

בס"ד

ירחון

# האוצר

מנחם-אב ה'תשפ"א

גיליון נ"ה

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

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 =

בעניין אמירתו לגבוה בהקדש ובצדקה  
הגאון רבי חיים רבינוביץ זצ"ל

ביאורי שמו"ע  
הגאון רבי אליהו לאפיאן זצ"ל

בענייני שביעית  
הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל

## = שרי החמישים =

עולם התורה וסדר העולם  
רבי יהונתן דייד

האם גוי ומי שאינו שומר תומ"צ יכולים לשמש כשומר לחולה או לחתן  
רבי יצחק זילברשטיין

הבדלה לחולה בתשעה באב שחל במוצאי שבת  
רבי רפאל שלמה דיכובסקי

בגדרי חיוב מעילה בקונמות ואם הקונם נחשב לממון הקדש - ובדיני שמיעת הנדר לענין הפרת הבעל  
רבי יעקב דוד אילן

בטחון והשתדלות  
רבי אליהו אליעזר דסלר

## = אוצר הזמנים =

בעניין נבואה בדבר הלכה בתשעה באב ובשאר התעניות  
הרב משה אהרן קרמר

## מפתח האוצר

דין חולה ויולדת תוך שלשים אם מותרים לאכול בט' באב ..... עח הרב בנימין יצחק הלוי

סעודה המפסקת בשבת ערב צום תשעה באב ..... פא הרב שלמה מאיר יאקב

"יום שהותרו שבטים - פירוש דהיינו יו"ט" ..... קב הרב אוריאל בנר

### = אוצר אורח חיים =

בעניין מלאכה הנעשית במים לנט"י - הדחת כלים - אופן ההדחה בזמנינו ע"י פתיחת הברז ... קיח הרב שמואל פרץ

תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל ..... קכב הרב עידוא אלבה

התכתבות בעניין הנ"ל ..... קסב הרב דוד אריה הילדסהיים - הרב עידוא אלבה

האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח אשפה שלא לצורך שימוש ..... קצח הרב יצחק מאוז

היתרי לישנה בשבת ..... רג הרב ישי שוב

### = אוצר יורה דעה =

סדר הטהרה ודיני הרחקות ..... רלח הרב עמרם פריד

סדר עשית המקווה בזמנינו לדעת הראב"ד ..... רסה הרב משה מרדכי אייכנשטיין

חולה וזקן שקשה לו לעמוד אם יכול לעשות קריעה בישיבה ..... רע הרב יעקב אהרן סקוצילס

כתיבה מחוץ לדרך בסת"ם ..... רעו הרב ארי כהן

## מפתח האוצר

הערות וקושיות: נודרין שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה, הערה בפירוש הרע"ב - הרב אהרן הכהן פרידמן שח

### = אוצר חושן משפט =

דעת ומעשה בקניין הרב שמחה הכר שיא

קים ליה בדרכה מיניה - האם גם בהתחייבות בין איש לחבירו? הרב עמיחי כנרתי שלב

### = אוצר אבן העזר =

החתן פתח את הדלת בחדר יחוד אחרי דקה אחת או שתיים הרב אמיר ולר שלט

בעניין פסילת קידושין הרב שלום יצחק מזרחי שמג

### = אוצר זרעים =

קו רוחב שלשים - קו הגבול לעניין שמיטה הרב יואל שילה שסג

נטיעת אילנות קודם השביעית הרב עמנואל מולקנדוב שסז

הערות הקוראים שיעג

ברכה במקום שאכל, ושיבה בשעת הברכה - בברכת מעין שלש שיעג

כתובת המחברים למשלוח הערות שער

## בשער האוצר

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



### בין עשיו וישמעאל

אנו נמצאים בימי בין המיצרים, וההרגשה בעניין זה היא, שאנו נמצאים בתווך ובהתגוששות שבין שני מיצרים, מיצר מכאן ומיצר מכאן, כל רודפיה השיגוה בין המיצרים, צרו מכאן ומכאן, וההרגשה היא שהכוונה לשתי האומות הראשיות שמלווים אותנו משחר ימי האנושות עד ימינו, עשיו וישמעאל. גם כאן בימינו בארץ ישראל. אמנם אופי ההתנגדות פשט צורה ולבש צורה אחרת, מופשטת יותר, אבל הדברים קיימים עוד בפנים עמוק.

עומק הענינים האלו ראויים להילמד, אולם צורתם החיצונית שישמעאל הוא פרא אדם, לעומת עשיו שרואה עצמו כאדם השלם (כבגמ' עבודה זרה יא:), שהלא עשיו, על אף דמותו החייתית הצד ציד בשדה, הלא מיוחסת אליו מלכות רומי, שהיא אחראית על כל קידום העולם, שהמשכו בעולם המערבי של ימינו. הקידום של כל התרבות האנושית, הן באמנות הן במדע, פיתוח ושיכלול של כל מה שאדם יכול להשיג ולקדם בשכלו במדעו בתבונתו וברגישותו.

אמנם אותו אדם שלם כביכול, אדם המתנהל ברחבה, צד כשמתחשק לו, ומאזין למוזיקה שמימית בשעת השקט שלו וכדומה, יש בו פגם מוסרי פנימי, יש בו כוחנות, ורודנות, והיהודי, המגלם את המוסר והרוך האנושי והרוחני, מרגיז אותו עד מוות, עד רצח. ואם כיום כבר הרצח אינו גלוי, זה נעשה במסתרי הנפש, אבל זה שם וקיים, דבר מעולם לא נמחק מהתודעה האנושית (ואכן עשיו גם בתחילת דרכו נשק ליעקב כשפגשו, על אף המלחמה הפנימית ביניהם). ואכן התנהלות חלק מאומות העולם באשמתם את מדינת ישראל (המייצגת בעולם את עם ישראל) בשליטה ורצח של עם אחר כביכול, היא ניסיון לניקוי המצפון שלהם, ביורדם לשפל מוסרי חסר תקדים במלחמת העולם השנייה, דבר שהוכיח ובצדק, שהנימוס וההתקדמות האנושית, אינו ערובה לערך מוסרי ואפי' לא לרחמים אנושיים פשוטים. זהו אותו עשיו הצייד המשכיל ורחב האופקים המתנהל בעולם כבתוך שלו.

לעומת זאת, יעקב הוא איש תם יושב אהל, אולם נזקק לרמות, הוא חיגר, אינו אדם שלם, כי אין לו את ההתנהלות הרחבה של עשיו המרגיש בעולם הזה, בשדה, בבית. הוא נזקק להתחבאות ולהיתמם, דבר המעלה עד להשחית את חמתו של עשיו יותר ויותר (כשעשיו נפגש עם יעקב כשיש לו כל, הוא אינו דורס אותו, על אף שהוא מביע אליו הכנעה רבה).

לעומת זאת, הפרא אדם אין לו עניין עם קידום העולם, הוא רק מגלם את טבעו הפראי לטוב ולמוטב, להכנסת אורחים, לאנושיות, ולשפיכת דם, בעידן דריתחא, בשביל הכבוד שלו. כל העולם שונא ובוז לו, ידו בכל ויד כל בו, אבל הוא נלחם על הכבוד שלו. לו ולעם שמסביבו זה חשוב וכל המהפכות חוזרות בסוף לשם, למקום של הפרא אדם שבו.

ואנחנו בתוך כל זה, במקום שבו מנסים עשוי וישמעאל להזדווג, בארץ ישראל, בין המיצרים. שמענו מראש הישיבה הגאון ר' יהונתן דיויד שליט"א בירושלים, על הפסוק וילך עשוי ויקח את מחלת בת ישמעאל, אומר רש"י ע"פ חז"ל שבעומק כתוב כאן שישמעאל מת באותה שעה, שהם מנסים להזדווג בגלוי, אבל בעומק הם נפרדים כי הם ב' שורשים של הטומאה, ובטומאה אין איחוד וחיבור.

אבל אנחנו ישראל שבצד הקדושה צריכים ויכולים לתקן את זה, להוציא את ניצוצות מהקליפות של הטומאה הזאת. כאן בארץ ישראל אנו שרויים במקום שבו מתגוששות שתי התרבויות הללו, וטבע ישראל להדמות לאומות שסביבם ולחקות אותם. וזה בחינת איש חגיר הנושא את האדם השלם, שבעיר אחת שברומי מציגים לתיאטרון ולראווה, אותו איש שלם לוקח את החיצוניות מישראל, את קרקפילו של ישמעאל, את זיו פניו הוא רוצה, ואין, כי זיוו והודו של ישמעאל כהן גדול נגנו בגבהי מרומים. וכך הם מנסים להידמות בלבוש של עשוי בבגדי חמודות שלו, לאדם הראשון, ולחיות כאן בעולם הזה בגן עדן.

וטבע ישראל להידמות לאומות העולם, כיון שהם מנסים להשלים החסרון שלהם כאן בעולם הזה, ולכן הוצרך יעקב לרמות, ולצאת מד' אמות של תמימות שלו, כיון שהוא הוצרך להידמות לעשוי אחיו, ורב עם שרו של עשוי, שלא כטבעו, נגע המלאך בכך ירכו ונשאר צולע, אבל בדורות אחרונים (כמו שאמרו חז"ל, על עניין זה של נגע בכף ירכו). טבע ההידמות הזה הוא אבן נגף לעם ישראל, כי בכך הם מנסים להשיל מעל עצמם את כל זהותם, ועל אף שגם בהיטמעם באומות העולם הם מפרים ומעשירים את תרבותם, ומראים להם מוסר מהו, אדם מהו, וגם בשכלול העולם ידם רב להם יותר מאומות העולם לעתים כשהם שרויים בתוכם, סוף דבר יש מחיר נורא לניסיון הזה, ואומות העולם מקיאים אותם מתוכם. ולא עוד אלא שהם מטיחים בהם אשמות חסרות שחר שגם הם גזלנים ורוצחים כמותם, כי אכן הרצון של עם ישראל להידמות להם מוליד את המבט הזה.

סוף דבר הכל נשמע, שתכלית עם ישראל במקום הזה, הוא שבשורש הפנימי מקום שמתרוצצים בו ב' העולמות הללו, ייקחו עם ישראל את המיטב מכל אומה ולשון, ושאיפת ההידמות הזאת תוביל אותם, אל התיקון של האדם השלם באמת, מצד אחד הטבעיות של ישמעאל, בלי החיצוניות של גימוסי האומות, משורש עשוי, ומצד שני ההשכלה קידום העולם באמת, בכל המובנים, האדם בעל השכל והחכמה, שגובר על יצריו השפלים, ומכיל אף את השונה ממנו, ובכך דבק ביוצר בראשית, בורא האדם, קורא הדורות מראש ועד סוף, והיה לעת ערב יהיה אור.

והנה הדרך לבוא לתיקון האדם ואיזון מוסרו הטוב, הוא רק ע"י עמל התורה שבע"פ כמו שקבלנו מרבתינו, וזה נעשה רק מתוך בית מדרש המאחד את כלליות נשמת ישראל, הלומד את

תורת ה' וחכמי הדורות, וכמו שהדבר נעשה בירחונינו מדי חודש בחודש. ובפרט בחודש מנחם-אב, בו אנו נתבעים להרבות באהבת חינוך ובחיבור לכל חלקי עם ישראל מצפון ומערב, אין לנו חיבור זולתי התורה המסורה לנו, וכמו שזה משתקף במאמרים המונחים כאן לפניכם.

**אוצר הגנוזים:** בעניין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - הגר"ח רבינוביץ ר"י טעלז, ביאורים בתפילת שמו"ע - הגר"א לאפיאן, בהלכות שמיטה - הגר"י אדלר רב ביהמ"ד אהבת חסד.

**שרי החמישים:** מאמר לימים אלו "עולם התווה וסדר העולם", בדין חולה ויולדת אם יבדילו בת"ב על יין, בדין שומר ליולדת וחתן האם יכול להיות גוי, בגדרי חיוב מעילה בקונמות ואם הקונם נחשב לממון הקדש ועוד בדיני נדרים, מאמר מקיף על מידת הביטחון.

**אוצר הזמנים:** בשאלה איך יכלו הנביאים לחדש היתר שלא להתענות בזמן ביהמ"ק השני והרי אין נביא רשאי לשנות הלכות, בירור שיטת רוב הראשונים בדין חולה ויולדת האם הם חייבים להתענות בת"ב, מאמר מקיף על סעודת המפסקת בשבת ערב ת"ב, עשרים ביאורים בדברי התוס' על ט"ו באב "יום שהותרו שבטים - פירוש דהיינו יו"ט".

**אורח חיים:** בדין מים לנט"י שנעשית בהם מלאכה, בדין תפילת מנחה בבין השמשות [עם מו"מ על מאמרים קודמים בנושא], האם יש איסור בורר בשבת בהוצאת כף מפה האשפה, בעניין ההיתרים שנאמרו במלאכת לש בשבת.

**יורה דעה:** סיכום סדר טהרת הנדה ודיני הרחקות, סדר עשיית מקוה בזמננו לדעת הראב"ה, חולה וזקן שקשה להם לעמוד אם הם יכולים לקרוע על מת בישיבה, מאמר מקיף על השלמת כתיבת מילים מחוץ לדף בכתיבת סת"ם.

**חושן משפט:** בעניין דעת ומעשה בקניינין, בעניין קים לי בדרכה מיניה בחיובי ב"א לחבירו. **אבן העזר:** זמן הייחוד שחייבים חתן וכלה להתייחד [לנוהגים כן], מאמר לעיון הדיינים שליט"א המערער על היתרים שונים שנאמרו לפסול קידושין ע"י מציאת פסול בעדים. **זרעים:** בעניין קו הגבול הדרומי של אר"י לעניין שמיטה, עד מתי מותר לנטוע אילנות בערב שנת השבע.



**נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה:** הרב שמחה הבר - ר"מ בישיבת קרני שומרון; הרב עמרם פריד - רב קהילת בני הישיבות; הרב שמואל פרץ - מקסיקו. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים אותנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.





# אוצר הגנזים

בעניין אמירתו לגבוה בהקדש ובצדקה ♦ ביאורי שמו"ע ♦ בענייני  
שביעית



הגאון רבי חיים רבינוביץ זצ"ל

ראש ישיבת טלו

## בעניין אמירתו לגבוה בהקדש ובצדקה\*

נדרים (ז, א) יש יד לצדקה או לא, ועלתה בתיקו. במסקנת ההלכה נחלקו הראשונים, הרשב"א והרמב"ן פסקו, דספק צדקה ספק איסור הוא, והר"ן חולק עליהם ופוסק דצדקה ממונא הוי וספיקא לקולא. והאחרונים מבארים מחלוקתם בזה, דכל היכא דאיכא ממון אגוד יחד באיסור, כגון צדקה, אם האיסור נגרר אחרי הממון, או דהממון נגרר אחר האיסור, והרמב"ן והרשב"א סוברים דהממון נגרר אחר האיסור וכיון דקיי"ל דספק איסור לחומרא, ממילא הוי הכא לחומרא, והר"ן סובר דהאיסור נגרר אחר הממון, ומאחר שקיי"ל דספק ממונא לקולא, (מש"ס) [משום הכי סבר] הר"ן לקולא.

ויש נמי לבאר דבהא תליא מחלוקתם, דיש מחלוקת הפוסקים\* אם אמרינן בצדקה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט כמו דאמרי' גבי הקדש, דמצינו למימר דצדקה מתקיש להקדש לקרבנות, ולפ"ז הרשב"א והרמב"ן סוברים דבצדקה לא אמרינן אמירתו לגבוה וכו', נמצא דאין עליו חיוב בנודר צדקה מצד שזה ממון עניים, כי אם מפני שנדר וצריך לקיים את נדרו, וא"כ הו"ל ספק איסור ולחומרא, אבל הר"ן לשיטתו שסובר בחדושו לקדושין (כה, ב) דגם בצדקה, יש הדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט א"כ ה"נ הספק אם העניים זכו בכסף או לא, והו"ל ספק ממונא ולקולא.

ועתה יש לחקור, הא דאמרינן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, אם דבדבור מונח על הדבר שם קדושה, ובדבור קודש אמרה תורה דנקנה להקדש אבל לא שאמירתו היא גופא הקנין להקדש, או דלמא, אמירה לגבוה זה גופא כמסירה בהדיוט, וזה בעצמו עושה את הקנין, וכל היכא דהקנין נעשה להקדש ממילא יש כאן קדושה.

ולכאורה יש להביא ראיה מצדקה, לשיטת הסוברים דגם בצדקה אמרי' אמירה לגבוה וכו' ומקנה לעניים, ואם נאמר דבהקדש אין הקנין באמירה רק שמניח קדושה ומזה מסתעף הקנין להקדש התינח בהקדש אבל בצדקה לא שייך לומר כן, דהא אין שום קדושה על המעות שיסתעף מזה הקנין לעניים, לכן מוכרחים אנו לומר דבאמירתו לחוד הוי הקנין להקדש וזה שייך גם בצדקה.

אבל גם זה קשה, דהא בהקדש מהני שאלה על אמירתו, ואם אמירה הוי קנין כמו בכל הקנינים להדיוט היאך מהני שאלה, דהא שאלה לאו טעות מעיקרא הוא דא"כ הי' צריך להתרת חכם, אלא הא דמהני שאלה זה גזה"כ, ואם הוי קנין גמור היאך תהני שאלה, מה לי מכרו

\* מכתבי תלמידים. חידו"ת אלו נמסרו ע"י הג"ר נתן זוכובסקי שליט"א, לאבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. הדברים אמורים לראות אור בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים, ומתפרסם לע"נ הני תרי צנתרי דדהבא ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

א). עיין מחנה אפרים [צדקה, סי' ב].

לגבוה ומה לי מכרו להדיוט, וכי היכי דבהדיוט לאחר הקנין הוי שלו הוא הדין בהקדש, ולא תהני שאלה.

וכן הא דאמרינן (נדה מו, ב) מופלא הסמוך לאיש, נדרו נדר והקדישו הקדש ותרומותו תרומה וכו', ואי נימא דאמירתו עושה קנין, הלא קטן אינו בר קנין אלא ע"כ צריכים לומר טעם אחר דהא דקי"ל (קידושין כח, ב) אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, היינו דהתורה אמרה היכא דנדר והסכים שהדבר יהי' קנוי להקדש דממילא הוי דהקדש, ועל דיבורו קאי בבל יחל דברו, היינו דבאמירתו הוא גומר ונודר שיהא להקדש והקנין נעשה ממילא, ועל דיבורו שפיר יכול לשאול ולהתחרט וממילא מתבטל הקנין, והשתא ניחא גם קטן יכול לעשות דיבור כזה.

ובזה יש להסביר מה שכתבו בתוס' בפסחים (דף מו, ב ד"ה הואיל), דהקדש דאיתי לידי הגזבר לא מהני בי' שאלה, והנו"ב (במ"ת חלק יו"ד סי' קנ"ד) הסביר טעם לזה, אבל לפי דברינו דהטעם דמהני שאלה הוא משום שבאמירתו אינו עושה קנין, לכן היכא דמטי ליד הגזבר ובמסירתו עושה קנין על זאת לא מהני שאלה.

אף דיש לכאורה לומר, דמפני מה מסר להקדש, הלא מפני אמירתו הראשונה וכיון שביטל את האמירה ג"כ נתבטלה המסירה, אבל זה אינו אמת, דאילו היה טעות גמור בדבורו שפיר אמרי', אבל לפי דברינו שביארנו דהוא רק גזה"כ, א"כ אף שחוזר מדבורו עדיין נשארת הקדושה מצד הקנין במסירה לגזבר. ומובן.

אבל זה ניחא רק בהקדש, אבל בתרומה לאחר שבא ליד הכהן (נדרים נט, א) דלא מהני שאלה, צריך להבין אמאי אינו יכול לשאול, דהא הוא חוזר מהפרשתו וממילא הוי טבל ביד הכהן, בשלמא בהקדש אף שבטלה האמירה אבל המסירה לא בטלה והיא לחוד עושה הקדש, דגם אם מסר בהמת חולין לגזבר הוי קדוש ומש"ה די לקנין במסירה, אבל בתרומה דל הפרשתו והוי טבל וכל דין התרומה נודע רק מהאמירה.

אך בתרומה נאמר תירוצו של הנוב"י דמהני שאלה רק היכא דהוי בידו ומהימן עליו, אבל היכא שהוא ביד אחרים אינו נאמן להפקיע מחזקתו, ותירוצו זה אינו עולה אלא בתרומה דמפקעת מחזקת הכהן, אבל בהקדש לא שייך חזקה להוציא רק איסור הוא, כמו שמבואר בש"ש (שמעתא ו' פ"ד) וע"כ נאמר כדפירשנו.

ולפי דברינו יש עוד ליישב קושית החת"ס בכריתות (יג, ב) על הא דאמרינן בשבועות (דף כה, ב) גבי הא דתנן יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה וכו', ומקשי' בגמ' אמאי לא חשיב נמי שבועה, שנשבע שלא יאכל ותירצו דמהני שאלה, ולא קתני מילתא דאיתא בשאלה. והקשו התוס' בכריתות (שם), והא קחשיב מוקדשים דאיתא בשאלה, ותירצו דלאחר הזריקה מיירי שלא מהני שאלה בהו.

(ב). וז"ל הנוב"ת [שם, ד"ה עד כאן]: "אומר אני שטעם הדבר הוא, משום דכל שאלה ופתח הוא שהנודר אומר, אלמלי הייתי יודע דבר זה לא הייתי נודר, ואמנם אם אין הדבר אמת והוא משקר, אבל באמת אף אם היה יודע שיהיה כך היה נודר, אין לו התרה, אלא שאין אנו צריכין לחשוש בזה, והחכם המתיר שומע דבריו ומתיר לו, אבל הכהן אינו מחוייב להאמינו ולהחזיר לו, וכו'".

והקשו האחרונים, לפי התוס' בפסחים דהיכא דאתי ליד הגזבר לא מהני שאלה הוה מצי למימר דאתי ליד הגזבר. אבל לפי דברינו ניחא, דהא דאתי ליד הגזבר לא מהני שאלה, היינו משום שנקנה במסירתו להקדש וזה שייך רק בקדושת דמים שהבעלים אין להם שום שייכות עם הדבר הנקדש, ואחרי שנמסר לגיזבר הדבר נקנה לגמרי להקדש, דקדושת הגוף אפי' לאחר שמסר לגיזבר עוד נשאר הקרבן שלו משום שבחטאת (למשל) צריך להתכפר, ואם הגיזבר קונה להקדש איך מתכפר בו הלא צריך להיות קרבנו כדמוכח בכמה מקומות בש"ס דמיקרי קרבנו, ומש"ה מוכרחים התוס' לתרץ לאחר זריקה דלא מהני שאלה, ולא יכלו לומר דאתי ליד הגזבר, דהכא אף לאחר שבא ליד הגזבר מהני שאלה.

וכן יש לבאר בנדרים (כט, ב) דהקדש לאחר ל' מהני ואינו יכול לחזור דאמירתו לגבוה וכו', והקשה הר"ן, ותהוי כמסירה, ובמסירה גופא יכול לחזור היכא דמסר לקנות לאחר ל', ותירץ הר"ן שם מחוסר הסבר. אבל לפי דברינו דאמירתו לגבוה וכו', היינו שגמר בלבו להקדיש ואינו יכול לחזור מדבורו ומזה מסתעף הקנין, א"כ מה לי שגמר בלבו שיהי' קדוש מיד או שגמר בלבו שיהי' קדוש לאחר ל', דאע"פ שאין אמירתו עושה את הקנין כאן מכל מקום אינו יכול לחזור מדיבורו וממילא הוי קנין.

וכן נמי יש לתרץ בר"ן (שם) דמקשי' תמן בגמ' פשיטא דמהני הקדש לאחר ל', דמאי שנא מקדושין לאחר ל'. והקשה הר"ן, דמאי פשיטא הא צריכא רבה, דבקדושין היכא דכלתה קניינו שפיר מהני משום דאיכא גבה שעבודא דכסף, אבל בהקדש היכא דכלתה דבורו לא מהני, ושפיר אשמועינן דמהני, ובאמת צריך להסביר זאת אמאי מהני הא מכל מקום כלתה קנינו.

אבל לפי דברינו ניחא, דבקדושין צריך להיות הקנין בכסף משו"ה יש חסרון של כלתה קנינו, אבל בהקדש שהוא נודר וגומר בלבו שיהיה הקדש וצריך לקיים דברו, ואין דיבורו עושה הקנין מה זה שייך לכלתה קנינו, הא הדיבור שלאחר ל' יהי' הקדש לא כלתה, דהא מחוייב לקיים דבורו ואינו יכול לחזור מזה וממילא יסתעף הקנין לאחר ל'.

ובזה ניחא נמי דהפקר לאחר ל' מהני אע"ג דכלתה דבורו, משום דבכל הקנינים שצריך לעשות קנין, הוא רק להעשות של השני, של הלוקח או המקבל, אבל להוציא מרשותו דמוכר או מרשות נותן ויהי' של אחר לרצונו לחוד סגי, לכן בהפקר דא"צ רק להוציא מרשותו אינו צריך המקבל אלא לרצונו של המפקר, דכל היכא דלא חזר מדבורו נשאר רצונו (פי' דברי': כן הוא בהקדש לאחר ל' שבארנו דמהני מאותו הטעם, דכיון שאינו יכול לחזור נשאר רצונו, וממילא הקדש קונה).



ג. יעויין בגמ' ב"ק [עו, א] דקדושת הגוף: "מעיקרא תורא דראובן, והשתא תורא דראובן". ועיין עוד בחידושי הגר"ח [על הש"ס, שם] שכתב כיסוד זה.

הגאון רבי אליהו לאפיאן זצ"ל

מנהל רוחני בישיבת כפר חסידים, בעל לב אליהו

## ביאורי שמו"ע

**אלוקי אברהם** - מידתו המצוינת של אברהם היתה מידת החסד כאמור "חסד לאברהם", במידת חסדו וברוב טובו שהיה מטיב עם כל הבריות שבאו אליו דרך ארבעת הפתחים שהיו לכל ארבעת הרוחות. הוא נתן הכל - לאכול ולשתות ולישון. אח"כ - אמרו חז"ל - אמר להם בעד כל זה צריכים ליתן תודה, הם סברו תודה לאברהם. אמר להם לא, הכל מהבורא יתברך ולו צריך ליתן תודה, כי הכל אינו שלי. אברהם השריש בליבות כולם אמונה שכל הבריאה היא להיטיב עם האנשים, 'יוצר אור ובורא חושך ועושה את הכל'. ע"י מידת חסדו פרסם אלוקות.

**אלוקי יצחק** - יצחק פרסם אלוקות בצורה אחרת. אצלו נאמר "פחד יצחק" (בראשית לא, מב), הפחדים נראים כשנבהל יצחק מלתת ליעקב את ברכות העוה"ז. יצחק ידע שעשו רע ויעקב הוא תם ויושב אוהלים. א"כ מדוע לא הסכים לתת את העוה"ז ליעקב אלא לעשו? סיבתו היתה כי פחד שמא יזיק העוה"ז לרוחניות שלו. העוה"ז ינתקו מהרבש"ע.

**ואלוקי יעקב** - מידתו "תתן אמת ליעקב" אין אמת אלא תורה. כמו שכל התלמוד מוסב על המשניות, כך כל הזוהר מוסב על הסיפרא דצניעותא, שאותו חיבר יעקב אבינו. כל עשרים השנים שהיה אצל לבן בשדה הוא פעל רבות ברוחניות למד תורה. כשנסע לחרן היה בן ס"ג, וכל חייו היה איש תם ויושב אוהלים. לפני נסיעתו לחרן למד י"ד שנה תורה אצל שם ועבר בלי הפסקה ולכן היה עמוד התורה - עמוד האמת. בכ"ב השנים שבכה בהן על יוסף ג"כ עסק ברוחניות, יוסף שהיה בן זקונים אומר התרגום (שם לו, ג) בן חכם. כל אשר למד אצל שם ועבר העביר ליוסף. ע"כ כששלח את יוסף לראות שלום אחיו למד עמו לפני כן את פרשת עגלה ערופה, כנאמר ברש"י על הפסוק "וירא את העגלות" (שם מה, כז).

אלו שלשת האבות. אח"כ כתובות המידות בהן מונהג העולם.

**גומל חסדים טובים** - הנהגת העולם בחסד באה ג"כ ע"י חשבון - לא נותנים בלי חשבון החנות פתוחה וחנוני מקיף אך הגבאים מחזירים. את החסד צריך להרוויח, איך? אם גומלים לאנשים חסד, גם ה' גומל חסד, כי לא נאמר "עושה" רק "גומל".

**חסדים טובים** - וכי יש חסד לא טוב? אלא כי בן אדם יכול לגמול חסד לא טוב, למשל ייתן שי של כרטיס נסיעה במטוס, והמטוס ייפול. משא"כ אצל הקב"ה, כל חסד הוא טוב מושלם מהחל עד גמירא.

**וקונה הכל** - את הפסוק "ידע שור קונהו" (ישעיהו א, ג) מפרש הגאון "קונהו" לא זה שקנה אותו, אלא השור מכיר את מי שמתקן עבורו, מפרנסו ודואג לו. כך ה', היות שלאדם יש בחירה

(א). תוספת לביאורים הנמצאים בלב אליהו סוף ח"ב. מתוך וועד שנמסר בשנת תשי"ט. הדברים נאספו ע"י אמו"ר רבי יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, לע"נ חברו וידידו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד, במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] ויהיו הדברים לעילוי נשמתם ות.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

הוא יכול לעשות עבירות שע"י מתקלקל האדם והעולם. לבסוף יתקן ה' את כל הקלקולים שלנו, כדי שתבוא הגאולה<sup>ב</sup>.

**וזכר חסדי אבות** - מה הם? עד תקופת האבות לא ידעו שיש ה' יחיד בעולמו ומנהיג, וכל אחד עבד לאל אחר. יוצא שהעולם היה בלי תכלית, ובלי תכלית הורסים את העולם כבזמן המבול. ובזכות קיום העולם ע"י פרסום ה' ע"י האבות הוא: "מביא גואל לבני בניהם למען שמו", היות שה' נקרא אלוקי ישראל.

**מלך** - מורה על היות הקב"ה מלך על הכל.

**עוזר ומושיע ומגן** - ג' מדרגות בבטחון. ה' מושיע את האדם לפי הבטחון שלו. אחי הגאון היה חולה והגאון בא לבקרו ישב שם רופא יהודי כשראה הגאון שהוא נתן לאחיו תרופות אמר לו שלא צריך את זה. שאל הרופא א"כ מדוע ברא ה' אותך? ענה הגאון בשביל מה החיים הטובים שנבראו? אלא הטמא לטמאים והטהור לטהורים. מי שמרגיש שהוא זקוק לתרופות צריך לקחת אותן אך מי שבטחונו כ"כ גדול בה' ואינו מרגיש צורך אליהם יתרפא גם בלעדיהן.

**עוזר** - משל לאחד שתומך בחבירו לסחוב משא כשחבירו אינו מסוגל לשאתו לבדו.

**מושיע** - אם הוא לוקח את המשא מחבירו ונושאו לבדו. הגמ' מביאה סיפורים שחכמי התלמוד לא לקחו מתנות ושונא מתנות יחיה! היה ר' יוחנן הסנדלר והוא גר במבוי אליו באו אנשים לעשות נעלים וכך ר' יצחק נפחא, אך מלאכתם היתה ארעי (ראה ברכות לה, ב). היו כאלה שמצאו כל יום שלו ליד ביתם, הראשונים - "עוזר" האחרונים - "מושיע" פירוש בלי כל עבודה.

**מגן** - היא תמיכה למעלה מן הטבע, כמו לחנניה מישאל ועזריה, וכשרצו להכריחם לעבוד לצלם, שאלו את יחזקאל והוא ענה להם שיתחבאו בקרב ההמון הגדול. אך הם אמרו שהיהודים יחשבו שהם כן השתחוו, ולכן הם הלכו לכבשן האש ולא קיבלו את דברי יחזקאל (ראה פסחים נג, ב). שנאמרו כעצה ולא בדרך נבואה. אך הם ביקשו שיחזקאל יתפלל לה' שיקבל נבואה ושאם יפלו לכבשן האש שלא ישרפו בכבשן כדי שיהיה קידוש ה'. יחזקאל אמר שה' לא יעזור והם ישרפו, אך בכ"ז הם ילכו ולא ישתחוו, ועל דעת זה אנחנו הולכים<sup>ג</sup>. כשהם הוכנו לשריפה קיבל יחזקאל נבואה שיצילים אך אל תגלה להם, כי אם הוא הולך ע"מ להנצל לא ינצל (ילקו"ש ויקרא רמז תרמג) אך אם ילך לשריפה ינצל. הם לא השתחוו, וזרקו אותם לכבשן האש והם הלכו בגאווה בבגדי שרים. וזהו מגן.

ב. א.ה. הרחיב בביאור ענין זה הרמח"ל בספרו דעת תבונות [אות נ']: "אמר השכל - שתי מידות שם הקב"ה לנהג בם את עולמו, אחת - מידת המשפט, ואחת - מידת השליטה והממשלה היחידית. מידת המשפט היא מידת הטוב ורע, שבה תלויים כל עניני הטובות והרעות בכל תולדותיהם; ומקור המידה הוא הסתר פני טובו, והעלם שלמותו. מידת הממשלה היחידית היא מידת תיקון כל הנבראים בכחו יתברך, אף על פי שמצד עצמם לא היו ראויים לזה, והיא הסובבת והולכת בהעלם בכל דרכי המשפט עצמו, לסבב כל דבר אל השלמות לבד; ומקורה הוא חק טובו הפשוט ית', שאף על פי שנתעלם, לא זו מלהשקיף עלינו לטובה. מידת המשפט היא המתגלית ונראית, מידת הממשלה היא המתעלמת ומסתתרת לפנינו".

ג. א.ה. ראה עוד בזה במאמר הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (נדפס בירחון האוצר נ"ד).

אם אדם מוסר נפשו על שם ה' במקום שצריך, יעזור ה'. או כנס שנעשה לדניאל. ההתחלה של הצלה מאש הייתה מאברהם אבינו, ולכן כתוב "מגן אברהם". לאברהם לא היתה נבואה עד גיל שבעים, הוא הלך לשריפה רק מהכרה שאין בירה בלי מנהיג.

מגן - (כתובות סז ע"ב) לעני אחד זרקו כל בוקר ד' זווים דרך הדלת שהספיקו לכל היום, אמר האיש שהוא רוצה לדעת מי האיש הזה, יום אחד התאחר מר עוקבא לכן הלכה אשתו עמו, הפעם הרגיש העני פתח את הדלת ושנים ברחו והם נפלו לכבשן בוער, הוא לא נשרף אך רגליו בערו. אמרה אשתו רגליי לא בוערות הנח אותם על רגליי. חלשה דעתו כי ראה שאשתו צדקת ממנו, אמרה אשתו אני נותנת תמיד אוכל מוגמר ואתה נותן כסף בלבד לכן חסדי גדול משלך. גם זה בגדר "מגן".

א"כ יש 3 מדריגות בבטחון - אחד יושב ולומד בבטחו שיעזרהו ה', אם בטחונו חזק והוא בטוח שלא יישאר בלי קיום יראהו ה', בטחון הוא הפרי של האמונה "עוזר", המדריגה הנמוכה "ומגן" הגבוהה, הוא מקבל עצה למעלה מן הטבע.





הגאון רבי יצחק אדלר זצ"ל  
רב ביהמ"ד אהבת חסד ב"ב, בעל אורח יצחק

## בענייני שביעית<sup>א</sup>

### א.

#### מביא את ספק המנח"ח בדין הפקר דשביעית אי הוי מצוה דגברא או אפקעתא דמלכא ומחלוקת הפוסקים בזה

בספר החינוך (מצוה פ"ד) ז"ל: להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה השביעית. ובמנח"ח שם כתב להסתפק אם המצוה על הגברא דרחמנא ציוהו להפקיר ואם מפקיר הוי הפקר ואם אינו מפקיר אינו הפקר, ונהי דעובר בעשה מ"מ אינו הפקר וא"כ אחר אינו רשאי ליטלו והרי הוא גזל ביד אחרים כל זמן שלא הפקיר, וכן לענין [הדין] שביעית שפטור מן המעשר, אם לא הפקיר כיון דלא הוי הפקר חייב לעשר, או דלמא הפקר זה אין צריכים הבעלים להפקיר רק הוא אפקעתא דמלכא שהיא ממילא הפקר וא"כ פטור מן המעשר בכל ענין ואם זכה בזה אחר הרי הוא שלו.

והביא שמצא שנחלקו בזה, דדעת הבית יוסף דאינו אפקעתא דמלכא ודעת המהרי"ט (ח"א סי' מ"ג) דהוא אפקעתא דמלכא, והביא ראיה מהגמ' בנדרים דאיתא התם במתני' (מ"ב ע"א) המודר הנאה מחבירו לפני שביעית אינו יורד לתוך שדהו ואינו אוכל מן הנוטות, ובשביעית אינו יורד לתוך שדהו אבל אוכל מן הנוטות ובגמ' (שם ע"ב) פריך מאי שנא דאוכל מן הנוטות דפירי הפקירא אינון ארעא נמי אפקרה, ומזה הוכיח המהרי"ט שהוי אפקעתא דמלכא. וצ"ע מהי ראיתו הא לדעת הב"י נימא דכונת הגמ' שגם את הקרקע צריך להפקיר [היינו דהמצוה דגברא להפקיר הן את הקרקע והן את הפירות], וכתב בספר פאת השולחן שנראה שהמהרי"ט גרס בגמ' בנדרים "רחמנא אפקריה" ותי' לדעת הב"י דאיהו לא גרס כן.

### ב.

#### דן בדברי המנח"ח דלהצד דהוי מצוה דגברא הוי מ"ע שהז"ג

ובמנח"ח שם כתב להקשות, על מה שכתב החינוך דמצוה זו נוהגת בזכרים ונקבות דאם הוי מצוה על הגברא להפקיר א"כ למה נשים חייבות במצוה זו הרי הוי מ"ע שהזמן גרמא, ורצה

א. נאמר תמוז תשס"ז, נדפס ליא"צ הו' י"ב תמוז. נערך ע"י בנו הרה"ג יהושע אדלר שליט"א. ומתפרסם לע"נ הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל. ראה עוד מאמר מהרב זצ"ל בתוספת קוים לדמותו בגיליון מח.

ב. עיי' גי' זו בר"ן שם וכך הביא את גירסת הגמ' בדברי המהרי"ט עי"ש, וכ"ה בפ"י התוס' [והיה מקום לדון דראית המהרי"ט אינה מהג"י לחוד, רק מן הדין, דהוא סובר דאי הוי הפקרא דגברא א"כ בדין שיפקיר רק את הפירות ולא את הקרקע. אמנם, צריך ליתן רשות ליכנס בקרקעו ליטול הפירות, אבל זהו מתנאי ההפקר דפירות, אבל אין ההפקר

לדחות דלא הוי זמן גרמא דפירות שביעית לעולם הם בקדושתן ואפי' בשאר שני שבוע כיון שגדלו בשביעית, וכתב דכ"ז נחא להרמב"ם דס"ל דכסות יום פטור בלילה ולכן הוי ציצית זמן גרמא וא"כ אפ"ל דפירות שביעית שהם תמיד קדושים לא הוי ז"ג כמו ציצית. אבל לדעת הרא"ש דס"ל דכסות יום חייב בלילה ומ"מ חשיב ז"ג כיון דיום גורם חיוב יום ולילה גורם פטור [ור"ל דחיוב הכסות יום, בלילה, הוא מחמת הזמן דיום והוי חיוב שהזמן גרמא] א"כ ה"נ נהי דפירות שביעית תמיד קדושים מ"מ פירות שאר שנים אין בהם קדושת שביעית וא"כ זה דומה לציצית דחשיב ז"ג גם בכה"ג, וא"כ צריך להיות דנשים יהיו פטורות ממצוה זו דשביעית, ולכן כתב דע"כ דהוי אפקעתא דמלכא ואין חילוק בין אנשים לנשים.

אך כתב דאפשר דהחינוך אויל בשי' הרמב"ם ולכן לא הוי ז"ג, ולעולם הוי מצוה דגברא, ולדעת הרא"ש באמת הוי ז"ג ונשים פטורות.

אכן בעיקר מה שתלה זאת בדעת הרמב"ם והרא"ש, אפ"ל דמה דשביעית גורם שהפירות קדושים לא משום דעכשיו שייך הפרי לשביעית, אלא דנתפס חלות של קדושה על הפרי ולכן הוא נאסר, ושוב לא שייך לזמן של שביעית ולכן אינו ז"ג, משא"כ ציצית מה דחייב כסות יום בציצית, מפני שעכשיו יש לכסות שם כסות יום דהוא בגד של יום ולכן חייב, ואם יתבטל ממנו שם כסות יום יפטר ולכן זה חשיב ז"ג [החילוק הוא דגבי שביעית אחר שחל הקדושה בפירי אין המצוה קשורה לזמן וגבי ציצית לעולם המצוה קשורה לזמן דשם כסות יום (תוספת ביאור מתוך רשימה)].

ועוד י"ל לדעת הריטב"א בקידושין (כ"ט ע"א) שהק' למה צריך קרא למיפטר נשים ממילת בנם הא הוי מ"ע שהז"ג שלילה לאו זמן מילה, וכתב הריטב"א לתרץ דכיון דהוי מצוה שאינה על הגברא אלא מצוה של הבן ע"ז לא נאמר ז"ג, ולפי"ז כתב המנח"ח (מצו' ל"ב) לענין שביתת בהמתו דלא אמרי' דהוא מ"ע שהז"ג כיון דהוי מצוה על הבהמה שתשבות, וכן מבאר במצו' קי"ב דעל שביתת קרקע בשמיטה לא הוי ז"ג שהוא דין על הקרקע. וכן אפ"ל דהוי דין על הפירות שהוי הפקר וקדושים בקדושת שביעית [להכי לא חשיב ז"ג]. אמנם באמת אפשר לחלק בזה דמילה הוי חובת הבן על האב אבל שביתת בהמתו ושמיטת הקרקע ודאי הוי מצוה על הבעלים שהקרקע והבהמה תשבות.



בקרקע, וממילא מודר הנאה אסור להיכנס לקרקעו. משא"כ אי הוי אפקעתא דמלכא ואינו תלוי בו כלל, הרי דרחמנא אפקרא גם לקרקע לצורך נטילת הפירות, ודו"ק].

ג. א"ה. כמדומה דהמנח"ח למד מדברי הריטב"א דכל היכא שאין עשית המצוה בגופו רק במילי אחרים אין את הפטור דז"ג, דסו"ס סיבת המצוה קיימת מצד האחר, שהוא יסוד המצוה. וזהו דין מילה דבן וכמו"כ שביתת בהמתו בשבת וקרקע בשביעית. ואאמ"ר זללה"ה דן לחלק, דדברי הריטב"א נאמרו דוקא בכגון מילה, דאף המצוה עיקרה על הבן ודין האב לקיים את מצות בנו, ובזה יש סברה דאין לפטור את האם משום ז"ג, כיון דהמצוה דהבן כדקאי קאי, ולמה לא תהא חייבת לפעול קיום מצות הבן כמו האב. משא"כ בשביתת בהמה וקרקע, דאפי' שיוסד המצוה הוא מדין הבהמה והקרקע מ"מ כל חלות המצוה עליה דהגברא דהבעלים, ושפיר י"ל דאין אשה בכלל המצוה כיון דהז"ג.

## ג.

## מביא את נידון רעק"א ועוד אחרונים אי לכל מילי ילפי' הפקר משמיטה ואי שייך הפקר לזמן

והנה הגרעק"א (בתשו' קמ"ה) מביא מירושלמי דהפקר לא שייך גופא מהיום ופירי לאחר מכאן, וכ' בשם ח"א הטעם לזה כיון דילפי' הפקר משמיטה ובעי' שיהיה מופקר לכל לעניים ולעשירים וה"נ ילפי' דבעי' שיהיה מופקר לגמרי ולא שיהיה קרקע משועבדת לבעלים ליניקת פירות', וכתב ע"ז רעק"א דקשה להמציא דבר חדש כזה בדפשוטו מסתבר דכל מה שיכול למכור וליתן יכול להפקיר, וכבר מצינו הפקר כזה בנותן נכסיו לגר מהיום ולאחר מכאן, ומת הגר בחיי הנותן דודאי כל מה שהיה לגר נעשה הפקר והזוכה בנכסיו ההמה זוכה בגופן מהיום ופירות לאח"מ הנותן, ובחיי הנותן הקרקעות הפקר ומשועבד לנותן לפירות, וגם אם איתא דילפי' הפקר גם לשאר דברים משמיטה נימא דבעי' שיהיה הפקר לעולם לא לזמן, ואמרי' בנדרים דף מ"ד שדה מופקרת ליום אחד.

והוכיח שאינו כן, דבאמת לא מהני הפקר לזמן מדברי הרא"ש [בנדרים שם] שכתב [אהא דשדה מופקרת ליום אחד דר"ל] ואחר הזמן הזה אם לא יזכה בו אדם תהיה שלי כבתחילה ע"כ, ומשמע שאם יזכה בו אחר לא יחזור אליו ומוכח דהוי הפקר לעולם.

וכתב לדייק כן מדברי הב"י (או"ח סי' רמ"ו) שכתב שם שאם אחד נותן בהמתו לעכו"ם ולא החזיר עד שבת שיפקיר את הבהמה רק לשבת ואי"צ לחוש שיזכה בו אחר, מכיון שהוא ביד הנכרי לא יניח לאחר לזכות בו בשבת ולאחר השבת יחזור הבהמה לרשות הבעלים שלא הפקירה רק לשבת, ומבואר שאם היה אחר זוכה בשבת היה נשאר שלו לעולם.

ומכל זה ראיה שהפקר לא שייך לזמן דומיא דשמיטה ואף דיכול למכור לזמן לא שייך הפקר לזמן דומיא דשמיטה, ומ"מ אם אחר לא זכה בזה חוזר לבעלים, וקשה ממנ"פ אם זה הפקר לעולם איך זה חוזר לבעלים ולאחר השבת יפקע ההפקר וכתב דצריך לומר דהוי כמו תנאי דאם אחר יזכה יהיה הפקר אבל אם לא יזכה אחר לא יהיה הפקר כלל והק' שם ע"ז דא"כ איך מהני הפקר לשבת הרי אם לא יזכה בו אחר בטל הפקר למפרע ועבר על שביעת בהמתו ובדברי הרא"ש הנ"ל י"ל דהוי כמו תנאי אבל לענין שביתת בהמתו קשה כנ"ל.

ד. א"ה. לכאורה ילה"ק, דאדרבה משמיטה מוכח דיש הפקר אפי' אינו לכל מילי, דהא קמן דהקרקע מופקרת בשמיטה ואינה הפקר אלא לענין דריסת הרגל, כמו שהביא אאמו"ר זלה"ה להלן מהשלמי נדרים בדעת הסמ"ע. ותמוה א"כ למה לא השיב לטענת רעק"א לרב השואל מיני' וביה. אכן למה שביאר אאמו"ר זלה"ה להלן דדעת רעק"א היא דאין חלות הפקר בקרקע כלל, רק זכות ושעבוד ליכנס בקרקע לצורך לקיטת הפירות, נוחא.

ה. א"ה. עי' במקו"ח הל' פסח (סי' תמ"ח סק"ט) מש"כ לבאר דע"כ אין כונת הפקר לזמן שאחר הזמן יחזור לו אפי' יזכה בו אחר, דאז בודאי לא מיקרי רק קנין פירות, ומיקרי שלו כיון דיש לו בו קנין הגוף. וכמש"כ הר"ן בנדרים (דף כ"ט ע"א) דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות בלחוד הוא דמיקרי. רק הכונה היא שיהיה הפקר לזמן ההוא, שאם יזכה בו אדם אותו הזמן יהיה של הזוכה בו לעולם, רק שאם לא יזכה בו אדם באותו הזמן יחזור לו ואי"צ לזכות בו מחדש. ויסוד דבריו יש לבאר ע"פ השער"י (ש"ה פכ"ג), דיסוד דין הפקר אינו בסילוק הבעלות, רק יסודו בנתינת רשות לכל לעשות כחפצם. ואמנם בדעלמא כשהמפקיר עושה כן לעולם, ממילא פקע קנין הבעלים ויתרונו על שאר בנ"א. משא"כ בעושה חלות זה לזמן, ושפיר באותו הזמן אי זכה בו אחר נעשה שלו לעולם, ומ"מ בלא זכה אחר, משיעבור הזמן ההוא

## מבאר דיסוד המחלוקת אי יש הפקר לזמן תלויה בפלוגתא אי יש הפקר בקרקע בשמיטה או זכות ושעבוד בעלמא

ועיין בספר שלמי נדרים (נדרים דמ"ד) שהביא דברי הסמ"ע בסי' רע"ג סעי' ג' ס"ק י"ד שכתב ומיהו כשזכה בו אחר הוי הפקר אע"ג דהיא לזמן דילפי' משמיטה דהוא ג"כ לא הוי הפקר אלא לשנה אחת.

ונראה מדברי הסמ"ע שגם לאחר שזכה בו אינו זוכה אלא לזמן שהוא הפקר, ולא כמש"כ רעק"א בדעת הרא"ש והב"י שכאשר זוכה בו אחר זוכה בו לעולם, והגם דהפקר הפירות בשמיטה הוי לעולם מ"מ הפקר הקרקע הוי רק לזמן של דריסת הרגל וזה רק לשנה השביעית, ובד' הסוברים דאין הפקר לזמן דילפי' משמיטה דהוי הפקר לעולם, צ"ב דלכאורה אפשר למילף מהפקר הקרקע שהוא לזמן, וכ"ה לשון הגמ' ארעא נמי אפקריה, וי"ל דהרעק"א יפרש בגמ' דיש רק זכות ושעבוד ליכנס בקרקע לצורך לקיטת הפירות ואינו הפקר גמור.



### ד.

#### מביא ראיה מסוגית הגמ' בנדרים דהוי הפקר ולא רק זכות ושעבוד

והנה בגמ' קאמר התם על מתני' (דאיתא בדף מ"ב) המודר הנאה מחבירו לפני שביעית אינו יורד לתוך שדהו ואינו אוכל מן הנוטות, ובשביעית אינו יורד לתוך שדהו אבל אוכל מן הנטיעות הנוטות. ופריך בגמ' מאי שנא דאוכל מן הנוטות דפירי דהפקירא אינון ארעא נמי אפקרה, אמר עולא בעומדין אילנות על הגבולות ר' שמעון אמר גזירה שמא ישהה בעמידה, ופירש הר"ן דללקוט אילנות שבאמצע השדה מותר לירד בתוכה, והק' האבנ"מ (סי' ע"ב) על הגמ' מה מהני שיש לו זכות להכנס לקרקע בשמיטה שאין נאסר למודר הנאה, הא קי"ל דקונם מפקיע מידי שעבוד, וא"כ לא מהני זכותו ליכנס בקרקע כיון שאסור בקונם, ותי' המגיה על האבנ"מ (שם אות ט') דאין כונת הגמ' שיש רק זכות ליכנס אלא הוי כמו קנין פירות דקונם אינו מפקיע הקנין פירות, וא"כ מעתה מבואר שפיר ראית הסמ"ע שהקרקע הוי הפקר ולא רק זכות דא"כ יהיה אסור למודר הנאה וכמו שהק' האבנ"מ.

ובדעת רעק"א דר"ל דמשמיטה ילפי' דאין הפקר לזמן ע"כ דס"ל דהפקר הקרקע אינו הפקר והוי רק זכות ליכנס, וקשיא קושית האבנ"מ דקונם יפקיע מידי שעבוד, ואכן באבנ"מ הביא שי' המהרי"ט בתשו' דכל הדין דקונם מפקיע מידי שעבוד זה הוי בגונא שיכול לפרוע החוב באופן

יחזור להיות שלו כבתחילה ודו"ק. ועי' עוד בכל אריכות דברי השער"י בגדר הפקר לזמן וגדרי ההפקר דשמיטה. שו"ר ברשימה קצרה שכתב אאמו"ר ליישב את קושית רעק"א על הב"י. וע"כ צ"ל כמש"כ הגר"ש דהוי חלות הפקר בחפצא, דשי' הרמב"ם דהוי נדר. ואפי' נחלוק עליו ונאמר דהוי מדין חו"מ, אז הוי כמו איסור"נ, דמצב שכל אדם יכול לזכות בחפץ חסר בבעלות, אבל אחר שיורדת הסיבה חוזר לבעלותו ודו"ק.

ו. א"ה. עי' במקו"ח הנ"ל שביאר את דברי הסמ"ע שלמד את ענין הפקר לזמן מהפקר הפירות, שהוא הפקר רק לשנה אחת אלא שאם יזכה בו אדם יזכה בו לעולם. וזהו דבר מחודש, דא"כ אם לא יזכה אדם בפירות, משתעבוד השביעית יחזור להיות של הבעלים בלא זכיה מחודש. ובשער"י הנ"ל כתב שכוונת הסמ"ע כדברי השלמי נדרים להוכיח מהפקר הקרקע, וכ"כ באולם המשפט.

אחר שיקנה עוד נכסים, אבל היכא שיפקע השעבוד לא תהיה אפשרות לקיום החוב אין קונם מפקיע מידי שעבוד (וכ"כ הט"ז יו"ד סי' רל"ד סעי"ק ס"ג), א"כ הכא לא שייך הא דקונם מפקיע מידי שעבוד, אכן בחי' רעק"א כתובות דנ"ט תמה על הט"ז ונראה שנחלק עליהם וא"כ צ"ע.

### מביא את קושית האחרונים דאפי' הוי הפקר תיקשי סוגית הגמ' בנדרים, מ"ט לא אהני קונם בשביעית על חבירו והישוב לזה

והנה בקוב"ש (ח"ב סי' ט"ו) וכן בקה"י (נדרים סי' כ"ח) הקשו דאפי' נימא כדברי המגיה באבנ"מ דרחמנא אפקריה לגוף הקרקע ללקיטת הפירות והוי כמו קנין גוף לפירות אכתי תיקשי קושית האבנ"מ, דלכאורה גם במקנה קנין גוף לפירות אמרינן דקונמות מפקיע, דהא בב"ק (פט ע"ב) באשה שהפילה שן ועין, העבד משתחרר וקאמר בגמ' (צ' ע"א) משום דשחרור מפקיע מידי שעבוד וה"נ שחרור האשה מפקיע מיד שעבוד הבעל, והגם דשעבוד הבעל בנכסי מלוג הוי קנין פירות שכן מבואר דלמ"ד קנין פירות כקנין הגוף יש לבעל קנין הגוף כקנין פירות, וא"כ אפי' אם זכות ההשתמשות בקרקע הוי קנין פירות הקונם צריך להפקיע.

וכתב שם בקה"י דבעיקר הדבר לא היה בדין שיהא הקדש חמץ ושחרור מפקיע קנין פירות דהא לגבי זה אינו שלו. ולא דמי להפקעת שעבוד שכל הדבר עדיין ממון של ראשון. רק הדין בזה דאחר ששחררה האשה את קנין הגוף שלה, ממילא פקע גם הקנין פירות של הבעל, דבגוף של ישראל בן חורין לא שייך שעבוד, דאין באיש ישראל קנין פירות. וזהו דוקא לגבי שחרור, אבל לגבי הקדש יש לעיין אם יתכן שיהיה הקדש ויהיה בו קנין פירות להדיוט. והעלה דהיא מחלוקת הראשונים, ושי' התוס' והר"ן דשייך בהקדש שיעור ק"פ להדיוט, וממילא לא שייך לומר דהקדש קנין הגוף מפקיע מידי זכות קנין פירות כדרך שמפקיע שעבוד. וגם לשי' הרשב"א, דלא יתכן שבגוף הקדש יהיה קנין פירות להדיוט, מ"מ בקונמות אין הדין כן, דאפשר לעשות קונמות לחצאין. וממילא כבר אין הקונמות מפקיע מידי קנין פירות, ולא דמי לשחרור. זת"ד.

ועי' בקוב"ש (שם) שדן בזה, דבאמת דאפקעתא דמלכא א"א לעשות קונם להפקיע מידי שעבוד, ולעולם ההפקר של השביעית לא נפקע ע"י הקונם. אמנם, דאי הוי בשביעית רק שעבוד וזכות בקרקע שפיר היה יכול לאסור בקונם, כדמצינו למ"ד דיכול המשכיר לאסור על אחר שאינו השוכר, ומשום דסוכר דשכירות אינה אלא שעבוד לשוכר, והלכך אין האחר יכול לומר בשל השוכר אני נכנס. אבל להמבואר, דבשביעית הגוף לפירות הפקר, בזה אין יכול לאסור, דלא בשלו משתמש.

והעלה עוד דאפי' אי יכול לאסור על בעל הקנין פירות, דע"י הקונם נפקעת זכותו, וכדמוכח מהגמ' בב"ק הנ"ל דקונמות מפקיעין מידי ק"פ, מ"מ באוסר על אחר שאינו בעל הפירות, שלא נפקע הק"פ, יכול האחר לומר לא בשלך אני נכנס כי אם בשל בעל הפירות. וזהו גם בנדר"ד בשביעית, דאחר דאין הקונם מפקיע את האפקעתא דמלכא, ממילא אין הקונם שעשה גורם איסור להיכנס, דלא בשלו נכנס.

(ז). קטע זה והקטע הבא נערכו ממה שכתב אאמו"ר בקיצור ובתוספת דברים מדברי הקה"י והקוב"ש בפנים הספר, ונערך ע"י.

## ה.

**דן בקושית הטו"א למ"ל קרא לפטור שביעית ממעשר ולא סגי במה דהוי הפקר**  
 בטו"א (ר"ה דף ט"ו) הק' למ"ל קרא לפטור פירות שביעית ממעשר תיפוק ליה דשביעית הוי הפקר והפקר פטור ממעשר מקרא ובא הלוי. והנה לדעת הב"י שהבעלים צריכים להפקיר בשביעית ולפי"ז אם הבעלים לא הפקירו אכן צריכים לקרא דשביעית פטור ממעשר דכתיב ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור, אבל לדעת המהרי"ט דפירות שביעית הוי אפקעתא דמלכא והם הפקר ממילא קשה למ"ל קרא. ובדברי המהרי"ט נראה שעמד בזה, ותי' דאם הוא רק הפקר מהדין, אבל במציאות הבעלים שומרים על הפירות אם הפקר כזה פוטר ממעשר דלא קרינן ביה ידך וידו שוין.

ובקה"י (שביעית סי' ז') הק' ע"ז דבב"ק (דף ס"ט) תניא ר' דוסא אומר לעיתותי ערב אומר כל מה שלקטו עניים יהיה הפקר, [ופרש"י לענין לקט קציר דקי"ל שני שבולין לקט שלש אינו לקט ואין כל עניים בקיאים בהלכה לפיכך צריך בעה"ב להפקיר] וכתבו תוס' תקנה עושה לעניים כדי לפוטרו מן המעשר להציל מאיסור טבל, וקשה דהרי שם עניים מחזיקים בזה לעצמן וליכא ידך וידו שוין וחזינן דמ"מ הפקר כזה פוטר ממעשר.

ובישוב הקושיא למ"ל קרא למיפטר שביעית ממעשר כתב הקה"י דנפק"מ לענין אתרוג ששוא לאילן לשביעית ולירק לענין מעשר ופי' התוס' בשם הירושלמי דאתרוג בת שישית שהחנטה היתה בשישית ונכנס לשביעית ואינו בקדושת שביעית דהחנטה היתה בשישית וא"כ אינו הפקר, ומ"מ לענין מעשר הוי כירק דאזלינן בתר לקיטה, ואע"פ דאינו הפקר מ"מ פטור ממעשר כיון דאזלינן בתר לקיטה למעשר וחשוב פירות שביעית לענין מעשר ושם פירות שביעית פוטר ממעשר.



## ו.

## מברר גדר ההפקר בגוף האילנות בשביעית

בגמ' נדרים שם איתא המודר הנאה לפני שביעית שאומר קונם נכסים אלו, הדין דאם הדירו לפני שביעית אסור נמי בפירות שביעית אע"פ שאינם שלו דאדם אסור דבר שברשותו לכשיצא

(ח). א"ה. ביאור הקושיא היא דיסוד חידוש המהרי"ט דלא סגי לפטור מעשר מה דבדין ידך ויד הלוי שוין, אלא בעי' דבפועל יהיו ידי שניכם שוין, ומשו"ה כשבעלים שומרים לעצמם, אפי' דבדין יכול הלוי לזכות, מ"מ כיון דבפועל אינו יכול שוב ל"ח ידך וידו שוין, ואינו נפטר ממעשר. וא"כ כמו"כ בהך לקט שלושה שבולין שביד העניים, שמיד כשנעשה הפקר הוא ביד העני ואין יכולת ביד הלוי לזכות בו, ל"ח ידך וידו שוין. וע"כ דלא אמרי' הכי, וסגי במה דבדין יד שניכם שוין (או דלא תליא כלל בהכי, רק כך הוא הדרש להורות דהפקר פטור ממעשר).

(ט). א"ה. באמת דהמנח"ח הג"ל נקט דהפטור ממעשר בשביעית תליא בדין הפקר דשביעית, ולכן כתב דאי בעי הפקרא דבעלים, כ"ז שלא הפקירו הרי"ז חייב במעשר. וצ"ב לדבריו, דהא קמן דאיכא עוד קרא אחרינא דשביעית פטור ממעשר. ועי' בחזו"א (סי' ט') ס"ק י"ח) דשנת שביעית פטורה ממעשר, ואפי' פירות נכרי שנגמרה מלאכתן ביד ישראל, דבעלמא חייבין במעשר, בשביעית יהיו פטורים, ואפי' שאינם הפקר מ"מ קדושת שביעית עליהם. ועי' מנחת דבר (מצו' פ"ד) שדן אי תליא בפירות שנת השביעית או בקדושת שביעית. ונ"מ בפירות חו"ל שנגמרו מלאכתן בארץ, דבחזו"א כתב ליישב הא

מרשותו, ובהדירו בשישית עצמה אין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו, וצריך ביאור [מ"ט בהדירו לפני שביעית] דנכסים אלו אסור בשביעית והרי אותן פירות שגדלו בשביעית מעולם לא היה של המדיר והאיך יכול לאוסרן, ועוד דהוי דבר שלא בא לעולם ואיך יכול לאסור, והצ"ל וכ"כ הקה"י, דחל הקונם על גוף הקרקע והאילנות ואותה קרקע ואילנות נאסרו גם לכשיצא מרשותו וממילא הפירות אסורים מדין גידולין, ומוכח לפי"ז דגם האילנות אינם שלו דאי ס"ד דרך הפירות הם הפקר ולא האילנות א"כ בשביעית עצמה אמאי אינו יכול לאסור בקונם את גוף האילן וממילא יהיו הפירות אסורים, אמנם דזה תמוה דבפשוטו רק הפירות הם הפקר וגוף האילן שלו וכמו שהקרקע שלו ורק לענין לקיטת הפירות רחמנא אפקריה, וכיון דגוף האילן שלו לכאורה יכול לאסור את זה בקונם גם בשביעית, וצ"ל דלענין כח היניקה והצמיחה הוי גוף האילן הפקר כל מה שנוגע לגדילת הפירות הוי הפקר והשתא ניחא דאינו יכול בשביעית לאסור בקונם את גוף האילן לענין שיאסרו הגידולין דכמו שהקרקע לענין השתמשות הלקיטה אינו שלו כמו כן האילן, וכמו"כ אחד שמכר דקל לפירות אין המוכר יכול לאסור הדקל על הלוקח דלגבי הפירות גוף הדקל של הלוקח.



דבעי" קרא למיפטר פירות שביעית ולא סגי בפטור הפקר "דהו"א שכיון שהתורה הפקירתו משום קדושתו לא אמרה תורה להקל ולאפקועי ממצוות" וא"כ י"ל דאף למאי דגלי קרא למפטריה היינו דוקא בשיש בו קדושת שביעית.

# שרי החמישים

עולם התורה וסדר העולם ♦ האם גוי ומי שאינו שומר תומ"צ יכולים  
לשמש כשומר לחולה או לחתן ♦ הבדלה לחולה בתשעה באב שחל  
במוצאי שבת ♦ בגדרי חיוב מעילה בקונמות ואם הקונם נחשב לממון  
הקדש – ובדיני שמיעת הנדר לענין הפרת הבעל ♦ בטחון והשתדלות





רבי יהונתן דיויד\*

ראש ישיבת "פחד יצחק" ירושלים

## עולם התוהו וסדר העולם

"כל המתאבל על ירושלים זוכה וראה בשמחתה שנא' שישו איתה כל המתאבלים עליה".\*

ובגמ' בפרק הכונס: "מעשה באליעזר זעירא הוה סיים מסאני אוכמי וקאי בשוקא דנהרדעא אשכחוהו דבי ריש גלותא וא"ל מאי שנא הני מסאני אמר להו דקא מאבילנא אירושלים אמרו ליה את חשיבת לאיתאבולי אירושלים? סבור יוהרא הוה אתיוה וחבשוה אמר להו גברא רבה אנא אמרו ליה מנא ידעינן אמר להו או אתון בעו מינאי מילתא או אנא איבעי מינייכו מילתא אמרו ליה בעי את אמר להו האי מאן דקץ כופרא מאי משלם אמרו ליה משלם דמי כופרא והא הוו תמרי א"ל משלם דמי תמרי אמר להו והא לאו תמרי שקל מיניה אמרו ליה אימא לן את אמר להו בששים אמרו ליה מאן אמר כוותיך אמר להו הא שמואל חי ובית דינו קיים שדרו קמיה דשמואל אמר להו שפיר קאמר לכו בששים ושבקהו".

ויש לעיין מה העניין שגברא רבה שמבין בתורה דוקא יכול להתאבל על ירושלים, ועוד למה דווקא סיים מסאני אוכמא, מה הכוונה בזה.

כל הפרקים של איכה מפרק ראשון ואילך הם על סדר א"ב חוץ מהקדמת ע' לפ', ובחז"ל<sup>1</sup> שהוא כנגד המרגלים שהקדימו פה לעין, ואין מובן מה העניין של פה לעין, הוה ליה למימר שהם שיקרו, וגם מה שייך לכ"ב אותיות, ולעניין הפרק הראשון כתב מהר"ל שלא יאמרו שאכן כן הסדר ולכן צריך להיות כסדר ואח"כ להפך כדי לרמוז כנ"ל, וצריך להבין הרי כל בר בי רב יודע סדר האותיות ומהכ"ת שיאמרו כן.

יש להקדים דברי הפחד יצחק שהביא את דברי ר' ישראל שאם אומרים לאדם חסרונו יש להקדים קודם מעלתו, שבמקום משפטו שם פעלו. וחזינן עניין הסדר והקביעות שיש להקדים המעלה חסרון, מפני שכך הוא הסדר הנכון והאמיתי, שהעיקר הוא המעלה, ואין החסרון אלא הדרך והמהלך למעלה.

ועוד חזינן עניין הסדר הזה בתחילת חומש בראשית ברש"י שכתב שלא היה צריך להתחיל אלא מהחודש הזה לכם שהיא התחלת המצות, אלא לומר לאומות העולם שברצונו נתן להם ונטל מהם ונתן לנו, וחזינן מעלת ההקדמה וסידור הדברים, מה קודם למה, ומה החשיבות של הדברים.

ובגוף המקרא הוא כן. שאמר בתחילה: 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ' והיינו סדר העולם, ומיד אח"כ כתב והארץ הייתה תוהו, והיינו הפך הסדר, אבל סוף דבר הכל: 'רוח

\* נאמר בימים אלו, ונרשם ע"י אחד השומעים.

א). תענית ל, ב.

ב). ב"ק נט, א-ב.

ג). סנהדרין קד, ב.

אלוהים מרחפת ע"פ המים' - זה רוחו של משיח', 'ויהי אור', חוזר הסדר לתחילה לבראשית, וזה הסדר שאם לא היה מתחילה בראשית ברא אלוקים ואח"כ עולם התוהו לא היה יכול לחזור לבראשית.

ויש עוד דוגמאות מהרבה מקומות איך הסדר הוא קובע את החשיבות מה קדם למה, ומה הייתה המטרה, וכמו שמצינו לעניין פרשת ויהי בנסוע הארון, שאמרו חז"ל שעשו לה סמנים בתחילתה וסופה לדעת שאין זה מקומה, ורק נכתבה פרשה זו כאן, כדי להבדיל בין פורענות לפורענות". והיינו, שהפורענות מבטאת את חוסר הסדר, הבלבול והתהייה, ונתנו לחות הברית כדי לתקן את העניין הזה, שהם מבטאים, את הקשר והדבקות מחמת הברית, וזהו הסדר שבתוך האי סדר, שגם שהתורה לא מסודרת, הרי היא בעצם מבטאת את החשיבות וסדר הדברים הפנימי שנעשה ע"י הראיה של מה חשוב באמת ומה גורם לסדר.

אנו נמצאים בימי בין המצרים ובי"ז בתמוז בטל התמיד' ומהתמיד לומדים את כל הסדר של תדיר ושאינו תדיר', כי תמיד הוא מקיים הבריאה, והבריאה כולה בסדר, שמה שקודם הוא מחמת שהוא החשיבות והוא התכלית ובסוף חוזרים אל הראשית, אל הסדר הקדמון.

בראשית הוא מאמר בפני עצמו. הוא עצם עצמו של המאמר, שהמאמר הנעשה מאותיות והם אותיות הא"ב וסדרם, שמהם נעשה הצירוף של התיבות שעושה המאמר שיוצר את הבריאה של שמים וארץ, הא"ב הוא סדר המאמרים שבהם נברא העולם בדיבור", וסדר הבריאה כולה נעשה עפ"י זה, וכל מציאות סדר האותיות הוא תורה שבע"פ, כמו שאמר הלל למי שבא להתגייר, כי הוא מציאות פנימית ששייכת למסורת של כלל ישראל, והיא סדר העולם הפנימי, ותכלית העולם כולו.

היפוך האותיות שבאיכה הוא בעצם מורה על איך שחטא הלה"ר של המרגלים היפך את סדר המציאות עצמה, ולא יזה חורבן זה הוביל, שחורבן ביהמ"ק הוא חורבן כל סדר המציאות כולה, וכן ביטול התמיד הוא ביטול סדר המציאות, וזה היה ע"י בקדמת הפה לעין, שהיא היפוך אותיות המורה על בלבול סדר המציאות. ולשון חז"ל כל המספר לה"ר כאילו הוא כופר בעיקר", שהוא מתנתק מהשורש, ומבלבל את סדר המציאות והשפע מלחול.

ומה שבפרק ראשון הסדר על תיקנו, ביאור דברי המהר"ל אינם כפשוטם לדעת שיש סדר האותיות שהרי זה דבר שכל תינוק יודע, אלא כדי לומר שעיקר המציאות הראשונית היא כן נעשית בסדר, ורק אח"כ קורה היפוך, כמו בראשית ברא, והארץ הייתה תוהו ובהו, דהיינו שהסדר קולקל, ושוב נחזור לסדר עם רוחו של משיח, ויהי אור.

ד). ילקוט'ש בראשית ד.

ה). שבת קטז, א.

ו). תענית כח, ב.

ז). ראה מנחות מט, א.

ח). ראה אבות ה, א.

ט). ערכין טו, ב.

ותפילין הם בין עיניך, והיינו שהם נותנים יושר לראיה, שלא יקדם הפה לעין היפוך הסדר, וזה נעשה ע"י הדבקות בו יתברך (כמו לוחות הברית המפסקים בין פורענות לפורענות), וע"י שהאדם הוא ביושר הוא רואה את סדר המציאות את הקודם ואת והתכלית הפנימית שבכל הבריאה, שאליה הכל שואף והולך.

האספסוף נקראים ערב רב, שהם באים באסיפה ובערבוביא, והם באים בזמן החניה, לא מצינו בזמן המסעות שבאים ערב רב רק בזמן החניה, כי כשהולכים לארץ ישראל לשם מטרה, לא שייך ערבוב, רק כשנמצאים בחניה, יש מקום לערבוב ולביטול הדעת, שאין מטרה, אבל כשהולכים, גם כשהולכים בתוך התוהו במדבר, יודעים שהולכים אל ארץ ישראל, אל המנוחה והנחלה, אל בית המקדש, ושה' שומר אלינו בתוך כל החושך הזה, בתוך הענן והאש, שיש מטרה בכל התוהו והערבוב, לחזור אל הסדר הראשון שקדם לכל התוהו, לבראשית, שיבוא אחר שיבוא האור.

ומי שהוא גברא רבה יכול להבין את המשמעות של הדרך הזאת, ולכן מסיים מסאני אוכמא, כנגד הדרך הזאת, ונעלים הם מגינים על רגליו בדרך, וכשעלו לבית המקדש היו חולצים המנעלים כשהיו מגיעים להר, משום שעד כאן היו בקושי הדרך וצריכין היו הגנה על הרגלים, אבל ידעו שהולכים אל המטרה, שכל צעד וצעד מקרב אותם לשם וזה מה שגברא רבה מבין, שלומד תורה ומשכיל על דבר האמת, להבין המטרה הפנימית שיש בכל צעד וצעד - שהולכים אל ההר אשר בחר ה' לטוב לנו ולהחיותינו כיום הזה.

הפסוק אומר: "וילך עשיו ויקח את מחלת בת ישמעאל", ורש"י שם מביא מחז"ל שמשמע שישמעאל עצמו מת באותה עת, זה אינה תורה שבכתב, מבחינת הנגלה נראה שיש חיבור בין עשיו לישמעאל, אבל בעומק גנוז כאן רמז שאין הם יכולים להתאחד, כי אין חיבור בצד הטומאה רק בצד הקדושה, וזה חסד ה' שעושה עם העולם שאין ישמעאל ועשיו יכולים להתאחד, שאז היה נחרב כל העולם של הקדושה, ובטל המציאות כולה.

בליל פסח אנו עושים זכר שהוא חל בשבוע ביום שחל תשעה באב, ועושים זכר במה שהוא זכר לחגיגה, לביצה המגולגלת, שהיא סימן אבלות תשעה באב. והכוונה בזה, ששורש הגלות נמצא כבר בראשית של הגאולה, שסדר העולם הוא בראשית ואח"כ והארץ הייתה תוהו, ולבסוף רוח אלוהים מרחפת זה רוחו של משיח, ויהי אור שחוזרים אל הבראשית ברא, וזה נעשה רק אם מבינים שזה הדרך ולשם זה הולך, ואומר, שמחו את ירושלם גילו בה שישו איתה משוש כל המתאבלים עליה.



(י). בראשית כח, ט.

# האם גוי ומי שאינו שומר תומ"צ יכולים לשמש כשומר לחולה או לחתן כד

רבי יצחק זילברשטיין  
חבר מועצת גדולי התורה  
רב שכונת רמת אלחנן בני-ברק  
וראש כולל בית דוד - חולון

## האם גוי ומי שאינו שומר תומ"צ יכולים לשמש כשומר לחולה או לחתן

בס"ד. י"ב אדר תשפ"א  
לכבוד הגאון וכו' הרב אלחנן פרינץ שליט"א  
מח"ס שו"ת אבני דרך  
שלום וברכה

בנדון שאלתו, האם יולדת שיוצאת מבית חולים רשאית להזמין מונית להגיע הביתה (או למקום הבראה), דהרי יולדת צריכה שמירה, ומצוי במקרים רבים כי הנהגים בחברת המוניות גויים (או שאינם שומרי מצוות) וצ"ע האם הם מיקרי כשומר.

הריני להשיב, הנה בגמרא ברכות (דף נד סע"ב) איתא, אמר רב יהודה: שלשה צריכים שימור מפני המזיקין שמתגרים בהם, ואינם הולכים לבדם אלא בלווי אדם, ואלו הן: חולה שהורע מזלו (רש"י), חתן וכלה שהמזיקים מקנאים בהם (רש"י). במתניתא תנא: חולה, חיה - יולדת שהורע מזלה לפיכך השד מתגרה בה (רש"י), חתן וכלה. ויש אומרים: אף אבל שגם מזלו הורע, ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה,\* כי המזיקים מקנאים בהם, ובלא שמירה יש חשש שיזיקום.

### טעמים לשמירה

ובטעם השמירה של יולדת מצינו כמה טעמים: כתב רש"י שם שהורע מזלה לפיכך השד מתגרה בה. ובתר"י (ברכות שם), כתב הטעם שהצריכן שימור, מפני שהשטן מקטרג בשעת הסכנה ובשעת השמחה. ע"כ.

ובפרקי דרבי אליעזר (טז) שנינו "החתן דומה למלך, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו", וכתב הרד"ל (אות נח) שמשמעות הלשון "אינו יוצא לשוק" היא מפני כבודו ולא משום שימור, אך לעיל שם (פ"ב אות נח) כתב שמלאכי השרת היו משמרין לאדם בחופתו, מפני המזיקין שהם "בני האלוהים" ו"בנות האדם", ע"ש. ולכן אין לזלזל ח"ו בתקנות חז"ל.<sup>3</sup>

א. באור זרוע (ק"ש ג) תמה, שהרי לעיל (ה ע"א) אמרו שת"ח אינו צריך לקרא ק"ש על מטתו כי תורתו משמרתו, ויישב (בס"י קלז) שתורתו משמרתו רק במקום טהור, שבכל עת הוא עסוק בה, והשימור נצרך רק כשהוא במבואות המטונפים ואינו יכול להרהר בתורה. ורבינו יונה (שם) כתב שהחשש הוא רק כשהולך באישון לילה ואפילה, והרד"ל (שם טז נח) דקדק מכאן שרק לת"ח די בשמירה בלילה, אך השאר צריכים שימור גם ביום.

## כה האם גוי ומי שאינו שומר תומ"צ יכולים לשמש כשומר לחולה או לחתן

### חתן הלך ללא שמירה ונענש

והנה בגנוזות ספר חסידים (אות לד) הובא וז"ל: מעשה ברבי שמעיה ובחור אחד שעשו נישואין בשבת [בשבוע] אחד, ובאותו שבוע מת הבחור, ובא המת בחלום לאימו ואמר לה, לא הגיע זמני למות, אלא זמנו של רבי שמעיה הגיע למות, ואמר הקב"ה הבא לי מן החתנים, ועל רבי שמעיה אמר, ומלאך המוות טעה. ולמה אירע לו, שהיה הולך ברחובות לבדו ולקח המזיק, כמו שאמר החכם (ברכות נד ע"ב) החתן צריך שימור, וכל אותן השנים לבחור לחיות נתנו לרבי שמעיה. והובא גם בסדר אירוסין ונישואין לרבותינו הראשונים (עמ' קכז בשם רבנו מאיר).

### האם גוי יכול לשמש כשומר לחולה או לחתן בשבעת ימי חופתו

ולכאורה גוי דינו כבהמה, וכיצד תתקיים שמירה הנדרשת על פי ההלכה ע"י בהמה. ובפרט שאמרו בגמרא ב"ק (דף ב ע"ב) דאדם יש לו מזל ולבהמה אין מזל. ומה גם שבגמרא שבת (לב ע"א) מובא, שרבי לא עבר בספינה, דיתבי בה גוי. אמר, דילמא אותו גוי, הוא ראוי להענש, ואענש בהדיה. ע"כ. הרי שגויים לעצמם אין להם שמירה, וכל שכן עבורנו.

הרי שלשמירה מפני המזיקין שהוא דבר רוחני לא מועילה שמירה של גוי, ובפרט לגבי חתן וכלה ות"ח שהן עניינים רוחניים. וכן העלה הגר"י בעלסקי בשו"ת שלחן הלוי (פרק כג ו).

(ב). חתן שהוזק בגלל חסרון שמירה:

פעם אחת סח מרן הגר"מ שך זצ"ל, מעשה נורא בענין זה: בבחרותי, אירע מעשה בליטא, בחתן בשעת חתונתו. בעיצומה של סעודת הנישואין יצא החתן לבדו החוצה למקום ששימש באתם ימים כ'בית כסא' משבושש החתן לחזור, נערכו חיפושים קדחתניים, עד שלבסוף נמצא החתן, שוכב בתוך הבור כשהוא מחוסר הכרה.

אבי הכלה ראה בכך סימן של "ריע מזליה" על הזיווג כולו, וביקש לשבור את הקשר ולבטלו. לבסוף הובאה השאלה לפני מרן הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל, ששלל לחלוטין את ה'סימנא מילתא' הזו. רבי חיים עוזר השיב בפשיטות: אם חז"ל אמרו שחתן צריך שמירה, הרי שאם לא שמרו ויצא יחידי לחוץ הינו מחוסר שמירה ועלול לסכנה. המקרה הטראגי שקרה לחתן, אינו תוצאה של 'מזל רע' וסימן שאינו הגון, אלא תוצאה של העדר הקפדה על דינא דגמרא. (תורתך שעשועי עמ' קו).

כשמדברים לשון הרע השמירה אינו מועיל:

ומסתבר להוסיף: דאם החתן והמלווה שלו מדברים ביניהם לשון הרע או שאר דברים אסורים, השמירה לא מועילה והסכנה נשארת במקומה, וכמו שכתוב (דברים כ-יג) "כי תצא מחנה על איביך ונשמרת מכל דבר רע...כי ה'אלוקיך...ושב מאחריך". והרמב"ן הביא ספרי כשהוא אומר "דבר" אף לשון הרע.

וכעין מעשה שהיא עם הגר"א לאפיאן זצ"ל, שבזמן המלחמה שהה במקלט עם עוד מספר אנשים, ולפתע פנה אליו אחד מהנמצאים ואמר לו: "רבי, מדברים כאן לשון הרע". השיבו הגר"א: "אם כן בוא ונברך מכאן". ויצא מיד ומצאו מחסה במקלט אחר. לא עבר זמן ונפלה פצצה במקלט הראשון וגרמה לאסון רב, רח"ל. ע"כ. הרי שאף שעושים השתדלות ביישיבה במקלט, אם מדברים לשון הרע, ההגנה מסתלקת.

ועוד מסתבר להוסיף שאם החתן הוא רופא ואין לו שמירה, ילך לבדו, כי שלוחי מצוה אינם ניוזקין.

## האם גוי ומי שאינו שומר תומ"צ יכולים לשמש כשומר לחולה או לחתן כו

וכן דעת גיסי הגר"ח קנייבסקי שליט"א ששמירת גוי לא מועילה. והובא בשו"ת שדי יצחק (ח"ח אב"ע סי' סא עמ' שנו-שנח).

וכן כתב בספר נטעי גבריאל (הלכות נישואין ח"ב פרק נו סעיף ז), שאין משרתת נכריה מועילה כשומר לכלה. וכראיה לדבר הביא את דברי הגמ' עבודה זרה (דף כו ע"א), ושו"ע (יו"ד סי' קנד ס"א), דנכרית לא תילד לישראלית בינה לבינה ואפי' היא מומחית, דחשידא אשפיכת דמים. ע"ש. וסיים דנהי דלא שייך בנידון דידן, מ"מ שומר לא הוי.



### מחלל שבת אם נחשב שומר

ואם יהודי שאינו שומר תו"מ חשיב כשומר, נראה כיון דמצרפינן למניין לתפילה, וכמו שכתב בשו"ע (או"ח סימן נה סעיף יא) שמותר לצרף למנין עבריינן שלא נדוהו, ורק אם הוא מגודה אסור לצרפו. ובפרמ"ג כתב שדווקא עבירה לתיאבון כגון מחמת ממון, אבל מי שעבר להכעיס אין מצרפינן אותו. ע"ש.<sup>1</sup>

ובפרט בימינו שהם כתינוקות שנשבו, כמו שכתב מרן החזון איש (יו"ד סימן ב ס"ק טז) שהיות ובימינו מחללי השבת בפרהסיא, לא יודעים את גודל כבוד התורה, א"כ בימינו למחללי שבת, יש דין של תינוקות שנשבו, ויתכן שאין להם דין של מחללי שבת בפרהסיא.<sup>2</sup> ולכן נראה דחשיב כשומר.



### לסיכום:

אין גוי יכול לשמש כשומר לכל אלו המוזכרים בגמ' הטעונים שמירה. אולם יהודי שאינו שומר תורה ומצוות רח"ל, יכול לשמש כשומר לענין זה.

ביקר רב

יצחק זילברשטיין



ג). ועיין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס מגילה (דף כג ע"ב), האם אפשר לצרף מחללי שבת למנין לענין קריאת המגילה.

ד). ועיין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס ערכין (דף ז ע"ב) האם ימנע בשבת מהצלת פורק עול ופורץ גדריו עולם. ובחשוקי חמד עמ"ס חולין-א (דף יח ע"ב) האם לקבל קרבן ראיה ושאר הקרבנות של רשעים, ושם חולין-ב (דף קלג ע"ב) בכהן מחלל שבת בפרהסיא שרצה לעלות לדוכן.

רבי רפאל שלמה דיכובסקי\*

אב"ד בית הדין הגדול (לשעבר), מח"ס לב שומע לשלמה

## הבדלה לחולה בתשעה באב שחל במוצאי שבת

### שאלה

כיצד יש לנהוג בחולה הנאלץ שלא לצום בתשעה באב שחל במוצאי שבת. האם יערוך הבדלה בטרם יאכל או ישתה, או שיאכל וישתה ללא הבדלה, ויבדיל במוצאי הצום, כפי שנוהגים כל הצמים? בנוסף: אם יבדיל, האם מותר לו לשתות יין, שהרי שתית יין אינה נזקקת בדרך כלל לרפואתו?



### תשובה

בשו"ע (או"ח סימן תקנ"ו) נפסק: "ליל תשעה באב שחל באחד בשבת... בליל מוצאי תשעה באב מבדיל על הכוס". בשערי תשובה (סק"א) הביא מהברכי יוסף: "חולה שאוכל בת"ב יבדיל תיכף במוצאי שבת". ובכף החיים שם כתב שהדברים אמורים כשהחולה צריך לאכול מיד במוצאי שבת, אולם אם הוא יכול להמתין, לא יבדיל עד שיאכל.

הבדלה בתשעה באב מעוררת בעיה: ראשית, כיצד יבדיל, הרי נהגו שלא לשתות יין כל תשעת הימים, כפי שנפסק בשו"ע סימן תקנ"א י': "ואסורים ... ויין תוסס". וכתב המשנה ברורה: "תוסס, דהיינו תוך ג' לדריסתו, שהוא מתוק ואינו חזק, ופסול לגבי מזבח... מכל מקום קבלו אבותינו עליהם לאסור כל מיני בשר ויין". עוד כתב השו"ע שם לגבי תשעת הימים: "ומותר לשתות יין הבדלה וברכת המזון". וכתב הרמ"א: "ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה, אלא נותנין לתינוק. ובמקום דליכא תינוק, מותר בעצמו לשתות יין הבדלה". בענין תינוק כתב המשנה ברורה שם (סק"ע): "לתינוק שהגיע לחינוך... ודוקא אם לא הגיע עדיין להתאבל על ירושלים. ודוקא בזה שהוא מצוה, אבל בלא מצוה, אף שאינו יודע להתאבל, אסור בבשר ויין כשהוא בריא". מסתבר שפירוש "מצוה", הוא שהדבר הוא גם מצוה לתינוק, אבל הבדלה לחולה בעיצומה של התענית אינה בגדר מצוה לתינוק. בכל מקרה, קשה מאוד למצוא תינוק שיענה על התנאים הללו.

האפשרות המעשית היחידה היא שישתה החולה עצמו. וכאן מתעוררות השאלות שהצגנו לעיל: כיצד נתיר לחולה לשתות יין, הרי חכמים גזרו על יין וגם על מיץ ענבים (יין מגתו), בכל תשעת הימים, וכל שכן בתשעה באב. אמנם החולה אוכל ושותה בגלל מחלתו, אבל בודאי שמחלתו אינה מחייבת אותו דוקא לשתות יין, ולמה נתיר לו?

הפתרון ההלכתי ההגיוני הוא להחליף את היין שנמנעים ממנו בימים אלו, בחמר מדינה. ואכן בהלכות שבת (שו"ע סימן רע"ב, ט') נפסק: "במקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשין על

\* תודת האוצר לבנו הרב יעקב דיכובסקי על עריכת המאמר ומסירתו.



שכר ושאר משקין חוץ מן המים. ויש אומרים שאין מקדשין". וכתב המשנה ברורה (ס"ק כ"ד ובביאור הלכה): "ודוקא במקום דהוי חמר מדינה, דהיינו שאין יין מצוי בכל העיר בשנה זו, ועיקר שתיתן הוא משכר ושאר דברים". ובביאור הלכה הוסיף: "ודעת הרמב"ם, דאם רוב שתית המדינה הוא שכר מקרי חמר מדינה. ומשמע דאפילו יש גם כן יין בעיר. אך הוא סובר דלא מהני חמר מדינה אלא בהבדלה, אבל בקדוש אין רשאי לקדש על שום משקין חוץ מן היין".

היות שלחולה בתשעה באב, הבעיה היא הבדלה, ניתן להסתמך על דברי הרמב"ם, ולאפשר הבדלה לחולה על חמר מדינה. יש להניח שכיון שכל חולה זקוק לנוזלים, נחשב חמר מדינה כזקוק לרפואה.

אולם כאן מתעוררת בעיה אחרת. מה נחשב בימינו חמר מדינה? יש בנידון זה חליפת מכתבים בין רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל, ובין חתנו יבדל לחיים טובים רבי חיים קנייבסקי שליט"א. עיקר השאלה היא אם יש לנו היום חמר מדינה. כדי להקיף את הנושא, יש לברר קודם לכן את המושג חמר מדינה.

במסכת פסחים (דף ק"ז.) מסופר על אמימר שנקלע לכמה מקומות, ובקש להבדיל על הכוס, והביאו לו שכר, ולא יין. אמר: "אי הכי, חמר מדינה הוא. אבדיל וטעים מידי". הרשב"ם פירש: "חמר מדינה, אין יין אחר בעיר הזאת, כי אם שכר, הלכך מבדילין בו, וכן הלכה. אבל מים לא איקרו חמר מדינה, ואין מבדילין על המים אפילו היכא דליכא שכר ויין". משמעות הדברים, שלא די במשקה המקובל במדינה, אלא גם צריך שזה יהיה משקה חשוב.

גם בשו"ע (סימן רצ"ו ב') נפסק: "אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה, והוא הדין לשאר משקין, חוץ מן המים". וכתב המשנה ברורה: "חוץ מן המים - אף אם רוב שתית המדינה הוא מן המים, משום דלא חשיבי". וכתב עוד שעל "בארשט" ו"קוואס" אין מבדילים משום שאינם חשובים.

בזמננו שהיין מצוי, ואין שותים משקאות כתחליף ליין, כתב החזון איש (רבי חיים קנייבסקי הביא בשמו בספר קובץ תשובות חלק א' סימן נ"ז), שאין שום משקה שנחשב לחמר מדינה. ואע"פ שגם יין לא רגילים לשתות, מכל מקום ליין יש חשיבות. אבל הרב אלישיב (בקובץ תשובות שם) כתב שהגדרת משקה מדינה אינה תלויה אם יין מצוי, ושגם בימינו יש משקה מדינה.

מה נקרא בימינו משקה מדינה?

בפשטות היה נראה לומר, שגם חמר מדינה צריך להיות דומה ליין. כמו שיין משכר ומשמח בני אדם, כך גם חמר מדינה צריך שיהיו בו תכונות אלו. יש להניח שגם בימיהם היו שותים מים לצמאם, כפי שנוהגים בעלי חיים ובני אדם. אעפ"כ, מקדשים ומבדילים על יין, כיון שיש בו חשיבות בהיותו משכר ומשמח. גם בסעודות היו נוהגים לשתות יין, בכדי להוסיף טעם ושמחה, כיון שיין משמח לבב אנוש. גם לפסח לארבעה כוסות יש צורך ביין, כדי להרגיש דרך חירות, כאמור במסכת פסחים (דף ק"ח:) שאם שתה יין חי, ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא (עיין ברשב"ם ובתוס' ובדברי הרמב"ם חמץ ומצה פרק ז' הלכה ט', ובחידושי הגר"ז על הרמב"ם).

(א). ראה בקובץ מבקשי תורה (קובץ ז').

חמר מדינה בדברי הגמרא והראשונים הוא שכר, שיש בו תכונות דומות ליין, והוא משכר. אמנם האחרונים דנו גם במשקאות קלים שאינם משכרים אם נחשבים לחמר מדינה. אבל בודאי שיש עדיפות למשקאות משכרים המשמשים תחליף ליין ושנוהגים ללגום מהם בעת הסעודה.

במשנה ברורה (סימן רצ"ו ב' הוצאת דרשו) הביא פוסקים הדנים במשקאות שאינם משכרים. מביאים שם, שמיצים שעיקרם מים, כמו המשקאות הקלים הנפוצים בינינו, דעת רבי משה פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ב' סימן ע"ה) שאינם חשובים ודינם כמים. אבל מיצים סחוטים מלאים, כמו מיצי תפוזים ואשכוליות חשובים, והם חמר מדינה, זו דעת הרב אלישיב. החזון איש נטה בתחילה לראות במיצים סחוטים אלו חמר מדינה, אולם לאחר מכן חזר בו.

לענין תה, כתב בקצות השולחן (סימן צ"ז) שאינו חמר מדינה כיון שלא מביאים אותו לסעודה במקום יין. באגרות משה (או"ח חלק ב' סימן ע"ה) נטה להקל במקום הדחק.

לענין קפה, דעת רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל (מובא בשמירת שבת כהלכתה פרק ט' הערה י"ח) שקפה חם נחשב משקה מדינה. אולם דעת רבי נסים קרליץ זצ"ל ויבלט"א רבי חיים קניבסקי, שקפה שחור אולי נחשב למשקה מדינה, אבל לא קפה עם חלב, כיון שחלב הוא בגדר אוכל ולא בגדר משקה.

לגבי בירה לבנה, דעת רבי נסים קרליץ (חוט שני פרק פ"ו) שיש להחשיבה לחמר מדינה, וכן דעת הגרש"ז אוירבך והרב שיינברג. אולם החזון איש פקפק בכל ענין חמר מדינה. בירה שחורה, לדעת הגרש"ז אוירבך רק בדיעבד נחשבת לחמר מדינה. אולם החזון איש והגר"נ קרליץ סברו שזה סתם משקה של מים מתוקים.

נראה לי שבימינו יש מקום לראות בירה לבנה כמשקה מדינה. בירה לבנה מקובלת בכל העולם כמשקה חשוב, וישנם מקומות מיועדים ("בארים") לשתיית הבירה. זהו משקה חשוב שמוגש בסעודות ובמסיבות, וישנם מפעלים מיוחדים בכל העולם המתמחים בתעשיית הבירה ובסוגים השונים ובזנים המיוחדים שלה. אני משער שאילו החזון איש היה רואה עד כמה בירה לבנה נפוצה בעולם ונחשבת כמשקה מיוחד וחשוב, היה מסכים לראותה כמשקה עולמי של מדינות רבות, המשמש תחליף ליין – לא רק כמשקה של מדינה אחת. את הבירה שותים בתוך הסעודה וגם בפני עצמה. כיבוד בבירה לבנה, ובפרט בסוגים היקרים, הוא כיבוד חשוב בכל מקום. מעלה נוספת לבירה לבנה, שהיא משקה משכר (בשתיית כמויות גדולות) ומשמח בני אדם, ודומה ליין.

"חמר מדינה" נמדד לפי מנהג בני המדינה, כולל בני ברית ושאנים בני ברית, בדומה ל"מנהג המדינה" שנמדד לפי בני המדינה כולם (עיין אגרות משה חו"מ חלק א' סימן ע"ב). אין חולק על כך שבירה היא אכן שתייה מקובלת בחלק נכבד מארצות העולם.

ואע"פ שמעיקר הדין, יש אומרים שלא צריך משקה משכר, שהרי הרשב"ם בפסחים, שהובא לעיל, כתב כי מים לא נחשבים חמר מדינה, והפוסקים שהובאו לעיל דנו בסוגי משקה רבים שאינם משכרים ולא הצריכו שיהיה זה בדוקא משקה משכר. אבל מסתבר שגם לשיטות אלו, כל שהמשקה דומה יותר ליין בזה שהוא משכר, יש לו עדיפות. מעלה זו קיימת בבירה לבנה שמשכרת.

יש לציין כאן את הגדרתו של רבי משה פינשטיין זצ"ל (אגרות משה או"ח חלק ב' סימן ע"ה) לגבי הגדרת משקה חשוב כחמר מדינה: "חשיבות משקה הוא, שאין השתיה שכתב מחמת שצריכים להם לצמאם, אלא שותים אותם אף בלא צורך לגופם, אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים". לפי הגדרה זו הסביר מדוע מים ומי סודה אינם בכלל משקה חשוב, ולא נחשבים לחמר מדינה. שתית בירה היא לכל הדעות שתית משקה חשוב, ששותים לכבוד, ולאו דוקא מפני הצמא.

ועיין בציץ אליעזר (חלק ח' סימן ט"ז) שאפשר בשעת הדחק להבדיל על תה ועל קפה – כולל עם חלב – כשיין ושכר אינם מצויים בבית. וכתב שם שאין צורך במשקה משכר, בניגוד לדעתו של בעל הלכות קטנות (חלק א' סימן ט') שכתב שלא להבדיל על קפה כיון שאינו משכר.

אולם ביביע אומר (חלק ג' או"ח סימן י"ט) חלק על הדברים וכתב: "כלל העולה, שאין לעשות קידוש ליל שבת או הבדלה במוצאי שבת, לא על קפה ולא על תה ולא על מיץ הדורים, שאינם נחשבים לחמר מדינה. וכל המקדש ומבדיל על משקאות אלה וכיוצא בהם, הרי הוא נושא שם שמים לבטלה". את טעמו הוא מברר בהרחבה, על פי בעל הלכות קטנות המחייב משקה שמשכר ומשמח. כל המשקים הללו, אינם בכלל.

ואכן, בודאי שצריך לכתחילה להחמיר כדעה זו, כדי שלא להיכנס לשאלה של נשיאת שם שמים לבטלה.

לדעתי, גם ויסקי או ברנדי אינם בגדר "חמר מדינה". אמנם משקים אלו משכרים ומשמחים, אבל אין שתיתם נפוצה בכל המדינה. ובפרט, שממשקים אלו אפשר ללגום כוסית קטנה, אחת או שתים, אבל קשה לשתות מהם כוס שלמה שיש בה שיעור רביעית. אלו ששותים יותר מכוסית או שתים, משתכרים ומתגוללים בשכרותם. לכן שתית משקים אלו אינה נפוצה אצל רוב בני האדם. בנוסף, כידוע, שיעור שתיה לגבי כל ההלכות הוא רביעית או כמלוא לוגמיו. במשקים אלו, ויסקי וברנדי, אין אפשרות לרוב בני האדם לשתות שיעורים אלו. גם "יין חי" שהוא יין לא מזוג, אינו נחשב חמר מדינה, כיון שאינו ראוי לשתיה. כידוע לפי האמור בגמרא, יש צורך למזוג יין חי במים ביחס של 1 ל-3. כך שיש להניח ששיעור האלכוהול ביין חי ללא מזיגה מגיע לשיעור האלכוהול בויסקי וברנדי (קרב ל-40%). וכיון שיש יין חי אינו משקה מדינה בגלל חריפותו היתרה, גם משקים אלו אינם משקה מדינה. מאידך, שיעור האלכוהול בבירה נמוך מאוד, וניתן לשתות ממנה בקלות רביעית ויותר.



**לסיכום:** לדעת הרב אלישיב, יבדיל החולה על "יין מגתו" – מיץ ענבים – שאינו ראוי למזבח ואינו משמח לב אדם, אבל גזרו עליו בימים אלו, בכדי שלא להבדיל בין יין ליין. אבל בחולה הזקוק להבדלה, ניתן להקל ויכול להבדיל עליו.

אולם לעניות דעתי נראה כמו שכתבתי לעיל, שיש להבדיל על בירה לבנה לכתחילה. על כן, בחולה הנאלץ לשתות בתשעה באב, יש מקום שיערוך הבדלה על בירה לבנה, ויכול להוציא בזה לכתחילה, גם את בני ביתו הצמים. ואם הטעם מר מדאי – בפרט אצל נשים מעוברות או

יולדות הנאלצות שלא לצום, ונרתעות מטעמה של בירה לבנה - יוכל להמתיק במעט סוכר. ובוה יצא ידי חובת הבדלה, לכל הדעות.



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בגדרי חיוב מעילה בקונמות ואם הקונם נחשב לממון הקדש – ובדיני שמייעת הנדר לענין הפרת הבעל

כתב הרמב"ם בהל' מעילה פ"ד ה"ט: "יש מעילה בנדרים כיצד האומר ככר זו עלי קרבן או הקדש ואכלה מעל אע"פ שהיא מותרת לאחרים לפיכך אין לה פדיון שהרי אינה קודש אלא לזה בלבד, אמר ככר זו קודש או קרבן ואכלה בין הוא בין אחר מעל לפיכך יש לה פדיון" עכ"ל, ועי"ש במשנה למלך.

ויש לדון בדין מעילה בקונמות אם יש חיוב תשלומי קרן להקדש, ככל מועל בהקדש, דאי' במעילה ט, ב דמשלם קרן להקדש, וה"נ במועל בקונמות, כיון דנעשה לממון הקדש, איכא חיוב קרן משום דמעל בממון דהקדש. אך הדברים צ"ב, דאיך נעשה ע"י הקונם לממון הקדש, ואיך נכנס לרשות הקדש. ויש שכתבו דבזה חלוק קונם פרטי מקונם כללי, דקונם כללי הוא ממון הקדש [ועי' רש"י יבמות פח, א דקונמות הוא קדשי בד"ה, וראה בקובץ הערות ביבמות שם], ולהכי מהני ביה פדיון, אבל קונם פרטי אה"נ דל"ה ממון הקדש, דהרי ל"ש לומר דלגבי פלוני הוא ממון הקדש ולגבי אחרים ל"ה ממון הקדש. ועי' בקצות בסי' קיז שכתב בדעת כמה ראשונים דהא דקונמות מפקיעין מידי שעבוד היינו דווקא בקונם פרטי, דהוי כקדוה"ג, משא"כ בקונם כללי, דהוי כקדו"ד ולא מפקיע מידי שעבוד. ולפ"ז י"ל דבקונם כללי, דהוי ממון הקדש, איכא תשלומי קרן דאזלי לבד"ה, משא"כ בקונם פרטי. אמנם בתוספתא נדרים פ"ב ה"ט ובירושלמי נדרים ריש פרק רביעי מפורש דבאמר הרי עלי קונם כו' ואכלה מעל בטובת הנאתו ע"כ. הרי דגם בקונם פרטי איכא תשלומי קרן, וכ"נ ברא"ש נדרים לג. גבי תפול הנאה להקדש עי"ש.

