המחבר בסימן תעב ס"ה: "שעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו וישתה כלו או רבו ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו", ובמ"ב סקל"א

כתב: "שותין ממנו וכו' - מלשון זה משמע דאפילו לכתחלה שרי כל שיש רביעית לכל אחד ואף על גב דבעינן לכתחלה כוס מלא וגם שלא יהיה פגום הכא כיון דלהראשון היה כוס מלא כולוהו אתיין מכח הראשון. ואפשר עוד דהמחבר עיקר דינא אתא לאשמועינן דשניהם יוצאין בכוס אחד". ומבאר דבריו שמכיון שכולם באים מכח הראשון נחשב כאילו הם שותין מכוס מלא, וא"כ איכא למימר בדרך זו מכיון שבשעת שתיית המברך היה בכוס שיעור רביעית נחשב לכל הטועמים שבאים אחריו כאילו הם שותים מכוס שיש בה רביעית דמכחו הם באים.

**אלא** שמקור דברי מ"ב אלו הם מהפמ"ג סק"ט עיין שעה"צ סקמ"א, והמעין בפמ"ג יראה דברים אחרים וז"ל: "ואף לכתחלה צריך שלא יהא הכוס פגום כבסימן רעא סעיף י' כיון דכוס שלם הוא שותין הרבה בני אדם ושרי לכתחלה", והנה מלבד מה שכתב המ"ב בשם הפמ"ג "כיון דלהראשון היה כוס מלא כולוהו אתיין מכח הראשון", דהוא דבר תמוה דמה שייכות השותים האחרים לשתוה הראשון ומה הקשר בניהם והלא כל אחד יוצא בכוס לבדו ואין מוציא את השני ומה שייך לומר דמכח ראשון קאתי, לכאורה אין זכר לדברי המ"ב בדברי הפמ"ג.

**ופשוט** דכוונת הפמ"ג לומר דמכיון דבתחילה היה הכוס מלא וברכו כולם על כוס מלא, שוב לא איכפת לן דבשעת שתיה אין הכוס מלא.

גם מה שכתב בשש"כ שטוב שישתו כולם מאותו הכוס ולא ימזגו לכוסות ריקניות שלהם, כדי שלא ישתו מיין מפגום, הוא לכאורה דבר ללא שום הגיון, דהרי אם באותה כוס עצמה, אין ליין שבה דין פגום, איך הוא נפגם כשמעבירו לכוס אחרת, ממ"נ

שלפני ששתה המברך, לא היה היין פגום וכל מה שהוא נפגם הוא מחמת חיוב שתיתו ומכיון שכל המסובין שייכים לכוס זו, שהרי יוצאין מכוס זו, בודאי שפגימה כזו לא חשיב כוס פגום לענין כוס ברכה זו, וגם לשאר המסובים, דאינה פגימה חצונית, אלא שהוא פגימה מצד דינו, ורק לכוס ברכה אחר נחשב זה לכוס פגום, ואם כך ברור ופשוט שגם אם ישפוך מכוס זה לכוסות ריקנים שבידם לא הוי שום חסרון, ואין שום הבדל מהיכן הם שותין, אם מהכוס עצמה או מכוסות ריקניות ששפך בהם מיין הברכה.

**וכן** מה שהביא מקור לדבריו מדברי המ"ב בשעה"צ סי' רע"א ס"ק פ"ט, גם בזה איכא למימר דאינה ראייה, דהנה המחבר בסי"ז כתב: "א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אא"כ היו פגומים שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום". וכתב ע"ז המ"ב: "אף על גב דשתית כל המסבין לא מעכבא כדלעיל בסעיף יד מכל מקום מצוה לכתחלה שישתו מכוס שאינו פגום", ושעה"צ כתב ע"ז: "וכששותין כלם מכוס של ברכה, אף על גב דהוא שותה מתחלה, לא מקרי מכוס שאינו פגום דחשובין כמקדש גופא, ורק כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפך קדם שישתה בעצמו כמו שכתב הרא"ש", ובודאי כוונתו שכשותין כולם מכוס של ברכה ולא משנה אם באותה הכוס או בכוס אחרת, אין בכוס של ברכה זו חסרון של פגום אף שלכוס ברכה אחרת הוי פגום, דחשובין כמקדש גופא, ורק במקרה דנן שהיו כוסותיהם פגומין כששופך מכוסו לכוסן בעינן שישפוך קודם שישתה בעצמו, כי הרי סוף כל סוף לגבי כוס ברכה אחרת הרי הוא פגום וא"כ אינו יכול לתקן ביין פגום זה את כוסותיהם הפגומים, אבל בודאי אם היו להם כוסות ריקניות,

אם הוא פגום הוא פגום קודם ואם הוא לא פגום בכוס עצמה, גם כשמעבירו איך הוא נפגם, וכי הכוס שומרת על היין שלא יהיה פגום.

**ועוד** דהרי מבואר להדיא שבשתיתו הוא פוגמו, שהרי בסימן קפב ס"ד כתב המחבר: "אם היו כוסות המסבין פגומים צריך לתת מכוס הברכה לתוכם", ובמ"ב סקכ"ג הביא בשם האליה רבה שצריך שיתן המברך קודם שישתה וכוונתו דלאחר ששתה, שוב הוי כוסו כוס פגום ואין יכול לתקן את כוסם הפגום. וכן הוא בסעיף רעא סי"ז שכתב המחבר: "א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אא"כ היו פגומים שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום", ובמ"ב סקפ"ב: "היינו קודם שישתה המברך", ולדבריו שכשהיין עדיין נמצא בכוס אין לו דין של יין פגום, מדוע אינו יכול לתקן את כוסותיהם הפגומים גם לאחר ששתה והרי לפני ששפך אין לו דין פגום וכששופך לכוס הפגומה עדיין מחובר היין לכוס של ברכה.

**ומה** שהביא מקור לדבריו מדברי המ"ב קפב סקכ"ד לא הבנתי כוונתו, דהנה שם בס"ד כתב המחבר: "אם היו כוסות המסבין פגומים צריך לתת מכוס הברכה לתוכם" וכתב ע"ז המ"ב: "ואם רק המברך לבדו אוחז כוס בידו, אף שאז המסבין בעל כרחם טועמין מכוס פגום אחר ששתה הוא, לא אכפת לן כיון דמתחלה היה כוס שלם וכלהו כחד חשיבי", המדייק בדבריו יראה שבודאי יין זה, הוא יין פגום לכוס ברכה אחר, אלא שכתב שבכוס ברכה זו לא אכפת לן כיון דמתחלה היה כוס שלם וכלהו כחד חשיבי, ונראה כוונתו דכיון דהגורם לפגימתו הוא דינו, דהיינו המברך צריך שיטעום, לא חשיב לענין ברכה זו ככוס פגום, הגם שלכוס ברכה אחרת הרי הוא פגום, וביאורו שמכיון

יכול לשפוך לכוסן גם לאחר ששתה ולא היו חסרון של פגום דחשובין כמקדש גופא.

**גם** מה שהביא השש"כ מסוף דברי המ"ב בסימן תע"ב סקל"א ראה שלא כדברו מהא דכתב המחבר בס"ט לענין ארבע כוסות: "ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו", וכתב המ"ב: "ואף על גב דבעינן לכתחלה כוס מלא וגם שלא יהיה פגום וכו' ואפשר עוד דהמחבר עקר דינא אתא לאשמועינן דשניהם יוצאין בכוס אחד", ומבואר בדבריו דודאי השני שותה מכוס שאינה מלאה ומכוס פגומה, ואינו יוצא אלא בדיעבד והמחבר רק בא להשמעינו דיוצאין מכוס אחד, ובודאי שמדין לכתחילה יצטרך לתקן את הפגימה ע"י שישפוך קצת יין שאינו פגום, איך שלא יהיה חזינן מדברי המ"ב, דלא אמרינן האי סברא דשני בא מכח הראשון וכאילו שותה מכוס מלאה ואינה פגומה ודלא כסברתו.

**ואף** סברא זו לחלק בין שותין המסובין מאותה כוס של ברכה, לבין אם העביר מכוס זו לכוסות ריקנים, אינה נראית לי וכמו שכתבתי לעיל, יש לחלק בזה בין ארבע כוסות לקידוש, דבקידוש מכיון שאחד מוציא את כולם בברכה ובשתיה, איכא למימר דהשני בא מכח ראשון וכשטועם מכוס עצמה, הרי הוא כאילו המשך שתיית הראשון ולא הוי חסרון דפגום, משא"כ בכוס של ארבע כוסות שכל אחד יוצא בעצמו ידי המצוה ואין לו שום קשר ושייכות לשותה שלפניו, מה שייך לומר דהוא ממשיך את שתייתו ובא מכוחו, ומש"ה פשוט דהשני שותה מכוס שאינה מלאה ומכוס פגומה.

**ובשו"ע** או"ח סקפ"ב ס"ד כתב: "אם היו כוסות המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם" ובט"ז שם סק"ד כתב: "צריך לתת מכוס הברכה. - פי' קודם

שישתה המברך דכולם ישתו מכוס שאינו פגום וכ"מ בסי' ק"ץ וססי' רע"א אבל למה שנוהגים ששות' המברך ואח"כ שופך לכוסות המסובים שהם פגומים אין לזה טעם. וק' דאם אין כוס אלא למברך הא ע"כ ישתו האחרים מכוס פגום כיון שכבר טעם המברך ממנו וי"ל דכל היכ' דאפשר לתקוני מתקנינן וכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מכוס שאינו פגום ע"כ יותר טוב שכל א' יהי' לו כוס מיוחד אם אפשר", מבואר בדבריו דכוס הברכה עצמו לאחר טעימת המברך הרי הוא כוס פגום. ולא ס"ל האי סברא דאמרן לעיל דמכיון דהגורם לפגימתו הוא דינו, דהיינו המברך צריך שיטעום, אינו חשוב לגבי כוס זה ככוס פגום.

**וכן** הוא להדיא בשו"ע הרב סק"צ ס"ה שגם בכוס המברך עצמו לאחר שתיתו פגמו ואף לענין כוס ברכה זו, שכתב שם: "אף על פי שמצוה מן המובחר שכל המסובים יטעמו מכוס של ברכה, א"צ לטעום מכוס המברך אלא יכול כל אחד ליתן כוסו לפניו ויותר טוב לעשות כן אם אפשר לפי שכוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו המברך. ואף שאפשר לתקנו ע"י שיוסיפו בו יין לשתות כל אחד ואחד מהמסובין, מכל מקום יותר טוב שיטעימו מיין של ברכה שכשיש לפני כל אחד ואחד כוסו בשעת ברכת המזון, הרי כולם הן כוסות של ברכה כמו כוס המברך".

**וברשב"ץ** על מסכת ברכות (מז, א) כתב: "ואמרו בתוספות רבותינו

הצרפתים ז"ל שאלו היו הכוסות פגומין שאינן ראויין לברכה, אז צריך ליתן מכוס של ברכה לכוס זה הפגום ונראין דבריהם לרשב"א ז"ל לפי שאין הכוס הפגום ראוי לברכה. ונראה לי שאף לדבריהם אם כולן הן זקוקין לכוס אחד, אין צריך לשפוך מאותו הכוס לכוסות אחרים, אלא שותה הגדול ואחריו האחרים, ואעפ"י שבשעה ששותין

הוא כוס פגום, כיון שבשעת קדושה לא הוי פגום, לית לן בה".

**ונראה** כוונתו כדאמרן לעיל דכיון דהגורם לפגימתו הוא דינו, דהיינו המברך צריך שיטעום, לא חשיב לענין ברכה זו ככוס פגום, הגם שלכוס ברכה אחרת הוא פגום. ולדבריו פשוט שגם אם ישפוך מכוס זה לכוסות ריקנים שבידם לא הוי שום חסרון, ואין שום הבדל מהיכן הם שותין אם מהכוס עצמה או מכוסות ריקניות ששפך בהם מיין הברכה, דלא זה ששותין כולם מאותו הכוס הוא הטעם שאינו חשוב פגום, אלא הטעם הוא שאף שהוא פגום, לענין כוס ברכה אחרת, לענין כוס זה אינה נחשבת כפגומה.

**וגם** לדעת ה"ט"ז ושו"ע הרב שיש ענין שגם המסובין ישתו מכוס שאינה פגומה ואפי' פגימה של כוס ברכה זו שפגימתה היא מצד הדין, בודאי שאין הבדל בזה אם ישתו מהכוס עצמה או בכוסות אחרים, והאפשרות לקיים דבר זה הוא או שישפוך המברך לכוסותיהם הריקים קודם שישתה, או שישתה ויתקן את הפגימה ע"י שישפוך מעט יין שאינו פגום לכוסו ולאחר מכן יחלק לשאר המסובין וכמו שכתבו להדיא.

**ולאחר** העיון נראה דמדברי הרא"ש פסחים משמע להדיא דאין שום נפק"מ אם שותים לאחר שתיית המברך מכוס ברכה עצמה, לבין אם שופך לאחר שתיתו לכוסותיהם. דהנה הרא"ש בפסחים שם כתב: "וצריך לומר כי כוסות שלהן לא היו פגומים שהיו ראויין לברכה, שאנו רואין כאלו כל אחד קדש על כוסו, ואף על פי שאין צריכין לשתות לכתחלה, מיהו מצוה לשתות. וכו'. ויש שנוהגין לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות והכא משמע דלא צריך, דההוא סבא שתה מכוסו אף על פי שלא

**שתה מברך ושפך (מברך) מכוס ברכה לשלו.** ונ"ל דאין ראייה מהכא דאיכא למימר דגחין והגביה כוסו להושיט למברך שישפוך לכוסו. וגחין ושתי דקאמר פי' גחין ליתן כוסו כדי לתקנו לשתות". הרי שלגבי המנהג שבהיו לפנייהם כוסות מלאים שאינם פגומים שהיו שופכים מכוס של ברכה לשאר כוסות, כתב: "והכא משמע דלא צריך, דההוא סבא שתה מכוסו אף על פי שלא שתה מברך ושפך (מברך) מכוס ברכה לשלו", ולהדיא שאם כן היה טעם למנהג זה, היה מועיל גם אם שפך לאחר ששתה הוא, וכדבריו שלא שתה מברך ושפך מכוס ברכה לשלו, ואילו באם היו כוסותיהם פגומים כתב הרא"ש בברכות פ"ז סט"ו וז"ל: "משמע דא"צ המברך להטיל מכוסו לכל כוס אחד ואחד ובלבד שלא יהו כוסות שלהם פגומים אבל אם היו פגומין צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס קודם שישתה המברך ואז לא ישתה קודם שישתה המברך". הרי שכתב שאם היו כוסותיהם פגומים צריך לשפוך קודם שישתה המברך ומדוע באינם פגומים למנהג שגם אז שופך לכוסותיהם אפשר לשפוך גם לאחר ששתה, ולדברינו החילוק ברור שבכוסותיהם פגומים, אם ישפוך לאחר שתיתו, לא יתקן את פגימתם, כי הרי גם כוסו פגום, משא"כ בכוסותיהם אינם פגומים ואין צריך לתקנם וכל מה שהוא שופך לכוסותם הוא כדי שישתו מכוס של ברכה עצמה, אף שכוס זה פגומה לענין ברכה אחרת לענין ברכה זו אין לה דין פגום ואין שום נפק"מ אם היין הוא בכוס עצמה או אם העבירה לכוסותיהם. והביאור הוא כדאמרן דפגימה הבאה מצד דין דהמברך צריך שיטעום, הגם שלכוס ברכה אחר הויא פגימה, לגבי כוס ברכה זו עצמה, אין לה חסרון פגימה.



הרב דוד פלק  
רמות, ירושלים

## מצות שמחת יום טוב בראש השנה

**מקושיית הגמרא** מוכח דר"ה אקרי מועד (עי' גר"א או"ח תקצ"ז א'), ויש לדון לענין מצות השמחה האם הוא כשאר המועדים רק שהלל אין אומרים בו, או שלמסקנא שאין אומרים בו הלל גם שמחה לא נוהג בו, ולכאורה מצינו בזה שלש שיטות, א' שנוהג בו שמחה כשאר המועדים, ב' נוהג בו שמחה אבל פחות משאר המועדים, ג' לא נוהג בו שמחה כלל וכדלהלן.

### א. הסוברים שנוהג בו שמחה כבשאר המועדים

**בשן** מהרי"ל סימן קכ"ח כתב, וז"ל שמחת יום טוב שבראש השנה הוא כמו בשאר ימים טובים<sup>1</sup> כי מקרא קודש הוא ויש להרבות בו שמחה כמו בכל יום טוב<sup>2</sup> עכ"ל, וכן כתב ביראים סימן קכ"ז, ר"ה לא כתיב ביה שמחה מנלן דחייב בשמחה,

**ערבין י' ע"א**, אמר רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויום טוב הראשון של פסח ויום טוב הראשון של עצרת וכו', ראש חודש דאיקרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה, ראש השנה ויום הכפורים דאקרו מועד ואיקדוש בעשיית מלאכה לימא, ותירצו משום דר' אבהו, דאמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים, אמר להן אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה לפני ע"כ.

אבל מהרי"ל עצמו כבר כתבתי שמתבאר בדבריו דבר"ה שייך שמחה עכ"ל.

**2.** ועל דרך זה כתב בשן"ת חתם סופר (או"ח סימן קס"ח), וז"ל לא מצאתי שם יום טוב בקרא אלא על תוספת אכילה ושתייה כדכתיב גביה נבל (שמואל ה' כ"ה ח'), על יום טוב באנו, והיה לו משתה גזית צאנו, ומה שפירשו חז"ל במגילת אסתר, משתה, שאסור בתענית ושמחה שאסור בהספד, ויו"ט שאסור במלאכה, לא שיום טוב מורה על אסור מלאכה, אלא מיתורא קדריש דכבר כתיב משתה ושמחה ואייתר יום טוב באם אינו ענין וכו', ואם כן מדתנן "יום טוב של ראש השנה" (ר"ה כ"ט ע"ב), שמע מינה שהוא יום טוב ועבדי ביה יום טוב עכ"ל.

**1.** ויש להעיר מהמהרי"ל סוף הלכות יום טוב שכתב, וז"ל כתוב בספר הגדולה שאין להתענות ביום טוב תענית חלום, דהא דמתעניין בשבת גם כי כתיב גביה וקראת לשבת עונג נותנים בו טעם דהיינו עונג ידיה דמתבטל החלום בתעניתא, אכן ברגלים כתיב שמחה ושמחת בחגך ואין שמחה אלא בבשר ויין לכן אסור להתענות בהן, "והא המתענים בר"ה, אינו ניתן לשמחה באשר ספרים החיים נכתבים לדון על כל חי" עכ"ל, הרי להדיא שראש השנה לא ניתן לשמחה. וי"ל דעיין שדי חמד מערכת ר"ה סי' ב' ל"ג ע"א, וז"ל מה שכתב במהרי"ל בסוף הלכות יום טוב שראה כתוב בספר הגדולה וכו', הנה דברים אלו נאמרו שם בשם מוהר"ר יעקב כץ ואיזה מן המעתיקים את ספר מהרי"ל כתב את הדברים בספרי דרבינו מהרי"ל,

**ויש** שדייקו גם מהרמב"ם שנוהג בו מצוה דושמחת בחגך, שכתב (הל' יו"ט פ"ו י"ז), שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם "שאר ימים טובים" כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב וכו', שנאמר ושמחת בחגך וכו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד כראוי לו עכ"ל, והנה מלבד פסח וסוכות יש עוד יום טוב אחד של שבועות, ומזה שכתב הרמב"ם עם שאר ימים טובים (לשון רבים), מוכח שגם ר"ה בכלל הימים טובים של הושמחת בחגך (עי' משנת יעבץ ר"ה קנ"ז ע"ב, מועדים וזמנים ח"א סימן ד', ושו"ת יביע אומר ח"י סימן מ"ג).

**וכן** הוא להלכה כמש"כ השלחן ערוך (תקצ"ז א') אוכלים ושותים ושמחים ואין מתעניין בראש השנה, ובמשנה ברורה וז"ל, אף שהוא יום הדין מ"מ מצוה של ושמחת בחגך שייך גם בו, שגם הוא בכלל חג כדכתיב תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, ונאמר בנחמיה ח' אכלו משמנים ושתו ממתקים וכו' כי קדוש היום לאדוננו, ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם עכ"ל, והובא בשם הגר"א (מעשה רב סימן ר"ז), אין לבכות בר"ה כמבואר לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדוננו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם עכ"ל<sup>3</sup>.

**ויתבאר** בזה יותר השיטות שגם בר"ה אומרים בתפלה ובקידוש מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, וכמו שהובא

מהיקשא דר' יונה, דאמרינן בשבועות בפ"ק אלה תעשו לה' במועדיכם, אמר ר' יונה כל המועדים כולן הוקשו זה לזה ויום הכפורים נמי בכלל המועדים הוא אלא מדכתיב ועיניתם את נפשותיכם מכלל שהוציאו מדין שמחה עכ"ל.

**ויש** שכתבו דגם נוהג המצוה הכללית דושמחת בחגך, וכמו שכתב המרדכי בפ"ק דר"ה בשם רבינו נחשון גאון, וז"ל בר"ה אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה, מדברי תורה מניין, לפי שהוא כלול עם שאר המועדות וכתוב ביה מקרא קודש, ודרשינן בספרא וספרי קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה וכו', ועוד במקום אחר קרי ליה חג וכתוב ושמחת בחגך עכ"ל, וכ"כ האב"ע נחמיה י' י"א עי"ש, ועיין עוד שאילתות דרב אחאי (חיי שרה סימן ס"ו), שר"ה כרגלים לענין שמחה.

**ומטעם** זה כתב בספר המנהיג (הלכות אירוסין ונשואין סימן ק"ב) שאין נושאים נשים בר"ה ויו"כ משום ושמחת בחגך ולא באשתך, וז"ל אסור לעשות חופה ולכנוס ביום ראשון של פסח וכן בכל המועדים ובחוליהם, ואעפ"י שאין כתיב בו שמחה, הלא הוקשו כל מועדים זה לזה שנאמר בחג המצות ובחג השבועות וגו', וכתוב ושמחת בחגך ולא באשתך, ולא מבעיא שלש רגלים, אלא אף ר"ה ויו"כ כרגלים וכו', והם בכלל המועדים בתפלה ובקידוש, ונקראו בפסוק מקראי קדש, הילכך אסור לכונוס עכ"ל, (ועיין עוד שו"ת הגאונים גאוני מזרח ומערב סימן פ"א, ושו"ת בנין ציון החדשות סימן ק"נ).

ומלבד שמחת היום טוב עוד הובא בשם הגר"א (כתר ראש ק"ד ע"ב), רבינו היה שמח מאד בעת תקיעת שופר, וכן אמר שצריך להיות ברוב שמחה וחדוה וכו' ביום שממליכים מלך ומעטרים אותו עכ"ל.

3. וכן הוא ברמב"ן תורת האדם עמוד רל"א (שעוואל), וז"ל כתיב בר"ה שמחה ואיסור עצבון, היום קדוש הוא לה' אלוהיכם אל תתאבלו ואל תבכו וגו' כי קדוש היום לאדוננו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם עכ"ל,

**וכמן** שכתב הרמב"ם (חנוכה ג' ו'), וז"ל ר"ה ויו"כ אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה<sup>4</sup> ויראה ופחד "לא ימי שמחה יתירה עכ"ל, ובפירושו למשנה (ר"ה ד' ז') הוסיף עוד, אין קוראין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד לפני ה' ויראה ממנו ומברח ומנוס אליו ותשובה ותחנונים ובקשה כפרה וסליחה, ובכל אלו העניינים אינו הגון השחקן והשמחה עכ"ל.

**והנה** בספר מקראי קודש ימים נוראים (עמוד ט"ו הררי קדש הערה ו') חקר בטעם שאין אומרים הלל בראש השנה אם זה דין בהלל שצריך לאומרו בשמחה יתירה ור"ה ויו"כ הם ימי יראה ופחד ולא שמחה יתירה, או שזה דין בר"ה ויו"כ שצריכים להיות ימי יראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה ולא ראוי בהם ההלל שיש באמירתו שמחה יתירה<sup>5</sup>, והעיר שם מהרמב"ם הל' חנוכה המובא לעיל שר"ה ויו"כ אין בהם הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, דלכאורה מוכח כצד ראשון שהוא דין בהלל. **והנה** דברי הרמב"ם בהלכות חנוכה צ"ב דמזה שכתב דר"ה ויו"כ הם ימי יראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה, משמע ששאר המועדים הם ימי שמחה יתירה, ולכאורה סותר למה שכתב הרמב"ם בעצמו (הל' לולב

ברא"ש סוף ר"ה, בתשובת מר שר שלום כתיב בר"ה היו אומרים בשתי ישיבות בין בתפלה בין בקדושא מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה, שהרי כתוב אלה מועדי ה' בריש ענינא ובסוף ענינא וידבר משה את מועדי ה', וקאי אכל ענינא פסח ועצרת ור"ה ויו"כ וסוכות ושמ"ע, וכולהו איתקוש להדדי לקרותם מועדי ה' מקראי קודש עכ"ל.

### ב. הסוברים שנוהג בו שמחה פחות משאר המועדים

**ברא"ש** שם בהמשך דבריו הביא, וז"ל ורב האי כתב שאין מנהג לומר חגים וזמנים לששון וכו', ובאשכנז ובצרפת נוהגין שלא לומר והשיאונו בר"ה וביום הכפורים עכ"ל, וכן מוכח ברמב"ם הל' שבת פכ"ט, דעי"ש הל' י"ט דנוסח הקידוש של יו"ט שאומרים בו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, ואלו בהל' כ' בנוסח הקידוש של ר"ה לא הזכיר שאומרים בו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון (עי' משנת יעבץ שם עמוד קנח), וכן הוא בסדר התפלה להרמב"ם (נדפס סוף הל' מילה) שלא אומרים בר"ה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, ולפי זה גם אם נוהג בו המצוה דושמחת בחגך, מכל מקום שמחתו פחותה משאר המועדים.

תחת אשר לא עבדת את ה' אלוךך בשמחה וטוב לבב, איזו היא עבודה שבשמחה וטוב לבב היא אומר זו שירה, וברש"י אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב, הרי ששירה נאמרת רק במצב של שמחה וטוב לבב, ולכן נאמרת במועדים שעליהם כתב הרמב"ם (יו"ט פ"ו) חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, משא"כ ר"ה ויו"כ שהם ימי יראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה, והצד השני שהוא דין בר"ה ויו"כ שצריכים להיות ימי יראה ופחד ולא שמחה יתירה, יש לפרש על פי מש"כ בספר עמק ברכה עמוד ק"ח, בעיקר חיוב ההלל בחג, וז"ל והנה בחיוב השירה על החג דהיינו קריאת ההלל שבה"ג מנאו במנין המצוות

4. המקור לכך מגמ' ערכין י' ע"ב, אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה, הרי דהוי ימי יראה ופחד, והרמב"ם הוסיף גם שהם ימי תשובה, וכמש"כ בהל' תשובה ב' ו', דר"ה הוא בכלל עשרת ימי תשובה, ועי"ש עוד פ"ג ד', אעפ"י שתקיעת שופר בר"ה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם וכו' וחזרו בתשובה עכ"ל, (עיין ספר אורה ושמחה הל' חנוכה פ"ג אות נ"ח).

5. ואולי אפשר להוסיף קצת נופך בזה דהצד הראשון שהלל בעי' שמחה יתירה הוא מדאמרינן בערכין י"א ע"ב מנין לעיקר שירה וכו', ר' מתנא אמר מהכא

הרמב"ם דר"ה גם אם הוא בכלל המועדות לענין המצוה דושמחת בחגך, מ"מ כיון שהם ימי יראה ופחד ל"ש בהו שמחה יתירה ולא אמרינן בהו הלל, ומאותו הטעם ל"ש בהו ההזכרה דחגים וזמנים לששון, וכמו שכתב הגר"א (או"ח תקפ"ב ס"ק י"ח) דהוא מהטעם דאמרינן בגמ' ר"ה שם, אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה, ועי' גם מטה אפרים תקפ"ב ב', אף שבשאר יום טוב שחל בשבת אומר גם בשמחה, ועכשיו שהוא יום דין יאמר ברנה ובצהלה עכ"ל, ועיין עוד בספר החנוך (אמור מצוה שיא), היום הזה נכבד שהוא ר"ה, מצד אחד ראוי לעשות אותו יום מועד, ומצד שני שהוא יום הדין לדון בו כל חי, ראוי לעמוד בו ביראה ופחד עכ"ל.

**ויתבאר** בזה מאמר עזרא הסופר לישראל (נחמיה ח' י' י"א) ביום זה דראש השנה<sup>7</sup>, כדכתיב ויאמר להם לכו אכלו

ח' י"ב) שרק סוכות במקדש היה יום שמחה יתירה, וז"ל אעפ"י שכל המועדות מצוה לשמוח בהם, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ה' אלו קיכם שבעת ימים.

**ולאמור** לעיל שמניעת ההלל בר"ה ויו"כ הוא דין בהלל, יש לישב שבאמת רק סוכות במקדש הוא יום שמחה יתירה, ובהלכות חנוכה כונת הרמב"ם לומר רק שכיון שהלל דינו להאמר בשמחה יתירה מתוך שמחה וטוב לבב לכן אינו נאמר בר"ה ויו"כ שהם ימי יראה ופחד ולא ימי שמחה יתירה<sup>6</sup>, משא"כ שאר המועדים הגם שבעיקרם אינם ימי שמחה יתירה, מ"מ כיון שאינם ימי יראה ופחד אפשר להגיע בהם למצב של שמחה יתירה לפחות בשעת ההלל, וראיה לדברינו מימי החנוכה שהזכיר הרמב"ם שודאי אינם ימי שמחה יתירה, מ"מ כיון שאינם ימי יראה ופחד אינם מופקעים משמחה יתירה, נמצא בדעת

ותירץ שם דשמחה גדולה אינו שמחה יתירה אלא כיון ששלחו מנות לאין נכון לו חשיב שמחה גדולה, וכמו שכתב הרמב"ם (מגילה ב' ז'), מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, "שאין שם שמחה גדולה" ומפוארה, אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים עכ"ל, ולפי"ז י"ל דכיון ששמחו העניים ואומללים וכדכתיב וילכו העם לאכול ולשתות ולשלוח מנות מקרי שפיר שמחה גדולה, ובפרט למש"כ המהר"ל אור חדש עמוד רי"ב, כאשר האדם הוא בשלימות לגמרי הוא ג"כ משפיע לאחרים משובו (עיין ענינו של יום מועדים עמוד שעז).

**7.** כדכתיב התם קודם לכן תחלת הפרק פסוקים א-ג, ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הסופר להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל, ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמוע "ביום אחד לחודש השביעי", ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבנים ואזני כל העם אל ספר התורה, ועוד שם פסוק ט' ויאמר

כתב הרמב"ן בסה"מ בשורש א' דהוי מדאורייתא משום דהוי בכלל שמחת החג שנצטוו לשמחו בכל מיני שמחות והשירה בכללן, ולפי זה נמצא דחוב שמחת החג הוא עד מדרגת שמחה שאיכא בה שמחה וטוב לבב עכ"ל, ואם כן ר"ה ויו"כ שהם ימי יראה ופחד ל"ש בהם מדרגה של שמחה וטוב לבב, ואדרבה אין הגון בהם השחוק והשמחה ולכך לא אמרינן בהו הלל, ונפק"מ אולי לענין אמירת שירה על הנס, כדאיתא בירושלמי (סוטה ה' ד') ויאמרו לאמור אשירה לה', לאמור לדורות הבאים שכשיהיה להם נס יאמרו שירה, דלצד הראשון שהוא דין בהלל דבעינן לאומרו מתוך שמחה וטוב לבב, ה"ה שירה על הנס א"א לומר בר"ה שהוא מופקע ממדרגת שמחה וטוב לבב, אבל לצד השני שהוא מדין הר"ה שאינו כשאר המועדים המחייבים הלל, י"ל דשאני שירה על הנס כיון דאין היום המחייב אלא הנס הוא המחייב.

**6.** בספר רנת יצחק (נחמיה ח' י"ב) הקשה על הרמב"ם מדכתיב בנחמיה התם, וילכו העם לאכול ולשתות ולשלוח מנות "ולעשות שמחה גדולה", ולפי הרמב"ם הנ"ל שר"ה הוא יראה ופחד ולא יום שמחה יתירה היאך הלכו לעשות שמחה גדולה.

הוא צריך, וזה שאמר עזרא לשבי הגולה אל תעצבו כי חדות היא מעוזכם, כי הרבה בכו בזכרם את הוד בית הראשון (עזרא ג' י"ב), לכן הגיד להם להתחזק ולשמוח בישועה הזו עכ"ל, וכן הוא לשון הכתוב (עזרא ו' ט"ז) חנוכת בית אלקא דנא "בחדוה", ועי"ש שהוסיף דכן מוכח מעוד כמה וכמה מקומות<sup>8</sup>, ולהאמור לעיל יתבאר היטב דכיון שספרי חיים ומתים פתוחים אין זו שמחה שלמה אלא בבחינת חדוה.

### ג. הסוברים שאין מצוות שמחה בראש השנה

**בוהר הק'** (אמור צ"ה ע"א), אמר רבי יהודה כולהו מועדין מקראי קודש קרינן בהו,

ובפירוש שם ר"ל אף שבכל מקום יבבא שהיא תרועה מורה על הצער וכן כאן דכתיב ברעה, מ"מ היה יבבא של שמחה עכ"ל, ולהאמור א"ש הלשון בחדוה וכעין זה מצינו בעוד מקומות, עי' בר"ר כ"ז ד', גוי אחד שאל את ריב"ק וכו' נולד לך בן זכר מימך, אמר לו הן, אמר לו ומה עשית, אמר לו שמחתי ושימחתי את הכל, אמר לו ולא היית יודע שסופו למות, א"ל בשעת "חדותא חדותא" בשעת אבלא אבלא עכ"ל, ועיין עוד ברש"י עה"פ ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות (ויגש מ"ה כ"ח), וז"ל רב לי עוד שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף בני חי, ועי"ש בהמשך שהיה מיצר על שנוקק לצאת לחו"ל, ושוב ראיתי בדניאל ו' ט', שבשעה שהשליכו את דניאל לגוב האריות, רצה דריוש המלך להשתתף בצערו והסתגר בחדרו ולא ביקש כלי זמר להפיג את צערו, ואמר הכתוב "ודחון" לא הנעל קדמוהי, דהיינו שכלי חדוה לא הובאו לפניו, (ועיין עוד לשון הזה"ק ח"א קל"ח ע"א, אלמלא יצה"ר חדותא דשמעתתא לא ליהו, אלא שבוה"ק בדרך כלל שמחה היא בלשון חדוה, ואין כאן ראיה).

אמנם בעיקר הדבר שז"ר בספר מי מרום (לגר"מ חרלפ זצ"ל) ח"ו עמוד קכ"ה שכתב לאידך גיסא דחדוה גדולה משמחה, וז"ל בשמחה יתכן שישנם גם רגשי צער אלא שהם נכבשים ע"י היסח הדעת והתרבות רגשי שמחה עליהן, אמנם חדוה היא כולה חדוה ואין שום רגשי צער לכבשם, ומדת החדוה באמת מיוחדת רק אליו יתברך משא"כ בזולתו מהולים גם בתוהו וצער עכ"ל.

משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום

**לאדוננו** ואל תעצבו כי "חדות ה' היא מעוזכם" ע"כ, דחדוה היא התגברות של שמחה גם במצב של עצב, כמו שכתב בספר ישועות מלכו (לר"י מקוטנא זצ"ל) סוה"ס לקוטי תורה פרשת יתרו עה"פ ויחד יתרו, וז"ל דרשו חז"ל שנעשו בשרו חידודין חידודין מיצר על אובדן של מצרים, לכאורה למה הוציאו חז"ל את הקרא דויחד דמשמעו חדוה לפרשו על יתרו לגנאי, וראה כי נמצא ג' שמות נרדפים, שמחה ששון וחדוה וכו', חדוה היא מה שאדם מתחזק את עצמו בכל עוז לשמוח אף שנמצא במצב שלבכות

נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הסופר והלויים המבינים את העם לכל העם היום קדוש הוא לה' אלוקים, אל תתאבלו ואל תבכו, כי בוכים כל העם בשמעם את דברי התורה, ולבתריה פסוק י' ויאמר להם לכו אכלו משמנים וגו'.

8. וז"ל, וזה שדרשו חז"ל (ביצה ט"ו ע"ב) מהא כי חדות ה' היא מעוזכם, לוו עלי ואני פורע מי שבביתו אין כל וצריך ללוות על צרכי שבת, אין לבבו לשמחה ובכל זאת יש להתחזק ולשמוח בשבת זה, וזהו שאמרו חז"ל בחגיגה ה' ע"ב עוז וחדוה במקומו ובבתי גואי יש בכיה כביכול, משא"כ בבתי בראי עוז וחדוה, כי גנאי לארי שיבכה לפני שועל ולכן נקרא זה חדוה, להתחזק כביכול לכל לבכות בבתי בראי לפני מלאכי השרת, ולהכי כיון דכתיב הכא לשון ויחד דהוא לשון שמחה אבל ע"י התחזקות להשקיט את רגשות הלב הדורשים רגשות צער, דרשו חז"ל שפיר שיתרו היה מתחזק לשמוח בישועת ישראל אף כי בלבבו היה רגשות שהצטערו על אבדן של מצרים והוא התחזק עליהם, וזאת היא נרמז בלשון ויחד עכ"ל.

והראני מו"ח הגרא"י לנאל זצ"ל דכן הוא ביונתן (פנחס כ"ט ל"ה) על הפסוק ביום השמיני עצרת תהיה לכם, וז"ל ביומא תמינא כנישין תהוון בחדוא מן מטילכון לבתיכון עכ"ל, הרי שהכניסה לבית סוכה צריכה להיות בשמחה לשמוח ביום טוב אחרון של חג, אבל בחדוה על הצער שנאלץ לעזוב את הסוכה. ועל דרך זה יש להוסיף דכן הוא ביונתן עה"פ האמור בחטא העגל וישמע יהשע את קול העם ברעו (תשא ל"ב י"ז), וז"ל קל עמא כד מיבבין בחדוא,

ומ"מ איבעי דלא למיכל בהו בשרא<sup>10</sup> ודלא למשתי חמרא, ואוף בשאר אוכלין ומשקין למזער בהו, ואע"ג דאמר עזרא אכלו משמנים, ההוא לכלל עמא, ואנא ממלל ליחידי סגולה, ותו דמשמנים היינו שמן וחמאה וחלב אבל לא בשר, וכן בשתייה לא אמר ושתו יינות אלא משקין אחרים דאינון מתוקים עכ"ל (הביאו המג"א תקצ"ז ס"ק א'), ועיין על זה בשדי חמד מערכת ר"ה סימן ב' ל"ג ע"א, וז"ל נראה דאף למה שכתב ותו וכו' אין כוונתו לאסור לכל אדם, אלא כמו שכתב בתחלה דמר הוא דאמר ליחידי סגולה דוקא ולא לאסור לכל אדם, אבל הרב מג"א נראה שלא הבין כן אלא משמע ליה דמה שכתב ותו וכו' כוונתו לומר דכיון דמקרא דעזרא אין לנו הכרח לחיוב אכילת בשר, אם כן גם כל אדם אין לו לאכול בשר ולכן סתם וכתב בשמו דאין לאכול בשר ויין, ולא חילק בין יחידי סגולה לכל אדם עכ"ל.

ויש שכתבו דזה הטעם שהמהרש"ל לא אכל דגים בר"ה, דכ"כ בשו"ת בית יהודה (עייאש) דיני ומנהגי ק"ק ארג"ל עמוד ק"ו, אין אומרים הלל בר"ה דהוא שמחה, ומשום כך נהגו בכאן הרבה משפחות מיוחסות

אבל נפקי ר"ה ויומא דכפורא דלא אשתכח בהו חדותא דהא אינון דינא הוו, אבל אלין תלתא זימנין מקדש לחדותא לכולא לאשתעשע בהו בקב"ה, הדא הוא דכתיב ושמחתם לפני ה' אלוֹקֵיכֶם עכ"ל, והביאו בספר יסוד ושורש העבודה (שער האיתון פ"א), יזהר האדם מאד בסעודת לילה זו מאכילה מרובה וגסה וכו', גם לא יתענג במיני מאכל ומשקים כמו בשאר יו"ט, כי ימי ר"ה אינם נקראים ימי שמחה אלא ימי דין, כמבואר בזה"ק פרשת אמור עכ"ל, וכן כתב הגר"ז או"ח תקנ"ט ו', יש בחול המועד מה שאין בר"ה, והוא שכל ז' ימי הפסח וח' ימי החג וכן ביום טוב של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו עכ"ל, וכן כתב בשו"ת בית יהודה (עייאש) דיני ומנהגי ק"ק ארג"ל עמוד ק"ו, וז"ל נוהגין בר"ה שלא ללבוש בגד חדש כיון דיש ללוּבש שמחה<sup>9</sup>, ואין ראוי לשמוח ביום הדין, דומיא דאין אומרים הלל בר"ה דהוא שמחה עכ"ל. וכמו כן מצינו דיש דסבירא להו דיש להמנע משמחה של בשר ויין, דעיין ספר מגיד מישרים סוף פרשת נצבים שאחרי שכתב דאין להתענות בר"ה כתב עוד וז"ל

9. עיין שדי חמד מערכת ר"ה סימן ב' ל"ג ע"א, שהעיר על דבריו, וז"ל גם מר אבא בספר רוח חיים בסימן תקפ"ג כתב דאין קפידא בבגד חדש שאומר שהחיינו וכו' עיי"ש, ובספר מטה אפרים סימן תקפ"א אות נ"ד בענין הדלקת הנרות שיש ספק אם תברך שהחיינו כתב דתלבש בגד חדש וכו', מבואר דאין חשש בלבישת בגד חדש בר"ה עכ"ל.

10. במאמר קדמות ספר הזהר (לרד"ל) ענף חמישי אות ב' הקשה על דבריו ממתינתין חולין פרק ה' ד' שערב ר"ה הוא אחד מארבעה פרקים שמשחיטין את הטבח בע"כ (פי' מכריחים אותו לשחוט אף שאין לו קונים לשאר הבשר) הרי שמצוה לאכול בשר בר"ה, והביא בשם הגר"ח מואלוז'ין שתירץ שודאי היתה משנה זו שכוחה אצל מרן הב"ב באותו עת, ומילא לא האירה גם בהמגיד באותה שעה, וכמו הוסיף הגר"ש דבליצקי שליט"א דכח המגיד לפי ההכנה שהיתה

אצל הב"י.

אולם עיין עוד בשדי חמד מערכת ר"ה סימן ב' ל"ג ע"א, שהביא בשם בעל היפה ללב ח"ב סימן תקצ"ז שהוסיף להקשות על המגיד מישרים הנ"ל שהוא היפך הכתוב בתורה ובקבלה ובתלמוד, בתורה דכתיב ושמחת בחגך ור"ה אקרי חג דכתיב בכסא ליום חגנו, בקבלה דכתיב בנחמיה אכלו משמנים והיינו בשר שמן בתלמוד וכו'.

וראיני בשם הגר"צ קרלנשטיין שליט"א (קונטרס עצות לזכות בדין בימים הנוראים עמוד ע"ו), שכתב דיתכן דגם המגיד מישרים מודה דנוהג שמחה בר"ה, אלא דמצות שמחה הוא כל אחד בראוי לו, ובר"ה יום הדין, יין נחשב שלא כראוי לו, ולכן לא נכתב בנחמיה שישתו יין רק שתו ממתקים, שחויב שמחה הוא בשאר דברים המשמחים כמו שלחו מנות לאין נכון לו שהוא לשמח לאחרים אי"ש.

חלום ולא ישובו תענית לתעניתא, והוסיף דנראה היה לו משום דאיכא כמה רבוותא דס"ל דמצוה להתענות בכל ר"ה עכ"ל, והרמ"א פסק כן לדינא דעיין שו"ע תקצ"ז המתענה פעם אחת בר"ה תענית חלום, אם היה ביום ראשון צריך להתענות שני הימים כל ימיו, וברמ"א אין צריך למיתב תענית לתענית דהא י"א דמצוה להתענות בר"ה עכ"ל, והמג"א (קפ"ח ס"ק ז') הסיק מכח זה דאם שכח יעלה ויבא בר"ה אינו חוזר דהא י"א דמצוה להתענות<sup>11</sup>.

ועיין גם ברמ"א תקפ"ד א', ומאריכים בפיוטים ותפלות עד חצות (מהרי"ל) עכ"ל, ובמגן אברהם שם ס"ק ד' עד חצות לכל הפחות (שם), וכן כתב בים של שלמה בביצה שבר"ה יוכל להאריך יותר מחצות אם לא כשחל בשבת, וכ"כ בשו"ע הגר"ז שם סעיף ו' בר"ה מאריכין בפיוטים ובתפלות עד חצות היום לכל הפחות, ואם חל בשבת אין להאריך יותר מחצות אבל בחול יכול להאריך יותר עכ"ל.

**ואין להקשות עליהם מקרא דנחמיה דאכלו משמנים ושתו ממתקים, וכמו שכתב בספר מועדים וזמנים (ח"ו סימן י"ג), וז"ל השמחה כפולה ומכופלת לא היתה אז מפני קדושת היום דר"ה רק מפני שנתעוררו כל העם עד שגעו מבכיות והתאבלו על שלא שמרו תורת ה' וכמבואר בקרא התם, כי בוכים כל העם בשמעם את דברי התורה, ונאמר שם על פי נביא ה' למונעם מלהתאבל שקדוש היום, ועל כן צויה להיפך לשמח במשמנים ומעדנים כי קדוש היום ואין**

שלא לאכול דגים בר"ה משום שמחה עכ"ל, וכמו שהובא במג"א (תקצ"ז ס"ק א') כתב הב"ח שהמהרש"ל לא אכל דגים בר"ה שהיו חביבים עליו ורצה למעט תאוותו בדבר מסוים עכ"ל.

**אולם** עיין שדי חמד מערכת ר"ה סימן ב' ל"ד ע"ב אות ג', וז"ל יש נוהגים שלא לאכול דגים בר"ה וכתב הרב בית יהודה במנהגי ארג"ל וכו' דהטעם הוא משום שמחה, שאין ראוי לשמוח ביום הדין, ובהורמנותיה דמר נראה לי ההדיוט דטעם קלוש הוא ולשמחה מה זו עושה ואין שמחה אלא בבשר ויין והיה להם לנהוג מניעה מבשר ויין, והרבנים באר היטב סי' תקפ"ב ס"ק ג' ומגן אברהם ריש סימן תקצ"ז כתבו בשם הרש"ל שנהג שלא לאכול דגים כדי למעט תאוותו בדבר מסוים לפי שהיו חביבים עליו, הנה לא אמרו משום שמחה כי אם למעט תאוותו עכ"ל.

#### ד. יש שהוסיפו עוד שגם מצוה להתענות בר"ה

**בבית יוסף** או"ח תקצ"ז הביא מהכל בו הלכות יום הכפורים (סימן ס"ט) בשם הר"מ שמי שהתחיל להתענות בשני ימים טובים של ר"ה אין צריך להתענות לעולם, וכתב על זה הבית יוסף נראה לי שצריך התרה כמו בשאר נדרים ולא דמי לנודר בשבת או ביו"ט מאחר שיש אומרים שצריך להתענות בראש השנה עכ"ל, עוד הביא מתרומת הדשן סימן רע"ח שכתב בשם רבו שראה הרבה בני אדם שהיו מתענין שני ימים של ר"ה ע"י שהתענו פעם אחת בשביל

זה המג"א דהא י"א דמצוה להתענות בר"ה וכו', ועיין סימן תקצ"ז דסומכין אהאי סברא אפילו לקולא דאין צריך ליתב תענית לתעניתו, ומכח זה הסיק שבר"ה אומר ברוך אשר נתן בלא חתימה דומיא דראש חודש.

11. דעי"ש שהביא מהמהרי"ל שאם שכח יעלה ויבא אומר ברוך אשר נתן בחתימה, ומדבריו משמע שאם שכח יעלה ויבא וכבר התחיל הטוב והמטיב דמחזירין אותו, (דאלו לא היו מחזירין אותו גם לא היה חותם באשר נתן כמבואר במחה"ש), והקשה על

(ח"ו סי' י"ג) שכתב לדחות ראיית הט"ז וז"ל לא מצאתי בזה הוכחה כלל, ראשית שנביא ה' היה ושרתה עליו אז רוח נבואה שהלא ידע שבעוד שנה יהיה לשונמית בן, ונבואה לא שורה אלא כשהנביא בשמחה וכמבואר בשבת ל' וכו', ואם כן אין להתענות בזה לכו"ע, וביותר הלא הנביא תמיד פרוש מעניני העולם וממולא בכל המצוות ופרוש מדרכי העולם ומהבלי הזמן ומתגבר בדעתו על יצרו תמיד כמבואר וכו', ויסוד המצוה לצום בר"ה היינו להכניע רצון הגשמי וזה ל"ש בנביא שאין לו תאות גשמיות, ולכן עליו לאכול ביום טוב דר"ה עכ"ל.

#### ה. לדעת השו"ע אסור להתענות בר"ה

**במרדכי** (ר"ה סימן תש"ח), וז"ל נשאל לרבינו נחשון גאון מהו להתענות בראש השנה, והשיב בר"ה אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה בין מבריייתא בין מתלמודא, מדברי תורה מנין, לפי שהוא כלול עם שאר המועדות וכתוב ביה מקרא קודש ודרשינן בספרא ובספרי קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה וכו', ועוד דר"ה אקרי חג ככל המועדים דכתיב בכסה ליום חגיני ואמרו איזה חג שהחדש מתכסה בו הוא אומר זה ר"ה, ועוד במקום אחר קרי ליה חג וכתוב ושמחת בחגך וכו', מדברי קבלה מנין, שכך כתוב בעזרא (נחמיה ח') ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדוננו, ענין זה בר"ה כתיב דכתיב בחדש השביעי באחד לחדש וכו', ומשמע נמי דה"ק לכו אכלו משמנים שתו ממתקים<sup>13</sup>

להתעצב כי חדות ה' מעוזכם, שכה"ג שהרבו כולם בבכיות ודמעות ואבלות מרוב התעוררות ותשובה לידבק בה', עליהם הותר להפיג הצער לשמחה דוקא וחדות ה' מעוזכם, אבל בעלמא נראה שאין לאכול מעדנים לכו"ע בר"ה אף שחייבים בשמחה שבר"ה חג דאתכסיא וכדכתיב בכסא ליום חגנו עכ"ל.

**אולם** בט"ז תקצ"ז א' כתב על דברי הבית יוסף הנ"ל, לענ"ד נראה להכריע דא"א לומר מצוה להתענות דמצינו גבי אלישע שאכל אצל השונמית ואותו היום ר"ה היה, כדאיתא במדרש ויהי היום ויעבור אלישע אל שונם וגו' לאכול לחם (מל"ב ד' ח'), אותו היום ר"ה היה, וזו ראייה שאין עליה תשובה עכ"ל, והנה היה מקום לתרץ דעיין זה"ק בשלח מ"ד ע"א דדריש אותו היום ר"ה היה, לא על הפסוק דויעבור אלישע אל שונם וגו' לאכול לחם, אלא על הא דכתיב בתריה (שם י"א) ויבא שמה וגו' ויסר אליה אל העליה וישכב שמה דהוא יומא ר"ה הוה (עיין הגהות מוה"ר צבי שפיץ), אולם שו"ר בזה"ק פנחס רל"א ע"א דדריש גם לקרא דויעבור אלישע אל שונם וגו' לאכול לחם דאותו היום ר"ה היה, והנה שונם אשה גדולה היתה ומזה שהפצירה בו לאכול לחם בר"ה מוכח שאין מצוה להתענות, ולכאורה זו כוונת הפמ"ג במ"ז עיי"ש<sup>12</sup>.

**אלא** שבספר יפה ללב תקצ"ז, הביא בשם הנזירות שמשון לדחות ראית הט"ז דדילמא מעשה דאלישע היה בשבת שאסור להתענות בו, ועיין עוד בספר מועדים וזמנים

פנחס שמה שהפצירה בו לאכול לחם היה זה גם בר"ה.

<sup>13</sup> בספר המנהיג עמוד 51, כתב על זה וז"ל מכאן תשובה למתענים בר"ה, כי המקרא עומד וצווח אכלו משמנים ואל תעצבו וגו', ובראש השנה הוא דכתב

<sup>12</sup> ומיושב בזה מה שהקשה בספר מועדים וזמנים (ח"ו סי' י"ג עמוד כ') וז"ל לא מצאתי בקרא שם שאכל ביום ההוא רק שהלך לשכב עיי"ש היטב, ואכל אצלה בשאר ימים דוקא, ודברי הט"ז והוכחתו צ"ב עכ"ל, ולהאמור א"ש דראית הט"ז מהמובא בזה



ופשטיה דקרא למי שהיה בדעתו להתענות, ובירושלמי פ"ג דתענית מתריעין ולא מתענין שכן בר"ה מתריעין ולא מתענין, ונקרא מועד ערכין י'. "עכ"ל.

**וכן** הוא במעשה רב להגר"א אות ר', בר"ה אין מאריכין בתפלה יותר מדאי שאין להתענות בו עד חצות דהוא כמו שאר יום טוב עכ"ל, וכן כתב החיי אדם סימן קל"ט ח', מאריכים בתפלה עד קרוב לחצות ולא יותר עכ"ל.

### ו. טוב וראוי לבכות בתפלת ראש השנה

**בשער הכוונות** צ' ע"א כתב מהרח"ו בשם האר"י ז"ל, וז"ל היה נוהג מורי ז"ל לבכות הרבה בתפלת ראש השנה אף על פי שהוא יום טוב, ומכל שכן בתפלת יום הכפורים, והיה אומר כי מי שאין נופלת עליו בכיה בימים האלו היא הוראה שנשמתו אינה הגונה ושלמה עכ"ל, והכוונה שיעורר עצמו לבכיה, וכמו שכתב מהרח"ו בפרי עץ חיים (סוף שער כ"ה), וז"ל יתחיל להתפלל תפלת השחר בבכי ותחנונים, כי מי שאין בוכה בימים האלו אין נשמתו טובה ושלמה עכ"ל.

**וכן** כתב החיד"א בכמה וכמה מקומות, עיין **שיורי ברכה** (יור"ד שצ"ד ג'), וז"ל: "מזה יש ללמוד לאדם שיהיה נוהג לבכות בתפלות ר"ה ויום הכפורים, כמ"ש רבינו האר"י ז"ל שיש להתעורר בבכיה בימים נוראים, והאיש הזה בא בימים וירא מפני ראיית עיניו ותמנע היתה דמעתו, יפה עשה כי כוונתו רצויה, אך טוב בין באבל בין בתפלת ימים נוראים לעשות קול בכי<sup>14</sup> וכתוב כי שמע ה'

חובה קאמר ולא רשות דומיא דאל תעצבו ואל תבכו דתלוי טעמא נמי בקדושת היום דכתיב כי חדות ה' היא מעוזכם, אלמא מיחה בידם ה"ה אכילה ושתייה חובה קאמר להו ואסר להן להתענות, מן הברייתא מנין, דתניא בירושלמי (תענית ג' ד') עיר שיש בה מפולת כל סביבותיה מתריעות ולא מתענות שכן מצינו בר"ה שמתריעין ולא מתענין, מן התלמוד מנין, דהכי תני בירושלמי (ר"ה א' ג') בנוהג שבעולם אדם שיודע שיש לו דין לובש שחורים ומגדל זקנו שאינו יודע היאך יוצא דינו, אבל ישראל אינם כן לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחים זקנם ואוכלים ושותים ושומחים ויודעים שהקב"ה יעשה להם נס, הרי מן התלמוד שאסור להתענות בר"ה עכ"ל.

**וכן** הוא להלכה בשו"ע (או"ח תקצ"ז א'), אוכלים ושותים ושומחים ואין מתענין בר"ה, ובביאור הגר"א וז"ל: "אוכלים ושותים ושומחים, ירושלמי פ"ק דר"ה וכו', ואמרינן (חולין פ"ג ע"א), בד' פרקים בשנה וכו' וראש השנה, אלמא בד' פרקים אלו מרבין בסעודה, וכן כתיב בנחמיה א' אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדוננו ואל תעצבו כי חדות ה' וגו', ונאמר שם היום קדוש הוא לה' אלוקיכם אל תתאבלו ואל תבכו, ואין מתענין בר"ה שכתוב בו מקרא קודש ואמרינן בתו"כ קדשהו במאכל ובמשתה וכסות נקיה, וזה שאמרו בפט"ז דשבת מאי דכתיב ולקדוש ה' מכובד זה יו"כ ונקרא ג"כ חג בכסה ליום חגנו, ונאמר אכלו משמנים וכו' כי חדות כו' ושלחו מנות לאין נכון,

אלוקים את מעשיהם כי שבו מדרכם עכ"ל.  
14. וכ"כ באלף המגן על המטה אפרים תקפ"ח אות מ"ד, וז"ל אף מי שאינו בוכה טוב לעשות קול בכי כאלו הוא בוכה, וכתב כי שמע ה' קול בכי, קול

בספר עזרא, ועוד עשרת ימי תשובה איקרו, ימי צום לא איקרו, והתשובה היא התועלת ולא התענות כדאיתא בתעניות, אחינו ישראל לא נאמר באנשי יינוה וירא אלוקים את שקם ותעניתם, אלא וירא

ובדמעות, כי מי שהוא בעל בכי ואינו בוכה בתפלות ר"ה ויוה"כ מראה שנשמנו אינה טהורה ומותר לבכות גם בראש השנה ויום הכפורים שחלו בשבת.

#### ז. מאמר הנביא אל תבכו הוא רק בכי של אבילות וצער

יש מקשים על האר"י מקרא בנחמיה ח' ט', ויאמר נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הסופר וגו' היום קדוש הוא לה' אלוקיכם אל תתאבלו "ואל תבכו" וגו' ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם, וכמו שהובא בשו"ת מהר"ש לאניידו החדשות (דרושים רנ"ה), וז"ל: "הרב הכולל כמהר"י ברכה ז"ל היה מקשה על דברי האר"י ז"ל הללו מן הכתובים האמורים בנחמיה סימן ח' אל תתאבלו ואל תבכו וכו' ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם וכו', והרי זה סותר דברי האר"י ז"ל שאמר שצריך לבכות בר"ה ואם לאו אין נשמנו הגונה ושלימה ולא מצא מענה על זה עכ"ל.

**ותירץ שם,** ואנכי השיבותיהו דבר כי שם בנחמיה היו בוכים העם על עוונותיהם וכמו שפירש רש"י שם כי בוכים כל העם מפני שלא קיימו התורה ע"כ, ואם כן מפני שהיו בוכין דרך הספד ואבל וכמו שנאמר אל תתאבלו ואל תבכו ואל תעצבו, ועל זה היו מזהירין מן הדין כי קדוש היום שהוא יום טוב, אבל האר"י לא קאמר אלא לבכות בתפלת ר"ה, ובתפלה אינו נזכר שום חטא ועוון לבכות עליהם, אלא יבכה ויתחנן לפני האל שיכתב בספר חיים טובים ברכה ושלוש ופרנסה טובה כעני השואל צרכיו בבכי ותחנונים ובכיה זו אינה דרך אבל ועצבון

קול בכי, ורחמנא לבא בעי לב נשבר עכ"ל, וכן כתב בספרו מורה אצבע סימן ט' אות ר"נ, יתפלל ערבית של ראש השנה בבכיה ובכוונה גדולה מאד דואג ובוטח, ובאות רנ"ט בתפלה (שחרית) יתעורר מאד מאד לומר בלב נשבר ותחינה ובכיה, ועי"ש עוד אות רס"א וז"ל: "יתאמץ במוסף הנשגב והנורא בבכיה ובכוונה שלמה, עוד כתב שם באות רס"ז, וכמעשה אור יום ראשון ככה יעשה בשני בהתעוררות ולימוד תהלים ומיעוט שינה ותפלות בכוונה ובכיה עכ"ל, ובספר שערים המצוינים בהלכה קכ"ט א' הביא ראיה לזה מחנה דכתיב (ש"א א' י') ותקם חנה וכו' והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה<sup>15</sup>, וזה היה בר"ה כדאיתא בגמרא ר"ה י"א.

**וכן כתב לדינא במטה אפרים תקפ"ב כ"ח,** וז"ל נוהגין לבכות ולהיריד דמעות בתפלת ר"ה ויוה"כ אף כשחל בשבת, ומי שאין בכיה נופלת עליו בימים האלה הוא הוראה שאין נשמנו הגונה ושלימה, ובאלף המגן אות מ"ד הוסיף על זה וז"ל כי אף מי שנכתב ונחתם ביום ר"ה בין הרשעים ח"ו מ"מ אם יבכה ויעשה תשובה באותו יום, תקרע גזר דינו ויכתב בספר חיים טובים בין הצדיקים וכו', ובזה"ק (שמות י"ב ע"ב) והנה נער בוכה, מיד ותחמול עליו כי הורדת דמעות הוא סגולה שתקובל תפלתו ויכתב בספר חיים טובים עכ"ל, ועיין גם בכף החיים תקפ"ב אות ס' דהמנהג כהאר"י, וכן כתב בקצור שו"ע קכ"ט ב' יש להתפלל בלב כפוף ובדמעות, וכן כתב בקצור הלכות מועדים (לגר"ש דבליצקי שליט"א) עמוד י"ט, יותר טוב להתפלל באיברים זקופים ובלב כפוף

אלול תק"ע שנו"ע ע"א), שו"ת זכר יהוסף סוס"י קצ"ב, נפש חיה או"ח תקצ"ו, מקור חסד על הס"ח תרה י"ט, וכהיום תמצאון אות שכ"ד.

דייקא אף על פי שלא בכה ממש, ורחמנא לבא בעי לב נשבר עכ"ל.

15. ועיין בזה עוד דרשות חת"ס ח"ב (דרוש ליום כ"ז

שם נאמר לכם משא"כ בר"ה שצריך לטהר נפשנו יהיה רק חדות ה' כנזכר עכ"ל, וכן כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב או"ח סימן רס"ח), וז"ל: ולדעתי הדברים פשוטים וברורים ובתפלה בודאי ראוי לבכות שאז התפלה מתקבלת והקב"ה מתמלא חמלה וכמבואר בזה"ק שעל דמעות הקב"ה לא מחריש, ובפסוק שאסר לא בכו בתפלה רק כששמעו כשקוראים בס"ת ויבינו התחילו לבכות וכפי הנראה מפחד ואימה, וע"ז קאמר שפיר בפסוק אכלו משמנים ושתו ממתקים וכו' ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם, אבל אם בתפלה שופך לבבו ובוכה הלא לא מתעצב רק אדרבה אז חדותו בלבו שמרגיש עצמו מקורב להקב"ה וכה"ג ודאי שרי עכ"ל.

**ויש** שכתבו דעיקר הבכיה תהיה על צער השמים בחלול שמו הגדול וחורבן ביהמ"ק, כמו שכתב החיד"א מדבר קדמות (מערכת ר"ה אות ו'), וז"ל: "ר"ה ועשיית ויו"כ עיקר התשובה שיעשה האדם בימים אלו על חטאותיו הוא שיהיה נאנח ובוכה על חורבן ביהמ"ק ועל חלול שמו הגדול ותורתו הק' אשר עוונותיו מנעו הטוב והיה מסייע לעכב הגאולה" עכ"ל, וכן הובא בשם הגר"י מליסא זצ"ל (נהורא השלם דף רס"ב), יזהר האדם להצטער בלבו ולבכות ביחוד ביום הדין הגדול והנורא הזה בענין שמדבר בתפלה מחילול שמו וכו'.

#### ח. גם הגר"א מודה שמותר לבכות בתפלה

**במעשה** רב להגר"א סימן ר"ז כתב, אין לבכות בראש השנה כמבואר בעזרא אל תבכו וכו', והקפיד לפעמים לנגן הקדיש שאחר מוסף לכבוד יום טוב עכ"ל, וכן ציין על דברי השו"ע (או"ח תקצ"ז א') דאוכלים ושותים ושמחים ואין מתענין בר"ה, וז"ל כן כתב בנחמיה ח' אכלו משמנים וכו', ונאמר

אלא דרך בקשה ותחנון עכ"ל, הרי שתפלה על עוונותיו אסור, אבל תפלה שיכתב לחיים טובים מותר, וכן כתב בספר בית דין (לרבי אברהם חמוי זצ"ל) ח' ע"א אות ה', התפלה בבכיה מסוגלת הרבה כמ"ש רז"ל כל השערים ננעלים חוץ משערי דמעה, ובפרט בימים האלה דינא יתיב וספרין פתיחו ובריות בו יפקדו הוא ובניו ואשתו וב"ב ומזונותיו והצלחתו, מי לא נפקד כהיום הזה, לזה יזילו עיניו נהרי נחלי דמעה בתפלה אל אלוקינו כי ירבה לשלוח מזונות ופרנסה טובה ויכתבנו לחיים טובים ולשלום עכ"ל.

**והחת"ס** תירץ דבכי של תשובה בדביקות ושמחה מותר, וכמו שהובא בדרשותיו ח"ב (דרוש ליום כ"ז אלול תק"ע שנו"ע"א), וז"ל מאי כי חדות ה' היא מעוזכם, אבל הענין כי יום ר"ה גם כן הוא יום נורא יום דין ומשפט על כל יצורי תבל, מ"מ אינו יום עצבון ואדרבה דוקא בחדות לב של תשובה ואהבה ודביקות ובכיה של שמחה היטיבו נגן בתרועה, בשמך יגילון כל היום ר"ת בכיה, אבל עצבון ושברון לב לא יזכר ולא יפקד כי הוא מסיטרא דקליפה וסיטרא דדינא ואין לעורר דין ביום ההוא עכ"ל, וכן כתב בספר שערייששכר (מונקאטש) מאמר חדש תשרי מאמר מאזנים למשפט, וז"ל לא חמור בזה משבת דפסקינן בשו"ע או"ח הלכות שבת (סימן רפ"ח ברמ"א סעיף ב' ובט"ז ס"ק ב') דמותר בשבת לבכות בתפלה בהתעוררות כוונתו משום דעונג הוא לו, כדמצינו בזה"ח גבי ר"ע עי"ש, וא"כ כ"ש בר"ה וגם בשאר יו"ט היינו שלש רגלים דמחוייב בשמחה מותר לפי"ז כנ"ל לבכות בתפלה כיון דעונג הוא לו וזהו שמחת לבו, ומכ"ש בר"ה כנזכר, וגם קראי דייק בזה שאמר להם עזרא חדות ה' (היינו רק השמחה וחדוה לה' יהיה) מעוזכם, ולא נאמר כן בתורה בשארי הרגלים שמחוייבים בשמחה, ואדרבה הוא

שם היום קדוש הוא לה' אלוקיכם אל  
תתאבלו ואל תבכו עכ"ל.

**וכתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב או"ח**  
**סימן רס"ח), וז"ל :** מסברא אמינא  
שאפילו הגר"א זצ"ל שאסר לבכות נתכוין  
כשבוכה בר"ה כשמתבונן במעשיו ומפחד  
הדין, אבל בתפלה כשמתפלל בהתלהבות  
ושופך דמעות גם הגר"א זצ"ל מודה שמותר  
בר"ה שכה"ג לא מיירי הפסוק כלל, ואפילו  
בשבת מותר כה"ג כמובא במ"ב סימן רפ"ח  
ס"ק ד' וכו', ולפי זה בחנם תלו כמה אחרונים

ענין בכיה בר"ה במחלוקת<sup>16</sup> בין הגר"א  
והאר"י ז"ל, ולדברינו בתפלה כשבוכה  
ומתחנן עבד שפיר לכו"ע, ובלי תפלה אסור  
לדאוג ולבכות ביום ר"ה כלל כי מצות ה'  
היא מעוז לנו ואין לירא ולפחד עד כדי בכיה  
בר"ה כלל, ושלוש בין הני עמודי העולם ואין  
ביניהם מחלוקת כלל, וכעת מצאתי בספר  
כתבי הגאון רבי יוסף זונדל סלנט זצוק"ל ובו  
לקוטים מהגר"א, וז"ל ענין לבכות בר"ה אמר  
כשהלך מעצמו בתפלה מותר כמ"ש בכה  
תבכה, וזולת תפלה יהיה בשמחה בשפלות  
ובהכנעה ע"ש כדבריו ממש עכ"ל.

**16.** עיי' כף החיים או"ח תקפ"ב ס"ק ס', שאחרי  
שהביא מהאר"י שיש לבכות בתפלות ר"ה כתב ומיהו  
עיין במעשה רב אות ר' שכתב דאין לבכות בר"ה  
כאמור בעזרא אל תבכו וכו', אבל המנהג כדברי  
האר"י ז"ל עכ"ל, ועיין גם בספר מורה באצבע עם  
באור עמודי הוראה (להגר"י הלל שליט"א) עמוד  
קפ"א שכתב וז"ל נראה דגם באתריה דהגר"א ז"ל לא  
נתפשט הוראה כוותיה בזה, שכן הרב שערי הקדש  
כאן באות ב' ובאות ח' הבין ברוב פשיטות שראוי  
ונכון לבכות בתפלות ימים נוראים, וידוע שמקום  
מגוריו היה בואלדזין, וממה שלא הזכיר כלל לדעת  
הגר"א ז"ל נראה דפשוט לו בהיפך עכ"ל, ועיין עוד  
בספר שערי יששכר (מונקאטש) מאמרי חודש תשרי  
מאמר מאזנים למשפט ר"ב ע"א, שהוסיף עוד דודאי  
תלמיד טועה כתב כן בשם הגר"א, וז"ל ראיתי חזות  
קשה וזרה בספר שערי רחמים דיני ומנהגי הגר"א  
ז"ל מוילנא שאסור לבכות בר"ה כמ"ש בנחמיה  
אל תאכלו ואל תבכו וכו', והנה ח"ו לומר שנעלם

מהאר"י ז"ל מקרא מפורש דבר שתשב"ר יודעים בו,  
ושרא ליה מאריה להכותב זאת בשם הגר"א ז"ל ולא  
אאמין כי יצא זאת מפיו נגד האר"י החי אשר מפיו  
אינו חיינ וקיבל מפי אליהו ז"ל בודאי לא יעשה דבר  
נגד תורה שבכתב כתובים מקרא מלא בנחמיה וכו',  
ובפרט שכתבו מהאר"י ז"ל שסימן הוא שמי שאינו  
בוכה בימים האלו אין נפשו שלימה, בודאי הוא אמת  
לאמיתו, ומי כמוהו יודע שורש הנשמות והנפשות  
ומי יהרהר ח"ו לנגד זה וכו', בודאי התלמידים הבאים  
אחריו של הגר"א הגזימו עליו (במכת"ה) כמה דברים  
שלא יצא מפיו כלל עכ"ל, ועיין עוד יביע אומר  
ח"ט סימן נ"א שגם הוא כתב דאיכא שתי שיטות  
בזה ואדרבה פסק כהגר"א עי"ש, (עיין שו"ת ברכת  
יהודה ח"א או"ח סימן מ"ז עמוד קל"ה מה שהעיר  
על דבריו), אולם להאמור א"ש דבאמת אין מחלוקת  
בין הגר"א להאר"י, וגם הגר"א מודה דשרי לבכות  
בתפלה.

הרב שלמה קלגסבלד

הר-נוף, ירושלים

## בענין קנין סודר

נמי נהגו כך. וכן פסק הטור בשם הרא"ש, והביאם להלכה הרמ"א בסעיף ג' [וע"ע ב"י ד"ה "אפילו לא נתן" בסוף דבריו].

**והנה** בגמ' ב"מ שם מבואר בסברת רב דבעינן סודר דקונה, לפי "דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה, כי היכי דלגמר וליקני ליה". ונמצא דכך עיקרו של קנין חליפין, דע"י קניית הסודר מהקונה, מקנה לו המוכר את החפץ הנקנה. וא"כ צ"ב כיצד מועיל הקנין בסודר של עדים? ולכאורה צ"ל דכיון שעיקר הקנין הוא מחמת הנאה שקיבל המקנה, א"כ אין נפק"מ מי הקנה לו הסודר, וכל היכא שהקנו לו הסודר בגרמת הקונה מהני. אמנם בשו"ת המיוחסות לרמב"ן סימן ק"א כתב וז"ל: "דאין קונין אלא בכליו של קונה, והיינו דקרינן ליה חליפין, שזה כמחליף נכסיו בסודר זה של קונה. ומה שאנו קונים בסודר של אחרים, שבעל הסודר מקנה סודרו לקונה", עכ"ל. מבואר בדבריו דיסוד קנין סודר, משום דדמי לחליפי שוה בשוה, דכיון שמקנה סודרו למוכר, מקנה לו המוכר את החפץ הנקנה. ואף בסודר של עדים בעינן לאופן זה של הקנאה. ולכן צריך בעל הסודר להקנות סודרו לקונה. ורק לאחר מכן יקבל המוכר את סודרו של הקונה, והוי ככל קנין סודר.

**הב"י** בד"ה "כתוב בתשובה" הביא את דברי השו"ת הנ"ל. וכן נקט בפשטות בנתיבות המשפט סק"א [בא"ד "ועוד נלפע"ד לפרש" ע"ש]. ונמצא שבכל קנין

נהגו העולם לערוך את קנין האירוסין והנשואין, בסודר של עדים, וכמבואר ברמ"א (חו"מ קצה, ג), ונראה לברר בע"ה גדרי הקנין, ואופן עריכתו.

**א.** בגמ' בבבא מציעא דף מ"ז ע"א נחלקו רב ולוי האם קנין סודר בכליו של קונה או בכליו של מקנה. ומסקינן שם בגמ' בע"ב דהלכה כרב דבעינן כליו של קונה, וכן פסק הרמב"ם פ"ה ממכירה ה"ה ובשו"ע ריש סימן קצ"ה.

**ופסק** עוד הרמב"ם שם בהלכה ז, דמהני אף כלי של אדם אחר שאינו הקונה, דכיון שמקנה אותו למוכר, קנה הלוקח את ממכרו. וע"ש במגיד משנה בביאור מקור דברי הרמב"ם בגמ' קידושין ו' ע"ב וכן פסק בשו"ע בסעיף ג.

**והוסיפו** עוד הראשונים דאף לכתחלה נהגו לעשות הקנין בכלי של העדים. ובאר בעל העיטור במאמר שני, טעם תקנה זו, וז"ל: "כיון דאי תפיס להו מקנה לחליפין, לא מפקינן מיניה. וחזו בית דין דאתו לאינצויי, תקינו למקני בכליו שאינו לא של קונה ולא של מקנה, דלא חציף איניש למיתפס כלי שאינו של קונה ולמיפסקיה", עכ"ל. והיינו, למ"ד בגמ' נדרים נח: דאי תפיס המקנה את הסודר לא מפקינן מיניה. א"כ איכא למיחש דאתו לאינצויי. ואף דלא קי"ל הכי לענין תפיסת המקנה, עכ"פ נהגו לקנות בסודר של עדים, לפי שרוב קנינים הם שלא בפני הקונה. ולפיכך אף אותם שהם בפני הקונה,

צריך לכתוב "וקנה העכו"ם". והיינו, שיעשה העכו"ם בעצמו קנין חליפין מהישראל, ולא יעשה זאת ע"י העדים, לפי שאין שליחות לעכו"ם. עכ"ד הסמ"ע. ונמצא דלשיטת הסמ"ע איכא חסרון בעצם קנין חליפין לעכו"ם.

**אמנם** הט"ז שם דייק בלשון הפוסקים דאין חסרון בקנין, אלא בלשון ההרשאה בלבד. ועכ"ל דאין כל חסרון בזה שנותנים העדים את סודרם עבור קניית העכו"ם. רק שלא יכתבו בנוסח ההרשאה "וקנינא מיניה", שבכה"ג משמע שעושים כן בשליחות העכו"ם, וקימ"ל דאין שליחות לעכו"ם. ולכך יכתבו "וקנה העכו"ם".

**אלא** שדבריו צע"ג, דכיון שאין שליחות לעכו"ם. א"כ כיצד מהני נתינת סודר של העדים כדי שיזכה העכו"ם, ואף אם לא יכתבו לשון "וקנינא מיניה". מה הועילו בזה, והרי כל זכיתם הוי מדין שליחות. ואין שליחות לעכו"ם? וע"ש בהגהות חכם צבי על הט"ז. וביאר שם בקצה"ח בס"ק ה' [וכן נקט הגרעק"א ריש סימן ק"צ], דהא דמהני נתינת סודר של העדים בקנין חליפין, אין זה מתורת שליחות לקונה. אלא דנתינתם מועילה מדין עבד כנעני, דכיון דצריך הקונה ליתן סודר למקנה, כדי להחיל הקנין. יכולים אף אחרים ליתן הסודר עבורו. וכדקיי"ל בדין עבד כנעני, שנתינת אחר עבורו מועילה לו. וכיון שלא צריכים בזה לגדרי זכיה ושליחות, א"כ שפיר מהני נתינת העדים אף עבור העכו"ם [וכן נקט הקצה"ח קצה סק"ט]. ובזה יתבארו היטב דברי הט"ז דאכן ליכא כל חסרון בעצם קנין הסודר של העדים עבור העכו"ם, אלא שצריך לכתוב בשטר ההרשאה "וקנה העכו"ם", ולא לכתוב: "וקנינא מיניה". דאז משמע שקונים בתורת שליחות עבורו, וזה ודאי ליתא.

סודר הנעשה בסודר של עדים, צריכים העדים להקנות סודרם בתחלה לקונה, ורק לאחר מכן מקנים אותו למוכר [וע"ש בנתה"מ כיצד מקנים אותו למוכר, והרי כבר הקנהו לקונה, וצריך רצונו לקנין זה, ויבאר עוד אי"ה לקמן]. וצ"ב, שלא נזכר דין זה בשו"ע ורמ"א כאן, שנקטו בפשטות דמהני סודר דאחרים, ולא בארו אופן הקנין [עי' לשון הרמ"ך בשטמ"ק ב"מ דף מ"ז סוף עמוד א וז"ל: "וכן נמי קונין בכליו של אחר כגון עדים... והרי זה כמי שהקנו סודרם לקונה" עכ"ל].

**ב.** כתבו התוס' בקדושין ג' ע"ב ד"ה ואשה וז"ל: "וכן היה רגיל רבינו תם לשלוח הרשאה ביד עובד כוכבים, והיה מקנה בחליפין. ומיהו בזה צריך לזהר שלא לכתוב וקנינא מיניה, דאין שליחות וזכיה לעובד כוכבים וכו', אלא וקנה העובד כוכבים כתבין" עכ"ל. מבואר בדברי התוס', שיכול העכו"ם לקנות מישראל בקנין חליפין להיות מורשה על ממונו. אך כיון שאין לו שליחות, צריך לכתוב בלשון "וקנה העובד כוכבים". ומשמע מריהטת דבריו, דליכא חסרון בעצם ההרשאה, אלא בלשון שכותבים בה.

**והנה** פסק השו"ע בסימן קכ"ג סעיף יד' את דברי ר"ת, ובאר שם הסמ"ע בס"ק כא', דאין זה חסרון גרידא בלשון ההרשאה, אלא דהוא חסרון בעצם ההקנאה. דהרי העכו"ם בא לקנות מהישראל להיות מורשה על ממונו. ולפיכך צריך העכו"ם ליתן את סודרו לישראל המקנה, וכדקיי"ל דקונים בסודר של קונה. אמנם לפי מה דקיי"ל שנהגו לקנות בסודר של עדים, וכמו שנתבאר לעיל. הרי העדים נעשים שלוחים של הקונה. ואם כותבים בשטר ההרשאה "וקנינא מיניה", משמע שנעשים העדים שלוחים עבור הקונה. ולפיכך בשטר הרשאה לעכו"ם אין לכתוב כן, לפי שאין שליחות לעכו"ם. אלא

אפרים בהלכות שלוחין סימן ט"ו את שיטת ר"ת ע"פ דברי השו"ת הנ"ל. אמנם לפי מה שנתבאר כאן בדעת הט"ז [ע"פ הסבר הקצה"ח] דמהני נתינת סודר של העדים מדין עבד כנעני, ודאי פליג על שו"ת המיוחסות לרמב"ן. וס"ל דאינם צריכים כלל לזכות בסודר לקונה, ולפיכך אף בקונה עכו"ם, מהני נתינת הסודר של העדים, וכל החסרון הוא רק בנוסח ההרשאה. ונראה, דאף הסמ"ע פליג על שו"ת המיוחסות לרמב"ן, דלא מיבעיא אי נימא בדעת הסמ"ע כצד ב' דלעיל, דסודר של עדים מועיל מדין ע"כ, אלא שצריך לדין שליחות אף בדין ע"כ. א"כ אין צריכים לזכות הסודר לקונה. אלא שנותנים אותו למקנה עבורו [אף שעושים הקנין בשליחותו]. אלא אף לבאור הראשון בדברי הסמ"ע, שלא התחדש כלל דין עבד כנעני בקנין סודר, ובעינן לגדרי שליחות. נמי יש לומר, דאינם צריכים לזכות הסודר לקונה. אלא נעשים שלוחים שלו למעשה הקנין. שעושים הקנין בשליחותו, ולפיכך לא מועיל קנינם לפי שאין שליחות לעכו"ם.

**נמצינו** למדים שיש ג' שיטות בבאור דעת ר"ת בענין הרשאת עכו"ם, ומדבריהם למדנו שנחלקו אף בבאור נתינת סודר של עדים.

- לדעת שו"ת המיוחסות לרמב"ן, צריכים העדים לזכות הסודר לקונה. ועי"ז הוי כליו של קונה, ומועיל הקנין ככל קנין סודר, ולפי"ז אם הקונה עכו"ם, אינם יכולים לזכות לו הסודר, וכמו שבאר המחנ"א הנ"ל.

- לדעת הסמ"ע אינם צריכים לזכות הסודר לקונה, ומועיל מדין שליחות שעושים הקנין עבורו [ואכן צ"ב בדעת שו"ת המיוחסות לרמב"ן, מדוע לא נתחדש כאן גדר שליחות דעלמא, שעושה האחד קנין עבור חברו, וא"כ אין צורך כלל לזכות הסודר

ולפי"ז צ"ב במה נחלק הסמ"ע על הט"ז, ומדוע ס"ל שצריך דוקא שיקנה העכו"ם את הרשאתו מיד הישראל, ולא מהני נתינת העדים עבורו.

ג. ועכצ"ל בדעת הסמ"ע, דס"ל שלא מועיל דין עבד כנעני בקנין סודר [וכמו שיתבאר אי"ה להלן]. אלא בעינן שיתן הקונה או שלוחו את הסודר למקנה. וכיון שבעינן גדרי שליחות, לא מהני נתינת העדים עבור העכו"ם, דאין שליחות לעכו"ם, ובעינן דוקא שיקנה העכו"ם בעצמו מהמוכר.

ויש לבאר עוד בדעת הסמ"ע, דאכן ס"ל שמועיל דין עבד כנעני בסודר. אלא דס"ל שכל דין עבד כנעני מועיל מדין שליחות. וכמו שבאר הגר"ח על הרמב"ם פ"ב ממלוה ולוה הלכה ג', דהא דמהני נתינת חבירו עבורו מדין עבד כנעני, אע"פ שאינה מדיני שליחות, אלא הוי גזה"כ מיוחדת. עכ"פ בעינן לחלות דיני זכיה ושליחות. וכל מי שאינו בר שליחות וזכיה, אינו בכלל דין עבד כנעני, ולפיכך לא מועיל דין עבד כנעני בעכו"ם לפי שאינו בר שליחות. וכן האריך להוכיח החזו"א בחו"מ בסוף סי' ג' [סקי"ז], דדין ע"כ מועיל רק מדין שליחות. וא"כ י"ל דאף הסמ"ע סובר כן. ולפיכך לא יכולים העדים לתת סודר שלהם כדי שיזכה העכו"ם, דאף על פי שמועיל דין ע"כ בקנין סודר, עכ"פ בעינן נמי לגדרי שליחות, וכיון שאין שליחות לעכו"ם לא מועיל אף דין עבד כנעני [וע"ע בשו"ת מהרי"ט חלק חו"מ סוף סימן כ"א בבאור שיטת ר"ת הנ"ל].

**והנה** הבאנו לעיל [אות א] את שיטת שו"ת המיוחסות לרמב"ן שצריכים העדים לזכות הסודר לקונה כדי שיהא כליו של קונה. ולדבריו יתבארו בפשטות דברי ר"ת. שאין העדים יכולים לזכות סודר שלהם לעכו"ם, דלית ליה זכיה. ולכן צריך העכו"ם עצמו לזכות בסודר, ואכן כך ביאר המחנה

הקשה על הרמב"ם שלא הזכיר דין עבד כנעני בממון, וכתב שם וז"ל: "ולא ידעתי למה לא כתב גם כן מדין עבד כנעני ומדין שניהם. שמא סובר הוא דדוקא לגבי קידושין גמרינן מעבד כנעני. משום דעבד ואשה כהדדי ניהו, דעבד גמר לה לה מאשה, אבל לענין ממון אין למדין מעבד כנעני. אבל אין זה מחוור, וצ"ע", עכ"ל. מבואר בדברי הר"ן שס"ל בדעת הרמב"ם שהשמיט דין עבד כנעני בממון. וע"כ ס"ל לר"ן בדעת הרמב"ם הנ"ל, דאין זה מדין ע"כ. אלא דנתינת העדים מועילה מדין שליחות. דאל"כ, הרי שהרמב"ם כן הזכיר דין ע"כ בממון.

**הבית** יוסף ריש סימן ק"צ הביא את דברי הר"ן הנ"ל, [וע"ש בסוף ד"ה "אמר המוכר" מש"כ להקשות על הר"ן] והקשה שם הדרישה מדברי הרמב"ם הנ"ל, דודאי משמע מדבריו דמועיל דין ע"כ בקנין סודר. וא"כ צ"ב קושיית הר"ן והב"י על הרמב"ם שהשמיט דין עבד כנעני בממון? ותירץ הדרישה וז"ל: "וצריך לומר דס"ל לר"ן ולב"י דאינו דומה ההוא דאחר נותן כלי לקנות בו בשביל הלוקח, אבל גוף דמי הקנין נותן הלוקח למוכר, לההוא דעבד. דהתם כל דמי הקנין נותן האחר, והעבד הזוכה לנפשו לא נתן כלום וק"ל", עכ"ל. נמצא לפי דבריו, דאכן הרמב"ם סובר שיש דין עבד כנעני בממון, אך דוקא בכגון הכא, שהאחר אינו נותן דמי הקנין למוכר, אלא רק עושה קנין הסודר עבורו, שנותן את סודרו למקנה ועי"ז קונה הקונה. אך היכא שנותן האחר את דמי המקח למקנה במקום הקונה. בכה"ג לא נתחדש דין עבד כנעני לדעת הרמב"ם. וא"כ מבוארים היטב דברי הר"ן והב"י שתמיהו על הרמב"ם מדוע השמיט דין עבד כנעני היכא שנותן אחר את כל דמי המקח למקנה, אך לענין קנין סודר שפיר איכא דין עבד כנעני אף לדעת הרמב"ם.

לקונה]. ולפיכך לא מועיל בעכו"ם, לפי שאין שליחות לעכו"ם וכמשנ"ת לעיל.

- לדעת הט"ז לא בעינן כלל לגדרי שליחות, אלא מועילה נתינתם מדין עבד כנעני, דאף בקנין סודר נתחדש דין ע"כ, שיכולים אחרים ליתן הסודר עבור הקונה, אף שאינם שלוחים שלו. [ונתבאר לעיל דאפשר דאף הסמ"ע מודה דאיכא דין ע"כ בקנין סודר, אלא דפליג וס"ל דכל דין ע"כ מהני מדין שליחות]. ועי' בחידושי הגרעק"א לשו"ע ריש סימן קצ שהביא שיטת הט"ז הנ"ל, דמועיל דין ע"כ בקנין סודר. וכתב עליו שהמקנה בקידושין כו. ד"ה "הכי גרסינן" חולק וסובר שאין דין ע"כ בקנין סודר, ע"ש.

**ונפ"מ** בין הנך שיטות לענין נתינת הסודר עבור עכו"ם ועבור קטן, כמו שנתבאר. וכן נפ"מ אי בעינן לזכות קודם את הסודר לקונה, ורק אח"כ לתתו למקנה, או שאפשר ליתן הסודר למקנה עבור הקונה. וע"ע בשו"ת אור גדול סימן מו [ד"ה "לכאורה"] שדן לומר עוד נפ"מ לענין הפקר נכסים ע"י סודר דאחרים, דלשיטת שו"ת המיוחסות לרמב"ן ודאי לא מהני, ולשאר שיטות יש לדון בזה, ע"ש.

ד. והנה יש לדון בדעת הרמב"ם ושו"ע, כפי איזו דעה ס"ל בבאור נתינת סודר של עדים.

**כתב** הרמב"ם בפ"ה מהלכות מכירה ה"ז וז"ל: "הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר, זכה הלוקח", וכ"כ בשו"ע סעיף ג'. ומשמע מריהטת דבריהם שאין צריך כלל לגדרי שליחות וזכיה, אלא שיכול אחר ליתן כלי למוכר ועי"ז קנה הלוקח. והיינו: מדין עבד כנעני, שמועילה נתינת אחר עבורו.

**אמנם** הר"ן בקידושין דף ז' ע"א [דף ג' ע"א מדפי הרי"ף, סוף ד"ה "גרסינן בגמ"]



החפץ לאחר זמן. דבשעת חלות הקנין אין עוד למעשה הקנין [חוץ מקנין שטר היכא שהשטר קיים בזמן הקנין] משא"כ בקנין כסף, דאם נתן דמי המקח, יכול לקנות אף לאחר זמן. דאף שכלו המעות, עכ"פ שעבוד המעות קיים. וכמו שכתבו התוס' ביבמות צ"ג ע"א ד"ה קנויה לך, ובארו טעמא דמילתא, לפי שאם יתבטל הקנין יצטרך המקנה להחזיר המעות, לפיכך חשיב כאילו הוי בעין כל שעה. וכן באר הב"י סוף סימן קצ"ז [מחודש ד'] וכן נקטו הראשונים בכמה דוכתי. ובזה יש נפ"מ לענין קנין סודר, דאם חשיב מעשה קנין כהגבהה, ודאי יש בו חסרון של כלתה קנינו, ואינו יכול להחיל הקנין על זמן שאין בו את מעשה הקנין. משא"כ אי הוי קנין מדין כסף, איכא למימר דאין בזה חסרון של כלתה קנינו וכמשנ"ת לעיל [וע"ש בשו"ת הרשב"א, בשו"ע כאן סעיף ה', ובנוב"י תנינא חו"מ סימן מ"ז].

**נתבאר** לעיל בדעת הרמב"ם שהביא דין עבד כנעני רק בקידושין ולא הזכירו במכר, וכבר תמדהו עליו הראשונים מהגמ' ריש קידושין וכמשנ"ת לעיל. וביאר באבן האזל [פ"א ממכירה ה"ד ד"ה ובאופן אחר] דיסוד קנין כסף על ידי אחרים בעבד כנעני הוא ע"י כסף קנין, וכמו שהוכיח שם. וא"כ נמצא דאפשר ללמוד מעבד כנעני דוקא לענין כסף קנין, אך לא לגבי כסף שווי. והיינו, היכא שנותן הכסף עבור שווי המקח. ואין נתינתו בעצמותה פועלת את קנין כסף. ולפי"ז אתי שפיר הא דנקט הרמב"ם דין עבד כנעני רק בקידושין, דהתם הוי כסף קנין, דאין הכסף שווי האשה [וכמו שנקט הט"ז ריש סמן ק"צ, אמנם עי' באבני מילואים סי' כ"ט סק"ב ד"ה ולענ"ד אינה השגה]. ולפיכך אפשר ללמוד כסף קידושין ע"י אחר מדין עבד כנעני, משא"כ קנין כסף במכר, דאין זה כסף קנין אלא כסף שווי, א"א ללמדו מעבד

**אלא** שדברי הדרישה צ"ב, דכיון שנתחדש דין עבד כנעני בממון, א"כ מה לי אם רק עושה קנין מדין עבד כנעני, או שנותן כל דמי המקח מדין עבד כנעני. ומה סברא לומר דרק בקנין סודר יועיל דין עבד כנעני, ולא יועיל בתורת קנין כסף שמשלם כל דמי המקח עבורו.

ה. הרשב"א בשבועות ל"ט ע"ב ובתשובותיו חלק ד' סימן ר"ב [הובא בברכת שמואל עמ"ס קידושין סימן ה' אות ה'] דן ביסוד קנין סודר, האם עיקרו הוא מעשה קנין דוגמת שאר קנינים כגון משיכה והגבהה, וע"י מעשה הקנין בסודר נקנה החפץ לקונה. או דלמא, דאין זה מעשה קנין גרידא, אלא דמי לקנין כסף, שעל ידי נתינת הסודר נוצר השעבוד, ומחמתו הוא קונה כמו בקנין כסף שקונה ע"י שעבוד המעות. אלא שבכל קנין כסף בעינן לנתינת שוה פרוטה [כדאיתא בשו"ע ריש סימן קצ. ע"ש במחלוקת הסמ"ע והט"ז]. אך בחליפין נתחדש דמהני קנינו בכלי חשוב, אע"פ שאין בו שוה פרוטה. ועי' לעיל אות א' שנתבאר מתוך דברי הרמב"ן בשו"ת, שיסוד קנין סודר דומה לחליפי שוה בשוה. כיון שנותן הקונה סודרו למקנה. ותמורתו קנה את החפץ. ומבואר מזה דיסוד הקנין דומה לקנין כסף, אמנם מדברי הר"י מגאש ב"מ מ"ז ע"א משמע איפכא. ע"ש במה שכתב לבאר אריכות לשון הגמ' בבאור סברת רב, דקונים בכליו של קונה: "דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה, כי היכי דלגמר ולקני ליה". ומשמע מריהטת דבריו שם. דחלות קנין סודר דמי למעשה קנין גרידא, כדוגמת הגבהה ומשיכה ולא כקנין כסף.

**וכתב** הרשב"א נפ"מ בחקירה זו, האם יש חסרון של כלתה קנינו בקנין סודר, דהנה בכל הקנינים, דאינם אלא מעשה קנין בעלמא, איכא חסרון דכלתה קנינו, שאינו יכול לעשות מעשה הקנין עתה, ולקנות

דין עבד כנעני אך לא בשאר קנינים כגון סודר. לפי שבכל קנין צריך הקונה או שלוחו לעשות את מעשה הקנין, ולא שייך שיעשה אחר עבורו, אם לא מדין שליחות. משא"כ בקנין כסף, דעיקרו אינו מחמת מעשה נתינת הדמים אלא ע"י קבלת הדמים אצל המקנה. לפיכך נתחדש בזה דין עבד כנעני, דמה לי אם נתן הקונה עצמו למקנה או אחר נתן עבורו, ובכל גווני נתרצה המקנה להקנות החפץ מחמת קבלת הדמים, משא"כ בקנין סודר דבזה לא נתחדש דין ע"כ].

ו. נתבאר לעיל בדעת הרמב"ם דס"ל שמועיל דין עבד כנעני בקנין סודר, וכמו שנקט הר"ן בבאור דבריו, וכן הדרישה הנ"ל, אמנם בלשון הרמב"ם והמחבר יש מקום לעיין בדבר זה.

**הרמב"ם** בפ"ה ממכירה הלכה ה', הביא את עיקר דין קנין סודר, ובהמשך בהלכה ו' כתב את דיני הקנין, והנה בהלכה ז' כתב הרמב"ם וז"ל: "הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר, זכה הלוקח, ואע"פ שהקנה לו הכלי על מנת להחזירו, נקנה המקח וזכה בו הלוקח, שמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה", עכ"ל. ולכאורה צ"ע, מדוע הביא הרמב"ם את דין מתנה על מנת להחזיר בהמשך לדין סודר דעדים, דהו"ל להרמב"ם לחדש דין זה בפני עצמו, דאינו דוקא בסודר של עדים, אלא בכל סודר שנותן הקונה במתנה על מנת להחזיר? וכן צ"ע בלשון המחבר בסי' קצ"ה סעיף ג' שכתב וז"ל: "הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר, זכה הלוקח, אפילו הקנהו שלא בפני הקונה. ואע"פ שהקנה לו הכלי על מנת להחזירו, נקנה המקח", עכ"ל. הרי שאף השו"ע חידש דין מתנה על מנת להחזיר דוקא בקנין סודר דעדים, וצ"ב חידוש זה, וכן צ"ב מה נתחדש טפי דמהני הכא, אף שאינו בפני הקונה.

כנעני, ואתי שפיר פסק הרמב"ם שהביא דין עבד כנעני רק בקידושין ולא במכר.

**לפי"ן יש** לבאר היטב תרוצו של הדרישה הנ"ל באות ד'. ולפיכך הזכיר הרמב"ם דין עבד כנעני בקנין סודר, דאף אי נימא דקנין סודר דמי לקנין כסף וכמש"נ, עכ"פ צ"ל דהוי כסף קנין וע"י נתינת הסודר נקנה החפץ, ואין הסודר ניתן בשיווי לחפץ הנקנה. וא"כ שפיר איכא למילף קנין זה מדין עבד כנעני, ולכן מהני אף סודר של עדים. משא"כ בקנין כסף, שאינו כסף שווי לחפץ הנקנה, בזה ליכא למילף מדין עבד כנעני. ולכן לא הזכיר הרמב"ם דין עבד כנעני במכר ע"י כסף, אלא בקנין סודר שנעשה בסודר של עדים, [אמנם כל הדברים הנ"ל, אינם אלא לשיטת הסמ"ע ריש סימן ק"צ שכסף הניתן במכר הוי כסף שיווי, אך לשיטת הט"ז שם דהוי כסף קנין דומיא דכסף קידושין, לא אתי שפיר שיטת הרמב"ם הנ"ל, וע"ע באבני מילואים סי' כ"ט ס"ק ב' ד"ה ובעיקר דברי הסמ"ע].

**בדרך זו**, יש מקום לבאר את עיקר מחלוקת האחרונים האם נתחדש דין עבד כנעני בקנין סודר, דיש לומר שנחלקו בגדר קנין סודר וכמשנ"ת לעיל. דאם נאמר דדמי לקנין חליפין של שוה בשוה, דניתן הסודר כנגד החפץ הנקנה, וכמ"ש בשו"ת המיוחסות. ליכא למילף דין זה מעבד כנעני, דבעבד כנעני הוא כסף קנין וכמשנ"ת [ואתי שפיר המשך דברי השו"ת הנ"ל, שצריך להקנות הסודר לקונה, ולא מהני דין עבד כנעני בסודר]. אך אי נימא בפשטות דנתינת הסודר דמי לכסף קנין, בזה שפיר איכא למילף מדין עבד כנעני, ויועיל אף סודר דאחרים [ובאופן אחר באר הקה"י בקידושין סימן ל"א ד"ה "ומה", את שיטת הפוסקים דלא מהני דין עבד כנעני בקנין סודר, דדוקא בקנין כסף נקטו הראשונים שחולקים על הרמב"ם, דמהני

ולפיכך סיים דבריו, דכיון שאין מקנים הסודר למקנה באופן מוחלט, אלא במתנה על מנת להחזיר, לפיכך אין צריכים ליטול רשות מהקונה. ונמצא דודאי מועיל להקנות הסודר למקנה במתנה על מנת להחזיר בכל קנין, אלא שהוצרכו הרמב"ם והשו"ע לחדש דין זה בסודר דעדים, מחמת קושיית הנתה"מ הנ"ל.

**נמצינו** למדים לפי דרך זו, דאכן ס"ל להרמב"ם ושו"ע כשיטת שו"ת המיוחסות וכדנקט הנתה"מ בפשטות, שצריכים העדים להקנות סודרם לקונה, ורק אח"כ יחזרו ויקנו הסודר למקנה, ולעולם לא מהני נתינת הסודר העדים למקנה ע"י דין עבד כנעני [בנוסח הרמב"ם שלפנינו וכן בשו"ע איתא "זכה הלוקח", ויש לבאר כנ"ל, אמנם בנוסח הרמב"ם שבדפוס הרב פרנקל איתא: "זכה ללוקח", משמע שנתינתו למקנה מועילה עבור הקונה, והיינו מדין ע"כ או שליחות].

**אמנם** מדברי הפוסקים לקמן, משמע איפכא. דהנה כתב הרא"ש בפרק מי שמת סימן ה', בענין המזכה לעובר לכשיוולד, וז"ל: "ומיירי שלא הקנה לו בקנין סודר, דלכשיוולד הדר סודרא למאריה. וגם לא בחזקה אלא במשיכה, וישנו ברשות הזוכה כשנולד העובר" וכו'. וכן כתב הטור בסימן ר"י, וכן העתיקו שאר הפוסקים שם. ואי נימא כדעת הראשונים שצריכים לזכות הסודר לקונה, לא שייך כלל דבר זה בעובר שלא נולד, וע"כ שמועיל מדין עבד כנעני [ולא מדין שליחות], ולפיכך איכא הו"א דיועיל אף לעובר, ורק בגלל שהדר סודרא למאריה אינו קונה.

ז. העולה מתוך הדברים, דנחלקו הראשונים והאחרונים בבאור קנין סודר הנעשה ע"י סודר של עדים [או של אחרים] דלפי המובאר בשו"ת המיוחסות לרמב"ן סימן

**ונראה** לבאר את דיני הרמב"ם ושו"ע, בהקדם דברי הנתה"מ. דהנה נקט הנתה"מ [בסק"א "ועוד נלפענ"ד"] דצריכים העדים להקנות הסודר לקונה, ורק אח"כ יקנו אותו למקנה, דבעינן סודר דקונה. והק' הנתה"מ דכיון שהקנו הסודר לקונה, א"כ כיצד יכולים לחזור ולהקנותו ללא רצונו ודעתו למקנה, [עי' בספר המקנה עמ"ס קידושין דף כ"ו ע"א ד"ה "הכי גרסינן", דנקט בפשטות דלא מהני דין עבד כנעני בסודר דכתיב "נעלו", ובעינן דוקא כליו של קונה. ושוב חזר והקשה כקושיית הנתה"מ הנ"ל. ותירץ דאין העדים מקנים לו הסודר בקנין גמור, אלא מקנים לו עם שיוור בהקנתם, שיוכלו לחזור ולהקנותו למקנה, וסגי בהכי להחשיבו סודר דקונה, ע"ש]. ותירץ הנתה"מ, דכיון שלא מקנים העדים את הסודר באופן מוחלט למקנה, אלא בקני ע"מ להקנות, לפיכך אין צריכים את דעת הקונה שיסכים להקנאה זו.

**לפי"ז** יש לבאר היטב את לשון הרמב"ם ושו"ע, דאי ס"ל כשיטת שו"ת המיוחסות הנ"ל, שצריכים העדים להקנות הסודר לקונה [וקצת משמע כן, מדהביאו הב"י ולא כתב שיש חולק על שיטה זו] א"כ קשה שאלת הנתה"מ, דכיצד יכולים העדים לחזור ולהקנות הסודר למקנה ללא רשות הקונה, והניחא אי קאי קונה לפנינו, דבזה גופא הוי ראייה שניחא ליה בהקנאה זו. אך היכא שאין הקונה לפנינו, צ"ע כיצד יכולים העדים להקנות הסודר ללא רשותו? לפיכך חדשו הרמב"ם והשו"ע דאין צריכים להקנות הסודר באופן מוחלט למקנה, אלא סגי אף בהקנאה ע"מ להחזיר, ולפיכך אין צריכים ליטול רשותו להקנאה זו, ואת"ש היטב לשון השו"ע: דבתחלה חידש דמהני סודר דעדים, ואי נימא דהקונה עומד לפנינו לק"מ. ולזה הוסיף השו"ע דאף שאין הקונה לפנינו ג"כ יכולים להקנות סודרם למקנה,

ק"א שהובא בב"י ריש סימן קצ"ה. צריכים לזכות את הסודר לקונה, כדי שיהא "כליו של קונה". ורק לאחר מכן יזכה המקנה בסודר, ככל קנין סודר, וכן באר המחנה אפרים בהלכות שלוחין ושותפין סימן ט"ו את דעת השו"ת הנ"ל. וכן נקטו הנתה"מ בסימן קצ"ה סק"א, והמקנה בקידושין כ"ו ע"א ד"ה "הכי גרסינן", ולדבריהם, צריך בתחלה לזכות הסודר לקונה, ורק לאחר מכן לזכותו מהקונה למקנה. וע"ש בדבריהם, כיצד עושין כן ללא דעתו ורצונו [ועי' בספר דברי חיים הלכות מכירה סימן א', בהג"ה מבן המחבר בסוף הסימן].

**אמנם** בדעת הט"ז בסימן קכ"ג סעיף י"ד, נקטו הקצה"ח שם סק"ה [וכן בסימן קצ"ה סק"ט] והגרעק"א ריש סימן ק"צ,

דמועיל דין עבד כנעני בקנין סודר, ולפיכך, יכולים העדים לתת הסודר למקנה עבור הקונה מדין עבד כנעני, ואין צריכים לזכות לו הסודר, וכן נקט מהרי"ט בחו"מ סימן כ"א. ואף לדעת הסמ"ע בסימן קכ"ג סקכ"א דלא מהני דין עבד כנעני בקנין סודר, כבר נתבאר לעיל דעכ"פ אין צריכים להקנות הסודר לקונה אלא מועילה נתינתם מדין שליחות. **ובדעת** הרמב"ם נקט הר"ן ריש קידושין, דס"ל שמועיל מדין עבד כנעני, וכן ביאר הדרישה ריש סימן ק"צ. ונפ"מ בין הנך שיטות, לענין אופן קנין סודר היכא שנעשה בסודר של עדים, וכן לענין קנין סודר עבור קטן ועכו"ם שאין יכולים לזכות בסודר עבורם אך יכול להועיל מדין עבד כנעני [וכמו שנקט המהרי"ט הנ"ל בסוף דבריו].

## הרב שרגא לנאל רמות, ירושלים

לעילוי נשמת אדוני אמו"ר זצ"ל שהיה סמל עבירינו לאדם שכל כולו התמדה ויגיעה ועמל התורה בכל ימי חייו עד יומו האחרון בכלות כוחותיו ישב ויגע בכל הזמנים ולימד את עצמו להילחם כאריה ביצרו, עד שהיה כלוחם מיומן שמכניע את אויביו במלחמה, עד יומו האחרון וגם בתקופה הקשה שהודיעו לו שהוא חולה ונשארנו בחדר מיון, ביקש ממני להביא לו גמ' בכדי שיוכל ללמוד וכאילו הוא שכח ממצבו הקשה כי כשלמד תורה הוא הרגיש בריא. ספר התורה הלזה יהיה חקוק בליבינו ובלב כל הצאצאים עד סוף כל הדורות, חבל על דאבדין !

## בענין ספק מוכן

ולכן אמר שאין הלכה כר"ג ואפילו בשל נכרי  
אסור.

**ממשיכה הגמ':** "ואיכא דמתני לה אהא דתניא שוחטין מן הנגרין ביו"ט אבל לא מן הרשתות ומן המכמורות רבי שמעון בן אלעזר אומר בא ומצאן מקולקלין מערב יום טוב בידוע שמערב יום טוב נצודו ומותרין, בא ומצאן מקולקלין ביום טוב בידוע שביום טוב נצודו ואסורין הא גופה קשיא אמרת בא ומצאן מקולקלין מערב יום טוב בידוע שמערב יום טוב נצודו טעמא דבא ומצאן מקולקלין הא ספיקא אסורין אימא סיפא בא ומצאן מקולקלין ביום טוב בידוע שביום טוב נצודו טעמא דבא ומצאן מקולקלין הא ספיקא מערב יום טוב נצודו ומותרין הכי קאמר בא ומצאן מקולקלין מערב יום טוב בידוע שמערב יום טוב נצודו ומותרין הא ספיקא נעשה כמי שנצודו ביום טוב ואסורין אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, "עכ"ל הגמ'. ומפרש רש"י: "הלכה כרשב"א דאמר ספק מוכן אסור והיכא דבא ומצאן מקולקלין מאתמול יש לסמוך דנצודו מבעוד יום" ודברי רש"י תמוהים טובא שהרי ספק מוכן

**במשנה במסכת ביצה דף כ"ד ע"א:** "מצודות

חיה ועוף ודגים שעשאן מערב יום טוב לא יטול מהן ביום טוב אלא אם כן יודע שנצודו מערב יום טוב ומעשה בנכרי אחד שהביא דגים לרבן גמליאל ואמר מותרין הן אלא שאין רצוני לקבל הימנו", שואלת הגמ': "מעשה לסתור?" דבמשנה מבואר שאם לא מוכן מעיו"ט זה אסור, ובמעשה בנכרי אחד כתוב שמותר והוא לא רצה לקבל. מתרצת הגמ': "חסורי מחסרא והכי קתני ספק מוכן אסור ורבן גמליאל מתיר ומעשה נמי בנכרי אחד שהביא דגים לרבן גמליאל ואמר מותרין הן אלא שאין רצוני לקבל הימנו אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה כר"ג, ואיכא דמתני לה אהא דתניא ספק מוכן ר"ג מתיר ורבי יהושע אסור אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יהושע", עכ"ל הגמ'.

**וצריך להבין, מדוע ר"י בשם שמואל נוקט בדרך השלילה שאין הלכה כר"ג שיאמר בדרך החיוב הלכה כת"ק?**

**והצל"ח רוצה לומר שאם היה אומר הלכה כת"ק היינו אומרים שדווקא בשל ישראל כיוון שיש לו מתירים לכן זה אסור אבל בשל נכרי כיוון שאין לו מתירין מותר,**

אסור זה לא רק לרשב"א אלא גם ת"ק סובר כך, וכמבואר ברש"י על הברייתא בד"ה אבל לא מן הרשתות מצא חיה במצודתו ספק נצוד היום ספק נצוד מאתמול וזה הולך לת"ק? ומצאתי בחסדי דוד שרוצה לתרץ בשם בנו הרב יצחק שהכוונה בגמ' שת"ק אוסר בספק מוכן ורשב"א בא להקל ולומר שאם בא ומצאן מקולקלין שמותרים ות"ק סבר שכל שלא בא וראה החיה ממש, אפילו מצאן מקולקלין הן אסורים דשמא ע"י אדם נתקלקלו, ושמואל לעניין 'ספק מוכן' יכל לפסוק כת"ק אלא שפסק הלכה כרשב"א גם להקל ומדייק זאת מאריכות הלשון ברש"י והיכא דבא ומצאן מקולקלין מאתמול דיש לסמוך שניצודו מבעוד יום, דלכאורה זוהי שפת יתר.

**ואחר** כל דבריו עדיין יש לתמוה אם בשביל הקולא הזו, מדוע הכניס את העניין של 'ספק מוכן' שזה לכאורה אף לת"ק היה צריך לפסוק כוותיה רק בקולא.

**והנלענ"ד** לחלק ולומר, דבספק מוכן שאסור יש כמה דרגות של ספק: יש דרגה של ספק שהיא קרובה לודאי שבכזה אופן יהיה מותר, ויש דרגה שהיא רחוקה והודאות שזה נראה יותר לאסור, וזהו מחלוקתם של ת"ק ורשב"א, דרשב"א

סובר שספק הקרוב לודאי אסור, ורק אם בא ומצאן מקולקלין מאתמול יש לסמוך שניצוד מבעוד יום, דאפילו שזה ספק מוכן אבל היות וזה קרוב לודאי אנו מקילין. ות"ק חולק וסובר שבספק שהוא קרוב לודאי בזה יהיה הדין שמותר, ויתכן שלכן הביא את האיכא דמתני הברייתא הזו שהוא מדבר לא בספק מוכן סתם אלא בספק שהוא קרוב לודאי, וברשב"א מבואר שת"ק סובר שאם בא ומצאן מקולקלין חוששין שמא אפילו לאחר שנתקלקלו נכנסו וניצודו וברשב"א לקולא שכל שנתקלקלו המצודות כודאי שוינו, ולכאורה נראה כדברנו שיש דרגות בספק שהוא קרוב לודאי לרשב"א בכזה אופן הוא יותר נראה ודאי ולת"ק זה ספק שאינו קרוב לודאי כי יתכן שניצודו עוד חיות.

**אמנם** ביש"ש כותב שת"ק ורשב"א חולקים אבל באופן אחר, והוא: דכשמצאן מקולקלין ביו"ט בידוע שנפרסו מאתמול שת"ק מיקל שמיד שנפרסו מיד ניצודו, ורשב"א סובר שדווקא שמצאן מקולקלין בעיו"ט זה מותר ולא ביו"ט, וזה מה שנתחדש באיכא דמתני הלכה כרשב"א לאסור בכל דבר שהוא ספק מוכן אפילו בדבר שחזקתו שהוא מוכן, ולכאורה זה שלא כדברינו.

הרב ניסן בן ציון  
בני ברק

## בענין חילוק מחיצות לחייב ערוב חצרות

לתקרה צריך שיהיו קשורות שלא ינידם הרוח, וכמש"כ בר"ס שס"ב. אולם החזו"א או"ח סי' נ"ב סק"ד כתב, דכיון שהיריעות תוך בית והכותל שומר שלא תנוד נחשב כמו שקשרה, אולם כתב, די"ל כיון שנדה אין דרך אנשים לעשות דופן קבוע בצורה רפויה שנדה ברוח מצויה, ועל כן לא מהני וכד' המ"ב. וצריך לעיין, דהרי סו"ס כשרה מחיצה עראית? ונל"פ, דעיין באור שמח פ"ד מסוכה שכתב, שכ"ז בבית עראי, אבל בבית קבוע לא הוי הפסק "כשהוא עראי", ולכן כה"ג לא מועיל. והנה בעשה מחיצות קבע ע"י נסרים ואבנים, כתב המ"ב סק"ז, דלא מועיל כשאנינם מגיעים לתקרה אף שהם גבוהים מ"י טפחים, ובזה תמה החזו"א ס' צ"ג סק"ח (במהדורה ישנה כ"ט סק"ח) שאף שכ' המ"ב הל' זו בשם א"ר ש"א וכ"מ מאו"ז, אבל בתוס' דף ע"ט ע"א ד"ה ש"מ, כתב איפוך, שרק במחיצת עראי לא מועיל, אבל במחיצת קבע מהני, וכן דייק מהמ"ב בשער הציון סוף סי' שע"ב ס"ק ק"ה, גבי מחיצת תבן שבין ב' בתים ויש מעליה תקרה יכול להאכיל לבהמתו בידים ואין לחוש שיתמעט מגובה עשרה ולא ירגיש, דמינכרא מילתא, וכן סגי במחיצה שמגעת פחות מג"ט לתקרה ומדין לבד, וכ' בשעה"צ, דאם רחוק מהתקרה יותר מג' טפחים אף שהמחיצה גבוהה עשרה טפחים לא מהני דהמחיצה גרועה, ודייק החזו"א, דאם המחיצה קבועה משמע שמהני, ובאמת לסברה הנ"ל שכ' האור שמח, כיון שהמחיצה קבועה צריכה

נחלקו במתני' – ב"ש וב"ה (עירובין ע"ב ע"א) חמשה חבורות ששבתו בטרקלין אחד [ועשו מחיצה ביניהם] ב"ש אומרים עירוב לכל חבורה וחבורה [מחיצה מחלקת] וב"ה אומרים עירוב אחד לכולן [מחיצה אינה מחלקת]. ומבואר בגמ' [ללישנא קמא- ד'] אמר ר' נחמן מחלוקת במסיפס, אבל במחיצה עשרה דברי הכל עירוב לכל חבורה וחבורה, ופרש"י: פסיפס, מחיצה נמוכה של חתיכות עצים, לב"ש זה מחלקם ולב"ה הם חבורה אחת, אבל במחיצות עשרה לדברי הכל הם צריכים ערוב כיון שהם מחולקים. איכא דאמרי אמר ר' נחמן אף במסיפס מחלוקת, ולפי"ז מחיצת עשרה לא מהני לב"ה, ונחלקו בגמ' ר' חייא ור"ש ברבי, חד אמר, מחלוקת במחיצות המגיעות לתקרה, אבל מחיצות שאין מגיעות לתקרה דברי הכל עירוב אחד לכולן, וחד אמר, מחלוקת במחיצות שאין מגיעות לתקרה אבל מחיצות המגיעות לתקרה דברי הכל צריכין עירוב לכל חבורה וחבורה, ע"כ הגמ'.

ועי' ברשב"א (הובא במ"מ פ"ד מערוב הל"ז וכ"ה בשו"ע ס' ש"ע סעי' ג') דסגי במחיצות המגיעות ג"ט לתקרה ומהני מדין לבד, אבל באין מגיעות לתקרה גם לב"ש סגי בערוב א', וללישנא בתרא מחלוקת במחיצות שאין מגיעות לתקרה, אבל במגיעות לתקרה גם לב"ה הם מחולקים ובעי ערוב לכל חבורה וחבורה, ויעוי' במשנה ברורה [סי' ש"ע סק"ג] במחיצות של יריעות שאין מגיעות

להועיל, אמנם כאן "בחצר" בין ב' בתים אף לא מחיצה קבועה לאו"ש צריך להועיל וצ"ב.

**ובאמת** מהסוגיא מפירש"י מוכח כדברי המ"ב. דהנה מבואר ללישנא בתרא דנחלקו ב"ש וב"ה במחיצות שאין מגיעות לתקרה, לב"ש הם חלוקים זה מזה וצריכים לעשות ערוב חצרות, ולב"ה הם רשות אחת, אבל במחיצות המגיעות לתקרה צריכות ערוב לכל חבורה וחבורה (ועי"ע בחי' המאירי בסוגין שהטרקלין חילקוהו ליחידות במחיצות כמו היום יחידות דיור, וכנראה שאי"ז דבר כ"כ קבוע, אמנם כיון שהמחיצות מגיעות לתקרה נחשב שיש כמה וכמה דיורים, וע"כ צריך ערוב לחבר את כל הדברים). ולפי שיטה זו לא קשה קושיית התוספות בד"ה 'במחיצות', שנתקשה בלשון ראשון בר"נ, שלב"ה אף מחיצות המגיעות לתקרה לא מחלקים, והא במשנה כתוב שאם מקצתם שרויים בחדרים או בעליות, דהיינו חלוקים במחיצות, צריכים ערוב לכל חבורה גם לב"ה, ותי' תוס' וחילק בין חלוקים במחיצות קבע [ובזה מיירי מתני'] לבין חלוקים במחיצות עראי [ובזה מיירי בגמ'] לר' נחמן, שב"ה סוברים שאינו מחלק וכל זה לל"ק דמחיצה שמגיעה לתקרה ל"מ, אבל בלישנא בתרא, דמיירי דוקא במחיצה שאין מגעת לתקרה, א"כ לא קשה מסיפא בשרויים בעליות וחדרים, ועל כן אין צורך לחלק בין חלוק במחיצת קבע או עראי, וי"ל אף במחיצת קבע דלא מהני, וזה א"ש כדברי המשנה ברורה הנ"ל, וקימ"ל כלישנא בתרא, אולם קו' החזו"א מ"ד תוס' לקמן דף ע"ט ע"א ד"ה ש"מ, דהתם מיירי במחיצת עראי במתבן בין ב' חצרות והגמ' אומרת ש"מ שמחיצות שאין מגיעות לתקרה שמן מחיצות בתמיהה, דהיינו: דלא מהני, וכתבו תוס', דלעיל מסקינן כר"י הסבר ד"א לב"ה ערוב א' לכולן במחיצות שאין מגיעות

לתקרה, ומיירי במחיצות עראי, ובאמת ר"י הסבר ס"ל כלישנא בתרא, וא"כ אין הכרח דמיירי במחיצות עראי כנתבאר אמנם תוס' ס"ל ליישב ר"י הסבר כר"נ והאיכא דאמרי דנחלקו ב"ה וב"ש בין במסיפס במחיצה נמוכה ובין במחיצת עשרה, וע"ז צ"ל כתירוץ תוס' דיש חילוק בין מחיצות קבע דכ' בסיפא דמתני' דלב"ה בחלוקין במחיצות הוי חילוק אבל במחיצות עראי אף במגיעין לתקרה לא מהני, ובאמת צ"ב מ"ט בא תוס' ליישב ד' ר"י הסבר עם ד' ר"נ, ושלכן צ"ל החילוק בין מחיצות קבע למחיצות עראי, וצ"ב.

**והנה** בתור"פ הביא תי' על קו' התוס' בשם רש"י, בין מחיצות שהיו מתחילה שהם מחלקים ובזה מיירי סיפא דמתני', לבין מחיצות שעשו אח"כ, ובאמת ברש"י בע"ב ד"ה 'חדרים ממש' כתב, שלא היו מחוברין מעולם, ויש לכאו' לדייק שאם היו מעולם, זה כן מחלק, אולם לנתבאר בחי' המאירי שמיירי בטרקלין שחילקו ליחידות ואח"כ מבטלים, א"כ הרעיון במש"כ רש"י מעולם הכונה באופן אחר, ותלוי אם החילוק למחיצות הוא בצורה ולמטרה קבועה, או שהוא זמני ואינו משום שנעשה אח"כ, אלא זה סימן שאינו חילוק גמור, ואין ראייה למש"כ התור"פ בשם רש"י.

**ולשיטה** זו גם אין צ"ל דמחיצות קבע עשרה שאין מגיעות לתקרה הוו מחיצה, וכשיטת המ"ב ועי' נתיבות שבת פכ"ז הערה ע"ג בשם ערוה"ש, שבמחיצה בדירה ודאי מהני אף שא"מ לתקרה וכן במקום שאין תקרה סגי במחיצה גובה עשרה, וצ"ב מנלן לחילוקים אלו. ולפי"ז נמי לא קשה קו' תוס' הנ"ל. והנה מבואר בגמ' ע"ב ע"ב בברייתא: בד"א כשמוליכין את ערובן למקום אחר ובעי ערוב גם להם אבל בערובן בא אצלן סגי באלו ששבתו בטרקלין לערוב אחד, ופרש"י שנחלק על הנלמד לעיל שנחלקו



במחיצות, דלפי"ז בעי גם להם [בכל גוונא] ערוב לכולן. ועי"ש בחי' הרשב"א (שמקשים) וכן בחי' הריטב"א ע"ד, ואדרבה מעמידים הברייתא כר"י הסבר שמקשים ופליגי אף במסיפס, ותנא הזה מיירי בחילקו במסיפס במחיצה נמוכה ואף שנחשבו כחבורה אחת לגבי עצמן, ואף כשמערבים עם אחרים צריכים ערוב לכל חבורה, אבל כ"ז במניחים הפת אצל האחרים אבל במניחים בטרקלין שם סגי להם בפת אחד, והחידוש הוא לב"ה וכמש"כ תוס' דאף במוליכין ערוב למקום אחר סגי בבני הטרקלין בערוב א' לכולן. ועתה יל"ת קו' הנ"ל ע"ד תוס' דף ע"ט ע"א, מ"ט מוקי ר"י הסבר כר"נ, ולא כלישנא בתרא, דודאי מחיצות מחלקות ולב"ה דוקא מחיצה גמורה ולא מחיצה שאינה מגעת לתקרה ואף במחיצת קבע, ולתוס' שממירי בשיטת ר"נ, מיירי במחיצת עראי. וכיון שנתבאר לראשונים דהאי תנא

ס"ל כותיה, אולי מה"ט מוקי הלכתא הכי, וע"כ ס"ל דדוקא מחיצת עראי ל"מ באין מגעת לתקרה, אבל מחיצת קבע מהני וכשיטת ר"נ וכמש"כ תוס' בע"א ד"ה במחיצות, דלדידיה ק' מסיפא וצריך לחלק בזה, ולפי"ז יוצא, דמחיצת קבע מהני אף שאינה מגעת לתקרה [ועי"ע בחי' הריטב"א שמביא ד' הרשב"א כל"ק דר"נ דפליגי רק במסיפס, וא"כ לפי"ז הדרא הקו', דאין ראי' מהברייתא ללישנא בתרא דר"נ, שלפי"ד כ' תוס' לחלק בין מחיצות קבע למחיצות עראי, אבל לרשב"א עצמו הגמ' כלישנא בתרא דר"נ וא"ש מש"כ בביאור התוס', והריטב"א עצמו מוקי נמי הברייתא כלישנא בתרא דר"נ ובמחיצת עשרה. ומודו ב"ש דלגבי יושבי הטרקלין בערוב אצלם א"צ ערוב לעצמם. ונחלקו ב"ש וב"ה במוליכין הערוב למקום אחר ולדבריו נמי א"ש תי' הנ"ל].

## הרב ישראל לנאל

בני ברק

### בענין יש שבח עצים בפת

או דבאמת אינו נהפך לחפצא דאיסורא, אמנם בזמן שנהנה מהנגרם נהנה מהאיסור הראשון ולכן אסור להנות מהנגרם,

**ולכאורה**, לצד השני שהבאנו מובן בפשיטות סברת תוס' לחלק בין איסור הנאה לאיסור אכילה, כיון דכל האיסור הוא מחמת שנהנה מאיסור הראשון, וזה לא שייך רק באיסורי הנאה, אבל באיסורי אכילה לא שייך לאסור, כיון שאין איסור להנות מהדבר רק לאכול, וכיון שהנגרם לא נחשב חפצא דאיסורא מותר.

**אמנם** לצד הראשון שהבאנו, שהנגרם נהפך לחפצא דאיסורא, צריך ביאור סברת התוס' לחלק בין איסור אכילה לאיסור הנאה.

**וכן יש לדון** לצד השני שביארנו, באיסור נגרם, דנחשב נהנה מהאיסור הראשון, האם לגבי דין יש שבח עצים בפת שייך לומר כן, דהנה יש שבח עצים בפת אמרינן אף למ"ד זה וזה גורם מותר, מ"מ כשנשבשל בעצי איסור, אסור משום דיש שבח עצים בפת.

**ויש לחקור** מדוע נאסר, האם גם מדין גורם ונחשב לגורם העיקרי, או גורם יחידי, וכן מבואר ברש"י בפסחים דף כ"ז ע"א ד"ה ואם תמצי לומר, וכן בתוס' ע"ז דף ס"ו ובר"ן שם, או דנימא, דהא דיש שבח עצים בפת הוא דנחשב כמעורב העצים בתוך הפת ולא רק גורם, וכיון שמעורב לא בטל דחשיב ניכר האיסור. ועי' בחידושי רבנו דוד פסחים כ"ו

**איתא** במשנה ערלה פרק ג' משנה ד'ה': תבשיל שבשלו בקליפי ערלה ידלק, נתערב באחרים יעלה באחד ומאתיים, תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת תדלק הפת, נתערבה באחרות תעלה באחד ומאתיים. ובטעמא דמתניתין, ביארו הר"ש והרמב"ם הר"י בן מלכי צדק והרא"ש, משום דיש שבח עצים בפת.

**והנה** בגמ' פסחים דף כו' ע"ב מובא ברייתא דנחלקו בדין זה רבי ורבנן, דלרבי הפת אסורה דיש שבח עצים בפת, ולרבנן הפת מותרת דסברי אין שבח עצים בפת, דהיינו, דהשלהבת אינה באה מן העצים אלא מן הדבר הנשרף ואין האיסור בעין, כן ביארו רש"י ותוס' שם ד"ה חדש, וכן בע"ז דף ס"ו ע"ב, ושם בפסחים הביאו התוס': "הקשה ה"ר אהרן לרבי הא דאמר (תרומות פ"ב מ"ג) המבשל בשבת בשוגג יאכל ואפילו בשבת ואמאי נימא יש שבח מוקצה בפת דגחלים מוקצין הן ואומר ר"י דלא שייך אלא באיסורי הנאה דווקא וכן פי' הקונטרס בפרק בתרא דע"ז (דף סו. ושם) גבי תנור שהסיקו בכמון של תרומה" עכ"ל.

**וצריך לבאר** את סברת תוס' דלא אמרינן יש שבח עצים רק באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה

**והנה** בהא דדבר הנגרם מן האיסור אסור, חקרו האחרונים בגדר הדבר, האם הביאור דדבר הנגרם נהפך לחפצא דאיסורא, כמו הדבר שבא מכוחו ולכן אסור,

איסור הנאה לאיסור אכילה, בין לגבי גידולין ובין לגבי גורם, אף לצד דחשיב כמעורב בגופו, דלהעביר האיסור שייך רק באיסור הנאה ולא באיסור אכילה. וכן מבואר אף לראשונים דיש שבח עצים בפת חשיב כמעורב בגוף הדבר, דזה שייך רק באיסור הנאה ולא באיסור אכילה. דנאסר רק גופו של איסור ולא היוצא ממנו.

**והנה** ביורה דעה סי' ס' סעיף ג' כתב הרמ"א, פרה שנתפטמה מאיסור אם אכלה גם איסור וגם היתר מותר, אבל אם כל ימיה נתפטמה רק מאיסור, אסור לאכול בשר הבהמה, ובספר תורת חטאת מבואר דאפי' באיסורי אכילה, כבהמה שנתפטמה מטריפה. והש"ך והפר"ח הקשו, דלכאורה פיתום הוי כנגרם מן האיסור, וא"כ הוי רק באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה, ואמאי מבואר ברמ"א שנאסר אף באיסור אכילה בנתפטמה כל ימיה.

**וביותר** יש להקשות סתירה בדברי הרמ"א דבסימן קמ"ב כתב לגבי שבח עצים בפת שאין אסור אלא באיסור הנאה ולא באיסור אכילה, ומדוע בפיתום אסור הרמ"א אפילו באיסור אכילה.

**והנה** בגמ' בפסחים ובע"ז בסוגיא דזו"ז גורם, מובאת ברייתא: שאור של תרומה ושל חולין שנפלו לעיסה, לרבי אלעזר אסור ולרבנן מותר. ולכאורה קשה, הרי תרומה היא איסור אכילה וא"כ אין שייך בזה איסור גורם כלל, וביארו בזה, דשאור איסורו אינו משום גורם אלא משום מחמץ, ונחשב כדבר המעמיד וכנתערב גוף הדבר ולכן נאסר. והגמ' מדמה באופן שיש מחמץ דאיסור ומחמץ דהיתר היאך דנים את הדבר לזו"ז גורם, אבל אין כונת הגמ' לדון את איסורו מדין גורם.

**ולפי"ז** י"ל בדעת הרמ"א, דסבר דפיתום שהבהמה אוכלת ומתערב ממש

ע"ב בשם הראב"ד דביאר דזה הגדר וכן בר"ן בפסחים שם.

**ואם** נימא דזה גדר החילוק, א"כ לכאורה אין סברא לחלק בין איסור הנאה לאיסור אכילה, דגם באיסור אכילה שייך לומר דהעצים מעורבים בגוף האיסור.

**והנה** בע"ז דף מ"ט ע"ב, נחלקו רש"י ותוס' בנוטע אגוז של ערלה, האם חשיב זה וזה גורם, דהיינו האגוז הוא גורם של איסור והקרקע גורם של היתר, ותלוי בפלוגתא דזה וזה גורם אי מותר או אסור, כן שיטת רש"י, אמנם תוס' שם סובר דלא חשיב זו"ז גורם, לפי שאין שניהם מענין אחד וכל אחד גורם נפרד, ולכן חשיב כגורם יחידי ואסור אף למ"ד זו"ז גורם מותר, והקשו תוס', מדוע גדולי טבל ומעשר שני מותרים ואפי' גידולי תרומה לא נאסרו רק מגזירת יח' דבר, וי"ל, דערלה שאסורה בהנאה יש לאסור הגידולין שגם זה הנאה היא, אבל באיסור אכילה אין לאסור הגידולין שאין אוכל האיסור עצמו עכ"ל. נתבאר בתוס' אף לגבי גידולין דכל האיסור רק באיסור הנאה ולא באיסור אכילה, והביאור בזה לכאורה כמו שנתבאר לעיל, שנגרם אין נהפך לחפצא דאיסורא ונאסר מפני דחשיב נהנה מהאיסור הראשון וזה שייך רק באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה, אמנם אם נאמר דנגרם נהפך לחפצא דאיסורא לכאורה אין סברא לחלק בין איסור הנאה לאיסור אכילה.

**ועי'** בקהילות יעקב שם שכתב, דאפשר לבאר אף לפי צד זה החילוק בין איסור הנאה לאיסור אכילה, ד"ל דלהעביר חפצא דאיסורא שייך רק באיסור הנאה, דיסוד האיסור הוא ההנאה ולא החפצא דאיסורא, משא"כ באיסור אכילה יסוד האיסור הוא החפצא דאיסורא, ולא שייך להעביר לחפץ אחר את האיסור דרק גופא דאיסורא נאסר, וא"כ מבואר חילוק תוס' בין

בהנאה, הסיק בהן את התנור יוצן ואחר כך יסיק בעצים של היתר ויאפה בו, אפה בו את הפת ולא ציננו הפת אסורה בהנייה, נתערבה באחרות יוליק דמי אותה הפת לים המלח כדי שלא יהנה בה ושאר הככרות מותרין" עכ"ל. ולכאורה האיסור בזה מצד שבח עצים בפת, ואם הגדר דנהפך לחפצא דאיסורא היאך שייך ע"י שיוליך הנאה לים המלח יותר האיסור, ובשלמא אם נאמר דהגדר הוא שנהנה מהגורם מובן ההיתר דיוליך הנאה לים המלח כיון שלמעשה אין לו הנאה, וא"כ לכאורה הוי סתירה בדעת הרמב"ם, דבהל' ע"ז נראה דהגדר הוא דחשיב לחפצא דאיסורא, ובהל' מאכלות אסורות נראה דהגדר הוא דנהנה מהאיסור הראשון. ונראה לומר, דהנה הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ב כתב וז"ל: "תנור שהסיקו בקליפי ערלה ובכלאי הכרם בין חדש ובין ישן יוצן ואחר כך יחם אותו בעצי היתר, ואם בישל בו קודם שיוצן בין פת בין תבשיל הרי זה אסור בהנייה ששבח עצי אסור בפת או בתבשיל" עכ"ל, מבואר דאיכא חילוק דבהל' כ' לא הזכיר ששבח עצים בפת, אלא שהנייתן ניכרת בהן, ולכאורה משמע דאירי באופן שאבוקה כנגדו דחשיב מעורב בגופו האיסור, משא"כ בהל' כ"ב איירי בזו"ז גורם, ורק משום שבח עצים חשיב גורם עיקרי, וא"כ ברמב"ם בהל' ע"ז גם מדובר באופן דשייך רק סברת שבח עצים בפת, ובזה סבר הרמב"ם דאיסורו מפני שנהנה מהאיסור הראשון, ולכן הועיל שיוליך הנאה לים המלח. ועי' בזה.

בגופה אין נאסר מדין גורם, אלא חשיב כמעורב בגופה, ומ"מ אם נתפטמה גם מאיסור וגם מהיתר שרי כמו בזו"ז גורם, וכדמיון הגמ' לגבי מחמץ של תרומה אף שאינו אלא איסור אכילה. אמנם לגבי שבח עצים בפת סובר הרמ"א כפי שביארנו לעיל בשיטת רש"י ותוס', דאין נחשב מעורב בגופו רק גורם עיקרי ולא שייך גורם רק באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה כמו שנתבאר לעיל, או משום שכל איסור גורם אינו חפצא דאיסורא אלא רק נהנה מהגורם, או אף אם נחשב לחפצא דאיסורא לא שייך להעביר רק באיסור הנאה ולא באיסור אכילה, ולכן פסק הרמ"א בס"י קמ"ב כסברת תוס', דשבח עצים בפת נאסר רק באיסור הנאה ולא באיסור אכילה, אמנם לגבי בהמה שנתפטמה סובר הרמ"א דחשיב כנתערב בגופה ממש וזה שייך אף באיסורי אכילה ולכן פסק דבנתפטמה כל ימיה באיסור אכילה, אסור לאכול את בשרה, ודו"ק.

והנה הרמב"ם כתב בפרק ט"ז מהלכות מאכלות אסורות ה"כ וז"ל: "בגד שצבעו בקליפי ערלה ישרף, נתערב באחרים יעלה באחד ומאתים, וכן תבשיל שבישלו בקליפי ערלה ופת שאפאה בקליפי ערלה או בכלאי הכרם ישרף התבשיל והפת, שהרי הנייתו ניכרת בו" עכ"ל. ולכאורה מדכתב הרמב"ם ישרף התבשיל והפת, משמע דנחשב לחפצא דאיסורא ולכן יש בו דין שריפה כערלה עצמה. ויש להקשות מהרמב"ם בפרק ז' מהלכות ע"ז הי"ג דכתב וז"ל: "נטל ממנה עצים אסורין

הרב ישראל לנאל

בני ברק

## בגדר הלאו דלא תעלו במעלות על מזבחי

נאמר בליל ש"ק פר' יתרו לעי"נ א"מ הגאון רבי אברהם יצחק ב"ר שרגא פייבל לנאל זצ"ל

הוזכר כבש, כתב וז"ל: "וכבש שהיו עולין בו אף על פי שלא פירשו בענין זה כבר שמענו בפרשת מזבח אדמה תעשה לי ולא תעלה במעלות, לא תעשה לו מעלות בכבש שלו אלא כבש חלק, למדנו שהיה לו כבש כך שנינו במכילתא". עכ"ד

**ומבואר** לכאורה דהלאו הוא על העושה מעלות בכבש, וכן למד מזה רש"י את עצם דין עשית הכבש.

**ובחידושי** מרן רי"ז הלוי זצ"ל על הרמב"ם פ"א הי"ז מהלכות בית הבחירה, הקשה על רש"י מנא ליה שעשו כבש מלאו זה, דלכאורה אפילו אם עולה מצד אחר של המזבח במדרגות לוקה ומנין שעשו כבש, ובגמ' זבחים נ"ו מבואר שכבש מעכב מקרא דאל פני המזבח, אבל מפסוק זה לכאורה אין ראייה דכבש הוא מגופו של מזבח? ועוד הקשה, דמקור דברי רש"י הוא המכילתא, והמכילתא מסיים שם "אין לי אלא עליה, ירידה מנין, ת"ל לא תגלה ערותך עלי, הא לא עליה ולא ירידה גרמי אלא כיסוי גורם, ר' ישמעאל אומר אינו צריך והלא כבר נאמר ועשה להם מכנסי בד ומה ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו, שלא ילך פסיעה גסה, אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל", עכ"ל. ולכאורה אם הלאו לרש"י על הבונה את הכבש, מה שייך לחלק בין דרך עליה לדרך ירידה, ומוכרח כהרמב"ם דהלאו הוא

**בפסוק** האחרון בפרשת יתרו נאמר "ולא תעלו במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו" אומר רש"י: "כשאתה בונה כבש למזבח לא תעשהו מעלות מעלות אלא חלק יהא ומשופע", ולפי פשוטו וכן כתבו השפתי חכמים והרא"ם מבואר ברש"י דהלאו הוא על הבונה שלא יבנה את הכבש במדרגות אלא חלק בשיפוע, וביארו, דקשה לרש"י לשון הפסוק "ולא תעלו במעלות על מזבחי", וממה נפשך, אם עשו מעלות למזבח מוכרח הכהן לעלות, ואם לא עשו מעלות מהיכא תיתי שיעלו, לכן פירש ואזהרה היא לבונה כשיבנה מזבח שלא יעשהו מעלות.

**אמנם** ברמב"ם בפרק א' מהלכות בית הבחירה הי"ז כתב וז"ל: "אין עושין מדרגות למזבח שנאמר ולא תעלה במעלות על מזבחי, אלא בונים כמו תל בדרומו של מזבח מתמעט ויורד מראש המזבח עד הארץ והוא הנקרא כבש, והעולה במעלות על המזבח לוקה". **מבואר** בדברי הרמב"ם דהלאו הוא על העולה ולא על הבונה, ומכיון שאסור לעלות ממילא נלמד דאין בונים מדרגות אלא משופע וחלק, אבל הבונה אינו לוקה ואינו עובר בלאו, וברש"י הנ"ל משמע דלא כרמב"ם

**וכן** מבואר לכאורה ברש"י פרשת תרומה פרק כ"ז פסוק ה' בפרשת המזבח שלא

ג' ממידות, וכל מי שפסע פסיעה גסה על המזבח עד שתגלה ערותו לוקה". עכ"ל  
**אמנם** ביד החזקה בהל' בית הבחירה הביא לאו זה על העולה במדרגות על המזבח, ולא הזכיר דין זה דהפוסע פסיעה גסה לוקה, ועמד בזה המשנה למלך שם, והמנחת חינוך במצוה מ"א כתב, דהרמב"ם סמך על מה שכתב בספר המצוות.

**אמנם** המלבי"ם ועוד אחרונים נוקטים בדעת הרמב"ם שחזר בו בהלכות ממה שכתב בספר המצוות, מהא דאיתא ביומא דף כ"ב ע"א דבראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם, ובזמן שהם מרובין רצין ועולין בכבש וכל הקודם את חבירו בארבע אמות זכה, ולכאורה היאך רצו והלא פסעו פסיעה גסה, ומוכח משם דאין איסור בזה, ואע"פ שבמכילתא נאמר איסור, זהו דעת ר' ישמעאל, אבל ת"ק חולק ואינו סובר איסור זה.

**ובאמת** בתוס' ישנים ובתוס' רא"ש ביומא שם התקשו בקושיא זו, וז"ל:  
 "ותימה כיון דעבודה היא כדאמרין בגמרא א"כ איך רצין והאמרין בירושלמי דברכות גבי תפילה מי שעומד ומתפלל צריך להשוות רגליו, תרין אמוראין ר' סימון ורבי לוי חד אמר כמלאכים וחד אמר ככהנים שהיו מהלכין עקב בצד גודל דכתיב ולא תעלה במעלות על מזבחי, פי' כיון דבשעת הילוך מישרין רגליהן כל שכן בשעת תפילה מעומד, ואין נראה לומר דרצין עקב בצד גודל קאמר, ושמא כיון שלא היו עסוקין עדיין בעבודה כמו הולכת אברים לכבש, יכולין לרוץ" עכ"ל התוס' ישנים שם. ומבואר שתירץ דכל האיסור רק בשעת עבודה ממש, משא"כ שלא בשעת עבודה מותר לרוץ. והרמב"ם לא ס"ל חילוק זה, וחזר בו ביד החזקה ממה שכתב בספר המצוות מכח גמ' זו, ואפשר דסברתו דאיסור זה מדיני

על העולה, והיה ס"ד דרך בעליה שכן הוא לשון האיסור, ובזה אשמעין דאף בירידה אסור, והא דילפינן דהיה כבש אינו לימוד על עצם מעשה הכבש, רק אחר דידעין מקרא דאל פני המזבח דבעי לעשות כבש ילפינן מלא תעלה במעלות שצריך שהכבש יהא חלק ולא במדרגות. אמנם ביאר שם הגרי"ז את דברי רש"י שבאמת סובר כדעת הרמב"ם דהלאו הוא על העולה במעלות ולא על העושה כבש, ומ"מ למד מכאן שיש דין עשית כבש, דכיון דכתיב על מזבחי, הביאור שצריך למקום שאסור שיהא דין מזבח, ומזה ילפינן שצריך כבש והוי מגופו של מזבח ויש בו שם על מזבחי, ובאמת אם יעלה למזבח במדרגות מצד אחר לא יעבור על הלאו דזה אינו על מזבחי והוי כשאר עזרה דאין איסור לעלות במעלות, ובזה מבואר מה דלמד רש"י מלאו זה דעשו כבש והוי מגופו של מזבח.

**נתבאר** מכל הנ"ל, דלרמב"ם האיסור על העולה במעלות, ולרש"י כפי שפירש לרא"ם, האיסור על הבונה שלא יבנה מדרגות, ולדעת הגרי"ז דעת רש"י כדעת הרמב"ם דהאיסור על העולה ולא על הבונה.  
**והנה** בהא דכתיב בסיפא דקרא, "אשר לא תגלה ערותך עליו", מבואר במכילתא דר' ישמעאל למד מזה דאסור לפסוע פסיעה גסה במזבח. והנה הרמב"ם בספר המצוות מצות לא תעשה פ' כתב וז"ל:  
 "ומצוה השמונים היא, שהזהירו מעלות על המזבח במעלות כדי שלא יפסע פסיעות גסות בעלותו אבל ילך עקב בצד גודל. והוא אמרו ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו, ולשון המכילתא, מה תלמוד לומר אשר לא תגלה ערותך עליו שכשעולה למזבח לא יהא פוסע פסיעה גסה אלא מהלך עקב בצד גודל. וכבר נתבארה צורת הכבש ואיכות בנינו בפרק

שיותר עולים במהרה במדרגות מאשר בשיפוע, וא"כ אין ראייה דהבבלי אית ליה לאיסור דפסיעה גסה.

**אמנם** מצאתי במדרש רבה בתחילת פרשת משפטים אות ב' וז"ל: "מה כתיב למעלה מן הענין ולא תעלה במעלות על מזבחי, וכתוב ואלה המשפטים וכי מה ענין זה אצל זה, וכי ערותן של כהנים היתה מגולה והלא כתיב ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה, אלא אמר ר' אבינא כשם שהזהיר הקב"ה את הכהנים שלא יהו פוסעין פסיעות גסות על גבי המזבח אלא יהו מהלכין עקב בצד גודל, כך הזהיר הקב"ה את הדיינין שלא יפסיעו פסיעות גסות בדין" עכ"ד, וביארו מפרשי המדרש דכוונתו שיהיו מתונין בדין. ולפי"ז יש לדון דאולי זו גם כוונת הגמ' בסנהדרין וצ"ע.

**ובתרגום** יונתן בן עוזיאל ובתרגום ירושלמי על פסוק זה: ואתון כהני דקיימין לשמשא קדמי לא תסקון במסוקין על מדבחי אלהן בגשרא. מבואר דהלאו הוא רק על הכהנים בשעת עבודה. אמנם בחינוך כתב דנוהג בזכרים ונקבות, ולכאורה נקבות לאו בני עבודה, ומוכח מהחינוך דהאיסור אינו דוקא בשעת עבודה.

**והנה** בטור או"ח סימן צ"ה לגבי איך יכוון רגליו בשמו"ע הביא ב' הדעות בירושלמי, ובבית יוסף הקשה דבש"ס דידן מבואר רק כמלאכים וכפי שביאר רבינו יונה בברכות שם, ובטור משמע דפסק כמ"ד ככהנים וכמפורש בדבריו בס"ח, דתפילה בעי דומיא דעבודה, וא' מן הדברים הוא בכיוון רגליו ככהנים, ועיין שם שדן דאולי רק לעצם השוואת הרגליים דימה הטור לכהנים ולא לצורה.

**ובב"ח** שם כתב דכוונת הטור רק לעיכובא דאם עשה ככהנים אינו מעכב, ועוד דיין בדברי הטור שכתב ככהנים בשעת

המזבח ולא מדיני עבודה ולכן אין סברא שיהא אסור רק בשעת עבודה.

**והנה** בגמ' ברכות דף י' ע"ב מבואר, דצריך לכוין רגליהם כרגל ישרה כמלאכים, ולא מוזכר מ"ד ככהנים לכוין עקב בצד גודל, ואפשר לבאר פלוגתת האמוראים בירושלמי בשני אופנים, אופן הא', דנחלקו האם האיסור הוא מדיני המזבח וא"כ אין דין בעבודה ואי אפשר ללמוד מזה לתפילה ורק ממלאכים נלמד דרגליהם מכוונות בשוה וכן הוא סברת הבבלי. אופן הב', דנחלקו האם יש איסור לפסוע פסיעה גסה במזבח, ולא כמו שנתבאר לדעת הרמב"ם דבזה נחלקו ת"ק ור' ישמעאל במכילתא. עיין באבן האזל הל' בית הבחירה שביאר דתלוי האם במקום שכותבת התורה טעם לאיסור הוי איסור נוסף או לא יעו"ש. ולכן סובר מ"ד כמלאכים דאין איסור בפסיעה גסה כלל.

