

בס"ד

ירחון

# האוצר

שבט ה'תשע"ח

גיליון י"ב

# 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

בשער האוצר א

## אוצר הגנזים

מעשי למלך - סימן קמד - קמה  
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל  
המקדיש מעשה ידי אשתו  
הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל  
בדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה  
הגאון רבי שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל

## אוצר אורח חיים

האם חובה להניח תפילין כל היום ובמהות מצוות תפילין  
הרב יוסף חיים ספייער  
והצדיקו את הצדיקים  
הרב חיים אשר ברמן  
דיני קדימה בברכות  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ברכה על יהודי חכם בחכמות העולם  
הרב אוריאל בנר  
התאמת זמני היום למציאות - שקיעה וצאת הכוכבים  
הרב עידוא אלבה  
בעניין איסור נסיעה בפסי רכבת שנבנו או נחפרו בשבת בא"י  
הרב פנחס שפירא

## מפתח האוצר

- זמן קריאת שמו"ת ..... קלז  
הרב שמואל ישמח
- גדרי גזירת איסור טלטול כלים בשבת ..... קסב  
מיכאל הלרשטיין
- איסור חובל בשבת לדעת הרמב"ם ..... קעט  
הרב יצחק שפירא
- חיוב עירוב חצרות בחדר מדרגות ..... קפד  
הרב מאיר דרך
- האם יש לקבוע תענית בז' חשוון - בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ ..... רג  
הרב יהושע ון דייק

## אוצר יורה דעה

- בעניין שיער שמגיע מבתי ע"ז אשר בהודו ..... רמז  
הרב משה אפרים אינדיק
- בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה - גזבר כבעלים ..... רפג  
הרב צבי כהן
- בדיני כיבוד אב ..... שיא  
הרב יעקב דוד אילן

## אוצר חושן משפט

- הגדרה חדשה ב'זוטו של ים' ..... שכא  
הרב דוד שטרן
- בדין חצי נזק של צרורות וקרן תמה ..... רכט  
הרב אליהו הכהן מרגליות

# מפתח האוצר

## אוצר זרעים

ירושלים - המשותפת לכל שבטי ישראל ..... שמה  
הרב משה יהודה לנדאו

## אוצר חקר ועיון

משמעויות המילה 'על' במקרא ובתפילה ..... שסא  
הרב דוד רונן

פסיקת הלכה ומקורות פנים וחזון ..... שסו  
הרב רועי הכהן זק

הערות הקוראים ..... שעט

סוף זמן הדלקת נר חנוכה ..... שעט

מהות בין השמשות ובדין שבות בבין השמשות ..... שעט

קוציו של ארגמון ..... שפ

כתובת המחברים למשלוח הערות ..... שפב

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת  
אוֹר יִקְרוֹת, יִרְחֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן י"ב - שֶׁבֶט הַתּשַׁע"ח, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי  
תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ  
וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



### שׁוּבוֹ בְּנִים שׁוֹבְבִי"ם

הֵנָּה עוֹמְדִים כַּעַת בְּיָמֵי הַשׁוֹבְבִי"ם, יָמִים אֲשֶׁר כִּידוּעַ יֵשׁ בָּהֶם סְגוּלָה גְּדוּלָה  
לְתִיקוֹן הָעוֹנוֹת, וּבִפְרָט לְתִיקוֹן הַחַטָּא הַיְדוּעַ, כִּמוֹ שֶׁכָּתַב רַבֵּינוּ הָאֵר"י ז"ל.

וְכָתַב בְּשֵׁם מִשְׁמוּאֵל (וַיְחִי, שָׁנָה תרפ"א): "הֵנָּה יָמִים הַשׁוֹבְבִי"ם ת"ת הֵם זְמַן  
הַתִּיקוֹן לַחַטָּא הַיְדוּעַ, וַיֵּשׁ שְׁמַתְעָנִים וְעוֹשִׁין סִיגוּפִים, מוֹטֵב שִׁיאֲמַר כָּל אֶחָד לְנַפְשׁוֹ  
מוֹטֵב לְהַשְׁתַּעֲבֵד בְּבֵיתָהּ שֶׁל תּוֹרָה וּלְצַמְצֵם אֶת מַעֲשָׂיו וְתַהֲלוֹכוֹתָיו שִׁיְהִיו בְּדֶרֶךְ  
הַתּוֹרָה, וְלֹא לְהַשְׁתַּעֲבֵד לְתַעֲנִיתִים וְסִיגוּפִים. כִּמוֹ שֶׁהֲגִיד כ"ק זְקִינֵי הָאֲדָמוֹר הַגְּדוֹל  
זְצוּקְלָלָה"ה מִקְאֶצֶק שֶׁהֵיִלֹךְ בְּדֶרֶךְ הַתּוֹרָה הוּא הַגְּדוֹל שֶׁבְּסִיגוּפִים לְגוֹף, עַכ"ד.  
וּמוֹכֵן שֶׁהָאִישׁ הַשֵּׁם שֶׁכִּמוֹ לְהַשְׁתַּעֲבֵד לְתּוֹרָה, הֵן בִּיגִיעַת הַלִּמּוּד וְהֵן בְּצַמְצוּם  
תַּהֲלוֹכוֹת מַעֲשָׂיו עַפ"י דֶּרֶךְ הַתּוֹרָה, מוֹעִיל יוֹתֵר מִכָּל סִיגוּפֵי הַגּוֹף".

וְכ"כ הַחֲפֵץ חַיִּים (בְּלִיקוּטֵי הַלְכוֹת, כְּרִיתוֹת): "וּבְאַמֶּת לִימּוּד הַתּוֹרָה מוֹעִיל לְטַהֲרַת  
הַנֶּפֶשׁ מִכָּל הַתִּיקוּנִים". וְכ"כ בְּדַבְרֵי יוֹאֵל (דָּף תַּקַּע"א) שֶׁעִיקַר תִּיקוֹן הָעוֹנוֹת הוּא  
ע"י לִימּוּד הַתּוֹרָה. וְכֵן מִבּוֹאֵר בּוֹהֵר הַקְּדוּשׁ (רוֹת ס"ק יב) שֶׁאַחֲרֵי שֶׁהֲאִרִיכוּ בַּחֲמוּמַת  
עוֹן זֶה כָּתְבוּ: "אַבֵּל בְּתִיבְתָּא שְׁלִימְתָּא, וְאוֹלִיף אוֹרִייתָא כּוֹלָא יִמְחַל לִיה". וְע"י  
בּוֹהֵר ח"ג (קְדוּשִׁים דָּף פ:).

וּבִסְפָּר כְּתָר רֹאשׁ (סִימֵן קל"ג) כָּתַב מִפִּי הַגַּר"ח מוּוֹאֲלִיזִין בְּשֵׁם הַגַּר"א: "תְּשׁוּבָה  
לְהַנְכֵּשׁל בְּעוֹן קָרִי כִּמְעֻט בִּפְשַׁע רַח"ל, אֲמַר הוּא כְּשֶׁעוֹסֵק בְּתּוֹרָה אֵין לְדַאֵוּג כָּלָל.  
וְכֹזֶה שָׁאֵל מִרְבּוֹ הַגַּר"א ז"ל וְהִרְאָה לוֹ מֵאֲמַר בְּתִיקוּנִים וּבִסְפָּרֵי מוֹסֵר הַמַּחְמִירִים  
מֵאֵד בְּעִנְיָן זֶה שֶׁצָּרִיךְ לְסַבּוֹל יְסוּרִים קָשִׁים מִרּוּרִים כִּמּוּוֹת וְאֵין תִּקְנָה כִּי אִם

מיתה, אבל בסוף המאמר בתיקון"ז נמצא דבר טוב למבין שכתב (בתיקון כא-כב) אבל אורייתא אורך ימים בימינה פי' שמצלת מן המיתה ובשמאלה עושר וכבוד שמצלת מן היסורים קשים כמיתה, והספרי מוסר לא הביאו זאת".

וכתב מהר"א הכהן בשבט מוסר (פרק כא ופרק מד) שהתיקון הוא בחדשו חידושי תורה, שהרי כשם שבתחילה בניין העולם היה ע"י תורה, כך תיקון ההריסות שנגרמו ע"י חטא, אינו אלא ע"י חידוש בתורה. וכתב עוד שהתקון לראיית קרי ושז"ל הוא להטריח מחשבתו בחידושי תורה. שתמורת מחשבות זרות שחשב, יטריח מחשבתו לחדש חידושי תורה [וכיו"ב כתב האבני נזר (בהקדמה לאגלי טל) ע"ש]. ועוד כתב שם שכל זמן שעולה זכרון המחשבות הזרות בראשו בידוע שעדיין לא נמחל לו, ולכן כדי לתקן העוון עליו להרבות בחידושי תורה, עד שימחקו המחשבות הרעות ויחרטו במקומם זכרון טוב של חידושי תורה. עכת"ד.

ועיין בספר מחשבת חרוץ (פרק ט"ו) לרבי צדוק הכהן מלובלין, שכתב דסימנא מילתא היא אשר נזדמן לבעלי הטור והשו"ע לכתוב דיני מצוות כתיבת ס"ת בסימן ע"ד, דמן השמים כיונו דהוא תיקון לחטא הנקרא ר"ע כמאמר הכתוב "והיה ע"ר... ר"ע בעיני ה'", וכנודע בזה"ק (ח"א דף קפו:), ותיקונו הוא במצוות כתיבת ספר תורה או חידושי תורה. ע"ש"ב. וע"ע בשו"ת חות יאיר (סימן קצ"ד) שכתב בשם גורי האר"י ז"ל שבכתיבת דברי תורה מתקן העולם, והאריך לבאר שיש מעלה לכתיבה דהוי מעשה ועדיף מדיבור [ועי' בזה בהקדמה לספר נפש חיים (ד"ה ונראה) להגר"ח פאלג'י], והביא ראיה מדברי הזהר בפרשת בהעלותך (דף קמט:): ע"ש.



## דברי סיום

בחודש שבט ניצני הטבע מתחילים ללבלב. לאחר תקופת הזריעה והגשמים, השרף נכנס באילנות ומחל לצוץ פרי. ובחידושי הרי"ם עה"ת (פ' בשלח שירה) השווה זאת לעבודה הרוחנית שלנו, שימי הזריעה והעבודה מאחרי החגים הסתיימו, וחידושי התורה החבויים בלב החלו לנבוט ללבלב לצוץ ולעשות פרי, (בסוד "...בעשתי עשר חודש הואיל משה באר התורה הזאת לאמר". והיינו, שהחל משה לבאר בחינת תושבע"פ הם החידו"ת שבלב חכמי ישראל, מחודש שבט ולהלן), ואכן בשלב זה של

השנה עדיין הפירות פירות בוסר הן, הטעונים עבודה טיפוח ובעיקר שמירה, אבל כבר ניכר לעין כי הנה האילן גידל ועשה פרי, ומובטח (אם חלילה קרה או סופה לא תזיק לו) שהפרי יגדל ויגמר בישולו, וסופו שיהיה מתוק לעיינים ותאוה ללב.

גיליון זה של "ירחון האוצר" דחודש שבט, הוא הגיליון הסוגר שנה להופעתו, וניתן לומר כי כעת הזמן הנכון לברך שהחיינו והגענו לזמן הזה. אכן השגנו את מטרתנו שהצבנו לנו, לתת במה מכובדת לכל שוחרי התורה די בכל אתר ואתר, לגופם של כתבים ולא לגופם של כותבים, למען הגדיל ולרומם שמו יתברך, שתורתו תהיה נישאת על ידי כל האומה לכל שדרותיה.

ברוכים יהיו כל הכותבים הנכבדים, ברוכים יהיו העורכים ששקדו על כל מאמר ועשו לו עריכה עמוקה ומדוקדקת ולא וויתרו אפילו על קוצו של יוד, יחד עם כל הכבוד והחיבה לכותבים החשובים, וברוכים יהיו הקוראים הנפלאים (שלא חסכו הערות והארות). כל מי שעקב אחר התפתחותו של "ירחון האוצר", יכול לראות מה שנעשה כאן. דהיינו, לראות דבר ראשון את החיבה ההערכה ואת הניסיון להרבות תורה ולקדש ש"ש, ויחד עם זאת בזכות שמים לראות איך שהצליח הירחון להתקדם לאט לאט ולכבוש את מקומו הראוי לו, כשכל מטרותיו הושגו עד לאחת.

ומכאן תפילה לה' יתברך - יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו. ונצליח להמשיך ולפרסם מאמרים מדי חודש בחודשו, ונוכה לראות איך הפרי שהיה בוסרי בתחילתו נגמר לשם ולתהילה, ונראה כולנו בביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן סלה ועד.





# אוצר הגנזים

מעשי למלך סימן קמך – קמה ♦ המקדיש מעשה ידי  
אשתו ♦ בדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה



## מעשי למלך\*

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

### סימנים קמד – קמה

#### סימן קמד

ועוד יש שם רשעים שהן פסולין לעדות אע"פ שהן בני תשלומין ואינן בני מלקות הואיל ולוקחים ממון שאינו שלהם בחמס פסולין שנאמר כי יקום עד חמס באיש כגון הגנבים והחמסנים אף על פי שהחזיר פסול לעדות מעת שגנב או גזל וכן עד זומם אע"פ שהזום בעדות ממון ושלם הרי זה פסול מן התורה לכל עדות ומאימתי הוא נפסל מעת שהעיד בבית דין אף על פי שלא הזום על אותה עדות אלא אחר כמה ימים וכן המלוה ברבית אחד המלוה ואחד הלוי שניהם פסולין לעדות אם רבית קצוצה עשו הרי הן פסולין מן התורה ואם אבק רבית עשו הרי הן פסולין מדבריהם וכן כל העובר על גזל של דבריהם הרי הוא פסול מדבריהם כיצד החמסנים והם הלוקחים קרקע או מטלטלין שלא ברצון הבעלים אע"פ שנותנין הדמים הרי אלו פסולין מדבריהם וכן הרועים אחד רועי בהמה דקה ואחד רועי בהמה גסה של עצמן הרי הן פסולין שחזקתן פושטין ידיהן בגזל ומניחים בהמתן לרעות בשדות ופרדסים של אחרים ולפיכך סתם רועה פסול ומגדלי בהמה דקה בארץ ישראל פסולין אבל בחוצה לארץ כשרין ומותר לגדל בהמה גסה בכ"מ וכן המוכסין סתמן פסולין מפני שחזקתן ליקח יותר מדבר הקצוב להם בדין המלכות ולוקחין היתר לעצמן אבל גבאי מנת המלך סתמן כשרין ואם נודע שלקחו אפילו פעם אחת יתר מן הראוי להם לגבות הרי אלו פסולין. [עדות י, ה].

הרמב"ם [בפ"י מעדות ה"ד] לא כתב החילוק שחילק הגמ' בב"ק ס"ב, א', הא דאמר רוצה אני הא דלא אמר רוצה אני, ונראה דס"ל לחלק בין שהוא לוקח ממנו בע"כ בשכופהו בדברים או שכופהו בעונשים ומכהו ובזה א"ש קו' הלח"מ (עליו) בפ"י ממכירה ה"א, על הה"מ [פ"ד מאישות ה"א] שכתב לדעת הרמב"ם פ"א מגזילה ה"ט, דאע"פ שעובר על לאו דלא תחמוד מקחו קיים דא"כ מה הקשה הגמ' בב"ק שם חמסן קרית ליה כו' יעו"ש ונשאר בקושיא ולפמ"ש א"ש דיסבור דהא דב"ק

(\* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו. נעתק ונערך בס"ד ע"י הרב עמוס חדר.)

ס"ל כתוס' סנהדרין [כ"ה ב' ד"ה מעיקרא<sup>1</sup>] דבאמת לא תחמוד בלא דמי משמע הוא ודוק, ועפ"ז א"ש קו' הגאון ר' צבי הירש חיות בהגהת ב"מ, ב', ב', ד"ה ולא ידענא מי הוא מדעתו ומי הוא בע"כ, דהקשה דאף אם לקח בע"כ זביניה זביני והוא תי' ע"פ דברי הגמ' שיאמר רוצה אני ע"ש בשם המרדכי אך הרמב"ם לא ס"ל חילוק זה כמש"כ ולפמ"כ א"ש קושיתו דשם איירי שכופהו בדברים.



### סימן קמה

הרואה כלאים של תורה על חבריו 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 שעטנו של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו ואם היה של תורה פושטו מיד. [כלאים י, כט].

הרמב"ם פ"נ [נ] מכלאים הכ"ט השמיט שינויא דגמ' ברכות כ', א', שב ואל תעשה שאני, ונראה דהרמב"ם פ"ב מאבל ה"א פסק דאם ציוה שלא לקברו דאין שומעין לו דהקבורה מצוה, והקשה הלח"מ עליו (יעו"ש מה שהקשה) דכיון דטעם הרמב"ם דפסק דאין שומעין מטעם דספק איסורא לחומרא א"כ הל"ל טעמא דגמרא משום בזיוני ולא משום שהקבורה מצוה וע"ש שהאריך, ונראה דהגאון ר' צבי הירש חיות הביא בהגהותיו בשם חות יאיר [סימן ט'] ותפ' צבי [יו"ד סי' נ"ז] להקשות דמאי קאמר דהוא כבוד הבריות [בברכות שם] תיפוק ליה שהוא מ"ע כמ"ש (ש) בסנהדרין מ"ו, ב', ונלע"ד דשם איבעיא ליה קבורא משום ביזיוני או משום כפרה וק' דהא קאמר דהוא מצוה, ור' בל"מ פ"א [מזכיה ומתנה ה] [כ"ד] ע"ש, ונראה לבאר בד' רש"י [סנהדרין מ"ו ב' ד"ה רמז] שכתב מצוה לקבר מתו כו"<sup>2</sup>, א"כ א"ש דהאיבעיא לר' חמא, דר' יוחנן מפיק מתקברנו שיקבר, ויש לומר דקאי על אחר ג"כ שיקבר ג"כ מת אחר לא דווקא קרובו, וא"כ מצוה על כל ישראל

1. וב"מ ה: ד"ה 'בלא'.

2. ברש"י שלפנינו: "רמז לקבורה. שאדם חייב לקבור את מתו".

לקבר מ"מ, משא"כ לר' חמא דלא דריש תקברנו ס"ל דאינו מצוה רק לקבר מתו כמו שדקדק רש"י ז"ל אבל מ"מ באמת לאו מצוה לקברו לדעת ר"ח, א"כ ע"ז קאי איבעית הש"ס במ"מ שצוה שלא לקברוה, אבל באמת לרשב"י דס"ל דהקבורה מצוה על כל ישראל וודאי דצריך לקברו וא"כ א"ש שכתב הרמב"ם שהקבורה מצוה ר"ל שהוא מצוה לכאו"א, וא"כ א"ש קו' הגר"צ הנ"ל דבברכות הוצרך לתרץ שוא"ת שאני לר"ח דס"ל דלא הוי מצוה א"כ אין כאן רק כבוד הבריות, אבל לרשב"י דס"ל דהקבורה מצוה א"צ לכ"ז, א"כ הרמב"ם לשיטתו דפסק כרשב"י (בה' אבל הנ"ל) א"כ ל"ה צריך למכתב משום שוא"ת שאני אלא שם איכא נמי מצוה ג"כ וק"ל.



הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זצ"ל

ראש ישיבות מרכז הרב ובית זבול

מחבר סדרת בית זבול (בהלכה) ומי מרום (באגדה)

## המקדיש מעשה ידי אשתו\*

### א.

הרמב"ם ז"ל (פרק יב מהלכות נדרים הלכה י) כתב וז"ל, אמרה יקדשו ידי לעושיהן, או שנדרה שלא יהנה במעשה ידיה, אינו נאסר במעשה ידיה מפני שידיה משועבדין לו, שאע"פ שאמרו השחרור והחמץ וההקדש מפקיעין השעבוד, חכמים עשו חזוק לשעבוד הבעל שאינה יכולה להפקיעו מפני שהוא מדבריהם, אבל צריך הוא להפר שמא יגרשנה ותהיה אסורה לחזור לו עכ"ל, והר"ן ז"ל בסוגיין תמה על זה וז"ל, ומיהו משמע דדוקא באומרת יקדשו ידי לעושיהן, הא לאו הכי אפילו לכו מגרשה לא חייל, דאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם, ולפיכך אני תמה על מ"ש הרמב"ם [או שנדרה שלא יהנה ממעשה ידיה], דמשמע דבנדרה נמי שלא יהנה ממעשה ידיה צריך להפר, ואמאי - והא דבר שלא בא לעולם הוא עכ"ל.

והנה הכ"מ שם, וביתר ביאור בב"י (יו"ד סס"י רל"ד), כתב דדעת הרמב"ם ז"ל הוא דכי אסיקנא שאני קונמות, היינו לומר דכיון דחמירי דמפקעי מידי שעבוד משום דקדושת הגוף ניהו, כלומר שאין פדיון לדבר הנאסר בקונם, חיילי נמי על דבר שלב"ל, והא דאמרינן אין אדם מקדיש דשלב"ל, היינו דוקא בהקדש דמים ע"ש, ודבריו תמוהים, כמו שמתמה הלח"מ שם, דאם אמנם פוסק הרמב"ם ז"ל (פרק טו ממעשה הקרבנות הלכה ח) דיכול להקדיש עובר קדושת הגוף, אבל טרם שנתעברה גם קדושת הגוף לא חל ע"ש, ועוד דגם בנתעברה נראה דאין טעמו של הרמב"ם ז"ל משום דקדושת הגוף חל גם על דבר שלא בא לעולם, כי אם מפני שחושב עיבור לדבר הבא לעולם, וכן מטין דבריו ז"ל (בפרק ז מאישות הלכה טז), ומ"ש הרמב"ם ז"ל (פרק כב ממכירה הלכה טו) דאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית אינו הקדש, אין הטעם משום דלגבי קדושת דמים הוי

(\*) סימן ט"ז מתוך החיבור 'בית זבול' על מסכת כתובות, באדיבות הרב יעקב משה זק"ש (נין המחבר) והרב שלמה קניגסברג.

עובר דבר שלא בא לעולם, וס"ל חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף, דהרי בתמורה (י, ב) משמע דגם קדושת דמים חל על העוברין, אלא דהרמב"ם ז"ל קאי בשלא נתעברה עדיין ואומר בסתם כל מה שתלד בהמתי, דבכה"ג הוי ודאי לא בא לעולם, ומה דקאמר לבדק הבית אינו לאפוקי קדושת הגוף, אלא משום דהרמב"ם ז"ל שם קאי לברר דהגם דאינו הקדש, מ"מ מחוייב לקיים דברו, וזה מסתבר דשייך זה רק בקדושת דמים, דמדין צדקה נגעו בה, אבל בקדושת הגוף מסתבר דכל זמן שלא אמר הרי עלי עולה או קרבן, והקדיש הדבר שלא בא לעולם, אינו חייב אח"כ להקדישו, דדין צדקה ליתא בזה, והקדישו אינו חל.



## ב.

ובזה יש מקום להשוות דברי הרמב"ם ז"ל בהלכות מכירה הנ"ל עם מה שכתב (פ"ו מערכין הלכה א), דלכאורה דבריו ז"ל סותרים זה את זה, דאילו בהלכות מכירה הנ"ל כתב דגם אם אמר על הדשלב"ל יהיה הקדש אפילו אם לא אמר לכשאקננו אקדישנו חייב לקיים דברו, ואילו בהלכות ערכין הנ"ל כתב וז"ל יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דשלב"ל, אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם ע"ש, הרי דזה דוקא באמר הרי עלי, ובשו"ע חו"מ (סס"י ריב) מובא באמת שתי השיטות, והרמ"א ז"ל שם הניח דברי מרן המחבר ז"ל בצ"ע, ובט"ז שם כתב דהמחבר בעצמו מביא שתי השיטות, וכונתו הכל על היש מי שאומר, אולם להנ"ל נלענ"ד דהרמב"ם ז"ל ס"ל לחלק בזה בין דין צדקה לדין אחר, דהיכא דמדין צדקה נגעו בה גם בלא אומר הרי עלי גם כן חייב לקיים דברו, ובזה האופן מיירי שם בהלכות מכירה, אולם בהלכות ערכין י"ל דקאי בקדושת הגוף, ומש"ה דוקא באומר הרי עלי, וצריך להאריך בזה.



## ג.

עכ"פ מ"ש הרמב"ם ז"ל באומר כל מה שתלד בהמתי אינו קדוש, קאי בשלא נתעברה עדיין, וכן מסתבר דגם מ"ש שם הרמב"ם ז"ל בריש פרק כ"ב ממכירה

הנ"ל תנו כל מה שתלד בהמה זו לפלוני לא קנה, קאי גם כן טרם שנתעברה, ועיין היטב בקצוה"ח ובנתיבות (סימן רט) מה שהאריכו בזה, ועכ"פ לפי זה הדר קושית הר"ן ז"ל לדוכתיה.

## ד.

והנה בדעת התוס' קדושין (סג, א) משמע דס"ל ג"כ כדעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל, דקונם דידה חל גם באינה אומרת יקדשו ידי, דהנה הש"ס שם פריך על אביי, דחשיב ואזיל תנאים דס"ל אדם מקנה דשלב"ל, דנחשוב נמי ר"ע, דתניא קונם שאני עושה לפיך ר"ע אומר יפר, ומשני האיתמר עלה אמר ר"ה בריה דר"י באומרת יקדשו ידי לעושיהם וידיים איתנהו בעולם, וכתבו התוס' שם בד"ה וידיים דהו"מ לשנויי שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו, כדמשני בפרק אע"פ ע"ש, הרי דס"ל שלטעמא דקונמות דקדושת הגוף מהני גם לדשלב"ל, גם בלא אומרת יקדשו ידי, והנה לכאורה היה אפשר לומר דהיה להם להתוס' ראייה מתוך הסוגיא עצמה דקדושת הגוף מהני גם בדשלב"ל, בהקדם מה שיש להעיר ממה שכתבו התוס' בגיטין (מ, ב) בד"ה הקדש, דמה דס"ל לרבא הקדש מפקיע מידי שעבוד, זהו משום דאיהו לטעמיה, דאמר בפסחים (לא, א) בעל חוב מכאן ולהבא גובה, אבל אילו לאביי, דס"ל למפרע הוא גובה, אה"נ דהקדש אינו מפקיע מידי שעבוד ע"ש, ואיך כתבו דהו"מ למימר משום דקונמות מפקיע מידי שעבוד, והרי התם בקידושין אליבא דאביי קיימינן, ולדידיה לא שאני קונמות ולא חייל הקונם לאפקועי השעבוד של מעשה ידיה לבעלה.

## ה.

אולם באמת זה לא קשה מידי, דנהי דלא ס"ל לאביי קונמות מפקיע מידי שעבוד מ"מ בהא דקונמות קדושת הגוף נינהו גם אביי מודה בזה, רק דאביי לטעמיה דאמר למפרע הוא גובה לא חל קדושת הגוף משום דהו"ל כאינו ברשותו, ומש"ה אם ס"ל לר"ע העדפה על ידי הדחק דידה, ואם הדין דקדושת הגוף יכולים



להקדיש גם בדבר שלא בא לעולם, שפיר חל הקונם דידה עכ"פ לענין העדפה, ואין ראייה מר"ע דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.



## ו.

אלא דלפי זה תיקשי אחרת, נהי דר"ע לא מצי חשיב, כדמשני באומר יקדשו ידי לעושיהם, מ"מ אכתי יקשה ליחשוב ר"י בן נורי דיפר משום שמא יגרשנה, דר"י בן נורי אפילו אם קאי באומר יקדשו ידי, גם כן מוכח אליבא דאביי עצמו דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכדמקשה הש"ס בסוגיין, מי איכא מידי דהשתא לא קדיש ולקמיה קדיש, ותירוצא דהש"ס דהקונם מפקיע מידי שעבוד אינו מספיק אליבא דאביי, לפי דברי התוס' גיטין הנ"ל, אלא על כרחך דקדושת הגוף מהני גם בדשלב"ל, ובזה דקונמות קדושת הגוף נינהו גם אביי מודה, ומש"ה נהי דהשתא לא חל דידיה ומעשה ידיה משועבדות לבעל, לקמיה חל, אע"פ דהוי דבר שלא בא לעולם, ובזה היה מבואר היטיב דברי התוס', מ"ש דה"ה הו"מ לשנויי שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו, דכוונתו הוא כיון דבלא"ה אנו צריכים לתרץ דברי אביי מה דלא חשיב לדר"י בן נורי, דס"ל קדוה"ג מהני גם בדשלב"ל, א"כ מאי קשיא ליה מדר"ע טפי מדר"י בן נורי, לכן כתבו דבאמת הו"מ לתרץ הכי, ועכ"פ לכאורה ראייה זו מכרחת דקדושת הגוף חל נמי בדבר שלא בא לעולם.



## ז.

אולם באמת אין זה ראייה כ"כ, ובהקדם דברי התוס' בסוגיין בד"ה הכא, שתמהו על מה דאמרין הכא אין בידה לגרשה, דהא בידה להפקיע עצמה משעבוד בעלה על ידי שתאמר איני ניוזנת ואיני עושה, ותירצו דרוצה ליישב גם אליבא דר"ל, דפליג אדר"ה וס"ל דלא מצי למימר איני ניוזנית ואיני עושה ע"ש, ולכאורה דבריהם מפליאים דהא כל הטורח דטרחינן ליישב דברי ר"ע ור"י בן נורי גם אם ס"ל אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוא משום דקשיא שמואל אשמואל,

אבל לולא שמואל היה אפשר לומר דר"י בן נורי ור"ע בשיטה דאדם מקנה דשלב"ל קיימי, ואם כן טורח זה, למה נימא דשמואל כר"ה ס"ל דמציא למימר איני ניזונת ואיני עושה, ולא יזה צורך אנו צריכים לאטרוחי נפשין ליישב גם אליבא דר"ל, אולם נראה ברור דדבריהם ז"ל נשענים על סוגיא דיבמות (צב, ב. צג, א) דר"ל מוקי למתניתין דהרי את מקודשת לי לאחר שיחלוץ לך יבמך כר"ע, דאמר אין קדושין תופסין בחייבי לאוין, ופרכינן אי ר"ע לאחר שחלוץ לה יתפסו קדושין, דהא שמעינן ליה לר"ע דאמר אדם מקנה דשלב"ל, ומשני הא איתמר עלה אמר ר"ה בריה דר"י באומרת יקדשו ידי לעושיהם ע"ש, נמצא דריש לקיש עצמו ס"ל דר"ע ס"ל אין אדם מקנה דשלב"ל, ומיירי באומרת יקדשו ידי, ואם כן ה"ה ר"י בן נורי מיירי בכה"ג דאמרה ידי, ולהכי בעינן לתרץ דברי רבי יוחנן בן נורי גם אליבא דר"ל, הגם דאיהו ס"ל דלא מצי למימר איני ניזונת ואיני עושה.

#### ח.

ועכ"פ לפי דברי התוס' הנ"ל אין ראיה כ"כ מאב"י, דאה"נ י"ל דגם קדושת הגוף לא חל בדשלב"ל, ואפ"ה אין ראיה מר"י בן נורי דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, די"ל דמיירי ביקדשו ידיך וחל ההקדש או הקונם לאחר שיגרשנה, מפני דגם עתה בכחה להקדיש ידיה, על ידי שתאמר איני ניזונת ואיני עושה.

#### ט.

והנה הר"ן ז"ל בסוגיין הניח עוד הלכה אחת מדברי הרמב"ם ז"ל בתימה וזה לשונו, הרמב"ם ז"ל כתב (פ"ו מערכין הלכה כח) אמר לה יקדשו ידיך לעושיהם הואיל והם משועבדים לו הרי כל מעשה ידיה קדש הא למה זה דומה לאומר אילן זה קדש שכל פירות שעושה להבא קדש, וכן כל כיוצא בזה ע"כ, ולא ידעתי למה דבגמ' אמרינן דהא דר"ה א"ר דאמר יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה, פליג אדר"ל דאמר ר"ל לא תימה טעמא דר"מ דאמר במתניתין הקדש משום דקסבר אדם מקדיש דשלב"ל, אלא טעמא דר"מ מתוך שיכול לכופה

למעשה ידיה נעשה כמאן דאמר לה יקדשו ידיך לעושיהם, וידים הא איתנהו בעולם, ומשמע דדוקא מתוך שיכול לכופה, דס"ל דאינה יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה, הוא דאמר דאי א"ל יקדשו ידיך לעושיהם מהני, אבל לדידן דקיי"ל לקמן דיכולה אשה וכו' אפילו כי אמר הכי לא מהני, כיון דלאו ידיה נינהו, וכיון שהיא יכולה להפקיעם עכ"ל, וזה תמיהה עצומה ע"ד הרמב"ם ז"ל דמדברי ר"ל משמע בהדיא דרך מפני שיכול לכופה יכול הוא להקדיש את ידיה, הא אילו אין יכול לכופה אין הידים ברשותו להקדישם.



י.

הן אמת דגם שיטת הר"ן ז"ל צ"ב, דאם כן דאין הידים משועבדות לו, מ"ט אמרינן דגם היא אם אמרה קונם שאני עושה לפיך אין צריך להפר אפילו אם אמרה יקדשו ידי, והר"ן ז"ל עצמו הרגיש בזה וכתב וז"ל ואע"ג דתנן קונם שאני עושה לפיך אין צריך להפר, ומשמע דל"פ אדר"ה, היינו טעמא משום דכיון דניזונת משל בעל משתעבדת, כל זמן שלא אמרה בפירוש איני ניזונת, ואפ"ה מעשה ידיה שלא באו לעולם לא מצי אמר יקדשו ידיך לעושיהם, כיון שהיא יכולה להפקיע עכ"ל, והדבר צריך תלמוד, ממ"נ אם הידים משועבדים לו דמשה אינה יכולה היא להקדישם, צריך שיהיה ביד הבעל להקדישם לכל זמן שלא תאמר איני ניזונת ואיני עושה, ואם מפני שיכולה היא להפקיע אין הידים משועבדות לו, צריך שיהיה בידה להקדישה.



יא.

ונראה על פי מה שבארנו כבר ביסוד ענין שעבוד, אם הוא גם כניסה לרשות שנשתעבד, או שזה רק החלשה בקנינו של המשעבד דאיננו על זה עוד בעלים גמורים כמו קודם השעבוד, ותלינו זה בפלוגתא אביי ורבא פסחים (לא, א) אם בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע גובה, ואמרינן שם דאי קדיש לזה או זבין לזה פשיטא דאתי מלוה וטריף אתי מלוה ופריק, ומפרש רש"י ז"ל שם דלא מהני

הקדישו של הלוה משום דאינו ברשותו, הרי דזה ודאי לכ"ע שהשעבוד עושה יציאה מן הבעלים שנחלש זכות קנינם בדברים שמשתעבדים, ופליגי רק אם זה של המלוה או לא, והיינו דאביי ס"ל שענין שעבוד הוא גם כניסה להמלוה, ורבא ס"ל ששעבוד אינו אלא יציאה מן הלוה, לפי זה י"ל דהוא הדין בשעבוד הידים של האשה לבעלה, וכאן כ"ע מודים בזה שהשעבוד הזה פועל עכ"פ להחליש זכות שלה כל זמן שלא הפקיעה עצמה מהשעבוד הזה, ואע"פ שאינו נכנס גם כן ברשות הבעל מפני שבידה להפקיע, מ"מ אין זה נוגע לאלומי כח שלה, דזה גם כן מחוקי המדה של שעבוד, שיכול לפעול החלשת כח הבעלים אפילו אם אינו פועל להכניסו ברשות אחרים.



## יב.

ובעיקר הדין שתיקנו חכמים מעשה ידיה לבעלה יש לחקור איזה חקירות, אחת אם תקנה זו חלה בפעם אחת, היינו שתיכף בעת הנשואין משתעבדת היא עם כל מעשה ידיה לבעלה, או שחוב שעבוד זה מתחדש תמיד בזמן שניזונת על ידי בעלה, ואפילו למ"ד דאינה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, מ"מ כיון דאם בעלה מפרנסה מעשה ידיה לעצמה, י"ל דתקנת חכמים זו איננה חלה בפעם אחת אלא שיהא מתחדשת ובאה מתחדשת ובאה.



## יג.

אולם לענין חקירה זו יוצא הדבר מפורש מסוגיין שהתקנה חלה בבת אחת, דהרי פרכינן וא"נ דקאמרה יקדשו ידי מי מקדשי הא משתעבדי ליה, והר"ן ז"ל הנ"ל כתב דמסתברא דקושיא זו קאי גם אליבא דר"ה, דיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, והגם דהתוס' כתבו דרוצה ליישב גם אליבא דר"ל, כתבו זה רק על הקושיא השניה, אבל קושיא זו דהא משתעבדי ליה, נראה דלכ"ע מקשה הכי, ואם נימא שהשעבוד של מעשה ידיה אינו בבת אחת כי אם מתחדש ומתחדש, נמצא שקודם שנוטלת מזונות, הוי גם טרם השעבוד ופשיטא דמציא להקדישם, אע"כ

דשעבוד עכ"פ איכא גם טרם שנוטלת מזונות כל זמן שלא אמרה איני ניוזנת ואיני עושה.



### יד.

אלא דיש לחקור דנהי דשעבוד איכא תמיד, מ"מ מהו העיקר בהשעבוד- הידים או המעשה ידים, מי נימא דחכמים בעיקר שעבדו את הידים, ידי אשתו, להבעל כמו דקל לפרותיו, ונמצא לפי זה דהמעשה ידים הם תכף של הבעל מתחילת עשייתם לא שמתחילה הם שלה ושהיא מחוייבת לתנם להבעל, אלא שלכתחילה הם של הבעל [רק שחכמים נתנו לה רשות לפטור עצמה ממעשה ידיה אם תכניס לו ה' סלעים כתנן במתניתין הכניסה לו שפחה וכו' יושבת בקתדרא], או דנימא דעיקר השעבוד הטיילו חכמים על המעשה ידים עצמם, שמעשה ידים בערך ה' סלעים היא מחויבת לתת להבעל, והידים משועבדות לתשלומי חוב זה, ובקיצור אם החוב דמעשה ידיה נמשך משעבוד הידים, או בהיפך ששעבוד הידים נמשך מחוב דמעשה ידים, ויוצא מזה נ"מ אם המעשה ידיה הם נעשים תיכף להבעל, או רק אחרי עשייתם היא מחוייבת לתנם לו.



### טו.

והנה לענין מה שיש עוד לחקור אם חכמים הקנו ליה להבעל גם קנין בגוף הידים, או שאין זה רק שעבוד בעלמא, נראה דזה ודאי תלוי בפלוגתא ר"ה ור"ל, אם יכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה או לא, דאליבא דר"ה פשיטא דאין הידים גופא קנוים להבעל וכדברי רבינא בגיטין (עו, ב) יד האשה קא קשיא ליה, נהי דקני ליה למעשה ידיה ידה גופא מי קנוי לו, אולם לר"ל, דלא מצי למימר איני ניוזנית ואיני עושה, י"ל דגוף הידים קנוים לו וכדמשמע מדברי התוס' גיטין שם, שהקשו חצירה נמי לא קני ליה גופיה אלא פירי, ותירצו בתירוצם השני דחצר קנוי ליה בעל כרחא של אשה, אבל ידים אינם קנוים לו על כרחא, דיכולה

לומר איני ניוזנית ואיני עושה, משמע דהא אם אינה יכולה לומר ככה, וידים קנוים לו בעל כרחה, הויין הידים עצמם קנוים להבעל כמו חצרה.



### טז.

אלא דלפי זה תיקשי טובא סוגיא דידן, דקמסיק ר"א קונמות קאמרת שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו וכדרבא דקונם מפקיע מידי שעבוד, והרי כל הסוגיא היא ליישב גם אליבא דר"ל, דל"מ למימר איני ניוזנית ואיני עושה, ולדידיה דהוי להבעל קנין בגוף הידים מה שייך לומר שהקונם מפקיע, דעד כאן לא אמרין הכי כי אם להפקיע מידי שעבוד, אבל לא להפקיע מידי קנין.



### יז.

מיהו אפילו לר"ה, דיכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה ואין הידים גופא קנויים לבעל, מ"מ אם נימא דהמעשה ידיה מתחילת עשייתם הם של הבעל, גם כן יקשה טובא מה דמסקינן שהקונם מפקיע מידי שעבוד מעשה ידיה, לפי מה שכתבו התוס' בגיטין (מ, ב) בד"ה הקדש בשם ר"ת ז"ל דקונם מפקיע מידי שעבוד, כי אם לרבא דאמר מכאן ולהבא גובה וחל קדושת הגוף עכ"פ לשעה, וכיון שחל שעה אחת שוב לא מיפקע, ואם כן בשעבוד מעשה ידיה, בשלמא אם היינו אומרים שהמעשה ידיה מתחילה בעת עשייתם הם שלה ואח"כ גובה הבעל מהם את חובו, חוב הה' סלעים שהיא חייבת לו, שפיר היה שייך לומר דשאני קונמות דקדוה"ג נינהו ומפקיע הקונם את השעבוד, דכיון שחל שעה אחת שוב לו מיפקע השעבוד, אולם אם נימא שהשעבוד על הידים והמעשה ידים מתחילתם הם של הבעל, אינו חל הקונם לפני גביית השעבוד.



## יח.

ואפילו לשיטת הריב"ש ז"ל, ולפי דעת הקצוה"ח (סימן קיז) כן הוא גם דעת רש"י ז"ל, דס"ל הא דלא מועיל הקדש בדבר שאינו ברשותו, היינו דוקא קדושת דמים, דילפינן מביתו מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, אבל קדושת הגוף לא בעינן ברשותו, והקדש כזה כיון שחל אע"פ שאינו ברשותו שוב לא נפקע, ואם כן לדידהו י"ל דגם אם הקונם והשעבוד חלים בבת אחת כל שהשעבוד ל"מ לעכב בעד ההקדש וחל, מפקיע הוא את השעבוד, מ"מ מסתבר דזהו רק בזמן שידובר ע"ד הגדר של אינו ברשותו, אבל לענין אינו שלו, פשיטא דאין חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף, דכמו דקדושת דמים אינו חל באינו שלו, ה"נ קדושת הגוף, לפי זה הניחא לפי שיטת הר"ן ז"ל דגם במסקנא מיירי באמרה יקדשו ידי והידיים הם שלה והועיל הקונם לקדש ידיה בקדוה"ג, אבל לפי שיטת התוס' והרמב"ם, דקונם מפקיע מידי שעבוד גם אם לא אמרה יקדשו ידי, קשה טובא - נהי דקדוה"ג מהני גם בדבר שאינו ברשותו, מ"מ איך מהני בדבר שאינו שלו, ולכאורה מכל זה מוכח כהאיך גיסא דהמעשה ידיה מתחילת עשייתם הם שלה ואח"כ משתעבדים להבעל, ומש"ה אתי הקונם דחל קודם השעבוד ומפקיע מהשעבוד.



## יט.

הן אמת דהיה אפשר לדון דנהי דלהיות שלו בעינן גם בקדושת הגוף, מ"מ הבדל רב בין התנאי דלהיות שלו להתנאי דלהיות ברשותו, דהנה לענין הדין דתרומה דאין אדם תורם את שאינו שלו, מספקא ליה להירושלמי (פ"א דתרומות) אם הקפידא בעיקר מפני שהוא של חברו, או הקפידא בשביל שאינו שלו, וה"נ י"ל בהקדש, דלענין התנאי שיהיה שלו עיקר הקפידא שלא יהיה של חברו, ולענין התנאי שיהיה ברשותו י"ל דהקפידא שיהיה ברשותו, ולא סגי במה שאינו ברשותו חברו, ובוזה היה אפשר ליתן טעם על הא דקיי"ל הגנב והגולן הקדישן הקדש, ואע"ג דיאוש כדי לא קנה, מ"מ חל הקדישו דהקנין וההקדש באים כאחד, ולכאורה מדוע לא נימא הכי בגזל ולא נתיאשו הבעלים, שגם הבעלים אינם יכולים להקדיש לפי שאינו ברשותם, מ"מ נימא דחל ההקדש ויהיה הקנין

וההקדש באים כאחד, דמה שהוא עתה ברשות הגולן אינו מעכב בעד חלות רשות ההקדש, דכל היכא דאיתא בי גזא דהקדש הוא, אולם אם נימא דהתנאי דאינו ברשותו הוא שיהיה ברשות המקדיש, לא רק מה שהוא ברשות אחרים, אתי שפיר דלו גם נימא דחל ההקדש ונכנס ברשות ההקדש, מ"מ לרשות המקדיש לא נכנס והתנאי הוא שיהיה ברשותו, אולם בהא דגנב וגולן הקדשן הקדש, י"ל דמיירי רק בקדוה"ג דבעינן רק שיהיה שלו, והגדר דשלו י"ל דעיקר הקפידה שלא יהיה של אחרים, ואם כן כשנעשה ביחד הקנין, וההקדש נפקע מלהיות של אחרים, היינו הבעלים ושפיר חל, ואם כן היה אפשר לומר דגם לענין מעשה ידיה אפילו אם נימא דהמעשה ידיה מתחילת עשייתם של הבעל, מ"מ אם נימא דחל הקונם שלה לא יכנס זה לרשות הבעל, נהי דגם לרשותה אינו נכנס, מ"מ הלא העיקר שלא יהיה של אחרים, ואת זה משיגה על ידי הקונם, והגם דאם נימא דלא חל הקונם נכנס זה לרשות הבעל וכדין לא חל הקונם בדבר שהוא של אחרים, מ"מ מאן מפסי נימא דחל הקונם, ול"ה של אחרים ודין הוא שיחול, מ"מ יותר מסתבר דלגבי התנאי דשלו אין הבדל כלום בין קדוה"ג לקדושת דמים.

### כ.

אך דאכתי י"ל, בהקדם מה שיש לחקור לפי מה דמבואר בגיטין (יב, ב) אמר רב המקדיש ידי עבדו אותו העבד לזה ואוכל ועושה ופורע, ופריך קמא קמא קדיש ליה, ומשני בפחות פחות משה פרוטה, ומפרש רש"י ז"ל דלא חיל הקדש אפחות משה פרוטה, ובתוס' שם ד"ה פחות דהיינו טעמא לפי שאין דעתו של מקדיש על פחות משה פרוטה ע"ש, ויש להסתפק אם זהו רק במקדיש מעשה ידי עבדו [דהגם דקאמר ידי עבדו י"ל דהכונה מעשה ידי עבדו], דמקדיש הממון י"ל דאינו חל על פחות משה פרוטה, או דאין דעתו על זה, אבל אם מקדיש ידי העבד למעשה ידיו י"ל דכיון דעצם הידים הם שוה פרוטה וחל עליהם הקדש, תו כל מה שנעשה על ידי הידים הקדושות הללו הוא של הקדש, או דגם באומר יקדשו ידי העבד חל קדושה על הידים לפרוטה דוקא, ולא נתקדשו הידים לפחות משה פרוטה.



**כא.**

אכן נראה דגם ביקדשו ידי העבד, חל הקדושה על הידים רק לפרוטה, וממקומו הוא מוכרע, דנהי דרב עצמו, מארי דהאי דינא, י"ל דכונתו על המעשה ידים, משום דאיהו לטעמיה דאדם מקנה דשלב"ל כביבמות (צג, א), אולם הא גם הרמב"ם ז"ל העתיק דין זה להלכה (פ"ו מערכין הלכה יט) המקדיש ידי עבדו כל היתר על פרנסתו קדוש, וכיצד הוא מתפרנס, עבד זה לווה ואוכל ועושה ופורע, והוא שיעשה פחות פחות משה פרוטה ויפרע, שאם עשה בפרוטה ראשון ראשון קנה הקדש עכ"ל, ואם הקדיש מעשה ידי עבדו לא חל כלל אליבא דידן, דקיי"ל אין אדם מקדיש דשלב"ל, ועל כרחך במקדיש ידיו לעושיהם, ואפ"ה לא חלה קדושה על הידים לפחות מפרוטה.

**כב.**

לפי זה י"ל דה"ה בתקנת חכמים דמעשה ידיה לבעלה, אפילו אם נימא שעיקר השעבוד היה על הידים או אפילו אם נימא שחכמים הקנו ידיה לבעלה, מ"מ לא קדשי כי אם לפרוטה ופחות מפרוטה מסתבר דהוא לעצמה, ואם כן לפי מה דמבואר מסוגיא דשבועות (כב, א) וע"ש בתוס' ד"ה אבל, דקונם חל גם על פחות מפרוטה, הרי באמת הקונם חל קודם שנעשים המעשה ידיה להבעל, דמיד שעשתה פחות מפרוטה ועדיין אינו של בעלה, חל הקונם ושוב לא נפקע.

**כג.**

אלא דיש לפקפק טובא על זה, דאם נימא דגם במקדיש ידי עבדו לא הוקדשו הידים לפחות מפרוטה, אם כן איך חל כלל אפילו אם משלים לפרוטה, והלא בעת שעשה הפחות מפרוטה לא עשה זה עדיין בידיים קדושות, ואח"כ כשמשלים לפרוטה גם כן אז אינו רק פחות מפרוטה, ואפילו אם בעת שהתחיל לעשות היה דעתו שיעשה פרוטה, מ"מ לא בשביל זה נאמר שהידיים היו קדושות לשם זה, דהרי אם חזר ולא השלים לפרוטה פשיטא דאין על זה שם הקדש אפילו אם אז

היה דעתו להשלים, ואם נימא דאחרי שמשלים לפרוטה הוברר הדבר למפרע שכל הפרוטה נעשה בידיים קדושות הרי זה תלוי בברירה, והרמב"ם ז"ל דפוסק אין ברירה, איך משכח"ל מקדיש ידי עבדו, לא בהקדיש מעשה ידי עבדו דלא חל משום דהוי דשלב"ל, ולא בהקדיש הידיים, דלא חל משום דאין ברירה.



### כד.

אכן נראה בדעת הרמב"ם ז"ל דאם לא עשה פרוטה בבת אחת, אה"נ דאינו קדוש משום דאין ברירה, אפילו אם השלים אח"כ לפרוטה, ועיקר ההקדש הוא לאם עשה פרוטה בבת אחת, ומדוקדק מלשונו המזוקק של הרמב"ם ז"ל הנ"ל מ"ש שיעשה פחות פחות משוה פרוטה ויפרע, ולא כתב כלשון רש"י ז"ל בגיטין שם, שעד שלא תצטרף הפרוטה יפרענה, וכן מה שמסיים שאם עשה בפרוטה ראשון ראשון קנה הקדש, וזה לכאורה שפת יתר לגמרי, והרי בגמ' לא אמרו רק פחות משוה פרוטה, ואין דרכו של הרמב"ם ז"ל להוסיף דברים שהם מובנים מאליהם, וגם אם דעתו ז"ל כדעת רש"י ז"ל הו"ל לסיים שאם השלים לפרוטה טרם שפרע קנה הקדש, אולם מוכח מזה דדעתו ז"ל הוא שיטה אחרת משיטת רש"י ז"ל, דכל שעושה פחות פחות משוה פרוטה לא יוכל ההקדש לחול עליו אפילו עוד לא פרע, משום דלא הוקדשו הידיים כי אם לפרוטה בבת אחת, וברירה לא אמרינן, לכן כתב שעושה פחות פחות משוה פרוטה ויפרע, היינו אפילו אם פורע אחרי כן, וזהו שמסיים שאם עשה בפרוטה כונתו שאם עשה פרוטה בב"א קנה הקדש.

כה) ואין להקשות דאי הכי תהדר קושיין לדוכתיה ולא יועילנו כל המזור הזה, דממ"נ אם במעשה ידיה גם אם עושה פחות מפרוטה שייך לבעלה, לא מצי הקונם לחול על זה בכל אופן, ואם אין שייך לבעלה כי אם כשעושה פרוטה [ומש"ה הקונם דחל גם על פחות מהפרוטה מפקיע מידי שעבוד], ואם כן אם עושה פחות פחות מפרוטה אם תשלים אח"כ לפרוטה לא יהיה של הבעל דלא נשתעבדו הידיים לבעלה כי אם לפרוטה, ואם תעשה פרוטה בב"א לא הקדים הקונם לחול, דהא בורכא, דאם אמרנו כן במקדיש ידי עבדו, דלא חל ההקדש אפילו אם משלים לפרוטה, זהו

משום דלגבי איסור אתינן לברירה, ואנן קיי"ל אין ברירה, אבל לענין דין ממון פשיטא דכל שמצטרף לפרוטה הוי של הבעל, דכך היתה תקנת חכמים על זה, ונהי דאם עשתה פרוטה בב"א לא יכול הקונם להפקיע מידי השעבוד, מ"מ חל על מה שנעשה פרוטה בצירוף וצריך להפר, משום דעל פי רוב כל המלאכות דמעשה ידיה נעשים פרוטה על ידי צירוף, כמו טוית צמר להטויה נעשית פחות מפרוטה לפרוטה ומפרוטה ליותר מפרוטה, וכן הלאה.



### כו.

ואין להקשות, דמ"מ העיקר חסר מן הספר, כיון דכאן לא הו"מ הקונם לאפקועי מידי שעבוד כי אם מפני שחל גם על פחות משהו פרוטה, למה לי למימר שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו, טפי הו"ל למימר שאני קונמות דחל גם על פחות משהו פרוטה, וכדרבא דקונם מפקיע מידי שעבוד, דבאמת נראה דהיא היא מ"ט שאני הקדש מקונמות, דקונמות קדושת הגוף ושייך גם בפחות מפרוטה.



### כז.

ולפי זה צריך לומר דמה דאמרינן אח"כ ותיקדש מהשתא, ומשנינן אלמיה רבנן לשעבודא דבעל, היינו דאפילו פחות מפרוטה משועבד לו, ומפני דמדין תורה חייל רק דאלמיה רבנן לא קשיא, עוד קושית הגמ', ומי איכא מידי דהשתא לא קדיש ולקמיה קדיש, וכמו שכבר ביארו רבותינו הראשונים ז"ל, עיין ש"מ בסוגיין וחיידושי הרא"ה ז"ל ומהרש"א ז"ל ובדברי הר"ן נדרים (פה, ב).



### כח.

ובביאור הענין מה דנ"מ בין אם מן התורה הקונם ל"מ לאפקועי מידי שעבוד בין אם רק מדרבנן ל"מ לאפקועי מידי שעבוד, אחרי כל דברי רבותינו הראשונים ז"ל הנ"ל עדיין הדבר אינו מבואר, ונלע"ד בביאור דבריהם ז"ל דמה דאמרינן

אלמוה רבנן, אין הכונה דבעת שמשעבדת לו בחוב דמעשה ידיה אלמוה רבנן את השעבוד שלא יכול קונם לחול עליו, דאם היה כן לא היה נ"מ בין אם עיכוב חלות הקונם היה מדאורייתא לבין אם עיכוב חלות הקונם הוא רק מדרבנן, דסוף סוף אין הקונם חל, אלא דכל זמן שלא נדרה בקונם לא אלמוה רבנן לשעבודא דבעל, וממילא בכחה לאסור ידיה או מעשה ידיה בקונם, רק דאחרי הקונם אלמוה רבנן לשעבודא דבעל ואמרו שידיה ומעשה ידיה הם אינם שלה כלל, וממילא מה שהבעל מותר בידיה ובמעשה ידיה הוא מפני שהיא נדרה על ידיה שלה ומעשה ידיה שלה, ועתה, דאלמוה רבנן ואינן שלה, נמצא דלא נדרה כלל על זה, וממילא לא שייך להקשות מי איכא מידי דהשתא לא קדיש ולקמיה קדיש, דהגע בעצמך אילו הדין נותן שחל הקונם שלה ולא עשתה מעשה ידיה, הכי נימא שבשביל זה לא יופקע הקונם גם לאחר ימים שתעשה מעשה ידיה, דזה לא נקרא שלא חל מצד הדין כי אם מצד המציאות, ומה שהחסרון מצד המציאות אין זה עיכוב בחלות הענין, וה"נ בכה"ג שהיא אסרה את ידיה ומעשה ידיה בזמן שהיו שלה לפי שבעת הקונם היה הידים שלה ואח"כ דהאלימו את שעבוד הידים שלה ועשו אותה כאילו אין לה ידים, הרי סיבבו בזה רק עיכוב במציאות ולא בחלות הדין, מש"ה שפיר חל אח"כ בזמן שחוזר לה המציאות.



### כ.מ.

אך עדיין יש לראות מ"ש הרמב"ם ז"ל הנ"ל ביקדשו ידי לעושיהן משום דאלמוה רבנן לשעבודא ומדינא חייל, לכן חל לאחר שיגרשנה, והא לפי דעתו ז"ל, דפסק כר"ה דיכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה, בלאו הכי חל לאחר שיגרשנה, מפני דגם השתא בידה לומר איני ניוזנית ואיני עושה, בשלמא הסוגיא אזלא לתרץ גם אליבא דר"ל, אבל להרמב"ם ז"ל לטעמיה קשה טובא כנ"ל.



### ל.

אכן נראה דדעת הרמב"ם ז"ל הוא דגם למ"ד דיכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה אינה מפקעת בזה את כל שעבודתה אליו, אלא דאה"נ הידים נשארים

משועבדים לו, רק דיכולה לומר אני אקח את מעשה ידי למזונות שלי באופן שגם אח"כ היא נזונית משלו, רק במקום שהיה נותן לה מזונות אחרים היא לוקחת מעשה ידיה שלה למזונות.



### לא.

וי"ל דהרמב"ם ז"ל היה לו מקור לזה מקושתית התוס' עצמה, דמקשים על מה דאמר לעיל הכא אין בידה לגרש עצמה, דהא בידה לומר איני ניוזנית ואיני עושה, ולא ניחא ליה להרמב"ם ז"ל תירוצא דהתוס' לאוקמי הסוגיא שלא אליבא דהלכתא, על כן סובר דאדרבה הסוגיא אזלא דוקא אליבא דר"ה, דמציא למימר איני ניוזנית ואיני עושה, ואפ"ה אינה מפקעת בזה את שעבוד ידיה לבעלה, רק שזכות זה הניחו לה חכמים שתוכל לקבל מעשה ידיה בעד מזונותיה וניזונית משלו, דמעשה ידיה נשארין שלו, מש"ה מקשי שפיר דכי קאמרה נמי יקדשו ידי מי מקדשי הא משעבדא ליה, ואין בכחה עתה להקדיש ידיה, אפילו אם תאמר איני ניוזנית ואיני עושה, ומסקינן דע"פ דין חל קונם שלה לאפקועי מידי השעבוד, רק דרבנן אלמוה לשעבודא, וכמש"ל דהיינו אחרי שנודרת בקונם מאלימים רבנן אז את שעבודא, וממילא שרי להנות מידיה ומעשה ידיה.



### לב.

אחר כל אלה יתבאר על נכון שיטת הרמב"ם ז"ל במה שפסק דאם אמר הבעל יקדשו ידיך לעושיהן כל מעשה ידיה קודש ולא קשה קושתית הר"ן ז"ל, דמאחר שאין בידו לכופה למעשה ידיה דהוי יכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה, איך הידים משועבדים לו, דבאמת מה שמועיל אמירתה איני ניוזנית ואיני עושה רק לבחור את מעשה ידיה למזונות שצריך ליתן לה, אבל שיעבוד הידים כדקאי קאי, ומה דאמר ר"ל בטעמו דר"מ משום דיכול לכופה למעשה ידיה, וקמפרש הגמ' דהיינו מתוך שאינה יכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה, ומשמע דהא בלא"ה לא מהני הקדישו, גם כן מיושב לפי כל המבואר בדברינו בעזה"י.



## לג.

דהרי ביארנו דהא דמסמכת הגמ' נידון דידן לדין קונם מפקיע מידי שעבוד, היינו מפני שהקונם חל גם על טרם שעשתה ממעשה ידיה בעד פרוטה, ואתו רבנן והאלימו שעבוד הבעל דחיוב שלה למעשה ידיה הוא אף על פחות מפרוטה, ובארנו דזה רק אחרי שנדרה בקונם, אבל קודם הקונם אין אלימות להשעבוד שתהיה חייבת לתת לו מעשה ידיה, אפילו מה שהוא פחות מפרוטה, לפי זה נחזי אנן באומר הוא יקדשו ידיך לעושיהם דגם כן אינו חל קדושת הידים כי אם לפרוטה, כמו שהוכחנו מהא דמקדיש ידי עבדו אם תדור היא בקונם, לכאורה היה צריך שקונם שלה דחל גם על פחות מפרוטה יפקיע את ההקדש שלו, דאינו אלא על פרוטה, וכיון דבידה לעשות כן, תו לא אפשר הקדש שלו לחול גם אם לא נדרה בקונם, אכן באמת זה אינו, שהרי אם תדור בקונם יאלימו אז רבנן את שעבודא דהבעל שיהיה לו שעבוד גם בפחות מפרוטה ולא יהיה מציאות להקונם שלה, ומה נ"מ בין אם אין בידה כלל לידור בקונם, או אם אין בידה למלאות הקונם שלה, סוף סוף אין בידה להוציא קונם שלה מכח אל הפועל.



## לד.

וגם אליבא דר"מ קא איירינן ור"מ הא אית ליה ברירה, כדמוכח מההיא דלוקח יין מבין הכותים, ואם כן אם אמר הוא יקדשו ידיך לא מציא איהי למיסר בקונם, דכשתשלים לפרוטה איגלאי מילתא למפרע שעשתה בידים קדושות וכאות כג.



הגאון רבי שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל\*

ראש ישיבת "עץ חיים" אנטוורפן

ירושלים

## בדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה\*

### א.

#### ביאור שי' התוס' דאינו פטור אלא אם אינו יכול לקיים שתיהן

בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה נחלקו הראשונים ז"ל. שיטת התוס' בדוכתי טובא (סוכה כה, א ד"ה שלוחי מצוה, ב"ק נו, ב ד"ה בההיא, ועי' גם תוס' ב"מ כט, א ד"ה והוי) דלא מיפטר אלא היכא דאינו יכול לקיים שתיהן, ואם ירצה לקיים המצוה הב' שבאה לידו יצטרך להניח מידו המצוה הא' שהוא עסוק בה, ואע"פ שהמצוה הא' אינה מצוה עוברת ויוכל לחזור ולקיימה אחר שיקיים המצוה הב', מ"מ בזה

(\* הגאון רבי שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל נולד בשנת תרע"ג. לאחר הגיעו לגיל מצוות הגיע לברנוביץ' לשיבתו של מרן הגאון רבי אלחנן וסרמן זצוק"ל הי"ד, ולאחר הבחינה הקצרה אמר כי הוא יכול להכנס מיד לשיעור ג'. רבי אלחנן הכניסו לחדר אחד יחד עם בנו רבי נפתלי הי"ד, ולאחמ"כ היו בקשרי ידידות עמוקים במשך כל השנים.

בשנת תרצ"א עבר ללמוד בישיבת "מיר", שם כינו אותו בני החבורה ה"לובצ'ר עילוי" ע"ש מקום הולדתו בעיירה לובץ' שבפולין. אף שם המשיך ללמוד בחברותא עם רבי נפתלי וסרמן הי"ד, וכשהלך רבי נפתלי למרן הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל זצוק"ל ואמר לו חידו"ת בשם רבי שמואל זצ"ל, הוא התפעל ביותר מאחר ולא הכירו מרוב צניעותו. כמו"כ היה ממקורביו הגדולים של המשגיח מרן הגה"צ רבי ירוחם זצוק"ל, וכל ימיו היה מצטט דברים בשמו בדייקנות מופלאה.

בשנת תרצ"ו מחמת גזירת הגיוס עלה לארץ ישראל, כעצת מורו ורבו רבי ירוחם זצוק"ל, ונכנס ללמוד בישיבת חברון, שם התחבב מאד על מרן ראש הישיבה הגר"י סרנא זצוק"ל. לאחר כשנה וחצי עבר ללמוד בישיבת לומז'ה בפ"ת, כיון שחברים רבים הגיעו מחו"ל ללמוד בישיבה זו, ביניהם מרגן הגר"ש רוזובסקי הגר"ז רוטברג והגרמ"ש שפירא זצ"ל, שהיו חבריו וידידיו ואף למד עמם בחברותא, והיה בקשרי תורה וידידות עמם כל הימים.

בט"ו בשבט תש"ג זכה להכנס לביתו של הגאון הגדול רבי שלמה זלמן זלוניק זצוק"ל ראש ישיבת "עץ חיים", שלקחו כחתן לבתו הגדולה. מיד לאחר נישואיו החל לומר שיעורים בישיבת הבחורים ד"עץ חיים", עד לשנת תשי"ט, והעמיד תלמידים למאות בלמדנות מעמיקה והבנה ישרה כפי אשר קיבל מרבותיו, ובזה חולל מהפכה בישיבה. לאחמ"כ נקרא לכהן כראש ישיבת "עץ חיים" באנטוורפן, ולאחר כמה שנים חזר לאר"י והקים את ישיבת "בית התלמוד", שם הרביץ במשך שנים תורה ומוסר.

במשך שנים ארוכות לאחר מכן, היה העורך הראשי ומעצבי דמותו של "אוצר מפרשי התלמוד", ופעמים היה יושב ומסתגר שבוע ושבועיים בכדי להבין סוגייה אחת על בוריה בכדי שהדברים יהיו מדויקים.

הפליא ברוחב ידיעותיו ובבקיאותו הנדירה בכל שטחי התורה בדייקנות נפלאה, וכמו"כ היה מלא וגדוש גם בעניני השקפה והנהגות גדולי הדורות באופן מופלא, כשהוא זוכר כל פרט ומעבירו לשומעיו בדייקנות רבה. יחד עם זאת ברח מכל פירסום, והכל נעשה בצניעות.

נלב"ע ביום ה' באייר תשס"ד, ת.נ.צ.ב.ה.

(\* הערות השולים במאמר זה נכתבו על ידי העורך.

ילפינן מ"בשבתך" "ובלכתך" דפטור מקיום המצוה הב', ויכול להמשיך בקיום המצוה הא' ואע"פ שע"י כך יעבור זמנה של המצוה הב' ולא יקיימה אח"כ, אבל היכא דיכול לקיים שתיהן לא מיפטר. תוס' הוכיחו שיטתם ע"י ב' ראיות, חדא, דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו יהא פטור משאר מצוות, ועוד דאמרינן (נדרים לג, ב) פרוטה דרב יוסף לא שכיח, ואי פטור מליתן צדקה לעני כל זמן שהאבידה בביתו [דהרי כל זמן ששומר האבידה בביתו הוא מקיים מצוה], אם כן שכיח ושכיח הוא.

ויש לשאול לשיטה זו, למה חתן פטור מק"ש הא יכול לקיים שתיהן, דיייתב דעתיה ויקרא, דהרי יכול הוא ליייתב דעתיה, דאי לא מצי ליייתב דעתיה לא בעי קרא לפוטרו, דתפול"ל דפטור משום דאנוס הוא, אלא איירי בחתן דיכול ליייתב דעתיה אם ירצה, אלא דפטור הוא מכך. וא"כ קשה למה הוא פטור הא יכול לקיים שתיהן, דבשלמא בעוסק במצוה אינו יכול ברגע זה לקיים ב' המצוות, וע"כ עליו להניח אחת, וילפינן מקרא דלא יניח זו שעוסק בה, וכיון שאינו מניחה אינו יכול לקיים אחרת, אבל בחתן הרי עי"ז שיייתב דעתיה לא יבטל קיום המצוה, ולמה באמת פטור הוא מיתוב דעתיה. שוב ראיתי דהר"ן (דף יא, א מדפי הרי"ף, ד"ה ואיכא למידק) הביא באמת מכאן רא"י נגד שיטת התוס', דמחתן מוכח דגם באפשר לקיים שתיהן פטור.

והנראה בזה ליישב דעת התוס', דהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אינו משום דאינו יכול לקיים שתיהן, אלא דזהו פטור מיוחד, שהמצוה שעוסק בה פוטרתו ממצוות המזדמנות לפניו, אלא דמתנאי הפטור הוא שרק היכא שהעוסק במצוה מונעו מלקיים המצוה האחרת נפטר ממצוה אחרת, ולכן גם בחתן, כיון דגם טירדא דמצוה נחשב כעוסק במצוה, הרי הטירדא פוטרתו, אע"פ שע"י העברת הטירדא לא יפגם קיום המצוה עצמה.

ונראה פשוט דאם ייתב דעתיה דחייב לקרוא ק"ש, ולא שייך לפוטרו מטעם כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט (ירושלמי ברכות ב, ט), וכן לא שייך לומר דהוי יוהרא ולא כל הרוצה ליטול וכו' (משנה ברכות ב, ח), דהא באופן דיייתב דעתיה חייב הוא מדינא לקרוא ק"ש, ומשום יוהרא אינו נפטר ממצוה שחייב בה, ולא נחלקו רשב"ג ורבנן במתני' (שם) אלא אם רוצה עכשיו ליייתב דעתיה, דרשב"ג



פוטרו מזה ואוסר עליו דהוי יוהרא, אבל אם כבר ייתב דעתיה וסילק מעצמו את כל הטירדות ודאי דחייב, כך נראה.



## ב.

### אי האי דינא הוי דיחוי במצוה השניה או פטור ממנה

והנה בגמ' בסוכה (כה, א) ילפינן האי דינא מקרא ד"בלכתך", והא דלא ילפינן מק"ו מחתן, דאינו עוסק במעשה במצוה ורק מחשב וטריד, ואעפ"כ פטור ממצוות מקרא ד"בשבתך" (שהרי לשיטת התוס' מסיימי קראי, ודלא כרש"י), ק"ו למאן דעוסק במצוה במעשה, תי' בתוס' (ד"ה ובלכתך) דהו"א דשאני חתן, שאין נקל לו להסיר הטירדא מליבו. ויש להסתפק אליבא דאמת אי כל הטרוד במחשבת מצוה פטור אף היכא דיכול להסיר הטירדא מלבו, דאפשר דדוקא חתן פטור ומשום דאין נקל לו להסיר הטירדא מלבו, אבל אם יוכל בנקל להסיר הטירדא מלבו לא מיפטר, או דילמא אין סברא זו אלא לומר דבעינא תרי קראי, אבל לקושטא דמילתא כל הטרוד במחשבת מצוה הרי הוא כעוסק במצוה ופטור מן המצוה, וצ"ע.

ולכאורה יש להביא ראיה לשיטת התוס', דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דוקא היכא דאינו יכול לקיים שתיהן, מהא דפריך בגמ' והא מהתם נפקא, מקרא ד"ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" נפקא, ומצריך בגמ' תרווייהו. ולשיטת הר"ן ושאר רבוותא, דגם ביכול לקיים שתיהן מיפטר, קשה הא מקרא דטמאים לא ילפינן אלא בדלא אפשר לקיים שתיהן, דהתם ע"כ מצוה אחת תידחה מפני השניה, וא"כ בעי קרא ד"בשבתך" ללמד דאפילו ביכול לקיים שתיהן מיפטר, אך לשיטת התוס' ניחא, וא"כ מכאן ראיה לשיטת התוס'.

ואפשר לדחות, דהרי בלא"ה תיקשה לשי' הר"ן ודעימיה מהיכא ילפינן דגם ביכול לקיים שתיהן מיפטר, דילמא קרא דבשבתך איירי היכא דאינו יכול לקיים שתיהן. ואין לומר דע"כ קרא איירי גם ביכול לקיים שתיהן, דאי אינו יכול לקיים פשיטא דלא יניח האחת שעוסק בה, משום דמאי אולמא האי מהאי, דאפשר לומר דצריך קרא להיכא דהמצוה דעוסק בה אינה עוברת והאחרת היא עוברת, כדוגמת מצות ק"ש שזמנה עובר, והו"א דיניח המצוה שאינה עוברת ויקיים המצוה

העוברת, וזה מלמדנו קרא דלא בעי להניח זו שעוסק בה, אבל היכא דיכול לקיים שתיהן יעסוק בשתיהן, ומהיכא ילפינן דגם ביכול פטור מן המצוה. ומוכרחים לומר דזה ילפינן מסברא, דכיון דגילה קרא דמצוה פוטרת מן המצוה, והרי אין זה מטעם דיחוי וכדמוכח מהא דמצוה שאינה עוברת פוטרת מצוה עוברת, אלא דזהו דין בעסק מצוה הפוטר ממצוה אחרת, ולכן אפילו ביכול לקיים שתיהן פטור (והיינו בצריך לטרוח כדי לקיים שתיהן, וכמו שיבואר להלן בע"ה אות ה'). וכיון דזוהי סברא שפיר פריך בגמ' מהתם נפקא, דגם אילו למדנו דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה מקרא דטמאים, היינו לומדים מסברא דגם ביכול לקיים שתיהן פטור, ודו"ק.

שוב ראיתי שהר"ן כתב דהא דמיפטר ביכול לקיים שתיהן ילפינן זה מחתן, ולפי"ז חזרה לדוכתא הקושיא דמאי פריך הא מהתם נפקא, הא בעינן האי קרא ד"בשבתך" למיפטר גם ביכול לקיים שתיהן, ואין לומר דהקושיא היא דלמה לי תרי מיעוטא ליכתוב רק חד לחתן, דהא לא מסיימי קראי, ואי הוה כתיב חד הוה אמינא דקאי לעוסק במצוה במעשה. ואולי אפשר לומר דכיון דילפינן מקרא דטמאים דעוסק במצוה פטור, אילולי הצריכותא, וא"כ גם חד קרא הוה מוקמינן לחתן, דהא לעושה מצוה בידיים לא בעינא קרא דילפינן מטמאים. אך קשה דהר"ן עצמו כתב דהא דבעי קרא לחתן הוא משום דאינו עושה מעשה בידיים ורק טרוד במחשבת מצוה, והא עדיפא הוה לי' למימר, דבעי קרא דחתן ללמדנו דהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא אף ביכול לקיים שתיהן, וצ"ע.

ולמה שנתבאר, דגם לשיתת התוס' אין זה דין דיחוי אלא פטור, דהמצוה שעוסק בה פוטרת אותו ממצוות אחרות, לא תיקשי קושית הפנ"י בריש פ"ג דברכות (דף יז, ב ד"ה במשנה), דהק' כיצד ילפינן מ"ובלכתך בדרך" לפוטרו גם ממצוות שלא הז"ג, הא ק"ש ופסח הוי מצות שהז"ג ונשים פטורות, וא"כ הוה מ"ע שאינה שוה בכל, ומבואר בדוכתא טובא דמצות שאינו שוה בכל קילי ממצות השוות בכל. ולפי הנ"ל י"ל דרק לגבי דין דחייה שייך למיפרך הכי, אבל עוסק במצוה דהוא פטורא, דרק בשבת דידך חייבתך תורה במצוה אבל לא בשבת דמצוה, א"כ אין חילוק בין מצוה קלה לחמורה. והא דמבואר בגמ' דקרא דטמאים בעי משום דמקרא דבשבתך לא הוי ידעינן פסח דהוי מ"ע שיש בה כרת, ניחא

שפיר, דהתם הא קאי על תחילת העסק, שהרי יש לפניו ב' מצות להיטמא לקרובים או לעשות פסח, והו"א שפיר דיבחר בחמורה, אבל בעסוק כבר בקלה ומזדמנת לפניו חמורה פשיטא דפטור, ודו"ק היטב.



## ג.

### בפטור אונן וחתן לדעת התוס'

יש לעיין לשיטת התוס' למה אונן פטור מכל המצוות, הא תינח דפטור ממצוות שטירדתו מעכבתו מלקיימן, אבל מצוות שיכול לקיימן גם בהיותו טרוד במחשבת ועסק קבורה, למה ייפטר מהן הא יכול לקיים שתיהן<sup>1</sup>. וכן תיקשי בחתן. וצריך לומר דטירדא מעכבתו מקיום כל המצוות, דאפילו מצוות שאין בהם חובת כוונה מיוחדת וישוב הדעת, מ"מ צריך האדם לתת לב ודעת לקיימן, וכיון דטרוד במחשבת מצוה אחת פטור הוא ממצוות אחרות, ומיקרי אינו יכול לקיים שתיהן, דהרי עכ"פ צריך הוא, כדי לקיים המצוות, להסיח דעתו מענין מחשבת הקבורה, ואם לא יסיח לא יוכל לקיים המצוה, וכל זמן שלא הסיח אינו יכול לקיים המצוה האחרת, והוי שפיר אינו יכול לקיים שתיהן<sup>2</sup>.

בתוס' בברכות (יז, ב ד"ה ואינו) מבואר בשם הירושלמי דאונן אסור לו להחמיר על עצמו, וב' טעמים בדבר, משום כבודו של מת, או משום שאין לו מי שישא משאו. והיה נראה לכאורה דהכוונה דאסור לו להסיח דעתו מהאבלות ומחשבת הקבורה כדי לקיים מצוה, אבל אם הסיח דעתו חייב הוא במצוה דהא עכשיו לא מיקרי עוסק במצוה (וכמו שכתבנו למעלה אות א' לענין חתן). ולפי"ז אם הסיח דעתו וקיים מצוה יצא י"ח, ולא כן כתב במג"א (סי' תרצו, טז) דאם שמע מגילה כשהיה אונן לא יצא י"ח וצריך לחזור ולקרות.

1. בחכמ"א (כלל קנג, ה) כתב דאונן פטור מכל המצוות משום כבודו של מת, דאילו משום עוסק במצוה לבד א"א לפטרו מברכת המוציא וכדו', כיון דקיי"ל דאם יכול לקיים שתיהן חייב, עיי"ש.  
2. כעיי"ז כתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' כב אות ח), דהכל חשיב בכלל גמ"ח, והוי דאורייתא עיי"ש.

ונראה דאונן מיקרי עוסק במצוה אפילו בשעת הסחת דעת, ואינו דומה לחתן, דחתן אינו חייב להטריד דעתו במחשבת המצוה, אלא דבמציאות מחשבתו מוטרדת, ורק כיון דמחשבתו מוטרדת במעשה מצוה לא מחייבין ליה להרחיק הטירדא וליישב הדעת, אבל אונן חייב הוא להטריד דעתו בענין הקבורה המוטלת עליו, ומיקרי עוסק במצוה אפילו בשעת הסחת הדעת, וברגע שהוא בא לקיים מצוה אחרת חייב הוא מדין עוסק במצוה להניח את המצוה השניה ולהטריד דעתו בעסק הקבורה, ולכן מיקרי פטור ולא יצא י"ח, ועיין.



## ד.

### בדעת הראב"ד אי ס"ל כתוס'

בחי' הרשב"א ב"ק (נו, ב) כתב וז"ל: "בההיא הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניא וכו', וממה שכתב הראב"ד ז"ל בפרק השוכר את האומנין גבי במלוה צריך למשכון, נראה שהוא סבור דכל שהמשכון בידו פטור מן המצוה, אבל כאן כתוב בתוס' שאין שומר האבידה פטור מליתן רפתא לעניא אלא כשעוסק בצורך המצוה שהיא האבדה לחוד, שאם אי אתה אומר כן מי שמניח תפילין בראשו או מזוזה בפתחו יהא פטור מכל המצות וכו'", עכ"ל. בשטמ"ק ב"ק הובא קצת מדברי הרשב"א ויש שם שינוי לשון, ובנוסח השטמ"ק מבו' דהראב"ד והתוס' פליגי דכתב, לאחר שהביא דברי הראב"ד, "והתוספות חולקין כאן", נמצא דלהראב"ד פטור כל זמן שהאבידה בידו אפילו אינו עוסק בשמירתה, ותמוה מאוד א"כ מה יענה הראב"ד להוכחת התוס' ממי שיש לו מזוזה בפתחו ותפילין בראשו וציצית בבגדו. ואף שיש לדחוק בשוב קושיא זו, אך לשון הרשב"א בחי' לא משמע דהתוס' והראב"ד פליגי.

והנה בשטמ"ק ב"מ (פב, א) הביא דברי הראב"ד הנ"ל, וז"ל: "מיהו קשיא לי וכו', ועוד שמירת משכון מאי דמיא לשמירת אבדה והלא מצוה משעת הלואה נעשית, ואיכא לתרוצי מפני שממתין עליו ואינו מוכרו ליפרע ממנו", עכ"ל. ונראה מדבריו שאף הוא סובר כתוס' דרק בשעה שהוא עוסק בשמירת האבידה פטור ממצוה, וכוונת הראב"ד דלא תימא דרך ההלואה על המשכון הוי מצוה,

וא"כ בשעה שעוסק אח"כ במשכון לא הוי מצוה, וכמו דלא הוי מצוה כשעוסק בפקדון לנערו [דאל"כ כל ש"ח יהא ש"ש לר"י], ורק באבידה כל זמן ששומר האבידה להשיבה לבעליה הוי מצוה, ולכן אף כשעוסק בשמירתה הוי עוסק במצוה, אבל במשכון לכאורה רק ההלואה הוי מצוה, לזה כתב הראב"ד דכל זמן שהמשכון בידו ואינו מוכרו להיפרע הוי מצוה, וכשעוסק בו הוי עוסק במצוה, כן נראה לכאורה.



## ה.

### ביאור שי' הר"ן דאף ביכול לקיים שניהם פטור

כתב הר"ן (סוכה דף יא, א מדפי הרי"ף, ד"ה ואיכא) וז"ל: "לפיכך נ"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתיהן, וההיא דנדרים לא מוכחא מידי, דודאי בשעה שהאבידה משומרת בתיבתו לא מיפטר, דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה, ומי שהאבידה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה וכו', והיינו טעמא דמדפטר רחמנא חתן אע"ג דאפשר ליה ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהן וכדכתיבנא, ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר. ומיהו מודינא ודאי כל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם, דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע, ומשו"ה פרכינן וכו' וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה וכו', ומיהו כל שצריך לטרוח פטור, ומשו"ה רבנן דהוי שלוחי מצוה הוי גנו חוץ לסוכה, דכל זמן שליחותם עוסקים במצוה מיקרו ולא היו חייבים לקיים מצות סוכה", עכ"ל.

הנה אע"פ שנקיט הר"ן בסוף דבריו, דהיכא דיכול לקיים שתיהן בלי טורח דחייב לקיים שתיהן, והיה משמע לכאורה דאין זה חיוב גמור ורק מידת חסידות היא וכמשמעות הקרא דמהיות טוב וגו', אולם דבריו מורים דחייב חיוב גמור מצד הדין, וכדמוכח מראייתו שהביא מהגמ' דהק' וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה<sup>3</sup>. אלא

3. כ"כ להוכיח בביאור הלכה (סי' לח, ח בסוף ד"ה ואם צריך), וכן נראה מלשון הרמ"א שם שכתב "יעשה שתיהן" [וכתב לי הגר"מ שטיינברג שליט"א לדייק כן מלשון הגר"א (שם סק"י), שעל דברי

דכוונת הר"ן היא לומר דלא תימא כיון דילפינן דגם ביכול לקיים שתיהן פטור, א"כ נאמר דבכל גווני פטור, ע"ז כתב דאין סברא לומר דפטרתו התורה בכל גווני דמהיות טוב וגו', וא"כ ע"י סברא זו מחלקינן בין יכול לקיים כדרכו בלי טורח לבין צריך לטרוח, כלומר, דלא מצד סברא בלחוד מחייבינן, אלא דע"י סברא זו אנו למדים דיש מקום לחלק בין יכול לקיים כדרכו לבין צריך לטרוח, ולכן אמרינן נהי דגילתה לנו תורה דגם ביכול לקיים שתיהן מיפטר, וכדמוכח מהא דפטרה תורה חתן, אבל עד כאן לא שמענו אלא היכא דצריך לטרוח, אבל לא ביכול לקיים כדרכו, ומכיון ואין לנו גילוי לפטור ממילא נשאר בחיובו.

והא דפטור היכא דצריך לטרוח, נראה דהיינו דוקא אם הטירחא באה לו ע"ז שהוא עוסק במצוה אחת, וכגון ר"ח ורבה בר רב הונא, דבמקומם ובביתם היתה להם סוכה ובלכתם לקבל פני רבם היו צריכים לטרוח אחר סוכה, בכה"ג העסק במצוה פוטרם מטירחא לחזור אחר קיום המצוה, אבל אם עוסק הוא במצוה ומזדמנת לפניו מצוה שצריך לטרוח בקיומה, וגם אילו לא עסק במצוה היה צריך לטרוח ואין העסק במצוה מוסיף על טרחתו, בכה"ג אינו פטור מלטרוח, כן נראה מסברא.

וגם לשיטה זו נראה דאם טרח וקיים המצוה האחרת יצא י"ח, דהא עכשיו דטרח יכול הוא לקיימה בלי טירחא נוספת, וא"כ חייב הוא לקיימה ומיקרי מחוייב בדבר, [והא דכתבו הפוסקים גבי אונן דאם קיים מצוה בשעת אנינותו לא

---

הרמ"א העתיק דברי הר"ן בלא תיבות "ומהיות טוב אל יקרא רע" עיי"ש, וע"כ דפי' בדברי הרמ"א שהוא חיוב וע"ז הביא ראיית הר"ן מהגמ', אך בדעת הר"ן עצמו סבר הגר"א שהוא רק מהיות טוב ולכן לא העתיק דבריו בזה]. וכדין זה כתב המג"א (סי' תרמ, יד) ובפמ"ג (שם) לענין סוכה, והגר"ז (שם סעיף יח) כתב זה בלשון "חייב", והוא כדברי הביה"ל הנ"ל. ועי' גם בערוה"ש (סי' לח סוף סעיף יג). אמנם בשו"ת נשמת חיים (להגר"ח ברלין זצ"ל, או"ח סי' כו, במהדו' תשסב סי' ח) הבין בדברי הר"ן דאינו חיוב אלא רק מהיות טוב, עיי"ש, וכ"כ בפסקי תשובה (סי' רסד בהערה ד"ה ולולא) ובמקראי קודש (סוכות א עמ' קסח), ועיי"ש בהררי קדש (עמ' קסז).

אמנם מצינו שיטת ר' אברהם מן ההר (סוכה כו, א ד"ה והעיקר), שכתב גבי הולכים לדבר מצוה "והואיל ולא הטריחתם תורה לעשות הרי פטרה אותם מסוכה ואפילו מצאוה לפי דרכם אינם חייבים בה", וכ"כ המאירי (שם ד"ה הולכי) "ומ"מ אנו מפרשים שלדבר מצוה אף בסוכה מזדמנת להם כן", עיי"ש הוכחתו מהגמ' דף י, ב.

יצא י"ח כנ"ל, לא נתברר היטב טעם הדבר, ועי' מש"כ למעלה אות ג' בד"ה ונראה].



## ו.

### בדברי השאג"א בשי' הר"ן ביכול לקיים שניהם

השאג"א (סי' לז) כתב וז"ל: "א"כ י"ל<sup>4</sup> דהוא דערכין (דף ג, ב) ביכול מיירי כגון שהניח כבר תפילין קודם שהתחיל בעבודה, דעי"ז שהתפילין עליו אינו מבטל מהעבודה, וההיא דזבחים (דף יט, א) איירי שלא הניח עדיין, ואם יתעסק בהנחת תפילין עי"ז יתאחר מלעסוק בעבודה משו"ה פטור<sup>5</sup>, הרי הר"ן שם ושאר פוסקים ס"ל דעוסק במצוה לעולם פטור מן המצוה אפי' ביכול לקיים את שניהם, עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים דבכה"ג דצייר בהניח תפילין קודם שהתחיל בעבודה, ליכא למ"ד דיהא פטור מן המצוה ולא מעבודה, דהרי מפורש בר"ן דמי שתפילין בראשו אינו פטור מן המצוה, דעוסק במצוה אמרו ולא מקיים וכנ"ל, וד' יאר עיני הכהות להבין דבריו הקדושים<sup>6</sup>.



## ז.

### העוסק במצוה חשיב שפטור עכשיו ממצות או דהוי כאנוס

ראיתי למור"ר זצוק"ל בקוב"ש לב"ב (אות מח) שמספקא ליה בדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אי הוי פטור גמור, ואם עשה המצוה השניה לא קיימה ויצטרך לחזור ולקיימה כשיעבור הפטור של עוסק במצוה, או דילמא לא הוי אלא

4. השאג"א לעיל מיניה הק' דבגמ' בערכין (ג, ב) מב' דכהנים בשעת העבודה חייבים בתפילין של ראש, ואילו בזבחים (יט, א) מב' דכהנים פטורים מתפילין משום עוסק במצוה, כמש"כ רש"י שם, וא"כ אף מתפילין של ראש פטורים.

5. באמרי בינה (או"ח סי' י ד"ה עוד) כתב דכדברי השאג"א כתב בשטמ"ק בערכין שם בשם התוס'.

6. כן העירו בבית הלוי (ח"א סי' ג ס"ק ב) ובאמרי בינה (שם) על השאג"א, דבכה"ג אף הר"ן מודה דחייב [וכן יושב בארצות החיים (סי' כו ארץ יהודה ס"ק ב ד"ה ואחרי העיון) את סתירת הברייתות הנ"ל אף לשיטת הר"ן].

כעין אנוס עיי"ש. ונראה דספק זה אין לו מקום אלא אליבא דשיטת התוס', דלשיטת הר"ן ושאר רבוותא דגם ביכול לקיים שתיהן פטור, ודאי דהוי פטור, ורק אליבא דשיטת התוס', דאינו פטור אלא אם יכול לקיים שתיהן איכא למיבעי<sup>7</sup>. ומ"מ גם לשיטת התוס' יותר נראה דהוי פטור, דהא גם טירדא דמצוה פוטרת ואע"פ שיכול ליתב דעתיה, ומאי שייטא דאנוס הכא<sup>8</sup>.

אך נראה דאע"פ דהוי פטור מ"מ אם עזב את המצוה שעוסק בה ועשה מצוה אחרת קיים האחרת, דנהי דפטור הוא ממנה כל זמן שעוסק במצוה הראשונה, אבל כשעזב אותה הרי מיד נתחייב בשניה והוי בר חיובא, ופשוט<sup>9</sup>. אבל אם לא עזב את המצוה הראשונה וקיים את השניה בעודו עוסק בראשונה, אז הוי פטור מהשניה ונראה דלא קיימה, וכן כתב המג"א (סי' תרצו, טז) דאונן ששמע קריאת מגילה חייב לחזור ולקרותה אחרי גמר האנינות, וכן הכריע הגרע"א (סי' עא) דאונן שקרא ק"ש חייב לחזור ולקרות<sup>10</sup>.

## ח.

### ביאור דברי הראשונים במח' ת"ק ור' שילא בפטור חתן והשושבינים

#### מהמצוות

בגמ' בסוכה (דף כה, ב): "ת"ר חתן והשושבינים וכל בני חופה פטורין מן התפילה ומן התפילין וחייבין בק"ש, משום ר' שילא אמרו חתן פטור וכל בני חופה חייבין".

7. בקה"י (ברכות סי' טו) פירש שהתוס' סברו שהעוסק במצוה גדרו כאנוס, ולכך כל שאפשר לקיים שתיהן אין סברא לפטרו. אך הר"ן סבר שזהו פטור גמור מהמצוה האחרת, ולכן אף בשאפשר לקיים שתיהן פטור, עיי"ש.

8. אמנם בשעה"צ (סי' תעה, לט) כתב דשומר אבדה [או משמר המת] אף דהוא פטור מכל המצוות [ואפילו יכול לקיים שניהם, אם צריך לטרוח אחר זה, לדעת כמה פוסקים, וכדלעיל בסי' ל"ח עיי"ש], אם אכל מצה אזי יצא ידי חובתו, דהוא איש, אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת, עכ"ד. ומבוי בדבריו דאף לשיטת הר"ן ודעימיה דאף ביכול לקיים שתיהן מיפטור, מ"מ אם קיים המצוה אז יצא י"ח.

9. ז"ל הפמ"ג (סי' עא מ"ז ס"ק ה): "מיהו העוסק בצרכי ציבור ופסק וקרא ושמעו אחרים, שפיר יצאו ידי חובתם, דלאו פטור ממש אלא שעוסק במצוה אחרת", עכ"ל. עיי"ש שחילק בדינו מאונן.

10. אמנם עי' בדברי רבינו לעיל אות ג' בטעם פטור אונן מהמצוות, ולכא' לפי"ז אין ראיה לשאר עוסק במצוה.



וכתב רש"י: "ולית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה", ובכוונת רש"י ישנן ב' דרכים, הבעה"מ (דף יא, ב מדפי הרי"ף) פי' ד"הני תנאי" הכוונה לת"ק ור' שילא, וכן משמע בר"ן (דף יב, א מדפי הרי"ף), ומשמע לרש"י ז"ל דת"ק נמי לית ליה עוסק במצוה פטור מן המצוה משום דמחייב לחתן ושושביניו בק"ש, ואע"פ דק"ש שהוא פסוק א' יכולין ליישב דעתן שעה קלה, אבל למאן דס"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה אינו חייב ליישב דעתיה, דהרי שנינו דחתן פטור מק"ש, אלא ודאי דס"ל דעסק המצוה אינו פוטר ממצוה אחרת<sup>11</sup>. והא דפטורין מתפילה ותפילין פירש"י דאינן יכולין לכוון וגם איכא שכרות וקלות ראש, אבל בק"ש חייבין, דכיון דאינו אלא שעה קלה ויכולין ליישב דעתן לשעה קלה ולכוון.

והק' הר"ן למה פטורין מתפילה ותפילין ומ"ש מאבל, דמחייבין אותו ליישב דעתיה, ותירץ הר"ן דיש הבדל בין טירדא דמצוה לטירדת הרשות, בטירדת הרשות דאבל מחייבין אותו ליישב דעתו, אבל בטירדת המצוה אין מחייבין אותו להסיר הטיירדא, ואע"פ שעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה, מ"מ אין מחייבין אותו להסיר מלבו טירדת המצוה. וסיים הר"ן ע"ז דלא נהירא, וכוונתו נראה דאין לחלק בין טירדת מצוה לטירדת רשות למאן דלית ליה עוסק במצוה פטור מן המצוה.

התוס' (דף כו, א ד"ה חתן<sup>12</sup>) פירשו בכוונת רש"י דתנאי דאמרו משום ר' שילא לית להו עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל ת"ק אית ליה, והא דת"ק מחייב חתן בק"ש משום דאין זה אלא שעה קלה מחייב ליתובי דעתיה, דאין זה טורח גדול ליישב דעתיה שעה קלה וא"כ מיקרי אפשר לקיים שתיהן, ומתפלה ותפילין פטורין משום עוסק במצוה, והא דפירש"י דטעם הפטור מתפילה ותפילין משום חוסר כוונה ושכרות, היינו דאי לאו הכי הוה לי אפשר לקיים שתיהן, שהרי החתן ושושביניו אינם עסוקים ללא הרף בשמחה, אבל מחמת חוסר כוונה ושכרות אינם יכולים לקיים תפילה ותפילין, וליישב הדעת אינם חייבים, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואי תקשי א"כ למה מחייב ת"ק חתן בק"ש הא תנן דחתן פטור מק"ש,

11. כ"כ הב"ח (סי' לח, ג), והלבושי שרד (שם ס"ק ז).

12. עיי"ש במהרש"א ומהר"ם.

התם קאי לפני שעשה מעשה ואז אינו יכול בקל ליישב דעתיה אפילו שעה קלה, אבל לאחר שעשה מעשה יכול הוא לת"ק ליישב דעתיה וחייב<sup>13</sup>.

תנאי דאמרו משום ר' שילא ס"ל דעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה מדמחייבו שושביניו בק"ש, דהרי ס"ל דחתן פטור מק"ש הרי דגם ייתוב הדעת לשעה קלה קשה היא, וא"כ ליפטרו שושביניו מטעם עוסק במצוה, דבשלמא ת"ק ס"ל דייתוב הדעת לשעה קלה אינה טירדא ובנקל אפשר ליישב הדעת, אבל ר' שילא דפוטר החתן הרי ס"ל דאינו דבר קל וא"כ גם שושביניו יפטרו, אלא ודאי אית להו עוסק במצוה חייב במצוה, והא דחתן פטור מק"ש משום דאינו יכול לכוון דעתו. [בזה נצטרך שוב להזדקק לסברת הר"ן, דבטירדא דמצוה אין מחייבים אותו ליישב דעתו, גם למאן דלית ליה עוסק במצוה פטור מן המצוה. אמנם הב"ח (סי' לח, ג) כתב דחתן פטור אליבא דר' שילא משום דטריד ואי אפשר לו לכוון דעתו כלל, וקשה לי תרתי, חדא, דנצטרך לומר דפליגי במציאות אם אפשר ליישב הדעת או לא, ועוד דהא כתב הר"ן בפירוש דחתן אם ירצה יכול ליישב דעתו, וכדמוכח מהא דתנן (ברכות טז, א) אם רצה לקרות לילה הראשון קורא].

התוס' הקשו על רש"י, וכתבו דגם ר' שילא ס"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא דמחלק בין חתן לשושביניו, דס"ל דחתן אינו יכול לכוון דעתו כלל, כלומר בלי טירחא גדולה ומאמץ גדול, אבל שושביניו יכולין לכוון, פי' בקל.

הר"ן כתב ג"כ דאית להו להנהו תנאי עוסק במצוה פטור מן המצוה, ות"ק מחייב להו בק"ש משום דפסוק ראשון ליכא טירחא כלל, [ורק לפני שעשה מעשה החתן טרוד ביותר, וגם פסוק ראשון אינו יכול לכוון], א"נ דחתן ובני חופה לאחר החופה ובעילה לא מיקרי עוסקין במצוה, והא דפטורין מסוכה היינו משום מצטער, והא דפטורין מתפילה ותפילין היינו משום שכרות. [ודברי הר"ן תמוהים לי, דנימא להו שלא ישתכרו ויוכלו להתפלל, וכמו שהק' תחילה לרש"י מטירדת

13. צ"ב דבכל דוכתא לשון 'חתן' הוא אף קודם שעשה מעשה, ולבי' זה רק לאחר שעשה מעשה חייב בק"ש.

המהרש"א כתב וז"ל: "ואפשר דהו גרסי נמי בהדיא בדברי ת"ק ומכל מצות האמורות בתורה, כנראה מדברי בעה"מ דאיכא דהו גרסי הכי", עכ"ל.

הרשות דצריך להסיר טרדתו, וצע"ג]. וברא"ש פי' ג"כ כהר"ן עיי"ש בפ"ב (סי' ח), וראה בק"נ (שם אות ה), אך בר"ן משמע כהב"ח, ודו"ק<sup>14</sup>.



## ט.

### בספק הפמ"ג אם אונן פטור מסוכה

הפמ"ג (סי' תרמ"א ס"ק י) נסתפק אם אונן פטור מן הסוכה, דאפשר דאינו פטור אלא ממ"ע שהיא בשוא"ת, אבל לא ממ"ע שעובר עליה בקום עשה, ובבכורי יעקב (ס"ק יט) תמה הא חתן ושושביניו פטורין מן הסוכה, ודומיא דידהו אונן, דאף הוא עוסק במצוה ופטור מן הסוכה. והנה אם נאמר כתירוצא בתרא של הר"ן וכן הוא ברא"ש, דבני חופה פטורין משום מצטער, אבל לא משום עוסק במצוה, כיון דלא מיקרי עוסקין במצוה, א"כ ליכא ראייה. אך עדיין ראית הבכורי יעקב נכונה, דהא לחד תירוצא בר"ן פטור מטעם עוסק במצוה [ועיקר ראית הר"ן לעיל (דף יא, א מדפי הרי"ף, ד"ה ומיהו) דהיכא דיכול לקיים שתיהן בלי טירחא חייב בשתיהן, מהא דפריך בגמ' וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, זהו לפי התירוץ הראשון דפטורין מטעם עוסק במצוה], ולא דחה הר"ן פירוש זה משום דסוכה הוי קו"ע, הרי דעוסק במצוה פטור גם בקו"ע. וצריך לומר דלא נסתפק הפמ"ג אלא באונן ולא בכל עוסק במצוה, ושאני אונן דאינו עוסק בפועל ממש במצוה, ודוחק.



## י.

### בדברי הפוסקים בדין כותבי ספרים אימתי פטורים מתפילין

כתב השו"ע (או"ח סי' לח, ח): "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת

<sup>14</sup>. דהב"ח נדחק לפרש אמאי לא חשיבי עוסקים במצוה, ופי' הק"נ דבאמת השושבינים ובני החופה עוסקים במצוה, אלא שאי"צ לפוטרים מטעם זה אלא אף אם יכולים לקיים שניהם פטורים, ומדברי הר"ן דס"ל שאף ביכולים לקיים שניהם איכא פטור דעוסק במצוה, ע"כ דכונתו דלא חשיבי כלל עוסקים במצוה, וכל פטורם הוא בסוכה משום מצטער ובתפילה ותפילין משום שכרות.

ק"ש ותפילה. הגה: ואם היו צריכין לעשות מלאכתן בשעת ק"ש ותפילה אז פטורין מק"ש ומתפילה ומתפילין, דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת וכו' עכ"ל. יש כאן מחלוקת בין המחבר והרמ"א וכמבואר במג"א (ס"ק ט) ובביאור הגר"א (ס"ק ט), דהמחבר פסק כהירושלמי דאינו פטור מתפילין, ומה דאיתא בש"ס דידן דפטור תירץ הב"י דאיירי מתפילין דכל היום דבזה פטור, והרמ"א פסק כש"ס דילן עיי"ש.

ובמג"א (שם) תירץ דהירושלמי איירי ביכול לקיים שתיהן וש"ס דילן כשא"א לקיים שתיהן, וזוהי דעת הרמב"ם ולכן השמיט האי דינא, דהא כבר ביאר הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"ש ה"ה דעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת עיי"ש.

ונראה דכוונת המג"א היא כגון שאינו כותב אלא זמן מסויים ביום, ויכול הוא לקיים שתיהן, היינו שיכול להניח תפילין וישאר לו עוד הזמן הקבוע אצלו לכתוב סת"ם, ובכה"ג גם הר"ן מודה דחייב, דהרי רק ביש לו טורח פטור הר"ן אבל ביכול לקיים כדרכו חייב, ולמעלה (באות ה ד"ה והא) ביארנו דרך היכא דבא לו טורח ע"י קיום המצוה הזו שיעסוק בה, אבל אם הטורח הוא שלא ע"י המצוה מיקרי כדרכו וחייב, ולכן בכאן אם למשל קבע לו זמן לכתוב חמש שעות ביום, ויכול הוא עכשיו להניח תפילין ולהתפלל וישאר לו הזמן לכתובה, למה לא יניח תפילין, הא תפילין אינם מבטלים אותו ממצותו וזהו כדרכו. והרי מוכרחים לפרש בכה"ג, דא"א בענין אחר שכותב סת"ם יוכל בשעת כתיבה להניח תפילין, ועל כרחך צריך להניח הכתיבה, א"כ אין זה יכול לקיים שתיהן, וע"כ דזה מיקרי יכול לקיים שתיהן דיוכל לכתוב אחר הנחת תפילין, וא"כ מיקרי זה גם כדרכו וחייב, ונכון בסברא<sup>15</sup>.

ואין להקשות נימא גבי ניעור אבידה ג"כ כה"ג שיתן פרוטה לעני ואח"כ ינער, דאפשר לחלק בין מצות כתיבת סת"ם לניעור אבידה, דבניעור אבידה אינו פוסק מעשיית המצוה עד גמרה, ולכן אינו חייב להפסיקה גם לעשיית מצוה, אבל מצוה שאין לה שיעור וזמן מוגבל וכל שממשיך מקיים מצוה, ואין האדם עוסק בה בלי

15. במחצה"ש כתב דלדעת המ"מ (סוכה ו, ד), שכתב בדעת הרמב"ם שאף בא"צ לטרוח אחר שתיהן פטור, א"כ ע"כ דלא ס"ל תי' זה של המג"א. אמנם באמת המ"מ שם כתב רק דלדעת הרמב"ם גם ביכול לקיים שתיהן פטור, אך יתכן דהמ"מ מודה לדעת הר"ן, דאם אינו צריך לטרוח מהיות טוב אל תקרא רע וחייב לקיים שתיהן.

הרף ומפסיק הוא כשיש לו צורך לעשות פעולת רשות, א"כ גם לפעולת מצוה יפסיק, דמאי שנא, וזה חשיב כדרכו, וכמו שכתבתי.

בביאור הלכה (ד"ה צריכים לעשות) דייק למה כתב הרמ"א לשון 'צריכין', הא סובר כהר"ן דאפילו ביכול לקיים שתיהן פטור, ולפי מה שכתבתי הדבר נכון מאוד דרך אם צריכין, היינו שאם יניח תפילין לא יוכל לעשות הכתיבה הקבועה עליו או לא יוכל להמציא סת"ם לזקוק להם, בזה פטור מתפילין, אבל זולת זה ודאי יפסיק מכתבתו לקיום מצוות, כשם שמפסיק לפעולת הרשות, ועיין היטב.



## יא.

### ביאור דברי רש"י בברכות במיעוטא דחתן מק"ש

רש"י (ברכות דף יא, א ד"ה ובלכתך בדרך) הק' אמאי בעי קרא מיוחד לחתן ולא פטרינן ליה מקרא קמא דעוסק במצוה, ותי' וז"ל: "דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן אינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבא בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים, אי לאו קרא יתירא לא איתמעוט", עכ"ל.

דברי רש"י צריכים ביאור בתרתי, חדא, דמאי נפ"מ אי הוה כתיב בהדיא או דילפינן ממיעוטא, הא מיעוט הוי כמפורש בקרא, ועוד, דגם אילו הוה כתיב בהדיא הוה אמרינן דדוקא עוסק במלאכת מצוה פטור אבל לא טריד בטרדא דמחשבה בעלמא. ונראה בכוונת רש"י דחתן מיקרי עוסק במצוה ממש, דרש"י פי' בסוגיין (דף כ"ה.) גבי חתן טרוד טירדא דמצוה וז"ל: "אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר", ומבואר דמפרש דטירדת החתן אינה משום שחושש שמא לא ימצא בתולים, כפירוש הרמב"ם ז"ל (פי' המשניות ברכות ב, ה), או דילמא יעשה כרות שפכה, כפי' הר"ע מברטנורא (שם), אלא טירדתו הוא שהוא מהרהר בעשיית המצוה שיעשנה כהוגן, וזוהי טירדת מצוה ממש, אלא דהטירדא הוא רק במחשבה ואילו כל העוסק במצוה גם הגוף טרוד בה.

וא"כ זהו שכתב רש"י דאילו היה מפורש דכל העוסק במצוה פטור מהמצוה, היינו שמצוה אחת פוטרת השניה, א"כ גם חתן היה פטור דהרי גם הוא עוסק במצוה, ומצוה זו פוטרת האחרות. אבל כיון דכתיב רק מיעוטא והיינו "בשבתך" דמינה ילפינן דרק בשבת דידך מחייבת, א"כ אפשר לומר דרק היכא דליכא שבת דידך פטור מן המצוה, אבל בחתן נהי דגם הוא עוסק במצוה, אבל כיון דרק המחשבה עסוקה והגוף אינו עסוק א"כ לגבי הגוף מיקרי שבת דידך, והוי גם שבת דידך וגם שבת דמצוה ובכה"ג אפשר דחייב, דרק היכא דליכא שבת דידך כלל פטור מהמצוה, אבל היכא דאיכא תרוייהו גם שבת דידך וגם שבת דמצוה אפשר דחייב, ולמאי דמרבין גם חתן לפטורא ילפינן דגם בכה"ג פטור, ומשום דעסק המצוה פטור וכיון דעכ"פ איכא עסק דמצוה פטור. וזה נכון לענ"ד.



## **יב.**

### **העוסק במצוה דרבנן אם נפטר ממצוה דאורייתא**

מו"ר הגרא"ב וסרמן זצוק"ל (בקוב"ש ח"ב סי' לב) נסתפק בפירוש בשבת דידך אבל לא בשבת דמצוה, אי הכונה דרק בשבת דידך חייבה תורה במצות ולא בשבת דאינו דידך, או דילמא דשבת דמצוה פוטרת ממצות אחרות, ונ"מ לענין עוסק במצוה דרבנן אי נפטר ממצוה דאורייתא, דלצד א' דבשבת דאינו דידך לא חייבה התורה במצות, א"כ אף מצוה דרבנן לא חשיב שבת דידך ויפטר ממצוה דאורייתא, אך לצד ב' דשבת דמצוה פוטרת ממצות אחרות א"כ מצוה דרבנן לגבי מצוה דאורייתא לא חשיב שבת דמצוה<sup>16</sup>.

16. בשו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד, יו"ד סי' שי) כתב דהעוסק במצוה דרבנן כיון דמה"ת אינה מצוה בלכת דידך מקרי ודרך רשות הוא, וודאי דאינו פטור ממצוה דאורייתא, ועיי"ש שהביא עוד ראיות דאינו פטור. אמנם במצפ"א (סוכה י, ב ברש"י ד"ה שלוחי מצוה), כתב דכיון דילפי' לה מדכתיב ובלכתך בדרך בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת, א"כ איכא למשמע דכל לכת דמצוה אפי' דרבנן פטור ממצוה של תורה דלאו לכת דידך הוא, עיי"ש עוד.

בעיקר הספק וראיות מהר"י אסאד עיי' גם בעל"נ (סוכה כה, א ד"ה הכא טריד) והניח בצ"ע. בביה"ל (סי' עב, ד ד"ה אם יש) כתב דהפמ"ג (א"א שם ס"ק ד) כתב דמשמע במג"א דהעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, אך צ"ע מנין לו זה. ומבוי' דפליגי המג"א והפמ"ג בזה אם עוסק במצוה דרבנן נפטר ממצוה דאורייתא.

ונראה להביא ראיה דשבת דמצוה פטור מהא דמבואר דע"י פרוטה דר"י הוי שומר שכר, והא ניחא אי נימא דעסק האבידה פוטרו א"כ הוי ש"ש דמקבל שכר עבור שמירת האבידה, אבל אי נימא דהפטור הוא משום שרק בשבת דידך מתחייב במצות, א"כ לא העסק באבידה פוטרו, אלא האבידה רק גורמת שלא יתחייב במצות, ולמה הוי ש"ש, (ועיין היטב בסברא זו, כי יש מקום לפלפל בה).

[הנה הרמב"ם בפ' המשניות בברכות (ב, ה) פי' דחתן מיקרי עוסק במצוה משום מצות פריה ורביה, ולפי"ז אם כבר קיים פו"ר, דליכא עליו מצוה דאורייתא ורק מצוה מדברי קבלה ד"בבקר זרע את זרעך וגו'", יהא תלוי בספיקא דרבוותא האחרונים אם מצוה דרבנן פוטרת מצוה דאו"י<sup>17</sup>, ואולי גם זה מיקרי מצוה דאו"י ד"לא תוהו בראה לשבת יצרה", דמצוה זו היא חמורה, כמש"כ התוס' בכמה דוכתי<sup>18</sup>.

העל"נ (סוכה כה, א ד"ה הכא טריד) העיר דאיכא מצוה דאו"י של מצות עונה שמתחייב בה לאחר שכנסה<sup>19</sup>, אבל הרמב"ם הרי נקיט מצות פו"ר, ומשמע דלא חשיב מצות עונה. ולשיטת הרמב"ם אם נשא אילונית או שהוא סריס לא מיקרי עוסק במצוה<sup>20</sup>. ולכאורה יש להעיר דבכל נשיאת אשה יש מצוה דאו"י, אפילו אינה

ע"ע בפ' רבי אברהם מן ההר (סוכה דף כו, א ד"ה אישתכח) [אמנם לבי' הראב"ד בהשגות על בעה"מ שם (דף יא, ב מדפי הרי"ף), וכן בר"ן (דף יב, א מדפי הרי"ף) ליכא לראייתו]. ועי' בב' הגר"א (סי' תרמ, יב).

17. הצ"ח (ברכות טז, א ד"ה חתן) הק' כן, דלדברי הרמב"ם אם קיים פו"ר לא מיפטר מק"ש, ותמה שהפוסקים לא חילקו בזה, ואף הרמב"ם (ק"ש ד, א) לא הזכיר זה. ובהג' מצפ"א (סוכה י, ב) כתב ליישב ע"פ הנ"ל דאף העוסק במצוה דרבנן נפטר ממצוה דאו"י, וא"כ כיון דודאי מקיים בזה מצוה דרבנן נפטר ממצוה דאו"י. אמנם עדיין צ"ב לשון הרמב"ם בפיה"מ, למה הזכיר דוקא מצוה דפריה ורביה.

בעל"נ שם העיר עוד דמבו' בביצה (לו, ב לו, א) דאם יש לו אשה ובנים אף אין מצוה דרבנן, [ועיי"ש ברש"י (דף לו, א ד"ה דאית ליה) דהוי רק קצת מצוה מהאי קרא ד"לערב אל תנח ידך"], והפוסקים לא חילקו בזה, אלא כל חתן הנושא בתולה מיטריד ופטור מק"ש.

18. פסחים פח, ב ד"ה כופין, חגיגה ב, ב ד"ה לא תוהו, גיטין לח, א ד"ה כל המשחרר, מא, ב ד"ה לא תוהו, ב"ב יג, א ד"ה שנאמר.

19. כ"כ גם הצ"ח שם. ולכא' כיון דלא הוי אלא לאו ד"שארה כסותה ועונתה לא יגרע", א"כ הוא תלוי במבו' להלן אם העוסק בל"ת מיפטר משאר מצוות. והעל"נ לשיטתו בביכורי יעקב בהערה דלהלן, דמבו' דס"ל שאין לחלק בין עשה לל"ת.

20. כ"כ המעשה רוקח (ק"ש ד, ב).

בת בנים, משום "ונשמרת", ומסתברא דגם עוסק במצוה של קיום ל"ת ג"כ מיקרי עוסק במצוה<sup>21</sup>, ואם יעסוק בביעור חמץ בגוונא שאין עליו עשה ד"תשכיתו" ורק לאו ד"בל יראה" ג"כ ייחשב עוסק במצוה, וא"כ נושא אשה דיש בזה קיום של ונשמרת מיקרי עוסק במצוה. ויש להעיר לפי"ז דעוסק במצוה דרבנן יהא פטור ממצוה דאו', דהא מקיים בזה לא תסור לשיטת הרמב"ם בספר המצות (שורש ראשון)<sup>22</sup>, ועיין בכ"ז].

### **יג.**

#### **העוסק במצוה אם נפטר מת"ת**

הפנ"י (ברכות דף יז, ב) כתב דהא שהוצרך ר' בון בירושלמי ללמוד דאונן פטור מהמצוות מקרא דלמען תזכור וכו' כל ימי חיך (הובא בתוס' שם בד"ה פטור), משום דס"ל כרב יהודה ואב"י (שם בדף כא, א) דסברי דק"ש דרבנן וקרא ד"בשכבך ובקומך" בדברי תורה כתיב, וא"כ תו ליכא למילף מיני' דעוסק במצוה פטור ע"כ תו"ד שם. ודברים אלה קשים לי טובא דאפילו אי קרא איירי בד"ת, אפשר ללמוד דבלכת דידך מחייבת בד"ת ולא בלכת דמצוה, דעוסק במצוה פטור ממצות ת"ת, וצע"ג<sup>23</sup>.

21. כ"כ בפסקי תשובה (סי' רסה הערה אות א בתוה"ד), ועי' גם בהערה הבאה.

22. בביכורי יעקב (סי' תרמ, כב) מסיק בספיקו שבעל"נ, שהואיל ובמצוה דרבנן יש משום לא תסור, ומטעם זה אף מברכים על מצוות דרבנן (כמבואר בשבת כג, א), לפיכך העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא [וכן בעל"נ שם הזכיר סברא זו בתוה"ד] (ועי' מש"כ עוד בתוספת ביכורים שם).

23. לכא' לשי' התוס' דאינו נפטר אם יכול לקיים שניהם, א"כ אף שעוסק במצוה יכול עדיין לקיים מצות ת"ת, ואי נילף מהתם א"כ אף ביכול לקיים שניהם יפטר, ורק אי לסוברים דק"ש דאו' וקראי מיירי בק"ש יתכן לומר דכשעוסק במצוה לא מצי לכיין בק"ש, ולכך פטור כיון שאינו יכול לקיים שניהם. ואף לשיטת הר"ן ודעימיה הסוברים שאף ביכול לקיים שניהם מיפטר, מ"מ הא כתב הר"ן דהיכא שאין טירחא בדבר מחוייב לקיים שניהם, וכמו שבי' רבינו לעיל אות ה.



# אוצר אורח חיים

האם חובה להניח תפילין כל היום ובמהות מצוות תפילין  
♦ והצדיקו את הצדיקים ♦ דיני קדימה בברכות ♦ ברכה על  
יהודי חכם בחכמות העולם ♦ התאמת זמני היום למציאות –  
שקיעה וצאת הכוכבים ♦ בעניין איסור נסיעה בפסי רכבת שנבנו  
או נחפרו בשבת בא"י ♦ זמן קריאת שמו"ת ♦ גדרי גזירת איסור  
טלטול כלים בשבת ♦ איסור חובל בשבת לדעת הרמב"ם ♦  
חיוב עירוב חצרות בחדר מדרגות ♦ האם יש לקבוע תענית בז'  
חשוון – בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ



הרב יוסף חיים ספייער

## האם חובה להניח תפילין כל היום ובמהות מצוות תפילין

השיטות שהחוב יומי ♦ דעת תוס' שהחוב תמיד ♦ תמיהות  
בדעת תוס' ♦ דעת הרמב"ם ♦ הוכחות שאין החוב לרגע ביום ♦  
הוכחות שאין החוב תמיד ♦ ביאור מפני מה לא החזיקו במצוות  
תפילין ♦ תפילין בגדר לבוש ותכשיט ♦ יישוב הדברים ♦ ביאור  
דברי השו"ע

### א.

מנחות מד. "אמר רב ששת כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה, וכל  
שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה, וכל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בג'  
עשה, כל שאין לו מזוזה בפתחו עובר בשני עשה וכתבתם וכתבתם".

וסתמו משמע שכך הוא בכל רגע שאין לו תפילין, בדומיא להמשך גבי ציצית  
בבגדו ומזוזה בפתחו, והיינו שחוב תפילין כל הזמן, וכפשטי' דקרא דוקשרתם  
לאות על ירך וגו', ובדומי' לכתבתם על מזוזות ביתך.

### ב.

#### השיטות שהחוב יומי

אולם, בתשובה"ג (שערי תשובה קנג), בעיטור (הל' תפילין ס.) ובסמ"ג (עשה ג') גרסו:  
"כל שאינו מניח תפילין בכל יום עובר וכו'"<sup>(א)</sup>, וכן הוא במנהיג (הל' תפילין עמ'

(א). בכתר ראש (ט"ו) כתב דכפי שהסמ"ג סיבב העולם להזהיר העם על הציצית, כך היה (הגר"א) עושה  
לתפילין שיניחו כל היום, והוא למרות שהסמ"ג גופי' בדרשתו לעם (בעשה ג') אחר דבריו על ציצית,  
הוסיף והזהיר על התפילין שיניחום בשעת תפילה ולא כל היום.

תרל"ג) בשבלי הלקט (הל' תפילין) ובס' חסידים (תר"ו)<sup>2</sup>, וכנראה היינו שהוא בדומיא לכהן שאינו מברך, דהתם ודאי החיוב יומי.

ובר"ה (יז.) "פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפילין", וברי"ף ור"ח שם ור"מ (הלכות תשובה ג-ה) פירשו זהיינו מי שלא הניח מעולם<sup>3</sup>, וכן הוא באשכול (תפילין ל"ה) רי"ו (נתיב יט-ה, קע:ט) ורשב"א (בתשו' החדשות ה').

והשיג עליהם במנהיג הל' תפילין (עמ' תרל"ג) שהוא במי שלא הניח כל יום, מהך דמנחות, לטעמי' כהסמ"ג, ושאל בזה ר"י ממרויש בתשו' מן השמים (סי' נ') והשיבוהו ברמז שאו ידכם קודש וברכו את ה', ברוך ה' יום יום יעוי"ש, והיינו שהוא אכן בכל יום.

ואף בדעת הרי"ף והר"מ אין להוכיח דס"ל שמצוות תפילין פעם אחת בחיים, אלא כמו שביאר שם ר' יהונתן מלוניל, דבלא הניח מעולם, שהגדרתו מפשעי ישראל הינה מצד שכפר במצוה יעוי"ש, וכן נראה בר"מ מכך שלא הביאה כלל בהלכות תפילין, אלא בהלכות תשובה דיני אפיקורוס.



## ב.

### דעת תוס' שהחיוב תמידי

אכן, בתוס' ר"ה (שם ד"ה קרקפתא) ושבת (מט. ד"ה כאלישע) קשיא להו מהמנהג הרווח בזמנם ממנהגם שלא להניח תפילין [וכדמצינו בתשוה"ג החדשות (עמנואל) קס"א וכן בתשוה"ג שערי צדק קנ"ג], ויישבו (בר"ה) כהמכילתא דהעוסק בתורה

---

ב). וכן בשל"ה (מצות תפילין אוי"ג).

ג). וכבר עמד בדרשות ר"י נ' שועיב (ואתחנן) דהול"ל דלא אנח תפילין.

ד). ע"ש שנראה שגרס כן בגמ', וכן היא הגיר' לפנינו בילקו"ש (זכריה תקפב) ובמדרש זהר חדש אחרי (מט.): "ווי לקרקפתא דלא מנחא תפילין מעולם".

ה). ועפי"ז יתבאר מש"כ רי"ו (נתיב כב-ב, קפו): גבי חתן ש"יש מקומות שנהגו להניח להם תפילין דלא להו קרקפתא דלא מנח תפילין", והלא אין סיבה לחוש שדוקא ביום הנישואין לא הניח, אלא דחיישי' לאלה שלא הניחו מעולם (עכ"פ כדין) ובהנחה פעם אחת כבר יצאו מכלל קרקפתא דלא מנח תפילין, כמבוי, ויל"ע במש"כ רי"ו (נתיב יט-ד) בהמשך שבשעת תפילה כ"א מישראל שאינו מניח תפילין נקרא מפשעי ישראל וכו'.

כמניח תפילין, וכתבו (בשבת) דאח"נ השאר שאין מניחים הוא שלא כראוי, דמרפיא בידן כדאמר' בשבת (קל.).

ומעתה הלא אין לפרש כוונת תוס' כשלא הניח תפילין כלל ביום, שלזה לא יועיל המכילתא מיד, שהלא כוונת המכילתא לפטור רק שלא בשעת ק"ש ותפילה (כמשי"ת להלן), ובהכרח כוונת תוס' כלפי הימנעות מהנחת תפילין במשך שאר היום, ונמצא מבו' בתוס' שאדם שאינו עוסק בתורה מחוייב להניח תפילין תמידית, וכל שאינו מניח תמידית הוא קרקפתא דלא מנח תפילין.

[ובתוס' בר"ה ושבת וברשב"א ור"ן בר"ה הביאו את דברי ר"ת, שפירש שכוונת הגמ' היא דוקא למבזה את המצוה, שהרצועות בזויות עליו, ובתוס' רא"ש ומרדכי ר"ה שם (תש"ז) שאומר מה מועילים רצועות הללו<sup>1</sup>, והיינו שאי"ז מצד ביטול המצוה אלא ביזוי המצוה, וכמו לר' יהונתן<sup>2</sup>].

ועד"ז בתוס' פסחים (קיג: ד"ה ואין) דשבעה מנודין לשמים ובכללם מי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו, ובתוס' מתבאר שאף הירא שאין גופו נקי מ"מ בשעת ק"ש יכול לזוהר, הרי משמע בתוס' שבעלמא כשאין לו חשש מנקיות גופו, החיוב והנידוי הינו אף אם רק בשאר היום אינו מניח, שהחיוב הינו לכל היום (ומ"מ יעוי"ש בתוס', שהוא דוקא ביש לו ואינו מניחם, ובפשוטו יל"פ המכוון שהוא דוקא כשמבטל המצוה במרד<sup>3</sup>).

1. מש"כ דליתא בנמנע מלהניח מיראה שאין גופו נקי, אין המכוון לפטור עפ"י דין (דא"כ פשיטא, והוא כן בלא יסודו של ר"ת, וככל אנוס, כמבו' ברשב"א שם) אלא אף בכל שהוא ירא מכך מעצמו, ואף אין המכוון לאפוקי הנמנע מלהניח סתם שיהא בכלל פושעי ישראל, דלר"ת רק המבזה בכללם, ורק שהנמנע מלהניח סתם יבחון בעצמו אם נובע מביזוי או לאו, ולכך כתבו תוס', דמ"מ הנמנע מחמת יראה מנקיות גופו, בכה"ג ברור שאינו בכלל פושעי ישראל.

וברא"ש (מנחות לו.) מצינו במי שהניח אך לא במקום הנכון דחשיב קרקפתא דלא מנח תפילין (ועד"ז בחזו"א או"ח ט-ב יו"ד קסב-ב במיקל בכשרות התפילין, וכן באגרת גבי צד"י הפוכה), ואף שברא"ש בר"ה הכריע כר"ת, ויל"ע.

2. ואין לתמוה בסתירת הדברים לר"ת בתשו' מן השמים שהוא בכל יום, דאילו מצד ביזוי המצוה אין בזה חלוקה לימים, דהלא השו"ת מן השמים אינו לר"ת.

3. אלא שבלשון תוס' שהוסיף: "אי נמי אפי' אין לו יש לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב כדאשכחן (סוטה דף יד.) במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה", צ"ב עכ"פ וכי מה שיש בבעלותו תפילין מוסיף מחייב להניחם (אגר"מ או"ח ד-ד), ולמשי"ת להלן בגדר מצוות תפילין יתיישב העניין, עמש"כ בסוף דברינו בהערה מ"א.

וכן מצינו בתוס' סנהדרין (פח: ד"ה אי) בהא דאמרי' התם דחייב זקן ממרא משכח"ל רק בתפילין, שמורה לעשות ה' טוטפות להוסיף על דברי חכמים, ע"ש דהוא בדעביד ארבעה בתי ואייתי אחרינא ואנח גביהו, ובתוס' דבולוב ליתא, דמכי אגביה נפק ביה, הרי מבו' דאפ"ה בתפילין חייב, והיינו משום שאין חיובם לרגע אחד ביום, כלולב (ישועות יעקב לו-א).



## ג.

### תמיהות בדעת תוס'

ובשבת (מט.) איתא שכשגזרו שלא להניח תפילין והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק ראהו קסדור אחד רץ מפניו ורץ אחריו וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, ותמהו הראשונים - הלא בשעת השמד אפי' על ערקתא דמסאני יהרג, והרמב"ן הרשב"א והר"ן תירצו דה"מ לעבור על מצות לא תעשה אבל אם גזרו לבטל מצות עשה, כיון שאינו עובר בידים מותר וכו' יעוי"ש<sup>ט</sup>.

ובכס"מ (יסוה"ת ה-א) השיג עליהם, ויישב, דמשום שכבר קיים באותו היום מצות תפילין. ועד"ז גם בריטב"א, שיישב: "דהא מצות תפילין בחיוב תורה אינו אלא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ולהניח כל היום הוא מדת חסידות", וכ"ה כוונת הריטב"א בשבת קל. (ומתחדש בריטב"א שהחיוב אחת ליום הינו בשעת ק"ש ותפילה).

ובתוס' ותוס' רא"ש שם יישבו, שדין ערקתא דמסאני מצד שמתנהג כגוי, אבל הכא אינו עושה כלום, אלא שאין לו תפילין בראשו שעה אחת, ויש הרבה מישראל שאין להם תפילין כמותו, והוא כפי שהבאנו מהתוס' שם (ד"ה כאלישע) שמנהגם שלא להניח (כל היום), דתפילין מרפיא.

ומבו' גם כאן שביטול מצוה הוא כרמב"ן ורשב"א וכתוס' לשיטתם (דלא כריטב"א), ורק מחמת הגדר בדין ערקתא דמסאני אינו ביהרג ואל יעבור, שאין כאן שינוי ממנהגם של ישראל, אך מאידך צ"ב - שאילו מנהגם זה של ישראל עבירה היא, ודאי אין להתייחס אליו (ועיין תוס' רא"ש).

ט. ובר"ן (ונמוק"י סנהדרין עד:) דמשום שבלא"ה ביד הגוי להסיר ממנו התפילין.

ובתוס' יומא (לו. ד"ה לאו) דמי שלא הניח תפילין יום או יומיים צריך להביא קרבן עולה לכפר עליו, משמע דדוקא בלא הניח כלל באותו יום, ואילו הניח רגע מהיום כבר אינו צריך להביא עולה, והיינו שהחובה היא יומית, אך צ"ב מהו שכתב יום או יומיים, מה שייך שיהא השיעור ביומיים, ותו הלא בכלל יומיים יום, ומשמע שלעיתים אין ביום אחד בכדי לחייבו, וצ"ב.

ובתוס' ע"ז (כו. ד"ה וכי) דהא דחשבי' משומד ללאו בר קשירה (גיטין מה:): אף דחשיב בר שמירת ברית גבי מילה, הוא משום ש'בר שמירת ברית הוא אם יחפון, ובגיטין גבי קשירה וכו' שאינו מקיים מצות וקשרתם אינו בכלל וכתבתם וזה מבטל מצות קשירה מעליו. ואכתי צ"ב, דליסגי במה שהוא בר קשירה אם יחפון, ובהכרח משום שהחויב יומי (כת"ס או"ח ט', אחיעזר ח"ג פא-יב), הרי מבו' שהחויב יומי.



## ד.

### דעת הרמב"ם

ובר"מ (תפילין, פ"ה, הלכה כה) האריך בגודל עניין התפילין, וכתב: "לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום" שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין<sup>(א)</sup>. אף על פי שמצותן ללבשן כל היום בשעת תפלה יותר

(י). הא דלא כתב 'כל הזמן', לאפוקי לילה.

(יא). בגמ' מצינו מעי"ז בכמה דוכתי (יומא פו. סוכה כח. תענית כ: מגילה כח:), אך לא מצינו לה על רבי, וגם הוזכר בכמה דוכתי בלא תורה ובלא תפילין, וגם עניינו קידוש השם, כמבו' יומא פו., וכפי שהביאה בר"מ יסוה"ת ה-יא (אלא שהוסיף עליהו ציצית), ולא שייך למעלת התפילין.

אכן, הכא בר"מ מדיני תפילין איירי, ומייתי מעשה (כנראה היה לפניו במדרש, והוא המשך המדרש שהביא הר"מ דעות ב-ד, ע"ש תמיהת הכס"מ, ול"מ לפנינו, ועיין תשו' מהר"ץ חיות ע"א) דרב היה עם תורה או וכו', והמכוון שהיה לכה"פ עם תפילין [דאילו המכוון 'או' ממש, א"כ עניינו שיהא עוסק תמיד באיזה מצוה (כשפ"א סוכה כח.), וא"כ לא שייכא הכא, ותו אמאי מייתי להר"מ הכא טפי מבציצית ות"ת, ותו דאילו המכוון 'או' ממש, נהי דמצינו במכילתא שתורה פוטרת תפילין, אך ל"מ שציצית פוטר מתפילין, ותו דל"מ שפטור מציצית במקום תפילין או תורה, וכן ל"מ שפטור מתורה במקום תפילין או ציצית, ומלבד שבפשוטו הר"מ אינו פוסק כהמכילתא (משכנ"י או"ח מ"ט)], ובהכרח המכוון שהיה עם

מן הכל, אמרו חכמים כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה שהרי בארבע פרשיות צוה על תפילין של ראש ועל תפילין של יד, וכל הרגיל בתפילין מאריך ימים שנאמר ה' עליהם יחיו".

ויל"ע כמאן ס"ל, דהלא מבואר בדבריו שאין החיוב תמידי, שישתדל שיהא עליו כל היום מחמת גודל עניינו, ושמדת חסידות היא של רבינו הקדוש אך מבואר ביותר שאף אינו יומי, שהרי לא הזכיר דתליא ביום, וכן בהמשך דבריו בהבאת הגמ' במנחות 'וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה' נקט שלא כגיר' הסמ"ג שעובר בכל יום.

וא"כ צ"ב מהו גדר החיוב - וכי סגי בפעם אחת בחייו לקיום החיוב, וא"כ הול"ל כל שלא הניח תפילין עובר וכו', עוד צ"ב מהו שכתב דמ"מ 'מצוותן כל היום'.

וכלפי הגמ' (מנחות מד.) דהמניח תפילין מאריך ימים, מבו' בר"מ שפירשה ב'הרגיל' להניח (עיין תשובה מאהבה ח"ב סי' רב אות מ"ג), ויל"ע מה גדרו, ואם הוא פירוש לכל הלשונות בגמ' שם, גם כלפי כל שאינו מניח שעובר בח' עשין.

עוד יל"ע בדבריו גבי ק"ש, דהלא פתח בתפילה וסיים בק"ש (אמת ליעקב ברכות ג:), ותו דמשמע מדבריו שאכן דין הוא מהלכות ומצוות התפילין ללבשן בשעת התפילה יותר מן הכל, והיינו דמאחר דס"ל שאין החיוב תמידי, בהכרח הבסיס למה שמוגדר בדין הק"ש כמעיד עדות שקר, הינו מחמת שמדין התפילין ישנה מצוה יתירה ללבשם בשעה זו<sup>(ב)</sup>, והיינו בשעת התפילה כולה, הכוללת את ק"ש שלפניה<sup>(א)</sup>, וע"ד שנתבאר בריטב"א, אך צ"ב באמת מנ"ל לעניין זה בדיני התפילין, ומה גדרו.

כולם, או (כשלא יכול היה) לכה"פ עם תפילין וציצית, או (כשלא יכל) לכה"פ עם תפילין, ועי' שבת (ק"ח:).

יב). ודלא כהיעב"ץ (ס' הזכרון לגרי"ב ז'ולטי, עמ' נח) שכוונת הר"מ שהוא רק מדיני התפילין, ואין בו דין נוסף כלל.

יג). ולהר"מ לכאור' לא שייך המנהג שהיו משאירים התפילין בצהריים עד אמצע ק"ש דערבית (עד כימי השמים) כמש"כ ר' עמרם גאון (עיטור הל' תפילין, הו' בהג"מ תפילין ד-ש, בב"י כה-א ומ"א ל-ב), הרי שלא היו משאירים אותם לתפילה, ואילו להר"מ הא דבעי' שיהא בשעת ק"ש אינו אלא מחמת התפילה.



ונמצינו שדעת העיטור, הסמ"ג, המנהיג, ס' חסידים, ר"י ממרויש בתשו' מן השמים והריטב"א היא שהחוב יומי. ומאידך דעת הרמב"ן והרשב"א בשבת שהחוב תמידי, וכן דעת תוס' והר"מ שאין החוב יומי, אלא שבשיטתם באמת יל"ע מיניה וביה מה גדרו, כמבואר.



## ה.

### הוכחות שאין החוב רק לרגע ביום

ובברכות (יד:): "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", ובהכרח היינו מאחר שישנו חוב בהנחת התפילין, דהרי הפטור (כגון אבל) ודאי אינו כמעיד שקר, ומוכח שחובת תפילין מדאורייתא תמידית, ובהכרח כהריטב"א בשבת, שמדין תפילין הוא שצריך להניחם בשעת ק"ש, ולכך שוב כשאנו מניח הרי הוא גם מעיד עדות שקר בעצמו (ועד"ז יתבאר מדברי הר"מ), ויבואר שאכן ישנו חוב יומי, ושהוא לזמן ק"ש, אלא שעיקר דברי הריטב"א צ"ב, דמנ"ל בדאורייתא שיהא דין בזמן ק"ש, ומה גדרו.

ובמכילתא (בא י"ז) איתא שהעוסק בתורה פטור מן התפילין שנ' למען תהיה תורת ה' בפיד [הו' בתוס' ור"ן (ר"ה יז.) ורא"ש (הל' תפילין כט), ובשו"ע (לח-י) <sup>(ד)</sup>],

(יד). ותמה ר' שמואל בן חפני גאון: "דהא רבנן קשישי דתורתן אומנתן ומניחין תפילין ומברכין עלייהו ואי לאו דחובה הוא לא הוּו מברכין עלייהו", והכריח מזה דליתא מאחר שלא הובאה בגמ', ועד"ז ברוקח שסט, שאין כוונת המכילתא לפטור אלא שמעלה עליו הכתוב, ובעיטור יישב דדוקא בעוסק במקרא ולא בתלמוד (וביאר בב"י דכיון שמוזכר בה יצי"מ טובא) ואינהו בגמ' עסקי (הובאו ברא"ש תפילין כט וטור או"ח לח).