ובפי' הר"ן בנדרים לה. כתב: "ומסתפקא לי מאן דמעל בקונמות אי מישתרי ההוא קונם לבתר דמעיל כהקדש שיוצא לחולין ע"י מעילה" עכ"ל. ולכא' יסוד ספיקו הוא בשאלה אם דין מעילה בקונמות הוא דין מעילה דקדשי בד"ה, דדינו דאין בו מועל אחר מועל, דכל שיש לו פדיון יצא לחולין גם ע"י מעילה, או דדין מעילה בקונמות הוא מעילה דקדוה"ג דיש בו מועל אחר מועל. ובש"מ כתובות נט. הביאו בשם רש"י במה"ק דאין מעילה אלא שנוי, ועי" מעילה בקונמות נפיק לחולין. ובדעת הר"ן העירו המנ"ח מצוה קכו ובאמרי בינה בהל' נדרים ובאחיעזר ח"ב סימן יח דאם ספק הר"ן הוא בקונם כללי, הרי כיון דמהני ביה פדיון, נפיק לחולין ע"י מעילה, ככל מעילה בהקדש בד"ה וקדו"ד, דע"י שמעל נפיק לחולין. ואם הר"ן מייירי בקונם פרטי, הרי כיון דל"ש בו פדיון, מהיכי תיתי דנפיק לחולין ע"י מעילה, הא קונם פרטי הוא כקדוה"ג, דדינו הוא דיש בו מועל אחר מועל.

עוד העיר באמרי בינה שם גבי נודר מהמעין דאסור לטבול בו, דנימא דמותר מחמת דאינו מתכוין להנאה אלא למצות טבילה. ור"ל שם דמ"מ אסור מחמת המעילה בקונמות, דבמעילה חייב גם באינו מתכוין. ובאחיעזר שם, במו"מ עם הגרא"ב מקמאי תמה דכמו דבהקדש אין מועלין במחומר, ה"נ אין מועלין בקונמות במחומר. אמנם בספרי זוטא ר"פ מטות איתא בהדי' גבי נודר שלא אכנס לבית יכול יתן טובת הנאתו להקדש ת"ל ככל היוצא מפיו וכו'. ומפורש דגם בנודר מהבית, דהוי מחומר, איכא דין מעילה בקונמות. וכיו"ב תמה ברע"א החדש נדרים טו, וכפיה"נ הדברים מיוחסים לבית יעקב בכתובות עא, דבמודר מחומר, הא אדם הוקש לקרקעות, וא"כ ל"ש מעילה, דהא אין מעילה בקרקעות, עיש"ה.



### האם חיוב מעילה בקונמות ואיסור כל יחל הם חיוב אחד

יש לחקור בדין מעילה בקונמות - האם המעילה נובעת מהבל יחל היינו דכיון דהנודר אסור בקונם ועובר בכל יחל דברו, הוי כמו שהקדיש ונעשה לממון הקדש, אבל אם יפקע איסור כל יחל ל"ש דין מעילה בקונמות. וכמו"כ שייך לומר לחומרא, דאם מחמת הבל יחל יהיה אסור, כגון שאסור גם בשלא כדרך הנאה, או בקונם על מחומר וקרקע, או על פחות מפרטה, אף דבפרשת מעילה בהקדש ליכא כה"ג דין מעילה, מ"מ בקונמות כיון דהמעילה נובעת מהבל יחל שייך דין מעילה גם בכה"ג. אך אם נימא דהוי ב' דינים, דאיהו אסור בקונם והתורה עשאתו כדין מעילה בהקדש, ל"ש להחמיר יותר מכל דין מעילה בהקדש. ובגוונא הנ"ל לא תהיה מעילה בקונמות. וכן יש נ"מ, דכל דין מעילה הוי בשוגג, א"כ יש לדון אם גם דין מעילה בקונמות הוא דווקא בשוגג, או נימא דדין מעילה בקונמות נובע מהבל יחל, וא"כ הוא גם במעל במזיד. ולשון הרא"ש שם משמע דהוא דווקא במעל בקונם בשוגג, וגם החסדי דוד בתוספתא [עמוד שיג מהדר' ווגשל] כ' בפשיטות דהמעילה בקונמות היא רק בשוגג, והמגיה ציין שם למרכבת המשנה בהל' מעילה, שכתב דלוקה במזיד משום מעילה.

ובדברי הר"ן לה. על הגמ' למעול נותן וכו' כתב דמכאן תשובה לרמב"ם דס"ל דכל יחל על המדיר, העירו האחרונים [ראה בכתבי הגר"ז תמורה ג. ובחי' ר"ש סימן טו] ליישב את דברי הרמב"ם דאכן כל יחל הוא על המדיר, אבל חיוב מעילה בקונמות הוא רק על המודר. וחזינו דהר"מ הביא את דין מעילה בקונמות בהל' מעילה ולא בהל' נדרים, הרי דהמעילה ל"ש לדין כל יחל. אולם הר"ן לא חילק כן, וע"כ דס"ל דכל יחל והמעילה חד דינא הוא.

ומצאתי בתורא"ש שבועות כב. בהא דדנו בגמ' שם דמעילה בקונמות היא גם בפחות מפרטה, והתוס' שם הקשו דמאי עדיף מהקדש דמעילתו היא בש"פ דוקא. ות' התורא"ש דשאני קונמות דהוא מחמת שאסר הדבר ובנדרו נאסר כל הנאה וכו' ע"ש. ולכאורה כוונתו מפורשת דהמעילה בקונמות נובעת מהבל יחל, וכיון דהוא אסור על עצמו כל שהו, ה"נ המעילה היא בכלשהו. וכמו כן נראה לדבריו בקונמות תהיה מעילה גם במחומר, ודלא כסברת האחיעזר הנ"ל שכתב דלא עדיף ממעילה בהקדש, דליתא במחומר, דשאני בקונמות דהמעילה היא מחמת

חלות נדרו. אך התוס' שלא תירצו כתורא"ש ס"ל דדין מעילה בקונמות הוא דין נוסף, והוי כדין מעילה בהקדש.

ולדברי תורא"ש ניהא הא דבקונמות אסור גם בשלא כדרך הנאתו, כמש"כ הרע"א בשו"ע סי' רכא להוכיח מנדרים לג. גבי חטים ע"ג מכתו, והעיר שם על מש"כ המג"א גבי מודר הנאה מהככר דמותר לערב בו משום דהוי שלכד"ה. ועיקר השו"ט אם בקונמות אסור גם בשלכד"ה, בפשטות זהו ספק הירושלמי שהביא הר"ן לה. בנדר מהככר מהו לחמם ידיו בככר. אך עיקר הדבר צ"ע, דהרי במעילה בהקדש אינו חייב בשלא כדרך הנאה, כמבואר בראשונים בפסחים כו. גבי נהנה מצלו של היכל, ואמאי גרע מעילה בקונמות, דחייב גם בשלא כדרך הנאה [ובספרי משא יד ח"ג עמוד צ דנתי לדברי הגר"ח בהל' מעילה, דחיוב המעילה הוא מדין גזילת הקדש, א"כ מ"ש בנהנה מהקדש פטור בשלכד"ה. וביארנו דגזילת הקדש היא ע"י לקיחת הנאתו, ובשלכד"ה ל"ח לקיחה. ומה"ט מבואר בר"ה כח. דבשופר של עולה כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו ליכא מעילה, אף דבכל גזילה אין פטור שלכד"ה]. ומוכרח דמ"מ חלוק איסור קונמות מהקדש, דבהקדש האיסור הוא ההשתמשות בשל הקדש, וזה שייך רק בהשתמשות כדרך הנאה, אבל בקונמות דין מעילתו הוא מחמת בל יחל, וא"כ תליא בהך אומדנא דאוסר בנדרו כל ההנאות מהדבר, אף שלכד"ה. [ומ"מ, אם מצוות ללה"נ שרי גם בקונמות, כיון דהנאת המצוה לא נאסרה בנדרו] והן הם דברי תורא"ש בשבועות הנ"ל, שכ' דלהכי בקונמות אסור אף בכל שהו, וחמיר מהקדש.



### בפודה את הקונם האם עדיין עובר בבל יחל

והנה, בתוס' מנחות עא: ד"ה ומתירין גמזיות של הקדש הקשו דיחללו הגמזיות על ש"פ, ותי' תוס' דאסרום בקונם. ותמה הקרן אורה שם דאם הוי קונם כללי יכולים לפדותו. ובעולת שלמה שם חידש בכוונת תוס' דאף דיפדום מהני רק להפקיע את ההקדש שחל ע"י הקונם ואין בו מעילה, אבל עדיין בנהנה מהקונם עובר בבל יחל, וכ"כ בעולת שלמה בערכין כא. ודבריו תלויים בחקירה הנ"ל אם הבל יחל והמעילה הוי תרי דיני ושייך לומר דפודה הממון דהקדש, ומ"מ נשאר בל יחל. ומצאתי במשך חכמה בר"פ מטות שכתב ג"כ עד"ו דבר חדש, דהרבו בספרי על קונם בית וכו' ככל היוצא מפיו וכו', היינו דאף במעל יוצא לחולין מ"מ איכא בל יחל וכל היוצא מפיו וכו', ובזה רמז לדברי הר"ן בסוגין הנ"ל. וכפי הנראה הוא מפרש דזהו ספק הר"ן אם במעל יצא לחולין וליכא בל יחל, או דמ"מ איכא לבל יחל. [וריהטת הסוגיא ביבמות פח. דאמרי' דע"א נאמן בקונמות דבידו לפדותו, מוכח לכאורה דאם פדה שרי וליכא אף בל יחל. והעו"ש שם הרגיש בזה]. והנה, הריטב"א כתב דלהכי השמיט הרי"ף את דין מעילה בקונמות משום דליכא נ"מ בזה". ולכא' לפ"ד הר"ן הרי נ"מ גם בזה", לענין אם יוצא לחולין ע"י מעילתו ומשתרי האי קונם, וכן נ"מ לגבי פדיון דיהני להוציאו לחולין. ומוכרח דהריטב"א ס"ל דגם ע"י מעילה אינו יוצא לחולין, ועכ"פ גם אם יצא לחולין עובר בבל יחל.

ובעיקר דברי התוס' במנחות הנ"ל, יעוי' בחזו"א סוף מעילה שפי' באופן מחודש דכוונתם דרך הבעלים יכולים לפדות את הקונמות. אמנם צ"ע, דאיתא בהדי' בנדרים ל. לפי פי' הר"ן דקאי על קונם דגם אחרים יכולים לפדות, וכן ביבמות פח. דע"א נאמן על כך דנשאל על הנדר, דבידו לפדות, ומשמע דלכאורה דכ"א יכול לפדות. וג"ז תלוי בהנ"ל, דאם הוי דין הקדש נפרד מחמת הגזה"כ דקונם, ודאי דכ"א יכול לפדות, אבל אם דין הקדש בקונם נובע מבל יחל, יש לדון דרך המדיר יכול לפדות. ונ"ל עוד ביאור חדש בדברי התוס', דהם תירצו על מה שהקשו דיפדוהו על ש"פ, ובזה תי' דמיירי בקונם. והיינו דבפדיון בקונמות ל"מ חילול על פרוטה, דדוקא בהקדש נא' דעל רשות הקדש אין אונאה להקדש, אבל בקונמות, דיבואר להלן דגוף הדבר ל"ה להקדש, ל"ש בזה דינא דהקדש שוה מנה וכו', ובעי' לפדותו בשווי, לכה"פ כשווי של הטובה"נ. והוא ביאור חדש בדברי התוס'. ומצאתי בדבר אברהם ח"ב סימן כד שכתב בקצרה לדון דבפדיון דקונמות ליכא דינא דהקדש שוה מנה, דקונמות ל"ה כהקדש ממש לדין אין אונאה להקדש, אך באחיעזר שם הבליע בתו"ד דגם בקונמות מחלל על ש"פ, עי"ש.

והנה, בספרי משא יד עה"ת ח"א בפ' מטות נתבאר דאפי' נימא דבקונמות הוי כהקדש, אמנם חלוק דין ההקדש בקונמות מכל הקדש, דבהקדש הוי הקדשה בגוף הדבר לבד"ה או למזבח, אך בקונמות הוי הקדש לענין שימושי והנאה מהחפץ, דההנאות מהדבר שייכי להקדש, וזהו דנתחדש דמדין קונמות שייך כן דחל הקדש לענין מה שאסר את הדבר. ויסוד הדברים מוכרח בירושלמי בפירקין [וכ"ה בספרי זוטא הנ"ל] דאמר' דמעילה בקונמות מעל כפי טובת הנאות. וכבר עמד הקר"א בדברי הירושלמי דאמאי לא מעל בכולו, וכן בתוספתא הנ"ל, דקתני דבקונמות במעילתם משלם הקרן להקדש. הרי קתני דמשלם רק כדי טובה"נ, ומבואר דאינו משלם להקדש כשווי של כל החפץ, וצ"ב. אכן נראה דטעם הירושלמי והתוספתא בזה הוא דכיון דליכא בקונמות הקדש בחפצא, וכל הקדשו של קונמות הוא אך ורק לענין שימושי, שפיר להכי מעל רק כפי טובה"נ ולא כפי שויות כל החפץ כדין מעילה בהקדש. והבאתי דכן מבואר בלשון הרא"ש בפסקיו בב"ק פרק חמישי סימן י גבי משכיר שהקדיש ביתו של שוכר, דההקדש חל, ובקונמות כה"ג אינו חל. וז"ל: "ומתוך זה נראה לי דבהקדש שחל על גוף הקרקע אע"פ שמשכנו או השכירו יכול לאסור חלק שיש לו בו אבל איסור הנאה שאין חל על גוף הקרקע אלא אוסר הנאותו על הדר בו כל זמן שהוא שכור ביד אחרים אין ההנאה שלו דשכירות ליומא ממכר הוא והרי מכר הנאותו" עכ"ל. הרי להדי' בדברי הרא"ש דבקונמות ל"ה הקדש בגוף הדבר. והנה, מלשון הרא"ש "אוסר הנאותו על הדר בו" משמע דמיירי בקונם פרטי, והיינו דקונם פרטי ל"ה כקדוה"ג בדבר עצמו אלא לענין שימושי, ומבואר. אמנם הש"ך בסי' רכא הביא את דברי הרא"ש ופי' בדבריו דהיינו גם בקונם כללי, ומבואר בדבריו דבכל קונמות, וגם בקונם כללי, ל"ה הקדש בגוף הדבר וכמש"כ. וכ"נ בלשון הרא"ש במתני' לג. שכתב דכל הנאה הבאה לידו ממנה הקדש הוא ויש לו בה מעילה עכ"ל. הרי דההקדש הוא לענין ההנאה ממנה. ויש לסייע ליסוד דברינו גם מדברי תוס' ר"י הלבן כתובות נט, מש"כ לבאר בהא דקונמות חלין על דבר שלא בא לעולם, עי"ש.



ולפ"ז נראה דלהכי במעילה בקונמות משלם את הקרן רק כפי טובת הנאה, דמעיקרא ההקדש חל רק כפי ההנאה, ול"ה הקדש בגוף הדבר. ומה"ט נראה לדון דאף דאיתא במעילה יח דבמעילה דהנאה בדבר שיש בו פגם בעי' שיפגום ויהנה, אבל בקונמות, דאין החפצא בעצמותו קדוש, אפשר דלא בעינן פגימה בחפצא. והאור שמח בפ"ד ממעילה ה"ט כתב לפרש דזהו ספק הירושלמי הנ"ל בנדר מככר מהו לחמם ידיו, שהוא משום דבעי' במעילה דין פגימה. אמנם לדברינו ל"ש דין זה במעילה בקונמות, דהמעילה היא רק על ההנאה ושפיר לא בעינן דין פגימה [ולפ"ד יש לדון דדין מעילה בקונמות הוא דווקא כשנדר ואסר החפץ בהנאה וכיוצא בזה, אבל בנדר דקונם עיני בשינה ל"ש בזה דין מעילה, וכ"כ בחזו"א נדרים סי' קלו עי"ש].

ומעתה ניחא הא דמשמע בספ"ז הנ"ל דבקונמות יש מעילה במחובר, ודלא כפי שנקט באחיעזר הנ"ל. והביאור בזה נראה דאף שבהקדש אין מועלין במחובר, היינו היכא דההקדש עצמו הוי במחובר, להכי אין מועלין, אבל בקונמות הלא אין ההקדש על גוף הדבר, אלא הנודר מקדיש את ההנאות מהדבר, וההנאה הא הוי בתלוש, ושפיר להכי מועלין בנודר מהמעין.

ובזה יש לבאר היטב מה שהסתפק הר"ן. והיינו דאה"נ מיירי הר"ן אף בקונם כללי דמהני ביה פדיון, אמנם לענין מעילה י"ל דאינו יוצא לחולין, כיון דהמעילה היא מחמת ההשתמשות וליכא בחפצא הקדש, וקדושתו אינה אלא לגבי שימושיו. ולהכי ל"א דע"י מעילתו נפיק לחולין. ול"ד להקדש, דהמעילה היא בגוף הדבר שהוא של הקדש, ולהכי במעילתו דנתחייב בתשלומי הקרן על גוף הדבר, שפיר נפיק לחולין. משא"כ בקונמות, א"א לומר דמחמת מעילתו נפיק לחולין, דהא את הדבר עצמו לא הקדיש כלל אלא את הנאתו. אכן נראה דמ"מ הנאתו עצמה שפיר יצאה לחולין, דהא כנגד הנאתו הא נתחייב קרן להקדש. ומה"ט דברי הר"ן שייכים גם בקונם פרטי, דאף דל"ל פדיון, וא"כ ל"ש שיצא לחולין ע"י מעילה, מ"מ הך כללא הוא דוקא לענין שגוף הדבר יצא לחולין, דאמר' דכל דלית ביה פדיון לא נפיק לחולין ע"י מעילה, אבל לענין הנאתו הא שפיר הוי חולין, גם בקונם פרטי. וזהו גופא ספק הר"ן לומר דגוף הדבר אינו יוצא לחולין, אבל הנאתו עצמה כיון דמעל הוי חולין, אך מ"מ אפשר שיהיה אסור להנות פעם אחרת, דאז שוב מעל, דכל הנאה אסורה בפ"ע. ואין הנאה הראשונה שיצאה לחולין מתירה שוב ליהנות, ובפרט לביאור מש"ח הנ"ל בדברי הר"ן, דנשאר הבל יחל, וכמש"נ.

והנה, האמרי בינה הנ"ל כתב לגבי נודר מהמעין להקשות דהא אינו מתכוין אלא לטבילת מצוה ואמאי אסור. וכתב האמרי בינה דאף דלגבי הבל יחל יש פטור אינו מתכוין, מ"מ נשאר דין מעילה דקונמות, דמעילה היא גם באינו מתכוין. ולכאורה תליא בשאלה הנ"ל אם המעילה בקונמות הוי דין בפ"ע או דהיא נובעת מהבל יחל, ואז שייך זה רק במתכוין כמו הבל יחל. ואם נימא כן, י"ל איפכא, דכמו דיש בל יחל במחובר ה"נ מועלין. ובאחיעזר העיר עליו דכמו דאין מעילה בהקדש דמחובר, ה"נ אין מעילה בקונמות במחובר. אכן לדברינו י"ל דחלוק דבקונמות, דהמעילה נובעת מדין בל יחל, ושייך זה גם במחובר, וכמש"נ. אלא דכבר נתבאר דבלא"ה יש לחלק, דרק לגבי הקדש, דחל על הדבר, הוי מחובר, אבל בקונמות, דאיסורו הוא לענין ההנאות מהדבר, הרי ההנאה לא חשיבא מחובר כלל.

והנה, לעיל הבאתי את דברי הגר"ח בהל' מעילה, שכתב דחיוב מעילה הוא מדין גזילת הקדש, וביארתי דהוי פרשה בפ"ע ול"ה כגזילה בהדיט, דהרי במעילה יש פטור דשלכד"ה, וכן באינו מתכוין ובמצות לאו להנ"נ. ראה בחי' הגר"ח מהדורת המאור בביאורים שהארכתי בזה, דע"כ דבהקדש הגזילה היא מחמת שנוי ייעוד הדבר, דעומד להקדש ולא להדיט. וכן נראה לענין מעילה בקונמות, דהיא נובעת מחמת הבל יחל, ול"ה גזילה ממזנית גרידא. ונראה דיש ראייה מוכחת מהא דאי' להלן סח. גבי הפרת בעל או אב, דמבע"ל דמיגז או מיקלש, ועי"ש בר"ן בתי' השלישי שהזכיר כזית במעילה בקונמות, ועי"ש בגה"ש. ולכא' אם הוי חיוב ממזני דגזילת הקדש, הרי בממזנות ל"ש מושג דמיגז או מיקלש, דזה שייך באיסורין, דהוקלש איסורו ע"י הפרת ארוס או אב, ול"ש זה בחיובי גזילה. וע"כ דהמעילה בקונמות נובעת מבל יחל וכמש"נ לעיל.



### נודר הנאה מחבירו

נתבאר לעיל מדברי תורא"ש בשבועות כב. דבקונמות איסורו בכלשהו, אף דמעילה היא דווקא בש"פ, כיון דאוסר בנדרו כלשהו. וכ"כ בתוס' נדרים לז: ד"ה היתה לפניו, דבקונמות אסור גם בפחות מפרוטה. ויל"ע במודר הנאה מחברו מה שיעורו. והנה, בנדרים לג: אמרי' דבמקום שנוטלים שכר על החזרת אבידה אסור להחזיר אבידתו של המודר. ויש לדון דהיינו דווקא אם השכר הוא ש"פ, כיון דבנודר מחברו האיסור הוא לקיחת ההנאה מחברו, ושייך זה רק בהנאה של ש"פ, דעל פרוטה איכא תורת בעלות ומיקרי שפיר לקיחה מחברו. ומצאתי בשלמי נדרים שם שנחית לסברא זו. וראה לשון הר"ן לח: דמשמע דבהנאה פורתא ליכא איסור בשל חברו עי"ש.

ובזה יש לבאר את התוס' במגילה ח. ד"ה אלא, במש"כ על מתני' דלעיל דבמקום שמשכירין אסור, דה"ד שמשכירין בפרוטה וכו', והטו"א שם תמה בזה. ועי' בקר"א לפנינו. ובדברי התוס' י"ל דדוקא במקום שמשכירין בפרוטה חשיב לקיחה מחברו. ולפ"ז ניחא הערת המנ"ח בהא דבמודר הנאה לחד מ"ד אינו מחזיר אבידתו משום דמתהני מפרוטה דר". והקשה המנ"ח דיקשה לכ"ע אף אם הוי הנאה בפחות מש"פ. ולפ"ד ניחא, דהאיסור להנות מחברו ה"ד אם הוי ש"פ וכדפי'. אכן, בקצוה"ח בסי' עב סקל"ד נקט דגם בנהנה מחברו פחות מש"פ אסור במודר הנאה, עי"ש.

ובגמ' נדרים בר"פ אין בין המודר אמרי' מאן תנא וכו' אפי' ויתור אסור במודר הנאה, ומבואר דלרבנן דויתור שרי במודר הנאה ה"נ שרי בדריסת הרגל. ובטו"א במגילה ח. ד"ה דריסת הרגל הקשה דמ"ש דלענין עצי אשירה אסור ליהנות בצילן, ול"א דלמ"ד דויתור מותר במודר הנאה שרי, ואמאי שרי הכא בדריסת הרגל, עי"ש תרוצו, ומש"כ בהג' מהר"ץ חיות. ומצאתי קו' זו בתורי"ד ע"ז נ מה"ק, וז"ל: "ואי קשיא והרי במודר הנאה מחברו תנן בנדרים וכו' אפילו ויתור אסור במודר הנאה, מכלל דרבנן פליגי עליה ושרו, והכא אמאי לא פליגי, תשובה ע"ז חמירא טפי משאר איסורי הנאה וכו' ה"נ אע"ג דדריסת הרגל מותרת במודר הנאה

גבי ע"ז אסורה" עכ"ל. וכיו"ב יש להקשות במתני' להלן דמבואר דלרבנן דר"א מותר למודר לשאול מהמדיר כלים שאין משכירין כיו"ב. וכמש"כ הר"ן להלן מג. על מתני' דשם מב: עי"ש. ואף דלענין אסור פשוט דאסור ליהנות מהם אפי' במקום שאין משכירין כיו"ב.

ונ"ל בזה, ובהקדם דברי תורע"א להלן פ' השותפין, ותו"ד שם דהא דשרי דריסת הרגל היינו דוקא באוסר הנאה מחברו, ובדריסת הרגל דלא קפדי אינשי לא מקרי נהנה מחברו, דאין חברו המהנה, אבל באוסר נכסים ה"נ יהא אסור גם בדריסת הרגל ע"כ. ובביאור דברי רע"א נראה דהנה בעיקר הדין דויתור שרי במודר הנאה יש לפרש בג' אנפין, וכל הנך דרכים יש להם משמעות בראשונים, כדיבואר. דהנה י"ל דהטעם דמותר דל"ח הנאה כלל, כיון דדרך הוא שלא להקפיד בכך, ותו לא חשיב הנאה ולקיחה מהדבר. וכך נוטה לשון המפרש לב: שכתב דל"ח הנאה גמורה, וכ"נ לשון הרשב"ם ב"ב נו: ד"ה אפי' דל"ח הנאה כל כך וכו' והיינו דחסר בעצם ההנאה. ולפ"ז ל"ש חילוק הרע"א בין מודר הנאה מחברו למודר הנאה מנכסיו. אכן יש לפרש באופ"א, דאף דחשיב הנאה מ"מ כיון דהוא מודר שלא ליהנות מחברו, להכי אמרי' דויתור ל"ח לקיחה מחברו, וכ"ה לשון הר"ן לג. דאין זה קרוי נהנה "מחברו". ודמי לכעין דינא דזה נהנה וזה לא חסר, דפטור משום דל"ח לקיחה מחברו. וה"נ בנדר מחברו דהאיסור איננו הנאה הנגרמת ע"י חברו, אלא דוקא אם חבירו מהנה למודר או חשיב דעבר על נדרו. ומש"ה בדריסת רגל דלא קפדי אינשי לא חשיב שחברו נתן לו הנאה, וע"כ שרי. ובוה יתבאר דברי הרשב"ם ב"ב נו: ד"ה אסורין שכתב דבלא קפיד הפקיר ול"ש קונם. וכפי הנראה כך היא ההבנה בדברי הרע"א הנ"ל, דמש"ה ויתור מותר דוקא במודר הנאה מחברו, דזה ל"ח לקיחה מחברו, אבל במודר מנכסיו, כיון דמ"מ הוי הנאה מנכסיו, ה"נ אסור. ומה"ט יש לדון דבמודר מנכסיו יהא אסור גם בגוונא דזה נהנה וזה לא חסר, כיון דמ"מ הוא נהנה מהך נכסים. משא"כ במודר מחברו בגוונא דז"נ וזל"ח, כיון דל"ח לקיחה מחברו יהיה מותר.

והנה, כבר העיר השלמי נדרים בדברי השו"ע מפורש דלא כד' הרע"א, וגם במודר מנכסיו שרי. ובוה י"ל באופן שלישי, דהא דויתור שרי הוא משום האומדנא דלא אסר על עצמו דבר זה. ולפ"ז ג"כ ליכא נ"מ בין מודר הנאה מחברו למודר מנכסיו [ודוחק לומר בהבנת הרע"א דבאוסר נכסי חבירו האומדנא היא שאוסר גם ויתור]. ויתבאר בזה מש"כ הר"ן להלן ר"פ השותפין מה: ד"ה ואיכא, דאם נדרו בפירוש אפי' מדריסת הרגל אסורין ליכנס לחצר. והיינו, דבוה הרי קיבל להדי' בנדרו לאסור גם הליכה בחצר. והטו"א במגילה שם גם נקט כן, ובוה תי' את קושייתו הנ"ל, דשאני בנדר דהוי אומדנא דלא נדר על כך ומש"ה מותר. אכן, י"ל בעיקר קושייתו גם להמבואר בד' הרע"א דויתור חשיב הנאה ורק דבנדר מחברו מותר כיון דל"ח לקיחה מחברו. וא"כ שייך היתר זה רק בנדר שלא ליהנות מחברו, דבוה כיון דרק הבעלות של החפץ היא הגורמת את האיסור שהוא מודר הנאה מחברו, ובוה אמרי' דבשימושים שאין הבעלים מקפידים ל"ח שנהנה ממנו. משא"כ באסור דאשירה, כיון דמ"מ האדם נהנה מהדבר, להכי גם ויתור אסור. וניחא היטב קושיית הגבור"א.

ובספרי משא יד ח"ב בפ' מטות נתבאר בארוכה דלהכי שרי להחזיר אבידתו וכו', דמחזיר משום המצוה ול"ח מהנה לחברו. וכן כל היכי דמהנה לחבירו בדבר שבדיני חו"מ ל"ה תביעת

ממונית אין בזה איסור במודר הנאה, ולהכי פורע חובותיו ושוקל שקלו. וכתב התוס' רי"ד דכיון דעושהו משום המצוה ואינו יכול לתובעו בדינא להכי מותר. ונראה יותר דכוונת התוס' רי"ד לומר דע"י דאפשר לתובעו שוב חשיב דהוי הנאה מיד ליד, היינו מהמדיר למודר.

והנה, החת"ס בסוגיין והיד שאול ביו"ד סימן רכא העירו בתו"ד בהא דשרי לפרוע חובותיו אליבא דחנן וכו', דלמ"ד דויתור אסור, א"כ הכא לא גרע מויתור, דהא מ"מ הוא נהנה מחבירו, ואמאי יהא מותר. ונראה לחדש בזה, ובהקדם לשון הר"מ בהל' נדרים פ"ו ה"ד דהוסיף את הטעם דשרי במודר הנאה לפרוע חוב "שהרי לא הגיע ליד ראובן כלום", אלא הוא מנע ממנו את התביעה ומניעת התביעה אינה בכלל אסור הנייה. הרי דנקט הר"מ ב' טעמים - חדא שלא הגיע ליד ראובן כלום, ועוד, דמניעת התביעה אינה בכלל אסור"ה. ועמד בזה במשכנות יעקב יו"ד סימן מז.

ובסוגיא לג: מבואר בהא דשוקל את שקלו ופורע חובו ומחזיר אבידתו, דאתיא כחנן דפורע חובו של חבירו פטור דהוי כמברית ארי. ועיקר דינא דחנן מבואר בירושלמי (הובא בראשונים שלהי כתובות ובר"מ פכ"ד מהל' מלוה) דהטעם הוא משום דילמא מחיל ליה, ומש"ה ל"ה רווח גמור ול"ה משתרשי ליה. עוד כתבו הראשונים בב"ק נו ובכתובות קח, דהוי רק גרם וחשיב כלא ברי היזקא, כיון דאיכא לטענה דהיה מוחל וכו'. והשו"ע חו"מ סי' קכח ס"א כתב דאפילו היה המלוה דוחקו לפרוע אמרי' דהיה הלואה מפייס את המלוה ומוחל לו. והש"ך בסק"ד כתב דבמלוה דוחק הטעם הוא דיאמר הייתי מוצא אוהבים שהיו פורעים עבורי. וכ"ה בר"ן דגם במלוה דוחק פטור מלשלם אליבא דחנן. ועי' בש"ך סק"ג דנחלקו הראשונים בזה, ותליא בפי' דינא דשוקל שקלו אם מיירי דוקא באבוד, או בכל גווני שרי, אף דל"ש התם טעמא דמחילה. ולמסק' הגמ' מבואר דאתי גם כרבנן, וכגון שהלואה ע"מ שלא לפרוע. ועי' בר"ן דגם שקלו קאי כרבנן, אלא דמיירי בגוונא דפטור לשלם, וכגון ששלח כבר שקלו ונאבד וכו'. ובכתובות קח מבואר דגם לרבנן שוקל שקלו בכל גווני ומשום דמצוה קעביד. וכ"מ ברא"ש בסוגין שכתב דמצוה בעלמא עבד ואין דינו כפורע שאר חובותיו. ובר"מ בהל' נדרים פ"ו ה"ד כתב וז"ל ראובן שנאסרה עליו הניית שמעון בין בנדר בין בשבועה מותר לו שיתן שמעון על ידו מחצית השקל שראובן חייב בה. הרי דלא הזכיר דמיירי דוקא בנאבד וכו' אלא בכל גווני לחנן שוקל את שקלו, אף דל"ש טעמא דמחילה, וע"כ דבשקלים שרי משום דמצוה בעלמא הוא דעבד.

ובתוס' רי"ד באות ג מבואר הטעם משום דמצי למימר ליה מי הזיקך לשקול בעבורי אלא נתכונת לשם מצוה וכיון שאינו יכול לתובעו בדין אע"פ שע"י שקלו יש לו חלק בקרבנות מישרי שרי. וכ"כ להדי' בתוס' רי"ד, לשיטתו, בכתובות קח הובא בש"מ שם בשם ר"י מיטרגי. ושם כתב דכיון דעושה מחמת המצוה לא עשה בשביל לההנותו עיש"ה. ובביאור דבריו נראה דלעניין המודר מחברו דאסור ליהנות ממנו, חשיבא הנאה רק היכא דהויא לקיחה מחברו. וזה שייך רק אם הך הנאה היא הנאה ממונית שחברו היה יכול לתובעו על כך, אבל אם ל"ה תביעה בדיני הממון ל"ח להנאה מחברו. מיהו בגמ' בכתובות דאמרי' דבלוה ע"מ שלא לפרוע, משום כיסופא אסור במודר הנאה, והרי על כיסופא אינו יכול לתבוע ממון. ובאילת אהבים לרא"ל צינץ זצ"ל כתב דסמך על טעמא דסוגין, דגורו אטו היכא דצריך לפרוע. וע"ע בש"מ שם בשם

הריטב"א בזה. ונראית כוונת הריטב"א במש"כ דכיון דאיכא כיסופא משעבד ליה טפי למפרעיה וכו', דכוונתו דע"י דהוי כיסופא שוב הוי משתרשי ליה, ולהכי אסור במודר הנאה. דסד"א דכיון דלוח ע"מ שלא לפרוע אף דאיכא לחוב, אך כיון דהמלוה אינו יכול ללוחצו, כפרש"י שם, שוב ל"ה משתרשי ליה ורבנן מודו לחנן. ובזה אמרי' דכיון דאיכא כיסופא ודאי יפרע את החוב, וממילא הוי מתשרשי ליה, ולהכי אסור לרבנן במודר הנאה. אבל אין האיסור משום הנאת מחילת הכיסופא, דזה ל"ח מהנה בהנאת ממון, דהיא דוקא ההנאה אסור בנדר וכדפי'.

ונראה דאפי' אם נימא דבנותן לשם מצוה שרי אף במשתרשי ליה, כמבואר בסוגיות להלן, אכן כ"ז הוא אם הוי נתינה לבנו של המודר או ע"י אחר, אבל היכא דהוי נתינה מהמדיר למודר, בזה ליכא היתר להנות למודר כיון דהוי נתינה לידו. וד"ז מבואר בריטב"א בכתובות שם, וכ"ה גם בר' יונה בכתובות קח, שכתב דלא שרי למדיר ליתן צדקה למודר, כיון דיכול ליתן הצדקה לאחרים. וכוונת הר"י לגדר ראייה, דלכן נחשבת הצדקה לנתינת ממון ליד המודר. ואלו הן דברי הר"ן להלן לט: אבל היכא דיהיב ליה מידי כיון שהוא מהנהו ממש "מיד ליד" ולא גרמא היא אסור, וכן להלן מא: כתב הר"ן אבל לא שיתן מידו לידו ממש וכו'. ובזה ניחא דלהכי ללמד את בן המודר שרי אף בנוטלין שכר, אבל ללמד את המודר עצמו אסור, כיון דנחשב כנתינת ממון מהמדיר למודר. והן הם דברי הר"מ הנז', שכתב על ההיתר בפריעת חוב שהרי לא הגיע ליד ראובן כלום, דההדגשה היא דאם הגיע מידו ליד ראובן ה"נ אסור. וניחא היטב הא דלגבי אבידה בעי' לטעמי' דמידי דנפשיה קמיהדר, אף שמחזיר מחמת המצוה, דאי לאו הכי, כיון דהוי נתינה מהמדיר למודר יהא אסור.

וברש"ש להלן לה. הקשה בהא דנכסי מחזיר אסורין על בעל האבידה במקום שנוטלין עליה שכר דאסור להחזיר לו בחינם ומ"ש מפורע חובו אליבא דחנן דרשאי וה"ה אם יש לו חוב בעצמו עליו יוכל למחול לו כמש"כ הבאה"ט בסי' רכא סק"ה, ומדוע לא יוכל למחול לו שכר, אלא דפתרון הדברים דלא שרי אלא דוקא היכא שאינו מהנה לו כלום בנתינת איזה דבר לידו בשעה שהוא מבריש את הארי מעליו וכלשון הר"מ פ"א מנדרים ה"ה, וכן פורע חוב שעליו שהרי לא הגיע ליד ראובן כלום אלא מונע ממנו התביעה, ולכן להחזיר לו אבידה אף דזה גופא לא מיקרי הנאה דשלו הוא מ"מ קרינן ביה שהגיע לידו כלום בשעה שמוחל השכר וכו' ולכן אסור ללמד אותו בעצמו מקרא דמיקרי הגיע לידו כלום אבל לבניו שאינו מגיע לידו כלום רק שמצילו מהשכר ה"ל כמוחל חובו ושרי עכ"ד הרש"ש. והן הם הדברים שנתבאר, דהאיסור במודר הנאה מחברו הוא לקחת הנאה או רווח מהמדיר. ובאבידה, כיון דהיה צריך לשלם שכר, א"כ מיקרי שלוקח הך ממון מהמדיר, ומש"ה אסור וכדפי'. ועי' ברע"א בשו"ע רכא ס"ג, שהקשה עמש"כ הר"ן דהיכא דנכסי מחזיר אסורין על בעל האבידה דאינו מחזיר דגרע מפורע חובו דהא קממטי ליה בידיה. והקשה הרע"א דהא מ"מ אין מחזיר לו אלא חפץ שלו, ומחפץ זה לא נדר, דרק חפצי המחזיר נאסרו עליו ונשאר בצ"ע. ולחומר הקושיא צ"ל דכיון דהחפץ אבוד ודינו של המוכר ליטול שכר (ואולי יכול לעכב את האבידה עד שיקבל שכרו) הוי כמו שהחפץ האבוד הוזל מחמת האבידה, ונמצא דמעורב בזה חלקו של המוצא, ולכך הוי כנכסי מחזיר.

והנה הבאתי לעיל את דברי היד שאול וחת"ס, שכתבו די"ל דרך לרבנן דר"א, דויתור שרי במודר הנאה, בזה מותרת ההנאה של סילוק החוב, אבל להלכה, דקי"ל כרבנן דויתור אסור, א"כ הך הנאה דסילוק החוב לא גריעא מויתור דאסור. ונראה לחדש דאכן יש לחלק, דויתור גרע כיון דהוי הנאה מהמדיר למודר, משא"כ הכא, דהוי הנאה ע"י אחרים למודר בגרמא.

ובעיקר הא דלחד מ"ד אינו מחזיר לו אבידתו משום דנהנה מפרוטה דרב יוסף, צ"ע, דהרי לחד מ"ד מחמת פרוטה דרב יוסף שומר אבידה נעשה לש"ש, ונמצא דעל הך הנאה שמקבל מהמדיר משלם בחיוב שמירתו, וא"כ אמאי אינו מחזיר לו אבידתו. ומצאתי הערה זו בשו"ת בגדי כהונה חו"מ סימן ח בתשובתו לרע"א, ועי"ש שנדחק דזו סברת המ"ד דפרוטה דרב יוסף לא שכיח [והועתקו דבריו ברע"א מהדורת המאור שבועות מד עי"ש]. ואפשר דל"ה חד שיעורא, דבשביל להיות ש"ש סגי בכל דהו, אבל לענין נדר כל מה שמרויח על ידו אסור. אכן נראה, ובהקדם דברי הר"ן הנ"ל, שכתב במ"ד דפרוטה דר"י לא שכיח, דמ"מ ס"ל דנעשה בכך שומר שכר, וכ"ה בנמוק"י. ונתבאר לעיל דלענין להיות ש"ש, סגי בכך, והיינו דווקא בשומר אבידה, דרחמנא שעבדיה, ובזה סגי, דאם יש אפשרות להפטר מפרוטה דר"י הוי בכך שומר אבידה כש"ש. דמחמת עצם האפשרות הוי טובת הנאה, לומר דמה דרחמנא שעבדיה עושהו לש"ש. ולהך מ"ד זה אינו סיבה לאסור במודר הנאה להשיב אבידה, וכמבואר בר"ן. וכן מבואר בתשובת רבי שלמה איגר שהועתקה ברע"א השלם כאן. ולאידך מ"ד דמחמת פרוטה דרב יוסף אסור להחזיר אבידה, אין הפשט דהוא מחמת הזכות להפטר מצדקה, אלא זהו דוקא מחמת דבאותו זמן שבפועל יפטר מצדקה הוא נהנה ע"י אבידת המודר. והוי כמו שקבל ממון ומשתרשי ליה ע"י המדיר שהוא בעל האבידה. וא"כ אין להקשות דהא בלא"ה מחמת זה כבר נעשה לש"ש, דמה שנעשה לש"ש הוא מחמת האפשרות בכך, אבל לענין מודר הנאה נאסר רק באותו אופן ובאותו זמן שמשתרשי ליה בפטור צדקה לענין, וזה נחשב דאז מקבל ממון מהמדיר [וכע"ז כ' באבן האזל פי"ג מגו"א ה"י].

וחזינו בנתיבות בהל' אבידה בסי' רסג שכתב דלמ"ד דל"ה ש"ש דפרוטה דר"י לא שכיח, היינו אפי' אם מתרמי ליה עני וכבר נפטר מצדקה. והיינו כדברינו דהמחלוקת היא אם מחמת הזכות להפטר מצדקה הוי ש"ש, אבל במה שנוגע לנדר אסורו הוא רק מחמת מה שבאותו זמן נפטר מצדקה. וא"כ שפיר ניחא, דאם הגדר במודר הנאה הוא דמחמת שנהנה אסור, הרי שפיר הקשה הבגדי כהונה דמה שנהנה מפרוטה דר"י הא משלם כנגדו שנהיה ש"ש. אבל לדברינו דבמודר הנאה אסורו הוא מחמת שהוא מרויח ממון מהמדיר, א"כ אף שדינו כש"ש מחמת הזכות להפטר מצדקה, מ"מ הרי בשעה שנפטר מפרוטה דר"י סוכ"ס הוא מרויח ממון מהמדיר, ולהכי אסור.



### שמיעת האב והבעל בהפרה ובהקמה

נדרים עב: בעי רמב"ח בעל מהו שיפר בלא שמיעה וכו'. ובר"ן כתב דהאי בעל דקבעי רמב"ח ל"ש ארוס ולא שנא בעל ולא שנא באביה וכו'. והיינו דהיה מקום לחלק בין אב לארוס

לבעית רמב"ח, ובזה כתב הר"ן דה"נ מבע"ל בהנך. והנה, הר"ן פוסק דלא בעי' שמיעה בהפרה, וכ"ה בר"מ נדרים פ"י הכ"א, ובשו"ע סימן רלד סכ"ה [ועי' ברמ"א שם, שהביא את דעת הרא"ש דפסק לחומרא]. ולשון הר"מ הוא לגבי בעל דלא בעי' שמיעה, וכתב הלח"מ דה"ה אב. וצ"ע"ג מכל הסוגיות דפרק נערה המאורסה, דמבואר בר"ן וברא"ש דזוכה בנדר ע"י השמיעה, וכפשטות הגמ' נדרים ע. נראו לארוס, ובר"ן ורא"ש דהיינו שמיעה, וכן בדף עא. והיינו דע"י השמיעה זוכה הבעל בנדר. וכ"נ בר"ן סח: שכתב דבהפר אחד, כל שלא שמע השני קליש יותר, וז"ל "דכיון דאב הפר ובעל לא זכה כלל כי מיית ליה אקליש ליה האי נדרא טובא" וכו', ומוכח דבשמיעה הוי זכיה בנדר. וכן מוכח בדעת הר"מ פ"א הט"ז והי"ט דס"ל דבהפר הארוס אם שמע האב מחיים אמרי' דנתרוקנה לאב, ואם לא שמע בעי' לארוס אחרון, אך צ"ע, דהא קי"ל דלא בעי' שמיעה כלל, וכבר תמה בזה בחי' הגרש"ר ז"ל עמוד קלב בהגהה ונשאר בצע"ג.

ויש להעיר עוד מעיקר קראי דנא' דין ביום שומעו, הרי דיש דין שמיעה בנדר לענין הפרה, והרי שמיעה לא מעכבא, ואין נימא דהתורה קבעה דינים של ביום שומעו. עוד יל"ע ממתני' נדרים פז: גבי אינו יודע שיש לו מפירין וכו', וכתב הר"ן דבזה ל"ח יום שומעו, כיון דאינו יודע שיש לו דין הפרה. וצ"ע, דהרי בלא"ה הבעל מיפר בלי שמיעה, וא"כ תיהני הפרתו, ואמאי לא נחשב יום שומעו [ודוחק לומר דבא"י שיש לו מפירין הוי כחרש דאינו ראוי לשמיעה, דודאי חלוק בזה מחרש, והרי הגמ' לא הביאה לענין חרש להך דינא דמתני']. וכבר עמד בזה בחי' הגרש"ר עמוד קמט בהגהה אות ג, וכתב דצ"ל דהר"ן ס"ל דבשאין יודע שיכול להפר דבזה אף אם ישמע מהנדר נמי לא חשיב יום שמעו כיון דאין יודע שיכול להפר זה גרע טפי ובזה אין יכול להפר ע"כ.

עוד יל"ע במה שתמה באו"ש בהל' נדרים פ"ב הי"ג בהא דמרבי' בספרי דהשמיעוהו אחרים מנין ת"ל ביום שומעו, והרי בלא"ה להלכה לא בעי' שמיעה. ועמדו בזה גם הרבה ממפרשי הספרי, ראה בספרי דבי רב, שכתב דמוכח בספרי דבעי' שמיעה ומרבי' שמיעה מאחרים, וביאר בשם רבינו הלל דרבי הספרי ת"ל והקים היינו דהנ"מ לענין הקמה דבשמע מאחרים ושתק הוי הקמה ע"ש. והנה, הר"ן כתב בבעית הגמ' דלא ידע, ומשמע דאם ידע ע"י הכתב יהני, ולספרי דמרבי' שמע מאחרים ה"נ יהני בידיעה ע"י הכתב. ולפ"ז צ"ל דבחרש דאינו ראוי לשמיעה גרע ול"מ מפי הכתב, וכדיבואר.

ונ"ל בזה, ובהקדם דיש לחקור בטעמי' דבעי' שמיעה, אם הוא משום דזכות ההפרה היא ע"י השמיעה, וכדכ' הר"ן בכ"ד בפירקין דבלא נראו לארוס או לאב לא זכה בנדר וכנ"ל. אך י"ל באופ"א, דודאי זכה בנדר קודם, ורק הוי מדיני ההפרה דאינו מיפר אא"כ שמע מהנדר, על דרך דינא דמיבע"ל להלן עג. דאין מפיר בב"א לשני נשיו, דודאי דהוי מדיני ההפרה. ונ"מ בחקירה זו היכא דשמע ושכח אח"כ את הנדר, דאם הוי דין בוכיית הנדר להפרה, הרי כה"ג כבר זכה בנדר, אבל אם הוי דין במעשה ההפרה, תו כיון דשכח מהנדר אינו יכול להפר. וכיו"ב דנו האחרונים בהא דממעטי' בגמ' עג. חרש מהפרה, דבעי' ראוי לבילה, דהיכא דהיה פיקח ונתחרש מהני. והיינו דחרש אינו ראוי להפר מחסרון שמיעה, והכא בשעת הנדר כבר שמע וזכה בנדר. מיהו י"ל דהמיעוט בגמ' הוא פרט "לאשת חרש", והיינו דאם הוי כעת חרש אינו מיפר.

ונראה דמכל הסוגיא מוכרח דהוי רק מדיני ההפרה, וחזינן לחד פירושא בר"ן דגם להס"ד דשמיעה מעכבת מהני לר"א להפר כעת שתחול ההפרה אחר השמיעה, ולר"ן מהני אח"כ למפרע. ולכאורה אם דין השמיעה הוי מחסרון זכיה בנדר, דקודם השמיעה לית ליה זכיה והוי כאיניש אחרינא, א"כ מ"ש לומר דמהני אח"כ למפרע [מיהו י"ל דגם להר"ן ל"ה חלות למפרע ממש, והרי מוכח בסוגין בר"ן דאמרי' ביה לא מצי עביד, ואם למפרע הוי הפרה אמאי חשיב דלא מצי עביד]. עוד צ"ב כמו שהקשה הרע"א, דאמאי ל"מ שליחות על השמיעה, ואמאי לא יוכל למנות שליח לשמוע ולהפר, ועי' רא"ש ור"ן. וכן אמרי' בסוגיא את דינא דראוי לבילה, ובודאי אם בעי' לזכיה ע"י שמיעה מה יהני ראוי לבילה. ומכל הנ"ל מוכח דהוי רק דין בסדר ההפרה וכדפי'.

ונראה בזה דתרי קראי כתיבי בדין שמיעה, חדא יום שומעו, ועוד קרא דושמע אישה. ונראה דתרי סוגיות הן, והיינו דבדין יום שומעו נאמרה הלכה בזכיית הנדר, וכמש"כ הר"ן הנ"ל. וכן המאירי כתב דע"י השמיעה נכנס הנדר בתחומו, היינו דמה שנעשה שליט על הנדר דנכנס בתחומו, ותליא בהפרתו או בהקמתו זהו משעת שמיעה. ומסתבר דלדין זכיה בנדר יהני גם בשמע מפי הכתב, ולו"ד מפי האשה, דבזה סגי בידיעת הנדר, וא"כ יהני גם בחרש, וזהו דמרבי' בספרי מהך קרא גם בהשמיעהו אחרים [והספרי מרבה ד"ז ב' פעמים חדא ושמע אביה ועוד בושמע בעלה, והיינו דלא נחלק בד"ז ביניהם]. והיינו, דכל ידיעה מהני לומר דהנדר נכנס ברשותו, ובזה קי"ל דבעי' לשמיעה לזכות בנדר, אלא דסגי מה דהוא עומד לשמיעה, דבנדר שעומד לזכות בו בשמיעתו נעשה בעלים על הנדר להקמה או להפרה, ושוב יכול להפר גם בלי שמיעה, דהשמיעה בפועל הויא תנאי לזכיותו בנדר, אבל כל היכא דעומד וראוי לשמיעה שוב יש לו זכיה בנדר להפרה גם קודם השמיעה. ועי' לשון הרשב"א, שכתב דע"י השמיעה "זוכה לגמרי", ובנדרים שלא נראו לארוס כתב הרשב"א דיש לו רק מקצת שייכות בנדר, והיינו דגם קודם השמיעה אית ליה זכיה לענין הפרה, ונמצא דהשמיעה הויא תנאי לזכיותו בנדר. וראה עוד במאירי בריש פירקין ד"ה מת האב בסו"ד, שכתב וז"ל ואפי' נדרים שנראו לארוס ר"ל ששמע בהן ולא הפר שנמצאו נכנסים בתחום "צורך הפרתו". וכוונת המאירי היא דאם הוא שמע את הנדר ולא הפר, נתקיים בשתיקה, וא"כ יש לו צורך בהפרת הנדר. וזו הכוונה "נראו לו" היינו שלא יתקיים בשתיקה, וזה חשיב זכיה בנדר, מה דבשתיקתו הנדר נעשה לנדר מקויים.

ובסוגין מיבע"ל ספק אחר - אם מדיני ההפרה נאמר דאינו יכול להפר בלי שמיעת הנדר, ובזה מבע"ל דבעי' שמיעה ממש ולא תיהני שליחות וכו' [ויל"ע, דלענין זכית הנדר ודאי ל"מ שליחות, דלגבי יום שומעו בעי' שמיעת הבעל דאז נכנס הנדר לתחומו, ודין יום שומעו תלוי בידיעה, ועל זה ל"ש שליחות דבעי' ידיעת בעל], ובראוי לבילה סגי. ולהלכה, בבעי' דרמב"ח פסקו הרמב"ם והר"ן דלא בעי' שמיעה להפרה, והיינו דהמו"מ בסוגין הוא דליבעי שמיעה מדיני ההפרה, וכדפי', ול"ש כלל לדיני זכיה בנדר. ולר"ן מסקי' דגם מדיני ההפרה לא בעי' שמיעה, ורק בחרש לא מהני, דבעי' ראוי לבילה.



וניחא בזה דבגדר שא"י שיש לו מפירין, דאינו עומד לזכות בגדר דאינו ראוי ליום שומעו, וגם ע"י כתב אינו ראוי, דהא אינו יודע מדיני הפרה, ול"ד לחרש דראוי ע"י הכתב, להכי אינו מיפר בלי שמיעה. אבל זהו מדין אחר, וחזינן דהר"ן במתני' שם בא"י שיש לו מפירין כתב את המיעוט מדין ביום שומעו, ובסוגין דנינן מקרא דושמע אישה. אלא דהם ב' עניינים, ובגדר שא"י שהוא נדר שעומד להימסר אליו, שוב אין לו כח הפרה. וזהו ממיעוטא דביום שומעו, דכח ההפרה הוא בשמיעה שניתן הנדר להכרעתו או לקיום, אבל קודם לכך אינו מיפר רק אם הנדר עומד לזכות בו. ונמצא דיסוד הר"ן בפירקין דזוכה ע"י השמיעה, ל"ש לסוגין דקי"ל דלא בעי' שמיעה בהפרה. דהכא מסקי' דמדיני הפרה לא בעי' שמיעה, אבל זכותו בגדר לקבוע את דין הנדר היא בשמיעה, ורק בגדר שעומד לזכות בו בזה יכול כבר להפר קודם הנדר, וכדפי'.

וניחא היטב יסודות הראשונים בסוגיות לעיל דנראו לארוס היינו דזוכה בשמיעתו, דבאמת הזכיה היא בשמיעת הנדר, אלא דבגדר שזוכה בשמיעתו תו יכול להפר גם קודם, אבל במת הארוס שלא הגיע לידי שמיעה שוב לא זכה בגדר כלל. ובזה ניחא עיקר דינא דביום שומעו, ולהר"מ יום שומעו דאב וארוס בעי ביום אחד אף דשמיעה אינה מעכבת, אכן כיון דעיקר זכייתם היא בשמיעה, להכי בעי שיהא יום שמיעה אחד.

והא דממעטי' בסוגין חרש דאינו ראוי לבילה עיקר המיעוט הוא לענין דינא דושמע אשה, דבזה בעי' ראוי לשמיעה כשביל להפר, ולא מהני מפי הכתב, דרק במי שראוי לשמיעה מהני מפי הכתב. משא"כ בחרש דא"ר לשמיעה, ל"מ גם ידיעת הנדר ע"י כתיבה, ורק מרבי מהן קרא דושמע דגם בהשמיעו לו אחרים הוי שמיעה, וה"נ תיהני ידיעה מפי הכתב. וכ"כ בשעורי ר"ש עמוד רנב [ועי"ש שר"ל דהספרי דהשמיעוהו אחרים היינו בפיהם ולא מפי כתבם, ושוב דחה סברא זו]. אכן נראה לדון דכ"ו היינו דווקא לענין דינא דושמע אשה דמדיני הפרה בעי שמיעה או ראוי לשמיעה. אבל לענין זכיה בגדר ובדין ביום שומעו, דהגדר נמסר להכרעת האב או הבעל, יש להסתפק דאפשר דדין זה שייך גם בחרש, דבזה נאמר רק שהוא ידע מהגדר, ושייך זה נמי גם ע"י כתיבה וכיוצא, דזוכה בגדר בידיעתו, וכדפי'. ואולי זה הרבוי בספרי, דמרבינן דהוי הקמה וחשיב ביום שומעו, היינו להלכתא דזכייה בגדר דמהני גם מפי אחרים.

והנה, ברמב"ם בהל' נדרים פי"א הכ"א כתב: "וכן הבעל עד שלא תכנס לרשותו אומר לה כל נדרים שנדרת משארסתיך עד שלא תכנסי לתוך ביתי הרי הן מופרין שהבעל מפר נדרי אשתו אע"פ שלא שמע אותם". וצ"ע מש"כ הר"מ "משארסתיך", דהא הארוס מיפר בקודמין גם נדרים שקודם האירוסין מחמת שותפות האב [והרש"ש בסוגין נקט בדעת הר"מ דגם נדרים שנדרה בעודה ארוסה חשיב קודמין לענין בעל אחר הנשואין]. והב"ח בסי' רלד עמד ע"ד הר"מ וכן בפרישה שם, וכ' הב"ח בתרוצו השני [הובא גם בש"ך שם סקכ"א] דאף דקי"ל דשמיעה אינה מעכבת מ"מ בארוס שמיפר בקודמין שמיעה מעכבת, דדוקא בגדרים שנדרה משנתארוסה דנכנסה לרשותו בזה שמיעה אינה מעכבת, אבל לענין מה שנדרה קודם האירוסין שמיעה מעכבת. והדברים צ"ב. ולפי המבואר יש ליישב את דברי הב"ח והש"ך בש"י הר"מ, והיינו דקאי מצד ההלכה דשמיעה בזכיית הנדר, דלענין שמיעה שהיא מדיני ההפרה ליכא נ"מ בין אב לבעל,

אך לדיני זכיית הנדר, י"ל דאף דקי"ל דבבעל לא בעי שמיעה, והוא זוכה מחמת דעומד לשמיעה וכנ"ל, מ"מ בארוס, דמיפר בקודמין, כיון דהוא מיפר מכח שותפות האב, וכבר זכה האב בהך נדר, בזה כח הארוס בהפרה ה"ד בשמע הארוס, דעי"ז הוא זוכה גם הוא בנדר, דכיון דכבר חל בנדר דין הפרת אב לחודיה, לא יכול לחול כעת דין הפרה של בעל בלא זכיה ע"י השמיעה. והיינו דהנידון הוא מדין הזכיה בנדר, ובוה אף דסגי באב בשמיעה אח"כ, היינו כיון דהוי נדר ברשות, אבל בארוס, דמיפר בקודמין, ול"ה הנדר ברשות, בזה בעי' שמיעה בפועל כדי לזכות בדין הפרה. [ועפ"י המבואר בדברי הר"מ כבר אינו מוכרח מש"כ הרש"ש עב. להוכיח מדברי הר"מ דההדגשה היא דאירוסין חשיב קודמין, די"ל דכוונת הר"מ לומר דרק בנדרים שהיו אחר אירוסין ל"ב שמיעה, אבל קודם האירוסין בעי' שמיעה וכמש"נ].

ונראה לחדש יותר, דהנה ז"פ דבבעל דמיפר נדרי אשתו, ולהלכה יכול להפר אף בלי שמיעה, ונתבאר דהטעם דבנדר שייכא שמיעה, ומ"מ פשוט דבהיפר ומת קודם השמיעה, חלה ההפרה, והיינו משום דהיה ראוי לשמיעה וזכה בהך נדר דהוי נדר הראוי לשמיעה, וכן הדין כה"ג באב. אכן בארוס, דכל רשותו בהפרת הנדר היא בשותפות עם האב, בזה אמרי' דאם מת קודם השמיעה לא זכה בנדר. והיינו דכל דין הרא"ש והר"ן דזכית הנדר היא בשמיעה, ונתבאר דהוי סוג נדר ששייך בו שמיעה, אבל זוכה בפועל גם בלי שמיעה, אלא דאם מת ולא הגיע לשמיעה נחשב נדרים שלא נראו לארוס ובעי' לנתרוקנה וכו'. אכן, ד"ז נאמר רק בנדר משותף לאב ולארוס, אבל בנדר שברשות בעל או האב, בזה אף אם בפועל לא הגיע לשמיעה חלה ההפרה דזכייתו היא מחמת דהנדר ברשותו לגמרי.

והנה, בתורת משה לחת"ס בפ' מטות כתב חידוש נפלא, דלשי' הרמב"ם דכל יחל הוא על המדיר, ודלא כר"ן נדרים טו. דהוי על המודר, א"כ לענין הקמה, דהוי כנדר, חשיב נדר של הבעל, והבעל עובר בכל יחל עכ"תו"ד. וצ"ב, דהקמה הוי קיום הנדר שהאשה נדרה וא"כ כל יחל על האשה. וכפיה"נ החת"ס נוקט דהנדר תלוי בבעל, שהוא המקיימו וחשיב בהקמה נדר של הבעל, ומש"ה הבעל עובר בכל יחל.



רבי אליהו אליעזר דסלר

מנהל רוחני בישיבת פוניבז'

## בטחון והשתדלות\*

### מידת הבטחון היא מן המעלות העליונות

כאשר נגיש האדם אל פתח השער של 'עבודת הבטחון', עליו להשיג בשכלו ולהשיב אל ליבו, כי עסוק הוא במצווה דאורייתא\*. ולא עוד, אלא שזו אחת מהמצוות הנעלות ביותר, כדבריו של רבינו יונה (שערי תשובה, שער ג' אות יז), שהמעלות העליונות המוטלות על האדם, להתרומם ולהתעלות על ידם, ניתנו בתורת מצוות עשה. ומתוך ה"א מעלות עליונות הללו, מונה רבינו יונה, את מצוות הבטחון, הנגזרת מהציווי של 'תמים תהיה עם ה' אלוך'\*. וכלשונו:

ודע כי המעלות העליונות נמסרו במצות עשה, כמו מעלת הבחירה, שנאמר (דברים ל, יט): 'ובחרת בחיים', ומעלות תלמוד תורה, שנאמר (שם ו, ז): 'ודברת בס', ומעלות לכת בדרכי ה', שנאמר (שם כח, ט): 'והלכת בדרכיו', ומעלות 'שלמות הבטחון', שנאמר (שם יח, ג): 'תמים תהיה עם ה' אלהיך'.

\* מתוך סדרת וועדים בשער הביטחון שנמסרו בישיבת פוניבז'.

א. א.ה. רבינו החפץ חיים בספרו אהבת חסד (קונטרס מרגינתא טבא (אות כ'), שעל מחברו כותב החפץ חיים: "מאת הגאון האמתי הצדיק המפורסם בדור שלפנינו בין חכמי ישראל לגאון תפארת ישראל וקדוש ה' בהתמדת לימודו ובמעשיו הנוראים כקש"ת מהר"ר יונתן זצ"ל מעיר לובטש (הנקרא בפי כל ר' יהונתן וואלינער): "לחשוב תמיד במצות אמונת השגחה ויראה ולומר בפה מלא הריני מקבל עלי מצות השגחה ויראה ואהבה".

ב. א.ה. בספר חרדים (פ"ט מצוות עשה התלויות בלב אות כ"א), העתיק את דברי רבינו יונה הללו, שמצוות הבטחון היא מצות עשה דאורייתא, והביא כן מראשונים נוספים. וז"ל: "ומעלת שלמות הבטחון בו יתברך, מצוה שנית, שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים יח, ג). וכן כתב הרמב"ן שזו מצות עשה שלא נשאל מהוברי השמים החוזים בכוכבים ולא מזולתם מה עתיד להיות, ואם נשמע דבר מהם, נאמין כי הכל ביד ה' מפר אותם כפי התקרבנו לעבודתו, והכי איתא במס' פסחים (ק"ג, ב), ומינה נלמוד דמצוה לבטוח בו ית' בכל לב בכל ענייני העולם כמפורש בקבלה ברוך הגבר אשר יבטח בה', ארור הגבר אשר יבטח באדם כו', וכתבי בטחו בו בכל עת, וכתבי בטח אל ה' בכל לבך, (ממנין תרי"ג לרבינו יונה (ש"ג אות יז) ולגאון ור"ש ן' גבירול ורמב"ן וסמ"ק)".

ומכאן, מקור לגירסא המתקנת בדברי השערי תשובה (הוצאת ועד שפתי חכמים), שאחת מן המעלות העליונות היא 'שלמות הביטחון', אמנם יש דפוסים ישנים שנשמטה מהם פיסקא זו.

ג. א.ה. יש לדקדק בלשונו הזהב, 'מעלות שלמות הבטחון', היינו, שמעלות ודרגות רבות יש לבטוח בה' ביחול לבבו, ואין בזה רק מעלה אחת בלבד (וכן בשאר י"א המעלות העליונות, שנקט בהם רבינו יונה לשון זה של 'מעלות').

ד. א.ה. הנה במשך חכמה (דברים י, כ), למד כי מצות הבטחון נלמדת היא מן הפסוק 'ובו תדבק', וכתב דבריו אינם בשיטת הרמב"ן עה"ת. אמנם דברי המשך חכמה, בפשוטם, אינם מתאימים אף בשיטתו של רבינו יונה, שמונה את מצות הבטחון בתור מעלה אחת מן המעלות העליונות, ובסוף דבריו מונה את מצות הדביקות כמעלה אחרת בפני עצמה, וז"ל: "ומעלות הדביקות, שנאמר (שם י, כ): 'ובו תדבק', הרי שלמד רבינו יונה מן הפסוק של 'ובו תדבק', את מעלת הדביקות. וכן נראה בחפץ חיים (עשין ו) שלמד את ציווי 'ובו תדבק' באופן אחר מהמשך חכמה.

מסיים רבינו יונה: "ובעבור המעלות האלה נברא האדם, שנאמר (ישעיה מג, ז): 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'. ומה תקות הנברא - אם לא ישים עמל נפשו ועיקר עסקו בדברים שנברא בעבורם?! - רואים אנו את ההפלגה המיוחדת במצוה זו, שאם אדם לא ישים את כל תשוקתו ועמל נפשו, ויחד את מרכזו עסקיו למעלת הבטחון, 'מה תקוות הנברא?'.



### מעלת הבטחון ניתנה במצות עשה

רבינו יונה בספרו שערי תשובה (שער ג' אות יז) כותב כי המעלות העליונות המוטלות על האדם, להתעלות ולהתרומם על ידן למרומי פסגות רוחניות, ניתנו בצורת מצוות עשה.

על מנת להבין את יקר גדולת מצות עשה, יש להקדים 'סוד נעלם מרוב אנשי זמנינו' אותו מגלה אחד מהראשונים מתלמידי הרמב"ן בספרו שושן סודות. הנה, מצינו בתורה הקדושה את פרטי העונשין על הלאוין לסוגיהן, בעוד שלא מצינו כל פירוט בעונשו של אדם המבטל עשה. שאלה זו הקשה אחד הראשונים (בספר שושן סודות, הובא בשל"ה מסכת יומא אות כ"ו).

בבואו ליישב סוד זה מאיר הוא את עינינו בגילוי רוממות מצוות העשה, דכל עונש שיתנו לאדם המבטל עשה, עדיין קטן הוא בערכו לעומת הפסדת האדם בביטול מצות עשה וקרבת אלוקים שבזה. והאבדון הגדול ביותר הוא הפסד עשיית וקיום המצות עשה עצמה, ומשום כך לא נתפרש עונש ביטול העשין.

וכלשונו: "ואחרי ההקדמות האלה נבוא להתיר הספק הגדול שנסתפקנו, למה לא נתפרשו עונשי מבטל מצות עשה. וזה דע, כי אין כל עונשי גיהנם כדאי אצל השכר המזומן על מצוות עשה לעולם הבא, כי טוב לו לקבל כל עונשי דינים ובלבד שלא יפסיד שכרו לעולם הבא".

מעתה נבין יותר את דבריו של רבינו יונה, האמורים לעיל כי המעלות העליונות ניתנו משמים בציווי עשה, ומונה את אותן י"א מעלות העליונות ובכללן - 'מעלת שלמות הבטחון'.



### מעלת הבטחון

באבן שלמה (ג, ג) הובא בשם הגר"א:

ומי שלבו טוב במדת הבטחון, אף על פי שעובר על עברות חמורות (- מדובר על אדם העובר עבירות מפני שיצרו תוקפו) - הוא יותר טוב ממנו שמחוסר בטחון, שעל ידי זה בא לידי קנאה ושנאה, אף על פי שעוסק בתורה ובגמילות חסדים שכל זה אינו אלא לעשות לו שם.

ה. א.ה. דבריו של רבינו יונה שיש מצות עשה על בטחון הובאו בספר החרדים (פ"ט מצוות עשה התלויות בלב, אות כ"א), והביא כן מראשונים נוספים. וז"ל: "ומעלת שלמות הבטחון בו יתברך, מצוה שנית, שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים יח, יג). וכן כתב הרמב"ן שזו מצות עשה שלא נשאל מהוברי השמים החוזים בכוכבים ולא מזולתם מה עתיד להיות, ואם נשמע דבר מהם, נאמין כי הכל ביד ה' מפר אותותם כפי התקרבנו לעבודתו, והכי איתא במס' פסחים (קיג, ב), ומינה נלמוד דמצוה לבטוח בו ית' בכל לב בכל ענייני העולם כמפורש בקבלה ברוך הגבר אשר יבטח בה', ארור הגבר אשר יבטח באדם כו', וכתב בטח בו בכל עת, וכתב בטח אל ה' בכל לבך, (ממנין תרי"ג לרבינו יונה (ש"ג אות יז) ולגאון ור"ש ש' גבירול ורמב"ן וסמ"ק)".

אין המכוון בכך, שמי שיש לו בטחון הוא אדם 'מושלם', אלא שכאשר הוא השלים עצמו במעלת הבטחון, אם כן אין עבירותיו נעשות במזיד ולהכעיס. ולעיל שם (ג, א) כתב, כי הבטחון וההסתפקות, הם הכללים לכל המידות הטובות.



### בטחון ותורה - דברי הגר"א שיעקר נתינת התורה בעבור מידת הבטחון

בדברי הגאון בכמה דוכתי, מצינו דברים מופלאים בגודל ערכה הנשגב של מצות הבטחון, עד כדי שיעקר נתינת התורה על כלל מצוותיה ופרטיה, היה זה בעבור ששיגו ישראל ויזכו להשריש בנפשותיהם את מעלת הבטחון.

הגאון מוויילנא מפרש את הפסוק (משלי כב, יט): "להיות בה' מבטחך הודעתך היום אף אתה":

ועיקר נתינת התורה לישראל, הוא כדי ששימו בטחונם בה', כמו שנאמר וכו', לפי שיעקר הכל הוא הבטחון השלם והוא כלל כל המצוות.

חידוש נפלא, מגלה לנו בזה אדוננו הגר"א, - 'עיקר נתינת התורה לישראל...' וכל הרואה משתאה, מהו הדבר בעבורו ניתנה תורה חמדת העליונים והתחתונים!

מבאר זאת הגאון במילים ברורות - 'כדי ששימו בטחונם בה'', הרי שמתעסקים אנו במצווה החמורה שבחמורות, ויש הרבה להעמיק בדבריו אלו'. דאף שהתורה היא אחת מן המעלות העליונות, אבל סוף סוף הל יודעים אנו שהעיקר של הכל הוא התורה! התורה היא עצם חיי הנצח! וכאן בא הגר"א ומבאר שהבטחון הוא עיקר הכל?! ולא עוד, אלא שכביכול משתמע מלשונו שכל נתינת התורה לישראל הייתה רק בתור היכי תימצא כדי שילמדו מהתורה איך להגיע לבטחון בה'... היתכן לומר דבר כזה?! והלא בהעדר התורה יחרבו חוקות שמים וארץ.

1. א.ה. ראה עוד במה שכתב רבינו בחיי (שמות יג, יז): "ודע כי כל עניני ישראל ומקריהם במדבר הכל היה נסיון גמור כדי שיגדלו נפשם השכלית במדרגות הבטחון שהוא שרש האמונה כדי שיהיו ראויים לקבל התורה".

ומשמע כי על מנת לזכות לתורה, נדרשת מידת הביטחון, ורק על ידי כך האדם רוכש את הכלים להיות ראוי לקבל את התורה. וכן אומרים אנו בתפילת אהבה רבה: 'בעבור אבותינו שבטחו בך ותלמדם חוקי חיים', וכמבואר בגמ' בשבת (פח, ב) וברש"י (שם, ד"ה דסגינן).

ומסיים שם רבינו בחיי: "ועל זה אמר שלמה המע"ה (משלי כב, יט): 'להיות בה' מבטחך הודעתך היום אף אתה', יאמר מה שהודעתך עד היום בספר הזה מן המוסרים והמשלים הכל היה לתועלתך ולהגיע אותך אל שלמות מדת הבטחון כמו שהגעתני אני אליה זהו שאמר אף אתה, באר לנו כי מדת הבטחון עקר גדול ויסוד התורה והמצוה".

2. בביאור דברי הגר"א, הרחיב במשנת רבי אהרן (ח"א עמ' כא), שבוודאי אין לפרש את דברי הגר"א כפשוטם, ולומר שהתורה ניתנה לנו רק כאמצעי להשיג ולרכוש בטחון ח"ו, לא יעלה על הדעת לומר דברים כאלו. בוודאי התורה היא היא ראשית הכל ותכלית הכל. אלא בא הגר"א ולימד אותנו, שכדי לקבל שייכות אמיתית לתורה, שהתורה תהיה אצלנו במדריגתה האמיתית, בקדושתה ובטהרתה, תורה עם האמת שבה, ולא כידיעות בעלמא כשאר חכמות, להגיע למדריגה זו לא שייך בשום אופן ללא בטחון בה'! ועד כמה שיש לאדם יותר שייכות לבטחון, דהיינו שהוא מסור לגמרי לה' ולתורתו ולקיום מצוותיו ללא שום חשבונות נוספים, כך הוא שייך לאור הפנימי של התורה. ככל שהוא יקטין את השותפות שלו בענייני עוה"ז, וישען רק על הקב"ה, כך תהיה תורתו בצורתה ובשלימותה, ותאיר ותרום אותו.

ולכן מצינו שקודם קבלת התורה נתנסו ישראל בנסיונות שבאו לחזק בקירבם את בטחונם בה'. בתחילה נתנסו במרה שלא היה להם מים לשתות, ואח"כ בא עליהם עמלק, והכל היה ללמדם להשען על ה' ולבטוח בו, כדי שיהיו ראויים לקבלת התורה במדריגתה האמיתית. וראה עוד במשנת רבי אהרן (ח"ד ע' סח ואילך) ובשערי הזמנים (ספירת העומר).

שונה הגאון מוילנא את דבריו אלו בפירושו על הפסוק (משלי ל, ה): "כל אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החוסים בו":

וכן המצוות המה תרי"ג, והם נכללות באחת, כמו שאמרו (מכות כד, א) 'בא חבקוק והעמידן על אחת' והיא הבטחון וכו'. מגן הוא לכל החוסים בו, למי שבוטח בו ויש בו מידת הבטחון. והוא מגן לכל יכשלו בשאר המצוות כי כולן נכללות, במדה זו".



### עיקר נתינת התורה לישראל - בעבור הבטחון

הגאון בפירושו למשלי (כב, יט) מבאר את הכתוב: "להיות בה' מבטחך, הודעתך היום אף אתה": ועיקר נתינת התורה לישראל, הוא כדי ששימו בטחונם בה', כמו שנאמר וכו', לפי שעיקר הכל הוא הבטחון השלם, והוא כלל כל המצוות.

דבר זה נותן לנו הארה מחודשת על תכלית קיום התורה והמצוות, דעיקרן ותוכנן ששימו ישראל מבטחם בה'. ורואים אנו בזה את מעלת הבטחון, שעיקר התורה הוא בעבורה.

מקום נוסף בו מונה הגאון את שבח מעלת הבטחון, בבארו את הכתוב (משלי ל, ה): "כל אמרת אלו-ה צרופה מגן הוא לחוסים בו":

וכן המצוות המה תרי"ג והם נכללין באחת, כמו שאמרו (מכות כד, א): בא חבקוק והעמידן על אחת והוא הבטחון כמו שאמר (חבקוק ב, ד): וצדיק באמונתו יחיה.

הרי שלמד הגאון דלא די בכך שעיקר נתינת התורה לישראל היתה בעבור הבטחון, מוסיף הוא בזה דעיקר המצוות תוכנן הוא הבטחון.

ואם כן וודאי שמוטל עלינו לראות כיצד אנחנו משייכים את עצמינו כנכון וכיאות לעבודת הבטחון.

ממשיך הגאון (שם) ומשם באר'ה:

אשר מגן הוא לכל החוסים בו למי שבוטח בו, והוא כי יש בם מדת הבטחון שהוא מגן לכל יכשלו בשאר המצוות, כי כולן כלולין במדה זו ומהם לא תזועזעו".

(ח. א.ה. כן מבואר בסיום דברי רבינו בחיי (שם), באר לנו כי מדת הבטחון עקר גדול ויסוד התורה והמצוה".  
(ט. א.ה. חידוש גדול יש בדברי הגאון כי מצוות הבטחון מגינה היא על האדם שיוכל ויזכה באמצעותה לקיים את כלל המצוות, והרי מסקנת הגמ' בסוטה (כא, א): "מצוה, בין בעידנא דעסיק בה, בין בעידנא דלא עסיק בה - אגוני מגנא, אצולי לא מצלא". היינו דמצוה רק מגינה מהייסורים ולא מצילה אותו משליטתו של היצה"ר. ואם כן במה שונה מצוות הבטחון שכן מצלא מן היצה"ר. (ושמא, דאם מידת הבטחון היא יסוד התורה, אם כן תורה מגנא ומצלא ביותר, וצ"ת).  
(י. א.ה. יתכן אולי לבאר בזה, מדוע פרה אדומה נקראת בתורה 'זאת חוקת התורה'. וצ"ב, דהלא אינה אלא מצוה אחת מיני רבות ומדוע דווקא עליה נאמר 'חוקה'. אולם יתכן דהיות ועל פרה אדומה אמר שלמה 'אמרת אחכמה והיא רחוקה ממני' (ראה יומא יד, א), הרי שאת חוקת הפרה צריך לקיים הגם שאין שכל אנוש משיג ויודע עד מה, אם כן הרי זו שלימות האמונה. ומבאר בזה הגר"א שכל התרי"ג מצוות נכללות בהוראת האמונה, אם כן שפיר נחשבת פרה אדומה כ'חוקת התורה'. עוד אפשר לבאר על פי מה שכתב המכתב מאליהו, כי שורש כל המצוות אחודים הם זה בזה והיו לאחד, ואם כן כאשר יש חיסרון בידיעת מצוה אחת, הרי זה חיסרון שמשליך על כל שאר המצוות, ועל ידי כך הופכים כולם ל'חוקת התורה'.

## הבטחון היווה את הזכות לקבלת התורה

הארה נוספת במעלת הבטחון כתב רבינו בחיי (שמות יג, יז):

ודע כי כל עניני ישראל ומקריהם במדבר, הכל היה נסיון גמור כדי שיגדלו נפשם השכלית במדרגות הבטחון שהוא שרש האמונה, כדי שיהיו ראויים לקבל התורה.

ממשיך רבינו בחיי ומבאר שכל ניסיונותיהם של ישראל ותלאותיהם בארץ תלאובות, היו כדי לחזק את נפשם במידת הבטחון. ובפרט קודם מתן תורה, הם התנסו בניסיונות לאמץ ולחזק בקרבם את ענין הבטחון.

ואם כן לפנינו ב' דברים המשלימים זה את זה, דעיקר נתינת התורה היתה בעבור מידת הבטחון, כדברי הגאון. ובד בבד הזכות לקבלת התורה היא ע"י הבטחון השלם בצור עולמים נותן התורה.

עתה הראית לדעת, דכל שנשתייך ונתעלה באמת יותר ויותר במדרגות הבטחון, אזי נעמיק בזה את ההשתייכות שלנו לתורה, וזו תקוות הנברא באשר הוא.



## נסיונות דור המדבר - להרגיל טבעם במידת הבטחון

רבינו בחיי בהקדמתו לפרשת בשלח, מפרש ומבאר כי עיקר נסיונות דור דעה של מקבלי התורה, היה להרגיל את ליבם במידת הבטחון, וזו היתה המטרה של ירידת המן במטר שמים:

וכענין הנסיון בישראל, כשיצאו ממצרים שרוב הנסים אשר נעשו להם במדבר היו כדי לבחון את לבם ולהביאם לידי נסיון, כענין קריעת ים סוף שלא נקרע הים להם ביחד לעשות להם בתוכו שביל ארוך מתחלתו ועד סופו אלא מעט מעט כי הים היה נס מפניהם, ומדי עברם היו רואים הים לעיניהם, וכן אמר דוד ע"ה (תהלים קיד) הים ראה ויננס, וכענין ירידת המן שלא היה יורד להם ביחד לחדש אחד או לשני חדשים, אלא דבר יום ביומו, ולמה הוצרך לעשות כן כדי להרגיל את טבעם במדרגת הבטחון, ושהיו עיניהם תלויים בכל יום ויום לאביהם שבשמים, וכדי להבחין את לבם לראות אם ירהרו אחר מדותיו של הקב"ה. וכן כששלח פרעה לישראל הולכים הש"י דרך המדבר והכל היה לנסותם ולבחון את לבם כשיצאו עם נשיהם וטפם במדבר ההוא הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב.



## הבסיס שהכל עומד עליו - הבטחון

לעיל הובאו דברי הגר"א במעלת מידת הבטחון, עד כדי שעיקר נתינת התורה לישראל היא בגינה ובעבורה. עוד פירש הגר"א עצמו, ודבריו משלימים זה את זה. וכך הוא כותב באדרת אליהו (דברים לב, כ) על הפסוק: "כי דור תהפוכות המה בנים לא אמונים", לשון קיום. שלא נתקיימה תורתם בידם מחמת חסרון בטחון. עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שכשחסר את

הבטחון אצל האדם, גם אם יש לו הרבה תורה, באמת אין לו תורה, כי התורה שיש לו, היא תורה כזו שאין לה קיום, וסופה להיאבד ממנו!

הוסיף עוד כתב הגר"א ביאורו לאגדות (אגדות דסבי דבי אתונא - בכורות ח, ב), על מה שאמרו ביומא (ט, ב) שהעוונות בימי בית שני היו יותר חמורים מבית ראשון, ומבאר כי אע"פ שבבית ראשון עברו על ג' עבירות חמורות שהם ביהרג ואל יעבור, אבל ליכם היה טוב, והיינו שהיתה להם מעלת הבטחון, יעו"ש. אמנם אין כוונתו שהיה בטחונם שלם לגמרי, שהרי הבוטח בה' בכל ליבו בודאי לא שייך שתגבר בו התאוה ויעבור על רצון ה'. אבל מ"מ היתה להם מדריגה גבוהה מאד של בטחון.

ומשא"כ בבית שני, אע"פ שעסקו בתורה ובגמילות חסדים, אבל היתה ביניהם שנאת חינום. ומהו השורש של שנאת חינום? כשחסר לאדם את הבטחון הפנימי בקב"ה, ולכן נדמה לו שהשני לוקח לו וחי על חשבונם... אבל כשיש בטחון אמיתי בה', הרי אין מקום כלל לקנאה ושנאה ושאר מידות רעות, מאחר שברור לו ומאומת אצלו לגמרי שאין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלוא נימה!

יוצא לנו איפוא מדברי הגר"א, שהכל תלוי במידת הבטחון. כל התורה, כל המצוות, כל תיקון המידות, הכל עומד בעיקרו על הבטחון בה'. ומצד שני השורש של כל החורבן שאנו סובלים ממנו עד היום, הכל מתחיל מחסרון הבטחון בה'.

וכך הם דברי הנביא ירמיהו בשם ה' (יז, ה): "ברוך הגבר אשר יבטח בה'..." ומצד שני "ארור הגבר אשר יבטח באדם...". הרי שהחילוק בין הבוטח לשאינו בוטח אין זה ענין של תוספת מעלה בלבד, אלא זהו חילוק בין "ארור" ל"ברוך"!! והיינו כפי שנתבאר לנו בדברי הגר"א, שזהו היסוד שהכל עומד עליו.



### הזכות לתורה - בעבור אבותינו שבטחו בך

בתפילת 'אהבה רבה', מבקשים אנו על השגת התורה בשלימות, והזכות שעומדת לנו - 'בעבור אבותינו אנשי דור דעה שבטחו בך ותלמדם חוקי חיים'. הרי לנו כי לא די בקבלת עול תורה של אבותינו בלבד, אלא נדרש לכך אף את הבטחון של אבותינו מקבלי התורה - 'בעבור אבותינו שבטחו בך, ותלמדם חוקי חיים', ורק מכוח זה מתפללים אנו שנשיג להבין ולהשכיל בדברי תורה.

למדנו מכאן כי מעלת הבטחון היא זאת אשר העניקה לנו את הזכייה לתורה, ובעבורה לימדנו הקב"ה את חוקיו. ונודעו בזאת דברי רבינו יונה בפירושו לאבות (ג, ט) שבטחון זה הוא הקדמת ה'נעשה ונשמע', ובוזה הגיעו ישראל למדרגת 'מעשיו מרובים מחכמתו', וזכו לאוצר כלי קיבול שיכנסו בתוכו דברי התורה. ולולי קבלה זו של 'נעשה ונשמע' אין כל קיום לחכמה שלומד האדם, דעל דבר זה אומר התנא (שם): 'כל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת'. ורק כאשר יש אצל האדם את המבטח עוז והקדמת 'נעשה ונשמע', אזי תתכן המציאות של 'ותלמדם חוקי חיים'.



ויש שרצו לבאר, דכפי שאותו לימוד חוקי חיים, חוזר ונשנה אצלנו, הוא הדין והוא הדרך שאף מידת הבטחון של אבותינו שהיוותה את הזכות לקבלת התורה – תורת חיים, היא משויכת אלינו, מכח הדבר שהם נקראים 'אבותינו' (ראה ברכות טז, ב) – ואבות מכלל דאיכא תולדות (ב"ק ב, א), ואנו תולדותיהם אחריהם ממשיכים את נביעת התורה והטהרה שהנחילו לנו. אמנם יש נידון בראשונים, מהו הבטחון שבטחו אבותינו, שבעדו זכו להשגת 'ותלמדם חוקי חיים', האם זהו מוסב על הבטחון<sup>א</sup> והקדמת נעשה לנשמע (וכן מבאר בפירוש עיון תפילה), אמנם הר"י בר יקר מרבתינו הראשונים מפרש, ש'הבטחו בכ', זוהי זכות הליכתם במשך מ' שנה בארץ לא זרועה (עיי' ירמיה ב, ב)<sup>ב</sup>.



### נעשה ונשמע – מכח הבטחון שיגיעו לשלימות

עניין זה של סייעתא דשמיא מרובה והנהגה ניסית ברוחניות, למדים אנו עוד מהקדמת ישראל נעשה לנשמע (שבת פח, א), שבטחו ישראל על הקב"ה, שאף אם יטען עליהם עול תורה ומצות, מכל מקום ישיגו וישלימו את כל המוטל עליהם. וכפי שיתבאר להלן שאף ברוחניות יש סיוע ממעל לאדם השואף ובוטח על הקב"ה ועושה את המוטל עליו כפי יכולתו. ומשום כך יכלו ישראל להקדים את הנעשה לנשמע, בבטחון אמת על הי"ת שיחוננם וילמדם את תורתו הקדושה.



### חיוב בטחון ברוחניות

יש להוסיף ולחדד בזה אם אפילו בעניינים הגשמיים, התורה דורשת מאיתנו לחיות עם האמונה הברורה שהכל בידי שמים, וההצלחה אינה תלויה בסיבות הטבעיות הנראות לעינינו, אלא כל דברינו ומקרינו כולם ניסים; קל וחומר בעניינים הרוחניים שהם עיקר תכלית האדם בעולמו, כמה צריך להיות פשוט אצלנו שזה לא תלוי כלל וכלל בסיבות הטבעיות, ולא כפי שנראה שמי שהוא בעל כשרון או שהוא בעל אמצעים וקשרים, יותר שייך שיצליח, ואילו מי שהוא חסר כשרון לעולם לא יגיע להישגים... וכן כל כיו"ב, שנדמה לנו שהגבולות של ההצלחה שלנו בתורה נמדדים לפי דרכי הטבע.

אולם עלינו להשריש אצלנו באופן ברור, כי הכל תלוי אך ורק בסייעתא דשמיא, ועל ידי הרצון וההתמדה יוכל כל אדם להגיע לגדלות אמיתית בתורה, ללא שום יחס לכוחות הטבעיים שבו<sup>ג</sup>.



יא. א.ה. בפירוש הרקח לסיפור התפילה מבואר, כי הבטחון כאן הולך על מידת הבטחון שהיתה לאבותינו אברהם, יצחק ויעקב. ויעיין על דרך זה בתפילת דוד – להגאון האדר"ת שהרחיב בזה.

יב. וכן כתב האבודרהם ובפירוש עץ יוסף. וראה עוד בשערי הזמנים (ספירת העומר).

יג. ראה עוד שערי הזמנים (שם).

### כח הבטחון - טבע רוחני בבריאה

והנה אם יבוא אדם וישאל, הרי מכיר אני את מך ערכי שהנני נכשל לפרקים בחטאים ובעוונות, וא"כ אינני ראוי לעזור ה', ועל מה איפוא אשית את בטחוני בו יתברך? מצינו בענין זה חידוש נפלא מהגרי"ל בלוך מטלז (שיעורי דעת ח"א עמ' ל), בדבריו הוא מוכיח כי כשם שבחוקי הבריאה הגשמיים קבע הקב"ה בתחילת הבריאה סדרים וחוקים קבועים שבהם הוא מנהל את עולמו, וכלשון החזו"א (קובץ אגרות א, לה) שהטבע הוא הרצון היותר תמיד, כלומר שזהו הסדר בהנהגת העולם, והקב"ה לא משנה לעולם את הסדר הזה (אם לא בדרך נס). ואפילו בדברים שהם נגד רצון ה', וכגון האש שטבעה לשרוף, הרי היא שורפת כל דבר הנקרה בדרכה, ואפילו יהיה זה ח"ו חפץ של קדושה כגון ס"ת רח"ל, ואפילו בית המקדש! ואע"פ שהקב"ה מחייה את הכל בכל רגע ורגע, ואיך יתכן שיקרו דברים כאלה בבריאה? אלא כך קבע הקב"ה בעולמו, וכפי שהגמרא אומרת בע"ז (נה, ב): עולם כמנהגו נוהג, ושומים שקילקלו עתידין ליתן את הדין.

כך יש בבריאה גם סדרים וחוקים רוחניים, שאף הם טבע ומציאות שהקב"ה הטביע וחקק בבריאה, בדיוק כמו הטבע הגשמי. אמנם אין לנו את האפשרות לחוש את זה בחושינו הגשמיים, אבל זו המציאות. וכגון מה שאנו יודעים שהתפילה יש לה כח טבעי לפעול, ואע"פ שלא תמיד התפילה נענית מיד, מפני כל מיני סיבות הגורמות לכך, אבל עכ"פ כל תפילה עושה רושם, וזהו טבע רוחני שתפילה מוכרחת לפעול. ואפילו אם התפילה לא היתה בכוונה הראויה, ואפילו אם האדם איננו בדרגה הראויה, מ"מ אין מושג כזה שתפילה תשוב ריקם לגמרי, אלא מוכרח שתהיה איזו תוצאה מכח התפילה.

ואחד מהכוחות הרוחניים שהקב"ה חקק בבריאה, הוא כח הבטחון, שאם האדם בוטח בה', הוא ישיג ויקבל אפילו דברים שהם נגד רצון שמים! בדיוק כמו שהאש שורפת כל דבר שבטבעה לשרוף, כך הבטחון יש לו כח טבעי שעל ידו ישיג האדם את חפצו! וכך מביא המהרי"ל בלוך (שם) ששמע ממקור מוסמך בשם הגר"א<sup>1</sup>, שאפילו גנב במחתרת, לו יצויר שיבטח בה' באמת, יצליח בגניבתו... ואע"פ שזה תרתי דסתרי, שהרי מי שבוטח בה' למה לו לגנוב... וכי אינו יודע שכולו הפסד?! אולם בסופו של דבר אם תהיה אצלו מציאות כזאת של אור וחושך משמשים בעירבוביא, שמצד אחד הוא לא עומד בפיתוי היצר והולך וגונב, ומצד שני הוא באמת בוטח בה' שיעזור לו... טבע הבריאה מחייב שהוא יצליח לגנוב!



### גם אם האדם חטא וקילקל - יבטח בה' שיעזרהו

ועל אחת כמה וכמה אצלנו, שלא ברשיעי עסקינן, שבוטחים בה' שיעזור להם ברשעותם ח"ו, אלא שהיצר שאינו שוקט לרגע בא אל האדם ומפיל את רוחו באומרו, מי אתה ומה אתה שתבטח בה', אחרי שפשעת והכעסת כנגדו כמה וכמה פעמים... אחרי שכל כך היטיב עימך

יד). א.ה. ראה עוד בקדוש ישראל.

ועזר לך, ואתה השתמשת בזה לרעה, מה יש לך עוד לקוות... נכון אמנם שהקב"ה עושה הכל, והוא טוב ומיטיב ואפשר לבטוח ולסמוך עליו, אבל לא אתה...

ולפי האמור, הלוא נבין כבר באופן פשוט עד כמה מחשבות אלו אינן נכונות. שהרי אדרבה זו חובתו היסודית של כל אחד מישראל, לשים בטחונו בה' בכל לבבו, וזהו הטבע שהקב"ה חקק בבריאה, שכל אדם בכל מצב שהוא, רשאי ומחויב לבטוח בו, וכפי גודל בטחונו כך ישיג ויצליח ויתברך בכל ענייניו.



### **חובת ומעלת הבטחון**

#### **הבטחון נחוץ לחיי האדם כאויר לנשימה**

כתב בספר יד המלך (מאמר האמונה והבטחון), דעינינו הרואות דכל הצטרכות האדם, לפי גודל הנחיצות כן הוכן תכונות מציאותם, למען לא יחסרו דברים שחיי הנפש תלויים בהם. וכפי שדרשו חז"ל (ב"ר פרשה יד), על כל נשימה ונשימה תהלל י-ה (תהילים קנ, ו), ועל כן כח זה מצוי לו לאדם בלכ מקום ובכל עת, בלי טרחה ובלא תת מחירו, ויד כל אדם שוים בו עני ורש כמו שר ומלך, ואין בכח שום אדם לשלול נשימת חבירו, בלתי אם יבוא יומו למות בידי אדם ע"י סיבה זו, ואז אינו נחשב כשולל נשמתו, רק שולל חיותו, וכמו אם תקע חרב בבטנו או בכלי ברזל הכהו וימות, אבל בעוד האדם בחיי חיותו, אין בכח שום אדם להיות מושל ברוחו ונשימתו של השני.

וכמו כן ממש הוא בכח התקוה והביטחון, דגם המה מצוים לאדם בכל מקום ובכל זמן בחנם אין כסף, ויד כל אדם שוים בהם, וכל מושל באדם, אף אם יעשן אפו ותבער כאשר חמתו, יתנהו בבית כלא וברזל באה נפשו, בכל זאת אין כח בידו לשלול ממנו בעוד נשמת חיים באפו את כח התקוה והביטחון, וזאת היא לנו לאות כי התקוה והביטחון נחוצים המה כל כך לחיי האדם כמו נשימת רוחו. וכל ימי חיי האדם ינחנו שתי אלה התקוה ונשימת רוחו לבל ירף ממנו אף רגע אחת, ומבלעדיהם לא ירים איש את ידו ואת רגלו עד אשר ירדם בקבר.



#### **ממעלת הבטחון להגדיל ולרומם את הנפש**

רבינו יונה בביאורו למשלי (ג, כו), מוסיף בשבח הבטחון: "וכפי גדולת התקוה ואומץ הלב בתוחלת, תגדל מעלת הנפש".

בהמשך דבריו (שם) מרחיב ומבאר את חיוב הבטחון עת נמצא האדם בצר ובמיצר, כאשר האדם ירא וניחת לבבו וחרד הוא מפני הבאות: "ויתכן שהוא מאמין באמת כי הכל ביד השם, אבל אם מפני שלא גדל נפשו בענין מדרגת הבטחון, רך לבבו ונחת טבעו וכו'".



### העדר מידת הבטחון - חיסרון בעיקרי הדת

רבינו החזון איש (אמונה ובטחון ב, ד) כותב, על האדם המשולל ומחוסר בנפשו את מידת הבטחון: "ואם אמנם שלילת הבטחון מחסור בנפש המשכלת, וכמעט שאין לו חלק בעקרי היהדות".

למדנו מדבריו, שהעדר מידת הבטחון, אינה חיסרון דרגה או מעלה מן המעלות העליונות הנכספות, אלא 'כמעט שאין לו חלק בעיקרי הדת' (הגם, שוודאי יש עיקרים נוספים שהם מעיקרי הדת, כגון שכר ועונש ועוד).



### על ידי הבטחון האדם יכול להשיג יותר מהנקצב

הרבינו יונה (משלי ג, כו) וראשונים נוספים סבורים, כי בכח מידת הביטחון בהי"ת, יכול האדם לפעול ולהשיג יתר על מה שנגזר עליו מקודם לכך.

וכך מפרש רבינו יונה את הכתוב: "ובוטח בה' ישוגב" (שם כט, כה): "ישוגב - מן הצרה בשכר הבטחון, אף על פי שהיתה הצרה ראויה לבא עליו".



### עבודת האמונה והבטחון

הנה, יש להבין מהו תוכן עניין הבטחון שאצולה תקוותו מן האמונה, והלא נתון מוחלט בל ימוט הוא שהקב"ה הוא בורא ומנהיג את כל הברואים לבדו, ואם כן מה יש בזה עניין של 'אמונה'? ואטו שייך להאמין על מציאות מוחלטת שלא תשתנה לפני האמונה ולאחריה.

אלא, דעיקרה של עבודת האמונה הוא בעת אשר חושך יכסה ארץ וערפל לאומים, ונראה שנבנו עושי רשעה בחנו אלוקים וימלטו (מלאכי ג, טו). ובוה שייך להתחזק באמונה, כאשר האדם מחזק את בטחונו באמונת אומן בהי"ת שמאתו לא תצא הרעה ומסבב כל הסיבות בהשגחה פרטית.



### בטחון מזויף גרוע מהמשולל ממידת הבטחון

למדנו עד כעת, כי בלא בטחון האדם משולל הוא מעיקר נתינת התורה וקיום המצוות, ואף אינו יכול להשתייך לקבלת התורה. אמנם דבר גרוע מזה למדנו בדברי החזון איש (אמונה ובטחון פ"ב אות ד'): "פ"ב אות ד'":

ואם אמנם שלילת הבטחון מחסור בנפש המשכלת, וכמעט שאין לו חלק בעקרי היהדות, אך חלי מר מזה, בטחון מזויף, ובהיות הזיוף שלילה מוחלטת, ואין להזייפן מותר על המשולל, הרבה מן השערוריה וההרס בבוטח זייפני, אשר המשולל נקי מהם, כי המשולל משולל מן הבטחון, והזייפני משולל מבטחון ומחויב בזיוף וכו'.



### גדרי מידת הבטחון

נתבאר עד כעת, כי מידת הבטחון היא מצות עשה המהווה מהפסגות של המעלות העליונות, וכפי שכתב רבינו יונה (ג, אות יז): "ומעלות שלמות הבטחון, שנאמר (שם יח, יג): "תמים תהיה עם ה' אלהיך".

אולם בנוסף יש חיוב פרטי ומיוחד לבטוח בהי"ת בעת צרה ועקא, ודווקא כאשר האדם נמצא במצב של עת צער וצרה קרובה, דווקא באותה העת יש עליו חיוב נוסף לעסוק ולהשריש בלבבו את הבטחון השלם. וכפי שכותב רבינו יונה בספרו (שערי תשובה, שער ג' אות לא-לב): "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם, לא תירא מהם (דברים ז, יז - יח). כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך, לא תירא מהם (שם כ, א). הוזהרנו בזה, שאם יראה האדם כי צרה קרובה, תהיה ישועת ה' בלבבו ויבטח עליה, כענין שנאמר (תהלים פה, י): "אך קרוב ליראיו ישעו", וכן כתוב (ישעיה נא, יב): "מי את ותיראי מאנוש ימות".

אמנם כל זה במצב של צר ומיצר, שבאותה העת מוטלת על האדם חובה יתירה לעסוק בענייני הבטחון, להוסיף ולחזק בנבכי נפשו את ההתחזקות בה' אלוקיו. וכפי שמצות התשובה היא מצות עשה הנוהגת בכל עת ובכל שעה, ומכל מקום יש חיוב פרטי ומיוחד לעסוק בתשובה בזמני התשובה בירח האיתנים, אם כן הוא הדין והוא הדרך אף לגבי מצות הבטחון בשעת הדחק<sup>טו</sup>.



### בשום מצב אין להתייאש

עלינו לדעת באופן ברור, כי לעולם אין סיבה ליאוש! גם כאשר האדם כ"כ חטא, כ"כ קילקל, תמיד הוא יכול לבטוח בה', ועל ידי זה יש לו את כל התקוה להשתחרר ולצאת מהמצבים הכי קשים.

וכך ביאר החפץ חיים בספרו מחנה ישראל (פרק לט) את הפסוק שנאמר בספר שמואל (א' ל, ו), כאשר חזרו דוד ואנשיו מן המלחמה, וראו שעמלק פשטו על צקלג ולקחו בשבי את נשיהם ובניהם ובנותיהם, ובכו כל כך עד שהפסוק מעיד שלא נשאר בהם כח לבכות! כל כך גדול היה כאבם וצערם. ואחרי כן אמר דוד לאביתר להגיש לו את האורים ותומים, לשאול אם יצליח במלחמתו עם עמלק, ונענה בחיוב.

אולם לפני שנשאל דוד באורים ותומים, נאמר בלשון הפסוק: "ויתחזק דוד בה' אלוקיו", ומה בא הפסוק לומר לנו בזה? והרי זו נבואה שהוצרכה לדורות, ובוודאי אין בה שום מילה מיותרת. אלא אומר הח"ח שבא הפסוק ללמדנו כי במצב נורא שכזה, שדוד היה נתון במיצר, וכפי שנאמר שם "ותצר לדוד מאד כי אמרו העם לסקלו, כי מרה נפש כל העם, איש על בניו ועל בנותיו", ולכן אילו היה שואל אז באורים ותומים, מתוך מצב כזה של יאוש, לא היה מקבל

טו. א.ה. עניין זה של חיוב מיוחד לבטוח בעת צרה, מבואר גם ברבינו יונה בביאורו למשלי (ג, כו), "אמנם בבא הצרה מדעתו כי הכל ביד השי"ת וכי (אין) ההצלה ביד המכה, פני לבבו מועדות אל השי"ת וכו', ויוסיף יראה לשם ותקוה ותוחלת אליו".