**ובאמת** בבבלי לא נמצא מקור לאיסור זה, אמנם לכאורה אפשר למצוא מקור דאיתא בסנהדרין דף ז' ע"ב דרש בר קפרא, מנא הא מילתא דאמרו רבנן הוו מתונין בדין, דכתיב לא תעלה במעלות וסמך ליה ואלה המשפטים. ופרש"י במעלות: בחזקה ובמרוצה. ולכאורה היה נראה דכוונתו דהולכין יותר מהר בשיפוע מאשר במדרגות וא"כ מה הביאור בגמרא, והיה נראה לומר דכוונת הגמרא ללמוד מהלאו, דאין לפסוע פסיעה גסה ולכן אין עולה במרוצה, וא"כ יהיה מקור לאיסור זה בבבלי, אמנם מצאתי בחי' ר"י מלוניל שכתב וז"ל: "הוו מתונין בדין כלומר שלא יפסקו אותו במהרה אלא שיעינו בו אע"פ שהוא פסוק להם ודנו אותו כזה כמה פעמים, דכתיב ולא תעלו במעלות, כלומר דרך העולם הוא שבמהרה עולין בכבש שיש בו מעלות בניות ובלא פחד יותר מכשאין בו אלא שהוא חלק" עכ"ל. מבואר, דביאר דברי הגמרא כפשוטו,

נ"מ לענין זה. "עכ"ל. ולא ביאר מה החילוק בין דין הפסיעות לעמידה בתפילה. ולכאורה לדעת הב"ח הנ"ל דרך בעליה לכבש היה איסור לפסוע פסיעה גסה, א"כ הפסיעות דומה להילוך משא"כ עיקר התפילה.

**והעיר,** מדוע מדמין תפילה לעבודה ע"ג המזבח ולא לעבודות שהיו בעזרה דאין איסור פסיעה גסה רק במזבח כמבואר במכילתא וא"כ נדמה לזריקה. ויש ליישב עפ"י מש"כ הט"ז בסי' קל"ב סק"ב, דתפילת שמו"ע כנגד הקרבת האברים, ומה שאומרים פרשת התמיד קודם התפילה הוא כנגד השחיטה והזריקה, ומובן לפי"ז מה דדוקא בשמו"ע בעינן שישווה רגליו.

עבודה ולא כשעה שעלו לכבש שהיה עקב בצד גודל [ומשמע בדבריו דהוי דין רק בכבש ולא במזבח והוא לכאורה חידוש, עיין בביאור הר אפרים למכילתא מש"כ כעין זה].

**והנה בסי' קכ"ג** סעיף ג' כתב בשו"ע, כשפוסע עוקר רגל שמאל תחילה, ושיעור פסיעות אלו לכל הפחות הוא כדי שיתן גודל בצד עקב. וכתב בביאור הגר"א ד"ה ושיעור וכו' "שצריך להדמות לכהנין בעבודתן כמש"כ לעיל סי' צ"ח סעיף ד', ואמר בירושלמי ריש ברכות, ככהנים דכתיב ולא תעלה במעלות על מזבחי שהיו מהלכין עקב בצד גודל וגודל בצד עקב, ואע"ג דלענין עמידה בתפילה כמ"ד כמלאכים קי"ל, מ"מ



הרב עזרא קוטקס  
בני ברק

## חלק א' - בענין אשו משום חציו או משום ממונו

**ונראה לומר** שלכו"ע אם הדליק בידים זה אדם המזיק, וכאן אין בכלל מחלוקת. וכמו שהגמ' אומרת לקמן שעל מקום גחלת משלם נזק שלם כיון שזה מעשה בידים.

**וא"כ** נראה לומר שכל המחלוקת של ר' יוחנן וריש לקיש זה דוקא באש שהמשיכה לבד לדלוק ולהזיק, אבל באש הראשונה ודאי שאין מחלוקת ולכו"ע זה אדם המזיק.

**ולכן** נראה לומר שזה ביאור המחלוקת, באש שהמשיכה לבד לדלוק, מה הדין ומי חייב, ולמה. וזה ביאור הדברים, שזה ודאי שעל האש הראשונה לכו"ע חייב מצד אדם המזיק, ואפי' הדליק באש של אחר חייב, וכל המחלוקת כשהשאייר את האש דלוקה או אפי' הפקיר את האש, מי חייב ולמה חייב.

**וכאן** חידשה התורה שלכו"ע חייב כיון שהוא הדליק את האש הוא מתחייב בכל מה שיקרה לאש, וזה השאלה למה.

**וזה** ביאור המחלוקת, ר' יוחנן סובר אשו משום חציו, דהיינו כיון שהוא הדליק את האש הוא חייב, כיון שמונח בהדלקה כח לאש שהאש יכולה להמשיך להתפשט ולהזיק. ולכן חייב מדין אדם המזיק, והכל בא מחמת ההדלקה הראשונה.

**וריש** לקיש סובר שזה ממונו כמו שורו ובורו, דהיינו כמו שור שהוא ברשותו חייב עליו, וכמו בור שאפי' שהפקירו חייב עליו, כיון שהוא יצר את המזיק, הוא נעשה בעלים על המזיק ומתחייב על כל נזקיו. ולפי"ז אפי' הדליק באש שלא שלו, נעשה ממונו

**גמ' בבא קמא דף כ"ב ע"א**: "אתמר ר' יוחנן אמר אשו משום חציו, ריש לקיש אמר אשו משום ממונו. וריש לקיש מאי טעמא דלא אמר כר' יוחנן, אמר לך חציו מכוחו קאזלי האי לאו מכוחו קאזיל. ור' יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש אמר לך ממונא אית ביה ממשא האי לית ביה ממשא".

**ומפרש רש"י משום ממונו** - "כשורו ובורו שהזיקו, וקס"ד דאיכא ביניהו כגון שהדליק באש שלא שלו. דלר' יוחנן חייב דחציו הן, ולריש לקיש פטור דלאו ממונו". עכ"ל רש"י ז"ל, והוא פלא גדול, וכבר הקשו התוס' בד"ה אשו משום ממונו, דא"צ שיהא ממונו, ואף לריש לקיש, דאפי' הדליק באש של אחר חייב, כדאשכחן בהכונס גבי כופף קמתו בפני הדליקה.

**ויש** לבאר כמה הערות בסוגיא:

**א.** מדוע תוס' מוכיחים מכופף קמתו הרי לכאורה שם זה מעשה בידים, שהדליק את הקמה.

**ב.** מדוע לרש"י יש נפק"מ באש שאינה שלו, הרי אם הדליק בידים זה אדם המזיק, וא"כ על מה שהאש ממשיכה למה נקרא ממונו.

**ג.** מה פירוש ממונא דלית ביה ממשא.

**ד.** מה הדין הדליק אש והפקירו, וכמו שהקשו תוס'.

**ומה** הדין בהדליק אש של אחר והמשיכה לדלוק הלאה, מי חייב.

וכן בגמל שהדליק את הבירה הגמ' אומרת למסקנא שהגמל מסכסך את כל הבירה כולה, דכולה הוי מקום גחלת, אבל אם הגמל הדליק רק צד אחד של הבירה, והאש המשיכה לבד והדליקה את הכל פטור לריש לקיש כיון שכאן זה לא ממונו.



והנה בגמ' כתוב לר' יוחנן שאש זה ממונא דלית ביה ממשא. ומפרש רש"י שהשלהבת לית ליה ממשא, ואפי' שבגחלת יש ממשא ואת הגחלת הדליק בידיים. סובר ר' יוחנן שאין בו ממשא, שהרי מה הזיק השלהבת, שזה מה שהמשיך הלאה, להדליק ולהזיק. ולכן אומר ר' יוחנן שזה ממונא דלית ביה ממשא, אבל על הגחלת ועל מקום גחלת ודאי שיש ממשא, ואין בזה שום מחלוקת, וכמו שביארנו לעיל.

ועייין בתוס' שהקשו מבור, ותירצו. שר' יוחנן סובר שלא דומה לבור, אבל צ"ל שריש לקיש כן מדמה את האש לבור, ולכן סובר ריש לקיש שכמו בבור אפי' הפקירו הוי ממונו וחייב כיון שהוא חפר את הבור. כך גם באש, כיון שהוא הדליק את האש הוא חייב, ונחשב ממונו.

וא"כ זה הפשט אשו משום ממונו לר"ל, כמו בור, דהיינו כמו בחופר בור מתחייב על המעשה אע"פ שזה לא ממונו, כך גם באש חייב על המעשה אע"פ שזה לא ממונו. - והחידוש כאן שברגע שיצר את האש אפי' מאש שלא שלו נעשה בעלים עליו ומתחייב על כל נזקיו.

וזה דוקא כשהאדם הדליק את האש, אבל כשהכלב נטל חררה, א"כ הכלב הדליק את האש, וכאן א"א לחייב אותו משום ממונו, הרי כתוב כי יחפור איש בור ולא שור בור, וא"כ הכא נמי, כי ידליק איש אש ולא

להתחייב עליו. ומה שכתוב בגמ' משום ממונו לאו דוקא, אלא שנעשה בעלים עליו להתחייב עליו כמו ממונו. וכמו בורו שנעשה ממונו, שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. דהיינו שנעשה בעלים עליו ומתחייב על כל נזקיו.

ולפי"ז לא משנה של מי האש, אלא משנה מי עשה את המעשה הדלקה, והוא אחראי עליו לשמרו. וראיה לזה מהתוס' לעיל (בדף ג' ע"ב) בד"ה וממונך, שאש הוא כמו בור וא"צ לכתוב וממונך ושמירתו עליך. אלא רק ושמירתו עליך.

ור' יוחנן סובר שאשו משום חציו כיון שזה מעשה שלו, ולכן צריך לשלם על כל מה שיקרה. וא"כ לפי"ז לכו"ע הנידון על האש שממשיכה ולא על מקום גחלת.

ולכאורה מה רש"י אומר שבזה נחלקו, [שהדליק באש של מישהו אחר], והרי לכו"ע חייב אפי' הדליק באש של אחר.

וצ"ל שרש"י מדבר באופן שזה לא מעשה בידיים, וכגון שהכלב הדליק את האש, ולקח אש של אחר, כמו במשנה הכלב שנטל חררה והלך לגדיש והדליק את הגדיש וכו'. וכאן יש לשאול הרי זה לא ממונו וגם לא מעשה שלו שיחייב אותו. וכאן בשלמא לר' יוחנן חציו דכלב הן וכמו שצריך לשמור על הכלב, צריך לשמור שלא יזרוק חיצים. ואם זרק זה צרורות וישלם חצי נזק לרבנן ונזק שלם לסומכוס, אבל לריש לקיש דסבר משום ממונו, הרי כאן זה לא ממונו. ומתרתא הגמ' דאדיה אדויי שהכלב זרק את האש, והוי ליה צרורות, אבל בלי זה כאן א"א לחייב משום ממונו, כיון שזה לא ממונו של בעל הכלב. וכאן יש את הנפק"מ שאמר רש"י שהדליק באש של אחר. [ואח"כ מצאתי שכ"כ השלטי הגיבורים, שהנפק"מ ברש"י כשהכלב נטל גחלת של אחר].

והאש הלכה מעצמה לחצר חבירו. משמע שאם ידליק בידים בחצר חבירו, הכל נחשב מעשה אחד, והרי זה אינו כמו שביארנו לעיל.

**וע"כ** שחייב רק על מקום גחלת והשאר זה רק תוצאה מהמעשה שלו, כיון שבכח האש הראשון שהדליק היה כח להדליק רק את החלק הראשון שהדליק, ולא את שאר הגדיש. וא"כ למה רש"י אומר דוקא שהדליק בתוך שלו, והאש הלכה מעצמה לחצר חבירו.

**ונראה** ליישב ע"כ מה שכתב הפני יהושע כאן בתחילת הסוגיא, שהפני יהושע הקשה מה השאלה אשו משום מאי חייב, והרי זה ודאי אדם המזיק. ולמה לא שואלים על בורו ושורו משום מאי חייב, אלא מתרץ הפני יהושע שמדובר שהדליק בתוך שלו אש של היתר, ואח"כ האש הלכה מעצמה לחצר חבירו, וכאן השאלה של הגמ' אשו משום מאי חייב, כאן שהדליק בהיתר ולא היה לזה שם מזיק בשעת ההדלקה, משום מאי חייב, וע"ז תירצה הגמ' ר' יוחנן אומר משום חציו, שבזה שלא שמר זה חציו של האדם, וריש לקיש אומר אשו משום ממונו.

**אבל** אין הכי נמי כשהדליק גדיש של חבירו, אפי' בידים, נשאר החילוק כמו לעיל, שההדלקה הראשונה היא מקום גחלת ונקרא אדם המזיק, ומה שהמשיך הלאה לר' יוחנן חייב משום חציו, ולריש לקיש חייב משום ממונו. וא"כ זה הפשט גם ברש"י, שרש"י רוצה להוכיח שהפסוק כמו ר' יוחנן, ואומר רש"י שהדליק אש של היתר בתוך שלו, והלכה מעצמה והדליקה גדיש של חבירו, ש"מ אשו משום חציו. כיון שכתוב שלם ישלם המבעיר את הבעירה, ש"מ אשו משום חציו.

שור אש. ולכן לא נעשה ממונו כשהכלב לקח את האש מאדם אחר והדליק בו.

**וכן** בגמל שהיה טעון פשתן, ועבר ליד חנות, והפשתן נכנס לחנות ודלק בנרו של בעל החנות, והדליק את כל הבירה כולה, כאן זה מעשה של הגמל, והאש של בעל החנות, ולכן אי אפשר לחייב אותו לר"ל משום ממונו כיון שזה אש של בעל החנות. ורק במסכסכת את הבירה כולה חייב לר"ל, כיון שאז הגמל מזיק בידים.



**והנה** הגמ' לקמן (בדף כ"ב ע"ב) אומרת קרא מסייע לר' יוחנן שנאמר כי תצא אש, משמע מעצמה, שלם ישלם המבעיר את הבעירה, ש"מ אשו משום חציו, ומפרש רש"י שהדליק בתוך שלו, והאש הלכה מעצמה ע"י הרוח לשדה של חבירו, שלם ישלם המבעיר את הבעירה, ובעירה משמע הנזק. רואים שהוא הדליק את הבעירה שבחצר חבירו, ש"מ אשו משום חציו.

**ולכאורה** קשה שהרי גם למ"ד אשו משום ממונו הוא הדליק את האש ונעשה ממונו, ולכן מתחייב עליו. וא"כ מה הראיה דוקא לר' יוחנן. וצ"ל שהגמ' דייקא את הלשון - שלם ישלם המבעיר את הבעירה, והבעירה זה הנזק שנדלק בחצר חבירו. ואם כתוב לשון המדליק את הבעירה משמע שאשו משום חציו.

**והנה** מה הדין כשהדליק בידים שדה של חבירו, האם כל השדה נחשב מעשה בידים, שהודלק מחמתו, או שגם כאן נחלקו מה הטעם. ולכאורה מהגמ' לעיל רואים שרק מקום הדלקה עצמו זה מקום גחלת, אבל על שאר הגדיש חייב משום חציו, וא"כ למה רש"י אומר כאן שהדליק בתוך שלו

## חלק ב' - בענין שנים שהדליקו אש

**והנה** מה הדין אדם שהדליק אש בחצר חבירו מצד אחד והאש הזאת עתידה לשרוף תוך שעה את כל השדה, והלך אדם נוסף והדליק אש בצד השני של החצר, האם נאמר שחיציו של הראשון הם שרפו את השדה, כיון שכבר בשעת ההדלקה של הראשון היה מונח כח לשרוף את כל השדה, וכמו שכתב הנימוקי יוסף כאן בסוגיא, איך מותר להדליק נרות שבת קודש, לפני כניסת שבת הרי מכח המעשה שלו זה דולק כל השבת, וא"כ יוצא שחיציו דולקים בשבת. ותירץ הנימוקי יוסף שאין הכי נמי הכל מונח בכח ההדלקה הראשונה, אבל ההדלקה הראשונה היתה לפני שבת, וא"כ נחשב שהמעשה שלו כבר נגמר מערב שבת, ומכח המעשה שהיה מערב שבת הנרות דולקים כל השבת, אבל המעשה נגמר כבר בערב שבת. וא"כ לפי"ז גם אדם שהדליק חצי שדה, במעשה שלו מונח כבר כח לשרוף את כל השדה, וא"כ כשהשני בא ושרף בצד השני לכאורה השני היה צריך להיות פטור. או שנאמר שגם כאן השני חייב, כיון שלמעשה עדיין לא נשרף החצי השני, וצריך ביאור.

**ואומר** הקהלות יעקב כאן בסוגיא, שזה ודאי שכאן שניהם חייבים, והביאור בזה כמו שכתבו התוס' לעיל (בדף י"ז ע"ב) בסוגיית צורות, שיש הבדל בין זרק חץ לזרק כלי, וכמו שכתוב שם בגמ' שהזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל השני פטור, כיון שזה נחשב שהיה כבר כלי שבור, ומנא תבירא תבר, אבל בזורק חץ על כלי כל זמן שהחץ לא הגיע לכלי הכלי לא נחשב שבור.

**וא"כ** גם כאן בשדה, אם הראשון הדליק חצי ובא אדם נוסף והדליק את החצי

**בבא קמא** דף כ"ב ע"א : "אתמר ר' יוחנן אמר אשו משום חציו, וריש לקיש אמר אשו משום ממונו". ולמסקנת הסוגיא ר' יוחנן מודה לריש לקיש שחייב גם משום ממונו. וכגון שנפלה גדר אחרי שהדליק את האש שכלו לו חיציו של הראשון. אבל אם לא היה גדר, והדליק אש בחצירו, והאש הלכה מעצמה ע"י הרוח לחצר חבירו, כאן לכו"ע חייב. והשאלה למה, וזה המחלוקת שלהם, לר' יוחנן חייב משום חיציו, שמונח באש הראשונה שהדליק כח לעבור ע"י הרוח לחצר השניה, ולכן כל הזמן זה נחשב חיציו של הראשון. ולריש לקיש זה נחשב ממונו, כמו שורו ובורו, ולכן חייב אפי' אם האש המשיכה הלאה לבד.

**והנה** התוס' אומרים בד"ה אשו משום חיציו, לא שיבעיר בעצמו את האש, אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו, חיציו נינהו. ולכאורה מה בא תוס' לחדש, שהרי לכאורה משמע שבא לחדש שאפי' אם הדליק בחצירו ונפלה גדר אחרי שהדליק את האש, שהוא חייב, ולכאורה הרי בכה"ג כתוב בגמ' שכלו ליה חיציו של הראשון.

**ונראה** שהתוס' באו לומר, שכשם שלריש לקיש א"צ דוקא ממון שלו, אלא אפי' אם הדליק באש של חבירו הוא נהיה עכשיו בעלים על האש ואחראי על מעשיו, כך גם לר' יוחנן א"צ שיעשה מעשה בידים, אלא אפי' קנה גחלת, או שהביא לכאן גחלת של מישהו אחר, והניחו בחצירו, והאש הלכה מעצמה ועברה לחצר השניה, חייב לר' יוחנן משום חיציו. כיון שהיה מונח כבר באש כח לעבור לחצר השניה, וזה הפשט בתוס', שכתבו "לא שבעיר בעצמו אלא כל שפשע ולא שמר גחלתו חייב".

שם בד"ה והכא גרמא בניזקין. וזה לשונו: "מתוך כך נראה דאם שנים הביאו עצים אש וליבו שניהם, ואין בכל אחד כדי ללבות פטור, ותימה הוא" עכ"ל תוס'. והרמ"א בשם המרדכי פסק להלכה כמו תוס' ששנים שליבו יחד את האש שניהם פטורים, וצריך ביאור למה.

**והאגלי טל** במלאכת זורה (סעיף ד') הקשה למה שניהם פטורים, ומאי שנא משבת דאמרין זה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבים, כגון שנים שהוציאו כיכר לרה"ר, אם הכיכר גדול וכבד, ואין אחד יכול להוציא בפני עצמו, שניהם חייבים, כי זו צורת המלאכה, וכך מבואר בגמ' וברש"י בפרק המצניע בשבת. (דף צב:).

**וא"כ** כאן בשנים שליבו את האש ביחד, למה שניהם פטורים הרי כאן זה "זה אינו יכול וזה אינו יכול" כיון שכ"א בפני עצמו לא יכל ללבות את האש, ועוד הקשה לפי"ז א"כ למה הגמ' בכלל שאלה מזורה ורוח מסייעתו, הרי רואים שיש הבדל בין שבת לניזקין. ורק בשבת חייב בזה אינו יכול וזה אינו יכול, אבל בניזקין לכאורה הוא פטור.

**ולענין דאפשר** לומר שאם בשבת חייבים כ"ש שבניזקין חייבים, שהרי רש"י אומר בשבת (דף צ"ב ע"ב) שם בסוגיא שכל הטעם של שנים שעשו זה בגלל שינוי, שזה לא אורחיה ששנים יוציאו יחד כיכר לחם לרה"ר, ורק כשזה אינו יכול וזה אינו יכול אז זה אורחיה, ולכן שניהם חייבים. וא"כ לפי"ז דוקא בשבת יש חילוק בין יכול לאינו יכול, אבל בניזקין לכאורה לכו"ע שנים שעשו יהיו חייבים. כיון שאין פטור של לאו אורחיה. וא"כ לפי"ז אפשר לדמות שבת לניזקין.

**והנה סבי הגאון** הגדול רבי נחום צבי קארנמעהל זצ"ל בספר מאמר מרדכי מלאכת זורה (אות ג') הביא את דברי האגלי טל בסוגיא זו, והקשה שם עוד קושיא שהרי

השני, אפי' שמצד המעשה של הראשון מונח כאן כח לשרוף את כל השדה, אבל כל זה מצד המעשה של האדם, אבל מצד הכלי הכלי לא נחשב שבור, כיון שכאן זה זרק חץ, ובזרק חץ הכלי לא נחשב שבור עד שהחץ יגיע לכלי. ואפי' שהנימוקי יוסף אמר שהמעשה שלו כבר נגמר בהדלקה, אומר הקהלות יעקב שיש הבדל בין המעשה של האדם לכלי, ולכן אפי' שמצד המעשה של האדם הכל נחשב שבור, אבל מצד הכלי כל זמן שהחץ לא הגיע לכלי הכלי נחשב שלם.

**ולכן** זה הביאור גם כאן אם הראשון הדליק חצי שדה, אפי' שיש כח במעשה הדלקה שלו להדליק את כל השדה זה דוקא מצד האדם, אבל מצד הכלי כל זמן שהחץ לא הגיע לכלי הכלי נחשב שלם. ולכן גם כאן כל זמן שהאש לא הגיע בפועל לחצי השני, השדה לא היתה נחשבת שרופה. ולכן שניהם חייבים.



**וכל זה בשנים שהדליקו יחד שדה**, שניהם חייבים, כיון שיש כח בכל אחד בפני עצמו להזיק. אבל כששנים רוצים ליצור אש ע"י ליבוי הרוח. או אחד ליבה את האש ביחד עם הרוח זה הסוגיא לקמן (בדף ס.). ליבה וליבתו הרוח שניהם פטורין.

**והנה הגמ' לקמן (בדף ס' ע"א)** אומרת ליבה וליבתו הרוח שניהם פטורין. ומדובר שאין לכ"א כח בפני עצמו להבעיר את האש, ורק בצירוף של שניהם יחד נדלקה האש, שניהם פטורין. והקשו שם בגמ' מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו שחייב לגבי שבת, ותירצו שם כמה תירוצים בגמ' עיי"ש, ורב אשי, מתרץ שם בסוף, "כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו הני מי לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בניזקין פטור", וכתבו התוס'

ע"א) בד"ה ליבה, שדוקא אחד שהדליק ולא שנים, אבל אם כבר הדליק אש גמורה לבד, כבר נוצר הנזק, ועכשיו רק צריך להעביר את האש לחצר השניה, כאן חידשה התורה שגם אם הרוח העבירה את האש חייב, שנאמר כי תצא אש, ומשמע אפי' מעצמה דהיינו ע"י הרוח.

**ואומר הפני יהושע לפי"ז** גם שנים שליבו יחד את האש פטורין, אם אין בכל אחד כח כדי ללבות כיון שהם באים ליצור יחד את האש, כל אחד עם הרוח של השני זה נחשב גרמא, וגרמא בניזקין פטור. ולפי"ז מתורץ הקושיא לעיל מחמישה שישבו על ספסל אחד, ששם זה מעשה בידים בגוף הדבר, אבל כאן זה גרמא, וגרמא בניזקין פטור.

**ומציאתי בספר דבר יעקב שמבאר למה תוס'** כתבו בסוף דבריהם "ותימה הוא", וכתב שם, שלולא דברי תוס' היה מקום לחלק בין מלבה ביחד עם הרוח, לבין שנים שליבו, שבמלבה עם הרוח א"א לחייב אותו, כיון שעשה עם הרוח, והרוח הוא לא אדם, אבל כשמלבה ביחד עם חבירו א"כ כל אחד מסייע לשני להזיק, ויש סברא לומר שכאן שניהם חייבים, כיון שהזיקו יחד. קמ"ל התוס' שגם שנים שליבו פטורים. וכמו שביאר הפני יהושע כיון שכאן הם באים ליצור אש חדשה, כאן יש גזירת הכתוב מיוחדת שכתוב "המבעיר את הבעירה", שיעשה הכל בעצמו, ולכן שנים שליבו ביחד פטורין.

לכאורה יש סתירה מפורשת גם מניזקין לניזקין, מהגמ' (בדף י' ע"ב) חמישה שישבו על ספסל אחד וכו', שכתוב שם שכולם חייבים, ומבואר שם שהספסל נשבר דוקא כשכולם ישבו יחד, ומשמע שאם אחד ישב לבד על הספסל, הספסל לא ישבר לעולם, וא"כ שם זה ג"כ "זה אינו יכול וזה אינו יכול", שכל אחד בפני עצמו לא עשה כלום, ואעפ"כ כשכולם ישבו יחד כולם חייבים. וא"כ למה כאן באש כששניהם ליבו יחד שניהם פטורים.

**ותירץ האגלי טל שם בשם היד רמה בב"ב,** שאם עשו מעשה בידים בגוף הנזק זה אחרת, ולכן באש שניהם פטורים כיון שזה לא מעשה בידים בגוף הנזק. והסבא זצ"ל הוסיף שם בתירוצו שאם זה לא מעשה בידים בגוף הנזק זה נחשב גרמא, וגרמא בניזקין פטור.

**וצריך ביאור למה זה נקרא גרמא,** ולמעשה זה לשון הגמ' בתירוצו של רב אשי שכאן זה גרמא, והקשה הפני יהושע למה זה נקרא גרמא, ומאי שנא מכל אש שהדליק בחצירו והרוח באה והעבירה אותו לחצר השניה, שחייב, שהרי זה כל החידוש באש, שכח אחר מעורב בו, וחייב אפי' על מעשה הרוח.

**ותירץ הפני יהושע (בדף ס' ע"א) שיש הבדל** בין אם הדליק אש גמורה והרוח רק מעבירה את האש לחצר השניה, או שהולך ליצור אש חדשה ביחד עם הרוח. שאם הולך ליצור אש חדשה כתוב שם בתוס' (בדף ס'

## הרב משה קוטקס רמת שלמה ירושלים

מאמר זה מוקדש לזכרו של כבוד אבי חורגי הגאון הגדול רבי אברהם יצחק לנאל זללה"ה אב"ד רחובות, אשר להבחל"ח זכתה אמי מורתי אשת חבר תליט"א, וזכינו אנו לשנים טובות ומיוחדות בהן שימש כאב וכסב לכל המשפחה, בשנים אלו האציל עלינו מגדלותו בתורה ויראה, והיה לנו למופת באהבת התורה, ובשקידתה יומם ולילה, הוא שימש לנו כדוגמא בצניעותו בענוותנותו, ובאצילות טוהר מידותיו התרומיות והמופלאות. אברך ברכת הדיוט את א"מ תליט"א שתזכה לשנים רבות בבריאות גופא ונהורא מעליא, ולרוות רוב נחת מכל המשפחה, ולקבל פני משיח צדקנו בב"א.

במאמר שלפננו נעזרתי בכמה מקומות בספרים שנכתבו יחד עימו ובעזרתו, ובפרט בס' 'מעשה וגרמא בהלכה' (כנזכר בפתיחת הספר עמ' 19), ואכן כשעבר על חלקים ממאמרי בעיניי מעשה וגרמא בשבת, שח לי שבעבר עסק רבות בעניינים אלו, וליבנם בין היתר לפני רבנו הגרשז"א זללה"ה.

## בגדרי 'מצמצם' בכל דיני התורה ובפרט בשבת

ובתוכו שאלות מעשיות במשנת רבנו הגרשז"א אויערבאך זללה"ה  
ובירור מקיף האם 'התמדת מצב באמצעות העמדת גופו' נחשבת למעשה

בשבת; חליבה בשבת; מצמצם בבישול בשבת; סגירת ברז מים חמים בשבת; סגירת ברזי גופי חימום; סגירת דלת מקרר; דריכה על משטח הגורמת הדלקת האור; בדין ירידה ב'מעלית שבת' בשבת; הזזת זיזי שעון-שבת; ריבוע תפילין ע"י מכונה חשמלית].

**חלק ג: הראיות מ-כ"א סוגיות בש"ס ופוסקים לחקירות בגדר מצמצם ובפרט לחקירה אם 'התמדת מצב באמצעות העמדת גופו' נחשבת למעשה או למצמצם או שאינו מעשה כלל.**

**חלק א: דיני מצמצם בכל דיני התורה, ובפרט בשבת.** [א: מצמצם ברציחה ובנזיקין ובכופר. ב: אם מצמצם נאמר בשאר דיני התורה ובפרט בשבת, וד' חקירות בגדרי 'מצמצם' (ועי' חלק ג), וב'מלאכת מחשבת אסרה תורה' בזה. ג: במקום שאין דין מצמצם, אם יש איסור דרבנן. ד: דברי האחרונים שאין מהם ראייה לנידוננו].

**חלק ב: שאלות מעשיות בשבת הקשורות לדין 'מצמצם' במשנת רבנו הגרשז"א אויערבאך זללה"ה.** [מחיקת השם; לחיצה על פעמון חשמלי

## הקדמה

שנינו במשנה בסנהדרין ובגמ' (עו:) שאם שמעון מניח ידו בחזקה על ראשו של ראובן שנמצא בתוך בריכת מים, ומחמתו מת ראובן, נקרא 'מצמצם' וישנו לימוד מיוחד לחייבו משום רציחה. ומבואר לכאן' שלולא שהיה פסוק לחייבו היינו דנים מצמצם רק כ'גרמא' דהלא המים המיתוהו ושמעון רק מנע ממנו מלהרים ראשו. עוד בגמרא שם, מובאת מחלוקת האם גם בנזיקין יש חיוב דמצמצם.

ויש לדון אם הוא דין מיוחד ברציחה ובנזיקין, או שהוא דין בכל התורה [ובפרט נדון לענין שבת], ובתוך הדברים יתבארו גדרי מעשה וגרמא בכל דיני התורה.

ובעצם גדר 'מצמצם' ד' חקירות [הקשורות לשאלה הראשונית הנ"ל, וכפי שיתבאר במאמר שלפנינו]: **א** אם נאמר שבכה"ת מצמצם פטור האם הוא רק באופן שפועל מניעת הצלה ב'ניזק', או גם כאשר פועל במזיק [שמונח בו כל ההיזק ולא במזיק המתמשך], וכגון אם ראשו של ראובן תקוע בבריכת מים, ומחמת כן עומד למות, אלולא שהיה נקב בבריכה שדרכו אמורים המים לצאת, ושמעון סתם הנקב ובעטיו מת ראובן, האם מוגדר רק כ'מצמצם' או שהוא 'מעשה גמור'. **ב** האם רק באופן שהצמצום ממשיך מצב קודם שלא נפעל על ידו או אינו מוגדר כמעשה, או גם כאשר הפעולה נפעלה מעיקרא על ידו ואנו באים לדון על המשכיותה של הפעולה שלכשעצמה היא המשכת מצב. דוגמא לנידונו: שמעון נוסע ברכב ורואה את ראובן יורד אל הכביש, ואעפ"כ ממשיך ללחוץ על הדוושה כרגיל [בלא סיבוב מיוחד של ההגה וכדומה] ופוצע את ראובן, האם הוי 'מעשה גמור' או שאינו אלא 'מצמצם'. דוגמא נוספת מדיני שבת, אדם שלחץ בשבת בטעות על פעמון חשמלי, ושוב נזכר, האם נדון את המשך הלחיצה רק כ'מצמצם', וא"כ עדיף שימשיך ללחוץ [שכן בהרפיה פועל ניתוק מעגל חשמלי בידים]. או דעצם המשך הלחיצה נידון כמעשה גמור, **ג** את"ל שבתחילתו מעשה אינו בכלל הקולא ד'מצמצם', יל"ע בדבר שאין תחילתו מעשה גמור, אלא שהאדם מחזיק את גופו במצב משונה מתכונתו הרגילה, כגון שמתחילה הרים ראשו כופפו או סובבו יותר מהרגיל, וברצונו מכריח את ראשו שלא לנטות, ויש לדון: האם נחשב 'מעשה' ולפיכך אין המשכו 'מצמצם', או דהוא 'מצמצם', מכיון שממשיך מצב קודם, או שאינו מעשה כלל, כיון דאינו דומה למקרה של המשנה הנ"ל במצמצם. דוגמאות נוספות לנידון זה: אדם שמעמיד את ידו ע"מ לתפוס חפץ, או שמניח את ידו באופן שונה מהרגיל על מנת שיוכלו לפעול בה דבר מה כגון קציצת צפרניו בשבת. **ד** יל"ע מה הדין כאשר האדם בפעולתו לא רק ממשיך את המצב ותו לא [וכגון בפעמון הנ"ל, שהצילצול היה והוא רק ממשיכו], אלא שכתוצאה מהמשך הפעולה נוצר מצב חדש, האם נחשב כמעשה גמור, כמצמצם, או שאינו אלא גרמא בעלמא כיון שהמצב החדש מתחדש ובא ואינו לפניו בשעת המעשה. ויש בזה כמה דוגמאות, ויתכן גם שיש בזה כמה דרגות. ולדוגמא בדיני שבת, קדירה שאינה מבושלת כל צרכה והקדירה על האש, והורם המכסה בשבת, ומפורש שאסור לכסותה בחזרה, ויש לדון: **א** האם הוא מפני שנחשב למעשה גמור מדאורייתא כיון דהכסוי לא רק שומר על החום אלא מאפשר לאש לבשל האוכל, **ב** דהוי מצמצם היות שממשיך את המצב שהחום נשאר בקדירה, **ג** אינו מעשה כלל ומה שאח"כ מתבשל הוא דבר חדש שאינו מתייחס ישירות לאדם ומה שנאסר הוא מדין אחר [אולי דין מיוחד בבשול או רק מדרבנן].

אנסה לבאר שורש סוגיא זאת מהש"ס ראשונים ופוסקים [ובפרט במשנתו של רבנו הגרשז"א שהתייחס לענין זה בכמה מקומות ומה שיש לדון עפ"י דרכו, ואודה בזה הודאה רבה למכון 'אוצרות שלמה' על אדיבותם במסירת כתבי ידו בעיניים אלו המתפרסמים כאן לראשונה]. הודאה מיוחדת לרבנים הגאונים שנו"נ עימם בעיניים אלו, וכן שעברו על המאמר או על חלקים ממנו והעירו והאירו בחכמה ובתבונה בכתב ובע"פ.<sup>1</sup>

1. הרבנים הגאונים שליט"א: ר' יוסף שלום גלבר מח"ס נתיבות שלום וארחות שבת, ר' אביגדר נבנצל, מו"ח ר' יצחק נאור (ר"כ נחלת יחיאל ב"ב), ר' אברהם פורמן (ר"כ בעקסלבען צרפת), ר' זלמן מ. קורן מח"ס קרני



## חלק א: דיני מצמצם בכל דיני התורה, ובפרט בשבת ובגדרי מלאכת מחשבת בזה

(ענף א) דין 'מצמצם' ברציחה ובניזקין ובכופר

### דין 'מצמצם' ברציחה

**במשנה** (סנהדרין דף ע"ו ע"ב)<sup>2</sup>: "רוצח שהכה את רעהו באבן או בברזל, וכבש עליו לתוך המים או לתוך האור ואינו יכול לעלות משם ומת, חייב [ופירש"י: "כבש" אוחז ראשו של חברו ותוקפו במים כדי שלא יוכל להרים ראשו, וננער ומת]. דחפו לתוך המים, או לתוך האור, ויכול לעלות משם ומת, פטור". ובגמ': "וכבש עליו לתוך המים, רישא רבותא קא משמע לן וסיפא רבותא קא משמע לן, רישא רבותא קא משמע לן, אף על גב דלאו איהו דחפו [אלא שנפל מעצמו, ובא זה וכבש עליו ולא נתנו להרים ראשו], כיון דאין יכול לעלות משם ומת חייב. סיפא רבותא קא משמע לן, אף על גב דדחפו, כיון דיכול לעלות משם [אדם אחר כיוצא בזה, ושעה גרמה לו] ומת פטור [הדוחף, דלא עביד שיעור מיתה]". ועו"ש בגמ': כבש מנלן, אמר שמואל, דאמר קרא (במדבר לה) או באיבה, לרבות את המצמצם. [היינו כובש, שצמצמו שם שלא יקום].

**עוד בגמ' שם** (עז). מובאים כמה מימרות בדינים אלו: "אמר רבא כפתו ומת ברעב פטור [דבשעה שכפתו אין כאן דבר הריגה, והרעב בא מאליו והולך וחזק לאחר זמן כל שעה, ולא דמי לצמצם במים ובאור, דההורג מזומן]. ואמר רבא: כפתו בחמה ומת, בצינה ומת חייב. סוף חמה לבא, סוף צינה לבא פטור. [כלומר אם לא היתה שם חמה בשעה שכפתו, אבל סוף לבא כאן, וזה לא יכול

לעמוד וסופו למות, פטור, שלא היה ההורג מזומן להריגה וגרמא הוא, ואין דינו מסור לבית דין אלא לשמים]". ובתוד"ה כפתו ומת ברעב: "אפי' היה רעב כבר בשעה שכפתו כיון דאם לא היה מתחזק עליו הרעב לא היה מת הוה ליה סוף רעב לבא דלא דמי לכפתו בחמה שכבר נפלה עליו חמה שראוי למות בה". ועו"ש (ד"ה סוף חמה לבא): "דלא רבי רחמנא מצמצם אלא במקום שהתחיל בו ההיזק כבר". ומימרות אלו נפסקו להלכה ברמב"ם (רוצח ג ט י).

**עו"ש בגמ':** "ואמר רבא כפתו לפני ארי פטור [דאי נמי לא היה כפות לא היה יכול להציל עצמו מן הארי], לפני יתושין חייב. רב אשי אמר אפילו לפני יתושין נמי פטור, הני אזלי, והני אתו. [ולא מת על ידי יתושים הראשונים שהיו מוכנים שם, שכמה כתות עברו עליו]". ובתוד"ה כפתו לפני ארי פטור: "אין חילוק בין יתושין לארי, אלא משום דסתם ארי עדיין לא התחיל לחבול בו שאם קפץ כבר עליו הארי לא היה יכול להתעסק לכפותו, אבל סתם יתושין כבר התחילו ליפול עליו ואע"ג דהני אזלי והני אתו, קסבר לא שנא". והיד רמה הביא לפירש"י הנ"ל וכתב: "דלהאי פירושא משמע דאי קאי בדוכתא דיכיל לאתנצולי מאריא ואתא האי וכפתיה ואנחיה קמיה אריא מחייב". ודחה פירושו, ופי' באופ"א: "שלא חייב הכתוב כובש ומצמצם אלא כגון שמונח עליו הדבר הממיתו בשעה שכובשו והוא כובש עליו כדי שלא ינצל ממנו דומיא דכבש עלו במים או באור או בחמה וכו' לפני יתושין ומת

אורה שבסו"ס מאורי אש השלם. וכן לידידי: ר' אוריאל הוצלר, ר' מנחם זילברפרב, ר' יא"ז, ר' גד משה ליכט, ר' אי"ש נדב, ר' מאיר סקלאר, ר' מיכאל פביאן, ור' ישראל מאיר שטרנבוך. 2. כל המובא במאמר זה בתוך גרשיים הוא ציטוט של הלשון המדויקת, והמובא במוסגר בתוך דברי הגמ' הוא פירש"י גם כשלא מצוין כן.

אלא הולך ומתחזק עליו ודמי לכפתו ברעב שכבר יש רעב מעט ותמיד מתחזק" וכו'.<sup>3</sup> והרמב"ם שם פסק בגיגית כמ"ד דפטור, וכן פסק כר"ז בביתא דשישא דדוקא בהדליק נר חייב.

### בגדר האופן של 'כבש עליו'

**מבואר בפשטות הגמ', ולהדיא בפירש"י הנ"ל, שכבש היינו מצמצם.**

**[ויש לציין דבמאירי מבואר שהם ב' דברים נפרדים, 'כבש' פי' כבשו בידיו עד שמת, ו'מצמצם' פי' שעושה איזה מעשה שמונע עלייתו, מצד שהוא מצמצם לו מקום עמידתו שלא יוכל לצאת משם. וכ"מ ברמב"ם (שם, וע"ש בכס"מ, וע"ע חובל ומזיק ו יב), ואף שיש ברמב"ם שם חידוש דין מכח הבנה זאת ויתכן שיש החולקים על כך [ואציין כ"ז בהערה<sup>4</sup>], מ"מ לעניננו אין בזה נפק"מ היות ומוכח במאירי דתרוויהו הם חידוש ברציחה ובעי' פסוק מיוחד, מדכתב המאירי בהמשך דבריו שהמחלוקת בגמ' במצמצם בנוזיקין (וכדלקמיה) נחלקו הן בדין 'כבש' והן בדין 'מצמצם']**

**והנה ביאור האופן של 'כבש' לפי כל הפי' הנ"ל, משמע בפשטות שהאדם תפס בידיו וכבש את חברו, והיינו שעשה מעשה גמור מצידו של תפיסה של חברו, ורק שחברו היה כבר בתוך המים ולא שהרוצח הביאו למקום זה, ואפ"ה מעשה זה מוגדר רק כמצמצם [שכפי שנראה בהמשך,**

**חייב שהרי מונחין עליו בשעת כפיתה". ולכאור' לזה כוונת התוס' הנ"ל [וע"ש ברמ"ה פי' נוסף], וע"ע בחי' הר"ן מה שהביא בשם התוס' באריכות. והרמב"ם השמיט מחלוקת זאת ועי' בחי' הר"ן משכ"ב, ודבריו לכאור' תלויים בפ"י הראשונים הנ"ל וכמו שהעיר רבנו הגרשז"א במנח"ש (קמא לב ד) ויובא להלן [ענף ב בדין עלוקה].**

**עו"ש בגמ': "איתמר, כפה עליו גיגית [ומת בהבלא], ופרע עליו מעזיבה [וזה היה ישן, ונכנסה שם הצינה פטור, שההורג בא לאחר זמן], רבא ורבי זירא, חד אמר חייב, וחד אמר פטור. תסתיים דרבא הוא דאמר פטור, דאמר רבא כפתו ומת ברעב פטור. אדרבה, תסתיים דרבי זירא הוא דאמר פטור. דאמר רבי זירא האי מאן דעייליה לחבריה בביתא דשישא [שסתום ביותר, ואין הבל האור והנר יכול לצאת ממנו], ואדליק ליה שרגא ומת חייב. טעמא דאדליק ליה שרגא [שזימן את ההורג], הא לא אדליק ליה שרגא לא [ומת בהבל פיו, דומיא דכפה עליו גיגית פטור], אמרי התם בלא שרגא לא מתחיל הבלא בשעתיה, הכא בלא שרגא נמי מתחיל הבלא בשעתיה [מיד בשעת כפייה מתחיל, ואחר כך הולך וחזק]". ובתוד"ה כפה עליו גיגית: "לא דמי לסוף חמה לבא לסוף צינה לבא דהתם ליכא חמה וצינה כלל ולא מתחיל ביה בשעתיה ולא דמי נמי לכפתו בחמה וצינה דהתם כבר אתו עליה מקודם חמה וצינה שיש בהן כדי להמית אבל הכא ליכא**

3. עי' בנתיבות שלום (מלאכת מחשבת נד יב) דביאר המחלוקת, דאינה תלויה בדין 'מצמצם' אלא מחלוקת בגדרי 'מעשה'. 4. דכתב שם (בהל' רוצח) בא' מאופני החיוב: "או שבנה עליו מקום עד שמנע ממנו הרוח". וע"ש בכס"מ שתמה מ"ש מגיגית וביתא דשישא בלי להדליק נר, וכן עי' מאירי גבי ביתא דשישא, ומאידך בטור וברמ"א (חו"מ שפג) כתבו שאם סגר בהמה בחדר ומתה לא נחשב כמצמצם דחייב להלכה בנוזיקין אלא הוי רק גרמא בעלמא ופטור, והעיר הכנה"ג דלכאור' הוא לא כהרמב"ם ע"ש בארוכה (והועתק במהדורות הטור השלם), וע"ע בבהגר"א על הרמ"א שציין לסי' שצו ס"ד וע"ש ובבהגר"א שם, וכן ברא"ש ב"ק פ"ח ס"ג ובשו"ע תכ ס"א ובבהגר"א שם, ומש"כ רבנו הגרשז"א במאורי אש (ג מהד' השלם ענף ב), ובחי' מנח"ש ב"ק (פה): [וכן בחידושי שעודם בכת"י כתב ע"ז בכמה מקומות ואכמ"ל], ולקמן אדון בקיצור בכמה נפ"מ בזה.

ונפסק כמ"ד דמחייב, כ"פ הרמב"ם (חובל ומזיק ויב) וכל הראשונים וכבסמוך.

**מבואר** דנחלקו האמוראים בדין מצמצם בנזיקין, הפוסט מפרש שהוא גזיה"כ מיוחדת ברציחה, והמחייב לומד זאת מק"ו.

**ונראה** דנחלקו הראשונים בהבנת שורש המחלוקת, דהנה הרי"ף השמיט את כל הסוגיא וביארו הבעה"מ כיון דקי"ל כמאן דדאין דינא דגרמי מצמצם נמי חייב, וכ"כ הרמב"ן בקונ' דינא דגרמי, וכעי"ז ברא"ש (ב) שפסק דחייב כיון דדמי לדינא דגרמי, וכ"כ בפסקי הרי"ד. ובחי' הר"ן כתב: "נראה ודאי דמאן דפטר מצמצם לית ליה בדיני ממונות דינא דגרמי, הלכך לדין דקי"ל דמגבי דינא דגרמי וכו' פשיטא דחייב". ונראה מדבריו לכאן' דבזה גופא נחלקו האמוראים כאן אם דייני דינא דגרמי או לא. ולכאן' צ"ב דא"כ למה ליה למילף ק"ו תיפ"ל דהוי דינא דגרמי, וביאור הדבר מבואר בפרישה (שפג ו) דהק"ו הוא שמצמצם חייב מכח דינא דגרמי. וכן נראה לכאן' מלשון חי' רבנו דוד [נדפס מכת"י בסנהדרין גדולה א, וע"ש בהערות. (המהדיר)].

**לעומ"ץ** המאירי כתב (עו:): "אלא שזהו דינא דגרמי והלכה רוחה בענין ממון לדון דינא דגרמי ולא הוצרך לבאר דין זה אלא לדעת מי שאינו דן דינא דגרמי ומעתה אף כל אותם שיתבארו בסמוך באדם לפטור בנזיקין חייב מכח דינא דגרמי".

**ובדעת** הרי"ף ושאר ראשונים הנ"ל יל"ע, האם כוונתם כהר"ן ועימיה, דזה גופא המחלוקת הכא אם דייני דינא דגרמי,

בפשטות הוא דין מיוחד ברציחה ואילו בשאר דיני התורה הוא מוגדר כגרמא], ואינו מוגדר כמעשה גמור. כן מבואר בגמ' הנ"ל בכפתו בחמה ומת חייב, ובפשטות נראה שהוא מדין מצמצם [כ"מ ברמ"ה, וכ"מ מפירש"י ד"ה כפתו, וכן נראה מהגמ' מדהביאה מימרות אלו בסוגית מצמצם], וכפתו ודאי שהוא פעולה בידים. וכן מפורש במאירי הנ"ל מדכתב "בידיו", וכן פשטות לשון רש"י במשנה הנ"ל "אוחז ראשו של חברו ותוקפו במים", וכן לשון רש"י בב"ק (כו.), ולשון הרמ"ה כאן - "תוקפו" וכו'. וכן משמע מהרמב"ם לגבי דין סירוס שאביא לקמן ענף ב, זה פשוט וברור<sup>5</sup>.

### דין 'מצמצם' בנזיקין

**בגמ'** (שם:-עז): "ההוא גברא דמצמצמא לחיותא דחבריה בשימשא, ומתה, רבינא מחייב, רב אחא בר רב פטר. רבינא מחייב, קל וחומר, ומה רוצח שלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, חייב בו את המצמצם, נזקין שעשה בהן שוגג כמזיד ואונס כרצון [היכא דעביד בידים ואפילו ישן, כדילף בבבא קמא (כו, ב) פצע תחת פצע לחייב על השוגג כמזיד וכו'], אינו דין שחייב בהן את המצמצם, רב אחא בר רב פטר [דגרמא בעלמא הוא], דשמשא קטליה. אמר רב משרשיא מאי טעמא דאבוא דאבא דפוסר, אמר קרא (במדבר לה) מות יומת המכה רצח הוא, ברוצח הוא דחייב לן מצמצם, בנזיקין לא חייב לן מצמצם [סיפיה דקרא דלעיל או באיבה דרבינא מצמצם, וכתבי רוצח הוא מיעוטא למעוטי נזיקין]".

5. באתי בזה לאפוקי ממה ששמעתי מחכ"א שטען שמדובר שראובן דחף את שמעון על לוי הנמצא בתוך המים, [וכבשו' אין הכוונה ששמעון כבש ללוי אלא שע"י שמעון - לוי נמצא במצב שהוא כבוש], ושמעון המשיך להישאר במצב זה שהוא כבוש את לוי, ולכן נחשב מצמצם, אבל אם שמעון מצידו היה תופס את לוי גם אם לוי היה קודם לכן במים, הרי"ז מעשה גמור וחייב בכה"ת. וכל זה אינו, וכפי שמבואר מכל הנ"ל לא כן. [ואגב אציין, שמצב זה שנדחף על חברו לכאן' תלוי בשאלה היאך להגדיר מעשה שנעשה ע"י כובד

המקור והטעם, ואולי מטעם ה'יש פוסקין' שהביא הרא"ש משום דרבינא בתרא [אלא שהרא"ש דחאם].

**כשי' זאת מצינו בראב"ן** (סנהדרין תפב): "ההוא גברא דצמצמה לחיותא דחבריה בשימשא ומתה וחייביה רבינא וכ"ש אם כפתה בחמה או בצינה ומתה דחייב דעביד מעשה". מבואר דפי' דהטעם משום דהוי מעשה, אמנם המשיך וכתב חידוש נוסף: "ואפי' סוף חמה לבא סוף צינה לבא דהו"ל גורם חייב דדיינין דינא דגרמי דאכפיה רפרם לרב אשי ודן דינא דגרמי כדפרשין בב"ק (צח:), ואע"ג דגבי קטלא דאדם גרמא פטור בנזקין חייב, ואל תתמה שהרי גבי קטלא לא עשה שוגג כמזיד ואונס כרצון וגבי נזקין עשה שוגג כמזיד ואונס כרצון. וכל הני פטורי דאמרין גבי אדם כגון כפתו לפני ארי לפני יתושין וכפה עליו גיגית ופרע עליו מעזיבה, גבי בהמה חייב בכולן אע"ג דגורם הוא". מבואר דפי' דכל הסוגיא המחלקת בין בחמה לסוף חמה, וכן בין ארי ליתושין לחד מ"ד וכו', היא רק ברציחה, אבל בנזיקין חייב בכל הני מדינא דגרמי. וציין המהדיר (ר"ד דבליצקי) דהראב"ן ס"ל דגרמא וגרמי שווין הן.

**יצויין**, שבראשונים נוספים פי' את סברת מ"ד דפטור שהוא כגרמא, אמנם לכאור' אין מהם גילוי מפורש כאיזה מהלך סברו, ומ"מ אעתיקם. רש"י בסוגין פי' את מ"ד דפטור בנזיקין: "דגרמא בעלמא הוא". [ומה שלא פי' שהוא 'גרמי' היות ושי' רש"י בב"ב (כב:) דאין חילוק ביניהם כפי שדייקוהו הרמב"ן וש"ר]. וברא"ה בשיטמ"ק (ב"ק נו.): "ואע"ג דהתם בסנהדרין אמרי' איפכא גבי מצמצם דבמיתה חייב ופטור בנזקין [-היינו לחד מ"ד], שאני מצמצם דמדינא לעולם

או דכוונתם כהמאירי, דהכא לכו"ע ס"ל דדינא דגרמי פטור, ונחלקו אם אפ"ה יש לחייב מכח קרא וק"ו וכו'. [ע"ש במהדיר הנ"ל].

**והנה** גם במאירי לא מבוארת מהי המחלוקת, והיינו דלא פירש מהו הצד לחייב, אם לא דייני' דד"ג.

**ומצינו בקונ' הראיות לריא"ז על סנהדרין שם** [נדפס בסנהדרי גדולה ה] שכתב: "פי' תרווייהו ס"ל דגרמא בנזיקין פטור, דאפי' מאן דדאין דינא דגרמי אינו אלא דרך קנס ולא מן הדין וכו', והכא פליגי במצמצם אי הוי כמזיק בידים, אליבא דרבינא דמחייב ס"ל כמזיק בידים דמי, דאי גרמא הוי לא היה מחייב בו את הרוצח שאין הורגין את הנפש ע"י גרמא וכו', והכא כעושה מעשה בידים דמי, ורב אחא דפטור סבר אע"ג דגבי רוצח עבדיה רחמנא כעושה מעשה בידים, גבי נזיקין אינו אלא כשאר גרמות". ואח"ז הביא דברי זקנו הרי"ד הנ"ל דהוי גרמא, ודחאו מכח הסוגיא של כפתו בחמה וסוף חמה, וסיים: "וכשכפתו בחמה ומת, זו היא שכבש עליו בתוך המים, ודאי כעושה מעשה דמי". [אגב, מה שהוכיח מהא דדינא דגרמי אינו אלא קנס, יש להעיר דאינו מוסכם ונחלקו בזה הראשונים]. וכעיי' מבואר בקונ' דינא דגרמי' המיוחס לרבנו אפרים מרגנשבורג וסיים וכתב: "הואיל ומקצת דמי לכוו וּבמקצת דמי לגרמא, ומשו"ה פליגי בה, מאן דמחייב בק"ו מדמחייב באדם כ"ש בבהמה א"כ כחו הוא, ומאן דפטור מדמעטיה קרא משום דבמקצת הוי גרמא"<sup>6</sup>. ולפי דבריהם לא התפרש היאך קיימ"ל בפלוגתא זאת כיון דאינו קשור למחלוקת על גרמי, אכן למעשה הריא"ז פסק בפסקיו דחייב, ולא פי'

משקלו, עי' לקמן חלק ב, וע"ש הערה 59 בשם תוס' סנהדרין עד: שזהו הציור המבואר בדבריהם ומה שצינתי ע"ז]. 6. נדפס מכת"י בקובץ הדרום, וצוטט בדברי המהדיר על הריא"ז הנ"ל, בס' סנהדרי גדולה הערה 654.

## **(ענף ב) אם מצמצם נאמר בשאר דיני התורה ובפרט בשבת; ד' חקירות בגדרי מצמצם**

**כעת נדון על שאר דיני התורה** [ובכללם שבת], האם נוכל ללמוד מסוגיא זאת להתחדש דמצמצם יחשב כמעשה, או שהוא דין מיוחד במיתתה ונזיקין היכא דמרבי' מצמצם אבל בשאר דיני התורה אינו מעשה.

### **דין גרמא בכל דיני התורה**

**יש להקדים ולהדגיש** שכל השאלה היא בדיני התורה שגרמא אינו כמעשה, אבל אם מחייבים גרמא, לכאורה מצמצם. אין כאן מקום להאריך בכל א' מדיני התורה בדין גרמא, אלא אציין בקיצור למה שנתפרש בגמ' להדיא, ולכמה מקומות שדנו בזה הראשונים והאחרונים. [וכמובן שהדיון הוא על מקום שהחילוק מדאו' ולא רק מדרבנן]. כל הדיון הוא על מה שיש חילוק בגוף האיסור ולא על חילוק בעונש של מיתה או חיוב תשלומין, דבזה לעולם לא חייב בגרמא.<sup>7</sup>

**בשבת:** אינו כמעשה, כמפורש במשנה ובגמ' שבת (קכ.). וכן הלכה, ובגמ' (שם): דרשי' "לא תעשה כל מלאכה" עשיה הוא דאסירא הא גרמא שרי. במחיקת השם: אינו כמעשה כמפורש בגמ' (שם): ודרשי' מקרא "לא תעשון לה' אלוהיכם" עשיה הוא דאסירא הא גרמא שרי.

**איסור נתינת מום בבכור:** גרמא כמעשה, כמפורש בגמ' ביצה (כז: ועוד) מילפותא דקרא, ובפשטות הוא מה"ת, וכ"כ כמה אחרונים,<sup>8</sup> אמנם הרמב"ם השמיט

היה פטור דלא כלום קא עביד שאינו מניח לו לילך ממקום שהיה שם, אלא דרחמנא חייביה אפ"ה לענין מיתתה כיון דהוי בגופו ממש של מזיק,<sup>7</sup> ופטריה לענין נזיקין אע"ג דהוי בגופו של מזיק, כיון דהוי גרמא". ועי' בענף הבא דיש לדון לפי המהלכים השונים בראשונים הנ"ל, האיך דין מצמצם בשאר דיני התורה.

### **מצמצם בדין כופר**

**השתא** דנתבאר דין מצמצם ברציחה וכן בנזיקין להלכה, יל"ע בדין שור שהרג את הנפש, שבעליו חייבים כופר, מה הדין כשהרגו באופן של מצמצם האם חייב או לא, והנדון בזה הוא על הצד דלהלן ענף ב' שמצמצם אינו בכל דיני התורה.

**ומצינו בצ"פ** (מהדו"ת לד-ב) שאף דס"ל שמצמצם אינו אלא ברציחה, מ"מ פשיטא ליה דבכופר חייב על אופן של מצמצם והוכיח זאת קצת לפי דרכו ע"ש, וביאר זאת לפי הסברא שאביא בשמו לקמן ענף ב' שהמחייב הוא על התוצאה, וע"ע בדבריו בצ"פ (תרומות לב-ב ד"ה וכן).<sup>8</sup> ועי' בדברי מהדיר חי' רבנו דוד הנ"ל, מש"כ על נידון זה בהקשר למהלכים השונים בראשונים הנ"ל.

**סיכום הנקודות המבוארות: הבאנו גדרי מצמצם ברציחה המבוארים בגמ', מחלוקת האמוראים בנזיקין, ושלרוה"פ הלכה כמ"ד דיש מצמצם, הפי' השונים בראשונים מה טעם נפסק כן, והאם קשור לדין גרמי, ושורש המחלוקת, ואם נאמר מצמצם בכופר.**

7. אולי צ"ל ניזק [מהדיר חי' רבנו דוד הנ"ל] וכן בסמוך. 8. אמנם מש"כ שם דקימ"ל דמצמצם ברציחה ולא בנזיקין, והיינו כמ"ד דפטור, אף דיש שפסקו כן כיון דהלכה כדברי המיקל והביאם המאירי, מ"מ דחה שי' זאת כיון דהוי דד"ג, ופסק דחייב, וכ"פ כל כל הראשונים הנ"ל וכ"פ השו"ע, אמנם כאמור לעיל לפי הריא"ז הנ"ל שלא תלי בדד"ג אין הכרח שהלכה כמ"ד דחייב והוא סתם דבריו בזה שם, אמנם כאמור בדפסקיו פסק דחייב ולא פי' מקורו וטעמו. 9. מנ"ח (רפז אות י), וכ"מ בדברי המנח"ש דבסמוך. 10. שו"ת חתם סופר (יו"ד שו),

שלמדים מרציחה את החילוק בין כח ראשון לשני - לכמה הלכות אחרות, עי' הערה <sup>13</sup>].

**וכן מצאנו לגבי דינים נוספים בגמ' בבלי ירושלמי, שהראשונים או האחרונים ביארוהו מדין גרמא, ואציין בקיצור בהערה <sup>14</sup>.**

**ובשאר דיני התורה שבהם לא התפרש להדיא מצינו ב' דרכים: (א) יש מהאחרונים שנקטו דמדהוצרכה הגמ' לדרוש לענין מלאכת שבת ומחיקת השם דרשה מיוחדת להיתר גרמא מההלשון "עשיה", משמע דבשאר דיני התורה**

**איסור זה ורק הביאו דרך אגב לענין קרבן (ב בכורות ח), ומזה דייקו האחרונים דלדעתו הוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא <sup>11</sup>, וכ"כ בשו"ת מהר"י ברונא דבסמוך.**

**בנויקין: בגרמא אינו חייב לשלם כמבואר בגמ' (ב"ק מח: ס. ועוד). [ועל גרמי נחלקו תנאי (ב"ק ק.) ולהלכה חייב, ונחלקו הראשונים אם הוא מדין קנס או מעיקר הדין]. ברציחה: אינו חייב מיתה כמבואר בגמ' סנהדרין (עז:): "אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". וכ"פ הרמב"ם (רוצח ב ב) על כמה עניני גרמא. ועי' הערה <sup>12</sup>. [ומה שמצאנו**

ושו"ת האלף לך שלמה (יו"ד רפח). <sup>11</sup>. שו"ת בית אפרים (חיו"ד סוסי' סב ד"ה ובאמת, עמ' עא-ב, וסי' עה), ועי' מנ"ח (רפז, י) ובס' המפתח (פרנקל) על הר"מ שם. <sup>12</sup>. אמנם היה מקום לדחות את ההקשר של רציחה ונויקין לענייננו, דבעניננו הדין על חילוק בעצם האיסור וכשמשת"ת, ואילו באלו החילוק הוא בעונש או תשלומין, אבל עצם המעשה אסור אפי' בגרמא וכפי שאפרש: בנויקין: בגרמא אף שאינו חייב לשלם מ"מ איכא איסורא כמבואר בגמ' ב"ב (כב:): "זאת אומרת גרמא בנוקין אסור". [וכן גרמא "חייב בדיני שמים" כמבואר בגמ' ב"ק (נה:), ופירש"י גיטין (נג: ד"ה וחייב) שהוא עונש משמים, ואף למפרשים שהוא חיוב שמים לשלם, מ"מ כתב המאירי ב"ק (שם) שגם כשפטור מד"ש מ"מ יש איסור]. ברציחה: אף שאינו חייב מיתה מ"מ הוא "שופך דמים ועון הריגה בידו וחייב מיתה בידי שמים" כמש"כ הרמב"ם (רוצח ב ב). אמנם לפי ביאורי זה יקשה היאך למדים מרציחה שהוא חילוק רק כלפי העונש, לשאר הלכות וכבהערה הבאה, ובלא"ה היא לכא' קושיא על הגמ', ולפי מה שנבאר בהערה הבאה דלמדים רק את הגדרת כח ראשון וכח שני, אתי שפיר. עויל"פ ברציחה ובנויקין דיש מקור מהפס' לפטור בגרמא, ברציחה: מדרשת הגמ' בסוגיין "או לרבות את המצמצם", דמשמע דגרמא שהוא פחות מעשה ממצמצם יהיה פטור, ובנויקין: י"ל ד"מכה נפש" כתיב, דמשמע ולא גרמא (כ"כ במאורי אש שאציין בהערה הבאה). אכן לפי"ז ג"כ יקשה א"כ היאך למדים מזה לשאר הלכות, ולביאור ראשון יתיישב. <sup>13</sup>. לשחיטה: כמבואר בגמ' חולין (טז). בתי' הב'. [ואילו לתי' א' גם בכח ראשון אינו כמעשה]. לט"ז: כי"נ בתלמידי רבנו יונה בברכות (מב. מדפד"ר) בביאור הסוגיא "אריאת דדלאי" שבגמ' חולין (קז). ליי"ן נסך: כ"כ הרמב"ן (ע"ז נט: טז) והר"ן על הרי"ף שם. [אמנם ב' הדינים הראשונים שונים במהותם משאר הדוגמאות בב' ענינים: א' באלו בעינן כח גברא (או בנטי' כח נוטל) ויתכן שאין ראייה לדין מעשה וגרמא. ב' באלו הם מצוות עשה מדא' או מדרבנן ויתכן שבזה הדין שונה, ויש בזה ראיות לכאן ולכאן [עי' הר צבי א"ח קמג ומש"כ ע"ד במאורי אש (ה ענף ב ובמהד' השלם עמ' רצג), וע"ע במעשה וגרמא בהלכה (ח"א פ' ב-ד) שהביא ראיות לכאן ולכאן] ואכ"מ. אלא דלפי"ז יש להבין מה הדימוי אליהם מדין "מעשה" הנאמר ברציחה, והעירוני ד"ל דלא באים לחדש דגרמא אינו כמעשה, אלא ידיע' דבעי' בהו כחו [גברא או נוטל], וכל מה שבאים ללמוד הוא, מהו כח ראשון ומהו כח שני ותו לא, ולפי"ז כל סוגיות אלו אינן קשורות לנידד"ד. <sup>14</sup>. בשביעית: בליסור הפסד פירות הקדושים בקדו"ש הוכיח בשו"ת מהר"ט (א פג) מב' מקומות בירושלמי דאינו כמעשה, וכבר דנו רבים על ראיותיו ודבריו. במודר הנאה: בגורם הנאה לחברו כתבו הראשונים על כמה דינים המבוארים בגמ' שמותר שהוא מטעם גרמא בעלמא, עי' ר"ן על הרי"ף (סוכה יד. מדפד"ר ד"ה של אשרה) ור"ן נדרים (לג. ד"ה סוס לרכוב) ומאירי נדרים (שם ד"ה ולענין פירעון חובו). אמנם הקשר זה יש לדחות כיון דהכא הנידון הוא איסור ליתן הנאה לחברו, ולכן באופן שהוא ע"י גרמא בעלמא לא נקרא שהוא נתן הנאה לחברו, והסכים עמי ג"א שליט"א. כלאים: בברכת שמואל ב"ק (לט) כתב בשם הגר"ח מוואלאזין, דאינו כמעשה. וע"ע הערה הבאה. [אמנם מה שמצאנו לענין האיסור 'לטמאות תרומה' שלפי רבי יהושע בפסחים (טו). בתרומה תלויה אינו כמעשה וש"י, ופירש"י דדרש' מקרא דאין איסור לגרום טומאה - ע"ש בפנ"י דמדא' אין חילוק בין מעשה בידים לגרמא ותרווייהו שרי ורק רבנן החמירו במעשה בידים, וע"ע אחיעזר (ב מג) וקוב"ש (סח)].

אם מצמצם יחשב כמעשה, או שהוא דין מיוחד במיתה ונזיקין היכא דמרבי מצמצם ולא בשאר מקומות.

**דין זה** לכאן תלוי במהלכי הראשונים הנ"ל ענף א - הנה לפי המהלך של הר"ן ועימיה, פשוט שאינו מעשה אלא גרמי בעלמא וממילא בשאר דיני התורה דגרמי לא נחשב כמעשה גם מצמצם לא יחשב כמעשה, וכן כתבו להדיא כמה אחרונים, כגון בשו"ת רב פעלים (שאביא בסמוך): "אך אמרתי דנזיקין כיון דמתחייב בגרמא"<sup>19</sup> ילפינן לה מדין מצמצם הנז', אבל שאר איסורי לאוין לא ילפינן מדין מצמצם הנזכר". [והמשך דבריו אביא לקמן], וכן מבואר בשו"ת אחיעזר (ג' לז א) שהוכיח מהרמב"ן הנ"ל שהוא גרמא. [אמנם שוב כתב (שם ג) דמרבינן דהוא בכלל מזיק גמור, ונידונו שם הוא לגבי חיוב נכרי בגרמי והמסתעף]<sup>20</sup>.

**ולפי המאירי** ועימיה דהמחלוקת למ"ד דלא דייני' דד"ג לא התפרשה מהי המחלוקת. ועי' בסמוך מה שאכתוב לפי הרמב"ן ועימיה.

**ולפי הבעה"מ** והרמב"ן שכתבו בדעת הרי"ף, דלהלכה דחייב כיון דקי"ל דדייני' דד"ג,

דלא כתיב עשיה, גרמא אסירה"<sup>15</sup>. (ב) יש מהראשונים שנקטו ד"גרמא" אינו "מעשה" בכל דיני התורה וכמבואר בשו"ת מהר"י ברונא (קסב): "ובכל התורה גרמא פטור"<sup>16</sup>. ויש לזה ראייה מדהוצרכה הגמ' דרשה מיוחדת לאסור נתינת מום בבכור בגרמא [בין אם הוא מדאו' ובין אם הוא מדרבנן] אע"פ דלא כתיב ביה "עשיה"<sup>17</sup>. וכן מוכח מהדינים הנ"ל דגרמא אינו כמעשה אף דלא כתיב ביה עשיה. ויישוב הדיוק הנ"ל מדרשת הגמ' לענין "עשיה" עי' הערה"<sup>18</sup>.

**והדגש זה** בענינו מבואר בדברי רבנו הגרשז"א (מנח"ש קמא לב ד) [בנוגע לעלוקה דלקמן ענף ב אם הוא מצמצם או לא]: "ונראה לכאן שאפילו נאמר שהעמדת עלוקה אינה אלא גרמא, י"ל דנהי דפטור ממיתה יש מ"מ איסור תורה, דרך גבי שבת ומחיקת השם אמרי' דדוקא עשי' הוא דאסור וגרמא שרי, אבל בחבלה לאביו ואמו י"ל שעכ"פ איסור תורה מיהו הוי". [וכנראה דלא ראה את המהר"י ברונא הנ"ל].

## הספק לענין מצמצם

**כאמור** הדיון לפנינו הוא על שאר דיני התורה [ובכללם שבת] שבהם גרמא פטור,

15. שו"ת בית אפרים (חיו"ד סוסי' סב ד"ה ומש"כ מכ"ת מדברי, עמ' עא-ד), ועי' מנ"ח (כו א) דדן בדעת הראשונים על איסור "לא תעשה לך פסל" בגרמא כיון דכתיב ביה עשיה, תורת הארץ (קלירס, פ"ח אות לז) [ועי' בסמוך מה שהתקשה בזה], מנח"ש דבסמוך, והגר"ד לנדו (בציונים והערות שנדפסו ע"ש חכ"א בסוף ילקוט מפרשים עמ"ס סנהדרין עמ' י"א) בשם 'האחרונים', ומש"כ לפי מהלך זה לגבי כלאי הכרם ועבודת הקרקע בשביעית. 16. ועד כדי כך, שמכח זה התקשה, א"כ היאך הגמ' דורשת לאסור הטלת מום בבכור בגרמא ממילת "כל" [היות שלא מרבים ממילה זאת דבר שבכה"ת הדין לא כן וכדהביא מגמ' פסחים (מג): ובתוס' שם ד"ה מאן], ומכח זה הכריח דהוא גזירה דרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא. ע"כ. 17. והתקשה בזה בתורת הארץ שם, ועי' ערוה"ש (יו"ד שיג סעי' א) שהביא את ב' הסוגיות אהדיי אך לא פי' איך מתיישבת נקודה זאת, וע"ע מעשה וגרמא בהלכה (א א). 18. י"ל דלעולם גרמא אינו כמעשה, ומה שהגמ' הוצרכה לדרוש דרשה מיוחדת בשבת ובמחיקת השם, כיון דקס"ד דבמקומות אלו גרמא תהא כמעשה, לענין בשבת, י"ל כיון דיש אופנים דגרמא חייב מדאו' וכדברי הגמ' ב"ק (ס). לענין "זורה ורוח מסייעתו" - מלאכת מחשבת אסרה תורה" [ומה שאחר הדרשה להיתר גרמא, לכאן יקשה מגמ' זו כבר התקשו הראשונים והאחרונים והארכתי בזה במקור"א, ואכמ"ל], וכ"כ האבנ"ז המובא בכלי חמדה (ויקהל), ולענין מחיקת השם צ"ע. 19. נדצ"ל 'גרמי'. דכן מפורש בראשונים שהבאתי לעיל, דמשום דדייני' דינא דגרמי קימ"ל כמאן דמחייב מצמצם בנזיקין. 20. עי' לדוגמא באבנ"ז (או"ח קכ ה) דאין ראייה לשבת, מדין מסוים שחייבים בו בנזיקין מדין גרמי, כיון דאינו אלא גרמי, וכן

השני, שבאמת דבר זה אינו משום חומר רציחה, אלא דברציחה ובנזיקין המחייב על ה'תוצאה' שחברו מת או ניוזק, ולא על עצם הפעולה, וגם במצמצם נעשתה התוצאה במידה שווה כמו במעשה, משא"כ בשאר איסורים שהמחייב בהם הוא על עצם הפעולה, ולכן במצמצם יתכן ויחשב כגרמא, וכן ביאר הצפנת פענח (מהדו"ת עמ' לד-ב, מא-ג, סז-ב).

**וביותר** מכך מצינו ברציחה שדין גרמא יותר חמור בהם מאשר בשאר איסורים דבכל האיסורים גרמא פטור [ולחלק מהראשונים יש איסור דרבנן בשבת ואולי גם בשאר איסורים ואכמ"ל] משא"כ ברציחה ההורג בגרמא הוא "שופך דמים ועון הריגה בידו וחייב מיתה בידי שמים" אלא ש"אין מיתת ב"ד" כלשון הרמב"ם (ב רוצח ב-ג) על כפתו לפני ארי והביא לזה מקור מקרא, וע"ש (ד, ה) חומרות נוספות. וא"כ י"ל דבמצמצם, אף שלא דמי לגרמא, שהלא החמירו עליו שחייב בו מיתה בידי אדם, מ"מ עפ"י מובן דד"ז הוא רק ברציחה ולא בשאר איסורים. [והעירוני דאין מזה ראייה, כיון דמצינו ברציחה שהתורה חייבה בהצלת אדם, כ"ש שלא לגרום הריגתו, ונכונים הדברים, אלא שעכ"פ ניתן לבאר עפ"י את צד ב']. וכל זה לענין רציחה, ואכתי צריך לבאר החומרא שבנזיקין. ומצינו כיסוד הצ"פ הנ"ל, בשו"ת אבנ"ז (אבה"ע כא יז) שביאר מה שבגרמי חייב בנזיקין [ולשיטת תוס' סנהדרין (עז). אפי' ברציחה], משא"כ בשאר איסורים. [וכן בגרמא בשניהם חייב בידי שמים משא"כ בשאר איסורים] וביאר: "והטעם פשוט דבנזיקין הרי נעשה ההיזק והאדם מת, ע"כ כשרק גורם לזה נחייבנו, אבל באיסורין

הבאתי להסתפק האם כוונתם כהר"ן הנ"ל או כמאירי הנ"ל, ואם כמאירי כאמור שלא התפרשה המחלוקת, אכן לעניננו יל"ע, דהא ז"ב דמ"ד מחייב הוא לא פחות מחיוב של גרמי, דאל"כ אכתי נפ"מ בהבאת הסוגיא לחייב יותר מגרמי, וכנראה דס"ל דגרמי הוא כאדם המזיק לגרמי וכמ"ש הרמב"ן בקונ' דד"ג. [אמנם יש להעיר דיש שי' ראשונים דגרמי קל יותר כמה דברים ואביאנו בהערה<sup>21</sup>]. ולפי"ז שהוא כאדם המזיק גמור, לכאן חזי' דהאי מ"ד מחשיבו כמעשה גמור, וא"כ לעניננו יש להסתפק כפי שיש להסתפק לשי' הרא"ז וכפי שאפרש לקמיה בסמוך.

**ולפי** הרא"ז ועימיה דנחלקו אם הוי מעשה גמור או לא, הנה למ"ד דפטור בנזיקין, הרי פי' טעמו להדיא דמה שחייב ברציחה הוא גזיה"כ מיוחדת, וא"כ פשוט דבכל התורה לא יחשב כמעשה לחייב, אמנם למ"ד שבנזיקין חייב יל"ע: (א) האם כמו דילפי' בק"ו דבנזיקין נחשב כמעשה ה"נ נלמד בק"ו לשאר דיני התורה שהם חמורים מרציחה לדונם כמעשה [וכן נלמד בבמה מצינו לדיני התורה ששוים בחומרתם לרציחה. (ב) דהוא דין מיוחד ברציחה ונזיקין ואין ללמוד לדינים אחרים.

**ולכאן** מסביר נראה דלא מסתבר שרציחה ונזיקין יהיו חמורים יותר מאשר כל האיסורים שבתורה, ובהם חייבי כריתות כגון שבת וכו' וא"כ נראה כצד א' דשפיר יש ללמוד לשאר דיני התורה, וכן מבואר בתשו' הג"ר אלי' אליעזר הנדפסת אצל חתנו בשו"ת אחיעזר (ב יו"ד מח ג) והעמיד זאת כקושיא [כיון שהבין שבפשטות הוא רק ברציחה ובנזיקין]. ויש לבאר את הצד

באבנ"ז (אה"ע כא) שאביא בסמוך. <sup>21</sup> כן העיר המהדיר לחי' רבנו דוד הנ"ל והביא כמה דינים [ואביאם בקיצור בלא המקורות]: (א) י"א דדד"ג הוא רק קנס מדרבנן ולא מדינא מדאור', ואכן מכח שי' זאת דחה הרא"ז הנ"ל את המהלך הזה בראשונים ופי' דהמחלוקת כאן לענין אי הוי מעשה גמור או לא. (ב) י"א דממונו שהזיק באופן של גרמי פטור. (ג) י"א דגרמי דגרמי פטור. (ד) י"א דגרמי חייב רק בנזק ולא בשאר ד' דברים. (ה) י"א דגרמי לא עשה



נחשב כ'מצמצם'<sup>23</sup>, וטעם י"ל דגדר מצמצם הוא, שממשיך את המצב הקודם. ויש שחידש לצדד דלא נחשב וביאר דמצמצם נאמר רק כשפועל ב'ניזק' ע"י ש'מונע הצלתו' אבל כשפועל ב'מזיק' [וכנ"ל באופן שמונח ב'מזיק' כל ההיזק ולא באופן שמתחדש ההיזק והולך] יחשב מעשה גמור [באופנים המבוארים בג' החקירות הבאות, לפי צד ראשון שבכולם]<sup>24</sup>.

**חקירה ב אם גם כשתחילתו במעשה גמור:**  
צד א) שמצמצם נאמר רק במקום שהצמצום ממשיך מצב קודם שאינו מוגדר כמעשה והאדם רק 'מונע הצלה' כגון דין המשנה הנ"ל שחברו היה כבר בתוך המים ומנע ממנו לצאת משם, וא"כ הוא לא הרג את חברו אלא נתן אפשרות למים שיהרגוהו, וא"כ מלכתחילה לא היה כאן מעשה גמור, אבל במקום שתחילתו עם מעשה גמור אינו רק מצמצם אלא נחשב כמעשה גמור, היות שתחילתו היה מעשה גמור, גם המשכו מתייחס לאדם כמעשה גמור. צד ב) שמצמצם נאמר גם אם תחילתו ע"י מעשה גמור, היות שהמעשה הסתיים ברגע הראשון ואילו המשכו הוא רק המשך מצב קיים ולכן מוגדר כמצמצם<sup>25</sup>. ודוגמא לזה בהערה<sup>26</sup>.

**חקירה ג החזקת הגוף או חפץ במצב מתמיד:** את"ל שבתחילתו מעשה

שהאיסור רק מפאת העושה בעיניו מעשה גמור. ולפי"ד אפשר להבין גם את נידונו לענין מצמצם.

**בטרם** אביא את הראיות לשאלה זו אקדים ד' חקירות בגדר מצמצם. כיון דחקירות אלו קשורות מאד לשאלה זו, וכפי שאבאר תיכף אחר שאביא את החקירות.

### חקירות בגדר מצמצם

**הנה יש לחקור ד' חקירות יסודיות בדין 'מצמצם' ותלוי הדבר בכל יסוד הבנת הדין.** ויש מהם נפ"מ רבות, ויודגש שהתייחסות מפורשת לחקירות אלו מצאתי רק אצל חכמי דורנו, אמנם ראיות לחקירות אלו יש להביא מהש"ס ומהפוסקים וכדלהלן.

**חקירה א אם גם כשפועל במזיק:** הנה זה ברור ד'מצמצם' הוא לא רק כשפועל ב'ניזק' כמו בצירור של המשנה, אלא גם כשפועל ב'מזיק' וכמפורש בגמ' בסוגיא דמצמצם (עז). [וכדלעיל ענף א], בגוונא דכפה עליו גיגית דלמ"ד חייב, הוא מדין מצמצם, וגם למ"ד פטור, הוא משום דדמי לרעב, וכמ"ש תוד"ה כפה, וגדר 'מזיק' זה הוא מזיק המתחדש וכמו רעב וכדומה, אך לא התפרש להדיא כשפועל ב'מזיק' שמונח בו כל ההיזק כחמה, וכגון בצירור של בריכת מים וכבהערה<sup>22</sup>. ובפשטות גם באופן זה

אונס כרצון ושווג כמזיד. 22. לדוגמא, אדם הנמצא בבריכת מים אלא שהמים יוצאים החוצה, והמצמצם סתם את הקילוח, ובעיטיו האדם הנמצא שם טבע למוות, פעולה זאת מוגדרת שפועל ב'מזיק'. ואילו פעולה המוגדרת כפועל ב'ניזק' היא כגון, שמניח ידו על חברו הנמצא בתוך המים. דוגמא זאת הביא במעשה וגרמא בהלכה דלהלן. [אמנם יש לציין על דוגמא זאת של סתימת הקילוח בבריכת מים, דבחו"ב (ב"ק כ"ב). בדין אשו משום חציו] כתב דהוי רק גרמא ופטור אפי' ברציחה. וכנראה סברתו כיון דפעולה זאת נראית כמעשה רחוק מגוף הניזק]. 23. כן מבואר בדברי רבנו הגרש"א גבי עלוקה וכדלהלן בענף זה [וע"ע לקמן חלק ג בסוגיא בב"ק במזיק בספסל (סוגיא ג) ומש"כ בשמן]. וכן פשיט"ל ל'נתיבות שלום' (מלאכת מחשבת נד י). 24. בעל 'מעשה חושב' בספרי: מעשה וגרמא בהלכה (דיני מצמצם ה), מעליות בשבת (טו עמ' קפד-קפה), ובמאמרו בקובץ 'עטרת שלמה' (ה סח) בענין עשיית ריבוע התפילין ע"י מכוונה חשמלית. 25. עיין ב'מעשה וגרמא בהלכה' הנ"ל שם. [ויש שרצה להוכיח לי מתוס' בסוגיא (עז. ד"ה סוף), שמצמצם הוא רק אם האדם היה כבר במקום החמה וחברו כפתו שם, אבל אם הביאו למקום החמה וכפתו שם חייב למ"ד אשו משום חציו, דלא גרע מקרב דבר אצל האש ממקרב האש אצל הדבר, ולכא' אופן זה הוא דומה לתחילתו ע"י מעשה. ואינו ראייה כלל, דשם מה שהביאו אינו תחילת מעשה של רציחה אלא רק הבאתו למקום שאם ישאר שם או יכפת יהיה הרציחה, ולכן תוס' הגדירו רק כמקרב דבר אצל האש וז"פ]. 26. לדוגמא בדיני שבת [אם יש דין מצמצם בשבת ולקמן

והגדרת 'מצמצם' היא 'המשכת מצב קודם' וגם כעת הוא ממשיך מצב קודם, והיות ואין תחילתו נחשב למעשה, גם המשכה לא. צד ג' דאינו מעשה כלל: היות שאינו כלום, כיון שאינו מעשה המתחדש אלא רק החזקת גופו או חפץ, וגרע ממצמצם הנזכר במשנה, דשם ע"י צימצומו נמנע מהשני החמצן ומת לבסוף, משא"כ כאן, ומה"ט גם גרע מכל גרמא.<sup>27</sup> ודוגמא לזה בהערה.<sup>28</sup>

**חקירה ד אם גם ביצירת מצב חדש: על הצד בחקירה ב, שבכלל מצמצם הוא גם כשתחילתו מעשה גמור - בפשטות גם באופן שע"י המשך המצב הקודם נוצר מאליו 'מצב חדש' [הדוגמאות לזה יובאו בהערות] הוא בכלל 'מצמצם'.<sup>29</sup> היות וסו"ס הוא ממשיך את הפעולה הקודמת. [אמנם אין לזה ראייה מפורשת מסוגית הגמ' בסנהדרין וכפי שאבאר בהערה<sup>30</sup>]. אמנם יש שצייד לחדש: שהיות שע"י פעולתו הוא מחדש 'מצב חדש' שלא היה קודם, אינו מוגדר כ'מצמצם' אלא**

אינו בכלל הקולא ד'מצמצם', יל"ע בדבר שאין תחילתו מעשה גמור, אלא שהאדם מחזיק את גופו במצב משונה מתכונתו הרגילה, כגון שמתחילה הרים ראשו כופפו או סובבו יותר מהרגיל, וברצונו מכריח את ראשו שלא לנטות, האם נחשב 'מעשה' ולפיכך אין המשכו 'מצמצם'. דוגמאות נוספות לנידון זה: אדם שמעמיד את ידו ע"מ לתפוס חפץ, או שמניח את ידו באופן שונה מהרגיל על מנת שיוכלו לפעול בה דבר מה. צד א' שבמחזיק גופו חשיב מעשה: כיון שאין זה מצב גופו הרגיל וכנ"ל, נחשב כעושה מעשה מתמשך וכמי שמעמיד עצמו למצב זה כל הזמן. וכן במחזיק חפץ - כיון דבמצב רגיל אין היד מחזיקה בחפץ הנתפס על ידה רק ברצונו מתהוית כאן תפיסת היד בחפץ (ע"י לחיצתה עליו) ממילא חשיבא תפיסת החפץ המחזיקה את החפץ כעושה פעולת תפיסה בו כל הזמן, וכנוטלו מחדש כל רגע דמי. צד ב' דג"ז חשיב מצמצם: היות

בסמוך ארחיב בזה), באדם הלוחץ על פעמון חשמלי [-ומשכח"ל בלחץ בשבת בשוגג, או שלחץ בער"ש ולא מרפה ידו עד כניסת שבת, או שבשעה שלחץ על הפעמון לא היה בו זרם חשמלי ואח"כ התחדש הזרם], האם המשך הלחיצה מוגדרת כמעשה גמור או כמצמצם, אם כמעשה ברור שיצטרך להרפות ידו, ואם כמצמצם, יהא אסור לו להרפות. <sup>27</sup> יש שחקרו חקירה זאת לא ביחס למצמצם, אלא כחקירה בפני"ע האם נחשב כמעשה או לא, ועי' חזו"א (חו"מ ליקוטים כ"ג למכות כ:), והגר"ד לנדו האריך בזה עם ראיות מדברי ש"ס ופוסקים, ולקמן חלק ג אביא בעז"ה הסוגיות הנוגעות לזה, עם דבריו ודברי המפרשים, ודברי רבנו הגרש"א הנוגעים לזה. <sup>28</sup> דוגמאות רבות לזה יובאו לקמן חלק ג, ואציין כאן למקצתן. "באדם שמעמיד את עצמו במצב מסוים" כגון: אדם כבד גוף יושב על ספסל וחברו מונע בגופו מהיושב לקום, ועי"ז נשבר הספסל האם יש לחייב את העומד. "באדם המחזיק חפץ באופן מתמיד" כגון: אדם המחזיק אש ואדם אחר בא ומניח על גביה קדירה בשבת אם מחזיק האש חייב. "במניח את ידו באופן שונה מהרגיל ע"מ שיוכלו לפעול בה דבר מה" כגון: שמעמיד ידו במצב המאפשר לקצוץ צפורניו בשבת. [ויש לדון בפעמון חשמלי שאין בו זרם חשמלי בשעה שלוחץ עליו, ויותר מאוחר מתחדש בו זרם, דוגמא שהובאה ב'מעליות בשבת' שם, ובזה תחילתו מעשה של לחיצה, מאידך החשמל לא היה מחובר אז, ויל"ע אם דומה לחקירה זו, או לחקירה קודמת]. <sup>29</sup> כן נראה מסקנת רבנו הגרש"א, ממש"כ דהוי מצמצם בציוורים הבאים: כסוי קדירה שאינה מבושלת כ"צ הנמצאת ע"ג אש דלהלן חלק ג בסוגיא זו (סוגיא ה) [ולכן תמה מדוע חייב מדא' אחר דאין בשבת מצמצם, וע"ש מה שהצעת לברא]. אדם המחזיק אש ובא חבירו והניח על גביה קדירה והראשון המשיך להחזיק האש וכדלהלן חלק ב ענף א במקום החמישי. על סגירת ברז בוילר דלהלן במקום השביעי. אמנם בתחילה סבר לא כן וכדלהלן בהערה. <sup>30</sup> יש שהעירוני דהדבר מפורש בסוגית הגמ' [דלעיל ענף א] בכפה עליו גיגית דנחלקו בגמ', וגם למ"ד דחייב, הוא רק מדין מצמצם ואינו מעשה גמור, ודמי ממש לדוגמא של כסוי קדירה לעיל [תחילת הערה קודמת], דגם כאן הגיגית מונעת מההבלא לצאת ועי"ז מת, ואם אין בשבת מצמצם לכאו' פשוט שאינו מעשה, אמנם יש לדחות לפמש"כ תוד"ה כפה, דגרע מכפתו בחמה היות שבחמה, ההורג נמצא אלא שלא התחיל בפעולתו, משא"כ

מקרה מסוים], דדין מצמצם ל"ש בכל דיני התורה, אלא דאינו נחשב למעשה אלא הגדרתו גרמא בעלמא, לא נדע רק על מה שהוא ודאי מצמצם דהיינו הדין המפורש במשנה, שכובש חברו וכו' והיינו שמונע ממנו הצלה דזה פשוט שהוא מצמצם, אבל לא נדע על שאר המצבים שבחקירות הנ"ל. וגם לאידך גיסא אם נביא פוסקים שכתבו דיש מצמצם בכל התורה [ובכללו שבת] ודהיינו דנחשב כמעשה, אין ראייה לדין המשנה או ציור הדומה לו, דיתכן דהם סברו דגם בשאר החקירות נחשב כמצמצם, ולכן הוכרחו לומר דד"ז בכל התורה.<sup>33</sup> אמנם יש לציין דיש פוסקים שאביא דכתבו להדיא דאין מצמצם בשבת, וכמו"כ סברו דברוב [או כל] החקירות דלעיל לא נחשבות מעשה אלא מצמצם.<sup>34</sup>

כמעשה גמור.<sup>31</sup> מאידך גיסא, יש שחידש דאינו מוגדר כמעשה ואפי' לא בגדר מצמצם, אלא כגרמא בעלמא ולכן אינו מתייחס אליו, ואפי' ברציחה פטור.<sup>32</sup> ויתכן דיש חילוק בין המצבים השונים של 'חידוש מצב'.

**הראיות לחקירות אלו מש"ס ופוסקים [כ"א סוגיות],** אביא בעז"ה לקמן באריכות בחלק ג, ובחלק מהסוגיות הנ"ל אביא את דברי רבנו הגרשז"א, ומדבריו אלו וכן מדבריו בכמה שאלות המעשיות שאביא להלן חלק ב, יש להוכיח היאך סבר בחקירות אלו.

**כעת נחזור לשאלה שפתחנו בה האם מצמצם הוא בכל דיני התורה ובכללם שבת או שהוא רק ברציחה ונזיקין לחד מ"ד, ונדגיש שתלוי הדבר בחקירות אלו, לב' הצדדים.** דהיינו דגם אם נוכיח או נביא פוסקים שכתבו כללית [ובפרט אם לא התייחסו על

בהבלא דמי לרעב שההורג מתחזק והולך.<sup>31</sup> כן סבר רבנו הגרשז"א בכתביו בשנים מוקדמות יותר וכדלהלן חלק ג על סוגית כסוי קדירה (סוגיא ה), ואילו מכתביו במקומות היותר מאוחרים וכדלעיל בהערה מבואר דחזר בו. וכן צידד לדינא בעל 'מעשה חושב' בספריו: 'חימום מים בשבת' (67) בענין סגירת ברז מים המחובר ל'בולר' שמצמצם המים להשאר בפנים ועי"ז מתבשלים, וב'כשרות ושבת במטבח המודרני' (עמ' של) בענין סגירת דלת מקרר שמצמצם הקור בפנים ועי"ז המנוע מפסיק לעבוד מוקדם יותר או לחילופין מתחיל לעבוד מאוחר יותר. והזכירו בקיצור ב'מעשה וגרמא בהלכה' שם. [ולקמן חלק ב ענף ב אביא עוד מדבריו].<sup>32</sup> נתיבות שלום (נד ד), וכתב לדוגמא שראובן נמצא בבור והמים אינם עמוקים, ואמת המים זורמת כל הזמן אל הבור, והמים יוצאים דרך נקב ובא שמעון וסתם את הנקב והמים עלו עד שהמיתו את האדם העומד בבור, שהוא דומה לנידון זה, כיון שלפני שסתם את יציאת המים, לא היה בכוחם להמית ואחר שסתם, חידש מצב חדש להבאת מים שבכוחם להמית ולכן כתב דלא דמי למצמצם. עכ"ד. [והעירני רבי מ"פ שציור זה שונה מהציור הנ"ל על חקירה א דשם המים כבר נמצאים בבור והאדם מונעם מלצאת, ולכן ע"ש דיתכן דהוי מצמצם ויתכן דהוי ביותר מכך, מעשה גמור ומאידך יתכן דאינו מעשה כלל ופטור, משא"כ כאן לא היו מים בבור אלא המים זורמים כל הזמן ומה שהאדם גרם שהמים ישארו בבור והמיתו מוגדר כחידוש מצב חדש הפוסר]. ובנתיבות שלום שם דימה זאת למניח דף בדרכם של המים ושינה את כיוון הזרימה שלהם והמיתו בכך שני וציין לדבריו בסי' נ"ב, ושם הביא (א) נידון שעורר לראשונה ס' מעשה וגרמא בהלכה (ד ט), על 'עשיית גשר', והוא כגון במים הזורמים בדרכם ואדם הניח דף ששינה כיוון זרימתם והמיתו אדם, שבס' הנ"ל צידד דאף המים הזורמים בכך שני מתייחסים אליו, ובנתיבות שלום שם (ד) כתב שלדעתו גם אם מחייבים בזה, הוא רק במים הראשונים דלא גרעי מבידיקא דמיא הנזכר בסנהדרין (עז:), ולא במים שניים. ולפי"ז כתב בנתיבות שלום לדון בקדירה שאינה מבושלת כל צרכה המונחת ע"ג האש, והקדירה מכוסה, והורם המכסה, שהדין שאסור להחזיר המכסה. ואכתוב הצדדים לפי הבנתי, דבפשטות הוי מצמצם היות שממשיך את מצב שיש חום בקדירה שלא יצא, או דנחדש דהוי מעשה גמור ומבשל דאו' כיון דע"י הכסוי אינו רק שומר על החום אלא דעי"ז יש אפשרות לאש לבשל האוכל [וכסברת בעל 'מעשה חושב' הנ"ל], או דנאמר לאידך גיסא, דאינו מעשה כלל כיון דהאש מבשלת ולא האדם, ומאידך אינו מצמצם כיון דהחום כבר החל לצאת, וכל מה שהאדם עושה הוא רק ליתן אפשרות לאש לבשל, אך הבישול אינו מתייחס לאדם עצמו, וכל מה שנאסר הוא מדין קירוב הבישול, וכדן זה נקט בנתיבות שלום שם.<sup>33</sup> וכוונתי בזה לדברי הרב פעלים וכפי שיבואר לקמן בענין זה ובחלק ג שאציין שם.<sup>34</sup> כוונתי

או תגיע שם דליקה ודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחוק שאילו ודאי נמחק היינו כמשפסף שהרי הוא נותן ידו במים". [וכע"ז בחי' הריטב"א החדשים (קכ:)].

**ולכא' היה משמע דגרם כבוי שרי רק אם ספק יכבה, ולא בודאי, והקשה בתשובות רבי אליעזר (גורדון, א יב ט) בשם הבית אפרים שהלא אינו מכין למחיקת השם [וכן מפורש תנאי זה בריטב"א הנ"ל], ואם אינו ודאי היינו דאינו פס"ר, היות שקיי"ל כר"ש דדבר שא"מ מותר, למה הוצרכה הגמ' לדרוש מהפסוק לא תעשון כן לה' אלקיכם, עשיה הוא דאסירא הא גרמא שרי, הא בלא"ה שרי, ועוד הקשה שהגמ' דימתה מחיקת השם לגרם כבוי, ושם מותר אפי' כשברור שיכבה<sup>35</sup>. [וכה"ק האחיעזר (יו"ד מח, א ו-ג) בתשו' חותנו הג"ר אלי' אליעזר זצ"ל].**

**ולכן פירש את כוונת הרשב"א באופ"א, שאין כוונתו שלא התירו גרמא בודאי, אלא דיש במעשה זה ב' שלבים, השלב הראשון הוא הכנסת היד עם ה'שם' למים ובעצסה הכנסה אם היתה ודאות שהיה נמחק היה זה מעשה בידים<sup>36</sup>, וע"ז כתב הרשב"א דאין ודאות שימחק, ובזה ההיתר הוא משום א"מ ואינו פס"ר, השלב השני הוא השהיית היד במים בזמן הרחיצה ובזה יש ודאות שימחק אלא שפעולה זאת מוגדרת כגרמא היות והמים נעים במעגלים סביב ידו ודמי לכח שני, ודמוי הגמ' לענין גרם כבוי הוא על החלק הב' ושפיר מדמי לגרם כבוי דהוא גרמא עם ודאות כבוי<sup>37</sup>. [וכע"ז מבואר**

**הראיות שאין דין מצמצם בשאר דיני התורה**

### **סוגית הגמ' על מחיקת השם**

**שנינו במשנה שבת (קכ:): "ועושין מחיצה בכל הכלים בין מלאין בין ריקנין בשביל שלא תעבור הדליקה, ר' יוסי אוסר בכ"ח חדשים מלאין מים וכו'". היינו דנחלקו במשנה בדיון גרם כבוי בשבת, לת"ק מותר וכן הלכה, ולר' יוסי אסור. ובגמ' (שם): הקשו סתירה ממחלוקת של ת"ק ור' יוסי לענין גרם מחיקת השם: "ורמי דרבנן אדרבנן ורמי דרבי יוסי אדרבי יוסי, דתניא הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל, רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפסף" וכו'.**

**והקשו האחרונים דלקמיה מדוע מעשה זה של מחיקת השם, מוגדר כגרמא, הרי"ז לכאו' מעשה גמור, כיון שהכניס את ידיו למים והמים מוחקים, ולמה הדבר דומה למכניס נר דולק לתוך המים שודאי נחשב למעשה גמור של כבוי. והביאו שהרשב"א על אתר הקשה בזה"ל: "תמיהא לי דהא מכיון שהוא מכניס ידו למים הרי"ז מקרב את כבוי". [-היינו מקרב את מחיקתו, וכוונתו לסוגיא בס"פ כירה (שבת מז:)] ש'מקרב את כבוי' אסור לכו"ע]. ותיריך: "וי"ל דלא קרי' מקרב את כבוי אלא בענין נותן מים בכלי שתחת הנר [-היינו הסוגיא הנ"ל] וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו האור [- היינו לפי הרי"ף שהביא קודם לכן שכה"ג אסור], משום דאם יפלו שם ניצוצות**

לדברי רבנו הגרשז"א שאביא לקמן חלק ב ו-ג. <sup>35</sup>. ואע"פ שהבאתי במקו"א דיש ראשונים בסוגיא בשבת (מז, קכ:) שכתבו דגרם כבוי הותר כשאינו ודאי, מ"מ ברשב"א גופיה שם מוכח לא כן [ובדעת הריטב"א הארכתי ואכ"מ]. <sup>36</sup>. וגם באופן שלא ימחק מיד אלא שתהליך המחיקה תתחיל מיד, יחשב כמעשה בידים כמבואר במשנה בסוגיין (עו): דהזורק חבירו למים ואין יכול לעלות ומת אע"פ שלא מת מיד חייב, וד"ז אינו מדין מצמצם המבואר ברישא שם, אלא הוא דין בפנ"ע ששייך בכל התורה ולא רק ברציחה כדהארכתי בענף ד עפ"ד האחרונים לגבי הלכות אחרות. <sup>37</sup>. אם ביאור זה יעלה יפה בדעת הריטב"א הנ"ל הארכתי במקו"א.

והוא שבגלל הסברה שיכול להעלות ידו כל הזמן שהיא בתוך המים, אפי' מצמצם אינו, משא"כ בגמ' סוכה שזרק את החרס ואין החרס יוכל לעלות לבד, שפיר נחשב מעשה מחיקה [ועפי"ז ג"כ ישב את קו' הנוב"י הנ"ל]. לפי"ז אין ראייה לעניננו, דיתכן אם כן שגם במחיקת השם יש דין מצמצם.

### מצמצם בדין סירוס

**ברמב"ם** (טז איסור"ב יב) כתב: "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה"ז אסור ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשנות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד, הרי שכפה את האדם ושסה בו כלב או שאר חיות עד שעשאוהו כרות שפכה או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש אינו לוקה עד שיסרס בידו וראוי להכותו מכת מרדות". וכ"פ בשו"ע (אה"ע ה).

**וביארנו** רבנו הגרשז"א בקונ' החליבה (שאציין בסמוך): "ג"כ נלענ"ד דמיירי באופן זה שבשעה שהושיבו בתוך המים והשלג הי' יכול עדיין לצאת אלא שהוא כבש עליו ולא הניחו לצאת, שעיקר חיובו הוא משום מצמצם לכן פטור, אבל אם דחפו לתוך המים והשלג באופן שאינו יכול כלל לצאת והסירוס בא מאליו שפיר חייב, אף להחולקים על אבן העוזר דהא הו"ל ממש כדחפו לתוך המים ומת דחייב, ודו"ק".

**על דברי השו"ע** הנ"ל ציין בבאר הגולה את הגמ' בסנהדרין בסוגיין, וביאר בבהגר"א דמזה שצריך פסוק לחייב מצמצם ברציחה, משמע דבשאר דינים כמו בסירוס, אין דין זה. ע"כ.

**ומבואר**, שגדר מצמצם הוא כדלעיל ענף א, שהוא גם באופן שהאדם עשה מעשה תקיפה מצידו, ורק שחברו נמצא

בקיצור באחיעזר שם, ובחזו"א (ידיים ח יז ד"ה והא דאמר, וע"ע בסמוך בשמו), וע"ע שו"ת בית אפרים (יו"ד סא) ושו"ת אבנ"ז (או"ח רלא ז), וחזו"א (או"ח לח ה ד"ה קכ:).

**אמנם** אכתי הק' בתשו' רבי אליעזר שם, דבזה שמשאיר את ידו בתוך המים שוב נחשב למעשה גמור של מחיקת השם. ותירץ דעצם הכנסת היד אינה מחייבת שימחק השם, כיון שאפשר לו להעלותה, ומה שמשהה את ידו בפנים המים אינו אלא 'מצמצם', וכיון שד"ז אינו אלא ברציחה ולא בשאר דיני התורה לכן גבי מחיקת השם נחשב כגרמא, וכ"כ באחיעזר שם [ומה שהעיר בזה יובא לקמן], ורבנו הגרשז"א במאורי אש (ג ובמהד' השלם ענף ד (ג) עמ' קפג), וע"ש שהאריך. וע"ע לקמן ענף ד שאביא את דברי החזו"א בספר או"ח הנוגעים לסוגיא זו, ומה שאבאר דבריו בס"ד.

**ועפי"ז** ביאר רבנו הגרשז"א שם באופן נפלא את סתירת הסוגיות דכאן מבואר דמחיקת השם בכה"ג אינו אלא גרמא, ובגמ' סוכה (נג.) ומכות (יא.) איתא שבשעה שכרה דוד המלך את השיטין עלה התהום, ודן אם מותר לכתוב שם על חרס ולהניחו שם כיון שהמים ימחקוהו, ואחיתופל נשא ק"ו להתיר זאת אף שימחק ע"י המים, ומשמע דבלא"ה אסור, והק' במהר"ם שיק (או"ח קטז) לכאו' אינו אלא גרמא דאינו מוחק בידי אלא מניח החרס והמים מוחקין מאליהן, ולהאמור הדבר נפלא, דשם הניחו בידיהו והוי מעשה גמור משא"כ הכא אינו אלא מצמצם, ועפי"ז תירץ רבנו הגרשז"א את קו' הנובי"ת (או"ח יז) בתשו' בן המחבר מגמ' מגילה (כו.) ע"ש. מכל זה ישנה הוכחה גדולה שמצמצם הוא דין רק ברציחה ולא בשאר דיני התורה.

**אמנם** בספר סנהדרי קטנה שם, אף שהלך בדרך זו מ"מ ביאר קצת באופ"א את הקושיא על מחיקת השם ממצמצם,

אחרונים, בחלקת יואב (ח"מ ז) כתב: "וידוע דחייב מצמצם לא אמרי' רק לענין מיתה ולענין ממון דבהכי גלי רחמנא מצמצם ולא לענין כל התורה" ע"ש. ובתשובות רבי אליעזר (גורדון, יב ט) כתב: "דדוקא במיתה גלי קרא דחייב במצמצם אבל לא בשאר איסורים כמבואר שם בסנהדרין דלא מחייבי' מצמצם בנזיקין דלא ילפי' נזיקין ממיתה". וכ"כ בפשיטות ב'לבוש מרדכי' [אצינו לקמן]: "נמצא דגבי שבת דשם לא עשתה התורה מצמצם כעושה מעשה בידים".

**עוד ציינו רבים [הגרצ"פ שם, ורבנו הגרשז"א בהערותיו למאורי אש שם] בענינו, לדברי הרא"ה שבשיטמ"ק (ב"ק נו). שהבאתיו לעיל:** "ואף על גב דהתם בסנהדרין אמרינן איפכא גבי מצמצם דבמיתה חייב ופטור בנזיקין [-היינו לחד מ"ד] שאני מצמצם דמדינא לעולם היה פטור דלא כלום קא עביד שאינו מניח לו לילך ממקום שהיה שם אלא דרחמנא חייבה אפ"ה לענין מיתה כיון דהוי בגופו ממש של מזיק<sup>38</sup>, ופטריה לענין נזיקין אף על גב דהוי בגופו של מזיק כיון דהוי גרמא".

### הסוברים שמצמצם גם בשאר דיני התורה

**מאידך** גיסא מצאתי בשו"ת בית אפרים (אה"ע ב, ח-א), שפי' את דברי הרמב"ם הנ"ל דמיירי שלא כבש עליו, אבל אם כבש עליו חייב כמו מצמצם. ומבואר דפשיט"ל דיש ד"ז בשאר דיני התורה. וכן מבואר מדבריו בשו"ת שלו במקו"א (יו"ד סא) שהק' על סוגית מחיקת השם הנ"ל מדין מצמצם.

**וכן** מצאתי בשו"ת רב פעלים (א יו"ד ב) שאף שבתחילה כתב שמצמצם הוא רק בנזיקין

במקום זה מכבר [או כפי שמבואר כאן שאף שהביאו למקום זה, מ"מ יכול היה להתנגד, ולמעשה לא התנגד]. אמנם מה שהבאתי בחקירה ב, להסתפק אם יסוד 'מצמצם' הוא 'מניעת הצלה' או אפי' אם תחילתו הוא מעשה גמור שממשיכו, מכאן אין להוכיח דהוי מצמצם ולא חשיב מעשה, מזה שהתוקף הושיב את חברו בידיו בשלג, כיון שכאמור מדובר במעשה שחברו יכול היה להתנגד ורק שלא התנגד ונמצא שחברו נמצא בשלג כביכול מרצונו ממילא שוב מוגדר כ'מניעת הצלה'.

**ולענינו,** מוכח מזה דאין דין מצמצם לא רק בסירוס אלא בכל התורה כולה. הוכחה זו מהרמב"ם [והגר"א] הובאה אצל רבים: שו"ת עין יצחק (אה"ע יא לו), שו"ת הר צבי (יו"ד קצז, רמא, ואה"ע א כו) [והוסיף לדייק כן מהסוגיא בסנהדרין והראשונים, והרא"ה שבסמוך], ורבנו הגרשז"א בקוני' החליבה שבסמוך, וכן בהערותיו למאורי אש (ג) מהדורת ה'תש"מ [ונדפסו במהדורת השלם בפנים עמ' קפז]. ועוד ציין לתשובות רבי אליעזר גורדון (שבסמוך) שמצמצם הוא רק ברציחה ולא בשאר דיני התורה, ושם פי' לדברי הרמב"ם הללו שהוא משום שהוא רק גרמא [וסתר בזה דברי אבן העזר (או"ח שחכ) דהמעמיד עלוקה חייב מדאו"].

**ומביאור** הגרי"ז [המובא בשמו בברכת שמואל ב"ק לט] בדברי הרמב"ם הנ"ל עולה, שתלוי הדבר, דבמקום שיש דין 'מעשה' בזה מצמצם פטור, ולכן בסירוס ובשבת שיש דין 'מעשה' פטור, משא"כ במקום שאין דין מעשה, כמו ברציחה שפיר חייב אף על כחו, ולכן חייב אף על מצמצם.

**ומכל** זה מבואר שבשאר איסורים לא נאמר דין זה, וכבר כתבו כן להדיא כמה

38. אולי צ"ל נזיק [המהדיר לחי' רבנו דוד] וכן בסמוך.

עלוקה למצמצם, מזה מוכח דמצמצם חייב בשאר דיני התורה ובפרט בשבת, לא מבעיא למג"א דמחשיב עלוקה כמעשה ומחייבו בשבת אלא גם לאבן העוזר הפוסט, לא פטר מה"ט בשבת, אלא משום דסבר דפטור אפי' ברציחה, וברציחה הלא ודאי דיש מצמצם וא"כ המוכרח שעלוקה אינו מצמצם אלא מעשה גמור, וטעם הדבר ביאר היות ומביאו ממקום שאחר למקום זה ואין העלוקה יכולה להתנגד לכך. ע"כ. ולכאן לפי דבריו בפרק שאחריו (מצמצם ה) לדון דמצמצם במזיק הוא מעשה גמור וכדלעיל חקירה א, הו"ל לבאר בפשיטות הא דעלוקה חשיב כמעשה גמור וק"ל. אכן רבנו הגרשז"א השיב על השאלה הנ"ל בתשו' משנת ה'תש"ד (ונדפסה במנח"ש קמא לב, ד): "בדבר העמדת העלוקה שראה הדר"ג בזה חומר הרבה, יש לענ"ד כמה צדדים להקל. מה שכתר"ה רוצה לדמותה לכפתו לפני יתושים בגמ' סנהדרין (עז). דרבא מחייבו מיתה ור' אשי דפליג הוא משום דשאיני יתושים דהני אזלי והני אתי ואין כאן מזיק אחד משא"כ בעלוקה אפשר שלכו"ע חייב, כנים דבריו רק באופן שהעמיד את העלוקה וגם אוחו בה בשעה שהעלוקה התחילה כבר למצוץ הדם, אבל המדובר במג"א או"ח שכח נג ובאהעו"ז שם ושדבר בה כתר"ה, ה"ה כשרק העמיד את העלוקה על גוף האדם ומשך ידו בטרם שהתחילה למצוץ בכה"ג ודאי דומה לכפתו לפני הארי שפטור. [וחילוק זה מבואר גם בחי' הר"ן, ועי"ש בר"ן שבכלל פסק כרב אשי והוסיף מה שהרמב"ם ז"ל לא הביא דין זה משום שסמך על מה שפסק סוף חמה לבוא, וקצ"ע מה שמדברי הרמ"ה והמאירי ועוד משמע שעיקר החילוק הוא רק אם הדבר הממית כבר נגע בו בשעת כפיתה או לא].

(לחד מ"ד) ולא בשאר דיני התורה, וביאר דבריו: "אך אמרתי דנזיקין כיון דמתחייב בגרמא<sup>39</sup> ילפינן לה מדין מצמצם הנזכר, אבל שאר איסורי לאוין לא ילפינן מדין מצמצם הנזכר". מ"מ שוב חזר בו, והביא ראיות שדין זה שייך בשאר דיני התורה, ואעתיק דבריו בהרחבה בס"ד לקמן חלק ג בסוגיא דגיטין גבי ערק חרציה ושלפתו (סוגיא ו). אמנם יש להדגיש שדבר זה תלוי בד' חקירות הנ"ל בגדרי מצמצם, דאיהו למד שמצמצם הוא גם באופן של חקירה ג, וכיון דהוכיח דהוי מעשה הכריח דמצמצם הוא בכל דיני התורה ובכללו שבת אמנם אם ננקוט דמצמצם הוא רק כשמונע הצלה לכאן אין ראיה כלל. אמנם גם מהחיי"א בנשמ"א דלקמן ענף ד, משמע דיש מצמצם בשבת, וצ"ע.

#### ראיות נוספות לדין מצמצם בשאר דיני התורה

**בשו"ת** הר צבי (יו"ד קצז) ע"ד אם בן יכול להניח עלוקה על אביו לשם רפואה במקום שיש רופא אחר, וכתב לדמות פעולת הנחת עלוקה למצמצם, ולפ"מ שהוכיח שם דדין מצמצם אינו בשאר דיני התורה, התיר בזה, ושאיין בזה משום איסור חובל באביו. והעיר עליו במעשה וגרמא בהלכה (מצמצם ד, עמ' 201-202) ממחלוקת הפוסקים בדין הנחת עלוקה המוצצת דם על גופו של אדם בשבת, שהמג"א (שכח נג) כתב שאף שמדברי רש"י משמע שאינו אב מלאכה, מ"מ הקשה על דבריו ע"ש, והביא מהסוגיא בסנהדרין עח גבי השיך בו הנחש ושיסה בו את הכלב, וכתב דעלוקה ברציחה הוי כמו שעושה בידים, וה"ה בשבת ע"ש. ובאבן העוזר שם חלק על עצם הדין באריכות, ובהקשר לסוגיא הנ"ל כתב דעלוקה ברציחה פטור ושה"ה בשבת, ע"ש. וא"כ אם נדמה

39. נדצ"ל 'גרמי' דכן מפורש בראשונים שהבאתי לעיל, דמשום דדייני' דינא דגרמי קימ"ל כמאן דמחייב מצמצם בנוזיקין.

יש לחלק מהאי טעמא דאמרן דשאני התם דלא גרע ממצמצם משא"כ לענין שבת".<sup>40</sup> מבואר דביאר את הפוטרים בעלוקה כיון דמצמצם לא נאמר בשבת, אך לא ביאר היאך המג"א ואבא"ע סברו.

### דין 'מצמצם' בשבת

**בנוגע** לדין מצמצם בשבת, לפי משמעות הגמ' הראשונים והפוסקים שהבאתי כעת, שמבואר מהם דדין זה הוא דין מיוחד ברציחה ולא בשאר איסורים, עולה בפשיטות דה"ה לענין שבת דלא מצינו מקור לחלק ביניהם, וכן עולה לפי"ד הגרי"ז שהבאתי שם, כיון דבעניננו בשבת יש דין 'מעשה', וכן מפורש בספר חלקת יואב גבי שבת, וכפי שאצטט בסמוך, וכן עולה מתשובות רבי אליעזר גורדון הנ"ל, וכן מפורש בדברי רבנו הגרשז"א במקומות רבים וכדלהלן חלק ב [וחיליה ידידיה הן מראיות מהראשונים והפוסקים הנ"ל, והן מסברא, ומכח זה החשיבו לגרמא בכמה הלכתא רבתא לשבתא, ואילו על מקום אחד בפוסקים שמשמע לא כן הניח בתימה אך לא הסיק מזה להיפך, אמנם ע"ש שבמקום

ואם אחז העלוקה עד שהתחילה למצוץ אם בשבת או לאביו שלא לצורך רפואה יש חיוב מיתה (ונראה לכאורה שאפילו נאמר שהעמדת עלוקה אינה אלא גרמא י"ל דנהי דפטור ממיתה יש מ"מ איסור תורה, דרך גבי שבת ומחיקת השם אמרי' דדוקא עשי' הוא דאסור וגרמא שרי אבל בחבלה לאו"א י"ל שעכ"פ איסור תורה מיהו הוי"<sup>40</sup>. עכ"ל. וכל הדמיון של עלוקה ליתושיין וארי, הוא משום שס"ל שמצמצם הוא לא רק בניזק אלא גם במזיק [גם כשמונח בו כל ההיזק, והיינו כצד בחקירה א' (כשפועל במזיק) שחשיב מצמצם.

**עוד יצוין** לדבריו בקוני' החליבה (נכתב בשנות ה'תש"ו- ה'תש"ח, ונדפס במנח"ש תנינא לא): "היינו נמי טעמייהו דהסוברים שהמעמיד עלוקה בשבת לא חשיב כמוצץ בידים (הבית אפרים הוא ג"כ מהסוברים דרך מדרבנן הוא דאסור) משום דרך גבי רציחה דמצמצם חשיב כעושה מעשה הוא דמחייב על זה שכפתו לפני יתושיין משא"כ בשבת וכו' [גם נלענ"ד דמה שהוכיח המג"א מהשיך בו את הנחש, או מהעמדת בהמה ע"ג קמת חברו<sup>41</sup>, לענין העמדת עלוקה בשבת, דשפיר

<sup>40</sup> וסיים: "ובכלל גם העמדת עלוקה (והעמדת תחבושת מוציאה דם) היתר גמור לעשות לאו"א לצורך רפואה אפי' איכא אחר מטעם פשוט אחר לגמרי, כיון שאח"כ יכול האב לסלקו מעליו הר"ז דומה להא דדחפו לתוך המים או לתוך האור ויכול לעלות משם או להניח לו גחלת על לבו שיכול לסלקו פטור. ולכן נלענ"ד שלצרכי רפואה ודאי מותר".<sup>41</sup> הוכחה זאת מהעמדת בהמה אי"ז הוכחת המג"א אלא הוכחת האבא"ע ואעתיק הדברחם, דהק' על הרשב"א שנפסק להלכה בשו"ע (חו"מ שצד ג), דהמעמיד בהמה על קמת חברו חייב אפי' ברה"ר נוק שלם, ומבואר דנחשב אדם המזיק, דהלא מדין שן פטור ברה"ר ואילו בגמ' שבת (קכב). וע"ש בתוס' מבואר דהמעמיד בהמה על עשב בשבת פטור מדין מלאכת תולש, וחזי' דאינו אלא גרמא, וחילק בין אם כוונתו לזה או לא, ולכן במזיק כוונתו לכך ולכן חייב, ובשבת אין כוונתו שתתלוש רק שתמלא כריסה ומלאכת מחשבת אסרה תורה ולכן פטור, ולפי"ז כתב דבעלוקה דכוונתו שתמצוץ את הדם, חייב. עכ"ד. וע"ז כוונת רבנו הגרשז"א ליישב דהמעמיד בהמת חברו אינו אלא מצמצם ובניזקין קימ"ל דחייב במצמצם, ובשבת פטור. ותירוצו זה ממש כתב בלבוש מרדכי (לגרמ"מ אפשטיין, ב"ק מג עמ' צח-א). ועי' אבן האזל (נזק"מ ד ג) שביאר בשי' הראב"ד שם שהמעמיד את הבהמה לגבי ניזקין הוא מצמצם ולכן חייב, ובשי' הרמב"ם ביאר דחשיב גורם דגרמי כיון דהגם דמעמידה באופן שלא תלך אנה ואנה, מ"מ אינו מוכרח שתאכל, בשונה ממצמצם, ע"ש. [אגב, מבואר באחרונים אלו דלמדו דברשב"א דחשיב אדם המזיק ממש ולא רק גרמי, דאם היה גרמי לא היתה קושיא מזה על שבת, דבשבת חייבים רק מה שמוגדר כמעשה גמור ולא על מה שמוגדר גרמי, וכן מבואר להדיא באבני"ז (או"ח קכ) דבאופן זה של מעמיד בהמה חשיב רק גרמי ולכן אין ראייה לשבת, וכע"ז כתב באמרי בינה (שבת כז) ע"ש].



**סיכום הנקודות המבוארות:** חקרנו אם יש דין מצמצם בשאר דיני התורה ובכללם שבת, דהיינו אם נחשב כמעשה כברציחה ונזיקין או שנחשב לגרמא, ותלינו זאת בטעמי הראשונים במה דקי"ל שיש מצמצם בנזיקין: לפי טעם א' עולה שמצמצם הוא רק ברציחה ונזיקין, ולפי טעם א' יש להסתפק, וביארנו את הצדדים. בטרם פשטנו שאלה זאת הבאנו ד' חקירות [הקשורות לשאלה זאת] איזה ציור נחשב למצמצם, ואיזה מעשה [וני"מ] שלצד שאין מצמצם בשאר דיני התורה, מ"מ בזה יחשב כמעשה] ואיזה נחשב לגרמא, והראיות לחקירות אלו יתבארו בעז"ה לקמן חלק ג. הבאנו ראיות מש"ס רמב"ם ופוסקים שאין מצמצם בשאר דיני התורה ובמקום דגרמא שרי ה"ה מצמצם, וממילא ה"ה לענין שבת דגרמא שרי [בגדרי גרמא], ושכ"כ להדיא כמה מפוסקי הדורות האחרונים, וחלקם כתבו כן להדיא בנוגע לשבת, [ודברי רבנו הגרשז"א בזה יבואו לקמן חלק ב], וא"כ יהיו שייכים בזה האופנים שמחמירים בשבת משום 'מלאכת מחשבת אסרה תורה' הנאמר ב'זורה ורוח מסייעתו' [לפוסקים שנאמר בכל המלאכות], שאז נחמיר גם ב'מצמצם'. וכל זאת מלבד מיעוט פוסקים דס"ל דיש דין מצמצם בשבת, וא' מהם הביא ראייה התלויה בחקירות הנ"ל [דכיון דס"ל על אופן מסוים שדינו בשאר דיני התורה כמעשה, שהוא מצמצם ולא מעשה גמור, והוכיח מזה דיש מצמצם בשאר דיני התורה, אבל אם נאמר שאופן זה אינו מצמצם אלא מעשה גמור, אין ראייה].

(ענף ג) במקום שאין דין מצמצם - אם יש

איסור דרבנן

**אחר** שהתבאר לעיקר דאין דין מצמצם בכל התורה ובכללה במלאכת שבת, יש לדון אם מ"מ אסור מדרבנן, ומקור הספק הוא מצד ב' נקודות: א) דיתכן דלא גרע מגרמא

א' נראה מדבריו לא כך ע"ש, ויש מקומות שדן בזה כדרכה של תורה בראיות מש"ס ופוסקים לכאן ולכאן, וכדלהלן חלק ג בכמה סוגיות].

**וב"ז** מלבד דעת הבית אפרים שלמד שהוא דין בשאר דיני התורה ובפשטות ה"ה בשבת, וכן מלבד דעת ה'רב פעלים' הנ"ל, שפי' את דברי הפוסקים בכמה מקומות שהוא מדין מצמצם וכמשנ"ת, ובדבריו מפורש כן לענין שבת ג"כ [במה שהביא גבי נטילת צפרניים בשבת, וכן לגבי הוצאת שן בשבת], אמנם מדברי הפוסקים שהביא אין הכרח שהוא מדין מצמצם, וכדהארכתי לקמן וכדציינתי לעיל וע"ש שתלוי הדבר בד' החקירות דלעיל.

**אם יש לאסור בשבת מדין 'מלאכת מחשבת אסרה תורה'**

**עוד** יש לדון, לפי המתבאר עד כה לעיקר, דאין דין מצמצם בשאר דיני התורה ובכללם שבת, אם נאמר דמלאכת מחשבת אסרה תורה הנזכר בגמ' ב"ק (ס.) כסברא להחמיר גם באופנים מסוימים של גרמא כגון הנזכר בגמ' שם לענין זורה ורוח מסייעתו, ודנו הראשונים והאחרונים אם הוא דין מיוחד בזורה או בכל המלאכות והארכתי בזה טובא במקו"א, יל"ע בכל זה מה הדין באופן זה של מצמצם, אם נאמר דמלאכת מחשבת אסרה תורה ויאסר מדאו' או לא. ולכאו' כיון דמצמצם ודאי לא גרע מגרמא [ויתכן דאפי' דחמיר מיניה בהגדרת המעשה ויחסו לאדם] ובגרמא גופיה מחמירין ה"ה בזה.

**אמנם** גם אם כן, מ"מ שייכים יסודות האחרונים ורבנו הגרשז"א שביארו מתי נאמר האי כללא ומתי לא [והבאתי במקו"א ח' חילוקים, ושרבנו הגרשז"א סבר את רובם לדינא ואכמ"ל], וה"נ בנידון דידן.

בהקדם בירור מקורו של הרמב"ם כיון שנו"כ לא ציינו מקור מפורש לזה מהש"ס.

**והנה** מצינו באחרונים שהבינו בפשטות כוונתו שיש איסור דרבנן, והתקשו במקור דבריו, דהא בשבת ובמחיקת השם בפשטות הגמ' שבת (קכ-): גרמא שרי אפי' מדרבנן, והרמב"ם בב' דינים אלו, לא הזכיר בהם דיש איזה איסור, והאריך בשאלה זו המנ"ח (רצא) והניח בתימה. ובשו"ת בית אפרים (אה"ע ב, עמ' ז-ד), ביאר ברמב"ם דכמו דגרמא בשבת, אסור מדרבנן אם לא במקום פסידא [לפי כמה שי' ראשונים] וה"נ גבי מחיקת השם אם לא במקום מצוה [לפי כמה שי' אחרונים בדעת כמה שי' ראשונים], ה"נ כאן בסירוס, ושזאת כוונת הרמב"ם. אמנם המנ"ח לא תי' כן, וכנראה דהיות וכאמור רק במקום דליכא פסידא החמירו בשבת, וגבי מחיקת השם החמירו שלא במקום מצוה, וכאן הרמב"ם סתם, ועוד שבשבת גופיה כאמור אינו מפורש בגמ' ואדרבה לשון הגמ' גרמא שרי, ורק בראשונים יש שי' שמחמירים שלא במקום פסידא, והרמב"ם לא הזכיר דבר זה.

**לעומ'** דרך אחרת מצינו בדעת הרמב"ם והוא בשו"ת ר"א גורדון (הנ"ל או' יא-יב), שת' דהוא דין מיוחד בסירוס ושהוא איסור דאו', ורק אין בו מלקות אלא מכת מרדות, והאריך למצוא מקור לזה מסוגית הגמ' בשבת (קי) גבי סירוס. [וע"ש בסוגיא במאירי].

**אמנם** גם אם מבואר ברמב"ם שהוא איסור מדרבנן, לכאו' א"א לומר שהאיסור דרבנן נובע מזה שהוא מצמצם, ונילף מזה לכל דיני התורה שיש מצמצם מדרבנן,

ובמקום שגרמא נאסרה מדרבנן ה"נ בזה, וכגון בשבת דגרמא אסורה מדרבנן אם לא במקום הפסד, וכן מצינו בדינים נוספים כגון לגבי מחיקת השם בסוגיא דשבת (קכ): לפי כמה מהמפרשים. ומקור הנידון בזה הוא, דמחד גיסא מצמצם לא גרע מגרמא, ואולי אפי' חמיר מגרמא דסו"ס ע"י כח האדם נעשית הפעולה ואין כאן השתתפות כח אחר, מאידך גיסא יתכן לומר דגרע טפי כיון דאין כאן מעשה כלל בשונה מגרמא, שיש מעשה לפחות בתחילת המלאכה וכדומה, משא"כ בזה<sup>42</sup>. אמנם מסתבר כצד ראשון ולא גרע מגרמא דאסור מדרבנן באופנים הנ"ל, וכן הראוני דכתב רבנו הגרשז"א בפשיטות בתוך דבריו בקו' החליבה (מנח"ש תנינא לא, מאורי אש השלם תשי'): "משא"כ גבי שבת המצמצם פטור מצינו שפיר לומר דלא חשיב אלא גרמא"<sup>43</sup>. וע"ע לקמן (חלק ג סוגיא ה כיסוי קדירה בשבת) בשם האור לציון ומש"כ שם לדייק בשו"ע.

**ב)** ברמב"ם הנ"ל (ענף ב) גבי סירוס שמבואר בדבריו דאין חיוב, והבאתי דביארו הגר"א שהוא משום דאינו אלא מצמצם, אבל מ"מ סיים הרמב"ם ש"ראוי להכותו מכת מרדות", ומבואר דיש מיהא איסור דרבנן, ויש שרצו להוציא מדבריו דבכל מצב של מצמצם בשאר דיני התורה, גם אם אינו חייב, מ"מ יש איסור דרבנן מיוחד במצמצם. והנה ראשית נראה בדבריו, שאינו איסור גמור מדלא כתב כדרכו ברוב המקומות לכתוב "ומכין אותו מכת מרדות", אלא רק ראוי, וכמו שכתב לשון זאת של 'ראוי' גבי נשים המסוללות בהל' איסו"ב (כא ח) ע"ש. ועוד יש לומר דהוא דין מיוחד בסירוס. והענין יבואר

<sup>42</sup> ואין לפשוט שאלה זו מדברי שו"ת בית אפרים (אה"ע ב, ז-ד) שאביא בסמוך שביאר ברמב"ם דכמו דגרמא בשבת אסור, אם לא במקום פסידא וה"נ גבי מחיקת השם, ה"נ כאן בסירוס - מ"מ אין מכאן ראייה למצמצם, כיון דהוא פי' לר"מ שהוא גרמא ממש וכדהבאתי ממנו לעיל, וכל נדוננו כעת הוא לפי"ד רוב האחרונים שהבינו את הרמב"ם שהוא מדין ואופן של מצמצם, ולפי"ז יתכן דלדבריהם הכא חמיר טפי. <sup>43</sup> וכן פשיט"ל לס' כשרות

אלא נראה שהוא דין מיוחד בסירוס, דהא הרמב"ם כלל עם דין דידן, דין נוסף: "הרי שכפת את האדם ושסה בו כלב או שאר חיות עד שעשאוהו כרות שפכה". ועל תרומתו סיים: "וראוי להכותו מכת מרדות". וביאר ב'ארעא דרבנן' (אלגאזי, סמ"ך או' תלד) שטעמו שרק בידים חייב מדאו', ולא באופן זה וכאן אינו מצמצם אלא גרמא. ומבואר דגרמא בסירוס אסור, וא"כ זה הטעם גם של הדין השני בהושיבו בשלג, והטעם שבסירוס החמירו בגרמא צ"ל כדברי הגר"א גורדון, אך אין ללמוד מזה לשבת דגרמא שרי, שנחמיר טפי במצמצם. [אמנם המנ"ח שם פי' לדברי הרמב"ם הללו מדין חובל ומזיק, ולשיטתו שהק' כנ"ל מדוע החמיר הרמב"ם בסירוס בגרמא, אבל לפי"ד הגר"א גורדון הנ"ל, אי"צ לידחק כן].

**סיכום הנקודות המבוארות: נראה שגם אם אין מצמצם בשאר דיני התורה מ"מ איכא איסור דרבנן וכ"כ רבנו הגרשז"א, וי"מ כיון דלא גרע מאיסור דרבנן שנאמר בגרמא בשבת [ובשאר איסורים], ואולי יש איסור דרבנן מיוחד בזה. והנפ"מ למקום הפסד או מצוה.**

(ענף ד) נידונים באחרונים שלא קשורים ל'מצמצם'

## דברי החו"י

**ראיתי בס' אור לנר (עניני גרמא) שהביא ראיה מהחו"י דלהלן דיש דין מצמצם בשבת, ולענ"ד אין כל ראיה, אעתיק לשון החו"י אביא ראייתו ואפרש דעתי בס"ד.**

כתב בשו"ת חוות יאיר (קסד) (וז"ל השייך לענינו): "אם יש היתר לזרוק הפרעושים המצערין אותו מאד מאד בקיץ בשבת לתוך כלי של מים אחר דלא הוי פס"ר שימותו כי לפעמים שטים לדופני הכלי ועולים, תשובה... ולזרקם תוך המים נמי אסור דאף לו יהי דאחד מאלף מהם יוכל להמלט ולא מקרי פס"ר וכו' מ"מ הא ודאי מתכוין הוא שימותו שהרי ע"כ זורקן למים ולא לארץ ולדעתי מקרי פ"ר ולא ניחוש להתיר מפני מיעוטא דמיעוטא, ואע"פ שאינם מתים להדיא רק זמן רב אחר זריקתם, מ"מ ה"ל כממיתם כמו דק"ל גבי כבשו לתוך מים או זרקו למקום שא"א ליצא משם והרי האופה שהוא אב מלאכה נאפה אחר זמן שדבק בתנור וסילק ידו וכמ"ש ריש שבת הדביק פת בתנור התירו לו לרדותו קודם שיבא לידי איסור סקילה, ונ"ל דשם אע"פ שרודהו טרם שיאפה ופטור מסקילה ובשו"ג מחטאת מ"מ עביד איסורא וצריך תשובה ובכה"ג השולה דג מן הים כיון שישב בו כסלע בין סנפיריו חייב (שבת קז:)<sup>44</sup>, ומקמי הכי אם מחזירו למים אפשר לו להשאר בחיותו ופטור מ"מ איסורא עביד רק דחומר האיסור אפשר לו לתקן דלא יתעבד מחשבתו" וכו'. [והאריך בזה וע"ש מסקנתו, והובא וצוין בדברי הנו"כ על פוסקים על המג"א (שטז כ כא)]. וכיון שהזכיר את המשנה של כבש וכו', כתב שם להוכיח דס"ל לחו"י דיש דין מצמצם בשבת. ולענ"ד זה אינו, דכוונת החו"י להביא מהדין של זרקו למקום שא"א לצאת ממנו, דלזה דימה את זריקת פרעושים למים, ודין זה אינו דין מצמצם, אלא מעשה גמור

ושבת במטבח המודרני (עמ' ש"ל). 44. עי' אילת השחר שבת (קז), שהתקשה טובא מדוע חייב הלא לא מת מיד, [ורצה לתלות זאת במלאכת מחשבת אסרה תורה ושוב דחה לפי"ד הרא"ש בב"ק, דרך בזרה נאמר ד"ז והאריך בזה, אמנם לפי השי' שהבאתי במקו"א דה"ה בשאר מלאכות, יש ליישב קושיות], וכאן בחו"י מפורש התירוף דמי למשנה בסנהדרין בזרק למים, [וכן הבין רבנו הגרשז"א בפשיטות במאורי אש (ג, במהד' השלם ענף ב (ב) וע"ש בתוספת אורה (ג) מה שהשיב בזה לגר"י טרונק], וכל הנידון בחו"י הוא רק שאם יחזירו תומ"י

**כתב החזו"א** (או"ח לח ה): "קכ: ורמי דרבנן אדרבנן ורמי וכו', יל"ע כי נכנס למים והמים מוחקין את השם למה נקרא גורם, מ"ש מהכניס נר הדולק לתוך המים דהוי מכבה ממש, ואפשר דאינו נמחק תיכף, אלא הדיו נשרה מעט מעט עד שנמס, ומ"מ נראה דכה"ג בשבת חייב משום מלאכה בכח ראשון, וכן לענין רציחה דחפו לתוך האש ולתוך המים חייב וכן כפתו בחמה ובצינה וכדאמר סנהדרין (עז). ואפשר דאיירי שאין השם נמחק עכשיו אלא הדיו מתרפה ועובר בזמן מוקדם והעברתו בטבע מחום הבשר ומפעולת האויר" וכו'.

**וראיתי** בקונטרס א' שהוכיח מהחזו"א דיש מצמצם בשבת, כיון שהבין שהחזו"א בא להביא את דין מצמצם, ומדהשווה החזו"א דין שבת לרציחה, מוכח שיש בשבת דין מצמצם. ולדעתי אין ראיה כלל מהחזו"א, ואקדים דגם להבנתו אין ראיה גמורה מהחזו"א, כיון דלכא' הביא את דין מצמצם רק על רציחה ולא על שבת, אמנם גם אם כוונת החזו"א להשוותן אהדדי, אין שום ראיה לנידו"ד אלא כוונתו אחרת לחלוטין, ואבאר את כוונתי בהקדם הבנת החידושים שנתחדשו בדין מצמצם.

**וכך** הוא מהלך הדברים, ואדגיש שהחזו"א לא הביא את הרישא, הדין של כבש על חברו, שזהו הדין הראשון של מצמצם, אלא הביא מהסיפא, דחפו לתוך המים שאם יכול לעלות משם פטור, ואם לא חייב, וכן מדינא דגמ' כפתו בחמה ובצינה. והביאור לזה הוא, בהקדם החילוק היסודי בין ב' דינים אלו, דהנה במשנה ובגמ' הנ"ל מבואר תרתי, חדא, גם כשלא עושים פעולה חיובית של רציחה אלא האדם משאיר את חברו במצב

של האדם<sup>45</sup>, ואע"פ שלא מת מיד מ"מ חייב, כדמוכח בגמ' בדיון כפתו בחמה, וכפי שארחיב בסמוך בדברי החזו"א. וכל מה שהעתיק החזו"א את מילת 'כבש', הוא רק לציין לתחילת המשפט שבמשנה, וזה ברור. וכן ראיתי להוכיח מהמשך דבריו שדימהו לאופה בשבת שחייב למרות שלא נעשית המלאכה מיד, ואפי' כשהוציא לפני האפיה עביד איסרא, ועוד האריך ביסוד זה.

**אמנם** החי"א בנשמת אדם (שבת לא ג) גם הביא מסוגיא זו בענין הכינים: המ"א כתב דמ"מ מותר לזרוק למים, והשיג עליו א"ר דהא כתב הרא"ש דדוקא במפלה כליו מותר, ועיין תוספת שבת שרצה לתרץ דבריו, אבל זה אינו שהרי ככובש חברו למים חייב, וכן הכובש בהמת חברו למים חייב כדאיתא בסנהדרין ע"ו ומאי שנא ההורגו או שזרקו למים אלא דהגמ' קאמר דזהו כבודו ואמר דמר מקטע ליה ומר זרק למי' אבל אין חילוק בין הריגה לזרוק למים. ובדבריו קשה לידחק כפי שפי' לחו"י, כיון דאיהו לא הביא כלל מזורק חברו למים אלא רק מכובש ומשמע דס"ל דיש מצמצם בשבת, ועמד על דבריו אלו בקושיא זאת, בס' חיי אריכי על החי"א (פפנהיים, מלאכות שבת) והניח בקושיא וצ"ע.

## דברי החזו"א

**הבאתי** לעיל (ענף ב) את סוגית הגמ' בשבת (קכ:): לענין מחיקת השם, וכן הבאתי שם את דברי החזו"א בספר טהרות מס' ידים, ואת פירושו ברשב"א, כעת אביא את דבריו בספר או"ח בהל' שבת, ודיון בדבריו הנוגעים לנידו"ד.

למים לפני שימות, שחיובא ליכא [וכ"כ רבנו הגרשז"א שם], אי עביד איסורא. <sup>45</sup> עי' ל' רשב"ם פ' (בראשית לו כד) עה"פ אין בו מים - שאם היה בו מים לא היו משליכין אותו שם, שאם כן היו מטבעין אותו וממיתין אותו

השם, ואח"ז מבאר מדוע הוא גרמא ואינו מעשה גמור, והוא מפני שמעשהו לא נגמר מיד, ולכן מוגדר ככח ראשון דבשבת חייב אבל במחיקת השם פטור, ואח"כ הביא דוגמאות ממה שמצינו לענין רציחה בכח ראשון שחייב גם אם התוצאה אינה מיידית אלא מתמשכת ממעשהו, והוכיח מהמשנה שדחפו למים ואינו יכול לצאת וכן מדין כפתו בחמה. ואח"ז חוזר ליישב סוגיא דמחיקת השם, עי"ש. ולסיכום מבואר שאין שום ראייה מהחזו"א לנידו"ד אם יש מצמצם בשבת. ומאידך אדרבה, עי" לקמן חלק ב בענין חליבה בשבת, שיש יסוד להניח שהחזו"א הורה הוראה שמתוכה יש ללמוד שסבר שאין בשבת מצמצם ע"ש.

**סיכום הנקודות המבוארות: יש שרצו להביא ראייה מכמה פוסקים שיש מצמצם בשאר דיני התורה ונדחו דבריהם. עוד נתבאר שהזורק את חברו למים ולא יכול לעלות שחייב, אינו מדין מצמצם אלא מעשה מגור גם אם לא מת מיד היות ותהליך המיתה מתחיל מיד ולכן ברור שאופן זה שייך בכל דיני התורה וגם בשבת.**

שנמצא בו, ומה שמת בגלל שנמצא במים או בחמה וכדומה אפ"ה התחדש ברציחה דחייב, וחידוש נוסף התחדש, דלמרות שהדבר לא נעשה מיד עם מעשהו אלא אחר זמן, מ"מ אינו גרמא ואפ"ה מתייחס אליו וחשיב מעשה להתחייב עליו. חידוש ראשון מקורו ברור, אכן חידוש שני היכן חזינן, דבדין הראשון של המשנה כבש במים לא חזי זאת, כיון דשם מת תוך כדי אחיזה מרובה באדם במים, אלא חזינן לה בדין השני של המשנה דחפו לתוך המים, ששם ודאי שלא מת מיד ואפ"ה חייב, וכן מהדין בגמ' כפתו בחמה ומת דג"כ לא מת מיד, ונהי שיש חיוב על עצם הכפיתה מצד מצמצם, אבל מדוע חייב, כיון דלא נעשה מיד. ומזה יש להוכיח דאם התוצאה מתחילה תיכף אחר שהאדם מסיים מעשהו, לא חשיב גרמא ומתייחס אל האדם. והיות שדין זה לא התפרש בפסוק, הבין החזו"א דאף דעצם דין מצמצם ודאי לא נאמר אלא ברציחה, כיון דרק בזה מצינו קרא, מ"מ דין שני נראה שהוא פשוט מסברא, וממילא אינו רק ברציחה אלא בכל התורה ובכלל דיני שבת<sup>46</sup>.

**ותוכן ומהלך דברי החזו"א בקיצור הם, דתו"ד הם דשבת חמיר מדין מחיקת**

בידים והם אמרו ויד אל תשלחו בו, וידינו אל תהי בו, לגרום לו מיתה. <sup>46</sup> אמנם מה שפשוט לחזו"א דדין זה, שמה שהתחיל בכח ראשון – חייב גם על ההמשך, הוא רק ברציחה ושבת ולא לענין מחיקת השם פטור, יל"ע מ"ט.

## חלק ב

## שאלות מעשיות בשבת הקשורות לדין 'מצמצם' במשנת רבנו הגרשז"א

## מחיקת השם

**אות א**] כבר הבאתי לעיל (א ענף ב) בסוגית מחיקת השם מדברי רבנו הגרשז"א בס' מאורי אש (ג, מהד' השלם ענף ד או"ג) שביאר את הסוגיא שם שאין במחיקת השם דין מצמצם, באופן שנכנס לטבול במים ויש על בשרו 'שם' ועי"ז נמחק, והגמ' השוותה שם את מחיקת השם לשבת, ונקט שהוא רק דין ברציחה ולא בשבת ע"ש.

## לחיצה על פעמון חשמלי בשבת

**אות ב**] במאמר רבנו הגרשז"א על הטלפון [כת"ע 'סיני' ה'תש"ח, כב עמ' קנג] דן על לחיצה על פעמון חשמלי בשבת<sup>47</sup>, או החזקת שפופרת טלפון בשבת, שהפעולה הראשונה ודאי נחשבת כמעשה האדם, השאלה איך לדון מה שאחר הלחיצה הראשונה ידו נשארת לחוצה, וכתב: "אף שקול הצלצול נמשך כל הזמן שהאדם אווז את השפופרת, מ"מ הדפיקות נעשין כאן כמו בכל פעמון חשמלי וכו' ונמצא לפי"ז שאף אם נחשוב את הדפיקה הראשונה ככחו הואיל והיא נעשית תיכף עם הלחיצה וחשיב משום כך ככח ראשון דהו"ל כגופו, אבל מ"מ הדפיקות שלאח"כ אפשר שיש להם דין כח שני דחשיב רק גרמא, כיון דהחבור הראשון שנעשה על ידו הרי נפסק אלא שמאליו הוא חוזר ומתחבר ע"י קפיץ והאי לאו כחו הוא כלל".

**והוסיף במוסגר:** "ומה שהאדם כל הזמן לוחץ באצבעו או אווז השפופרת, נראה שלכל היותר יש לחושבו כמצמצם

(ענף א) שאלות המפורשות בדברי רבנו הגרשז"א הקשורות ל'מצמצם'

**כפי** שהתבאר בחלק קודם, בפשטות אין דין מצמצם בשאר דיני התורה ובכלל שבת, אמנם הבאתי לעיל (ענף ב) ד' חקירות בגדר 'מצמצם', ולפי"ז יהא נפ"מ גם בכל הנך אם יחשבו כמעשה בשבת או לא. כעת אביא מדברי רבנו הגרשז"א במקומות רבים שהתייחס למצמצם בשבת ומתוך דבריו אפשר ללמוד היאך סבר ביסוד החקירות הנ"ל, וכמו"כ לקמן חלק ג אביא ראיות מש"ס ופוסקים לחקירות אלו אביא מדבריו המפוזרים היאך שהתייחס לסוגיות אלו בקשר לשאלות אלו, ובסיום הענין אסכם מה שנראה לכא' דעתו בזה.

**כעת** אביא את דברי רבנו הגרשז"א שכתב במקומות רבים שאין דין מצמצם בשבת – וחילה ידיה הן מראיות מהראשונים והפוסקים הנ"ל, והן מסברא, ומכח זה החשיבו לגרמא בכמה הלכתא רבתא לשבתא. [ואילו על מקום אחד בפוסקים שמשמע לא כן, הניח בתימה אך לא הסיק מזה להיפך]. בשבעה ענינים ומהם ששה מקומות הנוגעים לדינא כתב כן להדיא, ובד' מקומות נוספים יש להבין את דבריו לפי יסוד זה, ואביאם בס"ד, ואצייןם באותיות מיוחדות. [אמנם אחר זה אביא מקום א' דנראה בדבריו דיש בשבת דין מצמצם, ויש לדחותו]. ויש מקומות שדן בנידון זה והביא ראיות לכאן ולכאן וכדלקמן חלק ג בכמה מסוגיות הש"ס והפוסקים [וע"ע לעיל חלק ב ענף ב בדבריו על דין עלוקה].

