

בס"ד

ירחון

# האוצר

כסלו ה'תשע"ח

גיליון י'

# חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר      הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

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

# מפתח האוצר

א בשער האוצר .....

## אוצר הגנזים

ה מעשי למלך - סימן קלז-קלח. ....  
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

## אוצר הזמנים

ט ביסוד הדלקת נר חנוכה וברכתה. ....  
הרב יהושע השיל אייכנשטיין

טו בדין תבנית המנורה ובמצות ההדלקה. ....  
הרב יעקב דוד אילן

כג בגדר ההידור דמוסיף והולך. ....  
הרב ישראל טופיק

לה הבנת מנהג ספרד בהדלקת נרות חנוכה לפי דעת הרמב"ם. ....  
הרב עמיחי כנרתי

מב חשש מראית עין כשאין ניכר מי העושה את המעשה - ומה הוא החשד בחצר  
שיש לה שני פתחים. ....  
הרב אפרים פישל הלוי סגל

מח בעניין משקין בית מטבחיא דכן בנס חנוכה. ....  
הרב ראובן חיים קליין

נד חנוכה מן המקרא מניין? ....  
הרב גבריאל יצחק רוונה

סב "בחנוכה - בנשיאים" ....  
הרב אוריאל בנר

# מפתח האוצר

## אוצר אורח חיים

בעניין זיהוי הארגמון כחלזון התכלת ..... עו  
הרב חיים אשר ברמן

מצוות מאה ברכות וחיוב ברכות השחר ..... קא  
הרב יצחק מאיר יעבץ

התאמת זמני היום למציאות - שקיעה וצאת הכוכבים ..... קטז  
הרב עידוא אלבה

קו התאריך ..... קסח  
הרב יואל שילה

האם מזכירים שם תואר בתפילה על אביו או רבו החולה ..... קצב  
הרב יהושע ון דייק

זיכוי בעירוב בנתן מעות ..... רג  
הרב יעקב משה פרדס

האם יש לקבוע תענית בז' חשוון - בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ ..... רט  
הרב אהרן אייזנטל

## אוצר יורה דעה

בדין יתר כנטול ..... ריט  
הרב אלקנה סגל

דין בשר שנתעלם מן העין בבית שיש בו עובדת זרה ..... רמח  
הרב יעקב אהרן סקוצילס

שימוש בקנקנתום במגילת סוטה וכתובת ספר תורה ..... רסז  
הרב שלמה זאב פיק

# מפתח האוצר

## אוצר חקר ועיון

מעשה קטן ..... רצד  
הרב איתמר לוי

תרי"ג מצוות נאמרו למשה מסיני ..... שו  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הערות הקוראים ..... שיג

בדין טעה בתפילה ..... שיג

טעינת אופניים חשמליות בבית הכנסת ..... שיז

תחילת זמן קידוש לבנה ..... שיז

יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד ..... שכג

כתובת המחברים למשלוח הערות ..... שכז

## בשער האוצר

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר נתן לנו תורתו תורת אמת, בהגלות נגלות אור יקרות, ירחון "האוצר" גיליון י' - כסלו התשע"ח, האוצר בתוכו חידושי תורה יקרים בכל מקצועות התורה, שנתחברו בידי אומן, ע"י חובשי בית המדרש ותופשי התורה די בכל אתר ואתר.



בחודש זה בו עמדה מלכות מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם מסרת זדים ביד עוסקי תורתך. מצוה עלינו להרבות בלימוד התורה מאד מאד, וכ"כ בפרי מגדים (אשל אברהם ריש סימן תר"ע) "אנו מחוייבים בימי חנוכה ללמוד תורה", וכדברי הגה"צ ר' יחזקאל לעוונישטין זצ"ל (קובץ עניינים, חורף התשכ"ח) שלימוד התורה בימי החנוכה הוא מצוות היום.

והשל"ה הק' כותב (סוף ענייני תפילה): "תוכחת מוסר לחנוכה, יחשוב, שעיקרו נתקן להלל ולהודות לה' יתברך על כי היוונים חשבו לבטל תורה ומצוות, אם כן הימים הקדושים האלה ראויים ביותר להתמדת תורה מבשאר ימים כי תלמוד תורה כנגד כולם, ובעוה"ר רוב העולם נוהגים בהם ביטול תורה והולכים אחר ההבל. ומה שרבותינו הקדמונים פסקו בהם ישיבה בימים ההם, עשו בשביל הנערים שיחזרו על תלמודם מה שלמדו שיהיה שגור בפיהם, על כן השומע ישמע ויתעורר בימים ההם ביתר שאת בתורה ובמצוות".

והמשגיח מליקווד [רבי נתן מאיר וואכטפויגל] (לקט רשימות חנוכה עמוד פ"א) אמר: "כי נר מצוה ותורה אור - הדלקת נר חנוכה צריך לעורר התמדת התורה, ויש כאלו שרק מריחים את הריח של חנוכה וכבר סוגרים את הגמרא ולצערנו נשארים בלטקעס ובנסיעות ממש ההיפך".

ובספר מנהגי ה"חתם סופר" (פרק ט' אות א'), מספר על מרן החתם סופר: "בחנוכה הזהיר להתעסק בלימוד התורה הקדושה יותר מבשאר ימים, והקפיד

מאוד על זה שמבלים ימים האלו בהבלי שחוק, כי אמר, כאשר נזכר ג"כ בספרים, שעצת היצר הרע הוא להפריע את העם מעבודת ה' ומתלמוד תורה בימי חנוכה אשר תיקנו לנו חז"ל להודות ולהלל, והלימוד הוא עניין גדול בזמן הזה, כי אז נמסרו סודות התורה למשה רבינו ע"ה".

היעב"ץ כתב את ספרו על הלכות חנוכה "מנורת הזהב" בימי החנוכה ובהקדמתו כותב: "ביומי דחנוכה בשעה שזולתי מבגי גילי... עושים לחם כזבים להתעלס באהבים בימים המקודשים לאות ולמופת בישראל לזכור חסדי ה' עלינו ועל אבותינו בעשותו נוראות לעמו חשף ה' את זרוע קדשו לעיני העמים וחייבים אנו לעשות זכר לנפלאותיו".



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה, בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם, והעלו הדברים ע"ג הכתב, בלשון בהירה ומזוקקת. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ונסיים בתפילה, יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכות להמשיך בהוצאת הגליון, באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב, לפרסם בה חידושי.



# אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קלז – קלח ◆





## מעשי למלך\*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת]

### סימן קלז – קלח

#### סימן קלז

הרמב"ם לא כתב דאסור לומר שלום בבית המרחץ והוא מפורש בשבת יוד', ב'. ונראה דרבינו כתב פ"ג [ג] מק"ש ה"ה [ה] דאסור להזכיר שם שאינו נמחק בבית המרחץ והנה תוס' סוטה י', א', ד"ה [אלא] הקשו למה לא תנן דשלום הוא משמות שאינם נמחקים ותי' דתני ושייר, אבל הרמב"ם לשיטתו (דפ) דלא כ' בה' יסוה"ת דשלום הוא משמות שאינם נמחקים א"כ ס"ל דנמחק וא"כ לשיטתו יותר לומר בבית המרחץ באמת.



#### סימן קלח

הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד ואפילו היה רבו שלמדו חכמה שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה. ולמה נדחה בהשב אבדה מפני שהוא לאו של ממון, ולמה נדחה בטומאת מת הואיל ופרט הכתוב ולאחותו מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכ"מ, ואף על פי שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות, לפיכך אם היה עליו שעטנז של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו, ואם היה של תורה פושטו מיד. [כלאים י, כט].

הרמב"ם לא כ' בפ"ט [י] מכלאים הכ"ט תירוצא דגמר' ברכות כ', א', דשב וא"ת שאני<sup>1</sup>, ונ"ל דיצא לו מסנהדרין י"ח, ב', דמקשה הגמ' כה"ג מעיד ומעידין אותו

(\* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו ונעתק ונערך בס"ד ע"י הרב מאיר אופנהיימר.

ומקשה הגמרא והתניא והתעלמת פעמים שאתה מתעלם מהם ולתי' הגמרא הרי שם שוא"ת.



על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז ועל ברכת השם ועל שפיכות דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינים אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו והדעת נוטה להן מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוו הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו נמצאו שבע מצות וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית ובמצרים נצטוו עמרם במצות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו. [מלכים ט, א].

כתב פ"ט ממלכים ה"א דנח נצטווה על אמ"ה ולא אדה"ר [ובסנדרין נ"ו ב' אמר רבי יוחנן בהדיא דאדם הראשון נצטווה<sup>2</sup>] ונראה לדעתי שלקח מסנהדרין ק"ח, א', דאמר שם, כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם עכשיו [שאדם חוטא בהמה וחיה למה לין] כו' וא"כ ליכא למימר דנדרוש אכל תאכל ולא דבר העומד לגדל ולדות<sup>3</sup> דהרי נברא באמת להאדם והיינו ע"כ לאכול מהם אלא ודאי אסמכתא בעלמא הוא<sup>4</sup>.



1. ז"ל הגמ': "אבל מטמא הוא למת מצוה, אמאי, לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', שאני התם דכתיב ולאחותו. וליגמר מינה, שב ואל תעשה שאני".
2. לשון רבינו לעיל סימן קי"ט (ירחון האוצר גיליון ה'), ועי"ש שהאריך בקושיא זו.
3. רש"י סנהדרין נו: "אכל תאכל - העומד לאכילה ולא תאכל אבר מן החי דבהמה בחייה אינה עומדת לאכילה אלא לגדל ולדות".
4. כ"כ בכס"מ דאסמכתא בעלמא הוא, ועי"ש מה שתירץ.

# אוצר הזמנים

ביסוד הדלקת נר חנוכה וברכתה ♦ בדין תבנית המנורה  
ובמצות ההדלקה ♦ בגדר ההידור דמוסיף והולך ♦ הבנת  
מנהג ספרד בהדלקת נרות חנוכה לפי דעת הרמב"ם ♦  
בעניין משקין בית מטבחיא דכן בנס חנוכה ♦ חנוכה מן  
המקרא מניין? ♦ "בחנוכה – בנשיאים"



הרב יהושע השיל אייכנשטיין

ראש ישיבת יד אהרן ירושלים\*

## ביסוד הדלקת נר חנוכה וברכתה

### א.

#### ביאור הב"ח בדברי הרמב"ם שברכת עה"נ היא ברכת הודאה

בגמ' במה מדליקין (שבת כ"ג.ג.) סוגי' דברכת הרואה. יש מהגאונים [והרמב"ם (פ"ג מחנוכה ה"ד) בעקבותם] שסוברים שמברך שעשה נסים [ושהחיינו ביום הראשון] אף שהדליקו עליו בביתו ויצא עיקר המצוה. והרשב"א (בסוגי' שם) הכריע לא כן [וכן הוא בשו"ע], שלא מצינו מי שיצא מהמצוה שחוזר ומברך.

ובדעת הרמב"ם באר הב"ח (אור"ח ס' תרעו ג), שהוא משום שברכת על הנסים היא ברכת הודאה על הנס, ואף שיצא עיקר המצוה, צריך עוד להודות, ולכן מברך שעשה נסים [ולעניין שהחיינו עוד יל"ע].

ויש להעיר על כך, שדעת הרמב"ם שהנרות עצמם הם ההודאה, כמש"כ בסוף הל' חנוכה "להוסיף בשבח הא-ל והודיה לו" [וכן בתחילת הל' חנוכה כתב ימי שמחה והלל ומדלקים בהן הנרות על פתחי הבתים וכו', והיינו הלל והודאה של הגמ', שעל הנסים כתב הרמב"ם בהל' תפילה, ומשמע שהוא רק הזכרה מעין המאורע, ועי' באורך בכ"ז במשנת יעב"ץ למו"ח הגאון רי"ב ז'ולטי זללה"ה או"ח הל' המועדים ס' ע"ג].

וכיון שכבר הדליקו עליו בביתו היה מקום לומר שאינו צריך לברך עוד ברכת ההודאה, שהרי עכ"פ יצא בהודאה בעצם הנרות, שהברכה היא רק הפירוש של ההודאה שיש בנרות, וצדקו דברי הרשב"א שלא מצינו מי שיוצא מהמצוה שיחזור ויברך [וכמו שמצינו שמברך את הברכה שעשה נסים קודם ההדלקה והיינו משום

(\* עיקרי הדברים מתוך שיעור שנאמר בבית הכנסת בגנו ב"ב, חנוכה תשע"ד. ונכתב ע"י אחד התלמידים (כפי הבנתו).

## ביסוד הדלקת נר חנוכה וברכתה

שעשו אותה כברכת המצות ועי' בריטב"א (הנד"מ) בסוג' שם]. ומ"מ דעת הב"ח שחייב להודות הוא עצמו בברכה כשרואה הנר.



### ב.

#### ב' חיובים בהדלקת הנר עצם ההדלקה ופרסומי ניסא

אולם יש לבאר באופן אחר את כל העניין, ונחזור בתחילה לגמ', שהק' להלן שם, מאי ממעט, ממעט זמן, ולמעט נס, נס כל יומי איתא.

ומבואר שהיה נס שהתחדש בכל יום ומחמת כך חייב לברך בכל יום שעשה נסים, דאל"כ היה ממעט נס, אבל להדליק ולברך על ההדלקה אף לס"ד שלא בכל יומי נתחדש ניסא מ"מ היה ברור לנו שיברך וידליק.

וחזינן לפום רהיטא דסוגי', שעצם מה שהדליקו נרות המערכה שמונה ימים היה סיבה לתקן לזכר הדבר, שבחנוכת המזבח של בית חשמונאי, לאחר שריחם אליהם אלוקי אבותינו ועשה להם התשועה הגדולה שיכלו שוב לחדש העבודה ולעסוק בתורה, להדליק לזכר למנורה<sup>א</sup>.

ולמסקנת הסוג' "שנס בכל יומי איתא", ותיקנו מכוח כך להדליק ולברך בכל יום שעשה נסים, מתבאר שיש ב' דינים בתקנ"ח של הדלקת נר חנוכה, א' עצם ההדלקה, והב' הפרסומי ניסא שיש בהדלקה.

ודוגמא לדבר מצינו דעת הבה"ג, שהובא בתוס' מגילה (ד'. ד"ה נשים) לעניין חיוב קריאת המגילה, שיש בה ב' דינים: א. עצם הקריאה, שאין חייבים בה רק האנשים, ב. הפרסומי ניסא, שחייבות בו גם הנשים לבוא ולשמוע ולהשתתף [ודעת כמה מקמאי שהן מצטרפות לעשרה כיון והן בכלל הפרסומי ניסא עי' ר"ן מגילה (פ"ב ו': מדפי הרי"ף ד"ה מתני' הכל כשרין לקרוא את המגילה)<sup>ב</sup>].

(א). הערת הכותב: ועוד י"ל למי שלא רוצה לקבל מה שלא הורגל בו שיש להדליק בלא שייכות לנס פך השמן, שהתקנה של הדלקת הנרות לס"ד של הגמ' היתה על הנס שנתחדש בתחילה שמצאו פך שמן ונעשה בו נס שנתרבה מתחילה כאחד התי' של הב"י, ואף שלא נתחדש הנס בכל יום, ועי' בפמ"ג (משב"ז ס' תר"ע ס"ג). וביתר עומק כוונתו נבאר להלן בהערה הבאה.

ולפי זה יבואר דעת הרמב"ם שמי שלא בירך שעשה נסים צריך לברך אף שהדליקו עליו בביתו, כיון שאף שיצא עיקר הדין של ההדלקה וההודאה, הרי עכ"פ לא נשתתף בעצמו בפרסום הנס, ומי שלא נשתתף בעצמו בפרסום הנס בהדלקה או בראיה, לא יצא יד"ח, ולכן חייב לברך כשרואה, כי בכך יצא את עצם הפרסומי ניסא.

**ג.****מדברי הרמב"ן ומהרש"ל מבואר שההדלקה וברכת עה"נ היא רק משום פירסומי ניסא**

ועיקר הדבר מפורש ברמב"ן בפסחים (דף ו'), אף שעולה ממנו בעיקר התקנה שלא כמו שנתבאר. דהנה שם באר החילוק בין מצוות שהברכה בהן היא בלשון ל', לברכות שמברכים עליהן בעל, שהוא תלוי אם הן מצוות שאינן יכולות להעשות ע"י שליח, שעל כאלו מברכים בל', דהיינו שהוא עצמו חייב לעשות ולהדליק ולברך וכדו'. ושם הק' על עצמו מנר חנוכה שיכולה להעשות ע"י שליח, ותי' שם (בתי' השני) דשאני נ"ח שחייב לראות, ושוב א"א לה למצווה זו שתעשה ע"י שליח עיי"ש.

ויש לשמוע כמה הילכתא גבירתא מדבריו, דעיקר מצות נ"ח א"א לה שתעשה ע"י שליח כיון שעיקרה בפרסומי הנס ולכן חייב לראות ולברך, ושלכן תיקנו אותה בל' [אף שיש לעי' מהא דהרואה אינו מברך ברכת המצוה עי' שם בהג' ר' איסר זלמן זלה"ה].

ומבואר מדבריו מה שכתבנו, שיסוד ברכת וחובת הרואה הוא מחמת חובת פרסום הנס. ומאידך מבואר מדבריו שכל חובת הדלקת הנר היא רק לתכלית זו של פרסום הנס, ואין כלל חובת הדלקה לבד מכך [ואף שבדעת הרמב"ם לא

---

(ב). הערת הכותב: ונראה לפי זה לפרש את יסודו של הראש הישיבה שליט"א (למי שהורגל בעומק דרך לימודו), שגם בנ"ח איכא ב' דינים עצם ההדלקה והפ"נ, ואף ששניהם נועדו בתכליתם לשם הנס, המצווה מתחלקת לעצם ההדלקה ולפה"נ, כמו במקרא מגילה לבה"ג, עי' היטב.



מבואר כל עיקר חובת הראיה, וגם עיקר סברתו לעניין חילוק הברכות בל' או בעל אינה דעת הרמב"ם בהל' ברכות ע"ג<sup>א</sup>].

וכנראה כן מבואר באחרונים, עי' שו"ת מהרש"ל (ס' ע"ז) שכתב שאין הסומא מברך אם אין מפרסם הנס.

ועי' עוד בשעה"צ (תרע"ז ס"ק כ"א) בשם מאמר מרדכי לעניין סתירת השו"ע שהביא בס' תרע"ו ס"ג דעת הרשב"א הנ"ל שמי שהדליקו עליו בביתו אין מברך עוד, ומאידך הביא דעת הרי"א ז"ל שהנמצא ביריד של גויים ידליק ולא יסמוך על אשתו כיון דלא ראה. והק' האחרונים שדבריו סותרים זא"ז, שאיך יתכן שיהיה לו חובת ראייה וחוב הדלקה וברכה אם לא ראה, אם אמרנו שאין חוזר ומברך כשמדליקים עליו בביתו.

ויישב במאמר מרדכי (ותוכן דבריו) שלדעת הרשב"א עשו את ברכת שעשה נסים כברכת המצות [עי' ריטב"א בסוגי'], ועל כן מי שיצא עיקר המצוה שהדליקו עליו בביתו ויצא בראיה נמי, א"א לו לברך עוד אף על הראיה כיון דחשיב כיצא בהדלקה ואף בברכת שעשה נסים אף שחייב לראות אבל עכ"פ הדלקה היא עיקר, אולם בלא עתיד לראות עכ"פ נעשה כמחוייב בהדלקה, ושוב חייב להדליק ולברך כל הברכות [עיי"ש בשעה"צ שכ' שהוא דוחק ולדינא בעי לכוון שאין יוצא בהדלקת אשתו].

עכ"פ מבואר מכל זה, דעת הרמב"ן והמהרש"ל והשו"ע שאין חובת הדלקה לולי פרסומי ניסא, וא"א להפריד את חובת ההדלקה מחובת הפרסומי ניסא [ולכא' כן מבואר גם בלא דבריהם שהרי למעלה מעשרים אמה פסולה גם למש"נ, אולם שם י"ל שלא תיקנו כשמדליק ויכול לפרסם, אבל אם אין יכול לפרסם יתכן שיהיה חייב גם בל"ז וזה קמ"ל כאן שאין חייב בל"ז].

והעולה מזה לדינא לכא' כפי הנראה לדעתם, שאם הדליק ולא נתפרסם הנס, כגון שלא ראה או אחר לא ראה הרי זה חסר בעצם קיום דין ההדלקה, אלא שי"ל

ג). ראה נפלאה לדברי ראש הישיבה שליט"א שיש חיוב הדלקה עצמית, מההודאה דעל הנסים בתפילה שהרי אומרים שם והדליקו נרות וכו', ומוכח שהיה עניין בעצם הדלקת הנרות בלא הנס שלא הוזכר שם, וכן מה שתיקנו לדורות זכר לזה, והיינו שע"י הדלקת הנר ייזכר בתשועה וברחמים שנתן לנו הקב"ה שאנו יכולים לעסוק בתורה ובמצוות.

שכיוון שהדליק במקום שיש לראות גם אם בדיעבד לא ראה הוא או אחרים עכ"פ לא הפסיד את עיקר המצווה [ועוד יש לעי' אם חושש לכך שלא רואים שחובה לו להדליק באופן שיכול לראות עכ"פ בעצמו שלא יהיה כסומא שפטור מזה לדברי המהרש"ל הנ"ל].



## ד.

### אם מ"מ נימא שיש חובת הדלקה עצמית בזמנו יש ליישב הערה אחת בדברי הפוסקים

אלא שיש להעיר ממש"כ הפוסקים שמי שמדליק אחר הזמן עכ"פ צריכים להיות בני הבית נעורים בשביל שיהיה רשאי לברך (הובא בשם המג"א במ"ב תרע"ב ס"ק י"א). אולם עי' שם בשעה"צ (ס"ק י"ז) בשם החמד משה שכתב שבשעת הדחק גם אם אין בני הבית נעורים יכול להדליק בברכה דמה גרע ממי שאין מי שרואה נרותיו, ומסקנת השעה"צ שסב"ל עיי"ש. ולכא' טענת החמד משה טענה אלימתא דמה החילוק בין מי שמדליק בזמן למי שלא הדליק בזמן וצ"ע. [ואולי יש לדחוק שעיקר התקנה לא חלקו בה חכמים, אבל מה שנמשך שיכול להדליק אחר הזמן זה לא תיקנו אלא אם יש פרסומי ניסא, שאם כן אין גדר לתקנה זו שיכול להדליק ביום בבית אפל וכדו', וע"כ דעכ"פ זה השאירו שצריך להיות עד עמוד השחר וכשבני הבית נעורים, ואכתי הוא דוחק גדול וצ"ע].

אולם אם נימא שאכן יש תקנה להדליק בזמנו ללא שייכות רק לפרסומי ניסא, א"כ יצא מבורר שיש לחלק בין זמן ההדלקה לבין מי שמדליק בעוד שב"ב נעורים, שבזמן ההדלקה תיקנו להדליק גם בדליכא פרסומי ניסא, זכר למנורה<sup>ד</sup>,

(ד). והנה זמן ההדלקה שאינו תלוי בוודאי לילה, יתכן שמקורו במנורה שמדליקים אותה אחר תמיד של בין הערבים קודם הלילה, מפני שעיקרה ללילה וליום הבא. ולפי זה חזינן דהמקור לזמן ההדלקה מתקנ"ח הוא בזמן הדלקת המנורה בביהמ"ק שתוקנה כנגדה, ולפי המבואר אפשר שעל כן בזמן זה לא בעי בדווקא פרסומי ניסא כי החובה אז היא מחמת עצם ההדלקה כנגד מה שהדליקו אז (אמנם לפי מש"כ בהערה ג' בביאור כוונת ראש הישיבה אין שייכות כ"כ לדברים האלו, אבל גם אין סתירה למתבונן, כי עכ"פ ההדלקה היא גם זכר להדלקה במקדש כמש"כ הר"ן בסוגי' שם).

משא"כ שלא בזמנה בעי שעכ"פ יהיו בני הבית נעורים ועי' היטב [אלא שצ"ע  
מדברי הפוסקים שהובאו לעיל שצריך שיהיה הוא עכ"פ רואה].



הרב יעקב דוד אילן  
מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה  
ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין תבנית המנורה ובמיצות ההדלקה

### מנורה נוכח השולחן

"והדליקו נרות בחצרות קדש" [מתוך תפילת על הניסים].

ידועה קושיית העולם דהרי המנורה מקומה בהיכל נוכח השלחן, ומהו זה שנאמר "בחצרות קדש" עוד צ"ב הנאמר בחצרות לשון רבים, דמשמע שהיו כמה מנורות בחצרות. ואפשר דלא קאי על הדלקת המנורה אלא על נרות חנוכה, דגם בבית שני הדליקו נרות חנוכה, ובס' דרך חכמה בהל' כלי המקדש בביאור הלכה כ' דמסתבר דבבית המקדש לא הדליקו ואולי יש בזה בל תוסיף כשהיה שם מנורה, אלא הדליקו על פתח הלשכות ששם היו אוכלים עכ"ד, ולפ"ז יש לפרש מש"א בחצרות קדש דקאי על הדלקת נרות חנוכה. אכן הוא דחוק, דבפשטות קאי על נס המנורה.

ונראה לחדש בזה דאכן הדליקו בחצרות וקאי על מנורת המקדש, דאמנם דין המנורה הוא להיות דלוקה בהיכל, כנגד השלחן שעליו לחם הפנים כלשון הרמב"ם בהל' ביה"ב (פ"א ה"ז), אלא כיון דבאותו זמן עדיין לא חנכו את המזבח ולא טיהרו את השלחן ולא היה לחם הפנים, שהרי באו פריצים וחללוהו, והיו צריכים לחנוך את המקדש וכליו מחדש, לכך לא היה שייך לקיים מצות מנורה נוכח השלחן, ואשר ע"כ הדליקו בחצרות. ובעצם הדבר, נראה דעיקר דין מנורה נוכח השלחן אינו שייך לקיום מצות ההדלקה, אלא הוי מהלכות בית הבחירה ותבנית הבית הוא שתהא מנורה דלוקה נוכח השלחן עם לחם, אבל בזמן שלא היה שלחן שפיר נתקיימה מצות הדלקה בחצרות, דמצוות ההדלקה היא דין נפרד, זולת קיום דין המקדש וכליו כתבניתם.



## מנורה בתבנית המקדש ומצוות ההדלקה שני דינים הם

ובמנחות (כח.) איתא: "ת"ר מנורה היתה באה מן העשת ומן הזהב עשאה מן הגרוטאות פסולה משאר מיני מתכות כשרה" וכו', ולהלן שם: "באה זהב באה גביעים כפתורים ופרחים אינה באה זהב אינה באה גביעים כפתורים ופרחים" וכו'. וכן פסק הרמב"ם פ"ג מהל' ביה"ב (ה"ג וה"ד): "נמצאת כל הגביעים וכו' וכולן מעכבין זא"ז וכו', בד"א בשעשאוהו זהב אבל שאר מיני מתכות אין עושין בה גביעים כפתורים ופרחים". וצ"ע בהא דמעכב במנורת זהב גביעים וכפתורים וכו', והיינו דבלא זה פסול, ואמאי לא יוכשר מדין מתכת, דאטו זהב לא חשיב מתכת, ואף דהוי גזה"כ דהנך מעכבים בשל זהב ולא בשל מתכת, מ"מ הרי גם זהב הוי מין דמתכת, וא"כ נימא דיוכשר מדין מנורה של מתכת, ובספר הר המוריה עמד בזה, וכ' לחדש דאה"נ גם בזהב ל"ה לעיכובא [וציינו בלקוטי הלכות לח"ח בזבח תודה במנחות שם].

ונראה בזה, ובהקדם מש"כ האור זרוע בריש הל' חנוכה (סימן שכא) וז"ל: "והא דנעשה נס שהיה דולק שמונה ימים פי' מורי רבי' יהודה בר' יצחק משום שהיו טרודים כל ז' ימים בבנין המזבח ובכלי שרת דאמרי' במגילת תענית ולדורות חנוכת בית חשמונאי ולמה היא נוהגת לדורות אלא שעשאוהו בצער ואמרו בו הלל והודאה והדליקו בו נרות בטהרה, לפי שנכנסו יונים בהיכל וטמאו כל הכלים ולא היה להם במה להדליק שמן, וכשגברה יד בית חשמונאי הביאו שבעה שפודי ברזל וחיפום בעץ והתחילו להדליק, ולמה היא נוהגת להדליק שמונה אלא שסותרו המזבח ובנאוהו וכל שבעת הימים היו מתקנים בכלי שרת ופי' דמיד היו מתקנים שמן אחר אלא שהיו טרודין להכין ולטהר כלי שרת ולעשות המזבח, ולא יכלו ליקח שמן אחר ולכך נעשה נס בפך שמן ונתקיים שמונה ימים, ולפיכך נקרא חנוכה על שם חנוכת המזבח שנסתר ובנאוהו" עכ"ל.

ומבואר דבימי חשמונאים, כשהדליקו את המנורה עדיין לא חנכו את המזבח ושאר כלי שרת, וצ"ע דהא איתא בירושלמי (שקלים פ"ד ה"ב) דלחד מ"ד המזבחות המנורה והכיור מעכבין זא"ז, ונמצא דכל עוד המזבח ושאר הכלים אינן מחונכים אי אפשר לקיים מצוות הדלקה, ובודאי הוא מדין הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, הנא' בתבנית המקדש וכליו [ונחלקו בזה קמאי אם דין הכל בכתב הוי לעיכובא,

ראה בראבי"ה (הוצאת ר"ד דבליצקי בחולין פג), והאריך בזה אאמו"ר הגאון זצ"ל בספרו המפורסם תורת הקודש (ח"א סימן יח), אך י"ל דדין הירושלמי הוא בקיום מצות תבנית הבית וכליו דמעכבים זא"ז, אבל לענין קיום מצוות ההדלקה שפיר יכול להדליק במנורה אף בליכא מזבח, ורק בעינן בית, דמסתבר דאף דמקריבין באין בית, היינו הקרבת קרבנות דוקא, אבל מצות הדלקת מנורה הוא דווקא בדאיכא בית, דאז שייכת מצוות ההדלקה, וכדברי המדרש תנחומא בר"פ תצוה בטעם מצות המנורה להאיר בית המלך עי"ש, ולהכי נא' וטהרו את מקדשך, דבכדי לקיים את מצות הדלקת המנורה צריך היה לטהר את המקדש, אבל הכלים מעכבים רק לקיום דין בית הבחירה, ולא לעיקר מצוות ההדלקה וכנ"ל, ומה"ט נראה דאף דלדעת הרמב"ם, בפ"ט מביא"מ (ה"ז) דאפשר להדליק גם חוץ להיכל ע"י זה, דהדלקה ל"ה עבודה, מ"מ הרי כתב הר"מ עצמו בסה"מ (מצוות עשה כה) "שנצטוו הכהנים להדליק הנרות", ונתבאר בדברי הגר"ח בספרו (בהל' ביאמ"ק שם) דהמצוה שפיר נאמרה לכהנים ורק חובת ההדלקה מתקיימת בהיותה דלוקה במקומה בהיכל גם כשהודלקה בחוץ ע"י זה, ויכניסוהו אח"כ למקומה בהיכל.

והנה במנחות שם אמרי' דשבעה קני המנורה מעכבים זא"ז דהויה כתיב ביה, ובכתבי מרן הגרי"ז זצ"ל הק' דל"ל קרא מיוחד להכי, ותיפ"ל דמעכב מדין הכל בכתב, דתבנית המנורה הוא בשבעה קנים, ותי' הגרי"ז דמדין הכל בכתב אה"נ דמנורה שאין בה שבעה קנים, אינה כשרה לקיום תבנית מנורה הנצרכת במקדש, אמנם לקיום מצוות הדלקה ס"ד דסגי בהכי (ואף דחייב ההדלקה ה"ד במנורה וא"א להדליק במקומה, וכדכ' הרמב"ן בפ' בהעלותך דהדלקה ה"ד במנורה, ול"ה כמזבח דבנעקר מקטירין במקומה, מ"מ ס"ד דלקיום מצוות ההדלקה מהני גם בליכא למנורה שבעה קנים), ולהכי בעינן קרא דהויה דגם לקיום מצוות ההדלקה בעי' מנורה בת שבעה קנים עכ"ד. ומבואר דדין המנורה בתבניתה בכלי המקדש ומצוות ההדלקה הם ב' ענינים, וע"ע בחי' הגרי"ז בפ' בהעלותך שביאר כן לענין הא דבעי' במנורה דהיו הנרות מכוונות כנגד נר האמצעי, אם הוי דין בתבנית המנורה, או במצוות ההדלקה, ונ"מ אם גם כשהמנורה אינה דולקת איכא לדין זה עיש"ה.



## מנורת זהב כלי גביעים וכפתורים אם כשרה למצות ההדלקה

ומעתה נראה דהא דאמרי' במנחות שם, דמנורה באה גם ממתכת, אין הכוונה דגם לקיום מצוות תבנית מנורה במקדש יוצאים במנורה של מתכת, דודאי תבנית מנורה שבמקדש היא מנורת זהב כדכתי' בקראי, והריבוי דכשר גם ממתכת, היינו דלקיום מצוות ההדלקה יוצאים גם במנורה של מתכת, וכן מצאתי בצפנת פענח בהל' ביה"ב הנדמ"ח שכ' דמנורת מתכת ל"ה אלא לקיום מצוות הדלקה ול"ה מכלי המקדש וכמש"נ. ולפ"ז נראה דגם הדין דבעי' במנורה שתהא בהיכל נוכח השלחן, דין זה נאמר בתבנית המקדש וכליו ומסדר הנחת הכלים במקדש הוא, אבל אין זה דין במצוות ההדלקה, וא"כ י"ל דרך במנורת זהב בעינן שתהא בהיכל נוכח השלחן, אבל בהדלקה במנורת מתכת ליכא דין זה, ושפיר אפשר להדליקה גם בעזרה, דלקיום מצוות ההדלקה לא נאמר דין נוכח השלחן, וא"כ ניחא במנורת בית חשמונאי, לפי מה דאמרי' במנחות כח: דהדליקו במנורת מתכת, א"כ שפיר יכלו להדליק גם בחצרות קדשיך. וראה עוד מש"נ בספרי משא יד (ח"א פ' תרומה).

ועי' בדרשות החת"ס לחנוכה (שנת תקב"ץ) שכ' כעי"ז, דאה"נ הדליקו בחצרות קדשיך דהוי פרסומי ניסא יותר [והוסיף דבחצרות דאינו מקורה בעי' יותר שמן, ונמצא דהנס היה כבר גם ביום הראשון, ותיירץ בזה את קו' הב"י הידועה], ואף דבעי' מנורה בהיכל נוכח השלחן, היינו מדין תבנית המקדש אבל אינו מעכב במצוות ההדלקה עכתו"ד, ובזה ניחא דברי האו"ז שהבאנו, דבית חשמונאי הדליקו אף דעדיין לא חנכו המזבח ושאר הכלים, דאף דהכלים מעכבים זא"ז, ובפרט שלחן דבעי' מנורה נוכח השלחן, היינו דלקיום מצות בנין ביה"ב וכליו מעכבים שאר הכלים זל"ז, אבל לקיום מצוות ההדלקה סגי גם בדליתא לשאר הכלים [וזה גופא נאמר בהכל בכתב, דלמצוות ההדלקה סגי גם במנורה של מתכת], וכיון דבלא"ה בימי חשמונאי הדליקו במנורה של מתכת, וכל מעשיהם היה רק לקיים מצות ההדלקה, סגי בהכי.

ונראה דאפי' אם נימא דגם במנורה של מתכת איכא קיום למנורה דכלי המקדש, ודלא כדברי הצ"פ הנ"ל, ולכן מצוותה בהיכל, אך יתכן דאיכא תרי דיני, היינו דגם בהדליק בחצר מקיים מצות הדלקה, והא דמקומה בהיכל הוא מתבנית ביה"ב וכדברי החת"ס, ושפיר ניחא דבימי חשמונאים, משום פרסומי ניסא הדליקו

בחצרות, ובפרט דכיון דעדיין לא הספיקו לחנוך את השלחן וליכא היכי תימצי של קיום תבנית ההיכל להכי הדליקו בחצרות.

ולפ"ז מבואר היטב סוגית הגמ' במנחות שהבאנו, דבמנורה של זהב בעי' לעיכובא גביעים וכפתורים וכו' ובשל מתכת לא בעינן זה. והקשה ההר המוריה דבכל מנורת זהב שאין בה גביעים תוכשר מדין מנורה של מתכת, ולפי המבואר הרי במנורה של מתכת ליכא קיום מצות תבנית מנורה שבבית המקדש, ורק דכשרה לקיום מצוות ההדלקה, ושפיר י"ל דהא דאמרי' בגמ' מנחות דגביעים וכפתורים הוי לעיכובא במנורת זהב, היינו דלקיום מצוות בנית מנורת זהב במקדש, דבזה מעכב כל דיני התורה הנצרכים במנורה [וכן דין מקשה מבואר שם דנא' רק במנורת זהב, וראה בדבר אברהם (ח"ג סי' א' ענף ה אות יח) מש"כ בזה אם בשל מתכת איכא פסול דגרוטאות], אבל לקיום מצוות ההדלקה הרי אה"נ דיוכלו להדליק במנורת זהב שאין בה גביעים, כשם שמדליקים במנורה של מתכת, דלא בעינן בהו דין גביעים, דלקיום מצוות ההדלקה לא בעינן דוקא מנורת זהב עם גביעים וכדפי'.



### עשרה מנורות שעשה שלמה

ונראה עוד בזה דלפי מה דאי' במנחות (צט.) דשלמה המלך הוסיף עשרה מנורות ועשרה שלחנות וכו', וברבנו בחיי פרשת תרומה כתב דהיה עפ"י נבואה, ונחלקו בגמ' שם (ועי' ש"ש רש"י ורגמ"ה) ובילקוט שמעוני במלכים (א אות קפה) אם היו מדליקים רק במנורה של משה או דהיו מדליקים את כל המנורות, וגם בבית שני היו עשרה מנורות, כמבואר ביומא (נא:) וכמש"כ בתוס' רי"ד שם וכמש"נ בארוכה בכנסת ראשונים מנחות שם. ולפ"ז יש לדון דגם בימי החשמונאים הדליקו את כל העשר מנורות לקיים המצוה בהידור, ואף דאינו מעכב אלא הדלקת מנורה אחת, כדמשמע במנחות שם, מ"מ רצו לקיים כל המצוה של הדלקת המנורה בהידור, ויתכן דהיה להם שמן לכל הימים למנורה אחת, אך רצו להדליק כל העשרה מנורות לקיים מצות הדלקת המנורה במקדש בהידור, ובזה מבואר הנא' בחצרות קדשיך לשון רבים, היינו דהדליקו את כל המנורות בחצרות לפרסם הנס, וכיון



דעדיין לא היה להם שולחנות שפיר הדליקו בחצרות [ואכן היוונים הרסו את המנורת זהב, אבל החשמונאים עשו מנורה חדשה ממתכת, והידרו לעשות עשרה מנורות].



### תירוץ מחודש על קושית הבית יוסף הידועה בנס חנוכה

ולפ"ז נ"ל תירוץ מחודש על קושית הבית יוסף הידועה דמה היה נס חנוכה ביום הראשון הא היה להם שמן ליום אחד, דאכן י"ל דהיה להם שמן למנורה אחת, אך כיון שרצו להדר ולהדליק את כל העשרה מנורות, נעשה להם נס כבר ביום הראשון שהספיק השמן לכל המנורות. וזהו סוד הענין מה שבנר חנוכה יש דין הידור מיוחד יותר מכל המצות, כי בבית שני רצו להדר בהדלקת כל העשרה מנורות כנגד גזירת היוונים להשכיחם תורתך, ורצו לבטא את נצחונם בהדלקת המנורה כי נר מצוה תורה אור, ולכן הדליקו בהידור ובטהרה, ונעשה להם הנס כבר ביום הראשון שהיה בשמן בכדי להדליק לכל העשרה מנורות [ויל"ע דדין שמן זית לעיכובא הוא דוקא במנורה אחת ולא בכל העשרה מנורות, ויתיישב בזה קו' הרע"א בגה"ש בשבת כג.]. והנה בס' אור תורה מאוסטרובצא (דף רמ) הביא דבחנוכה בשעתו בשנת ג"א תרכ"א יום ראשון של חנוכה חל בשבת, וכ"ה ביוסיפון (פרק עשרים), ולפ"ז לדברינו יהיה ראיה דכל הדלקת עשר המנורות הותרו בשבת, ונפשט ספק היד דוד במנחות שם אם הדלקת כל העשרה מנורות דוחה שבת, ודנתי בזה בירחון האוצר (גיליון ו עמוד רטז).

ויש להוסיף דאף דקי"ל דמקריבין כשאין בית, כדאי' בזבחים סב, ה"ד לענין קרבנות, אבל מצות הדלקה במנורה מסתבר דשייכא רק באיכא בית, וכמש"נ לעיל דתכלית מצות הדלקה במנורה שייכא רק באיכא בית כדמשמע במדרשי חז"ל בפרשת תצווה, ולהכי בימי חשמונאים קתני דטהרו את המקדש, היינו דהיו צריכים קודם לטהר את המקדש בכדי שיחשב דאיכא בית, ואף דעדיין לא טיהרו את הכלים, סגי בכך לקיום מצוות ההדלקה וכנ"ל, ולאחר שטיהרו את המקדש שפיר הדליקו נרות בחצרות קדשיך, ונתקיימה מצות ההדלקה וכמש"נ.



## הדלקה כשרה בזר אך חנוך המנורה הוא דוקא בהדלקת כהן

והנה במשך חכמה (ר"פ בהעלותך) כ' דאף דהדלקה כשרה בזר מ"מ בחנוך המנורה בעי כהן, ונראה ביאור דבריו דאף דהדלקה כשרה בזר דנתקיימה המצוה במה שהמנורה דלוקה ועומדת, וכדברי הגר"ח הנ"ל, מ"מ לענין חינוך בעי מעשה הדלקה, ובודאי דגם לחזו"א, דנתקיימה הדלקה גם ע"י קוף, אמנם לענין חינוך בעי מעשה הדלקה, ומה"ט יש לדון דבחינוך בעי הדלקה בכהן דוקא, דהרי מצות ההדלקה היא בכהן אף דכשרה בזר, א"כ לחינוך המנורה בעי הדלקה בכהן, וכמ"כ נראה דהחנוך ה"ד בהדלקה בפנים, דהרי הכלי שרת מתחנך רק בעזרה, והמבי"ט בקרי"ס בהל' פסוה"מ פ"ג כ' דילפי' כן מקרא דאשר ישרתו בקודש, ונראה דהא דבעי לזה מיעוטא, אף דבלא"ה כל העבודות נעשו במקדש וכלי שרת עבודתן מחנכתן ולא משכח"ל עבודה בחוץ, אכן קרא בעי לומר דגם בעבודה שכשרה בחוץ, כמו הדלקה מנורה או עבודות פרת חטאת, מ"מ חינוך כלי שרת שלהם ה"ד בעזרה, ולהכי חינוך המנורה ה"ד בעזרה ובכהן, וניחא דברי המש"ח, דלהכי נצטווה אהרן על ההדלקה היינו לענין החינוך דוקא וכדפי'.

ובזה יש להעמיק בדברי הגבו"א (תענית יז) שנקט דשתויי יין פסולין להדלקת המנורה, וביאר הא דאי' בגמ' שם דכהנים היודעים משמרתם אסורין בשתוי' בזה"ז שמא יבנה המקדש, והרי לאחר זמן הקרבת התמיד, בלא"ה אי אפשר להקריב קרבנות על המזבח החיצון, כיון דאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד ש"ש, וביאר דהיינו מחמת דבעי להדליק את המנורה, ושתוי' פסולין להדליק המנורה. וצ"ע דברמב"ם בריש הל' ביא"מ מבואר דשתוי' אסורין להכנס לעזרה ולעבוד, והרי האיסור הוא דוקא בעבודה הצריכה מקדש, ועי"ש ברדב"ז ומש"נ בספרי משא יד (ח"א א בפ' שמיני). אכן נראה דבמהרה יבנה המקדש דבעי חינוך למנורה, אכן בשעת החינוך בעי הדלקה בכהן ובהיכל דוקא, ולהכי אי אפשר לקיים מצות הדלקה בשתוי' כיון דבעי הדלקה בפנים ואין שתוי' יכולים להכנס למקדש.

ובתוס' הרא"ש (שבת כא) כ' וז"ל: "בהא דלחשמונאים נעשה נס בחנוכה והדליקו שמונה ימים, וא"ת ולמה קבעו שמונה ימים והלא הנס לא היה כי אם שבעה ימים כי בו היה שיעור ללילה אחד, וי"ל שחילקו את הפך לשמונה

והדליקו בכל לילה עד השמינית [ונתכוין לזה הב"י שם], ואע"ג דאמרי' התם תן לה מדתה כדי שתהא דולקת מערב עד בקר היינו היכא דאפשר" עכ"ל. וכ"נ בסמ"ג בהל' חנוכה, ויתכן להסביר בדברי הרא"ש דס"ל דלקיום מצות ההדלקה סגי גם בלא דלק כל הלילה, ורק ממצות בית הבחירה נאמר שיהא מודלק ועומד כל הלילה נוכח השלחן, ושפיר בלא אפשר סגי גם בהדליקו בפחות מחצי לוג, ובפרט גבי חשמונאים, דהדליקו בחצרות קדשיך ול"ה קיום גמור של מצות הדלקה בתבנית המנורה נוכח השלחן וכמש"נ לעיל.



הרב ישראל טופיק

מח"ס פתחי דעת על סדר טהרות

ירושלים

## בגדר ההידור דמוסיף והולך

### א.

#### דעת הרמב"ם בדין הדלקת המהדרין מן המהדרין

איתא בגמ' (שבת כא, ב): "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך". ופירשו התוס' שם (ד"ה והמהדרין) דההידור לב"ה מתקיים רק אם מדליק נר איש וביתו, שאז אם מוסיף והולך בכל יום, ניכר שנעשה הדבר מחמת מנין הימים, אבל אם מדליק נר לכל אחד ואחד אין מנין הימים ניכר. ולפי דבריהם א"א לקיים שני הידורים אלו יחד, ומובן היטב הא דנקטו בגמ' ההידור השני בלשון "המהדרין מן המהדרין", שכיון שא"א לקיים שני הענינים יחד, הוצרכו לפרש דמ"מ מעלת ההידור דמוסיף והולך עדיפה על ההידור דנר לכל אחד ואחד.

אמנם הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א) כתב וז"ל: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד וכו' והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים. והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד". ומבוארת שיטתו, שאף המדליק לכל אחד מבני הבית יכול להדר להיות מוסיף והולך ודלא כהתוס'. ולפי"ז צ"ב אמאי נקטו בגמ' ההידור השני בלשון "המהדרין מן המהדרין", ואף הרמב"ם נקט לשון כע"ז, שכתב "והמהדר יתר על זה", והרי אין הידורים אלו שייכים זה לזה, אלא תרי מילי נינהו, ובמציאות שייך לעשות כל אחד מהם בלא לעשות השני.

ולכאורה צ"ל, דהא דנקטו לשון זו, הוא משום שהידור זה דמוסיף והולך חשוב ומעולה יותר מההידור דנר לכל אחד, וכמו שמבואר בדברי התוס'. אכן לפי"ז היה צריך להעדיף הידור זה על ההידור דנר לכל אחד, אם אין לו מספיק שמן לשני ההידורים. ואם האמת כן, היה להגמ' להביא תחילה דין ההידור דמוסיף והולך, שהוא ההידור החשוב יותר, ואח"כ אם רוצה יוסיף להדר ולהדליק נר לכל אחד. ומלשון הגמ' והרמב"ם משמע להיפך, שראשית יש להדליק נר לכאור"א, ואח"כ אם ירצה יכול להוסיף ולהדר להיות מוסיף והולך. וכל אופן ההידור דמוסיף והולך, הוזכר ברמב"ם באופן שמדליק נר לכל אחד בלילה הא', ואח"כ מוסיף והולך בימים הבאים, וכן מבואר מדברי הלח"מ (שם ה"ג) דאין לעשות ההידור דמוסיף והולך בלא ההידור דנר לכל אחד, ולפי"ז יש להבין למה נקטו ההידור דמוסיף והולך בלשון "המהדרין מן המהדרין".



## ב.

### איזה הידור עדיף לדעת הרמב"ם

וצריך לומר, שלדעת הרמב"ם מתפרשת לשון הגמ' שלא כד' התוס', דלתוס' ההידור דמוסיף והולך עדיף, ולכן קראוהו בגמ' מהדרין מן המהדרין, שיש להעדיף הידור זה אע"פ שהנוהגים כן אין מדליקין נר לכל אחד, ולהרמב"ם הכוונה להיפך, שההידור דנר לכל אחד ואחד עדיף טפי, וראוי יותר לעשותו, ולכן אלו שאינם מהדרים כ"כ, עושים רק ההידור העדיף והמוכרח יותר, ומדליקין נר לכל אחד. ואלו הרוצים להדר עוד יותר, ולקיים גם ההידור שאינו מוכרח כל כך, מוסיפין עוד הידור דמוסיף והולך. ומה"ט נקט הרמב"ם כל אופן ההידור דמוסיף והולך אחרי שמדליק נר לכל אחד ואחד, שהיה פשוט לו שקיום צורת הידור זה היא ע"י שמדליק כל אחד נר, ומלבד זה מוסיף והולך, שאין לקיים ההידור השני בלא הראשון, כי העושה כן מניח ההידור העיקרי ומקיים ההידור הפחות.

והנה הרמ"א (סי' תרעא ס"ב) העתיק את דברי הרמב"ם שכל אחד מבני הבית ידליק, וכתב המ"ב (שם סק"י) על דבריו, שכל אחד מבני הבית ידליק כמ"ש לעיל, דהיינו שיוסיף נר אחד בכל לילה, והוסיף המשנ"ב, שאם אין ידם משגת כל כך,

ידליקו נר אחד בכל לילה, וביאר בשער הציון שם (ס"ק יב), שבאופן זה יקרא עליהן שם מהדרין, ולא מהדרין מן המהדרין. ומסתימת דבריו נראה דמיירי בכל זה לגבי בני הבית, והיינו דדין בעה"ב כבר מבואר לעיל, שהוא מוסיף והולך, וכאן כתב שאף אם לבני הבית כ"כ כדי לעשות כן, עכ"פ ידליקו הם לכל הפחות נר אחד בכל יום. והנה מבואר מדבריו בשעה"צ, שבאופן זה אין להם מעלת מהדרין מן המהדרין, ואע"פ שבעה"ב מדליק ומוסיף והולך, והיו יכולים לצאת בהדלקתו. והטעם צ"ל כמבואר בשו"ת רע"א (תנינא סי' יג) שבני בית המדליקים בפנ"ע אינם יוצאים בהדלקת בעה"ב. אולם מ"מ נקט שראוי שידליקו בעצמם, ויעשו לכל הפחות מעלת המהדרין. וצ"ל שהטעם לזה משום שמעלת המהדרין היא הידור מוכרח טפי לדעת הרמב"ם וכמש"כ, ולכן על בני הבית לעשות כן, אף אם לא יפסידו עי"ז ההידור דמוסיף והולך, וזה עדיף טפי ממה שיצאו יד"ח בהדלקת בעה"ב שהוא מוסיף והולך.

אמנם יש להעיר ממה ששינה הרמב"ם לשונו, שלגבי הידורא דנר לכל אחד כתב 'והמהדר את המצוה', ולגבי הידורא דמוסיף והולך כתב 'והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר', ופשטות לשונו משמע שבהידור השני יש מעלה גדולה יותר. ונהי דתחילת לשונו 'והמהדר יתר על זה' יש לפרש דנחשב יותר משום דע"כ מיירי באופן שעושה גם ההידור הראשון, ולכן הוי הידור יותר כיון שמוסיף עוד מעלה, מ"מ המשך לשונו 'ועושה מצוה מן המובחר' משמע לכאורה שההידור דמוסיף והולך הוא במעלה גבוהה יותר, שע"יז נעשית מצוה מן המובחר, וצ"ב, דהא מוכח מדברי הגמ' והרמב"ם דע"כ ההידור הראשון דנר לכל אחד ואחד עדיף טפי, ואמאי נקט ההידור השני בלשון זו שמשמע שיש בו עשיית מצוה מן המובחר טפי מההידור הראשון.



## ג.

### דברי הטור והשו"ע שהזכירו ההדלקה דמוסיף והולך בתורת חיוב

והנה הטור (או"ח סי' תרעא) והשו"ע (שם ס"ב) כתבו את דין סדר הדלקת נרות חנוכה, וכתבו שביום הראשון מדליק אחד ואח"כ מוסיף והולך בכל יום עוד נר

אחד, וכן הוא בקיצור פסקי הרא"ש (שבת פרק שני סי' ד). וכבר תמהו על זה הפמ"ג (שם משב"ז סוף סק"א) והחמד משה (שם סק"ב) ועוד אחרונים, אמאי כתבו הטור והשו"ע דין זה בסתמא, דמשמע שהדלקת כל נרות אלו הוא חובה גמורה, הרי בגמ' נזכרו בתורת הידור בלבד.

ובשו"ת גליא מסכת (סוף סי' ו) כתב לחדש, שאין זה כשאר הידור מצוה שהוא רשות בעלמא אם רצה, אלא נתקן כן בתורת חובה כדי להדר את המצוה, כמו שמצינו שיש הידורים שנתקנו בתורת חובה, ועי"ש בביאור הטעם שנקרא ד"ז הידור.

ובאמת יש מקור מהראשונים כדבריו, דבהלכות קצובות הל' חנוכה הזכיר דין הדלקת נרות חנוכה בלשון זו: "בחנוכה חייב אדם להדליק נר אחת כלילת ראשונה, כלילת שניה שתיים, ויוסיף אחת בכל לילה עד שמונה ימים וכו' ואם רוצה לעשות נר אחד בכל לילה ולילה כלילה הראשון יצא ידי חובתו". וכן יש מקור לזה משבולי הלקט (דיני הלל סי' קעג) שכתב שהטעם שבחנוכה גומרים את ההלל בכל יום, משום שימי החנוכה חלוקים בנרותיהם, שבכל יום מוסיף והולך, ואם נימא דהידור בעלמא הוא, קשה ללמוד מזה טעם לחייב באמירת הלל שלם<sup>א</sup>.

אמנם קשה ליישב כן מה שהוקשה לעיל, מכמה טעמים, חדא דבריי"ף וברא"ש העתיקו הגמ' כצורתה בלשון מהדרין מן המהדרין, ומשמע שאין זו חובה, ובדברי הרמב"ם מבואר להדיא שאין זו חובה, וכן מבואר בדברי הרבה ראשונים, וקשה לומר שפסקו הטור והשו"ע שהיא חובה גמורה כדעת הראשונים שכתבו שהיא חובה, שהם יחידים. ועוד, שבקיצור פסקי הרא"ש, שנתחבר ע"י הטור, ג"כ סתם שהיא חובה, אע"פ שמדברי הרא"ש נראה שהוא הידור בעלמא כלשון הגמ', ואף אם נימא שהטור סובר להלכה שהיא חובה, מ"מ אמאי כתב כן בקיצור פסקי הרא"ש שבהם כתב הדינים העולים להלכה לדעת אביו הרא"ש.

א). אמנם צ"ע אם כוונת השבוה"ל לזה, כי הוא כ"כ בשם רבינו שלמה, והוא רש"י, ואכן מקור ד"ז מבואר בספר הפרדס הגדול לרש"י (סי' קצח), אמנם בדברי הגמ' פירש"י דמהדרין היינו המחזירין אחר המצוות, ומשמעות דבריו היא שהידור ומעלה היא ולא חובה.

ולכן צריך לפרש דברי רש"י ושבולי הלקט באופ"א, דכיון שתיקנו חכמים אפשרות לעשות כן, ומחמת התוספת וחידוש הנס בכל יום, מה"ט יש לומר בו הלל בכל יום, ולא מחמת מצות ההדלקה, והוכיחו כן מהא דחלוקים בנרות, בתורת ראייה וסימן בעלמא.

עוד קשה, שהרמ"א סתם ולא הגיה כלל על זה, ומשמע שדעתו כהשו"ע שחובה לעשות כן, אמנם בהגהות הרמ"א (סי' תרעד ס"א) מפורש שעיקר המצוה מתקיימת רק בנר אחד, והשאר אינם אלא למצוה. ובדרכי משה (שם) מכנה הרמ"א את נרות ההידור בשם נר של רשות, הרי דס"ל דעכ"פ מעיקרא לא נתקן כן בתורת חובה, אלא רשות בלבד, ושוב צ"ע למה הוזכרו בדברי כל הפוסקים הנ"ל בתורת חיוב.

וצריך לומר, שהטעם שהזכירו הפוסקים דין זה בסתמא כחובה, היינו משום שיש לעשות כן כיון שקיבלו עליהם ישראל לעשות כן, וכבר נהגו בזה, והוקבע הדבר כחובה, אף שמעיקרא נתקן רק בתורת הידור ומעלה. וכמו שבהל' תפילת ערבית כתב השו"ע עיקר חיובה בסתמא, ולא הזכיר כלל שמעיקרא דדינא קיי"ל שתפילת ערבית רשות היא, אלא דהאידנא קיבלוה עליהם כחובה.

אכן עדיין צריך ביאור לשון הטור והשו"ע, שכתבו בסתמא שמוסיף והולך וכו', והרי באמת חלוקים הם הנרות הללו זה מזה, שאת הראשון מדליק לחובתו מדברי סופרים, ושאר הנרות שמדליק הם בתורת הידור שתיקנו חכמים אופן זה, ונהגו בו ישראל, וכמה נפ"מ שייכות בזה להלכה, כמו שיבואר להלן, וא"כ אמאי כתבו בסתמא שחייב בהדלקת כל נרות אלו.



## ד.

### אם מותר להדליק נרות ההידור מהנר שמדליק לעיקר המצוה

והנה נחלקו בגמ' (שבת כב, א) אם מדליקין מנר לנר או לא, וקיי"ל להלכה שמדליקין מנר לנר, וסתימת הסוגיא היא, דמיירי אף בנרות חנוכה, שרשאי להדליק נר זה מנר אחר, וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תרעד ס"א). ובהגהות הרמ"א (שם) כתב: "ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כ"כ, ולכן אין להדליק זה מזה", ויש לעיין בדעת השו"ע שלא פסק כן, ואף הרמ"א שכתב שאין עושין כן, כתב זאת רק בתורת מנהג ולא לחובה, ואמאי שרי מעיקר הדין, הרי נרות אלו שהוסיף



להדליק מטעם הידור, אין מעלתם כמו מעלת הנר שמדליק לחובתו, וא"כ מטעם זה יהא אסור להדליקם מנר החובה.

ובשו"ת גליא מסכת (סי' ו) הוכיח מזה, שאף ההדלקה דמוסיף והולך היא תקנה של חיוב שנתקנה לאחר מכן, ולא הידור בעלמא בתורת רשות. אמנם אכתי צ"ע, שבדברי הרמ"א מפורש שהוא בגדר רשות וכמובא לעיל, ומ"מ נקט שמעיקר הדין היה מותר להדליק מנר לנר ואין בזה איסור, וצ"ב אמאי שרי. ואף לפי מה שהובא לעיל שמשמע מדברי הטוש"ע שקיבלו עליהם הידור זה כחובה, ונהגו בו כל ישראל, מ"מ הרי אין מעלתו עי"ז כמו הנר שמדליק לעיקר חובתו, אלא חובתו רק מחמת המנהג, וא"כ אכתי קשה איך מותר להדליק הנר הנוסף מנר החובה.

ובערוך השולחן (או"ח סי' תרעד ס"ב) כתב ליישב, שאע"פ שאין מעלת נרות אלו שוה, מ"מ כיון שאף את נר ההידור מדליק לשם מצות חנוכה, א"כ אין הדלקתם מנר החיוב נחשבת זלזול במצוה. וע"פ סברא זו כתב, דמה"ט אע"ג דאם כבתה אין זקוק לה, מ"מ כיון שיש מעלה בהדלקת נרות אלו שוב, והוא מדליקם לשם מצוה, א"כ אם רוצה להדליקם מהנרות של החיוב, רשאי. אכן במג"א (ריש סי' תרעד) הרי מבואר שאם כבו הנרות אסור מן הדין להדליקם מנר אחר של חנוכה, וע"כ דלית ליה הך סברא, אלא סובר שאם מדליק הנר מנר אחר שקדושתו חמורה, גם זה הוי זלזול במצוה, וא"כ הדרא הקושיא אמאי לענין הדלקת נר ההידור מנר החיוב מעיקר הדין שרי, הרי אין דרגת חיובם שוה.



## ה.

### אם שייך לברך בזמן הדלקת הנרות שמוסיפין בשאר הימים

והנה הפוסקים דנו לענין מי שהדליק נרות חנוכה ושכח לברך, ובאמצע הדלקת נרות ההידור נזכר שלא בירך, האם יכול לברך עתה ברכות נר חנוכה או לא. ובפרי חדש (או"ח סי' תערב) כתב שכיון שקיים עיקר המצוה, ועתה חייב רק בהידור, אינו יכול לברך על ההידור.

אמנם הפמ"ג (שם א"א סק"ב) והגרע"א (שו"ת תנינא סי' יג) הביאו מש"כ הב"י (שם) בשם אורחות חיים לרבי אהרן הכהן (הל' חנוכה אות י) שאם בליל ב' דחנוכה הדליק רק נר אחד, ואח"כ ראה שצריך עוד נר, ובא להדליקו, אינו צריך לברך עליו, משום שמתחילה הייתה דעתו לברך על כל הנרות שצריכים להדליק. ומשמע שאם לא הייתה דעתו על כך, שייך לברך על נר ההידור.

וכן מצינו בספר הפרדס לרבינו אשר (שער ט פ"ג) שכתב שאם שח בין נרות החנוכה, צריך לחזור ולברך, אע"פ שהדלקת הנרות הנוספים היא הידור בעלמא.

וכבר תמה הפמ"ג שם ע"ד הארחות חיים שמשמע מדבריו כן, היאך יברך על הידור בלבד, לאחר שכבר בירך על עיקר המצוה. ובפרט קשה לדעת השו"ע דס"ל דאין מברכין על המנהג, כמו הלל דר"ח וכיוצא בזה.

ועוד הקשה באבי עזרי (הל' חנוכה פ"ד ה"א), ממה שמצינו בהגהות הרמ"א (יו"ד סי' רסה ס"ג) שאם חוזר על ציצין המעכבין את המילה צריך לברך, ומשמע שבציצין שאין מעכבין את המילה, אף שיש הידור מצוה בחיתוכם, מ"מ אינו מברך עליהם, ומאי שנא הכא דמברך בשעת הדלקת הנרות הנוספים שהם להידור.

## ו.

### מחלוקת השו"ע והאחרונים בענין סדר הדלקת הנרות

והנה בשו"ע (או"ח סי' תרעו ס"ה) כתב, שמדליק בליל א' בימין, ובשאר הימים שהוא מוסיף והולך כמה נרות, יתחיל להדליק בנר השמאלי הנוסף, ואח"כ פונה לצד ימין ומדליק שאר הנרות, ומקורו במהרי"ק ותרוה"ד.

והנ"כ שם הביאו דעת מהרש"ל שחולק ע"ז, וכן בביאור הגר"א שם חלק על השו"ע, וסברתו היא, שאין לברך הברכה על הנר הנוסף שהוא להידור מצוה, אלא עדיף לברך על הנר העיקרי שבו יוצא ידי חובתו.

ולכאורה תמוה מאי קשיא ליה להגר"א, דאף להשו"ע שמדליק משמאל לימין, מ"מ בנר הראשון שמדליק יוצא יד"ח עיקר המצוה, וממילא שייך שיברך באותה שעה.

אמנם באמת נראה כוונתו, דודאי אינו יוצא יד"ח עיקר המצוה בנר הראשון שמדליק בצד שמאל, שהרי התקנה היא להדליק בימין, וא"כ מסתבר שלא תיקנו להדליק עיקר המצוה בנר השמאלי ולהפסיד בזה מעלת נר חנוכה בימין, אלא ע"כ שהדלקת הנר הראשון היא רק לקיום ההידור ולא לעיקר המצוה, וע"ז הוקשה להגר"א, דא"כ נמצא שמברך בשעה שמדליק ההידור.

ויש להוכיח שגם השו"ע סובר כן, ממה שכתב בב"י (שם) שכשעושה כן נמצא שמברך שעשה ניסים על הנס הנוסף שנתחדש באותו לילה, כיון שאת הנר השמאלי מוסיף על הנס שנעשה ביום זה, והכי עדיף טפי. ומבואר מזה שלדעתו את הנר הראשון מדליק על הנס הנוסף ולא על עיקר חובת הדלקה, וזה לכאורה כמו שנקט הגר"א לדעת השו"ע, ומעתה קשה מה שהקשה הגר"א, היאך ס"ל כן שמשום מעלות אלו יניח עיקר המצוה ויברך על ההידור.



## ז.

### ביאור גדר ההדלקה דמוסיף והולך

ואשר נראה בשוב דברי השו"ע, דס"ל דאין גדר ההדלקה דמוסיף והולך כמו שנקט הגר"א, שגר אחד הוא לקיום חובתו, והשאר הם בתורת מעלה והידור בלבד, אלא הגדר בזה הוא, שבכל אחד מימי חנוכה יש חיוב להדליק כדי להודות על הניסים שהיו בכל הימים שעד עתה, והיינו שביום הראשון חובתו להודות על הנס שהיה ביום זה, וביום השני איכא חובת הודאה על הנס שהיה ביום הראשון וביום השני, וכדמוכח ממה שהמוסיף והולך מדליק אף כנגד היום הראשון, וי"ל שאף מצד עיקר הדין החיוב הוא להודות על נס כל הימים הנכנסים, אלא שקיום חובה זו נעשה ע"י הדלקת נר אחד.

ומעתה י"ל, שמה שהמוסיף והולך מדליק כמה נרות, הגדר בזה הוא שמקיים את עיקר חובת פרסום הנס וההודאה על נסים אלו ע"י שמדליק בפרטות נר לזכר הנס שאירע בכל יום בפנ"ע, ונמצא שאת כל אחד מנרות אלו הוא מדליק על עיקר חיובו בפרסום הנס, ולא בתורת תוספת הידור בלבד.

ואין הידור זה כתוספת על עיקר חיובו, אלא הוא שינוי באופן עשיית המצוה, שעושה אותה באופן מפורט יותר, ומודה על כל נס בנר בפני עצמו. וכלשון הרמב"ם שהובא לעיל, שהמדליק כמה נרות ומוסיף והולך כל יום, הרי הוא עושה מצוה מן המובחר, שאין זה הידור ותוספת בעלמא, אלא מעלה בעצם אופן צורת עשיית המצוה, שמקיים ההודאה על כל אחד מחלקי הנס בפני עצמו.

ובזה מדוקדק יותר לשון הטור והשו"ע, שכתבו בסתמא שמוסיף והולך, ולא הזכירו כלל שגר אחד לחובתו ושאר הנרות הם לקיום ההידור, דבאופן זה דמוסיף והולך שנהגו בו וקיבלוהו כחובה, הווי כל הנרות לפרסום והודאה על עיקר חובתו, ולכן לא הזכירו לחלק ביניהם, דמה"ט דין כולם שווה, שכולם נרות של מצוה.



## ח.

### ישוב הקושיות הנ"ל בדין הנרות הנוספים

ומעתה מבוארת היטב דעת השו"ע, דנהי דהנר הימני הוא על הנס שנעשה ביום הראשון והנר שמאלי על הנס שנוסף ביום זה שבו הוא עומד, ולכן בהדלקת הנר השמאלי ראוי יותר לברך שעשה ניסים, כיון שהוא על הנס שנתחדש היום, מ"מ שייך נמי לברך עליו להדליק, כי אין נר זה בתורת הידור בלבד, אלא בא לקיום עיקר חובתו, שמצד עיקר הדין צריך לפרסם אף נס זה שנתחדש היום, וכשמדליק באופן שמוסיף והולך, כל הנרות שמדליק הם לקיום חובתו וכנ"ל, ושפיר יכול לברך בשעת הדלקת הנר הראשון שמדליק משמאל.

וכמו כן מובן מה שהובא לעיל לדקדק מדברי הראשונים ששייך לברך בזמן הדלקת הנרות הנוספים אם לא היה דעתו לפוטרם מעיקרא, או אם הפסיק ביניהם, ואף שאין מברכין על ההידור, מ"מ בכה"ג שהדליק מעיקרא על דעת להדליק כמה נרות, מדליק נר אחד לזכר הנס שבכל יום, ואינו פוטר בזה את חובת ההודאה על הנסים הנוספים, ועדיין קאי בעיקר חובתו להודות אף על ניסים

אלו, ולכן שייך לברך אף על נרות אלו. ומה"ט אף אם שכח לברך בשעת הדלקת הנר הראשון, יכול לברך כל זמן שלא הדליק כל נרות ההידור<sup>2</sup>.

וא"ש הא דס"ל להשו"ע שיכול להדליק כל הנרות של חנוכה זה מזה, והיינו משום שאף כשמדליק כמה נרות ומוסיף והולך, נחשב שכל הנרות הם לקיום עיקר חובת הדלקת נר חנוכה, וכולהו חשיבי נר של מצוה [ולפ"ז י"ל, שאם הדליק נר אחד לעיקר חובתו, ואח"כ נמלך להדליק עוד נרות לקיים ההידור, אסור להדליקם מנר של מצוה גם להשו"ע].



### ט.

#### בדין נרות ההידור שכבו

ויש לדון דנפ"מ בזה, דהנה דן הבית הלוי (ס"פ וישב, עניני חנוכה) אם לענין נרות ההידור נמי אמרינן כבתה זקוק לה [ונפ"מ בזה גם לדידן אם כיבה במזיד, שכתבו הפוסקים (מור וקציעה סי' תרעג, פמ"ג שם א"א סקי"ב) דלכו"ע זקוק לה]. וכתב שמסברא היה נראה שאינו זקוק לה, שכיון שמעיקרא לא היה חייב להדליק נר זה, אף אם הדליקו יכול לכבותו. והעיר דלפ"ז יהיה מותר להדליק שאר הנרות שהם להידור משמנים שאסור להדליק בהם בשבת, והעיר שמהסוגיא (שבת כא, א) לא משמע כן כלל. ועוד העיר, שמדברי הב"ח מוכח שלא כן, וע"ע בכתב סופר (או"ח סי' קלד) מה שכתב בדין זה.

ולפי המבואר לעיל נראה, שכיון שהדליק נר לכל יום ויום, כל נרות אלו באים הם לקיום חובתו, ואם הם כבו הרי נחסר בקיום עיקר חובתו, וממילא למ"ד זקוק

(ב). ובזה א"ש מה שיש להעיר עוד היאך מדליק כלל לאחר זמן, לפי מה שדן בבית הלוי (ח"ב סי' מז) שא"א להוסיף ולהדר במצוה לאחר שכבר קיים חובתו, ובחי' מרן רי"ז הלוי הל' חנוכה פ"ד פי' כן דעת הרמב"ם שבעד"ב מדליק לכולם, עי"ש בדבריו, וא"כ יל"ע היאך מדליק נרות נוספים לאחר זמן, והרי כבר קיים המצוה, ולפי הנ"ל א"ש, דבכה"ג נחשב שלא קיים עדיין המצוה כתקנה [אמנם אין מזה הכרח לדברינו, די"ל דגם להבית הלוי שייך להדליק לאח"ז אף אם הוא רק בתורת הידור. כיון שמעשה מצות הדלקת נרות חנוכה נמשך כ"ז שהנרות דולקות, וכמ"ש הבית הלוי שם לענין מילה, לסוברים שקיום המצוה נמשך. ואע"ג דקיי"ל בנר חנוכה דכבתה אין זקוק לה, מ"מ כ"ז שהיא דולקת מקיים מצוה וכנ"ל. ורק לענין בני הבית שלא הדליקו כלל מצד החיוב, י"ל שלסברתו אין יכולים להדליק בתורת הידור].

לה חייב לחזור ולהדליק את כולם מעיקר הדין, ולכן מעיקרא יש לו להדליק רק בשמן הכשר בשבת. וכמו"כ לדידן אם כיבה הנרות במזיד חייב לחזור ולהדליק את כולם.



י.

### בדין מי שיש לו ב' נרות ביום השלישי

עוד נראה נפ"מ בזה, דהנה דנו האחרונים היאך הדין במי שיש לו ביום השלישי שמן כשיעור שני נרות, האם ידליק עכ"פ שנים, או לא ידליק אלא נר אחד כיון שאינו יכול להדליק שלשה כשיעור ההדלקה של יום זה. וכתבו כמה אחרונים (כתב סופר או"ח סי' קלה, חיי אדם כלל קנד אות כה, בית הלוי עה"ת עניני חנוכה, משנ"ב סי' תרעא סק"ה) שידליק רק נר אחד.

אולם באבי עזרי (הל' חנוכה פ"ד ה"א) תמה על זה, וכתב שאף אם אינו יכול להדליק כל ההידור, מ"מ יעשה מה שביכולתו, ויפרסם לכל הפחות הודאה על מה שנעשה נס שני ימים.

ולפי המבואר מסתבר דבכה"ג ידליק רק נר אחד, דכיון שביום השלישי חובתו לפרסם ולהודות על חסדי ה' בשלושת ימים אלו, א"א שידליק שני נרות, דענין הדלקת נר חנוכה באופן של מוסיף והולך הוא ע"י שהנר הראשון מדליק רק כהודאה על היום הראשון, והנר השני מדליק רק כהודאה על היום השני, ואם ידליק רק ב' נרות נמצא שלא הודה על נס היום השלישי כלל.

והאבי עזרי נקט שאין בזה חסרון, דסו"ס הודה על ב' ימים. אבל לפמש"נ לעיל איכא חיוב להודות ביום השלישי על כל ג' הניסים, ומה שיוצא יד"ח בהדלקת נר אחד בלבד, היינו כשמדליק נר זה בסתמא או במחשבה להודות בזה על כל הניסים שאירעו בחנוכה עד יום זה, ונמצא שקיים חובתו כתקנה מעיקר הדין, אבל אם מדליק רק שני נרות, נמצא שלא קיים חובת ההודאה על הנס של אחד הימים.



## יא.

## עוד נפ"מ בזה

עוד נראה דנפ"מ בזה, דהנה כתב המג"א (סי' תרעא סק"א) שאם יש לו שמן יותר מחובתו ויכול להדליק נר לכל יום, ולחבירו אין שמן כלל, יתן מקצת משלו לחבירו, ויקיים חבירו עיקר החיוב, וגם הוא יקיים חובתו, ולא ידליק הוא עצמו כמה נרות בכל יום. ולפי הנ"ל י"ל, שכל זה אם מעיקרא יודע כן לפני שהדליק, אבל אם הדליק נר אחד ביום השני על דעת להדליק שני נרות, ושוב ראה שלחבירו אין שמן כלל, לא יתן השמן לחבירו, כי עתה אף הוא עדיין לא יצא ידי חובתו, שכיון שדעתו להדליק שני נרות א"כ הדליק הנר הראשון במחשבה שיהא זה רק על נס היום הראשון, ועל הנס שביום השני עדיין לא הודה כלל, וחובתו להודות אף על נס זה, ולכן ישלים להדליק אף הנר השני, כי עתה חייב הוא בכך מעיקר חובת נר חנוכה.



## הבנת מנהג ספרד בהדלקת נרות חנוכה לפי דעת הרמב"ם

### שיטות הראשונים

ידועה מחלוקת הראשונים הגדולה לגבי "מהדרין מן המהדרין" בנר חנוכה, האם הכוונה שאחד מדליק בבית ומוסיף והולך (תוס' שבת כא, ב ושו"ע סי' תרע"א סע' ב'), או שכל אחד מבני הבית מדליק ומוסיף והולך (רמב"ם הל' חנוכה פ"ד ורמ"א שם).

וזה לשון הרמב"ם שם, שעליו עיקר הדיון במאמרנו:

כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד.

כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות.

מנהג פשוט בכל ערינו בספרד<sup>א</sup> שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד.



א. ולא כתב שכך מנהג המהדרין בספרד, אלא "מנהג פשוט", ומשמע שכך נהגו כולם, ומבואר א"כ שיש "מנהג ישראל" לעשות כמהדרין או מהדרין מן המהדרין. ובוה מיושב מה שהעירו כמה אחרונים על השו"ע תחילת סי' תרע"א מדוע לא כתב גם את עיקר הדין של נר איש וביתו, וצ"ל שכך נהגו. וראה מה שציינו בזה במ"ב מהד' עוז והדר (סי' תרע"א אות לב) ובשו"ת רעק"א תנינא סי' יג מהד' הר"ד מצגר שליט"א (הערה ז).



## הידור החפצא עדיף

כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר (תניינא סי' קכ"ה): "לדעת תוס' הא דקרי להו מהדרים מן המהדרים אף דלא יוכלו לעשות הידור דנר לכל אחד ואחד, וסוף סוף אינם עושים רק הידור אחד, והיינו דהך הידור דמוסיף והולך עדיף. ולהרמב"ם כפשוטו דעושים הא והא".

והיינו דקשיא ליה לרעק"א לפי דעת תוס', שהוא מנהג ספרד שברמב"ם שם ודעת השו"ע שמדליקים נר אחד בבית ומוסיף והולך, א"כ מאי טעמא נחשב "מהדרין מן המהדרין" יותר מההידור הראשון של "נר לכל אחד ואחד"<sup>ב</sup>. ויישב רעק"א: "דהך הידור דמוסיף והולך עדיף"<sup>א</sup>.

ובפשטות הסברא בזה, שההידור הראשון הוא הידור רק בגברא, שמצוה בו יותר מבשלוחו, וההידור השני הוא בחפצא, שעושה מצוה יותר מהודרת מצד הפרסומי ניסא<sup>ד</sup>, ולכן הוא עדיף<sup>ה</sup>.



(ב). בשיטה לר"ן כתב מצד ריבוי הנרות, וגם בחידושי הריטב"א הוזכרה סברא זו.

(ג). וכ"כ הפמ"ג (מ"ז סי' תרעא ס"ק א): "ומכל מקום נקראין אלו מהדרין יותר מן המדליקין נר לכל אחד, מפני שיש יותר הידור בזה". וראה לקמן מהאלפסי זוטא.

(ד). קידושין תחילת פרק שני ועוד. והוא לפי המבואר ברמ"א שכל אחד מדליק לחוד. ובאר בשו"ת רעק"א (תניינא סי' יג) שהמהדרין מן המהדרין כל אחד יוצא בהדלקה שלו, ולא בהדלקת בעה"ב, עיי"ש היטב. וא"כ יוצא כמש"כ בברכת אברהם שבת שם שכל בני הבית מהדרין, ואינו הידורו של בעל הבית. וע"ע בשפת אמת שם שדן האם מצוות חנוכה היא חובת הבית או חובת הגברא, וכתב שלצד של חובת הגברא יותר ברור ענין המהדרין מן המהדרין, שאינו מתכוון לצאת בהדלקת בעה"ב, ולכן כל אחד מדליק לבדו ומברך, עיי"ש [אמנם בדעת הרמב"ם ידוע מה שביארו כמה אחרונים (מאמר מרדכי על השו"ע שם, שו"ת גליא מסכת הל' חנוכה עמ' 160-161, בית הלוי עה"ת בקונטרס על חנוכה, ועוד) שבעה"ב הוא המדליק במספר נרות כנגד כל אנשי ביתו, והסברא בזה באר בחידושי רי"ז הלוי על הרמב"ם שאין אפשרות להידור בפני עצמו אחרי קיום גוף המצוה, וכמבואר בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מז, ואכמ"ל. ומ"מ אינו ברור ובלי ספק שכך דעת הרמב"ם, שהרי הרמ"א בדרכי משה ציין מקורו לרמב"ם. וכן ציינו הב"ח והט"ז (וכן משמע בשו"ת מהרש"ל סי' פה) שמנהגו ע"פ הרמב"ם, ולא ציינו שאינו ממש אותה שיטה. ועוד שהרי הרמב"ם כתב במנהג ספרד "מדליקין" אע"פ שבפשטות רק אחד מדליק. וגם מש"כ "מדליק" יכול להתפרש על ה"בית", עיי"ש בלשוננו. וע"ע גם בחידושים וביאורים לגר"ח גריינמן וצ"ל שנקט בפשטות בדעת הרמב"ם כרמ"א, שאין סברא לומר שהוא חיוב על בעה"ב, עיי"ש היטב. ומצד הטענה של הידור נפרד מהמצוה, אין טענה זו שייכת אם ההידור הוא מצד "מצוה בו

## הידור הגברא עדיף

ונבאר בס"ד שיתכן לומר שלפי דעת הרמב"ם והרמ"א יוצא שהסברא היא להיפך.

דהנה יש לשאול לפי שיטת הרמב"ם<sup>1</sup> והרמ"א בהבנת "מהדרין" שכל אחד מדליק (ו"מהדרין מן המהדרין" שכל אחד מוסיף והולך), האם שייך "מהדרין" גם באופן אחר, של נר איש וביתו ומוסיף והולך. ובפשטות הסברא נראה ברור שיש הידור בזה, דמאי שנא בזה אם הבית מוסיף והולך או כל אחד מוסיף והולך.

ודבר זה התפרש להדיא בדברי הלחם משנה אליבא דהרמב"ם בהבנת מנהג ספרד, דהנה הרמב"ם אחרי שהביא שיטתו כתב "מנהג פשוט בכל ערינו בספרד" שהבית מוסיף והולך, ותמה בלחם משנה היכן הדבר הנ"ל נמצא בסוגיה<sup>2</sup>, ויישב: "ויש לומר דמ"מ לא הוי מנהג בטעות כיון דעבדינן כדין, ואף על גב דמדינא לא בעי הוספה אנן נראה לנו למיעבד האי פשרה ולעשות ההוספה בכהאי גוונא"<sup>3</sup>.

יותר מבשלוחו, ואכמ"ל. ועכ"פ נראה שלא יצא הדבר מספק. וראה היטב במאמר בקובץ אור ישראל (מונסי) קובץ ל עמ' צז-קרב.

ה). ראה בחיי אדם (כלל סח סע' ז) לגבי הידור של מצוה בו יותר מבשלוחו ולעומתו אם תתקיים בשליח תהיה המצוה יותר בהידור (וראה בתבואות שור סי' כח מה שכתב במצוה בו יותר מבשלוחו לעומת הידור שהמצוה תתקיים ע"י גדולים, וראה שע"ת סי' תרנח אות ב).

ו). הנה הרמב"ם כתב את ההלכה כדעתו, ואח"כ כתב "מנהג פשוט בכל ערינו בספרד", ולכא' כוונתו למעשה שהיכן שנהגו ימשיכו במנהגם (וכ"כ הב"ח סי' תרעא: "ומשמע מדבריו שאין לשנות מנהגם, דאם לא כן לא הוה ליה לכתבו בסתם"), והיכן שאין מנהג ברור שם עדיף לעשות כפי ההלכה לפי שיטת הרמב"ם. ואם מנהג ספרד הוא גם כדעת הרמב"ם בסוגיה הרי יותר פשוט, שלפ"ז הרמב"ם כתב תחילה את האפשרויות השונות, וכתב שנהגו הציבור בספרד כמהדרין ולא כמהדרין מן המהדרין.

ז). והיא כבר קושיית הריטב"א (החדשים, מהד' הרב ריכמן ומוסד הרב קוק) והנמו". וכ"כ הר"א מזרחי בהערותיו על הסמ"ג (עשין, עשה דרבנן ה): "וקשה, דא"כ המנהג הפשוט בספרד דקאמר אינו לא כפי מצוותה ולא כפי המהדרין ולא כפי המהדרין מן המהדרין" [ומכח זה כתב בשו"ת רעק"א שם בתחילת דבריו, שאמנם אפשר לבאר את "מנהג ספרד" גם אליבא דהרמב"ם, וכלח"מ, אבל יותר ברור ופשוט כדברי הבית יוסף שמנהג ספרד הוא "מהדרין מן המהדרין" ואליבא דתוס', עיי"ש. וכ"ה מפורש בריטב"א. ועיי"ש ברעק"א הנפק"מ לגבי האפשרות להחמיר, שאם מנהג ספרד הוא "מהדרין" לשיטת הרמב"ם, א"כ מותר להם להחמיר ולנהוג כמנהג הרמב"ם ואשכנזים].

ח). נראה שבא לענות על השאלה איך בחרו "פשרה" חדשה שאינה כאף דעה בגמ'. ויישב שהטעם הוא מפני שעסקינן בדבר שהוא רק "הידור מצוה" ולא חיוב גמור, וכאן הרשות נתונה לבחור דרך חדשה

וכשיטה זו כתב בקצרה גם בספר סדר היום הל' חנוכה: "ובענין הדלקת הנרות יש שמדליקין נר בכל לילה לכל אנשי הבית, ויש מהדרין ויש מהדרין מן המהדרין. מה שנהגו כל ישראל הוא דרך המיצוע, שלילה הראשון מדליקין נר א' לכל אנשי הבית, ובשניה מוסיפין אחרת על הא', וכן הולכין ומוסיפין נר אחד בכל לילה עד שנמצא בלילה השמיני ח' נרות כמנין הימים אשר עברו". ומה שכתב "הוא דרך המיצוע" היינו שמנהג ספרד הוא "מהדרין" ולא מהדרין מן המהדרין, וא"כ הוא כהבנת הלח"מ בדעת הרמב"ם.

ומשמע קצת מלשונו "מנהג כל ישראל בדרך המיצוע", שכותב טעם לכך שלא נהגו כולם "מהדרין מן המהדרין", מפני שאינה דרגת הכלל להיות כל כך צדיקים, ונקטו הציבור "דרך האמצע"<sup>ט</sup>.

והשתא שאמרנו שיש מעלה בהידור "מוסיף והולך" לבדו גם לפי דעת הרמב"ם, שכך הסברא אומרת ושכך פירשו הלח"מ וסדה"י את מנהג ספרד שהביא הרמב"ם, א"כ יש לתמוה תמיה גדולה מדוע באמת בסוגיה לא פורש האי הידור כלל. וצ"ע גדול.

ובאמת בברכי יוסף תחילת סי' תרעא רצה לחדש ולהכניס את מנהג ספרד ב"מהדרין מן המהדרין" שבסוגיה גם לפי שיטת הרמב"ם, שהולך על שני דברים<sup>י</sup>, על עיקר המצוה ועל המהדרין, עיי"ש היטב<sup>יא</sup>.

---

שלא כגמרא. ואע"פ שמותר, עדיין לא התבאר באמת מה ראו על ככה, ומה הטעם "אנן נראה לנו", וראה לקמן.

ט). ונראה שסברא זו היתה ברורה למקור חיים לגאון בעל החו"י (תחילת סי' תרעא). דהנה הב"י שם כתב לתמוה לפי שיטת הרמב"ם א"כ מדוע במנהג ספרד לא נוהגים מהדרין מן המהדרין. וכתב המקו"ח על קושיה זו "דאינו מדוקדק", ושהיה צריך להקשות הב"י קושיה אחרת "דלרמב"ם אלו דלא כמאן". ואין בידינו אלא הקיצור הלכות של הספר מקו"ח, ונראה לשער שפשיטא ליה למקו"ח כדרך הנ"ל שראוי לכלל הציבור לנקוט דרך האמצע, ולכן כתב שאין להקשות על מנהג ספרד כקושיית הב"י הזאת, אלא רק קושיה אחרת.

י). כעין המבואר הדעה בחז"ל בכמה מקומות "מקרא נדרש לפניו ולפני פניו".

יא). ואינו כלח"מ וסדה"י שמנהג ספרד הוא דרך פשרה חדשה לפי הרמב"ם. וכתב בברכי" שם: "ומי שהכריח הרמב"ם לפירוש זה היינו מצד הסברא, דפשיטא ליה דתוספת בלי נר לכל אחד ודאי הוא הידור טפי מהמהדרין, דניכר, ודין הוא הדר, ואמאי לא תני ליה".

ולכא' היה נראה לומר בזה שהסוגיה נקטה שאע"פ שיש הידור בשני האופנים, מ"מ ההידור שכל אחד מדליק הוא הידור יותר טוב וראוי, ולכן כתבה רק אותו ל"מהדרין", והמהדרין מן המהדרין יעשו שני ההידורים ביחד. והטעם בזה אפ"ל, שאע"פ שלכאורה הידור בחפצא הוא יותר הידור מאשר הידור בגברא, כמש"כ לעיל הסברא, מ"מ כל זה כלפי התוצאה ועשיית הטוב יותר כלפי עצם המצווה וטעמה, אבל כלפי האדם יש מעלה גדולה ב"מצוה בו יותר מבשלוחו", שסוף סוף כך המצוה יותר מתייחסת אליו, והיא מעלה מכרעת גם אם המצוה קטנה יותר במעלתה, ודוק<sup>(2)</sup>.

וכן נראה לבאר בדעת הריטב"א על שבת שם, וז"ל: "ולפירוש זה"<sup>(3)</sup> מנהגנו דלא כחד, אלא כעיקר הדין שהוא נר איש וביתו. ופירש הר' יוסף דלהכי אין אנו כמהדרים ולא כמהדרים מן המהדרים פן יחשדו כשפים אם היה לכל אחד נר<sup>(4)</sup>. ומבואר מלשוננו שלא נחשב כלל כ"מהדרין", אע"פ שמסתבר שיש בכך "הידור" מסויים<sup>(5)</sup>.

ולפי דרך זו מה שנהגו בספרד כהידור הפחות מובחר צ"ל טעם מעשי, כגון מש"כ הריטב"א סכנת כשפים, או שלא היה סיפק בידם להרבה נרות<sup>(6)</sup>, וכדומה.

**וא"כ עלה בידינו שיש סברא לומר שהידור החפצא עדיף מהידור הגברא** (וכך נראה בדעת התוס' והשו"ע בסוגיה), **ויש סברא לומר שהידור הגברא עדיף** (וכך נראה

יב). ואפשר להציע לתלות שאלה זו האם עדיף ההידור בגברא או בחפצא בשאלה מה מטרת המצוות בכלל, האם יותר מצד התיקון האישי של "לצרף את הבריות", או יותר מצד כבוד שמים, "ואני נבראתי לשמש את קוניי" (וראה מש"כ בס"ד בהמעין, תשרי תשע"ז עמ' 106, "עוד בענין 'חייך קודמין' בתורה ובמצוות"), ואכמ"ל, ודוק.

יג). הבנת הרמב"ם בסוגיה.

יד). והיינו כעין פסחים ח, ב שהזכירו בנר בלילה "סכנת כשפים" בחשד הגויים אותנו. וז"ל רבי יחזקיהו ממגדיבורג (בשיטת הקדמונים כאן): "מתוספות מורי אבי ה"ר שלמה נר"ו, וא"ת למה אין אנו עושין כמו מהדרין, שפירשו נר אחד לכל אחד מבני הבית. טעמא שלא יאמרו הגוים שעושין כשפים בשביל שאין רואין בכל בית בשוה".

טו). שכך ודאי הסברא נותנת כמש"כ לעיל, והראיה שמנהג ספרד נוהג כך ולא נר אחד לבית. ומש"כ הריטב"א שאנחנו נוהגים כעיקר הדין, ושאין בכך אפילו "מהדרין", כוונתו שאין בכך קיום מה שהסוגיה מורה למהדרין, אבל הידור מצוה מסויים ודאי יש בו.

טז). כמבואר בשיטה לר"ן שבד"כ דרך זו זוקקת יותר נרות מאשר נר לכל אחד ואחד.

בדעת הרמב"ם והרמ"א בהשמטת הסוגיה בשבת את אפשרות ההידור של "מוסיף והולך" לבדו, כשרק בעה"ב יוסיף ויילך), ודוק.

והגאון החיד"א בשיורי ברכה סי' תרע"א כתב להציע בהשמטת הגמרא להיפך מדברינו, שהביא שם דברי האלפסי זוטא לרמ"ע מפאנו שהידור מנהג ספרד הוא "מהדרין" יותר מובחר מפני "שזה בגופה של מצוה", וכתב החיד"א שהטעם שלא נכתב בגמ' הוא "משום דאשמעינן דגם נר לכל אחד הוי הידור, וכש"כ מנהג זה דהוי הידור". והוא אמנם קצת חידוש שהגמ' הביאה דוקא "מהדרין" פחות מובחר והשמיטה את המובחר, ומ"מ בזה מנהג ספרד מיושב טוב כהידור המובחר. וצ"ע עדיין.



## סיכום

חלק העולה מכל זה:

- א. גם לפי הבנת הרמב"ם בסוגיה יש הידור ב"מוסיף והולך" אחד בבית. כך הוא מנהג ספרד ברמב"ם.
- ב. צ"ע מדוע נשמט בסוגיה אופן זה, וכנ"ל צ"ע איך נהגו בספרד דלא כחד האופנים (אא"כ נהגו בספרד כהבנת התוס').
- ג. אפ"ל מספר אופנים: "מהדרין מן המהדרין" קאי גם עיקר המצוה (ברכ"י), תני חדא וכש"כ השני (שיורי ברכה), שניהם הידור אבל ל"מהדרין" תני חדא היותר מובחר (וכן משמע בריטב"א), והטעם שהוא היותר מובחר הוא מצד ריבוי הנרות או מצד ההידור בגברא שעדיף על הידור החפצא.
- ד. לפי הכיוון שנהגו בספרד רק כ"מהדרין" אפ"ל בטעמים שהעדיפו להנהגת הכלל את דרך המיצוע.



## **הרבה להטיב!**

ונסיים בדברי ספר סדר היום, שהקב"ה "הרבה להטיב" (שני דברים ביחד: נס ההצלה ונס פך השמן). בחינת "הגדיל ה' לעשות עמנו", ומובן מדוע דוקא בחנוכה מצאנו ענין ההידור:

וכשראו כהני ה' ועם ה' אותו הנס הגדול נעשה להם שמחו שמחה גדולה, ובהיות שהש"י עמהם והרבה להטיב, אם להצילם מיד אויביהם אם לעשות להם אותו הנס המפורסם, וע"כ ראוי לעשות זכר לנס הזה לדורות הבאים שיכירו וידעו הטובות והניסים והנפלאות שעשה עם אבותינו בימים ההם בזמן הזה, והתנו שאותם הח' ימים שנעשה להם הנס בימי מתתיהו ובניו שיהיו ימים קבועים בכל שנה ושנה ימי ששון ושמחה.



הרב אפרים פישל הלוי סגל

ראש כולל או"ח קרלין סטולין

ביתר-עילית

## חשש מראית עין כשאין ניכר מי העושה את המעשה – ומה הוא החשד בחצר שיש לה שני פתחים

### א.

מצינו הרבה פעמים שגזרו חז"ל שלא לעשות מעשים מסוימים המותרים מעיקר הדין – באופן שניתן לחשוד את העושה שכביכול עובר ח"ו על איסור תורה או שאינו מקיים מצווה מסוימת, ונסמך הדבר על הפסוק 'והייתם נקיים מה' ומישראל'. ונחלקו אמוראים (שבת קמו:): האם הגזירה היא גם כשעושה המעשה בחדרי חדרים ואין אדם רואהו שלא שייך חשד, ונפסק (שו"ע או"ח סי' ש"א סעי' מ"ה) שאף בחדרי חדרים אסור.

אמנם בכמה גזירות מצינו להדיא שהגזירה היא רק באופן ששייך חשד בפועל, וכפי שיובא להלן, ונתבאר בפוסקים (עיין משנ"ב שם ס"ק קס"ה, ועיי"ש שאין זה מוסכם) עפ"י הראשונים, שהחילוק הוא שכשהחשד הוא על עבירה דאורייתא או אסור גם בחדרי חדרים, ואילו כשהחשד הוא שעובר על איסור דרבנן אין איסור אלא כשיש חשש חשד בפועל.



### ב.

ויש להסתפק איך הדין באופן שהמעשה גלוי ומפורסם לרואים העלולים לחשוד את העושה שעובר על איסור תורה, אמנם אין ידוע מי הוא האדם העושה את המעשה, ורק ידוע שהוא בן-ישראל.

ויסוד הדבר הוא שיש לחקור, האם הוא דין על ה'גברא', להיות 'נקי מישראל', והיינו שאין די שהוא נקי מ'ה' ואינו עובר על מצוותיו, אלא צריך שגם 'ישראל' לא יחשדו אותו שעובר על מצוות ה', ולפי"ז באופן שאין חשש לחשד שהוא

עובר על איסור, אין שום מניעה שיעשה המעשה. או שמא הוא חיוב כללי על כלל ישראל שלא יחשדו את אחד מבני ישראל שעובר על איסור, ולכן כל שגלוי המעשה לעיני בני אדם וניכר שנעשה ע"י ישראל, אסור לו לעשותו אף שאין גלוי שהוא עושה המעשה.

[ואם טעם איסור זה הוא כדי שלא יתחלל שם שמים בעיני הרואים, או שלא ילמדו ממעשיו לזלזל במצוות, הרי טעמים אלו שייכים גם כשאינו מכיר אם האדם, ומסתבר כצד השני].

### ג.

ונראה להוכיח מדברי הגמרא כצד השני, שבמסכת שבת (כג.) אמר רב הונא שהדר בחצר שיש לה שני פתחים צריך להדליק נר חנוכה על שני פתחיה, שאם ידליק רק על פתח אחד יחשדוהו שעובר על מצות חכמים ואינו מדליק נר חנוכה. והוסיף רבא שדין זה הוא רק באופן שהפתחים הם משני צדדים שונים, והעובר על פתח זה אינו עובר בהכרח גם על הפתח השני, אך אם שניהם באותו צד אין חשש. והקשו בגמרא, שממה נפשך, אם החשד הוא מבני העיר המכירים את הבית ויודעים שיש לו שני פתחים, הרי גם כשהפתחים בשני צדדים אין חשד, שאף שיעברו רק על פתח אחד ויראו שאין בו נר יתלו שהדליק בפתח שבצד השני, ואם החשד הוא מאנשים זרים שאינם מעיר זו, ואינם מכירים את הבית שיש לו שני פתחים, הרי גם כששני הפתחים באותו צד יחשבו שהבית חלוק לשתי בתים, ולכל אחד יש פתח אחד, ורק אחד מדליק נר והשני אינו מדליק. והסיקו בגמרא, שבאמת אין לחשוש לחשד של אנשים זרים שאינם בני העיר [ומבואר במפרשים דהיינו מפני שאינם מצויים בלילות ברחובות עיר אחרת], אלא לחשד בני העיר בלבד, ולכן כששני הפתחים הם בצד אחד אין חשש חשד, משא"כ כשהם בשני צדדים כשעובר בצד אחד ורואה שאין שם נר אינו תולה שהדליק בפתחו השני, אלא אומר כשם שבפתח זה לא הדליק כך גם בפתח השני לא הדליק.

והנה אם ננקוט כצד הראשון שהוא דין על הגברא יש לתמוה על תמיהת הגמרא מחשד בני אחרת, וכן מדוע הוצרכה הגמרא לחדש שאין חוששים לחשד



בני עיר אחרת, והלא היה אפשר לומר שאכן חוששים גם לחשדם של אלו, אלא שממה נפשך, אם אדם זה שאינו דר כאן מכיר את דרי הבית, הרי יודע שבית אחד הוא שיש לו שני פתחים, ואם אינו מכיר את בני הבית ולכן חושב שיש כאן שני בתים ולכל בית יש פתח אחד, ורק אחד מהם מקיים מצות נר חנוכה, הרי אינו מכיר את הדירים ומה חשד יש [ולא מסתבר לדחוק, שאכן אינו מכיר את דרי הבית, אלא שלאחר זמן יברר וישאל מי הוא הדר בבית שבכתובת זו, שמניין לחשוד עד כדי כך, וגם מסתבר שכשיברר הדבר יתברר לו גם שזה בית אחד גדול עם שתי פתחים ולא שני בתים].

אלא בהכרח כצד השני הנ"ל, שאף שכל החשש הוא שיחשדו 'בן ישראל' [שניכר שהוא בית של ישראל – לפי השכונה או עפ"י המזוזה שבפתחו וכדו'] שאינו מדליק נר חנוכה יש להסיר חשד זה, ולכן אילו היינו חוששים לחשד אנשים זרים היה חייב בעל הבית להדליק נר חנוכה על שני פתחי החצר שבצד אחד, ורק משום שאין דרך אנשים זרים לילך ברחובות בשעות הלילה אין צריך לחשוש לחשד זה. ומפורש א"כ כצד השני הנ"ל.

## ד.

מאידך, מצינו לכאורה שספקינו מפורש במחלוקת הפוסקים, שבהל' שבת (סימן רנ"ב ס"ב) נפסק שמותר למסור לכובס נכרי לכבס בגדיו אף באופן שמכבסם בשבת, כל שקצץ עמו שכר בקבלנות, שאז הנכרי אדעתא דנפשיה קעביד לקבל שכרו ולא עבור ישראל. אך הוסיף המחבר דאעפ"כ אם עושה זאת הנכרי על הנהר שהכל רואים שהוא מכבס בשבת יש להחמיר ולאסור משום מראית עין, שהרואים אותו מכבס בגדי ישראל לא יתלו שעשה כן דרך היתר – בקציצה בקבלנות, אלא יאמרו שהנכרי הוא שכירו של ישראל לכבס בגדיו בשבת, והישראל עובר על איסור אמירה לעכו"ם.

ונחלקו המג"א (סק"י) והתוספת שבת (סקי"ד) איך הדין באופן שהבגדים שמוסר לנכרי אינם ניכרים שהם שלו, אך ניכרים שהם של ישראל, וכגון שהוא חלוק שרק ישראלים הולכים בו [וכן כגון טלית של מצוה], שהמג"א כתב שאסור, שהרי ניכר

שהוא של ישראל. אך התוספת שבת חלק עליו וכתב שאמנם ניכר שהוא של ישראל, אך לא ניכר של מי הוא, וממילא אין כאן חשש חשד כלל.

הרי שנחלקו ממש בנידון הנ"ל, האם החיוב להוציא עצמו מן החשד הוא גם באופן שיחשדו 'ישראל' בלא לדעת מי הוא, או דווקא כשיחשדו 'אותו'. והמשנ"ב (שם סקכ"ה) הביא ב' הדעות.

ולכאורה יש לתמוה על התוספת שבת מהוכחתנו הנ"ל מדברי הגמרא בשבת, שמשמע להדיא כדברי המג"א.



## ה.

ועלה בדעתי רעיון מחודש, לפיו באמת לאו בהכי פליגי הפוסקים, אלא גם לדעת התו"ש יש איסור לעשות מעשה שיביא לידי חשד שישראל כלשהו עובר על איסור, וכדמוכח מפשטות דברי הגמרא בשבת כנ"ל [וכמסתבר עפ"י הטעמים הנ"ל]. אלא עומק כוונת התו"ש שלא שייך חשד כשאין ניכר של מי הוא הבגד, כך היא, שהנה בעצם כשאדם רואה שנכרי מכבס את בגדו של 'ישראל' בשבת עומדים לפניו ב' דרכים שוות כיצד לשפוט את מעשה הישראל שמסר בגדו לנכרי לכביסה, שיכול לדונו לכף זכות ולתלות - כפי האמת - שמסרו באופן היתר, והיינו שקצץ לו שכרו בקבלנות וגם לא אמר לו לעשות זאת בשבת, ומצד שני יכול לדון את הישראל לכף חובה ולומר שאינו חושש לדברי חכמים שאסרו אמירה לעכו"ם, ומסרו לנכרי בדרך איסור. ואמרו חכמים שיש למסור הבגד לחשוש שלא ידונו אותו הרואים לכף זכות אלא יקבעו בדעתם שעושה זאת בדרך איסור, וגם זה בכלל 'והייתם נקיים מה' ומישראל'. אמנם בהתבוננות בטבע האדם יראה שכל היצר והדחף לדון לכף חובה אף שהסיכוי שהמעשה נעשה בדרך היתר שווה לכך שנעשה בדרך איסור, הוא דווקא כשיודע מי הוא זה העושה את המעשה, שאז יצרו מפתהו לחשוד אדם זה כעברייך ולא לדונו לכף זכות [באומרו: אני מכיר אותו, הוא לא כזה "צדיק"]], משא"כ באופן שאדם רואה תוצאה של מעשה שנעשה על ידי אדם כלשהו מישראל, ואינו יודע מי הוא זה שעשה זאת, אין לו שום דחף לדונו לכף חובה, מאחר שהסיכוי שעשה זאת בדרך איסור שווה

לכך שעשאו בדרך היתר [ואכן המשנ"ב בהמשך דבריו מביא מהחיי"א שכתב להתיר הדבר מטעם אחר, והיינו משום שידוע שהדרך בימינו ליתן לכבס בקבלנות. ואף לפוסקים שהחמירו בזה, עכ"פ בודאי מצוי היה גם בימיהם ליתן בקבלנות באותה מידה של ליתן בשכירות, ואולי אף יותר].

ועפ"ז יש לפרש שזו היא כוונת התו"ש, שכשאדם רואה נכרי מכבס בגד של 'ישראל' בשבת, כל שאין ניכר מי הוא בעל הבגד אין לו שום סיבה לחשוד שישראל מסרו לו בדרך איסור, כיון שבאותו מידה יכול למסרו בדרך היתר, ורק כשמכיר את בעל הבגד יצרו מפתהו לחשדו שעשה זאת בדרך איסור, ולכן על המוסר למנוע עצמו מלהגיע למצב שיחשדוהו שעובר על איסור.



# ו.

ואם כנים הדברים, הרי אין לנו מקור מדברי התוספת שבת להקל רק באופן שהרואה את המעשה הנעשה יכול לתלות בהיתר או באיסור, אבל באופן שלפי ראות עיני הרואים אין דרך מצויה של היתר למעשה זה, אין קולתו אמורה אף כשאין ניכר מי הוא העושה את המעשה. וא"כ מיושב שפיר מדוע לגבי נר חנוכה החמירו, כיון ששם לפי טעותם של הרואים, פתח זה הנראה לעיניהם הוא פתח יחידי של בית השייך לישראל [שאין עולה בדעתם שיש כאן בית אחד שיש לחצירו שני פתחים באותו צד, שנראה שלא היה מצוי כ"כ בזמנם. ולדוגמא השכיחה בזמנינו, אדם שיראה יחידת דיור בצד בית, לא יעלה על דעתו - דבר שאינו מצוי - שהיחידה היא חלק מהבית], ואין להם לפי ראות עיניהם לתלות את אי הדלקת נר חנוכה בפתח זה אלא בכך שהדר בבית עובר על מצות חכמים ואינו מדליק נר חנוכה, ולכן אף שאין ידוע להם מי הוא הישראל יבואו לחשדו, וגם מחשד כזה יש חיוב להימנע, שיש על האדם להסיר חשד מ'ישראל' שעובר ח"ו על מצוות התורה, ולא רק להסיר החשד מ'עליו'. משא"כ באופן שיש לתלות בדרך היתר כמו בדרך איסור, בזה נחלקו הפוסקים, שלדעת המג"א גם בזה יש לאסור משום חשד, ולדעת התו"ש אין לאסור בזה, כיון שכל שאין יודע מי הוא

העושה המעשה אינו חושדו שעשה בדרך איסור, אלא תולה שעשאו בדרך היתר המצויה.