את התשובה שיצליח. אלא רק אחרי שהתחזק בה' אלוקיו, דהיינו שחזק את עצמו שהכל מאת ה', שהוא אלוקיו המשיג עליו בכל דרכיו, אז כששאל באורים ותומים, ענו לו מן השמים שילך וילחם ויצליח להחזיר את הכל.

הוי אומר, כאשר האדם חי עם בטחון מוחלט שאין שום מצב אבוד, וברור אצלו שלעולם אין סיבה ליאוש וליפול ברוחו ח"ו, אלא תמיד הקב"ה איתו, אז הוא זוכה לסייעתא דשמיא. ואפילו אצל דוד המלך קדוש ה', ששואל באורים ותומים, מ"מ הכל צריך להתחיל עם היסוד הראשון והפשוט של הבטחון בה"ט.



## בטחון ברוחניות

### אף ברוחניות ישנה הנהגה ניסית

בחובות הלכות מבואר, כי ברוחניות לא שייך בטחון (ראה בדבריו שער הבטחון פ"ג). אמנם המשיג הגר"י לוינשטיין זצ"ל בעל ה'אור יחזקאל' בשיחה קדומה, אמר, כי במידה מסוימת יכול האדם וצריך הוא לבטוח אף בענייני הרוחניות, היות ששייכת הנהגה ניסית אף בנוגע לרוחניות, כפי שבצרכים הגשמיים יכול ומחויב האדם לבטוח, שימלא ה' את כל מחסורו, הוא הדין אף ברוחניות.

טעות נפוצה התאזרחה בלבבנו, כי הפיקח והנבון הוא אשר יגיע להשיגים רוחניים כבירים, ואדם רגיל לא יגיע ולא ישיג. וטעות זו באה משום שרואים אנו את דרך המסילה העולה בית קל כמונהגת בדרכי הטבע. אמנם, דווקא בענייני השגת התורה ורוממותה שלמענם נברא האדם, בזה מוכרח הוא שהאדם ישים בהי"ת את מבטחו, שהלא בדבר זה הכול ממש תלוי ועומד ברצון ה', ואין מקום לייחס את ההצלחה והכישלון לסיבות טבעיות. וכפי שרואים אנו בחז"ל (עבודה זרה יז, א) 'יש קונה עולמו בשעה אחת', ובגמ' בברכות (מז, ב) 'נותנין לו שכר כנגד כולם'.

ואף האדם שהלך חשכים ואין נוגה לו, ואינו מצליח בלימודיו ועסקי הרוחניות, מכל מקום שייכת הנהגה ניסית שיתרומם בה האדם ויתעלה על ידה ברוחניות לאין שיעור ולאין ערך.



### הוכחה מדברי הרמב"ן כי שייך בטחון אף ברוחניות

ומביא ראיה לכך את דברי הרמב"ן בספרו האמונה והבטחון (עמוד ז'), שבטחון הוא מחוייב ושייך אף על דרכי העבודה הרוחנית, ומבאר בזה את הפסוק בתהילים (לז, ג), "בטח בה' ועשה טוב שכון ארץ ורעה אמונה".

וזה לשונו: "להודיע שהבטחון הוא שיבטח בו שיעזרהו לעשות מצותיו, ואלו אמר עשה טוב ובטח בה' הייתי אומר, כי הבטחון הזה שהזהיר עליו, הוא נאמר על שכר המעשה הטוב ולא על צרכי העוה"ז שהוא צריך אליהם לעזרהו ולסמכו, ר"ל הסבות והענינים המתקנים מעשה הטוב,

טז). ראה עוד בזה בשערי הזמנים (ספירת העומר).

על כן אמר בתחלה 'בטח בה', כלומר שיעזור ויסמוך אותו לעשות חפצו ומצותיו ואח"כ אמר, 'ועשה טוב' כלומר רדוף אחר המצות והשתדל לעשות אותן, ואל תתרשל מלעשות הטוב מפני קוצר יכלתך כי יסמוך אותך ויעזרך".

אמנם יש להוסיף תנאי בדברים", דכל מה ששייך בטחון בענייני רוחניות, זהו דווקא כאשר עושה האדם ומשתדל כמיטב יכולתו, ורק אז יכול לבטוח שיעזרהו ה' בעזר ממעל.



### על ידי הבטחון והשאיפה לרוחניות משיגים

דוגמא נוספת לדברים מביא המשגיח זצ"ל, מפרשיית פסח שני, שעומדים אנשי מעלה, ותובעים לעשות את הפסח - 'למה נגרע?' (במדבר ט, ז), הגם שאין זו תביעה שכלית והגיונית, כלום אדם שלא הניח תפילין או שלא נטל לולב בסוכות לאונסו, יצעק מרה למה יגרע? והלא עבר זמנו בטל קרבנו.

ומכל מקום, רואים אנו שכאשר אותם אנשים שנטמאו למת מצוה שואפים לרוחניות בכל מאודם, אזי הגיעו, הצליחו וגם עשו פרי, וזכו לפרשיית 'פסח שני', היות שזהו כוחה של השאיפה והבטחון, שיפה כוחה אף בענייני התורה ויקר מצוותיה.



### כל אחד ואף החסר כשרונות יכול להתרומם ולהתעלות

כפי שיש מצות שביעית, המלמדת אותנו ומראה את יד ה' המנהגת את העולם מעל לדרך הטבע, כן יש הנהגה על טבעית בענייני הרוחניות, המתקיימת ועוברת מדור לדור בהשגחה מופלאה בהבטחת - 'כי לא תשכח מפי זרעו'". ואף שפעמים זו הנהגה נסתרת, מכל מקום במציאות יש הנהגה ניסית הן בגשם והן ברוח. ויתכן שהאדם מחשיב את עצמו שאינו מצליח בעבודתו, וזהו מהטעיית היצר, אולם פרי עבודתו והתיקונים הגבוהים שעושה, אינם נגלים למחזה עיניו, מאחר שרוממותו היא בהנהגה נסתרת.

מסיים המשגיח, דכל אחד אפילו חסר כשרונות, יכול הוא לעלות להתרומם ולהשיג בלי סוף, רק שיעמול ויצמצם את המרחק בינו לבין קונו. והחכמה היא מתנת שמים הניתנת למי שמכין את עצמו לכך, ואפילו אם הוא לא רואה פרי בעמלו, מכל מקום הצלחתו מוסתרת היא, דבכל גוונא המקדש עצמו במעט מלמטה, מקדשים אותו הרבה מלמעלה (יומא לט, א).



(יז). א.ה. ומדוייקים הדברים ברמב"ן, שכתב מיד לאחר מכן: "ועשה טוב, כלומר רדוף אחר המצות והשתדל לעשותן, ואל תתרשל מלעשות הטוב מפני קוצר יכלתך וכו'". וראה עוד בדברי המחבר לקמן (פ"ד) בענייני בטחון ברוחניות.  
(יח). א.ה. יעויין במימרת רשב"י בגמ' בשבת (קלח, ב): "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשכח תורה מישראל שנאמר (דברים לא, כא) כי לא תשכח מפי זרעו".

## השתדלות

### טעם חובת ההשתדלות

האדם צריך לבטוח בהקב"ה, אולם יש ציווי של השתדלות, שנצטוונו על כך בבחינת 'וברכתך בכל אשר תעשה'.

חלוקים המסילות ישירים ורבינו המחבר, בגדר חובת ההשתדלות.

למסילות ישירים (פרק כא) יסודו הוא משום קנס על המין האנושי לאחר חטא עץ הדעת:

אמנם מה שיוכל לשמור את האדם ולהצילו מן המפסידים האלה הוא הבטחון, והוא שישליך יהבו על ה' לגמרי, כאשר ידע כי ודאי אי אפשר שיחסר לאדם מה שנקצב לו, וכמו שאז"ל במאמריהם (ביצה ט"ז): כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה וגו', וכן אמרו (יומא ל"ח): אין אדם נוגע במוכן לחבירו אפילו כמלא נימא, וכבר היה אדם יכול להיות יושב ובטל והגזירה (גזירת קיצבת מזונות שקצבו לו בראש השנה) היתה מתקימת, אם לא שקדם הקנס לכל בני אדם, (בראשית ג): בזעת אפך תאכל לחם, אשר על כן חייב אדם להשתדל איזה השתדלות לצורך פרנסתו, שכן גזר המלך העליון, והרי זה כמס שפורע כל המין האנושי אשר אין להמלט ממנו.

הטעם בקנס חובת ההשתדלות, הוא על מנת שיצא הדבר מגדרי נס גלוי ושידוד מערכות הטבע, דבר המפליא את כל רואיו, שלזה נצרכות זכויות יתר".

אמנם לדעת רבינו המחבר חובת ההשתדלות היא בגדר מצוה, וכפי שהרחיב בדבריו להלן (פ"ג) שזו מצוה לצורך נסיון האדם ובדיקתו במבחן עשייתו האם ינכס לעצמו את ההצלחה או שייחס אותה לבורא עולם, וכן על מנת שלא תזוה דעתו ויבעט.

וכאשר בוטח האדם בהשתדלותו, אזי יוצא האדם מגדר 'משתדל' ועובר הוא למצב של 'עושה', ושוב אינו נחשב כבוטח כלל.



### חובת ההשתדלות נמדדת לפי מדרגת בטחון

כלל גדול הוא במידת הבטחון, בשונה מהרבה מצוות ואזהרות התורה שניתנו בלאוין ובעשין, בהם הציבה התורה גדרים ברורים וסייגים, המחייבים את האדם בכל מקום ובכל זמן, ובאו הדברים לידי פסיקה בשולחן ערוך והפוסקים בהגדרות ברורות וחלוטות.

שונה בתכלית היא מצות הבטחון, שלא נאמרו בה חיובים ופרטים השווים לכל נפש, אלא כל אדם נמדד בחובת ההשתדלות לפי עוצם בטחונו, והתביעות עליו משתנות לפי מדרגת הבטחון שעומד הוא בה כעת.

ביסוד זה מבאר הבית הלוי (בראשית מא, א), את דרשת חז"ל על יוסף הצדיק, כמובא במדרש בראשית רבה (פט, ג):

יט. א.ה. צל"ע במכתב מאליהו חלק א' (עמ' 188, 197).



אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו, זה יוסף, ולא פנה אל רהבים, ע"י שאמר לשר המשקים זכרתי והזכרתי ניתוסף לו שתי שנים.

הדברים לכאורה משוללי הבנה, היאך נדרש הפסוק המדבר על שלימות הבטחון של יוסף הצדיק – 'אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו – זה יוסף', בד בבד שממשיך המדרש ואומר שע"י אמירת יוסף לשר המשקים 'זכרתי והזכרתי', היה בדבר פגם ונענש על כך להמשיך לשבת בבית האסורים עוד שנתיים ימים.

ומבאר בזה הבית הלוי:

ועיקר הענין יש לומר דזהו כלל לאיש הישראלי שיהיה לבו שוקט ובוטח בה' והא דהתירה התורה להשתדלות הוא משום דלא כל אדם יכול להגיע למדרגת הבטחון הגמור וע"כ הותר לו ההשתדלות כדי שיהיה לו סיוע שיגיע למדרגת הבוטח.

ממשיך הבית הלוי וכותב, כי אדם המשתדל יתר על המידה נענש בכך שיוסיפו מן השמים על צורך השתדלותו, ויוזמן לו חפצו ופרנסתו רק ע"י יגיעת הבשר שבטח עליה.

מעתה יתיישבו היטב, סתירת הדרשות לגבי בטחונו של יוסף, דאם מצינו תביעה על יוסף, על כך שהשתדל בצורה קלה ופחותה ע"י ההצלה שנסובה ובאה לפתחו, ואף זאת על דיבור קל ומועט, אם כן מעונש זה רואים אנו את תוקף הבטחון שהיה ליוסף, ומשום כך דרשו על יוסף את הפסוק המדבר על שלימות הבטחון.

וכלשונו של הבית הלוי:

וכיון שרואין אנחנו שיוסף נענש גם על זה, הא מוכח מזה דכל כך היה בטחונו גדול, עד כי גם זה המועט למותר נחשבה לו, ומזה העונש ניכר גודל בטחונו, מה שאין לשער ממנו. וזהו שאמרו אשר שם ה' מבטחו, זה יוסף, ולא פנה אל רהבים, דלפי גודל בטחונו לא היה לו לפנות כלל אל רהבים, ואפילו בדיבור קל.



## השתדלות – ולא פעולות יאוש

רבינו החזון איש בספרו אמונה ובטחון (ב, ו) מסביר על דרך זה, את דברי המדרש מהי התביעה משמים על יוסף, וכך מבאר, דהגם שיש מצב וחיוב עשייה של 'השתדלות' שהיא בגדרי הבטחון, אולם מנגד יש פעולה של 'יאוש' שאינה מתאימה לגדרי ההשתדלות, והאדם לפי רוב השתדלותו יכול להיתפס אליה. ועל כך נתבע יוסף הצדיק, מדוע משתדל הוא אצל המצרים אשר תכונת נפשם היא 'רהב', ובקשה מהם אין זו פעולת השתדלות אלא מעשה של 'יאוש', ויש במעשה זה כעין זריית אבק על זוהר האמונה ובטחון, ואחרי שאינה חובה היא אסורה<sup>א</sup>.

כ. א.ה. קצ"ב דלכאורה משמע מהחזון"א, שכל אדם אין ראוי לבקש ולפנות אל המצרים שתכונת נפשם הינה 'רהב'. אולם מדברי הבית הלוי נראה בפשוטו, שדווקא יוסף הצדיק נענש בכך שפנה והשתדל יותר ממה שנצרך, אבל אדם אחר, שאיננו במדרגתו של יוסף הצדיק, יכול לפנות בדיבור קל אל המצרים הגם שהם נקראים 'רהב'.

כא. מסופר כי באחד העיתות שנפגשו מרגן הגר"ח מבריסק זצ"ל, עם הגר"ש שקופ זצ"ל, שאלו הגר"ח, במידה שיוסף היה אומר לשר המשקים מילה אחת בלבד – זכרתי, כיצד היה עונשו. והשיב הגר"ש שהיה נענש שנה אחת במקום

### מהי חובת ההשתדלות?

המכתב מאליהו (ח"א ע' 188) מביא בשם רבי זונדל מסלנט, שהעיד על עצמו, כי קונה הוא שטר הגרלה, ובוזה יוצא הוא ידי חובת ההשתדלות, בכך שאם יזכה ויעלה בגורל, אפשר לתלות זאת בדרך הטבע.

ומבאר זאת הגאון רבי זונדל מסלנט זצ"ל (שם):

הלא צריכים לעסוק בהשתדלות רק מפני שאין אנו ראויים לנסים גלויים, וע"כ אנו מחויבים לעשות באופן אשר ההשפעה היורדת אלינו יהיה אפשר לתלותה באיזה סיבה (והרוצה לטעות שהוא דרך הטבע יבוא ויטעה), אם כן בזה נגמר השיעור, אם ע"י ההשתדלות, אף היותר קטנה, יהיה מקום לטועה לתלות בסבה טבעית.



### ההשתדלות משתנה מאדם לאדם

ביסוד זה יבואר היטב סתירת ההנהגות אצל רבותינו הקדמונים, דמה שאצל גדול מסוים לדרגתו הנישאת בשלימות הבטחון נחשבת פעולה זו כהשתדלות יתירה, בעוד אצל רעהו - גדול בתורה אחר, עשייה זו למדרגת בטחון, חשובה כהשתדלות הראויה.

ועל האדם מוטל לבחון ולבדוק את עצמו, עד כמה הוא בוטח, ועד כמה בטחונו אמיתי ומושרש, ולא בטחון מדומה ואין זו מן העבודות הקלות.



### האם אדם יכול לבטוח ביחס לאחרים

נידון הלכתי, שהגיע לפתחו של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, מעשה באדם שהפקיד את חפציו אצל אדם נאמן, ובליל פסח שהינו ליל שימורים, הלך הנפקד לנום על יצועו בעודו מותיר את דלת ביתו פתוחה, היות שלילה נשגב זה הינו משומר מן המזיקים, ואף את ממונו השאיר באותה שמירה, ואירע שפרצו לביתו ונגנב החפץ המופקד. מעתה נשאלה השאלה, האם מחויב הנפקד לשלם את הפסד הגניבה, היות שמחיסרון שמירתו ארעה הגניבה.

שתי שנים כאשר כפל את אמירתו. אמנם הגר"ח נענה לעומתו, דאילו יוסף היה אומר מילה אחת המורה על זכירה, לא היה נענש כלל, דהיה זה בגדרי ההשתדלות, ורק כאשר הרבה במילותיו, נענש לרום דרגתו על חיסרון בבטחון.

ויש לתלות זאת בב' הביאורים של הביה"ל והחזו"א, דלפי החזו"א כל אדם אין ראוי לבקש ולפנות אל המצרים שתכונת נפשם היא 'רהב', אם כן אין אף המילה הראשונה היתה ריבוי השתדלות ויאוש. אולם מדברי הבית הלוי נראה בפשוטו, שדווקא יוסף הצדיק נענש בכך שפנה והשתדל יותר ממה שנצרך, אבל אדם אחר שאינו במדרגתו של יוסף הצדיק, אינו יכול לפנות בדיבור קל אל המצרים ורק נתבע הוא על כפילות אמריו, אולם על מילה אחת לא היה נענש דעדיין זהו בגדרי ההשתדלות.

(כב). א.ה. והדברים באו בדברי הממ"א (שם), דגדר ההשתדלות הינו קנס על המין האנושי, כפי שמבאר המסילת ישרים (פרק כא) שאחר חטא אדם הראשון נענש הוא בגזירת 'בזעת אפך תאכל לחם', ומשום כך חייב להשתדל איזו השתדלות כאדם הפורע את המס.

והשיב הגריש"א, שעליו לשלם את דמי הגניבה. וגדר הדברים, שבטחון שייך לאדם ביחס לעצמו ולא על אחרים וממונם.

### **השתדלות ברפואה**

מטו משמיה דהחזו"א, שהטעם ששלח לרופאים הבכירים ביותר, מפני שטען שכיום הרופא הגדול ביותר הוא בגדר של ספק רופא, ועדיין יש מקום לבטחון, ואולם רופא הפחות ממנו כלל אינו נחשב לרופא.

אמנם בקלם הלכו לחובש ולא לרופא, וזהו לפי שמדדו את דרגתם, שאינם בשלימות הבטחון בכך שאין זקוקים כלל לרופא, וכדברי הרמב"ן הנודעים (ויקרא כו, יא): 'מה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', ואף כאשר הוצרכו ללכת לרופא, הלכו הם לחובש שאינו יודע בוודאות לרפאות את המחלה, והרגישו כי עדיין נשענים הם על רחמי ה"ת.

### **שער הבטחון - פתיחה**

השער הרביעי - שער הבטחון בבטחון על האלקים יתברך - וזה פתח השער:  
אמר המחבר, מפני שקדם מאמרנו בחיוב קבלת עבודת האלקים, ראיתי להביא אחריו מה שהוא צריך יותר מכל הדברים לעובד האלקים יתברך, והוא הבטחון עליו בכל דבריו, בעבור מה שיש בו מן התועליות הגדולות בענין התורה ובענין העולם, ותועלותיו בו בתורתו, מהן מנוחת נפשו ובטחונו על אלהיו יתברך, כמו שהעבד חייב לבטח על אדוניו, מפני שאם איננו בוטח באלהים, בוטח בזולתו, ומי שבוטח בזולת ה' מסיר האלקים השגחתו מעליו ומניח אותו ביד מי שבטח עליו,

### **בטחון בכל עת ובשעת צרה**

השער הרביעי - שער הבטחון, בבטחון על האלקים יתברך.  
נראה כי המחבר הוא שכתב כותרת זו, שבכל ענייני הבטחון יש לאדם לסמוך על האלוקים יתברך 'לבדו'.

על האדם לדעת כי הבטחון, על אף שנוהג הוא בכל עת ובכל שעה, מכל מקום יש עוד ענין של בטחון בשעה שהאדם נמצא בצר ובמיצר בתנודות החיים ובסערותיהם, על כך כותב רבינו יונה (שערי תשובה ג, לא-לב) כי יש מצוה נוספת של בטחון אף בעת צרה קרובה.

### **חיוב קבלת עבודת אלוהים והבטחון עליו**

אמר המחבר, מפני שקדם מאמרנו בחיוב קבלת עבודת האלקים.

היינו שלא די בעצם עשיית רצון ה' וקיום מצוותיו, אלא צריך האדם לקבל על עצמו את עבודת האלוקים.

ראיתי להביא אחריו מה שהוא צריך יותר מכל הדברים לעובד האלקים יתברך, והוא הבטחון עליו בכל דבריו.

בכל דרכיו – היינו בכל דברי וענייני האדם מוטל עליו לבטוח ולהישען על ה' אלוקיו<sup>כג</sup>.



### על ידי הבטחון מגיע האדם למנוחת הנפש

בעבור מה שיש בו מן התועלות הגדולות בענין התורה ובענין העולם.

השייכות האמתית והחיבור לתורה לא יתכנו בהעדרה של מידת הבטחון<sup>כד</sup>. וכן הבטחון מחויב הוא אף לתועלות ענייני העולם. יש לדעת כי התורה נועדה לעשות אותנו מאושרים יותר, מאושרים באמת, בשונה מכל אנשי העולם המחפשים את הדרך הנעלמת לאושר ואיננה, ומשתמשים הם בתחליפים אחרים, שלבסוף אינם עומדים במבחן התוצאה ולא מביאים את השמחה והאושר המיוחלים.

מפרט כעת המחבר יותר, מהי התועלת בבטחון בענין התורה, והיא מנוחת נפשו ובטחונו על אלוקיו, המושג של 'מנוחת הנפש' הוא דבר מתחייב, ובהעדרו קשה מאוד לבר איניש לחיות את חייו באופן שליו ונורמלי. וזהו מה שרואים אנו בפירוש הגר"א (אסתר) על התכנית של המן 'להומם ולאבדם' (ט, כד) - לבלבל אותם ולהכניס בהם פחדים, שהמן דחה את תכנית המגירה שלו לאבד את שונאי ישראל מחודש ניסן עד לאדר בשנה הבאה, כאשר הידיעה ותכנית החיסול יתפשטו, כדי שהיהודים בכל מקומות מושבותיהם ייבהלו עד כדי איבוד עשתונות, פחד מות, ומהומת איש ברעהו. אם כן הבין המן שעל מנת להצליח בתכניתו צריך הוא את המצב של 'להומם'. המפתח להצלחה בחיים הוא כאשר האדם קונה ורוכש לעצמו את מנוחת הנפש בכל מצב<sup>כה</sup>. ובספרים מתורת קלם הרחיבו בענין זה ומומלץ לראותם היות וזה נותן לאדם להיות 'אדם', ומנגד כאשר אדם בהול הוא אינו נחשב כאדם. ומשום כך נקבע המועד של פורים כאשר הגיעו היהודים למצב של 'נוח מאיביהם', ויכולים הם לשבת בהתבוננות ולראות את יד ה'. ואף בשבת תכלית שבת מנוחה היא להיות רגוע ולראות את התכלית של בריאת העולם ורצון הי"ת.



כג). תרגום הספר חובות הלבבות ללשון הקודש, לא נעשה ע"י המחבר בעצמו אלא ע"י אדם הנאמן לו, ומשום כך לשונו קשה ואינו קל להבנה, ויש להתעמק בו בנוסף מחמת היותו ראשון קדמון. ואף שיש מקומות בהם רגילים אנו לפירושים אחרים שהובאו במפרשים, מכל מקום החוה"ל מפרש פעמים באופן אחר, אכן יש לו דרגה של ראשון. וכבר ידועים דברי המגיד מישירים לבית יוסף הצועק עליו ללמוד את ספר חובות הלבבות, ואם כן ההתעמקות בו מתחייבת.

כד). כפי שאי אפשר להבין לאשורם את דברי הגמ' בלא רש"י, הוא הדין שתורה בלא בטחון לא ניתנת להתפרש.

כה). כאשר מתפללים אנו בשבת: 'רצה נא במנוחתנו', אין הכוונה לשינה ומנוחה בעלמא. אלא למנוחת מרגוע.

כו). כשאדם לומד ומכשיר הפלאפון רוטט ומצלצל בכיסו, הרי הוא פחות מונח בלימוד, אם בכלל, בשונה מאדם השקוע בלימוד רגוע.

### הפסד העדר הבטחון בה"ת

מפני שאם איננו בוטח באלהים, בוטח בזולתו, ומי שבוטח בזולת ה' מסיר האלהים השגחתו מעליו ומניח אותו ביד מי שבטח עליו.

יש מידה בהנהגת שמים שאדם מושגח בפרטיות על האדם כל הליכותיו, ויש הנהגה טבעית – בה האדם מסור להנהגת הטבע וההשגחה עליו היא שונה, כי האב מחפש הוא את טובתו של בנו, אולם אם בנו מגלה עצמאות יתר ומחפש להסתדר לבדו, אם כן אביו אף הוא מסיר את השגחתו מעליו ומניח אותו להסתדר בכוחות עצמו. והנהגת שמים היא בבחינת 'ה' צילך', ככל שהאדם יותר בוטח מקבל הוא יותר שפע, וכאשר הוא פחות בוטח, יש כלפיו פחות השגחה, כמו הצל שהוא מקביל למציאות האדם. ואם כן הביטחון בה' נצרך הוא לאדם (מלבד הפסד המצוה של הבטחון בה"ת). אלא שבהיעדרה של מידת הבטחון נגרם לאדם נזק ממשי, שמפסיד הוא את מצבו האמיתי בחיים, מאחר והנהגת שמים כלפי האדם היא עד כמה שהוא יותר בוטח – מקבל הוא יותר את השפע, וכאשר פחות בוטח פחות מקבל.

יש להוסיף עוד נקודה למחשבה על מנת לשלול את הבטחון על זולת ה', שכן אף אם ירצה העשיר הנדיב להיטיב עימו, מניין לו שלא יארע לאותו עתיר נכסים מקרה רע, או פגע, ובניו אחריו לא יחפצו להכיר בו כלל, וכן בשאר אפשרויות של העדר הטובה על אף רצונו של הנדיב. ואף שהקב"ה מנהג את עולמו בדרך של סיבה ומסובב, זהו על מנת שלא יהיה מוכרח האדם בבחירתו, אלא שהבחירה תהיה ברצון.

ואם כן, כאשר האדם אינו בוטח בה' בהכרח בוטח הוא בזולתו, שכן אין מציאות בה האדם אינו בוטח. ואם בוטח באחרים, הרי שמניחו הקב"ה לחסדי מי שבטח עליו, והנהגת שמים עמו משתנית.



### מצות הבטחון נוהגת בכל עת ובכל שעה

אמר המחבר, מפני שקדם מאמרנו בחיוב קבלת עבודת האלקים, ראיתי להביא אחריו מה שהוא צריך יותר מכל הדברים לעובד האלקים יתברך, והוא הבטחון עליו בכל דבריו, בעבור מה שיש בו מן התועליות הגדולות בענין התורה ובענין העולם.

במושכל ראשון יכול האדם לחשוב ולסבור כי מצוות הבטחון אינה אלא מצוה הנוהגת מעת לעת, ועיקרה כאשר מגיע האדם לקשיי ונפתולי סערות החיים, ודוקא באותה שעה נוהגת מצוות הבטחון, ככל מצוות זמניות הנוהגות מזמן לזמן.

אמנם המחבר מאיר את עינינו בזה, כי מצוות הבטחון היא מצווה תמידית, משום שהמציאות מורה כי האדם בכל עת ובכל שעה בוטח הוא! שכן האדם רוצה להישען על דבר ולהרגיש יציבות החיים בעזרתו, אולם הבחירה מסורה היא בידו במה לבטוח, האם בצור ישראל ומושיעו, או בהבלי הזמן הנפסדים<sup>10</sup>.

(כז). תינוק מעת יציאתו לאור העולם אף הוא בוטח, ומתחילה בוטח באמו, ולאחר מכן מתווסף אליו הבטחון באביו, וכן הלאה, מצרף הוא עוד גורמים לבטוח עליהם, אולם המציאות הכנה היא שהאדם בוטח בכל עת (ראה עוד בדברי הגר"א

וכאשר השיב האדם אל ליבו שהוא במציאות של בטחון בכל תהלוכותיו, אזי בוטח הוא על הי"ת שראוי לבטוח עליו, ומוסיף והולך ומתעלה בהליכות הבטחון, והופך הוא על ידי כך את הבטחון ליותר מושרש ואמיתי בלבבו. ועצם המציאות שהוא בוטח משקיט הוא ומרגיע את נפשו, וזו מנוחת נפש הבוטח עליה סובבת מידת הבטחון.



### החיוּב לבטוח בשלימות כעבד על אדוניו

כְּמוֹ שֶׁהַעֲבָד חָיֵב לְבָטֹחַ עַל אֲדוֹנָיו.

כיום איננו מכירים את המושג 'עבד', אולם בימים הקדמונים לעבד לא היה מאומה מעצמו, וכל כולו היה נשען ובטוח לקבל מחסורו מחסדי אדוניו. ואם כן כמו שהעבד בוטח על אדוניו בשלימות לקבל את מחסורו, כן האדם מחויב לבטוח על הקב"ה, ושלימות הבטחון הוא כאשר האדם חש במצב של כעיני 'עבד אל אדוניו', שכל המוטל על העבד הוא לשרת את אדוניו בלבד, ומסיר הוא מעצמו כל דאגה נוספת לדברים אחרים, ואינו טרוד ומודאג על דרך הגעת טרפו ומזונו ושאר דברים שנצרך הוא להם, היות שהאחריות עליהם מסורה ביד אדוניו לבדו.

זהו המושג של הבטחון האמיתי, כאשר נרגיש ונחוש שסמוכים אנו ובטוחים על האחד יחיד ומיוחד וכל דבר אפס וזולתו, אין כל ממשות שאפשר להישען עליו.

אמנם דרכו של עולם בהסתר שם בוטח האדם על קרוביו, ושאר הוויות העולם. ואת התפיסות השליליות שכבר קיימות ונתונות בלב האדם, בא שער הבטחון להוציא מהכרתנו.



### תועלות הבטחון

בְּעֵבֹר מֶה שֵׁשׁ בּוֹ מִן הַתּוֹעֲלוֹת הַגְּדוֹלוֹת בְּעֵינֵי הַתּוֹרָה וּבְעֵינֵי הָעוֹלָם.

תועלת הבטחון בענין התורה מבוארת היטב על פי דברי הגאון שהובאו לעיל, כי עיקר נתינת התורה לישראל בעבור מידת הבטחון.

ואף תועלת בענייני העולם יש בבטחון, זהו כאשר האדם מוצא מרגוע ומנוחת נפש, מלהטריד את עצמו בסערות העולם ותהפוכותיו, ומוצא את עצמו שליו ורגוע.



### הבטחון מהווה תנאי עיקרי לעבודת האלוקים

אָמַר הַמַּחֲבֵר, מִפְּנֵי שֶׁקֹּדֶם מֵאֲמַרְנוּ בְּחִיּוֹב קִבְּלַת עֲבוֹדַת הָאֱלֹקִים, רָאִיתִי לְהֵבִיא אַחֲרָיו מֶה שֶׁהוּא צָרִיךְ יוֹתֵר מִכָּל הַדְּבָרִים לְעוֹבְדֵי הָאֱלֹקִים יִתְבָּרֵךְ, וְהוּא הַבְּטָחוֹן עָלָיו בְּכָל דְּבָרָיו.

מבאר בזה המחבר, מדוע הסמיך הוא את שער הבטחון לחיוב עבודת האלוקים, היות שעל מנת ליזכות לקבל את עבודת ה', לשם כך נצרכת יותר מכל שאר הדברים, מידת הבטחון. וכדי

לב"ק צב, הובאו דבריו בהערה לעיל).

להיות עובד ה' יש תנאי עיקרי, והוא שיהא בטוח לגמרי בהי"ת בכל דבריו, ובלא זאת חסר בהשתייכותו בכל עבודת האלוקים.



### הדרך לרכישת מנוחת הנפש

מִהֵן מְנוּחַת נַפְשׁוֹ וּבְטָחוֹנוֹ עַל אֱלֹהֵיו יִתְבָּרֵךְ.

מהי מנוחת נפש הבוטח? אדם שיושב ולומד, נדרש הוא שיהא רגוע ושלי"י, וכאשר יש חוסר רגיעה פנימית וחוסר מנוחת הנפש, יקשה על הלומד להיות מונח בלימוד, להבין נכון יותר, לקיים את המצוות בשלימות ולהשתייך יותר ויותר לעבודת ה'.

סוגיית מנוחת הנפש, כבר בעבר היוותה היא סוגיא גדולה בדרכי רכישתה, והיום היא בוודאי סוגיא רחבה, כאשר העולם כולו הוא כפר קטן, וכל אדם מודע לכל מה שקרה בכל העולם לפרטי פרטים על כל פחיתותיו, ובסכלותנו אנו מתעניינים בזאת<sup>1</sup>.

אחת הצרות הגדולות של דורנו ללא ספק, היא עודף המידע והאינפורמציה, דבר הגורם להעדר מנוחת הנפש. וכאשר האדם כל כולו מונח בלימוד, העסק שלו הוא מהי שאלת התוספות, וביאורו של המהרש"א, וודאי שראשו נקי ונינוח יותר<sup>2</sup>.

ואכן יש לנתב את ריבוי הידיעות לצד החיובי, שעל ידי כך אפשר להגיע להרבה ידיעות הנצרכות בלימוד.



### בטחון העבד על אדוניו

כְּמוֹ שֶׁהַעֲבֵד חָיֵב לְבָטֹחַ עַל אֲדוֹנָיו.

כיום אין לנו כלל ציורים של מלך, ואף לא ציורים של עבד, היות שדרגתנו כה נמוכה, לא נתנו לנו משמים לראות את המושג של עבד, משום שעל ידי כך הייתה עלינו תביעה יתירה ונוספת.

1. (כח). א.ה. השווה, עירובין (סה, א), "אמר רב נחמן בר יצחק הלכתא בעיא צילתא כיומא דאסתנא. אמר אביי, אי אמרה לי אם קריב כותחא לא תנאי. אמר רבא, אי קרצתן כינה לא תנאי".

2. (ט). בעבר הרחוק כאשר אירעו בחירות לנשיאות בארצות הברית, ראה המשגיח הגה"צ רבי בן ציון במברגר זצ"ל, קבוצת בחורים המתגודדים ומדברים על כך במרפסת הישיבה, ניגש אליהם ושאלם: 'שכחתם את הניגון?'

ולמרבה פליאתם השיב: 'הממליך מלכים ולו המלוכה!'

3. (ל). הגה"צ רבי מרדכי צוקרמן זצ"ל סיפר לי, כי בעבר, בתקופת שהותו בקלם (עוד קודם תקופת מלחמת העולם השנייה), באותה התקופה שבה היה שרוי הגאון רבי חיים עוזר בוויילנא, רעש כל העולם התורני ממנו מקצה ועד קצה, ומועד פטירתו אירע, בה' אב שנת ת"ש. כאשר הגיע הרב צוקרמן, לתפילת ערב יום כיפור קטן של אלול, שאלו מאן דהו, שמעת שר' חיים עוזר נפטר? ומדובר בתקופת בית הזמנים ובמרחק שאינו כה רב מקלם ועד ווילנא, ודווקא מפני חיסרון המפריעים והידיעות, אזי הצליחו וגם עשו פרי.

העבד הוא משולל כל אמצעים לדאוג לעצמו, ותלוי ועומד הוא בחסדי אדוניו, ברצותו יתן לו לאכול וברצותו ישלול זאת ממנו. העבד אינו רשאי ואינו יכול ללכת צעד אחד בלי אישור אדוניו, אין מושג של יום חופשי וכדומה, הכל תלוי הוא בשליטת בעליו.

ובעבד מסוג זה, כל בטחונו הוא רק על אדוניו, ודברים אלו לבדם נשמעים על מפתן שפתיו, כי בלעדי אדונו לא יהא לו מאומה, ומשכך בוטח הוא רק על בעליו ואדוניו. ולגבינו יש לנו להרגיש ולחוש כי המציאות האמתית והחלוטה, שאנו תלויים בחסדי ה' עימנו על כל צעד ושעל, בכל אשר יפנה האדם.



### אין אדם שאינו בוטח!

מִפְּנֵי שְׁאֵם אֵינָנוּ בּוֹטְחִים בְּאַלֵּהִים, בּוֹטְחִים בְּזוּלָתוֹ.

הבחנה חדה, חודרת ומעמיקה בנפש האדם לימדנו כאן המחבר, שאין מושג שאדם אינו בוטח! אלא בהכרח או בתת מודע בוטח הוא בדבר מה, או בזולתו או בטבע וכדומה, ומי שאינו בוטח באלוקים בהכרח בוטח הוא בזולתו.

וביאור הדברים, היות שהאדם כשלעצמו קצרה ידו מלהשיג את כל צרכיו, אם כן בהכרח בוטח ונשען הוא על אחרים. אלא, דהבחירה נתונה ומסורה בידו האם לבטוח בה', או לבטוח בשאר הגורמים הנפסדים, ולאבד את ההארת פנים של השגחת ה' עליו.

ובהמשך הדברים יותר, אדם לא היה מתיישב אף על כיסא, אם לא שקיימת בתת המודע שלו הכרה נעלמת, כי הכיסא הוא מספיק יציב וחזק על מנת שהוא יוכל להחזיק אותו. ואולם אם אין הוא בוטח בה' – בוטח הוא בזולתו, במציאות אחרת, חוקי הטבע וכדומה, עד כדי המרת כבודו בתבנית שור אוכל עשב.

וכאשר חסר לו בבטחון, אזי מושגת הוא בהנהגה אחרת כלפיו. היינו, דישנה הנהגה מיוחדת לאדם הבוטח, והנהגה אחרת לאדם שאינו בוטח, כאשר נשאר הוא מוזנח להנהגת הטבע על מי שבטח עליו, ובלא השתדלות מרובה זאת יתכן שיופסד וינזק, מאחר ונמסר הוא להשגחת הדבר שבטח עליו<sup>א</sup>.



### שתי רעות והפסדים בעזיבת ה'

וַיְהִי כִּמֵּי שְׁנָאֲמַר בּוֹ (יִרְמְיָה ב', יג): "כִּי שְׁתִּים רָעוֹת עָשָׂה עָמִי אֲתִי עָזְבוּ מִקּוֹר מִיָּם חַיִּים לְחַצְבָּ לָהֶם בָּאֲרוֹת בָּאֲרוֹת נִשְׁכָּרִים" וגו'.

יש כאן ב' תביעות: א. 'אותי עזבו מקור מים חיים', שהקב"ה הוא באר מים חיים הנובע ומתמלא מעצמו (ראה בגור אריה, הביאו בהקדמת השב שמעתתא אות א'). ב. במה שחוצבים להם בארות

(א). בביאור עונש הסרת השגחת שמים מהבוטח בזולתו ית', הדברים מתבארים בחכמה ומוסר (ח"ב ע' קצו), וע"ע בשפתי חיים (מידות א, תקעז).



נשברים, ששם ספק אם יכילו את המים, או שלא יצליחו להגיע למים שאגורים בהם, ואף אם יכניסו לתוכם מים הם לא ישמרו בהם כמאות.

בנוסף יש לציין כי בהמשך הכתוב בירמיהו (שם, יט): "תִּסְרֹךְ רֶעֶתְךָ וּמִשְׁבוֹתֶיךָ תִּכְחֹךְ וְדָעִי וְרָאִי כִּי רַע וְמָר עֲזָבְךָ אֶת ה'", הרי לנו שכאשר עוזב האדם את הקב"ה ובוטח באחר, מניח הקב"ה אותו בידי מי שבטח עליו, ומגיע לידי 'תִּסְרֹךְ רֶעֶתְךָ'<sup>3</sup>.

### מעשה העגל

וְאָמַר (תהלים קו, כ): "וַיִּמְירוּ אֶת כְּבוֹדָם בְּתִבְנִית שׁוֹר אֲכָל עֵשֶׂב".

השלמת הכתובים בתהילים (קו, יט-כ) אותם מצטט רבינו המחבר: "יַעֲשׂוּ עֵגֶל בְּחֶרֶב וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְמִסְכָּה: וַיִּמְירוּ אֶת כְּבוֹדָם (כבוד הוא הנשמה והדרגות העליונות אליהם הגיעו בסיני), בְּתִבְנִית שׁוֹר אֲכָל עֵשֶׂב". נראה אם כן שזוהו מאותו ענין, שחיפשו ישראל בחטא העגל דבר מוחשי להישען ולהיסמך עליו<sup>4</sup>.

### הבוטח בה' זוכה לה' מבטחו

וְאָמַר הַכְּתוּב (ירמיה יז, ז): "כְּרוֹךְ הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בֶּה' וְהָיָה ה' מִבְּטָחוֹ".

כאן מבאר המחבר את שיטתו לצד הטוב, דאם יבטח בה', ממילא יהיה ה' מבטחו. דהרי לעיל כתב שאם האדם בוטח בזולת ה' מסיר הקב"ה את השגחתו מעליו, ואילו אם הוא בוטח בה' הרי שזוכה הוא לכך שה' משגיח עליו ומנהיגו - והיה ה' מבטחו.

### הבוטח בה' הרי הוא מאושר

וְאָמַר הַכְּתוּב (ירמיה יז, ז): "כְּרוֹךְ הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בֶּה' וְהָיָה ה' מִבְּטָחוֹ", וְאָמַר (תהלים מ, ה): "אֲשֶׁרִי הַגִּבֹּר אֲשֶׁר שָׁם ה' מִבְּטָחוֹ וְלֹא פָנָה אֶל רִהְבִּים וְשָׁטִי כָזָב".

מקודם הביא המחבר ראיה לכך שהבוטח בה' הרי הוא ברוך. ובפסוק הנוסף נאמר שהבוטח בה' הרי הוא מאושר.

(לב). המשגיח רבי ירוחם ממיר זצ"ל כותב על מה שכתוב בנביא "תִּסְרֹךְ רֶעֶתְךָ" שכפי שכתוב בחז"ל שהיצר בעצמו הוא השטן, הוא המסית, הוא המקטרג והוא הגובה ופורע דינו, ואמר על כך הג"ר ירוחם: "כי כלל הוא באמת כי החטא בעצמו הוא הגיהנום והוא הממית, אכן בעוה"ז כל זמן שהוא חי אין מניחים להם לגבות דינם, ואחר המוות כשנסתלק ממנו ההגנה במידת הרחמים תיכף שולטין עליו וגובין את דינם, והרע בעצמו הוא בעצמו דן אותו וממית אותו".  
(לג). א.ה. ראה ברמב"ן (שמות כב, א), וראה עוד בפירוש המלבי"ם (תהילים שם, יט): "והנה ענין עבודת אלילים היה שחשבו שה' מסר ההנהגה אל המערכת וכחות הטבע. ועפ"ז בקשו תחבולות להפיק רצון מכחות הטבע, כמו שלמדו זאת מן המצריים".

# אוצר הזמנים

בעניין נבואה בדבר הלכה בתשעה באב ובשאר התעניות ♦ דין חולא  
ויולדת תוך שלשים אם מותרים לאכול בט' באב ♦ סעודה המפסקת  
בשבת ערב צום תשעה באב ♦ יום שהותרו שבטים – פירוש דהיינו  
יו"ט



הרב משה אהרן קרמר

כולל נחלת אי"ש

ירושלים

## בעניין נבואה בדבר הלכה בתשעה באב ובשאר התעניות

### א.

לאחר שנבנה בית המקדש השני, נתעורר ספק בישראל האם יש מקום גם עתה להתענות ולהתאבל על חורבן הבית הראשון. ואיתא בנבואת זכריה (פרק ז פסוק ב-ג, יח-יט): "וישלח בית אל שראצר ורגם מלך ואנשיו לחלות את פני ה', לאמר אל הכהנים אשר לבית ה' צבאות ואל הנביאים לאמר האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים". ופירש"י: "אנשים צדיקים היו, ושלחו מבבל לקרוביהם שבבית אל לחלות את פני ה' בירושלים בעדם, ולשאול מאת הכהנים להודיעם אם יבכו בחדש אב אחרי אשר חזר הבית להבנות" - "ויהי דבר ה' אלי לאמר, כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו".

ובראש השנה (דף יח ע"ב) דרשין: "קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה, בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום. אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום - רצו מתענין רצו אין מתענין", ע"כ. ונתבאר, שבזמן שיש שלום אין צום אלא ששון ושמחה, וע"כ בזמן שבית שני בבנינו שוב אין מקום להתענות בחדש החמישי, מכיון שזמן זה הוא זמן שיש שלום.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות יסודי התורה ה"א: "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעד ולעולמי עולמים, אין לה שינוי ולא גרעון ולא תוספת, שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת. הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם וכן הוא אומר חוקת עולם לדורותיכם, ונאמר לא בשמים היא. הא למדת, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש בין מישאל בין מן האומות\*, ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממושה וכו', הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה, ומיתתו בחנק על שהזיד לדבר בשם ה' אשר לא צוהו. שהוא ברוך שמו צוה למשה שהמצוה הזאת לנו ולבנינו עד עולם, ולא איש אל ויכזב. ושם בהלכה ד' - וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה

(א). מבואר בדברי הרמב"ם שגם נביא מאומות העולם שמוסיף מצוה הרי הוא נביא שקר. אמנם צ"ע אמאי מיתתו בחנק, והרי אין הוא מצווה ע"ז. העירני לזה ידידי הרב יוסף גליק שליט"א. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): הרמב"ם לשיטתו, שחידוש דת נאסר על הגויים, וכן חידוש מצוה אחת, ולמד זאת מדין גוי ששבת חייב מיתה].

או שאמר בדין מדיני התורה שה' צוה לו שהדין כך הוא, והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא שקר ויחנק אע"פ שעשה אות, שהרי בא להכחיש תורה שאמרה לא בשמים היא<sup>2</sup> אבל לפי שעה שומעין לו בכל", עכ"ל.

נתבאר בדברי הרמב"ם דלא שייך שום מושג של נבואה בדבר הלכה בשום דין מדיני התורה. ומשמעות דבריו היא שלא רק בדינים מדאורייתא אלא גם בדינים מדרבנן. וכן כתב הרמב"ם להדיא בפירוש המשנה בהקדמתו לסדר זרעים, וז"ל בתוך דבריו: "וזה הנביא וכו' אם יאמר לנו שתחום שבת אלפים אמה פחות אמה, או אלפים אמה ואמה, ויסמוך הדבר ההוא שעל דרך נבואה נאמר לו לא על דרך עיון וסברא, נדע שהוא נביא שקר ויהרג בחנק", ע"כ. ומה שאלפים אמה הוא תחום שבת לא פחות ולא יותר הלא זהו דין מדרבנן גרידא כדאיתא ברמב"ם בפכ"ז משבת ה"א, והנה להדיא שאם נביא יאמר לשנות משהו בזה "נדע שהוא נביא שקר ויהרג בחנק". ועוד כתב הרמב"ם שם בהקדמתו הנ"ל (בד"ה והחלק הרביעי) בענין הגזרות מדרבנן כגון בשר עוף בחלב וז"ל: "וכשיהיה פושט איסורה בכל ישראל אין לחלוק על הגזרה ההיא, אפילו הנביאים בעצמם לא היו רשאים לבטל אותה, וכן אמרו בתלמוד שאליהו ז"ל לא היה יכול לבטל אחד מי"ח דבר שגזרו ב"ש וב"ה", ע"ש.

והדברים צריכים עיון טובא מנבואת זכריה הנ"ל, איך יתכן ששאלו את הנביא "האבכה בחדש החמישי", וכיצד יתכן שזכריה השיב להם בדבר ה' דבזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה ובזמן שאין שלום יצומו, ומדוע אנן סמכינן ע"ז לדינא, והלא זהו שכ' הרמב"ם שאם אמר נביא בדין מדיני התורה שה' צוה לו שהדין כך הוא הרי זה נביא שקר ויחנק.

ובשלמא בעצם תקנת ד' תעניות שהיא מדברי קבלה, אין להקשות איך נביא יכול לחדש הלכה של תענית, דכבר כתב הטור שהיא תקנת נביאים, וצ"ל שהם תקנו זאת בחכמתם ולא בנבואה<sup>3</sup>. אבל ביחס לשאלה "האבכה בחדש החמישי" לא יתכן לדחות כנ"ל, דהא מקרא מלא דבר הכתוב "כה אמר ה' צבקות צום הרביעי וכו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה", הרי שהיתה בזה נבואה גמורה כתשובה לשאלתם.

ב. יעיון בשם הגדולים להחיד"א מערכת גדולים אות י' בערך של רבינו יעקב ממרויש בעל שו"ת מן השמים, שהאריך כיצד יתכן מה שמצינו לו ולעוד מרבתינו הראשונים שנהגו להלכה ולמעשה כפי מה ששאלו בשאלת חלום וברוה"ק וע"י אליהו וכו"ב, והלא לא בשמים היא. ע"ש בכל דבריו שהאריך בזה טובא.

ג. זה לשונו שם: "ומדברי סופרים שלא יצא אדם חוץ לעיר אלא עד אלפים אמה אבל חוץ לאלפים אמה אסור. שאלפים אמה הוא מגרש העיר".

ד. ומה שמצינו הרבה דינים שנלמדים מדברי הנביאים, י"ל שהיו מקובלים בידם ורק אסמכוהו אקרא בדברי קבלה. לדוג' ביומא עא ב' - מאי משמע דהאי שש כיתנא הוא וכו' רבינא אמר מהכא (יחזקאל מד-יח) "פארי פשתים יהיו על ראשם ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם". אמר ליה רב אשי הא מקמי דאתי יחזקאל מאן אמרה. ולטעמך הא דאמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו (יחזקאל מד-ט) "כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי" (לשרתני) הא מקמי דאתי יחזקאל מאן אמרה, אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא הכא נמי גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. וכעין זה מצינו בכת"ס בחידושי לשבת (קיא ע"א) שכתב לגבי הא דילפינן חיוב עונג וכבוד שבת מנבואת ישעיהו "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד" וכו', דעצם החיוב עונג וכבוד שבת היה קבלה בידם הלכה למשה מסיני, ואתא ישעיה ואסמכהו אקרא, דאל"ה הא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ע"ש. [ועי' בהשגות הרמב"ם על הרמב"ם בספר המצוות בסוף השרש השני שהאריך בזה, והמהר"ץ חיות במאמרו "דברי נביאים דברי קבלה" ].

ובכלל צ"ע, הרי לשאול שייך רק בנבואת משה רבינו, ולשאר הנביאים אין רשות לשאול, כמו שכתב האבן עזרא עה"פ "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא": "בכל ביתי נאמן הוא. טעמו כבן בית שיכנס בלא רשות ואם יצטרך ידבר צרכיו, ואתם כאשר אתודע לכם בחלום תדעו ואם לא אין לכם רשות לשאול", עכ"ל. וא"כ איך שאלו את הנביאים לאמר האבכה בחודש החמישי.



## ב.

ויתכן לומר בזה, דהנה בסנהדרין (דף פט ע"א) תנן: "נביא השקר המתנבא מה שלא שמע, ומה שלא נאמר לו [אלא נאמר לחברו] - מיתתו בידי אדם". ובגמ' שם: "המתנבא מה שלא שמע כגון צדקיה בן כנענה דכתיב ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל וכו' [דהיינו המתנבא דבר שלא שמע כלל והוא שקר גמור]. המתנבא מה שלא נאמר לו - כגון חנניה בן עזור, דקאי ירמיה בשוק העליון וקאמר "כה אמר ה' צבאות הנני שובר את קשת עילם". נשא חנניה ק"ו בעצמו, מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל אמר הקב"ה הנני שובר את קשת עילם, כשדים עצמן על אחת כמה וכמה. אתא איהו בשוק התחתון אמר "כה אמר ה' וגו' שברתי את עול מלך בבל". א"ל רב פפא לאביי, האי לחבירו נמי לא נאמר. א"ל כיון דאיתיהיב ק"ו למידרש כמאן דאיתמר ליה דמי, הוא ניהו דלא נאמר ליה". ע"כ דברי הגמ'.

נתבאר בדברי הגמ', דנבואה היא דבר שניתן להדרש בק"ו, ואילו ירמיה עצמו היה דורש את הק"ו הנ"ל ועומד בשוק העליון ואומר "כה אמר ה' שברתי את עול מלך בבל", הוא לא היה נדון כנביא שקר ח"ו ואע"פ שהוא לא שמע זאת, מכיון דמה דילפינן בק"ו מהנבואה מצטרף להיות חלק מעצם הנבואה, ונבואת אמת היא זו. ורק מה שחנניה בן עזור התנבא זאת מדיליה - זהו המתנבא מה שלא נאמר לו, ונביא שקר הוא ומיתתו בחנק'.

ויתכן לומר, דכל זה דווקא לגבי המידה של קל וחומר, שאדם דן מעצמו, דווקא בזה מה דילפינן בק"ו מנבואה מסויימת מצטרף להיות חלק מעצם הנבואה, וכמו שנאמר בסוגיא הנ"ל "כיון דאיתיהיב ק"ו למידרש כמאן דאיתמר ליה דמי". אבל דבר הלכה שנלמד מנבואה ע"י שאר המדות שהתורה נדרשת בהן, אמנם הנבואה ניתנת להדרש, וכדחזינו בסוגיא דסנהדרין הנ"ל, אבל מצד שני לא יתכן שהוא יצטרף להיות חלק מעצם הנבואה. חדא מכיון שמה שאין

(ה). עי' בקונטרס בענין נבואת משה מהגר"ח הגרי"ז והגרי"ד זצ"ל, נדפס בקובץ תורני ישורון י' עמ' רצג-רצד.

ו). ואין לדחות את הנ"ל, דבפ"ח הר"ח שם איתא: "נשא ק"ו כה אמר ה' וכו' שברתי את עול מלך בבל, וזה הק"ו יש לו ליירמיה לשאת אותו אבל לזולתו לא", עכ"ל. דאין זה מסתבר כלל לפרש את דבריו דרך הנביא עצמו יכול לדרוש את הק"ו, ולא איש זולתו. דאיתא התם במהרש"א וז"ל: "... דודאי במה שאמר שברתי את עול מלך בבל אמת היה מק"ו דעילם, אלא דלא נאמר לו מקרי. אבל מה שהוסיף בנבואתו וכו' הוא שקר", עכ"ל. ולהדיא, דעצם הק"ו הוא אמת אע"פ שחנניה בן עזור דרש אותו, וכל החסרון הוא בזה דמקרי המתנבא מה שלא נאמר לו. וע"כ נראה דכוונת הר"ח היא דרך ירמיה שהוא הנביא שנאמרה לו הנבואה, הוא יכול לשאת את הק"ו ולאומרו בשם עצמו. משא"כ אדם זולתו לא יכול לשאת את הק"ו ולאומרו בשם עצמו אלא בשם הנביא.

ז). עי' רש"י סוכה לא א' ד"ה מקשינן: "ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אלא ק"ו", עכ"ל. אמנם תוס' שם חולקים ע"ש.

אדם דן מעצמו אלא צריך שחז"ל ידונו אותו לא יתכן שהוא נחשב כאילו הוא כתוב במפורש, שהרי רק חכמים יכולים לחדש ולדון אותו". ומלבד זאת, דבר הלכה לא יתכן שיחשב כאילו הוא נאמר במפורש בנבואה, דהא לא בשמים היא. אלא הגדר הוא, דאלמלא המדות שהתורה נדרשת בהם, לא היינו למדים מן הנבואה בעצמה כלום, מכיון שהדין לא נאמר בה במפורש. וא"כ בנבואה זו מצד עצמה אין בה סרך של דבר הלכה, וממילא בכה"ג לא שייך החסרון של "לא בשמים היא". אלא מאי, סוף סוף על ידה מתחדשת הלכה - זה לא חשיב נבואה אלא תורה שבע"פ גרידא, דכל עצם הנבואה לא באה אלא כדי ליתן מקום לחכם לדרוש בחכמת התורה שלו עפ"י כללי התורה שבע"פ המסורים מסיני.

ונראה להביא ראיה לחידוש הנ"ל, דהלכה הנלמדת מדברי נבואה ע"י מידות שהתורה נדרשת בהם לא חייל עלה שם של נבואה אלא היא מוגדרת כתורה שבע"פ, הנה, בחולין בריש פרק ראשית הגז (קלה א') נחלקו בית שמאי ובית הלל מה מנין הרחלות המחייב בראשית הגז. ב"ש אומרים שתי רחלות, שנאמר (ישעיה ז) "יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן". וב"ה אומרים חמש, שנאמר (שמואל א כה) "חמש צאן עשויות". ובגמ' שם (דף קלו ע"א) הקשו, בשלמא לב"ש תרתי נמי איקרו צאן, אלא לב"ה מאי טעמא, וכו' אלא אמר רב אשי "עשויות" שמעשות את בעליהן ואומרות לו קום עשה מצוה. ופירש"י דלישנא יתירא קדרשי, והכי דריש שמעשות את בעליהן למצוה חדשה, שלא היה מצוה עליו בפחות מכן והיינו על כרחך ראשית הגז דכתיב בה צאן דמשמע מרובה וכו'.

והנה גם התם צע"ג, איך שייך למילף מהפסוק בשמואל 'חמש צאן עשויות' דין מדאורייתא מה מנין הרחלות המחייב בראשית הגז, והלא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ובשלמא הלימוד מהפסוק בנבואת ישעיה 'עגלת בקר ושתי צאן' אפשר אולי לדחות שזהו גילוי מילתא בעלמא שגם שתיים קרויות צאן, אבל הפסוק בשמואל 'חמש צאן עשויות' דדרשינן שמעשות את בעליהן ואומרות לו קום עשה מצוה, הרי זהו לימוד גמור של דבר הלכה, והא לא בשמים היא.

ואין לומר דהדבר היה מקובל בידם מסיני ורק אסמכוה אקרא, דהא בהמשך דברי הגמ' בחולין שם: "תניא דבי רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו ארבע שנאמר (שמות כא) "וארבע צאן תחת השם" (והיינו דב"ש ילפי דראשית הגז היינו שתי רחלות מקרא דישעיהו, וב"ה ילפי דבעינן חמש מקרא דשמואל, שהם דברי נבואה, ואילו ר' יוסי יליף דבעינן ארבע מפסוק בתורה בפרשת משפטים). תניא, אמר רבי, אלמלי דבריהן דברי תורה ודברי בריבי (היינו ר' יוסי שהיה גדול בדורו) קבלה, אנן דברי בריבי שומעין, וכל שכן שדבריהם דברי קבלה ודברי בריבי דברי תורה", ע"כ. ואי נימא דעצם מנין הרחלות המחייב בראשית הגז היה מקובל בידם מסיני ורק אסמכוה אקרא, א"כ אמאי קילסייה רבי לדברי בריבי שדבריו דברי תורה לעומת דבריהם שהם רק דברי קבלה, והלא כולו מקובל היה בידם מסיני המנין המחייב, ורק אסמכוה אקרא למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וא"כ מאי רבותא יש בדברי ר' יוסי שמצא סמך למה שהיה מקובל בידם מפסוק מן התורה, כאשר הפסוק עצמו איננו המקור. ובהכרח דהמקראות בישעיה ובשמואל וכן הפסוק בפרשת

ח). מלבד המידה של גז"ש, שאע"פ שאין אדם דן מעצמו מ"מ חשיב כמפורש, עי' רש"י שבת צו א' ד"ה אלא.

משפטים הנ"ל הם בעצמם המקור למנין המחייב בראשית הגז, ושוב צ"ע כנ"ל, והלא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה.

ובהכרח דצ"ל דהואיל ודברי הנבואה מצד עצמם אינם מורים שום סרך של דין מדיני התורה, דנבואת ישעיה "והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן", אינה אלא נבואה דלאחר מפלת סנחריב יתן הקב"ה ברכה במעט הנותר מן הבהמות שבזוו חילות סנחריב. וכן הא דשמואל "ותמרה אביגיל ותקח מאתם לחם ושנים נבלי יין וחמש צאן עשויות" וכו', אין זה אלא ספור דברים מה ששלחה אביגיל לדוד<sup>ט</sup>, ואין בכל דברי הנבואה הנ"ל שום זכר של דבר הלכה. אלא מאי, הואיל ודברי נבואה ניתנו להדרש כדאיתא בסוגיא דסנהדרין הנ"ל, אזי דרשינן מהפסוק של 'חמש צאן עשויות' שמעשות את בעליהן ואומרות לו קום עשה מצוה, וזהו לימוד שרק חז"ל בחכמת התורה שלהם יכלו לדרשו, וילפינן דהמנין המחייב בראשית הגז הוא חמש רחלות. הא מיהת חזינן, דאם עצם דברי הנבואה אין בהם משמעות של דין מדיני התורה ורק ע"י המידות שהתורה נדרשת למדו חז"ל איזה חידוש דין - הרי שילפוטא זו מוגדרת כתורה שבע"פ ולא כדברי נבואה בעצמם.

## ג.

ומהשתא בנבואת זכריה הנ"ל, הלא בעצם דברי הנבואה המפורשים "צום הרביעי וכו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה" אין שום משמעות כיצד ומתי ואם בכלל להתענות, דהיא איננה אלא דברי נחמה ויעוד של ששון ושמחה. וא"כ בעצם דברי הנבואה אין כאן שום סרך של דבר הלכה, אשר המתנבא בזה הוא בחנק. אלא מאי, במילות הנבואה יש סתירה, דמחד קרי ליה צום ומאיך קרי ליה ששון ושמחה, ורק החכמים ע"י המידות שהתורה נדרשת בהן הוציאו מזה דבזמן שיש שלום - ששון ושמחה, ובזמן שאין שלום - צום וכו'. והואיל ונתבאר דנבואה היא דבר שניתן להידרש במדות שהתורה נדרשת בהם, א"כ שפיר ילפינן מינה אימתי מתענין. אבל מאידך אין בזה חסרון של לא בשמים היא, ואי"ז נבואה בדין מדיני התורה כלל וכלל, מכיון שאלמלא תורה שבע"פ והמדות שהתורה נדרשת בהם הרי לא שמענו מדברי הנבואה שום דבר הלכה, וכל עצמה של נבואה לא באה אלא כדי ליתן מקום לחכמים לדרוש עפ"י כללי תורה שבע"פ המסורים לנו מסיני.

ובזה מדוקדק לישנא דקרא: "לחלות את פני ה' לאמר אל הכהנים אשר לבית ה' צבקות ואל הנביאים לאמר האבכה בחדש החמישי", דיש להבין אל מי השאלה, אל הכהנים או אל הנביאים. ופירש"י: "לחלות את פני ה' בירושלים בעדם, ולשאול מאת הכהנים להודיעם אם יבכו בחדש אב". ועל פי הנ"ל נראה דשתי בקשות היו כאן, לנביאים שיתנבאו ולכהנים שידרשו

ט. וחמש צאן עשויות היינו שהם ממולאות בשר דק וביצים - כמו שפירש שם רש"י משמיה דרבי קלונימוס מן רומי, ע"ש.

י. אמנם אכתי צ"ע, דאם כנים אנו שכל עיקר הילפוטא למנין המחייב בראשית הגז היא מהמקראות הנ"ל בישעיה או בשמואל, ואי"ז אסמכתא בעלמא על מה שהיה מקובל בידם מסיני, וכדלעיל, א"כ כיצד ידעו הדורות שקדמו לישעיה או לכתובת ספר שמואל מה המנין המחייב בראשית הגז, ויש ליישב.



את הנבואה. והשאלה בעצם היתה אל הכהנים שיכריעו בחכמתם ע"י המידות שהתורה נדרשת מנבואה שיתנבאו הנביאים. ובה חילו את פני ה' דהיינו שתבא נבואה אשר ניתנת להדרש, אבל לא שהיא בעצמה תהיה ההכרעה לשאלתם. ונמצא שאכן הנביאים לא שאלו מפי הגבורה את השאלה "האבכה בחודש החמישי" אלא רק הכינו עצמם והתנבאו נבואה שדרשוה הכהנים בחכמת התורה שבע"פ, וכאמור.

## ד.

והנה מטו משמיה דהגרי"ז<sup>א</sup> שפירש את הכתובים בזכריה ז', האבכה בחדש החמישי וכו' כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וכו' הצום צמתוני אני, וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האוכלים ואתם השותים וכו'. היינו דהם שאלו כיון דהוי חיוב מדברי קבלה א"כ אינם יכולים לבטל חיוב מדברי קבלה, ואף שעכשיו כבר נבנה הבית, וע"ז השיב להם כי אין חיוב מדברי קבלה שנתחייבו מן השמים על הצומות, אלא דע"י נבואה נצטוו לתקן את הצומות והוי זה רק תקנת בי"ד, ויכולים לבטל, כיון דכבר נבנה הבית. וזהו לשון הכתוב כי צמתם וספוד וכו' הצום צמתוני אני וכו', היינו שלא אני חייבתי לצום, אלא שחייבתי שבי"ד יתקנו הצום, ועל כן וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האוכלים וכו', היינו דכיון דהוי רק תקנת בי"ד, אתם האוכלים, אתם יכולים לבטל את התקנה, וכמו כל דיני תקנות בי"ד כן תקנה זו, עכ"ל.

ולפי דבריו אין שום מקום לכל מה שנתבאר לעיל, כי התשובה לשאלת "האבכה בחדש החמישי" נמצאת במה שאמר הנביא מיד (זכריה ז ד-ו): "כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וכו' הצום צמתוני אני, וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האוכלים ואתם השותים" ופירושה לפי הגרי"ז דכיון שמדובר בתקנת בי"ד גרידא א"כ יכולים לבטלה ולשנותה כמו כל דיני תקנות בי"ד, ואין צורך לנבואה.

אבל לעומת זאת הרד"ק והאבן עזרא כתבו להדיא שהתשובה לשאלת "האבכה בחודש החמישי" נמצאת בפסוק להלן (זכריה ח יח-ט): "ויהי דבר ה' אלי לאמר, כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו". ויותר מפורש הוא בב"י סי' תקנ"ג, ז"ל: "ואיכא למידק מאי קשיא ליה קרי להו צום וקרי להו ששון דשפיר קאמר הני ימים דהשתא הוו צומות, עתידין להיות לששון. ויש לומר שמקרא זה הוא תשובה למה ששאלו עולי בית שני האבכה בחודש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים. ובאה התשובה - צום הרביעי וצום החמישי וכו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו. ומשמע דהכי קאמר, כל הצומות הללו יהיו לששון ולשמחה ולא חצומו בהם, כי אין חפץ לה' בצומות כי אם שתאהבו

יא. מובא בהרבה מקומות, ומהם בספר זכרון שמואל (רוזובסקי) סי' כא.

יב. זה לשון האבן עזרא עה"פ הנ"ל: "וזאת התשובה שהשיב הנביא היא כנגד השואלים האבכה בחדש החמישי", ע"ש. וכעין זה ברד"ק שם: "ויהי דבר ה'. ואם תעשו אלה הדברים אשר צויתי אתכם אמר השם צבקות כי הצומות אשר שאלתם אם תצומו באותן הימים לא תצומו, אבל תשמחו בהם מרוב הטובה שתהיה לכם", עכ"ל.

האמת והשלום. וכיון דקרא אתא למימר שלא יצומו בימים אלו, מאותו היום והלאה לא היה לו להזכירם בלשון צומות, אלא הכי הוה ליה למימר - ימי חודש הרביעי והחמישי וכו' יהיה לשון ולשמחה, וממילא משתמע דאימי הצומות קאמר, וכדקאמר האבכה בחודש החמישי, וממילא משמע דאיום הצום קאמר, אע"ג דלא קאמר האבכה בצום החודש החמישי. הלכך מדאפקינהו בלשון צום, איכא למימר דאתא לאשמועינן שאע"פ שהם בטלים באותו זמן, אם יהיה שמד חס ושלום יחזרו הצומות לקביעותם", עכ"ל.

ונמצא אפוא שכל הדברים הנ"ל, אזלי לפי פירושם, ודו"ק.



הרב בנימין יצחק הלוי\*

## דין חולה ויולדת תוך שלשים אם מותרים לאכול בט'

### באב

#### א.

כתב הרמב"ן (תורת האדם שער האבל - ענין אבלות ישנה) וז"ל: וגרסינן בפרק מקום שנהגו (נד:): דרש רבא עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכפורים ובין השמשות שלו אסור. אלא מיהו חיה כל שלשים יום וכן חולה שהוא צריך אין צריכין אומד אלא מאכילין אותן דבמקום חולי לא גזור רבנן. והביאורו להלכה הר"ן (י. מדפי הרי"ף) והריטב"א (תענית ל.). והטור (סימן תקנד) והאהל מועד (שער מועד קטן דרך ה\*). ולכאורה דברי הרמב"ן מאד מחודשים דמנא ליה שחז"ל לא גזרו בחולה? אולם המגיד משנה (הל' תענית פ"ה ה"י) כתב להביא ראיה לדברי הרמב"ן וז"ל: ודבר פשוט הוא שאם תמצא לומר שאין מאכילין אלא במקום סכנה למה להו למימר עוברות ומניקות מתענות השתא חולה שאין בו סכנה מתענה אלו לא כ"ש אלא ודאי לא החמירו במקום חולי. עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (סי' תקנד סעיף ו) וז"ל: חיה כל שלשים יום, וכן חולה שהוא צריך לאכול, אין צריך אומד אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזור רבנן. הגה: ומיהו נוהגין להתענות כל זמן שאין להם צער גדול שהיה לחוש לסכנה, והמיקל לא הפסיד. עכ"ל.

#### ב.

כל קבל דנא מצאנו בשו"ת הגאונים (רבי צבי מושקוביץ סי' שכט) שאלה: יום המילה שחלה באחד מארבע הצומות אם מברכין על היין. תשובה: כל תענית שאין היולדת שותה בו אין מברכין על היין לפי שצריך לטעום, ואם אינו טועם מוציא שם שמים לבטלה. וכן פסקו כל הגאונים ביום הכפורים. עכ"ל. ותשובה זו הביאה בשו"ת הרשב"א ח"ז (סי' תקלו) בשם תשובת הרי"ף כלשונה ממש. והביא עוד שכ"כ רבינו חנוך הספרדי גאון בתשובה אך במעט שינוי בלשון וכן הביא תשובה זו גם בספר האשכול (אלבק, הל' מילה דף קח ע"א) בשם גאון במעט שינוי. וממש"כ "כל תענית שאין היולדת שותה "וכו' משמע שיש תענית שהיולדת מותרת, כגון בג'

\*לעילוי נשמת מור סבי אבשלום בן חיים ונעמי ז"ל נלב"ע ר"ח חשוון תשפ"א.

א). ושור"ד אחר זמן בספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף לא). שכתב וז"ל: ואסור באכילה ובשתיה והחולה אוכל בשר ושותה יין. עכ"ל. ולכאורה נראה דס"ל כשיטת הרמב"ן, אלא שאפשר לפרש בדבריו דאיירי בחולה שיש בו סכנה, שהרי אם נאמר דאיירי בחולה שאין בו סכנה, מדוע כתב להתירו בבשר ויין, והלא בשר ויין אסורים בסעודה מפסקת מדינא דגמ' ואמאי נתיר לחולה שאב"ס, והלא הוא יכול לאכול שאר מאכלים. אך בחולה שיש בו סכנה יש יותר סברא להתירו בבשר ויין. כמו כן יש קצת לפקפק אם יש ליחס הלכה זו לרש"י ז"ל, שהרי בשאר ספרי דבי רש"י וכן בספר הפרדס לא מצאנו שכתבו הלכה זו. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): ורבות ההלכות שבספר ליקוטי פרדס שאינן לרש"י].

תעניות, ויש תענית שאסורה, דהיינו ט' באב שהוא חמור יותר. וכן ראיתי שדקדק הרדב"ו (ח"א סי' שפה) מדברי הרי"ף וז"ל: אבל היולדת יש שם תענית שהיא שותה בהם דהיינו שאר תעניות חוץ מי"ה וט' באב. עכ"ל. וכן היא מסקנת הרשב"א (שם) וז"ל: לפיכך בתשעה באב ויום הכפורים שהם תעניות חמורים אין מברכין על הכוס כלל אלא מברכין אשר קדש בלתי כוס... ובשאר תעניות שאינם חמורין כל כך מברך על הכוס ושותה אותו אם התינוק. עכ"ל.

ולפי דבריהם שיוולדת אסורה לאכול, יש לומר שגם חולה שאין בו סכנה נמי אסור באכילה, ודלא כהרמב"ן וסיעתו הנ"ל. אלא שלכאורה יקשה על דבריהם מהראיה שהביא המגיד משנה הנ"ל. אך לאחר העיון נלע"ד דס"ל דאף דחולה שאין בו סכנה אסור באכילה בט' באב מ"מ לא היינו יכולים ללמוד מזה לגבי עוברות ומניקות מדין ק"ו, שהרי היה מקום לומר שחכמים פטרון מהתענית משום צערא דינוקא, וע"ז קמ"ל שאעפ"כ הן חייבות להתענות. וכן ראיתי שכתב רבינו ירוחם (נתיב כו ח"א) וז"ל: אשה מעוברת אסור להתענות זולתי בתשעה באב וביום הכפורים משום צער הולד כך כתבו הגאונים. עכ"ל. ומבואר שטעם ההיתר במעוברות ומניקות אינו משום הצער של עצמם אלא משום צערא דינוקא, ואעפ"כ החמירו בט' באב. ועוד למדנו מדבריו שלא רק שפטורות אלא שגם אסורות להתענות.

## ג.

וע"ע בשו"ת מהרש"ל (סי' נג) שכתב להביא ראיה נגד הרמב"ן מהא דאיתא בפסחים (נד:) אין בין תשעה באב ליום הכיפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר, מאי ספיקו מותר לאו בין השמשות, לא לקביעא דירחא. פירוש שאם לא ידעינן באיזה יום קבעו ב"ד את החודש בט"ב ספקו מותר. ואם איתא כדברי הרמב"ן הלא טובא איכא בינייהו - חיה כל ל' יום וחולה שאין צריך לאומד. וא"ל תנא ושייר, דהא בפ"ק דתענית (יג:) אמרינן להדיא וכו"ת תנא ושייר והא אין בין קתני. עכ"ד. וכן ראיתי שהביא ראיה זו בספר נחלת צבי (סי' תקנד ס"ו). אולם בשו"ת יביע אומר (חאו"ח סי' מט סוף אות א) כתב לדחות דבריו, שהרי כתבו התוס' מגילה (ח.) בד"ה 'אין בין', דאשכחן בתענית (יג:) וכי תימא תנא ושייר, והא אין בין קתני, ופריך, ותסברא דאין בין דוקא, והא שייר תיבה וכו' ומשמע דאי הוה משייר לה לא הוה קשיא ליה כלל אף על גב דקתני אין בין. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין. עכ"ד.

אולם לענ"ד יש להעיר, שהרי לשון 'אין בין' בחז"ל פירושו שאין שיור, וכמו שהביאו ראיה התוס' במגילה שם מהגמ' בב"ק (סב:) "מי קתני אין בין? מרובה קתני, תנא ושייר", דמבואר להדיא ש'אין בין' פירושו ללא שיור. ומה שכתבו התוס' מיד אח"כ דאשכחן 'אין בין' דשייר מהא דתענית (יג:), לכאורה אינו ראיה לנדו"ד, דדוקא במקום שברור לנו להדיא שהתנא שייר כגון שיש פסוק מפורש (כמו שהביאו התוס' שם שנדבה באה מן המעשר דכתיב וזבחת שלמים) או משנה מפורשת במקום אחר (כמש"כ שם בתענית שהתנא שנה תיבה באידך פירקא) אז שייך לומר תנא ושייר אע"פ שכתב 'אין בין'. אבל בעלמא אין לומר כן מעצמינו, אחר שהוא לשון ברור שאינו משייר, וכדאיתא בגמ' ב"ק הנ"ל. ולפ"ז בנדו"ד אם איתא שבת"ב חולה שאין בו סכנה מותר באכילה

ודאי שהיה לו לתנא להשמיענו, כי הוא מדבר על קולת הצמים שאינם צריכים לצום יומיים, ולא היה לו לנקוט 'אין בין' ולשייר דין חולה. ומה שלא נקט התנא דין קטן הוא משום שהוא דין פשוט, שודאי אין דין חינוך לאבלות שהרי מהרה יבנה הבית.



## ד.

והנה בדעת מרן יש מבוכה גדולה, שהרי בסימן תקנ"ד (סעיף ו) פסק כהרמב"ן ובב"י סי' תקנ"ט כתב שלענין הלכה נקטינן כדברי הרי"ף וסיעתו, ולא הזכיר כלל מדעת הרמב"ן. אולם בשו"ע (סעיף ז) פסק שאם היולדת נמצאת יברכו על הכוס, ודלא כמו שהכריע בב"י. אלא שביו"ד סי' רסה כתב בב"י שלענין הלכה נקטינן כהרי"ף וסיעתו (וכמש"כ בסי' תקנ"ט) וכן פסק שם בשו"ע (סעיף ד). ומש"כ האחרונים לישב כבר דחה דבריהם בשו"ת **יביע אומר** ח"ז (חאו"ח סי' מט אות ד) מפי ספרים וסופרים, כיעו"ש, אלא שמ"מ לענין הלכה כתב להקל כדברי הרמב"ן וסיעתו.

אולם לאור האמור לעיל נראה דעל אף דאירינן הכא בספק דרבנן, מ"מ קשה להקל בזה כ"כ בשופי. שהרי דעת הרי"ף, שהוא אחד משלשה עמודי הוראה, לאסור, וכ"ד רב חנוך גאון והאשכול והרשב"א. ובפרט שבצום זה החמירו יותר משאר צומות, שהרי הוא מתחיל מהלילה, ומעוברות ומניקות מתענות בו, ואסור בכמה עינויים. ומה גם שדברי הרמב"ן מחודשים, וראיית המ"מ לדעת הרמב"ן יש לדחות, וכנגדה יש את ראית המהרש"ל להחמיר שהיא ראייה חזקה. ומכיון שדעת מרן השו"ע אינה ברורה, לכן נראה שאם החולה או היולדת מספיק חזקים יש להם לצום, ואם קשה להם מאד אזי נראה שהמיקל יש לו על מה שיסמוך. ונראה דדוקא חולה שחולשתו תלויה באכילה וכן יולדת שהיא חלשה מחמת לידה וצריכה חיזוק לגופה ע"י האכילה, אבל חולי שאינו מחמת אכילה, כגון שיש לו איזה כאב בגופו, אסור באכילה. כ"כ בשו"ת **שואל ונשאל** ח"ה (סי' פח) ונראים דבריו.

והקב"ה יחיש גאולתינו ופדות נפשינו במהרה בימינו אכי"ר.



הרב שלמה מאיר יאקב

## סעודה המפסקת בשבת ערב צום תשעה באב

דין הברייתא בהיתר בשר ויין בתשעה באב וערב ת"ב שחל בשבת

בברייתא תענית דף כט ע"ב תניא: "תשעה באב שחל להיות בשבת, וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת - אוכל ושותה כל צרכו, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו".\*

הברייתא באה ללמדנו היתר אוכל ושותה כל צרכו, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו. והנה ברור שאין כוונת התנא בהיתר אוכל ושותה כל צרכו, שיכול אדם לאכול ולשתות כמות מרובה, שהרי אפילו בכל ערב תשעה באב יכול לאכול כאשר יחפוץ [גם בתשעה באב עצמו שחל בשבת, מסתבר שלא היה צד שימעט במאכל ובמשתה, שכיון שכבר אין דין תענית בשבת אין צריך לומר שאינו צריך לצמצם במאכלו]. והמכוון הוא שיכול אדם לאכול כל מיני תבשילים וסעודה חשובה הרבה ולשתות יין הרבה יותר מלימודו, וכל זה בכלל סיום דברי התנא: ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו.



### בדברי התוספתא בהיתר בשר ויין בתשעה באב שחל בשבת

והנה, בתוספתא מסכת תענית [ליברמן] (פרק ג הלכה יג) איתא: "תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל אדם כל צרכו ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואין מונע מעצמו כלום". ובתוספתא לא הזכירו כלל היתר בערב תשעה באב שחל בשבת, כמו שהוזכר בברייתא, ויתכן שהתנא בתוספתא לא ראה צורך להזכיר ערב תשעה באב שחל בשבת, שאם אתה אומר תשעה באב שחל בשבת מותר בכל דבר, קל וחומר לערב תשעה באב שחל בשבת. אך יש לדון לדברי הגרי"ז<sup>2</sup> (סוף הלכות תעניות עמוד י"א) שסעודה המפסקת דין אנינות יש בה, ואילו תשעה באב יש בו דין אבילות, אם כן יש צורך להשיענו ערב תשעה באב שחל בשבת שאין דין סעודה המפסקת ומותר לשתות יין ואין חומרי אנינות בשבת זו, ואילו מדין

(א). וכעין זאת בירושלמי (וילנא) מסכת תענית פרק ד הלכה ו: "תני ט' באב שחל להיות ערב שבת וכן ערב ט' באב שחל להיות בשבת אפילו עולה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו מותר".

(ב). והשמועה בשם הגרי"ז שהורה לחולה בתענית תשעה באב החלה ביום ראשון להבדיל בין, שאין איסור בתשעה באב בין יותר משאר משקים ובמשמר הלוי סוף תענית האריך בדבר והביא מהרב צ'צ'יק הוכחה להיתר הגרי"ז מדין מילה בתשעה באב שנותן ליולדת לשתות יין כוס של ברכה, כמבואר בראשונים הובאו בית יוסף סימן תקנ"ט ובשו"ע, ולא הוגבלה ההלכה ליין מגיתו [או לחמר מדינה, גם אם עולה למנהג כוס של מילה]. אך מאידך עיין להלן מדברי שבלי הלקט שכתב הא אשכחן באכילת בשר ושתיית יין חומר ואיסור גדול, כדאיתא התם כל האוכל בשר ושותה יין בתשעה באב עליו הכתוב אומר ותהי עונותיהם על עצמותם. ואפילו הכי בשבת שרי דהואיל ואידחי אידחי לגמרי, ע"כ. עיין להלן כל דברי שבלי הלקט, ומוכרח שקאי על תשעה באב עצמו, ועיין עוד בלקט יושר חלק א (אורח חיים) עמוד קט ענין ג.

האבילות אין איסור ביין. אמנם אם נאמר שאין חומר בערב תשעה באב יותר מאשר בתשעה באב עצמו, מבוארים היטב דברי התוספתא שלא הוזכר ערב תשעה באב שחל בשבת.



### בביאור התוספתא ואין מונע מעצמו כלום ולמה תנא דידן השמיטו

והנה, התנא בתוספתא הוסיף עוד שבאותה שבת שחל תשעה באב בתוכה ואין מונע מעצמו כלום, מה שלא הוזכר בברייתא בתלמוד. וראשונים רבים<sup>א</sup> למדו ממה שאמרו בתוספתא ואין מונע מעצמו כלום, שבתשעה באב שחל בשבת אין נוהג אבילות אפילו בדברים שבצינעא. והנה יש לפרש מה שלא הוזכר בברייתא בתלמוד שלנו ואין מונע מעצמו כלום, כי כללו יחד גם ערב תשעה באב שחל בשבת, ועל זאת אינו צריך לומר ואין מונע מעצמו כלום, להתיר אבילות בדברים שבצינעא, כי הרי אינו תשעה באב.

והנה, עדיין יש לתמוה לסברת הראשונים שלמדו היתר דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת ממה שאמרו בתוספתא ואין מונע מעצמו כלום, שנמצא אם כן שהתנא בברייתא בתלמוד דידן שנחת לפרש דין תשעה באב שחל בשבת למה לא גמר הדין לפרש היתר דברים שבצינעא. והנה, בעיקר מה ששנה התנא בברייתא דידן אוכל ושותה כל צרכו, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, יש לדון על מה נסוב האם על כל יום השבת או שמא על סעודה המפסקת בלבד.

והנה, התנא בתוספתא שהזכיר שמעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו, יש לפרש שעולה על כל סעודות השבת, ובפרט לפי מה שפירשו הראשונים שסוף דברי התנא ואין מונע מעצמו כלום, המכוון לדברים שבצינעא ופירושו על כל השבת, וממילא שתחילת הדיבור בהיתר סעודת שלמה הוא על כל השבת. אולם, בדברי התנא בברייתא שלנו שכלל תשעה באב שחל בשבת יחד עם ערב תשעה באב שחל בשבת, הנה לגבי ערב תשעה באב ברור שאין צריך ללמד היתר אלא בסעודת המפסקת, שהרי כל ערב תשעה באב אפילו חל בחול אוכל ושותה כל צרכו<sup>ב</sup>. והתנא שכלל יחד תשעה באב עם ערב תשעה באב, ועל שניהם הוא אומר אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, על כרחך כוונתו על סעודה המפסקת בלבד. אך מאידך יקשה למה לא שנה התנא היתר אכילת כל צרכו וכסעודת שלמה בתשעה באב שחל בשבת בכל השבת. ויתכן לומר שהתנא בברייתא דידן לא ראה כל צורך לפרש היתר בכל השבת, מכיון שנדחתה התענית והאבילות ליום ראשון, ממילא אין נוהג שום דבר מדיני התענית בשבת עצמה, וכל נידון התנא הוא על סעודה המפסקת, שהרי יש תענית תשעה באב במוצאי שבת, ובדין הוא שינהג בכל ערב תשעה באב דיני סעודה שמפסיק בה. ועל זה שנו בברייתא שאין דיני סעודה המפסקת כאשר שחל ערב התענית בשבת, ואין שום הפרש אם תענית חל בראשון בשבת או שחל בשבת ונדחה לערב שבת.

א. ראה רמב"ן בתורת האדם שער האבל - ענין אבלות ישנה, ורא"ש תענית פרק רביעי סימן לב.

ד. ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, ובירושלמי תענית פרק ד הלכה ו כתב בהדיא על ערב תשעה באב על כל מה שאוכל קודם סעודה המפסקת שמעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו.

לפי זה מבואר למה התנא בברייתא שלנו לא כתב את ההיתר השנוי בברייתא בתוספתא ואינו מונע עצמו משום דבר, שלדברי הראשונים היתר זה בא ללמדנו על היתר דברים שבצינעא, שיתכן שלסברת תנא דידן לא הוצרך להשמיענו היתר אבילות בדברים שבצינעא. ויש לתלות האם צריך להשמיענו היתר דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת, והוא דבר חידוש או לא, שהדבר תלוי בנידון טעם ההיתר אם הוא משום אבילות ישנה, ויתכן שצריך להשמיענו שבאבילות ישנה לא נוהג דברים שבצינעא, אבל אם ההיתר נשמע מחמת שנקבע הצום בעשירי אינו צריך להשמיענו היתר דברים שבצינעא, שבאמת אין שום משמעות לכך שתשעה באב חל בשבת.

אך מאידך יש לדחות שכוונת התנא בברייתא דידן שכלל את ערב תשעה באב יחד עם תשעה באב עצמו שחל בשבת, שמה שנאמר בסוף ברייתא היתר אוכל ושותה כל צרכו, ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, שלצדדים קתני, גבי תשעה באב היתר האוכל כל צרכו נאמר כלפי כל השבת, ואילו גבי ערב תשעה באב נאמר רק כלפי סעודה המפסקת [ומכל מקום לביאור זה עדיין יש קצת דוחק הטענה הנזכרת - למה לא דברו אלא מעניין האכילה ולא עסקו בשאר דיני האבילות]. ומצד שני יש לטעון לאידך גיסא, שגם התוספתא שדברה בתשעה באב עצמו לא עסקה אלא בסעודה המפסקת בלבד, אבל גבי שאר השבת, כיון שנדחה הצום לראשון אין צריך לומר שלא נוהגים דיני אבילות. ומה שאמרו שאינו מונע עצמו משום דבר, אפשר לפרשו על הסעודה, ולא על שאר דיני האבילות כמו שפירשו הראשונים שבא התנא להיתר בזאת דברים שבצינעא.

ושוב נמצא כזאת באורחות חיים (חלק א הלכות תשעה באב דין טו): **"וט"ב שחל להיות בשבת או בא' בשבת מעלה על שלחנו כל מה שירצה ואפי' כסעודת שלמה ואינו מחסר כלום ואפילו בסעודה המפסיק בה מפני כבוד השבת"**, ע"כ. הנה כתב מפורש לשון אינו מחסר כלום גבי ענייני הסעודה, כי הוסיף אחר דבריו שאינו מחסר ואפילו בסעודה המפסיק בה. וכן מפורש במאירי תענית דף ל' ע"ב [והנה, גם האוסרים דברים שבצינעא יתכן שיפרשו את התוספתא שהיא באה לומר שאינו מונע עצמו מכלום על דבר הסעודה, אך יתכן שלא היו דברי התוספתא נגד עיניהם, וכאן נאמר לאידך גיסא שאינו מונע מכלום נסוב על הסעודה, כי אין צורך להשמיע היתר דברים שבצינעא] אך קצת קשה לביאור זה, אם כן למה דיברה התוספתא רק בתשעה באב שחל בשבת ולא בערב תשעה באב שחל בשבת, אם כל הנידון הוא רק סעודה המפסקת.

ה). ומדברי האורחות חיים נראה שהוא מפרש את היתר האכילה על כל סעודות השבת, ועל כרחך החידוש הוא גבי שבת תשעה באב.

ו). ומכל מקום, אם חל ט' באב להיות בשבת או שחל ערב ט' באב להיות בשבת אין מחסרין ממנו שום דבר אלא אוכל ושותה ומעלה על שלחנו כסעודת שלמה בשעתה, והסכימו הגאונים שאף לדברים שבצינעא, ע"כ. והנה הביא המאירי את דברי המפרשים המתירים דברים בצינעא, למרות שהם למדו זאת ממה שאמרו אין מונע מדבר, ואילו המאירי פירשו על הסעודה. אבל לעניין דינא כבר נתברר אין צריך ללמוד דברים שבצינעא מהיתר סעודה המפסקת, ואדרבה אפשר שיותר פשוט היתר דברים שבצינעא, כי התענית נדחתה. וכן בלבוש אורח חיים סימן תקנא סעיף יז משמע שאין מחסר דבר נסוב על הסעודה.



והנה, תנא דידן שנה גם תשעה באב שחל להיות בשבת, וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת, ולכאורה יש להקשות למה לא שנה תשעה באב שחל בשבת וקל וחומר לערב תשעה באב שחל בשבת. לכאורה לא קשה כלל שהתנא בא לשנות סעודה המפסקת נופלת בשבת וזה יהיה באחד משתים - או שערב תשעה באב יחול בשבת או תשעה באב עצמו יחול בשבת ותידחה תענית תשעה באב לעשירי, ונמצא סוף דבר עוסקים בערב תשעה באב שחל בשבת. ויש מגדולי האחרונים<sup>ז</sup> שדקדקו במה ששנה התנא גם ערב תשעה באב גם תשעה באב ולמה לא נלמד מקל וחומר, וכן זו ואין צריך לומר זו. ולמבואר אין כאן כל קושי וכן יתבאר להלן משמעות דברי הגאונים, שהזכירו רק ערב תשעה באב שחל להיות בשבת.



### בדברי הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה ח), אחר שכתב את דיני סעודה המפסקת: "וערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה, וכן תשעה באב עצמו שחל להיות בשבת אינו מחסר כלום". הנה כתב בערב תשעה באב שחל להיות בשבת את דיני האכילה כל צרכו גבי סעודה המפסקת, וגבי תשעה באב שחל בשבת כתב אינו מחסר כלום. ומסתבר שהוא על פי דברי התוספתא שאינו מונע דבר. ובהעמק שאלה (שאלתא קנ"ח אות ד') כתב לפי דרכו שרק בערב תשעה באב שחל בשבת מותר כסעודת שלמה, אבל בתשעה באב עצמו שחל להיות בשבת אסור להפריז כסעודת שלמה. ולא מסתבר שיפסוק הרמב"ם נגד המפורש בברייתא בגמרא ובתוספתא ובירושלמי. ועוד, כלל הוא בידנו שדרך הרמב"ם לילך אחרי הרי"ף שהביא את הברייתא כצורתה. גם לשון הרמב"ם שאינו מחסר כלום נלמד מלשון התוספתא שאמרה אינו מונע כלום, ובתוספתא אינו מונע מכלום בא אחרי אומרה שמעלה על שולחנו כסעודת שלמה. גם מה שכתב הרמב"ם תיבת "וכן" אחר דין ערב תשעה באב שחל בשבת מורה שדין תשעה באב שחל בשבת שווה לגמרי לדין ערב תשעה באב שחל בשבת, וכדברי הרמב"ם: וכן תשעה באב עצמו שחל להיות בשבת אינו מחסר כלום.

עוד נראה שמה שכתב הרמב"ם אינו מחסר כלום על פי התוספתא אין כוונתו [כדברי הראשונים בפירוש התוספתא שהמכוון] לדברים שבצינעא שאין נוהגים בשבת, אלא שאינו מחסר כלום משולחנו, כן מורה לשון אינו מחסר כלום, שמשמעותו מעל שולחנו ולא מדברים שבצינעא.



ז. בגבורת ארי תענית דף כט ע"ב ועוד דתני רישא ט"ב וכן ערב ט"ב שחל להיות בשבת תרתי למה לי השתא ט"ב עצמו שחל בשבת מעלה על שולחנו כסעודת שלמה ערב ט"ב לא כל שכן. ובשו"ת כתב סופר אורח חיים סימן קא והוא מדמקשה לי טובא דקתני ת"ב שחל להיות בשבת וכן עת"ב שחל בשבת אוכל ושותה וכו' והא זו ואצ"ל זו הוא אם בשבת שחל בו ת"ב אוכל ושותה כ"ש עת"ב דקיל טובא והי' סגי באמרו ת"ב שחל בשבת וכ"ש עת"ב או הי' לי' לומר בדרך לא זו אף זו ל"מ עת"ב וכן ת"ב שחל בשבת וכו'.

## הוכחה מהגאונים שאין חילוק בין ערב תשעה באב לתשעה באב שחל בשבת

והנה יש ללמוד מדברי הגאונים שלא ראו חילוק כלל בין תשעה באב לערב תשעה באב שחל בשבת, אלא תשעה באב וערב תשעה באב שווים לגמרי.

הנה, כתב בשאלות דרב אחאי פרשת כי תבוא שאילתא קנח: "ואם חל להיות ערב ט' באב בשבת אוכל ושותה כל צורכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה מלך ישראל בשעתו". וכזאת בסדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר תשעה באב: "והלכתא ערב תשעה באב שחל להיות בשבת" אוכל אדם ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה המלך בשעתו, ובהיא סעודתא דמפסיק בו אם רצה לאכול בשר מליח ולשתות יין מגתו, הרשות בידו".

וכדברים הללו בהלכות גדולות (סימן יח - הלכות תשעה באב ותעניות עמוד רלא): "ואי מיקלע תשעה באב בחד בשבתא (שם כט ב) ומיפסיק בשבתא, אוכל בשר ושותה יין, דקתני אוכל ושותה כל צורכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, ואי סלקא דעתך בסעודה שאין מפסיק בה תיפוק ליה דאפילו בשאר יומי, אלא ש"מ בסעודה המפסיק בה בשבת".

ויש לתמוה הרבה בדברי הגאונים שהשמיטו את דין חל תשעה באב בשבת, ולא כתבו אלא ערב תשעה באב שחל בשבת. ולמבואר לעיל שדין תשעה באב שחל בשבת וערב תשעה באב שחל בשבת שווה לגמרי, ואין שום חומר בתשעה באב שחל בשבת כי סוף דבר נדחה תענית ליום ראשון, ונמצא באמור הגאונים שאם חל ערב תשעה באב בשבת הרי כללו גם תשעה באב שחל בשבת, שהרי הוא ערב תשעה באב, אחר שנדחת התענית ליום הראשון.

שוב ראיתי בהעמק שאלה להנצי"ב (שאילתא קנח, אות ג') שדקדק כזאת בהשמטת השאלות להזכיר תשעה באב שחל בשבת, ותפס שלשית השאלות תשעה באב שחל בשבת חמור מערב תשעה באב שחל בשבת. ודברים הללו תמוהים הרבה, שאם כן היה לו לשאלות לכתוב את דין תשעה באב שחל בשבת ולא ללמדנו מהשמטתו. ועוד, שזה נגד המפורש בברייתא שכללה יחד ערב תשעה באב עם תשעה באב שעושה סעודתו כסעודת שלמה. ומה שכתב הנצי"ב שגרסא אחרת הייתה לו זה דבר מחודש, כי גם לרי"ף הייתה את אותה הגרסה שלפנינו" וכל הראשונים שדנו בעניין לא העלו חילופי גרסאות בסוגיית זו. גם בירושלמי מפורש היתר בין ערב תשעה באב בין תשעה באב, וכברייטא שלפנינו. גם התוספתא הזכירה במפורש רק תשעה באב שחל בשבת, ולפי דברי הנצי"ב צריך לשנות גם את גרסת התוספתא וגם את הירושלמי. וכל זה דוחק גדול.

ח. בדברי רב עמרם שהובאו בספר המנהיג [עיין להלן לשון רב עמרם מספר המנהיג], הוזכר גם תשעה באב שחל בשבת.

ט. עיין להלן שיש לפרש היתר יין מגיתו ובשר מליח בסעודה המפסקת בחול.

י. זו גרסת ההלכות גדולות שלפנינו, אבל רבינו יקר הביא מדברי הלכות גדולות להפך - לאסור בשר ויין בסעודה המפסקת הובאו דבריו להלן.

יא. גם בגאונים הביאו את היתר סעודת שלמה בתשעה באב שחל בשבת כמו בתשובת רב האי שהלכות רי"ץ גיאת (הלכות תשובה עמוד נט).

עוד יש להוכיח שלא הייתה גרסא אחרת לגאונים הללו, שהרי בהלכות גדולות להלן בסמוך הביא את הברייתא כצורתה כגרסא אשר לפנינו וכך הביא: "תניא (עירובין מא א) ט' באב שחל להיות בשבת וכן ערב ט' באב שחל להיות בשבת, אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתה".

אמנם הגאון בספר הלכות קצובות (הלכות תשעה באב אות ז) כתב: "אבל תשעה באב שיבוא בשבת או באחד בשבת מותר לאכול בשר באותו שבת ולענג ולדשן עצמו בכל עינוגים ודישונים אבל מפסיק סעודתו מבעוד יום". ומדבריו משמע שבא להתיר אכילה בעינוג בכל השבת, וברור שאינו נצרך לערב תשעה באב שחל בשבת ונצרך לתשעה באב שחל בשבת.



### שיטה מחודשת בגאונים להחמיר בסעודה המפסקת בשבת בבשר ויין

טור אורח חיים (סימן תקנב): "כתב רב שר שלום" ט"ב שחל ביום א' או בשבת ונדרחה ליום א' שפיר דמי למיכל בשרא ולמשתי יין, אבל אנחנו אין אנו רגילין כך ואפילו בשבת אין אנו אוכלין בשר ושותין יין בסעודה המפסקת משום חורבן הבית".

ובהמנהיג (הלכות תשעה באב עמוד רצ) הביא מה שכתב "רב נטרונאי ז"ל, ואף ט' באב שחל להיות בשבת או ערבו אסור לאכול בשר ולשתות יין בסעודה המפסקת".

וכן שיטת ההלכות גדולות שהייתה לפני רבינו יקר ואלו דבריו (בשבלי הלקט סימן רס"ו): "אבל אני יקר מצאתי בהלכות גדולות בפי' שחייב להפסיק לסעודת שבת משש שעות ולמעלה שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין".

והנה אף שדברי רב שר שלום גאון ודברי רב נטרונאי גאון שווים לאיסור בשר ויין בסעודה המפסקת בשבת, עדיין יש הפרש בדבריהם, שרב שר שלום כתב שמעיקר הדין הדבר מותר, רק אנו אין רגילים בכך, ואילו לשון רב נטרונאי הוא איסור אכילה, שמשמעו שכך הוא מעיקר הדין.

והנה, המנהיג שהביא את דברי רב נטרונאי שכתב איסור בבשר ויין השיג עליו מהברייתא המפורשת, ואלו דבריו: "וט' באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו כסעודת שלמה המלך בשעתו. ואוכל בשר ושותה יין ואפי' בסעודה המפסקת, דאי לא תימא הכי אלא בסעודה שאינה מפסקת אף בחול מותר לאכול בשר ולשתות יין בסעודה שאינה מפסקת, ומה מעלה יהיה בזה בשבת יותר מחול, וכן עיקר, ואין ספק בדבר. אב"ן. וכן פירשו כל חכמי ישראל"<sup>יב</sup>, ע"כ. והוסיף להוכיח שאין מקום ליישב את דברי האוסרים בשר ויין בסעודה

יב). וכן כתב בהגהות רבינו פרץ על ספר מצוות קטן (מצוה צו) בשם גאון.

יג). ובספר ליקוטי הפרדס מרש"י דף לג ע"א, וברקח סימן שיב.

יד). אבל בהלכות גדולות שלפנינו להפך - להוכיח היתר בשר ויין בסעודה המפסקת.

טו). וכבר קדמו בהוכחה זו הבה"ג שלפנינו, ואלו דבריו: "ואי מיקלע תשעה באב בחד בשבתא (שם כט ב) ומיפסיק בשבתא, אוכל בשר ושותה יין, דקתני אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, ואי סלקא דעתך בסעודה שאין מפסיק בה תיפוק ליה דאפילו בשאר יומי, אלא ש"מ בסעודה המפסיק בה בשבת".

המפסקת בשבת, והמה יפרשו היתר הברייטא על שאר השבת, שזה אינו, שהרי הברייטא חידשה היתר בבשר ויין גם **בערב** תשעה באב שחל בשבת, והרי גם אם אינו חל בשבת מותר בבשר ויין עד סעודה המפסקת. ועל כרחך שכל היתר הברייטא בבשר ויין הוא בסעודה המפסקת.

וליישב את חומר הקושיא על דברי רב נטרונאי צריך לומר שמה ששנה בלשון אסור אינו מעיקר הדין, אלא שכך מנהגם לאסור בשר ויין בסעודה המפסקת בשבת. ונמצא שדברי רב נטרונאי ודברי רב שר שלום גאונים שווים לגמרי.