<sup>47</sup> אדגיש שהנידון כאן הוא על פעמון שאינו מדליק נורה דבזה הנידון שונה. וכמו"כ אדגיש שהנני מביא הדברים רק כלפי עיקר נידונו בגדר מצמצם, ואין ללמוד מזה למעשה בלא לידע היטב פעולת ואופן כל פעמון לגופו, היות וכיום מצויים כמה וכמה סוגי פעמונים. [עי' 'קדושת השבת' ח"ב שהביא תיאור של ששה

שהכפתור נלחץ כל הזמן ע"י האדם אפשר דחשיב נמי כמעשה אבל אין זה נראה כלל).  
**[במאמר המוסגר ראוי לציין, שמש"כ רבנו הגרשו"א במאמר הנ"ל ב'סיני' לענין אחיזת שפופרת, אי"ז מסקנתו, אבל בנוגע לפעמון נראה שנשאר עם סברא זו, וכפי שאבאר בהערה 49].**

**וכלפי החקירות דלעיל (א ענף ב) נראה לפשוט מדברי רבנו הגרשו"א לגבי החקירות: ב (גם כשתחילתו מעשה גמור), ג (החזקת חפץ במצב מסוים), דס"ל בכולהו דהוי מצמצם ודו"ק.**

### אם לחץ - אם מותר לו להרפות

**לאחר שהתבאר שבכל דבר שאדם לוחץ עליו ועי"ז גורם לאיזה מלאכה, שרק הלחיצה הראשונה נחשבת למעשה אבל המשך הלחיצה אינה מעשה, יש לדון מה גדר הפסקת הלחיצה - ע"י הרפית היד, ולכא' אם המשך הלחיצה אינה מעשה, ממילא ההרפיה היא מעשה בידים של הפסקת הפעולה. ונידון זה אינו בפעמון חשמלי, דבזה אף אם ההרפיה תיחשב למעשה, יתכן שאין איסור כלל<sup>50</sup> ולכן אין ראיה לנידונו ממש"כ בעל שש"כ (כג, מז ובנדמ"ח נו ובהערות) שאם לחץ בטעות על פעמון מותר לו להרפות את ידו ע"ש. כל הנפ"מ תהא במכשיר כזה שההרפיה תגרום לאיזה מלאכה, כגון אדם הלוחץ על 'מצית**

**ולא מצינן בשבת דמצמצם חשיב כעושה מעשה"<sup>48</sup>. ויש להדגיש שהנידון הוא כלפי עיקר הדין אם הוא מעשה או רק מצמצם, אבל לפמש"כ לעיל (א ענף ג) לצדד דמ"מ יש איסור דרבנן, א"כ גם בענינו יתכן שיש איסור דרבנן, וא"כ אין להתיר על סמך זה לחוד לכתחילה אלא רק עם צירופים נוספים.**

**עוד יש לציין לדבריו בקונ' החליבה (מנח"ש תנינא לא, מאורי אש השלם תשכא): "ודוגמא לכך הוא פעמון חשמלי שמחמת הלחיצה בכפתור מתמגנט שם האלקטרומגנט הגורם להכאת הפטיש על הפעמון בזה שהוא נמשך אליו אלא שבו ברגע שהפטיש נמשך אל הפעמון גם נפסק חבורו עם הזרם ופסק משום כך גם כח המגנטיות והפטיש חוזר תיכף שוב מאליו למקומו הראשון מחמת קפיץ, אלא שתיכף עם חזרתו למקומו הראשון מיד הוא חוזר ומתחבר שוב עם הזרם וממילא הוא גם חוזר ונמשך שוב פעם אל הפעמון וכך הוא הולך ודופק ללא שום הפסק כל עת שהאדם לוחץ את הכפתור. ובזה נראה דאע"ג שהפטיש הולך ודופק כל עת הלחיצה מ"מ רק הדפיקה הראשונה יש לחשוב כדופקת מכחו משא"כ הדפיקות השניות הבאות רק מחמת הפסקה וחבור עם הזרם שנעשה כבר מאליו אין דינם אלא כח שני וחשיב רק גרמא בעלמא (רק יש לדון דאולי כיון**

פעמונים ודן בדינם באריכות]. **48.** ומה שראיתי (בספר אחד ומשם הועתק לספר אחר) שמביא בשם רבנו הגרשו"א, שבמאמר זה סיים: "כ"ז להלכה אבל למעשה לא ברור להתיר" - לא נמצא שם. **49.** ראיתי בכמה ספרים שהעתיקו שכן מסקנת רבנו הגרשו"א לענין שניהם, אכן ראוי לציין שעיקר מאמר זה הדפיסו יותר מאוחר במנח"ש קמא (ט), ושם מבואר שחזר בו מזה שסברא זו שייכת בטלפון וביאר כך: "ומה שהאדם אווזו את השפופרת נראה דלא כלום הוא שהרי אין הקול נפסק אלא בהחזרת השפופרת למקומה, אבל מה שהוא אווזו השפופרת ביד לאו מידי הוא קעביד שהרי גם אם יניח את השפופרת מידו עדיין ימשיך הצלצול". ולכן השמיט שם את הדימוי לפעמון, היות ובפעמון שפיר נשארה סברא זו דאין אפשרות להניח דבר מה כמו בטלפון. וכיון שעיקר הדיון היה על טלפון, השמיט ענין זה של פעמון, אכן למעשה בזה נשארה סברא זו. [וע"ע בדבריו בקונטרס החליבה שהעתיקתי בפנים לעיל, שבו ג"כ התייחס לפעמון חשמלי ומסקנתו זהה לדבריו כאן, ששאר הדפיקות הם רק כח שני, ושהמשך הלחיצה אינה מעשה]. **50.** [עי' חזו"א קנו בהשמטות ל-שיג מכתב ג, שש"כ (מ סעי' נט ובנדמ"ח סו) מאור השבת (ח"ד יד הע' קנא, קנו) וקרני אורה תתסט)].

הלחיצה אינה מעשה, ולכן מובן שההרפיה אכן תחשב למעשה.

**שוב** העירוני שהדבר תלוי בנידון הרמ"ה והתבו"ש על המחזיק חפץ ומרפה ידו והחפץ נופל ופועל איזה פעולה אם נחשב כמעשה או לא, והבאתי הנידון לקמן (חלק ג סוגיא טז). ואכן מצאתי לרבנו הגרשז"א במאמר ה'ניאון' (מאורי אש השלם עמ' תקפג) שדן על נידון דומה, והוא על טלפון חוגה שהיה מצוי בעבר וכשאדם משחרר המחוג הוא חוזר לאחוריו, ועי"ז היה גורם להדלקות נורות ליבון במרכזיה הראשית והנידון אם בשבת נחשב כמעשה גמור וכמלאכה דאו' או לא, ואכן תלה זאת ברמ"ה והתבו"ש ע"ש.

### חליבה בשבת

**אות ג** בקוני' החליבה (מנח"ש תנינא לא, מאורי אש השלם עמ' תשט-תשי) כתב רבנו הגרשז"א בענין זה: "אמנם נראה שאפשר להדק את השפופרת בשעה שאין המכונה פועלת ואף אם קשה להדק יפה את שפופרת החליבה עם פייטמת הדד בשעה שאין המכונה פועלת, מ"מ נראה שאם יש כבר קצת חבור אלא שאינה מהודקת יפה ועלולה בכל שעה ליפול מהדד, יתכן דשפיר מותר להדקה בידים משום דאינו חשיב אלא כמצמצם, ולא מצינן דמצמצם אסור גם בשבת"<sup>51</sup>. [ועי' קרני אורה (תתלרא ובהערה) שבשלב הראשון של הפעלת מכונת החליבה בקיבוץ ח"ח ניסו לעשות כן, אלא שלא עלתה בידם משום מה, וע"ש בכל דבריו שם שהאריך בהשתלשלות הניסיונות השונים שם, שהיו בהוראת החזו"א, ולחלקם החזו"א התייחס בספר, ולאור זאת העירני הרמה"ח הנ"ל, שיש יסוד להניח שגם ניסיון זה

גז' שבהרפית ידו מכבה את האש, או כגון בנידון דבסמוך על שעון שבת]. והדברים מפורשים בדברי רבנו הגרשז"א המובאים בשש"כ, ואביא את הנידון בקיצור.

**אות ב\*** הזזת זיזי שעון שבת שמחוגו משתחרר ע"י לחיצה: הנידון הוא אודות הזזת זיזי שעון שבת בשעון שהיה מצוי בעבר, ותיאורו בקיצור בשש"כ (יג כה ובנדמ"ח סעי' כט): "שעון אשר מחוגו משתחרר ע"י לחיצה כך שניתן להזיזו וכאשר מרפים ממנו הוא נתפס מאליו בחריץ". [ותיאורו בהרחבה בקרני אורה תתקב]. וכתב בהערה (צד ובנדמ"ח קד): "ויל"ע דהרי כשלוחץ על המחוג הוא מוציאו מכלל פעולה וא"כ ברגע שמרפה ממנו גורם לכבוי והדלקה והוא דומיא דהא דסוסעי' דלהלן [-העוסק בשעון שהזיזים שלו הם ברגים] דאסרי', אך שמעתי מהגרשז"א דאין לחוש בכה"ג, דזה ודאי דאין לאסור להרפות את היד אחרי שלחץ על המחוג, דאף שכבוי ממש בכה"ג ודאי אסור, מ"מ בגרמא נראה דלא מחויב ללחוץ בידיו כל השבת ולא גרע ממקום פסידא דשרי ואף שמכניס א"ע לכך מ"מ לא מצינו לחוש מלהכניס עצמו להיתר גרמא וכ"ש בכה"ג שרק מרפה את ידיו ובפרט שגם בהא דסוף הסעי' דלהלן לא ברור לאיסור וכדהלן [-שם הע' צה ובנדמ"ח הע' קה ע"ש]. ומבואר דרך לגבי שעון שבת דכעת לא נעשית פעולה כל שהיא, אלא רק מאוחר יותר ומשום כך אינו אלא גרמא, אבל אם היה מדובר על פעולה שהיתה נעשית מיד עם הרפית היד היה אוסר. ומבואר שהרפית היד נחשבת למעשה. והדברים תואמים עם המבואר לעיל בשם רבנו הגרשז"א שהמשך

51. מה שרבנו הגרשז"א כתב כן בלשון 'יתכן' ולא בלשון מוחלטת, אף דס"ל באופן ברור שאין מצמצם בשבת, נראה משום שקצת הסתפק דאולי מעשה זה יותר חמור ממצמצם, היות ובשעה שמצמיד את המשאבה אין החשמל זורם, ולכן אינו מתהדק לגמרי משום שלא נוצר 'וואקום', ולכן כשהחשמל מתחבר ההצמדה נחשבת לקצת מעשה, אך למעשה צידד רבנו הגרשז"א דיתכן ומותר כיון שיש קצת חיבור קודם לכן, ולכן שוב חוזר



ממנו אברי התשמיש דפסק הרמב"ם בפט"ו מאיסורי ביאה הי"ב דאינו לוקה ועיין בתשו' ר' אליעזר יב בהגה'ו שהוכיח מזה דלא כאבן העוזר (שכח), ג"כ נלענ"ד דמיירי באופן זה שבשעה שהושיבו בתוך המים והשלג הי' יכול עדיין לצאת אלא שהוא כבש עליו ולא הניחו לצאת שעיקר חיובו הוא משום מצמצם לכן פטור אבל אם דחפו לתוך המים והשלג באופן שאינו יכול כלל לצאת והסירוס בא מאליו שפיר חייב אף להחולקים על אבן העוזר דהא הו"ל ממש כדחפו לתוך המים ומת דחייב ודו"ק". וכן כתב שם בהמשך הדברים והביא לכהגר"א אבעה"ז שם. מבואר שפשוט לו שאין דין מצמצם בשבת,

היה בהוראתו, והופסקה כאמור מסיבה טכנית, ומבואר שגם החזו"א סבר שאינו מעשה, וכנראה מטעם זה דחשיב מצמצם ואין בשבת דין מצמצם. ויש להדגיש שהנידון הוא כלפי הדאו' אם הוא מעשה או מצמצם, אבל לפמש"כ לעיל חלק א ענף ג לצדד דמ"מ יש איסור דרבנן, א"כ גם בענינו יתכן שיש איסור דרבנן, וא"כ אין להתיר על סמך זה לחוד לכתחילה אלא רק עם צירופים נוספים.

**[א"ה, בדרך אגב אדון במה שיש להסיק מדברי רבנו הגרשז"א הללו, לענין שאיבת 'חלב אם' במשאבה חשמלית].**<sup>52</sup>

**ועוד כתב רבנו הגרשז"א שם:** "וכן לענין לאו דסירוס בהושיבו בשלג עד שביטל

להיות בגדר מצמצם. <sup>52</sup> שאיבת 'חלב אם' במשאבה חשמלית בשבת: לאור דברי רבנו הגרשז"א עולה נפ"מ לדינא לענין שאיבת חלב של אשה בשבת, וכיון שהדבר מצוי אצל רבים, נרחיב מעט בזה בהערה זו. אשה מניקה שתינוקה אינו יכול לינק בעצמו [מצוי בתינוקות שנולדו מוקדם], ובאופן שהוא זקוק לחלב שלה בלבד. הנה באופן שהוא פיקו"צ מותר לה לשאוב כרגיל, למרות המלאכות הכרוכות בזה, הן מצד איסור הפעלת המשאבה שהיא פעולה חשמלית, הן מצד פעולת עצם החליבה שהיא מלאכת דש, אמנם ודאי שכשאפשר, עדיף להימנע ממלאכות אלו. כעת יש לדון מה עדיף, האם משאבה ידנית שבזה אין הפעלת חשמל כלל, ומאידך צריך כל הזמן להפעילה כדי לשאוב, וא"כ בכל פעולה יש כאן לכא' מלאכת דש, ומאידך במשאבה חשמלית יש את ההפעלה הראשונית הן מצד הפעלת החשמל, הן מצד הצמדת המכונה ותחילת פעולת השאיבה - מלאכת דש, אבל על המשך השאיבה יש לדון, והנידון הוא, אם החזקת המכונה והצמדתה אליה הוא נחשב כמעשה בידים או לא. [וכמו"כ באופן שאת ההפעלה הראשונית אפשר לפתור זאת ע"י גוי (-גויא מפני הצניעות, כן העירוני) אבל מ"מ יש לדון על המשך אחיזת המשאבה בידי האשה]. וכמו"כ יש לדון, אם כיוונו שעון שבת שיפעיל את המכונה, והאשה תצמיד עצמה למכונה כמה שתוכל לפני ההפעלה אם נחשב מעשה או לא, וכתבתי 'כמה שתוכל' כיון שא"כ להצמיד לחלוטין, כיון שההצמדה באה ע"י 'וואקום', וד' לא יכול להיעשות בצורה מוחלטת לפני שהמשאבה מופעלת ע"י החשמל. ויש לצייר השאלה באופן נוסף [גם במקום שאין התינוק צריך בשבת רק את החלב שלה] והוא כשיש לאשה גודש בחלב הגורם לה צער, והפתרון הוא שתשאב לאיבוד, והיינו לכלי שיש בו חומר פגום, אמנם באופן שלא יכולה לשאוב בידיה, יש להציע שתשאב ע"י משאבה חשמלית שתופעל ע"י שעון שבת, והאשה תצמיד את עצמה למשאבה מעט קודם הפעלת החשמל, ותכניס מראש לתוך הכלי שאליו החלב נכנס חומר פגום. וגם בזה יש לדון עם ההצמדה המתמדת היא נחשבת למעשה כל הזמן או לא. [ואגב אציין שבשש"כ (כז הע' קנט ובתקו"מ, ובנדמ"ח הע' קעא) הובא בנוגע לשאיבת פרות עם משאבה חשמלית שמוקטן לה שעון שבת, שרצו שהחלב לא ילך לאיבוד, ולהצמיד הפרות קודם לכן, שרבני הקיבוצים החרדים מסרו לו, שהחזו"א התיר להם בשעת הדחק לסדר המשאבה באופן שרק החלב הראשוני יכנס לכלי עם חומר פגום ואילו החלב שלאחר מ"כ יוסט לכלי נקי. אמנם רבנו הגרשז"א שם, התקשה בהיתר זה, ואמר שעדיף שאדם אחר יתן כלי נקי ע"ש. ולפי"ז יש לדון בענינו אם היא זקוקה לחלב וכמו בציור הראשון, אם תוכל לעשות כן שהחלב הראשוני יכנס לכלי עם חומר פגום והחלב שלאחריו יוסט לכלי נקי]. והנה בדברי רבנו הגרשז"א כאן בקו' החליבה מפורש שצויר זה נחשב למצמצם, ואינו מעשה גמור, וכיון שאין דין מצמצם בשבת אינו נחשב למעשה. ולא רק המשך החזקת המשאבה אחר ההפעלה הראשונית, אלא גם להחזיק את המשאבה לפני שהשעון ידליק. אמנם באופן שמצמידו לפני שהמשאבה פועלת, התנה שצריך שיהא קצת חיבור לדד. ואף דמיירי על חליבת פרה לכא' לא שנא וה"ה בחליבה באשה. ולפי"ז ודאי דיש להעדיף משאבה חשמלית באופן שאין בעיה בהפעלה ראשונית (כגון ע"י גוי או ע"י שעון שבת וכנ"ל) על פני משאבה ידנית, ואולי גם במקרה שיש איסור בהפעלה הראשונית, מ"מ בזה פעולת האיסור היא אחת משא"כ במשאבה ידנית, ושור' בשש"כ

ואינו הולך הוי כמבשל בידים ממש". אמנם אח"כ האריך דלענין שבת לא חייב בזה ע"ש. והגר"י טרונק (בעל גרם המעלות) העיר על דבריו [ונדפס במאורי אש השלם עמ' שטז (ט)]: "הנה חטאת א"א לחייבו דלא עבד מעשה רק הספק על סקילה" וכו' [ע"ש מקום הספק ואח"ז פלפל לשי' הרמב"ם (ט משבת ד) ובנו"כ, וסיים]: "א"כ בנדוד"אם לא נעשה בהסכמתם רק הראשון לתומו אחז ובא השני וקירב לו הקדירה לכו"ע פטור ואם נתכוין לכך תליא בפלוגתא מהר"י בי רב ומוהרלב"ח" וכו'. ורבנו הגרשז"א השיבו (שם עמ' קפט בתוספת אורה) ששפיר חשיב האחיזה מעשה וסיים: "וידועה החקירה של האחרונים במי שאוחז את האתרוג בידו קודם שיעלה עמוד השחר ועלה השחר אם יוצא במה שהאתרוג בידו, אף אי לא מנח ליה והדר מגבה, דמעשה האחיזה היינו נמי לקיחה". אמנם לאח"ז בהערותיו במהד' התש"מ חזר בו רבנו הגרשז"א לגמרי וכתב: "מבואר להלן<sup>53</sup> דחשיב רק מצמצם". [ונדפס שם עמ' קפט (34)]. ויש להדגיש שהנידון הוא כלפי הדאו' אם הוא מעשה או רק מצמצם, אבל לפמש"כ לעיל (א ענף ג) לצדד דמ"מ יש איסור דרבנן, א"כ גם בענינו יתכן שיש איסור דרבנן, וא"כ אין להתיר על סמך זה לחוד לכתחילה אלא רק עם צירופים נוספים.

וכנראה שכתב כן אחר שראה את ראיית רבי אליעזר גורדון מהרמב"ם.

**וכלפי' החקירות דלעיל (א ענף ב), נראה לפשוט מדברי רבנו הגרשז"א כך:** דלגבי חקירה ב (גם כשתחילתו מעשה גמור), וכן חקירה ד (גם ביצירת מצב חדש) ס"ל דהוי מצמצם. [אמנם בנוגע לחקירה ב יש לדחות, אם נאמר דל"ח מעשה גמור כיון דתחילתו היה בזמן שלא נאסרה פעולה זאת].

**אות ד] יותר מפורש הוא בדברי רבנו הגרשז"א המאוחרים יותר בענין זה, והוא בהגהותיו לספרו מאורי אש משנת ה'תש"מ הנ"ל, שם מציין - אחר שהביא לרמב"ם ולגר"א, ולחי' הרא"ה הנ"ל - שהדבר מפורש בחלקת יואב הנ"ל [שהתייחס מפורשות לשבת וכתב בהמשך לדבריו הנ"ל]: "אבל לענין שבת ויו"ט וכו' כיון דמצמצם לא גלי רחמנא רק במיתה ובממון". ע"ש מה שביאר לפי זה.**

### מצמצם כבישול בשבת

**אות ה] בתחילה כתב רבנו הגרשז"א במאורי אש (ג, מהד' השלם ענף ד עמ' קפח):** "ולפי"ז לכאו' נראה דאם א' עומד בשבת ומחזיק בידו אש ובא אחר והתקרב אליו עם קדירתו ובשלו נגד אש זו שחברו אוחזה דשניהם חייבים מיתה וכו' אלא דאוחז האש נמי חייב משום דכיון דיכול לילך משם

הנדמ"ח (לו הע' סג) שכתב הגהמ"ח כן בפשטות בקיצור, שיש להעדיף משאבה חשמלית על פני משאבה ידנית, בגלל שבמשאבה ידנית יש איסור בכל פעולה ופעולה. אמנם לפמש"כ לעיל לצדד (א ענף ג) דגם אם אין דין מצמצם בשבת, לא נפיק מכלל גרמא האסורה מדרבנן, אם לא במקום הפסד חולי או מצוה, מ"מ בכה"ג לכאו' ודאי שהוא בכלל היתרים אלו. אכן גם אם הוא גרמא, צריך לדון מצד 'מלאכת מחשבת אסרה תורה' הנו' בב"ק ס. וכדלעיל (סוף ענף ב), ובמקו"א הבאתי שרבנו הגרשז"א גופיה התייחס לשאלה זו בקו' החליבה שם, ויישב עפ"י היסוד שאם אינו עושה בגוף הדבר ליתא להאי כללא. עוד יש להדגיש, שישנה משאבה חשמלית מסוג אחר, שגם אחר ההפעלה המשאבה אינה שואבת עדיין, וכדי שיווצר בה וואקום הנצרך לשאיבה, יש צורך להניח את האצבע ולסתום את כניסת האוויר כל זמן השאיבה, ובזה יש לדון אם הנחת האצבע הראשונית נחשבת למעשה גמור או לגרמא [דאחר ההנחה הראשונית, לכאו' המשך ההחזקה מוגדרת כמצמצם וכו"ל]. ובמאור השבת (ח"ד יד הע' קז) הביא בשם הגריש"א דנחשב לגרמא. וגם בזה לכאו' ל"ש הטענה של מלאכת מחשבת אסרה תורה וכפי שביארתי על המשאבה מסוג ראשון. וע"ע לקמן בחלק ג בסוגיא דמכות במקיף וניקף (סוגיא א) בהערה בשם הגריש"א. <sup>53</sup> ובמהד' מאורי אש השלם העירו העורכים דלהלן רבנו הגרשז"א מאריך דאינו חייב בשבת, אבל לא ביאר מצד שהוא מצמצם. עכ"פ לפי מסקנתו עולה דד"ו חשיב רק מצמצם.

**ולכא' ה"ה** במקרים דומים של סגירת ברז שגם יחשבו כמצמצם: (א) כגון מה שדנו בספרי זמננו על מיחם מים הנמצא ע"ג האש והמים עדיין לא הגיעו לידי כשהיס"ב עד כניסת שבת, שעל עצם פתיחת הברז כתב בשש"כ (א הע' צו, ובנדמ"ח: קי) שאסור כיון דגורם לבשל את המים שנותרו יותר מהר, ובשם רבנו הגרשו"א הביא שהסתפק בזה באופן שהמים הגיעו לכשהיס"ב ועדיין לא רתחו. ועל סגירת הברז כה"ג במקרה שפתח אותו בטעות לא דן, ולכא' לדברי רבנו הנ"ל הוי בגדר מצמצם. ודן בזה בנתיבות שלום (נד ז ואילך) ובס' ארחות שבת (פ"ב הע' לט, פכ"ט הע' מ), ותו"ד במקומות, שדן שהוא רק מצמצם, ותלה זאת אם יש 'מצמצם' בשבת וכיון שהתבאר דאין מצמצם מדאו' בשבת, הסיק דנראה דאין בזה איסור מבשל דאו' אלא מדרבנן, אלא דיתכן דיש בזה דאיסור זה יותר חמור מגרמא, כיון דדמי קצת למצמצם ולכן אסור אפי' במקום הפסד. ומאידך צידד שהיות שהאדם מחזיר המצב לקדמותו דלפני שפתח המים לא יצאו המים הללו, והאדם רק פתח וסגר הברז אי"ז מצמצם ואין הבישול מתייחס אליו. עכ"ד. [ויש לציין על הצד אחרון, דיש לדמותו ליסוד רבנו הגרשו"א בשש"כ (יג הע' צה, ובנדמ"ח קה) והבאתיו בארוכה במקו"א].

**(ב)** עוד יש לדון על מקרה דומה להנ"ל, והוא בדין גבי סגירת ברזי גופי חימום או ברזי הצינורות המרכזיים, שגם באופן שאינם גורמים לכבוי מידי של מערכת החימום, מ"מ אם המים מתחממים והולכים וטרם הגיעו לשיעור של היס"ב, כתב רבנו הגרשו"א בשש"כ (כג הע' סו ובנדמ"ח הע' עג), שאין לסוגרם כשההסקה פועלת. [וע"ש דיש אופנים שדן להתיר מצד סיבות אחרות]. וצ"ע דלכא' סגירת הברזים אינה מוגדרת יותר מאשר מצמצם, דהסגירה משאירה את המים בפנים וגורמת שיתחממו.

**וכלפי** החקירות דלעיל (א ענף ב) נראה לפשוט ממסקנת דבריו כך: לגבי חקירה ב (גם כשתחילתו מעשה גמור) נראה דס"ל דהוי מצמצם [יש לדחות אם נאמר דל"ח מעשה גמור כיון דתחילתו היה בזמן שלא נאסרה פעולה זאת], ולגבי חקירה ג (בהחזקת חפץ במצב מסוים) נראה דס"ל דהוי מצמצם, ובנוגע לחקירה ד (ביצירת מצב חדש), נראה דס"ל דהוי מצמצם, וע"ע גבי חקירה זאת במצוין באות הבאה.

**אות ו** כיסוי קדירה ע"ג האש בשבת: דברי רבנו הגרשו"א בזה יובאו לקמן חלק ג (סוגיא ה). והדברים מתקשרים הן לדין מצמצם בשבת והן לכל החקירות.

### סגירת ברז מים חמים בשבת [וסגירת ברזי גופי חימום בשבת]

**אות ז** כתב ב'נשמת אברהם' (מהדו"ח או"ח שיח עמ' שנח): מותר להוציא מים חמים מדוד חשמלי (בוילר) לצורך חולה שיב"ס (כשאין מים חמים מוכנים בנמצא), אע"פ שמים קרים יכנסו במקומם אבל אסור לסגור את ברז המים החמים, פעולה הגורמת לחימום המים הקרים, אא"כ יתכן שיזדקק למים חמים נוספים לצורך חולה שבסכנה [ומקורו משש"כ (לב פב)]. והוסיף: וכתב לי הגרשו"א זצ"ל ויש לדון שאם המים הנכנסים הם מעט מאד אפשר שהם מתחממים תיכף גם אם הברז נשאר פתוח וגם מכיון שבסגירת הברז הוא רק מצמצם ולא מבשל ממש אפשר דמותר לסגור מיד גם בספק רחוק. עכ"ל. [וכבר הביאו הרהמ"ח בספרו לב אברהם ח"א עמ' טו]. ומבואר דס"ל דאין מצמצם בשבת ולכן צידד להקל בנידון שם.

**וכלפי** החקירות דלעיל (א ענף ב) נראה לפשוט ממסקנת דבריו כך: לגבי חקירה ד (ביצירת מצב חדש), נראה דס"ל דהוי מצמצם.

**עוד** היה מקום לפלפל ולדון שכל הנידונים באות זו [וכן המוזכר באות קודמת על כסוי קדירה] לא שייכים למצמצם וארחיב בדברים בהערה.<sup>56</sup>

- סיכום הנקודות המבוארות בענף זה, יבוארו בעז"ה בסוף החלק.

(ענף ב) שאלות מעשיות בשבת במשנת רבנו הגרשז"א המתקשרות לכאורה ל'מצמצם' - כשתחילת הדבר ע"י מעשה גמור; כשתחילת הדבר ע"י פעולה הנגרמת ע"י כובד האדם

**שאלה מעשית בדבר שתחילתו מעשה גמור**

### סגירת דלת מקרר

(א) בענין סגירת דלת מקרר בשבת,<sup>57</sup> הנה בנוגע לפתיחת הדלת דן רבנו הגרשז"א במנח"ש קמא (י'), והאריך טובא, ומסקנתו

**ונראה** לבאר דאינו קשור למצמצם בהקדם דברי רבנו הגרשז"א גופיה שנשאל במכתב מדוע החמיר בזה, ולא דן את המים הקרים שהיו אמורים להיכנס ולגרום שהמים שהיו עד כה יתחממו יותר מאוחר, כ'מניעת מניעה' דהיינו שמונע מהמים הקרים מלבא ולגרום קירור, ומדוע לא דמי לסוגר דלת בפני הרוח שבאה לכבות את הנר דמותו,<sup>54</sup> והשיב וז"ל: "מ"מ כשהכל פתוח רואים את כל הצינורות כסיר אחד, ואם הוא סוגר שפיר חשיב כמוציא חלק מהמים שבסיר". [הועתק בשלחן שלמה (שיח הע' א)]. ומפורש בדבריו שלא דן את סוגר הברז כמצמצם וכמי שמשאיר את המים הנותרים בפנים, אלא כאילו מוציא המים הקרים החוצה ועי"ז גורם לקרב המים הנותרים אל האש, ולפי"ז אינו ענין כלל למצמצם. וע"ע הערה.<sup>55</sup>

<sup>54</sup>. כדמשמע ברמ"א ומ"ב (רעז א), והארכתי במקו"א אודות דבריהם אלו, ואם אכן אפשר ללמוד מדבריהם יסוד זה של מניעת מניעה, ובפרט בדעת רבנו הגרשז"א. <sup>55</sup>. יש להעיר על נידונים אלו הקשורים לבישול מים בשבת, דאע"פ דלקמן (חלק ג סוגיא ה על כסוי קדירה בשבת) אביא לצדד דבבישול גם אופן של מצמצם חייב כיון דבישול חייב אפי' באופן גרמא ע"ש, מ"מ נ"ל דל"ש בענייננו דזה שייך רק בכסוי קדירה וכמשנ"ת שם דבישול המחייב על בישול בדרכי הבישול המקובלי משא"כ בעניניו בסגירת ברז מיחם או מים חמים שאינו מדרכי הבישול ודו"ק היטב. <sup>56</sup>. ב'דברי דוד' (קראנגלאס, פז יא) כתב על מקרה ששכחו לסגור את הברז המים החמים של הבוילר או של הדוד שמש, ובוה שסוגר מונע מהמים הקרים להיכנס והמים החמים הנשארים במיכל מים מתחממים - שאינו קשור למצמצם, לפמש"כ הטור (חו"מ שפג) ונפסק ברמ"א (שם), דמצמצם הוא רק באוחז ידו בבהמה ומתה אבל בסוגר דלת בפני הבהמה שלא תצא, אינו אלא גרמא. וה"ה בברז מים כה"ג שמונע מהמים לצאת דמיא לבהמה. ע"כ. ולכא"ה ה"ה באופנים הנ"ל על מיחם מים וכן כסוי קדירה, אמנם התעוררתי מחכ"א שסברא זו לא שייכת בכל הנידונים הנ"ל, דהוא מיידי כאמור על ברז של בוילר או דוד שמש, ובוה היות שהברז בבית רחוק מהדוד שנמצא על הגג לכן לא מתייחסים שהאדם הסוגר את הברז בבית נחשב כסוגר בפני המים של הדוד, משא"כ בסגירת ברז מיחם מים, היות והברז סוגר בפני המים שנמצאים בסמיכות לברז י"ל דחשיב כאוחז בבהמה עצמה, ובנוגע לכסוי קדירה שמונע מהחום לצאת יל"ע לפי"ז האם נחשב שהחום נמצא בכל הקדירה ובעצם פעולת הכיסוי נחשב שאוחז בבהמה עצמה, או שאי"ז מוגדר כן אלא דומה לסוגר הדלת בפני הבהמה שאינו מצמצם, וצ"ע. אכן מאידך גיסא יל"ע בזה, עפ"י סברת הכנה"ג על דברי הטור הנ"ל (שם הגה"ט או"ג, והועתק במהדורת הטור השלם), שכתב בתחילת דבריו בדעת הטור שאפי' אם האדם מכניס בידיו את הבהמה לחדר וסוגר עליה אינו מצמצם, וביאר זאת, עם סברא מעניינת, שאם אינו אוחז הבהמה אינו אלא גרמא, היות ומצד סגירה זו אינו מוכרח שהבהמה תמות היות והחדר יכול להיפתח ע"י אדם אחר משא"כ כשאוחז הבהמה בידו עד שתמות. לפי"ז יש לדון, שבכל המקרים הנ"ל של סגירת ברז אינו בכלל מצמצם, כיון שאדם אחר יכול לפתוח הברז [אא"כ מיד שסוגר הברז מתחילה פעולת בישול המים]. אמנם ע"ש בכנה"ג שרצה להשוות דברי הטור לדברי הרמב"ם והמאירי שכתבו להדיא שמצמצם הוא שמצמצם את המקום על האדם או הבהמה, וכפי שהבאתים לעיל (א ענף א), ולפי"ז רצה לחלק בין אם הבהמה נמצאת בחדר וסוגר עליה או שמכניסה בידו שאז דינו כמצמצם, ע"ש שהאריך, ולפי"ז לכא"ה חזר בו הכנה"ג מסברא זו, ודוק. <sup>57</sup>. דע שהמדובר על המקרים שהיו בתקופת רבנו הגרשז"א, ולא

להיתר, ואף שלא דן להדיא על סגירת דלת המקרר אחר שפתחו, מ"מ ודאי דכלול בדבריו גם ההיתר בזה.

**אמנם** צ"ב הטעם היות שהסגירה גורמת לשמירת הקור, והקור משפיע על הטרמוסטט שישפיע על קיצור פעולת המנוע [אם הוא עובד כעת, או לאחר את תחילת פעולתו אם הוא כעת אינו עובד], ואף דבבעיה זו דן שם בהקשר לפתיחת דלת המקרר, מ"מ בנוגע לסגירת הדלת לא דן [וכן רוב ספרי זמננו שדנו על המקרר דנו על פתיחתו ולא סגירתו] וצ"ב. ושאלה זאת היא גם לפי הפוסקים שהחמירו לפתוח את המקרר רק כשהמנוע פועל, דבזה אינו מועיל שיפתח את הדלת בשעה שהמנוע פועל כיון דסו"ס בסגירתו גורם לכבוי המנוע, ומה שצידד רבנו הגרשו"א להתיר את פתיחתו [אפי' כשהמנוע אינו פועל] משום דהוי פס"ר דלא ניח"ל בכניסת האויר החם, אינו שייך כאן ושפיר ניח"ל בכבוי המנוע, ויל"ע.

**וההקשר** לנידונו, דלכאורה מצב זה הוא מצמצם דשומר על הקור שלא יצא, ולפי"ז אם אין בשבת דין מצמצם, מובן שהסגירה מותרת, אלא שהדבר לכא' תלוי בחקירה ד כיון דהוא יוצר 'מצב חדש' [וכמו הסברא שאביא לקמן חלק ג בסוגיא דכיסוי קדירה] ולפי"ז אינו מצמצם אלא מעשה. ומצאתי ב'כשרות ושב' במטבח המודרני (עמ' של-שלא) שדן בנידון זה של סגירת דלת המקרר [על סוג מקרר שסגירת הדלת גורמת להדלקת גוף חימום קטן, שלא קיים כמעט כיום (הערת בעל קרני אורה)], מצד דין מצמצם, ותלה זאת בחקירה זו והיות שהוא צידד בזה דחשיב מעשה כתב שהיה צריך לאסור זאת, אלא שרצה לחלק דמה שיש לצדד ש'ביצירת מצב חדש' חשיב מעשה

ולא מצמצם, הוא רק כשיש איזה שינוי מצב כלפי הנפעל ולא רק כלפי אמצעי הפעולה בלבד, ואילו כאן אין חילוק לגבי הגוף חימום כיון דכלפיו אינו אלא ממשיך להחזיק מצב קודם. [וע"ש מסקנתו לדינא בסוג מקרר הנ"ל]. ועי' בס' ארחות שבת (כו' הע' ח) מש"כ בזה, והזכירו תו"ד שפעולה זאת מוגדרת כמצמצם את הקור בפנים המקרר, אלא שהתקשו בזה לפי שיטתם דמצמצם אסור בשבת [וכפי שאביא שיטתם ומקורם לקמן חלק ג בסוגיא כסוי קדירה], ולכן כתבו דמ"מ אינו אלא פס"ר בגרמא [והיינו גרמא כלפי כבוי המנוע] שלרבנו הגרשו"א הדבר מותר גם שלא במקום הפסד. [במקו"א הארכתי בדעת רבנו בצירוף זה לענין דא']. אמנם צ"ב מדוע רבנו הגרשו"א לא הזכיר שאלה זאת והקשרה למצמצם ולציין שהדבר תלוי בשיטתו שאין בשבת מצמצם, כפי שכתב במקומות רבים אחרים וכדלעיל. ואף דתלינו הדבר בחקירה ד', מ"מ כאמור לעיל הוכחתי מדבריו דגם באופן זה החשיבו למצמצם, [ואולי נימא דיש דרגות בחידוש מצב] וצ"ע. [ובמקצת ספרי זמננו (מלבד הנ"ל) דנו גם על סגירתו, והעלו סברות שונות הן לאיסור והן להיתר, והיות שאין כאן מקומו, וגם שחלקם דיברו על סוגים שלא קיימים כיום, לכן אצייןם ואת הנוגע לדבריהם בהערה<sup>58</sup>]. ויש לדון על סברות היתר נוספות במשנת רבנו הגרשו"א, וכאן באתי רק לדון מצד מצמצם. אכן לפי כל הסבר אינו מובן מדוע רבנו [ורוב הפוסקים] לא דנו במפורש על שאלה זו של סגירת הדלת וצ"ע.

**ב' שאלות שתחילתן עם מלאכה הנגרמת ע"י כובד האדם**

**יש להקדים**, שבשאלות דלהלן בהם דן רבנו הגרשו"א, לכא' קשורות ל'מצמצם'

על המקררים החדשים כיום שיש בהם בעיות נוספות רבות. <sup>58</sup> ע"ע בספרים הנ"ל, שו"ת משנת ר' אהרן (או"ח ד, א) [והמקרר שעליו דיבר שם לא קיים כיום], שו"ת מנחת יצחק (ב סס" טז), חוט שני (א עמ' רא),

אף שלא פירש כן להדיא. שאלות אלו הם בפעולות הנעשות ע"י כובד גופו של האדם, ויש להקדים לזה דישנה שאלה יסודית היאך להגדיר פעולה הנעשית ע"י כובד גוף האדם, האם כמעשה או לא, ואציין לנידון בקיצור בהערה<sup>59</sup>. כמו"כ אדגיש, ששאלות אלו קשורות לחקירות לעיל (א ענף ב).

**דריכה על משטח הגורמת הדלקת האור**

**(ב) בשש"כ (לב מג) הביא נידון, בנוגע לתא טלפון שכשאדם נכנס לתוכו ודורך על המשטח בכניסתו, גורם להדלקת האור, באם אדם נכנס לצורך פיקו"נ, ואחר שסיים וכבר אין לו צורך של פיקו"נ רוצה לצאת, ונתן לזה הגהמ"ח כמה עצות, ובהם**

או לבקש מאדם אחר להחליפו או להכניס חפץ כבד שיונח ע"ג המשטח, ואם אין חפץ מצוי כתב שיכול להניח אבן שהוא מוקצה דהתירו סופו משום תחילתו. והביא שם בהערה (ק"ט) בשם רבנו הגרשז"א שפקפק בהנחת אבן, ובתשובתו הנדפסת בסו"ס מאור השבת (א עמ' תסח) כתב דאסור, ומכל זה נשמע שלעצות הראשונות הסכים. ע"כ. ויש להקדים ולהדגיש שהמדובר בזמנו לא היה כפי שמקובל כיום שתאורה מסוג זה נדלקת ע"י עין אלקטרונית, אלא המדובר היה שע"י דריכת האדם על המקל מופעל בזה כובד גופו, ובמשטח זה מופעל 'מנגנון פניאומטי חשמלי' שדחיסת האויר סוגרת מעגל חשמלי המפעיל מנגנון פניאומטי שני

ש"ת חלקת יעקב (או"ח עז ז), ובמקו"א הארכתי על דבריהם מבחינה מציאותית והלכתית. <sup>59</sup> לא מצאתי מקום שרבנו הגרשז"א דן בזה בהרחבה [והגר"א נבנצל כתב לי שלא ידועה לו דעת רבנו בנידון] מ"מ אציין איזה מקומות שרמז לנידון זה: (א) עי' מנח"ש (קמא צא י) ובשש"כ (כג הע' קמ ובנמ"ח הע' קסה) בשמו בנידון ירידה במעלית שבת [שאזכיר לקמן אות ג], ונראה לכא' שהסתפק בזה, כיון דבתחילה הדגיש שהנידון שלו הוא "בכה"ג שהאדם בכבדו הטבעי ולא ע"י מעשה בידים עושה מלאכה" וכו' ומשמע שיש חילוק בין כובד טבעי למעשה בידים, ובהמשך דבריו כתב "משא"כ בני"ד אם נחשוש שכובד האדם חשיב כעושה" וכו' ובסמוך לזה כתב "ואף לשי' תוס' בכמה מקומות לענין אדם הנורק על תינוק להורגו דחשיב האדם כרוצח" וכו'. וכוונתו דבזה נראה דכובד גופו נחשב כמעשה. ומש"כ לשי' תוס', נראית כוונתו לתוס' סנהדרין (עד:); ועוד מקומות, ויש להעיר דלכא' הדבר תלוי בהבנת דבריהם, דכוונת רבנו הגרשז"א תובן רק לפי ביאור מורו הגרא"ז מלצר באבן האזל (ה יסוה"ת א-ב) בתוס' הנ"ל, ביישוב את קושיות הגר"ח בסיפרו על הרמב"ם שם, שחשיב רוצח כיון דכובד גופו מונח על התינוק, וכ"כ באור גדול (א עמ' 18-21), אמנם לפי תי' הגר"ח שם, אין כל ראייה מדברי תוס' לנידון זה, וע"ע תוס' כתובות לג: ד"ה דלמא, שיש לכא' להוכיח מדבריהם דלא כהגר"ח – כ"כ ב"לב ים" (יומא לו הע' ב) בשם הגר"א גנחובסקי וע"ש משכ"ב. [וע"ע בספר 'בירור מושגים-כח כחו וכח שני בהלכה' מה שהעיר על דברי אבהא"ז]. ויצוין שבעצם דברי התוס' יש ראשונים החולקים עליהם, ואכמ"ל. (ב) מנח"ש ב"ק (לא. עמ' סד ד"ה שי' הנמו"י וד"ה ולדבריו) הביא מחלוקת ראשונים, האם אדם שוכב באופן שיש פשיעה האם חייב על מה שניזוק על ידו מדין אדם המזיק וכ"ה שי' רש"י ותוס', או מדין בור וכ"ה שי' הנמוק": "שיטת הנמוק"י בסוגיא היא דיש חילוק בין אדם העומד דהוי אדם המזיק ובין אדם השוכב דהוי בור והק' גבי הא דתנן עמד בעל הקורה חייב והא דלא דייני' ליה כבור כיון דניח גופי' וכו' משום דלא אמרי' הכי אלא היכא דנפל ושי' דומיא דבור היא דלא שליט בגופיה אבל היכא דקאי אנפשי' לאו תולדה דבור היא אלא כמאן דאזקי בידים דמי. [עכ"ל]. ומבואר דכח החיות שעוזר לו לעמוד זהו גופא הוי כמעשה וחשיב אדם המזיק משא"כ שוכב דכח החיות אינו עוזר במידי דגבי שוכב מה לי חי מה לי מת ומש"ה הוי בור. ולדבריו נמי וכו' וכן יש להסתפק לאידך גיסא דמבואר בנימוק"י דאדם השוכב ל"ח כעביד מעשה האם ה"ה לענין שבת כגון אדם המוטל ע"ג ענבים ומחמת כובדו בלבד נסחטים הענבים דלכא' לפי"ד הנמוק"י ל"ח מעשה בכה"ג, אולם לדברי רש"י ותוס' הנ"ל דגם שוכב מקרי אדם המזיק א"כ בכה"ג מקרי מעשה וצ"ע. [וי"ל דתוס' לשיטתיהו בסנהדרין וכמשנ"ת]. (ג) עי' בסוגיא דב"ק (י:) גבי מזיק בספסל, ובספרים דלהלן האריכו על סוגיא זו והבינו שהנידון משום כובד האדם, אמנם רבנו הגרשז"א צידד דאולי הפשט בסוגיא לא בגלל כבדו אלא משום מצמצם, והעתקתי דבריו לקמן חלק ג (סוגיא ג). וע"ע בשאלה זו של כובד האדם אם נחשבת כמעשה או לא, בבירור מושגים הנ"ל באריכות; מעשה וגרמא בהלכה (ז); מעליות בשבת (ז); החשמל בהלכה (לד); נתיבות שלום (מלאכת מחשבת נו). והגר"א נבנצל [בהערותיו ל'קדושת השבת' ח"ב רלט] ציין בזה לע"ז (ס), ולמשנה כלים (יא ו).

להצילו, וא"כ בנדוננו, שלהישאר כל השבת בתוך התא טלפון ודאי דלא גרע מהפסד [וכמש"כ כתב רבנו הגרשז"א בשש"כ לגבי לחיצה על מחוג שעון שבת והבאתיו לעיל בשאלה על פעמון חשמלי], וא"כ גם לחברו הקלו בכך"ג שיבוא לעזרתו.

### ירידה ב'מעלית שבת' בשבת

(ג) בדין ירידה ב'מעלית שבת', אחת הבעיות היא שאחר שהאדם נכנס למעלית, ה'בלם' של המעלית משתחרר באופן אוטומאטי, ע"י זה שהאדם בכבדו הטבעי מכביד על המעלית גורם להברחת החשמל, שכעת המעלית יורדת ע"י כובדו ולא ע"י החשמל, ואם יצא מהמעלית, המלאכה תיעשה אבל ע"י החשמל. והאריך בשאלה זו רבנו הגרשז"א במנח"ש (קמא צא י), ובשש"כ (כג הע' קמ, ובנדמ"ח: קסה)<sup>60</sup>. ורצה לחדש "דאפשר שכ"ז חשיב כלא אהנו מעשיו של האדם וכאילו לא נעשה על ידו שום דבר". והאריך להביא ראיות ליסוד זה, ע"ש בארוכה, והסיק שאין להקל רק בשאלות דרבנן ולא בשאלות דאורייתא, ולכן הסיק שלכתחילה אין לירד בה אך אין למחות ביורדים, ובמעליות שסודרו שלא תהיינה בם שאלות דאורייתא [כמו במעליות של הממט"ל] התיר לירד לכתחילה.

**בדברי רבנו הגרשז"א שם**, לא מתוארות בפרוטרוט הבעיות המצויות במעליות שבת המושפעות מכובד האדם, תיאורם הפרטני תמצא בס' מעליות בשבת (לבעל 'מעשה חושב', ה'תשד"מ, טו), ורבנו הגרשז"א ודאי היה מודע לבעיות אלו, ועי' במאמר בעל קרני אורה (ישורון כט עמ' תתק), שתיאר בעיות אלו בקיצור.

**ולכאן'** מצב זה שהאדם לא עשה מלאכה בכניסתו ורק אחר שנמצא על עמדו,

או מנוע חשמלי הפותח וסוגר את הדלת וכמ"ש בשו"ת מעשה חושב (א יב). ובעצם הדבר לכאן' מבואר שרבנו הגרשז"א לא החשיבו למעשה, דאם היה מחשיבו למעשה היה צריך להורות לאדם שנכנס לתא טלפון, שאחר שמסיים את ענין הפיקו"נ שיעזוב את המשטח תומ"י, כיון שכל רגע הוא מכביד בגופו על המשטח המפעיל את הנורה [אם נאמר דחשש לשיטות דהפעולה הנעשית ע"י כובד האדם נחשבת למעשה, עיין לעיל הע' 59], ועוד צ"ב שאם הכבדה המתמדת מוגדרת כמעשה מתמיד, מה מועיל כשמבקש מחברו לדרוך על המשטח [ולהישאר לעמוד שם], הרי הדריכה הראשונית היא מעשה גמור כמו לחיצה על כפתור הדלקה כל שהוא, ונמצא מכשילו בלפנ"ע, וגם לחבר עצמו יאסר להיכנס שם. ולכאן' הביאור דחשיב מצמצם, ותלוי הדבר בחקירות דלעיל, בחקירה ב (גם כשתחילתו ע"י מעשה גמור) ו-ג (החזקת גוף האדם במצב מסוים) ולפנ"ד רבנו הגרשז"א הנ"ל דאין דין מצמצם בשבת אתי שפיר, ועמד על נקודה זאת בקונ' קרני אורה הנדפס בסו"ס מאורי אש השלם (תתקה).

**אמנם** העירוני דלפמש"כ לעיל (א ענף ג) בשם רבנו הגרשז"א גופיה, דגם במקום שאין דין מצמצם מ"מ יש איסור דרבנן דלא גרע מגרמא, עדיין קשה כיון דיש איסור לפנ"ע כשמבקש מחברו שיחליפו ומכשילו באיסור דרבנן. והגר"א בנצל כתב לי ע"ז: "אולי מיירי כשהשני גוי". אמנם הוא דלא כשש"כ כיון שהעצה הג' היא לקרא לגוי, וא"כ נידוננו שהיא העצה הב', היא לקרא לחבר ישראל - ולא לגוי, ושוב הדרא קושיא לדוכתא. וי"ל דמה שהקלו חז"ל בגרמא במקום הפסד הוא לא רק על בעל הממון, אלא אם בעל הממון לא יכול הציל את ממונו הקלו גם לחברו

60. וע"ע במאורי אש השלם בחוברת המילואים, ובהדפסה השנייה של הספר (תת הע' 4).

השבת (ח"ד שנו-שנו) שבהם לא שייך היתרו של רבנו הגרשז"א ע"ש דבריו. מאידך גיסא שמעתי מהג"ר מנחם ווייספיש שנכנס לרבנו הגרשז"א בערוב ימיו עם שאר עורכי ה'תיקונים ומלואים לשש"כ, עם חמשה שעוני שבת חדשים ושאלוהו דלכאו' היתרו לא שייך בהן, ואחר שבדקם אמר שהיתרו שריר וקיים. וכן הובא בשלחן שלמה (שבת רעז הע"ה).

**וביאור הדבר** שהדבר תלוי בב' נקודות ש'בעל מעשה חושב' סבר אחרת מרבנו הגרשז"א, והאריך בזה בקונ' קרני אורה (קורן) הנדפס בסו"ס מאורי אש השלם (תתקד), וע"ש שבעל שו"ת מעשה חושב הודה לו שבזה תלוי הדבר, ואציין את הנוגע לענינו, והוא על שאלת מצמצם.

**דהנה בעל שו"ת מעשה חושב** אף דסובר בספריו שאין בשבת דין מצמצם<sup>61</sup>, אבל הוא סובר בכל ד החקירות דלעיל (א ריש ענף ב) שאינם מצמצם אלא מעשה גמור, וכמו"כ סובר שכובד טבעי נחשב כמעשה גמור [וכפי שציינתי לעיל בהערה שם], ולכן בשאלות הנ"ל במעליות שבת החמיר מאד, ולכן את השקילה האוטומטית המותקנת בחלק מהמעליות ברצפת המעלית נטרל לחלוטין, ובגלל שאר הבעיות שעדיין קיימות ומתוארות בספריו, התקין מפסקי גרמא 'מניעת מניעה' [והארכתי אודותם ובדעת רבנו הגרשז"א במקו"א]. וכ"ז לדעת רבנו הגרשז"א מיותר לחלוטין, ולכן מכונים אחרים לא התקינו זאת במעליות שבפיקוחם, וכפי שהרחיב בזה בעל קרני אורה בהערותיו למאורי אש השלם (חוברת המילואים ובהדפסה שניה עמ' תת הערה 4) וכן במאמרו בישורן (שם).

**ובענינו של שעון-שבת יש להוסיף** שדעת בעל שו"ת מעשה חושב, לדון

מתחדש מצב שגורם לאיזה מלאכה בכבוד הטבעי, גם אם נניח שכובד טבעי נחשב כמעשה [דבר שכפה"נ רבנו הגרשז"א הסתפק בו וכנ"ל הערה 59], אינו אלא מצמצם וכפי שעורר זאת בעל 'מעשה חושב' (שם עמ' קפד-קפה) ושוב דחה זאת כיון שתלה זאת בחקירות דלעיל היינו בחקירה ב (כשתחילתו מעשה גמור) ו-ג (החזקת גופו במצב מסוים), [ואביא דעתו ביתר פירוט בשאלה הבאה]. אמנם לפי"ד רבנו הגרשז"א דהוכחתי דס"ל בחקירות הללו דחשיב מצמצם, ולפי מה שפשוט לו בכל הנך מקומות דלעיל דאין בשבת מצמצם, א"כ אינו מלאכה דאו', אלא הוא בגדר גרמא, ואף דיש בזה איסור דרבנן וכדלעיל (א ענף ג) בשמו, ולכן עדיין אין בכח סברא זו להתיר ירידה במעלית לכתחילה, מ"מ הוא צירוף נכבד וצ"ע מדוע רבנו הגרשז"א לא התייחס להדיא לשאלה זו בנידון זה, ויל"ע.

### שאלה נוספת הקשורות לנידון

**בהקשר** לשאלות אלו אביא שאלה נוספת שלא קשורה לכובד אדם, אך קשורה בעצם הגדרת הענין, לשאלות קודמות. [ויצוין שיש בשאלות אלו נידונים נוספים שאין כאן מקום לדון בהם].

### הזזת זיזי שעון-שבת

**(ד) בדין שינוי זיזי** שעון-שבת בשבת, שלשיטת רבנו הגרשז"א, כשמצב השעון במצב הדלקה מותר להאריך את ההדלקה. [והארכתי בהשתלשלות דבריו בזה במשך השנים במקו"א].

**והדין** הוא בשעוני-שבת החדשים [שכבר היו בשלהי ימי רבנו הגרשז"א], שבהם הזיזים לוחצים על המתג [עי' תיאורם המדויק בספרים דלקמן] שבעל שו"ת מעשה חושב כתב במכתב המובא במאור

61. במעשה וגרמא בהלכה (מצמצם 191), האריך לפשוט שאלה זו אם יש מצמצם בשבת ע"פ דיוק דברי הראשונים בסוגיא בסנהדרין והסיק למעשה שם דאין מצמצם בשבת, וכפי שהעתיק לדינא בספרו מעליות בשבת.



לחיצה על זיזים כאדם הזורק חץ שהוא מעשה גמור, ולכן בגלל ב' טענות אלו, כתב להחמיר בשעוני שבת החדשים אפי' לדעת רבנו הגרשו"א, אבל האמת שכפי שהתבאר לעיל דנראה דס"ל בחקירות הנ"ל שנחשבות מצמצם, [וכן להלחיצה על הזיזין לא נחשבת כחץ, מכיון דס"ל דאין אשו משום חציו בשבת, והארכתי בשיטתו בזה במקו"א], לכן מובנים דבריו שהתירו שריר וקיים גם בשעונים אלו.

**אמנם יש להעיר דלפמש"כ לעיל (א ענף ג)** לצדד שגם אם אין בשבת דין מצמצם מ"מ יש איסור דרבנן, ה"נ כאן לכאן צריך שיהיה איסור דרבנן, ובאמת ע"ש דרבנו הגרשו"א דן שעון שבת כגרמא שמותר רק באופנים שהתיר גרמא, אמנם בהארכת המצב [בין בהארכת הכבוי בין בהארכת הדלקה] סבר שקיל מגרמא ומותר לכתחילה.

#### ריבוע תפילין ע"י מכונה חשמלית

**אמנם יש לציין דמאיך גיסא במקום א'** בדברי רבנו הגרשו"א נ' לכאן' דיש בשבת דין מצמצם.

**אות א** [בשו"ת מנח"ש (תניא ס א, ג) כתב: "בדבר עשיית ריבוע התפילין בעזרת מכונה חשמלית, נראה פשוט דכיון שצריך כל הזמן לאחוז את הבית בידיו ולסובבו

בודאי חשיב מעשה, ועדיף טפי מ'מצמצם' דחשיב מעשה גם לגבי שבת דגרמא שרי, וכל שכן הכא שמביאו בידים וגם מסובבו דשפיר חשיב כמעשה בידים". הנה מפורש בדבריו דבשבת חשיב מצמצם כמעשה, ויש לדחות דכיון דכתב דכאן עדיף טפי, לא רצה להיכנס לשאלה אם יש בכל התורה ובככלה שבת דין מצמצם, ועוד יתכן דכוונתו שלשיטות דיש בשבת מצמצם, אף דאיהו לא ס"ל הכי. [וכוונתי ב'שיטות' אלו עפמש"כ רבנו הגרשו"א בקונ' החליבה וכדלעיל ענף ב, דהפוטרים בהנחת עלוקה על גוף החולה בשבת, ס"ל דאין מצמצם בשבת, והיה אפשר להבין דהמחייבים בזה ס"ל דיש בשבת מצמצם, ואולי לשי' אלו כיון, או שכוונתו לפי הראיות שרצה להביא בדיון זה לכאן ולכאן וכדלקמן חלק ג בכמה סוגיות, אמנם לדינא נראה ברור מכל הנך מקומות דלעיל שדעתו לעיקר דאין בשבת דין מצמצם].

**סיכום הנקודות המבוארות בחלק זה:** דעת רבנו הגרשו"א ברורה במקומות רבים שאין דין מצמצם בשבת ומכאן זה הקל בשאלות רבות, והובאו שאלות נוספות במשנתו דיל"ע בהקשרם למצמצם. [וזאת מלבד מקום א' שנראה מדבריו לא כן וציידתי לדחות הראיה]. כמו"כ מדבריו הנ"ל יש ללמוד את דעתו בנוגע לד' החקירות דלעיל (א ענף ב), וסיכמתי דעתו בזה בתחילת חלק הבא.

#### חלק ג

**הראיות מש"ס ופוסקים [כ"א סוגיות] לחקירות בגדר מצמצם ובפרט לחקירה אם 'התמדת מצב באמצעות העמדת גופו' נחשבת למעשה או למצמצם או שאינו מעשה כלל**

בב"ק והראשונים לגבי עמד בעל הקורה. ג: הגמ' בב"ק גבי מזיק בספסל. ד: הגמ' בב"ק לגבי רציחה וכופר. ה: הראשונים והפוסקים לענין כסוי קדירה בשבת. ו: הגמ' בגיטין לגבי ערק חרציה ושלפתו. ז: המשנה לגבי נט"י. ח: דברי הראשונים לגבי אחיזת האשה בגט.

תוכנו יכיל: ד' החקירות בגדרי מצמצם שהובאו בהרחבה לעיל (א ענף ב); כ"א ראיות מש"ס ופוסקים לחקירות אלו. **הראיות לצד בחקירות הנ"ל שאינו מצמצם** אלא מעשה גמור [טו סוגיות]: א: הגמ' במכות לגבי מקיף וניקף (מסייע). ב: הגמ'

נחשב וביאר דמצמצם נאמר רק כשפועל ב'ניזק' ע"י ש'מונע הצלתו' אבל כשפועל ב'מזיק' [וכנ"ל באופן שמונח ב'מזיק' כל ההיזק ולא באופן שמתחדש ההיזק והולך] יחשב מעשה גמור [באופנים המבוארים בג' החקירות הבאות, לפי צד ראשון שבכולם].

**חקירה ב' אם גם כשתחילתו במעשה גמור:**  
צד א: שמצמצם נאמר רק במקום שהצמצום ממשיך מצב קודם שאינו מוגדר כמעשה והאדם רק 'מונע הצלה' כגון דין המשנה הנ"ל שחברו היה כבר בתוך המים ומנע ממנו לצאת משם, וא"כ הוא לא הרג את חברו אלא נתן אפשרות למים שיהרגוהו, וא"כ מלכתחילה לא היה כאן מעשה גמור, אבל במקום שתחילתו עם מעשה גמור אינו רק מצמצם אלא נחשב כמעשה גמור, היות שתחילתו היה מעשה גמור, גם המשכו מתייחס לאדם כמעשה גמור. צד ב: מצמצם נאמר גם אם תחילתו ע"י מעשה גמור, היות שהמעשה הסתיים ברגע הראשון ואילו המשכו הוא רק המשך מצב קיים ולכן מוגדר כמצמצם.

**חקירה ג' החזקת הגוף או חפץ במצב מתמיד:**  
את"ל בחקירה קודמת דחשיב מעשה ולא מצמצם, יש לדון בדבר שאין תחילתו מעשה גמור, אלא שהאדם מחזיק גופו במצב משונה מתכניתו הרגיל כמו מרים ראשו יותר או נגד מהרגילות או כופף ראשו יותר מהנוח לאדם, וברצונו הוא מכריח את ראשו שלא לנטות, האם נחשב מעשה. וכמו"כ אדם התופס חפץ בידי [והיינו דמפעיל שרירי ידיו למען שלא יפול החפץ] באופן מתמיד. צד א' שבמחזיק גופו דחשיב מעשה: כיון שאין זה מצב גופו הרגיל וכנ"ל, נחשב כעושה מעשה מתמשך וכמי שמעמיד עצמו למצב זה כל הזמן. וכן במחזיק חפץ - כיון דבמצב רגיל אין היד מחזיקה בחפץ הנתפס על ידה רק ברצונו מתהוית כאן תפיסת היד בחפץ (ע"י

ט: הגמ' והראשונים על לבישת כלאים ונזיר בביה"ק. י: הגמ' בפסחים לגבי הדחת עזרה. יא: המשנה בשבת לגבי צידת צבי. יב: הסוגיא בירושלמי על הנחת עציץ נקוב ע"ג עציץ נקוב. יג: הסוגיא בעירובין מחיצה של בנ"א. יד: דברי הרמב"ן והחזו"א על חורש בשוורים. טו: דברי הראשונים לגבי הגבהה.

**הראיות לצד בחקירות הנ"ל דאינו מעשה גמור [סוגיא א]. טז: דברי התבו"ש במרפה אחיזתו מחפץ.**

**ואח"כ סוגיות שיש מהם ראיות לב' הצדדים [ה' סוגיות]: יז-יח: לגבי קבלת דם במזרק; השיטמ"ק בב"ק והגמ' בזבחים. [וסוגיות הגמ' לגבי ביאה: יט-כא: הגמ' בשבועות, ביבמות, ובמכות].**

### חקירות בגדר מצמצם

**הבאתי לעיל (א ענף ב) ד' חקירות יסודיות בדין 'מצמצם', ותלוי הדבר בכל יסוד הבנת הדין. ויש מהם נפ"מ רבות, ויודגש שהתייחסות מפורשת לחקירות אלו מצאתי רק אצל חכמי דורנו, אמנם ראיות לחקירות אלו יש להביא מהש"ס ומהפוסקים וכדלהלן. ואחזור על החקירות בקיצור בלי הדוגמאות המקורות וההרחבה בהערות דלעיל.**

**חקירה א' אם גם כשפועל במזיק: הנה זה ברור ד'מצמצם' הוא לא רק כשפועל ב'ניזק' כמו בצירוף של המשנה, אלא גם כשפועל ב'מזיק' וכמפורש בגמ' בסוגיא דמצמצם (עז.), בגוונא דכפה עליו גיגית דלמ"ד חייב, הוא מדין מצמצם, וגם למ"ד פטור, הוא משום דדמי לרעב, וכמ"ש תוד"ה כפה, וגדר 'מזיק' זה הוא מזיק המתחדש וכמו רעב וכדומה, אך לא התפרש להדיא כשפועל ב'מזיק' שמונח בו כל ההיזק כחמה. ובפשטות גם באופן זה נחשב כ'מצמצם', והטעם י"ל דגדר מצמצם הוא, שממשיך את המצב הקודם. ויש שחידש לצדד דלא**

### הראיות מסוגיות הגמ' והפוסקים

**והנה** לפי הפשטות המבוארת בחלקים א-ב דמצמצם נאמר רק ברציחה וניזקין אחד מ"ד, ולא בשאר דיני התורה - יש להביא ראיות לזה, מכמה סוגיות בש"ס ובפוסקים שהביאו חכמי זמננו, ואקדים שחלק מהראיות והדחיות הם מעט מחודשות, ויש הרבה לפלפל בהם, והנני מביא הדברים לפלפולא בעלמא, וכמאמרם ז"ל פלפולי דאורייתא טבין.

**ואקדים** שהבאתי לעיל (א ענף ב) נידון האחרונים האם 'גרמא' אינו נחשב למעשה להתחייב עליו הוא בכל דיני התורה או רק היכא דכתיב בתורה עשייה כגון שבת ומחיקת השם ע"ש. ולזה יש להדגיש שכל הראיות לדלהן הן רק על הצד שבכל אחד מהדינים מדיני התורה שיובאו בסוגיות אלו, גרמא אינו כמעשה, שלכן אם נוכיח בסוגיא פלונית שהפעולה שם [המוגדרת לכאו' כמצמצם] מוגדרת כמעשה הדבר מוכרח אחד מהשנים: או דיש דין מצמצם גם בדין זה מדיני התורה [למרות שאינו בכלל דין רציחה או דין נזיקין], או דמעשה זה מוגדר כ'מעשה' ואינו בכלל מצמצם. אבל אם נאמר שבדין זה מדיני התורה גרמא נחשב כמעשה ונרצה להביא ראיה שהדבר מוגדר כמעשה, אין ראיה כלל, כיון דגם אם הוא מצמצם לא גרע מגרמא, וגרמא כמעשה אא"כ נרצה להביא ראיה שאינו כמעשה כלל. וכבר הבאתי שם שרבנו הגרשז"א הדגיש נקודה זאת בקיצור בא' הנידונים דלעיל.

**הראיות שאינו מצמצם אלא מעשה גמור כפי א' מהצדדים בחקירות הנ"ל (טו סוגיות)**

**יש** להקדים שבעצם הנידון של חקירה ג, מצאתי בס"ד שכבוד ר"י סלבודקה הגאון רבי דוב לנדו, האריך בנקודה יסודית זאת [ב'ציונים והערות', הנדפסים בסוף

לחיצתה עליו) ממילא חשיבא תפיסת החפץ המחזיקה את החפץ כעושה פעולת תפיסה בו כל הזמן, וכנוטלו מחדש כל רגע דמי. צד ב' שג"ז חשיב מצמצם: היות והגדרת 'מצמצם' היא 'המשכת מצב קודם' וגם כעת הוא ממשיך מצב קודם, והיות ואין תחילתו נחשב למעשה, גם המשכה לא. צד ג' דאינו מעשה כלל: היות שאינו כלום, כיון שאינו מעשה המתחדש אלא רק החזקת גופו או חפץ, וגרע ממצמצם הנזכר במשנה, דשם ע"י צימצומו נמנע מהשני החמצן ומת לבסוף, משא"כ כאן, ומה"ט גם גרע מכל גרמא.

**חקירה ד' אם גם ביצירת מצב חדש:** על הצד בחקירה ב, שבכלל מצמצם הוא גם כשתחילתו מעשה גמור, בפשטות גם באופן שע"י המשך המצב הקודם נוצר מאליו 'מצב חדש' הוא בכלל 'מצמצם' היות וסו"ס הוא ממשיך את הפעולה הקודמת. אמנם יש שציידד לחדש שהיות שע"י פעולתו הוא מחדש 'מצב חדש' שלא היה קודם, אינו מוגדר כ'מצמצם' אלא כמעשה גמור. מאידך גיסא, יש שחידש דאינו מוגדר כמעשה ואפי' לא בגדר מצמצם, אלא כגרמא בעלמא ולכן אינו מתייחס אליו, ואפי' ברציחה פטור. ויתכן דיש חילוק בין המצבים השונים של 'חידוש מצב'.

### דעת רבנו הגרשז"א

**בדעת** רבנו הגרשז"א נראה עפ"י דבריו בכמה נדונים שבחלקים קודמים, וכן בכמה סוגיות שאביא בחלק זה כך שכולם נחשבים למצמצם. [וציינתי בקיצור למקומות שנראה כן בדבריו, בהערות על גוף החקירות לעיל ענף ב] ורק יצוין בקשר לחקירה ד, דכפי הנראה בתחילה סבר כצד דיצירת מצב חדש נחשב כמעשה, ונראה דשוב חזר בו וס"ל כצד דנחשב רק מצמצם וכפי שאבאר להלן בסוגיא ה (כסוי קדירה).

הצפרנים להעובדת כוכבים בלי הטיית הישראלית את ידיה אליה". והש"ך בנקה"כ (א) חלק עליו: "דכאן ל"ש מסייע, דדוקא בהקפה דאחד המקיף ואחד הניקף במשמע, וכדפרש"י באלו הן הלוקין (כ): דשמעי לקרא הכי לא תקיפו לא תניחו להקיף א"נ מדאפקי' בלשון רבים משמע דאתרי אזהר רחמנא ניקף ומקיף עכ"ל, אלא דבאינו מסייע פטור משום דהוי לאו שאינו בו מעשה ובמסייע חייב וכדאיתא בש"ס שם, אבל בשאר אזהרות ל"ש לומר דחייב משום מסייע, דמסייע אין בו ממש" וכו'. והט"ז לשיטתו, כ"כ גבי הוצאת שן בשבת בהרחבה, דכתב הרמ"א (או"ח שכח ג): "מיהו מי שחושש בשיניו ומצטער עליו להוציאן, אומר לא"י להוציאן" (ב"י בשם או"ח ואוה"א). והט"ז (א) האריך בסתירת הסוגיות ממכות שם לגמ' ביצה (כב) אמימר שרי למיכחל עינא מעכו"ם בשבת ופריך ליה רב אשי שם והא קא מסייע בהדיה דקא עמיץ ופתח, ופירש"י דסוגר ופותח ריסי עיניו להכניס הכחל ומשני מסייע אין בו ממש, וכן מגמ' שבת צד. דמסייע אין בו ממש ותיריך: "וע"כ צריכים אנו לחלק ביניהם דההיא דאמימר לא עביד שום מעשה דכבר עיניו הם פתוחות אלא שהוא מסייע עמו בשעה שהוא עושה המלאכה וכיון שא"צ לו רק לסיוע בעלמא אין בו ממש, משא"כ בההיא דניקף שקודם שמתחיל המקיף להקיף מזמין הניקף את שערו הוה כמו מתחיל במלאכה ויש בו ממש, וכן בטור כתב ג"כ שמטה עצמו אליו לזה, ואם כן ה"נ בזה שפותח פיו ועושה מעשה קודם לעכו"ם כי סתם אדם פיו סגור תמיד אלא פותחו אם רוצה לאכול או כיוצא בזה ואם כן זה הוה מסייע שיש בו ממש ודומה לניקף ממש ואסור". וכ"כ הט"ז על דברי הרמ"א (שם יז) שפסק את הגמ' בביצה: "אבל כשעושה לו הא"י מותר לחולה לסייעו קצת, דמסייע אין בו ממש". וכתב הט"ז (יג):

ילקוט מפרשים עמ"ס סנהדרין עמ' י-יא], וכלשונו האם אדם "התופס חפץ בידיו שלא יפול נחשב כעושה מעשה מתמיד [בזא"ז] בחפץ, דכיון דבמצב רגיל אין היד מחזיקה בחפץ הנתפס על ידה, ורק ברצונו מתהוית כאן תפיסת היד בחפץ [ע"י לחיצתה עליו] ממילא חשיבא תפיסת החפץ המחזיקה את החפץ כעושה פעולת תפיסה בו כל הזמן, וכנוטלו מחדש כל רגע דמי". וה"ה לאדם המחזיק גופו במצב מסוים וכדומה, וכמבואר מהראיות שהביא. והביא ראיות רבות שנחשב למעשה, ומאידך קצת ראיות דאינו נחשב מעשה. ואביא את כל הסוגיות שהביא [לצד סוגיות נוספות] ואת ציטוט דבריו על סוגיות אלו. ויצוין שבכל דבריו לא הזכיר מאומה מענין סוגית 'מצמצם', וכיון דודאי דלא נעלמה ממנו סוגיא זאת, נראה ברור דס"ל דאין לזה קשר למצמצם, וכפי הנראה סבר כצד ראשון בחקירה ג דלעיל, ד'מצמצם' הוא רק מניעת הצלה מהניזק שעיי"ז דבר אחר מזיקו, וכה"ג, ואין לזה ענין לכל הסוגיות והציורים שהביא בזה הגר"ד לנדו וכדלהלן.

### סוגיא א: הגמ' במכות לגבי מקיף וניקף – מסייע

**איתא בגמ' מכות (כ):** "תני תנא קמיה דר"ח אחד המקיף ואחד הניקף לוקה. וכו'. ר"א אומר: במסייע ודברי הכל". ופי' המפרש (ריב"ן): "מסייע, מזמין השערות למקיף".

**ובט"ז (יו"ד קצח כא) כתב:** "אבל בשבת ויו"ט אם אירע ששכחה (-אשה שחל ליל טבילתה בליל שבת) ליטול הצפרנים, לא תאמר לעכו"ם שתחתוך לה וכו', מ"מ אותה ישראלית מסייעת לה על ידי שמטה לה את ידיה, וכאילו היא עושה מלאכה זו שאסורה מדאורייתא בשבת ויו"ט וכההיא שמצינו בסי' קפא לענין הקפת פיאה שגם הניקף חייב אם סייע בדבר שמטה עצמו אליו להקיפו כו', וזה א"א להשמר ממנו כשתניח לחתוך

**ויישב החזו"א** (חו"מ ליקוטים כ"ג למכות כ:): "ונראה דהחזקת הגוף במצב משונה מתוכניתו הרגיל כמו מרים ראשו יותר מרגילות האדם או כופף ראשו יותר מהנוח לאדם, חשיב כמחזיק דבר בידו, וכשמחזיק ראשו במקום זה אשר הוא נגד הרגילות [ואם יניח את ראשו ינטה הצידה ויתרחק מן התערך] וברצונו הוא מכריח את ראשו שלא לנטות מכאן מקרי מעשה, ומ"מ לא מקרי מקיף שאינו משתתף במלאכת הגילוח, אלא אחרי שהוא מוזהר מלהיות ניקף, אלא שאם אינו מסייע מקרי לאו שאין בו מעשה, אבל כיון שמחזיק ראשו אצל התערך ברצון מכריח מקרי עביד מעשה, וזו כוונת הריטב"א וכו'. ואפשר שדבריו יבארו את הט"ז ביו"ד מקושיית הש"ך, אמנם בט"ז באו"ח לכאו' ל"מ הכי.

**והגר"ד** לנדו שם הביא את החזו"א [וציין לט"ז או"ח הנ"ל], וכתב: "והנה לפי"ז כל תופס חפץ בידיו כן הוא דחשיב כעושה מעשה מתמיד (בזא"ז) בחפץ, דכיון דבמצב רגיל אין היד מחזיקה בחפץ הנתפס על ידה רק ברצונו מתהוית כאן תפיסת היד בחפץ (ע"י לחיצתה עליו) ממילא חשיבא תפיסת החפץ המחזיקה את החפץ כעושה פעולת תפיסה בו כל הזמן, וכנוטלו מחדש כל רגע דמי, וי"ל". והיינו כצד בחקירה ג דנחשב כמעשה, ודן בראיות נוספות וסתירות ליסוד זה, ואביא דבריו לקמן, כל ראייה במקומה, ובתו"ד כתב דהעירו לו דנפ"מ מזה למחזיק כלי בשבת ובו אוכל ע"ג האש ומחזיקו כך מער"ש האם חייב משום מבשל.

**וכן ראיתי בחו"ב** (ב"ק כב. בסוגיא דאשו משום חצי ב) שהוכיח מהחזו"א יסוד זה ובזה ביאר הגמ' בב"ק (כו): דלקמן על 'קבלו' בסייף, דמצב זה נחשב כמעשה גמור. וע"ש (ו) נפ"מ לדינא על המחזיק זכוכית מגדלת ומכוין קרני השמש למקום מסוים, וכך עמד אף בשעה שאדם שני קירב אדם שלישי לשם ועי"ז מת, דחייב הראשון.

"עמש"כ בס"ג דהסיוע תהיה דוקא בשעה שהעכו"ם עוסק בה לא שיקדים לפניו כלל". וכבר ציינו הרבה אחרונים דמחלוקתם תלויה בב' תירוצי הריטב"א במכות שם ע"ש שכתב ב' תי', ובפשוטו תירוץ א' הוא כט"ז, וכ"כ הסד"ט (יו"ד שם לט) ועוד, [אמנם יש אחרונים שפקפקו בזה, עי' מאמר מרדכי (שכח ב)], ותי' ב' הוא כהש"ך.

**ולהלכה**, גבי נטילת צפרניים לאשה, פסק המ"ב (שמ ג) כהש"ך וכהכרעת המג"א, דשרי ע"י גוי. וגבי הוצאת שן, אף שהביא המ"ב (שכח יא) את הט"ז, סיים כתב: "אבל" הרבה אחרונים דעתם כהשו"ע. וכ"כ על הגמ' בביצה (שם ס): "עי' בט"ז במשכ"ב ועיין לעיל במ"ב (יא) שהרבה אחרונים חולקים ע"ז". ומשמע מזה שכוונתו להכריע כן.

**והנה בעצם** גדר הדבר דניקף חייב משום מסייע, הק' בשו"ת רע"א (קמא צו): "האמת מלישנא דרש"י מכות (כ:): ד"ה במסייע מזמין שערות להקיף, משמע קצת שמזמין שעריו קודם ההקפה וכו'. אך מ"מ לא אבין דמנ"ל זה, ומה"ת יהיה מעשה שקודם העבירה נקרא לאו שיש בו מעשה, וכו' אבל הכא מה ענין הכנה שמזמין ראשו לכך לדונו למעשה כיון דאינו תחילת גילוח ולא תחילת עבירה, וכי נימא דאם ראשו וזקנו מעוטפת במלבוש והסיר מלבושו ממנו בכדי שישארו השערות מגולים ולא הטה ראשו כלל שיהיה נקרא מעשה, וצע"ג. והכי משמע לישנא דהט"ז (יו"ד קצח כא) במ"ש דא"א שלא תטה אצבעה, ולא נקט בפשוטו דבודאי בתחילה צריכה לפשוט אצבעה, אלא משמע דזה לא היה מעשה, אבל בשעת חיתוך הצפורן ג"כ היא מטה ומקרבה אצבעה". ע"כ. [ויש לי להעיר דמאיך גיסא בט"ז או"ח הנ"ל מפורש שהוא משום שמזמין עצמו קודם לכן נחשב דיש ממש במלאכה].

מקומות והועתק בחידושי למכות בסוגיא זו (עא-א, ג) ועוד], ועי' הערה <sup>64</sup>.

**ש"ר ברב פעלים** (א י"ד ב) אחר שכתב ד'מצמצם' שייך בכל דיני התורה, ובזה ביאר סוגית גיטין על שלפתו חרציה ושלפתו (וכדלקמן על סוגיא זו) כתב: "ונראה דמכאן יוצא הוכחה גדולה לסברת הט"ז ביו"ד קצח (כא), דחשיב לנטילת צפרנים ע"י גוי כאלו עשה הישראל בידו המעשה, וכדאמרין גבי גט. ומה שעשה הש"ך (בנקה"כ שם) חילוק גבי ניקף, שאני דגלי קרא, הנה אחר שהבאתי הוכחה זו דגט תו ליכא למימר הכי, ועל כן בהך דסי' שכח (ג) במוציא השן על ידי גוי, דאסר הט"ז משום דסיוע הישראל חשיב מעשה, נראה שהאמת אתו בזה. ומ"ש מרן ז"ל בב"י בדין השן, אע"ג דישראל מסייעו הא קי"ל מסייע אין בו ממש, כדאיתא בשבת, יש ליישב ולומר דאיירי בכגון שאין הישראל מטה ומצדד עצמו אליו, וכמ"ש האחרונים ז"ל". והיינו דקישר את המצב של 'מצמצם' למחלוקת הט"ז והש"ך והוכיח מזה כהט"ז. והיינו דהבין כצד בחקירה ג' דנחשב כמצמצם והיות והוכיח מגט דנחשב לנתינה ולמעשה, יצא לו דיש דין מצמצם בגט כמו ברציחה, וממילא הוציא לזה לכה"ת וגם לשבת.

**ויש להעיר** שכאמור למעשה בדינים אלו נפסק במ"ב בב' הדינים דלא כהט"ז, ושור"ר ברב פעלים' דחזר בו מזה מטעם

**[ויצוין למש"כ הג"ר אברהם גנחובסקי<sup>62</sup>, עמש"כ בפסוק שיוסף גילח כשיצא מבית האסורים, איתא בגמ' ר"ה (י) שהיה זה בר"ה, ומקשים היאך גילח ביו"ט, ומיישב החת"ס בתורת משה לפי הש"ך הנ"ל, וכאן שרי ע"י גוי במקום מצוה דכבוד המלכות. והעיר ע"ז הגרא"ג: "תו יש להעיר דאפי' אי נכרי גילחו מ"מ יוסף היה ניקף, ומצאנו באיסור גילוח בתער דאיכא איסור בניקף, כדכתב הראב"ד (הל' ע"ז יב א), ותוד"ה אקפי (ב"מ י:)<sup>63</sup>, אע"כ חזי' דלענין מלאכת שבת אין הניקף עובר כלל דלא חשיב עשיית מלאכה'. והמשיך: "ויל"ע במחזיק כלי על אש מערב שבת אם יש איסור מבשל ולהאמור י"ל דליכא איסורא, וצ"ע"].**

**והנה אף דציין הגר"ד לנדו על דברי החזו"א את דברי הט"ז באו"ח, מ"מ לא נראה מדבריו דבא להוציא יסוד זה רק לפי שי' הט"ז ולא לפי הש"ך, אלא דהם נחלקו באופן דהעכו"ם עושה עיקר המעשה של הקפת השער או קציצת הצפרנים והוצאת השן והאדם רק מסייע בזה שמעמיד עצמו וכו' ואינו עושה את עיקר המעשה, בזה סבר הש"ך דלולא הלאו המיוחד לחייב ניקף לא היינו מחייבים, אבל במקום שהאדם עושה עיקר המעשה אלא דעושה ע"י דמעמיד עצמו וכו', בזה לכו"ע יתכן שיחשב מעשה גמור. [וסברא יש ללמוד מהצ"פ בכמה**

<sup>62</sup> נדפס בגליון פירורים משלחן רבינו הגרא"ג חנוכה ה'תשע"ד (ע"פ כת"י). <sup>63</sup> שם מבואר שגם אם לא סייע למקייף ולכן אינו לוקה כיון דלא עבד מעשה, מ"מ עובר על לאו. <sup>64</sup> ויש לציין בהקשר לזה, דהנה לעיל חלק ב, הבאתי בשם רבנו הגרש"א, שהצמדת מכות שאיבה לפרה לפני שהמכונה מתחילה לפעול ע"י שעון שבת והמשך החזקת המכונה היא רק מצמצם ובשבת שאין ד"ז מותר מדאו', ובהערה הארכת דלפי"ז ה"ה דמותר מדאו' להמשיך מצב הצמדת מכות שאיבה לאשה, ע"ש האופן וסוג המכונה. ולא אמנע מלציין שבס' מאור השבת (ד רטו א) הביא ששאל להגר"ש אלישיב שאלה זו, והשיבו דאי"ז גרמא אלא בגדר 'מסייע' כמו ניקף כמבואר ביו"ד קפ"א, וציין לט"ז או"ח שכח הנ"ל על הוצאת שן. עכ"ד. והעיר מח"ס מאור השבת שם, דהמ"ב כתב שהרבה אחרונים חלקו על הט"ז. אמנם יתכן דסבר הגר"ש כחילוק הנ"ל דבאופן של הט"ז שהגוי עושה את עיקר המעשה והאדם רק מסייע בזה נחלקו האחרונים, אבל באופן של הצמדת המשאבה סבר שנחשב שהאדם עושה עיקר המעשה, דמוגדר הדבר שהאדם משתמש בכח החשמל, ולכן אינו מוגדר כמצמצם אלא מעשה גמור וכדברי החזו"א והגר"ד לנדו הנ"ל. ורבנו הגרש"א לשיטתו שנקט בכל חקירות אלו דהוי כמצמצם.

אמנם אכתי יש ללמוד למקרים אחרים של החזקת הגוף כשיהיה במצב של אורחיה שיחשב כמעשה גמור.

**ולפי"ד** הש"ך אין מקור לחידוש זה דיחשב כמעשה כך נראה מהרב פעלים שהוכיח מזה כהט"ז. אמנם לפי מה שפירשתי את דברי החזו"א והיאך שנראה מדברי הגר"ד לנדו בהביאו דבריו, נראה דאין ענין למחלוקת זאת, ויתכן דלכו"ע יעלה כצד בחקירה ג' דיחשב כמעשה.

### **סוגיא ב: הגמ' בב"ק והראשונים לגבי עמד בעל הקורה**

**איתא** במשנה ב"ק (לא.): "שני קדרין שהיו מהלכין זה אחר זה, ונתקל הראשון ונפל, ונתקל השני בראשון, הראשון חייב בנזקי שני. ויש לעיין בסוגית הגמ' (לא.-): ואין כאן מקום להעתיקה. ובסוגיא זו ישנם שיטות רבות בראשונים [למעלה מעשרה שיטות] שנחלקו בכמה ענינים בידינו בור ואדם המזיק, ועיקרי השי' תלויים בחילופי גירסאות. כעת אזכיר רק כמה שיטות בקיצור, הקשורות לכאן לחקירות דלעיל, חלקם מעצם המבואר בגמ' לפי שיטת ראשונים מסוימת, וחלקם מהמבואר בדבריהם עצמם בהביאם איזה ראייה וכדומה, ומה שיש לדון בזה.

**רבנו** הגרשז"א בחי' מנח"ש ב"ק (לא). עמ' (סג) התייחס לכמה שי' בסוגיא [ואחלק דבריו לג' נקודות] והיוצא מהם בנוגע לנידו"ד ואעתיק דבריו מה שיש להוסיף בהקשר לעניננו [א: שי' רש"י ותוס':] "יש בזה כמה שיטות עי' ברש"י ובתוס' ובראשונים, ולשי' רש"י ותוס' גם מחמת זה שהיה צריך לעמוד מקרי אדם המזיק. וצ"ע במלאכות שבת בכה"ג, וכגון אם שכב ע"י בור ועי"ז נפלה בהמה ונהרגה אם חייב משום נטילת נשמה". ולכאן הדברים מתקשרים לחקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים) דמשמע דהוי

אחר, ולפי"ז תתיישב הערה זאת, והוא לו בתשובה אחרת (שם ב יו"ד לה): "ורק אזכיר כאן דבר אחד, כי בתשובה אחרת עשיתי בס"ד חילוק בין איסור שבת לשאר דברים, והוא כי במלאכת שבת ליכא איסור תורה אלא בהיכא דעביד לה כאורחא, משא"כ אי עביד לה כלאחר יד דליכא בזה איסור תורה, אלא איסור דרבנן דוקא, ולכן י"ל בקציצת צפרנים בשבת, אע"ג דהטיית עצמה לגבי הקוצץ ואשר מצמצמת עצמה אליו חשיב מעשה, מ"מ הוי כלאחר יד ואינה מעשה כאורחא, וכל מעשה שהוא כלאחר יד גבי שבת ליכא איסור תורה אלא דרבנן, וכן הענין בעקירת השן דסי" שכח, אע"ג דצמצום עצמו והטייתו אצל העיקר חשיב מעשה, הנה זה הוא מעשה כלאחר יד, ואין בה איסור תורה גבי שבת. ושמעי' מהכא הלכתא רבתא, דיש אופנים דגם אם פעולה זאת נחשבת למעשה, מ"מ חשיב כלאח"י".

**לסיכום** כלפי חקירתנו מבואר כך: לפי"ד הט"ז במקיף וניקף תלוי בהבנת כוונתו, דאם כוונתו בגלל שסייע במעשה קודם לכן, וכפי שמשמע בדבריו באו"ח וכן למד הגרע"א, א"כ יש ללמוד לכ"מ דתחילתו ע"י מעשה גמור גם אם המשכו אינו מעשה גמור אלא שמחזיק גופו במצב מסוים [או אפי' במצב פחות מזה], נחשב למעשה. ולפי ההבנה בדבריו שמצד שבשעת מעשה מחזיק גופו במצב מסוים נגד הרגילות וכו' וכפי שמשמע בדבריו ביו"ד וכן הבינו החזו"א א"כ יש ללמוד לחקירה ג כצד דנחשב למעשה וכמ"ש הגר"ד לנדו. והירב פעלים למד בט"ז כהבנה שניה וכצד בחקירה ג דהוי מצמצם, אלא שלמד שהחייב בזה הוא בגלל דהוי מצמצם, והוכיח מזה דיש מצמם בכה"ת ואין בינו לבין החזו"א נ"מ לדינא אלא רק בהגדרת הדברים. אלא שבתשובה אחרת כתב על אופן קציצת צפרנים שהוי כלאח"י,

לחלק דבאופן ששוכב ברה"ר ונתקל בו אדם סו"ס הנזק אירע ע"י גופו ובגופו הוליד תקלה ברה"ר, ומשו"ה חשב לאדם המזיק, משא"כ במצמצם אמנם החזיק ידו בחזקה על פני המים ומנע מחבירו לצאת מהמים מ"מ המים הם שהרגוהו והאדם המצמצם לא חידש מידי בהא דחבירו שריו תחת המים ובכה"ג י"ל דלא חשיב לי' כרוצח". ונראה דאין כוונתו דמצמצם הוא רק בניזק ולא במזיק, דהיינו הנידון בחקירה א, [ועי' לקמן על הסוגיא דמזיק ספסל בשם רבנו הגרשז"א דמצמצם הוא גם במזיק, אכן ע"ש שדנתי בכוונתו בהקשר לחקירה זו], אלא דגם כשפועל במזיק, מ"מ אי"ז גוף האדם עצמו, דהכל נעשה ע"י צימצום, שהוא המשך המצב הקודם, ואילו הכא הנזק הוא ע"י גוף האדם בעצמו.

**עוד כתב שם [ג: שיטת הנמוק"י]:** "שיטת הנמוק"י בסוגיא היא דיש חילוק בין אדם העומד דהוי אדם המזיק ובין אדם השוכב דהוי בור והק' גבי הא דתנן עמד בעל הקורה חייב: והא דלא דייני' ליה כבור כיון דנייח גופי' וכו' משום דלא אמרי' הכי אלא היכא דנפל ושדי דדומיא דבור הוא דלא שליט בגופה אבל היכא דקאי אנפשי' לאו תולדה דבור היא אלא כמאן דאזקי בידיה דמי [-עכ"ל]. ומבואר דכח החיות שעוזר לו לעמוד זהו גופא הוי כמעשה וחשיב אדם המזיק משא"כ שוכב דכח החיות אינו עוזר במידי דגבי שוכב מה לי חי מה לי מת ומשו"ה הוי בור. ולדבריו נמי יש להסתפק לענין שבת דמאחר וכח החיות דמעמיד אדם על רגליו חשיב מעשה האם לגבי שבת סגי במעשה כזה כדי להתחייב". [והמשך דברי רבנו הגרשז"א העתקתי לעיל חלק ב הערה 59 בענין כבדו הטבעי של אדם]. ובמעשה וגרמא בהלכה (ז ג) ג"כ הוכיח מדברי הנמוק"י דחשיב מעשה לגבי כה"ת,

מעשה, וכן ראיתי בחו"ב (ב"ק כב. בסוגיא דאשו משום חציו ב) שהוכיח מסוגיא זאת, דעמד בעל הקורה, דנחשב מעשה לכה"ת והאריך בזה, ודימה זאת לדין ניקף דלעיל בסוגיא דמכות, ומהחזו"א בסוגיא זאת, שהבאתיו לעיל שם, ועוד. אך שוב דחה: "ומסתבר דרק לענין נזיקין ורציחה דיש לו חיוב לשמור עצמו שייך לומר כן, משא"כ בשבת דהוי איסור מלאכה ובכה"ג ששכב וכדומה מיקרי נח ולא שייך שצריך לשמור עצמו וכעין מה שפי' רבוותאי לענין כחו במלאכת שבת דל"ש לחייב בזה מדין אשו משום חציו" וכו'. וכדחיינו זאת כתב בארוכה במאורי אש (ג מהד' השלם ענף ד). וכ"כ בשיעורי רבנו יחיאל מיכל פיינשטיין לב"ק (כג. עמ' קנז) דאין ראיה מהא דנתקל פושע, שיחשב כמעשה לגבי רציחה, דרק בנזיקין חייב כיון דהמחייב הוא הפשיעה, וכע"ז כתב בשיעוריו לשבת (יז: או' קה), שאין ראיה מסוגיא דנתקל פושע, לשבת, דשאני נזיקין דהעיקר הוא ההפסד וההיזק. [ובזה יישב את קו' האבן העוזר מהמעמיד בהמה על קמת חברו, וחילק בין זה לזורה ורוח מסייעתו].

**דחיה אחרת י"ל, עפי"ד החזו"א (ב"ק ב ח) שכתב בתו"ד:** "דלענין נזיקין לא בעי' כח אדם, דמודה ר"ל דשוכב ברה"ר ונתקל בו חברו חשיב אדם, כדין עמד בעל הקורה, וחייב גם בד' דברים" וכו'. וא"כ אין ראיה לכל דיני התורה דבעי' כח אדם להיחשב כמעשה.

**עוד כתב שם רבנו הגרשז"א:** [ב: קושיא ממצמצם] וצ"ע מאי שנא הכא דחשיב אדם המזיק לשי' רש"י ותוס' אע"ג דלא עביד מעשה בידיה, מההיא דמצמצם דפליגי בסנהדרין אי חשיב מזיק או לא. [-והיינו דכאן א"א לחלק החילוקים הנ"ל שנזיקין שאני וכו', דהא כאן הוא סתירה בנזיקין מיניה וביה, וע"ז תירץ:] "ואולי יש



בעלמא הוי ולא כמעשה נטילה בו (בזאח"ז) הוי ודלא כהנ"ל, וי"ל". ואח"כ ציין לחזו"א הנ"ל, וסיים: "וצ"ע שם".

**ולכאורה עיקר התירוץ מבואר בתור"פ**  
(מובא בשיטמ"ק בשמו) בשם מורו הר"פ בתי' הב': "ועי"ל דלעולם גבי אדם לא פקע מיניה דין אדם המזיק ליחשב בור אלא דוקא בשניזוקים בו באותו ענין שאפי' היה מת האדם המזיק היו ניזוקים בה בענין זה וכו', והשתא ניחא מעמד בעל קורה וכו' אע"ג דל"ה מעשה בפשיעה זו, מ"מ נחשב אדם המזיק משום עמידתו שאינו ראוי באדם מת, ומ"מ היכא דיש מעשה בתחילת הפשיעה חשבי' ליה אדם המזיק לעולם אפי' היכא שהיה ראוי לבא ההיזק ע"י מת כגון הראשון ולפי"ז ניחא הכל". [ועי' אבהא"ז (ב מנז"מ כ, יג, מש"כ עפ"י דבריו)]. וכוונתו בתי' הב', דכח החיות שבו מעמידו ומחשיבו למעשה, ובנקודה זאת הוא כדברי הנמוק"י הנ"ל. ויתכן אם כן דנחלקו התוס' ותור"פ בזה גופא.

#### סוגיא ג': הגמ' בב"ק מזיק בספסל

**איתא בגמ' (ב"ק י:):** "דתניא ה' שישבו על ספסל אחד ולא שברוהו, ובא א' וישב עליו ושברו האחרון חייב, ואמר ר"פ כגון פפא בר אבא [שהיה בעל בשר], ה"ד, אילימא דבלאו איהו לא איתבר, פשיטא אלא דבלאו איהו נמי איתבר, מאי קעביד. סו"ס מתניתא [דספסל] היכא מתרצא לא צריכא, דבלאו איהו הוי מיתבר בתרי שעי, והשתא איתבר בחדא שעה, דאמרי ליה אי לאו את, הוי יתבינן טפי פורתא וקיימין. ולימא להו אי לאו אתון, בדידי לא הוה מיתבר [לחוד לא הוה מיתבר ואתם כשישבתי היה לכם

וכן הסיק לדינא מכח ראייה זו לחודא<sup>65</sup>. וע"ע נתיבות שלום (מלאכת מחשבת נו). ומבואר כצד בחקירה ג (העמדת גופו במצד מסוים) דחשיב מעשה.

**קושית התוס':** החזו"א (ב"ק ד ד) הביא את קושית התוס' (בסוף ע"א) ויישבם: "ובתוס' הק' דמאי שנא מעמד בעל הקורה דחשיב אדם המזיק וכה"ק הרמב"ן, ואפשר דעמידה בכוונה שעושה גופו בור בכוונה וגם בשעה שהוא מזיק ממשיך בפשיעתו כמו בעמד בעל הקורה קרוב יותר למעשה האדם וחשיב 'אדם', אבל הכא דהפשיעה במה שלא נזהר וכו' לא חשיב אדם המזיק אלא בור". ומבואר כצד בחקירה ג דחשיב מעשה.

**אמנם הגר"ד** לנדו כתב לאידך גיסא, דאדרבה נוכיח מדברי התוס' שהקשו ולא תירצו כן דס"ל כצד בחקירה ג דלא הוי מעשה, אמנם יל"ע בכ"ז, מההיא דכתבו התוס' וכו' להוכיח מהא דתנן דאם עמד בעל הקורה חייב בחבית של חברו (דאלמא חשיב אדם המזיק אע"פ שאינו מזיק בידים), דהכ"נ הוה אדם המזיק כשנתקלים בגופו שנפל (כשיש שם פשיעה), ולהנ"ל מאי ראייה התם בבעל הקורה הא ע"י החזקתו הקורה בידו הו"ל כעושה מעשים בזא"ז וכנוטל כל רגע הקורה מחדש דמי, וא"כ שפיר איכא למימר דהו"ל כשובר החבית בידים ע"י החזקתו הקורה. ומשא"כ כשנתקל בגוף האדם שנפל שאין לפננו רק היתקלות בגוף אדם מונח (על הארץ) בעלמא, דודאי ליכא כה"ג שום מעשה מחמתו, מנ"ל למילף דין אדם המזיק גם אכה"ג. וע"כ אית לן למימר דמחזיק קורה לאו כעושה מעשה (בזאח"ז) דמי, אלא כמונחת בעלמא חשיבא הקורה, וא"כ הכ"נ נימא בכל החזקת דבר בידו, דכמונח בידו

<sup>65</sup>. וכן ציין לזה בשאר ספריו כגון בשו"ת מעשה חושב (א סס"י יב) לענין עמידה כנגד עין אלקטרונית מסוג מנגנון 'גילוי חום' הגוף הפועל ע"י מיתקן אינפרא אדום.

'מצמצם', והעיר שבגמ' סנהדרין נחלקו אם יש בנזיקין מצמצם, ורק ברציחה הוא לכו"ע וא"כ היאך אפשר לפרש הסוגיא כאן רק כמ"ד אחד. ולכא' י"ל דהיות דקיימ"ל כהאי מ"ד, היות ודייני' דינא דגרמי וכמש"כ הראשונים, לכן אפשר להבין שסתמא דגמ' תיזיל הכי. [אמנם לכא' אכתי הכא בפ' ברייתא קאייירי, וא"כ יש להקשות על אידך מ"ד דפוסר מהאי ברייתא ויל"ע]. וע"ע בפנינת יקרת (פפנהיים, ב"ק קה) בארוכה.

**אמנם** הדבר תלוי בחקירה ג (במעמיד גופו במצב מסוים), דאי נימא בזה כצד דכה"ג חשיב מעשה גמור, לק"מ.

**אכן** בנוגע לחקירה א (אם גם כשפועל במזיק) יל"ע, דודאי הנידון כאן בב"ק, אם דמי למצמצם, הוא מצמצם ב'מזיק', וכפי שהדגיש רבנו הגרשז"א בעניינו וכפי שהעתיקו לעיל, אמנם ראה לעיל על חקירה זו שכל הנידון בחקירה זאת הוא על מזיק שמונח בו כל ההיזק כמו חמה, אבל במזיק כמו הבל של גיגית הדומה לרעב שההיזק מתחזק והולך לכא' מבואר בגמ' שאינו אלא מצמצם, ולפי"ז יל"ע הכא, אם ההיזק שהוא כובד היושבים על הספסל, מוגדר כמי שמונח בו כל ההיזק אלא שלא שוברו בב"א [ולפי"ז רבנו הגרשז"א ועוד, שדימו זאת למצמצם, ע"כ דס"ל בחקירה א' דג"ז בכלל מצמצם], או שהוא כהיזק המתחזק והולך כיון שלא נשבר בב"א [ולפי"ז אין ראייה מכאן לחקירה א], וגם אין ראייה למה דרבנו הגרשז"א דימהו למחזיק קדירה ע"ג האש עד שיתבשל, דשם באש מונח כל האפשרות ביסוד ויל"ע.

**שו"ר** בשיעורי רבי נחום פרצוביץ (שעז) שג"כ עמד ע"כ שאינו אלא גרמא, ורצה לבאר עפ"י לשון הנמוק"י בסוגיין "הכל כח ידיה חשיב דכרזן ביד החוצב דמי" ומשמע שהאדם הנסמך על החמשה נחשב

לעמוד ומדלא עמדתם אתם כמוני שברתם וכו'], ל"צ דבהדי דסמך בהו תבר, [לעולם דבלאו איהו לא הוה מיתבר כלל ודקאמרת פשיטא לא צריכא דלא ישב עליו אלא עמד על רגליו ונסמך עליהם ואתא לאשמועין דכחו כגופו דמי]. פשיטא מה"ד כחו לאו כגופו דמי, קמ"ל דכחו כגופו דמי, דכל היכא דגופו תבר, כחו נמי תבר. ועי' בהגר"א בגמ', ובבהגר"א בשו"ע (חו"מ שפא א) בהבנת דברי רש"י הללו.

**והנה** מבואר ברש"י דלפי אוקימתא אחרונה של הגמ', האחרון סמך על החמישה לבל יוכלו לקום, והספסל נשבר מכח כובד החמשה, ואפ"ה הם פטורים ורק אחרון חייב, וטעם היות וע"י שנסמך עליהם לא יכלו לקום. ובפשטות מבואר שהאופן שסמך עליהם היה רק שהכביד עליהם לבל יוכלו קום, אבל לא שהכביד עליהם באופן שגרם שהם יכבידו על הספסל. ולכא' נהי שא"א לחייבם היות ופעולתם מוגדרת רק גרמא, מ"מ היאך אפשר לחייבו הלא הוא לא שבר ואינו אלא גרמא. אמנם יתכן ואופן זה מוגדר כמצמצם, והיינו דהוא צמצם את הכובד שלהם ונמצא משתמש בכחם לשבור את הספסל ופעולה זאת מוגדרת כמצמצם דנחשב כמעשה להתחייב עליה, ואתי שפיר עם מ"ד [הובא לעיל (א ענף א)] דגם בנזיקין יש דינא דמצמצם. ואלו דברי רבנו הגרשז"א בחי' מנח"ש ב"ק שם: "ואולי יש לחייב גם בלא הכביד ורק מנע אותם מלעמוד ומשום דדמי למצמצם שחייב במיתה ובנזיקין שכמו שהמצמצם את הדבר הניזק חייב כך גם המצמצם את המזיק חייב, ויל"ע בכה"ג לענין שבת וכגון אם מצמצם אדם אחר להחזיק את הקדירה על האש עד שתתבשל אם חייב משום מבשל". אמנם ראיתי בשיעורי גאון אחד שג"כ עמד ע"כ שלפירש"י להבנת הגר"א שם, הוא בגדר

אחר וקיבלו בסייף לשון הגמ' 'קבלו' והיינו שהעמיד הסייף במצב עומד, והתינוק נפל עליו ומת - בשונה מהדין הראשון של רבה דקאמר ו'שברו' במקל דהיינו פעולה בידיים, ובסמוך נבאר ההבדל ביניהם, [א"ה, ומצאתי שעמד על דקדוק לשונות הגמ' הללו בחו"ב (ב"ק כב. בדין 'אשו משום חציו' סק"ב), וכן הבין ג"כ ב'לבוש מרדכי' דלקמיה על 'קבלו' בסייף<sup>66</sup>] - ולכאורה במצב זה אדם שאוחז את הסייף לא עשה מעשה גמור של הכאה והריגה, וא"כ למה חייבו ריב"ב, דזה נראה פשוט שאם ינעץ סייף בקרקע והתינוק יפול עליו שיהא פטור לכו"ע. [א"ה, וכן פשיטא ללבו"מ וכבסמוך, ובחו"ב שם כתב דאפשר דחייב ולא פי' מכח מה] - אא"כ נבוא לדון למ"ד אשו משום חציו חייב, ולסוברים דד"ז הוא גם ברציחה, ואי"ז פשוט ונחלקו בזה תירוצי התוס' בסנהדרין (עז.), ובחי' הר"ן שם כתב דלא אמרי' כן ברציחה] - וא"כ ה"נ שמחזיק הסייף בידו ואינו מנענעו כלל לכאו' לא גרע ממצמצם.

**והמשיך** וכתב, שהיה מקום לדחות ולומר דכאן מיירי על רציחה ובזה רבייה רחמנא דגם מצמצם חייב, והוסיף שלפי"ז מדויק דבדין הראשון קאמר רבה ו'שברו' במקל, ולא קאמר ו'קיבלו' כדקאמר הכא, משום דהתם מיירי על נזיקין, ואיכא למ"ד בסנהדרין דבנזיקין ליתא לדינא דמצמצם. [א"ה, בחו"ב שם פי' דמה שנקט 'שברו' במקל ולא נקט 'קבלו', הוא לרבותא דאפ"ה פטור. ועל עצם דבריו דתלי בדין מצמצם, יש להוסיף, דנראה דכן ס"ל לרבה, דהלא הבאתי לעיל (א ענף א) בשם כמה ראשונים דהמחלוקת שם תלויה במחלוקת אי דייני' לדינא דגרמי, ורבה ס"ל דלא דייני' דינא דגרמי כמבואר בדבריו בגמ' (ב"ק לג:)

כמשתמש בכח שלהם להכביד על הספסל ולשוברו, אך סיים ואכתי צ"ע. **אמנם יש לדחות כל עיקר הראיה מהסוגיא, לחקירות דילן, דיתכן דהמדובר בסוגיא שהעומד ג"כ הכביד עליהם, וכמ"ש רבנו הגרשז"א לפרש בחי' שם בריש דבריו [לפני שפירשו מדין מצמצם]:** "שהיינו משום שגם הכביד עמהם וגם מנע אותם מלעמוד ונשבר הספסל מחמת כובד כולם מש"ה חייב וזהו הקמ"ל שכתו כגופו כזה חייב". וכ"כ רבנו בחי' שעודם בכת"י והבאתים לקמן בסוגית צידה (סוגיא יא) בסוה"ד. ויתכן שמעשה הנעשה ע"י כובד האדם חמור יותר מאשר עמידתו במצב מסוים גרידא, וע"ע בס' מעשה וגרמא בהלכה (ז ב) שהאריך על סוגיא זו בהקשר לנושא זה. וציינתי מעט בענין זה של כובד טבעי לעיל (חלק ב הערה 59).

### סוגיא ד': הגמ' בב"ק לגבי רציחה וכופר

**איתא בגמ' בב"ק (כו:-כז):** "וא"ר זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל, פטור, מ"ט מנא תבירא תבר. וא"ר זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות, בא אחר וסלקן או קדם וסלקן, פטור, מאי טעמא בעידנא דשדייה פסוקי מפסקי גיריה. וא"ר זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף, פלוגתא דריב"ב ורבנן, דתניא הכוהו י' בנ"א בי' מקלות, בין בב"א בין בזא"ז כולן פטורין, ריב"ב אומר בזה אחר זה, האחרון חייב, מפני שקירב מיתתו. בא שור וקבלו בקרניו, פלוגתא דר"י בנו של יוחנן בן ברוקא ורבנן, דתניא 'ונתן פדיון נפשו' דמי ניזק, ר"י בנו של ריב"ב אומר דמי מזיק".

**והג"ר אברהם פורמן ראש הכולל בעקסלבען בצרפת, כתב לי, דהנה בדין בא**

<sup>66</sup> אמנם חכ"א העירני, דל"ד היה נל"פ, דבתריויהו הכה בחוזק, רק שבסייף ובקרניים קאמר 'קבלו' היות והנזק נעשה ע"י ה'חוד', משא"כ במקל שאין ה'חוד' שובר אלא השבירה בכח.

**ואפי'** אם נימא דלא כלבוש מרדכי, ומיירי שהחזיק את הסייף אפי' קודם נפילת התינוק [ואולי זה פשוט הגמ' מ"מ יש לדחות הראיה לפשוט הצדדים בחקירות ב, ו-ג, דיתכן דהכא נחשב לחידוש מצב חדש וכפי שאבאר, ודומה לחקירה ד, ונפשוט דרק בזה הוא נחשב כמעשה גמור, והטעם דנחשב לחידוש מצב, כיון דלפנ"כ לא היה תינוק וכעת יש תינוק, ר"ל דמיירי דהאדם ההורג רואה שהתינוק עומד ליפול, ואחר שעדיין ממשיך להחזיק הסייף נחשב כמעשהו לחיבו, כן העירני חכ"א. אמנם אי נימא דגם במצב חדש אמרי' דיש מצמצם וכפי שהוכחתי לעיל חלק ב מדברי רבנו [עי' חזו"א קנו בהשמטות ל-שיג מכתב ג, שש"כ (מ הע' נט ובנדמ"ח סו) מאור השבת (ח"ד יד הע' קנא, קנו) וקרני אורה תתסט]].

### פגיעת רכב באדם בהקשר לעניינו

**ויש** לחדד הדברים בדוגמא מהמציאות כיום ונביא סברות מחודשות שנאמרו בזה. דהנה דנו חכמי זמננו בשאלה על אדם שנהג ברכב ופגע בחברו והרגו רח"ל אם נחשב מעשה רציחה, בין אם היה בשוגג בין אם היה במזיד, [הנידון היה לגבי נשיאת כפים כשהנהג היה כהן ואכ"מ]. ודן בזה מצד נידונו הגרש"א יודלביץ (מח"ס 'מעיל שמואל' ו'החשמל לאור ההלכה') במכתב תשובה לרבי יצחק אהרן זסלנסקי שהדפיסו בתוך מאמרו ב'נועם' (י עמ' מא): "נראה דלא הוי הורג נפש כלל, בשעה שמדליק את המכונת ומתניע אותה ללכת, אם בשעה זו כבר עמד זה האדם שנהרג עי"ז הוי הורג נפש משום אשו משום חציו, דאף שהמכונת הולכת מעצמה אבל כיון שהוא העמיד את המכונת ללכת וכבר עמד האדם נגדו. אבל אם עדיין לא עמד לנגדו, א"כ מה שהדליק את המכונת והתניעה ללכת, כבר כלו לו חציו לגבי זה האדם, א"כ אי"ז אשו משום

דהשורף שטרותיו של חברו פטור, ומבואר בראשונים ובאחרונים דתלי בדד"ג].

**אכן** שוב דחה זאת, היות ודין זה מבואר בהמשך הגמ' לגבי שור ש'קבלו' בקרניו ומשמע ג"כ שהחזיק קרניו באותו מצב ולא עביד מעשה, ואפ"ה חייבים בעליו, ושם אינו רציחה שיהא דין מצמצם. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, ומכח קושיא זו רצה להוכיח כצד בחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה גמור) או בחקירה ג (כשמעמיד גופו או חפץ במצב מסוים) דחשיב מעשה ואינו מצמצם. עכת"ד.

**ויתכן** לדחות את עצם הראיה בכמה אנפי: (א) דהנה בשור הנידון דהרג אדם והמחייב הוא כופר, והבאתי לעיל (א סוף ענף א) את דברי הצ"פ (מהדו"ת עמ' לד-ב) שגם כופר הוא בכלל רציחה, דרבייה רחמנא דיש מצמצם [וע"ע בדבריו בצ"פ (תרומות עמ' לב-ב ד"ה וכן)], וא"כ לק"מ. וגם אם לא נקבל חידושו של הצ"פ יש לבאר באופן נוסף וכלדהלן.

**(ב)** בהקדם דברי הלבוש מרדכי (לגרמ"מ אפשטיין, ב"ק קמא יט, מהדו"י לה-א) דמיירי שרק אחר שהתינוק נפל, הוציא האדם את הסייף, ולכן נחשב כמעשה, משא"כ אם הוציא את הסייף לפני שנפל התינוק פטור, דלא מחויב לסלקו אלא מדין לא תעמוד על דם רעך, אבל לא נחשב מעשה רציחה. ע"כ. והוא כתב כן גם בלא לדון על הנקודה של מצמצם. מ"מ לפי דבריו מיושבת קושיא זו, דזה ודאי נחשב מעשה גם אם מחזיק הסייף בלא להיזזה, כיון שהוציא הסייף מיד אחר שנפל התינוק, והחזיקו במצב שהתינוק יכול ליפול עליו ולמות, נמצא שכל הוצאתו היתה כדי להרוג התינוק רח"ל, הא למה הדבר דומה, לאדם הרץ ברחוב, וחברו שולף סייף ומעמידו בדרכו וכשחברו נתקל בה מת, דלכאו' פשוט דחשיב מעשה.

**אמנם** חלוקה דרכו של הגרש"א יודלביץ עם דרכנו עפ"י הלבון"מ, לדרכו אם הוציא את הסייף אח"כ אינו מעשה גמור והוי מצמצם ומה שחייב הוא מדין אשו משום חציו [וע"ז הערנו דאינו לכו"ע ברציחה], ואם הוציא לפני"כ הרי"ז מצמצם. [ואף דמיירי הכא ברציחה וברציחה איתרבי מצמצם לחיוביה, ע"ז חידש חידוש עצום דמצמצם שחייב ברציחה הוא רק כשעושה מעשה בגוף הניזק, ולא כמו כאן שעושה מעשה ברכב וה"נ נימא בענינו – בסייף]. ואילו לדרכנו עפ"י הלבון"מ מה שחייב כשהוציא את הסייף [או את המכונת] אחר שהתינוק נפל אינו מדין אשו משום חציו אלא דנחשב מעשה גמור. [ואתי שפיר שהוא לכו"ע וגם לפוטרים אשו משום חציו ברציחה]. ואם הוציא קודם לכן אכן הוא בגדר מצמצם.

**ולדרכנו** השניה אין הבדל מתי הוציא הסייף או המכונת, ובכל ענין אינו 'מצמצם' כיון דיש כאן 'יצירת מצב חדש' וכצד בחקירה ד דנחשב למעשה. אמנם לצד בחקירה זו דגם בזה הרי"ז מצמצם [ולאהאמור לכאו' כן דעת רבנו הגרש"א], נצטרך ליישב כדברי הגרש"א יודלביץ או כדרכנו הראשונה.

**[ובדרך** אגב אבוא לבאר מש"כ הגרש"א יודלביץ, בתו"ד, ד"מצמצם לא מצינו אלא אם עשה באדם עצמו", והיינו דלכן גם ברציחה פטור. דנראה דאין כוונתו דמצמצם שייך רק בניזק ולא במזיק, כיון דז"ב דכשמונח במזיק כל הנזק גם בזה שייך מצמצם לכו"ע וכדלעיל בחקירה א, אלא נראה כוונתו דכאן כשפועל במזיק, שהוא הרכב, אינו קשור לניזק ולא מוכרח שיעשה הנזק ורק אח"כ מכח פעולה של מצמצם

חציו וזה נקרא רק שלא הציל את הנהרג". **והמשיך:** "ומה שהנהג כובש ברגלו על איזה קפיץ שיזרום דלק (במכונת) אי"ז נקרא מעשה דזה הוי מצמצם, ומצמצם לא מצינו אלא אם עשה בהאדם עצמו, אפי' אם יעשה זה בכוונה שלא לעצור את המכונת נגד אדם הבא כנגדו, זה נקרא שלא עשה פעולה להציל את חברו כמו טובע בים ולא הצילו דעובר רק על לא תעמוד על דם רעך ובפרט שלא עשה בכוונה". עכ"ל עם שינויי לשון קלים.

**והנה** ודאי דאין הנידון שהנהג עצר באמצע את הנסיעה לרמזור אדום וכדומה, דא"כ שוב יש כאן לחיצה חדשה על דוושת הגז, וכמו"כ אין הנידון שסובב את כיוון הרכב, דא"כ שוב יש כאן מעשה גמור של הזזת ההגה מצד אחד למשנהו, אלא כנראה הנידון על כביש ישר שבשעה שהתניע את הרכב ולחץ לראשונה על הדוושה, האדם לא היה בכביש, ותוך כדי נסיעה האדם ירד לכביש והנהג לא עצר הרכב, ובזה רצה הגרש"א יודלביץ לפוטרו מדין מצמצם<sup>67</sup>.

**ובעצם** דבריו, ראשית מה דפשיט"ל דיש דין אשו משום חציו ברציחה, כבר ציינתו דנחלקו בדבר הראשונים, ולדבריו יצא דלפוטרים בזה יהא פטור אפי' אם התניע הרכב בשעה שהאדם היה נגדו. ומש"כ לגבי מצמצם, לכאו' ציור זה וההבחנה לחלק בין אם האדם היה בכביש לפני הלחיצה הראשונה או לא הוא ממש דומה לדין הגמ' בקבלו בסייף לפי חילוק הלבוש מרדכי הנ"ל. והגרש"א יודלביץ יצטרך ליישב הגמ' כדי שלא יקשה עליו, כמ"ש הלבון"מ דמיירי דהוציא הסייף אחר שהתינוק נפל דאל"ה לשיטתו הרי"ז מצמצם.

<sup>67</sup>. ובזה נסלקה אחת מתמיהות שו"ת יחו"ד (ה טז) על דבריו ע"ש, ועע"ש טענות נוספות ולא הבאתים היות ואינן קשורות לעיקר נידונו.

דפשוטיות הטושו"ע משמע דמיירי בכל גווי וכו' והטעם כתב בס' ב"מ דכשמטמין דבר רותח שעומד ברתיחתו ומתבשל אף שמטמין בדבר שאין מוסיף הבל אלא מעמידו בחמימותו וברתיחתו כל שעה שמאריך הרתיחה והבישול מתבשל המאכל יותר ובהוספה גורם בשול וזה מוכח וכו' ולכן לא העתקתי דברי המג"א להלכה".

**מבואר** בפוסקים אלו, דקדירה שע"ג האש ולא התבשלה כ"צ, אסור לכו"ע להוסיף על כיסויה וכ"ש אם מגולה לגמרי שאסור לכסותה, ואף דלא התפרש בהם שהוא מדאו', הדבר מפורש בראשונים הנ"ל. ואם הוסרה הקדירה מהאש ועדיין לא התבשלה כ"צ, שנוי הדבר במחלוקת הפוסקים, ולדעת האוסרים לא התפרש אם הוא איסור דאו' [ויהא בכלל דברי המאירי שלא הזכיר תנאי זה] או דהוא דרבנן. [ולאידך גיסא אם הקדירה ע"ג האש ומבשולת כ"צ לא נזכר בזה איסור ויש שכתבו דמותר עי' באל"צ דלקמיה, אמנם יש אחרונים שכתבו דאסור וכמו הגסה, עי' מקו"ח (לחו"י, שיח יח) ובאג"מ שם, ומה שציינו בשש"כ (א הע' צד, ובנדרמ"ח הע' קח) וביסודי ישרון דלהלן].

**והנה** בעצם הדין באפן שיש איסור דאו' לכו"ע, תמה רבנו הגרשז"א בכתביו בכמה מקומות, דלכאו' הוא רק מצמצם ואין מצמצם בשבת, יש מקומות שקישרו לחקירות הנ"ל, ויש מקומות שהניחו בקושיא [ומ"מ לא עלה על דעתו להוכיח מזה דאכן יש דין מצמצם בשבת]<sup>68</sup>.

**(א) מצאתי** בכתביו שעודם בכת"י [במחברת בגדרי גרמא ומצמצם שכתב לפני שנת

המשך המצב מגיע המזיק לניזק ולכן בזה כתב לפטור].

**סוגיא ה': הראשונים והפוסקים על כסוי קדירה בשבת**

**בדין** כיסוי על קדירה בשבת כתבו הראשונים דחייב משום מבשל, [דהיינו איכא איסור מדאו'], כ"כ בחי' רבנו יהונתן מלוני"ל (רפ"ז דשבת), ובחי' המאירי שבת (עג: [וציון באג"מ (או"ח ד סי' עד דיני בישול י)], ולא התפרש בדבריהם על איזה אופן מדובר, דהיינו האם רק כשאינו מבשל כ"צ וכשהוא על האש, או אפי' שהוסר מהאש. ובפי' הרע"ב (ז שבת ב), כתב כדבריהם והוסיף שמדובר שהקדירה ע"ג האש. [וציינו רבנו הגרשז"א בסמוך]. והדברים התפרשו בשו"ע ובה"ל וכדלהלן.

**כתב השו"ע** (רנז ד): "אע"פ שאין טומנין בשבת אפילו בדבר שאין מוסיף הבל, אם טמן בו מבע"י ונתגלה משחשיכה, מותר לחזור ולכסותו, וכן אם רצה להוסיף עליו בשבת, מוסיף וכו' והוא שנתבשלה הקדירה כל צרכה. אבל אם אינה מבושלת כ"צ, אפילו להוסיף על הכיסוי, אסור שתוספת זה גורם לה להתבשל"<sup>68</sup>. וכתב הבה"ל ד"ה גורם לה להתבשל: "כתב המ"א כשטמונה בדבר שאינו מוסיף הבל פשוט שאינו גורם בשול כלל, אלא מיירי בדרך שכתב בס"ח [והיינו שהקדירה עומדת ע"ג כירה שיש תחתיה גחלים (קטומים דאל"ה אסור להעמיד שם להמחבר קדירה שאין מבושלת כל צרכה) ולמעלה מכוסה בבגדים בענין שאין נוגעים בקדירה וכמבואר בס"ח דמותר להטמין בדרך זה ואז גורם בשול ע"י הוספת כיסוי] ובס' ב"מ חולק עליו וכתב

<sup>68</sup> וברמ"א (ססי' רנט) כתב: "אסור לסתום התנור דגורם בישול כמו שנתבאר רנז סעיף ד [-היינו הדין הקודם] ואפי' ע"י א"י אסור כמו שנתבאר לעיל ס"ס רנג". ובמ"ב (כד, כו) כתב: "דע"י סתימת פיו ואפילו בלא טיחה בטיט מוסיף חום ומתבשל במהרה ואסור אפילו אם התנור גרוף וקטום מן הגחלים וכו' דהוא מקרב הבישול ממש ע"ז". <sup>69</sup> אף דבראשונים מפורש דהוא דאו' וכנ"ל, יש להעיר דיש שכתבו שאינו אלא גרמא ואסור רק

**ב)** במכתב משנת ה'תשכ"ח ובו הערות על 'יסודי ישורון' (פלדר, ונדפסו ח"ו עמ' תכו), ע"ד הגהמ"ח שכתב [בח"ג עמ' תיח (ומש"כ שם עמ' 'תיא' הוא ט"ס)] דאין לכסות קדירה ואפי' התבשלה כ"צ, כשהיא על האש, דהכיסוי פועל כמו הגסה שאסורה באופן זה לכמה שיטות, כתב עלה רבנו הגרשז"א: "עי' ברע"ב (ז ב) דלהדיא כתב כן, אך צ"ע דמסתבר שהכסוי רק מצמצם את החום ומעכבו לצאת, וא"כ מנ"ל דמצמצם חייב בשבת הרי אפי' בנזיקין פליגי בה אמוראי, ובפרט לענין גרמא על מחיקת שם משמע דמצמצם פטור". [מה שציין למחיקת השם, לעיל (א ענף ב) הבאתי הסוגיא עם מה שכתב בספרו להוכיח מזה]. ומבואר דס"ל דהוי מצמצם ולא מעשה בידים והניח הדין בקושיא. ומה שלא יישבו כאן כפי שיישבו בדבריו הראשונים, יתכן דחזר בו בחקירה זאת גופא וס"ל דחידוש מצב הוי מצמצם. וחיזוק לדברי אלו שהיתה לרבנו חזרה בענין זה יש למצוא מדבריו במקו"א ויובאו באות הבאה.

**ג)** הבאתי לעיל (ב ענף א, במקום החמישי) ע"ד ציור שראובן מחזיק אש דולקת ובא שמעון והניח על גבי האש קדירה בשבת וראובן ממשיך להחזיק האש, שבספר מאורי אש (ה'תרצ"ה) כתב רבנו הגרשז"א כמה סברות שאין ראובן נחשב כמבשל בשבת,

ה'תשי"ד (מדמזכיר את רבו הגרא"ז מלצר בברכת החיים)] שכתב וז"ל: "מצמצם במלאכת שבת, נראה דמכסה קדירה שעל גבי האש כדי שיתבשל הלא הו"ל מצמצם את החום שלא יצא מ"מ מבואר שהוא חייב". וביאר זאת וז"ל: "ונראה משום שהבישול הלא הוא עושה, מצמצם הוא דוקא כמו כבשו לתוך המים, שאם לא כבשו הי' האדם רק יכול להציל עצמו אבל בלי שום פעולה מצדו הי' ודאי מת לכן הו"ל רק מצמצם, משא"כ אם בלי פעולת הכסוי לא היה מתבשל ועכשו איכא בישול ודאי דהיינו מבשל גמור ולא מצמצם. דוגמא לדברינו הוא מלאכת צידה, שאם הי' צבי בתוך הבית זה שנעל את הבית מיקרי צד, והיינו משום דכשאנו דנים לענין מלאכת צידה הרי מעיקרא לא הי' הצבי נצוד ועכשו הרי הוא כבר נצוד ונקרא שפיר עושה מעשה בידים". עכ"ל. [בנוגע לצידה ראה על סוגיא זאת (לקמן סוגיא יא)]. מבואר שהוכיח מכח קושייתו דלכא' הוי רק מצמצם, דאופן זה חשיב מעשה בידים, ולכא' כוונתו לחקירה ד הנ"ל כצד דהוי מעשה בידים כיון דהוי 'חידוש מצב'.

**מאידך** בכתביו היותר מאוחרים כתב על אופן זה דהוא רק מצמצם [וכן על אופנים דומים וכדלהלן]:

מדברנן ככל גרמא, כ"כ באור לציון (ב יז י בביאורים) (וכבר מעירים עליו דלכא' אישתמיטיה דברי הראשונים). ואולי סבר דכיון דלא התפרש בשו"ע ונ"כ דאיסורו מדא', ויותר מזה, יתכן דדייק לשון השו"ע 'גורם' להתבשל משמע דהוא גרמא בעלמא, כפי שראיתי אחרים המדייקים כן. ואולי סברתו משום דלא הוי אלא מצמצם ומצמצם אין בשבת וכפשוטו הדברים וכדלעיל (א ענף ב). [עי' ס' מנוחת אהבה (לגר"מ לוי, ח"ב א יג הע' 46) שכן דייק מהשו"ע וביאר מה"ט גופא דאינו אלא מצמצם]. ומה דאסור מדברנן ביאר באל"צ שם דהוא ככל גרמא כמבואר בשבת (ק"כ:). וצ"ע היכן מבואר בגמ' שבת כן, הלא הוא רק חומרא של הראשונים שם, וביותר צ"ע דהא הכא גם השו"ע אסרה, והא השו"ע לא הביא כלל דגרמא אסור מדברנן ורק הרמ"א (שלד כב) קאמר לה. ויל"פ בהקדם מה שדנתי לעיל (א ענף ג) אם 'מצמצם' אסור מדברנן כיון דלא גרע מגרמא, וא"כ אם דינו ממש כגרמא, ומותר בגדרי גרמא דהיינו במקום פסידא וכד', [ומה דלא הוזכר כאן להקל במקום הפסד, לק"מ, דהפוסקים ל"צ להדגיש בכ"מ שכל גרמא מותרת במקום פסידא], או דבמצמצם האיסור דרבנן חמור יותר, ע"ש המקורות לדין זה, על הצד דחמור יותר, אולי הוא גם לשי' השו"ע ואתי שפיר.

בזה, דאיתא בגמ': "אחד המביא את האש ואחד את הקדירה וכו' כולם חייבים" ולמד הרמב"ם (ט שבת ד) שאף הראשון חייב מדין בישול, ומבואר שאף שהביא את האש לפני שהונחה הקדירה חייב מדאו' על מלאכת בישול, ותמהו הנו"כ דמהיכ"ת שיתחייב עוד קודם הנחת הקדירה, ומבאר המרכה"מ דאף דהוא גרמא, מ"מ גרמא בבישול חייב היות וכל בישול הוא גרמא שמניח הקדירה והאש מבשלת המאכל מאליה, וע"כ דנתחדש בגרמא דאסור [ועי' מכתב הגרשפ"פ במאורי אש השלם עמ' שלד בשם הגרצ"פ פראנק, שכ"כ לדינא בנפ"מ מסוימת], ולפי"ז י"ל, דבאמת כסוי קדירה ע"ג האש הוא רק מצמצם ובשבת היה צריך להיחשב רק כגרמא, מ"מ היות ובבישול קא איירי, והוא מדרכי הבישול, לכן כשהקדירה ע"ג האש חייב, וכשהוסרה מהאש אסור מדרבנן.

**ואוסיף** דיתכן דגם מפרשי הר"מ האחרים שפירושהו בדרכים אחרות, וכנראה מיאנו בדרך מחודשת זו של המרכה"מ, יודו בענינו, דשם דבריו הם חידוש גדול היות וכשהאדם מניח האש אין כאן דבר, לא קדירה ולא שום דבר, ולכן גרע אפי' ממלאכה בגרמא, ולכן לחייב בזה הוא חידוש גדול, אבל כאן בכסוי קדירה מסתבר דכו"ע מודו דהוא מדרכי הבישול, דזה דבר הכרחי לבישול שהקדירה תישאר מכוסה כדי שלא יברח החום, והיות דבישול חזי' דמחייבין גם בצורה של גרמא, דכן הוא כל צורת בישול בהנחה על האש שמתבשל מאליה לאחמ"כ, יש להבין דשפיר יאסר כסוי קדירה מדאו', משא"כ כשמניח הקדירה כשאין אש, הבינו דהוא אפי' לא מדרכי הבישול. והיות שביאור זה הוא מחודש שלחתינו לכבוד הגר"א הלוי נבנצל, ושיבח את הביאור.

**ובספר** ארחות שבת (כט עמ' רלז-רלח) הביאו את הנידון בקיצור, את דין

ולא הגדירו כמצמצם, ואילו בהערותיו על הספר משנת ה'תש"מ כתב בקיצור דאינו אלא מצמצם, ולכאו' ציור זה הוא חידוש מצב. וע"ש שהנידון תלוי בחקירות ב, ג, ו-ד דס"ל בכולהו דהוי מצמצם, וכנראה דחזר בו בקשר לא' מהם, ויתכן דחזר בו בנוגע לענינו - חקירה ד, ויתכן דזה הדיון גם בענינו דכסוי קדירה. [שבדבריו בשנת ה'תשכ"ח חזר בו מדבריו במחברת שמלפני ה'תשי"ד].

**ד** הבאתי לעיל (ב ענף א במקום השביעי) ע"ד סגירת ברז בוילר דרבנו החשיבו רק מצמצם, וע"ש דתלי בחקירה ד (חידוש מצב).

**מאידך** ראיתי ב'נתיבות שלום' (נד או' ג-ה) שגם עמד על קושיא זאת שכסוי קדירה אינו אלא מצמצם, וביאר שמהאופן שהקדירה נמצאת על האש ואינה מבושלת כ"צ, שאסור מה"ת לכסותה, אין קושיה, דתלוי הדבר בחקירות דלעיל, חקירה ד (חידוש מצב), דבזה נקט כצד ג שם דאינו מעשה ואינו מצמצם, והחויב הוא משום דמתייחסים לכסוי כאילו הוא מחמם ומממהר את הבישול ולכן הוי בישול גמור, אמנם מהאופן שמכסה קדירה שאינה ע"ג האש, כתב דבזה הרי"ז רק כשומר חום ושפיר הוי מצמצם. אך כתב דמזה אין קושיא, כיון דלא התפרש דהוא מדאו', ויתכן דהוא דרבנן משום גורם לבישול, וכן מסתבר אחר שמבואר בבהגר"א דאין מצמצם בשאר דיני התורה [הבאתי לעיל (א ענף ב) עם ראיות נוספות] וה"ה שאין מצמצם בשבת. ע"כ. [ובארחות שבת (א ב הע' לט) כתבו דלא התפרש אם בשבת יש דין מצמצם, וצויין לנתיבות שלום שם].

**כעת** אנסה ליישב לבאר את אשר הסיק רבנו דהוי מצמצם, ושלכן התקשה דמדוע חייב, ולולא דמסתפינא הו"א לפרש בהקדם סוגית הגמ' ביצה (לד). ופסק הרמב"ם



על עיקר הדברים, ודברתי עימו בע"פ, ביאר שדייק בלשונו לכתוב "דין מצמצם בשבת לא התפרש להדיא בפוסקים אך יש ללמוד מדבריהם לאסור בזה", שאה"נ, היות לא התפרש בזה שיש איסור דאו' ובהגר"א מבואר דאין איסור דאו' בשאר דיני התורה יתכן שאין מצמצם בשבת מדאו', אלא דעכ"פ מבואר דיש איסור ואולי הוא רק מדרבנן, רק שהיות שברור שאופן זה הוא מצמצם לכן כללו בספר באיסור 'מצמצם', ומסתבר לו שגם אם רק איסור דרבנן, איסור זה הוא יותר חמור, מאיסור דרבנן דגרמא שלא במקום הפסד [לרמ"א שלד כב], אלא הוא איסור דרבנן אפי' במקום הפסד וכמו שמצינו בפריסת מצודה. ע"כ. לפי"ז דבריו הם כעין דבריו בנתיבות שלום, ועל עצם הדבר לחדש איסור דרבנן, כבר הבאתי לעיל (א ענף ג) לדון על ד"ז אם יש מקור לאסור במצמצם בשאר דיני התורה, מדרבנן, גם שלא במקום הפסד. ומה שהביא דוגמא לפריסת מצודה, כנראה כוונתו לראיית רבנו הגרשז"א בקונ' החליבה (מנח"ש תנינא לא) שהבאתי במקו"א מהמג"א (רנב יח) דמשמע דלכו"ע מדרבנן אסור בכל ענין, וגם שלא במקום הפסד, אמנם ע"ש שרבנו הגרשז"א ביאר דהאיסור בגלל שנעשה כדרכו, וע"ש שהביא ראיות נוספות ובמקו"א דנתיב דבריו.

### סוגיא ו': הגמ' בגיטין לגבי ערק חרציה ושלפתו

**שינוי במשנה גיטין (עח.):** "אמר לה כנסי שטר חוב זה, או שמצאתו מאחוריו וכו' אינו גט, עד שיאמר לה הא גיטיך [ואפי' לאחר שבא לידה אומר לה כן ודיו]". ובגמ': "כי אמר לה הא גיטיך מאי הוי, הוה ליה טלי גיטיך מעל גבי קרקע, ואמר רבא טלי גיטיך מעל גבי קרקע לא אמר כלום [דבעינן ונתן],

מצמצם ברציחה, ואת דברי הגר"א בדעת הרמב"ם והשו"ע דד"ז אינו בשאר איסורי התורה, וסיימו "דין מצמצם בשבת לא התפרש להדיא בפוסקים אך יש ללמוד מדבריהם לאסור בזה". והביאו את דין איסור כסוי קדירה רותחת שלא התבשלה כ"צ ואינה ע"ג האש ובהערה ציינו לבה"ל בשם הב"מ נה"ש והגר"א, ושלא התפרש אם יש איסור תורה או רק מדרבנן, ובאופן שהתבשיל מונח ע"ג האש משמע בפוסקים שהוא איסור תורה, וסיימו, ואולי משום שהכסוי הוא פעולה שדרך לעשותה כדי למהר הבישול. ע"כ. ועוד הביאו את דין פתיחת וסגירת ברז מיחם מים שע"ג האש שהמים שבו עדיין לא רתחו שגם אופן זה הוא מצמצם [והבאתי ד"ז לעיל סוף חלק ב ע"ש].

**והנה נראה לכאור' שמסקנתם להוכיח מכח ד"ז של כסוי קדירה שיש בשבת מצמצם, וצ"ע מכל מה שהתבאר עד כה לעיקר שאין בשבת מצמצם ומדין כסוי קדירה ג"כ ל"ק כפי שכתב בעצמו בעל ארחות שבת, בנתיבות שלום הנ"ל, ואחזור על הדברים שוב בקיצור, שבאופן של קדירה שע"ג האש הוא 'חידוש מצב' ואינו מצמצם [וכאן באר"ש נראה דבאו לרמזו על ביאור נוסף, שהוא מדרכי הבישול, והוא כעין הביאור שביארתי עפ"י המרכה"מ ודו"ק], והאופן שאינה ע"ג האש לא התפרש אם הוא איסור דרבנן או דאו', ויתכן דהוא רק איסור דרבנן ולא מצמצם דאו' וכן מסתבר לפי"ד הגר"א, ע"כ דבריו שם, וכבר הבאתי דרבנו הגרשז"א כבר התקשה בזה דלכאור' הוא מצמצם, והניח בקושיא, וביארתי מדוע מיאן בתירוץ הנתיבות שלום, וכן כתבתי להציע ליישב הקושיא וכמשנ"ת, ולפי כ"ז דברי הארחות שבת, צע"ג. ושלחתי הדברים לכבוד הגהמ"ח הגרש"י גלבר, ואחר שעבר**

לנידו"ד, העתקתי וביארתי לעיל בסוגיא דמכות על מקיף וניקף (מסייע).

**וראשית** אפרש דבריו דלא בא לפרש לשון הטור 'צמצם מתניו' שהוא כ'מצמצם' דסנהדרין דנידוננו, דבסנהדרין המכוון שאינו משנה מתנועת המצב הקיים וכמו בכובש חברו במים הרי שחבירו נמצא במים והוא מונעו מלצאת, ולכן לולא החידוש של מצמצם הרי"ז גרמא, אבל בדברי הטור נראה ברור, דהכוונה שהבעל מצמצם גופו, והיינו עושה בגופו תנועה שמאפשרת לקיחת הגט או אפי' מזיזה את הגט קימעא, ולכן נחשב כמעשה. אלא ביאור דברי הטור וכוונת הרב פעלים היא כך, דנהי דמה שהבעל מצמצם עצמו ונותן אפשרות לאשה ליטול הגט, היינו מעשה גמור, מ"מ מה שהאשה לוקחת הגט אין כאן מעשה של הבעל, ואם כן היאך מתקיים 'ונתן', ומזה למד הרב פעלים שעצם זה שהבעל ממשיך להחזיק גופו במצב שאפשר לקחת את הגט, נחשב מעשה נתינה, וע"כ שהוא מדין מצמצם, כן ביאר לי הגר"א פורמן.

**מבואר** דס"ל דמצב זה נחשב למצמצם, ומזה דנחשב למעשה מוכח דמצמצם הוא בכה"ת, אמנם למה דהבאתי לעיל (א ענף ב) מדברי האחרונים עם הוכחות מהראשונים דאין מצמצם בכה"ת, יל"פ דאי"ז מצמצם ומה דחשיב מעשה הוא כצד בחקירה ג (החזקת גופו במצב מסוים) דחשיב מעשה. וכן ראיתי להגר"ד לנדו שם דהוכיח מסוגיא זו (בלא להזכיר את הרב פעלים) לחקירה זו: "ועי' גיטין (עח) ערק לי' חרצי' ושלפתו ופירש"י עקם לה מתניו להקריב לה הגט. ויש לדון שם אי ה"ט משום דחשיב עיקום מתניו כמעשה נתינה מתמיד מצידו גם

אימא ששלפתו מאחוריו [שהיה תחוב בין חגורו למתניו ושלפתו משם]. שלפתו נמי, הא בעינא ונתן בידה וליכא, לא צריכא, דערק לה חרציה ושלפתיה. [עקם לה מתניו להקריב לה הגט]."

**וברב פעלים** (א יו"ד ב) כתב בתחילה, שמצמצם הוא רק בנזיקין לחד מ"ד, ולא בשאר דיני התורה, וביאר דבריו: "אך אמרתי דנזיקין כיון דמתחייב בגרמא<sup>70</sup> ילפינן לה מדין מצמצם הנז', אבל שאר איסורי לאוין לא ילפינן מדין מצמצם הנזכר". ושוב חזר בו, וכתב: "אמנם שוב האיר ה' את עיני, וראיתי בגמרא דגיטין דף עח, גט שמצאתו וכו' ופירש"י וכו', וכ"פ הרמב"ם בפ"א מה' גירושין, גט שהיה קשור וכו' וכתב הטור ז"ל (אה"ע) קלח, אע"ג דכתיב וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, אינו דומה נתינת הבעל לקבלת האשה, דנתינתו צריכה שתהיה מידו ממש או מיד שלוחו, אבל קבלה אינה צריכה שתקבלנו בידה ממש אלא לרשותה, כיצד וכו', וכן אם הגט תחוב לו תחת חגורתו על מתניו, וצמצם מתניו ונתחלחלו, והטה עצמו לצדה ונטלתו, קרינן ביה שפיר ונתן, אבל אם צמצם מתניו ולא הטה עצמו אליה, או שהטה עצמו ולא צמצם מתניו, לא הויא נתינה. והרמב"ם כתב בזה שהוא גט, וא"א הרא"ש ז"ל כתב כסברה ראשונה, ע"כ ע"ש. ועיין ב"י וב"ח, ומ"ש בב"ש בין למאן דבעי תרתין, בין למאן דסבר דסגי בחד, ע"ש. נמצינו למידין מדין הגט הנז', דהאי דינא דצמצום איתיה גם בשאר דברים, דהא גבי גט חשבינן לצמצם עושה מעשה ממש, וקרינן ביה ונתן, והכא גבי גט ליכא למימר החילוק של הר"מ שהביאו הריטב"א במכות וכו"ל". [המשך דבריו ומה שיש ללמוד מהם

**70.** נדצ"ל 'גרמי'. דכן מפורש בראשונים שהבאתי לעיל, דמשום דדייני' דינא דגרמי קימ"ל כמאן דמחייב מצמצם בנזיקין.

והקוף נוטל לידים ר' יוסי פוסל בשני אלו".  
**ובתורה"ב הארוך (ו ד עב-א) כתב:** "ואף לדברי רבי יוסי אם נתן את הכלי בין ברכיו או בין אצילי ידיו ומנענע עד שנשפכין המים מכחו שפיר דמי". **ובשו"ע (או"ח קנט ט) כתב:** "חבית שיש בה מים, מניחה על ברכיו ונוטל ממנה לידים, ואם היתה מוטה בארץ והמים מקלחים ממנה, או שעומדת והמים יוצאים דרך נקב שבה ונתן ידיו שם, לא עלתה לו נטילה". **ובמ"ב (נט) כתב:** "ונוטל ממנה, ומנענע בברכיו כל פעם שיצאו המים [מ"א], והיינו לכתחלה דבאופן זה כשר לכו"ע דמכחו ממש באים בכל שפיכה ושפיכה מיהו אף אם לא הטה אלא פ"א בתחילה בדיעבד כשר לפי מה שכתב המחבר לקמיה בס"י". **ובחזו"א (או"ח כג ו, ידים ג ט) הביא לרשב"א ולמג"א, והק' על האי נענוע ממנ"פ, אם בלא"ה המים נשפכין מאי אהני ליה האי נענוע, ואי אינם נשפכין פשיטא דבלא"ה ליכא נטילה, והאריך בזה וסיים:** "וע"כ כיון דאדם אוחד בכלי והמים מקלחין ממנו הוי כח גברא, כי לא מנענע מאי הוי, ומדברי שאר מפרשים דלא הזכירו תנאי זה משמע דס"ל דאינו מנענע כשר וצ"ע". **והנה מש"כ 'שאר מפרשים' כפי הנראה כוונתו לר"ש שם שכתב:** "אבל במניח בין ברכיו שברכיו מסייעות לשפוך היינו כח גברא".

**וכתב הגר"ד לנדו שם אחר שהביא לר"ש וז"ל:** "ולכא' טעמא בעי מאי מהני האי סיועא סו"ס אין כאן מעשה אדם בעת שפיכת המים. (והרי הר"ש אינו מחלק בזה בין מנענע החבית לאין מנענע וכשי' דסברי לחלק בזה כן, אלא חילוק גרידא בין מטה למניח בין ברכיו קאמר וכ"כ בחזו"א ידים ג) ט) ע"ש). ועל כרחין דכה"ג במחזיק החבית

בעת נטילתה הגט משם, ולהכי הוא דמהני או דילמא לא בעי לזה, ויל"ע שם בקמאי ובפוסקים בפרטי השיטות שם".

**וכעין שאלה זאת, בנוסח אחר מצד 'מסייע', ראיתי בשיעורי הגרי"ש אלישיב-הערות בגיטין, שהק' על הגמ' לפירוש הרא"ש בשם הר"ח שהביא שם, דהא בכה"ת מסייע אין בו ממש [כוונתו לגמ' ביצה (כא) ושבת (צד). דמסייע אין בו ממש, דמזה הוכיח הש"ך הנ"ל (סוגיא א) דניקף הוא גזיה"כ מיוחדת, והט"ז באו"ח (שם) חילק בין סוגי המסייע, ולפי"ז כוונת הגרי"ש לש"ך, אא"כ נאמר דסבר דגם הט"ז יודה בזה דכזה מסייע אין בו ממש ואינו מסתבר], ותירץ דמ"מ מתקיים ונתן<sup>71</sup>.**

**מאידך ראיתי בצ"פ (מכות כ: עא-א, ג) שגם הביא מצד מסייע, רק שהביא ממסייע דיש בו ממש, סוגית הגמ' במכות על מקיף וניקף, דהתקשה מדוע הוי נתינה הרי האשה גם השתתפה בזה שנטלה הגט והיא כמסייע וכמו ניקף (מכות כ:) וכדלעיל סוגיא א, ותי' דהיות והבעל עושה עיקר המעשה מה שהיא מסייעת לא נחשב מעשה. וכוונתו דמה שבניקף כן מחייבין, למרות שיש כבר אדם המקיף הוא משום גזיה"כ מיוחדת.**

**לסיכום** הנוגע לחקירות דלעיל: בנוגע לחקירה ג (החזקת חפץ במצב מסוים) משמע לכא' דהוי מעשה, וכן הוכיחו הרב פעלים [אלא שקראו מצמצם] וכן הגר"ד לנדו בדבריו הנ"ל, אמנם לפי"ד הגריש"א נדחית הראיה.

### סוגיא ז: המשנה לענין נט"י

**שנינו במשנה (ידים א ה):** "מניח חבית בין ברכיו ונוטל מטה חבית על צדה ונוטל

<sup>71</sup> וראיתי לבאר דבריו עפ"י האמרי משה (כ) בגדר הנתינה בגט ובאיזה אופן כבר אין חיסרון של טלי גיטך מעג"ק ובביאור דברי הר"ן פ' הזורק דסגי בנתינה לשם פקדון, וצל"ע בזה.

לחקירות ב ו-ג הנ"ל, דיתכן דדמי לחקירה ד (חידוש מצב), די"ל דאף דלא השתנה דבר בהחזקת החבית ושפיכת המים, מ"מ כיון דלפנ"כ היתה כאן שפיכה לריק וכעת שהכניס ידיו הרי"ז שפיכת מים לנט"י והוא ממשיך להחזיק ולגורם לשפיכת המים ל"ד למצמצם, ולכן שפיר נחשב כמעשה.

**אמנם** הראוני בשו"ת מהר"ח אור זרוע (קלה) תשובה חשובה בענין זה [ולכא' החזו"א והגאונים הנ"ל לא ראוה ולכן אעתיקה]: "וכשיטה הכלי כדי להטיפם ממנו כשיפלו אותן הטיפין על ידיו לא אתו מכח גברא. והוי ליה כמטה חבית על צדה (דפסול) [דפסול] התם ר' יוסי. כי מה מועיל שתופס הכלי בידו ואין ידו משמשת אלא מעשה עץ כאלו הכלי תלוי ביתד או בחבל שיציאת המים מן הכלי אינם יוצאים מכחו. ומטעם זה יפסול במציעותא. וכפי זה שאני אומר א"כ אפילו בכלי מלא מים שהאדם תופסו בידו ושופך מן הכלי על ידי הנוטל עד שיגמור כל נטילתו. אין זה כח גברא שאין ידו משמשת אלא מעשה עץ והוי כאלו הכלי מוטל על הכותל. או שמא כיון שתחלת שפיכת המים מכחו ועדיין תופס הכלי בידו לא הקפידו החכמים וקרוי הכל כחו. ומלשון רשב"א (-הר"ש משאנץ) משמע שבעיני שהאדם יסייע לשפוך המים. אבל במניח בין ברכיו שברכיו מסייעות לשפוך היינו כח גברא. עכ"ל רשב"א (-הר"ש) שכתב בפירוש המשנה דתנן (ספ"א ידיים) מטה חבית על צדה ונוטל. ולא דמי להא דאמר רב פפא פ' כל הבשר האי אריתא דדלאי אין נוטלין הימנה לידים. דהתם כששופך מן הדלי לצינור וכשהמים נופלין מן הצינור על ידיו אין זה חשוב מכח גברא. אבל הכא שהאדם עצמו הטה החבית. אפילו הלך וישב לו אחר כך והחבית שופכת מים כל היום כולו מחמת

בין ברכיו חשיב מעשה מתמיד בזא"ז וכנוטל החבית בידיו כל רגע מחדש דמי ועל כן הוה מעשה בה. וצ"ל עוד לפי"ז דגם לענין שפיכת המים נמי חשיב מעשה והו"ל כשפיכה מכחו וטעמא דאי לאו החזקתו החבית בין ברכיו הרי לא ישפכו המים כאן (על ידיו) אלא החבית תיפול (ויעו"ש בחזו"א) וע"כ חשיבא שפיכה זו כאן (על ידיו) הבאה מחמת פעולת החזקתו את החבית בזא"ז כשפיכת המים מכחו, ועיין". והיינו חקירה ג כצד דחשיב מעשה, לכא' החזו"א לשיטתו בסוגיות לעיל (א ו-ב) ע"ש. וכ"כ הגר"א פורמן במכתבו אלי, ומזה הוכיח כצד בחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה גמור) או חקירה ג (כשמחזיק חפץ במצב מסוים) דחשיב מעשה.