הרב ראובן חיים קליין

ביתר עילית

חבר בכולל שע"י ישיבת מיר (ירושלים)

בעמחה"ס לחם ממרחק, המקום מרחק ועוד

## בעניין משקין בית מטבחיא דכן בנס חנוכה

### א.

איתא בגמ' (שבת כא:): "מאי חנוכה דת"ר בכ"ה כסליו יומי דחנוכה תמניא אינון גלא למספד בהון ודלא להתענות בהון שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שדהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעקב בו נס והדליקו ממנו ח' ימים לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". והנה תנן (עדות פ"ח מ"ד): "העיד רבי יוסי בן יעזר איש צרידה על איל קמצא דכן ועל משקין בית מטבחיא דכן". נמצא לפי המשנה דכל המשקין שבעזרה טהורין הן וקשיא דאם טהורין הן לא נזקקו כלל לשום נס בחנוכה?

אכן, הרואה יראה דלא מחכמה יקשה זאת, דבאמת ליכא קושיא בזה כשנעיינ בסוגיית הגמ' דסופ"ק דפסחים, דהתם מצינו שנחלקו רב ושמואל (פסחים טז.) אי דכן היינו טהור ממש, כדברי רב, או דכן היינו טהור מלטמא אחרים אבל טומאת עצמו אית בהו, וזהו דעת שמואל. ומפרש הש"ס דרב סובר דטומאת משקין דרבנן, וכי גזרו רבנן במשקין דעלמא ובמשקין דבית מטבחיא לא גזרו, ושמואל סובר דטומאת משקין עצמן מדאורייתא ורק לטמא אחרים דרבנן, וכי גזרו רבנן במשקין דעלמא אבל במשקין דבית מטבחיא לא גזרו. והנה לשמואל לית כאן קושיא כלל, שהרי שמואל סובר דאפילו משקי בית מטבחיא יש להם טומאת משקין לעצמן מן התורה, וא"כ שפיר שייך שטימאו היוונים את השמן שבמקדש. ולא עוד אלא אפילו לדעת רב, דטהורים הם לגמרי, תני רב (פסחים יז.) דמשקי בית מטבחיא דוקא טהור ולא משקי בי מדבחיא, והעולה מסוגייתא הגמ' דדם ומים לחודייהו חשיבי כמשקין בית מטבחיא אבל שמן ויין הרי הם משקי בי מדבחיא ואף בהם מודה רב דטמאים. וא"כ גם לרב שפיר טימאו היוונים את כל השמנים שבהיכל,

הדין משקין בית מטבחיא דכן לא נאמר על השמן. וללוי דאמר דגרסינן משקין בי מדבחיא בעדותו של רבי יוסי בן יעזר אוקי הגמ' דס"ל כשמואל. וא"כ ממ"נ ליכא קושיא, דאי לרב דטהור לגמרי, הלא רק משקי בית מטבחיא תנן ומשמן לאו דבי מטבחיא הוא, ואי ללוי דמשקי בי מדבחיא תנן, הא ס"ל לשמואל דמשקין הללו טהורים רק מלטמא אחרים אבל טומאת עצמן אית ביה. וא"כ שפיר שייך שנטמא ע"י היוונים כל השמנים שבהיכל. כל זה כתב הרש"ש טויבש בהגהותיו לשבת (כא:) בקיצור ולכאורה דבריו הם דברים מכוונים.



## ב.

אלא אי קשיא לן הא קשיא, דכתבנו דס"ל לרב דטומאת משקין דרבנן היא ורק במשקי בית מטבחיא לא גזרו, וא"כ נמצא דשמנים שבהיכל כיון שאינם משקי בית מטבחיא הרי הם כשאר משקין דעלמא דטמאים. אכן, לפי שיטת הגמ' טומאה זו לפי רב אינה אלא מדרבנן וא"כ כשטימאו אותם היוונים לא נטמאו אלא מדרבנן, וקשיא אמאי הוצרכו לנס חנוכה כדי להדליק את המנורה הלא מן התורה השמנים הללו טהורים הם לגמרי ולא נפסלו כלל ממצוות הדלקת המנורה? כן הקשה הגריעב"ץ במור וקציעה (או"ח ס' תר"ע). ואני טרם אביא לכם את תירוצו של הגריעב"ץ הריני מציע בפניכם עוד תשובות לקושיא הזאת.

הנה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הערות פסחים טז.) כתב בזה הלשון: "י"ל למ"ד דמקבלים טומאה מדרבנן וכיון דמלחמת יון היתה בעיקר על תורה שבע"פ ולכן דקדקו ביותר אף בדבר שהוא דברי סופרים הלכך היה הנס שמצאו פך שמן בטהרה גמורה אף מד"ס". עכ"ל. ומצאתי בחת"ס (ח' חת"ס שבת כא:), דרשות חת"ס ח"א סט.) שגם הוא כתב שעשה הקב"ה נס להמשיך אור השמן כדי לקיים דברי חכמים, למרות שלא נטמאו השמנים אלא מדרבנן.



## ג.

ועוד יש ליישב קושיית הגריעב"ץ באופ"א ע"פ מה שמצאתי בספר ויברך דוד (שבת כא:) דאיתא התם דהני שמנים שטימאו אותם היוונים היו קרושים, משום

שנקרשו בקור לילי החורף. וא"כ י"ל דאף דסובר רב דטומאת משקין בעלמא היינו רק מדרבנן, אבל הכא בשמן קרוש לאו בטומאת משקין מיירי אלא בטומאת אוכלין (דהא אינו משקה אלא אוכל) ולכ"ע טומאת אוכלין דאורייתא היא. ולכן הני שמנים טמאים המה מן התורה ומשו"ה איצטריכו לנס חנוכה בשמן שנשאר בטהרה, דבשמנים הללו כיון שנטמא מדאורייתא נפסלו מהדלקת המנורה<sup>א</sup>. וכן תירץ בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב ס' רפ"ה הגהות על טוש"ע או"ח ס' תר"ע) דמיירי בשנטמאו השמנים בעודם קרושים<sup>ב</sup>.

ויותר מזה ראיתי חידוש בשו"ת עמודי אור (ס' קי"ט) שכתב דלדעת רב דאין טומאת משקין מדאורייתא ורבנן הוא דגזרו כל טומאת משקין אבל במשקין דבית מטבחיא לא גזרו דכן, כל זה נאמר על כגון דם ומים ומי פירות שהם משקין בעלמא, אבל בין ושמן מודה רב דטומאתן מדאורייתא, משום שהם חשיבי כפרי עצמו ויש בהם טומאת אוכלין. ואע"פ שפרי הוא ונשתנה הרי נשתנו למעלייתא ועדיין חשיבי כפרי (וכמו שמצינו לגבי דברים רבים דשמן ויין חשיבי כפרי) משא"כ בשאר מי פירות כיון שנשתנו מהפרי הוי נשתנה לגריעותא ופקע מהם השם פרי. ולפ"ז רב יודה בין ושמן שיש להם טומאת אוכלין מדאורייתא וא"כ שפיר נטמאו השמנים שבהיכל ע"י היוונים ומשו"ה נזדקקו לנס חנוכה.



א. אכן, יש להעיר דכבר כתב הרמב"ם (טו"א פ"א ה"ט) דשמן שקרש אינו אוכל ואינו משקה ואפ' אם חישב עליו כשהוא קרוש בין לאוכלין בין למשקין בטלה דעתו. וא"כ פרח הלך לה תירוצא זו. אכן יעויין שם בקרי"ס למבי"ט, שכתב דהרמב"ם מיירי בשמן שנקרש וחזר ונמוח דאינו לא אוכל ולא משקה אפילו אם חישב עליו אבל בשמן קרוש שלא חזר ונמוח, בזה מודה הרמב"ם לדברי התוספתא (טהרות פ"ב ה"ב) דאם חישב עליו לאכילה אוכל הוא ואם לשת' משקה היא (ובזה מיושבת השגת הראב"ד שם וע' כס"מ). וא"כ צ"ל דבשמן שנקרשו שחישבו עליהם לאכילה מיירי ואותם טימאו היוונים וטומאתם טומאה דאורייתא. איברא, עדיין צ"ע שהרי בעינן לזה מחשבת בעלים וכאן בשמן של קודש מיירי ול"ש בזה מחשבת בעלים, כמש"כ האו"ש (טו"א פ"א ה"ט) גבי דם של קדשים. וע' בח' הגרי"ו הלוי (מנחות כא.) ובספר מגנוי הגר"ח (ס' ס"ב) שכתבו בשם הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל דל"צ לזה מחשבת בעלים ממש, עיי"ש ולפ"ד ניחא.

ב. ושם בקושיא לשונו מגומגם לכאורה שהקשה למ"ד משקי בי מדבחיא תנן וכס"ד דדכן ממש נמצא דבכדי היה נס של חנוכה. אמנם אליבא דאמת ליכא שיטה כזו בגמ' דסובר דמשקי בי מדבחיא תנן ודדכן ממש וכמש"כ לעיל אות א' ואולי כוונתו להקשות כמו שאכתוב לקמן אות ה' ובהערה לשם.

## ד.

אמנם, כל זה אינו אלא לפלפולא בעלמא אבל לדינא האמת יורה כדרכו של הרב יעב"ץ, דהנה פסק הרמב"ם (טומאת אוכלין פ"י הט"ז) כרב בתרתי דמשקי בית מטבחיא תנן וגם דדכן היינו טהור ממש לגמרי, אכן גם כתב הרמב"ם (שאר אבות הטומאה פ"ז ה"א) דטומאת אוכלין וטומאת משקין שניהם מדאורייתא הם, והקשה הלח"מ (פסוה"מ פ"א הל' ל"ו) דהלא מבואר בגמ' (מובא לעיל אות א') דרב סובר משקי בית מטבחיא דכן ממש משום שסובר דטומאת משקין אינו אלא מדרבנן ובמשקי בית מטבחיא לא גזור, וא"כ נמצא שהרמב"ם סותר את עצמו, דלענין משקי בית מטבחיא פסק כרב ולענין טומאת משקין פסק כשמואל? אלא מפרש הלח"מ דהרמב"ם פוסק הלכה כרב פפא אליבא דרב, דרב פפא אמר (פסחים יז:) דדין משקין בית מטבחיא דכן הוי הלכה למשה מסיני ואף דבשאר מקומות אמרינן דטומאת משקין דאורייתא היא סובר רב דהכא במשקי בית מטבחיא כך ניתנה ההלכה למשה מסיני דטהור לגמרי. ולפ"ז לק"מ סתירת פסקי הרמב"ם והכי מדויק בלשון הרמב"ם (טו"א פ"י הט"ז) משקין בית המטבחים שבעזרה וכו' טהורין לעולם ואינן מתטמאין ולא מכשירין ודבר זה הלכה מפי קבלה. וגם הרב יעב"ץ כתב ע"ד זה ונמצא דלפי דבריהם גם רב מודה במשקין דטומאתן מדאורייתא ורק ניתנה הלכה למשה מסיני דמשקי בית מטבחיא טהורין לגמרי. וא"כ בשמנים שבהיכל, כיון שאינם משקי בית מטבחיא, שפיר מצינו שנטמאו בטומאת משקין מדאורייתא ומשו"ה הוצרך לנס חנוכה. וזהו תירוצו של היעב"ץ ולכאורה האמת אתו.



## ה.

אולם, הצל"ח (סוגיית רחסה"ג אות צ'-צ"ו) השתדל והרבה להוכיח דמה שנקט הגמ' (מובא לעיל אות א') דלוי דתני בי מדבחיא סובר כשמואל דדכן היינו רק מלטמא אחרים אינו דבר מוכרח דלעולם אפ"ל דלוי ס"ל בזה. ואם כנים הדברים חזר לן הקושיא שבה פתחנו את דברינו דאם סובר לוי כרב דדכן ממש נמצא דהשמן שבהיכל שהם בכלל משקי בי מדבחיא טהורים הם לגמרי ואינם מקבלים



טומאה<sup>ג</sup>, וא"כ קשיא היאך טימאו אותם היוונים. ולזה מצאתי כמה תירוצים בדברי רבותינו ומכל מה שכתבתי מכבר מהני' לן בזה רק מה שכתבתי לעיל (באות ג') דמיירי בדנקרשו השמנים דכיון דאין שם משקה עליהם אלא אוכלים הם ממילא הם טמאים בטומאת אוכלין דאורייתא. ויש מן האחרונים שכתבו (גור ארי' יהודה קונטרס המועדים ס' י"ט אות כ"א, שו"ת דבר אליהו ס' כ"ד אות ב') לתרץ דרך שמן למנחות חשיב כמשקי בי מדבחיא אבל השמן להדלקת המנורה לא היה דבי מדבחיא. ודבר זה הביאו לדייק מדברי רש"י (פסחים יז. ד"ה משקי בי מדבחיא) וז"ל: "כלומר כל אלו של קודש נקראים על שם מזבח כגון דם לזריקה ומים ויין לנסך ושמן למנחות" עכ"ל, משמע דבמן של מנורה דלאו של המזבח היא ואינן למנחות לא חשיב כמשקה בי מדבחיא וא"כ שפיר קיבלו טומאה מן היוונים בשמנים שבהיכל שהוקצו למנורת המאור. אכן העיר מו"ר הרה"ג יצחק סורוצקין שליט"א (גבורת יצחק על חנוכה ס' כ"ד) דבשו"ת אבני נזר (או"ח ס' תק"ב) כתב דהמנורה דין מזבח אית לה וא"כ לכאורה השמן למאור ייחשב ג"כ כמשקי בי מדבחיא וטהורין הן והדרא הקושיא לדוכתה.



# ו.

ואני אמרתי בחפזי שיש ליישב הקושי באופן אחר, דהנה מצאתי בפירוש הרלב"ג עה"ת (סו"פ שמיני, תועלת כ"ה שורש ט"ז) שהביא סברא נכונה אמאי טיהרה לנו התורה את משקי בית מטבחיא והנה לשונו ככתבו: "והיה זה כן לפי מה שאחשוב לפי שאין נכנסים תחת כלל "משקה אשר ישתה" (ויקרא יא, לד) כי הדמים הוגבלו לתתם על המזבח והמים ההם הוגבלו להדיח בשר הקדשים והכהנים זריזין במצות השם ית' ולזה לא יתכן שיהיה אפשרת בזה המשקה שישתה" עכ"ד. ועל פי הדברים האלה יש לומר דכל זה הוא רק כשיהיו תחת פיקוח הכהנים אבל מאחר שבאו היוונים הארורים ושלטו על המקדש ועל הקודש הרי אין לנו סברא לומר

ג). וכע"ז הקשה בשיעורי רבי דוד פוברסקי זצ"ל (פסחים אות קי"ד) לפי מאי דס"ד דגמ' בתחלת הסוגיא דרב אינו מחלק בין משקי בית מטבחיא למשקי בי מדבחיא דשניהם טהורים ממש א"כ היה משכח"ל שטימאו היוונים את השמנים שבהיכל.

שאין זה משקה שהרי אצל היווני אין הקודש דבר מיוחד. ולפי"ז שפיר נטמאו השמנים למרות שהיו ממשקי דבי מקדשא.

ובזה אסיים שמצאתי סימוכין להנ"ל בשו"ת שואל ומשיב (מהדו' קמא ח"ג ס' מ"ב) וז"ל: "לחכם אחד מה ששאלת בהך ענינא בחנוכה דטמאו כל השמנים והקשית למ"ד משקי בית מטבחיא דכן א"כ היאך נטמאו השמנים הא הוה בעזרה והוה משקה בית מדבחיא [לשונו מגומגם קצת דפתח במטבחיא וסיים במדבחיא] לפע"ד ל"ק דהרי אמרו בע"ז דף מ"ב דבאו פריצים וחללוה דמכיון שבאו בה פריצים נתחלל מקדושתו וכו' וא"כ שפיר נפקע הקדושה ושוב נטמאו כל השמנים וזה ברור וכו'" עכ"ל.

ומו"ר הרה"ג יצחק סורוצקין שליט"א (גבורת יצחק חנוכה ס' כ"ד) מצא רמז לזה בלשון הפיוט מעוז צור דאמרינן ופרצו חומת מגדלי וטמאו כל השמנים ר"ל כיון שפרצו חומות הביהמ"ק נתחלל מקדושתו ושפיר נטמאו כל השמנים על ידם כיון שעכשיו אינם משקי בי מדבחיא<sup>ד</sup>. ושו"מ שכן כתב המהרש"ם בספרו תכלת מרדכי (בראשית חנוכה אות י').

אכן בשו"ת בית יצחק (או"ח ס' ק"י) הביא תירוץ זה [שם הביא תירוץ זה בשם היעב"ץ במור וקציעה, אבל זה אינו שם אלא בשו"ת שו"מ] והעיר עליו דהלא כתב בבעל המאור עמ"ס ע"ז שם דרך בפריצי ישראל שיש להם איסור מעילה נאמר דין זה דנתחלל ולא בפריצי עכו"ם? ובאמת זה אינו כ"כ קושיא די"ל דהיהודים המתיוונים הצטרפו ליוונים בחילול ביהמ"ק. ושו"ר שהשו"מ עצמו הרגיש בזה (שו"ת שו"מ מהדו' ד' ח"ב ס' ר') וכתב שצ"ל דבאו בתחילה פריצי ישראל ואח"כ באו עליו פריצי עכו"ם. על כל פנים שפיר שייך בשמנים שבהיכל שיטמאו אף למ"ד דמשקי בי מדבחיא דכן ודדכן ממש. ואשרינו שיצאנו בטהרה.



(ד). עי' בשו"ת דברי יציב (או"ח ס' רפ"א) שתירץ כע"ז דליכא דין משקי בי מדבחיא דכן כיון שנתבטל המזבח ועיי"ש שהביא סמך לזה ממגילת תענית.

הרב גבריאל יצחק רוזנה

באר שבע

## חנוכה מן המקרא מניין?

### פתיחה

מצוות החנוכה הן כידוע, מדברי סופרים. עם זאת, עיון בהן ובמנהגים הנלווים אליהן מראה כי הן מעוגנות היטב בכתובים. אכן, על רמזים לחנוכה במקרא הצביעו כבר הראשונים<sup>(א)</sup>, אך בכוונתנו להראות כי המקראות לא רק רמזו למצוות החנוכה אלא השפיעו, כנראה, השפעה של ממש על עיצובן, על תכניהן והמנהגים הנלווים אליהם.



### שיקום הבית בימי חזקיהו – מעין מהדורה ראשונה של סיפור

#### החנוכה

הציר המרכזי, עליו סובבות מצוות החנוכה, הוא, כידוע, חילול בית המקדש בידי היוונים והמתיוונים ושיקומו בידי החשמונאים. והנה, אירועים דומים התרחשו גם בימי הבית הראשון.

הכתובים מתארים את השבתת העבודה וחילול בית המקדש בידי אחז מלך יהודה:

וַיֹּאסֶף אַחֲזָא אֶת כָּלִי בֵּית הָאֱלֹהִים וַיִּקְצֹץ אֶת כָּלִי בֵּית הָאֱלֹהִים וַיִּסְגֹּר אֶת דְּלָתוֹת בֵּית ה' וַיַּעַשׂ לוֹ מִזְבְּחוֹת בְּכָל פְּנֵה בִירוּשָׁלַם. וּבְכָל עִיר וְעִיר לַיהוּדָה עָשָׂה בְמוֹת לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּכְעַס אֶת ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו [דברי הימים ב, כח, כד-כה].

המקדש שוקם והעבודה בו חודשה בידי בנו ויורשו של אחז, המלך חזקיהו. חזקיה מתאר את החילול ומורה לכהנים וללויים לטהרו:

(א). ללקט של רמזים כאלה ראה למשל: ר' אליהו כי טוב, ספר התודעה, כרך א ירושלים תשנח עמ' שכג-שכד.

בשנה הראשונה למלכו בחדש הראשון פתח את דלתות בית ה' ויחזקם. ויבא את הכהנים ואת הלויים ויאספם לרחוב המזרח. ויאמר להם: שמעוני הלויים, עתה התקדשו וקדשו את בית ה' א-להי אבותיכם והוציאו את-הנדה מן-הקדש. כי מעלו אבותינו ועשו הרע בעיני ה' א-להינו ויעזבהו. ויסבו פניהם ממשכן ה' ויתנו ערף. גם סגרו דלתות האולם ויכבו את הנרות וקטרת לא הקטירו ועלה לא העלו בקדש לא-להי ישראל [שם, כט, ג-ז].

הכהנים והלויים אכן מטהרים את הבית ומחדשים את העבודה:

ויבאו כמצות המלך בדברי ה' לטהר בית ה'. ויבאו הכהנים לפנימה בית ה' לטהר ויוציאו את כל הטמאה אשר מצאו בהיכל ה' לחצר בית ה'. ויקבלו הלויים להוציא לנחל קדרון חוצה. ויחלו באחד לחדש הראשון לקדש וביום שמונה לחדש באו לאולם ה' ויקדשו את בית ה' לימים שמונה. וביום ששה עשר לחדש הראשון כלו. ויבואו פנימה אל חזקיהו המלך ויאמרו: טהרנו את כל בית ה', את מזבח העולה ואת כל כליו ואת שלחן המערכת ואת כל כליו. ואת כל הכלים אשר הונח המלך אחז במלכותו במעלו הכנו והקדשנו; והנם לפני מזבח ה' [שם, שם, טו-יט].

גם בימי חזקיהו כללה חנוכת הבית, מלבד הקרבת קרבנות, אמירת הלל או דברים דומים:

ויאמר חזקיהו להעלות העלה להמזבח ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצצרות ועל-ידי כלי דויד מלך ישראל. וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצצרות מחצרים: הכל עד לכלות העלה. וככלות להעלות כרעו המלך וכל הנמצאים אתו וישתחוו. ויאמר חזקיהו המלך והשרים ללויים להלל לה' בדברי דויד ואסף החזה; ויהללו עד לשמחה ויקדו וישתחוו [שם, שם, כח-ל].

הכתובים מזכירים את דלתות הבית, את הנרות, את מזבחות העולה והקטורת ואת שולחן לחם הפנים. חנוכת הבית ארכה, בדומה לחנוכות אחרות, שמונה ימים.

תיאור טיהור המקדש בידי החשמונאים שבספר החשמונאים מזכיר במידה מסוימת את התיאור שבספר דברי הימים, אף שם מוזכרים הפתחים, המזבח, הנרות, הקטורת, ושולחן לחם הפנים:

אחרי כן לקחו אבנים שלמות על פי התורה ובנו מזבח חדש דומה לראשון. בנו את המקדש ואת אשר בתוך הבית, קדשו את החצרות. עשו כלי קודש חדשים, הביאו את המנורה ואת מזבח הקטורת ואת השולחן להיכל. הקטירו על המזבח, העלו את הנרות אשר המנורה והם האירו בהיכל. שמו על השולחן לחם פרשו את הפרוכת ויכלו לעשות את כל מעשיהם [חשמונאים א, ד מז-נא]<sup>31</sup>.

החשמונאים אף חגגו את החנוכה בדרך דומה לזו שבה חגגו בימי חזקיהו:

וביום חמשה ועשרים לחדש התשיעי הוא חדש כסליו בשנת מאה ארבעים ושמונה בבוקר השכם. הקריבו קרבן על פי התורה על מזבח העולה החדש אשר עשו. בעת וביום אשר טמאוהו הגויים, ביום ההוא נחנך בשירים ובנבלים ובכינורות ובמצלתיים. וכל העם נפלו על פניהם השתחוו ויבכו לשמים אשר הנחה אותם. שמונה ימים חגגו את חנכת המזבח והקריבו עולות בשמחה, זבחו זבח שלמים ותודה. קשטו את ההיכל בעטרות זהב ובמגנים קטנים, חנכו את השערים ואת הלשכות ויציבו להם דלתות [שם שם, נב-נז]<sup>32</sup>.

בעקבות ספר החשמונאים הולך גם יוסף בן מתתיהו ואף תיאורו מזכיר את התיאור שבספר דברי הימים, גם אצלו מוזכרים הפתחים, המזבח, הנרות, הקטורת, ושולחן לחם הפנים:

לאחר שטיהרו בקפדנות והכניס בו כלים חדשים: מנורה, שולחן, מזבח, עשויים זהב. ותלה גם פרוכות על הפתחים והשיב את הדלתות עצמן למקומן... ובעשרים בחמישה לחודש כסליו... הדליקו נרות במנורה והקטירו על המזבח ושמו חלות לחם על השולחן והעלו עולות על המזבח החדש<sup>33</sup>.

ב). תרגום א. ש. הרטום, תל אביב תשכ"ח 1967, עמ' 31.

ג). שם עמודים 31-32.

גם תיאור החגיגה מופיע אצל יוסף:

ויהודה חגג עם בני עירו את חידוש הקרבנות בבית המקדש במשך שמונה ימים, ולא הניח שום צורה של שמחה אלא היטיב לבם בזבחים מפוארים שעלו בדמים מרובים וכיבד את הא-להים בשירי תהילות ומנגינות עלי נבל ושימח את העם".<sup>67</sup>

נראה שמחבר ספר החשמונאים ויוסף, ואולי אף החשמונאים עצמם, ראו קשר בין חנוכה הבית בימי חזקיהו לבין חנוכה החשמונאים ועיצבו את תיאורה של זו האחרונה בהתאם.

לעומתם, מקורות חז"ל מדגישים את חנוכה מזבח העולה ואת הדלקת הנרות ואינם מזכירים את שולחן לחם הפנים ואת מזבח הקטורת. לחגיגתם של החשמונאים נותר הד בדמות אמירת ההלל בחנוכה, אך היא עצמה אינה מוזכרת. הקשר בין חנוכה הבית של חזקיהו לחנוכה החשמונאים עולה במקורות חז"ל (עבודה זרה נב:) רק אגב דיון בכשרותם של כלי בית חוניו לשימוש במקדש. במגילת אנטיוכוס יתכן שישנו רמז לקשר כזה, אך הוא אינו ברור.<sup>68</sup>



## הנחת נר החנוכה בפתח - זכר להזאת הדם על המזוזות בחנוכה הבית השלישי

חז"ל קובעים שמצווה להניח את נר החנוכה בפתח הבית או החצר:

אמר רבה: נר חנוכה מצווה להניחה בטפח הסמוך לפתח. והיכא מנח לה? רב אחא בריה דרבא אמר: מימין. רב שמואל מדיפתי אמר: משמאל. והלכתא- משמאל, כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזווה מימין [שבת כב.].

(ד). יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגם מיוונית: אברהם שליט, כרך ג, ירושלים תשכ"ג 1963, עמ' 62.

(ה). קדמוניות שם.

(ו). ראה: צבי קדרי, מגילת אנטיוכוס, 61. עמ' 20. בתוך: בר אילן, ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר אילן, א. רמת גן תשכ"ג 1963, עמ' 100.

מהדברים עולה שהמצווה אינה הנחה בפתח גרידא אלא הנחה סמוך למזוזות הפתח דווקא. הקשר בין נר חנוכה למזוזות הפתח טעון עיון והסבר.

בספר יחזקאל נאמר:

בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ תִּקַּח פֶּרֶךְ בֶּן בֶּקֶר תָּמִים וְחֹטְאָתָא אֶת הַמִּקְדָּשׁ. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּם הַחֹטְאָת וְנָתַן אֶל מְזוֹזֹת הַבַּיִת וְאֶל אַרְבַּע פְּנוֹת הָעֶזְרָה לְמִזְבֵּחַ וְעַל מְזוֹזֹת שַׁעַר הַחֹצֵר הַפְּנִימִית. וְכֵן תַּעֲשֶׂה בְּשִׁבְעָה בַּחֹדֶשׁ מֵאִישׁ שְׁגָה וּמִפְּתֵי וּכְפֹרֶתָם אֶת הַבַּיִת [יחזקאל מה, יח-כ].

טיהור הבית, שינהג בבית השלישי, כולל הזאת דם הקורבנות על מזוזות שער הבית והחצר הפנימית. לא נאמר על איזו מזוזה יש להזות, אולם מסתבר שעל המזוזה הימנית. יתכן שגם החשמונאים, כאשר טיהרו את הבית, נהגו כך בעקבות הכתוב והיזו מדם הקרבנות על פתחיו. כך או כך, נראה שיש בהנחת נר החנוכה על פתח הבית, סמוך למזוזות הפתח ובזיקה למצוות מזוזה [לידה, או כפי שנפסק להלכה בסופו של דבר, מולה], משום רמז וזכר לטיהור בית המקדש הכולל, כאמור, הזאת דם על פתחיו.

בשאלות נזכר גם קשר בין נרות החנוכה לבין הציצית שבבגדו של בעל הבית המדליק אותם:

היכא מנח ליה פליגו בה רב אחא בריה דרבא ורבי ירמיה מדפתי חד אמר מימין וחד אמר משמאל והלכתא משמאל כדי שיהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ובעל הבית מצויץ בטליתו ביניהם [שאלות, וישלח, שאלתא כו].

נראה שהיסוד המשותף של הראיה הוא הקושר בין השנים. על הציצית נאמר וְרָאִיתָם אֹתוֹ (במדבר טו, לט) ובנר חנוכה מצינו שאף הרואה מברך (שבת כג.). יתכן שקשר זה הוא העומד גם בבסיס יחוסו של בן ציצית הכסת לאבנר בן נר (ירושלמי תענית ב ה"ד ובמקבילות). בן ציצית הכסת נקרא כך משום שהיתה ציציתו נגדרת על גבי כסתות (גיטין נג.) ואילו שמו ושם אביו של אבנר קשורים לנר, ועל נר אמרו חכמים שהיה מדליק נרות במבואות האפלים להאיר את הדרך (תנחומא תצווה ח).

יש הקושרים את נרות החנוכה לא רק לציצית, אלא גם לתפילין: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח ולהדליקה שם הן מבחוץ לזמן הקדום הן מבפנים לזמן של עכשיו ומצד שמאל כדי שתהא מזוזה בימין

הנכנס שנ' בה ביתך דרך ביאתך ודרכו של אדם להרים רגל ימין תחלה ותהא נר חנוכה משמאל הנכנס ופרשו בהגדה ויבא בעל הבית בתפלו ובטלית מצויצת ביניהם חונה מלאך י"י סביב ליראיו ויחלצם [בית הבחירה למאירי, שבת כב.].<sup>ז</sup>

אף בתפילין מצינו יסוד של ראייה:

ומנין שהתפילין עוז הם לישראל - דכתיב (דברים כח, י): וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין: הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו? אמר ליה: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ<sup>ח</sup> [ברכות ו.].

יתר על כן, לפי האמור פה תפילין של ראש מצביעות על ניצחוננו של עם ישראל במאבק שבינו לבין אומות העולם, ומצוות התפילין בכלל נוגעת לבחירתם ולייחודם של ישראל.

במהלך העימות בין ישראל ליוון, שהוא חלק מהעימות הכולל בין עם ישראל לאומות העולם, פגעו היונים בשערי המקדש ופרצו בו פרצות במטרה לטשטש את הייחוד הישראלי<sup>ט</sup>. ההדלקה בפתח הבית, הרומזת, כאמור, לטיהור שערי המקדש, מחדדת, אם כן, את ההבדלה בין ישראל לעמים, והקשר בינה לתפילין הוא, אפוא, ברור ואף מתבקש.



## סופגנייה זו שאנו אוכלים, על שום מה?

הנוהג לאכול בימי החנוכה מאכלים מטוגנים בשמן, סופגניות או ספינג', הוא עתיק יומין וטעמים שונים נאמרו בו<sup>י</sup>. יתכן שמקורו הוא במנחת החביתין שהקריב

ז. רבנו מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת שבת, ירושלים תשל"ו עמ' פב.

ח. דברי הימים א' יז, כא.

ט. על הפגיעה בשערי המקדש ראה לעיל, על פריצת הפרצות שנינו: לפנינו ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום [מידות ב, ג]. הסורג מסמן את הגבול שאותו אסור לנכרים לעבור, הפגיעה בו נועדה, אם כן, לפרוץ את הגבול בין ישראל לעמים.



הכהן הגדול בבית המקדש פעמיים ביום וכל כהן ביום חניכתו, דהיינו ביום בו הוא עובד במקדש בפעם הראשונה<sup>(א)</sup>.

לפי ספר דברי הימים היה ממונה על מנחה זו לוי בשם מתתיה:

וּמַתְתִּיָּה מִן הַלְוִיִּם הוּא הַכֹּהֵן לְשֵׁלֶם הַקָּרְחִי בְּאֲמוּנָה עַל מַעֲשֵׂה הַחֲבָתִים [דברי הימים א' ט, לא].

המפרשים מעירים שיתכן שכל הלוויים שהיו ממונים על מנחת החביתין בבית השני כונו 'מתתיה'<sup>(ב)</sup> והדבר מסתבר לפי משמעות השם, הקשורה למתת ולמנחה.

זיקתה של של חנוכה המקדש לחניכת הכהנים ולכהן הגדול ברורה ומובהקת, כמו גם זיקת השם מתתיה לחנוכה. יתר על כן - המנחה היום יומית של הכהן הגדול זהה, כאמור, למנחה שאותה מביא כהן הדיוט ביום חניכתו ואף עניינה הוא חניכה מחודשת, מדי יום, של הכהן הגדול<sup>(ג)</sup> והדברים ודאי נוגעים לימי החנוכה.



## חתימה

מצוות החנוכה ומנהגיו מעוגנים, כפי שראינו, בכתובים. זוהי דוגמא נאה לכך שגם תקנות חכמים, ואף מנהגים, אינם מנותקים מן המקראות, אלא אדרבא, נובעים מהם. מאורעות הדומים בפרטים רבים לאירועים שהתרחשו בימי בית שני והובילו לתקנת החנוכה התרחשו בימי בית ראשון והם מתוארים בספר דברי הימים. מקומם של נרות החנוכה, המודלקים כזכר לטיהור הבית השני בידי החשמונאים, נקבע בהתאם לאמור על טיהור הבית השלישי ואף יסודו של המנהג לאכול בחנוכה מאכלים מטוגנים בשמן הוא בהררי קודש.

(א). ראה: ר' י"מ טולידנו, "קטע מפירוש התפלות לרבינו מיימון אבי הרמב"ם", שריד ופליט, א, תל-אביב תש"ד, עמ' 7-8; אבן בחן לר' קלונימוס בן קלונימוס מהדורת א"מ הברמן, תל-אביב תשט"ז, עמ' 30.

(יא). לסיכום הלכות מנחת הכהן הגדול ראה משנה תורה, מעשה הקרבנות, יג א-ג; על מנחת החניכה של כהן הדיוט ראה שם, הלכות כלי המקדש והעובדים בו, ה טז.

(יב). ראה: יהודה קיל, דעת מקרא שם.

(יג). ראה: רבי שמואל בורשטיין, מסוכצ'ב, שם משואל, צו - שבת הגדול, תרע"א ד"ה ורבנן אמרו [כרך ג, ירושלים תשנב, עמ' סא].

יהי רצון שכשם שזכינו לחנוכה בית חשמונאי כך נזכה לחנוכה הבית השלישי  
במהרה בימינו, אכי"ר.



הרב אוריאל בנר

## "בחנוכה – בנשיאים"

### קריאת התורה בפרשת הנשיאים וטעמיה

עיון בקריאת התורה המתאימה לחגים ולימים מיוחדים מראה שכרוב הימים, כלומר חגים שמן התורה, ישנם פסוקים בתורה העוסקים בעניינו של יום, ומובן מדוע זו הקריאה המתאימה<sup>(א)</sup>. גם לפורים, שלא מוזכר בתורה, מתאימה פרשה הקשורה באופן ענייני למה שאירע בו - "ויבוא עמלק". בתעניות, שעניינן תשובה, מתאימים פסוקי הברכות. במשנה במגילה (ל', ע"ב) מופיעות עוד שתי קריאות, השונות לכאורה מהקריאות האחרות: "במעמדות - במעשה בראשית"<sup>(ב)</sup> ו"בחנוכה - בנשיאים".

והשאלה הנשאלת: מדוע "בחנוכה - בנשיאים"? ברור שאין פרשה בתורה העוסקת בחנוכה, אך מסתבר שיש למצוא קשר כלשהו לפחות, בדומה למעמדות בין היום, ובין קריאתו.

רש"י על המשנה כותב: "דהוי נמי חנוכת המזבח"<sup>(א)</sup>. הרחיב מעט התוי"ט: "שכשכבשו החשמונאים ליוונים מצאו המזבח משוקץ וסתר אותו ובנאוהו מחדש

(א). וע' במשבצות זהב (או"ח תרפ"ד, ב') שהעיר מיו"ט שני של גלויות בפסח ובשמיני עצרת, שקריאתם לא קשורה ליום באופן ממשי.

(ב). לא זה המקום לעסוק במעמדות. אך נזכיר שמהסברה של הגמרא (ל"א, ע"ב): "אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ", למדנו שלעיתים לפחות כשאין קריאה בעלת קשר הדוק בפשטות כבמועדים - גם קשר ענייני עמוק מהווה סיבה לקביעת קה"ת.

(ג). עיין גלינוני הש"ס לר"י ענגיל (שבת כא, ב ד"ה נעשה בו נס): "מה שהקשו דלמה הוצרך הנס של חנוכה שמצאו פך שמן טהור, הרי טומאה דחוויה בציבור. נראה דכיון דהיה אז חנוכת הבית כמבואר במהרש"א בח"א וכדמוכח נמי ממאי דקרינן בחנוכה בנשיאים וכמובן, לכן כיון דחנוכה היא דבר התחלה וראש לכל הבא אחריו לכן הוצרך שיהיה בטהרה גמורה לא בדחיית טומאה".

יש להעיר שהמהרש"א דיבר על חנוכת המזבח ולא המקדש: "ונראה לפרש דנקרא חנוכה ע"ש חנוכת המזבח כדאמרינן בפרק ר' ישמעאל דבית חשמונאי גזוו אבני מזבח ששקצו אנשי עו"ג לע"ז והוצרכו לבנות מזבח חדש ולכך נקרא חנוכה".

וחזרו אותו בכ"ה בכסלו". ולפי זה הסביר המהרש"א (שבת כ"א, ב) את השם חנוכה.

כתב על כך הרב זוין (המועדים בהלכה חנוכה א): "בשו"ת כנף רננה ערער על טעם המהרש"א. לדעתו, מכיון שקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא וקדושת המקום של המקדש לא נתבטלה", לכן כשנחרב המזבח אינו אלא כמזבח שנפגם, שהבנין הוא חלק מן המקום, ומקום המזבח עדיין בקדושתו עומד. כשם שמתקנים פגימת המזבח אינו צריך חינוך, כך כשבונים מזבח אינו צריך חינוך" אבל הרב זוין מעיר: "לאחר כל אריכות דבריו אין בהם כדי הוכחה. מזבח חדש אינו דומה למזבח שנפגם, ובוודאי כשבונים מזבח חדש הוא צריך קידוש וחינוך, ולא עוד אלא שאף במזבח שנפגם עדיין יש מקום להסתפק ולומר שמכיון שנפסל צריך הוא חינוך". האדמו"ר מלובביץ' הביא את הקושיה (שערי מועדים עמ' צ"ה) וכתב: "מה שהקשו דקדושה הקודמת לא בטלה ואין צריך חינוך י"ל דהכוונה כאן אינו לחינוך בגדר דעבודתן מחנכתן כי אם כפשוטו - התחלה לאחר הפסק ארוך ולאחרי שפינו וטיהרו"<sup>(ד)</sup>.

ברור שקביעת קריאת התורה ע"פ נקודת ההשוואה של חנוכת המזבח מובנת יותר לפי הרב זוין, המבין שבחנוכה הייתה חנוכה ממש, אך י"ל שגם אם לא מדובר על חנוכה באותו מובן - אע"פ כן קשר בין השניים קיים, ובמיוחד לאור העדר אפשרויות אחרות. ושמא בכל זאת הבדל זה הביא אחרים לפרש שלא כרש"י וכדלקמן.



## **סיום בניית המשכן בימים אלו**

בתוספות הרא"ש כתב: "פירוש הר"ר שמעיה משום דמכ"ה בכסלו היה ראוי המשכן להקים אלא על פי הדיבור היה מקובל עד א' בניסן ולא חנוכהו הנשיאים... ולפי שהיה ראוי להקימו מכסלו ולחנכו לכך קורין פרשת הנשיאים".

(ד). רמב"ם בית הבחירה פ"ו, הי"ד.

(ה). הרחבה בעניין זה באנציקלופדיה תלמודית כרך ט"ז ערך חנוכה פרק א' עיי"ש ובהערות 37-46.

בניגוד לרש"י, הרואה קשר ענייני בין חנוכה לקרבנות הנשיאים ואינו מתייחס כלל לתאריכים בשנה, תוספות הרא"ש שם את הדגש על התאריך בו חלים ימי החנוכה והקשר בינו לבין תאריך בו אירע משהו הקשור לקרבנות הנשיאים. אלא שבאופן פשוט קשה להבין מה המשמעות שהיה ראוי להקימו ביום זה. מן הסתם, זו הסיבה שהביאה את הב"ח (או"ח תרפ"ד) לפרש את דברי הטור, הכותב בשם הפסיקתא כתוס' רא"ש, לא בניגוד לדברי רש"י אלא: "בפרק בני העיר כתב רש"י... ורבינו כתב הא דמפרש בפסיקתא כדי ליתן טעם להתחלת ויהי ביום כלות משה, שזהו לפי שביום כ"ה בכסלו נשלם מלאכת המשכן על כן מתחילין בו".

כלומר, שאין בדברי הפסיקתא סיבה בפני עצמה לקבוע קריאת פרשה זו בחנוכה, ולכן י"ל שהקשר הוא לתחילת הקריאה, אלא שעדיין יש להסביר מה הקשר לפסוק ויהי ביום כלות משה, ועל דברי הב"ח כתב הפמ"ג (משבצות זהב, ב'): "ביום כלות משה שנשלם מלאכת המשכן יש לומר דביום כ"ה בכסלו העמיד משה וסדרו שאיש אחר לא היה אפשר להעמידו".

נראה שכוונתו כדלהלן. חז"ל עמדו על הביטוי 'ויהי ביום כלות משה להקים': "ולא נאמר ביום הקים מלמד שכל שבעת ימי המילואים היה משה מעמידו ומפרקו ובאותו היום העמידו ולא פרקו לכך נאמר, ביום כלות משה להקים אותו היום כלו הקמותיו" [רש"י במדבר (ז, א) עפ"י ספרי].

ומתי הייתה הפעם הראשונה שהקים וסתר? מרש"י משמע שהיה זה בכ"ג באדר, אך הפמ"ג ר"ל שהב"ח למד בטור שהיה זה בכ"ה כסלו, ואם היה הפסוק עוסק רק בהקמה האחרונה לא היה מקום להתחיל לקרוא ממנו, אך כיוון שהוא רומז גם להקמות שאחריהן היה פירוק - מתאים לקרוא זאת בחנוכה, שבה הייתה ההקמה הראשונה. אולם, הדברים מחודשים, שהרי בספרי נאמר במפורש שבימי המילואים היה משה מקים ומפרק ומשמע שקודם לכן - לא, ואולי כוונת הב"ח שהלשון כלות משה המציין סיום, מתאימה למה שאירע בכ"ה בכסלו, סיום בניית המשכן, ולכן מתחילים שם.



## **סיום בניית המשכן כסיבה בפני עצמה**

אבל הט"ז (תרפ"ה, א') הבין שדברי הטור בשם הפסיקתא הם הסיבה היחידה לקריאת פרשת הנשיאים (כפשטות דברי התוספות רא"ש) וכתב: "בטור כתב בפסיקתא...והיינו דהקמת משה את המשכן לא היה עד ר"ח ניסן ואז הקריבו הנשיאים ואנו קורין... בחנוכה אחר השלמת המשכן"<sup>1</sup>.

[והלבוש שילב בין הפירושים בצורה זו: "והטעם...מפני שיש קבלה בידינו שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו ונס של חנוכה נמי שהיה ג"כ באותו היום הוא כמו חנוכה המקדש מחדש לאחר שננטא בימי יוונים - דומין להדדי והו"ל מעין המאורע"].

ועדיין צריך ביאור - מה בכך שנגמר המשכן אם למעשה לא חנכוהו בתאריך זה? להבנת העניין נדרש לדברי האגדה על הפסוק "בראשית ברא אלוקים", המובאים ברש"י (שם): "ולא נאמר ברא ה' שבתחילה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין ראה שאין העולם מתקיים הקדים מידת רחמים ושתפה למידת הדין".

ולאור דברי תוספות (ר"ה כ"ז ע"א), שבתשרי נברא העולם במחשבה ובניסן למעשה, ולכן פירשו שזה עניינו של יום הדין בתחילת תשרי (וע' צל"ח ר"ה ט"ז) עכ"פ ברור שהמחשבה הראשונה אינה דבר בטל. דומה לזה כתב ב"אור גדליהו" (מועדים עמ' 76) בענייננו: "כי ביום כ"ה בכסלו הייתה חנוכה המשכן במחשבה אבל לא בא לידי גמר בעולם המעשה עד חודש ניסן ועולם המחשבה הוא לעולם יותר גבוה וגדול מעולם המעשה ובשעת חנוכה המשכן לא היו יכולין להוריד אותו האור של כ"ה בכסלו האור מעולם המחשבה לתוך עולם המעשה, והוצרכו להמתין עד ניסן והייתה במדרגה יותר קטנה אבל בימי החשמונאים הורידו את הגילוי הזה מעולם המחשבה לעולם המעשה".

היות כ"ה בכסלו "חנוכה המשכן במחשבה" מהוה כיוון לפתרון שאלתנו.

1. בשו"ת מחנה חיים (או"ח ג, נ"א) הסביר: "כמו שמצינו קרש שזכה בצפון אסור לשנות ממקומו ה"ה אם חודש זכה להיות בו חנוכה משכן ה' זכה בו, על כן הבטיח הקב"ה שיהיה חנוכה הבית מקדש ע"י חשמונאי בכ"ה בכסלו".

בפחד יצחק (חנוכה סימן ט"ז) ניסח את השאלה על טעם הטור ע"פ הפסיקתא בצורה מורכבת יותר: "נמצא לנו קושי גדול בדברים אלו שהלוא אם לא היה המשכן נגמר בכסלו, ולא היה טעם לקריאת פרשת נשיאים בחנוכה וחזינן מזה שאין מועד החנוכה טעם מחייב הקריאה הזאת והלוא בכל משך מאות השנים שבין גמר המשכן לנס חנוכה לא הייתה קריאה זו נוהגת ונמצא, דתקנת קריאת פרשת הנשיאים, באה היא מצד צירוף שניהם. מה הוא פירושו של צירוף זה?".

אמנם, דומה שדברי "אור גדליהו" עונים לשאלתו, אך הוא מבאר בדרך אחרת. עיקר העניין בנוי על מסקנה העולה, להבנתו, מהגמרא ביומא נ"ד: "דבגאולת יון גנוז הוא אור חדש שלא מצינו דוגמתו בישועות הקדומות. דפורקן יון אוצר בתוכו את החזרה ואת התחדשות החיבה של דור המדבר... והם הם דברי חכמים המבוארים בטור... כי בוודאי מועד החנוכה הוא המחייב את קריאת התורה אלא שמכיוון שתכונתו של מועד זה הוא שמחזיר את השעה ראשונה של חיבת המשכן ממילא הוי פרשת הנשיאים מענינו של יום". ויעוי"ש בכל הדברים.



## בהעלותך את הנרות - וחנוכה

כיוון שלישי בהבנת קריאת פרשת הנשיאים בחנוכה מופיע בדברי הפר"ח (תרפ"ד ד"ה והטעם) וז"ל: "יש סמך לזה להאגדה שהביא הרמב"ן בפירושו לתורה בריש פרשת בהעלותך".

וביתר ביאור בשו"ת חת"ס (או"ח קפ"ח): "על דבר מה שפקפק מעלתך על הטור... וכתב מעלתך שלא היה צריך לזה ע"פ המדרש שכתב רמב"ן... שנצטער אהרון על שלא הקריב לחנוכה המזבח ובישר לו הקב"ה פ' בהעלותך את הנרות שחנוכה שלו ע"י נס הנרות יהיה קיים לעולם ואם כן צריך היה לקרות פרשת נשיאים בחנוכה שהרי ע"י כן נתבשרו בנס הזה".

ומוסיף החת"ס על פי כיוונו של השואל: "עדיפא מיניה הוי ליה להקשות במ"ש הטור שיש מקומות נוהגין לקרות פרשת בהעלותך ונדחק בטעם המנהג וקשה מאי מנהג שייך שהרי מעיקר הדין היה צריך לקרות בכל מקום כי לפי המדרש הנ"ל פ' בהעלותך אחנוכה קאי, וכן נדחק הטור ביש מקומות שנוהגין

להתחיל בפרשת ברכת כהנים ולהרמב”ן הנ”ל הרי גם פרשת כהנים מן הבשורה שהקב”ה בישר לו שברכתו עומדת לעד משא”כ חנוכה הנשיאים”.

נראה שהטור וכן רש”י לא הלכו בדרך זו כיוון שהיא מבוססת על דרש ולא על פשט, ובבחירת קה”ת אין הדבר מתאים. ואל תקשה ותאמר הרי סיום מלאכת המשכן בכ”ה בכסלו - מקורו במדרש? שהרי ההבדל ברור, כאן המדרש מגלה לנו מה שקרה בתאריך מסוים וממילא קיים קשר בין הפרשה לחנוכה, משא”כ דברי הרמב”ן הם בגדר דרש המסביר את משמעות מצוות המנורה במובן שאינו כתוב בפשט עצמו. מלבד זאת פרשת הנשיאים קשורה לבהעלותך, ועניינה לפי רמב”ן קשור לחנוכה בצורה שאינה מספיק חדה, כלשון חת”ס שהרי ”ע”י כן נתבשרו בנס הזה” וברור שיש חידוש בהסתמכות על כך.

אולם החת”ס מיישב שאלת השואל בצורה שונה וחדה יותר: ”באמת לק”מ דמשנתנו שלהי בני העיר דאמרה בחנוכה בנשיאים משמע נשיאים ולא בהעלותך ועל כרחך פליגי ש”ס דילן אהמדרש הנ”ל ודברי טור נכונים”.

ומדבריו ניתן לדייק שאין הוא רואה בעייה עקרונית בקביעת פרשה לחנוכה ע”פ סברא מעין זו המופיעה בשאלת השואל אלא שכאן אין הדבר תואם לדברי המשנה<sup>ז</sup>.



## הקשר בין נשיא מסוים ליום מסוים

בספר שבולי הלקט (קע”ד) דן בשאלה מדוע בחנוכה גומרים את ההלל שמונה ימים, כבסוכות, לעומת פסח בו גומרים רק ביום הראשון. לאחר שהוא מביא שני טעמים לכך, בשם רבינו שלמה ובשם אחיו ר’ בנימין, כותב הוא: ”כי חנוכה נקראת על שם שנתחנך הבית והוכשר לעבודה... ועשו חנוכה כמו שעשה משה בתחילת חינוכו לעבודה וכן עשה עזרא כדכתיב... ובתודות... זה קרבן שיר הלל ואין קרבן בלא הלל, והרי אנו קורין כל יום נשיאים כל יום ויום נשיא שלו חלוק משל

ז. כהבנה זו של הפר”ח והשואל בתשובת חת”ס, משמע בשפת אמת (עה”ת חנוכה תרס”א ד”ה בחנוכה) שכתב: ”בחנוכה קורין פרשת הנשיאים דאיתא שניחם הקב”ה את אהרן שלא היה לשבטו חלק וכו’”. ועיי”ש בהסבר הדברים ע”פ דרכו.



חבירו, אם כן כל נשיא ונשיא צריך לגמור הלל על קרבנותיו ואין ראויים לחדש קריאת נשיא אחד בלא קריאת הלל".

הדברים דומים באופן עקרוני לכיוונו של רש"י, המשווה בין חנוכת המשכן לחנוכת החשמונאים, אך חידוש טמון בהם שהרי גם אחרי תקנת קריאת הנשיאים בחנוכה אין הכרח לומר שיש קשר ממשי בין כל נשיא לבין יומו, וכאן מתחדש שהקשר זה קיים, עד כדי היותו סיבה לאמירת הלל על היום בכל יום, כעין נימוקה של הגמרא בערכין (י' ע"ב) לאמירתו בכל ימי חג הסוכות ה'חלוקין בקרבנותיהן'.

יתר על כן, גם אם לא נראה את קרבן הנשיא המסוים קשור ליום וכגורם חיוב להלל, יש חידוש בראיית קשר בין הנשיא לבין יומו המסוים, שהרי היום השלישי שבניסן אינו קשור ליום השלישי של חנוכה - אף אם יש קשר עקרוני בין העניינים. זוהי כנראה הסיבה שהביאה את תוספות (סוכה נ"ה ע"א ד"ה אתקין) לומר: "בחנוכה כשקורין בנשיאים עולים שנים הראשונים לקרוא נשיא אחד דיומא ושלישי קורא דלמחרת"<sup>ח</sup>.

כלומר, אין צורך לקרוא לכולם בנשיא אותו יום, אבל הרמב"ם כתב (תפילה י"ג, י"ח): "ביום שני קוראין נשיא של יום שני". וכתב ע"ז בספר 'יומין דחנוכה' להגר"י סופר מערלוי (עמוד קי"א): "משמע שכולהו שלושה גברי קוראין בנשיא זה... ויש לדקדק... למה... לקרות מה שקראו כבר כיוון דאפשר לקרוא נשיא של יום מחרת... ונראה דסברי דהתקנה הייתה שיקראו כל הקרואים בנשיא של אותו היום

ח). הערה מעניינת מצאנו ב'שערי מועדים' לאדמו"ר מלובביץ. באופן פשוט התוספות הסוברים שיש לקרוא גם נשיא של היום למחרת, רואים בצורה פחות מהותית את הקשר בין הנשיא ליומו ובכלל ליום מסוים כפי שכתבנו לעיל אבל בשערי מועדים כתב: "בימי חנוכה עצמם ישנו העניין הכללי המשותף לכל ימי החנוכה וישנו גם העניין הפרטי דכל אחד... ענינו הפרטי של כל יום... בא לידי ביטוי... במספר הנרות... בקריאת התורה... שבכל יום קורין קרבנו של נשיא מיוחד, ובהתאם לכך יש לבאר את עניינו המיוחד של כל אחד ואחד משמונת ימי חנוכה הן בנוגע למספר הנרות והן בנוגע לקריאת התורה... גם בימים... שבהם קורין קרבנו של הנשיא דיום שלאחריו... ולכן מלבד הלימוד העיקרי מקרבנו של הנשיא דיום זה... צ"ל לימוד גם מ...שני הנשיאים... וחיבורם יחד". אלא שישאל השואל הרי המעבר ליום הבא אינו אלא כדי להשלים לעשרה פסוקים? "בשביל להשלים... יכולים לחזור ולקרות קרבנו של הנשיא דיום זה כדעת הרמב"ם". ועוד: "מכיוון שכל עניין שבתורה הוא בתכלית הדיוק מובן שגם הקרבן דיום שלאחריו - שייך ליום זה".

וא”כ קריאת נשיא דמחרת אינו מענינו של יום”ט). ומשמע שישנה הצמדה בין הנשיא ויומו על אף האמור לעיל.



## קראו נשיא של יום אחר, האם יצאו?

אולם כל זה לכתחילה, אבל בדיעבד, כתב הברכי יוסף (אורח חיים סימן תרפד):  
 ”אם טעו וקרו ביום ב’ של חנוכה פרשת נשיא ג’, וכיוצא, עלתה להם, דאין קפידא בימים. וזה פשוט. וכ”כ משאת משה (ח”א או”ח סי’ ו) ודבר משה (ח”א או”ח סי’ יד)”. כדי להבין את דבריו יותר יש לעיין במה שכתב בתחילת הסימן. שם הוא דן במי שקרא לעולה הראשון את ברכת כהנים ולא התחיל ויהי ביום כלות משה וכו’, ופסק שיצא. ראשית הדברים בדברי הגמרא במגילה (כט ע”ב): ”איתמר, ראש חדש טבת שחל להיות בחול, אמר רבי יצחק: קרו תלתא בראש חדש וחד בחנוכה... הלכתא: אין משגיחין בחנוכה, וראש חודש עיקר”. עפ”ז כתבו תוספות במגילה (כ”ג ע”א): ”וכן אם הוא יום טוב וקרא כל המנין שהוא צריך ושכח לקרות בחובת היום יחזור ספר תורה ויקרא אחר בחובת היום ואחרון שקרא קודם הוי כמאן דליתיה אבל בשבת של חנוכה או בר”ח של חנוכה אין צריך כדאיתא בילמדנו דחנוכה דהלכתא אין משגיחין בחנוכה כל עיקר”. לפי זה כתב החיד”א: ”מאחר שכתבו התוס’ במגילה דף כ”ג והרוקח סי’ רכ”ו וסיעתם, דאין להשגיח בחנוכה כל עיקר. אלמא דאין קפידא כ”כ בקריאת הנשיאים בחנוכה. וטעמן של דברים, דלקושטא דמילתא הקרבי”ם הללו מהנשיאים אין ענינם בחנוכה... כמ”ש הפר”ח דקריאת הנשיאים בחנוכה קלישא טובא...”.

ט). אולם בהמשך בהסברו את דעת השו”ע הפוסק כרמב”ם מחד, אולם ביום הראשון פוסק שכהן ולוי קוראים מה שלפני הנשיא הראשון, ורק ישראל קורא הנשיא, מה שמעורר בעיה לשיטת הרמב”ם, שהרי רק השלישי קורא את נשיא אותו יום, כתב ליישוב: ”אולי לית להו סברא זו דבענין דכל הקריאות יהיו באותו נשיא, אלא דסברי דנשיא של יום מחרת מגרע גרע”, משא”כ ביום הראשון שקוראים פסוקים שהם מעין הקדמה ואינם עוסקים ביום מסוים.

י). והובאו דבריו במ”ב (סק”ג), וכתב בפסקי תשובות: ”ואם עדיין לא בירך העולה ברכה שלאחריה יחזור ויקרא הקריאה הנכונה, ואם כבר בירך ברכה לאחריה אינו קורא שוב אף על פי שהס”ת עדיין מונחת על הבימה, ויש אומרים שיקראו שוב הקריאה הנכונה בלא ברכה לפניה ולאחריה”. עיי”ש במקורותיו.

והנה בשו"ת מחנה חיים (או"ח ג' נ"א) דן במעשה שהיה שלא היה מנין ביום ראשון של חנוכה ולמחרת היה ונחלקו הדעות האם לקרוא גם את הקריאה של אתמול, והשואל סבר ש: "באמת אין שייך כאן הבדל בין יום ראשון או שני רק הכלל שיהיה קריאת נשיאים בחנוכה אבל אין קפידה איזה נשיא א"כ יוכל להשלים כמו אם חסרו ציבור לקרות סדרה בשבת... עוד אפילו בטל קריאת ס"ת ז' ימים חנוכה נקרא הכל ביום אחד... העיקר הוא קריאת התורה בחנוכה אבל אין קפידא דווקא בפרשת נשיאים רק מהיות טוב תקנו לשמוע פרשת נשיאים". אולם המחנה חיים חולק ואומר שיש קשר בין הימים ותולה זאת בדברי השבולי הלקט שהוזכרו לעיל, ומבאר זאת בדרך אגדה, הנשזרת אצלו עם דברי ההלכה, שמעשה כל נשיא ביומו נתן כח לנס שקרה באותו יום, ואף שידוע לו שגדולים שקדמו אמרו אחרת, ברור למחנה חיים כדבריו יעוי"ש.

לעומת זאת, מהקצה השני הסתפק הרא"ד אויערבך (פתחי אברהם חנוכה פורים עמוד נ"ח) שמא נאמר שלאור הכלל של אין משגיחין בחנוכה, י"ל שציבור שטעו בשני וחמישי בחנוכה וקרא בפרשת השבוע, יצאו כי "אין זה שהקריאה דחנוכה דחתה לגמרי את קריאת פרשת השבוע שהרי תקנת קריאת ב' וה' הוא כדי שלא יעבור ג' ימים בלי תורה ולגבי זה הקריאה דחנוכה ג"כ מועילה, ואפשר דאכן חיובא דקריה"ת דיום זה לא נעקר לגמרי, וע"כ לא נחשבת קריאת פרשת השבוע שלא מענינא כלל".



## קריאת התורה כפרסום הנס

הגמרא בשבת כ"ג אומרת שפרסום הנס הוא שיקול לעדיפות נר חנוכה על קדוש היום, וכתבו התוספות בד"ה הדר: "ונראה לרשב"א כשחל ר"ח טבת להיות בשבת שיש להפטיר בנרות דזכריה משום פרסומי ניסא ולא בהשמים כסאי שהיא הפטרת ר"ח... ומה שמקדימים לקרות בשל ר"ח משום דבקריאת התורה כיון דמצי למיעבד תרוייהו תדיר ופרסומי ניסא עבדינן תרוייהו ותדיר קודם אבל היכא דלא אפשר למעבד תרוייהו פרסומי ניסא עדיף ועוד דבקריאת התורה אין כל כך פרסומי ניסא שאינו מזכיר בה נרות כמו בהפטרה...".

מדבריהם עולה שיש פרסומי ניסא גם בקריאת התורה, אלא שאולי יש להגדירה כ”אין כל כך” כי לא מוזכרים בה נרות<sup>(א)</sup>. ר”י פערלא (בביאורו לספר המצוות לרס”ג עשין עשה נ”ט-ס’) כתב שאולי יש בזה אפילו קיום של פרסום הנס מהתורה: ”...דעת רבינו הגאון ז”ל דהלל מצוה דאורייתא היא... נראה עפמשכ”ל בשם הר”ד הבבלי ז”ל דעיקר מצוה דהלל על הנס הוא משום פירסומי ניסא. וכך לי הדלקת הנרות כקריאת ההלל בכלל מצוה זו דאורייתא. אלא דמה שתקנו חובה לפרסם הנס בהדלקת נרות הוא מדרבנן... דמדאורייתא שפיר יוצא י”ח בהלל או בשאר ענייני פירסומי ניסא. ולפי זה נראה דגם קריאת התורה דחנוכה היא בכלל המצוה דאורייתא. שהרי גם בזה מתפרסם הנס. אלא דחובת כל דבר בפרט אינו אלא מדבריהם... ומ”מ כיון שאין שיעור למצותו מקיים בכולן מצות פירסומי ניסא”.

ויש לשאול האם יש קשר בין גדר זה לבין סיבת קריאת הפרשה, או שמא בכל אופן שייך לראות בזה פרסום הנס, והרי מצאנו מחלוקת בראשונים על טעם הקריאה, ואפשר א”כ לומר שתוס’ סוברים כאחת השיטות ורק לכן אמרו את דבריהם, והיה מקום לכאורה להבחין בזה בין שיטת רש”י, שהקשר הוא חנוכה המזבח, והעיסוק בחנוכה המשכן מזכיר את הנס שהיה ביכולתם לחנוך את המזבח אחרי מעשי היוונים, לבין השיטה החוזרת לסיום בניית המשכן, לפיה יותר מחודש לקרוא לכך פרסום הנס<sup>(ב)</sup>. אבל יותר נראה שאין לחלק בזה<sup>(ג)</sup>.



יא). עמד על כך הרי”ד סולובייציק (שיעורים לזכר אבא מרי חלק א’ עמוד קמ”ט): ”גם בחנוכה י”ל כי קריאת התורה מצטרפת לקיום הלל והודאה העומד במרכזו עיצומו של יום שלשם כך נתקן המועד, וכמבואר בסוף על הנסים וקבעו שמונת ימי חנכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול... ראה לדבר כי ישנו קיום הלל והודאה בקה”ת בחנוכה יש למצוא בשקלא וטריא בתוס’ שבת כג ב ד”ה הדר בענין האם פרסום הנס בקריאת ההפטרה גדול יותר מזה של הקריאה בספר התורה”.

יב). ויש לדון לפי השיטה השלישית, שהעיקר הוא ההבטחה לאהרן על מצווה תמידית לבניו, האם קריאת ההבטחה על הנס העתיד לקרות ע”י בניו, יש בה מעין פרסום הנס.

יג). יש לבחון האם דברי תוס’ על ההפטרה כפרסומי ניסא, מלמדים משהו בנקודה זו ואכמ”ל.

## נספח - טעמים נוספים על פי ה'שפת אמת'

השפת אמת (חנוכה תרמ"ה ד"ה איתא) ראה קשר בין שתי החנוכות באופן נוסף: "איתא במדרש כי בחנוכה יש עוד הארה ממעשה המשכן שנגמר בכ"ה בכסלו ושילם הקב"ה ליום זה היו"ט דחנוכה... דאיתא כל מצוות שקיבלו עליהם בשמחה עדיין עושין בשמחה, ובאמת בכל נדבת המשכן ובית המקדש התנדבו בני"י בשמחה גדולה כמבואר בפסוק וא"כ ע"כ שנשאר מזה לעולם גם לאחר שחרב המקדש וכעין שכתבו חז"ל שהמשכן נגנו וממילא נמצא לפעמים הארה ממקום הגנוז כמ"ש מו"ז ז"ל...וכן נראה שלכך קורין פרשת הנשיאים בחנוכה להזכיר זאת בני"י שחנכו המשכן בשמחה רבה. והקבלה בשמחה נשאר לעולם... לכן נשאר הארה גם עתה".

במספר מקומות אחרים בדבריו הולך השפ"א בדרך נוספת הבנויה על קשר בין החנוכות אך עם הדגשות שונות: "עניין קריאה דחנוכה בנשיאים דכתיב קח מאתם ואיתא במדרש מאתם חיינו שכיוונו מעצמם לרצונו יתברך... וכמו כן במצוות חנוכה שחידשו החכמים" (תרמ"ט ד"ה 'עניין').

ובמקום אחר כתב השפת אמת: "בחנוכה קורין בנשיאים דכתיב זאת חנוכת המזבח... המשח אותו מאת נשיאי ישראל העיד הכתוב כי חל קדושה על המשכן בכח התקרבות הנשיאים כי כל בניין במשכן ומקדש היה עדות שיש למעשה בני"י חלק בקדושה עליונה כמו"ש בגמרא מחוץ לפרוכת העדות וכי לאורה הוא צריך... עדות הוא שהשכינה שורה בישראל מה עדות נר מערבי... זה העדות שחל מעשה הנס כי הכנת בני"י וזה רמז נר מערבי להיות התערבות מעשה ניסים בהכנת האדם זה עדות שהעדות שהשכינה שורה בישראל דייקא. וזה עצמו היה ג"כ בנס דחנוכה שנשאר שמן על יום אחד ונעשה בו נס דייקא וזה עיקר העדות שבהדלקת הכהן נעשה נס" (תרנ"ו 'בחנוכה').

דברים דומים מצויים גם בפרי צדיק (סוף חנוכה סעיף כ"ד). על בסיס דברי חז"ל (תנחומא נשא) המדגישים את כוחם של חז"ל בתקנת החנוכה "כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימים... שאף על דבריהם אני מסכים".

וכך כתוב שם: ”שאף על דבריהם אני מסכים, גם מה שגוזרים על השארת קדושת הנס בהזמן כמו שנאמר ותגזר אומר ויקום לך והיינו אף אמירה בעלמא תדע שהרי יעקב בירך הקטן לפני הגדול וקיים הקב”ה גזירתו בקרבנות הנשיאים וכו’ והוראה זו היה דייקא בזמן חנוכה המשכן שהודיע הקב”ה בזה שמסכים על דברי חכמים כי עצם חנוכה המשכן היה בו ג”כ השראת הקדושה מכח מעשה ידי החכמים. וכמשנ’ ויהי ביום כלות משה... וימשחם ויקדש אותם כי הלוא לא היה השראת הקדושה במקום קבוע כבהמ”ק שהיה מקומו מקודש מאז מבריאית העולם... ורק היה בו השראת הקדושה שע”י חנוכה הנשיאים והמשיחה ואז הופיע השי”ת שמסכם למעשה חכמים גם בעניין השראת הקדושה כנ”ל ולטעם זה י”ל שקורין חנוכה הנשיאים בחנוכה מפני שאז הופיע הקב”ה שמסכים לדברי הזקנים”.

ומקור נוסף בשפת אמת המקשר בנקודה מסוימת בין החנוכות: ”בחנוכה קורין בנשיאים דאיתא במדרש נשא כשנתקרב בני ישראל בתשובה אחר החטא ארו לפני הקב”ה יחדש לנו דבר וחידש להם המשכן... בכל התשובה נתחדש דרך חדש... לכן בכל עת שנתקרבו בנ”י היה ע”י התחדשות וכמו כן בימים אלו בוודאי עשו תשובה ובכח זה נתקרבו ונצחו היוונים ונתחדש להם הנס דמנורה” (תרל”ג ‘בחנוכה’).

ובמקום אחר מפרש השפת אמת בכיוון אחר, שאינו דומה למה שנתבאר קודם: ”בחנוכה קורין בנשיאים דאיתא כי שלושה רגלים הם בזכות ג’ אבות ומול י”ב שבטים היה צריך להיות י”ב חודשים יו”ט, רק בשביל החטא של העגל לא היה ולעתיד - יהיו ימים טובים כמו”ש בטור או”ח הלכות ר”ח וחנוכה הוא חינוך ורמז לאלה היו”ט שלעתידי... והוא כח השבטים (תרמ”ו ‘בחנוכה’).”



# אוצר אורח חיים

בעניין זיהוי הארגמון כחלזון התכלת ♦ מצוות מאה  
ברכות וחיוב ברכות השחר ♦ התאמת זמני היום  
למציאות – שקיעה וצאת הכוכבים ♦ קו התאריך  
♦ האם מזכירים שם תואר בתפילה על אביו או רבו  
החולה ♦ זיכוי בעירוב בנתן מעות ♦ האם יש לקבוע  
תענית בז' חשוון – בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ





הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

## מילין זעירין

## בעניין זיהוי הארגמון כחלזון התכלת

חילופי אגרות עם בעל 'כולו הפך לבן טהור'

## הקדמה

הדברים שלפנינו נכתבו בסייעתא דשמיא כהארות על קונטרס 'כולו הפך לבן טהור' (=בירור דברים בענין תכלת ה'מורקס טרונקולוס', טבת תשע"ז), ולפיכך קוטב הדברים סובב והולך על עיקר דבריו שם. והן אמנם כי נוגעים הם הדברים בשרשי הסוגיא בכללותה, מ"מ אין כאן סידור מקיף ושיטתי של כל מה שצריך וניתן להאמר בענין זה, ולא באתי בעוניי לעמוד במקום גדולים שכבר האריכו למענייתם והקיפו את הנושא היטב בפרט ובכלל, והחפץ לעמוד על בירור הסוגיא יתן עינו הבדולח בדבריהם ויוסף לקח<sup>א</sup>. ברכותי לאכסניא של תורה, מערכת הקובץ החשוב 'ירחון האוצר', על פרסום הדברים.



## מכתב א'

בעה"י י"א תמוז תשע"ז

פעה"ק ירושלם תובב"א

כבוד הרב המופלג בתוי"ש וכו' וכו' רבי בן ציון רוזנבערג שליט"א!

אחדשה"ט וש"ת הרוממה ברוב כבוד ויקר, למאן דלא ידענא משבחנא.

(א). רשימת חיבורים ומאמרים בתחום, לחיוב ולשלילה, ראה ב'והיה לכם לציצית' (תשע"ו עמ' 502). אציין לשני חיבורים מקיפים שנכתבו לאחר הרשימה הנ"ל, 'כנף איש יהודי' ו'תכלת מאיי אלישה' (והראוני כי ישנה אריכות דברים רבה בדברי החכמים היושבים במדרש אוצר החכמה, והחכם עיניו בראשו לברור לו מן היפה).

הלום עיינתי היטב בקונטרסו הנפלא 'כולו הפך לבן טהור' ששלח לי, ומצאתי בו הרבה דברים בהירים ומאירים, שיגע ועמל להוציא דבר ברור ומאיר, ומובטחני כי יהיה ספרו הנכבד לעזר ביד כל מי שחפץ לברר הסוגיא. ובהורמנא דמר שכתב לי כי ישמח לקבל הערות, הערתי מעט על דבריו זעיר שם זעיר כאן, וכיון שנתרבו הדברים בס"ד, הוה נוחא טפי לעורכם כסדר, מאשר לפזרם בהערות על פני בתרי הקונטרס.

נוכחתי לדעת כי הרבה מן הדברים שבהם תלוי עיקר הבירור, הם דברים שלא נתנו לראיות, אלא עיקרם בשיקול הדעת, ואפרש דברי. כמובן שאיני אומר חלילה קבלו דעתי, אך אערוך הצעת הדברים, והמעין ישפוט כפי כח תורתו.



## א.

לגוף הדברים, לברר אם הארגמון הוא התכלת שצבעו בו חז"ל, הנה כת"ר משוכנע (עמ' 33 ואילך) שחז"ל נתנו סימנים כדי שיוכלו לחפש את החלזון, וגם הרמב"ם 'פסק' את הסימנים למעשה, וכסימני חגבים טהורים. ואם כי קשה לדון בדבר שאין בו ראיות, אמנם לדידי פשיטא שלא באו חז"ל אלא לתאר את ענייני החלזון (וע"ד ברייתא דשמיר שבסוטה מ"ח א', וכמש"כ כת"ר בהע' 58), ולא באו חז"ל לתאר כל הנהגותיו ותהלכותיו [להבדיל אא"ה מחכמי אוה"ע], אלא נקטו עניינים מסוימים בדוקא<sup>א</sup>, אבל אין כאן הוראות והדרכות למחפשי התכלת, וכמובן<sup>ב</sup>. והן אמנם שהמהרי"ל (בשו"ת החדשות סי' ה') סבר שע"י הסימנים לחודייהו אפשר למצוא את החלזון, אך כמובן שלא אמר זאת אלא בדרך השערה וסיבה לומר שלכן יחזור הדבר<sup>ג</sup>, אך המציאות עצמה כבר הוכיחה היפך זה, שיותר מאלף שנה לא הצליחו למצוא את החלזון רק מתוך הסימנים<sup>ד</sup>.

ב). ומה שנקטו דוקא אלו, איכא למימר ע"ד האמת דמ"ש דומה לים היי' המלכות, ודומה לדג הוא כנגד היסוד, ואלו פנים אחדים מתוך שבעים.

ג). ואם כן, פשיטא לי שהיו יכולים להוסיף סימנים כהנה וכהנה.

ד). ולא כ'פשט' ברמב"ם שאמר את הסימנים בדרך הוראה למעשה בכדי שיוכלו למצואו.

ה). ומי שבעיניו חסרון כבוד הוא לומר כנ"ל כלפי המהרי"ל אין בידי לסייעו. הא מיהת שמעינן מדבריו ז"ל שעצם חזרת התכלת אינה נפלאות בעיניו.

וה"נ הרמב"ם לא בא אלא לתאר הדבר, וכמו שמצוי הרבה בדבריו שכאשר מזכיר דבר בספרו הי"ד החזקה [ובפרט במקום הראשון שמזכירו] אינו סותם אלא מבאר, וכמו שמפרט בהל' כלי המקדש את ביאור סממני הקטורת<sup>1</sup>. ולא נקט הרמב"ם אלא לסימני הגמ'<sup>2</sup>, והוסיף עליהם לומר שדמו שחור כדיו, ובא לומר שצבע התכלת מתקבל לאחר שצובעים בצבע השחור וכמו שנראה לעינינו<sup>3</sup>. וכלפי מה שהקשה כת"ר שאין לומר שדם האדם הוא חום, לאחר שיוצא מן הגוף, הנה תלוי מה המטרה המדוברת, בד"כ שמדברים על צבע הדם הכוונה היא לצבעו כאשר הוא כנוס בתוך האדם, משא"כ כאשר מדברים בהקשר של צביעה ברור שמתאים יותר להזכיר את הצבע בשלב שקודם הצביעה [גם בזה כת"ר לטעמיה שהרמב"ם נתן כאן סימן כדי למצוא את החלזון, וממילא הו"ל לומר את צבע דמו שמתחילה, אבל אם נפרש שהרמב"ם מתארו בפועל, א"כ גם לענין צבע הדם אומר הרמב"ם את השלב שקודם הצביעה, שהוא הנוגע לנו בפועל].

ומעתה, אם כי כמובן יש לבאר וליישב את הסימנים שנאמרו בחלזון, עם אותו המין שנמצא, אך עיקר החיפוש יכול להיות שלא ע"י הסימנים, כי אם ע"י ראיות אחרות למיניהם, וכמו שודאי אם היו באים לפנינו עדים כשרים מזמן חז"ל, וכסרח בת אשר ורבי יהושע בן לוי שנכנס חי לגן עדן, דודאי היינו מקבלים העדות, ודוחקים הסימנים בכל מאי דאפשר, ה"נ אם נזהה את הארגמון כחלזון התכלת, ע"י ראיות מסתברות, לא תהיה זאת מניעה מה שאין הדבר 'יוצא' מתוך הסימנים ורק 'נכנס' לתוכם<sup>4</sup>.



ו). ואל תשאלני למה סימני הקטורת הזכיר גם בלשון ערבי, ובחלזון לא אמר כן, ופשוט דגם אם הכיר את החלזון מ"מ לא כל היכא שמבאר איזה דבר אומר שמו בלשון ערבי, וכן חמשת מיני דגן לא כתבם אלא בלשון הקודש, ולא נדע למה דוקא בסממני הקטורת בחר הרמב"ם לומר כן, ופשוט.

ז). מלבד עולה לשבעים שנה, שאינו נראה לעין, ולכך לא הזכירו הרמב"ם, לכה"פ בהדיא.

ח). ועד"ז שייך לפרש בדברי רש"י חולין פ"ט א' ש' שמראית דמו דומה לים, והיי' שהוכיח כן בפשיטות מדצובעים בו כחול, וכפי שכתב בחותם של זהב. ומה שתמה כת"ר (בעמ' 95) למה לא עלה על דעת רש"י שנהיה כחול רק ע"י העמדתו בשמש וכיו"ב הם דברי תימה בעיני, שהרי פשוט שהמושכל הישר הוא שאם הנצבע הוא כחול, כן הוא הצובע. ועכ"פ כבר עמד בדברי רש"י בשפוני טמוני חול (דף י"ח א'), ומתחילה בקש לפרש כהפי' הנ"ל וכהחותם של זהב, שהביא כת"ר, ואח"כ מפרש דמראית דמו היי' הצמר הנצבע מדמו, והוה ל' למר להביאו שם מדי דברו בשי' רש"י.

ט). וכבר האריכו בכיו"ב מחברי הספרים הנפלאים בענין, ועיינתי היטב בדברי כת"ר בזה, והנ"ל כתבת.

## ב.

בנדון אם כל חלזון כשר לתכלת, הנה עיקרו של דבר סברא הוא, שהרי לא מצינו הלכה למשה מסיני וכיו"ב שלא תהיה כשרה אלא מן החלזון, ולכך מסברא איכא למימר דכל צביעה מן החי<sup>1</sup> העומדת ביופיה ג"כ בכלל תכלת של תורה היא, ומ"ש בתוספתא שאינה כשרה אלא מן החלזון היי' לאפוקי קלא אילן שהוא מן הצומח ואינו עומד ביפיו, אי נמי לצבענים אחרים מן החי שאינם עומדים ביופיים וכגון הדיונון והינטינה<sup>2</sup>. ואף אם נאמר שהתוספתא הלכה בידה דבעי' חלזון דוקא, מנ"ל דהכוונה למין חלזון מסוים דוקא, ולכא' כל שהוא נכלל בשם חלזון הריהו בכלל ההלכה, וכשם שבמקום שהצריכה תורה זהב פשיטא לגמ' ביומא מ"ד ב' דשבעת מיני הזהבים כשרין, ה"נ בכל מיני החלזון הצובעים<sup>3</sup>. והן אמנם דשפיר דחה מר (בעמ' 25) בפשיטות את הדיוק שבקשו לומר בדברי התוספתא, אך מ"מ מצד הסברא הפשוטה כן הוא הדבר, ואדרבה לא בעי' ראייה להכשיר כל מיני חלזון, אלא בהיפך, יש להצריך ראייה כדי לומר שלא הכשירו אלא חלזון מסוים דוקא, ומה שדברו בגמ' אודות חלזון מסוים דברו חכמים בהווה, שכפי הרגילות בידם מאיזה טעמים העדיפו לצבוע בחלזון מסויים [וכן מה שהרמב"ם לא הזכיר אלא את החלזון שבגמ' אינו קושיא, יותר ממה שיש לשאול

י. ומן החי דוקא, אשר מה"ט אמרו ביבמות ד' ב' דתכלת עמרא הוא, וכאשר כ' בשפוני טמוני חול (ו') ב') לקשר חי בחי.

יא. שגם הם בכלל קלא אילן, וכמו שהראב"ד כ' שיש קלא אילן מן החי, והיי' למיני הצובעים שהם דוהים, וכהדיונון והינטינה [וכידוע לכל. ולא הובאו אלו אלא לדוגמא, שהרי כבר נתברר ע"י הגריא"ה ז"ל שדם הדיונון המכיל את הצבע נשרף ומתכלה כולו ברתיחת התנור (בחום של תשע מאות מעלות!!!) ואינו משמש אלא כמקור של חנקן לצבע המלאכותי המכונה 'כחול פרוסי', כאשר כמקור החנקן בהכנת צבע זה עשוי לשמש כל חומר אורגני מן החי, ובמקרה הזה משמשת לכך בלוטת הצבע של הדיונון (ראה 'המעין' גליון ל"ה תמוז תשנ"ה עמ' 35, וגליון נ"ג-ד' תמוז תשע"ג עמ' 44, וקובץ בית אהרן וישראל קכ"א תשרי-חשון תשס"ו עמ' ק"ב). הינטינה, שהועלתה כהשערה ע"י הגריא"ה זצ"ל, מעולם לא הצליחו לצבוע ממנה כי אם חוטים דהויים (ראה 'להבדיל בין תכלת לארגמן עמ' י"ט, והמעין נ"ג-ד' עמ' 43 הע' 51), וגם מבחינה מדעית לא קיימת אפשרות כזאת (ראה תחומין ט' עמ' 427) ואכן מטעם זה שלא הצליחו לצבוע ממנה צבע יציב חזרו בהם העוסקים בתחום זה אשר הקדישו שנים רבות לחקר הינטינה (והיה לכם לציצית תשע"ו עמ' י").

יב. וכמו שפשיטא שאם אכן הארגמון הוא חלזון התכלת שגם שאר מיני הארגמונים כשרים, אא"כ נימא דהאחרים בכלל ארגמן הם, שאז חלקתם תורה בפירוש לסוגים שונים.

למה הגמ' גופה לא הביאה חלזון נוסף, ושמא היה קל יותר מאיזה טעמים טכניים להכין את התכלת מחלזון מסוים דוקא, אך אכתי אין שום ראיה שאין כל החלזונות הצובעים כשרים לתכלת<sup>(ג)</sup>.



## ג.

כת"ר כותב בעמ' 18 ש"המעין בפ' רש"י יוכח שבכ"מ שפירש רש"י מילת חלזון שאינו החלזון של התכלת פירש שהוא לימצ"א – חומט, ואילו לגבי חלזון התכלת מפרש תמיד שהוא תולעת<sup>(ד)</sup>, ונוראות נפלאתי שהרי על הפס' דתבלל בעינו (ויקרא כ"א כ', הביאו כת"ר לעיל עמ' 8) פירש"י: "חיליו לשון חלזון שהוא דומה לתולעת אותו החוט", הא קמן שגם חלזון רגיל שאינו של תכלת אלא חומט בעלמא ג"כ קורוהו רש"י תולעת, וא"כ כולם שוים ואין ביניהם כלום<sup>(ה)</sup>. וממילא מש"כ (עמ' 20) דהארגמון [מורק"ס בלע"ז] "שהוא חומט הים רגיל, לא מקבל השם תולעת בשום אופן", אינו מתאים עם ד' רש"י שלחלזון דתבלול בעינו קראו רש"י תולעת, ונמצא שחומט אכן ראוי להקרא גם תולעת, בלשון רש"י.

גם מ"ש (בעמ' 13) מדברי היד רמ"ה בסנהדרין (צ"א א') "דהאי חלזון דהכא לאו האיך דאמרי' גבי תכלת הוא, אלא מינא אחרינא דמיברי מעפרא וממיא ומקרי בלשון ערבי חלזום", וכת"ר כ' ע"ז דכיון שחלזום בערבית הוא שבלול מוכח שחלזון התכלת אינו שבלול. הנה היד רמ"ה לא נחית הכא לבאר מהות חלזון התכלת, ולא קאמר אלא דכלפי מ"ש רש"י דחלזון דהכא דתכלת הוא כ' הרמ"ה שמדובר כאן בהשבלול המצוי הנקרא חלזום, ולא בחלזון התכלת, אך לא בא לומר שחלזון התכלת אין לו שבלול, ואה"נ יתכן שגם הוא שבלול הוא, רק לא

(ג). שו"ר שכבר כ"כ בשו"ת ים החכמה (להגרי"מ מורגנשטרן שליט"א, סי' ג' הע' ז'), ע"ש, והענין הוא מילתא דתליא בסברא.

(ד). וטפי מינה, בבכורות ל"ח א' פירש"י דהאי חלזון הוא 'חולי שקורין לימוץ', והיה הדבר פשוט בעיני שיש כאן ט"ס, ואכן כך מצאתי באוצר לעזי רש"י לר"מ קטן שכ' דגרסינן 'לימ"ץ', וא"כ הכל אחד, וכשם שהלימ"ץ קורוהו רש"י תולעת, ה"נ חלזון התכלת שמכנהו רש"י בשם תולעת ג"כ לימ"ץ הוא. אגב גררא אעיר כי לענין משקדי חלוני שפירש"י בע"ז כ"ח ב' שהוא לימ"ץ בלע"ז, וכאשר הביא כת"ר, אי"ז אלא מכת"י (שהביאו במהד' עוז והדר) אבל בדפוסים שלפנינו כ' 'לימ"ץ' וכ"כ האור זרוע (ע"ז סי' ק"ג) 'לימוץ' בלע"ז, וממילא שהגה"ה הנ"ל ברש"י בבכורות ג"כ מסתברת היא.

נחית לזה כאן, ופשוט. וממילא ניחא גם מש"כ בפשיטות (בעמ' 100) שלהרמ"ה "אינו חומט או תולעת אלא בריה אחרת לחלוטין".

גם לא השגתי מש"כ (בעמ' 24) דלומר שחלזון התכלת יש לו נרתיק "הוא מופרך לגמרי ונגד רוב הראשונים", למה אם נקרא תולעת בודאי שאין לו נרתיק? והן אמנם שלא מצאנו שהראשונים ז"ל יקראו לחומט תולעת, יפלא בעיני כיצד מזה אפשר להוכיח שתולעת אין לה נרתיק [ומ"ש תולעת היי' על גוף החיה, בלא הנרתיק, וכאשר הביא בעמ' 20 בשם הלבוש הארון, ומה שתמה כת"ר עליו למה רק לחומט התכלת החליטו לקרוא תולעת, הנה נתבאר דגם בחלזון דתבלול בעינו קראו רש"י תולעת]. וכן יפלא בעיני כיצד ממה שקראו רש"י בשבת (ע"ד ב' ד"ה צדי חלזון) "כמין דג קטן" הוכיח כת"ר (בעמ' 57) שאין לו נרתיק, שהרי דברי רש"י הם ע"פ הגמ', שאמרה שהוא דומה לדג, ורק מבאר יותר ואומר שאינו נראה כשאר דגים שהם גדולים אלא הוא דג קטן, ולא מיירי רש"י בשבת אלא מגופו ולא מנרתיקו<sup>(ט)</sup>.

וכל מה שהאריך בגדר 'דומה לדג' (מעמ' 55 והלאה) לא ביאר לנו מהי 'מהות של דג' אותה מבקש כת"ר למצוא בחלזון. ואמנם קשה לברר הדברים, שהרי רש"י פי' 'תבנית דיוקנו', והיינו 'דמות דיוקנו' [וכדתרגם אונקלוס (דברים ד' י"ז) 'תבנית - דמות'], ובפשוטו היינו כציור של דג, ואכן לא נודע לנו מהו ציור של דג אשר אליו נדמה את החלזון, ולכן סימן זה סתום מכדי להוציא ממנו הוראה בפועל. וגם הרמב"ם שכ' 'והוא דג' יתכן שסבר שאם מצד דמיון לדג, צ"ע כיון שעדיין לא שמענו דג עצמו מהו, ולכן פי' שאינו חלזון שבארץ אלא מין חלזון שבים [וכדברי הגר"א בכלים (י' א') דכל שבים הוא דג, ומה שתמה כת"ר (בהע' 102) שהוא שפת יתר דהא קאמר שבים המלח הוא מצוי, הלא הכוונה מבוארת היטב, דקאמר שהוא דג והיינו מין המצוי במים, ומפרט הרמב"ם וקאזיל את מקומו, שבים המלח הוא מצוי. ואם בגמ' אמרי' תנא והדר מפרש כ"ש שנוכל לומר כן בד' הרמב"ם, ודומני שמתקבל זה היטב בלב מי שרגיל בדבריו ז"ל].



(טו). מצוי הוא הדבר שקיצור דברי רש"י הם ע"פ גמרא בדוכתא אחרינא ורק מוסיף עליה תבה א' או ב' לתוספת ביאור. וכמובן שלא עמד החלזון על שולחנו של רש"י, בשעה שכתב את חיבורו, אשר מזה נקשה שהיה עליו לתארו באופן אחר.

## ד.

עולה א' לשבעים שנה. מה שתמה (בעמ' 72) למה לא הזכירו זה חכמי האומות בספריהם, במחכ"ת היא קושיא של תימה, אטו ידוע למר שאכן הם מזכירים תופעות נדירות כ"כ, האם בספרים שהאריכו בסדרי עליית הכוכבים הביאו את הכוכב שאמרו עליו בהוריות י' א' שהוא עולה א' לשבעים שנה ומתעה את הספנים. ולפי מה שראיתי הם מתארים את מין הבע"ח ודרכיו הרגילות ולא תופעות נדירות, מלבד מה שאפשר שלא בכל העולם היה עולה אלא רק במקומות מסוימים וכגון ארץ ישראל, ולא נודע להם מזה, מתופעה נדירה שאינה אלא במקום מסוים. עכ"פ גם ענין זה, אם היה ניתן זה כהוראה למחפשי תכלת, שלא יקחו אלא מין שנתברר להם שהוא עולה א' לשבעים שנה, בודאי היה הדבר כן, שעד שלא נתברר הדבר, אין בו ממש בחלזון שנמצא, משא"כ אם יהיו בידינו ראיות אחרות [כמובן לא סמך בעלמא, אלא ראיות מסתברות הקרובות לודאי, כמו שהוא בני"ד, לענ"ד], נצטרך ליישב הדבר, וכגון לומר שחז"ל כתבו את טבעו המקורי של הארגמון קודם חורבן ראשון<sup>טז</sup>, או לפרש שהיה זה בענין של נס, וכפשטות דברי הרדב"ז ז"ל (ח"ב סי' תרפ"ה<sup>טז</sup>), או שהיה זה לצורך פרנסת שבט ובולון, ואחר שהגלם סנחריב נתבטל הדבר, וכל כיו"ב.

ופלא מה שהוכיח שלא היה ביקוש לתכלת, ממה שאין דמיו יקרין אלא ממה שעולה א' לשבעים שנה, ולא מעצם הדבר שהוא נצרך לצביעה, והפירוש פשוט לכאור', דאי מש"ה עדיין אין סיבה שיהיו דמיו יקרים, שהרי גם התרגולת נצרכת

טז). ובלא שייכות לכלל של משנה לא זוהי ממקומה, שכת"ר מפלפל בו (בהע' 124) שאינו אלא כאשר נאמרה משנה אחרונה. ועכ"פ כ"ז אינו אלא בענין של הלכה למעשה, ולא בתיאור של חלזון, שהיה ידוע היטב בזמנם, וכת"ר לטעמיה שהוא בגדר 'פסק הלכה של סימן', מה שעדיין לא הוכח, לענ"ה.

יז). ומה שכת"ר תמה (בעמ' 75) למה לא הזכיר הרדב"ז שעולה לשבעים שנה, בפשטות מה שמזכיר שעולה מן הים לאו מדעתו הוא אלא סמך על מ"ש בגמ' אודות עלייתו. ויתכן דהרדב"ז ס"ל כהמהרי"ל דיסקין (הו' באור לישירים דף כ"ב ב') שהיה עולה החלזון רק בהגיעו לגיל שבעים, וממילא היה מצוי זה תדיר, שבכל יום היו עולים החלזונות שבאותו יום נהיו בני ע', ומ"מ דמיו יקרים כיון שבכ"ז הוא שיעור מועט המייקר הרבה את מחירו [ואם היה חסר לציצית ובגדי כהונה היו יכולים להכנס במים ולצודו וכמו לאחר החורבן]. ומה שהק' שבגמ' זה נאמר גם לאחר החורבן, לא נתברר למה פשיטא לי' שא"א שכתבו חז"ל את טבעו המקורי, ולא את המצוי בימיהם דוקא,

לביציה ואין דמיה יקרים, ורק מחמת חסרון ההיצע ונדירותו קופץ המחיר ע"י המבקשים אותו.

וכיון שהיה עולה באזור שבט זבולון דוקא, וכמ"ש הרדב"ז, להכי ציידי חלזון היו מצויים מסולמות של צור ועד חיפה, והניחם שם נבזראדן במקומם שבתחילה, ואע"פ שנמצא בכללות הים [וכדכ' הרדב"ז 'החלזון מצוי הוא בים, ובחלקו של זבולון היה עולה מאליו מן הים אל היבשה והיו מלקטין אותו'] מ"מ שם היה מקום הציידים, והניחם שם נבזראדן [ואין מקום להקשות למה לא פזרם גם בשאר חלקי הארץ וכיו"ב, דשם היו כבר הפועלים ובתי הצביעה, ועוד טעמים הרבה כמובן בפשיטות].



## ה.

מיפקד פקיד, כלפי מה שהביאו מדברי רבינו תם שבתו' שבת (ע"ה א') דדם חלזון מיפקד פקיד, כותב כת"ר (בעמ' 99) "אין שום ראייה וחיזוק להמורקס מהא דדם המורקס הוא מיפקד פקיד", וזאת על שום שלהמאירי אין צורך לומר כן, ורבו של המיוחס להריטב"א ז"ל ג"כ לא סבר כן. דומני כי ידוע לכת"ר מה היא ההכרעה ההלכתית כאשר ישנה מח' בין ר"ת להמאירי והמיוחס לריטב"א, ואכ"מ. עכ"פ הו"ל לכת"ר שליט"א להביא מש"כ ע"ז הגאון מראדזין<sup>(1)</sup> "והגם שהרבה מהראשונים ז"ל עמדו בקו' התו' ולא תי' כת' ר"ת לאו משום דלא ס"ל אלא דלא פסיקא להו ואין לנו להזניח פשיטותא דר"ת ממה דלא פסיקא להו מילתא לשאר ראשונים ז"ל" [ובפרט שד' המאירי נאמרו בהדיא כ'אפשר לומר', וכאילו אמר 'לולא דברי ר"ת'], ובפרט שאכן בארגמון שלפנינו אפשר ואין דמו מוגדר כמיפקד פקיד, והוא תלוי בשיקול הדעת. ובוזה יהיה ניחא גם מ"ש (בעמ' 100) שהמאירי והמיוחס לריטב"א נחלקים עם ר"ת במהות דמו אם הוא מיפקד פקיד, דשפיר אפשר שאין מח' במציאות אלא בהגדרת הדבר, וכדחזינו.

(יח). פתיל תכלת (מאמר הראשון אות י"א). תמהתי כיצד אפשר לכתוב ספר בלא לעבור קודם על כללות דברי הגאון מראדזין שיסד יסודות התכלת לדור אחרון.



וצ"ע מ"ש (בעמ' 101) שאם הראשונים ידעו ממציאות החלזון א"כ היה להם לברר עניינו, דהנה אפי' האידנא מצוי הדבר שנחלקים חכמים בבירור מציאותי של דברים, עאכו"כ שבאפשרויות שהיו בימי קדם לא היה ביד המאירי והמיוחס לריטב"א לשלוח אחרי החלזון שלא היתה מצויה צביעתו [כי אם בקושי ועבור המלכים] ולבדוק אם עולה לים או ליבשה או אם דמו מיפקד פקיד. ופשטות דברי הרמב"ן (שמות כ"ח ב') על התכלת "לא ירים איש את ידו ללבשו חוץ ממלך גוים", גם אם אינם מתפרשים על גזירה וכיו"ב אלא על העזה בעלמא, קשה בעיני שהוא על הגוון מצד עצמו, לומר שהיו הולכים רק עם בגדים אדומים וירוקים רק לא עם כחולים, וגם אם נאמר שהיה ידוע להם מין הארגמון באופן כללי שממנו היו צובעים התכלת, מ"מ היה קשה עד בלתי אפשרי לעמוד על פרטיו ודקדוקיו של הבריה הנ"ל [והלא אף האידנא לולא הפצת המידע העצום שבדור האחרון, לא היה בידינו אפי' מאית מהידוע לנו על הארגמון], ועכ"פ א"א להוכיח מזה אלא שהחלזון לא היה מצוי בידם של הראשונים, וגם בארצות אירופה, אבל לא להוכיח מזה מ"ש כת"ר (בעמ' 101) "הרוצה להחזיק במורקס יהיה מוכרח שלא ידעו הראשונים מהו החלזון", וסגי לן למימר שידעו על כללות המין ולא הכירו פרטיו<sup>(ט)</sup>.



# ו.

סוף דבר, באמת עיקר הנוגע לבירור הענין הוא מה שעומד עליו כת"ר בסי' ה', ובוזא אין הדברים מוכרחים, דאם כי אפשר ליתן סיבות שונות בטעם שאין מוצאים בגנזי קדמונים את חלזונות התכלת, מ"מ אין מתקבל על הדעת לומר שהיה מין חלזון שצבעו בו, ובאותו הזמן שצבעו בו לרוב בארץ ישראל לציצית ובגדי כהונה נשכח זה מאומות העולם שהיו באותו הזמן [והלא מהם שהביאו אף את האפרסמון שהעידו עליו הם עצמם שלא היה אלא בנחלת יהודה, ורק התכלת שהיה בכל ארץ ישראל נתעלם מהם. והצחיקני מש"כ בקונטרס אחד שכיון שהיתה

(ט). וכמו שהרבה אחרונים ז"ל הזכירו שמו של החלזון, ואיזה פרטים עליו, ומ"מ לא ראוהו וכ"ש שלא נתברר להם כלל ענייניו. ומה"ט גם אין מסורת שלא לצבוע בו, מחמת שברוב התקופות היה הדבר בלתי אפשרי מסיבות טכניות לרוב.

שעת חירום בין יהודה לגליל לכן הכירו רק את האפרסמון ולא את הארגמון<sup>כ</sup>], ואע"פ שהיה חשוב למלכות בכל מ"מ בגדי המלכות של הגויים צבעו בצבע אחר, ועכ"פ זהו עיקר הנדון שבכאן, והוא תלוי בשיקול הדעת, שיש שיאמרו שהוא רחוק מכל הגיון המתקבל על הדעת<sup>כא</sup>, ויש שיאמרו כי טוב יותר להדחק ולומר כן מאשר לדחוק דברים אחרים, עכ"פ גם אם צודקים תומכי התכלת בכל הנדונים שלעיל מ"מ עדיין אין כאן הכרעה גמורה לומר שהארגמון הוא חלזון התכלת, שעדיין יש מקום לטעון כדברי כת"ר (בסי' ה'), והדבר צריך הכרעה.

מברכו מקרב לב, בברכת ציון וירושלים  
הצעיר שבתלמידים, חיים אשר ברמן



## מכתב ב'

בס"ד

שלום וברכה,

יישר כחך על ההערות הנכבדות, והנני להשיב עליהם בעז"ה.

## א.

א. מה שכתבת שיותר מסתבר שהסימנים באו רק 'לתאר ענייני החלזון', גם אני מודה לזה וכמו שכתבתי בהערה, וכבר הרגשתי שלא תקנתי הלשון כראוי, ועמך הסליחה. דעתי כעת שהיותר נראה הוא שחז"ל נתנו סימנים כדי שנבין מהות החלזון, לא למצוא החלזון. אבל החלזון בודאי צריך להתאים עם סימנים אלו ברווח.

כ). בשעה שמקום מושבם של הכותבים היה ברומי(!), לא ביהודה ולא בגליל.

כא). וכלשון הגר"ש נדל (בהסכמתו ל'חותם של זהב'): "אני סבור שהדבר ברור מעבר לכל ספק שיהיה ראוי לקחת אותו בחשבון. וזאת מאחר וברור שגם בזמן חז"ל והגמ' היו הגויים משתמשים וצובעים בצבע תכלת, ובכל ספרי חכמי אוה"ע המפרטים את כל סוגי הצבעים שהיו נהוגים באותם זמנים מופיע חלזון זה כמקור לצבע, ואין שום אזכור לחלזון אחר שמפיקים ממנו צבע תכלת. וכיון שהוברר שניתן להפיק צבע תכלת מחלזון זה - דבר שראיתי בעיני- אין טעם להטיל ספק בזיהוי החלזון".

וזה אמת שהמהרי"ל כתב רק בדרך השערה. אבל אין בזה נפקא מינא לנדון דידן. השאלה העומדת בפנינו הוא, אם נפתח גמרא מנחות ונעיין בדברי הברייתא, האם יהיה אפשר לנו להבינם ולחפש החלזון על פיהם. תומכי המורקס ענו שהתשובה לשאלה זו ברורה, והוא שאי אפשר לעשות כן כלל, מחמת כמה סיבות שונות - או שהסימנים הם דברי אגדה, או שהם בלתי מובנים וכו'.

הנה המהרי"ל ראה 'הסימנים האמורים להיות כל כך מעורפלים וקשים להבין' - 'דברי אגדה שאינם נוגעים למעשה כלל' - וכו', ועדיין סבר שיתכן למצוא החלזון על פיהם. זאת אומרת שהוא לא סבר שהם כל כך קשים להבין או שהם דברי אגדה.

ב. "אך המציאות עצמה כבר הוכיחה היפך זה, שיותר מאלף שנה לא הצליחו למצוא את החלזון רק מתוך הסימנים".

אם לאלף שנה היה כל כלל ישראל מחפשים אחר החלזון בחורים וסדקים רק על פי סימני חז"ל, וגם היתה בידם כל הידיעות שיש לנו היום, אז אולי היה אפשר לטעון טענה כזו. אבל מה נעשה שרוב התקופה של 'יותר מאלף שנה' לא שמענו על מי שעשה אפילו חיפוש קל למצוא החלזון, ומה גם שהם כמעט לא ידעו על בעלי חיים הימיים הקטנים כלל. אפילו האדמו"ר מראדזין היה יחיד בדבר זה, ולא היה בידו כל כך ידיעות על הבריות השונות. הוא נקט איזה מן הבעלי חיים שכבר הוצעו על ידי חכמי האומות (עיין ערוך השלם ערך חלזון) שלדעתו התאים עם דברי חז"ל. הרב טבגר בחר בהמושכל ראשון, המורקס, אחר שעשה העברה בעלמא על איזה מינים אחרים של חומטי הים.

היחיד שבאמת חיפש אחר החלזון מתוך כמה בריות היה הגריא"ה ז"ל. על אף שהוא היה בעל כשרון גדול וחוקר, אני לא כל כך בטוח בו שאעזוב החיפוש אחר החלזון מפני שהוא לא מצא<sup>כב</sup>.

כב. א.ה. גם הגריא"ה ז"ל זיהה לנכון את הארגמון כחלזון התכלת, וכלשונו הזהב: "אמור מעתה שרחוק הדבר מאד שהחלזון של תכלת לא זה החלזון הנקרא מורקס טרונקולוס, אבל אע"פ שהוא רחוק אפשר הוא", "ההשערה שהמורקס טרונקולוס הוא החלזון של התכלת, קרובה מאד אל הדעת" (עי' משואה ליצחק ח"א עמ' 314), אחד הקשיים המרכזיים שעמד בהם הגריא"ה היה זה שהצמר הנצבע בדם הארגמון אינו כחול אלא סגול (עד כדי שיש שסברו משום כך שצבע התכלת הוא סגול! ראה תחומין ט' עמ' 423), מה שנתבהר בפשיטות ע"י חשיפה של הצמר לאור השמש (והמתעקש להקשות

וכל זה אפילו אם נתעלם מן המציאות הפשוטה שאפילו כיום מוציאים החוקרים מינים חדשים בים הגדול, וכדניתן להוכיח מחיפוש קל, ולמשל רק בשנת 2016 מצאו מין חדש של אספוג הים, תולעת האוכל עצמות שלא היה ידוע כבר, וגם מין חדש של דג ידוע. מה שטען הרב טבגר במאמרו [מכמה שנים בעבר<sup>כב</sup>] שאין מוציאים מינים חדשים כיום - אינו.

ג. מש"כ: "וה"נ הרמב"ם לא בא אלא לתאר הדבר, וכמו שמצוי הרבה בדבריו שכאשר מזכיר דבר בספרו הי"ד החזקה" וכו'. כמו שהבאתי בהערה, אין דרך הרמב"ם להביא מה שאין בו נ"מ למעשה. אם לא היה בסימנים אלו תועלת כלל, לא היה מביאם.

מפני מה לא נזכר זה בדברי חז"ל או כיצד היו עושים כן בימי קדם, אינו אלא מן המתמיהים), גם קושיות נוספות שהעלה הגרי"ה ז"ל נתיישבו היטב ע"י חובשי בית המדרש, באופן שניתן להסיק כי לו היה חי כיום, היה סומך הגרי"ה ז"ל את שתי ידיו בכל כחו על זיהוי הארגמון [וכיו"ב ניתן לומר גם כלפי הגאון מראדזין שהעיד על עצמו ז"ל (בהקדמת עין התכלת): "והנני מודיע בזה כי כבר פרסמתי ברבים והודעתי אשר כל מי שיש דברים וטענות מה נגדנו ישלחם אלי ואם יש בהם ממש אם יאמרו כהלכה אקבל האמת ממי שיאמרה והנני מוכן בעזהש"י להודות על דבריו ברבים וכו', מוכן אני להסיר התכלת מטליתי ואדרוש ברבים לפני כל הסרים למשמעתי ברם דברים שאמרת לפניכם טעות הן בידי כי מכל מלמדי השכלתי וכו' כי באמת לא יהיה לי זה לפחיתות הכבוד כלל אלא אדרבה זה יהי' תהלתי ותפארתי"].