ושיטת רבינו קלונימוס בתשובתו לרבינו יקר להתיר בשר ויין, וזו תשובתו (בספר רקח הלכות תשעה באב סימן שיב ובספר שבלי הלקט סימן רס"ו): "ואני יקר שאלתי מרבינו קלונימוס מרומי זצ"ל איך מנהג רבותינו שברומי לנהוג בשבת שחל תשעה באב או ערב תשעה באב שחל בתוכה אם אוכלין בשר ושותין יין בסעודה המפסקת ואם צריך לשנות שולחנו או לא, והשיב לי אם חל תשעה באב להיות בשבת או באחד בשבת מתירין הגאונים ז"ל לאכול בשר ולשתות יין בסעודה המפסקת משום כבוד שבת ואין צריך לשנות שולחנו בשבת. ובלבד שיש לו לישב בדאבת נפש שלא לנהוג בשמחה. וכך אמרו חכמים תשעה באב שחל להיות בשבת וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו והא מתניתא לא מיירי אלא בסעודה המפסקת שאם תאמר בסעודת שבת שאוכלין קודם שש שעות מיירי מאי איריא שבת אפי' בחול מותר אלא ודאי בסעודה המפסקת מיירי וקאמר אוכלין בשר ושותין יין".

הנה, בתחילה הביא את מסורת הגאונים להתיר בשר ויין בסעודה המפסקת: "מתירין הגאונים ז"ל לאכול בשר ולשתות יין בסעודה המפסקת משום כבוד שבת ואין צריך לשנות שולחנו בשבת". ושוב הביא את הראיה המוכרחת מהברייטא שעל כרחך עסקה בסעודה המפסקת. וזה קצת פלא למה צריך להוראת גאונים ולטעמם משום כבוד שבת, אם הדבר מוכרח בתלמוד. גם רבינו יקר בשאלתו חקר אחר מנהג רבותינו שברומי, ולא זו בלבד אחר שמביא את הכרח רבינו קלונימוס מהברייטא, מוסיף שבהלכות גדולות מצא שאסור בבשר ויין. ואיך יכול להביא את האיסור אחר שרבינו קלונימוס הכריח לו ההיתר מהברייטא.

וכבר כתב הראב"ן (תענית): "וט' באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כשאר שבתות ומפסיק מבעוד יום ובוצע על שני ככרות בסעודה המפסקת ויושב ומיסב על השלחן. ונהגו העולם שלא לאכול בשר ולשתות יין, אבל איסור אין בו". הנה מפורש בראב"ן מנהג אשכנז להימנע מבשר ויין, למרות שהדבר מותר כמפורש בברייטא. וכן הביא הראב"ן (חלק ג - הלכות תענית סימן תתפח) שיטות המחמירים בבשר ויין בסעודה המפסקת, וביאר שאף שבגמרא מבואר היתר אין מוכרח לאכול בשר ויין, ואלו דברי הראב"ן: "ואי מיקלע תשעה באב באחד בשבא אי נמי איקלע בשבת ונדחה בחד בשבא אוכל אפילו בסעודה המפסקת בשר ושותה יין ומעלה על שולחנו

טז). הובאה גם בספר ליקוטי הפרדס מרש"י דף לג ע"א.

יז). הובא גם בטור וכ"כ אבי העזרי ויש נוהגין שאין אוכלין בשר ואין שותין חמרא בסעודה המפסקת, שאין חובה להעלות על שולחנו כסעודת שלמה, אך רשאי לעשות כן, וסעודה שלישית יכול לקיים קודם סעודה המפסקת, ע"כ.

אפילו כסעודת שלמה בשעתו". ויש" נוהגין שאינם אוכלים בסעודה המפסקת בשר ואין שותים יין אפילו בשבת, שאין חובה להעלות על שלחנו כסעודת שלמה [אך רשאי] לעשות כן, ושלש סעודות השבת יכול לקיים קודם סעודה המפסקת, ועיין עוד להלן שכך היה מנהג אשפירא.

גם רבינו אביגדור כהן צדק (בשבלי הלקט רס"ו) יצא נגד המחמירים מלאכול בשר ויין בשבתות של ימי בין המצרים ואפילו לנמנעים מבשר ויין כל ימי בין המצרים, ואף בשבת שחל בה תשעה באב ואף בסעודה המפסקת. והנה רבינו אביגדור כהן צדק הוא מן הסוברים שבתשעה באב שחל בשבת נוהג דברים שבצינעא, ובכל זאת דעתו שאין להימנע מבשר ויין.



### למה המחמירים לא נהגו איסור בשני תבשילים בסעודה המפסקת בשבת

עוד יש לדון בשיטת המחמירים בבשר ויין בסעודה המפסקת בשבת, שמשמע שבאו מאותו טעם שיש לדין סעודה המפסקת בחול, שנמנע מבשר ויין. ואם כן יש לדון למה לא כתבו שיש עניין להימנע משני תבשילין, כשם שיש דין להימנע משני תבשילים בסעודה המפסקת שבחול<sup>א</sup>.

ובספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף לב ע"א) וזו מנהג ראיתי באושפירא בשבת שחל להיות בט' באב או בערב ט' באב בסעודה המפסקת אינם אוכלין בשר כל עיקר, כי אם ביצים ופירות, ויושבין על השולחן מפני כבוד שבת, אבל בשאר ימות החול אפי' ביצים אינם אוכלין הפרושים<sup>ב</sup> כי אם לחם צר ומים לחץ ויושב כאבל בין תנור לכירים.

מבואר בדבריו שהיה מנהג באשכנז (אשפירא) לא לאכול בשר ויין, ומשמע שנהגו בביצים ופירות בלבד, וההיתר היחיד שהיה להם מחמת השבת בזה שישבו על השולחן ולא על הארץ כבכל שנה, נמצא שלמנהגם לא אכלו שני תבשילין בסעודה המפסקת, אלא שלא הזכיר שהמנהג בדווקא לא לאכול שני תבשילין כמו שהזכיר את המנהג לא לאכול בשר כל עיקר.



### מנהג קדום לא לבצוע על ב' ככרות בסעודה המפסקת בשבת ולא לומר רצה

בספר ליקוטי הפרדס מרש"י<sup>ב</sup> (דף לא ע"ב) ט' באב שחל להיות במ"ש או בשבת, רבי הגדול ר' יצחק ברבי יהודה וצ"ל בין מנחה למעריב בסעודה המפסקת בוצע על ב' ככרות ומיסב על

יח). עד כאן הוא לשון בה"ג הובא לעיל.

יט). הובא גם במרדכי מסכת תענית הלכות תשעה באב רמז תרלח, וכן הוא באגודה מסכת תענית פרק ד.

כ). במרדכי הנ"ל הגרסא אלא וזה עיקר.

כא). ומכעין טענה זו הוכיח במשמר הלוי תענית לשיטת הגר"ז שמוותר לחולה בשר ויין, שלא מצינו שהחמירו על החולה בתשעה באב לא להימנע משני תבשילים.

כב). במנהג לא לאכול בשר בשבת משמע שזה היה המנהג של כלל הציבור, אבל להחמיר לא לאכול אפילו ביצים בסעודה המפסקת בחול היה זה מנהג הפרושים בלבד, ומנהג זה שורשו בתענית דף ל ע"א אמר רב יהודה אמר רב כן היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעאי ערב תשעה באב מביאין לו פת חרבה במלח ויושב בין תנור לכיריים ואוכל ושותה עליה קיתון של מים ודומה כמי שמתו מוטל לפניו.

כג). וכן הוא בספר הרקח הלכות תשעה באב סימן שיב.

השלחן כשאר שבתות והולך נעול לבהכ"נ מפני כבוד השבת<sup>1</sup>. כו', אבל ה"ר משה ברבי יקותיאל נוהג באושפירא ומקובל מאביו כי בסעודה המפסקת אין מברך על שתי ככרות<sup>2</sup>, ואין אומר נחמינו ולא רצה והחליצנו כי אם מיסב על השולחן.

הנה למנהג באשפירא בטלו דינא דלחם משנה, והנה יש מהראשונים שלא הצריכו לחם משנה בסעודה שלישית<sup>3</sup>, אבל הלשון משמע שכל סעודה שלישית נהגו בלחם משנה [אלא אם כן נדחוק ליישב שאכלו סעודה שלישית כדרכם קודם מנחה<sup>4</sup> ואחר מנחה באו לאכול סעודה המפסקת].

וכבר הוזכר לעיל מנהג אשפירא שלא אכלו בשר בסעודה שלישית אלא ביצים ופירות, וכאן הוסיף רבי משה ברבי יקותיאל במנהגו לא לבצוע על שני לחמים. מבואר שיש חשיבות בבציעת שני לחמים ואינה ראויה בסעודה המפסקת, ומשמע שעל כל פנים לדידן יש להימנע מכך בסעודה המפסקת בחול. והביא מקודם שרבינו יצחק ברבי יהודה היה בוצע על שתי ככרות, והנה אין ממנהגו ראייה אם עשה כן כדי לקיים דין לחם משנה למרות שיש בכך חשיבות, או לא ראה בכך חיסרון באבילות. והנה, מנידונו על הלחם משנה משמע שאף רבינו יצחק ברבי יהודה הקולא שלו הייתה בבציעה על שני לחמים [ובאמירת רצה] אבל לא נהגו בבשר ויין.

והנה עוד דבר חידוש בהנהגת רבי משה ברבי יקותיאל - לבטל אמירת רצה. ולכאורה הוא דבר פלא לעקור דינא דגמרא (ברכות מ"ח ע"א), ובפרט אם הוא סובר שיש עיכוב בפת בסעודה

כד). כתב במנהגי מהרי"ל (תשעה באב אות יז) וכשחל ט' באב ביום א' או נדחה משבת, היה נוהג מהרי"ל להתפלל מנחה מקודם ואח"כ סועדין סעודה שלישית, כדי לצאת סעודה המפסקת עם אותה סעודה. ויהי בישב מהרי"ל כ"ץ ז"ל שם בראש לא ידע המנהג של הרב ז"ל הנזכר, וצוה לשמש העיר לקרא אל העם לסעוד מעיקרא כשאר שבתות, ואמרתי לו המנהג שהנהיג אמ"ץ מהרי"ל סג"ל כדלעיל, והיה קשה בעיניו להקשיב אל דברי, וחרה אפי לשנות מנהג האר"י נוח נפש, ובדקתי להחזיק אמרו טהורות ומצאתי בספר הרוקח כי ההוא עובדא וז"ל: ט' באב שחל במוצאי שבת או בשבת היה רבינו יצחק בר יהודה נ"ע בין מנחה למערב בסעודה המפסקת בוצע על ב' ככרות ומיסב על השולחן כשאר שבתות וכו' עכ"ל. ושמתני שזכיתי למצא את הבאר ששתה ממנו פי הטהור מהרי"ל, ע"כ, וכתב שכן הוא במהרא"ק. וכזאת בלקט יושר (חלק א עמוד קט ענין ד), ובמנהגי מהר"ש מנוישטט סימן תיג. והנה כל הוכחתו לשיטת מהרי"ל קיימת רק אם מנהג רבי יצחק ברבי יהודה היה לאכול סעודה שלישית קודם מנחה, אבל אפשר שזה זמן סעודה שלישית שלו כל שבת.

כה). והנה בספר הרקח (הלכות תשעה באב סימן שיא) בהזכירו את מנהגו של רבי משה ברבי יקותיאל כתב "אין מברך בזימון", במקום "אין מברך על שתי ככרות", אלא שמנהגי רבינו יצחק ורבי משה ברבי יקותיאל נכפלו בדברי הרקח ובסימן שי"ב כתב שמנהגו של רבי משה היה לא לבצוע על שתי ככרות. ולא מסתבר ששתי עדויות חלוקות על שני מנהגים שונים, גם הלשון מורה על אותו מקור, וגם שבא להפקיע ממנהג רבינו יצחק ברבי יהודה שבירך על שתי ככרות, ואפשר שיש לתקן הלשון אין מברך בזימון, אך עיין להלן הבנה אחרת בהנהגת רבי משה ברבי יקותיאל.

כו). טור סימן רצא ובבית יוסף, ספר המנהגי הלכות שבת עמוד קפד, ריב"א על התורה ט"ז כב [וסותר למה שכתבו ראשונים אחרים בשם מהר"ם מרדכי שבת שצו].

כז). וכך חפץ להנהיג מהרי"ל כ"ץ אחר מהרי"ל (הובא בהערה כ"ה), ובספר הפרנס סימן רעה וקודם המנחה מעלה על שולחנו בשר ויין כסעודת שלמה בשעתו ולאחר המנחה הנהיגו מי שחפץ לאכול שיאכל בצים או פירות ושותין מים וזהו סעודת מפסקת, ע"כ. אולי המכוון שסעודה שלישית הייתה קודם מנחה ושוב סעודה המפסקת אחר מנחה, ולשון לקט יושר (חלק א עמוד קט ענין ד), ובמנהגי מהר"ש מנוישטט תיג שלא אכלו סעודה המפסקת בערב ת"ב שחל בשבת, והמכוון הוא שיצאו בסעודה שלישית, וכן הוא במנהגי מהרי"ל.

שלישית<sup>כ</sup>, וממילא אמירת רצה היא לעיכובא בברכת המזון. והנה, אם הייתה שיטתו כדעת הרי"ף (ברכות דף לה ע"ב) שבשבת אומרים בדווקא נחמינו<sup>כז</sup>, היה מקום לפרש את המנהג שאף שמזכירים את שבת מכל מקום אין זה זמן ראוי להזכיר נחמה יתירה [וגם זה אינו מספיק לעקור נוסח שקבעו חכמים בדווקא לשבת], אבל בהדיא הזכיר בלשונו שלא נהגו בקפידא בנחמינו אלא לא היה אומר בין נחמינו בין רצה והחליצינו. ושמא לא ביטל הזכרת שבת להדיא אלא תוספת בקשת הנחמה הנאמרת ברצה, וגם זה מנהג מיוחד והרי הוא כמשנה ממטבע, אף אם אינו מעכב.

והנה זה ברור שחומרא המביאה לידי קולא של ביטול רצה לא נתקבלה אף אצל המחמירים, אלא שמנהג העולם לא להזדרז בברכת המזון מבעוד יום כדי להימנע מאמירת רצה או נחמינו בזמן שכבר החלה התענית<sup>ל</sup>.

אמנם יתכן לומר שאין הנהגת רבי משה ברבי יקותיאל לאכול סעודה שלישית בפת אחת ולא להזכיר רצה, אלא המכוון שלא אכל סעודה שלישית בפת כל עיקר, וכשהוא אומר לא בצע על ב' ככרות היינו שלא אכל פת כלל כמו בשאר שבתות וכן מתבאר בלשון הרקח (תשעה באב שיב): "רבינו יצחק בסעודה המפסקת היה בוצע על ב' ככרות כמו בשאר שבתות והיה הולך במנעליו עד לאחר ברכו ומשנכנס אב לא היה אוכל בשר ושותה יין. אבל ר' משה בר יקותיאל לא היה בוצע על ב' ככרות ולא אמר רצה והחליצנו. וכן מנהג בשפיר"א שאין אוכלין אלא ביצים ופירות". ומנהג שפיר"א לא לאכול אלא ביצים ופירות לא בא לעקור רק מאכילת בשר ויין בתוך הסעודה השלישית אלא שאכלו רק ביצים ופירות ללא פת כלל, ואם כן משמעות הדברים שרבי יצחק אכל סעודה שלישית כשאר שבתות, ובשפירא בטלו הסעודה שלישית בפת [אלא אם כן נדחוק שאכלו סעודה שלישית קודם מנחה והוסיפו סעודה המפסקת באכילת פירות וביצים בלבד], ויש לדון ליישב הנ"ל עם הנוסח האחר בהנהגת רבי משה ברבי יקותיאל בהרקח (תשעה באב שיב): "אבל ר' משה בר' יקותיאל נוהג בשפירא ומקובל מאבא כי בסעודה המפסיק אין מברך בזימון ואין אומר נחמינו ולא רצה והחליצנו כי אם מיסב על השלחן", ע"כ, ששמע שבירכו ברכת המזון אך לא בירך בזימון<sup>כח</sup> כמנהג בסעודה המפסקת בחול שאין מברך בזימון<sup>כט</sup>.

כח. אלא אם כן נאמר שאכלו סעודה שלישית קודם מנחה ובסעודה המפסקת לא אמרו רצה, אבל גם זה חידוש, שאף שאין כאן סעודה המעכבת תיקון חכמים הוא לומר רצה ולהזכיר שבת.

כט. בפסקי רי"ד מסכת ברכות דף מח ע"ב: "ורבינו חננאל ורבינו יצחק פאסי זצ"ל מפרשין שמתחיל בנחמינו ומסיים מנחם ישראל' ובונה ירושלם, אבל המורה פירש בניין ירושלם קרי נחמה כל היכי דמתחיל בין רחם בין נחמינו. ואינו נראה לי, דהא זמני טובא מדכר בונה ירושלם בהליכתו ואינו קורא לה ברכת נחמה, ש"מ דהכא דווקא קאמ' שזכיר נחמה בשבת, שמתוך שבשבת הוא מעין העולם הבא ליש' אנו מזכירין שינחמינו השם בנחמת ירושלם, שתה' מנוחתינו שלימה".

ל. אלא שיש עניין להחמיר בכל מוצאי שבת לברך ברכת המזון מבעוד יום מחמת דעת הרא"ש (פסחים פרק י סימן ז) הסובר שאין מקום להזכרת שבת במוצאי שבת.

לא. ובספר הפרנס סימן ערה (הובא לעיל הערה כז) כתב שאחר מנחה אם חפץ אוכל רק ביצים ופירות, ושוב תחילת סימן רעו בעודו מתעסק בעניין תשעה באב שחל במוצאי שבת כתב שאין מזמן בסעודה המפסקת, ולא נתבאר הרי אינו אוכל פת בסעודה המפסקת והאם מביא דין סעודה המפסקת בחול, ודוחק שכוונתו לסעודה שלישית שאוכל קודם מנחה.

לב. כמובא בקדמונים הגהות מיימוניות הלכות תעניות פרק ה אות ל הנהיגו רבותינו וכ"כ רב שרירא גאון שנהגו שלא

ובספר האגור (הלכות תשעה באב סימן תתל"ג) הביא מנהג הקדמונים להימנע מזימון כבר בליל ט"ב שחל בשבת אלו דבריו, הגדול רבינו יצחק בר יהודה ורבינו משלם ז"ל לא הזמינו בשבת בליל ט"ב באב אלא כל אחד יושב ומברך לעצמו.



### חומרת רבינו קלונימוס לישיב בסעודה המפסקת בדאבת נפש

והנה, רבינו קלונימוס שהתיר בשר ויין בסעודה המפסקת חידש איסור "ובלבד שיש לו לישיב בדאבת נפש שלא לנהוג בשמחה". ואפשר שדין זה הוא חלק מהמסורת מהגאונים שהביא<sup>1</sup>. ומכל מקום נלמד מכל זה שלא סבר שום חומרי תשעה באב שחל בשבת, שהרי לא אמר לישיב בדאבת נפש, כי אם בסעודה המפסקת ולא בשאר השבת, אף אם תשעה באב שחל בתוכה. וכל זה מסייע לעיקר שאין מקום לאבילות אף בצינעא בתשעה באב שחל בשבת.

ויש לדון הרבה בניהוג לישיב בדאבת נפש, ולא להיות בשמחה. והנה מקור המנהג הוא שראוי שיהג במה שאפשר בעניין סעודה המפסקת, ואם בשחל בחול תקנו חכמים ניהוג במעשה במיעוט תבשילין ואיסור בשר ויין, ובשבת אי אפשר להימנע מריבוי סעודה ובשר ויין מחמת כבוד השבת, אך מכל מקום יעשה מה שיכול ברוחו להיות בדאבת נפש ומניעת השמחה. והבין רבינו קלונימוס שזה אינו פוגע בכבוד שבת, שאין כאן מעשה והנהגה אלא שיחוש דאבת נפש.

והנה, אין להקשות ממה שהתלמוד לא הזכיר הוראה זו כי יתכן שאין כאן חיוב מדינא<sup>2</sup> אלא מנהג הגאונים<sup>3</sup>, ובפרט שאין כאן כמעט הוראה למעשה אלא בחובת הלכות, וזה דבר שלא שייך לצוותו. וכמו שבכל סעודה המפסקת ברור שיש לישיב בדאבת נפש מלבד דין המניעה מריבוי תבשילים ובשר ויין, אלא שחכמים צוו על המעשה ושאר המעשה ימשכו הלכות.

לזמן בג' בזה הסעודה אלא כל א' ישב לעצמו דכתיב ישב בדד וידום וכן נהגו ר"י ורבינו משולם לברך לעצמן כשאכלו עם ג' בני אדם ונכון הוא שלא ישבו ג' יחד כדי שלא יתחייבו בזימון ע"כ, ועיין בטור תקנ"ב. (לג). ולכאורה משמע שסובר שת"ב שחל בשבת יש בו מדינא ת"ב, אבל עדיין יש לתמוה שכתב רק על הלילה ולא על שאר סעודות.

לד. ודין זה הובא להלכה מגן אברהם סימן תקנב ס"ק יד, ובמשנה ברורה סימן תקנב ס"ק כ"ג והמגן אברהם הראה את מקורו מרקח ושבלי הלקט, שהם הביאו את תשובת רבינו קלונימוס לרבינו יקר.

לה. ומבואר ברקח סימן שיש שרבינו קלונימוס מחמיר היה בדיני אבילות תשעה באב וכתב בחומרא לשון דינא. וזה לשון הרקח: "אלו שאילות שאלתי אני יק"ר מן רבינו ר' קלונימוס מן רומי, מהיכן חייב אדם למנוע מלרחוץ קודם אב יום קודם ראש חדש או ראש חדש עצמו. והשיב חייב אדם למנוע מלרחוץ מר"ח אב ובראש חדש עצמו אסור משום שנא' חגה חדשה ושבתה. אבל קודם ר"ח מותר לרחוץ ביום. הנה לפנינו ששנה לשון איסור וחייב לדבר המותר מדינא דגמרא".

לו. ומכל מקום, פשטות התלמוד שאין שום חומרא בסעודה המפסקת. והנה ביאר בבגדי ישע סימן תקנב על ט"ז ס"ק ג': והנראה לי שחז"ל רצו שלא יהיה מצוה בשבת קדש וגם שלא יתענג יותר מדאי ולא יהיה בשמחה לכך עשו הכירא במלבושים וישב בדאבת נפש אבל באכילה ושתייה שהוא צער הגוף ויהיה לו עצבון ביותר בשבת קדש לכך לא גזרו בזה וק"ל. ושנה משנתו בסימן תקנ"ג על מגן אברהם ס"ק ז. והנה הרי הוא כנותן טעם לדברי חז"ל ותלי לא תניא בלא תניא, שהן מלבושי שבת הוא מנהג מאוחר והן הדין לישיב בדאבת נפש, וכל דבריו הוא נתינת טעם למנהגים ואפשר שזו כוונתו לפרש המנהג.



אך יש לדון האם יש כאן גם צד איסור, ואף שלא עושה שום מעשה, הרי מצווה להיות מעונג ובטוב לב בשבת, ואיך ישב בדאבת נפש. הגע בעצמך התירוהו בשתיית יין, המושך השמחה, ואיך ישתה יין ויטיב לבו בכל דבר ערב ונפשו עגומה עליו<sup>ל</sup>. וכיון שכן, צריך לדעת אם יש ללמוד מהשמטת הראשונים הרבים הוראת רבינו קלונימוס לרבינו יקר שאוסרים דאבת נפש בשבת, אך מאידך גיסא יש ללמוד מכל דיני אבילות בצניעא בשבת ולא מיבעיא לשיטות המחייבים אבילות בדברים שבצניעא שיש ללמוד שאין איסור בדאבת נפש, וכדברים שבצניעא הם. גם לחולקים הסוברים שאין דברים שבצניעא נוהג, אין זה אלא משום אבילות ישנה או שנדחה תענית ואבילות תשעה באב לגמרי ליום הראשון, אבל בעניין סעודה המפסקת שאין נדחה, אף אם הדינים של הסעודה המפסקת נדחים, מכל מקום הדברים שבצניעא של תולדת המעשים, כדאבת נפש, ראויים הם להיות לדברי הכל. וצריך תלמוד.



### לדון באיסור רחיצה מדינא מעת סעודה המפסקת אפילו בשבת לאוסרים רחיצה בחול

עוד יש לדון שהנה בתענית דף ל ע"א: "תניא אידך: כל שהוא משום תשעה באב - אסור לאכול בשר ואסור לשתות יין, ואסור לרחוץ. כל שאינו משום תשעה באב - מותר לאכול בשר ולשתות יין, ואסור לרחוץ. רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: כל שעה שמותר לאכול בשר מותר לרחוץ".

והרי"ף והרמב"ם והרא"ש פסקו להתיר רחיצה גם מזמן סעודה המפסקת, אמנם שיטת הרמב"ן<sup>ל</sup> וראשונים רבים לפסוק כפשטות דברי תנא קמא ולאסור רחיצה מהסעודה שהיא משום תשעה באב שבה אסור בבשר ויין וגם לרחוץ. והנה יש לדון לשיטת תנא קמא [כפירוש הרמב"ן, שכן היא פשוט דברי תנא קמא<sup>ל</sup>], בסעודה המפסקת בשבת שהוא מותר בבשר ויין משום שאין זה דברים שבצניעא ופוגם בכבוד השבת, האם נאסר ברחיצה, שהיא מוגדרת כדברים שבצניעא<sup>ל</sup>. ולכאורה יש מקום לאסור את הרחיצה מדינא לאוסרים ברחיצה מעת סעודה המפסקת בחול, ולשון התנא הוא כל שהוא משום תשעה באב - אסור לאכול בשר ואסור לשתות יין, ואסור לרחוץ. והרי סעודה זו היא משום תשעה באב, ואם התרנו לו בשר ויין מפני כבוד השבת, רחיצה, שהיא דברים שבצניעא, שאין סיבה להתיר מחמת כבוד השבת למה לא נאסור.

לז). וכן ברגיל בשירה ובזמרה האם יימנע מכך, ומאי שנא מבשר ויין. וכן התיר האגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן קיב). ויש שהתירו אף בסתם אבילות בשבת, שנאסר בדברים שבצניעא, להתיר זמירות.

לח). תורת האדם שער האבל - ענין אבילות ישנה.

לט). ולראב"ד יש שיטה חדשה, הובאה ברמב"ן ובראשונים.

מ). כמבואר בראשונים, עיין טור שו"ע י"ד סימן ת', וגבי תשעה באב שחל בשבת לאוסרים דברים שבצניעא בט"ז סימן תקנ"ד ס"ק ט' להחמיר שלא לרחוץ ידיו בחמין מפני שזה בכלל דברים שבצניעא (והובא במשנה ברורה שם ס"ק ל"ט).

וסתימת הראשונים כרמב"ן וסיעתו האוסרים רחיצה מעת סעודה המפסקת בחול, משמע שלא נאסר ברחיצה, אך לא נתברר הטעם.



### מפני מה התיר בשר ויין האם מניעה מבשר ויין מוגדר כדברים שבפרהסיא

והנה, בעיקר הדבר שמותר בשבת בסעודה המפסקת כסעודת שלמה בשעתו, יש לעיין הרבה, מי שאין לימודו בבשר ויין בסעודה שלישית, למה יהיה מותר בבשר ויין, הרי זה כדברים שבצינעא ולמה לא ינהג בשבת. ואף שאנן קיימא לן שעיקר תשעה באב לא נוהג בשבת ואף לגבי דברים שבצינעא, לגבי סעודה המפסקת, שאינו נדחה ליום הראשון אלא מפסיק בשבת לתענית שמתחילה במוצאי שבת, למה לא ינהג דין סעודה המפסקת בתבשיל אחד ובמניעה מבשר ויין<sup>21</sup>.

והנה, בספר שבולי הלקט (סדר תענית סימן רסו) בנמקן למה לא ינהג איסור דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת כתב: ועוד תניא ט' באב שחל להיות בשבת אוכל ומאכיל על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואפילו בסעודה המפסקת דלא חייל עליה אבילות דמשום דשבת הוא אידחיה ליה אבילות לגמרי. ואף על גב דאיכא למימר שאני אכילת בשר ושתיית יין דאין דברים שבצינעא, אבל תשמיש דהוי דברים שבצינעא נוהג, הא אשכחן באכילת בשר ושתיית יין חומר ואיסור גדול כדאיתא התם כל האוכל בשר ושותה יין בתשעה באב עליו הכתוב אומר ותהי עונותיהם על עצמותם. ואפילו הכי בשבת שרי דהואיל ואידחי אידחי לגמרי, ע"כ. והנה דבריו באים בשנים - תחילה תפס שמניעה מבשר ויין הם דברים שבצינעא, והוכיח מהיתר בשר ויין שתשעה באב נדחה לגמרי. ושוב טען שיש לדחות את הראיה שמניעה מבשר ויין הוא דבר שבפרהסיא, ועל זה השיב שאף שהוא דבר שבפרהסיא, כיון שבשר ויין בתשעה באב הוא דבר חמור מאוד היה ראוי להחמיר בו בשבת<sup>22</sup>. וכבר נתבאר שיש לדון שמניעת בשר ויין בסעודה שלישית אינו דברים שבפרהסיא להרבה בני אדם<sup>23</sup>.

מא. ויש להוסיף עוד את טענת רבינו פרץ (שהובאה בארחות חיים חלק א הלכות תשעה באב), שבא להוכיח שלא נוהגים דברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת, אלו דבריו: ועוד דאם איתא דבדברים שבצינעא נוהג אפילו התענית תעשה, בשביל דהרבה בני אדם עושין תענית חלום בשבת והוי שפיר דברים שבצינעא, ומטעמים אלו אין לאסור הדבר לרבים עכ"ל הר"פ ז"ל. והנה אם תענית עצמה אינה אלא דברים שבצינעא, מניעה מבשר ויין גם אין נחשב לפרהסיא [ואף שיש לומר שאוכל ונמנע מבשר ויין גרוע מאינו אוכל כלל שאפשר לומר תענית חלום, הרבה מצדקי יש לפרש את המניעה מבשר ויין, ומכל מקום לגבי סעודה שלישית באין למוד בבשר ויין ברור שאין כאן פרהסיא, ובפרט שיכול לאכול בשר מליח ולשתות יין מגיתו], ובעיקר דברי רבינו פרץ עיין במקום אחר מה שיש לשון הרבה בדבריו.

מב. ודברי השבלי הלקט כאן מחודשים, שאם דבר פרהסיא הוא אפילו חמור הרבה יש להתירו, כי אין אבילות בפרהסיא בשבת. ועוד מבואר בדברי השבלי הלקט שהבין שאיסור בשר ויין הוא חמור ממה שיאכל בתשעה באב שהרי אוכל בשבת תשעה באב, ולא בא לאסורו מחמת חומר האכילה, רק גבי חומר בשר ויין טען שהיה ראוי לאסור אף כי פרהסיא הם. ומתבאר עוד מדברי השבלי הלקט שהבין שאיסור בשר ויין הוא חומר בתשעה באב, לא בערב תשעה באב, ועיין להלן.

מג. אך קצת יש לדון שחכמים לא רצו ליתן לכל אחד מנהג אחר - הלמוד ביין ישתה, ושאנו רגיל יימנע, וכבר התירו לכולם לאכול כסעודת שלמה בשעתו.

גם רבינו אביגדור כהן צדק בתשובתו בשבלי הלקט (רס"ו) הלך לפי מסקנת השואל שאכילת כל צרכו זה דבר שבפרהסיא, ואלו דבריו" הואיל ואישתרי במילי דפרהסיא דאוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו אשתרי נמי במילי דצניעא.

ויש לדון בפתיחת דברי השבלי הלקט שתפס שבשר ויין כדברים שבצניעא, והוכיח מהיתר בשר ויין בשבת שתשעה באב נדחה לגמרי. איך הונח לו, ומה עם היתר בשר ויין בסעודה המפסקת, הרי רק תשעה באב נדחה אבל סעודה המפסקת אינה נדחית. ואם הותר בשר ויין בכל השבת כי תשעה באב נדחה לגמרי, ייאסר מדיני סעודה המפסקת, ואין כאן דבר שבפרהסיא.

[וגבי אונן כתב ברבינו יונה (על הרי"ף מסכת ברכות דף י ע"ב): "ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין, לא קאמר וחייב לאכול בשר ולשתות יין, דכיון שהוא מתכוין למצוה אם ירצה יאכל ואם לא ירצה לא יאכל שאינו חובה על האדם שיאכל בשר וישתה יין בשבת, שהרי אמרו (שבח ד' ק"ח א) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, הלכך בכל דבר שהוא מצוה חייב לעשותו בשבת אבל זה רשות הוא אם ירצה יאכל בשר וישתה יין ואם לא ירצה יניח". ופסקו הרמ"א ביורה דעה (סימן שמא סעיף א): "ובשבת ויו"ט אוכל בשר ושותה יין", והוסיף הרמ"א: "אם ירצה (רבינו יונה פ' מי שמתו)". ולפי זה יש לדון אם כן למה לא ימנע בשבת בסעודה המפסקת, וכבר רמז לקושיא זו במגן אברהם (סימן תרצו ס"ק טו בסוף דבריו בסוגריים), וביאר שמניעה משום אבילות אסורה. ולפי זה צריך לדחוק שמניעת האכל מבשר ויין שהתירו באונן דווקא אסאינה מחמת האבילות, זה לשון המגן אברהם: "ועוד קשה דב"ד סי' שמ"א פסק דאפי' בשבת אם ירצה שלא לאכול בשר הרשות בידו וכמ"ש תר"י וז"ל שאינו מחוייב שיאכל בשר ויין וכו' ומה שאסרו בחול היינו משום שאם ימשך אחר תענוגי' יתבטל מקבורת המת עכ"ל (ועסי' תקנ"ב ס"י דכשנמנע משום אבילות אסור)", ע"כ. ועיין עוד בהגהות מעשה רוקח].

גם בשבת פסקו ביו"ד שמ"א על פי הירושלמי לאסור באופן שמחשיך על התחום בכל דיני אונן, ומשמע אף בבשר ויין, וכן ביום טוב שקובר על ידי עממין [רק אם נדון לחלק בין דיני אונן לשיטות שהאיסורים של האונן לצורך קבורת המת, אך מאידך עיין בשיטת הגר"ז שהצמיד את איסורי סעודה המפסקת לדיני אונן לגמרי, ואם כן היה לנו להשוות את דיני סעודה המפסקת לדיני אונן שמחשיך על התחום ולאסור בבשר ויין, ויל"ד].

ושמא יש לדון לומר שחכמים התירו בשבת כסעודת שלמה בשעתו, אף שמניעה מבשר ויין וריבוי תבשילים זה דברים שבצניעא. ואדרבה יש לומר שמדיני האבילות אין מניעה מבשר ויין, או כמו שביאר השבלי הלקט שתשעה באב נדחה לגמרי, או כסברת הגר"ז שאין איסור בשר ויין מדיני האבילות. וכל מה שנוותר בשבת לדון על איסור בשר ויין זה מדין סעודה המפסקת. ואף שאין קיום דיני סעודה המפסקת, במניעה מבשר ויין וריבוי תבשילים הוא דבר שבפרהסיא, חז"ל התירו לו לאכול כפי רצונו וחפצו מפני כבוד ועונג השבת.

ולפי זה נמצא שחכמים לא קבעו דיני סעודה מפסקת כלל בשבת. ויש לדון עוד לפי זה שגם לא ייאסר ברחיצה [אליבא דתנא קמא ולפסק הרמב"ן] אף אם המניעה מרחיצה היא דברים שבצניעא, כי כבוד השבת ועינוגו עדיף על דיני סעודה המפסקת. גם יש לדון הרבה בדינו של

רבינו קלונימוס שכתב שיש לישב בסעודה המפסקת בשבת בדאבת נפש, שאם נאמר שחכמים העדיפו כבוד שבת על כל עניין סעודה המפסקת. אם כן עדיף שיהיה ברוח נדיבה ולא בדאבת נפש, אף שרק במסותרים תבכה נפשו.



### האם רב עמרם גאון בשיטת המחמירים

כתב ספר המנהיג (הלכות תשעה באב עמוד רצב): "ומה שכתב רב עמרם ט' באב שחל להיות בשבת שדוחין אותו למחרתו<sup>מ</sup>, או שחל במוצאי שבת דאכול כסעודת שלמה כו' ובסעודה המפסיק בה אם רצה לאכול בשר מליח ולשתות יין מגיתו הרשות בידו<sup>נ</sup>", אין נראה דהא בחול נמי אף בסעודה המפסקת מתיר בגמרא לאכול בשר מליח שעבר זמן השלמים ולשתות יין מגיתו. אב"ן<sup>י</sup>.

הנה הבין המנהיג בדברי רב עמרם גאון שהוא אוחז כשיטת הגאונים רב נטרונאי ורב שר שלום האוסרים בשר ויין בסעודה המפסקת בשבת, ולפיכך השיב על דבריו שבלאו הכי בכל סעודה המפסקת מותר בבשר מליח ויין מגתו. ולכאורה יש מקום לומר שמה שסיים רב עמרם ובהיא סעודתא דמפסיק בו אם רצה לאכול בשר מליח ולשתות יין מגתו, הרשות בידו. הוא חוזר לעיקר דיני סעודה המפסקת בחול, ולא נסוב כלל על סעודה המפסקת בשבת.

וכך משמע בגוף דברי רב עמרם, שכתב: "והלכתא ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל אדם ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה המלך בשעתו, ובהיא סעודתא דמפסיק בו אם רצה לאכול בשר מליח ולשתות יין מגתו, הרשות בידו", ע"כ. והנה דיבר על ערב תשעה באב שחל בשבת [וכולל גם תשעה באב שחל בשבת, ולדברי רב עמרם שהובאו בהמנהיג דיבר על ערב תשעה באב שחל בשבת וגם על תשעה באב שחל בשבת], ועל זאת כתב שאוכל כסעודת שלמה בשעתו, וברור שאין המכוון לכל הסעודות מלבד סעודה המפסקת, שהרי באלו מותר גם בחול. ועל כרחק דיבר על סעודה המפסקת, וכיון שהתיר כסעודת שלמה הרי התיר יין ישן וסתם בשר<sup>מ</sup>. ומסתבר כנתבאר, שהיתר יין מגיתו ובשר מליח הוא על כל סעודה מפסקת בחול, למרות שהיה לו לרב עמרם לקבוע את הדין מקודם, מכל מקום כך עדיף לפרש ולא יתכן לומר שדברי רב עמרם מוקשים מכמה צדדים, גם העלים את היתר הגמרא ביין מגיתו ובשר מליח בכל סעודה המפסקת. ועוד הביא את ההיתר במקום שבלאו הכי מותר, וגם כנתבאר שדברי רב עמרם מורים שמותר בשבת בסעודה שמפסיק בה כסעודת שלמה, הכולל סתם יין ובשר.

(מד). בדברי רב עמרם לפנינו לא הוזכר כלל תשעה באב שחל בשבת, כי אם ערב תשעה באב שחל בשבת.

(מה). עד כאן דברי רב עמרם גאון, ומכאן ואילך פירכת המנהיג.

(מו). והנה כתב בשו"ת מהרש"ל (סימן ל) נראה אותן שאוכלין מעדנים בערב ט' באב בכמה מיני טיגונים לרוב התבשילין כאילו הוה סעודת שלמה אלא שאין אוכלין בשר ושותין יין בודאי הוה בכלל בטן רשעים, ע"כ, ומכל מקום אין זה שולל את עיקרן של דברים שבא ההיתר לאכילה כסעודת שלמה, ההיתר כולל אף בשר ויין. ואדרבה נלמד מיסוד דברי המהרש"ל שאם באים לאסור כסעודת שלמה ראוי לאסור כל ריבוי שהוא. ואם כן דוחק לפרש בדברי רב עמרם שהתיר כסעודת שלמה אבל ללא בשר ויין, שאם סוף דבר בא היתר ריבוי הסעודה נתינה לגמרי אף בבשר ויין.

### גם מדברי המחמירים יש ללמוד שאין חילוק בין תשעה באב לערב תשעה באב

והנה, גם בדברי רב שר שלום ורב נטרונאי שהחמירו בבשר ויין כשחל בשבת, לא החמירו אלא בסעודה המפסקת, אבל בשאר סעודות אפילו חל תשעה באב בשבת לא החמירו כלל. ויש ללמוד מדבריהם שאין שום חומר בתשעה באב שחל בשבת מחמת התשעה באב, הואיל ונדחה התענית לראשון, וכל הנידון להחמיר הוא רק בסעודה המפסקת שהרי באמת היא הסעודה שמפסיק בינה לתענית [אך יש לדון לפי דברי הגרי"ז שאיסור בשר ויין הוא רק משום אנינות, ולכן אין נידון להחמיר בתשעה באב עצמו, אך לפשוטם של דברים שאין קולא יתירה בבשר ויין בתשעה באב עצמו יותר מסעודה המפסקת שוב ממילא מוכח כנתבאר, שסוברים הגאונים שאין מקום חומרא בתשעה באב שחל בשבת מחמת התשעה באב, אלא רק בסעודה המפסקת].

והנה יש קצת מקום לדחות על פי דברי הראב"ה, שהתקשה למחמירים בסעודה המפסקת הרי הוא פוגע בסעודה השלישית המחויבת מדין השבת [והנה יש ליישב בפשיטות את דברי הגאונים, שאין ביטול הסעודה בכך, שהרי הוא אוכל אף שאינו מעלה כל צרכו. וזה לא ניחא ליה לראב"ה, שמכל מקום יש כאן פגם שאינו מכבד את השבת בסעודה ככל אשר יחפוץ, ואינו ראוי לנהוג להחמיר בסעודה המפסקת כשפוגעים בכך בכבוד השבת]. וביאר הראב"ה<sup>12</sup>: "ושלש סעודות השבת יכול לקיים קודם סעודה המפסקת", ע"כ. ונמצא לדברי הראב"ה שכל החומרא המותרת בסעודה המפסקת זה רק למי שאוכל שלוש סעודות כהלכתן מקודם, אזי רשאי להחמיר בסעודה המפסקת. ולפי זה, ממילא אין מקום לשאול למה לא יחמירו הגאונים בתשעה באב שחל בשבת בכל הסעודות להימנע מבשר ויין, כי אף בסעודה המפסקת לא התירו הגאונים אלא לאחר שכיבד את השבת בשלוש סעודות כהלכתן. אך מסתימת הגאונים שסתמו את המנהג להימנע מבשר ויין בסעודה המפסקת, משמע אפילו זו היא סעודתו השלישית, ואף על פי כן רשאי להימנע מבשר ויין משום סעודה המפסקת. וגם לדבריהם עדיין יש לדון שמניעת בשר ויין מסעודה שלישית אינה דומה למי שנמנע כל סעודות השבת מבשר ויין, ולאידך גיסא יש לומר שכל מה שאמר הראב"ה שיכול לאכול שלוש סעודות קודם סעודה המפסקת, לא הוצרך לכך אלא למי שנוהג בבשר או ביין בסעודה שלישית, וכאן יימנע מכבוד שבת מחמת חומרת האבילות, אבל במי שבלאו הכי אינו אוכל בשר ויין בסעודה שלישית, יכול להחמיר במניעת בשר ויין גם בסעודה שלישית.



### בדברי הבית יוסף שיש צד יותר להקל בסעודה המפסקת של תענית נדחה

והנה, בבית יוסף (אורח חיים סימן תקנב) כתב: "כתב רב שר שלום (הלכות פסוקות סי' קצב) תשעה באב שחל להיות ביום ראשון או בשבת ונדחה ליום ראשון שפיר דמי למיכל בישראל וכו' ואפילו בשבת אין אנו אוכלין בשר ושותין יין. ולישנא דאפילו דנקט, אפשר דהכי קאמר לא מיבעיא כשחל להיות באחד בשבת דהשתא התענית קבוע בזמנו וחמיר טובא, אלא אפילו כשחל להיות בשבת ונדחה דהשתא כיון שאין התענית קבוע בזמנו לא חמיר כולי האי דביום השבת שהוא

(מז). הובא במרדכי תענית תרלח ובטור תקנ"ב.

זמנו אינו חל כלל אפילו הכי אין אנו אוכלין בשר ושותין יין בסעודה המפסקת. ואפשר דהאי ואפילו אינו מדויק והוי כאילו כתוב ואף בשבת אין אנו אוכלין בשר ושותין יין בסעודה המפסקת וכך מצאתי בסמ"ק (ס' צו עמ' ס בהגהות הר"ף אות יז) וזה לשונו, אבל אנו אין אנו רגילין בכך ואף בשבת אין אנו אוכלים בשר ושותין יין בסעודה המפסקת."

ומבואר שהיה צד בבית יוסף לבאר בדברי רב שר שלום שאוחז שני דברים - האחד שבשבת אין שום חומרי תשעה באב [וזה כשיטת רוב הראשונים החולקים על האור זרוע, וכפסק הבית יוסף שאין נוהג דברים שבצינעא], והשנית שתענית נדחה קל הוא, ולפיכך היה צד להקל גם בדיני סעודה המפסקת שלו. והנה, בדין הראשון שלמד הבית יוסף זה כנתבאר, אבל בחידושו השני שתענית נדחה קל הוא כבר נתבאר באורך שדבר מחודש הוא<sup>מ</sup>, ועיקרו במעשה דרבינו יעב"ץ, ולבית יוסף הייתה סברא פשוטה שתענית נדחה קל יותר, וכבר דחה הבית יוסף עצמו את ביאורו בדברי רב שר שלום גאון.



### השגת הראשונים על המחמירים

והטור השיג על המחמירים מלאכול בשר ויין בסעודת המפסקת: "ונראה לי דכיון שנמנע מלאכול בשר ולשתות יין משום אבל הוא אסור, כדמוכח במ"ק דכל דבר שניכר בו שעושה אותו משום אבל אסור לעשותו בשבת, וא"א הרא"ש ז"ל היה נוהג לאכול בשר ולשתות יין".

הנה, השגת הטור היא אף לסוברים שנוהגת אבילות בדברים שבצינעא בתשעה באב שחל בשבת, מכל מקום הימנעות מבשר ויין מוגדרת כאבילות בפרהסיא, האסורה לדברי הכל.

ורבי אליעזר ממיץ תמה הרבה על המנהג שבא לאשכנז להחמיר בבשר ויין בסעודה המפסקת ואלו הדברים. במדרכי מסכת תענית הלכות תשעה באב רמז תרלז (הובא בספר האגור הלכות תשעה באב סימן תתנו): "בספר החכמה רבינו ברוך ממגנצ"א כתב בשם ר"א ממיץ ראיתי מנהגים שלא ישרו בעיני, אומר אני חדשים מקרוב באו ולא שערום רבותינו הראשונים אשר מימיהם אנו שותים ומפיהם אנו חיים, ואומר מקצתם ראיתי נוהגין בט"ב שחל להיות בשבת או ערב ט"ב שחל להיות בשבת שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בסעודה המפסקת ונוהגים סימני אבילות ושנו חכמים אוכל בשר ושותה יין ומעלה כו".

הנה, בכלל דברי רבי אליעזר ממיץ תמיהת הטור שטען ונוהגים סימני אבילות, והוסיף לתמוך דבריו מדברי הברייטא ושנו חכמים אוכל בשר ושותה יין ומעלה כו<sup>מט</sup>. והנה, כלפי הטענה מגוף דברי הברייטא כבר נתבארה דעת המחמירים, שהמה מפרשים שאינו חייב להימנע מבשר ויין אבל יכול שלא לאכול בשר ולשתות יין וכך ראוי לנהוג. אמנם יש לדון עוד להוכיח מדברי הברייטא שאם מותר להימנע מבשר ויין בשבת ואין כאן משום אבילות האסורה, למה התירו חכמים לאכול כל צרכו ולעלות על שולחנו כסעודת שלמה, שיעמידו את דין סעודה

מח. בהאוצר גליון ל"א שנת תשע"ט.

מט. וכן הביא בהגהות רבינו פרץ על ספר מצוות קטן (מצוה צו): ויש מי שסובר שאין להחמיר בדבר זה שלא לזלזל בכבוד שבת דכי קתני ומעלה על שולחנו וכו'. ודאי בסעודה המפסקת קתני.

המפסקת על תילו כמו בכל ערב תשעה באב. וכיון שהתירו חכמים לאכול כל צרכו על כרחך שאסור לו להימנע מחמת תשעה באב מאכילה ושתיה [וקשה לחלק לשיטת המחמירים בין קביעת מנהג להימנע מחמת תשעה באב לקביעת דין להימנע מחמת תשעה באב. ואם חכמים ראו שאין לקבוע את הדין מחמת תשעה באב, הוא הדין שאין לקבוע איסור אפילו מחמת מנהג. ולשון התוספתא ואין מונע מעצמו כלום, משמע שאסור למנוע עצמו מכלום. וגם זה קשה על המחמירים, אך יתכן לפרש שאין צריך להימנע מכלום].

ומנהג המחמירים באשכנז שיצא נגדו רבי אליעזר ממיץ הובא ברקח שכך המנהג בשפירא וכתב שעל אף שהמנהג תמוה אין להרהר אחריו. וזו עדות הרקח (הלכות תשעה באב סימן שיא): "וזה המנהג ראיתי בשפירא בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה או ערב ט' באב להיות בתוכה. בסעודה המפסקת אינם אוכלין בשר כל עיקר. כי אם ביצים ופירות ויושבין על השלחן מפני כבוד השבת. אבל בשאר ימות החול אפילו ביצים אינן אוכלים הפרושים כי אם לחם צר ומים לחץ ויושבין כאבל בין תנור לכירים. ונוהגים לומר צדקתך במנחה, והיה פליאה בעיני אבל אין להרהר אחריהם כי כולו מחמדים". ובתחילת הדברים הביא הרקח את מנהגי רבני אשכנז בדיני סעודה המפסקת בשבת<sup>1</sup> שמשמע שלא אכלו בשר ויין בסעודה המפסקת.



### היה צד לאסור בשבת בשר ויין מחמת המנהג לא לאכול בשר ויין מראש חודש

כתב בפסקי ריא"ז (תענית פרק ד - בשלושה פרקים אות יב): "ערב תשעה באב או תשעה באב עצמו שחל להיות בשבת, אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואפי' בסעודה המפסקת בה מפני כבוד השבת. וכן נראה בעיניי על המנהג שאנו נוהגין שלא לקיים המנהג זה בשבת, שאין המנהג חמור מן האיסור, והכל נדחה מפני כבוד השבת, שאין אדם רשאי למעט כבוד השבת כמבואר בקונטרס הראיות".

הנה הריא"ז רמז לדיון נוסף בעניין אכילת בשר ויין בשבת, אחר המנהג לא לאכול בשר ויין מי"ז בתמוז או מראש חודש אב, היו כאלו שסברו שכך ראוי לנהוג גם בשבתות, והריא"ז בא להוכיח שאין לנהוג כן בשבת. וראייתו היא שאם דין סעודה המפסקת שאסור לאכול בה בשר ויין נדחה מפני כבוד השבת, קל וחומר שאין מקום להחמיר מחמת המנהג [ולא סבירא ליה לריא"ז נימוק הראבי"ה בשיטת המחמירים, הסוברים שאין איסור לאכול בשר, אבל רשאי להחמיר]. גם רבינו אביגדור כהן צדק (בשבלי הלקט סימן רס"ו) שאסר להימנע מבשר ויין בשבת הוסיף לטעון כנגד המחמירים מחמת המנהג, ואלו דבריו: "וגם הפרושים הנוהרים מלאכול בשר ולשתות יין מי"ז בתמוז עד ט' באב אין להם מלהמנע מלאכול בשר בשבתות שהן חלין בינתיים. ואם עשו כן יצא שכרן בהפסדן".

ומקור המנהג להחמיר לא לאכול בשר ויין בשבתות מחמת המנהג לא לאכול בשר מראש חודש [או מי"ז בתמוז] מקורו בדברי רב האי גאון, הביאו המנהיג אחרי שהביא את דברי רב נטרונאי האוסר בשר ויין בסעודה המפסקת בשבת, ודחה המנהיג את דברי רב נטרונאי: "וכתב

(ג). הובאו הדברים לעיל.

רב היי ז"ל והני מילי במקום שנהגו שלא לפרוש מבשר ויין מר"ח ועד התענית, אבל במקום שנהגו לפרוש מבשר ויין מר"ח ועד התענית יעשו כמנהגם". ונראה מדברי המנהיג שלמרות ששלל את דברי רב נטרונאי האוסר בשר ויין בסעודה המפסקת בשבת, מחמת דברי הברייתא המתירה במפורש, מכל מקום הניח לדברי רב האי שהתיר לנוהגים באיסור אכילת בשר מראש חודש לכלול גם את השבתות באיסור. ואפשר שהבין שרב נטרונאי אוסר מדינא, ועל זה השיב שמדינא וודאי מותר, אבל אינו סובר שיש לאסור הנמנע מחמת מנהג. ולמבואר שכל דברי רב נטרונאי ורב שר שלום גאון אינם מחמת מנהג, אם כן המנהיג יכול לקבל חומרתם, אבל הריא"ז ורבינו אביגדור סוברים שאסור להימנע מבשר ויין, מחמת כבוד השבת.



### רב נטרונאי גאון שאסר לאכול בשר ויין בסעודה המפסקת התיר להתענות בשבת ובשני של ר"ה

כתב המנהיג (הלכות ראש השנה עמוד שג): "וכן כתב רב נטרונאי, בי"ט הראשון שלר"ה אין להתענות כד מן התורה הוא, אבל ביום שיני ובשבת [יכול] להתענות".

ותמה המנהיג על דברי רב נטרונאי גאון: "ואין נראה לי כי הוא סותר דבריו, שגם השבת מן התורה דכתיב ביה וקראת לשבת עונג, וחמור מי"ט לגבי אוכל נפש, ועוד י"ט שיני ספק מן התורה הוא ויש בו להחמיר כראשון, דשלחו מתם הזהרו במנהג כו' בריש י"ט ולא הקלו בו אלא לעניין מת ובמקום בני תורה, אבל שלא במקום בני תורה [לא] כדאמ' בשבת פ' תולין. אב"ן".

ויש ליישב את שיטת רב נטרונאי גבי שבת, שאף שאיסור שבת חמור גבי מלאכות, מכל מקום גבי תענית של תשובה ומניעת העונג יום טוב חמור יותר. ויתכן שרב נטרונאי שהתיר להחמיר בסעודה המפסקת בשבת באיסור בשר ויין, לשיטתו בהיתר תענית של תשובה בשבת, שאף שחכמים לא קבעו תענית ואיסור בשר ויין בשבת, מכל מקום רשאי להחמיר בדבר.

והנה, רב האי גאון השיב על המתירים להתענות תענית של תשובה בשבת, מברייתא דידן שתשעה באב או ערב תשעה באב שחל בשבת מעלה על שולחנו כסעודת שלמה. ואלו דברי רב האי גאון [המובאים בהמשך דברי המנהיג]: "אבל דברי רבינו היי הם הנראים לעינים, שכתב כך, ולהתענות בשני י"ט שלר"ה, ובשבת שבין ראש השנה לכפור אסור שהרי פרנסי הדור הראשונים אמרו לישראל בר"ה אכלו משמנים ושתו ממתקים כו'. וכן בשבת שובה אין להתענות שהרי שבת ט' באב או ערב אוכל ושותה כסעודת שלמה המלך בשעתו ודחו התענית לכבוד השבת ואף בערב שבת אי בעיית לן אם מתענה ומשלים, כ"ש שבתות אחרונות דלא דחינן משום תענית דרשות לעשות תשובה"<sup>א</sup>, ע"כ. והנה רב נטרונאי גאון לשיטתו, שאף בשבת שחל תשעה

נא). המשך דברי רב האי: "ולא אמרו חכמים [ברכות ל"א ע"ב] לדחות עונג שבת אלא להתענות תענית חלום משום צערא דגופא דאין לך עונג גדול מזה שקורע' לו גזר דינו, ואפעפ"כ אמרו ליתב תעניתא על תעניתא, ודרשו י' בהמצאו לאו בתענית' תלייא מילת', וי' ימי תשובה איקרו, י' ימי צום לא איקרו, וכל מי שאינו רוצה להתענות בהן אין כופין אותו אלא בתענית הכתובה על פי התורה ועל פי הקבלה, וכ"ש בשבת, דאמרינן בפסחים [ס"ח ע"ב] פ' (מקום שנהגו) [אלו



באב התיר להימנע בסעודה המפסקת מבשר ויין, ושמא מחלק רב נטרונאי בין לקבוע תענית לבין לנהוג תענית [ועיין לעיל, שעיקר החילוק תמוה טובא].

ויש לומר שאין ללמוד להשוות את דברי רב נטרונאי בהיתר תענית בשבת שבועשרת ימי תשובה, להיתר מניעה מבשר ויין בסעודה מפסקת בשבת, כי מצד הדין יש היתר גדול בתענית בשבת בעשרת ימי תשובה יותר מסעודה המפסקת בשבת, והוא הטעם שרמזו רב האי בדחייתו למתירים שהתירו תענית חלום בשבת שעונג הוא לו, וכיש חומר שהמתירים ראו בתענית בעשרת ימי תשובה כאש לנעורת להטבת גזר דינו. מה שאין כן בסעודה המפסקת, אחרי שבשר ויין מותרים מן הדין מפני מה יוכל להחמיר על עצמו. ומאידך גיסא יש קולא במניעה מבשר ויין בשבת, כי סוף דבר אינו מתענה לגמרי כמו בשבת שבימי תשובה.

אמנם בעיקר הסברא לדמות תענית בשבת בימי תשובה לתענית חלום דחה רב האי, שאין תיקונו והטבתו של גזר דין בתענית אלא בתשובה [ומנהג ספרד לנהוג כבימי תשובה גם בשבת עשרת ימי תשובה<sup>2</sup>, וכלשון רב האי [בהערה לעיל] ו'י' ימי תשובה איקרו, י' ימי צום לא איקרו].

והנה בספר המנהיג אחר שהביא דברי רב נטרונאי במנהגם באיסור בשר ויין בסעודה המפסקת בשבת, הביא את דברי רב האי גאון: "וכת' רב היי ז"ל והני מילי במקום שנהגו שלא לפרוש מבשר ויין מר"ח ועד התענית, אבל במקום שנהגו לפרוש מבשר ויין מר"ח ועד התענית יעשו כמנהגם", הנה התיר לא לאכול בשר ויין מחמת המנהג, אבל אסר לנהוג תענית גמורה בשבת ויום טוב.

וכרגע לא נמצא המקור של כלל דברי רב האי, ולפי איך שהביאו המנהיג על דברי רב נטרונאי נראה שהביאו על אכילת בשר ויין בשבתות, וצריך בירור, ויש רמז בדברי המאירי (תענית דף ל ע"ב) שרב האי גאון אוסר ביין בסעודה המפסקת, אלו דבריו: "והוא שמגאוני

דברים] הכל מודים בשבת דבעי לכם וקראת לשבת עונג", ע"כ, ועיין עוד בתשובות הגאונים - שערי תשובה סימן סד. נב). טור אורח חיים סימן תרב: "ונוהגין בספרד שגם בשבת מרבין לומר סליחות ותחנונים ואני תמיה על מנהגם שהרי אין מריעין בשבת ואיכא מ"ד הרעה בפה פ' לומר העניות והם אומרים עניות ותחנונים ובאשכנז אין נוהגין כן", ובבית יוסף יישב מנהג ספרד: "נראה ליתן טעם למנהגם שהם סוברים דהלכה כמאן דאמר (תענית יט.) מתריעין בשבת על עיר שהקיפוה גוים או שטפוה נהר לפי שהוא דבר נחוץ וכמו שפסק (הרמב"ם הל' שבת פ"ב הכ"ד, פ"ל ה"ב, הל' תעניות פ"א ה') וכתבו רבינו בסימן תקע"ו (רצד). וכיון דבעשרת ימי תשובה התפלה נשמעת יותר מבימים אחרים וגם באותן הימים האדם מוכן להיות נגמר דינו ביום הכפורים אין לך דבר נחוץ יותר מזה, ומכל מקום עכשיו אין העולם נהוג לומר סליחות ותחנונים בשבת זה כלל".

נג). ובעיקר המנהג שהזכיר רב האי שיש מקומות שנהגו שלא לאכול בשר ויין מראש חודש, יש להשלים את דברי רב האי עם תשובתו הנוספת שהובאה במנהיג (הלכות תשעה באב עמוד רפו רפח): "וכתב רב היי ז"ל אף על גב דאמרין בירושלמי דתענית [פ"א ה"ו] ודפסחי' [פ"ד ה"א] מקום שנהגו א"ר זעירא נשייא דנהיג דלא למשתא חמרא ודלא למיכל בשרא מן דאב לעיל עד אפוקי תעניתא מנהגא שבו פסקה אבן השתייה, מה טעם כי השתות יחרסון, מנהג כל ישראל דלא למשחט מריש ירחא דאב כי אם בט' באב מו' שעות ולמעלה, לפי שעד היום נמנעו מלשחוט שלא יבוא לאכול מהם, וביום התענית שאין אדם אוכל אין לגזור ולחוש, וכן מנהג בבבל". עיין עוד בתשובה בספר האשכול (אלבק) הלכות ראשי חודשים דף נ ע"א, והנה לנוסח הירושלמי המנהג לא לאכול בשר ולשתות יין היה מנהג הנשים, ועיין עוד ספר המנהגות לרבינו אשר מלוניל (עמוד 55), ובראב"ה (תענית תתפ"ב).

הראשונים" כתבו הואיל ופסקנו בפרק תפלת השחר מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ומבדיל על הכוס אף זה מבדיל בברכת המזון של סעודתו, אלא שאינו מברך על האור ועל הבשמים ולא על הגפן שהרי אין שם יין בסעודה המפסיק בה", ע"כ.



נד). הוא כינוי לרב האי גאון בלשון המאירי.

הרב אוריאל בנר

## **"יום שהותרו שבטים – פירוש דהיינו יו"ט"**

עשרים דרכים בביאור דברי תוס' על ט"ו באב

למדנו במשנה תענית כו ע"ב: "אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו", ובגמרא שם ל, ע"ב: "בשלמא יום הכפורים - משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות. אלא חמשה עשר באב מאי היא? - אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה". וכתבו התוספות: "יום שהותרו השבטים לבא זה בזה - פירוש דהיינו יו"ט". ונלאו המפרשים להבין מה כוונתם בדבריהם הקצרים\*. לפנינו תשעה עשר פירושים עם הערות מתבקשות בשולי הדברים.

החיד"א (שו"ת חיים שאל חלק א סימן נא) הביא ששה פירושים:



### **פירוש ראשון**

"ויראה דאפשר לפרש משום דיום טוב משמע דאסור בעשיית מלאכה וכמ"ש פ"ק דמגילה יום טוב שאסור בעשיית מלאכה ובתר הכי קאמר דמשתה ושמחה קבילו עליהו, ועשיית מלאכה לא קבילו דלא כתיב בקבלתם יום טוב. ואהא קשיא להו דט"ו באב אינו אסור בעשיית מלאכה לזה כתבו פירוש דהיינו יום טוב, כלומר דהלשון מושאל ואינו כ"ט דעלמא רק משום שהותרו שבטים ישמח ישראל ולרוב שמחתם קראוהו יום טוב וז"ש דהיינו יום טוב דזה לבד שהותרו זהו היום טוב ולית ביה איסור עשיית מלאכה וכן לאידך שינויי דמשנו בתר הכי היה להם שמחה גדולה".

לדבריו, עם ישראל, מתוך שמחתו, כינה ליום שם שאינו תואם לו באופן מהותי. בשו"ת בית מרדכי (א, מ"ד) באר לפי פירוש זה: "לפי זה ישנם שלשה סוגים של יום טוב; א. יום טוב של איסור עשיית מלאכה; ב. יום טוב של איסור הספד ותענית, והוא ראש חודש והימים הנזכרים במגילת תענית (ע' ראש השנה יט, א, ותענית יז, ב); ג. יום טוב של שמחה והודיה לה' על מאורע חשוב ומשמח. היום טוב של חמשה עשר באב הוא כ"יום טוב" ו"יומא טבא" הנזכרים במשנה, ברייתא וגמרא\*. במובן של יום טוב מסוג זה הועמד ט"ו באב בדרגה אחת עם יום הכיפורים.

א. הביא בדף על הדף על כך: "שמעתי מהגאון ר' צבי פסח פרנק זצ"ל שתוס' ארוך הוא כמו מכתב, אך תוס' קצר הוא כמו מברק, וצריך להתייגע בכוונתם".

ב. וסיים: "ועוד רחש לבי איזה דרכים אחרים ולא רציתי להאריך".

ג. והמשיך: ע' שבת קיט, ב: אמר אביי תיתי לי דכי חזינא לצורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן. יומא פ"ז, מ"ד: ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש. תענית פ"ג, מ"ח: מעשה שגורו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם חצות, אמר להם ר' טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב. קידושין לא, א: אמר רב יוסף מריש

אולם מבחינת יום טוב שאסורה בו עשיית מלאכה לא הועמד ט"ו באב על דרגה אחת עם יום הכיפורים... ט"ו באב נזכר אמנם במשנה כיום טוב יחד עם יום הכיפורים, אבל איש לא יאמר כי ט"ו באב הוא יום טוב כדרגת היום טוב של יום הכיפורים במובן המלא והמצומצם של המונח. מנקודת ראות זו ט"ו באב אינו יום טוב לא בלשון חכמים ולא בלשון בני אדם. ויש לזה נפ"מ: "והמסקנה להלכה למעשה היא: הנודר שלא לעשות איזה דבר או שלא לאכול בשר ולא לשתות יין רק בשבתות וימים טובים, ט"ו באב אינו נחשב כיום טוב לגבי הנדר".

גם בבני יששכר (מאמרי חודש תמוז - אב מאמר ד - בתולה במחול) פרש את שאלת הגמרא ותשובתה, וממילא גם את דברי התוספות, כמובנים על השם יו"ט: "והנראה דקושיית המקשה על מה שאמר התנא לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכפורים, הנה קרא התנא לאלו הימים יום טוב מה שלא נמצא כן בכל הימים הכתובים במגלת תענית (דלא קראו יום טוב) רק דלא למספד ודלא לאיתענאה, רק בח' ימי חנוכה אמרו שם במגילת תענית קבעו ועשו ימים טובים, הנה הוסיפו בש"ס [שבת כא ב] תיבות בהלל והודאה להורות מה שקראו ימים טובים לא לענין איסור מלאכה רק לענין הלל והודאה.. אבל ט"ו באב למה נקרא יום טוב הרי אין בו איסור מלאכה ואין בו הלל והודאה, וגם על יום הכפורים קשה דהגם שנאסר במלאכה וכתבי וירא מנוחה כי טוב [בראשית מט טו] עכ"ז מאי אולמיה משארי ימים טובים מה שאמרו בלשונם לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיום הכפורים דמשמע שיש בהם צד טיבותא ביתר שאת". לפי זה מתפרש פשט הגמרא: "וזהו שהקשו בלשונם, בשלמא יום הכפורים נוכל לתרץ שקראוהו בפרטות יום טוב יותר מכל המועדים משום דאית ביה טיבותא יתירתא דאית ביה סליחה.. יום שניתנו בו לוחות האחרונות דכתיב ביה [דברים ה טז] למען ייטב לך [אם כן ב] הטעמים הם דבר אחד, הואיל דניתנו בו לוחות האחרונות הוקבע ליום סליחה כמו שפירש"י) על כן נקרא יום הכפורים בפרטיות יום טוב, אלא ט"ו באב למה נקרא יום טוב, אמר רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים ליקח נשים זה מזה (וכתיב לא טוב היות האדם לבדו [בראשית ב ח]) וכתבי מצא אשה מצא טוב [משלי יח כב] על כן נקרא יום טוב", ונמצא ש"זהו שכתבו התוס' פירוש דהיינו יום טוב".

## פירוש שני

"ועוד אפשר לומר דכונת התוס' הוא לומר דאף למשתה ושמחה לא הוקבע ט"ו באב רק בשנה ראשונה אותו היום שהותרו עשאוהו י"ט למשתה ושמחה, ואח"כ היה זכרון בעלמא" וז"ש

הוא אמינא מאן דאמר לי הלכה כרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות, עבידנא יומא טבא לרבנן, דהא לא מפקידנא ועבידנא. מדות פ"ה, מ"ד: ויום טוב היו עושין שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן הכהן. ועוד.

ד). במשנה שכיר מועדים ט"ו באב הביא: "מצאתי ביד דוד שם בתענית שכתב דרבים נתחבטו בדברי התוס' הללו מה היתה כונתם, וכתב לפרש משום דבשלמא יוה"כ הוא בכל שנה יום טוב מצד עצמותו, אבל ט"ו באב אינו עכשיו יום טוב מצד עצמותו, אלא פעם אחת היה יום טוב לישראל ביום שהותרו השבטים לבא זה בזה, וזה שכתבו דהיינו יום טוב, כלומר מה שאמר רשב"ג לא היו ימים טובים כו' אין הכונה שבכל שנה הוא יום טוב ט"ו באב, כי מה טובתו לישראל, בשלמא יוה"כ ניחא, לזה כתבו פירוש דהיינו יום טוב, כלומר אותו ט"ו [באב] היה יום טוב לישראל, וע"ז כיון רשב"ג עכ"ד". הדברים דומים לפירוש זה של החיד"א, למעט היחס לזמן הזה, שלפי היד דוד אין בו אפילו "זכרון בעלמא".

דהיינו יום טוב כלומר יום שהותרו אותו היום היה י"ט שהרבו שמחה ומשתה דוקא בשנה ההיא".

הדברים מזכירים את דברי הנצי"ב בהעמק שאלה על האמור שם (שאלות דרב אחאי פרשת וישלח שאילתא כו): "שאילתא דמיחייבין דבית ישראל לאודויי ולשבוחי קמי שמיא בעידנ' דמתרחיש להו ניסא", שעיקר החיוב מן התורה הוא רק בשעה שאירע הנס, ולא ביום ההוא בכל שנה "ולא כמו שכתב הגאון וצדיק חת"ס דקביעת יום מועד על הנס לעולם מן התורה הוא, ומק"ו מגאולת מצרים".

בשו"ת רע"י שלזינגר (סימן שנ"א) הלך בדרך דומה, המבדילה בין אז להיום, אך הרחיב לבאר: "הנ"ל כי לשמחה מה זו עושה, דשמחה יש או מטעם סיבה או מטעם מסובב, למשל אם תשאל למה שמחים בפורים, אז צריך לפרש סיבה על הנס שאיתרמי בו, אמנם אם נראה שמחת נישואין, אז לא שואלים למה שמחים בו היום, הרי הסיבה לפנינו כי שמחת נישואין גרם, ולא יומא גרם. " לפי זה מתפרשת שאלת הגמרא בשלמא יו"כ יש סיבה לשמוח בו, אך ט"ו באב, מה סיבה יש בו, "ומה מתרץ אח"כ יום שהותרו וכו'... ובזה אינו מתורץ כי הסיבה אינו מכריע לומר לא היו ימים טובים... על כן בא התוספות ומפרש דהיינו יו"ט, פירוש הנישואין בעצמם הם היו"ט, כי בו ביום שהותרו נעשה ונקבע לשמחת נישואין, וזה היו"ט של הנישואין הרבים בעצמן, והסיבה להגדיל השמחה היה על הנישואין הכללים".

וחידד המהדיר שם: "רבנו מחדש דכל היו"ט של ט"ו באב הוא משום שנערכו בו נישואין הרבה... דאי משום טעמי הגמרא למה זה עדיף מפסח ופורים... ולמה לא עשו אותו יו"ט בתפילה, אלא ע"כ דרק אז היה יו"ט משום הנישואין, אבל בזמנינו הוא רק יומא דפגרא ואין אומרים בו תחנון".

ומוסיף אח"כ בגוף השו"ת: "... היה סיבה לעשות במחולות... רק בימיהם כי עדיין השבטים היו ניכרים, ע"כ הוצרכו מחולות, משא"כ לדידן אשר בלאו הכי אין ניכרים עוד השבטים, על כן אין עושים עוד נשואים כאלו בכרמים כמו בימיהם, דאל"כ צע"ג למה לא נעשה עוד כמנהג הראשון".



## **פירוש שלישי**

"א"נ אפשר דהתוספות אמתניתין קיימי דקתני שבהן בנות ירושלם וכו' ועל זה כתבו יום שהותרו שבטים. ואי קשיא דעל מה נקרא יום טוב אי הותרו שבטים, ולא אשכחן אלא דבנות ירושלם יוצאות וחולות, לזה כתבו פירוש דהיינו י"ט, כלומר זהו הי"ט דבנות ירושלם וכו' ומשום שמחה זו נקרא י"ט ומאי דבנות יוצאות ביום זה משום שהותרו שבטים וכן אינך".

כלומר, המשנה אמרה ימים טובים ותיארה מה עושים בהם, יוצאים לכרמים, הגמרא שאלה מה הסיבה וענתה הותרו שבטים. אך עדין צ"ב הפער בין שם יו"ט לבין ההנהגה המסוימת, ועל

(ה). לפי דבריו בפירוש זה, נראה שלפירוש הקודם היום הוקבע למשתה ושמחה, אך זה אינו בדיוקא, שכן אף ששם חילק בין מלאכה למשתה ושמחה, בסוף משמע שגם משתה ושמחה אין בו כגדר ממשי.

כך אומרים תוס' שאכן הנהגה זו בלבד היא שנותנת ליום את כינויו, יו"ט, ואין בו יותר ממנה [וסיבת ההנהגה המשמחת היא שהותרו וכו']. נעיר שאפשר שנשמע מדברי החיד"א שבמובן מה, כאן יש ירידה נוספת בדרגת ה"יו"ט". בעוד שלפירוש הראשון עם ישראל נהג בו כסוג של יום שמחה, לפירוש השני השמחה המקורית הייתה נוהגת רק בשנה הראשונה, ולפירוש זה, אין כאן מאז ומקדם, אלא הנהגה מסוימת של יציאה לכרמים ולא שמחה מעבר לכך. מאידך, ניתן לטעון שהיציאה לכרמים היא הנהגת שמחה מיוחדת וגדולה, ואין כאן ירידה לעומת הפירושים הקודמים.



### פירוש רביעי

לפירוש זה כוונת המשנה היא ששני הימים הם בעלי סיבה כפולה לשמחה "ויתכן לפרש משום דהני בי תרי יה"כ וט"ו באב על שניהם הוא אומר לא היו ימים טובים לישראל כמותם וא"כ בכל חד משמע דאיכא עיצומו של יום שהוא י"ט לסיבה אחת, ונוסף עוד מלתא אחריתי דעדיף משאר י"ט. ובמאי דקאמר לא היו י"ט לישראל כיה"כ וכו"ט באב דמוכח דיש יתרון הכשר בכל חד מינייהו משארא". וזו בעצם שאלת הגמרא: "והשתא יקשה דבשלמא יה"כ אית ביה תרתי יום מחילה וסליחה והוא יום שנתנו לוחות אחרונות וא"כ הוא י"ט משום מחילה וסליחה ועדיף משאר י"ט דנתנו בו לוחות האחרונות". ואם כן קשה "כל קבל דנא ט"ו באב מאי משני יום שהותרו וכו' הא אין זה כי אם דבר אחד ואיה איפה כל היתר משאר י"ט?" והתירוץ: "להכי כתבו התוס' פירוש דהיינו י"ט כלומר דענין הלז שהותרו שבטים לא יספיק אלא לומר שהוא י"ט לבד וא"כ מוכרח דהיתרון נמשך אח"כ מכח דבנות ירושלם יוצאות וחולות".

יש להעיר על סיום דבריו. לדבריו הקומה הראשונה היא הותרו שבטים, והקומה השנייה, בנות ירושלים וכו', כלומר, הנהגת בנות ירושלים מעלה את מעלת היום. משמע שתירוץ זה שונה באופן עקרוני מקודמו, שכן קודמו ביאר שהנהגת בנות ישראל אינה סיבה אלא ביטוי לשמחה על התרת השבטים, וכאן משמע שהנהגה מעלה את מעלות היום.

ובאמת יש לתמוה מדוע לא פירש כמו שכתב בשו"ת פנים מאירות (חלק ג סימן ז): "... ויש לדקדק מאין חשיבותיה דט"ו באב יותר משאר י"ט בשלמא י"כ ניחא דהוא י"ט מן התורה וגם יש בו יתר שאת משאר ימים טובים דאית ביום הזה סליחה וכפרה ויום שניתנה בו לוחות אחרונות לכך שמחו בו יותר משאר ימים טובים אבל ט"ו באב שאינו מן התורה וכי בשביל שהותרו שבטים לבוא זה בזה יהיה חשוב בעיניהם יותר משאר י"ט הכתובים ולכך כתבו התוס' דהתרצן לא בא לומר דמשום זה הוא חשוב יותר משאר י"ט, אלא דהמקשה הקשה שני קושיות אלא ט"ו באב מאי היא ר"ל מה הוא למה קבעו ביום זה י"ט ומה נשתנה יום זה משאר הימים ועוד למה שמחו בה יותר משאר ימים טובים ועל זה תירץ רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה ר"ל שרוצה לתרץ למה קבעו י"ט ביום זה וקאמר רב יהודה אמר שמואל בשביל שהותרו שבטים לבוא זה בזה וזה שכתבו התוס' פי' דהיינו י"ט ר"ל בשביל זה קבעו י"ט בא לתרץ ולא בא לתרץ למה הי' חשוב יותר משאר י"ט והא דחשיב יותר בא רב יוסף לתרץ

יום שהותר שבט בנימן לבוא בקהל ור' יוחנן אומר עוד טעם יום שכלו מתי מדבר ולזה נחא דאמר הש"ס אמר ר' יוסף א' ר"נ יום שהותר שבט בנימן ולא קאמר רב יוסף אמר הש"ס דלא פליג ר' יוסף על רב יהודא אמר שמואל אלא שבא להוסיף על דבריו וכן קאמר הש"ס אמר רבה ב"ח אמר ר"י ש"מ דבא להוסיף ולומר דמטעם ראשון קבעו י"ט וחשיבתו ושמחתו ביותר משום שהותר שבט בנימן וכלו מתי מדבר וק"ל".

הרי שבמהלך דומה הוא פירוש זה של החיד"א, אלא שהקומה השניה נבנית בזכות הסיבות הבאות שהובאו בגמרא. ומשמע שהחיד"א סבר שכל הסיבות שבגמרא אינן אלא סיבות מקבילות לקומה ראשונה, ואינן כיו"כ, בו ניתן לראות בלוחות ובמחילה שבכל שנה כשתי דרגות. ולכן צריכים כאן התוספות לומר שיש משהו אחר, והוא מנהג בנות ישראל שמעלה את מעלת היום, אף שניתן היה לטעון שאינו אלא פועל יוצא של מה שקרה ביום, ולא ענין בפני עצמו המגדיל את מעלת היום.

פירוש דומה מצאנו גם באליהו רבה (סימן תקפ"ט): "גם נ"ל דמקשים המפרשים הא ברייתא היא דכלו מתי מדבר, ולמה נתנו אמוראים טעמים אחרים. ונ"ל לתרץ דכיון דנתן ביו"כ ב' טעמים, יום סליחה ולוחות, אלמא דס"ל משום טעם אחד לא הוי אלא יום טוב כפשוטו, אבל כשיש עוד טעם שייך בו לומר לא היה יום טוב כיו"כ. וא"כ הוא הדין בט"ו באב צריך לומר טעם אחר שהוא יום טוב כפשוטו כדי שנאמר מטעם דברייתא לא היו ימים טובים כט"ו באב. וזה קשה לתוס', ומתרץ דהיינו יום טוב, ור"ל כפשוטו, אבל לטעם דברייתא צריכין שאין יום טוב דוגמתו".

גם הוא למד כפנים מאירות שמעלת היום על שאר ימים טובים הוא מצירוף סיבות לשמחה, ולא כחיד"א בפירוש זה.



### **פירוש חמישי**

בפירוש זה, המהלך הפוך מקודמו, ולפיו יש חילוק בין יו"כ לט"ו באב: "בסגנון אחר אפשר לפרש והוא זה דביה"כ עיקרו יום שניתנו לוחות ונמשך ממנו תועלת לישראל... דנקבע לדורות יום מחילה וסליחה הכי קרא שמו יה"כ. אבל בט"ו באב התועלת הנמשך לישראל שהותרו השבטים הוא העיקר והוא סיבת הי"ט, ולא דמי ליה"כ וזה אפשר שכיונו התוספות דלא תקשי דהמקשן בחכמה יסד אר"ש לפרש דיה"כ יום מחילה והוא יום שנתנו הלוחות כלומר דיש עיקר לדבר שנתנו לוחות ויש תועלת לישראל דנמשך ונקבע למחילה, ומאי משני יום שהותרו הא לא דמי ליה"כ? אי לזאת כתבו התוספות פי' דהיינו י"ט כלומר כל מגמתנו למען דעת סיבת י"ט כי אותה אנחנו מבקשים וכיון דהשמיענו דהוא יום שהותרו היינו יום טוב, ותו לא אכפת לן אם הוא העיקר והוא התועלת ולא אצטריך להיות מעין דוגמא ליה"כ".



(1). וכ"כ בפרי צדיק ט"ו באב אות ד'.

### **פירוש שישי**

לפירוש זה באו התוס' לדחות הבנה אפשרית במהלך הגמרא והיא: "דהיה מקום לדקדק דהמקשן אמאי האריך בקושיתו והול"ל בקצרה בשלמא יה"כ ניחא אלא ט"ו באב מאי ומכח זה היינו יכולים לפרש דמאי דפריך הוא אמאי הוקבע יום ט"ו באב דבנות ירושלם יוצאות וחולות ומה ראו על ככה היום כזה דבשלמא יה"כ יש טוב טעם ורמז הרמז משום בנות ירושלם דיוצאות וחולות והוא דיה"כ הוא יום מחילה וכן הנושא אשה מתכפרין לו עונותיו ויש שייכות ליציאתן לבקש מנוח אשר ייטב להן לומר כזה ראה וקדש כי עמך הסליחה נשואין עושה וגם יום שנתנו לוחות אחרונות משום העגל והני נשי ליתנהו בעון העגל ומשו"ה יוצאות וחולות ותגלנה בנות. אלא ט"ו באב מאי היא כלומר מה טעם יוצאות בו ומשני יום שהותרו וכו' לכן בנות יוצאות כי כל הרוצה ליטול יבא ויטול אף שהוא משבט אחר. זה היינו יכולים לפרש בסוגיא".

על כך באים תוספות לומר: "אבל אין זה אמת. חדא דכיון דאכתי לא ידעינן אמאי ט"ו באב הוא י"ט ודאי היינו דבעי המקשן ולא בעי אמאי בנות יוצאות דעד שלא ידענו עיקר מטרינן ט"ו באב אין לשאול על יציאת הבנות" סיבה נוספת: "אי תימא דהמקשן שאול שאל טעם יציאת הבנות תינח לתירוץ זה דהותרו שבטים דיש קצת טעם ליציאתן, ברם שאר שינויי דמשני בתר הכי לא משכחת טעם לבנות, וא"כ מוכרח דהשאלה היתה על עיקרו של יום וזה שכתב פירוש דהיינו י"ט כלומר השאלה והתשובה אינה אלא למען דעת טעם שהוא י"ט".

### **פירוש שביעי**

כתב באליהו רבה סימן תק"פ: "ואני שמעתי דמ"ש תוס' דהיינו יום טו"ב ר"ת ט"ו בא"ב, ור"ל בט"ו באב היה היום שהותרו".

### **פירוש שמיני**

עוד כתב באליהו רבה בשם ספר רצוף אהבה: "כלומר לא תטעה דעשו יום טוב לאסור בהספד ותענית, אלא מה שהותרו השבטים היינו היום טוב עצמו יומא טבא לישראל ע"כ". בתחילה היה נראה שדבריו דומים לאחד הפירושים דלעיל, אך נראה שיש בו חידוש. הפירוש השלישי פרש שהיו"ט מתבטא בהנהגה מסוימת, ואילו לפירוש זה אין שום הנהגה הקשורה להגדרת היו"ט, אלא המאורע שקרה נתן לו את שמו. כמו כן, יש לציין שמדבריו משמע שסיבת ההיתר בהספד ותענית אינה בגלל ביטול מגילת תענית, כדברי הרקח שיובאו בהמשך, אלא שביסוד הדבר לא נקבע היום כיום עם הנהגות שמחה. אך הקשה האליהו רבה: "וק"ק מה שכתב מג"א בס' תקע"ג [ריש הסימן] דחתן אין מתענה בט"ו באב כיון שמוזכר בש"ס, וכן בלבוש סיים

(ז). פרנקפורט תנ"ב - בחלק אפריון שלמה תענית ל"א.



עשאוה כיו"ט לענין נפילת אפים ותענית". ונמצא שיש מחלוקת בדבר בין פירוש זה למג"א, האם יש מניעה לצום.



### **פירוש תשיעי**

עוד כתב בספר רצוף אהבה: "... דק"ל דמי דחקו לשמואל לומר דמעלת ט"ו באב הוא יום שהותרו שבטים אחר דברייתא ערוכה היא... דבט"ו באב כלו מתי מדבר ועשו יו"ט עמו שכתב רש"י, לזה תירצו פירוש דהיינו יו"ט כלומר, אף שידע שמואל ברייתא זאת מ"מ סבר דמהאי טעמא אין לקרותו יו"ט כיון שלא נמשך ממנו טובה לדורות דאף באותו הדור לא בא להם שום טוב רק העדר הרע, ודי לנו שנאמר דאותו היום עשוהו יו"ט לאותו דור המדבר, אבל שיהא יו"ט נמשך לדורות... אין זה מספיק... לזה אמר יום שהותרו שבטים... כלומר שנמשך טובה לכל דורות ישראל שהותרו זה בזה ולא בלבד העדר הרע". והסמך זאת לפירוש שהביא מ"פיתקא אחת הבאה מגדולי קנדיא" וכתב שהאמור בה "מכוון קצת לפי דרכינו", ושם נתפרשו דברי התוס' כך: "כלומר דלפי פירוש דהותרו שבטים צודק דמידה כנגד מידה בשביל זה עשו בנות ישראל יו"ט לצאת במחולות ביום זה, לפי שביום זה הותרו זה בזה". ויש להעיר שלכאורה זה פירוש אחר, לפיו הדגש אינו על תועלת לדורות, אלא רק קישור בין המאורע לבין אופן חגיגתו, וכפי שנראה בפירוש הבא.



### **פירוש עשירי**

דמיון מסויים יש בין הפירוש הקודם לזה שלפנינו, אבל אינם זהים. כתב בספר מראה הפנים על הירושלמי סוף תענית: "כוונתם משום דאבתריה קאמר... יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל... ושלא תטעה לומר דהני אמוראי פליגי דמר מפרש טעמא משום זה ומר משום זה, הלכך כתבו התוס' דלא היא, אלא דכו"ע סבירא להו דכבר קדם קביעות יו"ט ביום זה מטעמא שבו הותרו שבטים לבוא זה בזה מקודם שהותר שבט בנימין לבוא בקהל. תדע דאי לאו שכבר הותרו השבטים בזה היאך תמצא שהותר שבט בנימין, הלוא לא היה להם אשה אלא משאר השבטים. וזהו שכתבו דהיינו יו"ט לומר שזהו עיקר הטעם שעשו בו יו"ט ורבנן דהכא דאמרי שלאח"כ בזמן פילגש בגבעה הותר שבט בנימין... כמוסיפין ואומרין הן". אלא שעדיין קשה מהשיטה המסבירה שכלו מתי מדבר, היא סיבת היום, לפיה מדור המדבר "היה יום זה להם ליו"ט" האם גם היא תודה שהותרו שבטים זה העיקר? "ומיהו אפשר לומר דמודים... שטעם שכלו מתי מדבר לא שיך אלא לאותו הדור בלבד, אבל... הותרו שבטים... הוא לדורות לכל ישראל ולכו"ע היינו הטעם עיקר של היום טוב".



### פירוש אחד עשר

כתב החתם סופר (ירושלים תשנ"א ח"ב עמוד ל"ד): "... הטעם לקרות פרשת עריות במנחה יוה"כ, כתבו תוספות סוף מגילה [ל"א, ע"א ד"ה במנחה] מפני שהנשים מקושטות לכבוד היום ופן יגרה יצה"ר, על כן קורין פרשת עריות. וקשה, טוב שלא ילבשו מלהביא ח"ו לידי מכשול ולרפאות שבר ע"י קריאת פרשת עריות. אבל האמת כי בעל תשובה צריך באותו מקום ובאותו מעשה, והנשים נכשלות ברוב השנה במלבושיהם לשם ניאוף, והאנשים נכשלים בהסתכלות, על כן היום שבים ולבשים מלבושם לכבוד ה' בלי שום מחשבה זרה, והאנשים מסתכלים ואינם מהרהרים וזה הוא תשובה, ושלא יבואו באמת חלילה לעבירה קורין פרשת עריות... בשלמא יוה"כ... עושין כן להיות בעל תשובה באותו מקום... אך בט"ו באב... מ"ט לחול בכרמים, ומשני שבו הותרו שבטים... והוה רמז לעיקר הטוב שנעשה באותו היום, וכיון שזה עיקר היו"ט חביבא מצוה בשעתא ולא יארע בה תקלה, כמו שלא נחוש ע"י אכילת קדשים וישמן ישורון ויבעט... והיינו דכתבו תוס' דהיינו יו"ט, פירוש שזה עיקר היו"ט שהותרו שבטים, א"כ לא יארע מכשול ע"י חולות בכרמים". ופירושו הוא כדרך שדחה החיד"א בפירוש השישי, שהשאלה היא על מנהג היציאה במחולות.



### פירוש שנים עשר

בעץ יוסף על העין יעקב התחיל בתמיהה על קושי האיסור לבת יורשת נחלה: "וכי לא היו יכולים ליקח משבט שלהם?" ופרש שהפסוק אומר "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל דמשמע שתירש שתי מטות, וקשה וכי אפשר לבת שתירש שתי מטות... אלא אמור מעתה אביה משבט אחד ואמה משבט אחר, ואמה ירשה את אביה, נמצאת זו הבת יורשת נחלה משבט אביה ומשבט אמה, וקפיד קרא דלא תנסביה אלא לגברא דדמיא לה, שאביו משבט אביה, ואמו משבט אמה... ולפי זה היה קשה להמציא בן זוג לאשה יורשת נחלה משני שבטים... להכי כשבטלו זאת עשו יו"ט", ומסיים: "אפשר שזו כוונת תוספות במה שכתבו יום שהותרו השבטים... פירוש דהיינו יו"ט... דהיה קשה מאי יו"ט הוא, דמאי איכפת להו אם ינשאו לנשים משבטים ע"ז מתרצו דהיינו יו"ט וכוונתם למש"כ".



### פירוש שלושה עשר

בספר ברכת שלום (סימן ד') הביא ביאור בתוס' בשם ר' יהושע מקוטנא, עם דמיון מסוים לחת"ס, וגם הוא על פי הדרך שדחה החיד"א בדרכו השישית וז"ל: "איתא שם... היו בנות ישראל יוצאות וחולות בכרמים... לכאורה קשה למה עשו כן בט"ו באב דווקא, בשלמא יוה"כ ניחא דיש לו איזה רמז בפסוק צאנה וראנה... אלא ט"ו באב קשיא לאיזה רמז עשו זאת. וזאת נוכל להעמיס בכוונת הגמרא, דהנה בכל יו"ט עושין איזה רמז לדבר הנעשה באותו יו"ט, ועל איזו דבר רומז זאת שעשו בט"ו באב... שהותרו שבטים... ולכן עשו זאת גם בט"ו באב לרמז

ע"ז שהותרו שבטים... וזה כוונת התוס'... כלומר כמו בכל יו"ט רומזין לאיזו דבר הנעשה בו כמו כן ט"ו באב רומז לאותו דבר הנעשה בו".

על הקושיה הראשונה של החיד"א על פירוש זה, י"ל שכיון שהמשנה האריכה בענין היציאה לכרמים, שאלה הגמרא על כך, אף שיש לשאול שאלה פשוטה יותר. ועל השאלה השניה עמד בבן יהוידע והסביר שכו"ע לא פליגי שזהו הטעם העיקרי: "אבל יום ט"ו באב מה שייכות יש בו למנהג זה שנהגו לדבר בו בענין הנשואין, ומאי רבותיה דהאי יומא משאר ימים לעורר בו הבחורים בשביל הנישואין, ומשני מפני שבו נתפשטה מצוות הנשואין בקרב ישראל ביותר, שבו הותרו השבטים לבוא זה בזה, שנפתחו כמה פתחים לפני כל אחד ואחד מישראל לקחת משם אשה, ולכן ביום זה אומרים לבחור שא עיניך וראה בכל בתולה שתרצה, דאין אתה מוכרח לקח אשה מקרוביך דוקא, אלא תקח מה שלבך חפץ. ובאמת זהו הטעם העיקרי של יום זה לכולי עלמא, ושאר אמוראי כל אחד בא להוסיף מעלה יתירה לאותו יום, לומר ראוי יום זה לעורר בו שמחת הנישואין, מפני שזכה למעלה זו ולמעלה זו גם כן, אך כולו מודה לטעם זה דאמר שמואל, שהוא משום דהותרו בו שבטים לישא כל אחד ואחד מכל שבט שיבחר".



### **פירוש ארבעה עשר**

פירש רבי אברהם גרינבוים, אב"ד העסאסא (מובא בשו"ת רבי עקיבה יוסף סימן שנ"א): "... דהיה קשה להם למה כתב בגמרא תיבת 'יום' והוה למימר רק אמר רב יהודא אמר שמואל שהותרו שבטים... אבל עתה דכתיב יום, נוכל לטעות שרק בזה היום הותרו, ולא יותר, והאמת אינו כן, שאז הותרו... לעולם, וע"כ כתבו התוס' שיום דקאמר בגמרא, פירוש יו"ט, שזה היו"ט של ט"ו באב שהותר עכ"ל".

בשו"ת ר"ע יוסף הקשה על כך: "צ"ע דהא נקט בכולם יום... יום שכלו מתי מדבר. וזה ג"כ אי אפשר לפרש רק אותו יום, ככתוב מפורש ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה, ועוד קרא מוכיח עליו כי דרשו 'זה הדבר' אינו נוהג כי אם באותו דור, א"כ מהיכא תיתי להתיר רק אותו יום".



### **פירוש חמשה עשר**

כתב בספר ברכת שלום (רש"צ מהרובשוב ורשא תרמ"ט): "הנה הרוקח בספרו סימן שי"ב וז"ל בט"ו באב נופלים בתחנונים... לפי שבטלה מגילת תענית והובאו דבריו בבית יוסף לאו"ח סימן קל"א. ואיברא דלכאורה קושטא דמילתא הכי הוא דבטלה מגילת תענית... ברם... מג"א... כתב... וט"ו באב... אינו מתענה כיון שנוצר בגמרא. והשתא הרי הוא כמבואר כוונת התוספות ז"ל שכתבו דהיינו יו"ט לאפוקי מדעת הרוקח... וכ"ה פסקן של דברים בשו"ע קל"א סו"ו".

ח). הנה לעיל הובא מאליהו רבה פירוש בתוספות לפיו לא נקבע היום לאיסור הספד ותענית, ואילו לרקח, אף שכיום ניתן לצום, אין זה אלא מחמת ביטול מגילת תענית. ויש בזה נפ"מ, דהנה כתב השו"ע באו"ח תקפ ס"ג: "יש מי שאומר

איזכור ביטול מגילת תענית מחייב אותנו להרחיב מעט. ראשית יש להזכיר ענין מיוחד בט"ו באב, המופיע גם במשנה בתענית וגם במגילת תענית. ובעוד שבגמרא נאמרו שש סיבות להיותו יו"ט, במגילת תענית מוזכר טעם אחד, וכך נאמר שם: "בחמשת עשר באב זמן אעי כהניא ודילא למספד. מפני שכשעלתה גולה בראשונה התקינו להם את יום תשעה באב שיהו מביאין בו קרבן עצים אמרו חכמים כשיעלו למחר הגליות הן אף הן צריכין התקינו להם את יום חמשה עשר באב שיהו מביאין בו קרבן עצים וכל המתנדב קרבן למקדש אפילו עצים פטור מן ההספד באותו יום".

#### **מדוע יש אומרים שט"ו באב לא בטל אחרי ביטול מגילת תענית:**

נחלקו הראשונים האם האמור בר"ה י"ח ע"ב, ומשם נפסק בשו"ע או"ח תקע"ג, שבטלה מגילת תענית, מוסב גם על ט"ו באב. הרקח סבור שט"ו באב בטל, ואילו דעת פסקי תוס' תענית פ"ד כ"א שם נאמר ע"פ גירסאות מתוקנות ש"יו"ט כגון ט"ו באב לא בטלו", והפירוש הנ"ל בתוספות ר"ל שתוס' סוברים שלא התבטל ט"ו באב אף בזה"ז.

#### **דרך א':**

בביאור המחלוקת כתב בספר משנת חיים (מועדים ב' סימן קל"ב) ע"פ הבנה בדברי ראשונים, ש"א שבטלה מגילת תענית משום שאין זמן החורבן כשר לעשות בו יו"ט, א"כ ה"ה ט"ו באב. משא"כ אם נאמר שבטלו הימים כי עתה הימים ימי צרות ואין טעם לעשות זיכרון לצרות שהיו, א"כ בט"ו באב, שאינו על צרות שבטלו, אין לומר כן, יעוי"ש באריכות. ועפ"ז פרש את דברי תוס' דידן שחלוק יום זה משאר ימי מגילת תענית, שהם "נקבעו על הצרות עצמם, ולא שייך לקרותם יו"ט מאחר שהוא לזכרון הצרה, משא"כ ט"ו באב הוא יו"ט הואיל ונקבע היום על שהותרו השבטים לבוא זה בזה".

#### **דרך ב':**

אולם יש בזה דרך נוספת. בשו"ת ראשית ביכורים (דף צ"ב) ר"ל שט"ו באב שאני כי יש בו סיבה שנוצרה אחרי החורבן, שהובאו הרוגי ביתר לקבורה. ורצה ליישב בזה את קושיית הגבורה

שגזרו שיהיו מתעניין בכל שני וחמישי על חורבן הבית, ועל התורה שנשרפה, ועל חלול השם; ולעתיד לבוא יהפכם ה' לששון ולשמחה". כתב הגר"א בביאורו: "ולעתיד לבא כו'. כמ"ש צום הרביעי כו' יהיה לששון ולשמחה... וכן אמרו באותן י"ט הכתובין במגילת תענית והני נמי כו' וקי"ל כותיה וכמ"ש והפכתי אבלם לששון", הרי דימי מגילת תענית ישובו להיות ימי שמחה, ואז לפי הרקח יאסר לצום, ולפי פירוש הנ"ל בתוספות יהיה הדבר מותר.

ט). בביאור היחס בין שני המקורות האריך הגר"א אדרי בספרו שחר אהללך סימן י"ד, ושם הרחיב בגדר ט"ו באב בזמן הזה, והראה שיש שיטה שמעקר הדין מותר לצום ואעפ"כ נהגו לא לצום עיי"ש.

י). הקשה הרב רועי זק - הסבר זה לא מובן לי, הרי גם פסח שני הוא יום של מג"ת? ואולי אפשר לומר לדרך זו, לפי דברי הפמ"ג [משב"ז או"ח סוס"י קל"א] שנראה שהשוה פסח שני עם ט' זמנים של עצי כהנים והעם שכיון שהוא קרבן רק ליחידים, אינו יו"ט אלא בשבילם ולא לכל ישראל, ע"ש. ממילא יום זה לא ראוי להקרא יו"ט כט"ו באב, אף שאינו לזכרון הצרות כשאר הימים. אגב, על עצם הדמיון בין שני הימים עמד ר' רפאל שפירא בתורת רפאל (סימן צ"ט) ובתו"ד כתב: "יש נוהגין שלא ליפול על פניהם ביום י"ד באייר... ונראה דתליא בהך מחלוקת דט"ו באב דלפסקי תוס'... דס"ל דיו"ט דט"ו לא בטל, דהא דבטלה מג"ת אינו אלא מה שנתקן על נסים וישועות... א"כ ה"ה יו"ט דפסח קטן..." ועיי"ש באריכות.

ארי (תענית דף לא ע”א): ”קשה לי הא דהרוגי ביתר היה לאחר שחרב הבית ושנים וחמשים שנה היה אחר החורבן כדאמר במדרש איכה והא בסמוך תניא בת מלך שואלת מבת כהן גדול ואחר החורבן אין לישראל לא כהן גדול וסגן ולא משוח מלחמה” ויישב בדוחק עיי”ש. וכתב בראשית ביכורים שודדאי מודה רב מתנא לטעמים הקודמים, אלא שהוא בא לומר שכיון שאחר החורבן נוסף טעם חדש, לא בטל ט”ו באב כשאר מגילת תענית. אך הקשה ע”ע מדברי הגמרא בר”ה י”ח ע”ב שאם הראשונות בטלו, איך נוסף חדשות.

והנה, האדר”ת בשו”ת מענה אליהו (סימן מ”ט) בהערותו למחבר הברכת שלום הנ”ל” על דבריו הלך בדרך דומה, ונראה שבדבריו יישב את תמיהת הראשית ביכורים ע”ע, וז”ל: ”ונראה פשוט דכול האמוראים לא פליגי כלל, ורק שהוסיפו לומר שגם אחר זמן הוסיפו להחזיק באותו המנהג. וי”ל עוד, דלמאן דאמר בראש השנה י”ח ב’ דבטלה מגילת תענית, וע”ש י”ט ב’, דהכי הלכתא לבר מחנוכה ופורים, וע”ש י”ח ב’, דקמייתא בטיל אחרנייתא מוסיפין”, וכאן מוסבר יחודו של ט”ו באב: ”ומ”מ בט”ו באב אף לאחר זמן החורבן הוסיפו להחזיק ביום טוב הזה משום הך דרב מתנה, שהרי הרוגי ביתר הי’ זמן רב אחר חורבן השני, ומ”מ גם בזמן האחרון הי’ נוהג יום טוב הזה, וכמ”ש רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו, שסתם רבן שמעון בן גמליאל הוא אביו של רבינו הקדוש מחבר המשנה, והוא הי’ בנו של רבן גמליאל דיבנה שהי’ אחר החורבן, ואותו רבן שמעון בן גמליאל הוא חברו של רבי מאיר ורבי נתן, כמבואר בשלהי הוריות, שהיו אחר הבית, וא”כ משמע שגם אח”כ הי’ להם אותו היום ליום טוב, מכלל דעדיף יום הזה מכל מגילות תענית, שנתבטלו אחר החורבן אותם הימים טובים. וע”ש בר”ה י”ט ב’ דתנאי פליגו אם בטלה מגילת תענית בזמן הזה. ולכן א”ר מתנה שזה אינו בט”ו באב, משום כבוד קבורת הרוגי ביתר”. כלומר, כבוד הרוגי ביתר מהווה סיבה לחרוג מדין ביטול מגילת תענית. ואולי אפשר להוסיף שהתרחשות הנס בביתר אחרי החורבן היוותה מראה מקום וסימן לחכמים שט”ו באב לא בטל גם אחרי החורבן.