**אמנם** לכא' אדרבה, מהרשב"א המג"א והמ"ב דפליגי ומצריכים נענוע, מוכח דד"ז לא חשיב מעשה, וע"כ משום דחשיב 'מצמצם', והגר"א פורמן התייחס לזה שם, וכתב שנראה שהרשב"א בתוה"ב לא יחלוק ע"ז, ובפרט לפי מה שרצה להוכיח מהרשב"א עפ"י כמה ראיות שדעתו כצד בחקירות הנ"ל דחשיב מעשה, וכדלהלן [בסוגיות לענין אחיזת האשה בגט, ולענין קנין הגבהה, אמנם ע"ש דראיותיו לכא' אין מוכרחות], ולכן נדחק לפרש דהכא לא חשיב מעשה, כיון דאינו כאורחיה, דהא מיירי הכא שהחזיק החבית בין ברכיו וכמבואר במשנה, ולכן צריך נענוע, אבל אם היה מחזיק בידיו והמים היו נשפכים על ידי חברו שפיר לא היה צריך נענוע. ע"כ.

**והנה** דחייתו מהרשב"א והמ"ב, והביאור בדבריהם, היא לענ"ד דוחק גדול, וא"כ בפשטות אדרבה יש ראייה מהם דג"ז אינו מעשה, וי"ל בגלל דהוי מצמצם.

**וגם** אם נפרש בדעת החזו"א כדברי הגאונים הנ"ל, י"ל דאין ראייה למה שהבאנו

דהוי כמו גט בידה ומשיחה בידו, ונראה דכשר דלא גרע מערק לה חרציה ושלפתו דהוי גט אע"ג דביד הבעל להדק מתניו שלא תטול והמחמיר תבא עליו ברכה". וכ"ה ברשב"א גיטין שם.

**וכתב** הגר"מ פיינשטיין בדברות משה (גיטין ב ב'הערות' בסוה"ס, הע' יג): "ובתחב הגט בידה קפוצה נמי קשה לצייר שלא תסייע דהא אם תניח כחה יתרפה מאליו וצריכה כל העת לקפוץ בכחה ונמצא שהיא מסייעה וצ"ע, ועי' בחידושי בגיטין". והיינו דסבר דכה"ג חשיב מעשה וכצד בחקירה ג (מחזיק גופו במצב מסוים) דנחשב למעשה, ולכן הקשה ויתכן עוד דכיוון לדין מסייע כפי שנקט בלשונו, וכסוגיא במכות לפי הט"ז או לפי החזו"א שהבאתי שם.

**אמנם** אדרבה יש להוכיח מזה לצד בחקירה ג' דל"ה מעשה וכן רצה להוכיח הגר"ד לנדו (שם): "עוד יש לדון שם בתוס' וכו' ולכא' משמע דלא חשיב למצב זה שידה קפוצה כמעשה מתמיד של פעולת היד וכנטילת הגט ממנו ודו"ק, וצ"ע בב"ש קל"ח [-כצ"ל] סק"ה ע"ש ובאחרונים". וא"כ מוכח כצד בחקירה ג' דחשיב מעשה.

**אמנם** הגר"א פורמן במכתבו אלי, רצה לפרש בדברי ר"ת שהביאו שם התוס', דפליג מכח טענה זו גופא, וגם את הוכחה הזאת מדברי התוס' דלא נחשב למעשה רצה לדחות ואביא דבריו. דהנה דנו האחרונים, דאם גרסינן 'נמי' היינו דגם ר"ת מודה לעצם הדין של אוקימתא קמייתא ורק נחלק היאך להעמיד כאן, ואי לא גרסי' נמי, היינו דנחלק על עצם הדין, אמנם א"כ העירו האחרונים, מדוע ר"ת חיפש אוקימתא אחרת רחוקה שהגט כבד, ולא ניח"ל באוקימתא זאת, עי' במפרשים [המהר"ם, המהר"ם שיק, והמהרש"א מהדו"ב]. וכתב הרב הנ"ל, דנראה לבאר דר"ת מודה רק לעצם הדין

הטייתו כח גברא הוא מ"מ בעינן כח שופך". עכ"ל.

**מבואר** מדבריו להדיא דפי' לר"ש דמש"כ ברכיו מסייעין אין פי' עצם המצב שהוא על ברכיו דא"כ גם במחזיק בידו יהא כן אלא הכוונה שברכיו מנענעין החבית, לפי"ז מפורש בכל הפוסקים דבעי' נענוע וחזי' דל"ח מעשה, וגם נדחה בזה מה שרצה הרב הנ"ל לחלק בדעת הרשב"א והמ"ב דדוקא בין ברכיו שאינו כאורחיה צריך נענוע, דכאן מפורש במהר"ח או"ז דגם אם מחזיק בידו שהוא כאורחיה אינו מועיל וצריך נענוע.

**סוגיא ח': דברי הראשונים לגבי אחיזת האשה בגט**

**איתא** בגמ' ב"מ (ז): "דאמר רב חסדא גט בידה ומשיחה בידו, אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו, אינה מגורשת, ואם לאו, מגורשת". וכתבו תוד"ה אם יכול לנתקו: "נראה דאם היתה ידה פתוחה בשעת שנתן גט לידה ונשארה המשיחה בידו וקפצה ידה בחוזק שאם מושך המשיחה לא יוכל להביאו אצלו שאינה מגורשת שהרי כשנתן בידה קודם שקפצה ידה היה יכול להביאו אצלו והקפיצה לא עשה הוא אלא היא והוא כטלי גיטך מעל גבי קרקע דאינה מגורשת דלא קרינן ביה ונתן בידה. והכא דקאמר אם אינו יכול להביאו אצלו דמגורשת כגון שהיתה ידה קפוצה והוא תחב בידה כל כך בחוזק שאם ימשוך המשיחה לא יביא הגט אצלו. ור"ת (נמי) פירש אם הגט כבד כל כך שאם רוצה למשוך הגט אליו תנתק המשיחה מגורשת ומיירי בידה פתוחה ולא קפצה ולא עשתה שום דבר". וכ"ה בגמ' ובתוס' בגיטין (עח: ד"ה אם יכול) והוסיפו שם בסוה"ד: "וצריך לזהר שתהא יד האשה פתוחה עד שיניח כל הגט בידה דאם תקפוץ ידה בעוד שהבעל אוחז בראש הגט בידו לא הוי גט,

ולובש חייב על כל אחת ואחת". ובגמ' (שם:): "אר"ב אר"א לא פושט ולובש ממש אלא [-כצ"ל, מסוה"ש] אפי' מכניס ומוציא בית יד אונקלי שלו, מחוי ראבדר"א עיולי ואפוקי. ר"א אומר אפילו לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש חייב". והלכה כרב אשי.

**ועי' היטב בדברי הריטב"א והתוס' שבועות (יז. ד"ה או אין צריך) כי ארכו דבריהם.** ומלשון הריטב"א הנ"ל משמע בפשטות, דהמחייב על השהייה מצד מה שיכול היה לפשוט, והוא חידוש גדול שד"ז יחשב כמעשה, וחידוש זה לא שמענו בכל הסוגיות והנדונים עד כה, וגם לחקירה ג, אינו קשור דשם מעמיד גופו במצב מסוים, אבל כאן גופו נמצא במצב רגיל ורק מצד מה שלא עושה מעשה להפסיק המצב. אמנם מאידך, כשהביא מנזיר בביה"ק ביאר משום דהיה מעשה קודם לכן, ומשמע דרק מה"ט, ואכן בתוס' הנ"ל מפורש מצד מה דהיה מעשה קודם לכן, וכפי שהעתיקו המל"מ (ג מביא"מ כא), וכ"כ התוס' שאנץ והנמוק"י במכות שם, ולכן פי' האחרונים, דגם כוונת הריטב"א היא משום דהוי מעשה קודם לכן, דכ"כ בשו"ת שאג"א החדשות (יב) [לגבי כהן שנודע לו שיש מת בבית], ותמה על משמעות הכס"מ (י כלאים ל), וכן מבואר באגלי טל (קוצר או' סא ו) [לגבי הנמצא על אילן בשבת, כשהיה שם כבר מער"ש] בקיצור שכוונת הריטב"א כתוס', ונשאל ע"ז שלכאו' נחלקו בדבר וביאר כוונתו באריכות באבנ"ז (או"ח צד). וע"ע שו"ת שאג"א (לב) לגבי ציצית, ובשו"ת אמרי בינה (או"ח א) לגבי זמן ברכת הציצית והמסתעף, ועוד.

**והנה** כעת שהתבארה כוונתם ז"ל, שהוא רק משום שהיה מעשה קודם לכן, יל"ע אם יש ללמוד מזה לכל דיני התורה, ומצינו באחרונים הנ"ל שדנו על נידונים אחרים מכח דברי הראשונים הנ"ל, ולפי"ז משמע

דאם היתה ידה פתוחה וסגרה ידה דאינה מגורשת כיון דהוי כטלי גיטך מעג"ק, אבל במה שהעמידו תוס' את הסוגיא כאן שהיתה ידה סגורה ותחב הגט אצלה בחוזק, חולק ר"ת וס"ל דגם בזה אינה מגורשת מכח נידונו גופא, כיון שעצם המצב שהיא מחזיקה את ידה בחוזק ולא נותנת לבעל למשוך הגט עם המשיכה נחשב כמעשה, ואף שהיא משאירה ידה באותו מצב שהיתה ידה קודם לכן. [ואין להקשות דא"כ בכל נתינת גט שמושיטה ידה לקבל הגט, ובלא החזקת הגט יפול ארצה יחשב כטלי גיטך מעג"ק, לק"מ דזה נחשב כמעשה קבלה ואילו בנידו"ד נקרא שמשותפת במעשה הנתינה]. ואת ההוכחה מדברי התוס' גופייהו דמגורשת, דלכאו' פליגי על יסוד זה, רצה לדחות דבגט פסלי' רק אם עשתה מעשה הניכר לעינים דהיינו נענוע אבריה ולא כה"ג אף שנחשב כמעשה בגדרי התורה. ע"כ.

**והנה** ראשית, כאמור הדבר תלוי בגירסא בתוס' ואינו פשוט ברור בתוס', וגם לגירסא זאת אין פשוט זה מוכרח ואף שהביאור נאה מ"מ אינו מוכרח כלל, ובפרט שנאמר שגם תוס' לא חולקים על עצם יסוד זה. וגם למהלך זה העירני חכ"א דאין ראייה לחקירה ג, כיון די"ל כצד בחקירה ד, ד'יצירת מצב חדש' חשיב מעשה, והכא דבשעה שקפצה ידה לפני שתחב לה בעלה הגט, לא היה דבר ועכשיו שממשיכה לקפוץ ידה גם אחר שבעלה תחב לה הגט, נחשב כיצירת דבר חדש, וחשיב שהשתתפה בנתינה ע"י מעשה. אמנם עכ"פ יש לן ראייה לחקירה זו.

**סוגיא ט: הגמ' והראשונים על לבישת כלאים ונזיר בביה"ק**

**שנינו** במשנה (מכות כא.): "היה לבוש בכלאים כל היום אינו חייב אלא אחת, אמרו לו אל תלבש, אל תלבש והוא פושט

הראשוני להחשיב השהייה כמעשה כיון דאתיא מכח המעשה הקודם.

**אמנם** בתורת האהל (למהרי"ל דיסקין ב-א) כתב דהכוונה בסוגיא דוקא על לבישת כלאים, דהנאת הלבישה מחשיבו למעשה וכתוס' ב"ק [[לב. ד"ה איהו], העתקתיו לקמן בסוגיות דביאה, בסוגיא דשבועות]. לפי"ז אין ראייה לכל דיני התורה, אמנם יש להעיר שהבנתו בתוס' אינו פשוטה, דתוס' מיירי על ביאת עריות, והאחרונים דנו אם הוא הדין בכל האיסורים [עי' מש"נ בספר המפתח (פרנקל) שם].

### סוגיא י: הגמ' בפסחים לגבי הדחת עזרה

**שנינו** במשנה פסחים (סד.): "כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, אלא שהכהנים מדיחים את העזרה שלא ברצון חכמים". [שאמת המים מהלכת בעזרה, וכשהן רוצין להדיח העזרה פוקקין את נקב יציאתה והמים פושטין והולכין על גדותיה, ומדיחין את כל העזרה, שרצפה של שיש היתה כולה, ואחר כך פותחין הנקב והמים יוצאים, ובערב הפסח, מתוך שהדמים מרובים היו מדיחין אותה, והכהנים היו מדיחין אותה בשבת שלא ברצון חכמים]. ושם בגמ' (סה.): "כמעשהו בחול וכו'. שלא ברצון מאן, אר"ח שלא ברצון ר"א. דאי רבנן הא אמרי שבות הוא, ואין שבות במקדש".

**ולכא' נראה** שמעשה הדחת המים הוא הבאת המים לעזרה ולא להוצאתם, דמסתמא השוואת הגומות נעשית עם כניסת המים, וא"כ מבואר דעצם סתימת הנקב היא מלאכה לפי ר"א. ולכא' אינו אלא מצמצם, ולפי מה שנתבאר שבפשוט אין מצמצם בשבת א"כ אינו אלא גרמא ומותר מה"ת, כן העיר במעשה וגרמא בהלכה (דיני מצמצם ה), וכתב שם דלפי הצד בחקירה א דמצמצם הוא רק מניעת הצלה שפועל ב'ניזק' ולא

לחקירה ב, שכשתחילתו ע"י מעשה גמור, נחשב למעשה. ואכן בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח קיד) ובחו"ב (ב"ק כב. בד"ה אשו משום חציו ב) כשדנו בהגדרת מעשה לגבי כל דיני התורה, ציינו לדברי הריטב"א הללו. וע"ע בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד ע) התכתבות עם הגר"ש איגר, ובשו"ת דברי מרדכי (פרידבורג נז-סא) התכתבות עם הגר"ר אלעזר משה הורביץ, ובשו"ת משיב דבר (א מ). וע"ע ב'מעשה וגרמא בהלכה' (ז ז) מה שדן באריכות על סוגיא זו, הראשונים והאחרונים לגבי הגדרת מעשה בכה"ת.

**שו"ר במאסף** ישורון (כו עמ' תח-תטז) חליפת מכתבים בין הגר"א זלזניק ר"י עץ חיים לגר"ר יוסף כהן אב"ד ירושלים על מש"כ בשו"ת הר צבי (או"ח א קנא, ב) לדון על אדם שלחץ בטעות על פעמון חשמלי בשבת, שמלבד הצילצול נדלקת נורה ובהרפייתו יכבה הצילצול וגם נורה שהניח הדבר בספק מה יעשה, והגר"כ הנ"ל בסוף הר צבי (בהר"ר בשד"ה עמ' רכא) ביאר שהצד דל"צ להרפות, היות ובלחיצה אין איסור היות ואינו אלא מצמצם, ומאיך אם ירפה מכבה הנורה, [וע"ש סברא נוספת ואביאה לקמן בסוגית צידת צבי], והגר"א ציין לסוגיא והריטב"א הנ"ל, דלפי"ז עובר כל רגע על איסור, ולכן צריך להרפות [והוסיף דאפי' בפעמון הנ"ל דע"י הסרתו מכבה נורה, מ"מ כך עדיף מלעבור על מבעיר כל רגע], והגר"כ השיבו דכ"ז כשתחילת המעשה באיסור אבל כשהיה בהיתר, כתב השאג"א שם דנחלקו בזה בעלי התוס' בשבועות ובנזיר וכו', והוסיף דכשהיה בשוגג וכנידו"ד, יש לדון למה לדמותו, וציין למל"מ (ג מביא"מ כא) שהסתפק בזה, והגר"א ציין השיבו דכל הנידון בנל"מ הוא לגבי מלקות אם המעשה הראשוני גורם לחייבו מלקות על השהייה, אבל לגבי האיסור דאו', וודאי דבכח המעשה

## סוגיא יא: המשנה בשבת לענין צידת צבי

**שנינו במשנה שבת (קו):** "ישב הראשון על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בצידו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו הראשון חייב, והשני פטור. הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו". ובגמ' (שם קז): "אמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהני תלת דפטור ומותר, חדא הא, וממאי דפטור ומותר דקתני סיפא למה זה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו". ופירש התני"ט: "אע"פ שעמד הראשון והלך לו כלומר לפנים אל תוך הבית דאלת"ה היאך אפשר שהשני ימלא מקומו של ראשון מבלי תת תחלה המקום פנוי מאין יושב ואז הצבי אינו ניצוד ונמצא כשהשני חוזר אח"כ וממלא הפתח הוא צודו להצבי ולמה יהיה פטור אלא כדפי', נ"ל". והמג"א (שטז יא) הביאו ותמה על דבריו: "ותימא דאטו מי שיש לו תרנגולת בתוך ביתו ונפתחה הפתח יהא אסור לסותמו אלא ע"כ כיון שהוא ניצוד כבר שרי ה"נ כן דהא רש"י כתב דאין זה אלא כשומרו לצבי שהי' לו מאתמול". והאריך בזה [ובסמוך אביא עוד מדבריו שם].

**והנה ביסוד דין המשנה חקר בשו"ת אבנ"ז (או"ח קצג א):** "ראוי לבאר אם ההיתר שישב השני לאחר שעמד הראשון משום שאין עושה מעשה כלום רק יושב במקומו. או משום דלא הוי צידה שכבר ניצוד ופועל בישיבתו רק שלא יצא מצידתו". פי' חקירתו האם דין המשנה הוא דין כללי דאינו נחשב מעשה, או שהוא דין מסוים במלאכת 'צד' ולפי"ז הוא גם כשעושה מעשה גמור, וע"ש דתלה זאת במחלוקת בגמ' בפ' השוכר את הפועלים אם משמר הוי כמעשה או לא, וכן פלפל בסוגית הגמ' בפ' במה טומנין ע"ש. ועפ"י צד ב' בחקירה זו יישב (שם ט) את קושית התני"ט הנ"ל: "ומכאן נראה לי ליישב

ב'מזיק' [כשהנזק מתחזק והולך], אתי שפיר. ולפי"ז כתב בציוור של אדם הנמצא בברכת מים אלא שהמים יוצאים החוצה, והמצמצם סתם את הקילוה, ובעטיו האדם הנמצא שם טבע למוות, שפעולה זאת מוגדרת שפועל ב'מזיק' ויתחייב לא רק גבי רציחה דמצמם כמעשה אלא גם בשאר דיני התורה שיהיה כה"ג, לעומ"ז ראיתי בחו"ב (ב"ק כב, בדין אשו משום חציו ה) שפשיט"ל לאידך גיסא דאינו אלא גרמא, וגרע ממצמצם ולכן אפי' ברציחה לא יתחייב.

**מאידך** ב'מעשה וגרמא בהלכה' במקו"א (שם ד הסרת מונע י), פי' את הסוגיא באופ"א, והוא בהקדם והוא בהקדם נידון חדש שהעלה, מהו הדין באופן של 'עשיית גשר', כגון שיש מים זורמים ואדם מניח דף המשנה את כיון זרימתם, אי חשיב מעשה או לא. אם נאמר דחשיב מעשה, אולי יל"פ דזהו סיבת האיסור בסוגיא זו, ולכן נחשב כפעולה ממש ולא הוי רק מצמצם. וע"ש שהאריך בעצם הנידון החדש הלזה. [ובנתיבות שלום (נב) הביא את הפי' השני, והעיר דנראה דהדחת העזרה היתה בשלב שני, דהיינו שקודם סתמו את הפקק ולאחמ"כ פתחוהו, וכשפתחוהו, ע"י זרימת המים הודחה העזרה והושוו הגומות, ועל פעולה זאת של פתיחת הפקק כתב דנראה דלא גרע מ'בידקא דמיא'].

**אמנם** מצאתי לרבנו הגרשז"א שעמד ע"ז, והכריח מכח הקושיא להעמיד הגמ' באופ"א. דאחר הביאו הסוגיא ופירש"י, כתב בחי' מנח"ש פסחים שם: "לכא"ו משמע דההדחה נעשית מאליה ע"י שפקקו את נקב היציאה, אבל ממה שאמרו שעשו כן שלא ברצון חכמים, נראה שגם הדיחו את הריצפה בידים דאל"כ הו"ל ממש גרמא, ומהיכ"ת יהיה אסור לסגור בעד המים שלא יצאו החוצה". לפי"ז פשוט דאין כל ראייה לנידו"ד.



כן נחשב מעשה ואפ"ה מותר, וע"כ שהוא דין מסוים בדיני צידה. ולפי"ז יש להבין לפי התו"ט, הרי הצידה לא נתבטלה לרגע וא"כ מה מחדשת המשנה הרי הוא פשיטא, ואולי זה גופא כוונת המג"א בקושייתו אך מה סבר התו"ט. [ולפי צד א' באבנ"ז א"ש דהוא חידוש בדיני מעשה אך כאמור לכא' מוכח לא כן]. ואם נאמר דזה שהחזיק את גופו במצב מסוים שהצבי לא יכול לברוח חשיב מעשה צידה למרות שאינו מזיז אבריו, וכצד בחקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים), דכה"ג חשיב 'מעשה' ואינו רק 'מצמצם', לפי"ז יש להבין דיש חידוש במלאכת צידה דהכא פטור היות וכבר היה ניצוד. והוסיף דאין לדחות דשאני מלאכות שבת ד'מלאכת מחשבת אסרה תורה' [וכהגמ' בהכונס (ס.) דזורה ורוח מסייעתו חייב דמלאכת מחשבת אסרה תורה] דלגבי יסוד זה של החזקת גופו לא נראה לחלק. ע"כ.

**ויש** להעיר דכ"ז יל"פ בשי' התו"ט, אבל בשי' המג"א אין לזה הכרח, דאולי אדרבה בזה גופא נחלק עליו. ומה שהביא להוכיח מריש שבת, כי איצטריך לשמואל פטורי דקא עבדי מעשה, אולי הכוונה ביחס לדין המשנה בריש שבת, בהחזיק בעה"ב והעני נטל מתוכה, נמצא דהבעה"ב לא הזיז ידו ולא עשה כלום, משא"כ בנידונו נראה הדבר כמעשה, אבל אין הכונה דיש לו שם 'מעשה' בגדרי מעשה של כל התורה.

**אמנם** גם לפי התו"ט ולפי הבנתו נראה דאין ראיה לשאר מלאכות שבת וכ"ש לא לשאר דיני התורה. והוא בהקדם מה דיש להבין דאם כדברי הרב הנ"ל שהמעשה כאן הוא עצם החזקת גופו בפתח, יש להבין דהיכן מצינו מעשה כזה, דמעשה מצינו כשאדם עושה מעשה בידי [ואפי' כשעושה מעשה בכובד גופו אינו מפורש דחשיב מעשה ודנו ע"כ האחרונים וכדלעיל (חלק ב והערה 59)],

קושיית התו"ט במתניתין דבא השני וישב בצדו אף על פי שעמד הראשון כו' דאי אפשר לשני למלאות מקום הראשון לבלתי תת המקום פנוי קצת. וכשיושב השני הרי הוא צד מחדש. ולפי מה שכתבתי יש לומר שהליכת הראשון וישיבת השני בבת אחת. ואף שמקיים הצידה במעשה ישיבתו. שלולי ישיבתו ה' נפסק הצידה אז מותר. דמקיים הצידה אפילו במעשה מותר".

**וראיתי** להגר"א גנחובסקי (בנתיבות ההלכה לז עמ' 450) שדן בנידון אדם העומד מער"ש ומחזיק קדירה באויר ע"ג אש שמלמטה ומבשלת בשבת כל השבת. [והיינו הנידון בחקירה ב (כשתחילתו מעשה)]. ותלה זאת בחקירת האבנ"ז הנ"ל, והסיק דלפי מסקנת האבנ"ז כצד ב' עולה דבכה"ג במבשל בשבת יהיה חייב.

**עוד** ראיתי להגר"י כהן ב'הרר"י בשד"ה שבסוף שו"ת הר צבי (או"ח א קנא) שדן על מי שלחץ על כפתור חשמלי בשבת בשוגג אם ירפה ידו [וקישר את הנידון למצמצם], והביא כקצת ראיה את המשנה הנ"ל ואת דברי המג"א בהמשך דבריו שם: "כתב הרמב"ן ישב על הפתח ולא ידע שצבי בתוכו ואח"כ נודע שיש שם צבי מותר לו לישב עד שתחשך מפני שקדמה צידה למחשבה". ע"ש, ושוב דחה הראיה והביא לאבנ"ז הנ"ל ע"ש. [יתר דבריו בענין הנידון הזה, עי' לעיל בסוגיא הגמ' והריטב"א במכות (כא.)].

**והגר"א** פורמן במכתבו אלי, הביא דברים אלו בקשר לחקירה ג' (העמדת גופו במצב מסוים), וכתב לפשוט את חקירת האבנ"ז הנ"ל כצד ב' וכמסקנתו, מהגמ' בשבת (ג.): "כי איצטריך ליה לשמואל פטורי דקא עביד מעשה, פטורי דלא קא עביד מעשה איכא טובא". דהיינו דשמואל דאשמעי' דפטור ומותר, הוצרך להשמיע כן רק במקום ד'עביד מעשה', ומבואר אם

"מצמצם בשבת ממלאכת צידה [-שהנועל או ?] חייב אין להוכיח כלום דשאני התם שעצם [?] הצבי הוא המלאכה. וחושבני דאילו ה' מצמצם חייב ה' צריך להיות חייב כל שעה שהוא יושב בחלל הפתח אבל נראה שהרגע הראשון נקרא "צד" ואח"כ נקרא "שומר" ששומר על הניצוד ומטעם זה נראה שאף אם בתחלה כשישב לא ידע שיש שם צבי ואח"כ נודע לו אינו חייב לקום מפני שהוא נקרא [?] רק בשם שומר ולא צד ועיין בבאור הלכה שכתב דמוכח מהראשונים שחייב לקום והדבר צריך תלמוד". עכ"ל. ועוד כתב שם בקטע אחר, בקיצור וז"ל: "נעל לא נקרא מצמצם כי זוהי צידה". עכ"ל.

**[עוד חשבתי ליישב דהנה לעיל (א ענף ג) הובא לצדד שגם במקום שאין דין מצמצם מ"מ במקום דגרמא נאסרה דרבנן ה"נ במצמצם, לפי"ז י"ל דבאמת גם ציור זה שמעמיד עצמו בפתח הבית אינו מעשה מדאו' דאינו אלא מצמצם ומ"מ מדרבנן אסור. ומה שהמשנה באה לחדש הוא, דאין איסור זה וטעם הדבר כיון דלא שינה דבר מהמצב הקודם. ועוד יתכן בצירוף תירוץ קודם, שכיון שאינו מעשה ממש בידים אלא ע"י החזקת גופו, בכה"ג לא נאסר מדרבנן].**

**אכן עוד כתב שם רבנו הגרשז"א בכת"י בקטע אחר וז"ל:** "עיין במאירי דמשמע שאם ישב ונעל הפתח, ואחד הבריה לתוכו צבי דרך הגג וכדומה, כיון שע"י ישיבתו עושה צידה חייב, צ"ע אם זה נכון, [ואם] כנים הדברים מוכח דמצמצם חייב בשבת וצ"ע". עכ"ל. וציור זה הוא לכאו' כחקירה ג (העמדת גופו) ואם נימא דהוא מעשה אין ראיה למצמצם בשבת אלא דרבנו הגרשז"א לשיטתו דס"ל דג"ז בכלל מצמצם, לכן הוכיח למצמצם בשבת.

**עוד כתב שם בכת"י:** "ישב השני ומלאהו, גבי ה' שישבו על ספסל אמרינן (-ב"ק י: לעיל

ולכן נראה דמלאכת צידה שאני כיון שזה צורת המלאכה ואקדים בזה דברי הרמב"ם לפי פי' המ"ב (שטז י): "ואפי' אם רק עמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפסו הוי גם תולדה דצידה ומחייב שכן דרך הציידים". ובשעה"צ (יג) כתב: "הוספתי סברא זו, דאל"ה תיקשי על הרמב"ם למה מחייב בעמד בפניו והבהילו, לו יהי שהיה צד צבי והוא הבהילו, בודאי לא היה מחייב משום צידה בעבור שעמד והבהילו לצבי ואינו רק מסייע לצידת הצבי, וגרע מ'זה אינו יכול וזה אינו יכול' דשם עושה עצם המלאכה, משא"כ הכא דהוא רק גרמא, ואפי' ברודף אפשר דפטור, אבל בסברתי ניהא ועי' ב"ק ס לענין זוהר". [-דלגבי זוהר ורוח מסייעתו חייב, דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה]. וכ"כ כוונת הרמב"ם, בשו"ת אבנ"ז (או"ח שפט ט). ומבואר דבצידה חייבים באופן זה כיון שזה דרך הציידים. ולכן גם כתבו כמה אחרונים דאין ראיה מצידה לומר דמלאכת מחשבת אסרה תורה ויתחייב גם על פעולה שאינה מעשה גמור אלא כעין גרמא, כיון דבצידה כך היתה דרך המלאכה במשכן, כ"כ באמרי בינה (שבת כז) ובזה דחה את ראיית אבן העוזר (שכח), וכן מבואר בחזו"א (הל' שבת לו א) שצידה שאני. לפי"ז ה"נ בעניננו, דודאי דהצורה למנוע מהצבי מלצאת מהבית, היא או לנעול עליו או לחסום את פתח ע"י גופו, ולכן בעצם החזקת גופו נחשב כמלאכה, אבל אינו מדין מעשה ואין ראיה לשאר מלאכות שבת [אם לא אמרי' בכולהו את הדין של 'מלאכת מחשבת אסרה תורה' המבואר בב"ק ס.], וכ"ש לא לשאר דיני התורה דבעי' מעשה.

**שוב מצאתי כדברים אלו, בכתבי רבנו הגרשז"א שעודם בכת"י (בכת"י ישנם כמה מילים לא ברורות ופענחתי לפי הענין, והסגרתים בסוגריים מרובעות) וז"ל:**

מצמצם במלאכת שבת וכו', עוד ראי' נ"ל דהנה בירושלמי שבת פ"ז ה"ב איתא המניח עציץ נקוב ע"ג עציץ נקוב חייב שתיים משום קוצר ומשום נוטע, ופרשו דקוצר הוא מפני שהעשבים שבתחתון אינם יכולים להגדל, הרי דאף שהוא רק מצמצם ואינו מניחם להגדל, ואפי"ה<sup>72</sup> חייב, אך המאירי במס' שבת כתב שהוא רק מדרבנן, אך מחמת טעם אחר עייש"ה. עכ"ל. ורבנו כתב כ"ז לעצמו קיצר בדבריו ואנסה אפרש רמיוזותיו: הביא לירו' הנ"ל ולפי' הקה"ע הנ"ל, והק' דאינו אלא מצמצם ואפי"ה חייב, והוכיח מזה דיש מצמצם בשבת, וסיים דהמאירי כתב שהוא רק מדרבנן, וא"כ אין ראייה דיש מצמצם כיון דלא גרע מגרמא, אלא שכתב כן מטעם אחר.

**ולא ציין היכן המאירי, ואילו במאירי בקטע הנ"ל לא מפורש שהוא דרבנן. והעירוני שכוונתו למאירי בקטע הקודם לדבריו הנ"ל. ואעתיק את דבריו בהקדם סוגית הגמ' ודברי הראשונים. איתא בגמ' שם:** "אמר אביי פרפיסא, הואיל ואתא לידן לימא ביה מילתא, היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתדות מיחייב משום תולש, היה מונח על גבי יתדות והניחו על גבי קרקע חייב משום נוטע". ופשטות הלשון 'חייב' מדאו', אך רש"י ותוס' הכריחו שהכוונה מדרבנן דאל"ה היאך מקילים לצורך קינוח ביהכ"ס, והביאם המאירי בקטע קודם לדבריו הנ"ל וכתב 'והדברים נראים'. וסמוך לזה הביא את הירושלמי ופירשו כנ"ל. והבין מזה רבנו הגרשז"א שכוונתו דכמו דבבבלי הכוונה מדרבנן, ה"נ בירושלמי הוא רק מדרבנן. ולפי"ז דחה רבנו שהוא רק דרבנן, ומש"כ 'אך מחמת טעם אחר', היינו משום דלא יתכן שיקלו משום קינוח ביהכ"ס וכמו שפי' המאירי בבבלי, ולא פי' המאירי בירושלמי

סוגיא ג) שגם אלו שישבו קודם שותפים לשבירה מפני שהי' צריכים לקום, וא"כ גם כאן, אך יתכן דהתם סו"ס נעשה ממש בכוחם בכובד שלהם משא"כ הכא אך אם נאמר דמצמצם בשבת ג"כ חייב הרי השני יחד עם הראשון ויחד עם כל קירות הבית עושים הצידה, וכיון שאדם הוא בר דעת ויכול לקום למה לא יתיחס לשניהם. ומדיכ"ת נראה את הראשון כקיר מן הבית". עכ"ל.

### סוגיא יב: הסוגיא בירושלמי על הנחת עציץ נקוב ע"ג עציץ נקוב

**איתא בירושלמי (שבת ז ב):** "רבי יוסי בי ר' בון בשם רבי שמעון בן לקיש הנותן עציץ נקוב על גבי עציץ נקובה חייב עליה משום קוצר ומשום זורע". ונחלקו המפרשים בפירושו בקרבן העדה: "דע"י שנותן השני על הראשון אי אפשר להתגדל הזרע שבראשון והשני הוא יונק מן הארץ וה"ל כזורע". בפני משה וז"ל: "מפני שנטלה ממקומה וה"ז קוצר, וכשנתנה ע"ג עציץ נקוב אחרת הרי זה חייב משום זורע" וכו'. וכבר הובאו ב' פירושים אלו במאירי (שבת פא:): "ובתלמוד המערב אמרו הנותן עציץ נקוב על עציץ נקוב חייב משום קוצר ומשום זורע וי"מ בזה שקוצר התחתון שעשבים שבו אין יכולין ליגדל וזורע העליון שמוסיף לו יניקה מן התחתון ונמצא לדבריהם שאם אין מוסיף לו יניקה אלא שמשנהו ממקום למקום פטור ולי נראה שמשעהתיקו ממקומו נקרא קוצר וכשהניחו במקום יניקה אפי' אינה כיניקה ראשונה נעשה זורע ולמדת שאסור לשנותו ממקום יניקה כלל".

**ומצאתי בכתבי רבנו הגרשז"א שעודם בכת"י [במחברת בגדרי גרמא ומצמצם שכתב לפני שנת ה'תשי"ד (מדמזכיר את רבו הגרא"ז מלצר בברכת החיים)] וז"ל:** "בדין

72. בהעתקת כת"י רבנו היה כתוב כאן 'ופאי"ה חייב' ונדצ"ל כמש"כ בפנים.

א"ל את אמרת לי מהא, ואנא אמינא לך מהא: עושה אדם את חבירו דופן כדי שיאכל וישתה וישן, ויזקוף את המטה, ויפרוס עליה סדין כדי שלא תפול חמה על המת ועל האוכלין. קשיין אהדי... אלא אדם אדם קשיא, אדם אדם נמי לא קשיא, כאן לדעת, כאן שלא מדעת. והא דרבי נחמיה ברדר"ח לדעת הוה, שלא מדעת הוה. ופירש"י: "לדעת - שהעומד שם יודע שלשם מחיצה העמידוהו שם אסור." "שלא לדעת - מותר, דמשום עשיית אהל ליכא למימר, דאין דרך בנין בכך" וכו'. "שלא לדעת הוה - לא ידעו האנשים על מה קבצום שם".

**ומצאתי לרבנו הגרשז"א בכתביו שעודם בכתי"י [במחברת בגדרי גרמא ומצמצם שכתב לפני שנת ה'תשי"ד (מדמזכיר את רבו הגרא"ז מלצר בברכת החיים)]** וז"ל: "בדין מצמצם במלאכת שבת. הנה בגמ' עירובין בפ"ד (מ"ד): גבי דין מחיצה של אדם דמבואר דמדעת אסור ושלא מדעת מותר, ועיי"ש ברש"י, ומשמע דאפי' אם בלא"ה עמד שם מ"מ אם יודע ומכוין כדי לעשות מחיצה אסור, ואי אמרת מצמצם מותר א"כ הכי הא לא עביד שום מעשה." עכ"ל.

**ולכא' הדברים מתקשרים לחקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים), דלצד דהוי מעשה ואינו מצמצם אין ראייה מזה למצמצם בשבת, אלא דרבנו הגרשז"א לשיטתו דהבאתי לעיל מדבריו בכ"מ דנראה דס"ל בזה דהוי מצמצם, לכן הוכיח מזה שיש מצמצם בשבת, אבל אי נימא דאינו בכלל 'מצמצם' אלא הוי מעשה גמור, אין ראייה ל'מצמצם גמור' - בשבת.**

**סוגיא יד: דברי הרמב"ן והחזו"א על חורש בשוורים**

**כתב הגר"ד לנדו שם: "וברמב"ן בהשגות לסהמ"צ (שורש יד [דף פא:]) כתב לענין**

שמוכרח שהוא דרבנן בגלל שהוא רק מצמצם. אכן יצוין שברמב"ם מדויקים דהוא דאו' מדפסק (שבת ח ד) בלשון 'חייב', ואם היה דרבנן היה לו לשנות מלשון הגמ' ולכתוב 'אסור' כדרכו [וכבר טרחו האחרונים ליישבו מההכרח של רש"י ועימיה], ולפי"ז גם בירו' נאמר כן ושוב קמה וניצבה ראיית רבנו. [אמנם על עצם הוכחתו יש להעיר שהם רק לפי' הקה"ע הנ"ל, אבל לפי הפ"מ הנ"ל אין כל ראייה למצמצם, כיון דמה שחייב משום קוצר הוא על העציץ שמטלטלו, וכאמור דב' הפי' הובאו במאירי. וקצת צ"ב על רבנו הגרשז"א שראה את דברי המאירי, דכאמור מציין לדבריו בענין זה, ולמרות זאת לא תלה זאת בב' פירושיו].

**אכן בעצם ראית רבנו לענין מצמצם בשבת, יש להעיר דלכא' הדברים מתקשרים לחקירה ד (חידוש מצב) דעד עכשיו הצמח גדל וכעת ע"י צמצומו אין העשבים גדלים. ורבנו לשיטתו דהבאתי לעיל מדבריו בכ"מ דנראה דס"ל דחידוש מצב הוי מצמצם, הוכיח מזה שיש מצמצם בשבת, אבל אי נימא דאינו בכלל 'מצמצם' אלא הוי מעשה גמור, אין ראייה ל'מצמצם גמור' - בשבת.**

**סוגיא יג: הסוגיא בעירובין מחיצה של בני"א**

**בגמ' עירובין (מג:-מד:):** "נחמיה בדר"ח משכתי שמתנתא ונפק חוץ לתחום. אמר ליה ר"ח לר"נ נחמיה תלמידך שרוי בצער, א"ל עשה לו מחיצה של בני אדם ויכנס... איתיביה רנב"י לרבא נפל דופנה, לא יעמיד בה אדם בהמה וכלים, ולא יזקוף את המטה לפרוס עליה סדין, לפי שאין עושין אהל עראי בתחילה ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת. [ולא יזקוף את המטה, שיש לו בסוכה כנגד הפרצה, ואף על גב דלא מיחזי כבנין, דדומה כמתכוין לפנות לו מקום הסוכה, אפ"ה אסור, וקשה להנך דשרו לעשות מחיצה של בני אדם בשבת].

הראב"ד ז"ל דוקא שלא הגביה אותה כדי שאם יניח אותה האחד לא תעקר מן הקרקע, אבל אם הגביה אותה כדי שאם יגביה האחד שתעקר מן הקרקע קנו שניהם מחמת עצמן לפי שאינה כמונחת על גבי קרקע וכל אחד קונה בהגבהתו. וע"ש מה שנחלק עליו. וביארו דבריו בחי' הגר"ט וכע"ז בחי' הגר"ש שקאפ, דס"ל דקנין הגבהה הוא עצם זה שהחפץ מוגבה בידו ולא מעשה טלטול הטלית, ולכן בטלית קצרה יש לכאז"א הגבהה שלמה, ואף דטלטול הטלית לאויר באה ע"י שניהם, מ"מ כעת היא נמצאת במצב שהיא מוגבהת מכח שניהם, ולכן נחשב כהגבהה לשניהם ע"ש.

**וכתב לי הגר"א פורמן,** דא"א לומר דכוונתם דא"י"צ 'מעשה הגבהה', אלא ש'הגבהה' היא מצב מסוים שהחפץ מוגבה על ידו, דאם נאמר כן יעלה בידינו שאדם השוכב ע"ג הקרקע, ויפול עליו חפץ באופן שגם אחר נפילתו יהיה מוגבה מהקרקע ג"ט, שיוכל לקנותו מכח קנין הגבהה [באופן שאין קנין יד] - וכיון שד"ז אינו מסתבר, ע"כ דכוונתם דבעי' 'מעשה הגבהה', ומה שיש כאן מעשה הגבהה נראה לבאר משום כיון דמחזיקו למעלה מג"ט ולא מניחו ליפול ע"י כחו [ושריריו] נחשב כמעשה, וכעת נבוא לנידו"ד, דלכאז"א מצב זה אינו אלא 'מצמצם' דמשאיר החפץ שנמצא באויר שלא יפול. וע"כ כצד כצד בחקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים), דכה"ג חשיב מעשה ואינו מצמצם. [וגם הרשב"א שנחלק על הראב"ד, הוא מטעמא אחרינא, אבל לעצם יסוד זה נראה דמודה]. ע"כ.

**אמנם יש לדחות הדברים בפשיטות,** דבקנינים א"י"צ כלל 'שם' מעשה של כל התורה, אלא העיקר היא הוראת בעלות, וכאן יש שליטה והחזקה ולכן פשוט שאם נפל חפץ עליו שלא היא הגבהה לכו"ע, כן העירני חכ"א. ופשוט כדבריו, דכן מצינו

חיוב חורש ע"י בהמה דחייב עלה משום מעשה ידיה והיינו באופן כשחורש וכלי המלאכה בידו יעו"ש. ויל"ע במהות פעולת האדם בזה דאם רק החזקת המחרישה ביד יש כאן ותו לא חזי' דהאי נמי חישב מעשה ופעולה כסדר וכו"ל. [ומהני אפי' לענין מלאכה בשבת. והעירוני דהמחזיק כלי בשבת ובו אוכל ע"ג האש ומחזיקו כך מע"ש יתחייב משום מבשל אי נימא דכה"ג חשיב כמעשה, ודו"ק]. ויל"ע בחזו"א ליקוטים חו"מ הנ"ל (-כג מכות דף כ:) ד"ה מבואר, יעו"ש. [וע"ש להלן ביאור דברי הרמב"ן בחי' לשבת. וע"ע חזו"א ב"ק סו"ס יד. וצ"ע בכ"ז]. מיהו יש לדון בנד"ד מבחינת פעולת דחיקתו את המחרישה בארץ ודו"ק". ומבואר שבא להוכיח כצד בחקירה ג דחשיב מעשה. אלא דדן לדחות הראיה.

**יצוין שבגוף הבנת הרמב"ן והחזו"א,** הארכתני במקו"א בהבאת לשון הרמב"ן בספהמ"צ הנ"ל ובחי' שבת (קנג: מכת"י תלמיד), ולשון החזו"א בב' המקומות הנ"ל, שנדפסו אח"כ יחדיו בספרו על או"ח (שבת לו), ובנוגע לרמב"ן הבאתי שרבנו הגרשז"א בקונ' החליבה (מנח"ש תנינא לא) ביארו בב' דרכים, שענינם שכוונתו רק למלאכת חורש או באופן הדומה לפעולת חרישה ע"ש, ובנוגע לחזו"א, הבאתי השלת שלות כתיבת ב' הקטעים, והוכחתי שהחזו"א חזר בו בנקודה מסוימת בקטע השני מדבריו בקטע הראשון, ולפי"ז עולה שכוונת החזו"א היא רק באופן של צורת המחרישה שדיבר עליה ואכ"מ [ויתכן דלזה רמז הגר"ד לנדו שם בסו"ד], ולפי"ז אין כל ראיה למקומות אחרים.

### סוגיא טו: דברי הראשונים לגבי הגבהה

**בגמ' ב"מ (ח.)** בנוגע לב' שהגביהו טלית, שצריך להגיע לדין המגביה מציאתה לחברו, דאל"כ תיעשה כמי מונחת ע"ג קרקע לכל אחד ואחד. וכתב הרשב"א: "פי'

הקבוע בו סכין ושחטה כשרה כמ"ש לקמן (ז) אע"ג דהמים מעצמם הולכים והוא רק הסיר עיכובם, התם שאני כיון דהעיכוב לא היה מכחו רק היו מעוכבים ממקו"א והוא עשה פעולה שהסיר המעכב ובלא הוא לא היה נשחט א"כ מפעולתו נשחט ואפי' וכו' משא"כ בנ"ד שלא עשה שום פעולה כ"א סילוק כחו בעלמא ואלו לא הוא פשיטא שהיה נשחט משו"ה לאו כחו הוא כצ"ל ומוכרח בדעת הרשב"א. ובמקו"א הארכתי בענין זה מדברי הראשונים והאחרונים, ובשאר דיני התורה בזה, וכאן אביא רק את הנוגע ישירות לנידו"ד בנוגע לחקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים).

**וכתב הגר"ד לנדו שם:** "ולכא"ו להאמור דתפיסת היד חשיבא כמעשים הנעשים כסדרן בזאח"ז, א"כ ל"ד נפילת הסכין מידו לבידקא דמיא, דהתם בבידקא העומדת מעצמה חשיבא הסרתה כמעשה במים שהיו עומדים מקודם על ידה והשתא ע"י הסרתה הם הולכים ונשפכים, ומשא"כ בהחזקת הסכין אין כאן דבר המעמיד [מעצמו] את הסכין, אלא יש כאן פעולת תפיסה של האדם בסכין בזאח"ז וכנ"ל, וא"כ אדרבא בפתיחתו את היד אין כאן שום מעשה מחודש אלא איפכא יש כאן העדר מעשה חדש להחזיק את הסכין וכאינו נוטלו מחדש דמי, ובודאי שאי עשיית מעשה נטילה בסכין ל"ח מעשה בו וחשיב כנופל הסכין מאיליו ודו"ק".

**ומצאתי יסוד חילוק זה בביאור התבו"ש,**  
**דכתב בשו"ת אבנ"ז (אה"ע קפט ו)**  
**אחר דהביא לתבו"ש:** "וע"כ כשאוחז הסכין בידו והניחו ליפול לא נחשב מעשה כלל רק אינו עושה מעשה אחיזת הסכין וממילא נופל ולא הוי כוחו כלל וכלל ודו"ק". ובגרם המעלות (שבסו"ס יבין דעת, אות רד) ביארו לאבנ"ז: "דאחיזת הסכין באמת הוא מעשה

בכמה קנינים, כגון במשיכה 'קורא לה והיא באה', קידושין (כב:), וכי יש כאן מעשה, וכן בהגבהה גופא – 'א"נ בחבילי זמורות' שם (כ"ו.), פי' שמניח אותם ומעלה פיל עליהם, הוי הגבהה לקנותו, וכי נחשב הדבר עי"ז כמעשה הגבהה של הפיל, ועכצ"ל דיש כאן פעולת הוראת בעלות, ה"נ בזה ס"ל לראב"ד שעצם זה שלא מניח לחפץ הנמצא באויר ליפול איכא הוראת בעלות. וליסוד זה מודה הרשב"א ואין ראייה לנידוננו.

הראיות דאינו מעשה גמור

**סוגיא טז: דברי התבו"ש במרפה אחיזתו מהחפץ**

**יש לברר את הדין באדם שהחזיק בחפץ והרפה ידו ונפל החפץ והרג, או שחט, או עשה מלאכה בשבת ומצינו בזה דברים מרבותינו לגבי כמה הלכות.**

**לענין רציחה:** כתב היד רמה סנהדרין (עז: סוד"ה ואר"פ) על דברי הגמ' (שם) זרק צרור למעלה: "אבל מי שהייתה אבן בידו ונתכוין להניחה כדי שתפול על האדם ותהרג וירדה והרגה חייב אע"ג דלאו כחו הוא גירא דידיה הוא דלא גרע מבידקא דמיא".

**לעומ"ז כתב התבו"ש (ג' שמ"ח א):** "ונ"ל דאפי' תפס סכין בידו ופתח ידו או מונחת בחיקו ועמד ונפלה הסכין ושחטה הרי"ז פסולה שלא הלכה מכחו רק עד עתה היתה מעוכבת בידו וכשסר כחו ממנה הלכה בעצמה ואנן בעי' דכח אדם יעשה פעולה שתלך ותשחוט ואפי' פתח ידו בכוונה שתלך ותשחוט ל"מ כיון דליכא כח אדם". ובמקורותיו בתבו"ש (ב) האריך לנמק דבריו, דאף דלא מפורש ברשב"א והטש"ע דמיירי גם כשהפילו בכוונה מ"מ כן הדין, ובסו"ד הוקשה ליה מאי שנא מבידקא דמיא שהיו מעשה ויישובו, ואעתיק חלק דבריו אלו: "ול"ד לפוטר מים עד שמגלגלים הגלגל

ענינים שמהם ראיות לב' הצדדים

**סוגיות יז-יח: לגבי קבלת דם במזרק - השיטמ"ק בב"ק והגמ' בזבחים יז:**

**השיטמ"ק בב"ק**

**בגמ' בב"ק (עו:):** "תהי בה ר"א לריו"ח שחיטה מתרת, והלא זריקה מתרת, לריש לקיש שחיטה מתרת, והלא פדייה מתרת, אישתמיטתיה הא דרבי שמעון כל העומד לזרוק כזרוק דמי" וכו'. **ובשיטמ"ק שם הביא בשם תוס' שאנץ:** "והלא זריקה מתרת. כתוב בתוספות ובכריתות בפרק אשם תלוי אמר בהדיא אימור דאמר רבי שמעון במידי דעומד לזרוק וכו'. ועוד דקחשיב ליה התראת ספק שמע מינה דלא כזרוק דמי דאי כזרוק דמי ואפילו נשפך הדם אם כן התראת ודאי היא דאין לומר דחשיב התראת ספק משום דשמא לא יתקבל הדם בכוס וקודם קבלה אינו נחשב כזרוק כדמוכח בפרק קמא דפסחים דמכל מקום כיון שהכלי נתון תחת צואר הבהמה דאינו מחוסר שום מעשה לאו התראת ספק היא כמו שמפרש ריב"א גבי הדביק פת בתנור בפרק קמא דשבת ומשמע דלמאן דאמר התראת ספק לא שמה התראה הוא דלא לקי אלא למאן דאמר שמה התראה לקי אם כן שחיטה הראויה היכא דנזרק לבסוף".

**וכתב הגר"ד לנדו (שם):** "ולכא' יל"ע בהנ"ל ממש"כ בב"ק (עו:): בשם תו' שני ד"ה והלא, דאין לומר דחשיב התראת ספק משום דשמא לא יתקבל הדם בכוס וכו' דמ"מ כיון שהכלי נתון תחת הצואר הבהמה דאינו מחוסר שום מעשה לאו התראת ספק כמו שמפרש ריב"א גבי הדביק פת בתנור וכו'. יעו"ש. ולכא' משמע דלא חשיב ענין

ככל אחיזת חפץ ובאמת אי לא ישגיח היטב וישום על ליבו אחיזת הסכין אז ממילא יפול מידו א"כ א"א לומר דהפלת הסכין תיהוי מעשה דהרי אדרבה הוי סילוק מעשה אחיזת הסכין וסילוק זה מעשה אפי' ממילא נמי כל שלא ישגיח היטב יפול הסכין מידו ודפח"ח". וע"ש שהאריך עפ"י לבאר החילוק בין סכין לבידקא דמיא.

**והגר"ד לנדו שם סיים דבריו עם כמה ציונים:** "ויל"ע בחזו"א בב"ק ב' סקט"ו [-צ"ל ט"ז] ד"ה נראה [-לגבי רציחה, דחשיב מעשה דדמי לבידקא דמיא], וצ"ב, וע' חזו"א זבחים כ' (ב) ד"ה ובפ"י<sup>73</sup>. וצ"ע ברמ"ה סנהדרין (ע"ח). [-צ"ל (ע"ז):], דדמי לבידקא דמיא לגבי רציחה, והעתקתיו לעיל".

**והמשיך שם:** "ודין זה יהא להאמור גם כשאדם אחר יתפוס הסכין ויבא הוא ויפתחנה בכח [נגד רצונו של התופס ויגבר זה עליו בכוח] דכיון דאין כאן מצב של סכין עומדת מעצמה אלא פעולות תפיסה בה בזאת"ז וא"כ כשבא האחר ופותח היד בחזקה אינו אלא מונע התופס לעושת עוד פעולה חדשה של תפיסה ובודאי ל"ח כמעשה בסכין [ולדברי התבו"ש יש לדון בזה]".

**ומבואר מכ"ז דמשמע מדעת התבו"ש לגבי חקירה ג, כהצד שלא חשיב מעשה, אלא שגוף דברי התבו"ש אינם מוסכמים דברמ"ה מפורש לענין רציחה דחשיב מעשה, וכמו שכבר ציינו האחרונים דמבואר דהתבו"ש חולק על הרמ"ה, ה"ה גרם המעלות (אות קצ"ט), ורבנו הגרשז"א במאמר על הניאון בחלק הנוגע לטלפון [מאורי אש השלם עמ' תקפ"ג], ועוד. וכאמור דגם בחזו"א בב"ק שם מבואר דלא כתבו"ש.**

<sup>73</sup> צ"ל ד"ה ובס' אחיעזר, בסק"י שם. לגבי נשפך הדם לענין זריקה וציין לשו"ע סס"י ג' לענין שחיטה ע"ש, ולכא' אינו ענין לנד"ד, דנד"ד דוקא בכוונה, והנידון בחזו"א הוא על נשפך שלא בכוונה.

השחר להעיר דבתוס' סנהדרין (עז). כתבו תי' נוסף שחשיב רק ככח כחו, ולפי"ז הוי רק אשו משום ממונו, והוסיף שהחזו"א (ב"ק ב א) כתב להכריע כתי' זה. אמנם הוסיף דכאן עדיף טפי כיון שממשיך להחזיק הכלי בשעת קבלת הדם ושונה ממקרב דבר אצל האש שמעשיו נגמרים לגמרי אחר הקירוב. והשיבו בעל אילת השחר (שם עמ' שדמ): "מלבד זה, הא במביא במקום יש כבר שמש בודאי חייב, אע"ג דאין הוא שורפו אלא במה דמביאו למקום שחמה שורפו". וביאר בס' הנ"ל דכוונתו לסנהדרין (עז). אמר רבא כפתו בחמה ומת וכו' חייב, והוא דין מצמצם [כפי שדייקתי לעיל (א ענף א)], ולפי"ז ל"צ להגיע לדין אשו משום חציו כלל.

**אמנם** העיר ע"ז שם, דהכא אכתי חסר קילוח הדם ולא דמי למצמצם, דשם החמה או האש נמצאים כבר, דאם יצויר שמניחו לאדם במקום קילוח מים ורק בסוף קילוחם יהרגוהו אי"ז מצמצם אלא מקרב דבר אצל האש, והדרא קושיא לדוכתא. ע"כ. ובעל אילת השחר לא השיבו. ואם כוונתו לדין מצמצם, מבואר דס"ל לבעל אילת השחר, דמצמצם נאמר בכל דיני התורה ולא רק ברציחה ונזיקין להלכה.

**והדברים** מתקשרים לשאלה הראשונה האם מצמצם הוא בכל התורה או אלא, וכן לחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה), ולחקירה ג (החזקת חפץ במצב מסוים) לצד דהוי מעשה.

**שו"ר** על הגמ' בזבחים הנ"ל (על דברי הגמ' קודם לכן), וכן על המשך הסוגיא (שם יד) אי אתי קוף וכו', בקשר לנידונו, בשו"ת דברי מרדכי (פרידבורג נז-סא) התכתבות עניפה עם הג"ר אלעזר משה הורביץ, ובשו"ת משיב דבר (א מ).

זה כמעשה מתחדש בזאח"ז דא"כ תחשב החזקת הכלי לקבלת הדם כמחוסר מעשה לענין הרגע הבא והיאך קרי ליה מחוסר מעשה. ומבואר כצד בחקירה ג (החזקת חפץ במצב מסוים), דלא חשיב מעשה או דחשיב כ'מצמצם' ודאין דין מצמצם בזה.

**וישוב** דחה ראיה זאת: "מיהו אינו ענין לנידו"ד דפשוט דנידון דהתראת ספק שאני, דלענין זה חשבי' מצב זה של תמדת פעולות בזאח"ז [וביותר שאין כאן מעשים ממש הנראים נפרדים וחלוקים זמ"ז] בתכונה קבועה ומסוימת כמצב קיים עומד, ולא כמתחדש כל רגע ורגע וע"כ דייני' להמשכו כלאו מחוסר מעשה [ואדרבה הפסקתו של מצב זה הוה דייני' כמעשה לענין זה ודוק]."

### יח: הגמ' בזבחים

**בגמ' זבחים (יג): איתא:** "אמר רב מרי אף אן נמי תנינא, זה הכלל: כל הקומץ ונותן בכלי והמוליך והמקטיר, בשלמא קומץ היינו שוחט, מוליך היינו מוליך, מקטיר נמי היינו זורק, אלא נותן בכלי מאי ניהו, אילימא דדמי לקבלה, מי דמי, התם ממילא, הכא איהו קא שקיל ורמי, אלא כיון דלא סגי דלא יהיב, על כרחיה עבודה חשובה היא, ה"נ כיון דלא סגי דלא עביד לה, על כרחי' היינו הולכה, לא, לעולם דדמי לקבלה, ודקאמרת: הכא ממילא, התם איהו קא שקיל ויהיב, כיון דאידי ואידי מתן כלי הוא, מה לי ממילא מה לי קא שקיל ויהיב".

**ובאילת השחר** כתב לבאר הסברא כיון דאידי ואידי וכו': "י"ל דסברת הגמ' היא כמו שביארו התוס' בב"ק (נו). דמקרב האש אצל הדבר לא שונה ממקרב הדבר אצל האש כך גם קבלה וקדוש אין חילוק אם הוא נותן לתוך הכלי או שמחזיק הכלי ונופל הדם לתוכו". ובס' ביאורי הדף (הוניגסברג, זבחים ח"ב עמ' שלט), כתב לבעל אילת



וארוכה שאם האריך ושהה פטור ואם פירש בקצרה כלומר מיד להוי חייב], ואנן במקדש תנן אלא משום דלא דמי, ארוכה דהכא קצרה דהתם, וארוכה דהתם קצרה דהכא". סוגיא זו בהקשר לחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה גמור) וכן ג (העמדת גופו במצב מסוים), עם עיקר יסודות הענין דלהלן, ציין לי הגר"א פורמן במכתבו אלי, ונבאר הדברים כפי הבנתי בסוגיא זו.

**הנה יש לחקור האם מה שנמצא בפנים הוא המשך האיסור ועובר בכל רגע באיסור או לא.** דמצד אחד, בפשטות של זמן השהייה הוא חלק מהביאה, והיות ונהנה עובר על איסור. מצד שני, א"כ למה עדיף לנעוץ צפרניו בקרקע ולשהות עד שימות האבר כדי לא לפרוש באבר חי, הא כל רגע עובר על איסור ומזה משמע דאין עובר על איסור בזה שנמצא בפנים. וכ"ת דלפרוש באבר חי הוא הנאה גדולה יותר וכדקאמר אביי בהמשך הסוגיא שם וכנ"ל, א"כ מבואר דעדיף לעבור על הרבה איסורים קלים מלעבור על איסור אחד גדול, ומצינו שנחלקו כה"ג הראשונים לגבי חולה בשבת אם עדיף להאכילו הרבה כזתים של נבילה או לשחוט בשבת, ויש לדחות דבנבילה כל כזית הוא אסור בפנ"ע וזה עצמו מחלקו לאיסורים נפרדים משא"כ כאן הכל הוא מעשה אחד מתמשך. אמנם לכאן יש להוכיח כצד ראשון מהמשך הגמ' שם א"כ מצינו ארוכה וקצרה בנדה, ומדקרי ליה קצרה מוכח שהוא גם חלק מהאיסור. וצ"ע. כל זה למדתי מהמבואר בקיצור ב'הערות במסכת שבעות'- שיעורי הגרי"ש אלישיב.

**ולכאן' הנידון אם עובר על איסור חייב כל רגע,** תלוי אם אפשר לחייב על מצב זה, וביאור הצדדים הם כך. הצד שפטור: כיון שאינו מעשה אלא רק ממשיך המצב הקודם, ואף תחילתו ע"י מעשה מ"מ אינו אלא

## סוגיות יט-כא: לענין ביאה סוגיות הגמ' בשבועות, ביבמות, ובמכות

**לכאן' יש מקום להביא בנידוננו ג' סוגיות נוספות לענין 'ביאה' שצינים לי הגר"א פורמן בנידו"ד [ובהם ראיות לב' הצדדים בחקירות הנ"ל], ומאידך יתכן שאינן קשורות כלל מהטעמים דלהלן ומטעמים נוספים, ולכן הציע לי הנ"ל אחר המו"מ דלהלן להשמיטן לגמרי, ומ"מ חשבתי שאולי יהיה תועלת בהבאתם, עם הצעת הראיות לצד הדחיות, בהקדם דברים אלו כדי להגדיל תורה ולהאדירה.**

### יט: הסוגיא בשבועות

**איתא במשנה שבועות (יד):** "היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד חייב מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו. ובגמ' שם (י"ח.): אמר מר פירש מיד, חייב. היכי עביד, אמר רב הונא משמיה דרבא נועץ עשר צפרניו בקרקע עד שימות [כלומר יעמיד עצמו בלא דישה עד שימות האבר] וטוביה [ואשריו כלומר זו היא הטובה לו]". **ועו"ש בגמ':** "אמר רבא, זאת אומרת המשמש מת בעריות פטור [מתני' דקתני פירש מיד דמשמע הא פירש באבר מת פטור שמעינן מינה שהמשמש בעריות באבר מת פטור], דאי סלקא דעתך חייב [בעלמא חייב הכא מאי טעמא פטור], הכא מאי טעמא פטור משום דאנוס הוא [דאין לו עוד מה לעשות], אי אנוס הוא, כי פירש מיד נמי ניפטר [הואיל ואין חלוק פטור לאבר מת ומשמש בקושי], אנוס הוא אמר ליה אביי, לעולם אימא לך המשמש מת בעריות חייב, והכא מאי טעמא פטור משום דאנוס הוא, והא דאמרת כי פירש מיד אמאי חייב שהיה לו לפרוש בהנאה מועטת ופירש בהנאה מרובה. אמר ליה רבה בר חנן לאביי אם כן, מצינו ארוכה וקצרה בנדה [חילוק בין קצרה

הוא דקעביד". וכתבו תוד"ה איהו קעביד מעשה: "ומיהו לענין חטאת ולענין מלכות חייבת, דרחמנא אחשביה להנאה מעשה". ובפשטות הוא דין מיוחד בעריות. [אמנם ע"ש בספר המפתח (פרנקל) נידון באחרונים אם הוא בכל האיסורים שיש בהם הנאה, ועי' לעיל בסוגית מכות לגבי כלאים]. אכן בצ"פ (שם) הגדיר את דברי התוס', ד"כשמניח עצמו [לאחר לעשות בו מעשה] מחשיבה הנאה למעשה". (ב) היות ד'אין קישוי אלא לדעת', עי"ז חשיב כמעשה כמבואר ברא"ש (ר"פ הבא על יבמות), והוכיח מהסוגיא הנ"ל בשבועות ע"ש, ובקה"י (שם ה). ולכן אין ראיה מסוגיות אלו לגבי ביאה לנידו"ד. אמנם העירני חכ"א על נקודה זו, דגם הקישוי היה בתחילת המעשה וא"כ שוב הוא המשך מצב ראשון ואינו אלא מצמצם, וא"כ אף דאין ראיה לחקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים), מ"מ יש ראיה כצד בחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה גמור) דכה"ג הוי מעשה.

### כ: הסוגיא ביבמות

**איתא בגמ'** יבמות (לד): "וליתעמיך לר' אליעזר דמחייב על כל כח וכח טובא הויין אלא דבכח ראשון קחשיב ה"נ דביאה ראשונה קחשיב". **ופירש"י**: "על כל כח וכח: "של ביאה לקמן בפרק האשה (דף צב). והתם הכי תניא בא עליה חזר ובא עליה חייב על כל אחת דברי רבי אליעזר וכיון דשמעינן ליה לרבי אליעזר דמחייב אשתי ביאות בהעלם אחת על כרחך שמעת ליה נמי בביאה אחת כמה חיובין דכל כח וכח הנאה של ביאה בפני עצמה היא ולרבנן הוא דלא מחייב אלא אחת משום דכולן בהעלם אחת הן ובשתי ביאות נמי לא הוו מיחייבי אלא חדא אבל אי הוה ידיעה בין כח לכח הוה מחייב אכל חד וחד כדתנן בשבועות (דף י"ד): ובמסכת הוריות (דף ו) (ע"ש בהגה' הב"ח ובמסוה"ש)

מצמצם, שבפשטות אינו מתחייב בשאר דיני התורה, ולכן אינו נחשב כמעשה וכצד בחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה גמור) וכן חקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים) דחשיב מצמצם. הצד שעובר על איסור: דמכיון שמחזיק את האבר בפנים, הוא מעשה גמור, ואינו ענין למצמצם שהוא רק מניעת הצלה וכצד בחקירה ב, או בחקירה ג דכה"ג חשיב מעשה.

**אמנם** מאידך כתב לי הגר"א פורמן, די"ל דאין כל ראיה מדין 'ביאה' דבזה אין המחייב על המעשה דנוכח מזה גדר מעשה לכל התורה, מב' טעמים, ואביא הטעמים בקיצור עם כמה מ"מ: (א) לפמש"כ האחרונים להוכיח מסוגיות רבות בבבלי וירושלמי ובדברי הראשונים דבביאה החיוב על הנאה ולא בעי' מעשה, עי' אתון דאורייתא (כד) להוכיח כן, מהא דהגמ' קדושין (מג). דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וראיות נוספות, אמנם עיין מש"כ על ראיה זו ושאר ראיותיו בקה"י (קידושין מ ב). וכן הוכיח הצ"פ [בכמה מקומות והועתק בחי' לב"ק לב. בגמ' ובתוס'] מסוגיות רבות, ע"ש דהביא מירושלמי (ח מכלאים א) 'ביאתו אסורה בהנאה', ורש"י כריתות (ג. ד"ה דאמר), ועוד. [אמנם ע"ש בתו"ד, דרצה לתלות זאת במחלוקת בסוגייתנו זאת גופא, במשמש מת אם חייב או פטור]. וכן מצינו מפורשות לגבי הגדרת מעשה לענין חיוב בתוס' ב"ק (לב. ד"ה איהו), דאיתא בגמ' שם: "בעא מיניה רבה בר נתן מרב הונא המזיק את אשתו בתשמיש המטה, מהו, כיון דברשות קעביד פטור, או דלמא איבעי ליה לעיוני, א"ל, תניתוה וכו' שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך, התם תרווייהו כהדדי נינהו, הכא איהו קעביד מעשה. והיא לא, והכתיב (ויקרא יח) ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם, הנאה לתרווייהו אית להו, איהו מעשה

**כא: הסוגיא במכות**

**איתא בגמ' מכות (ו:):** "תניא נמי הכי לא יומת על פי עד אחד, להביא שנים שרואים אותו אחד מחלון זה ואחד מחלון זה ואין רואין זה את זה, שאין מצטרפין, ולא עוד, אלא אפילו בזה אחר זה בחלון אחד, אין מצטרפין. אמר ליה ר"פ לאביי השתא ומה אחד מחלון זה ואחד מחלון זה, דהאי קא חזי כולו מעשה והאי קא חזי כולו מעשה אמרת לא מצטרפי, בזה אחר זה, דהאי חזי פלגא דמעשה והאי חזי פלגא דמעשה מיבעיא א"ל לא נצרכא אלא לבועל את הערוה".

**וכתב לי הגר"א פורמן דלכא' נראה דבעצם** השהייה שנמצא בפנים, הוא מעשה מחייב, ולכא' אינו אלא מצמצם, ומצמצם בפשטות אינו חייב בשאר דיני התורה, וע"כ דד"ז חשיב מעשה. וראיה לחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה גמור) או כצד בחקירה ג (העמדת גופו במצב מסוים) דחשיב מעשה.

**אמנם** נראה דהדבר תלוי בפירושים השונים שביארו הראשונים והאחרונים בפשט הגמ', דהנה בפירש"י כתב: "שיש די בראיית כל אחד ואפ"ה לא מצטרפו". ולכא' כוונתו למש"כ בריטב"א: "פי' דכל חד מינייהו ראה שיעור ביאה". אמנם בפיר"ח כתב: "וכיון שהראשון ראה הכנסת העטרה והשני ראה (כחו) [הביאה] כאילו זה ראה המעשה כולו וזה ראה המעשה כולו". מבואר שצריך שכל אחד יעיד על חלק ממעשה גמור, ולכן על הראשון פי' דראה את ההעראה ועל השני לא ברורה כוונתו, דלפננו כתוב 'כחו' ובמהדורת ווילנא הסגירו מילה זאת וכתבו 'הביאה' וג"ז אינו מובן דאם הכוונה על עצם השהייה וכריטב"א, א"כ שיפרש כן גם על הראשון, אלא לולא שאיני כדאי הייתי מציע לגרוס 'הגמר ביאה' דכ"כ המאירי: "היו שניהם בבית אחד והוציא אחד מהם ראשו

היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד חייב שיציאתו הנאה לו כביאתו ולר' אליעזר דאמר ביאות מחלקות אית ליה נמי כוחות מחלקין ומתני" כרבי אליעזר אוקימנא לעיל והיכי תני רבי חייא שש עשרה ותו לא'. [בפי' כל 'כח וכח', ראיתי מפרשים שהוא כל תנועה ותנועה של הביאה].

**ושמעתי** להקשות מהגר"א פורמן, דמבואר כאן שהחייב הוא על כח וכח ולא רק על כניסה או יציאה, ולפי"ז יש להבין דאם מחייבים על כל כח וכח, כיון שכאו"א הוא הנאה של ביאה וכלשון רש"י, א"כ הו"ל לחייב על כל רגע של שהייה בפנים ונהנה, וכ"ת דלא עושה מעשה ומחייבי רק על מעשה, מ"מ כיון דמחזיקו בפנים ולא מוציאו הו"ל לחייב כדין מעשה גמור וכצד בחקירה ב (כשתחילתו ע"י מעשה גמור) או חקירה ג (מעמיד גופו במצב מסוים) דהוי מעשה. [אא"כ נאמר דבכל כח יש יותר הנאה מאשר רק בשהייה, וכדי לחייב חטאת בעי' הנאה גדולה יותר]. והנה אם נאמר כצד בחקירות אלו דגם כה"ג חשיב מצמצם ול"ה מעשה, וכפשטות דאין חיוב על מצמצם בכל דיני התורה, אתי שפיר.

**אמנם** הבאתי על הסוגיא בשבועות הנ"ל, די שצד שעולה מהגמ' דבביאה חייב על השהייה, וביארנו דהמחייב היא ההנאה למרות שאין לזה שם 'מעשה', א"כ בין כך יקשה כאן מדוע לא חייב חטאת ע"ז, והחקירות בגדרי מצמצם לא יועילו כאן.

**שוב** כתב לי הרב הנ"ל, ליישב קושיא זו, דאולי אה"נ אפשר לחייב על השהייה, אך כאן דמייירי בהעלם אחד א"א לחייב על השהייה בנפרד, אחר שכבר היה מעשה והתחייב עליו כיון דאין מה שמחלק ביניהם.

נראה דעצם השהייה בפנים הוא מעשה מחייב, ולפי"ד יש להק' כנ"ל דלכאו' אינו אלא מצמצם, וע"כ דד"ז חשיב מעשה. וראיה לחקירות הנ"ל דחשיב מעשה.

**אמנם** לפמ"ש"כ לעיל על סוגיא דשבועות, דיש ב' חילוקים בין ביאה לשאר דיני התורה. (א) דבביאה החיוב על הנאה ולא בעי' מעשה. (ב) אין קישוי אלא לדעת וחשיב כמעשה, א"כ גם אין ראייה מסוגיא זאת דגבי ביאה לנידו"ד. וגם כאן שייכים דברי חכ"א שהבאתי שם בהקשר לנקודה ב', דגם הקישוי היה בתחילת המעשה וא"כ שוב הוא המשך מצב ראשון ואינו אלא מצמצם, אא"כ נאמר דכה"ג חשיב מעשה, ושוב דומה לשאר דיני התורה.

**סיכום הנקודות המבוארות בחלק ג [סיכום חלקים קודמים הובא בסף כאו"א]:**  
הובאה חקירה (ג) אם התמדת מצב באמצעות העמדת גופו חשיב מעשה או רק מצמצם, והנפ"מ למקומות שאין דין מצמצם (עי' לעיל חלק א וב') והובאו עשרים ואחת סוגיות בש"ס ופוסקים [ובסיום רוב הסוגיות הובא סיכום העולה מהם], ורובן הן לחקירה זאת, אלא שהרבה מהן אינן מוכרחות כמשנ"ת, אכן מדברי האחרונים בסוגיות אלו נראה כך: מה'רב פעלים', ומהחזו"א בכמה מקומות (סוגיות א, ב, ז, וע"ע סוגיא טו) נראה דחשיב מעשה, וכן נראה נטיית דברי הגר"ד לנדו (מרב הראיות שהביא לזה), ומאידך מדברי רבנו הגרשז"א נראה דלא חשיב מעשה אלא מצמצם. אכן חלק מהראיות לחקירה הנ"ל תלויות בשאר החקירות: אם גם במזיק (א), אם גם כשתחילתו מעשה (ב), ובעיקר בחקירה אם גם ביצירת מצב חדש (ד), ושאר הראיות הן לחקירות אלו, ומדברי רבנו הגרשז"א נראה ברור דגם בחקירות אלו ס"ל דלא נחשב למעשה אלא מצמצם.

וראה זה שהערה ואחד מתרה והכניס ראשו והוציאו חברו וראה שגומר אע"פ שכל אחד רואה בכדי כל החיוב אין מצטרפין". אמנם הג"ר אלעזר משה הורוויץ (אהל משה, ונדמ"ח ב'הגהות וחיידושים' שבש"ס ווגשל) הק' על פירש"י: "צ"ע מ"מ מה שראה זה לא ראה זה וכו' וגם אין כל אחד ע"א על כל המעשה". ולכאו' קושיא זאת גם קשה על פיר"ח והמאירי. ולכן פירש בהגהותיו שם על הגמ': "נראה דה"ק דהב' מבין מדיבוקם יחד דגם בראית הראשון כבר הערה". [וכן ראיתי בשם שו"ת נודע בשערים טז]. וכעין קושיא זאת ותירוץ זה מופיע בכתבי הגרי"ז (סטנסי"ל, ריש סוטה ד"ה עיין במאירי): "[ו]קשה] הלא סו"ס ב' מעשים נינהו, ואמר אחד לפני הגר"ח דמשכח"ל שפיר כשהב' ראה את גמר ביאה על כרחך הוי עד גם על העראה שהיה בהכרח לפני גמר ביאה והוא מה שראה העד הראשון והוי שפיר ב' עדים על מעשה אחד". ויתכן שכוונת המאירי הנ"ל כדברי הנך אחרונים.

**והנה** לפי דברי המאירי [ולהאמור כ"נ גם בכוונת הר"ח] הוא מעשה גמור, וממילא אין כל ראייה לנידוננו, וכן לפי ביאור הגראמ"ה והגר"ח, אין קשר לעניננו.

**אמנם** לכאו' בריטב"א [ואולי גם ברש"י] נראה לא כדבריהם, ולכן לפי דבריו יש אולי ראייה לנידו"ד. דמש"כ כשיעור זמן ביאה, נראה לכאו' כוונתו לשיעור המבואר בגמ' ריש סוטה, וא"כ לא מדובר שא' ראה את העראה והשני גמר ביאה וכהנך ראשונים, אלא א' מהם לפחות ראה רק את עצם המצב שהם מדובקין זל"ז, וע"ז קאמר הריטב"א דצריך שיראו לכה"פ כשיעור זמן ביאה, ולכאו' אי"ז מעשה מחייב, וא"א לפרש בכוונתו כהנך אחרונים דא"כ לכאו' אי"ז שיעור זמן ביאה דמספיק לראות רגע א' שיהא מזה הוכחה שהיה העראה, ולכאו'

הרב יצחק גלסנר  
רמת בית שמש

## בעניין מוסר שטרותיו לבית דין ופרוזבול

**עוד** קשה לשיטת המחנה אפרים בקנין משיכה סימן ב' שכתב דהפקר ב"ד הפקר הוא רק להוציא ממון, אבל לעשות את שאינו זוכה כזוכה, אין בכחם, עיי"ש, וכאן בסוגייתנו מבואר ששייך הפקר ב"ד הפקר וכמו שכתב רש"י "וליתן לזה", (ואף לתוס' שביארו דהגמ' לא יכלה לתרץ הפקר ב"ד הפקר, זהו רק מטעם שהשאלה של הגמ' היתה דלא היה לו לתקן, אבל באמת אם שאלת הגמ' היה כרש"י הי שייך בכה"ג לומר הפקר ב"ד הפקר).

**ועוד** צ"ב הלשון 'פרוזבול אינו משמטת', דאם נלמד שזה חוב חדש שבי"ד יצר ומן התורה שביעית משמטת, מה שייך לומר פרוזבול אינו משמט, הרי החוב פוקע ובי"ד יצר חוב חדש ?

**ועוד** קשה מדוע רש"י צריך לכלכל את לאו דלא יגוש במה שבי"ד נוגשים, הלא זהו חוב חדש של השנה השמינית ומה שייך בזה לא יגוש ?

**ועוד** קשה, מפני מה הטילה התורה על המלוה לאו נגישה מיוחד, הרי לאחר שהחוב פקע לגמרי ע"י השמיטה וכאילו פרעו, מכאן ואילך יהיה על המלוה איסור גזל, ומשמע שהתורה הטילה איסור רק בנגישה עצמה ולא על עצם ה"ממון" ?

**ועוד** צ"ב לשון הכתוב "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה", וכן הפסוק "וזה דבר השמיטה שמוט... לא יגוש וגו'", איזה ציווי יש על המלוה לעשות, הלא התורה היא זאת שמפקיעה את ההלוואה וכן "שמוט" משמע שהמלוה פועל שמיטה ולא שהתורה החילה מאליה שמיטה ?

**גיטין דף ל"ו ע"א** : "תנן התם פרוזבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' עמד והתקין פרוזבול", וידועה שיטת רש"י דמוסר שטרותיו לבית דין שאין משמט הוא מכיון דאמרינן הפר ב"ד הפקר, ברש"י בגיטין דף ל"ז ע"א ד"ה דתפסי, ובמכות דף ג' ע"ב, והלל הוסיף לתקן שלא רק מי שמוסר שטרותיו ממש לידי בית הדין, אלא אף מי שמוסר חובותיו ע"י שטר פרוזבול לבי"ד, "והן ברומי" (כדאיתא בירושלמי שביעית פ"י ה"ב).

**וה"ל רש"י גיטין דף ל"ו ע"א ד"ה מוסרני** לכם: "מוסרני לכם. את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש ולקמן מוקי דיש כח בידם להפקיע ממון של זה וליתן לזה", ובפשטות מבואר דזהו חוב חדש שבי"ד יוצר ללוה עבור המלוה, דהיינו, דמדאורייתא כשהשביעית משמטת בטל החוב מחמת ההלוואה, והוא כאילו פרעו, ומה שחייב לו לאחר השביעית זהו מדין חדש שמקור חציבתו הוא הפקר ב"ד הפקר. ונמצא לפי"ז דמה שהתקינו חוב חדש הוא לאו דווקא במוסר שטרותיו לבי"ד שלא עובר על 'לא יגוש', דלכאורה אין קשר בין לא יגוש להפקר ב"ד הפקר, דהרי ב"ד יכולים לחייב את הלוה גם בלי שהמלוה מסר את שטרותיו לבי"ד, ובאמת זה קצת דבר פלא, מדוע לא תקנו לכל העולם ומדוע צריך למסור שטרות ולערך פרוזבול.

ולבי"ד אין את הלאו של לא יגוש מכיון שהם לא "רעהו", ומה שהם נותנים למלוה אין זה מדין הפקר בי"ד הפקר אלא מכיון שזה מגיע לו, וא"ש אף לשיטת המחנה אפרים.

**ומדוקדק** מאד מלשון רש"י בכתובות דף פ"ט ע"א ד"ה פרוזבול שכתב בסופו "והפקרן הפקר והן יורדין לנכסיו" – לגבי הגביה המעשית ולא לגבי יצירת החוב. **וכמו"כ** ברש"י כאן שכתב ד"ש כח בידם להפקיע ממנו של זה וליתן לזה", דמשמע שפעולת בית הדין הוא במישור המעשי ולא במישור הממוני, דלשון "ליתן" לא שייך בחוב אלא לשון "זיכו".

**וא"ש** הלשון "פרוזבול אינו משמט" דבאמת מה שהיום חייב לו הוא מכח ההלוואה הראשונה ונמצא דאין פירוד בין המלוה ללוה. ומובן מדוע בי"ד התערבו דוקא כשמסרו את השטר לידי בית דין דאז הם קבלו מהמלוה כעין הרשאה לגבות מנכסי הלוה, וצריך לבוא לדין 'הפקר בי"ד הפקר' דאם זה היה כשאר הדינים שבי"ד יורדין לנכסיו, נמצא שהם ממש במקום המלוה וכשלוחיו ושוב אין כאן 'פירוד', ומשו"ה הם צריכים להפעיל את הכח המיוחד של בי"ד – הפקר בי"ד הפקר.

**וכעת** ניחא איך רק ע"י הפקר בי"ד הפקר נמנע המלוה מלעבור על "לא יגוש את רעהו".

**ומובן** היטב המשנה (שביעית פ"י מ"ח) "המחזיר חוב בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני ואם אמר לו אע"פ כן יקבל הימנו וכו'" ולכאוף אם נאמר שהחוב פקע לגמרי, א"כ מה שנותן לו זה בגדר מתנה חדשה וא"כ מה החידוש בזה, ולדברינו א"ש מכיון שהחוב נשאר כפי שהיה אלא שאסרה תורה על המלוה לנגוש, ומה שמשלם זה באמת בגדר "פרעון" (ועי' רע"ב ותויו"ט).

**כתב** המרדכי (אות שפ' גיטין) גבי מי שלא אמר 'משמט אני' דבכ"א שמיטה חלה עליו "דשביעית אפקעתא דמלכא היא" (לשון הגמ' בבבא מציעא דף ק"ו ע"א גבי שמיטת קרקעות) וכן בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשע"ה) כתב דמי שנשבע שיפרע חובו בזמן פלוני והגיע שמיטה, הדין הוא שנפטר משבועתו, מכיון שהשבועה היא לפרוע את חובו וכאן פקע החוב דשביעית אפקעתא דמלכא. אך שיטת היראים (קס"ד, רע"ח בדפוס ישן) דכל עוד שלא אמר המלוה 'משמט אני', חייב הלוה לפרוע את חובו, אלא שרשאי הלוה להזמין לבי"ד שיחייבוהו להשמיט את חובו כאשר נצטוו לומר, ובי"ד כופים אותו כשם שכופין על המצוות.

**אך** נראה שגם לשיטות שאמירת 'משמט אני' אינה מעכבת את חלות שמיטה על החוב, מ"מ ענין השמיטה אין פירושו שהחוב והשעבוד הממוני בטל ומתאדה כלא היה, או כאילו פרעו, אלא באמת החוב והשעבוד הממוני נשאר כמו שהיה מחמת ההלוואה, רק שהתורה דרשה מהמלוה פירוד, שישמוט את זכותו ולמעשה לא ילך לממש את זכותו ולגבות מן הלוה, דעד עכשיו הלוה היה אגוד במלוה, ומקץ שבע שנים תעשה שמיטה, מבחינה מעשית על המלוה להיפרד מן הלוה ולא לבוא ולנגוש את רעהו, וזהו מצד המלוה, אבל מצד הלוה באמת אין השביעית מסלקת את החוב, ובאמת אם הלוה מגיע לשלם למלוה את החוב, יכול המלוה ליטול את הכסף כי זה באמת 'פרעון חוב', רק שחידשה תורה "וזה דבר השמיטה" שצריך המלוה לומר ללוה "משמט אני" (ודו"ק בלשון 'משמט אני').

**אלא**, שכשהוא מסר את שטרותיו לבית דין, יכול בית הדין מדין הפקר בית דין הפקר לנגוש מן הלוה את החוב עבור המלוה,

הרב יאיר גולדשמידט

רמות בית שמש

## ברכת חתנים כל שבעה

**אלא** שהתוס' הוסיפו ששבת נקרא פנים חדשות כמו שמצאנו באגדה "מזמור שיר ליום השבת" אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן, נאמר שירה, התם נמי מרבין בשמחה ובסעודה לכבוד השבת. וכ"כ הרא"ש ועוד ראשונים. והדבר צ"ע, מנין לקחו התוס' חידוש זה שהשבת נחשבת פנים חדשות, דבר שלא הוזכר כלל בגמ'. ועוד דאף אם אמנם מצאנו שהשבת נקראת פנים חדשות ומרבים לכבודה שמחה וסעודה, אולם מה זה שייך לשמחת החתונה, ואיזו שמחה יש בשבת שהיא קשורה בדוקא לשמחת הנישואין. ודומה הדבר למה שמבואר במאירי (סוכה כה) שאם החתן והכלה משתתפין בסעודת ברית מילה אין מברכין להם ברכת חתנים, כיון שהסעודה לא נעשתה בשבילם, א"כ ה"נ התוספת שמחה שצריך בשביל לברך ברכת חתנים צריכה להיות קשורה לשמחת החתן והכלה עצמם. ואכן הרמב"ן כתב על זה "ואינו נכון בטעם" ויתכן שהתכוין לקושיה זו.

**יתר** על כן, לענין סעודה שלישית של שבת, פסק בשו"ע (אה"ע סב, ז) שרק סעודת הלילה ערבית ושחרית נחשב פנים חדשות (והטעם שמברכים ביום משום שכבוד היום עדיף) אבל לא בסעודה שלישית. אמנם הרמ"א הביא שנהגו שגם בסעודה שלישית, מברכים ואפשר משום דרגילים לבא פנים חדשות, וי"א מטעם דרגילין לדרוש והדרשה הוי כפנים חדשות. והדברים נראים תמוהים,

**א.** חז"ל תיקנו ברכה מיוחדת לנישואין בפני עשרה, והיא הנקראת "ברכת חתנים", ולמדו כן מבוועז שכינס עשרה אנשים כשנשא את רות, ודרשו חז"ל שעשה כן כדי לברך ברכת חתנים.

**והכי** איתא בכתובות דף ז' ע"ב: ת"ר מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין וכו'. ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא שבאו פנים חדשות, מאי מברך וכו'. **ובהמשך הסוגיא שם:** רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא חדא בריך כולהו, מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולהו, ואי לא, אפושי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא.

**בביאור** גדר התנאי של פנים חדשות מצאנו שיטות שונות בראשונים - הרמב"ם בהל' ברכות (פ"ב ה"י) פסק שפנים חדשות נקרא מי שלא שמעו את ברכות הנישואין בשעת נישואין, ולכן מברכין **בשבילם** את הברכה. וכ"ד עוד ראשונים. אולם בתוס' כאן, ובעוד הרבה ראשונים מבואר שלא כדבריו, אלא דלברכת חתנים בעינן תוספת שמחה, דכתבו כאן (ד"ה והוא) דפנים חדשות אלו בני אדם שמרבים בשבילם את השמחה יותר. וכן הר"ן כתב: "אי איכא פנים חדשות מברך כולהו **דלדידהו כתחילת נישואין דמי**" והיינו שברכת החתנים נתקנה רק לתחילת נישואין, וע"י השמחה שיש בפנים חדשות חשיב כתחילת נישואין.

מצויים שם". וא"כ המציאות בשאלה היתה שיש הרבה שלא היו אתמול.

ג. ומתוך כך נראה שהנדון הוא במה שמבואר בהמשך הדברים שם ברא"ש, שכתב: "וי"א הא דמברכין ע"י פנים חדשות דהיינו דוקא לאחר סעודה". ומיד אחרי זה הביא הרא"ש דברי מס' סופרים (פי"ט ה"ט): "יש נהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה פנים חדשות כל שבעה וכן בערב קודם סעודה מברכין אותה".

ולכאורה דברי המסכת סופרים סותרים את מה שהרא"ש הביא בסמוך שברכת החתנים היא אחרי הסעודה, שכן מפורש שם שהברכה היא בערב קודם הסעודה, ובשחרית לא הזכיר סעודה כלל. וצריך להבין איך הביא כאן הרא"ש את דברי המסכת סופרים לסתור את דבריו (אמנם הגר"א הגיה במקום 'קודם' הסעודה 'אחר' הסעודה ולפי"ז דברי הרא"ש א"ש).

אכן הר"ן מביא את הדעה הזו שאין מברכין ברכת חתנים אלא בברכת המזון, ודוחה אותה מכח דברי המסכת סופרים ומוסיף: לפי שהיו רגילין להתאסף בבית החתן בבוקר ובערב לשמח החתן והכלה והיו מברכין אע"פ שאין אוכלין, ואנו גם כן בששי ובשבת שהחתן יוצא מבית הכנסת ומוציאין כלה מחדרה ונכנסין לחופה זו היא עיקר השמחה וראוי לברך עליה, ואע"פ שברכו בששי חוזרין ומברכין בשבת וכו'. ומבואר שהביא מהמסכת סופרים כדי להוציא משיטה זו של הרא"ש, ולומר דברכת חתנים אינה תלויה בברכת המזון.

ד. ונראה בהסבר הדבר כך:

הנה לשון הגמ' "מברכין ברכת חתנים בבית חתנים", וזה לפי המנהג שהיה בזמן חז"ל, שהיו עושים לחתן בית מיוחד לחתונתו, והיה יושב שם כל שבעת

היכן מצאנו שדרשה בשבעת ימי השמחה של חתן תחשב פנים חדשות, ולמה דוקא הדרשה בסעודה שלישית נחשבת כן?

ב. והנה הרא"ש (סימן יג) הביא: "ויש מקומות שבשבת אחר סיום התפלה מלוין כל הקהל את החתן עד ביתו, ואומרים שם שבע ברכות ואומרים מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום הששי, וביום השבת כולן מצויין שם. ושאלו את רב האי על מנהגם והשיב שאינו מנהג יפה אלא שאין איסור בדבר שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו פנים חדשים".

וצריך להבין, דמשמע שהיו שם פנים חדשות כמבואר בשאלה, וא"כ למה אינו מנהג יפה, והרי מבואר בתשובתו של רב האי "שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו פנים חדשים", א"כ זהו ממש המנהג שנהגו שם, ולמה אינו יפה?

ובקרבן נתנאל שם מביא שני הסברים למה אינו מנהג יפה - טעם אחד שאינו נקרא פנים חדשות אא"כ מרבים בשבילם, וכ"כ הטור (סי' סב), ומש"כ שאין איסור בדבר הוא משום דשבת חשיב פנים חדשות. טעם שני שהביא שאינו מנהג יפה שמא לא יהיה שם פנים חדשות, אלא שאין איסור, משום שא"א שלא יהיה בשבת אחד שלא היה מאתמול. ולכאורה שני ההסברים דחוקים בדברי הרא"ש, דלביאורו הראשון שאין איסור בדבר משום דשבת חשיב פנים חדשות, אין רמז כלל בדברי רב האי גאון "שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה" (אכן בטור לא ביאר כלל למה אין איסור בדבר, ויתכן להסביר בפשטות שאף שאין חיוב ברכה מ"מ אין זה ברכה לבטלה).

ואילו ההסבר השני שמא לא יהיה בשבת אחד שלא היה מאתמול קשה עוד יותר, שהרי בשאלה אמרו בפירוש "מפני שלא היו שם רוב הקהל ביום הששי וביום השבת כולן



במו"ק, וכאילו יש כאן התחדשות של האבלות כשמגיעים פנים חדשות.

**עכ"פ** מבואר שבעיקר התקנה אין שייכות בין ברכת חתנים לסעודה ולברכת המזון, עד שהיה ס"ד דליכלו בסוכה וליחדו בחופה, אי לאו טעמא דאין שמחה אלא במקום סעודה.

**ובירושלמי** כתובות (פ"א ה"א), והובא בר"ן כאן: "ר' ירמיה סבר מימר מפקין כלתא כל שבעה", כלומר שאין אומרים ברכת חתנים אלא בשעה שמוציאים את הכלה לחופתה כל שבעה. "א"ל ר' יוסי והא תני רבי חייה אומרים ברכת אבלים כל שבעה, אית לך מימר מפקין מיתא כל שבעה. מאי כדון, מה כאן מנחם עמו אף כאן משמח עמו, מה כאן מזכירין אף כאן מזכירין". כלומר כשם שבברכת אבלים אין צריך להוציא את המת אלא הברכה היא בכל פעם שמגיעים פנים חדשות ומנחמים את האבל, אף בברכת חתנים בכל פעם ששמחים עם החתן ראוי לברך ברכת חתנים. (ועי' במאירי בסוגיין שדן לפי דברי הירושלמי במקום שאחרים עושים סעודה לחתן בביתם ומזמינים אותו, וכדרך שעושים היום, אם נחשב כאילו החתן עצמו תיקן לו את הסעודה בביתו וראוי לברך, ונוטה לומר שכן הוא, אלא שיש מפקקים בזה).

**ואם** כן צריך להבין מדוע נקטו הרא"ש ושאר הראשונים שהלכו בשיטתו, שצריך לברך ברכת חתנים רק לאחר הסעודה, הרי מבואר שעיקר תקנת ברכות אלו לא היתה על הסעודה דוקא אלא על השמחה עצמה. ה, ונראה שכיון שעכשיו נתבטל המנהג של בית חתנים, ואין החתן יושב עם שושביניו ועם בני החופה בבית מיוחד, אלא נהגו לעשות סעודות מיוחדות לחתן ולכלה, לא שייך בכלל ברכת חתנים בצורה שהיתה אז, על עצם השמחה של החתן והכלה,

ימי השמחה עם הכלה ועם חבריו ושמחים עמו שם. והכי איתא במסכת סוכה כה, ב: "חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, מאי טעמא משום דבעו למיחד. וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה? אין שמחה אלא בחופה! וליכלו בסוכה וליחדו בחופה? אין שמחה אלא במקום סעודה!". ובתוס' שם הוכיחו ממה שאמרו "אין שמחה אלא בחופה", שאם יצא החתן מחופתו אפילו כלתו עמו והולכין לאכול בבית אחר, אין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים, כיון דאין שמחה אלא בחופה, ובפ"ק דכתובות אמרינן נמי מברכין ברכת חתנים בבית חתנים משמע דוקא במקום חופה דהוא בית חתנים. ובהמשך שם הגדירו התוס' את המושג "חופה" שהוא המקום שעיקר ישיבת חתן וכלה שם, ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכין ברכת חתנים.

**וחזינן** מזה ששמחת הנישואין בחופה נמשכת כל שבעת הימים בבית החתנות.

**ונראה** שברכת החתנים נתקנה למעמד זה של חופה כל שבעה, ובדומה לברכת החתנים שנוהגים אנו לומר היום בזמן החופה, כך גם הברכה בכל שבעת ימי המשתה נתקנה על מקום וזמן החופה, ובעצם ה'חופה' נמשכת כל שבעת הימים. וזה מש"כ במס' סופרים שהמנהג בזמנם היה לברך ברכת חתנים פעמיים ביום - בבוקר על הכוס ובערב קודם סעודה. ומה דבעינן פנים חדשות הוא משום דבלאו הכי אין שום חידוש בחופה היום יותר מאשר אתמול, ורק כשיש אנשים חדשים שאיתם יש שמחה מחודשת יש צורך וסיבה לברך. ודומה לזה מצאנו לגבי אבל שכל פעם שמגיע פנים חדשות צריך לחלוץ את התפילין כמבואר

בזמן הש"ס לשמוח עם החתן בחופתו שבעה ימים אלא רק בקביעות הסעודה, לכן אינו מנהג יפה לברך ברכת חתנים בלא סעודה. ומה שכתב "אלא שאין איסור בדבר, שהרי אמרו מברכין ברכת חתנים כל שבעה והוא שבאו שם פנים חדשות", כוונתו שמאחר ובזמן הש"ס כן היה הדרך לשמוח עם החתן והכלה בבית חתנים שבעה ימים, ולברך ברכת חתנים גם בלי הסעודה, לכן גם היום אין איסור בדבר.

**ובעין** זה מצאתי בפרישה שפירש שהטעם שאינו מנהג יפה כיון דלא אכלו שם. וכתב שמה שאין איסור בדבר "כיון דביום השבת נמצאו הרבה פנים חדשות הוה ליה כזמן חופה חדשה דמברכין בלא אכילה".

ו. ומעתה נפתח לנו פתח להבין את דברי התוס' והראשונים שכתבו שהשבת היא כפנים חדשות, והביאו מהמדרש שהשבת נקראת כן, והקשנו מהיכי תיתי לחדש דבר שלא הוזכר בגמ', וגם מה השייכות בין הפנים חדשות של שבת לשמחת חתן וכלה. ונראה לבאר שמקור הדין שבשבת מברכין ברכת חתנים הוא אותו מנהג שנהגו לברך בשבת אחרי התפילה, אף שלא בשעת אכילה, והיינו לפי מה שנתבאר שביום השבת שכשבאים הרבה אנשים נחשב כ"חופה חדשה", והוא דומיא דאותו מנהג שנהגו בזמן חז"ל לשמוח עם החתן והכלה בבית חתנים שבעה ימים, שאז הברכה אינה בשעת הסעודה וכמו שנתבאר, וא"כ י"ל שאף בזמנינו כיון שהדרך היא שבשבת עושים סעודות מיוחדות לכבוד החתן והכלה, א"כ זה דומה קצת לשמחת נישואין מחודשת שלא היתה קודם לכן, ומשום כך ראוי לברך בו את ברכת חתנים.

**ואף** בסעודה שלישית שאין בה חידוש מיוחד, מ"מ כיון שרגילים לדרוש

אלא היום עיקר השמחת חתן וכלה היא באותם סעודות מיוחדות שעושים לחתן וכלה, א"כ הסעודה עצמה היא המחייב לברכת חתנים. וכמו דאיתא בסוגיא שם שכשאין פנים חדשות מברכים שהשמחה במעונו ואשר ברא, משמע שאז ברכת "אשר ברא" מצורפת לברכת המזון דומיא דהשמחה במעונו, ובבחינת הזכרה מעין המאורע, כמו"כ היום ס"ל להרא"ש שגם את שאר הברכות שמברכין בדאיכא פנים חדשות, היינו דוקא לאחר ברכת המזון, כיון שהסעודה היא המחייבת את הברכת חתנים.

**ואם** כן יש לומר דאין מזה סתירה למש"כ במסכת סופרים שמברכים שחרית וערבית קודם סעודה, דהמ"ס קאי למנהג שהיה בזמן חז"ל לשמוח בבית החתן כל שבעה, שאז עצם השמחה מחייבת את הברכת חתנים, אבל היום שאין שמחה זו נוהגת, אלא רק הסעודה, בעינן לברך בברכת המזון דוקא.

**והתוס'** בפסחים (ק"ב ע"ב ד"ה שאין) כתבו שאין לומר שבע ברכות על כוס של ברהמ"ז משום שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחת, ושוב כתבו בשם הר' משולם דאפשר לברך על כוס אחת, דברהמ"ז גורם לברכת נישואין. ולכאורה הביאור לשיטת הר' משולם הוא כנ"ל, שהיום שעיקר השמחה היא בסעודה, והיא המחייבת את הברכת חתנים, שוב אין ברכת חתנים עומדת בפני עצמה, אלא מצורפת לברכת המזון.

**ולפי"ז** יובן הנדון בתשובת רב הא"י הנ"ל המובאת ברא"ש, שאמר שמה שנהגו שהקהל מלוים את החתן לביתו אחר תפילת שחרית בשבת ואומרים שם שבע ברכות אינו מנהג יפה, והיינו שכיון שלא היה שם סעודה ועכשיו אין נוהגין את המנהג שהיה

המחז"ו, שמחד גיסא לא תלה פנים חדשות בריבוי שמחה וסעודה, ומאידך פסק את ששבת חשובה פנים חדשות.

**ומתוך** כך כתב לבאר דלהמחז"ו החיוב בשבת הוא דין מיוחד, ואינו מההלכה הכללית של פנים חדשות. אלא שהמחז"ו ביאר המדרש שהביאו התוס' וש"ר: "כיון שנכנס שבת אמר אדה"ר (כן הנוס' במרדכי. ובראשונים אחרים: הקב"ה) פנים חדשות באו לכאן ואמר שירה" וכו', דאדה"ר הרגיש א"ע כנברא מחדש ביחס ל"פנים החדשות" של הבריאה, דבשבת הבריאה כולה בפנים אחרות וממילא גם צורת האדם משתנה, ואמר שירה לבטא הרגשתו זו. וא"כ אף כל בני האדם כך הם - שבשבת יש להם צורה אחרת. ומכאן נהגו לברך שוב את החתן וכלה בשבת, אף שכבר יצאו כולם י"ח, דאין החתן וכלה שבשבת דומים בצורתם לחתן וכלה שבירכום בחול.

בסעודה זו, כמבואר ברמ"א, ואין הכוונה שהדרשה לבד נחשבת פנים חדשות, אלא כיון שיש דרשה מיוחדת לכבוד החתן והכלה, שוב יש פה כעין "חופה חדשה" ופנים חדשות באו לכאן לכן ראוי לברך בו. ז. ובשולי הדברים אביא כאן מש"כ אאמו"ר בהערות למחזור ויטרי הל' נישואין העתיד לצאת לאור אי"ה, בהאי עניינא דשבת חשיב כפנים חדשות, שהובא גם במחזור ויטרי, אלא שהמחז"ו ולא הזכיר בדבריו כלל שלפנים חדשות בעינן תוספת שמחה כמש"כ התוס' כאן שפנים חדשות אלו בני אדם שמרבים בשבילם את השמחה יותר, ומשמע שנקט כשיטת הרמב"ם שפנים חדשות אלו בנ"א שלא שמעו את ברכת הנישואין. ולכאורה לשיטת הרמב"ם באמת אין שבת חשובה פנים חדשות, וכ"כ התפארת יעקב אה"ע סי' סב ס"ק יג והראנ"ח בשו"ת מים עמוקים סי' מו בשיטת הרמב"ם, וא"כ צ"ב שיטת

## הרב שמואל שולמן

רמות, ירושלים

### מילי דהספידא

"כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה" (תענית דף ל' ע"ב, ב"ב דף ס' ע"ב)  
לכאורה, יש מקום לבאר מימרא זו, שהרי הרבה התאבלו על ירושלים ולא התקיים בהם שזכו וראו  
בשמחת בנין הבית?

והנראה בביאור ענין זה, שירושלים ובמיוחד ביהמ"ק התיחדו בכך, שהיו מקום השראת השכינה. כל  
יהודי שרצה להטהר מחטאו או סתם להוסיף קדושה על קדושתו, לצאת משגרת החולין ולהתרומם  
כמה טפחים גבוה, היה הולך לביהמ"ק. ועצם ההסתכלות בעבודת הכהנים ושמיעת שיר הלוי - כבר  
היו מרוממות ומקדשות את אותו אדם.

והנה יש לתמוה, כי הרי גויים רבים היו מגיעים לאותו הבית, ראו את אותם ראיות, שמעו את אותם  
קולות ואפילו הקריבו קורבנות. ולאחר שיצאו, הלכו וחזרו לחייהם. ולא מצאנו שהיו מתגיירים. מדוע  
לא נדבק בהם ולו משהו מאותה קדושה?

אלא שהנכון הוא, שראיה ושמיעה בעלמא אינם מחוללים באדם שינוי, אלא אם כן הוא מעונין  
בהתחברות והתקשרות לאותה קדושה וטהרה.

א"כ, נוכל לבאר, שאותו אחד שמתאבל על החורבן - בעצם ההתאבלות מגלה את רצונו ותשוקתו  
להתחבר ולשהות באותה קדושה וטהרה.

אם אמרנו, כי מהות ביהמ"ק היא ההתחברות אל הקדושה, נמצא, כי המתאבל שחיבר את נפשו  
וחשקו לקדושת המקדש, טועם מאותה שמחה והתעלות שהיתה בזמן הבית - שכל ענינה היה  
החיבור והשיכות אל אותה קדושה, ונמצא זוכה בשמחת המקדש. וזהו שדקדקו לאומר "בשמחתה"  
ולא "בבנינה" כי אין העיקר בראית צורת המבנה הגשמי.

ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. (ר"ה דף י"ח ע"ב)

פשר ענין זה, כי מאז החורבן אין לשכינה בית קבוע, ומקום השראת השכינה היא אצל צדיקי הדור.  
וכל הרוצה לחוש מעין אותה התעלות והתרוממות שהיתה במקדש ה', ילך ויסתופף בקרבת הצדיקים.  
וכמו שרואים בחוש ממש, שההתבוננות בהנהגתם ופועלם מרוממת את האדם.

ולכן כל סילוק של צדיק יש בו מעין שריפת בית אלוקינו.

זכינו בזמן שהותינו במחיצתו של סבינו הגאון הרב אברהם יצחק לנאל זצ"ל לטעום את אותה התעלות  
והרגשה טהורה. השהייה בסביבתו השרתה בנו הרגשה של קרבה לשכינה. האצילות ועדינות שהיו  
נסוכים על פניו ומעשיו, הרוגע והשלווה שהיה מקרין סביבו, השקיעות העצומה בלימוד התורה,  
והדקדוק בכל פרטי ההלכה - הם הם נותן הטעם באותה השראת שכינה שזכה בה סבא זצ"ל. מאז  
הסתלקותו חסרים אנו את כל זה. מרגישים אנו את שריפת בית אלוקינו המשפחתית שלנו.

אך אם למדנו כי שקולה מיתת הצדיקים לחורבן הבית, ניתן גם להקיש להיפוך, ולומר, שכל המתאבל  
על מיתתו, זוכה ורואה בשמחתו.

ולמה שביארנו יהיה בזה תוספת טעם, כי בעצם ההתאבלות אנו מגלים את הערכתנו לדרכיו של  
סבא זצ"ל. נפשינו משתוקקת ללמוד ולהדבק באורח חייו הקדוש והטהור. ובתיקון מעשינו והטבת  
דרכינו אנו ממשיכים את מורשתו, ובזה מתקמת תחילת הנחמה לנו ולנשמתו הצבורה בגזי מרום.

יהיו דברי התורה, שעוסקים בזכרון ובאבלות חורבן הבית, עילוי לנשמתו הטהורה, ונזכה במהרה  
לשוב ולהתאחד יחד בתחית המתים עם כל שאר שוכני עפר.

## בביאור דעות הראשונים באיסור זמר לאחר החורבן

בפסוק שהשיב להם "אל תשמח ישראל", אין משמעות לאיסור דוקא בבית המשתה. אמנם רש"י על אתר וכן תוס' ביארו, שהשאלה נשאלה על איסור זימרה בבית המשתה, דאל"כ יקשה מהי קושית הגמ' ולשלח להו מהכא "בשיר אל ישתו יין", שהוא מקור רק לאיסור בזמן המשתה, בהכרח שגם המקור לאיסור ששלח מר עוקבא, הוא גם לאיסור זימרה בזמן המשתה, אלא ששלח להם את הפסוק שממנו למדים לאסור גם שירה בפה.

**היוצא** מדברי הגמרא ע"פ פרוש רש"י ותוס', שיש איסור לזמר לא רק בכלי אלא אף בפה, אבל האיסור הוא רק בבית המשתה. אמנם, כתבו תוס' גיטין שם להחמיר בכל הדומה לבית המשתה. ומקור דבריהם הוא מדברי הירושלמי מגילה פ"ג ה"ב: מר עוקבא מושלח כתב לריש גלותא דהוה דמיך וקאים בזימרינ (שהיה שוכב וקם היו מזמרין לפניו ישראל, תוס') "ישראל אל תשמח בעמים אל גיל". ולשון תוס' שם, שהגדרת הכלול באיסור זה הוא שירה בזמנים שמתענג ביותר. (ומוכח מתוס', שאיסור השירה בכל הדומה לבית המשתה הוא איסור שירה אף בפה, דהרי שלח לריש גלותא את הפסוק "ישראל אל תשמח", שהוא איסור זמרא אף בפה, וכמו שהתבאר בדברי הגמרא.) (בב"ח תק"ס כתב, שהגדרת הכלול באיסור בית המשתה לתוס' הוא האם רגיל בזמרה, אמנם צריך עיון בדבריו כי מלשון תוס' נראה, שהאיסור הוא על זמן שמתענג בו ביותר, ללא קשר לרגילות.)

**ויש לבאר** - מהו המקור לאותו איסור זימרה שכתבו התוס' ע"פ הירושלמי "בכל

**מתני'** סוטה מ"ח ע"א: "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, שנאמר "בשיר לא ישתו יין". ובגמרא שם: וממאי דמשבטלה סנהדרין כתיב? אמר רב הונא בריה דרב יהושע דאמר קרא "זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם".

**וביאור** הגמרא, שמהפסוק "זקנים משער שבתו" לומדים את עיקר האיסור. וטעמו - שמשעה שזקנים שבתו, דהיינו ביטול הסנהדרין, שנקראו "זקנים ויושבים בשער" (וכדכתיב שופטים ושוטרים תתן לך בשעריך), פסקו הבחורים מנגינתם. הפסוק שהובא במשנתנו "בשיר לא ישתו יין", מלמד אותנו את גדר דין האיסור - שאותה הפסקת נגינה, עניינה דוקא נגינה בזמן משתה, ולא נגינה סתם.

**מקור** נוסף לאיסור שירה, הובא במסכת גיטין ז' ע"א: שלחו ליה למר עוקבא, זמרא מנלן דאסיר, שרטט וכתב להו "אל תשמח ישראל אל גיל בעמים". שואלת הגמרא: ולישלח להו מהכא "בשיר אל ישתו יין ימר שכר לשותיו" מתרצת הגמרא: אי מההוא ה"א ה"מ זמרא דמנא אבל דפומא שרי קמ"ל. והיינו שממשמעות הפסוק בשיר לא ישתו יין, היה לאסור דווקא שירה על ידי כלי שיר, והוא משום שדברי הנביא שקודמים לזה הפסוק הם: "שבת משוש תפים חדל שאון עליזים שבת משוש כינור", שענינם הוא שביתת כלי שיר, ולכן שלח מר עוקבא את הפסוק "אל תשמח ישראל" לאסור גם שירה בפה.

**מלשון** השאלה ששלחו למר עוקבא, זמרא מנלן דאסיר, לא נראה שהשאלה היתה דוקא על זימרה בבית המשתה. וכן

בזמן האמוראים, ולפי הבנת גדר איסור זה יתלו חילוקי הדינים בדעות הראשונים.

**וכהקדמה**, נבאר את דין המשנה, שנאסר בו השיר בבית המשתה. מה גדר איסורו. והוא על פי דברי הגמרא בב"ב דף ס' עמוד ב': "אלא כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט. וכמה? אמר רב יוסף אמה על אמה. אמר רב חסדא כנגד הפתח. עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר דבר מועט. מאי היא? אמר רב פפא כסא דהרסנא. עושה אשה כל תכשיטה, ומשיירת דבר מועט. מאי היא? אמר רב בת צדעא, שנאמר "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי". המייחד את כל הדינים שהובאו בגמרא, שהורו חכמים ותקנו תקנה לשייר איזה חסרון בדבריו החשובים, ולא לעשותם בצורה מושלמת, שעל ידי זה מקיים את זכירת חורבן ירושלים.

**לפי** דברי גמרא אלו היה מקום לבוא ולבאר, שזהו גם גדר האיסור במשנתנו לאסור זמרה בבית המשתה, דהיינו שתקנו חז"ל כזכרון לחורבן, שבזמן משתה ישייר אדם בשלמות המשתה, בזה שלא ישיר ויזמר, ועל ידי כך יזכור את חורבן הבית. דומה למה שמשייר אדם דבר מועט בסעודתו לזכרון החורבן. ולכן באיסור זה נאסרה גם השירה בפה, כיון שגם בזה אפשר לקיים זכר לחורבן, משום שהזכרון הוא בכל דבר שמשייר באותו ענין, ולא דווקא בדברים שמרבים שמחה. (ומצאנו בדברי האחרונים, שדקדקו בלשון הרמב"ם בדין שיור בסעודה זכר לחורבן, שסגי להניח מקום מפונה ואין צורך בשיור אמתי של מאכל. חזינן דענין השיר הוא לא מיעוט דווקא בשמחה, אלא הוא מעשה שנועד להזכיר את החורבן.)

**באותו** איסור שהתווסף בגזירת האמוראים, נראה לבאר, שנחלקו הראשונים

הדומה לבית המשתה". והרי לכאורה, לשון המשנה בסוטה הוא "בטל השיר מבית המשתאות". וגם מה שהובא בתלמוד בבלי, שנשאל מר עוקבא, הוכיחו בתוס', שנשאל דווקא על זמר בבית המשתה, ומהיכן לנו לאסור גם את הדומה לבית המשתה.

**דעת הרמב"ם** בפ"ה מה' תעניות הי"ד לאסור זמרה ע"י כלי גם שלא בבית המשתה או בדומיו, ובבית המשתה נוסף גם איסור זמרה בפה. וז"ל: "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן ואסור לשמען מפני החורבן, ואפילו שירה בפה על היין אסורה שנאמר בשיר לא ישתו יין, וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תושבחות או שיר של הודאות לקל וכיוצא בהן על היין", עכ"ל.

**ודבריו** צריכים עיון: מהו המקור להוסיף איסור גם שלא בבית המשתה ודומיו, והרי כבר הוכיחו הראשונים, שבהכרח גם דברי מר עוקבא נאמרו רק בבית המשתה.

**והנה** בגמרא סוטה שם: אמר רב אודנא דשמעא זמרא תעקר. אמר רבא זמרא בביתא חורבא בסיפא, שנאמר "קול ישורר בחלון חרב בסף כי ארזה ערה". בדברי רב לא נזכר ענין בית המשתה, כמו"כ בדברי רבא נאמר ביתא ולא מבואר שהוא בית המשתה.

**ובהמשך** שם: רב הונא בטיל זמרא, ופרש"י גזר על דורו שלא יזמרו בביתם ובבית משתאות. אתא רב חסדא זלזיל ביה וכו' ופרש"י ולא הקפיד למחות על ידם. מבואר בגמרא לפי פרש"י, שדברי רב הונא נסובים גם על זמרא בביתם.

**מדברי** הגמרא נראה, כי אף שאיסור המשנה אינו אלא בבית המשתה, הורחבה הגזירה בזמן האמוראים גם לזמרה מחוץ לבית המשתה. וכאן אנו באים לדון בהגדרת אותו איסור זמר שהתווסף לאחר המשנה

לחורבן. צ"ל שרצה לסדר את כל איסורי הזמרה בהלכה אחת.)

**והנה**, לשיטת התוס' ניתן לבאר, שלעולם מה ששלחו למר עוקבא זמרא מנלן דאסיר, אף שהוכיחו התוס', ששאלה זו נשאלה על בית המשתה, כוונת התוס' לאפוקי - שלא נפרש שנשאל על זמרה שלא בבית המשתה או דומיו, וכדברי הרמב"ם. אבל ודאי שנשאל גם על האיסור בכל הדומה לבית המשתה. וכיון שגדר האיסור שווה, שאלתם לא היתה על מקור עצם האיסור, כיון ששורשו נעוץ באותה תקנת שיור שתקנו חכמים משום זכר לחורבן, ונלמד מהנאמר בפסוק "אם אשכחך ירושלים". אלא, שאלתם היתה במקורות פרטי האסור, מהו המקור לשייר גם בזמר שהוא בפה. ועל זה השיב להם את הפסוק "אל תשמח ישראל". ואת אותו פסוק שלח גם לריש גלותא, שענינו היה לא בבית המשתה, אלא בדומיו.

**אך** לדעת הרמב"ם, שיסוד האיסור מחוץ לבית המשתה שונה מאיסור הזמר בבית המשתה, בהכרח שמר עוקבא נשאל דווקא על אסור המשתה ולא על אותו איסור זמרה גם מחוץ לבית המשתה. (וכהוכחת התוס' מדברי הגמרא ולשלח להו מהכא.) ושלח להם מר עוקבא את הפסוק "אל תשמח ישראל", שהוא מקור לאיסור זמרה מדין זכר לחורבן, שנאסר גם בפה.

**אמנם**, גם לדעת הרמב"ם אפשר לבאר, שלעולם הפסוק ששלח מר עוקבא הוא מקור לגזירת האמוראים לאסור זמרה גם מחוץ למשתה משום שמחה. וכמו שנראה בלשון הפסוק "אל תשמח" - שענינו מיעוט שמחה. וכוונתו של מר עוקבא כששלח להם פסוק זה, כי ממקור האיסור של גזירת האמוראים, שהוסיפו גזירת איסור מדין אבלות, ניתן ללמוד שאיסור הזמר

בגדר איסור זה. דעת התוס' ורש"י, שענין אותו איסור נשאר באותו גדר של תקנת המשנה, שענינו שיור זכר לחורבן, ורק הורחב האיסור לעשות שיור לא רק בבית המשתה, אלא בכל הדומה לו. ולכן אין מקום לאסור את הזמרה, אלא דווקא בדברים שהם כדוגמת בית המשתה, ושייך לקיים בהם שיור לזכר החורבן בזה שנאסרת הזמרה בזמנים אלו. ולכן נאסרה הזמרה גם בפה כדין בית המשתה, אך זמרה לכשעצמה אין מקור וסיבה לאיסור זה.

**אמנם** דעת הרמב"ם, שגדר גזירת האמוראים אינו מאותו דין משנה של זכירת החורבן, אלא הוא מדין אבילות על החורבן שגזרו לאסור על דברים שמבאים לידי ריבוי שמחה. וכמו שמצאנו במשנה סוטה דף מט: בפולמוס של אספסיינוס גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס. בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות. ואותם גזרות היו מזמן המצור על ירושלים וקודם לחורבן, וודאי שגזרות אלו כל עניינם הם מיעוט שמחה, ולא זכר לחורבן שעדין לא קרה. ולכן כל זמרה שמביאה לידי שמחה נאסרה ואפילו שלא בבית המשתה. ומשום כך אין לאסור דווקא בדברים שמיוחדים בריבוי שמחה, וזה דווקא בזמרה על ידי כלי, משא"כ זמרה בפה - אין מקום לאוסרה.

**ובאמת**, שמדויק בלשון הרמב"ם, שאת דיני הגמרא שהובאו במסכת ב"ב של דיני שיור בבנין ובסעודה, הכניס תחת לשון "תקנו חכמים שהיו באותו הדור". ועל דינים אלו סיים הרמב"ם "וכל אלו הדברים כדי לזכור ירושלים". לאחמ"כ מביא הרמב"ם את איסור הזמרה בלשון "וכן גזרו". ומדויק, שאיסור הזמרה שלא בבית המשתה, אינו מאותה תקנת חכמים של זכרון החורבן. (ומה שלא כתב את איסור השיר בבית המשתה, בתוך אותם תקנות שהם זכר

הקדום שבמשנה - ענינו משום זכר לחורבן. שהרי רק האמוראים הם אלו שהוסיפו את אותה גזירת אבלות. ולכן באותו איסור משנה, שהוא משום זכרון החורבן - אין לחלק בין זמר בכלי לזמר בפה, כי גם על ידי הימנעות משירה בפה מקיים זכרון לחורבן. **נכון** לציין דעה נוספת בענין זמרה בזמן הזה, שהובאה בטור או"ח קסח. והיא דעת הרמב"ם בתשובותיו לאסור זמרה בפה, גם שלא בבית המשתה. מקור הלכה זו נראה כי למד מדברי הגמרא שם בסוטה: אמר רב הונא זמרא דנגדי ודבקרי - שרי, דגרדאי - אסיר. ופרש"י: זמרא דנגדי מושכי ספינות בחבל שרי, שאינו אלא לזרזם במלאכתם. ודבקרי שמזמרין בשעה שחורשין, ואינו אלא לכוין את השוורים לתלמיהם שהולכין לקול השיר דערב עליהם, דגרדאי אינו אלא לשחוק. בדברי רב הונא מבואר, שהתירו זמר בפה לצורך העבודה, אבל אותו זמר

שהוא בפה - כשנעשה שלא לצורך העבודה - נאסר. ואף שאין הוא בבית המשתה, כדוגמת מושכי הספינות וחורשי השדות. אמנם גם הרמב"ם בהלכותיו לא פסק כן, ואפשר שחזר בו, משום שהאיסור בגמרא נאמר דווקא בזמרה, שמביאה לידי ניבול פה. וכמו שכתב רש"י על זמרה: דגרדאי שאינו אלא לשחוק. ניתן גם לומר, שגזירות אלו לא התקבלו. וכמו שמבואר בגמרא שם, שר' חסדא לא היה מוחה במזמרים. וכדוגמה לזה מצאנו שם במסכת ב"ב שם, שבקשו לאסור על אכילת בשר לאחר חורבן הבית, וז"ל הגמ' שם: תניא, אמר ר' ישמעאל בן אלישע: מיום שחרב בית המקדש, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, אלא אין גוזרין גזרה על הצבור, אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה. ולאסור זמרה בפה כלל, הוא בבחינה של גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה.



הרב אברהם לוי  
נווה-יעקב, ירושלים

## שכח להבדיל ונוזר לאחר שכבר בירך ברכות הדלקת נר חנוכה

יעבור לא על איסור ברכה לבטלה ולא על איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה.

### באיסור לגרום ברכה לבטלה

והנה בעיקר האיסור לגרום ברכה לבטלה, איכא פלוגתא בראשונים אם הוי איסור דאורייתא וילפינן מ"לא תשא", או דילמא איסורו מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

**כתבו** התוס' בר"ה ל"ג ע"א וז"ל: ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא ליכא, דההיא דרשה דרבנן, עכ"ל.

**וכ"כ** הרא"ש (קידושין פ"א ס' מט) וז"ל גבי נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה ואין כאן משום לא תשא את שם, לפי שמברכות ברכה שאינה צריכה, דהך דרשא אסמכתא בעלמא היא עכ"ל.

**וכן** כתב החינוך (מצוה תל) וז"ל וצריך האדם להזהר מאד מהזכיר ברכה לבטלה, שיש בדבר עונש חמור שמזכיר שם שמים המקודש שלא לצורך, וחכמים סמכו הדבר ללאו דלא תשא את שם ה' אלהיך לשוא עכ"ל.

**ומנגד** בדעת הרמב"ם איכא פלוגתא בפוסקים אם ס"ל דהוי איסור דאורייתא או דרבנן, דכתב (פ"א מהל' ברכות הט"ו) וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן עכ"ל.

**יש** לעיין באדם העומד לאחר ברכות ההדלקה ונוזר שלא הבדיל כיצד ינהג.

**צדדי** הספק: א. אם ידליק ויעבור על איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, דהאיסור לגרום ברכה לבטלה חמיר טפי, או דילמא יבדיל ויעבור על איסור ברכה לבטלה העיקר שלא יעשה מלאכה קודם הבדלה, ונימא דאיסור דרבנן של עשיית מלאכה קודם הבדלה חמיר טפי, מהיכא דיבדיל ויעבור על איסור ברכה לבטלה.

**ב.** עוד יש לעיין דילמא שרו ליה להבדיל ע"י אמירת ברוך המבדיל, ולא חשיב כהפסק בברכה וכגורם ברכה לבטלה, דדמיא לגביל לתורא, דלא חשיב הפסק, דהוי דברים הצריכים לברכה.

**ג.** אי נימא דלא עדיף איסור ברכה לבטלה על איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, אפ"ה שפיר עדיף להבדיל ולא להדליק, דהדלקה הוי עשייה בקום ועשה, ואילו הגרם ברכה לבטלה לא חשיב עשייה בקום ועשה אלא בשב ואל תעשה, דכשבירך ברוך על דעת להדליק שפיר, ונמצא דלא חשיב כמבטל בידים אלא בשב ואל תעשה.

**ד.** עוד יש לעיין אם שייך שאחר יוציא אותו באמירת "ברוך המבדיל", דהבדלה על כוס הוי הפסק, אבל אמירת ברוך המבדיל לכאורה לא חשיב הפסק, ונימא דאחר יוציא אותו.

**ה.** או דאחד מבני ביתו שכבר אמר ברוך המבדיל ידליק במקומו, כגון אשתו, ולא

א"כ פשיטא דידליק ויעבור על איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה ולא יעבור על איסור ברכה לבטלה דהוי דאורייתא, אמנם לרוב השיטות דס"ל דאיסור ברכה לבטלה הוי דרבנן אכתי איכא להסתפק מאי עדיף האיסור ברכה לבטלה או האיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה.

**אמנם** כתב השע"צ (רט"ו ס"ק כ"א) דאע"ג דלרוב השיטות איסור גרם ברכה לבטלה הוי איסור דרבנן, אפ"ה חמיר מאיסור דרבנן רגיל, וכתב וז"ל: "נראה לי הטעם, דמשום דאסמכו הדבר אלא תשא, שהלאו הזה חמיר משאר לאוין, כדאיתא בשבועות ל"ט, עיין שם, דחשיב לה בגדל חומרה כחייבי כריתות ומיתות בית דין, וגם גדל עונשה, עיין שם בגמרא, לכך אפילו ספיקה חמור משאר ספיקי דרבנן ואסור להחמיר מספק" עכ"ל.

**ולדבריו** אף אם נימא דאיסור ברכה לבטלה הוי דרבנן, אפ"ה איסורו חמיר טפי מכל איסור דרבנן, ולפי"ז שפיר אמרינן דידליק והעיקר שלא יעבור על איסור ברכה לבטלה.

### באיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה במוצ"ש

**מקור** הדין דאסור לעשות מלאכה קודם הבדלה בתפילה, הוא מהגמ' (שבת קנ, א), מתני' אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות בידו, ובגמ' הקשו וז"ל ואף על גב דלא אבדיל, והאמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אליעזר בן יעקב אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל וכו', אמר ליה רבי אבא לרב אשי במערבא אמרינן הכי המבדיל בין קודש לחול ועבדינן צורכין, אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמר המבדיל בין קודש לחול ומסלתינן סילתי, ופרש"י דהיינו חוטבין עצים.

**ובפשטות** נראה מלשונו דהוי דאורייתא, וכ"כ המג"א (ס' רט"ו סק"ד) בדעתו.

**וכן** כתב הר"מ (שם פ"א הט"ז) וז"ל וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו עושין אותו בלא ברכה, ולעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות וכו'.

**וכתב** ר' מנוח דטעמא דלא יברך מספק משום דהוי ספק איסור דאורייתא, דהאיסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא.

**ומנגד** דעת האליה רבה והחיי אדם דס"ל לר"מ דהוי דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

**ולדבריהם** הא דכתב הר"מ דלא יברך מספק, הוא משום דספק דרבנן לקולא, ולא משום דספק איסור ברכה לבטלה לחומרא.

**כתב** המחבר בסי' רט"ו ס"ד וז"ל כל המברך ברכה שאינה צריכה, הר"ז נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן.

**וכתב** המשנ"ב (סק"כ) וז"ל הוא לשון הרמב"ם, ומקורו ממה דאיתא בגמרא כל המברך ברכה שא"צ עובר משום לא תשא את שם וגו', ומ"מ דעת כמה ראשונים דעיקר האיסור הוא מדרבנן כיון שהוא מזכירו בברכה דרך שבח והודאה וקרא אסמכתא בעלמא עכ"ל.

**נמצא** דרוב השיטות ס"ל דהאיסור לברך ברכה לבטלה הוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, אמנם דעת ר' מנוח (וכ"כ המג"א) בשיטת הרמב"ם דהוי דאורייתא, אמנם דעת החיי אדם ואליה רבה דבשיטת הרמב"ם דאיסורו מדרבנן.

**נמצא** דלשיטות דס"ל בדעת הרמב"ם דאיסור ברכה לבטלה הוי מדאורייתא,

**וכתב** דמהא דכתב הר"מ את האיסור אכילה ושתייה קודם הבדלה יחד עם האיסור של עשיית מלאכה קודם הבדלה, ומבואר דלא הוי מחמת לתא דשבת ומדיני השבת אלא מחמת חובת הבדלה המונחת עליו.

**אמנם** כתב להביא את רש"י (פסחים נ' ע"ב) על הא דקתני גופא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה ובמוצאי שבת ובמוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכפורים ובכל מקום שיש שם נידנוד עבירה, לאתויי תענית ציבור, אינו רואה סימן ברכה לעולם.

**וכתב** רש"י וז"ל משום כבוד שבת, שמוסיפין מחול על הקדש.

**וכתב** דלכאורה קשה, דלדבריו מבואר דהוי ממש כשבת עצמה, וכמו דין תוספת שבת דהוי המשך השבת אם מדאורייתא או מדרבנן, וזה לא מסתבר דכל עניני הברייתא לא עוסקים באיסורי ממש אלא בדיני כבוד שבת ויו"ט, ובע"כ דס"ל לרש"י דעיקר איסור עשיית מלאכה הוא מדין כבוד שבת.

**נמצא** דפליגי רש"י והר"מ אם איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה הוי משום לתא דשבת (וכ"כ המשנ"ב) או דהוי מדיני ההבדלה.

**וכתב** להקשות מדברי השו"ע דכתב להביא דעות בפוסקים דס"ל דרק מלאכות גמורות נאסרו ולא שאר מלאכות, והקשה דאם הוי איסור מדין כבוד השבת האיך שייך לחל ק בסוגי המלאכות, אלא מוכח דהוי מדיני ההבדלה דאסור לעשות מלאכה, ושייך לחלק דרק אסרו מלאכות גמורות ולא שאר מלאכות.

**והנה** בשלמא לדעת הגרי"ז דחובת ההבדלה מחייבת איסור מלאכה, ניחא דשפיר הוי איסור דרבנן ככל איסור דרבנן דעלמא, אבל לדברי המשנ"ב דרבנן הוסיפו קדושה

**נמצא** מבואר בדברי הגמ' דאיכא איסור מלאכה של עשיית מלאכה קודם הבדלה, וכדי להתיר את האיסור צריך להבדיל בתפילה או לומר ברוך המבדיל וכו' דכתב רש"י דהא דמהני משום דהוי הכירא בעלמא כדי ללות את המלך, אבל בלא זה אסור.

**ובשו"ע** (ס' רצ"ט ס"י) אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפלה מותר אף על פי שעדיין לא הבדיל על הכוס, ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפלה אומר המבדיל בין הקודש ובין החול בלא ברכה, ועושה מלאכה.

**כתב** הרמ"א וז"ל: "וי"א דכל זה במלאכה גמורה כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות א"צ לזה (ר"י נ"ב חי"ט), ומזה נתפשט המנהג להקל שמדליקים נרות מיד שאמרו הקהל ברכו, אבל העיקר כסברא ראשונה" עכ"ל.

**ומבואר** דפליגי באיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, אי בכל המלאכות אסור או רק במלאכות גמורות כגון כותב ואורג, אבל במלאכות שאינם גמורות כגון הדלקת הנר וכדו' שרי.

**כתב** המשנ"ב (ס"ק לג) בטעם דאסור מלאכה וז"ל היינו אפילו משתחשך כיון שלא הבדיל עדיין חל במקצת קדושת שבת עליו ואסור חז"ל במלאכה עכ"ל.

**ומבואר** בדבריו, דרבנן הוסיפו לקדושת השבת עוד זמן ביציאתו כלפי איסור מלאכה, והיינו דאכתי איכא שם שבת במקצת כלפי איסור מלאכה, והאיסור מלאכה נובע מדיני השבת.

**ומנגד** כתב הגרי"ז על הא דכתב הר"מ (פכ"ט משבת הל"ה) וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל.

**ואף** המג"א כתב דכל דברי ר' ירוחם אזלינן בשיטת הר"מ, דס"ל דאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל על הכוס ואף שהבדיל בתפילה, וע"ז כתב דכ"ז במלאכות גמורות אבל לא במלאכה כגון הדלקת הנר והוצאה מרשות לרשות, ולכך כתב לאסור להדליק אש וכדו'.

**ומאידיך** דעת הט"ז (ס"ק ט') להצדיק את דברי ר' ירוחם דכתב להביא את דברי ר' ירוחם ואת דברי הב"י דדחה דבריו וכתב וז"ל וקשה למה הביאו רמ"א להך חילוקא ונ"ל טעמא דהא מן הדין אין כאן איסור מלאכה כלל אפי' אם לא התפלל עדיין כיון דכבר אין כאן איסור שבת, אלא דחכמים הצריכו לתקן ולהבדיל על הכוס, וכן שלא לעשות חפציו קודם שיבדיל, ומסתבר הוא שלא הצריכו לזה אלא במלאכה שהיא מלאכת אומן דהיינו מה שאין יכולת ביד כל אדם כההיא דחטיבת עצים שיש בו טורח, אבל הדלקת נר והוצאה אין שייך אומן לזה, ויליף לה כיון שהזכירו בגמ' סלתי סילתי לענין אמירת בין קודש לחול, ולא אמר ומדליקים שרגא שזהו המצוי בכל לילה, משא"כ בחטיבת עצים שאינו מצוי כ"כ דרוב אדם יש לו עצים בקועים בביתו שהוא מכין קודם שבת, אלא ודאי דקמ"ל דדוקא בזה שצריך אומן חייב לומר המבדיל בין קודש לחול ולא בכל האבות מלאכות כנלע"ד נכון.

**נמצא** דרוב הפוסקים ס"ל שלא כדברי ר' ירוחם דהתיר להדליק נר קודם הבדלה בתפילה, אלא ס"ל דאסור לעשות קודם הבדלה בתפילה אף מלאכה שאינה גמורה כגון הדלקת הנר, ולפלא על הרמ"א דכתב להביא את דעת רבינו ירוחם, והגם שמסיים "דהעיקר כסברא ראשונה", אפ"ה צ"ע אמאי כתב להביא את דבריו מאחר שרוב הפוסקים דוחים דבריו.

על השבת לענין לאסור מלאכה, א"כ יש לדון אי איסור המלאכה חמיר טפי ודוחה איסור ברכה לבטלה, וא"כ שפיר עדיף להבדיל ולא להדליק, דעדיף לעבור על איסור ברכה לבטלה ולא לעבור על איסור משום לתא דשבת דחמיר טפי, או דילמא דלא הוי איסור חמור משאר דרבנן.

### ביאור דעת ר' ירוחם

**והנה** כתב ר' ירוחם (נתיב י"ב ח"כ) וז"ל לעשות מלאכה כבר כתבתי למעלה דאסור עד שיאמר סדר תפלה, וכתב הרמב"ם שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל וכתבו המפרשים כי קודם שיאמר בורא מאורי האש אסור לעשות מלאכה, ויחזירנה אח"כ לומר על הכוס, פי' וכל זה מיירי במלאכה כגון אורג או כותב כיוצא בו אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות אינו צריך כל זה.

**כתב** הב"י וז"ל ואיני יודע מנין לו דהא בגמרא אמר רב אשי הוה אמרי בין קודש לחול וסלתין סילתין, ופירש רש"י חוטבים עצים, ומה מלאכה יש יותר בחטיבת עצים מבהדלקת הנר.

**והיינו** דמוכח בגמ' דבשביל חטיבת עצים עשו הבדלה, ומה הפרש יש בין חטיבת עצים להדלקת הנר, ובע"כ דאף במלאכה שאינה גמורה בעי הבדלה ובלא זה אסור.

**ובדרכי** משה כתב, דכן איתא במרדכי דאסור להדליק את הנר קודם הבדלה בתפילה.

**וכתב** הלבוש וז"ל אבל מנהג של שטות הוא, ואין להם על מה שייסמכו, כי מנין להם לחלק בין אבות מלאכות להקל, דהא הדלקת הנר והוצאה מרשות לרשות הם אבות מלאכות כמו כותב או אורג, ואין חילוק ביניהם מן התורה עכ"ל (וכ"כ העה"ש).

דהוי צורכי הפת, וכגון לומר טול מפרוסת המוציא, ב. דשרי לדבר אף מדברים דלא הוי צורך הפת ממש אלא צורכי האדם, וכגון לומר גביל לתורא, דהיות ויש על האדם איסור לאכול קודם בהמותיו ואינו יודע אם האכילו את בהמותיו שרי לו לברר אם האכילו את בהמותיו או לא, ואע"ג דלא הוי צורכי הפת, אלא איסורים חיצוניים מהפת, אפ"ה שרי.

**ולפי"ז יש להסתפק,** מה נכלל בהאי היתר, אם אמרינן דכל היכא שאינו יכול לאכול בלא הדיבור חשיב כצורך הברכה, ואע"ג דלא שייך לברכה כלל, ולדוג' אדם שקיבל על עצמו בנדר שאינו אוכל אלא"כ אומר פרק תהלים ושכח קודם ברכת המוציא, אם נימא דנתיר לו להגיד את פרק התהלים קודם אכילתו מהפת היות ואל"ה יעבור על נדרו, והיות ואין לו אפשרות לאכול בלא זה חשיב כדברים הצריכים לאכילה ושרי לא גרע מגביל לתורא.

**אן דכל מאי דשרינן הוי בדברים הבאים מחמת הסעודה ממש,** וכגון גביל לתורא דהיות ואיכא איסור באכילה לאכול קודם בהמתו, בהא אמרינן דשרינן לו לדבר, אבל דברים דאינם מחמת הסעודה אלא במקרה אינו יכול לאכול מחמת איזה הגבלה צדדית, בהא לא נימא להאי התירא.

**כתב הרמ"א (רע"א ס"ה)** אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא וזכר קודם שאכל, יקדש על הפת ואח"כ יאכל, אבל בהבדלה יאכל תחלה, דהרי אין מבדילין על הפת. (הגהות אלפסי ומרדכי פב"מ).

**ומבואר** בדבריו תרתי א. דאיסור ברכה לבטלה חמיר טפי מאיסור אכילה קודם הבדלה, מהא דהתיר לאכול ולא להבדיל.

**נמצא** דאכתי יש לדון האיק ינהג ידליק ויעבור על איסור דרבנן של עשיית מלאכה קודם הבדלה, ויסמוך על שיטת רבינו ירוחם שמתיר בהדלקת הנר קודם הבדלה, או דכיון דהוי דעת יחידאה ורוב הפוסקים ס"ל להלכה דלא כדבריו, אכתי יש לדון מה עדיף לעבור על איסור עשיית מלאכה מהאיסור לגרום ברכה לבטלה שלרוב הראשונים הוי דרבנן.

### אי חשיב כדבר הצריך לברכה דומיא דגביל לתורא דלא חשיב הפסק

**ואכתי יש לדון** אם אפשר להתיר לו לעשות הבדלה ע"י אמירת ברוך המבדיל, ונימא דחשיב כעין גביל לתורא, דכל דבר דהוי צורך הברכה שרי לומר, והכ"נ נימא היות ואם לא יבדיל הברכה תהיה לבטלה נימא דשרי לו לעשות הבדלה מחמת זה.

**והנה מקור** האי דינא הוא מהגמ' ברכות (מ' ע"א) "אמר רב טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך, הבא מלח הבא לפתן צריך לברך, ורבי יוחנן אמר אפילו הביאו מלח הביאו לפתן נמי אינו צריך לברך, גביל לתורי גביל לתורי צריך לברך ורב ששת אמר אפילו גביל לתורי נמי אינו צריך לברך, דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת".

**וכתב רש"י בטעם הדבר** וז"ל הובצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה היא הפסקה כדאמרינן במנחות (לו א) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכסוי הדם, **הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא.**

**ומבואר** מהאי סוגיא תרתי, א. דשרי לדבר קודם אכילה מהפת, כל היכא

**וכתב** המחצה"ש לבאר פלוגתתם, דס"ל לריצב"א דאיכא ב' דינים ביסוד ההיתר דדבר הצריך לסעודה אינו חשיב הפסק, א. הביאו מלח וכדו' דענינם צורך הסעודה ממש ב. גביל לתורה דלא הוי צורך הסעודה כלל, אלא מחמת דרובץ על האדם איסור הוא מנוע מלאכול, ובהא שאני בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, דבאיסור דאורייתא שרי להפסיק ולא חשיב כהפסק, משא"כ איסור דרבנן הרובץ על האדם חשיב הפסק.

**ולכך** ס"ל לריצב"א דהיות והבדלה לא הוי צורך הסעודה ממש, אלא הוי צורך האכילה מחמת דאסור לאדם לאכול קודם הבדלה, והיות והוי איסור דרבנן ולא דאורייתא לא אמרינן דשרי לו להבדיל ולא הוי הפסק דבהא ליכא להאי התירא.

**אמנם** אכתי צ"ב אמאי ס"ל לריצב"א דעדיף לעבור על איסור ברכה לבטלה ולא לעבור על איסור אכילה קודם ההדלה.

**עכ"פ** מבואר בדבריו דס"ל דברכה לבטלה קיל טפי מאיסור אכילה קודם הבדלה, ושלא כדברי הרמ"א דס"ל דיאכל ולא יבדיל, דחמיר איסור ברכה לבטלה טפי מאיסור אכילה קודם הבדלה.

**אמנם** לכו"ע מבואר דליכא להתירא דגביל לתורה.

**ומנגד** כתב החזו"א דמאי (ס' טו' ס"ה) באחד שבירך המוציא והתברר לו שלא נטל תרומות ומעשרות דכתב דהיכא דהוי דמאי יפריש במחשבה, אבל בטבל ודאי יפריש בברכה, ולא חשיב הפסק כיון דהוי צורך הברכה כמו גביל לתורה דשרי.

**ומבואר** דס"ל דהיות והוי דבר המונע מהאדם את האכילה, חשיב כצורכי הסעודה ושרי להפסיק, ואע"ג דלא הוי ממש מצורכי הסעודה.

**ב.** דלא אמרינן דהיות ואסור לו לאכול אלא"כ יבדיל נתיר לו להבדיל ולא לעבור על איסור אכילה קודם הבדלה, אלא מבואר דכהאי לא חשיב צורך הברכה, ומש"ה יאכל דלא לגרום ברכה לבטלה דחמירה מהאיסור אכילה קודם הברכה.

**ודבריו** צ"ב א. הוכחנו לעיל דלרוב השיטות ברכה לבטלה הוי איסור דרבנן, ואף אליבא דהר"מ דכתב המג"א דס"ל דהוי דאורייתא, כתבו הפוסקים (חיי אדם והעורה"ש בשיטת הר"מ) דהוי איסור דרבנן, וא"כ נמצא דלרוב השיטות איסור ברכה לבטלה הוי איסור דרבנן וא"כ מאי אולמא איסור דרבנן של ברכה לבטלה מאיסור דרבנן של אכילה קודם הבדלה, ולא מיסתבר דחשש לשיטות דס"ל בדעת הר"מ דהוי דאורייתא.

**ב.** אמאי ס"ל דחשיב ברכה לבטלה ומש"ה ס"ל דיאכל תחילה, ואמאי לא חשיב כדברים הצריכים לסעודה דאינם חשובים הפסק בברכה, ומ"ש מהא דגביל לתורה, והיינו דמחמת מניעת איסור חשיב צורך הברכה ולא חשיב הפסק.

**ומנגד** כתב המג"א (רעא ס"ק יב) להביא את שיטת הריצב"א וז"ל: "ובתשובת מהר"מ מרוטנבורג (סימן ש"ב) כתב ריצב"א דיבדיל ואח"כ יברך שנית המוציא ויאכל, דהא אסור לאכול קודם שיבדיל, ול"ד לגביל לתורי דא"צ לברך דהתם אסור מדאורייתא" עכ"ל.

**נמצא** דפליגי האלפסי והמרדכי עם הריצב"א, אי איסור ברכה לבטלה חמיר טפי ומש"ה יאכל ולא יבדיל, או דאיסור ברכה לבטלה קיל ומש"ה יבדיל ולא יאכל, אבל לכו"ע מבואר דלא דמיא לגביל לתורה דלא הוי הפסק וצ"ב במאי פליגי.

משא"כ בכל הדברים האחרים דהוי דברים חיצוניים מהאכילה, בהא אמרינן דחשיב הפסק, ועיי"ש שהרחיב דגביל לתורא נמי לא חשיב כצורך הסעודה אלא משום דאסמיכניהו אקרא "ונתתי עשב בשדך וגו' ואכלת ושבעת", ומוכח דהתורה תלתא היתר אכילה עם אכילת בהמתו, ואף דהוי אסמכתא אפ"ה מוכח דתליא אחד ברעהו.

ועיינן עוד בדבריו דהקשה על שיטת הריצב"א, דאף דנימא דס"ל דאיסור אכילה קודם הבהמה הוי ד"ת, אכתי אמאי שרי להבדיל הא כיון דיכול לטעום ולא לעבור על איסור דאורייתא של אכילה קודם הבהמה אלא איסור דרבנן, ונימא דאיסור דרבנן אינו חשיב כצורכי הסעודה, ואמאי ס"ל דיכול להבדיל, ועיי"ש בדבריו דס"ל דלא שייך לחלק בין דאורייתא לדרבנן כלפי היסח הדעת.

**נמצא** לדבריו דבכל איסור בין דאורייתא ובין דרבנן חשיב הפסק, וליכא להיתרא דגביל לתורא אלא בדברים הצריכים ממש לסעודה, והא דגביל לתורא חשיב כצורך משום דאסמיכניהו אקרא עיי"ש, ולדבריו פשיטא דהבדלה לא חשיבה כצורך דנימא דאין חשיב כהפסק, דכיון דהוי איסור חיצוני ומש"ה הוי הפסק.

**נמצא** דדעת הריצב"א (וכ"כ המשנ"ב) דדוקא איסור דאורייתא אינו חשיב הפסק בברכה אבל איסור דרבנן חשיב הפסק, ולדבריו הבדלה כיון דהוי איסור דרבנן חשיב הפסק, ולדברי הגרש"ז נמי חשיב הפסק מטעמו, ומנגד איכא לדעת החזו"א דס"ל דבכל איסור אף איסור דרבנן חשיב כצורך הסעודה ושרי להפסיק, ולדבריו הבדלה נמי חשיב כצורך הסעודה ושרי להפסיק.

**העולה מהדברים** דרוב הפוסקים ס"ל דליכא להיתרא דגביל לתורא אלא

**ולדבריו** נחא דהכא יבדיל ולא ידליק דלא חשיב הפסק דהוי צורכי הברכה, דומיא דגביל לתורא.

**אמנם** לא יתבאר בדבריו אם דווקא תרומות ומעשרות דאסורים ד"ת, וכשיטת הריצב"א דבאיסור דאורייתא שפיר חשיב כצורך הסעודה, או דס"ל כן אף באיסור דרבנן, ומפשטות לשונו לא נראה דמחמת דהוי דין דאורייתא לכך חשיב כצורך הסעודה.

**עוד יש לדון** בדבריו דדילמא דוקא באיסור טבל כתב דחשיב כצורך האכילה, דהוי איסור על האוכל דבלא הפרשת תרו"מ האוכל אסור, משא"כ שאר איסורים המונעים את האדם מאכילה לא חשיבי כצורך האכול אלא כצורך האדם, דהאדם מנוע מלאכול את הדבר מחמת סיבה חיצונית, ובהא א"ל דלא נאמר האי דינא דגביל לתורא.

**ובגר"ז** כתב דלעולם ליכא לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, אלא תליא אי הוי הפסק מועט כגביל לתורא או הוי הפסק מרובה, ולדבריו הבדלה כיון דהוי הפסק מרובה חשיב הפסק בברכה, משא"כ גביל לתורא דהוי הפסק מועט.

**ויש לדון** אי ברוך המבדיל בין קודש לחול הוי אמירה קצרה ולא חשיב הפסק או לא, ואם נימא דחשיב כהפסק מועט נחא דהכא יבדיל ולא ידליק, ולא חשיב הפסק דהוי כדברים הצריכים לסעודה.

**כתב הגרש"ז** (מנחת שלמה ס' י"ח) דלעולם אין הבדל בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, אלא שאני בין דבר שהוי מעצם האכילה להיכא דהוי דבר חיצוני מהאכילה, והיינו דאמירה הביאו מלח וסכין וכן גביל לתורא, הוי דברים הקבועים הצריכים לסעודה ומש"ה לא חשיב כהפסק,

## אי איסור גרם ברכה לבטלה הוי איסור בקום ועשה

**והנה** יש לדון עוד דאי נימא דאיסור לגרום ברכה לבטלה הוי איסור דרבנן כשיטת רוב הפוסקים, אכתי איכא לספוקי איזה דרבנן עדיף האם איסור גרם ברכה לבטלה עדיף או איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה עדיף.