וכאן המקום לציין כי זיהויו של הארגמון הינו קדום ביותר, הוא מוזכר בדברי חכמי ישראל שמקדם, ולהבדיל מוסכם על חכמי האומות (מאז 1858 למנינים), בשונה מהדיון והינטינה שהועלו כהשערה בגדר דעת יחיד ע"י חכמים מופלגים בדורם. וממילא מ"ש הגרי"ש אלישיב (הליכות שדה 109 עמ' 9): "כבר היה לעולמים וכידוע שמלפני יותר ממאה שנה חידש א' מגדולי האדמורים שהוא מצא את החלזון וכו' והנה כעבור ימים ושנים באו חוקרים ובטלו את דבריו מכל וכל אלא הצביעו הם על משהוא אחר שהוא הוא החלזון, שוב אחרי תקופה יותר מאוחרת קמו אנשי מדע וטענו שכל מה שחזו עד כה שוא ותפל הוא ורק הם היודעים ומכירים את החלזון האמתי", והעלה חשש "ואנחנו לא נדע אם לא כעבור שנים יבואו אחרים ויבטלו גם דבריהם", אינו שייך לפי הנ"ל, דאדרבה רוב מנין ובנין של העוסקים בתחום, הן חכמי ישראל ולהבדיל או"ה, הוסכם עליהם כי הארגמון הינו חלזון התכלת, ושתי ההשערות הנוספות שעלו במשך הדורות לא נתחדשו אלא לשעה.

כג). א.ה. ראה 'אסופת מאמרים בענייני תכלת' (ירושלים תשע"ב), עמ' 26, וז"ל: "טענת המומחים היא, שבחיפושים הנערכים בשנים האחרונות אין מתגלים אלא מספר מועט של מינים חדשים, וגם מינים אלה, או שהם מזעריים מאוד, שבקושי ניתנים לראיית העין, או שהם מינים בודדים, שבד"כ הם תושבים זרים באזור, המובאים ע"י זרמי הים שאינם נקלטים ומתרבים במקום. אם כן, ניתן לסכם בבירור, שזה תקופה ארוכה, מאז שהחלו החיפושים הקבועים אחר בעה"ח באזור חוף הים התיכון, לא נמצאו מיני חלזונות חדשים בכמות המתאימה לצביעה".

ד. לא הבנתי מה שרצה לפרש בדברי הרמב"ם ש"בא לומר שצבע התכלת מתקבל לאחר שצובעים בצבע השחור וכמו שנראה לעינינו". וכמו שכבר הבאתי, ששחור כדיו פירושו שחור ממש [ואין דעת הרמב"ם שתכלת הוא מה שאנו קורין שחור].

ה. וכלפי מה שהק' כת"ר שאין לומר שדם האדם הוא חום, לאחר שיוצא מן הגוף, הנה תלוי מה המטרה המדוברת, בד"כ שמדברים על צבע הדם הכוונה כאשר הוא כנוס בתוך האדם, משא"כ כאשר מדברים בהקשר של צביעה ברור שמתאים יותר להזכיר את הצבע בשלב שקודם הצביעה.

מה שכתב כת"ר בביאור דברי הרמב"ם, לא זכיתי להבין, ועולם הפוך ראיתי. טענת תומכי המורקס הוא שאין הרמב"ם מדבר על השלב קודם הצביעה, אלא בשעת חיותו של החלזון. גם אני אודה בפה מלא שיותר מתאים להזכיר השלב קודם צביעה, שבו נראה הדם ארגמן.

ומה שכתב כת"ר שבדרך כלל כשמדברים על צבע דמו של אדם הכוונה הוא כשהדם בתוך גופו, תמוה לי. אם תקח מאה אנשים מן הרחוב ותשאל אותם, "מהו גוון הדם של אדם"? אני חושב שכולם יענו "אדום", על אף שכשהדם בתוך הגוף, לעינינו הוא נראה כחול. המציאות הפשוטה היא שהדרך לקרוא להדם על שם הגוון שהוא עומד בו כשהוא נמצא חוץ מן הגוף, קודם הייבוש [וכל שכן אם נצרף טענת כת"ר שיותר מתאים להזכיר הגוון בשלב קודם הצביעה]. אילו כתב הרמב"ם שהדם ארגמן, אף אחד לא היה מקשה על המורקס "והרי דם המורקס שחור כשהוא נמצא בחיים"?!. אדרבה, היו עושין מזה ראיה גדולה להמורקס [וכן היה ראוי לעשות].

ו. מש"כ בהערה ח'. לגבי דברי רש"י, אגיד שאני הקטן לא היה כותב 'השערה דמסתבר במושכל ראשון' כדבר ברור מעל כל ספק, וממילא בודאי שאינני חושד רש"י בכגון דא.

מה שהבאת מדברי האדמו"ר מראדזין שכתב כדברי החותם של זהב, הנה גם הוא כתב שאין לומר שרש"י לא כיון אל האמת, ומה שהוא מביא מתוך כבוד לרש"י אני מביא מסברא, שפשוט שרש"י הבין שאפשר שאין הדבר כהמושכל הישר, ואפילו הכי לא כתב לשון 'שמא' או 'נראה', אלא כתב זאת כדבר הידוע לו. ומה שביאר האדמו"ר מראדזין בדברי רש"י הוא דחוק טובא וכמו שבודאי

מבין כת"ר, ואם הייתי מאריך להביא דברי האדמו"ר מראדזין בכל מקום ולחלוק עליהם זה היה מכפיל המלאכה. בדרך כלל גם אני וגם תומכי המורקס לא הבאתי דבריו אם לא שהיה בהם תועלת למעשה, וכמו שלא השגתי על תומכי המורקס שלא התחשבו עם דרכו בביאור מהו 'חלזון'. ודיינו במה שכתב הר"י מקוטנא שרוב דבריו אינם אלא סברא בעלמא, אפשר כן ואפשר לא [אם כי בודאי היה למדן גדול ואין רצוני לפגוע בו ח"ו].



## ב.

ז. "...לא מצינו הלכה למשה מסיני וכיו"ב שלא תהיה כשרה אלא מן החלזון... ומ"ש בתוספתא שאינה כשרה אלא מן החלזון הי"י לאפוקי קלא אילן שהוא מן הצומח ואינו עומד ביפיו, אי נמי לצבענים אחרים מן החי שאינם עומדים ביפיים וכגון הדיונון והינטינה".

לענ"ד זה תמוה. אין לך הלכה מפורשת מזו: "אין כשרה אלא מן החלזון, הביא שלא מן החלזון פסולה". לא ידעתי איך אפשר לדחוק פירוש זה לתוך דברי התוספתא.

ח. מה דפשיטא ליה לכבוד תורתו שיש לפרש שכוונת הברייתא במנחות הוא רק שדברו בהווה, קמיבעיא ל. מאד לא משמע כן בלשון הברייתא, וכנראה לכל המעיין. לא אמרו חז"ל 'החלזון שאנו צובעים בו' או לשון אחר הקרוב לזה, שהיה להם לנקוט בו אילו דברו בהווה. האם גם הברייתא דשמיר, הנאמרה בסגנון דומה מאד, רק בהווה?

אפילו אם נניח שאין כוונת הברייתא במנחות להצריך אותו חלזון בעצם, יש לחלק בפשיטות, דבזהב אין סברא שמין אחד יהיה פסול, שהרי אמרה תורה 'זהב' ותו לא. אילו אמרה תורה 'תביא תכלת מחלזון', אז היה ניחא לדמות זהב לחלזון. אבל למעשה אין אנו יודעין הטעם שהתוספתא מצריך חלזון, ואין אנו יודעין למה חז"ל השתמשו בחלזון זה. אולי משום שרק דם אותו חלזון עומד ביפיו [וכמו שהעבודה תמה (מובא בהערה 352) ביאר בדעת הרמב"ם שהתנאי המעכב הוא עומד ביפיו, אבל למעשה רק דם אותו חלזון עומד ביפיו. אם כן הוא, אמת הדבר

שבעצם אין צורך באותו חלזון דוקא, אבל למעשה אין מקור אחר לתכלת כשרה מלבד אותו החלזון]. אולי מסיבה אחרת. האם אפשר הדבר שכל חלזון כשר? אפשר. האם יש להניח שכן הוא האמת? לענ"ד התשובה היא 'לא'.



## ג.

ט. "כת"ר כותב בעמ' 81 ש'המעין בפי' רש"י יוכח שבכ"מ שפירש רש"י מילת חלזון שאינו החלזון של התכלת פירש שהוא לימצ"א - חומט, ואילו לגבי חלזון התכלת מפרש תמיד שהוא תולעת', ונוראות נפלאתי שהרי על הפס' דתבלל בעינו (ויקרא כ"א, כ' הביאו כת"ר לעיל עמ' 8) פירש"י 'חיליו לשון חלזון שהוא דומה לתולעת אותו החוט', הא קמן שגם חלזון רגיל שאינו של תכלת אלא חומט בעלמא ג"כ קורהו רש"י תולעת, וא"כ כולם שוים ואין ביניהם כלום. וממילא מש"כ (עמ' 31) דהארגמון [מורק"ס בלע"ז] 'שהוא חומט הים רגיל, לא מקבל השם תולעת בשום אופן', אינו מתאים עם ד' רש"י שלחלזון דתבלול בעינו קראו רש"י תולעת, ונמצא שחומט אכן ראוי להקרא גם תולעת, בלשון רש"י".

הלשון שם אינו מתוקן, ועמך הסליחה. כוונתי היתה שבכל מקום שרש"י מפרש איזה בעל חיים הוא החלזון, הוא בוחר לפרשו כשבלול. הנקודה העקרית הוא שאם כי מוציאים שרש"י מפרש המילה חלזון כלימצ"א במקומות אחרים, אצל חלזון התכלת הוא נוקט לשון תולעת דוקא.

לגופו של ענין, ברור שרש"י אצל תבלול בעינו משתמש ב'תולעת' כתולעת ממש, כמו שגם תומכי המורקס מודים בלי היסוס, וכדהבאתי בהערה 6 מקונטרס מראה הרקיע [שהוא ספר בעד המורקס כהחלזון], וז"ל: "ומדבריו על הפסוק תבלול משמע שאין לו נרתיק, דאם הכוונה על חומט (דהיינו תולעת שיש לו נרתיק) הרי אין זה משל טוב דהרי לעינינו הנרתיק הוא חלק ממנו ועם הנרתיק אינו נראה כסתם חוט ותולעת, משא"כ אם אין להחלזון נרתיק א"ש", עכ"ל.

ובהערה העיר כבוד תורתו הערה חזקה, והוא שרש"י מביא שקורין לאותו חולי של תבלול בעניו 'לימ"ץ'. כבר כתב לי הר"י בארקין [שהבאתי דבריו כמה פעמים בתוך הקונטרס כאשר בטח חזה כת"ר, והוא מומחה גדול בכל סוגיא זו], יתכן מאד

שבאמת לימ"ץ כולל חומטים ותולעים (ובלשון צרפת של ימינו, הוא משתמש דוקא עבור תולעים, לא חומטים, וכמו שמביא הלולאות התכלת). לכן יש לנו שתי דרכים להבין את דברי רש"י כאן. א', שלימ"ץ כולל חומטים ותולעים, ועל שם צורת התולעת נקרא החולי לימ"ץ, ב', שמשום מה ההמון כינו לו השם לימ"ץ, על אף שנראה כתולעת. לכאורה יותר מסתבר כהצד הראשון [ואם כן אין דיוק ממה שבמקומות אחרים רש"י מפרש החלזון כלימ"ץ]. ובעז"ה אעיין בזה עוד.

י. "...הנה היד רמ"ה לא נחית הכא לבאר מהות חלזון התכלת, ולא קאמר אלא דכלפי מ"ש רש"י דחלזון דהכא דתכלת הוא כ' הרמ"ה שמדובר כאן בהשכלול המצוי הנקרא חלזום, ולא בחלזון התכלת, אך לא בא לומר שחלזון התכלת אין לו שכלול, ואה"נ יתכן שגם הוא שכלול הוא, רק לא נחית לזה כאן, ופשוט".

אבל מה נעשה שברור מדבריו שנקט לדבר פשוט שהחלזון של תכלת אינו שכלול. איך בא לידי החלטה זו, ומה היתה דעתו בענין חלזון התכלת, הוא חידה סתומה לפני, ובכלל אין בו כל כך נפקא מינא שהרי הוא דעת יחיד בין שאר הראשונים.

יא. "גם לא השגתי מש"כ (בעמ' 42) דלומר שחלזון התכלת יש לו נרתיק 'הוא מופרך לגמרי ונגד רוב הראשונים', למה אם נקרא תולעת בודאי שאין לו נרתיק? והן אמנם שלא מצאנו שהראשונים ז"ל יקראו לחומט תולעת, יפלא בעיני כיצד מזה אפשר להוכיח שתולעת אין לה נרתיק".

מפני שתולעת אינו חומט, וחומט אינו תולעת. האם אתה רגיל לקרוא לשכלול תולעת? אינני מכיר אדם שקורא לשכלול תולעת או לתולעת שכלול. אולי ראוי לקרוא אריה בשם חתול?

אבל לו יהא שיתכן לעשות כזה, אז למה אין אנו מוצאין כזה בשום מקום אחר? למה בחרו הראשונים להחליף המילות רק בנושא זו? עדיין לא קבלתי תשובה מספקת על זה. לעניות דעתי זה מוכיח מעל כל ספק שאין דרכם לקרוא לשכלול תולעת (ומה שהביא כת"ר מדברי רש"י כבר בארתי לעיל דליתא).

יב. "וכן יפלא בעיני כיצד ממה שקראו רש"י בשבת ע"ד ב' 'כמין דג קטן' הוכיח כת"ר (בעמ' 75) שאין לו נרתיק, שהרי דברי רש"י הם ע"פ הגמ' שאמרה שהוא



דומה לדג, ורק מבאר יותר ואומר שאינו נראה כשאר דגים שהם גדולים אלא הוא דג קטן, ולא מיירי רש"י בשבת אלא מגופו ולא מנרתיקו".

אנא תעיין עוד פעם. לא הוכחתי מדברים אלו שהחלזון אין לו נרתיק. כתבתי שמדברי רש"י שהחלזון הוא 'כמין דג קטן' ברור שכך הבין דברי הברייתא - שהחלזון דומה לדג בהא דהוא כמין דג קטן, לא בצורת נרתיקו [אשר מדברי רש"י אלו אין אנו יודעין אם יש לו נרתיק או אין לו; לכן בתחלה הקדמתי שרש"י כותב שהחלזון הוא תולעת]. ושמחתי לראות שגם כת"ר סבירא ליה שדברי רש"י כאן הם על פי דברי הגמ' שהחלזון דומה לדג, והכוונה לגופו, לא לנרתיקו [ודלא כהטענה המקובלת אצל תומכי המורקס]. אולם מה שטען כת"ר שהכוונה שאין החלזון 'כשאר דגים' אלא שהוא קטן, תמוה לי. הרי ברור מדברי הברייתא שחלזון התכלת הוא חומט\תולעת ימיי, שהרי הוא חלזון העולה מן הים. אם כן, מאי קמ"ל בזה שהוא בגודל חומט רגיל, וכי ס"ד שהוא כהליתן? ברור שהכוונה שהוא דומה לדג במהותו.

יג. "וכל מה שהאריך בגדר 'דומה לדג' (מעמ' 55 והלאה) לא ביאר לנו מהי 'מהות של דג' אותה מבקש כת"ר למצוא בחלזון...".

עייין ב'הצעה על דבר החלזון' מה שנראה לי דוגמא טובה של תולעת הדומה לדג. ומה שטען בדברי הרמב"ם, הרי אם כן הרמב"ם השמיט הסימן של 'וברייתו דומה לדג' [ובהברייתא גופא אינו נראה לפרש שהכוונה שהחלזון חי בים, דסגנון זה מאד לא משמע כן והוא לשון מגומגם ביותר, כמו שכנראה גם כת"ר מרגיש].



## ד.

יד. "עולה א' לשבעים שנה. מה שתמה (בעמ' 27) למה לא הזכירו זה חכמי האומות בספריהם, במחכ"ת היא קושיא של תימה, אטו ידוע למר שאכן הם מזכירים תופעות נדירות כ"כ".

כן הוא הדבר, אין לי ספק כלל שהיו מזכירים דבר זה, כדרכם לחבב כל דבר זר ומשונה, ואבקש מכבודו לקרוא יותר בכתבי פלינוס ואריסטו, ואני בטוח שהוא יסכים עמי בזה. אבל מה ענין לזה כאן, הרי דבר זה (אפילו עם נלך שלא על פי רש"י)

בודאי היה משפיע על המחיר, דבר שהם מאריכים בו טובא. בכל הביקוש והתלהבות להשיג דם המורקס [שנמשכה מאות שנים] בודאי היו יודעין אם היה דרכו של המורקס לעלות בחופי ארץ ישראל אחת לשבעים. ומה שהביא מהכוכב וכו', מי יודע אם ידעו מזה וכו'.

טו. "עכ"פ גם ענין זה, אם היה ניתן זה כהוראה למחפשי תכלת, שלא יקחו אלא מין שנתברר להם שהוא עולה א', לשבעים שנה, בודאי היה הדבר כן, שעד שלא נתברר הדבר, אין בו ממש בחלזון שנמצא, משא"כ אם יהיו בידינו ראיות אחרות [כמובן לא סמך בעלמא, אלא ראיות מסתברות הקרובות לודאי, כמו שהוא בני"ד, לענ"ד], נצטרך ליישב הדבר, וכגון לומר שחז"ל כתבו את טבעו המקורי של הארגמון קודם חורבן ראשון, או לפרש שהיה זה בענין של נס, וכפשטות דברי הרדב"ז ז"ל (ח"ב סי' תרפ"ה), או שהיה זה לצורך פרנסת שבט זבולון, ואחר שהגלם סנחריב נתבטל הדבר, וכל כיו"ב. ובהערה 51 כת"ר מעיר שהכלל שצריך להיות משנה אחרונה אינו אלא בדבר הלכה".

הנקודה העיקרית גם אני מודה לו, והוא שאם אין אנו יודעין אם הבעל חיים שעליו אנו דנין דרכו לעלות אחת לשבעים או לא, אין לנו לפוסלו בשביל זה. אבל אם אנו יודעין בבירור שאין דרכו לעלות, אז לענ"ד בהכרח אנו צריכין לקבל שהוא אינו החלזון.

מה שטענת שאין זה דבר הלכה, אמת הדבר, והוא הערה נכונה. אבל לענ"ד עדיין לא מסתבר כלל [אם כי אין לבטל האפשרות מכל וכל] שחז"ל יזכירו טבע שלא היה קיים בלי להעיר שנשתנה הדבר בימיהם.

בענין דברי הרדב"ז, ברור לי שאין כוונתו לעלייה אחת לשבעים, וכמו שגם ר"י בארקין מודה בפה מלא. ואחד מחבריי שאל אודות דברי הרדב"ז למחבר אחד מן הקונטרסים המפורסמים התומכים בהמורקס [שהביא דברי הרדב"ז בקונטרסו ליישב הענין של עלייה אחת לשבעים שנה], והלה השיב שגם דעתו כן שאין ראייה מדברי הרדב"ז [ומה עם 'מדבר שקר תרחק'... שאלה זו לא שאל ממנו, וחבל].

מה שהעיר כת"ר שיש לפרש שהרדב"ז ס"ל ש'ועולה אחת לשבעים שנה' הכוונה לפעם אחת בחיים, וכדעת המהרי"ל דיסקין והנצי"ב [הובא בהערה 411],

הוא הערה נכונה. לענ"ד פירוש זה מחודש ואינו הפירוש המקובל, ולא מסתבר שכך היתה דעת הרדב"ז [וכמובן שאם היינו נוקטים בפירוש זה, הרי המורקס ודאי אינו החלזון שהרי אינו חי שבעים שנה, וגם הוכפל התימה שחכמי האומות לא הזכירו דבר מצוי כזה וכו'].

טז. "ופלא מה שהוכיח שלא היה ביקוש לתכלת, ממה שאין דמיו יקרין אלא ממה שעולה א' לשבעים שנה, ולא מעצם הדבר שהוא נצרך לצביעה, והפירוש פשוט לכאן, דאי מש"ה עדיין אין סיבה שיהיו דמיו יקרים, שהרי גם התרגולת נצרכת לביציה ואין דמיה יקרים, ורק מחמת חסרון ההיצע ונדירותו קופץ המחיר ע"י המבקשים אותו".

ובעניי יפלא טענה זו גופא, הלא כתבתי שזה אינו תואם בדברי רש"י דייקא, וכדבארתי בהערה, אם במורקס עסקינן, לא היה צורך להוציא דברי הברייטא מפשוטן [ובדמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרין], והיה מובן מאליו שיש צירוף של ביקוש רב וקושי השגה, הגורם ליוקר הדם (וכמו שהיה אצל המורקס). רש"י הקפיד להוציא דברי הברייטא מפשוטן. להדגיש - מי שאינו רוצה לפרש כדברי רש"י, יש לו דבר המתאים עם המורקס. הקושיא הוא על פי דברי רש"י בלבד.

יח. "וכיון שהיה עולה באזור שבט זבולון דוקא, וכמ"ש הרדב"ז, להכי ציידי חלזון היו מצויים מסולמות של צור ועד חיפה, והניחם שם נבזראדן במקומם שבתחילה, ואע"פ שנמצא בכללות הים... מ"מ שם היה מקום הציידים, והניחם שם נבזראדן..."

אילו נפרש כדברי כת"ר, נמצא שמפני סיבות צדדיות [שלא עכבו בני הדורות המאוחרים, וכמו שמצינו בתל דור ועוד], נבזראדן בחר עזב דבר יקר שיתכן שכל טיפה ממנו היה שווה יותר מכסף וזהב, טענה שאינו מסתבר.



## ה.

יט. אינני רוצה להכנס לסוגיות של הוראה וכו'. אמת שלכאורה יש לתת קצת הכרעה לדברי ר"ת על המאירי ומיוחס להריטב"א, אבל עדיין הוא מחלוקת ראשונים [ויש להשיב שהלכתא כבתראי וגם שהם רבים ויש לעיין בכל הענין כאן

שהוא מחלוקת במציאות אם שייכים טענות כאלו וכו']. מה שכתב כבודו שהיות שדברי המאירי נאמרו בתורת אפשר, זהו כאילו אמר 'לולא דברי ר"ת' נראה לי מוגזם קצת. המאירי סבר שאפשר לפרש כן. מה שכתב כבוד תורתו שאפשר שאין דם המורקס מיפקד פקיד, אם כן הוא אז כמובן אין משם ראייה כלל, ואשמח לדעת מהו הספק כאן, אם היה אפשר לכת"ר לבאר יותר. אבל לענין מה שכתבתי שנחלקו במציאות החלזון, אין לדברי כת"ר ענין לכאן, שהרי ברור מדברי המאירי והמי' לריטב"א שאינם מדברים על המורקס, ואפילו מדברי פלינוס ואריסטו בלבד [שמסתמא ראו המי' לריטב"א והמאירי<sup>כד</sup>] מבואר להדיא שדם המורקס כנוס בתוך וריד ובנפרד משאר הדם.

כ. "וצ"ע מ"ש (בעמ' 101) שאם הראשונים ידעו ממצאות החלזון א"כ היה להם לברר עניינו, דהנה אפי' האידנא מצוי הדבר שנחלקים חכמים בבירור מציאותי של דברים, עאכ"כ שבאפשרויות שהיו בימי קדם לא היה ביד המאירי והמי' לריטב"א לשלוח אחרי החלזון שלא היתה מצויה צביעתו [כי אם בקושי ועבור המלכים] ולבדוק אם עולה לים או ליבשה או אם דמו מיפקד פקיד. ופשטות דברי הרמב"ן...".

כנ"ל, הרי היה אפשר לסמוך על המבואר בכתבי אריסטו ופלינוס [על כל פנים בגדר השערה] במציאות המורקס, אבל הראשונים אינם עושים כן כלל. וקשה לי להאמין שהיה אי אפשר לברר שאין המורקס עולה להרים אחת לשבעים שנה וכו'. אמת שודאי לא היה דבר קל לברר פרטים קטנים, אבל דבר כזה היה א"א לברור? וכת"ר לא ביאר איך להבין דברי ר"א בן הרמב"ם הכותב בפירוש שלא ידעו מהו החלזון.

בענין הרמב"ן - אין כוונתי שההמון לא היו לובשים בגדים כחולים מקלא אילן וכדומה. אדרבה, ברור לי שכוונת הרמב"ן להמורקס. הכוונה הוא שהוא מכנה צבע כחול החשוב - לאפוקי מקלא אילן ממש - 'תכלת', כדי לבאר למה נקרא התכלת לבוש מלכות. אבל אין כוונתו לתכלת מן החלזון.



כד). א.ה. ראה בדברי להלן (סוף אות ה') שאלו דברי תימה. וכיו"ב מ"ש הרה"כ שליט"א (באות כ') שהראשונים ז"ל היה להם לחדש צביעת התכלת על פי המבואר בכתבי אריסטו ופלינוס, גם זה בעיניי פלא, ודעת לנבון נקל כי בתנאי הימים ההם רחוק היה הדבר מאלף טעמים.

## ו.

כא. ואוסיף בזה הערה קטנה [וחבל שלא הזכרתי דבר זה בפנים] והוא שמצינו עוד דברים שהיו ידועים אצל חז"ל ואין בהם זכר אצל חכמי האומות ומהותם לא נודע לנו, ולמשל 'כוס של עקרין' מוזכר בפי חז"ל כדבר רגיל וניתן להשיג בקלות, ואין לנו שום ידיעות עליו מהו.

הרחמן יראנו בתורתו נפלאות, ויהי רצון שנזכה לביאת גואל צדק וגילוי התכלת במהרה בימינו.

בן ציון רוזנבערג

י"ז תמוז



## מכתב ג'

בעה"י

עם ברכת שים שלום רב למעלת כבוד תורתו הרוממה שליט"א, אודה מאד לכת"ר על כי נתן עיונו בדברי עני שכמותי, וביאר דבריו בטוב טעם. באתי בשורות אלו לחדד נקודות הדיון, אותם נקודות שהם נוגעות באופן עיקרי להכרעת הדבר, ועדיין לא נתברר עניינם לענ"ד ע"י ראיה או סברא מוכרחת כי אם דעת נוטה, וחלילה לא באתי להתווכח, מה שאינו ממידתי כלל, ובפרט במילתא כי הך דליכא קפילא למטעמיה, אלא בעה"י אסכם עיקרי הדברים על סדר דבריו היקרים בתוספת נופך מעט, ובבירורא דשמעתתא יתקלס עילאה.



## א.

לגוף הענין אין ספק, כי בודאי אין אפשרות לומר שמתוך הברייתא עצמה עולה ומוכרח כי לא ניתן להבין ממנה את מראה החלזון, דברים המוכחשים מכח הסברא ומדברי המהרי"ל המפורשים, אך לא רק 'זו השאלה העומדת בפנינו', וכדברי כת"ר, אלא הענין הוא במהות הגדרת עניינם של הסימנים. הכל מודים כי

האוצר ♦ גיליון י'

משמעותם הינה 'תיאור ענייני החלזון', אלא שלדעת כת"ר שיחיה, 'החלזון בודאי צריך להתאים עם סימנים אלו ברווח', ומתוכם אנו אמורים לתפוס את מהותו, ואהא קאמינא כי אפשר ולא נקטו חז"ל אלא נקודות מסוימות, שכפי הבנתם הקדושה והטהורה הם העיקריות והמשמעותיות יותר [או כל סיבה וטעם אחרים שלא נתפרשו לנו, וכמו שמצוי בש"ס טובא עניינים מעין זה], אבל אה"נ דאם באנו לחפש את החלזון מכח סימנים אלו אין הדבר מוכרח שנמצאנו על ידיהם, והשערת רבינו המהרי"ל ז"ל לא היתה אלא מכח פשטות דברי הברייתא, ולא בדרך הכרח בפירושה.

בדעת הרמב"ם שקרא דם החלזון 'שחור כדיו' [ולא אעמוד כאן על עצם הענין, שכת"ר פשיטא לי' שהסימנים אמורים להועיל למעשה למבקשי התכלת, שאין דרך הרמב"ם לכתוב מה שאינו נוגע למעשה, ולענ"ד שפיר יתכן כי הרמב"ם בא לתאר את כלל ענייני החלזון, ולכך מביא מה שנאמר אודותיו בגמרא בתוספת ענין שהוא משמעותי לצביעה, אבל אין כאן הוראה למעשה הנוגעת למחפשי החלזון ודורשיו], לא קאמינא אלא שהרמב"ם מדבר על השלב שקודם הצביעה, שבו הדם נראה שחור. וכלפי מש"כ כת"ר [בעמ' 93] בלישנא חריפא שאין לומר שכוונת הרמב"ם לצבעו של הדם לאחר שנתייבש, וכמו שדם אדם אינו נקרא חום כפי צבעו אחר שמתייבש, ע"ז אמרתי שכיון שזה הוא השלב שלפני הצביעה התייחס הרמב"ם דוקא אליו, ולא הזכיר את מה שמתחילה הוא שקוף וכיו"ב [ומה שכת"ר כותב שם שדם החלזון בשלב שקודם הצביעה הוא בגוון של ארגמן, הנה לא ראיתיו בעיני, אבל לפי מה שראיתי בתמונות (משיכיר תשע"ו עמ' 520), נראה הדם בגוון שהוא שחור גמור לכל דיני התורה. לכה"פ כאשר הוא כנוס בכלי, וכאשר דרכו בכך וכמ"ש בגמ' דרמין לי' ביורה, וכמו שהוא בתמונה הנ"ל, ומ"מ בכ"א לענ"ד סגי בהנ"ל לביאור הענין].

## ב.

כלפי דברינו שגם אם הלכה למשה מסיני היא ביד התוספתא דבעי' תכלת מן החלזון דוקא [מה דעדיין לא נתברר לענ"ד, שלא באו למעט צובעים אחרים מהחי ומהצומח, ולדעת כת"ר א"א לדחוק כן בדברי התוספתא] מ"מ כל חלזון הצובע

בצביעה יפה כשר לכך, וכמו שכאשר אמרה תורה 'זהב' הוכשרו לכך שבעה מיני זהבים, מחלק כת"ר שהואיל ו'למעשה אין אנו יודעין הטעם שהתוספתא מצריך חלזון, ואין אנו יודעין למה חז"ל השתמשו בחלזון זה'. אכן לענ"ד אם לא שנאמר שהלכה למשה מסיני היא דבעי' חלזון דוקא [שאז ממילא יהיו כל מיני חלזונות הצובעים בכלל ההלכה שנמסרה], לא יתפרש טעם הקפידא על חלזון דוקא, אלא מחמת המציאות שאין חלזון אחר שאפשר לצבוע ממנו צביעה העומדת ביופיה, ואם כן הוא אדרבה מתאים הארגמון היטב לדברי הברייטא, וכמו שאכן לא נודע עד היום איזה מין בע"ח שצביעתו עולה יפה כדם הארגמון [האם כת"ר סבור שהחלזון החדש אותו הוא מציע (*Glaucus atlanticus*) צובע הוא יותר יפה מאשר הארגמון. ובעיקר הדבר, לא ידעתי כיצד אפשר להציע זיהוי חדש כאשר ה'סימן' של 'ובדמו צובעין תכלת' אין בו אפילו קצה בירור, ואע"פ שגופו דומה לים וברייטו לדג מ"מ הרי זה כמי שזקנו נאה ופרקו מגודל שאם אינו יודע הנוסח א"א לקראתו בשם 'חזון']. ולענ"ד רחוק מן הדעת לומר שיש כאן איזה טעם כמוס, לא מהל"מ, ואינו נוגע ליופי הצביעה, והארגמון אע"פ שהוא קרוי חלזון מ"מ אינו באותו הכלל.

## ה.

בגדר מיפקד פקיד, שבקשני כת"ר לברר דברי מהו שלמיוחס לריטב"א והמאירי חייבין על הוצאת הנוזל הכנוס בבלוטה של הארגמון, ולא הסכימו לפטור כר"ת משום דמיפקד פקיד הוא [מלבד עיקר הדבר, שהרי לא מצינו שנח' עם ר"ת, רק שלדבריהם ניחא קושייתו ואין מן הצורך להגיע לתירוץ דמיפקד פקיד, ולא הבנתי אמאי לא ניחא לי במאי דאמרית דכיון שדבריהם ז"ל בהדיא נאמרו בדרך אפשר, אין מקום לעשות מחלוקת ראשונים בדבר]. הנה אמרו במנחות מ"ד א' שהתכלת היא מדם החלזון, וכלפי מה שמתפרש בפשיטות שהמדובר הוא בעיקר דמו של החלזון, קאמר רבינו תם דלא בדם הזורם בעורקיו של החלזון מיירי, ואין שוחטין אותו מצוארו ומקבלין דמו בכלי, אלא הוא דם הכנוס במקום מיוחד בגופו, ומזה הביאו סיוע גדול לזיהוי הארגמון, שהחומר הצובע אינו עיקר דמו

אלא הוא כנוס בבלוטה מיוחדת, זוהי הראיה שהביאו מדברי רבינו תם לעיקר הזיהוי.

אבל לקושטא דמילתא, הלא ודאי אין הנוזל הצובע כנוס ועומד לעצמו וכליחה של מורסא שאמרו בכתובות ז' א' דפקיד ועקיר, או כהדם הצרור במוסק שהוא עומד לעצמו עד שמתייבש, אלא הוא נמצא בתוך וריד מיוחד, ובהחלט אין הכרח לומר שדינו כדבר הכנוס ועומד בפני עצמו וכדסברו לומר בשבת קל"ג ב' גבי דם מילה או כדנסתפקו בכתובות ה' ב' לענין דם בתולים, אלא אפשר דכיון שהוא בתוך הוריד חייבים על הוצאתו בשבת, שהרי לעולם נמצא דם האדם בתוך ורידים ואעפ"כ חייבין עליו ולא אמרי' שהדם מיפקד פקיד בתוך הוריד [וכדהסכימו הפוסקים דהקזת דם בשבת יש בה איסור תורה (עי' משנה ברורה סי' שט"ז ס"ק ל'), ודלא כמהר"ם בן חביב (שו"ת קול גדול סי' מ"ג) האומר דדם הקזה כנוס ועומד בתוך הורידים], וה"נ אין הדבר מוכרח לחלק הנוזל שבבלוטת הריר משאר דמים הכנוסים בבשר, אם כי שפיר אפשר להבין את הטעם לפטור ודומיא דדם מילה ובתולים שנסתפקו בהם כנ"ל, ובזה דנו המאירי והמיוחס לריטב"א דיתכן לחייב על הוצאת דם החלזון, ולא משום דפליגי עם ר"ת במציאות, אלא בהגדרת הדבר. וכמו שלענין דם בתולים גופיה כ' החתם סופר (בחי' לכתובות ה' ב') 'לאו במציאות קא בעי, אלא האמת דדם בכותלי רחם הוא כמשקה עצור בספוג, ומספקא ליה אי דינו כפקיד או דינו כמיחבר חיבור'.

[ותמהתי במאי דפשיטא לי' למר שמסתמא ראו המאירי והמיוחס לריטב"א דברי פליניוס ואריסטו, והיו יכולים לברר מהות הארגמון ואם עולה א' לשבעים שנה, ולענ"ד אלו דברי תימה].



## ו.

בסוף דבריו מוסיף כת"ר הערה קטנה, כלשונו: "שמצינו עוד דברים שהיו ידועים אצל חז"ל ואין בהם זכר אצל חכמי האומות ומהותם לא נודע לנו, ולמשל 'כוס של עקרינ' מוזכר בפי חז"ל כדבר רגיל וניתן להשיג בקלות, ואין לנו שום ידיעות עליו מהו". ומלבד מה שעל עצם הדבר של כוס עיקרינ, נפלאתי טובא



כיצד קובע כת"ר בפשיטות שאין לזה 'זכר אצל חכמי האומות' כאשר על זה גופא מדבר פליניוס עצמו(!) בארבע מקומות, ונזכר גם פעמיים בחוקי יוסטיניאנוס (עי' המקורות בספר 'הרפואה והיהדות' עמ' 195 הערה 65, י"ל ע"י מוה"ק), מלבד זה ברור שיש להבחין בין דברים בעלי חשיבות ומעלה וכמו חלזון הצובע בצבע יוקרתי [שעדיין לא נמצא שני לו, לע"ע לכה"פ] לבין רפואות המשתנות בכל דור ודור. ובאמת ראה גם ראה כי סממני הקטורת ואבני החושן וחמשת מיני מרור וחיות טהורות ושמונה שרצים וכמותם עניינים רבים לאין מספר הגם כי נחלקו בהם הרבה המפרשים במהות ובפירוש עניינם מ"מ אף אחד מהם לא כלה זכרו מן העולם ולא נעלם ונסתתר, וכ"ש בתכלת שהיתה ידועה בכל ישראל עוד בזמן חתימת התלמוד. וע"פ רוב מה שדברים הנ"ל לא נודע עניינם לכלל הציבור, ואף ליושבי ביהמ"ד, אינו מחמת העלם עצם הדברים, אלא מחמת חסרון החקירה בהם, בשונה מחלזון התכלת שזה כשני עשורים כבר נידון ונחקר ע"י תלמידי חכמים רבים [לא באתי לומר שהדבר אינו אפשרי, רק כלפי מאי דאמר מר שמצינו עוד דברים שהזכירו חז"ל ולא נודע לנו עניינם, קאמינא שמה שאז היה מצוי עדיין ישנו בינינו]<sup>(כה)</sup>.

ואכפול ברכה ושליו' מקרב לב הדוש"ת באה"ר

חיים אשר



כה). מחמת שגגה לא נשלחה אגרת זו במועדה אל הרב מחבר הקונטרס שליט"א, אלא הגיעה עדין לאחר איזה זמן, ולכך לא דרך קסתו כיד ה' הטובה עליו, אלא השיבנו בקצרה, בזו הלשון: "אני כבר לא עוסק בסוגיא זו, רק דבר אחד רציתי לעיין בו. כתבת שפלינוס מזכיר כוס של עקרין כמה פעמים וכו'. אם כן הוא באמת, שגיתי. כמדומה לי שראיתי כתוב בפירוש אצל החוקרים שהכוס של עקרין אינו מוזכר חוץ מדברי חז"ל, וסמכתי עליהם. אולם ראיתי שיש אומרים שהכוס של עקרין היה משקה שלשעה היה מוריד היכולת להוליד, וכמה מחכמי האומות מדברים על דברים כעין זה. האם לזה כיוונת? אם כך הוא, לענ"ד פשוט שאין לאחד ענין עם השני. אם זכרוני איננו בכזיב, חז"ל אומרים בפירוש שהכוס של עיקרין היה מעקר - אין זה דבר שהולך מעצמו לאחר זמן, אלא כשהאשה שותה הכוס של עיקרין, נעשתה עקרה. לא ראיתי דבר כזה מובא בשום מקום חוץ מדברי חז"ל. אם הוא קיים, אנא תודעיני המקום המפורט. כל הענין של כוס של עקרין הוא קצת חידה סתומה בעיני, ואשמח לראות דברי חכמי האומות, אם הם כתבו עליו".

הרב יצחק מאיר יעבץ

## מצוות מאה ברכות וחייב ברכות השחר

מצוה עצמאית או נסמכת? מחלוקת בה"ג ורמב"ם ♦ מאה ברכות שאינן מסוימות – דעת הטור ♦ מאה זכירות את ה' – דעת הבית יוסף ♦ מאה ברכות מסוימות – דעת הרמב"ם ♦ כל המאה מצוה אחת הן ♦ היום הולך בזה אחר הלילה

### א.

#### מצוה עצמאית או נסמכת? מחלוקת בה"ג ורמב"ם

שנינו (מנחות מג ע"ב): "תניא היה רבי מאיר אומר: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר (דברים י, יב): "ועתה ישראל מה ה' א-להיך שואל מעמך" (קרי ביה מאה - רש"י, וראה עוד רמזים בתוספות). רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי (שיש בתפילה שבע ברכות ולא תשע עשרה) טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי (בשמים ומיני מגדים). תניא היה רבי מאיר אומר: חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום, אלו הן: שעשאני ישראל<sup>א</sup>, שלא עשאני אשה, שלא עשאני בור. רב אחא בר יעקב שמעיה לבריה דהוה קא מברך שלא עשאני בור. אמר ליה: כולי האי נמי? אמר ליה: ואלא מאי מברך? שלא עשאני עבד".

בעל הלכות גדולות מנה את מצוות מאה ברכות בכל יום במניין תרי"ג. הרמב"ם, בשורש הראשון שבתחילת ספר המצוות, השיב עליו שאין למנות מצוות דרבנן, שכן לשון הגמרא היא: "דרש רבי שמלאי: תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני<sup>ב</sup>" (מכות כג ע"ב), ועוד הקשה על בה"ג, שמנה מצוות דרבנן, מדוע לא מנה

(א). גירסת הרי"ף והרא"ש ועוד לברך גם ברכה זו על דרך השלילה: "שלא עשאני גוי", וכן בתוספתא, הגירסה שלפנינו נראית כשיבוש הצנזורה, והב"ח (סימן מו, ז) כתב שלא תיקנו לברך על דרך החיוב 'שעשאני', משום שנוח לו לאדם שלא נברא.

(ב). כך נראה שגרס הרמב"ם, אך לפנינו בגמרא לא נאמר 'בסיני', ואמנם יש מצוות שנאמרו לכאורה לאחר שנסעו מסיני, אך ראה רש"י (ויקרא כה א), שכולן נאמרו בסיני ונשנו בערבות מואב, ולדעת הרמב"ן (שם) לכל הפחות הכללות נאמרו בסיני (או באוהל מועד, ויש לעיין האם הכוונה היא גם לאחר שנסע אוהל מועד מסיני), ואפשר ש'הכללות' אינם כוללים בהכרח את כל תרי"ג המצוות, שאולי יש

עוד מצוות רבות מדרבנן ואף איסורים (כגון שניות לעריות). הרמב"ן בהשגותיו (שם) מיישב את שיטת בה"ג, בכך שגם מצוות מדרבנן ניתן למנות בכלל תרי"ג, מפני שגירסת בה"ג בגמרא היתה "תרי"ג מצוות נצטוו ישראל", ואפילו לגירסתנו, די בכך שרובן המוחלט מדאורייתא כדי לומר "ניתנו למשה בסיני", ופעמים רבות מדברים על דרך הרוב. ולקושיה מדוע לא מנה בה"ג איסורים ('התשובה השלישית' בחלוקת הרמב"ן), השיב שאיסורים הם "גדר למצוה שלתורה וחלק ממנה", אבל המצוות שמנה בה"ג "הן שנצטוונו בהן מבית דין הגדול ואין בהן משום גזירה והרחקה מאיסורי התורה". כלומר, מצוות מאה ברכות אינה הרחבה למצוה מדאורייתא, אלא היא עניין מחודש בפני עצמו.

והנה, הרמב"ם מנה כמה מצוות דרבנן כתוספת על מניין תרי"ג מצוות התורה. בהקדמתו למשנה תורה הוא שב ומונה את המצוות כסידורו אותן בספר המצוות<sup>1</sup>. בתום המניין הוא כותב: "ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל, כגון: מקרא מגילה ונר חנוכה ותענית תשעה באב"<sup>2</sup> וידיים ועירובין<sup>3</sup>."

מצוות מנויות שהן בגדר פרטים ואכן התחדשו בערבות מואב. ובהשגתו בספר המצוות כאן כתב הרמב"ן שיש פרשיות שניתנו בשעת מעשה ולא בסיני, כמקושש ובנות צלפחד.

ג). סדרו של הרמב"ם במניינו צריך עיון. חיבורו הגדול 'משנה תורה' הוא מופת הסדר השיטתי, עד שניתן לדייק לא אחת מסידור ההלכות את דעתו ההלכתית וההגותית בסוגיות שונות. מאידך, סידור המצוות שלו אינו מובן. הוא אינו על פי סדר התורה (כפי שעשה אחריו ספר החינוך, למשל) ולא על פי סדר עניינים ברור. המחפש מצוה בספר המצוות נאלץ לעיתים לרפרף על מאות מצוות עד שימצא את מבוקשו. גם סדר י"ד השורשים אינו מובן, ושורשים דומים אינם סמוכים, למשל החמישי והשמיני, או השישי והתשיעי ועוד.

ד). כאן נראה שהרמב"ם מחלק בין תענית תשעה באב, שהיא חיוב גמור, לבין שאר תעניות החורבן, שכאשר אין שמד ואין שלום הן תלויות ברצון העם, כמבואר בראש השנה יח ע"ב שלכן לא יוצאים שלוחי בית דין להודיע מתי קידשו את תמוז וטבת. אמנם, נחלקו הראשונים האם תשעה באב חיוב גמור ואינו תלוי ברצון ולכן יוצאים עליו השלוחים, על אף שאין הם יוצאים על שאר תעניות, וכמבואר גם במגילה ה ע"ב שלא ניתן לבטלו (כך נראית דעת רש"י במגילה ה ע"א ד"ה אבל, וכך מפורש בר"ן בר"ה [ד ע"ב מדפי הריף]), או שגם הוא תלוי ברצון, אך אכן רצו להחמיר בו (הרשב"א במגילה שם והריטב"א בר"ה שם). הרמב"ם בהלכות תעניות (פ"ה ה"ד) כולל את ארבע הצומות יחד, על פי גירסתנו כולן חובה ועל פי גירסת המגיד משנה שם כולן מנהג, ולא קבע את תשעה באב כסוג לעצמו. בפירוש המשנה בר"ה (פ"א מ"ג) כתב שתשעה באב בימי בית שני היה רשות, משום שנחשב המצב כאין שמד ואין שלום, אלא שבחרו להתענות בו ("מפני תכיפת מיני האבל" כלשונו שם, וצ"ג שהרי טרם הוכפל

סיבת מניין זה מבוארת על פי הקדמתו לספר המצוות, בו הוא מבאר מה הביא אותו לעסוק במניין המצוות: "ראיתי גם כן שאחבר חבור יכול כל דיני התורה ומשפטיה... וכאשר כוונתי בדעתי התכלית הזאת, שמתי מחשבתי באיזה פנים אחלק החבור ושערי... ונראה לי שהטוב שתהיה חלוקתו שיושם הלכות הלכות... והוא מבואר כי בהיות החלוקה כן, שהמצוה אחת עשה או לא תעשה אין ראוי לחלק דיניה בשני ענינים, אבל כל מה שיצטרך בה מן החלוקה יהיה בפרקים שבאותו הכלל, ופעמים יהיה בכלל האחד מספר כמה מן המצוות, אם בעבור שיהיה להם ענין אחד שיכללם, או שיהיו המצוות בכוונה אחת... ומפני זאת הכוונה באתי וראיתי שהוא ראוי שאשים תחלה בפתיחת הספר מספר המצוות כלם עשה ולא תעשה עד שתבוא חלוקת הספר על כללם, ולא תמלט מצוה שלא נשלים הדבור בדיניה, אם בפרט כמו סוכה ולולב וציצית, כי כל אחת מהן סובלת

החורבן, ואם מפני פורענויות אחרות, מאי שנא מי"ז בתמוז), והיינו כדעת הרשב"א והריטב"א. וצריך לומר שאין כוונתו כאן לחלק בין תשעה באב לצומות האחרים אלא לומר שהוא אב לכולם.

ה). שתי מצוות אלו לא מנה אותן בה"ג והרמב"ם תמה עליו מדוע לא מנאן לשיטתו. הרמב"ן תירץ ('התשובה השנית') שאין בהן מצוה ואינן אלא 'מתיר', כשחיטה, וגדרן הוא כלאו הבא מכלל עשה שלא מנאן בה"ג, עיי"ש. נראה שהרמב"ם ראה בהן מצוה גמורה. על נטילת ידיים אמרו (חולין קו ע"א): "אמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: נטילת ידיים לחולין מפני סרך תרומה ועוד משום מצוה, מאי מצוה? אמר אביי: מצוה לשמוע דברי חכמים, רבא אמר: מצוה לשמוע דברי רבי אלעזר בן ערך, דכתיב 'וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים' (ויקרא טו, יא), אמר ר"א בן ערך: מכאן שמכו חכמים לנטילת ידיים מן התורה" (הרמב"ן הביא זאת ודחה שהיא מצוה משום גזירת טומאה בלבד, כלומר שאינה מנהג העם בלבד אלא ציווי חכמים, אך עיקרה גזירה). ולגבי עירוב מספרת הגמרא (עירובין סח ע"א) שרבה בר רב נתן תמה בפני אביי מדוע במבוי שבו דר עם רבה אין עירוב ושיתוף, ועל פי גמרא זו כתב הטור (או"ח סי' שצה) שמצוה לחזור אחר עירוב חצרות ושיתוף מבואות. הב"י שם פירש שהטעם הוא שמא יבואו לטלטל, אך אפשר שמעבר לכך קיים גם החשש שאכן לא יוציאו לחצר ויצטערו, ומטרתם של חכמים לא היתה לאסור את ההוצאה, אלא לתקן עירוב כדי שיוציאו באופן המותר ובכך יזכרו את איסור הוצאה הגמור, כמו שביאר הרמב"ם (הלכות עירובין פ"א הל' ד-ו). בכך מיושבים דברי הרמב"ם, שעיקר התקנה אינו האיסור אלא דווקא מעשה הנחת העירוב וזו מצוה עצמאית, ואף שהמטרה הסופית היא לצורך ביצור איסור תורה, אין לו יסוד מן התורה כמעשה מצוה חיובי, וכך כאמור גם בנטילת ידיים, שאמנם מטרתה הסופית היא ביצור מפני טומאת תרומה, אך התחדש כאן מעשה מצוה עצמאי. כך ניתן לפרש את כוונת הגמרא (עירובין כא ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל: בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים יצתה בת קול ואמרה 'בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני' (משלי כג טו)". ייחודן של תקנות אלה הוא תיקון מצוה גמורה שבאמצעותה נעשה סייג לתורה. בכך מיושבת קושיית התוספות שם, מדוע לא נאמרה גם תקנת שניות לעריות של שלמה, שכן בה אין תקנה אלא איסור בלבד.

הדבור בפרט, או על כלל מצוות מהם כמו שזכרנו אחר שנמנה אותם, ונאמר שהלכות עבודת אלילים אלו יש להם כך וכך מצוות עשה והם אלו ואלו, וכך וכך מצוות לא תעשה והם אלו ואלו, זה כלו להשמר שלא יעדר ממנו דבר שלא אדבר בו, ובזכרי כל המצוות במספר הייתי בטוח מזה".

מטרתו במניין כולו היא להבטיח את עצמו מפני השמטת נושא הלכתי בחיבור הגדול<sup>(1)</sup>. אלא ששורשיו בתחילת ספר המצוות, בהן הוא שולל ציוויים שונים מלהיכלל במניין תרי"ג, שבים ומציבים את חשש ההשמטה לפתחו של החיבור ההלכתי הגדול, שהרי גם אם דרשת רבי שמלאי ויתר מקורות חז"ל המונים תרי"ג מצוות אכן מכוונים רק לאופי מסוים של ציוויים, כפי שסבור הרמב"ם בשורשיו, הרי מטרתו שלו היא להבטיח משכחה, ומצוות שלא נמנו במניין תרי"ג מה תהא עליהן? אמנם רובם המוחלט של השורשים אינו מציב חשש כזה, שכן מה שלא נמנה, או שאינו מצווה על מעשה ולא מזהיר מפני מעשה, או שהוא כלול במצוה שכבר מנויה, והלכותיו מובטח להן מקומן בחיבור. אך השורש הראשון השולל מצוות דרבנן מייצר חשש כזה<sup>(2)</sup>, שכן חיבורו ההלכתי של רמב"ם חייב לכלול גם את כל ההלכות דרבנן, וכיצד יבטיח את עצמו משכחתן?

לכן הצמיד הרמב"ם למניינו מניין קצר של מצוות דרבנן, שאמנם מניין חז"ל אינו כולל אותן, שכן אינן מסיני, אך מניינו של הרמב"ם זקוק להן כדי לכוללם במשנה התורה שלו<sup>(3)</sup>. כאן הוא מנה אך ורק מצוות שאין מצוה במנין תרי"ג

(1). מטרה זו עמדה לנגד עיניו וטרדה את מנוחתו, עד שפתח את הקדמת חיבורו הגדול בפסוק: "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך" (תהילים קיט, ו).

(2). השורש השני שולל מניית דינים שהתחדשו בי"ג מידות וריבוי, אך אלו אכן נכללות במצוות התורה המפורשות. יש מקום לעיין בשאלת מצוות שמקורן ב'הלכה למשה מסיני', כערבה וניסוך המים ועוד, באיזה מניין הן נכללות, כשאין נסמכות לשום מצוה מפורשת, וכיצד ימלט מחשש שכחה.

(3). הרמב"ם מונה שוב בהקדמתו את כל המצוות בסדר חדש, על פי סדר הלכות החיבור, ובנוסף זהה הוא מקדים אותן לכל קובץ הלכות לאורך החיבור. כך נפתח כל קובץ הלכות: "הלכות כך וכך יש בכללן כך וכך מצוות וזהו פרטן... וביאור מצוות אלו בפרקים אלו". זוהי כמובן לשונו של הרמב"ם עצמו (למעשה מנה הרמב"ם ארבעה מניינים שהם שלושה - שני האחרונים הם העתק, ולא אחת ישנם הבדלים בעלי משמעות בניסוח המצוה בין שלוש המניינים ואכמ"ל). מתוך חמש המצוות דרבנן שמנה כאן, שלוש נכנסו למניין על סדר ההלכות: עירוב, מגילה וחנוכה. הן מופיעות כאמור במניין השני שבהקדמה, וכן בראש הלכות עירוב והלכות מגילה וחנוכה. מצוות תשעה באב אינה מופיעה במניין המצוות של הלכות תעניות, ומצוות ידיים אינה מופיעה במניין הלכות ברכות שם כלולות הלכותיה. נראה שהרמב"ם העדיף

שאליה ניתן לסומכן. נמצא שהרמב"ם, שלא קיבל חלוקה זו כהגנה על בה"ג (והרמב"ן אכן השיב כך לעיל), משתמש בה בעצמו. אלא שאפשר שסבר שאין זו סברא מהותית המצדיקה לכלול מצוה במניין תרי"ג, ורק עבורו, כדי להימלט משכחה, חילק כך באופן טכני. אך אפשר גם שלא קיבל חלוקה כזו בדעת בה"ג, מפני שלדעתו מנה בה"ג מצוות שיש להן על מה לסמוך.

כאמור, הרמב"ם מנה רק חמש מצוות דרבנן<sup>ט</sup>. מצוות מאה ברכות שמנה בה"ג לא הביא כאן הרמב"ם, ובחיבור כלל אותה בהלכות תפילה (פ"ז הי"ד). נראה שלדעתו זוהי הרחבה של מצוות תפילה, שהתורה צוותה לעבוד את הבורא בתפילה אחת ביום<sup>י</sup>, וחכמים הוסיפו וחייבו עוד תפילות קבע ועוד ברכות קבע, עד שציוו שלא לפחות ממאה ביום<sup>יא</sup>. נמצא שנחלקו בה"ג והרמב"ם האם מצוות מאה ברכות עומדת לעצמה (בה"ג) או שהיא נסמכת למצוה מהתורה (רמב"ם)<sup>יב</sup>.



שלא לכלול במניין זה מצוות שאינן במניין תרי"ג, ורק בשני קובצי הלכות שאין בהם מצוה כלל ולא יתבאר במה הם עוסקים, מנאן על כורחו בנוסח: "יש בכללה מצוה מדברי סופרים ואינה מן המניין". (ט). אמנם הרמב"ם כתב "כגון", ויש לדון אם כוונתו שלא הקפיד למנות את כולן. לדברינו צריך לומר שזוהי לשון בעלמא, והוא מנה את כל מה שאמור היה למנות כאן. וקשה לומר שכתב 'כגון', במקום למנות עוד כמה מצוות בודדות נוספות.

אגב, ר"ד ויטל בספרו כתר תורה (קונסטנטינא הרצ"ו) מנה שבע מצוות מדרבנן ובצירוף לתרי"ג מצוות התורה נתן סימנן 'כת"ר', וכך כתב בעל התניא בפרק נג. מניין זה כולל מצוות ברכות, אך לא 'מאה ברכות' כבה"ג, ואפשר שהכוונה אחת, ראה להלן.

י. לדעת הרמב"ם בתחילת הלכות תפילה, וראה עשה ה והשגת הרמב"ן.

יא. ניתן היה לכלול אותה במצוות ברכת המזון, שהתורה ציוותה לברך אחר אכילת עיקר מזונו של האדם, וחז"ל הוסיפו וחייבו ברכה על כל הנאה לפנייה ולאחריה. אך הרמב"ם כלל הלכה זו בהלכות תפילה ולא בהלכות ברכות.

יב. בה"ג מנה כמו כן מצוות ביקור חולים וניחום אבלים, והרמב"ם לא מנאן בין מצוות מחודשות מדרבנן, וראה הלכות אבל פ"ד ה"א: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור וכן לשמח הכלה והחתן ולסעודם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך". הרי שכללן הרמב"ם במצוות אהבת הרע (והיא עצמה מנויה בהלכות דעות, אך מצוות עשה מדבריהם היוצאות ממנה מצא להן מקום דווקא בהלכות אבל, שעל כורחנו יש בהן עצמאות מסוימת, וסברת בה"ג לא נדחתה לגמרי).

## ב.

## מאה ברכות שאינן מסוימות - דעת הטור

דין מאה ברכות הובא בשו"ע בין דיני ברכות השחר (אורח חיים סימן מז סעיף ג), וסמוך לאחר מכן הובא דינו השני של רבי מאיר, לברך את שלוש ברכות 'שלא עשני' (סעיף ד). האם ישנו קשר בין שני דינים אלו שנשמכו בגמרא (לעיל), ברמב"ם (פ"ז מתפילה, להלן), ברא"ש (ברכות פ"ט ס" כד) ובטושו"ע?

הטור האריך בדין מאה ברכות בעוסקו בדיני ברכות השחר, שנהגו לסודרן בבית הכנסת והכל עונים אמן, וכתב: "אבל ודאי חובה הוא על כל יחיד ויחיד לברך אותן, דתניא: 'היה רבי מאיר אומר: מאה ברכות חייב אדם לברך בכל יום', וסמכוה על דרש הפסוקים<sup>(1)</sup>. והשיב רב נטרונאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא: דוד המלך עליו השלום תיקן מאה ברכות דכתיב: 'הוקם על' (שמואל ב כג א), על בגימטריא מאה הוי, כי בכל יום היו מתים מאה נפשות מישראל ולא היו יודעין על מה היו מתים, עד שחקר והבין ברוח הקדש ותקן להם לישראל מאה ברכות (במדבר רבה פרשת קרח יח, כא). ועל כן תקנו חכמים ז"ל אלו הברכות על סדר העולם והנהגתו, להשלים ק' ברכות בכל יום, וצריך כל אדם ליזהר בהם, והפוחת אל יפחות, והמוסיף יוסיף על כל ברכה וברכה שנתקנה לו כמו שאמרו חכמים (ברכות מ ע"א): 'ברוך ה' יום יום, בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו', ואמרינן בפרק כיצד מברכין (ברכות לה ע"א): 'אמר רב יהודה אמר שמואל, כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו מעל', וצריך כל אדם ליזהר שלא יבא לידי מעילה. ויש עוד שלוש ברכות שצריך לברך: 'ברוך אתה ה' א-להינו מלך העולם שלא עשאני גוי', שצריך ליתן שבח והודאה למקום שבחר בנו מכל הגוים וקרבנו לעבודתו. 'ברוך אתה ה' א-להינו מלך העולם שלא עשאני עבד', אף על פי שמברך 'שלא עשאני אשה', שגם היא אינה חייבת במצוות עשה שהזמן גרמא, צריך לברך 'שלא עשאני עבד', שהוא גרוע טפי. 'ברוך אתה ה' א-להינו מלך העולם שלא עשאני אשה', שאינה חייבת במצוות עשה שהזמן גרמא".

(ג). יש להקשות, מה צורך יש בחיוב זה? הרי כל אחד מחויב בברכות אלה מצד עצמן. ואפשר שלולא חיוב מאה ברכות היו אלה ברכות רשות, אך יתכן שהטור רק מוכיח שתקנו ברכות אלה לכל אחד ולא רק לש"ץ, שאם כן לא ניתן היה להגיע למאה ברכות ולא מסתבר שיתקנו מצוה שקשה בכל יום לקיימה. כאמור בסמוך, לדעת הטור זו היתה סיבת תקנת ברכות השחר, כדי להגיע למאה ברכות.

מקור הדין בברייתא שבתלמוד הוא מדרשת רבי מאיר, אולם המדרש ורב נטרונאי הביאוהו כתקנת דוד המלך. לשון הטור מורה שדוד תיקן לברך מאה ברכות כנגד מאה מישראל שהיו מתים בכל יום, ואחר כך תיקנו חכמים ברכות השחר כדי שיגיעו למאה לקיים תקנתו של דוד. אם כן, היה זמן שהיה מוטל על כל אחד לברך מעצמו על כל עניין עד שימנה מאה, ולאחר דורות תיקנו חכמים ברכות קבועות לצורך זה, ועל כך ממשיך הטור שאין לפחות אבל יש להוסיף. ולכאורה קשה, איך ניתן להוסיף? אם נתחייב - נתחייב, ואם לא - הרי זו ברכה לבטלה! בפשטות, כוונתו היא שיש מעלה להוסיף ולהתחייב בברכות, אך גם זה קשה, שהרי קיימא לן שאין לגרום ברכה שאינה צריכה<sup>(ד)</sup>.

יתכן שכוונת הטור להמשיך דבריו, שהביא מסידורי אשכנז שהוסיפו את ברכת "הנותן ליעף כח" שאינה מוזכרת בתלמוד. אמנם הבית יוסף תמה איך מותר לברך ברכה שלא הוזכרה, ואף בשו"ע (סעיף ו) דחאה, וכן לגבי ברכת מגביה שפלים. בדומה לכך מצאנו לגבי ברכת אשר צג אגוז על דם בתולים, שבה"ג כתב לברכה, והטור הביאו (אבהע"ז סג), והבית יוסף בשם הרא"ש שאפשר שהגאונים תיקנוה, ובשו"ע (סעיף ב) הביאה בשם יש אומרים. המהרש"ל (ים של שלמה כתובות פ"א סימן כג) השווה ברכות אלו וכתב: "ברכת בתולים, כתב בעל הלכות גדולות (ריש הלכות כתובות), ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, אשר צג אגוז... ברוך אתה ה' הבוחר בזרעו של אברהם אבינו. וכתב הרא"ש (סימן טו) ואפשר שהברכה הזאת הגאונים תקנוה... ותימא, מאחר שאינה לא בתלמוד ולא בתוספתא, אם כן מניין לנו להוסיף ברכה, והרא"ש גופא כתב במסכת בכורות פרק יש בכור (סימן ח) שאין מברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא, כי אחר סידור רבינא ורב אשי לא מצינו שנתחדש שום ברכה, על כן נראה שלא לומר בה שם ומלכות. ובהיותי פוסק זה בישיבה, הקשו המשכילים, אם כך ברכת הנותן ליעף כח איך שרי לברך, שאינה אלא בנוסח סידורי אשכנזי על פי המדרש (שוח"ט, כה),

יד. יומא (ע"א), מג"א (רטו סק"ו), והביא שם מהשל"ה שלצורך השלמת מאה ברכות מותר להמתין עם הפירות שלפניו עד לאחר ברכת המזון, וחלק עליו שזוהי ברכה שאינה צריכה, אבל רשאי שלא להביא את הפירות עד לאחר ברכת המזון. המשנ"ב (מו סק"ד) כתב שאין להכניס עצמו בחשש ברכה שאינה צריכה, אך כוונתו שם לברכה לבטלה, כמו שסיים שאין לשוב ולברך על הריח ביום הכיפורים אם לא הסיח דעתו, ומקורו במג"א שם שאין להכריע בספק ברכות לחומרא משום מאה ברכות, ובזה הוא חשש ברכה לבטלה.



ואפילו מתקנת הגאונים ליתא, והשבת, אולי גם כן אין ראוי לאומרה. שוב מצאתי בדברי האחרונים, שאין לומר מהאי טעמא, אף שכתבה הטור (או"ח סימן מו). וקל וחומר שאין לומר ברכה מגביה שפלים, שאינה בשום נוסח, לא בדברי הקדמונים, ולא בדברי האחרונים, וכן איתא בשבולי הלקט (ענין תפלה סימן ד) <sup>טו</sup>.

יש לפרש אם כן את כוונת הטור וסדר דבריו, שכיון שמצאנו מצוה לברך מאה ברכות עוד לפני שתיקנו אלו ברכות קבועות יברך, הרי שמותר להוסיף ברכות שאינן קבועות. ואף שלהלכה אין כל יחיד יכול להוסיף ברכות, מכל מקום נשאר בידינו לכל הפחות שמותר לברך ברכות שנהגו, אף שאין להן מקור בתלמודים. לאחר מכן הביא "עוד שלוש ברכות", ונראה שהוקשה לו שאינן על מנהגו של עולם המתחדש בכל יום, כברכות השחר שבפרק הרואה (ברכות ס ע"ב) שהביא בתחילת הסימן, ולמה צריך לברך שלוש אלה בכל יום? וכתב שהוא הודאה על שבחר בנו וקרבתו לעבודתו. אך נראה שגם בהן יש סמך להוספת ברכות, שהרי עיקר תקנת הברכות הן על ידי אנשי כנסת הגדולה, והם תיקנו ברכות הנהנין, ברכות המצוות וברכות השבח (רמב"ם הלכות ברכות פ"א ה"ד), ורבי מאיר חידש עוד שלוש ברכות אף שאין מתחדשת סיבה לברכן בכל יום, אלא הן הודאות על זכייתנו בעבודת האלוקים בשלוש מדרגות זו למעלה מזו. מכאן שריבוי שבח והודאה יש בו מצוה, ועל כן יש לסמוך על המנהג ולברך עוד ברכות שנהגו בהן.



## ג.

### מאה זכירות את ה' - דעת הבית יוסף

כאמור, הבית יוסף חלק על דעת הטור ואסר לברך מה שלא הוזכר בדברי חז"ל. נראה שחלק גם בגדר מצוות מאה ברכות, שכלל אין ללמוד ממנה ריבוי

טו). להלכה יש מברכים ברכת בתולים בלא שם (ב"ח ובית שמואל סק"ד). לגבי ברכת שפטרני מעונשו של זה כשהגדיל בנו, כתב דרכי משה (או"ח רכה א): "כתב מהרי"ל בשם המרדכי דאדם שנעשה בנו בר מצוה חייב לברך בא"י אמ"ה אשר פטרני מעונשו של זה, וכן נהג מהרי"ל, ולא מצאתי ברכה זו בגמרא וקשה עלי שיתברכו ברכה שלא הוזכרה בגמרא ובפוסקים, ובבראשית רבה ריש תולדות יצחק הזכיר דין זה בשם ר' אליעזר (וטוב לברכה בלא שם ומלכות)", וכך הכריע בשו"ע בהגה, והגר"א בביאורו כתב לברך מפני שהוזכרה במדרש.

ברכות, שכן גדרה חלוק מהגדרתה הפשוטה של אמירת ברכה. בגמרא נאמר: "רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וביומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי", שבשבתות וימים טובים יש להשלים הברכות על ידי גרימת אכילות והנאות. הבית יוסף הביא עוד משבלי הלקט בשם גאון שאפשר לצאת ידי חובה בשמיעת ברכות העולים לתורה, וכן כתבו הגהות מיימוניות והרא"ש. לכאורה הדברים קשים, שהרי אין הציבור מחויב בברכה זו<sup>(טז)</sup> וכיצד נחשבת להם שמיעתה? אמנם יש ליישב שיש לציבור שייכות לברכת העולה לתורה, שאף אם אינם מחויבים בברכה ממש, ואין בה גדר של 'שומע כעונה', מכל מקום חובת הציבור כאחד לקרוא בתורה וניתן לשייך את הברכות לכולם במידת מה<sup>(טז)</sup>. אך הבית יוסף ממשיך: "ומשמע מדברי ההגהות שם דדוקא כששומעין אותן ועונין אחריהם אמן. ולי נראה דאפילו אם אומרים אותם בלחש, כיון שהשומעים יודעים איזו ברכה הוא מברך ומכוונים לצאת בה ידי חובתם ועונין אחריה יוצאים, כדאמרינן בפרק החליל שבבית הכנסת של אלכסנדריא היו מניפין בסודרין להודיע שסיים שליח צבור הברכה ויענו אמן, אלמא שהיו עונים אמן אף על פי שלא שמעו הברכה, דכיון שיודעין איזו ברכה סיים די בכך, וכמו שכתב רבינו בסימן קכ"ד. וכיון שיכול לענות אמן אף על פי שלא שמע, משמע דהכי נמי נפיק ידי חובת אותה ברכה בכך".

דבר שאין צריך לומר הוא שאין כוונת הבית יוסף שהמחויב בברכה מסוימת שלא שמע את הברכה וענה אמן על פי סודרין יצא ידי חובת הברכה<sup>(טז)</sup>. כוונתו היא שיצא ידי חובת 'מאה ברכות', משום שלדעתו אינה חובה לברך מאה פעמים,

טז. כך עולה מדברי הרא"ש (מגילה ריש פרק הקורא עומד) שמי שאינו יודע לקרוא בעצמו עם הש"ץ אינו יכול לברך על קריאת הש"ץ, הרי שאחד מהציבור ודאי אינו נחשב מחויב בברכה. גם הרמ"א (או"ח סי' קלט ס"ד), שהקל כמהרי"ל לקרוא לתורה גם מי שאינו יודע לקרוא ואפילו סומא, הרי ברכתו היא כאילו הוא קרא מדין שומע כעונה, ולא כאחד מן הציבור שמברך, שזוהי ודאי ברכה לבטלה. ראה גם בתוספות (סוכה נב ע"א ד"ה וכיון) שכתבו שהנפת הסודרין מועילה לענות אמן רק בדבר שאין הציבור מחויב לצאת ידי חובה, כקריאת התורה. וכן הרמב"ן (מלחמת ה' מגילה ג ע"א מדפי הרי"ף) הגדיר את קריאת התורה 'חובות הציבור' מלבד קריאת מגילה. והאריך בכל זה בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד לא, ג, ושם ח"ז או"ח ט, א).

יז. והמג"א (כתב מו"ק ס"ח) שזהו בדיעבד כשאין לו פירות, אבל מי שיכול ודאי צריך להשלים בברכות הפירות שיברך בעצמו, דאטו רבי אבהו (רבי חייא בריה דרב אויא בגירסתנו בגמרא) שהשלים בפירות לא היה בחבר עיר מקום שקורין בתורה ומפטיר?

אלא די בשמיעת ברכה כשלעצמה, לא מצד שומע כעונה, אלא שהחובה אינה דווקא לברך ודי בשמיעה. לכך הוסיף שכשם שמותר לענות אמן על ברכה שלא שמע אם יודע מהי, כך יוצא גם בזה חובת 'מאה ברכות' כאילו שמע.

ניתן לבאר את סברתו שהמצוה בכך אינה דווקא לברך, אלא שיש לזכור את ה' מאה פעמים ביום בדרך שבח או בקשה. על דרך לשון הרמב"ם בתחילת הלכות ברכות (פ"א ה"א-ד): "מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון, שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' א-להיך'... ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה ואחר כך יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשנות כל שהוא מברך ואח"כ יהנה, וכן אם הריח ריח טוב מברך ואחר כך יהנה ממנו... וכשם שמברכין על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה. וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה, כדי לזכור את הבורא תמיד אע"פ שלא נהנה ולא עשה מצוה. נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים: ברכות הנייה וברכות מצות וברכות הודאה, שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו".

לתכלית זו די בזכירת הברכה ועניית אמן אחריה, אף שלא יצא בה ידי חובה ואף שלא שמע את מילותיה, כל שיודע מה בירך המברך ומצטרף לברכתו בעניית אמן<sup>(ט)</sup>.



יח). ראה דברי התוספות לעיל הערה טז. המג"א (שם) חלק על הב"י וכתב שאי אפשר להשלים מאה ברכות ע"י עניית אמן אם לא שמע הברכה. הוא גם הקשה מדוע לא נחשיב גם את חזרת הש"ן, כמו שהחשיב הב"י ברכת מעין שבע. וכמובא לעיל, פקפק המג"א גם על עיקר ההשלמה בעניית אמן אחר ברכות התורה, וכתב שזהו רק למי שאינו יכול להשלים כדין בפירות.

יט). בהלכות יום הכיפורים הביא הרמ"א (תרכב ס"א) שאין אומרים אין כאלוקינו, והט"ז (סק"א) כתב שבשבת אומרים אותו כנגד י"ח ברכות של חול וביו"כ כבר אמרו אהללך, אך המג"א (סק"ג) כתב שבשבת אומרים אותו להשלים מאה ברכות וביו"כ איכא הרבה ואין צריך למלאות, והמשנ"ב (סק"ה) פירש שמשלימים בשבחים רבים אחרים (ובימות החול ברור שלא היו אומרים אין כאלוקינו). מכל מקום, השלמת ברכות ע"י אין כאלוקינו נראית דחוקה ביותר, ובפרט לדעת המג"א בהערה הקודמת. אמנם להבנתנו בדברי הב"י אפשר שיש לזה מקום, שכן המטרה היא לזכור ולשבח לשמו. וצ"ע.

ד.

מאה ברכות מסוימות - דעת הרמב"ם

הרמב"ם הביא הלכה זו בפרק ז מהלכות תפילה. הפרק פותח כך: "כשתקנו חכמים דברי תפילות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום", והוא מפרט את ברכת המפיל, את ברכות השחר, את ברכות התורה ואת ברכות פסוקי דזמרא. בסופן כתב כך (ה"ד-טז): "חייב אדם לברך מאה ברכות בין היום והלילה. ומה הן מאה ברכות אלו? כג ברכות שמנינו בפרק זה, ושבע ברכות של קריאת שמע של שחרית וערבית לפניו ולאחריה, וכשמתעטף בציצית מברך... וכשלושב תפילין מברך... ושלש תפלות שבכל תפלה מהן שמנה עשרה ברכות, הרי שמונים ושש ברכות. וכשהוא אוכל שתי סעודות של יום והלילה מברך ארבע עשרה ברכות: שבע בכל סעודה אחת כשיטול ידיו תחלה ועל המזון אחת בתחלה ושלש בסוף ועל היין לפניו ולאחריו, הרי שבע ברכות. הרי מאה ברכות בין הכל. בזמן הזה שתקנו ברכת האפיקורוסין בתפלה והוסיפו הטוב והמטיב בברכת המזון, נמצאו חמש ברכות יתירות. בשבתות וימים טובים שהתפלה שבע ברכות, וכן אם לא נתחייב בשאר הימים בכל הברכות האלו, כגון שלא ישן כל הלילה ולא התיר חגורו ולא נכנס לבית הכסא וכיוצא באלו, צריך להשלים מאה ברכות מן הפירות. כיצד, אוכל מעט ירק ומברך לפניו ולאחריו וחוזר ואוכל מעט מפרי זה ומברך לפניו ולאחריו ומונה כל הברכות<sup>2</sup> עד שמשלים מאה בכל יום".

לשונו מורה שתקנת מאה ברכות אינה להגיע למספר שלם בעלמא, אלא שבימי חכמים הראשונים שתיקנו זאת (ורבי מאיר מסרה בשמם) היו מאה ברכות בכל יום, לא פחות ולא יותר<sup>3</sup>. מאה הברכות שנאמרו בברייתא הן מאה מסוימות על פי החשבון. חשבון זה קדם לתיקון ברכת המינים בתפילה וברכת הטוב והמטיב בברכת המזון, ולאחר שתיקנום הרי המספר הוא מאה וחמש, אלא שתקנה לא זזה

כ). בשבתות, עצתו של הרמב"ם למנות הברכות היא הדרך להבטיח קיום מצוה זו, ומי שאינו מונה ומחזר אחר ברכות מתחילת השבת, קרוב לודאי שלא יצליח.

כא). הרמב"ם חישוב כאן ברכת 'על נטילת ידיים' של שחרית ושל סעודות, אך בפשטות דעתו שמברכים אותה גם לפני כל תפילה, ראה הלכות תפילה (פ"ד ה"ג) והלכות ברכות (פ"ו ה"ב), וכך משמע בבית יוסף בסימן צב וכן כתב בדעתו הביאור הלכה בסימן ד (סוד"ה ואפילו). וצריך עיון, שאם כן נתווספו שתי ברכות על חשבון מאה.

ממקומה. כמובן שדרשת הפסוק 'מה' כמאה או בדרכי הדרש האחרות שהביאו שם הראשונים אסמכתא בעלמא הן, אך לכאורה לדעת הרמב"ם הן מקרה בלבד. אילו היו באותו זמן יותר או פחות ברכות קבועות, היו מתקנים מספר אחר כמניין הברכות שהיה אז. עיקר התקנה היא להקפיד על כל ברכות החובה, ואגב כך תיקנו שמי שחסרה לו ברכה ישלים כנגדה אחרת. אמנם נראה שהמספר מאה אינו מקרי, וחיזרו חכמים לקבוע מספר שלם כזה.

על פי זה, יתכן שהברייתא השניה שאמר רבי מאיר, לברך בכל יום שלוש ברכות 'שלא עשני', נסמכת לראשונה, שרק על ידה יש מאה ברכות. שלוש ברכות אלה, סיבתן שונה מכל ברכה אחרת שבידינו, כאמור לעיל, שאין בהן לא חידוש הנאה, לא מצוה מסוימת ולא חידוש ראיה לשבח עליה, ונתקנו משום שלולא הן היו בידם צו ברכות, וביקשו חכמים לתקן מאה קבועות ואסמכוה אקרא<sup>כב</sup>.



## ה.

### כל המאה מצוה אחת הן

יש לעיין אם המצוה היא לברך מאה ברכות, ואם לא בירך מאה לא קיים את המצוה כלל, או שמא המצוה להרבות בברכות ככל האפשר, ומשבירך מאה נפטר ואינו חייב לברך עוד. נפקא מינה בדבר, אדם שאינו מסוגל לברך מאה ברכות, האם חובה עליו להוסיף ברכות אף שלא ישלים למניין מאה?<sup>כג</sup>

כב). על דרך מליצה אפשר לבאר את הפסוק על שלוש ברכות אלו: "ועתה ישראל מה ה' א-להיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' א-להיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך". ועתה ישראל - ולא גוי, ללכת בכל דרכיו - ולא אשה הפטורה מכמה מצוות, ולעבוד את ה' - ולא עבד העובד גם את אדונו. ועתה, אחרי שבירכת צו ברכות, מה ה' שואל מעמך כי אם עוד שלוש ברכות אלו.

כג). בתשובות והנהגות (ח"ד קנג) מובא בשם הגרי"ז שאין חובה כזו, ומקובל שביום הכיפורים לא היה מתאמץ להרבות ברכות. וראה לעיל הערה יט שדנו הפוסקים כיצד להשלים ביום הכיפורים, ובמג"א סימן רטו סק"ו (לעיל הערה יד) הוכיח שאין לברך ברכה שאינה צריכה כדי להשלים למאה, מיומא ע"א, שאמר ריש לקיש שלא היה הכהן גורם לעצמו ברכה נוספת בקריאת התורה של יום הכיפורים, והרי ביו"כ קשה להשלים למאה - ומכאן שאין זה מתיר ברכה שאינה צריכה. נראה מכך שיש חיוב להתאמץ ביום הכיפורים להרבות ברכות, אף שאין זה ודאי שיצליח להגיע למאה. אך בסימן מו סק"ח

ניתן להביא כעין ראייה ממקור התקנה על ידי דוד המלך. הרי ודאי שהיו מברכים כמה ברכות ביום לכל הפחות, ואם כן, מדוע מתו מאה איש מידה כנגד מידה? והרי לקתה מידת הדין, שכן החסרון לא היה של מאה אלא של כמה שהחסירו ממאה! הרי שכאשר אין מברכים מאה ברכות, החסרון שקול כמאה, והברכות שכן בירכו אינן מצמצמות את החסרון, ויש לדחות.

להבנתנו בדעת הרמב"ם, שהתקנה היתה על מאה ברכות מסוימות, נראה לכאורה שאין מקום לברך פחות ממאה, שכן התקנה היתה לברך את כל מאה הברכות המסוימות או תמורתן, ואם אינו יכול למלאן למה יברך כנגד חלקן? מאידך, הרי לסברא זו אין עיקר העניין מספר מסוים אלא שבזמן התקנה היו מספר הברכות מאה, ועיקר המצוה היא להשלים את ברכות הקבע, ושלא אם אינו יכול להשלים את כולם ישלים מה שיוכל. להבנתנו בטור, שלמד מכך שמצוה להרבות בברכות, וכתב שאף יותר ממאה יוסיף, נראה שהמצוה היא להרבות ככל יכולתו לפחות עד שיגיע למאה, אבל גם אם לא יגיע ירבה, אלא שאפשר שאין חובה וכמו ביותר ממאה שכתב שמצוה להוסיף.

עוד יש לעיין אם נשים חייבות במצוה זו. לעיל ראינו שלדעת הרמב"ם נראה שזו הרחבה של מצוות תפילה, ונשים חייבות בתפילה. מאידך, הן אינן מחויבות בכל התפילות כאנשים<sup>כד</sup>, ואפשר שגם במאה ברכות לא חייבות<sup>כה</sup>.

לכאורה שאלה זו תלויה בשאלה הקודמת. שהרי נשים אינן מחויבות בכל הברכות שפירטו הפוסקים כיצד משלימים למאה בכל יום, כי אינן מחויבות להתפלל שלוש פעמים ביום, ואינן מברכות על הציצית והתפילין, ולא מצאנו שחייבות להשלים בכל יום במיני מגדים וכדומה. אבל אם המצוה היא להרבות ככל האפשר, אפשר שגם נשים מצוות שלא לפחות מהברכות המוטלות עליהן גם

(הביאו משנ"ב סק"ד) כתב המג"א שאפשר להגיע למאה על ידי ברכות התורה וההפטרה עם שלוש ברכות הריח.

כד). ראה שו"ע או"ח קו ס"א ופוסקים שם.

כה). ראה שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' כג.

כדי לקיים בכך מצוות מאה ברכות ולפחות חלקן<sup>כו</sup>, וכן ככל שהן מוסיפות ברכות הן מקיימות בכך מצוה.

לטענתנו לעיל, שברכות השחר לדעת הטור וברכות 'שלא עשני' לדעת הרמב"ם נתקנו כדי למלא מניין הברכות למאה, יש מקום לדון לפטור נשים מברכות השחר או מברכות 'שלא עשני', והרי ברכות 'שלא עשני' נתקנו בלשון זכר והשלישית בהן 'שלא עשני אשה', הרי אינה מברכת.

## ו.

### היום הולך בזה אחר הלילה

חובה זו נאמרה בברייתא שהיא 'בכל יום' ולשון הרמב"ם (לעיל) 'בין היום והלילה'. בדרך כלל מצוות התלויות ביום היום הולך בהן אחר הלילה. ולכאורה מצוות מאה ברכות היא ביום הלכתי. כך עולה מחישובי הברכות של שבתות וימים טובים, שאם הלילה הולך אחר היום הרי תפילת מוצאי שבת מרבה ברכות. אך הרי יש הלכות שאינן תלויות ביום הלכתי אלא ביום של פעילות אנושית, ובכללן ברכות השחר שמברכים אותן פעם אחת ביום, ואין חוזרים ומברכים אותן לאחר צאת הכוכבים אלא בבוקר, כשקם האדם משנת הלילה<sup>קי</sup>. הלכות אלה יסודן הוא בהגדרת היסח הדעת, והאדם חי את חייו מבוקר עד ערב, מקימה לשכיבה, ולכן בהלכות כאלה אין היום הולך אחר הלילה. לדברינו לעיל, שברכות השחר עניינן כרוך במצוות מאה ברכות, יש כאן כעין סתירה, שמחד המצוה היא מערב עד ערב, ומאידך הברכות שנועדו למלא את מניינה חובתן מבוקר עד ליל. ויש ליישב שחכמים תיקנום למלא בהן את מניין מאה ברכות, אך הן עצמם על חידושו של עולם באות לשבח ולהודות, ודי בכך שבדרך כלל מברכים אותן אחת ליום כדי

כו. כשם שכתב הטור, לעיל סעיף ב, שחייב כל אחד לברך ברכות השחר כדי לקיים מאה ברכות, וראה הערה יג.

קז. השו"ע (מז סעיף יג) והפוסקים עסקו בדין המשכים קודם הבוקר מתי יברך, וככלל אין הדבר תלוי אלא בתחילת יומו של האדם. כך נכון לנהוג גם לגבי ברכות הראיה, רעם וברק וכדומה, שיש לשוב ולברכם ביום חדש בלבד, שכן מקור הדין בירושלמי (משנ"ב רכו סק"ח מהרא"ש פרק הרואה סימן יג) והשווה לנתפזרו העבים שהוא גדר של היסח הדעת, ואינו עניין לתאריך או ליום הלכתי שלם.

למלא את המטרה שלשמה נתקנו. ואם קרהו מקרה ולא בירכן באותו יום, כגון שלא ישן, הרי כתב הרמב"ם שמי שלא התחייב שאחת מהן ישלים בפירות.



## ז.

### סיכום

לדעת בה"ג מצוות מאה ברכות עומדת לעצמה ואף נמנית במניין תרי"ג, ולדעת הרמב"ם אין מונים מצוות דרבנן, אך מצוות מאה ברכות כלל אינה מצוה עצמאית אלא הרחבה של מצוות תפילה.

לדעת הטור מצוה זו החלה לפני שהיו ברכות קבע, ומטרתה להרבות בשבחו של מקום ואף יותר ממאה הרי זה משובח. ברכות השחר נתקנו כדי למלא את המניין וברכות 'שלא עשני' הן לריבוי ברכות. לדעת הבית יוסף נראה שעיקר הכוונה היא לזכור שם שמים ואף באופן שאין נחשבת ברכה לצאת בה ידי חובה. לדעת הרמב"ם המצוה נתקנה על מאה ברכות מסוימות בתקופה שמניין זה היה מדויק ביום רגיל. נראה שמניין הברכות הקבוע היה צ"ז ושלוש הברכות 'שלא עשני' נתקנו כדי למלא את המניין למאה.

יש להסתפק האם מצוה להרבות בברכות גם כשלא ניתן להגיע למאה. לסברת הרמב"ם יש לפטור ולדעת הטור נראה לחייב. נשים לא התחייבו בכך, אך לדעת הטור אפשר שמצוה עליהן להרבות בברכות, ולכל הפחות להקפיד על הקבועות להן. מצוה זו היא מערב עד ערב. ככל המצוות התלויות ביום הלכתי, ולא כברכות השחר שהן פעם ביום של פעילות אנושית, למרות שברכות השחר הן חלק קבוע ממצוה זו וחלקן נתקנו עבודה.





הרב עידוא אלבה

## התאמת זמני היום למציאות – שקיעה וצאת הכוכבים\*

סוגית הבבלי ודברי רבינו תם בענין צאת הכוכבים ♦ סוגית הירושלמי ודברי הגר"א ♦ פסק השו"ע: קביעת לילה הוא על פי ראית ג' כוכבים ♦ בחינת שיטת רבינו תם במציאות ♦ בחינת שיטת הגר"א במציאות ♦ לדעת הרמב"ם עיקר ההלכה הוא כר' יוסי ♦ הוכחות לשיטת הגר"א ♦ חמה בראשי דקלים, חזרת התרנגולת לקינה ושקיעת החמה בכרמל ♦ ביאור הגמרא בברכות לפי תלמיד רבינו ניסים ♦ דחית ראיות שהביאו לשיטת רבינו תם

רבים עסקו בבירור זמני היום. במאמר זה ברצוני להעלות בפני הלומדים דברים שהתחדשו לי בעיקר על יסוד הנחה שחוזרת ומתבררת בהלכות רבות, שההלכה נקבעה על פי דרכי חישוב שהיה יכולת לעשותם בזמן הגמרא, ולא לפי דרכי חישוב מורכבים שאפשר לעשותם בימינו.

כפי שנראה להלן הנחה זו כתובה במפורש בנידון דידן בדברי ר"י הזקן, וכך כתב החזו"א (או"ח סי' קלח, ד) בענין מה שאנו נוקטים בחשבון התקופה כדעת שמואל אע"פ שהוא אינו מדוקדק "שניתנה ההלכה לחשוב בקירוב... כדי שיוכלו לקיים מצוות מעשיות אף חלושי הדעת". וכן ראה דברי הרב מלמד (במאמר של הרב וייץ אסיף ח"ד עמ' 423) שהתורה היא תורת חיים ועל כן הדינים נקבעו לפי מה שבני אדם יכולים להבחין ולחשב בקלות ו"לא נמסרו שיעורים אלו לאסטרונומים".



### א.

#### סוגית הבבלי ודברי רבינו תם בענין זמן צאת הכוכבים

כבר הבאנו לעיל (גיליון ט' עמוד ל"ז) את סוגית הגמרא בפסחים.

(\* ראה מאמר א' בענין התאמת זמני היום למציאות, לעיל גיליון ט' עמוד ל"ו.

ובגמרא שבת לד ע"ב איתא:

תנו רבנן: בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה - מטילין אותו לחומר שני ימים. ואיזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי רבי יהודה. רבי נחמיה אומר: כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר לעמוד עליו...

הא גופה קשיא; אמרת: איזהו בין השמשות - משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין. הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - לילה הוא. והדר תנא: הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות! - אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: כרוך ותני, איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה.

ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הכי קתני: משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין - יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: שיעור בין השמשות בכמה? אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל... תלתא ריבעי מילא. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל... תרי תילתי מיל. מאי בינייהו? - איכא בינייהו פלגא דדנקא.

ושם בדף לה ע"א:

רבא חזייה לאביי דקא דאוי למזרח, אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח! וסימניך כוותא.

רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל - אמר רבי חנינא: הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: בין השמשות דרבי יהודה כהנים טובלין בו. למאן? אילימא לרבי יהודה - ספקא הוא! אלא בין השמשות דרבי יהודה לרבי יוסי כהנים טובלין בו. פשיטא! - מהו דתימא: בין השמשות דרבי יוסי - מישך שייך בדרבי יהודה, קא משמע לן: דשלים בין השמשות דרבי יהודה, והדר מתחיל בין השמשות דרבי יוסי. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה לענין שבת, והלכה כרבי יוסי לענין תרומה. בשלמא הלכה כרבי יהודה לענין שבת - לחומרא, אבל לענין תרומה מאי היא? אילימא לטבילה - ספקא היא! אלא לאכילת תרומה, דלא אכלי כהנים תרומה עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי.

אמר רב יהודה אמר שמואל: כוכב אחד - יום, שנים - בין השמשות, שלשה - לילה. תניא נמי הכי: כוכב אחד - יום, שנים - בין השמשות, שלשה - לילה. אמר רבי יוסי: לא כוכבים גדולים הנראין ביום, ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה, אלא בינונים.

וכתב בספר הישר לר"ת (חלק החידושים) סימן רכא:

במה מדליקין. רבה אמר רב יהודה אמר שמואל כרוך ותני אי זה הוא בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, והכסיף העליון והשוה לתחתון לילה. והכי פירושא, אי זהו בין השמשות דמספקא לן אם חציו מן היום או (מן חציו) מן הלילה או כולו יום כו' משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין.

האי פני מזרח מערב הוא שנקרא פני מזרח לעת ערב, כל זמן שהוא מאדים עד שהשחיר התחתון ולא העליון בין השמשות. ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע [דמאז] הוא מתחיל ליאדם אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון. ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהורירין ומאדים מושבו<sup>(א)</sup>. ועל כרחיך אני צריך לפרש משתשקע החמה כמו

(א). נראה שכוונתו שהשקיעה הקובעת את תחילת בין השמשות היא יציאת השמש אל מחוץ לעובי הרקיע, ורגע זה אינו נראה לעין אלא שאנו יכולים להבחין בו רק לאחר דקה (1/12 מיל) שאז מסתלקת האדמומית מהאופק, וממילא ידעין שלפני דקה התחילה השקיעה השניה. ומכל מקום נשארת

שפירשתי שכבר נכנסה ברקיע דאי תימא משעה שמתחיל ליכנס זה אינו יכול להיות. דהא אמרי' בפרק מי שהיה טמא בפסחים דעוביו של רקיע אחד מששה של יום ומשעת שקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, ואחר (כך) בין השמשות צאת הכוכבים הוא [לילה]<sup>2</sup>, כדאמרי' שנים בין השמשות, שלשה לילה. ועוד אמרי' לקמן דלא אכלי כהנים תרומה עד שישלים בין השמשות דר' יוסי ומשישלים בין השמשות [יאכלו] הכהנים תרומה. וזמן אכילת כהנים מצאת הכוכבים ואילך. ואם אתה מפרש משתשקע החמה כמו שקיעת החמה ואם כן הוי בין השמשות חמשת מילין ואם כן קשיא דרבה אדרבה, דרבה אמר לקמן דלא הוי בין השמשות אלא תילתא ריבעי מיל. אלא על כרחיך משקיעת החמה יום גמור הוא. ומשום הכי גרסי' ביה משקיעת החמה משעה שיתחיל ליכנס ברקיע לשקוע. ומשתשקע משמע שנכנס כבר ועדיין לא הגיע לאחורי כיפה מכל וכל. וראיה לדבר נר חנוכה דאמרי' מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ריגלא דתרמודאי דהוא לילה הוא. ואי לא גרסי' הכא כל שפני מזרח מאדימין הוי משמע משתשקע החמה לילה דהכי משמע שנרחקה כבר לאחורי כיפה ואינה כנגד החלון שלה. והילכך משקיעת החמה בכל מקום גרסי' לה לילה לבד מזה שהוא בין השמשות. ועוד ראה גמורה ממסכת זבחים דגרסי' בפר' אי זהו מקומן קדשים הנאכלין ליום אחד נאכלין ומחשבין בדמיו משתשקע החמה דהיינו חוץ לזמנו דכיון שעבר (היום) יום שחיתתן אינן ראויין לזריקה דביום

אדמומית כלשהיא גבוה יותר עד שגומרת השמש לשקוע, וכפי שביאר הרשב"א (בחדושי לשבת לד ע"ב) שההכספה גם ההסתלקות המוחלטת של האדמומית.

ב). לכאורה קשה למה נקט עיקר שצאת הכוכבים הוא ה' מיל, ולא כמסקנה שהוא ד' מילין. ויש לישב דנקט את תחילת הסוגיה כי די בזה כדי להקשות ולהראות ששם עוסקים בדבר אחר, ואותה קושיה תקשי למסקנת הסוגיה שהוא ד' מילין. ואפשר גם שנקט ה' מילין כי גורס בגמרא פסחים שרבה (ולא רבא) הוא האומר כעולא, וכן גירסת רבינו חננאל, ומחזק את קושיתו בכך שקשיא רבה על רבה (גם בגרסתנו לפני כן רבה נושא ונותן בדברי עולא). ולפי זה י"ל שהרא"ש בתענית (א, יב) והמרדכי (שבת פ"ב סי' רצג) והיראים (סי' קב) והרוקח (סי' נא) ותוספות רי"ד (שבת לד) שנוקטים ה' מילין הוא משום שמביאים את דברי רבינו תם, אך לא התכוונו לומר שכך הוא השיעור לדינא. וגם מה שכתבו כמה ראשונים על הגמרא חגיגה (כה ע"ב) שמזכירה את מודיעין שהוא מקום המרוחק 15 מיל מירושלים לא התכוונו לדייק בזה ולפסוק כעולא, דעיקר כוונתם רק לציין למקום בו הוזכר היכן היא מודיעין, ולא ללמדנו מה שיעור מיל.

צוותו כת' ונפסל הדם משבאה הלילה. ובבשרן ואימוריהן משיעלה עמוד השחר דאינן ראויין שוב להקטרה. קדשים הנאכלים לשני ימים מחשבין בדמיו משתשקע החמה כו'. ועל כרחיך האי משתשקע היינו שכבר שקעה חמה מכל וכל וכבר יצאו כוכבים דאילו לאו הכי היאך מחשבין בדם, אלא הוי חוץ מזמנו שהרי יום הוא וראוי להקטירו. וכן כל מקום שתמצא משתשקע תמצא פירושו מכוון כמו שפירשתי. פירש ר' יצחק בר' ברוך מפי רבינו יעקב.

מדבריו עולה שמתוך השוואת סוגית הבבלי בפסחים לסוגית הבבלי בשבת העלה שיש בגמרא שלוש שקיעות, הראשונה היא השקיעה המוזכרת בגמרא פסחים צד ע"א שמונים ממנה ד' מילין לצאת הכוכבים, והוא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע שאז מתחילים השמים להתאדם, אך אין לה משמעות הלכתית. השניה היא השקיעה המוזכרת במסכת שבת לד ע"ב והוא משעברה החמה את עובי הרקיע אלא שהיא עדיין נמצאת בו, על כן המערב עדיין מאדים דקה אחריה, ולא יוצאים ג' כוכבים בינונים. והשלישית היא לאחר שכבר יצאה החמה לגמרי מעובי הרקיע, והיא השקיעה האמורה בנר חנוכה ובפסילת דם קדשים באופן מוחלט והוא סוף השקיעה דהיינו לילה גמור שבו ראויים ג' כוכבים<sup>ג</sup>.

ג). רבינו תם מגדיר את השלב ממנו מחשבים ד' מילין משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע ומתחילים השמים להתאדם ולא אמר בזמן שכבר נכנסה, ונראה שכתב כך כי הגמרא בפסחים משה בין התהליך שיש מעלות השחר עד הנץ החמה לתהליך שיש בין השקיעה לצאת הכוכבים, וכיון שהזריחה היא תחילת יציאת גלגל השמש מעובי הרקיע וכפי שאמרו בירושלמי (ברכות א, ו) שהוא משעה שהשמש מטפטפת בראשי ההרים, מובן שהשקיעה שכנגדה היא תחילת הכנסות הגלגל. והשקיעה השניה שעליה מדובר לפי רבינו תם בסוגיא בשבת אינה מיד לאחר שנכנסה לעובי הרקיע אלא לאחר שהשמש כבר עברה בתוך עובי הרקיע ועומדת לעבור גם את החלון החיצוני, ותהליך מעבר הרקיע הזה הוא לדעתו שלוש ורבע מיל.

אמנם יש שפירשו שלדעת רבינו תם השקיעה הראשונה המדוברת בפסחים היא כשעה (שלוש ורבע מיל) לפני התכנסות גלגל החמה, והשקיעה השניה היא התכנסות הגלגל. כ"כ הרב דוד שפירא בשו"ת בני ציון חלק ב' (סימן טז), והרב יצחק ברדא (בקונטרס אור חיי שבשו"ת יצחק ירנן חלק ג סימן לג, ובירחון אור תורה טבת תשמ"ח), והרב אליהו זיני (בספר בין השמשות דרבינו תם), ועוד. ותמוה לי שמפורש ברבינו תם שמשעה זו מתחילים השמים להתאדם ומהשעה שלפני השקיעה עדיין אין אדמימות בשמים, וגם לא מובן איך קובע רבינו תם שהאדמימות מסתלקת במערב דקה לאחר השקיעה כשאנו רואים שהיא נמשכת ומתחזקת זמן רב אחר כך. ויש שהבינו שלפי רבינו תם השקיעה הראשונה היא 4 מיל לפני הזמן שבו

ומבואר שעיקר הסמך של רבינו תם לקבוע שיש כמה שקיעות הוא שמבין על שבגמרא בפסחים מדובר על צאת ג' הכוכבים האמורה בשבת, וכיון שכאן מדובר על  $3/4$  מיל וכאן על ד' מילין על כרחך שמדובר על שקיעה אחרת.



## ב.

### סוגית הירושלמי ודברי הגר"א

הזכרנו לעיל את סוגית הירושלמי בברכות, וכבר ציינתי שהרשב"א (בשבת לד ע"ב) עמד על כך שדברי רבינו תם אינם עולים בקנה אחד עם הירושלמי, כי מהירושלמי עולה שקביעת הגדר של הלילה בערב אינה שווה להגדרתו בבבא, דבלילה הדבר תלוי בג' כוכבים ולא ביציאה הגמורה מעובי הרקיע כמו בבבא, והראינו שהירושלמי דן בטעמים לכך, מתוך הנחה שהדבר מוסכם וידוע לכל. ואכן בגלל סוגיא זו נשאר הרשב"א בצ"ע על שיטת רבינו תם.

ובביאור הגר"א (או"ח סי' רסא וסי' תנט, ויו"ד סי' רסב) הסיק מירושלמי זה ומעוד קושיות את שיטתו המפורסמת שיש רק שקיעה אחת והיא מה שאנו קוראים שקיעה, וזמן צאת הכוכבים הוא  $3/4$  מיל אחר כך, ופירש הגר"א (וכן הוא במהר"ל בגור אריה לשבת לה ע"ב) שצאת הכוכבים שבפסחים הוא אמנם העלמות ההיכר של

רואים בפועל ג' כוכבים (החת"ס או"ח סי' פ, וכך כנראה נהגו עד לפני מאה שנה באירופה כדווכיח הרב יעקב לוינגר בכתב עת המעיין גליון ה' 200 טבת תשע"ב עמ' 23). ויש שהבינו שהשקיעה הראשונה היא 2 מיל לפני התכסות הגלגל (בית אהרן וישראל גליון קי עמ' קכ), אך מהגמרא בפסחים עליה מתבסס רבינו תם ברור שההשואה היא בין השקיעה הראשונה לנץ החמה, ונץ החמה הוא בודאי בגילוי הגלגל. וראה מה שכתבו בענין זה באור ישראל (כד עמ' קמו), ובבית אהרן וישראל (גליון קב עמ' קיז, וגליון קי שם בהשגות שבעמ' קמה), ובאור תורה (חשון תשל"ט סימן טז, ועוד), ובספר מנוחת אהבה חלק א' (עמוד תקכז), ובספר אור הישר לרבי חיים אורפלי, ובספר הזמנים בהלכה פרק מב (כ - כא), ובספר כי בא השמש (פרק טו).

וכמה מהאחרונים הנ"ל כתבו שעכ"פ מדברי מהר"ח אור זרוע (סי' קפו) עולה שתחילת השקיעה היא הרבה לפני העלמות השמש כי כתב כרבינו תם וציין שסוף השקיעה היא "כשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים". ואינו נלענ"ד דבפשטות כל החידוש בדבריו הוא שהבין שהשקיעה השניה שמתרחשת שלוש ורבע מיל לאחר השקיעה הראשונה היא כשהשמש אינה נראית אפילו אם יעמוד על הר גבוה, וכבר כתב כן לפניו בתוספות רי"ד לגמרא שבת לד ע"ב, ותו לא מיד.

האור במקום השקיעה כמו זמן עלות השחר שבבקר, אך הגמרא בקוראה לזמן זה צאת הכוכבין באה בזה רק לציין את הטבע שאז נחשב ללילה מוחלט כי רואים את כל הכוכבים, ואינו הזמן שקובע להלכה את גדר לילה<sup>ד</sup>.

ונראה פשוט שמה שנקט הגר"א שבפסחים מדובר על יציאת כל הכוכבים אינו בדוקא, דהא יוצאים כוכבים גם אחרי כן, אלא הכוונה היא שזה נקרא בלשון בני אדם יציאת כל הכוכבים.

אמנם הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה סוגיית תוספת שבת) כותב שדוקא מהירושלמי הזה יש להביא ראיה לרבינו תם, וז"ל:

גרסינן התם בפרק מאימתי קורין, תני כל זמן שפני מזרח מאדימין זהו יום, הכסיפו זהו בין השמשות, השחירו ונעשה עליון שוה לתחתון זהו לילה. ר' אומר הלבנה בתקופתה התחיל גלגל החמה לשקוע ותחלת גלגל הלבנה לעלות זהו בה"ש, א"ר חנינא סוף גלגל חמה לשקוע ותחלת גלגל לבנה לעלות, ותני שמואל כן אין הלבנה זורחת בשעה שהחמה שוקעת ולא שוקעת בשעה שהחמה זורחת, פירוש ר' חנינא מתרץ לה לברייתא דר', וקתני בה ר' אומר סוף גלגל חמה לשקוע, מכאן נלמוד שאין בין השמשות מתחיל עד שעה שסוף גלגל חמה שוקע ונמצא עביה של רקיע בשחר הוא נידון כיום, דהא משעת עמוד השחר יום הוא, ובערבית נמי מקצת עביו של רקיע נתון ליום, שהרי אינו בין השמשות עד תחלת סוף שקיעת החמה. ואמרו שם בירושלמי אמר רבי מונא נלפינה מדרך ארץ, שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עלל לא אמרין דעל עד שעתא דיעול, כלומר ומשום הכי בתחלת יציאת גלגל חמה הוא יום, ובתחלת כניסתו אינו עדיין לילה ולא בין השמשות, וזו ראיה גמורה למה שכתבנו ופירשנו.

נראה שהרמב"ן מבין שהמשל ביציאה אינו למלך היוצא מעמו לעת ערב אלא למלך היוצא בבקר מארמונו, ומשל הכניסה הוא כשנפרד מאיתנו ונכנס לארמונו בערב, ואם כן לגבי היציאה שהיא צאת השמש על הארץ לזרוח שבזה אמרין

ד). אמנם בביאורו לאו"ח סי' תקסב וסי' תרעב ויו"ד רסו"ז רק ביאר את השו"ע ומזכיר בדבריו שיש שתי שקיעות ולא ציין שלדעתו אין דבר כזה, אך אין בכל זה נפקא מינה כי גילה לנו במקומות האחרים מה דעתו, וברור מלשונו שזו הכרעתו לדינא.

אע"ג שלא יצא עדיין על הארץ אמרינן שיצא, ואילו בלילה, אין אנו אומרים שהוא לילה מיד כשהתחיל להפרד מאיתנו, אלא זמן רב לאחר שהפרידה כבר התחילה, והיינו כשמגיע גלגל החמה לסוף עובי הרקיע. וכעין זה כתב הפני משה בביאורו לירושלמי.

אך קשה על הסבר הרמב"ן שהלא תחילת הסוגיא כך היא:

ר' חנינא חברהון דרבנן בעי כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא. ומר אף בשחרית כן?

מבואר שהשאלה עליה אנו דנים אינה מדוע אין אנו אומרים שהכנסות גלגל השמש לעובי הרקיע הוא לילה, אלא למה אנו אומרים את הדבר המוסכם שעמוד השחר הוא תחילת האור ואילו הלילה נקבע ביציאת ג' כוכבים אף שעדיין יש אור רב לאחר מכן.

ובדוחק י"ל שהרמב"ן הבין שהמשל שהביא בסוף הסוגיא אינו מוסב על שאלת ר' חנינא אלא על מאי דאמר לפני כן שיש היקש בין ביאתו בבקר לביאתו בלילה, ועל זה קאמר עתה שהולכים אחרי לשון בני אדם המכנים לילה רק כשהשמש בסוף עובי הרקיע. אך הוא דוחק גדול כי עכ"פ רבי חנינא והאמוראים האחרים נקטו כדבר פשוט וידוע שהלילה נקבע לפי ג' כוכבים והוא כשהשמש באמצע הרקיע, ולא כפי שמבין הרמב"ן שהוא רק לאחר שיצא מעובי הרקיע.