דרך ג’:

גם בצפנת פענח (קונטרס השלמה השמטה א) פרש את תוס’ כמוסבים על ההבדל בין ט”ו באב למגילת תענית, וביאר מדוע לא ט”ו באב לא בטל, וז”ל: ”... עכ”פ החיוב הוא רק על האדם ולא על היום ועי’ בהך דר”ה ד’ י”ח ע”ב וד’ י”ט ע”ב אם בטלה מגילת תענית או לא ור”ל אם התקנה על היום ונשאר ואם רק על האדם וזה רק בזמן שביהמ”ק קיים... ומבואר בתענית דף י”ח ע”ב דהיכא דאתרמי סיבה באותו היום נתבטל ולכך לאחר חורבן ג”כ נתבטל, אבל אם חל התקנה על עצם הזמן לא בטלה וכמו בהך דשם דף י”ב אם גזרתינו קודם לגזרו וזה ר”ל התוס’ תענית דף ל’ ע”ב על ט”ו באב דהיינו יום טוב ר”ל דהיום גופה נעשה יום טוב ושוב לא שייך בטלה מגילת תענית”.



יא. אם הבנתי נכון כוונתו להסכים לבאור המחבר שאף לאחר ביטול מגילת תענית נוהג ט”ו באב, אלא שלא ברור לי האם לדעתו זה הפשט בלשון תוס’ או שזה הסבר לנכונות העניין מצ”ע ללא קשר לתוספות.

## פירוש שישה עשר

בספר ילקוט ישעיהו (תענית ל') הביא בשם הגאון ר' אברהם ביק ממאהליב פירוש הבנוי על תוכן איסור השבטים והיתרו: "כוונת התוס' היא, דבאמת לא נאסרו השבטים מעולם, רק בת יורשת נחלה, נאסרה להינשא לאיש משבט אחר, ויום שהותרו השבטים לבוא זה בזה דקאמר בגמרא, קאי על בת יורשת נחלה, וזהו שפרשו התוספות - דהיינו י"נ, יורשת נחלה, והמדפיסים טעו להעמיד ט' במקום נ".



## פירוש שבעה עשר

גם הגרי"פ פערלא (ביאור על ספר המצוות לרס"ג מנין שישים וחמש הפרשיות פרשה כז) פירש מתוך התבוננות בגדר האיסור.

שואל הגרי"פ: "והדבר קשה טובא לכאורה שמחה זו מה עושה. שהרי בהיתר איסור הסבת נחלה ממטה למטה. אם טוב הוא למטה זה שנתוספה נחלה על נחלותיהם. רע הוא למטה האחר שנגרעה נחלה מנחלותיהם. וכבר עמד בזה הרש"א ז"ל בח"א שם". אבל מה שתי' שם דלהכי קתני שבהן בנות ישראל יוצאות וכו'. דלהן ודאי הוא שהיה להן שמחה בהיתר זה. משום דעד עכשיו היו הן גרועות מהזכרים. דע"י הסבת נחלה לא נאסרו אלא הנשים. אבל הזכרים היו מותרים לישא מכל השבטים עיין שם בדבריו. ואין זה מספיק כלל. דמ"מ גם להנשים ודאי לא ניחא להו שיגרע נחלת שבטם. ועי' מש"כ התוס' לעיל (ק"כ ע"א) ד"ה מתיב רבה וכו'. הרי לכלל ישראל היה חמשה עשר באב יום טוב גדול. כמו יום הכיפורים שהיה יום סליחה ומחילה לכל ישראל ולא לנשים בלבד".

ומחדש: "אבל נראה דמזה ראייה לשיטת הגאונים ז"ל דלאו דלא תסוב נחלה וגו' נוהג לדורות עולם. ולא הותרו לדורות אלא נשואי הבנות יורשות נחלה להנשא לכל שבטי ישראל. וכדקאמר שמואל יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה. דמשמע ודאי דרק זה בלבד הותר לדורות ולא איסור הסבת נחלה. ובוה ודאי איכא שמחה לכל. שכיון דהסבת נחלה לא הותרה. ומכאן ואילך כשתפול נחלה לאשה נשואה לאחד ממטה אחר. אין מורידין לנחלה זו אלא היורשים ממטה אביה או אמה. שהנחלה באה משם. וכמו שביארנו לעיל לשיטת הגאונים ז"ל. א"כ אי אפשר לבוא ע"י הנשואין לידי הסבת נחלה. וא"כ אין שום דבר חוצץ בהיתר השבטים לבוא זה בזה. ואי אפשר עוד שיבוא שום הפסד לאחד מהשבטים במה שמתחתנים זה עם זה כלל. ואיסור החיתון שנהג בדור ראשון לא היה אלא חששא בעלמא שהחמירה תורה להרחקה יתירה שלא יבואו בכך לידי הסבת נחלה ע"פ איזה מקרה רחוקה במציאות. ולכן עשו יום טוב גדול כשהותר להם איסור זה".

(יב). ז"ל המהרש"א [חדושי אגדות] בבא בתרא (דף קכא ע"א): "יש לדקדק מה שמחה היה להן כשהותר להם הסבת נחלה אם הוא טוב לזה השבט שתוסף לו נחלה הוא רע לשני שתגרע נחלתו כמו שטענו בני יוסף ואם יהיה היובל וגו' ונוספה נחלתן וגו' ומנחלת מטה אבותינו יגרע וי"ל דלהאי טעמא ניחא דקאמר שבהן בנות ישראל יוצאת כו' דלבנות ישראל ודאי הוא דהיה להן שמחה כשהותר שהנקבות יגרעו מהזכרים ע"י שלא תסוב נחלה שהאיש שיש לו נחלה היה רשאי לישא אשה משבט אחר והאשה לא היה לה רשות אם היה לה נחלה לישא איש משבט אחר עד שהותרו".

ולפי זה הוא רוצה לפרש את התוס' בשתי דרכים. הראשונה: "ואפשר דזו היא כוונת התוס' (סוף תענית ל' ע"ב) שכתבו וז"ל יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה. פי' דהיינו יום טוב עכ"ל עיין שם. וכבר נשתברו הרבה קולמסים בהבנת דבריהם אלו. אבל עפמ"ש"כ אפשר לומר שהוקשה להם מאי דקאמר שמואל רק יום שהותרו השבטים לבא זה בזה. ולא קאמר נמי שהותר עיקר איסור הסבת נחלה. דהא עיקר איסורן עד עכשיו לבוא זה בזה לא היה אלא משום איסור הסבת נחלה. והו"ל למינקט העיקר. ועכ"ל דבאמת איסור הסבת נחלה ממש לא הותר. ולא דלא תסוב נחלה וגו' נוהג גם לדורות. ולא ממעטינן דורות ממייעוטא דזה הדבר אלא מאיסור נשואי בנות יורשות נחלה לאחד משאר המטות בלבד. ושלא כפירש"י ורשב"ם ז"ל שם עיין שם. וא"כ אין זה היתר גמור. דהרי עיקר האיסור עדיין במקומו עומד ונוהג לדורות. ולזה כתבו פי' דהיינו יום טוב. כלומר דלא עשו יום טוב משום שהותרו במה שנאסרו עד עכשיו. דודאי עיקר האיסור עדיין נוהג כדמעיקרא. ואין היו"ט אלא משום שהותרו להתחתן זה בזה בלבד. וא"כ היה נראה מזה דדעת התוס' שם ג"כ כשיטת הגאונים ז"ל בזה".



### **פירוש שמונה עשר**

והדרך השניה שמעלה הגריפ"פ: "אבל יותר נראה עפ"ז שכוונתם בפשיטות שהוקשה להם אמאי לא הזכיר שמואל אלא היתר השבטים לבוא זה בזה. כיון דגם עיקר איסור הסבת נחלה הותר מכאן ואילך. וכמו שפירש"י ורשב"ם ז"ל שם. ולזה כתבו פי' דהיינו יום טוב. כלומר דשמואל לא בא אלא ליתן טעם ליו"ט שעשו בלבד. ולכן לא הזכיר אלא מה שהותרו השבטים לבוא זה בזה. דרך משום היתר זה הוא שעשו יום טוב גדול. אבל היתר הסבת נחלה אין בו שמחה. שהרי בזה יצא שכרם בהפסדם. וכקושיית הרש"א ז"ל שם. כן נראה בכוונתם".



### **פירוש תשעה עשר**

בספר דף על הדף הביא: "עוד ביאר הרה"ק ר' יחיאל מאלכסנדר זצ"ל בדברי התוס' הנ"ל, כי בכל יום טוב יש גם כן דינין, כמו בפסח נדונין על התבואה, בעצרת על פירות האילן וכו'. אך יום טוב בלי דינין ישנם רק אלו. וגדולתו של ט"ו באב בכך שכולו חסד ורחמים, שהותרו שבטים לבוא זה בזה, וזה גרם הרבה אהבה ואחוה ושלום ורעות. ועל ידי זה הושפע עליהם שפע רב והשראת השכינה כמו יוה"כ".



### **פירוש עשרים**

בשו"ת מים חיים [משאש] (אורח חיים א סימן רכט) באר באופן דומה מעט לפירוש השישי דלעיל [האחרון בפירושי החיד"א], אך במקום לפרש שבאו לשלול ששאלת הגמרא היא על

היציאה לכרמים, מפרש הוא שבאו לשלול את האפשרות ששאלת הגמרא היא על עניינם של כלי לבן:

"באר דלולא דברי התוס' היינו מפרשים מ"ש הגמרא שם בשלמא יום הכפורים וכו', קאי אסיפא דדברי רשב"ג שאמר שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן וכו', וע"ז מקשה בגמרא, בשלמא יום הכפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה, שהרי הוא יום שנתנו בו לוחות האחרונות, וכמ"ש רש"י ז"ל שם וכמ"ש התוס' בב"ק דף פ"ב ע"א ד"ה כדי שלא ילינו ע"ש. ולכן היו לובשין בו בגדי לבן, על דרך אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, אלא ט"ו באב מאי היא? כלומר מה היא הסבה המקבלת ללבישת בגדי לבן? ומשני אמר רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים לבא זה בזה, וכו' וכו'. והנה כפי פירוש זה, לא תרץ הש"ס מאומה, דמה שייכות יש לבגדי לבן עם התרת השבטים ועם כל הדברים דתני התם?

ולכן באו התוספות להודיענו, דקושיית הש"ס בשלמא יום הכפורים וכו', לא קאי על לבישת בגדי לבן, רק על מ"ש רשב"ג בריש דבריו לא היו ימים טובים וכו'... וזהו שכתבו בקצרה פי' דהיינו יום טוב, כלומר בשביל כך ראוי לעשותו יום טוב, לאפוקי שלא נאמר דבשביל כך היו לובשים בגדי לבן, דאין להם שייכות".




---

(ג). "והטעם שבחרו בבגדי לבן, אפשר לומר, מפני שהם בזול הקילו על העניים, או מפני שהוא רומז על הטהרה, על דרך מה שאמר הכתוב "לבן הוא טהור הוא", וכאן היו נוהרים הרבה בטהרה, והצריכו טבילה לכל הכלים, כמ"ש שם במשנה דף כ"ו ע"ב, ע"ש".



# אוצר אורח חיים

בעניין מלאכה הנעשית במים לנט"י - הדחת כלים - אופן ההדחה  
בזמנינו ע"י פתיחת הברז ♦ תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת  
נרות חנוכה ושיעור מיל ♦ התכתבות בעניין הנ"ל ♦ האם מותר להוציא  
בשבת מזלג מפח אשפה שלא לצורך שימוש ♦ היתרי לישה בשבת



הרב שמואל פרץ

מקסיקו

## בעניין מלאכה הנעשית במים לנט"י – הדחת כלים – אופן ההדחה בזמנינו ע"י פתיחת הברז

בשו"ע או"ח סי' ק"ס ס"ב מבואר שהמדיח כלים או ירקות במים פוסל את המים לנט"י [דסעודה או לדבר שטיבולו במשקה, ואפשר גם לנט"י שחרית] משום שנעשתה בהם מלאכה. והוא משנה בידים פ"א מ"ד. וכן שאר מלאכה שעשה במים כגון הדחת ידיו פוסלת המים לנט"י עי' שם במ"ב וברמ"א שם סעי' י"א.

והנה בזמנינו אין הדרך כמעט למלאות כלי מים או חבית מים ולהדיח בתוכה הן כלים הן ירקות וכדומה אלא פותחים את הברז והמים נשפכים על הדבר שאדם חפץ להדיחו [רק שריית ירקות עדיין נעשית כמו בזמנם אבל אין זה לצורך שלא יכמשו (שהביא המ"ב שם פלוגתא בזה) דהיום יש מקרר, אלא העיקר הוא לרככם או להסיר חריפותם ושאר מלאכות גמורות שודאי פוסלות המים].

והנה בכה"ג ודאי שאין המים שבברז [היינו המים העליונים שעדיין לא נעשתה בהם מלאכה] והמים שלמעלה בחבית בגג הבית נפסלים לנט"י שהרי לא נעשתה מלאכה באותם מים אלא במים היוצאים מן הברז ואע"פ שיש כאן ניצוק חיבור, לענין מלאכה נראה בפשיטות דלא אמרינן ניצוק חיבור.

והראיה הגדולה לדבר היא שכל נט"י רגילה כפי שנעשתה בכל הדורות ששופכים מן הכלי לידים והמים הנשפכים פסולים משום שנעשתה בהם מלאכה כמבואר ברמ"א סי' ק"ס סעי' י"א, ואילו המים הנשארים בכלי אינם נפסלים וממשיך ליטול איתם את שאר השפיכות, ולא אמרינן ניצוק חיבור.

וגם מסברא נראה דמאחר שהטעם שנפסלים המים במלאכה הוא להרמב"ם משום שנעשו שופכים ולהר"ש משום שנשתנו מתורת מים והרי אין דרך לעשותם שופכים בכה"ג ע"י ניצוק חיבור אלא ממשיכים להשתמש במים שנשארו בכלי וגם אין נמאסים בעיני בני אדם ולכן אין טעם לפסול המים שבכלי העליון משום ניצוק חיבור.

ואפשר לדון טפי דגם המים הנשפכים עצמם מאחר שבודאי לא כל המים הנשפכים משמשים לצורך ההדחה שהרי כשפותחים הברז יוצאים מים רבים ומשתמשים בחלק מהם לצורך ההדחה אבל שאר המים הולכים ויוצאים מבלי להדיח דבר וכמובן שהכל לפי הענין אבל הרבה פעמים כך הוא המצב, וא"כ י"ל דאין נפסלים אלא המים שעשה בהם מלאכה אבל שאר המים הסמוכים למים שעשו את המלאכה אין נפסלים דכמו שלא אמרינן ניצוק חיבור לגובה גג כשיש הרבה מים דרך נפילה ומדיח דבר בחלק מהם מאחר שכל המים הם בדרך ניצוק י"ל דלא כל המים

נפסלו אלא באותם שנגע בהם לצורך ההדחה ולא אמרינן ניצוק חיבור במים הסמוכים למים העושים את המלאכה.

ולכאורה לפי"ז אם פתח הברז והדיח כלי או ירק או ידיו ונפלו מים רבים שלא לצורך ההדחה כפי שהוא הרגילות בהרבה פעמים ונתקבלו המים בכלי הרי צריך לשער מה הם הרוב ואם הרוב הם מים שלא נעשתה בהם מלאכה הרי המים הפסולים בטלים ברוב וממילא כל המים כשרים לנט"י. וכמבואר במ"ב סי' ק"ס סקכ"ג דמים פסולים שנתערבו בכשים בטיילין במיעוטן.

ומה שיש לדון באופן שאינו יכול לשער מה הרוב די"ל דלא נפיק מכלל ספק נט"י דקי"ל בסי' ק"ס סי"א דכל ספק בנט"י הוא לקולא וא"כ במקום צורך ושעת הדחק יכול ליטול במים אלו ככל ספק בנט"י דהוא להקל [כמבואר בשו"ע שם דלכתחילה אין לסמוך על ספיקות אלא יטול במים כשרים], שהרי יש ספק אם מים אלו כשרים או פסולים דשמא הרוב נעשה בהם מלאכה או שמא הרוב לא נעשה בהם מלאכה והוי ספק נעשה בהם מלאכה שמבואר בשו"ע סי' ק"ס סי"א דכשרים לנט"י.

ולכאורה קשה ע"ז דגם בזמננו כשהיו נוטלים ידיים מסתמא היה חלק מהמים שלא היה נצרך לצורך הנטילה ובכ"ז נפסלו כל המים כמבואר ברמ"א והפוסקים שם הרי דגם המים שיצאו שלא לצורך חשיבי כגוש אחד והכל נפסל ואפי' שהכל דרך שפיכה וניצוק כיון שכל המים נשפכו לצורך המלאכה הרי עשאו שופכים בידיהם.

ונראה דאין זה כך שהרי בנט"י בדרך כלל רוב המים נשפכים על היד ממש ועושים את המלאכה בהם ולכן אין להביא ראיה משם ואולי באמת אם מישוהו שפך הרבה מים מחבית גדולה באופן שחלק גדול מן המים לא נגע כלל בידי י"ל דהמים הפסולים בטלים ברוב ואין נפסלים לנט"י.

ויש לדון עוד במי ששופך הרבה מים לצורך הנטילה האם אמרינן דכיון דהכל שפיכה אחת וטהרה אחת נפסלו כל המים או רק המים הראשונים הנצרכים לנטילה נפסלים ושאר המים לא נפסלו.

ונראה דכל כמות המים שנכללת בדברי רב חסדא אנא משאי מלא חפני מיא ויהבו לי מלא חפני טיבותא וא"כ כל מה שהוא בכלל הנטילה ומתברך עבור זה יש בו צורך והוי מלאכה ונפסלים המים, אבל מה שמגזים ושופך יותר מדאי דלכו"ע אין צורך בזה ואינו בכלל הברכה בפשטות אפי' שהכל ניצוק אחד ומעשה אחד מאחר שכבר נטהרו ידיו לא אמרינן בזה ניצוק חיבור ולא נפסלים שאר המים ואפי' יכולים לבטל את מי הנטילה ברוב ונכשרים כולם לנט"י.

והנה יש שהזכירו לשפוך את כל הכלי בכל שפיכה ונראה דזה שייך בכלי רגיל או קטן אבל כלי גדול נראה שהוא שפיכה מיותרת ומאחר ששפך בשפע על כל היד ויצא מכלל ספק רחוק שמא לא הגיעו המים לשם אין עוד ענין בשפיכת המים ואם ממשיך בזה אין מים אלו בכלל הנטילה ולא נפסלו לנט"י כלל, ומבטלים את המים הפסולים אם יש בהם רוב [ובספק רוב ג"כ אפשר להקל בשעת הדחק וכנ"ל].

ומצאתי בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' רנ"ד ד"ה אבל הנה) שכתב: "ואף ההבל היוצא מהצינורות שעל ידם נעשה תנועת המכונות שבבית החרושת נראה לדון שלא יפסל מנט"י, כי הלא תנועת המכונות באה ע"י כח הדוחה שההבל היוצא גורם שמניע איזה כלי שהיא חוזרת ומניעה את השני וכן מתגבר כח התנועה מכלי לכלי עד שמתנועעים המכונות בכח גדול ומהירות נפלאה כידוע שכן טבע התנועה שכל שמתנועע יותר מתגבר כח התנועה ומהירותה וזה גורם רק ההבל היוצא מתוך הצינורות אל המכונה שנעשית לתכלית זה, וכל ההבל שבתוך הצינורות אינו עושה מאומה רק שנמשך לתוך הצינור עד שמגיע להמכונה ההיא, והרי אם ישפכו מים מכלי גדול על כלי להדיחו או לנקות רצפה מטיט וזבל פשוט לכל מבין שלא נפסלו המים שבכלי הגדול ונפסלים רק המים שהדיחו את הכלי או את הרצפה, וזה ק"ו ממש"ל בשם הרמב"ם ספ"ק ידידים שמדיח ידיו רק במים שעלו בידיו ואי נימא זה מיקרי מלאכה מה שההבל הפנימי דוחק את החיצון לצאת ולהניע את הכלי זה אינו דא"כ בכל ניצוק נימא שהמים הפנימיים דוחקים את המים החיצונים לרדת, ובפרט לפמש"ל דלא מיקרי שופכים רק כשנעשה מלאכה בגוף המים ודאי דלא מיקרו נעשה מלאכה רק במעט ההבל שיצא על המכונה ומניע אותה אבל לא השאר שבצינור, ואם היו מוציאים ההבל הנשאר בצינור למקום אחר ונעשה ממנו מים יש להכשירם לנט"י ולא גרע זה מניצוק דקי"ל שאינו חיבור, וכמש"ל מהא דפ"ה דמכשירין מ"ט, ועי' טבול יום פ"ב מ"ז שאם נגע טבוי בקילוח לא נטמא כל היין, וע"ש במ"ו ובר"ש שם, וכן קי"ל בפ"ה דמכשירין מ"י שאם עירה חם לתוך חם אינו חיבור".



### **המסקנא לדינא וסיכום העולה מהנ"ל**

כששופך מכלי מים על ירק או כלי להדיחו אין המים הנותרים בכלי נפסלים לנט"י דלא אמרינן ניצוק חיבור לענין מלאכה הפוסלת במי הנטילה ולכן גם כשפותח הברז ומדיח שם ידיו או כלים או ירקות אין המים העליונים נפסלים ורק אלו שהדיח בהם נפסלו.

גם כשפותח הברז ויוצאים מים רבים רק המים הנוגעים בכלי או בירק ונצרכים למלאכה נפסלים אבל המים הנוגעים בהם אין נפסלים מאחר שהכל דרך ניצוק [ואפשר שכמות המים הנצרכת באופן רגיל או שהדרך להשתמש כדי לעשות מלאכה זו שפיר נפסלים דנהפכים לשופכים וחשיבי לבני אדם כחלק מהמלאכה].

ולכן כשנופלים מים אלו לתוך כלי אם משער שהרוב הם המים שלא נעשתה בהם מלאכה הרי מתבטלים המים הפסולים בכשרים והכל כשר לנט"י.

ואם יש לו ספק אם הרוב הם המים הכשרים הרי הוא בכלל ספק נעשה בהם מלאכה ובמקום צורך ושעת הדחק יכול ליטול במים אלו ככל ספק בנט"י.

ואם נוטל ידיו במים ושופך מים רבים שאין נצרכים לצורך הנטילה ואינם בכלל כמות המים שמתברך האדם בגללה ממילא אפי' ששפך הכל בשפיכה אחת אין מים אלו נפסלים ולא חשיבי נעשה בהם מלאכה ומבטלים ברוב את המים הפסולים.

ונראה דהשיעור של מים שאין נצרכים ואין בהם את ברכת רב חסדא שישפוך הרבה מים ויתעשר הוא כשכבר שפך בשפע על כל היד והגיעו המים לכל המקומות בודאי אז מה שממשיך לשפוך יותר אין בו צורך כלל, דבודאי א"א לומר שיש ברכה אפי' אם ישפוך חבית גדולה מאוד דאין זה אלא בזבז מים גרידא.

וכן י"ל שאם יש לו מים בבקבוק ורוצה להדיח פי הבקבוק ושופך מן המים שבבקבוק לצורך הדחת פיו י"ל ג"כ דאין נפסלים שאר המים מאחר שנעשתה המלאכה במים דרך שפיכה ולא אמרינן ניצוק חיבור אפי' כשכל המים בתוך הבקבוק ודוק בזה.

עוד נראה שאפי' כשעושה במים מלאכה הממאיסה את המים ביותר בכ"ז אמרינן דאין הניצוק חיבור ושאר המים שלא נגעו כשרים לנט"י. וה' יזכיני לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה.



הרב עידוא אלבה

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל

### א. לא הוקשה תפילת מנחה אלא לקטורת

איתא בגמרא ברכות כו ע"ב:

"רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום... ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי... ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב - שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב; רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה, שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה. ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע - שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה.... ואיזו היא מנחה גדולה - משש שעות ומחצה ולמעלה; ואיזו היא מנחה קטנה - מתשע שעות ומחצה ולמעלה\*... איבעיא להו: עד ועד בכלל, או דילמא, עד ולא עד בכלל? תא שמע: רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל - היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן, אלא אי אמרת עד ועד בכלל - רבי יהודה היינו רבנן?... מי סברת דהאי פלג מנחה פלג אחרונה קאמר? פלג ראשונה קאמר, והכי קאמר: אימת נפיק פלג ראשונה ועייל פלג אחרונה? מכי נפקי אחת עשרה שעות חסר רביע".



### תפילת מנחה עד חשיכה - רש"י ורבינו יונה

רש"י כתב: "עד הערב - עד חשכה". צריך להבין מה חידש בזה, וכי איננו יודעים שבערב יש חושך? ונראה לבאר בהקדם ביאור המושג "בין השמשות", לפי מאי דקיימ"ל שהוא הזמן מכיסוי גלגל השמש עד צאת ג' כוכבים. במילה "בין" מונח שישנן זמן ביניים בין שתי שמשות, א"כ יש לבאר מה הן שתי השמשות?

נראה לי שלהבנת המושג יש לעיין בדברי הגמרא בריש המסכתא על מאי דנקטינן שכהנים אוכלים בצאת הכוכבים תרומה משום דכתיב 'ובא השמש וטהר'. בגמרא לפנינו הגירסא היא:

(א). הרס"ג (סידור עמ' כח) נקט שמצוה להקדים את תפלת מנחה (וכן הוא נוקט בתפילת ערבית), אך מהרמב"ם (הל' תפילה ג, ב) שכתב "המתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא" משמע שהעיקר הוא זמן מנחה קטנה. וי"א שאין בזה נפק"מ (כן נראה מהרא"ה ברכות כו ע"ב שכתב שהחילוק בין מנחה גדולה לקטנה הוא רק משום שהאיסור להיכנס לספר הוא רק לפני מנחה קטנה מפני שנשאר מעט זמן). הב"י סי' רלג הסיק מהרמב"ם "שעיקר תקנת זמן תפלת המנחה דלכתחילה היא מתשע שעות ומחצה ולמעלה", אך לענ"ד (ואולי אף הב"י סובר כך) נראה שגם לפי הרמב"ם אין להגדיר ענין זה כלכתחילה ודיעבד בעלמא, ועיקר הנפק"מ היא לענין מי שרוצה להתפלל שתי תפילות מנחה רשות וחובה, מה יעשה חובה ומה יעשה רשות. דהא חזינן שבפיהמ"ש כתב גם על תפלת מנחה לאחר הפלג בלשון "יצא", והתם ודאי מסתבר שאין כוונתו שהתפילה היא רק בדיעבד, מאחר שכל העולם מתפללים אחרי הפלג, אלא שלשון "יצא" הכא והכא כוונתו שאפשר להתפלל בכל הזמן שהותר גם לכתחילה, ומכל מקום לדעתו עיקר התקנה מתחילה היתה להתפלל במנחה קטנה עד פלג המנחה.

"וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש, והאי וטהר - טהר יומא, דילמא ביאת אורו הוא, ומאי וטהר - טהר גברא". רש"י שם מבאר שצאה"כ הוא "גמר ביאת השמש", וביאת אורו הוא אור היום בבקר שלמחרת, אך הרז"ה (המאור הקטן) וחידושי הרשב"א כתבו שלגאונים יש גירסה אחרת, וז"ל: "הכי גרסינן, וממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא, ומאי וטהר טהר יומא, דילמא ביאת שמשו הוא, ומאי וטהר טהר גברא".

מדברים אלו עולה שגם בשיטת הגאונים יש תחילת שקיעה וסוף שקיעה<sup>2</sup>. תחילת שקיעה היא כיסוי הגלגל, וסוף שקיעה הוא שקיעת אור השמש מהרקיע עד שרואים ג' כוכבים. ומסתבר לפי זה להסיק מה שכתב בביאור הגר"א (סי' רסא) שביה"ש הוא "בין ביאת השמש (הגלגל) להתחלת ביאת האור (שגם האור של השמש קרוי שמש)".

לפי זה נראה שרש"י בא לבאר לתלמיד שלא ברור לו אם הערב לענין סוף זמן מנחה הוא ביאת הגלגל או ביאת האור, ומבאר לו רש"י שהערב המדובר הוא ביאת האור - חושך משמעותי. ונראה טעמו משום שאכן מצינו בדרך כלל בין בלשון התורה ובין בלשון חז"ל שערב הינו תחלת הלילה שלפי רבי יוסי הוא צה"כ, וכן לרבי יהודה יתכן שהוא צאה"כ, ועכ"פ אינו בודאות שקיעת החמה. בלשון התורה על אכילת תרומה נאמר "וטמאה עד הערב... ובא השמש וטהר" (ויקרא כב ו), והגמרא בריש המסכתא אומרת שזמן זה הוא צאה"כ. וכן "בערב תאכלו מצות" (שמות יב, יח) אמרו חז"ל (ברכות ט ע"א) שזה המועד שעליו נאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה" - ולילה הוא צאה"כ, ונראה שכיון שהתורה לא דיברה על ספק, דמי איכא ספיקא כלפי שמיא, והתכוונה לזמן שהוא ודאי לילה, לכן בעלמא בלשון חז"ל בדרך כלל ערב הוא צאה"כ. לגבי אשה שאופה ביום טוב עסה ומשיירת חלה אומרת המשנה "ומנחתה עד הערב" (פסחים מו ע"א), והכוונה למוצאי יום טוב שהוא בלילה. ובאכילת פסח וקדשים אמרו "ואוכל את פסחו

ב). מסתבר שהגאונים האלו אזלי לפי השיטה המפורשת בדברי רב האי ורבינו ניסים המובאים בתשובת מהר"ם אלשקר (סי' צו) שביה"ש מתחיל בכיסוי הגלגל, וכשיוצאים ג' כוכבים יש עדיין אור, וסילוק האור של השמש דקאמרי הוא אור השמש ממקום הכוכבים, עד שאפשר לראות ג' כוכבים. מהרז"ה שהביא את גרסת הגאונים נראה שכן הוא מבין את דבריהם, שכן בענין "משקדש היום" בפסחים קה ע"א כתב הרז"ה "שהוא מתחלת שקיעת החמה", ומשמע שקיעה כפשוטו, אך הרשב"א ביאר שביאת האור הוא כפי שיטת רבינו תם סילוק גמור של האור. גם הגר"א בסי' רסא מבאר ש"ביאת האור" של הגמרא בברכות הוא צאה"כ דרבינו תם, והוא משום שהתם הוא אזיל לפי גירסת רש"י, דהזמן שבו קוראים שמע קרוי ביאת השמש ולא ביאת האור, אבל לפי גרסת הגאונים שהוא ביאת האור נראה שהבאור פשוט, ובאמרי נעם לברכות ב ע"א מציין הגר"א שהסוגיה מתבארת לפי הרז"ה שהביא את גרסת הגאונים.

ג). הגר"א מסיים בביאור מהי תחילת ביאת האור "שהוא בהכסיף, שאז נשקע אורה מלהאדים". יסוד דבריו הוא מהגמרא (שבת לה), שאחרי שקיעת החמה הוא זמן שפני מזרח מאדימין, והם "פנים המאדימים את המזרח" הנראים במערב, וסימנך כוותא - חלון, ואח"כ יש את הכספת תחתון והכספת עליון עד שהשוה לתחתון. לפי הגאונים נראה שאת ההכספה הזו רואים במזרח ולא במערב (כפי שכתבו בספר אור היום סי' מח). וההסבר לזה במציאות, שבמקום השקיעה במערב מיד לאחר השקיעה יש כתם צהוב, הנראה כחלון במקום שבו נכנסה השמש, ומכוח השמש שכביכול נכנסה שם יש אדמיות המשתקפת על פני כל אופק המזרח. ככל שהחמה שוקעת יותר, האדמיות במזרח עולה כלפי מעלה. כשתי דקות לאחר השקיעה החלון שבמערב משנה את צבעו העז, ואז האדמיות במזרח מתחילה לעלות מקו האופק (וכנראה קל יותר להבחין בזה על ידי ראיית השתנות הצבע בחלון) ותחתיה מתחילים להראות שני קווי אור, הקרויים בגמרא עליון ותחתון, וכאשר גם העליון מגיע למראה 'כחול אפור' נחשב שהכסיף העליון והשוה לתחתון, ואז מתפוגגת האדמיות שמעליהם. זהו הזמן עליו אומר הגר"א שנשקע אורה מלהאדים, ומיד אח"כ נראים שלשה כוכבים (על פי הרב בניש בספר הזמנים בהלכה עמ' תז).



## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קכד

לערב" (פסחים צא ע"ב) "לאכול בערב" (זבחים צח ע"ב), וכן יש עוד מקומות רבים בש"ס שערב הוא צאה"כ, וכפי שכתב הרב בניש (הזמנים בהלכה עמ' תריט) שלפי עיונו במשנה בכל מקום ממנו ניתן לדייק זמן מוגדר, תמיד ערב בעלמא הוא צאת הכוכבים, ונראה שלכן מפרש רש"י שערב הוא חשכה<sup>1</sup>.

אך רבינו יונה (על הרי"ף ברכות יח ע"א) כתב: "תפלת המנחה עד הערב. אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דעל כרחק אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן אינו ר"ל אלא עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים (דף נו ע"א) מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו', רוצה לומר דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם, וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה, הכא נמי תפלת המנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד"<sup>2</sup>.

ד. כ"ה בתוספות שטה המובאים בשלטי גבורים שעל המרדכי (ברכות פרק ד אות ב): "דרבנן קשישי דמפרשי עד הערב עד שתחשך, ס"ל דזמן תפלת מנחה עד צאה"כ מדאמר בפ"ק דעד צאה"כ ממא הוא" (והוא חולק עליהם וסובר כרבינו יונה), ורבים מהאחרונים כ"כ בדעת רש"י, וכ"ה בהערות הגרי"ש אלישיב (ברכות כו ע"א).

עצם דברי רש"י ש'ערב' דהכא היינו חשכה עולים מהירושלמי (שבת א, ב), דעל המשנה "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה" מובא שרבי חייא שנה "סמוך לחשיכה". וביארו רבנן דקיסרין "מתניתין כר' יהודה, מן מה דתני ר' חייא כרבנן". הפני משה ביאר דלרבי יהודה, הסובר שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, לא ישב סמוך לסוף זמן מנחה, ולרבנן, הסוברים דזמן מנחה הוא עד שחשכה, לא ישב סמוך לחשיכה. ומבואר שחשיכה הוא סוף זמן מנחה לרבנן. אלא שמה שכתב הפני משה שמוטר לשבת לפני הספר אם הוא מעט יותר מסמוך לסוף הזמן דחוק, דודאי יש חשש שלא יספיק תוך זמן קצר כזה (31 דקות) גם לסעוד או להסתפר וגם להתפלל. ונראה יותר כפי שביאר החת"ס בחידושי (שבת ט ע"ב) שהכוונה היא שלרבי יהודה לא ישב סמוך למנחה גדולה כי סוף הזמן הוא פלג המנחה, ולחכמים לא ישב לפני הספר סמוך למנחה קטנה, כי סוף הזמן הוא החשיכה. עכ"פ מתבאר מזה שמה שאמרו חכמים "עד הערב" היינו עד חשכה. אלא שלשון חשכה לכשעצמה יכולה להתפרש גם על שקיעת החמה, ואכתי אין מזה ראייה שהכא פירושה צאת הכוכבים. ולכן נקטתי שעצם זה שרש"י כתב את המילה "חשכה" כביאור למושג ערב הוא מה שמוכיח מהי דעת רש"י.

אמנם, כנגד זה הר"י ברדא במאמריו (בספרו יצחק ירנן ח"ג סי' ט, ח"ד סי' טז-יט. ח"ה סי' יט-כ. ח"ז סי' כא. וכן במאמר 'סוף זמן תפלת מנחה', אור תורה רפג, אלול תנש"א) הביא ראייה שכוונת רש"י לשקיעת החמה, מדבריו בשבת (ק"ח ע"ב) על המצוה להתפלל עם דמדומי חמה משום הפסוק "יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים", דכתב שם רש"י: "עם שמש - עם זריחתה. ולפני ירח - קודם אור הירח, בעוד השמש לא שקעה". אך לענ"ד י"ל דשם רש"י בא לבאר את ענין קיום המצוה לכתחילה להתפלל עם דמדומי חמה לפי מאי דקימ"ל שאין מתפללים ברגע האחרון משום חשש למיטרפא שעתא, ולכן כתב שזמן התפלה הוא לפני ששקעה השמש. ויש ראייה שזו כוונת רש"י מהא דבברכות (ט ע"ב) על מה שאמר רבי זירא סמך למנהג וותיקין מ"יראוך עם שמש", כתב רש"י: "דכתיב ייראוך. מתי מתיראין ממך, כשמוראך מקבלים עליהם דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בקריאת שמע. עם שמש. כלומר כשהשמש יוצא היינו עם הנץ החמה", משמע שכאן הוא מבאר את המצוה בשחרית בקריאת שמע כשהשמש עדיין מכוסה, ורק בתהליך היציאה, וא"כ המקבילה לזה במנחה הוא הזמן שלאחר השקיעה כשהשמש מכוסה. וכדי שלא יסתרו דברי רש"י זה את זה י"ל דרש"י בברכות קאי לפי מנהג האמוראים הראשונים, ורש"י בשבת קאי לבאר איך נפרש את הדרשה לאחר הלטותא של בני מערבא.

במנחות (כו ע"ב) נוקט רש"י (ד"ה והא) שפסול לילה בכל עניני קרבנות הוא "בשקיעת החמה", ולכאורה מהגמרא (זבחים נו) נראה שרק דם נפסל בשקיעת החמה, ולשאר עניני הקרבנות הקובע הוא צאת הכוכבים. על כן צ"ל שגם שם כוונת רש"י לשקיעת האור, ונקט לשון שקיעת החמה בהתאם ללשון הגמרא שם, שמקבילה ללשון התורה "ביאת השמש", שבגמרא ברכות לפי פירושו הוא כנוי לשמש שבו שקעה החמה לגמרי, והוא ביאת אור השמש.

ה. רבנו יונה סובר שמיד כשמיים זמן מנחה מתחיל זמן ערבית, ובהתאם לכך הוא נוקט (על הרי"ף ברכות א ע"א)

מבואר מלשוננו "דעד ערב האמור בכאן" שרבינו יונה מסכים שסתם ערב משמעותו צאת הכוכבים, אך קביעתו שאין להתפלל לאחר שקיעת החמה מבוססת על כך שע"כ כאן צריך להוציא את לשון ערב מפשרה כיון שתפלת המנחה היא כנגד זריקת הדם של תמיד של בין הערבים. וצריך לעיין מה ישיבו המתירים להתפלל עד צאה"כ על זה.



### שם תפילת 'מנחה' על שום מה?

ונראה ליישב זאת על יסוד מה שהראשונים דנים ממה נובע שם התפלה 'מנחה'. התוספות בפסחים כתבו שהוא משום שהיא כנגד מנחת התמיד'. אמנם, לכאורה קשה, שמנחת התמיד כשרה גם בלילה אם המנחה לא היתה עם התמיד בזמן שחיטתו (זבחים ח ע"א, תמורה יד ע"א), ולא מסתבר שהוא משום הנסכים שצריכים שיר, ואין אומרים שירה אלא ביום, כי השיר אינו דבר הקרב. על כן צ"ל דעיקר ענין המנחה הוא מפני שהיא סיום הקרבת הקרבן, והחלק שחייב להיעשות ביום בזה הוא הקטורת. ומעתה מתורצת קושית רבינו יונה ומובן מדוע תפלת מנחה היא עד צאה"כ, כי כפי שנראה להלן הקטורת כשרה אחרי השקיעה.



שכבר בשקיעת החמה הוי לילה לענין תפילת ערבית. אך מהגמרא עצמה אין ראיה שלרבנן תלוי תחילת זמן ערבית בסוף זמן מנחה, כפי שיבואר להלן.

ו. התוספות בפסחים (קז ע"א ד"ה סמוך למנחה) שואלים למה נקראת התפלה מנחה, ובתחילה כתבו שהתפילות הן כנגד המנחה, אלא ששחרית לא נקראה מנחה כי היא נקראת על שם הזמן ביום, אך לפי דרך זו לא ברור למה תקנו את כל התפלות כנגד המנחה. ונראה שקושי זה הביא את התוס' לתירוץ השני, שתפילה זו נקראת מנחה מפני שאלוהו נענה בשעת הקרבת המנחה, והיינו שזמן עת רצון דערב הוא מאוחר, ולכן התפילה כנגד המנחה. וכתב המג"א (בהקדמה לס' רלב, וסי' רלג, ג) שכיון שהתפלה כנגד המנחה, זמנה עד צאה"כ. והמנחת כהן (מבוא השמש, מאמר ב' פ"ח), והפני יהושע (ברכות כו ע"ב) כתבו שהתפלה כנגד המנחה ונסכיה. אך לענ"ד אם תולים את סוף הזמן במנחה ונסכים בלבד אחתי קשה למה זמנה עד צאה"כ, כי המנחה והנסכים לכשעצמם יכולים להקרב גם בלילה כמבואר בתמורה (יד ע"א) שרק אם היתה המנחה קיימת בזמן השחיטה היא מתקדשת על ידי שחיטת הזבח וצריכים להקריבה ביום. ואם משום שנסכים צריכים לכתחילה שירה, הרי שירה הוקשה לכפרת הדם שהיא בוריקה (ערכין יא), וזריקת הדם היא בעד השקיעה על כן אין זו סיבה לתקן להתפלל עד צאה"כ.

גם בספרים שנות אליהו ואמרי נועם (ברכות ריש פ"ד), שהוא ספרי חידושים מתלמידי הגר"א משמו, כתב שהתפלה כנגד המנחה "דתפלת המנחה כמה דמאחר ליה עדיף", אלא שהגר"א נהג להקדימה משום הלטותא על מאן דמצלי עם דמדומי חמה (מעשה רב סה). ומשמע שתפלת מנחה להגר"א מדינא עד צאה"כ, כי המנחה כשרה לאחר השקיעה כפי שיבואר עוד להלן במו"מ עם הרב הילדסהיים.

ובשאגת אריה (סי' יז) כתב לדחות את הוכחת רבינו יונה באופן אחר, שלדעתו יש לנקוט שדם נפסל רק בצאה"כ, ואף שכל מצוות הקרבנות ביום נאמרו עד צאה"כ וא"כ פסילת הדם היא רק בצאה"כ, ואם כן קשה למה נצרך לימוד לפסילת הדם, ו"ל שנצרך לימוד מיוחד לפסול את הדם שנשאר אחרי הוריקה על הקרן הראשונה, כשעדיין צריך לזרוק בקרן שמולה אף שכבר אינו מעכב את הכפרה (אך הסבר זה קשה כי משמע מהגמרא שהפסוק בא לעיקר דין זריקה. כ"כ במתיבתא לזבחים נו הערה עב). ועוד כתב השאגת אריה דגם אם הקובע הוא שקיעת החמה יש כמה ראשונים דסברי שמדאורייתא אף זריקת הדם דתמיד כשרה לאחר השקיעה, אלא משום הרחקה לא זרקוהו, וי"ל שלענין תפלת מנחה א"צ להחמיר בזה. גם בס' מרומי שדה להנצי"ב (ברכות כו) הסיק שאם נזרק הדם לאחר תחילת השקיעה הורצה, וכתב שגם מה שבפסח לאחר השקיעה נדחה לפסח שני הוא רק מדרבנן. אלא שהנצי"ב מעיר שבסופו של דבר דוחק לומר

## הוכחה ראשונה שהקטורת קטורת כשרה אחרי השקיעה

לפי תוספות כשרות הקטורת לאחר השקיעה מוכחת מאותה גמרא שהביא רבינו יונה, שכן אם נאמר שכל עבודות קרבן שצריכות יום פסולות לאחר השקיעה, יקשה למה בכלל הוצרך פסוק ללמד שדם נפסל בשקיעת החמה, הרי בלאו הכי כל עבודת קרבן צריכה יום, ואי אפשר לזרוק אחרי השקיעה, וממילא הדם יפסל. על כן משמע שאף שהדם חייב להזרוק לפני השקיעה, כל עבודות הקורבן כולל הקטורת כשרים גם לאחר השקיעה.



## הוכחה שנייה

עוד יש להוכיח שהקטורת כשרה לאחר השקיעה מדיון הגמרא על המשנה במגילה (כ ע"א) הקובעת שכל הדברים שצריכים להיעשות ביום, אם נעשו משעלה עמוד השחר כשרים. ואמרו שם: "מנהני מילי? אמר רבא: דאמר קרא 'ויקרא אלהים לאור יום' - למאיר ובא קראו יום. - אלא מעתה, ולחשך קרא לילה, למחשיך ובא קרא לילה? הא קיימא לן דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא! - אלא אמר רבי זירא, מהכא: 'ואנחנו עשים במלאכה, וחצים מחזיקים ברמחים, מעלות השחר עד צאת הכוכבים'. ואומר 'והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה' (נחמיה ד טו)."

ובהמשך שנינו התם: "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל, ולתקיעת שופר, ולנטילת לולב, ולתפלת המוספין... לסמיכה, לשחיטה, לתנופה, להגשה, לקמיצה, ולהקטרה,

שסוף תפלת מנחה היא כנגד סוף זמן זריקת הדם, משום דאכתי היו חייבים להקדים את זריקת הדם לצאה"כ כדי שישאר זמן לקטורת שהיא אחרי התמיד, ולכן כתב אח"כ גם הוא כדברי ר"ח שיובא לקמן שמנחה כנגד הקטורת.

ז. הקושיה שכתבנו היא קושיית התוספות באותה סוגיה (ובחים נו ד"ה מנין לדם). התוספות למדו מזה כשיטת ר"ת שבזמן שקיעת השמש אכתי הוי יום, ולכן שאר עבודת הקרבנות כשרים, אך לדין שלא נוהגים כרבינו תם, יש ליישב כפי שכתבנו (אמנם יש עוד תירוצים לקושיא זו, אך מכל מקום נראה מלשון הגמרא שיש חילוק בזמן בין דין דם שנפסל לשאר הדברים שבהם לא נאמרה שהקובע הוא שקיעת החמה, וראה לקמן בסוף ההתכתבות עם הרב הילסדהיים, מכתב יב שהבאתי עוד טעם לחילוק זה).

הגר"ש פישר (בית ישי יג) כתב שיש לתרץ את קושיית התוספות בזבחים הנ"ל על פי מה שחידש שצאה"כ בקדשים שונה מצאה"כ בשאר דיני התורה, וממילא מובן שנצרך פסוק לומר שבפסול הדם, הקובע אינו צאה"כ הוה, אלא זמן שבו לענין קדשים הוא יום גמור. יסוד דבריו נאמרו לפי מה שיובא לקמן שהרמב"ם פסק כעולא בפסחים צג ע"ב שעלות השחר הוא ה' מיל של 24 דקות לפני הזריחה. וכיון שהרמב"ם פסק כגאונים משמע ליה מזה שיש משמעות הלכתית לזמן של ה' מיל לאחר השקיעה, גם לדין דנקטינן כגאונים, ונוקט הגר"ש פישר שהמשמעות היא בזה שלגבי קדשים, צאה"כ הוא רק בצאת כל הכוכבים, והביא ראיה לחידוש מופלג זה מהא דנקטינן שמכת בכורות היתה בחצי הלילה, שהוא חצות הזמן שמהשקיעה לזריחה, שהרי אמרו (יבמות עב ע"א. ברכות ג ע"א. בבא בתרא כה) שחצות הלילה של מכת בכורות הוא הזמן בו נושבת רוח צפונית הנושבת בשש שעות של הלילה, והחישוב מיוסד על כך שהיממה מחולקת בשווה לארבע רוחות. ולכאורה כיון שבדיני תורה אין לנץ החמה משמעות הלכתית, על כרחך צ"ל שזמן זה קרוי 'חצי הלילה' משום שחישובו את הלילה מצאה"כ של ה' מילין לעמוד השחר, ואז הוא זהה לחישוב מהשקיעה עד הנץ, ולדבריו חישובו כך משום שזו משמעות לילה לענין קרבנות. אך לענ"ד דרך זו קשה, שהרי הרמב"ם לא מזכיר כלל שני זמנים שונים של צאת הכוכבים. אמנם, מהגמרא ביבמות נראה שחישוב חצי הלילה דמכת בכורות הוא לפי שקיעה וזריחה, אך י"ל בפשטות שהוא משום שגם בתורה יש התייחסות לשקיעה וזריחה, שהוא היום התוכני, ומטעם זה דרשו (פסחים ד ע"ב) מהמילה "אך" לחלק לחצי את היום של ערב פסח, ולכן יש ענין הלכתי בחצות היום התוכני של ערב פסח (כ"כ הזמנים כהלכתם עמ' רנד).

למליקה, ולקבלה, ולהזיה". הקטרה זו שהיא עבודת היום היא הקטרת הקטורת, ולא הקטרת אברי הקרבן שהרי אותם יכולים להקטיר בלילה.

ונראה שכוונת הגמרא בשאלה 'אלא מעתה', שאין לדרוש ש'המאיר ובא' הוי יום והוא מעמוד השחר, דאם כן נצטרך לדרוש נמי 'למחשיך ובא' דהוי לילה כלומר, שמשעה שמתחיל להיות חושך הוי לילה, כלומר כבר מהשקיעה, דאז חשיב מתחיל להחשיך כי גוף השמש הסתלק, וזה לא יתכן שהלא קיימא לן שעד צאת הכוכבים ימא הוא לכל מצוות היום". לפי זה מובן שעל המשנה הקובעת שזמן מצוות היום כל היום, לא הוצרכו לפרש בגמרא מהו כל היום, שכן אמרו כבר בתחילה שעד צאתה"כ ימא הוא. ומה שאמרו כאן ששחיטה כשרה היא לעצם כשרות השחיטה רק ביום, ומצד עצמה היא יכולה להיות גם אחרי השקיעה, אלא שבפועל לא ישחטו מפני שיש צורך גם לזרוק את הדם, והדם נפסל בשקיעת החמה. וממה שלא הוזכר בגמרא כאן שיש כמה שיטות בענין סוף מצוות היום, משמע שגם לרבי יהודה המובא בשבת (לד ע"ב) דנקט שיש ספק לילה משקיעת החמה, אכתי כל זמן שאין שנים או שלשה כוכבים, אפשר וצריך לקיים את מצוות היום".

ולכאורה יש לשאול - הרי ספק דאורייתא לחומרא, וכיון שיש איסור להקטיר קטורת בלילה, שהיא הקטרה שלא בזמנה, אם כן 'שב ואל תעשה' עדיף. ויש לומר בטעם הדבר שהוא כשיטת הרמב"ם והשו"ע, שספק דאורייתא, מדאורייתא לקולא, וכדי שלא יפסידו מצוות ראו

ח. אמנם המאירי שם מפרש: "זה שאמרו מדעברא שמשא ועד צאת הכוכבים ימא הוא, פי' שאינו לילה לגמרי אלא ספק יום ספק לילה שאין לילה גמור אלא עד צאת הכוכבים". וצריך ביאור מה קושיית הגמרא לפי דרכו. ונראה שדבריו יובנו לפי רבינו אברהם מן ההר שגם הוא מפרש כך, ומבאר שלפי זה קושיית הגמרא היא שאין להסתמך על הפסוק לקרוא גם למחשיך ובא לילה, היות שקיימא לן שזמן זה שעד צאתה"כ הוא רק ספק לילה, ולא נוכל לקיים בו את מצוות הלילה מספק. ומכח זה הוא מסיק "משקיעה חמה עד שיראו שלשה כוכבים הוא ספק יום ספק לילה, ודנין זה הזמן להחמיר בכל מקום". ומשמע שלשיטת רבינו אברהם מן ההר גם אין להתפלל מנחה לאחר השקיעה, שכן הוא כתב שבכל מקום דנים להחמיר, משמע בין לענין יום (כגון תפלת מנחה ומוסף) ובין לענין לילה (כגון לספור ספירת העומר בספק לילה). אבל פשט הגמרא הוא שאין היא מדברת כאן כלל על מצוות הלילה, שהוזכרו רק בסיפא של המשנה הבאה, בעוד שהמשנה שעליה דנה הגמרא עתה מדובר אך ורק במצוות היום.

ט. הרמב"ם (קידוש החודש ב, ט) נוקט שעד שאין שני כוכבים הוא יום לקדוש החודש, ומשמע דהוא סובר שמעיקר הדין נקטינן כר' יוסי, והמשנה ברורה (שעה"צ רלג כא) כתב ושיש ראייה שהעיקר כר' יוסי מהא שהסוגיה דמגילה נוקטת שלילה הוא צאת הכוכבים, ולא מזכירה כלל את שקיעת החמה. וגם בפסחים (ב ע"ב) הגמרא נוקטת בלשון זו של הגמרא במגילה, וכן בברכות (ב ע"ב) אמרו שביאת השמש היא צאתה"כ. והוא מפרש דסוגיות אלו אולי כשיטת רבי יוסי כי העיקר כוותיה. והרב בניש (הזמנים בהלכה עמ' תרכה) הוסיף להוכיח שגם רשב"י (מכילתא שמות יב, ב) ורבי מאיר (המובא בברכות ב ע"ב) אולי כשיטת רבי יוסי, ולדעתו בתקופת המשנה המנהג הרווח היה כר' יוסי. ורק רבי אליעזר, שלחד מ"ד סובר שזמן קריאת שמע דלילה הוא משקדש היום בערבי שבתות, סבר שביאת השמש היא שקיעת החמה, ומכל מקום רבי יהודה חשש לשיטת רבי אליעזר כספק, וכיון שרוב החכמים לא חששו לזה, נקטו כך בגמרא לחומרא בלבד. אך יש להשיב על דבריהם, שמאידך גיסא בכריתות (יט ע"א) משמע שיש מחלוקת בין תנא קמא לרבי יוסי אם בין השמשות הוא כהרף עין, ובברייתא שם קרי לחולקים על רבי יוסי "חכמים". וכן הביא בתשובת רב האי (המובאת בספר הזמנים בהלכה עמ' תרנא) ראייה מסוגיה זו שהמחלוקת לא הוכרעה. וכן נראה מהגמרא בנדה ג ע"א שלפי רבי המחלוקת לא הוכרעה. ובאשר לטענה שהסוגיות בברכות ומגילה אולי כר' יוסי יש לבאר כפי שכתבתי, שגם אליבא דרבי יהודה אפשר וצריך לעשות את כל המצוות היום שהוזכרו שם עד צאת הכוכבים, וכן בקריאת שמע ואכילת כהנים אוליגן לחומרא, ולכן לא הובאו בסוגיות אלו דברי רבי יהודה על ספקא דביה"ש.

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קבח

חכמים לתקן שבכל המצוות שעובר זמנן אפשר לעשות את מצוות היום כל זמן שאינו ודאי לילה.



### סוף זמן תמיד של בין הערביים - הוא זמן הקטרת קטורת

והנה מה שאמרנו שתפילת מנחה היא כנגד הקטורת, אפשר לבסס על מה שנאמר בתהלים (קמא, ב) "תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב". אך יש לדון בזה לאור דברי הגמרא והראשונים.

להבנת הדברים נקדים שבתוספתא (ברכות ג, א) מובאת לשון הברייתא שבגמרא שבראש דברינו בלשון אחרת: "מפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב שכן תמיד של בין הערבים קרב עד הערב. ר' יודה אומר עד פלג המנחה. כמה הוא פלג המנחה אחת עשרה שעה חסר רביע". בתוספתא זו לא מובא בדברי רבי יהודה שתמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה. וכתבו התוספות בברכות (כו ע"ב ד"ה עד פלג המנחה): "עד פלג המנחה - תימה מנא ליה הא, בשלמא עד תשע שעות ומחצה דעד אותו זמן הוי תפלת המנחה ניחא דהיינו מנחה קטנה, אבל הא מנא ליה, וי"ל דר' יהודה ס"ל דתפלה כנגד קטרת תקנוה דכתיב תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב".

ובמראה הפנים (על הירושלמי ברכות ד, א) כתב דמשמע שהתוספות לא גרסו בגמרא דידן בדברי רבי יהודה שתמיד היה קרב עד פלג המנחה, שאם גרסינן ליה משמע שטעמו הוא שזה סוף זמן הקרבת גוף הקרבן, ולא כדברי התוספות. אך לענ"ד נראה שגם אם גרסינן ליה, יש לומר שהתוספות מקשים מניין לו, מפני שנראה שרבי יהודה לא למד מסוף זמן ההקרבה אלא אויל בזה לפי הזמן שבו בדרך כלל מקריבים. כך עולה מתחילת דברי התוספות שאם רבי יהודה היה אומר עד מנחה קטנה ניחא, ומדוע אם היה אומר כך היו מובנים דבריו? ודאי שמשום שעד אז היו רגילים בדרך כלל להקריב את התמיד. ולפיכך הם שואלים מה היו רגילים לסיים בבית המקדש בשעה זו. למסקנת התוספות, רבי יהודה אומר עד הפלג משום שהנהגה בפועל בבית המקדש הייתה שעד הזמן הזה מקטירים את הקטורת, ונראה שהוא משום שהיו משאירים זמן אחר כך לנסכים ושיר וגם זמן להקטרת האברים של התמיד, שגם הם לכתחילה צריכים להיות ביום".

(י). הרי"ף והרא"ה כותבים גרסה זו.

יא. הנצי"ב (מרומי שדה ברכות כו) כתב בתחילה שאין לומר שלשיטת רבי יהודה הדין נובע מהנהגת המקדש מכיון שחזינן בשחרית שלא עושים כהנהגת המקדש להתפלל דוקא בזמן עמוד השחר. ולענ"ד י"ל דשם איכא טעם מיוחד שמתפללים כ"יראוך עם שמש", ועוד שבכל המצוות שבה נהג כל אחד מישראל לא רצו להנהיג אלא כשניכר שהוא יום. ואכן, בהמשך הנצי"ב בעצמו כותב שענין זה אינו מכריע, אך מביא ראיה אחרת ממוסף, שבבית המקדש נהגו להקריב בחצות, ובכל זאת אמרינן לרבי יהודה שזמנו עד שבע שעות ולרבנן כל היום. ולענ"ד, אדרבה מזה גופא ראיה לתוספות, דבביאור זמן שבע שעות של תפילת מוסף כתב תוספות הרא"ש (ברכות דף כו ע"ב ד"ה שהרי קרבן) "תימה אמאי נקט שבע הוה ליה למימר שש או שש ומחצה דאין זמן המוספין אלא עד שש ומחצה שהוא עיצומו של יום כדמוכח בפסחים בריש תמיד נשחט, וי"ל לפי שאין העולם בקיין לכוין חצי שעה להכי נקט שבע. א"נ חצי שעה היו

והרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות (א, ד) כתב שהדם נפסל בשקיעת החמה, וכתב בהל' תמידין (א, ג) שזמן התמיד "עד סוף היום", ומשמע שאין צורך להקדים את התמיד לפני פלג המנחה. ובהלכות תפלה (ג, ד) כתב:

"הא למדת שזמן מנחה גדולה משש שעות ומחצה עד תשע שעות ומחצה, וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה". מבואר שפסק כרבי יהודה שהנכון הוא להתפלל עד הפלג, ואף משמע מלשוננו שזה עיקר הזמן, ויותר מבואר כך בפירוש המשנה, שכתב לגבי חכמים רק שאם עשה כוונתו יצא. אם כן משמע שמה שעולה מדבריו בהל' תמידין שאפשר לכתחלה להקריב את התמיד עד השקיעה הוא גם לרבי יהודה, ואינו כמו תפלת מנחה שלדעתו אין להתפלל לאחר הפלג, וגם לדין עיקר המצוה עד הפלג". לכן נראה שגם לפי הרמב"ם, בתפילה זו תקנו שאולינן לפי הזמן שהיו רגילים לסיים את הקרבת התמיד בהקטרת הקטורת, שהוא היה פלג המנחה.



### פירוש לשון הפסוק 'מנחת ערב'

והנה, בברכות (ו ע"ב) איתא, אחרי מה שאמרו שיהא אדם זהיר בתפילת המנחה: "רבי יוחנן אמר: אף בתפלת ערבית, שנאמר: תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב". ומכאן הקשו אחרונים" איך אומרים התוספות שפסוק זה מלמד על תפילת מנחה כשבגמרא דרשוהו על ערבית? ונראה לענ"ד שאל"כ דהתוספות, לרבי יהודה שתי התפילות מנחה וערבית הם כנגד שני מצבים. בדרך כלל סיימו את הקטורת עד פלג המנחה, אך אם התאחרו אפשר לסיים יותר מאוחר. וכנגד זה תיקנו שתי תפילות. בעיקר הזמן תקנו תפילת חובה, ובתוספת הזמן, שבו עכ"פ רשאי להקטיר, תקנו תפלת ערבית שהיא רשות (ונמשך זמנה כל הלילה בגלל הקטרת האברים). וזהו שבפסוק נאמר "מנחת ערב" רמז בשני המילים האלו גם תפילת מנחה וגם תפילת ערבית.



שוהין להתפלל על הקרבן אחר שהקריבו שיתקבל ברצון". מבואר מדבריהם שאכן רבי יהודה אמר עד שבע שעות על יסוד הזמן שבו הרגילות להקריב. ועוד כתב הנצי"ב (מרומי שדה ברכות כו, ו) כעין זה כתבו האמרי נעם והפני יהושע) דיש לבאר שר"י סבר עד פלג המנחה כי לעולם לא מאחרים יותר מזה את התמיד היות שצריך להשאיר זמן לנסכים ושיר, ואילו לפי חכמים מצות שיר במנחה אינה אלא מצוה מן המובחר (משום שלשיטתם מה שכתוב בפרשת התמיד "נסך שחר" מוסב על תמיד של שחר בלבד), ולכן לא צריך להשאיר זמן לנסכים ושיר. אך לענ"ד צ"ע לתלות בזה את מחלוקתם, משום דקשה לומר שיש הכרח בשעה ורבע לנסכים ושיר. ולכן נראה כפי שביארנו את דעת תוספות.

אכן לבעל ההשלמה יש ביאור אחר לשיטת רבי יהודה, דכתב שהוא כפי שבשחר זמן ההקרבה 4 שעות כך בערב זמן ההקרבה 4 שעות מחצות, ורק מוסיפים רבע שעה לגורי עצים.

(יב). כ"כ הלחם משנה (תפילה ג, ב).

(ג). כן הקשה הפני יהושע, ותירץ לפי מאי דאמרינן דלר"י הוי פלג המנחה סוף זמן תפילת מנחה ותחילת זמן דתפילת ערבית, ולכן שפיר מצינן למידרש האי קרא להכי ולהכי, הא כדאיתא והא כדאיתא, כיון דשניהם היו בזמן קטורת. ולענ"ד אכתי אינו מובן מדוע תקנו שתי תפילות כנגד דבר אחד, ולדרכנו מיושב.

## מה שאמרנו שמנחה כנגד הקטורת שייך גם לשיטת חכמים

והנה מלשון התוספות בברכות משמע שמה שאמרו שהוא כנגד הקטורת הוא רק בדעת רבי יהודה, אך מהתוספות בפסחים עולה שגם לפי חכמים התפילה היא כנגד מנחה ולא כנגד זמן הקרבת הכבש, ומשמע שהכוונה לקטורת שהיא סוף המנחה שחייבים להקריב ביום, ואם כן גם לחכמים הוא כנגד הקטורת. ואכן בירושלמי ברכות (פרק ד ה"א) איתא: "תמן תנינן תמיד נשחט בשמנה, ומחצה וקרב בתשע ומחצה, ערב פסחים נשחט בשבע ומחצה, וקרב בשמנה ומחצה, בין בחול בין בשבת. ר' ירמיה בעי, הכא את עביד מנחה שתי שעות ומחצה, והכא את עביד מנחה שלש שעות ומחצה? אמר רבי יוסי לא הוקשה תפלת המנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטרת. מה טעם? תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב. צא שעה אחת לעיסוקו, ואת עביד מנחה שתי שעות ומחצה".

הפני משה פירש את קושיית הגמרא 'הכא את עביד', כמוסבת על דין המשנה שמנחה קטנה היא תשעה ומחצה, ושואל למה אמרו שמנחה היא בתשע ומחצה, הרי התמיד היה נשחט בדרך כלל בשמונה ומחצה, ומשיב צא שעה אחת לעיסוקו של קרבן התמיד. אך לפי זה לא מובן מדוע הגמרא בכלל מזכירה כאן את הקרבת התמיד בערב פסח.

הלחם משנה (על הרמב"ם הנ"ל) מפרש שהירושלמי שואל מדוע אנחנו אומרים שזמן מנחה קטנה מתחיל בתשע ומחצה, ויש שתי שעות ומחצה עד הלילה לזמן מנחה, הרי יש לנו צד להקביל את זמנה למה שעושים בערב פסח<sup>1</sup>, ובערב פסח הקרבת התמיד היתה בשמונה ומחצה. ומשיב הירושלמי שזמן מנחה הוא כנגד הקטורת שמתחיל להקטירה אחר הקרבת התמיד<sup>2</sup>, ובערב פסח היו עוסקים בקטורת שלאחר דם התמיד משמונה ומחצה עד תשע ומחצה, ולכן שעת מנחה קטנה נחשבת תמיד תשע ומחצה. ולענ"ד לפירושו עדיין קשה מה שהקשו בתחילה, שאם תפלת מנחה כנגד קטורת הרי שזמנה ביום רגיל אינו כזמנה בערב פסח.

לכן נלענ"ד כפירושו של השדה יהושע על הירושלמי שמפרש את הקושיה כדברי הלחם משנה, אך כתב שכוונת התירוצ' היא שגם בערב פסח היו מתחילים להקטיר את הקטורת בתשע ומחצה, כמו ביום רגיל, ולפי זה "שעה אחת לעיסוקו" היינו לעיסוק של קרבן פסח. ונראה שגם לדבריו מכל מקום היו ממשיכים עוד בעשיית הפסח גם לאחר מכן, שהרי אי אפשר להקריב את כל הפסחים תוך שעה, אלא שהירושלמי מפרש שבזמן שבינתיים עסקו נמי בפסח.

ועכ"פ מפשטות הירושלמי עולה שגם לרבנן מנחה היא כנגד הקטורת, אלא שלדידהו זמן מנחה קטנה הוא הזמן שבו היו מתחילים להקטיר קטורת, וסוף הזמן הוא סוף הזמן שרשאים להקטיר קטורת. ומעתה מובן שאפשר להתפלל מנחה עד צאה"כ, שכן רק לגבי דם התמיד אמרו שהוא נפסל בשקיעת החמה, אבל לא מצינו איסור להקטיר קטורת לאחר השקיעה.



יד). אולי משום שהוא היום בו מקריבים את הקרבן הראשון שנצטוונו עליו.

טו). לכו"ע אינו רק כנגד קטורת, שהרי אפשר להתפלל מנחה בשש ומחצה כנגד שחיטת התמיד (כ"כ בסדר זמנים סי' ה), ולפי זה כוונת הירושלמי שמנחה קטנה אינה אלא כנגד תחילת הקטורת ולא כנגד סוף הקרבת התמיד.

### תפילות כנגד קרבנות אך אבות תקנום ולא חשו לספיקא דיומא

ויש עוד דרך לבאר את מה שמתפללים מנחה עד הלילה גם בלי שנאמר שזה משום שהיא כנגד הקטורת, והיא שאף לריב"ל שתפילות כנגד הקרבנות<sup>טז</sup>, לא חייבת להיות הצמדה בין דיני הקרבן לדיני התפילה, כפי שמתפללים שחרית לכתחילה מהנץ החמה, ובמקדש לא היה דבר מיוחד שעשו בנץ החמה. וי"ל שגם לריב"ל התפילות נוסדו על ידי האבות לפני שנצטוונו על הקרבנות, אלא שעיקר החיוב הוא כנגד הקרבנות, ומכל מקום יש פרטים שעשאו בגלל תקנת האבות או חז"ל, והם לא חשו בענין זה לספיקא דיומא. במשנה מגילה (כ ע"ב) איתא "דבר שמצותו ביום - כשר כל היום", ומנו שם גם את תפלת המוספין, וכיון שלא הגבילו אותה ואמרו שם שאינו לילה כשמחשיך ובא, משמע שהיא עד צאה"כ ומסתבר שה"ה למנחה, ומה שלא מנו להדיא את תפילת המנחה י"ל שהוא משום שעכ"פ אין זמנה כל היום מהבוקר.

ונראה שכך תקנו גם את מצוות תפילת מנחה וגם את תפילת מוסף כדי שלא יפסיד את המצוה".



### ב. שקלא וטריא בראיות מהגמרא לעניין זמן תפילת מנחה

א. הגמרא בברכות (כו ע"ב) אומרת שאם רבי יהודה אומר עד פלג המנחה בתרא "רבי יהודה היינו רבנן". לפי הו"א זו הכוונה במילים "עד פלג המנחה" היא עד סוף י"ב שעות, ואם מחשבים את שעות היום כשיטת המחשבים לפי זריחה ושקיעה<sup>יז</sup>, צ"ל שלפי אפשרות זו שרבי יהודה אמר עד פלג המנחה בתרא הכוונה היא עד השקיעה ולא יותר. ועל כן הסיקו כמה אחרונים שמהגמרא האומרת 'רבי יהודה היינו רבנן', מוכח שאין להתפלל מנחה לאחר השקיעה.

אך לענ"ד יש להשיב דכוונת הגמרא היא שאם רבי יהודה מתכוון לסוף הי"ב שעות, הרי שבמהות חכמים ורבי יהודה אומרים אותו דבר, זמן שהוא כנגד סוף זמן שרשאים להקריב או סוף הזמן שרשאים להקטיר, ואם נרצה לומר שבכל זאת יש מחלוקת ביניהם נצטרך לומר שהם

טז. כ"ש לפי מי שאומר שתפילות אבות תיקנום, והנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא ח נוקט שכ"ה דעת השאילתות ובה"ג, ודלא כרי"ף והרמב"ם.

יז. מהר"ם שיק (או"ח סי' י) כתב שאין לומר שזה מצד שספק דרבנן לקולא, היות שאמרו חז"ל דספק התפלל חוזר ומתפלל, ונראית כוונתו שלכן אין טעם שיתפלל כי אם יתפלל עתה ספק אם יוצא ויצטרך לחזור ולהתפלל. ולכן הסיק שעל כרחק צ"ל דמעיכא תקנו להתפלל גם בזמן ספק. וביביע אומר (ח"ו לד) כתב דשפיר י"ל להקל מצד ספק דרבנן לקולא כפי שכתב מעיקרא, דשאני ספק אם התפלל דצריך לחזור משום דתפלה רחמי ניהו, והוא לא ביקש כלל רחמים. ולא אמרינן זאת כשהתפלל ורק יש ספק אם קיים בתפלה זו את המצוה.

יח. גם לפי הרמב"ם, הסובר שמעיקר הדין הלכה כר' יוסי, לענין חישוב שעות היום מחשבים לפי זריחה ושקיעה, שכפי שבבקר מחשבים לפי הזריחה, אף שלפי ההלכה אינה תחילת היום, כך בערב מחשבים לפי השקיעה, למרות שאינה סוף היום, שזהו לכו"ע היום התוכני. ויותר מזה חזינן, שלמרות שהרמב"ם נוקט שהעיקר כרבי יוסי הוא מקל בשבות במקום מצוה גם מהשקיעה של מוצאי שבת (הל' שבת כד, י). נמצא דגם לדעתו, לענין שבת תקנו חכמים שיש לשקיעה שם של תחילת הלילה לקולא בדרבנן.



## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קלב

נחלקו מהו סוף הזמן של ההקרבה או של הקטרה - לפי חכמים סוף הזמן הוא צאה"כ, ואילו לרבי יהודה סוף הזמן הוא השקיעה. ואם כן, כדי להבהיר שבזה הם נחלקו היה לחכמים לומר להדיא 'עד צאה"כ', כדי לאפוקי מדעת רבי יהודה, ולא לסתום ולומר 'עד הערב', שיכול להתפרש עד שקיעת החמה. על כן צריך לומר שהם אומרים ממש אותו דבר, וכוונתם לומר את אותו זמן במילים שונות, וגם זה כמובן לא מסתבר, כי נראה מלשון המשנה שהם חולקים.

אך למסקנה, שכוונת רבי יהודה היא עד שעה ורבע לפני סוף י"ב, י"ל שפיר שחכמים שאמרו 'עד הערב' התכוונו לעד צאה"כ, ומה שלא פירשו להדיא הוא משום שידוע לכולם מהו סוף הזמן שאפשר להקטיר, ורצו לנקוט לשון הפסוק "מנחת ערב". וכן בתמיד ובקטורת נאמר בין הערבים. וסמכו על כך שהזמן שלהם מובן ממה שמנחה כנגד קטורת, שמצוותה עד צאת הכוכבים.

וראה עוד ביסוס לביאור קושית הגמרא כעין מה שפירשתי כאן בסוף המאמר במו"מ עם הרב הילסהיים מכתב ח.

ומצאתי שענין זה שגם אם השעות מחושבות עד השקיעה, זמן מנחה הוא עד צאה"כ מבואר בביאור הגר"א (תנט, ב) שכתב "וכן בכל מקום אף שזמנו עד צאת הכוכבים, מ"מ החשבון של השעות עד שקיעת החמה, כמו פלג המנחה וכיוצא". ונראה כוונתו שאף שזמנה של תפילת מנחה עד צאת הכוכבים, מכל מקום בחשבון השעות שאנו אומרים שלרבי יהודה מתפלל עד פלג המנחה הכוונה לפלג המנחה המחושב לפי השקיעה".



ב. ולענ"ד נראה שיש להביא ראיה שאפשר להתפלל אחרי השקיעה.

דהנה בהמשך הירושלמי איתא: "רבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום. אמר רבי יוסי בן חנינא ויהא חלקי עם המתפללים עם דמדומי חמה, מה טעם על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא. מהו לעת מצוא - לעת מצויין של יום".

ובבבלי דף כט ע"ב: "רבי אליעזר אומר: העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. מאי קבע?... אבין בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, דאמר רחב"א אמר רבי יוחנן: מצוה להתפלל עם דמדומי חמה; ואמר רבי זירא: מאי קראה - ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים". וכן מובא מעלת דבר זה, וההסתמכות על הפסוק בשבת קיח ע"א בשם רבי יוסי.

אך הגמרא בברכות מסיימת: "לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא? דלמא מיטרפא ליה שעתא". דהיינו שבדורות מאוחרים אמרו להמנע מכך דילמא מיטרפא ליה שעתא.

יט). כן פירוש בדמשק אליעזר (על ביאור הגר"א סי' תנט), וכ"כ הרב יורם מימון (אור תורה, אב תנש"א, עמ' תשלד), והראה שגם מדברי הגר"א (סי' רסא) משמע שרק הלטותא דבני מערבא מונעת מלהתפלל אחרי השקיעה, וראה עוד מה שכתבתי בזה במו"מ עם הרב הילסהיים.

יש לברר מהו הזמן שנקרא "דמדומי חמה". הביטוי "דמדומי חמה" מובא בהרבה מקומות בירושלמי, וגם כשהוא מובא בבבלי, הוא מובא ממימרות של אמוראי ארץ ישראל. ונראה שיש להוכיח שבא"י היו מכנים כך את הזמן שמתחיל משקיעת גלגל החמה מהירושלמי קידושין פרק א, ב לגבי מצות יעוד שצריך לעשות ביום קנית האמה שאמרו "מיעד והולך עד דימדומי חמה", נראה להדיא שהכוונה היא לומר שמיעד עד שמתחיל ספקא דלילה, וזמן דמדומי חמה הוא הזמן שבו מתחיל ספיא דלילה כי הוא לאחר השקיעה. לפי זה מובן מדוע לא שנינו בירושלמי את הלשון משקיעת החמה, דכיון שהיו רגילים בלשון דמדומי חמה לא הוצרכו להשתמש בכינוי שקיעת החמה, דהוא עצמו תחילת זמן דמדומי חמה.

כ. הערת הרב מולקנדוב: פירוש זה הוא נגד כל הראשונים, ותמוה להביא 'ראיה' ע"י פירוש מחודש שגם אינו נכון. במדרש בראשית רבה פרשת בראשית פרשה יא איתא "ויחן את פני העיר, נכנס עם דמדומי חמה, וקבע תחומין מבעוד יום" ע"כ. הרי להדיא שדמדומי חמה היינו קודם שקיעת החמה, בעודו יום. וכן במדרש תנחומא (בוכר) פרשת בראשית אות י"ז איתא בית הלל אמרים מחשבה בין ביום ובין בלילה, וגמר מלאכה עם דמדומי חמה ע"כ, וזה לפני שקיעת החמה. ובתשובות הגאונים מוסאפיה (ליק) סימן נא איתא ממה שאמרתם עם דמדומי חמה, וממה שאמרתם פוסק באיו ברכה שמרגיש בה כי בא השמש משמע שהתחיל ועדיין לא בא השמש ע"ש, הרי שהגאונים הבינו בפשיטות שהמושג 'דמדומי חמה' היינו קודם שקיעת החמה. וכ"ה בערוך ערך דמדום – קודם שקיעת החמה ע"ש. הדברים פשוטים ואין צורך להאריך יותר בזה. ואדרבה, מגמ' זו ראה שהתפילה היא עד שקיעת החמה, דאל"כ מאי 'מיטרפא שעתה' יש בזה, הלא יש לפניו עוד 20 דקות.

תשובת הרב אלבה: מדברי הירושלמי קידושין הנ"ל מבואר להדיא ש'דמדומי חמה' הוא זמן שמתחיל שקיעת החמה, אלא שאכן הלשון שם היא "עד דמדומי חמה", מצינו שהלשון "עם דמדומי חמה" נאמרת בירושלמי על הזמן שלפני השקיעה. ראה תרומות ח, ד. מעשרות ד, ב. פסחים א, ח. מועד קטן ג, ה. והוא כמו במדרשים שהביא כבודו, אלא שהסבר לכך פשוט, שלמרות שדמדומי חמה הוא מהשקיעה ואילך, הזמן סמוך לשקיעה יכול להחשב "עם דמדומי חמה", כעין מה שאמרו "שלשה דברים חייב אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה" (שבת לד ע"א), וכן בערב שבת "משלשלין את הפסח לתוך התנור עם חשכה" (שבת יט ע"ב) "ערב יו"כ עם חשיכה לא היו מניחים אותו לאכול" (יומא יח ע"א), וכן במלאכה ביום כיפור "אפילו עם חשיכה פטור" (כריתות כה ע"א), וכן "נדבר איתו ביום עם חשכה" (מכילתא שמות יב ע"ב) "בית הלל מתירים עם השמש" (שבת יח ע"א).

לפי זה מובנת כוונת תשובות הגאונים ליק סי' נא, ר"ח והערוך, לדעתם כיון שנאמר בענין זה "עם דמדומי חמה", ולא בדמדומי חמה, וגם בפסוק נאמר "עם השמש" משמע שמעיקרא הכוונה היתה גם על הזמן שמעט לפני השקיעה, ולכן בימינו, שאי אפשר להתפלל אחרי השקיעה בגלל הלטותא של בני מערבא, זהו גוף המצוה להתפלל עם דמדומי חמה. מכל מקום, הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו מעלה בתפלה כזו סמוך לשקיעה, ונראה שלדעתם אין להחשיב זאת כתפלה עם דמדומי חמה, מפני שלדעתם המצוה הזו נאמרה דוקא כשהשמש מכוסה, ואפשר שהם למדו שבנידון דידן יש לפרש "עם דמדומי חמה" רק ממש עם הדמדומים, משום שכך נראה ממה שהיתה על כך לטותא, ולא חילקו בלטותא שתחול רק על מי שמתפלל לאחר הדמדומים, ומי שמתפלל סמוך לדמדומים שפיר דמי, כי כל הענין המצוה שאמרו הוא להתפלל ממש בדמדומים. ואילו לפי רב האי ור"ח י"ל דסמכו על המבין שלא שייך לטותא אלא על אלו שמתפללים לאחר השקיעה.

פשוט שאם מקפידים להתפלל אחרי השקיעה ועד צאה"כ, יש חשש למיטרפא שעתא, שכן אם יתעכבו רק 6 דקות לאחר השקיעה נשארו רק 7 דקות ולא יוכלו להתפלל מנחה עם חזרת הש"ץ. לעומת זאת, אם מפרשים דמדומי חמה אך ורק על הזמן שלפני השקיעה (כפי שנראה מרבינו יונה), מלבד שאינו נראה כך מלשון הפסוק "לפני ירח" כפי שכתבתי למעלה, יש תמיהה גדולה על מה שכל הפוסקים שותקים למנהג כל ישראל להתפלל מנחה סמוך לשקיעה, שיש לחוש ללטותא של בני מערבא, וכבר הקשה כך ערוה"ש רלג ח, וזו קושיה גדולה על הדרך של כבודו, אבל לדברינו אתי שפיר. וראה גם ירושלמי פסחים ה, א. פסחים ח, ח. סנהדרין ב, א והוריות ג, ג שבכל המקומות אלו כתוב "עם דמדומי חמה" ויש לפרשו על הזמן שמהשקיעה ואילך, אך אינו מוכרח. וראה עוד מה שכתבתי בזה בסוף דברינו במו"מ עם הרב הילדסהיים.

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קלד

והרשב"א בחידושיו לברכות כו כתב: "מ אותה בתפלת המנחה שאינו ממתין עד שעת רצון דהיינו דמדומי חמה דכתיב לעת מצוא, וגרסין בירושלמי לעת מצוא לעת מצויו של יום, כלומר תמציתו של יום מלשון 'ונמצה דמו'. ויש מפרשים בין של שחר בין של מנחה וכדכתיב יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים, עם שמש זו תפלת השחר, ולפני ירח זו תפלת המנחה".

מהרשב"א נראה שלפי שני הפירושים כוונת ריב"ח ורבי יוחנן לגבי מנחה שמצוה להתפלל דוקא בזמן שבו השמש מתכסה והוא ממש סוף היום שמורה בכך שכל מה שעשה ביום הוא כדי להגיע לתכלית להדבק בה, ולכן יש עליו מורא כל היום עד סופו, וסוף היום הוא סמוך לזריחת הירח, וכל היכא שעדיין אין ירח הוא קרוי "לפני ירח". באמצע החודש הירח עשוי להראות לפעמים גם לפני שקיעת החמה, לכן נראה שהזמן המוגדר כלפני זריחת הירח הוא כפי הזמן שבו הוא נראה בראש חודש. מהרמב"ם (קידוש החודש יד, ו) עולה שהירח נראה במוצאי יום 29 אך ורק כעשרים דקות אחרי השקיעה, ובדקו וראו שכן הוא במציאות (הזמנים בהלכה עמ' תרל). ולענ"ד יש לפרש לפי זה גם מה שאומר הירושלמי (ברכות א, א): "רבי אומר הלבנה בתקופתה, התחיל גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות זהו בין השמשות. אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקע, ותחילת גלגל לבנה לעלות". נראה ש"הלבנה בתקופתה" בנידון דידן היינו בתחילת החודש<sup>כ</sup>, ורבי חנינא מבאר שבין השמשות הוא משקיעת גלגל החמה עד זריחת הירח<sup>כ</sup>.

ולפי זה עיקר הלימוד מדכתיב "ולפני ירח דור דורים", הוא שיש מצוה להתפלל עם הדמדומים לאחר השקיעה לפני צאה"כ, אלא שבמערבא חששו דילמא מיטרפא ליה שעתא. ועכ"פ לא נעקר לגמרי מה שהם החשיבו למצוה מן המוכרח, וביעבד שפיר דמי להתפלל עד צאת הכוכבים.

אבל לדעת רבינו יונה נצטרך לומר שדמדומי חמה היינו דוקא לפני שקיעת החמה, ואף שהוא מסיים סמוך לשקיעה אסור לעשות, זאת וקשה דלא משמע כך מהלשון "לפני ירח".



### ג. זמן צאת הכוכבים ושיעור מיל לפי הרמב"ם

כידוע יסוד הדברים בענין שיעור מיל בזמן, הוא הגמרא במסכת פסחים (צג ע"ב), דמשם עולה שלדעת עולא בימי ניסן זמן עמוד השחר הוא 120 דקות שהם 5 מיל (5x24) לפני הנץ החמה, ומהנץ עד השקיעה יש 30 מיל, וכן סובר רבא. אך הגמרא מסיקה על זה בתיובתא מכח ברייתא שבה הובאו דברי רבי יהודה, שמדבריו עולה לפי פשטות לשון הגמרא (כפי שביאר

כא). ולא כפי שפירש הפני משה שהוא על אמצע החודש, דדבר זה אינו תואם למציאות.

כב). יש לפרש שרבי כשיטתו בנידה נג שחושש לביה"ש דרבי יהודה ודרבי יוסי, ומה שאמר התחיל גלגל חמה לשקוע תוקן על ידי רבי חנינא שכוונתו לומר בשם רבי בעצמו שהזמן מתחיל כשגמר גלגל חמה לשקוע. וכן הובא בהמשך בשם רבי חנינא "התחיל גלגל חמה לשקוע, אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל". כלומר, שהזמן שיש להוסיף מ"התחיל גלגל חמה לשקוע" הוא השיעור משעה שאדם עומד על הר הכרמל וראה את הגלגל מתחיל להכנס לים, ועדיין הוא יכול להספיק לטבול כי יש מתחילת שקיעת הגלגל 7 דקות עד שמתחילה השקיעה ההלכתית בגלל זמן שקיעת הגלגל עצמו, 3 דקות ועוד 4 דקות תוספת להשוואה לגובה של הרי ירושלים (כפי שביארתי במאמר בירחון האוצר נד), ולכן כשיעלה יכול לאכול תרומה.

הגר"א) שעמוד השחר הוא 72 דקות שהם 4 מיל (18x4) לפני הנץ חמה, ומהנץ עד השקיעה יש 40 מיל.

הרמב"ם בהל' קרבן פסח (ה, ט) נוקט שזמן הליכה מעליית השמש עד חצות הוא 15 מיל, כמרחק מודיעין מירושלים לפי עולא, וכן כתב בפייהמ"ש פסחים (פרק ג) שמיל הוא 24 דקות. אבל בפייהמ"ש ברכות (א, א) כתב הרמב"ם שעלות השחר הוא שעה וחומש לפני הנץ החמה, וכתבתי בירחון האוצר נג עמ' קנב שכנראה הוא שינה את דעתו, ולא כתירוצים הדחוקים שכתבו האחרונים. וראיתי עתה שהרב הילדסהיים (ירחון האוצר נד עמ' צו"ה) חיזק דרך זו.

אך עתה נלענ"ד שהרמב"ם לא ממש שינה את דעתו אלא שלא פסיקא ליה, וטעמו כנראה דאמנם הגמרא הסיקה בתיובתא אך הוא רק מחמת דברי רבי יהודה, ולא פשוט ליה שכך הלכה, כיון שלא ברור לו שהמציאות תואמת לדברי רבי יהודה. לכן כתב בפייהמ"ש פעם כך ופעם כך, וגם בהלכות משמע שלרמב"ם לא היה פשוט מהו שיעור מיל ושיעור זמן עמוד השחר, שהרי לא כתב בהלכה זמן מדויק לעלות השחר לפני הנץ החמה, וכן לא כתב זמן מדויק לשיעור מיל.

כבר הזכרנו שבהל' קדוש החודש משמע מהרמב"ם שזריחת הלכנה הוא כשליש שעה לאחר השקיעה, וביארנו שלפי הירושלמי משמע שהוא סוף ביה"ש. ועתה נוסיף שיותר מבואר כך ברמב"ם הלכות תרומות פרק ז הלכה ב בתוספת שיש שם לפי כת"י: "אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריב שמשן ויצאו שלשה כוכבים [בינוניים, וזה העת כמו שליש שעה]" אחר שקיעת החמה, שנאמר ובא השמש וטהר עד שיטהר הרקיע מן האור, ואחר יאכל מן הקדשים".

נראה שכוונת הרמב"ם לכשליש שעה אחרי השקיעה במישור. במציאות בקוי הרוחב שלנו 20 דקות לאחר השקיעה השמש נמצאת 5.16 מעלות מתחת לאופק, ואכן כתבו אחרונים שבחנו את הדברים וראו שמ4.8 מעלות מתחת לאופק (18.6 דקות לאחר השקיעה) נראים ג' כוכבים גם למי שאינו בקי במיוחד כשהוא מסתכל היטב (הזמנים בהלכה עמ' תצב"ה). לפי דרכנו, זה בדיוק

כג). הרב דוד אריה הילדסהיים הביא מה שכתב הרב גרשון וייס (מוריה, טבת תשנ"ו עמ' ז) שיש להשוות בין ה19 מעלות לפני הנץ שכתובות באגרת עמוד השחר של אבן מעאד לשעה וחומש של הרמב"ם על ידי הנחה שהרמב"ם דבר על תחילת הראות השמש בצורה ממשית, בעוד שאבן מעאד מדבר על עליית השמש במרוכה וגם אינו מתחשב בהקדמת הראית השמש אצלנו בגלל שבירת קרני השמש, וזה מוסיף קרוב למעלה. ותמה עליו הרב הילדסהיים, שהלא אנו עוסקים בעמוד השחר ולא בנץ החמה. ולענ"ד תמיהתו אינה נכונה, כי אנו מדברים על הזמן בין עמוד השחר להנץ, ולכן שפיר י"ל שהרמב"ם הוריד מעלה מהחשבון מפני שהוא מדבר על הראות מוקדמת יותר של השמש, וההפרש בינה לעמוד השחר יותר קטן. וכפי שציין שם הרב ויס שבעלי הלוחות בימינו כשמחשבים לפי מעלות מורידים 0.85 מעלה מחשבון האסטרונומים (ובמשנה עם פירוש הרמב"ם הוצאת מעלות ציטטו מאגרת עמוד השחר שבעמוד השחר השמש "עומד ב"ח מדרגה, וכבר נמצא על י"ט מדרגה". ותמוה, שלא כתוב כך בציטוט המובא במוריה ז הנ"ל). אלא שמכל מקום לא נראה שהרמב"ם כותב את השיעור שעה וחומש על פי ספר מדע, שהרי הם דברו על מעלות שגם אחרי ניכוי מעלה יצאו שעה וחומש רק בקו המשווה, וברמב"ם לא נרמז כלל ענין של קו המשווה (גם הגר"א בס' רסא לא התכוון לומר שהרמב"ם דיבר על קו המשווה באמרו שעה וחומש כפי שביאר הרב הילדסהיים), אלא פשט הלשון מורה שהרמב"ם מביא את הנימוק לתופעה זו מספרי המדע, והשיעור שעה וחומש הוא החישוב הפשוט היוצא מהגמרא בפסחים.

כד). התוספת המוסגרת היא לפי גרסת מהדורות קאפח ופרנקל ועוד.

כה). הרב בניש (עמ' תצב) כותב שלפי מחקר שעליו התבסס בספר זמני היום בהלכה, ראיית ג' הכוכבים היא 4.8 מעלות

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קלו

מה שראה הרמב"ם כתב כך, וכיון שאי אפשר להגדיר את הזמן בצמצום מוחלט הרמב"ם נקט כשליש שעה.

אמנם, יש מי שהבין שהרמב"ם כתב זאת לפי דרך החישוב של מיל שהוא 24 דקות, ולכן 3/4 מיל הוא 18 דקות, אך קשה על זה מדוע הרמב"ם נוקט שרואים את הכוכבים רק שליש שעה אחרי השקיעה, אם דבריו הם על פי חישוב היה לו לומר את מה שיוצא לפי החישוב המדויק, דהיינו שצאה"כ הוא כרביעית שעה ועוד חלק כ' לאחר השקיעה?

לכאורה אפשר לבאר תוספת זו על פי דברי התוספות בסוגית הגמרא בשבת (לה ע"א):

"אמר רב יהודה אמר שמואל: בין השמשות דרבי יהודה כהנים טובלין בו. למאן? אילימא לרבי יהודה - ספיקא הוא! אלא בין השמשות דרבי יהודה לרבי יוסי כהנים טובלין בו. פשיטא! - מהו דתימא: בין השמשות דרבי יוסי - מישך שייך בדרבי יהודה, קא משמע לן: דשלים בין השמשות דרבי יהודה, והדר מתחיל בין השמשות דרבי יוסי."

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה לענין שבת, והלכה כרבי יוסי לענין תרומה. בשלמא הלכה כרבי יהודה לענין שבת - לחומרא, אבל לענין תרומה מאי היא? אילימא לטבילה - ספיקא היא! אלא לאכילת תרומה, דלא אכלי כהנים תרומה עד דשלים בין השמשות דרבי יוסי."

וכתבו התוספות (ד"ה לאכילת תרומה) שאע"פ שביה"ש של רבי יוסי הוא כדשלים ביה"ש דרבי יהודה, נראה להוכיח שהוא מופלג ממנו בשיעור מסויים, ממה שהוצרך רבי יוחנן לפסוק כרבי יוסי לאכילת תרומה. ואם ביה"ש דרבי יוסי הוא כהרף עין אחרי סוף ביה"ש דרבי יהודה, לא צריך לפסוק כרבי יוסי משום שהות של הרף עין. אך אומרים התוספות שמכל מקום נראה שאין שיעור זמן לטבילה בין סיום ביה"ש דרבי יהודה לתחילת ביה"ש דרבי יוסי, שהרי שמואל אמר שלפי רבי יוסי הכהנים טובלים בבין השמשות דרבי יהודה. ולא אמר רבונא שהם טובלים אף בזמן שאחר ביה"ש דרבי יהודה. וכן נקט הרא"ש וביאר ששיעור טבילה קטן מאוד, כדי הילוך 50 אמה (כחצי דקה). אך שוב כתבו התוספות שאין הכרח שהוא שיעור קטן כ"כ, דיתכן שמה שלא אמרו שלרבי יוסי יכולים לטבול בזמן זה הוא משום שיש לגמרא ספק בדעת רבי יוסי מתי מתחיל בין השמשות ידידה.

אם נאמר שהרמב"ם סובר כתירוצי התוספות יש לומר שזה טעמו בהוספת שתי דקות, שכיון שיש להוסיף מעט עיגל את 18 דקות לשליש שעה.

ועוד יש לבאר לפי הר"ש משאנץ (זבים א, ו) שכתב דלרבי יוסי קיים זמן מסויים של "שהות ושיעור קצת", בו קיים ספק אימתי חל הכהרף עין. ונראה שהוא למד זאת ממה שאמר רבי יוסי "ואי אפשר לעמוד עליו", דפירושו הוא שיש זמן מועט שבו רבי יוסי מסתפק מתי הוא הכהרף עין. גם אם נאמר שהרמב"ם סובר כר"ש משאנץ, י"ל שלכן הוסיף הרמב"ם שתי דקות.

שהם 18.6 דקות לאחר השקיעה. אך הוא מביא שם עדויות של הרב פיקסלר והרב סטרויד שמדבריהם עולה שהם ראו ג' כוכבים בינונים 5 דקות או יותר מוקדם לזמן זה. מהרב בניש נראה שהבין שיש כאן סתירה, אך נראה לי שהרב פיקסלר והרב סטרויד מוגדרים בגדר בקיאים במיוחד, וגם במחקר שהביא בספר זמני היום בהלכה כתב שאנשים בקיאים במיוחד יראו ג' כוכבים 5 דקות לפני כן. לכן נראה שלאנשים רגילים הראיה היא כ-19 דקות אחרי השקיעה במישור.

אך כבר כתב הגר"א (סי' רסא) שתירוצי התוספות דחוקים, ונראה שהוא משום שלא הוזכר כלל בגמרא שיש הבדל בין ביה"ש של רבי יהודה לביה"ש דרבי יוסי. התוספות הוכיחו שביה"ש דרבי יוסי אינו צמוד לביה"ש דרבי יהודה מדהוצרך לפסוק כרבי יוסי לאכילת תרומה, אך י"ל בפשטות שנקט בלהחמיר כר' יוסי כדי שלא תאמר שנפסק לגמרי כרבי יהודה, ויש בזה נפקא מינה לדיני ספק ספיקא. ועוד י"ל שפסק כרבי יוסי כדי ללמדנו שביה"ש דרבי יוסי אינו שייך בדרבי יהודה, אלא מוסיף עליו כהרף עין. ומה שלמד הר"ש זמן נוסף ממה שאמר רבי יוסי "אי אפשר לעמוד עליו", בפשטות אין זה כך, אלא כוונת רבי יוסי היא שאי אפשר לעמוד מהו בדיוק אורך הזמן של כהרף עין. ומה שכתבו אחרונים שאולי הכהרף עין גופיה הוא שתי דקות קשה, שמבואר בכריתות יט ע"א שביה"ש דרבי יוסי הוא זמן שאי אפשר לעשות בו מלאכה של שבת, אפילו מכה בפטיש.

והנה לשון הגמרא "מהו דתימא: בין השמשות דרבי יוסי - מישך שייך בדרבי יהודה, קא משמע לן: דשלים בין השמשות דרבי יהודה, והדר מתחיל בין השמשות דרבי יוסי". וכתב הגר"ח נאה (קצות השולחן ח"ג עמ' ט) שמאריכות לשון הגמרא נראה להדיא שביה"ש דרבי יוסי הוא מיד לאחר ביה"ש דרבי יהודה, כי המילים "קמ"ל דשלים בין השמשות וכו'" לכאורה מיותרות, שהרי ברור שזה מה שהשמיענו, לכן נראה שהגמרא באה לבאר ולהדגיש בזה שהוא מיד כדשלים.

ועוד נראה שאפילו אם נאמר שיש לביה"ש של רבי יוסי משך זמן משמעותי או שיש ספק בזמן שלפניו, משמעות הגמרא היא שלמעשה אין צריך להוסיף על הזמן של 3/4 מיל דבר, כי לשון הגמרא בדיון על אורך בין השמשות 'שיעור בין השמשות בכמה', ולא אמרו שיעור בין השמשות דרבי יהודה בכמה, משמע שהשיעור שהסיק רבה 3/4 מיל הוא שיעור הכולל גם לביה"ש דרבי יוסי. וכן נראה מלשון תשובת הגאונים (המובאת במהר"ם אלשקר סי' צו) שכך הם הבינו שיעור זה, כפי שכתב במנחת כהן (מאמר א פ"ט). וכיון שכך מסתבר נשאר הקושי בעינו, שכיון שהזמן המדויק של צאה"כ הוא 18 דקות, למה הרמב"ם אומר כשליש שעה במקום לכתוב כ 18 דקות.

על כן נראה כפי שכתבנו שלא היה פסיקא ליה להרמב"ם ההכרעה בין שתי הדעות בגמרא. לכן בהל' תרומות ובהל' קידוש החודש הוא אומר את הזמן לפי מה שראה בעיניו, כשליש שעה". ומה שבפירוש המשניות ברכות נקט שעה וחומש, הוא מפני שעכ"פ זה הזמן העולה ממסקנת הגמרא, ושם לא בא לקבוע הלכה, ובהלכות קרבן פסח נקט כעולא על מרחק הלכה של חצי יום - 15 מיל בענין מה שכתב על דרך רחוקה מי"ד, כי מרחק מודיעין מירושלים

כו). הרב אהרן כהן (חוברת זמנים כהלכה תשע"א) כתב שהרמב"ם סובר שרבי יהודה האומר שהזמן מעמוד השחר להנץ החמה הוא עשירית היום (פסחים צד ע"א) נקט את זמן עמוד השחר וצאה"כ לפי חכמי ישראל הסוברים שהחמה עוברת ברקיע בתחילת היום ובסוף היום, אבל הלכה כחכמי אומות העולם שהשמש אינה עוברת ברקיע כדי לעלות מעל הארץ, ולכן נוקט הרמב"ם שאין הלכה כגמרא בפסחים, אלא כגמרא בשבת לה ע"א שהוא 3/4 מיל. אך לענ"ד הדברים תמוהים, שהרי הגמרא בשבת מביאה את רבי יהודה, ואחרי דבריו היא אומרת ששיעור בין השמשות הוא 3/4 מיל, משמע להדיא ששיעור זה נאמר גם לשיטת רבי יהודה.

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קלח

המפורש בגמרא הוא כעולא, ומכל מקום הוא לא באר מהו שיעור זמן הליכת מיל וזמן עמוד השחר, כיון שלא היה אצלו הדבר מוכרע.

ולפי מה שביססנו בירחון האוצר נד (עמ' קיט) את שיטת הגר"ז והגר"ח ששקיעה במקום שגובהו כפני הים צריך לשער לפי גובה ירושלים, ולהוסיף עליה 5 דקות על זמן כיסוי הגלגל מהעין, יוצא שיש התאמה בין ראית הרמב"ם דוקא לשיעור מיל של 18 דקות, שכן כשמוסיפים על 13.5 דקות 5 דקות להתאחרות השקיעה ההלכתית בגובה פני הים, הוא כשליש שעה אחרי שקיעת הגלגל.

גם נראה שאומדן של מיל בהליכה מתאים ל18 דקות, שכן בגמרא יומא (ס"ט ע"ב) מבואר ששיעור מיל אינו שיעור שבו נלקח בחשבון זמן מנוחה והפסקה לאדם הצועד כל היום, אלא שהוא ממש זמן הליכה של אדם למרחק של מיל, דהגמרא שם אומרת שמודדים את השיעור על ידי לווי של המשלח את השעיר כשהוא הולך מיל. ולפי מה שכתבתי במאמרי בירחון האוצר (כא, כב, כג, ל, מח, מט) ששיעור מיל לנידון דידן הוא 1447 מטר, האומדן מתאים ל18 דקות, שכן היום מקובל לחשב קצב הליכה כ5 ק"מ לשעה שהם כ13 דקות לק"מ, וא"כ 1447 מטר הם כ18 דקות.

וכך היא המציאות בימי ניסן שלאחר שקיעת הגלגל במישור פני הים, יכולים לראות כוכב אחד שאורו חזק, אך לעולם לא יראה ביום המכונה 'סיריוס' 10 דקות לאחר השקיעה, ושני כוכבים כ8 דקות אחריו<sup>1</sup>.