אך בראשונים אחרים יישבו שאין המכוון שת"ח שתורתו אומנותו פטור לעולם, אלא רק בשעה שעוסק [כפי שהוכיחו האו"ז (הל' תפילין תקל"א) והמרדכי (מנחות תתקסט), מדאמר' ברכות מז: איזהו ע"ה כל שאינו מניח תפילין, וכן מוכרח לתוס' (ר"ה יז.) דנקט דאיתא למכילתא, ושהוא אף בעוסק בתושבע"פ], ובטעם הפטור כתב הר"ן ר"ה יז. (ד. מדפה"ר) דמשום שהעוסק בתורה א"צ אות, שדברי תורה הן עליו לאות, וע"ש עוד דמשום עוסק במצוה, ובפשוטו צ"ב, דהלא אין פטור עוסק במצוה לעוסק בת"ת, ותו דהלא במכילתא מבואר טע"א, אך הר"ן לטעמי' במו"ק ט: דטעמא בת"ת משום שמטרתו המעשה, ואילו תפילין מטרתם למען תהיה תורת ה', כך דממילא גבייהו הדר דינא דעוסק במצוה בת"ת, וכמש"כ בהגר"א לבאר את דעת המרדכי, שהוא כדמצינו בירושל' פטור מק"ש משום דזה שינוי, וה"נ תפילין 'שהוא ג"כ שינוי וז"ש למען תהיה תורת ה' בפיד' (ועמש"כ מו"ק ט:).

והוא להיפוך מהמבואר בשימוש רבה דאדרבה הנחת תפילין היא רק ללמוד תורה<sup>(ט)</sup>, אף שודאי צריך להניח בשעת ק"ש ותפילה, כמש"כ תר"י ברכות יד: (ט: מדפה"ר) על דברי המכילתא, וכמבו' בגמ' כאן שהאמוראים הקפידו להניח, ומוכרח דהלא מאחר דהתורה דק"ש בהכרח אינו פוטר (דא"כ כולם יפטרו<sup>(טז)</sup>) הרי עכ"פ בשעת ק"ש אינו עוסק בתורה דעלמא, ובהכרח שחובת תפילין עצמה כל היום, ומזה הוא שנפטר העוסק בתורה.

ועפ"י, מש"כ ב"י דמ"מ יכול להפסיק ולברך, דלא כבשאר עוסק במצוה (שאין טעם להפסיק, ולריטב"א סוכה כה: אסור להפסיק), וכן מש"כ ב"י ובהגר"א, דאף לראשונים אפשר שהוא דוקא בצירוף שהוא ת"ח שתורתו אומנותו (ובב"י נסתפק בהשוואה לפטורו מתפילה בשבת יא., אך בהגר"א הכריע כן, מאחר שהשווהו לירושל', שפוטר גם מק"ש משום דזה שינון וזה שינון, והמכוון דאף דגבי ק"ש לא קי"ל כירושל' משום קבלת מלכות שמים שבה, מ"מ גבי תפילין שפיר קיימא), ויש להאריך.

ויעוי' במדרש תילים (א-יז) אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבנו של עולם אנו רוצים להיות יגיעים בתורה יומם ולילה, אבל אין לנו פנאי, אמר להם הקדוש ברוך הוא קיימו מצות תפילין, ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים לילה ויום, ריו"ח אמר מקרא מלא הוא וכו' למען תהיה תורת ה' בפיך.

ובשו"ע (לח-י): "הקורא בתורה פטור מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת ק"ש ותפלה", והיינו שמכריע דלא כרשב"ח (כמבו' בב"י) והרוקח, אלא חושש לעיטור, שדוקא בתושב"כ (מ"א סק"ד, פמ"ג, ועיין מחצה"ש), ומאידך, למרדכי, ר"ן ור"י שהפטור אינו בשעת ק"ש ותפילה (דלא כהעיטור גופיה, עיין פמ"ג), ומבואר שאינו חושש להצעתו שדוקא בתורתו אומנותו, ודלא כבהגר"א, שהכריע כמרדכי ר"ן ור"י אך דוקא בתורתו אומנותו, ע"ש אחר שהביא כמה דוכתי בגמ' דמצינו שאמוראים הניחו תפילין בברכה (ובדוקא הביא מקורות שהניחו בכלל היום ובתפילה ובלכתם לביהכ"ס וכדו') והכריח כהמרדכי, דדוקא כשעוסק ולא קודם (כפי שהביא מיניה משנ"ב סק"ט וביאור"ל).

ונמצא דודאי עיקר תפילין הם בשעה שאינו עוסק בתורה, אך מ"מ לא מהני עסק התורה לפטור אלא בתושב"כ ובשעה שעוסק בה (ולהגר"א דוקא בתורתו אומנותו), ובהא דלהלכה לא קי"ל כפטורה דהספרי, יעוי' במשכנות יעקב (או"ח תשו' מ"ט).

טו). "לא אכשר לאחותי תפילין אלא מאן דקרא בתורה ובנביאים ובכתובים ובתלמוד בתורה בספר בראשית בנביאים בס' שמואל בכתובים בס' תילים ואי הוה במשנה שפיר דמי... ולמדתם אותם ושמרתם ועשיתם וקשרתם אם אין למידה אין שמירה אם אין שמירה אין עשיה אם אין עשיה אין קשירה" [נדפס בסוף הלכות תפילין לרא"ש, ועי' רא"ש הל' תפילין ל' ומחזו"ר תקי"ד].

והשיג עליו בס' התרומה (הלכות תפילין) מקטן היודע לשמור תפילין, ודחה ר' יוחנן מאוכרידא בפירושו לשאלות (נדפ' בקובץ עטרה לחיים, ע"י ירחמיאל ברודי, עמ' 255) דשאני קטן שאינו ראוי לכך.

טז). ואכן בתשו' מהר"ם מרוטנברג (פראג) תרמ"ט כתב בשם ריב"ן ליישב המנהג דק"ש כעוסק בתורה וזאת היא נחמתי מפושעי ישראל בגופן, אך בהכרח אין כוונתו לדינא אלא ללימוד זכות.

אולם באמת יל"ע בדעת ר' יונה בזה, שבדבריו גבי המכילתא יעוי"ש להדי' לשונו ש'החיוב כל היום' ומזה הוא שנפטר העוסק בתורה (וכמשנ"ת), ומאידך באגרת התשובה לר' יונה או"כ מי שאינו מניח תפילין יש עליו קרוב לשלוש מאות עונשים בשנה, והיינו כהסמ"ג שהעבירה יומית, ומאידך בשערי תשובה ג-יא כתב דקרקפתא דלא מנח תפילין היינו בשלא הניח מעולם, אתמהה<sup>(ז)</sup>.

ומצינו במנחות (לו.) שהמניח תפילין מקודם זמנה, שכשמגיע זמנה ממשמש בהם ומברך, והיינו שמברך על המשך קיום המצוה ולא על הרגע הראשון (דאל"כ לא הוי עובר לעשייתו, וכן יצטרך שלא להפסיק בדיבור מהרגע שהגיע זמן המצוה), ובהכרח שיכול לברך על ההמשך מצד עצמו, וכמש"כ קרן אורה שם, דמשום שחיובו כל הזמן 'דמאן פלג מצוה זו לימיו' (ע"ש שתמה בזה על תוס', אך אף התוס' אי"ז משום שחלקו ע"ז, כמבואר בתוס' דקאי גם גבי ציצית, שודאי חיובו ממשיך).

ובתה"ד (ב-קכא) שמי שהתפלל ערבית (מוקדם) שוב לא יניח תפילין ולא ילבש ציצית, אע"פ שלא הניח תפילין וציצית באותו יום, ובא"ר ל-ב חלק על כך לגבי תפילין, שנמצא יבטל מצוות תפילין באותו יום, וכן בשבות יעקב ג-ל"ז, דלא ליהוי קרקפתא דלא מנח תפילין, ואם כן בתה"ד מוכח שאין זה חיוב יומי, אלא כציצית הוא<sup>(ח)</sup>.

ודעת הראב"ד (ברמב"ן פסחים ז:) גבי נוסח הברכה להניח, דמשום שהיא 'מצוה שאין לה גמר אלא חייב לעשותה תדיר', ובחמדת שלמה (או"ח כ"ד) דהא דלא מהני בתפילין כוונה שלא לצאת (כתמיהת הטורי אבן ר"ה כח:), משום שמצוותו כל היום<sup>(ט)</sup>.



(ז). אמנם הפירוש לברכות מתלמידיו, ואגרת התשובה לא ברור אם הוא מר"י עצמו, אך עכ"פ כולם מבית מדרשו, כך שמכלל תמיהה לא יצאה.

(ח). ומצינו השוואה ביניהם גם בשבת קיח: (לפרש"י).

(ט). משכ"ש בהגה' מנמוק"י, לא נמצא בנמוק"י לפנינו.

ו.

הוכחות שאין החיוב תמידי

ומאידך, איתא בשבועות (כה:) דהנשבע שלא אניח תפילין היום, הו"ל נשבע לבטל את המצוה<sup>כ</sup>, עיין מהרי"ט (ח"ב יו"ד מז) דמבו' דמשום שהחיוב יומי, ולהר"ן (נדרים ח:) דכל שאינו מפורש בתורה חייל עליה שבועה, מתבאר דחשיב כמפורש בתורה שחיוב תפילין הוא יומי (כתמיהת הלכות קטנות ח"ב רפ"ט).

ובירושלמי הוריות (א-ג) בנביא שאמר שלא להניח תפילין היום דלא חשיב עוקר מקצת ש'הרי עקרת שם כל היום', והיינו ע"ד שיטת הסמ"ג.

ותו דהלא הא ודאי אף שבזמן הגמ' נהגו רבים להניח תפילין במשך כלל היום, כדמצינו ברכות כג: הנכנס לסעודת קבע חולץ תפיליו וכו', וברכות מד: גבי ברכה בחליצת התפילין בלילה, וכ"נ לעיל במנחות (לו:) גבי תפילין בלילה, ובמס' סופרים (בהוספות ב-ז) "מטיל אדם מי רגליו, ואף על פי שתפיליו בראשו, ואין בכך כלום, אבל בספר תורה אסור, ומה הפרש בין זה לזה, ספר תורה שימוש בכל שעה, ותפילין שימוש בכל היום" (ולאפוקי מהק"ו שברשב"א חדשות סי' ה' יעו"ש).

אך מ"מ לא היה זה בתורת חיוב, כמבו' בתוספ' (ו-י): "העושה תפילין לעצמו אומ' ברוך שהחיינו, כשהוא מניח ברוך אשר קד' במצ' וצו' להניח תפילין, מאימתי מניח - בשחרית, לא הניח בשחרית מניח כל היום כולו" (ע"ש במפרשים), והוא כמבו', שמידת חסידות היתה שלא לילך ד"א בלא תפילין, כדמצינו ביומא (פו.) סוכה (כה.) תענית (כ:) מגילה (כה.) שבת (קח:), ע"ש רש"י, וכן בב"ק (יז.) דמנח תפילין קודם שלימד, מבו' דמידת חסידות היתה (וביותר לשאלות שבתוס' שם), ואילו חובה תמידית היא, היאך לא הקפידו להניחו תמיד, כמזוזה.

וכן בשבת קכז: שכשנכנס למטרוניתא חלץ תפילין, ואילו חיוב תמידי הוא, הרי אדרבה יאסר לו ליכנס למטרוניתא.



כ. והיינו אף דמשכ"ל שיפטור עצמו ע"י שיעסוק בתורה (מצפה איתן, שם, והלכות קטנות ב-רפט), או עוסק במצוה או חולי מעיים, דמ"מ חשיב מבטל המצוה כבעלמא, אכמ"ל.

## ז.

## מפני מה לא החזיקו בהן

ובשבת קל. כל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת שמד כגון תפילין, עדיין היא מרופה בידם, דאמר רבי ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים וכו', ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל שכל המניח תפילין על ראשו יקרו את מוחו, והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק וכו', ועד"ז בירושל' ברכות (ב-ג): 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפיים, ומפני מה לא החזיקו בהן (במצות תפילין) מפני הרמאים'.

ונחלקו הראשונים בכוונת הגמ' והירושל', דמשמעות הבבלי, וביותר בירושל', דמכלל הא דאמרי' ש'צריכין גוף נקי כאלישע', שמעי' שהשאר לא נזהרו בגוף נקי ולכך לא הניחו, והוא מוגדר לרפיון במצוה, ובירושל' מפרש שהטעם רק מפני הרמאים.

וזהו שכתב רש"י בשבת שכוונת ר' ינאי לאתויי מאלישע, מלבד מה שרק אלישע מסר נפשו, מייתי גם דלא זהירי בהו (והשיגו הרשב"א, אך מקור רש"י מהירושל'), וכן בסמ"ג עש' ג' מהא דצריכין גוף נקי כאלישע, שא"צ להניח, וביאר דהיינו כלפי הנחת תפילין כל היום, אך ודאי בשעת תפילה (שהגוף נקי) יניח<sup>כא</sup>.

אכן שא"ר נקטו שדברי הירושל' ל"ש לבבלי, דבבבלי המכוון דמרפיא באיסור, שלא החזיקו במצוות תפילין כלל, אף בשעת ק"ש, וכמבו' בתוס' ותוס' רא"ש שבת מט., והוא כדמצינו בגאונים טובא שבזמנם לא היה לציבור תפילין כלל (בתשוה"ג החדשות ושערי תשובה הנזכרים לעיל ועוד), ולא מייתי הבבלי מדאלישע רק עניין המסי"נ, כרשב"א, ורק בירושל' המכוון הוא לפרש מה שאין מניחים כל היום, ומפרש טעמא מפני הרמאים (ולא שייכא כלל לפתיחת הירושל' דצריכין גוף נקי).

וכבר תמהו תוס' ותוס' רא"ש שבת מט. היאך מהני' טעמא דמפני הרמאים לפטור מתפילין, בין לפשוטו דהיינו שגם הרמאים היו מניחים תפילין (רא"ש תפילין כ"ח), בין אם המכוון דשמא יודקק לתת לאחר לשמור התפילין ויהא רמאי (רי"ו

כא). וכ"נ במ"א ובהגר"א (לז-ב) בכוונת שו"ע שם, כמשי"ת בסמוך.

יט-ה), וכפי שתמהו (ולכך פירשו תוס' והתורא"ש דברי הירושל' כלפי שלא החזיקו כל אדם המניח תפילין בכשרות, וכן בס' התרומה רי"ג, ויעוי' לעיל בדעת תוס' כ<sup>ב</sup>).

וביאר הרא"ש שם דאף תמיהת הירושל' היא רק ממדת חסידות 'כי כן היה הדבר ראוי מי ששם ה' נקרא עליו תמיד יראתו היא על פניו תמיד ולא יחטא'<sup>כ</sup>, ומבו' דהא פשיט"ל שאין חיובו תמיד, ורק משום מידת חסידות שקיל וטרי.

ונמצינו דלרש"י וסמ"ג מבו' בגמ' בשבת ובירושל' שכדין אין מניחים במשך כלל היום, משום שצריכין גוף נקי, והטעם שאין מתאמצים להזהר (למדת חסידות) הוא מפני הרמאים, ואילו לרא"ש ורי"ו מדינא א"צ להניח כל היום, אלא הוי ממדת חסידות ולא נהגו בה מפני הרמאים, ולתוס' (ותוס' רא"ש) שבת מט. שמדינא צריך להניח בכלל היום, ממילא אה"נ הוא שלא כדין מה שאין עושים כן, ומפרשים הגמ' והירושל' באופ"א, יעוי"ש שהוסיפו דהא דצריכין גוף נקי 'מזה הטעם אין אנו יכולין ליפטר, שהרי בזה אנו יכולין להזהר'<sup>כד</sup>, ודלא כרש"י והסמ"ג.

ונפק"מ דלרש"י וסמ"ג אכתי מעיקר הדין צריך להניח, כל דלא שייך טעמא דגוף נקי, דהיינו בשעת ק"ש ותפילה (שו"ע או"ח לז-ב, וכן כה-ד), וכולל תפילת מנחה, כמשמעות השו"ע וכטענת רמ"ע מפאנו (תשו' ס') [וכ"נ בשבות יעקב ב-כה, ג-לז], וכדעת הגר"א במעשה רב (ס"ג ג<sup>כ</sup>) וכמש"כ ראשית חכמה (קדושה ו-ס)<sup>כז</sup>.

כב). ומש"כ ב"י שדברי הרא"ש כתוס', תמוה טובא.

כג). ומבו' שמידת החסידות אינה בכדי שלא להפסיד המצוה, וביותר מאחר ששקולה ככל המצוות (אבדר"נ לח-נא, וראה מה שליקט בזה ר' מיכל הומינר, במאמר מצוות השקולות ככל התורה, במוריה ז-ז עמ' נ, ובדברי הרב וולבה בס' המצוות השקולות), אלא מצד שמסייע ליראה, והוא כמבו' בכמה דוכתי שהרצון שלא להחמיץ מצוות הינו טעות ואין בו מידת חסידות (והארכנו במאמרי התורה והמצוה).

ואולי יתבאר בזה פתיחת הירושל' 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים, ומפני מה לא החזיקו בהן, מפני הרמאים', וצ"ב מה עניין גוף נקי להכא (והלא אף לרי"ו ליכא למימר שהמכוון דמשום דין גוף נקי הוא שיצטרך ליתנם לאחר, דהלא בידיו יכול להחזיקם ורק בביהכ"ס אסור), ובהכרח המכוון הוא שדין גוף נקי מבטא את הנקיות - בגוף ונפש - הנדרשת ונגרמת בתפילין, שמחמתו ראוי היה להניחם כל היום ממדת חסידות, ואכתי צ"ב (ויעוי' להלן מהמ"א באופ"א).

כד). והוא כמבו' גם בתוס' ר"ה (יז). דמה שירא משום גוף נקי, אינו סיבה לפטור, אלא רק לכך שלא יוגדר לקרקפתא דלא מנח תפילין (כמשנ"ת לעיל).

משא"כ לרא"ש ורי"ו, מדינא א"צ להניח במשך כלל היום<sup>(כ)</sup>, ומאחר שאין נוהגים במדת חסידות מפני הרמאים, ממילא מקיימים רק את החיוב כעיקר הדין, ובהכרח מבו' דהיינו פעם אחת ביום, וממילא הוא בשעת ק"ש ותפילה, שאז חיובו ביותר, כמבו' בריטב"א שבת מט. ובר"מ, אך אין סיבה להניח גם במנחה (אלא מדין התפילה, שמצורת התפילה שתהא עם תפילין, לתוס' ברכות יד:), וכן המנהג<sup>(כז)</sup>.

אך בטעם הפטור דגוף נקי צ"ב, וביותר בהמבו' בשו"ע שהפטור הוא אף כשיכול ליזהר, שפטור מליזהר (ודלא כא"ר, שכשיכול ליזהר מחוייב), דכלפי זה שייכא מידת חסידות שלא נזהרו בה מפני הרמאים (כמו שביאר מ"א לו-ב<sup>(ט)</sup>), ותימה מהו הפטור מליזהר, הרי אין כאן גדר אונס כלל

ובטוש"ע הוסיף לזה מה שא"א ליזהר מהיסח הדעת (ולא מצאתי מקורו, ובב"י ליתא), ועפ"י השיטות בראשונים דהיינו כל היסח הדעת כפשוטו (כאריכות שאג"א ל"ט), וצ"ב למה ל', וגם דמסברא אין בזה פוטר, דמיבעי ליה ליתובי דעתיה.

ובתשו' רדב"ז (ד-פ) ד"כיון שהן צריכים גוף נקי לסיבה קלה אנו חולצין, ובלא סיבה נמי אחר רביע שעה צריך לחלוץ", וגדר דבריו מתמיהים.

ובעצם המבו' בגמ' שמידת חסידות להניח תפילין כל היום, וכמבו' בגר"א מעשה רב י"ח (הו' בביאור"ל לו-ב) דתלי' ביוהרא<sup>(כ)</sup>, תימה מיניה וביה, דממנ"פ עד כמה שאין גופו נקי אסור להניח, ועד כמה שגופו נקי מחוייב (כטענת המ"א וא"ר), ובאמת בגמ' בשבת קל. מבו' שמוגדר דרפא מצוות תפילין, והיינו שאי"ז כמדת

כה). וכבר מצינו בהגר"א (לו-ב) שהמנהג שבשו"ע הוא כבגמ' שבת (קל.), והיינו שאין כוונת הגמ' שבאיסור הוא, אלא כרש"י וסמ"ג.

כו). הובא בשל"ה חולין כג, יוסף אומץ תצא.

כז). יעו"ב ב"י (לו-ב) דמבו' שדברי הרא"ש ורי"ו הינם טעם למנהגינו.

כח) והיינו לאפוקי מהמורגל בפי ההמון שאנו מנמעים משום גוף נקי, שא"כ היינו מניחים במנחה, ובהכרח הכרעת המנהג שמצד עצמו הנחת תפילין במשך כלל היום אינו אלא מידת חסידות שלא נהגו בו מפני הרמאים.

כט). ע"ש דאף כשיודע שגופו נקי, מפני הרמאים, ותמהו שהר"ז כנגד טעם השו"ע, אך הביאור דתרווייהו צריכי, כמשנ"ת בפירוש הירושל' לדעת רש"י.

ל). והגר"א נקט דבתפילין של יד ליכא יוהרא (הו' בביאור"ל), ותליא במציאות, ובכת"ר ט"ו הביא הגר"ח מהגר"א דבומנינו אין יוהרא.

חסידות בעלמא (וכ"נ הגר"א שיש בו ביטול עניין התפילין ומהראוי להזהיר העולם להניח בכלל היום, וכמב' בכתר ראש ט"ו באורך, וכן מב' בחי' הגר"א שבת מט: <sup>(א)</sup>), וצ"ב גדרו.

עוד בירושלמי שם: "ר' יוחנן בסיתוא דהוה חזיק רישיה הוה לביש תרויהון ברם בקייטא דלא הוה חזיק רישיה לא הוה לביש אלא דאדרעיה" (הו' בריטב"א פסחים ב. <sup>(ב)</sup>), הרי שהמצטער פטור, ואילו חיוב תמידי הוא להניח אין מקום לפטור זה כל שאינו ספק סכנה.

ובחולין (ק.) "אר"י חולי מעיים פטורין מן התפילין", וברש"י: "מפני שצריך לחלצן תמיד", ואילו חובתו תמידית אין לזה מובן, וכי הטירחה פוטרנו מן המצווה.

ובב"מ (קה:): דהנושא משוי ד' קבין חולץ תפילין של ראש, ואילו החיוב תמידי הול"ל דאדרבה אסור לישא משוי של ד' קבין.

עוד מצינו במעשה בדוד בבית המרחץ שראה עצמו ערום מן המצוות (מנחות מג:), וברש"י שבת קל. הוסיף תפילין ומזוזה וציצית "דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ", וצ"ב כנ"ל.



## ח.

### פטור מי שאינו נקי מעבירות

ובירושלמי שם בהמשך ד"ר ינאי היה לובשן אחר חוליו ג' ימים, לומר שהחולין ממרק מה טעם הסולח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי", ופשוטו שממרק מעיו ואח"כ גופו ודאי נקי לג' ימים.

לא). ע"ש שיניח כל היום אף אם לעיתים ישיח בטיילה, דמ"מ כל פעם מצוה אחרת, וישראל עושים מצוות כיכולתם אף אינו כתיקנו, מב' דשיחה בטיילה אינו איסור, אלא שהוא דין במצוות התפילין, עמש"כ יומא ח. דבהכי פליגי הראשונים אם הוא בקלות ראש או בשיחה בטיילה (כפי שנקט הגר"א), וכן משמע שאין קיום המצוה כל רגע, אלא בכל הנחה מהנחה להנחה (ואפ"ה אין לחלוץ בכדי להניח שוב), ומאידך בכתר ראש ט"ו שבכל שעה מקיים הלובשן ח' מצוות, ואכמ"ל.

לב). ברא"ש ברכות ג-לא ותפילין יט מהירושל' (כנראה גרס אחרת) שריו"ח היה מניח רק בפסח, וזה היה גורם לו ד' חזיק רישיה' עד שבועות, וביאר שהיה חושש מקרירות ולא היה רשאי להניח תפילין אלא פ"א בשנה, ועי' יומא פו. (וילקו"ש תילים תתנ"ח).



אך במאירי וס' המאורות (ברכות יד:): [וכן בשבלי הלקט (הל' תפילין)] מבוא' שכוונת הירושל' דמשום דתפילין צריכים גוף נקי מעבירות והחולי ממרק החטא, יעוי"ש במאירי ששיבח את החכמים שאינם מניחים תפילין בעשי"ת, מחמת החטאים עד אחר התשובה (הטבילה) והוידוי.

ובתשובה"ג (שערי צדק קנג) כנגד מנהג העם שלא היה להם תפילין, דמה שאמרו שצריכין גוף נקי, היינו רק בשביל לינצל בנס בשעת השמדה, אך ודאי בעלמא כ"א יניח, 'שאם אתה אומר כן ס"ת גדול ומקודש שיש בו כמה פרשיות והוא שלם ואתה פותח בו וקורא בו בכל זמן וק"ו תפילין' (וכן בתשובה"ג החדשות [עמנואל] קס"א, וכן ברשב"א תשו' מכת"י ה' בשבלי הלקט), הרי שנקט דגוף נקי היינו מן העבירות<sup>א</sup>.

ומצינו במי שמהרהר בעבירה שיסיר את התפילין, כמש"כ כלבו הל' תפילין (בדעת הר"מ, הו' בב"י לח-א, עיין משכנ"י או"ח מ"ט) שגוף נקי היינו אף נקי מהרהור.



## ט.

### תפילין בגדר לבוש ותכשיט

והנראה דהלא גדר תפילין הוא בתורת לבוש, כדמצינו ביחס לבגדי כהונה דחשיב יתור בגדים (עי' זבחים יט. וברש"י), ובתרגום יונתן (דברים כב-ה) דתפילין בכלל איסור לא ילבש לאשה, וכן בהלכות מכירה מוגדר כמלבוש (עיין רשב"א ח"א קפ"ג ורשב"ם ב"ב קנא. לד').

ועניין הלבוש שבו בתורת תכשיט כפי שביאר רשב"ם פר' בא<sup>ה</sup>, וכמבוא' בעירובין (צה:) שההיתר לילך בתפילין בשבת אף אם לאו זמן תפילין, משום דהוא

לג). אך בסמ"ג (עש' ג') שג"כ כתב "אין לך רשע שלא יהא ראוי לתפילין, קל וחומר מספר תורה שהוא מקודש יותר שיש בו כל התורה כולה ובתפילין אין בו כי אם ארבע פרשיות שהם בתוך עור, והכל אוחזין בספר תורה בשעת תפילה", ויעוי"ש שהוסיף עלה "שהכל יכולין להתנהג בטהרה בשעת תפילה", והיינו כלפי דין גוף נקי שהקדים אותה ומפרשה כפשוטה בנקיות הגוף, שהיה ניתן לקיים המנהג מה"ט, אך דחה שבשעת תפילה אדם יכול לשמור גופו, בשונה מכל היום.

לד). וערשב"ם בפירושו לפר' בא על היות התפילין תכשיט.

לה). ויעוי"ש בכתב והקבלה, וכן האריך רש"ר הירש שמות לג-ד.

תכשיט<sup>(ז)</sup>, וביומא (ז): הלא יליף ק"ו מציץ, המוגדר בכ"מ תכשיט (שבת סג:), עי' תוס' שבועות י).

והוא כפשטות לשון טוטפות שהינו תכשיט<sup>(ז)</sup> כדמצינו שבת (נז:), ובראשונים [רמב"ן (שמות יג-טז) לתפילין ור"י בתוס' (מנחות לד:)] ורא"ש (תפילין ב') השוו לתפילין, וכן במדרש זהר (פר' בא מג.): "פארא שפירו ועד"ז אקרון טוטפות".

וכן לכך הוגדרו 'פאר' (כבמדרש זהר הנ"ל) בכ"מ 'לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר' (ב"ב ס:), 'פארך חבוש עליך' (סוכה כה:), ומשם נלמד שאבל אינו לובש תפילין<sup>(ח)</sup>, ובפרט שהלא מלבד הדין מדיני האבל הוא גם מדיני התפילין "שצריכין להיות בלבישת פאר וכשהוא מעולל בעפר קרנו אי"ז פאר" כלשון רש"י (ברכות יא:), כתובות ו:), עי' זכרון שמואל ל"ד), וכן"ל שאין תכשיטים מתאימים לאבל, והם מקבילים ל"עדים מהר חורב"<sup>(ט)</sup> שעניינו קישוט, וכמש"כ הגר"א (סד"צ פ"ב) שהתפילין 'הן נקראין כתר על ראש' האדם.

ויש להוסיף שלכך בספרי עקב מ"ג (ורש"י דברים יא-יח) עה"פ "ושמתם לאות על ירך" מפרש דאף בגלות הציבי לך ציונים "משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים", ובדוקא נקט לה על מצוות תפילין שעניינו קישוט בתכשיט כבמשל, וזהו דס"ד שפטורים מתפילין בגלות אף שאינו ממצוות התלויות בארץ [ערמב"ן<sup>(מ)</sup>], שאין קישוטי אשה אלא בפני בעלה.



לו). ואף שכתב רש"י דדוקא במקומו, אי"ז מצד המצוה, כמב' ברש"י (ביחס לשקע) שהוא מצ"ע צורת התפילין במקומם מוגדר לתכשיט. (ראה קובץ בית אהרן וישראל קב).

לז) ובמנחות לד: ד"טט בכתפי שתיים, פת באפריקי שתיים", הינו דרש.

לח). וביותר דעת הרא"ש מו"ק ג-ג שאי"ז ילפו מ'פארך חבוש עליך' שאבל פטור מתפילין, אלא דמהתם ילפי' שתפילין מהווים פאר, ומסברא אמרי' שאין לאבל להתפאר, ויעוי' ברש"י ותוס' בסוכה ובברכות יא. ובר' נסים גאון בברכות וראב"ד [בשטמ"ק] כתובות ו:), ויש להאריך.

לט). כמבואר במכילתא דרשב"י (יב): "ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב, ההוא עדי עלאה תפלין דרישא ודרועא דשויין ביד כהה אעדיהו מנהון, ומאן אתר אתייהב לון מהר חורב", וכן ידוע במקובלים.

מ). והשמועה בשם הגר"א שהגיה תרומות במקום תפילין [ועי' בית הלוי ג-א] אין לה על מה שתסמוך, דהלא להדי' דברי הספרי על המקראות דתפילין.

## י.

## יישוב הדברים

ומעתה נראה שהלא הגדרת כל לבוש ותכשיט לאדם הינו במה שהוא רגיל בלבישתם, ושוב הם מוגדרים ללבושו ותכשיטיו בקביעות, גם כשאנו לבוש בהם.

כך שבזה כו"ע מודו שגדר המצוה שיהו התפילין לו ללבוש ותכשיט לראש וליד בתמידות, והוא במה שהוא רגיל בלבישתן, והיינו שיש בו הרגל ללבוש אותם, שמתממש כל עוד אין לו סיבה שלא ללבוש, וההרגל ללבוש את התפילין הוא המגדיר את המצב שהתפילין הם אכן בכלל לבושו ותכשיטיו<sup>(מא)</sup>.

ונמצא שאין צד שהחיוב לרגע ליום בעלמא, אלא במהותו החיוב הוא תמידי, וכמבו' ברמב"ן ורשב"א בשבת, שאכן היה ביטול מצוה בהסרת התפילין מפני הקסדור, וכמבו' בראב"ד גבי נוסח הברכה, וכמבו' בתוס' בסנהדרין, וזש"כ תוס' בפסחים ובר"ה שכל שמבטל זאת ונמנע להניח זמן מה במשך היום בלא סיבה הרי הוא מנודה לשמים וקרקפתא דלא מנח תפילין, ונמצא שהעוסק בתורה, אף שהניח בשעת ק"ש ותפילה, עדיין מחוייב להניח, ורק שמחמת עסק התורה נפטר.

ומ"מ כל שיש לו סיבה עצמית שלא להניח אינו צריך להניח, כפי שבכל תכשיט אדם יסיר אותו כשיהיה לו סיבה<sup>(מב)</sup>, ולהכי שייך לפטור מפני הרמאים לשני הפירושים, וכן משום חשש לגוף נקי, ומפני החשש להיסח הדעת, וכן המצטער, וכן חולין מעיים מחמת טירחת חליצתם פעמים רבות כשלא יושנו רבים שאין להם כל היום תפילין, ואף נעמד כמנהג ישראל שאפשר שלא יהא בזה משום ערקתא דמסאני, וכן החיוב בהבאת עולה תלוי במציאות הסיבה שנמנע מלהניח, והיינו כל יום שלא הניח, או יומיים במקרה שיום אחד היה לו סיבה להימנע מלהניח.

מא). ואולי יתפרש עד"ז דברי התוס' פסחים קיג: "אפי' אין לו [תפילין] יש לחזור [ולקנותם] ולהביא עצמו לידי חיוב כדאשכחן (סוטה דף יד.) במשה שהיה תאב ליכנס לארץ ישראל כדי לקיים מצות שבה" יעוי"ש, והיינו שהחיוב הבסיסי הינו שיהא לאדם התכשיט דתפילין, ושוב כפי שבתכשיט מצד התכשיט צפוי שישתמש בו ככל האפשר, כך בתפילין מדין התפילין שילבש אותו ככל האפשר (כל עוד אין לו סיבה) שבכך יוגדר ביותר שאכן התפילין מהווה לו לתכשיט יקר.

מב). והיינו כמובן בהתחשב בכך שהתפילין הם התכשיט החשוב ביותר של האדם.

ומעתה א"ש דברי הריטב"א, שהחיוב דאורייתא הוא בשעת ק"ש, ועד"ז המבו' בר"מ שבשעת התפילה המצוה יתירה (ול"ל מצד שבשעה זו אין סיבה שלא להניח, שאי"ז אלא מיקרי, ומלבד שמציאותית אין קבוע כך), והיינו דמאחר שבשעה זו מעלת התפילין במלואם, שמהווה קבלת מלכות שמים שלימה (כדאי' ברכות יד:, שהוא מכלל עניין התפילין), ממילא כל שאינו לובשם בשעה זו, מבטא בהחלט שאין התפילין מתכשיטיו ולבושו, ורק נחלקו הר"מ וריטב"א אם עיקר שלימות קבלת עול מלכות שמים הינו בתפילה (כהר"מ) או בק"ש (כהריטב"א).

ומעתה כוונת הגמ' דידן כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה (לגיר' לפנינו), היינו אדם שאינו כזה 'המניח תפילין' והיינו שאין בו ההרגל להניח, שבזה קיום המצוה שיהו התפילין לבושו, וכולל אדם הנמנע מלהניח גם בלא סיבה, ולזאת גם כוונת הר"מ "וכל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשה שהרי בארבע פרשיות צוה על תפילין של ראש ועל תפילין של יד, וכל הרגיל בתפילין מאריך ימים שנאמר ה' עליהם יחיו".

ולפי"ז מידת החסידות המבוארת בגמ', וכפי שהזכירה הר"מ וזירזנו עליה מחמת גודל מעלת התפילין, היינו מידת חסידות לבטל את הסיבות המונעות, והוא מאחר שעיקר המצוה הינה להניח כל היום, כל עוד אין סיבה המונעת, כמו שביאר עלה בר"מ ש'מצוותן כך היא' שלובש כל היום.

והא דמצינו בשבועות ובירושל' בהוריות שהחיוב יומי, אין המכוון שהחיוב להניח רגע ליום (כפי שהבין הפמ"ג), דהלא תיקשי מנ"ל כזו הגדרה במצות תפילין, ומנ"ל דשאני ממזוזה, ועכ"פ אי"ז מפורש בתורה להגדירו מושבע ועומד (אלי' דהר"ן), אלא אדרבה המכוון למשנ"ת שהמצוה תמידית בעיקרה, והר"ז ככל מצוות תמידיות הדורשות עשיה (בשונה ממזוזה שאינה דורשת עשיה), שחובתם מתחלק לימים מאליה<sup>מג</sup>, כלומר שהחיוב התמידי מוגדר לחיוב בכל זמן וזמן, ויחידת זמן היינו יום, כדמצינו בבל תאחר (ר"ה ו:), מילה (ר"מ מילה א-ב<sup>מד</sup>), תפילה (ר"מ תפילה א-א), נשיאת כפים, וכן הגדר בת"ת (עמש"כ מנחות צט:), והדברים עתיקין.

מג). וכ"ה כוונת אחיעזר (ח"ג פא-יב) גבי תפילין "דכל יום הוא חיוב מיוחד בפ"ע ע"ש.

מד). והאריך האבנ"ז (יו"ד תקר-י) ומרחשת (ח"א מג-ב).

וזש"כ הסמ"ג ור' יונה ודעמי' שעובר בכל יום, ואף הם מודו שאי"ז בכל שלא הניח באותו יום, אלא כלשון הגמ' "כל שאינו מניח תפילין", והיינו שבקביעות אין בו ההרגל להניח כמשנ"ת, וודאי כל שיש לו סיבה שלא להניח (אף שאינו בגדר אונס) שפיר דמי, ורק דמ"מ במניין העבירות מונין כל יום לחוד כגבי מילה (ולק"מ הסתירות בדעת ר' יונה), ולזאת כוונת תוס' בע"ז דל"ח בר קשירה מאחר ואת החיוב דהיום אינו מקיים<sup>(מה)</sup>.

ומ"מ בר"מ שלא הזכיר שעובר בכל יום, וכהגיר' לפנינו בגמ', משמע שנחלק על חלוקת מניין העבירות (וכהגרי"ז, וכדנקט הקר"א מנחות לו.), וס"ל דשאני ממילה בזה, אך אין בזה נפק"מ בעיקר המחוייב מהמצוה<sup>(מו)</sup>.

העולה מדברינו שגדר המצוה הוא שבכל זמן וזמן (לסמ"ג ודעמי' היינו בכל יום ויום) מחוייב האדם שיהו התפילין בכלל לבושו, וקיומו במה שהרגלו ללבשם תמיד כל עוד אין לו סיבה עצמית שלא ללבשם.



## יא.

### בדברי השו"ע

ובשו"ע (או"ח לו סעיף א): "גדול שכר מצות תפילין, וכל מי שאינו מניחם הוא בכלל פושעי ישראל בגופן (סעיף ב) מצותן להיותם עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם, ואין כל אדם יכול ליהזר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום. ומ"מ צריך כל אדם ליהזר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה".

הרי שנקט דקרקפתא דלא מנח תפילין אינו רק במבזה התפילין (כר"ת), ומאידך אינו רק במי שלא הניח מעולם (כר"מ), אלא מתבאר שהוא מצד עצם ביטול המצוה, שהינו במה שהוא כזה ש'אינו מניחם' להתפילין, והיינו שאין בו ההרגל

מה). ואח"כ יהא זה חיוב להנחה אחרת, ובוה שאני ממילה (אחר זמנה) דאף שהחיוב יומי מ"מ הוא חיוב לעשיית אותה המילה (ודלא כפי שחילק הכת"ס או"ח ט' דמילה אינו חיוב יומי).

מו). ורק ישנן נפק"מ צדדיות, כגון בגדרי חביבה מצוה בשעתה, אכמ"ל.

להניח תפילין, והוסיף השו"ע דמ"מ מצוותן להיותם עליו כל היום, והיינו כלשון הר"מ והוא למידת חסידות להתגבר על הסיבות המונעות, ועלה כתב השו"ע שכיום אין נוהגים בה מפני שצריכים גוף נקי וכו' (ומאחר ובשו"ע לא הזכיר מניין העבירות, אין הכרע אם ס"ל בזה כהסמ"ג או כהר"מ).



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

## והצדיקו את הצדיקים

### על כתיבת האות צ' ביו"ד הפוכה

#### א.

כתב הברוך שאמר (אות צ"ג): "זנב הרגל של היו"ד יגע לירך הצ', לאפוקי מאותם שאין עושין שום רגל ליו"ד של הצדיק, אף שמדבק פני היוד לצואר הצ' כזה (-) כמו שכותבים במחזורים, ובוזה הם פסולים ומחטיא את הרבים באות אחת, בתרי טעמי. חדא שמפרידים בין רגל של יו"ד לצואר הצדיק וצריכין האותיות להיות אדוקין בלי פירוד וכו', ועוד שמדבקים פני היוד לצואר הצדיק אשר לא כדת כי היקף גויל בעינן". ולמד מזה מרן החזו"א (או"ח סי' ט' ס"ק ו'), לפסול צ' שנכתבה ביו"ד הפוכה.

ואע"פ שדברי הב"ש לא נאמרו אלא כלפי "אותם שאין עושין שום רגל ליו"ד", וכפי שהעיר בצדקת הצדיק (עמ' פ"ח) שכוונת הב"ש היא לצ' כזו - <sup>11</sup>ז', וכמבו' בדברי מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א<sup>12</sup>, וכבר פירשו כן אחרונים ז"ל<sup>13</sup> [ולכך

(\* הצורות ממוספרות. בסוף המאמר בא לוח הצורות, בהגדלה.

א). בפירושו למס' תפלין (הל' ג', עמ' ל"ג): "דמיירי שם שראש היו"ד השמאלי נגע בלא עוקץ ובראש השני בלט עוקץ בלא נגיעה". ועל כן יש להוסיף בציור שלמעלה עוקץ כעין רגל בצד ימינו של היו"ד, שהוא תלוי באויר ואינו מדובק אל צואר הצ', וכמבו' מגוף דברי הב"ש, דבטעם הראשון הקפיד על מה שלא דיבק את עוקץ היו"ד לצואר הצ'. וכאשר צייר המנחת סולת (בברוך שאמר, ירושלים תש"ל, עמ' 37 ציור 142), כזה - <sup>11</sup>ז'.

ב). עי' גידולי הקודש (כלל ט"ו ס"ק ל'), ואמרי שפר (כלל ה' ס"ק א'. וע"ע בתשובתו שנדפסה בכרם יעקב סי' ז'), ומגן גבורים (תקון סופרים ס"ק כ"ו), ויביע אומר (ח"ז סי' ג'), ועי' באורך בדברי יעקב (בענייני הלכה, ח"א שער ה' עמ' ת"ג והלאה).

ועל דרך זו, יש לדון במ"ש מה"ר ישראל במה"ר שכנא מלובלין [גיסו של הרמ"א] שכתב לפסול בצ' כזו - <sup>12</sup>ז' (נדפס ב'מוריה', גליון ס"ז, עמ' ה'), שמא גם בזה יש להחשיבו כמדבק פני היו"ד אל צואר הצ', אבל ביו"ד הפוכה ממש שמא מודה להכשיר [וחזינן בצורה הנ"ל שאם נמחק רק את מקום הדיבוק שוב לא תיוותר צורת י' כלל - <sup>13</sup>ז', וא"כ יותר יש להחשיב זה כמדביק היו"ד אל הצואר מאשר לעושה רגל ליו"ד בצד שמאל].

הכשירו את היו"ד ההפוכה, כיון שנקטו שלא עליה דיבר הב"ש]. צ"ל דס"ל להחזו"א דאין נ"מ בדבר, וכיון שקבלנו דבצואר הצ' צריך שתהיה שם צורת י', על כן כשם שצריכה רגל ולא סגי לה בלאו הכי, וכמ"ש הב"ש, ה"נ בעינן שיהיו פניה ישרים ולא הפוכים, וכדכתב הגר"ק שם<sup>ג</sup>.

ואמנם צ"ע, דהלא הברוך שאמר לא מיירי כאן מעיקר צורת היו"ד אלא מאופן דיבוקה אל צואר הצ', וע"ז קאמר דבעי' שתהיה מדובקת ברגלה ולא בפניה מחמת חסרון היקף גויל, אך לא נתבאר כאן כלל אם יש קפיידא על מקום רגל היו"ד, וא"כ מנלן למיפסל היכא דעשה את הרגל בשמאלה, וחיבר את היו"ד לצ' כתקנו, ברגלה ולא בפניה. והואיל וברור שאף אם היה מכשיר החזו"א את הצ' הכתובה ביו"ד הפוכה מכח מסורת ברורה, מ"מ היה פוסל היכא שנעשה חיבורה לצואר הצ' ע"י פני היו"ד ולא ע"י רגלה, ומהטעמים שהזכיר הב"ש, א"כ מהא גופא יש להוכיח דמה שפסל הב"ש את המדבק את פני היו"ד אל צואר הצ' אינו ענין להיכא שהפך את פניה ודיבקה ע"י רגלה<sup>ד</sup>.



## ב.

והנראה, דהברוך שאמר הוה פשיטא לי' דאם עשה את הרגל בשמאל היו"ד אי"ז חשיב כלל כרגל יו"ד, היות ומקומה של הרגל הוא בצדה הימני של האות דוקא, ועל כן אין נחשב זה אלא כקו המחבר בעלמא. ומעתה נימא דבאמת בהא גופא מיירי הב"ש, בצ' שהיו"ד שלה הפוכה, ואעפ"כ אין מכנה אותה הברוך

ג. וכבר כ"כ בעל הצה"צ בעצמו: "אילו הי' כמו יו"ד הפוכה, אלו עשה רגל שמאל להיות"ד מה הי' אז דעת הב"ש? ולפי טענותיו [של הב"ש] אפשר לשער שהי' פליג גם על זה, כי גם כאן אין מוקף גויל, אלא שמ"מ העדיף הצה"צ לנקוט כהפוסקים החולקים על הב"ש, וכמש"ש 'אבל לפי דברי הגאונים הנ"ל לא בעי' כאן מוקף גויל אלא העיקר דיינינן אם יש צורת צ' עליה, וכבר פסקו הגאונים הנ"ל דיש כאן צורת צדי"ק שפיר דכשר".

ד. ואם באנו ללמוד זה מתוך ד' הב"ש בדרך כל שכן, דאם פסול כאשר הדביק את היו"ד בפניה, כ"ש שיש לפסול כאשר שינה צורתה והפכה, צ"ע דלפ"ז נמצא דסיבת הפסול הוא מחמת שאין כאן צורת יו"ד שלימה, וזה לא נזכר כלל בדברי הב"ש. ועי' בדמות צורות (אות ז' פרק ג', עמ' קל"ב) שכ' להקשות בכעין הנ"ל, דכיון שלא טען הב"ש דתואר יו"ד מעכב, וממילא סגי אף בנקודה עבה המדובקת בדקות, א"כ אין כאן שום פירוד באות, ואין כאן שום דיבוק במקום שהי' צריך להיות מופרד, ע"ש.



שאמר יו"ד הפוכה, אלא כיו"ד חסרת רגל. ואע"פ שכ' "שאין עושין שום רגל ליוד של הצדיק", אין כוונתו לשלול את היות הרגל בצדה השמאלי של היו"ד, אלא כיון שאין מחשיב הב"ש את הרגל אלא כאשר היא במקומה בצד ימין, לכך אע"פ שעשה בצד שמאל קו המחבר בין היו"ד לצואר הצ' מ"מ אכתי יו"ד בלא רגל היא. והן אמנם דעל חסרון הרגל לבדו לא קפדינן [וכדחזי' מדלא כתב הב"ש לפסול מחמת הא גופא, שאין כאן צורת יו"ד מחמת חסרון הרגל], דהא לא בעי' אלא שתהיה 'כעין יו"ד' [וכמ"ש הבית יוסף (סי' ל"ו) בשם האלפא ביתא<sup>(7)</sup>], וכשם שאינה צריכה קוץ בשמאלה כן אי"צ רגל בימינה<sup>(8)</sup>. אך מ"מ כיון שמקום החיבור בין היו"ד לצואר הצ' צריך שיהיה בימינה ולא בשמאלה, נמצא דמפריד את הצד הימני הדבוק, ומדבק את פני היו"ד שהוא מקום פירוד.

והדברים מוכרחים, שהרי הב"ש מיירי בשלא עשה לה ליו"ד רגל כלל, וכדכתב בהדיא, ואע"כ מלין על הסופרים שמפרידים בין רגל היו"ד לצואר הצ', וכיצד יתכן הדבר. ועוד תקשי לך לפי' הצה"צ והגר"ח ק, דכיון שלא הקפיד הב"ש על

(ה). ואע"פ שגם גבי היו"ד שע"ג האל"ף כ' הב"י בשם הא"ב שהיא 'כמין יו"ד', ובלא רגל היא פסולה, ע"כ דיש חילוק ביניהם, שהרי היו"ד של הא' יש לה עוקץ, וביו"ד של הצ' לא נזכר זה בפוסקים [עי' תמונת האותיות (ח"ב עמ' קכ"ו), ודמות צורות (אות צ' ספ"ג עמ' שכ"ח)]. אם כי הוא מנהג מימי קדם, ומצאנוהו בכתבת רבי אפרים סופר מבראד, אשר הבעש"ט זיע"א הניח תפלין מכתבתו, וכן אצל ר' צבי הירש סופר הבעש"ט, ואצל בעל התניא, והבית אהרן מקרלין והרה"ק מקאמאנא. עי' התמונות בילקוט צורת האותיות (עמ' ת"ש והלאה), מסורת האותיות (עמ' קפ"ו), אותיות הרב (עמ' רע"ט), ובית אהרן וישראל (ט"ז, עמ' קכ"ט), ועי' הע' ט'.

וחילוק הלשון בין 'כעין יו"ד' שבצ' ל'כמין יו"ד' שבאל"ף, מדוקדק כבר בדברי רש"י מנחות ל"ה ב' שבתפלין עושה מבחץ 'כעין שיי' וקשר הרצועה של יד נראה 'כמין יו"ד' [ואע"פ שמעצם הלשון 'כעין יו"ד' אין מוכרח לדקדק דלא בעי' צורת יו"ד ממש, וכאשר כ' החזו"א (סי' ט' ס"ק ה') לענין היו"ד שע"ג האל"ף, אך מ"מ כיון שמדברי הב"ש מבו' דהכא לא בעי' רגל, יש להתאים זה עם מה שלא קראוהו אלא 'כעין יו"ד', וכבר כ' שם החזו"א 'ולשון אחת יוצאת לכמה טעמים לפי בחינת הנושאים', ועי' משנת סופרים (שעה"צ ס"ק ז') שכבר דייק כן לענין היו"ד התחתונה דהא'.

ו). דהן אמנם דודאי בעי' שיהיה הקו דק מתחילתו ועולה ומתעבה, ואם לא עשאה אלא כנקודה בעלמא פסול וכמ"ש הב"י (סי' ל"ו) והרמ"א (סי' ל"ב סי"ח), אבל אי משום הא סגי לן במה שהקו בשמאל היו"ד, ואע"פ שאינו נקרא 'רגל היו"ד' [שזה אינו אלא בימינה], ורק הקפידא היא משום מוקף גויל וחסרון הדבקת הצד הימני [ולגופא דמילתא, הנה דברי הר"י אסקנדרני (שהביא הב"י שם) לפסול בנגעה היו"ד בגוף האות, נאמרו כלפי האל"ף, שיו"ד שעליה חמירא טפי וכמ"ש הפוסקים, ויל"ע א"כ מנ"ל למילף מהתם גם לע' צ' וש'. ועי' בפרי חדש (סי' ל"ב) ובמשיב דבר (ח"א סי' ה')].

חסרון רגל היו"ד א"כ לא יתכן שתהיה קפידיא על מה שהפריד את הדבוק, דכיון שמן הדין אינה נצרכת א"כ כלל אין כאן מקום המחייב דיבוק. וע"כ דבאמת לא עשה רגל כלל, אלא שחיבר את היות משמאלה ע"י קו אל צואר הצ', והוא אשר נקרא אצלנו 'יו"ד הפוכה'.<sup>(ז)</sup> ופסלו הב"ש מחמת שני טעמים, על שחיסר את מקום החיבור הראוי, שהוא הצד הימני, ועוד על מה שלא הניח את פני היו"ד מפורדים אלא דיבקן אל צואר הצ'.<sup>(ח)</sup>



(ז) אבל הב"ש גופיה פשיטא לי' שלא להחשיב את הקו השמאלי כרגל של יו"ד, ולדידיה אין משמעות ליו"ד מהופכת. וכמבו' זה ממה שהוכיח שם מספר הבהיר 'שאלו לו מאי צדיק זה נו"ן יו"ד', ומבו' מהכא דפשיטא לי' דההפוכה אין צורת יו"ד עליה [אם כי מחמת זה לבדו לא היה פוסל, מחמת דהכא סגי לי' ביו"ד ללא רגל, וכמש"נ, אלא דמ"מ קאמר דהקו השמאלי אינו בכלל רגל י'].<sup>(ז)</sup>

והא דהקשו (בדברי יעקב בענייני הלכה ח"א עמ' ת"מ, וב'בית אהרן וישראל' גל' קנ"ח עמ' קנ"א) מדברי ספר הבהיר שהביא הברוך שאמר באלפא ביתא השלישי [האי ב"ש, אינו להר"ש בן אליעזר בעל הברוך שאמר, אלא לתלמידו ריט"ל מיהלהויין] דתמונת האות ד' היא כשני ווין סגורין, וחזוין דאע"פ שהם מהופכים מ"מ קורא אותם הבהיר בשם וי"ו, וה"נ נימא הכא בדברי הבהיר לענין יו"ד של הצ'. יש ליישב, דהנה בספר הבהיר שלפנינו ליתא להך מילתא, ואע"פ שבדברי ריט"ל מבו' שכן היה בס' הבהיר שלפניו, צ"ל שבספרים שהיו לפני הברוך שאמר עצמו לא הופיע זה, וכמו שהוא אצלנו. וממילא לא היה לו כל הכרח להוציא דברי הבהיר מפשטותו ולקרוא את היו"ד ההפוכה בשם יו"ד.

(ח) ומה שהחזו"א כ' לפסול את היפוך היו"ד מכח שינוי צורה, וכלשונו 'הנידון כאן אם יו"ד של הצ' פוסל בה היפוך כשאר יו"ד' (סוף סי' ט'), 'שינוי של הפיכה ברגל היוצא מהגוף, הוא בסברא מדברים הפוסלים' (שו"ת וחי' סי' י"ח) הלא הדברים נכתבו קודם שראה את ד' הב"ש, וכלשונו 'אח"כ ראיתי בס' ב"ש הראשון' (סי' ט' ס"ק ו'), וא"כ היה מקום לומר דאה"נ אחר שראה את ד' הב"ש [אשר החזו"א נוקט שיש לדבריו תוקף של הוראת ראשון, וכמו שכתב בשו"ת סי' כ"א] הדר ביה שלא לפסול משום שינוי צורה אלא משום מוקף גויל ופירוד הדבוק. אלא דזה אינו, שהרי גם כאשר היו ידועים לו כבר ד' הב"ש מ"מ כ' (בשו"ת וחי' סי' כ"א) שהנדון הוא על שינוי צורת האות מחמת היפוך ה', ולא כ' שהוא משום מוקף גויל.

והנה הב"ש הוסיף להוכיח מס' הבהיר דבעי' שהרגל הימנית תהיה צורת יו"ד עליה, וצ"ע דמתחילה כ' שאין ההקפדה אלא מטעם מוקף גויל [ועי' מש"נ לעיל הע' ז'], וכתב בפשר חזון (הע' ק"ל) דאפשר שלאחר שהביא את ספר הבהיר הדר ביה הב"ש, וס"ל לפסול גם משום שינוי צורה. ומעתה יש ליישב דברי החזו"א לפסול משום שינוי צורה, עם דברי הב"ש, שגם הוא למסקנא ס"ל הכי. אם כי עיקר הדבר צ"ע, שהרי מעיקרא היה מקובל הב"ש מרביתו דהראש הימני של הצ' צריך שיהיה כעין יו"ד, ואל"ה לא היה בא לפסול כלל וגם לא מטעם מוקף גויל, וא"כ מה נתחדש לו ממה שבס' הבהיר ג"כ קראו לראש הימני יו"ד, וע"כ שלא באה הראיה מס' הבהיר אלא לחזק קבלת רבותיו ולא ליתן טעם חדש [ובכ"ז נ"מ לענין תיקון בתר"מ אי הוי שלא כסדרן].

## ג.

והנה ציור הצד"י שאותה פסל הברוך שאמר, ואשר אותה צייר בסמוך לתבת 'כזה', כפי הנדפס הוא זה -<sup>2</sup>, ומהא ליכא למילף מידי יען כי היא האות צ' של אותו הדפוס [ורשא תרל"ח. המהדורות הבאות הם צילום מהנ"ל]. והיו שבקשו לומר (עי' בית אהרן וישראל, גליון ק"ס עמ' קמ"ג) דמה שפי' מרן ז"ל דברי הב"ש בצ' של יו"ד הפוכה הוא מחמת שנמשך בזה אחרי ספר 'כתוב לחיים' - כתיבה תמה' להסופר ממינסק, אשר בהביאו את דברי הברוך שאמר (דף י"ד ב') ציירה כך צ'<sup>3</sup>, ביו"ד הפוכה ממש, ולכן פי' כן בדברי הב"ש. ולכך הוסיפו לומר, דהואיל וחדוש זה אינו אלא מבית מדרשו של הכתוב לחיים<sup>ט</sup>, אין הכרח לפרש כן את ד' הב"ש אלא שפיר יש לפרשו בשלא עשה ליו"ד רגלים כלל, וכדפי' אחרונים ז"ל וכדלעיל, וע"ע שם בבאו"י.

אמנם יש שהדפיסו את כתבי החזו"א וציירו שם [בתוך ד' הב"ש שמצטט החזו"א] צ' ביו"ד הפוכה לגמרי, ומתוך נתינת טעם ש'צורה זו נדפסה בב"ש דפוס שקלאוו שנת תקס"ד' (כן כתב המו"ל בעמ' רכ"ב הע' 43), ואף הוסיף המו"ל לטעון כי מה שצייר כן הכתוב לחיים לאו מדידיה הוא אלא הרי זו העתקה מדפוס שקלאוו הנ"ל שבו בא ציור הצ' ביו"ד הפוכה (שם הע' 45).

[אבל מה דממשיך הברוך שאמר ואומר 'וכן כ' החסיד וז"ל עוקצו של היו"ד שאחורי הנו"ן לא יעמיק עד כפיפת הנו"ן, שא"כ יראה כע"ן', אינו ענין כלל לנידון הצ' ההפוכה, וכמובן, והמעייין בכתה"י של הב"ש ראה יראה שהגהה אחרת היא, והיא נסובה על דברי התקון תפלין שכתב שם 'ומושב הצ' ימשוך למטה לחוץ לצד ימין שלא תדמה לעי"ן'. וכבר במהדורת תש"ל בא הדבר על תיקונו, שחילקם לשתי הגהות (צ"ג וצ"ד), וממילא אין מקום למה שפלפל המו"ל (שהו' לפנינו באות ג'. בעמ' רכ"א הע' 42), שלא דק וקראן בנשימה אחת. ובעיקר הדבר, הגי' הנכונה בדברי ר"י החסיד היא 'עוקצו של צד"י' ולא 'עוקצו של היו"ד', וכמו שהוא בכתה"י (של כתרי אותיות לריה"ח), וכבר העירו דמינה משמע שאין לה תואר י' אלא עוקץ בעלמא (דמות צורות עמ' קל"ב). ומה שבא בבית הסופר (עמ' רע"ט) ללמוד מדברי ריה"ח 'משמע דעוקץ יש על ראש היו"ד', ליתא, דאדרבה, היו"ד עצמו הוא העוקץ, ובפרט שלא נהגו בזה כלל בימי הראשונים].

ט). אודותיו עי' בהקדמת המנחת סולת (עמ' 24) "במחילה מכבודו עשה בדברי רבינו [הב"ש] כאדם העושה בתוך שלו, תיקן והגיה, מחק והוסיף, והכל מדעת עצמו וכראות עיניו, ולכן במקום לנקותו משגיאות, העלה כולו קמשונים כסו פניו חרולים".

ותימה כיצד מכחיש את הידוע, שהרי עינינו הרואות בדפוס שקלאו כי הצ' שנדפסה שם (בדף י"ב ב') רחוקה מאד מלהיות צורתה ביוד הפוכה, שהרי זה תוארה - צ',<sup>4</sup> ועין רואה שהיו"ד ישרה לגמרי כדרך כל היודין [ובאמת שלא נתברר ענין פסולה, וככה"נ צ' זו היא האות הרגילה שבדפוס שם', אך מ"מ יו"ד הפוכה ודאי אין כאן. בדפוס הראשון, דובנא תקמ"ו, לא נדפס בתוך ד' הב"ש ציור הצ' כלל<sup>א</sup>], וליתא התם לתבת 'כזה'<sup>ב</sup>].

אכן באמת רוח ה' נוססה בו במרן ז"ל, שפי' את דברי הברוך שאמר כלפי צ' ביו"ד הפוכה. דהנה זיכנו השי"ת לעיין במקורן של הדברים, בכתבי היד של הברוך שאמר [לפנינו היו ששה כתבי יד<sup>א</sup>], לפחות שלשה מתוכם נכתבו במאת השנים הסמוכה לחיי הב"ש], ואכן מתברר כי צורת הצ' אותה פסל הב"ש היא הצ' הבאה ביו"ד הפוכה [וניכר הדבר בבידור], וכאשר פירש בדבריו החזון איש

(י). ואם נבקש לומר דדוקא הוא אפשר שהוא מפני שרגל היו"ד מדובקת יותר ממקום דיבוקה, וא"כ אין כאן יו"ד אלא חשיב זה כעין קו, וכאשר פסלוהו הב"י (סי' ל"ו) והרמ"א (סי' ל"ב סי"ח) [אלא דיותר נ' דכיון שסו"ס בולטת היו"ד כהוגן לית לן בה במה שמקום הדיבוק עבה. ובימי קדם, שהרבה לא היו מורגלים בכתובה הדקה, מצוי הדבר הרבה, וכגון בס"ת מבולוניא<sup>14</sup>].

יא). והצורה שנדפסה שם בתוך דברי התקון תפלין, צ'<sup>15</sup>, היא הצ' הרגילה בדפוס הנ"ל, ולכן צ"ע מה שבא ללמוד ממנה הגרי"י ווייס שליט"א על כתיבת הצ' ביו"ד הפוכה (נוה ההיכל גל' 301, עקב תשע"ה הע' 3).

יב). בסוף ההע' שם, לאחר שכילה לשפוך חמתו על הכותב בבית אהרן וישראל (גליון ק"ס הנ"ל), מביא המו"ל כי אכן בגליון קס"ו (עמ' קמ"ח) העירו לכותב על דבריו, 'ואולם בגליון קע שם שנה באיוולתו וקיים בנפשו (בעמ' קיא שם) אכלה ומחתה פיה וגו' והכחיש דברי עצמו המפורשים בטענת להד"ם'. בקוראי הדברים נתפלאתי כיצד החי יכחיש ויטעון להד"ם על דברי עצמו, אך המעיין הישר יראה וישפוט כי לא הכחיש הכותב בבאו"י אלא אודות דברים ששמו בפיו, ע"ש ובעמ' קי"ז.

יג). ואלו הן, א' 'קובץ בענין כתיבת סת"ם', ספריית ב"א, Ms. 844. עמ' 39. ב' 'קובץ בהלכה' ספריית המבורג, cod. Habr 291. עמ' 149. ג' 'ברוך שאמר' ספריית המבורג ms. Levy 63. עמ' 51. ד' 'קובץ LON BL Add 17338. הספרייה הבריטית בלונדון עמ' 53. ה' 'ספר ברוך שאמר', ספריית המבורג, 145 cod. habr. עמ' 15. ו' ספריית הוטי' vat.ebr.283 עמ' r133 [כתה"י הנ"ל נסרקו, וניתן לעיין בהם במאגר המכון לתכ"י].

אע"פ שהצורות שבכתבי היד פעמים הרבה שאינן מדוקדקות, והסופרים היו עושים אותן על דעתם, מ"מ הכא שדקדקו כולם לכתוב ביו"ד הפוכה, כאשר את עיקר צורת האות כתבו ביו"ד ישרה, ודאי כדאי הדבר ללמוד ממנו שפשט דברי הברוך שאמר מתפרש כפי' החזו"א, ודלא כהמפרשים דברי הב"ש בגווני אחרים.

[וכמש"נ דהחזו"א מפרש כן בעצם דברי הב"ש, ולא רק לומד דין יו"ד הפוכה מהיכא שלא עשה שום רגל ליו"ד ואף לא מצידה השמאלי, וכפי' הגר"ח ק והמנחת סולת].



## ד.

הגאון רבי ארי' ליב פרידמן זצ"ל, הנודע בספרו 'צדקת הצדיק', כותב במכתבו להחזון איש בשם 'הגאון בס' חיים ביד' שמזמן הרבה קודם הבית יוסף נהגו הספרדים בכתב וועליש. והעיר על כך המו"ל הנ"ל (עמ' רי"א, הע' 12): "ס' חיים ביד נתחבר ע"י הגר"ח פלאג'י זצ"ל, ובצה"צ"י אחז דווקא כאן בלשון קצרה ולא פירש שמו וקראהו 'הגאון' וכלומר הגאון הידוע. אמנם בגוף הספר שם תשובה זו אינה מהמחבר אלא מאת 'חתן בני הגדול כמוהר"ר משה הכהן נהר ס"ט', והבן". עד כאן דבריו. רצונו לומר, המו"ל מאשים את בעל צה"צ ביצירת מצג שוא<sup>טו</sup>, בהבאת דברים כביכול בשם המהר"ח פ, בשעה שכלל לא יצאו ממנו אלא מחתן בנו. ומכל מקום, מהפך המו"ל בזכותו "וכנראה בצה"צ סבר דמדהביאו ש"מ דהסכים עמו ואין נ"מ בדבר". אך עדיין העמדת הדברים היא בצורת טענה על הצדקת הצדיק, ולימוד הזכות שמא הסכים הגר"ח פ עם נכדו לא בא אלא בסוגרים, וגם זה אינו אלא 'מדהביאו', בהבאה בעלמא.

היות והוקשה בעיני הדבר, מה שנחשד הגה"צ בעל צה"צ בכגון דא, מיהרתי לעיין באותיותיו המחכימות של הספר חיים ביד, ואנכי הרואה כי ראשית התשובה שם הינה מהגר"ח פלאג'י בעצמו, ולאחר שהשיב מדיליה על השאלה הראשונה של השואל מוסיף הוא לומר: "ועל דבר שאלתו מדוע לא נתנהג בתמונת אותיות

(יד). ראשי תיבות: בעל צדקת הצדיק.

טו). הסברא הישרה נותנת כי המתכתבים עם מרן ז"ל היו אנשים בני מעלה, בדרך כלל, ואף כבודו אינו מתמעט חלילה על ידי הצגת מעלתם, וכ"ש שאינו מתגדל ע"י הנמכתם אלא אדרבה, 'כבודו בגדולים יותר מבקטנים' (סוטה י"ג ב'), ודי בהערה זו [ובפרט אותם שהשיב להם מרן פעמים מספר, ועל פני משך זמן רב. ועי' בצדקת הצדיק (עמ' קנ"ב) מש"כ לו החזו"א: "יקירי שליט"א. אין דרכי לבוא בויכוחים וכו', לכן מונח קיים אצלי למנוע מלהשיב, אך לא עשיתי כן עם כת"ר שליט"א לגודל ידידותינו"]. ועיין מ"ש בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון קנז (עמ' קמא), וגליון קנח (עמ' קע).

עפ"י תמונת מרן הב"י ז"ל יקבל תשובתו מעבר לדף מנכדי חתן בני הגדול שגם הוא נר"ו עוסק במלאכת שמים והוא סופר מהי"ר הי"ו והרשתי לנכדי הנז' הלא הוא הרב השלם נז"י ספר"א נה"ר כמוה"ר משה הכהן נה"ר נר"ו שיעיין בשאלתו זאת". דהיינו, התשובה הנ"ל של חתן בנו רבי משה נהר נכתבה לבקשתו של החבי"ף, וכדהביא כבר כל זה בצדקת הצדיק (עמ' י"ד).

ולא עוד אלא שמוסיף הוא מהרח"פ בשולי התשובה: "וכבר הניף ידו נכדי הסופר הי"ו מה שראוי כדי השיב ע"ז תוך כתבי למוהר"ץ הנז' ומשם באר"ה יען כי אני מוקף בחבלי טרדי"ן יה"ר דמכאן והלאה חושבנא טבא ליהוי. נאם החותם פה אזמיר יע"א ברוב עוז ושלוש הצעיר חיים פאלאג'י ס"ט". הא קמן, דהמהרח"פ סמך בשתי ידיו על תשובת נכדו הרב הסופר, והעיד עליו כי טוב פתר [ואף זה הובא כבר בצדקת הצדיק (עמ' כ"ז)]. וא"כ מעתה לא זו בלבד שאין לנו להציג חלילה את הצה"צ כנותן בפי המהרח"פ דברים שלא עלו על ליבו, אלא אדרבה יש לנו לשבח את מידת דייקנותו. שאע"פ שבמקומות בהם מביא מתוך התשובה הנ"ל את דברי המהרח"פ גופיה (והם בספרו צה"צ, עמ' כ"ו ועמ' צ"ב) נקט ואמר: "וז"ל הגאון הגדול ר' חיים פאלאג'י בס' חיים ביד סי' פ"ג, מ"מ היכא שלא יצאו הדברים מפי כתבו ממש, אלא מפי נכדו, דקדק הצה"צ שלא לומר אלא 'וז"ל הגאון בס' חיים ביד', ואע"פ שנכתבו הדברים לבקשתו של המהרח"פ ובסמיכת ידו הלכה למעשה.



## ה.

עוד כותב בעל צדקת הצדיק (עמ' ס"ו): "מצאתי בס' 'יד יוסף' להג' יוסף יהודא שטרסברג ח' יו"ד נד' ירושלים תרס"ג, תשובה זו, ליקוטים יו"ד סי' י"ט וז"ל שם: נשאלתי מאיש אחד פה ירושלים עיה"ק בס"ת אשר הצדי שבו נכתבין ביו"ד הפוכה, ובס"ת קראו בצבור זה כמה שנים, ועתה קמו אנשים ומנעו א"ע מלקרות בו עד שיתקנו לעשות יוד ישרה, וביקש ממני לעיין בדבר עפ"י דינא אם יש חשש פסול בדבר להצטרך תיקון, גם האיש הנ"ל הביא לפני תכריך כתבים מהה"ג מיפו שליט"א (הוא הגאון המקובל ר' נפתלי הערץ זצ"ל) אשר העתיק מכי"ק הגאון ר' מנחם

מענדל (משקלאוו) תלמיד הגר"א זללה"ה, ונאמר שם וז"ל "תמונת הצד"י היא יו"ד נו"ן והיו"ד מאחורי הנו"ן, או פני' לגבי נו"ן, או היו"ד מחזיר פניו מהנו"ן, כמ"ש האריו"ל, זה לא איכפת לך, כי אלו ואלו דברי א' חיים כו', והאריך שם עפ"י נסתר על מה רומז תמונת הצד"י, והמפורסם אין צריך ראי', כי מסתמא קיבל כן מרבו אלי' ז"ל". עכ"ד בעל צה"צ.

על כך מעיר המו"ל ב' הערות:

א. התוספת בסוגרים אלו (שבה מיוחסים הכתבים להגר"ה הלוי) היא מבצה"צ ואינה במקור. והנה כנ"ל שו"ת זה נדפס בשנת תרס"ג, והגר"ה זצ"ל נלב"ע בסיון תרס"ב, וחתנו הגרי"צ הלוי כבר כיהן לצד חותנו כשש שנים קודם פטירתו. וא"כ התיאור "שליט"א" בשנת תרס"ג מתאים להגרי"צ הלוי. אכן בהמשך התשובה כתב הרב שטרסברג "כי מסתמא קיבל כן מרבו אלי' ז"ל", ולפ"ז צ"ל שהמכוון הוא שהגרי"צ העתיק מדברי חותנו שהעתיק מכתבי הגרמ"מ. אמנם יתכן ג"כ שתשובה זו כתב הרב שטרסברג עוד בחיי הגר"ה על סמך כתבי הגר"ה שמשום מה בעודו בחייו כבר יצאו מרשותו והתגלגלו לידי איש אחד עלום שם שמצא לנכון להראותם את הרב שטרסברג. ור' בהע' הבאה.

ב. הגרי"י שטרסברג זצ"ל היה מחסידי ורבני קוסוב בגליציה, ובערוב ימיו עלה לירושלים. דבריו בזה על יחוס הכתבים מכתבי הגר"ה עצמו ואו כהעתיקה נאמנה מהם הם כמובן על סמך דברי אותו אדם, אבל הוא עצמו לא היה לו ידיעה אישית בזה. ומה גם שבסידור הגר"א לא הדפיס כן הגר"ה, ואף פרסום זה ביד יוסף נעשה באורח תמוה לאחר פטירתו (כאשר לא יכל להכחיש), וכנ"ל בהע' קודמת. ע"כ לשון ההערות.

ולסיכום, העתיקה זו של הגר"ה מכתבי הגרמ"מ משקלאב תמוהה היא בעיני המו"ל, המפקפק על אמינותם של המייחסים את הכתבים להגר"ה, בכדי שלא לאשוויי לי' חלילה בכלל הנוקטים דכתיבת הצ' היא ביו"ד הפוכה. ואף מסייע זאת ממה שבסידור הגר"א לא הדפיס כן, ומזה מוכח שהגר"ה לא ס"ל דהצ' היא בעלת יו"ד הפוכה.

ולאמיתם של דברים, אמנם, אכן כן הוא, שבסידורו לא העיר הרנ"ה הלוי מדין זה של הכשר צ' ביו"ד הפוכה<sup>(ט)</sup>, אך מ"מ בספרו 'לוחות הברית' [שהוא פי' על הברית עולם] כותב הרנ"ה הלוי דברים אלו בביאור נמרץ. וז"ל (בשער האיתן עמ' כ"ג, אות צ'): "צורת הצ' הוא כמו כ' למטה ושני ווין על הכ' כזה <sup>5</sup>צ, רק שו' ימיני הוא היפך משאר ווין (אות ע'), דע כי פני האות נקרא למקום שפונים פרקיו, ולכן ו' ימין<sup>(ט)</sup> שהוא להיפך ופונה וכפוף לצד ימין כזה<sup>6</sup>/, נקרא פנים שלו צד ימין של הוא"ו (אות ע"ד)". ומעתה, אין כל ספק כי אכן זוהי דעת הרנ"ה כמבואר בספרו בהדיא, כי צורת הצ' היא כאשר פני הו' הימנית לצד ימין<sup>(ט)</sup>.

ולגופא דמילתא, הנה זכה דורנו בהגלות אור כתבי הגרמ"מ משקלוב (נד' בשנת תשס"א), ואכן הקטע שהעתיק הרנ"ה הלוי מדבריו מופיע שם בהדיא, בתוך ספר 'תמונת האותיות' (תחילת אות צ'<sup>(ט)</sup>) [ואכן בגנוי הרנ"ה נמצאו בכתב ידו העתקות כתבים מהגרמ"מ, וכבר נדפסה תמונת הכת"י בראש ספר 'משנת חסידים' שי"ל ע"י מכון הגר"א, ניו יורק תשס"ו<sup>(ט)</sup>], ומעתה נתבררה לנכון עדות היד יוסף והצדקת הצדיק על אודות הוראת הגרמ"מ משקלוב: "תמונת צדיק הוא י' נ', והי' מאחורי

טז). וכשם שלא העיר מפסולה. והוכחת המו"ל פלא, כיצד העדר כתיבת הדבר בסידור מוכיחה על פסלותו.

יז). של האות צ', כמב' שם.

יח). ודברי הרנ"ה הללו לאו בגנוי מטמוניות נסתרו, אלא הביאם בצדקת הצדיק (עמ' ל'), ואעפ"כ לא אהניא לי' [ומ"ש המו"ל דהדפסת הדברים ביד יוסף לאחר פטירת הגרנ"ה היא 'באורח תמוה' 'כאשר לא יכל להכחיש', לא זכינו להבין, אטו הו"ל להיד יוסף לגנוז את ספרו עקב פטירת הרנ"ה].

יט). ח"ב עמ' ער"ב, בשינויי לשון מזעריים, וכדהעתקנו בסמוך. וכן היא ד' הגרמ"מ גם בספרו מים אדירים (עמ' מ"ה). גם בשו"ת לב העיברי (סי' י"ז, הו' בבית אהרן וישראל קס"א עמ' ר"ו) העתיק ד' הגרמ"מ הנ"ל.

כ). ברשותו של הרנ"ה היו כתבים בכי"ק של הגרמ"מ, עי' תולדות חכמי ירושלים לרא"ל פרומקין [אשר בידו היה ס' תמונת האותיות הנ"ל בכי"ק של הגרמ"מ] חלק ג' (עמ' 160 הע' 3), ובמבוא למשנת חסידים הנ"ל (עמ' י"ג). וקרוב לומר שהכתבים שראו היד יוסף והלב העיברי לא נתגלגלו מיפו לירושלים, אלא נותרו שם מימי שבתו של הרנ"ה במאה שערים, אשר בה קבע את ישיבתו בעלותו לארץ הקודש בשנת תרמ"ד (וע"ש במבוא הנ"ל). ולא היו אלו בהעתקת הרנ"ה, אלא בבעלותו, אבל כה"י הי' של הגרמ"מ גופיה, והן אלו אשר נמצאו במאה שערים 'באורח פלא ובהשגחה פרטית ניכרת' (כלשון הגר"מ שפירא וצ"ל, במבוא לכתבים, עמ' 5) בתוך ארגו הכתבים שהיה שייך להרנ"ה, עורך כתבי הגר"א ותלמידיו זיע"א, וברוך היודע.



הנו"ן, או פניה לגבי הנו"ן, או הי' מחזיר פניו מהנו"ן כמ"ש הרב האריז"ל, זה לא אכפת לך, כי אלו התמונת אין מעכבין, ואלו ואלו דברי אלקים חיים"כא).



## ו.

והרנ"ה לטעמיה אזיל, דהנה בילקוט אבנים (כ"ט ב') ובתוספת מעשה רב (שנר' בבית יעקב, ירושלים תרמ"ד, אות ו') כתבו בשם הגר"א: "והשינין שמשנים בתמונות וכן הצדיק כפופין עקומין לאחוריו היה פוסל, והוי עובדא שראו דהביא לפניו חתנו הרב המנוח מ' משה ז"ל פרשיותיו כתובין בשינין וצדיק כנו"ל וחתכו בעצמו, והיה אומר דגמירא ליה דבא טעות בכתבים ע"י תלמידי הצבי שבור שהעתיקו כן בתוך כ"י האריז"ל", וכן הביא הגר"מ שטרנבוך שליט"א (הלכות הגר"א ומנהגיו סי' מ"ו) בשם ספר 'אור חדש' להגר"ש מאלצאן זצ"ל, באותה הלשון. ועפ"ז ידוע ומפורסם דדעת הגר"א היא לפסול תפלין שנכתבו בצ' שהיו"ד שבה הפוכה<sup>כב</sup>.

כא). והן אמנם דעל דרך הנסתר באו תמונות רבות בצורות האותיות, אשר לא הוכשרה כתיבתם בעולם המעשה, וכדכ' החזו"א (או"ח סי' ט' סוס"ק ו'), ועל דרך שכ' הרנ"ה הלוי (בהקדמתו ללוחות הברית, עמ' י"א) דע כי האותיות לא ידמו צורתם כשהם למטה בעולם הזה הגשמי, אל הצורה שיש להם בעולם הרוחני, וכן להלאה, אלא שיש להם שייכות מעט, צורה לצורה, אך מ"מ לשון הגר"מ "זה לא אכפת לך, מורה על הלכה למעשה, ואשר על כן הזכיר עליה את שם האריז"ל, אשר הורה לכתוב כן, 'באות צ', כולם יהיו שני ראשים כעין שני יודין, והימיני יהיה כעין יוד הפוכה לאחריה' (שער הכוונות, ענין התפלין דרוש ב').

גם בס"ת שכתב בעצמו מהרי"ל עדל בעל אפיקי יהודה, שהיה מרואי פני הגר"א, הרבה מהצדיקים יו"ד שלהם מהופכת לגמרי, וחלקם כעין זי"ן (הס"ת נמצא בספה"ל ומספרו 1459 ° ms. Heb. 4). גם האדר"ת כותב אודות ס"ת שנכתב בכתב וועליש 'זוכרני שראיתי כתוב בשם מרן הגר"א ז"ל מווילנא, שכל צורות האותיות כשרות' (מענה אליהו סי' קי"ב).

כב). ולא ידעתי למה הרעישו רק על צורת הצ' ולא על השינוי בשי"ן [שבפשוטו הכוונה לש' בכתב האריז"ל שהיא כמו שלש ווי"ן], והלא שניהם הושוו כאחד במעשה הנ"ל, והא גופא רגלים לדבר שגם הצ' לא מן הדין נפסלה, וכשם שמעולם לא פסל אדם את השי"ן שבכתב האר"י, אלא מטעמא אחרינא הוא וכדלקמיה [והמו"ל שביקש לפרש (עמ' רל"ח הע' 89) דהשינוי בש' הוא שהפכו את ראשי היו"ד דין לאחוריהם, צ"ע כיצד יפרנס את הלשון 'והשינוי' שמשנים בתמונות, אשר משמעו כי השינוי היה ידוע ומפורסם במקומם, והלא שינוי כזה להפך את ראשי השי"ן, מעולם לא שמענו].

אמנם הנה נמצאה בשולי הגליון הגהת הגה"צ רבי נטע ווייס זצ"ל: "הג' הצ' חוקר ומקובל נפתלי הירץ הלוי זצ"ל אמר לי הטעם שפסלן, מפני שבזמן ההוא גזרו להבדל מעדת כת החסידים ואסרום, והם החזיקו ומדקדקים בתמונות אלו, וא"כ יש חשש שכתבן סופר מכת שלהם, על כן פסלן ואסרו, אבל לא משום שינוי תמונה, וד"ל" (נדפס בקובץ 'בית אהרן וישראל', גליון קס"א עמ' ק"צ), ומתאימים הדברים עם מה שנתברר בשי' הרנ"ה להכשיר את הצ' ביו"ד הפוכה, וכדהעתיק מכתבי הגרמ"מ וכדנקט בספרו לוחות העדות. ובזה יתיישב משה"ק הגר"מ שטרנבוך שם: "ויש לתמוה על רבינו זצ"ל שרבבות בית ישראל נוהגים באות צ' עם יו"ד הפוך לרבות גאוני עולם צדיקים וקדושי עליון וכו', והיאך נימא שכולם לא יצאו מצות תפלין ומזוזה", ולהרנ"ה ניחא, דבאמת מצד צורת האותיות שפיר יש כאן צורת צ', וכמ"ש הגרמ"מ משקלוב בכתביו, דאלו ואלו דא"ת, ואף הגר"א לא פסלן מצד עצם צורתן אלא מחמת המחזיקים בתמונות אלו, וכנ"ל.

ובעיקר העובדא הנ"ל, היה נראה, שלא הקפיד הגר"א אלא מפני שבפרשיות הנ"ל בא שינוי גם באות שי"ן, וא"כ הדגשת האותיות ש' צ' היא אשר הביאה לקשר את הענין עם שמו של ש"צ שר"י. ומעתה יש ליישב את המעשה הנ"ל גם עם דברי הגרמ"מ והרנ"ה המכשירים בצ' הפוכה, דהטעם שחתך הגר"א את הפרשיות לא היה כלל מפני הצ' ההפוכה, שהיא שפיר כשרה, אלא מחמת ההדגשה של האותיות ש' צ', שהיא רגלים לדבר על סופר הנמשך אחר הצבי השבור<sup>(כ)</sup>. ואכן מה שהביאו לפסול בשם הגר"א, הוא 'והשינין שמשנין בתמונות וכן הצדיק כפופין עקומין לאחוריו היה פוסל', דהיינו עיקר השמועה מתייחס לפרשיות בהם בא השינוי גם בש' וגם בצ', ואת אלו היה פוסל הגר"א, לא מחמת צורתן, אלא מחמת מגמת כותבן, וכעין דרכו הנ"ל של הרנ"ה.

והנה, לקושטא דמילתא הוראת הצ' ההפוכה היא מהאריז"ל וכהסכמת המקובלים, וגם נודע זה מכבר כי כן הוא כבר בכי"ק של המהרח"ו ז"ל<sup>(כד)</sup>,

כג). ומ"ש בפשר חזון (עמ' ס"ז) 'כיון שהנגררים אחרי הצבי שבור עשו עסק גדול מהיפוך הצ', ולכן הגר"א לחם בזה, והחזו"א סבר שעלינו להחזיק בהקפדה זו, הוא פלא גדול. ועי' 'צדקת הצדיק' (קבלה ט', עמ' 255).

כד). 'אוסף כת"י בקבלה – שער התפילה כת"י מהרח"ו דף ז' ב', ונדפס גם בבאו"י שם, וע"ש באורך [ואם הי' רואה זה בעל זכר אברהם (ח"א סי' כ"ז) הוה הדר ביה, וכמ"ש דהעיקר הוא מש"כ מהרח"ו, וא"כ א"א לומר בשמו שמפרש אחרת לדברי הזהר, וכאשר כ' בפשר חזון (הע' י"ד)].

כזה <sup>7</sup>צ. וכבר העיר מענין זה הצדקת הצדיק (פרק י"ד) במכתבו לחזו"א, והשיב לו מרן: "ואין הדבר מוכרע אם מה שאמרו בשם הגר"א אינו אמת, דאפשר דהוראתו היתה מצד ההלכה ודלא כהפנים מאירות" (חזו"א או"ח סו"ס ט'), "בלבי מצטייר שהספור בשם הגר"א על אודות הפיכת היו"ד אמת" (חזו"א, שו"ת וחי' סי' י"ט). אך אי"ז אלא לענין עצם הדבר שהגר"א פסל צ' זו, משא"כ כלפי עצם העובדא כתב (שם סי' כ'): "אף אם לא נקבל את סוף הסיפור". וכן בדין, דאי נימא דהוראת הגר"א היתה רק מצד ההלכה א"כ למה לו לחתוך את הפרשיות, והלא איכא פלוגתא בדבר ויש מכשירים אותן כהפנים מאירות. ומעולם לא שמענו על ת"ח שנשאל על כשרות סת"ם, וכיון שפסלן חתכן [ובפרט בדבר שיש בו מחלוקת].

ובצדקת הצדיק (עמ' נ"ב) ביקש לפרש דמה שהביאו בשם הגר"א לפסול לא קאי על צ' ביו"ד הפוכה, אלא מש"כ 'כפופין עקומין לאחוריו' פירושו של דבר הוא שהצ' עצמו כפוף, ומיירי שעשה את גופה של הצ' כמו כ"ף ולא כמו נו"ן, וכדהביא שם מהאמרי שפר (כלל ה' ס"ד) בשם המצת שמורים שתמונת הצ' היא כ"ף ושני יודי"ן, וכדמצייר שם <sup>8</sup>צ, והשיב לו החזון איש: "והסיפור שהגר"א אמר שנתאמת לו שאינו מהאריז"ל לא יתכן על צדי"ק כפוף, שלא שמענו על אודות זה בשם האריז"ל רק על יו"ד הפוך, ואין הס' תח"י, אבל כל זה אינו עיקר" (שו"ת וחי' חזו"א סי' י"ז). ונוהר מרן ז"ל בקולמוסו הזהב להדגיש כי אין הס' תח"י, מפני שבאמת לשון האריז"ל היא "והשמאלי כעין נ' כפופה למטה, ויו"ד ישרה על ראש הנו"ן כפופה" (שער הכוונות, ענין התפלין דרוש ב'), וכ"ה בשער מאמרי רשב"י (דף ט' א') "צורתה היא שתי יודי"ן ונו"ן פשוטה תחת היו"ד השנית, ולא כמו שכותבין קצת סופרים צורת י' אחת ונו"ן אחת", וכן הוא בציור מהרח"ו דלעיל<sup>10</sup>.




כה). ולפ"ז פירוש 'כפופין עקומין מאחוריו' מתפרש על עקימה וכפיפת יתר של אחורי צורת הצ' [ודברי המו"ל (בהע' 89) המכריח ד'בודאי המכוון על מאחוריו של הצדיק גופא, והיי' ביו"ד הפוך, אינם ברורים, ומפני מה אחורי הצ' מיירי דוקא ביו"ד שעליו ולא בעיקר צורתו מאחוריה. ג"כ לא נתברר אמאי פשיטא לי' שפירושו של הצה"צ לא יתכן אלא למאי דתיקן לגרוס 'מאחוריה', אשר פשוט כי פירושו הוא לאחורי הצדיקים, ולא לאחורי היו"דין, כמו שסבר שם, ועיי"ש].

כו). וכן הוא בכתובה הספרדית וכמ"ש המור וקציעה (סי' ל"ו), וכדצייר שם היעב"ץ <sup>16</sup>צ, והביאו החיד"א (לדוד אמת, סי' י"ג).

## ז.

ומ"מ מסיים החזו"א "אבל כל זה אינו עיקר", כיון שגם אם כן הוא בהדיא בדברי האריז"ל, והסיפור הנ"ל עם הגר"א לא היה ולא נברא, מ"מ סו"ס כיון שגם "הספרדים עד זמן הב"י והאר"י היו כותבים יו"ד ישר" (שו"ת וחי' חזו"א סי' י"ט), "דשינוי כתיבת הצ' נעשה ע"פ קבלת האר"י וצק"ל וכמש"כ הח"ס סי' רס"ו וכמסופר בשם הגר"א" (שם סי' כ') "אין להטיל שום ספק כי ודאי צ' הפוך הוא ע"פ התפשטות חכמת הנסתר, וכמש"כ החת"ס שהוא ע"פ קבלת האריז"ל, ומעכ"ת שליט"א לא הביא שום אחד שיאמר שהוא מוקדם" (שם סי' כ"א)<sup>16</sup>.

ומה שהחסידים הנוהגים ע"פ קבלת האריז"ל, וכותבים את הצ' ביו"ד הפוכה, מ"מ ביו"ד השמאלית אינם נוהגים כדבריו ז"ל לעשות את היו"ד על גבי הנו"ן, אלא עושים הם נו"ן סתמא, בפשוטו י"ל דבזה נמשכו אחר ריהטת דבריו דהמשנת חסידים (מס' תיקון תפלין פ"א מ"י) 'בצדיקים יעשה הקו ימין שלהם יו"ד הפוכה ושל שמאל הוא נו"ן כפופה', וכדהעתיק זה בשו"ע הרב (סי' ל"ו) [אם כי בכתב המיוחס להאדמו"ר הזקן בעל התניא באמת הקו השמאלי הוא י' ע"ג נ' כזה - <sup>17</sup> ] (עי' יגדיל תורה כ"ו עמ' ל"ט ואותיות הרב עמ' רע"ט), ובדומה לזה מעט עי' במגילת הגרעק"א זללה"ה (שנד' במאורן של ישראל ח"ב עמ' תקל"ט) ובס"ת של החתם סופר זללה"ה (בס' מסורת צורת האותיות). ומה שהעדיפו בזה את דברי המ"ח על פני הפע"ח והמצת שמורים [שהעתיק לשון השעה"כ, ודלא כהאמרי שפר הנ"ל], בפשוטו הוא מפני שלא רצו לשנות כ"כ מן הצורה המקובלת. ודוקא את היפוך היו"ד שבימין לא חשבוהו לשינוי כ"כ, משא"כ הוספת יו"ד על גבי הנו"ן שבשמאל הצ' הוא שינוי גדול, ובפרט שהברוך שאמר מביא בהדיא מדברי הבהיר (אות ס"א) דכתיבת צ' היא כמו יו"ד נו"ן, ולכן העדיפו לקבל דברי המ"ח שהוא פחות שינוי מנהג מדברי הפע"ח.

ומה שהמשנת חסידים גופיה השמיט בזה את דברי האריז"ל [אשר לעולם אינו נוטה מדבריו ימין ושמאל, ואכ"מ], ולא כ' שהנו"ן השמאלית צריך שיהיה יו"ד על גבה, שמא י"ל דהנה בהדיא כ' שם (במשנה ז' וחי') דגם האשכנזים לא ישנו ממנהגם מלבד הדקדוקים שמונה שם, והם אותם שנו' בשער הכוונות הנ"ל. וא"כ י"ל דס"ל דמש"כ האר"י דהיו"ד השמאלית היא ע"ג הנו"ן, זה אינו אלא אגב אורחא שמתאר את כתיבת הנ' הספרדית, אבל ההדגשה שהיא צריכה להיות גם לאשכנזים זה אינו אלא כלפי היו"ד ההפוכה ולא כלפי היו"ד השמאלית, ועדיין צ"ע [ובפרט מלשון השערי מאמרי רשב"י הנ"ל].

והנה החזו"א (סי' ט' ס"ק ו') כ': "ובתשובת השיב משה סי' נ"א הביא דע"פ המקובלים כותבין בתפלין צ' הפוך ובס"ת צ' ישר וכו', ואם צ' הפוך כתב הראשונים הספרדים הרי"ף והרמב"ם ודאי היו כותבין כן גם בס"ת". ועי' בדברי ההשיב משה (שם), שדבריו מבוארים בטעמים ע"פ המשנת חסידים, שאע"פ שכל המנהגים יש להם שורש קדוש, ואף האשכנזים לא ישנו צורת האותיות בס"ת, מ"מ בתפלין כו"ע יש להם לנהוג כדקדוקי האריז"ל, וע"ש.

כו). והחזו"א מוכיח כן 'בעדות היותר נאמנה שלפני זמן האר"י ז"ל לא היה היו"ד מהפוך', ממה שפסלו הברוך שאמר בתוקף, 'ואילו היתה כאן פלוגתת הספרדים והאשכנזים היה כותב בלשון חכמים

ואם אמנם ס"ל למרן ז"ל דאע"פ שבידינו ספרי תורה עתיקים טובא, ואף בני ז' וח' מאות שנים, וקודם לכן, אשר היו"ד שבהם הפוכה לגמרי או כעין זיי"ן או כנקודה וקו יוצא באמצעה [בספרי ספרד כן הוא ברובם הגדול, ובאשכנז צרפת ואיטליה כ"ה בחלקם], מ"מ הרי זה בכלל מאי דכתב: "אין אני רגיל בחיפושים ובחקר קדמוניות, ואני מתנגד לדרך זו כי איננה בטוחה". מ"מ יש לנו להעמיד על הדבר שני עדים, שנים מרבתינו הראשונים ז"ל, מבעלי הקבלה אשר בספרד בימי הרמב"ן והרשב"א, אשר פירשו כן בהדיא בספריהם על האותיות, שראש הימני של הצ' דינו להיות כמו זיי"ן<sup>(כ)</sup>.

האחד, הוא רבי יעקב בן יעקב הכהן משגוביץ [מגדולי המקובלים בדורו של הרמב"ן<sup>(כט)</sup>], בפירושו על האותיות (אות צ'): "והבט ראש הצ'די הפונה למטה והוא כצורת נ'ון כפופה, והראשים העליונים כדמות ז'יין ללמדך כי כמו שצורת הנ'ון מתאחדת בצורת הזיין כך מתאחדות נפשות הצדיקים בהקב"ה<sup>(ל)</sup>".

דלאשכנזים ראוי להחמיר (שם). וע"ע בסי' כ' דברים חריפים מאד בזה, ולענ"ד אין תלונה על בעל צה"צ שהשמיט מקצתן בספרו, עמ' פ"א). וצ"ע מנ"ל למימר שהב"ש בן אשכנז ידע ממנהג הספרדים, והלא אף האידנא הרבה מן החכמים אינם בקיאים בצורת הכתיבה הספרדית, ועי' פשר חזון (הערה ק"כ).

וכבר היה כן לעולמים, עי' באגרת שנשלחה להר"ש ורטהיימר (נד' ב'ישורון' ל"א עמ' תשצ"א), אודות "חדשים מקרוב באו סופרים בורים שהמציאו לדעתם כתב מרובע ומהפכין צורת אלפי"ן וצדי"ן ולדעתי הקלושה הוא פסול גמור" וכו', "אבל בצורת אלפי"ן וצדי"ן שלקחו סופרים לעצמם לא נמצא בשום מדינה", הא קמן שגם מאה שנה לאחר האריז"ל עדיין היה גאון בן אשכנז שסבר שאין הדבר מצוי בשום מקום בעולם, ונתחדש עתה ע"י סופרים בורים, וכ"ש וכ"ש בזמן הברוך שאמר שלא היו שירות מצויות [והסבורים לייחס אגרת זו להפנים מאירות, שגו ברואה, שהרי הפמ"א כתב בהדיא (ח"א סי' ס"ו) להכשיר ביו"ד הפוכה, הן האל"ף והן הצ'].

כח). ואם כי לענין פסק הלכה יתכן מקום לדון ולחלק בין הברוך שאמר, אשר קבלנוהו במסורה מאבותינו דור אחר דור, ואף הבית יוסף מביאו באורך, ונקט החזו"א שיש לדבריו תוקף כאחד מן הראשונים (וכמ"ש בסי' כ"א), לבין החכמים שלא עברו כתביהם במסורה דור אחר דור, ולא נקבעה דעתם בשו"ע ונו"כ. מ"מ בודאי יש בזה משום עדות נאמנה על מנהג מקומם, ונמצא שיש לנו אות על מה שבקש החזו"א, דהיי' על היות המנהג פשוט כן בספרד מימי קדם, ולא רק בידי סופרים שיתכן שהיו בורים, אלא ע"פ חכמים.

כט). עי' אודותיו בהקדמה לפירושו על ס' יצירה (בתוך ס' יצירה עם פי' יוצר המאורות), עמ' תרכ"ג. פירושו על האותיות נשתמר בכתבי יד רבים ונדפס בשם 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק' (עמ' ל"ט).

ל). ולד' החזו"א לכא' גם בזה יש לפסול דאין נ"מ בין יוד הפוכה לזיי"ן. ועי' במור וקציעה (סי' ל"ו) שכ' דלפי הכתיבה הספרדית של הצ' 'אכן נ"ל יותר שהיו"ד הימנית צריכה להיות כראש האל"ף עם

והעד השני, הוא רבי שם טוב אבן גאון, בעל המגדל עוז, תלמיד הרשב"א. דהנה כ' החזו"א (שם סי' י"ט): "ובספר מגדל עוז ציין על דברי הר"מ הנ"ל בספר תגין. והנה מקור דברי הר"מ מספר התגין, והנה מנאן ופרטן הר"מ והזכיר לפופות אותיות עקומות ובתגין, ולא הזכיר דקדוק בהיפוך היו"ד של צ', וזה עד נאמן כי הפיכת היו"ד הוא במקרה ונעשה בזמן מאוחר בדפוס בספר הנדפס, או ע"י סופר שנהג בכתב האר"י ז"ל". ולכאור' ראייתו של מרן ז"ל צ"ע, שהרי דברי הרמב"ם בדבר האותיות המשונות אינם כוללים דקדוקים כלליים בצורת האותיות, וא"כ למה לו לפרט כאן דין היו"ד ההפוכה [ועי' בפשר חזון (הערה פ')], אבל כוונתו ז"ל מבוארת היא לפי מש"ש לעיל: "וכתב ווליש הוא ענין אחר, כי יש קבלת איש מפי איש בעשיית תגין חוץ משעטנ"ז ג"ץ, ואותיות משונות לפופות ועקומות, והזכיר הרמב"ם פ"ז מה' ס"ת ה"ח, והיו ביד החת"ס הובא בספרו יו"ד סי' רס"ה, ומפני שאין התמונות האלו מעכבות לא נהגו בהם, ונפל בלבול בהם כמבואר בחת"ס שם, אבל אין בקבלה זו שינוי בצורת האות העיקרי".

דהיינו, החזו"א מבאר דכתב וועליש אינו כינוי כללי לכתב הספרדי, אלא הוא הכתב הכולל בתוכו את האותיות המשונות אותם הזכיר הרמב"ם, וכפי ביאור המגדל עוז מקורן של דברים הוא בספר תגין. בכתובה מיוחדת זו של האותיות אין בהם שינוי מצורת האות העיקרית<sup>(א)</sup>, וממה שלא הזכירו שם להפוך את היו"ד ש"מ שלפי ספר תגין אין להופכה, אלא לעולם היא ישרה.

והנה, בעל מגדל עז, רבי שם טוב בן אברהם אבן גאון, אשר ציין בפירושו את ספר תגין כמקורו של הרמב"ם, יגע וטרח לברר המסורת המדויקת של האותיות

ירכו', והיי' שצריך לעשותה כעין ז', אלא שלא תצא הרגל מאמצעיתה ממש אלא סמוך לימינה, ועי' בשער מאמרי רשב"י (דף מ"ב א'), וכ"ה בס"ת מכתבת יד מהר"ם זבארו (אשר ציין אליו החיד"א בלדוד אמת ריש סי' י"ג), כזה - <sup>18</sup>צ, וצורה זו מצויה הרבה בס"ת עתיקים - <sup>19</sup>צ, אשכנזים וספרדים. ועי' פשר חזון (עמ' נ"ד), וקו' צדיק יבחן (ס"ק ו').

לא). וכמ"ש החתם סופר (שם). ונ"מ לענין האותיות שמסורת לכותבם הפוכות, וכגון מש"כ רש"י (בראשית י"א ל"ב) 'בחרן, הנור' הפוכה, וך' של בדרך עץ החיים, אם היי' הפוכות ממש, דהל"מ לכותבם דוקא הכי, או שאינם רק משונות במקצת צורתם, וכמ"ש בהיכל הברכה שם (ועי' חבצלת השרון למהר"י בשירי, עמ' 169 שהביא לב' הדעות). ועי' שו"ת מהרש"ל (סי' ע"ג), לחמי תודה (סי' כ"ח), נודע ביהודה (קמא, יו"ד סי' ע"ד), בתי כהונה (ח"ג סי' כ'), נפש חיה (יו"ד סי' ע"ו ע"ז), ומשנת אברהם (שער הנור"ן סי' כ"ד סק"א).

המשונות, ועמל הרבה להעמיד הגירסא המדויקת של ספר תגין, וכדהאריך בזה בספרו 'בדי הארון ומגדל חננאל'. ומלבד ספר תורה שכתב (כמבו' במגדל עז, הל' ס"ת פ"ט ה"י), אף הוסיף לכתוב בכתב ידו את כל העשרים וארבעה ספרים עם דקדוקי האותיות לפי ספר תגין. ספר תנ"ך זה, המעוטר בקולופון בכתיבת ידו ("אני שם טוב בר"א זללה"ה בן גאון כתבתי ספר זה וכו' וציירתי האותיות בתגיהן ועקושן ולפופן הנמסרות בספר תגין<sup>12</sup>) עמד כבר לפני הרדב"ז (המזכירו בתשובתו, ח"ח סי' קפ"א), ובדור שלפנינו היה בגנזי משפחת ששון (ועי' בכ"ז בספונות ז' עמ' ט').

והנה, בספר תגין איתא: "ותו צ' דלא מזייני תרין באורייתא", וכן העתיק רבי שם טוב ברשימה שכתב על פיו (בדי הארון, השער הששי פרק ד'). וביאור הדבר, מהו צ' דלא מזייני, למדנו מכתיבת הרש"ט בתנ"ך שלו, שלעומת מה שבכל מקום צורת צ' אצלו היא כזו <sup>9</sup>צ, הרי שבצ' של מצ'רים (דברים כ"ח ס"ח) ושל צ'רימו (שם ל"ב כ"ז) דקדק לכתוב את הראש הימני של הצ' כקו ישר בעלמא, כזה <sup>10</sup>צ. ומדבריו ז"ל למדנו, דבעלמא צורת צ' היא כאשר הראש הימני הוא בצורת ז', דדוקא הנך תרי לא מזייני, אבל בכל שאר דוכתי הצ' מזויינת, דהיי' ראש הימני שלה בצורת ז'<sup>11</sup>. ואם כי בספר תגין גופיה יתכן ואפשר לבאר באופן אחר מהו צ' דלא מזייני, מ"מ לפנינו עדותו של חכם מן הראשונים, תלמיד הרשב"א, המעיד לנו על צורת

לב). תמונת הקולופון ראה בקולמוס (גל' 102 עמ' 12).

לג). וכן הוא בבדי הארון, שבד"כ כ' את צורת הצ' כזו <sup>20</sup>צ, ולהנך צ' דלא מזייני כתב הכי <sup>21</sup>צ (עמ' 195). ואם כי מהתם ליכא למילף, כיון שהספר לא נכתב בכתב סת"ם, מ"מ ההשוואה המדויקת לתנ"ך שכתב רש"ט מוכיחה על התאמת הדברים [ולכך גם אם הקולופון ג"כ מועתק (וכבר נמצא כיו"ב, עי' ישרון ט"ז עמ' תכ"ד) מ"מ השואת הדברים מוכיחה על העתקה מדויקת ללא כל סטיה, ועי' מה שהאריך בזה הר"י בסר בספר תגין (שהו"ל בשנת תש"ע). אבל מעצם כתה"י של רש"ט ליכא למילף צורת הצ', דמנ"ל שבא לכתוב שם בדקדוק אותיות הראוי לכתיבה תמה הכשרה לסת"ם. ועי' מש"כ הגר"מ מאזוז בקולמוס שם להוכיח מכתיבת יד רש"ט את צורת הצ', וצ"ע דא"כ היה לו להוכיח מהרבה כתיבות שבידינו וכגון בן אשר והרמב"ם, וע"כ דכל שלא נכתב בסת"ם ליכא לאוכוחי מיניה, שהרי גם באשכנז העיד בנו הברוך שאמר שהיו המחזורים נכתבים בצ' הפוכה].

והא דהק' החזו"א 'והנה מנאן ופרטן הרמב"ם והזכיר לפופות אותיות עקומות ובתגין, ולא הזכיר דקדוק בהיפוך היו"ד של צ', הנה ל' הרמב"ם היא 'ובאותיות שצורתן משונות כגון הפ' הלפופות והאותיות והעקומות', ומהל' 'כגון' משמע שישנם עוד אותיות משונות מלבד הלפופות והעקומות (ועי' בס' תגין שישנם עוד שינויים רבים וכגון פתיין כרעייהו ומדלי רישיהון).

הצ' לפי מנהג ספרד, וכבר כ' החזו"א: "ואילו היו מעידים שזה נוסח ספרד היה חובתנו לקבלה" (שו"ת וחי' סי' י"ח) <sup>21</sup>.

וטפי מינה, הנה ביאר מרן ז"ל דקבלת האותיות המשונות אינה בגדר הלכה למשה מסיני להכשיר כאן אותיות אשר בעלמא הם פסולות, אלא השינוי הוא באופן שאין צורתה העיקרית של האות משתנה [ואכן ניכר הדבר בדברי רבי שם טוב גאון, שכל האותיות המשונות שצייר בבדי הארון ובתנ"ך שכתב, כשרות המה, ואין צורת האות משונה בהם יתר על המידה. ויתכן שמש"ה פי' רש"ט דצ' דלא מזייני הוא דוקא בראש הימני של הצ' (ולא כמו שהי' נ' לכאו' שהוא ענין השייך לראשה השמאלי של הצ' שהוא מקום הוינין), כיון שבראשה השמאלי פסול כה"ג, ולא נאמרה

לד). והאירני הר"מ וינטרויב (ותודתי נתונה לו ולר"י ינקלביץ, על שהאירו עיני בענייני ספר תגין) כי גם מדברי הרוקח (בפי' על ספר תגין, נדפס בתוך 'ספר תגי' הנ"ל) שקרא להנך תרי צ' דלא זייני 'גדע קרנו' (עמ' תע"ו) 'שיבר ראש צ' (עמ' תע"ז) 'י' של צ' שבור' (עמ' תפ"א), משמע שפי' כעין דברי רש"ט גאון, וא"כ גם לדבריו יש להכשיר אף בעלמא צ' כזו (וגם מש"ש אין לו ראשים, לא מתפרש זה אלא על הראש הימני, ולשון רבים היא משום שהוא בא פעמים באות צ' וכמש"ש 'גדע ראשיהם צ' צ'). ושבירת הראש הימני של הצ' שהיא כנגד שבירת ראש צרי ישראל וכמ"ש הרוקח שם, מתפרשת יפה עם מ"ש באותיות דרבי עקיבא (אות צ') 'צד"י מפני מה יש לו שני ראשים, מפני שזה הוא ישו הנוצרי (כ"ה בכתה"י) שתפס שני ראשים א' של ישראל וא' של אדום והטעה את הבריות', וע"ש עמ' תע"ז 'ובאותיות דרע"ק, צ' שני ראשים, זה שנ מדות, שלמד מעשה כשפים במצרים, ועבד ע"ז, וגם תורת משה שמר', והן הן הדברים).

ובנותן טעם להאיר, דהנה בספרי אשכנז אין מסורת אחידה בצורתם של הנך תרי צ', ומצאנום בס"ת רבים בצורות שונות, ועי' תורה שלמה חלק כ"ט. ומצאנו בס"ת ארפורט 8 (berlin ms. Or. Fol. 1217), שכל הצדי"קים שבו הם ביו"ד ישרה, ושני הצ' הנ"ל, דמצרים וצרימו, נכתבו ביו"ד הפוכה [בכתיבת הצ' שונה ס"ת זה מחבריו. באחד הס"ת (ארפורט 9) מצויות בו הרבה צ' הפוכות או כעין ז', ושני הס"ת האחרים (ארפורט 6 ו-7) כתובים בצ' הפוכה כזה - <sup>22</sup>]. וממין הענין, הנה הברוך שאמר כ' לפסול בצ' שרגל היו"ד יוצאת ממקום כפיפת הנו"ן, ומפני שנראה כע"ן, 'וכן מצאתי בערפורט הרבה תפילין שהיו כל הצד"ין כמו עינ"ין ופסלתי אותם לפני מה"ר אלי' כ"ץ, ובאמת בס"ת שבו קראו לפני בעל האגודה את קריאת ראש חדש (ארפורט 8), הרבה מאד מהצ' הם בצורה כזו - <sup>23</sup>. ועי' במאמרו של הרא"ב כספי (ירושתנו ז' עמ' רל"א), מש"כ אודות מקום גלילת הס"ת הנ"ל מארפורט, שנשדדו ביום הרג רב, בשבת קדש ר"ח ניסן ה'ק"ט. ומבהיל הדבר כי בא' מהס"ת שקראו בו ביום (ארפורט 7) נפלה טעות בכתיבת שם השם שבפסוק 'אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם', ותיקנה הסופר ע"י קדירת האזכרה מן היריעה, באופן שנשתתיר שם נקב כעין חלון, ואיליא הוא דנפיל בפומיה. 'ערפרט מהודרה, לה שם ברוב עושרה, שם הוד כבוד תורה, חק דת פליליך. וכו' הרב אלכסנדר, כהן וראש נזיר, לעשות רצון יוצרי, עז כשחליך. וכו' אף ספרי תורות, נאות ויקרות, עברו עלי עורות, מחקו למיליך. וכו' לכי לקץ הימין, צור ישעך ויזמין, כל עם ועם יאמין, כי יה מחולליך' (מתוך הקינה 'ציון אַרְיֶיך בכו').]



הלכה לכתוב צורת אות שבעלמא היא פסולה]. ומעתה, הואיל ולפי ביאורו של רש"ט בספר תגין, הרי שבכלל האותיות המשונוות נמצאת הצ' אשר הראש הימני שלה הוא בקו ישר לגמרי, יש ללמוד מזה להכשירה גם בעלמא [וכהמשיב דבר, עי' לעיל הע' ז'], ואע"פ שאין צורת יו"ד עליה כלל, וכל שכן דיש להכשיר צ' שכתבה ביו"ד הפוכה. וכיון שכ' החזו"א שאם היתה הוראה בספר תגין לכתוב את הצ' ביו"ד הפוכה הרי זה מורה על הכשירה, הנה אכן מורה ספר תגין לכותבה בלא ראש של יו"ד כלל, וא"כ יש כאן הוראת בעל ספר תגין להכשיר.



## ח.

בביאור חילוקי השיטות בצורת הצ', הביא הצדקת הצדיק (עמ' ס"ז) בשם קול הרמ"ז [והוא בדברי מה"ר קאפיל שם<sup>(ה)</sup>, על אות צ'] דהכותבים ביו"ד הפוכה רומזים לעולם התווה שהיו בו הבחינות אחור באחור, והכותבים י' כדרכה רומזים

לה. הנה הביא המו"ל בשם ספר קול הרמ"ז למהר"ם זכותא, שכתב: "ויש סופרים שכותבים יו"ד בו הפוכה, ויש כותבין כדרכו והוא עיקר כן הוא דעת הפוסקים" [וכעיי"ז הביא משמו בצה"צ], והעיר על כך המו"ל (עמ' ר"ה הע' 1): "אע"פ שהיה מגדולי המקובלים ומתלמידי תלמידי של מהר"ם היה פשוט לו שהעיקר הוא ביו"ד ישר", ובכך זיכה גם את הרמ"ז להיות בכלל הכותבים ביו"ד ישרה. ובאמת הוא רחוק טובא מן הדעת לומר שהרמ"ז קבע לעיקר ע"פ הפוסקים ואת דברי האר"ז כלל לא הזכיר, ובפרט שהיה מבני איטליה שהיו כותבים כולם בכתב הספרדי, אתמהה. אבל באמת דברים אלו כלל אינם מהרמ"ז, דהנה תיקוני הרמ"ז על סת"ם, אשר כתבם לפי בקשת רבני וחסידיו ק"ק קראקא (עי' שם הגדולים, ח"א אות מ' ס"ק קכ"א) נדפסו לראשונה ב'שערי בינה' למהר"י צב"ע (דף צ"ח א', שאלוניקי תקע"ג), והרואה יראה כי שם לא פירט הרמ"ז כלל וכלל מצורת האותיות בפרטות, וכלל לא דיבר מענין זה צורת הצ'. והדברים שבספר קול הרמ"ז אינם ממנו ז"ל אלא הם דברי מה"ר קאפיל ז"ל אשר כתב (דף ח' א'): "והנני כותב כל ציור האותיות ע"פ פוסקים וע"פ הסוד וכו' אוסיף ידי שנית לבאר כל ציור האותיות מא' ועד ת' כיד ה' הטובה עלי". ואדרבה, הרמ"ז עצמו אע"פ שכ' בתשובתו הנ"ל לחכמי קראקא: "ואין דעתי לשנות צורות האותיות ממה שנהגו האשכנזים נר"ו, שהרי כבר כ' הרב ז"ל בשער התפילין שיש סודות ורמזים לכתובת האשכנזים והספרדים", מ"מ כ' אח"ז כ': "ואם לעצתי תשמעו תצוו לכתוב לכאור"א תפילין דרש"י ודר"ת וש"ר ע"פ תיקוני האר"י זלה"ה כאשר תקראו בס' מצת שמורים אשר אני שולח לכם", ומשמע דגם הכותבים בכתב אשכנזי יש להם להקפיד על דקדוקי האר"ז"ל שהביא המצת שמורים, והצ' הפוכה בכללם (וכן בפירושו על הזהר כתב 'כי אות צ' הוא יו"ד ונו"ן, והי' מהפך פניו מן הנו"ן. עמ' שי"ז במהד' קול בטחה תשס"א. ומה שהאשים המו"ל בהע' 2 את בעל צה"צ על יחוס דברי בעל שערי גן עדן כדברי הרמ"ז, נתקיים בו עצמו).

לעולם התיקון. ואהא שפיר קא מקשי החזו"א (סי' ט' ס"ק ו'): "ומש"כ דכתיבת הב"י כלאחר התיקון תמוה, דא"כ היה צריך לכתוב פנים כנגד פנים". אמנם ד' ה"ר קאפיל עשירים במקום אחר, בספרו שערי גן עדן (שער האותיות פתח צ' אות א')<sup>לז</sup>, ותו"ד שם דשלש צורות של צ' יש, מתחילה היה הכל בסוד עולם התוהו שהי' הקב"ה בונה עולמות ומחריבן, ואז היו אחר באחר, ואחר שהתחיל להתקן היו בבחי' פנים באחר, ורק אחרי תיקון העולמות נעשו פנים בפנים<sup>לז</sup>. ובזה מתבאר מה שכתב [בפירושו הנ"ל על קול הרמ"ז] בביאור שי' הב"י, דהכל מודים שהצדי"ק רומזת לזמן שקודם תיקון העולמות (עי' בהקדמת הזהר ב' ב"ל<sup>לז</sup> ובב"י האר"י לספד"צ הנד' בשער כתבי מורי עמ' פ"ח, ובביהגר"א לספד"צ ב' א'), אלא שלהאר"י היא רומזת לזמן שהיו אחר באחר (עי' שער מאמרי רשב"י ט' א'), ולהב"י הוא על זמן שהחל התיקון שאז מקרי זה פנים באחר<sup>לז</sup>.

לו). וכבר הביא זה בצה"צ (עמ' ע"ד) כלפי משה"ק החזו"א "וראוי להכשיר אנפין באנפין, ולא שמענו להכשיר בזה" (סו"ס ט'), ומשמע שבא להראות מקום הכשר גם בזה ומכח דברי השערי גן עדן, וצ"ע, שהרי הרבה צורות ישנם ע"פ הסוד, וכמו שי"ן של ד' ראשים שאינה אלא בבית דתש"ר, ולא הוכשרו לענין הלכה שלא ע"פ חכמים, וכמו הוראות האר"י<sup>לז</sup> שבשעה"כ, ועי' לק' הע' ל"ה.

לז). והנה בשערי גן עדן שם כ' לבאר בזה מש"כ בהקדמת הזהר (ב' ב') 'צד"י' אנת וצדי"ק אנת, דקודם התיקון היא צד"י מלשון שממה [וכדתרגס אונקלוס 'תהו ובהו' (בראשית א' ב') 'צדיא וריקניא'], ואחר התיקון נקרא צדי"ק. ויש לרמוז בזה, דהנה צדי"ק הוא ר"ת צ'פון ד'רום י'ם ק'דמה, וכדכ' בכתבי הגרמ"מ ז"ל (ח"א עמ' כ"ה), והנה עיקר התיקון הוא לצורך מדת התפארת שהוא מזרח (וכמ"ש הגר"א בתקו"ז, דף ל"ג ב'), וא"כ א"ש טובא עם מה שע"י התיקון נשלמה האות צדי"ק ע"י תוספת האות ק' שהיא הצד הפונה ק'דים.

לח). וכ"כ האר"י בשער מאמרי רשב"י (י' א') שקודם בריאת העולם היו אחר באחר, והאות צ' רומזת אל אותו הזמן, ע"ש בהדיא. ולכן א"א לפרש בדברי הזהר דהיי' תיקון דלעתיד לבא, ועי' דעת קדושים (קונט' הא"ב על הלבוש סי' ל"ו, אות צ'), וע"ע בפשר חזון (הע' ט"ז), [ומ"ש הגר"א דבזמן החורבן הם אחר באחר, אינו אלא בבחי' העליונה ביותר, המבוארת בעץ חיים (שער ט"ו פ"א), אבל למטה מזה ע"כ הם פנים בפנים דבלא"ה לא יהיה כל קיום לעולמות, ע"ש].



וכלפי המבו' שם שראשי הצ' דומים לדו פרצופין שבהם ברא הקב"ה את אדם הראשון אחר באחר (עי' ברכות ס"א א'), עי' בפ"י רבי דוד בן יהודה החסיד לאלפא ביתא (נכד הרמב"ן. נדפס ב'עלי ספר' תשמ"ב עמ' 25) שהצ"ק, דהיי' הצ' הכפופה והי' הפשוטה הם הדו פרצופין, ויל"ד לפ"ו בביאור ד' הזהר"ק שם, וע"ע בפרדס רמונים להרמ"ק (שער כ"ז, שער האותיות, פרק כ"א) [ע"ע בחבצלת השרון לר"י בשרי עמ' 159, ע"ש וצ"ע].

לט). ואע"פ שבכתב ב"י הראש השמאלי הוא בצורת זי"ן, ורגלו היא מכוונת כנגד אמצע ראשו (וכדחק' בפשר חזון הע' כ"ב), מ"מ לעולם צדה האחורי של האות נקרא אחר, אא"כ נעשה בו שינוי להיפוך

ולעתידי לבא, שתתהפך צורת האותיות וכמ"ש הברוך שאמר (בא"ב האחרון<sup>23</sup>) אות ר': "לעתידי לבא יהיה האלפא ביתא מהופך תשר"ק [והוא ע"ש הכתוב 'אשרקה להם ואקבצם כי פדיתים'<sup>24</sup>], ויוכל להיות ששמות האותיות יהיו ג"כ מהופכים", אפשר שתתהפך גם צורת הצדי"ק להיות ראשיה פנים בפנים, וכמ"ש הזוה"ק (שם): "אמר לה קודשא בריך הוא תו, דאנא זמין לנסרא לך ולמעבד לך אפין באפין"<sup>25</sup>.



וכמו היו"ד שבכתב האריז"ל.

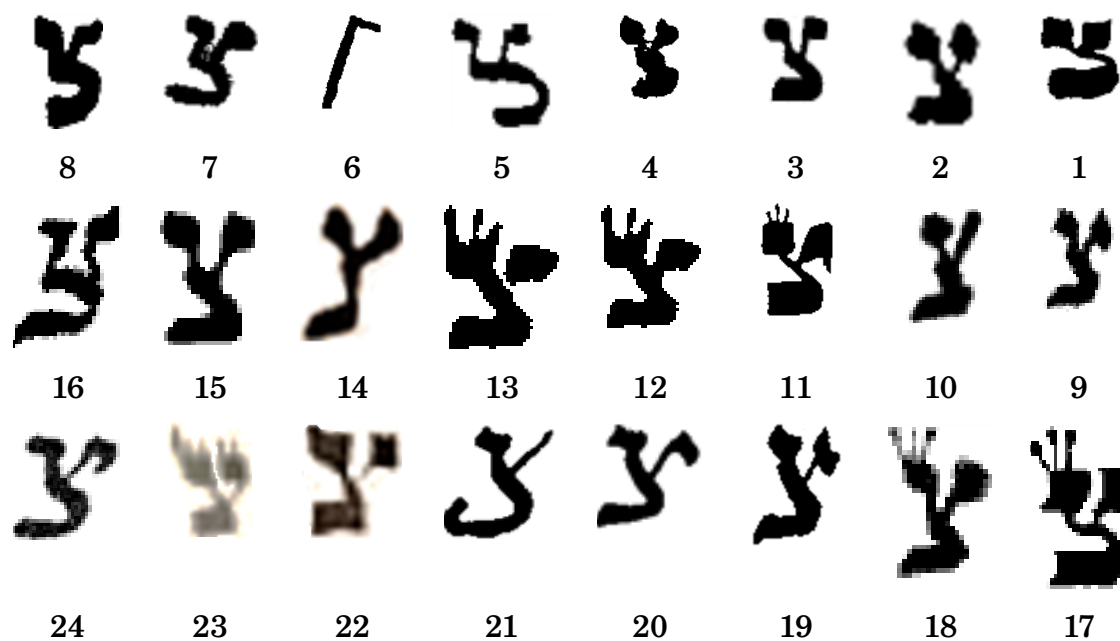
ובנותן טעם להעיר, כי כלפי הוראת האריז"ל לכתוב את היו"ד הימנית שבצ' כשהיא הפוכה לאחריה, צייר מהר"י אדרעי [סופר הרש"ש] יו"ד תלויה ומחוברת בפניה אל צואר הצ', כזה -  <sup>24</sup> [אשר נת' לעיל (הע' ב') כי הגרס"ק והמנחת סולת מפרשים שדברי הברוך שאמר לפסול נאמרו כלפי צורה זו]. ואי נימא דאין זה סלסול בעלמא אלא הדגשה מכוונת [וכאשר נראה ממה שהרגל שבימין היו"ד עבה היא כפלים מהקו המחבר שמשמאלה, וגם ממה שכפל הדבר בשני כת"י, אונ' ב"א 1089 ו-1090 ms. ובאמת שצורה זו מצוי' הרבה בכתה"י], יתכן לפרש דהוה פשיטא לי' דגוף היו"ד א"א להפכו, ולכך פירש דאין להפוך את צורת היו"ד אלא את מקום חיבורה, וכלפי מה דבספר תורה ס"ל להאריז"ל לכתוב ביו"ד ישרה [כדאסיק בשו"ת וישב הים (ח"ב סי' ה')], קאמר דהכא יש להפוך את נקודת החיבור, ולחברה מצד הפנים ולא ע"י הרגל, ויל"ע [והנה בשער רוח הקדש (ד' א') כתב דישנם כמה מינים בצורת ההיפוך של הא', ובכתיבת מהר"י אדרעי שם צייר א' הפוכה כזו -  וכ"ה גם בס' שער רוה"ק שהיה תחת יד הר"ש ויטל, הא קמן דע"י שינוי מה בצורת האות שייך להחשיבה למהופכת].

מ). לאו היי' ריט"ל מיהלהוין מחבר ארבע הא"ב שקודם לכן, וכדכ' רמ"מ משי זהב (לשכת הקודש ח"א עמ' קס"ג). ע"פ ההקדמה שכתב בעל הא"ב האחרון לספרו. למיטב ידיעתנו הדלה עדיין ספונה ההקדמה בכתב יד (אונ' ב"א 844 ms. ומקצתה נדפס ב'קובץ ראשונים על צורת האותיות' עמ' 135), והמשיב העטרה למקומה יבורך.

מא). זכריה י, ח. ועי' טור (או"ח סי' רפ"ו) ד'תכנת שבת' מיוסדת על אלפא ביתא של תשר"ק ע"ש הגאולה דכתיב 'אשרקה להם ואקבצם'. ועי' ספר הליקוטים (לבעל סדר הדורות. ח"א עמ' צ"ב).

מב). שו"ר כע"ז בדעת קדושים (קונט' הא"ב על הלבוש סי' ל"ו, אות צ') 'ואולי גם בזוה"ק יש לומר שכעת ב' הצורות אין ביניהם דקדוק כי עכשיו רשאים להזכיר טובה המעותדת דהבטחה מהש"י ככבר נעשה, ולעתידי תהיה הצורה דוקא פנים בפנים', אלא דצ"ע שהרי צורת פב"פ אינה בכלל ב' הצורות אלא היא צורה שלישית, ומה מקום להכשיר פנים באחור מחמת טובה המעותדת, כאשר צורה יהיה פב"פ. ולמאי דכתב התם עוד 'שכיון שכתב בזוה"ק שתמונה א' עכשיו וא' לעתידי, ודאי אין פסול בשום זמן בשום תמונה שיהיה', בצירוף עם מאי דכתב שלעת"ל תהיה הצורה פב"פ, מבואר דאף האידנא אם כתב אנפין באנפין, שהחזו"א פשיטא לי' לפסול וכדלעיל הע' כ"ט, גם כן שפיר כשרה.

לוח הצורות



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## דיני קדימה בברכות

במאמר זה נבאר את גדרי המעלות בברכות, מעלת החביב, מעלת השבעה, מעלת ההקדמה בתוך שבעה לקרובים לארץ קמא או בתרא, מעלת הברכה המבוררת, מעלת השלם. בכל אלו נברר האם המעלה היא מצד המין, מצד הברכה, או מצד הגברא המברך.



### מעלת חביב ומעלת שבעה

תנן (ברכות מ.): "היו לפניו מינים הרבה רבי יהודה אומר אם יש ביניהן מין שבעה עליו מברך וחכמים אומרים מברך על איזה מהן שירצה". ובגמ' (מא.) אמר עולא דלא פליגי אלא בברכותיהן שוות, כגון תפוח ותמר, דמר סבר מין שבעה עדיף ומר סבר מין חביב עדיף, אך באין ברכותיהן שוות, כגון צנון וזית, כו"ע מודו שמברך ע"ז וחוזר ומברך ע"ז.

ואיכא פלוגתא בראשונים בביאור דבריו, דדעת הרא"ש (ס' כה) במסקנת דבריו היא דבאין ברכותיהן שוות מברך על איזה מהם שירצה ואין שום מעלה באחד על חבריו. וביאור דבריו דבאין ברכותיהן שוות לא הוה כלל כהביאו לפניו מינים הרבה, ורק במברך ברכה אחת הפוטר ב' דברים הוה כהביאו לפניו מינין הרבה, וע"כ באין ברכותיהן שוות אין שום מעלה באחת על חברתה ויכול לברך על איזה שירצה.

אמנם דעת הבה"ג (כפשטות דבריו וכפי שהובאה בכמה מהראשונים, ודלא כהתוס' שפ"י את דבריו דלא כעולא וכדלקמיה), דבכהאי גוונא דאין ברכותיהן שוות לדעת עולא, כגון דהוו המינים קליות ותפוחים, תוקדם ברכת בפה"ע לברכת בפה"א, שהיא ברכה מבוררת יותר מברכת בפה"א, וכמו שמצינו בגמ' לעיל שברכת בפה"א קודמת לברכת שהכל. ויש לבאר את שיטתו דלפי דעתו באין ברכותיהן שוות לא הוה כמאן דלא באו לפניו כלל ב' מינין, שאין מעלה בזה ע"ז וכדעת הרא"ש, אלא

דמעלת החביב ומעלת השבעה לא הוו מעלות כלל באין ברכותיהן שוות, כי תרי אלו מעלות הינן מעלות בחשיבות המאכל או מצד שנשתבחה בהן הארץ או שהוא חביב לדידיה. וכיוון שכאן צריך לברך ע"ז וע"ז, אין סברא שניתן חשיבות למין המאכל החשוב, שהרי לא באנו כעת לברך ולפטור שניהם שחשיבות המאכל בזה מזה תאמר שצריך לברך ע"ז ולפטור את זה. אבל מעלת הברכה המבוררת הרי היא מעלה אף בכגון דא, שהרי היא מעלה בברכה שהאדם בא לברכה כעת, ויש לו להקדים את הברכה המבוררת שהיא ברכה חשובה יותר.

ודעת התוס' וכן היא דעת רב האי גאון (המובאת בחידושי הרשב"א כאן), דלדעת עולא באין ברכותיהן שוות, כגון תפוחים וקליות, יש להעדיף לכו"ע את מעלת החביב, דר"י מודה בהא לרבנן, וצ"ב. ונראה לבאר בזה, דשונה היא מעלת החביב ממעלת השבעה על אף ששתיהן הן מעלות בחשיבות המאכל, דמעלת החביב היא מעלה ביחס לגברא המברך, שאצלו הפרי הזה הוא חביב יותר, אך מעלת השבעה היא מעלה כללית בחפצא דפרי שנשתבחה בו הארץ. וע"כ באין ברכותיהן שוות אין להעדיף פרי אחד על חבירו עד כמה שהדבר נוגע לחפצא דפרי, שהרי אין שייכות בין פרי לחבירו היכא דבעי לברך על שניהם ואין פוטרם בברכה אחת, כאמור. אך מעלת החביב, שהיא מעלה לגברא המברך, מחייבת אף להקדים ולברך על דבר החביב לו יותר.

והנה לדינא אכן זו היא עיקר הכרעת ההלכה עפ"י המ"ב (ס' רי"א, ס"ק ט), שעל אף שהלכה כר"י, דמין שבעה עדיף, מ"מ באין ברכותיהן שוות החביב עדיף [וכשיטת עולא, עפ"י רב האי והתוס']. אלא שיש מקום לדון היכא שחביבים עליו שני המינים בשווה, האם אז יש מעלה לשבעה או לא. ומדברי המ"ב עולה שדבר זה במחלוקת המג"א והגר"א הוא שנוי, דהמג"א באר בסוף הסימן בסדר המעלות, דכששניהם חביבים עליו בשווה מקדים את המאכל שממין שבעה. אמנם בס"ק כ"ז כ' המ"ב, עפ"י ביאור הגר"א, דאין מעלה כלל לשבעה במקום שאין ברכותיהן שוות [וראיתו היא מדכתב הגר"א על דברי המחבר בס"ה דבכוסס חיטה לעולם אין עדיפות לחיטה על פני שאר ז' המינים כיון ואין ברכותיהן שוות, ואף לסובר שהולכים אחר החביב, וכמו שהביא ראיה שם מהתר"י עי"ש]. וסברת הגר"א הרי היא כמש"נ, דאין מעלת שבעה כלל היכא שאין ברכותיהן שוות, דמעלת שבעה

היא מעלה בחפצא דפרי כאשר האדם בא לפטור בברכה אחת את ב' הפירות והוא מטפיל פרי אחד לחבירו, אך כשאין ברכותיהן שוות ואין שייכות בין חפצא של פרי אחר לחבירו ליכא כלל למעלה זו של ז' המינים וכמש"נ. ודעת המג"א כתב השעה"צ שהיא עפ"י דבריו בריש הסימן, ויבואר להלן.

[ולכא' יש לבאר שדבר זה תלוי גם במחלוקת הרשב"א ורב האי גאון, שבחידושי הרשב"א הביא את דברי רב האי שפסק להלכה שחביב עדיף, כרבנן, והוכיח רב האי כשיטתו, דלכל הפחות אם הוא מכלל ז' המינים בודאי יש להקדימו אם הוא חביב, אף שהוא מאוחר בפסוק, ואף שברכותיהן שוות (וכמעשה המובא בסוף הסוגיא דאייתו לקמיה תמרי ורימוני), דק"ו מהיכא שאינו מכלל הפסוק כלל ואין ברכותיהן שוות, שאף לר"י איכא צד דהוא מודה לרבנן שחביב עדיף, וק"ו להיכא שהוא מכלל הפסוק, דחביב עדיף. והרשב"א סתר דבריו דהק"ו פירכא הוא משום דבאין ברכותיהן שוות אין מעלה לשבעה כלל, ומה הראיה להיכא שברכותיהן שוות, ודברי רב האי צ"ע. ונראה שרב האי סבר דמ"מ איכא מעלת ז' לכו"ע, אף באין ברכותיהן שוות, ועל כן איכא ק"ו דבאין ברכותיהן שוות לכו"ע איכא מעלה לחביב אף שיש מעלת שבעה מ"מ החביב עדיף ואף שאינו מהקרא, וק"ו שבתוך הקרא יהיה מעלת החביב גדולה על מעלת השבעה כיון דהוא מיהא מהקרא. אך הרשב"א סבר שאין כלל מעלה למין ז' באין ברכותיהן שוות, וע"כ כתב דק"ו פריכא הוא. ועי' בזה].



## מעלת ההקדמה בתוך ז' מינים

ובגמ' (שם), פליגי בה רבי אמי ורב יצחק נפחא חד אמר מחלוקת (רבי יהודה ורבנן מין שבעה עדיף או מין חביב עדיף) בשברכותיהן שוות וכו', וחד אמר אף בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת וכו', "בשלמא למאן דאמר בשברכותיהן שוות מחלוקת שפיר אלא למאן דאמר בשאין ברכותיהן שוות נמי מחלוקת במאי פליגי (רש"י: "הא ודאי לא מפטרי בחדא ברכה"), א"ר ירמיה להקדים, דאמר ר' יוסף ואיתימא ר' יצחק כל המוקדם בפסוק מוקדם הוא לברכה שנאמר ארץ חיטה ושעורה וגו'",

כך הוא לשון הגמ' לגירסא שלפנינו [ועי' בתוס' גירסא אחרת בגמ' "אמר ר'..."] ולא "דאמר"].

והנה הגמ' הזו כצורתה נראית תמוהה, דלא נתפרש לנו מה הרווחנו מדברי ר' יוסף (או ר' יצחק) שאמרו שיש להקדים במעלת שבעה את המוקדם בפסוק, ללמוד דאף באין ברכותיהן שוות יש להקדים את מין שבעה. ובפשטות נראה דזה משום דבמוקדם בפסוק יש גם ברכת בפה"א, כחיטה שהיא קודמת לתאנה ורימון, ואף זה בכלל מה שאמרו שכל המוקדם בפסוק מוקדם הוא לברכה. אמנם, לפי מה שנתבאר בבה"ג הרי אין זה כלל, שאין בפה"א קודם לבפה"ע אף לעניין קדימת ז', וע"כ חיטה האמורה בקרא אינה אלא כשעשו ממנה פת או תבשיל, שברכתה מזוונות, כמש"כ שם. וכן הרשב"א כתב כן מטעם אחר, דקרא לא איירי אלא בלחם, כדכתיב בתריה ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם עיי"ש.