הרב וייץ (אסיף ח"ג עמ' 598) כתב שאפשר לפרש את הירושלמי באופן אחר, והוא לפי מה שמצינו בשו"ע בהל' מילה (סימן רסב סעיף ו) שכאשר ברור שיש ג' כוכבים בינונים אנו קובעים שהגיע הלילה. לפי הבנת הרב וייץ כוונת השו"ע שידוע לנו הג' כוכבים שנראים בדרך כלל רק לאחר הד' מילין והם הקובעים את גדר לילה, ובא ללמדינו שאם אירע שראו את ג' הכוכבים האלו מוקדם מהרגיל הולכים לפי ראיה זו למרות שלא עברו ד' מילין. ומעתה י"ל שכוונת רבי חנינא היתה להקשות מדוע אנו מחלקים חילוק זה בין הבקר לערב, דבבקר הזמן הוא קבוע ומוחלט משתכנס השמש לעובי הרקיע, ואילו בלילה אנו אומרים שהזמן משתנה לפי הראות הכוכבים, דאם אירע שהקדימו הולכים אחריהם. ורבי אבא הוא דעה אחרת וסובר שאין הכי נמי גדרי הזמנים בבקר ובערב שוים, אך באופן אחר דכפי שבבקר תחילת היום היא בתחילת הכנסות השמש לעובי הרקיע, כך



בערב תחילת הלילה הוא בהכנסות הגלגל לעובי הרקיע. והוא חולק בזה על שאר האמוראים הסוברים שלכיסוי השמש מעיננו אין משמעות הלכתית. וכתב הרב וייץ שכפירוש זה כתב תוספות הרא"ש בברכות ב ע"ב.

אך לענ"ד אי אפשר לפרש כך. ראשית עצם פירושו לשו"ע אינו נראה לענ"ד כי אי אפשר במציאות להגדיר ג' כוכבים מסוימים הנראים רק לאחר ד' מילין ולומר שעתה אותם כוכבים הקדימו. ועוד שלפי הביאור של הרב וייץ כל הדיון של הירושלמי היה צריך להיות על הדבר המתמיה שאנו אומרים בלילה, בעוד שבהמשך הגמרא כל העמים הנאמרים הם להסביר מדוע בשחר מקדימים.

גם תימה שלדבריו רבי אבא סובר שהלילה מוגדר על ידי כיסוי החמה ומשמע שהוא מוגדר כך בודאות, ואיך יפרש רבי אבא את המשנה בברכות שלילה הוא צאת הכוכבים, ולא מסתבר שהוא נוקט כאיזה תנא דפליג בלא להזכירו.

ובאשר לתוספות הרא"ש, הכי לשונו שם:

ותימה כיון דקיי"ל דצאת הכוכבים לילה הוא ואמרינן בשילהי במה מדליקין (ל"ה ב') כוכב א' יום, ב' ביה"ש, ג' לילה, א"כ למה נחלקו תנאים לענין ביה"ש ניחזי אנן בכוכבים, וי"ל לפי שאין אנו בקיין בשיעור הכוכבים דאמרינן התם לא גדולים הנראין ביום ולא קטנים הנראין בלילה אלא בינונים. ותימה למה לא נחלקו כמו כן בעמוד השחר ויתנו בו זמן מתי הוא, וי"ל לפי שזמנו קבוע מתי הוא, והכי איתא בירושלמי וכו'.

הרב וייץ נאחז בלשון התוספות רא"ש ש"לפי שזמנו קבוע מתי הוא", ומזה חשב להסיק שהשאלה של הירושלמי לדברי תוספות הרא"ש היא למה בבקר הזמן קבוע ובלילה אינו קבוע, אך לענ"ד אין לפרש כך כיון שלא הזכיר כלל שבליילה יש שני גדרים. לכן נראה שכל מהלך התוספות רא"ש תואם את מה שהבין הרשב"א בירושלמי דאחר שקבע שהעיקר בלילה הוא ג' כוכבים, ומחלוקת התנאים נובעת משאלת הגדרת גודל ג' הכוכבים שואל למה לא נקבע גם את גדר הבוקר לפי ג' כוכבים, וממילא תהיה מחלוקת התנאים מתי רואים ג' כוכבים קיימת גם בזמני הבוקר, והשיב כדברי הירושלמי שבבוקר נקבע גדר שונה ואינו תלוי בכוכבים<sup>(ה)</sup>.

(ה). הרב דוד יוסף (כי בא השמש עמ' רמט) כתב שהירושלמי אינו סותר לרבינו תם כי יש לפרשו כפני משה, ולאחר מכן כתב שאין מהירושלמי קושי כי גם לפי רבינו תם יש הבדל בין היום ללילה בכך שרק

והנה בתוספות רא"ש על מסכת שבת הביא את גברי רבינו תם, אך בדבריו בברכות לא הביאו כלל, ועל כן נראה שגם הרא"ש עומד על כך שמהירושלמי הזה מוכח שלילה נקבע לפי ג' כוכבים למרות שאינם נראים רק בצאת החמה מעובי הרקיע אלא לפני כן, ולכן לא היה פשוט לו כדברי רבינו תם.

והנה הב"י בסי' רסא לאחר הבאת דברי הרשב"א שנשאר בצ"ע על פירוש רבינו תם מחמת דברי הירושלמי כתב: "ונראה שגם הרא"ש נסתפק בזה ומפני כך לא הזכיר דבר מזה במסכת שבת ובמסכת יומא ורבינו (הטור) נמשך אחריו", אלא שהב"י ממשיך ומקשה "ומיהו בפרק קמא דתעניות (סי' יב) הביא (הרא"ש) את דברי רבינו תם לענין מקבל תענית סתם עד שקיעת החמה, ואם כן יש לתמוה על רבנו (הטור, למה לא כתב כדברי אביו)".

ונראה לענ"ד ליישב את קושיית הב"י שהטור הבין שבתענית הרא"ש הביא את ר"ת רק כדי להביא את החידוש שלו לענין תענית ששקיעת החמה המוזכרת שם היא צאת הכוכבים, אבל בעצם פירושו לסוגיות לא ברירא ליה להכריע כוותיה בגלל הירושלמי. ואם נאמר כך יוצא שאצל הרא"ש אין הכרעה בזה. וכבר העירו דממה שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו בדינים של צאת הכוכבים את הסוגיא בפסחים, משמע דסוברים כהגר"א, וכ"כ להדיא המאורות בחידושו לשבת לד ע"ב דדעת הרי"ף והרמב"ם כגאונים. וכן עולה מתשובת בנו של הרמב"ם המובאת במהר"ם אלשקר (סי' צו). ולפי זה משמע שמנהג העולם בימינו כהגר"א נכון לפי שיטת הפסיקה של השו"ע שיש ללכת לפי רוב משלושת עמודי ההוראה גם אם הוא עצמו לא פסק כך.



בלילה יש בין השמשות, ומשמע שרצונו לומר ששאלת הירושלמי היא למה רק בלילה יש בין השמשות, והוא פירוש אחר בנוסף על מה שכתב בשם הפני משה. ועוד כתב שגם לפי ר"ת יש הבדל בין הבקר ללילה כי בלילה נראים רק ג' כוכבים לאחר ד' מילין בעוד שבבקר בשעת עמוד השחר נראים כוכבים רבים. אך לענ"ד כל הפירושים האלו אינם מישבים את הקושי שמהירושלמי מוכח שעיקר השאלה היא למה בבקר הדבר תלוי בתחילת האור ולא כמו הלילה שנחשב שהוא לילה למרות שיש עדיין אור רב, ותו לא מידי.

## ג.

**פסק השו"ע: קביעת לילה על פי ראית ג' כוכבים**

יסוד גדול בהבנת סוגיה זו עולה מספר אור זרוע ח"ב הלכות מילה סימן קב:

השיב ר' יצחק בר' שמואל זלה"ה (ר"י הזקן בעל התוספות) על בן הנולד סמוך לחשיכה אך היה נראה יום, אבל היו נראים כוכבים קטנים מאוד. נ"ל כי יש לסמוך על הכוכבים לספק לכל הפחות ולמול למחרת כיון שלא היה יום המחרת לא שבת ולא יום טוב ואף על פי שהיה הרקיע מזהיר כעין אור היום, פעמים שאין מתחיל להחשיך מהר כ"כ אף על פי שהוא כבר לילה אפי' כשאין אור הלבנה כלל בתחילת לילה וכ"ש כשיש אור הלבנה, ואף על פי שפעמים משתנים סדרי בראשית כדאיתא במו"ק כי נח נפשיה דר' פלו' אתחזיאו כוכבי ביממה זהו שעדיין היה ידוע וברור שהיה עדיין יום גדול, אבל סמוך לחשיכה אין לתלות [אלא] בהווה. אפילו למחרתו שבת הדעת נוטה ומכרעת לסמוך על כוכבים שהיו נראים קטנים מאוד אף על פי שי"ל שאם היה לילה היו נראים גדולים ביותר, כי מתוך ההלכה משמע שבשעת ראיתן יסמכו עליהם לענין איסור מלאכת שבת, ואפי' אין נראים כקטנים מאוד לחשוב לילה עליהם בפחות מג', לכל הפחות נחשוב אותם כבינונים ובג' מהם לילה. ואין נראה לומר דכוכבים קטנים דקאמר לסמוך עליהם לענין מלאכה בין לקולא בין לחומרא היינו כוכבים הידועים שכשיהיה לילה יהיו גדולים, ודוקא לבקיאם בשמות הכוכבים קטנים וידועים מקום קביעותן מהני, אבל לשאינם מכירים לא.

ועוד שהגדולים שהיו נראים גדולים בשעת לידת הנולד מוכיחים על הקטנים הנראים קטנים מאוד שאינם מן הקטנים הנראים ביום.

ואם לאלתר סמוך להוצאת ראש ולד חוץ לפרוסדור ראו כוכבים, נ"ל כי ראוי כאן לחלל עליו את השבת וכ"ש כאן חילול שבת, אבל [אם] אחר הוצאת הראש נשתהה זמן מרובה טרם ראות הכוכבים אז אין לסמוך על הכוכבים, ואם לפי שיעור [השהייה] דומה להם בבירור [שהוא יום] בהוצאת הראש, אין להם אלא מה שעניניהם רואות, ויהיה נימול לשמונה אפי' אירע

בשבת, אפי' החזיר ראשו ונשתהה לחזור ולהוציאו עד הלילה. ואם יש ספק, יהא נימול לתשעה אפי' בחול. יצחק בר' שמואל.

מתוך המשך כל הדיון נראה שהמעשה היה שראו כוכבים קטנים וגדולים כשנולד התינוק ובאותה שעה הרקיע הזהיר כיום, ואילו היו נראים הכוכבים האלו כשהרקיע כבר היה חשוך לא היו שואלים דהיה פשוט להם שהכוכבים האלו מראים שהוא לילה גמור, וכפי שהסביר שמה שאמרו בגמרא שג' כוכבים הוא לילה הוא דוקא בבינונים אבל בכוכבים קטנים הנראים בלילה ודאי אפילו ב' כוכבים מראים שהוא לילה, אך הסתפקו בגלל שהרקיע לא היה חשוך ואם כן כל אלו הנראים הם בגדר כוכבים גדולים הנראים ביום, ומה שהם קטנים הוא בגלל שעדיין יום, וכך הדרך של כל הכוכבים הנראים ביום שהם נראים בתחילה קטנים שכן אורם לא ניכר, וגודל וקטנות של כוכב הוא לפי עוצמת אורו.

ובתחילה השיב שבודאי לא יחשב כנולד ביום בודאות כי גם לדברי השואלים לכל הפחות איכא ספק שמא כבר אינו יום, ואמנם אם היו נראים באמצע היום היינו תולים דבר זה בשינוי סדרי בראשית, כמו שמסופר בגמרא שהיו נראים כוכבים בשעת הספד, והיינו אומרים שעדיין יום, אך עתה כשראו אותם בשעה שמסתבר לפי אומדן הזמנים שכבר לילה יש לנו לומר לפחות שהוא ספק לילה. ואח"כ הוסיף שבאמת נראה יותר שהוא ודאי לילה כי כך ניתנה ההלכה להסתכל בגודל הכוכבים, ולקבוע שאם הם קטנים הוא כבר לילה, ולא חששו חז"ל שיראו את הכוכבים הנראים ביום ויחשבו שהם כוכבי לילה ככל הנראה משום שהרואה כוכבים אלו מבין מיד שאלו כוכבי יום לפי האופן החלוש שהם נראים ברקיע, והוסיף שכיון שאלו אינם הכוכבים הגדולים הנראים ביום גם אם איננו בקיאים להחליט שהם מהסוג הנראה רק בלילה, לפחות יחשבו לבינונים שג' מהם קובעים שהוא לילה.

והוסיף ואין נראה לומר דכוכבים קטנים דקאמר לסמוך עליהם לענין מלאכה בין לקולא בין לחומרא היינו כוכבים הידועים שכשיהיה לילה יהיו גדולים.

משפט זה נראה תמוה, דלכאורה הוא אומר כאן שאין לומר שהכוכבים שאמרו לסמוך עליהם שהוא לילה הם הגדולים הנראים ביום, ואינו מובן מה ההו"א לומר כך, אלא ודאי צריך להוסיף כמה מילים כדי שתובן כוונתו וכך יש לקורא: ואין

נראה לומר דכוכבים קטנים דקאמר לסמוך עליהם לענין מלאכה בין לקולא בין לחומרא היינו כוכבים הידועים [כיון שיש כוכבים אחרים] שכשיהיה לילה יהיו גדולים.

וכוונתו לומר שאין נראה לומר שקביעת חז"ל שבהראות כוכבים קטנים הוא לילה ובשלשה בינונים בין השמשות נאמרה רק לאיצטגנינים הבקאים בהגדרת כוכבים קטנים, וידועים להבחין בין אלו לכוכבים של היום שכשיהיה לילה יהיו גדולים, ולפי הנחה זו נאמר שצריך מומחיות להבחין בין הקטנים של הלילה לבין אלו שכשיהיה לילה יהיו גדולים, וכיון שאיננו בקיאים בזה נשאר בספק. כל זה לא מסתבר לו כלל לומר, כי ודאי התורה לא ניתנה לאיצטגנינים מיוחדים, וכוונת חז"ל בהוראה שאפשר לסמוך על כוכבים קטנים שכל הרואה כוכבים קטנים ולא נראה לו שהם כמו הגדולים הנראים ביום יכול לקבוע על פיהם שהוא לילה.

אחר כך הוסיף עוד נימוק לומר שנחשיבו לילה ודאי ממה שהמעשה היה שראו ביציאת הולד כוכבים שונים בגודלם (ומכאן מתבאר מה שכתבתי לעיל שהמעשה היה שראו גם בינונים ולא רק קטנים), וזה מוכיח שאין אלו הכוכבים הנראים ביום שהרי אלו בשעת יציאתם ביום הם קטנים ואין עמם בינונים. וסיים בקביעה שאם ראו את הכוכבים מיד כשהוציא הולד ראשו נקבע לפי הכוכבים שהוא לילה, ואם ראו את הכוכבים רק מאוחר יותר נוכל לפסוק שהוא ודאי לילה רק אם לפי אומדן הדעת הכוכבים האלו כבר ביציאת הולד לעולם.

תשובה זו הובאה כמעט מילה במילה בשיבולי הלקט (מילה סי' א), ובשינויים קלים בתשובת מהר"ם (דפוס פראג סי' ריט). אך במקומות אחרים קוצרה התשובה הרבה. תחילת התשובה בענין כוכבים קטנים מאוד שיוצרים לפחות ספק שאינו יום הובאה במרדכי מסכת שבת (רמז רצב), אך כל ההמשך מהמילים "אפילו למחרתו שבת" הושמט. וסוף תשובתו מהמילים "ואם לאלתר" הובאה בסמ"ג (עשין כח) בלא להזכיר כל מה שנאמר בתחילת התשובה. וכך מובאים הדברים בבית יוסף (סי' רסב) שתחילה הביא את תשובת ר"י מהמרדכי, ואח"כ הביא מהגמ"י שהביא את הסמ"ג.

והשו"ע הביא את הדברים בשני סעיפים שונים, בסעיף ה כתב:

אם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאוד, יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת, כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב, ואף על פי שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום.

ובסעיף ו כתב:

אם לאלתר כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוזדור נראו ג' כוכבים בינונים, יש לסמוך עליהם שהוא לילה, אפילו הוא למחר שבת.

והאחרונים שלא ראו את הדברים באור זרוע ובשיבולי הלקט ותשובות מהר"ם דנים בזה כשתי תשובות שונות, שבראשונה פסק ר"י שבגלל הכוכבים הוא ספק, ובשניה פסק שהוא ודאי, ודנו מה ההבדל בין המצבים ולמה הפסק שונה.

הש"ך (ס"ק ח) כתב שההבדל הוא שבמקרה הראשון מדובר שנראו רק כוכבים קטנים מאוד, ואילו במקרה השני נראו כוכבים בינונים, ומביאור הגר"א שם (ס"ק ט) עולה שהוא מסכים לדבריו. וסברת הש"ך מבוארת במקור בתשובה עצמה שמה שהם קטנים מאוד אכן יוצר לנו קצת ספק שמא אלו הכוכבים הנראים ביום שכן בתחילה הם קטנים. והפר"ח כתב שבמקרה הראשון הוא ספק בגלל שהרקיע הזהיר כאור היום, וכ"כ החכמת אדם (שער רינה וישועה קמט, ח).

אך כשמעיינים בתשובה המלאה כפי שהובאה באו"ז מובן שזוהר הרקיע היה אמנם הנימוק לכך שבתחילה כתב את הדבר כספק, וגם זה שהכוכבים הנראים אינם רק כוכבים קטנים מהווה שיקול להסתפק שמא הם כוכבי יום, אך למעשה הכל תשובה אחת ומסקנתו שהוא ודאי לילה. ועיקר טעמו מבואר בגלל עצם הענין שנראים כוכבים רבים, ולא יתכן שההלכה לקבוע על פי ראית כוכבים ניתנה לאיצטגנינים, ומשמע שהיה אומר כך גם בלא שיש כוכבים גדולים עמם, דזה כתב רק לחיזוק דעתו.

ואפשר שהשו"ע שלא ידע שהיא אותה תשובה, לכן הבין שבמקרה הראשון מדובר שהרקיע מזהיר ונראים רק כוכבים קטנים ולכן הוא ספק, ואילו היה רואה את התשובה במקורה היה מסיק שבכל מקרה נחשב ודאי לילה.

ועכ"פ כדעה זו שאפשר להחליט מהו לילה לפי ראיית הכוכבים מבואר גם ברבינו יונה על הרי"ף (ברכות א ע"ב):

והא דאמרי' דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה דוקא ג' כוכבים בינונים אבל פחות לא הוו לילה דהכי אמרי' במס' שבת (ד' לה ב) כוכב א' יום ב' בין השמשות ג' לילה ואמרינן עלה לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה אלא בינונים.

וכיון שכן ואין הכל בקיאינן בין [גדולים] לבינונים צריך ליזהר עד שיראו הקטנים. וכן במוצאי שבת.

ודבריו נפסקו להלכה בשו"ע בסימן רלה, א לגבי זמן קריאת שמע. ומה שקובע על פי הקטנים שמעתה נראים כבר הבינונים הוא כפי שכתב ר"י הזקן שאם נראים כוכבים שונים בגודלם בודאי שאין אלו רק הגדולים.

גם בסימן רצג, ב מביא הבית יוסף את דברי רבינו יונה, והוסיף להביא מהר"ן בשבת (טו ע"א) וביומא (ב ע"ב) דלענין תוספת שצריך להוסיף מחול על הקודש שיעורו לענין מוצאי שבת כענין שאמרו בירושלמי דברכות (פ"א ה"א) שצריך שיראו שלשה כוכבים רצופים משום תוספת שבת<sup>1</sup>. וכך פסק שם בשו"ע דצריך ג' כוכבים קטנים רצופים.

ומבואר דלמרות שנקט בסי' רסא, ב כרבינו תם, השו"ע סומך על כך שאם רואים ג' כוכבים קטנים אנו מניחים שבודאי אנו רואים גם ג' כוכבים בינונים, ולא חשש בזה לחוסר בקיאות, אלא שבגלל חומרת התוספת הצריך ג' כוכבים קטנים רצופים.

גם הרמ"א בסי' תקסב, א כתב בענין הדין שהתענית מסתיימת בצאת הכוכבים: "דהיינו שיראו ג' כוכבים בינונים".

ומבואר דגם לדעתו נקטינן שהוא לילה לפי ראיית ג' כוכבים בלא חישוב ד' מילין.

וברמ"א סי' תרסב ובשו"ע יו"ד סי' רסב, ו לא הוזכר שצריך לראות כוכבים קטנים, בעוד שבסי' רלה כתבו את דברי רבינו יונה שצריך קטנים, אך מסתבר

1. כוונתו למה שאמר בירושלמי לפי גירסת חלק מהראשונים "ובלבד דיתחמן תלתא כוכבים דדמיין כחדא כוכבתא". והוא מבאר שהכוונה להצריך רצופין, אך לפנינו הגירסא "תלתא כוכבים בר מן הדא כוכבתא", וכן הוא ברבינו חננאל במסכת שבת, וברשב"א ברכות ג ע"ב, וראה לקמן שפירשנו גירסא זו.

ששסמכו על מה שכבר ביארו במקומות אחרים שאנו יודעים שיש ג' כוכבים בינונים בגלל שאנו רואים גם קטנים.

ונראה שכך היא גם דעת הראב"ן (שו"ת סי' ב) שכותב שצאה"כ הוא 5 מילין לאחר השקיעה, שהיא בזמן שבו אין רואים את השמש בראשי הדקלים, ובכל זאת כותב שהוא רק יותר משעה לאחר שקיעת הגלגל. והיינו שכיון שראה במקומו ג' כוכבים קטנים לאחר שעה הניח שיש לנו לילך אחרי מה שאנו רואים ולא אחרי חישוב של ד' מילין שמשנתנה ממקום למקום.<sup>1</sup>

ואמנם אכתי לא מובן איך מתישב הענין שהולכים אחרי ג' כוכבים עם קביעת חז"ל בפסחים שלילה הוא רק לאחר ד' מילין.

ונראה שיסוד הענין יובן על פי דברי תוספות בשבת דף לה ע"א:

תרי תילתי מיל - קשה דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל ור' יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (דף צד. ושם) סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא כדאמרין בריש פ"ק דפסחים (דף ב. ושם) וכדמוכח קרא (נחמיה ד) ואנחנו עושים במלאכה וגו' דמיניה מפיק בפ"ב דמגילה (דף כ:) דמעלות השחר ימא הוא. ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע. אבל תימה לר"י דבמאי פליגי דהא ודאי משעת צאת הכוכבים הוי לילה כדפי' וי"ל דאמרין לקמן לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים כו' אלא בינונים, והשתא פליגי דלר'

1. הרב וייץ (אסיף ג שם) כתב שמה שכתב הראב"ן שהספק מתחיל מהתכסות הגלגל הוא אך ורק לענין שבת, ומדין תוספת שבת. ואינו נלענ"ד שהרי הראב"ן מסתמך שם על הברייתא שאומרת על זמן זה שהוא ספק כולו מן הלילה ספק כולו מן היום גם לענין זב, אלא נראה שלדעת הראב"ן תוספת שבת היא להפוך את זמן בין השמשות לוודאי שבת כדמצינו כך בכמה ראשונים. ועצם שיטת של הראב"ן היא מחודשת שקיבל את פסק כר"ת על פי הגמרא בפסחים שצאת הכוכבים הוא לאחר ד' או ה' מילין, אך לא קיבל את החילוק של שתי שקיעות, ולכן סובר שמהשקיעה של העלמות הגלגל איכא ספק ולרבי יהודה לילה אינו תלוי בצאת הכוכבים, אלא שלמעשה מצריכים להמתין לצאת הכוכבים כרבי יוסי וצאת ג' הכוכבים הוא הזמן שנאמר בפסחים כפי שביאר בזמנים בהלכה (ח"ב עמ' שעד), וראה שם שהמתוספות עבודה זרה (לד ע"א שהוא תוספות רבינו אלחנן בנו של ר"י) עולה שגם דעת ר"י הוקן כראב"ן, והסיק דמה שמובא בתוספות שבת ביאורו של ר"י שמהשקיעה עד 3/4 מיל זמן שנראים בו הכוכבים אינו שיטת עצמו אלא ביאור לשיטת רבינו תם.



יהודה מספקא ליה בכל כוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון  
אם הם בינונים אם לאו. וע"ק דניחוי אנן באדם בינוני שילך מתחילת  
שקיעת החמה ד' מילין כדאמר בפסחים י"ל דמספקא להו מהו אדם בינוני.

ויש לעיין מה פירוש השאלה והתשובה שבסוף דבריהם, ומדוע אנו מסתפקים  
אחרי שרבי יהודה עצמו כיצד לשער כמובא בגמרא בפסחים, וגם בגמרא שבת  
רבה ורב יוסף אומרים שיעור לבין השמשות לפי מיל. ונראה לבאר כוונתם  
דמקשים מדוע הוצרך רבי יהודה לשער לפי ההכספה מתי לילה, הרי יכל להורות  
לשער את הזמן לפי אדם בינוני שילך, ומשיב התוספות דאין לתת הוראה  
להשתמש רק בבירור אורך הזמן שקבע כיון שלא היה להם שעונים והאמצעי  
למדידת הזמן אצלם היה הליכת אדם בינוני, ויש חשש שימדדו את הזמן על ידי  
אדם שאינו בינוני.

ומה שבגמרא שבת מבואר שרבה ורב יוסף שיערו את דברי רבי יהודה על משך  
בין השמשות לפי אורך מיל בשבת יובן לפי מה שכתב ב'שבת של מי':

אין להקשות להתוס' כיון דלר' יהודה מספקא ליה במהלך אדם בינוני  
כתירוצא בתרא א"כ איך יהיב רבה ורב יוסף שיעור הליכה למר תלתא חלקי  
מיל ולמר תרי תלתי מיל, דליתא, דבשלמא לאחשוביה יום איכא ספק ולכך  
לא יהיב לן רבי יהודה האי סימנא, אבל במשך בה"ש לא איכפת לן דלא  
נפקא מיניה חורבא ודוק.

ומעתה מובן שפיר מדוע ר"י הזקן ורבינו יונה קובעים את הזמן לפי ראיית  
הכוכבים, ומתעלמים מהארבע מילין, דהוא נובע מזה שבאופ כללי לא ידוע לחשב  
זמן בלא סימן חיצוני.

ובביאור הלכה סימן רסא סעיף ב (וראה שם מה שהביא מהמנחת כהן מ"ב פ"ה) כתב  
שאין להתחשב באורך המיל מטעם אחר:

נראה דאם רואה שהכסיף העליון ושוה לתחתון דהיינו שנשקע האודם מן  
כל כפת הרקיע בצד המערבי ויש ג"כ ג' כוכבים א"צ להחמיר להמתין על  
שעות זמניות בימים הארוכים אפילו לדעת ר"ת [דהא אלו שני הסימנים ג"כ  
נאמר בגמרא [שבת ל"ה] על זמן הלילה... ומוטב לנו לומר שאין אנו

בקיאין בחשבון האופקים שמשנתנה החמה בתהלוכותיה לפי המקום והזמן וע"כ אין אנו יודעין היטב חשבון הד' מילין שהוא רק סימן אחד ויש לנו במה לתלות משנאמר שאנו טועין באלו השני סימנים.

מבואר שאפילו אם נאמר שאנו בקיאים לחשב את אורך המיל, לא נוכל לסמוך על זה אלא באיזור שבו נכתבה הגמרא, כי במקומות אחרים ישנם שינויים ואין אנו בקיאים לחשבם. והנה בדברי הביאור הלכה יש תנאי נוסף לסמיכה על ג' כוכבים שלא הוזכר בשו"ע, והוא שעכ"פ נשקע האודם מן כל כיפת הרקיע, אך גם הוא לא כתבו אלא לחומרה, שהרי כשאנו מחשבים מתי תחילת בין השמשות כתב שם הביאור הלכה בד"ה קודם הלילה:

ומפני שאין אנו בקיאין בין גדולים לבינונים ע"כ צריך לפרוש ממלאכה אפילו לדעת ר"ת ג' רבעי מיל קודם שיתראו שום כוכבים, וכ"כ המנחת כהן ופשוט.

והיוצא מדבריו שמה שפסק השו"ע (סי' רסא, ב) שבין השמשות מתחיל רק משלוש ורבע מיל לאחר השקיעה נאמר רק למקום שבו לא רואים כוכבים עוד לפני שעברה שעה זו, אבל כל היכא שרואים כוכבים לפני שעברה שעה משקיעת הגלגל גם לשיטת רבינו תם יש לחשב זמן של  $\frac{3}{4}$  מיל לפי אורכי היום וקו הרוחב לאחר מהזמן שנראו בו כוכבים כלשהם, והוא הזמן שחייבים לפרוש ממלאכה.

ולפי זה, אם נחשב את הזמנים לפי הידוע במציאות היום שאם יודעים היכן הכוכבים עומדים להראות אפשר לראותם כבר 14 דקות אחרי השקיעה בירושלים, ונלך לפי החישוב הנכון של השתנות האופקים והעונות יוצא שבכל המקומות אסור לעשות מלאכה לפני שקיעת החמה וכפי שנהוג היום.

ומעתה יתבאר לנו ענין המנהג בארץ ישראל, שכבר הביא החיד"א (מחזיק ברכה או"ח סי' רסא, ב) את דברי ר"ח אבולאפיא שחי קרוב לזמנו של הבית יוסף ומעיד שהמנהג פשוט בארץ ישראל<sup>ח</sup> שאינם חוששים לרבינו תם בצאת שבת, ותמוה מדוע לא הזכיר השו"ע בשום מקום דבר זה. אך הדבר מובן לפי מה שכתבנו דגם

(ח). מהרח"א חי בארץ ישראל כמובא בשם הגדולים בערכו, וראה ים החכמה (תשע"א עמ' סב) שהבין שזו עדות על מנהג מצרים כי דבריו הבואו בתשובת מהר"ף שהיה רבה של מצרים, ואינו נכון.

מי שהבין את הגמרא כרבינו תם, בפועל הלך לפי ראיית הכוכבים והיו כולם מקבלים שבת לפני השקיעה מחמת החשש שהוא  $3/4$  מיל לפני הראות כוכב כלשהו, ובצאת שבת המתינו שייראו ג' כוכבים קטנים רצופים, שהוא כ 40 דקות לאחר השקיעה, וכל אלו שפירשו את הגמרא כרבינו תם, לא התעוררו לומר שמנהגם הוא דלא כרבינו תם כי לא היה להם שעונים, ודימו שהמנהג מתאים לשיטתו, ורק ככל שהתקדם השימוש בשעון הבינו שמנהג זה אינו עולה בקנה אחד עם דברי רבינו תם<sup>ט</sup>.

ט. כ"כ הרב מאזוז בקונטרס על בין השמשות שבסוף המשנה ברורה עם הערות איש מצליח ח"ג. האחרונים דנו מה דעת האר"י (ראה בספר בספר ים החכמה תשע"א עמ' נג). ולענ"ד נראה שדעתו כשיטת הגאונים שהשקיעה היא בכיסוי גלגל השמש שכן משמע מהמבואר בשער הכוונות (דף נב) שהאר"י היה נוהר שלא להתפלל מנחה אלא סמוך לשקיעת החמה כמו שנאמר "ויראוך עם שמש", וכן "היה נוהר מאוד שלא להיות מעוטף בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה", וכן מבואר שם (דף מא) "כשהיה מתפלל מנחה סמוך לשקיעת החמה ורואה שכבר שקעה החמה היה מוריד הטלית בין כתפיו". גם כתב בשלמי ציבור (קס ע"ב) דמה שכתב האר"י דיש להתפלל ערבית בעת שהוא קרוב ליום ממה שהוא קרוב ללילה הוא כפי שמבואר בז"ח פ' בראשית שכל התפילות צ"ל ביום וקריאת שמע יקרא אח"כ בצאת הכוכבים, ופירש כפה"ח (רלג, יב) דלפי זה הזמן הראוי לתפילת ערבית לפי הז"ח והאר"י הוא משקיעת החמה עד צאת ב' כוכבים (אבל דעת הבא"ח אינה כך). ומכל זה עולה שהיה ברור לאר"י מתי שקיעת החמה ומתי רואים כוכבים, ואם הוא סבור כגאונים ניחא דהיה יכול לראות ששקעה החמה כפי שנהגו בארצות המזרח לקבוע את זמן השקיעה על פי קריאת המוגרב, וגם להתפלל מיד אחר כך ערבית, אך אם היה סובר כרבינו תם לא מובן דאי אפשר לדעת מתי בדיוק שקיעת החמה ללא שעון, ובזמנם לא היו משתמשים בשעון.

אמנם מאידך גיסא הביאו ראייה דהאר"י סבר כרבינו תם ממה שכתב בשער הכוונות (דף נד) שהיה מקבל שבת בהיותו בשדה וסדר הקבלה התחיל "בעת שקיעתה ממש", ואח"כ בא לביתו והתעטף בטלית מצויצת שעטף בה גם את ראשו "וכנוכר במסכת שבת פ"ב ופט"ז וברמב"ם הל' שבת פ"ל", ואמר שוב את הסדר שאמר בשדה, וסיים שכל זה נקרא תוספת מהחול אל הקדש. ומשמע לכאורה שכל הסדר עם עטיפת הראש בטלית בבית קרוי תוספת כי הוא נעשה לפני שמגיע זמן החיוב, ולכן גם עטף ראשו בטלית למרות שלדעתו אין לעטוף ראשו לאחר השקיעה ההלכתית שכן לפי האמת עדיין לא שקעה השמש ההלכתית, וכל זה הוא כשיטת רבינו תם. אך לענ"ד אינו ראייה דשפיר י"ל דנהג כפי שנהגים היום להתחיל לקבל שבת מעט לפני השקיעה, ואח"כ אומרים מזמורים וסדר קבלת שבת, ואע"פ שמסיימים את הסדר בלילה, כל זה נקרא שהוסיפו מהחול אל הקודש כי עכ"פ ההתחלה היתה לפני השקיעה, ובאותו רגע שאמר בואי כלה כבר חלה השבת, ומה שלא הקדים את קבלת השבת יותר מזה י"ל שהוא בגלל שלדעתו יש להתפלל מנחה סמוך לשקיעה. ומה שהתעטף ראשו בטלית הרי מביא לזה מקור מהגמרא והרמב"ם שמתעטפים בשבת בטלית, וכוונתו למה שאמרו בשבת (ק"ט ע"א): "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה". ועיטף משמע על הראש,

ועכ"פ מכל זה עולה שהשו"ע פוסק שיש ללכת בודאות לפי ראית הכוכבים, ועל כן בצאת שבת כדי לקבוע שהוא ודאי לילה נצריך רק לדעת בודאות שיש ג' כוכבים בינונים, ובשבת נוסף מעט לתוספת שבת, והוא כפי שנהוג בפועל כיום בצאת שבת לקבוע שהוא 8.5 מעלות אחרי שקיעת החמה, אך בודאי אין צורך כלל לחוש ליותר מזה. ולענין כניסת שבת גם לשיטת השו"ע יש להמנע ממלאכה מהשקיעה כי אולי הוא בתוך 3/4 מיל לפי הראות כוכבים כל שהם.

ואם כן, כל מה שהאחרונים חוששים לזמן של ד' מילין לחומרה או שמצרפים זאת לספיקות להקל, וכן יש הסוברים שאין למחות במי שעושה מלאכה בשבת לאחר השקיעה, לפי פסק השו"ע, כל זה אינו נכון.

וכ"כ באגרות משה (ח"ד סי' סב) שאף לנוהגים כרבינו תם כשרואים בבירור כוכבים הוא לילה ודאי, וציין שבניו יורק הוא 50 דקות לאחר השקיעה.



## ד.

### בחינת שיטת רבינו תם במציאות

הגר"א (ביו"ד סי' רסב, ט) מקשה על רבינו תם: "והחוש מכחיש לכל רואה", וכוונתו להקשות איך נאמר שג' כוכבים נראים רק לאחר ד' מילין בעוד שבמציאות אנו רואים כוכבים הרבה לפני 72 דקות.

יש מהאחרונים (שו"ת יביע אומר ח"ב סי' כא וח"ז סי' מא ועוד) דכתבו שיש לישב קושי זה לפי מה שעולה מהתוספות הנזכר לעיל שיש ספק מה מוגדר ככוכב בינוני, ולפי זה י"ל שלפי רבינו תם עשרות כוכבים הנראים לאחר השקיעה אלו כוכבים גדולים הנראים ביום, אבל הכוכבים הקובעים הם רק אלו שנראים לאחר שעברו 58 דקות (3.25 מיל לפי מיל שאורכו 18 דקות), ומכל מקום גם אחר זמן זה

---

ואמנם נראה שעיקר הכוונה היא להתעטף לפני שמתחיל את קבלת שבת, וכפי שנוהגים כיום (כפה"ח יח, יב) אך ככל הנראה לא יכל לילך בטלית לשדה, ולכן הסתפק במה שעשה זאת בבית, והקפיד על עיטוף ראו כי כך משמע מלשון הגמר להתעטף.

עדיין איננו יודעים אם נראים עתה ג' כוכבים בינונים, או שכולם עדיין כוכבים גדולים, ולכן למעשה התבוננות בכוכבים לא קובעת דבר<sup>1</sup>.

אך לענ"ד אכתי כל שיטת רבינו תם קשה להתאימה למציאות, והקושי העיקרי בזה כבר בואר בתשובת ר"י הזקן הנ"ל, והוא שאם נבאר בשיטת רבינו תם כפי שכתבו האחרונים נצטרך לא רק לומר שניתנה תורה לאיצטגנינים אלא לומר שהתורה מצריכה אותנו לעשות חשבונות שגם היום אף אחד לא יכול לעשותם. ומסתבר שדעת רבינו תם עצמו היתה כפי שכתב ר"י בתשובה הנ"ל, שאם נראו כוכבים קטנים בשעה שיש חושך אין בכלל מקום לשאלה שזהו ודאי לילה, ואפילו אם אין חושך כשרואים כוכבים גדולים וקטנים הסיק שהוא ודאי לילה. וכל זה מהטעם שאם לא נאמר כך נצטרך לומר שהתורה מצריכה אותנו לעשות חשבונות שאי אפשר לעשותם.

ויסוד הענין דבינונים וקטנים פירושו כדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת סוף פ"ב) "בינונים בגודלם ואורם", ונראה כוונתו שהם נראים לנו כממוצעים בין הכוכבים בכמות אורם שהרי זה מה שיכול להגדיר לנו את גודלם<sup>2</sup>, אך לא מדובר על מיצוע מדויק שהרי דבר כזה אינו יכול להקבע באמצעים שהיו בזמן הגמרא,

י. הרא"ל אפשטיין בעל הפרדס, הגינת ורדים וספר אורות חיים (מובאים בהזמנים בהלכה שם) ובמאמר הרב פוזנן (אור ישראל כה עמ' עד) כתבו תירוץ אחר. לדעתם רבינו תם סובר שמדובר על ג' כוכבים בינונים לפי סידור רמת האור של אנשי המדע בימינו, וג' כוכבים כאלו נראים מעל קו האופק המערבי ד' מילין אחרי השקיעה. אך לענ"ד גם דבריהם אינם מתישבים במציאות כי בסופו של דבר עדיין אי אפשר להחליט מה הם שלושת הכוכבים הנראים רק בבין השמשות בהפרש זמן של 13 דקות וגם לא יתכן שהגמרא והראשונים התכוונו שמישהו יעשה את חלוקת האור בצורה שהביאו. ומה שהביא באורות חיים (פ"ד אות ח) סמך לזה מהשלט"ג על המרדכי פרק ב' דשבת בשם ר' יהודה החסיד דכתב שהג' כוכבים "סדורים זה תחת זה במערב", ומסיים שם מהעתק אור זרוע בשם אבי העזרי "ולוי נראה שעומדים ג' ואז נדמים ככוכב אחד, ואז הוא לילה לענין שבת וכן ראוי להחמיר בתענית צבור" אינו ראייה, שכן לפי הבנתו יקשה מנין לקח את הצורך שיעמדו זה תחת זה, לכן נראה שהוא לאו דוקא ויתכן שכוונתו רק להודיע שהמחפש את הכוכבים הראשונים יוכל לראותם סדורים במערב כי אכן במציאות הכוכבים הראשונים נראים במערב כפי שכתב בהזמנים בהלכה (עמ' תצג), ומה שמסיים שמאבי העזרי והאור"ז הוא ציון החומרה שמופיעה בכמה ראשונים שצריכים להראות כאחד, ולא אמרו כלל שצריכים להראות דוקא במערב. וראה עוד מה שכתב בזה הרב וייס (אור ישראל כו עמ' צ).

יא. רק עוצמת האור היא הקובעת את גודלו שהרי אפילו היום באמצעות הטלסקופים המשוכללים בימינו לא ידוע גודל של כוכבים למעט מעט מהכוכבים הגדולים הקרובים (כ"כ ספר אור היום סי' לה מובא בהזמנים בהלכה עמ' תק).

וכיון שהדבר נזכר בגמרא משמע שבעיקרון יש אפשרות לקבוע שהכוכבים הם בינונים או גדולים או קטנים באמצעים שעמדו לרשותם<sup>(2)</sup>.

ועוד נראה ברור שבמימרה 'לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים הנראים בלילה' אין הכוונה למעט כוכבים הנראים מהרגע שמתחיל להיות מוגדר לילה שהרי רגע זה נקבע על ידי ג' הכוכבים הבינונים, ולא על ידי הקטנים, אלא הכוונה למעט כוכבים הנראים בזמן שלא שייך בכלל להסתפק בו, והיינו לאחר ד' מילין, ועל כן ממימרה זו לכשעצמה עולה שאנו קובעים שהוא לילה ודאי עוד לפני שמגיע הזמן של ד' מילין, וכי כל הדיון הוא על כוכבים הנראים בערב לפני הזמן שכל הרקיע חשוך<sup>(3)</sup>.

ובאמת נראה כדברי ר"י שבודאי מימרה זו לא יכולה להתייחס למציאות שיש בה ריבוי כוכבים גדולים וקטנים. דאך נקבע על מציאות כזו שחלקה הוא יום וחלקה בין השמשות וחלקה לילה כשלכל אורכה רואים את כל מיני הגדלים של הכוכבים, ואיך אפשר לדמיין במציאות של 58 דקות לאחר השקיעה שיש שלושה כוכבים בגודל בינוני הנבדל מהאחרים שהראשון שבהם נראה לפני ה 58 דקות, השני בתוך ה 13 דקות, והשלישי רק לאחר ה 13 דקות.

וכבר דייק ר"י והסביר שכשאמרו שכוכבים קטנים הם סימן לילה הניחו שכל אחד יכול להבחין שאין אלו כוכבי היום הנראים בצורה שונה לחלוטין כי אחרת

(יב). בפניני הלכה (שבת הרחבות פ"ג) כתב שאולי רבינו תם פירש שכוכבים בינונים הם דווקא אלו שאורם הוא בדיוק הממוצע שבין הכוכבים, ובמקומו (צפון צרפת קו רוחב 48.5) כוכבים אלו נראים בימות הקיץ 72 דקות לאחר השקיעה. אך לענ"ד אי אפשר לומר כך, דלמה יעלה על דעתו לחשב דבר זה דווקא לפי הקיץ כשרואים שבאביב הזמן שונה. גם תמוה לומר שרבינו תם שיער מהו בינוני המדעי באמצעים שעמדו לרשותו, ובפרט שלא הזכיר כלל צורך בבדיקה מדויקת מהו כוכב בינוני, אלא בפשטות רבינו תם אומר רק את העיקרון שעולה מהגמרא באופן ארץ ישראל, ובפועל נהג גם הוא כפי שאומר ר"י שאין אנו בקיאים בחשבון הד' מילין, ואין לנו לילך אלא לפי ראיית הכוכבים.

(יג). מהר"י פראג'י (שו"ת מהר"י פ' סי' מו) כתב שאין להקשות על רבינו תם מהמציאות כיון שלכאורה כל הכוכבים הנראים מהזמן שמעלות השחר לנץ הם הנראים מהשקיעה לצאה כ' דד' מילין, ואם כן יוצא שכל אלו הם כוכבי יום. ולענ"ד אי אפשר לומר כך דהא הכוכבים הנראים בבין השמשות אינם כוכבי יום, אלא פשוט שמימרה זו מתייחסת רק לשעת הלילה, וגם זה דוקא על הזמן שלפני היות הרקיע חשוך בהיפך מהדיון בבקר כפי שביארתי למעלה.

אין משמעות לקביעה זו, ואכן זו המציאות שאין הכוכבים הגדולים הנראים ביום דומים לכוכבים קטנים שיוצאים בלילה.

גם משמעות הגמרא במחלוקת אם להסתכל למערב או למזרח משמע שאלו זמנים קרובים ולא כרבינו תם שהמרחק בין הסתכלות כזו להסתכלות כזו הוא 3 מילין.

וגם כל ענין השקיעה השניה של רבינו תם אינו מובן, שהרי זמן זה מסתיים עוד לפני הזמן שבו פני מזרח מאדימין, ואף לפי רב יוסף שבין השמשות מתחיל רק לאחר שפני מזרח כבר לא מאדימין, עכ"פ יש מושג של שקיעה המסתיים עוד לפני זמן שמסתיים הזמן של פני מזרח מאדימין. ועל כן כל המושג הזה אינו מובן כי אנו יודעים ששקעה החמה את השקיעה השניה כשאין שום דבר בארץ שמראה לנו דבר כזה, ומשמע שרבי יהודה בא לומר לנו דבר מעשי שאפשר לראותו ולא מדבר על מושג ערטילאי.

והתוספות שבת (לה ע"א) שהזכרתי לעיל אומרים דבר אחר, דז"ל:

אבל תימה לר"י דבמאי פליגי דהא ודאי משעת צאת הכוכבים הוי לילה, וי"ל דאמרינן לקמן לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים כו' אלא בינונים, והשתא פליגי, דלר' יהודה מספקא ליה בכל כוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון אם הם בינונים אם לאו.

כוונת התוספות לשאול למה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, הרי מהפסוק בנחמיה עולה שלילה נקבע לפי צאת הכוכבים, ומשמע להם שהוא כפי שאמרו כוכב אחד יום שנים בין השמשות, שלשה לילה, ועל כן היה לחכמים לומר לומר שיש להסתכל בכוכבים על פי הנחה זו ותו לא מידי<sup>17</sup>, ותירצו שהמחלוקת נובעת מזה

(יד). המהרש"א בשבת כתב שכוונת התוס' להקשות מדוע בכלל איכא מושג של בין השמשות, אם נראו ג' כוכבים יהיה לילה ואם לא נראו יהיה יום.

והמהר"ם הקשה דלפי פירוש המהרש"א דמלשון התוספות במאי פליגי מבואר שהשאלה היא במה הם נחלקו, ולא למה יש מושג של בין השמשות. ולכן פירש קושיתם במאי פליגי, הא ודאי שאין ביהש"מ אלא כהרף עין מדקאמר שרק בצאת הכוכבים הוא לילה ומשמע שלפני כן הוא יום.

ובשו"ת ישמח לבב (חלק אורח חיים סימן יב) הקשה על פירוש המהרש"א דלפי פירושו למי שבקי בכוכבים כשמואל לא יהיה בין השמשות. ולכן פירש דקושית התוספות דלכאורה בתחילת הזמן כולי עלמא לא פליגי דזמנו משתשקע החמה, ובסוף זמנו כולי עלמא לא פליגי דהוא צאת הכוכבים (וזה מה

שיש כוכבים גדולים הנראים כבר מהשקיעה, ובכוכבים אלו יש מקום להסתפק אם הם הגדולים הנראים ביום או מהבינונים. ונראה שלפי דבריהם 'כוכב אחד יום' יתפרש שמיד לאחר השקיעה צצים שלושה כוכבים שהם ספק בינונים ספק גדולים, ולפי רבי יהודה יתכן שהכוכב הראשון הוא יום וזה שצץ מיד לאחריו מראה שהוא בין השמשות, וזה שלאחריו מראה שהוא לילה, אך מאידך גיסא יתכן שכולם גדולים, לכן מתחיל הספק, ובמשך זמן ההכספה מתווספים עוד כוכבים שעדיין איננו יודעים אם הם בינונים, ורק בגמר ההכספה ברור לנו שהכוכבים הנראים עתה הם הבינונים.

והנה דבר זה יכול להתאים בערך עם המציאות שכל הכוכבים שמתחילים להראות בבין השמשות הם כוכבים גדולים, דהקטנים לא יוכלו להראות כשעדיין אין חושך, ועל מציאות כזו שייך לומר שאיננו בקיאים לקבוע בדיוק מה ההבדל בין כוכב בינוני לגדול. אך דבר זה אינו יכול להתאים למציאות שאנו רואים 58 דקות לאחר השקיעה, שכן בזמן הזה כבר נראים מאות כוכבים גדולים וקטנים, ואי אפשר לבודד את אלו שנראים לאחר ה 58 דקות מאלו שלפניהם, וגם לא שייך לומר שיש יכולת למישהו לקבוע מתוך כל הכוכבים שמתווספים מאותו זמן שרק שלוש מהם הם בינונים<sup>(ט)</sup>.

שהיו צריכים לומר כולם). ותרצו כמ"ש הרשב"א דפליגי עד אימתי יש להסתפק בבינוניים.

ולענ"ד כל הפירושים קשים, פירוש המהרש"א קשה בגלל קושית המהר"ם, ופירוש המהר"ם קשה שאם עיקר קושית התוספות שמהגמרא משמע שגם לרבי יהודה לפני צאה"כ הוא יום ודאי, היה להם לומר בתירוץ שכוונת הגמרא שלפני צאה"כ הוא ספק. ופירוש הישמח לבב קשה שלא כולם הסכימו שהתחלה היא בשקיעה, הרי לרבי יוסי אינו כך, ומה שהוא מחבר בין הרשב"א למה שכתוב לפנינו בתוספות אינו מובן לי שכן הרשב"א לא אמר שלרבי יהודה יש ספק במהות בינוני, ובתוספות לא אמרו שהמחלוקת עד מתי יש להסתפק. ובפשטות הרשב"א כותב תירוץ אחר מהתוספות שלפנינו כפי שנבאר להלן דבריו.

טו). אמנם בביאור הלכה סי' רצג כתב בשם הגר"א ביו"ד סי' רסב שיתכן ספק אם הכוכבים הנראים הם הבינונים גם כאשר נראים כוכבים קטנים, אך סיים שמכל מקום לפי מה שכתב בתחילת דבריו אינו ברור. וביאור דבריו שבתחילה רצה לומר שלהגר"א איכא ספק גם כשנראים כוכבים קטנים משום שדבריו שם קאי על דברי השו"ע העוסקים במצב שבו נראו כוכבים קטנים מאוד, וציין בזה לדברי התוספות הנ"ל. אך שוב כתב שאין זה ראייה כי הגר"א מפרש בתחילת דבריו כדעת הש"ך שמה שכתב שם השו"ע כוכבים קטנים מאוד היינו הגדולים הנראים ביום שבתחילתם קטנים הם. ולפי מה שביארתי לעיל אדרבה ממה שפסק השו"ע בסי' רסב מוכח להדיא שאין מקום לספק כאשר נראים כוכבים גדולים וקטנים.



ואמנם מצינו גם בדברי הגר"ז בסידורו בענין ג' הכוכבים שהם נראים "לזכי הראות מהאצטגנינים", ומשמע שמי שאינו זך הראות אינו יכול לראות אותם. וכעין זה כתב הגר"א בביאוריו (סי' רסא), שצריך בקיאות גדולה לידע "שיש שלשה כוכבים לבד והם בינונים". אך כל זה אינו דומה למה שאומרים האחרונים שיש לנו ספק גם כשרואים כוכבים קטנים בחושך, דאכן במציאות צריך בקיאות על מקום הכוכבים כדי להבחין בהם, וכן צריך לדעת במפת השמים כדי לא לטעות בינם לכוכבים הנראים ביום, ויכולה להיות מחלוקת באיזה כוכבים להתחשב, אך עכ"פ חייבת להיות אפשרות לבקיאם שיודעים בהילוך כוכבים להבחין בסימנים של חז"ל, ולא יתכן שהגמרא בענין הכוכבים אומרת דברים שלעולם לא יהיה מי שיוכל להבחין בהם.

והנה גם בתוספות מסכת פסחים (דף ב ע"א ד"ה והא) כתבו את התירוץ של התוספות בשבת, אך שם נוסח השאלה שונה, וז"ל:

ולא קשה מההוא קרא לתנאי דפרק במה מדליקין (דף לד: ולה). דקאמר ר' יהודה משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, ואיכא למאן דאמר התם שני חלקי מיל שהוא לפי הנראה שעה גדולה לפני צאת הכוכבים, דאין אנו בקיאים בצאת הכוכבים כדאמר התם לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים הנראין בלילה אלא בינונים.

כאן הקושיה אינה במאי פליגי, אלא הקושיה היא על רבי יהודה האומר שמהשקיעה איכא ספק, כי מהפסוק בנחמיה משמע שממש לפני צאת הכוכבים הוא יום, וכתבו שאין לומר שהפסוק לא מתיחס לזמן שמהשקיעה עד צאה"כ כי הוא זמן מועט, שכן מהגמרא עולה שהוא 2/3 מיל ולפי הנראה הוא שיעור של זמן רב. ובתירוץ כתבו כמו דבריהם במסכת שבת כי מה שכתבו שם מתרץ גם קושיה זו, דאמנם לרבי יהודה הספק ארוך יותר, אך זה בגלל חוסר בקיאות בהבחנה בין גדולים לבינונים, ואצל נחמיה לא זמן הספק ארוך, ולכן נקט שלפני צאת הכוכבים הוא יום<sup>12</sup>.

<sup>12</sup>. כך פירש במהרש"ל את דברי התוספות. ומה שהוסיפו התוספות שהוא "לפי הנראה שעה גדולה" הוא משום דהתוספות סוברים ששיעורי הזמן של אורך המיל אינם ברורים בדאות, ולכן ראוי להדגיש שעכ"פ נראה פשוט שהוא זמן מרובה.

והרשב"א בחידושו לשבת כתב בשם התוספות קושיה הכוללת את קושיות התוספות בפסחים ובשבת, אך נוסח התירוץ אצלו שונה, וז"ל:

איכא למידק הני תנאי במאי פליגי דהא ודאי עד צאת הכוכבים הוי יממא וכדאמרינן בריש פרק קמא דברכות. דעד צאת הכוכבים הוי יממא, ותו דתניא לקמן רבי נתן אומר כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה, וי"ל דבהא דאמרינן עלה דההיא פליגי, לא כוכבין הנראין ביום ולא כוכבים שאין נראין אלא בלילה אלא כוכבים בינונים, דמר סבר כל שנראין עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון כוכבים בינונים הם, ומר סבר עד חצי מיל, ומר סבר אפילו לאחר זמן זה.

מנוסח זה של התירוץ משמע שכולם סוברים שמהשקיעה עד ההכספה יש שני כוכבים בלבד אלא שיסוד המחלוקת הוא בכך שלר' נחמיה לאחר 1/2 מיל כבר אין ספק שהוא לילה מצד החשכת הרקיע גם אם לא מתווספים כוכבים, ולר' יהודה הקובע שאין ספק הוא ההחשכה הנוצרת לאחר 3/4 מיל, ולר' יוסי הכוכבים הקובעים את גדר בין השמשות צצים אפילו יותר מאוחר מהזמן שאותו קבע רבי יהודה כזמן לילה ודאי, ולפני ההכספה לדעתו אין להתחשב בשני הכוכבים שאפשר לראות כי לדעתו הם גדולים הנראים ביום.

והנה לעיל כתבתי שלפי התוספות נראה שכבר בתחילת בין השמשות ישנם שלוש כוכבים מסופקים, אך מראשונים אחרים שחלקם אזלי בשיטת רבינו תם נראה שהבינו אחרת.

בתשובת רב שרירא ורב האי (מובאת בגנזי קדם חלק ה, וכן בסוף הזמנים בהלכה) איתא:

ורב יוסף קא מסתייעא דר' יהודה קא יאהיב שיעורא ליום אחר שקיעת החמה, מדקאמרינן בלא פלוגתא אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום

ובספר הזמנים בהלכה (ח"ב עמ' שעה) העיר שבתוספות הרשב"א שהוא היסוד של התוספות בפסחים לשון הקושיה "ואיכא למאן דאמר התם שני חלקי מיל, דהיינו שעה לפני צאת הכוכבים", וכתב שמזה משמע דקושיתו היא שצאת הכוכבים של רבי יהודה אמור להיות 2/3 מיל לאחר השקיעה בעוד שאנו רואים שהוא שעה אחרי השקיעה. ואיני רואה איך אפשר לומר שזו שאלת התוספות לפי הנוסח הכתוב לפנינו, לכן נראה שמה שכתב בתוספות שאנן 'שעה' יתפרש בדיוק כמו 'שעה גדולה' שבתוספות שלפנינו.

שנים בין השמשות שלשה לילה, ותניא נמי הכי, ואמר ר' יוסי בר ר' אבון ובאותן כוכבים שאין נראים ביום.

נראה שרב שרירא ורב האי מבינים שהברייתא דכוכב אחד יום היא גם כרבי יהודה, וכל מה שנאמר בה הוא ביחס לזמן שלאחר השקיעה, והיינו שבדקה שאחרי השקיעה יוצא כוכב אחד והוא הזמן שבו פני מזרח מאדימין, ועליו נאמר כוכב אחד יום והוא כדעת רב יוסף, ולאחר מכן נראים שני כוכבים שעליהם אמרו שנים בין השמשות, ולאחר גמר ההכספה יוצא הכוכב השלישי, והוא לילה גם לפי רבי יהודה דאז עבר 3/4 מיל מהשקיעה<sup>(ז)</sup>.

וכדבריהם כתבו רבי יהונתן מלוניל ורבינו פרחיה בחידושיהם לגמרא שבת שם. ובנימוקי יוסף (שם) כתב באופן אחר, דהספק מתחיל מהשקיעה, כוכב אחד יום פירושו שאפילו שרואים כוכב עדיין יש צד שהוא יום, וכן נמי בשנים עדיין הוא רק בין השמשות.

והמאורות (שם) העלה סברה שכוכב אחד יום נאמר על כוכב בינוני הנראה לפני השקיעה. וכ"כ הרמ"ך (מובא בכסף משנה על הרמב"ם הל' שבת פ"ב).

ולפי דרך כל הראשונים האלו המציאות אינה כפי שביארתי בתוספות דבתחילה יש כבר שלוש כוכבים שהם ספק בינוני אלא יש כאן תהליך שבתחילה יוצא אחד, ואח"כ השני ורק לאחר 3/4 מיל השלישי.

והמאירי (שם) הקשה על הרי"ף במה שהביא גם את דברי רבי יהודה על ההכספה וגם את המימרה כוכב אחד יום "שהרי חמה שקעה ואין כוכב נראה"? ויש לבאר כוונתו שמדברי רבי יהודה משמע שאין כלל כוכבים בזמן בין השמשות

(ז). ממה שמפרשים שברייתא זו היא בלא פלוגתא משמע שלדעתם כך הוא גם לרבי יוסי, והיינו שלדעתו שנים בין השמשות ושלשה לילה הוא רק לאחר גמר ההכספה. והמהרל"ח בהלכות קידוש החדש פ"ג הבין את הברייתא בדומה לגאונים, אלא שמכל מקום כתב שאינה סותרת לדברי רבה. לדעתו במציאות הכוכב הראשון הבינוני נראה לפעמים קודם שקיעת החמה, ולפעמים לאחר השקיעה, ואילו הכוכב השני נראה רק לאחר השקיעה, ולעולם לא יתאחר יותר מכדקה, על כן מצד האמת המוחלטת יש ימים שיהיה כולו ביה"ש, והוא כשנראו הב' כוכבים לפני השקיעה, ויש ימים שהדקה הראשונה אינה ביה"ש<sup>מ</sup> והוא כשיתאחר הכוכב השני ליראות, אלא שלדעת רבה כיון שיש זמן בשנה שהכוכב השני נראה עם שקיעת החמה, יש לנו להורות למעשה שמיד בשקיעה הוא בין השמשות, כי אולי הם נראים והמביט לא יוכל לראותם לקוצר ראותו.

אלא הכספה בלבד, ואם כן אינו סובר כהברייתא, לכן הסיק שאולי לדעת הרי"ף רק הסימן של ג' כוכבים לילה הוא להלכה<sup>(ח)</sup>.

ורבינו חננאל (שם) כתב שכל המימרה של הכוכבים היא אליבא דרבי יוסי. וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם (עמ' רנב), וכן הוא בחידושי הר"ן הישנות לגמרא בשבת (שם)<sup>(ט)</sup>. ולענ"ד כך היא דעת הרמב"ם<sup>(כ)</sup>.

ולפי דרכם של כל הראשונים האלו אין כלל מקום לקושית התוספות מהמימרה דכוכב אחד יום על דברי רבי יהודה, וממילא נוכל לומר כפשוטו שהכוכבים יוצאים רק בסוף בין השמשות. ובודאי מסתבר שאלו מהם הסוברים כרבינו תם היו חוזרים בהם אם היו יודעים שבמציאות בזמן שלאחר 58 דקות מהשקיעה יש כוכבים רבים גדולים וקטנים.



## ה.

### בחינת שיטת הגר"א במציאות

ביארנו לעיל שלפי הגר"א מהירושלמי עולה שמיל הוא 18 דקות, ועוד כתב (בביאורו לסי' רסא) שבין השמשות דרבי יוסי הוא מיד לאחר בין השמשות דרבי יהודה, לכן לדבריו צריכים לראות כוכבים כבר 13 וחצי דקות לאחר השקיעה, ותמהו רבים ממה שלא רואים במציאות כוכבים בזמן הזה.

יח). אפשרות נוספת לפרש בדבריו דסובר שתחילת השקיעה הוא 3 מיל לפני גמר העלמות הגלגל, ואם כן המציאות הנראית לרוב האנשים שאחרי השקיעה לא נראה כל כוכב.

יט). וכ"כ הגר"א בסי' רסא, וציין הגר"א שכך גם נראה מהמשך הגמרא שר' יוסי הוא המפרש את המימרה הזו, ולכן י"ל שגם שמואל שם קאי לפרש דברי ר' יוסי, ואילו לרבי יהודה ספיקא דבין השמשות בתחילתו אינו תלוי כלל בכוכבים, אלא בעצם המציאות שמתחיל להחשיך. ואכן רבינו חננאל גרס להדיא שכל המימרה כוכב אחד יום היא מימרה של שמואל בשם ר' יוסי. אך הגאונים רב שרירא ורב האי גרסי שהכל מדברי ר' יוסי בר בון, וגם בירושלמי מוזכר בענין זה ר' יוסי בר בון.

כ). כפי שאבאר לקמן בפרק יב. ואף שהרדב"ז (ח"ד סי' רפב) הסיק שהרי"ף והרמב"ם סוברים כרבינו תם ממה שפסקו שכוכב אחד יום, ולדעתו הרי"ף והרמב"ם רק הביאו את דברי הגמרא ומה שנפרש בה יתפרש בדבריהם. אך לענ"ד הדבר נשאר תמוה דאיך נוכל לפרש שהשקיעה בדבריהם היא דוקא השקיעה הערטלאית שאינה ניכרת כשכולנו רואים שקיעה אחרת לפני כן.

בפניני הלכה (הרחבות שבת פ"ג) כתב שהדברים מובנים על פי הכרעת הפוסקים שהעומדים על הר קובעים את השקיעה לפי הנראה להם מההר ולא כפי שהיתה נראית השקיעה אילו היה עומד בפני הים, ולכן זמן השקיעה אצלם מאוחר מאלו שעומדים בשפלה בעוד שזמן צאת הכוכבים שאנו תלוי בזה זהה. ולפי מדידות שנעשו בימינו העומד בירושלים ויודע היכן להתבונן בשמים אכן יכול לראות לאחר 14 דקות מהשקיעה שלשה כוכבים בימי ניסן.

אך לכאורה אכתי אינו מובן למה נקטו את השיעור דוקא לפי העומדים בהר, הרי לא כל התנאים והאמוראים גרו בהרים.

ולענ"ד הענין הוא שהיסוד לכל חישובי השקיעה בהר ובעמק כבר הביאו רבים מדברי הגמרא בשבת ק"ח ע"ב "יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה", דברים מהראשונים<sup>כא</sup> פירושה כפשוטה שבטבריה היו מכניסים שבת לפי מה שראו מכיוון השמש למרות שאין זה הזמן שחייבים להכניס, ור' יוסי רוצה שיהיה חלקו עם המחמירים האלו<sup>כב</sup>, ומביאור זה עולה שמעיקר הדין במקום נמוך כמו טבריה השקיעה אינה נקבעת לפי התכסות השמש מעיני העומדים בתוך הבקעה, אלא זמנה האמיתי מאוחר יותר. הרא"ז מלצר (בהערות לספר בין השמשות הערה ז, ושם עמ' קנח, וכן בספרו אבן האזל הל' קריאת שמע) סבר שהשקיעה האמיתית בין לנמצאים בעמק ובין לעומדים על ההר היא לפי גובה פני הים<sup>כג</sup>, אך הקשו עליו איך נאמר במקום גבוה כשאנו רואים את השמש מאירה שדינו כאילו היתה שקיעה, ולכן

כא). רב ניסים גאון, רש"י, והמאירי על הגמרא שם. רבינו יהודה אברצלוני (ספר העיתים הל' ערבי שבתות סוף סי' כז), תלמידי רבינו יונה (ברכות לט ע"ב ד"ה היה), והמהרי"ל (מנהגים הל' תפילה), והאבודרהם (ערבית של שבת), והטור (סי' רסז). וכן נראה מדברי סדר רב עמרם גאון (תפילת שבת סעי' ב), והמנהיג (הל' שבת סק"ב), שבלי הלקט (סי' קכט) והאגודה (סי' קמג) שהביאו מגמרא זו מקור להוסיף מחול על הקדש.

כב). ומה שמסיים שיהיה חלקו עם מוציאי שבת בציפורי, מובן שפיר לפי ההבנה שלרבי יוסי צריכה ראית הכוכבים להיות יותר ברורה מאשר לרבי יהודה, ובמקומו ציפורי נהגו כוונתה. ולפי הסוברים שצאת הכוכבים של רבי יוסי הוא מיד אחרי בין השמשות דרבי יהודה נצטרך לומר שעכ"פ כיון שבציפורי רואים את השמש מאוחר לא ממהרים להוציא את השבת.

כג). אלא שלמעשה כתב שאם הוא לאחר השקיעה שבמישור ולעומדים בהר היה נראה יש לחוש שהוא ספיקא דאורייתא. וראה שם לגבי כיסוי ההרים שאפשר שתלוי במידת ההפרש שהכיסוי יוצר, ואם הוא הפרש קטן נתחשב בו.

מקובל לפסוק שבמקום נמוך מחשבים לפי גובה פני הים, ובמקום גבוה יותר לפי הראיה מאותו מקום (הזמנים בהלכה עמ' נח), אבל עדיין צ"ע כי גובה פני הים לא הוזכר בגמרא. לכן יותר מסתבר לומר שכל המקומות הנמוכים מירושלים צריכים לילך לפי גובה ההרים שבירושלים, וכפי שידוע שמרכז ארץ ישראל והישוב העיקרי הוא ירושלים. וכן מצינו לענין קידוש החודש שהחשוב הוא לפי ירושלים (רמב"ם הל' קידוש החודש יא, יז. והמאור ר"ה כ ע"ב), ורק במקומות המועטים הגבוהים מירושלים הולכים לפי ראית השמש מאותו הר. ואכן כבר כתב הגר"ז (פסקי הסיידור סדר הכנסת שבת, והובא באגר"מ ח"א סי' צז) שיש לשער לפי ההרים הגבוהים בארץ ישראל. הגר"ז גם שיער זמן זה וכתב שלכן השקיעה האמיתית היא כארבע דקות לאחר העלמותה מראשי האילנות<sup>כז</sup>, אך בתוספות מעשה רב (ס"ק יט) בשם הגר"ח מוואלזין כתב שהשקיעה האמיתית היא 6 דקות אחרי השקיעה הנראית<sup>כח</sup>, ובמציאות אם נשער לפי הר הצופים שגובהו 830 מטר מעל פני הים התוספת כלפי מי שעומד בגובה פני הים היא אכן 5 דקות בממוצע (באביב 4.6 דקות ובקיץ 5.4 כ"כ הזמנים בהלכה עמ' סג). ומעתה מובן שהמציאות גם בשפלה מתאימה למה שידועי מקום הכוכבים רואים בירושלים.

ומעתה כשנתבונן בפירוט מציאות הכוכבים כפי שמפרטים התוכנים נראה שהמציאות מתאימה מאוד לשיטת הגר"א, וגם נראה שמהתבוננות זו נוכל להעלות אפשרות לפירוש מחודש לגמרא. דהנה לפי המבואר בספר הזמנים בהלכה ח"ב (פרק מז) יש שני סוגי כוכבים השונים במהותם, והם כוכבי הלכת וכוכבי השבת. כוכבי לכת נבדלים מכוכבי שבת בכך שמיקומם משתנה ולעולם הם לא נראים כולם ביחד, אלא פעם זה ופעם זה, בעוד שכוכבי שבת נראים בארץ ישראל בקביעות ובמקומות ידועים.

---

כד). בקיצור הלכות משו"ע הגר"ז הל' שבת (במהדורה עם הנספחים עמ' צח) כתב שהגר"ז התכוון לומר שכך יש להוסיף במקום היותו ברוסיה הלבנה, והוכיח שאכן זהו הזמן ברוסיה הלבנה. עוד כתב שם שיש להביא ראיה לחידושו ממה שאמרו (שבת לד ע"א) שבין השמשות דרבי נחמיה מתחיל כש"מניח חמה בראש הר הכרמל", דלפי רש"י שם משמע שבסוף הזמן שהשמש נראית על הכרמל הוא תחילת זמן השקיעה. אך לענ"ד הגר"ז אינו מדבר על הר הכרמל, שוודאי אינו שייך לקרותו ההרים הגבוהים שבארץ ישראל ואכן גם בקיצור הלכות הנ"ל הסיקו שהקביעה של הגר"ז היא לפי הר הצופים.

כה). אפשר שגם הוא שיער לפי מקומו כמה יש להוסיף אם נמצא בגובה של ירושלים לפי התארכות הזמן במעלות צפוניות.

כוכב הלכת הבהיר ביותר הוא נוגה שנראה פעמים רבות לפני השקיעה ואפילו בחצות היום. צדק ומאדים יכולים להראות לעתים רחוקות מעט לפני השקיעה. וכן שני כוכבי הלכת הנוספים, כוכב חמה ושבטאי יכולים להראות לעיתים רחוקות, אך רק מעט לאחר השקיעה.

ונראה שתיאור זה הוא לעומד במקום שפילה, אך לפי מה שביארנו לעיל השקיעה האמיתית היא לפי גובה הרי ירושלים, כל כוכבי הלכת יכולים להראות עוד לפני השקיעה ההלכתית, ולכן הם אינם בחשבון<sup>(כ)</sup>.

יש שאלה לפי איזו טיב ראיה נקבע את זמן ראית הכוכבים הבינוניים, אך ננקוט כאן בדרך המתוארת בספר זמנים בהלכה כממוצעת לפיה כוכב השבת הראשון הנראה בקביעות הוא 'סיריוס' שבימי ניסן יכולים העומדים בגובה פני הים לראותו כ 9 דקות לאחר השקיעה. הכוכב השני נראה 16 דקות לאחר השקיעה, ואת השלישי רואים 18 דקות לאחר השקיעה<sup>(כז)</sup>, ומיד לאחריו נראה הכוכב הרביעי. ולפי מה שביארתי שבירושלים נראית השקיעה מאוחר יותר יוצא שבירושלים כוכב השבת הראשון נראה 4 דקות לאחר השקיעה, השני הוא 11 דקות לאחריה, והשלישי והרביעי נראים מיד זה אחר זה בדקה ה 14 שלאחר השקיעה.

והנה מצינו בירושלמי (ברכות א, א) שאחרי הבאת ברייתא זו של כוכב אחד יום, שנים בין השמשות, ושלשה לילה, איתא:

אמר ר' יוסה בר רבי בון ובלבד דייתחמיין תלתא כוכבין בר מן הדא כוכבתא<sup>(כח)</sup>.

ונראה שאם נחבר מימרה זו למציאות שאנו רואים נוכל להשוות בין הבבלי לירושלמי ולהגיע לפירוש מחודש בענין "כוכב אחד יום", דלעיל הבאנו מה

(כו). בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) איתא ש'כוכבי חמה' צריכים להראות מתוך הסוכה, ופירש הרמב"ם (הל' סוכה, ה, כא) שהם "הכוכבים הגדולים", ולפי זה משמע שכוכבים גדולים הנראים ביום הם כל כוכבי הלכת שנראים לפי מה שמוגדר שקיעת החמה.

(כז). אמנם מובאת שם (עמ' תצג) גם עדות של מי שראה בפתח תקוה את הכוכבים מוקדם יותר וההפרש בין השני לשלישי היה 20 שניות. אך לפי המחקרים שהציג שם מהספר זמני ההלכה למעשה הפרשים כפי שכתבתי.

(כח). וכן היא הגירסא ברבינו חננאל על הסוגיא בשבת, והרשב"א בברכות ג ע"ב.

שהתקשו הראשונים איך ליישב מימרה זו עם שיטת רבי יהודה, ותירצו בכמה אופנים. אך לפי בחינת המציאות הנ"ל נלענ"ד לבאר דמימרה זו תתפרש שפיר לרבי יהודה כהתיחסות לכל הכוכבים הנראים בבין השמשות.

הפירוש שנראה לענ"ד הוא שה'כוכב אחד' המוזכר בברייתא הוא סיריוס ומה שאומרת הברייתא "כוכב אחד יום" פירושו שהוא אינו נחשב מכוכבי בין השמשות שענינם להופיע כשחצי יום חצי לילה, אלא הוא יותר משתייך לכוכבי היום, אע"פ שרואים אותו רק בין השמשות, והשנים הנראים אחריו הם בין השמשות כי ענינם חלוק, כל זמן שהן רק שנים אינם קובעים שהוא לילה, אך כשיצטרף אליהם הכוכב השלישי יחשבו לכוכבי הלילה.

וברייתא זו יכולה להתפרש גם כר' יוסי אם נאמר שלדעתו רק הכוכבים הנראים בזה אחר זה מיד באים בחשבון, ואז אנו אומרים שהראשון הוא כשעדיין נחשב יום, השני בין השמשות, והשלישי מציין את הלילה.

ואף על פי שהראינו את התאמת הדברים למציאות, אכתי י"ל שלחומרה יש לחוש למה שהרבה גדולים שהעריכו את זמן ראיית הכוכבים ב 10 דקות יותר מאוחר, וכולם כיוונו לזמנים קרובים כדלהלן.

בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' כא) כתב שצאת הכוכבים בארץ ישראל הוא כ"ו דקות לאחר השקיעה, וכן נהגו בירושלים לענין ברית מילה על פי הוראת הרב פרנק (כתב עת צהר, ו עמ' קז). גם הששכה"ל (ח"ב מו, מה) כתב בשם הגרש"ז אורבעך שצאת הכוכבים לחומרה הוא 25 דקות לאחר השקיעה בירושלים. והרב כצ'ורי בספר מעשה ניסים נקט שבכל השנה חוץ מחודשי הקיץ הזמן הוא 25 דקות, ובחודשי הקיץ הזמן הולך ועולה כך שבחודש יולי הוא 28 דקות, ועל פיו נכתבו הלוחות של הרב אליהו, ובעל האור לציון. והרב טיקוצ'ינסקי בספרו בין השמשות (עמ' מט, סו) נקט שבאביב הוא 23 דקות ובקיץ 28 דקות. וכעין זה כתב בספר נברשת (ח"ב עמ' מה) בשם ר"ש מסלנט שהזמן הוא בין 22 ל 28 (6.2 מעלות), ואפשר שגם אלו שנקטו 25 דקות הוא כדי לא להרבות בחילוקים בין העונות, אך הזמן האמיתי לדעתם הוא בן 23 ל 28 דקות. והרב אלישיב (שיעורי הרב אלישיב ברכות ב ע"ב) נקט שלחומרה צאה"כ 30 דקות לאחר השקיעה, והוא עיגול לחומרה.



ומסתבר שהכוכבים שהם ראו הם אותם כוכבים שתיארתי לעיל כנוספים על כוכבי השבת וסיריוס שהם כוכבים גדולים, אלא שבגלל שלא ידעו בדיוק היכן להסתכל הבחינו בכוכבים אלו מאוחר יותר.

וליישב שיטה זו עם האמור בגמרא לא יועיל מה שאמרתי שהשקיעה בשפילה צריכה להיות מאוחרת ממה שמקובל כי הם מדברים על השקיעה בירושלים, ואפשר לאחוז בחומרה זו רק אם ננקוט כפי שכתב הרב טיקוצ'נסקי (שם) שבין השמשות של ר' יוסי הוא מאוחר לבין השמשות של רבי יהודה בהפלגה של 10 דקות.

וביביע אומר (ח"ז סי' מא) דחה דברים אלו וכתב שכיון שמהרבה ראשונים עולה שבין השמשות של ר' יוסי הוא מיד לאחר בין השמשות של רבי יהודה יש לקבוע ש 20 דקות לאחר השקיעה בימים השונים הוא הזמן שבו ודאי יצאו ג' כוכבים, וכתב שכן הורה למעשה בענין ברית מילה וקיבלו דבריו.

אך האמת היא שזמן 20 דקות אינו זמן שמתאים לזמן העולה מהגמרא אם נוקטים שבין השמשות של רבי יהודה צמוד לבין השמשות של רבי יוסי, דאף אם ננקוט שמיל הוא 22.5 דקות היו הכוכבים צריכים להראות 16 דקות לאחר השקיעה, ולומר שאנו נוקטים כשיטה שמיל הוא 24 אינו נראה כיון שאין זו מסקנת הגמרא בפסחים, וגם על זה נצטרך להוסיף קצת. על כן אם כבר איננו סומכים על הבקאים בראיית כוכבים וחוששים לשיטה שביה"ש דרבי יוסי מאוחר יותר, יש לנו לחוש למה ששיערו חכמים רבים שהכוכבים בפועל נראים רק כ 25 דקות לאחר השקיעה, ולכן לצאת מידי ספק יש לילך לפי שיעור זה.

ואמנם הרבה ראשונים הבינו שצאת הכוכבים הוא מיד בסיום ה 3/4 מיל, אך מאידך מצינו גם ראשונים רבים הסוברים שצאת ג' כוכבים אינו מקביל לסוף זמן ההכספה<sup>כט</sup>, וגם אם הרמב"ם אומר שזמנו בערך שליש שעה, דבריו יכולים

כט). כך עולה גם מרש"י בברכות ב ע"ב לפי נוסח הדפוס הראשון שאומר שצאת הכוכבים הוא ה' מיל לאחר השקיעה, ובדבריו לגבי "המניח חמה בראש הכרמל" (שבת לה ע"א) מתבאר שהשקיעה שעליה מדבר רבי יהודה היא השקיעה שלנו (אלא שהמשך דברי רש"י בברכות שם משמע שבין השמשות דרבי יוסי צמוד לשל רבי יהודה). וכך דעת הראב"ן ור"י הזקן כפי שכתבתי לעיל בהערה 26. וכן נראית דעת רבי אברהם מן ההר (במגילה כ ע"ב) שכתב שהספק דבין השמשות הוא "משעה ש"פועל האור נשקע תחת הארץ.. ומפני שעדיין לא החשיך מכל וכל", ומשמע שהספק מסתיים כשהחשיך מכל וכל.

להתפרש גם כ 23 דקות בימי השוויון, וכיון שבענינים אלו הולכים בדרך כלל אחרי מה שרואים רוב בני האדם נראה שיש לחוש לחומרה לצאת הכוכבים המאוחר.

ואכתי צריך להבין את שיטת הגר"א בענין "פני מזרח מאדימין" וענין ההכספה שכבר ציינו שהגמרא אומרת:

רבא חזייה לאבבי דקא דאוי למזרח, אמר ליה: מי סברת פני מזרח ממש? פנים המאדימין את המזרח! וסימניך כוותא<sup>ל</sup>.

ומשמע שמסקנת הגמרא להתבונן בכל זה במערב, והרי חזינן דהאדמומית נמשכת במערב הרבה זמן אחרי השקיעה, וכפי שכתב הרב וייץ (אסיף ג שם) שהוא קרוב לשעה אחרי השקיעה בעוד שלפי הגר"א היתה צריכה להתמשך רק דקה.

אלא נראה שכל הקושיה היא על סמך ההבנה שמדובר על כל הזמן שבו השמים אדומים במערב, ובאמת מהרבה ראשונים נראה שאין זו הכוונה, ואדרבה מדבריהם עולה הוכחה נוספת במציאות נגד רבינו תם.

וכדי להבין דבריהם נקדים את תיאור המציאות לפי מה שכתב בספר זמנים בהלכה (עמ' תז):

**במערב**, מיד לאחר השקיעה אנו רואים בתחילה במקום שבו שוקעת השמש **צבע צהוב לבן ורק בצדדיו יש צבע כתום**. רק לאחר זמן (לא פורט שם כמה בדיוק) מתייצב הצבע הכתום על פני כל האופק, ואחר כך נשאר קו האופק בגווני אדמימות שונים שמתחלפים עוד זמן רב, כאשר לאחר כמה זמן עוד מתחזקת האדמומית, ולבסוף נעלמת (לא צויין סוף זמן מדויק ורק כתב שב 12 מעלות מתחת לאופק אין אדמומית).

---

ל). הרשב"א בשם מורו כתב שמה שרצו לראות הוא מתי מסתיימת האדמומית ומתחיל שלב ההכספה כי סבר כרב יוסף שכל עוד שלא התחילה ההכספה הוא יום. אך לרשב"א היה נראה דוחק שרצו לדעת רק את הזמן של רב יוסף, ולכן פירש שרצו לראות מתי מסתיימת ההכספה שהיא סילוק האדמומית כי עד זמן זה מותר לערב או להטמין. ומכל המפרשים שנביא לקמן נראה יותר כמורו של הרשב"א וכן הוא פשט הגמרא שהמשגש פני מזרח מתייחס רק לזמן של הדקה וחצי שלאחר השקיעה, ולא צריכים לומר שהבדיקה היא דוקא לרב יוסף כי עכ"פ רצו להבין מהו הזמן שמוזכר בברייתא.

ואילו בצד המזרח עוד לפני השקיעה אפשר לראות בקו האופק צבע כתמתם (כתום חלוש), אך צבע זה הולך ועולה כלפי מעלה, וכשגלגל השמש נמצא מעלה אחת לאחר השקיעה (4.5 דקות) קו האופק הוא בצבע כחול אפור, והצבע הכתמתם שוכן מעליו, וכשהוא 5 מעלות (22 דקות) לאחר השקיעה הצבע בקו האופק עצמו הוא סגול בהיר, ומעליו נהיה אותו צבע של כחול אפור שהיה לפני כן בקו האופק, ורק גבוה הרבה מעליו נראה אדום סגול קלוש שהולך ומתפוגג.

ועתה נראה את דברי רבינו חננאל בסוגיא זו:

ומתרץ רבה כרוך ותני איזהו בה"ש משתשקע החמה וכל זמן שפני מערב מאדימין את המזרח וסימנך כוותא. פי' אם יהיה נר דולק בבית וכו' חלון פתוח למערב מתראה אור הנר כנגד פתח החלון במזרח וגם הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון עדיין ביה"ש הוא. הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה.

רבינו חננאל אינו אומר 'וכל זמן שפני מערב מאדימין, והמערב קרוי פני מזרח מפני שמאדים את המזרח', אלא אומר שמה שפני מזרח מאדימין פירושו פני מערב שבמציאות מאדימים את המזרח, ומשמע שרצונו לומר שאדמימות המערב שאותה בדקו היא דוקא באותו זמן שהוא מאדים את המזרח ולא מה שלאחר מכן. וגם מהמשל של הנר שלכוארה מיותר כי הרי ברור שהמערב הוא שמאדים את המזרח משמע שבא ללמד שאין להתחשב במה שבמערב לכשעצמו כמו שכאשר יש חלון אין משמעות לאור הנר שמאיר במקום החלון שהוא במערב.

ומכל זה עולה שלאחר השקיעה יש במערב אדמומית שיכולה להאדים גם את המזרח, ואחר כך יש עוד אדמומית שכבר אינה מאדימה את המזרח, אם כן דבריו מתאימים דוקא לשיטת הגר"א שכן מציאות כזו ישנה לאחר השקיעה הראשונה ולא לאחר השקיעה השניה.

והריטב"א (שם) כתב:

פירוש דכי קתני וכל זמן שפני מזרח מאדימין, למערב קורין פני מזרח כי הוא המאדם אותו, כסימן השמש הנכנס דרך חלון שמאדים הכותל שכנגדו

וכדאמרינן וסימניך כוונתא, והכי קתני וכל זמן שמערב שהם פני מזרח נותנים אדמימותם, ולכן העיון הטוב והישר היה להסתכל בפניו (ו) מערב כשהם אדומים הרבה מחמת החמה שנכנסת בעביו של רקיע.

נראה גם מדבריו שהאמת היא שהמערב אדום עוד זמן רב, אך הקובע הוא הזמן שבו המערב נותן למזרח את האדמימות, והוא כאשר המערב הוא בגדר אדום הרבה עד שיש ביכולתו להאדים את המזרח. ומה שמסיים שלכן הטוב והישר להסתכל במערב אינו כ"כ מובן שכיון שבמציאות אין האדמומית נמשכת זמן שווה גם במערב וגם במזרח למה יסתכל במערב, לכן נראה כוונתו שבמזרח קשה להבחין מה גדר סוף האדמומית, אבל במערב יוכל להבחין לפי עוצמת האדמומית מתי היא כזו שמאדימה את המזרח.

וכדי להתאים את הדברים שאמרו עם המציאות שתיארתי לעיל נראה לפרש שאין הכוונה לומר שבשעה שהמזרח נותן אדמומית למערב הוא בצבע אדום כהה יותר מאשר הזמן בו האדמומית שלו כבר לו נותנת אדמימות למזרח, אלא שאנו מסתכלים על האדמומית שיש בה יותר חוזק להאדים, והיינו שניכר בה עדיין אור החמה, ודבר זה ניכר על ידי הצבע הצהוב שיש במקום השקיעה, הדומה לצבע השמש בשקיעה, ובאמת משך הזמן שנשאר צבע זה הוא רק מעט יותר מדקה, ויתכן שהוא מקביל לזמן שבו עולה הקו הכתמתם מהאופק המזרחי.

ואף על פי שהריטב"א סובר כרבינו תם, ולפי רבינו תם לא שייך לומר אחרי השקיעה השניה שבמערב יש אדמומית הרבה שמאדימה את המזרח, מכל מקום בדברים אלו פירש את פשט הגמרא, ולא נכנס להתאימם במציאות עם מה שצריך להראות לפי שיטת רבינו תם, כפי שאנו מוצאים ברבים מהראשונים.

גם המהר"ם מלובלין עמד על כך שכוונת הגמרא היא לברר מהי האדמומית במזרח על ידי התבוננות במערב שהקשה דאם הקובע הוא דוקא המערב היה צ"ל "כל זמן שהמערב מאדים", ולכן פירש "דנקט האי לישנא דצ"ל במערב אדמומית חמה כל כך גדול, שמכח אדמומית זה מתאדמים פני מזרח שכנגדו".

והיינו שמה שבודקים באדמומית המערב הוא האם כוחה גדול כדי להשתקף במזרח, אך אם האדמומית במערב נמשכת יותר מבמזרח אין מתחשבים באדמומית זו כי אין בכוחה להאדים את המזרח.

ולשון הגר"א בביאורו לסי' רסא: "ולר' יוסי הערב שמש דכל מקום בצאת הכוכבים ניצוצים המאדימין את המזרח". משמע גם מדבריו שלא נתחשב באותה נצוצין שכבר אינם מאדימים את המזרח.

והרש"ש במסכת שבת (לה ע"א) כתב:

קשה לי, אם מלות פני מזרח מאדימים כולמו המה תואר לרוח מערבי. אם כן חסר הנשוא והוא יאדימו, ואם פני מזרח לבדם המה תואר לרוח מערבי על שם שמשפיע למזרח פעולת האדמה, אם כן מלת מאדימין שהוא הנשוא והוא תנאי והוא מהפעיל שפירושו שמאדים אחרים, אם כן צריך להביט דוקא במזרח לראות אם פועל המערבי תנאו להאדימו, וצ"ל שמאדימין בכאן הוא פועל עומד כמו אם יאדימו כתולע.

אך לפי מה שביארתי אין הכי נמי הכוונה היא כפשוטה דמה שהסתכלו במערב הוא אך ורק לראות מתי מסתלק הצבע הצהוב ממקום השקיעה שהוא הצבע שמאדים את פני המזרח.

ומעתה נראה שגם מפרשים שלא כתבו כך נוכל לבאר בדבריהם שזו כוונתם.

בתשובת הגאונים (גנוי קדם ה, ו) כתבו בבביאור דברי רבה: "משתשקע החמה ומאריך והולך כל זמן שפני מערב מאדימין וגם כשתסור אדמדומיתן", וכן בהמשך התשובה ביארו שמדובר בזה על הזמן שבו סרה האדמומית שבמערב, ומשמע לכאורה שהבינו שלאחר הדקה המוגדרת "פני מזרח מאדימין" סרה האדמומית שבמערב. וזה לכאורה לא מתאים למציאת שאנו רואים לאחר השקיעה הראשונה.

אך לקמן נוכיח שדעת הגאונים בבירור שמשקיעת גלגל החמה הוא בין השמשות ויש להבחין בין קושיה להוכחה מהי דעתם. דזה ברור שדעתם שהשקיעה היא העלמות גלגל השמש כפי שנבאר לקמן, וזה שהמציאות אינה תואמת למה שאמרו היא רק קושיה בעלמא כפי שמצינו הרבה קושיות מהמציאות על דברי הראשונים בענינים אלו, וכפי שיש קושי על רבינו תם עצמו מהמציאות.

ומכל מקום לפי האמור יש לפרש גם בדברי תשובת הגאונים בגנוי קדם שהכוונה במה שאמרו כל זמן שפני מערב מאדימים היא מאדימים בפועל יוצא, כלומר מאדימין את המזרח ומה שאמרו שהוא לאחר שסרה האדמומית היינו

אותה אדמומית שיכולה להאדים, והיינו אותו צבע צהוב הניכר במקום שבו שוקעת השמש שהוא מה שגורם לכך שבצד המזרח תהיה אדמומית על קו האופק, ולא התכוונו לומר שסרה כל האדמומית.

ורש"י כותב בביאור הענין:

דאוי - מביט ערב שבת לראות אם יש שם אדמומית חמה.

פנים המאדימים את המזרח - לערב חמה שוקעת במערב, וזהרורי החמה מאדימין את המזרח כחלון, דכשהחמה נכנסת בה מאדמת כותל שכנגדה.

וצריך להבין מה ביאר במשל החלון, הרי ברור שהמזרח נהיה אדום מחמת השמש שבמערב, ולכן ראוי להקרא פני מזרח ומה הצורך במשל החלון, ובפרט שאינו דומה שהרי השמש הנכנסת בחלון השמש משפיעה על הכותל שכנגד החלון יותר מאשר על הכותל המערבי היא נכנסת, בעוד שכאן אנו רואים שהמערב אדום יותר. לכן נראה לפרש גם בדבריו שבא לבאר בזה שבאמת העיקר שאנו צריכים לדעת מתי עולה מקו האופק האדמומית שבמזרח, אלא שיש קושי לקבוע בדיוק דבר זה על ידי הסתכלות במזרח ולכן מסתכלים במערב, ולפי האופן שבו נראים זהרורי השמש שבמערב נוכל לדעת מתי כבר אינו נחשב שהמערב מאדים את המזרח.

משל החלון מוסבר באופן דומה גם בתשובות רב נטרונאי גאון (אופק סימן תיג):

קאמרין לעינין בין השמשות, ראבה חזייה לאביי דקא דאוי למזרח לידע אם הגיע בין השמשות, אמר ליה מי סברת פני מזרח ממש, פנים המאדימין {את מזרח} וזהו מערב. וסימניך כותא: כותא שהיא פתוחה ברוח מזרח זיוה נופל לרוח מערב, וכין ממערב למזרח, אף {כן} כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב, מאדימין פני מזרח כמות חלון בבית.

ובדבריו נראה שהבדיקה היתה לדעת מתי בין השמשות מתחיל לפי רב יוסף, אך עכ"פ גם לדעתו הבדיקה היתה רק של אותה דקה שפני מזרח מאדימין, ולכן אפשר להבין שהמשך הבדיקה הזמן של הכסיף התחתון והעליון ניכר דוקא במזרח.

וכן נראה במאירי (שם) שכתב:

בין השמשות לר' יהודה הוא משתשקע החמה סוף שקיעתה ר"ל שנכנסה כולה, וכל שפני מזרח מאדימים, ופרשו למטה צד המערב וקוראו פני מזרח מפני שאותו הצד מאדים פני המזרח בערב כשהחמה נוטה לשקוע כאורה הנכנסת בחלון שמבהקת כותל שכנגדה. ויתבאר למטה ג"כ שאפי' הכסיף התחתון, ר"ל שכבר הלכה הבהקתו של תחתון, ר"ל תחתית כיפת הרקיע הנראה לנו כאופן המפריש בין חצי הרקיע העליון לחציו האחר, ולא הכסיף העליון והיא גובה הכיפה שבאותו צד למעלה מאופן המפריש שאינו ממהר כל כך להכסיף כתחתון מצד שהאורה מבהקת יותר לנכוזיותה לפי הנראה לנו, עדיין הוא בין השמשות, אבל כשהכסיף העליון והושווה לתחתון הרי הוא לילה.

מדבריו משמע כפי שביארתי לעיל שההכספה שלאחר מכן נבדקת דוקא באופן המזרחי מדכתב שהחלק העליון מתאחר להכסיף כיון שהאור של המערב עומד יותר ניכח.

ולפי תיאור המציאות הנ"ל נראה שכיון שהשמש יורדת מתחת לאופק היא משתקפת יותר על החלק היותר גבוה שמעל האופק המזרחי, ולכן הוא מכסיף מאוחר יותר, והמכוון בכל זה הוא לשני קווי הצבע השונים הצמודים לקו האופק במזרח, שכאשר הקו העליון מקבל את הצבע הכחול שהיה לפני כן באופק הנמוך יותר יקרא שהעליון הושווה לתחתון. ובזה מובן הגדר המופשט של עליון ותחתון שלכאורה גם אחרי דברי המאירי לא התברר בדיוק מהו.



## ו.

### לדעת הרמב"ם עיקר ההלכה הוא כר' יוסי

בענין הפסיקה לחומרא כר' יהודה ור' יוסי כתבו תוספות מסכת שבת דף לה ע"ב:

אלא לענין אכילה - קשה דמשום שיעורא פורתא דהוי כהרף עין לא הוי ליה למיפסק כר' יוסי וליכא למימר דכהרף עין דר' יוסי אינו מיד אחר בין

השמשות דר' יהודה ומתאחר הרבה אחריו א"כ הא דאמר רב יהודה כו' בין השמשות דר' יהודה לרבי יוסי כהנים טובלים בו מאי איריא בין השמשות אחר בין השמשות דר' יהודה נמי כהנים טובלים לר' יוסי וי"ל דאינו מתאחר כל כך שיהא שיעור טבילה בינתיים א"נ ספק היה להם אם היה מתחיל מיד אחר דר' יהודה או מתאחר הרבה ולהכי איצטריך למיפסק דלא אכלי כהנים תרומה עד דודאי שלים בין השמשות דרבי יוסי.

והיינו שמחד גיסא חייבים לומר שבין השמשות דר' יוסי סמוך לדרכי יהודה מדקאמר שבין השמשות דר' יהודה לרבי יוסי כהנים טובלים בו, ואם אינו סמוך היה לו להשמיענו רבותא דטובלים אפילו לאחר בין השמשות דרבי יהודה, ומאידך גיסא לכאורה חייבים לומר שבין השמשות דר' יוסי מופלג שאם לא כן למה הוצרך לפסוק כר' יוסי לחומרה, הרי גם לרבי יהודה אין אוכלים תרומה אלא לבסוף.

ולכן כתבו שני תירוצים:

א. ביהש"מ דר' יוסי אכן מופלג אך אינו מופלג כ"כ שיש אפשרות לטבול בו, וכתב הרא"ש על פי המשנה בזבים (א, ה) ששיעור זה הוא פחות מכדי הילוך חמישים אמה, דהיינו כחצי דקה.

ב. הגמרא עצמה מסופקת אם הוא מופלג או לא, ולהצד שהוא מופלג יתכן שהוא אף יותר מכדי טבילה.

והנה לפי כמה גירסאות הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"ז ה"ב) כותב שג' כוכבים בינונים הוא "כמו עשרים דקות" לאחר השקיעה. וזה מתישב במציאות לפי מה שאמרנו שכך הדברים נראים לעומדים במישור ויודעים להיכן להסתכל, וגם מתאים למה שפוסק הרמב"ם בהל' קרבן פסח שמיל הוא 24 דקות, דלפי זה הזמן הוא קרוב לעשרים דקות (יותר מ 18 דקות).

אך אכתי דברי הרמב"ם צריכים ביאור כי בהלכות שבת (פ"ה ה"ד) פסק שהספק מתחיל מהשקיעה וזו קביעה שמצאנו רק אצל רבי יהודה, ומבואר שנוקט בזה לחומרה כרבי יהודה<sup>(א)</sup>, ואילו בהלכות קידוש החודש (פ"ב ה"ט) פסק:

---

לא). הרב שמואל טל (טל חיים שבת ח"א עמ' 540) כתב שדעת הרמב"ם שההלכה אינה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא כתנא אחר שהוא התנא דהבריתא של 'כוכב אחד יום' הסובר שבין השמשות מתחיל



ראוהו בית דין עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים, בית דין אומרים מקודש מקודש שעדיין יום הוא, ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דיינין אצל אחד מהם ויעידו הם השנים בפני השלשה ויקדשוהו השלשה.

ומסוף דבריו נראה שפוסק שכוכב אחד הוא יום ודאי אפילו לאחר השקיעה, כי כתב שהוא כבר ליל שלושים, וכל עוד שלא נראו שני כוכבים עדיין יכול לקדש, ומה שכתב בתחילה 'אם לא ראו כוכב' הכוונה לזרזם שאם יחכו עד שיראה כוכב יצטרכו לקדש במהירות לפני שיראו שני כוכבים. ולכאורה תמוה דכיון שצריך לחוש לחומרה לרבי יהודה וכפי שאומר הרמב"ם בהלכות שבת שהספק הוא מהשקיעה איך מקדשים בית דין את החודש לאחר השקיעה. גם בפירוש המשניות לראש השנה פ"ג, ובמהדורה קמא של פירוש המשניות בשבת סוף פ"ב, כתב כדבריו בהלכות קידוש החודש שלאחר השקיעה אף שנראה כוכב אחד עדיין הוא יום, אבל במהדורה בתרא כתב: "ודע שמאחורי שקיעת החמה עד שייראו שלושה כוכבים בינוניים בגדלם ואורם הוא זמן בין השמשות, וכשייראו שלשה הרי זה לילה ודאי". והוא כרבי יהודה. וצ"ע שבשלמא את חילפי הנוסחאות בפירוש המשניות נוכל ליישב שחזר בו, אך הדברים לכאורה סותרים גם בהלכה.

על כן נראה לענ"ד שהרמב"ם פירש כרבינו חננאל שהימירה כוכב אחד יום היא כר' יוסי, וכידוע בעלמא קיי"ל דרבי יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי, ולכן לדעתו כך צריך לנקוט מעיקר הדין גם כאן, ולפי זה פירש שמה שאמרו כאן

---

מהראות שני כוכבים, ובוה מיושבת הסתירה בין השיעורים של צאת ג' הכוכבים בברייתא דשבת, לבין צאת כל הכוכבים של רבי יהודה, דאלו שתי דעות שונות. לרבי יהודה באמת מהשקיעה עד גמר ההכספה הוא ד' מילין, ואילו לתנא דברייתא די בג' כוכבים כדי לקבוע שהוא לילה, ובוה מובן מה שרמב"ם אינו מזכיר את ענין ההכספה. ועוד הוסיף שגם מה שאמרו רבה שבין השמשות הוא 3/4 מיל ורב יוסף 2/3 מיל הוא אליבא דהתנא של הברייתא, ולא לשיטת רבי יהודה, וכתב שכך נראה מלשון רש"י (שבת לד ע"ב ד"ה אודו) דמחלוקת רבה ורב יוסף בשיעור הזמן של בין השמשות אינה בדיוק אותה המחלוקת שנחלקו אם לרבי יהודה פני מזרח מאדימין הוא יום או בין השמשות.

אך לענ"ד אי אפשר לומר שהרמב"ם פסק דתנא דברייתא ולא כרבי יהודה שאם כן מניין לרמב"ם שספק בין השמשות מתחיל בשקיעה. ומה שלא הזכיר את ענין ההכספה לא קשה לי שלא ראה צורך להזכירה כי ממילא אין אנו בקיאים לשערה.

לחוש לר' יהודה אינו אלא לחומרא בעלמא, ומעתה אתי שפיר קושית התוספות למה הוצרך ר' יוחנן לפסוק כר יוסי, שר' יוחנן הוצרך לפסוק כר' יוסי דוקא מאחר שלחומרה אנו חשים לרבי יהודה, ובא להשמיענו שעדיין עיקר ההלכה היא כר' יוסי, ולכן פסק הרמב"ם בהלכות קידוש החודש שגם לאחר כוכב אחד הוא עדיין יום, אבל בהלכות שבת נקט בפירוש המשניות מהדורה בתרא כדברי ר' יוחנן כיון שעכ"פ במה שיש בו רק צד חומרה אם ננקוט כר' יהודה אנו נוקטים לחומרה כר' יהודה, והעדיף לפרש כך את המשנה כי משמעותה הפשוטה שבשיעור בין השמשות יש אפשרות לעשות מלאכה והוא זמן משמעותי<sup>לב</sup>, ורק שבתחילה רצה הרמב"ם לפרשה שתתאים להלכה כר' יוסי, ולבסוף נמלך שעדיף לפרש כפשוטה מכיון שבסופו של דבר אנו חשים לרבי יהודה.



## ז.

### הוכחות נוספות דלא כרבינו תם

האגר"מ (א, כד) כתב לדייק דלא כרבינו תם ממה שאמרו בבבלי ברכות ב ע"ב שעני אוכל פיתו מאוחר לצאת הכוכבים, כי הפשט הוא כפירוש רש"י (שם) שהעני אוכל מוקדם משאר אינשי בגלל שאין לו נר, ומבואר בתוספות שהעני היה קורא קריאת שמע ומתפלל מצאת הכוכבים ולאחר מכן אוכל, וכיון שכל זה הוא עושה ללא נר מוכח שלאחר צאת הכוכבים ההלכתי יש אור.

גם מתחילת הירושלמי בברכות יש הוכחה. הירושלמי מקשה על האמור בברייתא שזמן צאת הכוכבים המוזכר במשנה כזמן אכילת הכהנים הוא קרוב לזמן שבני אדם נכנסים לאכול בליל שבת, וז"ל:

איתא חמי משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן יממא הוא, ועם כוכביא הוא, משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פתן בלילי שבת שעה ותרתי ליליא הוא?

---

לב). אמנם גם בדעת ר' יוסי יש ספק כמה הוא הזמן, כי רש"י פירש הוא שיעור קטן שאי אפשר לעמוד עליו, אך הר"ש במסכת זבים (א, ו) הסיק שיש בו שהות ושיעור קצת, והגר"ז בסידורו כתב די"ל שהוא שתי דקות כדי להתאים את הדברים לדברי הרמב"ם שצאת הכוכבים הוא כשליש שעה אחרי השקיעה.

ובפשטות כוונתו שצאת הכוכבים הוא בשעה שאנשים קוראים לזה עדיין יום כי עדיין יש אור והוא מוקדם לזמן אכילת אנשים בליל שבת שהוא רק שעה שעתיים בלילה לאחר שחוזרים מתפילתם בבית הכנסת שהיה מחוץ לעיר.

הוכחה נוספת שתחילת בין השמשות היא בהתכסות גלגל החמה הביא הרב שמואל אריאל (אסיף שם) מדברי הירושלמי בברכות שם:

רבי אומר הלבנה בתקופתה התחיל גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות זהו בין השמשות. אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות.

ונראה שרבי חנינא, תלמידו של רבי, לא בא לחלוק אלא לתקן את השמועה ולהעמיד את הדברים על דיוקם שמה שמקביל הוא סוף שקיעת הגלגל חמה ותחילת גלגל הלבנה לעלות, ועכ"פ לפי שניהם הלבנה מתחילה להראות באותו זמן שהחמה שוקעת, והנה במציאות אכן זמן עליית גלגל הלבנה באמצע החודש הוא מיד לאחר שקיעת גלגל החמה ולא שעה אחרי כן, ומתבאר מזה שהגדיר זמן זה כבין השמשות שהקובע הוא העלמות הגלגל מהאופק ולא העלמות האור ברקיע.



## ח.

### חמה בראשי דקלים, חזרת התרנוגלת לקינה, ושקיעת החמה בכרמל

רב שרירא ורב האי (גנוי קדם ה, ו) כתבו שחלוקת רבה ורב יוסף היא משתשקע החמה "ולא תראה אפילו על ראשי דקלים". זמן זה לקוח מהגמרא (שבת לה ע"ב): "אמר ליה רבא לשמעיה: אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי - אתלו שרגא". דהיינו שאמר רבא לשמשו שכיון שאינו בקי ידליק את הנר כשהשמש נראית בראשי הדקלים<sup>(ג)</sup>. ומדברי הגאונים מתבאר שמה שאמר רבא

(ג). לשון זו מצינו גם לגבי תפילת נעילה בירושלמי ברכות פ"ד ה"א "כד תחמי שמשא אריש דקלי", אך אפשר דשם אין הכוונה להגביל את זמן ההתחלה לסוף זמן הראות השמש בראשי הדקלים, אלא לומר שהוא בסמוך לשקיעה, וכפי שכתב המנהיג בהלכות תענית, והב"ח (סי' תרכג) והט"ז (שם סק"א) שהוא 30 דקות.