ונראה שלפי זה יובן הירושלמי (ברכות א, א), ועל פיו תבואר מחלוקת התנאים רבי יהודה, רבי נחמיה ורבי יוסי, באופן התואם להפליא את המציאות, וז"ל הירושלמי: "רבי פינחס בשם רבי אבא בר פפא: כוכב אחד - ודאי יום. שנים - ספק לילה. שלשה - ודאי לילה. שנים ספק, והכתיב עד צאת הכוכבים? אלא מיעוט כוכבים שנים, קדמיה לא מתחשב".

נראה שהירושלמי באר את דעת רבי יוסי, כפי שכתבו בתשובת הגאונים (המובאת בסוף ספר הזמנים בהלכה) והמאירי, והמיוחס לר"ן (בחידושיהם לשבת לה) שהממרה כוכב אחד יום היא לפי רבי יוסי בלבד. היסוד הוא שמיעוט כוכבים שנים, ולכן רבי יוסי קובע שהוא ודאי לילה כשיצאו שני הכוכבים המאוחרים. כוכבים אלו יחד עם 'סיריוס' הם שלשה כוכבים, אבל הפסוק בנחמיה מכנה אותה סתם 'כוכבים' דהיינו שני כוכבים, כי הפסוק אינו מתחשב בקדמיה, דהיינו ב'סיריוס', כיון שהוא בודד (או כיון שאורו חזק במיוחד), והכוונה לזמן שבו יוצאים שני כוכבים ביחד. וכל זה דעת רבי יוסי. רבי יהודה נוקט שאיכא ספק לילה מהתכסות הגלגל עד זמן שקיעת אור השמש, שבו ניכרים שני כוכבים, שהם 'סיריוס' והראשון משני הכוכבים שיוצאים אחריו,

כו). בתוכנות דרך בימינו מחשבים 12.7 דקות לק"מ, דהיינו 1420 מטר ל18 דקות.

כח). המציאות תוארה על ידי הרב בניש (הזמנים כהלכה עמ' תצא, תקיד). הוא מבאר שמה שאמרו חז"ל לא להתחשב בכוכבים הגדולים הנראים ביום מכיון לכוכבי הלכת ההולכים על מסלול זריחת הירח והשמש שנראים לפעמים גם ביום, והם נוגה מאדים וצדק. הכוכב הראשון שאינו נראה ביום אך נראה לאחר השקיעה, כשהשמש 2.5 מעלות מתחת לאופק, הוא 'סיריוס', ולאחר מכן, כשהשמש 4.8 מעלות מתחת לאופק, נראים בימי ניסן עוד שני כוכבים. בקוי הרחב של ארץ ישראל מעלה היא 3.88 דקות, על כן יוצא שסיריוס נראה 10 דקות אחרי השקיעה ואחר 8 דקות נוספים נראים הכוכב השני והשלישי.

ואילו רבי נחמיה קובע שסוף הספק הוא יציאת 'סיריוס', שכן אז מתחילים לצאת הכוכבים. וא"כ כל התנאים סברי שהפסוק בנחמיה מלמד אותנו שהלילה הוא צאת הכוכבים.



## ד. דעת הגאונים: רב שרירא, רב האי ורבנו חננאל שמותר להתפלל

### מנחה עד צאה"כ

מצינו בספר האשכול (אלבק תפילה דף לט ע"ב, מובאת גם בתשובות הגאונים ליק סי' נא):

"לרב שרירא ורב האי. ששאלתם על צבור שאמרו תפילת המנחה ביום ששי עם דמדומי חמה ודחקתן העת. יש אומרים שהם מתפללין י"ח כהלכתן שלא תקנו שבע ברכות אלא משום טורח, והאי כיון דעראי הוא לא אכפת לן שמשלים בשבת י"ח דרך חול. ויש אומרים אומר שלש ראשונות ופוסק. ויש אומרים אומר שלש ראשונות ושומע תפילה ושלש אחרונות. ויש שפירשו שפוסקין באותה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש ואומר יתגדל, הלכה כמאן?

ממה שאמרתם עם דמדומי חמה, וממה שאמרתם פוסק באיזו ברכה שמרגיש בה כי בא השמש, משמע שהתחיל ועדיין לא בא השמש, ולא יפה הוא זה, כי מבא השמש עד עונת ק"ש ערבית יש רוח לומר י"ח. ובזמן שמתחיל ש"צ בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש אף על פי שבא השמש משלים. והכין מנהגא דרבנן כדאתרמי דוחק העת, אבל אין נופלים על פניהם אחריה. ואנו אומרים כי בודאי אם אפשר לעשות עושין כן, ואם אי אפשר וחלה שבת או יום טוב<sup>כ</sup>, אין לך דוחק גדול מזה ומתפלל הבינו. ואם דוחק העת שאפי' להבינו אין בו שהות, בודאי יש לו לעשות כן, ולומר אבות וגבורות וקדושת השם וחיות. כל זה בהכנסת שבת וי"ט דאיכא שתי תפילות משונות זו מזו, אבל בימי החול לא צריכין לכולי האי, אלא גומר והולך אפי' בלילה".

בשאלה מבואר שהדין הוא על דין חזרת הש"ץ בערב שבת כשהתאחרו לזמן דמדומי חמה. ונראה שהשואלים סברו אם הש"ץ יתחיל את חזרת הש"ץ לפני השקיעה אין מספיק זמן להתפלל, כי אף אם ביום חול אין בזה בעיה, בערב שבת שקיעת השמש קובעת שכבר חלה השבת ויוצא שמתפלל בשבת תפלה של חול, ושאלו איך לקצר במקרה כזה. ועל זה כותב רב האי:

א. "ולא יפה הוא זה", וכוונתו ללמד שאף שהוא ערב שבת ונכנס בתפילתו לאחר השקיעה שקדש היום, עדיין שפיר מתפלל של חול, משום שזמן מנחה הוא עד עונת קריאת שמע שהיא צאת הכוכבים, ובמה שתפילתו נכנסת לשבת אינו רואה קושי כי עכ"פ הוא מתפלל בזמן השייך גם למנחה של יום ששי. ורב האי סבר שאין חובה להוסיף מחול על הקודש, או שדי בכך שמקבל שבת במחשבה לענין איסור עשיית מלאכה, ולכן לא דן מצד שהתפילה סותרת את מה שהוא קבל שבת (נדון בזה לקמן בפרק ו).

(כט). כלומר ששקעה השמש, וכבר אי אפשר להתפלל גם לחש וגם חזרה.



ב. וכתב עוד שמכל מקום גם אם התאחרו בערב שבת לאחר השקיעה, כך שבאמת אין זמן לתפילת י"ח מלאה עם חזרה מתפלל הבינונו, אלא שאם רואה שלא יספיק לסיים עד הלילה אפילו הבינונו, אזי צריך לקצר, כיון שתפילת ערבית של שבת שונה במהותה ולא יתכן שיסיים בזמן שכבר אינו מיועד לתפלת מנחה<sup>ל</sup>.

ג. ועוד כתב שמכל מקום ביום חול אפשר להתחיל לאחר השקיעה ולסיים ממש בלילה, אף שכבר אינו זמן מנחה, כי אין הבדל מהותי בין התפילות של מנחה וערבית בחול.

ומשמע ממה שהוצרך להתפלל הבינונו שהוא מתיר להתפלל בבין השמשות גם אם יתחיל להתפלל תפילת לחש אחרי השקיעה, שהרי מי שנשאר לו זמן לחזרת הש"ץ רק להבינונו ודאי התחיל להתפלל את תפלת הלחש אחרי השקיעה<sup>א</sup>.

בספר שבלי הלקט ענין תפילה סימן מז מובאת תשובה אחרת של רב האי בלשון זו: "מצאתי לרבינו אפרים שכתב בשם רב האי גאון זצ"ל דצבור דדחיקא להו שעתא בבי שמישיה לצלויי

ל). אף שרב האי מדבר על חזרת הש"ץ, אין סיבה להחמיר בה יותר בתפילת לחש. האשל אברהם בוטשאטש (סי' רלב) כתב שלסיים תפילת לחש לאחר הזמן עוד קיל טפי מאשר לסיים את חזרת הש"ץ, מאחר שבתפלת לחש הסיום של התפלה יותר הכרחי. הוא לא ראה את תשובת רב האי, ודבריו נסובים על מה שכתב המג"א בסימן קכד, ד שאינו יכול לסיים את חזרת הש"ץ לאחר הזמן. וכתב הא"א שמכל מקום יחיד יכול לסיימה לאחר הזמן, ורק לגבי חזרת החזן יש חשש בסיום לאחר הזמן כיון שבסיום הזה אינו צורך מצד עצמו, וכלשונו "כיון שהחזרה נתקנה רק בשביל קדושה, (ובפרט עכשיו בכמה דורות ובמקומות אלו שהכל בקיאים ואין צריכים לצאת ידי חובתם על ידי החזן) ולזה כתב השו"ע שבסיום האל הקדוש לא יאמר עוד שום ברכה". והזמנים כהלכתם (עמ' תרכב) כתב שהא"א חילק בזה משום שהיום נעשית החזרה רק מצד שמירת התקנה הקדומה, ותמה עליו, שהרי שורש הדברים הוא מהשו"ע סי' רלב שהבין כך מרב האי, ובזמן רב האי החזרה הייתה נצרכת מצד עצמה, ואם החמיר בחזרה יש להחמיר גם בתפילת לחש. אך המעיין יראה שעיקר חילוקו של הא"א מיוסד על מה שהשו"ע אמר שלא ימשיך כלל את הברכות לאחר הקדושה, ומבואר להדיא שבמקרה זה כל מה שהוא אומר את החזרה הוא רק כדי לקיים את מצוות אמירת הקדושה, ולא כדי להוציא את הציבור ידי חובת תפילה.

לא). מבואר מלשון זו דלא כפי שכתבו אחרונים (הרב דוד יוסף בהלכה ברורה סי' רלג, הרב כרמל והרב ארנרין במאמר 'תפילת מנחה לאחר השקיעה' באתר ישיבה, הרב עמנואל מולקנדוב בירחון האוצר לב), שההיתר של רב האי בתשובה זו נאמר אך ורק אם התחיל את התפילה לפני השקיעה. ותמוה, שבדאי מדובר כשהתחיל את החזרה לאחר השקיעה, שהרי נקט תחילה שכבר קדש היום, וגם אין לומר שעכ"פ את הלחש התחיל לפני השקיעה, כי רב האי אומר בתחילה שמי שמתחיל לפני השקיעה ודאי אין לו קושי לסיים הכל לפני צאה"כ.

**הערת הרב מולקנדוב:** אכתוב כאן דבר חידוש, שמסתבר מאוד שלא תקבלו, אבל לפי דעתי הוא אמת לאמתה.

הלשון 'ואנו אומרים' בכתבי הקדמונים הוא לשון של ריצ"ג. המעיין בספרי שיערי שמחה יראה כן לרוב שכשהוא מביא את דברי רה"ג או גאונים אחרים מסיים 'ואנו אומרים', ומשם מתחילה דעתו הוא.

גם כאן הדבר נראה שהוא כן, שהרי רה"ג כתב 'הכין מנהגא דרבנן', ומאי 'ואנו אומרים' שכתב לאחר מכן?

ועל כן נראה לי ברור שמ'ואנו אומרים' אלו דבריו של ריצ"ג, וא"כ דברי רה"ג הם כפשט לשונו בשאר המקומות שתפלת מנחה צריכים 'להתחיל אותה' קודם השקיעה, אלא שאפשר לסיימה לאחר השקיעה.

**תשובת הרב אלבה:** מה שאמרו רב האי ורב שרירא 'הכין מנהגא דרבנן' הוא לענין שאם התחיל לפני השקיעה מסיים לאחריה, שהוא דבר מצוי ושייך לומר בזה מנהג. ואחר כך רב האי גאון מוסיף חידוש בענין שלא מצוי, כיון שבדרך כלל לא מאחרים כ"כ, שעכ"פ אם התאחר יותר יעשה חזרה חתוכה, וכפי שמצינו בדברי רב האי שכן דעתו בתשובה שהביא בשבלי הלקט. הלשון "ואנו אומרים" מצויה בתשובות רב האי (ספר המקח והממכר לרב האי גאון שער מג "וכמו כן אנו אומרים אין פוסקין").

בלחשא, והדר לנחותי שליח צבור. דלית ליה לשליח צבור למיחת ולאפקיעינהו ידי חובתייהו בקול רם, לפי שמצות תפלה בלחש כדילפינן מהלכתא גיברתא דחנה, ולא נפקי ידי חובתייהו בין יחיד בין צבור אלא בלחש, ולא שרי רבנן אלא בברכות של ראש השנה בלחוד ומשום דנפשי ברכות. ותקנתייהו דמצלי כולהו בלחש כמצות תפלה, והדר נחית שליח צבור ואומר מגן ומחיה וענו קדושה ומסיים האל הקדוש, ואמר יתגדל ויתקדש אי ליכא שהות ביום למגמר י"ח, והכין נהוג רבנן במתיבתא כד דחיקא להו שעתא, וכן ראוי לעשות".

תשובה זו תואמת לדבריו המובאים באשכול לט ע"ב, כי בכל הש"ס 'בי שמי' הוא כינוי לערב שבת, וזה הדין שבו עסק בתשובה המובאת באשכול, וכאן ביאר את הטעם למה אינו אומר להם להתפלל תפלה אחת בלבד בקול רם, דלא התירו זאת אלא בר"ה. אך בב"י סי' רלב הביא דבריו, ונראה שלפי שלא ראה את התשובה שבספר האשכול, שבה מבואר בסופה שביום חול יש דין אחר סבר שכוונתו באומרו 'ביני שמי' לתרגום המילולי של ביטוי זה - בין השמשות, ואין הבדל בזה בין שבת לחול, ולכן פסק בשו"ע רלב, א: "אם השעה דחוקה, יתפללו בלחש ואחר כך יאמר שליח ציבור: מגן, ומחיה, ויענה קדושה, ומסיים: האל הקדוש, אם אין שהות ביום לגמור י"ח ברכות. הגה: ויש אומרים שיתפלל השליח צבור עם הקהל בקול רם, וכן נוהגין ועיין לעיל סי' קכ"ד סעיף ב'".

ולכאורה יש מקור לפסק השו"ע מהתשובה המובאת בתשובות הרכבי סימן רנו: "וששאלתם ציבורא דאיכעבא להו תפלת המנחה עד עידן רמשא, ואו (צ"ל ואי) מצלו בלחש חליף יומא, כי עאבר שליחא לפני התיבה ואמר קדושה ומצלי י"ח בקלא, מוציא את כולן ומיחייבין למעקר כרעיהו<sup>ל</sup>, או דילמא לא מפיק ולא מחייבין... ודאתן עלה מיהא שאלה ששאלת אין בנו כח לפטור את הציבור אלא בתפלת השליח וכיון דעתן<sup>ל</sup>. וכן מנהג הישיבה בזאת שממחרין ומתפללין כל אחד ואחד בעצמו ושליח ציבור יורד לפנייהם ואומר אבות וגבורות וקדושת השם וחותם". כאן לא כתוב שמדובר בערב שבת, ומשמע כהבנת הב"י. אבל מכל מקום זו אותה תשובה שעליה מדבר רבינו אפרים, שהרי היא מסיימת באותו לשון של רבינו אפרים, ולכן נראה שהכל מדובר בערב שבת<sup>ל</sup>.

מקור נוסף לדעת רב האי לגבי סוף זמן מנחה מובא במרדכי מסכת ברכות פרק תפילת השחר (רמז ז) שכתב לגבי מה שאמרו בגמרא שרבי יאשיה היה מתפלל של מוצאי שבת בשבת: "כתב רב האי גאון שזה לא היה עושה רבי יאשיה שהיה מתפלל של מו"ש בשבת אלא למצוה שהיה לו להחשיך לדבר מצוה כגון על עסקי המת, אבל בשלא לדבר מצוה אין ראוי להתפלל,

(לב). נראה שכוונת השאלה היא האם הציבור רק יקשיבו לתפילתו, וכיון שזו היא תפלתם, בשבילם היא גם תפילת לחש לכן יפסעו ג' פסיעות בסוף תפילתם, או שיתפללו בלחש ולא יעשו חזרת הש"ץ.

(לג). נראית כוונתו שכיוון שהוא מוציא אותם רק אם הם מכוונים, קשה לנו לומר שכל הציבור יכוון דעתו לתפילת הש"ץ בקול רם, ולכן יתפללו קודם, והש"ץ יתפלל רק עד האל הקדוש כעין דין פורס על שמע.

(לד). כתבתי זאת לאפוקי ממה שכתב בהזמנים כהלכתם (עמ' תרמ) שכאן מדובר כשאין מספיק זמן אלא לתפילה אחת בלא כל תוספת. אכן ראה לקמן במו"מ עם הרב הילדסהיים תשובה ח שלבסוף הסקתי שאמנם בתשובה זו מדובר ביום חול כפי שהבין הב"י, ובכל זאת אין בזה סתירה לדבריו שבאשכול לט ע"ב.

דכיון שכבר נהגו העולם להתפלל מנחה עם שקיעת החמה, אין לו להתפלל ערבית אלא משקיעת החמה ואילך עכ"ל".

והוסיף על זה המרדכי: "משמע דמשקיעת החמה יכול להתפלל ואף על פי שלא נראו הכוכבים".

לענ"ד אין סתירה מדברים אלו למה שעולה מתשובת רב האי שבאשכול לט ע"ב שבה הוא מתיר להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים. רב האי לא בא כאן להורות שמתפלל מנחה אך ורק עד שקיעת גלגל החמה אלא בא רק לומר שכיון שאנו נוהגים להתפלל מנחה כרבנן עם השקיעה אין לנו להתפלל ערבית מפלג המנחה בלא צורך מצוה, כיון שכל מטרתו להוכיח שלא נהגו כרבי יהודה לא ראה צורך לפרט שזמן התפלה מדינא הוא עד צאה"כ והוא נוקט את מה שנהגו, שמשתדלים לסיים לפני השקיעה בגלל הלטותא של בני מערבא. ומכל מקום, כפי שדייק המרדכי, משמע שמשקיעת החמה שפיר דמי להתפלל ערבית, אעפ"י שלפעמים מתפללים מנחה לאחר השקיעה, דהא הוא ספק יום ספק לילה, וכפי שמותר להתפלל מנחה בספק יום, אפשר להתפלל ערבית בספק לילה, ואף שאינו מוכרח לעשות זאת י"ל שהקלו בתפלת רשות, ומשמע שלדעתו גם יחיד יכול להקל בזה, כיון שכל דבריו נאמרים בלשון יחיד.

ורבינו יונה כתב בשם רב האי: "כתב רבי" האי גאון ז"ל שזה לא היה עושה אלא למצוה שהיה לו להחשיך על התחום לדבר מצוה כגון על עסקי המת או על עסקי חתן וכלה, אבל שלא לדבר מצוה כיון שכבר נהגו העולם להתפלל מנחה עד שקיעת החמה, אין לו להתפלל ערבית אלא משקיעת החמה ואילך אלא כשצריך להקדים בעבור דבר מצוה שיש לו לעשות כמו שאמרנו".

אין לדייק מלשונו "עד שקיעת החמה" שאסור להתפלל אחרי השקיעה, כפי שכבר ביארתי, שגם אם זה הנוסח המקורי בדברי רב האי, לפי ההקשר הכוונה של רב האי היא רק לומר מה שרגילים לעשות.

והרב הנשיא הברצלוני בספר העיתים (סימן כה) כתב: "ורבינו האי גאון ז"ל פירשה להאי שמעתא בפרק תפילת השחר פירוש מרווח ואלו הן תורף דבריו, תפילת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה, סבירא להון (לרבנן) שמתפללין מנחה עד שתשקע החמה, ור' יהודה ס"ל שאין מתפללין מנחה אלא עד י"א שעות חסר רובע (והאריך לדחות מי שסבר שהלכה כרבי יהודה לחלוטין), והרי כל ישראל מתפללין תפילת המנחה עד הערב ומנהג כל כנסיות ישראל במתיבתא ובעלמא כולה הכין, וש"מ דלא פסיקא להון כר' יהודה".

נראה שאעפ"י שכאן לא כתב 'עד שקיעת החמה' כתיאור למנהג בימינו גם כאן אין לדייק מדבריו שאין אפשרות להתפלל אחרי השקיעה, דהא מהתשובה שהביא האשכול מוכח שדעת רב האי שמותר בשעת הדחק להתפלל עד צאה"כ, אלא שלמעשה אלו הם אותם דברים הכתובים ברבינו יונה ובמרדכי בשם רב האי, ואפשר שאין זה בדיוק לשון רב האי אלא שהרב הברצלוני נקט שחכמים סוברים עד שתשקע החמה כי זה הפירוש למעשה למה שעושים לפי שיטתם לפי מה שאנו חוששים ללטותא, וכך עשו גם בימי חז"ל, וגילה לנו שאן כוונתו לעיכובא בזמן זה במה שסיים אחר כך כלשון המקורית של חז"ל עד הערב.

ונראה שכך הבין גם תלמידו המובהק של הרב הברצלוני, בעל ספר האשכול.

באשכול אלבק עמ' לט הביא את תשובת רב שרירא רב האי הנ"ל, ואחר כך (עמ' מ) כתב: "מאן דעביד כר' יהודה עבד, ומאן דעביד כרבנן עבד, והכי אמר רב האי ז"ל. מיהו מאן דסבירא ליה כר' יהודה לעולם כר' יהודה עבד, ומאן דסבירא ליה כרבנן לעולם כותיהו ליעבדי, ואין לו לעשות פעם כר' יהודה ופעם כרבנן אלא לפי מה שאחזו ותפס עושה כל ימיו. ועמא דבר למיעבד כרבנן ולהתפלל תפלת המנחה עד הערב, ואחר כך קורין שמע ומתפללין כרבנן. וכן אמר רב האי הרי כל ישראל מתפללין תפלת המנחה עד הערב, ומאן דמקדים ומצלי של מנחה גדולה מועטין, ובתורת רשות עבד ולא מבטל אחרונה שעד הערב, וש"מ דלא פסיק (ליה) [להוין] כר' יהודה. ונמצא פסקו של דבר לרבנן תפלת המנחה עד הערב, ומדיקיימא לן [עד] צאת הכוכבים יממא הוא, אם התפלל תפלת המנחה עד אותו זמן יצא".

מה שכתב בתחילה "לעולם כוותיהו ליעבד" היא לשון הרי"ץ גאות (הלכות הבדלה) בשמו של רב האי, אך אח"כ הוא מביא את דברי הרב הברצלוני שכתב בשם רב האי: "כל ישראל מתפללין תפילת המנחה עד הערב", והוא כותב זאת ממש באותה לשון "כל ישראל מתפללין מנחה עד הערב", ולא נקט כלשון הרי"ץ גאות, שכתב מעצמו בנוסח שונה מעט "וכל ישראל אין מתפללין תפלה אלא עם חשכה", שזו לשון שיכולה להתפרש רק עד השקיעה מדכתב "עם", וכן לא נקט את לשון הרב הברצלוני בתחילה שכתב עד השקיעה כי הוא הבין שגם הרי"ץ גאות והרב ברצלוני סובר את מה שהסיק שאפשר להתפלל עד צאת הכוכבים. ולכן כדי שלא תהיה טעות לא הביא כלל את הלשונות שבהם הם אומרים עד השקיעה, אלא רק מה שאמר הרב הברצלוני בסוף דבריו "עד הערב". ונראה שפשוט לו שלדעת רב האי אם התפלל עד צאה"כ יצא מהתשובה שהביא לפני כן בדף לט, והרב הברצלוני לא חלק על רב האי, אלא כיון שעכ"פ איכא לטותא, ורב האי דיבר על שעת הדחק נקט האשכול בלשון "יצא" שהוא לשון דיעבד.

וכן כתב האשכול הלכה למעשה בתשובות ראב"י סי' קפב. בתשובה זו הוא מתאר את מנהגו בתפלת ערבית כשהציבור היו מקדימים להתפלל לפני צאה"כ, וכתב שהוא מתפלל עם הציבור משום מעלת התפלה עם הציבור ובית כנסת מקום תפילה הוא, והתפילה נקראת מנחה טהורה, ועונה אמן על ברכות קריאת שמע שלהם, כי ירא שישכח לקרות שוב בעונתה. וביאר שמה שהציבור עושים כך הוא משום "דעביד כמר עבד, פירושו מי שרוצה להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים הרשות בידו, ומי שרוצה להקדים תפלת ערבית מפלג המנחה אחרונה הרשות בידו", והביא מי שסבר שאפשר לנהוג לכתחילה כפי שעושים הקוראים שמע מבעוד יום, אך סיים: "דחזינן לכל הגאונים שקבעו זמן קריית שמע צאת הכוכבים, ואין לנו לזוז מדבריהם... וכן פסק רבינו יצחק פאסי".

אלא שבשו"ת ראב"י סי' לו כתוב: "תפילת המנחה יכל להתפלל אותה עד צאת הכוכבים... אבל י"א מצוות מנחה להתפלל סמוך לשקיעת החמה, ומפרשים ואומרים זהו דמדומי חמה. ומשמע דלדעת הרב ז"ל עד הערב הוא צאת הכוכבים, אבל לדעתי עד הערב הוא שקיעת החמה, דעת תלמיד".

לכאורה כאן הסיק שהעיקר הוא להתפלל רק עד השקיעה, ובניגוד למה שכתב במקומות אחרים, ואם כן נצטרך להידחק ולומר שחזר בו. אך יש לעיין איך כתב "ומשמע מדברי הרב שעד הערב הוא צאת הכוכבים" לאחר שכתב מתחילה בסתמא שיכול להתפלל עד צאה"כ בלא להזכיר כלל את הרב. היה לו לכתוב מתחילה "דעת הרב שעד הערב הוא עד צאה"כ, אך לדעתי דעת תלמיד עד הערב הוא שקיעת החמה". גם צריך להבין מה פירוש "אבל יש אומרים להתפלל סמוך לשקיעת החמה, ומפרשים ואומרים זהו דמדומי חמה", דנראה שזה נאמר כהנגדה למה שאמר בתחילה, ולכאורה גם מה שאמר בתחילה הוא רק שיכול להתפלל עד צאה"כ והוא מסכים למצוה זו, רק אומר שיכול בדיעבד להתפלל עד צאה"כ, וגם לא מובן מהו שאמר "ומפרשים ואומרים זהו דמדומי חמה", דמשמע כאילו יש לדמדומי חמה שני פירושים.

ונראה לי שמה שכתוב בסיפא היא הגהת תלמיד של הראב"י, וכך הוא מהלך הדברים. הראב"י כתב שיכול להתפלל עד צאת הכוכבים, כשיטתו בשאר המקומות, ולפי דרכו מה שכתוב בגמרא "מצוה להתפלל עם דמדומי חמה" הוא לאחר השקיעה, והלטותא בגמרא היא שלא יתפלל בשעה זו, ולכן היה נראה לו שאין זו מצוה כיום. אבל הוסיף שיש אומרים שגם היום יש מצוה להתפלל סמוך לשקיעת החמה, כי מפרשים שגם זהו דמדומי חמה. ומכל מקום אין הם אומרים שדמדומי חמה שבגמרא הוא רק כשעדיין השמש על הארץ כדעת רבינו יונה שכתב על הרי"ף (ברכות דף ד ע"ב) "עם דמדומי חמה, ודאי ר"ל בעוד שהשמש על הארץ עדיין", אלא לדעתם גם כשהשמש על הארץ יחשב עם דמדומי חמה, וכפי שכתב ר"ח המובא לקמן.

ועל זה העיר התלמיד, דמשמע מדברי הרב שמפרש 'עד הערב' האמור במשנה הוא עד צאה"כ, ולכן הוא דן בביטול מצוות התפלה עם דמדומי חמה, ומביא רק י"א שלא בטלה המצוה, אבל אומר התלמיד אני מפרש עד הערב עד שקיעת החמה, והיינו שמתחילה לא אמרו חז"ל עד צאה"כ אלא עד הערב, דמשמעותו יכולה להיות עד השקיעה, ללמדנו שלא רצוי לכתחילה להתפלל לאחר השקיעה. לפי זה גם לדעת התלמיד בדיעבד אפשר להתפלל עד צאת הכוכבים, והערתו היא רק על פירוש המילים "עד הערב", דנראה לו על יסוד הלטותא לפרשם מעיקרא שלא כהבנת הרב.

אמנם המהדיר של שו"ת הראב"י, הרב קאפח, פירש בהערותיו ש'הרב' בתשובה זו הוא הרב הברצלוני שסובר שמנחה עד צאת הכוכבים, והראב"י הוא התלמיד הסובר שהוא עד השקיעה. אך כפי שהראיתי מהראב"י בשני מקומות אחרים, מוכח שזמן מנחה גם לדעתו הוא עד צאת הכוכבים<sup>14</sup>. וגם אם לא נפרש שהתלמיד מודה לעיקר הדין, שאר הדקדוקים מורים שדעת הראב"י היא כפי שביארתי לעיל<sup>15</sup>.

לה). נראה שהרב קאפח כתב את ההערה בשו"ת סי' לו לפני שסידר את התשובה בסי' קפב, שכן בסי' קפב הוא מציין בהערה 1 שתשובה זו היא לראב"י ולא כפי שיחסוה בטעות לראב"ה, ובתשובה זו כתוב להדיא שדעת הראב"י שאפשר להתפלל מנחה עד צאה"כ. גם כשהוציא לאחר מכן את שו"ת הראב"ד כתב ששלוש תשובות (קצב-קצד) מקבילות למה שכתב בשו"ת ראב"י (קפא-קפג), ותשובה רצד היא התשובה המקבילה לתשובה קפב, ובהערה על תחילת התשובות כתב הרב קאפח ב שאין הוכחה ברורה מי כתב את שלושת התשובות האלו, הראב"ד או הראב"י, אך בגוף תשובה סי' רצד הערה 14 הוא מוכיח שתשובה זו היא תשובת הראב"י. וא"כ ברור שהראב"י עצמו הוא הסובר שזמן תפילת מנחה עד צה"כ. אמנם בלא"ה כך מבואר גם באשכול, ולכן מסתבר שזו הגהת תלמיד של הראב"י. ויש להעיר עוד שהגרע"י (יחווה

ונראה שגם דעת רבינו חננאל כדעת רב שרירא ורב האי.<sup>1</sup>

דבריו מובאים בהגהות מיימוניות הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ג אות ג, וז"ל: "כתב רבינו חננאל ועכשיו נהגו כל ישראל כרבנן להתפלל מנחה עד הערב, וכו' יוסי דאמר בירושלמי לא הוקשה תפלת מנחה לתמיד של בין הערבים אלא לקטורת שנאמר תכון תפילתי קטורת לפניך, ותו דאמר רבי העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, ואוקמה אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה, דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה שנאמר ייראוך עם שמש, ואף על גב דלייטי עלה במערבא, ה"מ מאן דמאחר טפי, אבל קודם ביאת שמש כמעט שפיר דמי".

יש להבין מדוע הוא נימק את המנהג להתפלל מנחה עד הערב במה שאמרו בירושלמי שמנחה היא כנגד הקטורת, הרי לכאורה אין זה מלמד להתפלל עד הערב, ולאפוקי עד פלג המנחה, ולעיל הבאנו מהתוספות שאדרבה עיקר טעמו של רבי יהודה הוא שמנחה כגד הקטורת, וגם אם ר"ח אינו סובר כך, אכתי קשה מה ראייה מצא מהירושלמי נגד דברי רבי יהודה שזמן מנחה עד פלג המנחה.

על כן נראה כוונתו בתחילת דבריו שלא תאמר דקרא מסייע לרבי יהודה שהוקשה מנחה לקטורת ואותה היו מקטירים בפלג המנחה, דבירושלמי קאמר ר' יוסי דגם לרבנן הוקשה המנחה לקטורת, וא"כ קרא אינו מסייע לרבי יהודה, והביא עוד ראייה שזמנה עד הערב, וכוונתו שהוא מדינא עד צאה"כ, מהא דאמר רבי יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ודמדומי חמה הוא הזמן שלאחר השקיעה עד צאה"כ. ומתוך כך הוסיף ר"ח עוד הלכה, שאף שבני מערבא לייט אמאן דעושה כך, ה"מ מאן דמאחר טפי עד צאה"כ, אבל "קודם ביאת השמש כמעט שפיר דמי", והיינו שיש מצוה להתפלל סמוך לדמדומי חמה ויחשב גם כן עם דמדומי חמה, כפי ש"עם חשכה" ו"עם השמש" משמעותם גם קצת לפני כן.

דעת ה, כב בהערה, וכן יביע אומר ז, לד בהערה) הסתמך על התשובה בשו"ת הראב"ד הנ"ל שהובאה גם בשבולי הלקט בשם הראב"ד, ועל פי זה כתב שהראב"ד סובר שאפשר להתפלל עד צאת הכוכבים. אך לענ"ד העיקר כמסקנת הרב קאפח שזו היא תשובת הראב"ד.

לו). ה"י מימון (אור תורה אב תנש"א) כתב שיש להוכיח שכוונת הרב הברצלוני שמתפללים עד צאה"כ, מדבריו בסי' כו דכתב רק על רבי יהודה שהוא מתיר להתפלל ערבית בלי סמיכות גאולה לתפילה, ומשמע שהנהגים כרבנן מתפללים ערבית אחרי צאת הכוכבים ולכן תמיד הם מסמיכים גאולה לתפלה, וממילא מובן שמנחה היא עד צאה"כ כי זמן ערבית מתחיל כשנגמר זמן מנחה. עכ"ל. אך לענ"ד הוכחה זו אינה נכונה, שכן הרב הברצלוני בסי' כו כותב: "בעי רבנן נמי, מכדי סומך גאולה של ערבית לתפלה עדיף, וצלווי לפניא דערבית בתר ק"ש שפיר טפי מלצלווי בפלג המנחה, מ"ט צלי רב, וצלי רב, וצלי ר' ישמעאל בר' יוסי ור' אלעזר בר' יוסי"? (ומתרץ שמדובר כשיש מצוה שעדיפא ממסמך גאולה לתפלה). מבואר שהשאלה היא רק איך חכמים לא חששו לעדיפות של מסמך גאולה לתפלה. לא שייך להקשות כך אלא מהנהגות של חכמים המוזכרים בגמרא שהתפללו מפלג המנחה כרבי יהודה, אבל על מה שיש המתפללים מהשקיעה לא קשה כיון שאין בזה איסור גם שאינו לצורך מצוה, וגם אם אינו לכתחילה לא שייך להקשות ממה שהעולם נוהג, אלא הקושיה היא רק מחכמי הגמרא. ולעצם הקושיה היא מבוססת על ההנחה שהמקדימים לא מברכים ברכות קריאת שמע, שכך היא דעת הגאונים, אבל י"ל שהם כן היו מברכים ברכות קריאת שמע, כפי שנהגו אצל ראשוני אשכנז וצרפת כמובא ברש"י ותוספות ריש ברכות, ולדעתם שפיר הוי סמיכות גאולה לתפלה. וכפי שנראה להלן כך נהג גם האר"י שהיה מתפלל ערבית לפני צאה"כ, וגם אם הוא נהג כך רק לאחר השקיעה, משמע דהוא סובר ששפיר הוי סמוך גאולה לתפלה לפני זמן קריאת שמע.

אך אין לפרש את דברי רבינו חננאל כרבינו יונה, ולפרש שכונתו בסוף דבריו לומר שאם משאיר זמן ניכר לפני השקיעה שפיר דמי, דהא לרבינו יונה מנחה כנגד התמיד ואילו הוא אומר שהיא כנגד הקטורת שמקטירים גם לאחר השקיעה. ועוד, שא"כ היה לו להזהיר להתפלל מנחה באופן שישאר זמן ניכר לפחות כדי תפילה סמוך לשקיעה, ואילו הוא סותם ואומר שדי בכך שמתפלל קודם ביאת השמש, ומשמע שכל מה שצריך להיזהר הוא רק יזהר שלכתחילה לא יכנס לזמן ששקעה ממש.

ומסתבר שגם דעת רב האי היא שיש מצוה להתפלל עם מדדומי חמה שלפני השקיעה, כיון שבלשון השאלה שהבאנו לעיל מהאשכול הוא מתייחס לזמן שלפני השקיעה כמדדומי חמה, ונראה שנקטו לשון זו כיון שיש מצוה להתפלל עם מדדומי חמה, וכיון שהראינו שלשיטתו זמן מנחה הוא עד צאה"כ אין לטותא כאשר יתפלל סמוך לשקיעה, ושפר יקיים בכך את המצוה.



### ה. תפילה מנחה וערבית בין השקיעה לצאת הכוכבים

לעיל הבאנו את דברי רב האי שתפלת מנחה עד צאת הכוכבים, וערבית היא משקיעת החמה.

קביעה זו עולה גם מדברי השו"ע רלג, א שנביא לקמן, אך היא נוגדת את דברי הגר"א (שנות אליהו ברכות כו) שפירש שמה שאמרו במשנה "תפלת ערבית אין לה קבע", פירושו הוא דאין לה קבע בפני עצמו אלא שבזמן שאינו רשאי להתפלל תפלה אחרת, כלומר שאינו זמן שחרית ואינו זמן מנחה אזי זהו זמן ערבית. והוכיח שזה הפירוש ממה שהגמרא פשטה מרב הונא דלא מצלי ערבית עד אורתא דהלכה כרבנן לענין מנחה. ולכאורה קשה איך פשטו את זמן תפלת מנחה מתפילת מעריב, אלא על כרחך שלמדו מהמשנה האומרת שערבית אין לה קבע שזמנה הוא כשאין מתפללים מנחה ושחרית.

אלא שבהמשך הגר"א בעצמו מקשה שהרי בגמרא אמרו "מאי אין לה קבע? אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא - ליתני תפלת הערב כל הלילה! אלא מאי אין לה קבע? כמאן דאמר: תפלת ערבית רשות". ולשיטתו, שיש פירוש נוסף ל"אין לה קבע", מאי קושיא למה לא אמרו כל הלילה זמנה, הרי יכול להיות שבא לאשמועין את הכלל שלעולם אין זמנה כשל מנחה. וכתב שלגמרא לא ניחא לומר שזה מה שהשמיענו, כי חזינון שהמשנה לא אמרה ממתי מתפללים שחרית. ולכאורה הוא דוחק, דסוף סוף מנא לן שלא בא להשמיענו מתי תחילת זמן ערבית שלא שמענו ממקור אחר. לכן נראה שהפירוש למילים "אין לה קבע", הוא רק שתפלת ערבית רשות.

ומה שהקשה הגר"א איך למדו בגמרא מרב הונא שעסק בערבית על זמן מנחה, ראה בפני יהושע שהקשה כה"ג איך למדו מתפלת רב בליל שבת על זמן המנחה, וכתב די"ל דזו גופא כוונת הגמרא, דמקשה לפי שיטתך שיש ללמוד מערבית על מנחה תלמד מרב הונא אפכא, אך באמת אין ללמוד מערבית על מנחה, ולכן מסיקה הגמרא דעביד כמר עביד. ועוד י"ל שכל זה

אמרו בשיטת רבי יהודה, דממה שאמר עד פלג המנחה מוכח שהוא אזיל גם במנחה וגם בערבית כנגד קטורת כפי שביארנו, ולכן אין אצלו זמן ביניים שאינו ראוי לא למנחה ולא לערבית, אבל לרבנן שרק מנחה כנגד סוף זמן קטורת וערבית כנגד אברים, באמת אינו תלוי זה בזה.

אמנם רבינו יונה (דף יח ע"ב בדפי הרי"ף) כתב בביאור הענין של "דעבד כמר עביד" שלא יעשה מנחה כרבנן וערבית כרבי יהודה, כי "נמצאו דבריו סותרין זה את זה שפעמים דן אותו יום ופעמים דן אותו לילה".<sup>1</sup> ועכ"פ אין זה איסור גמור אפילו לכתחילה כי רבינו יונה כותב בשם רב האי שגם לנו שנוהגים כרבנן הקדמה מותרת "כשצריך להקדים בעבור דבר מצוה שיש לו לעשות". ויש לדון לפי הטעם שכתב רבינו יונה האם כמו כן לא יוכל לעשות את בין השמשות פעמים יום ופעמים לילה, שיש מקום לחלק, דבין השמשות בלאו הכי הוי ספק יום ספק לילה, ודבר זה אינו משתנה על ידי התפלה. ובזמן שמתפלל מנחה אינו מתפלל ערבית, וכל רגע נוסף הוא זמן אחר שאולי הוא חשיב לילה, לכן אינו כפלג המנחה, שהזמן שבו מתפלל מנחה הוא אותו גדר זמן שבו מתפלל ערבית.

הרי"ף גאות (הלכות הבדלה ע"ב כו) כתב בשם רב האי: "ולעולם מי שעושה ואוחז כדברי זה כמותו עושה כל ימיו, ואין לו לעשות פעמים כמר ופעמים כמר אלא לפי מי שנהג ותפש עליו המנהג ואין לו לחזור ממנו לדברי חברו". אך אין הכרח ללמוד מדבריו שאין להקל בכך לצורך מצוה, כי גם רבינו יונה כתב בתחילה בלשון דומה, ובכל זאת הקל לצורך מצוה. מה שמסיים בהלכות רי"ף גיאת "אין לנו להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת היום ויציאתו בין דיין מצוי בין שאינו מצוי". הוא דעת עצמו, אך לרב האי נראה שבמקום מצוה שאין יין מצוי אח"כ שפיר דמי. גם ההשלמה (ברכות כז) בשם רב האי כותב כדברי הרי"ף גאות, אך הוא מנמק את ההוראה הזו "משום דהוי הכסיל בחושך הולך", ואפשר שלדבריו עיקר הבעיה היא מחמת שפעם עושה כדעה זו ופעם כדעה אחרת, וטעם זה לא שייך בתפילה אחרי השקיעה. ובספר אהל מועד (שער התפילה דרך ב נתיב ב) הביא דבריו וסיים בעוד הוספה בשמו: "ובעל השלמה אמר שעכשיו שנהגו ע"י הדחק שעושין פעמים כר"י ופעמים כרבנן שפיר דמי, דלא גרע מהשכים לצאת לדרך שמקדים וקורא", וכן מובא בספר המאורות, ובב"י סי' רלג. ונראה שהוא מבין שגם רב האי מודה להקל בשעת הדחק, היות שמי שעושה כן בגלל דחק יש לו טעם ולכן אינו כסיל. ועכ"פ בענין המתפלל אחרי השקיעה מנחה וערבית, כשבעלמא אינו מתפלל מנחה בשעה זו אלא רק בשעת הדחק, נמי נוכל לומר שכל היכא שהתפלל מנחה אחרי השקיעה מפני הדחק אינו כסיל אם מתפלל עתה גם ערבית ויוכל לעשות כן לכתחילה, וכל שכן כאשר בפעם הזו הוא מתפלל מנחה לפני השקיעה כהלכה וערבית אחרי השקיעה דשפיר דמי.

אמנם הגר"א במעשה רב שהזהיר להימנע מלהתפלל תפלת ערבית לפני צאה"כ מפני שאינו קורא שמע בזמנו, אך יתכן שהוא גם משום שלדעתו זמן ערבית לכתחילה דוקא מצאת

לז). וכעין זה כתב הרב דוד כוכבי בס' הבתים על הרמב"ם הל' תפלה הנ"ל: "כתב רבינו האי מי שהתפלל תפלת המנחה מאחת עשרה שעות חסר רביע ולמעלה, כיון שקבע הזמן לתפלת המנחה, אין לו להתפלל תפלת ערבית עד שתשקע החמה, שאין ראוי זמן אחד לשתי תפלות של יום ושל לילה".



הכוכבים, בעוד שלפי רב האי הוי שפיר זמן תפלת ערבית, ואם כי גם הוא לא אמר לעשות כן מפני שבסופו של דבר אינו מקיים את קריאת שמע בזמנה, כנגד זה הוא מרויח את המצוה לכתחילה להתפלל ערבית לפני צאה"כ לפי הזוהר חדש כפי שנבאר לקמן שכך נהג האר"י, לכן מי שמתפלל כך לכתחילה יש לו על מה שיסמוך.



## ו. אין להתפלל אחרי שקיעת החמה בערב שבת

לעיל הבאנו את דברי רב האי שהתיר להתפלל מנחה לאחר השקיעה בשבת וביארנו שהוא סבר שאין חובה להוסיף מחול על הקודש, או שדי בכך שמקבל שבת במחשבה לענין איסור עשיית מלאכה. לא נראה לי שטעמו הוא משום שאף אם קיבל שבת בפיו מותר להתפלל, כי הוא לא הזכיר כלל בדבריו את ענין קבלת שבת בפיו. ואם הוא היה סובר שצריך לעשות זאת, לא היה לו להתעלם מלהזכיר שעשו כך ולדון בקביעה שקבלה כזו יוצרת.

אך הרי"ף והרא"ש (על הגמרא ביומא דף פא) נקטו שיש חובה להוסיף מחול על הקודש בשבת ויום טוב, ונראה שלשיטתם בערב שבת אין להתפלל אחרי השקיעה, מאחר שאם לא יקבל שבת בפיו ויתפלל יבטל את החובה הזו, ואם יקבל בפיו לאחר שיקבל לא יוכל להתפלל מנחה, כי אמר שהוא שבת.

החובה לקבל שבת בפיו עולה מספר יסוד עולם להר"ר יצחק הישראלי (במאמר רביעי פרק ששי) שכתב: "ועוד אמר (רס"ג ז"ל) אינו ראוי להיות יוה"כ סמוך לשבת מפני שדין תורה הוא בכל אחד משניהם להוסיף מחול על הקודש. ובהיותם דביקים זל"ז לא נוכל להוסיף אלא אם נגרע משניהם עכ"ל. ורבינו יצחק בר' ברוך ז"ל כתב עליו וז"ל ומה שאמר מתוספת חול על הקודש ביום השבת ויוה"כ. אינו ענין. כי מה שהזהרנו על זה בכל אחד משניהם. הוא כדי להשמט מעשיית מלאכה בזמן מועט קודם שיחול היום. ובכאן אין לחוש. הואיל ובטלים אנו אז מכל מלאכה".

ובביאור על ספר המצוות לרס"ג (הרב פערלא עשין עשה לד לה לו) ביאר שהרס"ג לא חשש לשאלה זו, כי דעתו היא שחייב לקבל שבת בפיו בקום עשה, ולא די בפרישה ממלאכה, וכתב שכן דעת רבינו שמריה שהביא המרדכי (בפרק במה מדליקין. כנראה כוונתו לרמז רצ, ו שלאחר שכתב שהיו מקבלים שבת לפני הספק בגלל תוספת שבת כתב שרבינו שמריה אוסר שבותין לאחר שקיבל עליו שבת. ע. א). וכן עולה מאו"ז (הלכות שבת סי' כ'), ובריטב"א (ר"ה ט' ע"א), וכן נראה מהערוך (ערך שמד).

הגרע"י (יבי"א חו, לד) נקט שאינו חייב לקבל שבת בפיו, והביא לכך ראיה מדתנן ספק חשכה מערב ומטמין, וכיון שהשו"ע (רסא, ב) פסק שאם קיבל שבת בעניית ברכו, אינו רשאי לערב ולהטמין, אם נאמר שחובה לקבל שבת בפיו נצטרך להעמיד את המשנה בעבריינים, לכן צריך לומר שאין חובה לקבל שבת בפיו. ועוד כתב שהדגול מרבבה (סו"ס רסא) נוקט שאפילו אם קבל שבת בפיו לא נאסר בשבותים (דלא כרבינו שמריה הנ"ל), ורק אם ענה ברכו נאסר, והיתר תפלה לא גרע משבותים, לכן בדיעבד גם אם קבל שבת יוכל להתפלל.

אך לענ"ד מאחר שהוא לא הזכיר מכל המקורות הנ"ל דבר, יש לחוש לדס"ג וכל הראשונים האלו שמחייבים כל אדם לקבל שבת בפיו. ומה שהקשה שאם כן המשנה מדברת בעבריינים, יש ליישב שהוא משום ששכיח שלא מקבלים בזמן, וגם י"ל לפי מה שהביא מהדגול מרבבה הנ"ל שיש לחלק בין קבלת יחיד לקבלת ציבור. וא"כ י"ל שהמשנה האומרת שמערב ומטמין מדברת במי שלא קיבל עליו שבת בעניית ברכו אבל קיבלה ביחיד. ואם אכן הוא מקבל עליו שבת, י"ל דאפילו לפי הדגול מרבבה יש להחמיר לענין תפילה, דהוא כתרתי דסתרתי אם מתפלל של חול אחרי שאמר בפיו שהוא שבת.



### ז. דעת הרי"ף והרמב"ם בעניין תפלת המנחה

הרי"ף לא הביא את דברי הגמרא בענין תפלה עם דמדומי חמה. וצ"ע, דמאחר שיש לטותא על מי שמתפלל עד סוף הזמן היה לו להביאה, ואם הוא סובר שלא קיי"ל כלטותא כי בגמרא שבת קיח ובירושלמי היא לא הוזכרה, אם כן היה לו להביא שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה. לכן נלענ"ד שהרי"ף סובר שיש לחוש לטותא, אך הלטותא נאמרה רק למי שמקפיד להתפלל דוקא עם דמדומי חמה, ומאחר שהאידינא אין מקפידים להתפלל דוקא ברגע האחרון, שוב אין צורך להביא את האזהרה שאין להקפיד. ונראה שדעת הרי"ף שזמן מנחה עד צאת הכוכבים, שכן בודאי ידע מרבנינו חננאל שיש שמתפללים בדוקא סמוך לשקיעה, ואם היה סובר שזמן מנחה הוא רק עד השקיעה, היה לו להזהיר שלא לעשות כר"ח מצד הלטותא של בני מערבא. אך אם הוא סובר שזמן מנחה עד צאה"כ נחא שלא הזהיר על כך, כי ידע שאנשים אינם מתפללים בדוקא לאחר השקיעה, והוא סבר שכיון שאין מתפללים דוקא אחרי השקיעה לא אכפת לן אם יתפללו עד הערב שהוא צאה"כ.

והרמב"ם בפירושו למשנה ברכות (ד, א תרגום קאפח) כתב: "ומי שנתפלל עד הערב כלומר עד שקיעת השמש יצא ידי תפלת מנחה, ואין זה תשלומי תפלה, לפי שפסק ההלכה בענין זה מאן דעביד כמר עביד ומאן דעביד כרבנן עביד".

ובהל' תפילה (ג, ד) כתב: "ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה".

ובהלכה ט כתב: "טעה ולא התפלל מנחה עד ששקעה החמה, יתפלל ערבית שתיים".

ממה שכתב להתפלל עד שתשקע החמה אין להוכיח שדעתו שזמנה רק עד השקיעה, כי אפשר שכתב כך משום הלטותא דבני מערבא. אך לכאורה יש להביא ראיה ממה שכתב על מצב של דיעבד "לא התפלל מנחה עד ששקעה החמה שאין לו תקנה אלא תשלומין", משמע שאחרי השקיעה של גלגל השמש אין כל אפשרות להתפלל כי זמן מנחה מדינא אך ורק עד השקיעה<sup>1</sup>.

(ח). כמה אחרונים נקטו כעובדה שאנו רואים את הכוכבים בימי ניסן רק 23-25 דקות לאחר השקיעה, וניסו להתאים זאת לדברי הרמב"ם בדרכים שונות. הרב קאפח בביאורו לרמב"ם (שבת ה יד) נוקט שלפי הרמב"ם שקיעה אינה כיסוי הגלגל, אלא זמן מאוחר יותר, שאחריו מתחיל ביה"ש 3/4 מיל, וביחד הוא כחצי שעה, אך לענ"ד קשה לומר שהרמב"ם התכוון למושג אחר של שקיעה שאינו מוגדר. בשו"ת אור לציון (י"ד י) העלה אפשרות שהשקיעה היא 13 דקות אחר התכסות הגלגל "כשהאדמומית תעלה למעלה... במערב", אך במציאות אדמומית אינה עולה למעלה במערב, ולכן מצב

אך גם ראיה זו יש לדחות, די"ל שהוא משום שלדעת הרמב"ם הלטותא מונעת בכל גוונא מלהתפלל לכתחילה בזמן זה, ורק בדיעבד יוצא בו, לכן אם לא התפלל עד ששקעה נאמר לו שיעשה תשלומין. והאמת תורה דרכה שנראה זו אכן דעתו, כי אם לא נאמר כן, יקשה גם בדבריו אמאי לא הביא את המניעה להתפלל סמוך לשקיעה, ובפרט שמסתמא גם הוא ידע מה שפירש רבנו חננאל ושכך נהגו. ועל כרחך דסבירא ליה שאין מניעה מלהקפיד להתפלל סמוך שקיעה, כיון שבכל מקרה אין מקפידים להתפלל אחרי השקיעה לפני צאה"כ.

ומכל מקום נראה שאין לפרש בדברי הרמב"ם שהכוונה בהלכה ט היא לסוף השקיעה, כי הרמב"ם תנא דייקנא, ומסתבר שבכל מקום שהוא כותב שקעה החמה כוונתו לאותו מושג, דהיינו לשקיעת הגלגל<sup>ט</sup>.

ויש עוד לשון בדבריו לגבי חנוכה שכתבו כמה אחרונים ששקיעת הגלגל בלבד קובעת, ולנ"ד מסתבר שאין זו דעתו כי כך היא לשון הרמב"ם בהלכות מגילה וחנוכה פרק ד הלכה ה: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר"<sup>ט</sup>.

שראוי להיות מוגדר ששקיעת השמש במערב הוא רק כיסוי הגלגל. הגר"ש זעפרני (מוריה תשס"ז עמ' סט, במאמר 'זמן צאת הכוכבים') כתב די"ל שבמציאות אכן ג' הכוכבים נראים כ-20 דקות לאחר השקיעה, אך זה רק אם מגדירים את השקיעה בניכוי ההרים שבאופק כפי שנהוג כיום, ועל זה מדבר הרמב"ם, ואילו האחרונים שדברו על 25-30 דקות לאחר השקיעה מתכוונים ש"ה לאחר השקיעה אם היא מחושבת בלא לנכות את ההרים שבאופק. אך לענ"ד אינו נכון. הבא"ח (ויקהל אות ט) מדבר על בגדד, שבה אין כיסוי הרים באופק, והוא אומר שצאה"כ 27 דקות לאחר השקיעה. כיון שאצלו לא היו הרים, לדברי הגר"ש זעפרני הוא היה צ"ל שהיא 20 דקות לאחר השקיעה כמו שנקט הרמב"ם. כמו כן, גדולי ירושלים המובאים בספר נברשת (ח"ב עמ' מה) והגר"מ טיקוצ'נסקי (ספר בין השמשות עמ' מט) חישבו את השקיעה כפי שנהוג כיום לחשבה בניכוי הרים שבאופק מירושלים, לכן לדבריו הם היו צריכים לראות את הכוכבים 20 דקות אחרי השקיעה שלהם. מה גם שהם חישבו את השקיעה בירושלים, שהיא בגובה 750 מטר, ולכן היא מתאחרת 5 דקות, וא"כ הם היו צריכים לראות את הכוכבים בניסן כבר 15 דקות לאחר השקיעה שלהם. לכן נראה שמה שהביא את הבא"ח וגדולי ירושלים לומר שהשקיעה מאוחרת הוא 23-25 דקות לאחר כיסוי הגלגל, הוא משום שאדם שאינו בקי משוטט במבטו על שטח גדול, ולא יודע לנעוץ את המבט במקום מסוים, לכן הוא מבחין בכוכבים מאוחר יותר, וגם כשעומדים במקום מואר רואים מאוחר יותר. ולמעשה נראה כפי שכתב הרב בניש על פי מחקר ועדויות, שאפילו מי שאינו בקי רואה ג' כוכבים 20 דקות לאחר השקיעה במישור גובה פני הים, והוא כפי שאומר הרמב"ם, ועל כן בירושלים ביום בינוני צאה"כ הוא 15 דקות לאחר השקיעה.

לט). הגרע"י (יביע אומר ח"ז לד) הביא ראיה מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות ברכות א, א שנקט בלשונו שקיעה ונראה שכוונתו שם היא לצאת הכוכבים, אך עיין בהערות הרב קאפח שהרמב"ם עצמו תיקן במהדרה בתרא את לשונו שם. גם מה שהביא הגרע"י מדברי הרמב"ם (פסולי המוקדשין יח, י) על חיוב כרת מהשקיעה באכילת נותר, אינו מוכיח שהרמב"ם משתמש בלשון שקיעה על צאה"כ, שכן י"ל דכוונתו שם שחייב כרת מספק מהשקיעה, ובודאות מצאה"כ. וברמב"ם הלכות מעשה הקרבנות (ד, א) איתא: "ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנאמר ביום הקריבו את זבחו ביום הזביחה תהיה ההקרבה, וכיון ששקעה החמה נפסל הדם". הגרע"י הבין שכוונת הרמב"ם שם לסוף השקיעה, ונמצא שהרמב"ם נוקט שהדם נפסל רק בצאת הכוכבים. אך לענ"ד כוונת הרמב"ם שם על שקיעת החמה כפשוטה, כי כן מורה הלשון "מכיון ששקעה" מיד ברגע ששקעה.

מ). הרמב"ם כותב שזמן של 'עד שתכלה רגל מן השוק' שבו אמרינן 'אי לא הדליק מדליק' הוא "חצי שעה" והוא כמובא גם בהלכות הרי"ף (שבת פ"ב), אלא שהרמב"ם הוסיף "או יתר". מסתבר שהוא מפני שבגאונים (תשובת רב נטרונאי גאון ס' תד) כתוב או "שעה או חצי שעה". לפי זה נראה שכוונתו שאם אנשים חוזרים מהשוק אחרי חצי שעה נוספת כי

הרמב"ם משנה להדיא את לשון הגמרא. בגמרא כתוב "משתשקע החמה" ואילו הוא כותב "עם שקיעתה". ונראה שהוא בא להראות לנו שאין הכוונה כאן לזמן המצומצם של סוף כיסוי הגלגל, אלא החל מהשקיעה כל זמן בין השמשות קרוי "עם השקיעה", לפי שהוא נחשב סמוך לשקיעה, והוא הזמן לכתחילה. ומסתבר מסתימת הגמרא שבחנוכה גם כו"ע מודים שתחילת הזמן משתשקע החמה, לכן לא הוכיחה הגמרא מברייטא זו נגד רב יוסף שסבר שלענין שבת תחלת הספק הוא רק כשמתחיל להכסיף לאחר השלב של פני מזרח מאדימים, שכן כאן העניין נובע ממה שבני אדם חוזרים מעבודתם בשעה זו.

הרב מולקנדוב כתב לי שיש לתמוה על דברי, דהיכן מצינו שלשון 'עם השקיעה' מתפרש לכל בין השמשות, הלא מצאנו רק "עם שקיעת החמה" שפירושו קודם לשקיעת החמה (הגהות מרדכי שבת פרק שלישי רמז תנו), וכ"כ במאירי (שבת דף כא ע"ב) על הדלקת נרות חנוכה בערב שבת: "ומ"מ בשבת שאי אפשר להדליק אלא קודם שקיעה שהרי משתשקע עד שיראו ג' כוכבים בנוניים הוא בין השמשות כמו שיתבאר על כל פנים מדליקין בכדי שישלים הדלקתן עם שקיעתה או סמוך לזה ע"כ, הרי ש'עם השקיעה' הכונה עד השקיעה ולא לאחריה. ע"כ דברי הרב מולקנדוב.

אף לענ"ד יש להשיב שנראה שלשון חז"ל "משתשקע החמה" לא נאמרה כלל על שבת, שהרי אף אחד לא מדליק במוצאי שבת בשקיעת החמה, ואם 'עד דכליא ריגלא' הוא רק חצי שעה לאחר השקיעה, מי שבמוצאי שבת מדליק 40 דקות לאחר השקיעה, לא נוהג כהלכה. וכמו כן, כך בערב שבת כל העולם מדליקים 20 דקות לפני השקיעה, דאנו נוקטים שבשבת זמן ההדלקה הוא עם זמן קבלת שבת ויציאתה, ואדרבה אם ירצה להדליק בערב שבת 10 דקות לפני השקיעה יש לחוש שהוא בכלל הלטותא של דילמא מיטרפא ליה שעתא. אמנם בעלמא לשון "עם השקיעה" יכולה להתפרש סמוך לשקיעה ודוקא לפני, אך הוא כשמדובר בדבר שיש הכרח לסיימו ביום עד השקיעה, ואילו כאן אין הבדל אם מדליק 5 דקות לפני השקיעה או 5 דקות לאחר השקיעה. לפיכך, אין לפרש את דברי הרמב"ם דוקא על הזמן שלפני השקיעה, אלא נראה שהרמב"ם משתמש בלשון עם שקיעה כדי להבהיר שמדובר כאן על שקיעה במובן רחב יותר, והיא כל בין השמשות ביום חול. ובזה גם מובן איך כותב הרמב"ם לא מקדימים ולא מאחרים, הרי לאדם רגיל קשה מאוד לצמצם מתי השקיעה, כפי שאמרו בגמרא "דלא קים לכו שעורא דרבנן", ולכן יש לפרש זמן זה על כל בין השמשות, ושפיר יוכל כל אחד גם בלא שעון לקיים את הענין שלכתחילה לא מקדימים ולא מאחרים<sup>מא</sup>.

ואפשר שהרמב"ם למד זאת מדין כליא רגלא דתרמודאי, שהוא סוף הזמן, דמסתבר שאנשים לא עוזבים את השוק מיד בשקיעה כיון שעדיין יש אור ניכר, וכליא ריגלא דתרמודאי הוא זמן

משתמשים באור חיצוני לאחר מכן יוכל להדליק מאוחר יותר (ונפק"מ לימינו). עכ"פ זה אינו הזמן של לכתחילה, שעליו כתב ברישא לא מאחרין ולא מקדימין.

מא. הביאור הלכה (סי' תרעב ד"ה "ולא מקדימין") כתב שכעשר דקות לפני השקיעה הוי בכלל עם השקיעה, כמו שאמרו על ג' דברים שצריך לומר "עם חשכה", והביא ראייה ממה שבשבת אין מדליקין ממש בשקיעה. אך לפי מה שכתבתי נראה שעיקר כוונת הרמב"ם בלשון זו היא ללמדנו שבחנוכה גם 13-15 דקות לאחר השקיעה, הם בכלל המצוה לכתחילה, ומה שבערב שבת מקדימין הוא לפי הזמן בו מקבלים שבת אפילו יותר 10 דקות, וכך נוהג העולם.

החושך הכבד יותר כשכבר קשה להכיר את חבריו, וכמו "משיכיר" שהוא הזמן בבקר שאדם מכיר את חבריו, שהוא במציאות כ-50 דקות לפני הזריחה. כיון שזמן זה נאמר רק "אם לא אדליק" משמע שכתחילה יש להדליק עד סוף בין השמשות והוא החצי שעה לפניו שכתב הרי"ף.



### ח. דעת האר"י בעניין זמן תפלת מנחה

גם מדברי האר"י נראה שאם יש צורך גדול אפשר להתפלל לאחר השקיעה, שמבואר בשער הכוונות (דרוש מנחה ב) שהוא "היה נזהר מאוד שלא לאומרה אלא סמוך לשקיעת החמה", וכתב שם: "אפילו היה ערב שבת סמוך לשקיעת החמה היה אומרה בלחש ואחר כך בקול רם"<sup>מב</sup>. ובשער המצוות פרשת כי תצא כתב עוד, ואם ארע שלא שילם שכר שכיר "היה מתעכב מלהתפלל תפלת המנחה עד שקיעת החמה". מכיון שבלאו הכי תמיד היה מתפלל סמוך לשקיעה, נראה שהכוונה כאן לרבותא שהעיקוב היה עד שקיעת החמה, כלומר שלמעשה באופן זה הוא היה מתפלל אף לאחר השקיעה. וכ"פ בספר נגיד ומצוה (דף יט סע"א בדפוס ראשון, ועמ' קעב במהדורת הרב אשר מויאל תשע"ב): "ולפעמים היה מתעכב עד אחר שקיעת החמה כאשר לא היה לו לפרוע שכר שכיר... ואחר כך היה מתפלל מנחה"<sup>מב</sup>.

ונראה שהמנהג הוא כאר"י, שהרי יש המהדרים כדבריו להתפלל סמוך לשקיעה ולא מקפידים לסיים מנחה בזמן ניכר לפני שקיעת החמה, ומסתבר שהם לא נזהרים להתפלל באופן שישאר זמן ניכר לפני השקיעה, כיון שנוקטים שבצורך גדול אפשר להתפלל גם אחר שקיעת החמה, דמפרשים את הלטוטא של הגמרא דוקא למי שמתפלל בקביעות לאחר שקיעת החמה.

והאר"י ז"ל היה נוהג כרב האי גם במה שאמר שאפשר להתפלל ערבית משקיעת החמה, והוא אף העדיף לעשות כן, כמובא בשלמי ציבור (דף קס ע"ב) שהאר"י אמר דיש להתפלל ערבית בעת שהוא קרוב ליום יותר ממה שקרוב ללילה, כי כל ג' התפלות צריכות להיות ביום, וקריאת שמע יקרא אחר כך בצאת הכוכבים. וכן הוא בז"ח פרשת בראשית (דף כג ע"א) דזמן תפלת ערבית עד צאת ב' כוכבים (ויש לפרשו על שלשות הכוכבים ששנים מהם מופיעים בסוף הזמן, והיינו מה שאנו קוראים צאת ג' כוכבים). והובא כל זה בשערי תשובה סי' רלה, ב, וכפה"ח רלג, יב. אמנם

מב). בספר נגיד ומצוה (דף יט ע"א) כתב ש"אפילו היה אחר שקיעת החמה, ואפילו היה ערב שבת, לא היה מניח לאומרה בקול רם, אלא היה אומרה בלחש ואחר כך בקול רם". אך לענ"ד אין הכרח להבנה שזו הרבותא דגם צמצום הזמן לתוספת שבת הוא רבותא.

מג). הרי"י ברדא (יצחק ירנן ח"ג סוף סי' ט) כתב שהחידוש הוא שהאר"י התעכב עד שנמשכה תפילתו לאחר השקיעה, אבל עכ"פ הוא התחיל את התפילה לפני השקיעה. אך לענ"ד מלשונו שער המצוות משמע שהיה מתעכב לצורך התשלום ממש עד השקיעה, שהוא סוף זמן התשלום, וא"כ הוא התחיל את התפילה אחר השקיעה. הרב מולקנדוב (ירחון האוצר לב) כתב שכנגד הדברים מהם עולה שלפי האר"י אפשר להתפלל אחר השקיעה מנחה, יש להביא את דברי מהרצ"ו שיעקב אבינו התפלל ערבית לפני צאת הכוכבים, ואם כן משמע שאין להתפלל מנחה אלא עד השקיעה. אך איני רואה בזה כל סתירה, הרי בלאו הכי כתב השלמי ציבור שהאר"י גופיה היה מתפלל ערבית לאחר השקיעה, והמקור הוא בוזה חדש האומר שיש להתפלל את כל התפילות לפני צאת הכוכבים בבחינת יום, אלא שמכל מקום בשעת הדחק האר"י היה מתפלל גם מנחה לאחר השקיעה, והוא כשיטת רב האי.

כפה"ח גם כותב שלפי דברי המקובלים צ"ל דוקא קריאת שמע קודם תפלה, משום דהתחלת המשכת המוחין היא בקריאת שמע (כפה"ח רלו, כב).<sup>מ</sup> לכן צ"ל שמכל מקום יש כאן שתי מעלות שיש לבחור או זו או זו, ובגלל מעלת התפלה בזמן ששייך יותר ליום העדיף האר"י בדרך כלל להתפלל לפני זמן קיום מצות קריאת שמע. אמנם אם מתפללים לאחר צאת הכוכבים אזי לדעתו אין להתפלל לפני קריאת שמע בשום אופן, ולא כפוסקים שכתבו שהמתאחר יוכל להתפלל עם הציבור ואחר כך לקרוא קריאת שמע.



### ט. ההיתר להתפלל לאחר השקיעה

הטור (סי' רלג) כתב "וזמנה עד הלילה". וברור שכוונתו צאה"כ. והשולחן ערוך רלג סעיף א פסק: "ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה; ואם בדיעבד התפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה, יצא. ובשעת הדחק, יכול להתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה. הגה: ולדין במדינות אלו שנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין לו להתפלל מנחה אחר כך; ובדיעבד או בשעת הדחק, יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים"<sup>מ</sup>.

מה שכתב השו"ע על מנחה עד הלילה, ובערבית מהשקיעה, נראה כוונתו שאע"פ שזמן מנחה בשעת הדחק עד צאה"כ יכול להתפלל ערבית משקיעת החמה, ואין זה תרתי דסתרי, כפי שביארתי בדברי רב האי. והוא כמו שהקל השו"ע בסי' תפט בספירת העומר שמעיקר הדין אפשר לספור מהשקיעה, ולא ראה בזה סתירה למה שמתפלל בזמן זה מנחה"<sup>מ</sup>.

(מד). הרב הדאיה (ישכיל עבדי ח"ח השמטות סי' כ), ובעקבותיו הרב ברדא (יצחק ירנן ח"ג ט), סוברים שהאר"י נוקט שיוצאים ידי חובת קריאת שמע אף לפני צאה"כ. אך לענ"ד קשה לומר דבר כזה, היות שלפי הגמרא המשנה אומרת שאין יוצאים ידי חובת קריאת שמע אלא בצאת הכוכבים.

מה. הרמ"א בסי' רלג, א כתב על תפילת מנחה עד צאה"כ שהוא רק בדיעבד ושעת הדחק מפני שהמנהג כרבי יהודה להתפלל ערבית מפלג המנחה, אך אין כוונת הרמ"א שהוא דיעבד עד צאה"כ מפני שלכתחילה יש לסיים בשקיעת החמה, כסברת רבינו יונה, שהרי לא הובאה דעת רבינו יונה כלל בב"י ובדרכי משה. השו"ע גם הוא נוקט כמו הטור שיש להתפלל מנחה עד הלילה, ומה שסיים "אין להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה" הוא מלשון רבינו יונה שהביא בב"י בשם רב האי, וזה אינו בגלל שיטת רבינו יונה על סוף זמן מנחה בשקיעת החמה, שלא הובאה כלל בב"י (וגם לא נראה שכוונתו לסוף השקיעה, כפי שפירש המשנה ברורה, שא"כ היה לו לנקוט כמו שכתב בתחילה "לילה"), אלא כוונתו כפשוטו שמותר להתפלל ערבית מהשקיעה מפני שהתרתי דסתרי נאמר רק בענין מחלוקת רבי יהודה וחכמים.

מו. הר"י ברדא (בספרו יצחק ירנן ובמאמרו באור תורה אלול תנש"א) נוקט כפי שכתב המנחת כהן (מאמר שני פ"י) שסוף דברי השו"ע מפרשים את הרישא, דלילה שהוא זמן מנחה הוא השקיעה. והביא הר"י ברדא ראייה לפירושו ממה שבב"י ס' רלב הביא מדברי הגה"מ בשם ר"ח ושבולי הלקט בשם רב האי רק את החלקים מהם משמע שזמן מנחה הוא עד שקיעת החמה. אך לענ"ד אי אפשר לומר כך, דודאי אם מרן היה מפקפק בדברי הטור היה מביא בב"י בסי' רלג את דברי רבינו יונה או הרמב"ם כחולקים על הטור, ולא מביא את לשון הטור בשו"ע. וכבר הראיתי לעיל שאדרבה, מדברי הגה"מ בשם ר"ח מוכח שמותר להתפלל מנחה עד צאה"כ. ובשבולי הלקט בשם רב האי לא כתוב שמותר להתפלל רק עד השקיעה. גם מה שכתב הרב ברדא שהרא"ה (ברכות כז) מזהיר לא להתפלל אלא "עד שקיעת החמה ולא עוד". נוראות נפלאות, שהרי הרא"ה כתב כן רק על דעת רבי יהודה, והוא משום שלשיטת הרא"ה פלג המנחה הוא צמוד לשקיעת החמה. וראה גם מה שכתב הרב הנאמן"ן (אור תורה שי"ב תשנ"ד עמ' רמג) על מה שכתב הרב ברדא בשם האו"י,

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קנד

וכן רבים מהאחרונים נוקטים שיכולים בשעת הדחק להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים של ג' כוכבים כגאונים. ראה יביע אומר ח"ז סי' לד שהביא את החיד"א, הרב אליהו מני, הבא"ח, והאור לציון ועוד רבים שכתבו כך, למרות שהם סוברים שצאה"כ הוא כגאונים.

אך נראה שטעמם אינו מחמת מה שכתב ביביע אומר שיש ספק ספיקא בגלל שיטת רבי יוסי שעד צאת שני כוכבים הוא יום או שמצרפים את שיטת ר"ת שעד ד' או ה' מיל לאחר השקיעה הוא יום, שהרי לא מצינו בגמרא שר' יוסי חולק על כך שדם התמיד נפסל בשקיעת החמה, והם לא התחשבו כלל ברבינו תם<sup>מ</sup>, אלא צ"ל בטעם הדבר כפי שביארתי, שהתפילה היא כנגד הקטורת או שחזו"ל תקנו להתפלל גם עד צאה"כ, גם אם לענין קרבנות הדם נפסל.

אלא שיש אחרונים<sup>מ</sup> שכתבו דאי אפשר להקל על פי הפוסקים שאמרו שאפשר להתפלל לאחר השקיעה, משום שהגמרא בברכות אומרת שאם רבי יהודה מתכוון לומר עד פלג בתרא "רבי יהודה היינו רבנן", ומשמע שסוף י"ב שעות שווה ל"עד הערב". ולפיכך הם טוענים שכל הראשונים שנקטו שאפשר להתפלל אחרי השקיעה אזלי לפי שיטת ר"ת שהשעות נחשבות עד צאה"כ שהוא ד' מילין לאחר שקיעת החמה, דלשיטה זו אפשר לפרש מה שאמרו במשנה 'עד

שדבריו הם להיפך ממה שכתב. הרב ברדא גם מוכיח מהרס"ג, רב ניסים גאון, רשב"ן, רבינו גרשם ועוד ראשונים שכתבו שתפלת מנחה עד השקיעה, שאי אפשר להתפלל לאחר השקיעה. אולם, מכל הראשונים האלו אין כל ראייה, שיתכן שכוונתם היא שכן צריך לעשות לכתחילה רק בגלל הלטותא של בני מערבא, וכפי שפירש מהרי"מ"ט (סי' צז), שזהו הטעם שאיננו מתפללים לאחר השקיעה.

סוף דבר, מכל הראשונים שהביא הר"י ברדא נראה לענ"ד שרק בתוספות ספרדיות, תוספות חכמי אנגליה, ותוספות שיטה (יתכן שכולם אותו ראשון) מצינו כדברי רבינו יונה שהגבילה עד השקיעה היא מדינא ולעיכובא בגלל הדמיון לדם התמיד, ואולי כך היא דעת רבי אברהם מן ההר שאמר לא לעשות מצוות בזמן הספק. בשאר הראשונים יש לפרש שהגבילה עד השקיעה היא מחמת הלטותא, וגם הם מודים לדברי רב האי המפורשים שיכולים להתפלל עד צאה"כ.

ובשו"ת מן השמים (סי' נד) שאל אם אפשר להקל באונס להתפלל עד צאת הכוכבים, ואמר בשאלה שנראה לו ראייה להתיר מהא דמשמע בגמרא שהזמן הוא עד סוף י"ב שעות, וענו לו "גם לי גם לך לא יהיה גזור". והוא כתב שפירשו לו בחלום את התשובה שהזמן הוא עד חצי בין השמשות. אך לענ"ד כיון שיש כאן שני שלבים של תשובה מהמשמים, י"ל שעצם התשובה הוא מה שמע בתחילה והפירוש שאמר אינו מכוון לתשובה. הכוונה של התשובה מהשמים היתה שלכתחילה יש להתפלל עד השקיעה, ורק בדיעבד באונס גדול עד צאה"כ, וזה נחשבו גזור, כפשרה בין שני צדדי השאלה, כיון שהוא צידד בשאלה שאפשר עד צאה"כ אף לכתחילה.

מז). לענ"ד גם לפי ר"ת כשרואים ג' כוכבים בינונים הוא צאה"כ. בירחון האוצר (גליון י, וגליון יד עמ' קפד) בארתי על פי דברי השו"ע בהל' מילה שלמעשה גם בימי ר"ת וגם בימי השו"ע לא חישובו את צאה"כ על פי 3 ורבע מיל לאחר השקיעה בלי להתחשב בכך שרואים כוכבים לפני כן, אלא הסתכלו מתי רואים ג' כוכבים בינונים, וקבעו את השקיעה לפי הערכה של זמן של 3/4 מיל לפני. כשאין שעונים מצויים קשה להעריך זמנים ארוכים, ולכן עשו את החישוב של 3/4 מיל בלבד. והבאתי שם שיש שפירשו שרבינו תם והשו"ע סברו שהשקיעה שעליה מדובר בגמרא בפסחים היא החלשות כח השמש, ולאחריה עדיין הוא 50 דקות עד התכסות הגלגל, שאז מתחיל בין השמשות, ואחרי 3/4 מיל יוצאים ג' כוכבים. אך לענ"ד זה לא יתכן כיון שהגמרא בפסחים משהו בין מעבר השמש ברקיע בבקר, למעבר הרקיע בלילה, ומה יש הכרח שכפי שבבקר סוף מעבר השמש ברקיע הוא כשהיא נראית לעינינו, כך בערב מעבר השמש ברקיע מתחיל רק מהשלב שבו היא אינה נראית לעינינו. ושלב זה במציאות אינו 50 דקות לפני גמר כיסוי הגלגל (ראיתי מה שכתב בזה הרב דניאל אדר ירחון האוצר כד עמ' קיד, ולא מצאתי בדבריו תשובה לטענה זו).

מח). כ"כ מנחת כהן (מבוא השמש מאמר ב פ"ז) פר"ח (מים חיים עמ' קח ד"ה והנה). סדר זמנים (סי' ה). שעה"צ (רלג י). הרב מאזוז (אור תורה שנה יז עמ' תכו בהערה), הזמנים כהלכה פרק יג סעיף ה, זמנים כהלכתם (פרקים ט, יא). הרב כרמל והרב ארנרייך (מאמר 'תפילת מנחה לאחר השקיעה' באתר ישיבה). והרב עמנואל מולקנדוב (ירחון האוצר לב).

הערב' - עד סוף י"ב שעות, שהוא צאת הכוכבים דר"ת, כי אינו לילה גמור עד שעה זו. אולם, לדידן דנוהגים לפי הגאונים שצאה"כ הוא 3/4 מיל לאחר השקיעה, לא יתכן ששעות היום יחושבו לפי צאת הכוכבים של ד' מילין, שהרי אי אפשר להתפלל מנחה בלילה גמור, לכן בהכרח צריך לפרש שסוף י"ב שעות הוא שקיעת החמה, ואם כן גם 'עד הערב' הוא עד שקיעת החמה, ואין להתפלל בשום אופן לאחר השקיעה.

אך על הראיה ממה שאמרו בגמרא "רבי יהודה היינו רבנן" השבנו לעיל, והראינו מרב שרירא, רב האי, רבינו חננאל, והרב הברצלוני, דאף שכולם סברו כגאונים שצאת הכוכבים הוא כפשוטו, וככל הנראה כולם גם חישובו את שעות היום לפי זריחה ושקיעה, כמפורש להדיא אצל ר"ח והרמב"ם, וכנראה כך סבר גם רב האי<sup>1</sup>, וכן נראה מהרב הברצלוני (כפי שהוכיח הרב הילדסהיים בגליון נד עמ' קז), מכל מקום הם סוברים שמעיקר הדין מותר להתפלל מנחה גם לאחר י"ב שעות עד צאה"כ. וכן מבואר להדיא בביאור הגר"א.

ועוד נראה שגם אם ננקוט שמחשבים את שעות היום לפי תחילת היום ההלכתי דהיינו לפי השעות שיש מעמדה"ש וצאה"כ דר"ת, יש לומר שזמן מנחה הוא עד ג' כוכבים של הגאונים, דנראה שעיקר הקושי של האחרונים לומר כך הוא מחמת השם של זמני התפילה "מנחה קטנה", "פלג המנחה" שזמה משתמע שסוף זמן תפילת מנחה הוא בסוף י"ב שעות. אך יש לדחות ששם התפילה אינו מורה שאפשר להתפלל בכל השעתיים וחצי, דיש לפרש דקרי ליה פלג המנחה, משום שהוא פלג הזמן שיש ממנחה קטנה עד צאה"כ דר"ת, שבו מתפללים מנחה, אך עכ"פ התפילה עצמה היא רק עד הלילה שהוא צאה"כ של הגאונים.

ויובן יותר לפי מה מצינו כמה ראשונים שפירשו שמנחה אינו שם הקרבן שכנגדו נתקנה תפילת מנחה, אלא הוא תואר לזמן מנוחת השמש. כך כתב הרמב"ם בפירוש המשנה ברכות ד, א: "ומנחה, שם נופל על עת מעותותי היום והוא כשנשאר ביום שעתים ומחצה זמניות, ונקראת התפילה השניה מנחה לפי שתחלת זמנה באותו עת". מבואר שלדעתו השם מנחה הוא כינוי

מט). הרב יוסף עובדיה (ירחון האוצר נד) כתב שלא יתכן שכך היא שיטת רב האי כי מובא באורחות חיים (ח"א דין מאה ברכות) שרב האי אמר לש"ץ שהתאחר בתחנונים עד שיש חשש שיגיע לשעה השלישית ויעבור זמן ק"ש שיש לו "לעסוק בשמע עם הנץ החמה, וכן ראוי לעשות". ואומר הרב יוסף עובדיה שאי אפשר לומר שלדעת רב האי מונים את השעות לקריאת שמע מנץ החמה, כי משמע מהוראת רב האי שהש"ץ התחיל לומר את התחנונים בזמן שבו יכול היה לפסוק ולקרוא שמע לפני הנץ, ואם מונים את שעות היום מהנץ לא מסתבר שהקהל יסכימו למשוך כ"כ הרבה זמן בתחנונים ביום חול. אך לענ"ד לא חייבים להעמיד שמדובר שם בש"ץ שמתחיל בתחנונים עוד מלפני נץ החמה, בפשטות המעשה היה שהש"ץ התחיל אחרי הנץ, ונמשך עד סוף שתי שעות, ורב האי אמר להם שכיון שאתם רוצים להדר בתפילה הדרך המוכרת היא לומר שמע לפני הנץ, וממילא לא תכנסו לבעיות כאלו, ותמיד טוב לעשות כן. ועוד שאף אם נאמר שהתחילו לפני הנץ, הרי הוא עצמו מפרש שהכוונה לימי הסליחות, ובהם מאז ומעולם נהגו ש"מריכים בתפלות ותחנונים" (טור שו"ע סי' תרב), ועל כן יתכן שהתחילו לפני הנץ והאריכו בתחנונים שעתיים.

ולענ"ד יש להביא ראיה שלרב האי מונים את השעות מהזריחה והשקיעה ממה שכתב (תשובות הגאונים - ליק סימן נח), והובא גם בספר העיתים סי' קנד) לגבי אדם שאוכל בכניסת שבת "מעת שרואה אדם ספק חשכה הרי נקבעה שבת לקידוש ואין צריך לחקור מן הגגות או מן ראשי דקלים ההגיע עת הקידוש". ואם סבר שפלג המנחה הוא רק 18 דקות לפני השקיעה היה לו לומר שצריכים לחקור האם הוא בפלג המנחה.



## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קנו

ספציפי לזמן של שעתיים וחצי לפני סוף הי"ב שעות'. והרמב"ן על התורה שמות פרק יב כתב "ומנחה לשון מנוחת השמש והשקט אורו הגדול, כדמתרגמין למנח יומא". כוונת הרמב"ן למה שנאמר (בראשית פרק ג פסוק ח): "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלקים בתוך עץ הגן" ובתרגום איתא: "לרוח היום - למנח יומא". נראה שכוונתו כפי שפירש רד"צ הופמן (על הפסוק בבראשית) שכאשר שמעו אדם וחוה שהקב"ה מתהלך בגן, הבינו שהקב"ה גורם להם להרגיש את מציאותו במכוון 'לעת רוח היום', כלומר בזמן שבו יש רוח קרירה שמניחה את כח השמש, ו"מנח יומא", פירושו מנוחת היום, השמש, כמו שב'אידיכי יומא' הכוונה היא לאור השמש. ונראה לענ"ד שהכוונה היא שמזה היה עליהם להבין שאינם יכולים להמשיך כרגיל ויש כלפיהם כעס שיש צורך לשכנכו". ועכ"פ לפי פירושים אלו לשם מנחה ודאי מובן שאין כל הכרח להבין שמתפללים מנחה במשך כל הי"ב שעות, אלא שמתפללים בעת מנוחת השמש עד הלילה.

ומכל מקום נראה שאע"פ שלהלכה מתפללים מנחה אחרי השקיעה ולא אומרים להימנע מפני שספק ברכות להקל, כי אין חוששים לספק ברכות במקום מנהג, ובפרט שהמנהג הוא על פי רוב הראשונים, אכתי נראה כהכרעת המשנה ברורה בס' רלג, יד שתפילת יחיד לפני השקיעה עדיפה על תפילת ציבור לאחר השקיעה. והטעם הוא מפני שגם לפי רב האי ור"ח איכא לטותא דבני מערבא, וכדי לא להגיע ללטותא עדיף להתפלל ביחיד. גם נראה שכאשר יש בפניו אפשרות להתפלל תפילה אחת ולסיימה לפי השקיעה או להתפלל עם חזרת הש"ץ שתסתיים לאחר השקיעה אין להעדיף את חזרת הש"ץ, כי לא מפורש בדברי האר"י שהבאנו לעיל שהעדיף לעשות חזרה גם בכה"ג<sup>2</sup>, אלא שמאידך גיסא אין ראייה להעדיף תפילה אחת, ולכן אם ימשכו את החזרה לאחר השקיעה יש להם על מה שיסמוכו.

ולפי מה שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ם יש להשיב על מה שכתבו אחרונים<sup>3</sup> לערער על מנהג העולם להדליק את נרות חנוכה 15 דקות לאחר השקיעה משום שאנן קיימ"ל כשיטת הגאונים, ועל כן יש הכרח לפרש בכל מקום בש"ס שכתוב "משקיעת החמה" על העלמות השמש. ולפי האמור יש להשיב, דאפשר שכוונת הגמרא באומרה בשבת כא ע"ב "משמשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", שמצוותה מתחילה מכל הזמן שבו השמש מתכסית עד צאת הכוכבים.

ג. פירושו של הרמב"ם לשם מנחה הוא כנראה מה שהביאו לקביעה שיעקר המצוה להתפלל בין מנחה קטנה לפלג המנחה. אבודרהם חיבר בין דברי הרמב"ם לדברי הרמב"ן וכתב (בספרו פרק תפלת מנחה) "ונקראת זאת התפלה מנחה מפני שבשעה עשירית מן היום שנברא בו אדם הראשון חטא, והוא שכתוב (ברא' ג, ח) לרוח היום ומתרגמי' למנח יומא".

נא. כתב שפתי כהן על פרשת ויקרא: "ידוע כי זמן המנחה הוא אחר שנטו צללי ערב שהוא זמן מדת הדין תחילת ממשלתו, והוא זמן מדתו של יצחק שהוא מתגבר עליה שלא תחול בחזקה, והוא מנחה מלשון מנוחה". משמע מדבריו שכוונת הפסוק שהשם הראה להם שעתה הגבירו את הדין, ואם יחזרו בתשובה יניחו את הדין.

נב. העינים למשפט (על הגמרא בברכות) והגרע"י (יבי"א ח"ו לד) והאור לציון (ס' כ) כתבו שעדיף תפלת צבור לאחר השקיעה מתפילת יחיד, והסתמכו על שיטת רבי יוסי. אך לענ"ד הגמרא בזבחים נוקטת בסתמא שדם נפסל בשקיעת החמה, ואם חוששים לרבינו יונה שלמד מכאן להגביל את התפילה עד שקיעת החמה, הרי משמע שהוא סובר שכ"ה גם לפי ר' יוסי, ועוד, שבכל מקרה איכא לטותא דבני מערבא.

נג. כ"כ הרב שיר שלום יוחנן (ירחון האוצר כב), והרב עמנואל מילקנדוב (ירחון האוצר כג עמ' שמה).

וכן יש לפרש בדעת הרמב"ם שנקט ששינה לשונו מלשון הגמרא וכתב "עם השקיעה" כדי לרמוז על זה שהזמן אינו כ"כ מצומצם. וכן נראה בעוד ראשונים והנהגת המקובלים הבנה זו<sup>1</sup>.

ומה שכתבו האחרונים הנ"ל שעל פי מה שנהגו לפסוק בצאת הכוכבים כגאונים יש לחשב את שעות היום דוקא לפי הנץ והשקיעה, כיון דבהכרח סוף זמן מנחה הוא בשקיעה ולא בצאת הכוכבים דר"ת שאין לו משמעות הלכתית, ולא מסתבר ששעות היום יקבעו לפי זמן שאין לו משמעות הלכתית, לענ"ד כל זה אינו מוכרח. אפשר לומר שמכל מקום קבעו את שעות היום לפי הזמן שמעמוד השחר היות שהוא תחילת היום לפי ההלכה, וממילא החשיבו את סופו של היום הזה לפי צאה"כ דר"ת, שמקביל לו מבחינת הדמדומים.

אלא שמכל מקום בענין דרך החישוב של שעות היום נראה שמעיקר הדין יש לחשב את היום לפי הנץ עד השקיעה, כיון שלא מקפידים להדליק נרות שבת דוקא לאחר 18 דקות לפני השקיעה שהוא פלג המנחה, וכך היינו צריכים לעשות אם היינו מחשבים לפי צאה"כ, ואזלינן לפי מיל של 18 דקות.

ובענין החישוב לפי מיל של 22.5 דקות, מלבד שסוגית הגמרא בפסחים והירושלמי מתפרשים כפשוטם דוקא לפי האומרים שמיל הוא 18 דקות, גם קשה להסביר את ענין קבלת שבת מפלג המנחה לפי שיטה זו, ולכן נראה לענ"ד שיש לחוש לה רק לחומרה<sup>2</sup>.

וכבר הערתי בירחון האוצר נג עמ' קסב על מה שכתבו רבותינו הפוסקים הספרדים לחשב את השעות מעמוד השחר לצאת הכוכבים של הגאונים, בזה לענ"ד הצדק עם הטוענים שאין לחשב כך, כיון שלפי זה זמן חצות אינו עולה בקנה אחד עם זמן שש שעות. וגם אי אפשר לומר ששעות החצי הראשון ושעות החצי האחרון של היום אינן דומות, כי מעולם לא היו נוהגים לחשב בצורה כזו<sup>3</sup>. והרוצה לחוש לשיטה שמחשבים את שעות היום לפי צאת הכוכבים

נד). במסכת סופרים (כ, ב) למדו שמצותה משתשקע החמה מדכתיב לא ימיש עמוד הענין ועמוד האש לילה, משמע בפשטות שהוא כמו בעמוד האש בתחילת הלילה. גם לשון בה"ג (סימן ט הלכות חנוכה עמוד קנו): "והיכא דטעה או נאנס ולא אדליק אחר שקיעת החמה מדליק בתר הכי דאית ליה שיעורא עד שתכלה רגל מן השוק" ולא נקט כלשון הגמרא אם לא הדליק בשקיעת החמה. וכן מנהג המקובלים, לפי מה שכתב בשמחת כהן (סו"ס קיג) שלאחר שהתפלל מנחה כדרכם וסיים "קרוב לעת השקיעה הולכים כל הקהל לביתם", משמע שלא הקפידו להקדים את תפילת מנחה במיוחד בשביל ההדלקה, ולא חשו לזמן ההליכה מבית הכנסת לביתם.

נה). אם מיל 22.5 דקות צריכים לומר שמה שאמרו בגמרא כשהציבור התפללו ערבית לפני השקיעה וזרחה להם השמש אינם חוזרים מדובר גם בתפילה שהיתה לפני פלג המנחה (כפי שכתב הרא"ה), וזה דוחק. כמו כן למעשה צריכים לקבל שבת רק לאחר פלג המנחה, שהוא 3 דקות לפני השקיעה, ובודאי שלא נוהגים כך. לכן מי שאוחז בשיטה שמיל הוא 22.5 דקות וגם מחשב את השעות מעמדה"ש עד צאת הכוכבים צריך לנקוט כראשונים (שו"ת מהר"ח א"ו סי' קפה. מהרי"ל סי' קנב. מהרי"א טירנא מנהג של שבת אות כו בשם ספר בשר על גזילים) הסוברים שאפשר לקבל שבת שעתיים לפני השקיעה, או כפי שכתבו אחרונים (תו"ש ח"ג דף ר"מ, שו"ת ארץ צבי סקי"ג, ושו"ת מגדות אליהו ח"א סי' צג) שאפשר להדליק לפני פלג המנחה במקום שבו המנהג אצל כולם להדליק מוקדם, דהמנהג גורם להיכר שהוא נר שבת (אף טעם זה אינו כ"כ מספיק להצדיק גם לסמוך על קבלת שבת מוקדמת בלא הדלקת הנר).

נו). הרב יוסף עובדיה (ירחון האוצר נג, נד) כתב שאפשר לומר ששעות החצי הראשון של היום מחושבות באופן שונה משעות החצי השני, ולדעתו כך נהגו הספרדים בדורות האחרונים. והשיב לו הרב הילדסהיים (שם) שלא יתכן שדבר כזה לא יהיה לו רמז בגמרא ובראשונים כי הוא נגד ההבנה הפשוטה של כל החכמים עד הגר"ש דבילצקי. ולענ"ד יש להוסיף ראייה ממה שבגמרא בפסחים יא משה בין טעות בין שעה שלישית לחמישית שבה לא פוסלים את העדים, לטעות שבין

(שארן פירכה ברורה לדעה זו מהש"ס), יחשב לפי צאה"כ דר"ת ויקפיד להדליק נרות רק לאחר 18 דקות לפני השקיעה, כפי שכתבתי בגיליון האוצר נג עמ' קסב.



## י. התחיל לפני סוף הזמן וסיים לאחר הזמן

בתשובת רב שרירא ורב האי המובאת באשכול מבואר שביום חול אם התחיל בזמן יכול להשלים אפילו לילה. אמנם הוא כתב כך רק לגבי שליח ציבור, אך דוחק לחלק בין שליח ציבור, שאין תפלתו כ"כ הכרחית, לאדם אחר, כיון שלא מפורש בדבריו לחלק בזה. וביארנו לעיל שרק בשבת כתב רב האי שחייבים לסיים לפני הלילה, כי מצאת הכוכבים אינו זמן כלל להתחיל תפלת חול, והתפילות חלוקות.

אמנם אחרונים רבים דייקו מלשון השו"ע בסי' רלב שאין אפשרות להתחיל בזמן ולסיים לאחר הזמן גם ביום חול, שהרי השו"ע כתב שיש לסיים הכל לפני סוף הזמן בהלכות של יום חול רגיל.

הגרע"י (יביע אומר ח"ז סי' לד) כתב שעתה שאנו רואים את תשובת רב האי שרשאי לסיים לאחר הזמן יש לסמוך על דבריו. אך לענ"ד לכאורה כיון שרב האי לא הביא ראיה לדבריו, והשו"ע לא הבין כך, קשה לסמוך על זה לעשות מעשה לכתחילה נגד השו"ע, אלא שמכל מקום בדיעבד שפיר דמי.

והראיה להקל בדיעבד היא מתשובות תרומת הדשן (ח"ב סי' נט): "פשיטא שאין צריכין לומר אשרי וקדיש, הואיל וכבר עבר זמן המנחה, אם כן היום כלה והולך לו שלא אמרו אשרי שלשה פעמים, ולא מצינו שיש תשלומין לזה, וכיון שלא אמרו אשרי על מה יאמרו קדיש. ואפילו אם מקצתם כבר התפללו בעונתו, אין שייך לומר קדיש בשבילם, כיון שנתחדש יום אחר שהפסיקו להתפלל".

נראה שהתשובה עוסקת באנשים שמחמת דוחק הזמן לא אמרו אשרי וקדיש וסיימו את התפילה לאחר צאת הכוכבים, ושאלו אם יאמרו עתה אשרי וקדיש. ובעל תרומת הדשן סבור ששעות היום מסתיימות בצאת הכוכבים דר"ת, כמבואר בתשובתו סי' א ועוד מקומות,

---

חמשיית לשביעית שבה פוסלים אותם, ואומרת שההבדל ביניהם הוא רק מפני שבחמישית החמה נוטה למזרח, ובשביעית למערב, ואם השעות שלפני חצות ארוכות מהשעות שלאחר חצות כדעת הרב יוסף עובדיה, אם כן הטעות שבין חמישית לשביעית היא יותר משעתיים, ולא כדברי הגמרא שההבדל נובע רק מזה שבשעה חמישית היא במזרח ובשביעית במערב. ובאמת פשוט שהפוסקים הספרדים שחישבו מעמוד השחר עד צאה"כ של הגאונים לא חישבו כפי שהציע הגר"ש דבליצקי, אלא חישבו גם את השעות הראשונות לפי הזמן שיש מעלות השחר לצאה"כ, שהרי אף אחד מהם לא כתב לחשב את החצי הראשון בשונה מהחצי השני.

ואולי יש לבאר כיצד הגיעו לכך, לפי מה שביארתי שאצל השו"ע חישבו את צאת הכוכבים לפי ג' כוכבים שנראה בבירור שהם כבר בינונים, ובין השמשות 3/4 מיל לפני כן. ובדרך כלל באיזור ארץ ישראל ובארצות הספרדים רואים בבירור את ג' הכוכבים כ-25-30 דקות לאחר השקיעה, כך שלא היה הבדל גדול בין החישוב לפי ר"ת לחישוב לפי הגאונים. ולפי שבזמן השו"ע חישבו לפי זה את שעות היום נמשך המנהג בכל ארצות הספרדים גם לאחר שהגיעו למסקנה שביה"ש מתחיל בכיסוי הגלגל.

ובתשובתו כתב שאין לומר עתה אשרי וקדיש כיון שחלף זמן המנחה. והוסיף שאפילו אם חלקם התפללו בעונתו (ומזה נלמד שברישא מדובר כשכולם או רובם לא סיימו את התפלה בעונתה) אין שייך לומר קדיש על התפילה שלהם, כיון שעכ"פ עתה התחדש יום אחר.

המגן אברהם (סימן רלד סק"א) כתב בענין זה: "כתב פסקי מהרא"י אפילו אם מקצת ציבור התפללו בעונתו ונמשכה עד הלילה, אין לומר קדיש כיון שנתחדש יום אחר שהפסיקו מלהתפלל עכ"ל, וא"כ הוא הדין אם נמשכו באמירת אבינו מלכנו וכיוצא בו שאין לומר קדיש תתקבל, דצריך לומר קדיש קודם צאת הכוכבים".

ונראה שכתב "ונמשכה עד הלילה", כתוספת על החלק שכתב בו המהרא"י 'אפילו', כלומר על הסיפא שמקצתן התפללו בעונתו, אף שהמהרא"י לא כתב כן בסיפא, ובפשטות בסיפא מייר שלא נמשכה תפילת אלו שהתפללו בעונתו עד הלילה. וזאת, משום שהמג"א מבין שהכל מדובר במקרה אחד שהיו אנשים שהתפללו בלי אשרי ונמשכה תפילתם ללילה, וכתב שיתכן שהיו חלק מתוכם שסיימו בעונתה, ותרומת הדשן אומר שאפילו אם מקצתן התפללו לגמרי כהלכה, שסיימו בזמן, עכ"פ לא יאמרו קדיש כיון שעתה הוא יום אחר. ונמצא שבין אותם שסיימו בלילה ובין אותם שלא סיימו בלילה לא אומרים קדיש ביום אחר. ולפי זה מה שאמר המג"א "ונמשכה עד הלילה", פירושו הוא הדין בנמשכה השתהות האנשים במקום עד הלילה.

אך באליה רבה העיר על המג"א: "ותימא שהעתיק לשון מהרא"י בטעות, שלא כתב כלל ונמשכה עד הלילה עי"ש. גם נ"ל פשוט כוונת מהרא"י להיפך דדווקא כיון שהפסיקו מלהתפלל קודם שנתחדש יום, אבל אם נמשכה עד הלילה אומרים קדיש, ועוד דנעילת יום הכפורים יוכיח (קודם אשרי)".

וכמסקנתו כתבו בשלחן הטהור (סימן רלג ס"ב), והמשנה ברורה (סק"ז), וכף החיים (סק"ז) דאם נמשכה התפלה עד צאת הכוכבים ממש, מותר לומר קדיש, דאז כבר לא הוי הפסק בין התפלה לבין הקדיש בלילה. ונראה שלדבריהם צ"ל שברישא לא אמר המהרא"י לומר קדיש על התפילה, ודן רק בקדיש על אשרי, משום שברישא לא היו עשרה אנשים שהתפללו ביחד וסיימו בלילה. אך עכ"פ קשה לי על דבריו, שמלשון תרומת הדשן "אפילו" משמע שכל שכן שאם לא התפללו בעונתו אין אומרים קדיש, ואם כן למעשה בשני המקרים אנו אומרים אותו דין שלא יאמרו קדיש.

ובפרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סימן רלד ס"ק א פירש דמ"ש המג"א אם נמשכה כו', היינו אם התפלה כלתה ביום, רק אבינו מלכנו או אמירת תחנון נמשך עד הלילה, בזה אין לומר קדיש תתקבל בלילה, אבל אם תפלת שמונה עשרה נמשכה בלילה אומרים תתקבל דלא מפסיק יום. וציין שמכל מקום דברי המג"א על מקרה שנמשכה ללילה לא כתובים במהרא"י. ולענ"ד גם דבריו צ"ע, דלפי זה המקרה עליו מדבר המג"א בשם תרומת הדשן הוא גופו המקרה

(נז). נראה שהמילים "קודם אשרי" במוסגר הם טעות (אולי המדפיסים הוסיפו זאת לציין שיש למקם את הדברים על הסעיף שבו כתוב בתחילת ד"ה של הא"ר את המילים קודם אשרי), וכוונתו שבנעילת יום כיפור אומרים קדיש על התפילה שמסיימים בלילה. והמג"א יאמר שנעילה שייכא יותר בלילה ממנחה.

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל

שעליו הוא מדבר בהקדמת "והוא הדין", ומשמע שזה עכ"פ אינו ממש אותה מציאות כמו ברישא. ועכ"פ חזינן מסקנתו כדעת הא"ר שאם מסיים בלילה שפיר דמי בדיעבד.

ומכל מקום נראה שמהרא"י עוסק גם באופן שהתפללו וסיימו בלילה וסובר שתפילתם תפילה, גם אם אינו אומר על זה קדיש, וגם האחרונים שלא הבינו כך את דבריו מודים שאם הסתיים בלילה בדיעבד שפיר הוי תפלה.