**ואיכא** למימר דיבדיל ויעבור על איסור ברכה לבטלה דהוי בשב ואל תעשה ולא ידליק דהוי איסור בקום ועשה.

**וביאר** הדבר דהדלקת הנר הוי איסור בקום ועשה, דרבנן אסרו לעשות מלאכה קודם הבדלה, ובידים הוא עובר ועשה מלאכה, משא"כ איסור גרם ברכה לבטלה הוי בשב ואל תעשה, דכיון דכשבירך בירך על דעת להדליק שפיר, והגם שהיום בעי להבדיל ולבטל הברכה, אפ"ה חשיב שמבטל בשב ואל תעשה דאינו מבטל בידים ע"י שמבכר סתם ברכה, אלא ע"י שמבדיל נגרם ברכה בשב ואל תעשה לבטלה.

**ולפי"ן** נמצא, דעדיף להבדיל ולעבור על איסור גרם ברכה לבטלה, ולא לעבור על איסור דרבנן של עשיית מלאכה קודם הבדלה.

**ובשבט** הלוי (ח"א ס' ר"ה) כתב לבאר דבהני ב' צדדים פליגי הרמ"א והמג"א בשכח להבדיל ונזכר לאחר ברכת המוציא, דדעת הרמ"א דיאכל ולא יבדיל והמג"א כתב בשם הריצב"א דיבדיל ולא יאכל, וכתב לבאר דס"ל למג"א דעדיף לעבור על איסור ברכה לבטלה בשב ואל תעשה ולא לעבור על איסור אכילה קודם הבדלה בקום ועשה, ומש"ה יבדיל ולא יאכל, ואילו דעת הרמ"א לחשוש לשיטת הר"מ דאיסור ברכה לבטלה הוי מדאורייתא, ולכך כתב דיאכל ולא יבדיל והעיקר לא לגרום ברכה לבטלה.

בדברים הצריכים ממש לסעודה או באיסור דאורייתא, ומש"ה ליכא להאי התירא בנידון דידן, אמנם לדעת הגר"ז והחזו"א דס"ל דאיכא להתירא הנ"ל א"כ שפיר שייך להבדיל ולא הוי הספק דחשיב כצורך הסעודה.

**כתב** חיי אדם (ח"א כלל מ"ה ) וז"ל ומנהג טוב לומר אחר ברכת המוציא "מזמור לדוד ה' רועי" שהוא תורה וגם תפלה על מזונותיו, כדאיתא בזוהר דאסור לאכול עד שיתפלל על מזון (ס"ק ס"ז בא"ר).

**ומבואר** בדבריו דשפיר שרי להתפלל קודם אכילת פרוסת המוציא, ואע"ג דהוי הפסק בין הברכה לאכילה.

**וצ"ע** אמאי שרי הא חשיב הפסק בין הברכה לאכילה, וצ"ל דהמעין בלשונו רואה דסמך דבריו על דברי הזוהר, דכתב דאסור לאדם לאכול עד שיתפלל על המזון, וצ"ל דס"ל דכיון דאיכא איסור אכילה קודם האכילה, מש"ה דמי לגביל לתורא ממש ולכך שרי.

**עכ"פ** מבואר דס"ל דאף דברים דלא הוי צורכי האכילה ממש שפיר שרי להפסיק ולהתפלל, דכיון דאיכא איסור לאכול קודם האכילה שרי, ולדבריו צ"ל דבכל דבר דאיכא איסור מחמת דברים חיצוניים שרי.

**אמנם** המשנ"ב דכתב להביא את דברי החיי אדם כתב וז"ל ויש שנהגו לכתחלה לומר מזמור ה' רועי בין נטילה להמוציא, ויותר נכון שיאמרנו אחר אכילת ברכת המוציא וכ"כ א"ר בשם של"ה.

**ונראה** דכל הא דהתיר לומר מזמור זה, הוי אחר אכילת ברכת המוציא, דהיינו לאחר שטעם מפרוסת המוציא, אבל קודם האכילה לא היתר כלל, וכן משמע בשל"ה ובאליהו רבה ועוד.



## אם שייך שומע כעונה באמירת ברוך המבדיל

**עוד יש לדון אם שייך שיגיד לאחר שיוציא אותו בברכת ברוך המבדיל, ומדין שומע כעונה.**

**והספק** הוא האם שומע כעונה שייך רק בברכה, והיינו היכא דאיכא שם ומלכות אבל היכא דליכא שם ומלכות לא, או דילמא דשומע כעונה שייך אף היכא דליכא שם ומלכות.

**אמנם** זה פשוט דלא בכל אמירה שייך שומע כעונה, והכא הספק כיון דע"י אמירתו ניתר בעשיית מלאכה, נמצא דהוי אמירה הפועלת דין ושפיר נימא דשייך לצאת מחבירו ע"י שומע כעונה.

**ויש** להביא ראיה דשייך דין שומע כעונה אף שלא בברכה, דכתבו התוס' ברכות (כ' ע"ב ד"ה כדאשכחן בסיני) וז"ל פירוש אף ע"ג כדבור דמי לענין שיצא, מ"מ לאו כדבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני דהיה שם דבור והיו צריכין לטבול ואף על פי שהיו שותקין שומע כעונה.

**ומבואר** בדבריהם דבמעמד הר סיני כלל ישראל שמעו את דברי הקב"ה ע"י דין שומע כעונה, ומש"ה היו צריכין לטבול, דאל"ה אמאי היו צריכין לטבול, ובע"כ חשיבי שדברו ע"י דינא דשומע כעונה.

**ולכאורה** בשלמא אם כלל ישראל היו צריכים לצאת ידי איזה מצוה נוחא דמש"ה בעי לדינא דשומע כעונה, אבל כיון דלא היו צריכים לצאת ידי מצוה קשה אמאי בעו כלל לדינא דשומע כעונה.

**ומבואר** בדבריהם דדינא דשומע כעונה שייך אף שלא בברכה ושלא בדברים הנצרכים בשביל לצאת יד"ח, אלא אף בשאר דברים מהני דינא דשומע כעונה.

**אמנם** נראה דליכא ראיה כלל, דהא דכתבו התוס' דבעו לצאת מדין שומע כעונה, אין כוונתם דישראל היו צריכים לצאת בדברותיו של הקב"ה, אלא ס"ל לתוס' דכיון דבנ"י שמעו דברי תורה מפיו של הקב"ה, ומדין שומע כעונה חשיבי כלומדים תורה, כדן כל אחד המדבר עם חבירו דהשומע מקיים מצות ת"ת מדין שומע כעונה, ומש"ה כתבו דלכך היו חייבים בטבילה, ולעולם ליכא ראיה כלל דדינא דשומע כעונה מהני בדברים דלא הוי בשם ומלכות, או בדברים המחויבים.

**כתב** הבאר היטב (רצ"ט ס"ק יב) על הא דכתב השו"ע דנשים צריכות לומר ברוך המבדיל וז"ל ואם לא יודעת לומר המבדיל אסורה במלאכה עד שתשמע מפי אחר.

**ומבואר** בדבריו דמהני לצאת באמירת ברוך המבדיל ע"י אחר מדין שומע כעונה.

**ולא** מיסתבר לומר דהא דכתב שתשמע מאחר כוונתו דאחר יגיד הנוסח של ברוך המבדיל והיא תחזור על דבריו, אלא נראה דשייך לצאת ידי אמירת ברוך המבדיל ע"י דינא דשומע כעונה.

**וכן** כתב הגר"ז (רצ"ט ס"ח) וז"ל אותן הנשים שאינן מתפללות ערבית ואינן מבדילות בתפלה במוצאי שבת יש ללמדן לומר ברוך המבדיל בין קדש לחול קודם עשיית מלאכה לפני הבדלה שעל הכוס, ואם אינן יודעות לומר המבדיל צריכות לשמוע מאחרים.

**ומבואר** בדבריו כנ"ל דשייך לצאת באמירת ברוך המבדיל ע"י דינא דשומע כעונה.

**ולדבריהם** י"ל דאם יש אדם העומד לצידי שירמוז לו שיוציא אותו באמירת ברוך המבדיל, ולא חשיב הפסק בברכה דהוי דבר מועט, וכן לא יעבור על איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה.

**דבר שאינו צריך או באמצע הלימוד כי שומע כעונה, ולכן יזהר בשמיעה כדיבור.**

**והיה מקום לומר בדבריו דשייך דין שומע כעונה אף בסתם דיבור.**

**אמנם** נראה דאין כוונתו להא אלא הוי מליצה בעלמא, דלא נראה דבעי לזה לדינא דשומע כעונה.

**עוד יש לעיין** אם אחד מבני ביתו ששמע את ברכותיו יכול להדליק על סמך ברכותיו, ולכאורה פשוט שמהני, דעל סמך ברכותיו הוא מדליק, אמנם כ"ז היכא דאיכא אחר אבל היכא דליכא אחר אכתי יש להסתפק מה יעשה.

**ושמעת** בשם הגרי"ש אלישיב דס"ל שידליק ולא יבדיל, ויש להסתפק בכוונתו אם חשש לשיטת הר"מ דס"ל דאיסור ברכה לבטלה הוי דאורייתא, או דס"ל דתרווייהו שווים ואפ"ה כיון דאיכא ב' ברכות לבטלה עדיף להדליק ולא להבדיל וצ"ע.

**אמנם יש לעיין** מהו שיעור הפסק בשתיקה דשרי, אי נימא דהוי כשיעור הפסק דעלמא, דהיינו שלום עליך רבי ומורי, א"כ הוי ארבע מילים, ונוסחא אמירת ברוך המבדיל הוי חמש מילים, א"כ אכתי הוי שיעור הפסק בברכה, אמנם אם נימא דנוסח ברוך המבדיל לא מעכב א"כ שפיר יהני לצאת מאחר ע"י אמירת ברוך המבדיל.

**ובערוך השולחן** (רצ"ט יט) נראה מדבריו דלא צריך למימר ברוך המבדיל וכו' אלא המבדיל בין קודש לחול, ולדבריו נראה דהוי ארבע תיבות.

**ובספר מרגניתא טבא** (אות ז') כתב שלא לשמע כשמדברים דברים בטלים, וכל שכן דבור אסור שחמור טפי, וצריך להיזהר ולהתרחק משמיעתו כמו שאמרו בשבת, שיש הבדל בין דברים בטלים לדבר שאינו הגון, וכן **ימנע מלשמע בבית הכנסת**

הרב יהודה ברוורמן  
מודיעין עילית

## בגדר מלאכת כותב

**אולם** ברמב"ם בפי' המשניות כתב דלר' יוסי חייב משום רושם והוי אב בפ"ע כיון שהיה במשכן, שקרשי המשכן היו עשרים מצד צפון ועשרים מצד דרום ושמונה מצד מערב, וכך היו כותבים על הקרש הראשון א' ועל השני ב' וכו' עד הקרש האחרון שהיו כותבים עליו כ', וכיון שכך, נמצא שעל האחד עשר כתבו י"א עד ה"ט שהן שני אותיות, וחייב משום רושם.

**ומאי** נפק"מ אי חייב משום כותב או משום רושם. דאי חייב משום כותב יתחייב על שתי אותיות כשכתב כתיבה בשבת בשוגג, ואח"כ כתב שתי אותיות בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת, ואי חייב משום רושם חייב שתיים אחת משום רושם על שתי אותיות וכשכותב יותר משתי אותיות אז חייב משום כותב.

**וצ"ב** לר' יוסי דאי הוי רושם מאבות מלאכות במקום איזה מלאכה הוי, דיש ל"ט מלאכות ולא מ'.

**ולכאורה** צריך להבין במה נחלקו ת"ק ור' יוסי ור' יהודה, ומה יענה ת"ק על סברת ר' יוסי מקרשי המשכן, וכן צ"ב מדוע חייב דוקא על שתי אותיות ולא על אות אחת, דבמשכן כל אות סימנה את הקרש הזה איזה מספר הוא, וא"כ מה הריבותא בב' אותיות.

**והנראה** בזה דיש לחקור א. בגדר מלאכת כותב מה המחייב של המלאכה, האם מעשה הכתיבה שכותב שתי אותיות, או התוצאה שע"י מעשה הכתיבה שלו

**מסכת** שבת דף ק"ג ע"א: מתני' הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו בין משם אחד בין משתי שמות בין משתי סמניות בכל לשון חייב.

**א"ר** יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם שכן כותבין על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו.

**א"ר** יהודה מצינו שם קטן משם גדול שם משמעון ומשמואל נח מנחור וכו', וברש"י פי' לת"ק בין משם אחד שתיהן אלפין, היינו שכתב אות אחת כפולה, בין משתי שמות אלף בית, היינו שכתב שתי אותיות חלוקות.

**ובמה** ת"ק ור' יוסי צ"ב מה יענה ת"ק על סברת ר' יוסי שמוכיח לדבריו מקרשי המשכן, ועוד צ"ב ברש"י, דהרעק"א וכן האבני נזר סי' קצ"ט הק' מדוע רש"י נקט בשם אחד שתי אלפין, שזה דלא כשום תנא שבמסקנת הגמ' היא דוחה שעל זה לא מתחייב אלא על שכתב תת או גג וכדו'.

**והרעק"א** תי' בזה דדוקא בברייתא דקאמר ר' יהודה דאפי' לא כתב אלא ב' אותיות כגון תת וכו' הרי בא למעט אא, אבל במשנה מדקתני סתמא בין משם אחד משמע כל אותיות כפולים אפי' אא.

**ובשיטת** ר' יוסי פי' רש"י דהיו עושים סימן בקרשי המשכן מפני שמפרקים אותו ולכשיקימוהו לא יחלפו סדר הקרשים, ואתא ר' יוסי למימר דאפי' לא כתב אלא רשם שני רשימות בעלמא לסימן חייב.

במשמעות של הכתוב כדי לידע איזה בן זוגו, ולכן יותר מסתבר שחייב על מלאכת רושם ולא על מלאכת כותב.

**ואתא** ר' יהודה למימר דמצינו שם משמעון ומשמואל וכו' והיינו שסגי שיהא משמעות לשתי אותיות וכגון שם ונח וכו', והיינו שאין צריך שיהא משמעות מיוחדת לאותיות אלא שיהיה תיבה עם משמעות דזה ילפינן מהמשכן שהיה לאותיות משמעות לומר איזה קרש זה שאם רשום עליו האות ב' זה קרש שני וכו' אבל לא בעי למילף מהמשכן כל כוונה שהיתה מונחת בכתיבת האותיות על הקרשים, אבל בעי שיהא לאותיות שם תיבה ומשמעות ולכן לא יתחייב אם יכתוב סתם אותיות כמו אא.

ור' יהודה בא לחלוק על ר' יוסי ועל ת"ק על ר' יוסי כמו שביארנו ועל ת"ק שלפי ת"ק מתחייב גם בכותב אות כפולה אף על פי שאין לזה משמעות ולר' יהודה צריך שיהיה לזה משמעות.

**והיוצא** לדברינו שיש במשנתנו ג' שיטות שנחלקו בחקירות שחקרנו, דנחלקו א. מה המחייב במלאכת כותב האם מעשה הכתיבה הוא המחייב או התוצאה של המעשה שכתוב שתי אותיות שנכתבו על ידו. ב. אי בעי' שיהא משמעות לאותיות או לא. ג. להצד הראשון דבעי' משמעות אי בעי משמעות מיוחדת לאותיות אלו, או שלא בעי' משמעות מיוחדת אלא סגי שיש לזה משמעות כללית דהיינו שאין זה סתם אותיות שאין ביניהם חבר.

**ות"ק** סובר שהחיוב במלאכה הוא על מעשה הכתיבה והיינו שאפי' כתב שתי אותיות כמו אא חייב, והיינו שסובר גם שאין צריך שיהא לזה משמעות, ור' יוסי סובר שהחיוב הוא על התוצאה ומשו"ה קורא לזה מלאכת רושם ולא כותב, שאין

נכתבו שתי אותיות, ב. האם צריך שלשתי האותיות יהיה משמעות מסוימת ואל"כ אינו חייב אלא אסור, או שלא צריך אלא אפי' כתב סתם שתי אותיות ואין לזה שום משמעות חייב, ג. לפי הצד הראשון שצריך משמעות האם צריך שיהיה לזה משמעות מיוחדת לזה כגון סימן שהוא קבע לעצמו או לא, אלא סגי שיש לזה משמעות כגון גג או כל שתי אותיות שיש להם משמעות בלבד שלא יהיה שתי אותיות בלי שום משמעות כמו אא.

**וכשנדייק** בלשון התנא במשנה נמצא שבאלו הדברים נחלקו.

**והיינו**, שת"ק אומר הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו וכו', מלשון התנא דנקט "הכותב" נראה שסבר שחייב על מעשה הכתיבה, וכיון שחיובו הוא על מעשה הכתיבה על כן יש לו נפקא מינה באיזה יד כתב האם זה צורת המלאכה או לא.

**אבל** ר' יוסי סובר שאינו חייב על מעשה הכתיבה אלא על התוצאה, שעל ידו נכתבו שתי אותיות, וא"כ אין זה שייך לכותב אלא מדין רושם ומלאכת רושם מסמלת על מה הוא מתחייב על הרושם שישאר אחרי הכתיבה, ומשו"ה אין לו גם נפקא מינה באיזה יד כתב בימין או בשמאל וכדמוכח בגמ'.

**ולפ"ז** נוכל לבאר את החקירה השניה, שלפי ר' יוסי כיון שהוא מתחייב על התוצאה מוכרח להיות שיש לאותיות אלו משמעות שאל"כ על מה מחייבים אותו הוא לא יצר פה כלום, שכיון שהכתיבה עצמה לא נחשבת אלא התוצאה צריך שיהיה לזה משמעות, וראיה לדבריו הביא מהמשכן ששם היה כתוב על הקרשים לידע איזה בן זוגו, והיינו שעיקר התכלית בכתיבה על הקרשים לא היה בכתיבה בעצם אלא

הקרש השני הסמוך לקרש הראשון היה כתוב אות א' וכן בצד השני של הקרש השני היה כתוב אות ב' וכן בצד הסמוך של הקרש השלישי היה כתוב אות ב'.

**ומהא ילפי'** ת"ק שמתחייב אם כתב אות אחת פעמיים ואפי' אא כמו שפי' רש"י במשנה, ולר' יוסי יתבאר כהרמב"ם שהיו עשרים קרשים מצפון ומדרום ושמונה לצד מערב ועל הקרשים מדרום ומצפון היה כתוב על כל קרש אות עד כ'.

**וזה עדין צ"ב** דהדרא קושיא לדוכתיה מה יש בשתי אותיות דוקא.

**והנה** בשפת אמת כתב לבאר, דלהרמב"ם מוכרח להיות שהיה על כל קרש עוד סימון חוץ מהאות כדי שידעו מאיזה צד הוא מצפון או מדרום ולכן בעי' שתי אותיות או סימונים לר' יוסי, ולר' יהודה א"ל דכיון שהוא סובר שצריך שיהיה לזה שם לא שייך שיהיה לזה שם תיבה עם אות אחת ולכן מוכרח שיכתוב לכה"פ שתי אותיות כדי שיהיה לזה שם תיבה.

החיוב על מעשה הכתיבה וממילא גם סובר שצריך שיהא לזה משמעות.

**ובהקירה** הג' נחלקו ר' יוסי ור' יהודה, דלר' יוסי צריך שיהא לזה משמעות מיוחדת ולכן חייב אפי' עשה סימונים שרק הוא מבין מה הם, ור' יהודה חולק וסובר שלא צריך עד כדי כך אלא סגי שיהא משמעות ולא דוקא יחודית לאותיות אלו, אבל צריך שיהיה לזה שם תיבה כמו שם משמאל וכו' ולא סתם שתי אותיות שאין להן שום משמעות ודלא כת"ק.

**ועדיין צ"ב**, אמאי בעי' דוקא שתי אותיות ולא סגי באות אחת, או שצריך ג' אותיות דהא ילפי' לחיובא מקרשי המשכן, והיכא חזינן במשכן שיש יחודיות דוקא לשתי אותיות, דאות אחת אומרת שזה הקרש הא' ואות ב' אומרת שזה הקרש הב' ואיזה חיבור יש בין שתי האותיות.

**והנה** באבני נזר סי' קצ"ט כתב לפרש לת"ק דאיידי שהיה כתוב כל אות כפולה דהיינו שעל הקרש הראשון בצדו הקרוב לקרש השני היה כתוב אות א', וכן בצד

הרב אליהו רוטנר

רמות, ירושלים

## בענין יורד לאומנות של חברו – והשלכות מעשיות בזמנינו

מאמר זה נכתב לע"נ סבא ז"ל ששימש לי דוגמא אישית בהתמדה בתורה בכל גיל ובכל זמן.

עצומה בעצם התחרות בין החברות, כאשר ברור לכל כי חברה היודעת שלקוחותיה 'שבויים' אצלה, מורידה את רמת השרות, וגם תשמור על רמת רווחיות גבוהה. אצל חברות הגז, מורגש בעליל שהקושי במעבר לקוחות מחברה לחברה, גורם להתעמרות החברה בלקוחותיה. יש לדון, איפוא, מה ההשלכה ההלכתית של מצב זה על דין "יורד לאומנות חבירו".

**בזמן** הראשונים דנו בדבר דומה הנקרא מערופיא - שעניינו בקצרה, יהודי שרכש השפעה וקירבה בסביבת הפריץ או המושל, והלה נתן לו בלעדיות על הזכות לעשות עסקים קבועים עמו. [מערופיא' מלשון "יערוף כמטר לקחי", שעניינו השפעה - חוות יאיר]. הפוסקים דנו רבות האם אדם אחר יכול להכנס לעסקים אלו ולהתחרות בו.

**בנושא** הראשון של "עני המהפך בחררה" - מצויות בדורנו שאלות, מאיזה שלב בעיסקה אסור להתחרות עם אדם שהחל בפעולות שונות ע"מ לקנות דבר, כגון אדם המתעניין בקניית דירה, והוא נמצא בשלבים שונים של מו"מ עם המוכר, ממתי הוא מוגדר כ"עני המהפך בחררה" שתהא חובה להניח לו למצות את המו"מ, ושיהא אסור לפעול ולהקדימו בעיסקה.

**כדי** להבהיר את הנושא מן הראוי להקדים בקצרה את הסוגיות המצויות בענין -

**מצינו בחז"ל שני איסורים הנוגעים לתחרות במסחר -**

**א. "עני המהפך בחררה" -** אדם המתאמץ וטורח להשיג חפץ, ובא אדם אחר ומקדימו. אדם זה נקרא 'רשע'. הראשונים נחלקו האם מדובר כאן בחררת הפקר (שיטת רש"י) או במחזור אחר בעה"ב לעבוד אצלו כדי שיתן לו מזון.

**ב. "יורד לאומנותו של חבירו" -** בגמ' נחלקו בעיקר הדבר, האם יש איסור בדבר. ונחלקו הראשונים האם ומתי יש איסור להלכה.

**בדורינו** לא מצוי כ"כ איסור לירד לאומנות חברו בצורתו הפשוטה - פתיחת חנות בצד חנות וכדו', וכמו שיתבאר בהמשך, ברם מצויה תופעה אחרת שיש לדון בה מצד איסור זה - "גניבת" לקוחות, באמצעות פיתוי, בהצעות של הנחות מפליגות, או שיפור תנאים וכדו', אל לקוחות קבועים של חברה.

**השאלות** המצויות הם האם מותר לשמש כסוכן של חברות הסלולר, כאשר עיקר העיסוק הוא במעבר לקוחות, וכן להעביר מבוסחים בין קופות החולים, לקוחות של חברת גז וכו'.

**כמוכן**, שלעומת הבעיה ההלכתית מצד הנזק הנגרם לחברה כתוצאה מ"גניבת" הלקוחות, ישנה תועלת חברתית

לסברא זו דוקא בעני אבל לא בעשיר אם לא בדבר שאינו מצוי דאז אפילו בעשיר נקרא רשע. – ודבר זה מוכח ממעשה דרב גידל שלא היה עני ובכל אופן התלונן על שקנו קרקע שחזיר אחריה.

**יש** לחלק דין זה מדברי הגמ' בגיטין דף ס"ב מביאה את הדין של עני המנקף בראש הזית, - מכה את העץ כדי שינשרו הזיתים – שכן שם יש בו גזל משום דרכי שלום, ומשמע שחמור דינו מכאן שכאן נכתב רק שהוא רשע אבל אין זה גזל, ובהכרח ששם יש בו יותר קירבה לקנין, שהוא כבר עסק בו עצמו, אבל המהפך בחררה הוא רק מתקרב לזכות בה, ועל כן יש כאן רשעות שכן זה נראה כדבר ששייך לחיי חבירו ואין זה ראוי ליטול דבר זה לעצמו.

**תוס'** הקשו עליו ממי שפירס טליתו על הפאה שמעבירים אותה ממנו, - דהיינו עני שמנסה להשתלט על הפאה שהניח בעה"ב בשדה שהיא כהפקר ואעפ"כ אין לו זכות ואפשר להעביר אותו כיון שלא נטלה בידיו לזכות בה. ועל כן חלקו והביאו שיטת ר"ת שדוקא כשרוצה העני להקדים לזכות בשכירות או במכר דומיא דרב גידל, **כי למה מחזור על זאת שטרח בה חברו ילך וישתכר במקום אחר אבל בחררה דהפקר אין איסור כיון שאם לא יקח זאת לא ימצא אחרת.**

**ומתבאר** שיטת תוס' שאין האיסור מחמת שזה הגיע לידי חברו אלא מחמת הרשעות שנכנס לעסק של חברו בשעה שיכול לילך ולהשתכר במקום אחר. אבל אם אין אחר רשאי שכן אין לו סיבה לוותר לחברו על מה שעוד לא זכה בו.

**להלכה** כתב הרמ"א בס' רל"ז שסברת התוס' עיקר.

**ולפי** זה יהיה אסור להיכנס לקניית דירה שחברו מחזור אחריה, וזה הדין

**בגמ'** מצינו שני סוגיות העוסקות בענין.

**בקידושין** דף נ"ט ע"א הגמ' הביאה את עני המהפך בחררה, ובב"ב דף כ"א ע"ב דנה הגמ' באיסור של יורד לאומנות חברו. והדין השלישי הוא עני המנקף בראש הזית בגיטין ס:

**ובתחילה** אנסה להביא את הסוגיא באופן המובן לי שלא עוסק בה עם קיצור שיטות הראשונים עליהם, ולאחמ"כ מסקנת הדברים לדינא בזמנינו.

### איסור מהפך בחררה [סימן רל"ז]

**הגמ'** בקידושין מביאה - רב גידל הוה מהפך בהאי ארעא, אזל רבי אבא זבנה, וביאר רש"י מחזר עליה לקנותה - וממשיכה הגמ' שרב יצחק נפחא שאלו למה לא חשש לכך שעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו נקרא רשע, וסיום הסיפור שרבי אבא הצטדק שלא ידע מכך וביקש לתת את הקרקע במתנה לרב גידל.

**רש"י** שם ביאר עני המהפך בחררה - מחזר אחריה לזכות בה מן הפקר או שיתננה לו בעל הבית. - מבואר משיטת רש"י שהאיסור הוא גם בהפקר שכן במכר למדנו ממעשה קניית הקרקע שבזה איירי הגמ' ואף בהפקר אם אחד מחזר אחריו אין ליטול הימנו ועל זה נאמר נקרא רשע וביאר רש"י - שיוורד לחיי חבירו.

**נמצא** לדברי רש"י שאף בדבר שחברו לא זכה בו, שהרי לא עשה קנין ואין כאן גזל, אעפ"כ זה רשעות ליקח ממנו מחמת שזה חייו, ובסמ"ע בי' (רל"ז ס"ק ב) כיון שהראשון בא כבר ליקחנה הרי זה השני כנוטל במה שכבר זכה ראשון.

**ומטעם** זה כתב הרמב"ן שם שאם המחזר הוא עשיר וזה דבר שאינו נצרך לו כ"כ מותר. וכן כתב הרמ"א בס' רל"ז "ואפילו

**אלא** שרב הונא בריה דרב יהושע הסתפק אם יש טענה לבן מבוי אחר שלא יכנס למבוי, ולכאורה ספק זה הוא האם יש איסור לירד לאומנות חברו, ונמצא שדין יורד לאומנות חברו הוא רק ספק.

**אבל** הרמ"א הביא את שיטת רש"י שאף אם רוצה לשלם מיסים יכולים לעכב בעדו כל עוד אינו גר כאן, ומבואר שלדבריו יש איסור ברור לירד לאומנות חברו, ורק כשמשלם מיסים זה היתר, שכיון שמשלם מס אינם יכולים למנוע ממנו להרויח כאן אחר שמשלם עמם מיסים.

**להלכה בזמנינו** – נראה שיהיה הבדל גדול בין רש"י לר"ת שכן לדברי ר"ת לא מצינו איסור אלא אם לא משלם מס, ואצלינו כולם משלמים את המס למדינה, ואין הבדל אם הוא מבני העיר, [ולא נראה שזה שלא משלם ארנונה על הבית בעיר זאת יהיה סיבה לעיכוב שהרי את הארנונה על המסחר ישלם] אבל לשיטת רש"י כל שאינו מהמקום אין לו לעסוק כאן וזה שמשלם מסים למדינה נראה שלא יהיה סיבה להיתר בזמנינו, כדי שיוכל לעסוק דוקא כאן. שכן מיסיו לא קשורים למקום זה דוקא. וכן כתב הרמ"א שתשלום מיסים לדעת רש"י הוא דוקא כשמשלם למושל העיר הזאת.

**וכיון** שהרמ"א הביא את שיטת רש"י נראה שיהיה יכול לעכב, וכן כתב בביתאור הגר"א שהאור זרוע הכריע כרש"י.

**והנה צריך** לבאר מה טעם האיסור לירד לאומנות חברו.

**וביאור** מפורש בזה מצינו בריטב"א בקידושין דף נט. - ועל הדרך הזה הוא מה שאמרו (שם) בבר מבואה דאוקים רחיא ואתא בר מבואה אחרינא ואוקים גביה, שאם הוא בן מבוי אחר מעכב על ידו שזה כעין מקח וממכר הוא והרי יכול הלה

שהתבאר בגמ' בתנאי שיש אחרות, אבל כשמדובר בדבר שלא יכול להשיג דבר דומה אין איסור. שכן כתב הרמ"א שהקונה קרקע על מצר חברו יכול השכן לחזור לקנותה כיון שלגביו אין אחרת.

**התנאי** השני כתב הרמ"א שכל זה דוקא כשפסקו הדמים ואין מחוסרים אלא קנין, אבל לפני שהתשוו מותר להציע מחיר. ובביאור הגר"א אות ט' כתב שלעולם חשו רבנן לפסידא דמוכר. ועל כן כל שהמוכר לא התרצה יהיה לו הפסד אם ימנעו אחרים מלהציע ומותר להיכנס לעסק.

### איסור יורד לאומנות חברו [סימן קנ"ו]

**הגמ'** בב"ב מביאה את דברי רב הונא שאם א' מבני המבוי העמיד ריחיים ובא חברו להעמיד גם יכול לעכב עליו, והקשתה עליו מברייטא שעושה אדם חנות בצד חנותו של חברו ומרחץ בצד מרחצו של חברו ומסיקה שזה מחלוקת תנאים אם יכול למנוע את שכנו מלהתחרות בו.

**הגמ'** במסקנה מביאה את דברי רב הונא בריה דרב יהושע, שבר מתא יכול לעכב על בר מתא אחרינא, ואי שייך בכרגא דמתא לא מצי מעכב, ובר מבואה על בר מבואה דנפשיה לא והסתפק האם יכול לעכב על בר מבוי אחר.

**ולפי** זה נמצא שאין יכול לעכב את חברו מלירד לאומנתו כשהוא שכנו אבל על בן עיר אחרת יכול לעכב, ואם משלם את מיסי העיר לא יכול לעכב, ונראה לכאורה שכל העיכוב הזה הוא מחמת המס שכיוון שאינו שותף במיסים זכותם לטעון שלא יהנה משלהם, ולפי זה אם יחפץ לשלם את המיסים לא יוכלו לעכב, שכן מי ששייך במס אף שלא גר כאן יכול להתחרות, וכן הביא בביתאור הגר"א סי' קנו ס"ק כא שיטת ר"ת.



דמטא לידיה ונמצא חבריו מזיקו אבל הכא מי שבא אצלי יבא ומי שבא אצלך יבא: **מבואר** ברש"י שבתחילה רצתה הגמ' להוכיח שיש טענה כללית של פסיקת חיות, ודחתה שדוקא בדג שהוא כבר בטוח בו, אבל פתיחת חנות מי שבא אצלי יבא ומי שבא אצלך יבא. וביאור הדבר שחנות לא נחשב כמי שזכה כבר בלקוחות ואינו נחשב כדבר שלו.

**אבל** היכן שכבר הדג בדרך אליו אסור, ואף שהדג הוא הפקר לשיטת רש"י אף הפקר אסור ליטול כשהוא מהפך בו, והריטב"א שס"ל שכל האיסור רק מצד מהפך בחררה ביאר כשיטת הרמב"ן שכוונת הגמ' שנקנה לו הדג במשיכה והגבהה כשרץ לכיון המצודה.

**תוס'** (קידושין דף נ"ט ע"א) מתקשה בקושיה איך יבאר ר"ת את הסוגיא, שכן כפי שביארנו בגמ' נראה שאסור ליטול דג שחברו מחזר אחריו אף שהדג הוא הפקר. ותירץ שהתם טעמא מפני שיורד לאומנתו, ונראה שבא לחדש שאף לתירוץ הגמ' שאסרה בדגים מחמת שרצים אליו זה רק באומנות, והיינו שאף שביאר כרש"י שהדג בדרך אליו, לא ס"ל כשיטת רש"י שצריך להימנע מליטול דבר הפקר כיון שאין במקום אחר, ועל זה חידש שבאומנות יש בזה איסור. וצריך לבאר שכיון שמצינו שבאומנות יכול לזכות במקום לפרנסתו, שכן הרחיבו את גבולות זכיתו כדי שלא ישיגו את גבולו, על כן אף באופן של הפקר כיון שהוא קרוב לזה אסור ליטול ממנו.

**עוד** תי' בשם רבינו מאיר דמירי בדג מת שעל ידו מתאספים כולם, וכיון שפירס מצודה תחילה וע"י מעשה מתאספים כולם ודאי אם היה חבריו פורש הוה כאילו גוזל לו ויוכל לומר לו תוכל לעשות כן במקום אחר. – למדנו מדבריו שהיכא שחברו חידש מצב

**לילך לבקש פרנסתו במבואות אחרים ולא יפסיד לזה שמהפך כאן, אבל לשכנו אינו כופה דכיון שהלה דר במבוי זה אין מלאכתו מזדמנת לו יפה במקום אחר כמו בכאן ואית ליה פסידא והוי כהפקר, - והיינו שביאר דין זה על פי שיטת ר"ת שהטענה היא רק מחמת שיש לו לילך למקום אחר, ולדבריו היכא שהוא גר כאן אין זה נחשב מקום אחר, אבל ביסוד הדבר האיסור לירד לאומנות חברו הוא מחמת הדין של עני המהפך בחררה ואין הענין מחמת שכבר זכה זה במקום לפרנסתו אלא רק שזה עוול לא לילך למקום אחר.**

**אבל** לדברי רש"י ביאור זה לכאורה לא שייך שהרי לדידו עיקר הענין שחברו כבר זכה בו, ובאומנות לכאורה לא זכה, ואפשר שהתחדש כאן שנחשב שגם פתיחת חנות היא זכיה, שהוא זכה באפיק פרנסה זה. אלא שאם כך אף לשכנו יכפה שלא יטול פרנסתו וכדברי רב הונא. וצריך לבאר שכיון שכל בני המקום זקוקים לפרנסה, אינו יכול לקדום ולתפוס את המקום ביחס לאחרים, ואין זה כהפקר ממש שלכולם יש זכות בו.

**ונראה** להרחיב עוד את ענין זה של זכיה בפרנסתו מתחילת הסוגיא.

**הגמ'** רצתה להוכיח כדברי רב הונא מהברייתא שמרחיקין מצודת הדג מן הדג, ודחתה שאני דגים דיהבי סיירא, והראשונים ביארו בכמה דרכים מה היתה ההבנה בקושיה ובתירוץ הגמ'.

**רש"י** ביאר - **מרחיקין מצודת הדג מן הדג.** צייד שנתן עיניו בדג עד שהכיר חורו מרחיקין שאר ציידין מצודתם משם אלמא אע"ג דלא זכה ביה ולא מטא לידיה מרחיקין משם דא"ל קא פסקת לחיותי: **שאני דגים דיהבי סיירא.** נותנין עין בהבטם להיות נוהגים לרוץ למקום שראו שם מזונות הילכך כיון שהכיר זה חורו ונתן מזונות בתוך מלא ריצתו בטוח הוא שילכדנו דה"ל כמאן

אם בא אחר ורוצה להיכנס ולמכור גם הוא נחלקו אם מותר להתחרות איתו.

**הנה** בתחילה יש לדון מצד האיסור לירד לאומנות חברו, האם זה נחשב כפתיחת חנות שמונעת מאחרים לפתוח, אלא שגם איסור זה דוקא כשהוא אינו בן העיר, ובאופן ששניהם בני העיר יהיה היתר.

**ועוד** יש לעיין היכן ששניהם אינם בני העיר, שהולכים לעסוק עם בן עיר אחרת, ונראה שיהיה תלוי מה הביאור באיסור לפתוח חנות במבוי חברו, האם מחמת שיכול לילך למקום אחר וכדעת הריטב"א ששורש כל האיסור הוא מצד עני המהפך בחררה, ולפ"ז אף הכא יהיה אסור שכן ילך לו למקום אחר. אבל לדעת רש"י ותוס' שאומנות הוא איסור חדש, אפשר והאיסור הוא רק כיון שיש לו זכות כבן המקום, ולפי זה הכא אין לו זכות במקום. ויותר נראה לפי מה שביארנו בדעת רש"י ותוס' שיש זכיה לאדם בפרנסתו אם כך גם כאן יזכה, וראיה לדבר מהרחקה מהדג שמתקרב למצודה, שלדברי תוס' זה נאסר מחמת ירידה לאומנות, ולא הצרכנו שם שיהיה הוא מבני המקום.

**אבל** לדברי הריטב"א יהיה היתר כשיש אחר. ובכלל יש כאן חידוש לדון את זה כפתיחת חנות שהרי אין לו קביעות בשום דבר רק יש לו יחסים מיוחדים עם הקונה, וזה חידוש לומר שזה כבר אוסר עליו את האחרים.

**הרמ"א** הביא מחלוקת האם מותר להיכנס למערופיא של חברו. ובב"י הגר"א ביאר שנחלקו בדין של יהבי סיירא, והיינו בביאור התירוץ החדש של הגמ' שבדגים לכו"ע אסור מחמת דיהבי סיירא, וביאר לדעת תוס' שביארו משום אומנות אסור, ואף אם אין לו מקום אחר לילך לשם, גם במערופיא נאסר כיון שזה דרך אומנות יש

והוא בא להשתמש במאמציו כדי להרוויח ואפשר לחדש אותו על ידי טירחא במקום אחר, שוב יש כאן מהפך בחררה שאף היום אין עוד אחר אבל כיון שזה על ידי טורח יסרח גם הוא, שלנצל את טורח השני אין היתר גם לדברי ר"ת.

**ולפי** זה מי שיצר ביקוש למוצר מסוים על ידי פירסום והשקעה, מי שיבוא וירצה להשתמש בהשקעתו לצרכיו יהיה אסור. אבל רק באופן שיכול להשקיע השקעה כזו ולזכות גם. ולדוגמא אם חברה השקיעה בפירסום על נסיעה לים ממקום פלוני יאסר לחברה אחרת לאסוף אנשים מהתחנות.

**למדנו** מכאן שני אופנים שגם לתוס' יהיה בהם איסור לירד.

**דרך** שלישית יש בר"י מיגאש (ב"ב דף כ"א ע"ב) שבי' שעל ידי שהדגים רואים ריבוי מצודות בורחים מכל האזור לגמרי, ונמצא שפוסק חיותו לגמרי. מבואר בדבריו חידוש שאף שאין טענה של פסקת חיותי כיון שיש אפשרות לשניהם אבל כשאין אפשרות לשניהם אין להיכנס לאומנתו. ובחתם סופר בי' שיש לחלק בין פחיתת חיות שעל זה יכול לומר מי שיבוא אלי יבוא, לבין מקום שאין לו עוד קיום לחנות.

**ולדבריו** למדנו דין שאסור ליטול את פרנסת חברו, אבל מותר להתחרות בו כל עוד התחרות הוגנת, ולפי זה אסור לעשות פעולות לחיסול המתחרה.

### מערופיא

**השאלה** של גניבת לקוחות קבועים התעוררה בתקופת הראשונים ונקראה בשם – מערופיא – השפעה.

**ובי'** הענין היה בזמנם היה יהודי החצר שהיה עושה עסקיו עם הפריץ ובכהאי גוונא

### השגת מקום עבודה:

**השו"ע** בסעיף ב' כתב אסור למלמד להשכיר עצמו לבע"ה שיש לו מלמד אחר בביתו אם לא שיאמר הבע"ה אין רצוני לעכב המלמד שלי אבל אם שכר בעל הבית מלמד אחד יכול בעל הבית אחר לשכור אותו מלמד עצמו.

**לפי** הכללים שבי' הכוונה שמקום עבודה של בני"א חשוב כשלו, לענין שאסור ליטול ממנו וכמו עני המהפך בחררה, אבל לגבי בעה"ב כיון שיכול לטעון שזה מלמד מוצלח במיוחד יכול ליטול אותו.

**ולפי** זה בזמנינו יש איסור לתפוס משרה של אדם אחר כיון שיש טענה שילך לחפש משרה פנויה, ויש לעיין אם יש היתר לטעון שאין עוד משרות פנויות. אבל מותר לפתות עובד לבוא אליו כשאין כמוהו מומחה. [כמו שמצינו במלמד]

### פתיחת חנות:

**בזמנינו** שכולם משלמים מיסים למדינה אחת היה נראה להתיר, ומצד הארנונה נראה שאין עיכוב שהרי הוא ישלם מיסים על חנותו כמו כולם, וא"כ לכולם יש דין של "שייך בכרגא" אבל לפי מה שהבאנו שיטת רש"י שהמס הוא היתר מיוחד וכפי שהביא הרמ"א שלא מספיק נתינת מס למלך עד שיתן מס למושל וכן לא מועיל מה שיתן מכאן ולהבא, נראה שלפי דברי הרמ"א אין בכוח זה להתיר לו להיכנס לתחום חברו ולהתחרות בו. ואם כך יהיה יכולת לאסור מלהתחרות עמו על מי שאינו בן העיר, בטענה שילך ויפתח לו חנות במקומו.

**ומלבד** זאת הרמ"א הכריע שאם אינו בן העיר אף שמשלם מיסים יכול לעכב מלהיכנס למבוי, והיינו היכן שיש מכולת ברחוב לא יוכל לפתוח עוד מכולת מי שאינו

לו זכיה גם בלוקח כמו שזוכה בדג, שא"א להשיג גבולו.

**אבל** לדעת הר"י מיגאש שביאר מחמת שפוסק חיותו לגמרי, לא שמענו חידוש זה וממילא יהיה תלוי ברמת הפגיעה שאם הפריץ ימשיך לשרת את שניהם יהיה מותר ואם לא אסור.

**נמצא** לפי זה שכל שלוקח את הלוקחות הם כדגים שבאים אליו, ולשיטת תוס' אסור כיון שנחשב כשלו כשיש לו לקוחות בטוחים וכ"ש לשיטת רש"י שבכל אופן אסור להיפך בחררה. אבל לשיטת הריטב"א ורי"מ יהיה מותר.

**והנה** מחלוקת זאת ברמ"א לא הוכרעה לכאורה אבל באחרונים החמירו באיסור מערופיא. [כך מבואר בפת"ש שהביא מדברי החוות יאיר והחתם סופר שהחמירו בזה]

**אלא** שדבר פשוט הוא שכל האיסור הוא רק כשהוא מפתה אותם אבל אם הם באים אליו שוב אין לו איסור למכור. [עי' פת"ש ס"ק טז]

**והנה** אחר שראינו שיטות הראשונים נראה לסכם דבריהם להלכה:

**איסור עני מהפך בחררה:**

**הרמ"א** בסי' רלז הכריע שהאיסור תקף רק כשיכול לומר לך למקום אחר ולא כשאין לו מקום דומה לזה.

**למעשה** אסור להיכנס לעסקה שחברו מחזר אחריה אבל רק אם יתקיימו שני תנאים, קיימת הסכמה של המוכר למכור במחיר זה, ויש ללוקח אפשרות להשיג דבר דומה.

**ולדוגמא** בשכונתנו בעל המכולת השכיר חלק משטחו לחנות ירקות ולאחמ"כ הלך והשכיר את המכולת לזול ובגדול שגם מוכרים פירות, - ואף שזה ממש נכנס למבוי, נראה להתיר זה מחמת שהם מוזילים, ועוד שכיון שהיה להם הכשר מהודר יותר זה כסחורה שאין ממנה שמותר למכור, ונשאר רק לדון מצד פסיקת החיות לגמרי האם מותר גם בכה"ג לטובת בני העיר, ודבר זה לא התפרש, ומסברא נראה שאין לחלק ושרי שטובת בני העיר עדיפה על היחיד.

### גניבת לקוחות:

**שאלה** זו מצויה מאוד בחברות הטלפון שעושות מבצעים מיוחדים למניידים, ומעסיקות סוכנים בשביל זה, וכן לגבי קופות החולים שרוצות לשכנע עמיתים לעבור, וכן מצוי בחברות הגז.

**ויש לעיין:** א. האם מותר לפרסם על מבצעים לעוברים, כיון שאינו פונה לאדם מסוים אלא רק למתענין. ב. האם מותר להתקשר ולפתות לעבור.

**לפי** דברינו זו מחלוקת של מערופיא ויצטרכו להחמיר מליד.

**ומצאנו** בדברי הנחלת צבי (סי' רלז) שדן לגבי מי שרצה להחמיר שאסור לבקש מרב עיר לעבור קהילה, כיון שהם טרחו להביא אותו לשם על ידי הוצאות וטירחא ושוב הוא כשלהם, עד כדי שמי שיטול מהם יהיה כגזלן ורצה לדמות זה אף לעני המנקף בראש הזית שכבר נחשב כשלו.

**אבל** הנחלת צבי מאריך מדברי האחרונים שאין איסור זה אלא כשהוא בדעתו בטוח בהם, אבל כיון שנגמר החוזה של הרב ויתכן שהוא כבר מחפש לעבור, אין הם בטוחים בו, ובפרט שמצד מנקף בראש

מבני הרחוב, אבל למי שהוא בן הרחוב יהיה מותר בכל גווני.

### פתיחת חנות בשוק ובקניונים:

**באופן** שיש מרכז מסחרי נראה שלא יהיה איסור כלל, שכן הגמ' אומרת שביום השוק מותר אף לבני עיר אחרת למכור, כיון שהשוק הוא גם לבני עיר אחרת ועל כן מותר לכל למכור כאן, וא"כ ה"ה כל מרכז מסחרי שנועד לשרת לא רק את תושבי השכונה יהיה מותר לכולם לפתוח שם חנות ולא יהיה מניעה להתחרות.

### פוסק חיותו לגמרי:

**שיטת הרי"מ** שכתב שאם פוסק חיותו לגמרי אסור, ולפי זה היכא שאין אפשרות לקיים שני חנויות באותו מקום אין לו זכות לפסוק חיותו. וכן כתב החתם סופר (חו"מ קי"ח הובא בפת"ש ג') לגבי מקרה שבאו להתחרות ברבנים שנתנו הכשר לסוכר לפסח ולנשל אותם מחזקתם וכתב שאסור כדברי הרי"מ.

### טובת בני העיר:

**מצינו** בשו"ע עוד היתר: י"א הא דבני העיר יכולין למחות בבני עיר אחרת היינו דוקא בדליכא פסידא ללקוחות שמוכרין כשאר בני העיר וגם סחורתם אינה טובה יותר משל בני העיר אבל אם נותנין יותר בזול או שהוא יותר טובה שאז נהנין הלוקחין מהן אין מוכרי סחורות יכולין למחות - כשהוא מוזיל שהסוחרים מביאים סחורה טובה יותר או זולה יותר מותר להם, כיון שהעיקר זה טובת בני העיר, אלא שנראה שאין עצם קיום התחרות סיבת ההיתר שהרי ראינו שחששו חז"ל גם להפסד המוכרים אלא דוקא באופן שתפתח כאן רשת זולה יותר באופן עקרוני יהיה מותר לפתוח ולהתחרות.

ולפתות אחרים האם יש כאן איסור של מערופיא, או שמא הוא רק נותן להם את המידע והם אלה שרוצים לעבור ובכהאי גוונא נראה דשרי.

**עוד** יש להוסיף את דברי הרמ"א שכל שזה טובת הלקוחות אין איסור כלל, אף לגבי איסור יורד לאומנותו, ונראה שגם כאן כיון שהתחרות בכלל היא מוזילה, ואף בפרט זה טובת הלקוח לעבור יש בזה היתר.

**אבל** בקופות החולים אין כאן טובה בפרט ורק בכלל יש לעיין אם זה טובה שיתחרו בפועל אחד בשני, שהרי יכולים להתחרות בשמירה על הקיים שהרי החברים יכולים לעזוב, ואין צורך להתיר לפתות לעבור.

הזית שלא מצאנו אלא היכא שאין דעה של אחרים משא"כ כשהם תלויים בדעתו, ונראה מדבריו שאף מצד מהפך בחררה, כיון שהם לא בטוחים בו אין איסור.

**לפי** מה שדיברנו נראה לחלק בין חברות הסלולר שהמצב כהיום שאף לקוח לא בטוח ברשות החברה שכן אנשים מניידים כל הזמן ונמצא שלא נחשב כשלו, לבין קופות החולים שבהם המעבר אינו מצוי כל כך ונמצא שהוא מפתהו. וחילוק זה מצאנו בדברי הנחלת צבי בסי' רלז שהביא מכמה אחרונים שכיון של ענין של מהפך בחררה הוא.

**אלא** שעדין צ"ב האם כשמפרסם את מעלותיו והדבר נועד לחזק את שלו

הרב אליהו אליעזר לזרוביץ  
נווה-יעקב, ירושלים

## באור גדרי בסיס לדבר האסור

נשאלה שאלה בבית המדרש, מה דינם של כיסויים המכסים חפצי מוקצה בשבת?

וצדדי הספק הם, שיתכן והנחת מפה על טייפ וכדו' תאסור את המפה בטלטול מדין בסיס, ויתכן גם שיחשב למפה כביטול כלי מהיכנו, [למרות שלא נפסק להלכה הדין של אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל], ומאידך יתכן שאותה מפה באותו מצב תהיה מותרת בהנחה וכמו שיתבאר לקמן וממילא לא תאסר כלל בשימוש מחמת דין בסיס.

והנה מצינו עוד מחלוקת בשו"ע סימן ש"ט סק"א, דהט"ז תמה על מנהג העולם שאחר שכבו הנרות מטלטלין את המפה (לאחר הורדת הפמוטים ע"י גוי) והאיך מותר הרי לאחר שהדליקו הנרות ע"ג המפה נאסרה המפה בטלטול מדין בסיס? (ואין לומר שהמפה מוכנת לשולחן ולכן מותר, שהרי לזה קוראים בסיס אקראי ובזה פסק התרוה"ד שהוא בסיס ואסור) וכ"ש הכא שדעתן שיהיה מונח ע"ז? ומסיק דסברו המתירים כבעל התרומות שאין דין בסיס במתכוון לסלק באמצע השבת.

**אמנם** המג"א וכן הבית מאיר נחלקו על הט"ז וכתבו שאף לדעת התרומת הדשן שאוסר באקראי, הכא מותר משום שהמפה לצורך השולחן באה, ואילו הנרות רק להאיר אתו, ודמי לכיסוי קדירה העשוי ממוקצה שכתב ע"ז בעל המאור שאין זה בסיס כיון שכל עצמו לשמש ההיתר אתי.

והנה בלבושי שרד ביאר, דדעת הט"ז לאסור את כל המפה מחמת הנרות שבקצה, אמנם דעת שאר האחרונים שכוונת הט"ז לאסור רק מקום הנחת הנרות, וצ"ב מה הנדון כאן האם לאסור כל המפה או רק חלקה.

**יסוד** סוגיה זו איתא בגמ' שבת דף ק"מ, "אמר רב חסדא בהאי כיתניתא משלפי לדידה מקניא שרי, קניא ממנה אסור אמר רבא ואם כלי קיואי הוא מותר", והיינו בגד מקנה מוקצה שאיננו כלי, מותר לשלוף אבל לא את הקנה מהבגד.

**ואכן** בשו"ע סימן ש"ח סעיף ט"ז נפסק כן להלכה, ובב"ח שם הקשה כיון שעסקינן במניח מדעת, אמאי לא נעשה החלוק בסיס לקנה ויאסר בטלטול? ותירץ דלא נקרא בסיס אלא היכא שמונח האיסור על ההיתר, אבל בכיתונתא ההיתר מונח על האיסור ולכן מותר.

**אמנם** הפרמ"ג במשב"ז שם ס"ק י"ד הביא את הב"ח וחלק עליו, וז"ל: "שהרי כבר בתחילת הסימן בארנו שכלי היתר המונח על הפמוט שלא יכרע, כיון שמשמש לאיסור הוה בסיס לכלי, ואף לאחר שכבו הנרות. וכתב עוד לדידי נראה דזה בסיס, דלאו דוקא מונח תחתיו חשיב בסיס אלא כל שמשמש לאיסור הוה כאיסור", עכ"ל, ומוכח מדבריו שאף כאשר ההיתר מונח על האיסור נחשב ההיתר כבסיס לדבר האסור, מחמת שמשמש את האיסור, ויל"ע במה נחלקו הב"ח והפרמ"ג.

סברת בסיס מטעם שטפל לו, דלית להו האי סברא כלל, ורק ס"ל שצורת בסיס היא כאשר דבר האיסור מונח על ההיתר, שאז נעשה ההיתר בסיס כפשוטו, בלא שייכות כלל למי משמש את מי.

**ואולי** אפשר לומר שסברת ראשונים אלו היא, שצורת בסיס היא דווקא באיסור עומד על ההיתר משום, שדווקא בכך"ג אדם מקצה דעתו מן ההיתר, אבל בהיפוך אין אדם מקצה דעתו מיניה.

**וחלוקת** שיטות הראשונים כך היא, דהרשב"א והריטב"א ועוד הסכימו לדעת בעל המאור בזה, שכתב שאין הקדירה מהוה תשמיש לכיסוי אלא הכיסוי משמש את הקדירה, וכן ביאר בעמ"ה לגבי מת, וכן בטומן לפת וצנון שאם היו מקצת עליו מגולין נוטלים, ואינם נחשבים כבסיס לעפר שמעליהם מחמת שהם משתמשים בעפר, ופשוט שלא שייך לומר שהצנון טפל לעפר, וכן פסק השו"ע לגבי גיזי הצמר, וביאר המג"א מטעם הנ"ל וכן ברמ"א גבי פירות בעפר, דאין באוכלים משום בסיס לדבר האסור, וביאר המג"א שאין זה דין מיוחד באוכל אלא שבכך"ג פשוט שאין האוכל משמש כבסיס לעפר וכנ"ל.

**[ובשיטת רש"י נראה לומר כביאור הגרעק"א שס"ל לרש"י כבעל המאור ומה שכתב שכל שאינו ניטל נעשה בסיס אין כוונתו לסברת טפל, ובאמת אין זה מדין בסיס גמור, אלא רק מגזירת חז"ל היכא שאדם הביא עצמו לידי כך החמירו עליו, וכמו בתוס' לקמן].**

**ולפי** שיטת ראשונים זו אזיל הפרמ"ג, ולכן נדחקו הנך ראשונים לבאר באבן המונחת ע"פ חבית, דאיתא במתני' בדף קמ"ב שאסורה החבית, שאין האבן מונחת באופן שהאיסור משמש להיתר דבכך"ג לא

**וביותר** שמצינו בהלכה במשנ"ב סימן ש"י לגבי מוקצה בכיס, למסקנה איכא ג' חילוקים דאם הוא חיצוני לגמרי ורק קשור (כעין ארנק של אנשי המשלוחים) ודאי הופך המכנס כולו לבסיס, ואילו כאשר המכנס תפור על הבגד יש חילוק, אם כדופן אחת של הכיס משמש המכנס, וכמו הכיס שבחולצה, פסק הגרש"ז, שחשיב משתמש בעיקר הבגד ואסור. אבל כאשר הכיס כולו בפני עצמו, ורק בראשו מחובר לבגד כעין כיסי החליפות שרי. (ודינו כטלטול מן הצד דבעי נעור) ויל"ע במה שונה דין המפה מדין הכיס הנ"ל שמותר והרי שניהם אינם זקוקים לבסיס?

**והנה** מצינו מחלוקת בראשונים בבאור הסוגיא, האם דוקא כאשר ההיתר משמש לאיסור חשיב בסיס, או אפילו כאשר האיסור משמש להיתר, ובבאור מחלוקת זו תלוי גדר דין בסיס, והיינו שהדרך האחת לבאר דין בסיס היא, שבסיס פרושו כל שדבר ההיתר נטפל לדבר האסור ומחמת שנעשה טפל לו נאסר, והסיבה הגורמת לו להפוך לטפל היא, מחמת שמשמש לאיסור, שאז הופך להיות חלק בלתי נפרד מכלי האיסור ומשו"ה לא שנא האם האיסור קאי למעלה או למטה, אלא שיש לסייג זאת בכך שדווקא כאשר ההיתר משמש לאיסור שייך לומר שההיתר נעשה טפל, אבל היכא שהאיסור משמש להיתר כגון גיזי הצמר שמטמינים בהם את הסיר, וגיזי הצמר הם מוקצה, לכאורה לא שייך לומר שההיתר נעשה טפל, ועוד עולה לשיטה זו שדווקא במשמש לו, אבל כשאינו משמש לו יש לומר שאינו מהוה בסיס.

**אמנם** להנך ראשונים דס"ל שאפילו כשהאיסור משמש להיתר חשיב ההיתר כבסיס לדבר האסור, נראה שסברו דלא תלי כלל בשימוש, כיון שאין עיקר

שהמגע יוצר לזה שם של כלי איסור, מחמת שנהיה טפל לאיסור ולכן הקנה שנוגע בבגד חשיב כבסיס, ואולם בביאורים כתב הגר"ש שבדרון להוכיח שלמרות התירוץ הנ"ל עדין יש מקום לקושיא זו יעו"ש.

**ולכאורה**, עולה לדינא לפי הפמ"ג שהיכא שאינו משמש ההיתר לאיסור מותר, וא"כ קשה להנך ראשונים שאסרו בקדירה טמונה בגיזי צמר, ומיישב הגרש"ז שאין בזה קושיא להראשונים שסברו שקדירה נעשית בסיס, די"ל שכיון שדרכו של המוקצה הזה להיות למעלה מודה הפמ"ג שחשיב בסיס, וכל מה שחלק על הב"ח זהו רק בכתנות, שאין דרך בסיס בכך שיהיה הבסיס למעלה, דאז יש לחלק מי משמש את מי, וזה הסיבה שהכתנות מותרת כיון שאיננה משמשת את המיתלה המוקצה. [ולכאורה יש לומר שכך הבין הב"ח ולא הפמ"ג וכמו שהוכחנו לעיל]

**ולפי"ז** במניח מפה על גבי מוקצה, יש לחלק בין מניח ע"מ לשמש את המוקצה, כגון לשמרו שאז בטל כלפיו, למניח על גביו על מנת שלא יכשלו בו בשבת, וכמו שמצינו במפה ע"ג שולחן שהתירו מחמת שעשויה לשמש לשולחן. (אמנם אפשר לדון מהו גדר משמש, דהפמ"ג נקט באופן שהופך לשמש את הפמוט ממש, משא"כ במפה לטייפ שאי"ז כ"כ חשוב לטייפ או המוקצה, אמנם בשש"כ הביא בהערות את דברי האחרונים, שלפי הפמ"ג הנ"ל באהיל של מנורה נמי אסור, ובודאי שהתם אי"ז דומה לפמוט שהמוקצה מייצב לחפץ).

והיה מקום לדון שמחלוקת הט"ז [לפי הלבושי שרד שלמד בט"ז שנאסרה כל המפה] והאחרונים לגבי מפה היא, האם בסיס נחשב דווקא מתחת למוקצה כדברי הב"ח, או גם מהצד מחמת שטפל לו, אלא דא"כ תחזור הקושיא מכיס ששם

הוי בסיס, אלא איירי נמי בצריך לה לאבן, והאיסור משמש להיתר ולכן נאסרה החבית. **אמנם** הב"ח דפליג על סברת משמש, ס"ל כהרמב"ן במלחמות שכתב, דאפילו כשאיסור משמש להיתר אסיר, וכן נראה לדייק בתוס' בדף קכ"ג ד"ה פגה, שהקשו מהמטמין צנון באדמה מדוע אינו נעשה בסיס? ותרצו משום שהוא רק עד חצי שבת ואין בסיס לחצי שבת, ולכן לא הוה בסיס, משמע דלולי זה היה בסיס מחמת העפר אע"פ שהאיסור משמש להיתר, וכן הוא בפרוש המאירי שכתב בשם גדולי המפרשים גבי טומן צנון בעפר, שההיתר נובע מחמת החילוק, שבאיסור על ההיתר דווקא אסור, אבל התם בהיתר ע"ג האיסור עסקינן ומוכח שלא סבר להחילוק של משמש, ולכאורה מוכח מדבריהם כמו שבארנו בדעת הב"ח שאע"פ שהבגד משתמש בקולב מותר כיון שהחילוק היחיד הוא רק מי מונח על מי.

**בשיטת התוס'** יש לדון, דאיכא למימר דלמסקנא האיסור הוא באמת רק משום גזירה וכן מוכח מתוס' דף מ"ז גבי שיורי כוסות, דס"ל שענינים שלא חשיבי כ"כ לבטל כוס לגביהם, אלא שיש לעיין בשיטת תוס' שכתבו בכמה מקומות לחלוק על סברא זו.

**ובספר** דעת תורה למהרש"ם, הקשה לפרמ"ג הנ"ל שההיתר על האיסור חשיב בסיס, ממה ששינוי שמותר לכפות כלי על ביצה בשבת, ולכאורה התם ההיתר משמש לאיסור וא"כ הוי בסיס ויחשב הדבר לביטול כלי מהיכנו דלכו"ע אסור ואיך נפסק להלכה שמותר?

**ואמר** [החברותא] הרב הירשוביץ לתרץ, דשאני התם שאין הביצה נוגעת בכלי וכמו שנפסק בהלכה שהנחת הכלי על הביצה מותרת רק בתנאי שלא יגע, ולכאורה יש לתמוה מדוע אסור שיגע? ולפי הנ"ל א"ש



היכא שנועד להיכר וכדו' לכבוד שב"ק אי"ז משמש לאיסור אלא לאדם ושרי כה"ג.

**אלא** שבאורחות שבת ח"ב בהערה תכח' כתב לגבי הדין שנפסק, שאטבי כביסה שתלה בהם כביסה רטובה בער"ש, נאסרו מדין בסיס אע"ג שהם מלמעלה, ומכיון שמשמשים לאיסור נאסרו, [וכן פסק השש"כ] כתב לבאר, שדין זה מקורו בפמ"ג וכן פסק החיי אדם, הובאו דבריו במשנ"ב סי' ש"י ס"ק ל"א לגבי מגירת שולחן, שפשיטא שעושה מכח מוקצה שבתוכה את השולחן לבסיס לדבר האסור. וכתב שנראה לחלק בדברי הפמ"ג, שכל דבריו נאמרו רק בדבר היתר שמחזיק ותומך במוקצה, כדוגמת הפמ"ג במייצב לפמוט או במגירת שולחן, שהשולחן הוא המחזיק של המגירה, אבל דבר היתר המונח על המוקצה לנאותו, או לשומרו מאבק, כגון כיסוי למחשב וכיוצ"ב, אינו נעשה בסיס, ואין זה דומה לאהיל של מנורה שאסרו האחרונים, דהתם הוי האהיל חלק מהמנורה ולכן נאסר משא"כ בכיסוי בעלמא.

**ולפי** דבריו גם בשולחן יש לחלק בין מגירה מחוברת לשאיננה מחוברת, ולפי"ז מובן תירוצו של הגר"ש אוירבך לגבי מפה, שכיון שאיננה מוגדרת כמשמשת לנרות, תו לא נאסרת מחמת שמכסה את השולחן המוקצה מדין בסיס, משום שעל דבר שאיננו מחזיק את המוקצה לא חידש הפמ"ג את חידושו.

**אלא** שיש לעיין מדוע לא תיאסר המפה מדין דבר המיוחד למוקצה שנאסר כמותו, והוא גופא באורחות שבת פסק הלכה למעשה שכיסוי שמיוחד לפאלפון וכדו' נאסר, וכן בהליכות שלמה כתב בשם הגרש"ז ששקית אשפה שיחדו לכיסוי המחשב אין לה דין בסיס ואפילו במיועדת

מבואר לכאורה ששיך מוקצה מהצד? ונראה שנחלקו עד כמה חשיב משמש. והנה על עצם הקושיא מה החילוק בין מפה לכיס תירץ הגרש"ז שבמפה אין הכרח להרים את כולה עם חלק האיסור ולכן התיר הפמ"ג לקפל את שאר חלקי המפה, משא"כ בכיס שבהכרח תלוי בבגד, ולכאורה לפי סברת הפמ"ג מה הנפק"מ אם אפשר לקפל בנפרד או לא, אלא יש ליישב שכל שאי אפשר חשיב כמשמש, ובזה נחלקו, ולכן נקט הפמ"ג בסימן ש"ט שרק חלק המפה שתחת הנרות נאסר בטלטול.

**ובמשנה** ברורה בשעה"צ הביא הסברות להיתר נטילת המפה, ואחת מהן היא, מכיון שהמפה עשויה לשולחן ולא לנר, וזהו היתר טוב יותר מסתם שנאמר שאין המפה לנר, וכסתם דין אקראי, דאז היה משמע שלפי הסוברים שאקראי אסור אפי' כשאין לו ברירה אחרת, יסברו גם כאן שכל המפה תיאסר לולי הסברא הנוספת שהובאה בשעה"צ.

**אלא** דידי שידון מדוע המפה לא נחשבת כהיתר ע"ג איסור, שהרי השולחן הוא ודאי כולו בסיס לנרות, וקצת קשה דלפי הפמ"ג משמש השולחן לנרות ותאסר המפה מדין בסיס לבסיס? ובאורחות שבת הובאו דברי הגר"ש אוירבך ליישב מדוע מפה בזמנינו איננה בסיס, כיון שהשולחן הוא הבסיס לנרות והמפה רק חוצצת, ולפי דבריו צ"ע למה לא תיאסר גם המפה מכח היתר שמשמש לאיסור, ואולי כולי האי לא אמרינן. [ולפי סברת הגר"ש גלבר שתתבאר לקמן א"ש]

**והנה** לענין כיסוי המוקצה נראה מסברא שיש לחלק, דהיכא שנעשה להגן על המוקצה מלכלוך וכדו' חשיב ההיתר שמשמש לאיסור ויאסר מדין בסיס, אמנם

לשומרו מאבק, [ואולי הבין כסברת הגר"ש גלבר] ורק מדין דבר המיוחד למוקצה נאסר ודינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ובאורחות שבת תמה ע"ז מדוע לא יחשב ככלי שמלאכתו להיתר?

ויש לדון מה המגדיר כמיוחד לו, האם דווקא דבר שמיוצר לכך או כל שיחדו אדם לכך ובדעתו תלי, ואם בשימוש תלי יל"ע האם בשימוש חד פעמי ג"כ תוגדר המפה כמיוחדת למוקצה ויל"ע לדינא.

## הרב מרדכי פפויפר

חיפה

## בענין גיסטרא שבמקוה

וז"ל: "אם היה המבדיל בין המקוה לעוקה גוף דקיק של קרקע באופן שאילו טבל בה היה נופל ומתחברין מים למים הרי היא נחשבת מכלל המקוה ואינה צריכה חיבור כשפופרת הנוד", ע"כ. הרי שאף שבפועל אין המים נוגעין זה בזה כלל מחשיבין המפסיק שביניהם כמי שאינו וחשיבי כמחוברין, וא"כ גם בסוגין לשיטת הר"ש כיון שהמפסיק בין המים הוא שבר כלי חשיב כמי שאינו ובטלים המים שבו אגב מקוה, ומוסיף החזו"א ואין זה מוכרע (ואולי כוונתו למש"כ הוא בביאור המשנה שם דאפשר דלר' יהודה יש חיבור כל שהוא, משא"כ הכא בגיסטרא שאין חיבור כלל).

**אך יש להקשות** בשיטת הר"ש אי חשיבין המים שבגיסטרא כבטלים אגב מקוה איך שיק שיטמאו המים, הרי מי מקוה אין יכולים לקבל טומאה עד שיתלשו (כמבואר במשנה הראשונה דמקואות ובר"ש שם ד"ה שתה טמא ז"ל וע"י נגיעת הטמא אין מי הגבא מטמאין עד שיתלשו כדקתני בתוספתא, ע"כ).

**ועוד קשה** היאך שייך להכשיר טבילה בגיסטרא הא המים שבו יכולים לקבל טומאה, ומצאנו במלבי"ם על התורה פ' שמיני בפסוק "אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור", דמבאר שצריך להטביל במים הנמצאים במקום שאין מקבל טומאה (ומהא ילפי' דבעי' להטביל בקרקע ולא בכלי), ומוסיף דהסברא נותנת כן דאי יועיל טבילה במים המקבלים טומאה הרי כשיבוא

**מקואות פ"ו מ"ו:** "גיסטרא שבמקוה והטביל בה את הכלים טהרו מטומאתן אבל טמאין על גב כלי חרס, אם היו המים צפין על גביו כל שהן טהורין".

**שיטת הר"ש,** דגיסטרא היא שבר כלי ושפתותיה מחוץ למי המקוה ובעצם מימיה מנותקים ממי המקוה אלא כיון דשבר כלי היא בטלי מימיה אגב מקוה וכשרים לטבול בהם כלים, ולכך "הטביל בה את הכלים טהרו מטומאתן". "אבל טמאין ע"ג כלי חרס" - פירוש, בגיסטרא טמאה ניטמאו מים שבתוכה וטימאו את הכלים (הטעם שצריך שהטומאה תעבור לכלים דרך המים משום דכלים אינם מטמאין כלים אך משקין מטמאין כלים מדרבנן). "אם היו המים צפין ע"ג כל שהן טהורין" - כיון שמי הגיסטרא מחוברין ממש למי המקוה ע"י חיבור במים גופא שוב אין מקבלים טומאה.

**וצריך** ביאור בדברי הר"ש, איך יתכן שיהיה אפשר להטביל ולהכשיר כלים במי הגיסטרא הרי אינם מחוברין למי המקוה כלל, והיכן מצאנו כזאת שיהיה אפשר להטביל בדבר שאין לו חיבור במים אף לא כחוט השערה, ומה מהני הא דשבר כלי הוא.

**ובאמת** דהחזו"א (מקואות קמא סי' ז' אות ו') עומד ע"כ וכתב דמצאנו כעין זה שמתירחים אל המפסיק בין מים למים כמי שאינו - לעיל מקואות פ"ו מ"א אמר רבי יהודה אימתי בזמן שהיא מעמדת את עצמה אבל אם אינה מעמדת עצמה מטבילין בה כמה שהוא, ופי' הרמב"ם שם

כלי גדול מונח במקווה או בים והיה הכלי נקוב כשפורפרת הנוד ואפי' מצידו, טובלים בתוכו, שכל שנקוב כשפורפרת הנוד הרי המים שבמקווה מחוברים למים שבכלי, והרי הוא טובל במים שחוץ לכלי, ע"כ. מבואר בדבריו דהחיבור למקוה אינו מכשיר המים שבכלי לטבילה אלא מיחס את הטבילה כאילו נעשית במקוה עצמו.

**ונראה** הביאור בזה דאמנם כל חיבור מקוואות כשפורפרת הנוד עושה את ב' המקומות המחוברים למקום אחד, וכגון ב' מקוואות שיש בכו"א עשרים סאה, אם חיברם כשפורפרת הנוד נעשים כמקוה אחד והטובל באחד מהם כטובל במ' סאה, אך הכא שמקום הטבילה הוא כלי שפסול בעצם לטבילה לא די שיחשבו הכלי והמקוה כמקום אחד דהא בפועל טובל במקום שפסול לטבילה ומה יועיל מה שנחשב כמקום אחד עם המקוה, לכך אומר הרשב"א דכאן החיבור מחשיבו כטובל במים שמחוץ לכלי, והיינו דבעצם הרי בכל טבילה במקוה ארבעים אין גופו נוגע בכל המ' סאה ואיך חשיב כטובל בארבעים, אלא כיון שטובל במים שהם חלק ממ' סאה דהם במקום אחד עם מ' סאה, לכן חשיב כטובל בכל הארבעים סאה, הכא נמי בטובל בכלי המחובר למ' כיון שטובל במקום אחד עם מים כשרים אף שגופו נוגע בפועל במים שאין כשרים חשיב כטובל גם במים הכשרים ומהני לו טבילה מחמת המים הכשרים שבמקוה. אלא דהיה מקום להעיר דלכא' יש כאן חציצה בין גופו לבין המים הכשרים ע"י המים הפסולים, צריך לומר דכיון שאין מין במינו חוצץ אין המים הפסולים חוצצין ושוב חשיבי כטובל במים הכשרים, ודו"ק.

**ולפי'ן** מתישבים דברי הר"ש, דהגיסטרא שבמקוה אינה נהפכת להיות חלק מהמקוה ואין מימיה נהפכים להיות מי מקוה

הטמא לטבול יטמא המים. מבואר דלא שיק כלל לטבול במקום שיכול לקבל טומאה.

**עוד** מקשה החזו"א (מקוואות קמא שם) קצת באופן אחר, וז"ל: "כיון שמטבילין בה כל שכן שאין המים שבתוכה טמאין דקרינן בו "אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור" ומלשון הר"ש משמע שהמים שבתוכה טמאין, ע"כ. ונראה פי' קושייתו ע"פ הצ"ח (פסחים י"ז ע"ב אות קג' - סוגיא דר' חנינא סגן הכהנים) דכתב דכו"ע (שם) מודו דאין מקוה כשר במים טמאים דאין לך הויתו ע"י טומאה גדול מזה (וידוע דדין הויתו ע"י טומאה נלמד מפס' דאך מעין ובור), וא"כ אם המשנה אומרת הטביל בה את הכלים טהרו מטומאתן איך שיק לומר שהמים טמאים ע"י הגיסטרא הרי אם המים טמאין המקוה פסול לטבילה, וכך הקשה בגלות עליות.

**ונראה** דקו' החזו"א אפשר לישב דהחלק הראשון במשנה הטביל בה את הכלים טהרו מטומאתן לא מדובר בגסטרא טמאה אלא גיסטרא טהורה ומים טהורים ולכן שייך להטביל בה, ואח"כ ממשיכה המשנה במקרה אחר, אם הגיסטרא תהיה טמאה אז טמאין ע"ג כלי חרס, המים נטמאין ומטמאין הכלים, ואה"נ במקרה שהמים נטמאין לא שייך להטביל בהם, וכך מדויק מלשון הר"ש בד"ה ע"ג כלי חרס, שכתב "דאם היתה הגסטרא טמאה נטמאו מים שבתוכה וכו' " דמשמע שחלק זה במשנה אינו המשך למקרה הקודם אלא מקרה אחר, אם היתה הגסטרא טמאה, ודו"ק. אך עכ"פ יש לישב הקו' האחרות שהבאנו.

**ונראה** אפשר לבאר דברי הר"ש ע"פ הרשב"א בשער המים (שער שלישי) דכתב גבי טבילה בכלים וז"ל: "פעמים שאדם טובל בתוך הכלים כיצד הרי שהיה

רק מחשיבם כנמצאים באותו מקום של המקוה, אלא הם נהיים חלק מהמקוה עם כל דיני המקוה שאין מקבל טומאה וכדו', ולכן המים טהורים והכלים טהורים.

**שיטת הרא"ש** והרמב"ם בביאור המשנה, גיסטרא היא שבר כלי עם פגימות בשפתה ושפתה מחוץ למים, אך מכיון שאין מקום השבר שווה אלא נעשה חידודין חידודין, נמצאים חלק מהפגימות בתוך המים, וממילא המים שבתוך הגיסטרא מחוברים למי המקוה שמחוץ לגיסטרא דרך אותן הפגימות, (ועי' בגר"א כאן בליקוטים דמפרש דשיעור הרווח בין החידודין הוא כשפופרת הנוד) ולכן הטביל בה את הכלים טהרו מטומאתן - דמחברים מים שבתוכה למקוה. אבל טמאים ע"ג כלי חרס - מבאר הרא"ש בגיסטרא טמאה, וכשמוציאים הכלי הניטבל מהמים לגמרי ועדיין הוא בתוך אוויר פגימות הגיסטרא (אפי' בחלקו) נטמאים המים הדבוקים בכלי מאוויר כלי חרס וחוזרים ומטמאים הכלי מדרבנן בטומאת משקין. אך אם היו המים צפין ע"ג כל שהן טהורין - היינו שהיו המים צפין מעל הפגימות לגמרי וא"כ לא שייך שיטמאו המים הדבוקים בכלי מאוויר הגיסטרא, דכדי שיקבלו המים טומאה צריך שיתלשו מהמקוה, וכשיתלשו ויפרדו מממי המקוה כבר לא יהיו באוויר הגיסטרא.

**הרמב"ם** בביאור טמאים ע"ג כלי חרס כתב ז"ל בשעה שמגביה את הכלים בעודם לחים ונגעו בשפת אותה הגיסטרא הבולטת יהיו אותן הכלים טמאין ע"ג כלי חרס. מבואר ברמב"ם שכדי שהכלים יטמאו צריך שיגעו בגיסטרא, ודלא כהרא"ש שנטמאים מאוויר הגיסטרא (ואף כשלא נגעו), וצ"ב מחלוקתם. וביותר צ"ב דהא הרמב"ם עצמו בסיפא דמתני' גבי מעיין היוצא מן התנור דמטמא הידיים מבאר

אלא נותרים כמים שאובין שיכולים לקבל טומאה, ועוד יותר - אם הגיסטרא טמאה המים שבה יטמאו בפועל ויטמאו הכלים מדרבנן, אלא דכיון דשבר כלי היא בטלי מימיה אגב מקוה להחשיב מי הגיסטרא ומי המקוה כנמצאים במקום אחד וממילא הכלים שטובל בגיסטרא הרי הם נטבילים באותה שעה גם במי המקוה שבאותו מקום, ואף שמעשה הטבילה נעשית במים שפסולים לטבילה, כיון שהמים לא חוצצים מממי המקוה - חשיב שטובל הכלים במי המקוה הכשרים והטהורים ועולה להם הטבילה, אלא דבגיסטרא טמאה יקבלו עכשיו הכלים טומאה חדשה (טומאת משקין דרבנן) ממי הגיסטרא, [ולפי"ז לענין קושית החזו"א אפשר ששני החלקים במשנה מקרה אחד הם - גיסטרא שבמקוה אפי' טמאה והטביל בה כלים טהרו מטומאתן, אבל טמאים ע"ג כלי חרס בטומאה חדשה - טומאת משקין דרבנן וכן"ל].

**אך** עדיין הגלות עליות מקשה על דברי הר"ש קו' אחרת - אמאי בעינן שהגיסטרא תהיה טמאה תיפו"ל שהכלים שמטביל בגיסטרא הרי מטביל אותם מחמת שהם טמאים וא"כ שהם יטמאו המים ושוב המים יטמאו אותם, ויצא שכשנוגעים במים בתחילת כניסתם יטמאו המים וכשהם לגמרי בתוך המים יועיל להם הטבילה מטומאתם מכח המקוה, אך כשמוציאם משהו וכבר לא לגמרי בתוך המים יקבלו שוב טומאה מהמים, אותה הטומאה שהיו מקבלים אילו הגיסטרא היתה טמאה - טומאת משקין דרבנן, וצ"ע.

**בהמשך** דברי המשנה אם היו המים צפין על גביו כל שהן טהורים מבאר הר"ש דתו לא מקבלי המים טומאה כיון דמחברי ממש. ופירוש הדברים - דבכהאי גונא שהמים צפין ע"ג, החיבור למקוה אינו

דהידים נטמאים מאוויר התנור ולא צריך שיגעו בתנור, וא"כ מאי שנא.

**ומבאר** החזו"א (קמא סי' ז' סוס"ק ו') דס"ל להרמב"ם דגיסטרא אינה מטמאת מאווירה כדין כלי חרס כיון שיש בין החידודין כשפופרת הנוד ותני במסכת כלים (פ"ד מ"ג) דביש בין החידודין רווח כמוציא זית אינו מטמא מאוירו דמתבטל ממנו שם כלי לעניין זה, ולכאו' שיעור שפופרת הנוד הוה שיעור גדול ממוציא זית, (וכן כתב התפא"י כאן ומביא כס"מ פ"ו ממקואות ה"ד דמוכח מדבריו ברור דשיעור כשפופרת הנוד גדול משיעור מוציא זית).

**אך** מקשה החזו"א דא"כ קשה לפי' הרא"ש איך ס"ל דגיסטרא מטמאת

הכלים מאווירה, הא יש בין החידודין עכ"פ רווח כמוציא זית. וכה"ק התפא"י כאן בבוועז.

**ואומר** התפא"י דנראה צריך לישב בדוחק דס"ל להרא"ש דבגיסטרא דמתני' אין בין החידודין שיעור כשפופרת הנוד ואף לא כמוציא זית ולכן שפיר מטמאת מאווירה, אלא דאפ"ה חשיבי המים שבתוכה כמחזירים למקוה כיון ששפת הגיסטרא מלאה חידודין ה"ה כשק וקופה (דלעיל מקואות פ"ו מ"ה) שמצטרפין הנקבין לשפופרת הנוד, (ונראה דזה שייך לומר רק אי נימא דהטעם בשק וקופה הוא משום דמצטרפין הנקבים, אך להפירושים האחרים שם בסוגיא לכאו' אין זה שייך לכאן, וא"כ עדיין צ"ע, עי').

הרב יצחק קלמן דיסלר  
מודיעין עילית

## בגדרי כבוד ת"ח ומלך גבי עדות, וגבי לדון אותם והמסתעף:

משחק בקוביא דהוי מדרבנן בזה פליגי,  
ומבואר להדיא דהוי מדאורייתא.

**ונפשטות** צריך לחלק בין עדות לדין,  
דבסנהדרין איירי גבי לדון אותו  
והתם ליכא ילפותא והוי משום עובדא  
דינאי, אבל בשבועות איירי לגבי עדות והתם  
הוי דאורייתא, אלא דזה גופא צ"ב דמה  
הסברא לחלק.

**ולבאר זה**, יש להביא שיטות הראשונים  
בשבועות, דברש"י כתב בד"ה וכ"ש  
מלך וז"ל: "דמדאורייתא לא חזי דכתיב  
"שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו  
עליך, והבא להעיד צריך לעמוד לפני הדיין  
כדאמרן לעיל, ודרך בזיון הוא לו" עכ"ל,  
ומבואר שיטתו דכל האיסור שיעיד הוי  
מחמת העמידה. ובר"י מגאש במתני' כתב  
וז"ל: "לאפוקי מלך שאינו ראוי להעיד לא  
מחמת שהוא קרוב או פסול אלא מדכתיב  
"שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו עליך"  
ולאו אורח ארעא לזלזולי במלכא לאסהודי  
בבי דינא" עכ"ל, ומבואר שיטתו דגופא מה  
שיעיד לפני ב"ד הוי זלזול.

**ואשר בשלמא** לר"י מגאש דס"ל דהעדות  
הוא הביזוי צריך לחלק דדוקא בעדות  
הוי זלזול לבוא לב"ד, דבעדות הוי בשביל  
אחר ובזה הוי זלזול שיעיד לפחות ממנו, וזה  
מש"כ "לאסהודי" דזה הביזוי, אבל לדין כיון  
שבמציאות הוי בע"ד שפיר יש לדונו, אבל  
לרש"י דכל האיסור הוא מחמת העמידה,  
א"כ גם גבי בבע"ד יש דין לעמוד וכדא"ל  
שמעון בן שטח דכתיב ועמדו, ואמאי הוי

בבאור החילוק בין ת"ח למלך, ובין עדות  
לדין.

**תנינן לה במתני'** בסנהדרין י"ח ע"א: "המלך,  
לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ואין  
מעידים אותו", ובגמ' י"ט ע"א אמרינן לה,  
דהטעם דלא דנים "משום מעשה שהיה  
דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא, אמר  
להו שמעון בן שטח לחכמים תנו עיניכם  
בו ונדוננו, שלחו ליה עבדך קטל נפשא  
שדריה להו שלחו לי" תא אנת נמי להכא  
והועד בבעליו אמרה תורה יבא בעל השור  
ויעמוד על שורו אתא ויתיב א"ל שמעון בן  
שטח ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך  
ולא לפנינו אתה עומד אלא לפני מי שאמר  
והיה העולם אתה עומד שנאמר ועמדו שני  
האנשים אשר להם הריב וגו' אמר לו לא  
כשתאמר אתה אלא כמה שיאמרו חבריך  
נפנה לימינו כבשו פניהם בקרקע נפנה  
לשמאלו וכבשו פניהם בקרקע אמר להן  
שמעון בן שטח בעלי מחשבות אתם יבא  
בעל מחשבות ויפרע מכם מיד בא גבריא  
לחבטן בקרקע ומתו באותה שעה אמרו  
מלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא  
מעידין אותו", עד כאן לשון הגמ'.

**ומבואר להדיא** דאין איסור דאורייתא לדונו,  
אלא אמרו משום מעשה שהיה,  
ויש להקשות, דבגמ' בשבועות דף ל"א ע"א  
גבי שבועת העדות אמרינן, דמתני' דקתני  
דשבועת העדות הוא בראויים להעיד בא  
לאפוקי מלך שאינו ראוי להעיד, ובזה הוי  
לכ"ע, כיון דהוי מדאורייתא, משא"כ גבי

דיליף מקרא דועמדו) וע"כ דהביאור בזה דיש חילוק בין עמידה דעדות דהוי בעצם הדין ויליף להו מועמדו, ולפ"ז אפשר דהוי לעיכובא, משא"כ עמידה דבע"ד הוי מצווה בעלמא ומשום כבוד ב"ד, ולכן ילפינן להו ממשא רבינו [וגם ללישנא בתרא דכן יליף מועמדו, י"ל דס"ל דגם בעדות הוי מצווה ולכן איכא למילף גם בע"ד וביותר י"ל דלא ילפינן מזה גופא אלא מסברא דהוי כגמר דין והוי כעדים, ועוד יש לבאר ע"פ הריטב"א שם, אלא שאין כאן המקום].

**ולפ"ז** גם במלך איכא האי דינא דעמידה בעדות, דהעמידה לא שייך כלל לכבוד ב"ד אלא הוי בעצם הדין, והוי לעיכובא ולכן גם אין להושיבו מחמת זה, משא"כ גבי לדון אותו דכל העמידה הוא רק מצווה א"כ אין זה סיבה לא לדונו ושפיר הוצרך ינאי המלך לבוא לבי דינא, [ומה דשמעון בן שטח אמר לו לעמוד מחמת הפסוק דועמדו, י"ל דאדרבה זה גופא ס"ל, דאע"פ דיש ביזיון מ"מ צריך לעמוד משום הפסוק דועמדו דהוי לעיכובא אלא דבזה גופא יש לדון וכיון שנידון זה הביא למיתה אמרו מלך אין דנים וכו'].

**אלא** דאי קשיא, הא קשיא ותמוה טובא, דהא אמרינן לעיל ל"א ע"ב גבי ת"ח, דמותבינן ל"י ולבע"ד, ועוד אמרינן התם, דרבי ימר הוי ידע ליה סהדותא למר זוטרא אתא לקמיה דאמימר ואותביניהו לכולהו וכו' א"ל האי עשה והאי עשה, עשה דכבוד תורה עדיף, ומבואר להדיא דאף לגבי עדות בת"ח, אמרינן שיישב ומשום כבוד התורה, ואשר לכאורה נימא הכי גם לגבי מלך שיישב משום כבודו.

**ובשלמא** אי העמידה הוי מצווה ומשום כבוד ב"ד, שפיר יש לחלק, דכיון שהוי רק מצד כבוד ב"ד וגם ב"ד מצווים לכבד ת"ח א"כ אין לו לעמוד בפניהם, אבל במלך

רק משום עובדא דינאי, ולא הוי מדאורייתא וכעדות.

**ויש** להוסיף ולהקשות, דהנה, נחלקו הראשונים בדין דעמידה, אי הוי לעיכובא, דיש מהראשונים דהוכיחו מהגמ' בזבחים דהוי לעיכובא ואם מעידים בישיבה לא הוי עדות, וברוב הראשונים כתבו דהוי מצווה בעלמא ומשום כבוד ב"ד (כן כתבו להדיא המרדכי והרשב"א בשבועות), ואשר אי ס"ל לרש"י כרוב הראשונים דהוי סתם משום כבוד ב"ד, לכאורה במלך כיון שזה ביזיון הוא לו, א"כ, אמנם יש להתירו לישב ולא נחייבו במצווה זו, אבל אמאי לא יעיד כלל משום זה, דהרי אינו מעצם הדין.

**[ואין]** נראה דכיון שאי אפשר לקיים המצווה א"כ עדיף שלא יעיד כלל, זה אינו, דהרי מצינו דאי המצווה לא שייך ממש לעצם הדבר וכתכלת לגבי ציצית דאף שהוי מצווה מ"מ מקימים מה שאפשר, וכן הוא בפשטות הדין בת"ח כמבואר בגמ' דמותבינן ליה, ולכל הראשונים יש חיוב להעיד עכ"פ בב"ד כמבואר בהכונס].

**ולכן** נראה, דרש"י ס"ל כהראשונים דהעמידה מעכבת והוי מחמת עצם הדין, אלא דכ"ז הוי דוקא גבי עמידה דעדות, אבל עמידה בדין הוי משום מצווה בעלמא, וסברא לזה י"ל בפשיטות, דבעדות שפיר מיקרי חלק מהדין כיון שדנים ע"פ עדותם אבל אחר שכבר גמרו לדין לכאורה לא שייך לעצם הדין והוי משום מצווה בעלמא.

**ואין** להקשות דמה"ת לכ"ז, והרי גם עמידה דבע"ד ילפינן להו מ"ועמדו", והנראה לומר בזה וליישב ולהוכיח ליסוד זה, דעצם הילפותא דלבע"ד יש לעמוד ילפינן להו בגמ' ל"א ע"ב, ממשא רבינו דכתיב "וישב משה לשפוט וכו' ויעמוד העם" ואשר לפ"ז לא קשה כלל, דאדרבה ילפינן להו מקרא שלא כתיב בפרשה דבע"ד וכד' (וכעדות



בכדי שיהיה אימתו עליך, וע"כ אין לב"ד להושיבו דאינים מחויבים בזה כלל, אלא דיש לפוטרו מלהעיד שלא יבא כלל לב"ד, כדי שלא יעמוד, דבכה"ג יתבזה וכלשון רש"י, ובכך גם לא יתרועע כבוד ב"ד, אבל אין התר להושיבו [ויש ללמוד כן גם ממה שכתב הר' דוד מובא בר"ן בסנהדרין שם גבי ינאי דלגבי מלך לא היה חפצי שמים ואדרבה יש לב"ד ציווי ד"לא תגורו מפני איש" ע"ש], ומבואר שפיר החילוק בין ת"ח למלך, וכן במלך החילוק בין עדות לדין.

**ולפי כל הנ"ל** יתבאר היטב שי' הר"מ ויבוארו כמין חומר, דהנה כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרק כ"א ה"ג וז"ל: "במה דברים אמורים בשעת מו"מ בדין, אבל בגמר דין הכל בעמידה שנאמר "ויעמד העם על משה", ומוסיף הר"מ במה דברים אמורים בבע"ד אבל העדים לעולם בעמידה שנאמר ועמדו שני האנשים" עכ"ל, ויש לדייק במה שהביא הפסוק דמשה ודלא כהל"ב דהגמ'.

**עוד צ"ב**, מה דהוסיף בעדים לעולם והרי גם בעדים היה בשעת עדותם, ומהו הלשון דלעולם, דהרי גם בבע"ד בשעת גמ"ד היה לכ"ע בעמידה, ומה היה יותר בעדים מבע"ד, ולפי מה שביארנו דאי ילפינן לה ממשוה היה רק משום מצווה בעלמא, וכך נקט לה הר"מ, ומשום הכי אפשר דבכה"ג בידיעבד כשר, אבל בעדים היה העמידה משום ועמדו דהוי מעצם הדין והתם שפיר אפשר דמעכב, ואף אי נימא דאין הנפק"מ גבי אי מעכב, אבל היה יותר מחמת שזה שייך לעצם הדין ודלא כבע"ד דהוי מצווה בעלמא, וזה מה שהוסיף הר"מ גבי עדים דלעולם בעמידה.

**ולפי"ן יש לבאר** המשך הרמב"ם במה שבהלכה ד' כתב גבי ת"ח וז"ל: ת"ח שבאו לדין מושיבין את החכם וכו', ויש לדייק במה שכתב הכי רק לגבי בע"ד ולא לגבי עדות, דבטור ובשו"ע הביאו דין זה גם

אין ב"ד מצווים לכבדו ועדיף שלא יבוא כלל כדי שלא יתבזו ואף לא יתבזה, דת"ח הוי גם חפצי שמים וכב"ד ולכן יש לכבדו, משא"כ במלך, אבל אי נימא דהעמידה הוי מגופא דדינא ומעכב, א"כ יש לבאר ההתר דת"ח, ואף אי נימא דהוי עשה אבל אמאי הוי עדיפא, ובעיקר יש להבין החילוק בין מלך לת"ח לפ"ז.

**והנראה בכ"ז**, דזה כבר תני בגמ' שם דאי הוי צורבא מרבנן לא בעי למיזל לבי דינא לאסהודי במקום דהוי זוטרי מיניה ואף אם איכא הפסד ממון, ומבואר דזה גופא כבוד התורה, דבמקום שלא הוי איסור ויש לחשוש לכבודו אין לו להתבזות, ואף אם יהיה הפסד ממון אין זה סיבה שיתבזה ועדיף שיהיה הפסד ממון, ואף אם כולם חייבים להעיד הוא אינו מחויב, ואשר הוא הדין גם גבי העמידה דאף אי הוי דינא, אף דכולם חייבים אבל הוא אינו צריך, דזה גופא כבוד התורה דהוא אינו צריך לעמוד, ולגבי לא דברה תורה, וכ"ז ילפינן לה כדכתב רש"י מ"את ד' אלוקיך תירא" דיש ליראה אותו.

**ואשר כ"ז נראה** דהוי דוקא בת"ח, אבל במלך לא אמרינן הכי, דענין כבודם חלוק ביסודם, דבת"ח כבודו הוא מצד הערכה שיש להעריכו ולהחשיבו וכס"ת, וכלשון הפסוק דיש ליראה אותו וזה חלק מהיראה, משא"כ במלך אינו משום זה, אלא כל מה שיש לכבדו הוא מצד שלא יתבזה ויהיה אימתו עליך וכלשון הפסוק דתשים עליך דכל הענין שיהיה אימתו עליך, ולפי"ז מבואר שפיר, דכיון דהעמידה הוי מדינא, א"כ בת"ח שיש לכבדו מצד עצמו, שפיר י"ל דהעשה דלכבדו הוי עדיפא כיון שזה גופא הכבוד שהוא לא צריך להתבזות בכדי שלא יפסד ממון דהוא יותר מהבע"ד ושפיר יש להושיבו, משא"כ גבי מלך דאין לכבדו מצד עצמו וכס"ת, אלא שיש לדאוג שלא יתבזה

דלעדות לא הוי רק משום נאמנות וכיוצ"ב, אלא שצריך להיות כשר להעיד ומלך שאסור לו מה"ת א"כ גם פסול מה"ת, ולא הוי רק דרבנן וכמו שיש אחרונים שכתבו הכי, ומפורש גם במאירי הנ"ל דהוי דאורייתא ע"ש.

### בבאור החילוק בתלמיד חכם, בעדות ובאבדה

**הנה** כתב הריטב"א בשבועות ל"א ע"ב דמהא דהביאה הגמ' הדין דוהתעלמת גבי צורבא מרבנן, שמעינן מהא דזקן ואינו לפי כבודו האמור גבי אבדה היינו צורבא מרבנן, ומשום כבוד תורתו אבל לא באינש בעלמא ומשום כבוד עושרו, וכן כתב הריטב"א בב"מ, וכן מבואר ברא"ש שם דכתב בסי' כא, דכיון שסברה תורה שאין לו לזלזל, איסור הוא לגבי ידיה שמזלזל לכבוד תורתו, וכן מבואר ברמב"ן בב"מ דף ל"ג גבי פריקה וטעינה ע"ש, ויש ראשונים דפליגי ע"ז בב"מ ע"ש, ויש לבאר מחלוקתם, והכרחם, דהרי לא תני צורבא מרבנן כדתני גבי עדות, וכן יש לבאר השייכות לוהתעלמת.

**עוד** הקשו האחרונים, דבגמ' בברכות י"ט גבי הסוגיא דכבוד הבריות דלא דוחה משום דאין עצה ואין תבונה וכו', ומביאה הגמ' האי דינא דהשבת אבידה, ואשר מבואר דהוי משום כבוד הבריות ולא משום כבוד התורה. **ולבאר** כ"ז נראה, ע"פ מש"כ הריטב"א בסוגיא גבי עדות, דאין לו למחול על כבודו בכך לבזות תורתו ואע"ג דאיכא פסידא, והוכיח הכא מהשבת אבידה, דג"כ איכא פסידא, וכתב דאע"פ שבאבידה אם רצה משיב שאני התם דאיכא ת"ח שעושים כן בשלהם עכ"ד, והרא"ש בב"מ פליג וכתב דגם לגבי אבידה אין לו להשיב, ואשר צ"ב פלוגתם, דאין נראה דנחלקו במציאות אי ת"ח עושים כן בשלהם.

גבי עדות, ובטור הוסיף דעושין כך לכתחילה, אבל הרמב"ם השמיט זה לגמרי ולא כתב הכי רק לגבי בע"ד, ולא ראיתי שעמדו ע"ז, ואשר אפשר דס"ל לר"מ דכיון דעמידה דעדות הוי מחמת דינא וכדהתבאר א"כ אף בת"ח יש לו לעמוד, ורק לגבי בע"ד דהוי מצווה וכדכתב הר"מ דילפינן ממשא רבינו וכדיארנו דלפ"ז הוי מצווה ומשום כבוד ב"ד, ומה דרב יימר הוהיב גם בעדות, י"ל דרבי יימר ס"ל כהלשנא בתרא דגם בעדות הוי מצווה, אבל הר"מ הרי כתב כהלשנא קמא, ולכן השמיט הר"מ דין זה וכתב רק לגבי בע"ד, ודוק. [ועי' בטור וכן בשו"ע דלא הביאו כלל דרשא דמשא ולדברינו מבואר שפיר]

**ואחר** שהבאנו שי' הר"מ גבי ת"ח, יש להביא שי' לגבי מלך, וכתב בפרק י' הלכה א' וז"ל: "היו עדיו או אחד מהם פסול או קרוב ואפי' מפסולי עדות של דבריהם או שהיה המלך אחד מעדיו שאינו ראוי להעיד וכפרו ונשבעו פטורין משבועת העדות, שאילו העידו לא היו מחייבין אותן בעדותן" עכ"ל, ומבואר שי' דלא רק שאסור לו להעיד אלא שגם אין עדותו עדות, ואין מוציאין ממון ע"פ, וצ"ב, דפשיטות הוי כדן ת"ח דאינו חייב וכד' אבל אם העיד הוי עדותו עדות, ומנ"ל לר"מ הא.

**ונראה**, דהר"מ למד כן ממתני' דאמרין דפטור מקרבן שבועה, וע"כ דאין עדותו מועלת, דאלת"ה הוי יותר דין בעדות ולא שייך כלל לקרבן שבועה, וע"כ דהכוונה דלא רק דפטור אלא גם אין ביכולתו להעיד, ומצאתי דהדברים מפורשים במאירי במתני' ע"ש, ובפשטות נראה, דס"ל לר"מ דמלך פטור לא מחמת העמידה וכרש"י אלא דעצם מה שיעיד בב"ד הוי ביזיון וע"כ אינו "ראוי" להעיד וכלישנא דמתני' דכיון דהוי איסור הוא לו א"כ נפסל לעדות מדאורייתא

משום שמבזה את תורתו משא"כ באבידה כיון שהיו רק מצד כבודו שפיר יש להקשות דנימא דאין עצה, ומזה ילפינן דבמקום שיש ביזיון בכבוד האדם מצד שהוא אדם, אבל בעשיר שזה רק ענין של אי נעימות אבל אינ"ז פוגע בכבודו מצד עצמו, שפיר יש לחייבו ולא שייך כלל לכבוד הבריות, ודוק.

**ולפ"ז** מבואר שפיר מה דכתב הר"מ דוקא לגבי עדות דיש לו להמנע מכך ולא לגבי אבידה דס"ל כהריטב"א וכדיארנו. ובשו"ע ובטור שגם בעדות כתבו שת"ח אינו חייב ואשר משמע דיכול וכבר עמדו ע"ז בנושאי כלים ובפתחי תשובה שם ובפשטות נראה דס"ל כהרא"ש בביאור הסוגיא דגם גבי עדות הוי מצד כבודם ולכן לא חילקו בין עדות לאבידה, משא"כ הר"מ ס"ל כהריטב"א ושפיר חילק וכדהתבאר.

### שבועה בת"ח

**וגבי** שבועה תנינן לה בריש שבועת הדיינין, דיש לישבע מעומד, אבל ת"ח נשבע בישיבה, ובלבוש כתב לבאר, דכל ענין העמידה בשבועה הוא כדי להרתיע ולאיים שלא ישבע לשקר, אבל ת"ח שהוא מעצמו ירא וחרד לא צריך לכ"ז ולכן נשבע בישיבה, ודבריו צ"ב, דברש"י כתב דת"ח בישיבה משום כבוד תורתו ולהלבוש הוי משום שלא צריך, ובאמת עיין בהרא"ש שכתב הטעם משום ששבועה הוי כגמ"ד, וצ"ב השייכות לגמר דין, ונראה דאי גם בגמר דין הוי הטעם משום כבוד ב"ד א"כ ה"ה גם גבי שבועה דכיון דהוי דבר שעושה ב"ד, יש לו לעמוד משום כבודם.

**והנראה** בכ"ז, דבגמ' גבי האי דינא דוהתעלמת מביאה הגמ' ציור דכהן והוא בבה"ק, ואשר התם ודאי דכל ענינו הוא מצד ההלכה ולא שסתם אינ"ז לכבודו ואשר ה"ה גבי הציור דזקן ואינו לפי כבודו הוי מצד ההלכה ואשר זה שייך דוקא בת"ח, אבל בעשיר הוי סתם מצד שלא נראה יפה ואשר ס"ל לקמאי דאינ"ז סיבה כלל [והריטב"א הוכיח כן מסוגיין וכדלעיל].

**ולפ"ז** יש לבאר חילוק הריטב"א, בין עדות לאבידה, דבעדות כיון שהדינים וכיוצ"ב הם אומנותו של הת"ח, א"כ במקום שהולך לפחותים ממנו הרי הוא מבזה את אומנותו דזהו תורתו, וביאור הדברים דס"ל לריטב"א, דהביזוי דעדות הוא לא מה שזה לא נראה יפה בעיני אדם, אלא דזה מחמת הדין דדנים אותו פחותים ממנו, ואשר בכה"ג ודאי דאסור לו לילך ואף אם יהיה ת"ח שילכו אינ"ז מתיר, משא"כ גבי אבידה דאינ"ז ביזיון בתורתו אלא ע"י שמבזה כבודו וע"כ שפיר י"ל דאמנם דזה סיבה לפוטרו אבל אם רוצה יכול להשיב, וזה מה שנקט בלשונו גבי עדות שאין לו למחול בכך לבזות "תורתו", והביא ראיה לזה שאינ"ז נקרא ביזוי בתורתו, מזה שיש ת"ח שעושים כן בשלהם.

**ואשר** נראה דגם הרא"ש ס"ל דכן הוא המציאות, אלא דס"ל דגם בעדות החיסרון הוא מצד כבודם שאינ"ז נראה יפה וע"כ לא חילק ואף באבידה אסור [ומה שיש ת"ח שעושים כן אינ"ז התר דאפשר דכשהם עושים זה הוא באופן אחר ועוד יש ליישב].

**ואשר** מבואר שפיר מה דהגמ' בברכות, לא הקשתה מעדות דנימא דאין עצה וכו' דכיון דהתם שפיר י"ל דאין לו לילך בשל כך

הרב דוד סלר

מודיעין עילית

## בגדר תפילת מוסף

אבות למה התפללו, חזינו לכאורה שהיה גם במוסף תפילה של רחמים.

ויש לדון בראיה זו דהנה הגמ' בסוכה דף נ"ג ע"ב אומרת תניא אמר רבי יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפילה משם לקרבן מוסף משם לתפילת המוספין משם לבית המדרש משם לאכילה ושתיה משם לתפילת המנחה משם לתמיד של בין הערביים ולכאורה גם בגמ' כתוב שהיה גם קרבן מוסף וגם תפילת מוסף.

ועיין שם במהרש"א שהקשה למה בתמיד של שחר כתוב בגמ' שקודם הקריבו קרבן תמיד ואח"כ התפללו שחרית, וכן לגבי קרבן מוסף קודם הקריבו מוסף ואח"כ התפללו ואילו לגבי תפילת מנחה קודם התפללו מנחה ואח"כ הקריבו תמיד של בין הערביים. ותירץ המהרש"א ויש להשיב דהתפילות מכלל עבודת המקדש הם ואמרינן אין לך עבודה קודם תמיד של שחרית דהתפילה אחריה וכן במוספין שמקריבים קודם חצות דינם כתמיד של שחרית דתפילה אחריה, אבל בתמיד של בין הערביים אמרינן להפך אין לך עבודה אחריה ולכך התפילה לפניו, דהיינו כתוב במהרש"א שתפילת מוסף שהיתה בבית המקדש היא חלק מהעבודה של הקרבן וזה לא סתם תקנה בפני עצמה של תפילת מוסף.

א. אומרת הגמ' תפילה אבות תיקנום רבי יהושע בן לוי אומר תפילות כנגד תמידין תקנום והגמ' מוכיחה כשני המ"ד ולכן אומרת הגמ' אלא תפילה אבות תיקנום ואסמכוה רבנן אקרבנות דאי לא תימא הכי תפילת המוספין מאן תקניה, אומר רש"י אלא ע"כ רבנן אסמכינהו אקרבנות וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפילה כנגדה הם עמדו ותיקנוה, ויש לדון בגדר התקנה של תפילת המוספין האם גדרה כנגד הקרבן מוסף וכמו שאר התפילות שהם כנגד הקרבנות או שתפילת מוסף היא ממש במקום הקרבן, ובתוספת ביאור דכל התפילות שאבות תיקנום גדרם תפילות של רחמים ואחרי שהיה קרבנות רבנן אסמכוה אקרבנות אבל בגדרם הם נשאו תפילות של רחמים או שעיקרם רחמים, משא"כ מוסף שכל התקנה היתה כנגד הקרבנות אולי גדרה ממש במקום הקרבן.

ויש להוכיח א. מדברי הרמב"ם פרק א, הל' תפילה שכתב הרמב"ם וכן תיקנו שיהא מנין התפילות כמנין הקרבנות שתי תפילות בכל יום כנגד שתי תמידין וכל יום שיש בו קרבן מוסף תיקנו בו תפילה שלישית כנגד קרבן מוסף, לכאורה מוכח מדברי הרמב"ם שתפילת מוסף היא כנגד הקרבן ולא במקום הקרבן דכתוב בהרמב"ם שגם בזמן שמקריבים מוסף מתפללים מוסף, דבשלמא בשחרית שגם התפללו וגם הקריבו תמיד התפילה היתה רחמים והיא כנגד אבות וגם הקריבו, אבל מוסף שאין את התקנה של

אם רוצות יכולות להתפלל מוסף הרי אין מוסף בא בנדבה לדעת רוב הראשונים. וצ"ל שהא דנשים לא היו שוקלות הכוונה שלא היו כופין אותם אבל אם רצו היו שוקלות וכמו שכתוב בשקלים אע"פ שאמרו אין ממשכנים נשים ועבדים וקטנים, אבל אם שקלו מקבלים מידם ולכן כמו שבשקלים עצמם אם רצו לשקול יכלו לשקול, כך אם הם רוצים יכולים להתפלל ולא הוי תפילת נדבה דתפילת נדבה פרושו שיצאתי כבר את החיוב שלי ואני רוצה להתפלל עוד פעם, אבל כאן שהיא רוצה להתפלל ועדיין לא התפללה וגם בשקלים יכלה להביא, זה לא מוגדר לנדבה. ובדברי הרעק"א בעצמו זה לא כל כך נכנס, דהרעק"א כתב אלא דכבר נהגו להתפלל וחיובו עצמם בכל המצוות ולא כתב שאם רוצה מתפללת, אלא כתב שחיובו עצמם בכל המצוות ואז צריך להבין מה הגדר של התפילה דאם גדרה כנגד הקרבן אז צריכות להתפלל דומיא דשחרית ומנחה ולא רק בגלל שקבלו עליהם כל המצוות ואם גדרו במקום הקרבן מה פתאום שיהיו חיבות דבקרבן עצמו זה היה רשות ובתפילה שזה במקום זה יהיה חובה.

**והרעק"א** מביא צ"ח שג"כ כתב שנשים פטורות מתפילת המוספין וכתב מטעם שהיו מצות עשה שהזמן גרמא וגם בדבריו מוכח שגדר של תפילת מוסף הוא במקום הקרבן ולא רק כנגד הקרבן דהרי שאר התפילות הוי מצות עשה שלא הזמן גרמא והוא משום שהוי רחמים ולכן כל היום אפשר להתפלל, משאין כן מוסף שאין גדרו רחמים לכן הוי מצות עשה שהזמן גרמא והרעק"א הביא מגן גיבורים שכתב שנשים חיבות בתפילת מוסף ובביאור דבריו אפשר ללמוד בתרי אנפי א' שסובר שגדר תפילת מוסף הוא כנגד הקרבן ולכן גם נשים חיבות או שגם אם לא היו שוקלות היה להם חלק

**ודברי המהרש"א** בזמן המקדש ויש לדון מה קורה היום כשאין בית המקדש, האם גדרה של התפילה היא כנגד הקרבן או במקום הקרבן לפי דברי המהרש"א שאמר שגם בזמן המקדש זה היה חלק מהעבודה של הקרבן. אפשר לומר שהיום זה ממש במקום הקרבן וראיתי מציינים בשם הגר"א שטיינמן שהקשה שלכאורה בגמ' בסוכה מוכח שתפילת מוסף היא כנגד הקרבן ולא במקום הקרבן, וכתב לתרץ שכיון שהיום אין קרבן תיקנו שהתפילה תהיה ממש במקום הקרבן ולא רק כתוספת לו, ולדברי המהרש"א הדברים מובנים היטב דגם בזמן המקדש זה היה חלק מהעבודה ולא תקנה בפני עצמה וממילא היום תיקנו שזה יהיה ממש במקום הקרבן.

**ובאמת** למעיין בתוספתא יראה שלא גרסינן ומשם לתפילת מוסף וכן בגירסת הגאון בתוספתא שם לא גרסינן ומשם לתפילת מוסף ואז בפשטות אפשר לומר שתפילת מוסף גדרה במקום הקרבן ולא רק כנגד הקרבן.

**ב.** והנה יש להוכיח שתפילת מוסף היא במקום הקרבן ממש דכתב הרעק"א בתשובה ט', ולכאורה נראה דנשים פטורות מתפילת מוסף כיון דנשים לא היו שוקלות ואין להם חלק בקרבנות ציבור. וכן כתב בהגהות לשולחן ערוך ק"ו דנשים פטורות מתפילת המוספין דאינה באה אלא לזכר חיוב קרבנות ואשה לא היתה שוקלת ואין לה חלק בקרבנות ציבור, אלא דכבר נהגו להתפלל וחיובו עצמם בכל המצוות עכ"ל.

**ויש** לדון בדברי הרעק"א, אם אין לנשים חלק בקרבנות ציבור שלא יתפללו גם שחרית ומנחה אלא מוכח ששחרית ומנחה שהם גם רחמים הם יכולות להתפלל, משא"כ מוסף שהיא לא רחמים היא ממש במקום הקרבן ולכן הם לא חייבות להתפלל ויל"ע א"כ למה

בשמונה עשרה וגם אנו אין אנו מתפללים אותה כנגד תפילת תחנונים של חול כמו שאנו מתפללים תפילת יוצר או תפילת מנחה די שהציבור בלבד יתפללו אותה. כתוב ברבנו יונה שכיון שגדרה של תפילת מוסף שונה משאר התפילות א. שהיא רק שבח ולא תחנונים ב. שהיא לא כנגד תפילה של תחנונים, לכן רק הציבור צריך להתפלל מוסף. ובפשטות הגדר שתפילת מוסף היא במקום הקרבן והיו קרבן ציבור ולא קרבן יחיד, וכן ביאר בפנ"י ששאר תפילות אבות תיקנום ואסמכוה רבנן אקרבנות, משא"כ תפילת המוספין לא נתקנה אלא משום הקרבנות ומש"ה אין להתפלל אותה אלא בציבור שהרי המוספין קרבנות ציבור הם ואכתי צריך להבין את רבנו יונה, דרבנו יונה כתב די שהציבור בלבד יתפללו אותה משמע שהיחיד לא צריך להתפלל מוסף אבל אם הוא רוצה הוא יכול, ואם זה ממש במקום הקרבן בקרבן מוסף גם אם הוא היה רוצה הוא לא יכול להקריב וגם צריך להבין את המ"ד שסובר שהיכי שאין ציבור שיחיד כן צריך להתפלל ובשלמא המ"ד שאמר שתמיד יחיד צריך להתפלל, סובר שהגדר של תפילת מוסף הוא כנגד הקרבן ולא במקום הקרבן, אבל למאן דאמר שאם יש ציבור היחיד פטור, סובר לכאורה שזה במקום א"כ למה היכי שאין ציבור היחיד חייב.

**ועיין במאירי** שביאר את המחלוקת, ר"א בן עזריה סובר שתפילת מוסף היא רק בציבור משום ששאר התפילות שאבות תיקנום היו יחידים, לכן אפשר להתפלל ביחידות ותפילת ציבור היא כנגד הקרבנות שהציבור הקריבו אותם, אבל תפילת מוסף שזה רק כנגד הקרבנות לכן רק ציבור חייב בה ולא יחיד וחכמים גם מודים לעקרון הזה שתפילת יחיד זה כנגד אבות וציבור זה כנגד

בקרבנות ציבור דיש לדון כל אחד שלא שקל האם אין לו חלק בקרבנות ציבור וגם אם נימא שבאמת אין לו חלק זה באחד שהתורה אומרת שהוא חייב לשקול, ממילא אם הוא לא שקל אין לו חלק בקרבנות, אבל אחד שהתורה אמרה שהוא לא חייב לשקול אולי יש לו חלק גם בלי לשקול.

**ולכאורה** גם לסוברים שנשים פטורות ממוסף, במוסף דראש השנה לכאורה יהיו חייבות, דרש"י בע"ז דף ד' ע"ב כותב מוספי כל השנה הם שבח וסיפור מעשה אבל מוסף של ראש השנה מתוך שהוא מתפלל מלכויות זכרונות ושופרות מפקד דינא טפי ואל יפרוש מן הציבור לכאורה כתוב ברש"י שמוסף דראש השנה שונה גדרו והוא לא רק במקום הקרבן אלא הוא גם רחמים ולפ"ז לכאורה נשים יהיו חייבות. וכן הראב"ד כתב ודוקא בריש שתא שצריך טפי לרחמי מפני שדין ראש השנה חמור שהוא למיתה ולחיים, אבל שאר מוספין לא אכפת לן ואולי לפי הערוך השולחן ק"ח ט"ו יובא להלן בתשלומין למוסף אולי לדבריו נשים יהיו חייבות.

ג. נחלקו רבי אלעזר בן עזריה וחכמים ורבי יהודה האם רק ציבור יכולים להתפלל מוסף או שגם יחיד. דעת רבי אלעזר בן עזריה שיחיד לא יכול להתפלל מוסף בין אם יש ציבור שמתפללים, בין אם אין ציבור שמתפללים. ודעת חכמים שתמיד אפשר להתפלל מוסף בין יחיד בין ציבור. ודעת רבי יהודה שאם יש חבר עיר יחיד פטור ואם אין חבר עיר יחיד חייב. ומבואר בגמ' שאם יש חבר עיר הכוונה שמתפללים, אבל אם יש חבר עיר שלא מתפללים יחיד חייב להתפלל.

**ובביאור** המחלוקת עיין ברבנו יונה שכתב רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפילת המוספין אלא בחבר עיר דס"ל שאין בה אלא שבח שאין בה תחנונים כמו

**אומרת הגמ'** ע"ז דף ד' ע"ב: "לא לצלי אינש צלותא דמוספין בתלת שעי קמיתא ביום הראשון של ראש השנה". והקשה התור"ד, שהרי הגמ' בברכות אומרת שלרבי אלעזר בן עזריה יחיד לא יתפלל מוסף כלל, אז מה הגמ' דנה מתי יחיד יכול להתפלל מוסף, וכתב שהסוגיא בע"ז היא דלא כר"א בן עזריה ולכאורה לפי רש"י שם אפשר לומר ששונה מוסף של ראש השנה ממוסף דכל השנה דכתב רש"י שם, מוספי כל השנה הם שבח וסיפור מעשה אבל מוסף ראש השנה מתוך שהוא מתפלל מלכויות זכרונות ושופרות, מיפקד דינא טפי ואל יפרוש מן הציבור. כתוב ברש"י ששונה הגדר של מוסף דראש השנה משאר השנה ויכול להיות שלפי רש"י יחיד יכול להתפלל מוסף דראש השנה גם לר"א בן עזריה דאינו במקום הקורבן. ועיין בראב"ד שכתב וז"ל ודוקא בריש שתא שצריך טפי לרחמי מפני שדין ראש השנה חמור שהוא למיתה ולחיים, אבל שאר מוספין לא אכפת לן. גם בראב"ד כתוב שמוסף דראש השנה שונה שצריך רחמים טפי ואז יכול להיות שיחיד גם יוכל להתפלל.

ד. יש לדון אם אפשר להתפלל מוסף בנדבה, דעת הרי"ף שציבור לא מתפללים נדבה בכל התפילות משום שכשם שאין הציבור מביא עולת נדבה כך אין הציבור מתפללים תפילת נדבה, אבל יחיד מתפלל תפילת נדבה שכן הוא מביא עולת נדבה, אבל מוסף אין היחיד מתפלל תפילת מוסף בנדבה שכן אין היחיד מתנדב בקורבן מוסף, דהיינו כתוב ברי"ף שהגדר של תפילת מוסף הוא ממש במקום הקורבן ולכן כמו שהיחיד לא יכול להתנדב בקורבן מוסף, הוא גם לא יכול להתפלל בנדבה.

**ודעת תר"י** שלא מתפללים מוסף בנדבה משום שמוסף זה שבח ולא רחמים

הקרבת. אבל כיון שבשאר התפילות יש גם תפילת יחיד, תיקנו רבנן גם במוסף תפילת יחיד. ואת רבי יהודה הוא לא מסביר וצריך להבין מה הפשט בר"י.

**ועיין** במשנה ברורה רפ"ב שפסק השולחן ערוך כמ"ד שגם יחיד חייב בתפילת המוספין בין אם יש ציבור בין אם אין ציבור. אומר המשנ"ב דלא תימא דהואיל והוא במקום הקרבת הקרבן לא הוטלה המצוה רק על הציבור שבעיר ולא על היחיד קמ"ל דלא אמרינן הכי, ולא הסביר המשנ"ב למה באמת לא אמרינן הכי.

**ועיין** בפנ"י שביאר את המחלוקת שעיקר החטאת בר"ח ויו"ט זה שער החטאת שמכפר וזה חיוב על הציבור והיחיד לא מחויב בחטאת הזאת מצד יחיד, אבל יש לו חיוב מצד חלק מהציבור ולכן סובר ר"א בן עזריה שרק הציבור חייבים ולא היחיד והפשט כר"י שאם אין חבר עיר היחיד חייב, משום שהגמ' במגילה אומרת, וכי אין קורבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו ולכן אומרת הגמ' שתיקנו משמרות שהם יהיו שלוחים של כל עיר ועיר לעמוד על הקרבן. וחבר עיר הגמ' במגילה אומרת שהיו שבעה טובי העיר שאז זה מוגדר שבקשו רשות מכל העיר ולכן אם יש חבר עיר אז זה מוגדר שמקריב עם הציבור ביחד ולכן לא צריך להתפלל, אבל אם אין חבר עיר נמצא שלא מקריבים עליו את הקרבן, לכן הוא צריך להתפלל כדי לזכו קרבן מוסף שהיו מקריבים בירושלים. ואז יוצא מדברי הפנ"י שהיו תקנה חדשה כדי לזכור קרבן מוסף אבל בתפילה בציבור הוי ממש במקום הקרבן, והמ"ד שאמר שתמיד יחיד מתפלל, הפנ"י לא מסביר אותו וכנראה שהוא סובר שתפילת מוסף גם בציבור אין גדרה במקום הקרבן אלא כנגד הקרבן.

**ובאמת** שהמאירי בדף כ"ו ע"ב ד"ה מוסף כתב, ויש מפקפק לומר שמא אין יכול לשלם דבר במוסף הואיל ואינו בא נדבה אינו בא לתשלומין. ולכאורה דעת רב האי שתפילת נדבה היא לא כנגד תמידין לכאורה צריך להיות תשלומין על מוסף ולא מצינו מי שיאמר שיהיה תשלומין למוסף. וכן יש לדון להרמב"ם שלומד שתפילת מוסף היא כנגד הקרבן ולא במקום הקרבן, למה אין תשלומין למוסף מאי שנא משאר התפילות, ועיין להלן בתשלומין לראש השנה ולפי"ז יתיישב גם לשיטת הרמב"ם. ולרב האי צריך לומר בפשיטות שכיון שתשלומין זה תשלומין על התפילות חובה ותפילת חובה הם כנגד תמידין לכן אין תשלומין.

**ובראשונים** מצינו עוד סברות למה אין תשלומין על מוסף. כתבו התוס' בריש תפילת השחר שאין תשלומין למוסף, א. דאיך יקרא הקורבנות וכבר עבר זמן מוסף, וכן כתב בהרשב"א בחד תרוצא דכיון שהוא מזכיר קורבן מוסף וכבר עבר יומו הוא, ויש להקשות דהרי התפילת תשלומין זה תפילת מעריב ואז הוא לא מזכיר את הקורבנות. ושוב מצאתי שהקשה כן הט"ז בסי' ק"ח סק"ד וכתב שהכוונה ברשב"א שכיון שעיקר תפילת מוסף הוא לא רחמים רק תשלומין במקום קרבן ובזה אין שייך תשלומין.

**עוד** כתבו התוס': וגם לא תקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו, בזה ודאי עבר זמנו בטל קורבנו, אבל שאר תפילות דרחמי ניהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ולכאורה הביאור בפשט השני של התוס' שכל הגדר של התפילה הוא רק שבח ולא רחמים, אולי גם תוס' מתכוון להוסיף שזה גם לא כנגד רחמים וכמו שכתב רבנו יונה שהתקנה היתה שבע ברכות ולא שבעיקרון היה צריך להיות שמונה עשרה ברכות. ועיין באור שמח בהל' תפילה שכתב

ולכן לא שייך להתפלל בנדבה דתפילת נדבה שייך רק ברחמים. ומוסיף הרבנו יונה שתפילות שבח למרות שהם שבח כיון שהם כנגד רחמים סגי ולכן תפילות שבת באים בנדבה, משאין כן מוסף הוא לא כנגד רחמים אלא כל עיקר תקנתו היה שבח ולא רחמים ולכן זה לא בא בנדבה. והראב"ד בהשגות על הרמב"ם סובר שכל היכי שהתפילה בפועל היא שבח לא אכפת לן שהיא כנגד רחמים והיא לא באה בנדבה וביותר שדעת הראב"ד כהירושלמי שגם מוסף זה כנגד יח בכל זאת הוא סובר שמוסף לא בא בנדבה.

**ודעת רב האי** שאפשר להתפלל גם מוסף בנדבה דאע"פ שתפילות כנגד תמידין תקנום מאין לנו דבתפילו של נדבה ג"כ נלך אחר אקורבנות ואם אמרו בתפילת חובה לא נאמר בתפילת נדבה, דהיינו כתוב ברב האי שיש שתי תקנות א. תקנה של תפילות חובה והם כנגד התמידים ב. תפילת נדבה והם לא כנגד הקורבנות. וכנראה שהפשט שתפילת נדבה זה רחמי ואז יוצא חידוש שהגם שהנוסח התפילה הוא שבח ולא רחמים בכל זאת בנדבה הוא רחמים ולפי רב האי פשוט שאפשר להתפלל מוסף בנדבה בשבת, דכל הסברא לא להתפלל נדבה בשבת הוא משום שלא מקריבים נדבה בשבת אבל לרב האי שתפילת נדבה היא לא כנגד הקורבן, אין בעיה להתפלל בשבת.

**ה, אם יש תשלומין לתפילת מוסף לכאורה** הסברות של נדבה ותשלומין שוות. ובאמת ברבנו יונה בפרק תפילת השחר כתב אותו סברה לגבי תשלומין, דכתב רבנו יונה שאין תשלומין למוסף בגלל שזה שבח ולא רחמים, לכן אין תשלומין דזמן תשלומין לא עבר, משאין כן שבח שכבר עבר הזמן [וכן דעת רבנו יונה לגבי חבר עיר]. וכן לדעת הראב"ד שמוסף הוא שבח ולכן לא שייך תשלומין.



לומר עוד סברא שלא יהיה תשלומין למוסף דראש השנה גם אם זה רחמים וגם אם לא נימא כסברת הערוך השולחן, דהנה כתב הרשב"א שאין תשלומין למוסף משום דכל תפילה שהיא נוספת מחמת מאורע היום אין ראוי להשלימה ביום אחר שכבר עבר מאורע היום, וממילא לפ"ז אפשר לומר שגם אם מוסף דראש השנה הוא רחמים, הוא רחמים בגלל מאורע היום ולכן אין תשלומין גם למוסף דראש השנה. אבל אכתי יש לדון אם לא התפלל מוסף ביום הראשון של ראש השנה אם יהיה תשלומין במעריב של ליל ב' דראש השנה דלכאורה הוי מאורע היום או דילמא שאמנם זה ראש השנה אבל הזמן של מלכויות זכרונות ושופרות הוא במוסף ולא במעריב, וצ"ע.

**ובאמת** הפרי מגדים בסי' קח סק"ה כתב, שאם אחד לא יתפלל מנחה או נעילה ביום הכיפורים ישלים במעריב שנים ובשלמא במנחה של יום הכיפורים שם אפשר לומר שבעיקרון היה צריך להיות י"ח ולא אטרחוה רבנו וכמו שבשבת יש תשלומין על מנחה במוצאי שבת, אבל נעילה כל ענינה הוא רק משום מאורע היום וביותר שכל מה שתיקנו נעילה הוא משום שאפשר לחטוף עוד משהו וכמו שכתוב שכל השערים כבר נעולים אז חוץ משער דמעה, אז מה שייך להשלים. חזינן מהפרי מגדים שחולק על הרשב"א שאם זה דבר שבא מחמת מאורע היום יש עליו תשלומין ושוב יש לדון לפרי מגדים אם היה תשלומין למוסף דראש השנה אם נימא כהערוך השולחן לא יהיה תשלומין ואם לא נימא כהערוך השולחן יש לדון דאולי יהיה תשלומין למוסף דראש השנה לפרי מגדים.

שיש תשלומין רק למ"ד תפילות אבות תיקנום, אבל למ"ד תפילה כנגד קרבנות אין תשלומין והדברים מתישבים שפיר לפי מה שכתבנו שאם זה כנגד הקרבן זה לא רחמים ולכן אין תשלומין דעבר זמנו בטל קרבנו. וזה לא סתירה לדברי המאירי שכתב שיש תשלומין למנחה כמעריב שהרי אברים ופדרים קריבים בערב חזינן לכאורה שגם אם התפילה כנגד הקרבנות יש תשלומין וצ"ל שזה דוקא במנחה שהאברים ופדרים של הקרבן הזה קריבים בערב ולכן עדיין לא עבר זמנו.

**עוד** יש לדון האם יהיה תשלומין למוסף דראש השנה ובמיוחד לרש"י בע"ז דף ד' ע"ב שכתב, מוספי כל השנה הם שבח וסיפור מעשה אבל מוסף ראש השנה מתוך שהוא מתפלל מלכויות זכרונות ושופרות מיפקד דינא טפי ואל יפרוש מן הציבור, חזינן מרש"י ששונה הגדר של מוסף דכל השנה שהוא שבח למוסף של ראש השנה שאינו שבח אלא רחמים ולכאורה לפ"ז צריך להיות שיהיה תשלומין וכן לפי מה שכתב הראב"ד וז"ל, ודוקא בריש שתא שצריך טפי לרחמי מפני שדין ראש השנה חמור שהוא למיתה ולחיים, אבל שאר מוספין לא אכפת לן, לכאורה גם לראב"ד צריך להיות שיהיה תשלומין.

**ומצאתי** בערוך השולחן סי' ק"ח אות ט"ו שכתב: "ונראה שאפילו מוסף של ר"ה שיש בה רחמי טובא מלכויות זכרונות ושופרות מ"מ אינו בתשלומין דעיקר מוסף הוא לקורבנות וגם עיקרי תפילות אלו אינם שייכים רק לר"ה ודומים לקורבן מוסף שעבר זמנו ובטל קרבנו", עכ"ל. ואפשר

הרב תנחום רובינשטיין

נווה-יעקב, ירושלים

## אם מותר להציל עצמו מדבר אם בהצלתו יענש אחר במקומו

להציל עצמו או את בנו שלא יקחו אותו למחנות ההשמדה וע"י כך היו לוקחים אחר במקומו, וכן שהיו מענישים את כל הקבוצה באם אחד מהם היה בורח, אם היה מותר ליחיד לברוח, שע"י כך נענשו האחרים. וכן יש לדון אם אחד זקוק להשתלט לב ויש הרבה שממתינים לפניו בתור, אם מותר לו להשתדל ולעקוף התור שע"י כך ימות אחר במקומו. ובכ"ז נדון להלן אף שבודאי אין בידינו לברר ענין זה לאמיתה כי הרבה צדדים וחיים תלויים בזה, ולא באתי אלא לעורר לב המעיין בסוגיא.

### להציל עצמו ממיתה ע"י שאחר משתדל עבורו

**איתא** ביבמות (עח, ב) 'אמר רב חנא בר אדא נתינים דוד גזר עליהם וכו', מאי טעמא גזר עלייהו דכתיב (שם) ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחר שנה, שנה ראשונה אמר להם שמא עובדי עבודת כוכבים יש בכם וכו' בדקו ולא מצאו, שניה אמר להם שמא עובדי עבירה יש בכם וכו', בדקו ולא מצאו, שלישית אמר להם שמא פוסקי צדקה ברבים יש בכם ואין נותנין וכו' בדקו ולא מצאו, אמר אין הדבר תלוי אלא בי, מיד ויבקש דוד את פני ה', מאי היא, אמר ריש לקיש ששאל באורים ותומים וכו', ויאמר ה' אל שאול, ואל בית הדמים על אשר המית הגבעונים, אל שאול שלא נספד כהלכה, ואל בית הדמים על אשר המית הגבעונים וכו', נתינים ניקרינהו ונפייסינהו, ויקרא

לנידון זה, יש להביא בהקדם דברי החפץ חיים בשמירת הלשון (סוף הל' לשון הרע) ז"ל, 'אם נעשה דבר שלא כהוגן, ובא ראובן ושאל לשמעון מי עשה את הדבר הזה, אפילו אם הוא מבין שראובן חושדו בזה, אסור לו לגלות מי שעשה את הדבר אפילו אם ראה בעצמו, רק ישיב אני לא עשיתי את הדבר וכו' וכל זה שכתבנו הוא מצד הדין, אבל ראוי לבעל נפש שיעשה לפנים משורת הדין ולא ישמיט את עצמו מזה במקום שיכול להיות שיתודע להשוואל ויתביש פלוני על ידי זה. ויותר מזה מצינו בסנהדרין (יא, א) בכמה תנאים שהטילו על עצמם האשמה כדי שלא יתודע מי הוא החוטא, וכן איתא בספר חסידים (סימ' כב) ז"ל, ואם הוא בחבורת בני אדם ונעשה דבר אחד שלא כהוגן, ולא נודע מי החוטא, צריך שיאמר אני הוא שחטאתי אף על פי שלא חטא'. עכ"ל.

והנה מדברי הח"ח נראה דלא דן אלא לגבי איסור לשון הרע, דמעיקר הדין מותר לעשות כן, אלא דלפנים משורת הדין אין לעשות כן. אלא דעדיין יש לדון לענין צער ונזק ממשי וכ"ש בענין דיני נפשות, אי שרי להציל עצמו אם בהצלתו ינזק או יתפס אחר. ובבאר מים חיים הביא דברי הסמ"ע שנביאו להלן בדברינו.

ומנידון זה באנו לדון בשאלות שונות, וכן כידוע שבשנות הזעם באירופה, היו שאלות הללו לרוב, אם היה מותר לאחד

**והנה** מקש' בגמ' מאי שנא הני, כלומר מפני מה לקח דוד השבעה הללו בדווקא, וקא אמר רב הונה העבירים לפני ארון, כל שהארון קולטו למיתה כל שאין הארון קולטו לחיים, כלומר שבחירת האנשים הללו בדווקא נעשתה ע"י הארון. מתיב רב חנא בר קטינא ויחמול המלך על מפיבושת בן יהונתן בן שאול, א"כ מוכח שהיה בידו הבחירה את מי להעמיד בתוך השבעה, עד כדי שחמל על מפיבושת בן יהונתן, ותי' הגמ' שלא העבירו, ומקשי' וכי משוא פנים יש בדבר, אלא שהעבירו וקלטו וביקש רחמים עליו רחמים ופלטו, ותו מקשי' אכתי משוא פנים יש בדבר, אלא שבקש רחמים שלא יקלטנו הארון.

**ומה** שהק' הגמ' ואכתי משוא פנים אחר דמתרצינן שהעבירו וקלטו וביקש רחמים ופלטו, פרש"י (ד"ה ואכתי) דאחר שקלטו לא היה לו להמית אחר תחתיו. ושוב מקשי' ואכתי יש בו משוא פנים, ומתרצינן שבקש רחמים שלא יקלטנו. וצ"ב דעדיין אמאי מה שביקש רחמים עליו יותר מעל אחרים לא הוי משוא פנים, דמשמע לפי שקו"ט דהגמ' וביותר מדברי רש"י, שאילו היה מעבירו היה קולטו ולא היה יכול לבטל שיפלטנו, וא"כ אף שלא העבירו יש בזה משוא פנים, שבמקומו יבוא הדין על אחר.

**ובש"ך** (חו"מ סימ' קסג, ס"ק יח) הביא מדברי המהר"י בן לב, שנשאל בכה"ג שהמלך או שר מטיל איזה דבר על עשיר א' או ב' ויש ליהודי א' כח בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרם, אם הדבר ברור ודאי שאם יפטרם לאלו יטיל על אחרים אי רשאי להצילם לאלו או לא, פסק בתשו' מהריב"ל דאם כבר הטיל המלך על אנשים ידועים ופרט אותם ונלכדו ברשתו, אזי אין יהודי רשאי להשתדל לפוטרן בשום ענין שיזיק

המלך לגבעונים ויאמר אליהם מה אעשה לכם ובמה אכפר וברכו את נחלת ה', ויאמרו לו הגבעונים אין לנו כסף וזהב עם שאול ועם ביתו ואין לנו איש וגו', יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לה' וגו', מיפייס ולא פייסינהו, אמר שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים וכו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו, ויקח המלך את שני בני רצפה בת איה אשר ילדה לשאול את ארמוני ואת מפיבושת ואת חמשת בני מיכל בת שאול אשר ילדה לעדריאל בן ברזילי המחולתי, מאי שנא הני אמר רב הונא העבירם לפני ארון כל שארון קולטו למיתה, כל שאין ארון קולטו לחיים, מתיב רב חנא בר קטינא ויחמול המלך על מפיבושת בן יהונתן בן שאול, שלא העבירו וכי משוא פנים יש בדבר, אלא שהעבירו וקלטו ובקש עליו רחמים ופלטו, ואכתי משוא פנים יש בדבר אלא שבקש רחמים שלא יקלטנו הארון. ע"כ.

**בדברי** הגמ' הללו נתבאר מפני מה דוד גזר על הגבעונים שלא יבואו בישראל, דביקש דוד לדעת מפני מה נעצרו הגשמים ונהיה רעב בארץ, וכששאל באורים ותומים, נענה שמפני ב' דברים, האחד שלא הספידו את שאול כהלכה, והשני על שהמית שאול את הגבעונים, [ואף שלא המית ממש אלא רק גרם להם למות ע"י שהרג את נוב עיר הכהנים וע"י כך לא קיבלו אותם גבעונים שהיו חוטבי עצים ושואבי מים את מזונם ומתו]. ודוד המלך שואל את גבעונים במה יתרצו ויכופר מעשה זה, וענו ליה דאין צריכים לא לכסף ולא לזהב, אלא דורשים הם לנקום ע"י שיומתו שבעה אנשים מבני שאול, דכתיב 'ותן לנו שבעה אנשים מבניו וכו'. ולשם כך לקח דוד שבעה מצאצאי שאול והרגום וכו'.

גזר דין דבני שאול הי' קליטת הארון דגז"ד אחר לא הוי, ולכן אמה דמתרץ דכבר קלטו הארון והתפלל דוד ופלטו פריך, הא אז הוי לאחר גז"ד, ואיך נשא הקדוש ברוך הוא פנים בשביל תפלת דוד, לכן מתרץ שהתפלל שלא יקלטו הארון דאז הוי עדיין קודם גזר דין ובזה הקדוש ברוך הוא נושא פנים'. ומזה יש להשיב על מה שרצה בשו"ת מהריב"ל הביאו הש"ך בח"מ (סי' קס"ג סקי"ח) להוכיח מסוגיא זו ע"ש. עכ"ל.

**נמצא** דנחלקו המהר"י בן לב והערל"נ, שלדברי הערל"נ ליכא שום הוכחא מסוגיין שמותר לאדם להשתדל לאחר אף אם עוד לא נגזר עליו, דהא הכא ע"י תפילת דוד גרם למה שהקב"ה נשא פנים, וגם זה לא היה נחשב למשא פנים של הקב"ה כיון שהיה קודם שנגזר דין. ולפי"ד צ"ל דע"י תפילה לא חשיב נשיאת פנים של דוד, דעדיין הקב"ה הוא שיחליט אם לקבל תפילתו אם לאו, אבל לעשות השתדלות לאחד שע"י כך יענישו אחר אפשר שזה אסור אף קודם שכבר נגזר עליו, אבל המהר"י בן לב סבר דשרי לאדם לעשות השתדלות לאחר, רק אם לא נגזר על האדם המסויים אף שע"י כך יגזרו על אחר, אבל אם כבר נגזר על האדם המסויים אין לאחר להשתדל עבורו.

### להציל עצמו ממיתה ע"י השתדלות עצמו

**ומדבריהם** נבוא לדון אם אדם אצל עצמו יהיה מותר לו להשתדל עבורו אפילו אחר שנגזר עליו בפירוש, אם ע"י זה יענישו אחר במקומו. ומסברא יש לומר בזה דחייך קודמים, וכל מה שחילק המהר"י בן לב הוא לאדם אחר שמשתדל עבורו, אבל לעצמו שמא שרי בכל ענין מטעם דחייך קודמים.

**וכעין** דשנינו בבבא מציעא (סב, א) '...ורבי יוחנן האי וחי אחיך עמך מאי עביד

לאחרים בודאי, אבל אם יצא גזרה להטיל על ב' אנשים בסתם יכול יהודי להשתדל על איזה אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים.

**והביא** ראיה מסוגיין שהתפלל דוד על מפיושת שלא יקלטו הארון, וכוונתו להוכיח שרק להתפלל שלא יקלטו אז היה מותר לדוד, אבל קודם לכן שהגמ' תירצה שקלטו הארון והתפלל עליו שיפלטו ודחינן שיש בו משוא פנים, הרי זה דומה להיכא שכבר פסק המלך על איש המסויים שאסור לאחר להשתדל עבורו אם ע"י כך זה יעבור לאחר, אבל כל שלא נקבע האיש המסויים, יכול להשתדל בזה אף שבודאי יוטל על אחרים.

**ומדברין** נראה עוד דממה שהביא ראיה מנפשות, אף שלא דן אלא לגבי שום גזירה, שאין נפק"מ בזה.

**אולם** בערוך לנר נראה דלא סבר האי חילוקא ודחה ראיית המהר"י בן לב. ז"ל, 'ואכתי משוא פנים יש בדבר. ק"ק אי קרי לי' משוא פנים מה שיתפלל דוד שיפלטו הארון מפני שע"י יכנס אחר תחתיו, איך מתורץ זה במה שאמר שהתפלל שלא יקלטו הארון, דהא אכתי איכא משוא פנים דע"י יקלוט לאחר, ואי לא קרי לזה משוא פנים משום דהוא לא עושה מידי אלא ע"י רצון הקדוש ברוך הוא נעשה כן, א"כ גם לפי הס"ד דהתפלל דיפלטו הארון ג"כ לא פריך מידי.

**ואולי** י"ל דמאי דפריך ואכתי משוא פנים יש בדבר לא אדוד קפריך דהוא ודאי לא עשה מידי דכיון דהעבירו לפני הארון עשה כל המוטל עליו ומה שפלטו הארון הי' מאת הקדוש ברוך הוא, אלא אקב"ה גופא קפריך ע"פ מה דאמרין נדה (ע, ב) כתיב אשר לא ישא פנים וכתוב יאר ד' פניו אליך, כאן קודם גזר דין כאן לאחר גז"ד ע"ש, הרי דלאחר גז"ד אין הקדוש ברוך הוא נושא פנים, והרי

לו לאדם להציל עצמו ע"י שיגרום מיתה לחבירו, ואין בזה טעם דחייך קודמין, אלא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי.

**והנה** בנודע ביהודה (יו"ד תנינא, סימ' עד) תמה לדברי הש"ך שהביא ממרחק לחמו מתשובת מהר"י בן לב, והלא דבר זה מפורש בשו"ע ברמ"א (חו"מ סימ' שפח, ב) 'היה רואה נזק בא עליו, מותר להציל עצמו אף על פי שע"י זה בא הנזק לאחר', ובסמ"ע כתב שהלכה זו רק אם עוד לא בא עליו הנזק, אבל אם כבר בא עליו, שע"י שיסלק מעצמו יזיק לחבירו אסור לעשות כן. וכפסקו של המהר"י בן לב ממש, וא"כ מדוע לא הביא הש"ך מדברי הרמ"א. ותי' הנו"ב דמדברי הרמ"א לא מוכח דשרי אלא אדם לעצמו, אבל שגם לאחרים יהיה מותר לעשות כן זה אינו נשמע מדברי הרמ"א, ולכך הביא הש"ך דברי המהר"י בן לב דפסק דגם אחרים יכולים להשתדל עבורו אם עדיין לא בא הנזק.

**וגם** מכאן מוכח דאין הפרש בין שום נזק לדיני נפשות, דהלא הרמ"א כתב בפירוש "נזק", ולא תי' הנו"ב שיש לחלק בין שום נזק לדיני נפשות, דכמו שכתבנו גם המהר"י בן לב שנשאל על שום נזק והביא ראייה מדוד שהיה בדיני נפשות, ע"כ דסבר שאין לחלק בזה.

**ועכ"פ** עדיין לא מוכח מדבריו שיש איזה עדיפות לאדם עצמו על פני אחרים, ובשניהם החילוק הוא אם כבר באה עליו הצרה או שטרם באה עליו הצרה.

**והנה** איתא בגיטין (מה, א) 'אין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן מפני תקון העולם, ואין מבריחין את השבויין מפני תקון העולם, רבן שמעון בן גמליאל אומר מפני תקנת השבויין'. ומבואר בגמ' דפליגי רשב"ג וחכמים אם הא דאין מבריחין את השבויין הוא מפני תיקון העולם היינו שחוששים לשבויים שיבואו אצלם אח"כ, או שחוששין

ליה מבעי ליה לכדתניא, שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו, עד שבא רבי עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חבירך'. ולפי"ז י"ל דאדם על עצמו יכול להשתדל בכל ענין מטעם דחייך קודמין.

**אלא** שלכאנ' אינו דומה כלל לנידון דידן, דמי יימר שמשום טעם חייך קודמין שרי אף היכי שנתחייב הוא עצמו עונש מיתה ויכול להציל עצמו ע"י שיגלגל זאת לחבירו, דדלמא דוקא התם אמרינן חייך קודמים כיון שהמציאות עכשיו שכיון שהשני שאין בידו המים, איהו דהוי כמי שנגזרה עליו גזירה למות, רק שבאנו לדון האם זה שמחזיק במים צריך לוותר לו, וע"ז שנינו שאין צריך לוותר לו דחייך קודמים, ואין לו לגרום לעצמו למות כי חייך קודמים, [דהא ליכא שום מ"ד שאמר שצריך הראשון לוותר לשני, דאפילו למ"ד דקאמר מוטב שישתו שניהם ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו, לא אמר שצריך לוותר לחבירו שעל יראה במיתתו כלומר שלא יגרום למיתתו אף שהוא בעצמו ימות מכך] וע"ז נאמר שב ואל תעשה, אבל בנידון דידן איירי שזה שרוצה להציל עצמו, זה אחר שעל עצמו נגזר למות וע"י שיגלגל דבר חדש שלא היה מגיע לחבירו יציל עצמו, ומנ"ל שבהכי נימא חייך קודמין דאם בשב ואל תעשה אמרנו חייך קודמין מנ"ל דבקום ועשה אחר שנגזר עליו גם אמרינן חייך קודמין.

**וראייה** לדברינו שהמהרש"א שם כתב דאם היה הקיתון מים של שניהם מודה ר"ע דשניהם ימותו וכו' ואין בזה חייך קודמים דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דחברך. א"כ לכאנ' מוכח בהיפוך שאין

בשבת (לג, א) שרבי שמעון בר יוחאי ברח למערה משום דאמר נשים דעתן קלות דלמא מצערי להו ומגלי לן, משמע שמותר לברוח אף שיתכן שאשתו תסבול כתוצאה מבריחתו. וכתב האמרי בינה (או"ח סימן יג, ה) שמשמע מדבריו לכאורה, שרק אם גורם צער לחבירו מותר לברוח, אבל אם יגרום בזה סכנת נפשות לחבירו, היה אסור לו לברוח. אך למעשה לא נראה כן, כיון שהוא מציל את עצמו, ומה לו בזה שיגרום לחבירו סכנה, הוא את עצמו מציל, ומה לו אם יתגלגל בכך סכנת נפשות לחבירו.

**ובספרים** שהודפסו על השואה הובאו הרבה שאלות שעלו כעין הנידון הנ"ל, ושוב לאחר זמן מרובה ראיתי בספר דבר סיני (חלק שאלות בגיא צלמות) שבו מספר כך: "בראש השנה תש"ה, בהיותי במחנה ההשמדה אושוויץ, נעשתה בתוך המחנה סלקציה מיוחדת. אנשי הס. ס שנכנסו למחנה, תקעו יתד בתוך האדמה, ועל ראשו הניחו בגובה מסויים מקל. כל בני הנוער שהגיעו מהונגריה נצטוו להתייצב ולעבור תחת המקל. מי שהיה נמוך מגובה המקל הופרד מאחרים על מנת שירצח בתאי הגזים, ומי שראשו נגע במקל נשאר במחנה. בצורה כזאת נבחרו להשמדה כמה מאות בחורים אשר נסגרו באחד הצריפים ועליהם הופקדה שמירה קפדנית על ידי אסירי המחנה.