לשמשו להדליק כשחמה בראש הדקל אינה הרחקה וסייג כפי שכתבו אחרים, אלא זהו הזמן שמיד לאחריו היא השקיעה, ולכן מהרגע שאינה נראית בראש הדקל זו שקיעת החמה. מדברים אלו מוכח להדיא דלא סברי כרבינו תם שהשקיעה שעליה דנה הגמרא בשבת היא לאחר שלוש ורבע מיל משקיעת גלגל השמש כי בודאי לא שייך לומר שבזמן של שלוש מיל אחרי השקיעה הראשונה עדיין נראית השמש על ראשי דקלים, ורק אחר כך מגיע הזמן שבו השמש אינה נראית אפילו על ראשי דקלים. אלא וודאי כוונתם כפי שהבין מהר"ם אלשקר (סי' צו) שהשקיעה היא התכסות הגלגל.

ונראה שכוונת הגאונים באמרם "אפילו", שהשקיעה ההלכתית אינה ברגע שאדם העומד על הקרקע אינו רואה את הגלגל, ואפשר שנקטו את הזמן של ראשי הדקלים אף שיתכן שלפי האמת השקיעה מאוחרת מעט יותר<sup>(ד)</sup> כי אנחנו כשמשו של רבא שלא יודעים בדיוק את שיעור חכמים על השקיעה.

ויש לדון עוד האם יש מקום לומר שלדעת הגאונים אמנם בין השמשות מתחיל בשקיעה אך אורכו 3/4 מיל רק לרבי יהודה ולהלכה נקטינן שהוא לילה רק בצאת הכוכבים שלאחר ד' או ה' מיל, כדעת הראב"ן (בספר הראב"ן סי' ב)<sup>(ה)</sup>.

דבר זה יש ללמוד ממה שאמרו שם הגאונים בדיון על דברי רבה ורב יוסף שנחלקו אם בפני מזרח מאדימין כבר התחיל בין השמשות, או רק לאחריו ובהתאם לזה נחלקו אם בין השמשות דרבי יהודה הוא 3/4 מיל או 2/3 מיל:

ורב יוסף קא מסתייעא דר' יהודה קא יאהיב שיעורא ליום אחר שקיעת החמה, מדקאמרינן בלא פלוגתא אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה, ותניא נמי הכי, ואמר ר' יוסי בר ר' אבון ובאותן כוכבים שאין נראים ביום.

(ד). ראה במאמרו של הרב מנת זמני היום בהלכה בהרים ובעמקים (כתב עת המעיין יד) שלמעשה שתי דקות לאחר שמי שעומד על הקרקע ומביט על האילן אינו רואה בו את ניצוצות השמש עדיין תיראה השמש למי שעומד בעצמו על האילן. וראה עוד קונטרס זמן שקיעת החמה להרב פפיס, ובספר זמנים כהלכתם (פ"ד סעיף ה).

(ה). כמבואר שיטתו בספר הזמנים בהלכה (ח"ב עמ' שעד), וכפי שכבר ציינתי לעיל.

ומבואר שרב שרירא ורב האי מבינים שהברייתא דכוכב אחד יום שנים בין השמשות שלוש לילה היא ברייתא מוסכמת להלכה, ומבארים שמה שנאמר בה הוא ביחס לזמן שלאחר השקיעה, שאחרי השקיעה יוצא כוכב אחד בזמן שבו נחלקו רבה ורב יוסף שהוא דקה לאחר השקיעה והוא הזמן שבו פני מזרח מאדימין, ולאחר מכן נראים שני כוכבים שעליהם אמרו שנים בין השמשות, ולאחר גמר ההכספה יוצא הכוכב השלישי, והוא לילה גם לפי רבי יהודה האומר שזמן בין השמשות הוא  $3/4$  מיל כי אז עובר  $3/4$  מיל מהשקיעה. ומזה מתבאר שאין דעתם כדעת הראב"ן, כי לשיטתו צריכים לומר שברייתא זו אינה כרב יהודה והכוכבים יוצאים רק אחר ד' או ה' מיל.

ובאשר לגמרא בפסחים נראה שהגאונים לא מתחשבים בה לענין גדר לילה מהטעם שכתוב בתשובה אחרת שלהם המובאת בתשובת מהר"ם אלשקר (סי' צו) שכל הברייתא דפסחים אינה להלכה היות והיא כתובה לפי דעת חכמי ישראל, ואנו נוקטים בענין זה כחכמי אומות העולם<sup>(1)</sup>.

ויש לדון גם בענין הזמן הנוסף המבואר בגמרא שם ליום המעונן והוא חזרת התרנגולת לקינה, וכתב הרב וייץ (אסיף שם) שהתרנגולת חוזרת לקינה בזמן

(1). וכן מוכח ממה שכתב באור זרוע (הל' תשעה באב סי' תטז) בשם רב שרירא שיש לסיים את הסעודה בערב תשעה באב "טרם יבוא השמש", והוא כדברי בעל הלכות גדולות (הלכות תשעה באב סי' יח עמ' רל בהוצאת מכון ירושלים) שכתב "וערב תשעה באב מיבעי ליה לאפסוקי מדאיכא שימשא כתענית ציבור". לא מדובר כאן בהעתק של לשון הגמרא אלא בהוראה למעשה שנאמרת לעם, וכיון שהגאונים לא כתבים לנו שיש שתי שקיעות באותה הלכה, כל אחד שקורא את דבריהם מבין ש"מדאיכא שימשא" או "טרם יבוא השמש" פירושו שצריך לראות את גלגל השמש בעולם, ואם היתה דעתם שצריך להפסיק רק לפני שקיעה שניה שאינה ידועה וניכרת בודאי היו צריכים לפרש שיש שתי שקיעות, ויש להפסיק רק לפני השקיעה השניה.

ואמנם האורחות חיים (יו"כ, ג) מביא שבענין תוספת מהחול על הקדש ביאר הרמב"ן את הזמן שיש להוסיף, ובתוך דבריו הסביר שהזמן הראוי להוסיף הוא בין השקיעה הראשונה לסוף השקיעה, והוא שלוש ורבע מיל, ומסיים "ולא נתנו חכמים שיעור לתוספת זה למטה אלא שיוסיף שיעור הנראה לעינים", ואח"כ מציין האורחות חיים שכ"כ הרב האי בתשובה. אך נראה שאין ללמוד מזה דבר על דעת רב האי בענין שתי השקיעות שהרי תשובת רב האי עצמו בענין זה אינה לפנינו, וכיון שכבר ראינו שלדעתו אין שתי שקיעות מסתבר שכל מה שכתוב בה הוא שלא נתנו חכמים שיעור לתוספת ושצריך שיוסיף שיעור הנראה לעינים, וגם האורחות חיים לא התכוון לומר שבתשובתו כתוב מילה במילה מה שכתב הרמב"ן.

השקיעה של הגלגל, ומזה רצה להסתייע לשיטת רבינו תם כי לא סביר שיאמר את הזמן שבו למעשה הרבה פעמים כבר היתה שקיעה.

אך נראה לישב שאין הכוונה כאן לחכות שהיא תחזור לקינה ואז להדליק אלא לשער מתי היא עומדת לחזור לקינה ולהדליק לפני כן. ועוד שלפי מאי דכתבתי לעיל שמסתבר שכל מי שנמוך מירושלים זמן השקיעה אצלו הוא כאילו היה עומד בגובה של ירושלים, יוצא שהזמן של חזרת התרנוגלת לקינה הוא אכן מוקדם לשקיעה האמיתית בבבל.

וכן יש להוכיח את איחור השקיעה האמיתית לפי הגובה של ירושלים מהירושלמי מסכת ברכות פרק א:

רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם רבי חנינא התחיל גלגל חמה לשקע, אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל. הדא דתימר בההוא דאזיל ליה בקפונדרא ברם ההוא דאזל ליה באיסרטא לא בדה.

ולשון הגמרא בבבלי בשבת לה ע"א:

רבי נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל - אמר רבי חנינא: הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה. אמר רבי חייא: הרוצה לראות בארה של מרים, יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים, וזו היא בארה של מרים. אמר רב: מעין המיטלטל - טהור, וזהו בארה של מרים.

ומתוך השוואת הסוגיות נראה כפי שהסיק הרשב"א בחידושו שבת לד ע"ב:

נראה לי שבתוך שיעור זה נכלל כל בין השמשות דר' נחמיה, ולפי שאין הכל בקיאות בתחלת השקיעה האחרונה כדי שיעמוד ממנה על סוף השקיעה ושיהא מותר לו לאכול בתרומתו, קא יהיב השתא שיעורא דכולי עלמא בקיאות בו, דמכי הוי שמשא בראש הכרמל ירד משם ויטבול בים ויעלה וכשיעלה שם ידע שכבר נשלם זמן בין השמשות ומותר לו לאכול בתרומתו, ויעלה דקאמר אין פירושו ויעלה מטבילתו אלא יעלה דומיא דירד כלומר

ירד מראש הר הכרמל ויטבול ויחזור ויעלה אל ראש ההר ויאכל שם, וזה שיעורו של בין השמשות דרבי נחמיה כלומר סוף שיעורו.

בפועל כיום ידוע שההר הקרוב ביותר לים מהרי הכרמל הוא ההר שעליו עומד המגדלאור של נמל חיפה בימינו ומתחתיו נמצאת מערת אליהו. המרחק בין פסגת הר זה לים בימינו הוא 335 מטר (כ"כ בהזמנים בהלכה עמ' תרס). ונראה שבריצה מהירה אכן אפשר לעבור מרחק כזה ולטבול בבגדיו תוך פחות מ 5 דקות, והוא מתאים למה שאמרנו לעיל שהשקיעה האמיתית מתחילה רק 5 דקות לאחר השקיעה מעיננו, ומובן שלעלות לוקח יותר זמן והוא החצי מיל שאורכו 9 או 11 דקות.

אמנם יש להעיר שרבינו חננאל מפרש שבבבלי מדובר על טבילה בכינרת, ולא בים הגדול, וז"ל בדף לה ע"א:

רבי נחמיה אומר משתשקע החמה עד שיעור כדי הילוך חצי מיל זהו בין השמשות, אמר רבי [חנינא] הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בימא של טבריא ויעלה וזהו שיעור של ר' נחמיה.

וקצת סיוע לדבריו שמדובר על ים טבריא יש להביא מזה שבארה של מרים המוזכרת שם בהמשך הגמרא, לפי הירושלמי כתובות פרק יב הוא בכינרת:

ונשקפה על פני הישימון אמר רבי חייא בר בא כל מי שהוא עולה להר הישימון וראה כמין כברה קטנה בים טבריא, זו היא בארה של מרים.

אך נראה שכעין מה שפירש הרשב"א על טבילה בים הגדול אפשר לפרש גם על הטבילה בכינרת, שמדובר בירידה מהירה לים ולחזור ולעלות על ההר שלידו אלא שכאן מדובר על העומד בהר הישימון שבחוף המזרחי של הכינרת שרואה את השמש שוקעת בהרי טבריה שקרויים כרמל ביחס להרים המזרחיים (כמו ארץ הכרמל המוזכרת בנביאים שהיא כלל החלק המערבי של הארץ), ואז יורד בריצה לכנרת וטובל ועולה ויתכן שהכל ימשך כ 30 דקות, כיון שהשקיעה האמיתית למי שעומד במקום זה אינה משעה שרואה את השמש שוקעת בהרי טבריה אלא כ 15 דקות לאחר מכן.

וכיון שהסקתי שהשקיעה צריכה להיות מחושבת בכל מקום שנמוך מירושלים לפי גובה ירושלים אציין מה צריך לדעת כדי לחשב את הזמנים של הפרשי המקומות מירושלים לשאר ארץ ישראל ע"פ דרך החישוב במעלות כפי שהובא בזמני ההלכה למעשה (עמ' 160) שמגדיר את הדברים כך:

כל מעלה מערבה מאחרת את השעון, ולכן כל הזמנים מתאחרים ב 4 דקות.

כל מעלה צפונה גורמת שינוי בקיץ ובחורף:

בחורף היום מתקצר ב 6 דקות דהיינו הנץ מתאחר 3, והשקיעה מקדימה 3.

בקיץ היום מתארך ב 6 דקות דהיינו הנץ מוקדם והשקיעה מתאחרת.

הפרשי קוי האורך של הערים הגדולות ביחס לירושלים הם בערך:

תל אביב: 0.65 מערבית. 0.5 צפונית.

חיפה: 0.4 מערבית. 1.0 צפונית<sup>(ז)</sup>.

ובשכלול כל הנתונים האלו יוצא שבדרך כלל השקיעה בערים הגדולות בהשוואה לשקיעה בירושלים יותר מאוחרת מלבד דקה או שתיים בשיא החורף.

בלוחות זמנים המופצים היום בדרך כלל חישבו את השקיעה או לפי הגובה בו נמצאים או לפי ראיית המקום כמישור בגובה פני הים. ולפי האמור החישוב הנכון הוא לפי הלוח שקובע את הראיה במקום מישור אלא שנוסיף על זמן זה 5 דקות.



---

(ז). לפי לוחות מעשה ניסים של הרב כצורי, בירושלים מחשבים את הזריחה למי שנמצא על הר לפי הגובה בו הוא נמצא בלי כיסוי ההרים. בעוד שבלוחות 'זמני ההלכה למעשה' חושבה הזריחה בהתחשב בכיסויי הרי מואב, לכן היא מאוחרת יותר. אבל בשקיעה הזמנים שלהם שווים כי שניהם מחשבים בניכוי כיסוי ההרים.

וביחס לקיץ והחורף במקומות אחרים כתב בלוח מעשה ניסים הפרשי זמן שונים ממה שיוצא על פי הפרשי המעלות שכתבת, וגם לא סבר שיש למדוד את הכל בגובה של ירושלים.



## ט.

## ביאור הגמרא בברכות לפי תלמיד רבינו ניסים

בסוגיא דברכות ב ע"ב מובא ברשב"א ובריטב"א שלפי גירסת רב האי הגמרא שואלת על ההנחה ש"ובא השמש וטהר" מלמד שכהן שטבל יכול לאכול בתרומה בצאת הכוכבים "וממאי דהאי ביאת השמש ביאת אורו היא וטהר יומא, ודילמא ביאת שמשו היא וטהר גברא".

כלומר דלפי המשנה אנו מפרשים מה שנאמר "ובא השמש וטהר" על צאת הכוכבים, והגמרא שואלת מנין לנו שכוונת התורה בזה על ביאת האור, והמילה "וטהר" משמעותה סוף סילוק האור, אולי הכוונה לביאת השמש שהיא תחילת בין השמשות ובוזה יטהר האדם, ולפי זה משמע שצאת הכוכבים הוא הסתלקות האור, ולא כשיטת הגר"א שעדיין יש אור. ואמנם ראה בביאור הגר"א לסי' רסא שגם הוא מבין את המושג ביאת אור על הסתלקות כל האור אך ביאר את הגמרא לפי גירסת רש"י באופן שתתאים לשיטתו, אך כאמור לגאונים יש גירסה אחרת למרות שגם הם נוקטים שג' הכוכבים נראים לאחר 3/4 מיל מהעלמות הגלגל וצריך לבאר כיצד הם הבינו את גירסתם.

תשובה לדבר נמצא בדברי רב מחכמי המערב תלמיד רבינו ניסים (מובא בגנוי שכטר ח"ב והזמנים בהלכה בנספחים) שאחר שהסיק בפירוש הגמרא בברכות שצאת הכוכבים היא ביאת אורו כגירסת הגאונים מקשה מה שמקשים על הגר"א "והלא אור השמש ישאר אחר יציאת הכוכבים בעולם זמן ארוך או שעה או קרוב ממנה". ומוסיף שקושיה זו היא גם על מסקנת הגמרא בשבת שדי לכו"ע בג' כוכבים, והרי חזינן שאיכא אור, והשיב:

דהא דאמרינן ביאת אורו לא על הליכת אור השמש מן הארץ לגמרי ולא משיפולי הרקיע שהוא במערב, אלא ענין אלו הדברים כך הוא. הכוכבים שברקיע אינם שוקעים כולם ביום אלא אור השמש יחביא אורם לפי עוצם אור השמש ומיעוט אורם. וגם אחר שקיעת השמש במעט יעלם אורם מן האור שנשאר ברקיע מהשמש ולא יראו הכוכבים לעין האדם אלא עד שיתגבר אור השמש על אורם. והיה היסע הדברים שביאת אורו לא כל

האור מהעולם אלא ביאת האור ממקום הכוכבים שהוא ביאת רובו מהעולם כולו.

אמנם הגאון הכותב מוסיף שביאור זה הוא של עצמו ולא קיבלו בקבלה, אך דבריו מוכרחים כדי שלא תהא סתירה בדברי רב האי.

ואכן בדברי רבינו ניסים גאון, בתשובה המובאת במהר"ם אלשקר סי' צו, מבואר שהשקיעה היא הקובעת, שעד הערב האמור בתפילת מנחה הוא "עד שתפול העגולה של השמש, והיא שקיעת החמה, ומשקיעת ועד צאת הכוכבים בין השמשות". ומסתימת דבריו בצאת הכוכבים ברור שדי בראיית ג' כוכבים.



י.

### ראיות שהביאו לשיטת רבינו תם

הרב וייץ (אסיף שם) הביא עוד כמה ראיות לשיטת רבינו תם, ואתייחס כאן אליהם: א. בנחמיה מסופר על בנית החומה שעבדו עד צאת הכוכבים, ולפי הגמרא בברכות ב ע"ב זהו זמן צאת הכוכבים ההלכתי, ואם הוא לאחר כ 20 דקות מהשקיעה למה לא עבדו מאוחר יותר שהרי יש עדיין אור שמאפשר עבודה.

תשובה: בבקר אדם בשיא כוחו ויכול לעבוד משעה מוקדמת אך בערב קשה למי שעובד יום שלם להמשיך לעבוד עד שתחשך לגמרי, ולכן הסתפקו בעבודה עד צאת הכוכבים ההלכתי. אפשר שהעיפות היא גורם למה שאנשים ממהרים לומר.

ב. איך יתכן שלר' יהודה מהשקיעה הוא ספק, והרי בספר נחמיה מבואר שהלילה הוא רק צאת הכוכבים. וגם בגמרא בברכות ובמגילה ובפסחים משמע שעד צאת הכוכבים יממא הוא.

תשובה: כבר ציינתי לעיל שיתכן לומר שהלימוד מנחמיה הוא אכן רק אליבא דר' יוסי בלבד. ומצד הפסוק בנחמיה לכשעצמו אין קושיה, שהרי הגמרא עצמה אומרת שהוא רק זכר לדבר, וגם אם נאמר שהלימוד הוא לכולי עלמא, לא קשה כי נחמיה מדבר על צאת הכוכבים הודאי, וזה רק כדשלים בין השמשות דרבי יהודה. כך י"ל גם בכוונת הגמרא שעד צאת הכוכבים יממא הוא, דהיינו שאינו

לילה ודאי אלא הוא ספק יום ספק לילה לרבי יהודה, ויום גמור לרבי יוסי, וכן נראה שהבינו התוספות בשבת לד ע"ב במה שביארו על מחלוקת רבי יהודה ור' יוסי, כפי שהבאתי לעיל את דבריהם.

ג. בירושלמי פסחים (א, א) שאלו על הברייתא הקובעת שאין בודקין לאור החמה "וכי יש חמה בלילה". ואם צאה"כ אחרי 20 דקות, למה לא העמידו את הברייתא בזמן 20 דקות לאחר השקיעה, הרי עדיין אפשר לבדוק בו לאור החמה.

תשובה: הבדיקה לאחר צאה"כ היא יותר לאור הירח והכוכבים מאשר לאור החמה, כמובא לעיל בשם תלמיד רבינו ניסים גאון שכל עוד שהחמה שולטת לא רואים כוכבים, ולכן לא שייך להעמיד בזה את המשנה.

ד. המוסלמים קבעו את תפילת הלילה החמישית שלהם 72 דקות לאחר השקיעה. ומסתבר שלמדו ליחס חשיבות לזמן זה מיהודים.

תשובה: המוסלמים שמעו מיהודים דברים שנמצאים רק בגמרא או במדרשים, וכיון שזמן זה מוזכר בגמרא, והוא באמת זמן הסתלקות האור מכל הרקיע, די בכך להסביר מדוע כשבאו להוסיף תפילה בסוף היום קבעו אותה בזמן זה.



## יא.

### סיכום

לסיכום העולה ממאמרינו למעשה:

א. גם לפי רבינו תם הולכים אחרי ראית הכוכבים, ואם נראו שלשה כוכבים קטנים בנוסף לבינונים הוא לילה ודאי, וכן יש לחשב כמה הוא  $3/4$  מיל לפני הזמן שבו נראים כוכבים כלשהם, ולכן למעשה בצאת שבת אין להחמיר יותר מאשר 8.5 מעלות לאחר השקיעה כפי שנהוג בארץ ישראל, וכניסת שבת אין צד להקל לאחר השקיעה בשום מקום.

ב. שיטת רבינו תם בביאור הגמרא אינה מתישבת עם מה שרואים במציאות הרבה כוכבים גדולים וקטנים לפני הזמן שלשיטתו היא השקיעה, וכבר עמד בזה ר"י הזקן וכתב שמציאות כזו מוכיחה ללא ספק שהוא לילה.

ג. יש לחשב צאת הכוכבים לפי 4.8 מעלות מתחת לשמש שהוא כ 15 דקות לאחר השקיעה בירושלים בימי ניסן, ולחומרה יש לחשבו לענין קריאת שמע של ערבית כ 6.2 מעלות שהוא בין 23 דקות לאחר השקיעה בימי ניסן ל 28 דקות בקיץ בירושלים, ולכן רצוי לא להתפלל ערבית לפני זמן זה.



הרב יואל שילה

## קו התאריך

### שעות היום תלויות בקו האורך

הטס מערבה במהירות טיסה התואמת למהירות סיבוב כדור הארץ על צירו - נע למעשה עם השמש, ונשאר באותה שעה. אם ימשיך לטוס עד שכדור הארץ ישלים הקפה מתחתיו - הרי שיישאר באותה שעה, אולם יפסיד הקפה שלמה של הכדור, ובמילים אחרות - 'הפסיד' יום [מי שטס מערבה במהירות הסיבוב של כדור הארץ מדגים היטב את בעיית קו התאריך, שכן מצב השמש כלפיו נשאר יציב, והוא רואה אותה כל הזמן כנגדו, ונשאר במצב יציב של יום ארוך - אך בסופו של דבר כשהוא נוחת הוא נוכח לדעת שעבר יום שלם ליושבי המקום (הגרז"מ קורן)].

ועל דרך זו, אם יטוס מזרחה - הרי שפוסע קדימה בזמני היום [ניתן לתאר מי שממריא מזרחה בשעות הבוקר המוקדמות מניו יורק במטוס קונקורד לאחר שהתפלל שחרית עם הנץ החמה בי"ז בתמוז (שאו יכול להיות אורך היום בניו יורק 15 שעות). בקו רוחב זה, מטוס קונקורד שמהירותו 2,330 קמ"ש יכול להקיף את העולם בכשלוש עשרה שעות, ולכן אדם זה יתפלל מנחה ומעריב ויסיים את הצום המקוצר שלו באירופה, יתפלל שחרית ביום המחרת עם הנץ החמה בסיביר, ויחזור לניו יורק כשלוש עשרה שעות אחר יציאתו ממנה, ואז בסמוך לשקיעה כשירצה להתפלל מנחה של יום המחרת - ישתומם לראות שבני המקום מוציאים ספר תורה וקוראים בפרשת 'ויחל'. בטיסה מזרחה נוכל לתאר את התקצרות הימים שבה יכול לחוש כל מי שטס מארה"ב לישראל, מובן שקיצור זה יכול להיות קיצור מצטבר - וכך ניתן להראות כי מספר הזריחות והשקיעות שהוא מונה במהלך סיבוב שלם גדול באחד ממספר הזריחות והשקיעות שמונה מי שנשאר במקומו (הגרז"מ קורן)].

המלבי"ם למד מהפסוק "יום ליום יָבִיעַ אֶמֶר" (תהלים י"ט ג') שבכל עת מתחלף היום במקום מסויים בכדור הארץ "הימים תמיד סמוכים זה לזה וכן הלילות, כי היום וכן הלילה סובב ומתגלגל תמיד סביבות הכדור עד שבכל רגע יגיד יום

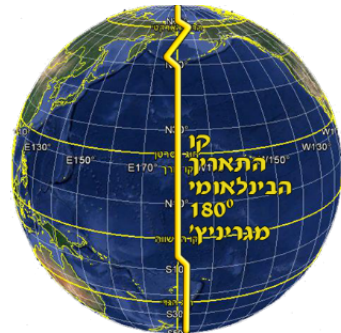
החולף אומר ליום הבא לרגלו ונכנס תחתיו, וכן לילה ללילה, בענין שהרבוז הזה מתמיד ומתרבה בכל זמן".



## ההסכמה הבינלאומית

במציאות החיים שמסעות סביב העולם הם שכיחים - מסתבר שצריך לקבוע קו המפריד בין תאריכים שונים - שמזרחו יחשב כנקודה המאוחרת ביותר בכדור, ומערבו יחשב כנקודה המוקדמת ביותר בכדור.

ההסכמה הבינלאומית הסכימה להחשיב את גריניץ' שבלונדון כקו אורך אפס, ובשנת תרמ"ד [1884] החליטו שקו אורך 180 יהיה קו התחלפות התאריך [קו זה עובר באוקינוס השקט בין סיביר לאלסקה. הוא אינו ישר לגמרי, אלא יש לו סטיות כעשר מעלות מזרחה ומערבה כדי לכלול בו אזורים שונים, משיקולי נוחיות ופוליטיקה], ותבואר כאן בס"ד ההתייחסות התורנית לזה, לענ"ד.



## הסוגיא הקרובה ביותר

בגמרא לא הזכירו להדיא את קיומו של קו התאריך, והסוגיא הקרובה ביותר לנושא זה היא סוגיית 'סוד העיבור' (ר"ה כ:), שמפירוש הראב"ח ומפירוש הכוזרי והרז"ה לסוגיא זו - ניתן לנסות לשפוך אור על מקום תחילת הימים. זולת פירושים אלו אין לנו שום ראיה למיקום תחילת הימים, וגם פירושים אלו, אינם תואמים לגמרי למציאות המוכרת לנו בכדור הארץ, כך שבכל אופן צריכים לדחוק את הפירוש עם המציאות.



## פירוש הראב"ח

הראב"ח (רבי אברהם ב"ר חייא, בספר העיבור, מאמר ב' שער ז', 1123) למד מהפסוק "וְהָיוּ לְמִאֲוֹרַת בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ" (בראשית א' ט"ו) - שהחמה נתלתה מול אמצע הארץ ומול קו המשווה - ובכך האירה את כל הישוב כאחת מקצה המזרח לקצה המערב ומהקוטב הצפוני לדרומי. וכחלק מהסברו ל'סוד העיבור' [שהתבאר בספרי 'היא חכמתכם'] הוא כתב שתחילת קריאת שמו של היום החדש היא בקצה המזרח, וסיומו הוא כשיכלה שמו מפי בני אדם בשקיעה בקצה המערב, וכ"כ בשם הדיין רבי חסאן בר מרחסאן ז"ל, וגם הרמב"ן (בדרשת 'תורת השם תמימה') הביא רק את פירוש הראב"ח, וכתב שהוא מבוסס על דברים שאותם כפי הנראה לדעתו - הראב"ח עצמו דרש מפסוקים<sup>א</sup>.

(א). דרשת הרמב"ן: בדרשת הרמב"ן 'תורת השם תמימה' התייחס לפרשנות של סוגיית מולד זקן, והביא את פירוש הראב"ח כמי שיש לו רמז בפסוקים, ולא הביא את הרז"ה, ובכך נתן לשיטה זו מקום [הרמב"ן כתב: "וחכמים שבישראל יש להם ידיעה בפסוקים האלו לכל מעשה בראשית, ולמדת השמים והארץ והשמש והירח והכוכבים לגבהותם ושפלותם, ולקדרות המאורות כמו שאמרו לכי ומעטי את עצמך - שהוא ענין המולד, וכל מה שאמרו פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה נולד קודם חצות שפירש סחוב אשורטא (כינוי הכבוד של הראב"ח) - בכל יש רמז בפסוקים האלו"], אף שהרמב"ן ראה את כל חיבורו של בעל המאור על הרי"ף - לא ציין את פירושו לסוגיא זו [אמנם, בסדר מועד בד"כ נמנע מלהעיר עליו במלחמות, כמ"ש בהקדמה לברכות]. אם כנים הדברים שיש כאן העדפה לפירוש הראב"ח על פני פירוש הרז"ה - ממילא לדעתו אין הכרח לומר שקצה המזרח במרחק צ' מעלות מירושלים, כרז"ה, אלא הוא מזרחית משם (הערת הגרז"מ קורן שליט"א).

ביאור הדברים: שיטת הרז"ה היתה שאם מולד הלוח, שנוסד לפי שעון ירושלים, הוא בחצות היום ואילך - הרי שבקצה המזרח [שהוא בעצם קצה המערב, דהיינו המקום המאחר אחר ירושלים י"ח שעות] כעת הוא כבר לאחר תחילת הלילה, וממילא גם כעבור כ"ד שעות, שאז כבר יהיה ניתן לראות את הלבנה החדשה שהסתתרה כ"ד שעות - לא יראוה אפילו במקום המאחר ביותר בארץ, ולכן יום זה אינו ראוי לקובעו ר"ה. הרמב"ן ציין רק לביאור הראב"ח לסוגיא [כי הוא מבוסס על דברים שאותם כפי הנראה לדעתו הראב"ח עצמו דרש מפסוקים, כמבואר בראב"ח (ב' ז') - שמולד הלוח נוסד לפי שעון קצה המזרח, והראיה היא בסוף מערב היבשת [י"ב שעות מערבה מקצה המזרח, לשיטתו שהיבשת היא בדיוק חצי מהכדור, ולכן החמה יכלה להאיר את כל הארץ ברגע תלייתה], שאם המולד היה בחצות היום ומעלה בקצה המזרח - הרי שלא תהיה אפשרות שהעדים בשום מקום בחצי היבשתי של העולם יראו היום את הלבנה, ונמצא שראיית הלבנה האמורה בסוגיא היא במערב היבשת ולא בקצה המזרח [ודעת הראב"ע, וכנראה שגם רש"י, היא שהראיה היא בירושלים, וכן דעת היסוד]. ללא ביאור הרז"ה לסוגיא - הרי שאין הכרח לומר שיש קו המבדיל בין התאריכים שממוקם צ' מעלות מזרחית לירושלים.

מפירוש זה למדנו שתחילת קריאת שם היום היא בקצה המזרח, ושקצה המזרח - מרוחק י"ב שעות מקצה המערב [גם ביסוד עולם (ב' ג') ובפירוש על הלכות קדה"ח לרמב"ם (י"א י"ז) מבואר שגבולות הים של מזרח ומערב הישוב הם קו אורך הרחוקים 180 מעלות זה מזה].



### פירוש הכוזרי והרז"ה

הכוזרי (ב, י"ט-כ', בערך בשנת 1130) כתב: "...תחלת קביעות הימים מן הצינ [סין] מפני שהוא תחלת המזרח ליישוב, אמר החבר... ארץ ישראל שהיא מקום התחלה לקריאת שמות הימים - בינה ובין השמש בעת תחלת הקריאה בשם שש שעות... ראה אותה אדם שוקעת והוא בא"י וקרא תחלת השבת, עד שהגיעה אל עומת ראשו אחר שמונה עשרה שעות והיתה ערב לתחלת הצינ... ואין להמלט ממקום משתתף תהיה תחלת מזרחו ואחרית מערב - והוא לא"י תחלת הישוב<sup>(ב)</sup>". הרי שכתב שחייב להיות קו המפריד בין הימים, ובתחילה ביאר שהתחלפות היום היא בא"י - ששם היתה כניסת שבת בראשית לאדה"ר, ולאחר מכן כתב שתחילת קביעות הימים היא בסין - המקדימה בשש שעות את ירושלים [ומדבריו מוכח שכן פירש את סוגיית 'סוד העיבור'].

היסוד עולם (ל"ו.) הבין שכוונת הכוזרי והרז"ה (ר"ה ה') שאכן היום מתחלף בא"י [ניכר מדברי היסוד<sup>(ב)</sup> שהוא הסתפק בשאלה אם כוונתם היא שהיום מתחלף

(ב). אמנם יש לעיין היטב בכוונת הכוזרי, שרואים בבירור ששאלת הכוזרי לא נסובה על 'קו תאריך', וגם עיקר תשובת החבר רק אמרה שקריאת שם 'שבת' החלה עם תחילת השבת בסיני, ולאחר שהתקדשה עבור מי שהיה בסיני - התקדשה עבור מי ששקעה עליו השמש מערבית לסיני עד קצה הישוב במערב, ואח"כ עד סין שבמזרח הישוב - ונמצא שהשבת נקראה בסין י"ח שעות אחר סיני כי א"י היא באמצע הישוב - שש שעות מערבית לסין, ונמצא שתחילת המזרח היה המקום האחרון שהחלה בו השבת הראשונה, ורק בדרך אגב מתבאר בדבריו שאין להימלט מלהיות 'קו תאריך', כלומר מקום שהוא בתחילת המזרח ובסוף המערב שנחשב תחילת הישוב כלפי א"י, שאם לא נקבע מקום שיהווה תחילה לקריאת שם היום - לא יתכן שימי השבוע יקראו בשם אחד לכל הישוב.

מ"ש 'ואין זה בדין התורה לבד אבל בדין הטבע גם כן' - לכאורה כוונתו שישנן תופעות טבע המיוחדות לשבת, כגון שבעל האוב לא מעלה באוב מתים בשבת (סנהדרין ס"ה:) - וטבע המקום מעיד ששבת שם (הערת הגרז"מ קורן שליט"א).



בירושלים או בקצה המזרח, אך יותר היה נראה לו שכוונתם שמתחלף בירושלים, וכך הבינו בכוונתו רבי דוד גאנו תלמיד הרמ"א, בספרו נחמד ונעים (קס"א), והחזו"א בשו"ת וחדושים (פ"ו א' ד"ה עלינו) בשם היסו"ע והמפרש על הרמב"ם - שהבינו ברז"ה ובכוזרי שהיום מתחיל בירושלים [והחזו"א לא הסכים לפירושם], והיסו"ע חלק עליהם כי סבר שהתחלפות היום באמצע היבשה בין שני שכנים היא היתול ושגגון (אך יתכן שלא היה חולק אם היה יודע שאין שום קו ישר מצפון לדרום שאינו חוצה יבשה, וגם אם הכוונה היא לקו החוצה את היבשת - יש ליישב את קושייתו בכך שהתורה ניתנה בעיקר לא"י והמקומות הקרובים, ואילו במקומות הרחוקים אכן יש תנאים המביאים לתופעות משונות, כפי שהמקיף את הקוטב בודאי חוצה את קו התאריך הלך ושוב [הגר"ד יצחקי], והרי קו מפריד ביבשה שכאן יום וכאן לילה, כאן פורים דפרזים וכאן פורים דמוקפין, מועדים וזמנים א' רס"ט).

אך החזו"א נקט שגם כוונת הכוזרי שתחילת היום בקצה המזרח וסוף היום י"ח שעות לאחר ירושלים [וממילא כוונתו שבשעה שאדה"ר קידש את השבת הראשונה - יום זה התפשט עד שש שעות למזרח א"י כטפל לא"י, ובכך הפך למקדים לא"י, ושאר י"ח השעות המערביות לא"י - מאחרות אחריה (חזו"א שו"ת וחדושים סי' פ"ד, 'סוד נקודה דלתתא')], וכך הוכיח (חזו"א קל"ח ז', מגמ' ר"ה כ"א). שלא יתכן שיומה של בבל מאוחר לא"י [והעיר הגר"ד יצחקי שאפשר לפרש שכוונת הגמ' היא שתאריכי א"י קובעים את הצום בבבל, ולמנין א"י - בבבל צריך להיות כעת יוהכ"פ אף אם בא"י כבר גמרו להתענות].

גם בעל המאור (ר"ה ה', בערך בשנת 1180) פירש בסוגיית 'סוד העיבור' ככוזרי, שמתחילה כתב: "דע כי חשבון הימים הנמנים מימי השבוע תחלתו מן הנקודה השלישית שהיא טבור הארץ והיא א"י... וזהו המרחק ביניהן במהלך הגדול כשאתה מתחיל למנות מארץ ישראל", אמנם, לאחר מכן כתב: "שוכני קצה המזרח... לפי שהם מתאחרים י"ח שעות". ומשמעות דבריו היא שאין מקום המתאחר אחר ירושלים יותר מי"ח שעות [ולפ"ז צריך לפרש שאין כוונתו ב'קצה המזרח' לקצה היבשת המזרחי - כי הוא הרי מקדים לירושלים, אלא למקום שמעבר לקצה המזרח - שהוא המאחר אחר ירושלים].

ומדבריהם למדנו שהם הבינו שהיום מתחלף במרחק שש שעות מזרחית לירושלים, וירושלים היא מרכז הישוב.

אמנם, אף שזו קביעה מציאותית המתאימה כמעט במדויק לחוף שנגחאי שבסין הנמצא כ-87 מעלות מזרחית לירושלים ובאותו קו רוחב שלה [32 צפון], אולם קביעה זו לא מתאימה להמשך החוף המזרחי של אסיה הממשיך לנטות מזרחה ככל שמצפינים - ומגיע עד עוד 65 מעלות [4.3 שעות] מעבר ל-90 מעלות מירושלים, אך הרז"ה עצמו כבר כתב שדבריו מתאימים רק לקו המקיף את אורך הארץ על פני הפלך הרביעי משבעת הפלכים והוא האמצעי ביישוב". כלומר לקוי הרוחב התואמים לירושלים [הוסיף החזו"א (סוף קונטרס י"ח שעות) שזו פשרת הראשונים בין קביעה שהיום יתחלף בירושלים שממנה הושתת העולם (אלא שאז שני שכנים יובדלו ביום שלם), לבין קביעה שהתחלפות הימים 180 מעלות מירושלים (שזו לא יהיה מקום המרוחק ממנה יותר מ"ב שעות) - ובפשרה זו ירושלים מחלקת את היבשה העליונה (מקומות הישוב הידועים) כך שרבע הכדור המזרחי מקדים לירושלים, והרבע המערבי - מאחר, והים והאיים הם טפלים לישוב העליון, ונמצא שרבע כדור מקדים לירושלים, וג' רבעי כדור - מאחר].

עוד קביעות מציאותיות המבוארות בדבריו הן שירושלים היא במרכז הישוב, שמירושלים לקצה המערבי של הישוב יש רבע כדור, ושהמרחק בין ירושלים לבבל [של האמוראים] יש פחות משעתיים שלמות - וקשה ביותר להבין את קביעות אלו לאור המציאות הידועה לנו, ובהמשך תתבאר דרך אפשרית להבנת דבריו.

**כתב החזו"א שכשיטת הכוזרי והרז"ה בביאור הסוגיא צידדו רוב הראשונים והאחרונים שעסקו בענין: הריטב"א ר"ה כ': [ויש להרז"ו ז"ל בהלכה שיטה אחרת שהיא יותר מחוורת" (משיטת רש"י)], והר"ן ר"ה כ': [הרוצה לעמוד על עקרי שמועות כפי מה שנתבאר על פי בשרשי חכמת התכונה - יעיין ברז"ה שנתפרשו שם בארוכה], וסבר החזו"א שהרז"ה הוא היחיד שההלכה יכולה להקבע על פיו, וביארו שדעתו היא שעיקר המשקל שיש לתת לדברי הקדמונים הוא מפני שדבריהם עברו את ביקורת הדורות במסורת דור דור, וממילא דברי הרז"ה צריכים להכריע את שאר הקדמונים שהזכיר הגרימ"ט בספרו 'היומם בכדור הארץ', ואף השתדל להוכיח שההסכמה הכוללת בדברי הקדמונים היא דווקא כשיטת הרז"ה [אמנם, צ"ע במה שכתב שכך הסכמת הראשונים, שהרי האשונים שלפני הכוזרי בודאי לא הציבו את הגבול 90 מעלות מירושלים, וגם אחרי הרז"ה מצאנו כמה**

ראשונים שנקטו שא"י איננה טבור הארץ (כגון הראב"ע, היסוד עולם, הכפתור ופרח, האפודי, ועוד), וגם צע"ג האם ניתן לומר שהריטב"א והר"ן צידדו כשיטת הרז"ה, כי בלשון הריטב"א ניתן להסתפק האם כתב שפירוש הרז"ה הוא היותר מחוור כלפי כל הסוגיא או רק כלפי מחלוקת ר"י ור"י בסוף הסוגיא, והר"ן לכאורה רק ציין ששרשי הסוגיא בחכמת התכונה כתובים ברז"ה, והרי הם נקטו לעיקר כשיטת ר"ת שהאמת כחכמי ישראל, והשמש הולכת בלילה ממערב למזרח מעל כיפת הרקיע - ולפ"ז אין מקום לפרש את הסוגיא כפירוש הרז"ה (הערות הגר"ד יצחקי)).



### היכן הוא קצה המזרח

מדברי כל הראשונים למדנו שהמקום שבו היום מתחיל הוא בקצה המזרח, ובעוד שהראב"ח וסיעתו רק ביארו שהישוב הוא חצי מהכדור ולא ביארו היכן הוא [וכ"כ עוד ראשונים, ראה ראב"ע על הפסוק "מִמְּזֶרֶחַ שֶׁמֶשׁ עַד מִבְּאֵו" (תהלים קי"ג ג'): "ככה אורך היישוב (ממזרח למערב) שהם י"ב שעות, ולא כן הרוחב (מצפון לדרום)...". בגירסה אחת של כת"י הראב"ח - כתוב שקצה המזרח 114 מעלות מזרחית לירושלים, כמ"ש הרמב"ם והיסוד עולם], אך הכוזרי והרז"ה גם ביארו שקצה המזרח הוא שש שעות מזרחית לירושלים [ויש להעיר שאף שהחזו"א כך הבין שהראב"ח וסיעתו לא ביארו את מקום קצה המזרח, אולם מפורש בדבריהם במקומות שונים היכן סברו שהוא קצה המזרח - במעלות או בשעות ביחס לירושלים (הערות הגר"ד יצחקי)].



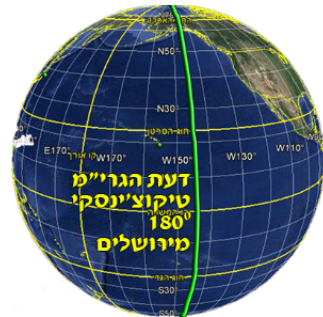
### בני הישיבות ביפן

שאלת קו התאריך התעוררה למעשה לאחר שאלסקה הוחכרה מרוסיה לארה"ב בשנת 1867 - והאומות שינו את תאריכה. ושוב התעוררה לקראת יוהכ"פ תש"ב, כאשר חלק מבני הישיבות גלו לקובה שבדרום מרכז יפן [בקו אורך 135 מזרח, כלומר, כמאה מעלות מזרחית לירושלים] ולא ידעו האם יוהכ"פ ביפן מקדים את ירושלים כספירת האומות או מאוחר מירושלים [לגבי שבת - התפרסם שרבים

מהם החמירו מספק לשמור איסורי שבת דאורייתא במשך יומים, ויש שהחמירו גם באיסורי דרבנן, ואת הקידוש ותפילות שבת קיימו ביום 'ראשון' שעפ"י מנין האומות].

שאלתם נשאלה לכמה רבנים:

א. הגר"מ טיקוצ'ינסקי זצ"ל וסיעתו הורו להם שמספק לא ישנו את יומם שהרי ממשיכים את מנין הימים מאירופה, כעין 'מונה ששה ימים ומשמר יום אחד'.



לאחר שנים ניסח את דעתו בספרו 'היומם בכדור הארץ' שמאחר וירושלים מוגדרת כמרכז העולם, לכן השימוש בלשון 'קצה המזרח' בנוגע למקום שבו היום מתחיל להקרא בשמו מחייב שקו התאריך יהא מרוחק 180 מעלות ממנה, י"ב שעות לפני וי"ב

שעות לאחריה, כלומר בלב האוקיינוס השקט [בקו אורך 155 מערב. וטען שכך סבר כל מי שכתב שהימים מתחילים מהמזרח, ולשיטתו יפן ניו זילנד והוואי מקדימות לירושלים [וביאר (עמ' כ"ט פסקה ג') שלשיטת הרז"ה לים אין שום דינים, והמגיע לקצה סין דרך הים ממערב - מתאחר בי"ח שעות, והמגיע ממזרח שומר את יומו עד שיעלה על היבשה במערב אירופה או אסיה, אלא שלא הורה כשיטה זו].

ב. מרן החזו"א זצ"ל הורה להם שיפן מאחרת אחר א"י כי ההלכה מוכרעת כרז"ה וסיעתו שהיום מתחיל שש שעות מזרחית לירושלים, בחוף סין [אלא שלרוב בני הישיבה תשובת החזו"א כבר לא היתה נצרכת מאחר שתוך זמן קצר הוגלו לשנחאי שנמצאת בקו אורך 121 מזרח, כלומר כ-86 מעלות מזרחית לירושלים].

עוד הכריע החזו"א שהעובר את הים באניה או שטס מעל הים - קו התאריך עברו הוא בדיוק 90 מעלות מזרחית לירושלים.



## גרירת היבשות המזרחיות

עוד חידש החזו"א שכוונת הראשונים היא שמאחר ולא יתכן להניח שקו התאריך יחצה יבשת לשנים ולשני שכנים יהיו תאריכים שונים (כסברת ה'יסוד עולם') - ע"כ י"ל שכוונתם ב'קצה המזרח' היתה לקו המתפתל עם פיתולי קו החוף, ומגיע עד לקצה סיביר במיצר ברינג [קו אורך 170 מערב, שהוא 155 מעלות מזרחית לירושלים, כלומר הקדמת 10.3 שעות]. וכן, מאחר ויבשת אוסטרליה מתחילה בתוך 90 מעלות מירושלים - נותנים לה את אותו תאריך המקדים לירושלים - עד חופה המזרחי [קו אורך 153 מזרח, שהוא 118 מעלות מזרחית לירושלים, כלומר, הקדמת 7.8 שעות]. אולם יבשה המתחילה לאחר 90 מעלות מירושלים, כגון יפן [קו אורך 129 מזרח], ניו זילנד [קו אורך 166 מזרח], ועוד - יומה מאחר אחר ירושלים. מה שהקו איננו קו אנכי ישר לא הפריע לחזו"א כי לגביו די בקביעת גבול שממנו מתחיל היום החדש, וגבול הרי יכול להיות מפותל מעצם טבעו, וא"צ קו ישר, ובפרט שהקובע הרי צ"ל קצה היבשת המזרחי - שבמציאות הוא קו מפותל לאור הכרעת החזו"א לכאורה נמצא שהנמצא במזרח אוסטרליה - לא ירחץ בים ביום א' כי אף שלגבי היבשת נחשב כיום חול - אולם בים הוא שבת, וצל"ע (שמעתי הוראה שהטס במוצ"ש מסידני מזרח, ולאחר כמה שעות המטוס ינחת בהונג קונג, ונמצא שיצא ממוצ"ש לליל שבת ושוב חזר למוצ"ש - שיש לו להמנע ממלאכות, וגם לקדש בדיבור ולהבדיל, ותמהתי מדוע הצריכוהו קידוש - הרי חציית קו התאריך איננה מסע אחורה בזמן כמין 'מנהרת הזמן', ומי שנעשה בר-מצוה במוצ"ש לא יחזור להחשב קטן, וא"כ - מדוע להצריכו לקדש שוב את השבת שכבר קידש, והסכים עם תמיהתי מו"ר הגרז"מ קורן, והוסיף שבספר 'קו התאריך הישראלי' (עמ' קנ"ד) הביא בשם רבי רפאל בירדוגו [נפטר בשנת תק"פ] שכתב בשו"ת משפטים ישרים (סי' ע"ז) שיש לדון אם צריך לשמור שוב שבת).



## בירור הדברים שהושאו בהם ושנחלקו בהם

בדיון זה חייבים לדעת שנועדו בפונדק אחד שני נושאים:

א. עיקר הכרעת החזו"א בקונטרס י"ח שעות - הוא שחשבון הימים מתחיל בקצה המזרח ולא באמצע האוקינוס 180 מעלות מירושלים - היא חתוכה.

האוצר ♦ גיליון י'

ב. אמנם הנידון השני אינו כה חתוך, קצה המזרח - היכן הוא, שלאור ביאור הרו"ה לסוגיית סוד העיבור [לדעת החזו"א וסיעתו] - הכוונה לקצה יבשת אסיה באותו קו רוחב של ירושלים [32 צפון] המקדימה בכשש שעות את ירושלים, כלומר 90 מעלות מזרחית לה.



### האם הגבול קו ישר

לדעת מרן החזו"א קצה המזרח הוא הגבול שבין יבשת אסיה ואוסטרליה לים המזרחי להם, ואינו קו ישר, וסייע את הנחתו שגבול היבשה הוא קו התאריך - מסברת היסוד עולם (מאמר ב' פרק י"ז, וממילא ניתן להניח שכך גם כוונת שאר הקדמונים) ששחוק והיתול הוא לומר שיש קו המחלק את היבשה לשנים וגורם לשני שכנים למנות ימים שונים.

בעקבות חידושו של מרן החזו"א שקו החוף הוא גבול התאריך - היה הוא מוכרח להסיק שכל יבשת שתחילתה בתוך צ' מעלות מירושלים [אסיה ואוסטרליה] - כולה נגררת אחר ירושלים, ויומה מקדים, ואי המתחיל לאחר צ' מעלות מירושלים [יפן, ניו זילנד, טסמניה] - יומו מאחר אחר ירושלים.

אמנם, פשטות דברי הקדמונים היא שהם תלו את תחילת הימים במיקום החמה בשעה מסויימת [תלייתה בשקיעה הראשונה בקצה המזרח (ראב"ח), או תלייתה בזריחתה בקצה המזרח (יסוד עולם ב' י"ז, שביאר בכוונת הפסוק "לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ" שהחמה נתלתה מול אמצע הים - כך שמכאן והלאה היא תאיר לכל הישוב, בתחילה תזרח רק בקצה המזרח, ואורה ילך ויתפשט על כל היבשה), או מיקומה בכניסת השבת הראשונה בא"י (כוזרי ב' י"ט-כ' ורו"ה ר"ה ה'[[ לכאורה אינם מעידים על קו גבול מפותל אלא על קו ישר כפי השפעת החמה על הארץ, ואם הקו הוא ישר - בהכרח שהוא יחצה יבשה כלשהי, כי אין שום קו בעולם העובר רק בים [אף לא הקו שבאמצע מיצר ברינג - שגם הוא חוצה איים לשנים].



### הקושי לאתר את הקצה המזרחי

עוד קשה לקבוע את מיקום קצה המזרח כי רק באותו קו רוחב של ירושלים [ 32 צפון] קצה היבשת בשנגחאי אכן מרוחק כמעט צ' מעלות מירושלים, אך צפונית ודרומית לשם - קצה היבשת הולך מזרחה או מערבה משם, ואף שהרז"ה עצמו כתב שכוונתו לקצה המזרח שבקוי הרוחב של א"י [הפלך הרביעי'] - אך לא זכינו להבין מדוע שהנקודה שהתכוונו לתתה כגבול ל'סוד העיבור' - תהא תלויה בזה [ואין לדחות שדיני קידוש החודש תלויים בקו הרוחב של ירושלים, כמבואר ברמב"ם (קדה"ח י"ח ט"ז), כי אף שהרמב"ם הדגיש שהמנות (כלומר, נוסחאות החישוב) שמסר מתאימות לטווח של שלש מעלות לצפון ולדרום ירושלים שממש העדים רגילים לבוא, אולם מי שבקיא בטריגונומטריה ויודע להכין נוסחאות אחרות - וגם יש לו רכב מהיר להגיע לירושלים מצפון או דרום העולם - אין מניעה שיעשה כן, נמצא שאין דינים אלו תלויים ברוחבה של ירושלים], וגם לשיטת הראב"ח קשה לקבוע את מקום קצה המזרח כי במציאות קצה המזרח מרוחק 27 מעלות מעבר ל-180 מעלות מקצה המערב [שזה הלימוד של הראב"ח מ'להאיר על הארץ' - שחצי ישוב יבשה וחצי ים].



### הקשיים בדברי הרז"ה לפי המציאות

על כמה מדברי הרז"ה לא זכינו לעמוד לאור כמה קשיים מהמציאות.

א. הרז"ה כתב שירושלים היא באמצע הישוב, ושהיא שש שעות מקצה המזרח ושש שעות מקצה המערב - ואף שקצה החוף של אסיה שבקו הרוחב של ירושלים הוא כמעט צ' מעלות מזרחית לירושלים, אך כלפי המערב חוף אפריקה מרוחק 52 מעלות בלבד מירושלים, וצ' מעלות מירושלים מסתיימים בברזיל ופרגאוי - אי שם מעבר לאוקיינוס האטלנטי.

ב. עוד כתב הרז"ה [בשם 'בעלי המחקר!'] שבבל [של האמוראים] מרוחקת פחות משעתיים מירושלים [ולא מצאו בו שתי שעות שלמות] ובמציאות יש רק כעשר מעלות אורך [כארבעים דקות].

ג. עוד קשה מה שביאר שמלכות שבור מלכא הגיעה עד קצה המזרח [בביאור הלשון 'לדידן שית מעתיקא'] - ואילו הידיעות ההיסטוריות שלנו על תקופות אלו לא מאפשרות את נכונות הנחה זו.



### ישוב הרז"ה עם המציאות - הגר"ד יצחקי

כדי ליישב את התמיהות מהמציאות על שיטת הרז"ה הצביע הרה"ג דוד יצחקי שליט"א על העובדה ההיסטורית שבתקופת הרז"ה ואף מאות שנה אחריו [כגון בזמן ה'נחמד ונעים' - תלמיד הרמ"א] לא הכירו את מפת העולם כפי הידוע לנו וממילא המפות הקדומות היו חייבות להיות מעוותות - שהקצה המזרחי (במפות הדומות למפת ליארדו) היה בחוף הודו ובצפונו סין, וירושלים נמצאת בדיוק באמצע הישוב ממזרח עד מערב [ובתקופתו היו גם מפות אל-אידריסי ופתולמיאוס - שבהן הגבול המזרחי איננו במזרח הודו אלא במלזיה או בערך בתאילנד, אך יתכן שהרז"ה לא הכיר



אותן או שחשב שאינן מייצגות את המציאות], ובתקופה זו עדיין לא נערכו לשם מסעות [רק בשנת 1488 הקיפו את אפריקה, בשנת 1492 הגיעו לאמריקה, ובשנת 1520 חצו את אמריקה התיכונה לאוקיינוס השקט], וק"ו שלא מיפו את השטח במדויק, ואף שבזמנם ידעו את היקף הכדור [אפילו היוונים כבר חישובו את מעלות הרוחב עפ"י זווית גובה השמש, ויכלו למדוד את המרחק ביניהן, ולהכפיל ב-360 - והרי זהו גם ההיקף ממזרח למערב] אולם לא יכלו למדוד את רוחב היבשות ממזרח למערב - לא במרחק ולא במעלות, אין דרך לחשב את מעלות האורך (פרט להתאמת שעת הצפיה באירוע שמימי אחיד, כליקוי, וליקוי לבנה המתרחש בלילה לא ניתן לציון בשעה מדויקת, אא"כ משתמשים בשעון חול החל מחצות היום, ומסתמא מדידה מקבילה זו הדורשת תקשורת מהירה ודיוק שמן הסתם לא היו בנמצא - היו קשים לביצוע, אף שכתב תלמי [בספרו אלמגסט, וכ"כ אחריו הראב"ח (א' ה')] שכך בפועל עשו המלכים שרצו לדעת את גודל ממלכתם). מאחר שהם נקטו שרוחב היבשת זהה



לרוחב הים - הרי ש'מתחו' את רוחב היבשות, וייחסו למרחק ממזרח למערב יותר קוי אורך מאשר במציאות ואכן העיון במרחקי קוי האורך שכתבו הראשונים מעיד על טעות שיטתית באורך המעלה או השעה - החזרת על עצמה במרחקים מקצה המערב עד ירושלים (שהיו עכ"פ נגישים), והרבה יותר מכך במרחקים מירושלים למזרח (שלא היו נגישים).

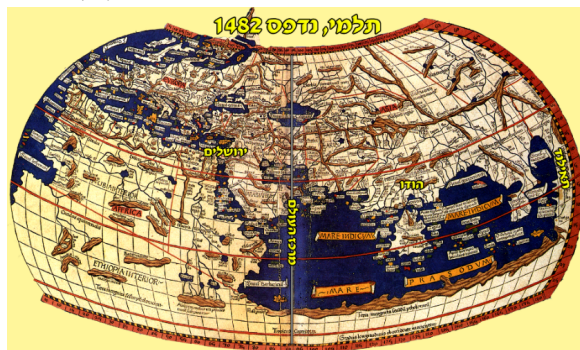
ממילא י"ל שהרז"ה חשב ש'סוף המזרח' הוא בחוף המזרחי של הודו, ששימש כחז"ל והראשונים לציון סוף העולם [כגון בתיאור ממלכת אחשוורוש 'מהדו ועד כוש', ואפילו למ"ד שהודו וכוש קרובים זה לזה - הודו בקצה העולם (ואז כוונת 'כוש' לא לאפריקה אלא להרי הודו-כוש הסמוכים להודו). ולדעת הראב"ח, הרמב"ם, היסוד עולם וסייעתייהו שמידותיהם קרובות למפת פתולמיאוס - קצה



המזרח נמצא בסמוך למזיה].

נמצא שהרז"ה אכן התייחס כקצה היבשת בהתאם למה שחשבו אז שהוא קצה המזרח, והניח שהוא מרוחק שש שעות מירושלים, ומאחר ומפה כעין ליארדו מציינת את ירושלים בערך במרכז היישוב - הניח שירושלים מרוחקת גם שש שעות מקצה המערב, ובפרט שהמפות מציינות את קצה המזרח כקו ישר.

בהנחה זו מיושב מדוע הרז"ה הניח שבבל של האמוראים מרוחקת כשעתיים מירושלים [ולא רק כארבעים דקות, כפי הידוע היום] - כי אם העולם קטן יותר



הרי שמרחק זה כולל יותר קוי אורך, וכן מיושב מדוע הניח שמלכות שבור מלכא הגיעה לסין [כמובא בכוזרי] - כי יתכן שהגיעה קרוב למה שחשבו שהוא

קצה המזרח [כפי ידיעתו, ובעצם הכוונה להודו שלנו, וגם מלכות אחשוורוש השתרעה מֵהַדוּ וְעַד כּוּשׁ].

כדי ליישב פירושי הראשונים עם המציאות הידועה לנו ייתכן לומר שאין הכרח ש'מולד זקן' יהיה תלוי בגבול קצה המזרח במציאות, אלא שחז"ל רק הגבילו את המולד המאפשר לקבוע את ר"ה, ומצאו סברא והגדרה לתלות במציאות 'לילה ויום מן החדש' המתקיים בקצה הארץ לפי מושגי זמנם, והתגלות יבשה נוספת לא תשנה את הגבול שקבעו [כפי שכדוריות הארץ לא משנה את נוסח התפילה 'ובוקע חלוני רקיע', וכן קבעו לומר טל ומטר בחז"ל ששים יום לאחר תקופת תשרי וברכת החמה כל כ"ח שנים - אף שאלו מבוססות על תקופת שמואל, שנאמרה כאמדם מקורב ולא מדויק], ומה שביאר הרז"ה שקצה המזרח הוא הקובע - הוא רק לגבי ראיית הלכנה, שנלמד מהפסוק 'וְהָיָה כְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶמְדַּת הַקָּדִים', אך אין הכרח לומר בדבריו שגם מנין ימי השבוע חייב להתחיל בקצה היבשת, ומסתבר שאם חז"ל היו מורים לנוסע למזרח מתי לשנות את יומו - לא היו מורים שישנה כל זמן שלא הגיע לחוף הים המזרחי המציאותי - כי מדידת המעלות לא היתה אפשרית במדויק בזמנם<sup>2</sup>.



ג. קושיות הגר"ד יצחקי על שיטת החזו"א בהבנת הראשונים:

א. העיון בדברי החזו"א מעלה שהניח שהקדמונים ציירו עולם הדומה למה שאנו מכירים, וכתוצאה מכך החזו"א התאמץ להתאים את תיאור הקדמונים של המציאות - עם המציאות הידועה לנו, אך לא העלה אפשרות שציוני מרחקי האורך השגויים ביותר שציינו הקדמונים - מעידים שהניחו שהמרחק בין מעלות האורך קצר בהרבה מהמציאות הידועה לנו, וממילא העולם באמת גדול משחשבו, ויתכן שהחזו"א כלל לא ידע שהמידות ממזרח למערב שנכתבו ע"י החוקרים בתקופת הראשונים - לגמרי לא נכונות מפאת חוסר היכולת בתקופתם למדוד מרחקים אלו [במעלות, בשעות או במילין].

ב. כדי ליישב דברי הרז"ה עם המציאות הידועה לנו, החזו"א היה חייב להניח שקיים מושג של 'הישוב העליון' [ואף ייחס אותו לחז"ל] - שאורכו י"ב שעות וירושלים באמצעו, ושלכן קצה המזרח של הרז"ה צ' מעלות מירושלים, אלא שבעל כרחו תיאור הרז"ה של הקצה המערבי 'שוכנים על שפת ים אוקיאנוס במערב' חייב לצאת מפתו [שהרי מיקום זה מגיע לברזיל ולא לחוף אירופה], ועוד הוצרך להניח שהמשך יבשת סיביר הוא רק טפל לישוב העליון, ולכן גם לא קיבל את שיטת הראשונים שטבור הארץ היא כ"ד מעלות מזרחית לירושלים - כי איננה מבוססת על מרכז הישוב העליון - שהוא כביכול מושג של חז"ל. אמנם, המושג 'הישוב העליון' הוא חידוש של ספר אוצר נחמד - השייך לעולם הרוחני הנשגב והמופשט, אך אין לו יסוד בראשונים, ומנוגד למציאות לומר שהאוקיינוס האטלנטי הוא 'ישוב'

## האם הראשונים התייחסו במפורש ל'קו' שבו התאריך מתחלף

מאחר ואנו מורגלים במציאות של הקפת העולם - שאלת קו התאריך היא טריוואלית עבורנו, אולם בימי הראשונים לא היה זה נידון מעשי [ואף יש שכתבו ששאלה זו לא תתכן, כי לא ניתן ללכת מזרחה מפני להט החרב המתהפכת].

בדברי הראשונים אין נדון מפורש לגבי קו ברור שיש ימים שונים משני עבריו [שמי שחוצהו למזרח - 'חזור יום לאחור', והחוצהו למערב 'קופץ יום'], והכוזרי היה היחיד שכתב בפירוש 'ואין להמלט ממקום משתתף תהיה תחלת מזרחו ואחרית מערכו', וגם זאת רק אגב דבריו [ראה הערה ב'].

התבטאויות שאר הראשונים לא מתייחסות במפורש ל'קו' שמשני צדדיו תאריכים שונים, אלא רק למקום שממנו מתחילים לקרוא לימים בשםם [כלומר, מתחילים למנות שם את היום רק כי שם מתחיל הישוב - ויש מי שימנה אותו, ולא כי שם בדוקא מתחיל היום], ותאורטית יתכן שאף שהמקיף את העולם מאירופה מערבה יחליף את תאריכו ליום הבא כשיעלה ל'קצה המזרח' כי שם תחילת הימים - אך תושב אסיה שירד מזרחה לים ימשיך את תאריכו ולא בבת אחת חוזר ליום אתמול.

ואילו המשך אסיה ואוסטרליה אינן 'ישוב'.

ג. החזו"א נאלץ לדחוק ולחדש את קיומו של קו דמיוני שמתקיימת בו ראיית הלבנה החדשה י"ח שעות אחר ירושלים, אך איננו חלק מהיבשה [כי אז היה מתבטל אליה] וגם לא חלק מהים [שאו איננו בכלל 'שוכני קצה המזרח'], וגם דחוק לומר שיש נקודה היוצאת מעבר לצ' מעלות - בעוד שחסרים 300 ק"מ מחוץ שנגחאי עד השלמת צ' מעלות מירושלים [והתרוצים שהיבשה נשטפה או שהארץ התכווצה מבוססים על כך שמוולד זקן הוא הלמ"ס - והרי הרז"ה והחזו"א עצמם לא סוברים כך], ובודאי שדחוק להניח שבמעשה בראשית היו בדיוק צ' מעלות ועוד נקודה.

ד. החזו"א כתב שכל הראשונים הסכימו לרז"ה, ואילו בקובץ אגרות ג' קפ"ז כתב שצ"ל שדעת היסודי שהתחלת היום 114 מעלות מירושלים כדי לקיים את פירושו לסוד העיבור - הרי שהסכים שנחלקו בזה הראשונים. ויש להוסיף עוד שלפירושי רש"י, תוס', רמב"ם (המועתק ב'פירוש' על הרמב"ם קדוה"ח), ראב"ד, רשב"א, ריא"ז, מאירי, רבי אברהם מן ההר, וחשב האפוד - סוגיית 'נולד אחר חצות' לא קשורה לקו התאריך. לדעת ראב"ח בשם הדיין רבי חסאן בן מרחסאן ורבי יצחק ב"ר ברון, והרמב"ן בשמו, והראב"ע, והיסוד עולם - אף שהסוגיא עוסקת בתחילת הימים, אך לא הסכימו לפירוש הרז"ה ולא למדת צ' מעלות מירושלים, וגם התשב"ץ בשלשת פירושי לא פירש כרז"ה. ומידות הרמב"ם וה'פירוש' על קדוה"ח, רד"ק, אברבנאל, רבי יהודה בן מהר"ם חלאווה, צפנת פענח, והכפתור ופרח - אינן מתאימות לרז"ה - ובהכרח לא פירשו כפירושו - וכיצד ניתן לומר שהסכמת הראשונים כרז"ה?

הראב"ח לא רמז לקו תאריך אלא רק הסביר בסוגיית 'סוד העיבור' שהחשבון נוסד על יושבי קצה המזרח היבשתי, וכן הרז"ה רק הזכיר שי"ח שעות מערבית לירושלים - היום הוא עדיין היום הקודם, כלומר, הוא כתב במפורש שהיום מתאחר אחר ירושלים בשיעור י"ח שעות, וזה מתקיים במי שבאמת נסע דרך המערב ולא עלה עדיין ליבשת אסיה, אך לא דיבר במפורש על מי שהלך מזרחה עד קצה היבשת - וכשיעבור את הקצה יחליף את היום, וממילא גם אין הוכחה מוחלטת שהר"ן והריטב"א שהביאו את שיטת בעה"מ - אכן התכוונו להכריע שיש קו ברור המפריד בין ימים שונים.

היסוד עולם (מאמר ב' פרק י"ז) כתב 'על דרך כלל אומר כי אינו אפשר בשום פנים ולא יתכן לבני אדם העומדים כולם ביום אחד ורואים את החמה כאחד - שיהיו מקצתם קוראים בשם יום פלוני מימי השבוע ומקצתם ביום אתמול או מחרתו' - ודבריו מעידים שסבר שאין מושג של 'קו תאריך' שמשני עבריו ימים שונים, אלא שהחזו"א פירש שכוונתו רק שלא יתכן לחלק יבשה לימים שונים, אך בין היבשת לים שמזרח לה - מתחלף היום, ולהבנת החזו"א כך חייב להיות הביאור בדברי היסוד"ע, שהרי היסוד"ע עצמו כתב שהימים מתחילים מהמזרח, והויכוח בינו לרז"ה היה רק היכן קצה המזרח. אמנם יש לפקפק אם אכן זו כוונת היסוד"ע, שהרי דקדוק דבריו, שאמר שהיום נמשך 36 שעות, ואמר ש'היום נקרא ממזרח' ושהימים נגמרים במערב - מורה שכוונתו לא היתה לאפיין קו תאריך בקצה המזרחי של היבשת, אלא רק לומר שיש מקום ביבשה שבו יהיו אנשים שיתחילו לקרוא בשם היום החדש, וקריאת שם יום זה תמשך 36 שעות - עד שהשמש תשקע לתושבי קצה המערב, ואז כבר לא יהיה מי שיקרא ליום זה בשמו, כמ"ש: "משהתחיל להקרא שם שבת בפי בני קצה מזרח בראשונה ועד שנסתלק שמו מפי בני קצה מערב באחרונה... עברו להם ל"ו שעות" [שזה ביאורו לסוגיית סוד העיבור], וכלל לא התייחס לדין מי שנמצא בים ולמי שעובר את אותו 'קו' מצד לצד, ובפשטות כשכתב 'אינו אפשר בשום פנים...'. כוונתו שאין אפשרות לימים מחולקים גם כשהאחד ביבשת והאחר בחוף הסמוך לו.

היעב"ץ (מור וקציעה שמ"ד) כתב כדבר פשוט שהשבת יכולה להשתנות לאנשים שונים אפילו במדינה אחת, כגון מי שמקיף את הארץ ממזרח למערב - נמצא

שהפסיד יום, והמקיף ממערב למזרח - הרויח יום, ונמצא ששניהם מחולקים מבני אותה מדינה שיצאו ממנה וששבו אליה, ולכל אחד שבת בפני עצמו, אלא שזה רלוונטי רק כשעדיין הוא במדבר שאין שם ישוב קהל מישראל, עיי"ש.



## האם יש מושג הלכתי של שינוי תאריך

שאלת קו התאריך התעוררה לאחר שאלסקה הוכרה מרוסיה לארה"ב בשנת 1867 - ושינתה את תאריכה [כנ"ל], ובעקבות זאת החלו לדון האם יש מושג הלכתי של שינוי תאריך.

ח"ז סלאנימסקי פרסם את הנדון ב'המליץ', והאדמו"ר מטשורטקוב השיב שיש לחתוך את היבשה 90 מעלות מזרחית לירושלים, כפשטות הרז"ה, וממילא החליט שיש לשנות את התאריך בקמץ'טקה שבמזרח סיביר, ורבנים אחרים חלקו עליו. אמנם, נכתבו גם תשובות בנידון שדנו רק בנידון ההולך ממקום למקום מעבר לקו התאריך, אך התעלמו מעיקר השאלה - האם לשנות את היום ממנין הימים שהורגלו בו שם, ויש לדון מה ניתן ללמוד מתשובות אלו וכמה ניתן להסתמך עליהן לגבינו.

בשו"ת הר צבי (או"ח קל"ח), כתב הגרצ"פ פרנק שהפליטים שנתיישובו ביפן צריכים להתנהג כפי שמוחזק שם בלי שינוי מאנשי המקום הנמצאים שם מכבר, וביאר ש"אין לזה שום יסוד בש"ס ופוסקים שיש קו תאריך בעולם...", והסתייע גם מהרדב"ז (א' ע"ו) דכך היא מצות השבת, שבכל מקום שהוא - יעבוד ששה ימים וישבות ביום השביעי, וכן האריך הרמ"מ כשר בספר 'קו התאריך הישראלי' להוכיח שאין 'קו תאריך' - ובכל מקום ישמרו את היום כפי שנקבע ע"י המתיישבים הראשונים שם.

אמנם, החזו"א כתב בחריפות נגד שיטה זו, ושהעיון במקורות מעלה שאין לה מקום (הערות הגרז"מ קורן שליט"א והגר"ד יצחקי שליט"א).



## הוראות הפוסקים לעניין הלכה

להכרעת מרן החזו"א זצ"ל שכתב שלדעת הרז"ה גבול י"ח שעות מירושלים קבלה הוא בידם - הסכימו באופן עקרוני גם מרן הגרי"ז זצ"ל ועוד פוסקים.

אמנם, אף שהחזו"א נקט שאפשר גם להקל כשיטה זו לנהוג מנהג חול ביום המוקדם גם באסיה ואוסטרליה המזרחיות יותר מצ' מעלות מירושלים, אך כבר הרדב"ז (א' ע"ו) כתב שנחלקו בזה הראשונים "דע כי נפל מחלוקת בין הראשונים מאיזה מקום מתחיל היום וגם מאיזה מקום מתחיל יום השבת, עיין במ"ש בספר הכוזרי ובעל יסוד עולם..." [בפשטות כוונתו שלכוזרי הקו במזרח א"י, וליסוד - במזרח היבשת (הגר"ד יצחקי שליט"א)]. ומרן הגרי"ז זצ"ל סבר שאינו יכול להכריע אם יש מחלוקת בראשונים (כמ"ש הרדב"ז) או שמא אין ראשון החולק על הרז"ה.

הגרא"ז מלצר זצ"ל חלק וסבר שהוא ספיקא דדינא<sup>ד</sup> [אולם ודאי שהסכים שאין להקל כנגד שיטה זו לנהוג שם מנהג חול ביום המאוחר]. וכן נראה לעיקר שהרי אף בשיטת הרז"ה אין הכרח ללמוד שסבר שהמשך היבשת נגרר אחר חלקה המערבי, ובודאי ששאר הראשונים שנקטו שתחילת היום בקצה המזרח לא פירשו קבלה של גבול י"ח שעות מירושלים, והיסוד עולם אף פירש שהוא 114 מעלות מזרחית לירושלים, ובפשטות כך גם דעת הראב"ח וסיעתו - ולדבריהם אין צורך להניח שצריך לתפוס דווקא את גבול החוף שמול ירושלים, כפי שהתברר גם לחכמים שהלכו בשיטת החזו"א [כגון הרה"ג ר' יוסף חיים דינקלס זצ"ל בספר 'סוד נקודה דלתתא', והגר"ח צימרמן בספר 'אגן הסהר'] שקשה להסכים עם דבריו

ד). מכתב הגרא"ז מלצר זצ"ל לחזו"א: א. אף שבמאמר ב' משמע שהיסוד מסכים עם הרז"ה, אך במאמר ד' חולק. ב. מאחר ומסדרי הש"ס הלכו לכרכי הים - מדוע לא הודיעו שהיום מתחלף שש שעות מירושלים. ג. הראב"ד חולק על כל דברי הרז"ה, ולא רק על פירושו ב'נולד אחר חצות' שהרי התחיל 'אבל השבתות והמועדים'. ד. מה שלראב"ד הימים מתחילים מהמזרח - הוא רק לגבי התוכנים, אך השבתות והמועדים תלויים בא"י, וכפי שבמרחק שעה מזרחית ומערבית לירושלים השבת נכנסת שעה לפני ולאחר כניסתה בירושלים - כך כשמתרחקים מירושלים למזרח ולמערב, עד שנפגשים במרחק י"ב שעות ממנה. ה. אף שהר"ן והריטב"א הסכימו לפירוש הרז"ה - אך לא אמרו 'הלכה למעשה', וכשפירשו את סוגיית 'נולד אחר חצות' לא חשבו שנוגע לקיום השבת בקצה המזרח. ו. לאחר שהלומדים מליטא שמרו ביפן שתי שבתות - שינוי היום יהווה פרצה לתושבים המקומיים. ז. הדרך הנכון לצום ביום הראשון, וכשהיו מסוכנים ביום השני - יאכלו פחות מכשעור, ומעיקר הדין הוא ספיקא דדינא ואי אפשר לעשות בעצמנו להקל.

שהסכמת הראשונים כהרז"ה [והם נקטו שהקו צ' מעלות מזרחית לירושלים אף שחותך את היבשה, ואם היסוד עולם היה יודע שאין קו שאינו חותך יבשת - אולי היה חוזר בו משיטתו], וידוע שבפועל כיום היהודים הדירים בקביעות ביפן ובמדינות אלו שומרים את השבת רק על פי תאריך האומות [המקדים לירושלים, ולהכרעת החזו"א - הוא בדין שגגת שבת וזדון מלאכות].

כמובן שהעצה היעוצה היא שלא לשהות במקומות אלו כלל בשבת וביום א', וכן ביו"ט ובמוצאי יו"ט, אך כדי לצאת מן הספק לגמרי צריכים גם לא לשהות

השיב החזו"א: א. כל הראשונים שהיום מתחיל מהמזרח. ב. השגות הראב"ד הן רק סברא, וכוונתו ב'שבתות' היא שיגרא דלישנא, והרי הביא את הריב"ב שסובר שהימים מתחילים מהמזרח. ג. קושיות היסוד עולם אינן קשות. ד. משמעות הרז"ה שמה שהיום מתחיל צ' מעלות מזרח לירושלים אינו רק פירוש לגמ' אלא ידיעה מוקדמת, ואין ראשון החולק להדיא על העקרון שהימים מתחילים מהמזרח, והסכמת הראשונים עמו היא הלכה למעשה אף אם נאמרה רק כפירוש הסוגיא. ה. מדת שש שעות מירושלים מתקיימת בשנגחא, אך מסתבר שאינו תלוי בזה אלא בתחילת היבשה שנקראה 'ארץ', ואדה"ר נברא בה, ושם מקום המקדש. ו. הסכמת התוכנים שתחילת הישוב 66 מעלות מערבית לירושלים - היא רק לצורך קביעת התחלה לחישובי המעלות ואינה מחייבת להאריך את היבשה למזרח להשלמת 180 מעלות, ואילו חלוקת הכדור לחצי תחתון ולחצי עליון המכיל את עיקר הישוב מתחילת היצירה, ואמצעו בירושלים - אינה נוגעת למציאות, אלא תחילתו בקצה המזרח וסיומו 24 מעלות בים מערבית לירושלים. ז. ליסו"ע טבור הארץ של החוקרים 24 מעלות מזרחית לירושלים הוסכם גם על חז"ל שקבעו שם את שעון המולדות, והיא נתמכת מהלכות 'נולד אחר חצות', אלא שמוכח מדבריו שלא היה ברור לו שאכן היה מיושב עד כלות 114 מעלות מזרחית לירושלים, ואף שכתב שהישוב משתרע על אורך 180 מעלות - אך זהו ענין צדדי שההלכה היוצאת מדבריו אינה תלויה בו, ולכן א"צ ליישב את דברי החוקרים עם המציאות, וגם לא נתבאר אם דבריהם נאמרו ברוחב ירושלים או צפונית יותר, ומ"מ לרמב"ם שעון המולדות נקבע באופק ירושלים, דלא כיסו"ע. ח. בכל אופן אין בסיס להכליל את איי יפן בכלל היבשה, שהם רק איים קטנים באוקינוס נגד המפורש ברז"ה ט. לא ניתן לחשב 180 מעלות ברוחב צפוני, שאז נפל השיעור בבור כי בסיביר אורכו יותר מק"פ מעלות, ובקביעת קו התאריך בתוך סיביר אין טענה ששם ההתחלה או שעד שם נטפל. "אף לדעת היסו"ע דהמולדות נתיסדו ע"פ הסכמת התוכנים, לחשוב ק"פ מעלות של חצי כדור העליון מתחילת ישוב המערבי - אין לנו הכרח להאריך את היבשה עד סוף ק"פ מעלות, שחשבון ק"פ מעלות, יסודו חצי כדור הארץ העליון, הכולל בשטחו את הימים ואת היבשת יחד, באמת כתב היסו"ע במאמר ב' פ' ט"ז בשם החוקרים שהישוב משתרע על אורך ק"פ מעלות, אבל הענין צדדי ולא ההלכה היוצאת מפירושו נוגעת כלל בשאלה זו אם היבשה מתארכת עד ק"פ מעלות או שחסר מעט, אלא יסודו חשבון חצי כדור המחזיק ק"פ מעלות... אף שהחזו"א כאן טוען שגם היסו"ע יכול להודות שאין צריך להגיע עד 180 מעלות מקצה המערב אלא די להעצר לפני כן [בצ' מעלות מירושלים]. אולם מוכח מהחזו"א שיש מקום לומר שהעיקר ליסו"ע אינו דוקא קצה המזרח, אלא 180 מעלות מקצה המערב.

בשבת וביום א' במקומות המרוחקים צ' מעלות מירושלים והם עדיין על יבשת אסיה עד סיביר, וכן ברוב אוסטרליה - ששם החזו"א הכריע שדינם כירושלים. מאידך, כפי שלא נוכל להקל להחשיב את שטח אסיה ואוסטרליה שמעבר לצ' מעלות מירושלים כמקדימות את ירושלים - גם לא נוכל להקל להחשיב את יפן ושאר האיים הנמצאים מערבית לקוים האפשריים [הקו היורד מהקצה המזרחי של סיביר, 180 מעלות מקצה היבשת בפורטוגל או באפריקה] - כמקדימות את ירושלים בודאי, וכי מפני שיש לנו קושיות חזקות על החזו"א - נורה להקל למעשה דלא כדבריו?

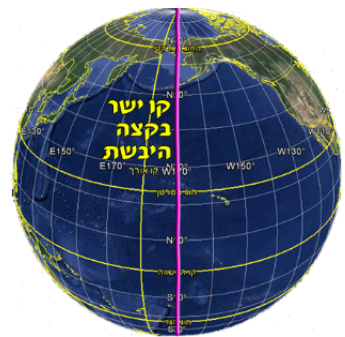


## התייחסויות אחרות לקו התאריך

החזו"א השתדל להראות שגם דעת הראב"ח ורבי חסאן הדיין והריב"ב והיסוד עולם - מסכימה עם גישת הרז"ה שתחילת היום בקצה המזרח 90 מעלות מזרח לירושלים, ושלא נחלקו בזה הראשונים.

אמנם, כמה פוסקים הכריעו קוים אחרים כ'קצה המזרח':

א. לעיל הובאו דברי כמה ספרים שהוכיחו שלדעת הראב"ח והיסוד"ע - אף שתחילת היום הוא בקצה המזרח - אולם הוא 114 מעלות מזרחית לירושלים, כלומר מזרחית ליפן [אמנם, כוונתם היתה ל-114 מעלות לפי מפת תלמי - שהם בערך במלזיה, אך מאחר ותלמי לא ידע שאסיה נמשכת עוד כאלפיים ק"מ מזרחה - אין משמעות לציון מקום זה כגבול (הע' הרב יצחקי)]. וכתב הרדב"ז (א' ע"ו) במפורש שנחלקו בזה הראשונים "דע כי נפל מחלוקת בין הראשונים מאיזה מקום מתחיל היום וגם מאיזה מקום מתחיל יום השבת, עיין במ"ש בספר הכוזרי ובעל יסוד עולם...".





ב. מקובל שמרן הגר"ז זצ"ל ראה כעיקר את הקו החוצה את אסיה צ' מעלות מירושלים, וצידד לחוש לחומרא בארצות שמעבר לצ' מעלות, ואף שלפ"ז הקו חוצה יבשה.

ג. הגר"י מרצבך זצ"ל (בספרו 'עלה יונה') צידד באפשרות ש'קצה המזרח' כולל גם את האיים הסמוכים ליבשת, ו'סוף הישוב' הוא רק באוקיינוס שלאחריהם, ולפ"ז יש מקום לומר שאלסקה נחשבת חלק מהמערב, וסיביר היא חלק מהמזרח, והאיים הסמוכים יחשבו כיבשת, כולל יפן, וממילא קו התאריך ירד ממיצר ברינג באמצע האוקיינוס ויבדיל במקום שאין עליו שם ישוב [ולא ירד בקו ישר מדויק מצפון לדרום]<sup>(7)</sup>.

ד. הגר"ד יצחקי שליט"א מראה פנים שהקו היורד מקצה סיביר [170 מערב] מייצג באופן הטוב ביותר את עקרונות הראשונים לקצה המזרח, כי אף שהרז"ה לא יכול היה לדעת בזמנו ממקום זה אולם העקרון שטבע שריר לקצה המזרח האמיתי, ובכך יפן וניו זילנד מקדימות לירושלים, וסברתו היא שאף שגבולות ומידות הראשונים מעידים שלא חישבו במדויק את מרחקי האורך למזרח, אך

(ה) מאחר ולפי דעת רבי יהודה (גיטין ח'). האיים שבים הם חלק מארץ ישראל מריבוי המילה 'וגבול', וחכמים חלקו רק כי אין להם ריבוי - על כן יש לומר שגבול הים אינו גבולה של ארץ ישראל אלא שמרבים את כל מה שניתן לקוראו א"י (כדברי רש"י ד"ה ר' יהודה "כל הים שכנגד אויר של ארץ ישראל ואפילו עד אוקיינוס למערב שהוא בסוף העולם - הרי הוא כא"י"). ממילא יש לדון שאיים שנחשבים כחלק מהיבשת - הם חלק ממנה, ולפ"ז יש מקום לומר ש'קצה המזרח' כולל גם את האיים הסמוכים ליבשת, ורק לאחר מכן מתחיל האוקיינוס שאינו משוייך ליבשת - שהוא כבר סוף הישוב, ואינו תלוי במעלות האורך אלא בשייכות ליבשת. לפ"ז יש מקום לומר שאלסקה נחשבת חלק מהמערב, וסיביר - חלק מהמזרח, ואפילו האיים הסמוכים להם, וכן יפן תחשב כחלק מהמזרח. ממילא קו התאריך יהא הקו היורד ממיצר ברינג דרומה באמצע האוקיינוס - ולא בקו ישר מדויק מצפון לדרום, ונמצא שהקו מבדיל רק במקום שאין עליו שם הישוב. אף שבבעל המאור כתב שהקו הוא שש שעות מזרחית לירושלים - אולם יתכן שגם הוא לא אמר כך אלא רק מתוך ההנחה ששם הוא סוף הישוב, וכוונתו לנקודה שכלית שם, ולכן ההולכים בשיטתו הוצרכו למושג של 'גרירה' לגבי סיביר ואוסטרליה, אולם לנו התברר שיש עוד ישוב שניתן לשייכו לקצה המזרח. וסיים דבריו: "לולא דברי החזו"א הייתי אומר מה שאמרתי לולא דמסתפינא" [ראיתי בספר 'מקצה הארץ' (להגר"י טאוב שליט"א) שפקפק כמה פקפוקים על דברי הגר"י מרצבך זצ"ל, וגם הגר"י מנת שליט"א כתב לי מכתב שפקפק בו על ראיות הגר"י מרצבך זצ"ל, וכן נדפס בסוף ספר 'פשר חזון', והרב יצחקי העיר שכוונת רש"י בימיו היתה ברורה, שסוף העולם נמצא בחוף האוקיינוס האטלנטי - שמשם והלאה אין יישוב, וכ"ש לסוברים שאין העולם כדור (וזה נראית סברת רש"י ותוס' שבליה השמש עולה למעלה מהרקיע, כדעת רבי יהודה ואחרים)].

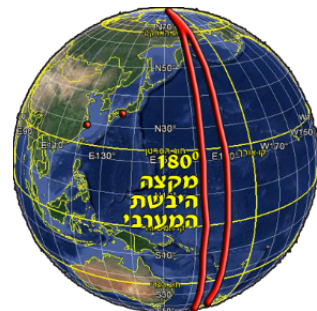
מ"מ מדבריהם למדנו בהגדרת 'קו התאריך' שהקו צ"ל ישר כמהלך השמש, ובסוף היבשה ממש, ובקצה היבשת הכוללת את אירופה ואסיה, ואינו חוצה את היבשת [ליסוד עולם והאפודי], ושהמציאות של קצה היבשת קובעת אותו ולא המעלות, ומסתבר שצ"ל מקום טבעי שיכול להיות מוגדר לרבים [ולא רק כשמוגדר בהגדרה גאוגרפית מסובכת כשנגחאי - שהרי בזמנם לא יכלו להגדיר] - ורק הקו היורד מקצה סיביר עונה על דרישות אלו.



## הנראה לענ"ד

אם יורשה לי לחדש בדרך אפשר - שאם אכן ב'קו' עסקינן שאמור להמצא ב'קצה המזרח', ואם קו זה חוצה יבשת, דלא כהכרעת מרן החזו"א, הרי שמאחר ואחד מנתוני היסוד הנלמדים ע"י רבותינו הראשונים ממדרש הפסוק 'להאיר על הארץ' הוא ש'הישוב העליון' אמור להתפשט על 180 מעלות, ושאר הכדור הוא 'הישוב התחתון' הנגרר אחר העליון - יש לנו לנסות לאתר היכן עשוי להיכלל בהגדרת 'הישוב העליון', שהרי גם הגדרת 'קצה המזרח' לא באה כסיבת התחלפות היום אלא רק כסימן למקום שבו החלו היום הראשון ['להאיר על הארץ'] או השבת הראשונה, וכשהתורה קבעה את הפסוק במעשה בראשית שממנו קיבלו הקדמונים לחלק את העולם לי"ב שעות וי"ב שעות - הרי התורה ידעה את מבנה העולם האמיתי.

דברי הראב"ח נובעים מפירושו ל'סוד העיבור', ונמצא שהבין שכוונת חז"ל בסוד העיבור מתקימת רק במציאות שבה הישוב בדיוק י"ב שעות. אמנם, בגמ' אין התייחסות למושג של 'הישוב העליון' (בהקשר שייחס לזה החזו"א - שהיבשה בדיוק 180 מעלות), וגם לא שחצי הכדור יישוב וחציו מים, ואילו במדרש כונן (בראשית, הובא בתוס' חגיגה י"ב, ובפסחים צ"ד: כתבוהו בשם 'אהא דאמר בעלמא', וכן בר"ן מו"ק כ"ה) אף מבואר שהעולם מורכב משליש מדבר ושליש ים ושליש ישוב (כלומר, מקום הראוי לישוב), ולכאורה קשה ללמוד הלכה למעשה מפי מדרש (שהמדרש שהים שלישי סותר למדרש שא"י באמצע הישוב, והגמ' של כוש אחד מששים



סותרת את הגמ' שעובי הרקיע ה' מאות שנה), ובפרט לא לחדש הלכה חמורה מדעתנו, וכל דברי הן רק בהתבסס על הראשונים שהביאו מהמדרש ראייה להלכה, ולא על חז"ל, וצע"ג בכל זאת (הערת הרב יצחקי).

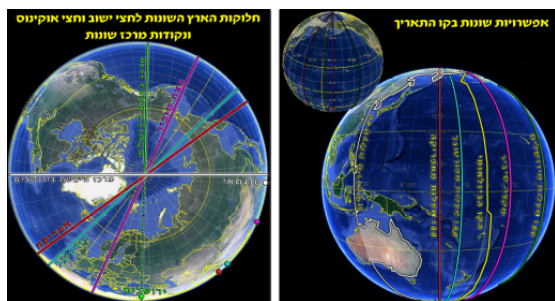
מאחר והראשונים הניחו שהישוב העליון הינו יחידה אחת, שקצה המזרח הוא קצהו האחד וקצה המערב הוא קצהו השני - הרי שאת גבולות יחידת יישוב זו עלינו להחשיב כעיקר, ואין יתרון להחשבת קצה המזרח כגבול הישוב יותר מאשר קצה המערב [כלומר, אף שהימים מתחילים בקצה המזרח, אך אין בזה נפ"מ לקביעת גבול הישוב].

לענ"ד היה נראה לצדד בהגדרת 'קצה המזרח' במקום המרוחק 180 מעלות מהקצה המערבי של היישוב, מכמה טעמים:

א. הרבה יותר נוח להגדיר קצה מערבי ליבשת אירופה ואפריקה כי כיוון החוף שם הוא בכיוון כללי מצפון לדרום, ולעומת זאת די קשה להגדיר קצה מזרחי ליבשת בשל הכיוון הכללי מצפון מזרח לדרום מערב, אף שיש בקו החוף כמה קצוות פחות או יותר ישרים מצפון לדרום [קצה סיביר, קמצ'טקה, סחלין, קוריאה,

שנגחאי, וייטנאם (שכבר בתוך צ' מעלות מירושלים)].

ב. הרבה יותר נוח להגדיר כ'מקום יישוב' את 27 המעלות העודפות על 180 מעלות במערב אירופה ואפריקה [חצי גרמניה, צרפת,



ספרד, אנגליה, ארצות השפלה, אלג'יר, מרוקו, ועוד - ברוחב כ-2,900 ק"מ] מאשר את המעלות העודפות במזרח סיביר שמעבר לקמצ'טקה [ברוחב כ-1,200 ק"מ (בשל קו הרוחב הצפוני - משך כל קו אורך מצומצם)], עקב דלילות האוכלוסין - כדי שלא יצא אבסורד שמקום יישוב של מאות מליוני בני אדם לא נחשב כישוב ואילו ישוב של כמה סיביריים יחשב כישוב.

ג. הקדמונים בודאי לא התכוונו לקבוע את קצה סיביר כקצה המזרח כי זו היתה ארץ לא נודעת, אך בודאי ידעו יותר על הקצה המערבי של היבשת - ועם זאת

סברו שהיא נמשכת 180 מעלות [י"ב שעות (או כי קיבלו את קביעת תלמי שכך הסיק מתצפיות הליקויים, או מפירושם למדרש 'להאיר על הארץ')].

ד. אם מתחשבים ב-180 המעלות המתחילות בפורטוגל או באפריקה ומסתיימות מזרחית לקמצ'טקה ומערבית למיצר ברינג - קרוב להיות נכון שכחצי כדור הוא ישוב וכחצי הוא ים כי בליטת סיביר המזרחית נמשכת רק על פני עשר מעלות רוחב [60-70 צפון], ואילו העודף במערב נמשך על פני ששים מעלות רוחב [5-65 צפון].

יש מקום לדון אם להעדיף כקצה המערבי את מערב אירופה [קו אורך 10 מערב] או את מערב אפריקה [קו אורך 17.5 מערב], ויותר מסתבר לקבל את הקו שהוא 180 מעלות מקצה אפריקה כקו העיקרי, שהרי אפריקה היתה ידועה גם בזמנם אף שיתכן ולא הקיפיה באניות בחשש מפני רוב החום (ראה ראב"ע תהלים ק"ז ג', הערת הגר"ד יצחקי) אך נחשבה כסוף המדינות 'מהדו ועד כוש' [לדעה שהן בקצוות העולם], ועכ"פ לקב"ה בודאי היתה ידועה, ולכן לענ"ד העיקר הוא קו ישר העובר במעלת אורך שמול קו אורך 17.5 מערב [קצה אפריקה], או בסמוך לו מול קו אורך 18 מערב [האיים הקנריים], ולכן קו התאריך אמור לעבור בערך בקו אורך 162 מזרח, במזרח איי שלמה, ולפ"ז ניו זילנד מאוחרת לירושלים.

אמנם, מאחר וסוף סוף כל קביעה זו מבוססת על הנחות יסוד רבות שקשה להוכיחן - אין לראות בזה יותר מהצעה, וה' יאיר עיני.



הרב יהושע זן דייק  
מחבר שו"ת מבשן אשיב  
רב היישוב רמת מגשימים  
וראש הישיבה הגבוהה באיתמר

## האם מזכירים שם תואר בתפילה על אביו או רבו החולה

### שאלה

בע"ה ט"ו אלול תשע"ז.

כשהתפללנו לרפואתו של ראש הישיבה הי"ו, הזכרנו ב"מי שברך", שלאחר אמירת התהילים שהתפללו לרפואתו, "הוא ירפא את מורנו ורבנו הרב וכו'". וניגש אלי לאחר מכן אחד הרמ"ם, וטען שזוכר בזמנו, כשהיה בישיבת מרכז הרב והתפלל כש"ץ לרפואתו של ת"ח גדול וקרא לו בשם תואר, ניגש אליו ראש הישיבה, מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל, ואמר לו שבתפילה על החולה אין להזכיר תארים.

מהו המקור לפסק זה, האם אין זה גורם לפגיעה בכבוד התורה?



### תשובה

א.

#### המקור שאין מזכירים שמות תואר בתפילה

כתב בספר חסידים (סי' ת"ת) וז"ל: "אדם שמתפלל על אביו אם הוא חולה לא יאמר 'תרפא אבא מרי' או 'לאדוני אבא רפא', כי שלמה אמר 'דוד אבי' וכן אלישע אמר (מ"ב ב' י"ד) 'איה ה' אלוקי אליהו' ולא אמר 'אדוני', אבל עבד אברהם אמר (בראשית כ"ד כ"ז) 'אלוקי אדוני אברהם' כי לא היה בן חורין".

האם התכוון רבי יהודה החסיד דווקא בתפילה על החולה או בכל תפילה?

## האם מזכירים שם תואר בתפילה על אביו או רבו החולה

---

המקור חסד (לרבי ראובן מרגליות זצ"ל) כתב על דבריו (שם ס"ק א'): "יתכן שביחוד בחולה דאיתרע מזליה ובודקים אחריו למעלה לא יתאר אותו בשבחים, אבל בברכה סתמית אין לחוש, שכמו שאומרים בבהמ"ז הרחמן הוא יברך את אבי מורי וכן במי שברך לגדול הקהל וכמו שנהגו בימי הרמב"ם לומר בקדיש '(בחייכון וביומיכון) ובחיי רבינו משה בן מימון'" וכדו'. א"כ לפי דברי ה'מקור חסד' מדובר דווקא בתפילה על החולה.

אך סברה זו קשה, שהרי הראיות שהביא רבי יהודה החסיד לא מדברות דווקא על תפילה על חולה, שהרי הביא ב' ראיות: א. משלמה שאמר "דוד אבי" ולא מדובר היה התם בתפילה על החולה. ב. מאלישע שאמר "איה ה' אלוקי אליהו" (מ"ב ב' י"ד), ולא הזכיר 'אדוני', וגם התם לא היה תפילה על החולה.

וע"כ נראה יותר, שאין הדברים אמורים בתפילה על החולה דווקא, אלא בכל דיבור או תפילה לפני ה', וכפי שכתב החיד"א בברית עולם על ספר חסידים (שם) "דכשמדבר לפני ה' ומתפלל על רפואתו אין לומר לפני ה' 'אבא מארי' וכן אלישע היה אומר לפני ה' כמו תפילה "איה ה' אלוקי אליהו" ולכן לא אמר 'אדוני' ". אך פשוט שכשמדבר עם בני אדם (ולא עם רבש"ע), צריך לכבד את אביו או רבו ולכן חייב לומר 'אבא מארי' וכן 'מורי ורבי', בין בחייו בין לאחר מותו.



### ב.

#### טעם הדבר

מהי הסיבה שאין נותנים תארים בתפילה לפני השי"ת?

מבאר החיד"א בספרו ברכ"י (יו"ד סי' ק"מ ס"ד דין ט') "שאיין גבהות לפני המקום". כלומר, כשמדברים עם מלך מלכי המלכים אין אף אחד מולו חשוב. דבר זה נלמד מהגמ' בשבת (דף נ"ו ע"א), שאוריה נידון כמורד במלכות ולכן נתחייב מיתה, על שאמר בפני דוד "ואדוני יואב", וכדברי המקור חסד (שם) "דלאו אורח ארעא הוא לקבל מרות בפני המלך (מלך בשר ודם. יג.) וכ"ש כשעומד בתפילה לפני ממ"ה הקב"ה".

ובכך מתרץ המנ"ח (מצווה רנ"ז ס"ק י"ב ד"ה אזכיר עוד) כיצד בפרשת מטות (פרק ל"א כ"א) בעניין גיעולי כלי מדיין קורא אלעזר בשמו של משה ללא תואר כמ"ש "ויאמר אלעזר וגו' אשר צוה ה' את משה" ולכאורה נראה התם שהיה בפניו (עיי"ש ברש"י), ואפי' שלא בפניו אסור, א"כ כיצד קוראו בשמו? ומתרץ המנ"ח בשם המעבר יבוק: "כי נגד השי"ת ברוך הוא אין לקראות לשום אדם אדון... א"כ הכא נמי כיוון דאלעזר אמר אשר צוה ה' את משה, והזכיר שמו של השי"ת ברוך הוא, לא שייך לקרות אז אדון לרבו".

וכאן הוסיף וחידש, שלא רק בתפילה או דיבור לפני ה' אסור להוסיף תארים, אלא בכל מקום, אף אם מדבר לקהל, כאלעזר בשעתו, כשמזכיר שמו של השי"ת ובסמוך לו מזכיר משהו אחר, אין להזכיר תארים. ודבר זה נלמד מאוריה החיתי שהזכיר שם של אדונו יואב כשדיבר לפני המלך דוד. ומבין המנ"ח, שה"ה כשמזכיר את שמו של המלך (ה') אין להוסיף תארים למישהו אחר, אף אם הוא גדול בתורה.

ובכך מתיישבים ג"כ דברי הגמ' בתענית (דף כ"ד ע"א): "רבי יהודה נשיאה גזר תעניתא, בעי רחמי ולא אתי מיטרא, אמר כמה איכא משמואל הרמתי ליהודה בן גמליאל, אוי לו לדור שכך נתקע, אוי למי שעלתה בימיו כך, חלש דעתיה ואתא מיטרא".

ובפירוש המיוחס לרש"י (שם) ביאר, שרבי יהודה נשיאה היה בנו של רבן גמליאל בר רבי. והוא קורא לעצמו בשמו ולשם אביו ("יהודה בן גמליאל") בלא תואר, וכיצד לא מקפיד על כבוד אביו שאסור לכנותו בשמו? אלא ששם מדובר בתפילה ובתחנונים לפני המקום, ואין גבהות לפני המקום כנ"ל.

## ג.

### האם לא להוסיף שום תואר גם על אביו ועל רבו?

והנה יש לדון בדברי החסיד בספרו, האם התכוון לשלול כל תואר בתפילה ויש להזכיר השם בלבד, אף במי שחייב בכבודם כאביו או רבו, או שהתכוון רק שלא

## האם מזכירים שם תואר בתפילה על אביו או רבו החולה

---

להפליג בשבחים, אך שם תואר אחד, החייב מצד כבוד אביו או רבו – את זה חייב לומר.

דהמדקדק בראשית דבריו של ספר חסידים כתב "אדם שמתפלל על אביו אם הוא חולה לא יאמר 'תרפא אבא מארי' או 'לאדוני אבא רפא' (שם) ואולי כוונתו שיאמר 'תרפא אבא' או 'לאבא רפא'. שלהזכיר "אבא" חייב מצד כבוד אב, וכן משמע מההוכחה של הפסוק הסמוך שהביא משלמה 'דוד אבי', שהחסיר את המילה 'אדוני' אך 'אבי' הזכיר. לעומת זאת, מהפסוק השני שהביא ראייה מאלישע שאמר (מלכים ב' פ"ב י"ד) "איה ה' אלוקי אליהו" – שם לא מזכיר לא 'אדוני' ואפילו לא 'רבי', ומשמע שאין שום תואר. וא"כ ב' הראיות סתרי אהדדי.

והנה, הבן איש חי בפרשת שופטים (שנה ב' ס"ה) כתב בהלכות כבוד אב, שכשמזכיר שם אביו אין חובה לומר 'אבא מארי' אלא אפי' אם יאמר 'אבי פלוני' סגי. והטעם כי גם למילה "אבי" יש משמעות של מעלה, כמו שכתוב על יוסף "וישימני לאב לפרעה" (בראשית מ"ה ח'), וכן מצינו שדוד המלך ע"ה קרא את שאול המלך ע"ה בשם "אבי" (שמואל א' כ"ד י"ב) בתואר כבוד, שהרי לא היה אביו הביולוגי. וכן היו קוראין לרב בשם "אבא" בסתם, אע"פ שהיה שמו העיקרי אבא, כנזכר בסוף יומא (דף פ"ז ע"א), וכן מצינו באלישע שקרא לאליהו רבו "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו" (מלכים ב' י"ב), אך הוסיף שעם כל זה נהגו כיום לומר 'אבא מארי' למעלה וכבוד יותר, ולכן כיום ראוי להיזהר בכך, ואין חילוק בין אם מזכיר קודם שם אביו ואז תואר 'אבי' או קודם תואר 'אבי' ואז שמו.

ומקשה הבא"ח משלמה, שמצינו בספר מלכים (א' פרק ב' ל"ג) שקורא לאביו בשמו ללא שום תואר, ככתוב "ולדוד ולזרעו ולביתו ולכסאו יהיה שלום", ולא אמר "ולדוד אבי".

ומתרץ כפי שכתבנו לעיל, "נראה לי – דבר זה אמרו בתורת תפילה, שהבליע תפילה בתוך דבריו, ולפני הקב"ה היה אומר כן בדרך תפילה... ולכך אין קפידא בזה". הרי מפורש בדבריו, שכשמתפלל על אביו לא מזכיר שם תואר כלל אפי' במי שהוא חייב בכבודו כאביו, כי ס"ל שהשם "אבי" הוא משמעות של מעלה, ואין גבהות לפני המקום. וא"כ נראה מדבריו דה"ה שמתפלל על רבו לא יזכיר שום תואר, אפילו לא תואר 'רבי', שהרי זה שם מעלה ואין גבהות לפני המקום.



וכן משמע במנחת חינוך (מצווה רנ"ז ס"ק י"ב) שמקשה כיצד אלעזר בפרשת גיעולי מדין, כינה את משה ללא שם תואר (במדבר ל"א כ"א). ותירץ: "ונראה דמכאן סיוע למה שראיתי בספר מעבר יבוק שאם אחד מתפלל לפני השי"ת על אביו ועל רבו לא יאמר בתפילתו 'אדוני רבי' או 'אדוני אבי' כי נגד השי"ת ברוך הוא אין לקרות לשום אדם אדון... א"כ הכא נמי כיוון דאלעזר אמר 'אשר צוה ה' את משה' והזכיר שמו של השי"ת ברוך הוא לא שייך לקרות אז אדון לרבו". והרי אלעזר לא הזכיר 'אדוני' ולא 'רבי' שהרי לא הזכיר שום תואר. משמע שהבין המנחת חינוך כהבנת הבן איש חי דהא דאין גבהות לפני המקום זה מורה שכשמתפללים או מזכירים שם ה' אין להוסיף שום שם תואר אפי' למי שחייב בכבודו, שהרי אלעזר היה ודאי תלמידו של משה, ומזכירו ללא תואר כלל.

לעומתם, הביא החיד"א בספרו ברכ"י (יו"ד סי' ר"מ סעיף ד' דין ט'): "כשמתפלל על אביו או על רבו נראה דאין לומר בתחנונו רפא נא 'לאדני אבי' או 'אבא מארי' או 'רבי ואלופי', כי שלמה אמר בדברו עם ה' 'דוד אבי' וכן אלישע אמר 'אלהי אליהו', שאין גבהות לפני המקום, ואוריה נתחייב הריגה למלכות על שאמר 'אדוני יואב' לפני דוד המלך. אבל נראה שאותם שאסור להזכיר שמם, מותר לומר אבי או רבי אך לא יוסיף על זה. מר זקנינו הרב החסיד מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י".

משמע מדבריו שמותר להזכיר שם 'אבי' או 'רבי' אך אין זו חובה. ואין דבריו ברורים, דממה נפשך, אם ס"ל שמטעם 'שאין גבהות לפני המקום' אסור להזכיר שום תואר, אף באלה שחייב בכבודם, כאביו או רבו, א"כ שיכתוב לא להזכיר תארים כלל. ואם ס"ל שבאלה שחייב בכבודם, כאביו או רבו, חייב לקרותם בשם תואר, ואין זה פגיעה בכבוד המקום, דאדרבה הוקש כבודם לכבוד המקום, א"כ היה צריך לכתוב "חייב לומר 'אבי' או 'מורי' אך לא יוסיף על זה".