והנה הבא"ח (ויקהל אות ט) כתב את הזמן לסוף תפלת מנחה על בסיס ההנחה שהמג"ב במקומו שהוא 7 דקות לאחר הזמן שלא רואים את השמש מראשי הגגות. ולדעתו משמע שזמן זה, שבו לא רואים מראשי הגגות, הויא שקיעת החמה, ולכן אפשר להתפלל עד 13 דקות לאחר מכן, כפי שסיים "והעלתי בסה"ק רב פעלים בתשובה בס"ד דפה עירנו אין רשאין להתפלל מנחה אלא עד ששה דקים אחר קריאת המג"ב, כי עד ששה דקים הוא נקרא בין השמשות ויכולים להתפלל בו מנחה בשעת הדחק לדעת המתירים, וא"כ לא יתחילו להתפלל אלא עד ארבעה דקים אחר קריאת המג"ב (כלומר 11 דקות לאחר השקיעה) כדי שתהיה תפלת המנחה רובה בתוך בין השמשות". ואכן כך הוא כותב ברב פעלים ח"ב אורח חיים סימן יט: "ולכן לא יתחילו להתפלל עמידה של מנחה אלא עד ארבע וחמש דקים אחר קריאת המג"ב". אך מצוין שם במסוגר לעיין בתשובתו בשו"ת רב פעלים ח"א סי' ה, ושם הביא תחילה את דברי הבתי כנסיות שפשיטא ליה שתפילה שמתחילים לפני סוף זמנה מהני בדיעבד מחמת דברי המג"א ס' רלה, א בשם מהרא"י, אך הסתפק הבית כנסיות אם יכול לכתחילה להתחיל כשודע שלא יספיק. והבא"ח מפלפל בזה ומוכיח שאם יודע שלא יסיים אין לו להתחיל, דמוכח מהגמרא בפסחים צט ע"א על אגריפס (ויש מקום לחלק בזה כפי שהעיר ביביע אומר ח"ז לד), ועכ"פ שם לא כתב שיועיל אם יסיים רובה לפני צאה"כ.

והנה, רבים מהאחרונים<sup>נח</sup> נקטו שיש לסיים את כל התפילה בזמן. אלא שיש להשיב על דבריהם, שנראה למעשה שכולם מסתמכים על העולה מדברי השו"ע בס' רלב בשם רב האי שצריך לסיים את כולה בזמן. זאת, בעוד שלפי האמת רב האי דיבר בע"ש, ובתפילה רגילה כתב להיפך. ומכל מקום, לו יהא אלא ספק, היכא דהוא ספק כתב הבא"ח שמותר להתחיל. ונראה שהוא על פי היסוד שעכ"פ אם סיים לאחר הזמן מהני בדיעבד, ויסוד זה שמקורו במהרא"י כתבו גם המחמירים הנ"ל. והסברה דמהני היא שכיון שאפשר להשלים מנחה בתפילה שלאחריה הזמן שלאחריו שייכא בזה. ולפי זה י"ל גם את דברי הבא"ח בפרשת ויקהל ט דכוונתו שם כדבריו ברב פעלים ח"א, ש2.5 דקות לפני צאה"כ של 3/4 מיל של 18 דקות יש לו זמן לומר את רוב התפילה, ויש ספק שאולי גם יספיק לגמור את כולה.

ובסדר זמנים הציע לצאת ידי חשש לעשות תנאי שאם אינו מועיל תהיה תפילתו תפילת ערבית ומנחה תשלומין לה<sup>נט</sup>.

נח. המג"א (פט, א. וקכד, ד), הגר"א (אמרי נעם ברכות כט ע"ב). הגר"ז (פט, א). המ"ב (סי' פט, ה. ק, א. קכד, ז . רלג, יד). פתח הדביר (ק, ג), וכה"ח (ק, א) וכן החזו"א (אורחות רבנו ח"ג עמ' רכה).

נט. וכן עולה מהאשל אברהם (בוטשאטש) סי' רלב שכתב שבעלמא כשהוא ספק יום ספק לילה יתפללו לחש ואחר כך חזרה, אף כאשר לפי האומד יתכן שיהיה כבר צאת הכוכבים כשיתחילו חזרה, אבל כשנראה להם לפי האומד שודאי

והגרי"ש אלישיב (שיעורים למסכת ברכות עמ' רפז) כתב שלכתחילה אין להתחיל להתפלל כשיודע שיסיים לאחר הזמן, אבל אם מתפלל ובתוך כך עבר הזמן תפילתו תפילה. וכתב שלכן יכול לעשות תנאי בתפילה כשמתפלל שחרית אחרי חצות היום. ומשמע לי שהוא הדין לנידון מנחה לאחר השקיעה. וכ"פ הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי לימות החול כה, ל-לא). וראה שם סעיף כט שפסק כדברי הרב ניסים כדורי (מקבציאל קובץ ל"ו עמ' ק"א) שמוטב שיתפלל ביחיד לפני השקיעה מאשר יתפלל בציבור אחרי השקיעה, אך בכל זאת אם שכח או נאנס יכול להתפלל בין השמשות.

והנה בבא"ח הנ"ל מבואר להקל רק בצאת הכוכבים שהוא 13 דקות לאחר השקיעה, למרות שלמעשה כתב שם לחומרה להחשיב את צאת הכוכבים 20 דקות לאחר המגרי"ב, שהוא 27 דקות לאחר השקיעה, וגם לגבי עמוד השחר הוא אזיל לפי מיל שהוא 22.5 דקות. אך יש אחרונים<sup>א</sup> שכתבו שאפשר להתחיל לפני שיעבור הזמן, ולסיים לאחר 13.5 דקות, כיון שיש דעות שזמן צאת הכוכבים הוא לאחר יותר מ13.5 דקות, ולכן יש להקל עד הזמן שבו השמש ב 6.2 מעלות מתחת לאופק, שהוא 25.5 דקות לאחר השקיעה ביום בינוני בירושלים. ולענ"ד הפוסקים שכתבו זמן זה אמרו כך בעיקר משום שלא ראו ג' כוכבים, וזה משום שלא ידעו בדיוק היכן להסתכל. וכיון שבפועל רואים ג' כוכבים כשהשמש 5.1 מעלות, והיום מצויים שעונים, אין כל כך יסוד לדעות שמשערים צאת הכוכבים 25 דקות לאחר השקיעה בירושלים. לכן היה נראה לי שאפשר לצרף רק את הסברה ש3/4 מיל הוא 17 דקות לאחר השקיעה בירושלים, והיינו 22 דקות לאחר השקיעה שבלוחות בשפלה, ולא מעבר לכך. ולמעשה נראה יותר שיש לנקוט כדברי הבא"ח ולא להקל מעבר ל13.5 דקות, היות שמאידך גיסא יש ראשונים שאמרו שאין להתפלל אחרי שקיעת החמה כלל.



### לסיכום:

- א. לכתחילה יש לסיים את התפילה עם חזרת הש"ץ לפני השקיעה.
- ב. אם שכח או נאנס יכול אף להתחיל לאחר השקיעה, בתנאי שיסיים עד צאת הכוכבים, שהוא כמו 13.5 דקות לאחר השקיעה בירושלים ביום בינוני. ומהיות טוב יעשה תנאי שאם יותר טוב תהיה זו תפילת ערבית, והתפילה שלאחריה תשלומין למנחה.

יהיה צאת הכוכבים בזמן תחילת החזרה, יעשו תפילה אחת עם קדושה. ואם כבר רואים בפועל ג' כוכבים יעשו תפלה בלי קדושה. ובשני המקרים האלו יתנו שיהיה על צד היותר טוב, דהיינו שאם כבר לילה, זו תהיה ערבית (אף שאומר בה קדושה), והתפלה הבאה תהיה תשלומים למנחה. ולענ"ד למעשה נראה שעדיף לא לעשות כלל חזרה בזמן שהוא ספק, ואפילו אם רק ימשך לאחר השקיעה, אך מכל מקום נלמד מדבריו לעשות תנאי שיהיה זה ערבית אם כבר לילה והתפילה הבאה תשלומין כשמתפלל לחש לאחר השקיעה כדי לצאת מספק.

ס. בא"ח פקודי ח כתב שעמוה"ש הוא מתחילת שעה עשירית, ונראה שכוונתו לומר שהוא מתחילת השעה שהיא עשירית היום המחושב מעמוה"ש לצאה"כ, ובשעה זו כוונתו לזמן שמעמוד השחר עד צאה"כ.

סא. כ"כ ביביע אומר ח"ז ס"ס לד ובאור לציון ס" כ (אלא שהוא כתב שבאופן זה יעשה תנאי שאם יותר טוב יחשב לערבית) וכ"ה בפסקי תשובות רלג ח, ובפניני הלכה תפלה (פרק כד סעיף ד), ומ"מ כתבו היב"א והפניני הלכה שעל סמך חשבון זה של צאה"כ המאוחר לא יתפללו חזרת הש"ץ כיון שאינה הכרחית.

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קסב

- ג. אדם שרואה שהשמש עומדת לשקוע ואין מנין, יתפלל ביחיד, ולא ימתין כדי להתפלל עם הציבור לאחר השקיעה.
- ד. אם רואים שיאחרו את החזרה לאחר השקיעה יעשו תפילה אחת כדי לסיים לפני השקיעה, אך אם עושים חזרה ונמשכים לאחר השקיעה יש להם על מה שיסמכו.
- ה. אם אחרו את המנחה לאחר השקיעה, מותר להתפלל באותה שעה ערבית, אף ששניהם לאחר השקיעה ולפני צאה"כ.
- ו. בערב שבת אין להתפלל מנחה לאחר השקיעה כי חייב לקבל שבת בפיו לפני השקיעה, ולאחר שאמר בפיו שהוא שבת אינו יכול להתפלל מנחה.
- ז. בחנוכה אפשר להדליק לכתחילה כל בין השמשות, מהשקיעה עד רבע שעה אחריה.
- ח. יש לחשב את זמני היום לענין סוף זמן ק"ש ופלג המנחה לפי הלוחות מהזריחה והשקיעה. המחמיר יחוש לענין קריאת שמע לאופן החישוב מעלות השחר וצאת הכוכבים כמו הזמנים הכתובים בלוחות של הגרע"י. אך נראה שיש לחשב שעמוד השחר הוא 72 דקות לפני הזריחה וצאה"כ 72 דקות לאחר השקיעה גם ביום בינוני וגם בחורף (כלומר בחורף יש להקדים 12 דקות לזמן שבלוחות).
- ט. החוששים לחישוב השעות מעמוד השחר לצאת הכוכבים לענין קריאת שמע יש להם לחוש לזה גם לענין פלג המנחה, ולכן יוכלו להתפלל ערבית, לקבל שבת ולהדליק נרות שבת רק לאחר 18 דקות שלפני השקיעה.
- י. סוגיות הגמרא והמציאות נראות כסותרים ששיעור מיל הוא 18 דקות, אך דעת הרבה ראשונים שמיל הוא 22.5 דקות, וכך מחושב עמוה"ש בלוחות של הבא"ח והרב מרדכי אליהו. לכן לענין זמן עמוה"ש (סוף הזמן לערבית ותיקון חצות, וכן לענין איסור אכילה בתענית ולפני תפלת שחרית) יש לחוש לעמוה"ש המחושב בלוחות של הרב מרדכי אליהו.
- יא. צאת הכוכבים הוא ביום בינוני כשליש שעה אחר השקיעה במישור שהוא בגובה פני הים, וכרבע שעה אחרי השקיעה בגובה ירושלים, ובקיץ ובחורף יש להוסיף כ-3-5 דקות. למעשה הגדרתו היא כשהשמש 5.1 - 4.8 מעלות מתחת לאופק.



## התכתבות עם הרב דוד אריה הילדסהיים

### א.

לכבוד הרה"ג מהר"ר עידוא אלבה שליט"א.

ראיתי את מאמרך הנעים בענין סוף זמן תפילת מנחה וזמן צה"כ ושיעור מיל, והתפעלתי מההיקף הגדול. ויפה הבחנת, כמוני, שהרמב"ם בריש מסכת ברכות כתב את השיעור של שעה וחומש ע"פ הגמרא. ומה שכתבת בהערה ליישב את תמיהתי על הרב י. ג. ווייס צדקו דבריך,

האוצר ♦ גיליון נ"ה

ובאמת לא דקדקתי בזה, אך מ"מ לענ"ד דבריו רחוקים, כי ההפרש בין זריחת קצה השמש לזריחת מרכזה הוא הרבה פחות מארבע דקות. והענין של שבירת קרני השמש לא נראה לי שהיה ידוע במדע של אותו זמן. לכן ברור שהשיעור של שעה וחומש שכתב הרמב"ם אינו לקוח כלל מספר הנשפים, והוא ענין הלכתי טהור כנ"ל.

מה שביארת את סתירת הרמב"ם שלא היה פסיקא ליה וכתב פעם כך ופעם כך, לענ"ד הוא תמוה, אך אין להאריך בדברים המסורים ללב.

וברצוני להעיר גם על מה שכתבת בענין סוף זמן מנחה, אף שאין זה נוגע כ"כ למאמרי:



### ביאור ראיית האחרונים שזמן מנחה הוא עד סוף י"ב שעות

מה שכתבת לדחות את ראיית האחרונים (והם המנחת כהן מ"ב פ"י והשעה"צ סי' רל"ג סק"י, ועוד) מברכות כ"ו ע"ב שזמן תפילת מנחה נגמר בסוף י"ב שעות היום, הוא דוחק גדול מאוד. הן משום שמשמעות הלשון "ר' יהודה היינו רבנן" היא ששניהם אמרו ממש אותו דבר, והן משום שלפי דבריך עיקר הקושיא חסרה מן הספר, והיה לגמרא לומר להדיא "אם כן לימרו רבנן להדיא עד צה"כ כי היכי דלא ניטעי דרבנן כר' יהודה סבירא להו, ועד הערב דקאמרי עד השקיעה הוא".

ולכן ודאי שראיית האחרונים היא ראייה חזקה מאוד, שזמן המנחה הוא עד סוף י"ב שעות ותו לא.

ומה שכתבת בתחילת המאמר שלדעת רש"י זמנה עד צה"כ, הוא נכון, אך רש"י לשיטתו שכתב בכמה מקומות ששעות היום הן מעלות השחר עד צה"כ. ויש להוסיף שבתחילת ברכות כתב רש"י להדיא כשיטת ר"ת, אך דבריו נשמטו ברוב הדפוסים, ונדפסו רק בש"סים החדשים. אך לפי הסוברים שהשעות הן מהזריחה עד השקיעה ממילא גם זמן מנחה עד השקיעה. ולדידן דקיי"ל בזמן צה"כ כהגאונים, ממילא על כרחך דשעות היום הן רק עד השקיעה, דהא בהא תליא כידוע.



### לשיטת הגר"א א"א להתפלל אחרי השקיעה

וממילא ברור שגם לשיטת הגר"א א"א להתפלל מנחה אחרי השקיעה, וכן כתב הגר"א להדיא בסי' רס"א: "ולפי מה שכתבתי מתחיל בה"ש תיכף בשקיעת החמה וזהו בה"ש בין ביאת השמש להתחלת ביאת האור שהוא בהכסיף שאז נשקע אורה מלהאדים וכן דם נפסל בשקיעת החמה וכן אין להתפלל מנחה אז", עכ"ל. וכוונתו פשוטה כדברי רבינו יונה, שכיון שהדם נפסל בשקיעת החמה ממילא כבר א"א להתפלל מנחה, שהיא כנגד תמיד של בין הערבים.

ומה שכתב הגר"א אחר כך "וזה"ש לייט כו' אמאן דמצלי עם דמדומי חמה ואילו לדברי התוס' עוד היום גדול", אין כוונתו לומר שזו הסיבה שאין להתפלל אז, אלא כוונתו להוכיח



דלא כשיטת ר"ת שצה"כ ד' או ה' מיל אחרי דמדומי חמה, דא"כ אמאי לייטי עלה במערבא, הא יש זמן רב עד סוף זמנה, וזה ברור לכל המעיין בדבריו שם.



### איך התפללו כמה אמוראים עם דמדומי חמה

ומה שהוכיח כבודו מכמה אמוראים שהתפללו עם דמדומי חמה, והוכחת שבלשון הירושלמי דמדומי חמה היינו שקיעת החמה, תמיהני, שהרי לא כתוב שהיו מתפללים בעת דמדומי חמה, אלא עם דמדומי חמה, וידוע ומפורסם שבכל מקום שכתוב "עם" הכוונה היא מעט קודם, כמו במשנה ספ"ק דשבת "משלשלין את הפסח בתנור עם חשיכה", ובפ"ב "ג' דברים צריך אדם לומר ע"ש עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר", ובפ"ק דיומא "ערב יום הכפורים עם חשיכה לא היו מניחין אותו לאכול הרבה" ובשבת י"ב ע"א "יוצא אדם בתפילין ערב שבת עם חשיכה" ושם י"ח ע"א "פותקין מים לגינה ע"ש עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו", ושם ע"ב "האי קדירה חייתא שרי לאנוחה ע"ש עם חשיכה בתנורא", ועוד הרבה.

נמצא שהאמוראים הללו התפללו קרוב מאוד לשקיעה, ובמערבא לייטי עלה דחיישי דלמא מיטרפא ליה שעתא ולא יספיק להתפלל עד השקיעה. וזהו גם מה שכתב באמרי נועם שאין לאחר את השקיעה מטעם זה.

וכל זה לפי הנחתך שדמדומי חמה היינו שקיעה, אך ברש"י שבת קי"ח ע"ב כתב: "דמדומי חמה. כשהיא אדומה שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה וערבית סמוך לשקיעתה", וכ"כ הריטב"א והנימוקי יוסף ופסקי ריא"ז שם. וכן כתב בספר מעשיות לרב ניסים גאון: "ואמר יהא חלקי עם מתפלל תפלת מנחה עם דמדומי חמה, כלומר טרם בא השמש". וכן מפורש בלשון הגאונים (המובא בספר האשכול) שהבאת בעצמך בהמשך המאמר: "ובזמן שמתחיל ש"צ בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש", וכן כתבת בעצמך בסוף אות ד' שכן מבואר בדבריו.



### ביאור הדרשה לפני ירח זו תפילת מנחה

מש"כ הרשב"א שיש מפרשים שלפני ירח היינו תפילת המנחה, וביארת שהכוונה לפני צה"כ, שאז נראה הירח בתחילת החודש, הנה ברש"י שבת קי"ח ע"ב כתב היפך דבריו, וזה לשונו: "ולפני ירח. קודם אור הירח בעוד השמש לא שקעה". ומה שתמהת שלא תמיד מופיע הירח בשקיעה, הנה במדרש תהילים פ"ב כתוב: "ולפני ירח זו תפלת המנחה שצריכה קודם שיחשיך ויצטרך העולם לאור הירח", דהיינו שאין הכוונה לפני הזמן שהירח מופיע, אלא לפני הזמן שהעולם צריך את אור הירח. וזהו כמו שמצינו בפסוקים שהלילה הוא זמנו של הירח, כמ"ש "את המאור הקטן לממשלת הלילה".

אמנם תוכל לטעון בצדק שמדברי המדרש תהילים הללו ג"כ משמע שזמנה עד צה"כ, כי זמן מה אחרי השקיעה עדיין יש הרבה אור, ולא צריך את אור הירח, וגם אם יזרח הירח לא יהיה אורו ניכר. אך נראה דאין זו ראייה, כי "לפני ירח" יכול להיות גם רבע שעה לפני זמנו. ואין

לדקדק בזה כ"כ, כי אין זו דרשה גמורה אלא רמז בעלמא לתפילת מנחה, ולא מכאן למדנו את עיקר זמנה.



### לדעת הגאונים והרמב"ם א"א להתפלל אחרי השקיעה

באות ד' הבאת את מש"כ ספר העיתים סי' כ"ה בשם רב האי גאון "תפילת המנחה עד הערב... סבירא להון שמתפללין מנחה עד שתשקע החמה", ונדחקת שכוונתו רק לכתחילה משום לטותא דבני מערבא, אך הוא מודה שבדיעבד אפשר להתפלל עד צה"כ. והוא דוחק, כי דבריו באו לבאר את לשון המשנה תפילת המנחה עד הערב, ששם מבואר עיקר זמנה.

וכדבריו כתב רב ניסים גאון, הובא בשו"ת מהר"ם אלשקר סי' צ"ו, וז"ל: "גם רבינו נסים גאון ז"ל כתב בתשובה ז"ל ואמנם מה שאמרה המשנה תפלת המנחה עד הערב ששאלת עליו, התשובה, גבול עד הערב עד שתפול העגולה של השמש והיא שקיעת החמה... וכל עוד שלא שקעה יכול להתפלל תפלת המנחה באותו זמן, ע"כ", וגם דבריו באו לבאר את עיקר זמנה המבואר במשנה.

וכן מוכח ממה שכתבו המרדכי ורבינו יונה בשם רב האי שאפשר להתפלל ערבית מהשקיעה. ומה שדחית שבבין השמשות אפשר להתפלל גם מנחה וגם ערבית מספק, זה שייך רק לפי ההנחה שזמן מנחה הוא עד סוף היום, וזמן ערבית הוא בלילה, וממילא בבין השמשות תרווייהו בספק. ואמנם כמה אחרונים נקטו כן, אך אינו מובן, שהרי לר' יהודה סוף זמנה בפלג המנחה, אף שעוד היום גדול, א"כ מנין לנו שלרבנן זמנה דוקא עד סוף היום?

וכמו כן בביאור הגר"א סי' רל"ג ס"א ובשנות אליהו ברכות רפ"ד הוכיח שזמן ערבית אינו דוקא בלילה אלא תיכף אחרי זמן מנחה. ונראה ביאור דבריו, שהרי מבואר בגמרא ברכות כ"ז ע"א דלר' יהודה אפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה, אף שעוד היום גדול, וכמו כן הוכיחה הגמרא דאין הלכה כר"י מהא דרב הונא ורבנן לא מצלו עד אורתא, ולכאורה מה הראיה, נימא דסבירא להו דזמן ערבית רק בלילה, אלא על כרחך שזמן ערבית לא תלוי בלילה כלל, אלא זמנה הוא עם סיום זמן המנחה.

וכן מבואר מלשונות הראשונים: בספר העיתים סי' כ"ה כתב: "וכל עידן דנפיק זמן תפילת המנחה עייל זמן תפילת ערבית", ובתוס' ריש ברכות: "שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה ומיד הוי זמן ערבית", ובטור סי' רל"ה בשם ראבי"ה: "מדלא יהבי רבנן זמן להתחלת תפלת הערב ש"מ שבגמר זמן תפלת המנחה מתחיל זמן תפלת הערב". וטעם הדבר מבואר ברשב"א ובמאירי ריש ברכות, שתפילת ערבית כנגד איברים ופדרים, שקרבו מיד אחרי תמיד של בין הערבים.

וכן הבאת מש"כ הרמב"ם בפה"מ ובחיבורו שזמנה עד השקיעה, ונדחקת שזהו רק לכתחילה, וכך פירשת גם את דברי סידור רס"ג וסידור ר' שלמה בר נתן. והוא דוחק כמובן, כי היה להם לומר שבדיעבד אפשר להתפלל גם אח"כ. אבל הראיה הגדולה שאין עליה תשובה היא מדברי הרמב"ם הל' תפילה פ"ג ה"ט "טעה ולא התפלל מנחה עד ששקעה החמה יתפלל ערבית שתיים",

ומה שכתבת שכיון שלכתחילה אין להתפלל אז יכול להתפלל ערבית שנים, במח"כ הוא תמוה מאוד, כי אם כבר איחר את הזמן חלה עליו הלטותא בין כך, וכעת אין לו שום איסור להתפלל. ואדרבה, אם לא יתפלל יוסיף חטא על פשע, אלא על כרחך שאחרי השקיעה כבר חלף עבר עת המנחה.

ועל מה שכתבת בדעת הר"ח איני רואה צריך להשיב, כי היא השערה בעלמא.



### בענין תשובת הגאונים שהובאה בספר האשכול

ומה שכתבת לפרש את תשובת רב שרירא ורב האי שבספר האשכול שלדעתם אפשר להתחיל להתפלל מנחה עד צה"כ, תמהני איך תפרנס את לשונם הברור: "ובזמן שמתחיל ש"צ בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש אף על פי שבא השמש משלים", הרי שכל דבריהם נאמרו רק באופן שהחזון התחיל להתפלל לפני השקיעה, ולדברך היה להם לומר טפי, שאע"פ שבא השמש יכול להתחיל.

ואח"כ הבאת את התשובה שהובאה בשב"ל ס' מ"ז שכתוב בה שאם אין שהות ביום לגמור י"ח יחתום הש"ץ אחר הק-ל הקדוש, וכן פסק השו"ע בריש ס' רל"ב. אולם אתה כתבת שבפשטות תשובה זו היא התשובה שבספר האשכול הנ"ל, ושם מבואר שכתבו כן רק לגבי ערב שבת, אך בחול יכול לסיים את התפילה בלילה, ונסמכת על כך שכתוב שם "בי שימשי" וכל מקום בי שימשי היינו ערב שבת.

ראשית, תמיהני, שהרי הבאת בעצמך את לשון התשובה המקורית מתשובה"ג הרכבי, ושם לא כתוב "בי שימשי" אלא "ציבורא דאיעכבא להו תפלת המנחה עד עידן רמזא", ומסתימת הדברים מוכח שמדובר בכל יום ולא רק בערב שבת. ועל כרחך שאין זו אותה תשובה הנ"ל שבספר האשכול אלא תשובה אחרת. אך ביותר תמיהני שלא ראית שבספר האשכול עצמו הביא את שתי התשובות הללו, בדף ל"ט ע"א הביא את התשובה שהובאה בתשובה"ג הרכבי ובשב"ל הנ"ל [עם הוספות חשובות], ומיד אח"כ בדף ל"ט ע"ב הביא את התשובה שעליה דנת, הרי להדיא שהן שתי תשובות שונות, ואין לערבב אותן זו עם זו.

אמנם נכון שיש סתירה גלויה בין שתי התשובות הללו, שלפי התשובה הראשונה א"א להמשיך את התפילה אחרי השקיעה, ולפי התשובה השניה אפשר (לפחות בחזרת הש"ץ), וצריך לומר שאחת התשובות אינה לרב שרירא ורב האי אלא לגאון אחר. וידוע שנפלו הרבה טעויות בשמות הגאונים הרשומים בראשי התשובות (ויתכן שאחת מהם היא לרב האי אחר, כי היו כמה גאונים בשם זה, וכיון שחשבו שהיא לרב האי, הוסיפו גם את שמו של רב שרירא, כי שניהם היו גאונים ביחד, כידוע).

ובאמת צע"ג על הגרע"י זצ"ל שהסתמך על תשובת הגאונים הזו להתיר לסיים את התפילה אחר זמנה, וכתב שכל האחרונים שכתבו להיפך לא ראו את דבריהם. ותימה, שהרי הגאונים עצמם נחלקו בזה, כנ"ל, וא"א להקל בספק ברכה לבטלה. מה גם שדברי הגאונים הללו מאוד מחודשים וקשים, וראוי לנקוט כמו השיטה הפשוטה יותר, ובפרט אחרי שכך נפסק בשו"ע [וגם יתכן שדברי הגאונים נאמרו רק על חזרת הש"ץ].

וכן בתשובות הרמב"ם (בלאו) סי' רנ"ו כתב: "וכן אם אירעה לנו תפלת מנחה באיחור מאד עד שאחוש שמא תשקע החמה אעשה שש"ץ יסדיר התפלה בקול רם וקדושה", הרי שלא התיר להמשיך את התפילה אחרי השקיעה, ויש לנקוט כוותיה, שהוא עמוד ההוראה.

בברכת התורה

דוד אריה הילדסהיים



## ב.

לכבוד הרב דוד אריה הילדסהיים שליט"א  
תודה רבה על ההערות. ואשתדל להשיב כפי הנלענ"ד.

### א. שיטת רש"י בענין השקיעה וצאה"כ אינה כרבינו תם

כבודו מוכיח ששיטת רש"י כר"ת מהא דברכות ב ע"א על דברי הגמרא בענין מה שנאמר 'ובא השמש וטהר', דפירוש ובא השמש הוא ביאת שמשו (צאה"כ), ומאי וטהר טהר יומא, כתב רש"י (לפי כת"י והדפוס הראשון שונצינו): "ביאת שמשו - שקיעת החמה. ומאי וטהר טהר יומא - והכי קאמר קרא, לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מתוך חללו של עולם ששקעה לגמרי, דהיינו צאת הכוכבים, לפי שזמן שקיעת אורה מהלך חמישה מילין כדאמרינן בפסחים, ואחר יאכל מן הקדשים".

ומשמע לכאורה מדבריו שצאה"כ דברכות הוא לאחר חמישה מילין כשיטת רבינו תם.

אך לענ"ד אי אפשר לומר כך כי אחרי שהגמרא מסיקה שהכהנים אוכלים בתרומתם בצאת הכוכבים, היא מביאה ברייתא שקוראים שמע בזמן שעני נכנס לאכול פתו במלח, ובהו"א סברו שהוא מקביל לזמן שהכהנים אוכלים בתרומתם, ולפי מסקנת הגמרא הזמן שהעני נכנס עוד מאוחר לאכילת הכהנים, וכתב על זה רש"י "משהעני נכנס לאכול פתו במלח - שאין לו נר להדליק בסעודתו", ומוכח שלפי רש"י זמן צאה"כ המדובר בברכות הוא בזמן שיש אור ניכר שמאפשר לעני לאכול ללא נר, ואינו סובר כר"ת שהזמן של צאה"כ שעליו מדובר שם בברכות הוא צאה"כ דפסחים שלאחר ה' מילין, שלדברי ר"ת בזמן שלאחר ה' מילין יש חושך מוחלט, והוא כמו זמן עמוה"ש מצד כמות האור.

על כן צריך לומר שכוונת רש"י בד"ה ומאי וטהר הוא לבאר כיצד מכנה הגמרא את צאה"כ שקיעת החמה, והלא גלגל החמה שוקע לפני כן, ולכן מפרש רש"י שצאת הכוכבים דברכות הוא 'כששקעה החמה לגמרי', דהיינו ששקע גלגל החמה לגמרי, והוא הזמן שמאפשר לראות ג' כוכבים, ומה שהביא את הגמרא בפסחים הוא רק ללמדנו שהאור נשקע במהלך זמן גדול של חמישה מילין, ולכן מוכן שיתכן מושג של זמן ביניים שבו עדיין לא נשקע כל האור אך כבר רואים ג' כוכבים, ולפי רש"י הוא מוגדר בגמרא שקיעת החמה כי הוא 'שקיעת גלגל החמה לגמרי', אך אינו סוף הזמן של ה' מילין. וכעין זה כתב הגר"א בסי' רסא שזמן הג' כוכבים מוגדר 'שקיעת השמש כי אז נשקע היטב'.

## ב. ראיית האחרונים שזמן מנחה הוא עד סוף י"ב שעות

הבאתי במאמר את דברי האחרונים שהבינו מהלשון "ר' יהודה היינו רבנן" ששניהם אמרו ממש אותו דבר, ומזה הסיקו שאם שעות היום מחושבות לפי זריחה ושקיעה תפלת מנחה היא עד השקיעה. אך לענ"ד לפי דרכם של האחרונים האלו יש להקשות, מנין לגמרא שרבי יהודה ורבנן אמרו דבר אחד, הרי לשון חכמים בזה היא 'עד הערב', ולשון זו מתפרשת שפיר על צאה"כ לא פחות ואפילו יותר ממה שהיא מתפרשת על שקיעת החמה, כמו שהבאתי במאמר שכך מצינו טובא הן בתורה והן בדברי חז"ל. וכן הראיתי שמלשון רבינו יונה בעצמו ברור שבעלמא ערב הוא צאה"כ. אלא שגם לשיטת האחרונים הנ"ל חייבים לומר שהקושיה מיוסדת על דברים שלא פורשו בגמרא להדיא, דהיינו שמנחה היא כנגד קרבן התמיד שסוף זמן זריקת דמו הוא שקיעת החמה, והגמרא מקשה שרבי יהודה היינו רבנן כי חייבים לומר שרבנן התכוונו עד שקיעת החמה. ולפי זה יש דוחק שהגמרא היתה צריכה להאריך יותר ולומר "וכי תימא מאי עד הערב דקאמרו רבנן עד צאה"כ כדאשכחן בכל דוכתא, והא הכא מנחה לרבנן היא כנגד סוף זמן זריקת דם התמיד היא, ודם נפסל בשקיעת החמה?", וצריך להדחק ולומר שהגמרא קיצרה. ומעתה ודאי י"ל כעין זה גם לשיטת הראשונים שמתפללים מנחה עד צאה"כ, ונאמר ממש באותו אופן שהגמרא קיצרה בעניינים שכנגדם תיקנו את תפלת המנחה, וכוונתה לומר שאם עד פלג מנחה בתרא קאמר "רבי יהודה היינו רבנן", דתרוויהו סברי שמתפלל עד סוף זמן הקרבה, ואמנם אפשר לומר שיש חילוק ביניהם דעד הערב דקאמרו רבנן הוא עד צאה"כ (ופליגי אם דם נפסל בשקיעת החמה או בצה"כ, או דרבנן סברי שהוא כנגד סוף זמן הקטורת), אך א"כ יקשה שלימרו רבנן להדיא עד צאה"כ, ומדלא אמרו כך יוצא שזמנם ממש כרבי יהודה עד שקיעת החמה וזה לא יתכן.



## ג. שיטת הגר"א בענין תפילה אחרי השקיעה

כבודו מביא מה שכתב הגר"א בסי' רס"א: "וכן דם נפסל בשקיעת החמה וכן אין להתפלל מנחה אז", ומפרש שכוונתו כדברי רבינו יונה, שכיון שהדם נפסל בשקיעת החמה ממילא כבר א"א להתפלל מנחה, שהיא כנגד תמיד של בין הערבים, אך למרות שכך הבין המשנה ברורה, דקדוק לשונו מורה על הבנה אחרת שאם אין להתפלל בגלל שדם נפסל היה צ"ל ולכן, ולא "וכן".

והאמת תורה דרכה שכוונת הגר"א רק להביא דברים בהם שקיעת גלגל החמה קובע דין, ולזה קאמר גם את הענין שדם נפסל בשקיעת גלגל החמה, וגם את הענין שאין להתפלל מנחה בשקיעת גלגל החמה, והוא בגלל הלטותא של בני מערבא, כפי שמבאר הגר"א בהמשך, "וזהו שאמר" ומביא את הלטותא, ואף שמענין הלטותא הוא גם מוכיח דלא כרבינו תם, מכל מקום כלול בדבריו נמי שאין להתפלל מנחה אז מפני הלטותא. וכבר כתבתי מה שהוכיח הר"י מימון הוכחה ברורה שזו ההבנה הנכונה בהגר"א מדברי הגר"א (תנ"ט, ב) שכתב "וכן בכל מקום אף שזמנו עד צאת הכוכבים, מכל מקום החשבון של השעות עד שקיעת החמה, כמו פלג המנחה

וכיוצא". ונראה להדיא כוונתו שבכל מקום שמוזכר 'שעות היום' הוא מזריחה לשקיעה, ודבר זה נאמר גם לענין תפלת מנחה שזמנו עד צאת הכוכבים, מכל מקום חשבון השעות של פלג המנחה הוא לפי חשבון השעות מזריחה לשקיעה. וכן מוכח מדברי הגר"א בסי' רלג, ז שהביא ראייה לדברי הרמ"א שזמן תפלת מנחה עד צאה"כ "דהא לכ"ע סיום המנחה עד התחלת ערבית ממ"ש דעבד כו". וכוונתו ברורה למה שהוכיח מחידושי אמרי נעם בשם הגר"א (וכבודו מביאו בהמשך) שהגמרא למדה מהא דרב התפלל ערבית מהפלג דהוא סובר כרבי יהודה, ומזה משמע ליה שסוף זמן מנחה קשור תמיד לתחילת זמן ערבית, וכיון שערבית זמנה לדידיה מצאה"כ, מנחה עד צאה"כ. וכיון שהדברים מפורשים באמרי נעם ומתאימים לכל מהלך דברי הגר"א בביאוריו, אין לדחוק שכתב כן רק לשיטת הרמ"א.



#### ד. המצוה להתפלל עם דמדומי חמה

כתבתי במאמר להוכיח שתפילת מנחה עד צאה"כ מאמוראים שהתפללו עם דמדומי חמה, ומוכח בירושלמי קידושין (א, ב) שדמדומי חמה הוא מהשקיעה ואילך. והוספתי שמנהג כל ישראל כהבנה זו מהא שלא קפדינן היום ולא הקפידו מעולם על המתפללים מנחה סמוך לשקיעה, ולא חוששים בזה ללטותא דבני מערבא, ועל כרחך אין על זה הקפדה משום שמעיקר הדין יכולים להתפלל גם אחרי השקיעה עד צאה"כ.

ונראה לי עתה להוסיף על מה שכתבנו ש'עם דמדומי חמה' הוא מהשקיעה, דכן משמע מהזוהר חדש פרשת בראשית (דף ל ע"א): "א"ר אלעזר אסור ליה לבר נש למימר תושבחן דצלותיה אלא עם דמדומי חמה דכתיב ייראוך עם שמש, וכן א"ר אלעזר צלותא ותושבחתא דליליא מששקעה החמה עד לא אתחזי סיהרא. דכתיב ייראוך עם שמש - דא היא צלותא דצפרא. ולפני ירח וגו' - דא היא צלותא דליליא". בהמשך הזוהר מובא שיש שלוש תפילות, שחרית, מנחה (שם מציין את זמן מנחה גדולה) ותפילה האחרונה, אך ר' אלעזר לא נקט ככינוי לתפלת ערבית "תפלה האחרונה", ותפילות החובה הם שחרית ומנחה, לכן נראה שכונת רבי אלעזר שהמצוה להתפלל עם דמדומי חמה היא בשחרית עם הנץ, ובתפלת מנחה מששקעה החמה. מנחה היא הקרויה כאן תפלת הלילה כעין לשון הפסוק 'מנחת ערב', וערב ולילה הם לשונות מתחלפים ומבואר כאן שעיקר זמנה הוא עם דמדומי חמה מששקעה החמה עד דלא איתחזי סיהרא שהוא זמן צאה"כ. והזוהר מגלה לנו מה הכוונה בדברי רבי יוחנן שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה. הלשון היא "אסור ליה לבר נש", אך נראה שהכוונה היא שלמי שרוצה לקיים מצוה מן המובחר, אין לו להתפלל אלא בזמן זה, וכדרך הזוהר שמחמיר לעשות את המצוות לכתחילה באופן המובחר.

כבודו דוחה את הראיה ממנהג האמוראים כיון שבגמרא כתבו שהם התפללו "עם דמדומי חמה", ויש לפרש שהכוונה שהם התפללו קרוב מאוד לשקיעה, ובמערבא לייטי עליה דחיישי דלמא מיטרפא ליה שעתא ולא יספיק להתפלל עד השקיעה.

אך לענ"ד הראיה בעינה עומדת גם אם לא מגוף הגמרא, כך משמע מהלשון 'לפני ירח', ועכ"פ יש ראייה ממנהג העולם מאז ומעולם וכן מנהג המדקדקים כמקובלים. דנראה שאומנם מצינו בחז"ל עם דמדומי חמה שכוונתו לפני הדמדומים, כפי שהבאתי בהערות על המאמר, אך הוא רק כשיש הכרח מתוך הענין שלא מדובר בזמן של דמדומי חמה עצמו. כשאין לזה הכרח המובן הפשוט הוא כולל הזמן של דמדומי חמה דהיינו לאחר השקיעה, ונראה בפשטות שלייט עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, הוא מתוך שפירשו עם דמדומי חמה כפי שפירש בזוהר "משתשקע החמה". אבל אם נאמר שתפלת האמוראים הראשונים היתה רק סמוך לשקיעת החמה, תקשה קושית ערוה"ש (רלג, ח) על יסוד הא דלייט עלה במערבא "יש לצעוק על מנהג מדינתנו שמאחרין תפלת מנחה עד השקיעה ממש". ולדברינו אתי שפיר שמנהגנו הוא כדעת האר"י והמקובלים, והוא תואם לדברי הזוהר שמדבר על המצוה של האמוראים הראשונים, ואין כל הכרח שהגר"א חולק על זה שעיקר המצוה להתפלל עם דמדומי חמה של האמוראים הראשונים היא משתשקע החמה, אלא לייט עלה במערבא והגר"א לעצמו עשה הרחקה יתירה (ואפשר שנוקט כפי שמשמע מהר"ף והרמב"ם שלאחר שלייט עלה אין כל מצוה להתפלל סמוך לשקיעה).

ברש"י שבת קי"ח ע"ב איתא: "דמדומי חמה - כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה. עם שמש - עם זריחתה. ולפני ירח - קודם אור הירח, בעוד השמש לא שקעה.

ומזה למד כבודו שדמדומי חמה לפי רש"י היינו דוקא אך ורק לפני השקיעה. אך א"כ הירושלמי סותר לדברי רש"י, וכבר ציינתי במאמר שכנגד דברי רש"י אלו יש להביא מרש"י בברכות ט ע"ב, ששם אמר רבי זירא כביאור למצוות הותיקין שמוסכמת על כולם:

"דכתיב ייראוך עם שמש וגו' - מתי מתיראין ממך - כשמוראך מקבלים עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בקריאת שמע. עם שמש - כלומר: כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ החמה. ולפני ירח - אף תפלת המנחה מצוה עם דמדומי חמה".

ונראה לענ"ד שרש"י בברכות פירש מימרה זו לפי ההבנה שהיתה לפני הלטוטא לפי ששם עיקר הענין הוא לגבי שחרית, והמעלה להתפלל עם דמדומי חמה מוזכרת כבדרך אגב ולא כהוראה למעשה, ולכן פירש רש"י שהוא על מה שהיו מתפללים לאחר השקיעה שזה הזמן המקביל לזמן קריאת שמע בשחרית כשהשמש עדיין מכוסה. אך בשבת קיח שמביאים זאת כמידת חסידות הלכה למעשה "תיתי לי" רש"י מפרשה על פי ההבנה של הפסוק אחרי הלטוטא. וכך פירוש רב ניסים גאון, ור"ח והערן, וכל הנוקטים שיש מצוה גם אחרי הלטוטא להתפלל מנחה סמוך לשקיעה, כולם מפרשים את הפסוק כרש"י בשבת, כי כך פירשו לאחר הלטוטא. אך כל זה מנוגד לרבינו יונה שפירש שהלטוטא היא על מי שאומר שיש להתפלל מנחה סמוך לשקיעה לפניו, ולא נהגו כוותיה דהא כל העולם מתפלל בשעה זו.



### ה. ביאור הדרשה לפני ירח זו תפילת מנחה

לפי האמור מובן שמש"כ הרשב"א שיש מפרשים שלפני ירח היינו תפילת המנחה, הוא כדברי רש"י בברכות ואינו סותר לרש"י שבת קיח ע"ב ששם רש"י מפרש את הדרשה מהפסוק לאחר הלטותא.

ובמדרש תהילים (שחר טוב מזמור עב) איתא: "ייראוך עם שמש. זו תפלת השחר שקורין קריאת שמע עם הנץ החמה. ולפני ירח. זו תפלת המנחה שצריכה קודם שיחשיך ויצטרך העולם לאור הירח. רבותינו אמרו ייראוך עם שמש. זו תפלה של בין הערבים". ומוכח מתחילת דברי המדרש כדברי רש"י בברכות שהתפלה של מנחה היא כמו קריאת שמע של שחרית דהיינו בזמן כיסוי החמה, והזמן שהירח מופיע בתחילת החודש, הוא הזמן שבו כל ימות החודש העולם צריך את אור הירח, והוא הזמן שאור השמש מתחיל להסתלק בצורה משמעותית יותר ולכן רואים את הכוכבים.



### ו. תפילה אחרי השקיעה לדעת הגאונים והרמב"ם

בספר העיתים סי' כ"ה כתב בשם רב האי גאון "תפילת המנחה עד הערב... סבירא להון שמתפללין מנחה עד שתשקע החמה", וכתב כבודו שכיון שהוא בא לבאר את לשון המשנה תפילת המנחה עד הערב, אין לפרש כפי שכתבתי שאמר עד שתשקע החמה רק מצד הלטותא דבני מערבא.

אך לענ"ד רב האי אינו אומר את הדברים רק כפרשנות ועוצר אלא ממשיך להורות הלכה על יסוד זה, וכיון שמתשובת רב האי שהביא האשכול מבואר שתפלת מנחה עד צאה"כ, ע"כ צריכים לבאר שכוונת רב האי המובא בספר העיתים לבאר את רבנן לפי ההלכה למעשה לכתחילה שמתפללים עד שקיעת החמה.

גם דברי רב ניסים גאון שלא הזכיר כלל מענין דם התמיד וכתב "גבול עד הערב עד שתפול העגולה של השמש" יכולים שפיר להתפרש כהוראה לציבור בדין תפלת המנחה הלכה למעשה, וזהו אכן גבול עד הערב הלכה למעשה. אם רבינו ניסים היה מזכיר גם את הלטותא ואומר דחוששים לה ומתפללים עוד לפני שמגיעים לסמוך לשקיעת החמה, היינו צריכים לפרש כדברי כבודו שרבינו ניסים אומר כאן רק את עיקר הדין לפני הלטותא, אך כיון שאינו מזכיר את הלטותא, ולא מסתבר שלא חש לה, נראה לפרש גם את דבריו על הוראת הזמן הנכון למעשה לכתחילה.

ומה ששאל כבודו שהרי לר' יהודה סוף זמנה בפלג המנחה, אף שעוד היום גדול, א"כ מנין לנו שלרבנן זמנה דוקא עד סוף היום, הרי את זה כבר בארתי בהרחבה במאמר, שפשט הלשון עד הערב הוא צאה"כ, וכן נראה מהלשון תפילת מנחה, שמנחה שהיא כנגד מנחת התמיד, וענין המנחה ביום הוא מה שיש ממנה חלק שחייב להעשות ביום והוא הקטורת - וזמנה של הקטורת הוא עד צאה"כ כדמוכח מהגמרא בזבחים ומהגמרא במגילה.



וכבודו טוען שדעת ספר העיתים כפי מה שהבאתי מביאור הגר"א שזמן ערבית תלוי בזמן מנחה, אלא שכבר הראיתי במאמר שאין לתליה זו הכרח מהגמרא, דרך על דברי רבי יהודה אמרו בגמרא שזמן תפלת ערבית תלוי במנחה, ואין הכרח ללמוד מזה על שיטת רבנן כיון שדעותיהם בענין השאלה היסודית כנגד מה תוקנה התפלה שונות, ומעתה מובן שכמו כן אין ללמוד ממה שכתבו התוספות על שיטת רבי יהודה לענין שיטת רבנן, וגם בדברי ספר העיתים אינו מפורש שאמר שהדברים תלויים זה בזה גם לדעת הפוסקים כרבנן, ועכ"פ הוא לא הביא את דברי רב האי בענין תפלת ערבית מהשקיעה, וכמובן שגם הראב"ה דסבר שזמן תפלת ערבית לרבנן הוא מצאה"כ אינו מלמד דבר על דעת רב האי. על כן כל המקורות האלו אינם מספיקים כדי לשלול מלנהוג הלכה למעשה כדברי השו"ע שנקט כשיטת רב האי, ומתיר להתפלל מנחה וערבית כאחד מהשקיעה עד צאה"כ, וכן הוא מנהג האר"י והמקובלים, אלא שמנחה לכתחילה עושים רק עד השקיעה בגלל הלטותא דבני מערבא, ורק בדיעבד אם לא הספיק מתירים להתפלל מנחה וערבית כאחד לאחר השקיעה.

ועל מה שכתוב בסידור רס"ג וסידור רשב"ן שזמן מנחה עד שקיעת החמה, כתבתי במאמר שאין ללמוד מהם עיכובא כי הם מייירי בהוראה מה לעשות לכתחילה, וכבודו כותב שזה דוחק כי למה לא פירשו דמהני בדיעבד, אך לענ"ד אין זה כלל דוחק, דהלא הם סידור בלבד, ולא באו לפרש ולפרט לנו את כל דיני תפלת מנחה.

ועל מה שכתב הרמב"ם הל' תפילה פ"ג ה"ט ט"ע ולא התפלל מנחה עד ששקעה החמה יתפלל ערבית שתיים", כתבתי שלדעתו כיון שלכתחילה אין להתפלל מפני הלטותא לכן יתפלל ערבית שתיים, וכבודו תמה אם כבר איחר את הזמן חלה עליו הלטותא בין כך. ולענ"ד אין הכי נמי, אכן זו הסיבה שרב האי אינו נוקט כרמב"ם, וכן השו"ע אינו פוסק כרמב"ם, אך מכל מקום לענ"ד צריך לומר שלדעת הרמב"ם הלטותא היא כגזירה של חז"ל שלכתחילה לא יתפלל בזמן זה, וכדי שלא יבואו למכשול אסרו לכתחילה להתפלל בזמן זה. ואם לא תאמר כן יקשה מדוע לא הביא הרמב"ם בשום מקום את הלטותא?



### ז. בענין תשובת הגאונים שהובאה בספר האשכול

כתבתי במאמר שמתשובת רב שרירא ורב האי המובאת באשכול לט ע"ב עולה שאם התאחר אפשר להתחיל להתפלל מנחה עד צה"כ, וכבודו תמה מלשונם: "ובזמן שמתחיל ש"צ בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש אף על פי שבא השמש משלים". ולא ידעתי מאי קושיא, הלא זה הם כתבו רק בתחילת הדברים כתשובה לשואל שהיה סבור שהש"ץ אינו רשאי להשלים את התפלה משקדש היום בשקיעת החמה, והם עונים לו לפי שאלתו שרשאי לעשות כך, אבל אח"כ אומרים רב שרירא ורב האי להדיא מה הדין אם התאחר עוד יותר וכבר קדש היום, ועולה מדבריהם להדיא שיתפלל לחש וחזרה כל עוד שיש זמן, ורק אם אין זמן לחזרה יאמר הבינו, ועולה מזה שאם היתה שקיעה החזון יתחיל להתפלל אחרי השקיעה.

ובענין התשובה שהובאה בשב"ל סי' מ"ז שכתוב בה שאם בבי שימשי אין שהות ביום לגמור י"ח החזן יקצר, כבודו מציין שבלשון התשובה המקורית מתשובה"ג הרכבי, לא כתוב "בי שימשי", ומציין שבספר האשכול עצמו הביא בדף לט ע"א את לשון תשובה"ג הרכבי, ואינו תשובת רב האי ורב שרירא שבדף ל"ט ע"ב, ותמה למה השויתי בין התשובות האלו, שאלו שתי תשובות שונות ואין לערבב אותן זו עם זו.

אך גם אני לא כתבתי שהתשובה שבספר האשכול לט ע"א היא זו שבדף לט ע"ב, אלא כתבתי שתשובות הרכבי (שהיא התשובה המובאת באשכול לט ע"א) והתשובה שבשבולי הלקט שהביא מרבינו אפרים היא אותה תשובה, שכן בשתי התשובות יש אותה לשון, ורק כתבתי שיש ללמוד איך לפרש תשובה זו מתוכן התשובה השניה של רב האי באשכול בדף לט ע"ב. לדעתי אין כל סתירה בתשובות רב האי. השמטת הציון של העובדה שמדובר בבי שימשי בנוסח התשובה שבאשכול לט ע"א לא ילמד אותנו להתעלם מהמפורש בנוסח של רבינו אפרים שמדובר בבי שימשי, מאחר שדעת רב האי מפורשת וגלויה בתשובה שבאשכול לט ע"ב והוא מחלק להדיא בין יום חול לשבת. על כן צריך לפרש שמה שאמר בתשובה שבדף לט היינו שחליף יומא ליום שבת, וכפי שכתב רבינו אפרים שמדובר בבי שימשי. בתשובה שבדף לט ע"א מבואר שהיא לרב האי ורב שרירא, ובתשובה המובאת בדף לט ע"ב מפורש שהיא לרב שרירא רב האי וזה אותו דין אלא שבתשובה שבדף לט ע"ב מפורש החילוק בין שבת ליום רגיל, וכיון שהכל מרב שרירא ורב האי שהיו כותבים תשובותיהם יחד ודאי אין ליחס אחת התשובות לרב האי אחר.

על כן מצד הבירור מה ידיעת הגאונים בענין המתחיל את התפלה בזמן ומסיימה מוכן גם לי מה שכתב שהגרע"י שבתשובת הגאונים התירו לסיים את התפילה אחרי זמנה, ולא מצינו בגאונים דעה חולקת על זה, וגם אין סברה לחלק בין חזרת הש"ץ לתפלת לחש, ולומר שהגאונים התירו רק בחזרת הש"ץ, דאדרבה מסברה נראה להחמיר יותר בחזרת הש"ץ כיון שהיא אינה הכרחית. אלא שמכל מקום כיון שיש ראשונים שלא אומרים כך, וכפי שהביא כבודו בזה מתשובת הרמב"ם סי' רנו, ואין כל הכרח מהגמרא לדברי רב האי על כן נראה כפי שכתבת שיש לחוש להכרעת השו"ע. אלא שלענ"ד כל זה לענין סיום אחרי צאה"כ, אבל בענין סיום התפלה לאחר השקיעה כיון שפשט הסוגיות והגאונים והשו"ע והאר"י ז"ל שבשעת הדחק מותר להתפלל לאחר השקיעה, הכי נקטינן.

בברכה רבה  
עידוא אלבה



## ג.

לכבוד הרב אלבה נ"י, אענה בס"ד על סדר אותיותיך:

א. ביאורך ברש"י הוא דוחק גדול, שהרי ודאי צה"כ הוא הרבה אחרי סוף שקיעת גלגל החמה, אלא הכוונה כאן לשקיעת האור, כמ"ש רש"י להדיא "והכי קאמר קרא, לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מתוך חללו של עולם", ועל זה כתב "ששקעה לגמרי". משמע דלדעתו צריך שיפנה

היום לגמרי מחללו של עולם. ואין הכוונה שצריך שיהיה בארץ חושך מוחלט, אלא די שיהיה חושך ב"חללו של עולם" דהיינו בשמים, והסימן לזה הוא הראות הכוכבים.

ומה שמבואר מרש"י בע"ב שבצה"כ עדיין יש מעט אור, צ"ל שרש"י חשב כן לפי המציאות באופן צרפת ואשכנז, או שסבר שכך היא המציאות בארץ ישראל.

ב. בזמן הגמרא כולם ידעו מתי סוף זמן מנחה לרבנן, וגם ידעו שדם נפסל בשקיעת החמה, וממילא כולם הבינו בבירור מה הכוונה "ר"י היינו רבנן". אבל לפי הפירוש שלך עיקר הקושיא לא כתוב כלל, ורוב הלומדים אינם אמורים להעלות פירוש זה על דעתם, מלבד חריפים כמות, והאמת יורה דרכו.

ג. דברי הגר"א שם ברורים מאוד, הגר"א מונה והולך כמה חידושי דינים העולים מדבריו: א. "לפי מה שכתבתי מתחיל בה"ש תיכף בשקיעת החמה". ב. "וכן דם נפסל בשקיעת החמה". ג. "וכן אין להתפלל מנחה אז". ד. "וכן אז יתחיל שבת". וממילא אין מקום לדקדוק למה כתב "וכן" ולא "ולכן" (שבלא"ה הוא דקדוק קלוש), כי מטרת הגר"א כאן למנות את הדינים העולים, ולא נחית לבאר מה תולדה של מה.

וברור מדבריו שמה שאין להתפלל מנחה אז, הוא דין בפני עצמו ולא משום הלטותא דבני מערבא, שהרי הלטותא קיימת גם לפי ר"ת, ואינה קשורה כלל לשיטת הגר"א בבין השמשות. ומטרת הגר"א כאן היא לכתוב את הדינים העולים משיטתו, כפי שהקדים "לפי מה שכתבתי".

וכן מוכח להדיא מהמשך דבריו, שכתב "וז"ש לייט כו' אמאן דמצלי עם דמדומי חמה ואילו לדברי התוס' עוד היום גדול", וכל הרגיל בדברי הגר"א יודע שכאשר כותב הגר"א "וז"ש" (וזהו שאמרו) כוונתו או להביא ראיה לדבריו, או לפרש איזה דבר על פי מה שכתב קודם, אך ודאי דאין כוונתו לנמק את דבריו הקודמים. וממילא ברור שפירוש דברי הגר"א הוא שלפי שיטתו ששקיעת החמה היינו תחילת השקיעה נמצא שאין להתפלל מנחה מהשקיעה ואילך (משום שאז הדם נפסל). והביא ראיה לזה מהא דלייטי במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, דהיינו סמוך לשקיעה, ומוכח מזה שזמנה עד השקיעה, דאם לא כן אמאי לייטי עלה. ועפ"ז מקשה הגר"א עוד קושיא על ר"ת, שהרי לפי דבריו עוד היום גדול.

הרי להדיא בדבריו שמה שאין להתפלל מנחה אז אין זה משום קללתם של בני מערבא, אלא הוא דין בפני עצמו, שעל פיו מתבאר קפידתם של בני מערבא.

ובלאו הכי טעות היא לומר שמה שאין להתפלל מהשקיעה הוא משום לטותא דמערבא, כי לטותא דידהו היא על מי שמתפלל "עם" דמדומי חמה, דהיינו קרוב לשקיעה, אך בשקיעה כבר אסור מדינא, כנ"ל.

ומדברי הגר"א בסי' רל"ג אין שום ראיה, כי ידוע שדרכו לפרש כל דעה גם אם אינו מסכים עמה, ועיקר ראייתו נכונה גם לפי שיטתו, כי גם הוא סובר שזמן ערבית מתחיל תיכף בסיום זמן מנחה, אלא שלדעתו זמן ערבית אינו מצה"כ, כדעת הרמ"א, אלא מהשקיעה כדעת רב האי גאון וסייעתו [והגר"א עצמו בסי' רס"א הביא ראיה לדבריו ממה שכתב המרדכי בשם רב האי שאפשר להתפלל ערבית מהשקיעה אע"פ שלא נראו הכוכבים].

והראיה מלשון הגר"א בסי' תנ"ט שכתב: "וכן בכ"מ אף שזמנו עד צה"כ מ"מ החשבון של השעות עד ש"ה כמו פלג המנחה וכיוצא", היא אמנם ראייה יפה, אך א"א לדחות מחמת זה את דבריו המפורשים במקום אחר. ואפשר דכוונתו לפלג המנחה שנזכר לגבי דבר אחר שזמנו עד צה"כ, וצריך חיפוש. ועוד אפשר דכוונתו דאפילו אם תאמר כדעת הסוברים שזמנה עד צה"כ, מ"מ השעות הכתובים בה הן לפי שעות היום. ועוד אפשר שבאמת לפי ר' יוסי אפשר להתפלל מנחה עד צה"כ וכן הדם נפסל רק אז, וכמ"ש הגר"א בסי' רס"א שלר' יוסי שקיעת החמה היא רגע לפני צה"כ, וכתב שגם לפי דעת ר' יוסי מ"מ כל מקום שנזכר פלג המנחה אינו לפי סוף זמן מנחה, אלא לפי י"ב שעות היום.

ד. כוונת הו"ח פשוטה, שתפילת מנחה היא עם דמדומי חמה, דהיינו סמוך מאוד לשקיעה, וזמנה של תפילת ערבית הוא מששקעה החמה עד שיראו ב' כוכבים, וכן נהג האריז"ל, ותמיהני איך עלה על דעתך ש"צלוחא דליליא" היא תפילת מנחה.

הדברים ברורים שעם דמדומי חמה הוא לפני השקיעה, ואין לעקם את הפירוש הישר מחמת מנהג העולם, והפוסקים שלא הביאו את הדין שלייתי עליה במערבא, לכאורה באמת לא פסקו כבני מערבא, דס"ל דעדיף לפסוק ככמה אמוראים בבבלי וירושלמי הידועים לנו, ולא כבני מערבא שלא ידוע מי היו.

ה. לפי מה שנתבאר מיותר להשיב על זה.

ו. בדברי רב האי ורנ"ג ורס"ג ורשב"ג והרמב"ם פ"ג מתפילה ה"ט האמת יורה דרכו. ופליאה דעת ממני מה העקשנות הגדולה להדחק ולהלחץ בכ"כ הרבה מקומות ולא לקבל את האמת הפשוטה.

לא שאלתי מנין שלרבנן זמנה עד סוף היום, רק ביארתי את האמת שלשיטת הגאונים והגר"א זמן מנחה לא תלוי בסוף היום אלא בשקיעה, ואין זה תלוי בספיקא דביה"ש.

ז. לדברך היה לגאונים לומר טפי דאפילו אם התחיל אחר שבא השמש משלים, ומה שכתבו "ואם אי אפשר וחלה שבת או יום טוב" לא נראה דכוונתם אם כבר היתה שקיעה, שהרי יש עוד 13 וחצי דקות, ותפילת י"ח בנוסח הגאונים היתה קצרה מאוד ומספיק עבורה רק 2 או 3 דקות, אלא פשוט דכוונתם אם עד שסיימו את התפילה כבר יחול שבת או יו"ט.

ח. מכיון שאתה מודה שהן שתי תשובות שונות, ממילא אין שום הכרח לדחוק שהתשובה שבשבה"ל מדברת בערב שבת, אף שאין שם שום רמז לזה, לא שם ולא בתשובה המקורית שבתשוה"ג הרכבי. וכמובן אין שום שמץ ראייה מהלשון "בי שימשי" שכתב רבינו אפרים, כי לשון זו שייכת על כל יום, וכך הוא התרגום של בין הערבים, והתשובה כתובה בארמית.

בברכה

ד. א. הילדסהיים



## ד.

א. לענ"ד לא מסתבר כלל שרש"י הבין שה' מילין אחרי השקיעה יש אור ניכר, כיון שמבואר בגמרא פסחים שעליה הוא מסתמך שזמן זה מקביל לזמן שלפני עמוד השחר, והוא זמן שבו אין כלל אור.

אלא נראה שרש"י מפרש ששקיעת גלגל החמה לגמרי גורמת לסילוק האור מחלל עולם שתחת השמים באופן שנראים ג' כוכבים, ואינו סילוק האור מהשמים עצמם, שהם עדיין אינם שחורים כי השמש עדיין מאירה עליהם. רק לאחר ה' מילין מהשקיעה כל השמים שחורים, ואז רואים בשמים אלפי כוכבים, ואז נשקע האור לגמרי.

ב. רב, שהוא מראשוני האמוראים, התפלל ערבית כרבי יהודה מפלג המנחה, וידע היטב מהו פלג המנחה של רבי יהודה, א"כ למה הגמרא בכלל צריכה לברר מהו פלג המנחה. וצ"ל שכשהגמרא שואלת מהו פלג המנחה לרבי יהודה היא באה לברר כיצד הדברים מוכחים מלשון רבי יהודה עצמו. לכן הייתי מצפה שגם את דברי רבנן יבררו מתוך מה שהם אמרו ולא מתוך ידיעה על מה שעושים בפועל. ואם הגמרא מבססת את שאלתה על ידיעה ממה שעושים בפועל היה צריך לכתוב זאת להדיא, אלא שהגמרא קיצרה ולא ביארה על סמך מה היא יודעת מהי דעת רבנן. והכא נמי לפי דרכי הגמרא קיצרה ולא ביארה לגמרי מה מכריח את ההבנה שאם מדובר בפלג בתרא רבי יהודה היינו רבנן, ומצינו כה"ג הרבה בש"ס.

ג. הגר"א סי' רסא אינו אומר שאין להתפלל מנחה מפני שדם נפסל בשקיעת החמה, טענה זו היא טענת רבינו יונה, וככל הידוע לי הגר"א לא הביא את דבריו כלל, ולא בכדי. באמרי נעם מבואר שהגר"א נוקט שמנחה הוא כנגד המנחה של התמיד ולא כנגד זריקת הדם. נראה שהפירוש למה שכתב הגר"א "ואין להתפלל מנחה אז וז"ש לייט וכו'", הוא גם כנימוק למה שאין להתפלל מנחה, בדומה למה שכתב בהמשך "וכן אז יתחיל שבת וז"ש ב"ה מתירין עם השמש", גם שם הכוונה היא שזה שאמרו ב"ה מתירים עם השמש, מורה גם על זה שאז מתחיל שבת וגם מוכיח כשיטת הגאונים.

לענ"ד דברי הגר"א בסי' תנט הם המפורשים, והם מגלים לנו מהי דעתו על זמן מנחה. אי אפשר לפרש מה שהוא כותב שם על זמן מנחה "אף שזמנו עד צאת הכוכבים" על ביה"ש דרבי יוסי, כי הגר"א אינו מזכיר שם את רב יוסי וגם אומר 'צאת הכוכבים' ולא בין השמשות. ונראה שלדעת הגר"א דברי הרמ"א בסי' רלג שסוף זמן מנחה בצאה"כ נכונים, כי לדעתו זמן תפילת ערבית הוא צאה"כ, כפי שעולה מדבריו המובאים במעשה רב (אות סה) "תפילת ערבית בזמנה דוקא... בזמן קריאת שמע". ומה שהביא בסי' רסא את דברי רב האי שזמן תפילת ערבית מהשקיעה הוא רק כחיוזק לדבריו שהשקיעה המדוברת בכל המקומות היא שקיעת הגלגל, ולא בא שם לקבוע מתי זמן תפילת ערבית.

ד. לענ"ד קשה לפרש את כוונת דברי רבי אלעזר בזהר חדש (בראשית ל) על "צלותא דלילא" על תפילת ערבית, דא"כ יקשה מדוע רב אלעזר מתעלם מתפילת מנחה, שהרי מאותו פסוק לומדים שגם היא צריכה להיות בדמדומי חמה.

ואי אפשר לומר שהרי"ף והרמב"ם לא הביאו את הלכותא משום שנקטו לדינא כאמוראים שלא חשו ללכותא, דאם כן הם היו צריכים להביא את דברי האמוראים האומרים שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה. אלא נראה שהם סוברים שהמצוה מעיקרא היתה דוקא לאחר השקיעה, ובטלוי מחשש דמיטרפא שעתא.

מנהג כל ישראל ורבניהם כדאי להכריע, בפרט כאשר חזינן שלפי המקובלים מצוה מן המוכרח להתפלל סמוך לשקיעה. כך הוא פשט סוגיות הגמרא בענין המצוה להתפלל עם דמדומי חמה, שאמנם למעשה איננו מתפללים לכתחילה לאחר השקיעה, אך בגלל הלשון "עם דמדומי חמה" משמע שיש מצוה מן המוכרח להתפלל עכ"פ סמוך לשקיעה, וגם הוא יקרא מיצויו של יום.

ז. הגאונים בתשובה המובאת באשכול לט ע"ב אמרו "ואם אי אפשר וחלה שבת או יום טוב". לדבריהם כוונתם לפני שחלה שבת, אך אם כן היה להם לומר "ותחול שבת או יום טוב". לכן נראה לפרש כפשוטו שהם מדברים על הדין כשחלה שבת דהיינו במקרה שכבר היתה שקיעה, וכוונתם לתקן את השואלים מה הדין כשעדיין לא שקעה השמש, דעל זה לא שייך לשאול משום דאיכא זמן טובא. אלא השאלה הנכונה שייכת רק אם כבר חלה שבת, כי לאחר ששקעה החמה אז כבר יכול להיווצר מצב שאין מספיק זמן עד צאה"כ לתפילת לחש וחזרה, ולכן באופן כזה יש מקום לשאלה מה הדין אם רואים שלא יסיימו חזרה עד 13 וחצי דקות.

ח. לגבי בי שמשו הראיה לכך שכוונת רב האי היא לערב שבת היא מתשובת רב שרירא ורב האי שבאשכול דף לט ע"ב, שהיא מגלה לנו להדיא שהם מחלקים בין ערב שבת ליום חול.

בברכה רבה  
עידוא אלבה



## ה.

א. מה אעשה שכך נראה מדברי רש"י, ומה שחשב שיש בצה"כ חשב שיש כך גם לפני עמוד השחר.

ב. לפי הפשט הגמרא אכן 'קיצרה ולא ביארה לגמרי', אך לפי דרכך הגמרא לא ביארה כלל, אלא רק רמזה קצה חוט, הגמרא אינה ספר חידות!

ג. ברור מלשון הגר"א שמה שאין להתפלל אחרי השקיעה הוא דין העולה מדבריו הקודמים, ולטותא דמערבא אינה נימוק אלא ראיה. וכן מה שאז מתחיל שבת הוא דין העולה מדבריו הקודמים, ומביא ראיה מב"ה מתירין עם השמש, ואין זה נימוק אלא ראיה.

ומלבד זה כבר נתבאר שהלכותא דמערבא היתה על תפילה סמוך מאוד לשקיעה, ולא על אחר השקיעה.

ביה"ש דר' יוסי הוא רגע לפני צה"כ כמ"ש הגר"א בסי' רס"א, וביאר שם בכמה דברים שהם עד צה"כ משום ר' יוסי.

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קעה

מש"כ במעשה רב שתפילת ערבית בזמנה, אינו משום זמן ערבית אלא משום זמן ק"ש.

ד. מה שכתבת שהז"ח דורש את יראוך עם שמש על אחרי השקיעה, הוא טעות גמורה, כי לשון הז"ח הוא: "א"ר אלעזר אסור ליה לבר נש למימר תושבחן דצלותיה אלא עם דמדומי חמה דכתיב ייראוך עם שמש, וכן א"ר אלעזר צלותא ותושבחתא דליליא משקעה החמה עד לא אתחזי סיהרא דכתיב ייראוך עם שמש דא היא צלותא דצפרא, ולפני ירח וגו' דא היא צלותא דליליא". מבואר להדיא שצלותא דליליא לא נלמדת מיראוך עם שמש אלא מלפני ירח, ועל כרחך דמה שכתוב קודם שצריך להתפלל עם דמדומי חמה משום יראוך עם שמש קאי רק על שחרית ומנחה.

בכל מקום בחז"ל ולפי דעת כל הראשונים "דמדומי חמה" הוא מעט לפני השקיעה, ו"עם דמדומי חמה" הוא מעט לפני זה, ואין שום מקום לפירוש אחר. את המנהג אפשר ליישב בפשיטות כמו שכתבתי (ללמד זכות ולא למעשה) שסוברים דלא קיי"ל כבני מערבא. ומה שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם שמצוה להתפלל עם דמדומי חמה באמת צ"ע, אך יש לזכור שיש הרבה מאוד דברים שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם ולא ידוע למה, וא"א לבנות על קושיא זו יותר מדאי.

ופשוט שאין שום טעם וריח ליישב קושיא קטנה וקלה בתירוץ שיש עליו קושיות גדולות וחמורות עד שאינו ניתן להיאמר כלל, ועל כגון דא כתב רס"ג שהוא כבורח מן החום אל האש ומן הגשם אל תחת המרזבים.

ז-ח. אני מתפלא מאוד ולא אוכל להאמין כזאת על חכם שכמותך, לאורך כל הדרך נכנסת בדחוקים עצומים, פירושים תמוהים בברכות כ"ז ע"ב ובדמדומי חמה ובדברי הז"ח, דוחק בדברי רה"ג ורנ"ג, ביאור מוזר לדברי הרמב"ם, פירוש מוטעה לדברי הגר"א, וגם בתשובת הגאונים הזו עצמה אתה נדחק בכמה דחוקים, אך לגבי המילה "וחלה" והמילים "ביני שימשי" הינך מתגלה לפתע כפשוטן אדוק ואינך מוכן לקבל כל שמץ דוחק קל ודל (בפרט לגבי "ביני שימשי", שאי"ז כלל נגד המשמעות המילולית, רק שאין זה אותה משמעות כמו בכל מקום שנזכר ביטוי זה בגמ'), וכי כך היא הדרך הישרה?

וה' יאיר עינינו בתורתו הקדושה

ד. א. הילדסהיים



### ו.

א. בענין קושיית הגמרא "רבי יהודה היינו רבנן", לענ"ד הקושי הוא בדיוק מה שאומרת הגמרא - שיוצא שרבי יהודה הוא כרבנן, והיא רק לא ביארה מדוע חייבים לומר כך. דוגמאות כאלו בגמרא יש הרבה. לדוגמא נדה דף יח ע"ב "רבין אמר: מתיב רבי יוסי בר רבי חנינא טועה, ולא ידענא מאי תיובתיה, מאי לאו: לא תיובתא אלא סייעתא? לא, דלמא: לא תיובתא ולא סייעתא". הגמרא לא מבארת כלל למה לדעת רבין התיובתא של ריב"ח היא סייעתא, ולמה למסקנה אינו תיובתא ואינו סייעתא. כשקוראים את הגמרא בלי מפרשים, זה נראה כחידה. תוספות במקום מסבירים זאת.

ב. לפי הבנתי מדברי הגר"א בסי' רסא, המקום היחידי שבו לפי הגר"א הגמרא מדברת על צאת הכוכבים והכוונה היא לביה"ש דרבי יוסי הוא בגמרא בברכות, האומרת שזמן אכילת תרומה הוא בצאה"כ, בעוד שלפי הגר"א התרומה מותרת מביה"ש דרב יוסי. ונראה שלפי הגר"א הגמרא שם מכנה זמן זה צאת הכוכבים, כי עיקר כוונתה להוציא מביה"ש דרבי יהודה, דבאכילת תרומה לא פוסקים כוותיה, וכדי שיובן שהיא לא מדברת על ביה"ש ידיה היא נוקטת בזמן צאת הכוכבים, שלפי רבי יהודה בכל בין השמשות אין שני כוכבים (וכבר ציינתי שעל דברי הגר"א בענין זה הקשה הרבה הרב הלר בעמודי אור סי' ה).

אבל אין שייך ללמוד מזה לדברי הגר"א בסי' תנט. שם הוא כותב "וכן בכל מקום אף שזמנו עד צה"כ מ"מ החשבון של השעות עד שקיעת החמה כמו פלג המנחה". אם נאמר כדעת כבודו, שלדינא הגר"א סובר שזמן מנחה הוא עד השקיעה בלבד, לא שייך לומר שכוונתו כאן לענין מחודש שלא נפסק להלכה, ובפרט כשלא נזכר בשום מקום שזמן תפלת מנחה אליבא דרבי יוסי שונה.

ד. לשון הזהר חדש: "א"ר אלעזר צלותא ותושבחתא דליליא מששקעה החמה עד לא אתחזי סיהרא, דכתיב ייראוך עם שמש - דא היא צלותא דצפרא, ולפני ירח וגו' - דא היא צלותא דליליא".

לפי דבריך ייראוך עם שמש מלמד על שחרית ומנחה, אם כן למה הוא מזכיר כאן רק צלותא דצפרא?

אמנם אני מסכים שיש דוחק לפרש שצלותא דליליא היא תפילת מנחה, ועל כן נראה לי עתה ביאור חדש, דיש לבאר שכוונתו ש"ייראוך עם שמש" מלמד על שחרית, ו"לפני ירח" מלמד על מנחה וערבית, שקרויות שתיהן צלותא דליליא, ולפי זה דבריו מדויקים ומובנים היטב.

ה. לגבי הביטוי "עם דמדומי חמה" לענ"ד ודאי שיש מקום לפרשו כפשוטו 'עם' - ביחד. כן הוא ברמב"ם לגבי הדלקת נר חנוכה שכשכתב "עם שקיעת החמה" כוונתו 'עם' - ביחד. אם נאמר שכך הבין הרמב"ם את הביטוי "עם דמדומי חמה", מובן היטב למה הרמב"ם אינו מביא את המצוה להתפלל עם דמדומי חמה, וגם אינו מביא אזהרה לא להתפלל סמוך לשקיעה. הכל כלול במה שכתב שמתפללים עד השקיעה ואין להתפלל לאחריה. המפרשים תמיד מדייקים מהשטות של הרמב"ם מה היא סברתו, ולמה לנו להשאר בצ"ע כשיש הסבר שתואם את הלשון ואת ההגיון.

אכן לפי רב האי ור"ח נראה שבבוקר הוא הזמן שבו השמש עומדת לזרוח שבו קוראים קריאת שמע, או גם סמוך לו לאחריו (כעין מה שמפרש ר"ח על "גומרה עם הנץ החמה", ראה ר"ח לברכות ט ע"ב), ובערב הוא מהשקיעה עד צאה"כ או גם מעט לפניו.

ו. לענ"ד הדרך הישרה היא לפרש את לשון הגאונים כפי מה שהם כותבים. כשרב האי אומר 'ביני שימשי' כוונתו לביה"ש של ערב שבת, וכשהוא אומר "חלה שבת", כוונתו שחלה שבת.



לכן דבריו בתשובה שהביא שבולי הלקט עולים בקנה אחד עם תוכן תשובתו שבספר האשכול לט ע"ב.

ז. המסקנה העולה היא שפשט הלשון 'עד הערב', ופשט הלשון 'תפילת מנחה' שהיא כנגד המנחה, וסוגית הגמרא על המצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ודברי רב האי ור"ח (וכן נראה לי דעת רש"י ורי"ף), ומנהג המקובלים ומנהג העולם להתפלל מנחה עד השקיעה, כולם כאחד מלמדים שמותר בשעת הדחק להתפלל מנחה עד 13.5 דקות לאחר השקיעה. וגם לפי הרמב"ם אם התפלל כך תפילתו תפילה.

בברכה רבה  
עידוא אלבה



## ז.

א. אינו דומה כלל, כי אם כתוב "תיובתא" ולא כתוב למה, ברור שצריך להבין לבד, אך כשהגמרא מבארת, אמור זה להיות ביאור מובן ולא כתב חידה, ואמנם יש מקומות שהמפרשים נדחקים בלית ברירה, אך אין שום טעם להדחק כאשר אפשר לבאר בפשטות, והרבה תירוצים נדחו מההלכה משום שהם שינויי דחיקי, אף שהם דחוקים הרבה פחות מהביאור שלך.

ואם רצונך הוא להליץ על המתפללים אחרי השקיעה, תוכל ללמד זכות שסומכים על ר' יוסי, וכמ"ש השעה צ"ב בס' רל"ג, ואין שום צורך לברוא חדשות.

ב. גם על תענית כתב הגר"א שדי להתענות עד השקיעה, ומה שמתענים עד צה"כ הוא משום שחוששים לר' יוסי, וכ"כ הגר"א ביו"ד סי' רס"ו שלר' יוסי זמן הדלקת נר חנוכה בצה"כ, ולא הבנתי מה קשה לך בזה, לפי הגר"א ביה"ש דר' יוסי הוא באמת רגע לפני צה"כ, וא"א לדדק ברגע אחד, לכן כתוב עד צה"כ.

וגם בשנות אליהו רפ"ד דברכות כתב להדיא "עד הערב. היינו עד שקיעת החמה, אבל אחר שקיעת החמה תו לא היה קרב, ואז התחלת זמן איברים ופדרים", ונראה דס"ל דגם המנחה לא היתה קריבה אחרי השקיעה, וכן משמע ברמב"ם פ"ד ממעה"ק ה"ד, שכתב: "כל דבר שאינו קרב אלא ביום כגון הקומץ והלבונה והקטרת ומנחות הנשרפות מותר להקריבן עם מבוא השמש, והם מתאכלין והולכין כל הלילה כאיברי עולה".

וכעת מצאתי שכן מבואר גם בדברי הגר"א ביהל אור בביאור ההיכלות בראשית דף ט"ז ע"ב, שכתב: "ויו"ס שצריך לתפלה בכל יום ויום וכל היום יכול לתקן, ועבר יומו בטל קרבנו, כמו מי שאינו אוכל היום שא"א לתקן למחר מה שחלש גופו באתמול אפילו אם יאכל כפלים משא"כ באותו יום, ולכן אינו נקרא תענית כל שלא שקעה עליו חמה, שעדיין אינו ענוי שיכול לתקן, וענוי הוא ענוי הנפש שיתחלש, וכן כל שלא שקעה עליו חמה יכול לתקן את תפלת שחרית" עכ"ל, הרי להדיא דזמן התשלומין של תפילת שחרית הוא רק עד השקיעה, וזמן התשלומין הוא בזמן המנחה כידוע.

ד. יתכן שבאמת ר"א דורש יראוך עם שמש רק על שחרית ולא על מנחה, וגם במדרש תהילים דרשוהו רק על שחרית, וכן דעת ר"א בר יוסי בז"ח שם שתפילת מנחה עד תשע שעות, אך זהו דוחק כי לפני אמר ר' אלעזר "אסור ליה לבר נש למימר תושבחן דצלותיה אלא עם דמדומי חמה", משמע שכל התפילות של היום רק עם דמדומי חמה, ולכן יותר נראה דכוונתו גם למנחה, ומה שאמר רק דא היא צלותא דצפרא הוא משום דפשטיה דקרא הוא רק על הבוקר.

אך אין מקום לפרש שצלותא דליליא היינו גם מנחה וגם ערבית, כי עיקר זמן המנחה הוא ביום, וגם לדבריך אין מזה שום סמך להמצאה המשונה שדמדומי חמה הוא אחר השקיעה, כי מפורש בז"ח דאין זה משום "עם שמש" אלא משום "לפני ירח".

ה. כבר הבאתי ראיות מספיק מפורשות שאצל חז"ל עם הוא לפני, ו"דמדומי חמה" הוא רק לפני השקיעה ולא לאחריה, בפסוק או ברמב"ם תוכל לפרש מה שתמצא, אך לא בלשון חז"ל, מה גם שדרכך נסתר לגמרי ממש"כ הרמב"ם שאם לא התפלל עד השקיעה יתפלל ערבית שתים.

לגבי מה שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו מצוה ולא איסור להתפלל סמוך לשקיעה, כעת נראה לענ"ד שכיון שהיא מחלוקת בדרבנן הלך אחר המיקל, ולכן להלכה אין לא מצוה ולא איסור, ועוד נראה לענ"ד דאפשר שבאמת פסקו כבני מערבא, אך פירשו שהלכותא דידהו לא היתה על כל מי שמתפלל עם דמדומי חמה, אלא רק על מי שאומר שמצוה להתפלל דוקא אז, כי יתכן מאוד שעיי"ז רבים יכשלו ויאחרו את הזמן, אך גם הם מודים שמי שמשער בעצמו שלא יהיה לו עיכוב יכול להתפלל סמוך לשקיעה.

ו. א"א להתעלם מכך שבנוסח התשובה המקורי שבתש"ה"ג הרכבי אין שום רמז שמדובר בערב שבת, לא "בי שימשי" ולא רמז אחר, וכן בנוסח שבאשכול אין כל רמז כזה.

ז. מהלשון "עד הערב" אין שום הכרע, ומהשם "תפילת המנחה" ג"כ אין ראיה כי יתכן שגם המנחה רק עד השקיעה, כנ"ל שכן נראה דעת הגר"א, וגם יש עוד פירושים למה נקראה תפילת המנחה, כמו פי' הרמב"ן פ' בא שהוא זמן מנוחת השמש והשקט אורו הגדול, ועוד, ושאר הדברים שהזכרת כבר נתבארו היטב לעיל.

בברכה

ד. א.



## ח.

### א. ביאור דברי הגמרא רבי יהודה היינו רבנן

דברי הגמרא דאי רבי יהודה עד ועד בכלל קאמר "רבי יהודה היינו רבנן", אינם מובנים מאליהם שהרי אי אפשר להתעלם מהקושיה הברורה, שרבנן אמרו רק 'עד הערב', ובפשיטות נוכל לפרש כוונתם עד צאה"כ וזה ההבדל בינם לרבי יהודה. הבנה זו בדבריהם היא ההבנה הפשוטה בראשית המחשבה, שכן בהרבה מקומות מצינו שסוף היום הוא בערב שהוא צאה"כ, ואם כן למה אומרת הגמרא שרבי יהודה היינו רבנן. ועוד קשה שאפילו אם נאמר שהיה ברור

## תפילת מנחה אחרי השקיעה, זמן הדלקת נרות חנוכה ושיעור מיל קפב

לגמרא שלרבנן מתפללים רק כשהוא ודאי יום, וקרנן התמיד קרב רק כשהוא ודאי יום, הרי מצינו דעות הסוברות שגם לאחר השקיעה אכתי הוא יום ודאי, ודילמא רבנן סברי כרבי יוסי שעד 3/4 מיל אחרי השקיעה עדיין הוא ודאי יום, או דסבר כרבי יהודה אליבא דרב יוסף (שבת לד ע"ב) שזמן הספק יום מתחיל רק שתי דקות לאחר סוף שעה י"ב.

ונראה לענ"ד עתה לבאר שהגמרא ידעה מראש את המסקנה, וכל מהלך הגמרא כאן נאמר בדרך לימוד לחידוד להבנת לשון הברייתא המובאת בדף כו לשעצמה, כיצד עולה ממנה מה ששכולם יודעים שכוונת רבי יהודה עד אחת עשרה שעות חסר רביע. על כן בשלב זה כפי שלא ברור לנו בודאות מהו הזמן של רבי יהודה, כך לא ברור בודאות מהי דעת רבנן, יתכן שערב הוא צאה"כ כדאשכחן טובא בחז"ל, ויתכן שהוא שקיעת החמה. על כן אומרת הגמרא שלא יתכן שרבי יהודה עד ועד בכלל קאמר, דא"כ רבי יהודה היינו רבנן, כלומר שאם נאמר כך הקורא את דבריהם יאמר שרבי יהודה ורבנן אומרים אותו דבר במילים שונות, שהרי חכמים לא הבהירו מהו הערב שהם אומרים והשאירו מקום לפרש את לשונם עד השקיעה שהיא סוף י"ב שעות, ולמעשה השאלה היא גופא מה שביארתי איך יתכן שיאמרו בסתמא לשון שיכולה להתפרש כאותו זמן בדיוק שאמר רבי יהודה בלא לפרש את דבריהם במאי פליגי.

לעומת ביאור זה, הבנת המשנה ברורה בשעה"צ (רלג, י) היא שלגמרא היתה הנחת יסוד שחכמים התכוונו לשקיעת החמה, וביאר כבודו שלפי זה צ"ל שהגמרא ידעה שהכא שאני מערב דעלמא בגלל דם התמיד, ותמוה שלא מצינו בגמרא שיש הנחת יסוד מוסכמת כזו, ואכתי קשה מנין לנו שרבנן אינם סוברים כרבי יוסי שמחשיב יום עד כהרף עין לפני צאה"כ, ואולי לדידיה דם נפסל רק בבה"ש דידיה וזה כוונת חכמים עד הערב שהוא צאה"כ. לכן לענ"ד הדרך שביארתי את הגמרא פשוטה יותר מהדרך של שער הציון, וכנראה כך הבינו גמרא זו רב האי ודעמיה הסוברים שזמן מנחה עד צאה"כ.

עכ"פ לענ"ד אי אפשר לומר מה שהבאת מדברי שעה"צ (רלג, כא) שאפשר להתפלל בזמן זה לפי רבי יוסי שלדידיה תפלת מנחה עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון, ועולה מדבריו שלרבי יוסי גם דם הקרבן נפסל רק בכהרף עין הסמוך לצאה"כ, וצ"ע שהרי שלפי דרכו נעקרת קושיית הגמרא מיסודה, למה נאמר שרבי יהודה היינו רבנן, דלמא רבנן הם בר פלוגתיה הידוע רבי יוסי, שהמ"ב מציין בעצמו שבכמה סוגיות סתמו כוותיה, ולדידיה תפלת מנחה אינה עד סוף י"ב, אלא עד צאה"כ וזו כוונת חכמים כשאמרו עד הערב?



### ב. דעת הגר"א שתפלת מנחה עד השקיעה רק משום הלטותא

ביו"ד סימן רסו ס"ק יז כתב הגר"א "וה"ל דמ"ש הפוסקים בתענית ובחנוכה צאת הכוכבים משום דקי"ל כר' יוסי לחומרא". הפוסקים שאליהם מתכון הגר"א לא אמרו צאת הכוכבים אלא סוף שקיעה, אך הגר"א נוקט צאת הכוכבים מפני שלמעשה אנו מבחינים בזמן זה על ידי ראית הכוכבים. כך גם בסי' רסא הגר"א כותב שבתעניות העולם מתענים עד צאת הכוכבים, אף

שהגמרא מתירה להתענות עד השקיעה בלבד, משום שחוששים לר' יוסי. וכוונתו היא שהעולם מתענים עד צאה"כ, כי על ידי הכוכבים ידעינן שהגיע זמן ביה"ש דרבי יוסי.

אך הגר"א סי' תנט קובע שזמן מנחה הוא עד צאה"כ, ואי אפשר לפרש דכוונתו שם היא רק אליבא דרבי יוסי, כי כאן הוא בא לומר מה זמן מנחה, ולא בא לומר מה אנו עושים, ולכן היה לו לומר כדינא דגמרא אליבא דרבי יוסי עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון. ועוד, שהוא לא הזכיר כלל את ר' יוסי, ולא כתב במקום אחר שלפי רבי יוסי זמן מנחה הוא עד צאה"כ. ועוד, שאם הגר"א נוקט כשיטתך בביאור קושית הגמרא "רבי יהודה היינו רבנן", הרי שמקושה זו מוכח להדיא שגם לרבי יוסי סוף זמן מנחה הוא בשקיעת הגלגל, וכנ"ל.

אלא שלמרות דברי הגר"א בסי' תנט שעיקר זמן מנחה מעיקרה הוא עד צאה"כ, למעשה פסק הגר"א שלכתחילה אין להתפלל מנחה אלא עד השקיעה, ואם לא הספיק יתפלל תשלומין, כמבואר באמרי נעם בדף כט ע"א דכתבו: "לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה. פסק רבינו דאם עבר ולא התפלל עד שקיעת החמה לא יתפלל אז, רק יתפלל ערבית שתיים... וזהו דלא כרמ"א בסי' רלג, ועי' ברבינו יונה ריש פ"ד".

ואין זו סתירה למה שכתב בסי' תנט, כי לפי המיקום בגמרא עליו מוסבים הדברים ברור להדיא דכוונתו היא שאין להתפלל מנחה אחרי השקיעה אך ורק משום דלייט עלה במערבא, ומה שציין לעיין ברבינו יונה אינו משום שנקט כוותיה, אלא שהכוונה לעיין שם היא שהוא כתב כך מטעם אחר (גם לא ברור שתוספת זו לעיין ברבינו יונה היא מהגר"א בעצמו).

וביאור זה לדבריו באמרי נעם דף כט מוכרח, משום שכתוב שם באמרי נעם בתחילת אותו פרק "והא דקרי ליה תפלת המנחה, מפני שהוא נגד המנחה וא"ת בשחרית נמי הקריבו מנחה, ונראה לרבינו משום דתפלת השחר כמה דמקדים לה עדיף דהיינו עם הנץ החמה, והקרבת המנחה של שחרית היה אחר כך שהתמיד היה קרב מקודם ואחר כך המנחה, לכך לא קרי ליה על שם המנחה, אבל תפלת המנחה כמה דמאחר ליה עדיף דהיינו עם דמדומי חמה".

מבואר להדיא שלדעתו מנחה היא כנגד קרבן המנחה, ולא כדעת רבינו יונה שהיא כנגד זריקת הדם.

ומה שכתב "דהיינו עם דמדומי חמה" מתבאר בדבריו בדף ט ע"ב שכתב: "ייראוך עם שמש הוא תפלה שיהיה ממש עם הנץ החמה, וכן גבי מנחה צריך לגומרה תיכף בתחילת השקיעה, ולא לייט עלה במערבא אלא דלמא מטרפא ליה שעתא אבל באמת עיקר המצוה הוא עם דמדומי חמה".

נראה דמפרש "עם דמדומי חמה" כמו "ייראוך עם השמש", דבבקר מתפלל בזריחה ממש עם הנץ החמה, וכך בערב מתפלל ממש עם השקיעה, באופן שיסיים תיכף בתחילת השקיעה, ואם השקיעה כבר התחילה משמע שאין רואים את השמש, זהו הזמן של עם דמדומי חמה, אלא דבמערבא לייט עלה, ולכן מתפללים לפני השקיעה באופן שברור לו שיסיים לפני שמתחילה השקיעה.

ובשנות אליהו רפ"ד דברכות כתב: "עד הערב. היינו עד שקיעת החמה, אבל אחר שקיעת החמה תו לא היה קרב, ואז התחלת זמן איברים ופדרים, וכמ"ש בתמורה ריש פרק ב' מנין לנסכים כו' ומה שקראו לאותה תפלה מנחה נראה מהכא שזמנה בשעת זמן מנחת תמיד של בין הערבים".

מבואר גם כאן שאין הוא מדמה את הענין לזריקת דם התמיד, כדברי רבינו יונה שמסתמך על הגמרא בזבחים נו. הגר"א מציין לגמרא אחרת בתמורה יד ע"א: "מנין לנסכים הבאים עם הזבח שאין קריבין אלא ביום - ת"ל ולנסכים ולשלמים, מה שלמים - ביום, אף נסכים - ביום". הלימוד משלמים הוא על יסוד המבואר במגילה כ ע"ב שתנופת השלמים ביום, והוא נלמד מ"ביום צוותו". ואינו זמן שקיעת גלגל החמה, שהרי בזבחים נו נצרך הפסוק "ביום הקריבו" כדי ללמד לפסילת הדם בשקיעה. דברי הגר"א בשנות אליהו עולים בקנה אחד עם מה שכתב באמרי נעם שמנחה היא כנגד קרבן המנחה. מה שכתב בתחילה 'עד שקיעת החמה' הוא לפי שלא נכנס כאן לחילוק שבין עיקר מצותו עם דמדומי חמה למה שנעשה אחרי דלייט עלה במערבא. וכן יש לפרש בדבריו ביהל אור, שבמקומות אלו אין הוא עוסק בענין המצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ולכן נקט לפי המסקנה למעשה שאין להתפלל אלא עד השקיעה. עכ"פ אין אפשרות לפרשו כדבריו שהתפלה היא רק עד השקיעה מדינא, אלא אם כן נדמה לדם התמיד, בעוד שמדברי הגר"א גם שם וגם באמרי נעם מבואר להדיא שאין לדמות את זמן מנחה לדם התמיד.

כבודו כתב שכנראה הגר"א סובר שהמנחה לא היתה קריבה אחרי השקיעה, וכן משמע ברמב"ם שכתב: "הקומץ והלבונה והקטרת ומנחות הנשרפות מותר להקריבין עם מבוא השמש". לשון הרמב"ם היא בדיוק לשון הגמרא במנחות כו ע"ב, ופשוט שהתם "בוא השמש" הוא כלשון הפסוק "ובא השמש", שהגמרא בברכות ב ע"א מפרשת להדיא שהוא צאת הכוכבים.



### ג. ביאור דברי רבי אלעזר בזהר חדש

לשון רבי אלעזר בזהר חדש: "אסור ליה לבר נש למימר תושבחן דצלותיה אלא עם דמדומי חמה", משמע שכל הג' התפילות צריכות להיות עם דמדומי חמה, ולא מדובר רק על תפילות היום שהרי לא הוזכרה כאן כלל המלה "יום". במימרה הראשונה הוא לא פירט את התפילות וגם לא פירט את אופן הלימוד מהפסוק. הסיפא של הפסוק "לפני ירח" אין לה מובן לכשעצמה בלי המילה הראשונה בפסוק "ייראוך", ולכן כשהוא מדבר על כל הג' תפלות הוא נוקט את עיקר הפסוק שממנו הוא דורש "ייראוך עם שמש". במימרה השניה פירש ר"א את אופן הלימוד, שתפלת צפרא היא תפילת שחרית ונלמדת ממה שכתוב 'יראוך עם שמש', ותפלת לילה היא תפלת מנחה ומעריב ונלמדת ממה שכתבו "לפני ירח".

השאלה שלי היתה היכן במימרה השניה כלולה תפלת המנחה? ועל זה תירצתי שתפלה הלילה כוללת את תפלת מנחה. לענ"ד אי אפשר לפרש כדבריו, שכשר"א אומר 'תפלת צפרא' כוונתו גם למנחה, שהרי מנחה לא מתפללים בצפרא, אבל 'תפלת לילה' יכולה שפיר להתפרש

גם על מנחה, כיון שהוא אומר להתפלל אותה באותו זמן שבו מתפלל תפלת מעריב. אמנם אפשר להתפלל מנחה ביום מחצות, כפי שמבואר אח"כ בזוהר, וגם בבקר יכול להתפלל עד ארבע שעות, וכן בלילה אפשר להתפלל אחרי צאה"כ, אלא שר"א מדבר על המצוה מן המובחר, ולענין זה זמן מנחה וערבית שוה, ולכן שניהם נקראים תפלת הלילה.



### ד. ביאור הלשון "עם דמדומי חמה"

יש מקומות שבהם "עם" הוא כפשוטו ביחד, ויש מקומות ש-"עם" פירושו סמוך. כשאנו דנים על כוונת חז"ל במילים "עם דמדומי חמה", אין כל הכרח ללמוד ממקומות שבהם כתוב "עם השמש" ו"עם חשיכה" במובן של סמוך שכך תתפרש הלשון "עם דמדומי חמה" במובן של סמוך, כי דמדומי חמה הם זמן שיש בו אריכות מסויימת ושייך להתפלל עימם ממש. ואף אין הכרח ללמוד מהלשון "עם דמדומי חמה" במקום אחר, כשהתם לא דיברו על זמן התפילה, דכיון שהלשון "עם" לכשעצמה יכולה לשמש בשני מובנים, גם הלשון "עם דמדומי חמה" יכולה להתפרש בשני מובנים. הוכחנו מהירושלמי בקידושין א, ב ש"עד דמדומי חמה" היינו עד השקיעה, ולכן ברור שהלשון "דמדומי חמה" לכשעצמה הוא הזמן שמהשקיעה לצאה"כ, השאלה הא רק מהו "עם דמדומי חמה" בנידון דידן.

מלשון מדרש שוחר טוב מזמור עב שהובאה לעיל בתשובה ב' נראה שהדעה הראשונה דורשת יראוך עם שמש לענין קרית שמע דשחרית הסמוכה לנץ, ולפני ירח לענין תפלת מנחה. אך המדרש מסיים שרבותינו אמרו שהכל נאמר על תפלת מנחה. ממה שהמדרש מזכיר את קריאת שמע נראה שהזמן המובחר במנחה הוא כשהשמש מכוסה. וכפי שהראיתי כאן באות ג כן מבואר בז"ח שהזמן המובחר הוא מהשקיעה, והז"ח קרי ליה "עם דמדומי חמה", כי פירושו עם ממש יחד עם הדמדומים.

לפי הז"ח שמשוים זמן זה לזמן הנץ החמה ואומרים שגם בבקר שייך להתפלל עם דמדומי חמה, י"ל שהכוונה בהשוואה זו ליראוך בקריאת שמע הנקראת בדמדומי חמה. ולכן הז"ח מדבר על "תושבחן דצלותיה" שהוא שם כללי, כי בבקר הכוונה לקריאת שמע, ובערב לתפלה, וזמן זה דומה לזמן הערב מצד שהשמש מכוסה ודמומה אך קרובה לזמן הראותה בפועל. וכן י"ל שהוא מלשון אדמומית, והכוונה לאדמומית הנראית בשמים לפני שהגלגל מופיע בבוקר או לאחר שהוא שוקע בערב.

ונראה שהרי"ף והרמב"ם סברו כדברי הז"ח שעם דמדומי חמה הוא אך ורק לאחר השקיעה, ולכן לאחר הלטותא אין כל מצוה. ונראה שהם הסיקו זאת מסברה, דלא שייך לומר לטותא על מי שמתפלל לפני שקיעת החמה, כשאנו נוקטים שהזמן מדינא הוא עד צאת הכוכבים, ולכן הם מפרשים עם דמדומי חמה דוקא לאחר השקיעה.

האמרי נעם בשם הגר"א כתב ש"עם הנץ החמה" מקביל ל"עם דמדומי חמה" וכתב שם "ממש עם החמה", ונראה שהמילה 'ממש' באה להדגיש שהוא עם כפשוטו - ביחד, ולכן פירש

בערב עם דמדומי חמה באותו אופן ממש עם הדמדומים, דהיינו שמתפלל עם השקיעה מיד לאחריה, וכך נמשך לתוך דמדומי החמה, אלא שמסיים לפני צאה"כ.

כפי שכתבו הרשב"א והמאירי (בברכות כט ע"ב) מהגמרא עצמה לא ברור שזמן התפלה בבוקר נקרא "עם דמדומי חמה", ולכן אין הכרח למצוא בזה דמיון במצב השמש, וכך עולה מדברי רבותינו שבמדרש שוחר טוב. ונראה שכך סבר הגר"א, שהוא השוה את תפלת הערב לזמן שמתפלל ממש עם השמש בהנף החמה, ולא הגדיר את שני הזמנים "עם דמדומי חמה".

אמנם דעת רב האי ור"ח שגם הזמן שלפני השקיעה נקרא "עם דמדומי חמה", ויש סיוע לדבריהם מהירושלמי שקרי לזמן שלפני השקיעה "עם דמדומי חמה" לענינים אחרים. לשיטתם צ"ל שאמנם הלטותא היא על מי שמתפלל עם דמדומי חמה ממש, אבל עכ"פ גם אחרי הלטותא מצוה להתפלל עם דמדומי חמה לפני השקיעה, והגמרא סמכה על המבין שלענין זה לא שייך לטותא. וכן נקט האר"י ז"ל שהקפיד להתפלל סמוך לשקיעת החמה.

ורש"י בשבת קיח משוה את הזמנים בקר ובערב לזמן שבו השמש עצמה אדומה, ולפי דבריו בברכות ט ביארתי שכתב כן לפי המסקנה שאין להתפלל מנחה לאחר השקיעה משום הלטותא. ולכן לפי המסקנה אנו מפרשים "עם" סמוך לזריחת השמש או שקיעתה שאז השמש אדומה.



### ה. הראיה לביאור בדעת הרמב"ם

הראיה לביאור שכתבתי בדעת הרמב"ם היא מה שהוא השמיט את הלטותא, דמזה נראה שהוא סבר שמדינא זמנה עד צאה"כ ודין הלטותא כלול במה שאמר שיש להתפלל עד השקיעה בלבד. לענ"ד אי אפשר לומר כפי שכתבת שהרמב"ם השמיט את הלטותא מפני שיש מחלוקת וספק דרבנן לקולא, כי כאשר המחלוקת היא שאחד אומר שהוא מצוה מן המוכח, והשני אומר שהוא איסור, שורת הדין לומר שב ואל תעשה עדיף. מה גם שבפשטות אינה מחלוקת, אלא שבדורות מאוחרים ראו שההידור הזה מביא למכשול, ולכן יש לנקוט כוונתו.