**בט"ר** הובלתם לתאי הגזים הוחזקו שם הנערים כיממה, ובתוך הזמן הזה התנהל מסחר מזעזע. היו אנשים מבין האסירים אשר הצליחו להבריש חפצי ערך, וביניהם היו גם אבות של הבחורים המיועדים להשמדה. השומרים על הבחורים שבצריף היו אחראים בנפשם על המספר המדוייק של הנדונים למות. היות שלא היתה רשימה שמית של הנערים אלא היה ידוע מספרם

לשאר השבויין שנמצאים אצלם כעת שמא יכבידו עליהם, דלרשב"ג שהחשש אינו מפני השבויים העתידין אלא מפני השבויים האחרים שנמצאים איתו יחד.

**ונפק"מ** היכי דאין איתו עוד שבוי, שלרשב"ג מבריחין אותו ולחכמים אין מבריחין אותו, אבל היכי שיש עוד שבויין לכו"ע אין מבריחין שלא יכבידו או על השאר או על העתידיים. ובפשטות הלכה כרשב"ג שרק אם יש עוד שבויין אסור להבריחן. ועי' ברש"י שם שכתב שהחשש שיקצפו עליהן בייסורין.

**ועי' שו"ת** חוות יאיר (סימן ריג) וז"ל: '... וכן הא דק"ל אין מבריחין את השבויים מחשש הכבדת עול האחרים ומ"מ פשוט דכל יחיד שיכול לברוח בורח ואין לו לחוש על אחרים'. עכ"ל. ומוכח דסבר דודאי השתדלות על עצמו עדיפא משל אחרים, דלכך כל יחיד ויחיד יכול לברוח אף שאפשר שיכבידו על האחרים.

**וישנא** יש ללמוד מדבריו, למה שהיה מצוי בשנות הזעם באירופה, שאם אחד מן הקבוצה היה בורח היו נענשים כל הקבוצה שאעפ"כ שרי לכל יחיד ויחיד לעשות כן, ואולי שמא יש לחלק דהחז"י איירי בחשש שיכבידו ולא שידוע שבודאי יכבידו, וגם לא איירי בידוע שיהרגו הנשארים, וכמו שכתב רש"י גבי אין מבריחין דיכבידו עליהם ייסורים, ואילו בשואה בידוע בבירור שהיו מכבידין עליהם ואף הורגים בהם סך אנשים על כל אחד שהיה בורח, אלא שיש להוסיף לזה צד אחר, שבלאו הכי כוונתם היה להורגם את כולם ומי שהצליח לברוח הרוויח חיי עולם.

**והמג"א** (סימ' קנ"ו, סק"ב) כתב, דמותר לאסיר לברוח מבית המאסר כשהוא נתון בו בסכנת נפשות, אף על פי שעל ידי כך יגרום צער לחבירו, וראיתו מדאמרין

יצחק אבינו שהיתה גם כן בראש השנה".  
סוף ציטוט.

הרי לנו דוגמא מעשית נוראה של אדם שיכל להציל את בנו יחידו ע"י שישחד השומרים, ובשל כך היו לוקחים אחר במקומו, כי מספרם היה מדויק, והיו הם אחראים בנפשם על המספרים הללו. ויעו"ש מה שדן באריכות וצדדי ספקו הוא בין מה שאמרו מאי חזית דדמך סמיק טפי, לבין מה שאמרו גבי שנים שהיו מהלכין בדרך דחייך קודמים, וכתב לחלק בין למסור בידים או בגרמא, והכא הוא כמו למסור בידים, ולא השיב על שנים שהיו מהלכין בדרך כמו שכתבנו דיש לחלק היכי שהמים שלו והוא בשב ואל תעשה, משא"כ היכי שבא בקום ועשה לפדות ולהציל עצמו על חשבון האחר. ועוד הביא שם מהגליון מהרש"א (יו"ד סימ קנז, א) שכתב דאם נתפס אחד וידוע שאם יפדוהו יתפס אחד אחר במקומו, אסור לפדותו ולהצילו, וכן כתב בהג' יד אברהם אלא שהוא הוסיף שהנתפס בעצמו יכול להציל עצמו מדין חייך קודמים. וכמו שכתבנו. ומסקנתו שטוב עשה האב שלא פדה את בנו.

הכולל בלבד, היו בין השומרים שהיו מוכנים תמורת בצע כסף לשחרר אחד ובתמורת חטפו אחר כדי להשלים את המספר.

**באותו** זמן היה במחנה הרב צבי מייזליש זצ"ל, שטרם בואו לאשוויץ היה דיין בעיר וויצין שבהונגריה. בהקדמה לספרו שו"ת מקדשי השם חלק א, שהוציא לאור אחרי שחרורו מהמחנות, הוא מספר, שבאותו היום הנורא ניגש אליו אחד האבות ואמר לו שבנו יחידו נמצא בין הבחורים המיועדים להשמדה ובידו האמצעים לפדות אותו. האב פנה אל הרב בשאלה, האם על פי ההלכה מותר לו לעשות כן. הרב נבהל ונחרד מהשאלה הנוראה, ולמרות הפצרותיו הרבות של השואל נמנע מלהשיב לו. נימוקו היה, שלא ניתן לו לעיין בספרים, כי הרי כאלו לא היו שם, וכן לא היה יכול להתייעץ עם מישהו בנידון. האיש השיב, שאם הרב אינו אומר לו שמותר לו לעשות זאת, הוא מסיק שאין היתר והוא מקבל את ההלכה הזאת על עצמו באהבה ובשמחה. ואמנם כך עשה. הוא לא פדה את הבן והפיל תחינתו לפני הבורא שיחשב לו המעשה כעקידת

הרב אהרן גרוזובסקי

רמות, ירושלים

## במחלוקת רב ושמואל אי עילאה גבר או תתאה גבר

**וברמ"א כתב:** "ואם הניחם זה אצל זה אם שניהם חמים מחום כלי ראשון הכל אסור, ואם האחד צונן ההיתר צריך קליפה במקום שנגע". והיינו שבאחד חם ואחד צונן אינן אוסרין זה את זה אפילו בנגיעה כל שהם זה לצד זה ולא זה מעל זה. ולכא' ההבנה הפשוטה בזה הוא שבזלצ"ז אין את התתאה 'גבר' שמחמם, ולא סגי באחד חם לבדו ואפי' שהוא עצמו האיסור משום דלאסור בעינן תמיד שניהם חמין.

**הט"ז** והש"ך הביאו מהיש"ש, שאם האיסור הוא החם גם בזלצ"ז נאסר ההיתר הקר בכולו כמו במליח.

**ולכא' יש להבין את הרמ"א** שפסק את ה'איסור והיתר' להיתר, ומדוע האיסור החם לא יפליט להיתר מן האיסור, ומ"ש ממליח ששם מצינו שמליח עצמו לבדו בידו לאסור מכוח המבליע שיש במליח וה"נ נלמד בכוח של חום

**ובמושכל ראשון** היה נראה דלמד האו"ה דאין פליטות ובליעות עוברין אלא בשניהם חמין ולא כשהאחד הוא קר, ומליח הוא כוח אחר שאיה"נ כך טבעו להפליט גם כשחבירו אינו מליח ולזה פליג היש"ש וסובר דגם כשאחד חם יש בו כוח להבליע ולאסור.

**ואולי** היה אפשר לומר, דודאי לא בעינן שניהם חמין גם לאו"ה, ואמת היא שגם אחד חם יכול להבליע בחבירו, אלא שהכא בזלצ"ז הצונן מצננו לחבירו החם

**כתב השו"ע** יו"ד סי' ק"ה ס"ג: "נפל איסור חם לתוך היתר חם דכלי ראשון או אפילו איסור צונן לתוך היתר חם הכל אסור דתתאה גבר על העליון ומחממו עד שמפליט בתחתון" ופסקינן כך כשמואל ודלא כרב שפליג וסבר עילאה גבר.

**ויש לעיין** בסוגיא זו שנופל אחד לשני, שאחד מהם חם והשני קר, האם באמת סגי באחד חם בשביל שיבליע ויפליט חבירו ויאסור אותו, ומה דאמרינן דתתאה גבר שהוא חם ואוסר אינו אלא לאפוקי את המקרה של ההיפך כשהעילאה הוא החם התם מצטנן העליון מדין תתאה גבר שהתתאה הוא צונן ולכך אין כאן חם כלל.

**או דילמא**, דבאמת בעינן לכל בליעות שיאסרו אחרים ששניהם יהיו חמין, ולכך בעינן לדין של תתאה 'גבר' שהוא מחמם לעליון ועי"ז שניהם חמין, ועתה יכול התתאה לאסור את העליון כיון שגם הוא עתה חם. [וכן אם העליון הוא האיסור והוא קר נמי הוא מתחמם נמצא שניהם חמים או שגם בזה שהעליון הוא האיסור והוא צונן כהנ"ל לא הוצרכנו אלא שהאיסור יהיה חם, או דסגי בזה שיש לידו חם והוא כבר 'מושך' והיינו מפליט מכוח חום עצמו לבד וללא חימום העליון, וכנ"ל דהעיקר שהחם יהיה תחתון דאל"כ החם עצמו כבר יהפוך לקר מהתתאה שתמיד גובר, והאמת דכשאיכא חם שאינו מנוצח מקר שלידו הוא עצמו יפליט מן האיסור ויאסור עצמו.]



**ובהא** דינא דעילאה גבר ותתאה גבר דמצינו דהתחתון הוא הנוצח לעליון בחם וקר וכל שהחם הוא התתאה לא איכפת לן אף שהחם התחתון הוא ההיתר דכיון דנוצח העליון שב העליון להיות חם והכל נאסר ובמליח מצינו שאינו כן ולא איכפת לן מתתאה ועילאה אלא איסור מליח אוסר והיתר מליח ואיסור תפל אינו אוסר וכבר הק' ברבינו פרץ בהג' על הסמ"ק מאי שנא דהרי בגמ' כ' דמליח הרי הוא כרותח.

**וייסד** דבאמת בדין שוין הם אלא שכוחותיהם חלוקים, והוא שבחם וקר יש את ענין התתאה שחם וקר הכל הולך אחר התתאה ובחם תחתון לא איכפת לן שהוא ההיתר כיון שהוא מחמם לעליון ובזה עושה את האיסור לחם וזה סיבת האיסור, וכל שהאיסור חם הוא מפליט מעצמו להבליע בחבירו [ואפי' חבירו היה צונן] ובאיסור חם עליון אם התתאה יהיה צונן גם היה יכול לאסור אלא שכיון שיש את ניצוח של התתאה והוא צונן, א"כ האיסור החם העליון מצטנן ושוב אינו יכול לאוסרו, ובמליח אין את ענין של ההשפעה בדרך תתאה ועילאה ולכך כשהאיסור הוא החם והמליח הוא אוסר את חבירו וכשההיתר הוא החם כיון שאין בו את בכוח להפוך את חבירו לחם ומליח אף שהוא יהיה מתתאה א"כ א"א לאסור מפני דאין האיסור עם כוח לאסור. [וכפי הנראה מוכח דלא הבין דהחם מושך אליו]

**וא"כ כללו של דבר** שהאוסר חייב להיות חם [וזה ילפינן ממליח] וסגי בהכי ולא בעינן שגם המקבל יהיה חם אלא שהעילאה והתתאה הם המשפיעים מי יהיה חם, אבל במליח שאין את ההשפעה של עילאה ותתאה, בזה אין לנו אלא שאם האיסור מליח אוסר ואם האיסור תפל אינו אוסר.

**וזהו המקור של היש"ש** כמו שכ' הש"ך שבא' חם וא' צונן בזלצ"ז אף שאין תתאה גבר

ולכך אינו חם כלל כמו שמצינו בחם לתוך צונן לדידן שתתאה גבר והצונן התחתון מצננו לעליון ואינו אוסרו,

**אלא** דתימה לומר כך דבשלמא בעילאה ותתאה זה כללים שתתאה תמיד גובר שכך טבע החום והקור להשפיע מלמטה ללמעלה (וכן למ"ד עילאה להיפך), אבל כשאין עילאה ותתאה מה"ת שנימא שהצונן תמיד גובר דאין פה שום דבר טבעי כדוגמת תתאה בשביל לומר כך.

**וא"כ** בפשטות עולה דסבר הרמ"א כהאו"ה שלאסור בהעברת בליעות בעינן לשניהם חמין.

**והנה** על מה שכ' הרמ"א דבאחד מהם צונן אינם אוסרים אלא כדי קליפה כתב בהגר"א אות י"ט "כמו חם לתוך צונן כיון דלא שייך תתאה גבר", עכ"ל. ויש להבין טובא דבריו, דאדרבה מה שכ' והטעם שהביא הם ראייה לסתור, דמה שמדמה לחם לתוך צונן התם דוקא מפני שתתאה גבר והתתאה מצנן לעליון ולכך אינו אוסר, ולוי שהיה התתאה מצנן לעילאה היה אוסר, והכא מהטעם עצמו שכ' הגר"א 'דלא שייך תתאה גבר' הוא טעם דהכא יאסור החם את שבצידו כשהחם הוא איסור דאינו דומה דהכא אין תתאה גבר וממילא אינו כמו חם לתוך צונן וא"כ אולי נימא דאוסר בזלצ"ז ביותר מכדי קליפה, או שנימא שאוסר לגמרי כמו הסברא שהביא היש"ש שהוי דומיא דמליח דסגי באחד חם כשהוא האיסור והוא מבליע מעצמו לצונן, וצ"ע.

**ומדברי הגר"א** נראה שהבין, שכמו הכא שאין תתאה גבר כך זה גם בחם לתוך צונן שאינו מפני תתאה גבר ומשום מה אינו שייך שם תתאה גבר ולכך דומין הם, [ומה דנאמר תתאה גבר היינו בהיפך כשהחם למטה שהחם מחמם לעליון אבל לא שהתתאה צונן שהצונן יצנן לעליון]

**וא"כ** לדבריו כשאין תתאה גבר אין אוסרים אחד את חבריו, וכמו ש'כ' בתחילת דבריו דגם מליח איירי בתתאה ואולי גם הוא כוונתו שהצריך שהמליח יהיה תתאה רק בכדי שלא יצנן התתאה התפל את המליח ולא יהיה בו כוח לאסור [וקצת נראה לא כך עפ"י מה שהביא מהרמב"ן שם במשמרת הבית שבמליח ודאי א"א לתפל לצננו מפני שנכנס מטיפות המלחות בעצמן שזה סיבת חומן לתוך התפל וא"כ א"א שיצננו התפל למליח].

**וא"כ** בזלצ"ז לא מצינו שיהיה בכוח אחד חם ללא שחבירו חם לאוסרו. אמנם האמת נראה יותר שאין הכרח במה שהצריך במליח להיות תתאה לומר שבעיני דוקא שניהם ואולי כוונתו כנ"ל רק בכדי שלא יהיה התפל נוצח למליח ולא יהיה כאן מליח כלל לדבריו שגם במליח איכא השפעה של תתאה ועילאה.

**ויש** מקום לדון וללמוד מדברי הרשב"א בענין אחר שיטתו בזה, דהנה הבאנו לעיל את דברי היש"ש המובא בט"ז ק"ה ס"ק ד', ובש"ך שם בשם הראשונים דכ"ש שאינו אוסר היינו 'שאינו מפליט ומבליע כאחד' וכגון שנפל איסור האסור והיתר לתוך כ"ש, אבל אם נפל היתר לתוך איסור שבכלי שני [-שהאיסור הוא עצמו הכלי שני] שבזה אסור, והדבר מבואר לכאן וכך לומד בפמ"ג דכ"ש אינו 'מחמם' את האחר כמותו וכמו שאמרינן שכ"ש אינו מבשל והיינו שאינו מחמם דבר אחר לענין שיבושל אותו הנופל אליו מפני שאין בו כוח להעביר חום של בישול וה"נ אין בו כוח לחום דבר אחר מחומו שיהיה המתחמם ממנו פולט ומבליע וא"כ הנ"מ כשדנים אנו שנפלו שני דברים קרים לתוך כ"ש דרך משל לתוך מרק של כ"ש שאין בכוח חום המים והמרק לחמם את הנופל לתוכו, ולכן דוקא בכה"ג, אבל אם

כיון שהאיסור חם יאסור וכנ"ל שלאסור סגי בא' חם כשהאיסור חם, אבל כשהיתר חם אין דין שהוא מפליט את שלצידו ולא אסרנו רק כשהתתאה לבדו חם אף שהוא ההיתר דבתתאה הוא מחמם לעילאה.

**הרשב"א** בתוה"ב ש"ד ב"א (ב ע"א) כתב שגם במליח יש את ענין תתאה גבר וכל הסוגיא שאסרה איסור מליח וטהור תפל אינו אלא שהאיסור היה תתאה.

**וכיון** שהשווה מידותיהם של מליח וחם לכל דבר [וכן מסיק ומוכיח מהגמ' פסחים דף ע"ו ע"א בדפי הרשב"א ו' ע"ב] וגם במליח איכא ענין של תתאה גבר שוב אין לנו מקור כלל שדבר חם לבד [בלא שחבירו המקבל ממנו את האיסור חם] יאסור דאולי בכל מקום כיון שאיירינן בתתאה שהוא הגובר א"כ הוא מחמם נמי לעליון ובהו איכא בליעות ופליטות העוברות זל"ז.

**והוק'** לרשב"א [שם ב' ע"א] דא"כ גם אם ההיתר יהיה מליח והוא יהיה תתאה יאסור כיון שיחמם במליחותו את העליון האיסור ויאסור את התחתון, [וכך כנראה לומד בחם תתאה כשהוא היתר שהוא מחמם לעליון האיסור ונמצאו שניהם חמין ואוסרין זל"ז] ומת' או דחימום המליח התתאה לעליון הוא מועט וכיון שהעליון אינו אלא מועט והתחתון טריד בפליטתו אינו אוסר בזה, א"נ שחימום המליח את העליון אינו אלא מועט ובכהאי חום מועט אין בכדי להפליט, ומ"מ בכל דבריו נראה שודאי קצת מחממו גם במליח אלא שאינו עד כדי להפליט ונראה קצת מזה [ומהנ"ל שבמליח איירי כשהוא תתאה] כנ"ל שעכ"פ בעינן להאי חימום בכדי לאסור כשהתתאה הוא האיסור המליח שבשביל לאסור את העליון עכ"פ בעי בו חום קצת [ושאני מחום האש שמחממו הרבה עד כדי שמפליט מעצמו וכנ"ל].

שהתערובת של האיסור וההיתר היה בחום כ"ש לכך מותר.

והרי לנו שסובר הרשב"א שההיתר של כ"ש אינו רק בחום של 'תולדת' כ"ש אלא אפי' הכלי שני בעצמו אינו חסלענין בליעות, וא"כ גם כשהאחד לבדו חם הטעם שאינו אוסר אינו מפני שבעיני לחמם את חבירו דאף אם לא בעיני לחמם, ג"כ א"א לאסור מפני שהחום עצמו של הכ"ש אינו אוסר בכל גווני.

ומ"מ שייך ללמוד ברשב"א שכ' בתורת 'לא מיבעיא' דכך משמע בלשונו, והיינו דלא מיבעיא באחד חם שאינו אוסר מפני שהחום הוא כ"ש, אלא אפי' שניהם חמין ג"כ אינו אוסר, וא"כ ה'אפילו' שלו הוא חידוש נוסף, וכך נבין דבריו לא מיבעיא באחד חם שודאי א"א לאוסרו דהרי החם בעי לחמם חבירו וזה אינו אוסר מפני שחימום חבירו הוי חום של 'תולדת' כ"ש, אלא אפי' שניהם חמים נמי איכא טעם נוסף, והיינו מפני דגם החום עצמו של כ"ש גם אינו מבליע כלל וחידש ב'אפילו' את הפרט הזה שאפי' החום בעצמו ולא רק תולדתו נמי אינו מפליט ומבליע.

ואם כנים הדברים עולה לנו שהרשב"א פליג בתרתי, הא' שבעיני לחמם את חבירו בשביל לאסור, והב' שחום כ"ש עצמו אפי' שלא בתולדה נמי אינו מפליט.

אבל עכ"פ זה ודאי שנחלקו האם רק תולדת כ"ש אינו מפליט וכך הבין היש"ש והש"ך ככה לומד בכל הראשונים, והרשב"א בזה ודאי פליג שגם החום עצמו אינו אוסר, דאסר אפי' שניהם חמין.

ומצינו שיטה חדשה בשערי דורא סי' כג דאחד חם ואחד צונן שונה מטהור מליח וטמא תפל, דבזה יש עילאה ותתאה

המרק עצמו הוא איסור וכ"ש אם הוא גוש, ההיתר הנופל אליו נאסר מחום המרק עצמו, דהכא הרי אין לנו צורך בחימום של 'תולדת' הכ"ש, אלא הכ"ש בעצמו בחומו שלו עצמו הוא יפליט או יבליע מן האיסור דרך תולדת חום של כ"ש אינו חם וכנ"ל דומיא דבישול בכ"ש שהנידון הוא תולדת חומו של כ"ש, והיינו כפשטות הפוסקים הנ"ל שסגי בחום אחד בשביל לאסור ולא בעיני בשביל בליעת אחד מחבירו ששניהם חמין יהיו, ולכך מחומו של האיסור שבכ"ש שייך לאסור.

והנה ברשב"א בתוה"ב ב"ד ש"א א' ע"ב מביא הענין שיש שסברו שכלי שני אינו מפליט כמו שאינו מבשל ולפי"ז כותב וז"ל אם איתא שכל שאינו מבשל אינו מפליט ומבליע א"כ היתר שנפל לתוך איסור שבכ"ש אינו בולע ובהדחה בעלמא סגי.

ולהדיא סובר הרשב"א דלא כהיש"ש הנ"ל ואיסור שבכ"ש אפי' שנפל אליו דבר היתר אינו אוסר.

ומה טוב היה אם נלמד ברשב"א שבאמת מצריך בכל בליעות אחד מחבירו ששניהם יהיו חמין, ולכך אינו יכול לסבור כהיש"ש (-שאוסר בנפל היתר לכ"ש של איסור, ורק היתר בכ"ש כששניהם קרים ונפלו לכ"ש), דכיון דסובר הרשב"א דבעיני שהכ"ש יחמם את ההיתר שנפל אליו דבלא זה אין בליעות דרך בשניהם חמין בלע, שוב א"א הכא לאסור, דמה האיסור לבדו חם לא סגי בהכי ומה שמחמם לחבירו לא מהני, דכל תולדת כ"ש אינו נידון כחם לבליעות ופליטות.

אמנם אינו ראייה ברורה דמיד אח"כ ממשיך הרשב"א וכותב: "ואפילו שניהם חמים כיון שלא נגעו זה בזה אלא בכלי שני". והכא ודאי אין הענין שהחום הוא בתולדת הכ"ש כיון שאיירי ששניהם חמין בחום כ"ש ומ"מ מתיר הרשב"א כיון דהנגיעה והיינו

הוא צונן, אין כלום ולא שהתתאה מצנן או מקלקל משהו, אלא פשוט שאין בליעות בכה"ג.

**ובשנתו** יש מקום לדון במליח, האם כוחו לפעול גם ללא תתאה או שג"כ יסבור כהרשב"א שהסוגיא התם איירי במליח תתאה, ושאיני מליח שאין בכוחה אפי' כשהיא תתאה להפליט אלא רק להבליע ולכן דוקא מליח טמא ולא מליח טהור.

**ובין** דאתנין להכי נראה שהוא שיטת הגר"א שלמד שכך הבין האיסור והיתר להתיר בזלצ"ז כשאחד צונן אפי' כשהאיסור חם ואינו אוסר בזלצ"ז והסבירו הגר"א כמו בחם לתוך צונן דאין תתאה גבר. והק' כנ"ל דבחם לתוך צונן יש תתאה גבר שמצננו משא"כ הכא.

**והשתא** ניחא דבאמת סברין דאחד חם סגי לאסור, ולא בעינן שניהם חמים. אלא דבעינן את כוח התתאה שבזה יש דיני בליעות ופליטות, ובלא זה ליכא כלל כלום וכל דיני הבליעות באים מכוח התתאה (ודלא כהראשונים שבליעות מגיע מהחום והתתאה אינו אלא להעביר את החום) וממילא לא שייך לדון שיש חילוק בין תחתון צונן ש'מצננו' מכוח התתאה, לזלצ"ז שאינו 'מצננו' מפני שאין בעינין תתאה מושג של 'מצננו', דכל התתאה הוא הכשר לחום התתאה להבליע ולהפליט, וכל שאינו במצב של תתאה, לא יהיה בו בליעות ופליטות. וכן משמע במרדכי ושם הוסיף בהבנת הדברים שהתתאה פועל מפני העליון שמכביד עליו, וכך אינו שייך אלא כשבפועל יש עליו משהו.

**אלא** שסוגיא ערוכה פסחים דף ע"ו ע"א דלא כך אלא שענין התתאה גבר הוא לענין לחמם את שמעליו דהגמ' מביאה את מחלוקת רב ושמואל בעילאה ותתאה

והילכתא כוותיה דשמואל דתתאה גבר וממשיך

ו"ל וכן הדין אם מונח למטה בשר כשירה חם ועליה בשר נבילה צונן אפי' חי ואפילו אינו מלוח הבשר שלמטה נאסרת לפי שחום התחתון מפליט את העליון ואח"כ בולע והא דקאמר טהור מליח וטמא תפל מותר ולא מפליג בין תחתון לעליון היינו ע"י מליחה שאין לו כוח להפליט חבירו אבל בשר חם ע"י צליה ובישול מפליט חבירו וכש"כ אם בשר נבילה למטה ורתחת, ושחוטה צוננה עליה דנאסרה דתתאה גבר, ומכל זה מוכח שלומד ענין של תתאה גבר זה לענין הפליטה והבליעה שכשיש חם תתאה הוא מבליע מעצמו אם הוא איסור, והוא יכול להפליט מחבירו האיסור והיינו שהחם כשהוא תתאה יכול לפעול ג"כ פעולת הפליטה ולכן אף שהתתאה החם הוא היתר ומה שמעליו הצונן הוא האיסור, הוא מפליט את הצונן שמעליו, וזהו כוח תתאה גבר, שזהו ענינו של תתאה שבכך פועל, בין הבלעה ובין הפליטה.

**שהתתאה** הוא הגורם שיהיה הבלעה דא"א להבלעה ולהפליטה לבוא מלמעלה למטה אלא מלמטה ללמעלה וזהו תתאה גבר ואינו ענין כלל שהתתאה מחמם לעליון או מצנן אלא רק לענין הבליעות.

**וכן** שמסיים ואם הצונן למטה בין נבילה בין שחוטה ועליה החמה ורתחת השחוטה כשירה דאין התחתון הצונן בולע מחמת החום שעליו. [דמלמעלה שהוא איסור חם לא יכול להיבלע למטה] ושוב מוכחא שיטתו שכל העליון והתחתון אינם אלא אי יש בליעות מתחתון ולא מעליון.

**וא"כ** עולה שכל התתאה גבר אינו אלא באופן חיובי, והיינו שהתתאה הוא חם ממילא יש בליעות לעליון, אבל כשהתתאה

רק לענין שרוטב של בשר אינו עם 'שם בשר' לדיני קרבן, ומאי שייכא האי מתני' לעילאה ותתאה, דלענין שם בשר מאי שייכא שאחד מחמם או מצנן לחבירו.

**ואמנם שקו' א'** מתרצת חבירתה דאם לומדים כמו שלמד המהרי"ק את המשנה נבין למה הר"מ לא העמידה בחרס רותת, אבל הא גופה קשיא שזה עצמו נמי נגד הגמ' דהעמדנו בחרס רותת כיון שהבינה הגמ' את המשנה בתתאה גבר.

**והנה בגמ' שבת דף מ"ב ע"א:** "ת"ר נותן אדם חמין לתוך צונן ולא הצונן לתוך החמין דברי ב"ש וב"ה אומרים בין חמין לתוך צונן ובין צונן לתוך חמין מותר בד"א בכוס אבל באמבטי חמין לתוך צונן ולא צונן לתוך החמין וכו'" **ופירש"י** חמין לתוך צונן דקסבר תתאה גבר וכל כל הסוגיא. והק' בתוס' דא"כ קשיא לרב דסבר עילאה גבר (ומדוע הגמ' לא הק' לרב) ועוד דגם לשמואל דתתאה גבר הרי פסקינן דאדמיקר ליה בלע פורתא וא"כ בשבת היה לנו לאוסרו מחמת האי פורתא, וכאן איתא מותר. וכן הק' שם בר"ן ועיי"ש במה שתי'.

**ולולי** דמסתפינא היה אפשר לומר דקושיא זו שהגמ' בשבת לא הביאה כלל את דברי רב ושמואל הביאה את הרמב"ם והשע"ד והאוו"ה ללמוד שסוגיות הגמ' דפסחים ושבת הם סוגיות חלוקות.

**וסברי** דהסוגיא בשבת שלא הוזכר בה כלל עילאה ותתאה דרב ושמואל לענין לחמם אחד את השני, סברה דכל סוגיית עילאה ותתאה אינה אלא לענין בליעות ומה בולע ממה, עליון לתחתון או תחתון לעליון, **ובשבת** ענין בישול אינו אלא אם במציאות נתחממו המים ולא משנה באיזה דרך באו המים הצונן לחם או החם לצונן, וכל שהתוצאה היא שחם הוי מבשל.

ומסייעת ממתני' דהתם נטף מרוטבו על החרס שמחמם לתחתון ואוסר בזה הצלי.

**הר"מ פ"ט ממאכ"א** הי"ז פוסק כשמואל שתתאה גבר. והק' שם הלח"מ נמי מסוגיא זאת דפסחים ע"ו דנתבאר בה שלמ"ד תתאה גבר, העמדת המשנה של נפל מרוטבו על החרס יטול את מקומו, היינו דוקא בחרס רותת, דאל"ה החרס הצונן מצנן לרוטב ותו אינו אוסר.

**ותמה** הלח"מ מדוע הרמב"ם בפ"ח מהל' קרבן פסח שהביא את המשנה של נטף מרוטבו לא כתב את מסקנת הגמ' שם שאוסר דוקא בחרס רותת.

**עוד** הק' קושיא רבתא בשי' הרמב"ם, דהרמב"ם פסק האי מתני' דנטף מרוטבו על החרס יטול את מקומו וכך כ' נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, שכל המרק והליחה שתפרוש ממנו כשיצלה אסורה שהרי אינה בשר צלי. עכ"ל.

**והנה** פירש את האיסור שבמתני' שהרוטב היוצא בשעת הצלי נאסר מצד עצמו דהוא כמרק ואינו צלי בשר [ובפיה"מ פי' דבשר היינו דבר קשה ולא דבר שאכילתו כשתייה]

**והק'** עליו שם המהר"י קורקוס בתוך דבריו דאם כפירושו במתני' לא שייכא מתני' לתתאה גבר או עילאה גבר. והוי נגד כל הגמ' שם עו עא.

**דשים** בגמ' הגמ' הבינה (שהרוטב מחמם לחרס ו) החרס החם מבשל לרוטב והוי צלי מחמת דבר אחר דנצלה מן החרס ולא מן האש והרוטב חוזר וצולה הבשר ובזה נמי אינו צלי אש או שהרוטב עצמו שנאסר נבלע בבשר ואוסרו, ובזה דנה הגמ' אי עילאה גבר או תתאה להבין האם הרוטב מחמם לחרס או החרס מצנן לרוטב, ולרמב"ם אין ענין המשנה כלל לחימום אחד את השני אלא

**ובזה** ידוייק הרמב"ם היטב מה שכתב בהל' שבת פכ"ב ה"ו וז"ל: "ומותר לצוק מים חמים לתוך מים צונן או צונן לתוך החמין והוא שלא יהיו בכלי ראשון מפני שהוא מחממן הרבה", עכ"ל. והנה לא חילק בין צונן לתוך חם ולהיפך אלא אדרבה במה שהתיר בכ"ש כ' דל"ש חם לצונן ול"ש צונן לחם ומותר ורק שלא יהיה בכלי ראשון, והיה לו לחלק דגם בכלי ראשון לדידן דפסקין דתתאה גבר שרי בחמין לתוך צונן.

**וכבר** הכס"מ שם הרגיש בזה וכ' דודאי דאין כוונת הרמב"ם אלא בצונן לתוך חם, ודוחק הוא.

**ולדברינו** הדבר עולה שפיר דבאמת אין לר"מ כלל האי חילוק והביא בהל' ה' את הגמ' דבאמבטי' איכא חילוק בין צונן לחם או להיפך וכנ"ל מפני שבאמבטי' איכא מים מרובין ולכך בצונן לחם התוצאה תהא כמו שכ' הוא 'שמחממן הרבה', ולהיפך כיון שהצונן מרובה לא יהיו חמין, ואח"כ הניא את דיני הכוס שבכ"ש בכוס אין חשש ומותר כדעת ב"ה ובכ"ר [שדרך שיחומו הרבה] אסור בכל גווני.

**וכך** הצעה של הסוגיא שם. ונקדים ונימא דבאמבטי' איכא מים מרובין (כדכ' התוס'). ולכך מעיקר הדין אסור לשפוך לתוכה צונן דכיון דהאמבטי' מימיה מרובין ודאי יחומו המים הצוננים שיבואו אליה. אבל חמין לתוך צונן מותר, דכיון דהאמבטי' מימיה הצוננים מרובין שוב לא יחומו המים שבה מחמת מה שיתן אליה.

**וב"ש** אסרי אף בכוס בכך דלא יחליפו כוס באמבטי' (וכמו שמבואר שם בראשונים).

**וב"ה** לא חששו לזה, ולכך באמבטי' אסור כשיבוא לחימום, ובכוס התירו דבכוס גם היא כלי שני, וגם אין דרך להיות חומה מרובה (כדכ' נמי רש"י) ובכל גווני מותר.

**אבל** בכוס של כלי ראשון שיכול להיות בה בישול, [אמנם הסוגיא לא איירי בהכי אבל] ודאי אסור בכל גווני דבין חם לתוך צונן ובין צונן לתוך חם אם בתוצאה יחומו המים זה יהיה איסור ולא איכפת לי כלל מי העליון ומי התחתון.

הרב שמואל פפויפר  
רמות, ירושלים

## בדין נאמנות בעל דין בקרבן

כאן זה סברא מידי דהווא, דהיינו שכך נוהגים או כך צריך לנהוג. ויל"ע.

**ולדין** זה שעד אחד נאמן באיסורים היכא שבידו רש"י בחולין מביא מקור אחר דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה וזבחת מבקרך ומצאנך ושחט את בן הבקר. ואכלי כהנים על ידו. ע"ש רש"י בחולין י' ע"א.

**ב. בראיית הגמ'** מברייטא של קרבן, שיש פסוק או הודע אליו חטאתו, שהגמ' מוכיחה שסומכים על פי עד אחד לספר שחטא בשוגג ולהביא קרבן. ושם לכאורה אין זה בגדר של בידו לגבי העד ויל"ע אם נחשב העדות כנגד איתחזק איסורא ויל"ע בזה גם לענין הקרבן האם איתחזק כחולין ולא כקרבן. וכמו"כ יל"ע לעצם החטא שאיתחזק שלא חטא, או אפשר שכיון שזה בשוגג לא נחשב כנגד חזקתו שלא חטא. והגמ' דוחה דהווא מטעם שתיקה כהודאה ולא עדות עד אחד.

**ויש** להקשות שלכאורה עדין אפשר לבוא ולהוכיח מהאי ברייתא אע"פ שהווא שתיקה כהודאה דהא סוף סוף סומכים על החוטא ועל סמך ידיעתו ועדותו מקריבים את הקרבן שמביא והכהנים אוכלים אל סמך ידיעת עד אחד. וכלשון רש"י ד"ה וכי לא מכחיש מהימן. דקא מייתי חטאת אפומיה ומתאכלא. וכדברי רש"י שהמקור לעד אחד זה משחיטת היחיד ה, ה יש הוכחה מדסמכינן להריב על פיו וכאן זה מרש"י בחולין שלכאורה לענין עצם החטא זה לא

**א. יבמות פז ע"א** ריש פרק האשה רבה במשנה: "האשה שהלך ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת ואח"כ בא בעלה תצא מזה ומזה", ובגמ' מכלל דרישא ברשות ב"ד ובעד אחד אלמא עד אחד נאמן, ובגמ' עוד משניות שעד אחד נאמן לגבי אשה ולגבי קרבן.

**ובתחילה יש** מקור מהברייתא של קרבן שעד אחד נאמן והגמ' דוחה משום שתיקה כהודאה, ואח"כ אומרת הגמ' אלא סברא מידי דהווא אחתיכה ספק של חלב ספק של שומן ואתא עד אחד ואמר ברי לי דשומן הוא דמהימן.

**וברש"י** מבואר שזה סברא שכך הדין שסמכינן על עד אחד כל זמן שלא נחשד, דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חבירו, ואין לך אדם סומך על בני ביתו. ויל"ע ברש"י שבחבירו ובני ביתו יש לכאורה סברא שהיה בידם וכסברא [בתוס' בגיטין ב' ע"ב] ששייך בידו אפי' אם עכשיו אין בידו לתקן ומספיק שהיה בידו לתקן ולפסול. וכמו"כ אפשר שבדבר שלהם יהיו נאמנים מחמת שנאמנים לעצמם, ולכאורה מה זה נוגע לדין הגמ' שיש חתיכת ספק ובא אדם מבחוץ ונאמן אע"פ שאין בידו ואע"פ שזה לא דין לעצמו.

**ומנגד** בתוס' מבואר שהווא ילפותא מנדה, יל"ע אמאי לא הוזכר, ועיקר חסר מן הספר וגם בלשון הגמ' נראה שעיקר המקור

העד אחד וכמבואר בראשונים שזהו צירוף של העדות עם שתיתק הבע"ד. [בתוס' ד"ה דשתיקה כהודאה דמיא. בסו"ד אלא ודאי לאו הודאה ממש היא. וביותר בר"ן בקידושין שמבאר ששתיקתו לא מתפרשת כהודאה, אלא כאמירת איני יודע ובכה"ג מצטרף לעדות העד אחד].

**אבל** מה שיצא לדרך הזו שבמקום שנסמך רק על הודאתו לא נוכל בנפקא מינא לאחרים, ולא נוכל לאכול את הקרבן על פיו. וגם עצם ההקרבה צ"ע אם הוא עצמו מקריב כשהוא כהן או שלגבי ההקרבה לא נחשוש לחולין בעזרה, וכן לגבי האכילה.

ד. דרך נוספת אפשר על פי הרמב"ן בסוגיין שמבאר לגבי נדה את נאמנות התורה לאשה בדין וספרה לה, אע"פ שאין בידה ואיתחזק איסורא. ולשון הרמב"ן. איכא למימר היא עצמה שאני דרחמנא הימנה מאחר שהוא מעשה של עצמה, מתוך שנאמנת לעצמה ועושה מעשה בכך, נאמנת אפי' לבעלה. ע"כ. ולכאורה כזה גדר יש גם בקרבן שזה מעשה של עצמה ונאמן לעצמה דהיינו שהמושג שווג בחטא זהו מעשה רק של עצמו, וכמו נידה שזה מעשה של עצמה, הראיה והספירה והטבילה, והתורה נתנה נאמנות לעצמה שתעשה מעשה לעצמה, אפ"ל דה"ה בקרבן.

ה. דרך נוספת אפשר ע"פ הרמב"ן בסוגיין, שההלכה של הודע אליו זהו הלכה של ידיעת עצמו ורק על פי זה מתחייב קרבן, והיינו שבמקום עד אחד צריך לשתיקה כהודאה ומתפרשת שבאמת יודע שחייב קרבן, ובמקום שניים הביאור בלשוננו. דאלמא כלל לא מייתי קרבן אפילו על פי שניים אלא משום הודאת עצמו. ע"כ בלשוננו. והיינו שבקרבן התחדש דין שלא סגי כלל בעדים אלא בחוטא עצמו ורק בידיעתו, ובשניים שיש הלכה של עדות ומאמינים

בידו וכמו"כ לענין איתחזק ג"כ לכאורה יש כאן גדר שזה נגד איתחזק.

**ובאמת** שמעתי שבקובץ הערות כתוב בפשיטות שלענין קרבן אין נחשב איתחזק היתרא או איסורא ולדבריו מובן גדר הדין שסומכים ע"פ עד אחד.

**אך** עכ"פ יקשה אמאי לא הבאנו הוכחה משם והיינו צריכים להוכחת מידי דהוה חתיכה ספק חלב.

**ואי** נימא שלא חשיב איתחזק יקשה ג"כ שזהו הוכחה לנאמנות עד אחד כנגד איתחזק שתוס' סובר שליכא. והרשב"א והרמב"ן סוברים שנאמן אך אומרים שלא מדאורייתא ולכאורה איכא מקור מדאורייתא.

**ג. ואפשר** לחקור בזה כמה דרכים לחלק בין עדות עד אחד לבין הודע אליו ע"פ עצמו.

**א.** אפשר לומר שאדם שמספר על עצמו שחטא בשוגג ויש הלכה שתיקה כהודאה, צריך לומר שהוזהר כמו הודאת בעל דין, דהיינו שיש סברא שנאמין לו, שהוזהר עדות שמחייבת את עצמו, ואע"פ שכל הודאת בעל דין זה דין רק לגבי עצמו, עיקר הכוונה זה שיש סברא אמיתית להאמין לו כי זה עדות שמחייבת את עצמו ולכן יסמכו הכהנים להקריב ולאכול.

**ב.** ואפשר כעין הדרך הקודמת שהוזהר הודאת בעל דין אלך לא עם החלק של הסברא להאמין, אלא לומר שהקרבת הכהנים זה תוצאה, שעיקר עדותו זה על החלק של החיוב שלו, ורק שם זה הודאת בעל דין - היינו שזה דין שלו ונפקא מינא רק לעצמו - והחלק של ההקרבה זהו תוצאה מכך שברור שיש בר חיובא בקרבן.

**ג.** ועוד אפשר לומר שלעולם בכה"ג שיש הודאת פיו בקרבן אינו נאמן. ומה שכתוב שמספיק שתיקה כהודאה היינו בצירוף



**ו**יש שמפרשים שמעלת פיו בקרבן שרק הוא מחייבו ולעולם עדים לא מחייבים אותו, ומה שעדים מחייבים אותו בכה"ג ששותק, או משום שתיקה כהודאה, או משום שסגי בעד אחד עיין שם ברשב"א.

**עכ"פ** בדברי התוס' שפיו מחייבו אע"פ שעדים מכחישים אותו שפטור, השיטה מביא ראשונים שמקשים קושיא עצומה, איך הכהנים סומכים עליו כנגד עדים, בשלמא לעצמו נאמן אבל איך הכהנים מעדיפים אותו מעדים, ויש בזה בשיטה ג' דרכים ליישב.

**א.** בר"ן מבואר. ואף אנו סומכין עליו כיון דמילתא דכפרה דנפשיה הוא. ע"כ. ובדבריו יש לדון האם זהו גדר של הודאת בעל דין, או אפשר שמתכוין לגדרים חדשים, או כרמב"ן המוזכר לעיל לענין נידה שהיו דין של עצמו, ואפשר שמתכוין להלכה של קרבן שהתורה חידשה שרק הבעלים הוא הנאמן כאן.

**ב.** ויש עוד דרך בשיטה שאם באו כהנים להקריבו אין מוחין בידם, כיון שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים. ובזה אפשר שזה גדר בכל הוראת בעל דין שאפשר להסתמך עליו. ורק מבואר שאין חייב להסתמך עליו. וצ"ב בזה.

**ג.** ודרך שלישית מבואר בשיטה שאם בא הוא עצמו להקריב אין מוחיו בידו, והיינו שלעולם דין הודאת בעל דין אין מספיק בשביל שאחרים יסתמכו עליו. כל זה בסוגיא שם לענין שעדים מכחישים אותו, ואפשר שה"ה בסוגין שלא סמכין על עד אחד. א"כ אע"פ שיש הלכה של הודאת פיו בקרבן עדיין לכהנים לא סגי. ובדרך זו רואים שבהודאת בעל דין לא סמכין על פיו לגבי אחרים.

לדבריהם, חשיב שהוא עצמו יודע ע"פ דבריהם ובסופו של דבר חשיב ידיעת עצמו. ואפ"ל שאם כך הוא ואעפ"כ נאמר בתורה שמקריבים חטאת ונאכל על כרחך חדשה התורה שנסמך על פיו ממש כשני עדים, ולא יועיל לכל עד אחד באיסורים. [בגוף דברי הרמב"ן יש להסתפק בכה"ג שחוזר בו ואומר שאינו חייב ואינו רוצה להביא, האם נכפהו מחמת שנסמך על דבריו הראשונים או שלא נחשב שיש לו היום את ידיעת עצמו, וכן יש לעיין האם דבריו הראשונים נחשבים כעדות ואין יכול לחזור בו.]

**ד. ובאמת** את הסברות האלו מצינו בנידון דומה לדין בראשונים, בבבא מציעא ג' ע"ב. בסוגיא שם שיש מעלה להודאת פיו שכן מחייבו קרבן משא"כ העדאת עדים. ודנים הראשונים היכא מצינו מעלה בהודאת פיו יותר מעדים הלא ההלכה שפיו מחייבו קיים גם בעדים, שגם הם מחייבים אותו כשהוא לא מכחישים במיגו או לא במיגו כמבואר שם.

**ו**יש בזה כמה דרכים בראשונים, בתוס' מחדש מכוח זה חידוש גדול וכן הוא ברמב"ן בחר תירוצא, שבקרבן היכא שפיו מחייבו ועדים מכחישים אותו ואומרים שפטור, אעפ"כ יהיה חייב וזה ההלכה של הודע אליו שנאמן יותר ממאה עדים.

**ובראשונים** יש עוד תירוצים אחרים שלא צריך להגיע להאי חידוש, או שנאמר שהמעלה של פיו בעצם זה שמצינו שפיו יכול לפוטרו באומר לא אכלתי, אע"פ שה"ה שעדים פוטרים אותו היכא שסותרים את דבריו שאומר שחייב, העיקר שמצינו מקום שפיו מכחיש עדים, כן הוא ברמב"ן בתירוץ השני.

## הרב שמואל קלגסבלד

מודיעין עילית

### בענין קטורת דהיכל

(שיעורה ואיסור הקטרתה בחוץ)

**ב.** והנה יש לעי' בדינא דמתני', דבחסר כל שהו והקריבו בחוץ פטור, ולכא' זה קאי אף על קטורת ורבנן מודו ביה, ואמאי הא לשיטת רבה ס"ל לרבנן במתני' דמלא חפניו לאו דוקא וא"כ מדוע בחסרון נפסלה הקטורת שע"י כן אין חיוב על הקטרת כזית בחוץ. (ואולי י"ל דעדיפא מינה פריך על רבה).

**ואין** לומר דמיירי שחסר מכזית, דמשמע במשנה דבעצם קיימת סיבה לחיובי אחוץ אלא שפטור משום שהקטיר דבר הפסול – חסר, ואי מיירי שחסר מכזית בלא"ה פטור משום חוץ דהא אף לרבנן צריך להקטיר כזית בחוץ.

**וכן** קשה על שיטת רבא דמוקי מתני' בקבעינהו במנא ולרבנן קביעותא דמנא לאו כלום היא, וא"כ אמאי בחסר כל שהו נפסלה הקטורת הא סגי להקטיר אף כזית.

**ולאביי** ורב אשי נחא דהא דמיירי במתני' בקטורת הפנימית דמלא חפניו דוקא ולכך בחסר כל שהו נפסלה הקטורת.

**והנה** היה מקום ליישב דהאי דינא ד'כולן' שחסרו' לא קאי אקטורת, אלא דרש"י במתני' כתב וז"ל: "והאי וכולן לאו אלבונה קאי דהא מיפליג פליגי בה במנחות בפ"ק בלבונה שחסרה דלר"ש כשירה אפי' עמדה על קורט אחד ולר"י בשני קרטין. ואי אלבונה נמי קאי מיירי שחסרה משיעור הכשרה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה"

**א.** זבחים ק"ט ע"ב מתני': "הקומץ והלבונה והקטרת... שהקריב מאחד מהן כזית בחוץ חייב, ר"א פוטר עד שיקריב את כולן.... וכולן שחסרו כל שהו והקריבו בחוץ פטור"

**בביאור** האי קטורת דפליגי בה במתני' איכא ג' שיטות עיקריות בגמ', א' שיטת רבה דבהקטרת היכל (הקטרה של כל השנה) לכו"ע בהקטרת כזית בחוץ חייב, ופירש"י דשיעור פרס הוא רק מדרבנן ולכך מודה ר"א דחייב אף בכזית, והמח' היא בקטורת הפנימית של יום הכפורים, דלר"א שיעור 'מלא חפניו' שנאמר בתורה הוא דוקא, ולרבנן לאו דוקא. (ונראה בגמ' דשיטת רבה נדחתה). ב' דעת אביי דבקטורת דהיכל כו"ע מודו וכדרבה, ופליגי בקטורת דיוה"כ שהגם דאף לרבנן מלא חפניו דוקא מ"מ ילפינן פנים מחוץ – מקטורת דהיכל דחייב על הקטרתה בחוץ בכזית, ולר"א לא ילפינן. (דעת רב אשי בשילהי סוגין כאביי, ואתא ליתובי מה דהקשה רבא על אביי). ג' דעת רבא דבהקטרה דהיכל חייב לכו"ע על כזית בחוץ, והמח' היא אמנם בהיכל אך בגוונא שהכניס ב' חצאי פרס בכלי, ונחלקו האם קביעותא דמנא מילתא היא – וכך סבר ר"א ולכך בחוץ אינו חייב עד שיקטיר את כולו (ומשום כך נמי בנחסר כל שהו נפסל), או דלמא דקביעותא דמנא לאו כלום היא – וכך סברו רבנן, ונשאר דינו דבהקטרת כזית סגי מדאו' וחייבין עליו בחוץ.

ואינו מעכב בדיעבד, ומדאורייתא לא נאמר בה שיעור.

**אמנם** התוס' בכריתות דף ו' ע"ב כתבו, דשיעורא דמנה הוא הלכה למשה מסיני אלא שבדיעבד בהקטרת כזית שחרית וכזית ערבית יצא – כדמשמע בסוגיין.

**והקשה** המל"מ (פ"ג מהלכ' תמידין ומוספין ה"ב) על שיטת רש"י בסוגיין, מכריתות דף ו' ע"ב דאיכא התם מח' תנאים מהו שיעור הקטורת לענין עשיית הקטורת ולענין חיובו של יחיד המפטמה, ודעת חכמים דאפשר לפטם הקטורת כל יום עבור אותו היום (ול"צ לפטם עבור שנה שלימה וכו'), וכתב רש"י בדעת רבנן 'הילכך יחיד שלא פטם אלא מנה חייב', וכן אמר רבא התם דיחיד שפיטם שיעור הראוי להקטרה חייב 'דכתיב והקטרת אשר תעשה – כל שתעשה והא אפשר דעבדה פרס בשחרית ופרס בין הערביים', משמע להדיא גם מלשונו של רבא וגם מלשונו של רש"י דיחיד שפיטם פחות ממנה פטור ולא עבר אלאו דפיטום, (וברבא לכה"פ איכא משמעות על פרס אך כזית לא מהני), ואי נימא כדכתב רש"י בסוגיין דשיעור מנה הוא מדרבנן מהיכי תיתי לפטור את היחיד מלאו דפיטום בפחות ממנה. יעוי"ש תירוצו.

**עוד** הקשה בגבורת ארי (יומא מ"ד ע"ב) לשיטת רש"י, כיצד היו מפטמים מנה קטורת בשבת, הא מדא' סגי בכזית וכיצד מחללים שבת על הפיטום (הבערה) מעבר לשיעור הנדרש. יעוי"ש תירוצו.

**ומובא** בחידושי הגר"ז עמ"ס מנחות (מ"ט ע"א) שהביא מאחיו הגאון רבי משה זצ"ל ליישב דגם לשיטת רש"י איכא הלכה למשה מסיני של שיעור מנה בקטורת, אלא דס"ל דהשיעור הוא בשם הקרבן, אלא דבמעשה ההקטרה על המזבח יוצא יד"ח בהקטרת כזית, (דוג' לדבר מנחה, ששיעורה

עכ"ל, משמע מרש"י דהאי דינא קאי אף על קטורת וכל הנידון הוא רק לגבי לבונה, (והיינו שבקטורת ל"צ להגיע לתי' שחסרה משיעור הכשר להקטרה אלא מיירי שחסרה משיעורה המקורי – פרס. וביותר, בקטורת ליכא לתרוצי דמיירי שחסרה משיעור הכשרה, דהא לרבנן שיעורה הוא בכזית (לרבה ולרבא), ואי חסרה משיעור זה אף בלא דין 'חסרו' פטור וכמבואר ברישא דמתני' 'שהקריב מאחד מהן כזית בחוץ חייב' וכמ"ש למעלה).

**וכי** תימא דרש"י במתני' נחית לפרושי לכו"ע ולכך הזכיר רק את לבונה ולא את קטורת שדינה שנוי במח' האמוראים בגמ', זה אינו דהא בריש מתני' פירש רש"י את המשנה אליבא דרבא דכ' 'והקטרת – שבכל יום וכו' ולאביי ור"א הא מיירי במתני' דוקא בקטורת של יוה"כ, ומוכח דרש"י ביאר המשנה אליבא דרבא (ואולי משום דהלכתא כרבא לגבי אביי), וא"כ אם סיפא דמתני' לא היה קאי על קטורת היה לרש"י להזכיר זאת אע"פ דזה רק אליבא דרבא.

**ג.** בגמ' בדף ק"י ע"א איתא, "אמר רבא השתא למ"ד קביעותא דמנא ולא כלום הוא קבע ששה לפר ומשך מהן ארבעה והקריבן בחוץ חייב שראויין לאיל וכו'", והקשה הקרן אורה, דלכא' איכא חילוק בין הקביעות מנא של קטורת לקביעות מנה של נסכים, דהא בקטורת אין לה שיעור מדא' ולכך אע"ג דקבעינהו במנא לאו כלום הוא, אך בנסכים ששה לפר זהו שיעורו מדא' ואם חסר מזה כל שהו נפסל ומנ"ל דאף בכה"ג קביעות מנא לאו כלום היא.

**ד.** והנראה לומר בזה, דהנה בפשטות בסוגיין מבואר וכן כתב להדיא רש"י, דקטורת דשאר ימות השנה דין 'מנה בכל יום פרס בשחרית ופרס בין הערביים' הוא מדרבנן

**אך** גם אם לא ניכנס בדוחק זה, ולא נפרש את הדברים הנ"ל בדעת רש"י, מ"מ נכונים הם הדברים וצריכים להיאמר – בדעת התוס' דאף הן ס"ל דה'וכלן שחסרו' קאי אף על קטורת וכמו שיבואר להלן אות ז' ואף עליהו יש להקשות את הקושיות הנ"ל. ועל שיטתם לא יקשה מחסרון דלבונה דנוכל למימר דאף את חסרון דלבונה יכלו לפרש כדביארנו בחסרון דקטורת, והא דלא פירשו כן (הוכחנו כן להלן אות ז') הוא משום דהוה פשיטא להו תירוצו של רש"י דמיירי דחסרה משיעור הכשרה. ורק רש"י ס"ל דללא אוקימתא זו מוכרחים למימר דה'וכלן שחסרו' לא קאי על לבונה כלל, ולא ניחא ליה למימר ד'חסרון' פירושו הוא שלא היה מעיקרא את השיעור הנדרש.

ו. ובדרך זו יתכן ואפשר ליישב את קושית הקרן אורה (על הדימוי של רבא בין קטורת לנסכים), דכיון שאף בקטורת יש שיעור מדאור' של מנה – בעשייתה, היה מקום לומר דאם קבע בכלי שני חצאי פרס יהא משמעות לקביעות זו דהא לשני החצאין הללו איכא שם קטורת – משעת הפיטום, ואם חזינן בדעת רבנן דאף בכה"ג קביעותא דמנא לאו כלום היא ה"ה נמי בקבע ששה לפר ומשך מהן ארבעה והקריבן בחוץ חייב דאין משמעות לקביעות מנא. [ועדיין הדימוי אינו מוחלט, דהא בקטורת השיעור הוא רק בעשייה ובנסכים השיעור הוא בהקרבה – בניסוך, אך עכ"פ לפי הנ"ל כבר יש ביאור מה שייך קביעות מנא בקטורת].

ז. ונראה להביא ראיה לדברינו בביאור ה'וכלן שחסרו' במתני' מדיוק לשונן של התוס' לעיל ק"ח ע"ב ד"ה כמאן, דכתבו התוס' וז"ל: "אבל מנחה שחסרה וקטרת ולבונה שחסרו דמיפסלי מחמת חסרון פטור כדתנן לקמן (דף ק"ט ע"ב) וכולן שחסרו וכו'", ושוב הקשו התוס' "וקצת

לכל הפחות הוא עשרון, ומ"מ על המזבח מעלים רק קומץ ממנה). והיינו דבאמת איכא דינא לפטם כל יום מנה של קטורת ועי"ז איכא שם קרבן של קטורת, אלא שבהקטרה על המזבח אין דין להקטיר את כל הפרס. ולכך יחיד אינו חייב עד שיפטם מנה (לשיטת רש"י, הרמב"ם פליג) דזהו השיעור 'קרבן' של קטורת. ומשום הכי אף בשבת היו מפטמים מנה, דזהו שיעורה מדאורייתא.

ה. השתא דאתינן להכי יתכן לחדש ולומר דכוונת המשנה ב'וכלן שחסרו' ביחס לקטורת [אליבא דרבה ורבא] היא, שחיסר משיעור עשיית ופיטום הקטורת ולא עשה מנה, ולכך לא חייל עליה שם של קטורת, ומשום"ה אף לרבנן פטור על העלאתו בחוץ, ובזה מתיישבת קושייתנו באות ב'.

**אלא** שהיה מקום להקשות דא"כ מה הקשה רש"י במתני' מלבונה הא התם נמי איכא שיעור של קומץ שלם אלא שאם חסר, סגי להך מ"ד בהקטרת קורט או שנים, והוה ממש כדביארנו בקטורת, ומדוע התם לא יישב רש"י דמיירי בגוונא שחיסר ולא הניח מעיקרא במנחה שיעור קומץ ולכך לא חייל עליה קדושת לבונה.

**ואולי** יש לחלק בדוחק, דכיון דשיעור 'קומץ' דלבונה נלמד מקראי במנחות דף ק"ו ע"ב ואילו שיעור 'מנה' דקטורת לא נלמד מקראי אלא נמסר בהלכה למשה מסיני, יותר איצטריך התנא לחדש שחסרון בשיעור דקטורת מעכב בהחלת קדושת הקטורת עלה מאשר לחדש דחסרון בשיעור הלבונה מעכב בה, ולכך לא ניח"ל לרש"י למימר דכוונת התנא ב'וכלן שחסרו' לגבי לבונה היא לומר שאם לא הניח שיעור לבונה לא נתקדשה הלבונה בקדושת לבונה כלל, דזהו פשיטא טפי מעיכוב שיעור הקטורת.

בקודש' דכל מה שצריך שתיעשה עבודה ולא מספיק קידוש כלי זה רק בדבר שיש בו קמיצה. וא"כ הדרא קושייתנו דתוס' הו' מצו לאקשוויי אף ממנחות שאינן נקמצות ומקטורת אמאי בחסרו פטור עלייהו בחוץ הא הו' 'פסולו בקודש' – דהא קדשו בכלי שרת, (דאף בקטורת לכאו' איכא קידוש כלי – יעוין במס' תמיד פרקים ה' ו' דאיכא כלי מיוחד לקטורת 'בזך' שעל-ידו היו מקטירין, ונראה שם שהוא לעיכובא – מדהקשה הרא"ש שם כיצד היו נותנין את הבזך בתוך הכף הא הו' חציצה, משמע דהבזך הוא לעיכובא דאל"כ אף על הבזך עצמו הו' מצי לאקשוויי דהוי חציצה. ועוד דהרא"ש מוכיח את קושייתו מהדין שמזרק בתוך מזרק חוצץ, משמע שענין הבזך הוא כבמזרק – שודאי הוא לעיכובא). ובדוחק י"ל דתוס' כלל את המנחות שאינן נקמצות ב'קומץ' דהא קומץ נמי ממנחה קאתי ותרואהו הו' הקטרת סולת, והטעם שנקטו קומץ משום דהוזכר ברישא, (וכע"ז מצינו בתחילת דברי התוס' דנקטו 'מנחה' וכללו בזה קומץ, אמנם שם זה יותר פשוט משום שקומץ הוא אכן בכלל מנחה). אך זה לא יועיל לן לגבי קטורת, ושוב יקשה אמאי לא הקשו התוס' מינה. (ודוחק לומר דהזכירו התוס' את הדברים שהוזכרו בתחילת המימרא אך כוונתם לכל הנאמר שם, דהא בתחילת דבריהם הזכירו התוס' את כל מה שהוזכר במשנה, וכמו"כ דחוק למימר דסמכו התוס' על הפירוט שהביאו בתחילת דבריהם).

**ולדברינו** הנ"ל ניחא דהא בקטורת פירוש ה'שחסרו' הוא שלא פיתם כשיעור ומשו"ה לא נתקדשה הקטורת בקדושת קטורת כלל, ולכך לא הקשו מזה התוס' דהא בכה"ג אין זה פסולו בקודש דמעולם לא חייל עליה קדושת קטורת.

תימה קומץ ולבונה אמאי לא מיחייב עלייהו בחוץ כשחסרו נהי דמיפסלי לכתחילה מ"מ מתקבלין הם בפנים דאם עלו לא ירדו דהוה ליה פסולו בקודש כשחסר בין קמיצה להקטרה וכו', ולכאו' קשה, דהא התוס' כתבו להדיא בלשונן דה'כולן שחסרו' קאי אף על קטורת, וא"כ מדוע בקושייתם מדינא דפסולו בקודש הקשו רק מקומץ ולבונה ולא הקשו מקטורת.

**אמנם** במושכל ראשון היה נראה ליישב, דהא התוס' לא הקשו אף משאר הדברים שהוזכרו במשנה – מנחת כהנים מנחת כהן משיח ומנחת נסכים, והטעם בזה לכאו' דכיון דהנך מנחות אינן נקמצות אינן נחשבות ל'פסולו בקודש' וכדמבאר לעיל דף ס"ט ע"א ובתוס' שם ד"ה 'אין קידוש' דאם לא נעשית בדבר עבודה לא סגי בקידוש כלי שרת לחוד בשביל להחשיבו 'פסולו בקודש', וא"כ קטורת נמי מהאי טעמא אינה נחשבת ל'פסולו בקודש'. [ולבונה שהקשו התוס' מינה, ניחא, עפ"י המבואר לעיל דף פ"ג ע"ב בתוד"ה 'למעוטי' דע"י קמיצת הסולת ניתרת הלבונה ונחשבת ראויה למזבח (לענין דינא ד'אם עלו לא ירדו' הנוהג בדברים שפסולן בקודש), וזה מש"כ התוס' בקושייתם 'כשחסרו בין קמיצה להקטרה' וכתבו כן על קומץ ולבונה שהזכירו לעיל מינה, והיינו דע"י הקמיצה של הסולת אף הלבונה נחשבת לפסולו בקודש].

**אך** זה אינו דהא התוס' לעיל דף כ' ע"ב ד"ה 'יציאה' שכתבו לייסד דקידוש כלי לחוד אין בכוחו לגרום לפסול 'יוצא' בדבר שלא נעשית בו עבודה עדיין, כתבו בסוף דבריהם וז"ל: "וא"ת וכיון דבקדושת כלי לא מיפסלא ביוצא מנחת כהנים וחביתי כה"ג דלית בהו קמיצה אימתי מיפסלי ביוצא, ושמא באותן מועיל קידוש כלי" עכ"ל, ומסתבר דדברי התוס' הללו שייכים אף לענין 'פסולו

**אך** לכאור' נראה דגוף הדבר קשה טובא הן מסברה – דמאי שנא קביעות מנא לענין חיוב חוץ דבזה סברי רבנן דלא מהני מלענין פסול בחסרון דבזה מודו רבנן דמהני, והן מלישנא דגמ' 'קביעות מנא לאו מילתא היא' – משמע לכל דבר וענין (וכן לשון רש"י 'לאו כלום היא'). אלא שמצאתי סימוכין לדבר בדברי הברכת הזבח על התוס' בד"ה 'דקבעינהו', דהבה"ז פירש דבריהם דאתו ליישב קושיית רש"י בלבונה אמאי בחסרה כל דהו נפסלה, וע"ז כתבו התוס' דלמסקנה דאיירי בדקבעינהו במנא ניחא דלכך נפסלת בחסרון כל דהו. ודבריו לכאור' הן פלא דהא דינא ד'כולן שחסרו' קאי אף לרבנן ורבנן הרי סברי דקביעותא דמנא לאו מילתא היא. אלא מוכח דס"ל להבה"ז דלענין חסרון אף רבנן מודו דקביעותא דמנא מילתא היא.

**ובאמת** ראיתי ב'צאן קדשים' דכתב על ביאורו של הברכת הזבח דזהו דוחק, ומסתמא כוונתו למה שהקשינו מסברה ומלישנא דהגמ'. וכן כתב החזו"א (סי' ט' סקכ"ב) דלא שייך לבאר את דברי התוס' דאזלו א'כולן שחסרו', משום דדין זה הוא אף לרבנן דסברי דקביעותא דמנא לאו כלום היא.

**וכבר** הזכרתי לעיל בהערה דהאחרונים (עולת שלמה צאן קדשים ועיין בחזו"א) פירשו אחרת את דברי התוס' – דבאו לבאר אמאי ברישא פוטר ר"א עד שיקטיר את כל הלבונה, הלא לר"ש ולר"י סגי בהקטרת קורט אחד או שנים וע"ז כתבו דכיון דאיירי בדקבעינהו במנא ניחא. אך הכל הוא רק בדעת ר"א ולא בדעת רבנן דס"ל דקביעותא דמנא לאו מילתא היא.

**ואע"פ** דלשיטת אב"י שמעמיד את ה'שחסרו' במתני' לאחר הפיטום יכלו התוס' להקשות אף מקטורת שחסרה לאחר עבודת ה'הולכה', ובפרט שלאב"י הא מיירי במתני' בקטורת של יום הכיפורים דאיכא בה עבודה נוספת – עבודת החפינה, מ"מ הוה ניחא להו להתוס' להקשות לכו"ע – אף לרבא. [ועדיין צ"ב אמאי לא הזכירו התוס' בקושייתם את המנחות שאינן נקמצות שאף הן הוזכרו במתני'].

ח, אמנם כל דברינו (לעיל אות ה') נכונים רק אם נימא דבשם ה'קרבן' של קטורת בעינן מנה לעיכובא ובפחות מזה אף בדיעבד אינו כלום, אך ראיתי בתוך דברי המל"מ הנ"ל (פ"ג מהלכ' תמידין ומוספין ה"ב) דהביא צד דאף להסוברים דשיעורא דמנה הוא מהלכה למשה מסיני מ"מ בדיעבד אם פיטם רק מנה והקטירו יצא ע"ש, ואכן לפי צד זה לא יעמוד תירוצינו הנ"ל לבאר את דין 'כולן שחסרו' אליבא דרבא ורבה, דהא אף בפחות מ'מנה' איכא ע"ז שם קטורת. אא"כ נימא דכל צד זה דהמל"מ הוא בגוונא שהקטירו, שאז שייך למימר דכבר נסתיים הפיטום ע"י ההקטרה, משא"כ היכא דלא נסתיים הפיטום, לא חייל עליה שם קטורת בפחות משיעור מנה, ונצטרך לחדש דהקטרה בחוץ לא אלימא למירמי עליה דין של גמר הפיטום, וצ"ע.

ט, בעיקר קושייתנו באות ב' אמאי בחסרו פטור לרבא אליבא דרבנן, שמעתי אופן נוסף ליישב, דמאחר דלרבא מיירי בדקבעינהו במנא, אהניא קביעותא דמנא אף לרבנן לענין זה שאם חסר מהשיעור שנקבע במנא נפסלה הקטורת.

## הרב מאיר פלק מודיעין עילית

### רבית בקרקע ובפחות משוה פרוטה

האם יש רבית מן התורה בקרקע, בפחות משוה פרוטה, בעבדים ובשטרות / האופנים שנחשבים הלואת קרקע / הלואת כסף ורבית קרקע / הלואת קרקע ורבית כסף / רבית בעבדים ובשטרות / הלואת שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה והלואת פחות משוה פרוטה ורבית שוה פרוטה.

**פרק א: האם יש רבית מן התורה בקרקע, בפחות משוה פרוטה, בעבדים ובשטרות.**

למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית לאו בגזל לאו באונאה, ואם יש רבית בפחות משוה פרוטה א"כ איצטריך לאו ברבית לפחות משוה פרוטה, והנך נמי לא ילפינן מיניה דמה לרבית שישנה בפחות משוה פרוטה, אלא ע"כ דאין רבית בפחות משוה פרוטה.

**הרא"ש** ב"מ פ"ה א' נקט שאין רבית בקרקע ובפחות משוה פרוטה דדרשינן כלל ופרט וכלל כנ"ל בתוס', וכן הוכיח מהגמ' בכתובות כתוס', והוסיף שעבדים ושטרות ליכא למיעוטי דלא שייך רבית אלא בהלואה ולא בשאלה דמיקרי שכירות, (יורחב להלן פ"ה).

**הר"ן** והריטב"א בכתובות מ"ו כתבו שהמיעוט הוא לקרקע עבדים ושטרות, וכמו כן אין רבית בפחות משוה פרוטה כדהוכיחו תוס' בכתובות, הנימוקי יוסף בב"מ ל"ג ע"ב בדפי הרי"ף נקט שבקרקע אין רבית שנתמעט בכלל ופרט וכלל והוכיח מהגמ' בכתובות מ"ו.

**אולם** הרשב"א ב"מ ס"א כתב לדחות את ראית הראשונים מכתובות שאין רבית בקרקע, דאפשר לומר דהתם לאו מרבית מממש ילפי אלא מההוא קרא דכתיב ביה שימה גבי רבית ושם כתוב כסף דכתיב אם

**א. תוס'** ב"מ ס"א ע"א ד"ה אם, נקטו בלשון ספק שאין רבית בקרקע ובפחות משוה פרוטה, ומשום דדרשינן כלל ופרט וכלל, לא תשיך כלל כסף אוכל פרט כל דבר חזר וכלל, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאינם מטלטלין ויצא פחות משוה פרוטה שאינו ממון, והוכיחו מהגמ' בכתובות מ"ו ע"א דר' יהודה אומר שכששמר לעדים בואו והעידוני והם מעידים ונמצאו זוממים אינו חייב עד שישכור דאתיא שימה שימה מרבית והתם הוי ממון, ובעי ר' ירמיה שכן בקרקע או בפחות משוה פרוטה מהו, חזינן שברבית בכהאי גוונא פטור ובעי האם גם לענין הפטור בקרקע ובפחות משוה פרוטה ילפינן מרבית.

**ולגבי** עבדים משמע שם בתוד"ה אלא דלא נתמעט, שהק' שנעמיד את הלאו דגזל בגזל עבדים דלא אתי מרבית ואונאה דאין אונאה לעבדים, איכא למידק שיש רבית בעבדים.

**תוס'** בכתובות מ"ו ע"א נקטו בלשון ספק שאין רבית בקרקע דבענין דומיא דכסף ואוכל, והוכיחו שאין רבית בפחות משוה פרוטה מהגמ' ב"מ ס"א ע"א דאמר רבא

של תורה, וכתב המשנה למלך שהרמב"ם לא דריש לכלל ופרט וכלל כיון שלא הוזכר בגמ', (ואע"ג דבעלמא פחות משהו פרוטה לא חשיב ממון שאני הכא דכתיב כל דבר).

**ג. הטור** בריש סי' קס"א הביא את שיטת הרמ"ה דאפי' בפחות משהו פרוטה אסור מן התורה אבל אינו יוצא בדיינים, ובביאור שיטת הרמ"ה יתכן בכמה אנפי, הגידולי תרומה שער מ"ו ח"א א' פירש שהרמ"ה לא דריש לכלל ופרט וכלל (וכפי שכתב השיטמ"ק בשם הרמ"ה), והיינו דקאמר דאפי' פחות משהו פרוטה אסור, לא מיבעי קרקע שהוא ממון גמור אלא אפי' פחות משהו פרוטה שאינו ממון ומסתמא מחלי אינשי אפי' הכי אסור, המשנה למלך פ"ו ממו"ל ה"א כתב שהרמ"ה דריש לכלל ופרט וכלל ואין רבית בקרקע ומה שפחות משהו פרוטה אסור זהו מדין חצי שיעור אסור מן התורה, ואינו יוצא בדיינים דומיא דגזל שפחות משהו פרוטה אינו בכלל והשיב, (וכתב דאפשר שמודו לזה התוס' והרא"ש), הב"ח שם פירש שהרמ"ה דריש לכלל ופרט וכלל ונתמעטו הדברים שאינם מטלטלין והדברים שאין גופם ממון, אולם פחות משהו פרוטה גופו ממון אלא שניתן למחילה, ואינו יוצא בדיינים דומיא דגזל, ומה שהוכיחו התוס' בכתובות מב"מ ס"א דאם יש רבית בפחות משהו פרוטה א"כ איצטריך לאו ברבית לזה, תי' דלא קאמר התם אלא בלאו דרבית היכא דאיכא שוה פרוטה, והוסיף דכך נראה מהנימוקי יוסף שהשמיט במיעוט פחות משהו פרוטה וכתב שנתמעט קרקע ותו לא. אמנם תוס' הגדירו פחות משהו פרוטה שאינו ממון, והרא"ש הגדיר פחות משהו פרוטה שאין גופו ממון, דלא כהב"ח.

כסף תלוה וכו' לא תשימון עליו נשך, ובאמת יש רבית בקרקע, אלא שהק' דא"כ הו"ל למיבעי שכרו בכל דבר חוץ מכסף מהו ומ"ש קרקע דנקט, וסיים דנראה עיקר שנתמעט קרקע מכלל ופרט וכלל.

**ב. רבינו ירוחם** (ח"א מישרים כ"ח כו ע"ד) כתב בשם הרשב"א שעשרה גפנים טעונות באחד עשר יש בהם רבית, הבית יוסף קס"א א' פירש שחולק על התוס' והרא"ש וסובר שיש רבית בקרקע, וכן כתבו בדעת הרשב"א הגר"א שם והמשנה למלך מו"ל פ"ד ה"א, אולם הב"ח שם דייק דדוקא בכה"ג של מלוה דגפנים יש רבית ומשום דמיקרי נשך אוכל, אבל הלואת קרקע בקרקע ממש כגון שהלוה לו שדה לשנה ופורע לו שדה לשתי שנים ודכותה לגבי עבדים נתמעטו מרבית.

**הריטב"א** ב"מ ס"א ע"א כתב, שרבו חולק בזה בשם רבותיו דאם תאמר שנתמעטו קרקע עבדים שטרות ופחות משהו פרוטה בכלל ופרט וכלל, א"כ היכי לא מפרש לה תלמודא לעיל נ"ו ע"א כשפירש דברים שאינם בקרקעות עבדים ושטרות, ולעיל נ"ה ע"א גבי ה' פרוטות לא נימנית פרוטה דרבית, וכן דחה את ראית הראשונים מכתובות דהתם מסברא קבעי ר' ירמיה האם בעינן שישכור עדים כסתם שכירות שהיא במטלטלין ושוה פרוטה או דילמא אפי' בקרקע ובפחות משהו פרוטה דומיא דרבית דאיתיה בכל דבר, וכעין זה כתב השיטמ"ק בשם הרמ"ה, (ומה שהק' תוס' כיון דכתיב כל דבר א"כ כסף אוכל למה לי, תי' שם דאתי לחלק דאי עבר על כסף ואוכל בהדי הדדי מחייב תרתין).

**הרמב"ם** פ"ו ממו"ל ה"א כתב שכל הלואה בתוספת כל שהוא הרי זו רבית



## פרק ב': האופנים שנחשבים הלואות קרקע

בשעת פרעון, אינו צריך לשלם אלא רק את שווי, ולכן בהלואת סאה בסאתיים שמחוייב לשלם לו כעין שהלוהו בעד הקרן ועוד סאה משום רבית, ניכר הרבית לעין כל שנטול יותר ממה שהלוהו, אבל במכירת סאה בסאתיים החיוב הוא רק על השווי וממילא אין הרבית ניכרת שהרי יכול להשתנות ולהוזיל השווי של סאה, והוא הדין אף כשאמר בלשון הלואה אבל הפרעון ממין אחר מותר מן התורה שהרי אין הרבית ניכרת לעין כל, והוא הדין אף כשהפרעון מאותו המין, אבל בדברים שאין שומתן ידוע כגון קרקע בקרקע ועבד בעבד שאין מינן שוים לעולם ובעינין שומא, דכשני מינים הוו ומותר מן התורה, דאינו אסור רק כשמחוייב לתת כעין שהלוהו ועוד יותר, ודייק החוות דעת כדבריו מהתוס' בכתובות דלא כתבו בפשיטות שהלוהו שדה להוציאה בשדה וחצי אלא העמידו בפירות המחוברים בקרקע, משמע דבקרקע וכדו' כשאינן מינו ושומתו ידוע וצריך שומא בשעת הלואה ופרעון לא הוי רבית מן התורה, ולפי זה הק' מדוע שייך נידון של רבית בקרקע באופן האחר שכתבו תוס' בכתובות כשהלוהו שדה שאם שטפה נהר יפרע לו שדה וחצי, הרי אין שומתן ידוע, ועוד הק' שבכהאי גוונא שמתחייב שדה וחצי אילו ישטפנה נהר, א"כ אף כשישטפנה נהר תיכף מחוייב לשלם שדה וחצי ואין כאן אגר נטר כלל, והוי רק כעין קנס שמותר לשואל להתחייב אילו יאנס, לכן פירש החוות דעת פירוש חדש בדברי התוס' שהלוהו לו שדה לזמן פלוני שיחזיר לו אח"כ אותה שדה ועוד חצי משלו באגר נטר, וא"כ בכהאי גוונא ניכר הרבית לעין כל משום שמחזיר את אותה שדה שלוה ועוד תוספת, אלא שהיה קשה לתוס'

א. בתוס' בכתובות מ"ו ע"א ד"ה אתיא הביאו ציור של רבית בקרקע כשלוה עשר גפנים טעונות פגין או בוסר באחד עשר, והרא"ש ב"מ פ"ה א' כתב כגון שהלוהו עשר גפנים טעונות באחד עשר, ולא כתב פגין או בוסר, אולם הב"ח קס"א א' כתב בביאור שיטת הרא"ש דגפנים הוא דמיעטינהו קרא כיוון שצריכים לקרקע דמיירי בגפנים שהן פגין או בוסר, המשנה למלך פ"ד ממו"ל ה"א הביא שהריב"ה נקט סתם גפנים טעונות, וביאר המל"מ דאזיל לשיטתיה בח"מ סי' צ"ה וקצ"ג דאפילו ענבים העומדים ליבצר חשיבי כקרקע, והוסיף שלשיטת הרמב"ם פ"א ממכירה ה"ז שאם אינם צריכים לקרקע הוי כמטלטלין לקנין, ה"ה הכא לגבי רבית.

ב. רבינו ירוחם (מישרים נ"ח כו ע"ד) כתב בשם הרשב"א שעשרה גפנים טעונות באחד עשר יש בהם רבית, ופירש הב"ח קס"א א' דסבירא ליה שנתמעט מכלל ופרט וכלל דווקא הלואת קרקע בקרקע ממש, כגון שהלוה לו שדה לשנה ופורע לו שדה לשתי שנים, אבל עשרה גפנים טעונות באחד עשר נשך אוכל מיקרי, אולם הבית יוסף שם פירש שהרשב"א שהביא רבינו ירוחם חולק על התוס' והרא"ש וסובר שיש רבית בקרקע.

ג. תוס' בכתובות מ"ו ע"א ד"ה אתיא, הביאו ציור נוסף של רבית בקרקע, כשלוה שדה שאם ישטפנה נהר יפרע לו שדה וחצי, והק' החוות דעת קס"א א' לפי מה שיסד שם לחלק בסאה בסאתיים בין כשאומר בלשון הלואה שאסור מן התורה לאומר בלשון מכירה שמותר מן התורה, דכשאומר הלוא לי סאה מחוייב לשלם כעין שהלוהו (כשיש לו), משא"כ כשאומר מכור לי חטים אלו אף שאומר לשלם לו בחטים ויש לו

התורה דגזירת הכתוב הוא שהאיסור תלוי בלשון, מבואר שלא כדבריו דאף בהלואת קרקע בקרקע ממש יש נידון של רבית בקרקע.

**ה. בתוס' ב"מ ס"א ע"א ד"ה אם,** נראה שגם השתמשות בבית וקרקע לפירותיה נחשב לרבית בקרקע, שהק' מבתי ערי חומה דהוי רבית אע"ג דהוי קרקע, משא"כ הר"ן בכתובות (ט"ז ע"ב בדפי הרי"ף) להרש"ש בביאור דבריו נקט שהשתמשות בבית וקרקע לפירותיה אינם נידונים כקרקע, אולם האבני נזר קס"ב ב' כתב דהתם בבתי ערי חומה שאני שיכול לסלקו מהקרקע בכל שעה לכן הוי רבית מטלטלין שלקט פירות חבירו ברבית, אבל בעלמא כגון דינא דמתניתין ב"מ ס"ה ע"ב מכר לו את השדה ונתן לו מקצת דמים ואמר לו אימתי שתרצה הבא מעות וטול את שלך, אז אכילת הפירות הוי רבית בקרקע, ומשום שאין המוכר יכול לסלקו מהשדה והרי הקרקע קנויה ללוקח לפירות עד שיגיע הזמן ולא ישרים המעות, וכן מבואר בר"ן ב"מ ס"א ע"ב שהוכיח שהלואת כסף ורבית קרקע אסורה ממתניתין דמכר לו את השדה, הרי שאכילת הפירות הוי רבית בקרקע.

כיון שמחזיר את אותה שדה בעין הוי שאלה ולא הלואה, לכן כתבו שקיבל עליו אחריות של שטיפת נהר וזה משנה את זה להלואה.

**ד. השיטה** מקובצת ב"מ ס' ע"ב (ד"ה ולענין פלוגתא) הביא אופן אחר לרבית בקרקע כשאמר בלשון הלואה הלויני חמש אמות ואתן לך שש, בין שהחזיר לו החמש אמות שלו ואמה אחרת בין שהחזיר לו שש אמות ממקום אחר. (והוסיף דאם אמר הילך ה' אמות מקרקעי על מנת שתתן לי שש מקרקעך, אין כאן רבית דחליפין נינהו ושרי לכו"ע), וביאר רעק"א בהג"ה לשו"ע קס"א א' דלא הוי כחליפין כיון שרשאי ליתן לו קרקע שלו, ולא הוי כשכירות כיון שרשאי ליתן לו קרקע אחרת, והק' דבתוס' ב"מ ס"ט ע"ב ד"ה מרא, מסקי דאף כשהרשהו להחזיר לו אחרת מ"מ כיון שיכול להחזיר לו בעין עם הפחת הוי שכירות אף אם השתא החזיר לו אחרת.

**החוות** דעת שהובא לעיל ג' כתב שלכאורה בשיטמ"ק מבואר שלא כדבריו, דבשיטמ"ק משמע שהעיקר תלוי בלשון ואף שאין שום חילוק דין ביניהם כיוון שאמר בלשון הלואה אסור ולכאורה הוא הדין אם לזה חפץ במעות יתירים על שיווי אסור מן

## פרק ג: הלואת כסף ורבית קרקע.

**ב. תוס' בכתובות מ"ו ע"א ד"ה אתיא הק'** מבתי ערי חומה ותי' כתוס' בב"מ, אולם יש לדון בדבריהם האם כוונתם כתוס' ב"מ דהתם בבתי ערי חומה הלואה מעות על הקרקע, או דילמא דחשיב תשמישו בבית כעין פירות ולא מיקרי קרקע, וכן כתב הרש"ש שם לדחוק בתוס' מכח קושיא שאם תאמר שהלואת כסף ורבית קרקע אסורה מן התורה, א"כ מדוע כתבו בריש דבריהם דלאו גזירה שוה גמורה היא מדבעי בסמוך

**א. שיטת תוס' בב"מ ס"א ע"א ד"ה אם** שהלואת כסף ורבית קרקע לא נתמעט במיעוט של קרקע מרבית, ואסור מן התורה, שהק' מבתי ערי חומה דהוי רבית אע"ג דהוי קרקע, ותי' דהתם הלואה מעות על הקרקע, והק' רעק"א (כאן) שבתוס' לקמן ס"ד ע"ב ד"ה לא ישכור ביארו הא דקאמר בערכין רבית גמורה היא דהיינו מדרבנן א"כ י"ל דמן התורה הלואת כסף ורבית קרקע נתמעט.

נקט שהלואת כסף ורבית קרקע אסורה מן התורה כפי שהובא לעיל ג', וכתב בזה האבני נזר קס"ב ד' שמצינו בזה לפעמים בר"ן שסותר משנתו ממסכת למסכת שחזר בו.

**אולם** המשנה למלך פ"ד ממו"ל ה"א כתב דע"כ י"ל שדברי הר"ן בכתובות לאו דוקא, שהרי דבריו הם משם התוס' ודברי התוס' ברור מללו בכתובות (לשיטתו) ובב"מ דכל היכא דלא הוי קרקע בקרקע אסור מן התורה, ומה שחילק מבתי ערי חומה עיקר חילוקו דשאני התם שההלואה מעות, וכתוס'.

**ה. הק'** הבית מאיר סי' קס"א א' לשיטות שהלואת כסף ורבית קרקע אסורה מן התורה, כלומר שהמיעוט דקרקע לא נאמר עלנתינת הרבית, ותימיה הרי הכלל ופרט וכלל נאמר בהא דכתיב לא תשיך לאחיק נשך כסף וכו' פי' אזהרה ללוה שלא יתן דבר שנושך אותו, וא"כ מהראוי לדרוש כלל ופרט וכלל על נתינת הרבית, וא"כ אדרבא נמעיט קרקע שרשאי ליתן בעד הלואת כסף, וביותר קשה דמאי שנא ממיעוטא דפחות משוה פרוטה שהוא ודאי על הרבית אפי' כשההלואה שוה פרוטה, כמה שהרבית פחות משוה פרוטה נתמעט, והוכיח רעק"א ב"מ ס"א ע"א שאף כשההלואה שוה פרוטה אם הרבית פחות משוה פרוטה נתמעט דאם לא נתמעט א"כ מהי ראית התוס' בכתובות מ"ו שאין רבית בפחות משוה פרוטה מהסוגיא בב"מ דלא לכתוב לאו ברבית ותייתי מגזל ואונאה והרי צריך לאו דרבית לפחות משוה פרוטה שאין בה גזל ואונאה, ע"כ שנתמעט פחות משוה פרוטה, ואי נימא שהלואת שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה אסור, אכתי יקשה איך אפשר ללמוד רבית מגזל ואונאה באופן זה שמחסר מחבירו רק פחות משוה פרוטה, אלא ע"כ שאף כהאי גוונא ליכא רבית, ולפי זה הק' איך מחלקים הלמוד

שכרן בקרקע מהו, אף על גב דאין רבית בקרקע, והלא יש רבית בקרקע כהאי גוונא שההלואה היתה מעות, ולכאורה שכרן בקרקע דומה לזה, והק' שם לשיטת התוס' בב"מ שהוכיחו שאין רבית בקרקע מדבעי ר' ירמיה בכתובות שכרן בקרקע מהו ואם שייך רבית בקרקע מאי בעי אלא ודאי פטור ובעי כיון שגמר מרבית מה להלן פטור אף כאן פטור או דילמא לא, וקשה הרי לשיטתם הלואת כסף ורבית קרקע אסורה וזה דמיא לשכרן בקרקע א"כ מאי קמיבעי התם הרי יש כהאי גוונא רבית בקרקע, וצ"ע.

**ג. הר"ן** בחידושים ב"מ ס"א ע"ב ד"ה קרקעות כתב שהלוהו כסף ואמר לתת רבית קרקע אסור כדאמרין לקמן ס"ה ע"ב במתניתין דמכר לו את השדה, ואמנם התם האיסור מדרבנן, אבל כתב האבני נזר קס"ב ד' דמשמע שהר"ן נוקט דאסור מן התורה, דאי מדרבנן מנ"ל להר"ן לחלק שם בין הלואת ממון ברבית קרקע שאסור להלואת קרקע ברבית קרקע שכתב שם שמותר, אימא דאידי ואידי אסור מדרבנן, אלא ודאי שאסור מן התורה.

**ד. בר"ן** בכתובות (ט"ז ע"ב בדפי הרי"ף) נראה ששיטתו שהלואת כסף ורבית קרקע אינו אסור מן התורה, שהק' מבתי ערי חומה דהוי רבית אע"ג דהוי קרקע, ותי' וז"ל דהתם היינו טעמא משום דזוזי דזבניי חשיבא כהלואה ופירי דאכיל הוא שכר מעותיו אבל נותן קרקע ברבית מלוה אינו רבית של תורה עכ"ל, פי' דהתם ההלואה והרבית אינם קרקע, (או משום שהשתמשות בבית וקרקע לפירותיה אינם כקרקע, או כהאבני נזר שהובא לעיל פ"ב ה' מפני שיכול לסלקו מהקרקע בכל שעה), אבל כשההלואה היא כסף והרבית קרקע כהאי גוונא נתמעט ואינו רבית של תורה, והנה לכאורה הר"ן סותר משנתו שהרי בב"מ

שנתמעט בכהאי גוונא שההלואה כסף והרבית קרקע.

**עוד הק' רעק"א** מדוע לא הוכיחו התוס' שהלואות כסף ורבית קרקע לא נתמעט מהגמ' ס"ב ע"א דאמר רב ספרא כל שבדיניהם מוציאים מלוה למלוה בדינינו מחזירין ממלוה ללוה, וא"ל רבינא לר' אשי והרי משכנתא בלא נכייתא דבדיניהם מוציאים ובדינינו אין מחזירין, ומאי פריך הרי שפיר אין מחזירין מדין רבית קרקע, (ועל זה ודאי לא שייך הכלל דכל שבדיניהם מוציאים וכו' דא"כ ליפרך והרי רבית קרקע, אלא ודאי רב ספרא בא ליתן כלל מה הוי קציצה ומה לא, ומה שלא שייך רבית בקרקע אינו שייך כאן דבאמת הוי רבית קצוצה אלא שהתורה (התירה), אלא ע"כ שהלואות כסף ורבית קרקע לא נתמעט, ותירץ שאין להוכיח מהתם די"ל שנתמעט ומ"מ מחזירין, ואע"ג שבאבק רבית אין מחזירין, התם שאני שבעצמותו אין רבית כגון דרך מקח וכדו', אבל היכא שבעצמותו הוי רבית מעליא אלא שהתורה התירה כרבית בקרקע, בזה כיון שחכמים תקנו בזה רבית כעין דאורייתא תקון, (ומ"מ לדינא י"ל שאף בקרקע אין מחזירין, אבל אין להוכיח די"ל כנ"ל).

דכלל ופרט וכלל לחצאין דלגבי פחות משוה פרוטה ממעטים אף כשההלואה פרוטה והרבית פחות משוה פרוטה, ולגבי קרקע אין ממעטים בכהאי גוונא שההלואה כסף והרבית קרקע (אלא רק קרקע בקרקע), על קושיא זו תי' המשנה למלך פ"ו ממו"ל ה"א, דמוכרח שמיעוטא דפחות משוה פרוטה הוא בהלואות שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה, שהרי בהלואה פחות משוה פרוטה אין כאן הלואה, וקרא כתיב אם כסף תלוה לא תשימון עליו נשך, וסתם כסף הוא שוה פרוטה (דומיא דקידושין) וע"כ לא אתי מיעוטא אלא להלואות שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה, אבל גבי קרקע הלואות קרקע חשיב הלואה, כיוצא בזה תי' ר' אלחנן (ב"מ סי' ג' א') בשם הגר"ד רפפורט שכשההלואה פחות משוה פרוטה אין צריך ילפותא למעט משום שבפחות משוה פרוטה אין כלל דיני הלואה ומשום שחיוב ההלואה הוא בגדר הלכות קנינים דכיון שנטל ממנו ממון מתחייב להחזיר לו, ובפחות משוה פרוטה אין כאן התחייבות דאין הלכות קנינים בפחות משוה פרוטה, ולכן ע"כ שהמיעוט של פחות משוה פרוטה הוא על הלואות שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה, משא"כ בקרקע אין הכרח

### פרק ד: הלואות קרקע ורבית כסף.

**א. בשש**, משמע שאם הרבית אינה קרקע אסור.

**ב. הר"ן** בכתובות (ט"ז ע"ב בדפי הר"ן) בפשטות למד שנתמעט, דאפי' בהלואות כסף ורבית קרקע שרי מן התורה, אולם להבנת המשנה למלך פ"ד ממו"ל ה"א בדברי הר"ן לא נתמעט אלא קרקע בקרקע כתוס' בב"מ.

**א. בתוס' בב"מ ס"א ע"א ד"ה** אם משמע שלא נתמעט, שכתבו שקרקע בקרקע אפשר דשרי מן התורה, מדוקדק לכאורה דדוקא קרקע בקרקע נתמעט, ולא הלואות קרקע ורבית כסף, וכך דייק הגידולי תרומה שער מ"ו ח"א א', וכן דייק ברא"ש והטור שהביאו דוגמא למיעוט של רבית בקרקע כגון שהלוה ה' גפנים טעונות

## פרק ה: רבית בעבדים ובשטרות.

**א.** הר"ן והריטב"א בכתובות מ"ו נקטו שאף עבדים ושטרות נתמעטו, אולם בתוס' בב"מ ס"א ע"א ד"ה אלא משמע שלא נתמעטו עבדים, שהק' שנעמיד את הלאו בגזל עבדים דלא אתי מרבית ואונאה דאין אונאה לעבדים, איכא למידק שיש רבית בעבדים.

**ב.** הרא"ש ב"מ פ"ה א' נקט דעבדים ושטרות ליכא למיעוטי, דלא שייך רבית אלא בהלואה דבר שניתן להוצאה ולפרוע אחר במקומן, אבל באלה לא שייך רבית אלא שכירות מיקרי, והק' הבית יוסף סי' קפ"א א' דלכאורה שייך הלואה אף בעבדים ושטרות, בעבדים כגון שנותן לו עבד אחד כדי שיתן לו אחר זמן שניים אחרים, ובשטרות כגון שנותן לו שטר חוב של מאה זוז כדי שיתן לו אחר זמן שטר חוב של מאתיים זוז, (וכתב הפלפולא חריפתא ד' דאף לבית יוסף לא הוי רבית, רק שלהרא"ש לא הוי כלל הלואה, ולבית יוסף הוי הלואה אך נתמעט כקרקע), וכתב הב"ח שם דלא קשיא שבאופנים שהביא הבית יוסף אה"נ הלואה היא, דבעבדים הוו ליה דמי העבד כאילו זקפן עליו במלוה, ורבית גמור הוא, ובשטרות הלואה גמורה הוא דשטר אינו אלא לראיה ואיכא רבית, עוד כתב שם דלכאורה לדברי תוס' בכתובות מ"ו דאיכא הלואה בקרקע בכהאי גוונא שלוח שדה שאם ישטפנה נהר יפרע לו שדה ומחצא, לפי זה שייך רבית בהלואה בעבדים ושטרות כגון שלוח עבד אחד או שטר אחד שאם יאבד יפרע לו שתיים, אלא י"ל שסובר הרא"ש דכיון דכתיב בקרא הלואה משמע דווקא הלואה ממש דאינה חוזרת בעין לעולם, אבל עבדים ושטרות שחוזרים בעין כשאין נאבדים לא שייך בהם רבית שהרי כל שאלה בעולם כך

היא שאינה חוזרת בעין כשנאבדה, ואפילו הכי מיקרי שאלה ולא הלואה, והק' הט"ז שם מדוע נוקט הב"ח שבאופנים שהביא הבית יוסף הוי הלואה, ורבית גמור, הרי אף דהוי הלואה סוף סוף נתמעט, שהרי כל מקום שממעטינן מכלל ופרט וכלל קרקע נתמעטו גם עבדים דהוקשו לקרקעות (ב"מ נ"ז ע"ב), ועוד הק' שאף באופנים שהביא הבית יוסף לכאורה אף כשאומר השאילני עבד אחד ואתן לך שניים לא מועיל בזה לשון שאלה דכשאומר שלא יחזירנו בעין הוי מכירה ואין צריך מיעוטא, דבדבר שעומד להוצאה אין נופל בו לשון שאלה, ולכן במעות הוי הלואה ובעבדים הוי מכירה, והק' בזה החוות דעת סי' קס"א א' דע"כ צריך לומר דהוא הדין אף כשאומר הלוני עבד ואחזיר לך שנים גם הוי כמכר, דאי לא תימא הכי, אכתי תיקשי קושית הבית יוסף דאיצטריך למיעוטי עבדים כשאמר בלשון הלואה, ולפי זה הק' החוות דעת במה נשתנה הלואת עבד בשנים דהוי מכר מהלואת סאה בסאתיים דהוי רבית קצוצה, ות"י דבהקדם יש לחלק בין הלואה למכירה שבהלואה חייב לשלם כעין שהלוהו, ובמכירה חייב לשלם את השווי, ולכן דוקא בהלואה יש רבית מן התורה משום דבעינן שיהיה ניכר שנותן לו יותר ממה שהלוהו וזה שייך דוקא כשמחזיר כעין שהלוהו ועוד יותר, משא"כ כשמחוייב להחזיר שווי אף שמחזיר מאותו מין ועוד יותר אין הרבית ניכרת דאפשר והוול המין ההוא, ולפי זה בכל גיוני שאין הרבית ניכרת אע"ג דהוי בלשון הלואה ליכא רבית מן התורה וכגון עבדים וקרקעות דאין מינן שוה לעולם ואין שומתן ידוע ואי אפשר ללוות זה בזה בלי שומא כשני מינים דמיא ולא הוי כעין שהלוהו ודמי למכירה ומותר

וכו' בין כסף באוכל, אף שלא הוי כעין שהלוהו, י"ל דמייירי במלוה כסף לשלם כסף ורק התוספת של הרבית באוכל שאז הרבית ניכרת, והק' בזה בהג"ה מקור מים חיים דחידוש כזה לא שמענו מעולם ועוד שסותר לשון הטור הנ"ל ומה שפירשו החוות דעת דמייירי האוכל על הרבית גרידא, הא ליתא, משום שסיים הטור ופירש ר"י חוץ מקרקע, וזה ודאי אזיל על גוף ההלוואה שהרי הלוואת כסף ורבית קרקע אסורה מן התורה כדכתבו התוס', אלא תירץ הא דשאני עבדים שאף בלשון הלוואה הוי כמכירה משום דדוקא דבר שהדרך להוציאו שייך בו לשון הלוואה, משא"כ בעבדים אע"ג שהתנה שיתן לו עבד אחר מ"מ היות ואין הדרך כך אין נופל בזה לשון הלוואה אלא מכירה.

מן התורה, וא"כ זהו החילוק בין הלוואת עבד בשנים שנקט הט"ז דהוי כמכר לבין הלוואת סאה בסאה דהוי רבית. (כעין זה כתב ר' אלחנן בקובץ שמועות ב"מ אות כ"א רק שלא הזכיר דבעינן שתהא הרבית ניכרת, אלא חילק בין הלוואה למכר כהחוות דעת וממילא בעבדים הוי מכר ומשום דבעינן שומא וא"כ הפרעון הוא לפי שווי ולא כעין שלוהו, ובמכר ליכא רבית, וכתב בטעם הדבר שהלוואה אינה מתחשבת לפי דמים, משום שבכל חיובי התורה רחמנא רמי עליה גוף החיוב, משא"כ בהלוואה החיוב הוא מפני שהוא חייב את עצמו, ובתורה כתוב לשלם מה שהוא חייב את עצמו, וא"כ החיוב הוא לפי פסיקתו), והוסיף החוות דעת דמה שכתב הטור כל דבר אסור ללוות בתוספת

### פרק ו: הלוואת שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה, והלוואת פחות משוה פרוטה ורבית שוה פרוטה.

וקרא כתיב אם כסף תלוה לא תשימון עליו נשך, וסתם כסף הוא שוה פרוטה (דומיא דקידושין) וע"כ לא אתי מיעוטא אלא להלוואה שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה, וכעין זה הוכיח ר' אלחנן ב"מ סי' ג' א' דבהלוואה פחות משוה פרוטה אין צריך ילפוטא למעט דאין בזה כלל דיני הלוואה, ומשום שחיוב ההלוואה הוא בגדר הלכות קנינים דכיון שנטל ממנו ממון מתחייב להחזיר לו, ובפחות משוה פרוטה אין כאן התחייבות דאין הלכות קנינים בפחות משוה פרוטה.

**כתב הרמב"ם** פ"ו ממז"ל ה"א כל הלוואה בתוספת כל שהוא הרי זה רבית של תורה ויוצאה בדיינים, וכתב בזה הלחם משנה דאי דייקנן את התיבות כל שהוא ופירושם פחות משוה פרוטה א"כ דעת הרמב"ם כהרמ"ה שאפילו פחות משוה

**א. רעק"א** בב"מ ס"א ע"א והמשנה למלך פ"ו ממז"ל ה"א הוכיחו מתוס' בכתובות מ"ו שאף בהלוואת שוה פרוטה והרבית פחות משוה פרוטה נתמעט, שהוכיחו שאין רבית בפחות משוה פרוטה מהסוגיא בב"מ דלא לכתוב לאו ברבית ותיתי מגזל ואונאה, והרי צריך לאו דרבית לפחות משוה פרוטה שאין בו גזל ואונאה, ע"כ שנתמעט פחות משוה פרוטה, ואי נימא שהלוואת שוה פרוטה ורבית פחות משוה פרוטה אסור אכתי קשה איך אפשר ללמוד רבית מגזל ואונאה באופן זה שמחסר מחבירו רק פחות משוה פרוטה, אלא ע"כ שאף בכהאי גוונא ליכא רבית.

**המשנה** למלך שם הוכיח עוד שהלוואת שוה פרוטה ורבית בפחות משוה פרוטה נתמעט, דע"כ שבזה מייירי מיעוטא דפחות משוה פרוטה, דבהלוואה פחות משוה פרוטה אין צריך ילפוטא למעט דאין כאן הלוואה

פרוטה אסור מן התורה, ואי לא דייקין את התיבות כל שהוא ופירושם שוה פרוטה אם כן דעת הרמב"ם כהתוס', מבואר בדבריו ששיטת תוס' שבמיעוטא דשוה פרוטה נתמעט גם הלואת שוה פרוטה ורבית פחות משה פרוטה.

**ב.** הגידולי תרומה שער מ"ו ח"א א' פליג וסובר שכשהלואה שוה פרוטה והרבית פחות משה פרוטה לא נתמעט לכולי עלמא, וכקרקע שלא נתמעטה בהלואת כסף ורבית קרקע, והמיעוט הוא דווקא כשהלואה פחות משה פרוטה, וכן כתב בשיטת הרמב"ם הנ"ל דדייקין את התיבות כל שהוא שפירושם פחות משה פרוטה דלכולי עלמא לא מיעטה תורה פחות משה פרוטה ברבית עצמה, ומה שלהרמב"ם

יוצאה בדיינים, אע"ג שבעלמא אין בי"ד נזקקין לפחות משה פרוטה, ביאר הגידולי תרומה שמה שאין בי"ד נזקקין זה לירד לנכסים אך הכא ברבית לאו למיחת אנכסי אלא לכופו לקיים מצוות וחי אחיך עמך, וזהו גם בכל שהוא, ופלוגתת התוס' והרמ"ה היא בהלואה פחות משה פרוטה, (דלא כהלחם משנה).

**והק'** המשנה למלך פ"ו ממו"ל כ"א שלדברי הגידולי תרומה שמדמה מיעוטא דפחות משה פרוטה למיעוטא דקרקע, צריך לומר שנתמעט דווקא היכי שהלואה פחות משה פרוטה והרבית פחות משה פרוטה, שהרי הלואת קרקע ורבית כסף אסורה, ודבר זה לא הוזכר בשום מקום, ועוד הק' כנ"ל א.

## הרב יעקב ישראל גולדשמידט רמת בית שמש

סבינו הדגול זצ"ל נתייחד כידוע בשקידתו המופלאה. משובב נפש היה לראותו מתנדנד על הסטנדר שעות על גבי שעות כעלם צעיר. בנסיבות מצערות אמנם – פטירת סבתנו ע"ה, זכינו לחזות מקרוב יותר בהנהגותיו הגבוהות.

בתקופת אלמנותו סיגל לעצמו מנהג: אחת לשבועיים היה נוסע לשבת לאחד מילדיו, לפי סדר קבוע. בשאר השבתות התעקש להישאר בביתו ולשמור על סדר יומו משכבר הימים. כך יצא שאחת לארבעה חודשים הוא שבת בביתו. כמובן בשבת זו התאמצנו מאד לשהות אף אנו בבית ולחוות שבת רוחנית מאין כמוה.

כל רגע ורגע הוא ניצל ללימוד התורה. גם בשבתות הקיץ הארוכות ישב החל משעת צהרים מוקדמת – לאחר מנוחה קצרצרה, ולמד בהתמדה מופלגת. אנו – הנכדים, בוששים היינו להסתובב בבית בבטלה, וזאת על אף שלא אמר דבר. למראה הסב הרוכן בשמחה על הגמרא ולמשמע קול ניגונו הערב אשר הציף את הבית כולו פנינו אף אנו מעיסוקנו והתיישבנו ללמוד בהתלהבות.

בחרתי במאמר זה דווקא, על כי מסמל הוא את היקף ידיעותיו בתורה של סבינו זצ"ל. במאמר זה נקשרים יחדיו סוגיות של "אורח חיים" עם סוגיות מ"יורה דעה", 'נידונים' ב"חושן משפט" עם שאלות מ"אבן העזר".

כך סבא, בכל מקום שהיו שואלים אותו היה עונה כאילו זה עתה עסק בסוגיא הנשאלת; מידי מוצ"ש היו ילדיו ונכדיו מגיעים לבקרו וסביב השולחן עסקו כמובן בדברי תורה כאשר כל אחד סיפר על הסוגיות בהם הוא עוסק ותמיד גילה סבא התמצאות מדהימה בכל הנושאים המדוברים.

יהיו הדברים לזכרו ולעילוי נשמתו הטהורה.

## בענין ספק מילה בשבת

**נולד כשהוא מהול – ספק אם אכן מהול הוא או דיש ערלה כבושה.**

**נולד בין השמשות – ספק אם נולד בערב שבת או בשבת.**

**ספק בן ז' ספק בן ח' – דתינוק שנולד לחודש השמיני חשוב כמת, דאין עתיד לחיות, ולכן אין מילתו מצוה, אך הנולד לחודש השביעי עתיד הוא לחיות וחשוב כחי, ובלא ידעינן אימתי נתעבר חשיב ספק נולד בשביעי ספק נולד בשמיני, וספק חיוב מילה הוא.**

**א. שבת דף קל"ד ע"ב:** "תנו רבנן: "ערלתו". ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא 'ספק' דוחה את השבת... ולא אנדרוגינוס דוחה את השבת... ולא נולד בין השמשות דוחה את השבת... ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת". וביארה הגמרא דמה שנקטה הברייתא ברישא "ולא ספק דוחה את השבת" הכוונה לאופן נוסף של ספק, והיינו ספק בן ז' ספק בן ח'.

ונבאר את אופני הספקות בקצרה:

**אנדרוגינוס – ספק אם בר מילה הוא בכלל.**



'ערלה' היא או לא, ובכה"ג ליכא לסברת התוס'.

**ודבריו** סתומים, דמה בכך שהספק הוא בעצם הערלה, הא אדרבא אם יש ערלה ודאית קרוב יותר הדבר לחיוב מילה מאשר בספק אם כלל יש ערלה, וא"כ כל שכן הוא שבספק ערלה לא נחלל את השבת בשביל ספק זה.

**ב. השפת אמת** (בסוגיין) תמה על עיקר דברי התוס' וז"ל: "אך יש לעיין למה באמת לא נמהליה מספק, כיוון דודאי מילה דוחה א"כ ספק מילה כשימול יש ספק חילול שבת וכשלא ימול יהיה ספק ביטול מצות מילה, וא"כ כמו דודאי מילה דוחה מלאכה בשבת כן ידחה ספק זה לספק זה של השבת. ולפ"ז שוב מיושב קושיית התוס' דאי לאו קרא הוי ס"ד למימר דדחי כנ"ל" עכ"ל.

**ונראה** לבאר דבריו, דהרי מדמילה ודאי דוחה את השבת, הרי לנו שחשיבות מצות מילה בזמנה גוברת על חשיבות אי עשיית מלאכה בשבת, וכמו"כ ברור הוא שהמל בשבת לא רק שאינו נסקל אלא אף אינו עובר כלל על איסור עשיית מלאכה בשבת, וא"כ לפ"ז יש להגדיר מילת "ספק", כספק חילול שבת, שהרי לצד שחייב במילה לא עבר על איסור שבת, ולצד שאינו חייב במילה עבר איסור שבת, וא"כ יש כאן לפנינו ספק חיוב מילה ספק איסור שבת, זה לעומת זה, וכשם שב'ודאי' חיוב מילה לעומת 'ודאי' איסור שבת - דוחה חשיבות המילה את חשיבות השבת, כך יהא גם ב'ספק' חיוב מילה לעומת 'ספק' חילול שבת שתגבור חשיבות מצות המילה (מספק) על חשיבות איסור עשיית מלאכה בשבת (מספק), וא"כ אינו מובן קושיית התוס' דהרי אינולא הפסוק לא הייתי מניח מלמול בשבת הספק.

**מתבאר** אפוא בגמ' דבין באופן שיש ספק אם יש בכלל חיוב מילה, ובין באופן דיש בוודאות חיוב מילה אלא שקיים ספק אימתי יום השמיני למילתו אם בשבת או לא, בכל אופנים אלו אין המילה דוחה את השבת.

**ומקשין** התוס' (שם דף קל"ה ע"א ד"ה ולא ספק), לשם מה יש ללמוד לדין זה מפסוק, והרי מסברא קיימא, דהייתכן נחלל שבת מספק.

**ומתריצין**, דאכן בשביל לאסור מילת נולד בין השמשות וספק בן ז' ספק בן ח' בשבת א"צ להפסוק, דמסברא ידעינן (ורק אסמכתא בעלמא הוא), אלא שלאנדרוגינוס ולנולד כשהוא מהול צריך.

**[וז"ל התוס':** "ולא ספק דוחה את השבת - נראה לר"י דאסמכתא בעלמא הוא ולא איצטריך קרא להכי, דהיכי תיסוק אדעתיה לחלל את השבת ולא ידענא אם הוא בר חיוב או לא כדמפרש לקמן דספק נולד לז' או לח'. ומשום נולד בין השמשות לא איצטריך נמי קרא, דמוטב דתיבטל מצות מילה בשמיני מספיקא בשב ואל תעשה ואל יחלל שבת בידיה מספק. אלא נראה לר"י דעיקר האי קרא אתא לאנדרוגינוס שאינו דוחה שבת ונולד כשהוא מהול" עכ"ל].

**וחילוקם** מתמיה, דלמאי נ"מ סיבת הספק הרי סוף סוף גם באנדרוגינוס ובנולד כשהוא מהול קיימת הסברא דאין לחלל שבת מספק, שכמו הספקות האחרים גם בהם חיוב המילה מוטל בספק.

**וכבר** חילק המהרש"א, דבנולד בין השמשות ובספק בן ז' ספק בן ח' יש כאן בודאי 'ערלה', אלא שמ"מ ספק הוא אם חייבים היום למולו, ואילו באנדרוגינוס ובנולד כשהוא מהול הספק הוא על הערלה אם

איסור שבת 'ודאי', אף לאחר שנולד ספק המילה נשאר איסור השבת **בוודאותו** ואין ספק המילה מוציאו מכך, והמל את הספק בשבת (אילולא הפסוק) יעבור איסור שבת 'ודאי'.

**פסוקם של דברים:** נחלקו האחרונים אודות ספק מילה שנימול בשבת - אילו לא הייתה נדרשת דרשת "ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא ספק דוחה את השבת". המנחת חינוך, הפרי חדש בשם המהרי"ט, והשפת אמת סברו שהגדרת הספק היא: 'ספק חילול שבת' - או שקיים מצוות מילה ואין במעשהו אף לא סרך חילול שבת, או שאין חיוב מילה וא"כ חילל את השבת. לעומתם סבר החתם סופר שהגדרת הספק היא רק: 'ספק מילה'. אך השבת עצמה כיון שאין בה כל ספק ורק לגבי המילה ישנו ספק, נחשבת היא כ"ודאי". וכיון שהמילה הינה רק "ספק" אומרים דאין ספק מוציא מידי ודאי ואסור למול בתורת "ודאי". ויש להבין ולהעמיק בביאור מחלוקתם זו.

**ג. ונראה** בביאור הדברים, דהנה דין זה ד"אין ספק מוציא מידי ודאי", דין תמוה ומוקשה הוא. דוגמא לדבר: במשנה בסוף פ' הגזול בתרא (ב"ק ק"ח א') מצינו דין זה, וזה לשון המשנה: "האומר לחבירו גזלתיך, הלויתני, הפקדת אצלי, ואיני יודע אם החזרתי לך אם לא החזרתי לך, חייב לשלם. אבל אם אמר לו איני יודע אם גזלתיך, אם הלויתני, אם הפקדת אצלי, פטור מלשלם". וביארו הראשונים (הרי"ף, הרמב"ם, הנימוקי יוסף), שכיון שמודה על ההלוואה אך מסופק על הפירעון, הרי ההלוואה 'ודאי' והפירעון 'ספק' ואין ספק ממ"ו.

**ותמוה,** הרי השאלה העומדת לפנינו היום היא האם אותו אדם חייב ממון לחבירו או לא, וכלפי שאלה זו אין משמעות לעובדת ההלוואה אלא אם לא פרעו, אך

**והנה** מצינו בספרי אחרונים נוספים שהגדירו מצב זה של ספק מילה כ"ספק חילול שבת". המנח"ח (מצוות מילה אות י"ז) מקשה על התוס' דיש ליישב קושייתם ולומר דאף שלולא הפסוק גם הייתי נמנע מלמול בשבת מספק, מ"מ לכך נכתב הפסוק להורות לנו שאסור למולו בתורת "ודאי" ולא מ"ספק", ונפק"מ שיתחייב חטאת בשוגג וסקילה במזיד.

**ומוכיח** המהרי"ט (ח"ב ח' יו"ד סי' א') מכח מקושיא זו, שהתוס' ס"ל דהא דספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה ועל כן גם העובר על 'ספק איסור' מתחייב חטאת ואין צורך בפסוק לחייבו חטאת מתורת 'ודאי'. והביא דבריו בפרי חדש יו"ד סי' ק"י - כללי ס"ס אות א'.

**הרי** לנו אפוא, שגם אחרונים אלו סברו כהשפת אמת שאילולא הפסוק היה מצב זה של ספק חיוב מילה, מוגדר כ'ספק חילול שבת', לפי שהוא בהא תליא וכמשנ"ת. **אולם** החתם סופר (בסוגיין) דוחה את דברי האחרונים הנ"ל ומיישב את דברי התוס', שכוונתם להקשות שמשום "אין ספק מוציא מידי ודאי" יהיה אסור למולו, שהשבת 'ודאי' והמילה 'ספק', וא"כ גם לולא הפסוק האיסור למול הוא בתורת 'ודאי' ולא מ'ספק', שכיון שאין 'ספק' המילה מוציא מידי 'ודאי' השבת א"כ האיסור למול הוא משום 'ודאי' השבת, וא"כ גם לולא הפסוק יהיה המל ספק זה חייב חטאת. [ולדבריו מיושבת גם קושיית השפת אמת, דאין זה ספק מילה אל מול ספק שבת אלא ספק מילה אל מול ודאי שבת, ואין ספק מוציא מידי ודאי].

**עולה** מדבריו, דבעוד שאר האחרונים סברו שמצב זה של ספק מילה גורר אחריו את דין השבת להיות גם כ'ספק', נחלק בזה החת"ס וסבר שכיון שלולא המילה היה

(ואבד), קרוב למלוה – זכה המלוה. קרוב ללוה – הלוה חייב. מחצה על מחצה – שניהם יחלוקו".

**ודנה הגמ' שם (ע"ח ב')**, "היכי דמי מחצה על מחצה". ואחת מן השיטות המובאות היא שיטת "רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו: הכא בשתי כיתי עדים עסקינן, אחת אומרת קרוב לו ואחת אומרת קרוב לה".

**ודקדק הרשב"א**, דאמנם הגמ' עוסקת ברישא של המשנה ולגבי גט, אך הוא הדין שכך יהיה הפירוש גם לגבי הסיפא – לגבי חוב. ומבואר עכ"פ שבאופן שהייתה בוודאות הלוואה ולגבי הפירעון ישנו ספק, הדין הוא שיחלוקו. ועוד יסוד כתוב ברשב"א בגיטין (ע"ח ב'), דהגמ' שם שם דנה באופן דהייתה בוודאות הלוואה, והלוה בבואו לפרוע את חובו השליך את הכסף לעבר המלוה והכסף נפל ביניהם ותיכף פרח ברוח. שני עדים מעידים שהיה הכסף קרוב יותר למלוה ואילו שני עדים אחרים מעידים שהכסף קרוב היה יותר ללוה. א"כ יש כאן תרי ותרי אם פרע הלוה את חובו או שלא, ומכרעת המשנה שם דיחלוקו את הכסף.

**והקשה הרשב"א**, מדוע לא נאמר בזה אין ספק פירעון מוציא מידי ודאי הלוואה וכמו שב'איני יודע אם פרעתיך' הדין כך (כפי שהובא לעיל), וא"כ יש לנו לחייב הלוה במלא התשלום.

**ותירץ הרשב"א** וז"ל: "י"ל דשאני התם דליכא רגלים שפרעו, אבל הכא הרי נולד ספק זה לפניך והלכך יחלוקו" עכ"ל. ודבריו צריכים תוספת ביאור, שהרי ככלות הכול כיום מסתפקין אם פרע או לא, ומה לי "תרי ותרי" מה לי "איני יודע".

**ועכ"פ נמצא מחלק הרשב"א** בין סוגי הסיבות הגורמים לספקות. דב'איני יודע' הספק אינו לפנינו, אלא הוא רק חסרון

אם פרע הלוה את חובו כמובן אינו חייב דבר מכח אותה הלוואה. וא"כ הרי במצב מסופק זה של ספק אם פרע או לא נותן הדין ד"המוציא מחבירו עליו הראיה", והיאך מוציאים ממנו הממון רק משום וודאות הלוואה, והרי תוקפו של החוב מכח ההלוואה תלוי ועומד הינו בשאלת הפרעון אם היה אם לאו, וכיון דשאלה זו עומדת בספק יש לנו להעמיד ממון בחזקתו.

**וקושיא** זו יש להקשות על כל מקום שנאמר "אין ספק ממ"ו", דאין משמעות לה'ודאי' אלא רק לפי צד אחד בספק, וא"כ המצב היום הוא מצב של 'ספק' ולא מצב של 'ודאי' ומדוע אפוא יש להתעלם מן הספק רק משום ה'ודאי' שקדמו.

**ד. ולמען** באר זאת יש להקדים ולהוכיח, דבאמת לא בכל עניין אומרים "אין ספק ממ"ו". ומצינו בזה שני יסודות:

**א. הגמ' במסכת חולין (י' א')** אומרת, שאדם שטבל וגילה לאחמ"כ שיש עליו חציצה ונסתפק אי בשעת הטבילה הייתה עליו החציצה צריך לטבול בשנית, ואין אומרים 'אין ספק חציצה מוציאה מידי ודאי טבילה' לפי שהחציצה המסופקת עושה ריעותא בעצם הטבילה.

**וביאר ר' אלחנן (קו"ש ח"א ב"ב ס' תקל"ה)**, דבכה"ג שהספק מערער את הודאי עצמו, שהרי אם היתה עליו חציצה הרי שלא טבל כלל, בכה"ג אין אומרים "אין ספק מוציא מידי ודאי".

**ב. המשנה במסכת גיטין פ' הזורק עוסקת בזורק גט לאשתו והיא עומדת ברשות הרבים:** "קרוב לה – מגורשת. קרוב לו – אינה מגורשת. מחצה על מחצה – מגורשת ואינה מגורשת". ומוסיפה המשנה שכן הדין לענין קידושין, "וכן לענין החוב: אמר לו בעל חובו זרוק לי חובי וזרקו לו

ד'הותרה' אצלח. דאם 'דחוויה' היא א"כ גם כשמל בשבת בהיתר מ"מ מעשה המילה הוא 'מעשה שבת', אלא דעכ"פ אין איסור בזה. אך אם 'הותרה' היא א"כ מעשה המילה בשבת הינו כמעשה חול ממש ואינו חשוב כלל 'מעשה שבת'.

**והנפק"מ** להלכה, אם צריך לצמצם ככל האפשר בחילולי שבת וכגון לעשות בשינוי או ע"י נכרי [וכשם שמצינו לדעת רוב הפוסקים שצריך לעשות בפיקוח נפש שדוחה שבת], דאם 'הותרה' אין עניין בזה כלל, משא"כ אם 'דחוויה'.

**ולכאורה** כבר נחלקו בזה המחבר והרמ"א (יו"ד ס"ס רס"ו), דהמחבר כתב דאסור ששני מוהלים ימולו בשבת תינוק אחד, אך הרמ"א נחלק עליו בזה וביאר טעמו: "דמאחר דשבת ניתנה לידחות הרי היא כחול לכל דבר". ומדברי הגר"א בביאוריו על דברי הרמ"א משמע שלמד דהרמ"א ס"ל דשבת 'הותרה' למילה ולא 'דחוויה' ועל כן אין עניין כלל לצמצם באיסורין, והקשה הגר"א מהא דאיתא בגמ' דלומדין דין פיקוח נפש דדוחה את השבת ממילה שדוחה את השבת וא"כ נותנת הדעת שיהיו שניהם שווים בהגדרתם, וכשם שבפיקוח נפש נחשב רק 'דחוויה', כך יהא גם במילה.

**אמנם** התשב"ץ למד מהוכחה זו להיפוך, שכשם שפשוט - לדבריו, שבמילה הוא הותרה [וביאר הטעם: "שהתירתה התורה בהדיא"], כך החובה לומר שתהא ההגדרה בפיקוח נפש.

**אכן** הראשונים כבר נתנו דעתם בנידון זה. בגמ' בשבת (דף ק"ל ע"א) איתא: "פעם אחת שכחו ולא הביאו איזמל מערב שבת והביאוהו בשבת דרך גגות ודרך חצירות שלא ברצון ר"א דשרי אפילו ברה"ר". ומבואר בגמ' דדעת ר"א דמלכתחילה מותר להביא את האיזמל דרך רה"ר, אף

ידיעה כללי אם כלל היה מעשה פירעון, אולם בנידון הגמ' בגיטין הספק לפנינו שהרי יש מעשה מסוים שעליו מסתפקין אם נחשב הוא פירעון או לא, ובזה אין אומרים "אין ספק מוציא מידי ודאי".

**ה. חילוק** זה של הרשב"א מהווה עבורנו פתח להבנת דינא דאין ספק ממ"ו. דבאמת אם יש ספק ברור לפנינו, אזי אף שבטריטור התעורר הספק היה מצב של 'ודאי', הרי עתה שהתעורר ספק **אם השתנה** מצב זה, מעתה והלאה אנו דנין את המצב כמצב 'ספק'. וכדוגמא בהלוואה: הרי כל תוקפה של ההלוואה היא בהיעדר הפירעון, ובספק פירעון לפנינו נדון אותו כספק חייב ולא נדון אותו כודאי חייב רק מכח ודאות ההלוואה. **משא"כ** כאשר הספק לא נולד לפנינו אלא שמסתפקים אנו אודות דבר שנעלם מעינינו אם אירע אם לא, בזה אומרים שמוטב להעמיד את הדבר כהנגלה - הודאי, מאשר להסתפק במקרה הסמוי, דאין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, ומהיכי תיתי להסתפק, והרי ודאות הלוואה רואות עיניו, פירעון אין רואות עיניו כלל, משא"כ בשיש עדים שראוהו פורע, מזה אין לו חלילה להעלים עיניו, וחשיב הלוואה כספק חייב ספק אין חייב.

**וכמו"כ** כאשר ה'ספק' מפקיע את ודאות ה'ודאי', בזה הרי אין ה'ודאי' גלוי לעינינו כלל, שהרי עצם מציאותו נתון בספק, וכגון בטבילה שפשוט שאין לומר טבילה ראו עינינו, חציצה לא ראו עינינו, שהרי אילו אכן הייתה חציצה ממילא הוברר שלא 'טבילה' ראו עינינו, וא"כ בכה"ג ברור שהספק מוציא מידי ודאי (דהוא הופכו ל'ספק').

**ו. נודעה** חקירת האחרונים אודות הא דמילת יום שמיני דוחה את השבת, אם 'דחוויה' היא השבת אצל המילה, או

דפק"נ אפשר שלא נצטרך לידי חילול שבת כלל משא"כ מילה"עכ"ל, ועיי"ש בהרחבת העניין.

**ולשון הר"ן** (ריש פ' ר' אליעזר דמילה) שביאר כהרשב"א את שיטת ר' אליעזר המתיר לחלל שבת אף עבור מכשירי המילה מפורש אף יותר: "ואע"ג דבפיקוח נפש אמרינן דכל היכא דאפשר לשנויי משנינן, שאני פיקוח נפש דלא הותרה שבת לידחות אצלו היכא דאפשר בלא חילול והילכך לא מחללינן, אבל גבי מילה דניתנה שבת לידחות אצלה אפילו אפשר בלא חילול ולא מהדרינן במילה לעשותה בשמאלו או לשנות בה משום דלא חשבינן מילה דחייה לשבת אלא היתר גמור אצלו שהתורה התירה בפירוש למול בשבת, הוא הדין מכשיריה לר' אליעזר, דלדידיה מכשירי מילה כמילה הם, וכללא דמלתא לר' אליעזר שבת לענין מילה ומכשיריה כחול גמור היא ולא משנינן כלל"עכ"ל.

**[והראשונים הנ"ל מתרצים בדבריהם אלו אף קושיא נוספת של התוס' (שם) על דברי ר"א – "וא"ת ויביאו התינוק אצל כלי דהשתא ליכא איסור שבת כלל (אלא שבות) דהחי נושא את עצמו" (והתוס' דלשיטתם לא ניהא להו מתירוצי הראשונים תירצו גם קושיא זו באופן אחר)].**

**חזינן עכ"פ** דשיטת הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, וכן שיטת התשב"ץ והרמ"א שמילה "הותרה" בשבת [וצריך להוסיף בזה, שאע"פ שאין הלכה כר' אליעזר, והראשונים הנ"ל ייסדו דבריהם בביאור שיטתו, מ"מ בסברא זו נראה שלא נחלקו עליו חכמים. וכך משמע בלשון הר"ן הנ"ל: "דלדידיה מכשירי מילה כמילה הם" – משמע שחכמים חולקים רק בזה שסוברים שמכשירי מילה אינם כמילה עצמה אבל על עיקר הסברא של "הותרה" אינם חולקים. ודומה לזה כתב גם בהעמק

דבנקל היה אפשר להימנע ממעשה איסור דאורייתא ולהביאו דרך גגות וחצירות.

**ובתוס' (שם ע"ב ד"ה שלא ברצון) הקשו,** והרי כיון שניתן להביאו דרך הגגות והחצרות ולא דרך רה"ר בודאי גם ר"א יודה שמלכתחילה רצוי להביאו דרך הגגות והחצרות דמוטב לצמצם באיסורין וכמו שקיי"ל: "כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב". ונשארו התוספות בקושיא. ובתוס' בע"א (ד"ה ר"א) ביארו שבכדי למחר המצוה התיר ר"א להביא דרך רה"ר.

**והרשב"א תירץ (וכע"ז כתבו הרמב"ן וראשונים נוספים):** "שאני הכא דאי אפשר שלא לדחות מיהא לגבי מילה עצמה, והלכך אף היא ומכשיריה כמילה אריכתא דמו". ומבואר דהרשב"א ושאר הראשונים נוקטים דדחיית מילה את השבת הינה בגדר 'הותרה', וטעם הדבר משום שגילתה התורה בצוותה מצוות מילה ביום השמיני – ואפילו בשבת, שבעל כרחך יש ותידחה שבת מפני המילה, ועל כן חשיב 'הותרה', ומשום כך התיר ר"א לכתחילה להביא דרך רה"ר דאין בכך ולו סרך איסור.

**ובהעמק שאלה על השאלות (פ' וירא שאילתא י')** ביאר בהרחבה דבריו, דלא בגמרא ולא בחמור וקל תלוי הדבר אם יהא דחווה או הותרה, "אלא תליא בסברא, והיא דכל שבעל כרחך אי אפשר לקיים מצוה בלי דחיה מיקרי הותרה, ולא מדקדקין לצמצם בדחוי כיון שכבר ניתן לדחות... משא"כ פק"נ דאפשר שיתרפא ולא יצטרך לבוא לחילול שבת משום הכי מיקרי דחווה וכל שאפשר למעט עדיף". ובכך יישב את קושיית הרע"א מפיקו"נ – "דאע"ג דלמד פק"נ ממילה, מכל מקום אינו דומה לענין זה, אלא פק"נ דחווה ומילה הותרה, ולא משום דפק"נ קיל ממילה אלא משום

הטבילה אינו מוגדר כ"ודאי" משום שספק החציצה מספק את כשרות הטבילה עצמה. לכן המה סוברים שמצב זה מוגדר כ"ספק חילול שבת", ומה נתנו דעתם להקשות על דברי התוספות מה שהקשו וכמובא לעיל.

**אבל** החת"ס בבארו את דברי התוס', הוא לשיטתו ס"ל דאין השבת אלא 'דחווה' מפני המילה. כך גם התוספות עצמם אזלי כשיטתם דהוי 'דחווה' ולא 'הותרה', (דאל"כ היו מתרצים קושיותיהם שבתחילה פרק ר"א דמילה, וכשם שיישבו הרשב"א ושאר הראשונים). על כן כשמל בשבת אפילו במילת ודאי חשיב מעשה שבת, אלא שנדחה זה מפני זה. וממילא גם ב"ספק מילה" אף להצד שחייבין למול חשיב 'מעשה שבת', וא"כ בכה"ג נאמר "אין ספק מוציא מידי ודאי", שהרי ה'ספק' אינו מערער את עצם מציאותו של ה'ודאי', ש'מעשה שבת' יש כאן בין תהיה המילה מותרת בין תהיה אסורה. ודמי לאיני יודע אם פרעתיך דאף להצד שאכן פרע אין זה מערער את ודאות ההלוואה, שהלוואה ודאי הייתה כאן, ובכה"ג נאמר במשנה בב"ק דאומרים "אין ספק מוציא מידי ודאי" וחייב לפרוע את החוב.

**ח. ומיושבים** בזה גם דברי התוס' במסכת שבת אשר נבוכנו בפתח דברינו בהבנתם. דהתוס' חילקו בין ספק בן ז' ספק בן ח' (שמסתפקין אם עתיד לחיות וחייב במילה או שלא) ונולד בין השמשות (שמסתפקין אם יום השמיני ללידתו בערב שבת או בשבת), לבין אנדרוגינוס ונולד כשהוא מהול, דבספקות הראשונים אין צריך דרשה לאסור המילה "דהיכי תיסוק אדעתיה לחלל את השבת ולא ידענא אם הוא בר חיוב או לא", וכל הפסוק הוא רק "אסמכתא בעלמא", ואילו גבי אנדרוגינוס

שאלה שחכמים ס"ל שדוקא אחר שכבר הותרה בפועל המילה חשיב שהותרה, משא"כ מכשירי מילה שקודם המילה. ומבואר שגם חכמים ס"ל דמילה עצמה 'הותרה' ולא חולקים בעיקר זה]. ואילו שיטת התוס' כהנראה – מדלא תירצו כהני ראשונים, ששבת "דחווה" אצל המילה.

**והנה** החת"ס במקומות רבים (עיין בחת"ס שבת ק"ל ע"א, וכן בחת"ס שבת קל"ג ע"ב) נחלק על דעת רוב האחרונים, והוכיח בראיות שונות דהא דמילה דוחה את השבת הוא בגדר 'דחווה' ולא 'הותרה'. ובשו"ת חת"ס (ח"ו (ליקוטים) סי' צ"ט) ביאר סברת החילוק בין עבודה בשבת ש'הותרה' לבין מילה (ראיית הרמ"א): "משום שאי אפשר לשבת בלי עבודה, שאין שבת שלא יהיה העבודה מצוה בו, משא"כ מילה שהוא במקרה ובהזדמן ואפשר שיהיה שבת בלי מילה, א"כ אינו אלא דחווה ולא הותרה" עכ"ל.

**ז. עפ"י** יש לבאר את מחלוקת האחרונים אי לולא הפסוק האוסר מילת ספק בשבת היה המעשה מוגדר כ"ספק חילול שבת" או כ"ודאי איסור שבת".

**דהשפת** אמת ועמו המהרי"ט והמנח"ח המה יסברו דהא דמילת ודאי דוחה את השבת גדר הדבר הוא ד'הותרה' השבת, ומשום כך בספק חיוב מילה, הרי להצד שחייבין למול א"כ השבת לעניין זה כמאן דליתא, וכלשון הרמ"א: "הרי היא כחול לכל דבריו", וממילא במצב זה של ספק מילה גם השבת עצמה נתונה בספק, ואין אומרים בזה "אין ספק מוציא מידי ודאי" דאין זה "ודאי" שהרי ודאות השבת תלויה ועומדת בספק מילה זה, ודומה הדבר להגמ' בחולין גבי אדם שטבל ומסתפק אי היה עליו בשעת הטבילה חציצה דמעשה

אומרים שאף לולא הפסוק לא היינו מלים ספק זה "דהיכי תיסוק אדעתיה לחלל את השבת ולא ידענא אם הוא בר חיוב או לא". אבל בערלה המסופקת אם מחויבת במילה, וכגון אנדרוגינוס ונולד כשהוא מהול, בהם כיון שהספק לפנינו אין לומר בהם "אין ספק מוציא מידי ודאי", וכדברי הרשב"א, ולכן בשבילם צריך לדרוש מן "ערלתו" דלא ימולו אותן בשבת, דאילולא הפסוק לא הייתי מניח מלמולן, דאין לומר בהם "אין ספק מילה מוציא מידי ודאי שבת" אלא ספק חייבין במילה ספק חילול שבת הוא, ולכשנעמיד את חשיבות המילה אל מול חשיבות השבת נכריע שחשיבות המילה דוחה את חשיבות השבת, כמו שהוכיח השפת אמת מזה שמילת ודאי דוחה את השבת, ומשכך גם בספק מילה הייתי מכריע למול – אילולא הפסוק.

ונולד כשהוא מהול ליתא לסברא זו ואילולא הפסוק היינו מלים מספק.

**וכבר** ביאר המהרש"א שבספקות הראשונים יש כאן בודאי "ערלה" אלא שמסתפקין אם חייבים היום למולו, ואילו באנדרוגינוס ובנולד כשהוא מהול הספק הוא על עצם הערלה אם "ערלה" היא אם לאו. ועמדנו על הצורך בתוספת הבנה לדבריו.

**ונראה** לבאר בזה ע"פ דברי הרשב"א הנ"ל שבספק שלפנינו אין אומרים "אין ספק מוציא מידי ודאי", דלפ"ז יש לחלק דכל מה שאין צורך בפסוק – מטעם דאין ספק מילה מוציא מידי ודאי שבת, הוא דווקא בספק מתי נתעברה ובספק באיזה יום נולד, דהספק אינו לפנינו, אלא חסרון ידיעה הוא – אם לפני ח' חדשים הייתה מעוברת או לא וכן אם בעת לידתו היה יום זה או יום זה. בזה

הרב נחום ברוק  
בית שמש

## בגדר שליחות יד, אופניה, ומה שנתחדש בזה (ב"מ)

לעצמו או לחסרה חלקה, דדינו שמתחייב באונסין על כולה. ב. ושייך נמי התחייבות מדיני שליחות יד והיינו כשנוטל על דעת שלם ובוזה נחלקו אמוראי אם צריך לחסר או לא. ג. עוד חיוב איכא מדין שואל שלא מדעת והיינו דאין דעתו לחסר לבעלים כלום אלא להשתמש בחפץ ולהחזיר ובתשמישו עשוי להיווצר קלקול בחפץ, דאל"כ הרי לא עשה כלום ואין מוגדר שימוש אלא בדבר שעשוי להתכלות עקב תשמישו דנמצא שיכול לחסר הבעלים, הא לאו הכי לא חשיב שימוש שיחייבו מדין שואל שלא מדעת.

**להמתבאר** בדברי הריטב"א נמצא שהחידוש בשליחות יד, שאע"פ שמתכוין לשלם חייב בשומרין, ולפי"ז בגניבה בעלמא ע"מ לשלם יהא פטור. ולדבריו רק למ"ד שליחות יד א"צ חסרון איירי במתניתין דחיובו מדין שליחות יד, אך למ"ד צריכה חסרון כיון שנטלה ע"מ לגזול חיובו יהא מדין גניבה וא"צ לחידושא דפרשת שומרין, וכן לר"ש אין חיובו מדין שליחות יד אלא אדינא דשואל שלא מדעת גזלן הוא, נחייבו. **ובעצם** דברי הריטב"א דגזל ע"מ לשלם פטור יל"ע שהרי חסרו ואף ששילם הוי רק תמורת החסרון אך אין גורם שהחסרון כלא היה כלל יחשב, וא"כ אמאי פטור.

**והנראה** בזה שהבין הריטב"א דגזילה מיקרי רק אם מחסר השווי מן הבעלים אך כשלא נחסר הבעלים לא מיקרי גזילה. ועפי"ז נראה בהכרח דהוי כנתקבל המעות בשעת הגזילה דאל"כ נמצא זמן שחסר. כן

**מתני'** בבא מציעא דף מ' ע"ב: "המפקיד חבית אצל חבירו ולא יחדו לה בעלים מקום וטלטלה ונשתברה אם מתוך ידו נשברה לצורכו חייב לצורכה פטור אם משהניחה נשברה בין לצורכו בין לצורכה פטור. יחדו לה הבעלים מקום וטלטלה ונשברה בין מתוך ידו ובין משהניחה לצורכו חייב לצורכה פטור."

**ובגמ'** איתא, דלא נימא דרישא ר' ישמעאל וסיפא ר' עקיבא אלא איירי רישא שלא יחדו לה מקום ולכך פטור כשהחזירה, וסיפא איירי שיחדו לה מקום לכך חייב כשנטלה דלא מיקרי החזרה למקומה. ונחלקו אמוראי במה איירי דלר' יעקב בר אבא איירי שנטלה ע"מ לגזלה ולרב נתן בר אבא איירי שנטלה ע"מ לשלוח בה יד. ונתבאר דפליגי בשליחות יד אם צריכה חסרון או אינה צריכה חסרון. עוד הובאה בגמ' דעת רב ששת דאיירי שטלטלה ע"מ להניח עליה גוזלות וחיובו מדין שואל שלא מדעת גזלן.

**ויל"ע** מה נתחדש בשליחות יד, דלכאורה שייך לחייבו מדין גזלן בעלמא ע"ע הלקיחה ובפרשת שליחות יד נראה שנתחדש דין מחודש בשומרין, ומצינו דנחלקו בזה הראשונים האם שייך גניבה בשומרין או לא, ויתבארו בזה השיטות להלן:

**דהנה** כתב הריטב"א וכן הוא ברשב"א דג' דינים איכא בשומרין ונתבארו בדברי

האמוראים בגמ' בביאור דברי מתניתין א. שטלטלה לצורכו, או שנטלה לגזלה והיינו שנוטל על דעת ליטול כולה או מקצתה



הבעלים מפסיד אך כשמשלם לו על זה לא היו גזילה אע"פ שנמצא זמן שחסר, ואע"פ שגרע קצת מגוזל ע"מ לשלם דלכאורה נחשב שנתקבל התשלומין מעיקרא אך בשואל ודאי שלא חשיב שנשתלם מעיקרא שהרי רוצה להחזיר החפץ ורק כשמוזל נותן לו דמיו, ולפי"ז היה מקום לומר דלא כהגרש"ר, דבשואל לעולם מיקרי גזלן ואף כשמשלם דמי הפחת כיון שהיה זמן שחסר ולא היו כגוזל ע"מ לשלם דחשיב כנשתלם מעיקרא, אך רואים שהגרש"ר הבין דכה"ג לא מיקרי חסרון לשוייה כגזלן, ויל"ע בזה.

**ועפ"ז** מבואר נמי מה שחלוק בריטב"א דין שולח יד שמחסר בודאי ודעתו לשלם, מדין שואל שיכול להיות קלקול ודעתו לשלם, דבשולח יד דעתו לשלם הכל ובשואל דעתו לשלם רק על ההשתמשות ולכך לא היו שליחות יד.

**ועפ"ש** כ"אפ"ל עוד, דבשולח יד שודאי איכא חסרון א"כ כנשתלם מעיקרא היו ואין בזה דין גזלן משא"כ שואל שאין חסרון ודאי א"כ לא חשיב כנשתלם מעיקרא ואע"פ שדעתו לשלם על הפחת.

**ומדברי** הריטב"א יש לפשוט מה שנסתפקו האחרונים בגוזל ע"מ למיקט, דכתב **הרמב"ם** בספר המצוות (מצוה רמ"ד) דעובר בלא תגזול. ונסתפקו האחרונים אם חייב באונסין על זה. ומלשון השו"ע (סי' שמ"ח סעי' א') שכתב ז"ל: "ואסור לגנוב אפילו דרך שחוק וכו' הכל אסור כדי שלא ירגיל עצמו בכך" עכ"ל. ומשמע דאי"ז מחויבי גזילה רגילים אלא רק כדי שלא ירגיל עצמו בכך, ולפי"ז לא יהא חייב באונסין, וכ"נ ברמב"ם שאף הוא כתב כן. ויש שלמדו בדבריו דאיסורו רק מדרבנן ויהא פטור באונסין. אמנם מדברי הראב"ד בפ"ט מגזילה דכתב שאין לוקין בלא תחמוד מפני שחייב בתשלומין והוי כגזלן כתבו להוכיח

מוכח דבר זה מהא דמשלם החפץ כשויו בשעת הגזילה ויוכח דבר זה להלן.

**עוד** אפ"ל בביאור דבריו דדמי לחמסן דמבואר בגמ' דלא אמר הנחמס רוצה אני ואעפ"כ גזלן לא חשיבוהכא נמי לא שנא. ואף על פי דלא דמי שהרי בחמסן נותן לו הדמים מיד והכא הרי משתלם לאחר הגזילה, אך עפ"מ"נ דחשיב כנתקבל מזה שמשלם את שויו כשעת הגזילה, נראה דלא שנא.

**ובתרומת** הכרי (סי' רצ"ב סעי' ב') הקשה על דברי הריטב"א, שהרי פסק הרמ"א וכ"כ בתרומת הדשן דהלוקח חמור חבירו שלא מדעתו ועושה מלאכה וכוונתו ליתן לו שכרו הוי כשואל שלא מדעת והוי גזלן. עכ"ד. הרי שגם הנוטל ע"מ לשלם חיובו מדין גזלן הוי וא"צ לחיובא דשליחות יד. אמנם להמעיין בדברי הריטב"א יראה שהרגיש בזה שהרי כתב שע"מ לשלם הוי שליחות יד, ובכל זאת כתב בשואל שלא מדעת דאם הוא תשמיש הראוי לשכר דעתו לתת שכר לבעלים.

**וביישוב** הדברים כתב הגרש"ר בחידושו וכן בס' זכר"ש, דהרי שואל שלא מדעת כיון שמכניס החפץ לרשותו להשתמש בו נמצא גזול את כל החפץ וכיון שדעתו אינה לשלם על כל החפץ אלא רק על ההשתמשות נמצא דחסר הבעלים שווי החפץ לבד דמי ההשתמשות ולכך לא הוי כגוזל ע"מ לשלם. ואע"פ שבשואל דעתו להחזיר גוף החפץ והוי ממש כגוזל ע"מ לשלם, ובי' הגרש"ר דבגוזל ע"מ לשלם דעתו לשלם שווי כשעת הגזילה ואם יוזל ישלם כשעת היוקר, אך בשואל שלא מדעת כיון שאין דעתו אלא להחזיר החפץ ולא ישלם אם יוזל לא חשיב כגוזל ע"מ לשלם אך אם רוצה לשלם אם יוזל לא יהא כשואל שלא מדעת ופטור (שהרי אין שליחות יד אלא בשומרין).

**ומדברי** הגרש"ר נראה שהבין דגדר גזילה היינו שמחסרו בפועל ונמצא

יד לעולם פטור, וא"כ מאי שנא וחילקנו בזה למעלה. אך עפ"י דה"ר"ן אפ"ל שחלוק בזה הרמב"ם על הריטב"א וסבר שאף בגניבה בעלמא חייב והחידוש בשליחות יד הוא כדברי ה"ר"ן שאף על השאר מתחייב. ויעויין ברשב"א שלומד את ב' החידושים הנ"ל בחידושא דשליחות יד.

**ויל"ע** בלא דינא דשליחות יד, אם יגביה החבית ודעתו לגזול רק הרביעית במה מתחייב. ובפשטות דברי ה"ר"ן נראה שעל הרביעית ודאי מתחייב ועל השאר היא פטור. אמנם מהריטב"א שכתב דכל הגזול אפילו על דעת ליטול מקצתה לעצמו ולא ישלם לבעלים נעשה גזול ומתחייב על הכל, א"כ נמצא שלדבריו דליכא לסברת ה"ר"ן אף כשרצה לגזול רק הרביעית יתחייב בכולה.

**ונראה** בביאור הדברים, דסבר ה"ר"ן שכיון שאינו רוצה לגזול אלא רביעית אין סיבה לחייבו על הכל.

**ובדברי הריטב"א** שחייב על הכל נראה שהבין דכיון שחפץ אחד הוא א"כ הוא מעשה גזילה על כל החבית. ויש להוכיח קצת לדבריו מהא דמצי למילף לקמן מא: דינא דשליחות יד מחיובא דשואל, והיינו דכמו שבשואל אע"פ שלוקח רק את השימושים נעשה גזול על כל החפץ הכ"נ כיון שלוקח את כל החבית אע"פ שאינו רוצה אלא ליטול חלקה, אפ"ה הוא מעשה גזילה על כל החבית.

**נמצא** שנחלקו בגדר גניבה, דלה"ר"ן החיוב אינו על מה שלקח בפועל אלא על מה שלקח כדי לגזול הבעלים. ולהריטב"א גדר גזילה חיובו על מה שלקח ואין שייך להפריד בחפץ אחד שאינו מבורר ולומר זה גזול וזה לא גזול. ולה"ר"ן צ"ל שאין להוכיח מהאי ילפותא דשואל לש"י שהרי שם מעוכב כל החפץ מן הבעלים, נמצא שהשתא גזול הוא לגמרי ולכך מיקרי גזול, משא"כ כשלוקח

דחייב באונסין (ויעויין אבי עזרי בגזו"א פ"ג). ומדברי הריטב"א שגזול ע"מ לשלם לא מיקרי גזול כתב בקצות החושן להוכיח דפטור באונסין אם גזל ע"מ למיקט דלא גרע טפי מע"מ לשלם דלא הוא גזול. אמנם לפי מש"כ הגרש"ר אין ראייה כלל שהרי אם יוזל החפץ אין דעתו לשלם כשעת יוקר הגניבה ולכך יהא חייב בגזול ע"מ למיקט.

**ושיטת ה"ר"ן** שהחידוש שנתחדש בפרשת שליחות יד הינו שאע"פ שגזול מקצתה מתחייב על כולה מדינא דשליחות יד ויצא שעל המקצת מתחייב מדין גניבה ולכל השאר הוצרכנו לחיובא מדינא דשליחות יד, אך מדין גניבה רגילה כשיגזול מקצת לא יתחייב אלא על מה שנתכוין לגזול ואע"פ שמגביה את כל החבית ובזה פליגי אמוראי בגמרא דלמ"ד שליחות יד צריכה חסרון לא מתחייב על כולה עד שיחסר מקצתה ולמ"ד אינה צריכה חסרון סגי בזה שמגביהה על דעת לחסרה כדי לחייבו על כל השאר מדין שליחות יד.