ונראה שאכן החיד"א ביאר דבריו בספרו שיורי ברכה (סי' שלח אות ד'), שכתבו לאחר החיבור ברכ"י, ושם כתב במפורש: "המתפלל על אביו או רבו אין לומר 'אדוני אבי' או 'רבי ואלופי' וכיוצא, דאין גבהות לפני המקום. אלא יאמר אבי או רבי" עיי"ש. ומשמע שכך צריך לנהוג. וע"כ נראה לפרש שמה שכתב בברכ"י "מותר" לומר אבי או רבי, לא התכוון על דרך רשות, שאם רוצה מותר לו

להזכיר ואם לא רוצה יכול שלא להזכיר, אלא 'מותר' בא לאפוקי מ'אסור' מטעם ש'אין גבהות לפני המקום', ומכיוון שבכה"ג חייב בכבודם, א"כ ה'מותר' כוונתו שחייב להזכירם בתואר כבוד, אלא שלא יוסיף מעבר ל'אבי' או 'רבי'.

ובין אם נקבל הסבר זה בין אם לאו, הרי מפורש כתב בשו"ת ברכה שמי שחייב בכבודם, שעפ"י ההלכה אסור לו להזכירם בשמם בין בפניהם בין שלא בפניהם, כגון אביו או רבו, כשמתפלל עליהם יזכיר תואר אחד "אבי" או "רבי" כדי לא לעבור על הלכות כבוד אב או כבוד רב "אך לא יוסיף על זה" כגון "אבי מורי" או "מורי ורבי".

ולפלא על דברי החיד"א, שהרי ב' הראיות שהביא לכאורה סותרות, כפי שהקשנו על ספר חסידים. זאת, מפני ששלמה כשהזכיר את אביו אמר 'דוד אבי' וזו ראייה לדברי החיד"א, אך הראייה השניה שמביא מאלישע, שמכנה את רבו 'אלוקי אליהו', שם זה ללא תואר 'רבי' וצ"ע.

ואולי ניתן לתרץ, עפ"י הקדמת הרמב"ם לפרוש המשנה, שביאר שבעבר הרחוק נביאינו נקראו בשמם הפרטי ללא שם תואר, ואף בראשית ימי התנאים, כהלל ושמאי ושמעיה ואבטליון ושמעון הצדיק וכדו', משום "שגדול מרבן שמם", ולא היו זקוקים לשום תארים ושבתים, ושמם העיד על גדולתם העצומה. ורק כשנתמעטו הדורות בגדלות בתורה וברוה"ק אז החלו בשמות תארים לגדולי ישראל. אך כל זה נאמר רק ביחס לכבוד תורה של גדולי ישראל בדורות אלו, אך ביחס לכבוד אב, לא השתנה העבר הרחוק מאשר ימי אחרוני התנאים, ותמיד אדם היה מחויב להזכיר שם תואר כשמזכיר את אביו, בין בפניו ובין שלא בפניו.

ולכן אלישע מזכיר את רבו אליהו ללא שום שם תואר, אך שלמה חייב להזכיר תואר לדוד ועל כן אומר 'דוד אבי'.

ובכך מתורצת ג"כ קושיית המנ"ח (שם), שהקשה שבספר יהושע (פרק א') מצינו כמה פעמים שאמר יהושע משה עבד ה' ולא הזכיר 'אדוני', והרי אסור להזכיר את רבו בשמו אפי' לאחר מותו, אך לפי דברינו הדברים מיושבים. ובמנחת יצחק (אות א') מובא בשם מנחת חינוך הוצאת מכון ירושלים אות ט"ו) כתב דכשמזכיר שם רבו בתוספת תואר הראוי לו שרי, כמו שאמר יהושע "משה עבד ה'", ותואר "עבד ה'"

תואר גדול מאד הוא כדמוכח ברש"י עה"פ במדבר י"ב ח'. אך לגבי אלישע לא מזכיר שום תואר נוסף, ועפ"י דברינו הדברים מיושבים. ודו"ק.



## ד.

### הלכה למעשה

מ"מ מכדי מחלוקת לא יצאנו, שהמנ"ח והבן איש חי ס"ל שאף המתפלל על אביו או על רבו, אין לו להזכיר שום שם תואר אלא שמו בלבד, והחיד"א ס"ל שמי שהוא חייב בכבודם, כאביו או רבו, חייב אף להוסיף בתפילה שם תואר אחד 'אבי' או 'רבי' אך לא להוסיף עליהם. ונראה לומר הלכה למעשה, שמכיוון שהלכה זו אינה ידועה ומפורסמת, ומי שיתפלל כש"ץ על חולה שהוא ת"ח, ולא יזכיר את התואר 'הרב', או שיתפלל על אביו ויזכיר בקול את שמו הפרטי ללא תואר 'אבי', הרי שלציבור, שאינו יודע את ההלכה, ייראה הדבר כזלזול בכבוד תורה או כזלזול בכבוד אביו. וע"כ יש להורות להזכיר תואר אחד 'אבי' או 'הרב' או 'רבי', אלא שלא יוסיף על כך תארים נוספים, דהיינו שלא יאמר 'אבי מורי' או 'מורי ורבי' או 'מורנו ורבנו' וכדו'.

וראיה לדברינו מצאתי בספר 'נפש דוד' לגאון האדר"ת זצ"ל (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' 135) שכתב על אביו שהיה מאד מחמיר במצוות הסוכה, "והוא ז"ל ישב בסוכה ורגליו בכרים וכסתות, מפני חלישות שלא יתקרב ר"ל, ואחר שאף מן הדין הוא פטור (ממנה) משום מצטער, אבל מפני הרבים הבאים לשאול שאלות איסור והיתר וכיוצא בזה, וימצאוהו בבית, יזלזלו במצוות סוכה, גם שלא מן הדין, ושפתיו טהורים אמרי נועם, ודברים מצודקים מאד".

וכן כתב על עצמו (שם עמ' 134) שהיה מעדיף להתפלל בסוכתו ולא בביהכנ"ס, מפני חביבותו למצוות הסוכה, ואעפ"כ לא נהג כן והיה הולך להתפלל בביהכנ"ס, "כדי שלא יבואו העם לזלזל בתפילה בצבור, אשר גם בלעדי זה, הורגלו להקל הרבה בזה".

ודון מיניה ואוקמיה באתרין. אף בנידון דידן, אם יראו שת"ח ניגש להיות ש"ץ ומתפלל תפילת רבים לרפואתו של ראש הישיבה ולא יזכיר תואר 'הרב' אלא שמו בלבד, יאמרו חלק מהציבור שלא מכירים הלכה זו, שת"ח לא מכבדים רבנים ונמצא שאף הם יזלזלו בכבוד תורה ל"ע, ודברי רשב"י בגמ' בשבת (דף ל"ד ע"א): "יאמרו זונות מפרקסות זו את זו ת"ח לא כ"ש" מבהילים עד נימי הנפש עד כמה צריכים ת"ח להיזהר בכבודם של ת"ח אחרים. וא"כ ה"ה בנידון דידן.

דברים דומים ניתן ללמוד מדברי היפה ללב (יו"ד סי' ר"מ ס"ק י'), שנשאל על רב שנתן צוואה שלא יתארוהו אחרי מותו בשם רב כי אם בשם חכם, ובניו עשו כן וכתבו בפתיחת ספרו של אביהם תואר חכם ולא תואר רב.

והביא היפה ללב (שם) מספרו של החיד"א דבר לפי (מערכת ר' אות טו"ב) שרבי מרוב ענותנותו כתב על עצמו במשנה 'רבי' ולא 'רבן'. והרב מהרי"ח הקשה, א"כ כיצד כתב על אביו רשב"ג והיה עניו ואעפ"כ קראו 'רבן'. וענה החיד"א דלא קשיא מידי, דרבי כתב המשניות והוא על עצמו רשאי לנהוג בענווה ולא לכתוב 'רבן', אך על אביו רשב"ג, הגם שהיה עניו, אין לו רשות לעשות כן, ואדרבה הוא חייב לכבדו ולתארו 'רבן', ועפ"י דברי החיד"א הסיק היפה ללב דלא היה לבנים לשמוע לצוואת אביהם, והיו חייבים לכתוב תואר 'הרב' על ספרו. "דאם הוא ציווה, לא ציווה רק בזכירה דרך עראי בהשכבה וע"ג אבן המצבה, דהכל יודעין שהוא צוואה ודש בעירו שכך הוא ציווה, לא בכתיבת בספר מודפס שמתחלק לכל העולם למקומות הרחוקים ידיעי ליה מגדולת תורתו ולא ידיעי מהך צוואתו, והוי העדר כבוד".

וא"כ ה"ה בנידון דידן, אם ת"ח יתפלל ברבים לרפואתו של ראש הישיבה בלא לתארו בשם 'הרב' אלא רק בשמו, אין הכל יודעין הלכה זו שאין גבהות לפני המקום, וא"כ הוי העדר כבוד, וכבזיון לכבוד התורה, וכידוע דרש ר"ע "את ה' אלוֹקֵיךְ תִּירָא" לרבות ת"ח, והוקש כבודם לכבוד המקום, וא"כ פשיטא שבמקום שיש חשש לפגיעה במצוות עשה של כבוד תורה, שיש לנהוג כחיד"א ולתארו בשם 'הרב' ולא כמנחת חינוך.



## ה.

## תפילת אשכבה ויזכור

היפה ללב (שם) הביא שבהשכבה אין להשתמש בתואר 'רב' לא רק מפני קיום צוואת הנפטר, אלא הביא בשם עיקרי הד"ט (חיו"ד סי' ל"ה אות ט"ז) "דהשכבה היא תפילה להקב"ה ואין ראוי לתוארו דאין גבהות לפני המקום".

וקשה, שהרי מנהג אשכנו שאומרים ביארציית תפילת 'אל מלא רחמים' בקול רם ובתארים וה"ה בתפילת 'יזכור' אומר 'אבי מורי', ולכאורה אין גבהות לפני המקום, א"כ למה הותר להשתמש בשם תואר?

ושאלה זו שאל הגאון הרב שלמה סובל זצ"ל את הגרי"ח זוננפלד זצ"ל בשו"ת שלמת חיים (הוצאה חדשה סי' תתקכ"ה), והשיב לו הגרי"ח, דבתפילה צריך לפרט ואם יאמר שם פרטי ללא תואר לא ידעו שמתכוון לרב פלוני, שהרי יש הרבה בשם פלוני, אך כשאומר 'אבי' או 'רבי' הכל יודעים למי כוונתו ולכן צריך להשתמש בשם תואר.

ועל תפילת 'יזכור', שאומרו בלחש בד"כ, וא"כ אין צריך לפרש במי מדובר, שהרי האומרו ורבש"ע יודעים במי מדובר, על כך תרץ הגרי"ח, מה שמכנהו 'אבי מורי' אינו כגבהות לפני המקום אלא רוצה להזכיר לפני המקום "שהיה אביו גם מורו שהורהו בדרכי התורה ולא לשם גאוה". וסיים דבריו: "והכלל מנהגן של ישראל תורה ובמה שנהגו אין לשנות". וזה שלא בשו"ת משנת יעקב לגרי"ל מקאפוש (ח"ג סי' ר"מ דף קמ"ה סוף עמוד א') שהעלה שבלימוד שלומד לע"נ הוריו שלא יאמר 'אבא מארי' ואפי' לא תואר 'אבא', ואין זה מנהגן של ישראל, וכפי שכתב הריטב"א בכתובות (דף ק' ע"ב) שהעיד בשם הרי"ף והרמב"ן שמנהג שפשט בישראל זה עד לעצמו שנתייחד על פי חכמי ישראל".

וכ"כ הגר"ח פלאג' בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ט' וסי' ע"ה), וראה עוד מקורות בספר זרע חיים לרבי יעקב חיים סופר שליט"א עיי"ש.

ואכן, אף אנו נוהגים בקהילתנו ברמת מגשימים, בתפילת 'יזכור' של החגים שהש"ץ אומר תפילת 'אל מלא רחמים' על רבה של רמת מגשימים, הרב יחזקאל דאום זצ"ל, עם התואר 'מורנו ורבנו'. ובדברי הגרי"ח הדברים מבוארים, שהרי

הרב יחזקאל זצ"ל הורה תורה לרבים בקהילתנו, וע"כ יש להרבות בזכותו בעניין זה.

מ"מ מדברי הגרי"ח למדנו ג"כ, מדוע יש להוסיף תואר 'הרב' לתפילה על ראש הישיבה החולה, דאם יאמרו רק שמו, לא ברור לכו"ע שמתפללים עליו כדברי הגרי"ח "דהרי איכא כמה יוסף בן שמעון", וא"כ ה"ה בנידון דידן, ודון מינה ואוקמיה באתרין.



## ו.

### לסיכום

א. בספר חסידים מובא שאדם המתפלל על אביו לא ישתמש בתארים 'אבי מורי' או 'אדוני אבא'. וכתבו הפוסקים שה"ה כשמתפלל לרפואת רבו לא ישתמש בתואר 'מורי ורבי' או 'רבי ואלופי', וכל זה "מפני שאין גבהות לפני המקום" (מעבר יבוק).

ב. המקור חסד רצה לומר שזה נאמר דווקא בתפילה על החולה דאיתרע מזליה ובודקים אחריו למעלה, משא"כ בברכה סתמית.

אך ממקורותיו של ספר חסידים נראה שאין לחלק, ובכל דיבור ותפילה לפני רבש"ע יש להשמיט תארים מפני הסיבה הנ"ל.

ג. ברבו ובאביו, שחייב בכבודם, נחלקו הפוסקים האם להשמיט בתפילה תארים לגמרי.

המנ"ח והבן איש חי כתבו לומר את השם ללא תארים כלל, והחיד"א פסק (בשיורי ברכה במפורש) שאותם שאסור להזכיר בשמם מפני כבודם (אביו ורבו), צריך לומר 'אבי' או 'רבי', אך לא יוסיף על זה תארים נוספים.

ד. במקום שיש ספק האם הציבור יודע הלכה זו, ויש חשש לפגיעה בכבוד התורה, יש להורות לא להשמיט את התואר 'הרב' בכדי שח"ו לא ישתמע שממעטים בכבוד תורה. וכדאי הוא החיד"א לסמוך עליו במקום עשה דכבוד תורה.

ה. בתפילת השכבה על רבו או אביו, יש מהפוסקים הספרדים שהורו להימנע מלהשתמש בתארים. ויש שחלקו והתירו.

ומנהג בני אשכנז בתפילת 'יזכור' ו'אל מלא רחמים' להשתמש בתארים בין על אביו ובין על רבו, בכדי לעורר זכויות על אביו או רבו.

"והכלל מנהגן של ישראל תורה ובמה שנהגו אין לשנות" (שו"ת שלמה חיים סי' תתקכ"ה).

ויה"ר מלפני אבינו שבשמים, שישלח רפואה שלמה מן השמים, רפואת הנפש ורפואת הגוף, לרב אביחי ניסן בן חיה, בתוך שאר חולי ישראל אכ"ר.



הרב יעקב משה פרדס  
כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## זיכוי בעירוב בנתן מעות

ביאור רש"י למתני' דנתן לחנוני מעות ואמר לו זכה לי לא זכו לו  
מעותיו שאין מערבין לאדם אלא מדעתו

### הקדמה

מתני' עירובין פא.

נותן אדם מעה לחנוני ולנחתום כדי שיזכה לו עירוב דברי רבי אליעזר  
וחכמים אומרים לא זכו לו מעותיו ומודים בשאר כל האדם שזכו לו מעותיו  
שאין מערבין לאדם אלא מדעתו אמר רבי יהודה במה דברים אמורים  
בעירובי תחומין אבל בעירובי חצירות מערבין לדעתו ושלא לדעתו לפי  
שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו.

וברש"י:

מתני' נותן אדם מעה לחנוני - שהוא מוכר יין ודר עמו במבוי: או לנחתום -  
מוכר ככרות ודר עמו בחצר שיזכה לו בעירוב עם חבריו אם יבואו בני  
המבוי לקחת ממך ככר לעירוב או יין לשיתוף יהא לי חלק בו: לא זכו לו  
מעותיו - שאין מעות קונות עד שימשוך ואפי' עירב החנוני הזה לכל  
האחרים וזיכה גם לזה אינו עירוב שהרי לא נתכוון לזכות לו במתנת חנם  
כשאר מזכין בעירוב אלא לקנות המעה והרי אינה קנויה לו דכיון דמעות  
אינן קונות לא סמכה דעתיה דהאי ולא הוי דעתיה לאקנויי ונמצא מערב לו  
במעותיו שלא מדעתו: ומודין בשאר כל אדם - מפרש בגמרא בעל הבית  
שאמר לו חברו הילך מעה זו וזכה לי בעירוב והלך וזיכה לו שקנה עירוב  
דהואיל ואין בעל הבית רגיל למכור ככרות לא נתכוון זה אלא לעשותו  
שליח ונעשה כאומר לו ערב לי וגבי חנוני גופיה אי א"ל ערב לי אמרינן  
בגמרא דקני: שאין מערבין לו לאדם אלא לדעתו - הלכך גבי חנוני כי אמר  
ליה זכי לי לא נתכוון אלא לקנות הימנו ולא סמך עליו שיעשה שלוחו



ומעות אינן קונות ולא סמכה דעתיה נמצא מערב לו שלא לדעתו אבל אם משך ככר והניחו אצלו לכך שליח עשאו: עירובי תחומין - חוב הוא לו שמפסיד לצד האחר ושמא אינו נוח לו:



## א.

**ביאור רש"י לדעת התוס', שאם היה מתכוון לזכות לו בחינם היה מהני**

ובשיטת רש"י (בעיקר בד"ה לא זכו לו מעותיו) מצינו בראשונים ב' פירושים, ונראה להציע פירוש אחר, ויתבאר לפנינו.

דהנה מדברי רבותינו בעלי התוס' (ד"ה לא זכו לו מעותיו) נראה מבואר שבארו את דברי רש"י שחכמים סברי שכיון שמעות אינן קונות עד שימשוך לא זכה בעירוב, ואפי' אי זיכה החנווני ע"י אחר לכל בני החצר ובכללם גם לו, לא זכה הלה כיון והחנווני לא חשב לזכות לו בחינם אלא בעד מעותיו. וע"ז כתבו התוס' שבחינם פירש כן, שגם אם נתכוון לזכות לו בחינם לא זכה, כיון שלא ציווה אותו על כך וחכמים סברי שאין מערבין לאדם אלא מדעתו.

ועי' ברא"ש (סימן י"ג) שתמה על מה שפי' התוס' שבכהאי גוונא פשיטא לכו"ע דמהני זכיה, שגם אי יש כאן איזה שהוא צד חוב בעולם הא גילה דעתו שבשבילו היא זכות (ולא אמרינן דילמא הדר ביה, ועי' ברשב"א דכתב דאף דאמרינן כן, אמנם זה רק לגבי תחומין שהוא חוב בעצם, משא"כ כאן שלכל היותר החוב הוא בפת מהני גילוי דעת עיי"ש). ועל כן הסיק הרא"ש, כמו שלמדו התוס' ברש"י, שאם יזכה לו ע"י אחר בחינם בפירוש יהני, וכן פסקו בטוש"ע (או"ח סי' שס"ט, ועי' שם בב"י ובב"ח בשם מהר"ם לובלין ביאור דברי רש"י והטור עיי"ש).

אמנם לעיקר ביאור דברי רש"י שכתבו התוס', הלא אין מובן לפי זה לסוף דבריו שכתב "דכיון דמעות אינן קונות לא סמכה דעתיה דהאי ולא הוי דעתיה לאקנויי ונמצא מערב לו במעותיו שלא מדעתו". דהרי משמע מרש"י שבא לבאר מה שאמרו חכמים שאין מערבין לאדם שלא מדעתו שלא כהרא"ש, שהיא מימרא בפ"ע, אלא טעם חכמים הוא שעל כן לא מהני זיכוי ע"י אחר, ולכא' למה שפי'

התוס' אין לזה מובן כלל, דהא אכן מהני זיכוי ע"י אחר אף שלא מדעתו, וכבר תמה בזה הרא"ש עיי"ש.



## ב.

**ביאור רש"י לדעת הריטב"א ועוד, כדעת התוס' שאף אי מזכה לו בחינם לא מהני (כי היה חפץ הלוקח דווקא שיזכו לו ע"י מעותיו)**

ועל כן פ' הריטב"א ומהרש"א את דברי רש"י כהתוס', שרש"י באר כאן ע"ד ועוד, שגם אם נניח שהמוכר מתכוון לזכות לו בחינם עכ"פ הוא עצמו לא סמכה דעתיה בזה, כי היה ניחא ליה דווקא במעות ולא במתנה, וזו היא החובה שבזה (ויש לפרש, ע"ד תוס' רי"ד (וכ"ה להדיא בט"ז סק"ד), שהוא מחמת דניחא ליה לאיניש לעביד מצוה בממוניה עיי"ש. אולם זה קצת תימה, דהלא לא מסתבר שיהיה ניחא ליה להפסיד את כל העירוב בגלל זה וצ"ע), ולכאורה זו גם כוונת התוס' במש"כ בסוף דבריהם שלשון רש"י בסמוך גם מוכח כדבריהם, והיינו ממש"כ בד"ה שאין מערבין שלא סמכיה דעתיה עיי"ש [וכ"כ הב"ח (ס"ד) והט"ז (סק"ד) לדינא והביאם המ"ב (ס"ק ו'), וכבר העיר החזו"א (ס"ס צ"ט) שדבריהם צע"ג, דהלא קי"ל כר"י בכל מקרה ורק נפק"מ לעירובי תחומין שהן חוב או אפשר חצר בין ב' חצירות].

אולם גם זה נראה דוחק בדברי רש"י, דמרהיטת דבריו נראה שהכל המשך אחד ולא שכתב כאן ועוד. וגם מה שכתב "...ולא הוי דעתיה לאקנוי" אין לו שום מובן לפי זה, שהעיקר שרוצה במעות ולא בחינם, וצ"ע.



## ג.

**הצעה חדשה בביאור רש"י (כפשוטו) שאף אי היה מזכה בחינם לא מהני משום שהמוכר חשב על המעה ואותה הלוקח לא כיוון להקנות לו**

### עכשיו

ועל כן נראה יותר מרהיטת דברי רש"י, שכוונתו להמשיך לבאר מה שהתחיל בתחילה, שהחנוני לא נתכוון לזכות לו במתנת חינם, ועל כן אין הוא נכלל בזיכוי

של שאר בני החצר, אלא שזה אינו ביאור מספיק, דאי יזכה עכ"פ המוכר במעות עכ"פ ייחשב שמזכה לו בעדם כעת, וע"ז רש"י כתב שלא זכה אף המוכר במעות כיון ומעות אינן קונות, ואף שהיה מקום לומר שיזכה במעות כעת בתמורה למה שמזכה לו מעתה ואילך, ע"ז כתב רש"י שהלוקח לא סמכה דעתיה ולא היה דעתו לאקנויי, כיון ורצה לזכות לו רק בתמורה לקניין מעות, וכיון ולא זכה ע"כ לא זכה כלל במעות, ונמצא שמערב לו במעות שלו שלא מדעתו.



## ד.

### פיתוח פירוש זה עפ"י המבואר מלשון רש"י שיש כאן חסרון של סמיכות דעת של הלוקח

ואכתי אין לשון רש"י מתיישבת כל הצורך, דמה כוונת רש"י במש"כ דלא סמכיה דעתיה, מה שייך סמיכת דעת לכאן ולא הוי ליה למימר אלא שאין דעתו לאקנויי, וכן ע"י במה שחזר על משנתו בד"ה שאין מערבין לו לאדם אלא לדעתו: "הלכך גבי חנוני כי אמר ליה זכי לי לא נתכוון אלא לקנות הימנו ולא סמך עליו שיעשה שלוחו ומעות אינן קונות ולא סמכה דעתיה נמצא מערב לו שלא לדעתו אבל אם משך ככר והניחו אצלו לכך שליח עשאו". וגרסת רש"י ברי"ף (וכ"ה ברש"י בגמ' ד"ה אלא) נוסף, שכשעשאו שליח אמרין שסמך דעתו שחזקה שליח עושה שליחותו, ומשמע שכל הבעיה היא מצד סמיכות דעת, ואין מובן מה עניין סמיכות דעת לכאן.

גם מסברא אין מובן כלל - מה ההתעקשות של הלוקח שלא להקנות את המעה למוכר רק אם יזכה לו דווקא בדרך של מקח מעות, הא עכ"פ מזכה לו כעת ע"י אחר, ולמה שלא יזכה לו המעות, וצ"ע.

ועל כן נראה לבאר דברי רש"י בהקדם לשון הרמב"ם בפיה"מ (המיוסדים ע"ד הירושלמי כאן ה"י): "נותן אדם מעה לחנוני ולנחתום כדי שיזכה לו עירוב כו' - כדי שיזכה בעירוב ענינו שיתן לו פת באותן מעות ומזכה לו על ידי אחר אף על פי שאינו מצוי (לפניו), לפי שמשעה שנתן לו המעות נגמר המקח מן התורה כאשר נבאר במקומו. וחכמים אומרים כי לא נגמר המקח עד שיקח הפת כאשר התנו

חכמים במכירת המטלטלין מן המשיכה גזירה שמא יפשע החנוני ולא יזכה לו בפת על ידי אחר, אבל אם נתן לבעל הבית וצוה עליו שיערב לו ויזכה לו על ידי אחר דיו, אחר שצוה מן הטעם שזכר שאין מערבין לאדם אלא לדעתו, ורבי יהודה חולק כאשר תראה. והלכה כרבי יהודה".

הרי שבאר הרמב"ם שהכא היה זיכוי ע"י אחר, והטעם שמהני לר"א הוא מפני שבאמת מעות קונות מן התורה. וטעם חכמים של"מ עד שימשוך בעצמו, מפני שיש חשש דילמא יפשע ולא יזכה לו ע"י אחר, ועל כן ל"מ אלא כשמשך בפועל הפת, או שישלח אותו בפירוש לכך.

ונראה לכוון גם את דברי רש"י לכך, שהטעם של"מ ליה זיכוי ע"י אחר ולזכות במעות בעדם, זה משום שלא סמך דעתיה על המוכר שיזכה לו ולא יפשע בדבר, ועל כן לא רצה להקנות המעות לשם כך.



## ה.

### מפיה"מ להר"מ משמע שחסרון סמיכות דעת זה מצטרף לעיקר יסוד ביטול חכמים לקניין מעות מה"ת

וכמו שמשמע ברמב"ם כל זה נכלל בעיקר סברת חכמים שביטלו קניין מעות משום שלא סמך דעתיה של לוקח על מכירה כזו, דסברא שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה אינה עומדת אלא מפני שחכמים גם ירדו לסוף דעתו של לוקח שלא סומך דעתו כ"כ על מכירה זו, וכל שלא הגיע לידו ניהא ליה שיעמוד ברשות מוכר, ועל כן תקנו חכמים שלא יזכה רק שימשוך.

והיינו נמי מה שאמרו חכמים שלא יועיל לו בכהאי גוונא שלא משך אלא נתן מעות גם זיכוי ע"י אחר, ואף שיש כאן משיכה וזכיה של אחר בשבילו, ובזה לא שייך לומר נשרפו חיטיך בעליה, גם זאת ביטלו חכמים משום שלא סומך דעתו שאכן כך יעשה המוכר שיזכה לו ע"י אחר כל שלא שלח אותו שחזקה שליח עושה שליחותו, אין כאן סמיכות דעת למכירה זו ואינה חלה<sup>(א)</sup>.

(א). ולפי הגדרה חדשה זו ביסוד תקנ"ח, שהיא מבוססת גם על חסרון סמיכות דעת במכירה, כמו שמשמע בר"מ ובירו', יש לתת את הדעת ביישוב כמה שאלות למה לא ביטלו חכמים גם קניין אגב קרקע

ועיקר הדין הזה מבואר להדיא מסוגי' הגמ' להלן, שלר"ש בר יצחק בכל השנה אינו זוכה ע"י קנין כסף בפרה, אף אי זיכה לו ע"י אחר, כיון ואינה זכות גמור כבד' פרקים בשנה. ומבואר שלא מהני לקניין מעות זיכוי ע"י אחר, ולא מסתבר שחלק ע"ז גם רבי יוחנן שנתן טעם אחר שבד' פרקים העמדו חכמים על ד"ת, דליכא סיבה לעשות מזה מחלוקת, אלא דרבי יוחנן לא הצריך להעמיד בזיכה להן ע"י אחר, וא"כ מבואר בגמ' שלא מהני זיכוי ע"י אחר לקניין מעות, (אלא אם כן הוא זכות גמורה שמהני לזכות אף משלהם וכמו שקי"ל אליבא דרבי יהודה), והוא ברור, (וכ"כ החזו"א ס' צ"ט ס"ק י"ב עי' שם), וטעם הדבר למה שנתבאר הוא משום חסרון סמיכות דעת הלוקח וכמש"כ עפ"י רש"י והר"מ בפה"מ וכמש"נ.



שאינו צריך אפי' צבורים (ולעניין קניין סודר כבר עמד הרמב"ן בב"מ מ"ז: ד"ה ד"ת מעות קנות עי' שם), שי"ל דחשיב יותר כסמיכות דעת, כי על הקרקע סומך דעתו והמטלטלין נלווים אליה.

הרב אהרן אייזנטל

רב הישוב חיספין

## האם יש לקבוע תענית בז' חשוון – בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ\*

בס"ד, כ"ה תשרי תשע"ז

### שאלה

השאלה העומדת לדיון היא האם אפשר או ראוי לקבוע תענית בז' מרחשוון, בשל מיעוט הגשמים בגולן ובצפון הארץ בשלוש השנים האחרונות.  
הנתונים<sup>(\*)</sup>:

א. בכל ההיסטוריה של מדידות הכנרת (כ-100 שנים) אין אח ורע לעוצמת המחסור המצטבר של שלושת השנים האחרונות. שנת 2014 (למניינם) הייתה מעוטת משקעים באזורנו במידה קיצונית. בדרך כלל הדברים מתאזנים בשנים שלאחר מכן, אלא שגם השנתיים האחרונות היו מעוטות משקעים באופן מיוחד, כך שההצבר הוא מצב שלא מוכר ומאד מדאיג. כיוצא בזה, אפשר לראות בגרף הראשון, המראה שספיקת נחל דן בשנה שעברה נמוכה בשליש מהממוצע! (יחד עם זאת, צריך לציין שמסיבות שונות מפלס הכנרת אינו נמצא בנקודה הנמוכה ביותר שנמדדה, ואכמ"ל).

ב. לפי המודלים לטווח ארוך לשנה הקרובה, שלושת החודשים הקרובים צפויים להיות שחונים.

ג. אין, ובעזרת ה' לא יהיה, מחסור של מי שתיה.

ד. אין מחסור בטווח הקרוב של מים לחקלאות בגולן (כך אמרו לי גם בעלי המטעים ומגדלי הפרחים), כיון שבתקופה הקרובה אין צורך בהשקיה משמעותית.

(\*) מאמר ראשון מתוך ארבעה.

א). על פי הבנתי בעקבות שיחה עם זאב אחיפז, תושב מצפה נטופה, מנהל אגף תפעול מחוז צפון ברשות המים. הדברים דלהלן הם פרשנות של המצגת שנשלחה לרבנים.

ה. אם יהיה מחסור במים במאגרים, יש אפשרות שהדבר יצריך שאיבה מהכנרת לגולן, מה שמייקר את מחיר המים. למעלה (או יותר נכון- למטה) מזה, ייתכן מצב בו יפסיקו את השאיבה לדרום רמת הגולן, בשל חוסר כניסות של מים וגם על מנת לא להמליח את המים (ראו את השקף האחרון על הזינוק ברמת הכלואורידים). במצב של מחסור במים בעבר, השתדלו לדלל פירות ולהקטין כמויות. יש להניח שאם יהיה מחסור יצמצמו את גידולי השדה על מנת להחזיק את המטעים.

השפעה נוספת עלולה להיות על פיתוח הנחלות החדשות, בעיקר בצפון הגולן, המבוססות על מטעים שצורכים מים רבים.

**לסיכום:** המחסור המצטבר במים מאיים במידה מסוימת על קיום החקלאות בגולן לאורך זמן, ובעיקר על האפשרות להרחיבה. לא מדובר אמנם בסכנה מיידית, אבל באיום ממשי בטווח הזמן הנראה לעין.



## תשובה

### א.

הפרק ראשון של מסכת תענית קובע את סדר התעניות הנהוג בעת עצירת גשמים. לפי סדר זה, אם הגיע יום שבעה עשר במרחשוון ועדיין לא ירדו גשמים, היו חכמים ותלמידיהם מתענים שלוש תעניות. מכאן ואילך, אם לא ירדו עדיין גשמים, היו מרחיבים את מסגרת המתענים לכלל הציבור. ככל שעבר הזמן ולא ירדו גשמים היו הולכים ומחמירים בהלכות התעניות.

כאמור, יש לברר האם קיימת אפשרות להקדים ולהתענות כבר בז' מרחשוון, שבו מבקשים לראשונה גשם, ושמא עוד קודם לכן?



### ב.

המשנה בתחילת פרק שלישי מביאה אופנים שונים של עצירת גשמים, שבהם "מתריעין עליהן מיד". אמנם הראב"ד פירש שבאלו לא מתענים אלא רק מתריעין

בשופר, אבל הריטב"א הוכיח שהכוונה היא הפוכה, דהיינו שבמקרים אלו אין נוהגים כסדר המדורג, אלא מיד נוהגים בהן בכל חומר התעניות האחרונות של עצירת גשמים. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף דף ז עמוד ב). וביארו ראשונים אלו שהמשותף לכל המקרים הוא צורך בהצלה מיידית, שאם לא כן יגרם מצב בלתי הפיך. לדוגמא, כאשר ירד גשם ראשון והחל צימוח ופסק הגשם לארבעים יום, כך שיש חשש להפסד הזרעים, וכך הלכו וביארו בהרחבה את ההפסד העלול להיגרם לכל המנויים במשנה.

נשאלת השאלה, האם הקשיים שתוארו במבוא נכללים בהגדרה זו?



## ג.

אחת הצרות שהמשנה מזכירה היא שירדו גשמים לאילן ולצמחים "אבל לא לבורות לשיחין ולמערות". המיוחס לרש"י<sup>2</sup> כתב בפירוש המושגים: "וכולן בית כניסיות מי גשמים לשתייה". וכן כתב הר"ן (במשנה): "לבורות שיחין ומערות. מכניסין בהם מי גשמים לשתייה".

לכאורה, אם ירדו גשמים לצמחים ולאילנות, כיצד אין בבורות מים לשתייה? בכך עוסקת הגמ' (יט, ב): "לזה (=לצמחים) ולזה (=לאילנות) אבל לא לבורות ולא לשיחין ומערות - משכחת לה, דאתיא רזיא (=מטרות עזו, שהמים חודרים עמוק) וניחא (=גשם חלש, שמועיל לצמחים), מיהו טובא לא אתיא". הכוונה שירדו במהלך החורף גשמים שהועילו לתבואות החורף<sup>3</sup> ולאילנות, אך לא היה בהם כדי למלא את בורות השתייה בכמות מספקת.



ב). מהר"ץ חיות ור' שלמה כהן טוענים שתלמידו של רש"י כתבו, והחיד"א סבור שהוא משל רש"י אבל נפלו בו שיבושים.

ג). ראה במאמרו של פרופ' יהודה פליקס על החקלאות היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, שגידלו בארץ ישראל תבואות בעל חורפיות, ללא השקיה מלאכותית.



## ד.

תענית בשל חוסר במים, שלא לפי סדר התעניות, מופיעה בברייתא בדף יט, ב: "תנו רבנן: מתריעין על האילנות בפרוס הפסח, על הבורות ושיחין ומערות בפרוס"<sup>ד</sup> החג. ועל כולן, אם אין להן מים לשתות - מתריעין עליהן מיד". יש לברר: על איזה חג מדובר בברייתא? ואם בסיפא מדובר במקרה שאין מים לשתות, על מה מדובר במקרה שלפניו - שאין מים בבורות ושיחין ומערות?

## ה.

הרמב"ם הביא את הברייתא להלכה בהלכות תעניות פרק ב הלכה יז, כך: "וכן אם הגיע זמן חג הסוכות"<sup>ה</sup> ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות מהם הבורות השיחין והמערות, הרי אלו מתענין עד שירד גשם הראוי לבורות. ואם אין להם מים לשתות, מתענים על הגשמים בכל עת, שלא יהיה להם מים לשתות, ואפילו בימות החמה". נראה שהוא מפרש כך: ברישא מדובר שהמים שירדו בחורף הספיקו לחודשי הקיץ, אבל לא היה בהם די, כך שעד חג הסוכות שלאחריו נותרו מעט מים בבורות, אזי מתענים אף לפני י"ז במרחשוון, כיון שאם לא ירדו גשמים בתקופה הקרובה, עלולים להיות במצב שלא יהיו להם מים, ובהסתמך על כך שאלו כבר ימי גשמים. עוד אפשר לומר שמדובר שהמים בבורות כלו, אבל עדיין יש להם מעט מים ממקורות אחרים (כגון מי מעין, וכדלקמן). ואילו הסיפא בברייתא מחדשת - כך לפי הרמב"ם - שאם מי השתייה נגמרו לחלוטין בקיץ, מתריעין מיד, אף שאלו ימות החמה.

ד). הגרסא בנדפס "אפילו בפרוס החג", אך הב"ח והגר"א מחקו את התוספת "אפילו", וכך גרסו הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש.

ה). סתם "חג" במשנה הוא חג הסוכות, וכך פירשו רוב הראשונים, אמנם כפי שנביא בהמשך, לפי הריטב"א הכוונה לחג שבועות.

## ו.

לביאור דברי הרמב"ם נקדים את קושיית הריטב"א על פירושו: "ועל הבורות שיחין ומערות בפרוס החג. פי' הרמב"ם ז"ל וגם רש"י ז"ל" ומפרשים אחרים דהיינו סוכות, וזה תימה גדול שהרי צורך שלהם בימות החמה והיאך לא התריעו עליהן כשהיו צריכים להן? ויתריעו עליהן עכשיו שבאים הגשמים ויתמלאו?! והלא אין ראייה לגזירה מן השמים בגשמים אלא כשלא ירדו בימות הגשמים, דאילו בימות החמה סימן קללה הם שנאמר הלא קציר חטים היום", ומדוע לא התענו בימות החמה? ויישב: "ולפי שיטת המפרשים ז"ל יש לדחוק ולומר כי בודאי הצורך שלהם היה יותר גדול בימות החמה, אבל לפי שאינו זמן גשמים לא התריעו עליו, שאין מתריעים על מעשה נסים, וכשהגיע זמן הגשמים התחילו להתריע כמו שכבר הגיע להם הצרה מקודם לכן, אבל על צרה שלא הגיעה עדיין כגון הגשם הצריך לתבואות הא ודאי אין מתענין (על) [עד] רביעה אפילה". לפי דבריו בשיטת הרמב"ם והראשונים, מתריעים שלא על פי סדר תעניות רק על צרה שהגיעה כבר, כגון שאין מי שתייה, אבל אם נותרו מעט מים הצרה עדיין לא הגיעה, וקמ"ל שכיון שהגיע כבר זמן הגשמים (חודש תשרי) מותר להתענות כאילו שהצרה כבר לפנייהם. ואם מדובר בפיקוח נפש ממש מתענים אף בקיץ, אף שזו תענית על מעשה נסים. ברם על צרה שלא הגיעה עדיין, ואינה נוגעת למי שתייה, כגון שחוששים שלא ירד מספיק גשם בחורף הקרב ולא יהיה מספיק לתבואות, אין מתענים שלא כסדר הזמנים, אף שהגיע כבר זמן גשמים.

## ז.

וכן פירש רבי יהונתן מלוניל, מגדולי חכמי פרובנס, בן דורו של הרמב"ם, בפירושו על הרי"ף: "הבורות וכו' בפרוס החג, שאין דרך שיורדין כל כך גשמים שמתמלאין הבורות מהם ומהם מסתפקין כל השנה לשתייה. ואם אין להם מים לשותות מתריעין עליהן מיד, אפילו בימות החמה, דכל שעה מצטרכי לשתות ואין

(ו). אמנם במיוחד לרש"י אין כתוב במפורש שהכוונה לחג הסוכות, אבל המפרשים כתבו שכך נראה מפירושו.

צרה גדולה מזו". הרי שכתב מפורש שמדובר בבורות שכונסים בהם מים לשתייה, ורק על זה מתענים לפני הזמן. ובהבדל בין שני המקרים בברייתא, נראה שפירש כנ"ל: המקרה הראשון מדבר על שנה רגילה שהמים בבורות היו מספיקים גם לימות הקיץ, אלא שפעמים רבות הבורות לא היו מתמלאים ובהגיע החג נשאר להם רק מעט מים לשתייה, וקמ"ל שמתענים על זה עוד לפני מרחשוון. ואילו הסיפא מדברת במקרה קיצון, שכל מי השתייה כלו עוד בימי החמה.



## ח.

לר"ן שיטה ברורה. כבר הוזכר שהוא כותב במפורש במשנה שמדובר במים שנועדו לשתייה. ובפירושו על הרי"ף במשנה הוא כותב (שם סוף ד"ה והאי מתריעין): "וכן כשכלו המים מהבורות דהיינו בפרוס החג כדאיתא בגמ', הרי זה דבר שאינו סובל מתון שהרי הן מסוכנין שלא ימותו בצמא ולפיכך מתענין ומתריעין מיד". הרי שהעמיד שהגיע מועד חג הסוכות, והמים שנאגרו בבורות בחורף שעבר כבר כלו, ואין מקורות מים נוספים, וקיימת סכנת מוות לאנשים ולבהמות, וזה לשיטתו, שמתענים לפני הזמן רק אם קיימת סכנה מיידית. ובהסבר הברייתא כתב (ד"ה ועל בורות): "ועל בורות שיחין ומערות בפרוס החג. שדרך שהמים הכנוסים היו מתמעטין הרבה באותו זמן והיו צריכין להתמלאות באותו זמן". בדבריו אלו יישב את הכפילות לכאורה בברייתא. המקרה של "פרוס החג" מדבר באופן שהיה שכיח, והוא שהמים בבורות כלו בתחילת תשרי והיתה סכנת מוות מצמא, ואז פשוט שאפשר להתענות שכן הגיע הזמן שאפשר שירדו גשמים, ואין זה מעשה נסים<sup>ז</sup>, ואילו בסיפא מדובר במקרה נדיר שהמים כלו כבר בקיץ.

שיטתו ברורה, שמתענים שלא כסדר רק על חסרון מי שתייה ורק אם יש סכנת מוות מצמא.

גם המאירי פירש שהכוונה היא לחג הסוכות: וכן אם הגיע א' בתשרי<sup>ח</sup> ולא נתמלאו בורות שיחין ומערות<sup>ט</sup> בכדי שיהיו יכולים להסתפק בהם כל השנה,

ז. ויישב כך בפשטות את שאלת הריטב"א, מדוע מתענים רק בפרוס חג הסוכות ולא בקיץ.

ח. כך פירש את המושג "בפרוס החג", וכן פי' ראשונים נוספים.

ט. הכוונה, כאמור, בשנה שקדמה.

מתענים ומתריעים עד שירדו ויתמלאו אבל קודם לכן אין מתענים עליהם, אא"כ לא היה להם מים לשתות מתריעים מיד אפילו בימות החמה". מפורש במאירי שאי אפשר לקבוע תענית אם אין המצב מצדיק זאת, על פי קנה המידה והזמנים שקבעו חז"ל.



### ט.

לעומתם, הריטב"א סבור שאין מדובר בחג הסוכות אלא בשבועות: "ובירושלמי (ה"ב) אמרו בפירוש בפרוס העצרת וזו עולה יפה". וכך כתוב בירושלמי: לבורות לשיחין ולמערות בפרס העצרת". מעתה אפי' יותר מיכן? יותר מיכן מעשה ניסים ואין מתריעין על מעשה ניסים. ופירש בעל קרבן העדה: ופריך מעתה. אם על הגשמים שבבורות - אפי' לאחר עצרת נמי מתריעין שהרי ימותו בצמא ואין לך צרה גדולה מזו: ומשני יותר מכאן. שירדו גשמים לאחר עצרת, מעשה ניסים הן ואין מתריעין עליהן: הרי שגם הוא מפרש שמדובר במי שתייה, ולא עוד אלא שלפירושו אין מתריעין בקיץ אפילו כשאין מי שתייה ועלולים למות בצמא, כי זה מעשה ניסים, וגם בזה הוא חולק על הראשונים דלעיל בפירוש הברייתא.



### י.

היחיד שאמר שמתענים לפני הזמן גם על חוסר במים לצרכים אחרים הוא המיוחס לרש"י, שכתב: "אפילו בפרוס החג - להשקות זרעים ואת בהמתם". ונראה שמה שהכריחו הוא הקושי שצוין בראשית הדברים, שאם מדובר במי שתייה, מה ההבדל בין מקרה זה למקרה של הסיפא. וכבר כתבנו שברישא מדובר שאין מים בבורות, אבל עדיין יש מי שתייה, ואילו בסיפא מדובר שאין כלל מים. ולפירוש המיוחס לרש"י קשה שסותר מה שכתב במשנה שמי בורות וכו' הם לשתייה.



(י). הב"י אומר שהראשונים החולקים על הריטב"א יאמרו שהכוונה לשמיני עצרת, ואכמ"ל.

## יא.

על פי דברים אלו יובן האמור בכף החיים (תקע"ה, אות מ') שהביא את דברי בעל מזבח אדמה: "מעולם לא שמענו שהתענו בירושלים על גשמי בורות". בחצרות הבתים בירושלים היו בורות מים ומהם דלו תושבי העיר מי שתייה. המחבר הנ"ל מספר שבשנת תקכ"ב ירד מעט גשם "והבורות היו בדלי דלות", ואף על פי כן לא הכריזו על תענית, גם לא בפרוס סוכות, ולכאורה זה דלא כפסק הרמב"ם והשו"ע שכתבו "וכן אם הגיע זמן חג הסוכות ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות מהם הבורות השיחין והמערות הרי אלו מתענין עד שירד גשם הראוי לבורות". מנמק בעל מז"א: "כיון דמי השילוח יספיק לכל השנה, הגם דאיכא הוצאת ממון בעבור הבאת המים מן המעין הנזכר שהוא רחוק קצת מן העיר". כלומר, כיון שיש מקור מים נוסף למי שתייה, אין מתענים, וזאת גם אם יש לכך מחיר כלכלי. כפי שהוצע לעיל (אות ט) ייתכן שלדעת הרמב"ם בכי האי גוונא מתענים בפרוס סוכות, ברם בירושלים לא נהגו כן, ובעל כף החיים מסביר זאת: "כי תענית גשמי בורות הוא בדאיכא סכנת נפשות ח"ו וכדמוכח מדברי הר"ן ריש פ"ג דתענית". כלומר, דבריו המפורשים של הר"ן, שהובאו לעיל, הם שהנחו את רבני ירושלים בסוגיה זו.



## יב.

העולה מדברי הראשונים והאחרונים, רובם ככולם, הוא שגזירת תענית מוקדמת לסדר תעניות שמתחיל ב-י"ז מרחשוון, אפשרית רק אם חסרים מי שתייה, ויש אומרים, וכך נהגו למעשה, שמתענים רק אם לפנינו סכנת חיים ממשית.

ב"ה במדינת ישראל אין חוסר במי שתייה, ואין מקום להתענות מפני זה.

ולעניין חסרון המים לחקלאות, הרי שכרגע אין חסרון, ואין צרה מיידית שהיא לכולי עלמא תנאי לתענית שלא על פי הסדר.

נתפלל שה' יזכנו במי ברכה מידו הרחבה.



# אוצר יורה דעה

בדין יתר כנטול ♦ דין בשר שנתעלם מן העין בבית שיש  
בו עובדת זרה ♦ שימוש בקנקנתום במוגילת סוטה  
וכתיבת ספר תורה



הרב אלקנה סגל

## בדין יתר כנטול

יסודות הדין ♦ טעמי הדין ♦ מה בין חסר לנטול ♦ יתר כחסר או כנטול ♦ כבוד ♦ מרה ♦ טחול ♦ ב' טחולין ♦ ב' טחולין ואחד נקוב בסומכיה ♦ כליות ♦ ג' כליות ♦ הקטינה כליה אחת ♦ צלעות ♦ ריאה ♦ טרפות הריאה ♦ שינוי צורה ♦ יתרת הריאה ♦ גבשושית ♦ פיצול ♦ כיסים ♦ יתרת רגל

א.

### יסודות הדין

#### טעמי הדין

קי"ל בהלכות טרפות "כל יתר כנטול דמי". מקור הדברים הוא בגמ' חולין דף נ"ח: "אמר רב הונא לא שנו אלא שחסר ויתר ביד אבל חסר ויתר ברגל טרפה נמי הוי מאי טעמא כל יתר כנטול דמי". ובשו"ת הרשב"א (חלק א' סימן צ"ח) כתב שהדבר הלמ"מ.

ונחלקו הראשונים בהבנת ההלכה, והובאו דבריהם בהרחבה בבית יוסף (יו"ד סימן מ"א):

רש"י חולין (נח עמ' ב ד"ה כנטול) כתב: "יתר אחד כחסר אחד והויא כבעלת רגל אחד וטרפה דהויא כשמוטת ירך בבהמה". דהיינו יתר - הוי כנטול הוא ועוד אחד עמו.

והרמב"ן (שם ד"ה אבל) פירש: "כניטל ממקומו המחובר לו ומקומו עמו קאמרינן ולפיכך כשהיא מחוברת במקום בוקא דאטמא רואים כאילו ניטול הוא ובוקא דאטמא של חברו. וכן כשהיא סמוכה במקום צומת הגידים רואים כאילו ניטלו צומת הגידים של שניהם. אבל רגל יתר המחובר למטה מבוקא דאטמא ומצומת הגידים כשרה".

האוצר ♦ גיליון י'



הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ב' ש"ג): "כאילו ניטל הוא לבדו. וכי תימא א"כ יתר ברגל למה היא טריפה? משכחת לה כגון שהיתה מחובר במקום בוקא דאטמא בענין שאם תעקור את זה ישמט בוקא דאטמא של חברו. הא יכול ליטול בלא קלקול חברו אפילו כשרה. וכן אם הוא מחובר בצומת הגידים של חברו בענין שאם ינטל יחתוך צומת הגידים של חברו הא יכול ליטלו בלא קלקול חברו אפילו ברגל כשרה".

והראשונים והאחרונים כתבו נפקא מינה לדינא, יתבאר לקמן כל איבר במקומו.



### מה בין חסר לנטול

עוד ראוי להקדים את מחלוקת הרמב"ם והר"ן: הרמב"ם בהלכות שחיטה (פרק ה' ה"ב) הביא ח' מיני טריפות השו"ע ביו"ד (סימן כט סעיף א) נתן לכך סימן: ד"ן חנ"ק נפ"ש, ח' חסרה נ' נטולה. מה בין חסר לנטול?

הר"ן (דף ט"ז עמ' ב מדפי הרי"ף): "מסתבר דנטולה וחסרה בידי שמים דינם שווה בכל מקום שהנטולה טריפה אם חסרה טריפה, הלכך חסרה כבד טריפה, כאילו נטולה". אבל הרמב"ם כתב (פרק ח' מהלכות שחיטה הלכה כד): "כל איבר שנאמר בו שאם היה חסר טריפה, כך אם היה ניטל טריפה. אבל איבר שנאמר בו אם ניטל טריפה, אינה נאסרת אלא אם נחתך אותו איבר. אבל אם נבראת חסר את אותו איבר, הרי זו מותרת. דאם לא נאמר כן, נמצאת החסרה והנטולה אחת. וכל איבר שנאמר בו שאם ניטל מותרת, ק"ו אם חסר מתחילת בריאתה ולא נברא, שהיא מותרת".

והרשב"א בתורת הבית קצר (בית ב' ש"ג) חולק על הרמב"ם ומוכיח לא כמוהו וז"ל: "ולא יראה לי כן, שהרי הכבד אחד מהמנויים בניטלים, וכל עצמנו לא אסרנו נטילת הכבד אלא מפני המרה, ואם נבראת בלא כבד, טריפה, שגם היא חסרת המרה היא. פרוש דבריו: כבד, על כרחך, אפילו חסר הרי היא טריפה, שהרי אין מרה. וחסרת המרה טריפה. ומה שמקשה הרמב"ם אם כן מדוע נמנו חסרה ונטולה כשני מיני טריפות, מתרץ הרשב"א וז"ל: לא מנו נטולה וחסרה, אלא ללמדך שאחד ניטל ביד, ואחד שחסר מן התולדה, טריפה, שלא ליתן פתחון

פה לבעל דין לחלוק ולומר דדוקא שחסרה מתולדתה, אבל היה לה וניטל כשרה, או בהיפך". עכ"ל.

ומה שהקשה הרשב"א לרמב"ם ממרה, שאם חסר כבד ממילא חסר מרה, הנה יש ראשונים שסוברים, שחסרה מרה, כשרה. מובא בהגהות מימוניות (הלכות שחיטה פרק ו' הלכה כ'). ואמנם הרמב"ם עצמו סובר, שאם חסרה מרה, טריפה. ויש ליישב דאין הכי נמי, אם חסר כבד וממילא חסר מרה טריפה, אך לא מדין חסרת הכבד, אלא מדין חסרת המרה.

ובסי' נ' סעיף ב' כתב המחבר: "וכל שאמרנו בו אם ניטל טרפה, הוא הדין אם נברא חסר, ויש מכשירין בזה". והגיה הרמ"א: "בהפסד מרובה יש לסמוך על המכשירים".

ולקמן יתבאר שהמחלוקת הזו נוגעת לענין כל יתר כנטול.

עוד כתב הרמב"ם (פרק ו' מהלכות שחיטה הלכה כ'): "כל איבר שאמרו חכמים בו שאם ניקב במשהו טריפה, כך אם ניטל כולו טריפה. בין שניטל בחולי או ביד, בין שנברא חסר".



### יתר כחסר או כנטול

נחלקו הראשונים והאחרונים אם יתר כחסר או כנטול, ולרשב"א שאין הבדל בין חסר לנטול, לכאורה נראה שאין נפ"מ (לקמן יתבאר שאף לרשב"א יש נפ"מ).

מלשון הרמב"ם משמע שיתר הוי כנטול. שכך לשונו (שם פרק ו' הלכה כ') גבי נקוב: "וכן אם נברא בשני אברים מאותו איבר, טריפה. שכל היתר כנטול חשוב". נקט לשון נטול. ויש לדחות דנקט לשון הגמרא. אמנם הבית יוסף (סוף סימן מ"א) מסביר ברמב"ם שהכוונה שיתר הוא כחסר מתחילת ברייתו. לכן לרמב"ם במקום שהטריפה מדין נטולה, כמו כבד, אין בעיה של יתר, ושני כבדים כשרה, דהוי כחסר מתחילת ברייתו.

הבית יוסף (בסוף סימן מ"א) כתב שהרמב"ם ס"ל כהסבר רש"י בכל יתר כנטול, ויתכן לפרש לפי זה צד שלישי בהסבר יתר כנטול: גם נטול וגם חסר. דהיינו:

האיבר היתר הוא נטול, והאיבר העיקרי הוא חסר. הנפ"מ בהסבר זה תהיה במקום שברור מה האיבר היתר ומה העיקרי, דהיינו לרמב"ם במקום שחסר כשר הוא ונטול טרף וברור מה היתר, לצד זה היתר נטול והשני חסר והוי כשר (ועוד נפ"מ לקמן גבי צלעות).

ויש לחקור מה טעמו של רש"י, מה הסברא לומר כאילו ניטל גם השני?

אפשר לומר שני הסברים:

א. בהמה שיש בה שני כבדים, מראה הדבר על חולשתה. היא יכולה לתפקד רק עם שני כבדים. לכן אני רואה כאילו שניהם לא קיימים. במטה יהונתן (גליון י"ד סימן מ"ב סעיף ד') יש סברא דומה: "יתר כנטול דמי, משום שאין בכח הטבע להעמיד ולהחזיק כי אם אחד מאותו אבר. ואם נמצא שניים, אין כוחו חזק כל כך להחזיק ולהעמיד, וודאי יפסלו גם שניהם".

ב. כשיש שני כבדים, לכל אחד מהם יש כח של חצי כבד בלבד. וכיון שיתר כנטול הוא, כשניטל אחד, הכבד שנשאר משמש רק כחצי.

ולכאורה אפשר לתלות את השאלה אם יתר כחסר או כנטול בשני הסברים אלו ברש"י: האפשרות הראשונה שכאשר יש בה שני כבדים, מראה הדבר על חולשתה, שמתפקדת רק עם זוג, וכאילו שניהם לא קיימים, נחשב כחסר מתחילת ברייתו. אמנם לאפשרות שלכל אחד יש תפקיד של חצי כבד, מתאים יותר לומר כנטול, סופו של אחד מהם ליפול, ונשאר רק חצי כבד. בהסבר השני ברש"י אפשר גם להתאים לצד השלישי בביאור יתר כנטול, דהיינו: אחד נטול והשני חסר. דכיון שנטול היתר, ממילא השני משמש רק כחצי, ונחשב כחסר.

לרמב"ן שמבאר שניטל הוא ומקומו, נראה יותר לבאר מדין נטול ולא מדין חסר מתחילת ברייתו, דאם זה כחסר מתחילת בריאתו, אין טעם לראות גם את מה שסמוך לו חסר. אבל כאשר רואים את היתר כניטל, אמרינן כשם שהוא ניטל אף הסמוך לו ניטל. וכן לרשב"א הסברא הנראית יותר שנחשב כנטול. ומצאתי בשו"ת נו"ב (קמא יו"ד סימן ה'), שכותב, שהרשב"א סובר יתר כנטול בידי אדם דמי, וזה מתאים להסבר זה ברשב"א.



## ב.

## כבד

המשנה באילו טריפות: "ניטל הכבד ולא נשתייר הימנו כלום, טריפה". ומבואר בגמ' (חולין מג.), דבעינן שישתייר כזית. נחלקו אם כזית במקום מרה או כזית במקום חיותו. ולכן רב פפא אומר שלהלכה בעינן כזית במקום מרה, וכזית במקום חיותו.

הרא"ש (חולין פרק ג' סימן נ"ד) הביא את דעת הבה"ג: "אם נמצאו שני כבדים, טריפה". והר"ן (יט: מדפי הרי"ף) כתב שזה תלוי במחלוקת רש"י והראשונים. דלפי רש"י, אם נמצאו לה שני כבדים, טריפה, דרואים כאילו ניטלו שניהם. וניטל הכבד כולו, טריפה. ואם נחשב ששני הכבדים חסרים, לרמב"ם שכותב דכל מה שנטול אין בו טריפה של חסר, אם כן בשני כבדים לרמב"ם, כשרה. וכמו שביאר הב"י ברמב"ם, דכל יתר כנטול, היינו שחסרים שניהם. אבל לצד שהוי נטולים, הוי טריפה.

ולכאורה קשה לפי הרמב"ם בשני כבדים, אם חסרים שניהם, אם כן חסרה גם מרה. (ועיין לעיל בקושיית הרשב"א על הרמב"ם וכתב שאין הבדל בין ניטל הכבד לחסר הכבד, בין כך ובין כך הוי טריפה משום חסרון מרה). ואמנם הרמב"ם לא כתב להדיא מה הדין בשני כבדים. ויתכן דאין הכי נמי דהוא סובר דשני כבדים הוי טריפה, דחסר מרה. אמנם הב"י (בסוף סימן מ"א) כתב, דהוי כחסר מתחילת ברייתו וכשר לרמב"ם, וא"כ קשה, והרי הוי כחסרה המרה.

אמנם יתכן לומר כך: יש לחקור בכל יתר כנטול דמי אם אמרינן ממש כנטול או רק רואים כאילו נטול ורק הוי דין לראותו נטול. ויתכן שזה תלוי אם יתר כנטול או כחסר. דאם זה כנטול, קרוב יותר לבאר שלא מדין לראותו נטול אלא עתיד ממש להנטל. אך אם זה מדין יתר כחסר, קרוב יותר לבאר שזה "דין" לראות אותו כחסר. ולצד השלישי בבאור רש"י שאמרינן היתר כנטול וממילא השני חסר - קרוב לצד שזה לא דין אלא ממש כנטול וממילא חסר.

ואם לרמב"ם יתר כחסר וא"כ זה "דין" ולא ממש כחסר, אז אף שהכבד כאילו לא קיים, הרי למעשה הוא קיים והמרה תלויה וקיימת. לכן הב"י כותב דלרמב"ם שני כבדים הוי כשר. ורק כאשר יש שתי מרות הוי כחסרה המרה וטריפה.

אמנם גם לצד השלישי ברש"י, שהיתר נטול וממילא הכבד השני חסר שתפקודו הוא של חצי, סו"ס המרה תלויה בו ויש מקום לומר שמצד הכבד - אין בעיה דחסר כשר לרמב"ם. ומצד המרה סו"ס יש לה מקום להיות תלויה בו דסו"ס הכבד קיים אף שאיכותו גרועה.

השו"ע (יו"ד סימן מא סעיף י') פסק: "נמצאו שני כבדים טריפה דכל יתר כנטול דמי, והוי ליה כניטל הכבד". והקשה הפמ"ג (שם שפ"ד סקט"ז) והרי הרמ"א סבירא ליה להקל בהפסד מרובה, כמו הרמב"ם, שהיכא שנטולה טריפה, אין חסרה טריפה, סימן מ', וא"כ מדוע לא הגיה כאן. הפמ"ג מביא לכך ג' תירוצים: א. הרשב"א הוכיח דלא כרמב"ם, דחסר כבד הוי טריפה, כמו נטולת הכבד, שכאשר אין כבד, אין מרה (וכבר הצעתי לעיל ליישב את הרמב"ם). ויתכן שהרמ"א סומך על הרמב"ם בהפ"מ בשאר איברים, ובכבד חולק עליו מצד החסרון במרה. וכל יתר כנטול מתחילת ברייתו, וחסרה מרה, ולפי זה במינים שאין להם מרה, הרמ"א מקל בהפ"מ.

ולפי מה שבארנו ברמב"ם דכל יתר כנטול, הכוונה חסר, וזה "דין" לראות אותו כחסר ולא ממש א"כ למעשה לפי הרמב"ם יש מרה. יתכן שהרמ"א חולק וסובר דהוי כממש חסר. וא"כ זה טריפה מצד המרה ולא סמכין על הרמב"ם אף בהפ"מ. ב. יתכן שהרמ"א סובר כל יתר כנטול, דהוי ניטל הכבד וטריפה.

ג. הרמ"א באמת סובר כמו הרמב"ם דיתר כחסר, ובאמת גם להרמב"ם אין דין טריפה בחסרת כבד. ומה שלא נשנה במשנה "חסרת הכבד", כיון שאי אפשר במציאות שיהיה חסר כבד בתולדה. וגם לרמב"ם לא בכל מקום שנטולה טריפה, חסרה כשרה, אלא יש מקומות שזה כך. וזה די לתרץ את קושייתו למה צריך למנות נטולה וחסרה כשני מיני טריפות.

והרמב"ם מנה ג' טריפות כנטולה: כבד, צומת הגידים, ולחי העליון. יוצא לפי תרוץ זה שכוונת הרמב"ם לחלק בין נטולה לחסרה דוקא בצומת הגידים ולחי העליון. דכבד, אפילו חסר, טריפה.

עד כאן לפי ההסבר ברש"י שכל יתר כנטול, הוא וחברו. אך לרמב"ן יתר בכבד טריפה דוקא אם דבוקה למקום כזית מרה, או לכזית מקום חיותו, רק אז אמרינן, הוי כנטול הוא ומקום המרה ומקום חיותו, דקיימא לן דאם חסר כזית של מקום מרה או חיותו, טריפה.

ולרשב"א, דוקא באופן שאם ינטל היתר, ינטל גם הכבד השני. והשו"ע שסתם "נמצאו שני כבדים בבהמה או בעוף טריפה", ולא חילק דוקא בדבוקים זה בזה במקום מרה או חיותו, משמע שפוסק כמו רש"י, לפחות לחומרא.

המהרש"ל (חולין פ"ג סימן יח) כתב: "אם ב' כבדים מתחילים למטה ממקום כזית מקום מרה ומקום חיותו, ג"כ פשיטא דכשרה". ומבאר הש"ך (יו"ד סימן מ"א סקט"ז) דבנמצא יתרת כבד שאינה דבוקה כלל לכבד, גרע טפי, דהוי יתר כנטול. אבל אם הוא דבוק למטה מאותו כזית של המרה, ומקום חיותו, נראה שאינו אלא תלתלי כבד. דהיינו, אינו אלא דלדול ולא יתר כבד.



## ג.

### מרה

המשנה באילו טריפות (דף מב.): "ניקבה המרה, טריפה".

וכתב הבית יוסף (יו"ד סימן מ"ב) בשם הרא"ש (חולין פרק ג' סימן א'): "כל הנך דאם נקבו טריפה, הוא הדין אם ניטלו".

וכן כתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות שחיטה ה"כ) וז"ל: "איבר שאמרו חכמים בו, שאם ניקב במשהו טריפה, כך אם ניטל כולו, טריפה. בין שניטל בחולי, או ביד, בין שנברא חסר. וכן אם נברא בשני אברים מאותו איבר, טריפה, שכל היתר כנטול הוא חשוב. כיצד ניטל וכו' או המרה וכו' טריפה, וכן אם נמצא שני מררות".

ובב"י שם מביא את דעת המרדכי בשם הרי"ף אם לא נמצא מרה או יש שתי מררות כשרה. ומבאר בבית הלוי (ח"ג ס' כ"ה) דעת המכשירים: אין ללמוד ניטל מניקב. דהרי מצינו בטחול דניקב טריפה וניטל כשרה, וכיון דבמרה לא מוזכר רק ניקב אין מזה ראיה לניטל.

והב"י מביא את הראב"ה שגם הוא סובר שאין טריפה בניטלה המרה. אך למעשה לא רצה הראב"ה להכניס ראשו בין גדולים להכשיר באין לה מרה או שתי מרות. הב"י מכריע, שאין לסמוך על דברי המכשירים בניטלה מרה או כאשר כשיש לה שתי מרות.

והב"ח (על טור יו"ד סימן מ"ב סק"ב) למד בראב"ה שלמעשה לא הכשיר בחסר מרה, אך התיר למעשה במרה יתירה. ומביא את המהרש"ל בהגהותיו לטור שהתיר למעשה שתי מרות (ובסוף ימיו אסר).

מה החילוק, והרי כל יתר כחסר?

הב"ח שם מביא את החילוק של המהרש"ל (בהגהותיו לטור שם): מרה אפי' את"ל כנטול דמי לא גרע מאילו נטלה המרה וטעמו בכבד טעם מרירותא דהא איכא קמן מרירותא דמרה. והב"ח מכריע למעשה לא כמו הראב"ה והמהרש"ל, דכיון דאמרין כל יתר כנטול, ניטלה המרה וגם המרירות שלה.

**תשובה מהבית הלוי (שם):** חוקר מה הסברא בניקבה המרה טריפה?

א. אם הטריפה מצד שהכיס נקוב, והליחה אינה מעלה ולא מורידה, וכן נראה מדברי האוהל מועד, דאם הכיס קיים, רק נתרוקן ואין בו ליחה, כשר, ולפי זה יתכן שדוקא ניקב טריפה, ולא ניטל, כמו בטחול.

ב. הצד השני, מצד הליחה שתצא דרך הנקב, ועיקר הטריפה, חסרון בליחה. ולפי זה חסרה או ניטלה המרה, כ"ש דהוי טריפה, דחסר ליחה. וכל הטריפה של ניקבה המרה, מדין חסרון בליחה.

לפי זה מיישב הבית הלוי את החילוק בין יתר לחסר. יתר כנטול שייך רק באיבר מיוחד, כמו חמש רגליים, שני כבדים, ואם נאמר במרה דהעיקר תלוי בכיס, הוי גם במרה יתר כניטל. אבל, אם העיקר הוא הליחה, והליחה אינה גוש אחד מיוחד, רק דבר לח מקובץ, בדבר כזה לא שייך יתר כנטול. כמו שלא שייך יתר כנטול, אם יש כיס אחד ובו ליחה רבה, דאין שיעור לכמות הלחות.

והשתא מבוארים דברי הראב"ה. בחסרה מרה לא רצה להורות להתיר, כיון שיש אוסרים דס"ל הליחה היא העיקר. אבל בשתי מרות התיר ממה נפשך: אם

מצד הכיס, אין בעיה של יתר כנטול, כמו טחול. ואם מצד הליחה, אין יתר כנטול, שאינה גוש.

**תשובה נוספת שחשבתי לומר:** כבר התבאר, שיש לחקור אם יתר כנטול ממש והוי חסר האיבר, או רק דין בטריפות, לראותו כנטול, ולא שממש נטול אלא נותנים לו דין נטול.

ויש מקום לומר, מה דאמרינן כל מקום שניקב טריפה, הוא הדין ניטל, אף שהוא נטול שם הטריפה בו, "נקוב". דהיינו, שם הטריפה של מרה: נקובה. כאשר נטולה וחסרה אמרינן דכיון שנטולה, היא נקובה (כאילו זה נקב גדול). השתא, לפי זה, אם יתר כנטול, הוי ממש נטול, א"כ ממש אין כאן מרה, והוי כנקובה. אך אם לא ממש, אלא דין לראות כאילו המרה חסרה, הלמ"מ יתר כנטול, דוקא בטריפות של נטולה וחסרה (לפי מה שהתבאר לעיל), ולא הלכה בטריפה של נקובה. והמרה הרי למעשה קיימת ואינה נקובה. דהיינו, דוקא בניטלה המרה, הוי טריפה מדין נקובה. אך ביתרה, לא הוי טריפה של נקובה, ולכן אינה טריפה.

לרמב"ן שיתר כחסר, כאילו ניטל הוא ומקומו, נראה יותר שזה לא רק דין בטריפות, אלא כאילו ממש ניטל הוא ומקומו, והוי נקובה וטריפה, ולכאורה כך גם לרשב"א. א"כ אם יש שתי מרות שאינן סמוכות, לכאורה יש שתי סברות להקל: א. לרמב"ן ולרשב"א, רק בסמוכות הוי טריפה. ב. גם לרש"י, כל יתר כנטול, אפילו אינו סמוך, שמא לא אמרינן במרה כל יתר כנטול, כפי שסובר המהרש"ל.

אבל בפמ"ג (שפתי דעת סימן מב סק"ד) כותב דלא הוי ס"ס, דהכרעת השו"ע כרש"י, כל יתר כנטול אף באינן סמוכין, וכן מכריע הכנה"ג (הגהות ב"י יו"ד סימן מב סק"ח). ועוד כותב הכנה"ג שם לרמב"ן הוי טריפה רק בסמוכות, דאמרינן ניטלה אחת ומקומה, ממילא השניה טריפה. ולרשב"א אפילו סמוכות פעמים שהיא כשרה, אם אפשר ליטול אחת בלי שהשניה תינטל.

כתב השו"ע (יו"ד סימן מ"ב סעיף ג') בשם הבה"ג: "אם חסרה המרה, קורע הכבד שתי וערב, וטועמו בלשוננו. אם יטעום טעם מר, כשרה". והפרי חדש באות ח' כתב דאם נמצא ב' מרות, וטעם בכבד טעם מר, פשוט הוא שכשרה. ומקשה התב"ש: לכאורה כל יתר כנטול דמי, עם המרירות.



אולי אפשר לישב: הפרי חדש סובר, שיתר כנטול שייך דוקא לגבי הכיס, ולא לגבי הליחה. דוקא לגבי הכיס, שהוא איבר, שייך לומר בו יתר כנטול. אבל הליחה אין בה יתר כנטול, דאין שיעור בליחה. ואין לומר א"כ הוא הדין ביש שני כיסים בלא טעם מר בכבד לאו טריפה. דמצד הלחות אין בעיה של יתר כחסר. דסובר הפר"ח כיון שהלחות בתוך הכיס היא כמוהו, ויתר כחסר. אבל, אם הטעם המר בכבד בלא כיס, בו לא אמרינן יתר כנטול, דלא הוי גוש. (דומה לסברה של בית הלוי לעיל, רק שהבית הלוי שבא לבאר את המהרש"ל, הוצרך לומר שאף בשני כיסים בלא טעם מר בכבד, כשר, מטעם שאין בלחות יתר כנטול).

והמטה יהונתן מקשה על הפר"ח מצד אחר: בשתי מרות הטעם דהוי טריפה הוא דכל יתר כנטול, וטעם יתר כנטול, שאין כח בגוף להחזיק כי אם אחד מאותו איבר ולא שניים. ואם ימצאו שניים, סופם ליפול שניהם. וא"כ כ"ש שלושה. וא"כ, אף אם יש טעם מר בכבד, אין להכשיר, דהוי כג' מרות וכ"ש דהוי טריפה.

אלא דלפי דבריו יש להקשות: אף במרה אחת ויש טעם מר בכבד יטריף דהוי כב' מרות. אבל באמת על דבריו לא קשה דאיכא למימר דבמרה אחת, ויש טעם מר בכבד, לא הוי כשתי מרות אלא זה מצד פעולת המרה (סברת הפמ"ג). אבל כאן, כאשר יש שתי מרות, מלבד המרירות בכבד, ממה נפשך שייך כאן דין טריפה: אם יש כאן מרה שלישית, כ"ש דהוי טריפה. וגם אם המרירות באה מפעולת המרות הנראות, סו"ס, יש שתי מרות, והוי טריפה.



## ד.

### טחול

#### ב' טחולין

המשנה בדף נ"ד: "ניטל הטחול, כשרה".

נפסק להלכה בסימן מ"ג ס"ב: "אם ניקב בראש העב נקב מפולש, טריפה. ואם ניקב נקב שאינו מפולש, אם נשאר תחתיו כעובי דינר זהב, מותר. פחות מכאן, הרי הוא מפולש".

הראשונים אומרים, שבטחול יש נפ"מ בין פירוש רש"י לרמב"ן בפירוש כל יתר כנטול. דלרש"י, אם יש שני טחולים, אמרינן כל יתר כנטול, וכאילו נטלו שניהם וכשרה, דניטל הטחול, כשרה. אך לרמב"ן, אם שני טחולים דבוקים בסומכייהו, הוי כניטל הוא ומקומו, והוי כניקב הטחול במקום העב וטריפה. אמנם לרשב"א לא הוי טריפה, דלרשב"א לא הוי כניטל הוא ומקומו, אלא ניטל הטחול היתר לבד.

השו"ע בסעיף ה' פסק, "נמצאו שני טחולים כשרה. ואפילו דבוקים זה לזה בצד העב", כדברי רש"י. והרמ"א: "יש מחמירים אם נמצא כמין טחול בצד העב, וטוב להחמיר, אם לא בהפסד מרובה", דהיינו חש לדעת הרמב"ן. והש"ך כתב שאפשר לסמוך בהפסד מרובה על רש"י, הרא"ש, הרמב"ם, הטור ורבינו ירוחם והב"י. והט"ז כתב: "יש לחוש לדעת הרמב"ן אפילו בהפסד מרובה".

הט"ז בסק"ב: "נשאלתי אשר נמצא באיזה גליל עגלים שיש להם נקב מפולש בטחול בראש העב וסביב הנקב מבפנים מקיף עור הטחול, וניכר שנבראת כן. ובכל פעם נמצא הנקב במקום אחד, ואומרים קצת אנשים, שכן דרכם של רוב העגלים". הט"ז כותב להיתר, ומבאר, שלא נחשב נקב שמטריף בטחול, שהרי נברא כך. אלא יש כאן שם חסרון, ואין טריפה בחסרון בטחול. הש"ך חולק וחושש דלמא לא הוי נקב מתחילת ברייתו, אלא אח"כ.

ולפי זה בנמצא שני טחולים סמוכים אמרינן דלרמב"ן הוי טריפה, דכל יתר כנטול הוא ומקומו, והוי כנקוב, ואם נאמר דכל יתר כחסר מתחילת ברייתו, א"כ הוי כנקוב בתחילת ברייתו. ולרמב"ן לפי הסבר הט"ז, לא הוי טריפה, דהוי חסר ולא נקוב. והפמ"ג דקדק שהש"ך לא חולק עקרונית על הט"ז, וגם הוא סובר, שאם היה ידוע שהיה נקוב מברייתו, לא הוי טריפה. ועוד מדקדק הפמ"ג בדברי הש"ך, בנמצאו שני טחולים דבוקים, כשרה, הש"ך כותב דקי"ל כאילו שניהם ניטלו. משמע דלרמב"ן טריפה, ואם הוי כחסר ולא כנטול ביד, גם לרמב"ן צריך להיות כשרה? מיישב הפמ"ג, דלרמב"ן שחסר כניטל הוא ומקומו, אין הכוונה כחסר מברייתו, אלא כנטול ביד. וכן הט"ז שמחמיר לחוש לרמב"ן אפילו בהפסד מרובה, על כרחך ס"ל, יתר כנטול לרמב"ן, כנטול ביד ולא כחסר.

אמנם יש לעיין מדוע פשוט היה לראשונים ולאחרונים שלרמב"ן בסמוכין הוי טריפה, והרי אם נשאר עובי דינר זהב, לא הוי טריפה. וכיון שלא ידענו שיעורו,

כל שנשאר חצי עביו כשרה. וא"כ, אף לרמב"ן דאמרינן כאילו ניטל הוא ומקומו, דהיינו מעט מהטחול השני, אך לא רב עביו, וממה נפשך: אם אתה אומר ליטול רוב עביו, טול כל הטחול והוי כשרה. וצ"ל שהם דבוקים רק במקום העב, ודבוקים זל"ז בצד. כך שרוב עבי הטחול בחלק העבה דבוק. ורואים כאילו נטול ונמצא רוב עביו נטול.



### ב' טחולין ואחד נקוב בסומכיה

הצמח צדק (הקדמון) בסי' צ"ח דן בבהמה שנמצאו לה שני טחולים ואחד נקוב בסומכיה, וכותב לדמות לדין כליות. כמו בכליות שניטלו כשרה, אם היו ג' כליות, או יותר והקטינה היתרת, ונשארו שתיים כהלכתן שלא הקטינו, כשרה. וכן פסק בשו"ע סי' מ"ד, דאע"פ שהדין בכליות שהקטינו דהוי טריפה, אפ"ה אם היתרת הקטינה, לית לן בה והיא כשרה. הוא הדין בטחול, אם הטחול היתר ניקב בסומכיה, כשרה. דיתרת כמאן דליתא. וכל זה ביודעים איזה טחול הוא היתר. ואם הטחול הקטן ניקב, תולין שהוא היתרת, כמו שמצינו בסי' ל"ה בב' ורדות ואחת הפוכה, דאם הקטנה הפוכה כשרה, דהיא היתרת.

אך אם לא יודעים, יש להטריף, דלמא הטחול שהוא העיקר, ניקב בסומכיה. וכ"ש כשידוע שהטחול העיקרי נקוב בסומכיה, הוי טריפה. וכותב שכך משמע בב"ח סי' מ"ד: דוקא שהכליה שהקטינה אינה עומדת בשורה עם השתיים, אלא במקום אחר. אך אם עומדת זו אצל זו, ואיכא לקותא בחדא, טריפה, דמנין שהיתרה היא שלקתה, דלמא כוליא שאינה יתרה היא הלקויה. והוי לקותא בכוליא אחת וטריפה.

אבל המהרש"ל פסק: ג' כליות שהקטינה אחת מהן, טריפה, דוקא כאשר היתרה לא עומדת בדרא ויש לקותא באחת מהשתיים שבדרא. אבל אם שלשתן בדרא, ולקתה אחת מהן, לאו טריפה. והצ"צ תמה עליו. ולכאורה דינו של הצ"צ נכון דוקא לרמב"ן והרשב"א דכל יתר כנטול - היתר הוא הנטול. ושאינו יתר, נשאר. לכן אם הטחול שאינו יתר אינו נקוב, כשר. ואם נקוב - טרף. אך לרש"י והרמב"ם,

כל יתר כנטול הוא וחברו, אפילו אם ברור שהטחול שאינו יתר הוא הנקוב, הרי כאילו אינו וכשר!

ולכאורה, אפשר לתלות זאת בשאלה אם יתר כנטול ממש או דין לראות כנטול ולא ממש. ואם הוי כנטול ממש, אין כאן כלל טחולים, וכשר. אך אם לא כנטול ממש, אלא רק דין לראותו כנטול, ולמעשה הטחול קיים, ויש בו נקב שמכאיב לבהמה<sup>(א)</sup>, לכן הוי טריפה וא"כ אף לרש"י ולרמב"ם טריפה.

ואף אם נאמר כנטול ממש: לעיל חקרנו בדעת רש"י. אם יתרת טריפה מצד חולשת הבהמה, כאילו אין את שני האיברים, או שבשני האיברים יש בכל אחד חצי כח, וכשאמרינן יתר כנטול, כאילו חסר אחד, ויש רק חצי כח.

נמצא, לפי האפשרות הראשונה, כאילו שניהם לא קיימים וכשרה בכל מקרה, אבל לדרך השניה, שיש שני טחולים, יתר כניטל, ונשאר טחול אחד, שיש בו חצי כח של טחול. ומצד זה, אין זה טריפה, דאפילו ניטל כולו, כשר. אך אם מה שנשאר הוא נקוב, הוי טריפה, כיון שמכאיב לבהמה. ולזה רק אם ידוע שהיתר הוא הנקוב, כשרה. אך בספק או בידוע שהעיקרי הוא הנקוב, טריפה. (וכן ראיתי שכתב בחידושי לבושי שרד ליו"ד הלכות טריפות סעיף יג סקמ"ד)

המהרש"ל חולק על הב"ח, וסובר דאם ג' כליות נמצאים בחד דרא, ולקתה אחת מהן, אמרינן דהיתרת היא זו שלקתה. וכן כתב הט"ז (יו"ד סימן מ"ד סק"ד) אם שלשתן עומדות זו אצל זו, ולקתה חדא, כשרה. (לקמן נבאר בדיני כליות)

ולכאורה, הוא הדין שחולקים בשני טחולים, אם עומדים בשווה דאזלינן בתר חזקת כשרות של הבהמה והיתרת היא הנקובה. נמצא לדבריהם, גם בספק מהו היתרת, מכשירים מכח חזקה.

מאידך הפר"ח (יו"ד סימן מג סק"י) והתבואות שור (סימן מג סק"ג) אוסרים אפילו אם ידוע שהיתר הוא הנקוב. לכאורה הטעם שלהם מה דאמרינן כל יתר כנטול, לא ממש, אלא דין שיש לראותו כנטול. וכיון דהוי נקוב, היתר מכאיב לבהמה. ואפשר לומר, אפילו ס"ל יתר כנטול ממש, דסופו של היתר ליפול, סו"ס עכשיו

(א). בחולין נה. מבואר שאף שניטל כשר, נקב פסול וביאר הב"י ביו"ד סימן מ"ג: נקב הוא מכאיבה ביותר ושוב אינה חיה.

הנקב קיים ומכאיב לבהמה, וגורם לה טריפות. והצ"צ שמתיר אם היתר הוא הנקוב, צ"ל שסובר נקב שמכאיב לבהמה מטריף, דוקא נקב הנמצא בטחול העיקרי. אך ביתר לא גורם כאב. עוד אפשר לתלות את מחלוקתם אם יתר כניטל או כחסר. דאם הוא כחסר מתחילת ברייתו, הרי מעולם לא היה כאן יתר נקוב (לכן כשר לצ"צ). ואם יתר כנטול לאחר ברייתו, נמצא שהיה שעה שהיתה לבהמה טחול נקוב (והוי טריפה לפר"ח ולתבואות שור).



## ה.

### כליות

#### ג' כליות

המשנה בדף נ"ד. "ניטלו הכליות, כשרה".

והרי"ף (חולין יז. מדפי הרי"ף) והרא"ש (חולין פ"ג סי' מ"ה) אומרים: היכא דמשתכחין תלת כוליותא כשרה. דאמרינן כל יתר כנטול דמי, ותניא נמי הכי: "ואת שתי הכליות ולא בעלת כוליא אחת, ולא בעלת שלוש". ומדפסל רחמנא לגבוה, מכלל דלהדיוט שרי.

הנה הביאו שני טעמים לכך שג' כליות כשרה. לפי הטעם השני אפשר לומר, שאין שיעור למספר הכליות, ואף שבדרך הטבע יש שתי כליות. דהיינו הכליה הנוספת לטעם הראשון, הוי יתרת אך אינה פוסלת. ולטעם השני אינה יתרת, אלא כוליא נוספת. נפ"מ אם יש לקותא שמטריפה. אם זה כוליא, ודאי הוי טריפה. ואם זה יתרת, והוי כנטולה, בפשטות מותר. (לקמן נבאר שזה נתון במחלוקת)

לשון השו"ע (יו"ד סימן מ"ד סעיף א'): "ניטלו הכליות כשרה. לפיכך, אם נבראת בכוליא אחת, או בג' כליות, כשרה". משמע שזה מטעם כל יתר כנטול, וניטלו הכליות, כשרה.

הפמ"ג (שפתי דעת סימן מד סק"א) מביא מחלוקת בטריפות הכליות: לדעת האגור בשם מהר"י מולין כל דין טריפות בכליות זה משום משום שסופו שיתקלקלו בני המעיים ולא דין עצמי. לכן, אין טריפות בכליות העוף, כיון שהם סגורים בעצם,

ואין מגיעים שם בני מעיים. והכס"מ (פ"י מהלכות שחיטה ה"י) דחה הסבר זה ואמר שזה טריפה בפני עצמה, ולא משום בני מעיים, והוכיח מהטור והרמב"ם שזה טריפה בפני עצמה, שהרי כתבו הטעם שג' כליות כשרה, מטעם שאם ניטלו הכליות כשרה. ואם זה טריפות משום בני מעיים, לא צריך לטעם שכל יתר כנטול, שהרי כתב המשאת בנימין (סימן ס"א) "תרי רואים" לא אמרין. (רואים כנטול, ורואים שזה מקלקל בני מעיים) על כרחך שטריפות הכליות מצד עצמן, וצריך טעם למה אין טריפה ביתרת - מטעם שהדין בניטלו הכליות כשרה.

נמצא טעם שלישי מדוע ג' כליות כשרה - טעם האגור והמהר"י מולין - בכליות אין דין יתר כנטול, כיון שהטריפה היא לא בפני עצמה אלא כדי לא לקלקל את בני מעיים, ו"תרי רואים" לא אמרין.

ולדעת הטור והרמב"ם, שזה מטעם יתר כנטול, צ"ל שזה יתר כחסר מתחילת ברייתו. דאי יתר כנטול אחרי ברייתו, הרי דעת הכלבו שאם ניטלו ע"י חלי, הוי טריפה. וכיון שהקטינה לפחות מכשיעור, לא תחזור להכשרה. אמנם בדעת הרמב"ן, שביארנו לעיל את שיטתו בפשטות, שיתר כנטול, היינו אחרי ברייתו. ורק כאשר דבוקים זה בזה במקצת, עד שאם ינטלו לא ישאר כפול וכענבה, אפשר לישב בכמה דרכים:

א. כנטול בידי אדם, והכלבו דיבר דוקא על חולי, שהקטינה ונאסרה, לא תחזור להכשרה. אבל ניטל בבת אחת ע"י אדם, מודה הכלבו דכשרה. ועל זה אמרה המשנה, ניטלו הכליות, כשרה.

ב. יתר כנטול אפילו מחמת חולי, וכבר עכשיו רואים כאילו ניטל בבת אחת לגמרי.

ואם נאמר, יתר כנטול, לא ממש אלא דין לראותו כנטול, (ולמעשה לא בטוח שינטל) כל הבעיה זה כאשר הולך ומקטין בפועל. וכאן שלמעשה אינו מקטין, לאו טריפה.

אבל הפמ"ג כותב לדינא, אם נמצאו דבוקים זה לזה עד שאם ינטל כל מקום הדבוק לא נשאר כפול וענבה באין הפ"מ, צ"ע לדעת הרמב"ן, ומחמיר להטריף

(טעמו של הפמ"ג, כל שניטל שלא בתולדה, אף שלא בדרך חלי, אם לא ניטל בבת אחת, טריפה).



### הקטינה כליה אחת

כתוב בהגהות אשרי (חולין פ"ג סימן מ"ה) אם היו ג' כוליות או יותר והקטינו היתרות ונשארו שתיים כהלכתן שלא הקטינו, כשרה.

וכתב עליו הב"ח: בלשון משמע שהשלישית אינה עומדת בשורה אחת עם השתיים אלא נמצאת במקום אחר. אבל אם עומדות זו אצל זו ואיכא לקותא בחדא אז הוא טריפה דמאן לימא לן היתירה לקויה דלמא הכוליא שאינה יתירה היא לקויה והויא לקותא בכוליא אחת וטריפה.

והט"ז (יו"ד סימן מד סק"ד) חולק על הב"ח. ודאי על כל אחת יש שם יתירה וכל שנשארו שנים כהלכתן אמרינן שהן הכליות.

והש"ך (יו"ד סימן מד סקט"ז) הביא מהרש"ל: אם יש ג' כוליות בדרא חדא ויש ליקותא או חסרון באחד מהם כשרה. אבל אם השלישית אינה עומדת בדרא והלקותא או החסרון הוא באחד מאותן שתיים העומדות בדרא - טריפה. וכן מבאר את הראב"ן. דהיינו כמו הט"ז.

והפר"ח והתבו"ש אוסרים בכל גווני אף שלקתה זו שאינה בדרא דמ"מ כאיב לה כאב הלקותא.

ובדעת הט"ז הסובר שכל שנשארו שתיים כשרות אמרינן דהם הכליות:

אפשרות א': מלשונו נשמע שאין מצד האמת חילוק בין ג' הכליות. אבל, אחרי שאחת לקתה יש עליה שם יתרת ועל האחרות שם כליות דכל שיש שתיים שלמות כשרה, וזה קשה מסברא.

אפשרות ב': אותה שלקתה התברר שהיא היתרת, דיש חזקת כשרות לבהמה. ועוד אפשר לומר כיון שיתר כנטול דמי - אם הכוונה שסופה לינטל בפועל, א"כ זו שהקטינה מוכח מפעולתה שהיא זו שסופה לינטל.

לפי מה שחקרנו לעיל, מהי ההגדרה למציאות של ג' כליות? האם הכליה השלישית מוגדרת כיתרת, או שיש אפשרות שיהיו ג' כליות וכל הג' הם כליות. ולפי הצד האחרון, כל אחת מהן שהקטינה או לקתה יש בכך טריפה.

ולשון השו"ע: אם היו ג' כוליות או יותר והקטינו היתרות ונשארו שתיים כהלכתן שלא הקטינו כשרה. והפמ"ג מדקדק משמע דוקא הקטינו היתרות שניכר מה היא היתרת או כשרה. אבל אם לא ידוע, טריפה. ומשמע כמו הב"ח.



## ו.

### צלעות

לשון השו"ע (יו"ד סימן נ"ד) סעיף א': "הבהמה יש לה כ"ב צלעות גדולות שיש בהם מח, י"א מכאן וי"א מכאן". למטה מהן יש עוד שלוש צלעות קטנות שאין בהן מח ומספר החוליות: 18. סעיף ג': "נעקר מהצלעות הגדולות צלע וחצי חוליה עמה, טריפה". סעיף ד': "נעקרה חוליה אחת כולה, אפילו מאותן שאין בהן צלעות, אסורה".

בתרומת הדשן (סימן קעז הביאו הב"י והדרכי משה) בהמה שנמצאו בה י"ב צלעות גדולות שיש בהן מח מצד אחד וכענין זה מצד שני, כשרה לכו"ע. וכן אם לא נמצא אלא י"ז חוליות, או שנמצאו י"ט, כשרה. ואע"ג דכל יתר כנטול דמי, והוי כאילו ניטל ב' צלעות עם החוליה, וכו'. אמנם כי דייקנין שפיר אשכחן: דוקא נעקרה חוליה טריפה, דהיה לה ונעקרה. אבל אם נבראת חסרה, כשר וכש"כ דיתר כשר, כמש"כ הרמב"ם, דכל מקום שאמרו ניטל טריפה, חסר כשר.

מקשה הד"מ: דעת הרשב"א, כל מקום שניטל טריפה, ה"ה גם נחסר. א"כ לרשב"א, צ"ל טריפה. וכאן פסק הב"י כמו הרמב"ם דאם נמצאו י"ז או י"ט, כשרה. ואילו בסי' נ' פסק כרשב"א. הד"מ מיישב את הב"י: לרשב"א לא הוי טריפה. אף שהרשב"א אומר יתר כנטול, אבל הוא לא סובר כמו רש"י והרמב"ם יתר כנטול עוד אחד עמו, אלא כנטול הוא בלבד. ולכן הב"י מקל ממא נפשך:



לרמב"ם, אף שיתר כחסר עוד אחד עמו ס"ל לרמב"ם יתר כחסר מתחילת ברייתו. ולרשב"א שיתר כנטול ס"ל יתר כנטול הוא בלבד.

ומקשה הט"ז: עדיין צריך ישוב לב"י סו"ס הוא פסק יתר כנטול לא כרשב"א. אלא כנטול עוד אחד עמו. וכיון שחש לדברי הרשב"א דהיכא דנטול טריפה אף חסר טריפה, א"כ היה לו להחמיר בנמצא חוליה יתרה.

ומיישב הט"ז: עיקר טעמו של התרומת הדשן הוא מדברי ב"ה דס"ל לענין טומאת אהל דקי"ל ששדרה מטמאת באהל וכל שחסר חוליה אחת מן השדרה, אינה מטמאת באהל. ואמר שמואל, וכן לטריפה. שהבהמה טריפה בחסרון חוליה אחת. לגבי טומאה מיירי שהיה לו חוליה ונחסרה. דאין נראה כלל אדם שנברא רק ב"ז חוליות שלא תטמא שדרתו באהל אם לא נחסר ממנו כלום. אלא ודאי לא איירי אלא כשהיה שם מנין חוליות ונחסרו. וע"ז אמר שמואל "וכן לטריפה".

וה"ה לענין עקירה של צלעות: לא מיירי אלא בנעקרה ולא בחסרה מתחילת ברייתה.

הש"ך כותב בנקודות הכסף: מבית הלל רק מוכח שאין מפורש איסור חסרה מתחילת ברייתה בגמ'. אך עדיין תיפוק ליה מכיון שנטולה טריפה, ה"ה חסרה. והתרומת הדשן שהקל זה משום שסומך על דעת הרמב"ם דבמקום שנטולה טריפה, לא אמרינן חסרה טריפה. אבל הרמ"א הרי אומר שלא במקום הפסד מרובה להחמיר כרשב"א כל שניטל טריפה, ה"ה חסרה? וצ"ל, שכאן יש עוד סברה להתיר, דלרשב"א יתר כנטול הוא לבדו.

והגו"ב (סי' ה') חוקר בדין טריפת שבורה אם נבראת כך, אם היא טריפה. ומביא את הפר"ח שסובר שאפילו לרמב"ם דוקא טריפת נטולה אין בה טריפת חסרה מברייתה. אך טריפת שבורה ה"ה שבורה מברייתה. אבל הגו"ב נוקט ששבורה טריפה דוקא כשנשברה מחיים. ומבאר הגו"ב דשם "שבר" משמעותו מחיים. ואפי' לרשב"א, דוקא נטולה וחסרה אחת היא. אבל שבורה, מודה הרשב"א שאם שבורה מברייתה לא הוי טריפה. לכן, חסר צלע או חוליה, אף לרשב"א כשר.

הרשב"א בתשובה: בהמה שנמצאו לה ט"ו צלעות מצד אחד, ומצד שני כתיקונו - כשר. (הביאו הרמ"א) והרשב"א כותב טעמו: דאף אי אמרינן יתר כנטול דמי, אין

עקירת צלע טריפה כי אם ברובן (י"ב צלעות שנעקרו הוי טריפה פחות מכן לא הוי טריפה). ומקשה הנו"ב: מדוע צריך לטעם זה, והרי כל חסרון מברייתה בשבורה לא הוי טריפה? מתרץ הנו"ב: יתרת חמורה כאן מחסר מתחילת ברייתו. והטעם, לרשב"א יתר כנטול ולא כחסר. וכאילו ניטל בידי אדם. וכל שניטל בידי אדם, אף בשבורים טריפה.

ולפי זה מיושב קושיית הדרכי משה, מדוע לא חש השו"ע לדעת הרשב"א, דהיכא דנטול טריפה, ה"ה חסר, דכאן אף לרשב"א דוקא נטולה הוי טריפה ולא חסרה, דשבורה מחיים ולא מברייתה. ואף שלרשב"א יתר כנטול אחרי ברייתו, בהא לא ס"ל לב"י כרשב"א. ולא החמיר כמוהו בסי' נ' אלא דוקא בנברא חסר. והנו"ב כתב לחוש בלא הפ"מ על דעת הרשב"א, דיתר כנטול אחרי ברייתו, והוי שבורה.

יש מקום לומר שאם יש חוליה יתרה שנשברה טריפה לרמב"ם. מכיון שאין שיעור לחוליות דבין חסר בין יתר כשרה לרמב"ם, א"כ הטריפה היא עצם השבירה. ולפי האפשרות שהעליתי ברמב"ם דס"ל כרש"י דנטול הוא ועוד אחד עמו, והעליתי שהכוונה שהיתר הוא כנטול, והנשאר הוא כחסר מתחילת ברייתו, דאחרי שניטל, היתר השני כחצי. א"כ, גם לרמב"ם יהיה טריפה מצד היתר שהוא כנטול.

ולמעשה הרמ"א הכשיר ביתר חוליות וצלעות.



ז.

## ריאה

### טרפות הריאה

הפמ"ג בפתיחתו לסי' ל"ה חקר מדין מה טרפות ריאה. דרישה: כל טרפות ריאה מטעם דסופו לינקב. וכן הסכמת רוב הפוסקים. אבל, הרמב"ם חילקם: יש מהם משום נקובה, ויש מהם מטעם חסרה. וכן משמע ברש"י (מ"ג:).

ובפ' י' מהל' שחיטה(הלכה ט') הכס"מ מונה מכלל נקובה: ניקבה הריאה, ניקב סימפון מסמפוני הריאה, נאטם מקום מהריאה, נימוק סימפון מסמפוני הריאה וכו'. ובכלל חסרה: חסרה הריאה ממנין האונות, נתחלפו האונות, נמצא הריאה בלא חיתוך אזניים, חסר מקצת הריאה, הותירו האונות מגבה.

השו"ע (בריש סי' ל"ה) כותב: "ריאה שניקבה טריפה". מדקדק הפמ"ג: השו"ע הקדים להשמיע שכל טרפות הריאה מדין נקובה.

בסע' ב': "חמישה אונות אית לריאה. תילתא מימינא, ותרי משמאלא. וכו'" ויש לה עוד בצד ימין אונה אחת קטנה, ונקראת עינוניתא דורדא. ואינה עומדת בסדר האונות, אלא מרוחקת מהן לצד פנים. ואם חסרה אחת מימין או משמאל או שהיו שנים מימין ושלושה משמאל - טריפה.

לפוסקים שהטריפה בריאה תמיד מדין נקובה כל שינוי במבנה או בצורה של הריאה מראה על לקותא או סופו לבוא לידי לקותא וממילא ינקב. ולרמב"ם מטעם שחסר בריאה.



### שינוי צורה

הרמ"א פוסק כמהרי"ו: "צורת האונות של שמאל אינם דומות לשל ימין, ואם נתחלף צורתן טריפה. וכן כשהאונה האמצעית של ימין גדולה מהתחתונה וכו', מקרי חליף וטריפה". והמהרש"ל מכשיר בחילופין האלו של שינוי צורה, כיון שלא הוזכר בש"ס ואין להוסיף על הטריפות. וכיון שיש את מספר האונות בכל צד אין זה טריפה.

את המהרי"ו אפשר לפרש כיון שאינם בצורתן אין כאן את האונות הראויות ויש הקפדה שיהיה דוקא בצורה מסוימת א"כ חסר כאן אונות. וזה טעם דחליף טריפה, דחסר אונה בצד ימין. או טריפה מדין נקובה דכיון שאינה בצורתה הרגילה לקויה וסופה לינקב.



### יתרת הריאה

בגמ' דף מ"ז: "אמר רבא ה' אוני אית לריאה תלתא מימינא ותרתי משמאלא חסר או יתיר או חליף טריפה". וכתב רש"י: "יתיר טריפה מדין כל יתר כנטול דמי. ולית הלכתא כרבא ביתרת. וה"מ דקימא בדרי דאוני - דדרך להיות שם עוד אונות אבל ביני ביני טריפה". ומרש"י משמע, שיתרת ביני ביני טריפה מדין כל יתר כנטול דמי. וכן משמע ברש"י (בדף מ"ח:).

בסעיף ג' שו"ע: "נתוספו האונות במנינם אם היתה האונה היתירה בצד האונות או מלפני הריאה שהיא לעומת הלב מותרת ואם היתה על גבה שהוא לעומת הצלעות הרי זו טריפה" - וזו דעת הרמב"ם. והרמ"א: "יש מחמירים לאסור כל יתרת שאינה בדרי דאוני" - תוס', רא"ש, טור. "ובמדינות אלו המנהג להכשיר יתרת מקמא ואין לשנות המנהג".

הטעם שיתרת בריאה טריפה:

א. הרמב"ם (פ"ח מהלכות שחיטה ה"ד): ואם היתה על גבה שהיא לעומת הצלעות הרי זו טריפה שהיתר כחסר.

ב. השמלה חדשה ס"ק י"א כתב טעם: משם דסופה להתפרק ותהיה נקובה. הבית דוד כותב שפשט לשון השמ"ח משמע שזה לא מטעם שתתחכך בצלעות, אלא כל יתרת כיון דלאו אורחא, רעועה היא וסופה להתפרק.

הרמ"א (יו"ד סימן לה סעיף ג) כתב דיתרת אם עומדת בדרי דאוני וכשנופחין אותה נוטה לקמא, כשר. ואם נוטה לגבה טריפה. וכתב השמ"ח טעם: משום שתתחכך בצלעות ותתפרק. התם היתרת עומדת בדרי ואורחא בכך לא שייך טעמא דתתפרק מעצמה אלא רק משום חיכוך. אבל יתרת מגבה דלאו אורחא, לא צריך את הטעם של חיכוך, אלא מעצמה תתפרק.

לפי הטעם הראשון מצד יתר כנטול, מדוע אין טריפה יתרת בדרי דאוני? איכא למימר שהגמ' סוברת שמספר האונות הידוע הוא מינימלי, אך יכולות להיות יותר אונות. ובלבד שיהיו בימין יותר מאשר בשמאל.

אבל שלא בדרי - טריפה, דכל יתר כנטול - לרמב"ם כחסר מתחילת ברייתו דהיינו שחסרה כאן עוד אונה. ולרשב"א שסובר יתר כנטול, טריפה מדין שינטל וינקב.



### גבשושית

סע' ה' ברמ"א: "ולא מקרי יתרת, אלא אם יש לה צורת אונה. אבל אם נמצא ע"ג הריאה מקום גבוה רחב למטה ועב למעלה שאינו חד בראשו, נקרא גבשושית וכשרה".

לטעם שיתרת טריפה מדין יתר כנטול, הטעם ברור דלא אמרינן יתר כנטול רק אם יש איבר נוסף באותה צורה. ולכאורה, לפי המהרי"ו, שהביא הרמ"א, אם היתה יתרת בצורת אונה, אך אין צורתה דומה לאף אחת מהאונות, אף שבאופן כללי יש לה צורת אונה, לא הוי יתר. שהרי אם היה בדרי דאוני, נחשב "חליף" וטריפה מדין חסרה, שחסר לה אונה. א"כ, אף כאן לא תחשב יתרת.

אך לפי הש"ך בס"ק י"ז בורדא, כל שיש לה קצת תואר ורדא, הוי טריפה. ה"ה כאן, כל שיש קצת תאר אונה, הוי יתרת. וצריך לחלק בין יתר לחסר: להיחשב כיתרת וכנטול, די שיהיה דומה במעט לאונה. אך להיחשב כאונה ממש, צריך להיות כצורתה בדיוק. וגבשושית אינה דומה כלל לאונה, לכן לא אמרינן בה יתר כנטול.

ולטעם שיתרת טריפה מדין שעלול להינקב, צ"ל דוקא בצורת אונה שחדה בראשה עלולה להינקב מהצלעות, ע"י שמתנופפת כל הזמן. אך צורת גבשושית אין חשש שתינקב בצלעות, ומסתבר שגם אינה מתנופפת.

ולטעם שסופה להתפרק, שמא דרך להיות גבשושית.

הט"ז (סימן נ"ה סק"ד) בענין יתרת הרגל, הביא דין כללי: יתר כנטול דוקא אם נמצא במקום הראוי. אך אם לא נמצא באותו המקום, לאו יתר. ולכן בורדא כותב הט"ז שאם יש ורדא בצד שמאל, לא הוי יתר כנטול. א"כ קשה מדוע ביתרת אונה על גבה הוי טריפה מדין יתר כנטול, הרי לא נמצאת במקום הראוי לה? ובשלמא

אם נאמר שהטעם מדין שעלולה להינקב מהצלעות, שפיר. אך לטעם שזה יתר כנטול קשה, ושמא יש לומר שבריאיה יתר כנטול דינו שונה משאר איברים. בשאר איברים אמרינן לרש"י והרמב"ם כאילו ינטל היתר וחברו. אך כאן, מצד מספר האונות אין הגבלה, ולא דוקא חמש אונות, אלא אפשר שיהיו יותר. וכבר בארנו שתי אפשרויות ברש"י וברמב"ם לטעם של יתר כנטול: אם כאילו בכל אחד יש חצי כח האיבר, או מראה על חולשת הבהמה. בריאה לא שייכות סברות אלו. שהרי אם יש בדרי דאוני יתרת, הוי כשרה. אלא על כרחך שבריאיה יתרת מגבה לכו"ע הטעם דיתר כנטול שסופה לינטל כמו הרשב"א וממילא תינקב. אלא שצ"ע שהרי מהרמב"ם משמע שיתר בריאה הוא מדין חסרה.



### פיצול

הרמ"א בס' ה': "וכן אם נמצא אונה ע"ג הריאה וגומא תחתיה, וכשנפחין הריאה כל האונה נופלת לתוך הגומא ושווה לשאר הריאה, אע"פ שאינה נכנסת לתוך הגומא אלא כשמניחים היד בנחת עליה, כשרה. דאין זה יתרת אלא פיצול הריאה. ומאחר שיש לו גומא תחתיו לנוח בו, אינו עתיד להתפרק כשאר יתרת, וכשרה. ואין להכשיר פיצול כזה רק מגבה. דהפיצול מונח על הגומא. אבל מקמא, הפיצול נופל למטה, וסופו להתפרק וטריפה. י"א דאם נמצא יתרת נגד חריץ הורדא, דינו כמו פיצול בגומא, ואין לסמוך ע"ז רק בשעת הדחק והפ"מ עכ"ל.