ואל תאמר שמ"מ נמצאנו למדים דאף באין ברכותיהן שוות, כבמ"מ או המוציא, הרי הם קודמים לבפה"ע דבתריהו, וחזינן דאף באין ברכותיהן שוות מקדמינן מין שבעה, דא"כ האיך פסק בשו"ע בס' רי"א ס"א עיקר ההלכה דבאין ברכותיהן שוות מקדימים החביב כעולא [וכמש"כ לעיל עפ"י המ"ב], ומ"מ פסק בס"ה דחיטה ושעורה שעשו מהם תבשיל או פת הרי הם קודמים לברכה [וכמש"כ התר"י והרא"ש כאן], והרי אין ברכותיהן שוות. וע"כ דבהא שאני, שאף תבשיל שיפון הרי הוא מוקדם לכל הפירות דו' המינים, כיון שהוא ראוי לעשות ממנו פת שמברכין עליה המוציא וברכה"מ וכמש"כ שם בס"ו, ויש בכך חשיבות מיוחדת לכו"ע. ואין זה שייך לנידון של אין ברכותיהן שוות שבכאן שכולהו פירות הן, וא"כ שוב צ"ע בדברי הגמ', מנ"ל ללמוד מדברי ר"י שיש להקדים לברכה מין שבעה אף באין ברכותיהן שוות.

ונראה לבאר, שהגמ' הבינה מדברי ר"י שאין סיבת ההקדמה דקרא בדוקא מפני מעלת האחד על השני, ואף שאולי כן הוא דמנאם הכתוב כסדר חשיבותם, אך באמת אינה ראייה גמורה מקרא שמנאם עפ"י סדר חשיבותם שאולי יש מעלה אחת לכולם אלא שא"א לכתוב כולם כאחד [וכמו שמקשים העולם], וע"כ סיבת ההקדמה של כל המוקדם בפסוק, שקודם הוא לברכה, אינו אלא מפני שכיוון שהתורה הקדימתם וסיפרה שבחם לפי סדר זה גם לנו יש דין להקדימם ולתת



שבח עליהם עפ"י סדר התורה. ומזה למדה הגמ' שגם באין ברכותיהן שוות יש לנו להקדים מין שבעה על פני מין אחר, כיון שמעלת שבעה אינה מעלה במין בלבד, שבזה באין ברכותיהן שוות אין סברא להקדים כיון שלא בא אחד לפטור את חבריו ולהיחשב עיקר לגביו וכמש"כ לעיל, אלא הוי מעלה גם לגבי הברכה. וע"כ בהא סבר האי מ"ד דאף באין ברכותיהן שוות, כגון קליות ותפוחים, איכא מעלה למין ז', דק"ו הוא מהקדמת כל המוקדם בפסוק מפני שכך שיבחתם התורה, דנקדים לברכה מין הז' ששיבחתו התורה, למי שבכלל אינו מז' מינים, כן נראה בפ"י הגמ'.

והנה התוס' פי' את דעת הבה"ג שהוא סובר שברכת בפה"ע קודמת לברכת בפה"א, רק למסקנת הגמ' הכא שגם באין ברכותיהן שוות יש מעלת שבעה לר' יהודה, דלעולא הא לכו"ע החביב עדיף, כמו שפי' התוס' לפי דרכם. ומסברא אין מובן למה ישתנה בזה הדין מההו"א למסקנא, מאחר שלגבי ברכת בפה"א הא פשיטא גם להו"א שהיא קודמת לשהכל ואף שהחביב הוא שהכל כיון שהיא מבוררת יותר ואף שאין הברכות שוות, וא"כ ממנ"פ אי גם בפה"ע חשיבא מבוררת יותר מבפה"א מפני מה לא תקדם אף לההו"א, שבה סברנו שבאין ברכותיהן שוות אזלינן בתר החביב וצ"ע.

ואולי יש קצת לומר לפי דרכינו, שכיון שמצינו למסקנת הגמ' מעלות וקדימות לגבי ברכה במין שבעה מחמת שחשובה ברכתו יותר מברכה של מי שאינו ממין שבעה, ואף שעיקר חשיבתו של מין ז' הא הוי לכאור' רק מעלה במין, מ"מ למסקנא קדימותו הוא גם מחמת שנחשבת ברכתו חשובה יותר, וא"כ מצינו מעלות בברכות זו מעל גבי חברתה, וע"כ אמרנו להקדים גם את ברכת בפה"ע לבפה"א מחמת שברכתה מבוררת יותר והוי חשיבות לגבי ברכה, אמנם בס"ד דגמ' לא מצינו מעלות לברכה מעל פני חברתה רק בבפה"א על פני שהכל, ומזה ליכא להביא ראיה לברכת בפה"ע לברכת בפה"א שאינה מבוררת ממנה כ"כ, ועוד צ"ב.

אמנם עכ"פ כמו שנתבאר בתוס' (ד"ה מיתיבי) עפ"י ביאור המהרש"ל בחכמת שלמה, כל דברי הבה"ג אינם אלא כשתרוויהו מז' המינים או כשתרוויהו שלא מז' המינים, שאז כתב הבה"ג שיש להקדים בפה"ע לבפה"א, אך באחד מז' המינים ואחד שלא מז' המינים, כגון בקליות ותפוחים, סבר הבה"ג נמי שז' המינים

קודמים, והיינו שהתוס' לשיטתם, דסברי דמסקנת הסוגיא היא דאף באין ברכותיהן שוות יש להקדים מין שבעה לר"י, וע"כ דלדעת הבה"ג בא להשמיע גם הקדמה של בפה"א לבפה"ע וכגון קליות ותפוחים, דבצנן וזית בלאו הכי יש להקדים את הזית מפני שהוא בפה"ע [ואכן כן היא משמעות הבה"ג למעיין בדבריו, שלא דיבר אלא בתוך ז' המינים, כמש"כ הא"ר ודלא כהמג"א בס"ק ד'. א"כ מתוך דברי הבה"ג נראה דבאין ברכותיהן שוות אין דין קדימה לז' המינים, כעולא וכמש"כ לעיל ודלא כהתוס'. אולם, אין הדבר עולה בקנה אחד, דאם סבר הבה"ג דאין מעלת שבעה באין ברכותיהן שוות א"כ למה לא יקדם בפה"ע לבפה"א כמו בתוך ז' או מחוץ לז', וצ"ע]. ולכא' אין מובן כל הצורך למה ישתנה הדין, שבתוך ז' המינים סובר הבה"ג שיש להקדים בפה"ע לבפה"א, אף שהחיטה מוקדמת בפסוק, ואילו באחד מז' המינים ואחד שלא מז' המינים, אז מין ז' קודם. והא לכא' תרומיהו הם דין הקדמה של ז' המינים ומה שינוי יש בין האי להאי. ובפשטות סברתם היא דבתרומיהו מז' מינים מסתברא ליה להקדים ברכה המבוררת, דסו"ס גם הוא בכלל הז' מינים, אך לגבי חוץ לז' – ז' עדיפא ליה, ומ"מ צ"ע.

אמנם לדברינו יש לבאר בדרך מחודד קצת, שהדין של הקדמה בתוך ז' המינים שונה הוא במהותו מהקדמה של ז' המינים כלפי חוץ לז' המינים, דדין ההקדמה בתוך ז' המינים נובע רק מהא שהקדמתו התורה ולכן גם אנו מקדימים אותו מחמת כן לברכה, אך הקדמת ז' המינים כלפי חוץ לז' המינים נובעת מחשיבות ז' המינים בעצמם, וע"כ אף שלמדנו דין קדימה גם לגבי ברכה מדין ההקדמה של בתוך ז' המינים, לומר דין הקדמה של ז' המינים גם באין ברכותיהן שוות מחמת הקדמת הברכה וכמו שנתבאר. הרי דמ"מ עיקר הקדמת ז' המינים כלפי חוץ לז' המינים הרי הוא מחמת חשיבות הז' המינים, ומחמת כך יש לנו להקדימם אף בקליות לגבי תפוחים, דהוי בפה"א לגבי בפה"ע, דמ"מ מין חשוב הוא יותר, אך בתוך ז' המינים עצמם, שכל דין ההקדמה בהם אינה אלא מחמת קדימתו לברכה, בהא י"ל שאם בהקדמת ברכה עסקינן, הרי בהא טפי יש לנו להקדים ברכת בפה"ע לברכת בפה"א, שהיא הברכה המבוררת יותר, וטפי יש לה קדימות לענין ברכה.

ובאמת כל עיקר דברינו אלו מבוארים להדיא בדברי המג"א בס"ק ב', שכ' לבאר את דברי הטור בסוף הסימן, שכ' דעפ"י דעת אביו הרא"ש יתכן לפרש את

הקרא דקדימת חיטה אף בכוסס חיטה, ואף שכ' לעיל שם את דעת הרא"ש, דבאין ברכותיהן שוות מברך על איזה שירצה. ובאר ע"ז המג"א דבאין ברכותיהן שוות לא שייך דין קדימה של ז' על מין שאינו מין ז' ועל איזה שירצה יברך כיון שאין שייכות כלל בין המינים וכמש"כ הרא"ש, אך הקדמת תוך ז' שייכא אף בזה כיוון "דמ"מ כיון שהקדימו בתורה אנו נמי נקדמו" עי"ש. והרי דבאר דלפי מה דקי"ל דבאין ברכותיהן שוות לא שייכא הקדמת ז', כ"ז אינו אלא כלפי הקדמת ז' המינים על פירות אחרים, דבהא ההקדמה היא מחמת מעלת המין ז' ולא שייכא הקדמה כזו באין ברכותיהן שוות, דבעי לברך על שניהם. אך הקדמת תוך ז', שאינה אלא מפני שכיון שהקדימנו התורה אנו גם מקדימים לברכו ולתת שבח עליו, הרי בהא אף באין ברכותיהן שוות יש להקדימם מפני מעלת הברכה, וע"כ כתב הטור שכוסס חיטה קודם הוא לשאר פירות דז' המינים, אף שאין ברכותיהן שוות.

ובמ"ב (שם, שער הציון אות יז. והבאנו דבריו לעיל בסוף מעלת חביב וז'), באר דדבריו אלו נאמרו גם בהא דהסיק בסוף הסימן (לשיטה ההולכת שלא כהרא"ש, דבאין ברכותיהן שוות אזלינן בתר החביב ולא אחר מה שירצה כהרא"ש), דלעולם מעלת ז' קיימת באין ברכותיהן שוות וכששניהם חביבים בשווה הולכים אחרי מין ז', אזל לשיטתו שיש מעלה בז' המינים גם באין ברכותיהן שוות, דכיון דהקדימנו התורה אנן נמי נקדימו, עיי"ש בדברי המ"ב. ודבריו תמוהין לכאורה, דהלא המג"א הכא חילק בין מעלת תוך ז', שהיא רק מפני שהקדמתו תורה, לבין מעלת ז' כלפי חוץ לז', שהיא מחמת מעלת המין וכמש"נ, וא"כ הרי אין כוונת המג"א בסוף הסימן שלעולם איכא מעלת ז' בחביבים בשווה אף כלפי מין ז' לחוץ לז', ליזל בהא לשיטתו, אלא שהתם סבר שלעולם כל ששניהם חביבים בשווה יש מעלה למין ז' ותו לא, ודברי השעה"צ בהא צ"ע לפי שעה.

ולדינא יש לעורר לפי המבואר, מה הדין למשל באדם שאכל כבר מיני מזונות שהם ממין חיטה וכעת עומדים לפניו מין קליות של חיטה ועוד מין פירות מז' המינים, והם חביבים לו בשווה, ולפי מש"כ המג"א אם תרווייהו חביבים אצלו בשווה יש לו להקדים מין השבעה, האם יש להקדים כאן מין החיטה, כיון שבא לברך עליה כעת, או דילמא כיון שאכל כבר מין ממיני מזונות שהן ממין החיטה שוב אזל ליה מעלת שבעה בהם שכבר רשאי לאכול מהמין הזה עוד באופן של

מזונות, ואין לו עוד מעלה כלל לגבי ז' המינים. ונדון זה יכול להיות כלול קצת במה שדנו כאן, שלפי מה שנתבאר מעלת הז' כלפי מחוץ לז' הרי היא מעלה מצד המין בודאי, אך המעלה בתוך ז', לפי המג"א, הרי היא מעלה בברכה ולא מעלת המין, שהרי אין המעלה בהקדמת תוך ז' אלא משום שהקדמתו תורה. וא"כ לפי המג"א יצא דכלפי חוץ לז' יש להקדים קליות החיטה לתפוח, למשל, כששניהן חביבים אצלו בשווה, הרי אם כבר אכל המין חיטה, שכל אופן שלא יהיה, יתכן שכבר אין לה עוד קדימה מחמת מעלת מין החיטה, שכביכול כבר קנה מעלה זו בסדר האכילה שלו, והלא אין כאן מעלת ברכה אלא מעלת המין שכבר "רכש" אותה כביכול, אך כלפי הקדמת תוך הז', דהמעלה היא לגבי הברכה, להקדים הברכה על המוקדם בקרא, בהא פשוט שלעולם בעי להקדים הברכה אף באכל כבר מאותו המין.

והנה לדינא בהא בודאי לא נקטינן כהמג"א שלא בא אלא לתרץ דברי הטור, וכמש"כ המ"ב שם, וא"כ יתכן שלעולם מעלת ז' אינה אלא מחמת המין אף בהקדמה בתוך ז', ומ"מ לדינא צ"ע דאולי דין הוא בכל היכא שבא לברך להקדים הברכה על מין השבעה כל דתרוייהו חביבים אצלו בשווה (כן דחוני חברי מכל וכל) וצ"ע.



### מעלת ברכה המבוררת

כבר הבאנו את דברי הבה"ג דברכת בפה"ע קודמת לברכת בפה"א מפני שהיא ברכה מבוררת יותר, וכמו שאמרו בגמ' שברכת בפה"א קודמת לברכת שהכל. אמנם, הרא"ש כתב דדעת הרי"ף ורש"י ורב האי דמברך על איזה שירצה, דלא נאמרה הקדמה זו אלא בבפה"א לגבי שהכל, שברכת שהכל אינה מבוררת כלל, שכוללת הכל, אבל בפה"א הרי היא בעצמה ברכה מבוררת וא"כ לא חשיבה ברכת בפה"ע לגבה, כ"כ הרא"ש עי"ש. ואולי י"ל עוד בבאור דבר זה, ע"פ מה שכתב בחידושי ר' לייב מאלין זלה"ה דמה דיוצא על פירות האילן בברכת בפה"א אינו משום דברכת בפה"א כוללת גם את פירות האילן אלא משום דיכול לברך על יניקת הארץ ויכול לברך על יניקת האילן. וא"כ י"ל דאכן לא חשיבה בפה"ע

מבוררת יותר אלא שהיא מתייחסת לענין יותר פרטי ששייך רק לגבי פירות העץ ולא לגבי פירות אדמה, אך אין נחשבת אליבא דאמת מבוררת יותר, כמו שהכל לגבי אדמה, כיון ששתיהן חשובות כברכות על עניין אחד, שהוא יניקת האילן או האדמה [והראיה שיוצא גם בפירות העץ בברכו בפה"א, אף דבין, לדעת התוס', אינו יוצא בבפה"ע מפני שתיקנו ליין ברכה מבוררת וכמש"נ שם].

ולכא' יש להוכיח שצריכים אנו לחילוק זה ולא די לנו בחילוק הכתוב ברא"ש, דהנה בטור הובאו דברי רבינו פרץ, דברכת בפה"ג היא קודמת לכל הפירות אף לקודמים בארץ לפנייה ומשום שהיא ברכה מבוררת לגבי בפה"ע, ולא נאמר סדר הקרא אלא לגבי ענבים שאף ברכתם בפה"ע, ולכא' יש להבין האין הביאו הטור, מאחר שסובר כאביו הרא"ש שאין מעלה לבפה"ע על פני בפה"א ודלא כבה"ג, ומאי שנא הגפן מהעץ, דאמרינן דאיכא בו כן מעלה. וע"כ דצ"ל בדעת הטור דבפה"ע לגבי בפה"א שאני שאין היא חשובה מבוררת יותר כלל, אלא דבפה"ע היא על יניקת העץ ובפה"א על יניקת הארץ. ומ"מ צ"ע דמ"מ לגבי דין הברכות חשיבה מבוררת טפי דבפה"ע יוצאת היא מתוך בפה"א וקובעת היא סוג לעצמה, ומה גם שברא"ש הא לא מבואר כלל חילוק זה, אלא דשהכל היא כוללת הכל ורק ע"כ גריעא מבפה"א. וע"כ דצ"ל דשאני בפה"ג שמזכיר שם הגפן ולכך חשיבה ברכה מבוררת טפי מבפה"ע, וכעין סברת ר' שמואל מרומרוג שהובאה בתר"י בבאור דברי הגמ' דשאני יין שהוא גורם ברכה לעצמו עי"ש.

עוד איתא שם בטור מדברי הר"פ ז"ל: "ומיהו מעשה קדירה של חיטין ושעורין קודמין ליין לפי שברכתן בורא מיני מזונות שהיא ג"כ חשובה שמבוררת וגם קודמים לו בפסוק" עכ"ל. ובמג"א והט"ז [ומקורם בהג' הלבוש], למדו מלשון זו שרק מפני שתי המעלות גם יחד דהוי ברכה מבוררת וגם קודמים בפסוק הו המעשה קדירה קודמים ליין, אך להקדימם למה שקודם להם במעלת הז' לא נקדימם מפני דהו ברכה מבוררת, וע"כ מעשה קדירה של שעורה אינה קודמת לזית שהיא מאוחרת לו לגבי ארץ ועל אף שברכתה מזונות, ובכך ביאר שם המג"א את דברי הרמ"א עי"ש. ולכא' דבר תמוה הוא שהאין נאמר שזית חשוב ממעשה קדירה של שעורה, והא מעשה קדירה אף דשעורים חשוב אף מייין, ויין קודם לזית, כדכתב הר"פ לעיל.

אמנם, נראה שביאור דבריהם הוא פשוט, דכל כוונת המושג של ברכה המבוררת היא שברכה אחת היא מבוררת יותר כלפי חברתה, כגון בפה"א לגבי שהכל, דברכת שהכל כוללת הכל וברכת בפה"א מתייחדת ממנה לסוג מסויים, וכן בפה"ע לגבי ברכת בפה"א, לדעת בה"ג, נמי הוי ברכת בפה"ע מבוררת לגבי בפה"א, כי ברכה זו יצאה מכלל חברתה להתייחד לברכה בפנ"ע על מינים מסוימים. וה"ה לגבי מעלת ברכת יין ע"פ ברכת זית, דברכת הגפן הרי היא ברכה מבוררת מהעץ שנתייחד ליין ברכה בפ"ע משאר פירות העץ והרי היא מבוררת כלפי ברכת בפה"ע, אך כל מעלתה הוא רק כלפי בפה"ע. אך לגבי ברכת בורא מיני מזונות הרי אין היא מבוררת כלל וכלל, דתרוויהו מבוררות בשווה, דזו נתייחדה מבפה"א לברכת במ"מ לדברים המזינים, וזו נתייחדה משאר פירות העץ לברך ברכת בפה"ג על היין. וע"כ אין מעלת במ"מ רק מפני שאף היא ברכה מבוררת והיא קודמת למי שהיא קדומה לו בקרא, אך לגבי מי שהוקדם לה בקרא לא, שאין היא חשובה ברכה מבוררת אפי' לגבי ברכת בפה"ע, וע"כ אין קודמת מעשה קדירה של שעורה לזית, על אף שקודמת ליין שהיא מוקדמת לו בקרא, דיין כל חשיבותו אינו אלא לגבי זית דברכתו מבוררת כלפיו, אך לא לגבי ברכת במ"מ, דתרוויהו ברכות מבוררת חשיבי ודו"ק.



## מעלת השלם

גמ' (לט:): "הביאו לפניהם פתיתין ושלמים אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטר את השלמים ור' יוחנן אמר שלימה מצווה מן המובחר". ויש לעמוד כאן על שינוי הלשון, דרב הונא אמר דפתיתין פוטר את השלמים ור"י אמר שלם מצווה מן המובחר, ולא אמר לשון "פת שלימה פוטר את הפת שאינה שלימה", וכלשון ר"ה. ונראה לבאר (ועוררני לזה ידידי ר' שמואל כהן הי"ו), דחילוק גדול יש בין מעלת הפתיתין, שהם מעלת הגדול [ע"פ מה שפי' התוס'], לבין מעלת השלם, כיון שמעלת הגדול היא יחסית לקטן, שכל גדול הוא ביחס לקטן ומעלתו הוא לגבי דין הקדמתו, אך מעלת השלם הינה מעלה עצמית בשלם, שיש בו הידור ברכה. וע"כ רב הונא אמר דמברך על הפתיתין ופוטר את השלמים, שיסוד מעלת הפתיתין הוא

בלפטור את השלמים, שהגדול פוטר את הקטן, אך ר"י אמר שלם מצווה מן המובחר ויש מעלה לברך עליו, וממילא מברך עליו ופוטר את הפתיתין.

להלן שם, אבל פרוסה של חיטין ושלמה מן השעורין ד"ה מברך על הפרוסה של חיטין ופוטר את השלימה מן השעורין. ופי' שם התוס', עפ"י התוספתא בפ"ד, דדין זה הוא מפני מעלת ז' המינים, אך מעלת פת נקי וחביב אינו כמעלת השלם. אך בתר"י בשם ר"ת, וכ"ה בפשטות תוס' ד"ה כל, דמעלת נקי עדיפא על שלם, וצ"ל לדידהו שהם סברי דמסקנת הסוגיא כאן דלא כהתוספתא הזו, דהא מסיק הכא דלגבי מתנות כהונה כו"ע לא פלגי דבדאיכא כהן חשוב עדיף ע"פ השלם לעניין תרומה וסברי דה"ה גבי ברכה, וע"כ כתב התר"י דמעלת פת חיטים הוא מפני שהוא נקי טפי עי"ש.

והרמב"ם בפ"ז מברכות ה"ד לא פירט את כל דברי התוספתא במעלת השלם לעומת החביב, אך הביא דין הגמ' במעלת השלם, וכתב עוד שם דין הגמ' בפרוסת חיטים ובשלימה מן השעורים, אך בזה לא כתב אלא את מסקנת הגמ' שאמרה שירא שמים יוצא ידי שניהם ומניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, כדי לקיים מעלת השלם ומעלת החיטים עי"ש. וצ"ע למה לא הביא את עיקר דינא דמעלת החיטים גדולה ממעלת השלם. ושמעתי מידידי הר"ר אלעזר שיחיה לבאר שאכן הרמב"ם סבר שמסקנת הסוגיא היתה שכן יש לנהוג מעיקר הדין, כדאיתא בברייתא בגמ' עי"ש, וזו גם הסיבה להשמטת הטוש"ע דין זה, אך עיין במ"ב קס"ח ס"ק ג' שציין את עיקר דין הגמ' עי"ש וצ"ע.

והנה כבר עמד בפמ"ג כאן על בעיה גדולה בעניין זה, דהנה בשו"ע פסק בהל' בציעת הפת (סימן קס"ח, סעיף א'), בלא חולק, את דין הגמ' עפ"י התוספתא וכמש"כ הרא"ש והטור, דמעלת השלם עדיפא על מעלת החביב אך לא על מעלת השבעה, אמנם כאן בהל' קדימה בברכת הפירות (ס' רי"א, סעיף ב') הביא את דעת הרמב"ם, שאם היה מין חביב עליו הרי הוא מקדימו על מין שבעה בין שברכותיהן שוות ובין שאין ברכותיהן שוות, והיינו שפסק כרבנן ודלא כעולא עי"ש ובבהגר"א. והיוצא שלדעת הרמב"ם מעלת החביב עדיפא ממעלת השבעה, וא"כ לכאור' לדעת הרמב"ם הא אין להקדים את השלם לשבעה, שהרי הוא פחות ממעלת החביב,

ואם לחביב לא הקדמנו את השלם האיך נקדימו למין שבעה שהוא פחות ממנו, ולמה סתם שם המחבר את דין התוספתא ללא חולק וצ"ע.

ונראה שי"ל בשוב כל זה, דהנה יעויין היטב ברמב"ם, שבפ"ז מברכות החל לסדר את סדר המנהגות שנהגו חכמי ישראל בסעודה, שהם מהלכות דרך ארץ כמש"כ שם, וגם הלכה זו, היינו מעלת השלם, הרי מהמתבאר שם גם היא חלק מהאי מנהגא שנהגו בסעודה, וע"ז כתב שם את דין השלם ודין פרוסת החיטים והשלימה מן השעורים. ומן הנראה שע"כ השמיט עיקר דינא דגמ' שמעלת החיטים עדיפא ממעלת השלם, מכיוון שלא בא להשמיטנו עיקר הדין אלא בא להשמיטנו את הסדר שנהגו בסעודה, וכן הוא המנהג, שמניח שלימה של שעורים בתוך פרוסה של חיטים ובוצע, ועי' בזה.

ויתכן דבהא אזלא לה קושיית הפמ"ג, שיתכן דלא נאמר דמעלת השלם פחותה ממעלת פת החיטין רק כלפי מנהג הסעודה, דבהא איכא מעלה למין השבעה יותר מהחביב, שהרי הוא לפעמים אפי' מוציא את הרבים יד"ח, ואין סברא שיעדיף את המין החביב עליו במנהג הסעודה על פני מה ששיבחה התורה. אך כאן בפ"ח, בהל' קדימת ברכת הפירות, פסק הרמב"ם שאכן מעלת החביב עדיפא ממעלת השבעה, כרבנן, דכיון דאין כאן שייכות למנהגות הסעודה, הרי החביב עליו עדיף, שעליו יש לו לשבח לקונו קודם למין ששיבחתו התורה. אלא שלפי"ז יתכן היה גם לומר דכלל אין מעלת השלם שייכת אלא להלכות בציעת הפת, אך לגבי הל' קדימה בברכת הפירות אין לה מעלה כלל, שכל כולה יסודה במנהגות הסעודה ובה' בציעת הפת. אך המג"א (כאן, בריש הסימן) למד את דין מעלת השלם שהיא עדיפא ממעלת החביב מהל' בציעת הפת עי"ש ובפמ"ג, וצ"ע.

וע"כ מוכרחים אנו לפרש שעל אף שמעלת החביב עדיפא ממעלת השבעה לדעת הרמב"ם, מ"מ כלפי מעלת השלם הדין חלוק, דאילו מעלת החביב כלפי מעלת השבעה הרי היא עדיפא, אך כלפי מעלת השלם הרי מעלת השבעה עדיפא על פני מעלת החביב, ואין בין שני הדברים שייכות. והטעם בזה, שהנה כבר בארנו לעיל שיש חילוק בין מעלת החביב למעלת השבעה, שמעלת החביב היא מעלה לגבי ידיה בלבד אך מעלת השבעה הרי היא מעלה בגוף הפרי שנשתבחה בו א"י, אך מ"מ הרי מעלת השבעה יש בה צד דומה לחביב, שהרי מעלתה בכך



שנחשב ע"י כך לשובח, אך מעלת השלם הינה מעלה שאינה שייכת כלל לענין של שבח בפרי וכדו' אלא מעלתה הוא ההידור בברכה לברך על דבר חשוב ושלם. והילכך י"ל שאם באנו לדון על מעלת החביב כלפי מעלת השבעה הרי מעלת החביב לדעת הרמב"ם גדולה, מפני שהחביב משובח יותר לגביו מאשר מין שבעה, שיש בו מעלת שבח א"י אך אינו משובח כלפיו. אך אם באנו לדון על מעלת השלם שהיא מעלה עצמית, הרי שכלפי מעלת שבעה, שיש בה גם מעלה עצמית מפני השבח שנשתבחה בו הארץ, חשיב שמעלת השבעה עדיפא, אך כלפי מעלת החביב, שאין בפרי מעלה כלל אלא שהוא משובח כלפיו, הרי מעלת השלם, שיש בו מעלה עצמית לחשיבות הברכה, מעלתו גדולה יותר, ועי' עוד בזה שיש ליישב הדבר על הלב.

והנה נסתפק המ"ב (בשער הציון בריש הסימן), לגבי מעלת השלם באין ברכותיהן שוות לעומת חביב, האם נימא שכמו שאין מעלת שבעה באין ברכותיהן שוות לעומת החביב, כ"ש שיש להעדיף את השלם ע"פ החביב שהוא עדיף מינה תמיד, או דילמא כיוון שבאין ברכותיהן שוות חביב עדיף משבעה ק"ו שיהיה עדיף משלם, ששבעה עדיף ממנו, עי"ש. וביסוד ספקו נראה לבאר (שלכאו' יש לתמוה שבחשבון הצד השני פשוט יותר), האם מעלת השלם היא מעלה רק בחפצא של הפת או הפרי, וא"כ לא שייך לאין ברכותיהן שוות, וכמו שנתבאר לעיל בתחילת דברינו לגבי מעלת שבעה, שכל מעלה שנוגעת לחפצא שייכת רק אם בא לפטור את שניהם בברכה אחת, או דילמא שכיון ששלם הוא מעלה בהידור הברכה א"כ יש להקדים את השלם לגבי הברכה, דחשיב ברכה חשובה לגבי חברתה ועי' עוד בזה.

ולפי הצד שגם באין ברכותיהן שוות אזלינן בתר השלם יצא כאן "גלגל", כשבאו לפניו פרי שלם ופרי משבעת המינים ופרי אדמה חביב שאם ילך אחר החביב, כיון שאין שווים בברכותיו ואזלינן בתר החביב ולא בתר שבעה, הרי יצטרך להעדיף את השלם, שהוא עדיף על החביב, ואם יעדיף את השלם, הרי יצטרך להעדיף את השבעה ע"פ השלם, וחוזר חלילה, וצ"ע מה יעשה. וכמו כן דן המג"א בסוף הסימן בבאו לפניו תבשיל שעורין וזית וגפן, עפ"י מה שהובאו דבריו לעיל, דזית עדיפא מתבשיל של שעורין, שאינו עדיף אלא על גפן שהוא קודם לו

בקרא, אמנם הרי הגפן עדיף על זית, למה שכ' הר"פ בטור, וחוזר חלילה עיי"ש. וכמו כן יש לדון באין ברכותיהן שוות, דאזלינן בתר החביב, כגון קליות ותאנים וחביב לו התאנים אך יש כאן גם תמרים שהם קודמים לתאנים בארץ וא"כ יקדים את התמרים, אך הקליות והתמרים חביבים לו במידה שווה, ולמג"א אי חביבים במידה שווה יש לו להעדיף קדימות הז' וחוזר חלילה.

בכל אלו ה"גלגלים" ועוד כהנה, יש לעיין אי יועיל לו לסלקם מעל השולחן אחרי שהובאו לשם. ובפשטות יועיל, כדמצינו בתוס' (לט: ד"ה אבל) שכתבו על השר מקוצי שציוה לסלק הפת נכרי מעל השולחן עי' שם.



הרב אוריאל בנר

## ברכה על יהודי חכם בחכמות העולם

### פתיחה

למדנו בברכות (נח.): "תנו רבנן: הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי אומות העולם - אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם". וכן נפסק ברמב"ם (הלכות ברכות פרק י הלכה יא). ובשו"ע סימן רכ"ד בסעיף ו' כתב: "הרואה חכמי ישראל, אומר: בא"י אלוקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליריאיו". ובסעיף ז כתב: "הרואה חכמי אומות העולם שחכמים בחכמות העולם, אומר: בא"י אמ"ה שנתן מחכמתו לבשר ודם".

בביאור גדר של חכם מאומות העולם כתב המ"ב (שם סק"י) בשם הפמ"ג: "בחכמות העולם - היינו בהשבע חכמות, לאפוקי אם הם חכמים בדתם ע"ז אינו מברך כלל". שבע החכמות הן (מוזכרות לדוגמא בדברי החיד"א - מדבר קדמות ודבש לפי, מערכת ח ערך חכמה): הגיון (דקדוק וכו'), חשבון, שיעור (גיאוגרפיה וכו'), רפואה (ובכללה חכמת הטבע, צמחים ומחצבים), ניגון, אלוקות (הכרת בורא עולם, היסטוריה), כישוף (אצטגנינות וכו').

ויש לדון מה מברכים על מישראל שהוא חכם בחכמות העולם, למשל זוכה פרס נובל במדעים מדויקים". ננסה להביא את הצדדים השונים שנאמרו בזה, עם מספר הערות.

ראשית דבר, נזכיר דעה ייחודית, שלפיה אין מקום לספק. כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג או"ח סימן ע"ו): "ובמק"א הבאתי דברי מרן הגאון דבריסק זצ"ל

(א). שאלה זו מתבססת על ההנחה שלא צריך שיהיה חכם בכל שבע החכמות, וכ"כ בספר ברכת הבית (שער כ"ט סק"ה), אולם בשו"ת משנה הלכות כתב: "דחכם לא מיקרי אלא כל שהגיע לכל החכמות שישנם בעולם ואפשר להשיגם, וכל שהשיג כל החכמות שאפשר להשיג עליו חיוב להשיג חכמות אלו אז מקרי חכם, אבל מי שהוא יחכים וישכיל בחכמה אחת עד למאוד וישאר ע"ה בשאר החכמות אינו נקרא חכם, בין הוא חכם מישראל ובין הוא חכם מאוה"ע, וכגון בחכמי האומות העולם שיש שבע חכמות והוא יודע רק חמש משבע חכמות שלהם וכיוצא בו, הגם שהוא חכם גדול בחמש חכמות העולם אין זה חכם שמברכין עליו שחלק מחכמתו לב"ו". ולדבריו תישאל השאלה רק על חכם בכל החכמות.

שדייק ברמב"ם ספ"ח דמלכים שהחכמה בעכו"ם היא בידיעת שבע מצוות, ודייק כן מלשון הרמב"ם שם שאם עשה שבע מצוות מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ולא מחסידי אוה"ע אלא מחכמיהם [וכגירסת הגאון ר"ז מואלווין] ועל חכמה זאת ראוי לברך, אבל בשו"ע סימן רכ"ד, ז שכתב שחכמים בחכמות העולם... דהיינו בהשבע חכמות. משמע שגם בחכם בכל החכמות מברכים באומות העולם<sup>ב</sup>.

אבל פירוש ברמב"ם אינו תואם למש"כ ר"ז מוולאזין, שהרי כתב שם בתולדות אדם (פ"ו) שמקור הרמב"ם הוא מדרש מפורש (אבל לא ציין המקור) וז"ל: "אמר ר"י חסידי אוה"ע שמענו שיש להם חלק לעו"ה, חכמי אומ"ה לא נתפרש לנו. איזה חסיד אוה"ע, זה המקבל עליו שבע מצוות מפני שהם כתובים בתורה, חכם אוה"ע זה העושה אותם מפני שיקול דעתו", עכ"ל, ואכן לשון הרמב"ם הוא: "אבל אם עשאו מפני הכרע דעת הרי זה גר תושב ואינו חסיד אוה"ע אלא מחכמיהם" עכ"ל, ובמדרש זה ברור שהפשט אינו כגרי"ז.

לפנינו שלוש אפשרויות: א. שחלק מחכמתו ליראיו. ב. שנתן מחכמתו לבשר ודם. ג. לא לברך אף ברכה. ננסה לסדר דברים שנאמרו בזה, עם מספר הערות. כפי שנראה להלן, הדרך לבירור שאלה זו יכולה להיעשות בארבע דרכים: א. דיוק בלשון חז"ל והפוסקים. ב. בירור לאור הסברי המפרשים להבדל בין שתי הברכות. ג. מתוך סברות כלליות. ד. מתוך הבנת גדר הברכה.



### לשונות הגמרא והפוסקים

כאמור, מצינו בברכות (נח.): "תנו רבנן: הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי אומות העולם - אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם".

נקדים ונביא את דיוקו של הרב הוטנר (פחד יצחק חנוכה ט) מלשון הגמרא: "בבריתא ניתוסף עוד תנאי דהחכם בחכמת התורה יהיה מישראל והחכם בחכמת

(ב). וכ"כ בספר מלכות בית דוד [לרב דוד מלינובסקי] בשם הגרי"ז שהשו"ע חולק על הר"מ. ויש להעיר שישנה גירסה ברמב"ם שם "אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם". ולפיה אין מקום לדברים.

הטבע יהיה מאוה"ע... למדנו מכאן חידוש גדול... דאם אחד מישראל הוא חכם בחכמת הטבע אין מציאותו מחייבת כלום".

אמנם, אפשר לומר לעומת זאת, שהגמרא נקטה את המצוי, ולפי זה יש לומר שגם על אדם מישראל שהוא חכם בחכמת הטבע מברכים, אלא יש לדון איזו ברכה. כיון שהגמרא נקטה במפורש ישראל ואומות העולם, נראה לפום ריהטא שעל יהודי אין מקום לברך שנתן וכו', ויש לדון האם ברכת שחלק וכו' שייכת כאן.

כתב בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סימן עד): "בדבר שאלתך אם יש לאדם לכבד למי שלמדו חכמת העולם, ואי יש לברך ברכת שנתן מחכמתו לב"ו על אדם מישראל שהחכים בחכמת אוה"ע ואינו חכם בתורה. ודייק מלשון המחבר א"ח סי' רכ"ד ס"ו שכתב הרואה חכמי ישראל אומר בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו, ודייק דלכאורה משמע דלאו דוקא חכם שגדול בתורה, אלא אפי' חכם בחכמת העולם, אלא שהביא מהע"ה ש סי' רכ"ד ס"ו שכתב הרואה חכם מחכמי ישראל שגדול בתורה מברך בא"י וכו', וכ"כ בקצש"ע סי' ס"ט הרואה חכם גדול בתורה מישראל מברך בא"י, והרואה חכם גדול בחכמת העולם מא"ה מברך וכו'".

אולם החיי אדם (חלק א כלל סג) כתב: "הרואה חכם גדול בתורה מישראל, מברך 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליראיו'. הרואה חכם גדול בחכמת העולם, מברך 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם'".

ודייק מלשונו השואל בשו"ת משנה הלכות: "ומדלא כתב הרואה חכם עכו"ם בחכמת העולם כמ"ש המחבר משמע דס"ל אפי' חכם מישראל שגדול בחכמת העולם".



## הסברי המפרשים ללשון הברכות

מסברא היה מקום לדון האם לשון הברכה יכולה ללמד את הדין, וייתכן שלא, אולם מצינו מספר אחרונים שנקטו כן.

כתב הבית יוסף<sup>א</sup> (או"ח סימן רכד): "הטעם שבחכמי ישראל אומר שחלק ובחכמי אומות העולם אומר שנתן, נראה שהוא מפני שנפשות ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד הרי הם כחלק מהשם, אבל נפשות אומות העולם רחוקים ממנו יתברך והם כמי שנותן מתנה מנכסיו שאינם חלק ממנו".

והאבודרהם כתב (מובא בב"י הנ"ל): "שהטעם מפני שהחלק הוא כמו הצנור הנמשך מן הנהר שאפשר להרחיבו ולהגדילו ואפשר לקצרו ולחסרו, מה שאין כן במתנה כי תלושה ופסוקה, ובישראל כתיב (דברים לב, ט) כי חלק יי' עמו ולפי זכותם מתרבה ומתמעט".

לעומת הפירושים העוסקים בישראל לעומת גויים, הב"ח הדגיש את התורה לעומת החכמות האחרות ופירש: "הרואה חכמי ישראל וכו'... נראה קרוב לומר שבישראל חלק להם מחכמתו חלק ממש מהכל היא חכמת תורתו שחלק להם פה אל פה ופנים בפנים דיבר ה' עמנו... דאילו לחכמי אומות העולם לא נתן להם אלא חכמה אנושית במה שהם חכמים מחכמת העולם אבל לא חלק להם מחכמת עצמותו היא חכמת התורה שהיא כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא וכולה דעת ותבונה שבה נברא העולם".

וכ"ה בלבוש: "ואומר שנראה לי הטעם כי מפני שחכמי ישראל יש בהם חכמת התורה והנבואה אשר ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים, ואין מי יוכל לבא עד תכונתה להבין סודה ולירד לעומקה, כי על כל קוץ וקוץ יש לדרוש כמה תילי תילין של הלכות... לכך נופל עליה לשון חלק, כלומר אפילו הם חכמים גדולים עדיין לא הגיעו לידיעת כל סודותיה רק בחלק ממנה, אבל חכמת האומות שאין יודעים רק השבע חכמות שכלל חכמתם היא חכמת אנשים מלומדה בדויה מלכות חכמי היוונים וחבריהם ויכולים לבא עד סוף כל החכמות ההם, לכך נופל עליהם

---

ג). כעין זה כתב בט"ז (שם סק"ז): "שחלק מחכמתו - הא דקתני בישראל שחלק ובאומות שנתן ראיתי תי' רבים ונ"ל עיקר דבישראל יש טעם לפי שהם דבקים בו ית' וכל שאתה אומר חלק צריך אתה לדעת ממי נחלק נמצא שיש יחס לחלק אחר מי שנתחלק ממנו, משא"כ באומות שאין להם יחס אחרי הנותן כמו כל מתנ' דלית בה אחריו' על הנותן אלא מה שזכה וזה ותו לא... שאחר שנתן להם מתנה זו שוב אין דביקות בנותן". ודומה לזה במגן אברהם (שם סק"ד) פירש: "שחלק - שישראל הם חלק אלוה ודבקים בו לכן אומר שחלק".

לשון מתנה, כלומר המתנה שלהם היא כולה בידם, ולא יוכלו לידע יותר אפילו היו חיים עוד אלף שנים פעמים ויותר לא השיגו יותר, כי זו היא מתנתם בידם ולא יותר, נ"ל".

בהשלכות הפירושים השונים על שאלתנו דן בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן ס). ראשית, נראה מדבריו שהיה פשוט לו שיש לברך, והשאלה היא רק איזו ברכה, ויש בכך נקודה חשובה, שכן אם מתחילים את הדיון באפשרות או אפילו בנטייה מתוך פשט הגמרא שאולי אין לברך כלל, מסתבר שנוסח הברכה ישפיע פחות על הכרעת השאלה, משא"כ אם מניחים שיש לברך ברכה כלשהי.

וזה"ל ההתעוררות תשובה: "היאך מברכים... אם שחלק. או שנתן... נראה לפי עיקרי הטעמים בדבר שמברכים על חכם ישראל שחלק הובאו בב"י... לפי שישאל חלק אלוקי ממעל, לפ"ז אין חילוק אם חכם בחכמת התורה או בשאר חכמות, ולפי טעם של הלבוש שתורה איננה רק חלק, לכן מברכין שחלק, משא"כ בשאר חכמות המה מחוכמים בה לגמרי שיורדים לסוף החכמה ראוי לברך על ישראל שחכם בשאר החכמות שנתן ולטעם שישאל יש לו החכמה לפי זכותו [אבודרהם א.ב] משא"כ בשאר בני אדם ראוי ג"כ לברך שחלק בישראל שחכם בשאר חכמות".

ולפי זה הסיק ההתעוררות תשובה: "וכיון שלשני טעמים צריך לברך שחלק - יש לברך שחלק", ומוסיף עוד נימוק: "כי גם לפי טעם שבשאר חכמות המה מחוכמים לגמרי, לא כל אחד ירד לסוף חכמה ואיננו ג"כ רק חלק, אך על זה יש להעיר שהרי סוף סוף כך תקנו על החכמות, בלי לבדוק אם ירד לסוף חכמה, וצ"ל שבתור צירוף בלבד, נכון הדבר".

(ד). וכעין זה במהר"ל (נתיבות עולם נתיב יראת השם פרק ה): "ובגמרא בפרק הרואה (ברכות נ"ח, א') הרואה חכמי אומות העולם מברך ברוך שנתן מחכמתו לב"ו הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. ועתה הבן ההפרש הזה כי אצל חכמי אומות עולם מברך ברוך שנתן מחכמתו לב"ו, כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלי' עצם החכמה האמתית, אבל אשר חלק מחכמתו ליראיו שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת הש"י החכמה העליונה, ולפיכך מצטרפים החכמים אל הש"י במה שהשפיע להם עצם החכמה שכן משמע אשר חלק מחכמתו, כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר ואם לא כן לא נקרא שחולק אליו מה שאין כן בלשון נתן".

גם בעיניים למשפט (ברכות נ"ח) דן בדברים בגישה דומה, אך עם מספר הערות נוספות. בתחילה כתב כהתעוררות תשובה: "אפשר שתלוי בטעמים שנאמרו לגירסתנו... לפי מ"ש הב"י והט"ז וכן לפי דברי הר"ד אבודרהם שהעיקר הוא המין האנושי ולא במהות החכמה י"ל שכל מה שישראל משיג הכל הוא מכח נשמתו שהוא חלק ה' והם קרובים ודבקים בו יתברך תמיד והכל מתייחס אליו וכחלק ממנו. אבל לפי טעמי הלבוש והב"ח שהעיקר הוא מהות החכמה י"ל שכ"ז רק בחכמת התורה ואז הוסיף אם לא שנאמר שכל החכמות הם נובלות תורה ונובעות ממנה", כלומר, ולכן צריך לומר שחלק גם על חכם יהודי בחכמות העולם. ואחר כך כתב: "ואפשר גם שלגבי ישראל המעמיקים בכוח התורה שלהם א"א לבוא לתכלית החכמות ג"כ" ולא הבנתי כוונתו. העירו לי שבמהדורה החדשה נוספו בסוגריים מספר מילים: "ואפשר [לחכמי אומות העולם] גם שלגבי ישראל המעמיקים בכוח התורה שלהם א"א לבוא לתכלית החכמות ג"כ" ור"ל ת"ח אחד, שזה המשך המשפט הקודם, שמכיוון שכל החוכמות נובלות התורה, אי אפשר לחכמי האומות להגיע לתכליתן כישראל, כלומר, שלעומת הגויים אינם יכולים להגיע לעומק החכמות, אדם מישראל יכול. לפי זה, ק"ו הוא מגוי ליהודי שיש לברך. אך הוסיף שם צד הפוך: "אולם י"ל שהגדלות בישראל עד שיהא ראוי לברך עליו אינו נמדד ונערך אלא לפי גדלותו בתורה עצמה".

הדיוק מלשון הברכות שייך לשיטות לפיהן באמת קיים הבדל זה, אולם יש לציין שגירסת הרמב"ם (ברכות י, י"א) היא 'נתן' בשתי הברכות<sup>1</sup>, וכ"ה בכלבו (סימן פ"ז)<sup>2</sup>.



ה). וראה בכף החיים (רכ"ד י"ט) שהתחשב בדעת הרמב"ם כדי לומר ספק ברכות להקל, ולא לברך כלל על חכם בגלל שאלת הנוסח. לעומתו בשו"ת יחיה דעת (חלק ד סימן טז) כתב: "ומה שפקפק הכף החיים (סימן רכ"ד אות י"ט) בזה, משום הנוסח שיש מהראשונים שכתבו הנוסח שנתן במקום שחלק, וכתב, שלכן יש להימנע מלברך ברכה זו. גם כן אינו מחוור, שאין קפידא בזה, אם כה יאמר שחלק כגירסתינו בש"ס, ובטור ושלחן ערוך, או יאמר כנוסח הרמב"ם והסמ"ג שנתן".

ו). ביד פשוטה על הרמב"ם כתב שבדקדוקי סופרים הביא גירסה בראשונים לפיה אומרים נתן מחכמתו ליראיו וחלק מחכמתו לבשר ודם, וגם לפיה אין מקום לדיוקים הנ"ל.



## סברות כלליות

כתב בשו"ת דברי יציב (חלק יורה דעה סימן קמא): "...י"ל דשאני מיני ישראל דאף חכמה של חכמות העולם אין להם. ולדעתי הרואה כופר ואפיקורס ישראל החכם בחכמות העולם לדעתו המזוהם, אין מברכין עליו, ורק חכמה באדום תאמין, אבל חכמה בשטיא וצדוקי וביתוסי אל תאמין, וזה ברור לדעתי... הגם שזה ג"כ מטעם אחר, דעיין בבאר היטב שם בס' רכ"ה ס"ק י"ז משו"ת הלכות קטנות דעל פרד נאה אין לברך שככה לו בעולמו דמאיסי, ועיין בשאילת יעב"ץ סימן ס"ג [לגבי שהחיינו על פרי מורכב מין בשאינו מינו], ובאחרונים האריכו לענין ממזר [עיין ארחות חיים שם אות ט"ז]."

אך כל זה נכון רק אם מדובר באדם בעייתי, אולם בסוף הוסיף: "אבל בזה פשיטא שאין לברך כיון שעיקר חכמתו הוא נגד רצון הבורא ית"ש" שצונו לעסוק בדברי תורה דייקא, ואף חכמת יונית רק בשעה שאינה לא יום ולא לילה [מנחות צ"ט ע"ב] ודו"ק".

ותלמידו הרב מנשה קליין (שו"ת משנה הלכות חלק טו סימן עד) האריך וכתב: "ומעכ"ת האריך דאין סברא שלא לברך על חכם ישראל שאינו חכם בחכמת התורה רק בחכמת אוה"ע. והאריך מחכמי ישראל שהיו חכמים גדולים בקיאים בכל חכמות העולם וכתוב כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים ואמרו ז"ל זו חשבון תקופות ומזלות (שבת ע"ה) ובפ' הישן אמרו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה תלמוד אגדות כו' שיחת שדים ושיחת דקלים וכו' א"כ כל אלו מצוה ללמדם ואם הוא בקי בכל החכמות למה לא נברך עליו... ולפי שדבר זה יסוד גדול בקיום התורה ועם ישראל וחילוק והבדל בין ישראל לעמים לכן נתתי דין

ז. אצ"ל שנושא זה של היחס ללימודי חול רחב הוא ואין כאן מקומו, אף שברורה ההשפעה שיכולה להיות לדעה בכללית בענין על שאלת הברכה, בענין זה יעויין למשל שערי תלמוד תורה לפרופ' יהודה לוי.

ח. וראה מש"כ ידידי הרב אברהם דורי בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה סימן כ"ב) שלפי טעם זה, יש צד לומר שאף אם על איש אין לברך, וכפי שנקט שם, אשה שאני, שהרי אין גביה ביטול תורה, אלא שהסתפק האם י"ל שאף באשה, כיון שבזכר יהודי לא תקנה, אין לברך גם עליה יעויי"ש וכן בח"ד מספרו סימן ז. ויש להעיר גם ע"ע ענין הברכה של אשה מצד הבטה והסתכלות באשה, ויעויין בהלכה ברורה לרב דוד יוסף (סימן רכ"ד סקט"ו) בענין ברכה על מלכה שדי בהסתכלות מועטת ואכמ"ל.

קדימה לדבר זה, וקודם שנבא לפלפל בדבר אבא בסברא מש"כ מעכ"ת שאין סברא שלא לברך על חכם ישראל שאינו חכם רק בחכמת העולם כיון שגם זה צריך ללמוד, וכמו שהביא ראי' מריב"ז, ובאמת כי שמנים תלמידים הי' לו להלל הזקן וריב"ז הקטן שבהם וכל השמנים ידעו יותר הימנו ולמדו כל החכמות, וידוע שרבינו הגר"א ז"ל העיד עליו תלמידו בהקדמת השלחן שהגיע לסוף דעת כל החכמות חוץ מחכמת המוזיקא ע"ש, ומי לנו גדול בהתמדה בדורות אחרונים כהגר"א ז"ל, ואפ"ה למד כל החכמות וא"כ ליכא בזה גם משום ביטול תורה, ולכאורה היל"ל גם מזה ראי' שחכם מחכמי התורה נמי צריך לדעת כל החכמות<sup>ט</sup>.

וכן בישראל שיש עליו חיוב ללמוד כל התורה כולה וגם חכמת העולם ולא למד רק יודע מקצת מהחכמות אין מברכין עליו שחלק מחכמתו ליראיו, ולמשל מי שילמוד הל' מילה ויהי' בקי בהל' מילה בכל פרטיה עד למאוד יותר מכל בני דורו, אבל לא ידע כלום בכל התורה כולה ויהי' ע"ה גמור בשאר התורה, הכי יברכו עליו ברכת חכם, והלא הוא ע"ה גמור בכל התורה, ולא נקרא חכם אלא מי שהוא בקי בכל התורה ובכל ההלכות, ולפ"ז מובן מאד... א"כ ישראל שעיקר החכמה שלנו הוא התורה ובה נהגה יומם ולילה, אם כן כל שחסר לו חכמת התורה אינו נקרא חכם כלל ואף כי תפש מרובה לא תפש כלום... ומעתה נבא לעצם הקושיא ששאל למה יגרע ישראל היודע בחכמת העולם מברכה מעכו"ם. הנה פשוט דאיש ישראל שלמד חכמת העולם ויודע כל שבע חכמות ואינו יודע חכמת התורה אין זה חכם כלל וכלל, ואדרבה בכלל ישראל הוא ע"ה גמור, ומסתמא הוא בכלל הע"ה המבוארין בחז"ל... דחכם מישראל שלמד גם שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ודקלים הוא בכלל המצוה של לימוד התורה, אבל מקודם חייב ללמוד כל התורה... הנה דאותן החכמות שלמדו לאחר ידען כל התורה כולה נמי רק בשביל הצורך ללמוד תורה נינהו או לצורך לרפאות בני"א מחוליים, והוא בכלל לימוד לשמור על נפשו... אבל מה שאינו תורה ואינו נוגע לתורתנו הקדושה אסור ללמוד לשם חכמה... ואומר אני אדרבה הרי הוא רשע שעבר על שלא למד תורה וגם אינו לומד תורה ואינו יודע תורה שחייב ללמוד תורה... ומצוה לקללו ולא לברכו...". עכ"ל המשנה הלכות.

ט). וכאן הביא את דעתו הנ"ל הערה א, על הצורך בידיעת כל החכמות כדי שנברך על החכם.

עמדה דומה נקט הרב הוטנר בפחד יצחק (חנוכה ט). דבריו מתחילים מדיוק בלשון הגמרא, כפי שהבאנו לעיל, ומשם הוא מגיע להסבר עקרוני: "בבריתא ניתוסף עוד תנאי דהחכם בחכמת התורה יהיה מישראל והחכם בחכמת הטבע יהיה מאוה"ע... למדנו מכאן חידוש גדול... דאם אחד מישראל הוא חכם בחכמת הטבע אין מציאותו מחייבת כלום... ואע"פ שחכמת הטבע מצד עצמה מחייבת היא בברכה, מ"מ אם בעליה של חכמה זו הרי הם מישראל, הרי הבעלים מפקיעים את ענין הברכה מחכמתם... ננקוט דוגמא בידינו בברכת הבשמים... אם אין הבשמים מיוחדים להנאת הריח אין מברכים. לא הריח הטוב מחייב את הברכה אלא היחוד לאותו הריח, ריח טוב העולה ממקור שאינו מיוחד לו הרי זה בבחינת טפל וברכה טעונה עיקר... בהופעת החכמה, שכלו של אדם מישראל מיוחד הוא לחכמת היצירה של המציאות החדשה. ואם מן השכל הזה עולה היא חכמת החקירה של המציאות הקיימת הרי זה הופעת החכמה במקום שאינו מיוחד לה וממילא מציאותה במקום הזה אינה בציור של עיקר אלא בציור של טפל וכלל הוא בידינו: אין הטפל כדאי לברכה. ברית נח היא השמירה על המציאות הקיימת כפי שהיא עומדת בעינה, ותוכן המדע של המציאות הזו ענינו הוא לתפוס בכוח השכל את הניתן להשכיל במציאות זו הקיימת כפי שהיא עומדת בעינה אבל ברית אברהם... תוכנה איננו ענין של שמירה על הקיים אלא ענין של יצירת מציאות חדשה".

נראה מדבריו שאינו רואה בשלילה את עצם העיסוק<sup>י</sup>, אבל מגדירו כטפל, וממילא כדבר שאינו ראוי לברכה. הוא אינו מזכיר במפורש את דין עיקר וטפל, אך נראה שכוונתו שיסוד הדין של בשמים שאינם עשויים לריח, הוא שברכה אין מברכין על עצם ההנאה אלא על חשיבותה, רק כך אפשר להבין מדוע דבר טפל, שיש לו ערך ויותר הנאה, נפטר מחובת ברכה. בדבריו, מקיש הרב הוטנר בין ברכות הנהנין לברכות השבח, ויש מקום לדון האם אפשר לומר שזהו דין בברכות הנהנין<sup>יא</sup>.



י. ראיתי מובא מספר ודרשת וחקרת (ח"ג סימן כ"ז) שכתב ששמע שהרב הוטנר אמר שאין לברך כי בושה הוא ליהודי להיות חכם בשאר חכמות ולא בחכמת התורה, אך בדברים שהובאו כאן, משמע שניסוח של השמועה אינו מדויק.

## הבנת גדר הברכה

בספר ודברת במ (ח"ד פרק מ"א) כתבו לחקור מהו יסוד ברכת השבח על חכמות העולם, האם גילוי הופעת החכמה האנושית היא המחייבת ברכה או גילוי השלמות האנושית, ונפ"מ בנידון דידן שכן יש כאן חכמה אבל שלמות אנושית אינה, כשחכם יהודי אינו גדול בתורה אלא בחכמות העולם<sup>(א)</sup>, ורצו להוכיח מדברי הפוסקים שאין לברך על חכם גוי שאינו שומר שבע מצוות [יעוין למשל תשובה מאהבה (ח"ב רל"ז), אהלך באמיתך (לרב בצלאל שטרן פרק י"ד), תשובות והנהגות (ג, ע"ו)] שעיקר הענין אינו החכמה אלא השלמות האנושית.

אפשר שלחקירה זו נפ"מ נוספת - האם מברכים שחלק מחכמתו ליראיו על ת"ח ששכח תלמודו, שכן אם העיקר הוא החכמה, אולי אין לברך ואם העיקר הוא השלמות האנושית יש מקום לומר שנברך<sup>(ג)</sup>.

והנה מצאנו למרן הרב קוק באגרות הראיה (ה, אקסא): "לכבוד גדול חכמי העולם פרופ' אלברט איינשטיין, שלו' אחינו הגדול אתכבד בזה לברך את הדרת כבודו בבואו לשלו' אל עיר קדשנו... הנני מברך יחד עם כל בית ישראל... למאן דיהיב חכמה לחכימין - ברוך שחלק לו מחכמתו וברוך הבוחר בעמו ישראל אשר נתן לנו בדורנו את האיש אשר בו גוים וממלכות יתהללו... ומאושר אהיה לקבל את פני כבודו ולברכו מברכות פי".

יא). אמנם בתשובות והנהגות (כרך ג סימן צב) כתב: "שברכת הריח דומה לברכת השבח ולא דמי לברכת הנהנין, ומה"ט ס"ד בגמרא ברכות (מג, ב) שמריחים ואח"כ מברכים, ואמנם מסקינן שדומה לברכת הנהנין, אבל נראה דנשאר בו גם דין ברכת השבח דמהני להוציא אחר אף שאינו מריח, ולא דמי לברכת הנהנין שאינו מוציא כה"ג".

יב). לפי"ז יש לדון בחכם גדול בתורה וגם בחכמה האם יברכו לכו"ע שתי ברכות, ויעויין בספר מתורתו של ר' גדליה, שם מביא הרב יצחק שילת עדות על איש מדע דגול שאחר שדיבר עם ר' גדליה נדל אמר שהוא מרגיש כאילו דיבר עם ניוטון.

יג). יעויין במש"כ בהאוצר גליון ה' בעניין זקן ששכח תלמודו, ויש לדון בשאלה כאן לאור דברים שהובאו שם.

אמנם אי אפשר ללמוד מכאן הלכה למעשה, שכן לא ידוע אם בירך בפועל בפגישתם שהייתה מספר ימים אחרי שליחת המכתב, אך נראה שמבט עקרוני מצאנו כאן<sup>(ד)</sup>, ועדיין צריך בירור<sup>(ט)</sup>.



יד). מתוך תיאור פגישתם המופיע במספר מקומות ניתן לראות שהרב ראה קשר בין חכמתו של איינשטיין לבין דברי תורה ואכמ"ל.

למשל ראה מש"כ ר' ש"ז שרגאי: [אבל הרב קוק] טרח להבין את איינשטיין, ומצא סימוכין לכמה מדבריו מתוך כתבי המקובלים, הוא מביא דברים ממנו והם נמשכים אחרי רעיונו. רוחו הכבירה כבשה גם מעצורים כאלה" (סיני', צז, עמ' קמז).

טו). נוסף שבספר פניני הלכה (ברכות ט"ו, י"ח) נקט בדרך ביניים מחודשת שאם הוא ידוע כירא שמים שעוסק בתורה, יש לברך עליו את הברכה שנתקנה על חכמי ישראל, כיון שחכמתו נמשכת מהתורה ומחוברת אליה, והרי הוא בכלל יראיו, ואם הוא לא נודע ככזה, יש לברך עליו את הברכה שנתקנה על חכמי אומות העולם.

הרב עידוא אלבה

## התאמת זמני היום למציאות – שקיעה וצאת הכוכבים הוספות והערות למאמר שהתפרסם בגיליון י"ב\*

---

### ראיית החמה בראש הכרמל

לכבוד הרב יואל שילה<sup>(א)</sup>

שלום וברכה רבה

תחילה אשיב לדברך בענין ראיית החמה בראש הכרמל, ואבאר את שיטות הראשונים, כפי שנראה לי בהתאמה למציאות, לפי ההנחה המסתברת שראש הכרמל הוא סטאלה מאריס.

בגמרא שבת (לה ע"א), לאחר הבאת דברי רבי נחמיה ששיעור בין השמשות הוא משמתשקע החמה חצי מיל, איתא: "אמר רבי חנינא: הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה, יניח חמה בראש הכרמל, וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה".

וכתב רש"י: "כרמל - הר שעל שפת הים, וחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים, ובכדי שירד ויטבול ויעלה הוי לילה".

מדברי רש"י עולה להדיא שהשקיעה היא התכסות הגלגל. התוספות והרשב"א הבינו שרש"י מדבר בעומד על שפת הים, ובין השמשות לדעתו מתחיל מיד לאחר שהוא מתבונן בשמש הנראית לפני השקיעה על ראשי ההרים, והשיעור שאמרו 'בכדי שירד ויטבול ויעלה' הוא שווה לשיעור הזמן של בין השמשות של רבי נחמיה, דהיינו לזמן של חצי מיל (9 דקות, וכ"ה בתוספות רי"ד). לכן הקשו שמפשט הגמרא משמע שנקט שיעור זה כדי לומר שהטבילה עולה לו, וכן מפורש בירושלמי (ברכות א, ה) בשם רבי חנניה: "התחיל לו גלגל חמה לשקוע, אדם עומד בראש הכרמל, ויורד וטבול בים הגדול, ועולה ואוכל בתרומתו, חזקה ביום טבל".

---

(\*) עמוד קט"ז.

(א). הערות הרב יואל שילה נדפסו בגיליון י"א (עמוד שכ"ט).

מבואר שעלתה לו הטבילה, ולא כפי שעולה מרש"י, שטובל לאחר השקיעה ולא עלתה לו הטבילה.

לכן פירשו התוספות שרבי חנינא לא בא כלל לתת לנו אופן לשער מה הן 9 דקות אלא קאי על הרוצה לדעת מתי מתחיל בין השמשות, ומשמע שרצונם לומר שרק לאחר שירד למים ויטבול תתחיל השקיעה. והנה בתוספות הרא"ש מסיים בשם רבינו שמשון שקשה על שיטה זו, דאם רבי חנינא בא לומר מתי מתחיל בין השמשות והסימן הוא באופן שהטבילה עולה לו, למאי בכלל נקט "ויעלה", וכתב שלכן העיקר כרש"י (ולא פירש כיצד מתרץ את הקושיה עליו, אך עכ"פ מזה משמע שהרא"ש מצדד בגאונים). ואולי י"ל לשיטתם ש-"יעלה" נקט לשופרא דמילתא, לומר שיש לו עוד זמן גם לעלות לפני השקיעה, ושיטת התוספות אתי שפיר לפי ההנחה שהשקיעה האמיתית אינה מיד לאחר שהשמש נראית בראשי ההרים, כפי שאפרט לקמן, שהיא כמה דקות לאחריה, ואף שהוכיח הרא"ש (שבת פ"ב ס' כג) מהמשנה והתוספתא במסכת זבים ששיעור טבילה הוא רק כחצי דקה, יתכן שכאן מיירי בעומד על שפת הים, שלוקח לו זמן לפשוט את בגדיו ולהגיע למקום העמוק, כך שמדובר בהוספה של כמה דקות.

והרמב"ן בתורת האדם כתב כתוספות, שבא לתת שיעור מתי יטבול ותעלה לו הטבילה, אלא שכדי שלא יקשה מסוגיא זו על רבינו תם, הסובר שהשקיעה ההלכתית אינה התכסות הגלגל, הוסיף לבאר שצ"ל שמדובר במי שעומד על ראש הכרמל ולא על שפת הים, ויוצא שלרדת מראש הכרמל לוקח כ 58 דקות. אך קשה להתאים את פירושו עם המציאות, אם אנו מקבלים את ההנחה המסתברת שראש הכרמל הוא סטאלה מאריס, כי ודאי לרדת מההר עד שפת הים בדרך הקצרה הוא פחות מ 58 דקות.

והרשב"א כתב שהעיקר לפרשו בעומד על ההר, וכשיטת רבינו תם שבין השמשות דרבי נחמיה הוא חצי מיל לאחר השקיעה האחרונה (שהיא 3 ורבע מיל לאחר השקיעה הראשונה). אך לא כרמב"ן, שרבי חנינא משער בזה רק מתי השקיעה, אלא שמשער מתי מסתיים בין השמשות, "ולפי שאין הכל בקיאין בתחלת השקיעה האחרונה כדי שיעמוד ממנה על סוף השקיעה ושיהא מותר לו לאכול בתרומתו, קא יהיב שיעורא דכולי עלמא בקיאין 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. נמצא שכל העליה והירידה לשיטתו היא כ 67 דקות. אך גם זה נראה שיעור גדול מבמציאות, לפי ההנחה שראש הכרמל הוא סטאלה מאריס.

כבודו העיר בדעת רש"י שלפי ההנחה המסתברת שראש הכרמל הוא סטאלה מאריס, אי אפשר לפרש שרואה את השמש שעומדת לשקוע מעל סטאלה מאריס בעומדו מזרחית למקום, בנמל, דהרי הוא רואה את השמש שעל ראש ההר 16 דקות לפני שנעלמת מעיני מי שמתבונן על השמש בימים שרואים אותה שוקעת בים, ואיך נאמר שמראיתו זו בעומדו על שפת הים שבנמל עד שיטבול ויעלה יעבור חצי מיל. אלא ודאי מדובר כשרואה את השמש בעודו עומד מערבית לסטאלה מאריס.

ולענ"ד יש מקום לפרש את רש"י כעין מה שפירש הרשב"א, והכל יתיישב שפיר עם המציאות, אלא שלפי דרך זו הירושלמי והבבלי אומרים שני שיעורים לשני דברים שונים. דהיינו, שרבי חנינא בבבלי לא בא לומר מהו חצי מיל, אלא לתת שיעור במציאות שבו נדע מתי עבר חצי מיל מהשקיעה ההלכתית, והסימן הוא על פי מי שעומד על הר הכרמל כדי לראות את השמש ("יניח חמה בראש הכרמל" פירושו יניח את מראה החמה הנשקף מראש הכרמל, כפי שצריך לפרש לפי הרשב"א), ואחרי שראה אותה עומדת לשקוע ירד לטבול, ועד שיעלה יהיה לילה, ואע"פ שלא עולה לו הטבילה נקט שיעור דכולי עלמא בקיאים בו כדי לדעת מתי הוא לילה לפי רבי נחמיה.

לפי זה מה שאומר רש"י שהשקיעה נראית על ראשי ההרים, פירושו שהיא נראית מצורה דויקת יותר מעל ראשי ההרים, ולכן עולה לראש ההר לשער מתי היא השקיעה. ומה שהשקיעה נקבעת לפי מי שעומד על ראש ההר הוא משום דודאי לא מסתבר שדיני תורה של שני אנשים העומדים זה ליד זה יהיו שונים, וכי בגלל שאחד גבוה מעל חבירו בשני מטר, כאשר שניהם עושים ביחד מלאכה יחשב הנמוך למחלל שבת. לכן כתבו אחרונים (ראה הזמנים בהלכה ח"א עמ' נו) שמי שעומד בטבריה אינו מחשב את השקיעה לפי הזמן שהשמש נעלמת מעיניו אלא



לפי גובה פני הים. אבל גובה פני הים לא הוזכר בשום מקום בש"ס כגובה הקובע, ויתכן שלפי רש"י השיעור הוא על פי ההרים העומדים על שפת הים. ויתכן עוד שסובר, כפי שעולה מהגר"ז (פסקי הסידור סדר הכנסת שבת) והגר"ח מוולאזין (תוספות מעשה רב ס"ק יט), שהשקיעה מחושבת לפי מי שעומד על גובה הרי ירושלים, דאף שגם דבר זה לא נזכר במפורש כך מסתבר יותר, היות והיא עיקר ארץ ישראל. נמצא שהשקיעה האמיתית אינה כפי שהוא רואה את השמש עומדת לשקוע מראש הכרמל, אלא שהוא עולה לשם כי באופן זה הוא יותר קרוב לאמת, ולמעשה יש קרוב ל 3 דקות עד שגלגל השמש מתכסה, ועוד כ 3 דקות שבתוכם עדיין היה יכול להבחין בקצה הגלגל השוקע, אם היה בגובה של ירושלים, וסה"כ הן 6 דקות, ויחד עם שיעור החצי מיל, שהוא 9 דקות, הוא בסך הכל 15 דקות, וכשיעבור זמן זה יסתיים בין השמשות של רבי נחמיה, ואתי שפיר, על פי מה שכתב כבודו לשער שהירידה מסטאלה מאריס היא כרבע שעה. וזמן הטבילה עצמו קצר, כפי שמובא ברא"ש (שבת פ"ב ס"י כג) על יסוד המשנה והתוספתא בזבים, ששיעור טבילה הוא כדי הילוך נ' אמה, בערך חצי דקה.

וכל זה לפי הבבלי, אבל בירושלמי לא בא רב חנניה כלל לפרש את רבי נחמיה, אלא ללמדנו דוגמא של בחינת המציאות, שמי שרואה את גלגל החמה מעל הכרמל עומד לשקוע יידע שגם אחרי התכסות הגלגל על ידי ההר יש עדיין מספיק זמן לעומד על ראש ההר לרדת מההר ולטבול ותעלה לו טבילתו, כך שיוכל לאחר עלייתו מהים לאכול בתרומה בערב.

וראיתי שכבודו כותב שלשית רש"י יתכן שמדובר במי שטובל בחוף שממערב לסטלה מאריס, ומתחיל לטבול כשהחמה נעלמה מעיניו מתחת לאופק, אך בשל עיגול כדור הארץ היא עדיין נראית על ראש הכרמל, ולכן עולה לו טבילתו. וכעין זה כתב כבודו ברשב"א, שהשיעור הוא שירד ויטבול ויעלה להר עוד לפני שתגיע שקיעת החמה. ולענ"ד, אחר המחילה, יש כאן לכאורה עירוב שיטות, שהרי ברש"י וברשב"א אי אפשר לפרש שהשיעור הוא רק עד הזמן שמתחיל בין השמשות, כפי שאומרים התוספות והרמב"ן. ואם נרצה לומר בדעת רש"י כהבנת הראשונים שהוא עומד על שפת הים, ונאמר שהוא במקום המערבי לסטאלה מאריס, יקשה מדוע אמרו שלרדת לטבול ולעלות מהמים לוקח 9 דקות, כאשר

שיעור טבילה הוא רק חצי דקה, דאפילו אם נאמר ששיעור טבילה לא נאמר על מי שצריך לפשוט בגדיו ולהיכנס לים נראה ש 9 דקות הוא זמן ארוך מדאי.



### **יציאת הכוכבים אינה שווה בכל זמן**

ובענין זמן הלילה המוגדר בצאת ג' כוכבים כבודו מקשה על מה שכתבתי שהוא שיעור אחד, שבמציאות אינו שיעור אחד וקבוע, שלפעמים הכוכבים מתאחרים ואיך מסרו סימן כזה. ולענ"ד זו אינה קושיה עלי אלא על הגמרא, שהרי מפורש בה שהשיעור עד סוף בין השמשות הוא  $3/4$  מיל, והוא שיעור קבוע, ככל מקום שאמרו חכמים שיעורי מיל, כגון ארבע מילין לענין נטילת ידים ותפילת הדרך, ולמה כאן נאמר שהדבר שונה. ובישוב הדבר נראה לי פשוט שאכן הוא שיעור קבוע, ודוקא בגלל שהכוכבים אינם נראים באופן קבוע ואחיד ראו צורך להבהיר שלמעשה הוא  $3/4$  מיל והיינו שהשיעור של ג' כוכבים נקבע לפי ימי ניסן כפי שנראה מהרי ירושלים, ובעונה אחרת לא נלך לפי ראיית הכוכבים אלא לפי השיעור הקבוע של מה שהיה נראה בניסן, ואכן אנו יודעים היום שמה שרואים בניסן מהרי ירושלים כשיוודעים היכן להתבונן, הוא כדברי חז"ל, שהשיעור הוא  $3/4$  מיל.



### **הקושיה על רבינו תם מהמציאות**

ובענין זה ראיתי לנכון להביא מה שדנתי בזה עם חכם אחד הסובר שיש לנקוט כרבינו תם, והביא לכך כמה ראיות שנגעתי בהן במאמרי. ועיקר דבריו לחדש אפשרות לתאם את דברי רבינו תם למציאות, שרואים מאות כוכבים קטנים לאחר 58 דקות מהשקיעה לשיטת רבינו תם, בכך שנאמר שגודל וקוטן של כוכב מוגדרים לפי יכולת ההיראות בזמן האור, לכן כל הכוכבים הנראים שעה וחומש לאחר עמוד השחר נקראים גדולים, אע"פ שהם נראים קטנים, וכן כל הכוכבים הנראים באופן קבוע מהשקיעה עד 72 דקות נקראים גדולים, אלא שיש ג' כוכבים שנראים לפעמים לפני ה 72 דקות, ולפעמים בדיוק בסוף ה 72 דקות והם

הנקראים בינונים, וכיון שאין אנו יודעים להבחין בהם נוצר הספק של בין השמשות, ובוה חשב לומר ששיטת רבינו תם שפיר מתיישבת עם המציאות.

ואבאר כאן מה שהשבתי לו:

א. עיקר קושיתי על הפוסקים כרבינו תם היא מהמציאות שאחרי 58 דקות מהשקיעה מופיעים מאות כוכבים קטנים. כדי לדעת מה באמת רואים בלילה צריך ללכת למקום שאורו נקי, ולהסתכל היטב. המציאות שרואים מתוארת בספר הזמנים בהלכה (עמ' תפו) על פי ספרי המדע, שיש בערך 5000 כוכבים שאפשר לראות במשך הלילה בעין רגילה, והוא מפרט כמה כוכבים יש בכל גודל, ולדבריו בגודל 4 אפשר לראות 500 כוכבים, ובגודל 5 – 6, שהם קטנים יותר, מדובר על 3000 כוכבים. הוא גם כותב (עמ' תקיז) שהקטנים מופיעים אחרי הגדולים והבינונים, ושם (עמ' תצד) שהחל מהכוכב הרביעי שלאחר השקיעה הם יוצאים בזה אחר זה. לכן הנחתי שבזמן היותר קרוב לחושך צצים הכוכבים מגודל 4, והם מאות כוכבים קטנים. וכדי להבהיר יותר מה שרואים יש לציין עוד למה שכתב בזמנים בהלכה שם כמה פעמים, שמכל מקום היראותם תלויה במצב הלבנה וגלגל המזלות, ונראה שלכן אין הכרח שכל הכוכבים הגדולים יראו בתחילה, אלא יש גדולים שנראים רק לאחר השתנות מצב הלבנה. כך למשל אני מבין שכוכב הצפון הוא כוכב שמאיר בחוזקה אבל הוא אינו כלול בין הכוכבים הנראים בתחילת הלילה.

לענ"ד העובדה שמצב הראות הכוכבים משתנה מוכיחה שהכוכבים הם סימן ולא גורם, בניגוד למשמעות דברי התוספות, שהספק של בין השמשות נובע מחוסר בקיאות בכוכבים, וכבר עמד בזה בספר הזמנים בהלכה עמ' תצח, והאריך יותר בפרק סא, וכתב שאכן מלשון המשנה, הגמרא, המכילתא, הספרא והספרי משמע שצאת הכוכבים אינו אלא סימן (ולא כתוספות) וכל המקורות מגדירים את הלילה כהסתלקות האור.

ב. מלשון רבינו תם בספר הישר עולה שהוא הבין שהמציאות היא שעד הזמן של 58 דקות לאחר השקיעה יש רק כוכבים גדולים הנראים ביום, ומה 58 עד ה 72 דקות מהשקיעה יש ג' כוכבים בינונים שמתווספים, ואם יש עוד כוכבים הם הגדולים הנראים ביום, וכודאי אם אנו נוקטים כהבנה הפשוטה וההגיונית

שגדולים הנראים ביום הכוונה לאלו שנראים בשעה שהחמה זורחת, ובינונים הם אלו שנראים בשעת הנשף, וקטנים הם אלו שנראים לאחר ה' 72 דקות שהוא סוף הנשף, אין הדברים האלו מתאימים כלל וכלל למציאות.

ומכאן מובנת הקושיה של הגר"ז והגר"א על הפוסקים כרבינו תם שלא יתכן לפסוק כמותו כאשר אנו רואים שהמציאות אינה כדבריו.

כמה אחרונים (ראה ביביע אומר ביביע אומר ח"ב או"ח סי' כא וח"ז או"ח סי' מא) כתבו לתרץ על פי מה שעולה מהתוספות שאין אנו בקיאים בהגדרות מהו גדול וקטן, אך לענ"ד זו תשובה לא מספקת כי מובן שאם יש מעט כוכבים יש מקום להסתפק אם הם הגדולים שיכולים להיראות גם ביום או קרוב לו, אבל לפי המציאות, שיש מאות כוכבים קטנים המופיעים בזה אחר זה כהרף עין לאחר 58 דקות, לא שייך להסתפק שמא עדיין לא נראו ג' כוכבים בינונים. ועוד קשה שהלא חייבת להיות איזו שהיא אפשרות עקרונית להבחין, כי הברייתא אומרת שיש ג' כוכבים המראים שהוא לילה, ומבואר שלפחות פעם ידעו להבחין בזה, בעוד שבמציאות שאנו מכירים אין שום אפשרות להבחין בג' כוכבים בינונים בין מאות הכוכבים הקטנים שיוצאים כהרף עין בתוך זמן בין השמשות לפי רבינו תם.

כבודו כתב לתרץ על-פי דברי מהר"י פראג'י, שגודל וקוטן אינו מוגדר בעוצמת האור אלא בעצם היכולת להיראות בזמן האור, לכן כל הכוכבים הנראים שעה וחומש לאחר עמוד השחר נקראים גדולים, וכמו כן כל הכוכבים הנראים מהשקיעה עד 72 דקות נקראים גדולים, אלא שהקשיתי דאם כן מהו הספק של הבינונים, וכתב כבודו לתרץ שיש ג' כוכבים שנראים לפעמים לפני ה' 72 דקות (עכ"פ אחרי ה' 58 דקות), ולפעמים בדיוק בסוף ה' 72 דקות והם הנקראים בינונים, ואינם כשאר הכוכבים, שנראים קבוע רק בתוך ה' 72 דקות ולכן הם נקראים גדולים, וכיון שאין אנו יודעים להבחין בג' הבינונים נוצר הספק של בין השמשות.

אך לענ"ד ההסבר הזה אינו מבאר דבר, כי גם כך הדברים אינם מתאימים כלל וכלל למציאות, שבודאי לא יתכן שכל מאות הכוכבים הנראים עד 72 דקות לא יופיעו לפעמים לאחר ה' 72 דקות, היות וכל היראות הכוכבים תלויה בלבנה וגלגל המזלות כנ"ל, וגם נשאר הקושיה שאין אפשרות הגיונית לומר שבעיקרון יש יכולת להבחין בזמן זה בג' כוכבים בינונים.

ג. אני מוסיף על קושית הגר"א והגר"ז, שנראה ברור שרבינו תם ודעמיה לא ידעו מהי המציאות הנראית בשמים לאחר 58 דקות בארץ ישראל, שהרי הם מתארים את המציאות בארץ ישראל אחרת ממה שהיא באמת. הם כותבים שלאחר זמן זה יוצאים רק ג' כוכבים בינונים ולא מעירים שאע"פ שהמציאות אינה כך אין לנו אלא דברי חז"ל, ולא מוסיפים כל מיני הסברים מפולפלים שמעלים האחרונים. כיון שהמציאות אינה תואמת לשיטתם, מסתבר שרבינו תם והנוקטים בשיטתו היו מודים לשיטת הגאונים אם היו יודעים זאת.

לחוסר הידיעה של הראשונים את המציאות יכולים להיות כמה גורמים. יתכן שאלו שהיו בחו"ל לא ידעו מה המציאות מכיון שלא היו בארץ ישראל, ולא היתה להם תקשורת עם אנשי ארץ ישראל, ולא היו בקיאים באורכי הזמן המשתנים ממקום למקום, לכן סברו שבארץ ישראל יש מציאות אחרת ממה שהם רואים. ויתכן שגם אלו שהיו בארץ ישראל לא ידעו מה המציאות לאחר 58 דקות מחמת חסרון השעונים, שהחלו להיכנס לשימוש מעשי רק אחרי תקופת השו"ע. ואמנם אינו צריכים לומר שהם היו טועים בהלכה מחמת חסרון שעונים, כי אפשר לנהוג כהלכה גם בלי שעונים, דכשלא יודעים לשער את הזמן משערים אותו לחומרא. אבל אי אפשר להתעלם מכך שהפוסקים הראשונים כרבינו תם, וגם אלו שהיו בארץ ישראל, לא מתארים את המצב כפי שהוא בארץ ישראל 58 דקות לאחר השקיעה, ולכן מסתבר שאם היו יודעים מה המציאות לא היו נוקטים בפירוש שנקטו בו.

סברה מעין זו שכתבתי שאילו היו יודעים מה המציאות היו פוסקים כמו הגאונים, אנו מוצאים למשל אצל החיד"א בשו"ת חיים שאל (סימן נו) שאילו ראה מרן השולחן ערוך את דברי הרמב"ם בתשובה היה פוסק כדבריו. ולענ"ד פשוט הרבה יותר לומר כה"ג בזה שאילו היה רואה רבינו תם את המציאות, ורואה שהגאונים לא פירשו כדבריו, היה מודה לשיטת הגאונים.

ד. אין לומר שהתוספות ידעו מהי המציאות וחשבו שהיא תואמת לפירוש רבינו תם על פי דבריהם, שספק בין השמשות דרבי יהודה נובע מחוסר יכולת ההבחנה בין כוכבים הנראים ביום לכוכבי בין השמשות (כפי שמפרש הרה"ג עובדיה יוסף ביביע אומר ח"ב וח"ז), דכיון שמדובר במאות כוכבים קטנים, היו יכולים להבין שהמציאות

תואמת לרבינו תם רק אם היו מתכוונים לומר מה שכבודו מפרש, שאף שרואים מאות כוכבים, כולם חוץ משלשה כוכבים הם כוכבים הנראים ביום כי הם נראים לאחר עמוד השחר, ורק שלשה כוכבים שאינם קבועים ונראים לפעמים לאחר ד' מילין ולפעמים לפני כן, הם הבינונים. אך הלא זה לא מה שהם כותבים. התוספות לא הזכירו כלל את ההגדרה של הכוכבים "הנראים ביום" ככוכבים שנראים אחר עה"ש, ולא את ההבחנה בין כוכבים קבועים לכוכבים שלפעמים מקדימים, וכל מה שהם כותבים הוא שיש כוכבים גדולים הנראים ביום, ואין אנו יודעים להבחין אם כל הכוכבים שמופיעים בבין השמשות הם מהכוכבים האלו או כוכבים חדשים בינונים, ולכן יש ספק במשך 3/4 מיל. יש חשיבות גדולה לקביעה שהתוספות לא הבינו כך, כדי שלא תוכל לתרץ את הקושיה שאני הוספתי ולומר שהתוספות ידעו את המציאות, וכפי שלא חזרו בהם בגללה אז, כך לא היו חוזרים היום.

הרשב"א בשם התוספות כתב בדעת רבי יהודה "דסבר כל שנראין עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון כוכבים בינונים הם", נמצא שהוא סבר שבכל בין השמשות דרבי יהודה מתווספים רק שני כוכבים בלבד. וגם זה כמובן אינו תואם למציאות.

ה. לענין פסק ההלכה יש חשיבות מכרעת לתשובת ר"י הזקן המובאת באור זרוע (ח"ב הל' מילה סי קב), כיון שהוא מהאוחזים בשיטת רבינו תם שהג' הכוכבים נראים רק אחרי ד' מילין, ובכל זאת הורה למעשה שאם רואים הרבה כוכבים גדולים וקטנים ברור שהוא לילה כי באופן כזה ברור שיש כבר ג' כוכבים בינונים.

ככל הידוע לי ר"י הוא היחיד מהפוסקים כרבינו תם שמתייחס במפורש לשאלה כיצד לפסוק במציאות שאינה תואמת למה שעולה מהגמרא לפי רבינו תם. הראשונים האחרים שנוקטים כרבינו תם רק אומרים את הענין שלילה הוא בהסתלקות האור, וג' כוכבים בינונים הם לילה, אבל לא מתיחסים לשאלה מה לעשות אם רואים הרבה כוכבים גדולים וקטנים כשעדיין יש אור, הרי ההגיון מחייב שהוא לילה, כי כבר יש ג' כוכבים בינונים.

ו. וכבר ביארתי במאמרי שהשו"ע עצמו לא ראה את תשובת ר"י כפי שהיא מופיעה באו"ז ובשבולי הלקט ולכן פסק שאם ראה זו היא בזמן שהרקיע מזהיר כאור יום יש לנקוט שהוא לילה רק כספק, אבל בתשובת ר"י עצמה מבואר שהוא

ודאי לילה אפילו במצב כזה. ובמצב שהוא חושך, כפי המציאות הרגילה בארץ ישראל, פסק שהוא לילה ודאי.

אני מניח שאילו השו"ע היה רואה את תשובת ר"י במקורה היה פוסק כמותו גם במצב שהרקיע מזהיר, היות ואף אחד לא אמר אחרת, אך אין נפק"מ לשאלה מה היה פוסק השו"ע אילו היה רואה את תשובת הר"י, כי מכל מקום מה שעולה מזה סותר למה שנוקטים הפוסקים היום כרבינו תם, שלמרות שאנו רואים כוכבים רבים וקטנים איננו יכולים לדעת מתי יש ג' כוכבים לפי ראייה בלבד. אנו רואים שהשו"ע נוקט שאנו כן יכולים לדעת בודאות שיש ג' כוכבים בינונים בג' מקומות, דחוץ מדבריו ביו"ד, שכתב כך כודאי במקרה שיש גם חושך, כן הוא נוקט באו"ח סימן רלג וסימן רצג, שאם ברור לנו שכבר נראו ג' כוכבים בינונים הוא לילה ודאי, ולא מסופק, ומשמע שהוא אף אם איננו יודעים שעברו ד' מילין כפי שביאר דבריו במשנה ברורה בביאור הלכה סי' רצג. נמצא שיש לנו הוראה מהשו"ע שאין צריך לחוש לשער שיעברו ד' מילין כשאנו רואים כוכבים גדולים וקטנים. מדבריו באו"ח סי' רסא לא נוכל להסיק שלדעתו לעולם נחשב את כניסת שבת לפי ד' מילין, ונוכל לעשות מלאכה לאחר השקיעה, כאשר בג' מקומות אחרים הורה שכשאנו רואים על פי המציאות שיש ג' כוכבים איננו מתחשבים בד' מילין, וממילא ברור שגם בכניסת שבת נצטרך לחשב לאחור מהרגע שרואים כוכבים קטנים כפי שכותב המ"ב.

כיון שלא היו שעונים בתקופת הראשונים יש להניח שזה מה שנהגו בפועל בכל המקומות, שהיו מורים את ההלכה על פי התבוננות בכוכבים, כך שלמעשה גם הפוסקים כרבינו תם לא עשו מלאכה לפחות לאחר צאת הכוכבים של הגאונים, דכיון שלא ידעו לשער את המילין וגם ידעו שהזמן משתנה ממקום למקום ודאי היה להם לחשוש שמא כבר נכנסו לתוך ה 3/4 מיל שלפי צאת הכוכבים. גם החת"ס בתשובתו, כשכתב שנוהגים כרבנו תם גם לקולא, כתב שנוהגים לפרוש ממלאכה שעה לפני צאת הכוכבים, והוא למעשה חמש דקות לפני השקיעה, וזה שכתב שנוהגים כרבינו תם גם לקולא כוונתו היא שלא חוששים לשיטת היראים המובאת בדבריו, ולא קאי על שיטת הגאונים שכלל לא הביאה (ראה מה שנדחק בזה בספר הזמנים בהלכה עמ' תמ ולפי האמור מיושב).

ז. קושי נוסף על רבינו תם הוא שאם העלמות האור זהה להיראות ג' כוכבים בינונים, יוצא שג' הכוכבים רק מראים לנו מתי הזמן המקביל לעמוד השחר מבחינת עוצמת האור השולט בעולם, ואם כן לא מובן למה בכלל נאמר הסימן של הכוכבים. היינו צריכים לומר רק להסתכל על קו האופק בבקר ועל קו האופק בלילה, ולא לקשר כלל דבר זה לכוכבים. וגם לא מובן, לפי דבריו שספק בין השמשות נובע מספק האם נראו הכוכבים לא מובן למה בכלל יש ספק של בין השמשות, כפי שבבקר אין ספק, כך בלילה אין ספק, ולא צריך לקשר זאת לכוכבים.

ח. כבר ציינתי במאמרי לירושלמי בברכות, שם למדנו:

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?  
א"ר אבא כתיב [בראשית יט כג] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה, וכתיב [ויקרא כב ז] ובא השמש וטהר, מקיש יציאתו לביאתו, מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות. אמר רבי בא כתיב [בראשית מד ג] הבוקר אור התורה קראה לאור בוקר... אמר רבי הונא נלפינה מדרך הארץ, שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק. שרי עליל, לא אמרין דעל עד שעתה דייעול.

מהירושלמי מתבאר להדיא שצאת הכוכבים אינו ביאת האור אלא גדר לילה מוחלט מתחיל לפני הסתלקות האור, בניגוד לבוקר, וכשיטת הגאונים, וזהו ששואל למה באמת גדרי הבוקר והלילה חלוקים, ונותן ג' טעמים לחילוק בין הבקר ללילה. הוא לא שאל למה בכלל יש בין השמשות (כפי שמנסה לטעון הרב דוד יוסף בספר כי בא השמש), והוא לא שאל למה השקיעה אינה נחשבת שקיעה בהתכסות גלגל החמה אלא אחר כך.

כבודו מציין שהרמב"ן ביאר את הירושלמי, אך ז"ל הרמב"ן:

ואמרו שם בירושלמי אמר רבי מונא נלפינה מדרך ארץ, שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתא



דיעול, כלומר ומשום הכי בתחלת יציאת גלגל חמה הוא יום, ובתחלת כניסתו אינו עדיין לילה ולא בין השמשות.

הרמב"ן מתייחס רק לפיסקה האחרונה ולא ידוע מה פירש על תחילת הסוגיא ששממנה לכאורה ולה שלא כדבריו. במאמרי כתבתי קצת לישב את הרמב"ן אך עכ"פ הדוחק מובן. ודאי שיש להתחשב במה שעולה מפשטות הירושלמי, כפי שמכריעים פוסקים רבים את ההלכה לפי הבנתם בסוגיות הגמרא שלא התפרשו על ידי הראשונים באופן אחר. וגם פעמים רבות מכריעים כירושלמי, במקום שהדברים לא ברורים מהבבלי, ולעניות דעתי אין מקום בבבלי שתוכל לומר שהוא מוכיח חד משמעית כרבינו תם, בעוד שבירושלמי הדברים ברורים. וכבר עמד בזה הרשב"א (שבת לד ע"ב) ההולך בשיטת רבינו תם, ועל כן נשאר בצ"ע.

ט. במימרא (שבת לה ע"ב): "כוכב אחד יום, שנים בין השמשות, שלושה לילה", יש קושי מעבר לשאלה איך להתאימה למציאות, כי בפשטות מימרה זו צריכה להתאים גם לבין השמשות של רבי יהודה אליבא דרבה, והרי לרבי יהודה אליבא דרבה מהשקיעה כבר אין זמן שהוא ודאי יום, ולא מובן מהו כוכב אחד יום. בתשובת הגאונים גנזי קדם חלק חמישי (מובאת בהזמנים כהלכה עמ' תרמה) מפורש שהבינו אותה כרב יוסף, ולפי דעתם נראה שאכן במציאות יש רק שני כוכבים כל בין השמשות דרבי יהודה. והרמב"ן בתורת האדם אומר שכוכב אחד יום, שנים בין השמשות, שלוש לילה הוא כרבי יוסי. ואני בעוניי הצעתי פירוש מחודש כדי להתאימה גם עם רבה אליבא דרבי יהודה וגם עם המציאות, והוא שכוכב אחד יום הוא סיריוס, שאינו נחשב בין הג' כוכבים המראים שהגיע הלילה, כפי שמבואר בירושלמי שהכוכב הראשון אינו נחשב, ולכן אמרו עליו כוכב אחד יום.

אך מה שפירוש מימרה זו לפי הגאונים אינו תואם למציאות אינו דומה למה שאי אפשר להתאים את דברי רבינו תם למציאות, כי עיקר הקושיה מחוסר ההתאמה למציאות היא שאי אפשר לפסוק כרבינו תם, שיש שתי שקיעות ורק ג' כוכבים בינונים נראים לאחר 58 דקות, כשאנינו יודעים מה היה אומר אילו היה יודע שהמציאות היא שיש מאות כוכבים קטנים הצצים בזמן זה. אבל על פירוש הגאונים אין קושיה ממה שאנינו רואים שני כוכבים בינונים דקה לאחר השקיעה כי גם אם המציאות אינה כדבריהם בענין זה, אין זה סותר לעיקר השיטה, שיש

שני צאת הכוכבים ולא שתי שקיעות ובזמן בין השמשות מופיעים רק ג' כוכבים בינונים.

י. כבודו הביא גם מה שכתב באורות חיים, שמדובר על ג' כוכבים מגודל 4 שמוגדרים בינוניים לפי אומדנות שעושים היום, ורואים אותם על קו הרקיע המערבי. אבל גם כאן נודקק לאוקימתא שכוכב אחד יום שנים בין השמשות הוא כר' יוסי. ועכ"פ הוא דבר רחוק מאוד לומר שחז"ל הגדירו כוכבים כבינוניים על פי אמצעים שלא היו קיימים בזמנם, מה גם שהגדרת כוכבים מגודל 4 כבינוניים לא מסתברת היות ולפי האמת הם קטנים ביותר ובגלל קטנותם בקושי נראים. ובכל מקרה ודאי שאין זו דעת השו"ע, שכן הוא פסק בג' מקומות שיש לקבוע לילה על פי ג' כוכבים, כאמור, ולא לפי ג' כוכבים מסוימים שעל קו הרקיע.



### דחית ראיות שהביאו לרבינו תם

וראיתי עוד שכבודו מביא כמה ראיות לרבינו תם, ואבאר מה שנלענ"ד בראיות אלו:

א. הירושלמי בפסחים (א, א) שואל על הברייתא הקובעת שאין בודקין לאור החמה ולאור הלבנה ולאור הכוכבים, וכי יש חמה בלילה? ולדעת הגאונים יש לשאול למה לא העמידוהו לענין בדיקה לאור החמה שיש לאחר צאת הכוכבים דהגאונים, וממעט את האפשרות לבדוק לאור זה כפי שמיעט בדיקה לאור הכוכבים. והעיר כבודו על מה שכתבתי לתרץ בזה במאמרי שהוא דחוק.

אכן עתה נראה לי שמה שכתבתי לתרץ שם דחוק, אך יש תירוץ מרווח יותר, והוא על פי היסוד שמתרץ כמה וכמה קושיות ועולה מדברי הירושלמי בברכות הנ"ל, שבליילה כאשר יוצאים ג' כוכבים כבר נקרא בעיני אנשים שהתחילה החשיכה, למרות שעדיין יש אור בעולם, וכדוגמת המלך שיוצא, שאומרים שיצא כשהוא מתחיל לצאת. לפי זה מובן שאם היתה הכוונה למעט את האור שלאחר צאת הכוכבים דהגאונים לא היו אומרים בסתמא "אור החמה", דאנשים קוראים לזמן זה ביאת האור ואין אור זה קרוי בסתמא אור החמה. ואף שאפשר בכל זאת לדחוק שהכוונה למעט אור זה, הירושלמי אומר את הקושיה כדי לומר את

התירוץ שהוא ביאור יותר מרווח, הוא אינו רוצה לפרש את הברייתא דוקא על חידוש פחות (שלא לבדוק לאור החמה שיש בלילה), כשפשט לשונה מראה שבאה לומר את החידוש הגדול (שלא לבדוק לאור החמה אף ביום אם לא בדק בלילה וכל שכן לא יבדוק לאור הלבנה והכוכבים).

ב. לפי זה מובן גם מה שהקשו על שיטת הגאונים מגירסתם בברכות ב ע"ב, ממנה עולה שצאת הכוכבים ההלכתי מוגדר בגמרא כ"ביאת האור", ולכאורה ביאת האור היא הסתלקותו הגמורה, כפי שביאת האור בבקר היא עמוד השחר, ולא כשיטת הגאונים שעדיים יש אור בעולם, אך לפי האמור נחא, דבלילה ביאת האור אינה דומה לבקר, וכבר כשרואים ג' כוכבים מיקרי ביאת האור.

ג. ובזה מובן גם מדוע בזמן נחמיה (נחמיה ד, טו) עבדו עד צאת הכוכבים למרות שהיה להם לחץ בזמן, דלאחר צאת הכוכבים אנשים שעבדו כל היום עייפים ומתייחסים לזמן זה כזמן שינה, ויש חשש שאם יעבדו בשעה כזו הנזק יהיה מרובה על התועלת. ומנגד לא מסתבר שעבדו עד צאת הכוכבים דרבינו תם כשהם עייפים מיום עבודה, והם לא רצו לעבוד כשיש חושך, ומבחינת האור בעולם כבר חצי שעה לפני צאת הכוכבים דרבינו תם כבר יש חושך.

ד. ובגמרא בבבלי מסכת ביצה דף ז ע"א: "אמר מר: כל שתשמישו ביום נולד ביום - זו תרנגולת. למאי נפקא מינה? לכדרב מרי בריה דרב כהנא. דאמר רב מרי בריה דרב כהנא: בדק בקנה של תרנגולין מערב יום טוב ולא מצא בה ביצה, ולמחר השכים ומצא בה ביצה - מותרת. - והלא בדק! - אימר: לא בדק יפה יפה".  
ורש"י פירש: "מערב יום טוב - בין השמשות, דשוב לא ילדה אלא בלילה: השכים - קודם עלות השחר".

ונראה שלפי דבריו התרנגולת אינה יולדת מסוף בין השמשות, שהוא לילה, עד עמוד השחר, ולכן החידוש בדין זה הוא שלמרות שבדק בסוף בין השמשות ולא מצא, תלינן שהיתה ביצה שלא ראה. ומזה רצה כבודו ללמוד שלילה מוגדר דוקא בשעה שאין כלל אור. ולענ"ד אין לזה כל הכרח שכן מי שתשמישו בלילה טבע בו הקב"ה טבע זה, ואינו ענין שיש לו איזה הסבר מדעי, ומה מונע לומר שהטבע הוא לפי גדר היום ההלכתי. והרי מרש"י בשבת לה ע"א משמע שהשקיעה היא כשהשמש נעלמת מעינינו, דכתב שהרוצה לדעת את בין השמשות דרבי נחמיה,

יראה שהשמש בראש הכרמל וירד למים ויעלה והוא בין השמשות דרבי נחמיה, וכדביארתי לעיל.

ועוד נראה שבפשט הגמרא נראה לענ"ד כרבינו חננאל, להלן, דלא כרש"י שפירש בדיקה מערב יום טוב פירושה מיד שנכנס יום טוב, אלא שלילה לענין זה הוא שקיעה וזריחה, כמו לענין וסתות שגם הוא ענין טבעי, ולפי זה השכים פירושו בבקר אחר עמוד השחר לפני הנץ החמה. ולשון רבינו חננאל היא: "ובשחר השכים ומצא בה ביצים", ומשמע שבדק לאחר עמוד השחר כי לא כתב כדברי רש"י וקודם עמוד השחר מצא בה ביצים.



## ביאור המנהג להדליק בחנוכה סמוך לצאת הכוכבים של

### הגאונים

ועוד כתב אותו ת"ח להקשות למה נהגו בחנוכה להדליק בצאת הכוכבים של הגאונים, הרי כל מה שהביא את רבינו תם לנקוט שהדלקת הנר בחנוכה היא בלילה הוא שמתוך סתירת הסוגיות בשבת ופסחים חייבים להסיק שיש הבדל בין הלשון "משתשקע החמה", שפירושה סוף שקיעה, ל"שקיעת החמה", שפירושה תחילת שקיעה. אבל למאי דנוהגים כהגאונים אין צורך בחילוק זה ומשמע שמה שאמרו בחנוכה ש"מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק" היינו תחילת שקיעה. וזה מה שהשבתי לו.

א. בענין זמן הדלקת נר חנוכה, דאמרו "מצוותה משתשקע החמה", לדעתי אם ללשון "משתשקע החמה" היתה משמעות ברורה מתחילת השקיעה, אלא שרבינו תם הוכרח להוציאה מפשטה בגלל תירוציו לסתירות שרואים לכאורה בין הגמרא בפסחים לגמרא בשבת, נוכל להקשות כפי שהקשית, למה אנו נוקטים בזה את פירוש רבינו תם למילה "משתשקע" כאשר איננו מקבלים את דבריו בענין הביאור לסתירות שבגמרא. אולם, לא כך המצב.

כיון שאור השמש שוקע במשך כמה זמן לכו"ע תתכן הגדרה של תחילת שקיעה וסוף שקיעה ובפשטות זו מהות בין השמשות לדעת הגאונים, כי גם הם

יסכימו ששייך לשון שקיעת השמש על הסוף כמו "כבא השמש יבא אל המחנה" שהוא לילה ודאי, וכמו שאמרו בספרי (דברים כג, יב) "ביאת שמשו מעכבתו", וכן "כבוא השמש" שנאמר בפסח (דברים טז, ו) מתפרש בספרי "כבוא השמש אתה אוכל". וכן בתמורה יד ע"א ומנחות כו ע"ב "אברים ופדרים שמקריבין מבוא השמש". וכן בתוספתא תרומות פ"ב ה"ו ור"ה פ"א ה"ח "חזר וליקט משבא השמש", וכן הוא בבבלי ר"ה (יב ע"א), ובירושלמי המקביל ללשון זו (ר"ה פ"א ה"ב) "משחשיכה". דגם סוף השקיעה של רבינו תם אינו באמת סוף ההחשכה, אלא שלרבינו תם מספיק שיהיה חושך כמו בעמוד השחר, ולגאונים מספיק שיש חושך שמאפשר היראות כוכבים בינונים. רבינו תם, שחידש את השקיעה שלאחר 3 ורבע מיל, סובר שתחילת השקיעה היא יום, ויש בה נפקא מינה הלכתית רק לענין פסילת דם לפי התוספות במנחות בשמו של רבינו תם, אך לדעת הגאונים תחילת שקיעה היא התכסות הגלגל, וסוף שקיעה היא הכסיף העליון.

ומהלשון "משתשקע החמה" אי אפשר להכריח שמדובר בתחילת שקיעה, כי אף שלגבי "משיפקסו" אומרת הגמרא בבא מציעא פח ע"ב שנאמר לשון זו ולא עד שיפקסו להשמיענו שהוא מתחילת הפיקוס, יתכן שזה רק במקום שבו היה ראוי יותר לנקוט בלשון עד שיפקסו, ומהשינוי למדנו שהכוונה לתחילת הפיקוס, לכן אין מזה סתירה להבנת רבינו תם שמשתשקע הוא סוף שקיעה, וכן יש עוד מקומות במשנה שא"א לפרשם אלא בלשון עבר. לדוגמא כלים טז, ב: "הסלים של עץ משיחסום ויקנב". ויתכן שגם הגאונים יודו בזה ויפרשו משתשקע החמה על מה שנקרא בתורה ביאת השמש. כי אע"פ שהם מפרשים משתשקע החמה בפני מזרח מאדימין על כיסוי הגלגל, יתכן שכאשר לא נאמר בפני מזרח מאדימין לא נפרש משתשקע על כיסוי הגלגל.

כיון שהלשון לא מוכיחה אין לנו אלא לדון בזה מסברה. ונראה שמסתבר לפרש את הברייתא בחנוכה על סוף השקיעה משני טעמים. האחד משום שכשמדליק בסוף השקיעה מיד לאחר ההדלקה כבר מתחיל בודאות היום הבא, בעוד שאם ידליק בתחילת השקיעה אין לנו ודאות שמיד לאחר ההדלקה מתחיל היום שעל שמו אנו מדליקים, ובענין חנוכה מצינו במסכת סופרים (פרק כ הלכה ד): "מצות הדלקתו משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ואף על פי שאין ראייה

לדבר, זכר לדבר לא ימיש עמוד הענן יומם". ומשמע מהטעם שהביא שיש חשיבות לסמיכת הזמן.

וראה בגמרא שבת (כג ע"ב) שרב יוסף הביא פסוק זה כדי להורות על צמצום זמן ההדלקה לזמן החילוף שבין היום ללילה. ואע"פ ששם הביאו זאת לענין הדלקת הנר שהיא לפני השקיעה הכל הוא רק אסמכתא לענין זה שצריך סמיכות.

והטעם השני הוא מה שפירשו התוספות במנחות (כ ע"ב) בשם רבינו תם, שאור הנר בסוף השקיעה ניכר יותר מאשר אם ידליק בתחילת השקיעה.

ב. בביאור הגר"א (יורה דעה סימן רסו ס"ק יז) כתב: "מ"ש הפוסקים בתענית ובחנוכה צאת הכוכבים משום דקי"ל כר' יוסי לחומרא, ומ"ש בברייתא דחנוכה משתשקע ר' יהודה היא, וכן רב חסדא דתענית, אבל אנן דקי"ל כר' יוחנן דפסיק כר' יוסי לחומרא (ואף על גב דמקילין בתענית דספקו שלו מותר, לא מקילינן תרי קולי לעשות ג"כ כר' יהודה)".

נמצא שלדעת הגר"א בביאורו ליו"ד מה שכתבו הפוסקים להדליק בצאת הכוכבים הוא משום שהלכה כר' יוסי לחומרא, ולא משום שמוכרחים לפרש לשון "משתשקע החמה" על סוף שקיעה. כבודו מקשה מאי חומרה שייך בחנוכה בהדלקה כר' יוסי, הרי לר' יהודה מפסיד את עיקר מצותה, והיה לנו להדליק כר' יהודה וליתן בו שמן כר' יוסי? ולא הבנתי דבריו, הרי בפשטות אם ידליק בהתכסות הגלגל לר' יוסי ברכתו לבטלה כי הוא מדליק ביום ממש ולא תקנו כך, כאן לא מדובר על הקדמה בעלמא של 5 או 10 דקות אלא על רבע שעה, וכפי שאנו רואים שיש פוסקים רבים הסבורים שעל הדלקה מפלג המנחה לא יברך, וגם אם לא מוכרחים לומר כך ודאי אפשר לומר כך. ואילו כשמדליק בזמן של ר' יוסי הוא חומרה שיוצא בה גם לר' יהודה דהא גם לר' יהודה אי לא אדליק מדליק עד שתכלה רגל מן השוק. ואף שבביאור הלכה סי' תרעב מצדד שאפשר להדליק גם לפני הזמן, כדמוכח ממה שמדליקים בשבת סמוך לשקיעה, לא קאי שם על שיטת ר' יוסי עצמו.

ולעצם דברי הגר"א שהברייתא היא כר' יהודה, לענ"ד יש לפרשה גם כר' יוסי וגם כר' יהודה, ואם נפרשה כר' יוסי אין שאלה של תחילת שקיעה או סוף שקיעה כי לדידיה הוא כהרף עין, ואם נפרשה כר' יהודה נפרש שסוף שקיעה

קאמר, והסברה שלשניהם יש להדליק כרבע שעה לאחר השקיעה משום דתקנו להדליק באופן שמיד לאחר ההדלקה מתחיל בודאות היום שבשבילו מדליקים או משום שרגא בטיהרא כפי שביארתי לעיל.

וראה בסידור אזור אליהו שאמנם מסורת הפרושים להדליק בשקיעה ממש, אך הגר"ש אורבך כתב בדעת הגר"א כפי שביארתי.

ג. בתשובות והנהגות (ח"ב סי' שלד) הביא עדות שבבית המדרש של הגר"א היו מדליקים מאוחר בזמן שבו חשבו שרואים ג' כוכבים בינונים ושינו להקדים את זמן ההדלקה על פי דברי הגר"א והדליקו בצאת הכוכבים לשיטת הגר"א, ונראה שכיון שעשו שינוי משמע שהתכוונו להדליק גם בבית המדרש בזמן ההדלקה האמיתי והוא צאת הכוכבים לשיטת הגר"א. וכן עולה ממה שכתב במעשה רב אות רכח "זמן הדלקת נר חנוכה משתשקע חמה קודם צאת הכוכבים". והיינו כהרף עין שלפני צאת הכוכבים והוא מדגיש שזה לפני צאת הכוכבים כדי להבהיר שהוא קודם לתפילה וקריאת שמע.

ד. באוצר הגאונים שבת כא ע"ב חלק התשובות (סי' סה), מביא בשם הגאונים שעד שתכלה רגל מן השוק הוא "שיעור שעה או חצי שעה". ובחלק הפירושים (סי' מו) כתבו שאם כבתה אחר הערב שמש כשעה אחת או פחות מכן אין חייב להדליק". ורב האי בשערי תשובה (סי' רלג) כתב שהוא "עד שחשיכה". לדעתי אי אפשר ללמוד מזה שלדעתם ההדלקה היא דוקא בזמן השקיעה, כי יתכן שכאן הכוונה עד שחשיכה לחשיכה שלא מאפשרת להשתמש יותר באור, והוא חצי שעה או שעה לאחר ה 3/4 מיל שלאחר השקיעה. עכ"פ מה שאני כתבתי הוא כמנהג ישראל, שכידוע מחשיבים את זמן זה חצי שעה לאחר ההדלקה, ובפועל אכן כ' 34 אחרי השקיעה אין האור של החמה מאיר באופן שמאפשר להשתמש בו, ומסתבר שאז היו הולכים אחרוני האנשים מהשוק. לכן מנהג ישראל בזה מתאים למציאות ולסברה.

בברכה רבה

עידוא אלבה



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

## בעניין איסור נסיעה בפסי רכבת שנבנו או נחפרו בשבת בא"י

בס"ד, כסליו תשע"ח, למע"כ גדולי ישראל שליט"א, אחד"ש מעכת"ה בקידה  
כיאות.

לאחרונה החלו בעבודות לבניית מסילת רכבת חדשה בין באר שבע לדימונה,  
ורח"ל שולחים לשם כך פועלים ומהנדסים בעיצומה של שב"ק, חלקם יהודים  
וחלקם גוים, והנה ודאי הוא שזה הוא איסור גמור, אלא שיש לדון לגבי דיעבד  
אם יהא מותר לנסוע בקטע הרכבת החדש אשר בין באר שבע לדימונה וכן בקווי  
הרכבת הקלה הנחפרת בתל אביב ור"ג, או שהדבר יהיה אסור עד אשר יפרקו את  
אשר הרכיבו ויסתמו את אשר חפרו ויחפרו ויבנו מחדש בימי החול.

### א.

ולבטח גלוי כשמש קמיה הדר"ג כנתינתה מסיני מה שנחלקו אבות העולם  
בסימן רמ"ד ס"ג אודות גוי שכיר יום שבנה בית בשבת, ויש בדבר שלוש שיטות.  
דעת המג"א לאסור עולמית אפילו לאחרים שלא נבנה בשבילם, וכ"מ בב"ח. דעת  
הט"ז שמעיקר הדין מותר למוצ"ש בכדי שיעשה, אפי' למי שנבנה בשבילו, אלא  
שרק נכון להחמיר בזה שלא להיכנס לשם עולמית, וכ"כ בשו"ע הרב. ואילו דעת  
החיי אדם היא דעה אמצעית, שלמי שנבנה בשבילו אסור עולמית מדינא,  
ולאחרים מותר מדינא למוצ"ש בכדי שיעשה. המשנ"ב (ס"ק י"ט) הביא רק את דעת  
החיי אדם ואת דעת הט"ז והגר"ז והשמיט את דעת הב"ח והמג"א [וגם קיצר  
בהבאת דברי החיי אדם וכמו שהעיר בפסקי תשובות (שם בהערה 37), אך בשו"ת  
מהרש"ם (ח"ג סימן ל"ג) מבואר דתפס לעיקר כדעת הב"ח והמג"א. גם הרא"ה קוק  
בשו"ת דעת כהן (סימן רי"ט) עשה עיקר גדול משיטת המג"א, וכן דעת השפת אמת



## קלב      בעניין איסור נסיעה בפסי רכבת שנבנו או נחפרו בשבת בא"י

במסכת מו"ק (י"ב ע"א), ואף הוסיף שאינו יודע להלום דברי הט"ז ושפשט דברי הגמ' דלא כוותיה.



### ב.

והנה נעיין בדברי רבותינו הראשונים בזה:

בשו"ת הרשב"א (ח"ה סימן רי"א) דן אודות קהל ששלחו אחד מהם בעש"ק לשכור נכרי לקטיפת ערבה עד מוצש"ק, וקצב השליח עם הנכרי על שכר בזמן שעוד היה סיפק בידו לעשות כן קודם שקיעת החמה, אלא שהנכרי עשה זאת בעיצומה של שב"ק וסמוך לעיר ובפרהסיא, והשיב הרשב"א שלולא טעם של רינון וחילול השם היה ניתן להקל מעיקר הדין בכדי שיעשה, מאחר שהגוי "במלאכתו הוא עושה". ומבואר בהדיא מדברי הרשב"א שאם היה הישראל מצווהו ממש לעשות בשבת כי אז היה אסור עולמית מדינא [ומשמע שם שהאיסור הוא לכל הציבור הזקוקים לערבה ולא רק למי ששכר בעצמו את הגוי למלאכה], והיינו או כדעת הב"ח והמג"א או כדעת החי"א, אך בשום אופן לא כדעת הט"ז והגר"ז.

עוד מצאתי להמאירי במו"ק (שם) שכתב בפשיטות שלאחרים שלא נעשה בשבילם שרי למוצ"ש בכדי שיעשה, ומה שהני רבנן לא עיילו לבי מר זוטרא אין זה מעיקר הדין, וזה דלא כשיטת הב"ח והמג"א, אך המשיך אח"כ המאירי ש"קצת חכמי צרפת" סוברים לאסור עולמית מדינא למי שנעשה בשבילו, היכא שעשה זאת הנכרי מחומרי בנין של הישראל, וכפי שהוא בנדו"ד שחומרי הבנין שייכים לממשלה, דהיינו לציבור כולו, והסיק ע"ז המאירי: "והדברים נראין, אלא שגדולי המחברים חולקים בה", והיינו שמהרמב"ם משמע שדעתו להקל במלאכת גוי שנעשית בצינעא לצורך ישראל, אף כשהחומרים המה משל הישראל. אח"כ סיים המאירי שדעתו כדעת הרמב"ם (המובאת במשנ"ב בסימן ש"ז ס"ק ע"ב), שבכל מילי דפרהסיא ומתקיים אסור עולמית מדינא למי שנעשה בשבילו. ומדהביא המאירי את חומרת "קצת חכמי צרפת" ואת חומרת הרמב"ם בסוגיא דמו"ק שם, נראה

שהוקשה לו, דנהי שאפשר לפרש את חומרת רבנן שלא עיילו לבי מר זוטרא שאי"ז מעיקר הדין, אך קשה להעמיס שמצד הדין יהא מותר אף למי שנעשה בשבילו והם החמירו לקצה השני, דהיינו אף למי שלא נעשה בשבילו. ע"כ סובר המאירי שבעל כרחך יש לתפוס או כשיטת הרמב"ם, שבכל מילי דפרהסיא אסור עולמית מדינא למי שנעשה בשבילו, או כדעת "קצת חכמי צרפת", דהיכא שנעשה מחומרי בנייה של הישראל אסור לו עולמית מדינא, אך בשום אופן לא כט"ז והגר"ז. וגם מבואר במאירי (שם) שאין שום חילוק לענין זה בין מלאכת גוי בשבת למלאכת ישראל בשבת.

שיטה שלישית בסוגיא מצינו בספר המכתם (שם), שאחר שכתב לחלק בין המבשל בשבת לבין הסוגיא במו"ק מחמת שהוי דבר המתקיים ובפרהסיא, וכדברי המאירי הנ"ל, הוסיף חילוק נוסף וז"ל: "דהתם שרו למוצאי שבת, דכיון דשהה בכדי שיעשו תו לא מיחזי נהנה ממעשה שבת, דמאי אהני ליה, אבל הכא בבית אפילו שהה מאי הוי, מ"מ מעשה שבת קיימי עכשיו", וביאור דבריו, לענ"ד, הוא שבבית, מכיון שכל הבנייה עשויה כנדבך ע"ג נדבך, לכן גם מה שהוסיפו אחרי זה לאחר השבת גם הוא בכלל האיסור של מעשה שבת, מחמת שאפשר לעשותו רק כתוספת למה שנבנה בשבת, וממילא יש איסור עצמי גם בלבנות נדבך נוסף בחול ע"ג מה שנבנה בשבת, ולגבי הנאה מתוצאת האיסור הנוסף הנ"ל וודאי שלא שייך "בכדי שיעשה" אלא רק לאחר שיהרסו מה שנבנה בשבת ויבנו מחדש את התוספת ע"ג נדבך של היתר. וכע"ז כתב בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"א סימן צ"ג) וז"ל: "לאחרים מותר למ"ש... בדבר שא"צ לעשות רק פ"א, ומה נ"מ לזה אם נעשה בחול או בשבת. אבל בנין שבונה בשבת ואח"כ בונה גם בחול, וא"כ זה הענין שנעשה בשבת מסייע למה שנעשה אח"כ בחול, ושפיר מקרי מעשה שבת ונאסר", ונראה שהן הן הדברים, וזכה בעל השואל ומשיב לכוין לדברי קדמון ה"ה בעל המכתם זיע"א. ובדברי בעל המכתם שם [בין בביאורו הראשון ובין בביאורו השני] מבואר כשיטת הב"ח והמג"א, שאסור עולמית גם לאחרים שלא נעשה בשבילם, דהא קושייתו היתה מהא דקי"ל כר' יהודה שלאחרים מותר למוצ"ש, וע"ז קאי ומתרץ לחלק שדברי ר' יהודה לא שייכי גבי בית, והלא ה"אחרים" בדברי ר' יהודה המה גם מי שלא נעשה בשבילם, שגם המה מותרים רק למוצ"ש, וממילא משמע שגם תירוציו של המכתם קאי גם עליהם, ומחמיר אף יותר

## קלד בעניין איסור נסיעה בפסי רכבת שנבנו או נחפרו בשבת בא"י

מהמאירי [שלדעתו האיסור לעולם הוא רק למי שנעשה בשבילו, וכשיטת החיי אדם, ולשאר העולם רק נכון להחמיר]. וגם בדברי המכתם מבואר שאין שום חילוק בין מלאכת גוי לבין מלאכת ישראל.

מאידך, בשיטה לתלמיד ר"י מפאריס, בריטב"א, בתוספות רא"ש ובפירוש הר"ש בן היתום (שם) כתבו לבאר דברי האיכא דאמרי שמר זוטרא עצמו לא עייל בה, שזהו ממידת חסידות, אך מדינא מותר לאחר השבת. אכן, אפשר דזהו דווקא בכעין קבלנות, ואפשר דסוברים דאף לאוקימתא שהיה זה מעציו ואבניו של מר זוטרא מ"מ עדיין אי"ז במדריגת שכיר יום ממש, וכך היא באמת לשון תוס' הרא"ש שם בהמשך: "סיועי סייע בתיבנא בהדיהו - שהיה נותן תבן משלו לצורך הבנין הילכך לא הויא קיבולת ממש ואסיר", ומשמע שרק לא הויא ממש כקיבולת, אך באמת גם לא הויא ממש כשכיר יום, וכ"ה בהדיא בנמוק"י שם, ובשכיר יום ממש י"ל דגם המה יודו שאסור לעולם מדינא, ואפוי פלוגתא לא מפשינן, ובפרט שגם בתשובת הרשב"א הנ"ל, שמבואר בדבריו שבשכיר יום יש לאסור עולמית - הוא עצמו כותב שם כר"ת, שהסוגיא במו"ק קמירי באבל ולא בשבת, ושם היה זה בשבת לא היו נמנעים רבנן מלהיכנס לבית.

עכ"פ, עלה בידינו שדעת המאירי להלכה היא כדעת החיי אדם, שלכל מי שנעשה בשבילו אסור מדינא לעולם, ורק לאחרים שלא נעשה בשבילם מותר למוצ"ש בכדי שיעשה ורק נכון להחמיר, ואילו דעת ספר המכתם שלכולם נאסר לעולם מדינא, ובין כה וכה למי שנעשה בשבילו וכמו בנדו"ד (שנעשה לתועלת כל האזרחים) נאסר לעולם מדינא, וכן מבואר בשו"ת הרשב"א, שעכ"פ למי שנעשה בשבילו אסור לעולם מעיקר הדין, ובדעת תלמיד הר"י מפאריס והריטב"א והתוס' רא"ש והר"ש בן היתום אין שום רמז מה תהיה שיטתם בשכיר יום, וזאת דלא כיבי"א (ח"ח חאו"ח סי' כח) שפסק שהעיקר לדינא הוא כדעת הט"ז והגר"ז [וגם כ"ש הוא מדברי סידור המיוחס לר"ש מגרמייזא (בסימן קט"ז אות י"א) בשם רבותינו רבי שמואל הכהן ורבי יצחק ברבי משה הי"ד (שניהם מחכמי מגנצא שנעקד"ה בד"א תתנ"ו), שאסרו אף בקבלנות את מה ש"אירע שתיקנוה בשבת" בפרהסיא, הרי שיש שיטה לאסור אפילו בקבלנות]. ואף אם נעשתה רוב הבנייה בחול ורק מיעוטה

## בעניין איסור נסיעה בפסי רכבת שנבנו או נחפרו בשבת בא"י קלה

בשב"ק, אכתי לא נמלטנו מאיסור, ול"ש בזה ביטול ברוב, כמבואר בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סימן צ"ז), ופשוט הוא.



### ג.

ועוד רגע אדבר, דגם לדברי הט"ז והגר"ז והיבי"א, הסוברים שאף למי שנעשה בשבילו אי"ז אסור מעיקר הדין לעולם אלא רק נכון להחמיר, מ"מ גם לדעתם אסור מעיקר הדין במלאכת נכרי עד בכדי שיעשה, וכ"ה גם במלאכת ישראל מומר לדברי הפמ"ג בסימן שכ"ה (א"א ס"ק כ"ה), ובענין זה דעת הרמ"א והט"ז בסימן שכ"ה (ס"ח) להחמיר, שבמלאכה שאין דרך לעשות בלילה אין הלילה עולה מן החשבון אלא צריך להמתין ביום ראשון בכדי שיעשו, ומבואר שלדעתם בעינן שלא תהא שום תוספת הנאה מכך שנעשה בשבת, וממילא לדעתם יוצא שבנדו"ד, שעושים זאת בשבת מטעמי נוחיות שלא רוצים לחסום כבישים ציבוריים בימות החול, הרי שאף אם ימתינו אח"כ שנים רבות, אכתי כל עוד הנוחיות לא נעקרה אי"ז בגדר "בכדי שיעשה". ואמנם דעת המג"א (שם) להקל שהלילה כן עולה מן החשבון, אך מאידך המג"א עצמו ס"ל במלאכת פרהסיא לאסור עולמית, ואין ניתן לתפוס החבל בשתי קצותיו!



### ד.

והנני בא בשלישיה, דהנה בשעה"צ בסימן רמ"ד (אות כ"ד) מבואר שבשכיר יום אסור למי שנעשה בשבילו גם ליהנות ממנו ע"י מכירה לאחרים, ורק לאחרים, שלא נעשה בשבילם, סובר שמשגגיע לידם יכולים למכור לגויים, וממילא אסור יהיה לשלטון לגבות תשלום מנסיעה כזו על המקטע הנ"ל, והנוסע ומכשילם עובר בלפני עיור.



## ה.

וגם על הרביעית אין להשיב, שפסק הכתב סופר (חאו"ח סימן נ') דהיכא שהמחלל שבת מוכר את תוצרתו אזי "נקיטנא בקצרה דנ"ל ברור דמי שקונה מפונדק זה אחר השבת גם מי שלא נתבשל עבורו עושה איסור מסייע ידי ע"ע לכה"פ ויש לחוש גם משום לאו דלפ"ע", והביאוהו להלכה הכה"ח (בסימן שי"ח ס"ק י"ב) וכן מרן הסטייפלער בליקוטי קה"י (ח"ב סי' ז'), ולענ"ד הוא מפורש מדברי היש"ש והפנ"י בשלהי ב"ק, שכתבו דאף לאחר יאוש ושינוי רשות אסור לקנות סחורה הידועה שהיא גזולה, משום מסייע ביד ע"ע.



הרב שמואל ישמח

ישיבות הדר להדר וצדור המור, חיפה

## זמן קריאת שמו"ת

שיטות ר"י שירליאון, מהר"ם, ור' שמחה\*

### הקדמה

#### השיטות בענין זמן קריאת שמו"ת

בגמ' (ברכות ח, ע"ב) מובא שיש לקרוא שמו"ת 'עם הציבור'. הגדרה זו יכולה להתפרש בכמה אופנים, ונחלקו הראשונים בדבר.

הדעה הראשונה והמרכזית נוקטת שניתן לקרוא שמו"ת מהרגע שהציבור עובר לקריאת הפרשה, במנחה של שבת (או ממוצ"ש), ויש לסיים את הקריאה עד לשבת שאחריה בפרקים הבאים (שיפורסמו בעז"ה בגליונות הבאים) נעסוק בדעה זאת. הדעה השנייה, בה נעסוק בפרק א' כאן, נוקטת שניתן לקרוא שמו"ת עד לסיום יום שלישי, שהרי שלשת הימים הראשונים בשבוע משתייכים מבחינה מסויימת לשבת שחלפה [בדומה למי שלא עשה הבדלה במוצ"ש שיכול לעשותה עד ליום רביעי]. הדעה השלישית נוקטת שמי שלא קרא שמו"ת עד שבת יכול להשלים את הקריאה כל עוד הציבור נמצא בסבב הקריאה הנוכחי, כלומר - עד לשמחת תורה. בפרק ב' נעסוק בדעת ר' שמחה שסבר כך. הדעה הרביעית נוקטת שראוי לקרוא שמו"ת במהלך השבת עצמה, או בע"ש [שהרי הקהל קוראים את הפרשה בשבת עצמה ולכן יקיים כך 'עם הציבור' ממש]. בפרקים הבאים (שיפורסמו בעז"ה בגליונות הבאים) נעסוק בדעה זאת. הדעה החמישית היא שיטת המקובלים הנוקטים שראוי לקרוא שמו"ת בער"ש או בשבת.

בשו"ע (רפה, ג-ד) נפסק: "מיום ראשון ואילך חשיב עם הציבור. מצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת, ואם לא השלים קודם אכילה ישלים

(\* מאמר ראשון מתוך כארבעה מאמרים שיפורסמו בעז"ה בגליונות הבאים, כחלק מעבודתי על קונטרס העוסק בזמן קריאת שמו"ת. אשמח מאוד לקבל הערות ביקורת והוספות.

הפניה ללא מקור מדויק היא לסימן רפה בשו"ע חלק א"ח, או לסוגיא בברכות דף ח, ע"א.

אחר אכילה עד המנחה (-כדעה הראשונה), ויש אומרים עד רביעי בשבת (-כדעה השניה), ויש אומרים עד שמיני עצרת (-כדעה השלישית).



## פרק א

### ביאור שיטת מהר"ם ושיטת ר"י שירליאון

#### א.

בגמ' גיטין (עז, ע"א) ופסחים (קו, ע"א - ק"ז, ע"א) מובא הדין באדם שנתן גט והזכיר לשון 'לאחר השבת', ונקטו בגמ' שימים ראשון שני ושלישי מוגדרים 'בתר שבתא' (=אחר השבת) וימים רביעי חמישי ושישי מוגדרים 'קמי שבתא' (=לפני השבת). בגמ' פסחים מבואר שדין הבדלה במוצ"ש שווה לדין גיטין<sup>א</sup>,

א. כך לפי הגרסא שלפנינו, שהיא גירסת התוס' והרא"ש, ובשו"ע (או"ח רצט, ו) הביא דעה זו כדעה העיקרית. רוב האחרונים כתבו שהטעם להבדלה עד יום ד' הוא משום שקדושת השבת נמשכת עד אז [שו"ת זרע אמת (ח"ג סי' נא), שו"ת בנין שלמה (תיקונים והוספות סי' יח, ובמהד' החדשה ח"ב סי' כ')] בשם הגר"ח סיגלוביץ, וכע"ז בקרבן נתנאל (גיטין פ"ו סי' יד אות ה'), והאבני נזר בספר נאות הדשא (ח"א עמ' קמה). ובבנין שלמה הקשה שהגמ' מדמה זאת לדין האומר שהגט יחול 'אחר הרגל...' אחר השבוע... אחר השבת' והרי קדושת הרגל לא נמשכת אחר שהסתיים, אלא צ"ל שהטעם הוא לשון בני אדם. לענ"ד נראה לתרץ את קושיית ה'בנין שלמה' ע"פ מש"כ ר' קרשקש (בחידושו לגיטין, המיוחסים לריטב"א) שהביא בשם 'רבנו' (הרא"ה) שכשאומר 'אחר חדש' או 'אחר 2 חודשים' וכדו' אז ממתין פרט אחד של החודש, דהיינו ממתין יום, שהרי חודש מורכב מ-30 ימים. וכן אם אומר 'אחר שנה' או 'אחר שנתיים' ממתין חודש, שהרי השנה מורכבת מחודשים. משא"כ 'אחר שבת' שאין יום השבת מורכב מפרטים, לכן בזה אין שייכות הסברא הנ"ל ולא ממתין יום אחד אלא ממתין 3 ימים, וראה כע"ז בר"ן (ומלשון הרא"ש לגיטין עולה לענ"ד שהטעם ל'אחר השבת' הוא בגלל לשון בני אדם, כדברי ה'בנין שלמה', אולם מ"מ מדויק שהסברא לגבי 'אחר השבת' היא שונה מהסברא לגבי שאר הלשונות). לפי דבריהם יוצא שהסברא ב'אחר השבת' שונה מהסברא ב'אחר הרגל', ובוה מתורצת לענ"ד קושיית ה'בנין שלמה'.

אעיר לשני נושאים נוספים אשר לגביהם מצאתי שמיום רביעי ואילך נחשב כשבת (לפחות לפי חלק מהראשונים): בגמ' ב"ק (פב ע"א) מובא שעזרא תיקן לאכול שום בערב שבת משום עונה, כדי להרבות הזרע, ועי"ש שמצות עונה בערב שבת (וכן ברמב"ם שבת ט יד ובמקורות רבים), וקשה לפי"ז על מנהג החסידים הראשונים הנזכר בגמ' נדה (לח, ע"א) שהיו משמשים ברביעי בשבת?! יש מהראשונים שתייצרו שהחסידים שימשו 'מרביעי בשבת' (האשכול, הל' צניעות, דף לו ע"ב) ו'ערב שבת לענין זה ארבעה לילות - ליל רביעי וליל חמישי וליל ששי וליל שבת, שכל שמתחלת ליל רביעי ואילך נקרא 'ערב

ולכן יכול להבדיל עד יום שלישי:

"מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך... עד רביעי בשבת, כי הא דיתיב רבי זירא... וקאמר: לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא - בתר שבתא, ארבע וחמשא ומעלי יומא - קמי שבתא" [רשב"ם: "לענין גיטין - אם אמר לה 'הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתיים וזו אחר השבת' או 'על מנת שתתני לי קודם השבת'..."]<sup>(ב)</sup>.



## ב.

בגמ' ברכות (ח, ע"א): "ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחר תרגום (=שמו"ת)".

לדעת המהר"ם מרוטנבורג יש להשוות בין דין שמו"ת לדין גט והבדלה, וכמו שהביא תלמיד המהר"ם בתשב"ץ קטן (סי' קפד במהד' מכון ירושלים תשע"א, ובמהדורת שניאורסון הוא סי' לו):

ואומר (המהר"ם): מי שלא חזר הסדר שמו"ת קודם שבת או בשבת עצמו - יכול לחזור אחר השבת עד יום רביעי בשבת, ואינו קרוי עבר זמנו, כדאיתא בפרק ערבי פסחים 'מי שלא הבדיל בשבת מבדיל והולך... עד יום רביעי'....

רבנו פרץ בהגהותיו על התשב"ץ כתב:

מיהו בתוספות רבנו יהודה בברכות פרק קמא פירש דדוקא לענין גיטין, אבל לענין לחזור הפרשה דבעינן שישלים פרשיותיו עם הציבור אינו פוטר

שבת', וממוצאי שבת ואילך שהוא ליל יום ראשון וליל שני וליל שלישי נקרא 'מוצאי שבת'... (לשון המאירי נדה, וראה בריטב"א נדה, ובמאירי ובשיטמ"ק ב"ק, ובשיטמ"ק כתובות סב ע"ב בשם תלמיד ר' יונה, ובס' חסידים מהד' מקיצי נרדמים סי' תתתשט וסי' תתקנד, ואכמ"ל). ראה גם בשבת יט ע"א שלא מפליגים לים 3 ימים קודם השבת, וכמה ביאורים נאמרו בראשונים, ולדעת בעל המאור הוא משום ש-3 הימים הסמוכים לשבת שייכים לשבת ולכן חובה על האדם להימנע באותם ימים מכניסה למצב של פיקוח נפש שיחייבו לחלל שבת, ואכמ"ל.

(ב). לפי רש"י בגיטין הכוונה שאמר 'הרי זה גיטך אם לא אבוא אחר השבת', וכדו', וראה ביאורים נוספים ברא"ש שם, ואין בזה נפק"מ לנידון דידן.



את עצמו בחזרה אחר השבת כלל, כיון שהתחילו הציבור כבר לקרות פרשה אחרת במנחה.

הכלבו (סי' לו, וכן ב'ארחות חיים' דיני שמו"ת) הביא את דברי התשב"ץ<sup>ג</sup> ואת דברי ר' פרץ בשם ר"י הנוקט אחרת. כך גם בר' ירוחם (נתיב ב' ח"ג. דברי מהר"ם הובאו גם בהגה"מ הל' תפילה יג, כה, אות ש', ובהמשך נדון בדבריו). מהר"ם חלאוה (פסחים קו, ע"א, ד"ה 'חד בשבא') הביא ש'רבינו הצרפתים' למדו מהגמ' בפסחים (לגבי דין הבדלה) שניתן לקרוא שמו"ת עד יום רביעי, ולא הביא מי שחלק על כך.

תלמיד נוסף של מהר"ם, הלא הוא המרדכי, הביא אף הוא את שתי הדעות (מרדכי מזוזה, סי' תתקסח, מופיע בש"ס וילנא לאחר מסכת מנחות):

כתב מהר"ם: מי שלא חזר הסדר שנים מקרא ואחד תרגום יכול לחזור עד יום רביעי, מידי דהוה אהבדלה. ור' יהודה פירש דלאחר השבת לא יצא כיון שהתחילו במנחה פרשה אחרת לא מיקרי 'עם הציבור'....



## ג.

הראשונים הנ"ל הביאו את מהר"ם לגבי סוף זמן קריאת שמו"ת, אולם מסתבר שמחלוקת המהר"ם והר"י קיימת גם לגבי תחילת זמן הקריאה: לדעת מהר"ם ניתן לקרוא שמו"ת רק מיום רביעי ואילך, שהרי מאז הוא נקרא 'קמי שבתא', ולדעת ר"י יכול לקרוא כבר ממנחה של השבת הקודמת, שהרי אז הציבור החלו לקרוא את הפרשה.