**ובביאור** פלוגתתם נראה דנחלקו במה שנתחדש בשליחות יד דמ"ד צריכה חסרון סבר דשליחות יד פרשה מחודשת היא ואינה דומה כלל לדיני גזילות ואע"פ שבגזילה מתחייב ע"ע הלקיחה אך בשליחות יד בעינן חסרון, ומ"ד א"צ חסרון סבר דכיון דצורת הלקיחה היא כגניבה א"כ אין משתנה גדר המחייב ורק נתחדש מה כלול בלקיחה דאע"פ שאינו רוצה ליקח את כולה, אעפ"כ מתחייב על הכל.

**ועל פי דברי ה"ר"ן** שבשליחות יד החידוש שחייב במקצתו על כולו אפ"ל דכן סבר הרמב"ם, שהרי הרמב"ם סבר דאיכא גניבה בשומרין ויוכח כן בהמשך הדברים, ואפ"ה מסתפקים בדבריו דבגזול ע"מ למיקט יהא חייב באונסין. ואם החידוש כהריטב"א שגזול ע"מ לשלם הוא נמצא שבלא שליחות

וש"י היא אף למ"ד צריכה חסרון ואפי' שלא חיסר כלום, ולאח"מ כתבו שאם הגביה ליטול מקצתה אינו חייב עד שיחסרנה. וצ"ע מאי שנא דכמו שכשהגביה כולה חשיב חסרון כיון שרוצה לקחתה לגמרי הכ"נ במגביה ע"ד ליטול מקצתה שיתחייב על אותו מקצת כאילו כבר לקחה.

**ובעבדים** שטרות וקרקעות דנתמעטו מגזילה (כדאיתא בשבועות דף מ"ב ע"ב), כתב בנתיבות המשפט (רצ"א סקל"ד) בשם הב"י דאף בש"י נתמעטו דלא שייך שומר עליהם. אך בקצוה"ח (ס"ו סקמ"ד) הביא שכתב הרשב"א בתשובה, דצריך לישבע שלא שלח בה יד והקשה הקצה"ח שהרי אינם נגזלים ואמאי חייב שבועה שלא שלח בה יד, וכתב שאפשר שש"י חמירא מגזילה כיון שהיה שומר עליה. והדברים צ"ב מאי שנא מגזילה ומאי אכפ"ל ששומר עליהן.

**עויל"ע** דהגוזל ע"מ לאבד כתב הגר"ח דגזילה הוי, ואילו השולח יד על דעת לאבד אינו חייב, וצ"ב מ"ש.

**עוד** מצינו לקמן (ב"מ דף מ"ג ע"ב) דסברי בית שמאי דהחושב לשלוח יד בפקדון חייב באונסין, ודבר תימה הוא דהיכן מצינו שמתחייב על מחשבה גרידא בלא מעשה.

**ולכך נראה** בביאור הדברים דגדר שליחות יד אין חיובו כגזילה דבגזילה המעשה המחייבו הינו ע"ע זה שלקח וחסר הבעלים, אך חיובא דש"י אינו כן אלא הוי גזילת ההפקדה והיינו שעצם זה שמעל בדעת הבעלים ולא שמר בשבילם מחייבו. אך צריך לבאר חיוב זה שהרי פושע אינו מתחייב מדין ש"י אע"פ שאינו שומר כראוי ומועל בדעת המפקיד. וביותר, שהרי שואל שלא מדעת שמשמש בזה כיון שדעתו להחזירו לא הוי שליחות יד. כן יש לבאר מאי שנא שולח יד במקצת החבית דמתחייב על כולה משומר שהופקדו אצלו ב' טלאים ושולח יד

חבית ע"ד ליטול רק המקצת הרי אינו רוצה לעכב את כל השאר ואם ירצו הבעלים ליטול עכשיו מן החבית הרי לא יעכב אלא רביעית, לכך אינו חייב אלא עליה.

**ולפי"ן** כשירצה לשאול רק תשמיש אחד ויכולין הבעלים להשתמש בשאר לא יהא גזלן, ומוכח כן ממש"כ הר"ן גבי בהמה הרועה באפר והניח מקלו ותרמילו עליה שגוזל הוא רק מקצתה ועל השאר מתחייב מדינא דש"י.

**ויש** שכתבו דבגזול רק רביעית אינו מתחייב כלל ואף על הרביעית פטור. ונמצינו גדר שלישי בגניבה והיינו דכיון דחפץ אחד הוא א"כ הוי כמושך הבהמה ולא גמר למשוך את כולה דלא קנה כלום, דהרי הכא אם יגביה את החבית ולא נתכוין לגזול כלום ודאי שלא מתחייב כלל מדין גניבה, ונמצא שכוונתו לגנוב היא המגדירה את פעולתו למעשה גניבה, וכיון שלא חשב על כולה לא קנה כלל וכמי שמשך חציה, והדעת נוטה כשיטה זו.

**ובעצם** דברי הר"ן ששומר הגזול מקצת מתחייב על השאר מדין שליחות יד צ"ב אמאי ומאי שנא מגזילה בעלמא דעצם הלקיחה על השאר לא נחשבת לקיחת גניבה ובשליחות יד כן נחשבת.

**אף** להריטב"א שהח"י בש"י שגוזל ע"מ לשלם חייב יל"ע בגדר מה שנתחדש ומאי שנא מגזילה סתם שע"מ לשלם לא הוי גזלן.

**עוד** יל"ע במה שחילק בין גדר שליחות יד שרוצה לשלם הכל לגדר שואל שלא מדעת דמשלם רק השימושים, דעדיין צ"ב מה מגדיר את זה שולח יד ואת זה שואל שלא מדעת.

**עוד** צ"ב בדין שליחות יד, שהתוס' כתבו דכשמגביה החבית לגמרי הוי חסרון

דלא סגי. ויעויין ברש"י במתניתין דהחושב לשלוח יד שכתב ז"ל: "אמר בפני עדים אטול פקדונו של פלוני לעצמי". ובסנהדרין דף מ"ב פרש"י דלאו דוקא אמר אלא אפילו חשב. ונראה שתלוי בגדר המעילה הנצרכת אי סגי במחשבה או בעינן אמירה לעדים.

**ולכך** נמי בעבדים שטו"ק איכא ש"י וכמו שכתב הקצה"ח דחייב משום שהיה שומר עליהן ואעפ"י שגזילה לא שייכא בהו אך מעילה שייכא. ולכך נמי הבין הריטב"א שיתחייב אפילו שמשלם דאע"פ שגזילה לא הוי שהרי אינו מחסרו אך מועל הוא בכך, ולזה כתב הריטב"א ששליחות יד לא שייכא אלא בשומרין. ולפי"ז נראה שלכך חילקו התוס' בין גזולה כולה דחייב אף כשלא נטל, לגזול מקצתה דצריך לחסר למ"ד בעי חסרון, דדוקא כשגזולה כולה הוי מעילה לגמרי ומתחייב על זה אך כשרוצה ליטול מקצתה לא הוי מעילה להתחייב על זה.

**ועפ"י** ז"ל דבהא פליגי אמוראי בגמ' דלמ"ד צריכה חסרון בעינן רמת מעילה שיחסרנה ולמ"ד א"צ לא בעינן. אלא דצ"ב לפי"ז דא"כ אמאי בעינן שגיבה החבית ולא סגי ברצונו ליטול וכדמצינו דעת בית שמאי, וכבר הקשו כן המחנ"א והקצה"ח ותירצו דצריך ביטוי למעילה ובלא מעשה הגבהה איו ביטוי ולא חשיב שמעל. והתוס' לקמן מ"א ע"ב הקשו דנילף משואל שלא מדעת דשליחות יד א"צ חסרון, ות"י וכ"כ הריטב"א וביאר יותר, דבשואל כיון דלמלאכה קאי א"כ בהיה הנאה שרוצה להשתמש חייב, משא"כ בשומר השולח יד דכל חיובו על מחשבתו לחסר, א"כ כל זמן שלא חיסר אין לחייבו על זה שמא ימלך. ובי' הדברים עפמש"נ דכל שאין ודאות שיחסר הרי לא מעל ואין שייך לחייבו על זה.

**ובחוב** מקצתה על כולה, נראה דאיכא ב' הבנות בזה ולכאורה חלוקים

באחד מהם ואת רעהו הותיר דנראה שלא יתחייב אלא בההוא ששלח ידו בו וכדמשמע מבעיא דרב אשי שלהי המפקיד גבי המגביה ארנקי ליטול הימנו דינר דאיבעיא התם אי הוי ארנקי בסיס או לא, אלמא שכאשר ברור שב' חפצים הם לא מתחייב אלא על ההוא שלקח, והביא הרמב"ם גזו"א פ"ג הי"ב איבעיא זו להלכה, ולפי דברינו יל"ע אמאי לא יתחייב שהרי מועל בהפקדה וכמקצת שחייב על הכל כיון שמועל בהפקדה. אמנם יעויין בברכ"ש שכתב דחייב אף על מה שהותיר וצ"ע מהיכי תיתי כן. ויעויין במגיד משנה שם שהביא דעת הרי"ף שהשמיט הך בעיא דרב אשי משום שסבר שלמ"ד א"צ חיסרון חייב בשניהם. ועכ"פ לדעת הרמב"ם צ"ב מאי שנא.

**והנראה** לומר שאף על פי שחיובו בש"י היינו על זה שמועל בהפקדה, אך ישנם רמות וגדרים בכך, דצריך שימעול בצורה שאינו רוצה להחזיר, ולכך פושע אינו חייב מדינא דש"י, וכן שואל שלא מדעת דאע"פ שלוקח להשתמש אך הרי אינו רוצה להפקיע השליטה מן הבעלים, ואף השתא כשפושע ומשתמש עדיין מחזיק הוא את זה בשביל הבעלים, ורק בפרטי הפקדון שאינו רוצה שישתמש בו והוא משתמש רק בזה עובר על דעתו אך אינו מועל במהות ההפקדה. ולפי"ז לכך כשגזול מקצתה מתחייב על כולה שהרי השתא אי"ז החפץ שנתן לו לשמור שהרי חסר הוא, אך בב' חפצים נראה שאין מספיק מעילה כלפי החפץ השני שהרי הותירו, וביחס לזה מחשיבו כב' הפקדות. ובאמת לדעת הרי"ף ור' ברוך בער אפשר דסברי דסגי בכזו מעילה אף ביחס לחפץ השני.

**ולפי"ז** בית שמאי דסברי שסגי במחשבה כדי לחייבו בשליחות יד, סברי דסגי ברמת מעילה כזו כדי לחייבו וב"ה סברי

מעכב כדי לקחת הרביעית נמצא שלא נלקח השאר מן הבעלים אך כיון שרוצה לקחת מקצת מתוך השאר הרי הוא מעוכב מן הכל, וזה נתחדש בש"י דחייב כה"ג. ובגמ' נראה להוכיח דלא כהבנת רש"י בזה דהא תניא גבי רועה שהניח מקלו ותרמילו עליה דחייב על כולה ואי נימא שבעינן להחזיק כולה הרי אינו רוצה להחזיקה כלל ונראה שהחייב על מה שלקח דהא מכחישה, וכהריטב"א.

**ונראה** דגדר זה שמחזיק הכל בשביל ליטול מקצת הבינו גם הרמב"ן והר"ן. דבסוגיין מוכיחה הגמרא, דרב הוא דאמר א"צ חסרון דתניא רועה שהיה רועה עדו וכו' הניח מקלו ותרמילו עליה חייב ואיירי בעודן עליה ואקשינן והא לא משכה ומוקמינן דאיירי שהכיתה במקל ורצתה לפניו והקשתה הגמ' והא לא חסרה ומסקינן אלא לאו ש"מ ש"י א"צ חסרון. והקשה רש"י היכי מוכח כן דילמא ש"י בעי חסרון והכא חייבו מדין שואל שלא מדעת דהרי גזלן הוא ות"י דשואל שלא מדעת שייך דוקא בדבר שאינו כוחש וחסר מחמת מלאכה אך בע"ח המכחישינן מחמת מלאכה תחילתו ש"י הוא. עכ"ד. והרמב"ן במלחמות תירץ באופ"א וכתב שאי"ש לחייבו מדין שואל אלא כשיוצאת מרשות הבעלים לגמרי ואין לו בה שום הנאה כלל אך הכא כיון שרועה באפר אע"פ שמקלו ותרמילו של רועה עליה אך הרי נהנה ומשתמש בה הבעלים, וכיון שכן אי"ש לחייבו מדין שואל אלא מדין ש"י לחודא דכיון שא"צ חסרון א"כ שולח יד הוא שהרי משתמש בה. ולדבריו יצא דאם משתמש הבעלים בחפץ מותר לו להשתמש עמו אם אינו מפקיע שימוש הבעלים באותה שעה, ותמוה דבר זה מסברא. עוד צ"ב שהרי המשתמש בחבית להביא עליה גוזלות גזלן הוי וחייב וכדמוקים ר"ש הלצורכו במתניתין ואע"פ שאינו מפקיע שימוש הבעלים שהרי

הראשונים בזה. דהנה לקמן מ"ג ע"ב מתניתין: "הגביהה ונטל הימנה רביעית ונשברה אינו משלם אלא רביעית וכו' ובגמ' אמר שמואל וכו' לא, שאני הכא דניחא ליה דתיהוי הא חבית כולה בסיס להא רביעית". ע"כ. וכתב רש"י דין שאינו משתמר אלא בכלי מלא הו"ל כמי שנטל והניחו עם השאר להשתמר ונעשה שואל על כל שאר החבית. הרי שחייבו על הרביעית מדין שליחות יד (או גניבה ותלוי בשיטות) ועל השאר חייב מדין שואל שלא מדעת. והריטב"א נתקשה בדבריו אמאי פירש שחייבו מדין שואל על השאר ולא פירש שיתחייב מדין ש"י המחייבת במקצתו על כולו, ופליג על דברי רש"י וסבר שחייב על השאר מדין שליחות יד ולא מדין שואל. והיה נראה דפליגי רש"י והריטב"א בגדר חיוב מקצתה על כולה, דשיטת רש"י היא שצריך להחזיק ולעכב הכל כדי ליטול חלק וכה"ג מתחייב על כולה ומשום הכי הכא שאינו רוצה ליטול כעת א"כ אין לו עניין להחזיק את כולה ולכך אי"ש לחייבו על השאר מדין ש"י – לכך הוצרך להא דנחייבו על השאר מדין שואל שלא מדעת שהרי משתמש בשאר לשמר האי רביעית. ובדעת הריטב"א נראה שהבין דא"צ להחזיק כולה אלא דבזה שנטל מקצת מתחייב על הכל ולכך למד שאף הבסיס חייבו משום ש"י הוא. ובגדר פלוגתא נראה עפ"מ ש"נ בגדר ש"י, דפליגי מה רמת המעילה הנצרכת כדי לחייבו דדעת רש"י דבעינן להחזיק הכל ובלא"ה לא חשיב מעילה ול"ה ש"י. והריטב"א הבין דא"צ להחזיק הכל וסגי לקחת מקצת כדי להחשיבו מועל ולחייבו מדין שולח יד.

**ובביאור** דברי רש"י שחייב על כולה כשמחזיק בכולה צריך ביאור בגדר החזקה זו. ונראה דישנם ג' דרגות, או שאינו לוקח כלום, או שלוקח לגמרי והכא רק

המחייבת, ולכך חייב ברועה ע"ע החזקת כולה.

**ובדברי הריטב"א** שפליג על גדר זה צ"ל שילמד בתי' לקושיית רש"י כתי' רש"י עצמו או כתי' התורא"ש שכתב דלא קפדי אינשי בדבר מועט כ"כ ולכך אין לחייבו משום שואל שלא מדעת גזלן והרי אי"ש גניבה. אלא דדבריו נסתרין ממש"כ בדף מג, ע"ב ד"ה כי פליגי דאי"ש בשומר 'כל הגולנין משלמין כשעת הגזילה כיון דבהתירא אתא לידיה הרי שהבין דאי"ש גניבה בשומרין וסותר הבנתו הכא.

**עוד** הקשה תוס' הרא"ש וכי מה בכך דנכחשין דאף אי אי"ש לחייבם משום ש"י, נחייבם מטעם שואל שלא מדעת גזלן דאיכא בהו ובכלל מאתיים מנה. וצ"ע.

**ועתה** נבוא לבאר דעת הסוברין דליכא גניבה בשומרין. דהנה בשטמ"ק הביא דברי הראב"ד שהקשה כקושיית רש"י, ותיריך דמה ששואל שלא מדעת בפקדון גזלן הוא, מדין שליחות יד הוי והיינו דאי"ש לחייב בשומרן אלא משום ש"י. ולפי"ז מה שאמר ר"ש דלצורכו דמתניתין היינו משום שואל שלא מדעת, חיובו משום שליחות יד הוי. ולפי"ז פלוגתא דאמוראי בגמ' הינה, דלמ"ד ש"י בעי חסרון הוי ע"י גזילה ואפילו לקחה לגמרי, ולמ"ד א"צ חסרון אפילו רק נשתמש בה ורצה לחסר או שהיה דעתו להשתמש ולחסר חייב משום שליחות יד. ורב ששת סבר דאף אם לא חשב לחסר אלא לקחה להשתמש בלבד חייב משום ש"י דא"צ על דעת לחסר.

**נמצא** דפלוגתא דאמוראי בגמ' – כולם משום ש"י הן ודלא כהראשונים, אלא דג' דרגות הן בשליחות יד, ונחלקו לכאורה ברמת המעילה דבעינן, אם צריך לחסר או לא, ולדעת ר"ש אף בלא מחשבת חסרון מחייבין ע"ע ההשתמשות.

משמרת היא יינו באותה שעה. ואולי י"ל דשאני להביא עליה גזלות שמפקיע מן הבעלים השימוש להביא הוא עצמו גזלות משא"כ במניח מקלו ותרמילו שיכול אף הוא להניח. אך אי"ז נראה מדברי הרמב"ן שהרי כתב דחיובא דשואל כשמשמש ואין לבעלים הנאה בה כלל. וצ"ע.

**והר"ן** הקשה על דבריו דאפילו למ"ד ש"י א"צ חסרון הא בעינן שיגביה ע"ד לחסרה אך כאן שאין חסרון כלל ואינו עתיד לבוא נמצא שהכשתו במקל ע"ד שלא לחסרה כלל והיאך שייך לחייבו מדין ש"י.

**וביאור** קושייתו דכיון שהחסרון בלא"ה הוי א"כ נמצא שהוא אינו מחסר כלום ע"י שמוליכה עם מקלו ותרמילו דצ"ל שאלו בפנ"ע אינם מחסרין אותה יותר מאשר אם תלך לבדה בלא אלו וממילא לא שייך לחייבו משום ש"י. (ובדעת רש"י בזה צ"ל שהבין דכיון דמשמש בפעולה שנחסרת השתא סגי בזה לחייבו משום ש"י. ואפשר דנחלקו ברמת המעילה הנצרכת, דלרמב"ן בעינן שיעשה פעולה נפרדת המחסרת ובלא פעולתו לא היה נגרם חסרון, ולרש"י לא בעינן). ותיריך הר"ן דרועה זה כיון שמשמש במקצתה שלא מדעת הוי כגזל את כולה מחידושא דש"י ואע"פ שאין בו חסרון מחייבין אותו על כולה. וביאור דבריו דכיון שמחזיק את כל הבהמה בשביל להשתמש א"כ נמצא מפקיע את הבעלים לגמרי וכנוטל כולו דהוי גזלן ולכך אף בלא חסרון חייב להווא מ"ד, אך למ"ד דש"י בעי חסרון כל עוד שלא חסר חשיב שלא הפקיע כולה מן הבעלים ולא מתחייב על זה.

**ומתפרש** בדברי הר"ן כגדר זה שביארנו בדברי רש"י דחיוב מקצתה על כולה היינו שמחזיק הכל ומעכבו מן הבעלים וכמש"נ דרק כה"ג חשיב מעילה בגדרי ש"י

את ההיכּי תימצי למעשה הגניבה ולא כדעת רש"י שאין בזה מעשה גניבה. ועדיין צ"ב דבריו שהרי אף אם נתחייב להיות שומר על זה אך עצם מציאות ההחזקה תלויה בו והשתא אינו רוצה להחזיק לבעלים. ואולי הוא כגדר פועל שאינו יכול לחזור בו ומשתעבד לבעלים והכ"נ כשנשתעבדה לו רשותו, וכמו שיעביר מיד אחת לשניה דלאו כלום הוא. כן יל"ע לפי"ז במה פליגי הראשונים דאיכא גניבה בשומרין דלא מסתבר דסברי דשומר יכול לחזור בו, דמחלוקת ראשונים נפרדת היא ואין נראה דבהא תליא, וצ"ב.



**הרמב"ם** בהלכ' גניבה פ"ד ה"י כתב: "שומר שגנב מרשותו כגון שגנב טלה מעדר שהופקד אצלו וסלע מכיס שהופקד אצלו אם יש עליו עדים חייב בכפל". עכ"ל. והראב"ד השיג ע"ד וכתב "זה אינו כלום". ובמ"מ ב"י דבריו, דלא מצינו כפל בשומר אלא בטוען טענת גנב ונשבע. יעוי"ש בדבריו. והרמב"ם דפליג על זה נראה שסבר כראשונים דיש גניבה בשומרין וממילא שייך לחייבו כפל כששלח ידו בזה, אך הראב"ד לשיטתו דסבר שאין שייך גניבה בשומרין א"כ אי"ש כפל אלא בטוען טענת גנב דהשולח יד בפקדון אין חיובו מדין גניבה אלא מדין ש"י לחוד. ודברי הראב"ד צ"ב דבפ"ג מגניבה ה"ד כתב הרמב"ם: "היתה פרה שאולה אצלו וטבחה בשבת דרך גניבה פטור אף מן הכפל שהרי איסור שבת ואיסור גניבה באין כאחת ואם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה". עכ"ל. והרמב"ם לשיטתו דאיכא גניבה בשומרין ולכך כשטבח בשבת דרך גניבה פטור דקלב"מ וליכא לאיסור גניבה. ותמוה הוא הדבר שהראב"ד לא השיג שם על דבר זה ולא מידי, ולדבריו שאי"ש גניבה בשומרין אי"י מדין זה דקלב"מ כלל, אלא סתם אי"ש כפל בשומרין.

**ובעיון** בדבר נראה, דהריטב"א והר"ן שסוברים דאיכא גניבה בשומרין א"כ הוכרחו לומר דבעינן ע"ד לחסר כדי לבאר החילוק בין שולח יד לשואל למ"ד א"צ חסרון, אך להראב"ד דליכא גניבה בשומרין וחיובו רק משום ש"י הוא א"כ מצי סבר בדעת ר"ש דלא בעי על דעת לחסר. אלא דקצת צ"ב בדבריו מה נתחדש לר"ש בש"י דשייך לחייבו מדין שואל שלא מדעת בעלמא למ"ד שואל הוי. וצ"ב. ודעת הבעל המאור נמי כהראב"ד דכתב דמכללא דשואל שלא מדעת גזלן הוי דאמרין גבי שומר, נפקא לן דשליחות יד א"צ חסרון וכדמוכח מסוגיא דרועה.

**ואף התוס'** נראה דסברי שליכא גניבה בשומרין שהרי כתבו דלמ"ד צריכה חסרון דאיירי שנטלה ע"מ לגזלה הוי זה גופא החסרון. ומדהוצרכו להגיע לחסרון בזה ולא פירש שחייב על עצם הגזילה וכמש"כ הרשב"א דזו אינה צריכה חסרון אלמא דסברי דשומר אי"ש בו גניבה.

**ובטעם** הדבר שאי"ש גניבה כתב רש"י בדף מ"ג ע"ב ד'אתא לידיה בהיתרא'. ב'י הדברים דדין גזלן אי"ש אלא כשנוטל החפץ באיסור מן הבעלים אך אם רק מעכבו אצלו אי"ש לחייבו מדין גזלן דהחיוב בו ע"ע הלקיחה והכא בהיתר הוא. ולפי"ז הראשונים דפליגי וסברי דיש גניבה בשומרין ילמדו דגניבה אין חיובו רק ע"ע הלקיחה אלא אפילו כשמעכב לעצמו כנגד דעת הבעלים הוי גניבה.

**ובתרומת הכרי** (סי' רצ"ב סק"ב) כתב דסברי התוס' דאי"ש גניבה בשומרין כיון דשומר ידו כיד הבעלים ואין הגבהתו מוציאה מרשות הבעלים ומכניסה לרשותו ולא נעשה מעשה קניין בזה, ולזה הוצרכה פרשת שליחות יד לחייבו על זה, וגדר הדברים משום שמעל וכמש"נ. ולדבריו אין

שנא. ותי' האחרונים בזה דע"מ לגזולה כיון שדעתו לא לשלם לבעלים מוגדר גזילה משא"כ ע"מ לשלוח בו יד דעתו לשלם והוי בגדרי ש"י. ולפי"ז למ"ד צריכה חסרון איירי במתני' שאינו רוצה לשלם דחייב אף בלא ש"י ונמצא שאיכא גניבה בשומרין, ויסתרו דברי הראב"ד שהוכחנו דס"ל שאין שייך גניבה בשומרין, וצ"ע.



**לקמן** מ"ג ע"א מתני' דהשולח יד בפקדון דלבית שמאי ילקה בחסר וביתר ולבית הלל כשעת הוצאה. ובגמ' אמר רבה וכו' ובמאי אי בחסר מי איכא למ"ד והא תנן כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה וכו' כי פליגי בחסר בית שמאי סברי שליחות יד אין צריכה חסרון ובית הלל סברי שליחות יד צריכה חסרון. ע"כ.

**ונראה** דההו"א והמסקנה משתנה בין הסוברין דיש גניבה בשומרין להסוברים דליכא גניבה בשומרין. דהנה לשיטת התוס' דליכא גניבה בשומרין א"כ בהכרח איירי מסקנא דנטלה על דעת לגזול מקצתה, דאל"כ לכו"ע הוי שליחות יד שהרי נוטל כולה, ולפי זה בהו"א איירי שנטלה ע"מ לגזולה כולה.

**ולהריטב"א** דעל מנת לשלם נתחדש דחייב בשליחות יד א"כ אפשר דאף הו"א דגמ' ואף מסקנא מיירי ברוצה לגזולה כולה, אלא דבהו"א איירי שלא על מנת לשלם אלא לגזולה לגמרי ומסקנא מיירי בנוטל על מנת לשלם, ובזה נחלקו אי שליחות יד צריכה חסרון או לא. ולהר"ן שהחידוש שחייב במקצתה על כולה, בהכרח איירי מסקנא שנטלה כדי ליטול מקצתה דאל"כ חייב מדין גזלן וא"צ לחיובא דשליחות יד.

**והנראה** שאף הראב"ד יסבור דמה שאין גניבה בשומרין היינו כשהחפץ קיים אך כשטבח הבהמה ואיננה אף להראב"ד הוי גניבה. ובי' הדברים או כתומה"כ דידו כיד הבעלים ולכך אי"ש גניבה אך כשטבחו הרי באמת כבר אינו החפץ שהופקד אצלו ולא הוי כמזיק ברשות בעלים שאינו גנב, וה"ט דשם אף לאחר הנזק, ברשותו דבעלים קאי אך כשטבח שוב אינו רשותו דבעלים דכל מה שהוי רשותו היינו כלפי החפץ במצב שהפקידו אצלו ועתה אינו כן.

**ואפ"ל** עוד על דרך מה שפרש"י דמה שאי"ש גניבה בשומרין משום שאתא לידיה בהיתרא וחייב גזילה הינו על מעשה לקיחה צ"ל דכאשר טבח ששינוי הוא לכך מתחייב דעכשיו יעשה מעשה שלא היה עד השתא.

**אולם** עדיין דברי הראב"ד צ"ע דהרמב"ם בגזו"א פ"ג הי"ב כתב: "הגביה את החבית ליטול ממנה רביעית נתחייב באונסיה אע"פ שלא נטל". והשיג הראב"ד על זה דאינו מחזור שאם חשב ליטול רביעית שיהא חייב בכולה ואפילו נטל, ומתני' איירי שהגביה ליטול את כולה ולא נטל אלא רביעית שחייב בכולה ולמ"ד א"צ חסרון אפי' לא נטל ממש כדאמר שמואל ולמ"ד צריכה חסרון חידושא אשמועינן דלא נימא שכיון שלא נטל אלא רביעית יתחייב רק עליה ובטלה מחשבתו על כולה. ודבריו צ"ע, דלדבריו שיטה שלישית היא בעניין ודלא כהתוס' שכתבו דלמ"ד א"צ חסרון סגי שירצה ליטול מקצת ולמ"ד צריכה חסרון לא חשיב דגזול כולה עד שיחסר, ולהראב"ד הרי בעינו שגביה כולה ולא הוי ש"י למ"ד צריכה חסרון עד שיטול, וזה צ"ב דבגמ' מוקי למ"ד צריכה חסרון שנטלה ע"מ לגזולה ולא על מנת לשלוח בה יד ולהראב"ד דאף לגזולה כולה, בעינן שיטול א"כ הוי כשולח יד ומאי



הרב יהושע פלק  
בני ברק

## בחילוק בריבית בין שכירות מקה והלואה וביסוד איסור ריבית האם הוא מדין גזל והמסתעף

**והנראה,** שהביאור במשווא הוא דהכי שוויה שהגמ' לא באה להגיד שזה שווה במחיר אלא מתכוונת להגיד שזה המחיר שהם קבעו על זה שזה שווה ואפ' אם יותר יקר זה המחיר שהם קבעו שזה שווה, לאפוקי במקום שקבעו שניהם מחיר אחר שזה שווה ואמרו אם לאחר זמן תשלם יותר יקר עבור אגר נטר שאז זה לא שווה כלפיהם כך אלא זה שכר המתנת מעות, אבל פה אצלינו בשכירות זה המחיר שהם קבעו שזה שווה שהרי זמן התשלום הוא בסוף וא"כ אין פה שכר המתנת מעות, ולפ"ז הלשון בגמ' מאד מבואר "מ"ש רישא ומאי שנא סיפא, רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף", וא"כ ההתחייבות שחלה מכח השכירות היא רק בסוף ממילא מה שבקנין קורה בהתחלה בשכירות קורה בסוף וא"כ אין פה אגר נטר כי לא היתה המתנת מעות, וממילא אפ' אם זה יהיה יותר יקר זה השווי משווה הוא דהכי שוויא בשבילהם, משא"כ במכר בגלל שהקנין חל מעכשיו וצריך לשלם מעכשיו אז יש פה המתנת מעות ומכיוון שקבע להם מחיר ששווה להם בעיסקא "מעכשיו" אז זה מה שהחפץ שווה וכל תוספת שמוסיף זה בגלל המתנת מעות, ואע"פ שיש כאן אגר נטר זה עדיין לא ריבית דאורייתא ואפ' שקצצו את זה מכיוון שזה בדרך של מקח.

ולמה בדרך של מקח זה הופך את זה לריבית דרבנן אפשר להבין בשתי דרכים או

**בבא מציעא דף ס"ה מתני':** "מרבין על השכר ואין מרבין על המכר כיצד השכיר את חצירו ואמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה ואם של חודש בחודש סלע לחודש מותר, מכר לו את שדהו ואמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא שלך באלף זוז ואם לגורן בשנים עשר מנה אסור" (ריבית קצוצה אבל דרך מקח), ובגמ': "מ"ש רישא ומ"ש סיפא, רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף והאי כיוון דלא מטא זמניה למיגבא לאו אגר נטר ליה משוא הוא דהכי שוויא והאי דקאמר ליה אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה אוזולי הוא דקמוזיל גביה, סיפא כיוון דזביני נינהו ובעי למשקל דמי מעכשיו הלכך אגר נטר ליה הוא ואסור, עד כאן דברי הגמ',

ויש מקשים למה הגמ' מצריכה שתי סיבות להתיר בשכירות גם ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, וגם להוסיף שזה משוא הוא דהכי שוויה הרי עד כמה ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף אז אפ' אם זה לא שוויה אין ריבית כמו שבמכירה שהקנין בהתחלה אתה יכול למכור דברים ביותר יקר בהתחלה, כך גם בשכירות שהשכירות בסוף אפשר להשכיר בסוף, אז למה צריך את הסיבה השניה להתיר בשכירות שזה שווה הרי גם אם זה לא שווה מותר.

שגם פה יש בעיה משפטית דהיינו שהיא נתנה זכות תביעה ממונית ללוה או שלא, אלא התורה ודאי מסתכלת על ריבית בצד המשפטי בלא בעיה אבל התורה כמו שהיא מחייבת את האדם בצדקה אפ' שאין לעני תביעה ממונית על הנותן כך גם בריבית התורה חייבה אותי להחזיר את הריבית שלקחתי, ואם נגדיר את זה בכמה מילים השאלה מה החיוב השבה בריבית האם זה מדין משפטים או שזה מדין יורה דעה, (וכידוע שהרמב"ם סידר את דיני ריבית במשפטים והטור והשו"ע לא סידרו את זה בחושן משפט אלא ביורה דעה, ועיין ב"ח בתחילת דיני ריבית שלא הסכים עם זה אלא טען שזה מסיבה אחרת אבל יש באחרונים שכך למדו).

**והנה** לכאורה נחלקו בזה הרמב"ם והגאונים (וכמו שכתב בברכת שמואל) שהרמב"ם בפרק ד' מהלכות מלוה ולוה הי"ג כתב וז"ל: "הורו מקצת הגאונים שהלוה שמחל למלוה בריבית שלקח ממנו או שעתיד ליקח אע"פ שקנו מידו שמחל או נתן מתנה אינו מועיל כלום שכל ריבית שבעולם מחילה היא אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו ולפיכך אין המחילה מועלת בריבית אפ' בריבית של דבריהם", עכ"ד הגאונים, והרמב"ם עצמו אמר שם וז"ל יראה לי שאין הוראה זו נכונה אלא מאחר שאומרים למלוה להחזיר לו וידע המלוה שדבר איסור עשה ויש לו ליטול ממנו אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל ובפירוש אמרו חכמים שהגזלנים ומלוי בריבית שהחזירו אין מקבלין מהן מכלל שהמחילה מועלת עכ"ד הרמב"ם, נמצאו שלפי הגאונים אין מושג מחילה בריבית ולפי הרמב"ם יש אבל רק אחרי שגבה, והביאור בזה שלפי הגאונים זה כמו מצות צדקה וזה לא קשור לתביעות ממוניות וא"כ גם אחרי שהוא מוחל המלוה עדיין

שהפשט שהתורה דברה על הלואה ולא על מקח או שיש בזה גם סברא שדרך מקח זה פחות ריבית כי אתה יכול להגיד שהם סיכמו ביניהם שבשבילהם זה שווה כך ואע"פ שהם אמרו אם מעכשיו בכך וכך אז נשמע שקבעו את המחיר וכל השאר נראה שזה אגר נטר, אתה יכול להגיד גם שלא אלא הוא הוזיל לו במעכשיו והשווי של החפץ שהם סיכמו ביניהם זה היוקר ואין פה שכר המתנת מעות אלא המחיר של החפץ זה המחיר ללאחר הזמן אבל אם הוא ישלם מעכשיו הוא יוזיל לו ומכיוון שיש צד להגיד שזה ההסכם ביניהם אז חסר פה בריבית קצוצה ולכן זה רק מדרבנן משא"כ בהלואה שאין לך הסבר אחר אלא שכר המתנת מעות ולכן בהלואה זה אסור מדאורייתא.

**והנה** באיסור שהתורה אסרה בריבית בהלואה מדין מה היא אסרה האם זה איסור גזל דהיינו שהתורה חסה על ממון השני ונתנה לו גם זכות תביעה ממונית כמו בגזל או שלא זה לא קשור לגזל ואין לו זכות תביעה ממונית על השני אלא המלוה בריבית התורה צוותה עליו בלי קשר לשני להחזיר את הריבית שהוא לקח, וביתר ביאור שהנה בגזל הרי גם ללא צווי התורה כל מדינה מתוקנת יש בה איסור לגזול ואם בן אדם גזל אז הנגזל יכול לבוא ולתבוע ממנו את הגזילה וכל זה גם ללא ציווי התורה אלא משפטית הנהגה מתוקנת בין אדם לחבירו זה עובד שאם הוא נגזל הוא יכול לתבוע מהגזלן את גזילתו והנה בריבית לכאורה משפטית ללא התורה אין שום בעיה והראיה שאצל הגויים מלויים בריבית כי שתי הצדדים חפצים בהלואה אז לכאורה אין פה שום בעיה שניכם מוכנים לזה יודעים מה אתם עושים אז אין פה בעיה משפטית, השאלה הגדולה מה קורה אחרי שהתורה אסרה את זה האם היא התכוונה להגיד

עד שימצא ביתו ריקן מכל טוב כי כן דרכו של ריבית וידוע הדבר ומפני זה נקרא נשך וכו' עכ"ד, ולפי דברינו לכן ובזה שונה גזל מריבית שגם אם אתה אומר שאתה מוחל בריבית התורה אסרה עליך כי באמת אם תדע את גודל האבידה שיש בריבית אתה לא תמחל, וכל זה בריבית בהתחלה שמלוה משא"כ בגזל אפי' לפני הגזילה וריבית אחרי שלקחו ממך שאתה יודע כבר מה האבידה פה שייך מחילה אמיתית, ולכן לרמב"ם הגם שיש איסור ריבית אבל יש גם מחילה על ריבית אם לקחו ממך וזה מוריד את שאלת הגאונים ששאלו שהרי כל ריבית זה מחילה ולפי דברינו כל ריבית זה לא מחילה רק אחרי שגבו.

**ועדיין יש להקשות** לפי הרא"ש שאומר שאפי' נתנו במתנה בהתחלה זה לא מועיל וזה ריבית הרי התוס' בב"ק בדף קי"ב, ד"ה אף על פי שהם יודעים שהם של ריבית וכו', אומר להפך, וז"ל וי"ל דאע"ג דמדעת נתנם לא איתנייהו גביה בתורת גזילה דהוי כנתינה בטעות דלא נתן לשם מתנה אלא בתורת ריבית עכ"ל, וכמו שכותב בפרק איזהו נשך בסימן ב' שם וז"ל ויראה לי שמחילה מועלת לו לפוטרו מהשבת ריבית כמו הגזל אבל בשעת לקיחת הריבית "אמר אני נותן לך במתנה אסור לקבלו" ע"כ, ולכאורה קשה שהרי לפי הרא"ש גם אם היה נותן לשם מתנה זה ריבית ואולי אפשר לבאר בתוס' שמתכוין לומר שלא שייך לתת לשם מתנה כי זה ריבית, וזה הפשט דלא נתן לשם מתנה כי לא שייך אלא בתורת ריבית וצ"ע.

מחויב כמו שבצדקה גם אם העני מוחל אדם מחוייב לתת צדקה כי זה דין בין אדם למקום וזה לא קשור לזכויות של השני, מה שאין כן לפי הרמב"ם איסור ריבית זה מדין גזל, וכמו שהוא כותב מפורש וז"ל "אם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל" וא"כ זה מתחיל אם השני תובע אבל אם הוא מוחל אז מחול כי הוא מחל על התביעה הממונית שלו.

**אבל יש פה נקודה** שעדיין קשה לפי הרמב"ם אם הוא אומר שמועיל מחילה כמו בגזל א"כ כמו שבגזל מועיל מחילה אפי' בהתחלה שהגזלן מגיע לדירה ואתה אומר לו עוד לפני שהוא גזל מחול לך זה מועיל והוא לא עבר על איסור גזל, אז לכאורה שיהיה אותו דין בריבית אם הוא אומר לו מנה במאתיים והשני מסכים להלוואה הזאת שיהיה מחילה, וביותר אם אני מוחל אני אומר לו מפורש לא רק שאני מסכים אני גם נותן במתנה גמורה את זה, ברא"ש שמביא את דברי הרמב"ם והגאונים ומצדד כרמב"ם כותב על כזה ציור שלא מועיל, וקשה שהרי אם זה כמו גזל אז כמו שבגזל מועיל גם פה יועיל.

**והנראה** בביאור הדברים שיש פה חידוש בריבית שהתורה אמרה שאתה חושב שאתה יודע ומוחל אבל אתה לא יודע באמת, אתה חושב שאתה יודע ומוחל כי הריבית נראית לעיניים כדבר שלא מזיק אבל בעצם הוא מזיק וכמו שכותב החינוך בשרשי המצוה בפרשת משפטים מצוה ס"ח שהאל חפץ בישוב עמו אשר בחר ועל כן צוה להסיר מכשול מדרכם "לבל יבלע האחד חיל חבירו מבלי שירגיש בעצמו

הרב משה זילברצווייג

מודיעין עילית

## חיוב הלואה לפי מדה משלם או לפי דמים ובענין תרבות

ההלואה, אלא ע"כ שלפי מדה משלם, וחיובו מדיני ההלואה הוא רק מאה, שזהו המדה שלווה ממנו, ולכך אם משלם מאה ועשרים הוי רבית.

ב. ועוד מוכח מסוגיין דלפי מדה משלם, מהא דמבואר דאם לווה ק' בק"כ, דצריך לשלם לו ק"כ. ומוכח מזה דלפי מדה משלם, דאי לפי דמים, למה אין משלם ק"כ כפי הערך המאה פרוטות שלווה ועוד עשרים בשביל הריבית שהתחייב, אלא ע"כ שלפי מדה משלם, ולכך א"צ לשלם יותר מק' על ההלואה ועוד כ' עבור הריבית.

ג. ועוד יש להוכיח שלפי מדה משלם, מהגמ' לקמן (דף ע"ה ע"א) דמבואר שם שאם לווה כור חטין ולא קצץ (כפי שער של דמים), דאם הוזלו נוטל חטיו הוקרו נותן דמיהם, והטעם שאם הוזלו נוטל חטיו בפשטות זה משום שזה מה שלווה ממנו, ואם הוקרו נותן דמיהם, זה משום שמעיקר הדין צריך ליתן לו חטיו, רק כדי שלא יהא רבית דרבנן דסאה בסאה לכך נותן לו דמיהם, ומהא דאם הוזלו נותן לו חטיו, ואין צריך להוסיף את הערך החטין שלווה ממנו, מוכח שלפי מדה משלם, ולכך מספיק שיחזיר לו את חטיו. כן הוכיחו התוס' בב"ק (דף צ"ז ע"ב) ועיי"ש שרצו לחלק בין הלואה וגזילה).

והנה שיטת הריב"ש (בסימן שצ"ו ד"ה ועוד יש להפליא), לכאורה הוא דלפי מדה משלם, מהא דהריב"ש כתב דהטעם דבגמ' (דף ע"ה) גבי אם לווה חטין ולא קצץ, דאם

בבא מציעא דף ס' ע"ב: "נשך בלא תרבות היכי דמי אי דאוזפיה מאה במאה ועשרים מעיקרא קיימא מאה בדנקא ולבסוף קיימא מאה ועשרים בדנקא וכו' אי בתר מעיקרא וכו' תרבות בלא נשך היכי דמי אי דאוזיף מאה במאה מעיקרא קיימי מאה בדנקא ולבסוף מאה בחומשא וכו'", עכ"ל הגמ'.

הנה יש לדון, האם בכל הלואה שמלוה מאה פרוטות האם צריך להחזיר מאה פרוטות כמו שהם, בין הוזלו בין הוקרו, דחיובו הוא לפי מדה, או דילמא, שלעולם צריך להחזיר כפי שווי של מאה פרוטות, ואם הוזלו צריך ליתן יותר ממאה פרוטות, כפי שווי של המאה פרוטות שלווה, וכן להיפך אם הוקרו צריך ליתן פחות ממאה פרוטות, כפי שווי המאה פרוטות שלווה, ומסוגיין נביא ראיות לשני הצדדים.

והראיות לומר שלפי מדה:

א. המחנ"א כתב להוכיח מסוגיין שלפי מדה משלם, מהא דקאמרינן בסוגיין דאי אוזפיה מאה במאה ועשרים בדנקא, מעיקרא קיימי מאה בדנקא, והשתא קיימי מאה ועשרים בדנקא, דמבואר דאי בתר מעיקרא אזלינן הוי נשך. וכתבו הראשונים דהוי רבית דאורייתא, והוכיח מכאן המחנ"א שלפי מדה משלם דאי לפי דמים, א"כ מדין ההלואה צריך לשלם לו מאה ועשרים דזה הערך שלווה ממנו, א"כ למה אם משלם מאה ועשרים הוי רבית, הא זהו חיובו מדיני

ובאבני מילואים (סימן קי"ד סק"א) כתב להוכיח, שאם מוכר תבע את חובו, והלוקח היה דוחהו בלך ושב, עד שהוזלו האיסרין, בזה ודאי שצריך לשלם לו כפי הערך שמעיקרא, וכתב שם לפ"ז לתרץ, את התוס' בדף מ"ד, דהתוס' איירי שם בכה"ג, שדחה אותו בלך ושוב עד שהוזלו האיסרין ושווה ל"ב איסרין דינר, לכך צריך ליתן לו או ל"ב איסרין או דינר, אבל לעולם סברי התוס' דלפי מדה משלם כמו התוס' בב"ק].

**ויש לבאר** איך יישב המהרשד"ם את כל הראיות שהבאנו שלפי מדה משלם, והנה במה שהוכיח המחנ"א, מהא דקאמרינן בסוגיין, דאי אוזפיה מאה במאה ועשרים בדנקא, מעיקרא קיימי מאה בדנקא, והשתא קיימי מאה ועשרים בדנקא, דאם בתר מעיקרא אזלינן הוי נשך. והוכיח מכאן המחנ"א דלפי מדה משלם, דאי לפי דמים לא הוי נשך, כיון דהא דחייב לו מאה ועשרים זה מדין ההלואה, וי"ל בדעת המהרשד"ם כמו שדחה האור שמח, דדוקא הכא משלם לפי מדה, דכיון דאמר לו ק' בק"כ, הוי כמו שהתנה עמו שלעולם יתן לו ק"כ בין יוזלו בין יוקרו. [אכן בשיטת המחנ"א צריך לומר שסבר, שאף בכה"ג אי לפי דמים משלם לא הוי רבית, כיון שמדיני ההלואה חייב לו ק"כ, ורק כיון שהתנה עמו שיהא לפי מדה לכך צריך לשלם לו רק מאה, וסבר המחנ"א שבכה"ג אף דמשלם לו ק"כ לא הוי רבית, כיון דזהו חיובו מדיני ההלואה, ואף דבפועל חייב לו השתא רק ק', כיון דהתנה עמו שישלם לו כפי מדה, זה הוי כעין שמחל לו על כ', ורבית לא הוי שמשלם לו יותר מממה שחייב לו, אלא יותר מממה שלווה ממנו, ואם לפי דמים משלם בזה שמשלם לו ק"כ, לא הוי יותר מממה שהלוהו].

**ועל מה** שהוכחנו מהא דמבואר בסוגיין, דאם לוח ק' בק"כ צריך לשלם לו ק"כ,

הוזלו נותן לו חטיו, הוא משום שצריך לשלם חטין כמו שהלוהו, עיי"ש.

**וכן גם** שיטת החוות דעת (בסימן קס"א סק"א), שהחור"ד כתב שבהלואה לעולם צריך לשלם מה שהלוהו, דאם הלוהו סאה חטין צריך לשלם לו סאה חטין, בין הוקרו בין הוזלו, (ועוד כתב שם החור"ד שאם הלוהו סאה חטין, וקצץ עמו שישלם לו כפי הערך של השתא, לא הוי הלואה אלא מכר, דהלואה זה דמה שלוח הוא מחזיר, דלוח סאה חטין מחזיר סאה חטין, אבל כשקצץ שישלם לו כפי הערך של שעת הלואה, אין חיובו בכלל חטין כמו שהלוהו, אלא חייב לו דמים כמו הערך של החטין של שעת הלואה, ולכך הוי מכר, וכתב שם עוד דמשום כך גם לא יעבור על רבית בכה"ג, כיון שהוי מכר, דלא חייב ברבית אלא כשמתחייב לו מה שהלוהו ועוד, דניכר הרבית לעין כל שנוטל יותר מממה שהלוהו, ועיי"ש].

**והנה לצד** הב' שלפי דמים משלם, הביא המחנ"א (סימן כ"ה) את שיטת המהרשד"ם שסבר שלפי דמים משלם והוכיח כן מתוס' לעיל (בדף מ"ד ע"ב ד"ה למקח וממכר) דכתבו שם התוס', שאם מכר חפץ בכ"ד איסרין כשהיו בכ"ד בדינר, ואח"כ זול והיה ל"ב איסרין בדינר, אינו יכול לפטור עצמו בכ"ד איסרין, אלא צריך ליתן לו או ל"ב איסרין או דינר, הרי מבואר להדיא בתוס' דלפי דמים משלם, ותמיד צריך לשלם כפי הערך שהתחייב בשעת המכירה.

**[והקשה המחנ"א דזה להדיא דלא כהתוס' בב"ק (דף צ"ז ע"ב), ששם מבואר דלפי מדה משלם כמו שביארנו לעיל, ולכך דחה ראיית המהרשד"ם, וכתב שהתוס' לעיל איירי דווקא בכה"ג שמכר לו בכ"ד איסרין שהוי דינר, וכיון שכ"ד איסרין הוי דינר, הוי כאילו פירש לו אני מוכר לך בדינר, ולכך צריך ליתן לו או ל"ב איסרין או דינר.]**

ההלואה חייב רק ק', כיון דלפי מדה משלם, ועוד מהמשך הסוגיא דמבואר דאי אוזפיה ק' בק' מעיקרא קיימא מאה בדנקא ולבסוף מאה בחומשא, דאי בתר לבסוף אזלינן הוי רבית, ואי לפי מדה משלם למה הוי רבית, הא כיון דלפי מדה משלם, אז חייב לו מאה מדיני ההלואה.

**ואולי** אפשר לומר, שאף לשיטות שסוברים שלפי מדה משלם, זה דווקא לענין כמה חייב לשלם לו, אבל האם עבר על איסור רבית או לא, זה נמדד לפי הערך, דאם נתן לו יותר מהערך שלוה ממנו, עבר על איסור רבית, דהרי רבית מדמינן לקמן לגזילה, וגזילה לכו"ע לפי ערך משלם, (וכן קצת מבואר בסוגיין, מהא דמסתפקין אי בתר מעיקרא או בתר לבסוף, ואי גם לענין האיסור רבית שמינן לפי מדה, מה נפק"מ אי הוזל או הוקר, אי בתר מעיקרא אי בתר לבסוף), ולפ"ז לכך באוזפיה ק' בק"כ, אי בתר לבסוף אזלינן לא הוי רבית, כיון שאין משלם לו יותר מהערך שלוה ממנו, ואף שמשלם לו יותר ממה שחייב לו מדין ההלואה, וכן באוזפיה ק' בק', דאי בתר לבסוף אזלינן, הוי רבית, כיון שמשלם לו יותר מהערך שלוה ממנו, אף דאין משלם לו יותר ממה שחייב לו מדין ההלואה.

**אכן** זה דוחק מאד לומר כך, שמדין השבת ההלואה חייב להשיב לו ק', ובכל אופן יעבור על איסור רבית, כיון שזה יותר מהערך שלוה. ועיין עוד בשיעורי ר' אלחנן (ב"מ סימן ד') שהקשה דאי לפי מדה משלם, איך שייך לומר שק' בק' יהא רבית, הרי כיון שמדין ההלואה צריך לשלם ק', אז אין פה קציצה, ועיי"ש מה שכתב. ועיי"ש שתירץ על הקושיא הראשונה, למה אי לפי מדה משלם, ק' בק"כ אי בתר לבסוף, לא הוי רבית, ותיירץ משום שכל האיסור רבית, זה דווקא כשהלוה מתחסר והמלוה מתרבה, וכיון

ואי לפי דמים משלם, למה אין צריך לשלם ק"מ, אפשר לומר שסבר המהרשד"ם שאף שלפי דמים משלם, אבל זה דווקא בכה"ג שיש משהוא שמחייב אותו, כגון לזה כסף, או הזיק, או גזל, אבל בכה"ג שהוא מתחייב מעצמו ק' פרוטות לחבירו, ודאי שלפי מדה התחייב, דמנלן לחייבו יותר, ולכך הכא ברבית שהוא לזה ק' בק"כ, שהוא חייב את עצמו, בזה לא אמרינן דלפי דמים משלם, ולכך אין חייב יותר מק"כ שזה מה שחייב את עצמו.

**ועל** מה שהוכחנו מהגמ' לקמן (דף ע"ה ע"א), שאם לזה חטין ולא קצץ אם הוזלו נותן לו חטיו משום דזה מה שלוה ממנו וחזינן שלפי מדה משלם, צריך לומר בשיטת המהרשד"ם, דהנה הגרנ"ט הביא סברא לומר שאף אי לפי דמים משלם, היינו דוקא במעות, כיון שכל עיקר שימושם זה בערך שבהם, אבל כשלוה ממנו מטלטלין זה ודאי לפי מדה משלם, כיון שכל עיקר שימושם זה החפץ עצמו ולא הערך שבו ולכך משלם לפי מדה. ולכך התם דלוה חטין והוזלו נוטל חטיו. ועוד אפשר לומר, שאף אי לפי דמים משלם, אבל אם התנה עמו שיחזיר לו כפי מדה, אז ודאי שצריך לשלם כפי מדה, והתם שלוה ממנו חטין סתם, איכא אומדנא שרוצה שיחזיר לו חטין, ולכך התם צריך לשלם לו חטיו שזה כפי מדה.

**ולפ"ז** גם אין הכרח דהריב"ש שכתב שם, שהטעם שאם הוזלו נותן לו חטיו, זה משום שחטין לזה ממנו, סבר שלפי מדה משלם, דדילמא דווקא התם לפי מדה משלם מטעמא דאמרן, ודו"ק.

**והנה** על השיטות שלפי מדה משלם קשה, דמבואר בסוגיין דאוזפיה ק' בק"כ בדנקא, והוזל ושוויה ק"כ בדנקא אי בתר לבסוף אזלינן לא הוי רבית, וקשה דאי לפי מדה משלם למה לא הוי רבית, הרי מדין

שאי אזלינן בתר לבסוף, אין הלואה מתחסר, שהרי יכול לקנות עם הק"כ פרוטות דנקא, שזה השווי שקיבל, וכן המלוה לא התרבה ממנו, כיון שהק' פרוטות שהלואה, זה אותו שווי של הק"כ פרוטות שקיבל, ולכך לא הוי רבית, אף שנתן לו יותר ממה שחייב לו מדיני הלואה.

**והחזו"א** הקשה לשיטות שסוברים שלפי מדה משלם, דא"כ למה אסרו חז"ל סאה בסאה, משום שדומה לרבית, הרי אף אם לוח סאה חטין והוקרו ומחזיר לו סאה חטין, אין דומה כלל לרבית, כיון דכך חיובו מדין ההלואה שהרי לוח ממנו חטין ומחזיר לו חטין, ואין דומה כלל לרבית. ועיין באבני נזר (סימן קע"ו סק"ט). שתירץ ע"פ מש"כ

הריטב"א, דכל רבית אף שנותן לו מדעתו הרבית, מ"מ חשיב באונס כיון שהוא אנוס ללוות. וכתב האבני נזר דלפי"ז כך גם בחטין, כיון שיודע שיוכל להיות שיוקרו החטין ויצטרך להשיב חטין ויהא נפסד לא היה לווח חטין, ורק משום שהוא אנוס לוח, ואם הוקרו זה דומה לרבית כיון דבאונס לוח ממנו. וצריך להבין תירצו, דזה אינו דומה לרבית כלל דהוי מחילה באונס, על מעות שאין חייב מדין ההלואה, אלא מדין התנאי שהתנה עמו לשלם רבית, משא"כ בסאה בסאה שאף אם הוקרו יהא נפסד הרי מה שנפסד זה מדין ההלואה עצמה, דחטין לוח ממנו וחטין צריך להחזיר לו. ועיין בקובץ שיעורים (ב"ק ק"ל) מה שתירץ על קושית החזו"א.

שלמה לנאל

## בענין הלאווין דלא תקום ולא תטור

או איזו דבר אחר ובא איזה אדם וקלקל כל מעשיו אשר בנה ואשר נטע הילד, והילד צועק לפני אביו צעקה גדולה ומרה ע"ז ואילו היה אביו משגיח בו ועושה רצונו היה הורג לזה האדם, אמנם אביו אינו משגיח בקולו כלל כי אף אם הקטן כפי מיעוט שכלו הוא חושב שזה הגדיל לעשות לו רעה גדולה, מכ"מ האב רואה בשכלו שאין הדבר כן ושכל מעשה הבן היו הבלים מעשה תעתועים ואינן כדאי שבעבורם יהיה לזה כאויב ומתנקם כי כפי האמת לא עשה לו זה כלום

וכן העניין בין אבינו שבשמים לברואיו אשר לפי מיעוט השגתם במושכלות הם חושבים כי כל ענייני העולם הזה יש בהם צד מעלה ושלמות, והנוגע בכבודם או בגופם או בממונם נראה להם כי הגדיל לעשות עימם רעה וצועקים לאביהם שבשמים שינקום נקמתם, אבל לפעמים אין הקב"ה משגיח בקול זעקתם כשאינן ברעה זו תערובת דבר הנוגע בנשמתו של אדם, כי בעיני השם ית' כל העניינים אשר בני האדם מסגלים בהם בעולם הזה דומין ממש לצחוק ושחוק אשר עשה לו הילד שהזכרנו, ע"כ אין הקב"ה משגיח בהם זולת בזמן שע"י מאורעות שבגופות יגיע לו ביטול תורה ומצווה אז הנקמה נקמת ה'" עכ"ל. ומבואר בכלי יקר, שהטעם שאסרה התורה לנקום ולנטור הוא מפני שבאמת אין סיבה לנקום ולנטור עבור דברים הבליים שכאלה, ויוצא מהכלי יקר דרך נוספת לעבודה על נקימה ונטירה והיא שהאדם יהביל בעיניו ענייני

**כתוב בתורה:** "לא תקם ולא תטור את בני עמך" [ויקרא פרק י"ט פסוק י"ח]

**א. בטעם האיסור ליקום וליטור הובאו כמה דרכים, החינוך במצווה רמ"א כותב משרשי המצווה, שידע האדם ויתן אל ליבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא אליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצטערהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד ע"ה הניחו לו ויקלל כי אמר לו השם ית', תלה העניין בחטאו ולא בשמעי בן גרא, ומבואר בחינוך שהטעם שאסרה התורה לנקום ולנטור הוא מפני שבאמת הנקימה והנטירה היא סתירה לאמונה כי האדם המאמין מייחס את כל מה שקורה לו לקב"ה ולא לזולתו, ולכך אסרה התורה לנקום ולנטור בכדי שהאדם ידע ויתן אל ליבו את יסוד האמונה הזה, ויוצא מהחינוך שדרך העבודה על נקימה ונטירה היא עבודה לחיזוק החיות באמונה וממילא לא שייך שינקום וינטור.**

**לעומת זאת בכלי יקר הובא טעם אחר וז"ל:** "ואין מין הראוי לבקש נקמה על שום אדם וכו' לפי שמסתמא הנקימה היא על מה שעשה לך בגופך או בממונך והדברים ההם אינם ספונים וחשובים כ"כ שיהיו ראויים לינקם עליהם, ואח"כ מביא ע"ז משל לתינוק המשחק ועושה מעשה נעוה באיזה בנין



**א'** בכה"ג ששומר בלב ולא אומר האם עובר באיסור או לא?

**ב'** לו יצויר שרק יאמר בפה אבל בלב אין לו כלום על חברו האם עובר או לא?

**ולכאורה** המשמעות המילולית של לא תיטור היא לא תשמור, וא"כ לכאורה זה הולך על שמירת הלב, ובאמת שכך מבואר בראשונים **רש"י** על החומש מצטט את התו"כ והגמ' ביומא ומוסיף וכותב "זו היא נטירה שנוטר האיבה בליבו וכו'" ומשמע מלשונו שהנטירה היא השמירה בלב. וכך גם משמע ברש"י ביומא ד"ה איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה – שהדבר שמור בליבו ולא הסיחו מדעתו.

**הרמב"ם** בהלכות דעות פ"ז ה"ח כותב: לפיכך הקפידה תורה על הנטירה

עד שימחה העון מלבו ולא יזכרו כלל הרי להדיא בדבריו שהעוון הוא מה שזכרו בלב, הרי' יונה בשערי תשובה מאמר ל"ח כותב להדיא לא תקום ולא תטור וכו' ואין העונש בזה על הדיבור אלא על נטירת הלב, גם בחינוך רואים כך החינוך במצווה רמ"ב אומר אפי' בזכירת חטאו לבד נמנענו, לעומת זאת היראים כותב [מצווה קצז] וגם מוזהרים שלא להזכיר ולומר להם אע"פ שלא עשית עימי אעשה עמך שזו היא נטירה ולכאורה משמע מלשונו שסובר שהאיסור הוא מה שמזכיר ואומר ולא מה ששומר בליבו אך **החפץ חיים** בלאוין בבמ"ח ס"ק ט' רוצה להוכיח בדעת היראים שכשצערו לאדם בצערא דממונא וכגון הציור של הגמ' שלא השאיל לו חפץ אסור לו לנקום לא רק בממון והיינו שלא ישאיל לו אלא גם בגוף אסור לו לנקום ממנו וכגון לצערו ולביישו, ומוכיח זאת מכך שהרי הנטירה היא בלב ואם מותר לנקום בגוף וכל מה שנאסר הוא רק הנקימה בממון א"כ נמצא שהוא נוטר בלב שהרי בכל נקימה יש ודאי גם נטירה וא"כ אפילו אם

העוה"ז, וממילא ודאי שלא יקום ויטור על דברים פעוטים שכאלה.

**הרמב"ם** בהלכות דעות פ"ז ה"ז כתב על הנקימה, ואע"פ שאינו לוקה עליו דעה רעה היא עד מאד אלא ראוי לו לאדם להיות מעביר על מידותיו על כל דברי העולם שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואינן כדי לנקום עליהם, ונמצא שכבר ברמב"ם הוזכר הטעם שהובא בכלי יקר שהנקימה והנטירה היא דעה רעה מפני שכל דברי העולם הם הבל ולא ראוי לנקום עליהם.

**ב. הגמ'** ביומא דף כ"ג ע"א אומרת איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה? נקימה אמר לו השאילני מגלך אמר לו לאו למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה? א"ל השאילני קרדומך אמר ליה לא למחר א"ל השאילני חלוקך אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה.

**לשון הגמ'** בין על הנקימה ובין על הנטירה היא אמר לו איני משאילך וכו' אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני, ויש לדון האם האיסור בנקימה ובנטירה הוא על האמירה כלשון הגמ' או שבנקימה האיסור הוא מה שגומל לחברו כמעשהו ובנטירה האיסור הוא מה ששומר בליבו שנאה על חברו? ודבר פשוט הוא שהנקימה היא לא האמירה אלא מה שמשיב לחברו כמעשהו, שהרי זה כל המושג של "נקימה" ומה שהגמ' מזכירה "אמר לו" היינו כדוגמא לאדם שמגלה דעתו שמה שלא משאיל לחברו זה מחמת שלא השאילו ולא מצד סיבה אחרת וודאי גם אם לא יאמר לו אם מתכוון לנקום בחברו עובר בלא תיקום.

**אך** לעניין לא תיטור יש לדון האם האיסור הוא על האמירה או על השמירה בלב? והנפקא מינה:

לא האדם עצמו אלא זה תוספות חיצוניות השייכות לו וכ"ש כה"ג שרק לא היטיב עימו ולא שהזיק לו ממון ממש, ודווקא בזה התורה אסרה את הנקימה והנטייה, אבל עדיין צריך לדעת מה המקור לכך, ומניין הוציאה זאת הגמ' שהרי אע"פ שיש סברא שצערא דגופא יותר קשה אבל סו"ס התורה אסרה נקימה ונטייה ובפשטות אסרה תמיד ואפילו בצערא דגופא? היראים [קצז] אומר: "ציוה והזהיר בקדושים לא תקום ולא תטור את בני עמך ותניא בת"כ ומייתנין לה ביומא בממון הכתוב מדבר כדתניא וכו' ומנלן דבממון משתעי קרא ולא בדברים? צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהם דבר למד מעניינו במה הכתוב מדבר בממון פעולת שכר שכיר עושק גזל לקט ופרט כיחש ממון ושיקר", עכ"ל. ומבואר ביראים שהמקור לחילוק הגמ' בין ממון לגוף נלמד מדרשה של דבר הלמד מעניינו שהכתוב מדבר בממון. אבל עדיין צריכים להבין נכון שצערא דגופא זה יותר חמור מצערא דממונא אבל למעלה הבאנו ב' טעמים למה התורה אסרה את הנקימה והנטייה או מצד אמונה או מצד הבליות ענייני העוה"ז ולפי אותם טעמים לכאורה מה שייך לחלק בין ממון לגוף והרי אם הוא מאמין אז גם דברים שבגוף מגיעים מהקב"ה ולא מיד חברו? וכן אם כל ענייני העולם הבלים בעיניו א"כ גם בדברים הנוגעים לגוף זה כך?

**להלכה**, נחלקו הראשונים אם מותר ליקום וליטור בצערא דגופא, היראים [ועוד הרבה מהראשונים] פוסק כתירוץ הגמ' שחילקה בין ממון לגוף, וכל האיסור של נקימה ונטייה הוא דווקא כשצער לו צערא דממונא, אבל אם ציערו לו בצערא דגופא מותר ליקום וליטור. אבל מהחינוך משמע שדעתו שהתורה אסרה גם בצערא דגופא שלשון [מצווה רמא] "שלא לנקום כלומר

לא עבר על נקימה עבר על נטירה אלא ע"כ דעת היראים שאסור לנקום גם בגוף ומבואר בדבריו שלמד גם ביראים כמו כל הראשונים שהנטייה היא בלב ולכאורה מה יעשה עם לשון היראים שמשמע ממנו שהנטייה היא האמירה? וכנראה שהבין שלשון היראים הוא לא יותר ממה שכתוב בגמ' שגם הזכירה אמירה והכוונה שכשמזכיר בפיו זה מוכיח שיש לו עליו בליבו.

**ונמצינו** למדים מכל הראשונים שהאיסור הוא לא על האמירה אלא על מה ששומר בלב, ומה שהגמ' מזכירה אמר לו זה לאו דווקא, ובאמת שדין זה מתיישב היטב עם הטעמים לאיסור נקימה ונטייה שהבאנו למעלה כי בין אם הטעם הוא אמונה ובין אם הטעם הבלות ענייני העולם זה סיבה שלא רק שהאדם לא יאמר אלא גם שלא יהיה לו בליבו כלום על חברו.

**ג. הגמ' ביומא** אומרת: "ואמר רבי יוחנן משום ר' יהוצדק כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח" שואלת הגמ' "והכתיב לא תקום ולא תיטור" מתרצת הגמ' "ההוא בממון הוא דכתיב". ומבואר בגמ' שכל האיסור של נקימה ונטייה הוא דווקא כשצער לו בענייני ממון אבל אם צערו לו בענייני הגוף וכגון שהיכו או ביישו אותו מותר לנקום ולנטור [וזה בכל אדם אבל ת"ח לא רק שמותר לו לנקום ולנטור אלא הוא מחוייב בכך ואם לא נוקם ונוטר אינו ת"ח, ומה שייך לומר שאינו ת"ח והרי הוא ת"ח כמו שהגמ' אומרת "כל תלמיד חכם"? ובמאירי כתב כלומר אין מדתו כמידת ת"ח שראוי לו ליקר תורתו] וצריך להבין מה החילוק בין אם זה דבר שבממון או דבר שבגוף?

**וצריך** לומר שסברת הגמ' היא שצערא דגופא יותר קשה מצערא דממונא שהרי זה גופו ממש שנפגע משא"כ הממון זה

ולא תטור ולא כמו שאמרנו קודם שבצער א דגופא מותר ליקום וליטור, וצריך להבין איפה כתוב שזה אסור אולי כתוב שם רק שזה מעלה גדולה שלא להשיב? עונה הגמ' "לעולם דנקיט ליה בליביה" והיינו שנכון שאסור להשיב אבל לשמור בליבו מותר וכל ת"ח שלא שומר בליבו אינו ת"ח [כך יוצא הפשט לרש"י ועוד, אבל יש מהראשונים כהריטב"א ועוד שלמדו אחרת את תירוץ הגמ'] [וצריך לדעת והרי התרנו לת"ח לא רק ליטור אלא גם ליקום שהרי אמרנו כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש וכו'] ממשיכה הגמ' ושואלת: "והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו" וא"כ צריך גם לא ליטור? מתרצת הגמ': "דמפייסו ליה ומפייס" ואה"נ עד שלא מפייסים ליה ע"ז נאמר שמותר לו ליטור, ות"ח שאינו נוטר אינו ת"ח אבל אם פייסו לו צריך למחול, אומר החפץ חיים [לאווין במ"ח סק"ט] שאולי סברת החינוך שמה שהגמ' התירה בצערא דגופא נדחה בקושיית והא תניא הנעלבין ואינם עולבים ובאמת אסור ליקום גם בצערא דגופא, אבל לפי זה קשה והרי הגמ' תירצה ואמרה לעולם דנקיט ליה בליביה וא"כ הנטירה מותרת ואילו בחינוך דקדקנו שגם הנטירה אסורה? אומר הח"ח בבמ"ח, שהבין החינוך דתירוץ הגמ' הזה הולך רק על ת"ח וכה"ג שחרפו בפרהסיא ויש בזיון לכבוד התורה שאז מצד כבוד התורה צריך לשמור בליבו ובכ"ז אם פייסו ליה יפייס וימחל אבל לשאר אדם אסור אפילו לנטור בלב, [ולפי זה יצא להלכה שגם לפי החינוך שאוסר בצערא דגופא בת"ח בפרהסיא מותר ליטור עד שיבקש ממנו מחילה] ואפשר לומר תירוץ אחר, שהחינוך למד בגמ' כמו חלק מהראשונים ש'לעולם דנקיט ליה בליביה' אין הכוונה שמותר ליטור, אלא באמת אסור ליטור והכוונה היא

שנמנענו לקחת נקמה מישראל העניין הוא כגון ישראל שהרע או ציער חברו באחד מכל הדברים ונוהג רוב בני העולם הוא שלא יסורו מלחפש אחר מי שהרע להם עד שיגמלוהו כמעשהו הרע או יכאיבוהו כמו שהכאיבם ומזה העניין מנענו הש"י באומרו לא תקום, ואח"כ כתב משרשי המצווה וכו' ע"כ ששיצערהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונתיו גרמו וכו' ואח"כ כותב וכמו שאמר דוד ע"ה הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה' תלה העניין בחטאו ולא בשמעיו בן גירא, ובמצווה רמ"ב כתב שלא לנטור כלומר שנמנענו מלנטור בלבבנו מה שהרע לנו אחד מישראל וכו' ומזה שכתב החינוך "שהרע או ציער", ואח"כ כתב "או יכאיבוהו לאדם", וגם ממה שהביא דוגמא מדוד והרי שם שמעי בן גירא חירף לדוד, וגם ממה שכתב בלאו דלא תיטור שהרע לנו אחד מישראל, מכל אלו מוכח דעת החינוך שמהתורה אסור לנקום ולנטור בכל גווני ואפילו אם צערו לו צערא דגופא,

**אבל צריך לבאר מה יעשה החינוך עם הגמ' ביומא והרי שם מבואר שהתורה אסרה רק בצערא דממונא ואילו בצערא דגופא מותר ליקום וליטור? ובמה נחלקו הראשונים להלכה אם מותר ליקום וליטור בצערא דגופא או לא?**

**הגמ' ביומא אחרי שחילקה בין צערא דגופא לצערא דממונא, שואלת:** "וצערא דגופא לא והא תניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", וא"כ רואים שאפילו שהעליבו אותו וציערו אותו צערא דגופא בכ"ז אסור לו להשיב [משמעות הגמ' ששואלת "וצערא דגופא לא" היא שמהמקור שהיא מביאה רואים שאסור גם בצערא דגופא משום לא תקום

שהקב"ה ישיב לאותו אדם. [וצריך לדעת למה הח"ח לא תירץ כך בחינוך וחידוש ע"פ תירוצו נ"מ להלכה גבי ת"ח?]

ומה סבר היראים, והרי לכאורה הגמ' דחתה את דבריה ואוסרת גם בצערא דגופא? וצריך לומר שהוא הבין כמו הפשטות שתירוץ הגמ' דנקיט ליה בליביה הולך על כל אדם ולא רק על ת"ח וא"כ מותר לכל אדם לשמור בליבו אם צערו לו בצערא דגופא, אבל צ"ע שהיראים התיר גם ליקום וגם ליטור בצערא דגופא ואילו הגמ' התירה רק ליטור אבל לנקום היא אסרה? ואולי היראים הבין שהגמ' גם בקושיה מהנעלבין ואינם עולבין אוחזת שאין איסור ליקום וליטור בצערא דגופא, ורק שהגמ' שואלת

איך אתה אומר שכל ת"ח שלא נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח והרי יש מעלה גדולה שלא להשיב, ואז הגמ' מתרצת שרק לעניין הנקימה יש מעלה שלא ליקום ולהשיב אבל יכול לשמור את הדבר בליבו ואין בכך שום מעלה ועניין שלא ישמור בליבו, ושואלת הגמ' והרי כל המעביר על מידותיו וכו', עונה הגמ' דזה אחרי שפייסו ליה. אבל קשה ע"ז, דבפשטות לשון הגמ' "וצערא דגופא לא" היא שמקשה וכי מותר ליקום וליטור בצערא דגופא והרי מצאנו שאסור באיסור לא תיקום ולא תיטור?

**הלכה למעשה** כותב הח"ח שכיוון שיש בזה מחלוקת ראשונים זה ספק דאורייתא ולחומרא.

הרב משה גולדשמידט  
רמת השרון

## בעניין ברכת הגפן בקידוש

קשר לשתייתה, ומה ששותה אח"כ הוא דין צדדי ממה שאמרו 'המברך צריך שיטעום' דגנאי הוא לכוס שברכו עליו שלא ישנו אותו. וכך כתב רש"י בעירובין דף מ' ע"ב וז"ל: דה"ה כי שתי אחרינא, דטעמא משום גנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעים ליה אחרינא שפיר דמי. עכ"ל, הרי שרש"י סובר שברכת בפה"ג מברכים בכל מקרה, ומשום גנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו וכו' תקנו שהמברך צריך שיטעום. וכבר תמהים האחרונים בביאור דברי רש"י אלו עיין ברש"ש ובביאור הלכה סי' ק"צ ד"ה מהמסובין.

**והנראה** לבאר דרש"י ס"ל שברכת בפה"ג איננה רק על שתיית היין, אלא גם ברכת הודאה על שהשתמש ביין למצוה וכברכת המצוות.

**אבל** שיטת התוס' שברכת בפה"ג באה רק מפני שאמרו המברך צריך שיטעום, ואילולי השתיה לא היו מברכין בפה"ג כלל,

**וכן** משמע מרש"י בראש השנה דף כ"ט ע"ב, אהא דאמרין כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, ובעי רבא: ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו כיון דחובה הוא מפיך או דלמא ברכה לאו חובה היא וכתב רש"י וז"ל: "ומקדש ישראל לא תיבעי לן כיון דחובה ניהו ומפיך, אלא ברכת המוציא

**פסחים** דף ק"ב ע"א: ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה, ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך, גמרו(סעודתן), כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום. עכ"ל הגמ' לפי גירסת רוב הראשונים. ובטעמא דר' יהודה שמקדימים קידוש לברכת המזון, אע"פ שקודם אכל ואח"כ נכנסה השבת, וחובת ברכת המזון קדמה לחובת קידוש, מצאנו בראשונים ב' טעמים, התוס' כתבו דלר' יהודה כיון דאסור לטעום קודם קידוש וממילא אינו יכול לשותות את הכוס של ברהמ"ז, בע"כ מקדש תחילה ואח"כ מברך ברכהמ"ז. והר"ן כתב טעם אחר, דר' יהודה לטעמיה דאמר מפסיקין לשבתות והפסקה זו היינו ברכת המזון, ולפיכך קודם לה קידוש היום שהוא גרם לה, כדאמרינן ביין שהוא גורם לקידוש שתאמר. ע"כ דבריו.

### מחלוקת הראשונים בעניין ברכת הגפן

**ולחלן** נראה, דשני הפירושים אזלינן בתר פלוגתת הראשונים לגבי ברכת היין בקידוש ובשאר מצוות – האם ברכת בורא פרי הגפן על הכוס הוא כשאר ברכת הנהנין בכדי להתיר את שתיית היין, או דלמא דברכת בורא פרי הגפן איננה רק כדי להתיר את שתיית היין, אלא באה כברכת המצוות שמודה לה' שנתן לו יין [בורא פרי הגפן] ויכול ע"י זה לקיים מצוה על הכוס, וללא

מסכים עם רבי יהודה שאסור (מפסיקין), והכא נמי שר' יהודה סובר שקידוש קודם לברכת המזון מפני שאסור לטעום קודם קידוש וכמו שכתבו התוס', וממילא היה צריך לפסוק שקידוש קודם לברכת המזון, אבל הרי"ף סובר כהרשב"ם ששמואל סובר כר' יוסי ומותר לטעום קודם קידוש (אין מפסיקין) רק שמחמיר שפורס מפה ומקדש, וזהו מטעם שחל עליו חובת קידוש, ולא שייך לסוגייתנו שגמר לאכול קודם שקידש עליהם היום.

### לשיטתן בסוגיית הנוטל ידיו לא יקדש:

**פסחים דף ק"ו ע"ב:** "אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש אמר להו רב יצחק בר שמואל בר מרתא אכתי לא נח נפשיה דרב שכחינהו לשמעתניה זמנין סגיין הוה קאמינא קמיה דרב זימנין דחביבא עליה ריפתא זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא". עד כאן לשון הגמ', ופירשו רש"י ורשב"ם דהנוטל ידיו לא יקדש מפני שהקידוש הפסיק בין הנטילה לאכילה, והביא ראיה מרב שהיה מקדש על הלחם וקודם שהיה מקדש על הלחם היה נוטל ידיו ובין נטילה לאכילה היה אומר קידוש, שמע מינה דהקידוש לא הוי הפסק בין נטילה לאכילה והקשו התוס' דקידוש על הפת ודאי לא הוי הפסק שהקידוש הוא לאחר המוציא והוי כמו גבל לתורי (הכינו אוכל לשוורים שמפסיק בין נטילה לאכילה בגלל ההלכה שצריך להאכיל קודם את הבהמות, ברכות דף מ' ע"א) דלא הוי הפסק בין ברכה לאכילה, אבל במקדש על היין שהוא קודם המוציא יהיה הפסק בין נטילה לאכילה, (עיין מהרש"א) ואולי אפשר ליישב קושיית התוס', דזה קשה לשיטתו דבקידוש יש שני עיניינים ברכת הקידוש וברכת הכוס, שפיר חשיב הפסק

וברכת היין מיבעיא לן שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום ואי אפשר ליהנות בלא ברכה" ע"כ. הרי שפירש רש"י שברכת הגפן באה בכדי לפתור את שתיית הכוס. וכן הביא אטוס' בדף קד ע"ב ד"ה חוץ מהירושלמי בברכות דהיה אוכל מבעוד יום עד שקידש היום אינו מברך בורא פרי הגפן, הרי להדיא שברכת הגפן באה כברכת הנהנין גרידא. ולענין גמרו סעודתן סבר ר' יהודה שעדיף לתקן שיקדים הקידוש לברכת המזון מלתקן שיקדשו ולא יברכו, או בכדי לא לשנות מהנוסח, או בכדי לקיים המברך צריך שיטעום. אבל הר"ן סובר כשיטת רש"י דמעיקר הדין אפשר לברך בורא פרי הגפן ולא לשנות, ומשום המברך צריך שיטעום, זהו רק משום גנאי, וכיון שאינו שותה כי אסור לו אין זה נחשב גנאי, ולכן פירש פירוש אחר בדברי ר' יהודה.

### ישוב לשיטת הרי"ף:

**הרי"ף פסק כר' יוסי**, שברכת המזון קודמת לקידוש, והקשה הר"י מטראני הובא דבריו ברא"ש, הרי פסקין כשמואל דפורס מפה ומקדש, והסיבה היא שאסור לאכול קודם קידוש, וא"כ מאי שנא הכא שפסק כר' יוסי. וצ"ל שהרי"ף סובר בדברי שמואל שפורס מפה ומקדש לא כי אסור לאכול קודם קידוש אלא כי חל עליו חובת קידוש בכניסת השבת, וצריך להפסיק ולקדש בפריסת מפה. ואולי אפשר לומר שזה תלוי במחלוקת הרשב"ם ותוס' בדף ק' ע"א האם שמואל זה שיטה חדשה, או שבאמת סבירא ליה כר' יוסי ומותר מעיקר הדין להמשיך לאכול קודם קידוש, ושמואל החמיר לעשות קידוש מיד. וצ"ל שקושיית הר"י מטראני קשה רק לפירוש התוס' בביאור שיטתו של שמואל שהוא שיטה חדשה – שיטת חכמים, ובעניין לאכול קודם קידוש שמואל

לכו"ע, ובפשטות נראה דלא יברך בפה"ג, דהרי התנוק אינו חייב וממילא אינו יוצא יד"ח בברכת הגפן הזו, ולכאור' היא ברכה לבטלה, וכך כתב הר"ן בשם הרשב"א בסי' נ"ב (לעניין יום רגיל). ולפי מה שביארנו בשיטת רש"י ורשב"ם נראה פשוט שמברכין בפה"ג, וכן כתב המג"א שם דהטעם שנותנין לתנוק הוא משום דטעימת הכוס אינו אלא משום גנאי שלא יאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ולכן די שנותנין לתנוק קטן כזה. וזהו ממש לשון רש"י בעירובין שהובא לעיל, וברכת הגפן אינה ברכה לבטלה כיון שמברכה כברכת המצוות למצוות קידוש, ולא רק בשל ההנאה ממנו, ומשום גנאי הוא לכוס של ברכה די בזה שנותנין לתנוק הנמול.

#### טעימת המסובין בקידושא רבא:

ידוע בשם הגרי"ז סאלוויצ'יק זיע"א דבקידוש היום לא מספיק בכדי לצאת יד"ח לשמוע ברכת הגפן מהמקדש, אלא צריכים לטעום מהיין, וסברתו, דבקידוש היום אומרים רק ברכת הגפן, וברכת הגפן זה רק ברכת הנהנין וממילא אם הם לא נהנו מהיין אזי לא נחשב שיצאו יד"ח בברכת הגפן וא"כ במה יצאו ידי חובת קידוש, ובשלמא בקידוש הלילה יוצאים הם בברכת הקידוש אע"פ שלא יצאו בברכת הגפן. ורבים חולקים על דבריו, וסוברים, שיוצאים יד"ח קידוש אף שלא טעמו מהיין, מכיון דעיקר מה שמקדשים על הכוס איננו ברכת הגפן שנאמרת בכוס, אלא הכוס בעצמו שמקדשים בו גרידא, והנאספים די להם לצאת יד"ח במה ששמעו הקידוש דהיינו ברכת הגפן. וז"ל רבינו דוד בפסחים דף ק"ז ע"א: "ונראה שאין ברכה של בורא פרי הגפן זו אלא שיהא אדם קובע סעודתו על היין בשבתות וימים טובים וקורין אותו קידוש

גדול בין נטילה לברכה, דגם בירך ברכת הנהנין על הכוס וגם קידוש, אבל לרש"י ולרשב"ם דס"ל דברכת הגפן שייך למצוות קידוש והכל עניין אחד, מאי נפק"מ אם אומרה קודם המוציא או אחר המוציא וכמו שכשמקדש אריפתא לא הוי הפסק ה"נ כשמקדש אחמרא לא הוי הפסק.

#### לשיטתן בביאור הגמ' בדף ק"ג ע"ב:

הגמ' מביאה משמיה דתלמידי דרב, הכי אמר רב כיון דאמריתו הב לן וניברך איתסרא לכו למישתי מאי טעמא דאסחיתו דעתיכו. וצריך לחזור ולברך בפה"ג, רב אשי אמר לית הלכתא כתלמידי דרב דהא יו"ט שחל להיות אחר השבת ואמר רב יקנ"ה, ופירושו רש"י ורשב"ם יקנ"ה ולא בעי לברוכי ברכת בפה"ג תרי זימני חד אקידוש וחד והבדלה וה"ה לתרי כסי דקידוש היום וברכת המזון וכו', והקשה התוס' דאיך יברך פעמיים בפה"ג על כוס א' וזה לא מצינו וכו', ונראה לומר דלרש"י ורשב"ם לא קשה מידי דמכיון דברכת בפה"ג הוי כברכת המצוות שפיר שייך לברך פעמיים אם הוי הפסק, ומאי אכפת לן כשזה בכוס א' הרי יש כאן שתי מצוות, אבל לשיטת תוס' דברכת בפה"ג הוא ברכת הנהנין, באמת קשה טובא מדוע יברך פעמיים ברכת הנהנין על כוס א', ומאי נפק"מ שמקיים בזה ב' מצוות.

#### ברית מילה ביום הכיפורים:

שו"ע סי' תרכ"א סעיף ג': "מברכין על המילה בלא כוס" וכתב הרמ"א "הגה ויש אומרים דמברכין בכוס ונותנין לתינוק הנמול וכן נוהגין". ולא מתבאר מלשון הרמ"א אם מברכין בפה"ג או שרק הוסיף שאת אותה ברכה שכתב המחבר – אשר קדש ידיד מבטן, אותה ברכה אומרים אותה בכוס, ולעולם ברכת בפה"ג לא מברכים

שסומך בה סעודתו כמו שסומכין אותה על הקידוש" עכ"ל. וכן משמע מדברי הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ט ה"י וז"ל ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה וכו', ומשמע שכל העניין שייך לסעודה, דהיינו לקבוע סעודתו על היין ואע"פ שאינם שותים, כיון שסעודה זו על היין נקבעה סגי. וכן משמע ממה שכתב הרשב"ם בדף קו ע"א על הגמ' שאומרת, ביום מאי מברך אמר ר' יהודה בפה"ג ופירש רשב"ם וז"ל: אתאי

כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת, לחלק בין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין, והכי מפרש בשאילתות דרב אחאי בפרשת וישמע יתרו, ומשמע שכל עניין קידושא רבא הוא לפתוח את הסעודה בשיר, ולכן מביאים כוס יין דאין אומרים שירה אלא על היין אבל לא שכל המסובין יטעמו ממנו, ולפי מה שביארנו בשיטת רש"י ורשב"ם אתי שפיר שיוצאים יד"ח בברכת הגפן לא מצד ברכת הנהנין שבו אלא מצד ברכת המצוות שבו, וכמו שביארנו.



הרב מיכאל דורפמן  
רוממה, ירושלים

## דיבור מבטל דיבור

מעשה אינו מוציא אפילו תרם אח"כ כריו  
אחר מחשבת השליח אבל גבי טומאה אין  
המחשבה מטמאתו אבל מביאתו לידי תורת  
קבלת טומאה ואותה הבאה יכולה להתבטל  
דהכל מודים דע"י המעשה מתבטלת א"כ  
תבטל ע"י מחשבה". ד. גיטין לב: תוד"ה  
"רב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו תימה  
והא ריש לקיש ור"י דפליגי בריש האומר  
בקידושין משמע דמודו דלא אתי דיבור  
ומבטל מעשה וכתובת גט לשמה הוי מעשה  
דאם כתב אדם ס"ת לשמה אינו יכול לחזור  
ולבטל וי"ל דכל זמן שלא הגיע ליד האשה  
לא חשיב גמר מעשה".

**מכל** הנ"ל נראה שגדר מעשה ודיבור תלוי  
בענין שנפעל אך מאידך יש כמה ראיות  
שיש התייחסות גם לזה שנעשה ביד או בפה.

**א.** קידושין נ"ט ע"א "איתביה ר"ל לר"י כל  
הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה  
(ופירש"י שיעשה בהן מעשה לקלקלן  
שישברם או ינקבם וכן עד שלא יקבלו  
טומאה יתחיל לשוף ולשבץ ולגרד) מעשה  
מוציא מיד מעשה ומיד מחשבה (ופירש"י  
התחיל לשוף בטל תורת גמר מלאכה לשם  
כלי בין שירד להו ע"י מעשה שהחליקן  
וגילה דעתו שאינן מחוסרין עוד תיקון  
בין שירד להו ע"י מחשבה) מחשבה אין  
מוציאה (רש"י - חישב עליהן לשוף ולשבץ)  
לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה בשלמא  
מיד מעשה לא מפקא דלא אתי דיבור  
ומבטל מעשה אלא מיד מחשבה מיהא

**קידושין נ"ט ע"א:** "לא בא אחר וקידשה  
וחזרה בה מהו ר' יוחנן אמר חוזרת  
אתי דיבור ומבטל דיבור ריש לקיש אמר  
אינה חוזרת לא אתי דיבור ומבטל דיבור  
איתביה ר' יוחנן לריש לקיש ביטל אם עד  
שלא תרם ביטל תרומתו תרומה והא הכא  
דדיבור ודיבור הוא וקאתי דיבור ומבטל  
דיבור שאני נתינת מעות ליד אשה דכי  
מעשה דמו ולא אתי דיבור ומבטל מעשה".

**פירוש המילים 'דיבור' ו'מעשה' צ"ב,** דמצד  
אחד מבואר לאורך הסוגיא (ויובא  
לקמן) שאין הפירוש כפשוטו שדיבור בפה  
ומעשה ביד אלא ההגדרה תלויה בענין  
שנפעל, אך מצד שני יש כמה ראיות שיש  
משמעות גם לזה שנעשה בפה או ביד,  
ובכלל צ"ב אם ההגדרה תלויה בענין שנפעל  
וכמו שנראה לאורך הסוגיא למה הגמ'  
נוקטת לשון של דיבור ומעשה.

**ואלו** המקומות שנראה מהם שפירוש דיבור  
ומעשה אינו כפשוטו:

**א.** קידושין נ"ט ע"א "שאני נתינת מעות ליד  
אשה דכי מעשה דמו" ופירש"י "ואע"פ  
שלא חלו מיד הוי מעשה מיהא לחול אחר  
שלשים והא דקרי ליה דיבור משום דלאו  
מעשה ממש הוא".

**ב.** שם. התם נמי כל כמה דלא מטא גיטא  
לידה דיבור ודיבור הוא.

**ג.** שם ע"ב תוד"ה מיד "וי"ל דמחשבה  
דתרומה היה יודע דכמעשה דמי דכתיב  
ונחשב לכם והוי כאילו תרם בידיים ואפילו

אם המשלח מסר לו דברים בלבד או משהו ממשי וכלשון הגמ' "מילי" שתרגומו דברים. אך מאידך מצינו גדרים במילי שלכא' שונים לגמרי, במרדכי בגיטין סו"פ האומר יסד שדוקא כתיבת גט זה מילי כי אין הדבר נגמר עד נתינת הגט אבל שליחות לקבלת גט זה לא מילי כי זה גמר הדבר וכן יש במרדכי הנודע בקידושין ריש פ' האיש מקדש בשם הקדוש מרדוש שהעושה שליח קידושין ומסר לו טבעת הוי מילי דדוקא מסירת גט לא הוי מילי "דאשה מתגרשת בע"כ ומיד כשיגיע גט ליד השליח הרי היא כאילו מגורשת הלכך לא הוי מילי שהרי השליח יכול לגרשה בע"כ דיד השליח כיד הבעל אבל שליח של קידושין אם לא תאבה האשה אינה מתקדשת הלכך ה"ל מילי" וצ"ב מה הקשר בין סברות אלה ל"מילי".

**ונראה** בישוב הסתירה שבאמת הגדרת דיבור ומעשה היא בתוכן שפועלים ולא בצורת פעולתם החיצונית ביד או בפה, אבל הא בהא תליא דביטוי שפתיים מספיק רק לתוכן של דיבור בלבד וע"מ לבטא תוכן של מעשה צריך פעולה בידיים דווקא, דתוכן של מעשה הוא שינוי יעוד של דבר (כגון קנין בחפץ או קידושין באשה וכדו') ותוכן של דיבור הוא שיקרה מקרה מסוים (כגון שליחת שליח שכל ענינו שרוצה שהשליח יעשה אך בשלב זה עדיין לא נשתנה מהות של חפץ מסוים), ותוכן זה של דיבור הוא מוחשי ומציאותי ולכן אין בעיה לבטא אותו בצורה מושלמת ע"י מילים אך תוכן של שינוי יעוד הוא לא מוחשי ולכן רק ע"י מעשה ממשי אפשר לבטא אותו בצורה טובה.

**והטעם** שתוכן של מעשה אלים יותר וקשה לבטלו כיון ששינוי יעוד זה יצירה שקיימת עכשיו משא"כ תוכן של דיבור ענינו שיקרה מקרה מסוים בעתיד אבל עכשיו לא

תפיק שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי" במקרה זה למחשבות ולמעשים יש אותו תוכן לכא' ורק צורת העשייה שונה דלגבי הורדה לקבלת טומאה בין במחשבה ובין במעשה ההחלקה התוכן הוא שיעמוד לשימוש, ואמנם באמת למסקנה גם הדיבור נחשב כמעשה אך הגמ' בהו"א לא הבינה כך אף שידעה שגם מחשבה מהני והוצרכה לפס' מיוחד שמחשיב את זה כמעשה.

**ב.** שם, "והא נתינת גט ליד שליח דכי נתינת מעות ליד אשה דמי" ובריטב"א שם "קס"ד משום דעביד מעשה בהדי דיבור הוא ולהכי אקשי ליה משליח הגט" אמנם במסקנה הגמ' באמת מסיקה שזה תלוי בתוכן שנפעל, מ"מ בהו"א סברה הגמ' שיש מעלה בפעולת נתינת הגט עצמה אע"פ שלכא' אין בזה תוספת תוכן מאשר דיבור. וכאשר זה נוגע לעצם משמעות המושג מעשה גם להו"א של גמ' יש משקל גדול דלא מסתבר שהגמ' תשנה בקושיא ותירוצין את כל פי' המושג המעשה.

**ג.** כמו כן מצינו בדקדוק לשון התוס' (קידושין נ"ט ע"ב) "דמחשבה דתרומה הי' יודע דכמעשה דמי דכתיב ונחשב לכם והוי כאילו תרם בידיים" משמע שיש משמעות לתרומה בידיים ולא רק לחלות שנפעלת.

**וכעין** סתירה זו מצינו בסוגיא אחרת בש"ס, מילי לא מימסרן לשליח, דאיתא בגמ' גיטין כט. "אמר לשנים תנו גט לאשתי או לשלשה כתבו גט ותנו לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו אינהו אין אבל שליח לא... רבא אמר משום דמילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח" ופירש"י דלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרין ונמסרין לאחר אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר" מבואר שהנידון אם שליח יעשה שליח תלוי

כ"מעשה" שהרי שליח הגט אין זה מעשה כיון שגם אם נעשה אחראי בעצמו, מ"מ עדיין לא נשתנה מהות האדם שנשלח) ומ"ד מילי לא מימסרן לשליח ס"ל שכשממנה שליח רק במילים יש בזה רק את התוכן שרוצה בפעולה מסוימת ותו לא מידי (וכעין שנתבאר ב"דיבור") אך כשמוסר החפץ תח"י מעמידו כאחראי לקיום ענין החפץ (וכעין שנתבאר ב"מעשה") ובתורת שכזה, יכול השליח למנות מעצמו שליחים, וכ"כ הריטב"א בגיטין (שמודפס ראשון במוה"ק) דף ע"א וז"ל: "מילי מימסרן לשליח כלומר שליחות דברים כגון כתיבה וכיו"ב נמסרת לשליח וזוכה בה כאילו הוא בעל השליחות כדי שיוכל למוסרה לאחרים". וכן משמע ברש"י גיטין ס"ו ע"א שכתב על המשנה שהיא המקור לדין מילי וז"ל: "דלאו בית דין מנינהו לצוות על אחרים" משמע שהנידון אם מילי מימסרן לשליח הוא האם מינה את השליח כבי"ד שאחראים לדאוג לקיום הענין.

**והביאור** במרדכי בגיטין הוא דרך כתיבה שאינה גמר הדבר הוי מילי כי אין תוצאה שנוצרת אלא רק עשייה וכל השליחות מתיחסת רק לעשייה, אך כשיש גמר הדבר השליחות מתיחסת לתוצאה ותוכן השליחות הוא שיהיה אחראי לקיום התוצאה.

**והביאור** במרדכי בקידושין הוא, דרך בדבר שלא תלוי ברצון מישהו אחר שייך שתוכן המיניו שיהיה כאחראי על הענין, אך בדבר שתלוי ברצון מישהו אחר המשלח לא רואה את השליח כאחראי על הענין כי לא הכל תלוי בו וכל המיניו מתיחס לפעולת הקידושין.

נוצר כלום והכלל הוא שככל שנוצר יותר- קשה יותר לבטל. ונראה שזה הביאור בתוס' קידושין נט: שגט א"א לבטל דהוא כמו מעות שאינן מתבטלות מאחר דהגט כתוב כהלכתו, דכיון דנשתנה יעוד הנייר נוצר פה משהו וכמו שא"א לבטל מעות כך א"א לבטל יצירה זו.

**ועתה** יבוארו חילוקי הדינים שהובאו לעיל בגדרי דיבור ומעשה

**א.** מסירת גט לשליח אינה מעשה כיון שלא משתנה יעוד של שום דבר (וביאור הה"א של הגמ' יתבאר ע"פ מה שיתבאר לקמן במילי).

**ב.** מעשה קידושין לאחר ל' זה גדר אמצעי דמצד אחד לא נוצר שינוי יעוד באשה אך מצד שני נוצרה סיבה שתשנה את יעוד האשה כשיגיע הזמן וזה לא כשליחת שליח שהדיבור לא יצר כלום עד שהשליח יעשה את מעשה.

**ג.** הורדת כלי לקבלת טומאה וכתובת גט זה גדר אמצעי דאע"פ שנשתנה יעוד החפץ, מ"מ כיון שהענין עוד לא הושלם וחסר שלב נוסף כדי להגיע לתכלית הסופית (טומאה, גירושין) יש פה יצירה פחות מושלמת שיותר קל לבטלה.

**וכעין** זה תתבאר סוגית מילי דגם שם מצינו שהגדר הוא "מילים" ומאידך מצינו במרדכי גדרים אחרים לגמרי, והביאור בזה דיש ב' דרגות של שליחות, הדרגה הנמוכה שרוצה שיעשה מעשה מסוים (וכעין הביאור שנתבאר ב"דיבור") ויש דרגה גבוהה יותר שלא מתייחס לפעולה מסוימת אלא לאדם, דרוצה שאדם זה יהיה אחראי לקיומה של התוצאה (מיהו אין זה

הרב אלחנן זאב קלגסבלד  
מודיעין עילית

## ביסוד דינא דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך

של לעולם בהם תעבודו שנאמר דוקא על עבודת עבד ותו ליכא איסור לשחררו.

**אך** עדיין קשה מהגמ' בפסחים (נ"ט ע"א) שמחוסר כיפורים שלא הקריב קורבנותיו בע"פ קודם תמיד של בין הערבים, יכולים הכהנים להקריב קורבנותיו אחר תמיד של בין הערבים דיבוא עשה החמור של פסח שיש בו כרת וידחה עשה הקל של השלמה. והרי שם עוברים הכהנים על עשה דהשלמה כדי שהמחוסר כיפורים יוכל לקיים עשה דפסח, והרי אין אומרים חטא, ומתרץ הרמב"ן (שבת ד' ע"א) דכיון דכהנים שלוחי דידן הוי כאילו הוא עצמו עובר על עשה דהשלמה.

**אך** שיטת התוס' (מ"א ע"ב ד"ה כופין) דאומרים לאדם חטא באיסור קל כדי שחבירו לא יעבור באיסור חמור, ומשו"ה כופין את רבו לשחרו אע"פ שעובר בעשה דלב"ת, וכן בפסחים עוברים הכהנים על עשה דהשלמה כדי שיוכל להקריב ק"פ, ורק ברודה פת אין אומרים חטא כיון דפשע שהדיבך את הפת סמוך לחשיכה.

**ב.** ויל"ע בעיקר האי דינא דאומרים לאדם חטא, דמאי איכפ"ל דלגבי חבירו איכא איסור חמור הא לגבי ידידה ליכא האי איסורא והאיך יעבור אמימרא דרחמנא.

**ועוד** מ"ש פשע דאין אדם יכול להציל חבירו מאיסור חמור.

**ועוד** קשה ממה שכתבו התוס' בפסחים (נ"ט ע"א ד"ה איתי) דאע"פ שבכל דחיית

**א. מתני'** גיטין דף מ"א ע"א: "מי שחציו עבד וחציו בן חרין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד... לישא שפחה א"א שהרי חציו בן חורין, בת חורין א"א שכבר חציו עבד יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין".

**ידועה** קושיית הראשונים כיצד כופין את האדון לשחרר את העבד הרי מבואר לעיל (ל"ח ע"א) דהמשחרר עבדו עובר בעשה ד"לעולם בהם תעבודו" ומדוע יעבור האדון על איסור עשה כדי שיוכל העבד לקיים פו"ר, הא איתא בשבת (ד ע"ב) גבי מי שהדיבך פת בתנור בשבת דאסור לחבירו לעבור על שבות דרבנן ולרדותה קודם שתאפה כדי להציל חבירו מאיסור חמור, דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך.

**ומצינו** ב' דרכים ברבותינו הראשונים בענין זה, שיטת הרשב"א (שבת ד') דאד"נ אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, ובחציו עבד חב"ח אינו עובר איסור בשיחרורו דכיון דיש בו צד חירות תו לית ביה "לעולם בהם תעבודו", ובי' בחת"ס (גיטין ל"ח) דכיון דחציו בן חורין אין דינו לעבוד לעולם תו לית ביה דינא דלעולם בהם תעבודו, ובקצוה"ח (קע"א) בי' דכיון דחציו בן חורין גם ביום של רבו, אסור לעבוד בו עבודת עבד וממילא לא מתקיים בו העשה

**ועוד** הא כתבו התוס' באחד התי' דאין עשה דפו"ר דוחה ללאו דלא יהיה קדש כיון דאפשר לקיים שניהם ע"י כפיה, והקשה המהרש"א שא"כ אפשר לקיים גם את העשה דלב"ת (יחד עם העשה דפו"ר) ע"י שיעבור העבד על לאו דלא יהיה קדש, ונראה שכונתו מדין חטא שכמו שמוטל על האדון לעבור על לב"ת כדי שיוכל העבד לקיים פו"ר, ה"נ יעבור העבד על לאו דלא יהיה קדש כדי שיוכל האדון לקיים לב"ת, ולכא' בזה שייך דין ערבות.

**ואולי** אפשר'ל בגדר האי ערבות דדין חטא, דה"מ במצווה שגם הוא מחויב בה כגון פסח, פו"ר ושבט התחדש דין נוסף בערבות, שצריך לחטוא בשביל חבירו, אבל לב"ת זה מצווה שנאמרה למי שיש לו עבד שלא ישחררו, ולא חיוב על כאו"א לקנות עבד ולהשתעבד בו, בכזאת מצוה לא התחדש דין חטא מחמת הערבות, כי היסוד של ערבות זה במצווה שאדם מחויב בה וכל עוד שהשני לא קיים את המצוה הוא ג"כ לא הסתלק מהחיוב, לכן מוטל עליו לעבור על עשה דהשלמה כדי שיוכל השני לקיים עשה דפסח כי הוא בכלל האי חיוב עשה, משא"כ הכא שהעבד כרגע לא מצווה בלב"ת, ואין לו דין ערבות לאדון, אינו יכול לעבור על לאו דלא יהיה קדש כדי שיוכל רבו לקיים עשה דלב"ת, ובזה מיושב מה דהקשה המהרש"א [אמנם בר' אלחנן מוכח להדיא לא כך, אלא שערבות זה בכל מצווה שהוא שייך בה דאפי' בעשה דגילוח מצורע שעכשיו לא מחויב בה בכ"ז יש דין ערבות].

**אלא** שיש להקשות על כ"ז ממה שהוכיח הכת"ס (או"ח סי' ס"ב) דבשיטת התוס' א"א לומר שחטא זה מדין ערבות, דפי' ריב"ם דנקט התנא מצוות שבת ולא מצוות פו"ר משום דשבת שייך גם בצד עבדות

לאו בעינן דבעידנא דמעיקרא ללאו מיקיים העשה, הכא כשהעשה של פסח דוחה לעשה דהשלמה לא בעינן בעידנא, וישל"ע מ"ש דחיית עשה מדחיית לאו.

**עוד** מקשים האחרונים על שי' תוס' מהא דכתבו לעיל (מ"א ע"א ד"ה לישא) שאין חיוב העשה של העבד בפו"ר דוחה את הלאו של לא יהיה קדש כיון שהיא אינה מצווה בעשה, והרי היכא דלא פשע אמרינן לאדם חטא א"כ ה"נ נימא לה לעבור על לאו דלא יהיה קדש כדי שיקיים העבד מצוות פו"ר.

**ג. וביאר** בקוה"ע (סי' ח', ח') שדין חטא זהו מדין "כל ישראל ערביין זה לזה", דאדם שאינו מחויב במצווה אינו יכול להוציא אחרים, ואם מחויב במצווה אע"פ שיצא מוציא, וביאור הדבר דכ"ז שחבירו לא יצא גם הוא עדיין חייב במצווה, אבל כשהוא לא מחויב במצווה אינו חייב מטעם ערבות לחבירו, דבמילתא דליכא בדנפשיה ליכא תורת ערבות, ולכן עשה דפו"ר שאשה אינה מצווה בו אינה חייבת בזה מתורת ערבות, ואין הלאו דלא יהיה קדש נדחה כדי שיוכל העבד לקיים פו"ר, משא"כ ק"פ דהוי עשה הנוהג בכל ישראל, והכהן חייב בזה מדין ערבות, אמרינן חטא ועובר הכהן בעשה דהשלמה כדי שיוכל הישראל לקיים עשה דפסח דיש בו כרת. ומוסיף ר' אלחנן דלפי"ז איסורי כהונה שאינם נוהגים בישראל אין עליהם דין ערבות, ולכא' הא דמצינו בעירובין (ק"ג ע"ב) בכהן שעלתה לו יבלת במקדש בשבת, חותכה לו חבירו בשיניו וקעביר אשבות דרבנן כדי שיוכה חבירו בעבודה, זה רק בכהן שמצווה בעבודה ויש לו דין ערבות.

**אך** קשה אם חטא זה מדין ערבות מדוע כשחבירו פשע אינו מצווה להצילו וכי יצא מכלל ערבות.

**וישלע"ט** ביסוד התו"ג, הא קיי"ל דאין עשה דוחה עשה דמאי אולמיה האי מהאי, ובכ"ז קי"ל דעשה דוחה ל"ת, א"כ חזינן דעדיפא קיום העשה מעבירת הלאו, וא"כ בדין חטא דמצינו דעשה של אחד דוחה לעשה של חבירו, כ"ש שידחה ללאו דחבירו דיותר קל להידחות.

**ומה** שהביא מדברי התוס' צ"ע מ"ש דחיית עשה מדחיית לאו דלא בעינן בעידנא, מ"ש מגדרי הדחיה דעדל"ת.

**ועוד** דמצינו להדיא בכמה דוכתין דעשה של אחד דוחה לל"ת של אחר, דהנה הגמ' ביבמות (ג' ע"ב) ממעטת שיערוה לא מתייבמת, משמע דאילולי האי מיעוט היתה מתייבמת מדין עדל"ת ואע"פ שרק היבם מקיים את העשה (כמבואר בראשונים ואכ"מ) והיבמה עוברת על הלאו, וכן איתא ביבמות (כ' ע"א) גבי חייבי לאוין הו"א דאמרינן עדל"ת ואע"פ שהיבם מקיים את העשה והיבמה עוברת על הלאו, וכן מצינו בכתובות (מ ע"א) גבי אונס ומפתה שיש לו עשה של ולו תהיה לאשה, ואם האנוסה היא מחייבי לאוין אין עדל"ת כיון דהעשה אינו מוחלט שיכולה לומר איני רוצה משמע דאילולי האי טעמא אמרינן עדל"ת ואע"פ שרק האונס מקיים העשה והיא עוברת על הלאו.

**ה. ואשר** נראה לומר ע"פ מה שיסד מרן הגר"ח (יבמות ה') גבי עשה הדוחה עשה דאין זה מגדרי הדחיה דעדל"ת, דרק גבי איסורין מצינו דקיום עשה דוחה איסורין, אך לא שמענו דקיום עשה ידחה עשה אחר, ומה שמצאנו בכמה דוכתי דעשה דוחה עשה (זבחים ל"ב ע"ב גבי טבול יום בק"פ) הוי מדין קדימה דמקיימים העשה החמורה ולא איכפ"ל במאי דמתבטל העשה הקל, דבדין קדימה נאמר דין פטור (ע"ש בארוכה ואכ"מ).

והקשו התוס' (מ' ע"ב: ד"ה לא) א"כ אמאי איתא לקמן שחציה שפחה חציה ב"ח כפו את רבה לשחררה משום דנהגו בה מנהג הפקר תיפו"ל משום דמצווה על שבת, ואי סברי התוס' שחטא זה מדין ערבות לק"מ דהרי שפחה אינה בכלל ערבות (עיי"ש שמוכיח שגם על הצד חירות שבה אין דין ערבות דתוס' סברי כהרא"ש שאין ערבות לנשים) ולא איכפ"ל מה דמצווה בשבת, וע"כ רק מטעם דנהגו בה מנהג הפקר דזה הוי בכלל ערבות כפו את רבה לשחררה, ומדלא תירצו כך התוס' מוכח דסברי שגם במקום דל"ש ערבות איכא דין חטא, [ונראה דתוס' למדו דין זה דחטא נאמר אף היכא דל"ש דין ערבות, מעצם הדין שחציה עבד חצי ב"ח כופין את רבו לשחררו מדין חטא, ואזלי תוס' לשיטתייהו (קידושין ע' ע"ב וביבמות מ"ז ע"ב) דגרים אינם בכלל ערבות, ובכ"ז נאמר דין חטא, ע"כ דאין דין חטא מדין ערבות].

**ולפי"ז** דמצינו לדין חטא אף היכא דליכא ערבות הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא תעבור על לאו דלא יהיה קדש כדי שיוכל העבד לקיים עשה דפו"ר ואע"פ שאינה בערבות.

**ד. ובתו"ג** חילק שדין חטא נאמר רק לעבור על עשה ולא לעבור על ל"ת, וכמו שמצאנו בתוס' בפסחים (נ"ט ע"א ד"ה אהני) גבי עשה דפסח הדוחה לעשה דהשלמה דאינו צריך שיהיה בעידנא כמו בעשה דוחה ל"ת, כיון דיותר קל לדחות העשה, ה"נ רק בעשה הקל דינו להידחות אצל חבירו, אבל לאו החמור אינו נדחה מפני עשה של חבירו. ובזה אתי שפיר מה שהקשו האחרונים, דאינה מצווה לעבור על לאו כדי שיקיים העבד מצוות פו"ר, ויתיישב מה שהקשה המהרש"א, דאין העשה דלב"ת דוחה ללאו דלא יהיה קדש.

דפו"ר (דהוה ד"ת), דאי הוה נקט טעם דפו"ר לא היינו אומרים חטא דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, דפו"ר הוי מצווה פרטית על כל ישראל בפנ"ע, לכך נקט התנא מצוות שבת דהוי מצווה כללית על כל ישראל שיחזקו את קיום העולם, וכיון דהוי מצוה רבה אמרינן חטא.

**והשתא** אתי שפיר מה שהקשו האחרונים על דברי התוס' דינמא לה לעבור על לאו דלא יהיה קדש מדין חטא, דאין אומרים חטא באיסורים. ובאמת נראה מדברי המהרש"א דדייק ולא הקשה מדין חטא דאין אומרים חטא לעבור על איסורין, אלא הקשה מדין עדל"ת דסבר המהרש"א שכל עדל"ת זה דין בעשה שדוחה ללאו ומה לי האי גברא או גברא אחרינא, אך התוס' סברי דעדל"ת זה דין בגברא דעדיפא אצלו קיים העשה מעבירת הלאו, ובודאי אינו דוחה ללאו דחבירו. ומה שהבאנו מכמה דוכתי דעשה של היבם דוחה לל"ת של היבמה, כבר עמד בזה מורנו הגר"נ בחידושו על ב"ב (דף יג, אות קצט) ותירץ דרק באופן שהעשה נאמר דוקא באשה הזאת נאמר עדל"ת משום דהתורה אמרה את העשה באשה הזאת והיא חלק מקיום העשה, ואופן קיום העשה הוא ע"י דחיית הלאו, משא"כ בסוגיין לא שייך לומר שהעשה של העבד - בפו"ר ידחה את הלאו שלה כיון דהעשה לא נאמר עליה.

**וכן** לעבור על איסורים דרבנן כדי שחבירו לא יעבור על איסור תורה אמרינן חטא, דרבנן לא העמידו דבריהם במקום תורה, וכ"ז בדלא פשע אבל בגמ' בשבת דפשע שהניח את הפת סמוך לחשיכה לא אמרינן חטא.

**ועפ"י** נראה דזהו יסוד דינא דחטא דכיון דחזינן דבכ"מ עדיף קיום עשה החמור מעשה הקל לא איכפ"ל אי הוה בחד גברא או בתרי גברא, וכ"ז דוקא לבטל עשה כדי שיוכל חבירו לקיים עשה החמור דהוה מדין קדימה, אבל לעבור איסורין בשביל חבירו דבזה ל"ש לדין קדימה, לא אמרינן חטא.

**ובזה** אתי שפיר מה שהבאנו מהתוס' בפסחים (נ"ט ד"ה אתי) דרק בעדל"ת בעינן דבעידנא דמעיקרא ללאו מקיים עשה, דרק בזמן קיום העשה מותר לעבור על הלאו דעצם קיום העשה דוחה את הלאו, אבל הלאו לא נתבטל, משא"כ הכא העשה הקל מתבטל מחמת קיום העשה החמור והוה כמו שיש לפנינו רק את קיום העשה החמור ולא איכפ"ל אי הוה בעידנא.

**והנה** ידוע מה שחקרו רבותינו (בתמיד נשחט) האם העובר על עשה דהשלמה ביטל עשה, או דהוה לאו הבא מכלל עשה וקעבר על איסור עשה, וזה ברור בשיטת התוס' דקעברי כהנים על עשה דהשלמה מדין חטא (ולא מטעם דהוה שלוחי דידן כדברי הרמב"ן) דסברי דעיקר קיום עשה דהשלמה זה להקריב את כל הקרבנות על תמיד של שחר והמבטלו ביטל עשה, וכיון דהוה ביטול עשה בכה"ג אמרינן חטא כדי שיוכל חבירו לקיים עשה דפסח שיש בו כרת.

**ואף** עשה דלעולם בהם תעבודו סברי התוס' דהמבטלו ביטל עשה, ולכן אמרינן חטא כדי שיזכה העבד לקיים עשה דשבת דהוה מצווה רבה וקיום העולם, ובזה מישב הגר"ח (גיטין מ"א) מה שהקשו הראשונים אמאי נקט התנא קרא דלשבת יצרה ולא נקט קרא

הרב יצחק דרשוביץ

נווה-יעקב, ירושלים

## בענין הלכות ודינים שאינם מפורשים ומקור חיובם הוא מסברא

**ב"ק מ"ח ע"ב:** "אמר ר' שמואל בר נחמני: מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה שנאמר: מי בעל דברים יגש אליהם, יגש ראייה אליהם. מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא".

**כתובות דף כ"ב ע"א:** "א"ר אסי מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה שנאמר את בתי נתתי לאיש הזה לאשה, לאיש - אסרה, הזה - התירה. ל"ל קרא סברא הוא, הוא אסרה והוא שרי לה".

**נדה דף כ"ה ע"א:** "מיתיבי, את זו דרש ר' יהושע בן חנניא ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, מלמד שאין הקדוש ברוך הוא עושה עור לאדם אלא א"כ נוצר. אלמא בעור תליא מילתא, לא שנא עכור ול"ש צלול. אי אמרת בשלמא, בצלול מחלוקת - היינו דאיצטריך קרא, אלא אי אמרת בעכור מחלוקת למה לי קרא סברא בעלמא הוא אלא שמע מינה בצלול מחלוקת".

**ומוכח מכל דברי גמ' אלו דדבר הנלמד בסברא,** חיובו אלים כחיוב הכתוב בתורה, דאם לא כן מאי מקשה הגמ' למה לי קרא, והא בעינן קרא לחיבו מדאורייתא.

**תנן בברכות דף ל"ה ע"א:** "כיצד מברכין על הפירות על פירות האילן הוא אומר: בורא פרי העץ וכו', ובגמ' שם: "מנא הני מילי דתנו רבנן קדש הלולים לה' - מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום

**התוס' בקידושין דף י"ג ע"ב ד"ה מלוה** שאינה כתובה בתורה כתבו שחיוב החזרת הלואה הוא מסברא וז"ל: "פי' כגון קרבנות ופדיון הבן וערכין ונזקין שלא היו יודעים עניני נתינות הללו אם לא שנתחייבה התורה בפירוש אבל מלוה כגון שהלווה לו מעות בלא שטר אע"ג דכתיב והאיש אשר אתה נושה בו לא חשוב כתובה בתורה, כיון שלא צריך לפרש בתורה שיעור הנתינה דפשיטא מה שהוא לזה צריך לפרוע" עכ"ל.

**וכן כתבו בכתובות בדף כ"ו ע"א ד"ה הרי זו,** שהקשו וז"ל: "וא"ת כיון דשייך מתנה על מה שכתוב בתורה אפילו גבי ממון, א"כ לא יוכל אדם למחול חובו לעולם על ידי תנאי, שאם יאמר עשה עמי היום וחובך מחול לך, יהא מתנה על מה שכתוב בתורה, מיהו מלוה לא חשבינן כתובה בתורה, דאפילו למאן דאמר (קדושין דף יג ע"ב) מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמי, היינו דוקא כגון נזקין וערכין ופדיון הבן דמסברא לא הוה מחייבין להו אם לא שחייבתו תורה בפירוש, אבל מלוה כולי עלמא מודו דלא טרפא ממשעבדי דאינה באה מכח התורה דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלוה ממנו" עכ"ל. ומבואר בדבריהם שחיוב החזרת הלואה הוויא מסברא.

**וצ"ב מהו המחייב לקיים חיוב מסברא,** סוף סוף התורה לא חיבתו. וכמו כן יש לעיין האם יש לקיים כל חיוב מסברא.

**והנה מצינו בכמה מקומות בש"ס דמקשינן,** "למה לי קרא תיפוק ליה מסברא".



עליו הראיה וכו', שבאלו המקומות מקשה הגמרא קרא למה לי סברא הוא, אבל לומר על דבר שהוא מסברא שהוא חשוב מצוה דאורייתא, זה לא שמענו. ואם הדבר כן לחנם נכתבו כל המצוות שהם שכליות, ועוד שסברא זו שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה סברא זו שייכא בכל באי עולם, וא"כ יהיה ברכת הנהנין חובה גם על בני נח, אתמהא. אלא ודאי הכוונה הוא שכיון שהוא סברא לכך תקנו חכמים ברכות הנהנין "עכ"ל. מבואר שמצוות שנלמדות מסברא לא נעשות כחייב מדאורייתא.

**והנה דברי הצ"ח** נסתרים מדברי רבינו ניסים גאון שכתב בהקדמה לברכות וז"ל: "כי כל המצוות שהן תלוין בסברא ובאובנתא דלבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורות וכו' ואע"פ שהמצוות הלמודות מן הכתוב דכתיב ויצא ה' אלוקים אינן כולן של שמועה כי חיוב ידיעת הקב"ה ולשמוע בקולו ולעובדו מן הדעת אין ראויין ושפיכות דם נקי וגזל מן השכל הן אסורים" עכ"ל. ומבואר בדבריו שגם מצוות שכליות מחויבים בהם, ולא רק דינים נלמדים מסברא.

**וכדבריו** כן הוא ברש"י על התורה בפ' תולדות פרק כ"ו פסוק ה' "וישמור משמרת מצותי וחוקותי ותורותי" ומפרש רש"י: "מצותי: מצוות שאלו לא נכתבו ראויין להצטוו כגון גזל ושפיכות דמים", ומבואר שאף ללא ציווי התורה מחויבים לקיים מצוות הנלמדים מסברא.

**וכן הרמב"ן** על התורה בפ' נח כתב שהטעם שנגזר דינים על החמס מפני שהוא מצווה מושכלת אין בה צורך לנביא להזהיר עכ"ל מבואר שהיו אסורים בחמס מפני שהשכל מחייב זאת, מוכח שמצוות שמחויבין מסברא מחויבים עליהם מהתורה.

קודם שיברך והאי קדש הלולים להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה, חד: דאמר רחמנא - אחליה והדר אכליה, ואידך דבר הטעון שירה - טעון חלול, ושאינו טעון שירה - אין טעון חלול", ומסקנת הגמ' היא: "אלא, סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה".

**והקשה הפנ"י** דלמסקנת הסוגיא שברכת הנהנים נלמדת מסברא שאסור לו לאדם להנות מן העוה"ז בלא ברכה, צ"ל דברכת הנהנים יהיה חיובו חיוב דאורייתא וכדברי הגמ': "למה לי קרא סברא הוא" וכדכתבנו לעיל דהוא דאורייתא, ומכל הראשונים נראה שחיובו הוא מדרבנן. ועוד דפרק מי שמתו (כ, ב) תנן: "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו". ומפרש רש"י: "מברך לאחריו - דחיובא דאורייתא הוא ואינו מברך לפניו" ומבואר דברכה דלפניה הויא דרבנן.

**ותירין הפנ"י** וז"ל: "מיהו נראה לענ"ד דאפילו אם תמצוי לומר דסברא זו הוי נמי מדאורייתא, אפ"ה אתי שפיר הא דקיי"ל דספק ברכות להקל, משום דלא שייך להחמיר, דכיון דאסור לברך ברכה שאינה צריכה, מש"ה ממילא אזלה לה הך סברא. ומהאי טעמא גופא נמי אתי שפיר דבעל קרי על המזון אינו מברך לפניו, דכיון דלא מחייב אלא מסברא והוא מונע עצמו משום כבוד השם, אינו שייך הך סברא".

**והצ"ח** כתב וז"ל: "ומה שכתב הגאון בעל פני יהושע דכיון דמסיק דסברא הוא ממילא הוא מן התורה, דהרי אשכחן שאמרו הא למה לי קרא סברא הוא, שמע מינה שסברא מועיל כמו קרא. ואומר אני שזה שייך רק בדין מן הדינים כמו בכתובות (כב, א) מניין שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ובבבא קמא (מו, ב) מנין להמוציא מחבירו

וכן שמשנה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו להגבלת הר סיני. ומאיזה טעם חייבים לשמוע בכל חכמים קודם מתן תורה. וכן שקטן שהגיע לחינוך חייב במצוות לסוברים שהקטן עצמו מחויב. והרי פטור ממצוות פטור נמי מהמצווה לשמוע בקול חכמים. מבואר שיש מצוות שחייבים בהם אף על פי שלא נצטוונו בהם בתורה. וא"כ אפשר שמה דמצינו מצוות שנלמדות בסברא חייבים בהם כיון שזה רצון ה'.

**ומה** שכתבה הגמרא למה לי קרא סברא הוא נאמר רק לגבי דינים כגון המוציא מחברו עליו הראיה, או הפה שאסר הוא שהתיר, או בנדה שהאם מטמאה בצלול או בעכור, אבל במצוות הוי כחיוב דרבנן.

**ובתוס'** בקידושין (שם) כתבו שאע"פ שמלוה כתוב בתורה ב"האיש אשר אתה נושה בו יוציא אילך את העבוט החוצה וגו'", לא צריך לפרש בתורה שיעור הנתינה דפשיטא מה שלווה צריך לפרוע. דהיינו שאע"פ שאפשר ללמוד מהתורה חיוב החזרת הלואה, מכל מקום הוי מלוה שאינה כתובה מהתורה, כיון שנלמד מסברא. קשה מ"ט הוי קולא בזה שאפשר ללמוד נמי מסברא חיוב החזרת הלואה. דהרי אם כתוב בתורה בפרוש הוי חיוב כמלוה הכתובה בתורה.

**וכן** בתוס' בכתובות (שם) שמחלקים בין מלוה הכתובה בתורה למלוה שאינה כתובה. שמלוה שאינה כתובה בתורה אפשר לעשות תנאי לבטלה, כיון שלא כתוב בתורה אלא סברא שחייב לשלם מה שלווה ממנו. קשה דמכל מקום הרי כתוב בתורה ב"האיש אשר אתה נושה בו יוציא אילך את העבוט וגו' ". והוי נמי כתוב בתורה, ולמה אפשר להתנות לבטלה אע"פ שאפשר גם ללמוד מסברא, ויש לעיין בזה.

**ונראה** לתרץ את דברי הצ"ח שמה שנלמד מסברא, לא הוי כמצווה מדאורייתא דא"א שיהא חיוב מדאורייתא כשהתורה לא צוותה. והא דמצינו שחייבים במצוות הנלמדות מסברא אין הם כמצוות הכתובות בתורה דמצווה הכתובה בתורה בפרוש חמירא טפי.

**וכן** מבואר בתוס' ביבמות (ז, א) שהקשו למ"ד ביאה במקצת שמה ביאה ומכל מקום הותר למצורע להכניס ידיו לבהונות א"כ יהא מותר להכנס כולו? ותמצו, וי"ל דלא ניהא ליה שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא "ואל המקדש לא תבוא" אבל ביאת מקצת לא כתיב בהדיא אלא מהקישא גמר לה עולא התם עכ"ד. מבואר שיש חומרא ועדיפות למה שכתוב בפרוש, על מה שנלמד מלימוד. וכן בר"ן בנדרים(ח, א) דכל מידי דאתי מדרשא אע"פ שהוא מן התורה כיון דליתא מפורש בהדיא שבועה חלה עליו עכ"ד. מבואר שיש חומרא ועדיפות למה שכתוב בפרוש בתורה ממה שנלמד מלימוד. וכן בהוריות תנן המקודש מחברו קודם לחברו. חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן על ארבע קרנות ועל היסוד, מקשה התו"ט שנמי אשם ניתן על ארבע קרנות ועל היסוד, ומתרץ שבחטאת מפורש בקרא ואשם נלמד מלימוד ולכן חטאת מקודשת מאשם עכ"ד. מבואר שמה שכתוב בפרוש בתורה חמור ועדיף על מה שנלמד מלימוד.

**ומה** דמצינו שנלמד מסברא אין חיובו כחיוב מדאורייתא אלא קל מינה, ונראה שחיובו כחיוב מדרבנן. וכדברי הקובץ שיעורים בקונטרס דברי סופרים שהחיוב לקיים מצות דרבנן במקום שאין "לא תסור" מסברא כיון שזה רצון ה' ודבר זה כל באי עולם מחויבים לעשות רצונו, ומוכיח מהא שבית הדין של שם גזרו על עכו"ם הבא על בת ישראל במעשה של יהודה ותמר.

הרב אורי פלק

בית שמש

## בענין ברכת המצוות

**והרא"ש** הקשה על דברי ר"ת, ממה שהביא ראייה משיטת רבי יהודה שזמן המנחה הוא עד פלג המנחה וממילא אח"כ זה זמן של ערבית ושפיר יוצא בק"ש של בית הכנסת, והרי תפילות כנגד תמידים תקנום, ותפילת המנחה הוא נגד תמיד של בין הערביים שזמנו עד פלג המנחה, ולכן סובר רבי יהודה שגם תפילת מנחה זמנה עד הפלג, אך אין מפה שום ראייה שזמן תפילת ערבית בא מיד אחרי פלג המנחה ולא בצאת הכוכבים, ואומר הרא"ש שמה שנוהגים להתפלל מעריב מפלג המנחה הוא משום טירחא דציבורא, שאם יאחרו את זמן התפילה אנשים לא ימתינו וילכו לביתם להתפלל ביחידות, ושמא ישכחו לכן הקילו רבנן ותקנו שאפשר מחמת חשש זה להקדים את תפילת מעריב, ובאמת אחרי צאת הכוכבים יגידו קריאת שמע של ערבית (בברכות) ואע"פ שמפסיד סמיכת גאולה לתפלה, מכל מקום תפילה בצבור עדיפא, כדפסק רב האי גאון.

**ומביא** הרא"ש בתוך דבריו לשיטת הראשונים רש"י ודעימיה שס"ל שיוצא ידי חובה בקריאת שמע שעל המטה, ולשיטתם כותב ר' עמרם (בסדורו) שלפני קריאת שמע מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על קריאת שמע.

**ובשו"ת** הרשב"א (מ"ז, ס"ט) נשאל הרשב"א על מנהגם להתפלל מפלג המנחה ואין מברכים ברכות קריאת שמע

**א. ברכות דף ב' ע"א:** "מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן", ומפרש רש"י ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, א"כ למה קורין אותה בביהכ"נ כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה והכי תניא בבביתא בברכות ירושלמי, ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא.

**ויעיין** בתוס' שם (ד"ה מאימתי) שהביאו לדברי רש"י והקשו על דבריו שהרי בקריאת שמע צריך לברך ב' ברכות לפניו וב' ברכות לאחריה, ולאלו שמתפללים מפלג המנחה בעצם מברכים את ברכות ק"ש טרם הזמן, ובק"ש שעל מיטתם אינם מברכים ברכות ק"ש ואין יוצאים חובת ק"ש בברכותיה, ובאמת תוס' חלוקים על שיטת רש"י ומביאים לשיטת ר"ת שסובר שבאמת ק"ש שקורים בתפילה בביהכ"נ היא זו שיוצאים בה חובת ק"ש של ערבית, ואי"ז לפני הזמן שאנו סוברים כשיטת רבי יהודה שאפשר להתפלל מנחה עד פלג המנחה, וממילא לאחר פלג המנחה זה מוגדר לילה גם לענין קריאת שמע, ומה שכתוב בירושלמי שקורין שמע בביהכ"נ כדי לעמוד בתפילת מתוך ד"ת היינו שהיה מנהגם לפני התפילה לומר ק"ש כמו שאנו אומרים אשרי לפני תפילת מנחה כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

טרם הזמן ואין אמירת הברכות לבטלה, ועונה הרשב"א שבאמת אין ברכות קריאת שמע ברכת המצוות והווי הברכה של ק"ש, אלא ברכות שיוסדו מחמת עצמם רק שנתקנו לאומרם לפני ואחרי ק"ש, ובאמת לפי זה כותב הרשב"א שאם קרא ק"ש בלא ברכות, הרי שמשלים את הברכות לבד ואין צריך לומר שוב ק"ש, ומביא סמך לדבריו מהמשנה דהיה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיוון ליבו יצא, ולכאורה הרי שם בעת לימודו אין אומר את הברכות, אלא שהברכות אינם ברכות קריאת שמע כשאר ברכת המצוות אלא שנתקנו לאומרם עם קריאת שמע.

**ב.** רש"י בפסחים בדף מ' ע"א כותב, לגבי קיום מצוות אכילת מצה בליל יו"ט ראשון, באחרונה- מצוות אכילתה שעם הפסח היא חובת אכילתה דכתיב קרא "על מצות ומרורים יאכלוהו" ופסח נאכל על השובע כדתנן אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן", היינו ששיטת רש"י שאכילת המצה שיוצאים בה את קיום אכילת מצה בליל פסח, הוא אכילת המצה האחרונה של האפקומן, ולא הכזית שאוכל כבר במוציא מצה, וכן כותב הרשב"ם (ק"ט, ד"ה אין מפטירין אחר המצה אפיקומן) שצריך לאכול בגמר סעודתו (מצה) זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה. ולכאורה הן לשיטת רש"י והן לשיטת הרשב"ם שיוצאים ידי חובה מצה במצה האחרונה שאוכלים אפיקומן, א"כ היאך מברכים את ברכת המצה כבר במוציא מצה והרי לא יוצא באכילה זו את מצוות אכילת מצה.

טרם הזמן ואין אמירת הברכות לבטלה, ועונה הרשב"א שבאמת אין ברכות קריאת שמע ברכת המצוות והווי הברכה של ק"ש, אלא ברכות שיוסדו מחמת עצמם רק שנתקנו לאומרם לפני ואחרי ק"ש, ובאמת לפי זה כותב הרשב"א שאם קרא ק"ש בלא ברכות, הרי שמשלים את הברכות לבד ואין צריך לומר שוב ק"ש, ומביא סמך לדבריו מהמשנה דהיה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיוון ליבו יצא, ולכאורה הרי שם בעת לימודו אין אומר את הברכות, אלא שהברכות אינם ברכות קריאת שמע כשאר ברכת המצוות אלא שנתקנו לאומרם עם קריאת שמע.

**ב.** רש"י בפסחים בדף מ' ע"א כותב, לגבי קיום מצוות אכילת מצה בליל יו"ט ראשון, באחרונה- מצוות אכילתה שעם הפסח היא חובת אכילתה דכתיב קרא "על מצות ומרורים יאכלוהו" ופסח נאכל על השובע כדתנן אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן", היינו ששיטת רש"י שאכילת המצה שיוצאים בה את קיום אכילת מצה בליל פסח, הוא אכילת המצה האחרונה של האפקומן, ולא הכזית שאוכל כבר במוציא מצה, וכן כותב הרשב"ם (ק"ט, ד"ה אין מפטירין אחר המצה אפיקומן) שצריך לאכול בגמר סעודתו (מצה) זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה, וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה. ולכאורה הן לשיטת רש"י והן לשיטת הרשב"ם שיוצאים ידי חובה מצה במצה האחרונה שאוכלים אפיקומן, א"כ היאך מברכים את ברכת המצה כבר במוציא מצה והרי לא יוצא באכילה זו את מצוות אכילת מצה.

**ג.** נצטוינו בתורה לתקוע בשופר בראש השנה, ואלו הם התקיעות דמעומד שתוקעים בחזרת הש"ץ, ומדרבנן צריך לתקוע תקיעות נוספות והם תקיעות דמיושב

והנה היה אפשר לומר באופן"א, דהנה ישנה חקירה ידועה בכל ברכת המצוות אם הברכה היא חלק מן המצווה עצמה, או שיש מצווה לברך את הבורא עולם לפני כל מצווה ואין היא חלק מן המצווה כלל רק שצריך שיסמוך הברכה למצווה ויהיה עובר לעשייתן כדי שיחול על מצווה זו, והנה אם באמת הברכה היא חלק מן המצווה באמת יקשה כל מה שהקשינו, אך אם נאמר שאין הברכה חלק מן המצווה אלא מצווה לברך

ולהלל לבורא עולם טרם עשיית מצוותו, רק שהמחייב לזה הוא המצוה עצמה, אם כן אפשר שבאמת אין צורך להסמיך את הברכה למצוה רק שיהיה שייכות בין הברכה למצוה ושהברכה תחול על המצוה הזו, וא"כ אולי אפשר לומר שעד כמה שמברך ומסמיך א"ז למה שהוא מענין המצוה שפיר דמי שיחשב הברכה ויחול על המצוה עצמה, והשתא אתי שפיר כל מה שהקשינו לעיל הן לענין קריאת שמע הן לענין פסח והן לענין תקיעות שופר.

**אלא** שיעויין בשו"ת תרומת הדשן סימן רל"ד, שדן לגבי פדיון הבן שחל בשבת ונתן האב לכהן ביום שישי את הפדיון שאומר שלא יברך כיון דלא מטא זמן החיוב, ולפי"ד א"כ גבי ק"ש איך בברכת קריאת

שמע שמברך טרם צאה"כ ומסמיך א"ז לפרשת שמע שנאמרת כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה יצא ידי חובה והרי עוד לא מטא זמן החיוב, ואולי באמת גם רש"י סובר כשיטת הרשב"א שברכות קריאת שמע אינם כברכת המצוות אלא שנתקנו לאומרם עם קריאת שמע, וצ"ע.

**ואולי** אפשר לומר יותר בדרך זו שאם נאמר שאין הברכה חלק מן המצוה, יתכן לומר שבאמת עשיית המצוה מחייבת לברך ברכה לקב"ה מענין המצוה אך לא שהברכה תחול על המצוה רק שיברך ברכה מענין המצוה וממילא אם מסמיך לזה פעולת עשיית המצוה אף שבפעולה זו אין מקיים המצוה כלל, מכל מקום את חובת הברכה קיים.

## הרב שלמה זלמן זלזניק

בני ברק

### בענין כותל ואילן שנפלו לרשות הרבים

נפילה והרי חזי' באסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו שבהדי דאזלי דינם כאש ובתר דניחי דינם כבור, ועוד דאם הספק איזה שם מזיק יש להם למה דנו התוס' האם הוא אש או בור דמאי נפק"מ הרי תרווייהו איתנהו ואין פטור כלים ואין פטור טמון דבכל גוונא שייך לחייב מדין המזיק השני ומאי נ"מ וצ"ע.

**אמנם** ברא"ש הכריע דבהדי דאזלי יש להם דין מזיק דבור דמאש חלוק דכותל ואילן כח אחר מעורב אלא מעצמם נפלו והזיקו ואילו אש כח אחר מעורב בה ומה דבור אין דרכו לילך ולהזיק אדרבה כל שכן שיש כאן סיבת חיוב ואי משום דאין תחילת עשייתו לנזק לכך ילפי' מהצה"ש עיי"ש ויש להעיר בדברי הרא"ש חדא דהרא"ש עצמו בתחילת הצה"ש ביאר שיש להם דין בור כיון שבעצמותם הם תקלה הגם שיש פירכות וא"כ מה אכפ"ל של"ד לאש בכח אחר מעורב בו דסו"ס יש ע"ז יוכיח משור כמו על בור עוד קשה קו' הפלפול"ח שם שמה שאין כח אחר מעורב בו אדרבה עדיף מאש וכ"ש הוא ומ"ש מבור דאמרי' שהגם שאין הולך ומזיק מ"מ הוי כ"ש ולגבי אש לא, וצ"ע.

**ועל** הקושיא השניה הי' אפשר לפרש עפ"מ שנתייחד בד' התוס' שמזיק ע"י כח אחר שהולך ומזיק חמור מבור שאין כח אחר מעורב בו ומזיק במקומו א"כ הגם שכותל ואילן הולכים ומזיקים מ"מ אינם מזיקים כ"כ כאש שהולכת בכל מקום ומזיקה והראיה שפירכת הגמ' משור הוא מה לשור

**א. הגמ'** בפרק ראשון במסכת בבא קמא, לומדת מהצד השוה כותל ואילן שנפלו לרה"ר והזיקו לאחר שהתרו בו ולא קצץ הנטיעות חייב לשלם, ומוקמינן בדאפקרינהו ול"ד לבור שכן תחילת עשייתו לנזק תאמר בהני שתחילת עשייתו לנזק שור יוכיח מה לשור שדרכו לילך ולהזיק בור ויכח, וחזר הדין.

**ובתוס'** ד"ה היינו בור, דן בהזיקו בהדי דאזלי מכח מה יתחייבו לשלם, וכ' התוס' וז"ל: "והשתא א"ש שמדמה להו לבור טפי מלאש ואע"ג דבשעת נפילה יש לדמותו לאש כמו לבור דמאש חלוק במה שאין כח אחר מעורב בו ומבור חלוק במה שאין תחילת עשייתו לנזק אלא לכך דימה אותו לבור דלאחר נפילה אין לדמותו כלל לאש אלא לבור" עכ"ל.

**ויש** שפירשו כוונת התוס' דכל כוונתם מ"ט נקטנו בפשיטות היינו בור דלכאו' הלשון הפשוטה היינו אש בהדי דאזלי ופירשו שנקטו לשון ששייך לאחר נפילה דבשעת נפילה אפשר לחיובי מדין תרווייהו ולאחר נפילה דמיארק לבור וכ"כ הקה"י ס"י ד', אלא שבפלפולא חריפתא על הרא"ש מבו' שהבין אחרת ד' התוס', דספיקא דהתוס' הי' איזה מחייב של מזיק יש ליתן להם האם פרשת אש או פרשת בור, וע"ז הכריעו משום דאחר נפילה היינו בור גם בשעת נפילה חשיב בור, והדבר צ"ע מתרתי חדא דמה הסברא ליתן לו שם בור קוצר קודם נפילה מחמת אחר

ובגמ' מצאנו שבור שנוצר ע"י רוח מצויה שהפילתו מראש הגג חשוב ככח אחר מעורב בו, חזי' שהגם שבמעשה ההיזק אינו מחוסר מעשה מ"מ חסר ביצירת המזיק שעשייתו בראש הגג לא הושלמה ללא הרוח, אמנם הרא"ש לכא' דיבר באופן השני שהכח אחר שותף ביצירת ההיזק דהרי בכותל ואילן אין כלל יצירה ידיה אפי' בלא כח אחר וסיבת המחייב מצד דהו"ל לסלוקי כשהיה ממנו קודם דאפקרינו וכמבו' באחרונים והיינו שיש מזיק מושלם שפועל בכח עצמו ויש מזיק שכל חיובו מחמת שמחמתו נגרם ההיזק, שפעל שיבצר נזק ע"י רוח טבעית. ואדרבה חזי' דלר"י דאשו משום חיציו, מקרי ג"כ כוחו והיינו שנחשב מעשיו וגם בכלל לו חיציו חייב, דסו"ס מכח עשייה ידיה נוצר הנזק והיה לו לגדרה אבל אין זה מזיק מצד עצמו. ובספר אמרי משה מצדד דאש שהיא ממנו והבעירה אחר יהיה פטור למ"ד אשו משום ממנו דאין כאן שותפות ידיה בנזק. וממילא יש לפרש שזהו כוונת הרא"ש שלאש אינו דומה בעצם כיוון שהוא מזיק מצד עצמו והגם שבכלל מאתים מנה מ"מ זהו מזיק מושלם שבזה משתייך יותר לבור, ואינו רק קולא לבור אלא הגדרה במזיק שאינו מזיק מושלם וחייב רק על סיבוב הנזק על ידו, משא"כ בבור שאינו הולך ומזיק, הוא רק תכונה במזיק ובה אמרינן דכ"ש הוא וגם מה שאין תחילת עשייתו לנזק מבואר בראב"ד כאן שהכוונה שאין לו שם מזיק כיוון שאינו מוגדר לחריגה אלא צורה רגילה של כותל ונטיעה שנמצאים בצורה תקנית ועלולים להזיק, וע"ז עבדינן יוכיח בשור שהוי גילו"מ שג"כ מקרי מזיק ומ"מ בעצמותו שייך לפרשת בור, ולכן ל"ק ג"כ לגבי כל הנך דילפי' מהצה"ש שהרא"ש דימה אותם לבור מצד צורת ההיזק כיוון ששם הם מזיקים מושלמים ורק נעשו ע"י

שדרכו לילך ולהזיק חזי' שרק כלפי בור חשוב דרכו לילך ולהזיק ולא כלפי אש ואז תתפרש כוונת הרא"ש שמאש ליכא למילף שחמורה טפי שע"י כח אחר שבה מזיקה בכ"מ אמנם מל' הרא"ש וגם מד' הראשונים לא נראה שהיא מצד קולא שאין כח אחר מעורב בו אלא שהם ב' ענינים, מזיק ע"י כח אחר ומזיק ע"י עצמו, ולשון התוס' שאנץ: "יותר חלוקים הם מאש במה שאין כח אחר מעורב בו מאשר מבור שאין תחילת עשייתו לנזק" וכ"ה בלשון הרשב"א והתור"פ, כאן ומדבריהם נראה שאש שמיד מזומנת להזיק אזי שם המזיק שלה גמור יותר משא"כ כאן שמחוסר נפילה של אחר זמן אין כ"כ שם מזיק עליהם. אמנם לשון הרא"ש שהדגיש שזה כח אחר מעורב בו וזה מזיק מצד עצמו נראה שאין כוונתו כד' הראשונים שמזומן להזיק אלא חילוק בצורת ההיזק והדק"ל דלכאורה בכלל מאתים מנה וצ"ע.

**ב. עוד** יש הערה בד' הרא"ש, שאם כח אחר הוא מחלק מהותי בין אש לבור, מ"ט גבי בור שנעשה ע"י כח אחר הוי בור מחמת שהוא תקלה ודמי לבור דאדרבה כיוון שהולך ומזיק ואינו תקלה ג"כ מקרי בור, חזינן שאין הגדר דווקא "תקלה" והטעם משום שאין כח אחר מעורב בו וא"כ שם שנעשה בור ע"י כח אחר מן הראוי שיהי' אש.

**ונראה** דיש לדון מה היסוד של הקולא בכח אחר מעורב בו, האם הפטור נובע מזה שלא מתייחס אליו דהוי כעשאוהו שנים ואז חסר בסיבת חיוב המעשה של הגביר, א"ד שחסר בשם מזיק שבו שכל מזיק לא נזקק לסיוע חיצוני כדי להזיק ומשמש כמזיק מושלם, משא"כ אש שלעולם חסרה הבערת הרוח, ונ"מ אם הי' שור ממנו שמזיק ע"י כח אחר באופן חיובי שסיבת המחייב הוא ממנו ומ"מ אינו יכול להזיק לבדו בלא סיוע הרוח.

נקט דהתוס' דף ו' ד"ה מה לבור הקשו שהגמ' תאמר את אותה פרכא דלעיל וצ"ב.

ד. ומה דצ"ל בזה ע"פ מה דמתבאר בד' התוס' לקמן י"ט ע"ב גבי דליל שכתבו שקשרו אדם לאו דווקא, אלא כל איכא דלא אצנעיה פושע הוא וחייב גם משום אש. וקשה דלכא' אין כאן עשיית אש כלל מצידו אלא פשיעה, וגם לשון התוס' דכ"ב "דכל מקום שפשע ולא שימר גחלתו חיצו ניהו". חזינן שגם בלי ההבערה חייב, וזה סתירה לתוס' בדף ס' שהביא הברכ"ש. אמנם נראה דכל דבריו אמורים כלפי שנוצר בלעדיו מזיק כגון שע"י רוח שאינה מצויה נוצר אש של ממנו שאין חיוב דעליה רמיא לסלוקי כיוון שאין כאן התייחסות אליו, משא"כ כשהיה פושע בסיבת ההבערה אי"צ כלל מעשה בידיים שילך ויבעיר אלא כיוון שעליו מוטל לשמור, בפשיעתו נתהווה כאן מזיק של אש ומקרי עשייה ידיה וחשיב מבעיר, ולכן לא פרכא הגמ' מעשיו גרמו לו דבכותל ואילן שהיו ממנו ופשע קודם שנעשו מזיק מקרי עשייה ידיה ע"י פשיעתו ולכן גם הרא"ש עצמו לא חילק מאש דאין כאן סיבת חיוב של עשייה דלמתבאר כה"ג שיש סיבה שיהיה חייב באחריות ומחמת פשיעתו נוצר אש מקרי ג"כ יצירה ידיה.

**אלא** דיש מקום להעיר דבור המתגלגל חזינן בגמ' שחשיב אין מעשיו גרמו לו דרגלי אדם ובהמה יצרו לבור וכמבואר בתוס' שם, וקשה דכיוון שע"י פשיעתו גרם שיווצר בור ע"י אחרים להוי כדליל ברגל התרנגול ויחשב מעשיו גרמו לו שבגלל פשיעתו נוצר בור במקום אחר ויש לחלק ודו"ק.

כח אחר אבל לאחר עשייתם אינם חסרים בשם מזיק ולכן כתב הרא"ש שהם בור כיוון שדומים לצורת ההיזק, משא"כ כותל ואילן שהגם שדומים בצורתם בהדי דאזלי לאש מ"מ חלוקים ממנו בצורת המזיק ול"ש שיהיו תולדות ידיה, ולכן ג"כ בבור שנעשה ע"י כח אחר יכול להיות בור דעיקר הסברא הוא החילוק בעשיית ההיזק ולא בסיבת החיוב.