כותב הט"ז: אם הפיצול קצר מהגומא טריפה, דאז לא הוי פיצול אלא יתרת. ונקודות הכסף מקשה: "זה אינו. דסו"ס כיון דנח בגומא, אינו עתיד להתפרק. ואפשר שיש טעות סופר בלשוננו, וצ"ל דאם היתה ארוכה מהגומא. וס"ל דטריפה דחוכך בצלעות, וכמו שכתבתי בש"ך ס"ק לו בשם ד"מ, דהיינו טעמא דכשר פיצול שיש תחתיו גומא דאינו חוכך בצלעות. אלא דלשונו דמסיים דאז לא הוי פיצול לא משמע הכי". ומקשה רעק"א על הש"ך: "כל שאנו דנים זה ליתרת, אף דאין סופו להתפרק, טריפה מדין יתר. ויתרת מצד עצמה פסולה". וא"כ, כיון שזה קצר מהגומא, ודאי הוי יתרת.

לכאורה אפשר לומר, שנחלקו הט"ז והש"ך מדין מה טריפה יתרת בריאה. אם מדין יתר כנטול, או מדין דחוכך בצלעות ועתיד לינקב. דלט"ז מדין יתר כנטול ולש"ך שחוכך בצלעות. אך קשה מהש"ך עצמו בסקל"ט: בדעת יש אומרים בנמצא יתרת נגד חריץ הורדא, מבאר הש"ך שדעת הי"א כדעת האוסרים יתרת מקמא, ובכ"ז אם היתרת נגד חריץ הורדא, כשרה. דהחריץ מגן. והרמ"א הקל כמותם בהפ"מ. והש"ך חולק על הרמ"א, דלא דמי לפיצול. דשאני פיצול שתחתיו גומא, דטעמא דגומא לאו משום הגנה לחוד, אלא שאם היה נופל תוך הגומא לא היה יתרת כלל, אלא נתפצל מהריאה. ולכן נשאר הגומא תחתיו וכו'. אבל, בשאר יתרת, מאי מהני הגנת החריץ אי אמרינן כל יתר כנטול דמי, ולכן נ"ל דאין לסמוך על זה (ומ"מ המקל לא הפסיד, שהרי הגאונים מכשירים יתרת מקמא)

א"כ משמע להדיא שהש"ך עצמו מחלק בין יתרת שטריפה מצד עצמה, אף אם לא עתידה להינקב בצלעות, לבין פיצול שאינו יתרת.

תרוץ א': כוונת קושית הש"ך בנקודות הכסף, דאף דהוי קטן מהגומא הוי פיצול ולא יתרת. וכמו שכתב הפמ"ג על פי תבו"ש, דאין ראייה מכך שלא ממלא הפיצול את הגומא, דהריאה גדלה והפיצול עדיין לא גדל.

תרוץ ב': שמא י"ל הש"ך סבר למ"ד יתרת מקמא לא הוי טריפה אף דלא הוי בדרי דאוני דטעם יתרת בריאה טריפה דעתיד להינקב מהצלעות. ולכן דוקא מגבה טריפה ולא מקמא. אבל הסוברים כל יתרת טריפה, גם יתרת מקמא. ע"כ סוברים כל יתר כנטול דמי, שהרי ביתרת מקמא אין את הסברה שינקב מהצלעות. ולכן אין סתירה בש"ך. מה שכתב בדעת י"א אם נמצא יתרת נגד חריץ - הרי הרמ"א דיבר למ"ד יתרת מקמא הוי טריפה כמו שהוכיח הש"ך. וא"כ, ע"כ הטעם בטריפה משום כל יתר כנטול. אבל לדעה שיתרת מקמא לאו טריפה, טעם טריפה ביתרת מגבה מצד שעלולה להינקב.

אמנם תרוץ זה קשה מתחילת דבריו בסקל"ט "פיצול שתחתיו גומא לאו משום הגנה לחוד, אלא שאם היה נופל תוך הגומא לא הוי יתרת כלל, אלא נתפצל מהריאה"<sup>(ב)</sup>.



(ב). מה שנוגע לדברי הרמ"א בפיצול בריאה מקמא טריפה, דסופו להתפרק, מבאר הש"ך גם למ"ד יתרת מקמא כשרה לא דמי דיתרת אינה מגוף הריאה, ולכן היא חזקה ואין סופה להתפרק. אבל פיצול, שהוא

## ורדא

בגמ' "אילו טריפות" דף מ"ז. "ההוא ביני ביני דאתא לקמי דרב אשי סבר למיטרפא א"ל רב הונא מר בר אויא כל הני חיוי ברייתא הכי אית להו וה"מ מגוואי".

רש"י: "מדסבר רב אשי להטריף בנמצא עינוניתא ש"מ אין דרך לימצא בריאה" ולכן לפי רש"י אם אין כלל, כשרה. ובשלנו ברובן יש עינוניתא. אם נמצא ריאה שאין בה עינוניתא כשרה. ואם נמצא שתיים, רש"י פוסק להטריף.

דהיינו, כיון דרב אשי סבר להטריף בנמצא עינוניתא א"כ הדרך שלא ימצא ורדא, לכן אם אין ורדא - אין זה חסרון.

הטור (יו"ד סימן ל"ה) מביא רבנו אפרים שאוסר כשהיא חסרה ומכשיר בשתיים. ולומד בגמ' כך: רב אשי סבר למיטרף בשתיים והגמ' אומרת שמצוי שיש שתיים. אבל אחת, גם לרב אשי אמרינן דיש בכל הבהמות. לכן: אין כלל ורדא - טריפה. אחת או שתיים - כשרה.

הטור שם מביא את דעת הגאונים: "מכשירים בין אם אין כלל, בין אם יש לה אחת או שתיים". והשו"ע פסק כמו הגאונים. והרמ"א: "במדינות אלו נהגו להטריף בין נמצאו ב' ורדות או אם חסרה או שינתה מקומה והכי נהוג".

הגהות פרישה: מבאר את מחלוקת רש"י והגאונים: גם לרש"י וגם לגאונים דרך שלא תהיה כלל ורדא. ודרך שתהיה ורדא אחת. אך שתיים - אין דרך. לכן, בשתיים הדין יתר כנטול. ולרש"י, כשינטל יחתך, ותהיה נקובה. ולגאונים יתר כחסר מעיקרו, ואין כאן כלל ורדות, וכשר. אך קשה דלענין כבד כתב הב"י בדעת הרמב"ם דהוי כחסר מתחילת ברייתו וכתב שכך גם דעת רש"י.

ונראה לבאר את רש"י אחרת. כיון שיש כאן ורדא, הרי בהמה זו מאותן בהמות שיש להן ורדא. נמצא שאם יש ורדא יתרה הוי כחסר ורדא וטריפה. ולעיל הבאנו שיש לחקור בענין יתר כנטול אם הכוונה ממש כנטול או דין

מגוף הריאה ויש גומא תחתיו וכשהופכים הריאה הפיצול נופל לגומא. כיון שנתפצל מגוף הריאה אינו חזק וסופו להתפרק וטריפה. יש לעיין אם מושרש יפה ואין סופו להתפרק אם אפשר להכשיר, הפת"ש מביא שיש חולקים עליו.



לראותו כנטול. התרוץ שתוצתי ברש"י יותר מתאים אם נאמר שזה רק דין לראותו כנטול. לכן שייך לומר שבהמה זו מסוג הבהמות שיש להן ורדא.

אך אם זה ממש נטול, א"כ אין כאן כלל ורדות, ואינה מסוג בהמות שיש להן ורדא. ואפשר לחלק.

לשון הרמ"א (יו"ד סימן לה סעיף ב'): "ובמדינות אלו נהגו להטריף בין נמצאו ב' ורדות או אם חסרה וכו'". וכתב שם בהגהות הגר"א (סק"ה): "שהוא בכלל חסר, כיון שדרכו להיות בכל הבהמות". דכל מה שהתיר רש"י באין ורדא, כיון שיש בהמות שאין להן. אבל היום, שלכולן יש ורדא הוי חסר, וטריפה.

הט"ז (שם סק"ד) מקשה על הרמ"א: דהרי כתב דמנהגנו להכשיר כל יתרת מקמא. א"כ, מדוע פוסל תרי עינוניתא דורדא, והרי הן עומדות מקמא? לכן מחלק הט"ז בריאה בין "יתרת" ליתר כנטול. דכאן לא מדין יתרת אלא מדין יתר כנטול, וחסרה ורדא שראויה להיות. ולכן, יש פסול רק אם שתיהן במקום הורדא ויש להן צורת ורדא ולא צורת אונה.

נראה שלמד שבריאה יתרת, אף שגם היא מדין יתר כנטול, אין הכוונה כנטולה עוד אונה עמה, אלא כאילו היא נטולה, וממילא הריאה נקובה. וכבר התבאר לעיל שהסברות ביתר כנטול לא כ"כ מתאימות ביתרת בריאה.

והש"ך (שם סקי"ז) מתרץ כך: יתרת מקמא לא חשיב כלל יתרת, שכן דרך בבהמות. אבל יתרת ורדא לאו אורחיהו. לכן: אם יש לה תואר ורדא ממש כצורתה, הוי יתרת, אפילו עומדת בצד שמאל. ואם עומדת במקום ורדא ויש לה קצת תואר ורדא הוי יתרת. אינה עומדת במקומה ואין לה תואר ורד, ויש לה כיס, הוי יתרת. כלל דבריו, שאם יש היכר מסוים דהוי ורדא, אמרינן יתר כחסר. אך אם לא ניכר כלל הוי יתרת אונה. ודרך להיות מקמא וכשרה.

נראה שלדעה זו ורדא לא יכולה להשלים חסרון באונות. שהרי יש מחלוקת אם חסר אונה אם הורדא משלימה. לרמב"ם משלמת, והב"י כותב שזה לשיטתו, דס"ל יתרת מקמא כשרה. אלמא נחשב דרי דאונז. אך לפי הרמ"א, כמו שביארו הש"ך והט"ז, יש חילוק בין ורדא ליתרת מקמא. ועוד, אם הורדא משלמת את האונות מימין כשחסר, א"כ אף כשיש מספיק אונות מדוע אם יש שתי ורדות,

טריפה, נימא שאחת מהורדות היא נמנית עם האונות, שהרי נחשב מקמא כדרי דאונ, אלא ודאי לרמ"א אינה משלמת כמו שאומר לקמן בהדיא.



### כיסים

כתב הרמ"א (סי' ל"ה ס"ב) בשם הכלבו: "הורדא דרכה להיות בכיס. ואם לא נמצא לה כיס, או שיש לה שני כיסים, או שיש לה כיס ואינה מונחת בתוכו, ואף כשמניחים אותה בתוכו חוזרת ויוצאת ממנה, כשנופחים הריאה, טריפה. וכל אלו הדינים אינם אלא במקומות שנוהגים להטריף בשתי ורדות או אין לה ורדא כלל. אבל, במקומות שמכשירים, גם אלו החילוקים כשרים".

בפמ"ג (שפתי דעת סימן ל"ה סק"ב) כותב: ורדא שאין לה כיס, לכלבו טריפה. ויש ב' טעמים: א. להציל מרחיפת הריאה שלא תינקב. ב. קים להו דכל ורדא בלא כיס, סופו להינטל הורדא. ובשני כיסים, מצד כל יתר כנטול דמי.

בסברת רש"י, לפי ההסבר שכאשר יש שניים, נחשב כל אחד כחצי, וכאשר ינטל אחד ממילא כאילו נשאר חצי, קשה: בשלמא גבי שאר איברים כאילו נשאר חצי איבר. אך כאן, סו"ס גם אם ינטל הכיס היתר, ישאר כיס והורדא נשמרת בו. וכן לסברא שהיתרת מראה על חולשת הבהמה, זה דוקא בשאר איברים. אבל כיס אינו דבר המוזכר בש"ס. וצ"ל לכלבו דס"ל דדין יתר יתר כנטול הוא ועוד אחד עמו, הוי הלמ"מ ללא טעם.

וכל דבריו הם דוקא אם נאמר יתר כנטול ממש, ולא דין לראות כך. דאם יתר כנטול אינו ממש אלא רק דין לראות כך, סו"ס יש כיס שהורדא נשמרת בו. דהרי אין מקור בש"ס שכיס מצד עצמו חלק מעכב בריאה.

ויתכן שסבר הכלבו דורדא נחשבת שלימה רק יחד עם כיס. והם יחד איבר אחד. לכן, אם חסר כיס, חסר חצי ורדא. ואם יש שני כיסים, הוי טריפה מדין שתי ורדות אף שהכיס השני ללא ורדא, ס"ל דיש כאן מקצת צורת ורדא, ודי להיחשב יתר כחסר.

אבל האחרונים כולם משמע שסוברים שכיס אינו חלק מהורדא אלא שומר על הורדא.

והרמ"א כותב לדעה שנוהגים להכשיר בלי ורדא, מכשירים באלו החילוקים. דהיינו ורדא ללא כיס וכו'.

מקשה הגרעק"א (בגליון שו"ע יו"ד סימן לה סעיף ב' ברמ"א) אף למכשירים בחסר ורדא, מ"מ אם יש ורדא וחסר כיס, מיגרע גרע דתינקב הריאה והוי נקובת הריאה.

והנה, אי נימא שהכיס אינו מטעם שומר על הורדא אלא שהוא חלק מהורדא, אתי שפיר דברי הרמ"א. דדוקא לסוברים שחסר ורדא או איכא שתי ורדות יש בעיה בחסר כיס או יש שני כיסים. אך למ"ד כשר חסר ורדא או יש שתי ורדות, ה"ה כשר אם חסר כיס או יש שני כיסים.

והמשאת בנימין כתב להכשיר בשני כיסים דלא אמרינן "תרי רואים". א. סופו להינטל. ב. כל שניטל הכיס, סופו שתינטל הורדא.

לפי הטעם שזה חלק מהורדא, אתי שפיר דלא הוי "תרי רואים", אלא מצד הכיסים עצמם.



## ח.

### יתרת רגל

כתב הטור בסי' נ"ה: "אם יש לה ג' רגלים, טריפה. דכל יתר כנטול דמי. וכאילו חסר רגל אחת. והוא שיהיה זה היתר מראש עצם תחתון ולמעלה. ולכל מקום שהוא מחובר שם, בין במקום צומת הגידין או למטה מהם". הקשה הב"י: "דברי תימה הם. שהרי כתב בתחילת הסימן ג' פרקים יש ברגל: התחתון נקרא ארכובה הנמכרת עם הראש. למעלה ממנו פרק שני, והוא הנקרא שוק, וצומת הגידים בתחתיתו סמוך לארכובה הנמכרת עם הראש. וכתב עוד: הפרק התחתון בכל מקום שיחתך בו, כשרה. ומאחר שצומת הגידים הוא בתחתית השוק סמוך לארכובה הנמכרת עם הראש, היאך כתב שאם הרגל היתר מחובר למטה מצומת הגידים

טריפה, והא למטה מצומת הגידים הוא ארכובה הנמכרת עם הראש, ואפילו נחתך שם כשרה".

הב"י מתרץ שני תירוצים: א. צומת הגידים הוא לא בראש העצם ממש, אלא למעלה מעט מראש העצם. ב. אפילו אם נאמר בראש העצם ממש, כוונת הטור למטה מצומת הגידים, אם יש יתרת בפרק בין הארכובה לשוק. ובשו"ע פסק: יתר כנטול, והוא שיהיה זה היתר מראש עצם התחתון ולמעלה.

מקשה הט"ז: והרי רש"י פוסל יתרת הכבד, אפילו אם היא דבוקה בכבד למטה מכזית מרה ומקום חיותו. וכן מדקדק הט"ז דס"ל לרש"י ביתרת רגל דגם למטה מצומת הגידים הוי כנטול. והטור הרי ס"ל ביתרת כבד כל מקום טריפה כרש"י. א"כ, מדוע ביתרת רגל אינו טריפה אם יש יתרת בארכובה? לכן הט"ז מפרש את הטור דגם ביתרת רגל טריפה בכל הרגל אף בארכובה, שלא כמו שהבין בו הב"י.

וכיון שכל האחרונים כתבו שיתרת בארכובה כשרה, משמע שפסקו כמו הרמב"ן: יתר כנטול, היתרת ומקום הדבוק בה. לכן בארכובה אין טריפה. שהרי אם נשבר או נחתך שם, כשרה. ולפי זה גם בכבד יש טריפה רק אם היתרת בכזית של מקום מרה או חיותו. (אמנם להלכה חושש הט"ז שאם הכבד היתר לא דבוק לגמרי לחוש לדעת רש"י דיתר כנטול, אע"פ שלרמב"ן כשר בכהאי גונא)

הסבר הפרישה: מחלק בין כבד לרגל. בכבד יתר פוסל אפילו אינו עומד במקום מרה וחיותו, כיון שהיתרת נמצאת על האיבר. אך ברגל יש לה ג' חלקים: ירך, שוק וארכובה, וכל חלק הוא איבר בפני עצמו. לכן, אם יש יתרת בארכובה, לא נחשב שיש יתרת בשוק או בירך, דהוי איברים אחרים.

ובש"ך מחלק בדעת רש"י בין יתר דבוק לסמוך. בדבוק הוי יתר כנטול דוקא במקום שבנטילתו יש טריפה, כזית מקום מרה או חיותו. וכן ירך וצומת הגידים. ואם נמצא במקום שאין בנטילתו טריפה, אע"פ שדבוק כשרה, דאמרינן טלטולי כבד או רגל. אבל אם סמוך ולא דבוק, טריפה וגרע מדבוק.



הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס "אוהל יעקב" ז' ברכים, ושא"ס

ירושלים

## דין בשר שנתעלם מן העין בבית שיש בו עובדת זרה

לכבוד ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ, במח"ס יקרים גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים ועוד ספרים חשובים, שלום וברכה וכלט"ס. אחדה"ש מצאתי לנכון להשיב למע"כ על מה שחקר כמה שאלות בעניני בשר שנתעלם מן העין, וחשבתי שכדאי ראשית כל להשיב לפניכם כל הסוגיא שנוגע להלכה למעשה כשמשאירים אוכל וכלים של ישראל לבד עם גויים, ואקווה שיהיה בזה תועלת לכם וללומדים מספריכם החשובים והנצרכים!

והנה מפני חומר הענין המצוי מאוד בזמנינו ראיתי צורך להרחיב הרבה בענין הנ"ל ולברר בס"ד את כל פרטי הדינים וההלכות עד מקום שידי מגעת, כדי שנוכל להזהר בדינים שעלולים להכשל בהם כל יום בלא שום שימת לב.



### יסודות דין בשר שנתעלם מן העין

עי' בטור (יו"ד סי' קי"ח סעיף י"ב) שכתב וז"ל: "וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל ועל זה סומכין להניח הקדירות אצל השפחות כשהולכין לבית הכנסת. ונכון לירא שמים להחמיר כי כמה פעמים אירע קלקול בדבר, ועוד כדי להשביח חלקה נותנת חלב בקדירה", עכ"ל. והרא"ש בתשובה (כלל י"ט סימן י"ח) ומובא בבית יוסף כתב: "הניח התבשיל ברשות השפחות בלא ישראל ודאי אסור כיון שמביאין להם עבדים בשר ממקולין של גוים ואם ישראל יוצא ונכנס שרי, וכרבא במסכת עבודה זרה (דף י"א:), עכ"ל.

ועיקר הטעם שיש להחמיר בזה מובא בטור, שיש לחוש שמא בישלה בתוך הקדירה חתיכת חלב כדי להשביח את חלקה.

ועי' בפרישה (ס"ק ט"ו) שפירש דהיינו דמשביח את חלקה כיון שגם היא אוכלת ממנה להנאתה, ועי' בכנה"ג (הגהות טור אות כ"ט) שכתב על זה דאינו צריך לאותו טעם של הפרישה, אלא שאפילו אם אינו אוכלת ממנו חיישינן שתעשה כן שישבחה שבישול שלה טוב ושמן.

ועי' בדרכי תשובה (ס"ק פ"ב) שהבין מדברי הפרישה שאם היא לא אוכלת מזה מותר להשאירה. ובכף החיים (ס"ק ק"כ) כתב שאם הזהיר אותה הבעל הבית שלא תיגע בשום תבשיל, לכאורה אף לפי הכנה"ג שם מותר, כל שאינה אוכלת ממנו, משום שאין לה כל הנאה להניח איסור לתוך הקדירה. אכן לדינא נראה שיש לחוש בכל גוונא שמא תקח בשר טוב יותר מן הקדירה ותתן תחתיו בשר טריפה כחוש שקנתה לצרכה, ואכן עי' בפרי תואר (ס"ק י"ז) שכתב הטעם משום חשש איחלופי. וכל זה לכאורה רק לכתחילה, אבל בדיעבד אין להחמיר כולי האי משום דלא מחזיקינן איסורא.

ולהלכה השו"ע (סעיף יב) כתב שיש להחמיר שלא להניח הקדירות אצל השפחות כשאין ישראל בבית, והרמ"א הביא תשובת הרא"ש שם, דמירי כשאינו יוצא ונכנס. ואם אירע באמת קלקול, שנתנה איסור בקדירה, אין להאכילה אותו מאכל כדי שלא ירגילה בכך.

והנה יש לעיין בדברי הרמ"א בשם הרא"ש, האם ההיתר של יוצא ונכנס היינו לכתחילה או רק בדיעבד, דאם הבעל הבית יוצא ונכנס לא אוסרין הכלים.

ועי' בש"ך (ס"ק ל"ז) שכתב דמשמע מדברי הרמ"א שאין להחמיר ביוצא ונכנס כלל, אלא דלכתחילה יכול להשאיר את הגויה בבית, אבל מדברי הרא"ש והטור משמע שיש להחמיר משום שאחרי שכתב השו"ע (סעיף י"א) הדין של שתי קדירות, כתב (סעיף י"ב) ועל זה סומכין להניח הקדירות אצל השפחות דהוי כיוצא ונכנס, ונכון לירא שמים להחמיר, ומשמע מדבריהם דאף ביוצא ונכנס יש להחמיר. אם כן כיצד לומדים בדעת הרמ"א שהביא את דברי הרא"ש גופא, שהוא מיקל. ויש לומר שהרא"ש עצמו היה יכול להשיב לשואל שירא שמים יש לו להחמיר ביוצא ונכנס, ומכיון שהשמיט מילים האלו שמע מינה דביוצא ונכנס אין שום חומרא,

ומה שכתב ירא שמים נכון להחמיר, היינו באופן שהלך לבית הכנסת, דשם נשארים הרבה זמן ולא חוזרים כל רגע, משא"כ יוצא ונכנס שתמיד נכנס, עכת"ד הש"ך ועיש"ב.

ולמעשה הערוך השלחן (סעיף ל"ה) גם כן למד שביוצא ונכנס אף לכתחילה אין להחמיר. ועי' בכף החיים (ס"ק קכ"ג) שהביא חבילה של גדולי האחרונים שנקטו דלכתחילה ביוצא ונכנס יכול להשאיר הגויה בבית, אבל אם היא יודעת שבעל הבית הולך לבית הכנסת יש להחמיר, כיון שהיא יודעת שהוא הולך להרבה זמן.

ולפי זה, מי שיש לו משרתת גויה בביתו שעובדת שם בכל עניני הבית, כמובן שאין להניחה שם לבד לכתחילה, אבל אם יוצא ונכנס לעיתים ויש לה מיררת מזה יכול להקל אפילו לכתחילה.

והנה מאחר שכבר דשו גדולי הפוסקים בחומר האיסור להשאיר עוזרת בית לבד בבית ביחוד עם הבשר והיין והכלים, ולפעמים אפילו ביחוד עם אנשים, מצאתי לנכון להביא כמה דעות מתשובות האחרונים ולצטט את דבריהם מפני חומר הענין, וגם נציין כמה עצות בתוך הדברים.



### דעת האגרות משה זצ"ל

בשו"ת אגרות משה (חלק א' יו"ד סימן ס"א) כתב אודות השאלה במה שהשאירו נכרית בבית ישראל בשביל הילדים, דודאי היה אסור לכתחילה להשאיר אותה שם משום שיש לחוש שתבשל לעצמה ולפעמים גם לילדים. ואף שאין מלאכת הבישול מוטל עליה, מ"מ יש לחוש שתבשל לעצמה, ולפעמים כשלא תבוא השכנה בזמן תבשל גם בעד הילדים ואינה מדקדקת בעניני בשר בחלב, ועוד דלעצמה אפשר שתביא בשר אסור. אבל בדיעבד יש להתיר להשתמש בכלים אחרי מעת לעת שיהיה אז ספיקא דרבנן לקולא, כמפורש ברמ"א (סימן קכ"ב סעיף ט'), ואף שהט"ז שם כתב דהמניח אצלו כלים במזיד אסורין בדיעבד, מ"מ הרי כאן אין להחשיב את זה כמזיד כיון שטעו כשסמכו על השכנה שנכנסת לבשל.

ולדינא פסק שאחרי מעת לעת הכלים מותרין. אבל צריך להזהירם אל להבא שאסור להניח נכרית בבית שיש לחוש שתשמש בהכלים בדבר איסור, עכ"ד.

וראיתי שתלמידו, הגר"ש פירסט שליט"א, דיין בארה"ב, השמיע בשיעורו ברבים שדיבר עם בעל האגרות משה זצ"ל לגבי תשובה זו, וטען שלכאורה כל מה שהגאון זצ"ל החמיר בדיעבד היינו בכלים וקדירות שמבשלים עבור בן אדם אחד לעצמו (כלי קטן), אולם מסתבר לומר שלא ישתמשו בכלים גדולים או קדירות גדולות לצורך בן אדם אחד. ולמעשה הסכים בעל האגרות משה זצ"ל בזה שאכן לא החמיר בדיעבד אלא בכלים קטנים שמיוחדים לבשל דברים עבור איש אחד וכדומה, אבל בכלים גדולים אין לחוש בזה.



### **דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל**

בספר אשרי האיש (יו"ד חלק א' עמוד ס"ו) הביא הכרעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל לענין חשש החלפת בשר על ידי גוי בבית ישראל. שהיוצא מדברי הפוסקים שאין חוששים שגוי יחליף בשר רק אם יש לו הנאה, אבל אינו עושה דבר להכשיל את היהודי אם אין לו הנאה, וזה יתכן בעיקר בבשר יותר שמן שיחליף בכחוש. ולכן כל מי שמכיר את הבשר שיש לו בבית בטביעות עין, א"כ שוב אין לנו לחשוש להחלפה, ויכולים להשאיר את האוכל כשאינו נעול, אע"פ שהיהודי אינו בבית, עכ"ד.



### **דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א**

בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א' סימן תפ"ו) נשאל בזה על משרתת נכריה או פרוצה בבית ישראל מהו, והשיב דהרי הוא מנהג הפקר שנוהג כאן בדרום אפריקא שמפקידים הבית ביד נכריות ויש מקומות שהנכריות או יהודיות פרוצות נוהגות כבעל בית שהם אוכלות מהתבשילין שיש להם הנאה מזה, ומפורש לעיל בסעיף י' והנו"כ שם שרק ביוצא ונכנס מותר, אבל אם הודיעו שדעתו לשהות אסור, וכהיום הבעל ואשתו לא נמצאים בבית והכל נשאר ביד הנכרית ומדינא חיישינן בכל דבר שיש הנאה ממנו שמא תחליפנו או תערב דבר איסור בתבשיל ואסור. וצריך לסגור התבשילים והיין במפתח ואף את התבשילים שבמקרר, אבל בבשר עצמו כיון שניכר בין בשר טהורה לטמאה לא חיישינן שתערב בנבילה דאין



לה הנאה בכך. והוסיף שם ודכל זה הוא מחמת חשש מאכלות אסורות, אבל ראוי למנוע מהם שיש גם חשש בנכריות שמביאות לבית עיתונים מזוהמים ומטמאים הבית, ועצם המראה בה עלול לטמא ומזיק מאד חינוך הילדים, ובכל אלו ההורים מוזהרים, וכל שכן בפרוצה שהיא בעצמה מכניסה הרהורים בבנים ר"ל. ואשרי הבית שאין להם פרוצה או נכרית לעבוד ומתנהגים בקדושה וטהרה ששכרם רב מאוד, עכ"ד.



### דברי שו"ת ויברך דוד

בשו"ת ויברך דוד (חלק א' סימן צ"ד) מיירי על איסור בישול עכו"ם על ידי משרתת בזמנינו, ובסוף התשובה כתב שיש לעורר דהמחזיקים שפחה בבית לעבוד ולצאת החוצה מבלי שיהיה עכ"פ ישראל בבית יוצא ונכנס שיכול לבוא לבית כל רגע, וכמבואר בסעיף י', דהמניח עכו"ם בביתו ובו דברים שאם הוחלפו העכו"ם בשלו הוא דבר האסור מן התורה או דרבנן ודעתו לשהות בחוץ אז אותם הדברים שבבית אסורים שחוששין שמא החליפן העכו"ם ממין האיסור כל שהוא דבר שנהנה מהחליפין, והא כל אדם יש לו בבית בדרך כלל דברים שחוששין שיחליפו עכו"ם, כגון בשר כשר עם בשר נבילה, חלב ישראל עם חלב עכו"ם, גבינת ישראל עם גבינת עכו"ם, וכן מה שכתב הש"ך ס"ק ל"ז, דאין להשאיר עכו"ם בבית ותאמר לה שהולך לבית הכנסת, או כגון אלו ששוכרים שפחה לכמה שעות ואין לבעל הבית תכנית לחזור עד כמה שעות, מיהו אם הניח בבית ילדים קטנים שהם בני הבנה הם בכלל ישראל יוצא ונכנס כיון שהעכו"ם מירתת מהם, אבל קטנים שאינם בני הבנה לא.

ועוד מבואר הכא בשו"ע, שאפילו אם לא מודיע לעכו"ם שמפליג לכמה שעות, אלא העכו"ם נשאר לבד בבית נעול ביחוד עם הכלים והאוכל שיש לחוש לאסור מאכלים הכלים. ולכן בזמנינו כיון שמקפדים על חשש גניבה וסוגרים הדלת, ואם כן היה מקום לומר דהמאכלים אסורים אף אם הישראל יצא רק לזמן מה, אמנם נראה דבכה"ג אין חשש דהשו"ע מיירי שהעכו"ם סגר הדלת מפנים באופן שלא היה ביכולת לבעל הבית לפותחו מבחוץ ע"כ איכא למיחש שהחליף ולא היה מירתת, אבל בזמנינו אלה, שיכולין לפתוח המנעול מבחוץ על ידי המפתח שביד

ישראל אכתי מירתת העכו"ם להחליף, משום דבכל רגע יכול הבעל הבית להיכנס לתוכו, אבל אם אין לישראל בעל הבית מפתח בידו, כגון בשבת, שאין הישראל נושא מפתחות, באמת אסור אף שהישראל יצא רק לזמן מה, וכמו כן אם יש על הדלת מבפנים מנעול כעין בריח שהעכו"ם יכול לנעול מפנים ואין הישראל יכול לפתוח את הדלת גם כן יש לחוש לאסור המאכלים.

ומה שיש לעורר דאולי אם העכו"ם לא יודע שהפליג לזמן מה וגם השאיר הפתח פתוח שבכה"ג אפשר להקל, הרי לקמן בסימן קכ"ט לענין חשש יין נסך כתב שם דלא מהני הא דבכל שעה יכול הישראל לבוא, אא"כ יש שם דרך עקלתון שיכול הישראל לבוא פתאום שלא יראנו העכו"ם, דאז יש לומר שהעכו"ם ירא שמא יגיע בכל שעה, אבל בלאו הכי אין העכו"ם ירא, שהרי יכול לראותו קודם שיבוא לפנים, ואם כן בזמנינו, שעל פי רוב ליכא דרך עקלתון שיכול הישראל לבא שם, נפל היתרא בבירא, עכ"ד.



### דברי שו"ת חיי הלוי

ועי' בשו"ת חיי הלוי (חלק ב' סימן ע"ח) שהאריך בכל עניני איסור יחוד עם עריות, ובאות מ"ז ואילך הוסיף שם עוד דינים נחוצים וכדאי להעתיקם כאן בעז"ה.

והנה יש להיזהר בעוד כמה ענינים הנוגעים בנכרי הנמצא בביתנו או שעובדים שם שיזהרו שהם לא יגעו ביין, וגם אסור לה להתייחד עם היין שמא תיקח קצת, ויש נזהרים גם שנכרי אפילו לא יראה את היין, ואם ראה היין נזהרים שלא לקדש עליו, על כן אין להניח היין עד שיחתמו או יסגרו עם מנעול, וכל זה דוקא אם אין אנשי הבית שם, אבל אם הם יוצאים ונכנסים אז יכולים להכניס היין אפילו למקרה בתוך תיק ואין בו חשש כלל.

וכן יש להזהר שלא יניח הנכרי עם הבשר, רק על ידי מפתח וחותם, ובדיעבד יש להתיר על ידי שאלת חכם במקום שאין חשש שיהנה מהחליפין, ואפילו הכלים אסור להניחם עם העכו"ם רק אם יעשה סימן כדי לידע שלא השתמש בהם, ולכן כיון דיש כמה חילוקי דינים בזה עצה טובה להגיד להם קודם היציאה שחוזרים

תיכף או שהשכן צריך להגיע בכל עת, וממילא יהא מירתת לעשות דבר שלא כהוגן. ואגב יש להעיר שכל פעם ששולחים מהחנות בשר או דגים שאין בהן סימני כשרות, אם השליח אינו שומר תורה ומצות צריך לשים חותם על החבילה, דהיינו שניח דבק שלא יכולו לפתוח החבילה מבלי לקרוע את הדבק.

עוד יש להזהר אם הנכרית מביאה אוכל מביתה, שצריכים להיזהר שלא תשתמש עם הכלים שלנו, ואם צריכים, יש ליחד כלים מיוחדים בשביל המשרתת, ולסמן אותם היטב. ויש להיזהר שלא תדיח את הכלים שלה ביחד עם הכלים שלנו, וכן יש להיזהר שלא תדיח את הכלים שלה אלא עם מים שאינם בחום של יד סולדת בו. וכן יש להיזהר לסמן את הכלים שלנו של בשר ושל חלב שהיא לא תדיחם ביחד, וכדאי להרגילה אם אפשר שהיא חייבת להגיד לנו אם היא עשתה איזה טעות בדברים אלו. ועוד צריכים להיזהר שלא תבשל אפילו מאכל כשר בכלים שלנו, חוץ ממאכל שנאכל כמו שהוא חי או שאינו עולה על שולחן מלכים, דאל"כ יש בו לפעמים משום בישולי עכו"ם, וכיון שדיני בישול עכו"ם מסובכים מאוד כדאי שלא תבשל בכלים שלנו כלל. ועוד דבר שיש להזהר בה הוא מתי שהנכרית עוזרת ומוציאה קדירות חמות מהתנור וכדומה, שלא תניח אותם על השלחן או השיש וכדומה אלא עם הפסק קדירה או שאר דבר שחוצץ כדי שלא לגרום שאלות של בשר בחלב.

ובסוף דבריו הזכיר שם דבר חשוב ביותר, והוא שבמקום שיש להיזהר ביותר שלא תדבר הנכרית עם הילדים דברים שלא כהוגן, ושלא תקלקל ח"ו החינוך מה שאנו מטריחין עצמנו לחנך הבנים והבנות. ולכן פשוט הוא שיש להזהר המשרתת שתלבש בגדים צנועים. ובעיקר יש לבקש מהשי"ת שיהא לנו סעייתא דשמיא בכל הדברים האלו, עכת"ד וכל אלו הם רק חלק מהאזהרות הנחוצות ביותר חוץ מאיסור יחוד.



### דברי שו"ת אבני ישפה

ובשו"ת אבני ישפה (חלק ב' סימן נ"ט) נשאל מבחור שהוריו עובדים מחוץ לבית ובאה כמה פעמים בשבוע גויה לנקות את הבית, האם צריכים לנעול את האוכל

בפני המשרתת הגויה. והשיב דהרי בספר החשוב של הגר"ש וגשל זצ"ל על הלכות מאכלות אסורות כתב שכאשר היהודי נעדר מן הבית לזמן ארוך קצת ואין יהודי אחר שיוצא ונכנס, אין להשאיר את הגוי בלי שינעלו את הארונות והמקרר שמכילים אוכל. ולפי מה דאיתא בסעיף י' יש לעיין מהו הגדר של ההנאה שיש לחשוש לו במקרה זה, שאם נשאיר את הגויה לבד בבית, עלולה היא להחליף את המאכלים הכשרים במאכלים שאינם כשרים.

ועוד הביא מה שכתב הטור (בסוף סימן קי"ח) שהרא"ש כתב שנכון לירא שמים שלא יניח עכו"ם בביתו כשהולך לבית הכנסת. וכך פסק בשו"ע (סעיף י"ב), ויש לעיין למה כתב שנכון לירא שמים להחמיר כי כמה פעמים אירע קלקול בדבר, ולמה רק לירא שמים יש להחמיר הרי יש כאן חשש של רווח של הנאה שתשביח טעם האוכל על ידי הוספת חלב. אלא צריך לומר שלא ברור לאסור כי שמא אינה סוברת שחלב משביח התבשיל, ואין זה כמחליף בשר כחוש עם בשר שמן שהשמן משביח לכולי עלמא, ולכן כתב "שיש להחמיר", וכמו שכתב הרא"ש.

ועוד יש לומר שאין לאסור רק דומיא דמה דאמרו חז"ל שמחליפים, אבל כאן שאין לה במה להחליף יש לומר דשרי וקמ"ל דירא שמים יחמיר. אבל עדיין יש מקום לומר שזה דוקא בחלב שיש לה בבית, ואם כן חוששים שהיא תוסיף החלב לתבשיל, אבל יש לעיין אם חוששים שהיא תביא בשר מבחוץ כדי שהיא תחליף עם הבשר של בעל הבית.

ואח"כ הביא שם שיש מח' אם הנכריה תביא בשר מבחוץ או לא, ועכ"פ המציאות נראה אצלנו שבדרך כלל אדם מכיר בטביעות עין מה שקנה ומה שבישל. ועי' בדרכי תשובה (ס"ק פ"ד) שהביא בשם הכנסת הגדולה שצריך טביעות עין בגוף השומן ולא מהני טביעות עין בכלל, כי שמא אכלו השומן ומלאו הכלי בשומן אחר. וכן משו"ת אגרות משה שם שכתב לחשוש להשאיר כלים ביד גויה, ולפי הנ"ל זה מובן כי חוששים להחליף רק אם יש הנאה, ולא מצויה הנאה בהחלפת האוכל.

עכ"פ יוצא מדברי הפוסקים שאין חוששים שהגוי יחליף רק אם יש לו הנאה, אבל אין חשש שיכשיל את היהודי אם אין לו הנאה. וזה יתכן בעיקר בבשר יותר שמן שיחליף בכחוש. ולכן כל שמכיר את הבשר שיש לו בבית בטביעות עין, אם

כן שוב אין לנו לחשוש להחלפה ויכולים להשאיר את האוכל לא נעול, והסכים לזה הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

ולענין נעילת הכלים בפני הגויה שאינה מבשלת, הרי כבר הזכרנו מה שכתוב בשו"ע סעיף ט'-י"ב ולכאורה אפשר לומר שבבית ישראל יש כאן ספק ספיקא והיינו דשמא המשרתת לא הלכה להביא דברים אסורים לאכילה, ואפילו אם הביאה שמא לא בשלה אותם בקדירות שלנו. ועוד אין הדרך לבשל בבית אחרים כי רוב בני אדם קונים היום אוכל מוכן, אם הם לא אוכלים בביתם. ואע"פ שרגילים לבשל מים לתה וקפה, אבל יש קומקומים מיוחדים לזה ולא לוקחים כלים אחרים. וכיון שהמשרתת באה בכל יום, יש לומר שאפילו אם בשלה, שמא בשלה מלפני כ"ד שעות והוי הכלים אינם בני יומן, עי' בשו"ע סימן קכ"ב (סעיף ט').

ולמעשה אין לסמוך על זה כיון שלהלכה קיי"ל לאסור לתת בידים של עכו"ם לכתחילה, ועוד דהט"ז שם (ס"ק ח') החמיר לאסור את הכלים בלי להכשירם ועוד חילק בכלים שאינם יכולים להכשיר שתליא אם מסרו הכלים בשוגג או מזיד. ועי' בדרכי תשובה (ס"ק ל"ט) שהביא מספר תפארת יוסף (סימן ט"ו) שכתב דהרמ"א איירי שהישראל מסר לו למשל חצי יום לתקן הכלי והישראל לא בא לקבל הכלי, ועברו שעות מן הזמן שהיה צריך הישראל לקבל את הכלי, ובזה אמרינן ששפיר נקרא הכלי אינו בן יומו, שבזמן הזה הוא מירתת להשתמש כיון שיתכן שיהא הישראל. עכ"פ גם לפי דבריו אין כאן היתר כלל כיון שכל בוקר אינה פוחדת להשתמש ושוב אינו נקרא אינו בן יומו.

והנה בשו"ת אגרות משה שם, במה שהסיק להחמיר לא להשתמש בכלים אלו עד שאינם בני יומם, ולפי דבריו נראה שצריך לנעול את כל ארונות הכלים בבית, ולא צריך שיכנס יהודי כמה פעמים במשך היום, והטעם הוא שכיון שזה בית של ישראל לא מצוי לה דבר טרף לבשל, ואף אם יש לה שמא לא בשלה, ועוד שמא עברו כ"ד שעות. אבל אם תפקידה לבשל וגם אוכלת שם ודאי חיישינן שמא הוסיפה חלב להשביח את חלקה. וכן הסכים לזה לדינא הגרי"ש אלישיב זצ"ל, והגר"ש וואנזר זצ"ל, עכ"ד.



### דברי שו"ת שבט הלוי

ועי' בשו"ת שבט הלוי (חלק י"א יו"ד סימן קצ"א) שנשאל אודות ת"ח אחד שיוצא במשך היום ואשתו החולנית יש לה מטפלת נכרית בביתה לעזור לה והוא לא יוצא ונכנס האם יש לחוש לענין יחוד כלים ואוכלים אצל עבדים ושפחות. והשיב דמה שהשואל צידד מהא דיורה דעה (סימן קי"ח) דאם אין הגוי נהנה מהחליפין אין חשש חליפין ואיסור, אמנם באלו השפחות הרגילים זמן רב בבית ישראל בידעם שאין מקפידים עליהם כ"כ, מסופק אני אם מהני יוצא ונכנס וגם אם שייך הכלל דאינו נהנה, כי לבם גס בכל הנעשה בבית וצריכים להם. איברא עצתו אמונה, שיתנו להם כלים שיהיו שלהם ולא יצטרכו כלל לשל ישראל, וכיון שבלאו הכי מכח ספק ספיקא דיעבד הכלים מותרים כמבואר ביורה דעה (סימן קכ"ב סעיף ט') יש לסמוך על זה גם לכתחילה, ויש עוד פרט לענין בישול עכו"ם לפעמים, ועי' (סימן קי"ג סעיף ד') בענין אי שייך בישול עכו"ם בעבדים ושפחות שלנו, דמדברי הרמ"א משמע להחמיר ועי' בש"ך שם, והם העיקר אע"פ שיש משמעות בהאחרונים להקל כדעת הראב"ד, עכ"ד.



### דברי שו"ת שבט הקהתי

ועוד לימוד זכות ראיתי בשו"ת שבט הקהתי (חלק ו' סימן רפ"א) שכתב דבזמנינו יש הרבה שנוהגין להשאיר עוזרת נכרית לבד בבית לכמה שעות כדי לנקות ולסדר הבית, וצריך לדון איך עושים כן, הא יש לחוש שמא השתמשה לבשל בהכלים דבר אסור באופן שאין שם יוצא ונכנס. ונראה ללמד זכות באופן שאינה בא לעזור בבישול, דאז יש גם כן חשש של בישול עכו"ם, אלא העוזרת באה רק לסדר ולנקות הבית, כי אם היתה מבשלת בהקדירות בודאי היתה בעלת הבית מרגשת ומבחנת בדבר, כיון שהיום כל הקדירות מסודרות בארונות ונקיות והכל מסודר על מקומם, ואם היתה בעלת הבית מבשלת בודאי היתה בעלת הבית מרגשת, ועוד דהיום בדרך כלל אין העוזרת מבשלת בשבילם אלא הבעל הבית נותנת לה לאכול ולשתות, זה חשש רחוק מאוד שתבשל ואפילו אם העוזרת רוחצת הכלים בשרי וחלבי והכלים מסודרים במקומם אין לחוש שמא רחצם ביחד אם לא נמצאו כלי חלבי בתוך הכלים בשריים או איפכא. אבל לכתחילה כשרוחצת הכלים יקפידו

שתהא בעלת הבית יוצאת ונכנסת, כך נראה ללמד זכות על מה שנוהגין להקל. ולחוש שמא השתמשה בקערות או כפות וכו', ועי' בערוך השלחן דאין חשש כיון דהוי רק כלי שני דמותר מדינא, עכ"ד.

ולמעשה קשה ללמד זכות בכל מקום מאחר שבעינינו ר"ל רואים איך שהנכריות מרגישות כבביתם בהרבה בתים בישראל, ולכן הדרגה של מירתת יורד ובסוף הם לוקחים את הכלים לבשל בהם וכדומה, ולכן נראה לי שמי שיכול לנעול את הארון ששם נמצא את הגאז ולסגור אותו כדי למנוע את האפשרות בשבילם לבשל, יש לצדד בזה להקל כדי להתיר את הכלים. ולגבי היין אם אפשר כדאי לקנות יין שודאי מבושל לכל הדעות, ולא רק מפוסטר, ואם נמצא בבית יין שאינו מבושל כדאי לנעול אותם בארון כדי למנוע מכל שאלות של קולות בדיעבד לגבי יין נסך. וכמובן שהבשר יש יותר לימוד זכות להקל, כמו שהזכרנו לעיל שיש בזה טביעות עין, או שלא מסתבר שהיא תביא בשר שלה מבחוץ, ובדרך כלל אפשר לראות את הבשר עם "הפלומבע" או נייר עטיפה שרואים שלא זייפו בזה בכלל.



### דברי שו"ת ויען דוד

ובשו"ת ויען דוד חלק ו' (סימן ק"י אות ח') דן שם אם יש לתלות כשמשאירים גוי עם חולה לענין הכלים אולי הגוי בישל דוקא דברים המותרים, והרי יש סברא לומר שמאחר דאף שהגוי נמצא לבד בבית ישראל, מ"מ מה שנמצא בבית ישראל הוא רק מאכלים כשרים ולכן לא יקנה במחוץ מאכלות אסורות כשיכולים לקחת הכשרים בחינם מתוך הבית של ישראל, ובפרט כשאין הנאה בחליפיו. אמנם למעשה יש לחוש עכ"פ שמתאווה נפשו לבשל ולהנות דוקא ממאכלות אסורות. ובאות ט' שם הוסיף עוד חידוש שגם הכלים שהדיחה, סבירה ליה דלמה ניחוש שעירבה כלים של בשר וחלב, ובשעת הדחק כי האי יש להתיר כל זה, אמנם נראה דבודאי תחוס על טרחתה ואם תוכל להדיחם יחד בודאי לא תמנע מזה.

ובסימן קט"ז שם נשאל אודות איזה אופן מותר להשאיר את העכו"ם בבית לבד עם כלי אכילה. והאריך בזה, ולמסקנא פסק דאין להניח קדירות עם השפחות

כמ"ש כמה פעמים לעיל, אם יודעת שמפליג אפילו אם לא הודיעם שהוא מפליג. ואפילו שאין להם רשות לבשל ובהשתמשות בכלים נתפסים כגנב, אין היתר כשהוא מפליג לזמן רב. ולמעשה נראה דיש להתיר באופן שהעכו"ם ירא פן ירגישו בו מחמת ריח הבישול והעשן וכדומה, דאפילו מי שכלוא בחדר אחר ממילא יריח וישמע וירגיש שמבשלים בדירה חוץ מאם הבית גדול ביותר, ודבר זה תלוי במציאות, וכל שכן כשיש מפתח לבני משפחתם שיוכלו ליכנס בכל עת, וכמו שכתב בשו"ת דובב מישרים חלק א' סימן ה' לענין איסור יחוד, ובאופנים כאלו יצא היתרים בשופי.

ועוד צירוף להקל שמעתי בשם כמה רבנים שלפני שהישראל עוזב את הבית ליום שלם צריכים לסגור את הגז כדי שלא יוכלו לפתוח אותו או שהוא על ידי מנעול או שהגוי לא יודע היכן פותחים אותו וכדומה. אך העיר על זה מו"ר הגר"י לרנר שליט"א, מח"ס שמירת הגוף והנפש, שזה יועיל להגן אבל במה שיכולה להכין מאכלים במיקרוגל לא יועיל, וצריך גם לסגור ולכבות את התקע של המיקרוגל ושל הכיריים החשמליות.



### דברי הגר"א וייס שליט"א

והגר"א וייס שליט"א בעל מח"ס מנחת אשר כתב בזה תשובה בכת"י וז"ל: בדבר השאלה אם מותר להשאיר עוזרות נכריות בבית כאשר בעלי הבית יוצאים לסדר עניניהם, וכת"ר הביא את מה שמבואר ביו"ד סימן קי"ח סעיף י"ב דיש להחמיר שלא להניח שפחות בבית אא"כ יוצא ונכנס, וכתב דלפי"ז כאשר בעלת הבית מודיעה לעוזרת שהיא יוצאת לשעה או שעתיים המאכלים נאסרים וכך הוא נוהג בביתו, דלעולם אומרים לעוזרת שתיכף יחזרו כדי שיהיה מצב של יוצא ונכנס. אמנם חמותו לא נהגה כן והשאירה את העוזרת בבית לבדה באופן האסור ושוב שלחה מתבשילי השבת לבית מע"כ, ושאל בכה"ג אם יש מקום היתר למאכלים אלה.

ועוד שאל בדין הנשאל לחכם ואסר האם יש מקום לסמוך שוב על הוראת היתר של חכם אחר, דכבר שאל לאחד ממורי ההוראה ואסר לו, ומעכ"ת מצוי לדבריו במבוכה גדולה בשאלה זו.



הנה איתא בשו"ע (יו"ד סימן קי"ח סעיף י'): "המניח עובד כוכבים בביתו ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם אפילו איסור תורה אם הוא יוצא ונכנס או אפילו שהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות מותר ולא חיישינן שמא החליף אפילו אם הוא נהנה בחליפין והוא שלא סגר הבית עליו לפי שהוא מתיירא בכל שעה לאמר עתה יבוא ויראני אבל אם הודיעו שדעתו לשהות אסור ואם אינו נהנה בחליפין מותר בכל ענין דלא חיישינן שמא החליף להכשילו כיון שאין לו הנאה בדבר".

הרי דלא חיישינן שמא יחליף אא"כ יש לו הנאה מזה, ומקור הלכה זו הוא בדברי התוס' בעבודה זרה (י"ב ע"א ד"ה ושדי) וז"ל: "ושדי עובד כוכבים נבילה בקדיר". פירש ר"י שדי בשר כחושה שלו ושקיל בשר שמינה כדי להרויח, אבל בחנם כדי להכשיל את ישראל לא חיישינן אפילו הולך למרחוק. וראה מדלקמן בפרק שני (דף לד:) גבי ההיא ארבא דמורייסא דלא חייש לתערובת חמרא כיון דקיסתא דמורייסא בלומא פי' בזווא, וקיסתא דחמרא בארבעה לומי פירוש בארבעה זוזי, ומהאי טעמא שבקינן בכל יום קדירות שלנו לשפחותינו עובדות כוכבים ולא חיישינן דילמא הטילה איסור בתוכו". וכך הוא שם גם ברא"ש ובר"ן וכן הביא הבית יוסף בשם עוד מרבותינו הראשונים.

ונראה לכאורה לפי זה דבני"ד אין לאסור, דבשלמא בימיהם היה מקובל שבשר שמן משובח מבשר כחוש וחששו שמא תחליף בשר שמן בבשר כחוש וכדו', אבל מה שייך בזמנינו החלפה להנאתה ומהי"ת נחשוש שהתבשיל שלהם גרוע משלנו, והרי כתבו התוס' דמשום סברא זו אנו נוהגים להניח שפחות נכריות בבית ולא חיישינן שמא יחליפו תבשילים. וכ"כ בש"ך (סי' רע"א סק"ו), ובמג"א (סי' תקי"ז סק"ג), ובנוב"י (קמא יו"ד סי' לח) כתב וגם אי"צ שום ראייה והסברא נכונה מצד עצמה.

אמנם בסעיף י"ב שם כתב השו"ע יש להחמיר שלא להניח הקדרות אצל השפחות כשאין הישראל בבית ולכאורה סתר דבריו מסעיף י' שם פסק שאין בזה חשש.

אך באמת אין בזה סתירה כלל, דדברי המחבר מושתתים על דברי הטור, שכתב בשם הרא"ש כדברי התוס' שעל זה אנו סומכין להניח הקדרות אצל השפחות

כשהולכין לבית הכנסת, אלא ששוב כתב ונכון לירא שמים להחמיר כי כמה פעמים אירע קלקול בדבר, ועוד כדי להשביח חלקה נותנת חלב בקדרה.

וכוונתו ברורה דאף שמעיקר הדין אין בזה איסור מ"מ ראוי לירא שמים להחמיר משום שכמה פעמים אירע בזה קלקול, ועוד דיש חשש שמא השפחות יוסיפו חלב בקדירה של בשר כדי להשביחו. ונראה לענ"ד דשני הטעמים שכתב להחמיר בזה, לא שייכי בני"ד. דכבר כתב הפרישה בס"ק ט"ו לבאר דרך כאשר גם השפחות אוכלות מן התבשיל יש חשש שיוסיפו בו חלב כדי להשביחו להנאתן, משא"כ בני"ד דאין העוזרת הנכריה מיועדת לאכול מן התבשיל כלל. והכנה"ג בהגהות הטור אות כט כתב דחיישינן שתוסיף חלב כדי שישבחה שהיא בשלנית טובה, הרי דמיירי לשיטתו בשפחה המבשלת בבית ישראל, ומ"מ ברור לשני הפירושים שלא חששו בזה שתוסיף חלב לתבשיל כדי להכשילנו. וא"כ אין לחשוש שיוסיפו חלב בתבשיל דהלא אין חוששין שיעשו כן כדי להכשיל אלא להנאתן. ועוד דאין מקובל היום להכניס חלב בתבשיל של בשר ואין התבשיל נחשב בכך למשובח יותר, ומשו"כ נראה דגם לפי טעם זה אין צריך להחמיר.

וגם מש"כ שכמה פעמים אירע בזה קלקול נראה דכוונתו למש"כ הרא"ש בשו"ת (כלל יט סימן יח) והביאו הב"י שם וז"ל: "ויש בבית עבדים שמביאין להם בשר ממקולין של גויים". הרי דמיירי שהעבדים והשפחות שבבית רגילים להביא להם בשר טריפה מהמקולין של נכרים ולכן הקלקול שכיח, אבל בני"ד שאין הדרך כלל שהנכריות שעובדות בבתניו יש ברשותן בשר מה קלקול שייך בדבר.

אמנם ראיתי בפרי תואר (ס"ק יז) דאף אם אין ביד העבדים בשר אסור דלמא אתרמי עי"ש, אך מלבד מה שדבריו מחודשים נראה דאף לשיטתו אין זה אלא בזמן שהיה מצוי ומקובל שעבדים ושפחות הביאו אתם בשר שלהם, משא"כ בזמנינו, ודוק בזה.

ומשו"כ נראה בני"ד דאף אם יש מקום להחמיר לכתחלה ולהטעות את הנכריות שתחשובנה שהישראל יוצא ונכנס בדיעבד אין להחמיר כלל, ובשעת הדחק יש להקל בזה אף לכתחלה.

והנה בסימן קכ"ב סעיף ט' איתא דיש ליוזר מלהניח בבית גוי כלי סעודה, דחיישינן שמא ישתמש בהם והרמ"א שם הוסיף ולכתחלה יש ליוזר בכל ענין

אפילו בעבדים ושפחות גויים שבבית ישראל שלא ליחד כלים שלנו אצלן שמא ישתמשו בהם בדברים אסורים. ובש"ך שם (סק"ט) כתב דמה שאין נוהרים בזה היום משום שהישראל יוצא ונכנס דבכה"ג מותר לכתחלה עי"ש.

ולכאורה משמע מזה טעם נוסף להחמיר, ואפילו כשאין כאן תבשיל אלא כלים בלבד דחיישינן שמא בישלו בכלים מאכלות אסורים. ובאמת ראיתי באגרות משה (יו"ד ח"א סימן סא) שכתב דאם השאירו נכרים בבית אסורים הכלים עד מעל"ע, עי"ש.

והדברים תימה בעיני דאף הרמ"א לא החמיר בזה אלא לכתחלה שלא להניח ולא בדיעבד, ועיין בבהגר"א סק' ל' שכתב שדברי הרמ"א כאן מושתתים על המבואר לעיל בסימן קי"ח סעיף י"ב דיש להחמיר שלא להניח הקדירות אצל השפחות כשאין ישראל בבית. וגם שם אין איסור בדיעבד אלא לכתחלה יש להחמיר שלא להניח. ונראה עוד דגם בזה לא החמיר אלא בעבדים הרגילים להביא אתם בשר שקנו במקולין של נכרים כמבואר, ולא במשרתות שבזמנינו שלעולם אין מביאין איתם בשר, ואין להם כלל רשות להשתמש בכלי הבישול שבבתינו.

ונראה עוד טעם להקל בזה, דהנה לשון הרמ"א היא: "לכתחלה יש לזהר שלא ליחד כלים שלנו אצלן שמא ישתמשו בהם בדברים האסורים", וצ"ב בכונתו שלא ליחד כלים שלנו אצלן, והלא כל הכלים שבבית לכאורה ברשותם משיצאנו את הבית. ונראה דבאמת אין איסור אלא בכלים שייחד הישראל לנכרים לשימושן ונתן להם רשות להשתמש בכליו, אלא שנאמר לגויים שאין להם להשתמש בכלים אלה אלא לדברים המותרים ולא לדברים אסורים, ורק באופן שאין בו משום בישול עכו"ם, ובזה כתב הרמ"א להחמיר שמא ישתמשו בדברים אסורים, וזו כונתו שאין ליחד כלים שלנו אצלן דכל שהכלים מיוחדים אצלו הו"ל כאילו ברשותו הם. אבל בכלים שאין להם רשות כלל להשתמש בהם אין לחוש.

ועיינתי במרדכי במס' עבו"ז (סימן תתל"ג) שהוא מקור הלכה זו וראיתי שמדבריו נראה כדברינו הנ"ל, דז"ל מיהו אותן הסכינים שמוליכין העבדים גויים שבבית ישראל אנה ואנה אותם יש להתיר מטעם ספק ספיקא, ומ"מ נכון להחמיר. הרי

דמיירי בכלים שהנכרים מוליכין אנה ואנה ולא בכל הכלים שבבית, שאינם ביד השפחות ואין להן רשות לנגוע בהם, וכ"ז נראה ברור לענ"ד.

סוף דבר לענ"ד יש להקל בזה בדיעבד, ובשעה"ד אף לכתחלה, כיון שבזמנינו אין נהוג שהמשרתות מביאות אתן אוכל הטעון בישול, והן יודעות שאסור להן להשתמש בכלים שלנו ואומן לא מרעי אומנותיה, ובכה"ג לא מצינו איסור.



### תשובת מח"ס מנחת חן

ואח"כ כתב לי בעל מח"ס מנחת חן שליט"א תשובה וז"ל:

א. הנה לענין להשאיר משרתת נכרית לבדה בבית ישראל דהיינו מה שנוהגין הרבה בזמנינו להשאיר עוזרת גויה לבדה בבית, הנה מפורשת בשו"ע יורה דעה (סימן קכ"ב סעיף ט') דאין להשאיר משרתת נכרית לבדה בבית דחיישינן שמא תבשל דבר איסור בקדירה, ועי' שם בש"ך (ס"ק ט') דביוצא ונכנס מותר לכתחילה, וז"ל: והעולם אין נוזהרים עתה בזה, והטעם משום דהעבדים והשפחות הם בבית ישראל תמיד, שהישראל יוצא ונכנס שם, דבכה"ג מותר אפילו לכתחילה.

ב. והנה לענ"ד נראה שיש חילוק לדינא אם משאירים עוזרת בבית במשך היום בין שעה תשע לחמש, לאם משאירים עוזרת בבית לכמה ימים, ובפרט אם העוזרת היא גרה שם, שיש לה חדר מיוחד בבית, ואנשי הבית נוסעים לחופש ומשאירים את העוזרת בבית לבדה.

ג. והיינו דעוזרת נכרית הבאה מזמן לזמן לנקות ולסדר את הבית במשך היום, ואחרי העבודה חוזרת הביתה, ואנשי הבית באים לביתם בסיום היום, בכה"ג נראה דיש לסמוך (היינו ללמד זכות) על מש"כ בשו"ת שבט הקהתי חלק ו' (סימן רפ"א), דיש ללמד זכות באופן שאינה באה לעזור בבישול [דאז יש ג"כ חשש של בישול עכו"ם], אלא העוזרת באה רק לסדר ולנקות את הבית וצריך להזהיר אותה תיכף בתחילת השכירות שאסור לה בהחלט לבשל בשום פנים ואופן, ואם תעבור ותבשל אז יפטרו אותה מעבודתה, דבכה"ג אם היתה מבשלת בהקדירות בודאי היתה בעלת הבית מרגשת ומבחנת בדבר, כיון דהיום כל הקדירות מסודרות בארונות ונקיות, והכל מסודר על מקומם, והוי חשש רחוק שתבשל, כיון שהזהירו אותה,

ויש לצרף לזה ג"כ הסברא דאומן לא מרע אומנתיה. אולם כתב שם דאם רוחצת כלים אז לכתחילה יקפידו שתהא בעלת הבית יוצאת ונכנס, כדי שהעוזרת לא תהיה רוחצת כלי בשר וחלב יחד, ובודאי אם בעלת הבית חוששת שהעוזרת השתמשה בכלים, יש להחמיר, כמ"ש באגרות משה (יו"ד חלק א' סימן ס"א) להמתין עד שהם אינם בני יומם שיהיה אז ספיקא דרבנן, כמפורש ברמ"א (סימן קכ"ט סעיף ט').

ד. ויש לציין דכל עיקר החשש הוא לענין כלי בישול, דבזה מחמיר האגרות משה להמתין אחר מעת לעת, אולם אין לחוש שמא השתמשה בקערות או כפות, וכו', כיון שהוי רק כלי שני דמותר מדינא, עי' בערוך השלחן יורה דעה (סימן קכ"ב סעיף כ') בסופו וז"ל: ודע דכל זה אינם אלא בכלים כקדירות וקערות גדולות, שיש לחוש לבישול או לעירוי מכלי ראשון, אבל בטעלער וכפות ומזלגות וסכינין שהתשמיש בהם הוא בכלי שני, וכ"ש בדברים שתשמישן בצונן מדיחן ומותר.

ה. אולם נראה דאין להשאיר עוזרת נכרית בבית לבדה לכמה ימים ובפרט כשהעוזרת היא גרה שם (sleep-in maid) ואנשי הבית נוסעים לחופש וכיו"ב, דבכה"ג שהעוזרת נשארת בבית לבד לכמה ימים, מסתבר מאוד, שודאי מבשלת כל מיני אוכל לעצמה, ויש חשש לא רק של בישול עכו"ם, אלא גם סביר להניח שהיא הולכת לחנות ולוקחת בשר איסור ומבשלת בקדירות בעל הבית, וא"כ להמתין אחר מעת לעת שיהיה ספיקא אז ספיקא דרבנן, דבכה"ג הוי כמו רוב נגד הספק, דהרבה יותר מסתבר שבאמת השתמשה בהכלים, וא"כ קשה להתיר אפילו בדיעבד.

ו. אולם נראה דיש להמציא היתר אחר כדי להשתמש בכלים (היינו בדיעבד אם אירע רק שהשאיר עוזרת נכרית בבית לבדה לכמה ימים), דהנה יעוין בשו"ע יורה דעה (סימן ק"ב סעיף ג') וז"ל: "כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים, ואינו ניכר, בטל ברוב, ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין", וכתב הרמ"א: "לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו" ע"כ. אמנם הש"ך (ס"ק ח') כתב דלפי טעם הרמ"א דלא הוי כדבר שיש לו מתירין משום דצריך הוצאות, א"כ עכ"פ צריך להשהותם שיש מעת לעת (כ"ד שעות) מזמן שנשתמשו בו איסור בהם, משום דבכה"ג יש לו מתירין מן התורה בלא שום הוצאות. וא"כ בנידון דידן כשאירע שהשאיר העוזרת לבדה

בבית על כמה ימים (דלכתחילה אין לעשות כן כמ"ש לעיל אות ה') וצריכין לחשוש שהשתמשה העוזרת באיזה מהכלים נראה דהכלים בטלים ברוב שאר הכלים, ורק צריכין להמתין מעת לעת, וכמו שפסק הש"ך הנ"ל. וכן פסק ערוך השלחן (סימן ק"ב סעיף י"ח).

ז. ואפילו באופן שהעוזרת לא בישלה דבר איסור, רק מאכל כשר, עדיין יש שאלה של בישול עכו"ם, דבכה"ג שמבשלת לעצמה גרע טפי, דאפילו לפי הפוסקים המתירין בדיעבד היינו דוקא היכא דיש תרתי לטיבותא, כלומר שהן שפחות שכורות, ועוד שהבישול הוא בבית ישראל, דיש להקל בדיעבד והיינו דמותר לאכול התבשיל, וגם אין צריך להכשיר הכלים שנתבשלו בהן.

משא"כ בכה"ג שהשפחה מבשלת לעצמה דמבואר בש"ך (סימן קי"ג ס"ק כ') דכל ההיתר בשפחות שלנו נאמר רק אם מבשלת בשביל אדוני, אבל שפחה המבשלת עבור עצמה אפילו בבית ישראל אסור לאכול מבישולה אפילו בדיעבד, ויאסרו גם הכלים, ולכן דעתינו נוטה, שאם אירע בדיעבד שהשאר עוזרת נכרית בבית לבדה לכמה ימים, דיש להשהות הכלים מעת לעת ומותרין הכלים.

ח. ואגב יש לציין עוד טעם דכלי הנאסר בטל ברוב, הובא בפתחי תשובה (יו"ד סימן ק"ב ס"ק ו'), וזהו על פי חידוש הנודע ומפורסם בשער בת רבים, שכתב הנודע ביהודה (מהדו"ת אבע"ז סימן ל"ח) וצל"ח פסחים (דף ט.) דהך דינא דדבר שיש לו מתירין לא בטיל היינו דוקא לענין אכילה. שהרי פירוש רש"י במסכת ביצה (דף ג'): בטעמא דדבר שיש לו מבשלין לא בטל, דעד שתאכלנו באיסור תאכל בהיתר, וכל זה לא שייך אלא לענין אכילה, דממ"נ מה שיאכל היום לא יאכל למחר, א"כ אכילה זו שרוצה לאכול היום באיסור, יאכל למחר בהיתר, אבל לענין טלטול לאיזה צורך לא שייך דבר שיש לו מתירין שהרי יכול לטלטלו היום וגם למחר, וא"כ ה"ה גם בזה, לא הוי דבר שיש לו מתירין, דהא יכול להשתמש היום בכלי זה אין לה מתירין.



## דינים העולים מכל הנ"ל והמסתעף

א. לכתחילה אין להשאיר משרתת גויה בבית לבד עם הכלים והאוכל והיין, אם היא יודעת שבעל הבית לא חוזר במשך היום, או שלא אמור לחזור בתוך שעות הבאות.

ב. בדיעבד, אם נשארה בבית לבד במשך שעות היום, ויודעת שבעל הבית לא חוזר, יש נוהגים לא להשתמש עם הכלים עד שהם אינם בני יומם, ויש מלמדים זכות, ובפרט אם נעלו הארונות של הכלים.

ג. כלים שבודאות בישל בתוכם גוי מאכל כשר שעולה על שלחן מלכים ואינו נאכל חי, צריכים הגעלה.

ד. אם עבר והשתמש בהם בלי הגעלה ויש רוב במאכל כנגד הבליעות של בישולי עכו"ם, המאכל מותר.



הרב שלמה זאב פיק  
מחבר ספר "אהבת שלמה"

## שימוש בקנקנתום במגילת סוטה וכתובת ספר תורה

### שיטות רש"י, תוספות, וחכמי ספרד בפרשנות הסוגיה ופסק ההלכה

למדנו במסכת סוטה (כ ע"א):

א"ר יהודה אמר שמואל משום ר"מ: כשהייתי למד תורה אצל ר"ע, הייתי מטיל קנקנתום לתוך הדיו, ולא אמר לי דבר; כשבאתי אצל ר' ישמעאל, א"ל: בני, מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני, אמר לי: בני, הוי זהיר, שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא תחסיר אות אחת או תתיר אות אחת, נמצאת אתה מחריב את כל העולם כולו; אמרתי לו: דבר אחד יש לי שאני מטיל לתוך הדיו וקנקנתום שמו, אמר לי: וכי מטילין קנקנתום לתוך הדיו? התורה אמרה: ומחה, כתב שיוכל למחות. מאי קא"ל ומאי קא מהדר ליה? הכי קא"ל: לא מבעיא בחסירות ויתירות דבקי אנא, אלא אפילו למיחש לזבוב דדילמא אתי ויתיב אתגיה דדלי"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש, דבר אחד יש לי שאני מטיל לתוך הדיו וקנקנתום שמו.

איני? והא תניא, אמר רבי מאיר: כשהייתי למד תורה אצל ר' ישמעאל, הייתי מטיל קנקנתום לתוך הדיו, ולא אמר לי דבר, כשבאתי אצל ר"ע אסרה עלי.

קשיא שמוש אשמוש! קשיא אסרה אאסרה! בשלמא שמוש אשמוש לא קשיא, מעיקרא אתא לקמיה דר' עקיבא, כיון דלא מצי קם אליביה, אתא לקמיה דר"י וגמר גמרא, הדר אתא לקמיה דר"ע סבר סברא, אלא אסרה אאסרה קשיא! קשיא.



תניא: רבי יהודה אומר, אומר היה ר"מ: לכל מטילין קנקנתום לתוך הדיו, חוץ מפרשת סוטה בלבד. רבי יעקב אומר משמו: חוץ מפרשת סוטה של מקדש. מאי בינייהו? א"ר ירמיה: למחוק לה מן התורה איכא בינייהו, הני תנאי כי הני תנאי; דתניא: אין מגילתה כשירה להשקות בה סוטה אחרת, רבי אחי בר יאשיה אומר: מגילתה כשירה להשקות בה סוטה אחרת.

אמר רב פפא: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר ת"ק התם, אלא כיון דאינתיק לשום רחל לא הדרא מינתקא לשום לאה, אבל תורה דסתמא כתיבה, הכי נמי דמחקינן.

אמר רב נחמן בר יצחק: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר רבי אחי בר יאשיה התם, אלא במגילה דאיכתוב לשום אלות בעולם, אבל תורה דלהתלמד כתיבה, הכי נמי דלא מחקינן.

ורבי אחי בר יאשיה לית ליה: כתב לגרש את אשתו ונמלך, מצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך - פסול לגרש בו? אמרי: התם (דברים כד) וכתב לה אמר רחמנא, בעינן כתיבה לשמה. הכא נמי (במדבר ה') ועשה לה! מאי עשייה? מחיקה.

בחלק הראשון של הסוגיה יש מימרא של א"ר יהודה אמר שמואל משום ר"מ, ולמימרא זו יש סתירה מן ברייתא. על פי שני מקורות אלו יש סתירה בדברי רבי עקיבא אם אסר קנקנתום או לא. כמו כן יש סתירה בדברי רבי ישמעאל, אליבא דשמואל, שאמר "וכי מטילין קנקנתום לתוך הדיו?" ומשמע מדבריו שדרש מן הפסוק שיש צורך בכתב שיכול להמחות ולא להשתמש עם קנקנתום, ובברייתא השנייה לא אמר כלום ומשמע שהסכים להתיר השימוש בקנקנתום.

ומצאנו מחלוקת ראשונים בשיטת רבי ישמעאל במימרא של שמואל:

רש"י במסכת סוטה (כ'. ד"ה כתב שיוכל למחות) כתב: "ורבי ישמעאל סבר מוחקין לה מן התורה ולא בעי כתיבה לשמה ואפרשת סוטה לחודה קא קפיד". כלומר שרבי ישמעאל סבור לגמרי כשיטת רבי מאיר אליבא דרבי יהודה [רבי יהודה אומר, אומר היה ר"מ: לכל מטילין קנקנתום לתוך הדיו, חוץ מפרשת סוטה בלבד"]. נמצא שיש ב' שיטות ברורות - רבי מאיר אליבא דרבי יהודה ושיטת רבי

מאיר אליבא דרבי יעקב. לפי זה, אפשר שהמחלוקת בין רבי יהודה לבין רבי יעקב בדברי רבי מאיר היא אם רבי מאיר חזר בו מדבריו וקיבל את דברי רבי ישמעאל, וזו שיטת רבי יהודה בשיטת רבי מאיר, או לא קיבל את דבריו, וזו היא שיטת רבי יעקב משמו דרבי מאיר.

אולם, לא ברור מה היא שיטת ר"ע (לפי הברייתא שאסר) – האם הוא מסכים עם ר"מ אליבא דר' יהודה, שרק בפרשת סוטה האיסור, או שהוא סבור שאין להטיל קנקנתום כל עיקר בדיו בכל הספר תורה.

והנה התוספות במסכת עירובין (יג ע"א) ד"ה חוץ מפרשת סוטה, חלקו על רש"י: "ור' ישמעאל שהיה אוסר בכל התורה כולה שמא היה דורש גזרה שוה מסוטה או כתיבה כתיבה<sup>א</sup> או ג"ש אחרת אי נמי מדרבנן".

נמצא שלפי תוס' בעירובין יש ג' שיטות:

א. שיטת רבי מאיר, אליבא דרבי יהודה, היא שלכל ספר תורה כותבים עם דיו שיש בו קנקנתום, מלבד בכתיבת פרשת סוטה, שאסור לתת בדיו קנקנתום.

ב. שיטת רבי ישמעאל, במימרא דשמואל אליבא דתוס' בעירובין, היא שמפרשת סוטה מרחיבים לכל התורה כולה דרך גזירת שווה, או מדרבנן, שאין נותנים בדיו קנקנתום.

ג. שיטת רבי מאיר, אליבא דרבי יעקב, היא שנותנים קנקנתום בדיו של כל הספר תורה, כולל פרשת סוטה שבפ' נשא שבספר במדבר.

בברייתא אחת, ר"ע סובר שאין נותנים קנקנתום בדיו של ספר תורה, ובברייתא אחרת הוא מסכים עם רבי מאיר אליבא דרבי יעקב.

לפי התוס' נמצא שיש בוודאי שיטה המחמירה שאין לשים קנקנתום בדיו של ספר תורה כל עיקר – או שיטת רבי ישמעאל אליבא דשמואל, או שיטת רבי

א). לעניין הלימוד של כתיבה כתיבה בתוס' אליבא דרבי ישמעאל, ראה תוספות מסכת מנחות דף לד עמוד א ד"ה נאמר כאן: "ופירש בקונטרס גבי גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות וקשיא דהא תנן (גיטין דף יט.) על עלה של זית ועל קרן של פרה כותבין ודקאמר ספר לספירת דברים ונראה לפרש דדריש מכתבה דפרשת סוטה או מכתבה דמשנה תורה שהמלך כותב דכתיב (דברים יז) וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר והיינו נוהג לדורות ואם תאמר אדרבה נילף מגט וי"ל דמזוזה וס"ת חובת דורות ומצות, מ"ר." הרי שיש אפשרות לעשות גזירה שווה מכתבה לכתיבה.

עקיבא אליבא דברייתא. [לפי רש"י, כאמור, יש ספק אם יש שיטה מחמירה – שהרי יש ספק מהי שיטת רבי עקיבא ורק לפי הברייתא יש מקום לומר שהוא חולק, והגמרא השאירה דבר זה בקשיא].

והנה כתבו התוספות במסכת סוטה (דף כ.) ד"ה אמר:

תימה לרבי והא בימי ר"מ נפסקו כבר המים המרים כדאמרי' בפ' בתרא (לקמן דף מז.) דר' יוחנן בן זכאי הפסיק?<sup>2</sup>

ועוד האמר רבא (לעיל ד' יז:) מגילת סוטה שכתבה קודם שתקבל עליה שבועה לא עשה ולא כלום א"כ מ"ט דמ"ד מוחקין לה מן התורה וליכא למימר מ"ד מוחקין לה מן התורה לית ליה דרבא א"כ אמאי אמר לר"ש לעיל (ד' יט:) כדי נסבה לימא לית ליה דרבא אלא הכי משמע דבהא דרבא כ"ע מודו?

ואיכא למימר מ"ד מוחקין לה מה"ת כגון אם נכתבה אותה פרשה בתורה לאחר שקבלה עליה שבועה אף על פי שהסופר לא נתכוין לשם סוטה אלא לשם ס"ת.

ומה שאין מטילין קנקנתום לתוך הדיו לפרשת סוטה אפי' בזמן הזה משום דכתיב בה ומחה דבעינן כתב שיכול למחות וכיון דס"ל מוחקין לה מן התורה ש"מ דקסבר דאותה פרשה אפילו כתובה בתורה קפיד קרא דבעינן שיכול למחוק.

דנתי בסוף דברי התוס' "ומה שאין מטילין..." – במבט ראשון נראה שיש כאן הסבר למנהג של תקופת התוס' – שכותבים ספר תורה עם קנקנתום, מלבד פרשת סוטה, ותוס' הסבירו למה. נראה שהדין של "ראוי למחות פרשת סוטה" הוא דין בכתובת ספר תורה. נמצא לפי זה שתוס' פוסקים כרבי מאיר אליבא דרבי יהודה. כך אכן נראים דברי התוס' כשהם עומדים בעצמם. על פי פירוש זה ממילא מתורץ גם את ה"תימה לרבי" בתחילת דבריהם.

(ב). יש לעיין מתי ריב"ז הפסיקן – הרי הוא היה נשיא אחרי החורבן ומה תפקידו לפני החורבן שיש נשיא מכהן מצאצאיו של הלל הזקן.

אולם, עיין במלא הרועים שלמד שדברי תוס' אלו הם בעיקר תירוץ לקושיית התוס' בתחילת דיבור זה. לפי זה, אין להסיק שום מסקנות כלפי מנהג או דיני כתיבת ספר תורה בתקופה זאת של התוספות, ונראה שאף הם פוסקים כרבי מאיר אליבא דרבי יעקב שאפשר להטיל קנקנתום בספר תורה כולו, וכל דברי התוס' מטרתם להסביר את דברי רבי מאיר אליבא דרבי יהודה.

והשווה לאמור בחידושי הריטב"א מסכת עירובין (דף יג עמוד א):

קנקנתום. הוא וידיראולא הנקרא בלשון ערב אל זא"ג, (ולא) [ולכן] היה אוסר ר"ת ז"ל ור"י ז"ל שלא להטילה בדיו שכותבין בו ספרי תורה, ובכל המקומות הללו נותנין אותו בדיו, ואומר רבינו הגדול ז"ל שהטעם משום דאנן קיימא לן כמאן דאמר שלא נאסר אלא בפרשת סוטה שבמקדש, ואפילו למאן דאמר בפרשת סוטה שבס"ת אינו מדין קדושת ס"ת דא"כ מאי שנא משאר פרשיות, אלא כדאמרין כדי למחוק לה מן התורה ואין זה אלא בזמן שבית המקדש קיים שנוהגת השקאת סוטה.

משמע מדברי ר"ת ור"י שאין לשים קנקנתום בדיו של ספר תורה. ולהסביר את המנהג של ספרד לשים קנקנתום לתוך דיו, הרמב"ן אמר שפוסקים כרבי מאיר אליבא דרבי יעקב. ואפילו אם נפסוק כרבי מאיר אליבא דרבי יהודה, בכל זאת, בזמנינו שאין נוהגת השקאת סוטה, גם שיטה זאת מודה שאפשר לשים קנקנתום לתוך דיו שהרי אין מוחקים את הפרשה. נמצא שהריטב"א חולק על התוס' הנ"ל בעניין זה.

לסיכום ביניים: מן התוס' סוטה משמע שבכל התורה מטילין קנקנתום מלבד פרשת סוטה אפילו בזמן הזה, וזו שיטת ר' מאיר אליבא דרבי יהודה. מדברי ר"ת ור"י בריטב"א משמע שאין מטילין קנקנתום בדיו של ספר תורה כל עיקר, ובפשטות זו שיטת רבי ישמעאל במימרא דשמואל אליבא דשיטת התוס' בעירובין – או שיטת רבי עקיבא בברייתא. ולפי הרמב"ן [=רבינו הגדול] מטילין קנקנתום בדיו של כל ספר תורה בזמן הזה או מפני שפוסקים כרבי יעקב משמו של רבי מאיר, או אפילו אם פוסקים כדברי רבי יהודה משמו של ר' מאיר, הרי זה רק בזמן שבית המקדש קיים, ובזמנינו אפשר להקל. לפי זה, "ראוי למחיקה" הוא דין בפרשת סוטה ולא בכתיבת ספר תורה.

והנה כך כתוב בחידושי הר"ן למסכת עירובין (דף יג):

ולענין הלכה מסתברא דג' מחלוקת בדבר, דר' מאיר מקמי דאתא לפני רביה הוה אמר דלכל מטילין חוץ מפרשת סוטה והיינו דאמר מאיר היה אומ', ורביה דאמר ליה וכי מטילין קנקנתום לתוך הדיו סבירא ליה דבכל התורה נמי לא דמקשי' כל פרשיות שבתורה לפרשת סוטה ור' יעקב סבירא ליה דאפי' לפרשת סוטה נמי מטילין.

אולם, יש מחלוקת בין תוס' לבין הר"ן איך רבי ישמעאל למד לכל התורה כולה. לפי תוס' או דרך גזירת שווה או שזה מדרבנן. לפי הר"ן זה דרך היקש [אלא אם כן "דמקש' כל הפרשיות שבתורה לפרשת סוטה" לאו דווקא, והכוונה היא לגזירת שווה].

ולעניין פסק הלכה, הר"ן מסכים עם פסקו של הרמב"ן דלעיל, שהובא בדברי הריטב"א, וכך הוא מנמק:

ומסתברא דקיימא לן כותיה דקאי בשטתייהו דרבנן דאמרי אין מגילתה כשרה להשקות בה סוטה אחרת כדאמרי' והני תנאי כי הני תנאי, דאע"ג דדחינן עד כאן לא קאמ' ת"ק התם וכו' לא שבקינן מאי דסבירא להו לרבנן דגמ' דאמרי והני תנאי כי הני תנאי משום מאי דמספק רב פפא עלייהו, הלכך מטילין קנקנתום לתוך הדיו.

הרי שהר"ן פסק כרבי מאיר אליבא דרבי יעקב, מפני שלמד שכל המשך דברי רב פפא ורב נחמן בר' יצחק הוא רק דיחוי בעלמא, ואין צורך לנטוש מה שהגמרא הציעה שיש תלות בין שתי הברייתות<sup>ג</sup>. והפשט בדברי הרמב"ן שהובאו בריטב"א הוא שלפי הנימוק של ר"ן פוסקים כרבי יעקב משמו דרבי מאיר מפני שהני תנאי כהני תנאי. אולם אם מקבלים את דברי רב פפא שת"ק של רב אחי יכול לקבל את דברי רבי יהודה משמו של רבי מאיר, אז זה דין בפרשת סוטה ושייך רק בזמן שבת המקדש קיים.

וכבר קדם לר"ן בסברא זו הרשב"א במסכת עירובין.

ג. סברה זו הר"ן מתייחס אליה כ"מאי דסבירא להו לרבנן דגמ'" – וראיתי בספר מי מנוחות למסכת גיטין, לר' נחמן כהנא, שלמד ששיטה זו היא המשך דברי רבי ירמיה, ודבריו הם נגד הר"ן.

ועל כן נראה לי דהא דרב פפא ורב נחמן דחיות בעלמא נינהו ואין תופשין אותן כעיקר ולא דייקין עליהו מידי דעיקרא מאי דאמרי' מעיקרא והני תנאי כי הני תנאי ועלה אתינן השתא לברורי, והיינו דלא אקשינן את"ק מידי דאלו לת"ק שפיר אתיא דהא איהו קאמר שאין מגלתה כשרה להשקות סוטה אחרת וכן נמי אין מוחקין לה פרשת סוטה משום דגבי סוטה נמי בעינן לה לשמה כגט אבל לר' אחא דמכשר מגילתה לסוטה אחרת והוא הדין והוא הטעם לפרשת סוטה איבעי לן ופרקין דעשייה דידה היינו מחיקה כנ"ל.

נמצא שהפסק הלכה בשני הדינים – מגילת סוטה ובספר תורה – תלויים זה בזה, אם פוסקים כרבי יעקב אז יש דין בלשמה במגילת סוטה כמו בגט. וכן להיפך, אם פוסקים שיש דין לשמה במגילת סוטה, ממילא צריך לפסוק כרבי יעקב משמו דרבי מאיר.

ראייה לפסקו של הרשב"א אפשר להביא מן התוספתא מסכת גיטין (ליברמן, פרק ב הלכה ז):

גט אשה שכתבו שלא לשמה פסול שנ' וכתב לה לשמה, שיחרור עבד שכתבו שלא לשמו פסול שנ' או חופשה לא ניתן לה ולהלן הוא או' וכתב לה מה לה האמור להלן לשמה אף לה האמור כאן לשמה, מגלת סוטה שכתבה שלא לשמה פסולה שנ' ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת שיהיו כל מעשיה לשמה...

הרי שסתם תוספתא היא כרבנן דרבי אחי ב"ר יאשיה, וממילא נפסוק כרבי יעקב<sup>ד</sup>.

[ואם הסברא שלנו נכונה בשיטת ר"ת ור"י שפסקו כר' ישמעאל, אז הוא הדין בלשמה שפוסקים כר' אחי ב"ר יאשיה, וזה חידוש גדול ולא מצאנו מי שפסק כרבי אחי. ונראה שתוס' לא קבלו את דברי הרשב"א ור"ן, ולמדו שדברי רב פפא ורבנ"י דחו את התלות בין שתי הברייתות, וממילא מה שלמד רב פפא הוא לפי

(ד). כבר עמד על דברי התוספתא הכסף משנה בהלכות סוטה (פרק ג הלכה ח): "ומ"ש לשמה של אשה כמו הגט. הכי משמע שם בגמרא (דף כ') ובפרק היה נוטל (דף י"ח) תנן אין מגילתה כשרה להשקות בה סוטה אחרת ובתוספתא פ"ב דגיטין תניא מגילת סוטה שכתבה שלא לשמה פסולה שנאמר ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת שיהיו כל מעשיה לשמה."

ת"ק דרבי אחי, והוא יכול ללמוד לפי רבי יהודה משמו דרבי מאיר, אז הוא הדין שיכול ללמוד לפי שיטת רבי ישמעאל, ועיין להלן].



## הקושי בשיטת הרמב"ם להלכה והפרשנות בסוגיה

והנה הרמב"ם בהלכות סוטה (פ"ג ה"ח) כתב:

ואחר כך מביא מגילה של עור טהור כמו ספר תורה וכותב עליה בלשון הקדש בדיו שאין בו קלקנתוס לשמה של אשה כמו הגט וכותב כל הדברים שהשביע אותה בהם אות באות ומלה במלה וכותב את השם ככתבו ואינו כותב אמן אמן.

הרמב"ם חזר על זה בפ"ד (הלכות ט, יא):

(ט) וכתב הכהן הא למדת שאם כתבה ישראל או כהן קטן פסולה אינו כותבה לא בקומוס ולא בקלקנתוס ולא בכל דבר שרישומו ניכר ועומד אלא בדיו שאין בו קלקנתוס שנ' וכתב ומחה כתב שהוא יכול להמחות ואם כתב בדבר המתקיים פסולה. (יא) כתבה שלא לשמה או שמחקה שלא לשמה פסולה...

הרי הרמב"ם פסק כרבנן דר' אחי הנ"ל, שצריך לכתוב את המגילה לשמה של אשה כמו בגט. כמו כן כתב שיש להביא מגילה של עור טהור ודיו שאין בו קלקנתום. אולם, הרמב"ם לא כתב דבר לעניין הדין אם ספר תורה כשר למחיקת פרשת סוטה. ומעצם העובדה שהרמב"ם התעלם מדין ספר תורה לכתובת סוטה ורק התייחס למגילה, משמע שהוא פסק כרבי יעקב משמו דרבי מאיר, שרק במגילת סוטה אין משתמשים בקנקנתום, אבל פרשת סוטה תהיה כשירה עם קנקנתום, כמו כל ספר התורה, ולכן אין מוחקין אותה מהפרשה שבספר התורה. לפי זה, הרמב"ם לא פירש כרב פפא, שלמד לפי ת"ק דרבי אחי שאפשר לפסוק גם כמו רבי יהודה משמו דרבי מאיר, ופרשת סוטה בספר תורה כשרה למחיקה. כבר עמד על זה בשו"ת שאגת אריה (ישנות) סימן מז: "וכ"נ מד' הרמב"ם בפ"ג מה' סוטה שכתב ואח"כ מביא מגילה של עור טהור כמו ס"ת וכותב עליה לשמה

של האשה כמו הגט ע"כ. ומסתמית דבריו משמע דאין מוחקין לה מס"ת כת"ק ול"מ סברת ר"פ.

אם הרמב"ם לא למד כמו רב פפא, אז איך כן למד? אלא צ"ל שהרמב"ם למד כמו שלמדו הרשב"א ור"ן בסוגיה ולא פוסקים את דברי רב פפא, שהם דיחוי בעלמא. וכן למד השפת אמת במסכת סוטה (כ ע"א):

הרמב"ם לא הביא הדין אי מוחקין מן התורה, רק ממה שכתב בפ"ג [הלכה ח'] דצריך לשמה כמו גט משמע דאין מוחקין מן התורה, וכן משמע דעת הכסף משנה שם, אך צ"ע מנ"ל לפסוק דלא כרבי ישמעאל ורבי עקיבא,<sup>(ה)</sup> כיחידאה רבי יעקב, וצריך לומר דס"ל כפשטא דגמ' דהני תנאי כהני תנאי, משום דרב פפא אמר דילמא ולא שבקינן פשיטתי' דגמ' מספיקו של רב פפא.

הרי בלי לראות את הרשב"א ור"ן השפת אמת כיוון לדבריהם. ונוסיף שהתוספתא היא ראיה לפסק זה<sup>(ו)</sup>.

אולם, לעניות דעתי, צ"ע בדברי הרמב"ם, שהרי לפי מה שהסיקו מפרשים אלו, הרמב"ם פסק גם כרבי יעקב משמו דרבי מאיר, ואם כן היה צריך לפסוק שיש לתת קנקנתום בתוך דיו של ספר תורה. והנה הרמב"ם פסק בהלכות תפילין ומזוזה וספר תורה (פ"א ה"ד):

כיצד מעשה הדיו, מקבצין העשן של שמנים או של זפת ושל שעוה וכיוצא בהן וגובלין אותן בשרף האילן ובמעט דבש ולותתין אותו הרבה ודכין אותו עד שיעשה ריקקין ומיבשין אותו ומצניעין אותו, ובשעת כתיבה שורהו במי עפצים וכיוצא בו וכותב בו, שאם תמחקנו יהיה נמחק, וזהו הדין שמצוה מן

(ה). כנראה שהשפת אמת למד כמו התוס' לעיל, שבוודאי יש שיטה המחמירה לא להשתמש עם קנקנתום בספר תורה כל עיקר.

(ו). ראה עוד מנחת חינוך, מצוה שסה, אות א: "וצריך לכתוב לשמה וע' בסוטה דף כ' ובעירובין ונראה מדברי הר"מ דאין מוחקין לה מן התורה ע"ש הסוגיא. ואם כותב סתם אפשר דכשר דל"ד לגט דסתם אשה לאו לגירושין עומדת ע' בזבחים אבל לאחר קו"ס להשקות עומד ע' בתוס' וצ"ע בסוגי' שם ולא עיינתי היטב".



המובחר לכתוב בו ספרים תפילין ומזוזות, ואם כתב שלשתן במי עפצא וקנקנתום שהוא עומד ואינו נמחק כשרים.

הרי משמע שאין לתת קנקנתום בתוך הדיו, אבל אם נתן, בדיעבד כשר. מאידך, משמע גם שהרמב"ם פסק כמו רבי יעקב משמו דרבי מאיר, שהרי פסק שמגילת סוטה צריכה להיכתב לשמה, וזה דין רק במגילת סוטה שבמקדש, ואם כן, בפרשת סוטה וכן בכל התורה כולה הדין לכאורה הוא שצריך לשים את הקנקנתום בכל ספר התורה לכתחילה.

ידידי הרב חיים טבסקי שליט"א הציע שהרמב"ם למד את הסוגיה כמו התוספות, וממילא בתחילת הסוגיה יש נטייה לאסור להשתמש בדיו שיש בו קנקנתום בכתובת ספר תורה: או לפי רבי ישמעאל במימרא דשמואל או לפי רבי עקיבא בברייתא, ממה נפשך אסור להשתמש עם קנקנתום בכתובת ספר תורה. אולם, משמע מדבריהם שזה אסור באיסור מוחלט, ואם יש לימוד לזה, לכאורה זה אסור מדאורייתא [ורק לפי הצד שזה אסור מדרבנן, ייתכן שזה רק לכתחילה, ועיין לקמן]. לפי זה, אם זה מקורו של הרמב"ם איך הוא התיר קנקנתום בדיעבד? ראה משנה ברורה (סימן לב ס"ק ח):

מעשן עצים - פי' ולא יטיל לתוכו קומא או קנקנתום [שקורין בל"א קופער וואסער] כי לכתחלה בעינן כתב שיוכל להמחק וע"י קומא או קנקנתום הכתב עומד ואין נמחק וזהו הכל למצוה מן המובחר בלבד אבל לדינא גם הרמ"א מודה דמותר לעשות ממי עפצים וקומא וקנקנתום וכן נוהגין לעשות כהיום ע"י תערובות שלשתן וע"י בישול דהכי עדיף טפי [וכמו שכתב בתשובת משכנות יעקב סי' ל"ז]...

לכאורה פסק זה הוא כמו פסקו של הרמב"ם הנ"ל, והוא לכתחילה כשיטת רבי ישמעאל וכשיטת התוספות הנ"ל, ולמעשה המחבר מבוסס על הרמב"ם, וצ"ל שהם למדו שכל הדין הוא רק מדרבנן לכתחילה, וזה נראה דוחק, מפני שהדין שאין להטיל קנקנתום בפרשת סוטה הוא מפני שצריך להיות ראוייה למחיקה, וזה דין מדאורייתא לפי הרמב"ם, והדרבנן של כל התורה הוא גזירה אטו הדאורייתא, ומניין להקל בגזירה?

עוד צ"ע: הרי הרמב"ם הנ"ל פסק שמגילת סוטה צריכה להיכתב לשמה, ולפי המשך הסוגיה יש תלות בין שני הדינים, ממילא הדין צריך להיות שיש לכתוב ספר תורה עם קנקנתום לכתחילה – אם רק לחשוש לדברי רבי מאיר שהובאו בדברי שמואל, וצ"ע.

ואם הרמב"ם פסק כמו רב פפא, שפסק לפי ת"ק דרבי אחי, וצריך לכתוב את מגילת סוטה לשמה, אז לפי הגמרא, משמע שאין צריך להיות לשמה, אלא אם כתב את המגילה לשמה, אי אפשר להעביר אותה למי שהיא אחר, אבל סתמא תהיה כשרה, ולכן אפשר להשתמש עם ספר תורה – הרי הרמב"ם לא כתב את זה, ומשמע שלא פסק את זה, וכמו שראינו את דברי השאגת אריה ושפת אמת לעיל. ממילא דברי הרמב"ם צע"ג.



### דברי הרמב"ם בפירוש המשנה

למדנו במשנה במסכת סוטה (פ"ב מ"ד):

אינו כותב לא על הלוח ולא על הנייר ולא על הדפתרא אלא על המגילה שנאמר (במדבר ה') בספר ואינו כותב לא בקומוס ולא בקנקנתום ולא בכל דבר שרושם אלא בדיו שנאמר (שם) ומחה כתב שיכול להמחק:

והנה הרמב"ם כתב בפירוש המשנה שלו (מהד' ר"י קאפח):

וממה שאמר כאן שאינה נכתבת אלא בדיו ואמרו בטעם הדבר כתב שהוא יכול להמחק, ובכל מקום מתנים בספרי תורות וזולתן שאינן נכתבין אלא בדיו, משמע שגם ספרי תורות צריך שתהיה כתיבתן כתב שיכול להמחק<sup>(ז)</sup>, ולפיכך ראיתי אותם בארץ ישראל מרחיקין כתיבת ספרי תורות במי עפצא וקלקנתוס [=דיו ברזלית], אלא כותבין בדיו [=דיו פחמנית<sup>(ח)</sup>], ומי שהורה

(ז). לפי הרמב"ם הגדרת הדיו היא שיכול להימחק – ראה הסיכום בסוף קטע זה.

(ח). להסבר בין סוגי הדיו בדברי הרמב"ם, ראה דרור פיקסלר, מסכת גטין עם פירוש רבי משה בן מיימון, נוסח המשנה כפי שהעתיקו הרמב"ם, המקור הערבי של הפירוש, תרגום עברי המבוסס על הרב יוסף קאפח עם תיקונים, הערות נוסח, מראי מקומות, פירוש מקיף הכולל הקבלות לכל כתבי הרמב"ם ומחקר שיטתי על דרך הרמב"ם בפירושו למשנה, ירושלים, מעליות שע"י ישיבת ברכת משה, מעלה אדומים,

להם כך הרי הוא לדעתי צודק מאד<sup>ט</sup>). אלא שהאומר שספרי תורות הכתובין במי עפצא וקלקנתום פסולות מפני שאינן נמחקין הרי זה טעה בפסק ההלכה, מפני שלא ידע הכללים שבהם מתברר פסק ההלכה בתלמוד, אבל המסקנא האחרונה שנאמרה בתלמוד בענין זה שהיא הלכה למעשה הוא אמרם לכל מטילין קלקנתום חוץ מפרשת שוטה שבמקדש, וכיון שהדבר כך אין אצלינו שום דבר שאסור לכתבו במי עפצא וקלקנתום זולת פרשת שוטה שנ' וכתב ומחה כמו שביארנו...

בתחילת דבריו הרמב"ם למד שספרי תורה צריכים להיות ראויים להמחק, משמע שלמד כמו תוס' בשיטת רבי ישמעאל אליבא דשמואל. אם כן זה דין מדאורייתא ולכאורה שזה מעכב. והנה בסוף דבריו הרמב"ם פסק כמו רבי יעקב אליבא דרבי מאיר! איך אפשר לפרנס את שני הפסקים שסותרים זה את זה? בתחילת דבריו משמע שכל ספר תורה צריך להיות ראוי למחוק ובסוף דבריו משמע שזה רק חל על פרשת סוטה<sup>י</sup>.

התשובה היא שלפי פשטות דברי הרמב"ם, הגדרת דיו היא שהדיו יהיה ראוי להימחק, וממילא כל ספרי סת"ם וכן מגילת אסתר צריכים להיכתב בדיו שיכול

תשע"ו (2016), עמ' עז-עח (לפרק שני, משנה ג) וכן בעמ' עט-פד (דבריו מבוססות על התשובה שהובאה להלן).

ט). כאן היה מהדורה קמא של הרמב"ם ובו כתוב: "טועה הרבה מאד", וזה על פי משנת הרמב"ם בצעירותו, וכך היה בפירוש המשנה במסכת שבת פ"א, מ"ד, ומבוסס על פירושו של הר"ח למסכת גטין, וכן רבנו נתן אב הישיבה, ראה פיקסלר, שם, עמ' עט. לאחר זמן הרמב"ם חזר בו מן הפירוש הזה, לכן הרמב"ם טרח כל פעם והזכיר את המונחים הערבים לסוגי הדיו, כדי למנוע את הטעות (לפי דעתו) שהוא עצמו נכשל בו, ראה שם את כל השיטות ברמב"ם עצמו, עמ' פב-פד. פיקסלר עסק בעיקר במהדורות הרמב"ם, פרשנותו והריאליה של הדיו, אבל לא דן בפרשנות ההלכתית של הרמב"ם הן ביד חזקה והן בפירוש המשנה, והן בתשובה שלו לאור הסוגיה במסכת סוטה, הנידון כאן ולהלן.

י). וחשבתי שיש לדון איזה פרשת סוטה? של התורה או של מקדש? ראה בתרגום ר"י אבן תיבון בסוף הקטע: "ואחר שהדבר הוא כך אין אצלינו מה שיאסר כתיבתו באלחייב"ר אלא מפרשת סוטה שבמקדש בלבד למה שאמר ומחה כמו שאמרו" הרי שהוסיף את המלה "שבמקדש". אולם לא משמע כך מתרגומו של הרב קאפח וכן מלה זו אינה מופיעה במקור הערבי, אלא שכמה שורות לפני כן כתוב סוטה שבמקדש וממילא יש לומר שהפירוש הוא פרשת סוטה שבמקדש גם כן, ור"י אבן תבון הוסיף מעצמו להבהיר דבר זה. גם ראוי להעיר שבתרגומים של ר"י אבן תבון יש תוספת של המעתיק לכאור את עניני הדיו (חיב"ר), ולא העתקתי אותה מפני שהרמב"ם בעצמו דן בו בתשובה שהובאה בפרק הבא.

להימחק. אבל להלכה אנחנו פוסקים כר' יעקב משמו דרבי מאיר שלכל מטילין קנקנתום – וזה רק עצה טובה כמו רבי מאיר אליבא דשמואל. נמצא שהרמב"ם לא למד כמו שיטת התוס' בשיטת רבי ישמעאל בסוגיה הראשונה, שיש איסור לשים בו קנקנתום, אלא מפני שכותבים ספר תורה בדיו, ודיו מוגדר להיות ראוי להימחק, אז לא שמים בו קנקנתום. אבל אם אכן שמו בו קנקנתום, זה עדיין מוגדר להיות דיו, אמנם לא דיו לכתחילה, אבל זה דיו, וזה החידוש של רבי יעקב אליבא דרבי מאיר!



### תשובת הרמב"ם בנושא זה

בקובץ של תשובות שהרמב"ם שלח לר' אפרים ותלמידיו, חכמי צור, בסיון אתפ"ח לשטרות [=תתקל"ז ליצירה, 1177 לפי ספירת העמים] יש גם תשובה בעניין הדיו של ספר תורה והסוגיה במסכת סוטה<sup>(א)</sup>.

השאלה הי"ח [= שו"ת הרמב"ם סימן קל"ו] שאלה הדיו, האם היא (מה שנקרא בערבית) מדא"ד או חב"ר ואם הוא מדא"ד, מה הם סממניו, אשר אם ישנו אותם ויעשו זולתם, יפסול המצוה? ואם הוא חב"ר, האם זה החב"ר הנעשה מעפץ ומן (מה שנקרא בערבית) זא"ג או (גם) אם ייעשה מאיזה דבר מכוון, הרי זה מותר?

התשובה הדיו אינה חב"ר בשום פנים, וכל מי שחושב שהדיו חב"ר, טועה טעות גסה מאד, לפי שמלשון המשנה מבואר, שהדיו אינה חב"ר.

והוא אומרו בסוטה אינו כותב לא בקומוס ולא בקלקנתוס ולא בכל דבר שהוא רושם, אלא בדיו, שנאמר וכתב ומחה כתב שהוא יכול לימחק. וכבר

---

(א). הקובץ במהד' בלוי מתחיל בסימן קיט: "ואלה התשובות למה ששאלו החכמים הנבונים היקרים חכמי צור ינצרו צורם מכל צרה תלמידי רבי אפרים הדיין החסיד זצ"ל", ומסתיים בסימן קנ: "וזהו כלל מה ששאל הר' אפרים זצ"ל וכל מה ששאלתם אתם. וכבר השבנו לכם עליו. והמקום ירחם עליו ויברך אתכם ויעזור את כלנו לעסוק במצותיו ולהדמות בדרכיו ולהבין בייחודו אמן וכן יהי רצון. סיון אתפ"ח [= 1177] לשטרות משה ב"ר מימון זצ"ל". התשובה בנושא שלנו היא סי' קלו. התשובה נמצאת במהד' א"ח פריימן ירושלים תרצ"ד, סי' קכו (עמ' 119-122), עם שינויים קלים, ולהלן נעיר על מקום אחד לשינויי הנוסח.

נתבאר, שדיו היא דבר, שאינו רושם. וענין אינו רושם (שאינו) מתקיים (ואינו) נשאר קבוע בעור, עד שלא יוכלו למחותו. ואם דיו היא חב"ר והיא אינה רושמת, איזה דבר יהיה אז רושם וכיצד אפשר להעלות על הדעת, שקומוס וקלקנתוס (הם) בכלל דבר הרושם והחב"ר, המתקיים יותר משניהם, בכלל דבר שאינו רושם זה דבר שאין ראוי לשמעו כלל.

וידוע, שקומוס נעשה מחלודת הברזל, אשר צובעים בו הסנדלרים, וקלקנתוס הוא גופרית הברזל והיא מין ממיני הזא"ג. וכבר מנו הדיו בכלל דברים הרושמים בענין שבת והוא אומרם שם כתב בדיו בסם בסיקרא בקומוס ובקלקנתוס ובכל דבר שהוא רושם. ומכאן ראינו, שהדיו הנזכרת תמיד היא דבר הרושם ומתקיים, כמו סיקרא, והוא (מה שנקרא בערבית) מגר"ה או זנג'פור ולולי זאת, לא היה חייב מי שכותב בו בשבת, לפי שהיה כמי שכתב במשקין או במי פירות, שהוא פטור, להיותם דבר שאינו מתקיים. אבל אם מחק (את הדיו) והיטיב למוחקה, תימחק ולא יישאר לה סימן נראה בעור, ולכן מותר לכתוב בו פרשת סוטה, משום שיכולה להמחות.

ואחר שהקדמנו מה שהקדמנו, אומר אני, שהדיו היא פיה, המתקבץ משריפת שמנים וכיוצא בהם, כמו השמן והזפת והקלפוניא והאשק וכיוצא בהם, כשכופין כלי, שמתקבץ בו אותו הפיה, וגובל אותו בשרף ובדבש בשיעור כדי שיורטב, ואוספו ומיטיב לשוחקו ולדוכו, עד אשר יהיה לעלים דקים, ומושחין אותו בשמן ומייבשין אותו. אלו הם סממני (הדיו).