אכן מי שמעיין בדברי ר"י (=ר' יהודה) שירליאון, שהוא "ר' יהודה" הנזכר בראשונים הנ"ל כבעל מחלוקתו של המהר"ם, רואה שדבריו מוסבים על תחילת זמן הקריאה:

ישלים פרשיותיו עם הציבור - נראה לרבנו (הוא רבו, ר' יצחק, המכונה ר"י הזקן) דכל השבוע מיקרי 'עם הציבור', ואע"פ שלכאורה היה משמע דכל

ג). כאשר הביא את שיטת מהר"ם הוא אינו מציין שהיא מובאת בתשב"ץ אלא מביא אותה בשם הגה"מ והמרדכי. מדוע? כאשר הביא עסק בסימן רפה לא עמד בפניו ספר התשב"ץ, כפי שנראה ברור מדבריו. הכלבו אינו מזכיר שדבריו הם מתוך התשב"ץ ולכן הביא לא יכל לדעת שכך כתוב בתשב"ץ.

'קמי שבתא' דהיינו מיום רביעי ואילך קרי 'עם הציבור', מכל מקום כיון שמתחילים בה ממנחתא בשבתא הכל קרוי 'עם הציבור'... (תוס' ר"י שירליאון).

כך גם מובא בתוספות (שנדפסו לפנינו בש"ס וילנא<sup>(ד)</sup>):

עם הציבור - נראה שכל השבוע מכיון שמתחילים לקרות הפרשה, דהיינו ממנחת שבת ואילך, עד שבת הבאה נקראת 'עם הציבור', ואע"ג דלענין גיטין לא נקרא 'קמי שבתא' אלא מרביעי ואילך.

לשון זה מובאת גם בראשונים נוספים (או"ז ברכות סי' יב בשם ר"י הזקן; הגה"מ תפילה יג, כה, אות ש' בשם ר"י; מרדכי ברכות סי' יח; רא"ש ברכות פרק א, ח).



## ד.

בשו"ע (רפה, ד) נפסק:

...ישלים אחר אכילה עד המנחה (בשבת), ויש אומרים עד רביעי בשבת, ויש אומרים עד שמיני עצרת.

הרי שהביא את דעת ר"י שירליאון והתוס' כדעה העיקרית, ובשם 'יש אומרים' הביא את דעת מהר"ם.

אלא שיש להבין את דברי השו"ע בסעיף הקודם: "מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור". מדוע לגבי תחילת הזמן לא הביא השו"ע את שתי הדעות, ולא ציין שלדעת מהר"ם ניתן לקרוא שמו"ת רק מיום רביעי ואילך?!

ניתן לכאורה לתרץ בפשטות: השו"ע פסק את דעת ר"י שירליאון והתוס' כדעה העיקרית, והביא את דעת מהר"ם רק כ'יש אומרים', עבור אדם שלא קרא עד שבת והפסיד את הקריאה. מעתה מובנת פסיקת השו"ע: דעת מהר"ם הובאה רק

(ד). ויש להעיר שסתם תוספות הם מר"י הזקן [כך כתב הב"ח (או"ח תרע"א, ד"ה 'ומניחה'), וכ"כ בחקרי לב (או"ח סי' י'), וכן משמע מדברי תרוה"ד, ויש אומרים שכלל זה נכון דווקא לגבי תוספות שאנן וקיצור תוספות שאנן המכונים תוספות טוך, ונאספו המקורות בזה ב'מנוחת שלום' לגרי"ח סופר שליט"א (ח"ד סי' לג)].

לענין דיעבד, ומכיון שכך אין טעם להביאה לגבי תחילת זמן הקריאה, שהרי שם לעולם יכול לעשות כשיטת ר"י שירליאון והתוס'.

אמנם, ניתן להסביר את דברי השו"ע כפי שהצענו, אך המסתכל בב"י רואה שתירוצו זה איננו נכון, שהרי בב"י הביא את דעת ר"י שירליאון (בשם המרדכי, ובשם ר"פ בהגהותיו לתשב"ץ) ואת דעת מהר"ם רק לגבי סיום זמן קריאת שמו"ת אולם לגבי תחילת זמן הקריאה נראה מהב"י שאין בזה מחלוקת ושלכו"ע יכול לקרוא מיום ראשון, וצ"ע.

להלן נבאר את שיטת הב"י והשו"ע.



## ה.

מדברי התוספות ור"י שירליאון (ועוד ראשונים) נראה כאמור ששיטת המהר"ם מתייחסת אף לתחילת הזמן, אך ניתן לדחות ולהסביר כך: התוס' ור"י שירליאון הכירו את דעת המהר"ם לגבי סוף הזמן, ולכן הדגישו ששיטת המהר"ם מתייחסת רק לגבי סיום זמן הקריאה אך לגבי תחילת זמן הקריאה אין מקום כלל לומר כך. מעתה מובן מדוע לגבי תחילת זמן הקריאה השו"ע אינו מזכיר שיש בזה מחלוקת.

אולם הסבר זה דחוק ביותר: ראשית - הרי התוס' וסיעתם כלל לא הזכירו את דעת המהר"ם. שנית - אין סברא לחלק בין תחילת הזמן לבין סופו<sup>ה</sup>.

מסתבר לפיכך להסביר את דברי התוס' ור"י שירליאון באופן הפשוט יותר: לדעת התוס' ור"י שירליאון שיטת המהר"ם עוסקת הן בסוף זמן הקריאה והן בתחילת הזמן, והתוס' ור"י שירליאון דוחים את שיטתו (התוס' כתבו שהם חולקים על

ה). יש להעיר: בגמ' בגיטין דנים במי שאמר (לגבי גט) 'לפני השבת' או 'אחרי השבת', והגמ' דנה גם לגבי מי שאמר 'אחר הרגל' 'אחר החודש' וכדו'. מסברא אותו פרק זמן שנחשב 'אחר הרגל' הוא גם פרק הזמן שנחשב 'לפני הרגל'. כלומר - אם נניח ש'אחר הרגל' הוא 15 יום אחר החג (כשיטת ר' חננאל) ממילא 'לפני הרגל' יהיה 15 יום לפני החג. אולם ברשב"א ור' קרשקש לגיטין הביאו את הירושלמי (גיטין סוף פרק ז') שמחלק בין 'לפני הרגל' ל'לאחר הרגל' וכדו', ותמיהו מה הסברא בזה, ונשארו בצ"ע. הרי שמהירושלמי יש מקור לחלוקה כזאת (אף שהסברא איננה ברורה). נעיר כי הרשב"א ור' קרשקש הבינו שהירושלמי מודה ש'לפני השבת' שווה ל'לאחר השבת' ורק לגבי שאר הלשונות הירושלמי מחלק בין 'לפני' ל'אחרי'.

דבריו לגבי תחילת הזמן, ולא פירשו שמחלוקתם עליו היא גם לגבי סוף הזמן, כיון שהדבר פשוט מק"ו, שהרי קריאה לאחר השבת עד יום רביעי היא חידוש גדול יותר).

ניתן להוכיח שכך ההסבר הנכון בתוס', שהרי התשב"ץ והמרדכי והכלבו הביאו את שיטת מהר"ם לגבי סיום זמן הקריאה, ועל כך ציין ר' פרץ: "מיהו בתוספות רבנו יהודה פירש דדוקא לענין גיטין...". ר"י שירליאון הרי עסק בתחילת הזמן, כמפורש בדבריו, ובכל זאת ר' פרץ (והמרדכי והכלבו) מביא את דבריו לענין סוף הזמן, ומכאן שמשוויים בין תחילת הזמן לסופו.



## ו.

הראשונים שהביאו את דעת המהר"ם הביאוהו רק לגבי סוף זמן הקריאה, ולא הזכירו שדעה זאת משליכה אף על תחילת זמן הקריאה (תשב"ץ קטן, מרדכי מזוזה, הגה"מ, ר' ירוחם, ארחות חיים וכלבו, מהר"ם חלאוה). משמע מכך שמהר"ם עסק דווקא בסוף הקריאה.

חיזוק נוסף לכך שדעת מהר"ם נוגעת רק לגבי סיום הקריאה יש להביא מכך שרוב הראשונים שהביאו את דעת המהר"ם ציינו שלדעתו רק מי שלא הספיק לקרוא עד שבת יכול לקרוא עד רביעי (כך כתבו בתשב"ץ קטן, מרדכי, ר' ירוחם, ארחות חיים וכלבו, מהר"ם חלאוה, וכן רשב"ץ, וכע"ז בהגה"מ<sup>ו</sup>). מסתבר להסביר את שתי המגבלות שבמהר"ם יחד: מהר"ם פסק כך רק למי שנאנס ולא קרא עד מוצ"ש, מכיון שמהר"ם סומך על שיטה זו רק בדיעבד, למי שבכל מקרה הפסיד את

ו. רק בספר ה'אגודה' לא ציין שדעת מהר"ם היא לאדם שלא קרא עד שבת (ולהלן נדון בשיטתו). בהגה"מ כתב במפורש שקריאה עד יום רביעי היא "בדיעבד" [אמנם לשונו היא "בדיעבד אם לא השלים קודם אכילה בשבת", אך מסתבר שיש כאן שיבוש וכוונתו כמו שכתבו שני תלמידיו האחרים של המהר"ם (התשב"ץ והמרדכי) שכך יעשה מי שלא קרא עד שבת. ב'מנהגים' לר"א טירנא (שחרית של שבת עמ' כג) כתב: "ישלים קודם אכילה בשבת... ואם שכח יכול עד ג' בשבת", ומסתבר שספר המנהגים נקט כך ע"פ לשון ההג"מ (כמו ההגה"מ אף ב'מנהגים' לא הביא את דעת ר"י שחלק). בגוף המאמר הבאנו שמדברי הבי' נראה שהבין שיתכן שלדעת ההג"מ יש ענין לקרוא דווקא בשבת לפני האכילה ולא קודם לכן. בכל מקרה גם לפי הבנה זו הרי הקריאה עד יום רביעי היא "בדיעבד". נציין גם לדברי ה'לקט יושר' (הלכות יום השבת עמ' 54, מהד' מכון ירושלים עמ' קטז) שמציין שכאשר רבו בעל 'תרומת הדשן' היה חולה הוא את הפרשה בליל שלישי.

השיטה העיקרית בהלכה [לפיה קוראים מראשון עד שבת], ממילא מהר"ם אינו פוסק את השיטה הזו לגבי תחילת זמן הקריאה.



### ח.

לפנינו עומדת אם כן סתירה: מדברי המהר"ם, המובאים בכתבי תלמידיו ובעוד ראשונים, נראה שדבריו מוסבים רק לגבי סוף הקריאה. מאידך - הרי רובם ציינו שר"י שירליאון חולק עליו, וכשמעיינים בדברי הר"י מוצאים שהוא עוסק בתחילת זמן הקריאה. הר"י שירליאון, התוס' וראשונים נוספים יצאו כנגד הדעה הסוברת שניתן לקרוא רק מיום רביעי ואילך. כיצד ניתן לתרץ את הסתירה?

נתבונן בקושיא נוספת שתקדם אותנו אל הפתרון: לעיל הבאנו שהמרדכי למסכת מזוזה נקט כשיטת שאר תלמידי המהר"ם והביא את שיטת מהר"ם רק לגבי סיום הזמן, ורק לגבי מי שלא קרא שמו"ת עד מוצ"ש. מאידך אנו מוצאים כי המרדכי במסכת ברכות נוקט את לשון התוס', ומכאן שלפי שיטתו המהר"ם עסק גם בתחילת הזמן. כיצד ניתן לבאר את הסתירה הפנימית בדברי המרדכי?!" הדבר תמוה מצד נוסף: מדוע בדבריו למסכת מזוזה מזכיר המרדכי את דברי רבו המהר"ם, אך בדבריו למסכת ברכות הוא משמיט את שמו של בעל השיטה?!

כל הקושיות מתבארות כאחת לכשנתבונן בסדר הדורות: מהר"ם היה תלמידו של האור זרוע, וה'אור זרוע' היה תלמיד ר"י שירליאון, שהיה תלמידו של ר"י הזקן. מוכרח לפיכך שהשיטה אליה התנגדו ר"י שירליאון ורבו קדמה בשנים רבות לימי המהר"ם. מדוע אם כן תלמידי המהר"ם מביאים את השיטה דוקא בשם רבם? משום שישנו הבדל משמעותי בין שתי השיטות: השיטה הקדומה סברה שדין שמו"ת שווה לדין גיטין, ולכן סברה שיש לקרוא שמו"ת רק מיום רביעי ואילך ועד ליום שלישי. שיטה זו נדחתה ע"י ר"י שירליאון וראשונים נוספים. לאחר כמה דורות אימץ המהר"ם את השיטה הקדומה, אך נקט כמותה רק לגבי סוף

(ז). ובאמת אם קושיא זו היתה עומדת לבדה הרי אין בה ממש, שהרי כבר כתב הגאון המובהק ר"י גליק (בשו"ת יד יצחק ח"ב סי' נה, ד"ה 'ומעלתו') שכשם שאין מקשים מדברי התוספות על דבריהם במסכת אחרת כך נכון הדבר גם במרדכי (שהרי ליקט מדברי התוספות והראשונים), וב'מנוחת שלום' (ח"ד, סי' מב) הביאו ותירץ בזה את קושיית ה'הגהות אנשי שם', ע"ש.

הזמן, ורק עבור מי שלא הספיק לקרוא שמו"ת עד לשבת. אף שר"י לא חלק ישירות על המהר"ם, מכל מקום תלמידי המהר"ם ציינו שדברי רבם אינם תואמים לשיטת הר"י, שהרי לפי הר"י כלל אין מקום להשוואה בין דין שמו"ת לדין גט והבדלה. ניתן לסגנן זאת באופן קצת שונה: מהר"ם מסכים לדעת ר"י, אולם במקרה שבו האדם כבר הפסיד את הקריאה אזי החמיר מהר"ם על אותו אדם וחייבו לקרוא עד יום רביעי<sup>ח</sup>.

**לסיכום:** הר"י שירליאון והתוס' ועוד ראשונים דחו שיטה הנוקטת שניתן לקרוא שמו"ת רק מיום רביעי. שיטה זו אינה שיטת מהר"ם אלא שיטה קדומה בהרבה. לדעת ר"י והתוס' אין מקום כלל להתחשב בשיטה זו. תלמידי מהר"ם ועוד ראשונים הביאו שיטה דומה בשם רבם, אולם לפי דבריהם מהר"ם סבר כך רק לגבי סוף הזמן, ורק לגבי מי שלא קרא שמו"ת עד מוצ"ש.



## ט.

מה היתה סברתו של המהר"ם?

ייתכן שמהר"ם הסכים מצד הדין עם ר"י שירליאון, אולם כאשר מדובר במי שכבר הפסיד את עיקר זמן הקריאה וסיים את השבת מבלי לקרוא שמו"ת, במקרה שכזה מהר"ם החמיר על אותו אדם וחייב אותו להודרו ולקרוא שמו"ת עד ליום רביעי. ייתכן לומר שמהר"ם הסתפק כמי לנקוט, ולכן פסק כך רק בדיעבד. ייתכן שפסק כך כדי 'שלא יהיה חוטא נשכר' אלא יצטרך החוטא להקדיש זמן ולהשלים את הקריאה<sup>ט</sup>.

ייתכן להציע כיוון נוסף [שבהמשך עיוננו נחזק אותו]: המושג '[להשלים פרשיותיו] עם הציבור' הוא מושג שיש לו כמה משמעויות שכולן נכונות.

(ח). ראה גם בלשון ההגה"מ שהביא תחילה את דעת ר"י, ואח"כ הביא ראוי לקרוא לפני האכילה בשבת, ואח"כ הוסיף שבדיעבד מי שלא הספיק לקרוא עד לאכילה של שבת יקרא עד יום רביעי, וממרוצת לשונו משמע שמהר"ם מסכים לשיטת ר"י.

(ט). לפי שיטת ר' שמחה (שמובאת בשו"ע כדעה שלישית) ניתן להשלים את הקריאה לאחר שבת, עד לשמחת תורה. אדם שיסמוך על דעה זו עלול לשכוח עד לשמחת תורה כי עליו להשלים את הפרשה. לעומת זאת לפי המהר"ם אין חשש שהדבר ישכח ממנו.

לכתחילה יש לנהוג לפי המובן הפשוט של המושג, ולקרוא מיום ראשון עד שבת. רק מי שכבר הפסיד את הקריאה עליו לעבור לפירוש הרחב יותר של המושג, לפיו עד יום רביעי הוא עדיין נקרא 'עם הציבור'.



י.

נעיר כי בגמ' פסחים (קו, ע"א) מובא: "מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך... עד רביעי בשבת" ומביאים לכך ראיה מהדין לגבי גט. ברור מהגמ' ומהפוסקים שהבדלה עד יום שלישי היא רק למי שלא הבדיל במוצ"ש, ולפיכך אם נשווה את דין שמו"ת לדין הבדלה, ולא לדין גיטין, הרי שגם לגבי שמו"ת נאמר שהוא היתר רק למי שלא הספיק לקרוא עד שבת.

לכשנבדוק את דברי הראשונים נמצא דבר נפלא: הראשונים שהביאו את דברי מהר"ם מזכירים שמהר"ם למד כך מדין ההבדלה, ואינם מזכירים את דיני הגט (כך במרדכי, תשב"ץ קטן, ר' ירוחם, מהר"ם חלאוה, ארחות חיים וכלכו. הרשב"ץ הביא את שניהם אך הדגיש את ענין ההבדלה). ראשונים אלו גם כותבים שלפי מהר"ם מדובר בדין דיעבדי, עבור מי שלא קרא עד שבת, כפי שהבאנו לעיל, ואם כן מתאים להשוות זאת לדין הבדלה ולא לדין גט.

היחיד מבין הראשונים שמדגיש את ענין הגט הוא האגודה למסכת ברכות<sup>(י)</sup>, ולענ"ד הדבר מתאים לשיטתו, שהרי הבאנו לעיל שהאגודה היא היחיד מבין הראשונים שמשמיט משיטת המהר"ם את התנאי לפיו רק מי שלא הספיק לקרוא שמו"ת עד שבת יכול לקרוא עד יום רביעי (יש להעיר שהאגודה היא גם היחיד ממביאי שיטת מהר"ם שלא ציין שמקור הדברים הוא מהמהר"ם<sup>(א)</sup>). יש לענ"ד להוסיף שהאגודה פסק במק"א שאבל לא יקרא שמו"ת אף בשבת, וייתכן שהוא לשיטתו, ראה בהערה<sup>(ב)</sup>).

י). האגודה אינו מזכיר לא את הגט ולא את ההבדלה, אך הוא מציין לגמ' בגיטין ולא לגמ' בפסחים, בה נזכר ענין ההבדלה.

יא). אמנם האגודה מתייחס רק לסיום זמן הקריאה, ולא לתחילת הזמן, ולפי דברינו מתאים היה אילו היה מתייחס גם לתחילת זמן הקריאה.

יב). בטור ובשו"ע הל' אבילות (יו"ד ת, א) פסקו כדעת הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' כח), שכתב שאבל שיושב שבעה אינו רשאי ללמוד תורה בשבת, כיון שזה דברים שבצנעה, אך מותר לאבל לקרוא שמו"ת "כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור הוי כקורא את שמע ומותר". כמה מהאחרונים נקטו שהדבר

[נעיר שאם המהר"ם השווה בין דין ההבדלה לדין שמו"ת ממילא ייתכן שניתן ללמוד מכך דין נוסף: אם דין הבדלה עד יום שלישי הוא תשלומין למי ששכח בשוגג מלהבדיל, ולא נאמרו למזיד, ממילא ייתכן לומר שכך יהיה הדין גם לגבי אדם שבמזיד לא קרא שמות עד מוצ"ש, וראה באות יד שם הארכנו בזה].



### יא.

השיטה הנוקטת שניתן לקרוא שמו"ת רק מיום רביעי ואילך אינה נזכרת בדברי הראשונים, אלא רק לשם דחייתה, אולם מחברי דורנו ציינו לספר חשוב שיצא בדורנו, הלא הוא פירוש הרשב"ץ לברכות (מהדורת אהבת שלום תשע"ב, נדפס לראשונה בשנת תשל"א) שם מובא:

ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור - יש מפרשים דהיינו מיום ראשון ואילך... ויש אומרים דדוקא מיום רביעי ואילך מיקרי 'עם הציבור', ומדמו לה למאי דאמרין 'ארבעה וחמשה ושתא מיקרי קמי שבתא'...

לענ"ד דברי הרשב"ץ מחזקים את סברתינו הנ"ל, שהרי המדייק בלשון הרשב"ץ יראה שכוונתו איננה לשיטת המהר"ם, שהרי בהמשך כותב הרשב"ץ:

...יש אומרים דדוקא מיום רביעי ואילך... ורבנו מאיר דרוטנבורק ז"ל הוסיף עוד שאם לא השלימה קודם שבת... יוצא ידי חובת השלמה לאחר שבת עד יום שלישי.

מותר רק בשבת, ויש מהם שהבינו שזו גם כוונת הרא"ש והטור והשו"ע [בבני דוד (פאלקון דצ"א ע"ד) כתב שהשו"ע התיר רק בשבת, וכן כתב בחידושים להל' אבילות (לבעל היד אפרים, אות יח), אך בהגהות מהריק"ש כתב שהתיר גם בחול, וכ"כ בטהרת המים בשו"ר טהרה (מע' א אות עג), ולענ"ד כך עולה מדברי המהרש"ל, ואכמ"ל. בדרישה סק"א הביא בשם רבו המהרש"ל שרק בשבת הדבר מותר: "דבחול אסור ובשבת שרי שהוא זמנו והוא מחובת היום", והביאו הט"ז (סק"א). ראה עוד ילקו"י אבילות (סי' כב, ח). לעומתם, האגודה (מו"ק פ"ג סי' נח) אסר אף בשבת (הובאו דבריו בדרישה שם, ובעוד אחרונים, ולא נקטו כשיטתו). האגודה לא הביא טעם לדבריו, ולענ"ד ייתכן לומר שכיון שלדעתו זמן קריאת שמו"ת עד יום רביעי, ממילא אין סיבה להתיר לו לקרוא בשבת [ולדעתו לא יקרא גם ביום שלישי, אם עדיין הוא יושב באבלו, שכן מה שהתירו הוא כשיש צירוף של כמה טעמים - שהוא שבת, והוא היום העיקרי לקריאה, והוא היום האחרון לקריאת שמו"ת, וראה כע"ז בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' שנט) שהתירו דוקא בשבת כיון שלא נוהגת בו אבילות שבפרהסיא].



הרשב"ץ אינו מזכיר שהדעה הראשונה היא דעת מהר"ם, אלא מביא אותה בשם 'יש אומרים', כיון שהיא אכן שיטה קדומה בהרבה למהר"ם.

נוסף ונעיר שמהדיר הרשב"ץ ציין שלא מצא דעה כזאת בראשונים (שקוראים שמו"ת רק מיום רביעי והלאה), אולם זימן ה' לידי ומצאתי שבשנת תשמ"ה יצא לאור נימוקי יוסף למסכת ברכות ושם כתב (מבלי להביא מחלוקת בדבר):

ומדאמרין לשון 'ישלים' יש מדקדקין שרשאי לקרוא מעט מעט ובלבד שיהיה מיום רביעי ואילך שנקרא 'לפני שבת'...

הנימוק"י היה תלמידו של הר"ן, והרשב"ץ היה תלמיד תלמידו של הר"ן, ומסתבר לפיכך שדברי הרשב"ץ אכן מתייחסים לדברי הנימוק"י.



## יב.

בשו"ע (רפה, ד) נפסק:

...ישלים אחר אכילה עד המנחה, ויש אומרים עד רביעי בשבת, ויש אומרים עד שמיני עזרת.

מדבריו משמע לכאורה שמהר"ם נקט כן לכתחילה, שהרי לא כתב 'ויש אומרים שאם לא קרא עד שבת יקרא עד רביעי בשבת'. והרי זה דלא כדברינו לעיל.

אולם המעיין במקור השיטה, בבית יוסף, רואה שהוא מביא את השיטה הזאת בשם ההגה"מ: "בדיעבד יכול להשלים עד יום רביעי בשבת, כדאמרין בהבדלה", והרי שדין זה הוא "בדיעבד" ובדומה לדין הבדלה, וכמו שביארנו לעיל (וראה גר"א ובאר הגולה, וראה פרמ"ג א"א ז).

אלא שעדיין צ"ע, שהרי בב"י מבואר שהדעה הראשונה בשו"ע היא דעת הר' פרץ בשם ר"י שירליאון, ולפי הסברנו לעיל הרי שלדעת הר"י אף מי שהפסיד את הקריאה אין טעם שישלימנה עד יום רביעי, ולפי"ז יש לדון שאם השו"ע פסק בסתם את שיטת ר"י שירליאון ממילא אין לחוש לשיטת המהר"ם כלל, ואפילו במצב של דיעבד, אלא שלפי"ז צ"ע - לשם מה הביא השו"ע את דעת מהר"ם, אם אכן אין לחשוש לה אף בדיעבד!?

אכן, נראה לומר שבאמת פוסק השו"ע כדעת מהר"ם, ולפי"ז היה צריך לכתוב: "ישלים אחר אכילה עד המנחה, ואם לא השלים עד המנחה ישלים עד רביעי בשבת, ואם לא השלים עד רביעי בשבת ישלים עד שמיני עצרת", אלא שכדי לקצר כתב השו"ע בלשון לכתחילאית "ויש אומרים עד רביעי בשבת, ויש אומרים עד שמיני עצרת" אולם הביא זאת רק כ"יש אומרים" וע"י כך הפך זאת לדין דיעבד, וכך הגיע לאותה המסקנה בעזרת לשון קצרה. הסברנו זה מתאים לדעת האחרונים שנקטו שכאשר השו"ע הביא 'סתם' ויש אומרים' כוונתו שיש לחשוש לדעת ה'יש אומרים' (כה"ח, אול"צ, ועוד). אמנם, לפי הנוקטים שאין לחשוש כלל לדעת ה'יש אומרים' (גר"ע יוסף, ועוד) צ"ע למה לא כתב השו"ע שהדעה השניה היא רק בדיעבד<sup>(ג)</sup>.



(ג). כמה מהאחרונים אכן כתבו שמי שלא הספיק לקרוא שמו"ת עד שבת עליו להשלים בדיעבד עד יום רביעי [פרמ"ג, חיי"א, קיצוש"ע (עז יט), וכמדומה לי שכך יש להסיק מלשון ערוה"ש (רפה, י) וכן מדברי מרן הגר"א קוק בשו"ת אורח משפט (סי' ס'), וכמדומה שהר"א נקט ש'עם הציבור' הוא גדר שיש לו כמה מובנים שכולם נכונים, ואכמ"ל. ראה גם בית הלל ליו"ד (סי' ת'), בהגהה מבין המחבר, שסמך על השיטה לקרוא עד יום רביעי וכתב שלכן אבל שאבילותו מסתיימת עד יום שלישי יקרא שמו"ת כשיקום מאבילותו, וראה מש"כ עליו בתוספת שבת (רפה סק"ה), והחיד"א בשו"ת ברכה (סי' ת' סק"ב) כתב שהאבל לא יקרא שמו"ת, וכתב הגר"ע יוסף ביביע אומר (ח"ד יו"ד סי' לא) שכנראה החיד"א סמך על השיטה שניתן לקרוא שמו"ת עד שמחת תורה, והביא הגרע"י מהאחרונים שדחו שיטות אלו, כיון שפסיקת השו"ע אינה כשיטות אלו. מעניין לציין לדברי הט"ז (סי' רפה סק"ב): "אני אומר על ירא שמים שיראה לקרות בפני עצמו בס"ת הסדרה לכל הפחות פעם אחת, ואח"כ עם החזן פעם שנית, דהקריאה בחומש לבד אין יוצא בה שפיר... ויש לו להשלים זה עד שמחת תורה (!), וכן נהגתי מעודי", וצ"ע כיצד היקל עד שמח"ת?! ובספר בית ארוזים ביאר כוונתו שיקרא שמו"ת בכל שבוע, ומצד החומרא יקרא פעם נוספת מתוך ס"ת כשר, ובזה יכול להקל לקרוא עד שמח"ת, ולענ"ד מלשון הט"ז לא משמע כדבריו]. לעומת זאת ראה שו"ע הרב שכתב שלפי השיטה הראשונה "עבר זמנה" במוצ"ש "ויש אומרים שבדיעבד יכול להשלימה עד סוף יום ג'... כמו שיתבאר לענין הבדלה... ויש אומרים שבדיעבד יכול ג"כ להשלימה עד שמחת תורה... וטוב לחוש לדבריהם...", והרי שאין חיוב לחוש לדבריהם, ושו"ר כע"ז בחזו"ע (שבת ח"א עמ' שיג) שכתב ש"נראה שדעת מרן השו"ע שסתם כסברא הראשונה, שזמן השלמתה בשבת עד המנחה, וכ"כ בכה"ח אות כו בדעת מרן, ורק בשעת הדחק גדול שנאנס ולא קראה בשבת יכול (!) להשלימה אחר כך", ומשמע מלשונו שאין חיוב להשלימה אח"כ (וראה במש"כ שם עמ' שיט על דברי הגר"א קוק הנ"ל). שו"ר שב'פרטי רמזי הדינים המחודשים המבוארים בבית יוסף' שחיבר בעל הבית יוסף (נדפסים בפתחת הטור) נדפס בסי' רפה: "אם לא השלים פרשיותיו עם הציבור משלים בשמיני עצרת" (וציין לזה בספר אחותי כלה לרב אברהם ארבל, ויישר כוחו, וראה בספר מגן דוד לרב

## יג.

## סיכום הדברים

א. כמה ראשונים הביאו את הדעה לפיה ניתן לקרוא שמו"ת עד יום רביעי: תשב"ץ קטן (סי' קפד, מהד' מכון ירושלים תשע"א, מהדורת שניאורסון סי' לו); מרדכי (מזוזה, סי' תתקסח, מופיע בש"ס וילנא לאחר מסכת מנחות, והשווה מרדכי ברכות סי' יח); הגה"מ (הל' תפילה יג, כה, אות ש'); ר' ירוחם (נתיב ב' ח"ג); ארחות חיים (דיני שמו"ת); כלבו (סי' לז); מהר"ם חלאוה (פסחים קו, ע"א, ד"ה 'חד בשבא'); האגודה (למסכת ברכות); רשב"ץ למסכת ברכות (מהדורת אהבת שלום תשע"ב).

ב. רוב הראשונים הללו הביאו זאת בשם המהר"ם מרוטנבורג: תשב"ץ קטן, הגה"מ, מרדכי (שלשתם היו תלמידיו של המהר"ם. ב'עמודי שלמה' למהרש"ל על הסמ"ג עשין יט בסופו הביא את דברי המרדכי אך לא ציין שזה ממהר"ם), ר' ירוחם (אצלו המהר"ם מכונה 'רמ"ה'), ארחות חיים וכלבו, רשב"ץ. (במהר"ם חלאוה הביא כך בשם 'רבינו הצרפתים', ונראה שכוונתו למהר"ם שלמד בין היתר אצל חכמי צרפת"). רק באגודה לא ציין שהוא ממהר"ם.

ג. הראשונים שהביאו את דעת המהר"ם ציינו שלדעתו רק מי שלא הספיק לקרוא עד שבת יכול לקרוא עד רביעי: תשב"ץ קטן, מרדכי, ר' ירוחם, מהר"ם חלאוה, ארחות חיים וכלבו, וכן רשב"ץ, וכע"ז בהגה"מ.

דוד אזולאי סי' שכה סעיף ח' שדן, ביחס לנושא אחר, עד כמה יש לסמוך למסקנה על 'פרטי רמזי הדינים'. על השיטות השונות בענין 'סתם ויש אומרים' ראה במנחות שלום (לגרי"ח סופר, ח"ו סי' יט) ובעין יצחק (לגרי"י יוסף ח"ג מהד' ה'תשס"ט עמ' תס"ב-תק"א, ועי"ש, שיש שחילקו בין דעת 'יש אומרים' שבאה להחמיר לבין דעת 'יש אומרים' שבאה להקל, ולענ"ד בנידון דידן יש מקום לדון האם הוא קולא, שהקילו עליו שיוכל להשלים קריאת שמו"ת, או שהוא חומרא, שחייבוהו לקרוא שמו"ת). עוד ראה חסד לאלפים (שכתב שאם היה לו אונס ולא קרא עד שבת יקראנה עד שמחת תורה, והשמיט את הדעה לקרוא עד יום רביעי, וכ"כ בדרך החיים, ובשלחן שלמה, וצ"ע).

יד. מהר"ם חלאוה חי בודאות בשנת ה'קנ"ט (בה כתב תשובה שמצויה בדינו). ידוע לנו כי הוא האריך ימים וחי במשך 80 שנה לפחות. הוא היה תלמידו של הר"ן וחבירו של הריב"ש. המהר"ם מרוטנבורג חי כמאה שנים לפניו, בשנים ד'תתק"פ לערך עד ה'נג, ומסתבר לפיכך שאליו מתכוון המהר"ם חלאוה [לפי מה שראיתי מהר"ם חלאוה בפירושו לפסחים וכן בשו"ת שלו מזכיר לעיתים את 'חכמי הצרפתים' או 'רבותינו הצרפתים', וכוונתו בדר"כ לתוספות ולרא"ש וכדו'. לעומת זאת כאן כתב בלשון יחיד 'רבינו הצרפתים'].

ד. רוב הראשונים הללו הביאו בנוסף לדעת מהר"ם גם את הדעות החולקות וסוברות שניתן לקרוא רק עד לשבת: מרדכי (אך בעמודי שלמה הביא בשמו מבלי לציין שיש חולקים), ר' ירוחם, ארחות חיים וכלבו, רשב"ץ, אולם בתשב"ץ קטן ובמהר"ם חלאוה ובאגודה לא הביאו את הדעות החולקות.

ה. ביאור דעות הראשונים: על פי מה שביררנו ישנה דעה הסוברת שקריאת שמו"ת היא מיום רביעי ועד יום שלישי, בדומה לדין הגט. דעה כזאת נזכרת ברשב"ץ, וכך הביא הנימוק"י (אולי זו גם דעת האגודה). ר"י שירליאון ועוד ראשונים התנגדו לשיטה זאת, ולדעתם יש לקרוא שמו"ת מיום ראשון עד שבת, ומי שלא קרא עד מוצ"ש הפסיד את המצוה. מהר"ם שחי כמה דורות אחרי ר"י שירליאון הסכים לשיטת ר"י שירליאון, אלא שנחלק עליו לענין דיעבד [ולדעתו מי שלא הספיק לקרוא עד שבת צריך בדיעבד להשלים עד יום רביעי].

ו. פסיקת השו"ע: השו"ע פסק כדעת המהר"ם. השו"ע לא ראה את דברי הנימוק"י והרשב"ץ (ומכיון שכך ניתן לדון האם היה חושש לדעתם אילו היה רואה את דבריהם).



## יד.

### האם גם המזיד יכול להשלים עד ליום רביעי?

לעיל הערנו שאם המהר"ם השווה בין דין ההבדלה לדין שמו"ת ממילא ייתכן וניתן ללמוד מכך דין נוסף: אם דין הבדלה עד יום שלישי הוא תשלומין למי ששכח בשוגג מלהבדיל, ולא נאמרו למזיד, ממילא ייתכן לומר שכך יהיה הדין גם לגבי אדם שבמזיד לא קרא שמות עד מוצ"ש.

הגאון הרב יחיאל זילבר בספרו 'בירור הלכה' (אות ל-לא) סבר שמי שלא קרא שמו"ת במזיד יכול להשלים עד רביעי, שהרי אין זה מדין תשלומין, אך לגבי השלמה עד שמח"ת (כשיטת ר' שמחה המוזכרת בשו"ע) נקט שהוא מדין תשלומין ולכן הוא מועיל רק לשוגג (בגמ' ברכות כו, ע"א ובשו"ע או"ח קח, ז מצאנו שתשלומין למי שלא התפלל תפילה הוא רק אם הדבר נעשה בשוגג).

בעוניי אינני ראוי להעיר על דבריו, ובמקום גדולים לא אעמוד, ומ"מ כיון שתורה היא וללמוד אני צריך ומחוייב, לכן אציין את הנקודות בהן לא זכיתי לרדת לעומק דעתו:

א. ראשית אעיר כי שאר הפוסקים שעסקו בנושא [קצות השלחן, הגר"ש דבליצקי (בספרו זה השלחן ח"א, או"ח סי' רפה), וכו'] לא ציינו חילוק זה, ונראה שלא סבירא ליה. השו"ע נקט לשון זהה כשהביא את שתי הדעות, ולכן קשה לומר שהשיטה הראשונה בשו"ע מיועדת גם למזידים ואילו השניה רק לשוגגים.

ב. הרב זילבר עצמו בבירור הלכה הל' הבדלה (סי' רצט, הערות אות ה', וציין לזה בבירור הלכה דיני שמו"ת) הביא שאמנם נפסק להלכה שניתן לעשות הבדלה עד יום שלישי, אך לדעת רוב הראשונים והאחרונים כל זה הוא רק מדין תשלומין לשוכח להבדיל בשוגג (יש שכתבו שגם ביום ראשון ההבדלה היא רק לשוגג - שו"ת חת"ס או"ח יז, וכן פסקו כה"ח ופת"ש ועוד, ובבירור הלכה העיר שהחת"ס רק הסביר את דעת הב"ח אך באמת הב"ח אינו סובר כך. אחרים כתבו שהבדלה ביום ראשון היא מעיקר זמן הבדלה, משום שהיום הולך אחר הלילה, ואילו ההבדלה בימים שני ושלישי הוא רק מדין תשלומין - בנין שלמה הוספות סי' יח, ושדי חמד אס"ד מערכת ה' אות טו, וגם מהרמב"ן וספר הפרדס והר"ן משמע שעד רביעי הוא מדין תשלומין והמאירי הסתפק בזה, ולדעת הבירור הלכה גם הרמב"ם הוא כשיטת הרמב"ן, ושלא כמ"ש הביאו"ה בדעת הרמב"ם). לפיכך, מסתבר שכשם שהבדלה בימים ב-ג היא מדין תשלומין כך גם לענין קריאת שמו"ת.

ג. אמנם מה שהבאנו לעיל אינו מוכרח כלל, שהרי לענ"ד ההשוואה בין דיני שמו"ת לדין הבדלה אינה מחייבת להשוות את דיניהם זה לזה: לגבי גט 'אחר השבת' הוא עד יום שלישי, ולגבי הבדלה יש ענין להבדיל דווקא במוצ"ש, אלא שלמדו מדין גט שעד יום שלישי עדיין יש שייכות להבדלה. יש מהראשונים, כמו המהר"ם, שלמדו מזה שגם לגבי שמו"ת יש שייכות להשלים את הקריאה עד ליום רביעי, אולם לא ניתן להוכיח מהשוואה זו האם מדובר בדין 'לכתחילה' או 'דיעבד' או 'תשלומין' וכו'. [יש להעיר בנוסף שייתכן שהמונח 'תשלומין' משמש לעיתים כמונח מושאל, וכוונתו היא רק לכך שניתן לקיים את המצוה במועד מאוחר יותר. ייתכן גם שדין זה, שתשלומין שייכים רק בשוגג, קיים רק לגבי דין תפילה, אך אינו קיים לגבי דינים נוספים בהם יש השלמה. ראה רמ"א רצא, א בשם הרא"ש, שניתן להשלים סעודת ליל שבת בבוקר, ועי"ש ברא"ש שלמד כך

מהגמ' פסחים קא, ע"א, ועי"ש בגמ' שהוא גם במזיד, ובמחזיק ברכה סק"ד כינה אותה 'סעודת מילואים'. ראה גם טושו"ע רעא ח, ובב"ח שם סק"ח, ובשועה"ר שם סעיף טז "ואם שכח או עבר ולא קידש בלילה - יש לו תשלומין למחר כל היום".

ד. ראיותיו של הבירור הלכה נראות לא מוכרחות. המקורות שהביא לכך ששמו"ת עד יום רביעי הוא גם למזיד הם מלשון הראשונים בשם מהר"ם, וכוונתו כנראה לכך שהראשונים לא כתבו שהוא רק לשוכח ולשוגג. הבירור הלכה העיר שאמנם במנהגים (טירנא) כתב שהשלמה עד רביעי היא 'אם שכח', אך הבירור הלכה דחה את הראיה מלשון זו: "שהרי מיירי שם גם לענין זמן דאחר אכילה בשבת". לא הבנתי את דחייתו (נסביר: דברי המנהגים הם כלשון ההגה"מ, וכבר הבאנו לעיל שתי הבנות בדברי ההגה"מ: הב"י הבין שייתכן שלפי ההגה"מ ראוי לקרוא שמו"ת דווקא בשבת לפני האכילה. לפי הבנה זו, קריאה אח"כ היא דיעבדית, והמנהגים מסביר שהיא תשלומין ולכן היא דווקא למי ששכח. אכן, ייתכן להסביר את שיטת ההגה"מ באופן אחר: לדעתו ניתן לקרוא לכתחילה עד סיום השבת, ומצוה מן המובחר לסיימה לפני סעודת השבת, אלא שלא דק בדבריו. גם לפי דרך זו מסתבר שהמנהגים נקט שהקריאה אחרי שבת היא תשלומין עבור השוגג בלבד). המקורות שהביא בבירור הלכה לכך שהשלמה עד שמח"ת היא רק לשוכח בשוגג הם לשון שבלי הלקט סי' שעא, שנתפרשה יותר בתניא רבתי (שי"א שהוא קיצור שבלי הלקט), סו"ס פז: 'שכח או נאנס'. אולם לענ"ד לא מוכרח שהתניא התכוון לומר שהמזיד לא יכול להשלים, אלא מסתבר שהוא דיבר בהווה. הבירור הלכה ציין לעיין היטב בהגה"מ תפילה יד כה אות ש', ולא זכיתי להבין מה ראיתו מדברי ההגה"מ, ולכאורה, אדרבא משמע שם שאין חילוק בין שוגג למזיד לענין קריאה עד שמח"ת.

ה. סופו של דבר: ראיותיו של הבירור הלכה אינן מוחלטות, אך מאידך גם ההשוואה לדיני הבדלה איננה מוכרחת. לפיכך, מסתבר להורות שגם המזיד ישלים קריאתו עד שמח"ת, שהרי כך משמע מלשון השו"ע. [ניתן להוסיף: ישנם דינים בהם מחמירים על המזיד ופוסקים שלא יוכל לתקן את מעשיו, אם משום שחומרת מעשיו אינה מאפשרת לו כפרה, ואם משום שרצו חכמים לקנסו ולהעמידו על חומרת מעשיו. בנידון דידן גם אם נניח שהמזיד הפסיד את הקריאה ואין לו כפרה - וכי מה יפסיד אם יקרא?! הרי לכל הפחות יהיה בידו שכר לימוד תורה. אלא שעדיין יש מקום להחמיר עליו שלא יוכל להשלים את הקריאה, בכדי שיעמוד על

חומרת מעשיו ולא ישוב לכסלה. אלא שזהו דבר המסור לחכמי הדור, שהרי יש דורות בהם קנסות מעין אלו אינן גורמות לציבור לתקן את מעשיהם אלא לאידך גיסא ח"ו, שמרגיש אותו מזיד שאין תרופה למכתו וממילא 'עבירה גוררת עבירה' וחוזר ואוכל שום. ונראה שלכך נוטה הדעת בדורנו, ומשום כך ראוי לנטות ולפסוק שאף המזיד ישלים את הקריאה עד שמח"ת]. שו"ר שכן הכריע גם בספר קריאת שמו"ת והלכותיה לרב עקיבא מלר (פרק ג, סעיף יז) משום שכן משמע מסתימת הפוסקים והשו"ע.



## פרק ב

### ביאור שיטת רבנו שמחה

#### א.

בגמ' (ברכות ח ע"ב): "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור... רב ביבי בר אבבי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי, תנא ליה חייא בר רב מדיפתי... כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי (כלומר: בערב י"כ מצוה לאכול ולכן לא ראוי לקרוא אז שמו"ת של כל הפרשיות). סבר לאקדומינהו, אמר ליה ההוא סבא: תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר".



#### ב.

הראשונים נחלקו מהו 'עם הציבור': רובם הבינו שהכוונה היא לאותו השבוע שבו הציבור קורא את פרשת השבוע [יש מהראשונים שנקטו שניתן לקרוא רק בשבת עצמה (ודעה זו לא נפסקה להלכה), ויש שהבינו שיכול לקרוא מיום ראשון עד שבת (וכן נפסק מעיקר הדין בשו"ע), ויש שהבינו שיקרא עד סוף יום שלישי שהרי עד אז ניתן לעשות הבדלה (והשו"ע פסק כך למי שלא קרא שמו"ת עד שבת)].

דעה יוצאת דופן היא דעת רבנו שמחה (הובאה בהג"מ תפילה יג אות ש' ובתרוה"ד פסקים סי' ק"ע ובב"י ובשו"ע), לפיה מי שלא קרא שמו"ת יכול להשלים את הפרשה בשמח"ת [ובדרכ"מ הביא מהאבודרהם (ליל הושענא רבה, מהד' קרן רא"ם פכ"ז אות י"ט) שאף מדבריו עולה שניתן להשלים עד שמח"ת, ובבירור הלכה (אות כה) הוסיף שכן עולה משבלי הלקט השלם (סי' שעא) ומהתניא רבתי (סי' פז), ואעיר שי"א שהתניא רבתי הוא ספר שקיצר את שבלי הלקט. לענ"ד גם הט"ז (רפה סק"ב) פסק בפשטות כר' שמחה. לעומתם כתב במפורש בלקט יושר (הלכות יום השבת עמ' 54 מהד' מ"י עמ' קטז) שאין אפשרות להשלים אחרי שעבר אותו שבוע, ונראה שכך נקטו גם המהר"ם והאוחזים בשיטתו שסברו שיכול בדיעבד להשלים רק עד יום רביעי, וכע"ז כתב באו"ז (ח"א סי' יב)ט].

האחרונים נחלקו בביאור דעת רבנו שמחה: התוספת שבת נקט שהשלמת הפרשיות היא רק בשמח"ת עצמו ולא לפני כן [תוספת שבת (סי' רפה סק"ו), וכן נראה שפסק בדרך החיים (לגאון מליסא), ונראה שאת דברי דרך החיים ציטט בערוה"ש (רפה, י), ושור"ר שכן נראה שסבר גם בשלחן לחם הפנים לר"י רקח (הל' שבת סי' רפה, אות יב, עמ' קמז), ובספר אחותי כלה לרב ארבל ציין שכך משמע מלשון 'פרטי רמזי הדינים המחודשים המבוארים בבית יוסף' הנדפסים בפתיחת הטור, ונדפסו בדפוסים הראשונים של הבית יוסף שנדפסו בחיי המחבר: "משלים בשמיני עצרת"]. והפרמ"ג חלק עליו ונקט שניתן להשלים את הפרשיות במשך השנה כולה עד לשמח"ת [פרמ"ג (א"א סק"ז), וכדבריו נקט במשנ"ב (ס"ק יב). יש אחרונים שכתבו להשלים עד יום שמח"ת, ואף שמסתבר שהם נקטו כפרמ"ג מ"מ אין זו ראייה גמורה, שהרי ניתן לומר שהם פסעו בעקבות האבודרהם - ראה לבוש (סעיף ד') ובא"ר (סק"ז) ובט"ז (סק"ב), ובחיי"א (הלכות שבת, כלל ז, ט), ועוד].

מלשון ר' שמחה נראה כפירוש התו"ש"ט. מאידך, האבודרהם סבר שיכול להשלים בכל השנה עד שמח"ת (וכן משמע בשבלי הלקט) ומסתבר לומר שר' שמחה מסכים לדעתם, כדעת הפרמ"ג.



טו). בפרק א' (אות יד) ביארנו שבבירור הלכה לגר"י זילבר סבר שמי שלא קרא שמו"ת במזיד יכול להשלים עד רביעי, אך לא יכול להשלים עד שמח"ת. כאמור, יש לעיין בדבריו מכמה צדדים, ומלשון השו"ע משמע שגם עד שמח"ת יכול להשלים, וכן מסתבר, ע"ש.



## ג.

שיטת ר' שמחה, כפי שהוסברה בפרמ"ג, מובנת: אדם צריך לקרוא שמו"ת 'עם הציבור' ומבחינה מסויימת עדיין הדבר נחשב 'עם הציבור' עד לשמח"ת, שהרי הציבור נמצא עדיין באותו הסבב של הקריאה.

אמנם לפי"ז יש להבין מדוע אמרו בגמ' 'ובלבד שלא יקדים', והרי סו"ס הוא באותו הסבב 'עם הציבור'?

ניתן לתרץ ולומר שרב ביבי רצה מיד לאחר יוה"כ לקרוא את הפרשיות של הסבב הבא, אף שעדיין הציבור לא התחיל את פרשת בראשית של הסבב הבא, ומשום כך אמרו לו שהדבר אינו אפשרי.

אולם, דחוק להעמיד כך את המעשה, ומלשון הראשונים (שבלי הלקט סי' שעא ותניא רבתי סו"ס פז, וכך גם נראה מלשון ר' שמחה עצמו) נראה שהם הסבירו את הדבר באופן אחר: השלמת פרשיותיו 'עם הציבור' משמעה שלכתחילה יקרא באותו שבוע שבו הציבור קוראים את הפרשה, אלא שבדיעבד אם הפסיד ולא קרא הרי הוא יכול להשלימה כל עוד הציבור נמצא באותו הסבב, שהרי קריאה זו היא 'עם הציבור' באופן חלקי<sup>(ז)</sup>. רב ביבי חשב שהדבר אפשרי לכתחילה ו'ההוא סבא' העיר לו שלכתחילה 'לא יקדים ולא יאחר' אף שבדיעבד אם הפסיד את הפרשה יכול 'לאחר'<sup>(ח)</sup>. לפי הסברים אלו, בתחילת המעשה מתואר כיצד רב ביבי רצה להשלים

טז). במשנה ברורה המבואר (משנת שעה"צ אות ה) הביאו שהתו"ש דייק כך ממה שכתב ר' שמחה 'ובלבד שלא יקדים ולא יאחר', ושהפרמ"ג העיר שתיבות אלו אינן קשורות לשמחת תורה, ועוד העיר שהב"י השמיט תיבות אלו כשהביא את דברי ר' שמחה. לענ"ד יש להעיר שסו"ס הרי ר' שמחה כתב "ישלים כולם בשמיני עצרת" ולא "עד שמיני עצרת", ומלשוננו משמע אם כן כדעת התו"ש.

יז). בר' שמחה ובתניא רבתי מובא במפורש שאין לקרוא לכתחילה עד שמח"ת, אך אם לא קרא במשך השבוע יכול להשלים עד שמחת תורה (וכן משמע בשבלי הלקט, ומלשון האבודרהם אין ראיה. אמנם ראה בט"ז).

יח). השווה גם שבת כג ע"ב 'ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר'. רוב הראשונים לא הביאו את שיטת ר' שמחה, כנראה משום שהדבר היה דחוק בעיניהם, שהרי קשה לומר ש'עם הציבור' כוונתו לזמן בו הציבור אוחז באותו הסבב, וגם קשה לומר שיש שני גדרים ל'עם הציבור' - גדר אחד לכתחילה וגדר אחד בדיעבד דהא הגמ' לא חילקה בין דיעבד ללכתחילה, וקשה לחלק כך מדעתנו. כמו כן קשה שלפי הסבר זה - כשרצה רב ביבי לקרוא בערב יו"כ אמר לו חייא שבערב יו"כ יש מצווה לאכול והרי יכול היה לומר לו שיש כאן בעיה של 'ובלבד שלא יאחר'?! [על כך ניתן לתרץ שכיון שרב ביבי כבר הפסיד את

את הפרשיות שהפסיד [ואחר שאמרו לו שאין לקרותם בעיו"כ הוא כנראה קרא אותן למחרת יו"כ וכדו']. לעומת זאת, המשך המעשה עוסק ברצונו של רב ביבי (בזמן אחר) להקדים ולקרוא מראש את הפרשיות הבאות. יש כאן דוחק, שהרי לפי"ז המעשה ברב ביבי עובר מנושא אחד לנושא אחר והוא התרחש בשני זמנים שונים.



#### ד.

נעבור כעת להבנת דברי התוספת שבת. דבריו צריכים ביאור משני פנים: ראשית - הרי הגמ' מביאה שרב ביבי רצה להשלים פרשיותיו בערב יו"כ, ומכאן שהאפשרות להשלים אינה רק ביום שמח"ת עצמו [ניתן לתרץ שכשאמרו 'ובלבד שלא יקדים ולא יאחר' בזה נדחו דברי רב ביבי, אלא שעל כך יש לשאול: מדוע כאשר רב ביבי רצה לקרוא בעיו"כ לא העירו לו שהדבר בעייתי מצד 'ובלבד שלא יאחר'? וראה בתי' הראשון שבפרמ"ג]. שנית - לפי הפרמ"ג המקור של שיטת ר' שמחה מובן, שהרי 'עם הציבור' יכול להתפרש 'בזמן שבו הציבור עדיין קורא את אותו הסבב של הקריאה', אולם לפי התוספת שבת לא מובן היכן בסוגיא יש מקור לכך שמי שלא קרא 'עם הציבור' יכול להשלים זאת דווקא ביום שמחת תורה! גם הסברא בזה אינה ברורה: מדוע יש בשמח"ת אפשרות מיוחדת להשלמת הפרשיות? ננסה לבאר את שיטת התו"ש.



#### ה.

המעשה ברב ביבי דורש ביאור, הן לפי הפרמ"ג והן לפי התו"ש: מדוע היה ברצונו להשלים את הפרשיות דווקא בערב יו"כ? (ובספרים הביאו כמה טעמים: האבודרהם כתב שלא רצה שהיה לו עוון ביו"כ, וכע"ז בהגהות היעב"ץ, וראה עוד הסברים בשו"ת משנה שכיר קונטרס דבק טוב סי' ה', ובעיון יעקב, ובספר צבי קדש, ובשלחן הקריאה פי"א, הובאו בקריאת שמו"ת והלכותיה).

---

הקריאה בזמנה ממילא אין טעם לומר לו זאת. ראה גם בפרמ"ג.

ניתן לענ"ד לבאר זאת לפי דברי העיטור (ח"ב עשרת הדברות, מצות שופר, ד"ה 'סדר תקיעות', דף מג ע"א): "מצינו בהגדה בעשי"ת השטן מקטרג שהרי סיימו את התורה ואין [שונין] (שווין), לפיכך נהגו לקרות בראשית ביוה"כ במנחה (עד) 'ויהי ערב ויהי בוקר' ואמר לו הקב"ה הרי ישראל זריזין שעדיין לא השלימו את הסדר ומתחילין בראשית, וכן נוהגין בב' ישיבות" [וכן כבר בפירוש ספר יצירה להרב הנשיא רבי יהודה בר ברזילי הברצלוני (מהד' ברלין תרמ"ה עמ' 166, מהד' ירושלים ה'תשס"ז עמ' 219): "ובישיבה יש מנהג כי ביוה"כ בעת מנחה אומר מן 'בראשית' עד 'יום אחד' על פה, ומביאים ראיה כי כל עשי"ת השטן עומד להשטין את ישראל ואומר הרי התורה שנתת לישראל כבר גמרו אותה, וכאשר הקב"ה שומע שהתחילו מבראשית מיד גוער בשטן ואומר לו הלא ראית כי מיד שגמרו התחילו... וראינו לרס"ג ז"ל שאמר כי במקומות רבות במחסיא מנהג שמוציאים ס"ת בנעילה ביוה"כ וקורין בו פרשה ראשונה של בראשית, והגאונים שאחריו לא הודו לו בכך ואמרו שאין מנהג זה של נעילה במטבע. ויום שמח"ת לאחר שמסיימים התורה לאלתר הרבה נהגו להתחיל בבראשית בפרשה ראשונה..."], ובסידור רס"ג הביא מנהג זה לקרוא בראשית ביוה"כ והתנגד אליו. ברור שהמנהג הפשוט בבבל היה לקרוא וזאת הברכה בשמח"ת, כפי שנזכר בגמ' מגילה לב ע"א, וראה בבבלייתא מגילה לא ע"ב שעזרא תיקן לקרוא את הקללות של כי תבוא לפני ר"ה].

מעתה ניתן לומר שבמקומו של רב ביבי נהגו באותם הימים להתחיל לקרוא פרשת בראשית ביו"כ. לפיכך, רב ביבי רצה להשלים את פרשיותיו דווקא בערב היום בו נהגו ישראל להשלים את התורה.<sup>ט)</sup>

ט). שו"ר שכבר החוקר א' יערי בספרו 'תולדות חג שמחת תורה' (עמ' 20-17), הציע לבאר את מעשה רב ביבי לאור דברי העיטור, וממנו הבאתי את המקורות המדויקים לעיל.

מצאתי מקור נוסף שיכול להתבאר לפי מנהג זה, והוא המובא בספר העתים (גם הוא לר"י אלברצלונג, ס"ס קסח): "ושמיע לן נמי דאיכא מנהגא בקצת מקומות שהן משלימין ביום שני של ראש השנה כל אחד ואחד בביתו משנה תורה שהיא אלה הדברים מתחילתו ועד סופו שנים מקרא ואחד תרגום, ומהני למי שלא קיים השלמת הפרשיות או למי שטעה בהן, שנמצא עכשיו כאילו הן חוזרין בתחילת השנה. והאי מנהגא לא ידעינן ליה עיקר ולא חזינן ליה לרבוותא, וממה שדאמר 'ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר' חזינן דאין עיקר לזה המנהג". שמא ניתן לשער שמנהג זה נתיסד במקומות בהן סיימו את התורה לפני יו"כ, וכנראה סיימו בהן את התורה בשבת שבתוך עשי"ת, ומשום כך נהגו באותן המקומות

הפרמ"ג והתו"ש יפרשו, כל אחד לפי דרכו:

הפרמ"ג יבאר שרבי ביבי רצה להשלים את הפרשיות ביום האחרון בו הדבר אפשרי. הדבר תמוה מעט: וכי ראוי להמתין לקיים מצווה עד לרגע האחרון?! וכי ערב יו"כ, עם כל טרדותיו הוא זמן פנוי להשלמת הפרשיות יותר מימים אחרים?!

התו"ש יסביר את הסיפור באופן פשוט יותר: מבחינה הלכתית לא היתה לרב ביבי אפשרות להשלים במשך השנה את הפרשיות שהפסיד, כיון שהציבור התקדם לפרשה הבאה. משום כך המתין רב ביבי להזדמנות היחידה שנותרה לו - יוה"כ, שבו הציבור מסיימים את התורה. מתחילה סבר רב ביבי שעדיף לו להשלים בערב יוה"כ [שדינו כיוה"כ לענין קריאת שמו"ת<sup>2</sup>], שהרי, יחסית ליוה"כ עצמו, יש בו זמן פנוי גדול יותר. אמנם, לאחר מכן נתחדש לו שישנה מצוה להרבות באכילה ביום זה. מכיון שכך, סבר רב ביבי להקדים את הקריאה ביום אחד בלבד, אולם אז העירו לו שהשלמת הפרשיות יכולה להיעשות רק בערב יוה"כ או ביוה"כ עצמו מבלי להקדים או לאחר ואפילו ביום אחד [מכיון שכך הוצרך לבסוף רב ביבי להשלים את הפרשיות ביוה"כ עצמו]. לפי הסבר זה לא זו בלבד שאין קושיא על התו"ש מהמעשה ברב ביבי אלא שמעשה זה עצמו הוא המקור לשיטת ר' שמחה, שניתן להשלים את הקריאות רק ביום בו הציבור משלים את הסבב. המעשה ברב ביבי אינו עוסק, לפי הסבר זה, בשני נושאים ובשני זמנים שונים, אלא הוא מעשה אחד שאירע בזמן אחד.



## ו.

אכן, דברינו דחוקים, שהרי לא מסתבר כלל שרבנו שמחה מסתמך על דברי העיטור מבלי להביאו. זאת ועוד - הרי שיטת הפרמ"ג מובנת גם ללא הסברנו המיוחדש, ושיטת התו"ש נותרה דחוקה אף לאחר ההסבר המיוחדש, שהרי לדעתו

להשלים ביום השני של ר"ה את קריאת שמו"ת של חומש דברים.

כ). ערב יוה"כ דינו כמו יוה"כ, כפי שערב שבת הוא הזמן הראוי לקריאת שמו"ת. ראה ביוסף אומץ (סי' תתרסה) הכותב שכששמח"ת חלה ביום ו' יקרא "קודם השבת... שהוא עיקר זמנה", וראה תשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג (מהד' מה"ק ח"א סי' רמז): "נראה לי שצריך להשלימה ממש ביום השבת, דכל השבוע אין ציבור משלימין לה, ויש אומרים שיוצא סמוך לשבת כגון ביום שישי".

יש להשלים את הפרשיות בזמן בו הציבור משלים את התורה ואילו לפי דברינו רב ביבי השלים את הפרשיות בזמן בו הציבור התחיל את התורה<sup>כא</sup>. מכל מקום ביאור המעשה דרב ביבי לאור דברי העיטור אפשרי, ויש בו כדי לחזק את שיטת ר' שמחה [לפי הפרמ"ג], אף אם ר' שמחה עצמו לא התבסס על כך.

## ז.

ויש עוד להוסיף בביאור שיטת התו"ש באופן אחר: לשון הגמ' (ברכות ח, ע"ב) היא "אשלימו פרשיותיכו עם הציבור", ולכאורה מוטב היה לומר "קרו פרשיותיכו", ושמא ניתן לומר שר' שמחה למד מכאן שיש ענין מיוחד להשלים את קריאת שמו"ת ביום שבו הציבור משלים את הקריאה, דהיינו בשמח"ת. כך ניתן לדייק מלשון ההג"מ בשם ר' שמחה: "ישלים בשמיני עצרת שבו גומרים הציבור"<sup>כב</sup>.

כא). העיטור כתב ש"ישראל זריזין שעדיין לא השלימו את הסדר ומתחילין בראשית". המנהג היה לפי"ז להשלים את התורה בציבור לאחר יוה"כ, כנראה בשמחת תורה, ולהתחיל את בראשית עוד לפני כן, כבר ביוה"כ. ר"י אלברצלוני כתב לעומת זאת שהשטן טוען "הרי התורה שנתת לישראל כבר גמרו אותה", ומשמע שהיו מסיימים את הקריאה בציבור עוד לפני יוה"כ [כך גם משמע מתחילת דברי העיטור "השטן מקטרג שהרי סיימו את התורה ואין שונין"]. בין כך ובין כך יוצא שביוה"כ עצמו לא סיימו את הקריאה בציבור אלא התחילו את הסבב הבא, וממילא דחוק לומר שיש מכאן מקור לשיטת התו"ש. לעומת זאת, דברי הפרמ"ג מסתדרים, שהרי אם המנהג היה להשלים את קריאת התורה בציבור לאחר יוה"כ (כמובא בעיטור) מ"מ השלמת שמו"ת אפשרית רק עד יוה"כ, שהרי ביוה"כ כבר החלו הציבור בקריאת הסבב הבא [אע"פ שקריאת בראשית היא רק ממנהג, ולא היו קוראים אלא פסוקים בודדים מתחילת הפרשה. ומכאן ניתן להסיק שבימינו אין לקרוא שמו"ת מהרגע שחתן בראשית עלה לתורה, אע"פ שהיא קריאה ממנהג בלבד]. אם המנהג היה שהציבור משלים את התורה לפני יוה"כ (כמובא בר"י אלברצלוני) מ"מ כל עוד לא התחילו ישראל את בראשית עדיין נחשבים הם כעומדים בסבב הקודם, ולכן ניתן עדיין להשלים שמו"ת (לפי"ז קריאת שמו"ת אפשרית בימינו גם לאחר חתן תורה, כל עוד חתן בראשית לא החל בקריאה).

כב). שו"ר שר"י רקח בספרו 'שלחן לחם הפנים' (הל' שבת סי' רפה, אות יב, עמ' קמז) עסק בדעת ר' שמחה, וחלק גדול מדבריו שם נדפסו למקוטעין, ומ"מ נראה שסבר כדעת ה'תוספת שבת' והסביר את הדברים באופן דומה למה שכתבנו: "דעת ר' שמחה ז"ל דמה שאמר הש"ס 'ובלבד שלא יקדים ושלל יאחר' היינו קודם שמיני עצרת או אחריו, ומה שאמר 'ישלים עם הציבור' אינו כפי' רש"י ודעימיה מדי שבת בשבתו אלא עם הציבור שמשלימים בשמיני עצרת [ואם כן מה דאמר 'סבר לאקדמינהו'... היינו בשמיני עצרת, שצוה ריב"ל לבנייהו שמשלימים בשמיני עצרת. וכל זה לדעת רבנו שמחה]".

[ניתן לפרש באופן זה ענין נוסף, אף שאין הכרח בדבר: הטור כתב ש"מיום ראשון ואילך חשוב עם הציבור... ומצוה מן המוכרח שישלים אותה קודם שיאכל בשבת", וב"י כתב שלדעת הטור גם אם השלים במשך השבוע הוא 'מן המוכרח' כל עוד מסיים לפני סעודת השבת, והוסיף הב"י "ומדברי ההגהות (הגה"מ תפילה יג, כה, אות ש') נראה קצת דדוקא בשבת קודם אכילה הוא דהוי מצוה מן המוכרח", ומיד מסיים הב"י: "וראיתי המדקדקים שמתחילים לקרותה בע"ש וגומרים אותה בשבת". מה הסברא בדברי ה'מדקדקים'? לפי דברינו לעיל ייתכן לומר שהמדקדקים חששו לדעת ההג"מ, ולכן אע"פ שהם לא קראו את כל הפרשה בשבת כפי דעתו, מ"מ הם הקפידו 'להשלים' אותה בשבת (שהרי יש מקום לומר שהעיקר הוא ה'השלמה' והסיום וכנ"ל). אמנם מסתבר יותר שמנהג ה'מדקדקים' שבב"י מבוסס על דברי 'המגיד' אל הב"י, הנזכרים במגיד מישרים (משלי כג ו), הובאו במג"א (סק"ו): "ואיבעי למשרייתא בערב שבת ולמגמר יתא בשבתא קודם סעודת שחרית", וראה ביאו"ה (ד"ה קודם שיאכל)].



מיכאל הלרשטיין\*

ישיבת תורת החיים

## גדרי גזירת איסור טלטול כלים בשבת

### הקדמה

הגמרא במסכת שבת (קכג:) מבארת את ההשתלשלות של 'גזירת כלים' שגזרו בימי נחמיה בן חכליה: "בראשונה - אסרו לטלטל את כל הכלים חוץ ממקצוע של דבילה, וזוהמא ליסטרן של קדרה (כף גדולה) וסכין קטנה שעל גבי שלחן" אח"כ התירו, חזרו והתירו, וחזרו והתירו, עד שאמרו כל הכלים ניטלים חוץ מהמסר הגדול ויתד של מחרשה".

אביי מסביר: "התירו" - כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו, "חזרו והתירו" - אפילו לצורך מקומו, "וחזרו והתירו" - כלי שמלאכתו לאיסור רק לצורך גופו, אך כל זה עדיין רק בכלים הניטלים ביד אחת. "עד שאמרו כל הכלים ניטלים" - דהיינו אפילו בשתי ידיים.

הקשה רבא, והרי כתוב "התירו", למה שיתירו רק לצורך גופו ולא לצורך מקומו? לכן רבא הסביר: "התירו" - כלי שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, "חזרו והתירו" - אפילו מחמה לצל, "וחזרו והתירו" - כלי שמלאכתו לאיסור רק לצורך גופו או מקומו (ולא מחמה לצל) אך כל זה עדיין רק בכלים הניטלים באדם אחד. "עד שאמרו כל הכלים ניטלים" - דהיינו אפילו בשני בני אדם.

(\* דברים רבים נתלבנו יחד עם חברותא שלי, ר' יצחק טסלר.

א). יש לציין שיש דברים שבכלל לא גזרו עליהם, כגון אוכלים וכתבי הקודש, כפי ששמע מהגמ', וכ"כ הר"ן וכ"פ השו"ע. לגבי כוסות, קערות, סכו"ם וכדו' - לכאורה הם ככל כלי שמלאכתו להיתר, דמאי שנא? כך מוכח מהגמ' (של הני קערות) וכן מוכח ממה שמנתה הגמ' סכין קטן שעל השולחן כאחד מהדברים יוצאי הדופן שעליהם לא חלה הגזירה, משמע ששאר כלי שולחן היו בכלל הגזירה. וכ"נ ברמב"ם, שמנה כלי השולחן בכלל כלי שמלאכתו להיתר, וכ"כ רבינו חננאל והר"ן, ודלא כתוס', הרא"ה (ריטב"א בשמו) ובעל המאור (מוז.), שכתבו שאף כלי שולחן לא היו בכלל הגזירה [וממילא פשוט שטלטולם מותר אף שלא לצורך כלל]. ולכאורה צ"ע כיצד ראשונים אלו יתמודדו עם המקורות הנ"ל מהגמ'.

יוצא שלאביי כלי שמלאכתו להיתר אסור אפילו מחמה לצל, וכלי שמלאכתו לאיסור מותר רק לצורך גופו אך לא לצורך מקומו, ובשתי ידיי תמיד אסור. מאידך, לרבא כלי שמלאכתו להיתר מותר בין לצורך גופו ומקומו ובין מחמה לצל. וכלי שמלאכתו לאיסור מותר לצורך גופו ומקומו, אך לא מחמה לצל. איתא במשנה: "כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך, רבי נחמיה אומר אין ניטלין אלא לצורך".

הגמרא מבארת שנחלקו האמוראים - במה נחלקו תנא קמא ורבי נחמיה. רבה ביאר שתנא קמא סובר שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, וכלי שמלאכתו לאיסור מותר רק לצורך גופו. רבי נחמיה סובר שכלי שמלאכתו להיתר, מותר לטלטלו רק לצורך גופו. שואלת הגמרא, אליבא דרבה, אם באמת רבי נחמיה אוסר טלטול לצורך מקומו, איך מפנים את הקערות מהשולחן? ועונה הגמרא שמותר מדין גרף של רעי.

מאידך, רבא ביאר שתנא קמא סובר שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, ואפילו מחמה לצל. וכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו אך לא מחמה לצל. ורבי נחמיה סובר שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, אך לא מחמה לצל<sup>ב</sup>.

והלכה כהסברו של רבא ונקטינן כתנא קמא. כ"פ כל הפוסקים.



## יסוד איסור טלטול כלים

יש להבהיר נקודה חשובה בהלכות מוקצה והיא שאיסור טלטול כלים, בין אם מלאכתם לאיסור<sup>א</sup> ובין אם מלאכתם להיתר, אינו משום איסור מוקצה. איסור

ב). ולרב יהודה (קכב): כלי שמלאכתו לאיסור אסור אפילו לצורך גופו.

ג). הגדרת כלי שמלאכתו לאיסור: בגמ' שבת קכג. מובאת ברייתא שמדוכה של תבלין וכדו' חשובה ככלי שמלאכתו לאיסור. רש"י שם ביאר: "כיון דעיקר מלאכתו לשחיקה דהיא מלאכת איסור משום טוחן", ולאחר מכן הביא שגם העלי (שהוא הכלי שכותשים עליו, ולא הכלי שכותשים בו) אסור בטלטול כיון שהאיסור נעשה בו. גם הרשב"א שם הביא שקדירה שמבשלים בה נחשבת לכלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטל אותה עם תבשיל כיון שעתה משמשת להיתר. ונראה שצריך שני תנאים להגדרת כלי ככלי



מוקצה מתייחס רק לדברים שאדם מקצה מדעתו שלא להשתמש בהם כלל בשבת, והם אסורים בשימוש בשבת משום שהם מוקצים. ולכן לא יכול להיות שכלי שמלאכתו לאיסור או להיתר יהיו מוקצים, שהרי היא גופא ההיתר לטלטלו לצורך גופו או מקומו והוא מיועד לשימוש אף בשבת. ואף דברים שמציאות השימוש בהם בשבת היא לעיתים רחוקות, הרי שכל עוד יש להן שימוש בשבת - אינם מוקצים. כך מוכח מהגמרא (קכח.) שאומרת שבשר חי אינו מוקצה כיוון שיש אנשים שלפעמים אוכלים בשר חי. וכן מהגמ' במסכת ביצה (כו:) שמוכיחה שאין מוקצה לחצי שבת מפולין ועדשים, והגמ' מבארת שכיוון שהם לפעמים נאכלים חיים אין הם מוקצים. וכן מהגמ' בשבת (מו.) שאומרת שגר של נפט לאחר שכבה אסור לטלטלו כיוון שהוא מאוס ולא ראוי לשום שימוש בשבת, בשונה מגר של שמן, שאינו מאוס ויש לו שימוש. וכן מוכח מעוד גמרות (מג. קכד: ועוד).

וכן יש להביא ראיה לחילוק זה, שהרי לא יכול להיות שגזירת מוקצה נגזרה רק בימי נחמיה, שהרי בגמ' בשבת (ל:) מבואר שאיסור מוקצה נהג כבר בימי דוד המלך, ובעת פטירתו, שהיתה בשבת, לא התירו חכמים לשלמה בנו לטלטל את גופתו אלא ע"י ככר או תינוק<sup>ד</sup>. ולכן נראה לומר דב' דינים שונים הם - מוקצה וגזירת כלים.

ש'מלאכתו לאיסור': שעיקר תשמישו לאיסור (דהיינו שמיוחד לכך) ושרוב תשמישו לכך (כך משמע מדברי הבאור הלכה ג' ד"ה קדירה). [הגרש"ז אורבך והגר"ש אלישיב מקילים בזה וסוברים שכלי שרוב מלאכתו הוא לאיסור אבל אינו מיוחד לאיסור ועשוי גם למלאכת היתר רק שלאיסור משתמשים בו יותר, דינו ככלי שמלאכתו להיתר (שלמי יהודה בפתיחה בהערה יד)].

כלי שבעזרתו עושים איסור מסוים אך אין האיסור נעשה בכלי עצמו, כגון ספר טלפונים שהעיון בו הוא לצורך התקשרות: דעת הגר"ש אלישיב (שבות יצחק מוקצה פ"ב אות א', שלמי יהודה פ"ס סק"ס) שדינו ככשמל"א כיון שרוב תשמישו הוא לצורך מלאכת איסור, ולכן מותר לחפש בו כתובת מסויימת, כדין כשמל"א שמותר לצורך גופו. מאידך הגרש"ז אורבך (שש"כ ח"ג פ"כ הע' מג', ופכ"ח הע' לה') הסתפק בזה שמה אינו נחשב ככשמל"א, אך אסר לטלטלו משום עובדין דחול. אכן לחפש בו התיר (מאור השבת ח"ב מכתב כד' אות ו'), כיוון שאין שימוש זה חשוב כעובדין דחול. דעת הגר"נ קרליץ (חוט שני ח"ג עמ' פב) שספר טלפונים חשוב ככשמל"א מחמת איסור קריאה בשטרי הדיטות, ואע"פ שמשמש גם למציאת כתובות אין זה עיקר שימושו ע"כ. וכן נראה עיקר.

ד. אולם בשו"ע הר"ז (או"ח סי' ש"ח סעי' י"ז) תירץ זאת שמוקצה מחמת גופו נגזר כבר בימי דוד המלך ואילו בימי נחמיה גזרו על שאר מוקצה. וקצת דוחק לומר שהיו ב' סוגי מוקצה, שהרי פשט דברי הגמ' שהיתה גזירה אחת של איסור טלטול כלים.

הבהרה זו, שאיסור טלטול כלים אינו משום מוקצה, כותבים הראשונים להדיא, ביניהם הריטב"א (קכד: סוף ד"ה אמר רב), החידושים המיוחסים לר"ן (קכב: ד"ה אלא אמר רבה), הראב"ד (השגה על בעל המאור בריש מס' ביצה סק"ב), הרמב"ן (חידושו לשבת כג: ד"ה הא), רבינו תם (ספר הישר - חלק השו"ת, סי' יב) ההשלמה (קכב:), המאירי (קכד. ד"ה מקצת) האור זרוע (ח"ב סי" פו) ועוד<sup>ה</sup>. וכן ביאר יסוד זה בארוכה הגר"א (יו"ד סי' רסו סקט"ז, או"ח סי' רסו סק"ג).



## טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך

בתחלת ימי נחמיה גזרו 'גזירת כלים' שאסור לטלטל את כל הכלים בין מלאכתם לאיסור בין מלאכתם להיתר, ואח"כ הלכו והתירו כפי שהתבאר לעיל. וע"פ זה נראה שאף כלי שמלאכתו להיתר היה אסור בטלטול, והתירו את טלטולו לצורך גופו או מקומו, וכן מחמה לצל. אך לא מצינו שהתירו לטלטלו שלא לצורך כלל. ולכן נראה שאף כלי שמלאכתו להיתר אסור לטלטלו שלא לצורך כלל.

כ"כ רבים מהראשונים וביניהם הר"ן, הריטב"א, הארחות חיים (שנט), הרשב"ץ (ח"א קלז) הראב"ה (רסג) וכן נראה ברמב"ם (פכ"ג ה"ג, כמש"כ הרב המגיד שם), וכ"פ השו"ע, המשנ"ב, הערוה"ש ורובם של פוסקי זמנינו (ביניהם השש"כ, המנוח"א, החזו"ע ועוד רבים).

נציין כי החידושים המיוחסים לר"ן כתב אחרת ולפי דבריו מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר אפילו שלא לצורך, וכן מדויק מדבריהם של ספר הנייר, התניא רבתי (יט) והשיבולי הלקט (קכ), שכתבו שכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטל, ובאמת צ"ע בדבריהם. החידושים המיוחסים לר"ן הביא ראיה לדבריו מהגמרא בדף קמב: שם מסופר על אביי שהניח כף גדולה על העומרים כדי להתיר טלטולם, וכן על רבא שהניח סכין על בן יונה שלא התבשל או נמלח כדי להתיר

---

ה). וכן אפשר לדייק מדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ד הי"ג) ובהלכות יום טוב (פ"א הי"ז) ע"ש היטב. יש להעיר שאין להביא ראיה מדברי רש"י (לה: ומתוס' (לו) רי"ד ורז"ה שכתבו לכאורה שהוא אסור משום מוקצה, כיון ששם כתב אליבא דרבי יהודה שיש מוקצה אף בדבר שיש לו מלאכת היתר. ולכן אותן חצוצרות נחשבות כמוקצות מחמת גופן כיוון שאין תשמיש בשבת, כיוון שאוסר לטלטלן אפילו לצורך גופן.

טלטולה, וכי איך טלטלו את הכף והסכין, שמלאכתם להיתר, שלא לצורך? אלא קמ"ל שכלים שמלאכתם להיתר מותר לטלטלם שלא לצורך כלל.

אולם, יש לדחות ראיה זו שהרי סכין וכף הם גופא הכלים שלא גזרו עליהם 'גזירת כלים' מלכתחילה, כמו שכתב להדיא רבינו חננאל: "אביי מנח כפי אכפא... ורבא מנח סכינא אבר יונה... אמר שאלו מותרים לטלטלם בשבת, דתניא בראשונה היו אומרים ג' כלים מותרים בשבת מקצוץ של דבילה זוהמא ליסטרן וסכין קטנה שע"ג השולחן וכפה היא זוהמא ליסטרן (=כף גדולה)" עכ"ל.



### גדר לצורך גופו ומקומו

ראשית יש להגדיר מסברא ש'צורך' פירושו עשיית פעולה לתכלית מסוימת כאשר האדם הפועל מודע לתכלית של פעולה זו.

גדר צורך מקומו: יש לעיין האם 'צורך מקומו' הוא דווקא צורך של השתמשות במקום בו הכלי מונח כעת, או אפילו אם האדם רוצה את אותו המקום פנוי לצורך השבת נחשב כצורך מקומו:

ראינו בגמ' ששואלת אליבא דרבה, שאמר שרבי נחמיה אוסר טלטול כלים (בין אם מלאכתן לאיסור ובין אם מלאכתן להיתר) גם כאשר הטלטול הוא לצורך מקומו, איך מפנים את הקערות המשומשות (כ"כ רש"י וכן מוכח מתשובת הגמ' 'מיד' דהוה גרף של רע"י) מהשולחן? והגמרא עונה שלפי רבה, רבי נחמיה יצטרך להתיר זאת מדין גרף של רע"י.

כל שאלת הגמ' היא דווקא אליבא דרבה - שאין הלכה כמותו - שרבי נחמיה אוסר לצורך מקומו, אבל לפי רבא - שהלכה כמותו - אין אנו צריכים להגיע לדין של גרף של רע"י, כיוון שמותר לפנותם מדין צורך מקומו, שהרי בזה נחלקו רבה ורבא.

לפי זה מוכח שאף פינוי כלים משומשים מהשולחן נחשב כצורך מקומו, ולכאורה מדובר גם כאשר אינו צריך להשתמש באותו שטח שם נמצאים הכלים<sup>1</sup>.

וכן מוכח מדברי הרמב"ן שפינוי כלים כדי שיהיה מקומם פנוי נחשב כצורך מקומו. מדבריו על הגמרא בביצה (כח:), שהתירה לטלטל שיפוד שצלו בו, וטעם ההיתר הוא כדי שלא יזיק לרבים ("מידי דהוה אקוץ ברה"ר"). וכתב על זה הרמב"ן (מלחמות ריש מס' ביצה) שהטעם שהוצרכו להגיע לתירוץ זה ולא תירצו בפשטות שמותר לטלטלו כיון שנחשב כצורך מקומו, הוא מפני שהשיפוד הוא מוקצה מחמת מיאוס, שאסור לטלטלו אף לצורך גופו או מקומו [וכדברי הרמב"ן כתבו הגרע"א (הגהותיו על המג"א סי' רעט סקי"ב) והחזו"א (סי' מג סק"ז) מדעתם]. ומוכח מדבריו שאם השיפוד לא היה מאוס, שאז איסור טלטולו הוא רק משום דהוה כלי שמלאכתו לאיסור, היה מותר לפנותו, כיוון שנחשב זה לצורך מקומו. ומשמע שלפנות כלים אף בלי שימוש במקום נחשב כצורך מקומו.

אולם, מאידך, הרשב"א (ביצה כח:) כתב שמוקצה מחמת מיאוס מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו. ועל בסיס הנחה זו הוא כותב שמכך שהגמ' הוצרכה לתרץ את היתר טלטולו משום שמזיק ולא תירצה משום שהוא לצורך מקומו, מוכח שטלטול כזה שאינו כדי להשתמש במקומו אינו נחשב כצורך מקומו, ומוכיח דבריו גם מהגמ' לעיל, שהוצרכה לתרץ את פינוי הקערות משום שהוא גרף של רעי, ומכך שהוצרכה לתרץ כך ולא תירצה שזה נחשב כלצורך מקומו מוכח שפינוי אינו נחשב כלצורך מקומו.

אולם, דבריו צריכים ביאור, שהרי מניין לו לרשב"א שמותר לטלטל מוקצה מחמת מיאוס לצורך גופו או מקומו? ועוד, שהרי מפורש בגמ' שכל שאלת הגמ'

1. יש שדחו ראייה זו כיוון שיכל להיות ששאלת הגמ' היא על פינוי הכלים מהשולחן כדי להשתמש בו לתשמיש אחר, אך קצת דוחק שלא מצינו שבתקופת חז"ל השתמשו בשולחנות לצורך אחר, וק"ק לומר דמייירי לצורך הכלים של הסעודה הבאה כיוון שלא מסתבר כ"כ שהיו להם כלים מיוחדים לכל סעודה אלא שהיו מנקים את הכלים שהשתמשו בהם לסעודה האחרונה ואוכלים בהם שוב לצורך סעודה זו, וא"כ לכו"ע יהיה מותר דהוי לצורך גופו.

2. יש להעיר כאן על יסודו של הרשב"א (שהתבאר בתשובתו, ח"א סי' תרו) בכל הלכות מוקצה, והוא שלשיטתו, כל דבר שיש שם 'כלי' עליו בין אם 'מלאכתו לאיסור' בין אם הוא 'מוקצה מחמת מיאוס' וכל כיוצא בזה - מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, חוץ מ'מוקצה מחמת חסרון כיס' ומדבר שאין עליו שם כלי כגון עצים ואבנים, שאותם אסור לטלטל כלל. ולכאורה יסוד זה של הרשב"א קשה ממספר

על פינוי הקערות היא רק אליבא דרבה, שאין הלכה כמותו. ואליבא דרבא אין הכי נמי שפינוי הקערות נחשב כצורך מקומו, והיא גופא הראיה שפינוי נחשב כצורך מקומו?<sup>ה</sup>

וכן כתב הרמ"ך בדעת הרמב"ם שרק לצורך השתמשות באותו מקום נחשב זה ל'לצורך מקומו'.<sup>ו</sup> וכתב שאלבא דהרמב"ם אכן יהיה אסור לפנות את הקערות מהשולחן, אע"פ שהרמ"ך עצמו מתיר זאת.

וכן מרש"י (קכב: ד"ה לצורך גופו) משמע שלפנות את הקערות מהשולחן שרי. וכן כתב להדיא רבינו תם: "...ודוחק ר"ת לומר לפי' הקונטרס דקערות אחר שאכלו בהן דדרך להסירן כל שעה חשיב צורך מקומו תשמיש המיוחד לו..." (תוס' לו. ד"ה הא דרבי נחמיה).

ובאמת כך פסק בשו"ת אור לציון (פכ"ו תשובה ג' בהערה) שלקחת סיר מהשולחן כשהוא מפריע, נחשב כצורך מקומו שהרי ע"י זה נעשה השולחן נקי. וכן פסק הרב אביגדר נבנצל (בתשובה מא' אב תשע"ב) שאם הימצאותו של עט הנמצא על השולחן אשר לא אוכלים עליו מפריעה בשל נוכחות אורחים, מותר להזיזו מן המקום בו הוא מונח. וכן ראיתי בשם הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש, או"ח ח"ב, פי"ז ס"ז) וכן כתב הגר"ח גריינמן בספרו חידושים וביאורים (שבת כד.). ולפ"ז מותר לטלטל פלאפון (שאינו מוקצה מחמת חס"כ, או אסור מטעמים אחרים כגון שיש לו חיישנים וכדו') שמצלצל כי נחשב לצורך מקומו, אע"פ שאינו צריך את השטח שעליו מונח הפלאפון אלא רק את פינוי הפרעה שנגרמת מחמתו. כ"פ בספר מנחת יעקב (לרב יעקב דהאן, חלק ה' פ"ב), וכן משמע מדברי הגר"ש וואזנר (משנה ברורה למעשה עמ' גמרות שלא משמע כן, ובאמת רוב רובם של הראשונים חולקים על דבריו וסוברים דק ב'גזירת כלים' שייך היתר טלטול לצורך גופו או מקומו, אך מוקצה אסור בטלטול לגמרי, ואכמ"ל.

ח). ולגבי מה שכתב המאירי (ביצה כח:): שההיתר של היוזק ברה"ר אינו נחשב כ'לצורך מקומו', אין לדייק מדבריו שסובר כהרשב"א כמו שכתב הרב מרדכי וויליג בספרו 'עם מרדכי' (עלמ"ס שבת עמ' קי) דכוונתו דבכלל 'צורך מקומו' הוא, והוכיח כן מהמשך דבריו ע"ש.

ט). וכ"פ האגרות משה (או"ח ח"ה סי' כא אות לא) הרב ניסים קרליץ (חוט שני ח"ג פמ"ה סק"ד) הרב דב ליאור (שו"ת דבר חברון או"ח ח"א סימן ש') והשש"כ (פ"כ סע' י' וס"ק כ"ד) שרק לצורך השתמשות באותו מקום נחשב כצורך מקומו [אע"פ שהשש"כ (שם) הביא בהערה בשם חכם אחד דכל שמתבייש בפני אורחים כגון שמונח על השולחן כשמל"א אף שבכה"ג בחול אין מתבייש בכך, אבל כיון שבשבת מתבייש ולכן לא יכניסם לחדר בגלל המוקצה הנמצא במקום - מקרי צריך למקומו].

קיב) שהתיר לטלטל מאוורר שמנשב בחוזקה, שנחשב כצורך מקומו [וכן נראה קצת שדעת הגרע"א והחזו"א כפי שהוזכר לעיל].

**טלטול לצורך כל דהוא:** יש לעיין האם מה שהותר טלטול 'לצורך גופו ומקומו' הוא דוקא לצורך השתמשות בגופו של הכלי או במקומו (או פיניו), או שמא כל דבר שטלטלו הוא לצורך השבת.

ראינו בגמרא מחלוקת אביי ורבא בהשתלשלות ההיתרים שהותרו, אביי ביאר שבהתחלה התירו כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ואח"כ התירו לצורך מקומו. הקשה רבא לאביי והרי כתוב "התירו", למה שיהיה שיתירו רק בלצורך גופו ולא לצורך מקומו? ביאר רש"י שסברת רבא היא שגם לצורך גופו וגם לצורך מקומו שניהם "לצורך", ולמה שנחלק ביניהם? לכן רבא הסביר כהסברו, שמותר לטלטל בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. לכאורה מוכח מהסבר רש"י בגמרא שכל שהוא "לצורך" - מותר לטלטלו.

ונראה שכן מוכח מסברא, שהרי אין עוד טעם לחלק בין "לצורך גופו או מקומו" לבין "מחמה לצל". והרי לכאורה האדם צריך את שניהם, שכמו שאדם צריך בגופו של כלי שמלאכתו לאיסור להשתמש בו, כך צריך האדם להציל את חפציו מחמה לצל, ולכאורה מאי בינייהו? הרי את שניהם האדם צריך, והרי גם כשאדם מציל חפץ מסויים מחמה לצל ברור שאינו עושה כן בשביל לשרת את החפץ, אלא ודאי עושה כן כדי שיוכל להשתמש בו.

אלא נראה שיסוד החילוק בין צורך גופו או מקומו למחמה לצל, הוא שלצורך גופו או מקומו הוא בשביל השבת עצמה, בשונה מחמה לצל שעיקר טלטולו הוא השימוש בחול.

וכן משמע מסברא, מאי חזית דדייקת מרישא (היתר לצורך גופו או מקומו), דייק מסיפא (איסור מחמה לצל) שכל השאר מותר.

ויסוד זה היא גופא החילוק בין כלי שמלאכתו לאיסור, שנאסר בו הטלטול מחמה לצל, לבין כלי שמלאכתו להיתר, שהותר בו הטלטול מחמה לצל. כיוון שכלי שמלאכתו לאיסור אין עיקר שימושו בשבת, שהרי מלאכתו לאיסור, לכן עיקר הצלתו הוא בשביל חול, ואילו כלי שמלאכתו להיתר, ששימושו בשבת

כשימושו בחול ואין חילוק בין תשמישו בשבת לתשמישו בחול, לכן הותרה הצלתו כיוון שהצלתו היא גם לשבת.<sup>1</sup>

וע"פ זה יש להתיר טלטול בין כלי שמלאכתו לאיסור ובין כלי שמלאכתו להיתר כאשר הטלטול הוא לצורך השבת, אע"פ שאינו לצורך גופו, וכגון מניעת דבר המפריע לו בשבת, טלטול חפץ בכיסו בכדי שלא ישכח להביאו למקום כלשהו, סידור חפצים מבולגנים (אע"פ שלא מטלטל לצורך מקומם אלא רק מסדרם).

והנה מצאנו סמך מהראשונים ליסוד זה. כתב ההשלמה (קכג: ד"ה מסקנה), וז"ל: "ומחמה לצל אסור בדבר שמלאכתו לאיסור אפילו לרבי שמעון דלית ליה מוקצה דכיוון שמלאכתו לאיסור אינו עשוי בסתמא להשתמש בו בשבת ואם מטלטלו מחמה לצל כמטלטל משבת לחול הוא, ולא דמי לדבר שמלאכתו להיתר, דהתם כשמטלטלו מחמה לצל סתמיה לצורך שבת הוא שהרי עשוי להשתמש בו ביום, אבל דבר שמלאכתו לאיסור סתמיה אינו עשוי להשתמש בו ביום ואם מטלטלו כמטלטלו משבת לחול דמי", עכ"ל, וכדבריו כתב המאירי (קכד. ד"ה מקצת) לגבי כלי שמלאכתו לאיסור, שיש לחלק אם מטלטלו לצורך שבת - שאז מותר, לבין אם מטלטלו לצורך חול - שאז אסור.<sup>2</sup>

וכ"כ גם בספר המאורות<sup>3</sup> (שבת קכד.), וז"ל: "דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו - אין, מחמה לצל-לא, דכמטלטלו בשבת לחול דמי". וכן משמע גם מדברי האור זרוע (סי' לו) ע"ש ואולי אפשר לדייק כך גם מלשון רבינו ירוחם (תאו"ח נ"ב חי"ג), גבי מוקצה מחמת חסרון כיס, שם כתב שאסור לטלטלו אפילו לצורך מקומו "או לצורך שום דבר המותר לעשותו בשבת" אולי הוא מסביר שזה

י). סברא זו מתאימה גם לפירוש הריטב"א שכתב אחרת מרש"י ושהמשתתף בין צורך גופו לצורך מקומו הוא ששניהם צורך גדול.

יא). ואין סתירה מדבריו בדף קנד: מאיסור הורדת החפצים שעל החמור, דשם אינו צורך שבת אלא זה שמירה על החמור וזה בדיוק 'מחמה לצל' ואח"כ ראיתי שכן תירצו הגר"ח גריינמאן (חידושים וביאורים שבת קכד.) וה'עם מרדכי' (שם עמ' קט), וברוך שכיוונתי.

יב). רבי מאיר ב"ר שמעון המעילי מנבורנה, רבו של רבינו מנוח ושל רבינו אהרן הכהן מלוניל בעל האורחות חיים ותלמיד חבר לרמב"ן. היה אחיינו של בעל ההשלמה (רבי משולם בן יעקב, שהיה רבו וחברו של הראב"ד) וממנו ינק את רוב חוכמתו.

הוא ההגדרה של צורך גופו, דאל"כ מה ההוה אמינא [וע"ע בדברי הריטב"א (גיטין עז:): שהשתמש במושג "לצורך השבת" וצ"ב]<sup>3</sup>.

ונראה להביא ראיה ליסוד זה מהגמרא בדף מה., שהתירו לטלטל נר חנוכה מפני הליסטים (חפרים) שיחרימו את הנר לע"ז (כפי שהסביר רב ניסים גאון שם), למרות דהוקצה בין השמשות והטעם הוא כיוון שכדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק. ולכאורה צ"ע כיצד מתירים לטלטל את הנר, והרי מוגדר הוא ככלי שמלאכתו לאיסור, שאסור בטלטול שלא לצורך גופו או מקומו, דלזה גם רבי שמעון מודה שאסור? וטלטול הנר מחשש מהחברים אינו לצורך השתמשות בכלי ולא לצורך מקומו. אלא נראה שטלטול זה נחשב טלטול לצורך השבת, כדי למנוע היזק וכד' וכיוון שטלטול זה נצרך לשבת, נחשב הוא טלטול לצורך שמותר (אע"פ שאינו לצורך גופו או מקומו). כך הוכיחו בשו"ת מחזה אליהו (סי' לו), בספר אהליך יעקב (עמ"ס שבת ע"ש), וכ"פ הלכה למעשה הגרש"ד גרוס (משנ"ב למעשה עמ' קיב) שהתיר לקחת עט מילד קטן שמקשקש על רהיטים [אולם צ"ע שהוי כמחמה לצל] וכעין זה פסק ג"כ הגר"ש אלישיב (אשרי האיש, או"ח ח"ב, פי"ז ס"ד). וע"ע בקונטרס בהלכות מוקצה לגר"פ שיינברג (הובא בסוף ספר שלמי יהודה)<sup>4</sup>.

ובאמת כן נראה מדברי הפוסקים, כהגר"א (יו"ד סי' רסו סק"ג, נבארו בהמשך) והלבוש (שח א) שכתב: "כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ולצורך מקומו ולא נאסר אלא מחמה לצל שהוא צורך הכלי עצמה וזה לא התירו", וכן מבואר מדברי הפרי מגדים (משב"ז סי' רסה סק"א) שכתב "ומיהו לצורך גופו י"ל היינו מה שצריך לו בשבת משא"כ שמן לצורך לאחר השבת ודאי אסור לטלטל עבורו כשמלאכתו לאיסור", וכן משמע מדברי החיי אדם (הלכות שבת כלל סו סע' ד) וז"ל: "ולא התירו [לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור] אלא לצורך השבת... וכיצ"ב לצורך השבת", וכן נראה קצת מדברי הט"ז, אשר הביאו המשנ"ב (סקכ"א): "אבל

(ג). יש להבהיר שהגדרת יסוד זה של צורך ושלא לצורך, אין הכוונה שאיסור טלטול דבר שמלאכתו לאיסור מחמה לצל הוא משום איסור 'הכנה משבת לחול' אע"פ שזו אכן היא ההגדרה של מחמה לצל, אין האיסור מצד איסורי 'הכנה' שהרי מותר לטלטל כלי שמלאכתו להיתר בשביל צורך שהוא בחול [כפי שמפורש בגמ' בבב"ב (ג):] שמותר לכפות קערה ע"ג ביצה שנולדה בשבת כדי שלא תישבר] אלא הוא יסוד מכללי הלכות מוקצה אשר מבאר את החילוק בין הצרכים.

יד. וע"ע בספר 'אור לנתיבת' (שיעור מו) לרב פינחס שוב, שביאר יסוד זה באריכות, אולם למסקנה סייג אותו וצמצמו, וסייגו למעשה אינם מתיישבים לי כ"כ, ונראה לי יותר כדברינו למעלה.



שלא לצורך כלל - היינו אם כל היום לא יצרכנו כלל, אבל אם יצטרך לו באותו יום והוא מטלטלו כדי שיהא מוכן לו בשעתו שרי"ט<sup>טו</sup>.

לעיל כתבנו שכל כלי בין אם מלאכתו לאיסור ובין אם מלאכתו להיתר אסור לטלטלו שלא לצורך כלל, והנה אדם המשחק עם חפץ מסוים כדי להפיג שעמום או עצבים נראה דודאי מיקרי צורך גופו ומותר, כמו שפסק החזון איש (מעשה איש ח"ה עמ' יח), וכ"כ בשו"ת באר משה (א, כג) ובשו"ת אז נדברו (א, עט. אות קפו') (בין בכלי שמלאכתו לאיסור בין במלאכתו להיתר). אולם אדם המתעסק בחפץ בעלמא מיקרי שלא לצורך ואסור, כפי שפסק הגרי"ד סולוביצ'יק (מפני הרב עמ' פ), והגר"ש דבליצקי (בהערותיו 'מנוחה שלמה' לספר 'מנוחה נכונה' ס"ק קי"ח) ע"ש שהביא את השל"ה שזעק על כך.



## המשך טלטול כלי שמלאכתו לאיסור

א"כ הגדרת טלטול שלא לצורך היא - כל דבר שמטלטלו ותכלית טלטולו היא עבור חול, וכל דבר שמטלטלו ואינו צריך את הדבר שמטלטל כדי לקיים את תכלית הטלטול [כגון טלטול צרור מפתחות שיש שם מפתחות שאינו צריך להם, לכאורה חייב הוא להוציאם מהצרור לפני שבת<sup>טז</sup>] וה"ה לחפצים הנמצאים בכיסו, כך מוכח מהגמ' גבי כיס של מעות שרוצה להציל בו ס"ת צריך לרוקן את הכיס] וכן כל דבר שמטלטלו ואינו מודע לתכלית סיבת טלטולו.

והנה, כיוון שאיסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר אינו משום מוקצה אלא הוא גזירת כלים, אם התחיל לטלטלו לצורך מקומו מותר לו להניחו באיזה מקום שירצה, כדמוכח בגמרא (מג.), שם מובאת שיטת רבי יצחק (שאין הלכה כמותו) שאין לטלטל שום כלי, אפילו אם מלאכתו להיתר, אם טלטול זה הוא לצורך הצלת דבר המוקצה ("אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל"). לדעתו, אם ישנה ביצה שנולדה בשבת הנחשבת כמוקצה, אסור לקחת קערה ולכפות אותה מעל הביצה בשביל להגן עליה. מקשה הגמ' על שיטתו, והרי יש משניות מפורשת

טו). ועיין בפני יהושע (שבת לו.) שם גם כן משמע שעשה חילוק זה.

טז). כ"כ השש"כ (כ, פג) שיוציא את המפתחות האסורים מהצרור בע"ש.

האומרות שפעולה זו מותרת. ומתרת הגמ', שמשניות אלו מדברות במקרה שכבר הרים את הכלי לצורך מקומו (שמותר גם אליבא דרבי יצחק). כלומר, כיון שהכלי כבר נמצא בידו, מתירה המשנה להניחו היכן שירצה ואפילו אם אותו מקום משרת מוקצה.

מוכח מכאן שכיוון שהתחיל לטלטל את הכלי לצורך מקומו מותר לו להמשיך את טלטולו (על אף שאין הלכה כרבי יצחק, עדיין הוגדר לנו ההיתר של לצורך מקומו, כמש"כ תוס' ג: ד"ה אבל).

וכן מוכח מדברי הגמ' בדף קכד: גבי הקערות, שלרבה התירו משום גרף של רעי ולרבה מותר משום שהוא לצורך מקומו. ולכאורה מטעמו של רבה מוכח שהכוונה היא להוציאם מחוץ לבית, ממילא ה"ה אף לרבה, אע"פ שהטלטול הוא לצורך מקומו מותר לו להוציאם מחוץ לבית (כך הוכיח הגר"א בביאורו ס"ג).

והנה כל היתר זה של המשך טלטולו היינו דווקא במה שהותר טלטולו לצורך מקומו (כלומר כל מה שנאסר מצד 'גזירת כלים'), אך אינו תקף לגבי טלטול מוקצה, כדמוכח מהגמ' בשבת קמב: לגבי כלכלה שהאבן בתוכה, שאסרו להמשיך את טלטולה אע"פ שהיא כבר נמצאת בידו, כיוון ששם מיירי במוקצה מחמת גופו. וכן מוכח מדף קנו: שם מסופר על לוי, שהיה בודק בהמות שחוטות בשבת רק ליד פח אשפה, כדי שאם ימצאו כטרפה לא יצטרך לטלטלו אלא ישליכנו מיד לאשפה, וזאת אע"פ שהם כבר בידו, כיוון דגם שם מיירי במוקצה מחמת גופו, שאין לו תשמיש היתר בשבת. וכן מהגמ' בביצה (כח:), שהצריכו לעזוב שיפוד שצלו בו בשר מיד ולטלטלו רק ברגלו אע"פ שנמצא בידו, כיוון שמדובר במוקצה מחמת מיאוס. וכן מוכח מהגמ' בשבת (קיו:). כשמביאים תיק כדי להציל איתו ספר תורה מדליקה, אם יש בו מעות הצריכו לנער מהמעות שבתוכו, ואסרו לטלטלו יחד עם המעות. וכך גם מוכח מדף קמב: שם הקשו אליבא דרבי יהודה שיש לו מוקצה, איך כאשר טווים את האווז התירו להשליך את המעיים שלו, משמע שאסור אף כשעודו בידו. וכ"נ גם מהירושלמי בדמאי (פ"ז ה"ב) לעניין טלטול תרומה טמאה בשבת ע"ש<sup>(1)</sup>.

(1). דלא כדברי הנצי"ב מוולאז'ין בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' לו) ע"ש

וכן כל היתר זה מיירי רק כאשר תחילת הטלטול היתה בהיתר של 'לצורך מקומו' כפי שכתבו הראשונים להדיא, כהרשב"א (קכד:) שכתב שאם טלטלו לצורך מקומו מותר לו להניחו באיזה מקום שירצה. וכן מבואר גם בתוס' (ג: ד"ה אבל), הר"ן (ביצה ב. ד"ה ומינה שכתב שטעם ההיתר הוא מפני ש"טלטלו ברשות") הרב המגיד (כה, ה) ועוד. וכך משמע מדברי הרמ"ה (הובא ברי"ו), הרא"ה (ביצה כח:) והשבה"ל (הובא בב"י רסג-יג), שפסקו שאם שכח מעות בכיסו ונכנסה שבת יפילנו מכיסו לאלתר ע"ש<sup>(ח)</sup>.

וכן מוכח מהגמ' בשבת דף לה., שאומרת שבכניסת שבת היו תוקעים שש תקיעות להודיע על השלבים השונים של פרישה ממלאכות. לאחר התקיעה השישית מקבלים שבת באופן מוחלט ונאסר לעשות כל מלאכה. הגמ' שואלת מה יעשה החזן התוקע בשופר אחרי שגומר הוא לתקוע את התקיעה השישית, שהרי נמצא אוחז בשופר בזמן שכבר נכנסה השבת. מתרצת הגמ' שהיה לחזן מקום צנוע בראש גגו, ששם היה מניח את שופרו, כדי שלא יצטרך לטלטלו. כלומר אפילו באופן זה שהרים את המוקצה קודם כניסת השבת ורק אח"כ נכנסה השבת, צריך להניח את המוקצה מיד, ורק כאשר התרנו לו להרים את המוקצה בשבת, יכול להניחו היכן שירצה.

וכן מוכח מהתוספתא (סוכה פ"ד ה"ז) שם מבואר שסיום התקיעות הוי קבלת שבת "ואפילו נר שבידו אין נותנו ע"ג מנורה אלא מניחו בארץ" ע"ש<sup>(ט)</sup>.

(יח). דלא כהאגודה, שכתב שכששכח ארנקי של מעות בכיסו כיוון שנמצא בידו יכל להניחו באיזה מקום שירצה, משמע שסובר שגם במקרה ששגג והרים את המוקצה באיסור (הובא בבית יוסף סו"ס שיט ונפסק ברמ"א סי' רסו סע' יט) [אולם אפשר לחלק ששאני הכא שהמעות בכיס ומטלטלו בטלטול מהצד].

(יט). ראייה נוספת לשיטה זו הביא הרב אריאל פרג'ון מהגמ' בביצה לו:, שם שמואל אומר שסיר של חרס ומצא בו צואה מותר לרוקן את הסיר אל מחוץ לביתו כיוון שהוא נחשב כגרף של רעי שהותר טלטולו. אולם, אחרי שרוקן את הצואה מהסיר אסור לו להחזיר את הסיר לתוך הבית אא"כ ממלאו במים, ורק אז מותר לו להחזירו אגב המים. והנה אע"פ שהמוקצה בידו עדיין אסור לו להמשיך טלטולו [ההיתר של גרף של רעי שונה הוא מההיתר של לצורך גופו או מקומו שהיתר של גרף של רעי הוא 'אילוץ' מחמת מיאוסו בשונה מהיתר של גופו או מקומו שמותר לגמרי להשתמש בכלי לצרכים אלו].

וכן הוסיף ראייה בספר אבן העזר (סי' רסו) ממה שהובא בראשונים שצריך להשליך את גרעיני הפרי מיד אחר אכילתו.

וכ"כ הגר"א בביאורו (יו"ד סי' רסו סק"ג) על דברי הרמ"א שמותר לטלטל את הסכין גם לאחר המילה וז"ל (ההוספות בסוגריים הם מהכותב): "...אבל המהרי"ל כתב דמיד אחר המילה יזרוק האיזמל מידו ודרכי משה כתב שנראה לו דברי רבינו ירוחם (שהתיר לטלטל את הסכין), ואישתמיטהו (ונעלם מהד"מ ורי"ו) דברי תוספתא וירושלמי מפורש כדברי המהרי"ל שבתוספתא כפ"ב דסוכה 'רבי יוסה אומר: יום טוב הראשון שלחג שחל להיות בשבת [בזמן המקדש], כיון שיצא בו ידי חובתו- אסור לטלטלו'. ובירושלמי ספ"ג שם [כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו. נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו. לשאת את כפיו ולקרית בתורה נותנו לחבירו]. הניחו בארץ אסור לטלטלו [...] אף בסכין של מילה כן אף במצה כן] ולא שייך כאן 'אין מוקצה' דבאמת מוקצה הוא אלא שמותר משום צורך מצוה וכן השיגו בט"ז ע"ש וגם מש"כ המהרי"ל שצריך לזרוק מידו, הדין עמו ואע"ג דגבי מלאכתו לאיסור כשמטלטלו לצורך מקומו מותר [לו להמשיך לטלטלו כדי] להצניעו כמש"כ באו"ח סי' ש"ח ס"ג, כאן [לגבי סכין של מילה] אסור, וראיה ממ"ש מספ"ב דשבת [א"ר יוסי בר חנינא] שמעתי שאם בא [להדליק אחר שש תקיעות מדליק שהרי נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו, אמר לו אם כן נתת דברך לשיעורין אלא] מקום [צנוע יש לו לחזן הכנסת בראש גגו ששם מניח שופרו לפי שאין מטלטלין לא את השופר ולא את החצוצרות] דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה, שמותר לטלטל לצורך גופו ומקומו רק מחמה לצל אסור דהוי שלא לצורך דאפילו לרבי שמעון דלית ליה מוקצה כלל, מודה בזה כמו שכתבו תוס' ספ"ב דשבת [לו. ד"ה הא דרבי נחמיה, דאיסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל] דאינו מחמת מוקצה וכמו כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל [שאסור], בזה [הכוונה בלהמשיך טלטול שהתחיל מחמת מקומו] מותר כיוון שמטלטל [כהמשך לטלטול הראשוני שהיה לצרך מקומו, ורוצה להניח את אותו הכלי שמלאכתו לאיסור במקום מסוים, המשך טלטול זה נחשב כ] לצורך, מה שאין כן במה שאסור לטלטל אף לצורך גופו ומקומו...". עכ"ל.

נמצאו מבוארים מדברי הגר"א הרבה מהיסודות שביארנו: א. שכלים אינם אסורים בטלטול משום מוקצה. ב. כל היתר המשך טלטול<sup>1</sup> הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור, ורק כאשר תחילת הטלטול היה בהיתר<sup>2</sup>. ג. כלי שמלאכתו לאיסור וכלי שמלאכתו להיתר מותרים בטלטול לכל צורך כל עוד הוא ל'צורך השבת'.

את היסוד השני, שכל היתר המשך טלטול הוא דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור, ולא במוקצה, כתבו גם הט"ז (יו"ד רסו סק"א), האבן העזר (רסו), התוספת שבת (סקט"ז), הפרמ"ג (א"א סק"ט) והדרך חיים (מ) וכ"מ מדברי המשנה למלך (הלכות ביאת מקדש פ"ג ה"כ), וכן ראיתי שהחמיר בזה הגרי"ש אלישיב (ספר מילה שלמה פ"ב ס"ד תשובה ח) ע"ש.



## טלטול ע"י הערמה

איתא בירושלמי (ביצה פ"ה ה"א) שהתירו לטלטל מחצלת מחמה לצל אם יחשוב לשבת עליה. נחלקו המפרשים בכוונת הירושלמי, הקרבן העדה פירש שבערב שבת חשב לשבת עליה, אך מאידך הפני משה פירש שמדובר שמספיק שירצה לשבת על המחצלת בשבת עצמה ואז יחשב הטלטול כלצורך גופו [ונראה שדבריו מוכחים מהמשך הגמ' שרק אח"כ דנה מה הדין אם יחשוב לשבת מערב שבת (עיין באריכות בספר מנחת יעקב ח"ה פ"ב סכ"ב)]. וכך הבין המג"א (סי' שח סק"ח), והביא ראייה מדברי הירושלמי להתיר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל ע"י הערמה.

כ). האם העברה מיד ליד נחשב כהמשך טלטול אחד: ובחזון עובדיה (ח"ג עמוד נט) כתב שלהעבירו מיד ליד נחשב כטלטול אחד אך אינו יכול לתת הכלי לחברו, וכ"כ בספר חוט שני (ח"ג פמ"ז עמוד צד') שמיד ליד מקרי טלטול אחד. מאידך דעת הבן איש חי (מקץ, אות ג') שהעברת החפץ מיד ליד נחשבת כב' טלטולים ואסורה, וכ"כ הכף החיים (אות כז') ועיין בחכמת שלמה שמביא ראייה מהירושלמי שם כתוב "נותנו לחבירו" שגם העברה מאדם לאדם נחשבת טלטול אחד וכ"פ המנחת יעקב (ח"ה פ"ב ס"ה), אולם לפי דברי החת"ס אין ראייה וע"ע בעניין זה בספר חזון עובדיה בגליון שם.

כא). דלא כהמג"א (סק"ז. ורסו' ס"ק יט') שאף אם שכח ונטל את המוקצה רשאי לטלטלו יותר, אף שהנטילה לא הייתה לצורך גו"מ ועיין בחזו"א (מט, ח) שהביא הסבר שונה בדברי הגר"א.

אולם יש להבהיר שההערמה המדוברת היינו דווקא כאשר מזדמן צורך גופו אמיתי והוא באמת נהנה מכלי זה, רק שאין הצורך כ"כ גדול בשביל שיטלטל את הכלי ועיקר טלטולו הוא מחמה לצל (כגון שיטלטל מאוורר שנמצא בגשם ויפחד שיהרס, וכדי שיוכל לטלטלו הוא גם משתמש במאוורר לצורכו אע"פ שאינו צריך לו כ"כ כיוון שנהנה ממנו והכלי משרת אותו שרי). אולם אין להתיר הערמה כזו אשר היא רק מהשפה ולחוץ, והיא רק למראית העין בעלמא (כגון ששכח מחשב בחוץ, ויש חוס אשר יקלקל את המחשב ורוצה הוא להצילו ומטלטלו, ואח"כ יושב הוא על הקרקע במקום המחשב כדי שיחשב צורך מקומו. זה אינו, שהרי המקום הנ"ל אינו משרת אותו כלל ואין כאן לא חצי ולא רביע של צורך) וזה ודאי לא יעלה על הדעת שיתירו הערמה זו, דאז אם פיקח הוא יפקע ממנו כל דין איסור טלטול מחמה לצל, וכל איסור טלטול ייהפך לשחוק וללצון וזה לא יתכן (כך נראה ברשב"א (קנד): שלא יתכן להתיר הערמה זו).

ונראה להביא ראיה לדברינו מהגמ' (קכג:) גבי הקנים והמקלות, שבשבת לא השתמשו באותם קנים כדי להפשיט את הקרבן פסח אלא היו משתמשים בידיהם, ולכאורה למה לא הערימו?<sup>(כב)</sup>

וכן יש להביא ראיה לזה מהגמ' דף קכד:, שם מסופר שאליבא דרבה (האוסר טלטול כלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל), לא התירו לרב כהנא להכניס את הכריות

(כב). והנה המשנ"ב הוסיף להביא ראיה מגמ' זו שאם יכול הוא להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר אסור לו להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור וכ"פ הדרישה (סע' יב בדרך אפשר) והכה"ח, אולם עצם הנחתו של המשנ"ב צ"ע שהרי כאן הכהנים צריכים את הקנים כדי שיקל עליהם ובכל זאת משתמשים הם בידיהם אז ממה נפשך גמ' זו צריכה עיון, נראה שגמ' זו אינה ברורה כ"כ שהרי היא אליבא דרבי אליעזר שאין הלכה כמותו ואין הכי נמי שלפי חכמים, שהלכה כמותם, גם בשבת היו משתמשים בקנים, כמו שפסק הרמב"ם (פירוה"מ לפסחים פ"ה מ"ט) וכן משמע מהגמ' בדף קמ, שכאשר יש לאדם חלוק התלוי ע"י קנה של אורגים' הגמ' מתירה לקחת את הקנה, הנחשב ככלי שמלאכתו לאיסור (כ"כ תוס' רמב"ם ועוד) הנמצא בחלוק, אע"פ שיכול לקחת את החלוק מהמקל (ומה שכתב רש"י שהקנה של אורגים' הוא כלי שמלאכתו להיתר, אין זה סותר את הראיה שבין כך יכול הוא שלא לטלטלו כלל, ואעפ"כ התירו לו). ובאמת רבו הפוסקים שחלקו על המשנ"ב הנ"ל והתירו לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו אף כשיש באפשרותו להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר, עיין בקצות השולחן (סי' קח' סקי"ד ע"ש בבדי השולחן שדחה ראייתו של השה"צ), וכן עיין במשמרת מועד עלמ"ם שבת לגרמ"מ קארפ (ח"ג קכד). שהאריך להביא ראיות נגד דברי המשנ"ב הנ"ל. ומה שהביא הגר"מ מאזוז (הערות איש מצליח) ראיה מרש"י שפירש על דוגמת המשנה "מחט לפתוח בו את הדלת-שאבד המפתח", אינו מוכח כ"כ שאפשר לומר שפירש מתי דוגמא זו שכיחה.

שלו לתוך ביתו כיוון שהיו לו מספיק כריות כבר בתוך ביתו, ולכאורה מדוע שלא יכניסם בהערמה? אלא מכאן י"ל שכל הערמה המותרת היינו דוקא שיש לו צורך בגוף החפץ שמציל (וכ"כ בספר אהליך יעקב עלמ"ס שבת סי' ז' סק"ד).



הרב יצחק שפירא\*

ראש ישיבת 'עוד יוסף חי'

ממחברי אל הר המור, תורת המלך ועוד

## איסור חובל בשבת לדעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם לגבי מלאכת דש (שבת ח, ז-י):

הדש כגרוגרת חייב ואין דישה אלא בגדולי קרקע. והמפרק הרי היא תולדת הדש וחייב וכן כל כיוצא בזה. החולב את הבהמה חייב משום מפרק וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק...

שמנה שרצים האמורים בתורה הן שיש להן עורות לענין שבת כמו חיה ובהמה ועוף, אבל שאר שקצים ורמשים אין להן עור, לפיכך החובל בהן פטור. ואחד החובל בבהמה חיה ועוף או בשמנה שרצים ועשה בהן חבורה יוצא מהם דם או שנצרר הדם אע"פ שלא יצא - חייב.

הסוחט את הפירות להוציא מימיהן חייב משום מפרק, ואינו חייב עד שיהיה במשקין שסחט כגרוגרת, ואין חייבים מן התורה אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד.



### קושיות בדעת הרמב"ם

#### מהי סיבת החילוק בים שמונת השרצים לשאר השרצים

והנה שנינו במשנה בשבת בפרק שמונה שרצים (קז): "שמונה שרצים האמורים בתורה הצדן והחובל בהן חייב ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור", והסביר רש"י (שם) שהטעם שדווקא בשמונה שרצים חייב הוא משום "דיש להן עור כדמפרש בגמ', והוא ליה חבורה שאינה חוזרת והוא ליה תולדה דשוחט", או משום ד"כיון דיש להן עור, נצבע העור בדם הנצרר בו וחייב משום צובע". וכמובן

(\* נערך ע"י תלמידים על פי שיעור כללי שניתן בישיבה.



ששני הפירושים לא מסתדרים עם דעת הרמב"ם, שסובר שחובל חייב משום מפרק (שהוא תולדה של דש), וא"כ צריך ביאור מדוע לדעתו יש הבדל בין החובל בשמונה שרצים לחובל בשאר שרצים.



### האם הפטור בשאר השרצים הוא בכל גווני

עוד הקשו המפרשים (מגיד משנה ועוד), שבגמרא שם (בעמוד ב) וכן בחולין (מו:), מובאת ברייתא לגבי חובל בשמונה שרצים: "נצרר הדם, אע"פ שלא יצא", ולעומת זאת, לגבי שאר שרצים מובאת ברייתא בחולין: "ושאר שקצים ורמשים - עד שיצא מהם דם". כלומר, החילוק בין שמונה שרצים לשאר שרצים הוא שבשאר שרצים האיסור הוא דווקא כשיצא הדם ובשמונה שרצים האיסור הוא אפי' כשרק נצרר הדם. אולם, הרמב"ם כתב לגבי שמונה שרצים שהחובל "ועשה בהן חבורה ויצא מהם דם או שנצרר הדם אע"פ שלא יצא" חייב, ואילו לגבי שאר השרצים כתב שהחובל בהם פטור וכלל לא חילק בין אם יצא הדם או שרק נצרר, ומשמע שבכל גווני פטור.



### מדוע חיוב סוחט מהתורה הוא רק על זיתים וענבים

עוד יש להבין ברמב"ם מדוע "אין חייבים מהתורה אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד". זוהי גמרא ערוכה בשבת (קמה.): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד, וכן תני דבי מנשה", אך שם רש"י הסביר (וכך הסבירו רוב ככל הראשונים) שהטעם הוא משום ש"שאר דריכות לאו אורחיהו בהכי", וברמב"ם קשה מאוד לומר כן, שהרי לשיטתו החובל באדם והוציא ממנו דם ג"כ חייב משום מפרק, שהוא תולדה דסוחט, וכי דרך לסחוט מאדם את דמו?!



## ההסבר בדעת הרמב"ם

ונראה בס"ד להסביר הסבר נפלא בדעת הרמב"ם, כך שלא רק שדבריו יובנו בשופי אלא גם כל הסוגיות יתבארו כפשוטן, ולא כמו שנדחקו כל הראשונים, וכדנחזי.



## ההבדל בין שמונת השרצים לשאר השרצים

כשדשים תבואה מפרידים ומפרקים את האוכל מהקליפה, ולכן אוכל שאין לו קליפה לא שייך לדוש אותו. אם כן, גם לגבי חובל, שלדעת הרמב"ם חייב משום מפרק, רק בשרץ שיש לו עור שייך לומר שהוא מפרק ומפריד את הדם מהעור, אך בשאר שרצים, שאין להם עור, לא שייך פירוק כלל. אמנם, חכמים גזרו על שאר שרצים משום שגם זה נראה כמפרק, כיוון שסוף סוף הדם יוצא מהשרץ, אולם מי שחובל בשרץ שאין בו עור והדם לא יצא אלא רק נצרר, אין זה דומה כלל למפרק ומותר לכתחילה. ובזה תתבאר המשנה של שמונה שרצים (קז.) כפשוטה: "שמונה שרצים האמורים בתורה הצדן והחובל בהן חייב ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור". ברם יש להעיר ש"פטור" שאמרה המשנה, שמשמע שמכל מקום אסור מדרבנן, הוא רק במקרה הרגיל, שחובל ויוצא דם, אך בחובל שלא יצא הדם אלא רק נצרר, יהיה מותר לכתחילה. לכן דייק הרמב"ם ורק לגבי שמונה שרצים כתב "או שנצרר הדם אע"פ שלא יצא"<sup>(א)</sup>.



(א). לכאורה יש להקשות על הרמב"ם (בלי קשר להסברנו דווקא) מדברי הגמרא לגבי הפוצע חילזון (עה.), האומרת שהטעם שחכמים סוברים שאינו חייב הוא משום שאין דישה אלא בגידולי קרקע. ומפורש לכאורה שגם בחילזון, שאינו משמונה שרצים, היה אמור להיות חייב על חבלתו עכ"פ כשהוציא דמו. ונראה ליישב שהרמב"ם מפרש כאן 'פוצע' כמו 'מפצח' (כמו במשנה בדף קכב: "נוטל אדם קורנס לפצע בו את האגוזין"), והכוונה שהוא מפצח את הקונכיה ומוציא ממנה את החלזון, וחייב הדישה הוא על הוצאת החילזון ולא על הוצאת הדם, וזה ודאי שהחילזון נחשב כנפרד מהקונכיה ולא כחלק ממנה. ובזה יתיישב מה שלכאורה קשה, מדוע החילזון אינו נחשב גידולי קרקע ומאי שנא מאדם בהמה חיה ושרצים, שלפי דברינו אכן אפשר לומר שהחילזון נחשב גידולי קרקע, אך הקונכיה שלו (שהיא עצם בעלמא, וכמו אבן) אינה נחשבת גידולי קרקע.

### הטעם שהסוחט שאר פירות (שאינם זיתים וענבים) פטור

ומה שהגמרא אומרת שהסוחט שאר פירות (שאינם זיתים וענבים) פטור, גם כן יתבאר לפי זה: באופן פשוט אי אפשר להגדיר סחיטת פירות כהוצאת האוכל מהקליפה, שהרי המיץ הוא חלק מהפרי, וכלשון הגמ' בביצה (ג.) "אוכלא דאפרת הוא", וכמו שמותר לסחוט פירות לתוך קדירה (שבת קמד:) וכדברי רש"י שם "הוי כמפריד אוכל מאוכל". מבין מיצי הפירות רק שמן ויין נחשבים משקים (מכשירין ו, ד) ולכן רק סחיטת זיתים וענבים נחשבת באמת כפירוק משקה מהפרי<sup>(ג)</sup>. ועל פי זה מבואר מדוע החובל והוציא דם חייב משום מפרק, שהרי גם דם קרוי משקה (מכשירין שם)<sup>(ד)</sup>. ומה שלקמן (ו:) סברה הגמרא שבמפס מורסא יש משום חובל, נראה שזהו משום שהליחה מוגדרת כדם עכור.



### ההבדל בין "מיפקד פקיד" ל"חבורי מיחבר"

עפ"י דברינו נוכל להסביר בטוב טעם ודעת את הספק של הגמרא בכתובות (ה:): "דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר". הגמרא דנה בזה רק כאן לגבי דם בתולים ובמסכת שבת (קלג:): לגבי מציצה של מילה, ובשני מקרים אלו מדובר בדם שאמורים להוציא אותו לא על מנת שישאר, כמשקה, אלא רק על מנת שיצא. אם מתייחסים לאותו דם בנפרד משאר הדם שבגוף, וכמשהו שמוגדר בפני עצמו (וזה מה שנקרא כאן 'מיפקד פקיד') - א"כ מכיוון שזהו דם שמתחילה אינו עומד לצאת כמשקה אלא כפסולת בעלמא, אי אפשר להתייחס אליו כאל גרעין ולגוף כקליפה

(ב). כך מדויק גם בדבריו בפרק כא (הל' יב) לגבי סחיטת שאר פירות: "מפרק חייב משום דש. והסוחט זיתים וענבים חייב משום מפרק. לפיכך אסור לסחוט תותים ורמונים הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם כזיתים וענבים, שמא יבוא לסחוט זיתים וענבים. אבל שאר פירות כגון פרישין ותפוחים ועוזרדין, מותר לסחוטן בשבת מפני שאינן בני סחיטה". הרי שתלה את הטעם שאסרו סחיטת תותים ורמונים בזה שהם כזיתים וענבים. ומה שכתב "הואיל ומקצת בני אדם סוחטים אותם", הוא רק טעם לדמיון לזיתים וענבים, ואין זו סיבה מדוע גזרו, ואפילו אם כל בני אדם היו סוחטים אותם עדיין לא היו אסורין מהתורה.

(ג). כך מדויק גם בדברי התוספתא בשבת (ט), דאיתא שם בסוף הלכה יג: "איזו היא חבורה, כל שיצא ממנה דם, נצרר הדם אע"פ שאין יכול לצאת הרי זה חייב", ומיד אח"כ בהלכה יד כתוב: "מנין לדם שהוא משקה... מנין ליין שהוא משקה... (וכיו"ב שאר משקין)".

ואין זה נחשב כדש. אך אם נתייחס לאותו דם כחלק משאר הדם שבגוף (מה שנקרא כאן בגמרא 'חבורי מיחבר' דהיינו שמחובר לכל הגוף) - א"כ זהו משקה לכל דבר, כמו דם<sup>ד</sup>. ומה שהגמרא בהמשך (כתובות ו:): אומרת שמפיס מורסא מותר בשבת משום ד"פקיד ועקיר", נראה שהכוונה שבשונה מדם בתולים ומילה שהם חלק ממערכת הדם הכללית, כאן הדם נעקר וכבר אינו נחשב כדם אלא כליחה בעלמא.



---

(ד). הגמרא בפסחים (לג:): דנה בשאלה דומה, האם המשקים שבפירות הם "מיפקד פקידי" או "מבלע בליעי", דהיינו בעוד שהמשקה בתוך הפרי האם הוא מוגדר בפני עצמו ('מיפקד פקידי') ולא נטמא בטומאת הפרי, או שהוא חלק מהענב ('מיבלע בליעי'). והטעם שהגמרא שינתה את הניסוח מסוגייתנו (לגבי דם בתולים) ומהסוגיה בשבת (לגבי דם מילה), יובן היטב עפ"י דברינו, שהרי לשון 'חבורי מיחבר' הכוונה שזה מחובר לשאר הדם שבגוף, דבר שלא שייך בפירות.

הרב מאיר דרך  
ישיבת תורת החיים

## חיוב עירוב חצרות בחדר מדרגות

א.

### דברי הגמרא והראשונים

#### הקדמה

בבואנו לדון האם יש דין עירוב חצרות בחדר מדרגות, יש להבחין שבאופן פשוט חדר מדרגות איננו דומה לחצר אלא הוא מעין בית שער, שהוא מקום מקורה העומד בפני עצמו המשמש לכניסה לבית ויציאה ממנו. וכן נקט בפשיטות בשו"ת אור לציון (ח"א או"ח ס' לא). ועל בית שער נאמר במשנה (עירובין פה ע"ב): "הנותן את עירובו בבית שער אכסדרה ומרפסת אינו עירוב, והדר שם אינו אוסר", וכתב רש"י: "אינו אוסר – על בעל חצר, ואין צריך ליתן את הפת דלאו דירה היא". היינו שבית שער אינו מוגדר כמקום דירה, ולכן אי אפשר להניח בו עירוב חצרות, שצריך להיות מונח רק בבית דירה, ומי שגר בו אינו אוסר ואינו צריך להשתתף בעירוב עם בני הבית. אך עדיין יש לדון, האם כשם שהדר בבית שער אינו אוסר על בני החצר, כך גם מותר לטלטל אל בית השער כשלא עירבו בני החצר זה עם זה. או שמא דינו של בית השער כחצר לכל דבר, ואסור לטלטל אליו בלי עירוב חצרות. ונפקא מינה לחדר מדרגות שבזמננו.

אמנם, המשנה מדברת על בית שער שבכניסה לחצר, אך בגמרא (שם עה ע"ב) נאמר שדין בית שער של בית כדין בית שער של חצר: "אמר רב יהודה אמר שמואל עשרה בתים זה לפנים מזה – פנימי נותן את עירובו ודיו, ור' יוחנן אמר אפילו חיצון". ומבואר שם שנחלקו שמואל ור' יוחנן האם הבית התשיעי כלפי פנים נחשב כבית שער שאינו צריך לתת עירוב, או שמא שני הבתים הפנימיים ביותר נחשבים כבתי דירה, ורק שמונת הבתים החיצוניים נחשבים כבית שער ואינן

צריכים לתת עירוב. אך בין לשמואל ובין לר' יוחנן, מוכח שגם בית שער דבית נחשב בית שער, ודינו כבית שער דחצר שלא צריך ליתן חלק בעירוב.



### **מדברי הרמב"ם נראה שדין עירוב חצרות לא נאמר דווקא בחצר אלא בכל מקום חילוק דיורין**

והנה, בעיקר דין עירוב חצרות כתב הרמב"ם (הל' עירובין פ"א ה"ב): "מדברי סופרים אסור לשכנים לטלטל ברשות היחיד שיש בה חלוקה בדיורין עד שיערבו כל השכנים כולן מערב שבת. אחד חצר ואחד המבוי ואחד המדינה, ודבר זה תקנת שלמה ובית דינו הוא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שדין עירוב חצרות אינו דווקא בחצר, אלא הדין הוא שבלי עירוב חצרות אסור לטלטל בכל "רשות היחיד שיש בה חלוקה בדיורין". ולפי זה נראה בפשטות שגם בית שער נידון כרשות משותפת, ואסור לטלטל בו, וכן מהבתי אליו, בלי עירוב חצרות.

וכן גם נראה מדבריו להלן (שם ה"ה): "לפיכך תיקן שכל רשות היחיד שתחלק בדיורין... כגון החצר לבתים, שנחשוב אותו המקום שיד כלן שווה בו כאילו הוא רשות לרבים... ויהיה אסור להוציא מרשות שחלק לעצמו לרשות שיד כלן שווה בו, כמו שאין מוציאין מרשות היחיד לרשות הרבים". ומבואר שכל רשות משותפת נאסרת ללא עירוב, וחצר היתה רק דוגמא לרשות כזו, וכלשוננו: "כגון החצר לבתים".



### **כך נראה גם מדברי רש"י**

וכך נראה גם מדברי רש"י, שאמנם במקום אחד (עירובין כא ע"ב ד"ה שלמה) כתב: "שלמה תיקן עירובי חצירות – וגזר שלא להוציא מרשות היחיד לרשות היחיד חבירו", ומשמע שאין בכלל איסור זה טלטול מרשות היחיד לרשות המשותפת משניהם, אך במקום אחר (שם צ' ע"ב ד"ה ורב אליבא) כתב במפורש שגם זה אסור: "ואשמעין אע"ג דגג לרבנן רשות מיוחדת, וחצר הוא רשות שותפת, מטלטלין. דלא גזור רבנן מרשות היחיד לרשות שותפין אלא בבתים, כגון מבית לחצר".

היינו שמותר להוציא מהגג לחצר, כי כל האיסור להוציא לרשות שותפים הוא מהבתים בלבד, אך לא מהגגות. וגם בדבריו מבואר שחצר היא רק דוגמא, ואה"נ שאסור להוציא גם לרשות שותפין אחרת, כגון בית שער.



### מחלוקת הראשונים בטלטול לחורבה עם בעלים

והנה, נאמר בגמרא (שם פה ע"א): "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבא אמר רב: שני בתים ושלוש חורבות ביניהם – זה משתמש בסמוך שלו על ידי זריקה, וזה משתמש בסמוך שלו על ידי זריקה". ובביאור המלה "חורבות" כתב רש"י (ד"ה ושלש): "מחיצות פרוצות זו לזו ואין בהן דיורין, ואין להן בעלים אלא בני הבתים הללו, ויש חלונות בבתים פתוחין לחורבה". ועוד כתב רש"י (ד"ה זה) שהסיבה שבעלי הבתים אינם אוסרים זה על זה היא שלכל אחד מהם יש תשמיש נוח בחורבה הסמוכה לביתו, שיכול לשלשל אליה דברים מהחלון, ואילו חברו צריך לזרוק כדי להשתמש בה, ותשמיש של זריקה דרך אוויר אינו אוסר על מי שתשמישו בשלשול נוח. וממה שכתב רש"י שמדובר בחורבות שאין להן בעלים הבינו התוס' (ד"ה שני בתים) שכאשר יש בעלים לחורבות אסור לכל בית לטלטל אפילו לחורבה הסמוכה לו. לפי זה יוצא שגם דירה שאינה אוסרת על החצר ואינה צריכה לתת חלק בעירוב, כגון חורבה, יכולה להיאסר בטלטול אליה כאשר יש לה בעלים.

והתוס' עצמם כתבו וז"ל: "ואין נראה לר"י לעשות דירה בלא בעלים" דירה לחצאין לאסור לטלטל בתוכו". כלומר, כיון שדירה שאין בעלים שדירים בה אינה נחשבת דירה ואינה אוסרת על בני החצר, אזי נראה שלכל הדברים היא אינה נחשבת מקום דירה, ויש להתיר לטלטל גם מהחצר ומהבתים אליה. ובמחלוקתם נחלקו גם ראשונים נוספים: הרז"ה (כח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ומנא) והראב"ד (מובא ברשב"א דלהלן) נקטו כרש"י, וכן נראה שנוטה דעת הריטב"א (עירובין פה ע"א סד"ה אלא מהא), ואילו הרשב"א (פה ע"ב ד"ה שלש חורבות; ובעכוה"ק בית נתיבות ש"ג אות ט' עמ' רמה) והרא"ש (פ"ח סי' ג) נקטו כתוס'.



א). דהיינו בלא בעלים שדירים בה בפועל באותה שבת.

## אפשרות להבין מהתוס' שכל מקום שאינו אוסר אינו אוסר

והנה, לפי העיקרון שכתבו התוס' שאין דירה לחצאין, נראה לכאורה שכל מקום שאינו אוסר על בני החצר יהיה מותר לטלטל אליו, ומינה נלמד לבית שער, שגם אליו יהיה מותר לטלטל אפילו בלי עירוב חצרות. וכן נראה שהבין הרשב"א בדעת התוס', וז"ל (שם): "אבל בתוס' אמר דמסתברא דכל שאינו אוסר אינו אוסר", דהיינו שלא רק לחורבה מותר לטלטל, אלא כל מקום שאינו אוסר יהיה מותר לטלטל אליו.