ג. **אמנם** עיקר דברי הרא"ש אכתי צ"ב מאי טעמא לא חילק מאש בסיבת החיוב שכל אש עיקר חיובו משום עשייה ידיה כשהבעיר וכמש"נ לעיל ואילו בבור שנעשה ע"י רוח שאינה מצויה חייב כשהיה לו פנאי לסלק וע"כ החיוב בבור מצד הו"ל לסלוקי וכמבו' בגמ' דף מ"ח ע"א, ובאש כתב הברכ"ש סי' י' שאין חיוב דהלי רמיא לסלוקי כיוון שכל חיובו משום מבעיר, וראיה מדברי התוס' דף ס' שנקטו שליבה וליבתה הרוח היינו כשאין בליבויו ללבות בפנ"ע דאז לא מקרי מבעיר חזינן שעיקר חיובו משום יצירה {והסברא לכא' כמש"כ לעיל שכיוון שאי"ז מזיק בפנ"ע ונזקק לסיוע הרוח אין כאן אחריות על מזיק אלא שעל ידו נגרם היזק} ובכותל ואילן שאין כאן יצירת מזיק דבשעה שנטע ובנה לא היו כלל מזיקים אפי' כלפי לאחר זמן והריעוהו הוא התיחדשות, א"כ חלוקים מאש בעצם ששם המחייב הוא היצירה וכאן החיוב מדין רמיא עליה למלויי קודם דאפקרינהו והוא תמוה.

**עוד** לכא' אינו מבואר בסוגיה מ"ט לא פרכנו בהצד השווה מה לבור שמעשיו גרמו לו כפירכת הגמ' לעיל והוזקקנו לפירכא שאין תחילת עשייתם לנזק ואין לומר דחד מתרי



הרב שלמה בריז

רמות בית שמש

## בענין זמן קריאת שמע של ערבית

השחר, ובהמשך נבוא לבאר בע"ה מה גדר העניין.

**וראיה** לדבר דחכמים סברו שבשכבך ובקומך זה היינו הך כמו לילה ויום, נראה מאה דאיתא יא. שנחלקו ב"ש וב"ה האם בשכבך ובקומך אומר זמן שכיבה וקימה או לקרוא בשכיבה ממש וב"ה דרשי מהא דכתיב בלכתך בדרך שקורא כדרכו ובשכבך ובקומך הוא רק לגבי הזמן, אמרו להם ב"ש א"כ נימא קרא בבוקר ובערב, ולכאורה מה הקשר הלוא החיוב הוא בשכבך ולא בערב, אלא נראה דהבינו שוודאי זה המגדיר של זמן השכיבה.

**ומצינו** בגמרא דף ב' ע"ב עוד כמה דעות בענין תחילת זמן קריאת של שמע בערב. ר"מ אומר משעה שבנ"א נכנסים לאכול בע"ש, ר"א אומר משעה שקדש היום בערבי שבתות. ר' מאיר אומר משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן (ולא קשיא דר"מ אדר"מ דתרי תנאי אליביה אינהו.) ר' חנניא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. רב אחאי ואמרי לה ר' אחא אומר משעה שרוב בנ"א נכנסים להסב.

**ועל שיטתו** של ר"מ משעה שהכהנים טובלים הקשה ר"י והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים, והשיב לו ר"מ דהוא סובר שבין השמשות כהרף עין וא"כ זמן טבילתם הוא ממש סמוך לצאה"כ,

**ברכות דף ב' ע"א** "תנן מאימתי קוראים את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן", ואמרינן עלה בגמרא דף ב' ע"ב, דהוא זמן צאת הכוכבים ואע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר שנא' "ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאה"כ", ואומר "והיה לנו הלילה למשמר והיום למלאכה", ומקשינן מאי ואומר ומתריצין וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו דמחשכי ומקדמי ת"ש והיה לנו וגו' ומתבאר שזה הזמן המגדיר בשכבך ובקומך.

**ויש להבין** הא ד"אין ראיה לדבר" הלוא לכאורה נתבאר זמן צאה"כ ממש, (ובמסכת מגילה דף כ' ע"ב מובא ראיה בפירוש מאלו הפסוקים לזמן יום ולילה) ולפירוש רש"י שפי' דאין ראיה לדבר שהיום כלה בצאה"כ הוא תימה. אמנם לביאור התוס' דאין ראיה כיוון דלא מיירי התם לעניין ק"ש נראה הביאור דהא בק"ש לא נתבאר יום ולילה אלא "בשכבך ובקומך" אלא דקים להו לרבנן שהמגדיר את זמן זה הוא לילה ויום. וע"כ אין ראיה לדבר. וכ"א ברבינו יונה.

**וביתר** ביאור אפשר דשם מצינו שעושים במלאכה כל היום והוי זכר לעניין שמהלילה הוי זמן שיבה.

**א"כ** נמצאנו למדים דאע"פ שנכתב בשכבך ובקומך הבינו חז"ל דהזמן הזה הוא לילה בדקדוק, דהיינו צאה"כ עד עלות

וקורא נמי ק"ש בברכותיה ויוצא ידי חובתו. ואין צריך לחזור ולקרותה.

**ובפשיטות** נראה דבין לר"ת ובין לר"י אפשר לקרות קודם השקיעה, כיוון שהוא זמן שכיבה. ולפי"ז צריך להסביר את מה שהביא תוס' את דעת ר"א שמשעה שקידש היום דס"ל שהוא לפני השקיעה והזמן הוא מתי שמתקבל שבת ע"י תוספת שבת. (ושוב מצאתי ברשב"א שביאר כן) וכן הזמן שנכנסים לאכול בערב שבת הוא מוקדם לפני השקיעה.

**ובגמרא**, אמר לו ר' יהודה לר"מ והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים והקשה בתוס' דתקשי ליה לנפשיה שהרי פלג הוא מבעוד יום והוא סבר דמיד הוי זמן תפילת ערבית, ותי' דלדידיה קא קשיא כיוון דלא דריש בשכבך ובקומך אבל לרבנן דדרשי קשה, חזינן מהכא שני דברים, האחד דר"י לא דריש כלל בשכבך ובקומך וא"כ למד שזמן ק"ש קשור ללילה בלבד, ולשיטתו הלילה הוא מפלג, והשני דהבין שהזמן שאמר ר"מ חייב להיות שאינו קשור ללילה דא"כ צ"ל או מפלג או מצאה"כ ולכן הבין שר"מ דריש בשכבך ובקומך דהוא זמן שאינו קשור בדוקא ללילה.

**אלא** דלפי"ז יש להקשות טובא דמה קשיא ליה שהוא מבעוד יום והרי סבר ר"מ שהוא זמן שכיבה. ועוד יש להקשות: דר"מ תריץ ליה דהזמן שאמר לא הוי לפני ביה"ש דר"י אלא דסבר "בין השמשות כהרף עין" וא"כ הזמן של טבילת כהנים הוא קצת קודם צאה"כ, ומאי תי', והלא הוא עדיין יום כל שאינו צאה"כ, וביותר לשיטתו דביה"ש הוא כהרף עין נמצא שאחרי השקיעה הוי יום גמור ולא ספק כלל וא"כ עדיין שייך הק' והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים.

**עוד** יש להקשות על מאי דאמרינן בתוס' שהביאו הזמנים של הני תנאי ללמוד

**ויש** לברר מה עניין דעות אלו. הרי וודאי שאינם סוברים שהזמן שהם נתנו הוא זמן תחילת הלילה, (דהלא אין שום מקום לאמר שהלילה מתחיל משעה שעני נכנס לאכול סעודתו וכדו') אלא וודאי נראה דנתנו זמן המוגדר לדעתם כזמן שכיבה, וחלק מהדעות וודאי זמנם הוא לפני צאה"כ וא"כ רואים דהם לא הבינו כחכמים שהזמן שכיבה הוא חופף ללילה אלה הוא זמן לעצמו, מתי שבנ"א הולכים לישון, ולפי"ז לכאורה אפי' אם הוי יום כיוון שכבר זמן שכיבה קרינן את שמע. וא"כ בפשטות נראה שלאלו השיטות אין קשר בין זמן שכיבה ללילה.

**וברש"י** דף ב' ע"א ד"ה עד סוף כתב: " לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה והכי תניא בברי' בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטתו יצא". והעולה מהדברים דפסק כחכמים שזמנה הוא בלילה דווקא.

**ובתוס'** פרכו דבריו וכתבו דודאי שאנו יוצאים בק"ש של ביה"כ והביא שני ביאורים לעניין, **שיטת רבינו תם**: ר"י ורבנן נחלקו לעניין סוף זמן תפילת המנחה בדף כו. דרבנן סברי עד הערב ור"י סבר עד פלג המנחה, למד רבינו תם שכיוון שתם זמן המנחה הוי לילה לכל עניין והוי זמן תפילת ערבית וכן זמן ק"ש של לילה. (אלא דלפי שיטה זו, צריך להתפלל מנחה לפני פלג כדי שלא יהיה תרי קולי דסתרי אהדידי) **ושיטת ר"י** דאנן סבירא לן כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקידש היום, וגם משעה שבנ"א נכנסים להסב סעודת ערב שבת והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפילה

לעניין תפילת ערבית לפני צאה"כ אך לאחר השקיעה, ומה שהביא משעה שקידש היום, הכוונה מהשקיעה (כמו שביאר רש"י דעה זו) ומה שהביא את "משעה שנכנסים לסעוד בע"ש", נמי הוי אחר השקיעה. (וניתן להביא ראיה לזה שהיא לאחר השקיעה למרות הנראה בפשיטות, דבתוס' על התי' תרי תנאי אליבא דר"מ הק' אמאי לא נימא שזמן שהכהנים טובלים הוא אותו הזמן שבנ"א אוכלים בליל שבת, ותי' בחד תי' דא"א לאמר כן כיוון דודאי אנשים לא מקדמי סעודתיהו כ"כ מבעוד יום, ומכאן ראיה ברורה לדבר.

**(אך קצת קשה לי בדברי התוס' בהא שלא מקדמי סעודתיהו כ"כ מבעוד יום כמו זמן שהכהנים טובלים, הלא מיירי הכא לאחר תירוצו של ר"מ שביה"ש כהרף עין וא"כ זמן הטבילה הוא ממש סמוך לצאה"כ ואי"ז כ"כ מבעוד יום, ותוס' עצמם הביאו את הזמן שאוכלים סעודתם לעניין קריאת שמע מהשקיעה וצ"ע)**

**ולפי המתבאר לעיל, יש להבין מה מחלוקתם של רשי ותוס' גבי הלכה אי לסמוך על קריאה מוקדמת אי לאו. מה טעמיהם ומקור שיטתם.**

**ונראה לבאר ע"פ הגמ' דף ח' ע"ב דתניא רשב"י אומר משום ר"ע פעמים שאדם קורא ק"ש שני פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה, ויוצא בהם יד"ח אחת של יום ואחת של לילה. ומקשינן דקרי ליה יממא וכתב דיוצא ידי של לילה. ומתריצין לא לעולם יממא הוא והאי דקרו לי ליליא, דאיכא אינישי דגנו בההיא שעתא, דההגדרה אינה יום ולילה אלא בשכבך ובקומך וכיוון שכן אפי' שהוי יום יוצא ידי ק"ש של לילה, כיוון דהוי זמן שכיבה.**

על ק"ש לפני השקיעה: דהק' בגמרא ר"מ (נכנסים לאכול סעודתם בע"ש) אדר"מ (משעה שהכהנים טובלים) ותריצין דתרי תנאי נינהו ומקשה בתוס' דנימא שהוא אותו הזמן ותיירץ בתי' השני דלא מסתבר לאמר שבנ"א מקדימים כ"כ לאכול קודם הערב שמש, ונראה ברור שתוס' למדו דזמן שאוכלים סעודתם הוא לאחר השקיעה.

**ועוד ילה"ק מדוע הק' ר"י דווקא אר"מ הלא היה צריך לפרוך כבר על הסובר שהזמן הוא משעה שקידש היום (וכמו שביארנו שהוא זמן תוספת שבת ע"פ הרשבא) ומכח הק' נפרך בפשיטות מה שרצינו להסביר בתוס' שהזמנים שנתן הם קודם השקיעה.**

**ומכח כל אלו הקושיות יש לבאר את שיטת התוס' בדעתם של הני תנאי :**

**דאמנם עניין ק"ש הוא לפי זמן בשכבך ובקומך אך יש קשר בינו לבין הלילה דהיינו שלפי חכמים הזמן המגדיר את בשכבך ובקומך זה לילה ויום, ולדעת הני תנאי הזמן המגדיר הוא זמן השכיבה והקימה אך בכפוף לתנאי היום והלילה, דהיינו כל זמן שהוי יום גמור א"א לאמר בשכבך וכן להפך, וא"כ מובן טובא קושיתו של ר"י והלא מבעוד יום הם טובלים וכביאור התוס' דלר"י הזמן המכריע הוא לילה והוא מתחיל מפלג לשיטתו, אבל לר"מ דדריש בשכבך ובקומך א"א לאמר שהוא קודם השקיעה כיוון דהוי יום גמור שהשמש על הארץ הבין ר' יהודה שאפי' אם אנשים ילכו לישון באותו זמן א"א לאמר שזה זמן שכיבה, והסכים ר"מ לדבריו. וזהו מה שהשיבו שהוא סובר שביה"ש כהרף עיין וא"כ הזמן שנתן הוא לאחר השקיעה, שאע"פ שהוי יום וביותר לשיטתו שאינו ביה"ש מ"מ כיוון שאין השמש על הארץ וכיוון שאינו תוקף היום שייך למימר ביה בשכבך. וא"כ העולה מהדברים שמה שכתב התוס' דסבירא לן כהני תנאי, מיירי**

הלכה (ובאמת ר"ת סובר שזמן ק"ש בשחר הוא מהנץ).

**ובתי' הב'** כתבו בתוס' וניראה שלמדוהו התוס' לעיקר, דבאמת שרי לקרוא ק"ש של שחרית קודם הנץ ומאי דלא אמר ר"ש שניהם קודם הנץ בשביל דלא נימא דאפי' אחר הנץ שרי לקרוא של ערבית.

**ונראה** הביאור בזה להדיה כמו שביארנו לעיל, דאפי' אם יהיו אנשים שישנו לאחר הנץ אי"ז יכול להגדיר זמן שכיבה כיוון שהוא תוקף היום, וכעין זה גם בלילה שא"א לאמר קודם השקיעה דשרי לקרוא של לילה ואפי' אם ילכו לישון בההיא שעתא (אם לא לפי ר"י שסובר שהוי לילה מפלג לעניין ק"ש ע"פ ר"ת, ולא דריש בשכבך ובקומך כרבנן).

**ולעניין** הלכה נראה דהתוס' שפסקו כהני תנאי הוא משום דסברו דהוי שעת הדחק, כדי שלא יתפזר הציבור ואז ישכחו להתפלל, ולכך מותר לקרוא עוד לפני צאה"כ.

**ואע"פ** שאפשר שרשב"י חולק על הזמן שנתנו הני תנאי, מ"מ סברתם היא אחת. וכיוון שנפסקה כן להלכה בשעת הדחק, אין צריך לחזור ולקרוא שנית, דהא עבדו כדינא.

**ורש"י** נראה שסבר דכיוון שאפשר לקרוא שוב ק"ש, שוב לא הוי שעת הדחק, ולא יוצא יד"ח וצריך לחזור ולקרוא שנית. **עוד** אפשר לל דעת רש"י שסבר דפסקין כר"ש בשעת הדחק הוא דווקא דין ברשב"י ולא כהני תנאי או מישוהו אחר שיאמרו משהו על בסיס אותה הסברה. וכיוון שר"ש לא אמר בלילה שזמן שכיבה הוא לפני צאה"כ אפשר דסבר שעדיין אינו זמן שכיבה, וא"כ לא פסקין כלל כהני תנאי אפי' בשעת הדחק..

**ואיפסקא** הילכתא כרשב"י ואמרינן דלא בפירוש נאמר כמותו הלכה אלא ממעשה דההוא זוגא דרבנן אשתקור בהלולא דבריה דריב"ל אתו לקמיה דריב"ל אמר כדאי הוא רשב"י לסמוך עליו בשעת הדחק.

**וכן** פסקינן להלכה דבשעת הדחק קורא אפי' לאחר עלות השחר. והק' בתוס' אמאי לא אמר רשב"י חידוש גדול יותר, דיכול לקרוא שניהם קודם הנץ ולאחר עלה"ש. ותי' בחד תירוצא דאה"נ אע"פ שכל המצוות שזמנם ביום יכול לקיים מעלה"ש, כיוון דהוי יום, אמנם בק"ש כיוון דאיכא אינשי דגנו לא קרינן ביה בקומך, ויכול לקרוא רק לאחר הנץ.

**ולתירוץ** זה ילה"ק אי אזלינן בתר מקצת אנשים איך שייך לאמר דבתחילת הלילה ממתי שאנשים מתחילים ללכת לישון הוי זמן שכיבה ואפי' קודם צאה"כ הלא עדיין וודאי יש אנשים שערים והוי זמן קימה.

**עוד** ילה"ק לתי' זה דהלא כיוון שוודאי יש אנשים שקמים לאחר עלה"ש מדוע מיעוט אנשים ששוכבים יותר חזק מהרבה שקמים ונימא דהוי זמן קימה.

**איברא** שאפש"ל דלר"ש הזמן בלילה באמת יהיה מאוחר יותר מצאה"כ, דהיינו הזמן שרובא דאנשי גנו, כיוון שכל זמן שכיבה נמשך זמנו עד אחרוני השוכבים, וה"ה לזמן קימה. ועוד אפשר שכיוון שביום נתנו זמן רק עד שלש שעות דהיינו כל זמן שקמים בפועל ממיטתם, אין דבר שיפריע לזמן השכיבה לחול מוקדם.

**אלא** דמ"מ קשה לתי' זה עצם העניין דאסור לקרוא של יום קודם הנץ, וכיוון שאמרו הלכה כרשב"י היה צריך להחמיר בזה לעניין

הרב שרגא בן ציון

בני ברק

## בענין דברי רבי חייא קמייטא שיש שבועה בהעדאת עדים

לחייבו שבועה, וע"י הק"י ושבועה עדות  
ודאי יש חיוב שבועה, שלא תהא הודאת פיו  
גדולה מהעדאת עדים, למדנו שאינו חשוד.

**ומכל** מקום אכתי צ"ב הותנא תונא ממתני'  
לדין זה, דהנה אם בשניים אוחזין  
בטלית הם חשודים או לא, לכא' תלי'  
בפלוגתת ריו"ח ואביי לקמן דף ה' ע"ב,  
שלריו"ח הוכיחה הגמ' מהמשנה שחשוד  
על ממון אינו חשוד על שבועה. – וא"כ  
לריו"ח שחשוד הוא, א"כ היאך משבעינן  
ליה, ועכצ"ל דחשוד על ממון לא חשוד על  
שבועה, והיאך הוכיח מזה רבי חייא לכל  
העדאת עדים ששם יש אישתמוטי, ולאביי  
שאינו חשוד א"כ לא דמי לכל העדאת עדים  
ששם ה"א שהוא חשוד, משא"כ כאן שאינו  
חשוד, וביותר יש להקשות, דלאביי בכל  
העדאת עדים נימא ג"כ דמלוה ישנה גביה  
וא"כ פשוט שיש שבועה בכל העדאת עדים,  
ולמ"ל ק"ו. ומיהו יש לישב דמלוה ישנה לא  
חיישי' הכא, דהרי יש עדים שלוה, והיאך  
יכפור בחובו לגמרי, והוה אמינא שחשוד  
הוא, דגם אישתמוטי לא שייך בכה"ג, קמ"ל  
דאישתמוטי שייך גם בכה"ג, ומה"ט כיון  
שיש עדים על כך, אבל לכפור ולהעלים החוב  
עבור מלוה ישנה, אינו מעיז, וצ"ע, ומ"מ  
קשה הראי' ממתני' לזה וכפי שהקשינו.

**ואפשר** לומר בשיטת ריו"ח דהוא חשוד,  
דאם בכל העדאת עדים הי' חשוד  
כה"ג לולא הק"ו לא הי' שבועה גם במתני'  
[לפום מאי דס"ל לר"ח עכ"פ בהו"א דחשוד

**א. בבא מציעא דף ג' ע"א וע"ב** – "תני רבי  
חייא מנה לי בידך והלה אומר אין  
לי בדי כלום והעדים מעידים אותו שחייב  
לו חמישים זוז נותן לו חמישים זוז וישבע  
על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה  
מהעדאת עדים מק"ו, ותנא תונא שניים  
אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וכו'  
מאי שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת  
עדים מק"ו, שלא תאמר הודאת פיו הוא  
דרמיא רחמנא שבועה עליה כדרבהדאמר  
רבה וכו' והאי בכולי בעי דלודי ליה והאי  
דלא אודי ליה אישתמוטי הוא דקמשתמיט  
מיניה קמ"ל, אבל העדאת עדים אימא לא  
קמ"ל ק"ו. עכ"ל הגמ'.

**ופרש"י** בד"ה דליכא למימר הכי וז"ל: שהרי  
כפר בכולו ונימא מיגו דחשוד  
אממונא חשוד אשבועתא, וכ"כ תוס'.

**והנה** יש לברר מה התחדש בק"ו, ועמדו בזה  
הראשונים על הרש"י ותוס', ומה"ט היו  
שנדו מפרש"י ופירשו באופ"א.

**וכתב** הריטב"א, "קמ"ל ק"ו דבההוא דוכתא  
לא נימא חשוד אממונא דדלמא  
איהו נמי משום השמטה קאמר דהא ידע  
ודאי דאיכא עדים ומכחשי ליה והיאך היה  
כופר אלא ודאי להשמטה עבד וראוי הוא  
דנרמי עליה שבועתא, עכ"ל. ולמדנו כאן  
דבר חדש שע"י ק"ו שייך ללמד דבר שתלוי  
במצאות ולא רק בדין, שהרי לולא הק"ו ה"א  
שבהעדאת עדים שחייב חמשים, הוא חשוד  
כיון שהוא הרי כפר הכל, וממילא לא שייך

במתני', והראי' לר"ח הוא דע"כ משום לא פלוג משבעינן ליה, דבגופא דמתני' לא פליג ריו"ח, ואף הוא מודה שאינו חשוד, וכמש"כ בתוס' בדף ג ע"א ד"ה התם ודאי איכא רמאי וק"ו אבל הכא ליכא רמאי שכל אחד סבור שהוא הגביה קודם, הרי מבו' מדבריהם שבמשנה אינם חשודים כלל וכ"א סבור שהוא הגביה קודם חבריו, וא"כ לפי"ז בין לאביי ובין לריו"ח אינם חשודים, והראי' לר"ח הוא דאלולא שבכל העדאת עדים לא הי' חשוד, אף בגוונא שבאמת אינו חשוד במתני' לא הוה משבעינן ליה, וכנ"ל, ואף שהוכיחה הגמ' בדף ה' ע"ב מדרי"ח שחשוד על ממון לא חשוד על שבועה מדמשבעינן ליה, אין הכוונה שבמתני' הוא חשוד, אלא מדתלי' ריו"ח טעמא דמתני' שלא יהא כאו"א הולך ותוקף, ע"כ שמבואר שאף שחשוד לתקוף, אינו חשוד לשבע לשקר, והועילו חכמים בתקנתם, ויש להעיר דאם כ"א סובר שהוא הגביה קודם, מה תועלת יש להשביעם הא כמו שמחמת סבירותם גוזלים ה"נ ישבעו, וצ"ל שע"י חיוב השבועה רמי אנפשיה טפי ומידק, אמנם הראוני שהגרעק"א כתב [והובא בחידושים לדף ב ע"א] על אותם שרצו ליישב קוש' התוס' בדף ב' ע"א להאמין לאותו שטוען חציה שלי במיגו שהי' טוען כולה שלי, שתייצו דל"ש הכא מיגו בדדמי ל"א מיגו, וכתב הגרעק"א, וז"ל: "אבל אני כך אמרתי דמה דאמרין דליכא ודאי רמאי, הינו דל"ל דדלמא אמר בדדמי ומש"ה לא אמרי' שיהא מונח אבל השבועה י"ל דעל' בדדמי' לא תקנו שבועה דישיב גם כן. וכדמשמע להדיא מדברי תוס' ד"ה אי תני מציאה, אלא דחשש ודלמא משקר במזיד, וכדמשמע לקמן דף ה' ע"ב שבועה זו למה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף, דמש"ה תקנו שבועה ולא משום דחשבינן ליה שיאמר בדדמי

על ממון חשוד על שבועה, וכמש"כ התוס']. ואם במשנה יש שבועה אע"ג שהוא חשוד, ע"כ שהוא מדין לא פלוג, והיינו שבכל העדאת עדים יש חיוב שבועה, וילפי' לה מהק"ו וע"כ שאינו חשוד, וממילא אף בגוונא שחשוד משבעינן ליה, דלא פלוג.

**ואף לאביי ילפי' עד"ז שאם בכל העדאת עדים היה חשוד וכהס"ד דר"ח, אף בגוונא שאינו חשוד, וכגוונא דמתני' לא הוה משבעינן ליה, דכיון שבכ"ג הוא חשוד א"כ העדאת עדים אינה כלולה בפרשת מודה במקצת, וע"כ דיש ק"ו שבכל העדאת עדים יש חיוב שבועה, ומשום דגם שם שיין אישתמוטי, וכפי שביאר הריטב"א שהרי ידע שיש עדים ואפ"ה כפר, ודאי להשמטה עבד, וממילא א"ש שגם במשנה שודאי אינו חשוד משבעינן ליה.**

**ועל דרך זו יש לבאר מש"כ התוס' לקמן דף ד' ע"א ד"ה ותנא תונא אאיך דרבי חייא, וז"ל: "לכך י"ל דאנן סהדי לאו דוקא דמאי דתפיס מחשיבנן ליה השתא טפי מהעדאת עדים דחשוב כאילו מודה דדידיה הוא", - וקשה דמה הועילו התוס' יותר מפרש"י שהרי כמשה"ק לפרש"י דאם בהעדאת עדים עסקי' יש ראי' גם לר"ח קמיינתא, אף לשיטתם שכמודה איהו גופיה הוא, אך מ"מ במתני' הרי הוא חשוד לריו"ח, ואפ"ה משבעינן ליה, וא"כ מ"ש מכל העדאת עדים שלא משבעינן ליה, מטעם שהוא חשוד, ולפמשינ"ת יש ליישב דבכל מודה במקצת שאינו חשוד דאישתמוטי קא משתמיט, א"ש דמשביעים אף בגוונא שחשוד, ומשום לא פלוג, אך בכל העדאת עדים שבכ"ג הוא חשוד, שם לא משביעים כלל.**

**ב. וכשדנתי בדברים לפני מו"ר הגרצ"י אדלשטיין שליט"א, אמר לי, שא"צ לומר כמשנ"ת דלריו"ח הוא חשוד,**

וכ"ת שהוא חשוד על ממון וא"כ לא נשביעו, קמ"ל דאינו חשוד על ממון דאישתמוטי קא משתמיט.

**וכתבו התוס':** וע"ז תימה דהא מסיק לקמן דחשידא ממוןא לא חשיד אשבועתא, והיה אפשר"ל דרבה כאביי ס"ל דאמר שם דאימור ספק מלוה ישנה גביה, וא"כ אין רא"י ממתני' דחשוד על ממון אינו חשוד על שבועתא, דשם אינו חשוד גם על ממון, אמנם לפי"ז קשה דכל מודה במקצת ג"כ נימא מלוה ישנה גביה, וא"כ מאי קק"ל לרבה, ודוחק לומר דקו"ש רבה רק על אופן של"ש ספק מלוה ישנה, וכגון שמחל לו, על כל מלוה ישנה, דרבה בפשטות איירי על כל מודה במקצת ששייך ביה שפיר ספק מלוה ישנה.

**אמנם** להנ"ל אתי שפיר היטב, דלפמשנ"ת בשיטת רש"י לעיל דף ב ע"ב הרי רב פפא כבר חולק על ריו"ח וס"ל דבמשנה אינו חשוד כלל ומשום דמורי היתרא, וא"כ שפיר י"ל דס"ל דחשוד על ממון חשוד על שבועה, והכי ס"ל לרבה, ומש"ה הקשה, וכ"ת שבכל מודה במקצת הוא חשוד, דלא נשביענו קמ"ל דאינו חשוד דאישתמוטי קא מישתמיט, וכך ס"ל לרבי חייא לפרש"י, אמנם התוס' שהקשו שפיר הקשו, שהרי לפמשנ"ת להתוס' לעיל גם רב פפא מודה לריו"ח, ששבועה דמתני' היא על צד שהוא חשוד, וכמש"כ הגרעק"א, דעל צד דמורי היתרא לא שייך להשביעו, דישיב גם כן, על סמך הוראת ההתר, ומש"ה הקשו דלקמן מסקי' דחשוד על ממון אינו חשוד על שבועה, וזהו בין לריו"ח ובין לר"פ, וכאביי לא ניחא להו לתרץ דרבה, על כל מודה במקצת איירי, ששייך בלא"ה ספק מלוה ישנה, ולשיטתם אזלו.

וע"י השבועה רמי אנפשיה טפי ומדכר", הרי מבואר מדבריו דהוכיח מכמה ראיות ששבועה דמתני' אינה משום שע"י השבועה רמי אנפשיה ומדכר, אלא דמשבעין ליה על צד שמשקר, וא"כ יוצא שבאמת הוא חשוד ואפ"ה משבעין ליה על צד זה, ועכצ"ל כמשנ"ת דלריו"ח אילולא ק"ו לא הי' נשבע במתני' כיון שלא הי' לא פלוג, ולאביי צ"ל כמשנ"ת למעלה.

**ומדברי הגרעק"א** למדנו שפירש התוס', בדף ב ע"ב ד"ה אי תנא מציאה, שהשבועה היא על צד דמשקר, דעל צד שסבור הוא שזה שלו לא יועיל השבועה, והקמ"ל דנשבע אפ"ה הוא לצד דמשקר, וצ"ל דחשוד על ממון אינו חשוד על שבועה, וכמו שסיימו שם התוס', על ודאי רמאי כגון שכ"א טוען אני ארגתיה, וזהו שלא כפרש"י שם, וכמו שביארוהו הראשונים, דלפרש"י חיוב שבועה דמתני' לרב פפא בין במציאה ובין במקח וממכר, הוא משום דמורי היתרא, ואפ"ה משבעין ליה, שע"ז יפרוש.

**וכבר** כתבו הראשונים שם דלפרש"י בשיטת רב פפא יוצא שאינם חשודים כלל, וזה שלא כשיטת ריו"ח, שמשביעים אפ' חשוד, וכמו שהוכיח הגמ' בדף ה ע"ב ונמצא דיש לן פלוגתא בין רש"י לתוס' אם משביעים חשוד או לא, דלר"פ אין כלל רא"י שמשביעים חשוד דהרי אינם חשודים, משא"כ לריו"ח, ולפירוש התוס' גם מרב פפא מוכח דמשביעים חשוד, שאף שמורי היתרא, משבעין ליה על צד שמשקר, ועכצ"ל דחשוד על ממון אינו חשוד על שבועה.

**ג. ולפי"ז** אפשר לבאר פלוגתת רש"י ותוס' בדף ג ע"ב דלשיטתייהו אזלי, דהנה בקוש' רבה והאי בכולי בעי דלודי ליה, פרש"י

## שרגא לנאל

## בגדרי אבות ותולדות [בבא קמא ב' ע"ב]

**א. משנה ריש מסכת שבת:** ארבעה אבות ניזקין, ובגמ', אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצ"ב או לאו כיוצ"ב גבי שבת תולדותיהן כיוצ"ב וכו' גבי טומאה לאו כיוצ"ב הכא מאי וכו' רש"י במתני': "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא" והדבר צ"ב, דמשמעות ד' רש"י דהאב הוא הכתוב בקרא וממנו למדים לשאר דברים והם הנקראים תולדות והדבר תמוה דבכל התורה מצינו ילפותות ולא נקראו אלא מלמד ונלמד ולא אבות ותולדות, וצ"ב.

**ועוד** מצינו בסוגיין גבי ג' דברים שהנכתב בקרא נקרא "אב" בשונה מכל מקום שחשיבי עצם הדין ולא נקרא בשם אב וביאור הענין דבג' ענינים אלו עצם הדין הוא תוכן מסויים ותוכן זה קיים בצורות מסויימות והם נקראו אבות והיינו דגבי שבת עיקר האיסור הוא עשית מלאכה כמבואר בקרא דלא תעשה כל מלאכה וצורת עשית מלאכה ילפינן ל"ט מלאכות ממשכן דהם נקראים אבות שהם עיקר המלאכות הנאסרות בקרא דלא תעשה כל מלאכה וכן גבי טומאה עצם הדין הוא מציאות הטומאה ואיכא בזה כמה צורות ודברים המטמאים וכל א' מהם נקרא אב לעצמו וה"ה גבי ניזקין עצם הדין הוא הפסד ממון חבירו וחלוק לצורות בין ע"י מי נעשה אם ע"י האדם עצמו או ע"י ממונו ובתוך ממונו חלוק דעיקר הדין הוא בחובת השמירה שממוני לא יהיה "מזיק" (דאיני נתבע לסילוק ממוני אלא שלא יהיה קיים כמזיק) וצורות המזיק מתחלקות לקרן שן ורגל וכן שאר אבות דמתני' דכל א' אב הוא לעצמו ופשוט.

**וביאור** הענין נראה, דפשוט דאב ותולדה אינם האב עצמו אלא כמבואר בהמשך ד' הגמ', דאב הוא היותר חשיבא והתולדה הוא הפחות חשיבא, דלענין שבת מלאכה מוגדרת כפי חשיבות המלאכה ובזה תולדה פחותה מהאב, א"כ אף דמחייבים להם בשווה ודאי דהאב הוא עיקר מלאכה זו והתולדה נטפל לה, וא"כ קו' הגמ' שפיר דמאי איכא בין החשוב להפחות חשוב אם דינם שווה. ותירוץ הגמ', במקום שעשה אב ותולדה ידיה חייב א', ולפום ריהטא אין הבנה לת' זה, דהא אף אם עשה זורע פעמים בהעלם א' חייב א', ועדיין אינו נפק"מ בין אב ותולדה ידיה, דהא לא גרע מזורע ב' פעמים, ועמד בזה רש"י וכו' דלא מחייב אלא חדא "אב מלאכה אבל אתולדה לא מחייב" היינו דכשעושה אב ותולדה ביחד עיקר החיוב הוא על עיקר המלאכה ולא על



אבות היינו דלהתולדות איכא אותו שם מזיק כבאב, וע"כ הוי סיבה דאף חיובם יהיה שווה להאב [וכל גדרים אלו מבוארים כבר במתני' דהחיוב נקבע לפי תוכן המזיק דהטעם דלא ילפינן אב מחבירו מבוא' במש' עפ"י ביאור הגמ' לקמן ד' דכל אב אית ליה תוכן מזיק מצ"ע דהוא הסיבה לחייב דקדן כיון דאית ביה התכונה דכוונתו להזיק הוי מזיק ושן כיון דנמשכת להנאתה חשיבא מזיק ורגל עצם הזיקה בדרך הילוכה מגדירה כמזיק וכן שאר אבות] וע"כ תכונות אלו שנכתבו בסוגיא לחייב הם ולא דהנידון רק לענין הלכותיהן [כדנקט הגרי"ז] דלענין זה א"צ דווקא לפי התכונות הנ"ל כדמוכח בכ"מ, ודוגמא לדבר ד' הרא"ש לקמן דף ו' בהצד השוה, דאף דנלמדים מב' מזיקים, שם תקלה על כולם ודין בור להם אף דאין להם תכונת הבור ואכ"מ. והמבוא' בזה דבפרשת ניזקין [עכ"פ בממון המזיק] בחובת השמירה והתשלומים איכא כמה פרטים דכל החיוב דווקא בממון ה'מזיק' ובה'מזיק' איכא כמה סוגים – מזיק דקדן ושן ורגל כפי תכונתם, ולפי"ז תולדה דכ"א הוא משום שקיים בהם אותו תוכן של האב, וצ"ב א"כ מ"ט איקרו תולדות הא שווים להם בתכונות והוי האב בעצמו (ודוגמא לדבר גבי שבת דנוטע ומבשל דהוו אבות שהן הן זורע ואופה ע"י תוס' בע"ב ד"ה ולר"א ובמהר"ם שם ורק דברים הפחותים מהאב איקרו תולדות). ואפי' אי נימא דהאב הוא הכתוב בהדיא לכאור' אי אזלינן בתר תוכן המזיק היינו הך מה שכתוב בתורה בתוכן המזיק וע"כ דאיכא כאן ילפוטא וצריכים לילפוטא וכמבוא' ברא"ש (ס"א) דהוא ילפוטא מסברא ובפשטות זהו כוונת הגמ' מה לקדן וכו' ואף בשיטמ"ק (בשם הגליון בע"ב ד"ה תולדה דקדן נגיפה וכו') הביא שהמכילתא הק' היאך מחייבים תולדות הא אין עונשין ממון מן הדין [ובאמת צ"ב

הנטפל לה אף דבעצם חייבים אף על תולדה בפנ"ע, [ועי' בשיטמ"ק שתי' בע"א] וזהו הנפק"מ בין האב החשוב לתולדה הפחות חשיבא, והמשך ד' הגמ' אליבא דר"א דמצינו דס"ל דאף אב ותולדה ידידה מחייב תרתי דמבואר מדבריו: א. דאין נפק"מ בזה שהם עיקר וטפל, ב. דאף אין מוגדרים כב' אבות מאותה מלאכה דחייב א' והכא חשיב כב' מלאכות דחייב ב' [עי' תוצא"ח], מבואר דס"ל דחייבים על כל צורת מלאכה בפנ"ע ולא לפי תוכן המלאכה וק' הגמ' א"כ אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה תולדה ותי' דתליא בחשיבות דמשכן [דע"כ כך הוגדרו בלשון המשנה וצ"ב] מבואר דהמושג אב ותולדה גבי שבת הם דבתוך תוכן א' של מלאכה יש את העיקר של אותו תוכן ויש את הנטפל [וצריך קרא לחייב אף התולדות כמבוא' במס' שבת ועי' שיטמ"ק לקמן ע"ב דביאר מ"ש דגבי ניזקין לא מבואר דצריך קרא].

**ב. וגדר אבות ותולדות גבי טומאה** הוא דהתם האב הם ג' הדברים המבוארים במתני' והנוגע בהם דנטמא ע"י הנגיעה או שאר צורות הטומאה חשיב תולדה דמתילד מהאב וכן הלאה והתם הדין דכל דבר היותר רחוק למקור הטומאה דיניו פחותים מהקודם לו והתם אב ותולדה הם כפשוטו דהוא מתילד ממנו בעצם אולם גדר הענין דכל דבר המתילד מדבר הינו בעצם פחות עיקר מהאב וחשיב כעין לגבי שבת דהפחות עיקר מהאב חשיב תולדה.

**וגדר אבות ותולדות גבי ניזקין** מצינו בנידון הגמ' בע"ב אי לתולדות איכא דיני החיוב כמו אצל האב [כך פשטות ד' רש"י והרי"ף כדיבוא' לול"ד הגרי"ז] ומסקנת הדברים דמה להתולדות דקדן דכוונתו להזיק כהאב וע"כ כיוצ"ב וכן בשן דהנאה להזיקו וכן ברגל דהזיקו מצוי וכן בשאר

בהם כלל תשלומי ניזקין, ותמא הגרי"ז [הל' נז"מ] א"כ לענין מה איקרו תולדות המבוא' במתני' דאבות מכלל דאיכא תולדות, ויישבו באחרונים דאף דליכא תשלומין איכא חובת שמירה דמוטל על הבעלים לשמור [דנקרא האיסור להזיק] ובספר "רשימות-שיעורים" (להגרא"א קאלמנווויץ שליט"א) הביא בשם הגרי"ז דל"ש לומר דלענין זה איקרו תולדות דכיון דשם מזיק עליהם הוא המחייב את בעליהם לשמור אי"צ שיחשב תולדה דאבות דסגי בעצם היותו מזיק אף אם אינו שייך לאב מסוים, ורק לענין תשלומין דחידשה תורה דישלם ל"ש לחייב תולדה באם אינו משתייך לאב מסוים, וילע"ק דאף המזיק לענין שמירה צריך שישוין לאב מסוים דמהתם ילפינן חובת השמירה וכל מזיק בפרט גוונא של תולדה בעינן למילף אף גבי חובת השמירה וצ"ע.

**וברי"ף** הביא בעיא דגמ' וז"ל: "כיון דקי"ל דנזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא ומועד שהזיק משלם נ"ש מן העליה ותם שהזיק משלם ח"נ ומגופו בעינן למידע תולדות דהני אבות אי כיוצ"ב נינהו דכל מועד מיניהו תולדה ידידיה כוותיה דמשלם נ"ש מן העליה ותם שהזיק תולדה ידידיה כוותיה דמשלם ח"נ מגופו או"ד תולדותיהן לאו כיוצ"ב" עכ"ל. היינו דאירי בכל האבות [כדמדויק בלשונן] והספק אם כל התולדות דמועד איכא דיני מועד והינו דהוי כיוצ"ב, או"ד דאין להתולדות כל דיני מועד דהאב וכן בתמות האם איכא להתולדות אותם דינים או לאו כיוצ"ב, מבוא' דפליג על רש"י, דאין הספק דאולי אין משלמים, אלא דאולי אין להם דיני מועדות דהאב וכן דיני תמות, וביאר הרא"ש (ס"א) וז"ל: "היה נראה לו לרבינו יצחק שאם לא מצינו חילוק בתשלומי ניזקין לא היה הספר מסתפק דמהיכ"ת לן לחלק ביניהו כיון דידענא מסברא כל

מ"ט התוס' בע"א לא הק' מעיקר דין המש' וצ"ע] והביא מקור לילף אף תולדות ומבוא' דאף בקושייתו הבין דהוי ילפותא ממש ולא דהיינו הך דהאב, וצ"ב.

**וביאור** הענין נראה דאף אם נידון את המזיקים כפי תכונתם עדין שייך חילוקים לעיקר וטפל כגון בקרן עיקר התכונה דיצרו תוקפו להזיק תהיה בצורה הפשוטה שיש באפשרות השור להזיק וזה בקרניו וכן גבי שן בהנאה להזיקו עיקר ההנאה המצויה היא באכילה וכן ברגל העיקר הוא בעצם הליכתה דהיינו ברגלה וכן באש עצם האש הוי יותר חפצא המזיק מאבן בראש הגג וכן גבי בור עיקר השם תקלה הוא בחפירה ולא בסתם אבן ברה"ר וכו' ואף דבתולדה נמי קיים בתכונתה שתעשה ההיזק כבאב מ"מ דרגא פחותה הם מהאב וע"כ במקצת חסר להם מהשם מזיק דהאב דאינם הצורה הפשוטה דהיזק השור וע"כ הוו תולדות דאינם עיקר המזיק [ומ"מ אי"ז סיבה לפוטרים לפי סברת הגמ' דעדיין שם מזיק עליהם - לדעת הרי"ף] ומש"כ רש"י דאבות קרי להנך דכתיבן בהדיא היינו דבתורה נכתב עיקרי המזיקים ומהם נלמדים אף הנטפלים להם.

**ולפי"ז** יבואר ספק הגמ' אי תולדותיהן לאו כיוצ"ב, דמכיון דהוו פחות שם מזיק ע"כ הוי סיבה דיהיו פחותים בתשלומין, ומסקנת הגמ' דמסברא אין לפטור עי"ז ובאמת בשיטמ"ק תמא אם מסקנת הסוגיא מסברא מ"ט נסתפקה הגמ' בתחילה ותי' דאחר ד' ר"פ דיש מהן לאו כיוצ"ב חיפש הש"ס מה כוונת ר"פ, (וברא"ש ביאר בדעת הרי"ף טעם אחר להסתפק לשיטתו בביאור הגמ' וכדיבואר).

**ובעצם** ספק הגמ' מצינו פלוגתת הראשונים, **דרש"י** כ' "מי אמרינן תולדותיהן כיוצ"ב ל"ש אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם או"ד לא" משמע דאם אינם כיוצ"ב אין

פטורים מתשלומין, וע"כ לא ס"ד בהתולדות דיהיה להם הלכותיהן דהם גזה"כ בהאבות המסוימות וא"א למילף מייניהו רק תמות דמיעוט תשלומיו הוא מהא דחסר המזיק שבו, ע"כ הוי סיבת ספק בהתולדות וע"כ הוי ס"ד דיהיה דין תמות בכל התולדות וגבי מזיק תם הספק שיהיה דין תמות לרביע נזק [ובאמת היה מקום לתלות אפשרות זו בבעיא דגמ' לקמן י"ט ע"א אי יש שינוי ומ"ש בד' הראשונים ואכ"מ] והא דנקט דווקא למ"ד פלגא נזקא קנסא דמבוא' לקמן ט"ו ע"א דפליגי אי תם חשיב "מזיק" דלאו בחזקת שמור, וההלכתא דח"ז או דבחז"ש קיימי וקנסא הוא נמצא דלמ"ד ממוןא דהוי מזיק והוי הלכותיהן דמשלם ח"ז הוי כפטור טמון דל"ש ללמוד ממנו [דבעצם היה מקום לדון בחילוק זה דהא מבוא' בראשונים ט"ו ע"ב דוודאי ההלכותיהן דתם אף למ"ד פנ"מ הוא מטעם דחסר במזיק דידה ויש להביא בזה ד' התורא"ש כתובות מ"א ע"א דפטור טמון וכלים הוי "חב לרחמנא עליה" כפ' הגמ' למ"ד פנ"מ ודו"ק] ורק למ"ד קנסא מבוא' דחסרון שם חזוק שבו גורם דישלם ח"נ מקנסא ע"כ נסתפק התלמוד גבי כל התולדות דהאבות ובהגרי"ז [נז"מ] ביאר בע"א ד' הרי"ף ואכ"מ.

תולדות האבות כיון שדומים להם בכל צד למה נחלק בתשלומיהן אלא כיון דחזינא קצת חילוק בתשלומי ניזקין בין תם למועד ואע"ג דתרוויהו אבות נינהו העלה על לבו לפשפש ולידע אם התולדות כיוצא באבות" עכ"ל. היינו דבעצם תולדות מסברא הם כהאבות, וע"כ צריך להיות דינם שווה, אלא דמצינו בתוך האבות עצמם דרגות דתמות ומועדות, ע"כ נסתפקו לגבי התולדות. וצ"ב בדבריו, דאם הסברא דהוי כיוצ"ב מה חזינן בתמות ומועדות, וכן יל"ע מ"ט נקט הרי"ף גבי כל האבות החילוק דתמות ומועדות הא איכא הלכותיהן בכל אב ואב ועל ידיהם חזינן חילוקים בהאב עצמו, וכן יל"ד הקדמת הרי"ף גבי כל האבות כיון דקיי"ל פ"נ קנסא והנראה להמבוא' דכל תולדה בעצם הוי קצת פחות 'מזיק' מהאבות ואף דמסברא ל"ש לחלק כיון דבאבות עצמם דהיינו אף בהם שהמזיק דידהו לא נגרע.

ג. ככ"ז מצינו שהתשלומים במה שהוא פחות מזיק כגון תם נתגרעו אולי גריעות התולדה מהיותם "מזיקים" תפחות מהתשלומין כדמצינו באב בעצמו כשהוא תם, ול"ש להביא כל חילוקי תשלומין דהלכותיהן דכל החילוקים גזה"כ הם דאף עם אלימות המזיק דידהו בפרטים מסוימים

## יעקב קלגסבלד

## בענין האומר "לא איפטר מן העולם עד שיהא נזיר"

דלא חייל עליה בטהרה איכא בל תאחר אף נזיר טהור שטימא עצמו במזיד עובר בבל תאחר ולקי, עכ"ל. יוצא מדבריו שבמקרה של הגמ' שם דנדר והוא בבית הקברות חל עליה נזירות מיד וכיון שזה לא חל בטהרה עובר על בל תאחר, וחזינן נמי דאפי' שכבר התחיל נזירותו וטימא עצמו במזיד איכא בל תאחר, והרא"ש שם פליג עליה דהר"ן, וכתב בד"ה "נזיר" "אם נשתהה בטומאתו ג' רגלים וה"ה אם נטמא באונס אם השהיה היתה במזיד ושטימא עצמו במזיד דקאמר היינו ששהה עצמו בטומאתו במזיד". עכ"ל, והיינו דפליגי הר"ן והרא"ש, דהר"ן ס"ל דוקא בטימא עצמו במזיד, והרא"ש ס"ל אפי' נטמא באונס. ועוד פליגי דהר"ן ס"ל שמטמא עצמו במזיד עובר בבל תאחר ולקי, והרא"ש ס"ל דוקא נשתהה בטומאתו ג' רגלים, ושוב צריך להבין במאי פליגי הר"ן והרא"ש.

ג. וראיתי בחי' הגרנ"ט בסי' מ"ח, דכתב לישב סתירת הר"ן והרא"ש, דפליגי גבי בל תאחר שאסור לאחר עד ג' רגלים, האם הזמן של הבאת הקרבן והחיוב הוא ברגל השלישי, או שהזמן של החיוב מהתחלה מיד כשנדר, אבל עובר על איסור רק ברגל השלישי, דהר"ן ס"ל שזמן החיוב הוא ברגל השלישי ואז עובר על האיסור וממילא בנזירות דחל עליה השתא עובר מיד בבל תאחר שזה הזמן שנתחייב, והרא"ש ס"ל דזמן החיוב הוא דחייל עליה השתא כשנדר, אבל אינו עובר על האיסור של בל תאחר עד הרגל השלישי.

א. איתא בגמ' נדרים דף ג' ע"ב "בל תאחר דנזירות היכי משכח"ל וכו'... אמר רבא כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר דמן ההיא שעתא הוי ליה נזיר מידי דהוה האומר לאשתו הרי זו גיטך שעה אחת קודם מיתתי אסורה לאכול בתרומה מיד אלמא אמרינן כל שעתא ושעתא דילמא מיית הכא נמי לאלתר הוי נזיר דאמרינן דילמא השתא מיית" ע"כ.

בר"ן ד"ה "בל תאחר" כתב וז"ל: "ומתריך רבא כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהיה נזיר ובכה"ג מן ההיא שעתא קם ליה בבל תאחר" עכ"ל. הרי דהר"ן ס"ל דכשאומר לא איפטר מן העולם עד שאהיה נזיר מיד הוא נעשה נזיר ואסור בשתיית יין ושאר דיני נזיר. ואילו הרא"ש בד"ה "לא אפטר" כתב וז"ל: "ולא שיהא אסור לשתות יין מיד כמו הדמיון שמביא מתרומה דהתם כל שעתא ושעתא אמרינן דילמא השתא מיית אבל הכא כל כמה דלא אמר הריני נזיר לא חלה עליו נזירות" עכ"ל.

וחזינן מדבריהם הקדושים דפליגי האם כשאומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר האם מיד הו"ל נזיר ועובר בבל תאחר שזה סברת הר"ן, או שכדי שיהיה נזיר צריך לקבל ע"ע נזירות, וצריך להבין סברתם.

ב. וחזינן לקמן בדף ד' ע"א דפליגי נמי גבי בל תאחר דנזירות טהרה, דאמר רב אשי התם וז"ל: "הואיל וכן נזיר שטימא עצמו במזיד עובר משום בל תאחר דנזירות טהרה" עכ"ל הגמ'. וכתב הר"ן שם "כלומר כיון דאמרת דאע"ג דחל עליה נזירות כיון

נודר באותו זמן, וכיון דלא חיילא השתא לא חיילא נמי בתר זימנא, אלא ודאי מהשתא הוא דחיילא, ומש"ה קתני יש נדר בתוך נדר, וכ"כ המאירי.

**ומבואר** בזה דחלות הנזירות השניה היא מעכשיו, ורק האיסורים של הנזירות השניה חלים לאחר שתסתיים נזירות א', ובביאור הדבר כתב ר' אהרון קוטלר זצ"ל דכל נדר נזירות גדר הדין הוא שבנדר זה הוא מקבל על עצמו לנהוג נזירות ומכאן החיוב לנהוג נזירות, ממילא חיילא עליה קדושת הנזירות. וגם בדין נזירות חלה על נזירות כן הוא, דחלות הנזירות השניה מהשתא הוא, שהוא מתחייב תיכף להיות נזיר, ולא שההתחייבות חלה לאחר סיום הנזירות הראשונה, דהלא לא נדר להיות נזיר לאחר זמן. ולולי החידוש של גזיה"כ בקרא "דנזיר להזיר" לא היה יכול לחול עליו חיוב נוסף להיות נזיר השתא בזמן שהוא נזיר, אבל גוף הנזירות א"א שתחול עליו עכשיו ולהכי בגמר נזירות הראשונה חל עליה מיד הנזירות השניה, ואי"צ שום קבלה נוספת.

ה, וזה נ"ל הביאור בדברי הר"ן הכא בדף ג' ע"ב, לענין האומר הרי עלי להיות נזיר, וכן באומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, ואקשינן לעיל מהיכ"ת דיהיה עליו חיוב לקיים מיד נזירותו, והרי לא נדר ע"ע לקבל השתא נזירות אז אמאי דזמן החיוב יהיה עכשיו ויעבור על כל תאחר, ועוד הרי בלשון זה דאמר לא איפטר מן העולם ליכא שום קבלת נזירות ע"ע להתקדש בקדושת נזיר, ולפי דברי ר' אהרון קוטלר א"ש דחלות הנזירות היא מכאן ההתחייבות להיות נזיר וע"י ההתחייבות חלה הנזירות מאליה ולהכי ל"צ שיקבל עליו ממש דין נזירות דדין זה חל לאחר דאיכא התחייבות שיקבל ע"ע להיות נזיר. וכמו דחזינן התם בדף י"ז דלאחר שנזירות הראשונה מסתיימת חלה

**וצריך להבין**, לפי שיטת הר"ן מהכ"ת שזמן החיוב יהיה עכשיו ויעבור על כל תאחר, והרי נדר שיהיה נזיר בזמן מן הזמנים ומהכ"ת שהזמן יהיה עכשיו.

**ועוד** קשה מה דכתב הגרש"ש בס' ד', לפי דברי המהרי"ט ח"א סימן נ"ג ונ"ד ומסקנתו, דעיקר נזירות זה שמקבל ע"ע ומקדיש את גופו לנזירות וממילא התו' אסרתו ביין וכו' (כמו שהתו' אסרה עלינו חלב ודם) לא יתברר הך דינא דלא איפטר מן העולם, דזה ודאי א"א לומר שמקדיש ומתפיס קדושה על גופו לנזירות שאינו מסוים. דממנ"פ אם מהני דיבורו והתפסתו שבע"כ נתקדש גופו באיזה זמן, יהיו אסורים עליו איסורי נזירות מספק שמא עכשיו הוא נזיר, ואם לא מהני דיבורו והתפסתו, מאיזה טעם יחול עליו החיוב לקבל עליו נזירות מחדש, דזה דוחק לומר שחל עליו חיוב להיות נזיר בזמן מן הזמנים דכל נזירות חל עליו קדושה וקדושה שחל זה משתנה עכשיו הדבר, ובכה"ג לא נשתנה הדבר כלל כיון דמותר בכל דבר וצ"ע.

ד, והנראה לבאר ע"פ מה שכתב ר' אהרון קוטלר זצ"ל בספרו משנת רבי אהרון, דבמתניתין לקמן דף י"ז ע"א תנן: יש נדר בתוך נדר ואין שבועה בתוך שבועה, כיצד אמר הריני נזיר אם אוכל, הריני נזיר אם אוכל חייב על כל אחת ואחת, ובגמ' שם אמר רב הונא לא שנו אלא דאמר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר, ושמואל אמר אפי' אמר הריני נזיר היום הריני נזיר היום חלה נזירות עליה.

**וכתב הר"ן** (ד"ה יש נדר בתוך נדר) וז"ל, וקרי ליה להאי גוונא נדר בתוך נדר, לפי שהנזירות השניה היא חלה בתוך זמן הראשונה, אלא שא"א לו שימנה אותה עד שימנה את הראשונה דאם איתא דלא חיילא בשעת נדרו היאך תחול לאחר"מ והרי אינו

דהנה בגמ' לקמן דף כ"ט איתא באומר הרי זו עולה לאחר ל' אינו יכול לחזור בו ואפי' למ"ד האומר לאשה התקדשי לי לאחר ל' יום דחוזרת שאני הכא דהקדש אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ועי"ש בפ' הר"ן, ובכ"א הרא"ש פירש שאני הכא דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתך תשמור. ויוצא מדבריו דהא דאינו יכול לחזור בו זה משום נדר וחיוב מוצא שפתך תשמור.

**ע"כ** אמרינן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ולא הוי חיוב בעלמא מהל' נדרים, וכ"כ הקרן אורה דמה שלא יכול לחזור בו זה לא רק מהנדר, אלא גם מהקנין אינו יכול לחזור, דאם דיבור הנדר קיים חייל ההקדש.

**ואשר** נראה בזה בשיטת הרא"ש דס"ל דדין אמירתו לגבוה הוא מדין נדר, וזה מ"ש דמשום דחייב לקיים דיבורו כאילו נדר משו"ה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, והיינו דס"ל דהקדש אינו דיבור בעלמא, ולפי"ז נמצא בזה דמה שבהרי זו יש גם הרי עלי, אינו משום דיליף שבהרי זו יש גם חיוב והתחייבות של הרי עלי, אלא דהקדש בלא נדר לאו כלום הוא, והן הן דברי הרא"ש דמה"ט שעליו לקיים דיבורו משו"ה אמרינן דאמירתו לגבוה וכו', וזה היסוד בהרי זו עולה דכיון דדין הנדר אינו בטל, ממילא חייל עליה הקדש דחלות ההקדש הוא מכח הנדר.

**ולפי"ז** מובן המהרי"ט דבל תאחר הכא זה בל תאחר דנזירות ולא בל תאחר דנדר, דכיון שמזיר עצמו אין צריך לומר הרי עלי וחלות הנזירות רמיא עליה, אלא דצריך לנהוג בדיני הנזירות דכיון דעליו להזיר ולא הזיר עצמו עובר בב"ת דנזירות.

**ח.** ולפי"ז נראה דא"ש דברי הרא"ש, דס"ל כהמהרי"ט כשאומר הריני נזיר חל עליה

עליה מאליה נזירות שניה, דכיון שעצם ההתחייבות להיות נזיר חל עליה בתוך זמן נזירות הראשונה, וכיון דא"א לספור שני נזירויות באותו זמן, אז שנסתיים הנזירות הראשונה מיד חייל אליה נזירות שניה, הכא נמי כיון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, ואין שום דבר דמעכב חלות הנזירות חל מיד קדושת נזיר ולהכי מן ההיא שעתא קם ליה בבל תאחר, וכיון דחיישינן דילמא השתא מיית, זה הזמן של הנזירות מיד אם הנדר.

**ו.** ולפי"ז נראה לי ליישב קושיית הגרש"ש זצ"ל על דברי המהרי"ט, דהמהרי"ט כתב דקבלת נזירות היינו מה שמקבל ע"ע ומקדש את גופו בקדושת נזיר וממילא התו' מחילה עליו דיני נזירות שאסור ביין וכו', והגרש"ש הקשה דא"כ איך עובר בב"ת כשאומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר דאי איירי דאמר הרי עלי לקדש את עצמי הו"ל ב"ת דנדרים ואי אמר הריני נזיר הא חל עליה נזירות מיד. ואי יאמר הריני נזיר בזמן מן הזמנים, ממ"נ אי מהני דיבורו שבע"כ נתקדש גופו באיזה זמן, א"כ חלו עליו דיני נזירות מספק, ואי לא מהני דיבורו שאמר הריני נזיר בזמן מן הזמנים, א"כ מאיזה טעם יחול עליו חיוב לקבל נזירות, הא לא נדר לקבל עליו נזירות. אכן נראה שמבואר דמהרי"ט ס"ל דבכל הרי זו יש גם התחייבות דהרי עלי, וא"כ ה"ה באומר הריני נזיר הוי כאומר הרי עלי. ולפי"ז א"ש משכח"ל בל תאחר בנזירות דאף דאמר הריני נזיר באיזה זמן, לא חיילא עליה נזירות, מ"מ חייב לקבל ע"ע נזירות דבכל הרי זו או סתם קבלה של נזירות יש לו נדר וחיוב ע"י דיבורו לקבל ע"ע נזירות.

**ז.** ואכתי איכא לאקשוי דהא סו"ס הו"ל בל תאחר דנדר ולא בל תאחר דנזירות, דרמי עליה חיובא לקבל ע"ע נזירות מדין נדר, י"ל

נזירות ולא לנדור, וממילא א"ש מחלו' הר"ן  
והרא"ש.

ט. וא"ש נמי מחלו' הר"ן והרא"ש לקמן בדף  
ד' ע"א דלהר"ן אם טימא עצמו במזיד  
עובר בב"ת ולקי, ולרא"ש אפי' השהה עצמו  
במזיד עובר רק לאחר ג' רגלים, דהר"ן ס"ל  
כיון דלא סיים נזירותו ואין דבר שמעכב  
הנזירות (כגון נזירות בתוך נזירות) אז כל רגע  
ורגע חל חיוב להשלים הנזירות, וכיון דטימא  
עצמו במזיד עובר מיד בב"ת ולקי. והרא"ש  
ס"ל דכל זמן דמעכב הנזירות מלחול או  
מלהסתיים, עובר על ההתחייבות שלו  
להיות נזיר שזו מכח נדר, וממילא בטימא  
עצמו במזיד עובר בב"ת לאחר ג' רגלים ולקי.

דין נזירות וממילא חל עליו איסורי נזירות,  
דאפי' דלא חל עליה השתא נזירות מ"מ כיון  
שאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר  
חל עליה חיוב לקבל נזירות מדין נדר, שהרי  
קיבל ע"ע חיוב להיות נזיר, ולמאי דאקשינן  
לעיל מהכ"ת שיהיה חייב לקבל לעתיד  
נזירות ע"ע זה פשוט דחייב משום שצריך  
לעמוד בהתחייבות, דבחיובו ודיבורו שאמר  
הריני נזיר יש לו גם התחייבות לקבל ע"ע  
נזירות, וממילא אם עבר ג' רגלים עובר בב"ת  
דנזירות, דהחיוב שיש לו עכשיו זה משום  
שחייב להזיר עצמו, דכל מה שיכול לקבל  
ע"ע נזירות לעתיד הוי משום נדר. ובלא נדר  
לא הוי דבריו כלום, והכא החיוב הוא לנהוג

## ישראל פפויפר

זכינו בס"ד לסבא גדול זצוק"ל, וכשבאים ללכת בדרכיו בבחינת זקניך ויאמרו לך, אזי יש להזכיר נקודה חשובה שממנה יש ללמוד רבות.

היה אצל סבא זצוק"ל, הנהגה, שאולי אצל חלק מעוררת תמיהה מסוימת. סבא נמנע כמעט באופן מוחלט מלעלות את חידושי דבריו תורתו על הכתב. וברור שהיה לו הרבה מה לכתוב בלימוד הן מה שחידש בלימודו והן ממה ששמע מרבותיו זי"ע.

ואמת, שאי"ז פלא שאדם שהתורה היא משוש חייו, וחי תמיד בהרגשה שחבל על כל רגע ורגע. אזי יש, וההרגשה היא איך אפשר לכתוב, הרי בזמן הכתיבה אפשר להספיק עוד ועוד, והרגשתו תמיד, אמנם יש מעלות רבות וחשובות לכתיבה, אבל איך אפשר, אין זמן, צריך לשבת וללמוד. ודבר זה מצינו בהרבה גדולי תורה שלא נדפס מהם כמעט דברים (ואגב יש לציין שלא היה זה דבר מוחלט, והיה פעמים שכן כתב, היה מעשה מופלא, בעת שהעתיק את מגוריו מגוש שמונים לביתו בשערי חסד, היו אצלו אז נכדיו שעזרו בפינוי הדירה, ואחד הנכדים מצא פתאום באחד הארונות אסופת כתבים שהיוותה בתוכה פירוש על כל השיטמ"ק בכתובות, ולשאלתו לפשר הדבר אמר הסבא זצוק"ל שעלה בליבו להוציא דבר זה לאור, אך אחרי שראה שאחרים הוציאו כבר כזה דבר, גזר רעיון זה. ומשכך שים את כל זה בגניזה. הרי אין בהם כבר צורך, ואכן כך עשה).

כזה היה סבינו וכהנה היו חייו. לימוד התורה היה אצלו התכלית והסיבה היחידה, ולכן, וכשיכול היה לעזוב את תפקידו כאב"ד, התמסר כולו ללימוד התורה, בלי שום משרה, בלי שום פרסום, ובלי התעסקות בשום דבר אחר. רק תורה ותורה.

וזה מה שזכינו לנשום בבית הגדול, א"א לשכוח את השבתות המיוחדות כשהיה בא בימי אלמנותו להתארח אצל ילדיו בתורנות בהם זכינו אנו, הנכדים, לחוש ולהרגיש מקרוב הרגשה זו. איך שהיה מתעורר כארי כמה שעות לפני תפילת שחרית ועם הגמרא האהובה כ"כ. והניגון הבלתי נשכח, היה מתמלא הבית כולו באורה. ובניחוה של תורה. זכינו אז לטעום מעט מטעמה של עריבות בתורה אמיתית.

ישיבה זו נקיים על קברו. ללכת כולנו בדרכו דרך התורה, ותהי התורה משוש כל חייו ושאיפת ליבנו. "כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה". ובזה יהיה העילוי הגדול ביותר לנשמתו. ותנצב"ה.

## בענין שינוי קונה ודין תשלומין בגזילה

**והנה**, בעיקר דין שינוי הלא חזינן הכא דיסודו הוא, מה שא"א יותר לקיים בהחפץ דין והשיב, אך לא הוברר בגמ' א'- מה הסיבה דקונה, ומה בכך דפקע דין והשיב. ב'- אמאי מתחייב דמים.

**גם** צריך להבין לישנא דגמ' "ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי" דמה קשור חלק זה

**איתא בגמ'** בב"ק דף ס"ו ע"א: "אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא, כתיבא והשיב את הגזילה אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי, תנינא הגזול עצים ועשאו כלים צמר ועשאו בגדים משלם כשעת הגזילה, א"נ לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור אלמא שינוי קונה".



דתשלומין, לעצם הדין דקונה, ומה הוצרך לכותבו הכא.

**א. ובאמת** דנאמרו בזה כבר כמה דרכים, ותחילה נייתי לדרך הפחות מפורסמת, מה שאפש"ל. והיסוד לזה הוא, דחזינן בכמה וכמה דוכתי חידוש גדול, דאדם שנתחייב לשלם על דבר, קונהו, דבזה עצמו שנתחייב לשלם עליו, הוי כהעמדת תמורה עליו וקונהו.

**והמקור** לזה הוא בסוגיא בב"ק דף י' ע"ב דאיתא שם "דתנו רבנן תשלומי נזקו מלמד שהבעלים מטפלים בנבילה מנה"מ וכו' חזקיה אמר מהכא והמת יהיה לו לניזק" וכו'.

**ואיתא** שם "א"ל רב כהנא לרב אלא טעמא דכתב רחמנא והמת יהיה לו הא לאו הכי הווא אמינא נבילה עצמה דמזיק הויא, השתא אי אית ליה לדידיה כמה טריפות יהיב ליה דאמר מר ישיב לרבות שו"כ ככסף אפילו סובין ידידיה מיבעיא, לא נצרכה אלא לפחת נבילה וכו'.

**וחזינן** הכא חידוש גדול, דנראה מקושייתו דרב כהנא שכל מה שהקשה הוא שישלם המזיק בנבילה מדין סובין, אבל הווא פשיטא ליה שהמזיק הוא בעלים בהנבילה משעת הנזק, וצריך להבין טובא מה יקנה לו את הנבילה, וביותר, דנראה דבעצם חייב את דמי כל השור אלא שמשלם עם הנבילה, ואמאי יהיה נצרך לשלם לניזק את הכל הלא הנזק היה רק עד שיעור הנבילה.

**וע"כ** הפשט, דהנה הלא כל מזיק אין חיובו הפסד השויות והפסד הממון. אלא הפסד החפץ כדחזינן בכל היזק שאינו ניכר דפטור, והכא בממית שור הלא החפצא של השור נתכלה מכל וכל דהחפץ של הנבילה היום זה חפץ אחר, וע"כ ודאי חייב בדמי נזקו את דמי כל השור.

**וכשנבוא** לדון במה שקונה את גוף הנבילה, ע"כ זה גופא שנתחייב תמורה לדבר, זה מקנה לו. ואע"פ שהלא לא משלם דמי הנבילה, דאדרבה, מה שמשלם הכל הוא משום שנתחייב דמי כל השור דהנבילה אינה חלק ממנו, ולמה שיקנה את הנבילה, אך הכוונה היא דהרי הבעלות על הנבילה אמורה להיות למי שהיה בעל השור, דממנו נתהווה החפץ של הנבילה, וא"כ בזה עצמו שהיום חייב לשלם על השור מוגדר שהוא עומד כבעלים על ממון השור היום כמש"נ. (דהאע"פ דהחפץ של השור לא קיים, מ"מ הלא בחיובו עצמו מתקיים ממון השור, והוא המקיימו היום) ולכך וודאי עומד כבעלים על הנבילה.

**וכן** חזינן מהא דשיטת הירושלמי היא דשומר שאבד הפקדון ושילם דמי האבידה ואח"כ נמצא האבידה קונה השומר את גוף האבידה, ואכן יש לציין שבגמ' דידן בסוגיא בריש המפקיד נראה לפי הפשטות שההקנאה היא רק ע"י שיש דעת בעלים מסוימת שמקנה לו, תמורה למה שמשלם, אך מ"מ בירושלמי נראה דבזה ששילם עצמו, קונהו.

**והשתא** יש מקום לומר דזה הכוונה בכל שינוי קונה בגזילה, דנימא דיסוד הדין הוא מה שנפקע הוהשיב, כיוון שאי"ז החפץ הגזול, ועי"ז מתחייב בתשלומין, וא"כ ע"י שהתחייב בתשלומין שבאים כתמורה לחפץ הגנוב, בזה עצמו קונה לגוף הגניבה. ולפי"ז היה מתיישב שפיר לשון הגמ' "ואם לאו דמים בעלמא" היינו שזה עצמו שנתחייב דמים זה מקנה לו החפץ.

**ב. אך** באמת דבר זה, שמה שקונהו הוא ע"י חיובו, תלוי איך נסביר את עיקר דין תשלומין בגניבה, מה שחייבין כשאין את הגניבה, דהמקור לזה ידוע מ"ש הגר"ח

נראה מדבריו דגם אחרי שקונוהו קיים בחפץ אפשרות לזהשיב.

**אך** באמת נראה שאי"ז ראה, דאפשר לדחות דאדרבה, הלא תביעת והשיב ע"כ אין בהחפץ, וע"כ כוונת הרמ"ה מטעם אחר דהוא חילק את תביעת והשיב של הנגזל כנגדו, שזה וודאי נפקע מהחפץ, לבין מצוות והשיב. דס"ס בהאי נעשה המעשה הגזילה, וצ"ע.

**אך** יש להוכיח כן, מדברי הטור, שכתב (סימן שס"א סעיף ז') שאם מת הגזול והוריש הגזילה לבניו, "אם נשתנית הגזילה והיא קיימת נותנין דמיה". ולכאורה צ"ב, דמהיכי תיתי יתחייבו היורשים בדמים, דבשלמא אם לא נשתנית והיא בעין חייבים להחזירה, אבל דמים מה מחייבים, וע"כ חזינן דחייב דמים הכוונה דבעצם נשאר תביעת והשיב על החפץ, רק שצריך להעמידו ע"י דמים.

**והנה** בלשון הטור כתוב: "והיא קיימת", ולכאורה צ"ב דמה לי אם קיימת אם לא, ס"ס כבר נתחייבו בדמים, וחזינן דחלוק חייב דמים באבד החפץ לבין דמים דשינוי, דבאבדה הגניבה, החייב דמים הוא חייב חדש על לקיחת הממון, ובזה וודאי לא נתחייבו היורשים, משא"כ כשקיימת הגזילה אלא שנשתנית בזה נשאר עליה תביעת והשיב, וצריך המחזיקה לסלקה ע"י ממון.

**וברמב"ם** יש סתירה בזה קצת, דבהלכות גזילה (פ"א ה"א) נראה מלשונו שמחלקם לשני חייבים נפרדים, שכתב: "ואין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנאמר והשיב את הגזילה אשר גזל, ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה שהרי הוא חייב לתשלומין והוי ניתק לתשלומין". ונראה שאי"ז מלתא דוהשיב, אלא חייב חדש.

דנלמד מ"ושלם", ויש לדון בהאי חיוב האם הוא חיוב נפרד מהשבת החפץ. היינו דכל גנב מתחייב שני דברים, גם עבור לקיחת החפץ, השימושים, וגם עבור השויות, הממון, אלא שכשקיים החפץ ממילא מתקיימת גם תביעת הממון, אך כשנפקע התביעה מהחפץ חוזר התביעה השניה על הממון. א"ד דגם חיוב הממון, הוא מיסוד דין השבת החפץ, דכשלא יכול להעמיד את החפץ בעצמותו, חייב להעמיד אותו ע"י ממון שכולל את הכל, ויבואר בהקדם.

**והשתא** אי נימא דנשאר תביעת החפץ, רק שחייב להעמידו ע"י ממון, א"כ שייך לומר שזה הפשט במה שקונה, כמש"נ, שהרי חייב לשלם על החפץ, וזה עצמו שחייב מקנה לו אותו. אך אי נימא דתביעת הממון, הוא תביעה חדשה על דבר נוסף שעשה במעשה גניבה, אין סיבה שיקנה בזה את החפץ.

**ולכאורה** יש להוכיח לצד זה, ממ"ש הרמ"ה, הובא בשיטמ"ק דף ק"א ע"א: "מיהו שמעינן מינה דשינוי מעשה דקיימא לן דקני בגזול אע"ג דאי בעיא גזול למיתב ליה לנגזל דמים כשעת הגזילה הדין עמו, ולא מצי הנגזל למימר ליה גזילה ידידי קא בעינא כדקיימא השתא. אפילו הכי אי בעי גזולן לאהדוריה ניהליה כדקיימא השתא הייכא דשויה השתא כדמי שעת הגזילה הדין עמו ולא מצי למימר ליה שקילנא מינה אלא דמים".

**וחזינן** מהכא חידוש גדול דאע"ג דהיה שינוי גמור בהגזילה, וקונוהו, דהבעלים כבר לא יכול לחייבו להחזירו. מ"מ הגזול יכול להחזיר הגזילה בעצמה ולקיים בזה מצוות והשיב.

**ולפי** דבריו ע"כ אית לן למימר דחייב דמים אי"ז חיוב חדש אלא עדיין נשאר והשיב בהחפץ ודמים זה תחליף להחפץ, שהלא

וכו'. אז רק אינו יכול לומר הרש"ל אבל לא קני.

**ובזה** ביאר הגר"ח את דעת הרמב"ם, דבשבר קטן דאיירי ביה הרמב"ם עדיין מוגדר החפץ במקומו עומד, רק שאינו באותו צורה כעין שגזל. ובזה שפיר כתב הרמב"ם דאע"פ דלא יכול להחזיר החפץ וחייב דמים אפ"ה אינו קונהו, והבעלים יכולים לתבוע את החפץ בעצמו.

**ולעיקר** היסוד הביא הגר"ח ראייה מהא דפליגי ר"א ורבי חנינא בדף ס"ה ע"ב בגנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור, אם קנאו בשינוי אם לא. ולכאורה קשה לר"ח, דהלא משנה מפורשת היא: "גזל בהמה והזקינה משלם כשעת הגזילה" אלמא קני, וע"כ דס"ל לרבי חנינא דאע"ג דלא קני מ"מ מהני השינוי לענין שאינו יכול לומר הרש"ל, ולכך משלם כשעת הגזילה.

**ויש** להבין בהאי ראייה שהביא, דהלא וודאי בכה"ג שלא הוי חפץ אחר. כל מה ששייך למימר שיהני שינוי לענין שאינו יכול לומר הרש"ל, הוא בכה"ג שחל איזה היזק וחסור בהחפץ, שבכה"ג אינו מעמיד לבעלים את כל מה שהיה לו בהחפץ, דאם לא אמאי אינו כאשר גזל, ואע"פ שבהגר"ח אינו מפורש דהוא חילק רק בין שינוי ש"בכל החפץ" לבין שינוי שאינו בכל החפץ,

**מ"מ** בחידושי הגרי"ז מבואר שכן כוונת הגר"ח, דהדין היזק דהחפץ משויא ליה לאינו כאשר גזל. ובזה ביאר מה דתלי הגמ' בגיטין דף נג. אם יכול לומר הרש"ל בחמץ שעבר עליו הפסח, בדין היזק שאינו ניכר, דהתוס' שם נתקשו טובא דמה תלוי אמירת הרש"ל לדין היזק ניכר אי הוי שמו היזק, ולפי"ז א"ש דבדין שינוי לענין שאינו יכול לומר הרש"ל תלוי אם הוי היזק וחסור בהחפץ אם לא, דהגמ' שם לא דנה לענין שינוי שקונה, וא"כ צ"ב מה הביא הגר"ח

**אך** בסה"מ (מצווה קצ"ד) כתבם בחדא מחתא שכתב: "שצונו להשיב את הגזילה בעצמה וכו' או לתת דמיה אם נשתנית". דנראה שגם דמים כלולים בהאי ציווי.

**ואי** נימא דבאמת חלוקין זה מזה א"ש, דבהלכות גזילה דיבר כשנשרפה ונאבדה, ושם הוא חיוב חדש של ושלם, משא"כ בסה"מ הלא איירי בנשתנית, דשם באמת הוא מלתא דוהשיב דאכתי נשאר התביעה בחפץ, וחייב להעמידו ע"י דמים.

**ג. ובעיקר** השאלה מהו חיוב תשלומין בגניבה, אם הוא תביעה חדשה על לקיחת הממון, או מלתא דתביעת החפץ. יתכן דתירוהו שייכי ותלי באיזה סוג שינוי.

**דהנה** ידוע מ"ש הרמב"ם בפ"ו מהלכות גזילה הט"ו (וכע"ז גניבה פ"א הט"ו) "גזל כלי ושברו אין שמין לו הפחת אלא משלם דמים והכלי השבור של גזלן. ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור נוטלין ומשלמים הפחת" וכו'. וכתב ע"ז המ"מ: "וצ"ע למה לא קנה הגזלן בשינוי מעשה, ואולי בששמו עליו".

**והגר"ח** בספר דן בזה טובא, ויסוד דבריו, דיש שני גדרים בשינוי, דיש שינוי שע"י מה שנפקע הוהשיב נקנה להגזלן. ויש שינוי שאינו גמור, שבזה רק אינו יכול לומר הרש"ל אך מ"מ לא קני. וביאר שם שבאמת תרויהו נלמדין מ"אשר גזל" אם כעין שגזל יחזיר. ואפ"ה מתחלק, דבמקום דהוי חפץ אחר לגמרי, דעומד היום למשהו אחר, כמו עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים, וזה שייך גם בשינוי למעליותא, אז נפקע הוהשיב לגמרי מהחפץ, וממילא קונהו. משא"כ במקום דאי"ז חפץ אחר, אלא שהוי מוזק, וחסר מתשמישיו, כמו בהמה והזקינה

ביטול המעשה, כי המעשה נתבטל ע"י עשיית מעשה של החזרת המצב לקדמותו. ויסוד הדבר שייך בתרי סוגי השינוי, אך בזה שייך לבוא החילוק דאם הוי דבר אחר וחפץ חדש, ממה שהיה בשעת הגזילה, א"כ אי"ז הדבר שאיתו מבטלים את המעשה, ושפיר נסתלקה מהחפץ כל תביעת הוהשיב, וקני ליה. משא"כ אם הוי הדבר שאיתו מבטלים, רק שאי"ז הצורה שבה מחזירים. דהצורה צריכה להיות שיחזיר לבעלים כל מה שהיה לו בהחפץ, והכא הוי החפץ מוזק. א"כ וודאי דהחפץ נתבע בוהשיב רק שבפועל לא יכול לקיים והשיב דבצורה כזו לא מבטלים המעשה. אך כוון שגוף החפץ עדיין נתבע לבעלים לכך לא קני ליה.

**ד. והשתא** כשנחזור לדון בהחיוב תשלומין בגזילה, אם הוא חיוב חדש או לא, יתכן לומר חידוש, דבאמת תלי באיזה דין שינוי, דבשינוי של עצים ועשאן כלים וכו' דקני. ע"כ דפקע לגמרי דין והשיב. וודאי שהחיוב ממון הוא חיוב חדש. על לקיחת הממון בשעת הגזילה מלבד לקיחת החפץ. משא"כ בבהמה והזקניה וכו'. תבוע החפץ בוהשיב. רק שבפועל לא יכול לקיימו. יתכן דבזה החיוב דמים הוא רק צורה איך להעמיד את החפץ.

**ואין** להקשות ע"ז מלשון הטור שהבאנו לעיל, שכתב דבדיורשים שירשו גזילה ונשתנית חייבים לשלם. והוכחנו מזה דהחיוב דמים הוא רק צורה לקיים את והשיב דהחפץ.

**דבאמת** הלא לשון הטור הוא "נשתנית", והנה ידוע מ"ש רש"י בדף ס"ז ע"א "שינוי קונה- היכא דשני ליה בידים" ולכאורה צ"ב מה הסברא בזה דלמה שיהיה הכא תורת מעשה, הלא ממילא קני ע"י דנפקע הוהשיב. ובהקצה"ח הקשה עוד

ראיה מרבי חנינא, דטלה ונעשה איל, דהלא שם ממ"נ, אם לא חשיב חפץ אחר במה יהיה שינוי דהלא אין שום היזק וחסור בהחפץ, ומה שייכא לבהמה והזקניה.

**וצ"ל** בכוונתו, דאי נימא שאין כזה שינוי בכלל, וכל דין שינוי הוא רק לענין דקני, ובכה"ג דהוי חפץ אחר, אז וודאי יקשה לר"ח ממתניתין דבהמה והזקניה, אבל וודאי דלפי האמת אי"ז שייך לשם כלל. דשם הוי שינוי לגריעותא, ולכן אינו יכול לומר הרש"ל, משא"כ בטלה ונעשה איל. ובמה שחילק הגר"ח בין תרי סוגי השינוי צ"ב דהנה הלא ז"ב כמ"ש הגר"ח דתרויהו נלמדין מאשר גזל, דעד כמה דאי"ז אשר גזל פקע מזה דין השבה ולכך קני. (ואגב מלשון הגר"ח נראה דאין החיוב תשלומים מקנה ליה, אלא זה עצמו שפקע חיוב השבה מקנה לו, והוא כמו שלמדו גדולי האחרונים, והוא משום דבכל גזלן בעצם חשיב תחת קנינו ובעלותו של הגזלן. וכל מה שיש להבעלים בהחפץ הוא תביעת מלווה הכתובה בתורה דוהשיב רק דזה עצמו דנתבע שהחפץ יעמוד אצלו חשיב כבעל הזכות בהחפץ וממילא ע"י שנפקע הוהשיב שפיר הרי הוא תחת קנינו ובעלותו דגזלן). וא"כ עד כמה שבשניהם אי"ז כעין שגזל אם זה מטעם דהוי חפץ אחר, או מטעם דהוי בצורה אחרת ס"ס אין והשיב, ולמה שפה יקנה ופה לא יקנה.

**וצ"ל** דהגדר הוא דראשית ז"ב בכל סוגי השינוי דאמרינן, שאם אין החפץ כצורתו, בטל דינו ממנו, והוא דבר שלא מצאנו בכל דין ומצווה. וע"כ הוא משום, דיסוד דין והשיב הוא ביטול והפקעת המעשה גזילה, דע"י המעשה שעשה נתבע לעשות מעשה הפוך ולבטלו, וחשיב כאילו נתבטל בגדר של למפרע.

**וא"כ** כל שאינו "אשר גזל" חסר בביטול המעשה, דכשהוא בצורה אחרת אי"ז

הדמים אינו חיוב שנשאר תמיד בתור צורה להעמיד את החפץ הזה, אלא דמיד כשלא יכול לקיים בפועל את הוהשיב בשברים. שוב חל עליו חיוב ממנוי קבוע. וזה יתכן גם חיוב על לקיחת הממון. דהנה הגר"ח (בהלכות גניבה א' טו') נסתפק מה יהיה בכה"ג דנשבר כלי להרמב"ם, בזולא, ז"ל, "ולפי"ז צ"ע מה דינו בפחת זולא לענין תשלומי כפל, אם נימא דכיון דאינו יכול לומר הרש"ל א"כ הא כבר נגמרה גניבתו וחיובו בתשלומין. ושוב לא שייך למידן בהגניבה דין יוקרא וזולא, וכו', או דנימא דכל זמן שלא קנאה הגנב בשינוי והרי החפץ עדין ברשות הבעלים, ע"כ עוד חיילא ביה דין זולא". ונראה שזהו ספיקו. האם דין תשלומין השתא הוא רק כתחליף להחפץ שאכתי תבוע בוהשיב, וא"כ חל ביה דין זולא. או שחל עליו מיד דין תשלומין והוא חל כשעת השבירה, ולפי"ז אין הכרח שהדמים בכה"ג הם קיום דין והשיב דהחפץ.

**ובנידון א'** היכא דקני בשינוי דלכאורה נראה דפליגי ראשונים בזה, דהנה בהאי דינא 'דאין שמין לגנב וגולן' פליגי רש"י ורשב"ם איך להסבירו. דרש"י בב"ק דף י"א ע"א פירש דהיינו "שאם גנב וגזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר הגנב הפחת, אלא ישלם בהמה וכלים מעולים והשברים שלו", וכתבו שם התוס' דאע"ג דבעלמא קי"ל דשיב לרבות שו"כ ככסף ואפילו סובין, ולמה לא יוכל לשלם בהשברים, וכתבו דהוא משום דגנב וגולן שאני, משום דכתיב "אשר גזל – כעין שגזל". הלכך צריך להחזיר הגניבה או דמיה.

**ובתוס'** בב"מ דף צו: ד"ה זיל, הביאו רשב"ם דפליג וס"ל דוודאי אע"ג דקנה להשברים יכול לשלם בהם מדין סובין. וראיתם מהא דאמרינן פ"ק דב"ק כולם

על רש"י ממתניתין דגזל בהמה והזקינה, דמשלם כשעת הגזילה אע"ג דהוי שינוי דממילא.

**וידוע לתרץ ע"פ הגר"ח**, דכל דברי רש"י הוא בשינוי דקני, דבזה צריך בידיים, משא"כ לענין מה שאינו יכול לומר הרש"ל, בזה אפילו שינוי דממילא. אך אכתי צ"ב הסברא בזה דאמאי רק שינוי דקני יצטרכו בידיים, ושמעתי ממור"ר הגר"ח ש ליבוביץ שליט"א לבאר בזה, דעד כמה דנבוא לדון החפץ כחפץ אחר, תמיד, אי הוי שינוי דממילא חשיב אותו חפץ, דבכל חפץ כלול כל המאורעות שיקרו בו, דוודאי בהמה והזקינה אי"ז חפץ אחר משום דכלול בחפץ הקודם שכך תהיה צורתו בעבור זמן, וגם לנגזל זה מה שהיה בחפץ, ורק בשינוי בידיים שייך לדונו כחפץ אחר.

**ולפי"ז אפ"ל** דשפיר מדויק לשון הטור ואם "נשתנית" ולא כתב ואם "שינוה" דרק בשינוי דממילא איירי, דבזה וודאי שחייבים דמים. כיוון שהחפץ עדיין נתבע בוהשיב וצריכין להעמיד תחליף לחפץ.

**ה. ובאמת** מה שתלינו את הדבר בב' סוגי השינוי, דבשינוי דקני דנסתלקה תביעת ה'והשיב' חיוב דמים ביה, הוא על לקיחת הממון, השיווי. ובשינוי דלא קני, רק שאינו יכול לומר הרש"ל כבהמה והזקינה וכו', דאכתי נשאר תביעת ה'והשיב' בהחפץ, בזה הממון הוא רק צורה להעמיד את החפץ, אפשר לדחותו לתרי הצדדים.

**א.** דבאמת יתכן לומר, דגם אם נסתלקה התביעה מהחפץ מכל וכל, מ"מ יתכן דאכתי חיובו הוא על לקיחת החפץ, השימושים, ובמה שמשלם מוגדר שמוחזיר חפץ, ויתבאר מיד דפליגי בזה ראשונים.

**ב.** וגם יתכן לומר דגם בשברים דהרמב"ם, דהחפץ עדיין תבוע בוהשיב, מ"מ חיוב

ו. **ולסיכום** איכא ג' דרגות, א) דבמקום דהחפץ הנגזל עצמו עדין נתבע בזהשיב, רק שבפועל לא יכול לקיים איתו הדין והשיב, יתכן דהדמים זה רק כתחליף לחפץ הזה עצמו, שנשאר תבוע בזהשיב, ובצד אחד בהגר"ח לשיטת הרמב"ם, וכן לכאורה שיטת הטור.

ב) גם אי נימא דא"ז תחליף לחפץ הזה עצמו, וכן במקום שפקע דין והשיב מהחפץ המסוים הזה בשינוי גמור, מ"מ יתכן דהדמים אינם חיוב תשלומין אלא חיוב על הגברא להעמיד חפץ, ולכן חייב רק דמים. וזוהי שיטת רש"י.

ג) שנפקע חיוב השבת חפץ לגמרי וכל החיוב הוא חיוב תשלומין על לקיחת הממון. וכמשמעות שיטת הרשב"ם, והרמב"ם עכ"פ באבד,

והשתא יש להסתפק במה שכתבנו (באות א') דהדין דשינוי קונה הוא ע"י דנתחייב דמים, זה מקנה לו, אי שייך בכל הג' חיובים. או דנימא דרק באופן הא' זה סיבה לקנות כיון שמשלם אותו גופא, או דנימא דאדרבא אז לא מוגדר שמשלם עליו אלא מחליף אותו ע"י דמים.

ואת"ל דלא רק באופן הא' הוא סיבה לקנותו, האם רק כשחיובו הוא חפץ אז הוא סיבה לקנותו, או גם כשחיובו הוא דמים ולא חפץ איכא סיבה לקנותו. וצ"ע.

כאבות לשלם ממייטב, וגנב וגזלן בכללן וכו'. ועי"ש מה שפירש דהדין של אין שמין הוא רק לגבי פחת שהוי על הגזלן כיון דקני בשינוי.

ונראה דבזה פליגי, דרש"י ס"ל דהכא לא שייך שישלם בסובין ככל דין תשלומין דעלמא, משום דכתיב "אשר גזל" - כעין שגזל" היינו שחיוב דמים אינו דין תשלומין וחייב ממון, אלא שאכתי איכא עליה תביעת החפץ, רק שתמיד שהחפץ היה קיים חלה התביעה בו, וכשנפקע ממנו נשאר תביעה על הגברא להעמיד חפץ, ולכן צריך לשלם דמים דוקא, דדמים כוללים כל דבר. וכן מתבאר שם מדברי הרא"ש (סימן יא) שכתב "ומיהו מעות יכול ליתן לו דמה לי הן מה לי דמיהן, כיון שיכול לקנות בהם כעין שגזל אבל לא דבר שיצטרך לטרוח ולמוכרו ולקנות בדמים כעין שגזל".

אבל הרשב"ם ס"ל דכיון שנפקע מהחפץ דין והשיב, שוב נפקע כל עיקר תביעה של החפץ. ומה שחייב הוא חיוב חדש על לקיחת הממון והשויות.

ובעיקר מה שהקשה הרשב"ם על רש"י מהא דמצינו דיש דין מיטב בגזלן אלמא אין חיובו דוקא חפץ או דמים, י"ל לפי דרכינו לעיל שחלוק אבד ונתכלה החפץ, משינוי, דאפילו אם בשינוי הוא תביעת חפץ, באבדה הוא חיוב על לקיחת הממון. א"כ שפיר י"ל דהנפק"מ לדיו מיטב הוא באבד ונתכלה החפץ.

## אלחנן פלק

## בענין מחלוקת רבא ור"נ בדין תרי ותרי

מה שאנו רוצים לפסול זה מספק אז אומר ר"נ דבספק העדות לא מתבטלת, אלא אין כת עדים שאפשר לפסוק כמו שאומרת כי שניהם סותרים אחד את השני, אז זה נשאר עדות מוכחשת ולא מתבטל, וא"כ כשזה לא מתבטל אז זה לא עדות שבטלה מקצתה כי היא לא מתבטלת מספק אלא אין פסק כמו אחת מהכיתות אז מסתכלים בשאר העדות שאין בו ספק ומקבלים אותו, ורבא למד כמו שרשב"ם למד בר"נ דמכיון שיש עדות שא"א להכריע בה אז מבטלים אותה ונשאר שאר העדות שאין בה ספק ואז יש דין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

**אבל** ברשב"ם ודאי אי אפשר להסביר שהתכון לבטלה מקצתה וכו' מכיון דכתוב ברשב"ם "פסולה לשאר עדויות שבעולם", משמע דהנקודה זה בשאר עדויות ולא באותה עדות אם בטלה מקצתה בטלה כולה אלא אם נפסל לשאר עדויות או לא.

**וצ"ע** בדברי הראשונים אם חולקים בעדות שבטלה מקצתה וכו' אז תמוה המשך הגמרא, מכיון שמנסה הגמ' להעמיד את מחלוקת רבא ור"נ במח' ר"ה ור"ח דחולקים בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו, דר"ה אמר זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, ור"ח אמר בהדי סהדי שקרי למה לי וכו', ואז הגמ' אומרת דר"נ כר"ה ורבא כר"ח וכו' ולכאורה לפי הסבר הראשונים במח' של רבא ור"נ ששתיים מדברים באותה עדות רק דנו האם בטלה מקצתה בטלה כולה או לא אז מה הדימוי לר"ח ור"ה שדיברו על שתי עדויות דהיינו

**בבא בתרא** דף ל"א ע"א: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתא ואכלה שני חזקה והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה, אמר ר"נ אוקי אכילה לבהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתא, א"ל רבא והא עדות מוכחשת היא, אמר ליה נהי דאתכחש באכילה באבהתא מי אתכחש" עכ"ל הגמ'.

**וצריך** להבין במה חלקו רבא ור"נ, דבשיטת רבא כותב רשב"ם כיון דהני שתי כיתות מכחישות זו את זו, אחת מהן פסולה **לכל עדויות שבעולם**, ואחרי שאין לברר איזו הפסולה תיבטל עדותן לגמרי, ולכאורה מה ר"נ עונה לרבא דלאבהתא לא הוכחש, והרי זה בדיוק מה שרבא אומר דאפי' שלאבהתא לא הוכחש יהיו פסולים **לכל עדויות שבעולם** מכיון שנפסלו באכילה, לכן צ"ל דבהא גופא חלקו רבא ור"נ האם נפסלים לאותה עדות דוקא או גם לשאר עדויות, דרבא למד דנפסלים לכל עדויות ור"נ למד שנפסלים רק לאותה עדות ואצלינו זה נחשב לשתי עדויות לר"נ ולכן רק לאותה עדות שזה אכילה נפסלים וזה מה שעונה לאכילה איתכחש לאבהתא לא איתכחש דהיינו זה שתי עדויות ונפסול רק לאותה עדות שזה אהבתא ובאכילה שלא הכחישו לא נפסול.

**אבל** ברשב"א ובר"י מובא דהמחלוקת בין רבא לר"נ היא דלפי שניהם מדובר לכאורה שזה עדות אחת, המחלוקת היא האם עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה או לא, דהיינו דגם ר"נ מודה שבטלה מקצתה בעדות סתם בטלה כולה, אבל אצלינו אומר ר"נ שלא יתבטל הכל מכיון דר"נ למד דפה

אחת והנדון הוא דבטלה מקצתה וכו' וא"כ אי אפשר לומר את הסבר האחרונים שדיברו בעדות אחת רק במסקנה.

**ב.** בלשון הרשב"א אחרי שמסביר שאצלינו זה עדות אחת כותב כדמפרש רבא גופיה לקמן בהדיא בסמוך, משמע שדיבר על ההו"א ואומר דגם במסקנא מוכח כן, רואים שבהו"א למדו הראשונים שהנושא הוא בעדות אחת אם יש בטלה מקצתה בטלה כולה.

**לכן צ"ל** כמו שמובא באחרונים (ר"נ), שהדימוי למ"ח של ר"ה ור"ח, זה שר"ה ור"ח חלקו במקרה של שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו דר"ה לומד זו בא בפני עצמה ומעידה וכו' ור"ח לומר שנפסלים העדים לכל עדויות שבעולם והעדות תיתבטל, רואים דבעצם לפי ר"ה המקרה פה זה עדות מוכחשת דהיינו ספק ואפי' הכי אומר שלא מתבטל אלא זו באה וכו', דהיינו שאף אחד מהם לא פסול, ור"ח אומר שהעדים נפסלים ומתבטל העדות בעצם, יוצא שזה אותה מח' מכיון שר"נ ורבא חלקו האם מתבטל בעדות מוכחשת והם גם חולקים כך, רק מדברים בשתי עדויות אבל הדימוי היה לענין מה הדין בעדות מוכחשת דר"נ ור"ה לומדים שלא מתבטל ולכן ר"נ אומר שאין בטלה מקצתה וכו', ורבא ור"ח לומדים שכן מתבטל ואז יהיה את הדין של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

**לכאורה** קשה מה השתנה בין ההו"א למסקנה לדעת הראשונים, והרי גם במסקנה וגם בהו"א יוצא לפי הראשונים שהמחלוקת בין רבא לרב נחמן היא בעדות אחת, וכמו שבהו"א דימינו לרב הונא ורב חסדא ולא אמרנו דכו"ע לא פליגי ברב חסדא אז נעמיד גם במסקנה כך, ומה השתנה שהגמרא מעמידה שכו"ע לא פליגי ברב חסדא וחולקים ברב הונא מההו"א

האם נפסלים לעדות אחרת שעל זה לא דיברו ר"נ ורבא.

**יש** מהאחרונים שניסו לומר שכל מה שהראשונים העמידו את המח' של רבא ור"נ בעדות אחת אם אומרים בטלה מקצתה וכו' זה רק למסקנת הגמ' אבל בהו"א מדובר בשתי עדויות וחלקו האם הפסול בגוף העדים ויפסלו לעדויות אחרות או רק לאותה עדות, ולפי"ז יהיה מובן הדימוי אבל זה תמוה משתי סיבות:

**א.** דיש קושיה שמובאת בראשונים ובתוס' מדוע לרבא יפסלו העדים על כל העדות והרי בעד זומם לומד רבא מכאן ולהבא הוא נפסל, אז אם כן גם אצלינו על מה שנפסל באכילה מובן אבל על אבהתא למה שיפסל והרי זה כמו בגניבה וטביחה שאם הוזמו על הטביחה ולא על הגניבה אז יתקבל העדות על הגניבה מכיון שמכאן ולהבא הוא נפסל, ועדות דאבהתא כמו עדות דגניבה היו קודם העדות של אכילה (וטביחה).

**מתרץ** תוס', דבגניבה וטביחה זה תרי מילי אבל אצלינו אם נפסל לאכילה יפסל גם לאבהתא כי אבהתא בלי אכילה זה שום דבר, ודוחה תוס' דלפי ההו"א שזה נחשב עדות אחרת יהיה קשה מה ההבדל הרי גם גניבה וטביחה וגם אבהתא ואכילה זה שתי עדויות.

**ובראשונים** מובא תירוץ דומה לזה שבגניבה וטביחה כל עדות רוצה להוציא דבר אחר (כפל וד'-וה') מה שאין כן אצלינו ששתי העדויות באים להוציא דבר אחד שזה הקרקע אז זה נחשב לעדות אחת.

**ואם** בהו"א היה מדובר בעדות אחרת דהיינו שזה שתי עדויות אז למה הראשונים לא דחו התי' שאמרו שאצלינו בגמ' משמע שזה נקרא עדות אחרת (כמו שתוס' דחה), על כרחך שלמדו שגם בהו"א מדובר בעדות



השני של העדות שלא נקבל אותו מחשש משקר, ולפי זה שמדובר בשתי עדויות והנדון אם נפסל בעדות השניה או לא, אז מצוין הדמוי לר"ה ור"ח, והמסקנה מובנת מה השתנה שבמסקנה מדובר בעדות אחת, והמחלוקת בין רבא לרב נחמן לכאורה היא אותה מחלוקת ורק המקרה שונה ורב נחמן סובר שמספק לא נגיד בטלה מקצתה וכו', ורבא לומד שיש בעיה של ספק משקר.

**אך** לפי רשב"ם הנושא הוא אחר, דבהו"א המחלוקת היתה האם נפסל לשאר עדויות שבעולם או לא, אבל באותה עדות לכו"ע מתבטל ואז הדמוי לר"ה ור"ח מצוין, דחלקו אף הם האם נפסל לשאר עדויות או לא, ומסקנת הגמרא היא לכו"ע בשתי עדויות מקבלים, ובעדות אחת מתבטל ולא מקבלים, המחלוקת היא האם אצלינו זו עדות אחת או שתי עדויות, ואם כן א"א להעמיד את מחלוקת רב נחמן ורבא כר"ה ור"ח, מכיון שלרב חסדא בשתי עדויות גם נתבטל, ופה אנו אומרים שלכו"ע מקבלים בשתי עדויות.

ששם למדו שרב נחמן ורבא חולקים במחלוקת ר"ח ור"ה, וכך צריך לומר דלפי הראשונים בהו"א הגמרא דיברה דלכו"ע זה שתי עדויות ולא עדות אחת, ואם כן מה שייך בטלה מקצתה, צ"ל דמכיון שזה בהגדה אחת על אף שזה בפועל שתי עדויות אומרים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, והמחלוקת של רבא ורב נחמן היא, דלפי רב נחמן מכיון שזה ספק אז לא מתבטל, וא"כ לא שייך לומר בטלה מקצתה וכו', ומה רבא למד והרי זה ספק, אז למה שיתבטל ונגיד בטלה מקצתה בטלה כולה, צ"ל דבאמת אצלינו לפי רבא ולא מצד בטלה מקצתה אלא יש פה חשש משקר, ונכון שזה שתי עדויות אבל מכיון שזה בהגדה אחת אז אומרים שמכיון שיש ספק אם שקרן אז מבטלים גם את העדות השניה שהיתה בהגדה זו כי חוששים שאולי הוא שקרן, אבל בשאר עדויות ודאי שמקבל את העדות ומספק לא נגיד חשש משקר לכל עדויות שבעולם אלא דוקא פה נאמר כיון שזה נאמר בהגדה אחת, וכביכול זה כעדות אחת, שבעדות אחת ודאי היינו אומרים על החלק

## חיים קלגסבלד

## ביסוד החיוב בממון המזיק – בבא קמא דף ב' ע"א

ג. המאירי כותב 'כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו...אם לא שמרתים כראוי והזיקו אע"פ שלא גרמתי היזק זה בכוחי מ"מ אני זמנתי אותו הנזק ועלי לשלמו'. וגם בדבריו משמע כצד הא' שהמחייב הוא אי השמירה.

אבל מאידך גיסא רש"י בדף ט' ע"ב בלישנא בתרא כותב: "הכשרתי את נזקו – עלי להכשיר ולתקן את נזקו כלומר אני חייב לשלם", משמע שהחיוב הוא כצד ב' שעצם זה שהממון שלו הזיק זה מחייבו לשלם. וממילא צ"ל דאיכא מח' בין הלישנא קמא ללישנא בתרא ברש"י ביסוד החיוב של ממון המזיק.

ויש כמה גירסאות איך גורסים במשנה האם גורסים 'הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך' או שגורסים 'שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך', ובגירסא שלפנינו לא כתוב 'וממונך' משמע שהחיוב הוא משום חסרון השמירה כצד א', אבל לאלו שכן גורסים 'וממונך' משמע שהחיוב הוא מצד ממון המזיק כצד ב'.

אבל יש מהאחרונים שרצו לומר שגם לאלו שגורסים 'וממונך' אין ראייה שיסוד החיוב הוא מצד ממון המזיק דאיכא למימר שהמשנה כותבת 'וממונך' ללמדינו שמאחר שזה הממון שלך אתה חייב לשמור ע"ז, אך זה לא אומר שבגלל שזה ממון הוא יתחייב. ולפי"ז הפשט במשנה יהיה כך: שדרכן להזיק וממונך וממילא שמירתן עליך. (כך גם מבואר בתוס' דף ג' ע"ב ד"ה וממונך).

בתורה מבואר חיוב תשלומי נזקין, ומלבד החיוב הקיים באדם המזיק איכא נמי חיוב בממון המזיק, כגון שור הכולל קרן שן רגל, בור ואש.

ולכאן צ"ע מה הטעם שמחייבים אותו, הרי בהזיקי בנו הקטן פטור וא"כ מדוע בנכסיו ובבעלי חיים הנמצאים ברשותו חייב. ואיכא שני אופנים באחרונים בטעם החיוב, צד א' – שיסוד חיוב הבעלים נובע מאי שמירתו, דהיינו יש דין מוקדם שחייב לשמור את ממון שנומצא ברשותו ומחמת זה יש עליו תביעה בכך שהזיקו ע"י אי שמירתו. וממילא במקום ששמר והזיקו, אינו מחויב בתשלומין. צד ב' – המחייב הוא מעשה ממון המזיק וכשם שהאדם המזיק חייב בתשלומין כך גם ממון המזיק מהוה סיבת חיוב, וגם ללא דין מוקדם של חובת שמירה ומניעת ההזיק יש תביעה על עצם זה שממונו הזיק ופגע באחרים והנזק מתייחס לאחריות הבעלים, אלא שאם האדם ישמור על ממון זה יהוה סיבה לפטור אותו.

## ראיות לכאן ולכאן

א. המשנה בדף ט' ע"ב אומרת 'כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו' ופירש רש"י שם 'הכשרתי את נזקו – כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו היזק שלא שמרתיו יפה', משמע כצד א' שסיבת החיוב היא אי שמירתו.

ב. כתוב בפירוש המשניות להרמב"ם 'שכל מה שיתחייב בשמירתו...בכל עת שיזיק... יתחייב בתשלומין כיון שלא שמרו', משמע שהחיוב הוא מחמת אי השמירה.

סק"ז) שעל הבעלים להביא ראיה מכיון שהנזק הוא לפנינו והבעלים טוענים טענה מחודשת מכיון שרואים את ההיזק וממילא על הבעלים להביא ראיה, (וכך סובר בעוד כמה מקומות שמי שטוען טענה מחודשת הוא נחשב כמוציא ועליו להביא ראיה).

**ולכאורה** זה תלוי בחקירה, שאם המחייב בממון הוא מפני שממונו היזק והשמירה ענינה הוא רק שאם אני אשמור אני אפטר מן הממון א"כ הבעלים צריכים להביא ראיה ששמר וממילא נפטר מחיובו. אבל אם המחייב הוא 'אי השמירה' הניזק צריך להביא ראיה שהבעלים פשעו מכיון שזה המחייב בתשלומין.

**התוס'** בדף ב ע"א ד"ה 'ולא' כותבים, דמשמע מהמשנה שעונשין ממון מן הדין, ואילו במכילתא תני שאין עונשין ממון מן הדין. וכתב הגר"ט (בסימן קט"ו) שכל מה שאומרים שאין עונשים ממון מן הדין דוקא כשבאים ללמוד דין תשלומין, אבל אם לומדים רק את החיוב שמירה (איסור) וממילא נבין לבד שחייב ממון מכיון שיש עליו חיוב שמירה, ע"ז לא נאמר אין עונשים ממון מן הדין, וממילא מוכח שהחיוב כאן הוא משום ממון המזיק מכיון שאומר המכילתא שאין עונשים ממון מן הדין, דאם החיוב היה על אי השמירה לא היה שייך לכאן הדין שאין עונשים ממון מן הדין. אמנם האגרות משה חולק ואומר שגם אם אני לומד את החיוב שמירה עדיין אני לא יודע את החיוב תשלומין וא"כ אפשר לומר שהמחייב הוא חסרון השמירה ומ"מ אין עונשים ממון מן הדין מכיון שלא יודעים עדיין את החיוב ממון.

**האבן** האזל (נזקי ממון פ"א הט"ז) הביא נפק"מ נוספת לחקירה, באופן שהבעלים לא שמר ובא אחר ושמר כגון שהבעלים לא נעל את הדלת בפני בהמתו

**הגמ'** בדף ד' ע"ב מקשה מדוע לא כתבנו במשנה ארבעה שומרים, ומתרתא הגמ' שהמשנה מדברת רק בנזקי ממון אך בנזקי גופו לא קמייירי, ומפרש רש"י שם דבשומר הוא עצמו היזק ע"י שלא שמר משא"כ ארבעה אבות נזיקין לא נחשב שהוא היזק אלא ממון היזק. משמע שהחיוב הוא מצד ממון המזיק ולא מצד אי השמירה.

**עוד** כתבו האחרונים ראיה לצד שהחיוב הוא מצד ממון המזיק (צד ב'), דאם החיוב הוא מפני שלא שמר היה אמור להיות מן הדין להתחייב משעת הפשיעה, וממילא במקרה שפשע בשורו ולא שמרו ויצא והיזק ולפני שהיזק הפקיר את השור ובשעת ההיזק אין לשור בעלים מ"מ יתחייב בעל השור בנזקיו שהרי בשעת הפשיעה הוא כן היה הבעלים ולא איכפת לן שבשעת ההיזק לא היה בעלים עליו, ובודאי שאין הדין שחייב, ואולי הדין שחייב מדין בור שהפקיר נכסיו אבל ודאי שלא מדין שור. וממילא מוכח שיסוד החיוב הוא שממונו היזק ולא מצד אי השמירה.

**וכן** באבן האזל (נזקי ממון פ"א ה"א אות י"ד) דייק מלשון הרמב"ם שכתב "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהיזקה, הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם היזק" ומשמע דיסוד החיוב הוא מצד ממון המזיק ולא משום חסרון השמירה. [ולכאן זה סותר למה שראינו לעיל בפירוש המשניות להרמב"ם שמשמע מדבריו שהחיוב הוא מצד אי השמירה].

**נחלקן** האחרונים מה יהיה הדין כשהבעלים טוען ששמר כראוי ופטור מלשלם והניזק טוען שלא שמר כראוי וחייב בתשלומין, על מי להביא ראיה, הפני" כותב שודאי על הניזק להביא ראיה מכיון שהניזק הוא מוציא והמוציא מחבירו עליו הראיה. והחזו"א כותב (ב"ק סי' ז'

אחר. (ועיין עוד במנחת שלמה שהביא נפק"מ אחרות לחקירה זו).

**צריך עיון** מדוע בגוונא שהאדם שמר על ממונו ובכל זאת הזיק הממון באונס הדין הוא שפטור מן התשלומין, בשלמא לצד הא' שהמחייב הוא משום הפשיעה המונחת בחסרון שמירתו ניהא, דהרי שמר על ממונו ועשה את המוטל עליו לעשות, אלא לפי צד ב' שהמחייב הא משום ממון המזיק מדוע נפטר כאשר שמר הרי למעשה ממונו הזיק. אלא צ"ל שהפטור הוא משום אונס דקימ"ל בכל התורה דאונס רחמנא פטריה. וצריך להסביר שהשמירה הראויה מספקת להחשיב את הבעלים לאנוסים.

ובא אחר ונעל ואח"כ יצאה והזיקה הבהמה, וכותב האור זרוע שכאן לא שייך תחילתו בפשיעה וסופו באונס מכיון שכל הדין שתחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא דוקא שבשעה שהיה אונס היה אותו מצב של שעת הפשיעה וכאן בשעה שהיה אונס הדלת היתה נעולה. וממילא א"כ אם המחייב הוא משום ממון המזיק והשמירה היא רק פוטרתו מן התשלומין א"כ כאן לא שייך לפטור מטעם אונס מכיון שהוא לא שמר כלל ומצידו היתה כאן פשיעה.

**אבל** המנחת שלמה דוחה נפק"מ זו, משום שאין שום הבדל מי שמר על הממון, העיקר הוא שהממון יהיה שמור ואין נפק"מ אם שמור בגלל הבעלים או ששמור ע"י

חיים שלמה לנאל

## בענין אדם שדחף לבור

ע"א ד"ה המעמיד, דאע"פ דכתיב בעירה כדידיה חשיבא, וה"נ אם דחף לבור הוי מעמיד על הבור וכבור ידידיה דמי, וכן משמע בביאור הגר"א סי' שצ"א סקי"ד, דמדמה אדם הדוחף לאש חבירו למושיט פירות חבירו לפי פרת חבירו משמע דלא הוי סברא מיוחדת באש אלא מדין מעמיד חשבינן ליה והנה בסברא יש חלק בין מעמיד לאדם הדוחף, דהא גבי פי פרה כתב בקצות החושן סי' שצא' סק"א דאם הבהמה לא יכולה להגיע לפירות מעצמה המושיט חייב משום דה"ל

**מעמיד** בהמת חבירו דחייב מתורת מזיק ובחזו"א ב"ק סי' ב' סק"י תמה עליו דהמעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו בעל הפרה פטור לגמרי כיון דההיזק נעשה ע"י אדם וטעמו צ"ל משום דלא קירב המזיק אלא קירב הניזק למזיק ובזה לא שייך לחייבו מטעם שן ורגל כי לא העמיד השור רק נתן לבהמה את האפשרות לאכול ולמעשה אכלה מעצמה, ואולי זה גופא מה דדחה הברכת שמואל את דברי הגרי"ז, דכתב ז"ל זה ג"כ אי אפשר לומר, חדא דלא מצינו דין מעמיד לחייבו משום בור ומהטעם הנ"ל דבבור מעמיד הניזק ולא מעמיד המזיק ובכל בור הניזק הגיע למזיק, עוד דחה שם דא"כ יפטר בכלים, ולכן ביאר הרב"ד [וכן ביאר הגר"ש ש"ס ד'] דסברת תוס' דלענין זה לינא כריה כלל, דליכא כלל דין מעשה מבעיר ומעשה כריה לגבי מה שהאדם עושה בכוונה ע"י הבור, והביאור בזה דכל מה שנתחדש בבור שהחופר חייב על הכריה זהו אם מחמת הכריה גרם לו

**איתא** בגמרא ב"ק דף ו' ע"א, "הצד השוה לאתווי מאי, אמר רבא לאתווי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה, היכי דמי אי דאפקרינהו בין לרב ובין לשמואל היינו בור וכו', אלא דלא אפקרינהו לשמואל וכו',", וכתב רש"י דלא גרסינן אי בהדי דאזלי קמזקי כחו הוא וביאר בתוס' משום דאין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים כלומר דהוי אונס גמור ואונס גמור לא נתרבה מפצע תחת פצע דמרבה אונס כרצון, כמבואר לקמן כ"ז ע"ב בתוס' ד"ה ושמואל אמר, וצ"ע מה יענה הרמב"ן דס"ל דגם אונס גמור חייב.

**וכתב** התוס' דבעל התקלה אין לחייבו מטעם אדם המזיק, אלא משום דהוי רוח מצויה והוי אשו, וכתב דאין למוחקו משום כך, דלענין שלא ילכו כל כך בחוזק שיתיוז ויזיקו דרכו להתבונן שפיר ולהכי פריך כחו הוא ויתחייב המגלגל הכל ולא בעל התקלה, והקשו מהא דכלב שנטל חררה והלך לגדיש לקמן דף כ"א ע"ב ופריך בגמרא ולחייב נמי בעל גחלת שהוא בעל התקלה היינו משום דכלב לאו בר דעה הוא אבל הכא המגלגל בעל דעה הוא, תדע דאם הדליק אש ובא אחר ושרף טלית חבירו או חפר בור ובא אחר ודחף שור חבירו אין סברא שיתחייב בעל הבור או בעל האש, עכ"ד.

**ובביאור** הסברא בזה נתחבט הברכת שמואל סי' ג', וכתב, דאין לומר כמו שרצה גאון אחד להסביר [ומטו משמיה דהגרי"ז זצ"ל] דהחיוב מצד מעמיד, דכמו דמצינו לגבי מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו דחייב מדין שן ורגל לשיטת תוס' לקמן נ"ו

הכל ובעל הבור פטור אמנם צריך ביאור מדוע כששור דוחף לא נאמר דמשתמש בבורי, ואולי אפ"ל כמו שנתבאר לעיל דאם נעשה בלא דעת הוי כדבר טבעי בבור.

**והנפק"מ** בין הביאורים לכאורה באופן שאדם ושור דחפו לבור דלהביאור

בפטור בעל הבור דלא כלול במעשה כריה שלו, באופן זה שיש בו שותפות של השור לכאורה כלול בבור משא"כ אם הפטור מטעם דהאדם מעמיד על הבור כששור ואדם דחפו יצטרכו להתחלק בתשלומין.

ליפול דמכיוון שיש כאן חלל הוי כמתקילו, משא"כ אם אדם בעל בחירה דחף לבור אין זה כלול בכרייה שחייבה תורה משא"כ בשור ואדם שדחף שלא בכוונה כיון שנעשה בלא דעת הוי כדבר טבעי וכלול בכרייה

**לכאורה** תמוה, מדוע לא ביארו בפשיטות, דברגע שדוחף לבור הוי כמשתמש בבורי וכמו שאם יקח סכין שלי ויזיק בו אין צד שאני יתחייב כיון שהוא משתמש בחפץ שלי וא"כ זה הסיבה שהאדם הדוחף חייב

משה לנאל

## הפטור ורוצה להחמיר על עצמו

**הרא"ש** פוסק כר' שישא (דהוא בתראה), והרי"ף והרמב"ם פסקו כר' יוחנן שמוחלפת השיטה (כיון דהוא מאריה דתלמודא יותר מר' שישא), וא"כ מה שהרא"ש פסק כחכמים, דהוא באמת אינו סובר שיש את הכלל הזה אלא אנו פוסקים כהתנאים שחולקים ע"ז אח"כ, ולכן בכתובות שר"נ אמר דהלכה כחכמים אנו פוסקים כמותו כיוון שהלכה רכ"נ בדיני, משא"כ כאן אנו פוסקים כר' שישא דהוא בתראה.

**הפרישה** שחלק על הב"י צריך לבאר שאין קושיא מכתובות דבכתובות הרא"ש פסק כחכמים וכאן פסק כרשב"ג, דשם מדובר בברייתא ובברייתות אין את הכלל הזה, וכמו שמדויק מהמילים שאמר "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ וכו'", ולכן הרא"ש פסק כחכמים, ולפי"ז מדוע הב"י לא קיבל את פירושו של הפרישה שנחלקו האם לפסוק בכל מקום כהכלל הזה, בספר יד מלאכי בכללי הו"מ בכללי הכף אות ש"ז מביא מחלוקת ראשונים האם נאמר הכלל הזה רק במשניות או גם בברייתות, דהרשב"ם בבבא בתרא דף קל"ח ע"ב וכן בדף קע"ד ע"א נוקט שזה דוקא במשניות, וכן כתב הנ"י שם משא"כ הש"ך בחו"מ בסי' קע"א סק"ט כתב שלא שייך לומר שהכלל נאמר רק במשניות דבתוספות בבבא מציעא דף ס"ט ע"א אלא שיטה איתמר מוכח שם להדיא דגם בברייתות נאמר הכלל דהלכה כרשב"ג ע"ש, וכן הכ"מ

**מתני'** ברכות דף ט"ז ע"ב: "חתן אם רוצה לקרות קרית שמע לילה הראשון קורא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול", ע"כ.

**הרא"ש** בסוף סימן ט"ו פסק כרשב"ג, אבל הרי"ף בסוף פרק שני וכן הרמב"ם בהלכות ק"ש פ"ד ה"ז פסקו כת"ק שרשאי לקרוא.

**מבא** הפרישה באו"ח סימן ע' אות ד' וכן נראה מדברי הב"ח שם שנחלקו האם קיי"ל כרבה בר בר חנה שאמר בשם ר' יוחנן שכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו, דהרא"ש פסק כמותו דהלכה כרשב"ג, והרי"ף והרמב"ם לא פסקו כהכלל הזה, וקשה על ביאור הפרישה דהרא"ש בכתובות דף ל"ו ע"א פוסק כחכמים דרשב"ג, והיאך פסק הכא כרשב"ג.

**הבית** יוסף בסי' ע' אות ד' ביאר באופן אחר את מחלוקתם שתלוי במה שנחלקו בדף י"ז ע"ב, שרשב"ג חשש ליוהרא ות"ק לא חשש ליוהרא, ובפסחים דף נ"ד ע"ב לגבי עשיית מלאכה בתשעה באב, ת"ק סובר שינהג כאנשי המקום אם לעבוד יעבוד ואם לשבות ישבות, ורשב"ג סובר שתמיד יעשה עצמו כת"ח ולא יעבוד, ומקשה הגמ' והרי רשב"ג חושש ליוהרא, ומתוך רבי יוחנן מוחלפת השיטה, ור' שישא מיישב שק"ש שכולם קוראים אין בזה גאווה, אבל אם לא יעבוד כשכולם עוברים בזה יש כאן יוהרא, ורשב"ג סובר דבק"ש כיון שלא יוכל לכיון זה יוהרא, ולעבוד בתשעה באב אין בזה יוהרא כיון דיש הרבה שאינם עובדים.

**והפרישה** הולך לשיטת הרשב"ם, וכשיטתו בדרישה בחו"מ סימן ר"צ סקי"ז שהכלל לא נאמר בברייתא.

**ולפי** ביאור זה קצת צ"ע על הב"י דהוא פירש בחו"מ סי' רמ"ה שם דלדעת הרא"ש הכלל נאמר רק במשנה ולא בברייתות, וצ"ע.

בהלכות טומאה פ"ט ה"ה סובר שאין הבדל בין משנה לברייתא ובשניהם נאמר הכלל.

**ומעתה** יתיישב מדוע הב"י לא הביא את פירוש הפרישה דהוא למד כהש"ך וכמו שכתב בכסף משנה שהכלל נאמר גם על ברייתא ולכן נצרך לפרש כנחלקו האם לפסוק כר' שישא או כר' יוחנן.



זבולון יהודה לנאל

## בענין "כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי"

דאיצטריך, דאם לא יאמרו את הטעם דכל האומר לא לויתי אילו יבאו עדים ויאמרו דלוה ופרע הו"א דפטור קמ"ל דאינם נאמנים לומר דפרע כי יש פו הודאת בע"ד מכיון דהוא כאומר לא פרעתי.

**ועוד תי' (כתי' התוס')** דמתרצינן דיבוריה. ועוד תי' דצריך את הטעם דכל האומר לא לויתי במקרה שטען חוץ לב"ד שלא היו דברים מעולם הו"א משום דעביד איניש דלא מגלה טענתיה אלא בבי דינא א"כ לא הוחזק כפרן קמ"ל שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי והודאה מתוך כפירה הודאה אלימתא היא וכאומר טענת וודאי לא פרעתי כי אדם שמתוך טענתו יש גם הודאה לא יטען סתם אפי' חוץ לב"ד.

**הרע"א** בתשובה (מהדורא בתרא סימן קמט') חוקר מה הטעם שכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי האם זה מטעם הוכחה מדלא נפטר בטענת פרעתי מוכח שלא פרע או מטעם שיש הודאה מפורשת מדבריו שלא פרע שאדם שלא לזה ברור שלא פרע דאין פירעון ללא הלואה.

**ונפק"מ** למקרה שהרשב"א הביא בתירוצו האחרון, אם טען חוץ לב"ד לא היו דברים מעולם אם כל האומר לא לויתי הוה מטעם הוכחה מזה שלא טען פרעתי א"כ פה לא שייך כל האומר לא לויתי כי עביד איניש דלא מגלה טענתיה אלא בבי דינא ולכן לא טען פרעתי, אבל אם הוה מטעם הודאה שאדם שלא לזה הוא לא פרע דאין פרעון ללא הלואה גם פו שייך הטעם דכל האומר לא לויתי כי אדם מודה חוץ לב"ד.

**איתא בגמ' בב"ב דף ו' ע"א:** "ת"ש מנה לי בידך אמר לו הין למחר אמר לו תנהו לי אם אמר נתתיו לך פטור אין לך בידי חייב מאי לאו נתתיו לך דא"ל פרעתיך בזמני אין לך בידי דא"ל פרעתיך בתוך זמני וקתני חייב אלמא במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר, לא, מאי אין לך בידי לא היו דברים מעולם דאמר מר כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי". עכ"ל הגמ'.

**עיין תוס' שם דהק' אמאי הוצרכה הגמ' לטעם כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי הרי אינו נאמן מצד אחר מכיון דכבר הודה שלוח אינו יכול לחזור בו ולטעון לא לויתי.**

**ותי' התוס' דבלי הטעם דכל האומר לא לויתי היינו מתרצינן דיבוריה שמה שאמר לא לויתי אין כוונתו שלא לוה כלל אלא כאילו לא לויתי כי פרעתי קמ"ל דכאילו אומר לא פרעתי בהדיא.**

**והרשב"א** כתב שמדובר בסוגיא אפי' שחזר וטען שלוח ופרע וע"ז הגמ' אומרת דכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, דהיה קשה לרשב"א דהגמ' מדברת על הטענה שאומר לא לויתי ומה הגמ' אומרת שהוא לא נאמן כי הוא כאומר לא פרעתי הרי זה לא הנידון (כקושיית התוס') ולכן אומר הרשב"א שמדובר אפי' שטוען שפרע.

**והקשה הרשב"א** למה צריך את הטעם שכל האומר לא לויתי הרי בלאו הכי לא נאמן כי הוחזק כפרן, ותי' הרשב"א

לוייתי ובאו עדים שלוחה והוא טוען שפרע קודם שבאו עדים שכאן לא שייך הוחזק כפרן כי עדין לא באו עדים דפרע ואין אנן סהדי שלא היה פורע אלא בעדים ולכן הוצרכו לטעם דכל האומר לא לוייתי ואומר השער המשפט שכך משמע מתשובת הרשב"א דזה הטעם של הוחזק כפרן.

**ויש** להקשות אמאי הרשב"א לא הביא תי' זה, ושמעתי לתרץ דמכיון דהנתבע יודע שיש עדים שיכולים להעיד נגדו שהוא הודה שלוחה יש את אנן סהדי שלא יפרע אלא בעדים ולכן הרשב"א לא אמר תי' זה.

**הקצה"ח** (סי' ע"ט סק"י) מביא את המהרי"ט דהקשה קושית הרשב"א ותי' שפ' הוא לא הוכחש אלא עפ"י עצמו שאמר שלוחה ובפשטות צריך להיות חייב אבל מכיון דאין אדם הוחזק כפרן עפ"י עצמו א"כ צריך להיות פטור לכן צריך את הטעם דכל האומר לא לוייתי.

**ואת** טעמו של המהרי"ט יש להסביר עפ"י הקצה"ח (סי' לד סק"ד) דמביא את המהרי"ב בן לב שאומר דהודאת בע"ד זה לא מכח נאמנות אלא מכח התחייבות, והקצה"ח מכח קושיות על המהרי"ב בן לב מפרש דהודאת בע"ד זה מכח נאמנות, ושמעתי להסביר דלא הכוונה במהרי"ב בן לב שזה סתם התחייבות חדשה אלא מכיון שיש בידו להתחייב לכן הוא נאמן על החיוב, אבל על עצם המעשה לא נאמן לומר מה היה המקרה, א"כ מובן טעמו של המהרי"ט דמכיון דהודאת בע"ד זה התחייבות ונאמן רק על החיוב ולא על המעשה לכן אדם לא מוחזק כפרן עפ"י עצמו דלא נאמן על המעשה.

**ועיין** אבי עזרי (הלכות טוען ונטען פרק ג' הלכה ג' ס"ק ב') דמביא עוד נפק"מ במקרה שאדם מוציא שטר נאמנות דאינו מקוים וטען מזויף ואח"כ קימו את השטר ובאו עדים דפרע לפני שקימו את השטר, אם כל האומר לא לוייתי זה מטעם הוכחה מזה דלא טען פרעתי כאן לא שייך מכיון שזה שטר נאמנות שלא נאמן לומר פרעתי ולכן לא טען פרעתי, ואם כל האומר לא לוייתי זה מטעם הודאה א"כ פ' שייך כל האומר לא לוייתי כי הוא טוען שלא לוח והשטר מזויף ואם לא לוח ברור שלא פרע כי אין פרעון ללא הלואה.

**ועיין** שער המשפט (סי' עט' סק"ג) מביא את שיטת הרמ"ה והר"י מיגש (בטור סי' צ"ב) שאומרים דהוחזק כפרן לא נאמן בטענה השניה מכיון ששיקר בטענה הראשונה.

**שואל** ע"ז השער המשפט מהיכי תיתי לומר דמכיון שכפר פעם אחת כופר גם בפעם השניה והראיה דלא אומרים שכופר גם בפעם השניה, מזה שלא נאמן רק בנידון הזה אבל בנידון אחר נאמן רואים דלא מסתכלים על מה שכפר קודם א"כ גם באותו נידון הזה יהיה נאמן בטענה השניה כי לא מסתכלים על מה שכפר קודם.

**לכן** מפרש השער המשפט, שאדם שהוחזק כפרן לא נאמן דאנן סהדי דמכיון שנתפס בשקר לא יפרע אלא בעדים, שמא יוציאו עליו לעז שלא פרע ויאמינו להם שמשקר כי שיקר קודם בנידון הזה, וממשיך ואומר השער המשפט, א"כ מובן למא בגמ' אצלנו צריך את הטעם דכל האומר לא לוייתי ולא מספיק הטעם של הוחזק כפרן, מכיון שבמקרה דהודה שלוחה ולמחר אמר לא

דוד לנאל

## בענין חצי עבד וחצי בן חורין

השפחה לא יכולה להתחתן אז א"א לקיים את הדין של לעולם בהם תעבודו.

**אמנם** החת"ס מקשה דמהמעשה כאן משמע דאם לא היתה מחטיאה אז אף אחד לא היה כופה אותו כי יש לעולם בהם תעבודו והרי הרשב"א אמר שאין דין של לעולם בהם תעבודו.

**מתרץ** החת"ס לפי שני המהלכים, לפי המהלך הראשון זה לא קשה (שאמרנו שכיון שיש גם חלק של יהודי אז הוא לא יכול להעביד אותו) דמביא עוד רמב"ם [בהלכות עבדים] דבאמת סתם ככה לעבוד בע"ע – אסור אבל אנשים שאינם נוהגים כשורה מותר להעבידם בפרך ולהשתעבד בהם ולפי זה לא קשה דכל הסיבה שאסור בחצי חצי כי חצי יהודי אבל פה בשפחה היא היתה הפקר והיא פושעת אז לכן אצלה מותר לעבוד בה כי היא לא נהוגת כשורה, לפי המהלך השני של החת"ס מדין תורה היא יכולה להתחתן. **לפי** זה קשה מה הגמ' אומרת הכי השתא שלא שייך להתחתן איתה הרי אפשר לתת אותה לע"ע.

**החת"ס** מתרץ שבאמת אפשר אבל בימנו אין ע"ע.

**המהרש"א** מתרץ שיכול להיות שלאדון לא היה ע"ע ואז לא יכלה להתחתן כי צריך ע"ע של עצמו כי אם לא הוולדות ילכו לאדון של הע"ע. ומחדש המהרש"א דכל ההיתר של שפחה כנענית בעבד עברי רק אם מקבל את הוולדות.

**הגמ'** גיטין בדף ל"ח ע"א, מביאה מעשה בחצי שפחה וחצי בת חורין וכפו את רבה ועשאה בת חורין ואמר ר' נחמן בר יצחק מנהג הפקר נהגו בה.

**האחרונים** מביאים את הרשב"א [בחגיגה] דאומר שחצי עבד וחצי בן חורין אין בכלל את הדין של לעולם בהם תעבודו מתפלאים האחרונים הרי סו"ס מעיקר הדין למדנו שיום עובד את עצמו ויום את רבו ואיך אומר הרשב"א שבכלל לא משתעבד.

**מתרץ** החת"ס שאפשר להגיד ברשב"א שתי סיבות, אפשר להגיד דלעולם בהם תעבודו זה עבודת פרך, ובגלל שבגוף שלו יש גם חצי יהודי ואת היהודי אסור להעביד עבודת פרך.

**על** הדין דאסור להעביד יהודי עבודת פרך שואל הקה"י ומביא רמב"ם שאומר שכל מה שכתוב שאסור לעבוד עבודת פרך רק בע"ע אבל ישראל רגיל אין בעיה א"כ קשה שכל מה שאמרנו בגלל שיש בו חצי יהודי ואסור להעביד אותו הרי יהודי רגיל מותר להעביד אותו.

**ומסביר** הקה"י דכל מה שאמר הרמב"ם זה יהודי שמשלם וכל זמן שרוצה יכול ללכת אבל פה זה לא מרצונו אז אסור לרדות בו.

**אופן** שני אומר החת"ס, כי הרעיון של לעולם בהם תעבודו זה לעולם תמיד שיהיה לעבד המשך של בנים נכדים וכו' אבל פה





נספח:

שרשי  
משפחת  
רוזנטל



## נספח: שרשי משפחת רוזנטל

**הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל בן רבי חיים שלמה זצ"ל**, אב"ד בית הדין למקהלות האשכנזים בירושלים, ובעל המחבר ספר "באר המלך". בשנת תרצ"ט עלה לכהן כדיין בבית"ד של הגאון רבי צבי פסח פראנק זצוק"ל, כיהן כדיין במשך שישים שנה, כמו כן כיהן כרבה של שכונת "שערי חסד" בירושלים. נודע כמתמיד עצום, אשר לחם חוקו היה לימוד תורה בשקידה ובשקיקה ובשמחה רבה, מתוך ענוה וצנעה והתרחקות מעוה"ז. עמד בראשות ישיבת כתר תורה, היה מראשי הנהלת ועד הכללי, ובית החולים ביקור חולים, כמו"כ שימש כבוחן בישיבת עץ חיים. האריך ימים ונלב"ע לעת זקנה כ"א בתמוז תשנ"ט בגיל צ"ה. אשתו **מרת רוחמה קיילא יהודית** ע"ה לבית שוב.

בניהם הם הרבנים הגאונים: הרב יעקב ניסן רוזנטל זצ"ל, אב"ד חיפה ובעל מחבר ספר משנת יעקב על הרמב"ם, הרב ישכר דב רוזנטל שליט"א, רב שכונת כנסת בירושלים, הרב משה אהרן רוזנטל שליט"א, ראש כולל רמ"א בבני ברק, הרב יהושע מאיר רוזנטל שליט"א, רב שכונת שערי חסד. חתניו הם הרבנים הגאונים: הרב שמואל מייבסקי שליט"א, הרב יצחק אייזיק פראג שליט"א מחבר ספרים רבים וראש בד"ץ אגודת ישראל, והרב אברהם יצחק לנאל זצ"ל אב"ד רחובות.



ד' דורות בבר מצוה של ר' יעקב ניסן רוזנטל נראים אמו קיילא יהודית, חמותה דבורה בריינא, ואמה פייגא

### הגאון רבי חיים שלמה בן רבי משה אריה

**רוזנטל זצ"ל** אביו של הגאון רבי אברהם דוד זצ"ל, נולד בהרלא שבמחוז ליטא, בבחרותו הגיע לארץ ישראל ולמד בישיבת תורת חיים בצוותא עם רבי אריה לוי ורבי אלתר הלר. היה ספרא דדיינא בבית הדין שבבית כנסת "החורבה" בירושלים, נלב"ע י"ט בסיון תרצ"ט.

**מרת דבורה בריינא** ע"ה בת רבי אליהו יהודה הכהן זצ"ל, אשת רבי חיים שלמה זצ"ל, ואמו של הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצ"ל, נלב"ע י"ח באלול תשמ"א.

**מרת רוחמה קיילא יהודית** ע"ה אשת הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצ"ל, היתה בתם של הרב אלתר יוסף זונדל שוב זצ"ל ורעייתו מרת מרים מערא בת רבי ניסן יהודה ליב חרל"פ ע"ה, נלב"ע י"ב במר חשון תשמ"ד.

**רבי אלתר יוסף זונדל שוב בן רבי יעקב זצ"ל**, אביה של מרת רוחמה קיילא יהודית רוזנטל ע"ה, נולד בוילנא בשנת תרמ"ב בגיל תשע עלה לארץ ישראל, גדל וצמח לאחד מהתלמידי חכמים בירושלים הוזכר הרבה בספר גשר החיים (לרבי יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי) שהביא



רבי חיים שלמה רוזנטל

הלכות ומנהגים בשמו בענייני אבילות, והיה לאחד מראשי החברה קדישא בירושלים ומגדולי אישי הציבור ועסקני ירושלים, נלב"ע ו' בטבת תשכ"א.

**מרת מרים מערא** ע"ה בת הגאון רבי ניסן יהודה ליב חרל"פ זצ"ל, אשת רבי אלתר יוסף זונדל שו"ב זצ"ל, ואמה של מרת רוחמה קיילא יהודית רוזנטל ע"ה, נלב"ע ל' בתשרי תשכ"ח.

**רבי יעקב שו"ב בן רבי יצחק** זצ"ל, אביו של רבי אלתר יוסף זונדל זצ"ל, היה שוחט בעיר וילנא (שו"ב ר"ת שוחט ובודק) וחי בעניות גמורה ועם כל זה היה תלמיד חכם מופלג שהיה גומר את הש"ס כל שנה, עלה לארץ ישראל בשנת תרנ"א ולאחר עשר שנים, נלב"ע ביום ה' בכסלו תרס"א.

**מרת ציפי עלקא** ע"ה בת רבי שלמה זלמן מוילנא זצ"ל, ואשת רבי יעקב שו"ב זצ"ל, נלב"ע כ"ו בשבט תרס"ח ונטמנה בהר הזיתים.

**הגאון רבי ניסן יהודה ליב בן רבי זבולון חרל"פ** זצ"ל אביה של מרת מרים מערא ע"ה, אשת רבי אלתר שו"ב זצ"ל, היה אחיו של הגאון **רבי יעקב משה חרל"פ** זצ"ל. דברי תורה מרבי ניסן, נדפסו בכמה קבצים תורניים שהוציאו תלמידי חכמים המפורסמים בני ירושלים מאותה התקופה. (אור תורה, המאסף, תורה מציון), נלב"ע ז' בתשרי תרע"ז.

**רבי אליהו יהודה הכהן** זצ"ל, אביה של מרת **דבורה בריינא** ע"ה אשת רבי חיים שלמה רוזנטל זצ"ל, היה תלמיד חכם חשוב בירושלים, ולא התפרנס מתורתו, נלב"ע ט"ז בטבת תש"ו. אשתו **מרת פייגא ע"ה** למשפחת לוין. ר' אלי' יהודה ליב הכהן וזוגתו מרת פייגא גורשו בשנת תרע"ז ע"י התורכים ביחד עם שני ילדיהם הקטנים, וזאת בשל אזרחותם האמריקאית. בארץ נשארה רק בתם הגדולה מרת דבורה בריינא רוזנטל ע"ה, שהיתה כבר נשואה לגאון רבי חיים שלמה רוזנטל זצ"ל, הם חזרו לארץ בשנת תרצ"א.

**הגאון רבי זבולון בן רבי יצחק חרל"פ** זצ"ל אביו של רבי ניסן יהודה ליב זצ"ל, עלה לארץ כילד בן תשע בשנת תר"י עם אביו אמו ואחותו. היה תלמידו של הגאון רבי נחום משאדיק זצ"ל. ולימים נתמנה כחבר בבית דינו של השרף מברסק רבי יהושע ליב דיסקין צוק"ל. היה נחשב לאחד מגדולי ירושלים, והרבה למדו ממנו לקח, מפורסם היה בתפילתו שהיתה ברגשי לב עמוקים ובדיבוק נפלאה, דבוק היה בתורת רבי יעקב מליסא זצ"ל

בעל ה'נתיבות'. חיבר ספר "מאורי חיים" על משלי (ירושלים תרנ"א), לזכר בנו הרב מאיר חיים זצ"ל שנלב"ע צעיר בלא צאצאים. נלב"ע ט' בשבט תרנ"ח, עשרה ימים לאחר פטירתו של מהר"ל דיסקין זצ"ל בער"ח שבט



רבי אלתר יוסף זונדל שוב



מרת מרים שוב





מרת דבורה בריינא רוזנטל

באותה שנה, ומנוחתו עדן בתוך ד' אמותיו של המהרי"ל.

**מרת חיה רייזיל בת רבי יוסף** ע"ה לבית לייט, אשת רבי זבולון זצ"ל ואמו של רבי ניסן יהודה ליב חרל"פ זצ"ל. ממנה נולדו שלושת צאצאים הראשונים של רבי זבולון חרל"פ זצ"ל: רבי יצחק אליעזר חרל"פ זצ"ל, ראש כולל סובאלק הוראדנא בירושלים. רבי מאיר חיים חרל"פ זצ"ל, שנלב"ע צעיר לימים. וזקנינו הגאון רבי ניסן יהודה ליב חרל"פ זצ"ל. לאחר פטירתה נשא רבי זבולון זצ"ל בזיווג שני את אחותה מרת מרים וממנה נולדו שני צאצאיהם הקטנים רבי יוסף דוד זאב חרל"פ זצ"ל. והגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל, נלב"ע י"ט במר חשון תרכ"ו.

**מרת קיילא יהודית**, היתה אמם של שתי האחיות, חיה רייזיל ומרים לבית לייט, ונכדות רבות נקראו אחריה בשם זה, ביניהם מרת רוחמה קיילא יהודית ע"ה, אשת הגאון רבי אברהם דוד רוזנטל זצ"ל.

**הגאון רבי יצחק חרל"פ זצ"ל**, אביו של רבי זבולון זצ"ל, עלה לארץ ישראל מוילקאוויסק בשנת תר"י עם בנו ובתו. כאשר גמרו אומר לעלות לירושלים עיר הקודש משאת נפשם, הם עזבו

את כל אשר להם בעירם שבפולין ויסעו לארץ הקודש, בחירוף נפש בעירום ובחוסר כל, ואעפ"כ גדולה היתה שמחתם על הזכות הגדולה שנפלה בחלקם. וכפי שמספר הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל בהקדמתו לספרו בית זבול (ח"א, תש"ב): "סיפר לי זקן אחד שהיה בעת מעשה כשיצא אא"ז [הגאון רבי יצחק] מעירו ללכת ארצה וכל בני עירו יצאו אותו ללוותו עמד ורקד רקידה של מצוה וכל בני העיר השתאו על הפלגת שמחתו שעברה כל גבול ממה שמזכרה ד' ליסע לאה"ק הוא ומשפחתו". בדרכם לארץ ישראל התרחש עמם מעשה ניסים אשר לא יאומן כי יסופר: "בעברם באיי הים על יד מדינת תורכיה, עגנה האניה על יד אחד האיים והתחילו הילדים לצעוק ולהתחנן שיקנו להם איזה פרי להשיב את נפשם, כי זה כמה [ימים] לא בא לתוך פיהם אלא פת צנומה בלבד, וירדה אמו של אבא וילד בן תשע עמה הוא אבא זצ"ל ובתה שהיתה כבת ארבע עשרה, לקנות מה בעבורם, ועד שלא הספיקה לקנות צפצפה האניה והלכה לה, וישארו שם על האי עם עם אשר לא ידעו לשונו, גוי עז פנים, ערבים פראים, ויבכו בכי רב ומר על גורלם ויתאשו מחייהם, והסבא זצ"ל שם באניתו הוא בראותו כי הספינה נוסעת ואשתו וילדיו אין אתו בכה גם הוא מאין הפוגות, וכל התחננותו מרב החובל שיעמיד את האניה לא הועילה, אולם הוא לא התיאש ויעתר אל ד' ויבטח בו כי יראהו נפלאות מישועתו, וכן היה פתאום הופיעה אניה חדשה מלאה אנשים לעיני האשה והילדים ויקחו אותם אל האניה, ופלא הדבר סיפר אאמו"ר זצ"ל וכן היתה מספרת תמיד דודתי אחות אבא שכל האנשים שהיו באניה כולם עומדים ודומיה שורה בכל האניה כולם שותקים ואין דובר דבר, והאניה הוליכה אותם להאי השני מקום שעמדה הספינה שהיה בה אא"ז זצ"ל והורידה אותם לשם, ותיכף חזרה ונעלמו עקבותיה וכשראו זה את זה התעלפו מרוב שמחה ויודו לד' חסדיו". היה נחשב בין ל"ו צדיקים. נלב"ע ג' בכסלו תרי"ד.

**מרת חיה** ע"ה בת רבי יהודה ליב חרל"פ זצ"ל אשת רבי יצחק זצ"ל ואמו של רבי זבולון חרל"פ זצ"ל, נלב"ע ב' באייר תרכ"ד.

**רבי משה אהרן בן רבי יצחק צבי לוי** זצ"ל, אביה של מרת פייגא ע"ה, אשת רבי אליהו יהודה הכהן זצ"ל, היה מכוונה בפי כל "דער אמריקאנער". בצעירותו היה הרב משה אהרן שוחט בעיר לומזא בפולין, משם נסע

עקב בעיות בפרנסה לאמריקה לכהן שם כשוחט ורב, והתעשר שם עד למאד. משראה עד כמה קשה לגדול שם כיהודים, ושלא יוכל למצוא חתנים ראויים לבנותיו, עלה לארץ ישראל. חמשת בנותיו נישאו לגדולי ירושלים, ובביתו התאחדו תורה וגדולה. בנותיו הם: מרת פרומה אשת רבי שלום רקובסקי שניהן כראש ישיבה באמריקה. מרת אסתר רבקה אשת רבי אליהו ראם. מרת שיינא גיטל אשת רבי יונה מן. מרת פייגא אשת רבי אליהו יהודה הכהן. ומרת רחל אשת רבי דוד יצחק אלטשולער.

**רבי יצחק צבי לוי זצ"ל** הדיין מסטאוויסק, אביו של רבי משה אהרן זצ"ל, היה ממקורבי הגר"ל דיסקין והגר"ש סלנט, תלמיד חכם עצום בנגלה ובנסתר, בסוף ימיו עלה לירושלים עיר הקודש, שם הדפיס את ספרי חותנו הגאון הקדוש ר' אייזיק חבר זיע"א.

**מרת בריינא** ע"ה בת רבי יצחק אייזיק חבר, אשת רבי יצחק צבי לוי זצ"ל, ואמו של רבי משה אהרן זצ"ל, נלב"ע בירושלים א' בתמוז תר"מ, ומנוחתה על הר הזיתים.



רבי יצחק צבי לוי ובנו ר' משה אהרן לוי

**הגאון הקדוש רבי יצחק אייזיק ב"ר יעקב חבר זצ"ל אב"ד סובאלק.** אביה של מרת בריינא אשת

רבי יצחק צבי הלוי לוי זצ"ל, נולד בק"ק הוראדנא בשנת תקמ"ט, היה תלמיד הגאון רמ"מ משקלוב תלמיד הגאון, (כך כתב בהקדמת ספרו 'מגן וצנה', ועוד מקומות), ולכן נתכנה 'פה שני להגאון'. בימי נעוריו נתקבל לאב"ד בק"ק פאראזאוו, ומשם הלך לו לק"ק ראזאנאי, שם שימש כאב"ד במשך ארבע עשרה שנים, לאחר מכן, היה בק"ק ווילקאוויסק, ובטיקטין, ובסוף ימיו כיהן בק"ק סובאלק, שם נלב"ע ער"ח כסלו תרי"ג. חיבר ספרים רבים בכל מקצועות התורה.

**רבי יהודה ליב חרל"פ זצ"ל** אביה של מרת חיה ע"ה אשת רבי יצחק חרל"פ זצ"ל, כיהן כרבה של העיר סטארפול-מריאמפול, תחת חותנו רבי חיים בן זבולון יעקב פרלמוטר – שרשובר זצ"ל, בין השנים תרכ"ה – תרל"ב, היה מיוחס בן אחר בן עד דוד המלך, נלב"ע יט בשבט. אשתו **מרת דינה ע"ה**, נלב"ע י"ב באדר.

**רבי חיים בן רבי זבולון יעקב פרלמוטר- שורשובר זצ"ל**, אביה של מרת דינה אשת רבי יהודה ליב חרל"פ ע"ה, כיהן כרבה של העיר סטארפול-מריאמפול בליטא בין השנים ה'תק"מ – ה'תק"פ, והיה רבה הראשון של העיר, חיבר את הספר הנפלא "אלף אומר" (הורודנא תקנ"ה), שהוא ספר מוסר המבוסס על חיבור פסוקים חדשים בסגנון נביאים וכתובים שכול מילותיהם מתחילות באות "אלף". עליהם נוסף ביאור בתחתית העמוד הנקרא "שורש". שעל כן נקרא שמו "שורשובר". כן חבר את הספר "שירה לחיים" על פי דברי הגר"א בספר אדרת אליהו שכותב שבפרשת האזינו יש תרי"ג תיבות וכל תיבה מרמזת אל אחת מתרי"ג מצוות, ובספר הוא מוצא את הקשר של כל תיבה לאחד מתרי"ג מצוות. נלב"ע יא בתמוז תרי"א.