ואם יוקח זה המדא"ד (וישרנו) במים ויכתב בו ספר תורה, זה אצלי תכלית הטעות והוא דומה למי שיכתוב במשקין ובמי פירות, לפי שהוא לא יתקיים בשום פנים ולא יגוללו הספר מתחלתו לסופו ומסופו לתחלתו פעם או פעמיים, עד שיימחק כלו או רובו. ותמהני, אם בזאת הדיו כתב משה רבי' ע"ה ספרי תורות! איך יאמר על ספר התורה שכתב ושמטם אותו מצד ארון ברית י"י אלהיכם והיה שם כך לעד, איך יכתב בכגון זה דבר, שירצו שיתקיים אלפי שנים? ומה שראוי לעשות הוא שישרה זה המדא"ד במי עפצין ויכתב בו ויחליק במטלית אחר הכתיבה כדי ליפות בזה הכתיבה

ולקיימה, כי בזה הסדור יהיה לו קיום ולא ייטשטש ולא יימחה, ואם תרצה למחקו, תמחקו מן העור ויימחה לגמרי ולא יישאר לו סימן כלל.

וכן עשינו אנחנו בכתובת הספר, אשר כתבנו, ודקדקנו שיהיה כהלכה.

ומן הדברים שמהם מתבאר לך, שהדיו הנזכרת תמיד (יש) בה מי עפצין או כיוצא בהם מן הדברים המכווצים, (הוא) מאמר ר' מאיר בסוטה דבר אחד יש לי, שאני מטיל אותו לתוך הדיו וקלקנתום שמו. אמ' לו: וכי מטילין קלקנתום לתוך הדיו והתורה אמרה וכתב ומחה, כתב שיכול להמחות? ואין ספק, שלולי היה העפץ או כיוצא בו מן הדברים המכווצים והעפוצים בתוך הדיו, לא היה הזא"ג פועל בה שתתקיים, עד שלא יהיה אפשר למחקה, לפי שהזא"ג לבדו, כשתוסיפו למדא"ד, לא יפעל בו כלל.

ואתה תבחן זאת, אם תרצה, ותמצאהו (כך). ואין הבדל, אם יערבו העפץ עצמו או ששורין אותו במי עפצין,

כמו שעשינו אנו.

וכל זה למצוה, אבל לא לעכב, אלא מותר להוסיף לו הזא"ג גם כן, עד שיהיה כמו (שערבו) מדא"ד וחב"ר, לפי שההלכה כמאמר ר' יהודה בשם ר' מאיר לכל מטילין קלקנתום לתוך הדיו חוץ מפרשת סוטה בלבד, משום שהוא לשון אחרון והוא לפי מה שמתחייב העיון<sup>(2)</sup>.

ואצלנו תשובה מפורסמת לרבי' נסים ז"ל והיא נמצאת גם כן פה במצרים, ידבר בה על עשית הדיו, ובסוף (התשובה) הוא אומר: ומייבשין אותה, ואם ירצה לכתוב בה, ישרה ממנו במים ויערבנה עם חב"ר ויכתב בה. אלו דבריו ז"ל. ולא הזכיר (שום) ראיה ולא דבר ממה שבארנו לכם, אבל יודע אני, שסמך על העיקר הנכון והוא אומרם ז"ל לכל מטילין קלקנתום לתוך הדיו חוץ מפרשת סוטה. וכבר נתבאר בירושלמי שהדיו, הנזכרת בכל מקום סתם והיא הדיו שהיו כותבים בה ספרי תורות, היה בה קלקנתום, כדי שתתקיים.

(יב). במהדורת פריימן, עמ' 121 הנוסח הוא: "וכל זה אינו אלא למצוה מן המובחר ולא לעיכובא אבל מותר לתת עליו ג"כ הקלקנתום עד שיהיה כאלו נתערב המדא"ד הנזכר עם החב"ר שהאמת הוא שההלכה כר' יהודה שאמר משם ר' מאיר לכל מטילין קלקנתום בתוך הדיו חוץ מפרשת סוטה בלבד וכו' מפני שהוא לשון האחרון והלכה כלישנא בתרא".

וכבר בארנו, שהקלקנתוס לא יועיל לקיים אלא בהצטרפותו לעפץ, והוא אומר שם בסוטה וכתב' יכול בדיו, בסיקרא, בקומוס ובקלקנתוס. תלמוד לומר, ומחה. יכול במשקין ובמי פירות. ת"ל וכתב. הא כיצד, כתב שהוא יכול להמחות. ואיזה זה, הדיו שאין בו קלקנתוס. והקשו על זה המאמר והתניא מחק מתוך הספר כשר, ר"ל איך תאמר, שפרשת סוטה לא תכתב אלא בדיו שאין בה קלקנתוס, וזאת הבריתא אומרת, שמותר למחוק מתוך הספר, וספר תורה אינו נכתב אלא בדיו, שיש בה קלקנתוס. והיתה התשובה תפטר כהדין תנייא דתניא אמר ר' מאיר כל ימים שהיינו לומדים אצל ר' ישמעאל לא היינו נותנים קלקנתוס בדיו.

וכבר נתבאר לך מזה המאמר, שהמפורסם והידוע אצלם לכתוב ספר תורה בדיו שיש בה קלקנתוס, וזה כדי שתתקיים, ושהדיו סתם היא שיש בה קלקנתוס והיא הנזכרת בשבת עם הסיקרא והקומוס והקלקנתוס ושרק בעת שר' מאיר היה מתלמד, היה כותב בדיו שאין בה קלקנתוס. ומה שאמר ר' יהודה משמו לכל מטילין קלקנתוס, הוא אחרי שנעשה שלם והיה מלמד לא מתלמד. וכאשר נדקדק בזה לאפוקי מפלוגתא לא נטיל קלקנתוס, כמו שאמרנו וכמו שעשיתי אני, אלא יישרה במי עפצין.

דברי הרמב"ם בתשובה זו צריכים עיון. החוקרים עסקו בתשובה זו לתולדות עשיית הדיו בימי הביניים<sup>(ג)</sup>. אולם, לנו חשובים דברי הרמב"ם לעניין איך הוא פסק את ההלכה לעניין קנקנתוס. והנה הרמב"ם כתב:

וכל זה למצוה, אבל לא לעכב, אלא מותר להוסיף לו הזא"ג גם כן, עד שיהיה כמו (שערבו) מדא"ד וחב"ר, לפי שההלכה כמאמר ר' יהודה בשם ר' מאיר לכל מטילין קלקנתוס לתוך הדיו חוץ מפרשת סוטה בלבד, משום שהוא לשון אחרון והוא לפי מה שמתחייב העיון.

אמנם בסוף דבריו כתב הרמב"ם: "וכאשר נדקדק בזה לאפוקי מפלוגתא לא נטיל קלקנתוס, כמו שאמרנו וכמו שעשיתי אני". ואכן זה נשמע כמו דבריו

(ג). ראה למשל דברי משה שטיינשניידר, הרצאות על כתבי יד עבריים, תירגם י' אלדד, עורך: א"מ הברמן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 36-37; והמאמר באנגלית: D. Simonsen, "Arabic Responses of", *Maimonides, The Jewish Quarterly Review*, vol. 12, no. 1 (Oct. 1899), pp. 136-138.

בפירוש המשנה, שלכתחילה יש להשתמש עם דיו – וכמו מתכונת הרמב"ם. בסוף דבריו הרמב"ם הוסיף נימוק, כדי לצאת מכל ספק ("לאפוקי מפלוגתא" שביטוי זה נמצא במקור הערבי – ואולי הספק הוא מה שהיה לפני מעשי רבי מאיר, ואולי כדברי רבי ישמעאל). אולם בדיעבד אפשר להוסיף קנקנתום שהרי לפי כללי ההלכה, הלכה כמו רבי מאיר.

אולם כאן יש בעייה. בפירוש המשנה הוכחנו שהרמב"ם פסק כמו רבי יעקב משמו דרבי מאיר, ואם כן הרמב"ם למד כמו השאגת אריה ושפת אמת בשיטתו, שהוא פסק כמו הסתמא דגמרא – הני תנאי כהני תנאי, ומגילת סוטה צריכה להיות לשמה כמו בגט וממילא אין מוחקים את פרשת סוטה מן התורה שלא נכתבה לשמה, וממילא הלכה כרבי יעקב משמו דרבי מאיר.

אולם, כאן הרמב"ם בפירוש פסק כמו רבי יהודה בשם רבי מאיר, ומשמע מדבריו שפסק כמו רב פפא, שאפילו שיש דין לשמה כמו תנא קמא דרבי אחי, ובכל זאת אפשר לפסוק כרבי יהודה משמו דרבי מאיר, והרי זה סותר את דבריו במשנה תורה שלשמה של מגילת סוטה זה כמו לשמה בגט, ולא כמו דברי רב פפא שרק כשכתבו לשם לאה אי אפשר לכתוב לשם רחל, אבל סתמא כשירה.

אפשר להציע כמה הסברים לזה:

א. אכן הרמב"ם חזר בו בפסקו, וכעת פסק כמו רב פפא. אלא לא נראה שהרמב"ם חזר מדבריו במשנה תורה, ואין שום רמז ששינה את פסקו. דבריו שם מתאימים לדבריו בפירוש המשנה.

ב. ייתכן שהרמב"ם לא חזר בו מן הפסק שלו, אלא כאן סמך על דברי רבנו נסים בתשובה, שלמד כמו תוס' שלפי רבי ישמעאל לא מטילים קנקנתום לכל הספר התורה, וכך פסק רבי מאיר כשהיה תלמיד אצלו, אבל כשנעשה שלם ומלמד ולא מתלמד פסק שאפשר לתת קנקנתום בתוך הדיו וכשיטת רבי יהודה בשיטת רבי מאיר. כלומר, בתשובה הרמב"ם הסתמך על רבינו נסים שכנראה הלך לפי שיטת התוס', אבל למעשה הרמב"ם עצמו פסק כמו ר' יעקב משמו דרבי מאיר.

ג. מגמת הרמב"ם בתשובה זו היא לדון על עשיית הדיו, וכל מה שהוא רוצה להוכיח הוא שאם מטילים קנקנתום לתוך הדיו, זה כשר, ואין לפסוק כרבי



ישמעאל או רבי עקיבא שאסור לעשות כך. לזה גייס את דברי רבנו נסים גאון שכך פסק אלא שלא הביא מקור, ולכן הרמב"ם אמר שהמקור שלו הוא הסוגיה בסוטה שלכל מטילין דיו חוץ מפרשת סוטה. למטרתו, מספיק שיטת רבי יהודה משמו דרבי מאיר להראות את זה, ומבנה הסוגיה בפשטותו מצביע לפסוק כמו רב פפא ולכן למד את זה ככה כדי להגיע לשיטת לשון אחרון שזה כרבי יהודה משמו דרבי מאיר. אולם גם הצעה זו קשה מדברי הירושלמי – עיין להלן.



### פירוש הירושלמי

הרמב"ם הביא את התלמוד ירושלמי (ונציה) מסכת סוטה (פרק ב דף יח טור א/ה"ב):

וכתב יכול בדיו ובסיקרא ובקומוס ובקלקנתוס תלמוד לומר ומחה אי מחה יכול במשקין או במי פירות תלמוד לומר וכתב הא כיצד כתב שהוא יכול להימחות ואי זו, זו שאין בו קלקנתוס, והתני אם מחק מתוך הספר כשר? תיפטר כהדין תניא דתני אמר רבי מאיר כל ימים שהיינו למידין אצל ר' ישמעאל לא היינו נותנין קלקנתו בדיו.

מעניינים פרשנות הרמב"ם ונוסח שלו לדברי הירושלמי:

תשובת הרמב"ם	ירושלמי ונציה
וכבר נתבאר בירושלמי שהדיו, הנזכרת בכל מקום סתם והיא הדיו שהיו כותבים בה ספרי תורות, היה בה קלקנתוס, כדי שתתקיים. וכבר בארנו, שהקלקנתוס לא יועיל לקיים אלא בהצטרפותו לעפץ, והוא אומרם שם בסוטה	וכתב יכול בדיו ובסיקרא ובקומוס ובקלקנתוס תלמוד לומר ומחה. אי מחה יכול במשקין או במי פירות תלמוד לומר וכתב.
וכתב' יכול בדיו, בסיקרא, בקומוס ובקלקנתוס. תלמוד לומר, ומחה. יכול במשקין ובמי פירות. ת"ל וכתב.	הא כיצד כתב שהוא יכול להימחות, ואי זו זו? זו שאין בו קלקנתוס, והקשו על זה המאמר

והתניא אם מחק מתוך הספר כשר? והתניא מחק מתוך הספר כשר, ר"ל איך תאמר, שפרשת סוטה לא תכתב אלא בדיו שאין בה קלקנתום, וזאת הבריתא אומרת, שמותר למחוק מתוך הספר, וספר תורה אינו נכתב אלא בדיו, שיש בה קלקנתום. והיתה התשובה	והתניא אם מחק מתוך הספר כשר?
תפטר כהדין תנייא דתניא אמר ר' מאיר כל ימים שהיינו לומדים אצל ר' ישמעאל לא היינו נותנים קלקנתום בדיו.	תפטר כהדין תנייא דתניא אמר רבי מאיר כל ימים שהיינו למידין אצל ר' ישמעאל לא היינו נותנין קלקנתו בדיו.

קושיית הברייתא בירושלמי ("והתניא אם [נוסח הרמב"ם: והתניא] מחק מתוך הספר כשר?") הניחה שספר תורה נכתבה בקנקנתום. תירוץ הירושלמי הוא שברייתא זו נכתבה אחרי שרבי מאיר לימד לשים בספר תורה קנקנתום, אבל לפני כן לא שמו בו קנקנתום וממילא היה כשר למחיקת פרשת סוטה. והרמב"ם זיהה את דברי רבי יהודה משמו דרבי מאיר עם התקופה אחרי שהתחיל ללמד את דינו, והברייתא של הירושלמי היא מתקופה שלפני כן.

על פי הברייתות והמימרות שבבבלי, אפשר ללמוד שהברייתא בירושלמי היא לפי הברייתא בבבלי לפי רבי עקיבא שאסר קנקנתום, או לפי רבי ישמעאל אליבא דשמואל. ומפני זה הרמב"ם השתמש עם דיו בלי קנקנתום מפני שיטות אלו, אבל לפי מסקנת הבבלי וכן הירושלמי, פוסקים כרבי מאיר שאפשר להטיל קנקנתום בדיו, ולא איכפת לרמב"ם בתשובה זאת איזה רבי מאיר, העיקר שהדיו כשר עם קנקנתום<sup>(ד)</sup>.

אולם, עדיין קשה לי, אם אין מחלוקת בין הבבלי לבין הירושלמי, היה אפשר להעמיד את הברייתא כמו רבי יהודה משמו דרבי מאיר שלכל מטילין קנקנתום חוץ מפרשת סוטה. לכן נראה לי שמפשטות הירושלמי משמע שהירושלמי למד כמו רבי יעקב משמו דרבי מאיר, שמטילים קנקנתום בכל הספר תורה כולל פרשת סוטה, ולכן היה צריך לחלק בין שתי תקופות. לפי זה או שהירושלמי לא הכיר את שיטת רבי יהודה משמו דרבי מאיר, או שהתעלם ממנה כדי לפסוק כמו רבי

(ד). עוד נעיר שאם הרמב"ם פסק כאן רבי יהודה משמו דרבי מאיר ואסור לשים קנקנתום בדיו בפרשת סוטה, אולי כאן הוא למד כמו הריטב"א הנ"ל, שזה רק נוהג בזמן שבית המקדש קיימ, והרמב"ם כאן רוצה להתיר בדיעבד קנקנתום בספרי תורה בזמן הזה.

יעקב משמו דרבי מאיר. בכל מקרה, דברים אלו הם סמך לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות.

אולם, לפי זה צ"ע איך הרמב"ם בתשובתו התעלם מדברי רבי יעקב משמו דרבי מאיר לגמרי, והעמיד את הירושלמי לפי שיטת רבי יהודה? לכאורה, נשאלת הקושיה- אם פוסקים לפי רבי יהודה משמו דרבי מאיר, למה הירושלמי לא העמיד את הברייטא כשיטתו? אין קושיה על הירושלמי שייתכן שהירושלמי עצמו לא ידע את שיטת רבי יהודה משמו דרבי מאיר. אולם, הרמב"ם הכיר את שתי השיטות, והזכיר במפורש את שיטת רבי יהודה אליבא דרבי מאיר, וכנראה הכניסו לתוך הירושלמי, ואם הוא פסק כמו כרבי יעקב משמו דרבי מאיר, למה הוא פירש את הירושלמי כך? אלא נראה לומר, כמו שכתבנו לעיל, שבתשובתו הרמב"ם הלך בעקבות רבנו נסים שפסק כרב פפא וכת"ק דרבי אחי וכרבי מאיר אליבא דרבי יהודה. אולם, הרמב"ם בעצמו היה סבור ופסק כמו שפירש בפירוש המשניות שהעלינו לעיל, וכן פסק כך בספר היד שלו.



## נספח

### דברי הגרמ"ד (סלובייצ'יק) שליט"א בסוגיה זו<sup>טו</sup>

במסגרת הלימוד בתוך הסוגיה, למדנו את דברי הגרמ"ד והערנו על דבריו. הנושא שהוא דן בו הוא: "איך ההלכה בדין מוחקין לסוטה מן התורה, ובטעם דאין מטילין קנקנתום לדיו". ייתכן שהערות שלנו באים עקב רישום לא מדויק בדברי הרב. בכל מקרה הדברים נאמרו ונכתבו דרך לימוד.

בריש הסוגיא דעירובין הנ"ל, פליגי תנאי אם מותר להטיל קנקנתום לתוך הדיו שכותבים בו ס"ת, וטעמא דמאן דאוסר משום דכתיב במגילת סוטה "וכתב" "ומחה", ובעינן כתב שיכול למחות. ולכאורה לדידיה פשיטא דמוחקין לסוטה מן התורה, דהא כל מאי דבעינן לכתוב בלא קנקנתום הוא כדי שיוכל למחות לסוטה ממנו.

טו. הרב משולם דוד הלוי סאלאוויצ'יק, שיעורי רבנו משולם דוד הלוי על מסכת זבחים, עריכה א"ח שפיעל, ירושלים תשס"ו, ח"א, עמ' לג-לד.

בפשטות, מדברי הגרמ"ד שמתייחס למחלוקת תנאים "אם מותר להטיל קנקנתום לתוך הדיו שכותבים בו ס"ת" [ולא פרשת סוטה בלבד] נמצא שכל דברי הגרמ"ד הם לפי דברי התוס' בעירובין, שיש לרבי ישמעאל אליבא דשמואל לימוד מפרשת סוטה לכל התורה כולה. אולם לפי רש"י אין שום רמז בדברי רבי ישמעאל שיש דין כזה. אמנם, אולי יש לפי רבי עקיבא – וזה לפי ברייתא השנייה שדברי שמואל חולקים עליו [אם כוונתו של הגרמ"ד הייתה לפרשת סוטה בלבד, וזה מדיני כתיבת ספר תורה הניסוח היה צריך להיות יותר ברור, ולכן הבנתי כמו שכתבתי].

ולמ"ד דמטילין קנקנתום לדיו, לכאורה ס"ל דאין מוחקין לסוטה מן התורה, ולכן לא אכפת לן שיכתב בכתב שאינו נמחה.

היינו לפי ר"מ, הן לפי שמואל והן לפי הברייתא, הן לפי רבי ישמעאל בברייתא והן לפי רבי עקיבא במימרא דשמואל שלא אמרו לו כלום.

מיהו בהמשך הסוגיא שם מייתי ברייתא: "ר"מ היה אומר לכל מטילין קנקנתום לתוך הדיו חוץ מפרשת סוטה", והיינו כדי שיוכלו למחוק מהספר את פרשת סוטה.

ולברייתא זו נראה, דגם למ"ד מטילין קנקנתום מוחקין לסוטה מן התורה, והנדון אי מטילין קנקנתום או אין מטילין אינו מדיני כתיבת ס"ת, דמדיני כתיבת ס"ת איך שירצה יעשה, ור"מ רק עצה טובה קאמר, דכדי שיוכל למחות לסוטה ממנו, יכתוב פרשת סוטה בלא קנקנתום, ובשאר הס"ת יעשה כרצונו.

לפי דבריו "לכל מטילין קנקנתום חוץ מפרשת סוטה" הוא רשות ולא איסור לכולי עלמא. המשפט הראשון של הגרמ"ד הוא לפי דברי רבי יהודה משמו דרבי מאיר. ויש להעיר שלפי רבי ישמעאל אליבא דשמואל הדין שאין מטילין קנקנתום בפרשת סוטה הוא מדאורייתא, ויש מחלוקת רש"י ותוס' אם זה דווקא פרשת סוטה (רש"י) או לכל התורה כולה אסור להטיל קנקנתום (תוס') וזה נלמד או דרך גזירה שווה או מתקנת חכמים. אם דברי רבי יהודה משמו דרבי מאיר הם בהקשר הסוגייה ממילא הכוונה היא שרבי מאיר (לפי רבי יהודה) סבור כרבי ישמעאל, ופירוש הדבר הוא שרבי מאיר הודה לשיטת רבו. לפי רש"י בדין פרשת סוטה בלבד, ולכן

אולי רש"י יותר קרוב לפשט הסוגיה. לפי תוס' הוא מודה רק בדין פרשת סוטה, מפני שליתר חלקי ספר תורה: או שלא היה לו מסורה לגזירת שוה, או השתמש בג"ש לדין אחר מזו של רבי ישמעאל או לא קיבל את תקנת החכמים (לפי המהלך השני של תוס'). המשפט השני "דגם למ"ד מטילין קנקנתום [אפילו פרשת סוטה]" הוא לפי רבי יעקב משמו דרבי מאיר, זה עצה טובה – וכדברי רבי מאיר במימרא דשמואל, ולפי דבריו צריך לומר שרבי מאיר לא קיבל את דברי רבי ישמעאל בכלל, או סמך על דברי רבי יעקב במימרא זו<sup>1</sup>.

לפי דברי הגרמ"ד, כולי עלמא סבורים שמותר להטיל קנקנתום בכל התורה כולה, כולל פרשת סוטה, אלא שרבי יהודה משמו דרבי מאיר אמר עצה טובה שאם רוצים להשתמש בפרשת סוטה של התורה למחיקה, אל תטיל בה קנקנתום, ורבי יעקב משמו רק אמר את הדין. כך משמע מדברי הגרמ"ד האלו. אכן, כבר הערנו שלפי רש"י וההקשר הסוגיה לא משמע כך מדברי רבי יהודה משמו דרבי מאיר, ולמעשה לא משמע כך מעצם הברייתא ויותר משמע שיש מחלוקת עקרונית, וכך למדה הסוגיה שם.

ליתר הסבר, הנה מדברי רבי יעקב שחולק, משמע שאין למחוק פרשת סוטה מן התורה. לפי הפירוש של הגמרא ["הני תנאי כהני תנאי"] המחלוקת ביניהם תלוייה בדין לשמה במגילת סוטה: אם יש דין לשמה במגילת סוטה, אז ספר תורה לא נכתב לשמה ואין למחוק את הפרשה, ואז ניתן להטיל קנקנתום בכל הספר תורה [כדי לחשוש לחששו של רבי מאיר שהובאו על ידי שמואל]. ואם אין דין לשמה, אז אפשר להשתמש עם פרשת סוטה שבספר תורה כדי למחוק אותה במים המאורים. לפי מהלך זה, לכאורה אין כאן עצה טובה, אלא דין שהוא פונקציה של דין אחר: אם יש דין לשמה, אז אכן יש עצה טובה לשים קנקנתום, שלא יצא קלקול בספרי תורה. ואם אין דין לשמה, אז ייתכן שיש עצה טובה הפוכה, שאפשר להשתמש בפרשת סוטה שבתורה, ולכן אין לשים קנקנתום בפרשת סוטה. כל זה הוא לפי פירושו של רש"י, שלמד את דברי רבי ישמעאל כמו רבי יהודה משמו דרבי מאיר, וייתכן אז שאין מחלוקת בין רבי מאיר לבין רבי ישמעאל, ורבי מאיר קיבל את דבריו של רבי ישמעאל כנ"ל. אמנם, אם רבי מאיר אכן קיבל את

טז). ראה סוף תשובת הרמב"ם להלן: "ומה שאמר ר' יהודה משמו לכל מטילין קלקנתום, הוא אחרי שנעשה שלם והיה מלמד לא מתלמד."

דברי רבי ישמעאל משמע עוד שדין זה שאין מטילין קנקנתום לפרשת סוטה הוא מדאורייתא, שהפרשה צריכה להיות ראוייה להימחק ואינו עצה טובה, כדברי הגרמ"ד כנ"ל.

הגרמ"ד המשיך:

ועיין ברמב"ם פ"א מתפילין הל"ד שכתב כיצד מעשה הדיו ובסוף ההלכה כתב: "וזהו הדיו שמצוה מן המוכרח לכתוב בו ספרים תפילין ומזוזות, ואם כתב שלשתן במי עפצא וקנקנתום שהוא עומד ואינו נמחק, כשרים, "עכ"ל. לכאורה פסק כמ"ד דאין מטילין קנקנתום לדיו דס"ת, ורק ס"ל דדין זה אינו לעיכובא. ומשיגרת דבריו משמע, דדין זה הוא מהלכות כתיבת סת"ם, ולא סתם עצה טובה. ובפ"ד מסוטה הל"ט פסק דאם כתב מגילת סוטה בדבר שאינו נמחק פסולה, משום דכתיב וכתב ומחה, ובעינן כתב הראוי להמחות, וע"ע פ"ג שם הל"ח.

לכאורה דבריו צריך עיון: העצה הטובה בדבריו הקודמים הייתה ביחס לפרשת סוטה לבד, וכעת העצה טובה היא בכל התורה כולה – ולמה הייתי חושב שיש עצה טובה בכל התורה כולה. מנלן לא להטיל קנקנתום בכל התורה ולמה יש עצה טובה לזה? אם עניין זה שלא להטיל קנקנתום בכל התורה כולה מקורו על ידי לימוד, וכשיטת התוס' הנ"ל, אז דינו מן התורה, ואם זה גזירה מדרבנן, לכאורה הוא גזירה אטו פרשת סוטה שהיא מדאורייתא. אולם, רבי ישמעאל אליבא דשמואל הביא פסוק ומשמע שזה בכלל לא עצה טובה אלא דין דאורייתא.

כמו כן, כבר כתבנו לעיל שלפי רש"י אכן יש לומר שאין מחלוקת בין רבי מאיר אליבא דרבי יהודה לבין רבי ישמעאל, ורבי מאיר קיבל את דבריו, וממילא יש דין שאין לכתוב פרשת סוטה בקנקנתום. ואם הרמב"ם למד כמו תוס' ברבי ישמעאל אליבא דשמואל, אז יש דין כזה בכל התורה כולה, ואינו עצה טובה, אלא מדין כתיבת ספר תורה, אלא שאז צ"ע מניין לרמב"ם לחלק בין לכתחילה לבין בדיעבד?

הגרמ"ד המשיך:

ומ"מ מדנקט דלכתחילה אין להכניס קנקנתום לדיו דס"ת, משמע שפסק דמוחקין לסוטה מן התורה, ולכן אין להטיל קנקנתום לדיו, כדי שכל הס"ת

יהיה כתוב בכתב הראוי לימחק, דאי ס"ל אין מוחקין כלל, מדוע יצטרכו כתב הראוי לימחק אפילו לכתחילה.

אולם אם כך הוא הדין, למה הרמב"ם לא פסק כך בהל' סוטה, וכבר ראינו שכך שאלו ה"שאגת אריה" וה"שפת אמת", למה הרמב"ם לא פסק כך בהל' סוטה וענו שמשמע שהרמב"ם אוסר מחיקת פרשת סוטה ולכן לא כתב את ההיתר – כנגד דברי הגרמ"ד. יתר-על-כן, כדי לומר שהרמב"ם פסק שיש דין לשמה במגילת סוטה וגם מוחקין לסוטה מן התורה, צ"ל שהרמב"ם למד כרב פפא, והרי הרמב"ם כתב שמגילת סוטה צריך להיות לשמה כמו בגט, והרי לפי רב פפא, אין צריך להיות כמו בגט, אלא סתמא גם כשירה, ודברי הגרמ"ד בזה צ"ע.

הגרמ"ד המשיך:

אמנם אין זה מוכרח, דהא גם בדיו של תפילין ומזוזות אין להטיל לכתחילה, אף שלא שייך למחוק מהם לסוטה. וע"ע בשו"ע או"ח סימן תרצ"א (סעיף א') לענין מגילה שכשרה לכתוב עם קנקנתום, וכתב בביאור הגר"א שם: "וקמ"ל אף שאינו נמחק, כמ"ש בעירובין יג.", וצ"ב מאי קמ"ל בזה, הא ממגילת אסתר ודאי אי אפשר למחוק לסוטה, ומדוע לא יוכלו להטיל קנקנתום לדיו, ומוכח לכאורה דאין הדינים שייכים זל"ז, ויתכן שאין להטיל קנקנתום אף בדבר שאין מוחקין לסוטה, והא דאין מטילין קנקנתום לדיו, הוא מדיני סת"ם, ולא רק משום מחיקת מגילת סוטה. ובביאור הגר"א הנ"ל נקט להדיא, דהרמב"ם פסק כר"מ [אליבא דרבי יעקב (שו"פ)], דלכל מטילין קנקנתום חוץ ממגילת סוטה, והוכיח כן מדברי הרמב"ם הנ"ל בפ"א מתפילין, יעו"ש.

אמנם, אם כל הדין של יתר ספר תורה הוא מדרבנן אטו פרשת סוטה, ייתכן שחז"ל תקנו בכל סת"ם אטו פרשת סוטה. נראה שכוונתו בסוף דבריו הוא לרבי מאיר אליבא דרבי יעקב.

הגרמ"ד המשיך:

ומכדכתב בפ"ג מסוטה הל"ח שכותב מגילת סוטה "לשמה של אשה כמו הגט", משמע דפסק דאין מוחקין מן התורה, דהא לענין גט אין מגרשין בס"ת משום חסרון לשמה, וא"כ ה"ה בסוטה. ויעויין במאירי סוטה יט: (ד"ה ספרים) שכתב: "פרשת סוטה שכתבה בתורה אינה ראויה לימחק לסוטה, ואין

אומרים הואיל וסתם נכתבה נחקת היא, אלא הרי היא כמי שנכתבה בהדיא לשם אחרת, שעל כל פנים לכתובה לשמה אנו צריכין, על הדרך האמור בגט אשה", עכ"ל. ולפ"ז יש לדקדק כנ"ל, דשיטת הרמב"ם דאין מוחקין לסוטה מן התורה.

ברוך שכיוונתי בהערה הקודמת שלי, וכבר למדו כך השאגת אריה ושפת אמת. אולם כל זה לא מסביר למה הרמב"ם פסק בהל' סת"ם שלכתחילה אין להטיל בדיו קנקנתום, ובדיעבד זה כשר. ראה בגוף המאמר לעיל לפתרון לדברי הרמב"ם.





# אוצר חקר ועיון

מעשה קטן ♦ תרי"ג מצוות נאמרו למשה מסיני



הרב איתמר לוי

בני ברק

## מעשה קטן\*

### א.

קיי"ל דאין מעשה קטן כלום, כדתנן בכתובות (ס"ט:), וזהו דין קידושי מיאון שאין הקטנה יכולה לקדש עצמה ואין קידושיה אלא מדרבנן, ונתמעט אף משליחות כמבואר בקידושין (מ"ב.), וטעמא דמילתא מבואר בגמ' גיטין (כ"ג.) דנתמעטו חש"ו משום דלאו בני דעה נינהו, ויסוד העניין לכאן' משמע שהוא משום שאין ביכולתו לפעול קניין משום שאינו בן דעת והוי כקניין בלא גמ"ד, וכן אינו יכול להיעשות שליח עבור אחר משום שאין דעתו דעה לפעול עבור אחר.

אלא דמכמה וכמה מקומות מוכח לא כן, שאין החיסרון משום שאין בו דעת, וכבר עמד בזה בקובץ הערות (סי' כ"ט), דמלבד שמצאנו מקומות שאין בהם חיסרון דעת ומ"מ אין מעשה הקטן מועיל כלום, כגון ההיא דב"ב (קכ"ז:) דמקנה דבר שלא בא לעולם ובשעה שבא לעולם היה גוסס אין קניינו מועיל משום שאין לו דעת, אע"פ שאי"צ כבר דעת כלל מלבד הדעת הראשונה שהייתה לו בשעת קניין, ובירושלמי פרק מי שאחזו פליגי ר"י ור"ל במגרש לאחר ל' ונשתטה אי חייל הקניין אם לא, והתם הרי כבר אי"צ דעת וגם כשלא נשתטה דעתו נגמרה בשעה ראשונה שנתן את הגט, (ובתשו' הרשב"א ח"ב סי' שכ"ז כת' דבקניין לאחר ל' מהני בגוסס, ולא אמרו שבגמ' ב"ב שבגוסס ל"מ אלא בדשלב"ל ולא בקניין לאחר ל'). וכן פליגי היכא דשלח שליח לגרש את אשתו ונשתטה המשלח אם יכול השליח לגרש, ובגיטין דאין השליח יכול לגרש קודם שנשתפה, וכידוע נחלקו בזה הרמב"ם (פ"ב מהלכות גירושין הלכה ט"ו) והטור (אבהע"ז סי' קכ"א) אם מדאו' אינו יכול לגרש או שאינו אלא מדרבנן והאריך בזה הקצות בסי' קפ"ח, ואם כל הבעיה של שוטה לגרש היא משום שאין לו דעת, א"כ מה אכפת לן שנשתטה, מ"מ יוכל השליח לגרש מדעתו,

(\*) מאמר ב' מתוך ג' מאמרים בדיני קטן בתורה [ראה גיליון ט' עמוד קכ"ו].

כמו שבעלמא יכול השליח לגרש אף שבזמן נתינת הגט אין המשלח יודע מהעניין ואין לו דעת כלל<sup>א</sup>.

וממקומות אלו חזי' שאף במקום שאי"צ דעת אין חש"ו יכולים לפעול כבן דעת, והיה מקום לדון שבחש"ו מלבד החיסרון שאינם בני דעה יש בהם חיסרון נוסף שאינם יכולים לפעול קניין, ואה"נ תרומה איתניהו ביה, אלא שתמיהה לדון כן ולהמציא ב' חסרונות שיש בקטן. יתר על כן, אף מצאנו בכמה מקומות להיפך, שאע"פ שקטן אינו בן דעת מ"מ מהני קניינו, כמבואר ברש"י יבמות (ל"ד) דקטן יכול לקדש לכשיגדיל, דהיינו שעושה קניין לאחר ל' ומהני הקניין כיוון שאין הקניין קניין של קטן אלא קניין של גדול, שהרי הקידושין חלים לכשיגדיל, ואמנם הראשונים הקשו על דברי רש"י דאין מעשה קטן כלום, אבל מפורש ברוב הראשונים שם (תוס' הרא"ש, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א) שאין קושייתם אלא משום דהוי דבר שלא בא לעולם, אבל לר"מ שפיר קטן יכול לקדש עצמו לכשיגדיל ואין בזה חיסרון של קידושין קטן, והתם הרי הדעת הנצרכת לקידושין היא בזמן מסירת המעות ליד אשה בקטנות, והדעת היא דעת של קטן ומ"מ מהני קניינו.

וכן סוגיא שלמה בקידושין (י"ט). דאב יכול לומר לבתו צאי וקבלי קידושייך, וכמבואר ברא"ש ורשב"א שם שע"י רשות אביה שפיר מועילים מעשיה ואין בזה חיסרון של אין שליחות לקטן, אלא שמלבד בעיית השליחות גם אין הקטנה יכולה לקבל קידושין ואין מעשיה כלום ואיך יחולו הקידושין ובמה עדיפה היא על יתומה קטנה שאין קידושיה קידושין, אלא דהתם שאני כיוון שנעשה הדבר מדעת אביה, רשות אביה היא שפועלת את הענין, וכפי שביאר הקובץ הערות שם, ולכן

א). הקצות שם ביאר דעת הרמב"ם דמדאו' יכול השליח לגרש משום דניתן לשליח כח גירושין ואי"צ עוד את כוחו של המשלח, עד כדי שדן שגם במיתת המשלח יוכל השליח לגרש, ואכ"מ להאריך בעניין זה ובוודאי דברי תימה הם, ונראה ברור שלדעת הרמב"ם מהני השליחות כיוון שעיקר דעת המשלח צריך להיות בזמן נתינת הגט ליד שליח, ואח"כ שוב אי"צ לדעתו עוד ולא אכפת לן ממה שנשתטה, וכדס"ל לר"ל דיכול השליח לגרש אף שנשתטה המשלח, וכן בקניין לאחר ל' ס"ל דמהני אף שנשתטה, ובקניין לאחר ל' ל"ש כלל טעמו של הקצות של נתינת כח ליד השליח והירושלמי דימה ב' הפלוגות להדדי, אלא הטעם הוא כיוון שכבר נעשה הדבר מדעתו שוב לא אכפת לן בזה שהוא שוטה (כ"כ בקובץ הערות סי' כ"ט), וס"ל לרמב"ם שמה שהוסכם הדבר בבבלי שאין השליח יכול לגרש קודם שישתפה המשלח אי"ז אלא מדרבנן ומדינא אי"צ דעת המשלח שכבר נמסרה בשעת מינוי השליחות.

אין חיסרון של קניין של קטן. ש"מ שאין החיסרון שלו חיסרון דעת, דלעניין זה לא תועיל רשות האב.

וכן מבואר בהא דאיכא מיעוט משליחות לקטן כדאמר' בגיטין (כ"ג.) דחש"ו פסולים לשליחות משום דלאו בני דעה נינהו, ופי' רש"י שם משום דבשליחות איש בעי', ובתוס' (גיטין ס"ד:) כת' דנפקא לן מ"אתם גם אתם" דהיינו מה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת וכ"כ הראב"ד בהשגות בהלכות גירושין (פ"ו הלכה ט'), ואם חיסרון הקטן הוא במה שאין בו דעת, מה צריך מיעוט משליחות, תיפו"ל דבלאו הכי אין מעשיו כלום, ונמצא שמה שפעל קניין עבור המשלח אינו כלום כי אין לו דעת לעשות הקניין ובטל הכל. ואין לומר דבעי מיעוט לקטן במקום שאי"צ עשייה וכח של בעלים אלא מעשה בעלמא שיכול להיעשות ע"י קטן, שהרי דעת התוס' בשבועות (ג.) שלא נתמעט קטן אלא משליחות שצריכה עשיית בעלים ולא משליחות למעשה בעלמא, וחזי' דאע"פ שאין יכול לפעול לעצמו מ"מ צריך מיעוט לשליחות שלא יוכל לפעול עבור אחרים, והטעם לזה הוא משום דדמי לצאי וקבלי קידושייך, שעיקר המעשה נפעל מכח המשלח והשליח אינו אלא יד שלו לעשיית המעשה.



## ב.

והנה מצינו חילוק בעשיית קטן בין כתיבת גט, דמהני גדול עומד על גביו, לבין גיטין וקידושין, דל"מ כלל, וכדאמר' בגיטין (פ"ה.) חוץ מקידושי קטן מהו מי אמר' השתא מיהת לאו בר הויה הוא, ומבואר דאין בכח הקטן לקדש כלל אף במקום שיעמוד גדול על גביו.

וכבר עמד בעניין זה הגר"ח בהלכות ייבום וחליצה (פרק ד הלכה ט"ז) וכת' שיסוד החילוק הוא "דבגירושין וקידושין צריך דעת בעלים על עצם הגירושין והקידושין, ומשום דעיקר הקידושין וגירושין נעשה ע"י הבעלים, והם האוסרים והם המתירים, ועל כן צריך דעתם, ולא מהניא מה שאחרים מלמדין אותן, כיון דהם בעצמן לאו בני דעה נינהו, משא"כ בחליצה ולשמה, אין בהם דין דעת בעלים, ורק כוונה הוא דבעינן על עצם מעשה החליצה, והפטור ממילא בא מדין תורה".

וביאור העניין הוא, שיש ב' צורות של עשייה, כתיבת גט לשמה, לדוגמא, אינה עשייה הפועלת דבר בגט, אע"פ שבוודאי ע"י הכתיבה נעשה הגט בעצמותו כשטר הכתוב לשם אשה פלונית, מ"מ אי"ז אלא מצד מציאות הדבר, שע"י שנכתב גט לשם אשה מסוימת הופך עצמות השטר להיות שטר עבור אשה זו העומד לגירושיה, וכשם שהזמנה של קלף לס"ת, אם הזמנה מילתא, הופכת את הדבר מקלף בעלמא לקלף העומד לשמש לס"ת, והשינוי שאירע בו הוא שינוי בעיקר מציאותו שעומד כעת לשמש לכתיבת ס"ת, וה"נ שטר הנכתב עבור אשה לגירושיה הופך להיות שטר גירושין לאשה, כי בעצמותו עומד כעת לשמש לגירושיה, והשינוי שנעשה בו הוא שינוי שבמציאות, שהשתנתה מציאותו להיות לשם גירושין. ולעניין זה אי"צ אלא את עצם מציאות העניין שיעשה הדבר עבור אותו אדם, ואין לזה כללים של משפטי התורה, אי"צ שיעמדו עדים ויראו את העניין כבכל דבר שבערוה וכיוצ"ב.

לעומת זאת, ישנה עשיית בעלים שאע"פ שעיקר צורת עשייתה היא ע"י פעולת הבעלים, כמו הכנסת חפץ לרשותו לשם קניין, עדיין אין הקניין נגמר בלקיחה עצמה, ומה שנפעל בו כלקיחה המקנה את ממון לבעלים היא מכח הבעלים לקבוע שיעמוד הדבר עבור קניין, וכן נתינת גירושין ע"י שהבעל נותן לאשה גט עבור גירושין ה"ה פועל את הוצאתה ממנו, ונפעל הדבר בכוחו.

ולתוספת ביאור, עשיית בעלים היא קביעה משפטית של האדם, שבכחו לקבוע ע"י מעשיו איזה עניין משפטי, וכל העניין נפעל מכחו, ולזה צריך שיעמוד האדם מאחורי מעשיו, ונפ"מ לדוגמא, דמצינו שע"י אונס בטל הקניין משום ולנערה לא תעשה דבר, כמבואר בגמ' נדרים (כ"ז.) לעניין התחייבות, וברש"י כתובות (דף ג.) לעניין נתינת גט, והיינו משום שכל שאין אחריות הבעלים על נתינתו אין כאן אלא מעשה נתינה בעלמא, שכל הגירושין נפעלים במה שאשה מחזיקה שטר על הבעל, ואם ניתן השטר לאונסו אין משמעות להחזקת השטר על ידה, כי החזקת השטר היא עמידה משפטית של האשה מול הבעל, שע"י יוצאת מרשותו, וכל שאין הבעל אחראי למעשיו בנתינת הגט, אין זה אלא נייר בעלמא, ואינה יכולה לקבוע גירושין ביניהם באופן זה. זאת, לעומת כתיבת גט לשמה, שאין לדון משום ולנערה לא תעשה דבר, ולכל היותר אין זה כתיבה כלל וחשיב כמעשה קוף

בעלמא, והאונס מבטל את עיקר כוונת הכתיבה, אבל לא תתבטל הכתיבה לשמה משום ולנערה לא תעשה דבר, כי הרי במציאות הדבר נכתב לשמה וטענת אונס לא תשנה את מציאות הדבר.

ומצינו בתוס' בכמה מקומות שדנו שלא יחול קניין אם עבר המוכר בשעת ההקנאה בעבירה המחייבת מיתה משום קלב"מ, וכמבואר בתוס' ב"מ (צ"א.) ד'משמע' שקנין חצר קונה קנין גמור אפי' היכא דאיכא קלב"מ למוכר, ובתוס' תמורה (כ"ט:) כת' למעשה דקלב"מ דמוכר מהני למנוע קנין חליפין, והיינו משום שהקניין אינו פעולה בעלמא של העברת הדבר מיד המוכר ליד הלוקח, אלא נעשה הדבר בעסק בין המוכר ללוקח והמוכר מעמיד את הדבר ליד לוקח שיזכה בו תחתיו, וכל שאין המוכר מתחייב בעשייתו אם משום קלב"מ ואם משום אונס הרי הקניין בטל.

וזה חילק הגר"ח בין גירושין לחליצה, דחליצה אע"פ שהיא פועלת בהוצאת האשה מתחת יד היבם, אין כאן עשיית בעלים הפועלת עניין זה, אלא דמי למיתת הבעל המתירה את האשה לשוק (וילפי' ליה מקרא בקידושין י"ג:), שעצם העניין הזה שאין לה בעל כבר מתיר את האשה לשוק, לעומת גירושין שהבעל פועל את הגירושין ומוציא את האשה מרשותו להיות מותרת לכל העולם, וזה נפעל ע"י כח הבעלים, וחליצה דמי למיתת הבעל, שאין החליצה פועלת היבם להתיר את היבמה לכל העולם, שאין החליצה פועלת הקנאה ביניהם, אלא היבם רק פועל את עצם החליצה, שהחליצה היא ככתיבת גט לשמה, דהיינו שפועל היבם רק את עצם מציאות החליצה, וע"י שאירע מעשה החליצה מותרת האשה ממילא, שאשה חלוצה אין מקומה אצל היבם, ודמי למיתת הבעל.

והיסוד בזה שכל עשיית בעלים אין בה שינוי אמיתת המציאות באופן שייחשב הדבר כנעשה מאליו וכמיתת בעל, ומה שנפעל הדבר הוא ע"י שכך הוא דיננו לדון את מעשה הקניין, וכפי שמנה הרמב"ם במנין המצוות (מצוה עשה רמ"ה) שציונו לדון קניינים, והיינו משום שסוף פעולת הקניין היא ממשפטי התורה,

ב). דס"ד שאיסור אשת איש הוא כאיסור קרובים, שאסורים אף אחר מיתת הבעל, דאף אחר מיתתו עדיין שייכת האשה למשפחת בעלה ואסורה בקרוביו, וס"ד דאיסור אשת איש הוא בא עבור שייכותה למשפחת בעלה ועניין זה מתקיים אף אחר מיתתו, קמ"ל דאיסור אשת איש הוא על שייכותה לבעלה לאישות ידידה, וכיוון שמת הבעל פסקה האישות.

שהאדם יכול לפעול עניין משפטי להעמיד אחר תחתיו, ואי"ז ככתיבת גט לשמה, שהיא בעצם מציאות הדבר ואינה שייכת למשפטי התורה, וצורת פעולת הדבר היא ע"י כח הבעלים שקובע את העניין, ושאני מחליצה, שהאדם רק פועל את עצם מציאות החליצה, ומשפט התורה בא על מציאות זו שהאשה מותרת, כשם שמשפט התורה הוא שהאשה מותרת אחר מיתת בעלה.



## ג.

והגר"ח כת' דמה"ט חלוק גירושין מחליצה לעניין גדול עומד על גביו, דלעניין חליצה אין החיסרון אלא חיסרון דעת בעלמא, ולזה מהני שיעמוד גדול על גביו ויראה שנעשית החליצה כדן, וע"י שרואה שנעשית כדן הרי שהיא נעשית חליצה מעליא בדעת שלמה, ולא אכפת לן אם במקום אחר אין הקטן בר דעה לפעול דברים אלו, ואילו לעניין גירושין ל"מ מה שעומד גדול על גביו, כי אין מעשה קטן כלום ואין בכוחו לפעול פעולת קניין.

וא"כ זהו העניין של אין מעשה קטן כלום, לא שחסר לו דעת ואינו יכול לעשות מעשה קניין, אלא שחסר בכוחו לפעול קניין, ואע"פ שנעשה מעשה שלם אמרי' אין מעשה קטן כלום ואין מתחשבים בעשיותיו, והיינו שאין חיסרון בעצם בקטן, אלא שזהו מעמד משפטי של הקטן, שאין בכוחו לפעול ולהנהיג לנו משפטים חדשים, אע"פ שברור שיסוד העניין הוא במה שאינו שלם בדעתו, אבל מ"מ אין זה טעם שלא ייחשב שנעשה כאן מעשה כלל, אלא לכך שאין אנו דנים את עשיותיו, ואין משפטי התורה מכירים בעשיית קטן, וממילא אין מעשיו כלום.

ורק היכא שאין המעשה מנהיג משפט ע"י האדם, אלא האדם רק פועל מציאות מחודשת שנקבעת ע"י דעתו, כמו למשל ייחוד הכתיבה לשם האשה, או חליצה שאינה אלא קביעת המעשה בדעתו ולא פעולה מחודשת ועשייה משפטית שנעשית על פיו, כה"ג תלוי לפי העניין אם הוא בדעתו, וסגי במה שגדול עומד על גביו כדי שתהיה עשייתו עשייה שלמה, וכבר נתבאר לעיל שזהו גם פטור קטן



ממצוות ומה שנחשב כאינו בר עונשין וכשלא בפניו, לא שחסר לו ממש בדעתו, אלא שלכן יצא מכלל משפטי התורה.



## ד.

וצריך לבאר המקומות שהובאו לעיל שבהם אנו מוצאים שמעשה קטן מועיל ול"א אינו בן דעת, ושמעשה שנעשה ע"י בן דעת אינו מועיל אם בשעת חלות הקניין אינו בן דעת, כמו במקנה דבר שלא בא לעולם או מקנה לאחר ל' ונשתטה שאין מעשיו מועילים. ויסוד העניין הוא שקניין לאחר ל' אין המעשה נעשה עכשיו ורק חלות הקניין היא לאחר ל', ואם היה כן לא היה חיסרון בנשתטה, שאין חיסרון בחלות קניין של שוטה, שהרי בדעת אחרת מקנה מהני אף בקטן כמבואר בגיטין ס"ד: ולדעת תוס' שם קונה מדאו', והיינו משום שאין הקטן פועל את הקניין אלא אחר הוא המקנה לו והקניין נפעל על ידו, ולא חשיב מעשה של קטן, ואם בכל קניין לאחר ל' היה המעשה נעשה על ידו ורק חלות הקניין הייתה לאחר זמן, היה למעשה לחול, ככל דעת אחרת מקנה, דמאי שנא אם אחר הקנה לו ופעל את הדעת הנצרכת לבין מקום שהוא הקנה לעצמו, סוף סוף נעשה המעשה ע"י בן דעת.

אך אין העניין כן, ובקידושין לאחר ל' עיקר המעשה נעשה אחר שעוברים ל' יום, ומעיקרא ליכא אלא דיבור שייעשו קידושין לאחר ל', ולכך יכול לבטל הקידושין קודם שעבר הזמן, כדקיי"ל דדיבור מבטל דיבור בקידושין נ"ט., ואילו הקניין עצמו אינו דיבור אלא מעשה, כמבואר בקידושין נ"ט: וברשב"א שם, והיכא דנקרע השטר או שאבד בטל הקניין משום דכלתה קניינו, ואם כבר נגמר המעשה אין טעם שלא יחול הקניין במקום שכלה המעשה, שהרי כבר נגמר המעשה ורק החלות מתעכב ומה אכפת לן מכילוי המעשה.

וקניין לאחר ל' נעשה בנתינת שטר שנקבע שיפעל קידושין לאחר ל', וקודם לכן ליכא אלא דיבור שקובע ששטר זה יהיה לקידושין לאחר זמן, וכשם שבייחוד כלי חשיב דיבור כמבואר בגמ' קידושין (נ"ט:) שהכלי מקבל טומאה מאז שנתייחד להיות כלי, ומדינא היה אפשר לבטל עניין זה משום דיבור מבטל דיבור, ומה

שנחשב דיבור היינו במה שבדיבורו קובע שיעמוד כלי זה לשמשו מכאן ואילך, וחשיב כלי במה שמיוחד לשימוש ע"י דיבור הבעלים, אע"פ שלא נעשה מעשה בגופו לקבוע אותו ככלי, ורק דיבור הבעלים הוא שמייחד אותו לשמש לכלי, ה"נ שטר שניתן לקידושין לאחר ל' אינו חשוב כמעשה שנעשה כבר, אלא שמעיקרא רק קבע הבעלים ששטר זה יהיה לקידושין לאחר זמן, וכאשר עוברים ל' יום נמצא אצלה השטר בתורת קידושין ע"י הדיבור דמעיקרא, ובזה נגמר מעשה הקידושין, ואכ"מ לבאר עוד עניין זה של קידושין לאחר ל'.

ולכן במקום שנשתטה תוך ל', אע"פ שהדיבור היה דיבור של בן דעת לקבוע שייעשה הקניין לאחר זמן או כשיבוא לעולם, מ"מ מעשה הקידושין נפעל ע"י מי שאינו בן דעת, ומי שעומד מאחורי העשייה הוא האדם הזה שעומד כיום לאחר ל', וכיוון שאינו בן דעת אין אנו מכירים בעשייתו, אע"פ שמצד הדעת לא חסר כלום, מ"מ כיוון שהאדם העומד מאחורי הקניין אינו בן דעת אין אנו מכירים בעשיותיו, ואין בכח מעשיו לפעול קניין.

וכן להיפך בקטן המקדש לכשיגדיל, הרי מצד הדעת לא חסר לו להבין עניין זה של מעשה הקידושין, ויכול לייחד נתינת השטר או המעות לאחר ל' שיינתנו בתורת קידושין, וזה אינו אלא ככתיבת גט לשמה, ושפיר מהני דעתו של קטן לעניין זה, אלא שאע"פ כן אין בכחו לפעול קניין, וכיוון שעיקר מעשה הקניין נעשה לכשיגדיל, נמצא שמעשה הקניין הוא מעשה של גדול, ורק קטן הוא שקבע שייעשה מעשה קניין, ולעניין זה לא אכפת לן שהדעת היא דעת של קטן, כיוון שהמעשה הוא מעשה של גדול ואין בזה חיסרון של אין מעשה קטן כלום.

וכ"ה לעניין שליחות, אע"פ שאי"צ כבר את דעת המשלח אחר שמינה שליח, מ"מ כאשר נעשה המעשה נפעל העניין על ידו, והשליח פועל עבורו את המעשה, אבל סוף דבר בוודאי המעשה נפעל ע"י המשלח, וכאשר אמרה התורה וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, קאי על הבעל, ולא חידשה התורה עוד אפשרות של גירושין ע"י השליח, אלא שג"ז צורת קיום של ונתן בידה במה שנותן ע"י שלוחו, ולכן הגם שאי"צ לדעתו מ"מ אינו יכול עוד לפעול גירושין משום שאין מעשיו כלום.

ולכן בעי קרא למעט קטן משליחות ול"א דבלאו הכי אין הוא בן דעת ואין מעשיו כלום, כי אע"פ שהמעשה נעשה ע"י הקטן מ"מ עיקר פעולת הקניין נפעלת ע"י המשלח, וכפי שנתבאר דקרי' ביה וכתב ונתן בידה, דהיינו שסוף הנתינה היא פעולת הבעל, ורק מעשה הנתינה עצמו נעשה ע"י השליח, ובזה לא אכפת לן שייעשה הדבר ע"י קטן, כיוון שחלות הקניין נפעלת ע"י המשלח שהוא גדול.



## ה.

בתוס' בשבועות (דף ג.) מבואר שקטן יכול להיות שליח להקפת הראש, דהיינו אע"פ שאין קטן בכלל שליחות, מ"מ שליחות כה"ג יש גם בקטן, והיינו משום שלא נתמעט קטן מעיקר דיני שליחות אלא רק בשליחות לעשייה הצריכה בעלים, אבל שליחות למעשה בעלמא לא נתמעט הקטן, ויש מרבותינו (שערי ישר ש"ז פ"ז, והאריך בזה בשיעורי ר' שמואל קידושין מ"א. ואילך) שפי' העניין משום דיש ב' מיני שליחויות: שליחות למעשה שפעולת השליח נעשית עבור המשלח, ונחשב עי"ז כאילו הוא פעל, ושליחות כח - דהיינו שנתן הבעלים כח ביד השליח לפעול קניין תחתיו, ואין הבעלים פועל אלא השליח בלבד, ומה שנתמעט קטן אינו אלא משליחות כח ולא משליחות מעשה, ולכן בשליחות שאי"צ לה כח כמו שליחות להקפת הראש, לא נתמעט קטן. אולם, מלבד שתמוה לומר כן, שנתמעט קטן מסוג שליחות אחד ואין למדים מזה לסוג שליחות אחר. זאת, בשעה שדיני שליחות נלמדים משליחות מעשה ושליחות כח בשווה, כמבואר בריש האיש מקדש. יתר על כן, גם לא ייתכן כלל לומר שניתן כח לקטן ויעשה המעשה בעצמו, דא"כ הדר דינא דאין מעשה קטן כלום, כי אין הקטן יכול לפעול מעצמו שום קניין, וכל מה שהוצרך למעט שליחות בקטן זה בגלל שלא הקטן הוא שפועל הקניין אלא הבעלים. אכן, בלאו הכי אין שום הבנה לדרך זו, שהרי בתורה נאמר בגירושין עניין אחד "וכתב ונתן בידה" והנתינה נאמרה על הבעל שיינתן לאשה, ואין צורת גירושין אלא באופן זה שנתפרש בפסוק שהבעל יכול לתת גט לאשה ועי"ז לגרש, ואם נפרש שבפרשת שליחות נתרבה אופן שיכול הבעל לתת כח לאחר לגרש, על כרחך שנתרבה בזה עוד אופן של גירושין, לא ע"י "ונתן" דהיינו הבעל, אלא ע"י נתינת שליח, והרי בוודאי לא נתחדש בפרשת שליחות אופן חדש של גירושין,

אלא רק צורה לקיים את דין "ונתן" המפורש בפסוק, דהיינו שגם כאשר נותן ע"י שליח נחשב כאילו הוא נתן, ולבסוף נפעלים הגירושין ע"י נתינה שלו, ולא ע"י נתינת השליח. וזה פשוט.

ומה שכתבו התוס' דלא נתמעט קטן משליחות שאין בה עשיית בעלים, נראה דכוונתם היא שלא נתמעט קטן משליחות כלל, אלא שנלמדה בזה הלכה בעשיית בעלים, שכשם שאין מעשה קטן כלום ואין מתחשבים בעשייתו, כך מעשה שנעשה ע"י קטן עבור אחר אף הוא אינו כלום, ואין אנו דנים במעשי קטן בין אם נעשה עבור עצמו ובין אם נעשה לאחרים, ולכן במקום שא"צ עשיה הנפעלת בכח בעלים, אלא מעשה קוף בעלמא, ובזה א"א שלא לדון את המעשה שהרי במציאות נעשה המעשה, וממילא יכול הקטן לייחס המעשה לאחרים, כי לא נתמעט מעיקר דיני השליחות אלא מעשיו הם שנתמעטו שאינם יכולים להחיל קניין, אבל כל שאין מעשים פועלים בכוחם אלא רק נעשה ע"י מציאות הדבר, כה"ג שפיר יכול לייחס הדבר לאחרים ככל שליח דעלמא.

ובתוס' גיטין (ס"ד: ד"ה שאני) כתבו דלא נתמעט קטן אלא במילתא דליתיה כמו תרומה, שכשם שליתא בתרומה דנפשיה כך ליתא בתרומה דאחרינא, אבל לעניין זכייה לא נתמעט וכשם שאיתא בתרומה דנפשיה ה"נ איתא בתרומה דאחרינא, ואם מיעוט קטן משליחות הוא עניין בפ"ע, שאינו בתורת שליחות, אין לזה מובן, ומה לי שישנו בתרומה דנפשיה סו"ס ליתא בשליחות, אבל הביאור הוא כמו שנתבאר שמעולם לא נתמעט קטן מעצם מציאות השליחות, אלא נתמעט מתרומה, וכשם שליתא בתרומה דנפשיה ה"נ ליתא בתרומה דאחרינא, אבל במקום שעשייה קיימת וישנו בכלל הפרשה ה"נ יכול לעשות הדבר עבור אחרים.



# ו.

אע"פ שנתבאר שאין בקטן חיסרון מהותי במה שאינו בן דעת, ורק ע"י שאינו בן דעת אין אנו דנים עפ"י מעשיו, מ"מ חזי' שיש בו גם את החיסרון שאינו בן דעת, וכדאמר' בגיטין כ"ב: דאינו יכול לכתוב גט לשמה אא"כ גדול עומד על גביו, והתם אי"צ כל כח עשייה אלא לייחד מעשיו לשם כתיבת הגט לשמה, ועכ"ז

ל"מ אלא בגדול עומד על גביו, וכפי שביאר הגר"ח דל"מ גדול עומד על גביו אלא במקום שאי"צ כח בעלים.

ובגמ' ב"מ (כ"ב:) אמרי' דייאוש דקטנים ל"מ משום דקטנים לאו בני מחילה נינהו, וייאוש לכאור' אינו פועל ע"י כח הבעלים, אלא הוי מידי דממילא, שע"י שנתייאש אין הממון עומד עוד לשימושו וממילא הוי כהפקר, ועכ"פ בוודאי אין הבעלים פועל איזה עניין בממונו, בפרט שמצינו גם ייאוש בגזילה, והתם אין הבעלים יכול לפעול בממונו משום דאינו ברשותו כמבואר כ"ז במרובה (ס"ט:), וא"כ לכאור' היה מן הדין שיועיל ייאוש הקטן, דאי"ז עשייה של בעלים ואי"צ לכחו של הקטן, ולא גרע מחליצה וכתובת גט לשמה, ומ"ט אמרי' דלאו בני מחילה נינהו.

אבל אפשר דאה"נ ייאוש דמי לחליצה, אבל כשם שאין חליצה מועילה אלא בגדול עומד על גביו, כך גם אין הייאוש מועיל מצד דעת הקטן לבדו אלא ע"י גדול שיעמוד על גביו, ואפשר שלא משכחת לה גדול עומד על גביו, שאין מעשה שיהיה מכוון עפ"י הגדול, אלא הוא עניין כללי של הבנת העניין, וזה לא ייתכן שיעשה ע"י גדול העומד על גביו, ואם היה הגדול יכול ללמדו דעת שיבין העניין של האבידה ה"ה שיועיל הייאוש לאחר זמן כשלא יהיה הגדול עומד על גביו, אלא שאין הגדול יכול ללמדו דעת, ורק יכול לכוון מעשיו ולפרש לו עניין המעשה, וזה לא שייך בייאוש.

וייתכן שזה מוכח כן בגמ' מיניה וביה, שהרי בגמ' ב"מ (שם) מבואר דלמ"ד ייאוש שלא מדעת הוי ייאוש שפיר מהני ייאוש דקטנים, והיינו משום שלכשיגדלו יתייאשו מדעתם כמבואר בתוס' שם, ואם ייאוש הוי כקידושין וגירושין אמאי מהני ייאוש שלא מדעת, והא אין מעשה קטן כלום ואפי' אם יתייאש ייאוש גמור ע"י גדול שעומד על גביו ל"מ וכקידושין וגירושין, ואמנם מצינו בגמ' בקידושין מ"ב. דהנחלת הארץ מהני ע"י הנשיאים אף לקטנים משום זכין, וכבר כת' הרשב"א שם דשמעי' מיניה דזכייה לאו מטעם שליחות, ולא אמרי' נהי דזכייה לאו מטעם שליחות מ"מ סוף המעשה עבור קטן ואין הקטן יכול לזכות משום דאין מעשה קטן כלום, דזכין חשיב שנעשה ע"י אחר לגמרי ואי"ז עשייה דקטן ואכ"מ, ואין הדבר אמור רק בזכייה עבור קטן דנימא שאי"צ לעשייה ידיה כלל ולכן אין

טענה שאין מעשה קטן כלום, אלא אף במקום שהקטן מקנה מהני זכייה, כמבואר בתוס' יבמות ק"ג. דמהני נישואי חרש ואיכא שעבוד נכסים לכתובה אף שאינו בר אקנויי מדין זכין, והתם ע"כ בעי' לכח החרש בהקנאה ועכ"ז מהני בדין זכין.

ובתוס' ב"ב (קמ"ג: ד"ה ואם) כתבו דבתפוסת הבית של גדולים וקטנים, דאמרי' התם שאם אמרו הגדולים שמשביחים לעצמם כל השבח שלהם, היינו מדין מחילה של הקטנים, ואף דאמרי' בב"מ דאין מחילת קטן מועילה "הכא דאין מפסידין ולא בא בידם הריוח מחלי שפיר", וכוונת תוס' לכאן דאי"צ כאן כח הקנאה של הקטנים כלל, כיוון שאין מוסרים ממון משלהם לגדולים, ואי"צ אלא רשות בעלמא להשתמש ולהשביח לעצמם, ובזה מהני דעת הקטנים ול"א קטן לאו בר דעה נינהו, וקטן שבעלים בממונו יכול להרשות אחרים להשתמש בממונו ורק להקנות אינו יכול (וע"ע בעניין זה בשו"ת הרשב"א מיוחסות סי' ב'), וחזי' מדברי התוס' דהא דל"מ ייאוש בקטנים אין הטעם משום שאין להם דעת כלל להתיימש, דלעניין למסור את ממונם לאחר שפיר יש להם דעת, ורק ייאוש שיוצר קביעה בממון ומפקיע אותו מרשותו צריך דעת יתירה בקטן, ואולי הוא כפי שנתבאר דדמי ללשמה דבעי' גדול עומד על גביו.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## תרי"ג מצוות נאמרו למשה מסיני

מתני' שלהי פ' גיד הנשה: "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה רבי יהודה אומר אף בטמאה אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו".

וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "על דעת ר' יהודה מי שאכל כזית מגיד הנשה של בהמה טמאה חייב שתי מלקיות משום בהמה טמאה ומשום גיד הנשה ואין הלכה כרבי יהודה. ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר מסיני נאסר, לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבמ"ה אינו מפני שהקב"ה אסרו [אותו] לנח, אלא לפי שמשה אסר עלינו אבמ"ה במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמ"ה. וכמו כן אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה. וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו אלא מצות משה רבינו ע"ה, הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה מסיני וכל אלו מכלל המצוות".

משמע מדברי הרמב"ם שכל הציוויים שנצטוו ישראל קודם מתן תורה בטלים ומבוטלים ואינם מחייבים כלל, וכל המחייב מעתה ואילך אינו אלא ציווי ה' למשה רבינו ע"ה. ומה שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ריש פ"ט): "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון וכו', הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו נמצאו שבע מצוות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו". אין הכוונה שהשלים משה רבינו את הציווי לשאר מצוות בלבד, אלא על כלליות

השלמת התורה, שהיו שותפים בה הנביאים שקודם מ"ת, אמנם המחייב כעת בפועל אינו אלא ציווי ה' משה בתורתו (ועי' "אגרות וכתבים" מהגר"י הוטנר זצ"ל עמוד מ').

אמנם לגבי בני נח, כתב הרמב"ם (ספ"ח ממלכים): "כל המקבל שבע מצות ונוזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם". ומבואר שהחיוב של בני נח, על אף שגם הוא מחמת שציוה אותו הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה, אמנם רק ההודעה הייתה ממשה והתורה, אבל הציווי קדם למשה, ועי' עוד שם על אתר באור שמח שכתב כן.

ולפי זה יש מקום עיון על מה שכתב הגר"ח בהל' מילה (פ"א ה"י), בביאור דברי הרמב"ם שיוצא דופן נימול לשמונה אף שאין מילתו דוחה שבת. והקשה שם הראב"ד שלפי המבואר בסוג' בפ' ר"א דמילה הא בהא תליא, דלמ"ד שאין נימול בשמונה הוא משום דדרשינן מקרא דפ' "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים כימי נידת דוותה טמאה וביום השמיני ימול בשר ערלתו", שכל שאין אימו טמאה לידה אינו נימול בשמיני, ומהאי קרא יליף נמי וביום השמיני אפי' בשבת, ואם כן אם פסק הרמב"ם שיוצא דופן נימול בשמיני, דלא דרשי קרא דביום השמיני רק על מי שנולד כדרכו, אמאי אינו נימול נמי בשבת.

וכתב הגר"ח שהרמב"ם סובר בביאור הסוגיא דדורות הראשונים יוכיחו, שאין הוא כהוכחה בעלמא מהא שנימולו בשמיני אף שאין אימם טמאה לידה וחזינו דלא דרשי הכי קרא דפרשת שמיני, אלא דאכן באמת יש לו להתחייב להמול בשמיני דווקא מצד עצם הציווי של דורות הראשונים, וכחיוב בני קטורה שלרמב"ם מילתם בשמיני, אף שמחמת הציווי של פרשת שמיני שנא' לישראל יכול היה להימול מיד, אמנם כיון שמילתם אינה דוחה השבת על כן אף מילתו לא דחיה שבת. עי' שם באורך (וכבר כתבנו בספר מן המים על התורה פ' לך לך שכן נראה גם מפ' רבינו גרשום ורשב"ם ב"ב כ"ז: עיי"ש).



ולדברי הרמב"ם הנ"ל בעיקר הגדול, כל זה לכאורה לא ניתן להאמר, שיתחייב בר ישראל משום המצווה של בני קטורה שקדמה למעמד הר סיני. ואי אפשר גם לדחוק ולומר שעכ"פ בפרטים כל שהן אפשר להיות מצווים מחמת ציווי שקודם מ"ת, אחר שעיקר הציווי הוא מחמת מה שציווה עלינו משה מפי הגבורה, ולכן יכול להיות מיהא מצווה להימול בשמיני מחמת הציווי לאברהם ולבניו, דא"כ אמאי אין אנו מצויים על פרטים בלאו דגיד הנשה, כטמאה לרבי יהודה, שהלא זה כל מה שבאר הרמב"ם שאין אנו מצויים כלל מחמת ציווי זה, שעל כן אף אי קודם מ"ת נהג בטמאה, לאחר מ"ת אין מקום כלל לציווי שקודם זה, לא בכלל ולא בפרט, וצ"ע.

אכן, ייתכן לכאורה לומר שאין הכוונה להתחייב מחמת הציווי לאברהם, אלא שמשה עצמו נצטווה על ב' פרשיות אל, פרשה דביום השמיני ימול ופרשה דאברהם, כפרשה דגה"נ שנכתבה במקומה, ומחמת פרשה דאברהם, שנאמרה למשה, מצווים אנו להימול ביום השמיני אפי' ביוצא דופן, אלא שאין היא דוחה את השבת.

אולם, זה לא נראה, כי אם אלו רק ב' פרשיות שנצטוו בהם על המילה פשיטא שאם נתמעט יוצא דופן מיום השמיני מפרשה אחת הלא הוא ממועט ועומד, וכמו כל מקום שיש ב' פרשיות ויש איזה מיעוט בפרשה אחת, הלא לעולם לא נימא דעכ"פ מפרשה השניה הוא מתרבה, דכל שנתמעט נתמעט. וכן מבואר בפ"י הגמרא להגר"ח שהוא משום שדורות הראשונים יוכיחו, והיינו שהוא מחוייב כדין דורות ראשונים קודם שניתנה תורה ונתחדשה ההלכה שאין מילתו של יוצא דופן בשמיני (והיינו גם מה שנקט הגר"ח בלשונו שיוצא דופן לא גרע מבן קטורה).

והנה יש לעיין מה כיוון הרמב"ם לשלול בעיקרו הגדול, באומרו שאחרי מ"ת אין ישראל מצווים רק מהציווי למשה בתורה ולא מציווי לנביא הקודם לו, האם כוונתו שמעת מ"ת ואילך בטל כל כוח ציווי לישראל מלבד ציווי משה רבינו, שאין ראוי לישראל, שקיבלו תורה ע"י משה רבינו מפי הגבורה, להתחייב בשום דבר (לדורות) ע"י ציווי אחר, חוץ ממה שנא' למשה בסיני, או שכוונתו שאחר הציווי למשה בתורה לא נצטרכנו עוד לשום ציווי קודם, שכיון שעל הכל נצטוו ע"י משה והוא המחייב אותנו בכל, שוב התייתרו כל הציוויים הקודמים, כציווי

על גיד הנשה, כיון שאין להם שום קהל יעד המתחייב מהם, כי ישראל נצטוו מחדש בכל התרי"ג ע"י משה, ועל כן ליכא למימר שיאסרו בגיד הנשה של טמאה משום הציווי הקודם.

אולם לו יצויר שאכן ציווי שקדם למתן תורה יפנה לקהל יעד כל שהוא, וגם ישראל יהיו בכלל, הרי כיון שלא התייתר יתכן שגם ישראל יהיו מחוייבים בגללל, שאין כל העיקר שהתכוון הרמב"ם לשלול רק שהמחייב של הציוויים של ישראל הוא רק מחמת הציוויים קודם מ"ת, אבל שיהיו ישראל נאסרים גם מחמת קודם מ"ת אין בזה מניעה, רק שבד"כ אין בציוויים אלו כל נפק"מ כי נעשו כמיותרים, שהרי לעולם נצטוונו על הכל ע"י משה והציווי אליו הוא המחייב אותנו ואין אנו זקוקים לשום ציווי אחר, אבל לו יצויר ותהיה נפק"מ גם בציווי של קודם מ"ת, שחזינן שלא נתבטל לקהל יעד כל שהוא המתחייב מחמתו, בזה לא נתכוון הרמב"ם לשלול שגם אנו יכולים להיות מצווים מחמתו, ויל"ע בזה טובא במשמעות עיקרו הגדול של הרמב"ם.

אמנם, אם אכן נימא כהדרך האחרון, אשכחנא תשובה למה שהקשינו על הגר"ח בביאור הרמב"ם הנ"ל, דכיון דמיהא המחייב של בני קטורה הוא מחמת הציווי הנאמר לאברהם, אין הכרח לומר שבני ישראל אינם מצווים גם מחמת אותו ציווי, שהרי כל מה שנאמר ברמב"ם אינו אלא שבני ישראל מצווים על הכל מחמת משה, וממילא כשאין צורך בציווי הנאמר מקודם הרי הוא בטל ושוב אין מחייב לישראל, אולם אם יש בו כאמור איזה נפקות לקהל יעד כל שהוא אין מניעה לחייב גם את ישראל מכלל.

אלא שהעומד כנגד זה הוא לכאורה מה שכתב שם הרמב"ם שאין אנו מחוייבים באבר מן החי מחמת הציווי לנח, והלא הציווי ההוא לא התייתר לבני נח גופם, ושוב נתחייב גם מפאתם, ונפק"מ שנאסר באבמה"ח של טמאה כבנ"ח, והלא קי"ל שרק ב"נ אסורים בכך ולא ישראל, כדדרשינן מהפרשה שנא' לישראל (עי' רמב"ם בפרק ה' ממאכ"א ה"א ופ"ט ממלכים הי"ג).

אלא שי"ל שהכא טעם אחר יש בדבר, והוא שישראל אינם נחשבים כלל ממתן תורה ואילך כבני נח ועל כן אינם יכולים כלל להתחייב מחמת כך, משא"כ לעניין מילה וגה"נ שבכלל בני אברהם יצחק ויעקב אנחנו, הרי אנו יכולים להיות

מחויבים, אלא שבזה תלוי אם הציווי ההוא אין לו שום נפקות והוי כאילו נתבטל מעצמו, או שהוא כולל עכ"פ את בני קטורה שקיים ציווי כזה להם, וממילא אף ישראל אין מניעה שיתחייבו גם מחמת ציווי זה, שכל מה שכתב הרמב"ם הוא שבהכל אנו מצויים ע"י משה, אבל לא חייב להיות שלא גם מחמת מה שנא' קודם לו (ועל כן הדגיש זאת הגר"ח שדבריו הם רק לפי הרמב"ם, שבני קטורה חייבים, ואילו לפי רש"י, שאין ציווי כזה היום, א"א לומר כך) וכמש"נ<sup>א</sup>.



(א). ובדברי הגר"ח יש נפק"מ להלכה, לפי מה שנראה מרש"י (בראשית יז, כג ד"ה בעצם היום הזה) שמילת בני קטורה היא גם בליל שמיני (וכבר עמד ע"ז המנ"ח מצוה ב' כב ד"ה הארכת, במוסגר שם), ולפי זה מי שידע שלא ימול או ימולו בנו כלל, ויש סיפק בידו למולו בליל שמיני יתחייב בכך מדין מילת בני קטורה, ואולי מ"מ יצטרכו להטיף ממנו דם ברית אח"כ אם יהיה אפשר עי'.

# הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון ט' ◆



## הערות הקוראים

### הערות על מאמרו של הרב משה מרדכי אייכנשטיין "בדין טעה בתפילה" (עמוד כ"ו)

#### הערה א'

כתבתם להוכיח מתפילת שבת שנחשבת מטבע ברכה, ואפילו הכי אינו יכול להשלימה בתפילת חול. ואינו מוכח, דהרי באמת בשבת היינו צריכים להתפלל י"ח ברכות ולהזכיר מעין המאורע, רק מפני הטורח תקנו ברכה בפני עצמה. אבל אינו מוכיח שהוא מעיקר ברכה, דהרי גם עננו של ש"ץ הוא ברכה בפני עצמה ולא נחשב מטבע ברכה, וגם בשבת אם התפלל של חול והזכיר בו של שבת יצא, כמבואר בסימן רס"ח, ולא רק ביו"ט שחל בשבת.

אח"כ הוכחתם מקושיית רבינו יהודה ששיטתו היתה גם כשלא התפלל כלל. ולא הבנתי, שכל שיטה היינו שאנו בונים אותו אחרי כל הקושיות והתירוצים שעסקו בזה, ואין להוכיח מהו"א של קושיא.

ש"ץ ששכח יעלה ויבוא בתפלת הלחש אם ימשיך להתפלל. דומה למה שהקשה הבה"ל בסימן ק"א גבי מי שלא כיון באבות כיצד יכול להמשיך ולהתפלל, ועיין גם מ"ב סימן קי"ז (סק"י). ומ"מ כאן יש סברא נוספת, דעיקר תפלתו נתקנה כדי להסדיר ולכן יש לו לסיימו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



#### תשובת המחבר

לכבוד הרב הגאון ר' דוד אריה שלזינגר שליט"א מח"ס ארץ דשא על מ"ב אחרי דרך מבוא הברכה והשלום, אני מודה לכת"ר שעיין בדברי והעיר עליהם כדרכה של תורה, ואשתדל לענות כפי יכולתי.

האוצר ♦ גיליון י'

א. לא הבנתי את קושיית מר, אף אני בעצמי הבאתי שאמנם מפני הטורח ביטלו תפילת י"ח בשבת, ומכל מקום לא נראה להחשיב תפילת שבת כלא מטבע של ברכה, כי עכ"פ התקינו בה מטבע ברכה (וגם ענינו של ש"ץ מסתמא כן הוא), ועכ"פ בוודאי לא דמי להזכרה בעלמא מעין המאורע כיעלה ויבוא, כי עכ"פ מטבע גמור של ברכה היא (גם אם יוצא בדיעבד אם רק מזכיר, עכ"פ כעת הוי ברכה שלימה שהחסיר).

ב. קושיית רבנו יהודה מוכיחה על שיטתו לא רק כהו"א אלא כמסקנא, כמו שהוכחתי בדברי, דהרי כתב שאף שלא התפלל מנחה של שבת כלל, בעקרון לא היה לו להתפלל במוצ"ש שתיים, אלא שמ"מ כיון ובמוצאי שבת יתפלל דבר שהיה מחוייב בו בשבת, יש לו להשלים. אבל אם שיטתו הייתה כמו שביאר הפרישה, שבלא התפלל כלל יש לו להשלים מיהא חובת עצם התפילה, מה הק' ומה היה צריך לתי' כלל, ומוכח להדיא שדבריו אף בלא התפלל כלל.

ג. בלא כיוון בברכת אבות סובר הבה"ל שבוודאי לא יצא ומה יש לו להמשיך ולהתפלל, משא"כ כאן שלא הזכיר יעלה ויבוא יתכן שרק חיסר הזכרה של מעין המאורע וכסברת הגר"ח, ומה שכתב שעיקר תפילתו היא כדי להסדיר ידוע שיש מפקקים בזה, אבל איני בקי ביסוד פלוגתתם.



### הערה ב'

א. המשנ"ב (קח, לה) כ' שאם שכח ותן טל ומטר או משיב הרוח בשבת או ראש חודש במנחה לכו"ע יתפלל בערב שתיים, דהא ירוויח זה בתפילת התשלומין, ומבואר לכאורה שאם אין רווח בתפילת התשלומין אינו חוזר אף בהזכרת ותן טל ומטר לברכה או משיב הרוח. והיינו כמש"כ ההר צבי (או"ח ח"א סי' נ"ד) שהשווה לדין טל ומטר לדין יעלה ויבוא, ולא כהא דמטו משמיה דהגר"ח שיעלה ויבוא הוא הזכרה אך ותן טל ומטר הוא חלק מסדר ונוסח התפילה.

אך לכאורה יל"ע, שהמשנ"ב (תפח, יב) כ' שנכון שיזכיר השמש בחשאי לרוב העולם קודם תפילת ערבית של לילה ראשונה של חול המועד שיאמרו ותן ברכה, כי האנשים הפשוטין רובן נכשלים בלילה הראשונה, וכן למחר בתפילת שחרית עד שישמעו מש"צ שפסק, ויש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה, ומבואר

שבטו"מ לא הוי כדין הזכרה בעלמא שיש שם תפילה על תפילתו גם בהחסרת האזכרה אלא הוי כחלק מנוסח התפילה ואם הזכיר טו"מ הוי כאילו לא התפלל.

ומבואר לכאורה שיש חילוק שבהזכרת טל ומטר בימות החמה הוי קללה וחסרון עצם התפילה ואילו השמטת ההזכרה של משיב הרוח או ותן טו"מ לברכה הוי חסרון בתוספת הזכרה, אך תפילתו תפילה היא ולכן צריך להשלימה רק אם יוכל להרוויח את ההזכרה הזו בתפילת התשלומין.

ואם כנים הדברים יש לומר שרבנו המשנ"ב לא ס"ל כשלמי ציבור שהביא השע"ת (קה, יז), שאם שאל טו"מ בו' במרחשוון במנחה לא ישלים אלא יתפלל נדבה, אלא יש מקום לומר שיתפלל נדבה לכו"ע.

ב. במה שנסתפק הכותב שליט"א האם ש"צ ששכח יעלה ויבוא שסומך על תפילתו בחזרת הש"צ האם ישלים תפילתו או לא, וכ' בשם הגר"ש דבליצקי שליט"א שלא נידונה שאלה זו בפוסקים.

לכאורה יש לדון כתלמיד לפשוט שאלה זו מסימן קכד סעיף י, שם פסק מרן מי ששכח ולא אמר יעלה ויבוא בר"ח או בחולו של מועד או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו, יכוין דעתו וישמע מש"צ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו, ולא יפסיק ולא ישיח ופוסע ג' פסיעות לאחוריו, דכיוון שכבר התפלל אלא ששכח ולא הזכיר אע"פ שהוא בקי ש"צ מוציא. ובביאור הלכה (ד"ה יכוין דעתו) הביא מחידושי רעק"א שכ' שמשמע בלשון התוס' והרא"ש שאף אם לא גמר תפילתו וא"צ לחזור לראש התפילה אלא דחזור לרצה, מ"מ אינו חוזר וישמע מהש"צ כל התפילה, ובכה"ג לכאורה מפסיק מיד ואינו גומר תפילתו כיוון שרצונו לצאת מש"צ וממילא מה שגומר הוי ברכתו לבטלה. וכ' רעק"א שנראה שבאופן זה אפשר שימתין עד שיגיע הש"צ לרצה ומשם ואילך יכוין לתפילת הש"צ וא"צ לשמוע כל התפילה מראש ועד סוף. ובכף החיים (אות ז"ן) כ' שנסתפק הבית יהודה האם יסיים תפילתו או יפסוק במקום שנזכר ואח"כ יכוין לצאת מהש"צ. ובברכי יוסף כתב עליו שברור הדבר שלא יסיים תפילתו, כיוון שהתפילה לא עלתה לו. והכריע הכף החיים כיוון שיותר נכון להתפלל בעצמו ולא לסמוך על הש"צ בזמן הזה, יותר נכון לחזור לרצה ולא יפסוק תפילתו כדי לכוין אח"כ על הש"צ. ועוד כדי שלא תהא ברכתיו לבטלה מה שהתפלל מתחילת העמידה עד אחר מודים.



וא"כ שפתי כף החיים ברור מללו, שמי שהתפלל ולא סיים תפילתו וכעת רוצה לצאת ידי חובת תפילה במה ששומע מש"צ, א"א לדון את הברכות שברך כאמירה בעלמא לומר שאינם לבטלה אלא הרי הם ברכות לבטלה, ולכן מי ששכח יעו"י ונזכר אחר מודים לא יפסיק תפילתו ויסמוך על מה ששומע מש"צ אלא יחזור לרצה וישלים תפילתו ובוזה נמצאו ברכותיו הראשונות כחלק מתפילתו ואינם ברכות לבטלה.

ומצאתי שאלה כעין זו בס' שיח הלכה (סי' ק"א בהערה א') בשם הגאון ר' אברהם יעקב זלזניק זצ"ל, ששליח ציבור שבתפילת לחש לא כיוון באבות ונזכר כשעומד באתה גיבור, יפסיק תפילתו ולא יגמור להתפלל ויסמוך לצאת ידי חובת תפילה בחזרת הש"צ שמתפלל בקול רם, ואע"פ שמתפלל חזרת הש"צ בלי שהקדים לה תפילת לחש מ"מ לא גרע מהא דפסק הרמ"א (קכד, ב) שאם השעה דחוקה יכול לעמוד ש"צ ולהתפלל בקול רם אע"פ שלא התפלל מקודם תפילת לחש. ולי הועיר היה נראה לא כך, והארכתי בזה בקובץ מקבציאל (כרך מ').

ואסיים בברכה ובתודה על האוצר הכללי והאוצר הפרטי. יה"ר שנוכרה לאוצרו הטוב, אין טוב אלא תורה, לנו יפתח.

מיכאל ספראי



### תשובת המחבר

לכבוד הרב מיכאל ספראי שליט"א

אחר דרישת שלומו

ראשית, ייש"כ גדול על המו"מ של תורה שהועלת לברכני בו.

מש"כ באות א' בדעת המ"ב, לפי מה שביארתי בדברי בביאור דברי רבינו יהודה אין שום נפק"מ כלל בין אזכרה לבין חלק מהתפילה, כי כל חיוב התפילה הוא בסך מסוים של בקשות, או שהתשלומים הן לבקשות שהחסיר ולא לעצם חובת התפילה, ולפי זה אין כלל סתירה גם לא סתירה לכאורה במשנה ברורה.

האוצר ♦ גיליון י'

ומש"כ באות ב' (אכן נראה שדנו בזה הפוסקים ואולי לא שמעתי היטב מהגרש"ד שליט"א שכל רז לא אניס ליה), אולם לא ידעתי למה ממרחק הבאת לחמך מדברי הכף החיים שנראה שאין ראייה מדבריו, מאחר שאם מפסיק ומחכה לש"ץ ברור שכל ברכותיו לבטלה, אולם נכון שכבר מרעק"א ומהברכי יוסף עצמם נראה ברור שאין לו להמשיך תפילתו (שרעק"א אמנם כתב לכא' והבית יהודה הסתפק אבל הברכי יוסף פסק בברור שאין לו להמשיך) וא"כ ה"ה הכא.

ואצא בברכה ותודה על כל מה שהעשרת אותי בדבריו המחוכמים.  
משה מרדכי אייכנשטיין



## הערה על מאמרו של הרב אלחנן פרינץ "טעינת אופניים חשמליות בבית הכנסת" (עמוד ס"ב)

הרב פרינץ ביאר בענין הטענת סוללה בבית הכנסת, והביא מהמ"ב לחלק בין קריאת אדם מבית הכנסת להינצל מפני הגשם, ששם משתמש בבית הכנסת עצמו, אבל המעיין בשער הציון שם רואה שעיקר חילוקו הוא האם יש לו עצה אחרת.

עוד יש לומר שלעשות מעשה כזו בבית הכנסת הוא בזיון יותר ולא מהני בזה תנאי, ולא תלוי במחילת הגבאי דאין משכירין בית הכנסת אם אין מקבלין הנאה נגדו, וכן הטענת פלאפון בבית הכנסת אינו פשוט דהרי דיבור על ידו בבית הכנסת מחלל קדושתו ומאי מהני שבזמן הטענה לומד בו.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



## הערות על מאמר של הרב יואל שילה "תחילת זמן קידוש לבנה" (עמוד פ"ה)

### הערה א'

השל' והברכה יאירו אל פני המנורה הטהורה, עמלי תורה העוסקים בה בטהרה.

איתא במס' סופרים (כ' א'): "ואין מברכים על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבושם ובכלים נאים, וכ"כ הטור (סי' תכ"ו). אבל רבינו יונה (בס"פ תפלת השחר) לא גריס אלא 'מברכים על הלבנה משתבשם', ופירש בה דלא קאי אמוצ"ש אלא פירושו הוא משתמתק "רצה לומר משעה שמתוק האור שלה ואדם נהנה ממנו שזהו אחר שני ימים או שלשה, אבל ירח בן יומו מתוך קטנותו אין האור שלה מתוק, שאין אדם נהנה ממנו", והביאו מרן הבית יוסף, ומ"מ כ' הב"י דאע"פ שבמ"ס שלפנינו גרסי' בהדיא דאין מברכין אלא במוצ"ש, וכג"י הטור [ור"ל דלא כג"י רבינו יונה], מ"מ יש לנקוט למעשה כדברי רבינו יונה שלא לברך על הלבנה עד שיעברו עליה שלשה ימים, "דמשמע דבלא ההיא דמ"ס הוא סובר כך לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה", דהיי"א דאע"פ שלדידן אין הכרח מדברי המסכת סופרים לחידושו של הר"י, מ"מ יש לקבל סברתו שלא לברך על הלבנה בשעה שאין אדם נהנה לאורה [ומ"מ לא הביא זה בשו"ע מחמת דפסק שאין מברכין עליה עד שיעברו שבעה ימים].

ולכך נפלאתי בראותי להרב הכותב שליט"א בירחון האוצר (חלק ט' עמ' צ"ג) ד"לכאורה מי שמקדש את הלבנה ביום חול ללא שיהא מבושם ובגדיו נאים [כג"י הטוש"ע] – הרי שאינו חושש למסכת סופרים, וממילא אינני יודע אם יש לו סיבה להמתין עד שיתמתק אורה (כג"י תר"י), אלא לכאורה היה לו לקדש את הלבנה בלילה הראשון שרואה אותה". והוא פלא, שהרי בהדיא כ' הב"י דאע"פ שלג"י דידן במ"ס אין מתאים פי' של הר"י, מ"מ גוף סברתו יש לקבלה ואף בלא ההיא דמ"ס [והביאו הה"כ בעמ' פ"ז], וא"כ אין לשייך כלל שיעור ג' ימים ל'בגדיו נאים' דמוצ"ש, אלא גם אם בזה אין המנהג כמסכת סופרים מ"מ סברת רבינו יונה עומדת לעצמה היא, ומשמע שקיבלה הב"י ואע"פ שאין לה הכרח לג"י דידן [ומה שלא הביא זה בשו"ע, כיון שפסק (בס"ד) כהאומרים דבעי' שיעברו עליה ז' ימים, אבל גם מי שאינו ממתין ז' ימים, צריך להמתין ג' ימים כסברת הר"י שקבלה הב"י].

ואדרבה, טפי איכא למימר, דדוקא מי שאינו מקפיד על מוצ"ש, יש לו להקפיד על המתנת ג' ימים, שהרי הרמ"א כתב ש'כשמקדשין אותה בחול יש ללבוש בגדים נאים', והטעם שבפועל אין נוהגין כן [וכמ"ש המשנה ברורה, והביאו מהא"ר בשם

הכנה"ג], יש לומר שהוא מפני שנוקטים למעשה כגי' רבינו יונה שקפידת 'מבושם' לא קיימא אגברא אלא אלבנה גופא [ומסתבר זה יותר מסברת הה"כ נר"ו שהוא מפני ש'אין חושש למסכת סופרים'], וא"כ כיון דלא קי"ל כגי' הטור במסכת סופרים, אלא כדגרס רבינו יונה, אין לנו לברך על חדוש הלבנה עד שיעברו עליה ג' ימים, וכפסק המשנה ברורה [שאע"פ שאיהו גופיה הביא את המנהג שמקדשים את הלבנה בחול ללא שיהיו בגדיו נאים, מ"מ כתב בהחלט להמתין ג' ימים ולא לברך עליה בלילה הראשון. ומ"מ, היכא שיודע שלא תהיה לו אפשרות כלל לקדש אחר ג' ימים, יש לדון אם גם בכה"ג יש לנהוג כרבינו יונה, או דילמא במקום שיפסיק עיקר המצוה יש לסמוך על הרמב"ם והטור שלא הביאו לשיעורא דבישום הלבנה].

ואכפול ברכה ושלוי

חיים

### תשובת המחבר

אכן, לא זכרתי דברי ב"י אלו, ולפ"ז בטל מש"כ שמי שאינו מקפיד לברך בחול בבגדים נאים - א"צ להמתין עד שיתמתק אורה. ומ"מ לא זכיתי להבין דברי מרן הב"י, מנין משמע לו שתרי" סברו שיש לקדש את הלבנה רק לאחר שיהנו מאורה - אף ללא סמך ממסכת סופרים, מסברת עצמם.

יואל שילה

### הערה ב'

בקובץ האוצר ט' (עמ' פ"ה) נכתב כי מנהג תימן (בלדי) לברך על הלבנה מיד עם היראות הירח החדש. אשמח לדעת מאין נטל הכותב הנכבד ידיעה זו, משום שאם כי זו דעת הרמב"ם בפרק י' מהלכות ברכות הלכה י"ז, למעשה לא נהגו כן כלל ועיקר, ומדברי מהרי"ץ זלה"ה בשו"ת פעולת צדיק (חלק ג' סימן רס"ד) וכן בתכלאל עץ חיים נראה שהכריע שלא לברך אלא לאחר שלשה ימים, ועל כל פנים במוצאי שבת מברכים גם אם הוא לאחר שלשה ימים, ואין ממתינים עד תום שבעה ימים

האוצר ♦ גיליון י'

(ועיין מה שכתבו בזה בקובץ הלכה ומסורה ט' עמ' קמ"ז, ובקובץ נחלת אבות גליון ד' עמ' צ"א ואילך).

בברכת התורה

שמואל יצחק הלוי



### תשובת המחבר

דברי לגבי מנהג תימן אינם מדילי, אלא מהרב רחמים שר שלום שליט"א, שבעיני מוחזק כiodע בחכמת התכונה וגם כiodע במנהגי תימן.

ומ"מ בשו"ת פעולת צדיק רצה לדייק שלשון הרמב"ם 'הרואה הלבנה בחידושה' אין משמעותה בחידוש כלשהו שאינו מספיק לעיין לאורה איזה דבר - שהוא אפילו בליל ראשון, כדברי מקצת מפרשים, אלא בעינן שיאותו לאורה, ובזה עלו דברי הרמב"ם כדברי תר"י. אך כבר העירו שם בהערה שאין זה לשון 'מקצת מפרשים' אלא לשון הרמב"ם עצמו 'אם לא בירך עליה בלילה הראשון מברך...'. - שמשמע שבליילה הראשון הוא זמן ברכתה, וכן הבין האג"מ שכוונת הרמב"ם ש'מקבל פני שכינה' הוא רק בלילה הראשונה.

לגבי התכלאל - ראה בעץ חיים שם שהביא בשם הרמב"ם שמברכים בליל ראשון, כפירוש הגור אריה [ומאחר וגם ה'עץ חיים' הוא דברי המהרי"ץ - הרי שסתר משנתו שהשווה בין הרמב"ם לתר"י], ובשם תר"י כתב להמתין ג' ימים, ובשם הב"י כתב להמתין ז' ימים - והביא כמה מחברים ששיבחו מנהג זה, ולא כתב מאומה מה מנהג תימן [וגם לא צידד להמתין דוקא ג' ימים].

הרב ישראל מחפוד שליט"א העיד לי שראה מזקני תימן הבלאדים שקידשו את הלבנה מיד בתחילה, וכן העיד שראה זקנים הממתינים ז' ימים, ורק בתקופות מאוחרות ראה הממתינים ג' ימים, אצל ההולכים לאורו של המהרי"ץ.

יואל שילה



## הערה ג'

כתבו לי:

הווה עובדא שמוצ"ש היה מעט לפני סוף ג' מעל"ע, והגר"ח גריינימן עשה קידוש לבנה, וכן גם הגרנ"ק - כיון שהלבנה נראתה טוב.

אליעזר דוידזון

ועוד כתבו:

נראה לי שהרב שילה בא לצדד במנהגם של יהודי תימן [הבלדיים] שאוחזים בשיטת רמב"ם לברך מיד עם היראות הירח החדש, חבל שלא הבהיר זאת במפורש בסיכום דבריו.

כל יתר דבריו באו להסביר את התפתחות ההלכה והמנהגים השונים בנידון ועל כך ראוי לשבח אותו. שמתי לב שאת עניין המולד האמיתי הוא הכניס לסוגריים והוא משתמש בו בעיקר כדי להראות לנו את חוסר ההיגיון לקבוע את תחילת זמנה של ברכת הלבנה לפי מולד הלוח מנהג שהנהיגו האחרונים. וכאן מתעוררת השאלה אם רבני דורנו רשאים לתקן או לשנות מנהגים שהנהיגו רבנים שאולי לא ידעו להבחין בין מולד הלוח למולד האמיתי.

רחמים שר שלום

ועוד כתבו:

כוונתך רצויה אבל מעשיך אינם רצויים:

מקובל עלי שאתה סובר מלשונות הראשונים שעיקר הזמן הוא מהמולד מיד, אבל להכניס את זה לתוך המ"ב הזה זה לדעתי מעשה שלא ייעשה.

גם לומר שכולם דיברו על מולד אמיתי שהיה עלום במשך הדורות זה דבר חדש, תמיד הכירו את המולד הממוצע החז"לי ופעלו רק על פיו והמוציא מחברו עליו הראיה.

צדקו השמרנים שלא הסכימו לברך אתמול בלילה ע"פ המ"ב והאחרונים.

ואתה לשיטתך רשאי היית לעשות כפשטות לשון התר"י ב' וג' ימים ולברך ואינך חוטא בזה לאמת, רק חדשן, ואיני מתוכח איתך שכמה שמוקדם יותר יפה לקרוא לזה חידוש הלבנה אבל צאי לך בעקבי הצאן.

חותם בתוכחה מגולה מאהבה מוסתרת

דוד סופר

ועוד כתבו:

אני חולק על דעתך. אחרונים רבים הסבירו לנו שבדיני זמני ברכת הלבנה אנו הולכים לפי מולד והניגוד של הלוח ולא לפי האמיתיים [גם אם התוצאות סותרות]. התורה לא ניתנה לאצטגנינים, אלא לכל העם - שאינם מתמצאים בזמני המולד הניגוד האמיתיים.

והדברים עתיקים. ראוי להפסיק להבעית את ישראל עם 'דיוקים' נדמים כאלה שצצים חדשות לבקרים.

יעקב לוינגר

השכתי:

לא הבנתי את התוכחה: מסתמא אינך חולק שהמ"מ הכניס את דברי הפמ"ג בתוך העתקת הט"ז. ומסתמא אינך חולק שעיקר דברי הט"ז באים רק לאפוקי מהמתנת ז' ימים. ואינך חולק על כך שהט"ז לא חידש שהנך ג' ימים הם מעל"ע.

וממילא כל התרעומת שלך היא על כך שכתבתי שהמ"ב שהעתיק את הפמ"ג לא כתב שאין לברך לפני ג' מעל"ע, כהמג"א, אלא רק שלאחר מכן בודאי ניתן לברך, כהט"ז, ואם זו התרעומת - אנא באר לי מהיכן דנתוני לומר שאין לברך לפני כן.

ולגופו של עניין:

אכן, אם חז"ל היו אומרים להמתין ג' ימים - ניתן היה לומר שלא מסרו זאת לאסטרונומים, אלא המולד הקובע הוא מולד הלוח הידוע לכל.

ומזה בדיוק באתי לאפוקי, שחז"ל לא אמרו שיש להמתין ג' ימים, אלא להיפך, שמברכים כשרואים את הלבנה, וכ"פ הרמב"ם ועוד, וכל הנידון בזה נולד רק

מחמת פירוש תר"י למסכת סופרים שבעינן אור מתוק - ופירש שהוא לאפוקי מהלילה הראשון, אך די ביומיים שלשה.

ואיש לא חלק על תר"י והצריך יותר מכך מדינא [פרט לענייני קבלה, ולא בזה עסקינן], וכל מי שכתב ג' ימים - רק בא לאפוקי מז' ימים של הקבלה.

נמצא שבעקרון אין בראשונים שום גדר והגבלה והמתנה, אלא בסך הכל לאפוקי מהיום הראשון שהאור בו עדיין איננו מתוק.

וברור שכלפי זה - 'יומיים או שלשה' נמדדים מראיית הלבנה הראשונה שאין לה שום קשר למולד הלוח, אלא דוקא ללבנה הממשית, ומ"מ אין זה אלא 'סימן', כי ה'סיבה' היא מתיקות האור.

ומה שהפמ"ג חידש מדעתו הרחבה להמתין מעל"ע - אין זה אלא כביאור לדברי הט"ז, שאם עדיין אין נהנים מהאור - עכ"פ די להמתין ג' מעל"ע, וכלפי זה בודאי שדי להמתין ג' מעל"ע מהמולד האמיתי, וא"צ להמתין לג' מעל"ע ממולד הלוח, כשהוא מאוחר למולד האמיתי.

ולפ"ז גם אין לי צורך 'לחדש' שכולם דיברו על המולד האמיתי, מאחר וכלל לא הצריכו מדידת זמן מהמולד, אלא רק שלא לברך בלילה הראשון אלא להמתין עד שהאור יתמתק.

והבו דלא לוסף עליה לחדש שיש כאן גדר, ולומר שגדר זו נמדדת ממולד הלוח, ובכך לפספס את עיקר זמן קידוש לבנה שהוא בתחילת ראייתה.  
יואל שילה



## הערות על "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד"

(הערות הקוראים ירחון ט' עמוד קפ"ב, ירחון ח' עמוד ר"ג, ירחון ז' הרב אליהו מרגלית עמוד קפ"ז, ירחון ו' הרב יהושע ענבל עמוד רנ"א)

בנידון שבין הרב מרגלית והרב ענבל בעניין מלווה שאינה כתובה בתורה, נראה פשוט כדברי הרב ענבל שמלווה שאינה כתובה בתורה אין הכוונה שממציאים דין בסברא לבד ונהיה הדבר לדין תורה, ותימה, וכי יש סברא לחייב בהלוואה יותר



מאשר נזק, וכי חיובי נזיקין הם גזיה"כ ולא היינו מבינים כן בסברא, והא קמן שאין שום אומה ולשון שאינם מחייבים דמי נזיקין, וכי זהו חידוש של התורה? אתמהה!

ופשוט כדברי הרב ענבל שמלווה שאינה כתובה בתורה היינו על פרטי הדין, שהלוואה אינה צריכה לחיוב מחודש, שהכל כלול בכלל הבעלות המקורית של הבעלים בממונו, שהרי נתן את ההלוואה על דעת שתשוב, ולכן פשוט שעדיין נותרה לו הבעלות בממונו לקבל חזרה את הממון מיד הלווה, והכל בכלל בעלותו בממונו מלכתחילה.

אבל לעניין נזיקין שחברו כילה את ממונו, ולא נתחייב מדעתו לתת תמורה, צריך לזכירה מחודשת בממון אחר תחת ממונו, ולזה צריך את חידוש התורה של נזיקין, לא שהוא לא מסברא, אלא שעדיין לא יעשה לדין תורה מבלי שתחדש אותו התורה, ואילו הלוואה היא מכלל דיני התורה של הבעלות דמעיקרא, שעדיין היא קיימת ואינה צריכה חידוש דין מיוחד.

איתמר לוי



### תשובת הרב אליהו מרגלית

לרב איתמר לוי, לדידי ההוכחה שכתבתי מההוא אמינא של הגמרא ריש ב"ק הינה מוחלטת ואינה ניתנת לפקפוק, אינני מסכים שאין לנו להתייחס להוא אמינא של הגמרא ולהתייחס לה בדרך שקלא וטריא כלשון הרב העורך.

בענין הסברא כבר ביארתי זאת בהתכתבות עם הרב ענבל. בכל אופן, אין שום ערך להתפלפלות בסברא והיגיון של הדברים. הנידון הוא בעיקר אם הוכחתי מריש ב"ק הינה הוכחה או כדברי כבוד העורך שאיננה הוכחה, זאת ליבת הדיון.

בהוקרה

אליהו



### תגובת הרב איתמר לוי

מהנידון המקורי הסתעפה השאלה "האם לא הרי קשור למלווה הכתובה בתורה", שטען הרב ענבל שגם אם זו סברא עדיין לא תיחשב למלווה שאינה כתובה בתורה, וע"ז השיב הרב מרגלית למה לי קרא סברא הוא. וכאן המשיך הדיון האם למה לי קרא סברא הוא יכול לחדש דין מדיני התורה.

וע"ז כתבתי שפשוט כדברי הרב ענבל, וברור שאין הפרש בסברא בין חיוב הלוואה לחיוב נזיקין, והחילוק הוא רק שניזיקין זה חידוש הלכה חדשה, לעומת הלוואה שזה קיום של הממון שהיה לו מלכתחילה וכפי שביארתי, ולא ראיתי בדברי הרב מרגלית תשובה לזה.

ועוד, בסברא חייב הן אדם המזיק והן ממון, ומ"מ שניהם חשובים כמלווה הכתובה בתורה. כי כאמור הנידון של מלווה הכתובה בתורה אינו האם יש סברא בדבר, אלא האם אפשר לחייב מסברא, כלומר האם החיוב נגזר מדין ידוע, כמו בהלוואה שעצם זה שנתן הבעלים על דעת לחזור מקיים את הממון בידו שיוכל לקחת מהלווה חזרה, לעומת נזיקין שהבעלות המקורית אינה יכולה לחדש דין נזיקין, הן באדם המזיק והן בממון המזיק.



### תגובת הרב אליהו מרגלית

גם אני הדגשתי בשיח בינינו שהגדרת מלווה הכתוב בתורה בניזיקין מלמד שההיגיון הינו גם שאין סברא לחייב אדם המזיק בתשלומים, כפי שכתב הרב איתמר וז"ל: "לעומת נזיקין שהבעלות המקורית אינה יכולה לחדש דין נזיקין, הן באדם המזיק והן בממון המזיק". אם כן בזה אין אנו חלוקים. אין אני מבין איך הדברים עולים בקנה אחד עם תחילת הדברים. בכל אופן, מ"לא הרי" מבואר שמחמת הפירכא לא היינו מחייבים אדם המזיק על ידי ההיגיון, הפירכא שוללת רק את הלימוד אך לא את ההיגיון לחייב אם ישנו כזה היגיון.



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב אוריאל בנר**  
**[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)**

**הרב עמיחי כנרתי**  
**[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)**

**הרב אפרים פישל הלוי סגל**  
**[ef.segal@gmail.com](mailto:ef.segal@gmail.com)**

**הרב משה מרדכי אייכנשטיין**  
**[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)**