ובתוס' רבינו פרץ (שם ד"ה ומודים) מובאים דברי רבינו שמשון מקוצי, שמביא ראיה לשיטת ר"י: "ורבינו שמשון מקוצי הביא ראיה מזה כיון דלא שמה דירה תוכה מותר לטלטל, מדקתני במתניתין בבית שער הדר שם אינו אוסר, וע"כ אינו אוסר ר"ל דהוא עצמו אין אוסר להכניס ולהוציא לאחרים, מדאמר שלהי הדר (ע"ה ע"ב) זה בא בדרך זה ונותן עירוב בזה נעשה בית לזה כו', אלא בית שער נמי מותר תוכו, דאם היה אוסר לא היה עירוב מועיל כלום, שצריך שיהיה במקום שיוכל להביאו משם". ולכאורה מפורש בדבריו שלפי העיקרון שאין דירה לחצאין, יהיה מותר גם לטלטל לבית שער.



## לפי התוס' רק כשיש עירוב חצרות יהיה מותר לטלטל לרשות שאינה אוסרת

אך נראה שצריך לדייק יותר בדברי התוס'. דעל כרחנו אין כוונתם שממש כל מקום שאינו אוסר יהיה מותר לטלטל אליו, שהרי גם הדר בחצר אינו אוסר ואינו צריך לתת חלק בעירוב, אך פשוט שאסור לטלטל לחצר בלי עירוב חצרות<sup>2</sup>. וכן הוא בכל הרשויות שאינן בית דירה, כגון קרפף וגג, שאמנם ניתן לטלטל אליהן כלים ששבתו בחצר, אך אסור לטלטל אליהן כלים ששבתו בבית (עירובין פט ע"א,

ב). ואף שהאיסור לטלטל בחצר אינו נובע מכך שיש אנשים שגרים בחצר אלא מכך שאנשים גרים בבתיים שפתוחים לחצר, סוף סוף אין זה משנה לנידון דידן, וחזינן שהחצר עצמה אינה אוסרת אך נאסרת. ולכן גם אין זה משנה לנידון דידן אם האיסור לטלטל בקרפף נובע מחילוקי דיוקין או מדמיונו לרשות הרבים (ראה באה"ל סי' שעב ס"א ד"ה או), דסוף סוף הדר בו אינו אוסר אך הקרפף נאסר.



שו"ע סי' שעב ס"א), וכל זאת למרות שהדר בהם אינו אוסר על בני החצר, דאין בהם בית דירה.

ולכן נראה שכל דברי התוס' בסוגיה נאמרו דווקא במקרה שבו עירבו בחצר הסמוכה לחורבה וממילא גם החורבה הותרה בטלטול, כיון שדינה כדין החצר וניתרת עימה בעירובה; או שלא צריכים לערב כי אין שם שני בתים האוסרים זה על זה, ולכן יהיה מותר לטלטל לחורבה, דאז היא אינה אוסרת. אך כאשר לא עירבו, גם לתוס' פשוט שיהיה אסור לטלטל לחורבה אף על פי שהיא עצמה אינה אוסרת. ומינה נלמד לדין בית שער שהוזכר בתוס' רבינו פרץ הנ"ל, שגם הוא רשות המשותפת לכמה דיירים כמו חצר וחורבה. דאף שהדר בבית שער אינו אוסר, ואם נתנו בני הדירות עירוב חצרות אין הוא צריך לתת חלק עמהם, אעפ"כ לא הוקל דינו מחצר, שאסור לטלטל בה בלי עירוב חצרות. ועל כרחנו שזו גם כוונת רבנו שמשון מקוצי, המובא בתוס' רבינו פרץ הנ"ל, שמותר לטלטל לבית שער רק כאשר עירבו. והחידוש שרצה להשמיע בדבריו הוא שבית השער נותר יחד עם בתי החצר בעירוב חצרות.

ועל כרחנו שכל הדיון שלהם עם רש"י הוא רק על מקרה שכל בית עירב בחצרו, ואז אומרים התוס' שכיון שהחורבה לא נחשבת כבית דירה והיא לא נותנת חלק בעירוב, אזי אין היא חשובה בית דירה גם לעניין איסור הטלטול אליה, והרי היא כחלק מהחצר שהותרה על ידי עירוב חצרות. אך בבית שער של כמה בתים, יהיה צורך לערב כדי להתיר לטלטל אליו, דעד כאן לא שמענו שמקום שאינו אוסר אינו אסור אלא רק כאשר עירבו בחצר, אך בלי עירוב גם החצר אסורה בטלטול, והוא הדין לבית שער.

ונראה שיש הכרח נוסף להבנה זו ממה שכתב רבינו שמשון מקוצי במקום אחר (סמ"ק סי' רפב, תוס' רבינו פרץ עירובין עב ע"א ד"ה ומודין) שכאשר כמה דיירים שונים גרים בבית, הם צריכים לערב ביניהם כדי להתיר את הטלטול. ובתוס' רבינו פרץ מוכח שהדיון הוא לא רק על טלטול מחדר לחדר, אלא גם לבית החיצון של בעל הבית, שדינו כבית שער, משום שהוא משמש למעבר לחדרים הפנימיים, וכמו דין עשרה בתים זה לפנים מזה (עירובין עה ע"ב). וכלשונו (תוס' ר"פ שם): "ומותרין כולם בין בעל הבית בין הם להוציא מחדרים שלהם לרשותו של בעל הבית, ואפילו יש

להם לבדם פתח פתוח לר"ה", ומוכח להדיא מדבריו שעירוב חצרות נצרך גם כדי להתיר לטלטל לבית שער, דהבתיים החיצוניים נידונים כבית שער לכל דבר. וכך יש לפרש את מה שכתב רבינו פרץ במקום נוסף (פה ע"א ד"ה שני) שמותר לטלטל לבית שער, דעל כרחק כוונתו רק כשיש עירוב חצרות.



### הרשב"א בעבודת הקודש כותב שכל שאינו אוסר אינו אוסר

וכאמור, הרשב"א (שם) כתב בשם התוס' שכל מקום שאינו אוסר אינו אוסר ונקט כדבריהם. ולכאורה היה ניתן להבין מדבריו דכיל כללא, וממילא יהיה מותר גם לטלטל לבית שער שאינו אוסר על בני החצר.

וכן כתב בעבודת הקודש (שם) וז"ל: "חצר הסמוכה לחורבה של אחד מן השוק, בעל החצר מותר להוציא לה כלים ששבתו בחצר, לפי שאין חורבה אוסרת, וכל שאינו אוסר אינו אוסר. ויש מי שאוסר. ולראשון דעתי נוטה". ומפורש בדבריו להלכה שכל מקום שאינו אוסר אינו אוסר. ובדבריו אין את ההכרח הנ"ל בתוס' של דירה לחצאין, שהוכח שעיקרון זה נכון רק כשעירבו בחצר. והרשב"א לא כתב בלשון זו אלא בלשון כוללת, ולכאורה משמע שגם כשלא עירבו יהיה מותר לטלטל לכל מקום שאינו צריך לתת חלק בעירוב.



### בחידושי נראה שיש יוצאי דופן לכלל זה

ואולם במקום אחר (עירובין צב ע"א ד"ה שתי) כתב הרשב"א: "לפי מה שכתבתי למעלה בריש פרק כיצד משתתפין על דעת רבותינו הצרפתים ז"ל דכל שאינו אוסר מותר להוציא מן הבתים, וחורבה אפילו דאחרים מוציאין לה אפילו מאני דבתים, האי חורבה רחבה שאחורי הבתים היא ופתח הבית פתוחה לה, ולפיכך הוא ליה כעין חצר לאסור בו כלי הבית בלא עירב". הרי שמחלק להדיא בין חורבה דסוגייתנו, שאינה נחשבת חצר, לבין חורבה המשותפת לכמה דיירים והבית פתוח לה, שאף שאינה אוסרת כי היא אינה בית דירה, בכל זאת היא נחשבת כחצר ציבורית כי לכולם נוח להשתמש בה. ומוכח שאין זה כלל שכל מקום שאינו

אוסר יהיה מותר לטלטל אליו, אלא הדבר תלוי בכך שחורבה זו אינה משמשת כחצר. ולפי זה ברור שבית שער שמשמש כחצר, יהיה אסור לטלטל אליו בלי עירוב, דעד כאן לא אמר הרשב"א שמקום שאינו אוסר אינו אסור אלא בחורבה הסמוכה לבית מצידו ואינה משותפת לכמה דיירים.



### מדברי התוס' רי"ד נראה לכאורה שמותר לטלטל לבית שער בלי עירוב

והנה מצינו לתוס' רי"ד (עד ע"א ד"ה הלכה כר"ש) שהקשה על מה שכתב רש"י (עד ע"א ד"ה הכא נמי) שחורבה השייכת לבעלים אוסרת לטלטל אליה, וז"ל הרי"ד: "וקשיא לי טובא, כיון דחורבה לא אסרה במבוי משום דלא דיירי בה, אמאי אסור לטלטל מחצר לחורבה, והא בהלכתין דלקמן בשלהי פרקין אמרינן: אמר רב נחמן אמר רבה בר אבונה אמר רב: שתי חצרות ושלשה בתים לפניהן, זה בא בדרך זה והניח עירובו בזה, וזה בא בדרך זה והניח עירובו בזה, זה נעשה בית שער לזה וזה נעשה בית שער לזה, אמצעי הוה בית שמניחין בו עירוב, וכל בית שמניחין בו עירוב אינו צריך ליתן פת, אלא שני הבתים הסמוכים לחצרות כיון שנעשו בית שער ואינן אוסרין בחצר גם אינו אסור לטלטל מחצרות לאותן הבתים, ותיפשוט מהכא דכל שאינו אוסר אינו אסור לטלטל מרשותו לתוכו". וכוונתו להוכיח מדין הגמרא (עה ע"ב) לגבי בית הסמוך לחצר שנידון כבית שער כאשר יוצאים דרכו לבית אחר, שהוא לא נאסר בטלטול אליו, ומוכח שמקום שאינו אוסר אינו אסור.

ובמקום אחר (עה ע"ב ד"ה עשרה בתים) כתב הרי"ד להוכיח כן גם מדין עשרה בתים זה לפני זה שהוזכר לעיל: "מיכן מוכיח, ומשתי חצרות ושלשה בתים ביניהן, שכל דבר שאינו אוסר בחצר מותר לטלטל מן החצר לתוכו. וקשיא למורה שפירש לעיל שאסור לטלטל מחצר לחורבה". ומפשטות דבריו נראה שעצם העובדה שבית שער אינו אוסר על בני הבתים, מתירה לטלטל אליו.



### מדבריו במקום אחר נראה שכוונתו רק כשאין צורך בעירוב

אמנם, לעיל מיניה (עד ע"א ד"ה אחד גגות) מובאים בדברי הרי"ד שאלה ותשובה בעניין זה: "אי קשיא, מהכא מוכח דאין מטלטלין מבית לקרפף בלא עירוב, והרי

הוכחתי במהדורא תליתאה (שם ד"ה הלכה כר"ש) דכל מידי דלית ביה דיורין לא אסר אאחריני, ולא אסירי נמי לטלטולי מביתו לגויה". היינו ששאל מדוע אסור לטלטל לקרפף, אם כל מקום שאינו אוסר אינו אסור. והשיב הרי"ד: "תשובה: הני מילי כגון חורבתו וקרפיפו של שמעון הסמוכין לחצר ראובן, ואין שמעון סמוך להן שישתמש בהן, בהא ודאי מותר ראובן להשתמש בהן ואף על פי שהן רשות שאינה שלו, שכיון שאינם אוסרין עליו גם הוא אינו אסור להשתמש בהן, ואינם צריכים עירוב, אבל אם סמוך שמעון לחורבתו או לקרפיפו ומשתמש בהן והן סמוכין נמי לחצר ראובן, התם אמר ר' שמעון דמחצר ראובן לקרפיפו של שמעון או לחורבתו מותר לטלטל בלא עירוב שכולן הן רשות אחת, אבל מבית ראובן לקרפף שמעון לא, ואע"פ שאינו בית דירה, שכיון ששמעון שלא עירוב עמו סמוך לו ומשתמש בו, אסור לטלטל מביתו לאותו קרפף". כלומר, כל מה שהתירו לטלטל למקום שאינו אוסר, זה רק כאשר אין שני אנשים משתמשים באותו מקום, אך כאשר שני אנשים משתמשים באותה רשות הרי היא כחצר, ואי אפשר להשתמש בה בלא עירוב ואע"פ שאינו אוסר הרי הוא אסור.

ומינה נלמד, שגם מה שכתב להתיר לטלטל לבית שער, היינו רק כאשר הבתים הפנימיים עירבו זה עם זה, דאז אנו אומרים כל מקום שאינו אוסר אינו אסור. וכן כתב הרי"ד בתשובותיו (ס' מד) לגבי בית כנסת, שכל רשות שותפין צריכה עירוב, אך בית כנסת פטור מעירוב כי אין כמה בתים משתמשים בו. ומשמע שאם היו בתים משתמשים בבית הכנסת, היה אסור לטלטל אליו בלי עירוב, אפילו שהוא אינו בית דירה ואינו אוסר על בתים אלו.



## **דברי השר מקוצי הסמ"ק והגהות רבינו פרץ שגם בבית שער צריך**

### **עירוב**

והסמ"ק (ס' רפב) הביא את דברי ר"י בתוס' (עירובין עב ע"א ד"ה ומודין) שמתיר לבחורים הדרים בבית רבם לטלטל אליו גם בלי עירוב, והוסיף וכתב: "והשר מקוצי<sup>ג</sup> היה מצריך להם תפיסת יד או עירוב בלא ברכה, דאמרינן בפרק כיצד

(ג). הוא רבינו שמשון ב"ר שמשון מקוצי (נקרא גם השר מקוצי), מצעירי תלמידיו של ר"י הזקן.

משתתפין דבעל הבית המשכיר או המשאיל לאחרים בתיו – אם יש לו תפיסת יד בכל הבית אין אוסרים, ואם לאו אוסרים". ומבואר מדבריו שהצריך את התלמידים לערב (בלי ברכה) כדי לטלטל לבית רבם, אא"כ הייתה לרבם תפיסת יד בחדריהם. ובהגהות רבנו פרץ על הסמ"ק (אות ו) כתב על זה: "וצ"ע אם מצריך להם עירוב בלא ברכה אפילו בפתח אחד לרשות הרבים, דהא משמע דלא מהני פתח אחד לרשות הרבים כי אם לאחשובי החיצונית בית שער, וכן נהגו בבירה גדולה שמשכירים בני אדם הרבה כל אחד ואחד חדר לבדו ואין להם כי אם פתח אחד לרשות הרבים, ואפילו הכי נהגו לערב". וכוונתו, שיש לעיין האם גם כאשר כל התלמידים יוצאים דרך בית רבם, יהיה העירוב בלי ברכה, דאמנם בית רבם נידון כבית שער, אבל אין זה אומר שיהיה מותר לטלטל לשם בלי עירוב. ומוסיף, שכך נוהגים בבתי גדולים המושכרים לדיירים נפרדים, שמערבים כולם ביחד כאשר כולם יוצאים דרך פתח אחד. ויוצא מדבריו שהעובדה שכולם גרים בבית אחד, ויוצאים דרך בית אחד, אינה פוטרת אותם מעירוב חצרות.

ודברי השר מקוצי הללו הובאו גם בתוס' רבינו פרץ (עב ע"א ד"ה ומודים), ולפני כן הביא את דברי ר"י בלשון זו: "ומותרין כולם בין בעל הבית בין הם להוציא מחדרים שלהם לרשותו של בעל הבית, ואפילו יש להם לבדם פתח פתוח לר"ה". ומוכח שהנידון הוא לא רק על טלטול מחדר לחדר, אלא גם על הטלטול לבית שער. ודברי הסמ"ק והגהות רבינו פרץ הללו הובאו בבית יוסף (ס' שע אות ג) וברמ"א (שם), שגם כאשר כמה בתים יוצאים בפתח אחד, הרי הם חייבים בעירוב חצרות.

ולפי זה נראה ברור שהוא הדין לחדר מדרגות, שאינו בית דירה וכל שכן שיהיה צריך עירוב דדינו כבית שער לכל דבר, וכמו הנידון של השר מקוצי ורבינו פרץ, שכמה בתים נפרדים היוצאים דרך בית שער אחד חייבים בעירוב.



## מכל הראשונים הנ"ל מבואר שאין היתר לטלטל לבית שער בלי עירוב חצרות

ולפי מה שהתבאר, כל המחלוקת של רש"י ותוס' בדין חורבה היא האם כאשר יש לה בעלים שאינם משתמשים בה בפועל יהיה מותר לבני החצר לטלטל לשם.

ולשיטת התוס' כיון שאותה חורבה אינה צריכה ליתן חלק בעירוב, הרי שאחרי שעירבו בחצר, כל החצר, בתיה וחורבותיה מותרות בטלטול. וגם הרשב"א, שנקט ככלל שכל מקום שאינו אוסר אינו אסור, כתב להדיא שזה רק כאשר הרשות הזו אינה משותפת לכמה דיירים. ולכן הרשויות שהיו פטורות מעיקרא מלתת עירוב יהיה גם מותר לטלטל אליהם. אך לא התחדש שמקום שאינו אוסר ולא צריך ליתן חלק בעירוב חצרות יהיה מותר לטלטל אליו גם בלי עירוב חצרות, וממילא אין היתר לטלטל לבית שער בלי עירוב חצרות.



## **ב.**

### **דברי האחרונים**

#### **דברי המשנ"ב שלפי התוס' מותר לטלטל לבית שער גם כשלא עירבו**

והנה, בדין עשרה בתים זה לפנים מזה שהוזכר לעיל, כתב המשנ"ב בשער הציון (סי' שע סקכ"ו): "אכן אם לא נתנו הפנימיים עירובין, אפשר דכשם שאסורין לטלטל בחצר כך אסורין באלו הבתים החיצוניים, דאף על פי שאינם אוסרין אסורין. ותליא בפלוגתת רש"י ותוספות בסוגיא דחורבה". ומבואר שדן בשאלה האם מותר לטלטל לבית שער גם ללא עירוב, דהרי הפנימיים הם בתי דירה, והחיצוניים נחשבים לבית שער שלהם. ותלה זאת במחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל בסוגיה של חורבות, האם מותר לטלטל לרשות שאינה אוסרת על החצר כשיש לרשות זו בעלים. שהרי לבתים החיצוניים יש בעלים, אבל הם אינם אוסרים על הפנימיים כמבואר בגמרא, ולפי התוס', שהתירו לטלטל לחורבה שיש לה בעלים, יהיה מותר לטלטל גם לבית השער הזה בלי שעירבו. ואם נקבל את דברי המשנ"ב, יצא שבחדר מדרגות שבימינו שאף אחד לא דר בו, גם לשיטת רש"י יהיה מותר לטלטל בו, דהוא כמו חורבה שאין לה בעלים.

אמנם לכאורה יש להעיר על דברי המשנ"ב, שיש חילוק בין הנידון לראיה. דבסוגיה דחורבות לא מדובר על חורבה המשותפת לכל הדיירים בחצר, אלא על רשות פרטית שיש לה חלונות פתוחים לחצר, והיא אינה אוסרת על החצר. ושפיר יש לומר שכשם שהיא אינה אוסרת על החצר, כך יהיה מותר לטלטל אליה

לשיטת התוס'. זאת, משום שיש בה גריעות מצד היותה חורבה, ואין היא כמו סתם רשות יחיד. אך בבתי החיצוניים דגן מדובר על בתי שער המשותפים לכל הדיירים, ונראה שהם דומים יותר לחצר המשותפת שאסור לטלטל אליה בלי עירוב, וכפי שהתבארה לעיל סברה זו.



### דברי האור לציון במשנה ראשונה שאין צורך לערב בחדר מדרגות

ובש"ת אור לציון (ח"א או"ח סי' לא) נשאל לגבי עירוב חצרות בחדרי מדרגות, והשיב: "הנה הדבר פשוט שאין לדמות חדרי המדרגות של ימינו להא דמבואר בש"ע (ר"ס שסו) שכתב: חצר שהרבה בתים פתוחים לתוכו, אסור חכמים לטלטל מבתיהם לחצר עד שיערבו וכו', ולכאורה הוא הדין בנידון דידן. אולם נראה דכיון שחדרי המדרגות שלנו מקורים, לא דמו לחצר שאינה מקורה, ומסתברא דבית שער הוא דמיקרו, וכדלקמן. והנה הדבר ידוע דהדר בבית שער שבחצר אינו אוסר על בני החצר, לפי שאינו חשוב דירה וכדתנן במתניתין (עירובין פה ע"ב), וכן פסק בש"ע (ר"ס שע), וכתבו האחרונים (ע' משנ"ב שם סק"א), דאפילו יש לו ד' מחיצות והוא מקורה, אפילו הכי דינו כבית שער ואינו אוסר, והיינו טעמא דכיון דרבים עוברים דרך שם אינו חשוב דירה. אלא דאכתי אינו דומה נידון דידן להתם, דהתם הוא בית שער דחצר, מה שאין כן בנידון חדר המדרגות שלנו דאף אם נאמר שדינם כבית שער, אינם אלא כבית שער דבית, ולא כבית שער דחצר, שהרי יוצאים מן הבתים אליהם, ומהם אל החצר הפונה למבוי או לרה"ר, ומכל מקום מרן הבית יוסף כתב דנקטינן דאפילו בית שער דבית אינו אוסר" עכ"ל. ומבואר מדבריו כנ"ל, שחדר מדרגות נקרא בית שער, והוא אינו אוסר על דיירי החצר.

ובהמשך כתב דכמו דאין הבית שער אוסר, הוא הדין נמי דאינו נאסר לטלטל בתוכו. ואף שהמשנ"ב בשער הציון הנ"ל תלה זאת במחלוקת הראשונים, למעשה יש להקל, "חדא, דהרא"ש והרשב"א שהם מעמודי ההוראה ס"ל לקולא דמותר לטלטל בתוכו. ועוד בה, דגם דעת מרן הש"ע משמע דס"ל כן לקולא, מדסתם לה סתומי, וכמו שהעיר בזה המשנ"ב בביה"ל שם. וגם הלבוש וכמה מגדולי האחרונים ס"ל להקל, וכל זה מלבד מאי דקי"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב".

ובהמשך דבריו הביא שהחזו"א פקפק במה שתלה המשנ"ב את דין בית שער במח' רש"י ותוס' לגבי חורבה, וז"ל: "ועוד דעצם הדין שכתב המשנ"ב לדמות האי דינא דבית שער לדינא דחורבה, ור"ל דתליא בפלוגתא הראשונים שם, אינו מוכרח, ויעוין בחזו"א או"ח (סי' צד אות ב) דפליג ע"ז, וס"ל דבבית שער כהאי גוונא שלא עירבו הפנימיים, יהיו מותרים לטלטל מביתם לבתים החיצוניים אף לדעת רש"י, וכי היכי דאין צריך ליתן בעירוב, כמ"ש הריטב"א לפרש"י, דהן נכללין בעירוב הפנימיים, ה"נ אין אוסרין עליהן וכו', ע"ש". ומבואר מדברי החזו"א, שגם לשיטת רש"י יהיה מותר לטלטל מהבתים הפנימיים לבית שער גם כשלא עירבו, ונעסוק בדברי החזו"א הללו בהמשך.



### לפי מה שהתבאר קשה לקבל את ההיתר של האור לציון

אמנם, לכאורה קשה לקבל את שתי הסיבות שהעלה להיתר. כפי שהתבאר לעיל בדברי הראשונים, כל מה שהתירו לטלטל למקום שאינו אוסר, הוא רק כאשר עירבו בחצר או שאין צורך לערב. אך לא למדנו בדבריהם שבכל אופן מקום שלא אוסר על בני החצר ואינו צריך לתת פת בעירוב, ייחשב גם כמקום שמותר לטלטל אליו. דיתכן שאין הוא בית דירה, אבל אסור לטלטל אליו, כיון שהוא משותף לכמה דיירים. וכי חצר, גג, קרפף וכותל שבחצר שאינם אוסרים על בני החצר, והגר בהם אינו צריך לתת חלק בעירוב, יהיו מותרים בלי עירוב חצירות? הא קמן, שיש מקומות שאינם אוסרים על בני החצר, ואעפ"כ יהיה אסור לטלטל אליהם בלי עירוב. ואין סיבה שבית שער לא יהיה כמו חצר לעניין זה, דהוא מקום שאינו אוסר כמו שחצר אינה אוסרת, והוא רשות משותפת כמו שחצר היא רשות משותפת, וכדי להתיר לטלטל אליהם מהבתים יהיה צריך לעשות עירוב חצרות.

בנוסף, כפי שהתבאר לעיל בדברי הראשונים, ישנו חילוק בין חורבה לבין בית שער, וגם אם נפשוט את ספקו של שעה"צ לקולא, עדיין לא ברור כיצד אפשר לדמות ביניהן. דחורבה היא רשות שאינה משותפת לדיירי החצר, ומסתבר שהיא מעין מקום הפטור מעירוב חצרות, וגם לא נאסר מעיקרא לטלטל אליו, דאין היא כמו בית שבחצר. אך בית שער הוא רשות המשותפת לכל הדיירים וכולם עוברים



דרכו, והסיבה שאין הוא אוסר היא משום שאין זה בית דירה, אך אין זה אומר שיהיה מותר לטלטל אליו. וכעין זה הקשה על דבריו המנוחת אהבה (ח"ג הע' 173).



### במשנתו האחרונה חזר בו האור לציון והצריך לערב בחדר מדרגות

ובאמת בחלק ב' של האור לציון חזר בו ממה שכתב בח"א, וז"ל (פכ"ג תשובה ג): "שאלה: האם מותר לטלטל חפצים מהבית לחדר מדרגות המצוי כיום. תשובה: אין להוציא חפצים מהבית לחדר מדרגות, וכן אין לטלטל בתוך חדר המדרגות, או להוציא מחדר המדרגות לחצר. ומכל מקום אם יש בעיר עירוב, מותר לטלטל בחדר המדרגות, וכן להוציא מהבית לחצר או מדירה לדירה, דרך חדר המדרגות. וכן אם עשו דיירי הבית עירובי חצירות, מותר לטלטל מדירה לדירה או מהבית לחדר המדרגות או לחצר".

ובביאורים לתשובה זו<sup>ד</sup> כתב: "אמנם לאחר זמן כתב אלי חכם אחד מחו"ל בענין זה, ושוב ראיתי שאין הכרח כלל לדברי המ"ב, שמה שדימה דין בית שער לדין חורבה, שפיר יש לחלק ולומר שדוקא חורבה שתשמישה על ידי זריקה ואין עוברים בה, לכן אין היא נאסרת לטלטל בתוכה, משא"כ בית שער שמהלכים בו, לא דמי לחורבה". ומבואר שדוחה את הדימוי בין חורבה לבין בית שער, שבבית שער מהלכים ויתכן שהוא יהיה אסור לדיירים בלי עירוב, מה שאין כן חורבה שלא הולכים בה אלא רק משתמשים על ידי זריקה. ובהמשך דבריו דחה גם את הטענה שמקום שאינו אסור אינו נאסר: "ואדרבה יש לומר שדינו כחצר, שאף שודאי שאינה אוסרת, מ"מ אין מטלטלים בתוכה בלא עירובי חצירות, ואם כן הוא הדין בית שער, שכיון שאינו חשוב דירה, דינו כחצר שאסור לטלטל בתוכו".

וכתב עוד: "וכן נראה דעת החזו"א, שכתב בסימן צ"ד סוף אות ב' וז"ל, ומיהו ב' הפנימיים אפשר דאסרי אהדדי, דהאי בית שער הוא כחצר של שניהם, ואם לא עירבו אסורים. משמע שמדמה לחצר, ואוסר לטלטל בתוכו, וראה עוד מש"כ באור

(ד). התשובות והביאורים שבחלק ב' נכתבו על ידי תלמידיו של הרב בן ציון אבא שאול בישיבת פורת יוסף, כמבואר בהקדמת הספר לבן המחבר, והמחבר עבר בעצמו על הספר וראה את כל הדברים שנכתבו בשמו.

לציון שם בשם החזו"א, ע"ש". ומבואר שלמד מהחזו"א שהבית שער נחשב כחצר ואסור לטלטל בתוכו בלי עירוב. ולכאורה קשה, שבתשובתו בחלק א' הוא למד מדברי החזו"א שאפילו לדעת רש"י יהיה מותר לטלטל בבית שער בלי עירוב, וצ"ע.



### דברי החזו"א שבתי השער מתבטלים לבתים הפנימיים

וזה לשון החזו"א הנ"ל: "במ"ב סימן ש"ע ס"ז בשעה"צ אות כו, כתב די' בתים זה לפנים מזה ולא עירבו הפנימים אסורין לטלטל מביתם לבתים החיצוניים לדעת רש"י, ואין זה מוכרח, ונראה דכיון דחשבינן ליה כבית שער של הפנימים אינם אסורין עליהם דגריעא מבית התבן דהכא מבטל בטילין לפנימים, וכי היכי דא"צ ליתן בעירוב כמש"כ הריטב"א לפרש"י דהן נכללין בעירוב הפנימים ה"נ אין אסורין עליהן". וביאור דבריו, שהמשנ"ב הנ"ל כתב שלפי רש"י הבתים הפנימיים אסורים לטלטל לבתים החיצוניים בלי עירוב, והחזו"א מקשה שאין זה מוכרח. ולשיטתו "דכיון דחשבינן ליה כבית שער של הפנימים אינם אסורים עליהם", היינו כיון שהבתים החיצוניים נחשבים כבית שער של הפנימיים, אזי מותר לפנימיים לטלטל בהם". וטעם הדבר "דגריעא מבית התבן דהכא מבטל בטילין לפנימים", דהיינו מבואר בתוס' הנ"ל (פה ע"א ד"ה שלוש) שלדעת רש"י בית התבן (אפילו שיש בו דירין) ובית דירה שאין בו דירין עכשיו, אינם אסורים על בני החצר, אך אסור לטלטל אליהם אפילו כשעירבו בחצר. ורוצה החזו"א לומר, שבית שער הוא מקום גרוע יותר מהם ופחות עומד בפני עצמו, ויהיה מותר לטלטל אליו כשלא עירבו, דהוא ממש מתבטל לבתים הפנימיים. ומוכיח החזו"א שבית השער מתבטל לפנימיים: "וכי היכי דא"צ ליתן בעירוב כמש"כ הריטב"א לפרש"י דהן נכללים בעירוב הפנימיים", דהיינו שהריטב"א (פה ע"א סוד"ה אלא מהא דאמר רבה) כתב: "דשאני התם שנתנו" כלם בעירובו של פנימי כיון שהם לו כבית שער", וכוונתו לבאר שהסיבה שמותר לטלטל מהבתים הפנימיים לחיצונים גם לדעת

(ה). זה בהכרח כוונתו במילים 'אינם אסורים עליהם', דאין לומר שכוונתו היא שהבתים החיצונים לא צריכים ליתן חלק בעירוב, דהרי לזה גם המשנ"ב מודה, וכל הדיון הוא האם מותר לפנימיים לטלטל בהם בלי עירוב.

רש"י, היא מפני שהם נחשבים כאילו נתנו עירוב עם הפנימיים, ומוכח מדבריו שהבתים החיצוניים מתבטלים לפנימיים. ואומר החזו"א שמפני שהם מתבטלים לפנימיים ואינם צריכים ליתן חלק בעירוב, לכן יהיה מותר לפנימיים לטלטל בהם גם בלי עירוב, דהם נחשבים כבית אחד. אמנם, הריטב"א מדבר להדיא כשנתנו הפנימיים עירוב, ואילו המשנ"ב דן במקרה שלא עירבו, אך החזו"א לומד ממנו כעקרון שבתי השער אינם עומדים בפני עצמם ונכללים בבתים הפנימיים.

ולכאורה יש להקשות כיצד למד החזו"א כך מהריטב"א, דלעולם אימא לך שלדעת הריטב"א הסיבה להיתר היא מפני שעירבו הפנימיים, ולא הוזכר כלל בדבריו העניין של 'נכללין בעירוב הפנימיים'. וביותר יקשה לפי דברי הרשב"א המפורשים יותר, שכתב (פה ע"ב ד"ה שלש חורבות אלו): "דשאני התם דכיון דבית שער לפנימי [הוא], ופנימי נתן את העירוב ועל ידי העירוב הוא שהותרו כולן". ומבואר בדבריו להדיא שהעירוב הוא זה שהתיר את בתי השער.



### החזו"א מתיר רק לפי מחלוקת רש"י ותוס' אך לדינא אוסר

ונראה לומר בדעת החזו"א, שהוא סובר לדינא שכאשר לא יערבו בני הבתים הפנימיים יהיה אסור לטלטל לבתים החיצונים, ודלא כמו שרוצה להתיר המשנ"ב לפי תוס'. אך החזו"א חולק על המשנ"ב גם במה שכתב 'תליא בפלוגתא רש"י ותוס' בסוגיא דחורבה', ולשיטתו אין נידון זה קשור לסוגיה זו, ומצד הנידון שם גם רש"י היה מתיר כאן. וטענת החזו"א היא שבית השער שונה מהותית מחורבה, שאינה אוסרת על החצר, בגלל שהיא עומדת בנפרד ממנה. ובית השער אינו אוסר על בתי החצר כמפורש במשנה (פה ע"ב), אך, בשונה מחורבה, אין זה משום שהוא נפרד מהם אלא משום שהוא נכלל בעירוב הפנימיים. ולכן גם רש"י יודה שיהיה מותר לטלטל אליו, דבית שער הרבה יותר קשור לבתים מבית תבן.

והחזו"א מדייק את היסוד הזה מדברי הריטב"א, דלכאורה מדוע היה צריך הריטב"א לומר שבית שער נחשב כאילו נתן בעירוב, הרי בגמ' לא כתוב אלא

(1). יש שהגיהו בדבריו 'שניתר', אך בחי' הרשב"א (פה ע"א ד"ה שלש חורבות) מוכח להדיא שכוונתו 'כאילו נתנו', וודאי שאין כוונת הריטב"א שהבתים החיצוניים צריכים לתת בעירוב, דזה נגד סוגיית הגמ' בעה ע"ב.

שהוא פטור מלתת עירוב, והיה אפשר להבין שהוא כמו בית תבן וחורבה, שהם פטורים מלתת עירוב. אלא שכוונת הריטב"א לומר את היסוד הנ"ל, שבית שער שונה במהותו מחורבה, שאין הוא פטור לגמרי מעירוב, אלא הוא נחשב כאילו הוא נותן עירוב יחד הפנימיים ונכלל בעירובם, ולכן גם רש"י יודה שמותר לטלטל אליו. ואין לומר שכוונת הריטב"א היא שמותר לטלטל לבית השער רק בגלל העירוב ובכך הוא שונה מחורבה, דלפי רש"י יהיה אסור לטלטל לחורבה גם אם הבית הסמוך אליה עירב בחצרו, וכמו שהתבאר לעיל. ועל כרחנו שההבדל בין המקרים הוא לא העירוב, אלא מהות הרשות שאינה אוסרת.<sup>ז</sup>

אמנם, לדינא ברור שגם לפי התוס' יהיה אסור לטלטל לבית השער אם לא יערבו הבתים הפנימיים, דאמנם הוא נחשב כחלק מהבתים הפנימיים, אך מצד דיני עירוב חצרות אסור לטלטל לשום רשות החלוקה בדירורין, וכמו שיתבאר לקמן.



### הקל וחומר שלמד החזו"א ממקבלי פרס וביאורו לפי הנ"ל

ובהמשך דבריו כתב החזו"א סברא נוספת להיתר: "ואדרבה מצינו שאין אוסרין זה על זה כשאין עמהן דירורין, וכשמוליכין עירובן למקום אחר, ויש עמהן דירורין, צריך עירוב לכל אחד, והכא דעירוב הפנימים סגי להו אף ביש עמהן דירורין ומוליכין עירובן למקום אחר, כש"כ שאין אוסרין עליהן". ונראה שכוונתו לדין בנים הדרים בחצר אחת עם אביהם ומקבלים פרס מאביהם, ואוכלים וישנים בביתם (עירובין עב ע"ב), דנפסק בשו"ע (סי' שע ס,ה) שלעיתים הם חייבים בעירוב ולעיתים פטורים. אם אין דיירים נוספים בחצר או שמניחים את העירוב באחד מבתיהם אזי הם פטורים מעירוב, אך אם יש דיירים נוספים הרי הם חייבים בעירוב.

ולומד החזו"א בקל וחומר לבית שער, שאם הבנים, שלעיתים צריכים לתת חלק בעירוב, אעפ"כ כשאין הם צריכים לתת חלק בעירוב הרי מותר להם לטלטל מזה לזה, כל שכן בנידון שלנו, שהבתים החיצוניים תמיד פטורים מליתן חלק בעירוב, שיהיה מותר לטלטל אליהם מהבתים הפנימיים אף בלי עירוב.

ז. וכך יש לפרש את דברי הרשב"א הנ"ל, שמה שהדגיש הרשב"א "ועל ידי העירוב הוא שהותרו כולם", כוונתו שבעיקרון היה צריך כאן עירוב ובוה שונה הבית שער מחורבה, אלא שהותרו על ידי עירוב הפנימיים ונכללו בהם.

אמנם, ברור שכאשר הבנים צריכים לערב ולא עירבו אסור להם לטלטל מזה לזה, אך לפי היסוד שאמרנו לעיל החזו"א לומד מכאן עיקרון, שכאשר הם לא צריכים לערב הרי הם כמקום שאינו אוסר ואעפ"כ מותר לטלטל אליהם. ומוכח שלא בכל מקום שאינו אוסר יהיה אסור לשיטת רש"י, וכ"ש שבית שער לא קשור כלל לנידון של רש"י ותוס'.



### **למסקנה החזו"א מכריע לאסור לטלטל לבית שער כשלא עירבו**

ובסוף דבריו כתב החזו"א: "ומיהו ב' הפנימים אפשר דאסרי אהדדי, דהאי בית שער הוא כחצר של שניהם, ואם לא עירבו אסורין". ולפי מה שהתבאר לעיל, כוונתו שאמנם אין הנידון הזה קשור כלל למח' רש"י ותוס' וגם רש"י יתיר בכה"ג, אבל ישנה סיבה אחרת לאסור לטלטל לבית שער כשלא עירבו. דסוף סוף בית השער נידון כחצר שיש בה שני בתים, ולכן שני הפנימים אוסרים אחד על השני את הטלטול לבתים החיצוניים עד שיערבו.

וההבדל בין תחילת דברי החזו"א, שדיבר רק אליבא דרש"י והתיר, לבין מסקנתו לאסור, הוא שכנראה הביא את האול"צ להסתייע מהחזו"א בכל פעם בנידון אחר. דבתשובתו הראשונה הוא הסתייע מדבריו שאפילו לפי רש"י אין איסור בכה"ג, ולכן רצה להתיר. ובתשובתו השניה אסיק אדעתיה שאולי מטעם אחר יש לאסור כאן, והיינו מטעם החזו"א במסקנתו, ולכן הסתייע מדבריו לאיסור.



### **לעניין עירובין גם חצר שאינה משמשת תשמישי דירה חייבת בעירוב**

והנה בעניין הדלקת נרות חנוכה ידועה דעת החזו"א (מובאת בארחות רבנו ח"ג עמ' ג ובשונה הלכות סי' תרעא אות יא) שחצר של ימינו שאין משתמשים בה את עיקר תשמיש הבית, אלא תשמישה בעיקר לאוויר, אינה נידונה כחצר לעניין הדלקת נרות, ואסור להדליק בפתחה. אמנם לעניין עירובין כתב החזו"א (ס' צ' סקכ"ג) שחצר של ימינו אמנם נחשבת 'רחבה', אך דינה כחצר לכל דבר חוץ מלעניין דיני

מבואות<sup>ח</sup>), שבדיני מבואות צריך דווקא שיהיו בו חצרות המשמשות את עיקר תשמיש הבית. ולפי זה נראה ברור שגם חדר מדרגות שאינו משמש כלל תשמישי דירה, וכרוב חדרי המדרגות שבזמננו, יהיה נידון על כל פנים כרחבה משותפת, וצריך לערב בו עירובי חצרות כיון שהוא רשות משותפת.



## סיכום

חדר מדרגות דינו כבית שער ואינו צריך ליתן חלק בעירוב אך יש לדון האם מותר לטלטל אליו בלי עירוב חצרות. מרש"י והרמב"ם נראה שכל רשות משותפת חייבת בעירוב ולא דווקא חצר.

בעירובין נחלקו רש"י ותוס' האם חורבה שיש לה בעלים אסור לטלטל אליה, ולפי תוס' כשם שאינה אוסרת על החצר כך מותר לטלטל אליה. אך נראה שגם התוס' יתירו לטלטל למקום שאינו אוסר רק כאשר עירבו בחצר. והרשב"א כתב שכל מקום שאינו אסור אינו אוסר, אך במקום אחר כתב במפורש שכאשר משתמשים בו כמה אנשים הוא חייב בעירוב חצרות. ומדברי התוס' רי"ד היה נראה לכאורה שמותר לטלטל לבית שער בלי עירוב, אך במקום אחר כתב במפורש שכל רשות משותפת חייבת בעירוב וכן נראה מתשובותיו. והסמ"ק הביא את דברי השר מקוצי שהצריך עירוב לדורים בחדרים הפנימיים של בעל הבית, ובתוס' ר"פ מוכח שמדובר על היתר לטלטל גם לבית החיצוני של בעל הבית שנידון כבית שער. וכן הסכים בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק, והב"י והרמ"א הביאו את דבריהם להלכה.

המשנ"ב דן בשאלת טלטול לבית שער כשלא עירבו, על פי מח' רש"י ותוס' הנ"ל בחורבה, ולכאורה יוצא מדבריו שבחדר מדרגות שאין בו דיירים יהיה מותר לטלטל בלי עירוב אף לשיטת רש"י. ובשו"ת אור לציון כתב שחדר מדרגות דינו

(ח). ולכאורה יש להקשות על עיקר דבריו מרש"י בעירובין (ו' ע"א ד"ה אין צריך כלום) שכותב: "דרחבה לא בעיא לערובי דסתם רחבה אין בה דיורין לצאת ולבא ואין תשמישה תדיר", ולפי זה חצרות של ימינו אינן 'רחבות' כי הם משמשים לכניסה וליציאה. ועוד שאם נאמר שחצרות של ימינו כרחבה אז אין הן כחצר לכל דבר, כמ"ש החזו"א, אלא הן תהיינה פטורות מעירוב חצרות. ואכמ"ל.

כבית שער, ומותר לטלטל אליו בלי עירוב כי כל מקום שאינו אוסר אינו אסור, וכן יש לפשוט את מח' רש"י ותוס' הנ"ל לקולא. אמנם במקום אחר חזר בו האול"צ והצריך עירוב חצרות בחדר מדרגות. ובאמת לכאורה קשה לומר שכל מקום שאינו אוסר אינו אסור, דהרי גם חצר אינה אוסרת ואעפ"כ אסור לטלטל בה בלי עירוב. ומלבד זאת אין לדמות חורבה פרטית לבית שער משותף לכמה דיירים.

והחזו"א כתב שבית שער מותר לטלטל אליו גם לדעת רש"י, כי הוא נכלל בבתים הפנימיים. וכוונתו שרש"י נחלק רק בחורבה שהיא נפרדת מהבית, ולא בבית שער שהוא חלק מהבית. ועוד כתב להוכיח מדין מקבלי פרס שלפעמים חייבים בעירוב ולפעמים פטורים ואעפ"כ מותרים לטלטל מזה לזה, וגם בית שער יהיה מותר לטלטל אליו. ולמסקנה נקט החזו"א שאמנם מח' רש"י ותוס' לא קשורה לנידון דידן, אך אסור לטלטל לבתי השער בלי עירוב כי הם כחצר של הפנימיים.



### הלכה למעשה

ולפי כל זה יש להכריע שדין חדר מדרגות כדין חצר לכל דבר, ואין לטלטל בו ללא עירוב חצרות, והוא הדין לטלטול מהבתים אליו וממנו לבתים. ומכל מקום בבנייני קומות חדשים המציאות היא שדלתות הבתים אינן פתוחות ישירות לחדר מדרגות אלא לחדר משותף לדיירי הקומה, ומחדר זה יש פתח לחדר המדרגות. ובמציאות כזו נראה פשוט שכדי לטלטל בחדר המשותף די לערב עם דיירי הקומה ואין צורך לערב עם כל דיירי הבניין, ורק כדי לטלטל בחדר המדרגות עצמו או בלובי שבתחתית הבניין יש צורך לערב עם כל דיירי הבניין.



הרב יהושע ון-דייק

רב היישוב רמת מגשימים

## האם יש לקבוע תענית בז' חשוון – בשל מיעוט גשמים בגולן ובצפון הארץ\*

בע"ה י"א בכסלו תשע"ז

לכבוד הרב אהרן אייזנטל שליט"א

רב היישוב חספין ת"ו

בראשית דברי ברצוני להודות לכבודו על שטרח והשקיע מזמנו לענות על דברי וללבן את הסוגיה לעומק ולרוחב, ובכך מתבררת השמועה, בייחוד שבירורנו הוא אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

שנית, לא אסתיר שחביבין עלי בירורי הלכה זו, מכיוון שככל שאני מעיין יותר ויותר בסוגיה זו, נוכחתי לדעת, ששאלה זו לא נדונה מאות שנים ואולי יותר, ויש להניח שהסיבה לכך הוא, שמפני חטאינו גלינו מארצנו, וכמעט שלא הייתה חקלאות יהודית בארצנו. ובחסדי ד' המשיב את עמו ושכינתו לציון, זוכים אנו כיום לחקלאות יהודית בארצנו, ולכן שאלה זו מתעוררת לתחייה מחדש, וכשאנו דנים בשאלה זו עם חקלאים בני תורה ממושבנו ונושאים ונותנים עימם בהלכה זו בעיון, אנו מרגישים את שמחתה של תורת א"י הנותנת פירותיה בעין יפה לעמו ישראל הקרבים לבוא אליה, והרי דיון זה הוא בבחינת "מת מצווה" כדברי רבי יהודה החסיד שכתב בספרו (ספר חסידים סי' ק"ה) ש"כל מצווה שאין לה דורש ואין מי שיבקש אותה – תדרשנה, לפי שהיא כמת מצווה. ומצווה שאין לה רודפים רדוף אחריה לעשותה" עיי"ש. וכמדומני שאנו מהראשונים שדנים בסוגיה זו הלכה למעשה (לכה"פ מאז קום המדינה), וע"כ חביבין עלי ביותר דברי סופרים אלו.

עיינתי בדבריו של הרב המנוסחים באר היטב, ומתוך העיון בדברי הרב, אף לי נתחדשו דברים שקודם לכן לא היו נהירים לי, וברצוני לדון עם הרב בדברים שוב.



(\*) מאמר אחרון בעניין [ראה לעיל גיליון י' עמוד ר"ט, גיליון י"א עמוד קס"ו וקע"ח].



## א.

### הקדמה

מדבריו של הרב אני מבין שדעתו היא שאין לקבוע תענית על מחסור במי השקיה לחקלאות. דעתו זו מתבססת על הר"ן ועוד ראשונים רבים ואף על הרמב"ם. וע"כ הרי היא הלכה מוצקה שקשה להטות אותה, אף אם יוכח שאין הריטב"א סובר כן.

אכן למסקנה זו, אף אני הדל מסכים עם הרב, וע"כ איני יכול לסמוך רק על דברי הריטב"א.

אלא שעדיין יש לי ספק בדבר, מכיוון שאם אכן נוכיח שדברי רש"י הרי הם יציבים ומבוארים היטב, ואף הריטב"א הלך בעקבותיו ובכך הבין אף את הרמב"ם, א"כ עדיין ייתכן לערער את מסקנת הרב, שהרי אם הרמב"ם סבר כרש"י והריטב"א (בניגוד לדברי הר"ן) וכך פסק השו"ע, א"כ אפשרי שהמסקנה משתנית. בייחוד שהב"י בספרו בד"כ לא הביא את הראשונים הנוספים שהרב ציין (שאולי ספריהם לא היו מצויים בפניו), ואילו את רש"י, תוס', רא"ש, ר"ן, ריטב"א, רשב"א ובראשם הרמב"ם והרי"ף, הב"י מרבה להביאם (אף שהרשב"א מוזכר לרוב יותר מהריטב"א), וא"כ לא מהנמנע שההלכה נפסקה כהרמב"ם, רש"י והריטב"א אף נגד הראשונים הרבים שהרב הביאם. אך כל זאת, רק בהתבסס שאכן זו דעת רש"י וכן הריטב"א וכן הרמב"ם. וע"כ ברצוני לדון על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.



## ב.

### מיהו הפירוש המיוחס לרש"י על תענית

הפרוש המיוחס לרש"י במסכת תענית, רבו המערערים האם זה אכן רש"י או תלמידיו או משהו אחר. ואף טוענים שנפלו בו שיבושים. א"כ ודאי שאי אפשר להסתמך עליו ולהחשיבו כרש"י, בייחוד מול דברי הר"ן שחולק עליו.

המפורסם ביותר שערער על כך הלא הוא המהר"ץ חיות בהגהותיו בסוף מסכת תענית, שם כתב: "משונה בין פירוש רש"י זה לפירושו בשאר מסכתות הן

באריכות הלשון ובפרט במה שהשתמש הרבה בתלמוד ירושלמי מה שבפי' לשאר מסכתות אינו מביא את הירושלמי רק לפרקים רחוקים". ומביא כמה ראיות לדבריו, ביחוד שרבים מדברי רש"י המצוטטים בתוס' אינם בפירוש המיוחס לרש"י, וע"כ הסיק בסוף דבריו: "ומזה נראה ברור דפירוש זה הוא מתלמיד רש"י". עיי"ש.

לביסוס דבריו הביא המהר"ץ חיות כמה ראיות שפירוש זה נראה סותר את דברי רש"י ממקומות אחרים בש"ס שלנו. לעומת זאת, המהר"ץ לא השיג על דברי רש"י בדף י"ט ע"ב, שפירש את בורות שיחין ומערות בקשר להשקאת זרעים ובהמות. כלומר, לפרש שבורות שיחין ומערות עשויים גם להשקיית שדות לא נסתר לו מדברי רש"י (שהרב הביאם) בב"ק (דף צ"ד ע"ב) ובחולין (דף ס"ו ע"ב) שכתב שהם עשויים למי שתיה.

וכנראה שפירוש זה לא ערער לו את דברי רש"י, שהרי גם במשנתנו דף קודם לכן, כתב רש"י שבורות שיחין ומערות נועדות למי שתיה ואין זה סותר שהם גם נועדו למי השקיית שדות ושתיית בהמות. כי יכול להיות שהם נועדו גם לזה וגם לזה, כפי שמי המעיינות נועדו גם לשתייה וגם להשקיה.

לגבי הערעור השני שכתב המהר"ץ חיות, שהרבה מהירושלמי מוזכר ברש"י על תענית, ואין דרכו כן במסכתות אחרות. נראה ליישב שאין זה קשה, כיוון שמסכת תענית שעוסקת ברובה בתעניות על הגשמים בא"י, א"כ יש משקל יתר לדברי הירושלמי שנכתב בארץ ישראל ששם קיימו תעניות אלו. וע"כ לא מהנמנע שרש"י "נעזר" מהירושלמי לביאור הבבלי בתענית יותר ממסכתות אחרות, ולקמן נוכיח זאת.

אמנם, מרן החיד"א בספרו פתח עיניים למסכת תענית (דף כ"ד ע"ב ד"ה דמרשם בסכינה) כשמצא סתירה בין פרש"י שם לפרש"י במסכת חולין, בתחילה טען שאין זה קשה כי "ראיתי מי שכתב שפירוש תעניות אינו מרש"י" וא"כ אין סתירה. אך בסופו חוזר בו וכותב "האמנם עתה מתוך דברי רבינו בצלאל בליקוטיו ורבינו ישעיה הראשון והריטב"א בחידושיהם נראה שפירש"י שלפנינו מהר המוריה יצא רש"י עצמו וכבר ידוע שמרוב העתקות יש טעיות סופרים".

א"כ הגאון החיד"א (שעליו כתב רבי אפרים זלמן מרגליות [בהסכמתו לספר חק לישראל] "יוסף הוא השליט ומושל ממשל רב במכמני התורה") הכריע שאכן רש"י בתענית

הרי הוא רש"י, ואחת מראיותיו הוא הריטב"א על תענית, שמלבד ב'-ג' מקומות הוא תואם את רש"י שלפנינו, וכן כתב דבריו בשם הגדולים (מערכת גדולים אות ש ס"ק ל"ה). וכן הסיק המהדיר של הריטב"א בהקדמתו לספר (הוצאת מוסד הרב קוק). וכן משמע מהיעב"ץ במשנה לחם (בהשמטות שבסוף מסכת ע"ז), וכן כתב באריכות בקולן של סופרים על הש"ס (דף י"ח ע"ב רש"י ד"ה שמעיה).

וכידוע, החיד"א והיעב"ץ היו דקדקנים גדולים, וא"כ נראה שיש לסמוך עליהם שאלו דברי רש"י.

שמא תאמר, אמנם אף אם אלו דברי רש"י, הלא החיד"א בעצמו כתב "שמרוב העתקות יש טעויות סופרים", וא"כ אולי אף ביאורו של רש"י לסוגייתנו שביאר "בורות שיחין ומערות" בהקשר להשקיית זרעים ובהמות, הרי הוא טעות סופר ואי אפשר לסמוך על כך? אך מדברי החיד"א מוכח שלא. שהרי החיד"א כתב את פרושו פתח עיניים על מסכת תענית ובדף י"ט ע"ב לא היקשה כיצד רש"י פירש שבורות שיחין ומערות מדבר על מי השקיה, והרי זה סותר את פרושו מהמשנה ומהגמ' בב"ק וחולין (שהרב הביאם)? לעומת זאת בדף כ"ד הקשה מסתירה של רש"י ממסכתנו על רש"י בחולין?

על כרחך, שהחיד"א לא ראה בכך כל סתירה, שהרי ברור שבורות שיחין ומערות נועדו לכינוס מי שתיה כדברי רש"י במשנה, אך נועדו ג"כ לצרכי חקלאות שלחין וכן לצרכים אחרים, ככביסה והשקיית בהמות, וע"כ אין זה סותר כלל.

ואכן מצאתי בפירוש האליהו רבה להגר"א למסכת מקואות (פ"א מ"ד) שכתב שבור נועד לשתייה ולכן הוא עגול, שיהא יכול לשתות מכל צד. שיח הוא לכבס כסותו ולכן הוא ארוך, שהארוך יפה לכיבוס שצריך להוליך ולהביא את הבגד כדרך הכובסין. מערה היא לרחיצה, שבכל מקום שהוזכר רחיצה וטבילה שנינו בה מערה, כמו הרוחץ במי מערה עיי"ש. ופשוט שאין זה סותר את הר"ן, שכתב שבורות שיחין ומערות מכניסין בהם מי גשמים לשתות, שאכן הם נועדו גם לשתיה. הן אמנם שבד"כ הבורות היו בסמוך לבתים ומהם לקחו מים לשתיה, אך אם הם אולו לקחו גם ממי המערות (שחלקן אף היו סמוכות לבתים). וכמו כן ברור שאם היה חוסר, השתמשו אפי' במי שיחים, שבהם היו בדר"כ עושים כביסה.

ולכה"פ היו משקים בהם את בהמותיהם. וכן כתב הלבוש (או"ח סי' תקע"ה ח') שהבורות שיחין ומערות נועדו "כדי לעשות בהן צרכיהן ולשתות מהן". וא"כ כל אחד לפי צרכיו. מי שהיה סוחר וכדו' ולא עסק בחקלאות כלל, היה צריך את המים לשתיה, בישול וכביסה ואולי אף להשקיית בהמות. ומי שעסק גם בחקלאות נזקק למים אלו אף להשקיית שדות (ומה שכתב הלבוש (שם) "שרוב שתייתן מי בורות" לא נראה שבא לשלול שימוש אחר במי הבורות, אלא בא לומר, שלא הסתמכו לשתיה רק על המעינות אלא הרוב היה מבורות, וע"כ שייך תענית גם על חוסר במי בורות).

ואף שהשתמשו בהשקיית שלחין ממז' מעיינות (שמשם משכו תעלות וכדו'), אך ברור לכל שאין מעיינות בכל מקום בא"י ומצאנו חקלאות עתיקה גם במקומות ללא מעיינות כלל כהנגב, וכיצחק אבינו שחפר בארות במקום זה והצליח לגדל מאה שערים. ואכן מוצאים בעתיקות ובחפירות ארכיאולוגיות, מערות ובורות ומקומות כינוסי מים שבהם היו משתמשים להשקיה (חלק מהם מימי הנבאטים) אף במקומות צחיחים ללא מעיינות. וכן אנו מוצאים מקומות המוזכרים כחקלאיים שאין שם מעיינות כמקום יישובו של הרב, חספיא, המוזכרים בתלמוד ובתוספתא, בדיון האם מקומות אלו חייבים בשביעית או לאו. וכיצד גידלו במקומות אלו, אם לא ע"י שאיבת מים מבורות שיחין ומערות (כדוגמת מערה בנויה המלאה במי גשמים בכפר עתיק הסמוך לרמת מגשימים)?

ואכן עיינתי בספרו של פרופ' יהודה פליקס ז"ל "החקלאות בא"י בתקופת המשנה והתלמוד" (עמ' 298) שכתב שחלק ניכר של ההשקאה, במיוחד בגינות הירק, נעשה ע"י שאיבות מים מבורות אגירה של מי גשמים (בנוסף לנחלים הזורמים ומעיינות הבוקעים בשיפולי ההרים), ומביא שם את הטכניקות כיצד שאבו מהבורות, שחלק מהתיאורים נמצאים במסכתות מו"ק, ירושלמי שביעית, תוספתא ועוד. א"כ ברור שבורות שיחין ומערות נועדו גם להשקיית שלחין.

זאת ועוד, כיום רוב החקלאות היא במושבים רחוקים ולא בערים. אך בעבר, שלא היה שינוע ברכבים, גידלו ירקות אף בגינות בערים. וזה ודאי היה ע"י שאיבת מים מבורות (אף אני בילדותי זוכר ירקן שגידל את ירקותיו בגינה ליד ביתו בעיר, וכ"ש שהיה כן בעבר שההובלה והשינוע היו קשים).

כעת ראיתי שיצא לאור פירוש רש"י על מסכת תענית ע"י הרב יוסף חיים דיין, ובו כל השינויי נוסחאות שיש על רש"י בתענית, ואין בו שום שינוי על "בורות שיחין ומערות" בדף י"ט ע"ב (דהיינו על ד"ה אפי' בפרוס החג, ששם כתב רש"י "להקשות זרעים ואת בהמתם"), וא"כ משמע שפירוש זה יציב וכנ"ל. ובדף י"ח ע"ב על המשנה הביא את ד"ה לבורות שיחין ומערות של המשנה (ששם כתב רש"י "בב"ק מפרש מאי בור... וכולן בית כניסיות מי גשמים לשתייה") כתב תיקון וז"ל: "ד"ה לבורות וכו', בצד נוסף בזה"ל, שמכניסין בהן מי גשמים לשתייה. בור שיח ומערה מפרש בבבא וכו'". ולפי גירסא זו רק חילק את רש"י לב' ד"ה. ד"ה ראשון מבאר את המשנה שמתריעין מיד על מי שתייה שחסרים. ובד"ה השני ביאר ההבדל לבור שיח ומערה המובא בב"ק דף נ' ע"ב. אך כאמור אין ערעור על דברי רש"י בדף י"ט ע"ב.

אכן, ברש"י על הרי"ף נדפס רק ביאור רש"י על המשנה כפי שכתב במשנתנו, אך ביאור רש"י על הברייטא "ועל הבורות ועל השיחין ועל המערות בפרוס החג" לא הודפס כלל. אולם, בלא"ה כתב בספר יד מלאכי (כללי רש"י אות ה') שלא רש"י כתבו "אלא כותב אחר הוא שסדרו לא ידעתי מאן הוא". וכן כתב האליה רבא (או"ח סי' ר"ח ס"ק כו') דלא נודע מי חיבר רש"י על הרי"ף, וע"כ לא ברור אם ראוי לסמוך עליו עיי"ש. וע"כ אין אנו דנים בו אלא רק על דברי רש"י על המסכת, שכדברי החיד"א הפירוש שלפנינו "מהר המוריה יצא רש"י" וכנ"ל.



## ג.

### שיטת רש"י

אם כנים דברי מרן החיד"א (המכונה "גאון עוזנו") שרש"י המודפס על מסכת תענית הוא אכן רבינו רש"י, ע"כ נראה שיש לעיין בו היטב, וברצוני להוסיף בירור שיוכיח שבפירושו מתיישבים הסתירות באר היטב.

רש"י הבין שהמושג "מיד" הכתוב במשנה הוא זמן. אלא שהגמ' שאלה כמה זמן זה מיד? שעה או אולי יום? ועל כך ענתה הגמ' "ואיזהו מיד שלהן? שני וחמישי ושני". דהיינו מחכים ליום שני הקרוב ובו מתחילין בתעניות החמורות, אך זה דווקא במצב של פקו"נ, שאין מים לשותות. והסיפא של הברייטא, שכתבה

"ועל כולן אם אין להן מים לשתות מתריעין עליהן מיד" מקבילה למשנה, שכתבה שאם ירדו לצמחין ולאילנות אך לא לבורות מתריעין עליהן מיד. "והב"ח והגר"א מוחקים את המילים "ועל כולן" ובזה מיושב יותר. ורק לאחר מכן גורס "ועל כולן (כגון שלא ירדו גשמים לאילנות או לצמחים או שלא ירדו לבורות) אין מתריעין עליהן אלא באפרכיא שלהן" דהיינו באותה המדינה שבה מופיעה אותה מכה.

ומכיוון שהחיד"א נתן את החותמת לפרש"י בעקבות הריטב"א, א"כ הרי אנו מוכרחים לקבל את גירסת רש"י המובאת בריטב"א. ועל המציעתא של הברייטא שכתבה "על הבורות ושיחין ומערות בפרוס החג" (עפ"י גירסת הב"ח) כתב הריטב"א: "פירשו הרמב"ם וגם רש"י ז"ל ומפרשים אחרים דהיינו חג הסוכות" וא"כ אע"פ שברש"י המודפס לפנינו אין פירוש מהו "פרוס החג" (כפי שהעיר המהדיר של הריטב"א שם הערה 84), אין לנו אלא להסתמך על הריטב"א ולומר שרש"י פירש שהכוונה לחג הסוכות. וזה יכול להיות בב' דרכים: או שהיה ברש"י כתוב כדברי הריטב"א אך נמחק בטעות, כדברי החיד"א "שמרוב העתקות יש טעויות סופרים". או שנפרש שברור מפירוש רש"י שהחג זה חג הסוכות אף אם לא כתב מאומה, כי סתם "חג" בלשון התלמוד בד"כ (לעומת הריטב"א שמצא מקומות נדירים שהכוונה אחרת), הוא חג סוכות, וע"כ לא צריך פירוש למילים "פרוס החג", וכפי שכתב הנימוק"י (הובא במהדיר של הריטב"א הערה 84 שם) "דכן נראה מפירוש רש"י". ומכך שלא כתב ביאור, ברור שהתכוון לחג הסוכות ובזה אני חוזר בי מדברי במכתב הקודם שכתבתי שניתן אולי לפרש את רש"י שחג הכוונה לחג השבועות, כדעת הריטב"א.

לעומת זאת, בירושלמי בתענית (פ"ג ה"ב) מובא רק הרישא והמציעתא של הברייטא בבבלי בלא הסיפא, אך בשינוי הפירוש "פרוס החג". "תני מתריעין על האילן בפרס הפסח. לבורות לשיחין ולמערות בפרוס העצרת". ואם נפרש את הירושלמי כפי שרש"י אצלנו בבבלי פירש, א"כ הכוונה של "בורות שיחין ומערות" יהיה למי השקיית זרעים ובהמתם. ומכיוון שכתב על האילנות "בפרוס הפסח" שזה דומה לברייטא בגמ' בבבלי, אנו נוטים לומר ג"כ שהברייטא בירושלמי מתכוונת לאותם נושאים כהברייטא בבבלי.

ואם נקשה, א"כ היכן מופיעות תעניות על חוסר מי שתיה?

על כך נשיב: במשנה. שם כתוב שאם ירדו אפי' לאילנות ולצמחים אך לא לבורות שיחין ומערות מתריעין עליהן מיד. ומדוע לא מחכים עד עצרת (כדברי הברייתא בירושלמי)? כי יש צמא וזה פקו"נ. וא"כ הברייתא בירושלמי הוסיפה רק מה שלא נכתב במשנה.

אלא שעדיין יש לכאורה סתירה, שבמשנה כתוב שאם לא ירדו לאילנות מתריעין מיד, ובברייתא כתוב בפרוס הפסח? על כך צריך לתרץ כדברי הריטב"א (בד"ה ת"ר מתריעים על האילנות בפרוס הפסח) שהברייתא והמשנה מדברות על שני דברים שונים "שאפי' ירדו ברביעה לצמחים ולאילנות (בתחילת החורף. י.ו.) כשיגיע פרוס הפסח הם צריכים לרביעה אחת (נוספת י.ו.) ואם לא ירדו מתריעים מיד". ובכך הוא מיישב את הסתירה בין המשנה לברייתא, שאכן נצרך שתי מנות גשמים, אחת בתחילת החורף ואחת בסופו. והריטב"א דחה את פירוש הר"ן, שכתב שפרוש המשנה "מיד" בעניין האילנות הכוונה לפרוס הפסח וחיבר בין המשנה לברייתא, ואחרי שהביא פרוש זה (של הר"ן) כתב את פרושו, שהכוונה לשתי מנות גשמים, והוסיף "והוא הנכון".

ומדוע הכריע דווקא לפרוש זה? כי נראה היה לריטב"א מאד דחוק לומר שפרוש "מיד" הכוונה לסדר התעניות שמתחילין מיד בתענית החמורה אך לא קבעו באיזה זמן (כדבריו הבהירים והמאירים של הרב בדברי הר"ן), שהרי על אילנות הגמ' תבאר באיזה זמן מתענים (פרוס פסח), וכן על בורות שיחין ומערות (פרוס עצרת או סוכות), אך על "ירדו לאילן ולא לצמחים" הגמ' לא כתבה מתי מתענין, א"כ כיצד אדע, הרי על הצמחים לא נכתב בברייתא? וע"כ מוכרחים לומר שזה כתוב במשנה "מיד", שהכוונה שלא ממתנינים כלל ומיד בב' ה' ב' הסמוכים לצרה מתענים. ואם ה"מיד" הכתוב במשנה לגבי צמחים הכוונה ל"תכף ומיד", א"כ ה"ה לשאר ה"מיד" הכתובים במשנה (ואמנם הרב רצה לטעון שלא צריך לכתוב כי לפי עניינו הסכנה מידית ולא צריך להציב מסגרת של זמן, אך לקמן נערער על כך).

אלא שאז קשה שזה סותר את הברייתא, שהרי במשנה כתוב שעל אילנות מתריעין מיד ובברייתא כתוב שעל אילנות מתריעין רק בפרוס הפסח? וכן קשה על בורות שיחין ומערות, שבמשנה כתוב מיד ובברייתא כתוב בפרוס עצרת (ירושלמי) או פרוס החג (בבלי)?

ועל כן כותב הריטב"א שמוכרחים לומר שיש שתי מנות גשמים לאילנות. אחת בתחילת החורף, וכשזה לא הגיע מתריעים מיד, ואחת בזמן הסמוך לפסח, שזה קודם זמן הלבלוך, שאז האילנות זקוקים מאד לגשם בכדי שיניבו פירות.

וא"כ ה"ה שיש ב' עניינים בבורות שיחין ומערות. אחד – שמדובר על מי שתיה שאזול, ואז מתריעין מיד כי זה פקו"נ, ועל זה המשנה דיברה. ואחד על מי השקיה, שעניינו הוא פרנסה ולא פקו"נ ישיר, וע"כ מתריעין עד פרוס עצרת לירושלמי ולבבלי מפרוס חג הסוכות.

וכך נראה שהבין רש"י את הירושלמי, וכן הריטב"א (כפי שנוכיח לקמן).

אלא שהרב הקשה על דברינו, כיצד אנו מעזים לחלוק על הפני משה וקרוב העדה, שפירשו את הברייתא בירושלמי על חוסר במי שתיה ולא על מי השקיה? אך לא עלינו הקושיה, כי אם על הפני משה וקרוב העדה. כיצד נטו מפירושו של רש"י והסבירו כפירוש הר"ן בבבלי.

הרי אם הפירוש הנכון בירושלמי על הברייתא הוא "שמי בורות שיחין ומערות" מדבר על מי שתיה שאזול, א"כ נוצרת מחלוקת מאד גדולה בין הבבלי לירושלמי מה הדין כשאזול כל מי השתיה ("שהרי ימותו בצמא ואין לך צרה גדולה מזו" דברי קרבן העדה) בין עצרת לסוכות. שלפי הבבלי מתריעין אפי' על מעשה ניסים ואפי' בשיא הקיץ. ולפי הירושלמי אין מתריעין אלא עד סמוך לעצרת (חג השבועות) ותו לא, אף אם ימותו בצמא.

וכמה דחוק הוא לומר שאסור לאדם להתפלל על נס במקום פקו"נ! שהרי חז"ל אמרו "אפי' חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים" (ברכות י' ע"א).

ואמנם נכון הוא שאין מתפללים על ניסים כשיש אפשרות להשתדלות ע"י האדם ולכן תיקנו את ברכת "על הניסים" בחנוכה ופורים בלבד, ולא בחג הפסח שהיו בו ניסים על טבעיים, וכדברי רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק בראשית פרשת מקץ אות ו') ש"הברכה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה מורה שאנחנו מבקשים שיעשה לנו גם עכשיו ניסים כאלה כמו שעשה לאבותינו בימים ההם. ועל נסים בשינוי סדרי בראשית אין אדם רשאי להתפלל כדאיתא (שבת ל"ב



ע"א) שמנכין לו מזכויותיו... ולכך אין אנו מבקשים בפסח שעשה ניסים שיהיה נראה שאנו חפצים שיעשה לנו גם עכשיו ניסים כאלה ועל זה אין לבקש... אמנם בחנוכה ופורים היו הניסים מלובשים בטבע ולא שינוי סדרי בראשית... על ניסים כאלה שלא מצד השתנות סדרי בראשית רשאים להתפלל תמיד, ולכן אנחנו מברכים שעשה ניסים בחנוכה ובפורים שיתעורר ניסים כאלה גם עכשיו" עיי"ש.

אך כל זאת כשיש אפשרות להשתדלות טבעית ולסיוע משמיא כפי שהיה בימי החנוכה ובימי הפורים, אך כשאפסה כל תקווה אנושית, ואין סיכוי אלא ע"י נס על טבעי, וכי במצב כזה אין אדם רשאי להתפלל לנס לתשועתו? וכי חולה סופני, שקבעו הרופאים שאין מזור למחלתו בדרך הטבע, אסור לו להתפלל להשי"ת שיצילנו בדרך נס?

זאת ועוד, הרמ"א (מובא בשו"ע או"ח סי' קפ"ז ס"ד) כתב בהלכות ברכת המזון שמי ששכח לומר בחנוכה ופורים על הניסים בברהמ"ז יוכל לאומרו בתוך שאר הרחמן, ויאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים כמו שעשה לאבותינו בימים ההם וכו'. והקשה השערי תשובה (שם ס"ק ב'), והרי אסור להתפלל על מעשה ניסים? ותרץ בשם הבכור שור שאע"ג שמוכח מהגמ' בברכות שאין להתפלל על ניסים, זה דווקא ליחיד, אך לרבים מותר להתפלל אפי' על ניסים. וא"כ כשיש סכנת צמא למים שזוהי סכ"נ, הרי זו צרת רבים, וכיצד ימנע הירושלמי תפילה שכזו?

והשערי תשובה תירץ שם תרוץ נוסף (כדברי ר' צדוק לעיל): "דכגון ההיא דמלחמת חשמונאי שהניסים היו דרך טבע העולם לא היה תפילת שוא, אבל צריך ליזהר מלהתפלל שיעשה לו נס היוצא מדרך טבע העולם".

ונראה לומר, שאף תפילה לגשמים בקיץ לצורך מילוי בורות השתיה אינו תפילה "היוצא מדרך טבע העולם". אמנם הגשמים בא"י יורדים בד"כ בחורף, ומעט בין פסח לשבועות, אך היו מקרים שירדו גשמים גם בקיץ.

צא וראה מהיכן הביא ר' צדוק את ראייתו לדבריו, מהגמ' בשבת (דף נ"ג ע"ב) שם מסופר מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינוק ולא היה לו שכר מניקה ליתן ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. ואמר אביי על כך כמה גרוע אדם זה שנישתנו לו סדרי בראשית. ושאל ר' צדוק דאם היה צדיק (ולא גרוע) במה היה נושע? ותירץ "דאם לא היה גרוע היה השי"ת מושיעו בדרך

הטבע שיזמין לו (שכר) שיוכל לשכור מינקת". הוי אומר, שתיזמון אלוקי גם הוא נס, אלא הוא נס טבעי (שיצליח להרוויח כסף מעסק וכדו'). וה"ה בענייננו, תיזמון גשמים בימי הקיץ כשאין מים לשתות זהו נס, אך זהו נס בתזמון האלוקי הנדיר ולא נס המשודד מערכות הטבע, וא"כ מדוע יימנעו מלהתפלל, במצב של צמא, לנס מעין זה לפי הירושלמי (עפ"י הקרבן העדה)?

יתר על כן, השערי תשובה (שם) כתב שאף שאין להתפלל על ניסים אין להקשות מעובדא דר' חנינא בן דוסא וכדו' שהיו מלומדים בניסים "דרב גובריה, ועל דרך ותגזור אומר ויקום". כלומר, לצדיקים יש גם כח לחולל ניסים והם שונים משאר העם.

וא"כ הגע בעצמך, כשיש סכנת פקו"נ מחוסר מים לשתיה לאחר העצרת, וכי לא היה ראוי ללכת לצדיקי הדור שיתפללו אפי' לנס, בכדי שהמון העם יוושע ולא ימות? וכיצד בכה"ג לא יתפללו לנס?

ובכלל, דרכנו לצמצם במחלוקות עד כמה שניתן, ובפרט במחלוקת בענייני אמונות ודעות, ולפי פירושו של קרבן העדה יוצא שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי האם במקום פקו"נ יש מקום להתפלל לנס, ודחוק לומר שיהיה מחלוקת בדבר זה.

אבל לפי פירוש רש"י במסכתין הדברים נהירין. אכן, במקום פקו"נ של צמא כו"ע מודים שמתפללים אפי' לנס בכל זמן ובכל מקום שנצרכים לכך ואין ברירה אחרת. ואלו דברי הסיפא של הברייתא ש"אם אין להן מים לשתות מתריעין עליהן מיד" ואלו דברי המשנה ג"כ. ובוה אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. לעומת זאת, בורות שיחין ומערות שנועדו להשקיית שלחין, שאין זה פקו"נ, אלא מיעוט פרנסה והצטמצמות מגוון המאכלים (כבשנת שמיטה שלא גידלו ירקות ונאסרו הספיחין), שם מכיוון שאין זה פקו"נ ישיר, אין מתפללים על נס (אפי' נס טבעי!).

אלא שהירושלמי הבין שמכיוון שגשמים בין פסח לפרוס עצרת שכיחים בא"י, א"כ אין זה תפילה על נס ולכן עד פרוס עצרת יכולים להתפלל (ובסמוך לעצרת יש חשש לקלקול התבואה וע"כ אין להתפלל), ולאחר מכן כיוון שזה מעשה ניסים ואין צורך קיומי, לכן אין מתפללים יותר ומחכים לחורף הבא.

ולפי הבבלי (עפ"י רש"י) צריך לבאר, שכיוון שמפסח ואילך אין מתפללים על הגשמים ואומרים "ותן ברכה", אין להטריח יותר כלפי קוב"ה, ויש לחכות בסבלנות לחורף הבא, למרות שגשמים לעיתים שכיחים בתקופה זו.

וא"כ המחלוקת בין הבבלי לירושלמי מצומצמת מאד: האם יש מקום להתפלל בין פסח לפרוס חג השבועות לצורך השקיית גינות ירק. אך אם יש חוסר במי שתיה וזהו פקו"נ, בכה"ג בין לבבלי ובין לירושלמי אפשר וצריך להתפלל בכל עת אפי' בימי הקיץ עד שיוושעו.

ואמנם על הר"ן לא קשה, שהרי הוא ביאר את הבבלי באר היטב (וכהסברו של הרב, דבריו מאירים ומיושבים), ואין הוא מחוייב לירושלמי. (שיכל לבאר את הירושלמי שהברייתא מדברת בבורות להשקיית שלחין, ואעפ"כ לא לפסוק כן להלכה, כי הוא פוסק כהבבלי נגד הירושלמי, כפי שרגילים לפסוק בד"כ).

אך קרבן העדה שביאר את הירושלמי כהר"ן (בבבלי), והסיק בירושלמי שאין להתפלל לאחר שבועות על מי שתיה גם במקום פקו"נ, דבריו קשים מאד וצ"ע.

מ"מ עפ"י הסברנו את רש"י, דבריו מתיישבים גם בהסבר הבבלי וגם בהסבר הירושלמי, והמחלוקת ביניהם מצומצמת ביותר ואינה גורמת לתמיהות רבות.

ואכן פירוש זה של רש"י המחבר בין הבבלי לירושלמי (פרט למחלוקת קטנה) מתאים מאד למציאות החקלאית כיום. חקרתי אצל חקלאים ביישובנו האם יש צורך לגשמים לאילנות בתחילת החורף, וענו לי תשובה חד משמעית שכן. ישנם אילנות, כההדרים, שצריכים השקיה בתחילת החורף לצורך הבשלת הפירות וטעמם. וישנם עצים (תפוחים, אגסים, מישמש, שזיף, שקדים ושאר הנשירים) שצריכים מים בעיקר לפני פסח, לפני הבלוב, ובלא זה יש סכנה לכל תנובת העץ.

וכפי שרש"י בעניין התרעה על מי בורות שיחין ומערות חילק בין המשנה, שדיברה על התרעה מיד, לבין הברייתא, שדיברה על התרעה בפרוס החג, והסביר שהמשנה מדברת על צורך במי שתיה (פקו"נ) ולכן מתריעין מיד, והברייתא מדברת על צורך במי השקיה (וחולק על הר"ן, הסובר שהברייתא זהו הסבר למשנה), ה"ה שההתרעה על חוסר גשמים שירדו לאילנות הכתוב במשנה שמתריעין מיד, שונה מההתרעה על חוסר גשמים לאילנות הכתוב בברייתא ששם ההתרעה בפרוס

הפסח, וההבדל הוא שהמשנה מדברת על רביעה ראשונה והברייתא מדברת על רביעה לפני לבלוב האילנות שהוא הזמן הקריטי לתנובת הפירות.

וא"כ הברייתא אינה הסבר למשנה כלל וכלל, אלא היא הוספת ב' דינים (ואולי ג' דינים) בנוסף למשנה (ועל ביאור זה, שהברייתא אינה פרוש למשנה, כתב הריטב"א "והוא הנכון").

ואולי אף הסיפא של הברייתא שונה מהמשנה. שהמשנה דיברה כשבורות השתיה ריקים בחורף שאז מתריעין מיד "אפי" (בתעניות יג.) בראשונות שכל חומר האחרונות נוהג בהן" (רש"י במתני' ד"ה אבל צמחים). והברייתא הוסיפה שאפי' אם ירד גשמים בחורף ולא התענו, וכעת בקיץ בורות השתיה התרוקנו – מתריעין עליהן אפי' בקיץ ומיד אף שזה מעשה ניסים. וזה הוספה שלא היתה כתובה במשנה במפורש.

(ומה שכתב הרב, שברש"י כתוב על בורות שיחין ומערות בפרוס החג, שפרושו "להשקות זרעים ואת בהמתם", והשקיה אינה סיבה מספקת העומדת בפני עצמה וצריך גם בהמות. נראה שהבהמות היו חלק משמעותי בגידול החקלאי, לצורך חרישה ונשיאת יכול וסחיבת דליי המים מהבורות להשקיה, וא"כ ברור שזה חלק מהשקיית הגינות, דבלא בהמות לא יהיה קיום לגידולים החקלאיים, ולכן רש"י חיברם. ונראה דה"ה לשאר צרכיהם, כפי שכתב הלבוש (הובא לעיל), דהצד השווה לכולם דאינם פקו"נ מיד אלא הרי זו פרנסה).



## ד.

### שיטת המאירי

מה שכתב הרב שהמאירי סובר כהר"ן, שבורות שיחין ומערות מיועדים למי שתיה בלבד, לא הבנתי מניין לקח סיוע מדבריו. אדרבה נראה לומר שהמאירי מתאים יותר. זאת, לשיטת רש"י מהנימוקים דלקמן:

א. על הברייתא (דף י"ט ע"ב) כתב המאירי: "וכן מתריעין על האילנות אם הגיע אחד בניסן... וכן אם הגיע א' בתשרי ולא נתמלאו בורות שיחין ומערות בכדי שיהיו יכולים להסתפק בהם כל השנה" וכו'. הרי שלא כתב "בכדי שיהיה מים

לשתיה" אלא "בכדי... להסתפק בהם כל השנה" דהיינו כל השימושים שעושים במי בורות שמסתפקים מהם לשתיה, לחקלאות, לכביסה, לבהמות ועוד.

ב. מה שכתב המאירי לגבי התרעה בשנת שמיטה נראה להוכיח שסבר שמתריעין גם על מי השקיה.

ז"ל המאירי (שם): "אעפ"י שהשביעית אסור בעבודת קרקע מתענים על האילנות בשביעית שהרי יש מהן פרנסה עד שעת הביעור". ובדבריו רואים מפורש שיש הוה אמינא ויש מסקנה. ההו"א היתה מכיוון שבשמיטה נאסרו מלאכות הקרקע והאילן (פרט לאוקמי) א"כ אין צורך במי גשמים לאילנות, דבלא"ה אסורים לעיבוד. קמ"ל שפירות שביעית נועדו לאכילה עד שעת הביעור, כמ"ש "והייתה שבת הארץ לכם לאוכלה", וע"כ קריטי הוא שירדו גשמים בפרוס הפסח, דאל"כ לא יהיו פירות טובים או אפי' לא יהיו פירות כלל, וע"כ יש מקום להתריע.

אח"כ מוסיף המאירי לבאר את המשך הגמ' "מתריעין על הספיחין בשביעית", שהרי אף אם ספיחין מותרים באכילה מדאורייתא כפירות האילן, מ"מ חכמים גזרו לאוסרם, מפני עבריינים, שהיו זורעים ואומרים שגדל מאליו, וא"כ הספיחים אסורים באכילה בשביעית. וא"כ קשה מדוע להתריע על הצמחים, והרי הם ספיחין וממילא יהיו אסורים?

על כך עונה המאירי שיש ספיחין שלא גזרו עליהם, כגון במקומות שאין דרך לזרוע בהם, כשדה בור וכן בשדה ניר ועוד, ועל כן חידשה הגמ' שמתריעין אף על הספיחין, כי יש ספיחין המותרים באכילה בשביעית.

ממשך המאירי "וכן מתענים על הבורות שיחים ומערות". ואף כאן צריך להיות הו"א מדוע לא. וכמו"כ צריך להבין את וו' החיבור שבדבריו. "וכן מתענים על בורות", שהרי אם בורות כל עניינם היה רק לשתיה כשיטת הר"ן, א"כ פשיטא שמתריעין עליהם. וכי צריך לחדש שכשיש צמא או קרוב לו בשנת שמיטה שצריך להתריע? וכי היה הו"א שבשביעית לא צריכים מי שתיה?

אך אם המאירי סובר כרש"י הדברים ברורים. כל הסוגיה מדברת על מים לחקלאות, ולכן היה הו"א לא להתפלל. אסור לעבד את האילנות בשביעית וע"כ היה הו"א לא להתפלל למענם, וקמ"ל שמתפללים, כי הפירות נועדו לאכילה

למרות איסורי עיבוד האילן. כמו"כ היה הו"א לא להתפלל על גשמי צמחים (ספיחין) כי רובם אסורים באכילה, וקמ"ל שיש ספיחים המותרים ועליהם מתפללים. וכמו"כ היה הו"א שמכיוון שבורות שיחין ומערות נועדו גם לחקלאות שלחין וא"כ כיוון שלא מגדלים גידולים אלו בשביעית, א"כ לשם מה להתריע? על כך עונה המאירי: "שמ"מ צורך שתיה הם", כלומר מהבורות גם שותים ולא רק מהמעיינות, ולכן זהו צורך המותר בשביעית (וכידוע "מ"מ" זהו בד"כ תרוץ על תמיהה).

ואולי בא המאירי לחדש ג"כ להוציא מדעת ר' זעירא. דבירושלמי על המשנה (שם) איתא: "תני כשם שמתריעים עליהן (על צמחין ששינו קרבן העדה) בשאר ימי שבוע (הכוונה לשנים שאינם שמיטה) כך מתריעין עליהן בשביעית מפני פרנסת אחרים" ונחלקו בגמ' (שם) מהו פרנסת אחרים: "חברייא אמרי מפני פרנסת עכו"ם" שלהם לא נאסרה עבודת האדמה בשביעית וע"כ יש להתפלל שתגדל תבואתם כראוי (מה שמכונה כיום "יבול נכרים"), כדי שלא תחסר תבואה ויטייקר השער.

ר' זעירה אמר מפני פרנסת חשודים". וביאר הפני משה וקרבן העדה שמדובר על עבריינים הזורעים בשביעית ועושים עבודת הקרקע בשביעית, ומפני שעוברים איסור רק בגלל דוחק פרנסה, ובוה"ז שביעית דרבנן, לכך הורה ר' זעירה אפי' להתפלל להצלחת הספיחין שגידלו בשביעית!

ומכיוון שבורות שיחין ומערות נועדו גם להשקיית גינות (גידול ספיחין), א"כ היה הו"א שמא הבבלי מתיר להתפלל אף על עבריינים אלו, קמ"ל שלא, ולא מתפללים עליהם. ומה שהבבלי כתב להתפלל על בורות שיחין ומערות זה לצורך שתיה כי הבורות היו ג"כ לצורך שתיה כפי שכתב רש"י בפרושו למשנה.

והמאירי פוסק כחבריא וכו' פנחס בן יאיר בירושלמי, ולא כר' זעירא שהובא בירושלמי.

אך בורות שנועדו רק לשתייה ונתרוקנו, לא היה צריך לכתוב שמתריעין אף עליהן בשביעית, כי על זה לא היה הו"א להסתכן בצמא בשביעית. וא"כ המאירי יכול להתאים לשיטת רש"י באר היטב.



## ה.

## שיטת הריטב"א

לאחר עיון רב בדברי הריטב"א, נראה לענ"ד שכוונת דבריו היא כרש"י, שבורות שיחין ומערות שמתריעין עליהן, הם בורות מים להשקיית שלחין, וכפי שנוכח כדלקמן.

א. הריטב"א בביאורו למשנה, לא כתב לשם מה נועדו הבורות שיחין ומערות שלא ירדו להן גשמים, שמתריעין עליהם מיד. אך הריטב"א לא כתב ג"כ את ביאורו למציעתא של הברייתא לשם מה הגשמים לבורות שיחין ומערות. ורק בסיפא של הברייתא ביאר הריטב"א שם אין להם מים לשתות מתריעין בכל זמן "כל זמן שיחסר להם שאין להם לשתות מים כלל ופשוט הוא, וכן פירש הרמב"ם".

וכשחסר מים לשתות ו"אין להם לשתות מים כלל" מתי מתריעין? גם על כך ענה הריטב"א (שורה קודם לכן): "בכל זמן ואפי' מעצרת ואילך או מחג הסוכות ואילך, כל זמן שיחסר להם שאין להם לשתות מים כלל ופשוט הוא", ולכאורה דבריו נסובים על כל מה שכתב לעיל, שפשוט הוא שכשיש צמא מתריעין בכל זמן. ועד שהרב שואל מדוע צריך היה הריטב"א לכתוב "או מחג הסוכות ואילך" שהרי זה כ"ש, שאם מעצרת ואילך אפשר להתריע, שזה מעשה ניסים, כ"ש מסוכות ואילך וזה מיותר. אנו שואלים מדוע סיים הריטב"א דבריו "ופשוט הוא". והרי לפי פירוש קרבן העדה והפני משה בירושלמי, שלאחר עצרת לא מתריעין אפי' על מעשה ניסים, א"כ זהו כלל וכלל לא פשוט, שהרי לפי הירושלמי אין מתריעין על מעשה ניסים לאחר עצרת אפי' כשיש פקו"נ, והברייתא בבבלי מחדשת שמתריעין גם על מעשה ניסים, וא"כ זהו חידוש ואין זה פשוט כלל? אך אם הריטב"א הבין את הירושלמי כשיטת רש"י, שהברייתא בירושלמי דיברה על מי השקיה שמתריעין עד עצרת, אך על מי שתיה במצב פקו"נ מתריעין מיד בכל זמן, כהמשנה, א"כ פשיטא שבמקום פקו"נ מתריעין אפי' בקיץ, ולכן כתב הריטב"א "ופשוט הוא".

ולשאלת הרב מדוע הריטב"א היה צריך לכתוב שמתריעין אף מסוכות ואילך (והרי זה ק"ו, שאם בקיץ מתריעין כ"ש מסוכות ואילך), נראה שרצה לומר, שלא תימא שבקיץ, שאין זה זמן גשמים לכך צריך להתריע ולזעוק, כי אם יחסר מים לשתייה לא יוכלו לעמוד זמן רב (עד סוף הקיץ), אך כשנחסר בתחילת החורף, ממילא התחלנו להתפלל על הגשמים, וא"כ היה הו"א שאולי נחכה (כמה ימים!) ולא נתריע מיד, ונראה אם ירדו גשמים (בדרך הטבע ובזכות תפילותינו), קמ"ל שלא מחכים ומתריעין מיד, כי בפקו"נ לא משתהים גם אם ניתן לחכות כמה ימים, "ופשוט הוא" שכך הדין בפקו"נ.

ומניין אני יודע שאף כשחסר מי שתיה אין זה פקו"נ מידי של אותו היום, ויש עדיין מרווח של כמה ימים להשתהות? מכך שהגמ' אמרה שמתענין ב' ה' וב', וברור שאם היו מתים ביום זה מצמא, היו מתריעין מיד, בלא לחכות אפי' יומיים שלושה. אך אה"נ אם זה היה פקו"נ של אותו יום, לא היה צריך הריטב"א לכתוב "מחג הסוכות ואילך" כי זה פשיטא, ונלמד מכ"ש ולא היה אפי' הו"א שבהו"א לא להתריע.

בסיום דבריו, כתב הריטב"א: "וכן פירש הרמב"ם ז"ל", וגם הוא בעניין זה משווה בין הבבלי לירושלמי, שבפקו"נ, אף של כמה ימים, מתריעין מיד ביום ב' הקרוב, בין בחורף ובין בקיץ ואף שזה מעשה ניסים.

והנהגדה בין ב' הדינים היא שאותם בורות שיחין ומערות, אם זה לחקלאות אין מתריעין עליהן (מפסח או מפרוס עצרת), אך אם זה חוסר במי שתיה ועניין של פקו"נ – מתריעין עליהן תמיד.

עוד נראה לתרץ בשאלת הרב, מדוע הריטב"א כתב דבריו גם על חג הסוכות, שהריטב"א מבאר את דבריו בכיוון הזמן. כשבורות מי השתיה ריקים מתריעין כל זמן בחורף. ואם זה קורה בקיץ – אז מתריעין גם בקיץ ואפי' אחרי עצרת ואפי' שזה מעשה ניסים כי זה פקו"נ. ולכן הוסיף את המילה "אפילו" מעצרת ואילך, כי אז זה מעשה ניסים. והוסיף את הזמן לסוכות, שלפעמים בסוף הקיץ התרוקנו בורות השתיה וחייבים מים לשתייה. אך שם לא כתב את המילה "אפילו" כי אין זה חידוש כמו בקיץ שזה מעשה ניסים, אך בכל זאת כתבו לחדש, שלמרות שהמצב לא מדאיג כמו בקיץ, שאז צריך "נס", ובסוכות זה כבר בדרך הטבע ירידת גשמים,



אפ"ה לא מחכים, כי בפיקו"נ לא משתהים. אך חידוש זה קטן יותר מהחידוש של תפילה על מעשה ניסים בקיץ וע"כ השמיט את המילה "אפילו".

עוד נראה לומר, שהריטב"א לא כתב "פרוס חג הסוכות" אלא "חג הסוכות". והחידוש הוא, שלמרות שבד"כ גשמים בחג הסוכות הרי זה סימן קללה (תענית דף ב' ע"א) ודומה "לשפך לו קיתון על פניו", אעפ"כ כשיש מחסור בשתיה, הצורך בגשמים גובר על מניעת קיום ישיבת הסוכה מפני הגשמים, ולכן מתריעין גם "מחג הסוכות ואילך, כל זמן שיחסר להם שאין להם לשתות מים כלל".

ב. הריטב"א (בד"ה ת"ר מתריעין על האילנות בפרוס הפסח) כתב על התרעת האילנות בברייתא (חלק הקמא של הברייתא), שהוא מילתא אחרייתא ואינה פירוש למשנה, שיש גשמים שצריכים האילנות בתחילת החורף והוא רביעה ראשונה שאם לא ירדו לאילנות מתריעין מיד. ויש רביעה שניה, שהאילנות צריכים לפני פסח ואם לא ירדו מתריעין בפרוס הפסח, וכתב על פרוש זה "והוא הנכון". וכפי שהסברנו לעיל, הריטב"א הבין שמיד זה מידי ולכן אין "להתיך" (כלשונו של הרב בדברי הר"ן) את הברייתא במשנה, והברייתא מדברת על מציאות אחרת.

א"כ ה"ה שהמציעתא של הברייתא, שאמרה שעל בורות שיחין ומערות מתריעין בפרוס החג, הרי זה שונה מהבורות שיחין ומערות, שהמשנה אמרה שמתריעין מיד. וצריך לברר במה השוני.

ונראה שהריטב"א מיאן לקבל את דברי הר"ן ש"מיד" הכוונה לתענית החמורה בלא הדרגה בלי נקיבת זמן. שהרי א"כ בצמחים הגמ' לא נקבה בזמן. ואף שהרב ביאר בדעת הר"ן שכל אחד לפי עניינו, שאם הסכנה מיידית יש להתענות מיד, לעומת האחרים שאפשר להציב בהם מסגרת של זמן (כגון שלא ירד לאילנות), אך זה דוחק, שא"כ הגמ' הייתה צריכה לנקוט בהנגדה ולומר, "לעומת צמחים שמתריעין בהם מידי, באילנות ממתינין עד פרוס הפסח" אך הגמ' לא נקטה דבר בהסבר צמחים ורק כתבה מהו מיד, וענתה שני וחמישי ושני. וע"כ נראה יותר ששאלת הגמ' נסובה רק היכן שכתוב הביטוי "מיד", במשנה ובברייתא (אם אין להם מים לשתות). והשאלה הייתה מהו מיד? למחרת או אולי אף בו ביום? והתשובה: מיום שני הקרוב. וזו תשובה גם למשנה וגם לסיפא של הברייתא, ולכן פירש הריטב"א את הרישא והמציעתא של הברייתא על "מילתא אחריני" בשונה מהר"ן.

וא"כ חוזרת השאלה: במה שונים, לדעת הריטב"א, הבורות שיחין ומעורות בברייתא, שמתריעין רק בפרוס הפסח, לבין המשנה, שמתריעין מיד?

כפי שהסברנו בכמתב הראשון, נראה שהריטב"א פירש כפרש"י, שהכוונה לבורות של השקיית שלחין. וברצוני לבאר את דברי הריטב"א ביתר ביאור שלא כפי הצעת הרב.

הריטב"א כתב על הביטוי "פרוס החג" שהרמב"ם ורש"י ועוד פרשו שהכוונה לחג סוכות. ומקשה: "וזה תימה גדול שהרי צורך שלהם בימות החמה, והיאך לא התריעו עליהן כשהיו צריכים להן ויתריעו עכשיו שבאים הגשמים ויתמלאו"? וכן בהמשך כתב "כי בודאי הצורך שלהם היה יותר גדול בימות החמה".

והרב רצה לפרש שהכוונה לבורות של מי שתיה אלא שבקיץ יש יותר צורך למים, ושמא יהיה מחסור חמור עוד קודם לכן ויהיו חסרים מי שתיה כבר בקיץ, וא"כ מדוע לחכות עד סוכות?

והרי גם אז לא מובן דבריו, שהרי מה הלחץ? הרי הרב כתב בפרוש "שבשלב הזה בריטב"א עדיין לא עלה ההסבר שאין מתענים בקיץ משום שזה מעשה ניסים", א"כ כיוון שהריטב"א מבאר את הסיפא של הברייתא שכשאין מים לשתות מתריעין בכל זמן, אפי' בקיץ, א"כ אם ח"ו יגיעו למצב זה יוכלו להתריע כשיגיעו, ולשם מה להתריע קודם לכן ולכנות זאת צורך גדול יותר?

(והדוגמא שהרב הביא מהפרסומות בעבר לחסוך במים מתוך אזהרת "הארץ מתייבשת", ודאי ששם לא היה סכנת צמא של חוסר מי שתיה, אלא ההיפך, חששו שבובז מים בבתים וכן השקיית גינות נוי בסופו של דבר יגזלו ממכסות המים להשקיה של החקלאים).

הרי אם ממילא זה כבר קיץ, א"כ מה ההבדל בין תחילת הקיץ לסופו? ולשם מה להתריע התרעת שווא, והרי שמא מי הבורות יספיקו?

ובכלל זה דוחק לומר, שמתריעין על מי שתיה עוד קודם שהתרוקנו לגמרי, דא"כ נתת דבריך לשיעורין, על כמה חוסר מתריעין? עשרים אחוז לפני הסוף, שלוששים אחוז? הרי במשנה ובגמ' לא נזכר כמות, א"כ לפי מה מחליטים? ושאלה זו היא מעשית מאד, וכיצד התעלמו ממנה כל הראשונים, וביחוד הרמב"ם שלשונו זהב בבהירותו? וע"כ פירוש זה קשה.

וע"כ נראה מיושב יותר לבאר את הריטב"א, שהריטב"א גם בשאלה (בהו"א), ידע שאין מתריעין על מעשה ניסים, כי נהירין לריטב"א שבילי הירושלמי כשבילי הבבלי, ומכיוון שידע שעד פרוס עצרת תפילה לגשמים בא"י אינה בגדר נס, ולהשקות שדות שלחין – עיקר ההשקיה היא בקיץ, א"כ מדוע לא להתריע אז, ומה הטעם לחכות עד סוכות שאז כמעט ואין גינת ירק להשקיה? ומוסיף "והלא אין ראייה לגזירה מן השמים בגשמים אלא כשלא ירדו בימות הגשמים דאלו בימות החמה סימן קללה שנאמר "הלא קציר חיטים היום"?

בכדי להבין משפט זה יש לעיין בריטב"א בריש פירקין, שם הוא דן בפירוש הביטוי "מתריעין עליהן מיד". הראב"ד כתב דהיינו התרעה בשופר בלא תענית, ומכיוון שאין בשינוי צמחים "לקות גדולה שיבוא ממנה מכת רעב, אלא שהתבואה נפסדת קצת", לכן די בהתרעת שופר ולא בתענית.

וכן יש ראייה לדעת הראב"ד מהמשנה, שכתבה "ירדו לצמחים ולא לאילן או לאילן ולא לצמחים מתריעין עליהם מיד". ואם ההתרעה היא בתענית, א"כ כיצד יש תענית יותר חמורה כשירדו לצמחים ולא לאילן או לאילן ולא לצמחים, מאשר שלא ירדו כלל, שאז מתחילים יחידים להתענות וממשיכים בסדר מדורג ולא מתענים את התענית החמורה מיד. וכיצד זה הגיוני? ולכן כתב שלכאורה זו ראייה לראב"ד. שאין סדר תעניות מדורג אלא "על שלא ירדו גשמים כלל ברביעה ראשונה, אבל באלו שבמשנתינו מתריעין בשופר בלבד".

אך הריטב"א דוחה שיטה זו, כדבריו "ואין שיטה זו נכונה כלל מכמה טעמים". ומביא על שיטה זו כמה קושיות ומסיק כהרמב"ן "שכל מקום ששנינו התרעה סתם אינו אלא התרעה ע"י תענית כז' אחרונות, ובלבד בהתרעה שהיא בשופר".

אלא שאז קשה משנתינו (שרצה להביא מהן ראייה לראב"ד) – וכי שינוי בצמחים זו צרה כ"כ גדולה שצריך להתריע את התענית החמורה? וכי זה חמור יותר מאם לא ירדו גשמים כלל, שיש הדרגה בתעניות עד שמגיעים לתעניות החמורות ולתקיעת השופר?

על כך עונה הריטב"א בריש הפרקין (ד"ה האמור ברביעה ראשונה) "כי אע"פ שהגיע מרחשוון בא זמן גשמים, אין השעה עוברת להיות צרה דחוקה, וגם אין לראות נפשנו בגזירת שמים, שדרך רביעה ראשונה להתאחר קצת עד ז' אחרונות

שעוברת זמנה של רביעה לגמרי, ולפיכך לא נחמיר בתעניות להתריע עד אותה שעה, כי ההתרעה סוף בקשת רחמים כמו שכתוב בתורה 'וכי תבואו מלחמה בארצכם וכו', אבל אחר שצמחו הצמחים והגיע הרביעה האחרת.... ונמנעו הצמחים עד שהתחילו הצמחים לשנות, זה סוף צרה ושעה עוברת להפסדם, ולפיכך מתריעין עליהם מיד כדין ז' אחרונות וכל חומרותיו ותפילותיו כי תחילתה של זו כסופה של עצירת גשמים ברביעה ראשונה" הוי אומר, יש צרות גדולות יותר כגון שלא יורדים גשמים זמן רב, אך שם יש אפשרות לדחייה, דהיינו יש סבלנות, ופעמים רבות שהחורף התאחר בחודש חודשיים אך בסוף כמות המשקעים הייתה מספקת, ולכן שם התעניות הם מדורגות. אך בדבר שהחל לנבוט (כי ירד קצת גשם) ופתאום פסק הגשם, בכה"ג אם לא ירד גשם במייד, אותם צמחים יכמושו, ולכן מתריעים התרעה חמורה כי זה "סוף צרה ושעה עוברת להפסדם".

וכך הן כל ההתרעות במשנתינו, שמתחילים בתענית החמורה כז' האחרונות וכן בהתרעת שופר, והמכנה המשותף לכולם הוא "שההתרעה סוף בקשת רחמים" ואם לא יתריעו וייענו מיד, אותו עניין ייפסד.

וממשיך הריטב"א ומבאר "שלעניין תענית והתרעה אין הולכים אחר ריבוי המכה וגודל הרעה, אלא אחר שינוי הטבע ממנהגו של עולם ומה שנראה בו מגזירת שמיים של עונש עונותינו". דהיינו אם נדחה החורף והתחיל מאוחר יותר בחודש חודשיים - זו עדיין לא גזירה ועונש. אך אם התחיל החורף וירדו גשמים והתחילו לנבוט צמחים וכעת יכמושו - זהו גזירה ועונש על עונותינו, שהרי היה פוטנציאל שיכל לצאת אל הפועל והוחמץ - אז טרם ההחמצה, אנו מתריעין מהחמורות, בכדי לנסות להציל את המצב, ואם לא הצלחנו, א"כ זוהי גזירה על עונותינו.

"כי כשיש עצירה (של גשמים) בתחילת הרביעה אין זה ראייה לגזירת שמיים, כיוון שדרך רביעה להתאחר עד האפילה" דהיינו פעמים רבות החורף מתאחר וירידת הגשמים ג"כ, "אבל כשירדו גשמים בתחילה ואח"כ פסקו זה בוודאי גזירת שמיים, ולפיכך אפילו לא תגדל המכה בכך ראוי הוא להתענות בה מיד בהתרעה".

ומבאר הריטב"א שה"ה בהתרעה של האילנות בפרוס הפסח, שאין זו צרה כ"כ גדולה (כחוסר חיטה לאכילה ומים לשתיה), וכלשונו "אע"פ שאינה מכה גדולה מאוד", מ"מ מתריעין "שגזירה זו היא באילנות".

א"כ למדנו מדבריו שבכל דבר שיש "גזירת גשמים" של משהו שיכל להופיע והוחמץ- בזה מתריעים בחמורות מיד, בכדי למנוע את ההחמצה, "כי ההתרעה סוף בקשת רחמים".

ע"פ דבריו אלו בריש פירקין מבוארים היטב דבריו בסוגייתנו. שעל רש"י והרמב"ם, שפירשו שהתרעת בורות שיחין ומערות מדובר על פרוס חג הסוכות, מקשה "והאיך לא התריעו עליהן כשהיו צריכים להן ויתריעו עליהן עכשיו שבאים הגשמים ויתמלאו והלא אין ראייה לגזירה מן השמיים בגשמים אלא כשלא ירדו בימות הגשמים דאלו בימות החמה סימן קללה שנאמר 'הלא קציר חיטים היום'?"

דהיינו, הריטב"א ידע שתקופת ניסן הראויה לגשמים היא נמשכת עד פרוס עצרת<sup>(א)</sup>, ואז היה "ההתרעה סוף בקשת רחמים" שהרי לאחר מכן הגשמים הם קללה כי הם מקלקלים את החיטה, שעיקר מזונו של האדם מהם, וא"כ איך אז לא התריעו, ופתאום מתריעים בפרוס חג הסוכות?

(א). שהרי מה שכתוב במשנה תענית (פ"א מ"ז): "יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה שנאמר הלא קציר חיטים היום" אין הכוונה לחודש ניסן אלא לתקופת ניסן כפי שביאר הירושלמי (שם פ"א ה"ח): "אמר ר' יוסי בי רבי בון ובלבד ניסן של תקופה". ובפני משה ביאר שם: "והיא שלושים יום אחר תקופת ניסן שאז הן סימן קללה. ובקרבן העדה (שם) ביאר: "והוא כשיגיע השמש לתחילת מזל שור" (כלומר תחילת מזל אייר). וכך פסקו הרמב"ם (תענית פ"ג ה"ט) והשו"ע (או"ח סי' תקע"ה ס"ז). ותקופת ניסן עפ"י חשבון "תקופת רב אדא" חלה ב 7-8 באפריל, וא"כ היום השלושים של התקופה יוצא ב 7-8 במאי שברוב השנים (כשאינם מעוברות) זהו 14-16 יום לפני שבועות. לפי"ז יוצא שפרט לשנים מעוברות, "פרוס עצרת" זהו זמן כמעט זהה לשלושים יום לאחר תקופת ניסן. ועד זמן זה הגשמים אינם "סימן קללה" ואינם "מעשה ניסים" (ואף אינם פוגעים בחיטה הגדילה - איששתי מידע זה עם ראש הגד"ש במושבו), ושדות השלחין זקוקים מאד למי השקיה לימות הקיץ, וא"כ שואל הריטב"א מדוע לא להתריע אז כשצריכים לכך מאד, ואין פגיעה בשדות החיטה? ומה ההיגיון לדחות זאת לפרוס סוכות? והלא אז כמעט ואין ירקות להשקיה?

הרי הריטב"א הסביר שהתרעה היא על "גזירת שמיים", ובתחילת החורף שעוד לא התחילו לרדת גשמים אין זו ראייה על "גזירת שמיים", שהרי פעמים רבות שהחורף מתאחר ובסופו יורד גשמים כדבעי, וא"כ על מה להתריע, הרי אין זה "סוף בקשת רחמים"? כי הצרה שהיתה שנה שעברה כבר היתה והוחמצה, וכעת זו שנה חדשה, אז כעת אין זו גזירה, א"כ מדוע לא להמתין ולחכות שמא השנה יבואו הגשמים כדבעי?

והרי עיקר סוף בקשת רחמים היתה בין פסח לפרוס עצרת ואז לא התרעת, וכעת בתחילת חורף חדש מתריעין? זו היתה קושיית הריטב"א.

ולכן תירץ שלדעתו מתריעין עד פרוס עצרת כהירושלמי, שאז באמת סוף זמן בקשת רחמים.

אלא שהרמב"ם ורש"י לא פירשו כן, וע"כ מנסה לדחוק ולפרשם, שמכיוון "שאינו זמן גשמים (שהכוונה שהפסיקו להתפלל 'זמן טל ומטר') לא התריעו עליו, שאין מתריעין על מעשה ניסים (וזה כמובן דחוק לומר שמפסח זה מעשה ניסים, אך בדוחק מפרש כיוון שכל הקיץ זה ניסים, א"כ מחשיבים את הזמן מפסח עד סוכות כיחידה אחת), וכשהגיע זמן הגשמים התחילו להתריע כמו שכבר הגיע להם הצרה מקודם לכן". כלומר כיוון שהיינו מנועים להתפלל מצד מעשה ניסים כל זמן הקיץ, א"כ כשמתחיל פרוס סוכות, אין מחשיבים זמן זה כשנה חדשה, ומה שהיה היה, אלא מחשיבים את פרוס סוכות כ"התרעה של סוף בקשת רחמים" וכהמשך של שנה שעברה, שהוא הזמן האחרון, ולכן מתריעין אז.

כעת נותר להוכיח מה הפירוש של התרעה על בורות שיחין ומערות. אם הכוונה לחוסר במי שתייה עד צמא, זה ודאי לא ייתכן, כי על זה כתב שמתריעין בכל זמן אפילו בקיץ בין לפירוש ובין לפירוש הרמב"ם ורש"י.

ואם הכוונה, כדברי הרב, שמדובר על חוסר במי שתייה אך לא בצמא, א"כ כל פירוש של הריטב"א לסיבת ההתרעה לא שייכת בכה"ג. שהרי הריטב"א הגדיר התרעה, והצורך לעשות את התעניות החמורות מיד כי זו "גזירת שמיים", ואם לא עכשיו אימתי. וזו "ההתרעה סוף בקשת רחמים" ואם לא נתריע כעת, בחמורות, תוחמץ השעה ותיגזר הגזירה. אך אם מדובר במים לשתייה שעוד לא התרוקנו לגמרי, אין זו גזירה ולא הוחמצה השעה, א"כ בשביל מה להתריע בחמורות מיד?

אך אם הריטב"א מבאר כרש"י, שהכוונה לבורות שיחין ומערות להשקות שדות שלחין והשקיית בהמות, א"כ מובן מאוד פירוש.

שהרי כשאין מים להשקיה בפסח, לא יהיו שדות שלחין, כי לא יהיה ממה להשקות אותם, וזו גזירת שמיים על גינות השלחין (אף אם זו לא צרה חמורה כ"כ כדבריו), ולכן הסביר הריטב"א שיש להתריע בזמן הגזירה בעוד שזה ניתן לשינוי ע"י בקשת הרחמים (בלא הזדקקות לנס). ואכן עד פרוס עצרת (שבועות), זהו "סוף בקשת רחמים". וע"כ דבריו מבוארים היטב ומתאימים לבבלי ולירושלמי כאחד.

וכשיש מצב שאזלו מי השתייה, זהו הזמן של "סוף בקשת רחמים" על השתייה, ולכן מתריעין בכל זמן, כי פיקוח נפש דוחה אף מעשה ניסים.

וע"כ מעדיף הריטב"א את גירסת הירושלמי שלבורות שיחין ומערות מתריעין עד פרוס עצרת, ומעדיף להסביר כך ג"כ את הבבלי ולומר ש"חג" הכוונה לשבועות, ובכך הוא מאחד את הבבלי והירושלמי.

אך מכיוון שהרמב"ם ורש"י (בכך שלא פירש במפורש שחג זה שבועות, משמע שזה סוכות) לא כתבו כן, לכך כתב ש"יש לדחוק ולומר כי בודאי הצורך שלהם היה יותר גדול בימות החמה, אבל לפי שאינו זמן גשמים לא התריעו עליו, שאין מתריעין על מעשה ניסים", והכוונה היא שמכיוון שמפסח ואילך הציבור כבר לא מתפלל על הגשמים, ורוב הקיץ לא יורד גשם בד"כ, א"כ הרי זה כעין מעשה ניסים, כבר לאחר הפסח, אע"פ שבאמת עד פרוס עצרת אין זה מעשה ניסים. ולכן כתב שזה דחוק ("יש לדחוק ולומר"), אלא שמכיוון שמדובר בבורות להשקית שלחין ולא שחסרים מי שתיה, ואין זה פקו"נ ישיר, ע"כ אין להטריח כלפי שמיא אפי' עד פרוס עצרת, ומפסח ואילך, שכבר התפללו על הטל, אין להתריע ולהטריח כלפי שמיא מכאן ואילך, עד פרוס סוכות, שאז חוזר זמן הגשמים.

אך הכל מודים שבמקום שאזלו המים לשתיה ויש פקו"נ, מתריעין בכל זמן אפי' בקיץ ואפי' במעשה ניסים.

ג. מכיוון שמרן החיד"א כתב שרש"י שלפנינו הוא רש"י והוכחתו היא מהריטב"א, א"כ יש להניח שאף פירושו של רש"י שמופיע לפנינו, שמתריעין על בורות שיחין ומערות בפרוס החג, שהכוונה להשקיית שדות שלחין, גם היה לפניו.

ואם הריטב"א חולק על רש"י וסובר שאין להתריע על מי השקאת שדות ורק על חוסר במי שתיה מתריעין (כהסבר הרב), והריטב"א העדיף את גירסת הירושלמי שמתריעין עד פרוס עצרת, א"כ בירושלמי אין את הסיפא של הברייתא של הבבלי (שאם אין מים לשתיה מתריעין בכל עת אפי' בקיץ ואפי' במעשה ניסים), ולאחר עצרת אין להתריע (כפרוש קרבן העדה) אף אם אזלו מי השתיה. א"כ פרושו שלו הרבה יותר קשה מרש"י, שהרי הרבה יותר הגיוני להתריע אפי' בקיץ אפי' במעשה ניסים במקום פיקו"נ (וכשחסר מי השקית שלחין לא להתריע מפסח עד פרוס עצרת ולחכות לסוכות, שהרי מי השקיה זה רק פרנסה ואינה פקו"נ, ודומה היא לשנת שביעית שהצליחו להתקיים בדוחק) מאשר לא להתריע משבועות ואילך אף בסכנת צמא. וא"כ לבאר שרש"י הוא דחוק קשה, שהרי פירושו שלו יותר דחוק? שמא תאמר שהריטב"א לקח מהירושלמי רק את פירוש הביטוי "פרוס החג", שהכוונה היא לחג השבועות, אך חולק על הירושלמי, שסבר שאין להתריע אפי' על צמא אחרי שבועות, והוא סבירא ליה בזה כהבבלי, שאפשר להתריע כל הקיץ אף במעשה ניסים, קשה. שהרי היה חייב לכה"פ לכתוב ולהדגיש מחלוקת זאת?

אך אם הריטב"א מפרש כרש"י, שבורות שיחין ומערות הכוונה למי השקיה, אכן יותר מרווח לומר שמתריעין עד פרוס עצרת, כי אין זה מעשה ניסים, ולא לאחר מכן, כי אין להטריח במקום שאינו פקו"נ, ובכך הבבלי והירושלמי תואמים. וכמו"כ פירוש זה מתאים מאד למי שחי בארץ, ויודע שגשמים עד פרוס עצרת אינם מעשה ניסים כלל (בישובנו יש רחבת דשא גדולה שנועדה לעריכת חתונות, ואף פעם לא עושים חתונות בין פסח לעצרת, מחשש לגשמים בעונה זו!)

ולכן נראה מרווח יותר לבאר את הריטב"א כרש"י בפרושו למי בורות שיחין ומערות שהכוונה להשקיית שלחין, ורק בפירוש "פרוס החג" נחלקו הריטב"א ורש"י (שהריטב"א סובר עד פרוס חג השבועות ורש"י סובר פרוס סוכות), הא ותו לא.

ומה שכתב בסוף דבריו שאם אין מים לשתיה מתריעין בכל זמן, בזה רוצה להנגיד לרישא, שהרי מי הבורות היו גם לשתיה וגם להשקיה, ומכיוון שלהשקיה אין מתריעין אחר עצרת או אחר הפסח, היה חייב לבאר שכשיש פקו"נ ואין מי שתיה מתריעין אפי' בימות הקיץ כי אין להם לשתות מים כלל.





## ו.

## שיטת הרמב"ם

מהרמב"ם אין הוכחה חותכת למה התכוון כשכתב: "וכן אם הגיע זמן חג הסוכות ולא ירדו גשמים הרבה כדי למלאות מהם הבורות השיחין והמערות הרי אלו מתענין עד שירד גשם הראוי לבורות" (תעניות פ"ב הי"ז).

יכול להיות שהתכוון לדברי הרב, שמדובר על חוסר בימי שתיה, אך יכול להיות שמדבר על מי השקיה, בהנחה שמבורות שיחין ומערות היו משקים גם את שדות השלחין כנ"ל, ולכן דייק "ולא ירדו גשמים הרבה" שאמנם יש גשמים בבורות בכמות מספיקה לשתייה לכל הקיץ (!), אך לא ירדו הרבה, ולכן אין מספיק מים להשקיה, ומכיוון שאין זה פקו"נ, אין להטריח כלפי שמיא, ומזמן שהפסיקו להתפלל לגשם (פסח) עד חג הסוכות אין להתריע.

אמנם בעניין האילנות הרמב"ם שילב בין דברי המשנה לדברי הברייטא והבין שהברייטא מפרשת את המשנה, כהפירוש הראשון שהביא הריטב"א בד"ה ת"ר מתריעין על האילנות בפרוס הפסח, שדחאו הריטב"א. אך לגבי בורות שיחין ואילנות של המשנה, שכתוב בהן שמתריעין מיד, אפשר לשלבם עם הסיפא של הברייטא שמדובר במי שתיה, וא"כ על המציעתא לא מבואר במה מדובר. ויש ב' אפשרויות:

א. ניתן לפרש שמדובר על מי שתיה של חוסר (ולא פקו"נ), ולכן אין מתריעין בקיץ.

ב. ניתן לפרש כמי השקיה שלחין כפרש"י.

אך אם נפרש (כדברי הרב) שמדובר על מי שתיה, א"כ יוצא מחלוקת בהבנת הרמב"ם בין הבבלי לירושלמי, שלרמב"ם עפ"י הבבלי כשיש פקו"נ ואין מי שתיה מתריעין אפי' על מעשה ניסים. ולירושלמי אין מתריעין על מעשה ניסים אפי' בפקו"נ וזו סברה קשה מאד כנ"ל.

לעומת זאת, אם נפרש על מי השקית שלחין, לא תהיה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ובמקום שאין מי שתיה ויש פקו"נ לכו"ע יש להתריע גם על מעשה

ניסים. ולקמן בסעיף הבא נבאר מדוע יש עניין לחבר בין הבבלי לירושלמי בייחוד לשיטת הרמב"ם.

(ומה שהרב רצה להוכיח מהלשון של הרמב"ם "ולא ירדו גשמים הרבה" שלקח זאת מלשון הגמ' "מיהו טובא לא אתא", הרי"ף לא גרס משפט זה כלל והרמב"ם הסתמך הרבה על הרי"ף, וא"כ אין נראה שזה הוכחה חזקה. ובייחוד שביארנו משפט זה של הרמב"ם, גם אם נסבור שמדובר על מי השקיה. וכן מה שכתב הרמב"ם על מי בורות – "עד שירד גשם הראוי לבורות" ברור שאם זה מי השקיה א"כ לא מספיק מעט גשם לשתיה אלא צריך מים רבים יותר שראויים להשקיה).

אם נכונים דברינו, הרי שהרמב"ם סידר את הלכותיו כסדר החקלאי- תבואה, צמחים, אילנות, השקיית שלחין ומכת בצורת.

ומה שדחה את מכת בצורת להלכה האחרונה, כי כדברי הגמ' זה דבר המביא לידי בצורת וזה דבר עקיף יותר.

ומה שבהלכה י"ז כתב "אם אין להם מים לשתות מתענים בכל עת", היה חייב לכתוב כן, מכיוון שבורות נועדו גם למי גשמים וגם למי השקיית שלחין. לכך הנגיד וכתב, מה שלא מתריעין עד סוכות זה בעניין חקלאות (פרנסה), אך אם אין שתיה וזה פקו"נ ואזלו המים מהבורות כמעט כליל – מתריעין בכל עת. וא"א להזכיר מי בורות בלא לחלק בין מי השקיה ומי שתיה.

אך אם כדברי הרב, שהרמב"ם דיבר רק על בורות לשתיה, א"כ היה ראוי להביא קודם את הלכה ט"ז וי"ח העוסקות בצער החקלאים, ולאחר מכן להביא את הלכה י"ז, העוסקת בצער של צמא, הכולל את כל האנשים גם אלה שאינם חקלאים.

מכך שהריטב"א הביא את הרמב"ם ורש"י בחדא מחתא, ולא חלק עליהם אלא בפירוש "פרוס החג", והוכחנו לעיל שהריטב"א סובר כרש"י, א"כ סביר להניח שהריטב"א לא ראה חלוקה בין רש"י לרמב"ם בביאור מי בורות שיחין ומערות, דא"כ היה מדגיש זאת, ומכיוון שיש לנו עניין לצמצם מחלוקות בין הבבלי לירושלמי וכנ"ל, א"כ אם פרוש הרמב"ם הריהו כפרש"י, א"כ הבבלי והירושלמי כמעט ללא מחלוקת, פרט להתרעת מי השקיה מפסח לפרוס עצרת, שלירושלמי מתריעין ולבבלי (עפ"י הרמב"ם) מחכים לפרוס חג הסוכות.

ועדיין הרמב"ם צריך יישוב, שהרי הרמב"ם כתב רק דין אחד של אילנות שמתריעין בפרוס הפסח, וא"כ הוא שילב את דין אילנות של המשנה לדין בורות של הברייתא, א"כ גם דין בורות שיחין ומערות שילב בין הברייתא למשנה שמתריעין בפרוס חג הסוכות שזה הכוונה למיד. ואם נבאר שהכוונה לבורות השקיה כרש"י, א"כ מניין שמתריעין כשאזלו מי השתיה? אלא שאם הוא פוסק כהבבלי – הוא לומד זאת מהסיפא של הברייתא שלא כתובה במשנה, אך בירושלמי אין סיפא לברייתא, וא"כ מהיכן למד זאת (בהנחה שאין מחלוקת בדבר יסודי כ"כ בין הבבלי לירושלמי)? ולפי דברינו נראה ליישב, כיוון שזה פקו"נ כשאין מים לשתות ויש צמא, א"כ פשיטא שמתפללין בכל זמן ולא צריך לכך מקור לדעת הירושלמי. ובכך הרמב"ם מתאים גם לבבלי וגם לירושלמי וזה סיבה נוספת לבאר שלא כקרבן העדה.



## ז.

### האם פוסקים כהירושלמי בהלכות הקשורות לא"י

לעיל הסברנו שפרש"י והריטב"א מרווחים יותר מפני שהם מצמצמים את המחלוקת בין הבבלי לירושלמי. לריטב"א יוצא שאין מחלוקת כלל, ולרש"י חולקים רק על התרעת מי השקית שלחין בין פסח לפרוס עצרת, אך במי שתיה של פקו"נ כו"ע מודים שמתריעים בכל זמן.

וזהו טעם נוסף מדוע נראה יותר לבאר את הרמב"ם כרש"י והריטב"א (שמדובר במי השקית שלחין) ולא כפרושו של הר"ן.

זאת, מפני שישנה שאלה בפוסקים כיצד לפסוק בהלכות הקשורות לא"י כשיש סתירה בין הבבלי לירושלמי. בכללי הפסיקה הרגילים לכאורה פוסקים כהבבלי ולא כהירושלמי, אך בהלכות הקשורות לא"י נראה שיש משקל יתר לדברי הירושלמי כי במקום שנכתבה הלכה זו, נהגו אותה הלכה למעשה.

ומסכת תענית דומה בשאלה זו לסדר זרעים, שהרי רוב המסכת עוסקת בתעניות שקיימו בא"י (כך נתן מרן השו"ע כותרת לכל דינים אלו בריש סי' תקע"ה: "דיני תענית שמתפללין בא"י על הגשמים") וא"כ לכאורה יש משקל יתר לדברי הירושלמי.

ושאלה זו מטרידה אותי זמן רב ולא מצאתי לה תשובה. ופניתי לידידי ורעי הרב עזריה אריאל שליט"א, העוסק שנים רבות בענייני קדשים וטהרות (ואף כתב כמה ספרים על מסכתות אלו), והוא ענה לי שאכן כן, יש משקל לירושלמי העוסק בהלכות א"י יותר מהבבלי, והפנה אותי לספר אבן האזל (קדשים ח"א במילואים והשמטות) לגרא"ז מלצר זצ"ל שם מופיע מכתב שכותב לגרש"ז אורבך זצ"ל, ועל קושיה של הגרש"ז כיצד הרמב"ם פסק כהירושלמי נגד הבבלי עונה הגרא"ז מלצר זצ"ל: "ומה דקשה דא"כ פסק הרמב"ם כהירושלמי ולא כהבבלי, אין זה קושיא שבזרעים, כיוון דעיקר הסוגיא היא סוגיית ירושלמי, אפשר שיפסוק כהירושלמי נגד הבבלי", וממשיך שבפרט שאפשרי להסביר את הרמב"ם כהירושלמי שאינו חולק על הבבלי (עיי"ש עמ' פ"ד ד"ה והנה לפי"ז היה).

וכעין ראייה יש להביא מהמהר"ץ חיות במסכת גיטין (דף ז' ע"א ד"ה גמרא שלח ליה) "ודע ג"כ דהארכתי במ"א בראיות דכל היכי דמספר הבבלי ענין חכמי א"י להיפך מן הירושלמי אזי דברי הירושלמי עיקרים מפני דהם היו בקיאי טפי במאורעות חכמיהם" עיי"ש.

וא"כ דון מיניה ואוקמיה באתרין. עיקר הסוגיה בתענית גשמים בא"י היא הירושלמי, ושם התרחש הדבר הלכה למעשה (כדברי המהר"ץ חיות). ומבאר אבן האזל שלכן אפשר לפסוק כהירושלמי נגד הבבלי. א"כ לכה"פ יש לנו לנסות לצמצם את המחלוקת, שלא ייצא שאנו פוסקים בענייני הלכות הנהגות בא"י כהבבלי נגד הירושלמי. ובכך מתחזקת ההנחה שרש"י המודפס במסכתנו הוא אכן רש"י, שהרי אחד מטעמי העירעור של המהר"ץ חיות על רש"י המודפס על הדף, היה שרש"י מרבה להביא את הירושלמי במסכת זו, ואין זו דרכו בש"ס. ולפי דברינו ברור מדוע מסכת תענית יוצאת דופן בעניין זה. וזהו חיזוק לדברי החיד"א שאכן זהו רש"י (ובזה מתחזק יותר מה שכתבתי במכתב קמא דאילולי דמסתפינא אולי אם הב"י היה רואה את הריטב"א היה פוסק כמוהו, משום שזו שיטת רש"י והריטב"א, ואפשרי להסביר כה"ג את הרמב"ם ג"כ כך, ובכך לא חולק על הירושלמי, שמשקלו מכריע יותר בהלכות הנהגות בארץ).

ואמנם עדיין נותרה מחלוקת קטנה לפרש"י והרמב"ם (האם להתריע על מי השקיה בין פסח לפרוס עצרת), אך בעניין היסודי, שבמקום פקו"נ מתריעין בכל זמן, הרי הבבלי והירושלמי משתווים. ובהלכות אלה (ענייני א"י) יש יותר עניין להשוות

ביניהם, וזו סיבה נוספת להעדיף את שיטת רש"י והריטב"א והרמב"ם, על פני הר"ן, שלשיטתו הבבלי והירושלמי חלוקים במחלוקת גדולה ופוסק כהבבלי נגד הירושלמי (בניגוד לדברי אבן האזל).

ועוד, שאנו פוסקים כהירושלמי לכה"פ בדיעבד, למי שאמר בטעות ותן טל ומטר מפסח עד פרוס עצרת בשנה שחונה שלא יחזור בתפילתו שוב, כי אין זה סימן קללה ואף התרנו להתפלל על הגשמים לכתחילה בשמץ קולנו. ואין מדובר בצמא ובפקו"נ אלא בחוסר מים להשקיה חקלאית (עיין מבשן אשיב סי' ג'), וא"כ זה עוד טעם שחזי לאיצטרופי לנסות לאחד בין הבבלי ובין הירושלמי בהלכות אלו.

ונראה שמשום שיש משקל מכריע להלכות א"י הכתובים בירושלמי, לכך התאמץ הב"י להשוות בין הבבלי לירושלמי, אף שנדחק מאד בפירושו, מ"מ לא רצה לחלוק על הירושלמי מהטעם שכתבנו.



## ח.

### לסיכום עד כה

לסיכום הדברים נראה לבאר בקיצור.

יש במשנה ב' נושאים א. התרעה לאילנות ב. והתרעה לבורות שיחין ומערות ובברייתא בבבלי יש ג' נושאים א. התרעה לאילנות ב. התרעה לבורות שיחין ומערות ג. התרעה אם אין מים לשתות. ובירושלמי יש ברייתא עם ב' נושאים א. התרעה לאילנות ב. התרעה לבורות שיחין ומערות.

וביישוב בין המשנה לברייתא יש ב' שיטות מרכזיות:

א. שיטת הר"ן ועוד: הברייתא בבבלי היא הסבר למשנה ונוסף בברייתא בבבלי דין שלישי ולכן יש ג' הלכות:

א. התרעה לאילנות בפרוס פסח בלבד (משנה וברייתא).

ב. התרעה לבורות שיחין ומערות בפרוס החג בלבד (משנה וברייתא).

ג. התרעה על צמא בכל עת (חידוש בברייתא שלא כתוב במשנה).

ומכיוון שהביריתא היא הסבר למשנה, א"כ נראה לומר שה"ה בירושלמי שהביריתא היא הסבר למשנה. אלא שאז חסר את הדין השלישי של הביריתא בבבלי שעניינו התרעה על צמא. משום כך נדחקו מפרשי הירושלמי (קרבן העדה ופני משה) והסבירו את המשנה והביריתא בירושלמי, העוסקות בבורות שיחין ומערות, כעוסקות בהתרעה על חוסר מי שתיה וצמא ממש.

וא"כ יוצא דין קשה, שאין להתריע על צמא לאחר פרוס עצרת, גם במקום פקו"נ. וזה דוחק גדול.

מ"מ הר"ן פסק כהבבלי ולא הביא את הירושלמי, וע"כ יכול להשאיר את הירושלמי בצ"ע. ועדיין סברה זו קשה.

ב. הרמב"ם ג"כ נקט בשיטת הר"ן, שהביריתא בבבלי זהו הסבר למשנה, ולכן נקט שיש לאילנות רק התרעה אחת- בפרוס הפסח.

וא"כ ה"ה לבורות שיחין ומערות, שהביריתא היא הסבר למשנה ולכן ההתרעה היא בפרוס חג הסוכות.

ונוסף הסיפא של הביריתא שבמקרה צמא מתריעין בכל עת אפי' בקיץ.

אם נסביר שהרמב"ם כשיטת הר"ן, שהתרעה על בורות היא רק על מי שתיה בלבד והחילוק בין המציעתא של הביריתא (המבארת את המשנה) לבין הסיפא הוא שהמציעתא מדברת על חוסר במי שתיה אך אין צמא, והסיפא מדברת על צמא ממש, א"כ מוכרחים לומר שהרמב"ם פסק כהבבלי בלבד נגד הירושלמי, שהרי בירושלמי מובא בביריתא רק את הדין הקמא והמציעתא של הביריתא בבבלי כהסבר למשנה (ורק חלק וכתב פרוס עצרת במקום פרוס החג) ואין בירושלמי את הסיפא של הביריתא בבבלי.

ולבאר שהירושלמי דיבר במשנה ובביריתא רק על חוסר במי שתיה (רזרוות), ולא התייחס למצב של צמא ממש, קשה.

וע"כ אין מנוס אלא לבאר שהירושלמי דיבר שהביריתא מבארת את המשנה על מקרה צמא בלבד, ואפ"ה מתריעין רק עד פרוס עצרת ולא לאחר מכן, כי זה מעשה ניסים. והרמב"ם פסק כהבבלי וחלק על הירושלמי (וזה עצמו קשה, שבענייני א"י יחלוק הבבלי על הירושלמי וייפסק כהבבלי וכנ"ל).

אך אם ננקוט, כפי שפירש רש"י, שבורות שיחין ומערות הכוונה לבורות של מי השקיה, א"כ אף שהרמב"ם חולק על רש"י, וסובר שהברייתא מבארת את המשנה, מ"מ בפסק הרמב"ם לא ייווצר מחלוקת גדולה בין הבבלי לירושלמי.

כי הרמב"ם יבאר שבורות שיחין ומערות האמורים במשנה ומבוארים במציעתא של הברייתא בבבלי - הכוונה למי השקיה שמתריעין בהן בחג הסוכות (כפי שהאילנות במשנה מבוארים בברייתא שההתרעה היא עד פרוס הפסח).

והסיפא של הברייתא בבבלי מדברת על צמא (ודין זה לא מוזכר במשנה) שאז מתריעין בכל עת אפי' בקיץ.

והברייתא בירושלמי הרי היא כהברייתא בבבלי (הכוונה לרישא ולמציעתא), שמתריעין לאילנות בפרוס הפסח ועל בורות של מי שלחין בפרוס החג (אלא שבירושלמי משמע שהכוונה לחג השבועות ובבבלי משמע שהכוונה לחג הסוכות).

ורק הדין השלישי של הברייתא בבבלי, כשיש צמא למי שתיה שמתריעין מיד - זה לא מוזכר בירושלמי. וקשה. אלא שאם נבאר את הרמב"ם כדרכנו, ניתן ליישב שהמשנה והברייתא בירושלמי דיברו רק על התרעה בצרות חקלאיות ולא דיברו על צמא כלל, אך על דין זה, גם בלא שייכתב הרי הוא פשיטא, שהרי במקום פקו"נ עושים הכל, ולכן יודה הירושלמי לדין זה (למרות שלא נכתב כן במפורש).

ובהסבר זה הרווחנו שהרמב"ם פסק בבבלי וכירושלמי, פרט למחלוקת מהו פרוס החג, שבירושלמי משמע פרוס חג השבועות ובבבלי משמע פרוס חג הסוכות, והרמב"ם הכריע כהבבלי.

ואם נבאר את הרמב"ם כהב"י, שפרוס עצרת בירושלמי הכוונה לשמיני עצרת, א"כ הבבלי והירושלמי זהים. והרמב"ם פסק כמותם לגמרי (ולמרות הדוחק כדברי הב"י "הרווחנו" פסק הזהה בין הבבלי והירושלמי). אך לבאר שהירושלמי דיבר רק על חוסר מי שתיה בלא לדבר על בורות ריקים לגמרי לשתיה, הרי זה מופרך. כי מתבקש קודם להזכיר את המצב החמור יותר ורק לאחר מכן את המצב החמור פחות. וע"כ אין מנוס אלא לבאר כהקרבן העדה, שהירושלמי מדבר על צמא שאין להתריע אחר שבועות, וזה דחוק מאד כנ"ל.

בנוסף לכך, לומר שהרמב"ם דיבר רק על בורות לשתייה וההתרעה בחג הסוכות מדברת על חוסר מי שתיה ולא על צמא, בלא לבאר על כמה חוסר מתריעין, הרי זה דחוק מאד, ונתת דברך לשיעורין.

אך אם מדובר על בורות השקית שלחין ושאר צרכים, אין נתנו דברינו לשיעורין. שהרי החקלאים בקיאים היטב, עד כמה מים זקוקים הם לצורך השקיית גינות, ובכך חיברנו את הרמב"ם לבבלי ולירושלמי מלבד מחלוקת קטנה (התרעת מי השקיה בין פסח לפרוס חג השבועות).

ועוד, שאם הרמב"ם דיבר רק על חוסר מי שתיה ועל צמא ממש, כיצד לא כתב ולא ביאר בלשונו הזהב, ורק כתב "כדי למלאות מהם הבורות שיחין והמערות". אך אם כדרכנו, שהפירוש הוא מי השקית שלחין, אין צורך לכתוב ולבאר, כי בזמן הרמב"ם המציאות הייתה דומה לזמן המשנה, והכל היו יודעים שבורות שיחין ומערות נועדו לכל צרכיהם, גם החקלאיים, גם השקיית בהמות וגם שתיית בנ"א, ולכן אין צורך לבאר. ובמקרה של צמא ממש, כתב הרמב"ם במפורש "ואם אין להם מים לשתות". משמע שקודם לכן מדבר על שאר הצרכים.

ג. הריטב"א סבר שהברייתא והמשנה כל אחת דיברה על מציאות אחרת וע"כ יש ד' או ה' דינים.

המשנה מדברת על חוסר גשם לאילנות ברביעה הראשונה ועל זה מתריעין מיד כפשוטו. הברייתא מדברת על חוסר גשמים לאילנות לפני הלבול ועל זה מתריעין בפרוס הפסח.

המשנה מדברת על חוסר מי שתיה בבורות שיחין ומערות ועל זה מתריעין מיד. והברייתא מדברת על חוסר מי השקיה בבורות שיחין ומערות ועל זה מתריעין בפרוס חג השבועות.

והסיפא של הברייתא בבבלי מדברת על חוסר מי שתיה, ועל זה מתריעין בכל זמן ואפי' בקיץ ואפי' במעשה ניסים.

וכמו כן, בירושלמי הברייתא והמשנה עוסקים בנושאים שונים. המשנה מדברת על רביעה ראשונה לאילנות שמתריעין על כך מיד, והברייתא מדברת על חוסר גשמים לאילנות לפני הלבול ועל כך מתריעין בפרוס הפסח.



וכן המשנה מדברת על חוסר מי שתיה בבורות שיחין ומערות ועל כך מתריעין מיד (אפי' בקיץ), והברייטא מדברת על חוסר במים להשקיה בבורות שיחין ומערות ועל כך מתריעים עד פרוס חג השבועות, ולאחר מכן זה מעשה ניסים ואין מתריעין בו, כי אין זה מצב של פקו"נ. ועל פקו"נ מתריעין בכל מצב אפי' במעשה ניסים והבבלי והירושלמי זהים. וכל הנ"ל נפסק להלכה וזה מתאים מאד גם לצרכים החקלאיים כיום.

לאור כל זאת, נראה שהבנת רש"י הריטב"א והרמב"ם מיושבת יותר בסוגיה ואף מצמצמת את מחלוקת הבבלי מול הירושלמי למינימום או להשוויה גמורה כהריטב"א.

לעומת זאת, בשיטת הר"ן נשארו יותר קושיות כדלקמן:

א. בלא ירדו גשמים לצמחין, הגמרא לא ביארה באיזה זמן מתריעין, וצריך א"כ להבין ש"מיד" – זה במידי, משא"כ לגבי אילנות ובורות שם ה"מיד" פירושו אחר שמתחילים מהתענית החמורה כל אחד לפי זמנו.

ב. החלוקה בין בורות שיש בהם רק חוסר במי שתייה לבין בורות שאזלו מי השתייה קשה. שהרי נתת דבריך לשיעורין, ולא כתוב עד איזה חוסר מתריעין.

ג. לא ברור מה הלחץ ולשם מה נצרך התרעה בחוסר מי גשמים לשתייה, אם בלא"ה ניתן להתריע בכל זמן על בורות ריקים לשתייה, ודיה לצרה בשעתה. ושמא לא נגיע לצרה וא"כ לשם מה להתריע מספק.

ד. בהסברו של הר"ן נוצרה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בנושא אמונות ודעות. לפי הבבלי מתריעין כשאין מי שתייה, אפילו בקיץ משום פקו"נ, אפילו שזה מעשה ניסים. ולירושלמי אין מתריעין בפקו"נ של צמא לאחר פרוס חג השבועות. והלכה כהבבלי ולא כהירושלמי. וכאמור קשה מאד לקבל סברה זו לא להתפלל לנס במקום פקו"נ.

ה. האיחוד בין הבבלי לירושלמי עפ"י הריטב"א מתאימה מאוד למציאות החקלאית כיום, משא"כ לשיטת הר"ן, שדבריו פחות תואמים למציאות של זמננו.



י.

דעת המזבח אדמה

בעניין דעת פרי אדמה עיינתי בספרו בהלכות תעניות (פ"א דין ט"ו), שם הנושא הוא ברכת הודאה על הגשמים לאחר שהתענו על גשמי בורות. ודן שם מאיזה שיעור של מילוי הבורות יש מקום לברך בשם ומלכות את ברכת ההודאה על הגשמים.

והוא כותב שמלשון הטור משמע עד שירדו כדי למלאות הבורות לשתייה וא"כ כשיש מספיק מי שתיה אפשר להודות, אע"פ שאין מספיק מים לשאר צרכים ככביסה וכדו'.

ולדעת הלבוש צריך שהבורות יתמלאו יותר עד כדי למלאות מים "כדי לעשות מהם צרכיהם ולשתות", א"כ צריך מילוי יותר מכדי שתיה בכדי להודות.

ומהשו"ע משמע שמספיק שיירד כדי למלאות מים לשתייה בכדי להודות.

וכתב שאת כל זה כתב "יען בשנה זו שהיינו בצרה מכמה עניינים הן דבר ושאר צרות, ויען כי לא נהגו להתענות על הדבר, מ"מ כיוון דמסיבתו, מניעת גשם כתקנו, באים החולאים כמ"ש דלפי זה תקנו לומר 'ואילו פינו וכו' ומחלאים רעים וכו', הסכימו לגזור תענית ציבור. מ"מ כשנענו אחר התענית שירד כשתיה (...מילה לא ברורה) מים אמרו הודאה בלי הזכרת שם. ולענ"ד יפה עשו, חדא כי מעולם לא שמענו דבירושלים מתענים על גשמי בורות יען יש מי שילוח מספיק ת"ל כל השנה והרי כתבו בפרט הר"ן ז"ל והתוי"ט דהוא דבר שאינו סובל מיתון דמתים בצמא א"כ דעל ידי מעות יביאו משילוח ושאר מעיינות. מה גם אפי' נימא דכיון דלא ימצאו כל אחד בבורו, ולקנות ביוקר גדול לא מיקרי מצוי, וגורנין תענית ציבור, בפרטות כי זהו גרמא לסכנת חולאים רעים, מ"מ לשיעור אשר צריך לירד אינו ברור כל כך כדי לומר ההודאה בחתימת שם ומלכות, לכן נראה לענ"ד דיפה עשו שלא אמרו בהזכרת שם ומלכות".

רואים מדבריו, שבאותה שנה היה דבר, וזו סיבה מספקת לגזור תענית (כמופיע במשנה בתענית דף יט' ע"א), אלא שלא נהגו להתענות על כך, וע"כ צירף עוד סיבות

בכדי לקבוע תענית, ומניעת גשם גורמת להרבה מחלות, לכן צירף את עצירת הגשמים למגיפת הדבר ועוד צרות "מכמה עניינים", וקבעו תענית.

לאחר התענית נענו משמיים, וירדו גשמים, ודן הפרי אדמה, מאיזה שיעור של מילוי הבורות אפשר לברך ברכת ההודאה על השמים בשם ומלכות. ומכיוון שירד רק מים כשיעור שתייה, לכן פסק לומר את ההודאה בלא שם ומלכות מהסיבות דלהלן:

א. מעולם לא שמענו שבירושלים מתענים על מי בורות, כי גם בעצירת גשמים יש מספיק מים ממעיין השילוח ושאר המעינות. ועל הבורות שמתענים כתב הר"ן והתו"ט שהתענית הוא בגלל שזה "דבר שאינו סובל מיתון" דמתים בצמא, א"כ במצב שע"י מעות יביאו מים מהשילוח ומשאר מעיינות לא שייך לומר את הגדרת הר"ן. ואם לא היה צריך להתענות על בורות א"כ פשוט שאין הודאה בשם ומלכות כשיורד גשם למלאות הבורות.

ב. אפי' אם נאמר דכיוון דלא ימצאו מים בבורות, ולקנות מי מעיינות ביוקר גדול, הרי זה נחשב ללא מצוי, וזהו גרמא לסכנת חולאים רעים, ולכן צריך לגזור תענית, מ"מ לא ברור מהו השיעור שצריכים הבורות להתמלאות כדי לומר את ברכת ההודאה על הגשמים בשם ומלכות. "לכן נראה לענ"ד דיפה עשו שלא אמרו (את ברכת הודאה על הגשמים) בהזכרת שם ומלכות".

ומבואר בדבריו שהסיבה שלא ברכו הודאה בשם ומלכות היה, או שלא היה צריך להתענות על כך וממילא אין הודאה בשם ומלכות או שהיה צריך להתענות אך לא ברור עד איזה שיעור צריך להתמלאות בשביל להודות בשם ומלכות.

אך נראה שחקלאות לא היה להם בתוך ירושלים, וע"כ כל הדיון היה רק אם שייך תענית על מי בורות לשתיה, כאשר יש תחליף למי מעיינות במחיר רב יותר. ובכה"ג כתב שאין להתענות כי אין מצב של צמא. ובמצב של בורות של שתייה שהתרוקנו- כו"ע מודים שמתענים, אלא שחיפש המזבח אדמה מהו הגדר של חוסר מי שתייה, והביא את הר"ן שהגדיר שמדובר במצב שמתים מצמא ולכן זהו דבר שאינו סובל מיתון.

וכמו"כ בספרו מזבח אדמה (או"ח סי' תקע"ה) כתב "והנה שנת התקכ"ב אירע שתחילה ירדו גשמים כתקנם ואח"כ חצי טבת ושבת ורוב אדר לא ירדו גשמים ולעניין מי בורות היו בדלי דלות אפילו כי בירושלים ת"ו שיש לנו מי שילוח אין מתענין על מי בורות כמ"ש בספרו פרי האדמה ח"א אם לא כשיש להם איזה סיבה אחרת שמסתפקים אם יגזרו תענית ציבור אזי בצירוף צרת גשמי בורות גוזרים כמ"ש שם מעשה שהיה וכו'. והנה בנ"ד בפרטות כי שנה שעברה ג"כ לא ירדו גשמים כתקנם והיו מביאים מי שילוח ביוקר גדול מים עכורים כעפר. ועתה קיבלנו עדות שיש מהגויים שאמרו שהתחילו להתבואה לכמוש ויש שאמרו שעדיין לא כמשו אבל בקרוב תכמוש ואינו סובל זמן ח"ו אם אינם יורדים גשמים תוך עשרה ימים יתחילו להתייבש וכו' כי ע"כ יחד הסכמנו לגזור תענית ציבור בצירוף צרת מי בורות".

רואים במפורש שחקלאות בירושלים לא הייתה, אך היו שדות בסמיכות לירושלים שהנוכרים עיבדו אותם. אלא שהייתה שמועה שכבר כמשו, וא"כ אין מה להתענות, שהתבואה כבר נפסדה. לעומת זאת הייתה שמועה "שעדיין לא כמשו אבל בקרוב תכמוש ואינו סובל זמן" כי אם לא ירד גשם תוך עשרה ימים יתחילו להתייבש. ובמקרה זה ודאי שהיה צריך להתענות, כי זה כמו הדין במשנה של צמחים ששינו שמתריעין עליהן מיד, כי זה דבר שאינו סובל דיחוי. אלא ששם לא היו בטוחים בשמועה האם המצב אכן זה, או שמא כבר זה אבוד וא"כ אין מה להתענות, וע"כ הכריע המזבח אדמה שסיבה זו (המסופקת) בנוסף לצרת מי בורות (שגם היא לא יוצרת תענית בפני עצמה כי יכולים להסתפק במי המעיינות) הרי זה טעם מספיק לקבוע תענית ציבור.

ובהמשך כתב שכיוון שלא נתפרסם הדבר במועדו, וכבר שקעה החמה, לכן הקלו למעוברות ועוד.

אך מפורש משמע מדבריו, שאם היתה צרה חקלאית ודאית, אפי' שהשדות של גויים, מכיוון שהיהודים מסתפקים מהם, היה מקום לגזור תענית, בדומה לירושלמי שפסק שמתריעין בשנת שמיטה על צמחים ששינו מפני פרנסת עכו"ם (תענית פ"ג ה"א), וכפי שביאר הפני משה (שם ד"ה מפני פרנסת עכו"ם) "שכשאיין הגשמים יורדין תתייקר השער ויש כאן חשש גם לישראל", וה"ה הכא. אלא שמפני שהסתפקו

במציאות, האם זה כך או לאו, לכן צרפו טעם נוסף לתענית (שבפני עצמו לא היה גורם לתענית) וקבעו בצרוף ב' הטעמים יחד תענית צבור.

א"כ אין ראיה מה היה פוסק המזבח אדמה אם היו ליהודים בורות שיחין ומערות להשקיית שדות.

ואם השו"ע פסק כהרמב"ם, וכדברינו הרמב"ם דיבר על מי השקיית שלחין ורק בסיפא דיבר על מים לשתייה, א"כ היה צריך כף החיים לכתוב את דבריו על הסיפא של השו"ע, דהיינו על ד"ה "ואם אין להם מים לשתות מתענין על הגשמים בכל עת" ועל כך לכתוב - שזה דווקא שאין להם מי מעיינות, אך אם יש מי מעיינות אף אם זה יותר ביוקר, אין להתענות.

ויתרה מכך, המזבח אדמה דיבר על תענית בסוף אדר כפי שכתב: "שתחילה ירדו גשמים כתקנה ואח"כ חצי טבת שבט ורוב אדר" - אז תיקן תענית של מי בורות בצירוף ספק של חשש כמישה של התבואה. והרי הר"ן הסביר את המשנה שעל בורות שיחין ומערות מתריעין מיד הכוונה לפרוס סוכות, וא"כ תענית זאת לא שייך להסמיכה לדברי השו"ע על תענית של בורות בפרוס סוכות אלא לסיפא - על תענית של בורות כשאין לשותות שמתענין בכל עת, ועל זה כתב כף החיים בשם מזבח אדמה שלא התענו בירושלים מעולם על בורות, כי לא הגיעו למצב זה, כי היה מי מעיינות מהשילוח, וא"כ נראה שיש מקום להערתנו.

ומה שרצה הרב להוכיח, שאין תענית על מחסור במים לחקלאות, מכך שעל מים בורות לא התענו כשהיה מי מעיינות במחיר יקר יותר, אין זו ראיה. שאם כדבריו א"כ אף על צמחים ששינו לא היה מקום להתענות. שהרי כפי שאפשרי להסתדר במים במחיר יקר יותר, ה"ה שאפשרי להסתדר בלא ירקות שנה אחת, כמו שהסתדרו בשנת שמיטה, ואעפ"כ המשנה לא סברה כן וכתבה להתענות. ולעיל הסברנו בשם הריטב"א, דהטעם הוא שזו גזירת שמיים על הצמחים אף אם אפשר להסתדר בלעדם. וה"ה במי בורות להשקיה, שזו גזירת שמיים על השקית הגינות אף אם אפשר להסתדר בדוחק בלעדם. וע"כ לא קשה כיצד מתענים עליהם. אך על בורות שתיה - הגזירה היא רק כשכלו מי השתייה ולכן רק אז מתענים.

עוד ראייה שאף על מחסור כלכלי יש תענית, שבמשנתנו כתוב: "וכן עיר שלא ירדו עליה גשמים... אותה העיר מתענה ומתרעת וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות". וביאר רש"י (שם ד"ה ה"ג אותה העיר) שלפיכך מתענות אותה העיר הסמוכה מפני "שאותה העיר שלא ירדו עליה גשמים תלך לקנות תבואה באותה העיר ויהיה בה רעב". משמע שאם אין סכנה מעין זו, בכה"ג אין העיר סמוכה צריכה להתענות. אלא שאז קשה, א"כ מדוע העיר שלא ירדו בה תתענה והלא היא יכולה לצרוך מהעיר הסמוכה בהוצאה כספית כבדה? וכן הר"ן כתב שם, שכל הסיבה שהעיר הסמוכה מתענה זהו משום שיש עניין להשתתף בצרת אנשי העיר הסמוכה ולבקש רחמים עליהם. משמע שלמרות שלעיר הסמוכה שירד בה גשם ויש בה מספיק מזון, ואף יכולה לספק את צרכי העיר שלא ירד בה גשם, אעפ"כ יש מקום לתענית לאותה העיר שלא ירד בה, אע"פ שזו רק הוצאה כספית גדולה יותר, מ"מ זהו גזירת שמיים על אותה העיר בעניין זה, כפי שהבאנו בשם הריטב"א לעיל באריכות. וא"כ ה"ה שמסתבר שכשיש גזירת שמיים על מי הבורות להשקיית השלחין שיש מקום לקביעת תענית למנוע גזירה זו.



## יא.

### מסקנה

מכל הנכתב לעיל יוצא שדעת הריטב"א היא השיטה המרווחת ביותר ובשיטתו מתאחד הבבלי והירושלמי כאחד, וכפי שהוכחנו לדעתו נראה לומר, שעל בורות שיחין ומעורות לצורך השקיית שלחין מתריעין עד פרוס חג השבועות. וכשיש חוסר במי שתייה של בורות שיחין ומעורות מתריעין בכל זמן ואפי' בקיץ.

ולדעת רש"י והרמב"ם, על בורות שיחין ומעורות לצורך השקיית שלחין לא מתריעין לאחר הפסח, ומתחילין להתריע בפרוס חג הסוכות. ובחוסר מי שתייה בבורות שיחין ומעורות מתריעין כל השנה ואפי' בקיץ. וכך אפשר להבין גם את דעת המאירי. והב"י ניסה לדחוק בירושלמי ולהסביר כרש"י והרמב"ם, וא"כ הבבלי והירושלמי זהים ונפסקה הלכה כמותם.

ונשאלת השאלה מה יסבור הריטב"א, אם לא התריעו על בורות של מי שלחין עד פרוס חג השבועות, האם יודה לרש"י והרמב"ם שיתריעו בפרוס חג הסוכות?

מצד אחד ניתן לומר שיפסוק להתריע מכ"ש. דאם לאחר הפסח (עד פרוס עצרת) פסק להתריע כשכבר פסקו מלהתפלל על הגשם, א"כ כ"ש בפרוס חג הסוכות, שמתפללין על הגשם, ודאי שיוכלו להתריע (וכפי שפסק בהתרעה על מי שתיה של בורות).

אך מאידך גיסא, אפשר לומר דס"ל להריטב"א "כי ההתרעה סוף בקשת רחמים", וסברה זו שייכת רק בסוף החורף (עד פרוס עצרת), ולא בתחילת החורף של השנה הבאה, וא"כ אין מקום להתרעה. וצ"ע.

וע"כ בנידון דידן אם יש להתריע ולקבוע תענית, בסמיכות לחג הסוכות, הרי זה בהסתמך על דעת רש"י והרמב"ם שהשו"ע פסק כמותו. אלא שסוף סוף עדיין יש מחלוקת במילי דרבנן, והרי הלכה פסוקה היא שספק דרבנן לקולא, וא"כ אין מקום לקביעת תענית.

אלא שאף אנו בראשית דברינו כתבנו, שכיום לא נהגו לקבוע תענית על הגשמים, אף שלדעת פאת השולחן (הלכות א"י סי' ב' סי"א) וכן לדעת לוח א"י לגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל היה מקום לקבוע תענית כסדר המשנה, וכן העיד החיד"א (בברכ"י או"ח סי' תקע"ה ס"ק ה'), וקחזינן שבתי הדין לא קבעו זאת ואף הרבנות הראשית לישראל לא קבעה, וא"כ לכאורה כל דיוננו להלכה ולא למעשה, אעפ"כ נראה שעדיין יש מקום לדיון זה, בכדי לקבוע תפילת ציבור כבימי תענית עם סליחות וכדו', וכן נ"מ לעניין אמירת עננו על עצירת גשמים בזמן זה, ואולי אף לתקיעת שופר בתפילה זו.

ואף אם נאמר שספק דרבנן לקולא וע"כ אין מקום לקביעת תענית, אך הוספת תפילת עננו על הגשמים ב"שמע קולנו" אינה חידוש גדול כ"כ, שהרי בלא"ה מותר להוסיף בשומע תפילה בקשות נצרכות, וא"כ מדוע לא להסתמך על שיטת רש"י ודעימיה ולהתחיל להתחנן על הגשמים בתפילת עננו החל מז' במרחשוון? ואמנם היו פוסקים שחילקו בין הש"ץ, שאינו רשאי להוסיף, לבין הציבור בתפילת הלחש, שרשאים להוסיף (עיין מבשן אשיב סי' ס' ס"ק ה' וו'), אך נראה שבמקום שיש לסמוך על רש"י (שלדעתו היה מקום לקביעת תענית) ודעימיה - גם המחמירים יודו

שאין להקפיד בדבר, ורשאים להתפלל, כולל הש"ץ, את תפילת העננו כשיש צורך בכך.

וכמו כן לערוך תפילה עם תקיעת שופר, הרי לדעת הראב"ד (הובא בריטב"א בריש פירקין) הדין של התרעה מיד- פירושו הוא תקיעת שופר ולא לתענית. אך גם החולקים, הסוברים שאין מקום להתענות ופוסקים כהר"ן ודעימיה, מ"מ וכי יאמרו שיש איסור לתקוע בשופר? אמנם אין חיוב אך אם מרגישים צער וכי אסור לתקוע ולהריע ולעורר לתשובה? והרי על כל צרה שבאה מותר לעורר לתשובה, א"כ ה"ה הכא ולא גרע משאר צרות שיכולים להריע אם רצונם בכך.

ובייחוד השנה לאחר השריפה הגדולה, כאשר מאות משפחות נשרף ביתם כליל, וסיבה עיקרית להתלקחות האש הייתה יובש מתמשך בעצים מאז סוף החורף דאשתקד, נראה היה שתפילה עם תקיעת שופר הרי היא כדת וכדין. וכבר כתב המ"ב (סי' תקע"ו ס"ק א'): "כתב הרמב"ם, מצוות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שלא תבוא על הציבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעתם בחצוצרות, כלומר כל דבר שיצר לכם, כגון בצורת דבר וארבה וכיוצא בו, זעקו עליהן והריעו... וזהו שיגרום להסיר הצרה מעליהם". והוסיף בשם המגיד משנה, דלאו דווקא בחצוצרות דה"ה בשופר. ובהמשך דבריו הביא את תמיהת המ"א למה אין אנו נוהגים לתקוע בעת צרה, שהרי אף אם אין תענית מ"מ מצווה לתקוע, ונשאר המ"א בצ"ע. והמ"ב תירץ בשם אחרונים, שמצווה זו נוהגת רק בא"י והוסיף דאפשר שאף בא"י דווקא שהיא תחת שלטוננו, ואפשר עוד דווקא שהגזירה היא על רוב ישראל. וכבר כתבנו במקום אחר, שנראה שצרת החקלאים בגולן אינה צרת יחידים ויש לה השפעה על יכול גדול במדינתנו, אך גם בלא"ה שאר הטעמים מספיקים). ומכיוון שזכינו בחסדי ד' לשלטון יהודי בארצנו, א"כ קם דינא וחזי לאיצטרופי להריע בשופר בתפילה זו.

ומכיוון שתפילה רחמי ניהו, א"כ נראה לומר שאף החולקים על דברנו, יוכלו להודות שבכה"ג, כל המרבה בתפילה (בייחוד החקלאים המרגישים את הצרה ואת הצורך בגשמים) הרי זה משובח.





## יב.

## סוף דבר

כיוון שבתחילת החורף של השנה, מאגרי המים להשקיה היו ריקים, לאחר שלוש שנים של עצירת גשמים קשה. וכמו כן מפלס הכינרת ירד מתחת לקו האדום, וכעת שואבים מים להשקיית המטעים והגד"ש מהכינרת.

וכמו כן יש לציין שעקב ירידת מפלס הכינרת לקו כה נמוך, כתוצאה מכך נגרם שהמים נעשו מלוחים יותר, מחדירת מים מלוחים ממעיינות מתחת לפני הקרקע (כשהכינרת הייתה בגובה סביר הלחץ וכובד המים מנעו את כניסתם של המים המלוחים), ודבר זה גורם שאיכות המים להשקיה נפגמת מהמליחות ונגרם נזק מצטבר למטעים, אי לכך נראה לומר, שמצב זה הרי הוא דומה לחוסר במי השקיית שלחין של בורות שיחין ומערות.

וע"כ נראה לומר לדינא, שיש מקום להתפלל את תפילת "ועננו בורא עולם" על הגשמים בברכת שומע תפילה, וכדאי הוא רש"י (וחבריו) לסמוך עליו בשעת הדחק, ולהתחנן להשי"ת, שיפתח לנו את אוצרו הטוב את השמיים, ויברך את אדמתנו בגשמי ברכה.

ואף בשנה רגילה, אם עבר יום י"ז במרחשוון, שזהו זמן רביעה ראשונה, ולא ירדו גשמים, הרי שיש מקום שהש"ץ והציבור יאמרו בברכת שומע תפילה את תפילת ועננו בורא עולם, והיחידים מתחילים להתענות (וכך הורה מו"ר הגר"י אריאל שליט"א, הובא בלוח דינים ומנהגים תשע"ז בהוצאת היכל שלמה).

וב"ה שהקב"ה שמע תפילתנו, ובזמן כתיבת שורות אלו זכינו לברכת שמיים מעל הממוצע השנתי לזמן זה. ויה"ר שבזכות העיסוק בד"ת אלו ובזכות תפילת הרבים, יזכנו השי"ת לברכת שמים בכל מרחבי ארצנו הקדושה עד בלי די אכ"ר.



# אוצר יורה דעה

בעניין שיער שמגיע מבתי ע"ז אשר בהודו ♦ בעניין  
שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים  
בדיני כיבוד אב ♦



הרב משה אפרים אינדיק

ישיבת מיר, ירושלים

## בעניין שיער שמגיע מבתי ע"ז אשר בהודו

### הקדמה - חומרת עבודה זרה

חמור איסור עבודה זרה מכל המצוות האמורות בתורה, עד שאמרו שהמודה בה כופר בכל התורה כולה, והכופר בה מודה בכל התורה כולה. המצוה שתופסת מקום יותר משאר כל המצוות בתורה שבכתב הוא איסור עבודה זרה. והחמירו ביותר על ההנאה מע"ז, עד שאמרו שאין לע"ז ותשמישיה ביטול ברוב, ולכן אם נפל אחד לתוך אלף כולם אסורים. ועל אף שעבודה זרה עצמה שייך לגוי לבטלו ע"י איזה מעשה בזיון ואז פקע מיניה איסור ע"ז, מכל מקום תקרובת עבודה זרה חמורה יותר, ואפילו ביטול אין לה (ע"ז נ.).

וכתב הרמב"ם (פרק ז' מהלכות ע"ז הלכה ב'): "עבודה זרה ומשמישיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתים, אחת משום ולא תביא, ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" עכ"ל.

הרי שהנהנה מתקרובת עבודה זרה חייב מלקות, והוא איסור דאורייתא. ולכן כשניגשים לדון השאלה של הנאה משיער שמגיע מהודו שיש בה חשש תקרובת ע"ז, צריכים לדון בה בכובד ראש, ועל כל פנים לא פחות מאילו היתה כאן שאלה בכשרות המזון.



### בירור המציאות

קודם שנברר את הדין בשיער שמגיע מבתי עבודה זרה אשר בהודו, יש צורך בליבון מציאות הדברים, מלבד המקום הכללי לדון איך מבררים מציאות. כבר כתב רש"י (כתובות נז. ד"ה הא) שלא אמרינן אלו ואלו דברי אלוקים חיים במחלוקת

במציאות<sup>(א)</sup>, ומאחר שראיתי שהמאמרים שנכתבו על דין זה כולם סותרים אהדדי בבירור המציאות, כתבתי את המציאות כפי מה שנראה לי אחרי הרבה בירורים, ואמנם כל דברי אינם נאמרים אלא לפי המציאות שביררתי, אך אי אפשר לי לקבוע בוודאות ממש 'גופא דעובדא היכי הוה'. גם כל דברי לא נכתבו אלא על שיעור שאכן הגיע מבית עבודה זרה זו, ואמנם יש הרבה מה להאריך בדיני הספיקות ותערובות, ועוד חזון למועד. גם כמובן לא נכתבו הדברים נגד שום הכשר שמאשר שהשיעור אינו משם.

בשנת תשס"ד כשהתעוררה השאלה, שלחו בית דינו של הגרנ"ק שליט"א (יחד עם הגרחי"ד וייס שליט"א) שליח להודו שהיה מכיר בדתם ושיחם, ששהה שם כשבוע ימים ובירר את הנושא בפרטי פרטים, ועדותו הובאה באריכות בקובץ אור ישראל חלק ל"ו. השליח שמע איך שאמרו שהם נותנים השיעור כמנחה לאליל, ובשעת הגילוח כ-40% אמרו את שמו של האליל, ועוד כ-40% אמרו שכן חושבים ומכוונים בליבם, והאריך בתיאורי הדברים. על פי דבריו אסר הגרנ"ק שליט"א את השיעור שמגיע משם, ואמנם הגר"ש ואזנר זצוק"ל אסרו אותן לכתחילה אך לא באיסור גמור, ולכן בנוסח המכתב שיצא מתחת ידיהם לא כתבו לאיסור גמור, עי' חוט שני (שבת חלק ג עמ' רצד).

גם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלח אז את הרב אהרן דוד דונר שליט"א (מו"ץ ורב בלונדון), וגם הוא שמע כעין דברים אלו, שעבודה זרה זו אוהבת שיעור, והם מקפידים לגלח דווקא במתחם השייך לע"ז, ואף שאינו לפני הע"ז ממש מכל מקום הם נוהגים כבוד במקום הגילוח. הוא גם שמע מהספרים שראו את מלאכתם כזכות להם. גם בירר שאלו שאין רצונם לגלח את כל הראש יכולים לגלח כמה שערות מכל צד של הראש, ובזה מספיק 'בדיעבד'. על פי זה אסר הגרי"ש אלישיב זצוק"ל את השיעור שמגיע משם. לסיכום, שני השליחים שהגיעו לשם הסיקו את אותן מסקנות ממש.

(א). אם לא שבאמת המציאות תואמת לשתי השיטות, כמבואר בגיטין ו: לענין פילגש בגבעה, שגם זבוב וגם נימא מצא.

ואמנם היו אז אחרים שטענו אחרת מדבריהם, ומקורם מכמה פרופסורים<sup>2</sup> ובעלי תשובה שפעם בחייהם הכירו דתי הודו, וכדומה ועי' בהערה<sup>3</sup>, והם טענו שכל מעשה התגלחת אינה אלא מעשה להכניע את גאוותם לפני האליל, אבל אין השיער מתנה להאליל כלל, ועפ"ז התירו הדבר. אבל מאחר שבאתר האינטרנט של בית ע"ז ועוד המון מקורות הכי זמינים באינטרנט<sup>4</sup>, כולם כפה אחד מפורשים כדברי שלוחי ב"ד הנ"ל, אף שאין בזה בירור וודאות, מכל מקום יש להניח שהדברים נכונים, וכאמור שאם טעיתי במציאות הדרי בי מכל מה שאכתוב להלן.

בעלי אמונתם מספרים באריכות איך שטומאתם הלך לקבל חלב מאיזה מקום, וראה אותו רועה אחד והיכהו על קדקדו, ונעשה קרח באותו מקום, ועוד אלילה אחרת ראתה את הקרחת וגילחה את שערותיה ומסרתן לו כדי שלא יהיה לו שום פגם. האליל כל כך התפעל ממעשה זה, עד שאמר שכל אשר יבוא לביתו ויגלח את ראשו מיד יקבל את השיער.

סיפור זה נמצא בהרבה מאוד מקורות, ובמקומות אינספור באינטרנט השייכים לבני דתם, ובכמה מהם ממשיך אחרי הסיפור, "ומה עוד, שמעשה גילוח השער הוא מעשה של הכנעה לפני האליל, כיון שהשיער הוא יופי של אדם אם מגלח את השיער לפניו זה מראה איך שאין לו שום גאווה לפני האליל". מאחר שהדברים נכתבו מיד אחרי הסיפור הנ"ל, נראה שזה שאומרים שהגילוח הוי

(ב). ראוי לציין לדברי הקובץ תשובות (ח"ג סי' קיח) שכתב: "ולתרץ דיבורם, שכוונתם לא לשם עבודה לע"ז בזה, כפי שעושים אנשי יחסי החוץ שלהם גדוליהם ומנהיגיהם (בעיקר אלו הגרים בארצות אחרות) שמתביישים כלפי כל העולם בעבודה הנמיכות והטפשות הלזו, קשה מאוד לקבל זה".

ג). יש אמנם לזהר מליפול בפח פשוט, שבימינו רבים שמכירים במנהגי עבודה זרה אך חונכו על ברכי התרבות המערבית וחוקותיה מושפעים רבות ממנה ומנסים להתאים מנהגי עבודה זרה לרגשותיהם וסברותיהם. ואין זה מכוונה להטעות, כי אם פשוט להם שלא יתכן שיחשבו אחרת. לדוגמא, לעובדי עבודה זרה אין שום קושי באמונה שאליל אוכל את האוכל המוצע לו (כפי שרואים באגדות רבות המתארות אמונות של ע"ז בימי האבות) אך בימינו יאמרו אלו אשר הושפעו מתרבויות מערביות שאין הצעת האוכל אלא מעשה 'כיבוד' בלבד, אך בוודאי אין אלו אוכלים. בדומה לכך, הנוצרים ימ"ש נקטו עד לא זמן שהיין שמנסכים לאלילים נהיה ממש דם אותו האיש, אך בימינו המודרניים יותר מנסים לשפר את דתם ולומר שאין זה אלא משהו סמלי. ולכן עפ"ז באמת יש ריעותא בעדותם של בעלי התשובה שמסבירים שיש כאן מעשה הכנעה, בעוד ששאר ההודיים בפה אחד אומרים אחרת.

ד). ראיתי המקורות בpdf שנלקטו ע"י חכ"א נ"י לטובת המעיינים, וניתן להורידם (הכל באנגלית המקורית). [מכאן וכאן](#).

מעשה הכנעה, הוא להבדיל אלף אלפי הבדלות מעין טעמי המצוה (וכעין זה שמענו מאחד מבני אמונתם), אם כי עיקר המעשה עושים מחמת הסיפור<sup>(1)</sup>. מיד אחרי הגילוח מניחים את השיער בהונדי, שהוא בעיניהם הכלי קיבול של הע"ז, והם טועים לומר שיש להונדי הזה כח להשפיע להם טובה, ולכן מקפידים לשים השיער לתוך ההונדי. באתר שלהם (ועוד הרבה מקומות) כתוב שבאופן שאי אפשר לבוא להטעמפל ולגלח, במקום זה אפשר לשלוח את השיער בכדי שיושם לתוך ההונדי<sup>(2)</sup>.

כיום, ביום רגיל מגיע לשם קרוב ל 30,000 אנשים שמתגלחים על ידי ה 700 ספרים שעובדים שם, וביום אידם באים לשם עוד יותר. הרבה מהספרים עובדים שם בחינם בטענה שהוא זכות וכבוד להם לעבוד שם<sup>(3)</sup>. לפני ואחרי הגילוח, העובדים מקפידים לרחוץ את עצמם, ואחרי הגילוח נכנסים לעשות 'יחידות' עם הפסל של האליל ולראות את הע"ז עצמה, ומקצתם אף מביאים עמם את שערותיהם, ושמים אותו בהונדי הגדול שמונח בבית הע"ז עצמו.

עד לפני כ 100 שנה היו מתגלחים בבנין של הפסל ממש, אך מאז שנתרבו המגלחים בנו בנינים נפרדים ליד הפסל, ושם מתגלחים. הבנינים אשר מתגלחים בהם יש עליהם פסל בראשו (אלא שאינו נראה כ"כ להולכים שמה, ע"פ עדות שליח ב"ד של הגרנ"ק), ונוהגים שם בכבוד ובחליצת הסנדל. לפני עיקר הפסל יש כלי שנקרא 'הונדי' שבו נותנים כל מתנותיהם. מעיקרא היה רק הונדי אחד, ואחר שבנו הבנינים הנ"ל שמו הונדי בכל חדר גילוח, ובכך אין צורך להביא את כל השערות

ה). לפי זה אין שום סתירה שיש שאמרו שאין הגילוח מעשה הקרבה אלא מעשה הכנעה, כיון שזה באמת הטעם. ולהבדיל אא"ה משל למי ששואל כמה יהודים למה מקריבים קרבן פסח, הם ודאי יענו משום שהקב"ה פסח על בתי בני ישראל, ואף שהדברים נכונים מכל מקום זה רק הטעם בעוד שבעצם יש כאן קרבן.

ו). יש שטענו על זה שהכומרים רק אומרים כן כדי להרויח על השיער, ואמנם כן הוא, אבל עצם זה שהמאמינים עושים כן הוי עבודה זרה.

ז). ברוך שמסר עולמו לשומרים. יש פרופ' אחד בלונדון שאינה יודעת כלום על תורה ומצוות, ומכל מקום כתבה ספר [Tarlo, Emma. Entanglement: The Secret Lives of Hair Oneworld Publications] לברר עניני שיער בכל דת ודת. היא הלכה להודו ודיברה עם העובדים שם, וגם אם הספרים, וכתבה מה שהבאתי שהרבה מהם עובדים חינם, וגם כתבה איך הספרים אדוקים בדתם, ואיך שאמרו שלכל חולי אין רפואה כמו מתנה וגילוח לע"ז, עפ"ל.

להונדי הגדול. יש אנשים אמידים יותר שמתגלחים בבתי מלון באזור, ואז מקפידים שיהיה שם גם פסל וגם 'הונדי' לפניהם בשעת הגילוח.

מלבד שכפרטים אלו העידו שלוחי ב"ד הנ"ל, מצאתי עוד הרבה סמוכים לדבריהם מהרבה מקורות שונים, ולכן אני מניח שדבריהם נכונים. ולכן יש לדון לגבי השערות שאכן באים משם האם הם אסורים מדין תקרובת ע"ז.



## מהי תקרובת עבודה זרה

במס' עבודה זרה נא. גרסינן:

אמר ר"נ אמר רבה בר אבא אמר רב: עבודה זרה שעובדין אותה במקל, שבר מקל בפניה, חייב, ונאסרת; זרק מקל לפניה, חייב, ואינה נאסרת. א"ל רבא לר"נ: מאי שנא שבר – דהויא ליה כעין זביחה, זרק נמי הויא ליה כעין זריקה? א"ל: בעינן זריקה משתברת, וליכא.

תנן: מצא בראשו כסות ומעות או כלים, הרי אלו מותרין. פרכילי ענבים, ועטרות של שבלים, ויינות, שמנים וסלתות, וכל דבר שכיוצא בו קרב לגבי מזבח, אסור. בשלמא יינות שמנים וסלתות, איכא כעין פנים ואיכא כעין זריקה משתברת, אלא פרכילי ענבים ועטרות של שבלים, לא כעין פנים איכא ולא כעין זריקה משתברת איכא? אמר רבא אמר עולא: כגון שבצרן מתחלה לכך".

ובהמשך הסוגיא שם איתא:

א"ר אבהו א"ר יוחנן: מנין לזובח בהמה בעלת מום לעבודה זרה שהוא פטור, שנאמר: זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו, לא אסרה תורה אלא כעין פנים.

ונחלקו הראשונים מה הן תנאי תקרובת עבודה זרה:

לדעת רש"י (וכן דעת הרא"ש שם סי' א', וכן מבואר כבר בשאלות פח, וכן כתב הריטב"א בשם רבינו יונה, וכן דעת המאירי, והטור סי' קלט) יש שתי דרכים לעשות תקרובת ע"ז – ליתן מתנה להעבודה זרה אם הוא כעין פנים (היינו כעין הנעשה



במקדש), או על ידי מעשה כעין שבירה שהוא תולדה דשחיטה, אבל זה דווקא בתנאי שזו עבודה זרה שיש לו עבודה עם חפץ זה, למשל עבודה זרה שעבודתה בקשקוש מקל, אז אם שבר מקל לפניו חייב ונאסרת. ועל אף שאין דרך עבודתה בשבירת מקל אלא בקשקוש מקל, מכל מקום כתבו הראשונים שמקל לעבודה זרה זו הוי כמו בהמה לאחרת. וכשם ששחיטת בהמה חייבת בכל ע"ז אפילו אין דרכה בכך, הוא הדין לעבודה זרה זו שעבודתה במקל, שבירת מקל נחשבת כשחיטה ואסורה. הרי אפילו אם אף אחד מהעובדים לא שוברים לפניו מקל, מכל מקום הדבר נחשב לתקרובת עבודה זרה. לסיכום, 'דרכה בכך' הוא תנאי בכדי לשייך חפץ מסויים לאליל זה בלבד.

בסוגיא שם מבואר בדברי רש"י (עי' רש"י נא. ד"ה חייב) שמעשה זריקה של צואה לחה, או ניסוך מי רגלים או שחיטת חגב, חייבים אף בעבודה זרה שאין דרכה בחפצים אלו. וביאר הריטב"א, ששבירה שהיא רק תולדה דשחיטה אינו אסור אלא בעבודה זרה שעבודתה במקל, אבל מעשה ניסוך במי רגלים או מעשה זריקה בצואה לחה ומעשה שחיטה בחגב הם מד' העבודות של פנים, ולכן הם אסורים אף בעבודה זרה שאין מלאכתה בדברים אלו. אמנם תוס' (שם נא. ד"ה חייב) נקטו שגם בזריקה חייבים רק אם עבודתה בכך, ולכן שחיטת חגב נאסר רק אם עבודתה בחגב.

דעת הרמב"ן ודעימיה היא שיש כאן מחלוקת בין רב שמחייב בזריקת מקל, לר' יוחנן שפוטרו בבהמת בעל מום. לדעת רב מעשה כעין שבירה אסור בכל עבודה זרה שבעולם ונעשה תקרובת ע"ז, והא דנקטה הגמ' "עבודה זרה שעובדין אותה במקל" לרבותא אשמועינן, שאפילו בעבודה זרה זו שעבודתה בקשקוש מקל, מכל מקום העושה שם זריקה לאו דווקא חייב<sup>ח</sup>. וכל זה לדעת רב שמחייב בשובר מקל, אבל לדעת ר' יוחנן יש רק תנאי אחד, והיינו שכדי להיאסר משום תקרובת עבודה זרה צריך להיות כעין פנים.

הנה במשנה מפורש שפרכילי ענבים אסורים משום תקרובת עבודה זרה, והגמ' שואלת שאין פרכילי ענבים לא כעין פנים ולא כעין זביחה, והגמ' תירצה שמיירי

(ח). היינו לדעת ר' יהודה אמר רב בדף נא: שאמר זריקת מקל פטור, אבל ר"נ אמר רבה בר אבוא שמחייב בזריקת מקל מחייב משום שהוא אינו שינוי כל כך, וזה מחלוקת אמוראי אליבא דרב אם זריקה כעין עבודת המקל.

כשבצרן מתחילה לכך, וזה רק מתרץ את זה שאינו כעין זביחה ולא את זה שאינו כעין פנים. אבל לדעת ר' יוחנן שרק כעין פנים חייב עדיין צ"ע למה פרכילי ענבים אסורים, ותירצו הרמב"ן ודעימיה שצריך לומר רק שבצרן מתחילה לכך, והיינו רק מעשה כעין זביחה, ובשלמא לרב שכל מעשה כעין שבירה חייב ניחא, אלא לר' יוחנן קשה. והוצרכו הרמב"ן ודעימיה לדחות שאמנם בדעת רב אין פרכילי ענבים נחשבת כעין פנים, למסקנא לדעת ר' יוחנן חשבינן ליה כעין פנים, והיינו משום שהוא מובא בפנים בביכורים, משא"כ לדעת רב ביכורים לא נחשב כעין פנים.

דעת הראב"ד היא כמו הרמב"ן שיש מחלוקת רב ור' יוחנן, אלא שלדעתו קי"ל כרב, ולכן בכל ע"ז שבעולם אם עשה מעשה כעין שבירה חייבים, ואם הוא דבר כעין פנים חייבים אפילו אם אין מעשה שבירה.

הנה להלכה קיימא לן כדעת רש"י, שכעין שבירה חייב ונאסר אם דרכה בחפץ זו, ומעשה שחיטה וניסוך חייב ונאסר אפילו אם אין דרכה בכך, ושחיטת חגב אסורה בכל ע"ז שבעולם. וכל דבר שהוא כעין פנים נאסר אפילו במתנה בעלמא ובלי עבודה. באמת יש הרבה מה להאריך בשיטת התוס' בזה, וכן שיטת הרמב"ם, ואמנם אין מקומו, מאחר שההלכה ברורה מדברי השו"ע, והארכנו כל הצורך במקו"א.

וזו לשון השו"ע (יורה דעה, הלכות ע"ז, סימן קלט, סעי' ה'):

איזהו נוי ואיזהו תקרובת, נוי כגון שמדליק לפניה נרות או שטח לפניה בגדים וכלים נאים לנוי. ותקרובת, כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל, כגון בשר, שמנים וסלתות, מים ומלח, אם הניחו לפניה לשם תקרובת, נאסר מיד. אבל דבר שאין מקריבין ממנו בפנים, אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת, והוא דרך לעבדה באותו דבר, אף על פי שאין דרך לעבדה בזה הענין. כיצד, עבודה זרה שעובדים אותה שמקשקשים לפניה במקל ושיבר מקל לפניה, נאסר, מפני ששבירת המקל דומה לזביחה. אבל אם אין עובדים אותה במקל כלל, ושיבר מקל לפניה, אינו חייב ולא נאסר. ואם עבדה בקשקוש מקלו, והוא דרך עבודתה חייב ולא נאסר. וכן בכל דבר שעבדה כדרך עבודתה, בין אם

הוא דרך כבוד או דרך בזיון, ואינו כעין פנים, חייב ולא נאסר. אבל אם לא עבדה במקל כדרך עבודתה, אלא זרקו לפניה, אינו חייב ולא נאסר.

ולכאורה, שיער שמגלחים בבית ע"ז לשם הע"ז הוי תקרובת ע"ז, כיון שמעשה גילוח השער הוי מעשה כעין זביחה, וגם כיון שככה הם עובדים אליל זה, אז פשוט שדרכו בכך (כלומר כע"ז שעבודתה בשבירת מקל), ולכאורה ראוי להיות השיער אסור מדין תקרובת עבודה זרה.



### גדר עבודת ע"ז

הנה בגמ' (ע"ז נ.) מובא סיפור שפעם עשו רחוב מאבני מרקוליס, ונחלקו האמוראים אם מותר להנות מהרחוב, כלומר האם הוא תקרובת ע"ז שאין לה ביטול לעולם ואסור להנות מהרחוב, או דילמא אין תקרובת עבודה זרה אלא אם הוא כעין פנים (פי' כעין מעשה זבחים בבהמ"ק), ולמעשה הגמ' פוסקת שאבני מרקוליס אין להן דין תקרובת עבודה זרה מאחר שאינן כעין פנים. אבל מבואר שאילו היה כאן מעשה כעין פנים אז היו אבני מרקוליס אסורות משום תקרובת ע"ז. ורש"י שם (ד"ה מנין) פירוש למ"ד שאין צריכים מעשה כעין פנים, בזה"ל: "והני תקרובת נינהו, שהזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתו, הלכך לאו ע"ז עצמה שמספיק בביטול" עכ"ל. ומשמע מדבריו שכל דבר שהוא עבודת עבודה זרה הוי תקרובת, רק למסקנא נתוסף תנאי שצריך להיות כעין פנים. אם כן למסקנא כל דבר שהוא מעשה עבודה זרה, והוי כעין פנים, נחשב תקרובת עבודה זרה, ולכן לדעת רב ששבר מקל חייב, הוא הדין כל דבר שהוא עבודה זרה ויש לו מעשה כעין שבירה הוי תקרובת עבודה זרה, כי כעין שבירה לדעת רב הוי כעין פנים.

בסנהדרין (סד.) אמרו רבותינו ז"ל: "הפוער עצמו לבעל פוער הרי זה עבודתו, אף על גב דמיכוין לביזוי. הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתו, אף על גב דמיכוין למירגמיה" ע"כ. ורש"י שם כתב "ואף על גב דמיכוין לביזוי. חייב קרבן על שגגתו, ואם התרו בו חייב מיתה" עכ"ל, וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מהלכות ע"ז ה"ה) "העובד עבודה זרה כדרכה ואפילו עשה דרך בזיון חייב, כיצד הפוער עצמו

לפעור כדי לבזותו או זרק אבן למרקוליס כדי לבזותו הואיל ועבודתו בכך חייב, ומביא קרבן על שגגתו, עכ"ל<sup>ט</sup>.

וכן מבואר בסוגיין (ע"ז נא:) שספת (רש"י פי' האכיל, תוס' פי' לכלך) להעבודה זרה צואה, אם הוא צואה לחה שיש בה זריקה משתברת, וכן אם שפך לפניו מי רגלים, נחשב כמעשה כעין זביחה. ובכוליה סוגיא שם מיירי בתקרובת ע"ז, וכל דבר שיש מעשה כעין זביחה נאסר משום תקרובת. לדעת רש"י שם מבואר שמיירי אפילו בעבודה זרה שאין לה ענין עם צואה כלל, אפילו הכי אם יש מעשה כעין זביחה בצואה שפיר הוא חייב, אבל לדעת התוס' (נא. ד"ה חייב) מיירי רק בע"ז שיש לה ענין עם צואה (כבעל פעור) חייב בזריקת צואה.

ולכן כל דבר שעובדים הגוים נחשב הוא לע"ז לעשות כמעשיהם אפילו אם לא יקבל עליו את הע"ז כאלוה, כי התורה אסרה את מעשה הע"ז שנוהגים בהם

(ט). ואמנם יש מהראשונים (עי' תוס' סד. ד"ה אע"ג, ובמהרש"א שם, ועי' חידושי הר"ן) שכתבו שהמכוון לבזותו אע"פ שבשוגג חייב חטאת כמו שמפורש בגמ' שם על רב מנשה, עדיין פטור הוא ממיתה במזיד. וכל זה תלוי איך לומדים את הסוגיא של העובד מאהבה ומיראה (סנהדרין סא:), ולדעת רבא העובד ע"ז מאהבה ומיראה פטור. ואמנם עי' יד רמה (שם סד.) שכתב שהטעם שחייבים הכא הוא משום שלא גילה שלא מקבל את מרקוליס לאלוה, משא"כ העובד מאהבה ומיראה, וכ"כ המנחת חינוך (מצוה כו א) לברר את דעת הרמב"ם, עי"ש באריכות, שהוכיח שכל דבר שדרכי הגוים לעבוד אותו, ישראל חייב בעבודתו אף אם לא קיבל עליו לאלוה.

ואף כי יש ראשונים (תוס' סא: ד"ה רבא, ועי' באריכות ביד רמה שם) שכתבו שהמכוון לבזויי הוא דומה להעובד מאהבה ומיראה (עי' סנהדרין סא:), ומשום זה דחקו מה שאמר בגמ' שחייב היינו רק חטאת בשוגג ובמזיד אינו חייב מיתה (וזה מחודש מאוד מאחר שלא מצינו שום מקום אחר שיש חילוק שהשוגג חייב חטאת והמזיד פטור, הא אין חייבין חטאת אלא בדבר שזדונו כרת, וזה נלמד לכל התורה כולה מע"ז, עי' יבמות ט. והוריות ח.), ואולי יש פטור רק ממיתה ועדיין חייב כרת, וצ"ע), לכאורה לגבי נידון דין אין נפק"מ, כי גם הם מסכימים שמה שהקריב מאהבה ומיראה שפיר נחשבת לתקרובת ע"ז, אלא שלדעתם יש פטור ממיתה משום שהוא אונס (על אף שהיה לו למסור את נפשו לדעת תוס' שם). אבל איסור ע"ז ודאי יש כאן. ועי' ע"ז נד. שמפורש שם שיש דין נעבד במי שאנסו הגוי להשתחוה לבהמתו, ועי' חזון איש (סד א) שכתב לבאר דין זה "והכא בע"ז אף על צורת העבירה אמרה תורה יהרג וא", שפיר אמרינן דמקרי נעבד". והכי נמי שיש דין תקרובת למה שנעבד באונס אלא יש פטור ממיתה.

וכבר מצינו שתקרובת ע"ז אינו תלוי בחיוב ע"ז, שכתב רבינו ישעיה (נא). שהשוחט בעל מום לע"ז שפיר הוא תקרובת אלא שיש פטור משום שהוא בעל מום. וכעין זה מצינו שאין דבר שמחובר לקרקע נאסר משום ע"ז, מכל מקום לדעת הרשב"א (תורת הבית שער א' ט ע"ב) והר"ן (חולין ח.) והרמב"ם (לפי הרשב"א הנ"ל) יש לה דין תקרובת ע"ז מדאורייתא, וע"כ חלוקים תקרובת ע"ז מע"ז עצמה, ועי' תבואות שור (ד כא), ואכמ"ל.

הגוים. אבל דבר שאין דרכם לעבוד, אז כדי לחייב בו צריכים לקבל העבודה זרה לאלוה, ופשוט, וכן כתב התורת חיים (סנהדרין סד.) והמנחת חינוך (מצוה כו א.).

זכינו לדין שחייבים על עבודה זרה שעובדים הגוים אפילו אם לא קיבלו עליו לאלוה, ואפילו אם לא עבדו דרך עבודתו, ואפילו אם לא מתכוין לכבודו, אלא לבזיון, ואם יש שום מעשה כעין שבירה נאסר מדין תקרובת עבודה זרה. ובכל ציור וציור אין לנו לדון אלא אם יש כאן מעשה שבירה אם לא, אבני מרקולים מותרים שאינן כעין פנים, אבל אם שיבר אבן לפניו ודאי נאסר כיון שעבודתו באבנים, ושבירתו כשחיטתו, וכן כתבו בתוס' (נ: ד"ה שבר).



### דין הנר שהדליקו לכבוד ע"ז

בראשונים מצינו הרבה דיונים על מה שהיה נהוג בימיהם, כמו הדלקת נר של שעה לפני הע"ז, או הלחם שנותנים לכומר לאכול, או בגדי הגלחים, וכלי המחתה. וכולם האריכו לדון בכל אחד ואחד.

בתוס' (סוף נ. ד"ה בעינן) כתבו על הדלקת הנר: "ושמעין מהכא דהני נרות של שעה שמביאין דורון לעבודה זרה ומדליקין בפניהם ומשכיבין הכומר מכרם או נתנם לישראל מותר בהנאה ממה נפשך אי תקרובת עבודה זרה הוי אפי' ביטול לא צריך ומותר בלא ביטול דלא דמי לתקרובת מזבח ובתקרובת שאינו כעין פנים לא בעי ביטול, ואי נוי של עבודה זרה היו ולנוי מדליקים אותן ושייך להו ביטול כעבודה זרה עצמה" עכ"ל. כעין זה כתבו רוב רבותינו הראשונים ז"ל, וכולם כתבו שיש צד של תקרובת ע"ז בהדלקת נרות, אלא שחסר כאן בתנאי של כעין פנים.

ומבואר מדבריהם שעל אף שבאמת מעשה ההדלקה הוא שייך יותר לנוי עבודה זרה, מכל מקום אילו היה מעשה כעין פנים, או מעשה כעין שבירה היה נאסר מדין תקרובת עבודה זרה. ועל כרחק אין תנאי בתקרובת עבודה זרה שצריך איזה

(י). תוס' הרא"ש, תוס' ר"י, תוס' חכמי אנגליה, תשובת הר"י הזקן סי' קסא, הרא"ה, הנמוקי יוסף, הר"ן, הרשב"א, הריטב"א, ראבי"ה סי' אלף נא, שבלי הלקט הקצר דיני משמשי ע"ז אות ט, רבינו ירוחם, כל בו, ארחות חיים, יראים סי' קא, ועוד.

מעשה נתינה לע"ז כדי להחשב תקרובת, אלא כל דבר שהוא מחוקי עבודה זרה, אם יש גם מעשה כעין שבירה או כעין פנים אסורה מדין תקרובת עבודה זרה.

למעשה, יש מיעוט ראשונים שהחמירו לדון את הנרות כתקרובת עבודה זרה. הראב"ד (בכתוב שם, ומובא מרמב"ן) החמיר משום שהחשיב את הדלקת הנר כמעשה כעין שבירה, ובפסקי הרי"ד החמיר משום שהחשיב הדלקה כמעשה כעין פנים דומיא דמנורה.

והרמב"ן והריא"ז, בתוך ההיתר של נרות, גם כתבו משום שאינו עבודה של תקרובת, הריא"ז כתב (הלכה יז): "הפתילות של שעוה שדולקין בבתי ע"ז ואחר כך נוטלין אותן הכומרים, ביאר מז"ה שהן אסורין משום תקרובת, ואין להם היתר בביטול. ואני אומר שאין זו תקרובת כעין פנים, שהרי אין מדליקין אותן אלא להאיר, ואינו דומה לקיטור, ואין נאסרין אלא משום נוי ע"ז, ויש להם היתר בביטול, שמשברן הגוי והן מותרין", ולכאורה כן נמי כוונת הרמב"ן שבין הרבה מהטעמים שכתב להתיר את הנרות כתב גם שאין הנרות עבודת העבודה זרה, אלא לכבוד הע"ז בלבד הם דולקים, וכפשוטו הכוונה שהם פשוט להאיר, ותו לא. והכוונה לכאורה כמו להבדיל נרות בית הכנסת, שאין להם שום פולחן, אלא הם שם להאיר. מכל מקום משמע שלכולי עלמא אילו היו לנרות איזה חשיבות בדתם, אין שום צד לומר שאינם תקרובת ע"ז זולת התנאי שאינם כעין פנים, על אף שאינו שום מתנה לע"ז.

למעשה בשלחן ערוך כתב שהנרות הוי נוי עבודה זרה, אבל המעיין בדברי הבית יוסף (וכ"כ בביאור הגר"א שם) יראה שאין הכוונה לפסוק שנרות הם נוי ע"ז בלבד, אלא להחמיר לחוש שמא הנרות הם נוי ע"ז וצריכים ביטול, משא"כ תקרובת עבודה זרה שאינו כעין פנים, אפילו ביטול לא צריכיה<sup>(א)</sup>.

המדקדק בלשון השו"ע יראה כדברינו שיש שני סוגי תקרובת עבודה זרה, יש מה שמניחים לפניה כמתנה, ויש כל עבודה שיש בו מעשה שבירה שאסורה, ולא כתב התנאי של נתינה לע"ז. ז"ל: "ותקרובת, כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח...

(א). לרוב הראשונים. אמנם ע"י ריטב"א בשם הראב"ד שכתב שתקרובת ע"ז שאינו כעין פנים צריך ביטול, וכן נראה דעת הרמב"ם ואכמ"ל, ואמנם אין בזה נפק"מ, כי נוי ע"ז ג"כ סגי ליה בביטול. ועי' להלן בזה.

אם הניחו לפניו לשם תקרובת, נאסר מיד. אבל דבר שאין מקריבין ממנו בפנים, אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה". עכ"ל. ובדבר שיש בו מעשה כעין זביחה לא כתב את התנאי שצריך נתינה לשם תקרובת, וכדברינו, כי כל דבר שהוא מעשה ע"ז עצם העבודה, כגון בהדלקת נרות, הוי כנתינה, ולא צריך שימה בפניו. ולכאורה זה מסתבר מאחר ששבירה היא תולדה דשחיטה, ושחיטה ג"כ לא צריך בה שום מעשה נתינה להעבודה זרה, אלא עצם השחיטה אוסר אותו.



### כל מעשה שנעשה בציווי הע"ז שייך להחשב תקרובת ע"ז

ולכאורה כל דבר שהוא מעשה עבודה זרה ראוי להיות תקרובת ע"ז<sup>(א)</sup>, רק צריך להיות או כעין פנים או כעין זביחה, ואין שום תנאי שצריך להיות דבר שנותנים אותו להעבודה זרה. וכן משמע מרש"י שכתב על מי שקצץ פרכילי ענבים לצורך מרקולים שבצירתן הוי מעשה הע"ז, וז"ל: "ובבצירותן עבדה לעבודה זרה דהוי כשבר מקל לפניו דדמי לזביחה" ע"כ, ושם אין הנתינה אוסר הפירות אלא הקציצה, ואין הקציצה אלא היכא תמצא כדי ליקח את הפירות בשביל הע"ז. וכל שכן אם הע"ז רוצה בעצם מעשה הזה, אם יש בו קציצה או שבירה פשוט שיש איסור תקרובת עבודה זרה. ולא אמרינן שיש מעשה מצוות ויש עבודה, ורק עבודה עושה תקרובת עבודה זרה, אלא כל טקס דתי שעושים לצורך העבודה זרה שייך להיות תקרובת ע"ז אם הוא כעין פנים או כעין שבירה.

וכן מצינו בעורות לבובים, דתנן (ע"ז כט:): עורות לבובין אסורים בהנאה משום תקרובת ע"ז, ובירושלמי (פרק ב הלכה ג) מפורש "כיצד הוא עושה קורעה עד שהיא בחיים ומוציא לבה לעבודה זרה", ומשמע שהיו מקריבים רק את הלב, ולא את העור, ואעפ"כ עורה נאסר. ולדברינו ניחא, שעצם המעשה של קריעה הוא

(יב). וראיתי סמך לזה באור החיים הקדוש, כי המקור שתקרובת ע"ז אינו בטילה הוא מהפסוק בתהילים (קן, כח) "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים", והגמ' דורשת שיש היקש בין מתים לתקרובת ע"ז. ומבואר שזבחי בעל פעור היה תקרובת. ובאור החיים (פרשת בלק פרק כה פסוק ב) כתב "לזבחי אלהיהן. והגם שאמר שפעור אין בעבודתו זביחה אלא בהתרות הלכלוך למול פניו ומן הסתם לא זבחו לו, אולי שהיו עושים שמחה בבשר לכבודו, או אולי שהיו עושים כן כדי להרבות במאכלים להתריז כנגדו בריבוי יציאת הטינוף" ע"כ. ולדבריו מפורש שנקראת זבחי מתים אפילו אם לא עשה כן לצורך האליל דווקא.

ממצוות הע"ז, וכיון שיש כאן קריעת העור שהוא כעין זביחה, אז נאסר כל העור מדין תקרובת ע"ז, וכע"ז כתב החתם סופר (חדושי חת"ס, נדה נה.).

ופשוט שאילו יש ע"ז שמאמינים שהוא חפץ שעבדיו יטול לולב לפניו, אף שאצלנו יש מצות נטילת לולב שאינו קרבן, לא כן בעבודה זרה, אלא הלולב תשמישי ע"ז הוא (כמו שכתב רש"י בפירוש בסוכה לא: ד"ה לולב של ע"ז, ועי' כפות תמרים שם), ואם מאן דהוא מגיע ושובר הלולב, אז הלולב נאסר משום תקרובת עבודה זרה.

ואמנם שמעתי הרבה שטוענים שיש דברים שהם כסגולה ויש דברים שהם כעבודה, אך על אף שלהבדיל אלף אלפי הבדלות כן הוא אצלנו ביהדות, אבל לכאורה בעבודה זרה לא מצינו תנאי שצריך להיות מעשה עבודה, אלא כל מעשה כעין שבירה מחמת מצוות הע"ז נאסר מדין תקרובת עבודה זרה.<sup>(ג)</sup>

כמו כן יש שרצו להוכיח מזה שיש מושג של "נוי עבודה זרה", שהוא ענין אחרת מתקרובת ע"ז, ע"כ לא כל טקס דתי נקרא תקרובת עבודה זרה. אבל מדברי המאירי בכמה מקומות מבואר להדיא דלא כדבריהם, אלא שכל נוי ע"ז באמת ראוי להיות תקרובת, אלא שתקרובת ע"ז לא נאסרה אלא אם היא כעין פנים, משא"כ נוי. כשכותב המאירי (נא:) הקדמה על כל עיקר איסור נוי עבודה זרה, כתב בזה"ל: "כבר בארנו שכל שאדם מוצא אצל ע"ז תקרובת שלא כעין פנים, כגון עץ ואבן כסף וזהב אם דרך נוי הוא עומד אצלה אסור משום נוי ואם אינו עומד דרך נוי מותר" עכ"ל. וכע"ז כתב שם (נא.): "מ"מ כשהתננו כל תקרובת שאינו כעין פנים דוקא בשאינו של נוי הא אם היה שם נוי אסור משום נוי ע"ז, ומ"מ יש לו בטול", עכ"ל. ודבריו מפורשים שבאמת נוי עבודה זרה ראוי להיות תקרובת, אלא שנוי אסור אפילו אם חסר בתנאי של כעין פנים.

(ג). ואולי יש לומר שהסיבה שזה כן, כי אנחנו בני ישראל העובדים מלך מלכי המלכים מאמינים ביחוד ה' ורשות אחת, ומי שברא אור ברא חושך, ומי שברא טוב ברא רע, ולכן אנחנו מאמינים שכל מצוה או סגולה אין לה כח בפני עצמה, אלא היא עומדת לנו כזכות לפני ה'. ואפילו אלו שעושים סגולות כמו חסיד שאומר שמו של האדמו"ר, ודאי שהחסיד הזה חושב בליבו שגם זה מצווה, וגם זה עושה נחת רוח לפני ה' (ואם הוא חושב שיש כח להאדמו"ר עצמו הוא ג"כ ע"ז, ר"ל). אבל הגוים שמשתחווים להבל וריק מאמינים בהרבה רשויות, א"כ אם אליל זה רוצה שיער, הם עושים כן להאליל זה, ואם אחר רוצה מקל אז בשבירת מקל הם עובדים אותו, ודו"ק.



ויתר מזה כתב המאירי (בריש פירקן) על מעות כסות וכלים, שאם יש שם מעשה חתיכה אז הם באמת אסורים מטעם תקרובת ע"ז, וז"ל:

מצא בראשו של מרקילוס מעות או כסות או כלים הרי אלו מותרין שאין זה תקרובת שכעין פנים ומ"מ פי' בגמ' שאם היו עומדים דרך נוי אסורים משום נוי ע"ז אלא שמשנה זו עוסקת במעות שכיס תלוי לו בצוארו דרך הדיטות ובכסות שהיה עומד מקופל על ראשו דרך משוי מצא בראשו פרכלי ענבים ועטרות שובלין ויינות שמנים וסלתות אף על פי שאין תקרובתה בכך הואיל וכעין פנים הוא אסור מדין תקרובת ושמא תאמר יינות שמנים וסלתות ודאי כעין פנים הוא שהרי כיוצא בהם קרב בפנים אבל פרכלי ענבים ועטרות שובלין היאך הם כעין פנים ופי' בגמ' שבצרן מתחלה לכך והרי הבצירה כעין זביחה היא וכן הלכה... וכן יש מקשים מעות נמי נחוש שמא חתכם מתחלה לכך ותירצו מאחר שצריך אומן זה מחשב וזה עובד לא אמרינן וא"ת נחוש שמא הוא עצמו אומן הוא אין זה מצוי כלל ואין לחוש בו.

הרי מפורש שאילו ידענו שיש כאן מעשה כעין שבירה בנוי ע"ז היה הדבר אסור משום תקרובת<sup>(ד)</sup>. וכל זה ראיה לדברינו, שכל דבר שיש לו משמעות דתית להעבודה זרה שייך להיות תקרובת ע"ז בתנאי שהוא כעין פנים<sup>(ט)</sup>.

(ד). ושוב מצאתי שכעין זה מבואר נמי ביורה דעה (סי' קמב סעיף יג), וז"ל: "אילני סרק שרגילין ליטע בפני עבודה זרה, לא גרע מנוי עבודה זרה, ואסור" עכ"ל. ועי' ש"ך (ס"ק כ"ח) שכתב שמסתמא לשם נוי נטעו אותה. ומכל מקום בטור שם כתב בזה"ל "ואילני סרק שרגילים ליטע בפני אליל שלהם י"א שהן מותרין שאין עובדין אותם ולא לנוי נטעו לה, אלא שמחוקי הע"ז הוא לעבוד באותן אילנות, והוא כעין תקרובת אליל ונטיעתן זו היא תקרובתן ובתקרובת כזה אינו נאסר כיון שאינו כעין פנים, וי"א דלא גרע מנוי אליל ואסור והכי מסתבר" ע"כ, ומבואר שעל אף שהאסורים סבירא להם שמסתמא לשם נוי נטעו אותה, מכל מקום ראו מקום לדון אותו כתקרובת ע"ז, אלא שחסר בתנאי כעין פנים, ודו"ק.

(ט). ואמנם לכאורה משמע אחרת מדברי תוס' לענין נרות, שכתבו שהם מותרים בביטול ממה נפשך, אי תקרובת היא אינה כעין פנים, ואי נוי הוא יש ביטול, ומשמע שגדריהם של נוי ותקרובת חלוקים. אבל יש לומר שאולי גם הם מודים שכל נוי שייך להיות תקרובת אם ממלאים תנאי תקרובת כמו כסות וכלים, אלא הם חידשו שדבר שהוא רק להאיר (להבדיל כמו נרות ביה"כ) אינו תקרובת כל עיקר כיון שאין לה שום משמעות דתית, אבל אף על פי כן עדיין נחשב כנוי ע"ז. ואולי תוס' ס"ל כהרשב"א המובא להלן. אכן כל זה רק לדעת התוס', אבל הרבה מהראשונים שדנו בנר כתבו בתוך דבריהם כמשמעות דברי המאירי, שעל אף שאינם אסורים מדין תקרובת מכל מקום הם אסורים מדין נוי.

ועוד לעיקר הטענה למה אין כל נוי ע"ז גם תקרובת ע"ז, מצינו חילוק אחרת ביניהם בדברי הריטב"א (נא:). המשנה שם כתבה שמעות כסות וכלים על מרקולים מותר, ובגמ' אוקימנא שמייירי שאינם בדרך נוי, כי אילו בדרך נוי היו אסורים. וכתב הריטב"א בזה"ל: "ושמע מינה דלגבי נוי עבודה זרה אף על פי שאין דרכה בכך ואינו כעין פנים מתסר מדכתיב כסף וזהב אשר עמהם, דהא מסתמא אין דרך מרקולים בכך, וכן הדין לענין משמשי, וטעמא דמילתא דסוף סוף משמשי ע"ז הם, ולענין חיוב העובד או תקרובת עבודה זרה הוא דקפיד קרא שיהא כדרכה או שיהא כעין פנים" עכ"ל. ומבואר ששייך נוי עבודה זרה אפילו אם אין דרך עבודה זרה זו בנוי כזה, ולפי"ז אין שום טענה למה כל נוי ע"ז אינו תקרובת, כי מלבד מה שחסר בכעין פנים כדברי המאירי, הא גם יש חומרא בנוי יותר מתקרובת, שנוי אסור אפילו אם אינו כדרכה.

אמנם הרשב"א כתב הגדרה לחלק בין נוי ע"ז לתקרובת ע"ז, והיא שתקרובת עבודה זרה היא דבר שהם חושבים שהעבודה זרה רוצה במעשה זה, משא"כ נוי ע"ז הוא דבר שאינו בא בעצם לרצונו של הע"ז, אלא הוא נדרים ונדבות ודברים שעומדים לנוי, עי' לשונו בהערה<sup>(טז)</sup>. אבל פשוט שנכלל בדבריו כל טקס להעבודה זרה הוי תקרובת ע"ז, כי שבר מקל לע"ז שדרכה בקשקוש מקל מפורש בגמ' שהוא תקרובת ע"ז לדעת רב, על אף שהע"ז לא רוצה שבירת המקל, אלא דרכה בקשקוש המקל בלחוד, ואעפ"כ תקרובת הוא. וצריך לומר שגם אם הע"ז רוצה מעשה זה הוי תקרובת כמו שכתבנו, ולא כתב כל זה אלא לאפוקי נוי הע"ז שאינם מה שהעבודה זרה ציוה, אלא הוי הקדש או נוי בלחוד<sup>(יז)</sup>. ולכן גם לדעת הרשב"א אילו הע"ז רוצה טקס זה דווקא פשיטא שאם הוא כעין פנים הוי תקרובת ע"ז<sup>(יח)</sup>.

(טז)... שאינה נקראת תקרובת אלא דבר שאוחזין בחוקי הע"ז שלהן שהיא חפצה בכך בזריקתן לפניה או בהעמדתן לפניה, כגון אבני המרקולים שיש בחוקי המרקולים שהיא חפצה בתקרובת זריקת האבנים ולפיכך היינו סבורים לומר שאע"פ שאינן תקרובת המשתברת יאסר כיון שיש כאן תקרובת הע"ז מיהא, אבל הכלים והמעות אינם תקרובת שתהא הע"ז חפצה בגופן של מעות ושל כלים אלא שהמעות הן נדרים ונדבות ליקח מהם צרכי ע"ז, ומשום נדר ע"ז אינם נאסרים לפי שאין הקדש לע"ז...  
(יז). וגם מבואר בדברי הרשב"א שאילו באמת היה הע"ז חפץ בכלים וכסות, ודאי היה הדבר תקרובת, וצ"ל שהגמרא שהתירה מיירי במרקולים לבד, וכמו שכתב הרשב"א שם בהמשך הדברים: "...דמתניתין לכאורה אפי' בשאין דרכה בכך מיירי דהא ממרקולים סליק וסתם מרקולים אין דרכו אלא בזריקת אבנים ולא בפרכילי ענבים וסלתות" עכ"ל.

וכן מבואר מדבריו שכתב הרשב"א על הלחם: "ויש טעם לאסור כי מכל מקום כיון שמניחין אותו תקרובת לפניו וחושבין שמתרצה בהנחתו לפניו אף על פי שעושין על מנת לתתו לגלחים משלפניה אסור", עכ"ל. וא"כ הוא חושש שכל דבר שהם חושבים שהע"ז רוצה במעשה זו, אפילו אם סופו של מעשה להנות לגלחים, מכל מקום הוי תקרובת ע"ז. ובנידון דידן פשוט שכיון שמקפידים לשים השערות לתוך הונדי, פשיטא שגם לדעת הרשב"א הוי תקרובת ע"ז.

ולכאורה הפשטות היא כמו שכתבנו שכל מעשה נוי לכבוד העבודה זרה, אילו היה שם מעשה חיתוך היה נאסר. כי במשנה (סנהדרין ס:) תנן "המגפף והמנשק והמכבד והמרבץ והמרחץ הסך המלביש והמנעיל (עבודה זרה) עובר בלא תעשה". וכתב רש"י (ד"ה עובר, וכ"כ כל הראשונים) שמירי בעבודה זרה שאין דרכה" בכל אלו המעשים, ואילו דרכו היה בזה, היה חייב מיתה. ועל ע"ז שאין דרכה בכל אלו כתב רש"י שהוא עובר על הלאו של "לא תעבדם", והיינו שהוא עבודה, משום שהוא דרך כבוד אפילו אין עבודת ע"ז זו. וכן כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ו מהל' ע"ז): "והמלביש והמנעיל וכל כיוצא בדברי כבוד האלו עובר בלא תעשה שנאמר לא תעבדם, ודברים אלו בכלל עבודה הם" עכ"ל. הרי לנו מפורש שעשיית מעשה נוי לעבודה זרה נחשב לעבודה אפילו בע"ז שאין דרכה בכך, א"כ פשיטא שאילו יש כאן מעשה כעין שבירה הוי תקרובת, כיון שהוא מעשה עבודה.

זכינו לדין: שכל מעשה שהוא טקס דתי לפני הע"ז, אם יש בו מעשה כעין שבירה, אפילו אם אין כאן עבודה באימה וביראה ברדת ובזיעה, אעפ"כ אם עובדיה חושבים שהוא מעשה ע"ז, הדבר נאסר מתקרובת ע"ז. ולכן גילוח השערות שעושים לפני ע"ז זו, על אף שאולי בעיניהם אין עבודה זו באותו דרגא של

יח). ולכאורה לדעת הראב"ד המובא בריטב"א שכל תקרובת ע"ז שאינו כעין פנים אסור אלא שיש לה ביטול, אי אפשר לומר כדברי המאירי שכתב שכל נוי ע"ז הוי באמת תקרובת, דאם כן היינו הך. ויש לומר או כדברי הרשב"א כאן, והיינו שנוי ע"ז מחדש שגם דבר שאין הע"ז רוצה אותה מצד עצמה, אלא מעות וכדומה אפילו הכי הם אסור מטעם נוי ע"ז. ועוד יש לומר כדעת הריטב"א שנוי ע"ז אסורה אפילו אין דרכו לעשות כן לפני ע"ז זו.

יט). ופשטות הענין של כדרכה משמע שהיינו ע"ז שנהגו לעשות כן, ואילו מעשה זה היה רק כבוד בעלמא ואינו נחשב עבודה, אז לא היה ראוי לחלק בין אלו שדרכם בכך לאין דרכם לכך, אלא בין אלו שכוונת הלבשה לנוי לאלו שכוונת הלבשה לעבודה, ודו"ק.

הקטרת קטורת, כיון שהוא מעשה ע"ז עם חיתוך, הוי כעין שבירה, והשער דינו כתקרובת עבודה זרה.

וכבר כתבתי שיש אומרים שאינו מעשה הקרבה לע"ז, אלא הוא מעשה להכנעה בעלמא. ואמנם אף שאליבא דאמת לא נראה שהעובדים מאמינים כן, אבל אפילו אם תמצא לומר כן, עדיין לדברינו פשיטא שיש כאן איסור תקרובת ע"ז, כי יש כאן טקס דתי שהע"ז ציוה, ויש כאן גם מעשה חיתוך. ומלבד מכל זה, עדיין לא הבנתי מה הרויחו המתירים כשאמרו שהוא מעשה הכנעה בלבד, כי כל מעשה הכנעה נעשה לפני מי שגדול מהמכניע, וכלומר הכוונה הוא שהם מכניעים עצמם דווקא לפני האליל, והיא היא עיקר עבודה זרה. כי עיקר ע"ז הוא השתחווה, וכל מעשה השתחווה משמעותו הוא מעשה הכנעה, ופשוט.



### אם תלוי בדעת העובדים או בדעת הכומרים

הנה יש שטענו שאף שמאמינים העובדים שהעבודה הוא נתינת השיער, מכל מקום הכומרים אומרים שעיקר עבודתה הוא מעשה הכנעה, ולא הקרבה. ועל אף שפשוטי עם לא חושבים ככה, אין כח ביד הפשוטי עם לחדש הלכות בע"ז זו, עכת"ד. הנה גם הביאו ראיה לדבריהם מלשון הרשב"א שכתב: "שעושין כן בחוקי ע"ז הזה", ואמרו שכוונת הרשב"א לומר שיש הלכות קבועות כשו"ע לע"ז, ואין כח ביד כל אחד לשנות את זה.

ולכאורה דבר זה תמוה מאוד מאוד, כי הרי כל ע"ז שטות והבל הוא, ולמה יש כח רק במי שקורא את עצמו כומר לחדש איזה שטויות היא עבודתה, הלא כל אחד יכול לבנות במה לעצמו ולעובדה כפי מה שעולה על רוחו, ופשוט. ויותר מזה ממקום שבאו שם תשובתם, כי בדברי הרשב"א הנזכר מפורש ששייך לכל אחד לחדש עבודתה, וזה לשונו במלואו:

פרכילי ענבים ועטרות של שבלים. פירשה רבה בר עולא בגמ' כגון שבצרן מתחלה לכך, כלומר שיש בחוקיהם לבצרן מתחלה לכך, וליכא לפרושי בדידעין ודאי דבצרן מתחלה לכך דהא מצא קתני, ואומר רבינו הרב נ"ר דאע"ג דבבשר הנכנס לע"ז לא חיישינן דילמא נשחט מתחלה לכך, הכא

שאני דאין דרכן להביא מן הבצור אלא ממה שבוצרין מכרמיהן בתחלה לכך אבל בשר דרכן להביא מן החתוך, והילכך אף בפרכילי ענבים אי ידעינן דאינם קפדין בחוקיהם לבצור מתחלה לכך אף הענבים הנמצאים שם מותרין עד דידעינן שנבצרו מתחלה לכך.

ומבואר מדבריו שעל אף שכתב שתלוי בחוקותיהם, מ"מ כל ההיתר אם אינו בחוקותיהם הוא רק משום שאז אין לנו להניח שבצרון מתחילה לכך, אבל אם ידעינן שבצרון מתחילה לכך, אפילו אין זה דרך עבודתה בחוקותיו, כל שבצרון מתחילה לכך, עדיין אסורה. ועוד נראה שבאמת הרשב"א חוזר מכל זה בסוף דבריו (עי' לעיל בהערה) שכתב שהמשנה מיירי במרקוליס שלא היה דרכו אלא באבנים ולא בפרכילי ענבים, ואעפ"כ המשנה כתב שהם אסורים, וצ"ל שחיישינן שמא בצרון מתחילה לכך על אף שאין דרכו בכך<sup>5</sup>.

ובאמת כל עבודה זרה של פסלים היה רק טעות ההמון בדעת הכומרים כמו שכתב הרמב"ם (ריש הלכות ע"ז פ"א) שבימי אנוש טעו לחשוב שיש לעבוד את עבדי המלך, ולכן חילקו כבוד לכוכבים ומזלות, ע"י הקרבת קרבנות עד שנשתכח הדבר מההמון עם, והם חשבו שיש לעבוד המזלות מצד עצמן, ואילו הכומרים שבהם עדיין ידעו שהם דלא כטעות שעשו כל ההמון עם, עי' בלשון הרמב"ם באריכות. ומפורש תוך דבריו "והכומרים אומרים להם, שבעבודה זו תרבו ותצליחו; ועשו כך וכך, ואל תעשו כך וכך", ומפורש שעל אף שעשו עבודתם ע"פ ציווי של הכומר,

כ). אגב ממשנה זו הוי ראייה נגד אלו שכתבו שיש חזקת היתר לשערות, כיון שבשעה שהיו בראש האשה היו מותרים, אם יש ספק אם היה מעשה תקרובת העמד דבר על חזקתו. אבל בפרכילי ענבים המשנה מיירי שמצא ולא יודעים שבצרון מתחילה לכך, ואעפ"כ הם אסורים על אף שהיה כאן חזקת היתר.

ועוד כתב חכ"א שליט"א: וכן יש להוכיח נגד טענה זו מיורה דעה סי' ד' סעי' ב' שכתב השו"ע שאם שחט בהמה סתם ואח"כ חשב לזרוק דמה לע"ז הוי ספק זבחי מתים. ובב"י איתא שאסור גם בהנאה מספק שהרי יש בזה מחלוקת רשב"ג ורבנן, והט"ז מביא מיש"ש שאסור באכילה, ומותר בהנאה כר' ירוחם, מאחר שמעיקר הדין נקטינן שהוא מותר כרבנן, רק אסרינן באכילה משום כבודו של רשב"ג. והנה מהב"י נראה שהגם שהוא ספק אם שחיטתו היה לע"ז מ"מ לא אזלינן בתר חזקת היתר דמעיקרא, ואולי הוא משום חומרא דע"ז, ועי' בחזו"א (אה"ע פ' כ"ה) שמצינו שהחמירו שלא לסמוך אחזקה. וכן מבואר שם ביש"ש וט"ז ורוב המפרשים שלא כתבו שההיתר לאכילה הוא משום חזקת היתר.

עדיין הם טעו, וכלומר כל עבודת פסלים היה טעות בעיני הכומרים, ואעפ"כ פשיטא שהם ע"ז.

הנה באתר האינטרנט של בית האליל מפורש שהשיער הוא מתנה להע"ז, ולא שיש כאן מעשה הכנעה בלחוד. אבל אחד כתב שאין זה כלום, כי מפני שמרויחים ממכירת השיער, הכומרים מטעים את העם שיש ענין יותר גדול בגילוח השער, על אף שאליבא דאמת אינו כן, אלא הוא מעשה הכנעה בעלמא, עכת"ד. ומשמע מדבריו כאילו יש אמת ושקר בעבודה זרה, ולא נאסר לנו להנות אלא מהאמת של הע"ז ולא מהשקר, ולענ"ד דברים אלו קרובים למינות, אלא כל ע"ז שטות והבל הוא, ומה בכך שהכומרים לא מאמינים כן, הא מ"מ המקריבים כנראה כן מאמינים, ואי משום שיש כאן איזה שקר ולכן אינו ע"ז, אז לדבריו נפל כל הלכות ע"ז בבירא, כי כולם שקר וכזב. ועוד כבר בימי קדם היה כומר שלא האמין בע"ז ועשה כן לצורך פרנסה כמבואר בב"ב קיא. שיונתן בן גרשום היה כהן לפסל של מיכה לצורך פרנסה בלבד, ולא האמין בו כלל, ואע"פ שחשב שכל העובדים טועים הם, מכל מקום פסל מיכה מפורש בפסוקים שהוא היה ע"ז.

אולם, יש ענין של דרך עבודה זרה הוא לחייב מי שאינו מכוון לקבל עליו לאלוה. כלומר הזורק אבן למרקוליס בלי כוונה עבד ע"ז כמו שהוכחנו לעיל, ואילו הזורק אבן לבעל פעור בלא כוונה פשיטא שפטור. אבל אם ע"י עשיית מעשה זו חידש לעצמו שע"י זריקת אבן לפעור עשה רצונו וכדומה, פשוט שהוא עבד ע"ז, ומקסימום הוא שהוא חידש דת חדשה של ע"ז. ולכן מנהג הגוים נוגע לאסור מעשה כמעשיהם אף בלא כוונה. ולכן עבודה זרה שאין עבודתה בזריקת מקל, אינו חייב ונאסר אם שבר המקל סתם, אבל אם ע"י שבירת המקל חידש שזו היא עבודה לפסל זה, פשיטא ופשיטא שהוא חייב, וכן כתב המנחת חינוך (כו, א).



### אם תלוי בדעת הספרים או בדעת המגלחים

הנה בתשובות שנכתבו על הנושא, האריכו שאפילו אם באמת במגלחים מכוונים ליתן השיער להאליל, מ"מ הכל תלוי בדעת הספרים שהם אלו שעושים העבודה. ולכן פלפלו על זה שיש שהעידו שהספרים מדברים דברים בטלים

באמצע הגילוח, וע"כ הם לא מכוונים למעשה של "קדושה", ולכן יש להתיר השערות, עכת"ד.

אמנם, כבר כתבנו שאדרבה יש ראיות שהספרים אדוקים בעבודתם, והרבה מהם עובדים שם חנים, כי זכות היא להם לפי טעותם, ולא יתן לאחד שאינו מבני דתם לגלח, ובאתר שלהם כתוב שבאמצע הגילוח הן הספרים והן העובדים חוזרים על שם הטומאה של האליל. אמנם כל זה תלוי במציאות, ולכן אין להאריך.

אבל אפילו אם היה כדבריהם, שהספרים מדברים דברים בטלים, לא הבנתי טענה זו כל עיקר, שהרי כבר הוכחנו באריכות שלע"ז חייבים ע"י עשיית המעשה שהעובדים עושים אף בלא כוונה ואף בכוונה לבזוי, א"כ מה לנו לדון בעומק ליבם של הספרים שם, הלא הם עושים מעשה של ע"ז כמו שכתבנו, ואין צריך שום כוונה בכלל.

וגם עדיין לא ידוע לי שצריך כוונה של אימה ויראה, שהלא להבדיל אא"ה אף בעבודת בהמ"ק קיימא לן שסתמא לשמה, ולכן אם ידבר הכהן באמצע העבודה (אף שאינו ראוי) דברים בטילים עדיין הוי קרבן, ומאי שנא. ואם כוונתם לומר שעל ידי זה לא רואים שיש קדושה לטקס הזה, אז מהיכי תיתי שעל מנת שיהיה הדבר ע"ז צריך לראות שיש כאן מעשה של "קדושה" שאוסר דברים בטלים. הלא גם בעל פעור היה עבודה זרה, ופשוט שלא היה איזה מעמד של "קדושה" שם.

וגם למעשה הגרי"ש כתב בתשובה לטענה זו, שעל כגון זה פשוט שאמרינן סתם מחשבת גוי לע"ז. והיינו על אף שלא קיימא לן כרבי אלעזר (חולין יג:) שסתם מחשבת גוי לע"ז, מכל מקום בגמ' מבואר שבמין לכו"ע אמרינן שסתם מחשבתו לע"ז. ופשוט שמין הכוונה כל מי שאדוק בע"ז, אלא כל ההיתר הוא שלא חוששין ששחיתת גוי תקרובת ע"ז הוא, משום שהמינים שאדוקין לע"ז הם מיעוט, ולמיעוטא לא חיישינן, כמו שכתב רש"י (חולין יג: ד"ה אמר). אבל בכל מקום שיש סיבה לחוש שהוא מכוון לשם ע"ז פשוט שחוששים שזה סתם דעתו, וכאן שהוא עובד בבית ע"ז, אין לך חשש גדול מזה.

והנה אפילו אם הספרים לא מאמינים בדתם, יש מקום לאסור משום דעת המגלחים. ידוע שנחלקו הפוסקים אם בכל התורה כולה אמרינן שמסייע שיש בו

ממש אי לא<sup>כא</sup>, ולמעשה נקטינן שעיקר ההלכה הוא כמאן דאמר שמסייע רק אסור בהקפת הראש. ואולם עבודה זרה שאני, וכמו שכתב השמלה חדשה (סי' ד' סעיף ט"ו) וז"ל:

שנים אוחזין בסכין ושוחטין אחד לשם אחת מאלו, לרפואה וכיוצא, ואחד לשם שחיטה כשרה דינו כאלו שחטה הפוסל לבדו, וכל שכן אם אחד שחטו לשם עבודה זרה ממש. ונראה לי דבהא אפילו סייע הפוסל סיוע שאין בו ממש, אסרה, ולא דמי למה שכתבתי סי' ב' סעיף כז להקל דהכא אסור אפילו מעשה כל דהוא שאינו מעשה טריפה.

הרי מפורש שלכו"ע מסייע יש בו ממש בעבודה זרה. וראיתי מי שכתב לפרש שהסיבה לכך הוא משום שבע"ז הקב"ה מצרף מחשבה למעשה כמבואר סוף פ"ק דקדושין, ודו"ק.



### אם תקרובת ע"ז צריכה מעשה הקדשה לפני ההקרבה

עוד ראיתי ממו"ר דודי זצ"ל הגאון ר' ישראל בעלסקי שכתב (שלחן הלוי בירורי הלכות סי' כח) חידוש נפלא, שדין תקרובת ע"ז שייך רק אם היה מעשה הכנה לפני ההקרבה, כגון שקודם שחיטת הבהמה מכינים בהמה זו להשחט לע"ז, ואז כששוחטים אותו נעשית תקרובת ע"ז, אבל אילו היה לוקח סתם בהמה מהשוק ושוחטה, אינה נעשית תקרובת ע"ז. ולכן כתב שאי אפשר לומר כאן שהשיער הוא תקרובת ע"ז, כיון שלפני הגילוח הוא חלק מגוף האדם, ואי אפשר לעשות מעשה הכנה בעוד שהוא מחובר, עכת"ד.

הנה לא ביאר הגאון זצ"ל מנין לו חידוש זה, וגם לא ברור כלל מהי הסברא ששיער א"א לעשות ממנו מעשה הכנה כיון שהוא מחובר, ואילו פרכילי ענבים בשעת בצירתן כבר נעשו תקרובת ע"ז, וע"כ שמעשה הכנה זו שייך להם בעוד

כא). עי' ט"ז (יו"ד קצ"ח ס"ק כ"א) שדעתו היא שמסייע שיש בו ממש אסור בכל התורה כולה, וזה נלמד ממקיף וניקף, ששניהם חייבים דבגילוח פאת הראש. אמנם, רוב הפוסקים חולקים על זה, עי' נקודת הכסף שם, ועי' במשנה ברורה (או"ח סי' שכ"ח ס"ק יא) שכתב שרוב הפוסקים חולקים על הט"ז, וכן דעת המגן אברהם (ריש סי' ש"מ). ובריתב"א (מכות כ:): כבר מובאות שתי דיעות בזה, ועיין עוד מגן אברהם (סי' שכ"ח ס"ק ט"ז).



שהם מחוברים. ועוד לא ברור מהי ההכנה הלזה, הלא קי"ל (ע"ז מד:) שאין הקדש לע"ז.

ובאמת כבר השיב לו הגרי"ש אלישיב זצ"ל בתשובה (נדפס בספר שלחן הלוי שם) על טענה זו, בזה"ל: "ומש"כ כת"ר (הרב בלסקי) 'שנראה לו ברור מגמרא ומסברא שאי אפשר לעשות שום פעולה לקבוע על ידו כלפי איזה חפץ שיהיה עליו דין תקרובת, אלא אם כן ייחד החפץ מקודם לע"ז, להיותו עתיד לעשות ממנו תקרובת לע"ז, כי אין בשום עבודה מעבודת פנים שום חשיבות אלא אם כן ייעשו בדבר המוקדש מכבר'. אמנם קיימא לן (חולין דף מ') השוחט בחוץ חטאת העוף לע"ז, חייב משום ע"ז כיוון ששחט סימן אחד, מחתך בעפר הוא ונאסר משום ע"ז, אף שאין לו שום זכות לקבוע ולייחד את העוף לע"ז שהרי הוא הקדש, אלא עצם מעשה השחיטה שהוא עושה לע"ז, חל עליו דין תקרובת" עכ"ל.

כלומר הגרי"ש הוכיח מזה ששייך לעשות תקרובת ע"ז מבהמה של הקדש, על אף שאינה שלה, הרי חזינן ששייך דין תקרובת מבלי לעשות שום מעשה הכנה. ועל זה השיב מורי דודי זצ"ל בתשובה, שאמנם אינו שלו משום שהוא הקדש, אבל מכל מקום עדיין שייך לו למשוניהו כחפץ של תקרובת על ידי ההכנה, וזה נראה כדוחק גדול.

ואמנם מצאתי שבקובץ תשובות (ח"ג סי' קי"ח) יש הוספה (לא נראה שהגרי"ש כתב אותה, ויש לברר מיהו הכותב) שבה מוסברת הראיה שהביא הגרי"ש קצת אחרת ע"פ דברי הגמ' בחולין.

הגמרא מביא ברייתא, שהשוחט חטאת בחוץ לעבודה זרה בשבת חייב ג' חטאות, משום שחוטי חוץ, ע"ז, ושבת, והקשה הגמ' שם שכששחט סימן אחד כבר הוי כמחתך בעפר, שהרי נעשית הבהמה תקרובת ע"ז ע"י חיתוך סימן אחד, ושוב אין לחייבו משום שחוטי חוץ כשגמר את השחיטה, שהלא כבר פקע ההקדש מיניה כשנעשה תקרובת ע"ז, ומשום זה הגמ' תירצה שמירי או שאמר השוחט שהוא רק עובדה בגמר השחיטה, ולכן יש כאן שחיטה גמורה, או שמירי דווקא בחטאת העוף, שהכל בבת אחת.

והנה בתוס' שם (ד"ה לפני) דקדקו מגמרא זו שאין תקרובת ע"ז צריכה להיות נשחטת לפני הע"ז (ועי' להלן שהארכנו בזה), כי אילו היה הדין שמה שנשחט שלא

בפני הע"ז אינו תקרובת, אז היה לה להגמ' לתרץ שהברייטא שכתבה שהשוחט לע"ז מיירי שלא בפני הע"ז, ולכן אין הבהמה נחשבת תקרובת ע"ז ולכן חייב משום שחוט חוץ כיון שלא נעשה כעפר בעלמא, ומדלא תירץ הכי ע"כ כל שחיטה לע"ז הוי תקרובת אפילו אם אינו בפניה, עד כאן דברי התוס'.

ובאותו מידה יש להוכיח שלא צריכים מעשה הכנה לעשות את החפץ ראוי להיות תקרובת ע"ז, כי הגמ' היתה יכולה לתרץ שהסיבה שאין הבהמה תקרובת מכי שחט סימן אחד היא משום שמייירי באופן שלא הכין בהמה זו, והיינו שהוא חייב משום ע"ז כיון ששחט בהמה לעבודה זרה, ומכל מקום לא נאסר משום תקרובת, כיון שחסר כאן המעשה הכנה. ומדלא תירצה הגמ' הכי ע"כ כל בהמה אפילו בלא הכנה שייכת להיות תקרובת ע"ז, ולכאורה זו ראייה ברורה דלא כדברי מורי דודי זצ"ל.

ועוד יש להביא ראייה שלא צריכים מעשה הכנה לתקרובת ע"ז מדין מוקצה ונעבד. בבבא קמא (מ:) מובאת ברייתא שדורשת: "מן הבהמה להוציא את הרובע, מן הבקר להוציא את הנעבד, מן הצאן להוציא את המוקצה", ומוקצה פירש"י שם: "שייחדו להקריב לע"ז". לדעת רש"י ותוס' בתמורה (עי' כט. רש"י ד"ה אין, לישנא אחרינא והיא עיקר, ותוס' ד"ה עד), אין צריך שום מעשה להיות מוקצה לעבודה זרה, אלא מספיק סתם הזמנה. ואמרינן בתמורה (כט.) שכל אלו מותרים להדיוט מדהוצרך קרא לאוסרם לגבוה. ואולי מכאן ראה דודי זצ"ל שיש צורך במעשה הזמנה לפני שיעשה תקרובת ע"ז, וכן נראה שההזמנה שכתב שצריכים לתקרובת עבודה זרה היא היא מה שצריכים בכדי לעשות את הבהמה למוקצה. ולכן יש לדון אם שייך לעשות בהמה תקרובת ע"ז אם לא הוקצה לע"ז לפני זה.

הנה קיימא לן על אף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא אם עשה מעשה כמו שחיטה, הוא כן יכול לאסור דבר שאינו שלו. אבל המשתחוה לבהמת חבירו אי אפשר לאוסרו משום נעבד, ולכן הבהמה מותרת אפילו לגבוה. ומשום שאי אפשר לאסור בהמת חבירו מדין נעבד, פשוט שהוא הדין שאי אפשר לעשות בהמת חבירו מוקצה לע"ז. ואמנם מפורש בגמ' כאן (חולין מ.) שהשוחט בהמת חבירו הוי תקרובת ע"ז על אף שאינה מוקצה, ומוקצה היינו הזמנה. ועל כרחך לא צריכים הבהמה להיות מוקצה כדי לעשותה תקרובת ע"ז, ואם יחלק המחלק בין הוקצה

להזמנה, תקשה לו למה הזמנה זו ששייך לעשות לבהמת חבירו לא נאסר לגבוה מדרשת מן הצאן, כלומר על אף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מכל מקום אם הוא מותר לגבוה ע"כ לא חלה ההזמנה שעשה.



### אם תקרובת ע"ז היא רק אם עשהו לפנייה

הנה הרבה כתבו לחדש שאין איסור תקרובת ע"ז אם אינו קרב לפני הע"ז ממש, ובנידון דידן הגוים לא מגלחים לפני הפסל ממש, ולכן אין כאן איסור תקרובת עבודה זרה, עכת"ד. ועל זה יש להשיב שנים, חדא הגרי"ש זצ"ל נקט שכיון שנוהגים כבוד במקום גילוח על כרחך כל המקום הנ"ל נחשב לפניו. ועוד יש לומר שכיון שיש הונדי לפנייהם בשעת הגילוח, והם חושבים שההונדי הוא כלי הקיבול של האליל, והם חושבים שיש להונדי הזה כח להשפיע להם טובה אם נותנים שם שערותיהם, על כן עצם ההונדי הוי עבודה זרה, ושפיר נחשבת הגילוח לפניו.

אמנם, בלאו הכי כל ההיתר הזה של שלא לפניו מאוד לא ברור, ועל אף שאולי מדויק מלשון הגמ' "זרק מקל לפנייה" וכדו', שהיינו דווקא לפנייה, אבל לכאורה אין זו הוכחה גמורה, שיש לומר שרק אורחיה דמילתא נקטה.

ולמעשה הדבר מפורש בתוס' בחולין (מ. ד"ה לפני) שהוכיחו מהגמ' שהבאתי למעלה שהשוחט חטאת בחוץ בשבת לע"ז חייב ג' חטאות (שבת, שחטי חוץ וע"ז), והק' בגמ' שכיון שנעשה תקרובת ע"ז ע"י שחיטת כל דהו השאר הוי מחתך העפר, והגמ' דחקה שמיירי בציור שאמר השוחט בגמר שחיטה הוא עובד הע"ז, והוכיחו בתוס' מזה שלא תירצה הגמ' שמיירי שלא לפני הע"ז ולכן לא נעשתה תקרובת ועדיין האדם חייב משום שעבד ע"ז, ע"כ שייך לעשות תקרובת שלא בפניו, וכ"כ בחידושי הרשב"א שם.

ובאמת כך מבואר נמי בגמ' (ע"ז לב:) שאיתא שם שבשר שרצו הגוים להכניס לבית ע"ז אין עליו דין תקרובת, וכתבה הגמ' שזה דלא כרבי אליעזר שס"ל שסתם מחשבת גוי לעבודה זרה. אבל מבואר שלר"א שפיר נחשב תקרובת ע"ז, ועד כאן לא פליגי רבנן על ר"א אלא אם חיישנן שמא סתם מחשבת גוי לע"ז, אבל באופן

שודאי כיוון לע"ז לכו"ע הוי תקרובת (כמפורש בחולין יג:), על אף שמפורש שמייירי שלא בפני הע"ז.

ועוד משמע כן מהסוגיא דחולין (לה:): שנחלקו התנאים אם ישראל שחט בהמת נכרי ומחשבת נכרי היה לע"ז, האם מחשבתו מועלת לעשותו תקרובת ע"ז. ולכאור' פשוט שם שלא מייירי שישראל עומד ממש לפני הע"ז.

וכן יש להוכיח ממתני' בחולין שם, שהשוחט לשם הרים שחיטתו פסולה, והגמ' דייקה שאינו זבחי מתים והקשתה על זה מברייתא בה מבואר שהשוחט לשם הרים הוי כן זבחי מתים, ותי' הגמ' שאם שחט לשם שר של ההר נאסר מדין זבחי מתים, אבל אם שחט לשם ההר עצמו לא, ועי' תוס' בע"ז (מה. ד"ה אלהיהם) שכתבו בשם ר"ת שהטעם שאינו נאסר כשהוא להר עצמו הוא משום שמייירי שהוא רחוק מן ההר ואין מחשבתו לע"ז, וז"ל: "שאז אין מתכוין לשם עבודה זרה" עכ"ל, ומבואר בזה שאילו באמת מחשבתו היתה לע"ז, אז גם כשהוא רחוק מן ההר עדיין הוי תקרובת ע"ז.

אמנם, ביין נסך לכאורה מצינו קולא. בע"ז (דף נט:): יש מחלוקת תנאים בציור שגוי נסך יינו של ישראל שלא בפני ע"ז, חכמים אוסרים ורבי יהודה בן בתירא ורבי יהודה בן בבא מתירים משום שני דברים, "חדא שאין מנסכין יין אלא בפני עבודה זרה, ואחד שאומר לו לא כל הימנך שתאסר ייני לאונסי" ע"כ, ויש שדקדקו מזה שמבואר שאין כזה דבר של יין נסך שלא בפני הע"ז. אמנם קודם כל ברור משם שלרבנן שאוסרין יש דין תקרובת ע"ז אף שלא בפני הע"ז. ואף שדברי ריב"ב וריב"ב מובאים על ידי הגמרא שם, דבריהם לא מובאים אלא לגבי הטנה "לא כל הימנך שתאסר ייני לאונסי", אבל זה שאין יי"נ שלא בפני ע"ז פשיטא שקי"ל כרבנן, ואדרבה מכאן יש עוד מקור ששייך דין תקרובת שלא בפני הע"ז, וכ"כ המנחת חינוך ללמוד מכאן ראיה שלא צריכים שיהיה בפניו. ובתוס' (חולין מ' ד"ה לפני) כבר כתב שאפילו לריב"ב רק בניסוך אמרו שדווקא לפני הע"ז נאסר ולא בשחיטה. ובאמת מדוקדק כדברי התוס', כיון שלא אמרו שאין דין יין נסך שלא בפני הע"ז, אלא אמרו שאין מנסכין, כלומר שאין זה מנהג הגוים לעשות כן. ואילו היה כאן חידוש שאי אפשר לעשות תקרובת שלא בפני הע"ז היה ראוי לומר שאין דיני יי"נ נאמר שלא בפני הע"ז, ודו"ק.

על כל פנים, בנידון דידן מפורש בדברי הראשונים שסתמא דמילתא היא שאין הגפן לפני הע"ז, ואעפ"כ פרכילי ענבים, כשבצרון בתחילה לכך, נאסרו מדין תקרובת ע"ז. זהו לשון הרשב"א (נא: ד"ה פרכילי): "דאין דרכן להביא מן הבצור אלא ממה שבוצרין מכרמיהן בתחלה לכך", ומבואר שמביאים הענבים מהכרם, ולא שהוא כבר שם. וכ"כ הרשב"א לענין לחם שלשים שלא לפני הע"ז אסור, וז"ל "ואותם אובליאש שהוא לחם אונן שלהם לחם מגואל הוא ואסור משעת לישא דהוי כעין זביחה אף על פי שאינו משתבר לפני הע"ז שהרי השוחט לשם הרים הרי זה זבחי מתים אף על פי שאינו לפני הע"ז", עכ"ל. וכן כתב הגר"ש קלוגר בפירוש בספר עבודת עבודה (נא. ד"ה כגון) שפרכילי ענבים ג"כ אינו בפניו ואעפ"כ נאסר.

הנה תנן מצא בראשו מעות כסות וכלים מותר, פרכילי ענבים כו' אסור, ובגמ' אמרו שדין זה נלמד מכסף וזהב אשר עמהם, ואמרו שם שכל שהוא לפניו מן הקלקלין (מחיצות) אפי' מים ומלח אסור (עי' רש"י שהוא תקרובת) וחוץ לקלקלין דבר של נוי אסור (משום נוי ע"ז לדעת רש"י, ולדעת תוס' משום תקרובת) שאינו של נוי מותר. ועי' רש"י שביאר שההיתר הוא משום שבחיוץ "לא מנחי תקרובת", ואמרו שם בהמשך הגמ': "א"ר יוסי בר חנינא נקטינן אין קלקלין לא לפעור ולא למרקוליס... ואפילו חוץ כבפנים דמי ואסור". הנה לדברי תוס' שם שכל שהוא חוץ לקלקלין והוי נוי אסורה משום תקרובת, ודאי יש עוד מקור ששייך תקרובת שלא בפני הע"ז.

אמנם, הרבה דקדקו מדין זה שנשנית הדין רק בפניו, כלומר שרק מה שנמצא לפניו מהמחיצות אסור, ע"כ שאין איסור תקרובת שלא לפניו, עכת"ד. ודבריהם אינם נכונים, שהמשנה מיירי במצא, א"כ הנידון הוא אומדנא, ולכן אם דרכם רק להקריב בפנים אי"צ לחוש שמא מה שבחוץ הוי ג"כ תקרובת, אבל אם אנחנו יודעים מה כוונתם שוב אין היתר זה. וזה מפורש ברש"י ותוס' שם, שההיתר של חוץ לקלקלין הוי משום שלא מנחי תקרובת שם, היינו שאנו דנים במנהגי הגוים, והם לא מנחי תקרובת, ולכן מותר, ולא שאין דין תקרובת בחוץ.

ובאמת כן מבואר ממה שאמרו שאין קלקלין בפעור ומרקוליס, והלא אין זה הלכה למשה מסיני לחלק בין פעור ומרקוליס לשאר ע"ז, אלא כך קבעו החכמים

בראותם מעשי עובדי מרקוליס ופעור, שאצלם אין טענה זו, אלא בחוץ נמי שייך תקרובת, א"כ הוא הדין בנידון דידן אם אנו יודעים שמעשיהם מעשה תקרובת שפיר נאסר אפילו בחוץ.

וראיתי חכ"א שהודה שכן היא דעת הרשב"א אלא העיר שהשו"ע כתב בפניו סתם, וע"כ לא קי"ל כדעת הרשב"א, וזו בורות, שהגמ' סתמה בזה, ואם השו"ע העתיק את לשון הגמ' מאי קעביד, הלא אילו ראה הרשב"א את דברי השו"ע היה מפרש כן ג"כ כדעתו.

וראיתי לגדול אחד שכתב שאולי רק בשחיטה יש דין שלא בפניו, משא"כ שבירת מקל. וצ"ע מאי חילוק איכא, הלא שבירה תולדה דזביחה היא, כמפורש בסנהדרין סב., וכל הסיבה שחייבין הוא משום שהוא דומה לזביחה, וא"כ מאי שנא. ועוד, דברי הרשב"א הנ"ל מפורש דלא כדבריו. ולכן לא מצינו מקום להקל משום שאין העבודה נעשה לפניו, כל שכן כשהם עצמם נוהגים כבוד במקום הזה.



## אם גילוח שעירות הוי כעין שבירה

בענין אם החיתוך השערות נחשב מעשה כעין זביחה. הנה קי"ל להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קל"ט סעיף ד') שכל דבר שאינו קרב בפנים צריך מעשה שבירה כדי שיהא כעין זביחה, ויש שטענו שזה לא שייך בגזיזת שער, כיון שאין כאן שבירת דבר אחד לשני חלקים. וחכ"א הוכיח כן מלשון רש"י (ע"ז נ: ד"ה שבר): "דכיון דדמי שבירה לזביחת בהמה של פנים ששובר מפרקתה" וכן רש"י (סנהדרין סב.) כתב: "דמי לשחיטה ששובר מפרקתה" ע"כ, וכתב שע"כ צריך שבירה ממש. וכתב לדון שקציצת השער אינו משבר דבר אחד לשנים, אלא הוא מסיר השער מן הגוף, עכת"ד.

הנה בחולין מ' מפורש ששייך לעשות תקרובת ע"ז על ידי שחיטת מקצת סימן, ולא צריך שחיטת המפרקת כלל. ואדרבה קי"ל שאסור לשחוט המפרקת שעושה אותו גיסתרא, וא"כ צ"ע למה נקט רש"י שבירה.

וראיתי בס' סדר יעקב שתירץ שבאמת יותר פשוט שחיתוך הוי תולדה דזביחה, אבל החידוש הוא שגם שבירה הוי תולדה דשחיטה, והטעם לזה הוא משום שלפעמים בשחיטה יש שבירת המפרקת, וא"כ שבר מקל הוי כעין זביחה כיון שיש כאן מעשה שבירה. ודברים מסתברים, דבלאו הכי בכלל לא ברור למה הביא רש"י מאומה על שבירת המפרקת. ולפי"ז פשוט שחיתוך הוי הרבה יותר דומה לזביחה משבירה, ואם בשבירה חייב קל וחומר בחיתוך. ולכן אין שום סברא שצריך להיות דומה לשבירת מקל דווקא. לפי"ז פשוט שטענת החכם הנז' אינו טענה.

וכל זה לשיטת רש"י, שלמד ששבירה הוי תולדה דזביחה, לכן הוצרך לדחות ולומר שהוא כעין שבירת מפרקת. אמנם התוס' (ע"ז כט: ד"ה ישתו) חולקים על כלל הזה, וכתבו שם שזה שחייבים בשבירת מקל נלמד מהפסוק של חלב זבחימו יאכלו, היינו שבשבירה חייב משום שהוא דומה לניסוך, שיש לו פסוק מפורש, ולפי זה ג"כ פשוט שלא צריך כעין שבירת המפרקת, שהיא שבירת דבר אחד לשנים.

ואין אנו צריכין לכלל זה, כיון שמפורש בגמ' שפרכילי ענבים נחשב כעין זביחה, ואף שכתבו כמה ראשונים שהוא ג"כ כעין פנים משום ביכורים, אבל לדעת רש"י, שפסק כרב שחייבין על כל ע"ז במעשה שבירה אם הוא מעין עבודתה אפילו אם אינו כעין פנים, ברור שפרכילי ענבים חייב עליהם רק משום שהם מעשה שבירה. הנה פרכילי ענבים היינו אשכול, א"כ ודאי סילוק הזמורה המחברת את הענבים לגפן נחשב שבירה, אע"פ שיש לענבים חשיבות בפני עצמן, הוא הדין ששער האדם אף שמעשה החיתוך אינו אלא פירוד בין שני חלקים שונים, היינו בין גוף האדם לשערו, עדיין אין חילוק בינו לפרכילי ענבים.

ויותר מזה מפורש במאירי ז"ל, וזו לשונו: "והזריקה בכלל הנסוך וכל חתיכה תולדת זביחה וכל זריקה המשתברת תולדת זריקה, הא אם עבדה באלו חייב והנתון לה נאסר אף על פי שאינו דבר של נוי וסנדל של ע"ז שאמרו במסכת יבמות ק"ג ב' שלא תחלוץ בה כבר בארנוה בשקצעה מתחלה לכך שהוא כעין זביחה..." וברור שגילוח הוי בכלל חיתוך. וע"ע במאירי ע"ז (מד:) שכתב שגם הדם וורד שייך לעשותם תקרובת אם בצרו מתחילה לכך.

ועוד כתב המאירי בראש השנה (כח.) בענין שופר של איסורי הנאה, וז"ל: "או תקרובת עבודה זרה אפילו של גוי שאין לו בטילא אם חתכו מתחלה לכך שהוא כעין פנים מדמיון זביחה כמו שיתבאר במקומו". וחתיכת שופר מגוף הבהמה הוא משל מדוקדק לחתיכת שער מגוף האדם.

ובאמת ביבמות (קג:) מבואר שחליצה ממנעל של תקרובת ע"ז פסולה. רש"י שם פירש שנתנו המנעל דורון לע"ז. הראשונים הקשו שם שאין כאן לא כעין פנים ולא כעין מעשה שבירה, וא"כ למה נאסר. והם פירשו שמיידי שזבח בהמה לע"ז ואח"כ עשה מנעל מעורה. אבל כדי לתרץ את שיטת רש"י כבר מצינו בשאלות (פח) שכתב שמיידי "בשקצו מתחלה לכך דהוה ליה כשחיטה והויא לה כעין פנים", וכ"כ הרא"ש והמאירי שם. הנה אין שום מקור למושג של קצו מתחילה לכך שהוי כעין שבירה, ואעפ"כ כתבו כך אלו הראשונים, וברור שהם למדו ששבירת מקל לאו דווקא, אלא הוא הדין דכל דדמי ליה לשחיטה. ועי' באריכות בספר עלי זבח להג"ר צבי חשין שליט"א סי' סח.

עוד דוגמא לכך יש בסוגיין במצאו בראשו של מרקוליס מעות, מבואר שאינו תקרובת ואם הוא דרך בזיון ג"כ אינו נוי. הנה במאירי כתב שם "וכן יש מקשים מעות נמי נחוש שמא חתכם מתחלה לכך, ותרצו מאחר שצריך אומן זה מחשב וזה עובד לא אמרינן, וא"ת נחוש שמא הוא עצמו אומן הוא, אין זה מצוי כלל ואין לחוש בו". מבורר ששייך לעשות מטבעות ג"כ על ידי מעשה כעין שבירה, אע"פ שאין שבירת דבר אחד לכמה חלקים.

וכן מבואר ממה שכתב על אבני מרקוליס שאין בהם מעשה כעין פנים "ומ"מ אבנים שמרקילוס נעבד בהן אינן אסורות משום תקרובת שהרי אינן לא כעין פנים ר"ל שיהא כיוצא בו קרב לגבי מזבח ולא כעין זביחה ר"ל שיהא נחתך מתחלתו לשם כך". ומשמע שבעצם שייך לחתוך אבנים וע"י זה יהיה כעין זביחה, רק שעובדי מרקוליס לא עושים כן.

כללו של דבר, שהאומר שחיתוך השערות אינו דומה לשבירת מקל עליו להביא ראיה, ואין לו להתיר איסורי דאורייתא בדקדוק כל דהוא וסברות הכרס.





## עובדי ע"ז בזה"ז אם אפשר להם לעשות תקרובת ע"ז

הרבה<sup>(כ)</sup> כתבו להתיר השערות משום שמפורש בגמ' (חולין יג:): שגוים בזמן הזה מנהג אבותיהם בידיהם, ולכן אפילו אם הם מקריבים ממש לעבודה זרה, אין זה עבודה זרה, ולכן מה שהם מקריבים בזמן הזה לעבודה זרה לא נחשבת תקרובת עבודה זרה. יש מהם שטרחו למצוא סמך לדבריהם בכמה פוסקים.

הנה זה נכון שיש גמ' ערוכה בחולין (יג:): שמפורש בה כן, וז"ל הגמ' שם: "סבר לה כי הא דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן, גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן" עכ"ל.

אלא מה שאמרו שעובדי ע"ז "בזמן הזה" מנהג אבותיהם בידיהם, הנה לא כתוב "בזמן הזה" בגמרא, ואדרבה מבואר ברש"י (יבמות כג. ד"ה אלא רבנן) שדבר זה היה נוגע כבר בימי מתן תורה<sup>(כ)</sup>, שיש חילוק בין עובדי ע"ז בא"י מז' עממין לעובדי ע"ז בשאר ארצות, ולכן אלו שלומדים מזה שאמרו בגמ' שמנהג אבותיהם בידיהם הכוונה שאין למעשיהם דין ע"ז, ולכן אי אפשר להם לעשות תקרובת ע"ז, על כרחך צריכים לומר שכבר מזמן מתן תורה, עד היום לא היה ע"ז בחו"ל. וכמובן דבר זה הוא נגד כמה וכמה פסוקים בתנ"ך, ולחינם חנניה מישאל ועזריה לא השתחוו לפסל כו' כו', וכן הוא נגד הרבה מקורות בחז"ל.

ואף אם חולקים על רש"י ולומדים שזה נאמר רק בתקופת ר' יוחנן, עדיין הוא נגד כמה מקומות מפורשים בתלמוד שמפורש שיש ע"ז בחוץ לארץ (עי' חולין לט:).

כב). בנושא זה נעזרתי הרבה ממאמר שכתב הרב ש. ר. שליט"א (כתב יד), וכן נעזרתי ממנו בעוד כמה דברים במאמר הנוכחי.

כג). ביבמות (כג. דרשינן מהפסוק של "כי יסיר את בנך מאחרי" שבנך הבא מישראלית נקרא בנך, ואין בנך הבא מן הגויה נקראית בנך. ועל אף שהפסוק מיירי בשבעה אומות, מכל מקום כי יסיר מרבה שאר המסירים, ולכן כל הגוים נכלל בפסוק זה. והגמ' אומרת שם שזה דווקא לרבי שמעון שדורש טעמא דקרא, ולכן כי כתיב כי יסיר הוי ריבוי, אלא לחכמים דלא דרשינן טעמא דקרא, אם כן אין יתורא לדרוש ממנו כי כתיב טעמא, אלא איצטרך קרא לגופיה, עי"ש בכל הסוגיא.

הנה רש"י (יבמות כג. ד"ה אלא רבנן) פירש זה שצריכים הפסוק לגופיה לרבנן הוא משום "איצטרך קרא לפרושי טעמא בו" אומות גופיהו ולמעוטי שאר אומות דאינן אדוקין בעבודה זרה כמותן כדקיימא לן (חולין דף יג:): גוים שבחו"ל לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן, ולא אייתר ליה רבויא ושאר אומות מנל... עכ"ל. מבואר מדברי רש"י שכבר בזמן מתן תורה נאמר דברי ר' יוחנן שגוים בחו"ל מנהג אבותיהם בידיהם.

ע"ז מט. נו.; נו.; סד.; סה.). ועוד, הלוא יש מסכת שלמה שדנה בהלכות עבודה זרה, ולא מוזכר אפילו פעם אחת "במה דברים אמורים בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ הכל שרי". וכבר הבאתי שכל הראשונים (ע"י לעיל בהערה) כולם דנו על הנר והלחם כו' שהיה נהוג בימיהם (בחוץ לארץ), וכולם בתוך כל פלפולם לא זכרו ענין זה שכל הגוים בחו"ל מנהג אבותיהם בידיהם. ויש לנו טור ושו"ע הלכות ע"ז, ובכל ההלכות לא זכרו ענין זה בפירוש על אף שהוא משמעותי ביותר, ואף אם נקבל שיש איזה משמעות באיזה ש"ך והב"ח כדבריהם באיזה מקום, איך ייתכן שיכתבו חידוש כזה דרך אגב במקום אחד, ובשאר כל הלכות ע"ז דנו וחידשו קולות וחומרות כדרכה של תורה, ואילו שכחו להזכיר שכל אלו ההלכות אינן נוגעות למעשה, ופלא.

ובאמת דברי הגמ' מבוארים, ואין כאן שום חידוש שאי אפשר לגוים שרוצים לעבוד ע"ז לעשות כן, אלא הכוונה הוא להסביר למה לא חוששים שסתם שחיטת נכרי הוא לע"ז, ועל זה אמרו כיון שאינם אדוקים כל כך בעבודתם אלא מנהג אבותיהם בידיהם, אז לא חוששים שמא בסתמא חישב לעבוד ע"ז, אלא סתם שחיטת נכרי אינו תקרובת עבודה זרה. אבל פשיטא ופשיטא שאם מכוונים לשחוט לע"ז שפיר עשו תקרובת ע"ז.

וכן קובע מרן החזו"א (יו"ד סי' ס"ב, כ"ג): "וכן הא דאמרו שבחו"ל לאו עובדי עבו"ז אלא מנהג אבותיהם בידיהם, אינו אלא רפיון ידם מעכו"ם, אבל אין נפקותא בזה לא לענין איסור והיתר ולא לענין חיוב ופטור, ותקרובתן משום מעשה אבותיהן אסורה מה"ת ככל תקרובות" עכ"ל.

שוב העירוני לדברי הראב"ן (עבודה זרה סימן רצ"א) שמפורש שאינו כלל גדול שגויים בחוץ לארץ מנהג אבותיהם בידיהם, אלא תלוי בפועל מה נהוג בכל מקום. דבריו נאמרו בתוך היתר להשכיר בתים לגוים משום שאינם אדוקין כל כך בעבודתם. וז"ל, "ועוד סמכין אהא דגוים שבחו"ל לא עובדי ע"ז נינהו, ואין לחוש למכניס לתוכו ע"ז שאינם אדוקין בה לעשותה בביתם ותלינן לקולא ואמרינן דילמא לא עביד, אבל ברוסיא ובארץ יון ודאי אדוקין שהם עושין על שעריהן ועל פתחי בתיהן ובכותלי בתיהן ע"ז" עכ"ל. הרי שהביא דברי הגמרא שגויים בחו"ל מנהג אבותיהם בידיהם, ואעפ"כ מפורש שזה לא כלל גדול לכל

המקומות, אלא יש מקומות בחו"ל שהם כן אדוקין, ולכן לדבריו פשוט שאין ללמוד היתר מגמ' זו.

ולכן פשוט שאין ללמוד מגמ' זו שום היתר בענין זה. אמנם יש שהביאו מקורות לדבריהם מדברי כמה פוסקים. אבל כל אחד מהם כי מעיינים ביה רואים שאינם ראייה.

יין נסך הוי תקרובת עבודה זרה, וגזרו חז"ל על סתם יינם משום יין נסך (ומשום בנותיהם, ואכמ"ל). בשו"ע (יו"ד קכג א) כתב מרן דינא דגמרא שסתם יינם ומגע גוי אסור בהנאה, והרמ"א כתב "הגה: משום גזירת יין שנתנסך לאלילים, ובזמן הזה, שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעבודה זרה, י"א דמגע גויים ביין שלנו אינו אוסר בהנאה, רק בשתייה; וכן סתם יין שלהם, אינו אסור ליהנות ממנו" עכ"ל.

וכתב הש"ך שם (ס"ק ב'):

כתב הב"ח דאפי' שפכי ליה קמי עבודה זרה כדרך ניסוך פנים מ"מ כיון דקי"ל דגויים שבח"ל לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן אם כן מה שמנסכים יין לעבודה זרה אין קרוי ניסוך כיון דקרינן בהו שאין יודעי' בטיב עבודה זרה ומשתמשים דמה"ט נמי אין רגילין לנסך לעבודה זרה, כלומר אין רגילין לנסך תמיד אלא לפעמים עכ"ל.

ויש שראו בדברי הש"ך הזה היתר אפילו ליין שמנסכים ממש לע"ז, מטעם הגמ' שגוים בחו"ל מנהג אבותיהם בידיהם. ואמנם פשוט שזה שנקט לשון הגמ' שגוים בחו"ל מנהג אבותיהם בידיהם, ודאי לאו דווקא הוא, שהרי מימרא זו נאמרה בגמ' ע"י ר' יוחנן, ועוד בימי רב אשי היו נוהגים איסור בסתם יינם של גוים (עי' ע"ז נט:). הרי שאף לאחר שאמרו מנהג אבותיהם בידיהם עדיין לא התירו סתם יינם, וע"כ כוונת הש"ך לומר מעין מושג זה, והיינו שיש לפעמים גוים שאינם אדוקים בעבודתן כל כך כמו בימי קדם, ולכן בימי הש"ך כבר נשתנה הדין ממה שהיה בימי חתימת התלמוד. ואם כן אז נפלה פיתא בבירא, שע"כ זה רק נאמר על הגוים שהיו בזמנם ובמקומם של הש"ך והב"ח, כלומר הנוצרים, אבל זה בכלל לא מוכח שזה נאמר גם על עובדי ע"ז אשר בהודו, שעדיין הם אדוקין בעבודתן כמו אלו מימי קדם.

ובלאו הכי ראוי לעמוד על דברי הש"ך שמביא כן מהב"ח. הנה בטור מובא מחלוקת אם סתם יינם ומגע גוים בזה"ז אסור, וז"ל: "והחמירו לאסור בהנאה אפי' מגע נכרי ביין שלנו אבל רשב"ם כתב בשם רש"י שכתב על שם הגאונים דבזמן הזה אין איסור הנאה במגע של נכרי ביין שלנו דנכרים בזמן הזה אין רגילין לנסך לע"ז והווי לענין ניסוך כאילו אינן יודעין בטיב ע"ז ומשמשיה והוי כתינוק שעושה יין נסך לאסור בשתייה ולא בהנאה" עכ"ל.

ובבית יוסף תמה על דברי הרשב"ם בזה"ל:

אין לשון זה מדוקדק דמשמע מיניה דרשב"ם אתא לאיפלוגי אמאי דקאמר ברישא דאסרו מגען ביין שלנו בהנאה ואי אפשר לומר כן דהא מאי דכתב ברישא תלמוד ערוך הוא בכמה דוכתי ואי אפשר שרשב"ם יחלוק עליו אלא שבא לומר דהא דאסרו מגע גוי בהנאה היינו דוקא גוים שבזמנם שהיו רגילים לנסך אבל בזמן הזה שאינם רגילים לנסך וכך הווי ליה למימר והחמירו לאסור בהנאה אפילו מגע גוי ביין שלנו ומיהו רשב"ם כתב בשם רש"י על שם הגאונים דהני מילי בזמנם אבל בזמן הזה אין רגילין לנסך לעבודה זרה והווי לענין ניסוך כאילו אינם יודעים בטיב עבודה זרה ומשמשיה וכו' ... ואני תמה על דברי רשב"ם בשם רש"י היאך כתבו דגוים בזמן הזה אין רגילים לנסך לע"ז דהא חזינן הני גוים דמנסכו יין ולחם אונים היא להם והיא עיצומה של ע"ז ויש לומר מכל מקום לא מיקרי ההיא נסך כיון דלא שפכי ליה קמי ע"ז בדרך ניסוך פנים אלא שהגלח מקריבו קמי ע"ז ואחר כך שותהו נהי דמיתסר משום תקרובת ע"ז מכל מקום לא מיקריא ההיא עבודה ניסוך.

הרי הבית יוסף הקשה איך אמרו שהגוים האלה אין רגילים לנסך הא עיננו רואות שהם כן מנסכין, ותי' שאה"נ יין שהם מקריבים לפני הע"ז הוי תקרובת ע"ז גמור, אלא כיון שאינם עושים מעשה ניסוך, א"כ אין איסור על סתם יינם אטו מעשה ניסוך. והב"ח שם כתב לתרץ קושית הבית יוסף באופן אחר, והוא שלא צריכים לומר שמלאכתם אינו מעשה ניסוך, אלא הם לא כל כך אדוקים בעבודתם, ולכן על אף שהם מנסכים לפעמים, כיון שזה לא שכיח עדיין נחשבת כאילו הם לא מנסכים, עכת"ד.

וכאשר בא הש"ך והעתיק דברי הב"ח, וכתב שמה שמנסכים לפני הע"ז אינו נקרא ניסוך כו', אין כוונתו לחלוק על הב"י שכתב שיין זה שמקריבים לפני הע"ז הוי תקרובת ע"ז, אלא כוונתו פשוט לומר שעל אף שהם עושים מעשה ניסוך לפעמים, זה לא מספיק לעשותם גוים שרגילים לנסך יין לע"ז, ולכן לא קיימת הגזירה לאסור סתם יינם אטו יין נסך ממש. אבל יין נסך ממש, ודאי ובודאי אסור. וזה ברור מאוד לכל המעיין בדבריו, ומעולם לא עלה על רוחו של שום פוסק לומר שאין תקרובת ע"ז כלל בזה"ז, אלא הקילו בסתם יינם לבד, וזה הסיבה למה טענה זו נמצאת אך ורק בהלכות סתם יינם ונשמטה בכל שאר דיני ע"ז אשר בשו"ע.

עוד הביאו מקור לטענה זו מפירוש המשניות להרמב"ם שמשמע מדבריו<sup>(כד)</sup> (חולין א ג) ששחיטת נכרי אסורה היינו אם גוי שמבין בעיקרי ע"ז שחט, אז אסורה בהנאה משום תקרובת ע"ז, כי סתם מחשבתו לע"ז, אבל גוים שלא יודעים עיקר מחשבת ע"ז, אף ששחיטתן פסולה, אינו אלא נבילה ולא תקרובת ע"ז. ויש שלמדו כאילו כוונתו לומר שאלו שאינם יודעים עיקר מחשבת ע"ז, אז השחיטה אינו תקרובת אפילו כי מכיוון לשם ע"ז, ומשום דקדוק זה המציאו שהרמב"ם בפי' המשנה כתב דבר שלא כתב במשנה תורה. אמנם האמת יורה דרכו שכוונת הרמב"ם פשוט מאוד, הוא רק מעתיק דברי הגמ' שלא אמרין סתם מחשבת גוי לע"ז אלא במינים, כלומר אלו שיודעים עיקרי ע"ז, אבל אלו שאינם מינים אם שחטו סתם אינו נאסר משום תקרובת, אבל אם כיוונו לע"ז פשוט שהוא תקרובת. מלבד שזה משמע בעצם דבריו, וגם זה מיישב שאין שום סתירה בין דבריו בפי'

כד). זה לשונו: "ודע כי שחיטת הנכרי נבלה, ואפילו היה יודע ואפילו היה ישראל עומד על גביו, לפי שסתם מחשבת נכרי לעבודה זרה. והטעם שלא אמרנו בה אסורה בהנאה כמו תקרובת עבודה זרה כמו שבארנו במסכת עבודה זרה, לפי שעובדי עבודה זרה נחלקין לשני חלקים, האחד הם היודעים את מעשיה כלומר חישוב הצומח בשעת עשייתה והורדת הרוחניות על ידה ויתר אותן ההזיות ודברי השטות המטנפים את השכל שמדמים בעלי הסוג הזה. והחלק השני הם העובדים אותן הצורות העשויות כפי שלמדו ללא ידיעה היאך נעשו ולא לאיזו מטרה נעשו וזלתי ספורי מעשה חכמיהם בלבד, וכך הם רוב עובדי עבודה זרה, והחלק האחרון הזה אמרו בהם חכמים דברים בנוסח זה, גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הן אלא מעשה אבותיהן בידיהם. ועל אלה אמרו ששחיטתן מטמא במשא בלבד ואינה נאסרת בהניה" עכ"ל.

המשנה לדבריו במשנה תורה, הלא גם הראש יוסף לבעל הפרי מגדים כבר פירש הדברים כמו שכתבתי.

עוד הביאו מקור מדברי התבואות שור (סי' ד' יח), אמנם כבר העירו שאינו ענין, ששם כתב משום שאין הגוים אדוקין כ"כ, אז יש לנו לתלות יותר שרק אמר לשם ע"ז כדי לאסור בהמת חבירו, ולצעורי קא מיכוון. אמנם במקום שאין צד לומר לצעורי כיוון פשוט ששייך לעשות תקרובת ע"ז.

כללו של דבר, טענה זו שאי אפשר לגוים לעשות תקרובת ע"ז בזמן הזה היא דבר זר מאוד, ובודאי אין מקורו מהתלמוד, ואם כי יש פוסקים שכתבו קולות בכמה ענינים, לא מצינו בשום פוסק שזה כלל שאומר שאין שום תקרובת ע"ז בכלל בזה"ז.



## סיכום

ביררנו בעזהשי"ת שכל מעשה שנעשה משום שלדעתו כן הוא רצון אליל כלשהו, אם יש במעשיו חיתוך, יש בדבר הנוצר על ידי החיתוך איסור תקרובת עבודה זרה. ולכן השיער שמגלחים משום שלאמונתם כן רוצה אליל זה, אסור משום תקרובת עבודה זרה.

גם ביררנו בס"ד שלא מצינו שום מקום להקל משום שאינו באותו דרגא של עבודת ההקטרה שלהם וכדומה, ולא משום שאולי הכומרים לא חושבים כן, ולא משום שאולי המעשה נעשה להכנעה בעלמא. גם הוכחנו שתקרובת עבודה זרה אסורה אפילו אם לא נעשה לפני הע"ז, ובכדי לעשות תקרובת עבודה זרה לא צריכים שום מעשה הכנה. וגם הוכחנו שלא רק מעשה שבירה נחשבת כעין זביחה, אלא הוא הדין כל קציצה וחיתוך, ולכן גילוח הראש נכלל בזה. עוד ביררנו שאין שום צד להקל בזה משום שגוים בזה"ז מנהג אבותיהם בידיהם.

בגמ' (יומא סט: ובסנהדרין סד:) מסופר שבזמן עזרא, אנשי כנסת הגדולה התפללו בקול גדול שיתבטל יצר הרע של עבודה זרה, ואמרו: "בייא בייא (אוי אוי) היינו דאחרביה לביתא, וקליא להיכלא, וקטלינהו לצדיק, ואגלינהו לישראל מארעייהו,

ועדיין הוא מרקד בינן, כלום יהבתיה לן אלא לקבולי ביה אגרא, לא איהו בעינן ולא אגריה בעינן. בתר דאביקו ביה יתבו תלתא יומא בתעניתא בעו רחמי, נפל להו פיתקא מרקיעא דהוה כתיב בה אמת. אמר רבי חנינא שמע מינה חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת. נפק כגוריא דנורא מבית קדשי הקדשים, אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דע"ז, בהדי דקתפסי ליה אישתמיט ביניתא (שיער) מיניה ואזל קליה בארבע מאה פרסי..."

מבואר שעל אף שתפסו וביטלו יצה"ר דעבודה זרה, מכל מקום נפל שיער ממנו בשעה שתפסו אותו. אנשי כנסת הגדולה לא זכו לתופסו שלם, אלא לא שלטו על שער אחד, ואולי זה רמז לשיער של תקרובת ע"ז שעדיין מרקד ביננו, בייא בייא.

יהי רצון שנזכה במהרה לאבד את כל הע"ז מן הארץ, ויבושו כל עובדי פסל המתהללים באלילים, וישוב לב עובדיהם לעבדך, ויקוימו דברי הנביא (ישעיה נה, ה): "הן גוי לא תדע תקרא, וגוי לא ידעוך אליך ירוצו, למען ה' אלוקיך, ולקדוש ישראל כי פארך".



הרב צבי כהן

## בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים\*

### פרק א'

#### א.

כתב הנוב"י (מהדו"ת, יו"ד, סי' קנ"ד), לגבי הדין דהקדש ביד גזבר אין נשאלין עליו, כתרומה ביד כהן, והו"ה צדקה שביד הגבאי, כמבואר ברשב"א (שו"ת ח"א סי' תרנו), שהטעם הוא משום שהגזבר או הכהן אינם חייבים להאמינו שמתחרט, או שמשום הפתח שמצאו לו לא היה נודר, וצ"ע בדבריו, כי הם שלא כמפורש ברשב"א גופא (בחי'דושיו, גיטין ט') שהחילוק בין קודם שבא ליד גזבר לאח"ז הוא באיכות קניינו של ההקדש, וכתב חילוק זה גם לגבי חזרת שכ"מ, ששם ודאי אין ענין כלל של אומדנא. וכ"ה בשו"ת הרשב"א הנ"ל. וגם מדברי הריטב"א בב"מ (נ"ו) נראה שההבדל הוא בזכייה שנשארת למקדיש, כי הוא השווה דין זה לדין שחידש שההלכה שהקדש שוה מנה שחיללו על שו"פ היא רק בבעלים ורק קודם שבא ליד גזבר. וכ"נ גם מדברי הריטב"א בנדרים (פ"ה ע"א) ומהרא"ש ומהתוס' בנדרים (נ"ט ע"א ד"ה בתרומה). ועיין בגליוני הש"ס לנדרים (ס"ג ע"א ד"ה נשאלין) ובשו"ת לבוש מרדכי (סי' ע"ז ד"ה נראה) [ועיין להלן פרק ב' אותיות ד', י"א, ט"ו וי"ז].



#### ב.

ולפי"ז, גם מש"כ הש"ך בסי' רנ"ה (ס"ק ו') והנוב"י (מהדו"ת, יו"ד, סי' קמ"ט), שהחילוק הוא בין קודם עשיית מעשה קנין, שאז הזכיה היא רק ע"י הנדר, לבין לאחר מעשה קנין, שאז הזכיה היא כבשאר קניינים ולכן אין שאלה כבקנין בחולין, להאמור לעיל אין מעשה הקנין כשלעצמו הגורם, אלא אפילו אם היה הנדר אלים

(\*) פרקים א - ב מתוך ו.



כמעשה קנין ג"כ א"א היה להישאל, כי כבר לא חסר כלום בבעלות שיכול ההקדש לזכות, ורק משום שאין הנדר אלים כמעשה קנין חסר בבעלות ההקדש, עד שיקנה במעשה קנין הגומר ומאלים את זכות ההקדש ומקליש את זכות המקדיש [ובחזו"א (יו"ד סי' קנ"ג ס"ד) ביאר שלא אמרה תורה שאחרים מוחלים לו אלא כשהענין תלוי בדיבור, אבל לא כשנעשית מסירה. ויתכן שהחזו"א למד כן מתוך דברי הש"ך בסי' רנ"ה (ס"ק ו') שנקט תחילה שהטעם הוא משום שאין דיבור מבטל מעשה ואח"כ נקט שהטעם הוא שלאחר משיכה אין שאלה, כמו בהדיוט. והחזו"א מפרש שאין כוונת הש"ך שדנים כאן בדוגמת הכלל שבמס' קידושין שאין דיבור מבטל מעשה, אלא שזוהי הלכה בהלכות התרת נדר, שלא ניתנה אלא כנגד דיבור ולא כנגד מעשה קנין, שמקח אינו ניתן לשאלה. וכ"נ מדברי החת"ס בשו"ת יו"ד (סי' רמ"ג)]. ועיין בספר יהושע (להג"ר יהושע העשיל באב"ד זצ"ל, תשובה נ"ט).

### ג.

ותהיה בזה נפ"מ לכאורה אם נתן לגזבר שיזכה לאחר ל' יום, שמצד מעשה קנין כשלעצמו כבר בטלה זכותו להישאל, וגם לחזור מהקנין י"ל שאינו יכול, שלאחר שהקדיש ודאי אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כסברת הר"ן בנדרים כט ע"ב ד"ה הכא לגבי עצם ההקדש. ואפילו לסברת הרשב"א בנדרים שם (כט ע"ב ד"ה אפילו), שיכול לחזור בו, י"ל שמ"מ להישאל כבר אינו יכול, משום שלאחר מעשה קנין לא מהני שאלה. אבל מצד קנין ההקדש, גם בנותן לאחר ל' חסר עדיין גמר הקנין ונשארה בעלותו הקודמת ויכול להישאל.

### ד.

בפסחים (מ"ו ע"א): "כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט, רבי אליעזר אומר: לא תקרא לה שם עד שתאפה וכו'", ובגמ' שם (ע"ב): "דכו"ע סברי טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלג, דר"א סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממוניה הוא וכו'", ובתוס' (שם ד"ה הואיל) כתבו להקשות, א"כ אמאי אמרינן לעיל (ה' ע"ב): "אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", "והא של גבוה נמי חשיב כשלו

הואיל ואי בעי מיתשיל עליה וכו'. ועוד תירץ ר"י היכאדאטא הקדש ליד הגזבר לא אמרי' הואיל אי בעי מיתשיל עלה וכו' עכ"ד. ובתוס' הרא"ש נקט "דתו לא מצי מיתשיל עליה". ולפ"ד, הרי לפי סברת הנוב"י הנ"ל, לאחר שיתיר את נדר הקדשו הוי ספק אם חוזר וזוכה בו, וא"כ יעבור בספק על ב"י. אבל ז"א, כיון שאינו יכול לחזור ולתפוש מהקדש כי מוציאין מידו, הוי כאינו שלו לגמרי (עיין בשו"ת חמדת שלמה או"ח סי' א'). וגם י"ל דמתיאש מיד שנתן ליד הגזבר, משום שגם אם ישאל לא יוכל להוציאו (עיין בחמדת שלמה שם סי' ב').



## ה.

החת"ס (שם) הקשה על הסובר דמשום דלא מבטל דיבור למעשה א"א להישאל אחר נתינה, והקשה החת"ס הרי בהתרת נדרים אתינן עלה מדין טעות, ואפילו באותם נדרים שמועילה חרטה דהשתא, או בהפרת הבעל שהיא מכאן ולהבא, הרי באלו נתנה תורה רשות לאדם אחר לבטל נדר ולכן י"ל דאמיץ כוחם של בי"ד, ששואלים על הנדר גם לגבי מעשה, וע"ז תמה בעל משנה הלכות זצ"ל (שו"ת ח"י"ז סי' ריב), א"כ גם לדעת החת"ס (שם, לעיל) שע"י הקנין בטל דין שאלה, ג"כ נימא דמ"מ אמיץ דין שאלה והפרה עכ"ד. ונראה שסברת החת"ס היא לחלק בין מעשה הבא לצורך הנדר וקיומו [שזוהי פשטות כוונת בעל הסברא הנ"ל שדחאה החת"ס] שע"ז מהני העקירה למפרע, מאחר שאנו דנין רק לגבי רצון והסכמת הנודר בדבריו ובמעשיו, שכל שהוא מדין נדר דנין בו למפרע, לבין עשיית מעשה קנין, שאי"ז קשור להלכות נדר, שאזי בטלה מהנודר זכות השאלה, דומיא דאחר הקמה, שיש הסוברים שאינה יכולה להישאל עוד [וגם יש מקום לדמות את הענין למש"כ הר"מ לגבי שליחות למעילה (הל' מעילה, פ"ז ה"א) שאם הצטרף עמה איסור אחר אין כאן דין שליחות, וה"נ אם הצטרף לנדר דין חדש שאינו מכח הלכות נדרים, אין דין הפרה ושאלה. שכל דין שהוא מחודש י"ל שאינו נוהג אלא כשהוא כעיקר האופן שהוא התחדש ולא כשהצטרף עמו דין נוסף]



## ו.

עוד הקשה הגאון הנ"ל על עצם סברתו של החת"ס, שמאחר שהפרת הבעל היא ע"י שנתנה תורה זכות לאדם אחר אין כאן דין דיבור ומעשה שבמס' קידושין, והקשה ע"ז הרי דין זה הוא משום שעל דעת בעלה היא נודרת ולא מחמת גזה"כ. נראה שבאמת החת"ס לא הזכיר בדבריו דהוי גזה"כ, אלא עצם הדבר שאין הדבר מסור לבעל הדיבור, מפקיע מכאן הלכה זו שאין דיבור מבטל מעשה. ואע"פ שהדבר נובע מתוך התנאי של הנודרת והיה ראוי ללכת אחר כוונתה, אבל בזה גופא י"ל שירדה תורה לסוף דעתה שכוונתה לתלות בדעת בעלה גם לאחר שעשתה מעשה. (ועיין להלן בהערה לפרק ה' באות א') ובכל אופן, מה שהתורה נתנה רשות להפקיע נדר ע"י תנאי הנודרת, היא הלכה שאינה בכלל דוגמת דין ביטול מעשה שדנו במס' קידושין.



## ז.

והנה אין להקשות על הסובר שהטעם שאין נשאלין על תרומה ביד כהן הוא משום דאין הדיבור של המתיר מבטל מעשה, א"כ אמאי התורם ע"י מעשה ההפרשה יכול להישאל. כי גם בדין אין דיבור מבטל מעשה שבמס' קידושין אין העיכוב תלוי בעשיית מעשה גרידא, שהרי הנותן גט לשליח אינו כמעשה לגבי ביטול השליחות וה"נ אין המעשה של ההרמה מוסיף בחלות ההקדש יותר מדיבור הקדשת תרומה. ורק נתינה לכהן או לגזבר הוי מעשה שמקנה למקבל בעלות גמורה ועל ידי זה יצא מכלל דיבור.

ועיין בתוס' מנחות (פא ע"ב ד"ה תודה) דבהקדש לא מהני חזרה תוכ"ד משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, והיינו דחשיב כמעשה ולכן א"א לחזור בו (עיין קצוה"ח סי' רנ"ה סק"ב). ולפי"ז יל"פ שהטעם שצריך ריבוי מיוחד מהכתוב שיש שאלה בהקדש ובתרומה (עיין להלן פרק ה'), שהוא משום שההקדש הוי כמעשה, וא"כ דיבור ההתרה של נדרי הקדש לא דמי לשאר נדרים, שבהם הוא בא לבטל רק דיבור בעלמא, לכן צריך ריבוי מיוחד שאעפ"כ יש התרה להקדשות. ורק כשיש מעשה ממש של מסירה א"א להישאל. והוא הדין בתרומה, שג"כ אמרינן בה

שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כמוש"כ התוס' ביבמות (צ"ג ע"א ד"ה קנויה), צריך לרבות שאלה מהכתוב.

ויל"ע היכא שהמקדיש או התורם חזרו בהם והגזבר או הכהן נטלו את ההקדש או את התרומה שלא מרצון המקדיש או התורם (למ"ד שאין מוציאים מיד החוטף), האם אזלינן בתר המשיכה וההגבהה של הגזבר או הכהן, שנטלו כדין והוי מעשה, או אזלינן בתר המקדיש והתורם, שלא נתנו הסכמתם לקנין שעשו הגזבר והכהן (ועיין בחושן אהרן סי' רל"ה ס"ז וסי' רנ"ה ס"ג).

ולפי הסברא שלעיל באות א', שהכל תלוי באיכות קניינו של ההקדש, מסתבר שגם כשהגזבר נטל בע"כ של המקדיש אי אפשר להישאל.



#### ח.

אולם בשו"ת רלב"ח (סי' ד') הביא מפירוש הנימוק"י לקידושין שכתב דאין משמעות הכלל דאמל"ג כמסירתו להדיוט שהוא לכל דיניו כמסור ממש, אלא לענין קניה בלבד הוא דאמרינן הכי, דהא קימל"ן דיש שאלה בהקדש כו', ולאחר שניתנה ביד כהן שוב אינו יכול להישאל עליה מפני שכבר גמר ומחל על כל טעות שבה והאמירה אינה רק לענין קניה בלבד להיות האמירה גומרת קניה בהקדש כמו מסירה בהדיוט זת"ד. משמע מזה שס"ל שאמל"ג הוי לגמרי קנין, ולא גרע ממסירה, אלא שכיון שהכל מכח דיבור הנדר יש לו גם דין נדר לענין שאלה, ורק כשמסר ממש לגזבר, הוא מגלה דעתו שהוא מוותר על דיני טעות של נדר והוא מקנהו בתורת שאר הקנאות של חולין.

ויל"ע - לפי שיטת הנימוק"י הנ"ל - לדעת הסוברים שנדרי הקדש ניתנים רק בפתח ולא בחרטה, אם המקדיש מתחרט על הקדשו ורק מכיון שא"א להתיר ולבטל את ההקדש הוא נותן את החפץ לגזבר, אם בכה"ג נמי אמרינן שהוא גמר ומחל על כל טעות שבה, שהרי הוא לא נתן לגזבר מתוך רצונו אלא רק מתוך חיובו לקיים נדרו.



## ט.

ובעיקר סברת הנוב"י בשיטת הרשב"א, כבר כתבתי לעיל שלא משמע כן מהרשב"א. אכן, גם משאר הראשונים לא נראה כן, שהרי הם דנו (בנדרים פ"ה ע"א) בענין מודר הנאה מנכסיו שאחר זכה בהם ואח"כ הנודר נשאל על נדרו, אם הזוכה חייב להחזיר, ולא הזכירו כלל סברא זו - שהזוכה יאמר שאינו מאמין לו שבאמת התחרט מעיקרא. אולם, יל"ע אמאי באמת אין הזוכה יכול לטעון כן, הרי בהתרת נדרים אין אומרים שחרטה בפה מספיקה אפילו לא מתחרט בלבו, אלא הולכים אחר דברים שבלב, כמו"ש ביו"ד (סי' רכ"ח סעיף ז') בשם הרא"ש והרי"ף, שאם באמת אינו מתחרט מעיקרא אין מועילה התרה [אמנם נראה שמה שצריך הנודר לומר 'נחמתי על נדרי' הוא לא רק סיפור דברים לחכם המתיר, אלא הוא חלק מהחרטה, שצריך לבטאה בשפתיים. ולמ"ד שניתן להתיר ע"י שליח ג"כ צריך שיאמר קודם את עיקר דיבור החרטה. ולמ"ד שניתן לשלוח חרטתו בכתב היינו משום דכתיבה חשיבא כדיבור, וכפי שמצינו שיש מ"ד שגם בעיקר השבועה, דכתיב בה "לבטא בשפתיים", מהני בכתב. ומש"כ הר"ן בנדרים ח' ע"ב בשם רבינו שמשון, שאפילו בלא ידיעת הנודר יכול החכם להתיר, כיון שיודע שהנודר מתחרט, ג"כ מיירי שיודע שביטא בפיו או בכתב את החרטה. וגם לגבי התרה ע"י פתח י"ל כן. אולם כ"ז כשחושב כן בלבו, כמו"ש בשו"ע הנ"ל. ועיין בדרוש וחיידוש לרעק"א (פסחים ב' ע"א) לגבי ביטול חמץ]

וצ"ל שבחיידוש התורה שניתן להישאל ולבטל הנדר מתחילתו, נכלל גם שיש לנודר הנשאל נאמנות על דבריו, כל זמן שלא הוברר שלא התחרט מעיקרא או שהפתח אינו נכון, וכפי שמצינו בדין "יכיר", שסומכים על כך גם לדיני ממונות, ובכל זאת לדעת אחרונים אם באו עדים כנגד ה"יכיר" הם נאמנים (עי' חת"ס בשו"ת אהע"ז ח"ב סי' ס"ז ורעק"א תנינא סי' קי"א). וקצת ראייה לדבר מדין פתח, שגם אם נדר בשעת כעסו שלא יהנה פלוני מנכסיו אם יעשה דבר פלוני ועשאו ולאחר זמן רוצה להישאל על נדרו, פותחין לו בגוף הנדר, אילו ידעת שהיית עובר על נדרך האם לא היית נודר, ובכה"ג הוא צריך לאמוד תוקף כעסו אז, ולכאורה הוא בגדר אומדנא בלבד ואפ"הגזה"כ שהולכין אחר אומד דעתו. וה"נ יתכן שגזה"כ היא שהנודר נאמן כבי תרי כל זמן שלא הוכחש. ויש לתת טעם לדבר עפ"י הכללי יקר בפר' מטות (במדבר ל, ג) שכל הנודר, על דעת החכם הוא נודר, כאילו התנה בשעת

הנדר על מנת שיסכימו הבי"ד עמו, וכשאננם מסכימין נעקר הדבר מעיקרו עיי"ש, ומבואר מדבריו שם שכל דיני חרטה ופתח הם משום שירדה תורה לסוף דעת הנודר, שאינו נותן רשות לבי"ד אלא כשמתחרט מעיקרא או מוצא פתח. וא"כ י"ל שחלק מהתנאי של הנודר הוא שכל זמן שאין ריעותא בדבריו, החרטה נותנת רשות לבי"ד להתיר את נדרו והוא מתבטל עפ"י התנאי שעשה מעיקרא. וכך גם לגבי פתח, שחלק מתנאו הוא שיהא סגי באומדן דעתו שלא היה נודר בשעת כעסו אז אם היה יודע שיעבור על נדרו. ולכן אין מקום להטיל ספק ולהחזיק בממון, שצריך לחזור לנודר עפ"י ההתרה. ועי' בכס"מ (הל' נדרים, פי"ג ה"ב) [ועיין להלן פרק ב' אות כ'].



## פרק ב'

### א.

והנה בענין זה דשאלה בקרבן שהגיע ליד גזבר נראה להעיר כמה הערות. לכאורה, גדר בעלות המקדיש בחטאת ועולה לאחר שבאו ליד גזבר שנוי במחלוקת בחולין (מ"א ע"א) - לגבי חטאות, וגם לגבי עולות כמוש"כ הרמב"ן - אם אמרינן דכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא והוי כאוסר דבר שלו, וא"כ גם לאחר שבא ליד גזבר הוי כדידיה ויכול להישאל. ולמ"ד דלא הוי כדידיה דינו כהקדש בדק הבית, שמשבא ליד גזבר אין בו שאלה.

אולם, מסתבר שאי"ז תלוי במחלוקת הנ"ל, כי לשיטת הש"ך הנ"ל בסי' רנ"ה (סק"ו), שע"י קנין שעשה הגזבר בטל דין שאלה, העיקר תלוי אם בשאלה יש צורך בזכות ושימוש גזבר לאותו הקדש, וזה שייך רק בבד"ה. ואפילו בקדושת בדק הבית מבואר בבאר יצחק (פ"ה ע"ב) שאם נימא שגזבר כאחר אין משיכת גזבר מועילה, ולכן אפשר לדידיה להישאל לעולם (ועיין בכוכב מיעקב ח"ב עמ' ע"ו). וא"כ לגבי קרבן שאין בו לגזבר צורך השתמשות, אין הגזבר נחשב לכו"ע לבעלים אלא לאחר, ומשיכתו לא פועלת קנין להקדש. וכך נקט בזית רענן (ח"ב, יו"ד סי' כ"ב אות ו). ועיין במנ"ח (מצוה רפ"ב). וכ"נ ממש"כ בחת"ס (שו"ת חו"מ סי' קס"ה). ויעויין ברש"י ב"ק (ל"ז ע"ב, ד"ה דא"כ) דשור הקדש אינו בכלל "והועד בבעליו". וברש"י

ב"מ (נ"ו ע"א, ד"ה וההקדשות): "גזבר המוכר הקדש או המוכר עולתו שנפל בה מום". ובתוס' חולין (קל"ח ע"ב, סוד"ה יצא) ד"גזבר לא שייך אלא בקדשי בדק הבית".



## ב.

אולם, בריטב"א שבועות (כ"ד ע"ב) מפורש שגם בקרבן אי אפשר להישאל אחר שהגיע ליד כהן, וכ"ה במאירי שם. וכ"נ מדברי הריטב"א והנמוק"י ביבמות (פ"ה). ובמל"מ (הל' מעה"ק פ"א) הסתפק בזה. ובשאלת יעב"ץ (ח"ב, סי' צ"ח) כתב בפשיטות מסברת עצמו כדעת הריטב"א והמאירי הנ"ל.<sup>א</sup>

(א). והנה המאירי בשבועות שם נקט ש"משבא ליד גבאי אין לקרבן שאלה", ר"ל שכל המביא קרבן מביאו תחילה ליד גזבר שממונה על הבאת קרבנות לעזרה, והוא קונהו במשיכה (עיין בש"ך חו"מ, סי' רנ"ה, ס"ק ו' ובפתיחת הנתיבות לסי' ר'), אולם הריטב"א נקט "משבא ליד כהן", ובפשטות הכוונה ג"כ לגזבר, כי בדרך כלל הגזברים היו הכהנים, וכמבואר בכתובים בפרשת מעילה ובסו"פ בחקותי. ועיין רש"י כריתות (כ"ב ע"א ד"ה גליון) ומדברי הריטב"א בחולין קל"ח ע"ב משמע קצת דס"ל שגזבר שייך גם בקדשי מזבח ואליו צריך להביא מוקדשין שאבדו.

אולם, אפשר גם לפרש בכוונת הריטב"א, דבאמת אין הכרח שקרבן יחיד בא לכתחילה ליד גזברים (וח"א העירני מתמורה ח' ע"א: ליתי גזבר ולישקלה וכו'). אולם בשיטת"ק שם כתב שהוא כדין שאר חייבי קרבנות, שהגזבר ממשכנם. וא"כ המביא קרבן מעצמו אין הכרח שיביא ליד גזבר. אלא מכיון שהוא צריך תחילה ביקור ע"י מבקרי מומין, שהרי אפילו קרבן יחיד צריך ביקור ממום, כמו"ש בתו"כ, פרשת ויקרא, פרשתא ג', ולגבי פסח מבואר במשנה בפסחים ע"א ע"ב דהשוחט ונמצא בעל מום חייב חטאת משום שהיה צריך לבדוק ממומין, ופירש בשו"ת צפנת פענח (ורשא, סי' קנ"ד, אות א') שגם אם בדקו המקדיש קודם שהביאו - עיין עירובין ק"ג ע"א ברש"י ד"ה אלא - מ"מ צריך לבדוק שוב, כמו בתמידים. ויש לפרש שסתם בנ"א אינו בקי בכל מומים, אלא הוא בודקו ממומים הגלויים והניכרים והמובהקים, ויש שאינם מכירים אלא את המובהקים. עיין במאירי פסחים צ"ו ע"א שהביקור של פסח ד' ימים קודם ההקרבה הוא שנותן עיניו בו, אבל קודם שחיטה י"ל שצריך לבדוק גם משאר מומים וכמו"ש בפסחים ע"ג דהמשנה מיירי שנמצא מום בדוקין שבעין, שאי"ז מום מובהק וגלוי, וכמפורש ברא"ש בהל' בכורות פ"ו (עיין בביאור הגר"א ליו"ד, סי' ש"ה, סק"ז-ח), וא"כ י"ל שצריך חכם ומומחה והם מבקרי המומין שבמקדש, וכך י"ל בכל קרבן יחיד.

ומעתה י"ל שכשם שבתמידים הכהן שזכה בשחיטה (עיין מל"מ, פ"ד מתמידין ומוספים, ה"ט) לוקחו למקום שחיטתו, ה"נ בכל קרבן יחיד, הכהן לוקחו מהמקום שביקרוהו ממומין, ולכן הוא ג"כ זוכה להקדש ע"י משיכתו. ואע"פ שאינו גזבר, הרי כבר כתבו הש"ך והסמ"ע בסי' קכ"ה (סע' ו') שהמקדיש לצדקה ומסרו ליד אחר ליתנו לעני אינו יכול לחזור בו, כי ע"י המסירה לאחר זכו בו העניים (ועיין

ונראה לבאר את שיטתם עפ"ד הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בחולין (קל"ט ע"א), שמצד הסברא הו"א שגם בקדשי מזבח, אע"פ שיש להקדש בהם קנין גוף, מ"מ כיון שמרדו פקעה קדושתם ע"י יאוש הגזבר, כמו בקנין הגוף בעלמא שבכה"ג הוי הפקר, ורק מילפותא מקרא ממעטינן לקנין הגוף של קדשי מזבח מדין זה. ומוכח מכך שגם בקדשי מזבח תלויה קדושת הגוף בקנין הגוף של הקדש. וא"כ י"ל שיד הגזבר בהם שווה לקדשי בדה"ב.

ומ"ש בחולין הנ"ל דכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא, היינו לגבי דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ששם מצינו סברא שבמעשה רבה לכו"ע אדם אוסר את שאינו שלו, כמוש"כ ר"ח, ולכן גם כשאין מעשה רבה סגי לכו"ע אפילו בסוג קנין שהוא רק לכפרה, בכדי שיוכל לאסור<sup>2</sup>.



בדעת תורה למהרש"ם, הל' צדקה, סי' רנ"ח, עמ' קכ"ח). ויתכן שגם אם בנותן לאחר בסתמא אין כוונתו שיזכה לעניים או להקדש, מ"מ במוסר קרבנו לכהן של בית אב שבאותו יום הוי כמוסר לגזבר, כי הכהנים שעובדים באותו יום הם כגזברים לגבי זכיית ההקדש בקרבנות אותו יום, וע"ז אמרו בספרי פרשת קורח (פיסקא קטז), שכל דבר המזבח לא יהא אלא כך ובבנין וצ"ע.

ב). ועיין בלח"מ הל' שגגות (פ"ד ה"א) דהר"מ פוסק כאוקימתא זו, דכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמי, והקשו עליו ממש"כ הר"מ בהל' איסור"מ (פ"ד ה"ה) דאם הקצה לע"ז קרבן שלו אינו נאסר משום דאינו שלו. ויתכן דלגבי קרבן, דקניא ליה רק לכפרה, צריך דוקא מעשה רבה בגופו, כשחיתת שני סימנים, אבל הקצאה לע"ז ע"י גזיזה אי"ז מעשה רבה, עיין בהל' גזילה (פ"ב ה"ז) שלדעת הר"מ גזיזה לא הוי שינוי לגבי גזילה.

[בספר עטרת שלמה להגרש"ש קרליץ וצ"ל (ח"ב סי' לח) כתב בתחילה לפרש דברי הריטב"א עפ"י התוס' בחולין (כ"ב ד"ה והביא) שמשבא ליד כהן יצא יד"ח נדרו (ועיין בתרועת מלך סי' ד'). אולם גם אם הריטב"א סובר כן, הטעם בכך הוא שע"י זכיית ההקדש יצא יד"ח נדר, שהרי הריטב"א שם הביא הוכחה לדבריו מדין צדקה, שאפשר לשנותה כשהיא עוד ביד הבעלים, ושם הסברא היא שלא הסתיימה בעלות ההקדש (וכך נראה מדבריו בב"מ נ"ו ובנדרים פ"ה, כמש"כ לעיל פ"א אות א'). לכן צריך למצוא הסבר ע"י מה זכה ההקדש כשהגיע ליד כהן.

בעטרת שלמה שם ביאר בהמשך דבריו את דברי הריטב"א, שס"ל שמצות הנדר של המקריב חטאת כוללת גם את דין החלוקה של בשר החטאת לכהנים, ולכן נקט הריטב"א שלאחר שבא ליד כהן אי אפשר להישאל. ולפי דבריו, מיד שקיבל כהן אחד חלקו כבר הסתיימה מצות נדר המקדיש, שהרי הריטב"א נקט לשון יחיד ש"בא ליד כהן", וצ"ע].



## ג.

אמנם לשיטת התוס' בכריתות (י"ג ע"א ד"ה ארבע) ובסוטה (ו' ע"ב ד"ה כי), לגבי חטאות, שאפשר להישאל גם כשהגיע ליד כהן, יל"פ שס"ל שמ"ש בחולין הנ"ל, דבלא מיעוט דקרא הו"א שגם קדוה"ג נפקעת ע"י מרידה, והיינו משום יאוש הגזבר, הוא רק אליבא דרב, אבל לשמואל, רבי יוחנן ור"ל שם, דקיימל"ן כוונתיהו, אין כלל סברא לכך. ועוד י"ל שגם לרב, לאחר שהתמעטה מילפוטא מקרא קדוה"ג מדין הפקר ע"י מרידה, ש"מ שאין קנין הגוף שבקדוה"ג כדין ממון של הדיוט, ולכן גם אין יאוש הגזבר מועיל בו.

ויתכן עוד שגם בהו"א אליבא דרב, קנין הגוף הזה חל ע"י קדוה"ג שבקרבתו ואין יד הגזבר יכולה להחיל מצד עצמה קנין כזה. אמנם י"ל שאם בכל קדוה"ג ישנה גם קדושת דמים, כמו שצדדו כמה מהאחרונים [זרע אברהם במכתבו של הגר"מ זמבא (סי' יא אות יד), ועיין ברש"י מנחות (מ"ז ע"א ד"ה לפיכך)], א"כ לזה מהני יד הגזבר שיקנה ההקדש כבמכר. וסברא זו י"ל גם לשמואל ור"ל. ומצד זכיה זו ע"י הגזבר גם בקרבנות, בטל דין שאלה [והגאון בעל משנה הלכות זצ"ל (שו"ת ח"י"ז סי' רמג) כתב שדין זכיית כהן בקרבן, אם היא כזכיית גזבר, תלוי בספק אם כהנים שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן. אבל יל"ע בדבריו ממש"כ תוס' ביומא (י"ט ע"ב ד"ה מי איכא)].



## ד.

במש"כ תוס' בכריתות (י"ג ע"ב) שרק לאחר זריקה א"א להישאל על הקרבן, כתב בחת"ס (שו"ת יו"ד סי' רמ"ג) שסברת התוס' היא שלאחר זריקה קיים נדרו והוי כאכלה כולה שאין נשאלין עליה, וכתב עוד שבקדשי בדה"ב לאחר שמסר לגזבר וקיים נדרו ג"כ א"א להישאל משום סברא זו, וכן בהקדש צדקה ונתן לגזבר, ורק בהקדש לביהכנ"ס לא מהני זכיית גזבר. וכנראה ס"ל לחת"ס בתשובה זו שזכיית גזבר ביהכנ"ס, שהוא רק ממונה מהנותנים, אינה כזכיית גזבר בהקדש לבדה"ב. ומדבריו נראה עוד שהראשונים הסוברים שבנתן צדקה לגזבר הוי כתרומה ביד כהן שא"א להישאל משום שהקנה לגזבר, ולא הזכירו סברא זו דהתוס' בכריתות,

פליגי על התוס'. אמנם, התוס' בכריתות לא פליגי על הרשב"א, ורק בקרבן שאין בו זכיה לגזבר הוצרכו לסברא דקיום הנדר (אולם, יתכן שגם לפי הרשב"א הטעם שבבא ליד הגזבר אי אפשר להישאל הוא משום שהנתינה של קדשי בדה"ב ליד הגזבר היא קיום הנדר, ורק בקדשי מזבח הקיום הוא בוריקה). וכעיקר ביאורו בשיטת התוס' נראה גם מגירסת הרי"ט אלגזי לבכורות (פ"ד אות ל"ה) שגורס בזה הלשון: השתא שנשחטו ונזרק דמן כהלכתן, דכבר עלה הקרבן לבעלים לשם חובה ליתא בשאלה.



### ה.

ובערוך לנר (כריתות יג ע"ב) כתב ג"כ כעין דברי החת"ס, ופירש עוד שהוא משום שזכו הכהנים בבשר לאחר זריקה. ואע"פ דמיירי באכל החלב מ"מ אינו יכול כבר להישאל כלל. וכ"כ בהעמק שאלה (שאי' קל"ח, אות א'). וצ"ב, הרי הוי כנותן מקצת תרומה לכהן, שודאי יכול להישאל משום החלק שעדיין בידו.

ויתכן דס"ל שבכל מקום שניתן להישאל על הנדר משום שמקצתו עדיין קיים, אי"ז מועיל אלא כשישנה אפשרות לידור על אותו מקצת בפני עצמו, ואזי יכול להישאל על כל הנדר או מקצתו. אבל כשאין אפשרות כזו, אי אפשר להישאל כלל, כי יש לדון תחילה על המקצת מהנדר שקיים עתה אם הוא ראוי להיות נדר כשלעצמו. ואם אינו ראוי שהאדם ידור עליו כשלעצמו אין בו דין שאלה כלל. ולכן בקרבן, שאי אפשר להקדיש בקדושת קרבן שראוי להקרבה חצי בהמה, ורק משום הדין דפשטה קדושה בכולה חלה קדושת קרבן, א"כ אין האימורים כשלעצמם ראויים להתקדש כקרבן. ולדעת הג"ר אברהם לופטביר זצ"ל (בזרע אברהם, סי' י' אות ד') בחטאת לא מהני הדין דפשטה קדושה בכולה לכך שתוכל להיקרב. ובפרט לשיטת המקדש דוד (ח"ג, קונטרס מעניני קדשים, סי' ב' אות ג') שבחטאת, דבעינן הפרשה לשם חטאת ולאותו החטא, לא אמרינן פשטה קדושה בכולה, דמ"מ אין כאן הפרשה על החטא, א"כ כשעל שאר החטאת אי אפשר להישאל ואנו דנים על האימורים אם הם ראויים שיקדישו אותם בפנ"ע לקדושת חטאת, הרי הם אינם ראויים להקדשה ולכן אי אפשר להישאל כלל, וצ"ע.



## ו.

והנה לכאורה הטעם לדברי החת"ס, שלאחר קיום הנדר להקריב אין דין שאלה, ולא אזלינן בתר עצם קדושת הקרבן שחלה על ידי ההקדשה והיא עדיין קיימת, הוא משום שלאחר זריקה כבר יצא מתורת נדר וחל עליו איסור חדש, וכמוש"כ הר"ן והרשב"א בנדרים לגבי חזה ושוק. אבל צ"ע, שכ"ז הוא רק בחלק שמותר לכהנים, אבל התוס' בכריתות מיירי בחלב חטאת שלא הותר כלל. וצ"ל שהקדושה שחלה ונסתיימה ואין מוטל עליו חוב ומצוה אינה בשאלה וכמו שיתבאר להלן באות ח, ורק מצד חובת ההקרבה המוטלת על המקדיש יש שאלה. ולכן בחלב אין שאלה מצד הקדושה שבו ורק כל זמן שישנה חובת הקרבה יש שאלה לבטל כל הנדר (ועיין מש"כ לעיל בדברי הערוך לנר).

אולם צ"ע, שא"כ בתרומה, שאין חובת הנתינה בכלל דיבור התורם, ובפרט לדעת הרמב"ן שהנתינה היא מ"ע בפנ"ע, וביותר לשיטת המהרי"ט (בח"א, סי' נ"ג) שזכיית כהנים באה לאחר שחלה ההפרשה (ועיין ברשב"א נדרים י"ב), א"כ אמאי אפשר כלל להישאל על תרומה. ויתכן לכאורה לבאר את סברת החת"ס, שבקרבן עיקר כוונת הנודר היא להזמין את הקרבן להקרבה, וזה עיקר נדרו, ולכן אזלינן בתריה. אבל בתרומה, שעיקר ההרמה היא לקרוא שם תרומה, אזלינן בתר קדושת תרומה כל זמן שהיא קיימת. ורק כשנתן לכהן א"א להישאל משום הקנין.



## ז.

אבל צ"ע אם ניתן לחלק כן, בין הקדש שאזלינן בתר התחייבות הנודר, לתרומה שאזלינן בתר קדושת תרומה, שהרי כל דין שאלה בתרומה ילפינן מהקדש, כמש"כ הרשב"ם והמאירי בב"ב (ק"כ ע"ב) והרא"ש בנדרים (ע"ח ע"א) וכ"ה ברש"י פסחים (מ"ו ע"ב ד"ה לא) ונדה (מ"ו ע"ב ד"ה תרומה), שמהקדש ילפינן לכל דבר הקדוש במוצא פיו כתרו"מ [וכיו"ב כתב רש"י בגיטין (כ"ג ע"ב ד"ה שתדמו) דלמ"ד דתרומת נכרי תרומה ילפינן לה מ"איש איש"-לרבות נכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל]. ולפי החילוק הנ"ל א"א ללמוד מהקדש לסוג שונה של שאלה. ועוד צ"ע, הרי הילפותא שיש שאלה בהקדש היא מפרשת שחוטי חוץ, ופי' הרשב"ם

בב"ב והרא"ש בנדרים שאם שחט בחוץ ונשאל פטור מכרת, והרי לכאורה לאחר שחיטה אין עליו חיוב הנדבה, והוי כנשרפה כולה, שהרי אין חיוב שחוטי חוץ נובע מחיוב הנדר שעליו. ועיין בחוות יאיר (סי' ק"ל).

והנה י"ל דהשוחט את קדשיו בחוץ עובר באיסור בל יחל, ומשום כך הוא יכול להישאל ואפילו לא התרו בו למלקות, כי סגי באיסור מלקות שעבר, ויש עליו עונש בידי שמים, וכמו באכלה כולה במזיד בלא התראה, שג"כ נשאל, כמוש"כ הרא"ש בשבועות. אולם, הרי הרשב"ם והרא"ש כתבו רק דנשאל להיפטר מכרת. ועיין להלן אות ט'.

## ח.

והנה ברא"ש בנדרים (נ"ט ע"א) פירש דהא דתרומה ביד כהן ליתא בשאלה, דכיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצוות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה ע"י שאלה. ויל"פ בכוונתם שלא משום קיום נדרו קאתו עלה, כי כבר כתב במנחת אברהם (ח"ד, עמ' קמ"ט) שמצד קדושת תרומה היא אינה בכלל שאר נדרים, שהם התחייבות נמשכת, ואילו בתרומה הקדושה שחלה על ידי דיבורו כבר נקבעה ונגמרה ואין בקדושתה הגמורה גדר נדר כלל, ולא מצינו בה - בדברי הראשונים - גדר של לא יחל, עיי"ש. ויש להוסיף שכן מוכרח, בפרט לשיטת הרא"ש בנדרים (י"ב ע"א) דתרומה אינה דבר הנדור משום שקדושתה כבר נמצאת בטבל שנאסר, וכ"ה בתוס' שם (ד"ה כחלת). ומצינו כע"ז בתוס' קידושין (ל"ח ע"א ד"ה והוא) שכתבו שאיסור נטע רבעי נקרא גם איסור ערלה (עיין בתוס' הרא"ש ובספר הישר (חידושים, סי' ס"ג), והיינו משום שהוא המשך איסור ערלה אלא שנשתנה דינו, וכיו"ב היא סברת הרא"ש והתוס' לגבי תרומה, שאיסור טבל, שהוא בלאו מהכתוב "ולא יחללו את קדשי בני וגו'", נעשה לאיסור זרות דתרומה, ואין כאן הטלת קדושה ע"י נדר חדש<sup>ג</sup>. וכבר עמד על השוואת דברי הרא"ש לדברי ר"ת בזרע

ג. עיין בתוס' נדה (מ"ו ע"ב ד"ה אי) שכתבו שאלביא דר' יהודה י"ל שמופס"ל הקדשו הקדש מה"ת אבל אין תרומתו תרומה, משום שרק להחמיר מהני דין מופס"ל ולא להקל, להתיר הכרי (עיי"ש בלשון תוס' הרא"ש). ולכאורה צ"ב, הרי ההיתר בא מאליו, מאחר שהתקדשה התרומה (עיין במנחת אברהם ח"ג עמ' ר"ו). וצ"ל שמאחר שתרומה אינה דבר הנדור, משום שכבר הטבל נאסר, לפירוש הרא"ש והתוס', לכן עיקר הפרשת תרומה היא לא רק לצורך קידוש התרומה אלא לצורך היתר השיריים, והיינו שהתורם לא רק מקדש את החלק שהוא מפריש או

אברהם (סי' יד אות כב). [ומה שהקשו המהרי"ט (ח"א סי' נג) ורעק"א (במשניות פ"ב מ"א), א"כ אם הפריש בשבלים, שעדיין לא חל איסור טבל תהיה התרומה דבר הנדור, י"ל שהתורם מחיל את האיסור שקבעה התורה על טבל, כדינה לאחר הפרשה, שנהפכת לאיסור של תרומה, ולכן אי"ז דבר הנדור, וכפי שמצינו בפיה"מ לר"מ מס' מעשר שני (פרק ג' משנה ט'), שנכרי יכול לקבל על עצמו דין נטע רבעי, ואז פירותיו נאסרים בדין נט"ר. ובודאי שאי"ז איסור נדר ואינו דבר הנדור, אלא שבדיבורו הוא מחיל על הפירות איסור נט"ר של ישראל. וכיו"ב חל שורש איסור

מיוחד מתוך הפירות, אלא שהוא גם מברר שזהו חלק התרומה שיש להוציא מהטבל וע"י הבירור מתבטל איסור הטבל מהשיריים וחלה קדושת תרומה על המופרש. ולכן ס"ל לר' יהודה שמופס"ל יכול רק לנדור ולקדש, אבל לא לעשות בירור של הטבל, דהיינו לקבוע שחלק התרומה שהוא מפריש הוא מבורר מתוך שאר הטבל (ועיין בטויו"ד סי' שכ"ג בד"מ סי' ד' בשם מהרי"ו ועיין להלן בהערה לפ"ה אות כ"ו וכ"ז).

[ובעיקר דברי רבי יהודה שמופס"ל אינו תורם, יל"פ עפ"מ"כ במדרש לקח טוב פרשת קורח עה"כ "כל תרומות הקדשים אשר ירמו בני ישראל לד' וגו'", שיהיו כל תרומות לד'. ויל"פ שכל התרומות המוזכרות שם בפרשה לעיל "כל חלב יצהר וגו'" צריכים להרימם לא רק לשם דין תרומה אלא גם לשם קיום מצוות ד', כענין מצוות צריכות כוונה (ועיין בשו"ת מהר"י אלגאזי (עמ' ק"ב) שכתב שלכאורה י"ל: "שכל שהוא יודע ומחשב ומתנדב להיות זה קודש, להפריש לשם מצוה, להכשיר מאכליו ומשקיו, אם לא יבין מה שהוא מוציא מפיו לא עיכב"). ולכן י"ל שמופס"ל אע"פ שיכול להקדיש בנדר, מ"מ אינו בר דעת מספיק להרים לשם ד'. וס"ל לר' יהודה שהדבר מעכב את קידוש התרומה].

ובפרט לגירסת רבינו הלל בתו"כ פרשת אמור, שגם על טבל חייבים קו"ח (וסתם ספרא ר' יהודה). ויל"פ שע"י ההפרשה יש לא רק בירור חלק התרומה שיש להוציא מהטבל, אלא הוא גם גדר פדיה של השיריים, שקדושתם, לדין קו"ח, עוברת לחלק הנברר לתרומה.

[וראיתי בקובץ "פרי חמודות" הנדמ"ח שכתב הג"ר יצחק וינברג שליט"א דהתורם פודה את חלק הקדושה של תרומה שישנה בתוך כל פרי ופרי מהטבל. ובתו"ד הקשה על מ"ש בחולין קל"א ע"א ללישנא קמא ברש"י שם שלמ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, זוכה הכהן בתרו"מ דאתו לדידיה בטיבליהו ע"י שהופקד הטבל אצלו וזוכה בתפיסתו והאוכלו משלם לו חלקו, והקשה הרי רשאי הבעלים להפריש ממקום אחר (וכבר העיר על כך באו"ש לחולין). ומתוכן דבריו שם נראה שמתרץ שכיון שחלק התרו"מ קבוע וקיים בכל פרי ופרי מהטבל ורק בשעת הפרשה הוא פודה את כל החלקים שבכל הפירות על החלק המופרש, נמצא שקודם הפרשה יש כאן בודאי תרומה.

אולם עדיין יש לדון איך זוכה הכהן להיות בעלים ולחייב את אוכל הטבל בתשלומים על חלק התרומה - לשיטת התוס' שהכהן זוכה גם קודם הרמה - דהנה בפשטות אם רק בעה"ב בעל הטבלים יכול לתרום על הפירות הטבולים שבאו לרשות כהן, א"כ בפשטות הוא יכול גם לתרום משלו על כל הפירות הללו ותבטל כל זכות הכהן בתרומות שבפירות, וא"כ אמאי אם אכל בעה"ב את הפירות בטבלם משלם דמי תרומה לכהן, הלא עתה אינם ראויים לאכילה ואם היה רוצה בעה"ב היה מפקיע כל דין תרומה מהפירות הללו ואין ביד הכהן יכולת להשתמש בהם כפי רצונו. וגם למכור לגוי אינו שווה כמעט כלום, כי ספק אם יגיע בכלל איזושהו חלק מהטבל להיות תרומה. ואולי גם אסור מה"ת למכור תרומה לגוי משום משמרת (ועיין פירוש רבינו פרחיה לשבת כ"ג ע"ב ד"ה ולא בשמן שריפה). ומשום כל אלה אין לו הפסד. ואפילו נתן את טבלו לכהן כדי לקנות את התרומה עדיין אין לכהן ודאות שיוכל להשתמש בתרומה בשום חלק מהפירות הללו.

טבל כשמפרישים בשבלים). וגם חובת נתינה אינה מתוך נדר. אבל מ"מ כיון שהפרשת תרומה מחייבת נתינה לכהן, ויש עליו חוב שקשור לקדושה שחלה ע"י דיבורו, יש כאן צד מסוים שדומה לנדר שמוטל עליו לקיימו ולכן יכול להישאל על ההפרשה. אולם, כשכבר קיים מצוות נתינה אין כל גדר נדר להישאל עליו. וכדברים האלה כתב המשכנות יעקב בשו"ת קהלת יעקב (ו' ע"ב) ששאלה לא שייך אלא רק בעוד לא נגמר הנדר לגמרי ועדיין מחוסר איזו השלמה כו', ולכן בתרומה

והנה ללישנא בתרא ברש"י שמסר לו את הטבל לזכות בתרומות שבו, י"ל דהמזכה טבלו לכהן הוי כאומר תרומת הכרי הזה בתוכו (תרומות פ"ג מ"ה), שאיכא למ"ד שקרא שם וי"מ דהיינו שאינו יכול להפריש אלא מתוכו (ועי' הל' מעשר פ"א ה"ו) ומאחר דכהורמו דמי וזכה בחלק התרומה הוי זכיה גמורה שא"א לבטלה ע"י הפרשה ממקום אחר. ולכן אין בעל הפירות יכול להפריש עליו ממקום אחר אלא מיניה וביה.

וללישנא קמא ברש"י דהופקד הטבל אצלו וזכה הכהן מההפקר, יל"פ לפי"ד הרמב"ן במלחמות (לב"ק קט"ו) דלכאורה יש לפרש מ"ש שהגנב והגזלן שתרמו תרומתם תרומה שהוא משום דהוי יאוש ושינוי רשות שע"י קריאת שם תרומה וזכים בו הכהנים, אבל דחה פירוש זה דכיון דקדושת תרומה לא חלה, לא הותרו שיריים ולא הוי תרומה. אמנם יתכן שאם זכה כהן מסוים ע"י שבאה לרשותו, מודה הרמב"ן דהוי תחילת הפרשה ונקבעו הפירות הללו להיות מפרישים דוקא מתוכם.

אמנם יל"ע בכל האי דינא דאיתי לידייה בטיבלייהו, מי הוא היכול להפריש התרומה, כי מאחר דהוי לגמרי של הכהן, לכאורה לא יוכל בעל הטבל להפריש התרומות, אלא בשליחות הכהן שיתרום ויקדש את חלק התרומה שלו על השיריים שהם של בעל הטבל דמעיקרא, או שהכהן יתרום את שלו על של בעל הטבל. אמנם קודם שזיכה לכהן מסוים יכול לתרום אע"פ שכמי שהורמו וזכו שבט הכהנים, כי מלבד שיש לו עכ"פ טוה"נ הרי עדיין לא היה קנין ממש של כהן, אבל לאחר שזכה כהן בחצירו בחלק התרומות, לכאורה לא יוכל הבעלים להפריש התרומות.

ובפשטות י"ל דכיון שכל היכולת לזכות לכהן בתורת תרומה היא מכח מצוות הפרשה שעל הבעלים, אין כל זכיה כזאת יכולה להפקיע את חובת ויכולת ההפרשה של הבעלים לתרום, והוא נקרא עוד בעלים לגבי זכות וחובת ההפרשה (ועיין להלן בפ"ב אות י"ח שאיכא למ"ד שאפילו הקדיש לבדה"ב ועדיין לא קנה הגובר, מהני יאוש המקדיש להפקיע מהקדשו).

ויתכן עוד, שלשיטת תוס' שהכהן זוכה גם קודם הרמה אין מתוספת זכות שהיתה ביד הבעלים, אלא שע"י הקנין מתבטלת זכות שאר הכהנים, והוי כבירור שהוא הראוי לזכות בתרומות אלו. ומשום כך הוא יכול לתבוע את דמי התרומה ממי שאכלה, כי אין לומר שהוי ממון שאין לו תובעים, מפני שהוא הזוכה היחידי בתרומות אלו. וגם הילפותא שם מהכתוב "וזה יהיה משפט הכהנים" שרק את הנמצאים בעין ניתן לתבוע ולא תשלומים, י"ל שהיא רק כשיש עוד תובעים מהכהנים ולא בכה"ג שבטלה זכות תביעה של שאר כהנים. ומכיון שרק זכות שאר כהנים בטלה אבל זכות הבעלים היא כפי שהיתה, א"כ הוא יכול להפריש כבשאר טבלים שלו.

ובעיקר הקושיא דלעיל על לישנא קמא ברש"י חולין (קל"א ע"א), הנה לשיטת תוס' הרא"ש שרק לאחר הרמה הוי שלו משום זכיותו בעודה בטבל, יל"פ דמועילה התפיסה של הכהן משום שהוברר למפרע שכאן בטבל היתה התרומה (וכפי שמצינו בשיטת הרא"ש והרמ"ה (שיטמ"ק ב"ק ל"ג) לגבי מקדיש דבר שאינו ברשותו, שלאחר שהגיע לרשותו חל ההקדש למפרע, כי הוברר שלא בטלה ממנו יכולת ההשתמשות אלא באופן זמני). ועי' במהר"י וייל הנ"ל. ואע"פ שכלה קניינו שעשה בטבל, יל"פ דהוי כגורל שמברר חלקו מחלק השבט. וכע"ז באו"ש.

ביד כהן, כיון שכבר קיים כל המצוה שבה ונתן אותה לכהן, עברה מצוותה להבא ואין להתיר קיום מצוותו מהעבר, עכ"ד. וכיו"ב כתב באבנ"ז (יו"ד, סי' ר"צ).



## ט.

כאמור להרא"ש מהני מצוות נתינה שעל התורם בכדי שיוכל להישאל, אע"פ שאי"ז מתוכן דיבור הפרשת תרומה, אלא חוב שיש עליו מכח ההפרשה. הטעם

ויל"פ שסברת הרא"ש ורבינו הלל הנ"ל, שהאיסור שבטבל הוא אותו האיסור שבתרומה, הוא תלוי אם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו ויש תרומה בטבל וקודם שהורמו הם טובלים הכל לאסור או גם לחיוב קו"ח [ושורש המחלוקת אם כמי שהורמו י"ל שהוא תלוי במחלוקת אם מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר. ור' יהודה ס"ל בקידושין (כ"ט ע"ב) דככתובה בשטר].

ומ"מ נראה דאיסור תרומה לזרים מלבד שעונשו שונה משל טבל, הוא גם בגדר אחר מהאיסור שבטבל. והיינו לפמש"כ ביד רמ"ה לסנהדרין (קי"ב ע"א ד"ה החרם) דיש סברא לומר דכיון דתרומה איקרי קודש, אע"ג דמטו ליד כהן "הן שלל שמים מיקרו, דכהנים כי קא זכו [מגבוה קא זכו] וכל היכא דאיתניהו ממונא דגבוה נינהו ורחמנא הוא דזכי להו לכהנים למיכלניהו בטהרה ולזכוניהו להדדי וכו", עכ"ד.

ויתכן שיסוד הדבר הוא במש"כ הרמב"ן בסה"מ (בהשגות לשורש י"ב) שמצד מצות הפרשת תרומה היה יתכן שתהא התרומה אסורה לכל, או הפקר, ועל כך הוצרכה מצות נתינה לכהן. וא"כ י"ל שס"ל לרמ"ה שהיה ראוי שהתרומה תהא קודש גמור לגבוה, ומצות נתינה באה ליכותה לכהן, ואעפ"כ היא עדיין שלל שמים.

ואם כי הרמ"ה כתב זאת בדעת ר' חסדא אבל לדעת ר' יוסף לא הוי שלל שמים, מ"מ נראה שגם לר' יוסף י"ל כן, לפי שיטת הר"מ בהל' ע"ז (פ"ד הי"ד) שתרומה ביד ישראל הוי נכסי שמים.

וא"כ גם אם יש בטבל קדושה לגבי דין תשלומי קו"ח אבל אי"ז בגדר שלל שמים, ורק משעת הפרשה יש בתרומה גדר שלל שמים.

ועיין ספרי פרשת קורח (פי' קי"ט): "כל מצוות כהונה קנאו השם ונתנו לכהונה". ובשו"ת הרשב"א (המיוחסות סי' קפ"ט) כתב בשם הר"ן בן פלאט, שעל נתינת מתנות כהונה אין מברכין, משום דמשולחן גבוה קא זכו, "וגם גזל הגר, שהוא ממתנות כהונה, נמי אמרינן לה' [הוא] ונתן לכהנים. וכדאמרי' בב"ק. דש"מ, דמאן דיהיב מתנות כהונה, לא יהיב ליה מדידיה, אלא דרחמנא נינהו. דכתיב: 'ואני נתתי לך את משמרת תרומותי'", עכ"ד. ועיין בתוס' חולין (ק"ל ע"ב ד"ה אין וכו'): "מדסמך 'ירימו' אצל 'לה' לומר לך שאין לגבוה בהן אלא משעת הרמה". ועיין באבן עזרא פרשת שלח, שכתב שלכן נסמכה פרשת חלה לפרשת נסכים "כאשר תביאו מנחה על העולה מהסלת, כן נתנו גם מעריסותיכם" (ועיין ברבינו בחיי שם).

[ויתכן גם שיש בהפרשת תרומה גדר כפרה, עיין בספ"ז פרשת שלח עה"כ "מראשית עריסותיכם נתנו וגו'": "יכול יוצאי מצרים מניין אף לדורות, אמרת 'נתנו לד' תרומה לדורותיכם". ויל"פ שהו"א שרק יוצאי מצרים היו צריכים לכפרה על חטאי דור המדבר. וכע"ז ביאר באמבוהא דספרי].

והנה לגבי מעש"ר עיין בספרי פרשת קורח הנ"ל שאיכא למ"ד שגם מעש"ר קנאו ד' ונתנו ללוויים. ועיין במנחת אברהם ח"ד (עמ' קמ"ט) שהביא מכמה מקומות, שעל מעש"ר נאמר "קודש הוא לד'" עיי"ש [ועיין בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג: "מהו 'ואכלתם אותו בכל מקום', בעזרה"]. ועיין ברמב"ן ב"ב (פ"ח ע"א) שנקט לגבי דין הלוקח ירק מן השוק, בירר וכו' וגמר בלבו לקנותו וכו' נתחייב במעשרות, "דכיון דגמר בלבו לקנותו זכו בו שמים במעשר

לכך הוא דילפינן מיסוד דין שאלה בהקדשות שהוא נלמד מהיקש ד"זה הדבר", דמיירי במי ששחט שחוטי חוץ, שיכול להישאל על הקרבן שהקדיש, כפירוש הרשב"ם בב"ב שם והרא"ש בנדרים (ע"ח ע"א), ובשחוטי חוץ הרי כבר אין עליו חיוב הנדבה, וגם אם יש בקרבנות כל יחל למי שנהנה מהם, כמו שנראה מהר"ן והרשב"א בנדרים, מ"מ לאחר ששחט בחוץ מסתבר שמאחר שיצא מידי מעילה, כמו"ש במעילה (ב' ע"א), ואינו נקרא קודש המיוחד לד', אין גם כל יחל. ומצד איסור קודש שיש בקרבן, הרי מלבד ששיטת התוס' בקידושין (נ"ז ע"ב ד"ה מה)

שמקח קובע למעשר וכו'. ועיין בצ"פ לסנהדרין (ק"ב ע"ב) שהסתפק לגבי טבל שג"כ איקרי קודש, אם דינו כתרומות, שהם שלל שמים ואינם נשרפים בעיר הנדחת. עיי"ש.

ולפי"ז יל"פ מ"ש בירושלמי נדרים (פ"ד ה"ג): "המתקן פירותיו של חבירו שלא מדעתו טובת הניית מעשרותיו של מי וכו' רבי זעירא אמר: של בעל הפירות. רבי זעירא כדעתיה, דאמר רבי זעירא בשם רבי שמעון בן לקיש: הפריש קרבן נזיר קרבן מצורע של חבירו, המתכפר הוא שעושה תמורה". וצ"ב הרי לכאורה לא דמי כלל, שהרי המפריש קרבן על חבירו בע"כ שהמתכפר זוכה במידה מסוימת בקרבן, שאל"כ אין הקרבן יכול להיות קרב לשמו, ואינו יכול להתכפר בקרבן שאינו שלו כלל [עיין תוס' סוטה (כ"ג ע"א ד"ה הקומץ) דלמתכפר מיקני כולי זבח ואין לו למקדיש חלק בו. ואם כהן הקדיש מנחה ע"מ שיתכפר בה חבירו, אינה כמנחת כהן שכולה לאישים], והספק שם הוא רק אם בעלות המתכפר על הקרבן היא גם לגבי דין תמורה. וע"ז קאמר ר"ז דמתכפר עושה תמורה. אבל בתורם משלו על של חבירו מנל"ן כלל שלבעל הפירות צריכה להיות איזו שהיא בעלות על התרומה.

ולפי הנ"ל י"ל שמאחר שמצות הפרשת תרומה ומעשר"ר היא להיותו קנוי לד', וגם מעשר עני י"ל דע"י ההפרשה "זכו בו שמים" כלשון הרמב"ן בב"ב הנ"ל לגבי קביעות למעשרות, ולדעת הרמב"ן בסה"מ הנ"ל בכל התרו"מ ההפרשה היא מ"ע בפנ"ע, א"כ י"ל שבכל הפרשת תרו"מ יש את הכלל שבקרבנות, שצריך שיהא הקרבן של המחויב, וכשאחר מקריב עבורו משלו הוא מקנה לו בעלות על הכפרה עם הקדשת הקרבן כמו"ש בתמורה (י' ע"א), וה"נ בתרו"מ צריך שבעל התבואה יפריש משלו, אלא שאחר המפריש עליו משלו מקנה לו בעלות מסוימת עם ההפרשה, ובכך הוי דומיא דמפריש קרבן על חבירו. ועל כן קאמר הירושלמי דר"ז הסובר שגם טוה"נ של בעל הפירות, הוא לשיטתו שהמתכפר בקרבן של חבירו הוי כבעלים גם לדין תמורה. ועיין ברידב"ז לירושלמי דמאי (פ"ה ה"ח, כ"ד ע"א) בתוס' הרי"ד ד"ה ר' זעירא.

ועכ"פ לגבי תרומה מפורש בר"מ וברמ"ה דהוי שלל שמים לאחר ההפרשה, ונראה שקודם ההפרשה אין בטבל כלל דין שלל שמים, אפילו אם חייבין כבר בקו"ח כשיטת רבינו הלל, כי כל איסור הטבל והקדושה שבו, אפילו דין קו"ח שיש בו לשיטת רבינו הלל, הוא משום שיש בו חובת תרומה ולא מצד עצמו (וכמושכ"ל באות י"א), ולכן לא מסתבר לומר שגם הטבל הוא בגדר שלל שמים.

כע"ז - שדין תשלומי תרומה מתחלק לשני אופנים - מצינו בשיטת רב האי גאון במ"ש במעילה (ג' ע"ב): "השוחט את התודה וכו' שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה - קדש הלחם, אלמא פגיול מייתי לה לידי מעילה!" וכתבו בתוס' בשם רב האי גאון דהכוונה לתרומת לחמי תודה. וכבר ביארו שכוונתו לדין המבואר בתו"כ פרשת אמור [לגירסת הגר"א והצ"פ] ובתוספתא שקלים, שהאוכל מבשר חטאת לאחר זריקה משלם קו"ח לכהנים והם לוקחים בהם שלמים. והיינו מתורת מעילה בקדשי שמים הנאכלים לכהנים, שהתחדשה בכתוב בפרשת אמור "ואיש כי יאכל קודש בשגגה וגו'" שקאי גם על תשלומים לאוכל מבשר קד"ק שניתן לכהנים, וס"ל לרב האי שגם תרומת לחמי תודה בכלל. אולם הקשו על כך, הרי במנחות (ע"ג ע"ב) היא בעיא דלא איפשיטה אם על תרומת לחמי תודה משלמים קו"ח כתרומות דגן.



שאיסור קודש שהיה בו בטל, ואין בו אלא איסור חדש מדין שחוטי חוץ, הרי מלבד זאת גם לשיטת רש"י שאיסור קודש שהיה בו לא נפקע אלא בזריקה, הרי לדעת החת"ס הנ"ל מצד איסורי קודש אין שאלה. וא"כ שחוטי חוץ הוי כנשרפה. ומצד חיוב כרת של השוחט בחוץ הרי אין הכרת בא משום שעבר על נדרו. וכבר כתבתי לעיל (באות ז'), שהרא"ש לא ס"ל שהשוחט קרבנו בחוץ עובר בבל יחל. וא"כ לא דמי לאכלה כולה, שנשאל משום שיש עליו חובת מלקות, ששם החיוב הוא משום שעבר על נדרו ושבועתו וא"כ מסברא לא היה מקום לשאלה על

ויל"פ שרב האי מיירי רק קודם חלוקת התרומת לחמי תודה, שאז הם ממון גבוה, וכיון שהם גם מקדשי שמים דינם כבשר חטאות, שזר האוכלו משלם ק"ח, ודין התשלומין שלהם הוא שיקחו בהם שלמים לכהנים. אבל לאחר חלוקת תרומת לחמי תודה, כבר אינם כבשר חטאות אלא הם ממון כהנים ומקדשים בהם את האשה כתרומות דגן, כמוש"כ הצ"פ ה' אישות (פ"ה ה"ה), ואינם בכלל החידוש של מעילה בבשר חטאות, ולכן הסתפקו במנחות אם אז הוקש עכ"פ לתרומות של חולין ומשלמים לכהנים כשאר תשלומי תרומה.

ואם כי סתם ספרא רבי יהודה ור"י סבר בתחילה שגם בשר חטאת הוי ממון כהן לקדש בו את האשה כמו"ש בקידושין (נ"ב ע"ב) ואעפ"כ לגירסת הגר"א בתו"כ קתני שמשלמים עליו ק"ח לשלמים, וא"כ הו"ה בתרומת לחמי תודה אחר חלוקה. אולם לגירסת הגר"א הרי מפורש בתו"כ שר' יוסי הוא הסובר שזר משלם על אכילת בשר, ור' יוסי ס"ל שאין מקדשין בבשר חטאת. ועוד שמפורש בקידושין (נ"ג ע"א) דהדר ביה ר' יהודה ושיטתו בתו"כ דאין מקדשין בחטאת את האשה. וא"כ י"ל כנ"ל שרק אם הוי ממון גבוה יש בו דין ק"ח וקונים בהם שלמים.

אולם בעיקר הפירוש בשיטת רב האי גאון צ"ע, אם נניח שגם בתרומת לחמי תודה יש תשלומי ק"ח, ולכאורה בודאי שגם בחו"ש ובבכור הנאכלים לכהנים הדין כן, א"כ אמאי נקטו בתו"כ רק בשר קד"ק. אמנם גם אם נניח שרק בקד"ק הדין כן, צ"ע אמאי באמת קד"ק חמורים משאר מתנות כהונה ותרומות שבמקדש לענין ק"ח, שגם הם משולחן גבוה זכו. ואם כי י"ל שאין לאו דורות בחו"ש ותרומת לחמי תודה, עכ"פ בבכור דודאי יש בו לאו דורות, יתחייב בק"ח, ועיין מנ"ח (סוף מ' רפ"ג).

ויתכן לבאר עפ"מש"כ הר"ש בתו"כ שם בפירוש השני, שדין ק"ח בבשר חטאת ילפינן מק"ו מתרומה, והנה בירושלמי יבמות (פ"ח ה"ה) מצינו סברא דבחו"ש יש צד קולא מבתרומה, משום שעל חו"ש אמרו בתו"כ (פרשת צו) שהיו ראויים מתחילה לישראל ורק לאחר שחטאו בעגל ניתנו לכהנים, ועל כך נאמר "כי את חוה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל וגו'", משא"כ תרומה שמעולם לא היתה ראויה לישראל. וא"כ י"ל שלכן אין סברא לרבות מק"ו מתרומה לזר האוכל חו"ש. והו"ה לגבי תרומת לחמי תודה שאף היא היתה ראויה מתחילה לישראל כמבואר בתו"כ (פרשת צו פי"ז ה"ח) עה"כ "ואת שוק התרומה" – התרומה זו תרומת תוד. (ועיין בצ"פ מהדו"ת (עמ' 160) שבלחמי תודה הקרבים בבמ"ק יש חיוב הפרשת ד' לחמים והם נאכלים לישראלים). ולכן לא מרבין חו"ש ותרומת לחמי תודה לק"ח.

אולם עדיין צ"ע מבכור, שבו לא מסתבר לומר שהיה ראוי מתחילה לכל ישראל, ואעפ"כ לא הזכירו בתו"כ גם בכור. ולכאורה יתכן לומר שכיון שבכור הוקש לחו"ש כמו"ש בפרשת קורח (י"ח י"ח) ובספרי שם, אולי קודם העגל היה הבכור ראוי לאכילת ישראל כמו חו"ש.

ולפי הפירוש הראשון בר"ש שתשלומי ק"ח על אכילת קד"ק הוא משום שלא אתמעטו אלא ממעילה, דהזריקה מתרת את הבשר מדין מעילה, ואין מביאים עליהם אשם, אבל בקו"ח חייבים עליהם, משמע שהק"ח הם בעיקרם מתורת מעילה, א"כ בכל קדשים קלים דלא היתה בהם מעילה משום דאינם מיוחדים לד' כמו"ש בתו"כ פרשת ויקרא, א"ש שאין בקדק"ל תשלומי ק"ח ואפילו לא בבכור.

שחוטאי חוץ. ואעפ"כ ילפינן מהיקש ד"זה הדבר" דין מחודש בנדרי הקדשות, שגם בכה"ג דשחוטאי חוץ מהני שאלה, וסגי בכך שיש עליו עונש כרת שנובע מהקדושה שחלה על פיו. וגם לסוברים לגבי שבועה שאם אכלה כולה במזיד בלא התראה אינו נשאל, מפני שאין עונשו בדיני אדם, כמוש"כ המאירי, מ"מ בקדשים יש ריבוי שגם מפני חיוב כרת שעליו יכול להישאל.

ומשחוטאי חוץ ילפינן גם לתרומה, שאע"פ שבקדושת תרומה שקדושתה כבר נקבעה ונגמרה, אין גדר נדר גמור - דהיינו נדר שיש בו בל יחל - לענין שאלה, מ"מ מאחר שע"י הקדשת התרומה חל עליו חיוב נתינה לכהן אע"פ שאין בו גדר נדר כנ"ל, מ"מ סגי בכך שיוכל להישאל על עצם הקדשת התרומה. ולכן לאחר שקיים מצוות נתינה ואין עליו כל חיוב שנובע מהפרשת תרומה אין כבר דין שאלה [ולפי"ז יש לפרש את חידושו של החת"ס (בשו"ת יו"ד סי' ק"כ), שהשולח שליח לתרום, יכול המשלח להישאל על מינוי השליחות ואפילו לאחר שכבר נתרמה התרומה. ויל"פ שכ"ז הוא מחידוש התורה בנדרי הקדש, שגם על דיבור שאינו מעצם נדר ההקדש ג"כ יש שאלה].



אולם גם לפי הפירוש הנ"ל צ"ל כמוש"כ שישנה חומרא באכילת תרומה וקד"ק לזרים לעומת אכילת זרים במורם מקדק"ל ומבכור, שאל"כ צ"ב איך ילפינן מאותו כתוב רק לגבי אכילת תרומה וקד"ק ולא לגבי אכילת שום קדק"ל האסורים לזרים ואפילו לא הבכור.

עכ"ז עדיין צ"ב מפני מה לא הזכירו בתו"כ רק בשר קד"ק ולא שיירי מנחות. ויתכן לפמ"ש בתו"כ לעיל פ"ג שיש בקדשים קלים שאין בקד"ק, שכן קד"ק הותרו לזר וביארו בזבחים (ק"א ע"ב) דהיינו למ"ד שמנחה קריבה בבמה ונאכלת ע"י המקריב שהוא זר, וא"כ י"ל שלכן גם אין דין קו"ח לזר האוכל שיירי מנחות, וצ"ע.

ובעיקר שיטת רב האי גאון הנ"ל שיש מעילה בתרומת לחמי תודה, יל"פ שהכוונה היא לא לדין קו"ח המיוחד של אוכל מקד"ק, אלא לדין קו"ח של תרומה. והיינו שס"ל שיש להן כל דיני תרומות וכפי ששמע ממ"ש בתוספתא מנחות (פ"ו) שהד' לחמים מדמעים. וכן ביאר בצ"פ תניינא (עמ' 160). ונראה שס"ל לרב האי גאון שאע"פ שבמנחות הסתפקו אם יש לתרומת לחמי תודה דיני תרומות, מ"מ שיטת הגמ' במעילה שודאי הוויין כתרומות וכשיטת התוספתא.

והטעם שהקו"ח נקרא מעילה אע"פ שלא מצינו שתשלומי תרומה יקראו כן, נראה שהוא משום שבאמת דין קו"ח הללו שונה משאר קו"ח דתרומות, וכמוש"כ במק"א, שכיון שדין תרומה שבתרומת לחמי תודה נובע מדין קודש שבלחמי תודה ורק מתוך דין קודש שבהם חלה חובת הרמה של אחד מעשרה ומצוות תנופה, ומשום דין הרמה ותנופה שבקודש נקרא המורם מלח"ת תרומה, לכן גם אם יש לתרומת לח"ת דין תרומות מ"מ שם התרומה שבו שונה משם תרומות של חולין. ולכן לא הזכירו במשנה מעילה (ט"ו) שגם תרומת לח"ת מצטרפת לחיוב קו"ח לשאר תרומות. ומשום כן לא הוכיחו במנחות ממשנה זו שאין דין תרומה בתרומת לח"ת. ומשו"ה הביא הר"מ את הספק במנחות אם תרומת לח"ת דינה כתרומות רק בהל' מעשה הקרבנות ולא בהל' תרומות. ולפי"ז א"ש שנקט רב האי גאון שדין קו"ח דתלח"ת נקראת מעילה כי היא משם קרבן וקודש שבה.

## י.

אולם עדיין צ"ב בשיטת הרא"ש, מאחר שס"ל שאפשר להישאל על שחוטי חוץ ושם הרי כבר אין עליו חובת הקרבה ומ"מ ניתן להישאל מצד שעבר על איסור שחוטי חוץ שנובע מהקדשו, א"כ מאי שנא תרומה לאחר שבאה לידי כהן, שאמנם כבר קיים מצות נתינה, אבל הרי יש עליו איסורי זרות וטומאה שנובעים מהקדשתו לתרומה ואמאי אין נשאלים עליה.

ולכאורה י"ל ששאני איסור דשחוטי חוץ מאיסורי זרות וטומאה דתרומה ודקדשים, כי איסור שחוטי חוץ הוא משום שהבהמה וכדו' הוקדשה להקרבה במקדש דוקא, א"כ האיסור הוא תוצאה ישירה מדיבור ההקדש אע"פ שאינו מעצם דיבור ההקדש. משא"כ איסור קדשים לטמאים, שהוא לא מחמת נדרו אלא מגזירת הכתוב, כמש"כ הר"ן בנדרים (י"א ע"ב). ולגבי איסור זרות כבר כתבתי לעיל באות ו' עפ"י החת"ס, שי"ל שזוהי קדושה שכבר חלה ונסתיימה ולכן אינה בשאלה. ומשום כן רק איסור דשחוטי חוץ התרבה שיהא נחשב כנדר לענין שאלה, אבל איסורים דתרומה, שאינם אפילו דבר הנדור (ולפי ביאור המהרי"ט בשיטת הרא"ש הטעם הוא משום שדיבור הפרשת תרומה הוא רק קריאת שם ואיסורי תרומה חלים ממילא), י"ל שאין איסורים אלו גם בגדר נדר לענין שאלה ולא התרבו אפילו מהריבוי ד"זה הדבר", ורק על חובת נתינת תרומה לכהן, שהיא חלה דוקא על התורם והיא בכלל הציווי ד"כי תדור נדר לד' א' לא תאחר לשלמו" כמוש"כ במנחת אברהם (ח"ד עמ' קמ"ז) ויסוד הדברים במדרש תנאים לדברים (להגרד"צ הופמן זצ"ל פרשת כי תצא), על חובה זו יש ללמוד מהריבוי בכתובים ד"זה הדבר" שיש לה גדר נדר.



## יא.

והנה באמת הרא"ש נקט בתחילה טעם נוסף שאי אפשר להישאל על תרומה ביד כהן, "משום שיצאה מיד ישראל וכו'", משמע שגם מצד שהוא כבעלים על התרומה שהפריש עדיין יש לו זכות שאלה (ומכאן סמך לסברת מהרי"ט אלגזי בבכורות סוף פ"ד). ויתכן לבאר לכאורה שס"ל שגם מצד שחלה קדושת תרומה על פיו ראוי היה שיוכל להישאל, וכשיטת רש"י בפסחים (מ"ו ע"ב ד"ה לא) ובנדה (מ"ו ע"ב ד"ה

תרומה) ש"וב"ל, וכן משמע מדברי הרא"ש בנדרים ע"ח ע"א, והיינו שמהריבוי ד"זה הדבר" באמת ילפינן גם שסגי בקדושת תרומה שחלה על פי דיבורו שיוכל להישאל, ולא כסברת התוס' בתמורה - לפירוש החת"ס הנ"ל - שעל קדושת קרבן אי אפשר להישאל, אולם זכות זו היא רק כשעדיין לא יצאה התרומה מרשותו, אבל לאחר שיצאה מרשותו אינו יכול להישאל מצד הקדושה שחלה על פיו (ועיין לעיל פ"א אות ד' ולהלן אות ט"ו), ולכן לאחר שנתן לכהן אי אפשר להישאל לא מצד הקדושה שחלה על פיו ולא מצד חובת הנתינה שחלה על התורם ע"י הפרשתו את התרומה. ולכן נקט הרא"ש שני נימוקים לכך שאי אפשר להישאל על תרומה שבאה ליד כהן, מצד שיצאה מיד ישראל ומצד שקיים מצות נתינה. כן י"ל לכאורה.

ולכאורה נפק"מ בין הטעם שיצאה מרשות התורם ובין הטעם שקיים מצות נתינה, בכהן שתרם מפירותיו, שלכאורה מעולם התרומה לא יצאה מרשותו לרשות כל השבט, אלא היא נשארת ברשותו כמקודם, וא"כ יוכל תמיד להישאל. ועוד נפק"מ בין הטעם שיצאה מרשות התורם ובין הטעם שקיים מצות נתינה אם נתן התרומה במתנה על מנת להחזיר, שיצא יד"ח נתינה כמו"ש בקידושין ו', ומ"מ יתכן דעדיין לא נחשב ליצא לגמרי מיד ישראל, כפי שמצינו במחנה אפרים (להל' מאכ"א, פ"ח ה"ד, ד"ה האמנם), דלגבי חמץ עובר בב"י משום דהוי דבר הגורם לממון (ועיין במהר"מ שיק, חאו"ח, סי' רכ"ב. ובחסד לאברהם קמא, או"ח, סי' מ'. ובעונג יו"ט, או"ח, סי' כ"ו) וא"כ י"ל שעדיין יוכל להישאל עליו.



## יב.

ויש לתת טעם לדבר - שמצד קדושת תרומה שחלה על פיו אפשר להישאל רק כשהיא ברשותו - שאי"ז מחמת כל קדושות תרומה, כי אין כולן חלק מנדר ההפרשה, אלא משום קדושה מסוימת שתלויה בנדר ההפרשה, והיינו עפ"י מ"ש בירושלמי חלה (פ"ג ה"ד): "בדין היה שיטמא אדם טבלו דבר תורה וכו' מה אני מקיים 'ונתתם ממנו את תרומת ד' לאהרן הכהן', עשה שינתן לו לאהרן הכהן בכהונתו" (מובא בתוס' הרא"ש לנדה ו' ע"ב ד"ה תנן), היינו שעל בעל הטבל חובה לשמור מטומאה את הטבל כדי שלא יגרם על ידי זה שתהא התרומה טמאה ולא

יאכלנה הכהן. ומכ"ש שאת התרומה שהפריש לא יביא לידי טומאה, כלשון הר"מ בהל' תרומות (פי"ב ה"א). ומסתבר שלשיטת הירושלמי האיסור מה"ת לגרום טומאה לתרומות הוא על בעל הטבל והתרומה, שעליו חל חיוב הנתינה בטהרה. ובטבל האיסור מה"ת הוא רק לטמא בידיים שהיו כגורם לטומאת התרומה, ולאחר שתרום אסור לו מה"ת גם לגרום טומאה. וא"כ י"ל שמשום איסור זה לגרום טומאה לתרומה, שחל על התורם כחלק מחובת הנתינה, יש לו דין שאלה על התרומה. אולם כ"ז הוא רק כשהתרומה ברשותו, אבל אם יצאה מרשותו, אפילו קודם שנתן לכהן, כגון שקידש בתרומה, שהיא מקודשת למ"ד טוה"נ ממון (עיין ריטב"א קידושין, נ"ח ע"ב ד"ה לימא), בכה"ג כבר לא חל עליו איסור זה מה"ת לגרום טומאה לתרומה שהפריש, ולכן אז כבר לא יכול להישאל. ועל כן נקט הרא"ש שמשום שיצאה מרשות ישראל יש בכך סיבה שלא יוכל להישאל.

ולפי"ז גם כהן שתרום מתבואתו שלו שיש מקום לומר שאין עליו כלל חובת נתינה, אין עליו חובת שמירה זו. וגם מי שנתן ע"מ להחזיר, שקיים בזה מצות נתינה, אין עליו חיוב זה דשמירה, שהוא חלק ממצות נתינה [אמנם לגבי כהן שתרום מתבואתו י"ל שאע"פ שקיים מצות נתינה, או שאין עליו כלל מצות נתינה, מ"מ מסתבר שחובת שמירה הנ"ל היא קיימת אצל כהנים לעולם, וכל כהן חייב מה"ת בשמירה זו מגרם טומאה על כל תרומות שבידו, דלא גרע מהישראל התורם. וכ"נ מלשון הרמב"ם בפי"ב מה' תרומות ה"א שפתח תחילה: "אסור לטמא את התרומה של א"י וכו'", נקט לשון איסור כללי, ואח"כ כתב: "ולא יביא אותה לידי טומאה ולא יפסיד אותה, אלא אוכל הטהורה וכו'", כאן נקט לשון איסור על היחיד המסוים, דהיינו כהן שחייב לאוכלה, משמע שעיקר האיסור מה"ת של גרם טומאה הוא על כהן שתרומה בידו. ומ"מ כהן שתרום מתבואתו אינו יכול להישאל עליה כל זמן שהיא בידו, מצד הסברא הנ"ל בשיטת הרא"ש, כי אין חובת שמירה זו נובעת מנדר ההפרשה אלא היא חובת כל כהן שבידו תרומה].



## יג.

ולפי"ז גם בשחוטאי חוץ אם נניח שיש בהם עדיין איסור קודש, כשיטת רש"י בקידושין, ג"כ מרבין מ"זה הדבר" שאפילו מצד קדושה זו ניתן להישאל. ומה

שנקט הרא"ש שאם שחט בחוץ יכול להישאל ולהיפטר מכרת ולא הזכיר שיכול לבטל את האיסור קודש, היינו משום שבסתמא אין אדם נשאל על הקדשו אלא לצורך גדול, כביטול חיוב שעליו. אבל צ"ע אם ניתן להעמיס כל זאת בלשונות הרא"ש.

יד.

וכך יל"פ מש"כ רש"י הנ"ל בנדה (מ"ו ע"ב) דתרומה והקדש ונדר חדא היא, דמקדשא בדיבורו שקורא עליה שם. ובפסחים (מ"ו ע"ב ד"ה ר' אליעזר כו') כתב דעל כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פה יכול להישאל לחכם ולעקור דיבורו. בפשטות משמע שעל עצם הקדושה שחלה ע"י הפרשת תרומה ניתן להישאל, אע"פ שלכאורה אי"ז כשאר נדרים כנ"ל. ואין הכרח לפרש כמו"ש לעיל בשיטת הרא"ש, שהשאלה היא מצד מצות נתינה שמוטלת על התורם, ועכ"פ לא מצינו ברש"י שמפרש כדברי הרא"ש הנ"ל. ויל"פ שהמקור לדברי רש"י בנדה ובפסחים הוא, מ"זה הדבר" דשחוטי חוץ, שאין שם נדר ממש כנ"ל, משם ילפינן שגם מצד הטלת איסורים וקדושה על הקדשות ותרומות יש גדר לנדר לשאלה.

טו.

והנה לגבי תרומה ביד כהן, שרש"י בנדרים ס"ל דאין נשאלין עליה משום הקנין של הכהן, כמו"ש לעיל וכשיטת כמה מהראשונים, יל"פ שאע"פ שס"ל שהשאלה היא מצד קדושת תרומה, מ"מ יתכן לומר לפי המבואר ברש"י בביצה (י"ג ע"ב ד"ה האי אדגן) שהגדרת חובת תרומה היא בזכות הממונית של כהנים ובכך בלבד סגי שיחול דין הפרשת תרומה. וכ"נ מפסחים (ל"ג ע"א) דהמפריש תרומת חמץ אינה קדושה, משום שאינה ראויה לאכילת כהן. וא"כ י"ל גם לאידך גיסא, שבאופן שזכיית הכהן אינה יכולה להיבטל, דהיינו לאחר שהגיעה ליד כהן, כפי שנראה מהרשב"א שהטעם שלא ניתן מאז להישאל הוא משום שא"א לבטל קנין ע"י

שאלה וכמפורש בריטב"א (נדרים פ"ה ע"א. ועיין לעיל פרק א' אות א' ופ"ב אותיות ד', י"א, ולהלן אות י"ז), אזי גם שאר דיני תרומה אינם יכולים להתבטל<sup>ד</sup>.

ועוד יל"פ לפי מ"ש לעיל (באות ד') שאם אי אפשר לידור ולהקדיש הקדושה שנשארת מההקדש מצד עצמה, אי אפשר להישאל עליו בפני עצמו, א"כ גם תרומה ביד כהן, שאי אפשר לתרום בלא שיזכה כהן, אי אפשר להישאל רק על הקדושה.

### טז.

והנה לשיטת רש"י הנ"ל, הטעם שנדרי הקדש ותרומה שאני משאר נדרים - וכל דין שאלה שבהם הוא מריבוי מיוחד מקרא ד"זה הדבר" - הוא משום שאינם כנדר של הטלת איסור על עצמו או על אחרים אלא הטלת שם קדושה על הקדש ותרומה, ורק משום שהם מתקדשים בדיבור הם דומים לנדרים, א"כ יתכן לפרש עוד את הטעם שיש בהם גבול, שרק כשלא זכה גזבר בקנין דמים שלהם יש בהם שאלה, כי אז כל קדושתם היא ע"י דיבור המקדיש בלבד ולכן הוא יכול להישאל על דיבורו, אבל לאחר שכבר זכה הגזבר בקנין דמים של ההקדש, אין דיבור המקדיש פועל על הקדושה של החפץ ומאז אין דינו כנדר ואינו יכול להישאל. והוא הדין בתרומה, שזכיית הכהן ג"כ מקדשת את התרומה כמוש"נ מרבינו הלל לתו"כ (פרשת אמור פ"ו ה"ז), דאיכא למ"ד שאין הפרשת תרומה מחייבת תשלומי קרן וחומש אלא הנתינה לכהן מחייבת (ועיין רש"י ביצה י"ג ע"ב הנ"ל) ולכן לא הושלמה קדושת התרומה. וגם לחולקים על כך, י"ל שכשם שבהקדש זכיית גזבר מקדשת מחמת עצמה אע"פ שהתקדש החפץ לגמרי ע"י דיבור המקדיש, הוא הדין בתרומה דזכיית הכהן מקדשת מחמת עצמה. ולאחר זכיית כהן אין דיבור התורם פועל על קדושת התרומה (ועיין בצ"ח לביצה י"ב ע"ב על המשנה שם). ולא דמי

ד). ולפי"ז י"ל שכיון שקדושת תרומה היא גם מכח זכיית כהנים, לכן המפריש תרומה יכול בשעת הפרשתו להפרישה לשם זכיית כהן מסוים. וכ"ז בתרומה אבל לא במעשר. ועיין ברש"י בגיטין (ל' ע"א ד"ה במזכה) לגבי המלוה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש עליהן מחלקן, שפירשו בגמ' דמיירי כשמזכה להם ע"י אחר, ופירש"י כשהוא מפריש מוסרו למעשרות ביד אוהבו ואומר זכי במעשר זה לפלוני וכו'. ולא נקט רש"י גם תרומה. ויל"פ שאת התרומה יכול לזכות לכהן מיד בדיבור ההפרשה ורק במעשרות צריך זכיה. ועיין במנחת אברהם (ח"ד עמ' קמ"ז-קמ"ט). ועיין לעיל פ"ב אות כ'.

לנדרים, שלעולם ההתחייבות והטלת האיסור של הנודר הן הקובעות והמקיימות את האיסור [ומה שכלל רש"י בפסחים ובנדה גם נדר בחדא מחתא עם תרומה והקדש, יל"פ לכאורה שרק לאחר שהתרבו הקדשות לדין שאלה הם שווים לנדרי חולין, משום שעכ"פ יש בהם הטלת קדושה ע"י דיבור, אע"פ שאי"ז ממש כשאר נדרים. ועיין להלן פרק ה' אות ו'].



#### יז.

ולדעת הריטב"א בב"מ הנ"ל, כל זמן שרק דיבור ההקדש פועל ומחיל את הקדושה ולא זכה הגזבר, אזי זכות ובעלות ההקדש עדיין אינה שלמה והמקדיש יש לו גדר בעלות מסוימת ולכן המקדיש יכול לפדות או שווה מנה בשווה פרוטה. ומשמע מדבריו עוד, שדין זה הוא מאותו השורש של הדין ששאלה נוהגת רק עד שיגיע ליד גזבר, ששניהם הם משום שכל זמן שהקדושה חלה רק ע"י דיבור ההקדש והתרומה, ולא מכח זכיית הגזבר בהקדש או הכהן בתרומה, אין זכות ההקדש או הכהנים שלימה, וממילא גם הקדושה אינה שלימה. ולכן לגבי הקדש מצטרפת הבעלות המסוימת שיש למקדיש והחסרון שיש בקדושת החפץ שהוקדש, לקבוע שיכול המקדיש לפדות שווה מנה בשווה פרוטה. ולגבי תרומה מועיל הדבר שקדושת התרומה חלה רק מכח דיבורו, שיוכל אז להישאל.



#### יח.

ועיין ברמב"ן ובריטב"א (חולין קל"ט) שהסברא בשיטת המ"ד שתרנגולת שמרדה פקעה קדושתה היא דכיון דקדושת דמים הוי כשיעבוד ממון לכן מהני יאוש הגזבר או המקדיש (וברשב"א השמיט דגם יאוש המקדיש מהני). ובודאי כוונתם שעד שלא הגיע ליד גזבר מועיל יאוש המקדיש, משום דהוא ג"כ כבעלים על ההקדש. אמנם שם הטעם הוא משום דכל זמן שההקדש ביד המקדיש הוא כגזבר, כדעת הראב"ד בהל' מעילה (פ"ה) והר"ן בנדרים (לד ע"ב ד"ה אמר). ועיין ברש"י חולין (קל"ט ע"א ד"ה דמיחסר).



והנה יל"ע בלשון הרמב"ן והריטב"א, שבתחילה כשהגדירו את זכות ההקדש כשיעבוד, נקטו שגם יאוש המקדיש מועיל, ואילו להלן, כשהוסיפו שגם אם היתה זכות ההקדש כקנין הגוף היתה מרידת התרנגולת מפקיעה ההקדש ע"י יאוש, נקטו רק את יאוש הגזבר ולא את יאוש המקדיש. משמע לכאורה שרק אם הוי ההקדש כשיעבוד יש מקום לומר שיאוש המקדיש מועיל וצ"ב.

ולכאורה הביאור הוא שאם ההקדש זוכה בקנין בתורת שיעבוד, אזי יש מקום לומר שקודם הזכיה הגמורה של ההקדש, כשיגיע ליד הגזבר, נשארה אצל המקדיש זכות בעלות מסוימת, שבצירוף היותו אז כגזבר מועילה גם לכך שיאוש ויאוש [ומש"כ הנתיבות (בסי' קצ"ט במשפט האורים ס"ק ד) שכל אדם שבידו הקדש הריהו גזבר, נראה שאי"ז אמור לגבי יאוש, שלכך צריך דוקא מי שנשארה בידו בעלות]. וגם יתכן שקודם הזכיה הגמורה של ההקדש, הזכיה שלו היא רק לגבי כך שלא יוכל המקדיש לחזור בו, וכמו שמצינו ברי"ף גיטין י"ג לגבי תן כוזבי בשטר חוב. ואעפ"כ יש בחפץ המוקדש מעילה, משום דהוי בכלל הכתוב בפרשת מעילה "מקדשי ד'" ודרשינן בתו"כ (שם) "דבר המיוחד לד'". ועוד דלא גרע מקונמות" ולכן מהני יאוש המקדיש.

וכ"ז אם ההקדש זוכה רק בתורת שיעבוד, אבל אם ההקדש זוכה בקנין הגוף, אי אפשר לומר שתהא למקדיש זכות כבעלים שיאושם יאוש. וצ"ע אם מצד הסברא ניתן לומר כן.

ועוד יל"ע בסברא זו ממש"כ הרמב"ן במלחמות לפסחים ל"א שלכו"ע יכול לוזה להקדיש מטלטלין שלו, ולא אמרינן לגבי המטלטלין שלמפרע הוא גובה,

(ה). אמנם לכאורה בקונמות ישנה חומרא שאין בסתם הקדש, דלוקין עליהם בכ"ש, כמו"ש בשבועות (כ"ב ע"א). אולם כבר הקשו התוס' שם בד"ה אבל, מאחר דלא נאסר אלא משום דהוי כהקדש, והקדש הרי בעי שו"פ למלקות. והיינו שאע"פ שכאן מיירי במלקות דבל יחל ולא במלקות דלא תוכל לאכול בשעריך וגו' מ"מ כל לאו הבא מחמת שם הקדש, צריך להיות כשיעור שחייבים על הקדש. ובתוס' הרא"ש ד"ה אבל תריך דכיון דאסרו בפיו עליו ולא הזכיר אכילה, אלמא דעתיה אכל שהוא. ולפי"ד אם יש בל יחל בנהנה מההקדש השיעור הוא בכל שהוא כמו בקונמות, ואם יש מלקות דמעילה בקונמות, שיעורו בשו"פ כהקדש, וכמבואר במרכבת המשנה (להל' מעילה, פ"ד ה"ח), וא"כ הקדש וקונמות שווים בשיעורם. וברשב"א שם פשיטא ליה דלגבי מלקות אלאו דבל יחל אין כלל קושיא דליהוי כהקדש, כי מה שנאסר עליו הוא מדין שאר נדרי חולין ורק משום דאפקיה בלשון קונם מתוסף דין קרבן כהקדש. וגם לפי"ד נראה שאם יש בל יחל בנהנה מההקדש שיעורו בכ"ש, כי מצד הנדר לאסור ההקדש בהנאה אכו"ע הוא שוה לנדרי חולין.

אבל המלוה אינו יכול להקדישם, דאי מר לאו דמר. וא"כ גם בנידון דידן לא יתכן שגם המקדיש וגם הגזבר יוכלו להפקיע ההקדש על ידי יאוש של כל אחד מהם. [אמנם לביאור הראשון לעיל ל"ק שהרי שניהם בגדר גזברים].



### יט.

ויש לעיין בשיטת הר"מ שכתב את דין שאלה בהקדש בהלכות נדרים ואעפ"כ חזר וכתב דין שאלה בנזירות (פ"ב, ה"א) ובתרומה (הל' תרומות, פ"ד, הי"ז). ונראה שס"ל שמאחר שנזירות היא הטלת קדושת הגוף דנזיר, ולא הטלת איסורים על יין ותגלחת, וכמוש"כ המהרי"ט (שו"ת ח"א סי' נג), יש חידוש דגם בקדוה"ג של אדם יש שאלה, ולגבי תרומה החידוש הוא בכך שאין שם התחייבות בקום עשה או בשב ואל תעשה. ולא מצינו בגמ' שהתורם ולא נתן, או אכל התרומה בטומאה שהוא עובר בבל יחל, כי אינו מתחייב לאסור על עצמו ועל אחרים איסורי תרומה, אלא ע"י שמחיל שם תרומה נובעים מכך כל דיניה. ולכן כתב בהל' תרומות במיוחד דין שאלה בתרומה.



### כ.

עוד יש לעיין בלשון הר"מ בהל' תרומות שם: "המפריש תרומה על תנאי אם נתקיים התנאי הרי היא תרומה, ואם לאו אינה תרומה, וכן המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהן ה"ז נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה, עד שיפריש פעם שנייה אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות" עכ"ל.

מדברי הר"מ, שכאן הסמיך את דין השאלה בתרומה לדין תנאי ואילו בהל' נדרים הסמיך את דין שאלה לדין נדרי שגגות וכיוצא בכך, נראה שבתרומה אין השאלה מתורת נדרי שגגה או טעות, כי רק במקום שיש נדר ישנם לדינים אלו, אבל בתרומה, שאין בה דין נדר לבל יחל, אין השאלה מתורת דין טעות אלא מתורת דין תנאי, שהוי כמי שמתנה בשעת הפרשה שאם יתחרט תתבטל ההפרשה,

שגם מחשבה כזאת נמצאת ברצון האדם המפריש תרומה. נמצא שדין שאלה של נדרים והקדשות כולל כמה צורות של ביטול נדרים, בין מתורת טעות, שזהו עיקר ביטול ע"י שאלה, ובין מתורת תנאי, שהוא צורת הביטול בתרומה (ועיין בכלי יקר פרשת מטות פרק ל' פסוק ג' שכל הנודר על דעת חכמים הוא נודר. ועיין לעיל פרק א' אות ח').



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדיני כיבוד אב

### כבוד אב לאחר מיתה

קידושין (לא, ב): "ת"ר מכבדו בחייו ומכבדו במותו בחייו כיצד וכו', במותו כיצד היה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא אלא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו וכו'". ריהטת הסוגיא היא שגם לאחר מיתת אביו קיימת מצות כיבוד, אלא שצורת קיומה שונה. אולם, בירושלמי (מו"ק, פ"ג, ה"ח) אמרי' דלכך אבילות על מות אביו חמורה יותר משאר אבילות ומגלה לבו על אביו ועל אמו אמר ר"ש בשם רבי אבדומי בר תנחום מפני שבטלת ממנו מצות כבוד. וצ"ע דהא מצות כיבוד אב קיימת גם לאחר מיתת האב, ותמה כן בגליוני הש"ס על הירושלמי (לרבי יוסף ענגיל, מועד כ"ד אות צג), ובתפארת ישראל (פסחים, סופ"ד) כתב דכבוד אב לאחר מיתת האב אינו אלא חיוב מדרבנן, ושנה דבריו גם בקידושין (פ"א, מ"ז, אות נד). אמנם בספר המקנה (קידושין לא) כתב דהוי מהתורה, ועי' נודע ביהודה (מהד"ת, אבה"ע, סימן מה) שכ' בתו"ד דאף דהדין הוא דמכבדו בחייו ובמותו, מ"מ עיקר הכיבוד הוא מחיים, ומצות כיבוד לאחר מיתה לא אלימא כמצות הכיבוד שמחיים, וכ' נ"מ דבמת האב נימא דמניח כבוד אביו המת ועוסק בכיבוד האם שהיא בחיים עכ"ל.



### כבוד אב מצוה לחבירו או מצוה לשמים

ונ"ל בזה, ובהקדם דברי המנ"ח במצוה לג, שחקר אם כבוד אב הוי מצוה בין אדם למקום ולא בין אדם לחברו, דבין אדם לחבירו אינו אלא במה שהוא שוה לכל אדם, אבל כאן הוא רק באביו ואמו, א"כ אינו אלא כמצות שבין אדם למקום ברוך הוא, או דילמא כיון שהשם יתברך צווה זו המצוה בין אדם לחבירו הוי בין אדם לחבירו, ונפק"מ דלא מהני תשובה אם לא שירצה את אביו ואמו ע"כ. ולשון

הר"מ בפה"מ ריש פאה משמע דהוי מצוה בין אדם לחברו, וכ"נ בירושלמי בפאה שם (ה"א) דכבוד אב הוי חיוב לחברו, ובס' חרדים (במ"ע התלויות בידים פרק חמישי) כ' ד"מצות כבוד הוי פרעון חוב שהבן חייב לפרוע לאביו ולאמו את הטובה שגמלוהו ומי שאינו מכבדם נקרא רשע דכתיב לזה רשע ולא ישלם וכו' וחיוב כעבד לרבו וכו', ועי' בחיי אדם (ריש כלל סז). הרי דכבוד אב הוי חוב לאביו וכגדר פרעון חוב, ויתכן דכיון דהוי פרעון חוב חייב אף ביותר מחומש [למ"ד דכבוד אב משל בן] דהוי מצוה של פרעון חוב לאביו ול"ש בו שיעור חומש.

ובגמ' בקידושין שם אמרי' גבי כיבוד אב דהוקש כבודם לכבוד המקום ואמר הקב"ה מעלה עליהם הכתוב כאילו כבדוני, ועי' בלשון החנוך שם שכ' משרשי מצוה זו שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה וכו', ובסו"ד כתב והעובר עליה בטל עשה ועונשו גדול מאד שנעשה כמתנכר לאביו שבשמים וכו'. ובס' מאה שערים לרבינו אליהו קפאשלי מגדולי הדור בזמן הבית יוסף (שנדפס מכתב יד, הוצאת מכון אופק, ירושלים, תשס"א) עמוד כב, הביא מחידושי רבינו אליעזר מגרמיזא וז"ל: "כבד את אביך סופי תיבות דתך, ויראה לי שכך פירושו שעיקר הדת תלויה במצות כבוד אב ואם, שאם אינו מכבדם ואינו שומע לקולם, בידוע שלא ישמע ג"כ לקול אביו שבשמים, ואת מצותיו ישליך" וכו'. ובעמוד לט כ' המאה שערים וז"ל: "אמר כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה' אלהיך, ויש לשאול היאך יאמר כאשר צוך ה' אלהיך והיכן מצינו שצוה ה' על כבוד אב ואם, אלא כך הפירוש כמו שצותיך בכבודי תחלה בדבור אנכי ולא יהיה לך, כן אנכי מצוין בכבוד אביך ואמך מפני שהם שותפין עמי ביצירתך, ובא ללמד כשם שצוה באב הראשון יתעלה ויתברך בו ולא יכפור בו אפילו נוטלין לו כל לבבו וכל נפשו וכל מאודו, ואפילו נטלו לו אבותיו כל ממונו ומאודו וזרקוהו לפניו ולעיניו לים המלח צריך לכבדם לפי שכבוד אב מבוא גדול ביראת ה' הנכבד והנורא" עכ"ל.

ונראה בהסבר דברי החינוך דבכיבוד אב אכן ישנם ב' חלקים במצוה, האחד הוא חיוב מצוה לחברו מצד כבוד האב, והוא כהכרת הטוב לאביו ואמו, ולמ"ד דכיבוד אב משל בן הוי כחוב לאביו והבן משועבד לכך, והחלק השני הוי דהוי דין וחיוב של כיבוד המקום, והוי גם מצוה שבין אדם למקום, ועל כך הוי שאמרו דבמכבד אביו ואמו מעלה עליו הכתוב כאילו כבדוני. והנה בפ' ואתחנן (ה, טו)

נאמר: "כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך ה'א למען יאריך ימך" וגו', וברש"י (שם): "כאשר צוך - אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה שנאמר (שמות טו, כה) שם שם לו חק ומשפט (סנהדרין נו, ב)" ע"כ, ובפ' יתרו לא נאמר על כבוד אב כאשר צוך. ונ"ל דהציווי במרה היינו מצוה שכלית מצד החיוב של כבוד אב בגדרי בין אדם לחברו, ובפ' יתרו החיוב כבוד הוא מצד המצוה לשמים, ומדויקת היטב דרשת חז"ל במכילתא - שם שם לו חק ומשפט, חק זה שבת "ומשפט זה כבוד אב", הרי דכבוד אב שנצטוו במרה נחשב משפט, וע"כ דהוי חיוב לחברו וכמש"נ.

ולפ"ז נראה לומר פירוש חדש בהבנת הירושלמי הנ"ל, דאפי' אם נאמר דכבוד אב לאחר מיתת האב חיובו מהתורה, בכל זאת שונה חיוב כבוד אב לאחר מיתת האב מכיבוד האב בחייו, והיינו דחיוב כבוד אב שהוא חיוב לחבירו ופרעון חובו מתאים רק כשהאב חי ומקבל הנאה מבנו, אבל חיוב הכבוד שלאחר מיתת האב הוא ענין רוחני, ויסודו הוא מצד המצוה שבין אדם למקום, ועל כך נאמר כאילו כבודני, וזו כוונת הירושלמי דבמת אביו חשיב שניטל ממנו מצות כיבוד, דלא הוי בשלמותו כמו כיבוד אב מחיים, והן הם דברי הנוב"י הנו', שכתב כי עיקר כבוד אב הוא מחיים, ולאחר מיתתו לא אלים הכבוד כמו מחיים.



### **כבוד אב בבן נח**

והנה נחלקו האחרונים אם בבן נח ישנה מצות כבוד אב, והוכיחו ממעשה דדמא בן נתינה דגם בב"נ איכא מצות כבוד אב, אך נ"ל דהוא דווקא ביחס למצות החיוב לחברו, דהוי מצוה שכלית של הכרת הטוב, אך ליכא בהם המצוה למקום דכאילו כבודני, דמעלה זו נאמר רק במכבד את אביו הישראל, ובוזה תתיישב קושיית בעל ההפלאה בספר פנים יפות ומהריל"ד בפ' ויחי לגבי יוסף דהשביעו אביו על קבורתו, דאמאי היה צריך להשביעו, הא יכול לצוותו מחמת מצות כיבוד אב, ועוד דאם איכא מצות כיבוד אב שוב הוי מושבע ועומד. ונ"ל דמצד החיוב כבוד אב בב"נ לא חשיב מושבע ועומד, ועוד דכיון דהוי צווי על אחר מיתה, ואף דהציווי היה מחיים, מ"מ קיומו הוא לאחר מיתה, ויתכן דבב"נ ליכא כלל חיוב כיבוד אחר מיתת אביו, דבמצוה לחברו שייך כן רק במכבדו בחייו וכמש"נ.



## כבוד אב גדול

ולפ"ז נראה בהא דחייב אדם לכבד את אחיו הגדול, דשורשו הוא מדין כיבוד אב, וכבר דנו האם חיוב זה הוא רק בחיי אביו, [ונחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ שרש שני ועי"ש במגילת אסתר ואכמ"ל], ויתכן דעכ"פ כו"ע יודו דבב"נ אפי' אם חייב בכבוד אחיו הגדול, אינו אלא בחיי אביו ולא אחר מיתתו. ובזה יש לפרש מש"כ רש"י בפ' ויחי (נ, טו) שהיו רגילים לסעוד אצל יוסף והיה מקרבן בשביל כבוד אביו ומשמת יעקב לא קירבן עכ"ל, והיינו דאז ליכא חיוב כבוד לאחיו הגדול.



## כבוד אב רשע

והנה כתב הרמב"ם (הל' ממרים, פ"ו, הי"א): "הממזר חייב בכבוד אביו ומוראו אע"פ שהוא פטור על מכתו ועל קללתו עד שיעשה תשובה שאפילו היה אביו רשע ובעל עבירות מכבדו ומתירא ממנו". והכס"מ הביא דהטור בסימן רמ חולק, וס"ל דכיון דאביו רשע אינו חייב בכבודו, והוכיח כן מב"מ (סב.) גבי הניח להם אביהם פרה גזולה דמוקי לה בשעשה תשובה, אלמא כל זמן שלא עשה תשובה אינם חייבים בכבודו. וכ' הלח"מ שם ליישב, "דלאחר מיתה שאנן, ומה שאמר רבינו הוא דבחיינו מכבדו אע"פ שלא עשה תשובה, אבל התם, דלאחר מיתה, אינם חייבים בכבודו כיון דלא עשה תשובה" עכ"ל.

והנה לפי דברינו דברי הלח"מ מבוארין היטב, דמסתבר דאף להרמב"ם, דהיכא דהאב רשע חייב לכבדו, היינו רק מצד המצוה לחברו, דבמצוה לכבדו בחייו הוי כפרעון לחברו של הכרת הטוב ושייך זה גם באב רשע, משא"כ מצד המצוה לשמים דכאילו כבדוני ליכא בזה, דכיון דאינו עושה מעשה עמך לא שייך לומר דבמכבדו הוי כאילו מכבד את הקב"ה. וא"כ בכבוד אב לאחר מיתתו, דנתבאר דכל החיוב לכבדו הוא רק מצד המצוה לשמים, דל"ש מצוה לחברו לאחר מיתה, להכי באב רשע לאחר מיתת האב ליכא כלל למצוה.

והנה בגמ' קידושין (לג, ב) אמרי' דאין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים, אכן בכבוד אב לא נאמר דין זה,

ובערוך השלחן יור"ד סימן רמ סכ"ד הסתפק בזה. ונראה דשאני כיבוד אב, דהמצוה לכבדו היא גם משום כבוד המקום, להכי ל"ש האי דינא שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים, דהרי כבודו הוא כבוד שמים. וכך נראה מפורש בסוגיא בקידושין שם, דאמרי' דרב יוסף כד הוה שמע קול כרעא דאימיה הוי קאי, וכן ר"ט גחין כל אימת דהוי אימא בעי למיסק וכו'. אולם, בשי' מהר"י בי רב בקידושין שם מבואר דגם בכבוד אב נא' דין זה שאין לעמוד מפניו אלא שחרית וערבית, ולדברינו שפיר יש לחלק בזה.

ונראה דיש נמי לדון איפכא מהכיוון דלעיל, דכיון דכבוד אב הוי חוב לחברו, להכי חייב לעמוד לפניו בכל עת, ולא שייך בזה מושג דמרובה מכבוד שמים, כיון דזה הוי מצד חוב לאביו וכמש"נ.



### אב שמחל על כבודו

איתא בב"מ (לב, א): "ת"ר מנין שאם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר שלא ישמע לו, שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה', כולכם חייבין בכבודי, טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמרו - הא לאו הכי ה"א צייתא ליה? ואמאי האי עשה והאי לא תעשה ועשה ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה. איצטריך סד"א הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום שנאמר כאן כבד את אביך ואת אמך ונאמר להלן כבד את ה' מהונך הלכך לציית ליה קמ"ל דלא לשמע ליה" ע"כ. ובשיט"מ שם הביא בשם הרא"ש וז"ל בתוך דבריו: "עוד קשה היכי ס"ד דעשה דכיבוד דחי אפי' לאו גרידא, הא אם אמר אביו לא בעינא להאי כיבוד מי איתיה לעשה כלל כו', ותי' ר"מ דלא דמי דהתם כי אמרה לא בעינא ליכא לעשה כו', אבל הכא אי אמר האב לא בעינא בשביל זה לא ביטל העשה עולמית ואפשר שיתקיים תדיר בשאר דברים, ועוד אפי' כי אמר לא בעי' שייך עשה דמ"מ מצוה הוא בכל דבר אפי' אמר האב לא בעי' ע"כ, והו"ד בתשובות הרדב"ז (ח"א, סי' תקכד), והסיק דהעיקר כתירוץ השני, דגם היכא דמחל האב על כבודו ואמר לא בעינא איכא למצות כיבוד [והו"ד ברע"א ובפת"ש ביור"ד סימן רמ], וכ"נ מדברי תו"י בכתובות (מ.) עיש"ה. ובקו"ש בכתובות שם



(סימן קמד) תמה על דברי הש"מ, דמנ"ל הא דאיכא קיום מצוה גם אחר מחילת האב עי"ש.

ונראה לבאר, דהנה כתב בספר חסידים (סימן תקעג) דהאב שמחל על כבודו אף דכבודו מחול, זה דווקא בדיני אדם, אבל מ"מ חייב בדיני שמים, וצ"ב דאם מהני מחילת האב אמאי חייב ביד"ש בלא כיבודו, הא אב שמחל על כבודו כבודו מחול.

ובגמ' קידושין לב, ב גבי כיבוד הרב, דאמר' דמהני מחילה דתורתו דיליה היא, מקשי' והא רבא וכו' ולא קמו מקמיה ואיקפד וכו', ומשני אפ"ה הידור מיעבד ליה, ופרש"י לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו, והיינו דמהני מחילת הרב, אלא דרבא הקפיד דהיו צריכים לנוע מעט. וצ"ע לשי' ספר חסידים, דגם אחר המחילה חייב בדיני שמים, א"כ נימא דלהכי הקפיד, כיון דגם אחר המחילה חייב לכבד את הרב בדיני שמים, וכיו"ב קשה גם לדברי הש"מ והרדב"ז הנ"ל, שכתבו דשייך קיום מצוה גם אחר המחילה, א"כ הו"ל להגמ' לומר דהקפיד משום דאף דמחל איכא עלייהו מצות כיבוד, דגם בכבוד הרב נימא כן דאף שמחל על כבודו, מ"מ במכבדו איכא קיום מצוה.

ונראה לחדש בזה, דמש"כ הש"מ והרדב"ז דגם במחל האב איכא למצוה, אין הפשט בדבריהם דאחר מחילת האב איכא רק מצוה קיומית לכבדו, אלא כוונתם דאיכא אף חיוב מצוה, וכמש"כ הספר חסידים הנ"ל דחייב בדיני שמים, והיינו דכיון דבכבוד אב אמר הקב"ה דמעלה אני עליהם כאילו כבדוני והוי מצוה למקום וכמו שכתבנו, ונתבאר לעיל דאיכא ב' חלקים במצות כיבוד אב, חדא כיבוד לחברו כהכרת טובה לאביו, ועוד דין כיבוד להקב"ה והוי מצוה שבין אדם למקום וכנ"ל, א"כ י"ל דס"ל לש"מ והרדב"ז דמחילת האב מהני רק על חיוב כיבוד שהוא מצוה לחברו, היינו במה שמצווה ומחוייב לאביו, ועל זה מהני מחילת האב, וזה כמו כבוד הרב, דהוי תורה דיליה ומהני מחילתו לגמרי, ה"נ בחלק זה של מצות כבוד אב דהוי דיליה יכול האב למחול. אמנם, על החלק במצות כיבוד אב שהוא בין אדם למקום, על זה לא מהני מחילת האב, ולהכי גם במחל האב איכא למצוה כיבוד מצד כבוד המקום, ואף דלשון הש"מ והרדב"ז הוא רק דאיכא למצוה דכיבוד, ולא כתבו לישנא דחיוב, אמנם בדעת הס' חסידים הנז', שכ' דגם במחל

על כבודו אם אינו מכבדו חייב בדיני שמים, מוכרחים אנו לפרש כמש"כ, דחיובו הוא מצד כיבוד המקום, דעל זה לא מהני מחילת האב.

וי"ל דנ"מ בזה דבמחל, כיון דאז ליכא החיוב לחברו אלא הוי מצוה לשמים, בזה חיובו רק בחומש מנכסיו ככל המצות, ולא הוי כעיקר מצות כיבוד, דנתבאר לעיל דכיון דהוי חוב לאביו לא שייך בה שעור חומש. וכן נראה עוד נ"מ, באביו רשע שמחל על כבודו, דבזה יודה הס' חסידים דבמחל ליכא חיוב לכבדו בדיני שמים, כיון דבאביו רשע כל המצוה לכבדו היא רק מצד המצוה לחברו, אבל ליכא מצוה לשמים דכאילו כבדוני וכנ"ל, וא"כ במחל שפיר נפקע כל המצוה.



## רב שמחל על כבודו

ולפי המבואר נראה דדברי הספר חסידים דאב שמחל על כבודו חייב לכבדו בדיני שמים, הוא דווקא לענין כיבוד אב, דעליה נאמר דהוקש כבודם לכבוד המקום וכאילו כבדוני והוי מצוה גם למקום, ולכן לענין כבוד המקום לא חשיב כדיליה ולא מהני מחילת האב, אבל בכבוד הרב, דיסוד המצוה היא לרבו מחמת תורתו ותורה דיליה הוא, ולא נאמר על כבוד הרב דהוי ככיבוד המקום, בזה במחל הרב הכי נמי ליכא למצות כיבוד, ומש"ה אמרי' בגמ' דהיכא דהרב מחל, ומהני מחילתו, בעינן מהתלמיד רק הידור דליעבד ליה, היינו לנוע מעט, דאפשר דליכא למצות כיבוד הרב כיון דמחל על כבודו, ועכ"פ במחל הרב ליכא דברי הס' חסידים לענין כיבוד אב דחייב בדיני שמים, וניחא היטב מה שהקשינו מהגמ' בקידושין.

והנה בהא דסלקא דעתך בגמרא, דאיכא כיבוד אב גם בציוהו לעבור על ד"ת, הביא בש"מ ב"מ שם מהרא"ש בשם הר"מ וז"ל ועוד תי' כיון שהוקש כבודם לכבוד המקום א"כ שוים הם מי נדחה מפני מי מוטב יעשה כבוד אביו ויהא מקיים שניהם דכבוד אביו הוא כבוד המקום שצוה על כך ע"כ, ונראה דהרא"ש לשיטתו, דבכיבוד אב איכא מצוה גם מצד כיבוד המקום, ולהכי כתב דס"ד דאיכא למצוה גם לעבור על ד"ת, כיון דבמצוה של כבוד אב איכא גם לכיבוד המקום, להכי

סלקא דעתך דיעשה כבוד אביו ויהא מקיים שניהם וכו', וב' הקטעים ברא"ש הם בשם הרמ"ה, ואזיל לשיטתו וכמבואר.

ועי' במשך חכמה בפרשת קדושים שכיוון לכעין דברי הש"מ בהא דס"ד דכיבוד אב יהא גם לעבור על ד"ת, וז"ל: ושמע נא דזה אינו מצויר בשכל שמצות שבין אדם לחבירו ידחה איסור דבר תורה, ובזה הגדר אמרו איסורא מקמי ממונא לא דחינן, רק משום שבכבוד אביו ואמו יש מה שנוגע לאדם למקום, וזה הרגש דק, שכל מוסדות הקבלה מהר סיני הוא הקבלה הנאמנה ונתנה למשה מסיני, ומסורה דור אחר דור לזרעם אחריהם והודיעו בנים לבני בניהם יום אשר עמדו בחורב וכן עד עולם, ואם דור יבזה אביו וילעג למוסרי הקבלה אז פסק תורה מישראל, ולכן בזה הגדר יש בכבוד אביו גם דברים הנוגעים אל מצות ד' וכלל התורה, לכן סד"א דלידחי קמ"ל דלא דחי וכו' עכ"ד. ומפורש בדבריו דרך מחמת דבכיבוד אב יש מה שנוגע לכבוד המקום להכי סלקא דעתך דישמע לקול אביו אף בלעבור על דברי תורה, והן הם דברי הש"מ בשם הרמ"ה וכמש"נ. ולדברי המש"ח, הרי שבאביו רשע, דלא שייך לומר דהוי כמוסרי תורה, י"ל דבזה חיובו רק משום החיוב לחברו ולא מדין כאילו כיבדוני וכנ"ל, ובזה ניחא היטב הא דרק בכיבוד אב איכא ס"ד בגמ' דישמע לאביו לעבור על ד"ת, אבל בכיבוד רב ליכא ס"ד דישמע לרבו לעבור על ד"ת, ומשום דדוקא בכיבוד אב, דחיובו ומצוותו הוא גם משום כיבוד המקום, בזה ס"ד דאיכא למצוה גם בלעבור על ד"ת, אבל בכיבוד הרב, דחיובו הוא רק משום כיבוד הרב דתורה דיליה הוא, היה פשוט דבלעבור על דברי תורה אינו חייב בכבוד הרב.

ובדברינו י"ל עוד נ"מ, דאי' בגמ' קידושין שם, דאב שאמר השקיני ואמו אומרת וכו' דשומע בקול אביו דאתה ואמך חייבין בכבודי, אבל בנתגרשו אביו ואמו הדין הוא דשניהם שווים, וה"נ י"ל לאחר מיתת האב, וכ"נ בנוב"י הנ"ל. ולדברינו דלאחר מיתת האב הוי רק חיוב לשמים, שפיר ניחא דאחר מיתה ישמע בקול אמו, וכן נ"מ בהא דלרבות אחיך הגדול, דהוא מעניינא דכבוד אב וכנ"ל, א"כ נ"מ בזה לאחר מיתת דאב וכמש"נ.



# אוצר חושן משפט

הגדרה חדשה ביזוטו של ים' ♦ בדין חצי נזק של צרורות  
וקרן תמה



הרב דוד שטרן  
כולל ישיבת שעלבים

## הגדרה חדשה ב'זוטו של ים'

### סברת הדין

א. בבא מציעא (כב, א): "תא שמע, דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק: מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת - דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם". מדברי הגמרא עולה שהגדרת אבידה, שחייבה התורה להשיב אותה, היא רק זו 'המצויה אצל כל אדם', אולם אם 'אינה מצויה אצל כל אדם' - לא חייבה את מוצאה בהשבה. אולם, לא התברר להדיא מדוע כך הוא.

אביי ורבא נחלקו (כא, ב) האם 'יאוש שלא מדעת' הוא יאוש או לא. כלומר, מה הדין במקרה של אבידה שמסתבר שכאשר בעליה ידעו מכך שאבדה יתייאשו, אולם מוצאה מצא אותה קודם הייאוש. לדעת אביי אין יאוש זה מועיל, ולרבא היאוש מועיל, והמוצא יכול לזכות באבידה<sup>א</sup>. הגמרא (שם) אומרת, שבמקרה של אבידה שנמצאה ב'זוטו של ים ובשלוליתו של נהר', גם אביי (שהלכה כמותו) מודה שהמוצא יכול לזכות בה משום ד"רחמנא שרייה". משמע מכאן, שהיתר זוטו של ים לכאורה אינו תלוי בסברא הנוגעת לדיני יאוש, אלא זהו חידוש של התורה, שהגדרת אבידה היא דבר שבמציאות רגילה עתיד להימצא ע"י אדם אחר.

בגמרא (כד, א) למדנו: "וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, ומן זוטו של ים ומשלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו שלו, מפני

א. לא נאריך כאן בהבדל שבין אבידה שיש בה סימן, שלגביה הגמרא אמרה ש'באיסורא אתא לידיה' ולכו"ע אין הייאוש מועיל (לדעת הרמב"ן זוהי הלכה בדיני יאוש, שאינו חל כאשר החפץ כבר ביד אחר, ולדעת התוספות הדבר תלוי בחיוב ההשבה שחל על המוצא קודם היאוש, ואכמ"ל), לבין אבידה שאין בה סימן, שמדברי הרמב"ם (פטו"ו מגזו"א ה"א) ושו"ע (רס, ט) משמע דעל אף שיאוש שלא מדעת אינו נחשב יאוש, אם מצאה אדם קודם יאוש - מותר לו להשתמש (בביאור הדין עיין כס"מ על הרמב"ם שם ובסמ"ע שם סקמ"ב, ש"ך ס"ק כו ונתיבות סקי"ג). ואכמ"ל.

שהבעלים מתיאשין מהן", וכתב בתוספות הרא"ש (שם) שהטעם דהבעלים מתיאשים קאי על המוצא בסרטיא ופלטאי, אולם המציל מן זוטו של ים זהו דין בפנ"ע, דאבודה ממנו ומכל אדם. וכן כתב הרמב"ן (מובא בשטמ"ק כב, ב): "מדקא נסיב לה תלמודא שאבודה ממנו ומכל אדם שמע מינה אין יאוש מתירה אלא אבידתה מכל אדם מתירה".

ב. אמנם, הרבה מהראשונים לא סברו כך, אלא כתבו דאף דין זה טעם יש בו, והסברא היא שכיון שאבוד ממנו ומכל אדם, ממילא אמרינן שהאדם התיאש מרכושו. כן משמע מדברי רש"י (בבא קמא סו, א ד"ה מוצא אבידה) שכתב שהמקור לדין יאוש בהשבת אבידה הוא מדרשת הפסוק הנ"ל דאבודה ממנו ומכל אדם, משמע שהכל תלוי ביאוש, וכ"כ להדיא הריטב"א (כד, א) ומקורו הוא בירושלמי (בבא מציעא פ"ב ה"א): "מניין לייאוש בעלין מן התורה רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק כן תעשה לחמורו וגו' את שאבוד לו ומצוי לך את חייב להכריז ואת שאינו אבוד לו ומצוי לך אין את חייב להכריז יצא יאוש בעלים שאבוד ממנו ומכל אדם". ולכאורה זו היא המשמעות הפשוטה של דברי ר' שמעון בן אלעזר (לעיל אות א, וע"ע בחידושי הרשב"א שם).

בגמרא (כד, ב): "ההוא גברא דאשכח ארבעה זוזי דציירי בסדינא ושדו בנהר בירן. אתא לקמיה דרב יהודה. אמר ליה: זיל אכריז. - והא זוטו של ים הוא! - שאני נהר בירן, כיון דמתקיל לא מיאש - והא רובא נכרים נינהו, שמע מינה אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב נכרים! - שאני נהר בירן, דישראל סכרו ליה, וישראל כרו ליה. כיון דישראל סכרו ליה - אימור מישראל נפל, וכיון דישראל כרו ליה - לא מיאש". משמע שהגמרא אומרת דלמרות שנהר בירן לכאורה הוי זוטו של ים, מוכח לנו שהבעלים לא מתיאשים, וא"כ ליתא לדין זוטו של ים. הרי לן, שדין זוטו של ים תלוי בעיקרו ביאוש.



### נפק"מ בין ההבנות

ג. בפשטות, הנפק"מ בין ההבנות היא בשאלה מה יהיה בדין אדם שאיבד חפץ בזוטו של ים, וצועק בפנינו שהוא לא התיאש, דאם זהו דין התורה צעקתו לא תועיל לו, ואם זה מטעם יאוש - צעקתו תשמע.

מדברי הרשב"א (כא, א) משמע שמעיקר הדין הלכה זו תלויה ביאוש, ואם כן היה מקום לומר שאדם שאמר שלא התיימש - לא יהיה ניתן לזכות באבידתו. אולם, הרשב"א לא קיבל הבנה זו, וסבר שכיון שבד"כ בני אדם מתיימשים - התורה הפקיעה ממנו לגמרי את האבידה והיא מופקרת לגמרי<sup>(2)</sup>. כלומר, לדבריו יש בפנינו שילוב בין שתי ההבנות דלעיל. בהתאם להבנתו זאת, הסביר הרשב"א שאדם שאיבד מטבע בחול (כו, ב), שלכאורה הוי זוטו של ים, אולם כיון שניתן להתאמץ ולמצוא את המטבע, אזי למרות שבסתמא אנו מניחים שהתיימש ומותר לזכות במטבע - אם הוא אמר להדיא שאינו מתיימש, אסור לזכות בה.

אמנם, אף למ"ד שהדבר תלוי ביאוש לגמרי, כתב הריטב"א (כה, א) שאם אדם יצעק שאינו מתיימש אין לקבל את דבריו "דשקורי משקר או בטלה דעתו אצל כל אדם".

על אף שנראה מדברי הראשונים שאם אדם יצעק שאינו מתיימש לא מהני (וצ"ע בדעת הרמב"ם בזה, ועיין לקמן), ייתכן שנמצא נפק"מ אחרות. שהרי, אם עיקר הדין הוא משום ייאוש אזי יחולו על כך דיני יאוש, ולשיטת הנתיב"מ (רסב, ג) ביאוש לא חשיב שיצא החפץ מרשותו עד שיבוא לרשות אדם אחר, וכן דיאוש של קטן לא מהני (נתיב"מ רס, יא) אולם אם זוהי הלכה חדשה, אזי יש לדון בדברים מטעם הפקר וגם בקטן מהני, וצ"ע.



### בירור בדעת הרמב"ם

ד. כתב הרמב"ם בפרק י"א מהל' גזילה ואבידה ה": "המוצא אבידה בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר שאינו פוסק אף על פי שיש בה סימן הרי זו של מוצאה שנ' אשר תאבד ממנו ומצאתה, מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאת זו שאבודה ממנו ומכל אדם שזה ודאי נתימש ממנה". משמע בפשטות, שדין זה תלוי ביאוש הבעלים, ואמרינן שבוודאי התיימש.

(ב). עיין חידושי שרידי אש (ב"מ סי' לד בסוף אות ב'), שהעלה סברא כזו וכתב שהיא 'דוחק גדול', ומסתבר שלא ראה את דברי הרשב"א, ועיי"ש בהרחבה בגדרי זוטו של ים.



אמנם, בפרק ו (הל' א-ב) כתב: "קורות ואבנים ועצים וכיוצא בהן ששטפם הנהר אם נתיאשו הבעלים מהן הרי אלו מותרין והן של מצילן ואם אינו יודע אם נתיאשו או לא נתיאשו חייב להחזיר ואין צריך לומר אם היו הבעלים מרדפין אחריהן. (הלכה ב) לפיכך המציל מן הנהר ומזוטו של ים ומשלוליתו של נהר ומן הגייס ומן הדליקה ומן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, אם ידע בודאי שנתיאשו הבעלים הרי אלו שלו ואם לא ידע יחזיר". והשיגו הראב"ד: "לפיכך המציל מן הנהר וכו' אם ידע ודאי שנתיאשו וכו'. א"א אלו דברי תימה הם".

נראה דהראב"ד הקשה כן משום דסבר שזוטו של ים תלוי בגזירת הכתוב, ולעומתו, הרמב"ם תלה זאת ביאוש. אמנם, לכאורה הרמב"ם סותר עצמו בזה, דלעיל הבאנו את דבריו בפרק יא, שם כתב שבסתמא בוודאי מתייאש, ואילו כאן כתב שצריך לשמוע שהבעלים אכן התייאשו.

לפיכך, נראה שלדברי הרמב"ם קיימות רמות שונות ב'זוטו של ים', וכן נראה למדקדק בלשונו. בפרק ו' כתב "המציל מן הנהר" ואילו בפרק י"א לשונו היא "המוצא", ובנוסף כתב שמדובר בנהר שאין לו הפסק. רוצה לומר, בפרק י"א מדובר בזרימה חזקה, שבד"כ לא ניתן למצוא שם דבר שנאבד, וא"כ ישנה וודאות מוחלטת שאכן המאבד התייאש, ונקט הרמב"ם לשון 'מוצא' – היינו שהאבידה הגיעה לידו. משא"כ בפרק ו, ולכן נקט לשון 'הצלה' – כלומר, שניתן לבוא ולהציל, ששם צריך לדעת שבעלי החפץ אכן התייאשו.

ויל"ע, אם לדעת הרמב"ם, במקרה המובא בפרק י"א מהני מה שאדם יצעק ויאמר שלא התייאש, או שבכה"ג מודה הרמב"ם למש"כ לעיל (אות ג) בשם הריטב"א, שבטלה דעתו אצל כל אדם (וע"ע בחידושי השרידי אש ב"מ לד).



## יאוש שלא מדעת לעומת זוטו של ים

ה. להלכה אנו פוסקים דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואם כן, יש להבין מה נשתנה דין זוטו של ים, לשיטות הסוברות שהדבר תלוי ביאוש בעלים, ואין זו הלכה בהגדרת אבידה? וכתבו כמה אחרונים (נחלת דוד ועוד) שהמח' בין אביי ורבא לשיטה זו היא דווקא בדבר שמסתבר שהבעלים יתייאשו, אולם בדבר שבוודאי

יהיה יאוש לא נחלקו, ובכה"ג אמרין לכו"ע דיאוש שלא מדעת הוי יאוש, ואכמ"ל<sup>א</sup>.



## הגדרת זוטו של ים

ו. במשנה בב"ק (קטו, א) דנו לגבי חבית של דבש שנשברה, ואדם שמחזיק חבית יין שפך את יינו והציל בה את הדבש, והדיון שם נסוב על השכר המגיע לבעל היין. הגמרא הקשתה מדוע יש בכלל בהצלת הדבש מצות השבת אבידה, שהרי כיון שהדבש נשפך הוא כבר מופקר, וע"ז השיבו דמיירי בכה"ג שעדיין לא נשפך (ונחלקו שם ראשונים האם במצב שעדיין לא נשפכה אך ועתידה להישפך כולה וא"א להציל ג"כ מוגדר כהפקר, או רק כשמגיע לקרקע חשיב כהפקר, והובאה המח' ברמ"א סי' רסד, ה). עכ"פ מבואר שבמצב שניתן להציל ע"י הדחק בוודאי לא חשיב כזוטו של ים. ואם כן, לכאורה זוטו של ים הוא באופן שאי אפשר להציל כלל.

אמנם, אם לא ניתן להציל, יל"ע כיצד המוצא מצליח להגיע אליה? ויש לומר, כמו שכתבנו לעיל, דמדובר בכה"ג שהמציאה הגיעה לידו, או שלאחר שנמצאו שהנהר חזר לאחוריו נמצאו המציאות בקרקעיתו היבשה (עיין רש"י ב"מ יב, א ד"ה דאקפי).

ז. כתב מהרי"ק בתשובה (שורש ז): "ולא מבעיא בנדון הזה דודאי היה ראוי להתייאש מכמה טעמים וכדכתבתי לעיל וה"ל כאבידה ששטפה נהר שאבודה ממנו ומכל אדם אלא אפילו היכא דלא ברי היזיקא בודאי ואפשר לומר שלא יאבד הממון אפילו הכי כיון שנאבד הוא ע"פ הרוב יש לומר שמתייאש דאמר בפרק אלו מציאות (דף כ"ד) וכן היה רשב"א אומר המציל מן הארי ומן הדוב וכו' הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשים מהם והרי לך דחשיב דריסת הארי יאוש גמור דומיא דזוטו של ים ושלוליתו של נהר דקתני סיפא ואלו בפ' הפועלים בסופו (דף צ"ג) וכן בפרק המקבל (דף ק"ו) קתני ברייתא רועה שהיה רועה עדרו ובא לעיר בא ארי ודרס זאב וטרף כו' אין אומרים אלו היה שם היה מציל אלא אומדים אם יכול להציל חייב ואם לאו פטור מדקתני אומדים אותן ש"מ שלפעמים אדם יכול

ג. ועיין מש"כ בזה באבן האזל (פי"א מגזר"א ה"י).

להציל מן הארי דאם אין יכול להציל לעולם מה אומד שייך שם ואפי' הכי אמר בפרק אלו מציאות (דף כ"ד) דהמציל מן הארי הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשים ממנו. הרי לך אף על גב דלפעמים דלעתים רחוקים אדם יכול להציל גם מן הארי מ"מ אין לתלות בכך ולומר דלא מייאש דאימר אמר שיציל מן הארי כיון דפשיטא דרוב פעמים אין אדם יכול להציל מן הארי כל שכן הכא דודאי לא היו יכולים להציל".

משמע מדבריו, דזוטו של ים היינו דבר שעל דרך הרוב לא ניתן להציל. כלומר - בד"כ במציאות כזו של אבידה, אי אפשר להציל, אבל ישנם מקרים בודדים שניתן להציל, ואעפ"כ חשיב כאבודה ממנו ומכל אדם. ואף לשיטות שהדבר תלוי ביאוש, הרי אפי' אם יש אחוזים בודדים שבהם ניתן להציל, אינו שם על לב, ומשו"ה אין אנו אומרים שלא מתיאש בגלל זה.

ח. יש לדון האם הדבר תלוי גם ביכולת ההצלה או גם ברגילות ההצלה. כלומר, האם דבר שיש יכולת להצילו אף אין בכך רגילות ג"כ יוגדר כזוטו של ים או שבכה"ג לא הוי זוטו של ים כיון שיש יכולת להצילו? ולמרות דלכאורה לא נכנס להגדרה של אבודה מכל אדם, שהרי מצויה היא, אלא שגם ביחס לכל אדם אין רגילות להצילו.

בהגדרת זוטו של ים כתב בעל המאור (יב, א מדפה"ר): "זוטו של ים ושלוליתו של נהר שנפלה לו האבדה באמצעות הנהר מקום שהמים שוללין בהם... ואין דומה לזה שטף נהר קוריו עציו ואבניו שזו השטיפה אינה בשלולית כלומר באמצעותו של נהר אלא בגדותיו ע"י רוב גשמים ואידי דיקירי פלטי להו מיא וממנו הם אבודים אבל לא מכל אדם שאפשר שיחסרו המים כשיגיעו למקום אחר ויניחום המים ברשות אחר" - משמע מדבריו, שדבר שהמים סחפו ממקום אחד, ומוליכים אותו למקום אחר, אין זה בגדר של אבודה מכל אדם. אך מדברי רש"י נראה שחלק על כך, וז"ל (כא, ב): "זוטו של ים - מקומות בשפת הים שדרך הים לחזור לאחוריו עשר פרסאות או חמשה עשר פרסאות פעמיים ביום, ושטף מה שמוצא שם והולך" (וכן נקטו הגו"כ על השו"ע חו"מ רנט, ז). משמע שאף נהר ששוטף דברים המונחים בצידו מוגדר כזוטו של ים. ייתכן שלדברי בעל המאור בעיני דבר

שבהכרח הוא אבוד מכל אדם, אולם לרש"י גם אם אינו אבוד, אלא שאין בני אדם מתאמצים להצילו - חשיב כזוטו של ים.

ט. ולכאורה יש להביא ראיה לשאלתנו, ממחלוקת הנוגעת למציל מן הדליקה בשבת, הביאה הבית יוסף (או"ח סי' שלד): "וכתב הר"ן (שבת מה, א מדפה"ר ד"ה חשבון) דמשמע מדברי רש"י שזוכין מן הפקר בדברים שמצילין אם רצו לעכבן מפני שאמר להם הצילו לכם כלומר לעצמכם והוא ז"ל כתב דאין צורך לכך דאפילו לא אמר להו הכי כיון שהוא אינו רשאי להציל יותר ממזון שלש סעודות הרי הוא מופקר לכל מידי דהוה אמציל מזוטו של ים ומשלוליתו של נהר (ב"מ כד.). והרב הגדול מהר"ר יצחק אבוהב ז"ל תירץ דלא דמי דשאני הכא דיכול להציל הוא אלא דאריא רביע עליה. ולי נראה דאין זו טענה דכל שאינו יכול להציל מאיזה טעם שיהיה הוה ליה כזוטו של ים". והנה כאן המחלוקת נוגעת לחפץ שבעליו אסור להצילו, ואדם אחר מותר, ואעפ"כ מוגדר כזוטו של ים (אלא דשיטת רש"י, עפ"י ביאור מהר"י אבוהב היא, שאינו מוגדר כך, משום שיש ביכולת בעל החפץ להצילו אלא שאסור מבחינה הלכתית).

ולכאורה תמוה לומר דמקרה זה הוא כעין זוטו של ים, שהרי הוא אבוד רק מבעל החפץ ולא מכל אדם. אפשר היה לומר, עפ"י הראשונים הסוברים דזוטו של ים תלוי ביאוש, שגם מציל מן הדליקה יכלל בהגדרה זו, כיוון שבוודאות הבעלים מתייאשים (ואולי נחלקו אם כתוצאה מדברי חכמים, האומרים שלא להציל, ניתן להניח שישנו ייאוש), הוי דומיא לזוטו של ים (ולא דמי ליאוש שלא מדעת, כיון שכאן ישנה וודאות!).

באופן אחר ניתן לומר, שאולי יש להביא מכאן ראיה לשאלתנו, וללמוד שהגדרת אבודה מכל אדם אינה תלויה רק ביכולת ההצלה אלא ברגילות להציל, וחפץ זה שאין רגילות להצילו, על אף היכולת, ג"כ מוגדר כאבוד ממנו ומכל אדם.



## פתרון לאבדות

י. אם כנים דברינו, שגם אבידה שאין רגילות ביד בעליה להצילה תוגדר כ'זוטו של ים', לכאורה נוכל ללמוד מכאן לימוד זכות גדול בענייני השבת אבידה

האוצר ♦ גיליון י"ב

שבזמנינו. כידוע, אנו נפגשים באבדות זולות ומצויות על כל צעד ושעל, בעת הליכה ברחוב, בחדר המדרגות, בבתי מדרש וכו', ובפשטות בעצם ראייתן אנו מתחייבין בהשבתן. אכן, ייתכן שבמציאות ימינו, שרבים רבים מאבדים חפציהם ולרוב כשיזכרו שאיבדום (ויכול להיות שיקח זמן רב מאוד עד שיזכרו בזה) - לא יתאמצו לבוא ולחפשם, הרי זו מוגדרת כאבדה ב'זוטו של ים', וממילא מותרת למוצאה. ובעיקר הדברים אמורים כלפי כלי כתיבה זולים.

אם יבוא השואל וישאל, הלא גם בזמן חז"ל מסתבר שאנשים אבדו אבדות שאין בהן סימן, שמסתמא התייאשו מהן, ואעפ"כ המגביהן בפשטות מתחייב בהשבתן<sup>1</sup> ואינו זוכה בהם, דהרי אמרינן שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. על כך נראה להשיב, שחובת השבת אבידה נמדדת בהתאם לזמן ולמקום - ועל כן מסתבר שבזמנם, שלא היו מצויים כ"כ חפצים פשוטים וזולים, אדם היה רוצה להמשיך ולמצוא את אבדתו. אולם בימינו, ביחס לדברים קטנים המצויים לרבבותיהם, כמו כלי כתיבה פשוטים וכדו', אפשר לומר שישנה וודאות מוחלטת שאדם לא יתאמצו לחפשם, לדברינו חשיב כמו זוטו של ים, וצ"ע למעשה.



הרב אליהו הכהן מרגליות

## בדין חצי נזק של צרורות וקרן תמה

א.

### בדין צרורות

א. בשיטת רש"י ותוספות

גרסינן בגמרא ריש ב"ק (ג:): "בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העלייה והא מבעיא בעי רבא דבעי רבא חצי נזק צרורות מגופו משלם או מן העלייה משלם לרבא מבעיא ליה לרבא פפא פשיטא ליה לרבא דמבעיא ליה אמאי קרי לה תולדה דרגל לפוטרה ברשות הרבים". רש"י בשמעתין, (ד"ה בחצי נזק צרורות וכו') כתב בפירושו: "דקי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס...". לעומת דברי רש"י, הרא"ש בפירקין (סימן א') העיר על דברי הרי"ף וז"ל: "הא דקאמר הלכתא גמירי לה דממונא הוא, להא לא בעי הלכתא דממילא ממונא הוא כיון דתולדה דרגל הוי ועיקר הלכה לחצי נזק גמירי, אלא הכי קאמר דאף על גב דתולדה דרגל הוי וממונא הוי הלכה גמירי לה דלא משלם אלא חצי נזק...".

התוספות בשמעתין (ד"ה לפוטרו ברה"ר וכו') התקשו בדברי רבא. נציג את קושיית התוספות: "וא"ת אמאי פשיטא ליה טפי מלשלם מן העלייה". וכתבו התוספות ביישוב קושי זה: "וי"ל כיון דמן הדין היה משלם נזק שלם ואתי הלכתא דלא משלם אלא חצי נזק אם כן אתי הלכתא להקל ולא להחמיר". בספר חידושי רבי נחום פרצוביץ בסוגיין (אות פ"ז) כתב שכוונת התוספות היא על דרך מה שכתב הרא"ש בסוגיין, דכל חידוש ההלכה היה רק לפוטרו מחצי נזק אבל לגבי אידך פלגא נשאר החיוב כדמעיקרא מדין תולדה דרגל, וזהו עומק דבריהם דההלכתא באה להקל ולא להחמיר.

לאור דבריו יוצא דרש"י, אשר משמעות דבריו היא דבעינן להלכתא ללמדנו דהוי ממונא ולא קנסא ופליג בסוגיין על דברי הרא"ש, ממילא פליג גם על תירוצם של התוספות. ותחזור קושיית התוספות לרש"י ועי' שם מה שיישב. ועיין

עוד בספר קהילות יעקב לגרי"י קנייבסקי (ב"ק סימן ט"ז אות ב') שגם הלך בדרך זו ויישב ק' התוס' לפרש"י.



## ב. האם חיוב חצי נזק צרורות הוי חיוב חדש

אמנם נראה לשדות נרגא בדרך זו ולבאר דתירוצ' תוספות אינו תלוי כלל בדעת הרא"ש ואינו סותר את דברי רש"י. לשם כך נקדים את הסוגיא בריש כיצד הרגל (יז:) ודברי הרא"ש לקמן (דף יט.) בהתייחסותו לבעיית הגמרא אי לסומכוס כח כחו ככוחו דמי או לא ולהשמטת בעיא זו על ידי הרי"ף.

גרסין בריש כיצד הרגל: "תנו רבנן תרנגולין שהיו מפריחין ממקום למקום ושברו כלים בכנפיהן משלם נזק שלם ברוח שבכנפיהן משלמין חצי נזק סומכוס אומר נזק שלם... אמר רבא בשלמא סומכוס קסבר כחו כגופו דמי אלא רבנן אי כגופו דמי כוליה נזק בעי לשלם ואי לאו כגופו דמי חצי נזק נמי לא לשלם הדר אמר רבא לעולם כגופו דמי וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה". בדף י"ט עמוד א' הגמרא הציגה ספק בדעת סומכוס. נציג את הספק: "בעי רב אשי כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לא מי גמיר הלכה ומוקי לה בכח כחו או דלמא לא גמיר הלכה כלל תיקו".

הרא"ש במקום התייחס להשמטת ספק זה בפסקי הרי"ף נציג את דבריו: "...רב אלפס ז"ל לא הביא הך בעיא משום דלסומכוס מבעיא ליה ולית הלכתא כוותיה, ולי נראה דיש נפקותא גדולה בבעיא זו דמתוך בעייתו משמע דפשיטא ליה כח כחו ככחו דמי לכ"ע ולרבנן משלם על כח כחו חצי נזק כמו על כחו ומבעיא ליה אי סומכוס גמר הלכתא דצרורות לכח כחו לחצי נזק כמו לרבנן כחו או דלמא לא גמר הלכתא כלל ואף על כח כחו משלם נזק שלם, אבל הא לא מיבעיא ליה אי גמר הלכתא ומוקי לה בכח כחו ולחייב חצי נזק ואע"ג דמן הדין פטור דכח כחו לאו כגופו דמי דבהא ליכא לאיסתפוקי דפשיטא דהלכתא לגרועי תשלומין אתא ולא לחייב במקום שראוי לפטור ומשום הכי לא קאמר לעיל (דף י"ז עמוד ב') לא דכ"ע כחו לאו כגופו דמי וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה דמשלם חצי נזק

משום דפשיטא ליה דהלכתא לגרועי אתא כדאמרינן גבי סוכה אתאי הלכתא וגרעתא לשלישית ואוקימתא אטפח".

מהסוגיא בריש כיצד הרגל חזינן דלא כהבנת הקה"י בדעת רש"י. בגמרא שם מבואר דלולא ההלכתא של חצי נזק היה הדין דצרורות דרגל חייב נזק שלם, ולא כהבנת הקה"י, שלולי ההלכה למשה מסיני היה צרורות דרגל פטור לגמרי מצד הסברא.

לאור זאת, נראה לבאר את מחלוקת הרא"ש ורש"י באופן אחר. סברת הרא"ש מבוארת כהנ"ל בספר קה"י, דההלכתא פטרה מחצי נזק וממילא נשאר מהחוב של רגל רק חוב של חצי נזק. לכן לא יתכן דבעינן להלכתא להא דהוי ממונא ולא קנסא.

אמנם את סברת רש"י נבאר, דאף על פי דלולא ההלכתא היה חייב נזק שלם, ההלכתא מחדשת דחוב תשלומי הנזק בצרורות נעקר לגמרי ופטור, אלא שההלכתא מחדשת חוב חדש של תשלומי חצי נזק. לכן לרש"י בעינן לחדש בהלכתא בחוב החדש של חצי נזק דהוי חוב ממונא ולא קנסא. לעומת רש"י, לרא"ש לא בעינן כלל לחדש דחוב התשלומים הינו חוב ממונא, דהרי וודאי דהחצי נזק מהחוב השלם נשאר חוב ממונא כמו שהיה, ולא קנסא<sup>(א)</sup>.



### **ג. הצעה שרש"י ותוספות אינן שיטות חלוקות**

לאור זאת אפשר לבאר בכוונת התוספות דפליגי על הרא"ש וסוברים כרש"י, דחצי נזק דצרורות הוא חוב חדש אחר שנעקר החוב הראשוני, ואף על פי כן מיקרי דההלכה באה להקל ביחס לחוב המקורי של רגל בצרורות שהיה לולא ההלכתא. את העיקרון שההלכתא באה להקל ילפינן מהא שההלכה חייבה רק חצי נזק ולא נזק שלם כחוב הראשוני, כמבואר בתוספות

נקדים הקדמה קצרה טרם נוכיח את דרכנו. להבנת הקה"י בשיטת התוספות מוכרחים לומר דבכל חוב נזק שלם מעלייה ישנו לצורת חוב התשלום של מגופיה שבחצי נזק, דאם לא נאמר כן, לא נוכל לבאר את ספקו של רבא,

(א). ביאור זה של מחלוקת רש"י והרא"ש נמצא בספר חדושי רבי אריה לייב (מאלין) חלק א' סימן ס"ו.



שהסתפק אי חצי נזק צרורות מעלייה או מגופיה, וזאת מפני שלקה"י שיטת תוספות היא דחויב חצי נזק צרורות הינו חלקו של החיוב המקורי של נזק שלם שברגל. לאור זאת נצטרך לומר, שכל חיוב תשלומים מעלייה של נזק שלם כולל שיעבוד נכסים על כל נכסיו ובכללם השור שהזיק<sup>ב</sup>, כלומר הדין של מגופיה שבשור תם נכלל גם בחיוב של נזק שלם מעלייה במועד.



### ד. הוכחות לדחות את שיטת הקה"י

אחר הקדמה זו נראה להביא שתי ראיות לדברינו בסברת התוספות ודלא כקה"י. הראיה הראשונה מתבססת על הגמרא בב"ק דף י"ג עמוד ב': "נכסים המיוחדין: למעוטי מאי וכו', במתניתא תנא פרט לנכסי הפקר, ה"ד אילימא דנגח תורא דידן לתורא דהפקר מאן תבע ליה, אלא דנגח תורא דהפקר לתורא דידן, ליוזיל וליתיה, בשקדם וזכה בו אחר".

בכתבים על הש"ס המיוחדים לגר"ח מבריסק מודפס ביאור לסוגיא זו: "אמר הגר"ח זצ"ל דשאני שעבוד השור, היינו שעבוד שחל על השור מכל שעבודים דעלמא, דהנה בכל השעבודים דעלמא חל מקודם חיוב אקרקפתא דגברא מדין פריעת בע"ח מצוה וזה עושה שעבוד על הנכסים, אבל בשור חל השעבוד על השור מבלי שיחול מקודם על הבעלים חיוב. וראיה לזה מדברי הגמ' דף י"ג וליזיל וליתיה בשקדם וזכה בו אחר, הרי דאי לאו גזירת הכתוב דהפקר פטור היה נוטל השור מהזוכה אף שלא היה הוא בעלים בשעת הנגיחה ולא היה יכול לחול חיוב אקרקפתא דגברא מ"מ היה חל השעבוד על השור מבלי אמצעי מהבעלים, וא"כ גם לאחר הגילוי דקרא דהפקר פטור, מ"מ אופן השעבוד כמו שהיה הנהו נשאר עד עכשיו וחל השעבוד על השור גופא".

מבואר בדברי הגר"ח דאין שייך כלל לומר דחויב מגופיה שבשור תם נכלל בחיוב מעלייה של שור המועד, דוודאי דליכא לשעבוד המיוחד שבשור תם בחיוב נזק שלם של רגל מועדת<sup>ג</sup>.

(ב). עיין ברבותינו האחרונים הסוברים שיש שיעבוד נכסים במטלטלין בני חורין (ב"מינה") והרי השור הינו חלק מהמטלטלין של המזיק.

(ג). הערת העורך: נראה פשוט דאין כוונת הגר"ח לדין מגופיה דתמות כלל, דהא בגמ' שם הלא אירי בכל שור הפקר ולא דווקא בשור תם, אלא כוונתו "לחיובא דשור" שהוא החיוב הבסיסי קודם לחידוש

הראיה השנייה מתבססת על הגמרא בב"ק דף ל"ג עמוד א': "מתני' שור שוה מנה שנגח שור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום נוטל את השור: גמ' מתניתין מני רבי עקיבא היא דתניא יושם השור בב"ד דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר הוחלט השור במאי קמיפלגי ר' ישמעאל סבר בעל חוב הוא וזווי הוא דמסיק ליה ור' עקיבא סבר שותפי ניהו וכו'".

מבואר בדברי רבי עקיבא דדין מגופיה לא הוי שיעבוד נכסים רגיל, אלא דין של שותפין. והלא ודאי שלרבי עקיבא אי אפשר לומר דבדין תשלומי נזק שלם מעליה נכלל דין יוחלט השור<sup>(ד)</sup>.

עוד אסמכתא לדברינו נמצאת בדברי התוספות ב"ק דף יח: (ד"ה היכא דלא מפריך): "וא"ת ונימא איפכא ק"ו לשלם מן העלייה ודיו לח"נ וי"ל דהכי שפיר טפי דכי אמר דיו לעניין מגופו לא משנינן מח"נ כלל מכמו שהיה אלא שאנו מוסיפין עליו עוד ח"נ אחר אבל אי אמרת דיו לח"נ עקרת ליה לגמרי מח"נ קמא דמפקא ליה מתשלומי גופו ומוקמינן אתשלומי עלייה ובכל צד שאנו יכולין לעקור קל וחומר ולקיים דיו יש לנו לקיים".

מבואר בדברי התוספות שהיחס בין חצי נזק לנזק שלם שונה מהיחס בין "מגופיה" ל"מעליה". נראה ביאור הדברים כדברינו, חצי נזק הינו חלק מחלקי התשלום של נזק שלם מה שאין כן "מגופיה" אינו חלק מתשלומי ה"מעליה". ההפרש בין חיוב חצי נזק לחיוב נזק שלם הינו הפרש בכמות התשלום, ההפרש בין חיוב "מגופיה" לחיוב "מעליה" הינו הפרש באיכות התשלום.

---

התורה שחל גם אחריות על הבעלים, וכדברי הראב"ד (פ"ח מג"מ ה"ה) שבדיניהם תופסים את גוף המזיק ונפרעים ממנו עיי"ש. ואף שנכון לומר שדין מגופו של תם יסודו במה שלגבי תם השאירה התורה את בסיס החיובא דשור דאכתי לא הועדו בעליו להטיל עליהם האחריות.

תשובת המחבר: חיובא דשור איני יודע מהו, ואם הוא בדיניהן מניין לנו שכן יהיה בדיני ישראל. בכל אופן, פשוט שאין לנו בדיני ישראל שום שיעבוד נכסים מיוחד על שור המועד. כמו"כ, עיין חידושי ר' שמואל רוזובסקי ובספר איילת השחר דכתבו במפורש דדינא דהגמרא איירי דווקא בשור תם. עוד עיין בספר או"ש פ"ב גניבה ה"א דמבואר דהגמרא איירי בשור תם דווקא.

תשובת העורך: חיובא דשור הוא האשמה כביכול של השור עצמו ואין לו שום שיכות לשיעבוד נכסים של הבעלים, וזה חזינן משור הפקר.

(ד). דהרי בצרורות הוי מועד מתחילתו ולא שייך לומר דצד תמות במקומה עומדת.

לאור שלושת מקורותינו נסתרים דברי הקה"י<sup>(1)</sup>, בביאור דברי התוספות. אמנם, לדרכנו דברי התוספות אתי שפיר דחיוב חצי נזק של צרורות הוי חיוב חדש גם לשיטת התוספות<sup>(2)</sup>.



### ה. ביאור שיטת הרא"ש

הקשו לי התלמידים: לאור דברינו, מספקו של רבא מוכרח דחיוב חצי נזק צרורות הוי חיוב חדש, אם כן יהא קשה על שיטת הרא"ש, דפליג על רש"י ונקט

(ה). בביאור דברי הקה"י, שכתב בביאור דעת רש"י "דמצד הסברא הו"א דצרורות דרגל פטור לגמרי", יתכן לומר, דאף על פי שלולי ההלכתא הוי חייב נזק שלם, ההלכתא עוקרת את החיוב של רגל לגמרי, כפי שהוכחנו, ומחדשת חיוב חדש. ממילא זה מיקרי הלכתא לחומרא, שמצד הסברא אחר שההלכתא עקרה את חיוב רגל, הסברא נותנת שיהא פטור.

עוד אפשר לבאר בהבנת הקה"י בדברי רש"י, לפי מה שביאר בספר ברכת שמואל (ב"ק סימן י"ט, אות ב') את דברי הגמרא בב"ק דף י"ז עמוד ב'. הברכ"ש הכריח את פירושו משיטת הרמב"ם ויישב בזה את קושיית הגר"ח ד טעביל. עיין שם בדבריו.

אמנם, אכתי קשה על דברי הקה"י בהבנת דברי התוספות מיוחלט השור דרבי עקיבא ומהוכחת הגר"ח בגדרי חיוב חצי נזק. אולי נדחוק בהבנת הקה"י בדבין מגופיה איכא שתי הלכות, איכא דין בסיסי של תשלומי מגופיה ועל דין זה ישנו דין נוסף דתשלומי המגופיה יהיו בגדרי יוחלט השור וכן שהשיעבוד על השור לא יהיה תליא בשיעבוד הגוף של הבעלים ויהיה שיעבוד עצמי. לאור זאת, אפשר לפרנס את הבנת הקה"י בדברי התוספות, דמצי להשאיר את דין ה"מגופיה" הבסיסי בצרורות ללא יוחלט השור והשיעבוד העצמי. אמנם, אכתי צריך עיון אי מצי לבאר דרך זאת בהבנת הקה"י, בפרט לאור הוכחתנו השלישית מהתוספות ב"ק י"ח, לה לא מצאנו מזור להבנת הקה"י וצ"ע.

הערת העורך: לא הבנתי מה קשיא ליה כלל על שיטתם, הלא פשוט שאין כוונתם שאם נפחית את תשלומי הנזק שלם לחצי מיד גם ישלם מגופו כי הוא נמצא כביכול גם במהות התשלומין של שור מועד, אלא שהוא חלק מההלכה של ח"נ צרורות להקל ולהשוותו לשור תם הן לעניין החצי נזק והן לעניין דמגופו משלם, אבל פשוט שהוא מהלכה ולא ממילא.

תשובת המחבר: לקה"י גדר הלכה דאחר שנפטר מחצי נזק, ממילא נשאר חייב רק חצי נזק. אם לא נאמר כן, יהיה קשה, מדוע הקה"י ממאן לבאר את שיטת תוספות כרש"י דכתב דההלכתא מחדשת לנו דהוי ממונא ומכריח דתוספות פליג ארש"י. בהחלט להבנת העורך, נוכל לומר דאף על פי שההלכתא באה להקל דמשלם רק חצי נזק, ההלכתא מסייגת את הקולא דהוי ממונא ולא קנסא. מנין לעורך שההלכתא באה להקל ולהשוותו לגמרי לשור תם.

(1). בספר חדושי רבי אריה לייב (מאלין) חלק א' סימן ס"ו. מוזכר שב"מעליה" ליכא לתשלומי "מגופיה", אמנם, שם בספר לא ביאר ר' לייב מאלין את טעמו.

שלא יתכן דבעינן להלכתא דהוי ממונא. אמנם, נראה בביאור דעת הרא"ש דזה גופא הוא ספקו של רבא אי חצי נזק צרורות מגופיה משלם או מעלייה משלם. ביאור הדברים - דרבא נסתפק אי חצי נזק צרורות הוי חיוב חדש, ואז מוכרח דהוי דין של תשלומי מגופיה בחצי נזק צרורות, דהרי ליכא חצי נזק מעלייה, או דהלכתא של חצי נזק הוי רק מיעוט מתשלומי כל הנזק, אך תשלומי החצי נזק צרורות הוי חצי החלק של החיוב השלם המקורי של רגל, וממילא מוכרחים לומר דיהא חייב מעלייה, דליכא רגל דהוי אורחיה דמשלמת מגופיה.

לאור זאת, לרב פפא דפשוט ליה דחצי נזק צרורות משלם מעלייה, פשוט דלא הוי חיוב חדש ולכן לא בעינן להלכתא דחצי נזק הוי ממונא בצרורות, וזאת כוונת הרא"ש<sup>1</sup>. לדברינו, גם לדעת הרא"ש אנו זקוקים לביאורנו שדברי התוספות אתי שפיר גם אי נימא דהוי חיוב חדש, זאת מפני, דבתוספות מבואר דגם לפי הצד דמגופיה משלם מכל מקום פשיטא דפטור ברשות הרבים.



### **ו. ביאור נוסף בשיטת התוספות**

על פי דרכנו אפשר ליישב את הסתירה מהתוספות ריש ב"ק הנ"ל לתוספות ב"ק דף כ"ב עמוד א' ד"ה ורבי יוחנן: "ורבי יוחנן בדאנחה אנוחי, לא מצי למימר באדייה אדויי ועל כל הגדיש ח"נ דאי כח כחו לאו ככחו דמי הוי על כל שאר הגדיש פטור". הרא"ש הנ"ל (ב"ק דף י"ט עמוד א') העיר על דברי התוספות דחזינן בדעת התוספות שלא כדבריו. לאור זאת, לקה"י ולר' נחום, אשר ביארו ששיטת תוספות ריש ב"ק (דף ג' עמוד ב') כשיטת הרא"ש ודלא כרש"י נמצא סתירה בדברי התוספות.

לדרכנו אתי שפיר ונשכלל את דברינו. עד כאן ביארנו שכוונת תוספות היא דההלכתא של חצי נזק צרורות הוי לקולא, דהקולא הוי ביחס לנקודת המוצא בפועל, כלומר ההלכתא מתייחסת למצב של אילו ההלכתא לא היתה עוקרת את חיוב רגל בצרורות דהוי בפועל חייב נזק שלם בצרורות דרגל. ממילא זה מיקרי דההלכתא לקולא. אמנם, כדי ליישב את דברי התוספות ב"ק דף כ"ב נוסף ונאמר

(ז). עיין רא"ש בפרק א' ובפרק ב' דפסק כרב פפא.

דההלכתא לא מתייחסת לדין בפועל בצרורות שהיה לולא ההלכתא, באופן שהיא עוסקת. אלא דאף על פי שאילולא ההלכתא היה פטור לגמרי בצרורות, ההלכתא מתייחסת לדין רגל הרגיל. כלומר, דביחס לדין רגל ממש וודאי הוי ההלכתא לקולא בכל גווני.

לאור זאת, נאמר בכוונת התוספות דגם באופן של כח כחו, שהיה פטור מכל מקום, מיקרי דההלכתא הוי לקולא ביחס לאופן של רגל ממש. אם כי הפרונו על המידה בביאור זה, אך יישוב זה אפשר שהינו מתיישב על הדעת. זאת, בניגוד להבנת הקה"י ור' נחום, אשר לדבריהם לא נוכל ליישב את דברי התוספות כלל. כמובן שהרא"ש מיאן בהבנה זו ולכן שלל את דברי התוספות.

העירוני התלמידים: אפשר דיש לערער על מה שדקדקנו כדרך המבוארת בדברי רבותינו, דרש"י והרא"ש פליגי אי הוי חיוב חצי נזק צרורות חיוב מחודש או דהוי חצי חיוב המקורי של רגל. מחד גיסא, אפשר דגם רש"י יסבור דחיוב חצי נזק צרורות הוי חצי החיוב המקורי של רגל. אנו נפרש את כוונת רש"י, במה שכתב דההלכתא אומרת לנו דהוי ממונא, דכוונתו דההלכתא שוללת דהוי חיוב חדש ואז היה אפשר לומר דהוי חיוב של קנסא. כוונת רש"י היא רק לומר דההלכתא מלמדת אותנו דהוי חיוב ממונא מחמת דהוי החיוב המקורי של רגל.

מאידך גיסא, אפשר לומר דגם דעת הרא"ש הינה דחיוב חצי נזק צרורות הוי חיוב חדש. מה דנקט הרא"ש דאין צריך שההלכתא תלמד אותנו דהוי ממונא כוונתו דאף על פי דחיוב חצי נזק של צרורות הוי חיוב חדש<sup>(ח)</sup>, אין צריך ללמדנו שהחיוב המחודש לא הוי קנסא והוי ממונא. זאת מפני, שאין סברה שהחיוב החדש של ההלכה של חצי נזק יהיה שונה לגמרי מהחיוב הקדום של רגל, אלא רק במה שנאמר בהלכתא של חצי נזק צרורות במפורש. אמנם הפשטות הינה כדברי רבותינו.

השתא דאתינן להכי יש לדון בגדרי חיוב תשלומי חצי נזק של צרורות, בין לדעת רש"י דהוי חיוב חדש של תשלומים, בין לדעת הרא"ש דהוי חצי של החיוב הקדום, יש לשאול מהו גדר החיוב של חצי נזק צרורות. אפשר דדין חצי נזק צרורות הוי חיוב תשלומים על כל הנזק, אלא שההלכתא אומרת לנו שחייב

(ח). מאחר שהחיוב הקדום של רגל נעקר על ידי ההלכתא.

לשלם רק על חציו של הנזק. ביאור הדברים הינו שבצרורות של רגל יש דין מזיק על כל הנזק, אלא שהתורה מיעטה בתשלומי הנזק וחייבה רק על חציו של הנזק. במילים אחרות הדין של חצי נזק הוא בתשלומים ולא בהיזק. אמנם, אפשר לומר דדין תשלומי חצי נזק צרורות הוא חיוב רק על חצי הנזק. ביאור הדברים הוא שבצרורות של רגל יש דין מזיק רק על חצי נזק ועל מה שיש דין מזיק יש חיוב מלא של תשלומים. במילים אחרות הדין שלל חצי נזק הוא בנוק ולא בתשלומים.

אפשר דישנה נפקא-מינה בין שני הצדדים לעניין איסורא<sup>ט</sup>, אי החיוב הוא רק על חצי מזיק, ליכא איסורא אלא רק על חצי ההיזק, מה שאין כן אי החיוב הוא על כל ההיזק אלא שחייב רק חצי מהתשלומים, אם כן הוא איסורא על כל ההיזק. מהנראה שבנידון זה נחלקו רבותינו הראשונים, רש"י ותוספות בשמעתתא דשני שוורין תמין שחבלו זה בזה, כפי המבואר בפרק ב' שלפני-נו.



## **ב.**

### **בדין קרן תמה**

#### **א. הצגת מחלוקת רש"י ותוספות**

גרסינן במשנה בבא קמא (דף לג.): "שני שוורין תמין שחבלו זה את זה משלמין במותר חצי נזק שניהן מועדין משלמין במותר נזק שלם אחד תם ואחד מועד מועד בתם משלם במותר נ"ש תם במועד משלם במותר חצי נזק וכן שני אנשים שחבלו זה בזה משלמין במותר נזק שלם אדם במועד ומועד באדם משלם במותר נזק שלם אדם בתם ותם באדם אדם בתם משלם במותר נזק שלם תם באדם משלם במותר חצי נזק ר' עקיבא אומר אף תם שחבל באדם משלם במותר נזק שלם".

---

ט). עיין בספר ברכת שמואל (ב"ק סימן ב') דבדין מזיק איכא תרתי, ישנו לדין חיוב ממון של תשלומי נזיקין וישנו לדין איסור להזיק. לאור זאת, צריך לדון בכל הפרטי דינים אי הוי תלויים בדין ממון או בדין איסור, כפי שדן שם לעניין פטור שן ורגל ברשות הרבים, פטור כלים בבור, טמון באש ודין קרן תמה. נידון זה מופיע גם בספר חידושי רבי ראובן (גראזאוסקי), ב"ק סימן ב' "בעניין שמירת נזיקין". אמנם, אפשר גם להסתפק את ספקנו רק בגדרי דיני ממונות שבמזיק ולהפריש את חקירתנו מדין איסור שבמזיק, ודו"ק.

כתב רש"י שם: "מתני' במותר. שמין מה הזיקו של זה יותר על נזקיו של זה ובאותו מותר משלם מי שהזיק יותר את החצי: מועד בתם משלם במותר. כלומר אם הוא הזיק את התם יותר משהזיקו תם". וראה בתוספות (ד"ה שני שוורים וכו') בקושייתם ובתירוצם: "תימה דכולה מתניתין שאין צריכה היא וי"ל דלרבי עקיבא אצטריך שלא תאמר כיון דאית ליה יוחלט השור לניזק אם כן שורו של זה קנוי לזה. ואם הקדישו קדוש קמ"ל דלא אמרינן הכי ואפילו לרבי ישמעאל נמי נ"מ אם נאבד האחד שלא יאמרו הבעלים אגבה כל חצי נזקי משלך ואתה תפסיד נזקך שנאבד שורי שמשלם מגופו".

הרא"ש ביאר שם (פרק שלישי אות י"ג) שרש"י ותוספות נחלקו: "שני שוורים תמין שחבלו זה בזה פירשו התוספות דכולה משנה כדי נקטא דאין בה שום חדוש. ומתוך פרש"י נ"ל שר"ל שיש חידוש גדול במשנה וזה לשונו במותר שמין מה שהזיקו של זה יותר מנזקו של זה ובאותו מותר שהזיק יותר משלם החצי. מועד בתם משלם במותר כלומר אם הוא הזיק את התם יותר משהזיקו תם. ומה שהוצרך לפרש מועד בתם וכו' כבר פירש לנו פירושו של במותר אלא דקדק בלשונו אם הוא הזיק בו יותר משהזיקו תם לומר לך שהתם משלם נזק שלם בנגיחה זו. כגון אם חבל מועד בתם חמשים ותם במועד ארבעים הדין נותן שישלם מועד בתם שלשים קמ"ל שאין משלם אלא עשרה דהיינו יותר על מה שהזיקו תם. וסברתו משום שהתחילו כאחת אין כאן חבלה אלא המותר. ולשון במותר משמע כפירושו דמשמע אמותר חבלה קאי ולא אמותר חיוב התשלומין. והתוס' לא הסכימו על זה כיון שפירשו דמשנה שאין צריכה היא". עד כאן דברי הרא"ש.



## ב. ביאור מחלוקת רש"י ותוספות

בביאור מחלוקת התוספות ורש"י שכתב הרא"ש צריך להעיר הערה. במושכל ראשון נראה שכוונת הרא"ש הינה דלרש"י רק המותר שבנזק בשני שוורים שחבלו זה בזה מוגדר כנזק, מה שאין כן הנזקים המקבילים זה לזה בערכיהם אינם מוגדרים כנזק. לעומת זאת, תוספות חולקים וסוברים דכל הנזק חשיב מזיק והנזקים אינם מתקזזים זה בזה לפי ערכיהם. כתוצאה מזאת, נחלקו באופן שנקט הרא"ש, כגון אם חבל מועד בתם חמשים ותם במועד ארבעים. אם הנזקים אינם

מתקזזים, הדין נותן שהקיצוץ יעשה על התשלומים ומועד ישלם שלושים. אם הנזקים מתקזזים הדין נותן שהמועד ישלם עשר.

אמנם, נראה דביאור זה בכוונת הרא"ש לא יתכן כלל. זאת, מפני שהתוספות ביארו דלר' עקיבא הנפקא מינה הינה לעניין שלא נאמר יוחלט השור בשיעור הנזק המקביל בערכו למה שניזק התם, ולפי ר' ישמעאל ביארו התוספות שהנפקא מינה הינה לעניין אי נאבד השור. מבואר בדברי התוספות שגם הם מבינים שהנזק מתקזז ואינו נחשב חבלה אלא המותר. על הנזק המתקזז אין כלל דין נזק כדי שנאמר בו יוחלט השור, לעניין הקדיש, או יושם השור, לעניין אי נאבד. אי נאמר דתוספות חולקים על רש"י וסוברים שהנזקים אינם מתקזזים אלא התשלומים, לא נוכל להבין את סברת תירוצם, שיש נפקא מינה לעניין הקדש ואבדה.<sup>9</sup>

אם כנים דברינו, צריך ביאור בכוונת הרא"ש בדעת התוספות. הנראה בביאור דברי הרא"ש בכוונת התוספות הוא דגם תוספות מודים לרש"י דהנזקין מתקזזים ואין דין מזיק אלא רק על המותר. אמנם, תוספות ורש"י נחלקו בגדרי דין חצי נזק בשור תם. רש"י סבר שדין חצי נזק בשור תם הינו דאף על פי שיש דין מזיק על כל הנזק, חיוב התשלומים הינו רק על חצי הנזק ודין חצי נזק תם הינו דין בתשלומי הנזק ולא בדין מזיק. במילים אחרות, בשור תם התורה חייבה על כל הנזק לשלם רק את חציו של הנזק. ממילא, לאור זאת, כאשר אנו מקזזים את הנזקים אנו מתייחסים לנזק כולו שכל אחד הזיק בפועל לרעהו וגם הנזק שהשור התם הזיק נחשב כולו כנזק לעניין הקיצוץ.

בניגוד לדעת רש"י, תוספות סוברים שדין חצי נזק בשור תם אינו שיש דין מזיק על כל הנזק וחיוב התשלומים יהיה רק על חצי הנזק ודין חצי נזק תם הינו דין בתשלומי הנזק ולא בדין מזיק, אלא דעת תוספות היא דחיוב תשלומים של חצי נזק בשור תם נובע מכך שיש דין מזיק הינו רק על חציו של הנזק. במילים אחרות, בשור תם התורה חייבה רק על חצי הנזק, ממילא תשלום חצי נזק הינו תשלום מלא של כל הנזק שעליו יש לו דין מזיק, אלא שיש לו דין מזיק רק על חצי. ממילא, לאור זאת, כאשר אנו מקזזים את הנזקים אנו מתייחסים רק לחצי

(י). הערת העורך: מדברי הרא"ש נראה שכלל לא עמדו לפניו תוס' שלפנינו שיישבו את שאלתם. אולם גם לגופם של הדברים איני רואה הכרח, כי גם אם הקיצוץ נעשה רק בתשלומים ולא בנזק גופו, אי אפשר עכ"פ לתפוס את גוף השור בגלל הנזק שנעשה, דעכ"פ אינו חייב לו, ולמה יפסיד השור בגלל הנזק.



נזק של שור התם, שרק עליו ישנו דין מזיק. לסברת התוספות, אין לנו להתחשב בנזק בפועל לעניין הקיזוז, אלא רק בנזק שיש עליו דין מזיק. נמצאנו למדים שהחקירה שהצבנו בסוף פרק א' הינה מחלוקת רש"י ותוספות.

לאור זאת, ניחא מה שכתבו התוספות לעניין יוחלט השור לרבי עקיבא ואבידה לרבי ישמעאל, שעל חיובי התשלומים המתקזזים זה בזה לא שייך הקדש ואבידה שהרי אין כאן כלל חיוב תשלום, שהרי אין כאן נזק. בניגוד לזה, על המותר בהחלט שייך הקדש ואבידה, שהרי כנגד המותר יש דין מזיק וחיוב תשלומים. אף על פי כן ההתקזזות ביחס לנזקו של השור תם הינה רק על חצי נזק, מפני שלשור תם יש דין מזיק רק על חצי.



### ג. האם גדר חצי נזק של קרן תמה זהה לגדר חצי נזק צרורות

השתא דאתינן להכי נשאר לנו לברר אי גדרי ההלכתא דדין חצי נזק צרורות מקבילים לגדרי דין חצי נזק צרורות ומחלוקת רש"י ותוספות קיימת גם בגדרי חצי נזק צרורות, כל מר כדאית ליה, או שנאמר דגדרי חצי נזק צרורות שאני מגדרי חצי נזק בשור תם.

בדברי שמואל, ב"ק דף מ"ד עמוד א', דבשור שהיה מתחכך בכותל ונפל על האדם חייב כופר שאלה הגמרא שם בעמוד ב' "ואכתי צרורות ניהו". בספר נחלת דוד ביאר דבצרורות ליכא כופר מחמת דכופר שלם אמר רחמנא ולא חצי. אמנם, ביאור הנחל"ד יהיה קשה מדברי התוספות בב"ק דף מ' עמוד א'. שם התוספות (ד"ה כופר שלם וכו') כתבו: "והא דמשלם תם חצי כופר לרבי יוסי הגלילי היינו כופר שלם דידה" ולא דמי לשני שותפים. עיין בספר חידושי רבי ראובן (גראזאוסקי, ב"ק סימן ב' "בעניין שמירת נזיקין") שהקשה כן על דברי הנחל"ד, וכתב ליישב שהתוספות לא אמרו אלא בתם שאין כאן אלא חצי מזיק ועל כרחק החצי היינו כופר שלם דידה אבל בצרורות הוא מזיק גמור ואין הפטור אלא בתשלומים ועל כרחק הוי ליה חצי כופר.

דברי ר' ראובן, שדין המזיק בשור תם הינו רק על חצי הנזק, מתאימים לשיטת התוספות, כפי שביארנו בפרק א', שבשור תם הינו מזיק רק על חצי הנזק ודלא

כרש"י. לאור זאת, ביאור דברי התוספות ב"ק דף מ' הינו לשיטתם וצריך לתת את הדעת על ביאור דעת רש"י בנידון זה. יש מקום לפלפל בדעת רש"י ולומר דדעתו הינה איפכא מסברת התוספות. ביאור כוונתנו הינה דלרש"י דבחצי נזק של שור תם הוי מזיק על הכל (כפי שביארנו לעיל בפרק א'), בניגוד לזאת, חצי נזק צרורות הוי מזיק רק על חצי הנזק. לאור זאת, אולי נוכל לומר בדעת רש"י דהסברא הינה איפכא מסברת התוספות, כלומר, נכריע שפטור של כופר שלם ולא חצי כופר שייך רק כאשר החיוב מזיק הינו רק על חצי, מה שאין כן בשור תם, שהינו מזיק על כל הנזק והחצי הינו רק דין בתשלומין והינו תשלום על כל הנזק לא שייך הפטור של חצי כופר.

על ידי דרך זאת נוכל לפרנס את דעת הנחל"ד הנ"ל ולהצילו מקושיית ר' ראובן בדרך הפוכה. נוכל לחלק שבחצי נזק צרורות ליכא כופר דאין זה כופר שלם, דהוי מזיק רק על חצי, מה שאין כן בחצי נזק של שור תם דהוי מזיק על הכל אלא דהוי רק חצי תשלום הוי כופר שלם.

במילים אחרות, לתוספות בפטור של חצי כופר הגדרת החצי מתייחסת לחצי התשלום ולרש"י בפטור של חצי כופר הגדרת החצי מתייחסת לחצי הנזק. יש להעמיק בהצעת סברא זו, אלא שאין כאן המקום להאריך<sup>(א)</sup>.



יא). לאור דברינו, אפשר ליישב קושיא חמורה. הגרי"ז בספרו על הרמב"ם, הלכות נזקי ממון, מבאר את השיטמ"ק ריש כיצד הרגל. השיטמ"ק מבאר דחידוש המשנה בשן דחיה, אף על פי שהמשנה כבר נקטה דין רגל בתרנגולים, הינו דגם בשן דחיה, הנלמדת משן דבהמה פטור, ברשות הרבים. היוצא מדברי השיטמ"ק הוא דאיכא הווא אמינא דשן דחיה יהיה חייב ברשות הרבים, אף על פי ששן דחיה נלמד משן דבהמה, הפטורה ברשות הרבים. הגרי"ז ביאר זאת כדרכו, דחילוקי הדינים כפטור שן ורגל ברשות הרבים לא תליא בסיבת החיוב ובסברא אלא הוי גזרת הכתוב דפטורים ותלויים בשם המזיק, עיין בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד, שם הארכנו רבות בביאור דברי הגרי"ז.

אמנם, לכאורה דברי הגרי"ז נסתרים מגוף המשנה בריש כיצד הרגל, מינה וביה. המשנה מביאה דין של חצי נזק צרורות דהוי בתרנגולין. אם כן, המשנה כבר הביאה שבחילוקי הדינים לא מחלקים בין בהמה לשאר בעלי חיים. לאור דברינו בשיטת רש"י, אולי אפשר ליישב את דברי הגרי"ז. בחצי נזק צרורות דהוי רק מזיק על חצי, ונוסיף לומר דהוי נפקא מינה נמי לעניין איסורא והוי איסור קל, אם כן הלכתא דחצי נזק צרורות לא הוי רק כגזרת הכתוב והלכתא בלא טעמא, אלא הוי הלכתא המחודשת סברא. אפשר דהסברא הוי דבצרורות הוי פחות אורחיה ויש מקום להקל באיסורה ובחיובה, עוד אפשר לומר דהסברא הוי דבצרורות הוי פחות מעשה הבהמה של הבעלים ויש מקום להקל.

אמנם, בשאר חילוקי הדינים כפטור ברשות הרבים בשן ורגל הוי רק גזרת הכתוב. בדרך זאת נוכל לחלק דדוקא לעניין דין חצי נזק צרורות לא נחלק בין בהמה לחיה ותרנגולים, מה שאין כן בפטור של שן ורגל ברשות הרבים דהוי רק גזרת הכתוב יש מקום לחלק בין בהמה לחיה.

כמובן, שעל דברי הגרי"ז אפשר להקשות שגם בפטור של שן ורגל ברשות הרבים הרי"ף נקט טעם בריש בבא קמא, אלא שקושי זה אינו תלוי בביאורנו בדברי הגרי"ז. עוד אפשר להקשות על הגרי"ז דבחצי נזק של שור תם איכא סברא דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, אך גם קושי זה אינו תלוי בדברנו בדעת הגרי"ז ואין כאן המקום להאריך ביישובם של קושיות אלו (אגב, הרב יהושע ענבל הביא בהשגותיו על ספרי בירחון האוצר, גליון ו' - מנחם אב את הקושי על דברי הגרי"ז מהגמרא שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי. בספרי הנ"ל הערה 54 כבר הצגתי קושי זה וכתבתי שם יישוב בדעת הגרי"ז. בתשובותיי להשגות הרב ענבל בירחון האוצר לא התייחסתי לקושי זה מחמת קוצר הזמן וטרדות הזמן).

עוד יש להעיר על דברינו, דלכאורה ביאורנו בדברי הגרי"ז הינם לא כדעת הברכת שמואל, שהזכרה בהערה לעיל. דשם כתב בביאור דעת הרשב"א דחצי נזק של שור תם הוי פטור נמי לעניין איסורא. לדברינו, בדעת רש"י דרק בחצי נזק צרורות הוי דין מזיק על חצי, מה שאין כן בחצי נזק של שור תם הוי רק דין בתשלומים יוצא דדין חצי נזק של שור תם לא תליא כלל בדין איסור.

עוד עיין בחידושי ר' אריה לייב מאלין (חלק א' סימן נ') דהוסיף וביאר דחילוק החיוב שמירה בין שור תם לבין שור מועד לא הוי עניינו הבדל בגדרי איסורא וחלוקים בחומרת האיסור, כפשטות ההבנה בדברי הברכת שמואל, אלא דשור תם חיוב השמירה הוי חיוב ממון גרידא וליכא חיוב שמירה של איסורא, מה שאין כן במועד חיוב השמירה הוי חיוב נמי של איסורא. סוף דבר, דברינו בביאור הגרי"ז הינם דלא כדעת הרשב"א, המבואר על פי הברכת שמואל ולא כדעת ר' לייב מאלין.

אמנם, יש מקום לומר בדעת רש"י והגרי"ז דגם חצי נזק של שור תם דהוי דין בתשלומים והוי מזיק על הכל, אף על פי כן הוי איסור קל על כל ההיזק ביחס למועד. עוד נוסף, שהטעם דהוי איסור קל הוי מטעם גזרת הכתוב של התשלומים של חצי נזק ולא מטעם סברא. במילים אחרות, הדין ששור תם הוי איסור קל נובע מהגזירת הכתוב של תשלומי חצי נזק ולא תליא בסברא. אמנם, יש דוחק בסברא בדרך זו. בנוסף אי נאמר כדרך זו, ממילא נוכל כבר לומר לשני הצדדים, בין אי הוי רק מזיק על חצי ובין אי הוי רק דין בתשלומים, אפילו אי גדרי חצי נזק של שור תם וחצי נזק צרורות שווים ואפילו אי חצי נזק בצרורות ושור תם הוי איסור קל ביחס לנזק שלם, בכל אופן איכא חילוק דבחצי נזק צרורות איכא סברא ובחצי נזק של שור תם ליכא סברא, ובוזה די ליישב את ביאור הגרי"ז לדברי השיטמ"ק, גם בשיטת רש"י וגם בדרכו של הברכת שמואל ור' לייב מאלין.

אמנם, לדרכנו הדברים מסתברים טפי, דבחצי נזק צרורות דאיכא סברא הוי רק מזיק על חצי והוי איסור קל. בחצי נזק של שור תם דליכא סברא הוי מזיק על הכל, אלא דהוי רק דין בתשלומים ולא הוי איסור קל. הדברים אינם מוכרחים אך מסתברים, הדק היטב בסברות אלו כי קיצרתי.

# אוצר זרעים

◆ ירושלים – המשותפת לכל שבטי ישראל ◆



הרב משה יהודה לנדאו

מכון למצוות התלויות בארץ בנשיאות הגרש"ז רווח שליט"א

## ירושלים – המשותפת לכל שבטי ישראל

הגדרת הבעלות והשימוש בבתים ובחצרות בירושלים לדיירים  
ולעולי הרגל, וההשלכה למצוות התלויות בארץ שם

### הקדמה

סוגיית הבעלות והקנין על הבתים והחצירות בירושלים [עד לאחר גלות עם ישראל מארצו לאחר חורבן בית שני] נתונה למחלוקת תנאים - האם ירושלים נתחלקה לשבטים או לא (יומא יב., מגילה כו., ב"ק פב.). מעמדה של עיר הקודש ירושלים כמרכז הרוחני, ההלכתי, ואף השלטוני של כל ארץ ישראל ועם ישראל בכל מקום שהם, יצר מצב שבו כל ישראל היו נמצאים בירושלים מספר פעמים בשנה, ובפרט בימי העליה לרגל במועדים, ועל כן לבעלות שם היתה נפ"מ מעשית לכל ישראל בכל זמן, כגון, היכן שהו עולי הרגל, האם יכול בעל הבית בירושלים למנוע מאורחים להשתמש בביתו או בחצירו. האם פירות שגדלו ברשותו שייכים לו, או שכל עובר אורח יכול ליטלם. האם יכול בעה"ב להשכיר את ביתו. ועוד שאלות רבות.

להגדרת הבעלות על הקרקעות של ירושלים ישנם השלכות הלכתיות חשובות הנוגעות לא רק לבעלות הממונית, אלא גם למצוות ולדינים כלליים [כמבואר בגמ' בב"ק שם, ובמקומות נוספים], וגם למצוות התלויות בארץ, כגון לגבי ערלה באילנות שגדלו בירושלים, כפי שיובא להלן, וכן לגבי חיוב תרומות ומעשרות ומתנות עניים בפירות שגדלו בירושלים [ואף שנאמר בתוספתא בנגעים (פ"ו) ובב"ק (פב:) שאין עושים בה ואין מקיימים בה גנות ופרדסים, מ"מ מוכח שהיו אילנות בירושלים, כמבואר בירושלמי בערלה שיובא להלן, וכן ראה במעשרות (פ"ב מ"ה), ומע"ש (פ"ג מ"ז), וגמ' שבת (סג.) ור"ה (כג.). ושם יש ליישב שאין בכלל האיסור אילנות פרטיים, אלא רק גנות ופרדסים. וברוך שכינותי בזה לדברי הגרש"ז אורבך, מובא בהליכות שלמה (סוכות פ"י הערה 63). אמנם צ"ע מלשון הרמב"ם, בהל' בית הבחירה (פ"ז הי"ד) שכתב: "ואין מקיימין בה אילנות...". ובמנח"ש (ח"א

סי' נא אות א) תי' עוד שנפ"מ לפירות שברשות גוי, או בעציץ נקוב. ועוד יש לדון בזה, ואכ"מ. ומ"מ ברור שהיו אילנות בירושלים, שנו"נ בדינם], וכן לפירות שגדלו חוץ לירושלים אלא שראיית פני הבית שלהם, האוסרת משום טבל, היתה בבית בעליהם שבירושלים. וכן להיפך, מי שאינו גר בירושלים ומכניס לירושלים את פירותיו שלא ראו את פני הבית, וכפי שיתבאר בעז"ה.

ומכח מה שנעלה, שהגדרת הבעלות יוצרת השלכה ונפ"מ גם למצוות אלו, נוכיח גם כיצד היה היחס ההלכתי בין הדיירים בירושלים לבין האורחים עולי הרגל לגבי השימוש בבתים ובחצרות בכלל.

בזה"ז, אחרי שחרב בית המקדש וגלו ישראל מארצם, נוקטים הפוסקים שיש בעלות על הקרקע בירושלים. וכ"מ מהכפתור ופרח (פ"ו), שכתב בדין שאין משכירים בתים בירושלים: "מסתברא שאינו אלא בזמן הבית". וראה במהר"י קורקוס בהל' בית הבחירה (פ"ז הי"ד) שדן בדבריו, וכתב הטעם שבזה"ז אינו נוהג: "שהארץ ביד גוים, וישראל הדר בה פורע שכירות לגוי או קונה אותה מהגוי ודאי אינו מחויב להכניס לביתו... וכ"ש שאין חיוב עליה לרגל...". ובס' עיר הקדש והמקדש (ח"ג פ"א אות ז) כ' שדין ירושלים לא נתחלקה לשבטים אינו שייך בזמנינו, "שדין זה נאמר בירושלים הבנויה בשביל הלאמת הקרקע לכל צרכי הלאום בזמן שלכלל ישראל היה דרוש, כמו בזמן העליה לרגל, ואינו שייך לזמנינו". אמנם מהרה יבוא משיח צדקינו ויבנה בית המקדש, וירושלים תשוב לתפארתה, ותהיה המרכז הרוחני, ההלכתי והשלטוני לכל ארץ ישראל ועם ישראל בכל מקום שהם, יתכן שתשתנה הלכה זו, וישוב המצב להיות כפי שהיה בזמן המקדש, וכפי שיתבאר להלן.

הערה: הגדרת גבולות העיר ירושלים שעליה נסובים דברינו שנויה במחלוקות שונות, והרחיבו האחרונים בכך. ומאחר שאין זה נושא דברינו לא נאריך בכך, אלא נגדיר שבכל מקום שנזכיר ירושלים כוונתינו לאותם מקומות שנחלקו בהם התנאים האם ירושלים נתחלקה לשבטים או לא.



## א.

במשנה במסכת ערלה (פ"א משנה ב) נאמר: "הנוטע לרבים חייב בערלה, ור' יוסי פוטר". לפי פשוטו הנוטע לרבים הוא הנוטע בחצירו לצורך רבים, ובזה נחלקו האם יש דין ערלה על האילן, או שלמדים מהפס' "ונטעתם כל עץ מאכל" שרק נטיעה לצורכם מחייבת, ולא נטיעה לרבים [ומש"כ בהמשך המשנה שבנוטע ברה"ר חייב, ולא נחלקו בזה, מפרשים שהוא הנוטע ברה"ר לצורך יחיד. ובנוטע ברה"ר לרבים י"א שגם בזה נחלקו, ובירושלמי מובאת ברייתא בשם רשב"א שברה"ר לרבים לכו"ע פטור. אמנם, להלכה פסקו הרמב"ם (הל' מע"ש פ"י הל' ד-ה), והשו"ע (יו"ד סי' רצד סעיף כה - כו), שבכל נוטע לרבים חייב]. וכן פי' הרמב"ם ומפרשים נוספים.

אמנם בירושלמי [וכן הביא ופירש הר"ש את המשנה] מבואר שההבנה הפשוטה בפירוש הנוטע לרבים היא לנוטע בירושלים, ועל כן מקשה הירושלמי שמוכח שחכמים המחייבים בערלה סוברים שירושלים נתחלקה לשבטים, וא"כ הנוטע שם אינו נוטע לרבים אלא לעצמו, ואילו ר' יהודה, שפוטר, סובר שלא נתחלקה לשבטים, וכל הנוטע שם נוטע לרבים, וזה היפך שיטתם במקו"א. ויל"ע מדוע לא ניסו בירושלמי לתרץ שמשמעות הנוטע לרבים אינה בירושלים? וע"כ שהמושג הנוטע לרבים כוונתו בהכרח לנוטע בירושלים, ואילן שניטע בירושלים מוגדר כנטיעה לרבים אפילו כשנוטע במקום מגוריו שבירושלים ולצרכי עצמו, ונחשבת כנטיעה לרבים מאחר שהוא אינו בעלים על המקום.

אלא שיש להבין מדוע א"כ נקרא נוטע לרבים ולא נוטע ברה"ר לרבים, וכפי שהובא לעיל שלדעת רשב"א שבירושלמי [וי"ס שלכו"ע] ברה"ר לרבים פטור מערלה, ומ"ש נוטע בירושלים? וכן יש להבין בדברי הר"ש על המשנה שם שפירש עפ"י הירוש' הנ"ל: "הנוטע לרבים - כגון ברשות היחיד והוא של הרבה בני אדם כגון בירושלים". וצריך להבין את לשונו שהרי זה תרתי דסתרי, מצד אחד הוי רשות היחיד, כלומר שאינו רשות לכל הציבור, ומאידך של הרבה בני אדם, כגון בירושלים שלא נתחלקה, א"כ זו רשות הרבים?

עוד יש להבין: אמנם, ירושלים לא נתחלקה לשבטים, מ"מ מדוע לא יהיה בעה"ב שבירושלים כדין שוכר או שואל כל זמן שהוא במקום מגוריו, שהרי



ברשות הוא יושב שם, ואין רשות לאחרים להוציאו משם. וכשם ששוכר שנוטע אילן חייב בערלה, כך הדר בירושלים?

ובפרט קשה, שבתחילת המשנה בערלה נאמר שכשבאו בני"י לארץ ישראל ונטעו התחייבו בערלה, אף לפני כיבוש וחלוקה, וכמבואר בירושלמי שם שהמשנה סוברת שאיסור ערלה התחיל מיד בבואם לארץ [וראה ברמב"ן בפר' ואתחנן לגבי הדין שכשנכנסו לארץ הותרו להם אפי' קדלי דחזירי, שכתב שהותר גם ערלה משו"כ, וצ"ל שכוונתו לאילנות שניטעו לאחר שנכנסו לארץ. ומ"מ נראה שם שהיתר זה היה רק בשבע שכבשו]. והנה דין זה מובא במשנה ללא חולק. ויל"ע, לר' יהודה שסובר שנוטע לרבים פטור, א"כ כ"ש שיהיה פטור כשנכנסו לארץ ועדיין לא קיבלו את חלקם, שבמקום הזמני שישבו שם הרי זה כנוטע לרבים, שהרי ישיבתו שם ארעית ואינו בעלים על המקום כלל, ולאחר שתיגמר החלוקה הוא יעבור לנחלתו, ושם ינחלו אחרים, ואעפ"כ חייב, ולא מצינו שר' יהודה חולק ע"ז. מדוע? ובפרט לפי הירושלמי, שהנוטע לרבים הוא הנוטע בירושלים, וכי הבעלות של הנכנסים לאר"י על הקרקע הזמנית חזקה יותר מהבעלות של בעה"ב שבירושלים?

ועוד יש להקשות, שבגמ' בב"ק (פב:) מובאים עשרה דברים שנאמרו בירושלים, ואחד הוא שאין הבית נחלט בה, ומבארת הגמ' משום שירוש' לא נתחלקה לשבטים, ע"ש. ולכאורה מבואר שיש בעה"ב שהוא זה שמוכר את הבית, אלא שלא נחלט? וכן מהתוספ' במע"ש (פ"א) ומובאת בגמ' ביומא (יב.) שכתבה שאין משכירים בתים בירושלים [וכפי שיתבאר להלן], אם כ' שלא משכירים, כנראה שיש מי שיכול היה להשכיר, והיינו שיש מאן דהו הנקרא בעה"ב או דייר, שהיתה הו"א שישכיר, וקמ"ל שלא [ועיין בזה בס' עיר הקדש והמקדש (ח"ג פ"י) שהאריך בזה, ומוכיח מכ"מ שהיו מכירות בתים וכדו']?



## ב.

עוד דין שטעון ביאור בענין זה. במשנה במע"ש (פ"ג מ"ו) נאמר: "פירות שנגמרה מלאכתן ועברו בתוך ירושלים יחזור מעשר שני שלהם ויאכל בירושלים".

פירוש: הדין הוא שפירות של מע"ש, כל זמן שלא הגיעו לירושלים, ניתן לפדותם ולהעלות את הדמים לירושלים ושם לקנות דברי מאכל בדמי מע"ש. אבל משנכנסו לירושלים אי אפשר לפדות את הפירות, ואף לא לחזור ולהוציא אותם ולפדותם בחוץ, אלא מחיצות ירושלים קלטו את הפירות והם עצמם נאכלים בקדושת מע"ש, ללא אפשרות לפדיון. ומוסיפה המשנה שה"ה פירות טבל שעדיין לא הופרשו מהם תרו"מ, אם נכנסו לירושלים לאחר שנגמרה מלאכתן מחיצות ירושלים קולטות, והמע"ש שיופרש מהם אינו יכול להיפדות, אלא יש לאוכלו בירושלים כדין. ובירושלמי (שם ה"ג) מובא: "רשב"ל אמר זאת אומרת ירושלים עשו אותה כחצר בית שמירה [פירוש: חצר המשתמרת], מה חצר בית שמירה טובלת אף זו טובלת. אמר ר' יונה בדין הוא שאפילו בתים ששם לא יטבילו, שהן של כל ישראל" וכו'. פירוש: הדין הוא שאף פירות שנגמרה מלאכתן אינן טבל, ומותר לאוכלן ארעי עד שיראו פני הבית או חצירו, כמבואר במשנה במעשרות (פ"ג) ובסוגיית הגמ' בב"מ (פח. - פח:). ואמר ר"ל שממשנתינו שכתבה שמחיצות קולטות את הפירות שנגמרה מלאכתן אף שלא ראו פני הבית מוכח שכשנכנסים הפירות לירושלים דינם כנכנסו לבית, ואסורים אף באכילת ארעי. ור' יונה חולק ואומר שאפילו אם יכניסו הפירות לבתים שבירושלים אין הפירות נקבעים למעשר, ורק לענין שיחזור המע"ש עצמו ויאכל בירושלים נאמר דין המשנה. וטעמו של ר' יונה הוא משום שירושלים לא נתחלקה לשבטים, ועל כן אף אם יכניס לביתו ולחצירו אין הפירות טבל, "שהם [הבתים] של כל ישראל", ואין זה נקרא חצירו וביתו כלל.

והנה ר' יונה ודאי סובר כמ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים, אלא שצ"ב בדעת רשב"ל, שהרי לדעתו כל שנכנס למחיצת ירושלים נקבע למעשר אף אם אינו חצר ובית, וא"כ אף אם סובר שנתחלקה לשבטים עדיין לא צריך להתחייב עד שיכנס לביתו? ונראה ליישב ולבאר שמקור הטעם שנקבע מעשר בראיית פני הבית דווקא הוא משום שאז הגיעו הפירות לגמר תכליתם, שהיא הסיבה לחיוב טבל, כמבואר במפרשים, ומכח זה סובר ר"ל שירושלים קובעת את הפירות משום ששם הוא מקום אכילת פירות מע"ש, וא"כ שם הוא גמר תכליתם מיד משנכנסו לעיר, וסגי בכך לטבול את הפירות, וכמו הכנסה לבית במקום אחר. ויכול גם ר"ל לסבור שירושלים לא נתחלקה ואעפ"כ הכנסה למחיצותיה קובעת לטבל.

ומ"מ בדעת ר' יונה צ"ב, מ"ט לא תועיל הכנסת הפירות ע"י בעה"ב לביתו ולחצירו, והרי גם שוכר או מי ששואל מקום ומכנים את פירותיו למקום זה ה"ז קובע למעשר, ומ"ש ביתו שבירושלים?



### ג.

כדי ליישב את הנ"ל ולבאר את מעמדה של ירושלים למ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים, ראוי לעיין בסוגיית הגמ' בזה. בגמ' (ביומא יב. וכן בתענית כו.) מובאת מחלוקת התנאים האם ירושלים נתחלקה לשבטים או לא, וזה לשונה: "בבית ארץ אחזתכם" - אחזתכם מיטמא בנגעים ואין ירושלים מיטמא בנגעים. אמר ר' יהודה אני לא שמעתי אלא מקום המקדש בלבד... במאי קמיפלגי, ת"ק סבר ירושלים לא נתחלקה לשבטים, ור' יהודה סבר ירושלים נתחלקה לשבטים, ובפלוגתא דהני תנאי דתניא מה היה בחלקו של יהודה, הר הבית, הלשכות והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין - אולם והיכל ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין, ובה מזבח בנוי, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לבולעה, שנאמר "חופף עליו כל היום", לפיכך זכה ונעשה אושפזיכן לשכינה. והאי תנא סבר לא נתחלקה לשבטים, דתניא: אין משכירין בתים בירושלים לפי שאינן שלהן [ופירש"י: "אין משכירין בעלי בתים את בתיהם לעולי רגלים אלא בחינם נותנים להם ונכנסין לתוכם"], ראב"צ אומר אף לא מיטות [ופי' תוס' במגילה שם: "דס"ל דכיון שהקרקע מקום המיטות, לא היה בידם להשכירם שכירות שלם..."]. לפיכך עורות קדשים בעלי אושפזיזין לוקחים אותן בזרוע. אמר אביי שמע מינה אורח ארעא למישבק איניש גולפא [קנקן חרס שהשתמש בו] ומשכא [עורות בהמה אם שחט] באושפזיה". ע"כ.

מתבאר מהגמ' שלמ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים לא רק שמקום המקדש עצמו לא התחלק לשבטים אלא כל ירושלים לא נתחלקה, ולא היתה בעלות על דירות המגורים בירושלים, ואף אותם שבנו את בתם בירושלים ונקראו בעלי הבתים שבירושלים, לא היתה הדירה שלהם ועל כן לא יכלו לקבל תשלום עבור

השכירות, ולדעת ראב"צ לא יכלו לקבל שכירות אף על המיטות. ומדברי הגמ' נראה שהם לא יכלו לדרוש שכר עבור השימוש בעצם המבנה וקורת הגג. אמנם, מאידך נראה ברור שיכלו לקבל תשלום עבור מצעים ושאר כלי תשמיש לשינה ולאכילה ולשהייה, וכדומה. וכן נראה מדברי התוספות הנ"ל שהוסיף: ומ"מ מחמת מטלטליהם היו נוטלין עורות הקדשים. אלא שיל"ע, שמדברי התוס' הנ"ל נראה שמחמת מטלטליהן לא היו נוטלים המארחים שכר אלא רק את הקנקנים והעורות הנ"ל, וכוונת הגמ' היא שהיו המארחים נוטלים בזרוע את הנ"ל, משום שאורח ארעא להשאירם והמארחים כפו את האורחים לנהוג כאורח ארעא, מפני שהיה מגיע להם שכר מטלטלים. אכן, לולי דבריהם היה ניתן לפרש שברור שהמארחים נטלו תשלום עבור מטלטליהם, כגון על מצעים ושאר כלים, ועל שירות שנתנו לאורחים, ובודאי שאין לזה קשר לדין ירושלים לא נתחלקה לשבטים, שהרי מחמת מטלטליהם ראוי לבקש שכר גמור, שהרי ודאי שאין הדייר הקבוע צריך לתת מצעים ושאר שירות לאורח. ומש"כ הגמ' שהמארחים היו לוקחים בזרוע את עורות הקדשים ולמד אביי שאורח ארעא כן הוא, הכוונה היא שגם אם לא היה שכר מטלטלין, כגון שהאורחים הביאו הכל משלהם, או ששילמו בנפרד את שכר המטלטלין, וכדומה, אעפ"כ לקחו המארחים את העורות, וע"ז אמר אביי ש"מ אורח ארעא להשאיר, וכוונתו שאם לא היה כך אורח ארעא היה אסור לקחתם, משום שהיה זה שכר על הדירה, אלא שמאחר שאורח ארעא להשאירם, א"כ אין זה מתפרש כשכר שהרי אפילו באורח במקום אחר שמשלם תשלום מלא, עדיין אורח ארעא הוא להשאיר, וא"כ גם בירושלים אין זה שכר [וכך פי' הגר"י הילמן]. ולפי זה מבוארים היטב דברי אביי, שבא לפרש מ"ט אין זה מוגדר כשכר, ושמע מינה מדלא מיחו חכמים בבעה"ב שעשו כן, מוכח דאורח ארעא כן הוא.

ומ"מ שכר דירה ולינה ברור שלא יכלו המארחים ליטול. יתירה מכך, נראה שבעלי הבתים לא היו רשאים למנוע מהאורחים להתגורר בבתים כשם שלא היו רשאים ליטול שכר, מאחר שאינו שלהם. וכן משמע לכאורה ברש"י בתענית שהובא לעיל שכפל בלשונו "בחינם נותנין להן ונכנסין לתוכן". ולענ"ד כוונתו שאין לדיירים רשות למנוע מהבאים להיכנס. ואמנם בודאי שאורח אינו יכול להיכנס לבית באופן שמפריע לתשמיש בני הבית, והם קודמים כמשתמשים ראשונים, ולכן נותנים להם רשות באופן שאין בכך כדי לבטל את שימוש בני

הבית, ומ"מ זו זכותם של האורחים להשתמש במקום כשלא מפריע, ולכן בביתם או בחדרים ריקים וכדו' הרי הם רשאים להיכנס.

לעומת זאת, מ"ד ירושלים נתחלקה לשבטים סובר שירושלים ניתנה לשבטי יהודה ובנימין, יהודה בדרום ירושלים, ובנימין בצפונה, כאשר הגבול מפורט בספר יהושע (פט"ו פס' ח) לגבי גבול שבט יהודה: "ועלה הגבול גי בן הנם אל כתף היבوسی מנגב היא ירושלים ועלה הגבול אל ראש ההר אשר על פני גי בן הנם ימה אשר בקצה עמק רפאים צפונה". וראה בס' שופטים (פ"א פס' ח, כא) שגם בני יהודה וגם בני בנימין לא כבשו את חלקם שבירושלים [לצערנו אין כאן המקום להרחיב בטעמים לכך]. ובגמ' שם מבואר שהגבול בין יהודה לבנימין עבר בתוך המקדש, צמוד למזבח החיצון, כאשר חלקו המזרחי של בית המקדש, כולל רחבת הר הבית שממזרח וכן הלשכות והעזרות, היו בתחום יהודה, בעוד שהחלק המערבי שבו האולם וההיכל וקה"ק היה בחלק בנימין, ומזבח החיצון היה בחלק בנימין, מלבד אמה בדרום מזרח המזבח שהיתה רצועה של יהודה, ומשום כך לא היה יסוד במקום זה, שהיא האמה שהיתה שייכת ליהודה, כמבואר בגמ' בזבחים נג: בדברי ר' אלעזר שלא היה שם אמה יסוד לפי שלא היתה בחלקו של טורף [וראה בתוס' זבחים (נא): מש"כ בזה בסו"ד למ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים]. ולשיטה זו לכאורה גם המקדש עצמו נחלק לשבטים, כמבואר בברייתא הנ"ל [אלא שמבואר בגמ' שם שבית המקדש לא מיטמא בנגעים לכו"ע, וע"ש בגמ' שדנה אם הוא מדין כל בתי כנסיות דכרכים, שלא נקראים אחוזתכם אלא של רבים, או שהוא דין מיוחד במקדש, ובזה יש הבדל בין רש"י ביומא שם לדבריו בתענית שם, שביומא כ' שכשקנה דוד את גורן ארונה היבوسی שילם כל שבט חמישים שקל, וא"כ אינו "אחוזתכם" אלא הוא של כלל ישראל, ובתענית כ' שפטורו הוא משום שהוא בית של קודש. והעירני ת"ח שכבר דנו בארוכה האם המפרש בתענית הוא רש"י, ואכמ"ל].

להלכה פסק הרמב"ם (בהל' בית הבחירה פ"ז הי"ד) כמ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים, ועל כן שייכים כל הבתים והחצירות שם לכלל ישראל, וכאמור אי אפשר להשכיר או ליטול שכר. אדרבא, זכותו של כל אחד מישראל לבקש להתאכסן שם אם זה לא מעכב את שימושיהם של המשתמשים הנוכחיים.



## ד.

לפי זה מתבאר יותר דין הערלה באילנות שניטעו בירושלים, שמוגדרים כנטיעות ברה"י לצורך הכלל, דעכצ"ל שהגדרת רה"י ורה"ר בירושלים, לענין זה, היא האם יש לו רשות לנטוע שם לצורכו, ורה"י מוגדרת לענין זה כמקום שיש לו רשות לנטוע שם עץ, כשם שיכול לגור שם ולהשתמש בחצירו לצורכו ולשימושיו, אלא שמאחר שאין זו בעלותו הפרטית יכולים גם אחרים להשתמש שם וכן לאכול מפירות האילן, ושונה מרה"ר, שאין לו אפילו רשות לנטוע עץ לצורכו. ומ"מ אין לו שום בעלות ממונית על העץ שניטע, ויכולים הרבים לאכול מפירותיו. וכן ביתו וחצירו שבירושלים אינם קנויים לו כלל, אלא שיש לו היתר גמור להשתמש במקום בכל השימושים הפרטיים שיש לבעלים, ומ"מ אינו יכול למנוע מאחרים לעשות כן, אלא אם כן הם מבטלים ממנו את שימושו הפרטי, שבזה הוא קודם, מאחר שהוא לפניהם, כשם שברה"ר, בשימושים המותרים שם, הקודם משתמש. לפיכך, רשות ביד העולים לירושלים לגור בביתו באופן שהוא אינו מפסיד את השימוש בו [לדוגמא, מסתבר שאם יש חדר פנוי בביתו יש להם זכות להשתמש בו, אך אין להם זכות לגור אתו באותו חדר, אף אם הוא חדר מרווח, באופן שמפריע לתשמישיו הפרטיים], וכן לאכול מפירות האילן שנטע, שבזה לכאורה הוא לא קודם להם ואין נטיעתו מוגדרת כשימוש, וכל הקודם זוכה.

ובחזו"א (ערלה סי' א סט"ו) ביאר שהמושג הנוטע לרבים הוא שאומר שנותנו לרבים, ואין זה כהפקר, דבהפקר הקודם זוכה, משא"כ בדבר שהוא של רבים הוא מיוחד לרבים, כמו דרך הרבים וביהכ"נ של רבים. והרבים קונים באמירה, דזה בכלל צדקה, דרבים כעניים חשיבי, והטבת רבים היא מצוה, והוי בכלל "בפיך" (נדרים ז). והתנאים נחלקו האם נדרש מהפסוק שערלה חייבת דווקא במיוחד ליחיד, או גם לרבים כה"ג חייב בערלה. ולפי הירושלמי נטיעה בירושלים גם היא בהגדרה זו, אע"פ שבירושלים לא צריך שיאמר הנוטע שמוסר לרבים, ולא בפיו ובדעתו הדבר תלוי, אלא אדרבא כל מעמד ירושלים למ"ד לא נתחלקה לשבטים הוא מקום העומד לצורך הרבים ולתשמישם.

והנה הקשה החזו"א (ערלה סי' א' ס"ק טז), שבדברי רשב"א המובאים בברייתא בירושלמי מבואר שחלוק הנוטע לרבים, שחייב, מהנוטע ברה"ר, שפטור [בין אם

רשב"א הוא בדעת ר"י ובין אם הוא שיטה נוספת], התינח כשמוסר אילן לרבים, מ"מ הקרקע נשאר שלו ובכך חלוק מרה"ר, אבל הנוטע בירושלים הקרקע מסורה לרבים, ומאי שנא מרה"ר? וע"כ מתרץ שברה"ר האילן עומד להיעקר, שמקלקל את רשות הרבים, משא"כ בירושלים. ולפי דבריו הפטור ברה"ר הוא רק באופן שעומד להיעקר. וכן כ' החזו"א לדינא בדיני ערלה [מודפס בסוף ערלה] (אות לג): "הנוטע ברה"ר, בין לעצמו ועושה בגזילה, בין שנוטע ברה"ר לרבים, חייב בערלה, וי"א דנוטע ברה"ר לרבים פטור. ונראה דהיינו בלא ניחא להו לרבים, ועומד להיעקר". אלא שתירוצו צ"ע, שאין הדבר מוזכר [לא במשנה ובירושלמי ולא במפרשים ובפוסקים] לגבי אילן ברה"ר, שמדובר בעומד להיעקר, אדרבא, בדר"כ בני רה"ר מתרצים בכך כשהוא לצרכם, אם אינו מפריע לשימושיהם. ובפרט קשה, שגם באות לד' כ' החזו"א לגבי אילן העולה מאליו שי"ס שברה"ר פטור [וכן הוא פשטות משמעות הרמב"ם והטור, וראה בב"י ושו"ע במהדורא ישנה ובחדשה ובנו"כ ובביאור הגר"א. ואכ"מ], וגם שם כ' ונראה שדווקא בעומד להיעקר, ובזה ודאי קשה, שהרי בתוספתא, וכפי שנראה מהגר"א בביאורו על הירושלמי, חלוק דין נוטע ברה"ר, שחייב, מדין עולה מאליו, שפטור, ובזה איך אפשר לומר שממירי בעומד להיעקר ומשו"ה עולה מאליו פטור, ואפ"ה כשנטעו חייב, והרי עומד להיעקר ומה נפ"מ כיצד ניטע?

ולענ"ד, לולי דבריו נראה לבאר בפשטות, דהנה הטעם לפטור בנטוע לרבים ברה"ר או בעולה מאליו מבואר (בגמ' פסחים כג.) שהוא מהילפותא מהפסוק "ונטעתם", ומתבאר שצריך נטיעה חשובה, שמגדירה שמעשה הנטיעה הוא לצורך עץ מאכל, וכשנוטע ברה"ר לצורך רבים, וכן בעולה מאליו, חסר בחשיבות "ונטעתם", שלא נוטע ברשותו, ואין לו רשות ליטע שם [וגם לפי מה שפירש רש"י שם שאין דרך רבים לנטוע יש להוסיף שזה מהות החילוק. ודוק]. ולפי זה יש לפרש שכשנוטע לרבים ברשותו לא התמעט מ"ונטעתם", מאחר שיש חשיבות לנטיעה ברשותו אף שנוטע לרבים, ואפילו הנוטע בירושלים שונה מהנוטע ברה"ר, דברה"ר אין היתר ליחיד לנטוע, משא"כ בירושלים, שכאמור מוכח בסוגיא [וכן מבואר בחזו"א] שמותר לנטוע לרבים, ונוטע בחצר שמשמש בה, חשיב שפיר "ונטעתם". ולדברינו עולה שהנוטע ברה"ר לדעת הפוסקים, וכן העולה מאליו הוא אף אם אינו עומד להיעקר.

ומכל האמור מתבאר שאין דין הדר בירושלים כשוכר או כשואל, שיש לו בעלות על המקום לזמן, משא"כ במגורים בירושלים, שאין במגוריו שם אלא ככל משתמש ברה"ר, שבמה שקדם הוא ומשתמש בשימושים המותרים אין אחר יכול להוציאו, אך אין לו שום זכות ובעלות ממונית. ומיושב בזה מה ששאלנו במה גרע כל הדר בירושלים מכוחם של הבאים לארץ שהתחייבו נטיעותיהם בערלה אף קודם כיבוש וחלוקה, וצ"ל שאכן הבעלות של הנכנסים לארץ במקומם הזמני היא יותר בעלות מבעה"ב בירושלים, שהנכנסים לארץ, כל זמן שלא חלקו, היתה ישיבתם במקום שתפסו לעצמם כדין שוכר, שכל מקום שישבו שם היה שלהם עד גמר חלוקת הארץ, ועצים שניטעו שייכים להם כשהם שם, ואין אחר יכול להשתמש במקומם עד שיצאו משם, וכדין שוכר. ולפי זה מתבאר יותר שהבעלות בירושלים אינה אף כדין שוכר לזמן, אלא כבן רה"ר שקדם והשתמש.

על פי זה מבוארים דברי ר' יונה המובאים לעיל, שאין הכנסת הפירות לבית בירושלים קובעת ואינו כדין חצר המשתמרת בעיר אחרת, משום שבעה"ב שם אין דינו אפילו כשוכר בית, אלא כמשתמש בלבד, ואין זו הכנסה לבית.

ומה שמוכח שהיו נמכרים בתים בירושלים, כמובא לעיל, יש לומר שהמכירה היתה על העצים והאבנים, כלומר על החומר שבו נבנו הבתים, ואולי גם על זכות התפיסה והקדימה, אך בקרקע לא היה שום קנין לדייר [וראה בס' עיר הקדש והמקדש שם].



## ה.

תרומות ומעשרות בגדל בירושלים - לאור האמור לעיל היה מתבקש להיאמר שפירות שגדלו בירושלים יהיו פטורים מתרו"מ, שכן מאחר שאין לאף אחד בעלות על הקרקע והפירות, היה צ"ל פטור מתרו"מ, כדין שדה הפקר שפטורה מתרו"מ כדכתיב "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך" - יצא הפקר שידך וידו שוים (ירושלמי מעשרות פ"א ה"א. וראה ר"ש פאה פ"א ה"ו). וא"כ גם הגדל בירושלים ידך וידו שווים.



והנה הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל העיר שירושלים צ"ל להיות פטורה, אך מטעם אחר, וז"ל: "דכיון דאמרינן בשבע שכבשו ושבע שחילקו דלא נתחייבו בתרו"מ, ועיין רש"י כתובות כה. ד"ה ולא - דכתיב דגנך תבואת זרעך המיוחדת לך, וכע"ז פי' בנדה מז. ד"ה ולא, וא"כ כיון דאמרינן דירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכן פסק הרמב"ם, א"כ לא נתחייבה מעולם בחיוב תרו"מ, דלא היתה מיוחדת לאחד, ולא עדיפא מקודם שנתחלקה כל הארץ. ואין להקשות מהא דמעשרות פ"ב מ"ה דאמר ר' יהודה מעשה בגנת ורדים שהיתה בירושלים ולא הופרש ממנה תרו"מ לעולם והיינו משום שלא הוקבעה, עיי"ש, משמע מפורש דירושלים ג"כ מחויבת, דזה פשוט דר"י לטעמיה דס"ל ביומא יב. דירושלים נתחלקה, והת"ק שם פליג עליה. והדבר צ"ע רב" (נדפס בכרם ציון ח"ד סי' ב, וכן בהר צבי על מס' כתובות כה.). ורבים מהת"ח שבדורו נו"נ בדבריו, וראה בהר צבי (זרעים ח"א סי' טז), ובכרם ציון (חי"ג תשי"ז), בדברי הגרש"א יודלביץ, שלכו"ע ירושלים חייבת בתרו"מ, והוכיח גם מדברי הרמב"ם (בהל' תרומות א, טו) שכ' שסוריא חייבת בתרו"מ מדרבנן כמו בירושלים שהיא דאורייתא. וע"ע בכרם ציון ח"ד תשכ"ג, בדברי הגרמ"מ כשר, ובכרם ציון (אוצר הל' אר"י תשכ"ה), בדברי הגר"א וולדנברג (נדפס גם בציץ אליעזר). ולפי מה שהוכחנו לעיל, שהיתה יותר בעלות על הקרקע בשנות כיבוש וחלוקה מאשר בירושלים, כ"ש שקשה כדבריו שירושלים אינה דגנך המיוחד לך.

והנה המו"מ בדבריהם הוא מחמת שאינו דגנך המיוחד לך, אבל יל"ע מפני מה לא דנו מדין הפקר, שנלמד מהפס' ובא הלוי, שהרי ידך וידו שווים בירושלים הן לגבי הקרקע שלא נתחלקה, והן לגבי הפירות שכ"א יכול ללקוט, וכדלעיל [ואינו דומה למי שנותן רשות לכולם ללקוט שאין פטור ובא הלוי, דהתם הוא בעלים, משא"כ בירושלים שבודאי שאין לו בעלות בקרקע אפילו כשוכר, וגם אין בעלות בפירות]. האם יש להוכיח מכך שהיתה בעלות על הפירות בירושלים?

גם בדרך אמונה בתרומות (פ"א שם) הביא בסתם את דברי המוכיחים משם שירוש' חייבת בתרו"מ, וקשה, שהרי החזו"א (ערלה א, טו) כתב שנוטע לרבים הוא מיוחד לרבים וכדרך הרבים וביהכ"נ של רבים, ומיהו לא מקרי שותפים. ונדחק לבאר את ההבדל לגבי ערלה בין ירושלים לבין נוטע ברה"ר לצורך רבים, ונדחק

שברה"ר עומד להיעקר. ובנוטע ברה"ר לצורך רבים האם יש הו"א שאין פטור ובא הלוי, וכהפקר?

ויש לומר שאין פטור מתרו"מ מחמת שידך וידו שוים אלא כאשר הלוי יכול לזכות כמו הישראל, וכהפקר, אבל במה שאין הלוי יכול לזכות לעצמו, כשם שישראל לא יכול, בזה אין פטור זה, ובירושלים ובשאר רשות הרבים יחיד אינו יכול לזכות בקרקע. אלא שתירוץ זה אינו מיישב אלא את השאלה על הבעלות בקרקע בירושלים, אבל לגבי הפירות, שניתן לזכות בהם, עדיין ילה"ק שיד הלוויים והישראל שווים בזה. ומאחר שדין הפקר הוא גם בהפקיר קמה ולא רק בהפקיר את הקרקע, שבה הקושיא?

ושמא י"ל שבבעלות של הרבים, אף שכ"א יכול לזכות בפירות, אולם אין לו זכיה, כדין הפקר שיכול לזכות בכל הפירות אף אם אין לו שימוש בהם, ויכול גם למכור אותם או לעשות בהם כרצונו, משא"כ בבעלות של רבים, זכותו להשתמש כפי צרכו, אבל אינו יכול לזכות בכל הפירות שלא לצורך כמו הפקר, [וכן אינו יכול לזכות בקרקע ולמנוע מהרבים ללקוט משם, וכפי שהבאנו לעיל בשם החזו"א בביאור גדר דרך הרבים ושאר רשות הרבים]. ודין הבעלות על הפירות קרוב לדין שותפות של כל הרבים, ומשום כך לא יהיה פטור ידך וידו שווים הנאמר בהפקר. וצע"ג.



## לסיכום

א. להלכה נקטו הפוסקים שיירושלים לא נתחלקה לשבטים. לפיכך, לא היתה בעלות גמורה על הדירות בירושלים גם למי שבנה ודר בה בקביעות. וההשתמשות שלו היתה כעין חזקת תשמישים ותו לא. לפיכך לא יכול היה להשכיר את דירתו. אדרבא, כשהיה בביתו חדר פנוי באופן שאינו מפריע לשימוש של הדייר, אינו יכול למנוע מהעולים לירושלים להתגורר שם. אעפ"כ מסתבר שכשהאירוח מפריע לשימוש הפרטי בבית הדייר קודם.

ב. על כלי התשמיש לכאורה ניתן לבקש תשלום, אמנם מלשון התוס' משמע שתמורת כלי התשמיש נתנו עולי הרגלים רק את העורות והקנקנים.

ג. פירותיהם של האילנות שניטעו בירושלים היו עבור הרבים אף אם ניטעו בחצירו של הדייר, ודינם היה כדין רכוש הרבים, ולא כדין הפקר, ולכן ניתן היה להשתמש בפירות כפי הצורך, וכדין דבר שיש בו שותפות הרבים, אך נראה שאף אחד אינו יכול ללקוט שלא לצורך, ושונה דינו מאילן שבבעלות פרטית.

ד. דין מצוות התלויות בארץ בירושלים - אילנות שניטעו בירושלים להלכה חייבים בערלה אף שלא נתחלקה לשבטים, וכמבואר בגמ' בפסחים (כג.) שהתרבה מהפס' "ונטעתם".

ה. חיוב טבל בראיית פני הבית בירושלים - מחלוקת בירושלמי האם הכנסה לביתו שבירושלים קובעת למעשר. ולפי ר"ל הדבר לכאורה תלוי במחלוקת האם נתחלקה ירושלים לשבטים, וא"כ לדינא, שלא נתחלקה לשבטים, צ"ל שלא נטבלו הפירות אפילו כשהכניסם לביתו. אמנם לפי ר' יונה ירושלים קובעת אפילו כשלא הכניס לבית כלל, ואפילו אם אינו דר שם. וביארנו שהוא משום ששם הוא גמר תכלית הפירות, ולפי זה אפילו למ"ד ירושלים לא נתחלקה, מ"מ בכניסת הפירות לחצרות ירושלים נקבעו. אלא שמסתבר שדין זה אינו אלא בשעה שהיה מעשר שני נאכל בירושלים, שאז שייכת הסברא שירושלים היא גמר תכלית מלאכת הפרי, אך אם פירות מע"ש אינם נאכלות, כמו בזה"ז, דין ירושלים צ"ל כדין שאר א"י.

ו. חיוב תרו"מ בפירות שגדלו בירושלים - האחרונים דנו בחיוב תרו"מ בפירות שגדלו בירושלים מחמת שלמ"ד ירושלים לא נתחלקה אין זה דגנך המיוחד לך. ולהלכה נראה שדין ירושלים כדין כל א"י. ואע"פ שחיוב תרו"מ אינו אלא בפירות שאין יד הלוי שוה ליד בעה"ב, ונלמד מהפסוק "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך", ומשום כך הפקר פטור שכן ידך וידו שווים, אעפ"כ נראה שדעת הפוסקים שפירות ירושלים חייבים בתרו"מ, וכפי שהתבאר.



# אוצר חקר ועיון

משמעויות המילה 'על' במקרא ובתפילה ♦ פסיקת הלכה  
ומקורות פנים וחזון



הרב דורון רונן

## משמעויות המילה 'על' במקרא ובתפילה

בלשון המקרא יש למילה 'על' מספר משמעויות שונות, אשר את רובן הזכיר כבר הרד"ק בספר השורשים ערך 'עלה':

- א. אודות, בעניין. כגון: **עַל דְּבָרֵי כוֹש בֶּן יִמִּינִי** (תהלים ז, א).
- ב. עם. כגון: **וַיָּבֹאוּ הָאֲנָשִׁים עַל־הַנָּשִׁים** (שמות לה, כב); **עַל־רֹאשׁוֹ וְעַל־כְּרָעָיו** (ויקרא ד, יא).
- ג. בעבור, בשביל, בזכות. כגון: **וַעֲשִׂיתָ עַל־הַחֹשֶׁן שָׂרֶשֶׁת גְּבֻלָּת** (שמות כח, כב) - לצורך החושן לקבעם בטבעותיו (רש"י); **וּמִשְׁלֵם עַל־יָתֶר עֲשֵׂה גְאוֹה** (תהלים לא, כד); **יִשְׁמֹו עַל־עֶקֶב בְּשָׁתָם** (תהלים מ, טז); **עַל־אֲלָקִים יִשְׁעֵי וּכְבוֹדֵי** (סב, ח).
- ד. נסמך מלמעלה (גם במוכן רוחני). כגון: **מִגִּנִּי עַל אֱלֹהִים** (תהלים ז, יא); **הַשֶּׁלֶךְ עַל־ה' יִהְיֶה** (תהלים נה, כג).
- ה. סמוך, על יד. כגון: **וַהֲכִנֵּנִי יוֹשֵׁב עַל־הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן** (שמות יג, כט); **עַל־יָמִים יִסְדֶּה וְעַל־נְהָרוֹת יְכַוְנֶנָּה** (תהלים כד, ב); **וְשָׁטָן יַעֲמֵד עַל־יָמֵינוּ** (תהלים קט, ו) וכן **"וַהֲשָׁטָן עֹמֵד עַל יָמֵינוּ לְשָׁטֵנוּ"** (זכריה ג, א), כלומר עומד על יד ידו הימנית לקטרג עליו, ואמר על ימינו כי כן דרך המשתרר על זולתו לעמוד על ימינו שהיא צד הגבורה (ר"י חיון).

ו. באמצעות, על ידי<sup>א</sup>. וכמו שכתב רש"י (בר' כז, מ): **"ועל חרבך - כמו בחרבך<sup>ב</sup>, יש על שהוא במקום אות בי"ת, כמו עמדתם על חרבכם (יחז' לג, כו) - בחרבכם, על צבאותם - בצבאותם"**. וכן כתב הרמב"ן: **"ועל חרבך תחיה כמו ובחרבך תחיה,**

(א). אמנם גם הרד"ק בשורשים כתב כי 'על' יבוא במקום בי"ת השימוש: כמו ועל חרבך (בראשית כז, מ) כמו ובחרבך. המלט על נפשך (שם יט, יז) כמו בנפשך. אך קשה לדעת בוודאות האם כוונתו לפרש זאת כ'על ידי', כי בהמשך ההסבר הוא מביא גם את הפסוק **"ונתת אותם על סל אחד"** (שם כט, ב) שמשמעותו 'בתוך', ולא 'על ידי'. וגם בשאר המקומות בתנ"ך הוא נמנע מלפרש כך למרות שראשונים אחרים כן פרשו באופן זה.

(ב). כי לא יתכן שציוה עליו לעסוק ברציחות, אלא פירושו תשמור אותו ועיירותיו בחרבך. ד"א על ידי ובשביל חרבך שהאכלתני מצידך תחיה ותצליח (פענחא רזא; מושב זקנים לבעה"ת).

וכן "כי לא על הלחם יבדו יחיה האדם" (דב' ח, ג) בלחם". פירש הראב"ע על הפסוק (אויב לו, לב) "על כפפים כסה אור": "כאלו בכפיים כסה האור, והכפיים הם העננים, כמו וסכותי כפי עליך" [וכן פירש רבי משה קמחי (אח הרד"ק) שם: "עם כפים שהם העננים יכסה אור השמש ואינו נראה"]<sup>6</sup>.

שתי המשמעות האחרונות ['על' במשמעות של הסמיכות 'על יד', וגם במשמעות הסמיכות 'על ידי'] הן קרובות, ולעיתים אף מתחלפות ביניהן<sup>7</sup>, ומסתבר שגם הופעת המבנה המקוצר של צורת הסמיכות נובע מסיבה משותפת.

ג. ישנם עוד כמה מקומות במקרא אשר לא הוזכרו בראשונים הנ"ל, אשר גם שם לפי חלק מהמפרשים המשמעות היא 'על ידי':

א. "על פני תרח אביו" (יא, כח), כתב רש"י על פי בר"ר: "א שאל ידי אביו מת, שקבל תרח על אברהם וכו'. ופירש שם הרא"מ על פני כמו בפני, על במקום ב"ת, כמו על חרבך תחיה - בחרבך תחיה, כלומר בסבתו.

ב. "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג, כד) הכוונה ישיב לב אבות על ידי הבנים (רש"י, מצודת דוד).

ג. "למנצח על הגיתית" (תה' ח, א), פירש התרגום "לשבחא על כנרא דאתי מגת". וכן "על השמינית" (יב, א) "לשבחא על כנרא דתמניא נימי". וכן "על יונת אלם" (נו, א) "לשבחא על כנישתא דישראל דמתיילא ליונה", כלומר מזמור שנמסר ללוי המנצח לשבח אותך ע"י כלי נגינה, או ע"י ישראל שנמשלו ליונה. וכן על עלמות (מו, א); "על איילת השחר" (כב, א); "על מחלת" (נג, א), אשר כולם מציינים לפי הפשט כלי נגינה או כלי שיר, והכוונה שהמזמור נמסר ללוי לשבח ולהודות לך על ידי כלי נגינה אלו (ר"י חיון בהקדמה למזמור ד; מאירי שם). או שהכוונה היא שהיתה רוח הקדש גוברת ומנצחת עליו על ידי הניגונים וכלי השיר שהיו לו (ר' אברהם בן רמון בהקדמה למזמור ד).

ד. "המקלך על כנפי רוח" (תהלים קד, ג) לפי רוב מפרשי הפשט קאי על העבים, שה' מוליכם על ידי כנפי רוח ומנהיגם כרצונו (רס"ג; מאירי; ר"י חיון, מצודות דוד).

ה. "עלי עשור ועלי נבל עלי הגיזן בכנור" (תהלים צב, ד), הביאור הוא שעל ידי כלי נגינה אלו נודה ונזמר לך, ונגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות (ר"י חיון; רבי אברהם בן רמון).

ו. "כוננו חצם עלי-תר" (תהלים יא, ב), קרא לרכילות שלהם דריכת חץ על הקשת, כי הם הגורמים והמביאים לכך, כל' כמו שהרכילות היא הגורמת לפגיעה למרות שהנפגע לא נפגע ישירות מההולך רכיל, כך גם הקשת אשר באמצעותה נורה החץ לא היא שפוגעת ישירות, אלא היא הגורם (מאירי).

ז. "כי לשמך תן כבוד על חסדך על אמתך" (תהלים קטו, א). אמנם לא מצאתי שפרשו כאן בהדיא שהכוונה - על ידי חסדך, אך ברוקח פירש במשמעות קרובה לכך שכתב: על חסדך - שאתה עושה לכל, ועל אמתך - קיום שתקיים, כי אנו בטוחים שתעזור לנו. וכעין זה כתב המאירי: תרחם עלינו ותעמידנו על חסדך אם חטאנו לך, ועל אמתך שאנחנו עמך ונחלתך המחזיקים בתורתך.

ד. לדוגמא: וְהָיָה לָכֶם פְּאֶת־נֶגֶב מִמִּדְבָּר־צֶן עַל־יְדֵי אָדָם (במ' לד, ג). ובכל הערים אשר על ידי ארנון (יהושע יא, כו). וכן מצאנו בתפילה: כְּאֲשֶׁר צִוִּיתָאֹתָם עַל־יְדֵי מֹשֶׁה נִבְיָאֲךָ כְּתוּב עַל יָד נְבִיאָךְ עַל יָד

ואולי ניתן לשער שהסיבה לקיצורו של הביטוי 'על יד', נובע מכך שהוא יכול להופיע גם במשפט בעל משמעות חיובית וגם במשפט עם משמעות שלילית, ולכן יכול לגרום לטעות בהבנת המשפט. שאף שלרוב הוא בא במשמעות חיובית או ניטרלית, כגון 'על צבאותם', אך לעיתים המשמעות שלילית, כגון "והשטן עומד על ימינו". לכן אם היה נכתב 'והשטן עומד על יד ימינו', ניתן היה לטעות שאין המלה 'על' נסמכת ל'יד', אלא המלה 'יד' נסמכת ל'ימינו', ואז היה המובן שהשטן בא לעזור. והאפשרות לכפול את המילה 'יד' גם היא איננה רצויה, לכן הושמטה המילה 'יד' לגמרי [ואמנם ישנו כבר צרוף כזה במקרא "על יד ימינך", אך שם המובן הוא באמת לעזר, ולכן אין מקום לטעות בהבנה]. ולאחר שבאה צורת הסמיכות המקוצרת הזו של 'על יד', היא הועתקה גם למקומות אחרים, אף ששם אין המשמעות שלילית, כגון בפסוק 'על ימים יסדה'.

צורה מקוצרת זו השפיעה גם על צורת הסמיכות 'על ידי' וגם היא קוצרה למילה אחת בלבד, כמו בדוגמאות שהובאו לעיל. ואף שהסבר זה נשמע כחידוש, מ"מ תופעה זו של סמיכות המופיעה רק בצורת הנסמך או רק בצורת הסומך מצאנו גם בביטוי 'לעולם ועד' המציין נצח או זמן ארוך, כאשר לעיתים נכתב רק הנסמך 'לעולם', ולעיתים רק הסומך 'ועד'.".

על פי הסבר זה למילה 'על' ניתן לתרץ בפשטות כמה מלשונות התפילה שהתקשו בהן גם ראשונים, ונדחקו מאד בביאור המשפט:

א. בתפלת מנחה של שבת: "על מנוחתם יקדישו את שְׁמֶךָ", הכוונה שבכל שבת ושבת הם מקדישים את שמך (רוקח), כלומר שעל ידי שמירת השבת הם מקדישים את שמך (סדור עבודת ישראל לר' זליגמען בער). ובשער הכוונות כתב: "צריך לכוון במלות אלו אל הכונה הזאת למסור נפשך על קידוש ה'" (שע"ה דף ע"ה ט"ג). ובטעות חשבו בכמה סדורים שזהו גם פשט המילים, דבר שאינו מתקבל על הדעת כלל, שהרי אין שום עניין למסור נפש על מנוחת השבת, אלא דווקא בג"ע

בן-ישי בית הלחמי.

(ה). וכן נראה כי המלה 'חי' ביחס לקב"ה היא קיצור של חי העולמים, כל' חי לעולמים, כגון בפסוק: "על-כן קרא לבאר בְּאֵר לְחַי רֵאִי" (בר' טז, יד), שהכוונה אל שהוא חי לעולמים והוא רואה ומשגיח עלי (תרגום המיוחס ליונתן). וכן בפסוק: צִמְאָה נַפְשִׁי לְאֱלֹהִים לֹאֵל חֵי (תה' מב, ב), וכן "רִנְנוּאֵל אֵל חֵי" (תה' פד, ג). וכן "וְאֵלֶם חֵי-אֲנִי" (שמות יד, כא).



שפיכות דמים וע"ז (אלא אם כן הגוי מכוון להעבירו על דת, אבל זה אינו מיוחד דווקא למצות השבת), ועוד ראייה שהרי כתוב בהמשך "וינוחו בו כל מקדשי שמך", כלומר קידוש השם הוא ע"י המנוחה דווקא [שעליה אומרים רצה נא במנוחתנו], ולא על ידי מיתה. אלא ודאי שעניין מסירות הנפש הוא על פי הקבלה דווקא, וכמו שנאמר בכמה מקומות בתפילה, אף שאין זה הפשט<sup>1</sup>.

ב. בתפילת נשמת כל חי: "להודות... על כל־דברי שירות ותשבחות דוד בן־ישי...". אם נוסיף את המלה 'ידי' לאחר המלה 'על' יהיה מובן המשפט בצורה פשוטה, ולא נצטרך להידחק בביאורו. ואמנם במחזור ויטרי העדיף פשט אחר, אבל לא שלל לגמרי שיש אפשרות לפרש כך, רק כתב שאין פרוש זה מתאים אם גורסים את המלה 'כל'<sup>2</sup>.

ג. בתפילת מודים: "ועל כלם יתברך ויתרומם ויתנשא תמיד, שמך מלכנו לעולם ועד". הכוונה על ידי כל הבריאה יתנשא שמך וכבודך, כדוגמת "השמים מספרים כבוד אל". ולפי זה מובן גם המשך התפילה "וכל החיים יודוך סלה ויהללו ויברכו את שמך וגו'".

ד. בברכת יוצר: "תתברך ה"א על [כל] שבח מעשה ידיך, ועל־מאורי אור שיצרת [שעשית]", הכוונה תתברך ע"י כל מעשי ידיך בבריאה ובמיוחד ע"י המאורות

1. ואכן בספר דברי תורה לאדמו"ר ממונקטש כתב שבפשטון של דברים לא קאי המסירות נפש בזה על עניין מנוחתם, אלא רק על תיבות יקדישו ששם צריך כוונת מסירות נפש לפי הכוונה המבואר שם, וכן מבואר בכוונת שמע ישראל במוסף שבת ויו"ט למס"נ עיי"ש, ואין הכוונה שם על שמירת שבת כלל.

2. וז"ל המחזן: "איך אומרים בנ"א דבר זה ואינן תמהין לעצמן, וכי היאך יכול חובת כל האדם לשבח לקב"ה יותר מכל דברי שירי דוד. ואפילו אם תפרש האי "על כל דברי" כמו 'מלבד כל דברי', או 'על ידי כל דברי', א"כ חובה היא על כל האדם לומר כל השבחות שבתהלים, מה שלא היה ולא נברא. ואם לא נגרוס 'כל', אז נוח יותר, דמשמע שחובה היא על כל אדם לומר לפני הקב"ה משירי דוד, והאי על דברי תפרש כמו על ידי, כלומר ע"פ השירות ועל ידיהן חייבין אנו להודות להקב"ה". עכ"ל. ובהמשך כתב שעדיף לפרש ש"על כל נדרש לאחריו והכוונה ישתבח שמך מלבד כל דברי שירות ותשבחות דוד ששיבחך יותר מכל אדם... ויותר על כל אלו יהא שמך עוד משובח לעולם". עכ"ל. ולגבי קושייתו ניתן לתרץ שאין מילת 'כל' משמשת להכליל את הכל, אלא משמשת להכליל כל שהוא, כמו "ואיש כי יכה כל נפש אדם", שלפי ריב"ב הכוונה כל שהוא נפש (סנהדרין ע"ח.), וכן "מה אשיב לה" כל תגמולהי עלי" (שודאי שאף על מקצת חסדי ה' לא ניתן להשיב), וכן "לא יעיר כל חמתו" (לא יעורר אפילו מקצת מחמתו). וכן כאן הכוונה חובתנו לשבח אפילו ע"י מקצת השבחים שאמר דוד המלך, שהרי כל שבחו לא ניתן לומר.

שבראת. ומתקשר יפה עם המשך המשפט "[המה] יפְאָרוּךְ סְלָה". וכמו שפירש הר"י בר יקר: על שבח מעשי ידיך וגו' - הם הקדושים אשר בארץ ואשר בשמים, ששבח מעשי ידיך הם כדוגמת דוד המלך ששיבח את ה' ואמר: ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ, ומאורי אור שעשית הם הקדושים שלמעלה, כדכתיב השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע, שמדבר על המאורות כמו שכתוב לשמש שם אהל בהם. ואין צורך להידחק ולפרש 'על שבח' - יותר ממה שמשבחים אותך מעשה ידיך, וכמו שביאר היעב"ץ, כי לפ"ז יהיה קשה ההמשך "ועל מאורי אור שיצרת" (וכמו שהעיר בלחם רב ס' תשט"ו).

ה. בברכת בורא נפשות: "עַל כָּל מַה שֶּׁבְרָאתָ לְהַחְיֹת בָּהֶם נֶפֶשׁ כָּל חַי". וכתב במחז"ו בפירושו: "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, כל' הקב"ה ברא נפשות רבות ואנשים רבים, על כל (הכונה 'על ידי כל', ראה הערת המהדיר שם הערה 23) המאכלים, שברא להחיות בהן במאכלים נפש כל חי, שאינן חיים אם לא על המאכלים, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם". עכ"ל.



הרב רועי הכהן זק

## פסיקת הלכה ומקורות פנים וחוץ

מאמר תגובה למאמר קוציו של ארגמון של הרב יהושע ענבל

בירחון האוצר יא פורסם מאמרו של הרב יהושע ענבל (להלן: הרי"ע) "קוציו של ארגמון", העוסק בסוגיית התכלת, כנקודת מוצא ל-"התייחסות כללית והשקפתית להלכה עצמה ולדרכי הכרעתה" (כלשון הרי"ע בפתחת מאמרו).

מאמר תגובה זה<sup>א</sup> לא יעסוק בעיקרו בסוגיית זיהוי חילזון התכלת<sup>ב</sup>, אלא בשאלה העקרונית הבסיסית כיצד פוסקים הלכה בסוגיות המתחדשות בכל יום<sup>ג</sup>.



### א.

#### מקורות פנימיים וחיצוניים

כידוע ומפורסם לכל, עיקר עניינו של לימוד תורה הוא עיון מעמיק בסוגיות הגמרא ודברי רבותינו הראשונים והאחרונים. אלו הם המקורות הפנימיים, השייכים לבית המדרש פנימה, אשר בלעדיהם כלל אין מדובר בלימוד תורה. אולם, על-מנת שניתן יהיה לפסוק הלכה לאמיתתה של תורה יש להוסיף לעיון זה ידיעה והבנה של המציאות העובדתית הנוגעת אל השאלה. אלו הם המקורות החיצוניים, אשר אינם בגדר של גופי תורה, כמובן, אך הם הכרחיים על מנת לפסוק הלכה<sup>ד</sup>, וכפי שרואים אנו בתשובותיהם של גדולי הפוסקים, שעסקו בבירור המציאות שבבסיס השאלה והנושא.

א. מאמר זה נכתב בשמי בלבד ואין לו קשר כלשהו להיותי אחד מעורכי ירחון האוצר. כל האמור במאמר משקף את דעתי האישית בלבד, על-פי מיעוט עיוני וידיעתי בתורה הקדושה. ויהי רצון שלא אכשל בדבר הלכה וכו'.

ב. לקיום "והייתם נקיים", הריני להבהיר בזה כי אני הקטן מטיל תכלת בציציותי מאז שנת תשנ"ה, אך לא על כך באתי לדון כאן. כל ההתייחסות לזיהוי חילזון התכלת תבוא רק במסגרת הדיון העקרוני, כאמור.

ג. כגון זיהוי ערי חומה לקביעת מועד יום הפורים, שיעורים, קו התאריך, מסורת העופות, וכו'.

והנה, הדרך לידיעת המקורות הפנימיים אחת היא ואין בלתי - לימוד תורה. לעומת זאת, אין דרך יחידה ובלעדית לידיעת המקורות החיצוניים, בשל עצם אופיה של המציאות החיצונית. לא הרי בירור ידיעות חשבוניות כהרי בירור ידיעות רפואיות, ולא הרי בירור ידיעות כלכליות כבירור ידיעות בתחומי מדעי הטבע. אולם, אין כל אפשרות להתחמק מעצם הצורך בבירור המציאות, וכל פסיקת הלכה שאינה בנויה על יסודות מציאותיים איתנים הרי שאין היא בגדר פסיקה כלל ועיקר, וזו עומק כוונת אדוננו הגר"א<sup>ה</sup>: "כי כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי חכמות, לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה נצמדים יחד".

אכן, יש להדגיש כי חכמת ידיעת המציאות חכמה היא בפני עצמה, ואין היא חלק מחכמת התורה כשלעצמה, וכדבריו המפורסמים של אדוננו הרמב"ם<sup>ה</sup>: "והיא אילת אהבי ואשת נעורי אשר באהבתה שגיתי מבחורי, ואף גם זאת הרבה נשים נכריות נעשו לה צרות, מואביות עמוניות אדומיות צידוניות חתיות, והש"י יודע כי לא נלקחו מתחלה אלא להיותן לה לרקחות ולטבחות ולאופות". לפיכך, ההתחקות אחר פרטי ידיעות מציאותיות לשם הבנת המקורות החיצוניים יכול

(ד). אך, לאו דווקא בשביל העיון הלמדני כשלעצמו, וכדבריו היפים של הגאון רבי אהרן ליכטנשטיין: "זכורני שלפני מספר שנים נפגשתי עם ר' שאול ליברמן ז"ל, והוא סיפר לי בחרדה על פגישתו עם תלמיד חכם בעל שיעור קומה, שלא ידע 'רדיית הפת' מהי 'הייתכן?', שאל, 'הגמרא במסכת שבת עוסקת ודנה בשאלת היתרה של רדיית הפת בשבת, והלז לא ידע כיצד היא מתקיימת הלכה למעשה?'. אכן, מנקודת ראותו שלו ניתן להבין היטב את החרדה והזעזוע מגילוי זה. אבל מנקודת ראות שונה, והיא השלטת בתורתו של ר' חיים, ניתן לדון ולנתח, ובצורה מבריקה וחדשנית, את רדיית הפת... וכל זאת מבלי לדעת בדיוק מהם שלביה של אותה מלאכה מבחינה מציאותית-טכנית. כמובן, חכם ההלכה הנדרש לפסיקתה, חייב להכיר את היבטיה הטכניים של רדיית הפת, ואינו יכול להסתפק בזיקה מופשטת אליה. אבל אותו הלומד, היושב בבית המדרש, יכול להעביר במשך ארבעים שנה ויותר שיעור על רדיית הפת מבלי שידע אל נכון כיצד היא פועלת במציאות. גם גישה זו נובעת מאותה אחריות לבירור הנושא, וזאת בדמותו המשפטית המופשטת, על חשבון הבנתו הפשוטה, הטכנית-ריאלית, של הטקסט" (כך היא דרכה של תורת הרב, עלון שבות בוגרים ב', אלון שבות תשנ"ד, עמוד 114-115).

(ה). הקדמת רבי ברוך שיק לספר אוקלידוס, האג תק"ם: "והנה בהיותי בק"ק ווילנא המעטירה אצל הרב המאור הגאון הגדול מ"ו מאור עיני הגולה החסיד המפורסם כמוה"ר אלי' נר"ו בחודש טבת תקל"ח, שמעתי מפי קדוש..." ספר זה יצא לאור 18 שנה לפני פטירת אדוננו הגר"א, ויעויין בהרחבה במאמרו של ר' ישראל שפירא, בבד"ד גליון 13, אלול תשס"ג.

(ו). תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, כרך ג, עמ' 56-57.

בהחלט שתהיה בגדר ביטול תורה עבור מי שאינו נצרך לדבר, אך חיוב גמור עבור הפוסק העוסק כעת בסוגיא, ותבוא הידיעה המציאותית ותשרת את התורה, כאמור.

כמובן, יש מרבתינו שלא זה היה חלקם בתורה, אלא במקורות הפנימיים בלבד, ולכן בדרך כלל לא עסקו הם בהכרעת ההלכה, אלא בבירורי עיון עומק חכמת התורה. ומאידך גיסא, מי שלא שם את עיקר כוחו ואונו בעיון ההלכה לעומקו, אלא התמקד במקורות החיצוניים ובבירור המציאות, לא בין חכמי התורה ייכלל, אלא בין המסייעים להם, ושכרם גדול, אך לא להם לפסוק הלכה.

לאור האמור, אין כל היתר להתעלם מהמציאות, גם אם הדבר כרוך בשימוש בדברי "מחקר", אלא שיש להיזהר מאוד שלא יסתרו המקורות החיצוניים את המקורות הפנימיים. ואליבא דאמת, סתירה כזו כלל איננה אפשרית, שכן המקורות החיצוניים באים לשרת את המקורות הפנימיים, ועל בסיסם, ולא כחלופה להם.



## ב.

### כיצד משתמשים במקורות חיצוניים - כלל ופרט

כאמור, לכל תחום ידע<sup>1</sup> יש כללי לימוד והיסק משלו, החל משלב השאלות, עובר לשלב דרכי הבדיקה, וכלה בשלב קבילות הראיות וממילא גם תקפות המסקנות.

כאשר פוסק ניגש לבירור שאלה עובדתית הנצרכת להכרעת ההלכה, עליו לדעת לסווג את הדיון לתחום הידע הנוגע לדבר, ולברר אצל מביני דעת בתחום המתאים. ואם ישאל השואל - איך ניתן לדעת מה הוא תחום הידע המתאים? הרי שהתשובה היא - לשם כך נטע הקב"ה באדם יכולות שכליות והבנה מערכתית.

עוד יש לדעת, כי המידע העולה מהמקורות החיצוניים בדרך כלל איננו ודאי אלא מסופק, וכדברי מרן הראי"ה, ביחס למציצה בפה<sup>2</sup>: "אבל כ"ז אינו מועיל

1. להוציא מחלק ממדעי החברה וכדומה, שאינם מדעים כלל אלא אידיאולוגיה במסווה אקדמי.

2. שו"ת דעת כהן, סימן ק"מ.

אלא אם נחליט שדברי הרופאים הם מוחזקים אצלנו כודאי, אבל באמת נראה שדבריהם בכלל אנו מחזיקים רק לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים יש שאחד וגם רבים מניחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה (והה"ד בכל החכמות), ורבים מחליטים הדבר לדבר אמת, ואח"כ בא דור אחר וחקרה שכל דבריהם מהבל המה ומה שזה בונה זה סותר, ואין דבריהם כ"א באסמכתא ואומדנא. א"כ יש לכל דבריהם דין ספק, ומה שסומכין עליהם להקל באסורים, לענין יוה"כ ושבת, היינו משום דאפי' בספק נפשות ג"כ נתנו כל איסורי תורה להדחות (בר מהני תלת). וא"כ בנ"ד, שחז"ל אמרו דבהעדר המציצה הוא סכנה הרי הדבר עומד לנו בחזקת סכנה, ואפילו אם כל הרופאים אומרים שאינה סכנה אי אפשר להם להוציא הדבר מכלל ספק סכנה, וכיון שכל עיקר סמיכתנו על דבריהם אינה כ"א מטעם ספק אינו מועיל זה כ"א להקל באיסורים מטעם ספק נפשות, ולא להקל ע"פ דבריהם בסכנה".

אשר על כן, אין בכוחו של הספק שמעוררים המקורות החיצוניים לדחות את דברי חז"ל, חלילה, אך בודאי שספק זה הוא מקור לחומרא, ואין לנו כל רשות לעצום עינינו ולצרף ספיקות וספקי ספיקות על מנת להימנע מלהחמיר בקיום מצוות ה' המוטלות עלינו.

מהכלל אל הפרט. כפי שהעיר רי"ע במאמרו ישנן סוגיות המובילות אותנו אל "המחקרים העוסקים בעבר הרחוק", ואז חובה עלינו לדעת "שכל הידע שיש בידינו, גם אם הוא נראה רב, הוא תמיד חלקי מאוד וחד מימדי. תיאור כתוב אף פעם אינו יכול להחיות את הדברים ולתרגם את החוויה המוחשית שבמציאות על כל רבדיה. ובפרט שהתיאורים הכתובים מקיפים רק חלק קטן מהמציאות האמיתית".

אולם, יש הבדל בין מידע היסטורי ומידע ארכיאולוגי לבין ניתוח של מידע זה. המידע כשלעצמו איננו נתון בספק ואילו הניתוח משקף אך ורק את דעתו (או ליתר דיוק את נטיות לבו) של החוקר<sup>ט</sup>. יתר על כן, תהום פעורה בין ספקנות בריאה לבין ספקנות גמורה, בטענה של "בכלל, בעניני מחקר, צריכים לזכור את מגבלות

ט). וכלפי ההטיות של החוקר מובן שיש לקיים בו את הכלל "חשדהו וחשדהו", כדברי ת"ח חשובים העוסקים בתחומים הנוזקים לדברי החוקרים.

הידע, גם כשאין בידינו שום נימוק מוגדר בכדי לפקפק בו". אולי יש מקום מסויים לספקנות כגון זו, והוא כאשר השימוש במקורות החיצוניים בא כדי לערער את המקובל בידינו<sup>9</sup> או כדי לתמוך בקולות בהלכה. אולם, כאשר ספקנות זו באה כדי לחסום או לעכב ניסיון של קיום של מצוה כתקנה, ללא כל נזק הלכתי, הרי שאין לה כל הצדקה.

יצוין, כי רי"ע האריך בהשוואות ודימויים במאמרו, אך לא התייחס לכל הניתוח לעיל כלל, ובייחוד לא להבחנה הבסיסית בין קולא לחומרא, כאמור.

לאור כל האמור, לא אתעכב כאן על כל פרטי הספקות וההצעות שהעלה רי"ע במאמרו, מפני שכולם סובבים סביב טענה עקרונית אחת, כאמור, והיא שאין הזיהוי יכול להיות ודאי בגלל המגבלות המוחלטות של הידע שבידינו (מגבלות שלא ניתן להתגבר עליהן בשל אופיים של מקורות הידע), ולכן שמא ואולי וייתכן כך, והכל חוזר לנקודה הבסיסית הנ"ל, ומשנפלה זו, נפלו גם כל תולדותיה.

אשר על כן, בין בסוגיית התכלת ובין בכל סוגיא אחרת, אין מקום לדחייה המוחלטת של שימוש במקורות חיצוניים, אלא אדרבה שימוש זה הוא הכרחי על מנת להעמיד את הבירור המציאותי על יסודות איתנים, תוך מודעות לכך שאיתנות איננה ודאות. על גבי בירור זה מתחיל העיון ההלכתי, שבלעדיו כלל איננו עוסקים בתורה, ח"ו. אולם, כאשר הדברים משתלבים יחדיו, הרי שפסקנו דין אמת לאמיתו.



## ג.

### לשאלת הסמכות והאנרכיה

לימדנו אדוננו הרמב"ם (בהקדמה למשנה תורה)<sup>10</sup>: "וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו, או לבני מדינות - לא פשטו מעשיו בכל ישראל - מפני רוחק מושבותיהם, ושיבוש הדרכים; והיות

י. כמו בחלק גדול מהדוגמאות שהביא רי"ע במאמרו.

יא. על-פי הנוסח במהדורת מכון ממרא.

בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים בטל מכמה שנים קודם חיבור התלמוד. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג במנהג מדינה אחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד - אין שומעין לראשון, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו, בין ראשון, בין אחרון".

אכן, הלכה למעשה לא התקבלה דעת הרמב"ם במלואה<sup>(ז)</sup>, ובקהילות ישראל השונות התקבלו שתי שיטות. שיטה אחת היא קבלת מרותו של פוסק מסויים בספרו, בייחוד מרן רבי יוסף קארו, להקל ולהחמיר, מלבד חריגים אלו ואחרים<sup>(ח)</sup>, והשיטה השנייה היא כדברי רבינו הרמ"א (חו"מ, סימן כ"ה, סעיף א): "מיהו יש אומרים דאם נראה לדיין ולבני דורו מכח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים יכול לחלוק עליו מאחר שלא נזכר בגמרא, מכל מקום אין להקל בדבר שהחמירו בו החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל, אם לא שקבל מרביותו שאין נוהגין באותה חומרא"<sup>(ט)</sup>. ואכן, לפי שיטה זו, ניתן להחמיר נגד "החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל".

בדורותינו אנו, אין "חיבורים שנתפשטו ברוב ישראל" העוסקים בסוגיות המתחדשות, אשר להן נוגע במיוחד הדיון דלעיל בדבר דרכי השימוש במקורות חיצוניים<sup>(י)</sup>. אכן, גדולי רבותינו בדורות האחרונים עסקו בסוגיות אלו, אך טרם

יב). מלבד אצל מספר מגדולי חכמי הדורות, כרבינו המהרש"ל ואדונו הגר"א, ובייחוד מרנא המהר"ל, אך גם זאת בחרגים וסיגים, ואין זה המקום להרחיב את הדיבור בשאלה זו, שכן לא זו השיטה שהתקבלה בפועל על-ידי רוב הפוסקים. וגם פסקי אדונו הגר"א הפכו להיות פסק קובע להולכים בדרכו ומנהגיו, כידוע, והדברים ארוכים. ויעויין בהרחבה בספרו של הרה"ג רצון הלוי ערוסי, התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה הבינעדית בישראל.

יג). וידועה המחלוקת ההלכתית הבסיסית בזה בין גדולי חכמי עדות הספרדים בדורות האחרונים, בייחוד מסביב לשיטת הראשון לציון הגאון רבי עובדיה יוסף, וגם בזה אין המקום להרחיב את הדיבור

יד). ויעויין בדברי אדונו הגר"א בביאורו שם ובדברי מרן הראי"ה בבאר אליהו על אתר. עוד יעויין במאמרו של רש"ז הבלין, "על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", ובמאמרו של הגאון רבי זלמן מנחם קורן בספר ברורים בהלכות הראי"ה.

טו). כידוע, מרן החפץ חיים לא עסק בכך בספר משנה ברורה, בידועין ובמכוון, וכפי שכבר העיר ר"ע עצמו במאמרו החשוב על המשנה ברורה. יתר על כן, שאלות רבות נתחדשו מאז כתיבת ספר משנה ברורה.



הגענו למצב בו יש "חיבורים שנתפשטו", דהיינו נתקבלו, "ברוב ישראל". אדרבה, מצויים אנו בתקופת הדיון והעיון בסוגיות אלו בדיוק.

מצב זה אין משמעו "אנרכיה", כחששו של הרי"ע במאמרו, אלא משמעו שההכרעה בשאלות אלו טרם התרחשה. בשלב כזה, אין שום מניעה שבשאלות אלו "כל אברך קובע הלכה למעשה על פי מסקנות לימודו האישי", כתלונתו של הרי"ע.

כמובן מאליו, יש להדגיש ולחזור ולהדגיש, כי כל האמור בזה נוגע אך ורק אל שאלות הלכתיות פרטיות, כהטלת תכלת בציצית וכדומה, ואילו בשאלות הנוגעות אל הכלל כשאלות אישות, יוחסין, גירות, הלכות ציבור והנהגת כלל ישראל, מסור כוח ההכרעה אך ורק בידי גדולי ישראל, ולא בידי כל אברך, ואף לא בידי מורי הוראה ורבנים חשובים שטרם הגיעו לדרגת גדולי ישראל המקובלים על הציבור<sup>טז</sup>.

אמנם, גם כאן יש לסייג את הדברים, שכן כוח הכרעה זה, המסור לגדולי ישראל, אינו תולדה של סמכות מוסדית מוחלטת כלשהי, שהרי זו אינה קיימת כלל מאז חתימת התלמוד, אלא על גדלותם התורנית הפרטית של נושאי התורה, כאשר המשרה אותם הם נושאים לעיתים חיזקה מעמד זה, כפי שהיה אצל גאוני בבל הגדולים, הרשב"א בספרד וכדומה במהלך הדורות, אך לא היא יצרה אותו<sup>יז</sup>.

במקביל, יש להדגיש בכל תוקף כי אין כוונת דברינו לשנות הלכות בשאלות שכבר הוכרעו באופן מוחלט, הן בעם ישראל בכלל, כאיסור הברור והמוחלט החל על הדלקת מכשירי חשמל בשבת או על עליית נשים לתורה, והן בכל עדה וקהילה כמסורתה ההלכתית, כשאלות בשר חלק, חליטת הבשר, דבר גוש וכו'.

טז). על כך, יעויין בהרחבה במאמרו החשוב של הגאון רבי אברהם חיים שרמן, "סמכות גדולי הדור בנושאי אישות וגירות", תחומין ל', עמ' 163-173, ובמקורות הרבים שהבאתי בעניין זה מגדולי רבותינו האחרונים בנספח למאמרי "תקלה לצדיקים: שיטות רבינו תם ורבינו יב"ק משפירא", הכי אתמר ב' (אב תשס"ז), עמ' 29-44.

יז). ולכן לא היה מעמד כזה לגאוני בבל שאחרי רב האי, למרות שהמשרה עצמה המשיכה להתקיים למשך כמה וכמה דורות.

אולם, אחרי כל המגבלות והסיוגים, עדיין מצווה כל לומד תורתנו להעמיק בסוגיות ולנהוג למעשה על-פי הבנתו התורנית בשאלות פרטיות, ככל שהדבר איננו סותר את ההלכות המקובלות, ואין זו "אנרכיה" אלא יופיה ותפארתה של תורה.

יתר על כן, אין שום סיבה למנוע מתלמיד חכם שעסק בסוגיא "להקהיל קהילות להטיף לרבים כך", כל עוד לא הוכרעה ההלכה לחלוטין שלא כדבריו, שאז בודאי שעליו לכופף ראשו לדעת הכלל. אולם, הכרעת ההלכה במוחלט איננה חזון נפרץ בשאלות המתחדשות, בהן אנו עוסקים, ובודאי שלא במסגרת זמן של דור אחד.



## ד.

### קצת באשר להגדרת "פוסקי הדור"

הן לפי האמור לעיל בדברי, שכוח ההכרעה בשאלות כלליות מסור לגדולי ישראל, והן לשיטתו של רי"ע, עליה חלקתי לעיל, שגם בשאלות פרטיות חדשות מסור כוח ההכרעה ל-"פוסקי הדור", מתעוררת שאלת ההגדרה- מי הם "גדולי ישראל"/"פוסקי הדור"?

על כך, כתב רי"ע: "אם היו הח"ח והגר"ע ושאר גדולי הדור מסכימים על הלכה מסויימת או אפי' על הנהגה מסויימת, הפורש ממנה היה נחשב כפורש מן הציבור. נכון שנדרשה הסכמה יותר רחבה, שהרי מספיק שגאון מפורסם אחד יתווכח עם הגדולים הנ"ל, ושוב יהיה 'דעביד כמר עביד', אבל לכל דבר יש גבולות. אין לבלב מורכבות עם אנרכיה. גם כיום, איננו יכולים לקבוע שלהסכמה רחבה של פוסקי הדור יש מעמד של תורה מסיני, ויש קהילות וציבורים שיש להם פוסקי הלכה משלהם שאינם מסונכרנים עם 'פוסקי הדור' שלנו. אבל בסופו של דבר לכל קהילה יש איזה מגנון הכרעה של ההלכה, מישהו צריך להחליט בסוף, התורה לא ניתנה שכל אחד יעשה מה שנראה לו בהבנתה, שהרי זה ההיפך מהמושג תורה, חוק ומשפט הפועלים ע"י מערכת מסודרת".

אולם, דברים אלו אינם ברורים כלל, בשל כמה סיבות. ראשית, המינוח "...הח"ח והגר"ח"ע ושאר גדולי הדור" מניח את המבוקש, שהרי זו בדיוק השאלה - מי הם "שאר גדולי הדור" בדור ההוא? כידוע למעיין בתולדות הדורות ההם, הדברים אינם מוכרעים כלל, וד"ל. שנית, מה היא הגדרת "גאון אחד מפורסם", שאינו נמנה על "הגדולים הנ"ל..." ובכל זאת היה בידו ובכוחו לחלוק, ואף ליצור מצב של "דעביד כמר עביד"? שלישית, כיצד בדיוק נקבע מי הם "פוסקי הדור שלנו", ומי הם אותם "פוסקי הלכה משלהם", שרי"ע מודה בקיומם? ולמאי נפקא מינא ביניהם?



## ה.

### סיום

סוגיית התכלת, שהיתה הגורם המזמן למאמרו החשוב של רי"ע, לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על הכלל כולו יצאה.

ויהי רצון שבירור שאלת התכלת, כמו כל השאלות המתחדשות העומדות לפתחינו, תוכרע על-ידי הסנהדרין בלשכת הגזית, כמצוות התורה, במהרה בימינו אמן.



## תגובת הרב יהושע ענבל

מהאמור באות א' בנוגע לצורך בשימוש במקורות חיצוניים לפסיקת הלכה, ניתן להבין כאילו העליתי איזו הסתייגות משימוש במקורות חיצוניים לפסיקת הלכה, ולהד"ם.

באות ב' נכתב: "יש הבדל בין מידע היסטורי ומידע ארכיאולוגי לבין ניתוח של מידע זה. המידע כשלעצמו איננו נתון בספק ואילו הניתוח משקף אך ורק את דעתו (או ליתר דיוק את נטיות לבו) של החוקר", אך לדעתי זו קביעה שגויה, הרבה פעמים ה'מידע' לשעצמו נתון בספק, אין לנו דרך ממרחק הזמן והמקום והתרבות להבין את גוף הדבר. וזה ממה שבאתי להראות במאמרי, שלא מדובר סתם כך בויכוחים מסברא ובניתוחים אפשריים, או בדברים שצריכים לחשוך את החוקרים ברצון להונות את הקורא התמים, אלא בתהו ובהו וב'נתונים' שחלק גדול מהם מדומים.

בנוגע לטענה המרכזית שאין בספקנות כדי לבטל קיום מצוה ואין סיבה שלא להחמיר, גם זה חלק ממה שהראיתי. שההתייחסות הזו שגויה. חומרא וקולא אפשריים כאשר ישנן שתי אפשרויות של 'כן' או 'לא' ואז ניתן להחמיר ולפעמים גם צריך להחמיר. אבל היכן שגם אם יחמיר נשארו עוד אפשרויות ולא ברור שמקיים את המצוה, נודע ע"פ דברי הר"ן פע"פ שלא שייך בזה ספק דאורייתא לחומרא. וכאן כל תורף דברי היה שלא מדובר בשתי אפשרויות ותו לא, אלא שהשחזור הוא מלאכת יצירה המסתמכת על הרבה הנחות, ולא שייך כאן 'חומרא', ממש כמו ששחזור התפילין ע"פ 'סימניהם' אינו חומרא אלא מביא לידי גיחוך (ושייכים לכאן גם ד' הגר"א שאמר שאין טעם להחמיר בתפילין כר"ת כי יש הרבה שיטות ולצאת ידי כולם יצטרך סד' זוגות תפילין).

מלבד זאת שאכן יש נזק גדול בחומרא כזו, שכן במדה ולא ברור מה חפץ המצוה עצמו, אין לקבוע על חפץ מסופק שהוא חפץ המצוה, כי זה ידחה את הדבר האמיתי כשיתגלה. וגם את זה כבר ביארתי במאמרי (ברור שאם גדולי ישראל היו מקבלים את ה'חומרא' של הראדזינר, שגם הוא ראה רק ב' אפשרויות, והביא מקורות כחול, הרי שלא היה מקום לחידוש הארגמון ולא היה אפשר לעקור תכלת שנלבשת כבר שנים רבות).

בנוגע לאמור באות ג', איני מסכים לכל הדברים, מה שקובע סמכות הלכתית היא קבלת העם, ונכון שבזמננו לא קבלו אדם מסויים לפוסק בכל (מלבד קהלות מסויימות), אבל קבלו הסכמה כללית של גדולי הדור למחייבת. והחילוק בין יוחסין לבין תכלת שגוי בעיני. אם כי אין הסכמה כללית שאין ללבוש תכלת, אלא רק שאין חיוב ללבוש תכלת ושאין הזיהוי מספיק לכך, וזה בהחלט מתיר גם למי שהשתכנע מהמחקרים - שלא להטיל תכלת.

דברי לא באו לטעון שאסור למחייבים להקהיל קהילות לנושא, אלא להיפך, לבאר דעת השוללים שלא נוחה דעתם בקהילות אלו, כי התורה אינה דמוקרטית שבה כל אויל ימות כדי לתת לאויל אחר לומר משהו ששניהם יודעים שאינו נכון.



# הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון י"א ◆



## הערות הקוראים\*

### הערה על מאמרו של הרב חיים גרינשפן "סוף זמן הדלקת נר חנוכה" (עמוד ס"ה)

מה שבירר הרב חיים גרינשפן בסוף זמן הדלקה, יש להוסיף בדעת הרמ"א דהבה"ל דייק בלשונו שכתב שמדליקין בפנים ולא כתב כדלעיל סוף סימן תרע"א בפנים "ממש", לכן הבין דכוונתו לזמן הטור, ועוד מדציין המציין על דברי הרמ"א "טור" (ויש שחשבו שהמציין הוא הרמ"א), גם לא הבין למה יש להקפיד בזמן הזה שמדליקין בתוך הבית כמו בזמנם, ולכן למד דקאי על זמן הטור.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



### הערה על מאמרו של הרב יוסף חיים ספייער "מהות בין השמשות ובדין שבות בבין השמשות" (עמוד ק"ל)

ראיתי להעיר הערה קטנה בדברי הרב ספייער שליט"א, שכתב בהערה כ' [על דברי השאילת יעב"ץ חלק א', סימן ל"ה]: "...ויעוי"ש ביעב"ץ בנתעכב המילה עד בין השמשות שהוא ספק שמיני או תשיעי, שעדיף למול בביה"ש ולקיים צד שמיני, מאשר למול בתשיעי שיהא ודאי יום (ה' בפת"ש יו"ד רסב-ג), ותמהו דהלא לצד שהוא לילה לא קיים מצוות מילה (שבט הלוי ח"ח ריד), אך לירושל' יש לקיים דין היעב"ץ ולא מטעמי' וכו'".

הנה ציין לדברי השבט הלוי שתמה על היעב"ץ. אולם המעיין בדברי השבט הלוי יראה שלא בא מדברי היעב"ץ עצמו, אלא ממה שמובא מדבריו בפתחי תשובה. האמת היא שאם נסתכל בדברי היעב"ץ בפנים קושיא מעיקרא ליתא. וז"ל

(\* ראה עוד הערות לעיל עמוד קי"ג, על מאמרו של הרב עידוא אלבה "התאמת זמני היום למציאות - שקיעה וצאת הכוכבים".



היעב"ץ שם, תוך דבריו: "מאי אמרת, דילמא [א.ה. בין השמשות] לילה הוא ואין מלין בלילה? הא ליתא דהא כבר הוכחתי לעיל (סימן ל"ד) דבדיעבד כשרה בלילה שלא בזמנה, והא נמי כדיעבד דמיא וכו'", עיי"ש באורך.

ויהי רצון שנזכה ללון בעומקה של הלכה  
בן ציון רונבערג



## הערה על מאמרו של הרב יהושע ענבל "קוציו של ארגמון"\*

### (עמוד רע"א)

#### הערה א'

עיקר המאמר שאין לסמוך על המחקר, אז איך השלטי גבורים והיעבץ והחוות יאיר כן סמכו על המחקר? יתכן שלא היו מתירים עגונה על פי זה, אבל וודאי שהיו חוששים להחמיר, כיון שכתבו זאת כפשטות, ובפרט היעבץ משמע מלשוננו שהיה אצלו כוודאות גמורה.

גם לא צריך את המחקר כאן, אחר שכתוב בתוספתא שהתכלת אינה כשרה אלא מן החילזון וכו'. ומה שרצה לטעון שכוונת התוספתא לחילזון הידוע, אולי היה מקום לטעון כך אילו לא היה ידוע לחז"ל שאפשר להוציא תכלת מהארגמון, מה שלא מסתבר כלל כיון שהשימוש בו היה כ"כ נפוץ בימים ההם מאות בשנים, אבל כיון שמסתבר שהיה ידוע לחז"ל על האפשרות להוציא תכלת מן הארגמון לא יתכן שיאמרו כזה משפט שהתכלת מן החילזון כשר ושלא מן החילזון פסול.

גם בלי המחקר, מספיק הסימנים הרבים ששוה בהם הארגמון לחילזון התכלת, שהרי כתב המהרי"ל שכיון שהסמ"ג כתב סימנים בקל יכול להימצא התכלת, והסימנים שכתב הסמ"ג הם שנמצא בים הגדול, ושדומה לים, ושדמו שחור, וכש"כ בזה שיש הרבה יותר סימנים והמחקר היא רק כיהודא ועוד לקרא.

(\*) ראה עוד הערות לעיל עמוד שס"ח.

ומה שטען שהרב ואזנר והרב אלישיב לא הסכימו, זו טענה חלשה מאוד, שהרי הם לא נכנסו לברר את הנושא, ומצד שני הרבה ת"ח גדולים חשובים שביררו את הנושא היטב סוברים שזה התכלת, והרבה מהם הולכים בזה בצנעא.

יהושע בנמי

### תשובת המחבר

במחילה לא ידענא מאי קאמר, מניח ש"היו חוששים להחמיר" ושואל שאלה מכח הנחתו זו. כמו"כ מניח שמסתבר שחזו"ל התכוונו לחלזון שהיה ידוע בימיהם והיינו דווקא הארגמון, ומכח הנחה זו שואל שוב. ובשלישית שואל שהרי כתב המהרי"ל שבקל יימצא על פי סימנים, ואכן, אם היה חלזון שהיה ברור לכל שהסימנים הם המסמנים אותו, זה היה הרבה יותר קל, אלא שהמצב להיפך, שאולי ניתן ליישב את הסימנים כהולכים עליו, ולא שהם מזהים אותו ומוכיחים את זיהויו. ושוב מניח שדעת השוללים היא משום שלא נכנסו לברר, ואילו דעת הת"ח החשובים שביררו היא העיקר. ואין כאן אלא שוב זלזול באינטליגנציה של הדעה המנוגדת, כמנהגם. לא כתבתי כלל ש"אין לסמוך על המחקר", אלא שהמחקר הנוכחי המוצע בקונטרסי בעלי התכלת, הוא מלאכת יצירה ושחזור מלאה חורים, ובזה דומה להרבה מחקרים אחרים שנחשבים כשחזור סביר ולא מעבר, ואינו מספיק להלכה. וזו דעת רוב גדולי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, והטענה שכל מי שאומר כך זה בהכרח משום שלא בירר או שלא מבין או שלא נכנס לזה, היא טענת שקר ולזות שפתיים.



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב אוריאל בנר**  
**[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)**

**הרב משה מרדכי אייכנשטיין**  
**[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)**

**הרב שמואל ישמח**  
**[shmuel6520@gmail.com](mailto:shmuel6520@gmail.com)**

**הרב דוד שטרן**  
**[avidast@gmail.com](mailto:avidast@gmail.com)**