במאמר עמדתי גם על האפשרות הנוספת שכתבת שהרי"ף והרמב"ם סברו שהלטותא הא רק על מי שאומר שמצוה להתפלל כך, וכתבתי שגם אם הם סוברים כך היה להם להביא את דין הלטותא, מאחר שר"ח כתב שנוהגים להחשיב את התפלה סמוך לשקיעת החמה כמצוה, ואם לדעתם מי שעושה כך עובר על הלטותא היה להם להביאה.



### ו. דברי הרמב"ם בענין תפלת נעילה

ואציין בקיצור דברים ענין נוסף שהתיישב לי בזה, והוא בענין תפלת נעילה שבמשנה דתענית (ד, א) איתא "כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום: בשחרית, במוסף, במנחה, ובנעילת שערם".

ובירושלמי לפי גרסת הריטב"א (תענית כו ע"א) אמרו: "מאי נעילת שערים, רבי יוחנן אמר נעילת שערי שמים, ורבי שמעון אמר נעילת שערי היכל. מתני' מסייע ליה לרבי יוחנן בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום", ומסיים על זה בגרסת הירושלמי שלפנינו "אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום".

נראה שרבי יוחנן מסייע מהמשנה לומר שנשיאת כפים ונעילה היא ביום והוא זמן נעילת שער שמים, וריש לקיש (או רב לפי גרסאות אחרות התואמות לבבלי יומא פז) סבר שלדינא נעילה היא כנעילת שערי היכל, ולכן היא בלילה אחרי צאה"כ, ונראה שאכן מסתבר כגרסה זו שנעילת שערי ההיכל בלילה משום שעבודת המקדש מסתיימת רק בלילה, וכן נשיאת כפים שגם היא הוקשה לשירות היא ביום ומסתיימת לפני צאה"כ, וריש לקיש מודה בזה שנשיאות כפים ביום, אלא שסבר שנעילה צריכה להיות בחלקה בלילה, והמשנה קשה עליו כיון שמשמע ממנה שכל תפילת נעילה צריכה להיות ביום כי תמיד נושא יש בה נשיאות כפים (אלא שיוכל לתרץ בדוחק שנושאים כפיהם כאשר עדיין יום ועכ"פ מסיימים אותה בלילה). ולפי זה היה נראה שאפשר להתפלל נעילה עד צאה"כ, אבל הרמב"ם כתב בהלכות תפילה (א, ז): "תפלת נעילה כלומר ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה". ושם (ג, ו) כתב: "ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה". וצ"ע למה כתב שהדבר תלוי בשקיעת החמה, לכאורה לפי המקור בירושלמי שלפיו הוא נוקט שנעילה היא נעילת שערי שמים כל עוד שלא הגיעה לנעילת שערי היכל שפיר דמי, וכן היה נראה מגוף לשון הרמב"ם "ננעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה".

ונראה שאכן מדינא זמנה כשהשמש נסתרת עד צאה"כ שכן הוא עכ"פ לפני נעילת שער ההיכל, אלא שהרמב"ם כותב לסיימה עד השקיעה משום הלטותא דבני מערבא.



## ז. ישוב הסתירה בין שתי התשובות של רב האי

בתשובת רב האי שבשבולי הלקט כתוב שהשאלה היא היכא שהתאחרו "ודחיקא להו שעתא בבי שמשיה", ולא כתוב 'ומטי שקיעת החמה'. מלשונו משמע להדיא שכבר שקעה החמה, ופשיטא ליה שיכול להתפלל בשעה זו אם יסיים בזמן, כלומר לפני צאה"כ, השאלה היא מה הדין כשרואה שלא יספיק. גם מהלשון "עד עידן רמשא" שבאותה תשובה, לפי נוסח תשובות הרכבי והאשכול בדף לט ע"א, משמע שמדובר סמוך לצאה"כ, כבהרבה מקומות בבמשנה שערב או רמשא הכוונה לצאה"כ<sup>20</sup>, וא"כ יוצא שלענין סוף זמן התפלה דבריו עולים בקנה אחד עם דבריו בתשובה שבדף לט ע"ב שאפשר להתפלל אחרי ביאת השמש כל עוד שאינו לילה.

20. כבודו נוקט שהתשובה המקורית נאמרה בנוסח שבתשובות הרכבי, אך לענ"ד אין לדחות את נוסח רבינו אפרים בגלל מה שליקט המאסף של תשובות הרכבי או האשכול, דיתכן שהתשובה נכתבה בשתי נוסחאות דומות, ואצל הגאונים זה דבר שכח, כנראה משום שאמרו לשני אנשים לכתוב את התשובה, וכ"א כתב בלשון אחרת.



אלא שהדבר הקשה הוא שבתשובה שבשבה"ל נראה שאין אפשרות להתחיל לפני הלילה אם בהכרח סיום התפלה יהיה בלילה, בעוד שמהתשובה שבאשכול דף לט ע"ב כתוב "אבל בימי החול לא צריכין לכולי האי, אלא גומר והולך אפילו בלילה".

ונראה לי עתה לישב בדרך חדשה. די"ל שסוף התשובה שבדף לט ע"ב מוסב על מה שכתב שם לפני כן שיש להתפלל הבינו, ועל זה קאמר שביום חול לא צריכים להחמיר כולי האי, כי גם אם יסיים חלק קטן מהתפלה בלילה שפיר דמי, מאחר שרובה היה ביום (כעין שכתב הבא"ח ויקהל אות ט לחלק בין אם סיים את רובה בלילה לבין המסיים את מיעוטה בלילה). אבל באופן שרוב התפלה יהיה בלילה הוא מורה גם ביום חול כפי שכתב בשבת שיש לסיים עד לפני הלילה. וזה עולה בקנה אחד עם מה שכתב בדף לט ע"א שיאמר רק עד האל הקדוש כי שם מדובר באופן ש"אם מצלו בלחש חליף יומא", ומשמע שאחרי תפלת הלחש לא ישאר זמן משמעותי ולכן אין זמן לומר הבינו. ולפי זה "בי שמש" הוא אכן בין השמשות בארמית, ולא דוקא של ערב שבת, והוא כמו מה שכתוב בתשובות הרכבי שהשאלה היא על "עידן רמשא".



#### ח. לשון הפסוק בתהילים ולשון חז"ל מתאימה יותר לסוברים שמנחה עד צאה"כ

אני מסכים שאין להכריע את הדין רק מהלשון. ההכרעה היא מהגאונים, השו"ע והאר"י ומנהג העולם שמתפללים לכתחילה סמוך לשקיעה, ואם נאמר שלאחר השקיעה ברכותיו לבטלה אסור להתפלל כך, אך כוונתי היא שעכ"פ הלשון יותר מתאימה לשיטת הגאונים שפסקו שתפלת מנחה עד צאה"כ מאשר שיטת רבינו יונה הסובר שאפשר להתפלל רק עד השקיעה. יותר פשוט לפרש את הלשון "עד הערב" על צאה"כ כיון שכ"ה בדרך כלל בחז"ל, וכפי שהראיתי שגם רבינו יונה מודה בכך. ומהשם "תפילת המנחה" הסתייעתי לפי מי שפירש שהוא כנגד המנחה, מכיון שלא יתכן שהמנחה היא רק עד השקיעה, דא"כ למה נצרך פסוק לפסילת הדם בשקיעה. ולפירוש זה לשם 'מנחה' יש סיוע מהירושלמי שקובע שמנחה היא כנגד הקטורת, שהיא עיקרה של המנחה ואינה נפסלת בשקיעה. גם הלשון בתהלים היא "ייראוך עם שמש ולפני ירח", ובזוהר חדש ומדרש תהלים איתא שתפילת המנחה עם דמדומי חמה נלמדת מהלשון "לפני ירח", ופשוט לשון זו היא על הזמן שלאחר השקיעה ולפני צאה"כ.

בברכה רבה

עידוא אלבה



#### ט.

א. הקושיא על השעה"צ דלפי דבריו נימא דמתניתין כר' יוסי היא קושיא נכונה, וגם אני תמהתי בעבר כך (וכתבתי קושיא זו בירחון האוצר לד עמ' קלח). אכן אח"כ ראיתי שלפי שיטת הגר"א ברור כדברי השעה"צ, ונ"ל בס"ד תירוץ נכון מאוד. אך תחילה יש להקדים שמה שכתבת כמה פעמים שבכל מקום בחז"ל ערב הוא צה"כ, לפי דברי השעה"צ יש לומר דאדרבה כל ערב הוא

השקיעה, אלא שלר' יוסי השקיעה היא רק רגע לפני צה"כ, ועיקר ההלכה כמותו, לכן בכל מקום ערב הוא צה"כ, ולא מדקדקים ברגע אחד.

ועתה לפ"ז ניחא הקושיא הנ"ל היטב, דאם רבנן ס"ל כר' יוסי דבין השמשות כהרף עין לפני צה"כ, נמצא שגם הם סוברים שזמן מנחה עד השקיעה, אלא דס"ל שהשקיעה היא רגע לפני צה"כ. אם כן, אם גם לר"י זמנה עד השקיעה, א"כ ר' יהודה היינו רבנן, כלומר שכולם מודים שזמן המנחה הוא עד "הערב", ואמנם יש כאן מחלוקת כללית מתי הוא "הערב", אך מ"מ לא נכון כלל לכתוב כאילו נחלקו האם זמן המנחה עד הערב או לא, כי גם לר' יהודה זמנה עד הערב, אלא היה צריך לכתוב "תפילת המנחה עד הערב, אימתי הוא הערב, ר' יהודה אומר בשקיעת החמה וחכמים אומרים בצאת הכוכבים", ודו"ק היטב.

ב. הגר"א בסי' רס"א כתב להדיא שסוף זמנה בשקיעה, וכל פירוש אחר בדבריו הוא פשוט טעות בהבנת הנקרא, וכן כתב בשנו"א וביהל אור ואין שום מקום למה שנדחת בדבריו, ממש כמו שאין מקום למה שנדחת כע"ז בדברי רה"ג ורנ"ג שגם הם כתבו להדיא שעד הערב הוא עד השקיעה. וכעת הוספת עוד ראיה גמורה ממש"כ באמרי נועם שאם לא התפלל עד השקיעה יתפלל ערבית שתים, וזהו כדברי הרמב"ם, וכמו שאין מקום למה שכתבת בשיטת הרמב"ם כך אין מקום למה שכתבת כאן.

ובסי' תנ"ט לא דן הגר"א בזמני התפילות, הנושא שם הוא רק שעות היום, שכתב הגר"א שגם בדבר שזמנו עד צה"כ כתבו את השעות לפי שעות היום, והביא דוגמא מפלג המנחה. ועל זה כתבתי שכוונתו אליבא דר' יוסי (או שכוונתו אינה לגבי מנחה אלא לענין אחר), ואין זה דוחק כלל, כי הגר"א הוא קצרן מופלג, וכ"ש בענין שבא בדבריו רק בדרך אגב.

ברור שלדעת הגר"א זמן הקרבת המנחה עד השקיעה, וכמ"ש הרמב"ם "עד מבוא השמש", ופשוט ש"מבוא השמש" הוא השקיעה, כמבואר בריש ברכות לפי גירסת הגאונים ש"ובא השמש" הוא ביאת שמשו ו"וטהר" הוא ביאת אורו שהוא צה"כ.

והקושיא למה צריך קרא שהדם נפסל כבר עמדו עליה ראשונים ואחרונים, ותרצו בהרבה אופנים. ורש"י תי' דקמ"ל שא"א לזרוק למחר, וכן מפורש בלשון הרמב"ם רפ"ד ממערה"ק, שכתב: "כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום שנ' ביום צותו... לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום, ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנ' ביום הקריבו את זבחיו... וכיון ששקעה החמה נפסל הדם", עכ"ל. הרי להדיא שלדעת הרמב"ם הלימוד מביום הקריבו אינו שא"א לזרוק אחרי השקיעה, אלא שא"א לזרוק אלא באותו יום של השחיטה ולא ביום אחר.

וכלל זה נקוט בידך, שא"א לבנות יסודות חדשים מכח קושיות בעלמא, בלי שום משמעות ישירה, כי לשם כך צריך לדעת בוודאות שאין על קושיא זו שום תירוץ אחר, ומי הוא שיכול לומר כך?

שאר העניינים פשוטים ועל חלקם כבר השבתי לעיל, והמתבונן הנבון יבין מעצמו איזה הדרך ישכון אור.

בברכה מרובה

דוד אריה

י.

א. לענ"ד הפירוש שכתב כבודו לדברי הגמרא "רבי יהודה היינו רבנן", ששניהם סוברים שעד הערב פירושו עד שהוא ספק לילה כי "כל ערב הוא השקיעה" דהיינו שכך המובן הפשוט של המילה ערב, הוא פירוש בלתי אפשרי. התורה אומרת פעמים רבות שאדם טמא עד הערב וכוונה עד שיהיה ודאי לילה. כשכתבו בפסוקים ובחזו"ל לשיש לאכול את הפסח ואת המצה בערב שהוא לילה, ולהניח את החלה שהופרשה ביום טוב לערב למוצאי יום טוב הכוונה לודאי לילה, וכן כשכתוב לצום ביום כיפור עד הערב מדובר ללא ספק על זמן שהוא ודאי לילה<sup>80</sup>. לכן אי אפשר לפרש שהיה ברור לגמרא שלשון ערב היא דוקא השקיעה - תחילת הספק לילה.

ב. לגבי מה שכתב שעה"צ שעיקר ההלכה כר' יוסי, אף שלענ"ד כן נראה מהרמב"ם, אך כפי שביארתי במאמר אינו מוכרח מהגמרות שהביא שעה"צ, ויש ראיות כנגד זה מהגמרא בנדה נג וכריתות יט שנוקטות שאין בזה הכרעה כר' יוסי.

ג. לענ"ד יש ג' ראיות שלדעת הגר"א עיקר דין מנחה לפני הלטותא הוא עד צאה"כ. והראיה הכי ברורה היא דבריו בס' תנט, שדוקא מפני שלא נאמרו על דין שכתוב בשו"ע, מוכח שכאן הוא אומר את דעת עצמו מהו זמן המנחה שבנוגע אליו נאמר דין פלג המנחה, ואין דין אחר שנוגע לפלג המנחה, והוא עד צאה"כ. מסייע לזה הם הדברים שכתבו תלמידיו בשמו בדף כט ע"ב כסיכום הלכה למעשה לשיטת הגר"א. לשיטת כבודו אינו מובן כלל מדוע הפסק שלא להתפלל אחרי השקיעה כתוב כאן על הענין שלא להתפלל עם דמדומי חמה. לפי הדרך של כבודו מה שהיה צריך לכתוב בדף כט הוא אוהרה חמורה שלא להתפלל 10 דקות לפני השקיעה. אך אוהרה כזו לא כתובה בהגר"א כלל, לא כאן ולא בכל מקום אחר. עצם חסרונה מוכיח את ההלכה שמותר להתפלל עד השקיעה ממש, כי מעיקר הדין הזמן הוא עד צאה"כ.

גם דברי האמרי נעם בדף ט ע"א מוכיחים כך, לא מסתבר שהגר"א פירש שענין מצות התפלה בדמדומי חמה הוא שהאמוראים היו מדקדקים לצמצם את סוף תפלתם כהרף עין לשקיעת החמה, משום שאין אדם בשר ודם שיכול לעשות דבר כזה. וגם מלשונו מוכח שהם היו מסיימים את מנחה לאחר שכבר התחילה השקיעה. השקיעה ההלכתית אינה מתחילה עד שכל הגלגל מכוסה, כמבואר בירושלמי, לכן משמע שהיו אומרים לפחות את סוף התפלה כשהגלגל מכוסה.

ד. גירסת הגאונים בברכות ב ע"א היא "וממאי דהאי ובא השמש ביאת אורו הוא, ומאי וטהר טהר יומא". פשטות הדברים היא שהמילים 'ובא השמש' שבתורה משמעותם היא 'ובא אור השמש', והמילה 'וטהר' באה להבהיר שעל זה אנו מדברים, על ביאת האור ולא על ביאת הגלגל, אם כוונתם היתה ש'וטהר' מוסיף זמן על ביאת השמש הם היו צ"ל כמו בגירסת רש"י דהאי ובא השמש ביאת שמשו היא ומאי וטהר וטהר יומא.

ה. דברי הרמב"ם רפ"ד ממעשה הקרבנות ש'ביום הקריבו' מלמד לא לזרוק ביום אחר הם גוף דברי הגמרא עצמה שהדם נפסל בשקיעת החמה, כי התוצאה של הפסילה היא שאין לזרוק ביום

80. וכן הראה המהדיר של האמרי נעם בהערות לדף ב ע"א ד"ה בערבין שסתם ערב בחזו"ל הוא ודאי לילה.

אחר. לכן גם לאחר דברי הרמב"ם השאלה של התוספות בעינה עומדת, מה צריך לזה לימוד הרי כיון שאין יכולת לזרוק דם בלילה הוא יפסל בלינה, וממילא אי אפשר לזרוק למחר. על כרחך צ"ל כפי שהם כתבו שהלימוד הזה נצרך כדי ללמד שהדם נפסל גם כשעדיין מחמת דין "ביום צוותו" היה אפשר לזרוק. וכפי שביאור זה מתפרש יפה על הגמרא, כך הוא מתפרש יפה על הרמב"ם, שלכן מסיים הרמב"ם "וכיון ששקעה החמה נפסל הדם", דהיינו מכיון שיש כאן לימוד נוסף מוכח שהדם נפסל כבר בשקיעה שהוא סוף היום התוכני גם לפי רבי יוסי.

בברכה רבה  
עידוא אלבה



### י.א.

א. מתי זה ודאי לילה? בצאת הכוכבים! רגע אחרי השקיעה של ר' יוסי!  
ב. למעשה ודאי מחמירין כמו שניהם, השאלה רק כמו מי עיקר הדין.  
ג. האמרי נועם הוא רק מה שכתבו התלמידים מפיו, ואין לדקדק בדבריהם יותר מדאי, ובפרט דקדוק כזה "למה כתבו כאן ולא כאן", זה לא רש"י או רמב"ם. וגם לא זו הדרך לדחות או לדחוק דברים מפורשים מפני דקדוקים וקושיות קלות.

ומה שכתבת שמלשוננו מוכח שסיימו את התפילה אחרי השקיעה, לא ביארת למה כוונתך.

ד. עיין בהשגות הראב"ד על בעה"מ שם שביאר שגם לפי גירסא זו סתם ובא השמש הוא השקיעה, וכן מוכח ברמב"ם פ"ז מתרומות ה"ב שכתב "שנאמר ובא השמש וטהר עד שיטהר הרקיע מן האור", הרי שלולי ה"וטהר" היה משמע רק ביאת השמש. וכן משמע מדאמרי' בברכות ב' ע"ב "כדאמרי אינשי איערב שמשא ואידכי יומא", ומהא דאמרינן "וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא ואינהו דמקדמי ומחשכי". ולכן בפשוטו מש"כ בגמרא מנחות כ"ו ע"ב ותמורה י"ד ע"א שהקומץ והלבונה והקטורת וכו' מקטירין עם בא השמש, היינו לפני השקיעה, וכן פירש"י בתמורה שם.

וכן מפורש במנחות כ' ע"ב שקומץ נפסל בשקיעת החמה כמו דם, וכ"כ רש"י ותוס' זבחים כ"א ע"א ד"ה מי כיור, והתוס' ישנים ותוס' רא"ש יומא כ"ט ע"א, ואמנם ר"ת לפי דרכו יפרש שהכל בסוף שקיעה, אך חידוש זה שמענו רק בבית מדרשו של ר"ת, אך לפי הגאונים דקיי"ל כוותיהו לא שמענו כדבר הזה, ולשיטת רש"י והרמב"ם שלא פירשו כר"ת שהריבוי הוא שהדם נפסל בתחילת השקיעה, ודאי דהדם נפסל באותה שעה שהקומץ נפסל ללא שום חילוק. וכן מוכח בבירור ממה שכלל הרמב"ם רפ"ד ממעה"ק את הדין שהקרבנות ביום עם הדין שהזריקה ביום, וברור כשמש שבשניהם מדובר על אותו יום ואותה שקיעה פוסלת בשניהם. וכן ברש"י ותוס' זבחים כ"א ע"א הנ"ל מוכח בבירור שמה שהקומץ נפסל בשקיעה הוא ממש אותו הדין שדם נפסל בשקיעה.

ה. ברמב"ם מבואר שזה היה ברור שא"א לזרוק אחרי השקיעה, כל הלימוד הוא שא"א לזרוק ביום אחר, ועל קושיית התוס' יש הרבה תירוצים באחרונים, עי' קרן אורה שם, ועוד.

דוד אריה הילדסהיים



## יב.

### א. מדוע אין לבאר את קושית הגמרא על יסוד ההנחה שערב הוא ספק לילה

כבודו כתב שפירוש המילים "רבי יהודה היינו רבנן" הוא ששניהם אמרו עד השקיעה (והקושיה היא למה לא ביררו איזה שקיעה). ועל זה כתבתי שכיון שסתם ערב הוא ודאי לילה, לא יתכן שהיה ברור לגמרא שרבנן התכוונו במילים עד הערב שמתפללים עד השקיעה שהרי היא מוגדרת רק כספק לילה ואין זה המשמעות הפשוטה למילה ערב. מה שצאת הכוכבים הוא כהרף עין לאחר מכן לא מועיל כלל לתרץ קושי זה.

לענ"ד הפירוש ל"רבי יהודה היינו רבנן" הוא שאם רבי יהודה דיבר על סוף י"ב רבי יהודה ורבנן יכולים להתפרש כמדברים ממש על אותו זמן, וזה לא יתכן כי היה להם לפרש במה נחלקו.



### ב. מדוע אין לומר שהמתפללים מנחה אחרי השקיעה סומכים על רבי יוסי

שעה"צ (רלג כא) כותב שאף לפי הגאונים הסוברים שלאחר שקיעת הגלגל הוא בין השמשות, ויוצא מזה שאין להתפלל אחרי שקיעת הגלגל כי הוא זמן שהוא ספק לילה, י"ל שבשעת הדחק סומכים על רבי יוסי הסובר שאחרי שקיעת הגלגל הוא עדיין יום, ולא רק בגלל שכדאי הוא רבי יוסי לסמוך עליו בשעת הדחק כעין מה שאמרו על רשב"י, אלא בגלל שסוגיות הגמרא בברכות ובפסחים הם כרבי יוסי. ועולה מדבריו שכיון שהעיקר הוא כרבי יוסי שאחרי שקיעת הגלגל עדיין הוי יום גמור מותר להתפלל בזמן זה, ועל זה הקשיתי שמהגמרא בכריתות יט ונדה נג עולה שאיננו נוקטים שהעיקר כרבי יוסי, ואם כן הזמן שלאחר השקיעה אינו מוגדר כזמן שהוא מעיקר הדן יום, אלא כזמן שהוא ספק יום ספק לילה, לכן לפי העיקרון שעליו מושתת שעה"צ שלא מתפללים בספק לילה לא נוכל להתפלל אחרי השקיעה על סמך דברי רבי יוסי.

אלא שלענ"ד הנחת היסוד של שער הציון שאין להתפלל בספק יום ספק לילה אינה מה שעולה מפשט הגמרא. לענ"ד מה שמתפללים בשעת הדחק אחרי השקיעה הוא משום שמעיקרא תקנו חז"ל להתפלל גם בספק לילה כדי לא להפסיד את המצוה, ודין זה נאמר גם במנחה וגם במוסף, וכן הדין בעבודת הקטורת, כפי ששמע מהגמרא במגילה כ ע"ב.



### ג. ביאור דעת הגר"א על פי הדיוקים מהאמרי נעם

לענ"ד אין ספק שהתלמידים שחיבור ואתא האמרי נעם כותבים חידושים ששמעו מהגר"א על כל פסקה בגמרא בברכות, כמו שלמדו את כל המסכת לפניו כך למדו את הגמרא בדף כט בענין דימדומי חמה והא דלייט עלה במערבא. נראה להדיא שהם לא שמעו מהגר"א בשעה שלמדו עימו גמרא זו אוזרה לא להתפלל סמוך לשקיעה בעקבות הלכותא, שהרי לא כתבו כלל אוזרה כזו, וזה עיקר הראיה מדבריהם. מסתבר שהם שמעו מפיו את פסק ההלכה לא להתפלל אחרי השקיעה כשהגיעו לאותה סוגיה העוסקת במצוה להתפלל עם דימדומי חמה, כי זה היה טעמו לאיסור ולכן הם סידרו את דבריו על מילים אלו. גם אם נאמר שהם החליטו מעצמם לסדר את פסק ההלכה בענין מנחה ששמעו בהודמנויות אחרות על מילים אלו, מסתבר שעכ"פ הם הבינו שדבריו נובעים מסוגיה זו.

לשונם בדף ט ע"ב היא ככל הנראה לשון הגר"א כפי שרואים בכל הספר שמה שהם אומרים בשמו נמצא הרבה פעמים בעוד מקומות בערך באותה לשון. מבואר שם שבתפלת שחרית 'יראוך עם שמש' מתקיים ב"תפלה שיהיה ממש עם הנץ החמה", וכמו כן גבי מנחה לפני הלכותא "צריך לגומרה תיכף בתחלת השקיעה". אם הגר"א היה סובר שגם לפני הלכותא היה צריך לסיים את התפלה לפני השקיעה ההלכתית היה צריך לכתוב כאן "צריך לגומרה תיכף לפני תחלת השקיעה". מהלשון "בתחלת השקיעה" משמע שהסיום הוא בשעה שכבר התחילה השקיעה, וזה דומה לשחרית שבה תחלת התפלה היא אחרי שכבר התחיל הנץ. הגר"א מבאר שריב"ח ורבי יוחנן נזהרו לא לגמור את תפלתם בסיום השקיעה, שהוא צאה"כ, אלא סיימוה לפני כן בתחלת השקיעה. צאה"כ הוא סוף השקיעה לפי מה שהוגדר בביאורו סי' רסא שצאה"כ קרוי גם הוא "שקיעת השמש, שאז נשקע היטב".

כבר הבהרתי שעיקר הבנתי לדעת הגר"א נסמכת על דבריו המפורשים בסימן תנט, והדקדוקים מהאמרי נעם נועדו רק לסייע שכך משמע גם מדבריהם.



### ד. מהו 'בוא השמש' לגבי קרבנות

בתוררה נאמר המושג ביאת שמש פעמים רבות. ההבנה הפשוטה היא שזה הזמן אליו מתייחסת התורה כלילה, וממילא פירושו תלוי במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי. לרבי יהודה יש ספק אם הוא שקיעת הגלגל או שקיעת האור שמאפשרת ראית שני כוכבים, ולרבי יוסי הספק הוא אם הכוונה לזמן שבו רואים ב' כוכבים או לזמן ראית ג' כוכבים. אך יתכן שיש מקומות בהן כונת התורה בדוקא לשקיעת הגלגל, שלפי הנהוג לפיו נמנים שעות היום.

אציין כמה מקומות שבהן ברור שביאת השמש אינה דוקא שקיעת הגלגל. בפסוקים "עד בא השמש תשיבנו לו" (שמות כב כה). "השב תשיב לו את העבוט כבא השמש" (דברים כד יג), "וכבא השמש יבא אל תוך המחנה" (דברים כג יב) פשוט שהתורה לא התכוונה בדוקא על שקיעת הגלגל שהיא לכל היותר ספק לילה לפי רבי יהודה, ואין טעם לומר שהתורה מתכוונת כאן ללמד שנתייחס לספק כוודאי ובכלל לא נראה שהתורה מתייחסת לזה כספק, כי מי איכא ספיקא כלפי

שמיא, אלא כוונת התורה ללילה וזו שקיעת הגלגל אך ורק אם נאמר ששקיעת הגלגל זה ודאי לילה. לפי רבי יהודה יתכן שזו הכוונה אך יתכן נמי שכוונתה לביאת האור שבצאה"כ, וכן לרבי יוסי ודאי הכוונה לזמן צאה"כ וכן מצינו השואה זו בין ערב לביאת שמש בתנ"ך כמה פעמים (יהושע ח, כט. יהושע י כו. מלכים א כב, לה. דברי הימים ב יח, לד), וכעין זה מצינו גם בלשון המשנה (מנחות סה ע"א) על קצירת העומר שנעשית כשודאי לילה "בא השמש? אומרים הן". הדיון בגמרא בברכות על "ובא השמש וטהר" שנאמר באכילת תרומה. רש"י (בברכות ב ע"ב בכת"י) פירש: "ביאת שמשו - שקיעת החמה. ומאי וטהר וטהר יומא - והכי קאמר קרא, לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מתוך חללו של עולם ששקעה לגמרי, דהיינו צאת הכוכבים".

לעיל (מכתב ב) פירשתי כוונתו שלגבי מה שכתוב בתורה "ובא השמש וטהר" פירוש המילים "ובא השמש" היא 'ביאת שמשו', כלומר תחילת שקיעת גלגל החמה, אלא שהמילה 'וטהר' באה להוסיף שמדובר כאן לאחר שפנה היום וטהר, ולכן הוא צאה"כ. רש"י הדגיש שהטהרה היא מ'חללו של עולם' בלבד כי עדיין יש אור ברקיע ובפרט בפאתי מערב, לכן בזמן זה עני יכול לאכול פיתו ללא נר. ומה שכתב רש"י "ששקעה לגמרי", נראה כוונתו שעכ"פ שקע גלגל החמה לגמרי, ואין כונתו לשקיעת האור לגמרי שהרי כפי שכתב בהמשך עדיין בזמן זה יש אור.

אך צריך להבין מדוע צריך רש"י להשמיענו שזמן זה הוא שקיעת גלגל החמה לגמרי, הרי לא הוזכר בגמרא הגדרת מצב הגלגל בשעה שטהר השמש מחלל העולם, ומילים אלו אינם שייכות לביאורו לסוגיה. לכן נראה לי שכוונת רש"י לתרץ קושי שיעלה על לב התלמיד, שכן נראה שבעלמא המילים "ובא השמש" פירושם אינו דוקא תחילת שקיעת החמה כפי שהראתה, ונראה שלזה רמז רש"י באומרו שזמן צאה"כ הוא שקיעת הגלגל לגמרי, להורות שאך תתמה שבעלמא גם צאה"כ ראוי להקרא ביאת השמש, שכן זה הזמן שבו נשקע הגלגל לגמרי.

ולפי זה יובנו דברי הגמרא במנחות כו ע"ב ובתמורה יד ע"א "והתניא אין לי אלא דברים שדרך ליקרב בלילה, כגון אברים ופדרים שמקריבין מבוא השמש", מבואר מלשון הגמרא שיש זהות בין לילה לבוא השמש, ואם כן זהו הזמן שבו נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, ומה שכתב רש"י שם שהוא לאחר שקיעת החמה הוא כפי לשון הפסוק 'בא השמש', ששקיעה הוא לשון דומה לביאה, ולא נכנס שם לשאלה האם הכונה לתחילת הגלגל או סוף שקיעת הגלגל, דזה תלוי במחלוקת התנאים. ככל הנראה לפי רש"י גם הא דדם נפסל בשקיעת החמה יכול להתפרש כזמן שבו נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, אבל לגבי מנחה הוכחנו שכוונתו לצאה"כ.

כל זה כתבתי על דעת רש"י שלפי ביאורו 'בא השמש' של תרומה היינו השקיעה. אבל לפי גרסת הגאונים הדברים פשוטים יותר שהרי הגמרא לא אומרת ש'ובא השמש' דתרומה היינו ביאת שמשו, אלא היא אומרת שהוא ביאת אורו, ובפשטות הכוונה שגם בתרומה הכוונה במילים 'ובא השמש' הם ביאת אור השמש שהוא צאה"כ, והמילה 'וטהר' באה רק להבהיר שזה הפירוש ומשם נלמד לכל מקום, שביאת השמש היינו ביאת אורו. וביאת אור לרבי יהודה היא ספק בשקיעת הגלגל ספק בשקיעת האור ממקום הכוכבים, ולרבי יוסי היא בשקיעת האור ממקום הכוכבים. הגמרא בברכות אומרת שבתרומה 'ובא השמש' זה תחילת השקיעה, אך המילה וטהר לרבי יוסי מלמדת שיחכה גם שיטהר האור, ולרבי יהודה עכ"פ יתכן שהיא מלמדת זאת.

וכבודו מציין את דברי הראב"ד בהשגות על בעל המאור שכתב "גירסא זו צריכה תיקון דהאי ובא השמש ביאת אורו אמסקנא קאי דמאי וטהר טהר יומא, אבל ובא השמש ביאת שמשו מכל מקום", וכבודו מסיק מזה ש'ובא השמש' דעלמא היינו ביאת שמש בלבד. אבל לא כתוב בראב"ד שכ"ה בכל מקום, אלא "מכל מקום" ובפשטות כוונתו שלדעתו שמכל מקום כאן בתרומה כשהתורה אמרה 'ובא השמש' היא התכוונה לביאת הגלגל, אבל אחרי שגילתה לנו התורה כאן שדין הערב הוא רק בלילה, שפיר יש לומר גם לדעתו שבכל מקום ביאת השמש הכוונה אינה דוקא לשקיעת הגלגל, וכפי שהראיתי שכן הוא במקומות רבים שזמן זה הושווה לערב.

ומה שהבאת מהגמרא שערבא שמשא הוא שקיעת הגלגל לא מוכיח כלל שלשון התורה ובא השמש דעלמא הוא שקיעת הגלגל, דלשון ערבא שימשא לחוד, ולשון ביאת השמש לחוד.

עכ"פ מפשטא דקרא שמשוה זמן זה לערב וסוגיות הגמרא נראה שיש לנקוט כגאונים שביאת השמש בעלמא אין הכוונה בדוקא לשקיעת הגלגל, ולפי צד אחד לרבי יהודה ולפי רבי יוסי הכוונה לצאה"כ, ובקרבנות נקטינן שמה שלא נפסל בשקיעת החמה יש לעשותו כל עוד שלא היה צאה"כ<sup>1</sup>.

אכן לא כולם מסכימים עם החידוש של רבינו תם שדין דם שנפסל שונה מדין עבודת הקרבנות בזמן הפסילה מכח קרא יתרה, אך מכל מקום כיון שרק בענין זה כתבו בגמרא שקיעת חמה י"ל שהוא שונה משאר דיני הקרבנות גם אם אינו מצד קרא יתרה כפי שכתב בחידושי אריה לייב (ח"ב סי' כה) שדין הפסילה הזה אינו משום פסול של לילה אלא משום שנאמר "ביום הקריבו את זבחו יאכל", ודרשו על זה ביום שאתה זובח אתה מקריב את הדם, ומאחר שהשיעור של היום נאמר מצד שביום זה הזבח נעשה בלי קשר לזה שיום הוא היפוך של לילה מבחינת האור, בזה אמרינן מסברה שהוא כמו שעות היום שמחושבים לפי זריחה ושקיעה.

הגמרא במנחות ותמורה שמדברת על "דברים הקרבים ביום" שנעשים לפני בוא השמש לא נכנסה לחילוקים בין שקיעה לצאה"כ שאין בהם נפק"מ לענין הדרשה שם, ונקטה בוא השמש כי זה מושג שיכול להתפרש גם כך וגם כך. מכל מקום אין מקור לפסול קטורת בשקיעת החמה, דרך לגבי 'מתיר' אמרינן שנפסל בשקיעת החמה.



### ה. ביאת השמש לפי הגר"א

בביאור הגר"א סי' רסא נקט שבתרומה זכאי לאכול מהשקיעה של רבי יוסי, והגמרא בברכות אזלא כרבי יוסי. לפי זה ביאת שמש האמורה שם בגמרא אינה תחילת שקיעת הגלגל, אלא השקיעה שהיא כהרף עין עם צאה"כ. לכן גם לשיטתו אין הכרח לפרש "בוא השמש" האמור בגמרא במנחות על דיני הקרבנות בכללות דוקא על תחילת שקיעת הגלגל. הגר"א לא כתב

(סד). כך כתב הרב בניש (הזמנים כהלכתם פרק סא), ומה שהעיר עוד בסוף דבריו שמצינו בבבא מציעא קיב ע"א שמששקעה החמה עובר על בל תלין, והוא נלמד ממאי דכתיב "ולא תבוא עליו השמש", יש לומר שהתם נקט שמשקיעת החמה עובר משום שלמעשה חוששים לסברת רבי יהודה שמשקיעת החמה היא ספק לילה. אך התורה עצמה כשאמרה "לא תבוא עליו השמש" לא באה להזהיר שלא יבוא עליו אף ספק לילה, כי התורה אינה מתייחסת לזמן הספק.



שהגמרא במגילה ופסחים אזלא כרבי יוסי, ובפשטות י"ל שלדעתו מנחה וקטורת הקובע הוא צאה"כ גם לפי רבי יהודה, כיון שתקנו בהם לעשות את המצוה עד צאה"כ.

וכבר ציינתי לקושיות שהקשה בעמודי אור (סי' ה) על דברי הגר"א בענין זה. ויש להעיר עוד על מה שנקט שסוגית הגמרא אזלא כרבי יוסי מהמבואר בירושלמי ברכות "ספק קרא ספק לא קרא. נישמעינה מן הדא הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, וקודם לכן לאו ספק הוא, ואת אמרת צריך לקרות, הדא אמרה ספק קרא ספק לא קרא צריך לקרות". מבואר שהירושלמי סובר שהקורא לפי צאה"כ הוא בספק, ומשמע שדין ק"ש בצאת הכוכבים הוא גם לפי יהודה, אם כן גם לדידהו אנו מפרשים ובא השמש וטהר על צאה"כ, אלא שלפי רבי יהודה אנו אומרים כך רק משום שלפני כן הוא ספק, וי"ל שהגמרא לא הוצרכה לומר להדיא שלרבי יהודה אנו אומרים כך רק מספק כי אין בזה נפק"מ.



### ו. דעת הרמב"ם בענין הקטרת הקטורת ומנחה אחרי השקיעה

בהלכות מעשה הקרבנות (ה, א) כתב הרמב"ם: "כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום שנאמר ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם ביום ולא בלילה, לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום. ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה שנאמר ביום הקריבו את זבחו ביום הזביחה תהיה ההקרבה, וכיון ששקעה החמה נפסל הדם".

אם הרמב"ם היה אומר בתחילה כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום לפני השקיעה, הייתי אומר שהוא אותו דין והכל תלוי בשקיעה, אך הרמב"ם מחלק בין שני הדינים, ורק בדין השני הוא מחדש לנו שכיון ששקעה החמה נפסל הדם. שמע מינה שברישא מדינא הקובע אינו דוקא שקיעת החמה, אלא גדר יום ולילה שבכל התורה. ונראה שמכל מקום הרמב"ם מחבר דינים אלו ביחד משום שלמעשה אחד משליך על השני, דכיון שהדם נפסל בשקיעה אין שוחטים אלא לפני השקיעה על מנת שיוכל לזרוק את הדם לפני השקיעה. אך עבודות שאינן תלויות בזריקת הדם שפיר יעשו עד צאה"כ.

ובהמשך כתב הרמב"ם (ה, ד): "כל דבר שאינו קרב אלא ביום כגון הקומץ והלבונה והקטרת ומנחות הנשרפות מותר להקריבן עם מבוא השמש, והם מתאכלין והולכין כל הלילה כאיברי עולה".

נקט את לשון הגמרא שכללה קומץ ולבונה עם קטורת ומנחות, ולא נכנס כאן לחילוק שביניהם כי הלשון עם מבוא השמש יכולה להתפרש כל חד כדאית ליה. אם קומץ ולבונה נפסלים כמו דם בשקיעת החמה הרי שבהן הקובע הוא שקיעת הגלגל, אבל לגבי קטורת ומנחה אין מקור לפוסלם משקיעת החמה, ואין כל ראייה שהרמב"ם חולק על מה שאמרנו שמפשטות הגמרא במגילה עולה שמצוות היום שהוזכרו שם נוהגות עד צאה"כ כל עוד שאין גילוי מיוחד לומר שהן כשרות רק עד השקיעה.

ואף את"ל שלפי הרמב"ם כל עבודות הקרבנות הן רק עד השקיעה אין מזה ראייה לתפלת מנחה, כפי שכתבתי בסוף פרק א שאין הכרח להשוות את כל פרטי הדין של התפלות לקרבנות.

**לסיכום:** מנהג החכמים שמתפללים לכתחילה מנחה עד השקיעה תואם לפשט הענין של המצוה להתפלל עם דמדומי חמה משום שנאמר 'ויראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים'. לפני ירח זו תפלת המנחה, שמשמע שעיקר המצוה היא להתפלל עד מיצוי של יום, ובזה זוכים שיהא מורא שמים עליו כל היום. אלא שהקדימוה למעשה לפני השקיעה דילמא מיטרפא ליה שעתא. זו היא דעת רב האי גאון ור"ח, וכן נהג האר"י ז"ל. בס"ד נלענ"ד שיישבנו את כל הקושיות על פסק זה, ויהי רצון שנזכה שאכן תהיה יראת השם עלינו כל היום.

בברכה רבה

עידוא אלבה



**תגובת הרב הילדסהיים:** כמעט הכל נתבאר במכתבי הקודמים, לא מצאתי כאן עוד טענה חדשה שיש בה ממש, יישר כח על המו"מ המחדד שהוסיף הרבה בבירור הדברים.



הרב יצחק מאוז

מו"ץ בבית ההוראה יביע אומר

מחובשי בית המדרש יחזק דעת ירושלים

## האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח אשפה שלא לצורך שימוש

בס"ד

ליל שישי אור לג' סיון, 'שלושת ימי ההגבלה' תשפ"א

לכבוד הרה"ג חובר חיבורים מחוכם, חריף ובקי משנתו זך ונקי, הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א, מו"ץ בבית ההוראה הכללי, ומחבר הספרים הנפלאים אהל יעקב. שלום וישע רב.

אחר עתרת השלום והטוב. בדבר השאלה על מזלג שמצאו בפח אשפה מעורב בדברים אחרים, האם מותר להוציאו בשבת ולהדיחנו ולהניח במקומו, או שיש לחוש משום בורר.

### א.

הנה, המעיין יראה כי יש לחלק את השאלה לב' פנים. ראשית, אם עצם ההוצאה מהאשפה מותרת או שיש לאסור הוצאה שלא לצורך, ואת"ל שאסור, משום דבעינן שיוציאנו על מנת להשתמש בו, האם סגי בתשמיש כל שהוא שישתמש במזלג, או דבעינן דוקא שיאכל במזלג, שזהו עיקר השימוש במזלג.

ואנכי הרואה בשו"ת רב פעלים ח"א (ס"ס יב) ובספרו בן איש חי (ש"ב פ' בשלח ס"ג) שכתב שמותר לברור פירות לצורך האורחים, שאע"פ שיודע האדם שהם לא יאכלו מפירות אלו, מ"מ מאחר שיש כאן כבוד הבריות, מותר לברור לתועלת ולצורך זה\*. ומבואר שאף שמיועדים הפירות לאכילה, אעפ"כ מותר לברור את הפירות אף לתועלת אחרת שיש למארח מהפירות, לכבוד האורחים. ומינה נ"ל, שלכל תועלת שתהיה מברירת המזלג, יש להקל.

ולפ"ז יש מקום לומר שאף בנ"ד שיש לו תועלת בברירת המזלג מהאשפה, ואין לך תועלת יותר גדולה מהוצאה זו, יש להקל.

א. וכ"כ בקצות השלחן (סי' קכה סק"מ) ובשמירת שבת כהלכתה (פ"ג סמ"ד והערה קט) ובמנוחת אהבה ח"ב (פ"ז ס"ט) ובשלחן שלמה הנ"ל (סי' שיט ס"א אות ד' סק"ו) ובשו"ת שמע שלמה (ח"א חאו"ח ס"ס ג. וע"ע ח"ד סי' י אות ו) ובס' איל משולש (פ"ח סכ"ט, פי"ט סעי' ל"ד) ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ל"א סעי' ג'), ובספר שבות יצחק ח"י (עמ' רכט אות יא) בשם הגרי"ש אלישיב, ובספר חוט שני (ח"ב עמ' ע"ח ד"ה ונראה). וע"ע בספר אוצרות השבת (פרק ג' סעי' ס"א). ועי' בשו"ת אז נדברו ח"ח (סי' ז). (וע"ע למר אבי הגאון המובהק מוהר"ר מצליח חי מאוזו שליט"א בגליון הלכות מעשיות גליון קכא אות ז' שהביא את המחלוקת בזה, והוסיף שכ"ד מרן ראש הישיבה שליט"א להקל).

אולם, אין זה מוסכם, כי מרן הגר"ע יוסף הליכות עולם ח"ד (עמ' עז) ובשו"ת יביע אומר (ח"י סי' נ"ה, בהערות על שו"ת רב פעלים ח"א ס"ס י"ב) ובחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' קפה) כתב שקשה לסמוך על הסברא הנ"ל, שמותר לברור לא רק לצורך אכילה אלא גם לכבוד האורחים. ע"ש.

עוד י"ל שאף למתירים שם יש להחמיר בנ"ד, אחר דהתם יש לו שימוש של כבוד הבריות וגם זה חלק מהרגילות להשתמש בפירות, וכפי שהתירו לברור לצורך אכילה התירו ג"כ לברור לתועלת להגיש את הפירות לאורחים שבכולם זה הדרך להשתמש בפירות. אך להוציא מזלג מהאשפה, שלא משתמשים כך במזלג כלל, לכאורה אין הכרח מדהתם.

ועוד דאפש"ל דשאני התם, דכל חדא וחדא מהפירות מיהא חזי לאורחים. משא"כ בנ"ד, שאין שום שימוש במזלג לאלתר.

ואכן כבר נסתפק בזה הגרש"ז אורבך בספרו שלחן שלמה (סי' שיט ס"א אות ד' סק"א), וז"ל: מסופקני באחד שמצא בשבת בתוך אשפה אוכל או דברי קדושה, או אפילו מצא דברים יקרי ערך כגון מרגלית, אם מותר לברור אותם מהאשפה. וכן אם מותר להוציאם מבין כלים אחרים מפני חשש דליקה שתתפשט, והוא רוצה להצילם מפני שהם דברים חשובים, או שרוצה להחזיר אבידה, מי אמרינן דהצלת לחם או דבר שבקדושה מבזיון, כיון דעצם ההצלה היינו התשמיש חשיב כרוצה להשתמש בו מיד ושרי. וגם יש להסתפק דאפשר שהברירה כדי לזכות בחפץ יקר, חשיב כמשתמש בו לאלתר ע"י שמרבה רכושו בזה. והספק הוא משום דהטעם שמותר לברור אוכל מתוך פסולת הוא מפני שדרך אכילתו בכך, או בכלים שדרך שימושו בכך, משא"כ הני יש להסתפק כיון שהמטרה היא מסוג אחר. ואין לדמות למ"ש הבא"ח שמותר למלא את הכלכלה בפירות לכבוד האורחים, משום דאפש"ל דשאני התם דאיכא נמי מעליותא דכל חדא וחדא מהפירות מיהא חזי לאורחים, ולעומת זה בכלכלה חמור יותר מנ"ד כיון דסוף סוף הוי בורר יותר מכדי צרכו. אולם עיין בפסקי ריא"ז וגור אריה (שבת עד): דהא דאסרו תורמוסין אפי' אוכל מתוך פסולת לאלתר, משום שמציל את האוכל מן הקלקול שאם לא יטלו שם את האוכל מן הפסולת הרי הם מוסרחים, והרי כל ברירתם כפסולת מתוך האוכל, וא"כ יש לאסור גם בנ"ד, ואפש"ל דברירתן חשיב כפסולת מתוך אוכל. ויש לחלק, שבדברים יקרי ערך אם ישארו לא

ב. וע"ע בשו"ת אדני פז (סי' מח) ובספר עם מקדשי שביעי (ח"א עמ' ר"כ אות פ"ו) ובס' פתחי מגדים (עמ' עז) ובס' מבית ישראל (עמ' קנד) ובס' דרך אכילה (עמ' נח) ובס' דרור יקרא (עמ' שפב).

ג. ובטעם הדבר שהפסולת של התורמוסין חשיבא אוכל, עד דמחשבינן לברירת התורמוסין מהפסולת שלהם כבורר פסולת מתוך "אוכל", עיין בש"ע הגר"ז (סעיף ז) ובמשנה ברורה (ס"ק יט) שביארו שהתורמוס מר מאד קודם שנתבשל כל צרכו וחשיב כפסולת, והפסולת אינה מרה כ"כ. ע"ש. [ועצם הדבר שקליפת התורמוס ראויה לאכילה, מבואר בהדיא ברמב"ם הלכות טומאת אוכלים (פ"ה הי"ב): קליפי פולין וקליפי תורמוסים, זרקן אינן מתטמאות, כנסן לאוכלין מתטמאין. ע"ש]. וע"ע בס' טל אורות (מלאכת בורר ד"ה וה"נ, עמ' קמח בנד"מ) שכתב שבתורמוסים הפסולת ממתקת, דאי לא שלקי הפסולת עמהם היה נימוח, וא"א להתבשל, א"כ הפסולת שהיא הקליפה עיקר, והאוכל הוא הפסולת. ע"ש. [וע"ע בלשון המגיד משנה על הרמב"ם שם]. וע"ע בס' ערוך השלחן (סעיף יח) שכתב, לא נתברר לנו ד"ז כי אין אנו יודעים מה הוא תורמוס, והענין כפי מה שנראה מהגמרא (עד): דהתורמוס הוא בעצם מר והפסולת ממתקת, ולכן יחשב ברירת התורמוס כפסולת מתוך אוכל וחייב. ובמקומות שיש מין זה, צריכים לברור מע"ש. ע"כ. וע"ע להגאון ר' עזריאל אורבאך בתשובתו בס' מחשבת סופר (עמ' רמ). וע"ע במה שכתבתי באורך בדין ברירת התורמוסין ובנפק"מ למעשה בזמננו, ובטעם להכרעת הש"ע בזה, בירחון אור תורה (חשון תשפ"א).

יבואו לידי קלקול, משא"כ אוכל. וצ"ע. ע"ש (וע"ע בס' שלחן שלמה שם ס"ק ו'ה', ס"ק ו'ו', ע"י ס"ק י"ד ד"ה ולכן נלענ"ד, והע' שם, ס"ק מ"ה.ג.). וכן הובא בשמירת שבת כהלכתה (פ"ג הערה רו).

ומצינו לגבי הוצאת עלון מהגניזה, שהורו כמה פוסקים בדור האחרון להחמיר. וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה (פ"ג ס"ב) שאסור להוציא סכו"ם שנפל ונתערב בפח אשפה, אא"כ ישתמש בו סמוך להוצאתו מן הפח. וכן הדין אם הוא ראה בו דף החייב גניזה, יוציאו כדי לשמור על קדושתו, ויקרא בו מעט קודם הכנסתו לשקית הגניזה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ל"א ס"ב) שיש לקרוא בעלונים שנורקו לגניזה, ובלא זה הוי הוצאה שלא לצורך לאלתר. ע"ש. וע"ע בשו"ת נשמת שבת (סי' שי"ט אות ק"ל) ובספר ארחות שבת (פ"ג סוף ס"כ) [וע"י בשם הגרי"ש אלישיב בספרים איל משולש פ"ח הע' נ"ב, אשרי האיש ח"ב פכ"ה סע' ס"ז].  
ונראה לענ"ד שגם עצם הדבר שירחץ את המזלג בלבד לא נחשב שימוש.



## ב.

### אם מותר לברור דוקא לשימוש הקבוע או שמותר לברור לכל שימוש ותועלת

ובדבר הנידון השני האם בעינן דוקא שיאכל במזלג, נראה לענ"ד דאינו חייב דוקא לאכול עמו, אלא יכול להזיז איזה דבר ע"י המזלג לאיזה צורך. ונמצא שעשה בו שימוש.

ואכן בשמירת שבת כהלכתה (עמ' סה) הנ"ל כתב בנ"ד שמוציא סכו"ם מהאשפה, שלא יוציאנו אא"כ ישתמש בו. ונראה שאכן סגי בכך שינקה עם המזלג או יטלטל ע"י המזלג איזה חפץ ממקום למקום.

דהנה, כפי שנתבאר לעיל בשם הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"א (ס"ס יב) ובספרו בן איש חי (ש"ב פ' בשלה ס"ג) שכתב שמותר לברור פירות לצורך האורחים, שאע"פ שיודע האדם שלא יאכלו מפירות אלו, מ"מ מאחר ויש כאן כבוד הבריות, מותר לברור לתועלת ולצורך זה. וכ"כ עוד פוסקים, כדלעיל.

ומבואר שאף שמיועדים הפירות לאכילה, אעפ"כ מותר לברור הפירות אף לתועלת אחרת שיש למארח מהפירות, לכבוד האורחים. ומינה לנ"ד, שלכל שימוש שישתמש במזלג יש להקל.

ואף לפמ"ש מרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' קפה) שקשה לסמוך על הסברא הנ"ל, שמותר לברור לא רק לצורך אכילה אלא גם לכבוד האורחים. ע"ש. ונראה דס"ל דאין לברור אלא לשימוש העיקרי של הפירות שהם לאכילה. מכל מקום שמעתי מי שאמר שאפשר שיש חילוק בין דברי מאכל לכלים, שאף אם בפירות אין לברור אלא לצורך אכילה, מ"מ בכלי שמיועד להשתמש בו, אפשר שיש להקל לכל שימוש שישתמש במזלג, דאף דעיקר שימוש לאכילה, מ"מ הכלים מיועדים לכך שהאדם ישתמש בהם, ולכל שימוש שיעשה בהם מותר לברור הכלים.

ואפי' אי לא נימא הכי, מ"מ בנ"ד שאף בעצם הוצאת המזלג מהאשפה יש מקום להקל, וכפי שהובא לעיל שהסתפק הגרש"ז אי חשיבא ברירה, נראה שיש להקל בכל שימוש שיעשה במזלג.

[ואכן רגילים להשתמש במזלג להזיז איזה דברים על השלחן, וכמ"ש האחרונים בקליפות שעל השלחן בשבת, שיטלטל ע"י כף או מזלג, דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר].

וע"ע בס' פסקי הבא"ח (טויל, עמ' תפה) שפלפל בנ"ד ע"פ מחלוקת הט"ז (סי' שמ ס"ק יב) והחזו"א (סי' סא סק"א) אם מותר לשבור עוגה שכתוב עליה אותיות דרך אכילה, ולפ"ז לחזו"א הא דהתירו ברירה היינו בדבר שדרך תשמישו בכך, ויש לחלק. ע"ש. וי"ל בזה.



## ג.

### עוד צירופים להקל

ובאמת, בלאו הכי נחלקו הפוסקים אם יש בורר בכלים. ועי' בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' ל"א) ובשו"ת מחזה אליהו (ח"א סי' נ') ובתשובות והנהגות ח"ב (סי' קפה אות י') ובספר איל משולש (פי"א ס"ב וסי"ב) ובשמירת שבת כהלכתה (פ"ג סעיף ע"ז, פה, פח) ובשולחן שלמה (סי' שיט סק"ז ד"ה וכן) ובספר אשרי האיש (ח"ב פכ"ה ס"ה) ובשו"ת נשמת שבת (סי' שיט, סעיף קלא, קלב).

וכן דנו בעלי ההוראה במי שחפץ לברור מאכל מהמקרר על מנת לחממו תיכף ויאכלנו אחר זמן לכשיתחמם, ויש שהקלו בזה, דלא חשיב בורר שלא לאלתר. עיין בשו"ת חשב סופר (סי' ה) ובשו"ת מחזה אליהו ח"א (סי' ל"ז אות ח') ובספר מגילת ספר (קונ' שמירת שבת פרק ג' אות ט"ו) ובשמירת שבת כהלכתה (פ"ג הערה רכב) ובספר שולחן שלמה (סי' שיט ס"ק ד"ה, וס"ק י"ד, ובהערה) ובשו"ת אבני ישפה ח"ד (סי' נד אות א') ובספר אוצרות השבת (פ"ג סעיף ס"ה). וע"ע בשו"ת מגדנות אליהו ח"ב (סי' צז עמ' רטו) ובנשמת שבת (סי' שיט אות ק"ה) ובספר ארחות שבת (פ"ג סנ"ה) [ואמנם לא יצא הדבר מכלל מחלוקת, ויש שהחמירו בזה. עיין בספר חוט שני ח"ב (עמ' עז ד"ה אסור ובשעה"צ ס"ק ע') ובספר איל משולש (פ"ח סכ"ו והע' פ', פא. פי"ט סל"א) ובספר אשרי האיש ח"ב (פכ"ה סל"א וסמ"ב). ע"ש. ואכמ"ל].

וכעין זה דנו בעלי ההוראה במי שביקש מחבירו מאכל המעורב במאכלים אחרים ואינו משתמש בו לאלתר, האם מותר למשאל לברור, מאחר שצורכו כעת הוא להשאל לחבירו, והרי הוא משתמש לאלתר (והשואל אינו משתהה בבית המשאל). וכמה מפוסקי הדור האחרון הורו להקל בזה. עיין בשולחן שלמה (סי' שיט סק"ד אות ה, ו) ובספר שמירת שבת כהלכתה (פ"ג הערה רו. וע"ע בהערה קכט) ובספר מאור השבת ח"א (עמ' תפג) ובספר עם מקדשי שביעי ח"א (פ"ד הע' קלג) ואוצרות השבת (פ"ג סעיף סג). [ואמנם לא יצא מכלל מחלוקת. עיין בשו"ת אבן ישראל ח"ח (סי' כ' אות ט') ובספר איל משולש (פ"ח סט"ז והע' נה, פג) ובספר אשרי האיש ח"ב (פכ"ה אות ו'). וע"ע בספר ארחות שבת (פ"ג הע' נ"ב). ע"ש].

ובפרט היכא דאם לא יוציא את המזלג כעת מפח האשפה, תיכף לאחמ"כ יפנו את הפח עם המזלג לאיבוד, דלכאורה בכה"ג יש להקל יותר להוציא את המזלג אפי' אינו משתמש בו כלל. דהנה דנו פוסקי הדור האחרון במי שחפץ לברור חפץ והוא יוצא לדרך וישתמש בחפץ רק לאחר זמן, האם מותר לו לברור, כיון שהוא צריך לצאת כעת לדרך, ולא יכול יהיה לברור

## האם מותר להוציא בשבת מזלג מפח אשפה שלא לצורך שימוש

רב

כשיגיע הזמן רק כעת. ויש שהקלו בזה דחשיב בורר לאלתר, עיין בקובץ מבית לוי (ח"ו עמ' מב אות ח', ח"ט עמ' כט אות ט') ובספר אוצרות השבת (פ"ג סעיף ס"ז). וע"ע בספר עם מקדשי שביעי (ח"ב עמ' קסא, רכב אות צא). ומ"מ לא יצא הדבר מכלל מחלוקת, ויש שהחמירו בזה דחשיב בורר שלא לאלתר. עי' בספר שולחן שלמה (סי' שיט סק"ו אות ד' ואות ז') ובספר מאור השבת ח"א (עמ' תפה) ובספר איל משולש (פ"ח סכ"ד, פי"ט סעיפים לב, לג) ובספר חוט שני (ח"ב עמ' ע"ח ד"ה וכן) ובספר אשרי האיש ח"ב (פכ"ה סי"ב) ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' ו' אות ג'). ע"ש.

ואחר שבכל הנידונים האמורים לעיל לענ"ד יש לצדד להקל, גם אם למעשה יש להחמיר בנידונים הנ"ל, מ"מ בנ"ד בודאי שיש להקל לברור את המזלג אם ישתמש בו איזה שימוש, אף שאינו לצורך אכילה, אלא אף לטלטל בו איזה דבר וכיוצא בזה. והוא מצוי שיש איזה דבר להזיז ע"י המזלג. והוי שפיר הוצאה לצורך שימוש לאלתר.

ויהי רצון שיזכה לחבר חיבורים רבים וחשובים מתוך שפע ברכה והצלחה, נחת שלוחה ושמחה. אמן.

ביקרא דאורייתא

יצחק מאוזן ס"ט



הרב ישי שוב

יד בנימין

## היתרי לישה בשבת\*

### דברי הגמ' בלישת קלי בשינוי

איתא בגמ' (קנה:) תנו רבנן: אין גובלין את הקלי ויש אומרים גובלין. מאן יש אומרים אמר רב חסדא: רבי יוסי ברבי יהודה היא. והני מילי הוא דמשני. היכי משני אמר רב חסדא על יד על יד, ע"כ. וכתב רש"י: ר' יוסי בר יהודה היא - דאי רבי לא מהני ליה שינוי דמנתינת מים מיחייב אפילו במידי דלאו בר גיבול, כדאמרינן גבי מורסן, אבל לר' יוסי בר יהודה דאמר עד שיגבל הכא גובלין כלאחר יד, כדמפרש ואזיל, והני מילי הוא דקא משני, ע"כ. ונראה מדבריו שהגיבול האמור בברייתא כולל גם את נתינת המים וגם את פעולת הגיבול (כלומר הערכוב), ובניגוד למשנה שאמרה 'נותנים מים למורסן אבל לא גובלים', שהגיבול לא כולל את נתינת המים. ומבואר מדבריו שלרבי לא יכול להיות היתר בשינוי כיון שהאדם מתחייב כבר בנתינת המים. והיינו, שדברי הברייתא שגובלים את הקלי כולל גם את נתינת המים, דאם בברייתא לא כלול גם השלב של נתינת המים לא מובן מדוע לרבי לא יועיל שינוי בגיבול. ואדרבה, לכאורה לשיטתו הגיבול צריך להיות קל מלדעת ריב"ז, כיון שהאדם כבר התחייב בנתינת המים. וגם לא ברור לשון רש"י שמנתינת מים מחייב אם לא מדובר בברייתא שגם נותן את המים.

ולפי"ז נראה בדעת רש"י שהשינוי נעשה אחרי נתינת המים ולא קודם לכן, דהיינו שנותנים מים בכלי שבו נמצא כל הקמח שמכין, ואז מוציא מעט ומגבל בפנ"ע וחוזר חלילה.



### ביאור השינוי במעט מעט לדעת רש"י והערה על הביאור

ונראה שהסיבה שכשהאדם עושה באופן הזה חשיב שינוי היא שכשהוא מגבל באופן הזה החתיכות לא מתגבלות כדבעי, והיחסיות בין הקמח לנוזלים פחות טובה. ואין זה דומה למי שיניח בכלי תערובת של אוכל ופסולת ואז יוציא מהכלי כמות קטנה לכלי קטן אחר ויברור שם, דזה לא חשיב שינוי.

ולפי"ז נראה בסברא שלא יועיל לחלק את הקמח לקבוצות קטנות ואח"כ לתת בהם את הנוזל. ובאמת שמוכרחים לומר כן, דרך כך יובן מדוע לפי רבי א"א לשנות, דאם היה מועיל ללוש מעט מעט גם באופן הזה לא מובן מדוע לפי רבי לא חשיב שינוי, דמדוע דווקא הגיבול בכלי קטן נחשב שינוי ואילו נתינת מים בכלי קטן לא חשיב שינוי.

אמנם, בסמוך יתבאר הסבר תלמיד הרמב"ן, שמניח שמעשה הגיבול של מעט מעט הוא שינוי, כלומר גם אם יעשה כך במכוון ובכלי קטן. ובכל זאת הוא מסביר מדוע לרבי לא נחשב

\* ראה עוד מאמרי "הבנת מהות מלאכת לש, וברור גדרי גיבול בדבר שאינו ב"ג", בגיליון נב-נג.



שינוי בזה שהאדם נותן מים לכלי קטן. ואין לנו ראייה שרש"י לא סובר כמותו, דאמנם מצד אחד משמע ברש"י שיש סברא ברורה מדוע אין לרבי שינוי, וזה מוכן לפי ההסבר הנ"ל. אך ייתכן שכל דברי תלמיד הרמב"ן היו פשוטים לרש"י, ולכן סתם שלרבי לא מהני שינוי בגיבול כי האדם מתחייב כבר בנתינת המים.

ונראה שיש גם רווח להסבר תלמיד הרמב"ן, דפשט הגמ' שמגבל מעט מעט היינו שלוקח מעט קמח ומגבל אותו, ולא רק באופן שנותן את המים לכל הכמות, ורק פעולת הגיבול נעשית בכמות קטנה. ועוד, שיוצא לפי ההסבר הנ"ל ברש"י שאם האדם רוצה מלכתחילה לגבל כמות קטנה הוא אינו יכול, וזה לא מרווח.



### ביאור תלמיד הרמב"ן לשינוי מעט מעט

ותלמיד הרמב"ן כתב וז"ל: מאן יש אומרים אר"ח ר' יוסי בר' יהודה היא וה"מ הוא דמשני. אבל לרבי דס"ל דנתינת מים זה גיבול לא שריא כלל, דהא א"א לשינוי, שכל נתינת מים אחת, ואין גובלין דקתני אף נתינת מים בכלל, אבל לריב"ז דלא מחייב אלא בגיבול אפשר לה לשינוי על יד על יד שאע"פ שהוא מגבל כל צרכו אין דרך גיבול בכך שאין דרכו אלא במרובה, ע"כ. ומפשטות דבריו משמע שכיון שרגילים לגבל כמות מרובה ואילו אדם זה מגבל כמות קטנה, זה נחשב שינוי. והדברים צריכים ביאור, דהיכן שמענו ששינוי מתקיים בזה שעושים כמות יותר מועטת. אמנם כאן אין דרכו אלא במרובה, אך אכתי בסברא לא ברור כ"כ, דנראה שעצם עשיית כמות קטנה לא חשובה שינוי, ולכן בדברים שהדרך לעשותם בכמות קטנה יש איסור דאורייתא. וא"כ מה בכך שהדרך היא לעשות בכמות גדולה, סו"ס הפעולה עצמה היא לכאורה אותה פעולה ואין כאן אלא הבדל בכמות. ובכל השינויים שמצאנו בחז"ל מדובר שהפעולה עצמה היא שונה ולא רק בכמות.

ולכאורה לפי דברי תלמיד הרמב"ן יכולים לעלות חידושים מופלגים, דמי שיבשל לדוג' כמות מאוד מועטת של אורז, מה שאין דרך בני אדם לבשל, לא יהיה חייב מה"ת. ויעויין גם שבת עד ע"א.



### קושי בהבנת החילוק בין נתינת המים לגיבול

והנה אם נבין את דברי תלמיד הרמב"ן כפשוטם, שעצם זה שהאדם עושה כמות קטנה ממה שרגיל לעשות נחשב שינוי, לכאורה לא מוכן מדוע לפי רבי אין שינוי בכך שהאדם מכין קטנה יותר, ומה בכך שהוא סובר שיש לחייב בנתינת המים, וצ"ע.



### אפשרות לביאור תלמיד הרמב"ן

ואפשר לבאר את תלמיד הרמב"ן באופן אחר, שאין כוונתו לומר שכל דבר שרגילים להכין אותו בכמות גדולה ואילו אדם מכין אותו כעת בכמות קטנה נחשב שינוי. והסיבה שבניד"ד נחשב שינוי היא מפני שמעשה הלישה הוא שונה בין לישה בכמות גדולה ללישה בכמות קטנה, דמלאכת לש, בשונה משאר המלאכות, נעשית בכל הכמות ביחד, שהופך את כל הנפרד לדבר אחד. וזאת, בניגוד למבשל לדוג', שאף אם אדם יבשל סיר אורז ביחד, כל גרגיר מתבשל בפנ"ע, והוא במקרה נמצא ביחד עם הגרגיר השני, וכן בשאר המלאכות. ונמצא שכשהאדם לש כמות קטנה ממה שרגילים ללוש הלישה עצמה היא שונה, ואף יתכן שהיא נעשית בראשי אצבעותיו וכיו"ב, ולכן היא חשובה שינוי. ולכן דווקא בגיבול מעט מעט חשוב שינוי ולא בנתינת המים, כי המעשה של נתינת המים נעשה באותו אופן בדיוק.



### דברי הריטב"א

והריטב"א כתב שהנידון בגיבול בקמח קלי אינו מה"ת, דדינו כמו מורסן ויעויין במאמרי בגיליון נג במה שהתבאר בדעתו. וכתב שמפני שהוא לא מה"ת התירו לגבל בשינוי, ומבואר שס"ל שאם היה איסור דאו' בגיבול לא היו מתירים בשינוי. וכאמור לעיל, לדעת ראשונים אחרים יש איסור דאו' בגיבול מורסן, ובפשטות גם בקמח קלי, וכן משמע ברש"י (ד"ה ר' יוסי).

ובביאור מהו השינוי במעט מעט כתב הריטב"א וז"ל: ואמרינן היכי משני אמר רב חסדא על יד על יד. פירוש שמגבל מעט מעט ואוכל לשעתו ולא יגבל הרבה ביחד, ע"כ. ולא ברור האם הריטב"א יודה לסיוג של תלמיד הרמב"ן, שאין ההיתר אלא בדבר שדרכו לעשות במרובה. ואם לא יודה לו לכאורה לא ברור מדוע נחשב שינוי, וצ"ע.



### נראה מהריטב"א שהשינוי חשיב שינוי גמור

והיה מקום לחדש בדעת הריטב"א שמדאו' מעט מעט לא חשיב שינוי, ורק מדרבנן הוא מעין שינוי ושלא יעשה כדרך שעושה בחול. ויש בזה דוחק בפשטות דברי הגמ', שנוקטת לשון של שינוי ומשמע שהוא שינוי אמיתי<sup>א</sup>, והריטב"א סותם בזה ויותר משמע שהוא שינוי גמור.

ובהמשך דבריו כתב הריטב"א לגבי השינוי בסדר נתינת החומרים שאומרת הגמ' לגבי עיסה רכה שאפשר שגם ריב"י יודה לזה, וז"ל: אבל י"ל דאפילו ר' יוסי בר יהודה דשרי גיבול בשינוי דלעיל מודה דבעינן בשתית רכה שינוי כל דהוא שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, ע"כ. ומבואר שהשינוי בסדר נתינת החומרים אינו שינוי אמיתי אלא 'שינוי כל דהו', ורק כדי שלא יהיה כדרך שעושה בחול, ויתבאר בזה עוד לקמן. ונראה בדבריו שדווקא השינוי בסדר נתינת החומרים הוא 'שינוי כל דהו', אך השינוי דמעט מעט אינו שינוי כל דהו אלא שינוי גמור.

א. אך יש להעיר שבהמשך הגמ' לגבי שינוי בסדר נתינת החומרים נראה לקבל שאינו שינוי אמיתי, כפי שיתבאר בהמשך, ואף שם הגמ' נוקטת לשון שינוי.

### דברי הריטב"א בכך שאוכל לשעתו

והנה צריך להבין מה שכתב הריטב"א 'שמגבל מעט מעט ואוכל לשעתו', ומעין זה כתב בהמשך דבריו: 'גבל כדרכו מעט מעט ואוכל'. והמשמעות ש'אוכל לשעתו' היא שהאדם אוכל בסמוך לגיבול. וצריך להבין מה בא הריטב"א לומר בזה, דלכאורה נראה ברור שלא שייך כאן לאלתר, דהגמ' נוקטת לשון של שינוי, ולא לאלתר אינו עניין של שינוי. ועוד, שאם היה כאן היתר של לאלתר, לא ברור מדוע לרבי א"א להתיר.

ואולי כוונת הריטב"א היא שצריך לאכול את הכמות המועטת שהכין קודם שיכין כמות מועטת נוספת, דחלק מהשינוי הוא שהאדם לא מכין את כל מה שנצרך לו ואז אוכל, אלא מכין מעט ואוכל.

אך הדבר לא ברור בסברא, דבד"כ שינוי נמדד בפעולה עצמה של המלאכה, ולפי"ז יוצא שלא די בעצם זה שהוא עושה מעט, ואם הוא יעשה כמה פעמים מעט לא חשיב שינוי, ודווקא כשאוכל בינתיים חשיב שינוי, ולא נראה. ועוד קשה בפשט הגמ' שמתירה מעט מעט, ואין רמז לכך שההיתר הוא דווקא באופן שאוכל באמצע. ועוד, שיוצא לפירוש זה שאם מראש בא להכין כמות מועטת ולאכול לא נחשב שינוי, כיון שהוא לא מחלק את מה שרוצה לאכול לכמה כמויות קטנות יותר, ולא נראה לומר כן.

וצ"ע לפי"ז מה כוונת הריטב"א.<sup>3</sup>



### סיכום הדיון בדעת הריטב"א

ועלה בדינו שלא התבאר בדברי הריטב"א מדוע מעט חשוב שינוי. עוד משמע בדבריו שיש צורך לאכול לאלתר, ולא התברר מדוע יש צורך כזה.



### דברי הגמרא בלישת עיסה רכה בשינוי

ובהמשך הגמ' נאמר: ושזין שבוחשין את השתית בשבת ושזתים זיתום המצרי. והאמרת אין גובלין, לא קשיא הא בעבה, הא ברכה. והני מילי הוא דמשני. היכי משני, אמר רב יוסף בחול נותן את החומץ ואחר כך נותן את השתית, בשבת נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ ע"כ. ומבואר שהגמ' משווה בין קלי לשתית, ובין גיבול לבחישה, ורש"י (ד"ה שבוחשין) כתב שבחישה היינו גיבול. וברש"י (ד"ה קלי) ובהרבה ראשונים מבואר שקלי הוא שתית, וכן מבואר בגמ' (ע"ז לה: וז"ל: אמר רב תרי מיני שתיתא שדר ברוזילי הגלעדי לדוד, דכתיב: משכב וספות

(ב). ובשביה"ש (בא"ר לה) ביאר שטעמו של רב חסדא הוא כמו שאמר בדין בורר (עד). שמותר לברור פחות מכשיעור, וס"ל לרב חסדא שסברא זו מתירה מלאכה דאו'. אמנם הגמ' שם דחתה דבריו, אך כאן כיון שמדובר בדבר שאינו ב"ג, שהוא דרבנן לדעת הריטב"א, מקבלים דבריו, עכת"ד. וכאמור לפי"ז לא מובן מדוע ההיתר לא מועיל לרב, ועוד לא מובן מדוע רב חסדא אומר מעט מעט ולא פחות מכשיעור. ומלבד זה, כבר התבאר לעיל שמשמע בריטב"א שמעט מעט הוא שינוי גמור ולא רק שלא כדרך חול.

וכלי יוצר חטים ושעורים וקמח וקלי ופול ועדשים וקלי, ע"כ. ולפי"ז יוצא לכאורה שרבי מחלק בין עיסה רכה לעבה בקלי שדברו עליו ברישא.



### קושי בשינוי לשון הברייתא בין הרישא לסיפא

ולכאורה קשה, מדוע הברייתא אומרת ששני שבוחשים את השתית, ולא אומרת שבוחשים בקלי, וצ"ע. ועוד קצת קשה, שיוצא שהברייתא מגומגמת מאוד, דהיא פותחת בכך שלדעת רבי אסור לגבל קלי ומסיימת בכך שכו"ע מודו שמותר לגבל קלי, ולא מבארת את דבריה, והכוונה היא שמדובר בקלי רך. וצריך לומר שבאמת הברייתא מגומגמת וזו ממש שאלת הגמ' 'והא אמרת רישא אין גובלין'. עוד אפשר קצת ליישב שבלשון בוחשים כוונת הברייתא לרמז לכך שהעיסה רכה שמתאים יותר הלשון בחישה (וכ"כ במיוחס לר"ן, והתוס' בברכות לח.), והגמ' בתחילה לא הבינה כך וסברה שלבחוש כולל גם בלילה עבה, וצ"ב.



### ביאור הגמ' שנותן את השתית ואח"כ את החומץ

והנה, בתיאור מעשה ההכנה של העיסה רכה נאמר 'נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ', ורש"י כתב לתאר את הקלי בזה"ל: קמח של תבואה שנתייבשה כשהן קליות בתנור, ואותו קמח לעולם מתוק, והוא קמחא דאבשונא, ועושין ממנו שתיתא משמן ומים ומלח שמערבין בו, ע"כ. ומבואר בדבריו שהשתיתא הוא התוצר שמכינים מהקמח קלי, ולא הקמח עצמו. וכן מתבאר במקומות אחרים בחז"ל שכשאומרים שתית הכוונה לתוצר, ולא מצאנו שקורים לקמח שתית'. ועוד מבואר בדבריו שבקמח קלי נותנים שמן מים ומלח, ולא כתב שנותנים חומץ. ולפי"ז לכאורה נראה שמדובר שנותן עיסת שתיתא, שנעשית מקמח מעורב במים שמן ומלח, ומוסיף לה חומץ, ואין הכוונה שנותן קמח קלי ונותן בו חומץ". ולהבנה זו יש להסתפק האם מה שאמרו שמותר 'ברכה', הכוונה היא שהאדם נותן את החומץ לעיסה שהיא כבר רכה, או שלא דנים מה מצב העיסה שבה נותן את החומץ, אלא דנים מה הוא מתכנן לעשות, כלומר, שאם הוא בא לעשות רכה, דהיינו להוסיף הרבה חומץ עד שיעשה רך, מותר.

ג. והרי"ד גרס שונה בגמ', ובמקום: 'והאמרת אין גובלין', גרס: 'והתניא אין בוחשין את השתית', ודבריו התבארו יותר בדברי הריטב"א (שהביא את דבריו), ונראה שהוא נקט שבחישה היא ערבוב ע"י תרודה, ולא חשיב גיבול, ודבריו צ"ב. ויתכן שכוונתו לומר שגיבול הוא דווקא באופן של 'כווץ ומעיקה' ולא באופן של סיבוב. ולדבריהם הגמ' לא מקשה מהרישא לסיפא, דבסיפא יש היתר של בחישה. ולפי"ז מובן שינוי הלשון בין בחישה לגיבול, אך הקושי העיקרי בשינוי הלשון בין קלי לשתית לא התיישב גם לדבריהם.

ד. אמנם מצאנו להיפך, שלשתית - קוראים קלי, ראה בגמ' בע"ז הנ"ל.

ה. אמנם בלשון הברייתא 'בוחשים את השתית' א"א לדייק שהכוונה שבוחש עיסה של שתית, דאפשר להבין שהוא מתאר את השתית כשהיא כבר מעורבת במשקים. ואף שהמשמעות של 'בוחשים' לפי רש"י כוללת גם את נתינת המים, וקודם נתינת המים לא שייך לקרוא למאכל שתית, אפשר שאין לדקדק בזה ולהבין שהברייתא מתנסחת באופן כללי יותר, שהאדם עושה מעשה שבו בסוף בוחש את השתית, וצ"ב. אך הלשון שנותן את השתית ואח"כ את החומץ מראה שהשתית נקראת שתית בפנ"ע, עוד קודם שהוא נותן בה את החומץ. ולכן נראה שמדובר במצב שהיא כבר עיסה.

ובמה שאמרו 'הא בעבה' מוכרחים לומר שדנים במה שהוא מתכנן להכין, כיון שמדובר על 'קלי', שבפשטות הוא קמח, ולא מדובר בעיסה.



### אפשרות ליישוב הקושי לעיל לפי הבנה זו

ולפי הבנה זו אפשר ליישב את מה שהוקשה לעיל מדוע הברייתא אומרת שבוחשים את השתית ולא אומרת שבוחשים את הקלי, כיון שמדובר בברייתא על כך שהאדם בוחש את העיסה, ובניגוד לרישא שהוא מגבל קמח. אמנם הסבר זה מיישב את הדברים רק לפי ההבנה שכוונת הגמ' 'הא ברכה' היא שנותן חומץ לתוך עיסה רכה, אך להבנה שהכוונה שנותן חומץ בעיסה עבה ע"מ לעשותה עיסה רכה, אכתי קשה מדוע עברה הברייתא לדבר על שתית שעושה אותה מעבה לרכה, ולא כמו ברישא שעושה את הקמח לרך. אם לא שנאמר שלא שייך להתיר לתת מים בכמות גדולה לקמח, די ששלב שנעשית עבה עד שנעשית רכה, אך אז לא ברור מדוע מותר לתת מים בעיסה עבה לעשותה רכה ולא נחוש לאותה בעיה. וצ"ב.



### חידוש במלאכת לש להבנה זו

והנה, לפי הבנה זו עולה חידוש גדול במלאכת לש, דמתבאר שלא התיר רבי לתת חומץ בעיסה עבה, ולכאורה יש מקום גדול לומר שהוספה של משקה לעיסה מגובלת כדבעי אינו שייך למלאכת לש, שעניינה הוא האיחוד והדיבוק של היבש ע"י הנוזל, ובאופן הזה נעשית פעולה הפוכה מלש, וכבר העלה סברא זו הבה"ל (שכא סט"ו ד"ה יכול). וגם להבנה שהתבארה בסמך הקודם, שמהות מלאכת לש היא השינוי שנוצר ע"י הנוזל, יש מקום לומר ששינוי זה שהעיסה נעשית מעיסה עבה לעיסה רכה יותר לא חשיב שינוי ולא הוי לש.



### בדברי הראשונים מבואר שהם הבינו ששתית הכוונה לקמח

אולם בדברי כל הראשונים מבואר שהם הבינו לא כך, ומיירי שהאדם נותן את החומץ לתוך הקמח. המאירי כתב: 'ובשבת צריך ליתן את הקמח תחלה ואח"כ נותן את החומץ'. הר"ח כתב: 'ודברי הכל מותר לבחוש בשבת והוא נתינת השתית שהוא הקליא בכלי ואחר כך יתן בו חומץ', ומבואר בדבריו שהשתית היא הקלי, ומשמע שמדובר בקמח, וכן משמע גם בהמשך דבריו יע"ש. הריבב"ן כתב: 'שבוחשין את השתית. בתרוד, דהיינו גובלין קמח קליות'. המיוחס לר"ן כתב: 'ושוין שבוחשין את השתית. פירוש שמערבין את השתית שהוא קמח'. וכן משמע בר"י מלוניל יעו"ש. והרי"ד כתב: 'פירוש מערבין קמח הקלי עם שמן ומים ומלח בתרוד שאין זה גיבול',

(1). אמנם בברכות כתב: 'עירב קמח זה במים מערב שבת בוחשין אותו בשבת שלא יישאר קמח בשולים', וצ"ע.

(2). יש להעיר שהמהדיר טען שקטע זה אינו מהר"ח ולפי"ז אין ראייה. אך גם בהמשך הר"ח משמע שהבחישה של השתית היינו נתינת חומץ בקמח.

ומעי"ז כתב הריטב"א (וכנראה שיש ט"ס בדבריו ע"ש). ומבואר בדבריו שמדובר בקמח. אמנם לא ברור איך הוא הבין את המשך הגמ' שאומרת שנותנים חומץ, ולא מדברת על השמן והמים והמלח, אך מסתבר שהוא יבאר כראשונים הנ"ל, שנותן חומץ בתוך הקמח. ויעויין ברמב"ם (שבת פכ"א הל"ג) שמבואר בדבריו כראשונים שמדובר שנותן חומץ לקמח (אלא שיש לו שיטה שונה בסוגיה, ויתבאר בהמשך אי"ה).



### הערה על הבנה הראשונים

וקצת קשה על הבנה זו מדוע הגמ' אומרת נותן את השתית ואח"כ נותן את החומץ, היה לה לומר נותן את הקמח ואח"כ את החומץ, דכאמור לעיל לא מצאנו בחז"ל שקוראים לקמח שתית, וצ"ב. ועוד קצת קשה מדוע הגמ' אומרת שנותן חומץ ולא מים, דכאמור לעיל, רש"י לא ציין שנותנים בקמח חומץ, אלא רק מים שמן ומלח. ובשלמא אם נאמר שמדובר שנותן לעיסה, מובן, דהעיסה כבר מעורבת במים ובשמן ובמלח, ואח"כ כנראה היו מוסיפים לה חומץ. אמנם המאירי כתב בתיאור השתית שהיו נותנים בו חומץ, שלא כרש"י, אמנם לא ברור מדוע דברו דווקא על החומץ ולא על המים, אך אין זה קשה כ"כ.



### הערה על ההבנה הראשונה

אמנם גם על ההבנה הראשונה שמדובר שנותן חומץ לעיסה מגובלת יש להעיר שקצת קשה מדוע הגמ' שואלת 'והא אמרת אין גובלים', הרי בסברא יש מקום גדול לחלק בין נתינת מים לקמח לנתינת מים לעיסה מגובלת. ואף שיש מקום לחדש שגם בזה שייך לש, לא ברור מדוע הוא פשיטא לגמ' עד שהיא מקשה כן ומעמידה את הסיפא בעיסה רכה, וצ"ב.



### סיכום

ולפי האמור עולה שמדברי כל הראשונים מבואר שההיתר של עיסה רכה מיירי במציאות שהאדם נותן נוזל לתוך לקמח באופן שיוצר עיסה רכה, ולא במציאות שיש עיסה עבה שהאדם נותן בה נוזל לעשותה רכה, או שיש כבר עיסה רכה. ודברי רש"י סתומים בסוגיה וקשה להכריע בדעתו שהוא הבין אחרת משאר הראשונים, ועל כן יש להבין את הדברים כדברי הראשונים.

(ח). יש להעיר שבע"ז לח ע"ב מבואר שלא היו נותנים חומץ בשתית מחיטים ושעורים אלא רק בשתית שנעשה מעדשים, ולא ברור מדוע הגמ' מדברת על שתיתא של עדשים דווקא. ואולי אפשר לומר שדברי הגמ' שם מיירי בשתיתא עבה, ובה לא היה חומץ אלא רק בשתיתא מעדשים, אך בעיסה רכה כן היו נותנים חומץ. ואולי הטעם הוא שכיון שהשתיתא נעשית לרפואה, כמבואר בברכות לח ע"א, היו נותנים בה חומץ (איברא שנח' האחרונים האם מדובר בסוגיין בשתיתא רכה כמו בברכות, ולעת עתה לא זכינו להיכנס לדיון).

ולא התבאר כעת שינוי הלשון בין קלי לשתי, ויעויין בהמשך מה שיתבאר בזה בשיטת הרמב"ם.



### קושי בהבנת אופן ההכנה של עיסה רכה לפי הסבר הראשונים

והנה לפי"ד הראשונים שעיסה רכה היינו שהאדם נותן כמות גדולה של נוזל בתוך קמח, צריך להבין באיזה אופן הוא נותן את הנוזל כך שמותר לרבי, דלכאורה כל עיסה רכה בתחילתה נעשית עבה, וכיון שרבי מחייב כבר בנתינת המים, יתחייב בשלב הראשון.

והיה מקום לומר שאין רבי מחייב מיד בנתינת המים, דכמו שמצינו לגבי שריית סממנים שמתואר במשנה (יז:) שעובר זמן מנתינתם במים עד שנעשית המלאכה כך גם בקמח, ולפי"ז אין לחוש לשלב שהעיסה נעשית עבה. אך נראה שא"א לומר כן, דאם רבי לא היה מחייב מיד בנתינת המים בקמח לא מובן מדוע אמר רב חסדא שאין לרבי היתר בעיסה עבה בשינוי של מעט מעט, דבשלמא אם מיד בנתינת המים יש חיוב מובן מדוע א"א להתיר, כיון שהאדם מתחייב קודם שהוא משנה. אך אם החיוב לא קורה מיד בנתינת המים אלא רק אח"כ, אפשר להתיר גם לרבי ע"י זה שהאדם ייתן את המים, ומיד, עוד קודם שקרתה המלאכה, יערבב, ונמצא שהגיבול עצמו נעשה בשינוי. [ובדוחק יש לדחות ולומר שלא התירו לרבי, מגזירה שמא לא יערבב מיד]. אמנם יש קצת לפלפל האם נכון הדבר שזה שאחרי נתינת המים גיבול בשינוי, יפקיע את מה שהיה אמור להתחייב אם לא היה מגבול כלל.

אך קושטא דמילתא נראה שיש חילוק בין קמח לסממנים, דהמלאכה בסממנים היא שנימוחים במים, ודבר זה לא קורה מיד, ואילו בקמח המלאכה היא בכך שהמים מדביקים את חלקיקי הקמח זה לזה, ודבר זה קורה מיד בנתינה. וא"כ צ"ל מהו ההיתר של רבי בעיסה רכה.

וביאר החזו"א (נח סק"ח) שההיתר הוא דווקא באופן שלא מפסיק הקילוח. ועדיין צ"ב דמה מהני בזה, סו"ס תוכ"ד הקילוח נעשה עבה ורק אח"כ נהיה רך. וביאר החזו"א: 'כל זמן שלא פסק קילוח המים לא חשיבא מלאכה', והעניין צריך ביאור גדול, מדוע שהמלאכה תעשה באותו רגע שהמים פוסקים.

ולכאורה אפשר לבאר באופן אחר, שמדובר שהאדם לא נותן מים בקילוח אלא בבת אחת שופך כמות גדולה. ובאמת אם הוא ייתן בקילוח יהיה אסור גם כשהוא נותן באופן רצוף.

ולכאורה בין להסבר החזו"א ובין להסבר הזה הדברים לא מרווחים בפשט הגמ', שסותמת להתיר עיסה רכה וסומכת שנבין שכל ההיתר הוא באופן משונה ומסוים, ולא טורחת לבאר זאת. וצ"ע. וקושי זה לא קיים לפי ההבנה לעיל שהיתר הגמ' הוא שנותן חומץ בתוך עיסה שהיא כבר רכה.



ט). הכוונה לדון ע"פ הסבר הרמב"ן לאופן של שינוי מעט מעט.

י). ולפי"ז יש לדחות את ההסבר המחודש שכתב הטל חיים ("ח"ע" שם) שב והלאה) בביאור הגמ' בדף יח, יע"ש [ושור"ב בדי השלחן (קל סק"ט) שכתב כדברי].

### ביאור השינוי בסדר נתינת החומרים

וצריך להבין מדוע רבי מתיר לשנות בסדר נתינת החומרים דווקא בעיסה רכה ולא בעבה, ויתירה מזו, קשה מניין לגמ' שרבי אסר לגבל עבה ומי שהתיר זה רק ריב"י, והתבאר לעיל שהסיבה לכך היא מפני שלרבי א"א לשנות בנתינת המים. ולכאורה צריך לומר ששינוי בסדר נתינת החומרים אינו שינוי גמור אלא רק שינוי מהדרך שעושה בחול"א. וכן מבואר בריטב"א שהוב"ל. וכ"כ תרומ"ה (סימן נג).



### דברי הגמרא בלישת מורסן בשינוי

ובמשנה נאמר שמותר לתת מים במורסן ואסור לגבל, והתבאר בגמ' שההיתר נכון לדעת ריב"י ולא לדעת רבי והתבאר בהרחבה בסימן הקודם. ובהמשך הגמ' נאמר: לוי בריה דרב הונא בר חייא אשכחיה לגבלא דבי נשיה דקא גביל וספי ליה לתוריה, בטש ביה. אתא אבוי אשכחיה, אמר ליה הכי אמר אבוי דאמך משמיה דרב, ומנו רבי ירמיה בר אבא גובלין ולא מספין. ודלא לקיט בלישניה מהלקיטין ליה. והני מילי הוא דמשני. היכי משני אמר רב יימר בר שלמיה משמיה דאביי שתי וערב<sup>2</sup>. והא לא מערב שפיר, אמר רב יהודה מנערו לכלי, ע"כ. וביאר רש"י שנידון הגמ' הוא לגבי גיבול מורסן, וכן מבואר בשאר הראשונים. ובביאור העובדא ביאר רש"י שהגבל גיבול בשינוי, ולוי בעט בו מפני שבמשנה נאמר שאסור לגבל, ואבוי חידש בשם רב שמותר לגבל בשינוי, ונמצא שלא בעט בו כדין<sup>3</sup>.



### ביאור המשנה להבנה זו

ולפי"ז נראה שרב חידש שכוונת המשנה שאסור לגבל היינו בלי שינוי, אך בשינוי מותר. וכ"כ הר"ן (על הרי"ף) והריטב"א. ויש להעיר שלפי"ז עולה שהבירייתא אמרה שאסור לגבל את הקלי וי"א גובלים הכוונה בשינוי, ואילו המשנה שאמרה בסתמא שאין גובלים הכוונה בלי שינוי, אך בשינוי מותר. וק"ק מדוע המשנה לא התירה ג"כ לגבל בשינוי כמו הבירייתא, ורק סתמא שאסור לגבל בלי שינוי.



יא). ולפי"ז אפשר שההיתר הוא לא דווקא במציאות ששינוי הסדר יפגע באיכות המאכל. וכן מוכח בתרומ"ה סימן נג יעו"ש. וראה גם בר"י מלוניל שבת קלט ע"ב שמביא מקום אחר שעושים שינוי בסדר נתינת החומרים, ולא ברור האם משתנה באיכות. ובראבי"ה (סימן שעד) אפשר להבין ג"כ שמציע שינוי בסדר נתינת החומרים, וגם שם לא ברור שהאיכות משתנה. וכמדומה שמקובל בפוסקים שלא צריך הבדל באיכות.

יב). אי"ה בהמשך יתבאר השינוי בשתי וערב.

יג). כך משמע בדעת רש"י. ויל"ע מדוע הבין אבוי שהוא בעט בו על כך שגיבול בשינוי, דאולי הוא בעט בו על כך שספא לתורא, ובמשנה (קנה): נאמר שאין מאמירין את העגלים, ומשמע ברש"י (קנו ד"ה ולא) שהיינו ספיה. ואין להאריך.





ברמב"ן בהמשך דבריו מבואר להדיא ששינוי של מעט מעט מביא תוצאה מעולה, ורק שינוי של שתי וערב מביא לתוצאה גרועה, וצ"ע. ועוד יש להעיר שגם אם הגיבול של מעט מעט היה מביא לשינוי באיכות, בסברא נראה לומר שאין זה משנה למי מכינים את המורסן, דכיון שהוא גיבול גרוע הוי שינוי, וצ"ב.

עוד יש להעיר שלכאורה קושיית הרמב"ן אינה קושיה לשיטתו, דמבואר בהמשך דבריו שהוא מחלק בין אדם לבע"ח, או בין מורסן לקלי, כך שלגבל קלי לאדם קל יותר מאשר לגבל מורסן לבע"ח (ויתבאר בסמוך). וא"כ לק"מ מדוע המשנה אסרה לגבל מורסן לתרנגולים, ולא צריך להגיע לשני החילוקים שכתב.



### חילוק תלמיד הרמב"ן בין שוורים לתרנגולים בשינוי של שתי וערב

ובהמשך דבריו כתב תלמיד הרמב"ן שאין להתיר לשוורים אלא שתי וערב, שבגיבול זה לא מגבל כל צרכו, כלומר שהמורסן לא מתגבל באופן איכותי. וכתב וז"ל: והעולה מן הסוגיא כך הוא ששלשה דינים יש בגיבול, לתרנגולין ולשוורין ולאדם, לתרנגולין כל גיבול אסור מפני שאין צריכין גיבול שלם, ע"כ. ומבואר שהוא חזר על טעמו הראשון הנ"ל, שא"א לשנות לתרנגולים. אך בדבריו כאן נראה שהוא דן בגיבול של שתי וערב ולא בגיבול של מעט מעט, דקודם לכן הוא ביאר שאין היתר מעט מעט אלא לאדם ולא לבע"ח, או שאין היתר מעט מעט אלא בקמח קלי ולא במורסן.

ולפי"ז נראה (מהשוואת תחילת דבריו וסוף דבריו) שלדעת תלמיד הרמב"ן יש שני טעמים מדוע אין להתיר גיבול של שתי וערב בתרנגולים: א. כיון ששינוי של שתי וערב לא נחשב שינוי. ב. כיון שאין צריך את הגיבול והוי טרחא בכדי.



### היחס בין לישה קמח קלי מעט מעט ללישת מורסן שתי וערב

והנה צריך להבין מדוע הגמ' מביאה שינויים שונים בקמח קלי ובמורסן, ומצינו בזה שני דרכים בראשונים - הרמב"ן במלחמות כתב וז"ל: והיינו ודאי תריצתא דשמעתא דגיבול מורסן לתרנגולין לעולם אסור, קלי ושתיית לאדם מותר ע"י שינוי ואף על פי שמגבל כל צרכו וממס ביד, מורסן לשוורים היינו דרב ירמיה ומותר בשאינו מגבל כל צרכו אלא שתי וערב דלא מערב שפיר וחוזר ומנערו לכלי, ע"כ. ומבואר בדבריו שלאדם התירו גיבול כל צרכו ובשוורים לא התירו. ומבואר בדבריו שההיתר של מעט מעט הוא היתר גדול יותר מההיתר של שתי וערב<sup>טו</sup>, ונראה שבקמח קלי הוא יתיר לעשות שתי וערב.

טו). ויש להסתפק האם הטעם לכך הוא מצד זה שהשינוי בשתי וערב הוא שינוי גדול יותר כיון שהאיכות של המאכל פחותה יותר, או שהחילוק הוא לא מצד שהשינוי חשוב שינוי אחר, דכיון שמצד האמת שניהם נחשבים שינוי אין לחלק ולא אכפת לן מהתוצאה. אלא הטעם לכך הוא מפני שכשהאדם עושה מעט מעט הוא טורח יותר בהכנת המאכל. ומלשון הרמב"ן: 'ואף על פי שמגבל כל צרכו וממס ביד' משמע טפי כהבנה שהקולא במעט מעט היא בכך שאין בזה כ"כ שינוי, ולא בזה שהוא טורח יותר, דלכאורה ענין 'ממס ביד' אינו קשור בהכרח ליותר טרחא, אלא לכך שהאדם לש כדרכו

ותלמיד הרמב"ן כתב את הדברים ביתר ביאור וז"ל: היכי משני אמר רב יימר בר שלמיא שתי וערב. בכאן היתר במרובה בשינוי שלא יגבל כל צרכו אבל לגבל כל צרכו אסור אפילו על יד על יד, שאע"פ שהתירו כן בשתית גבי אדם, לא התירו בשוורים. אי משום דעדיף לן למיטרח במאכל אדם יותר ממאכל בהמה, אי משום דשתית לא מתאכל בלא גיבול כל צרכו, אבל מורסן לשוורים מתאכל בלא גיבול כל צרכו, ע"כ. ומבואר בדבריו שיש שני חילוקים בין גיבול קמח קלי בשינוי לגיבול מורסן בשינוי - חילוק אחד הוא שבאופן כללי מתירים יותר לטרוח במאכל אדם מאשר לבהמה, ובגיבול מעט מעט טורח לגבל כדבעי, ולכן אין להתיר אלא לאדם ולא לבהמה. וחילוק שני לא מחלק בין אדם לבהמה אלא בין שתית למורסן, שהשתית נצרך לגיבול כל צרכו ואילו המורסן לא צריך לכך.



### מלשון תלמיד הרמב"ן משמע שהוא לא רואה הבדל בין השינויים

ובלשון תלמיד הרמב"ן: 'דעדיף לן למיטרח במאכל אדם יותר ממאכל בהמה' מבואר שהסיבה שלא מתירים לגבל מעט מעט לבהמה אינה מפני שהשינוי במעט מעט הוא שינוי יותר זוטר משתי וערב, כיון שהוא אינו מביא לפגם באיכות, אלא הסיבה היא בגלל עצם זה שהאדם טורח יותר, וראה בהערה לעיל מש"כ בדעת הרמב"ן. וקצת משמע מזה שתלמיד הרמב"ן לא מבחין בין השינויים, דאם הוא היה סבור שהשינוי של מעט מעט הוא שינוי זוטר מדוע לא אמר שזה הטעם שלא התירו לבהמה מעט מעט אלא שתי וערב, ואין בזה הכרח.



### קושי בחילוקו השני ע"פ הבנתו שהאיסור הוא משום טרחא

ולכאורה קשה לקבל את הסברו השני, שחז"ל אסרו ללוש לאדם מעט מעט בדבר שלא צריך כל צרכו, והצריכו דווקא שתי וערב, והטעם מצד טרחא, דלא מצינו בחז"ל איסורי טרחא בהכנת מאכלים לאדם, ודווקא לגבי הכנת מאכלים לבהמה מצאנו הגבלות רבות, וצ"ע. אמנם אם ההבנה הייתה שיש חילוק בסוג השינוי, ושינוי של מעט מעט חשוב פחות שינוי, יש מקום לומר שלא התירו אותו אלא במקום צורך.



### ספק בדעת תלמיד הרמב"ן בחילוק בין קמח קלי למורסן

ויש להסתפק בדעת תלמיד הרמב"ן מה כוונתו בהבאתו את שני החילוקים. אפשרות אחת היא להבין שכוונתו להביא שני חילוקים שכל אחד מהם עומד בפנ"ע, ואין הוא יודע להכריע מהו החילוק הנכון. אפשרות שניה להבין ששני החילוקים נצרכים כדי להתיר, דהיינו שההיתר בקמח קלי מבוסס על שני גורמים: א. אדם, ב. קמח קלי, דהיינו דבר שנצרך לגיבולו. ונ"מ שאם יהיה מאכל לשוורים שלא יאכל בלי גיבול כדבעי, או שיהיה מאכל לאדם שלא צריך

ולא ע"י זה שהוא מכניס כלי לתערובת ומוליכו שתי וערב.

גיבול כל צרכו, יהיה אסור לגבל מעט מעט אלא רק בשתי וערב. ואפשרות שלישית היא ששני החילוקים נצרכים כדי לאסור, דהיינו שהאסור בשוורים מבוסס של שני גורמים: א. שור, ב. מורסן, דהיינו שאינו נצרך לגיבולו. ונ"מ שאם יהיה מאכל אדם שאין צריך לגבלו כ"כ יהיה מותר, וכן אם יהיה מאכל בהמה שא"א לאכלו בלי גיבול יהיה מותר לגבלו מעט מעט.



### דיוק בדברי תלמיד הרמב"ן

ותלמיד הרמב"ן כתב בסוף דבריו וז"ל: והעולה מן הסוגיא כך הוא ששלשה דינים יש בגיבול, לתרגולין ולשוורין ולאדם, לתרגולין כל גיבול אסור מפני שאין צריכין גיבול שלם, לשוורים מותר והוא שלא יגבל כל צרכו, לאדם מותר ואף על פי שמגבל כל צרכו והוא שיגבל על יד על יד, ע"כ. ומשמע בדבריו שאין הוא מסופק מהו החילוק, ושלא כאפשרות הראשונה. ומאידך, מכך שהוא סתם שהחילוק הוא בין אדם לשוורים, ולא ציין כלל את הדבר שאותו מגבל, משמע שהוא נוקט את החילוק הראשון שכתב ולא את החילוק השני. ולפי"ז יוצא כמו האפשרות הראשונה ולא כמו האפשרות השניה והשלשית, דהיינו ששני החילוקים עומדים כל אחד בפנ"ע ולא באים ביחד. ולכן לכאורה צריך לומר כאפשרות הראשונה, אלא שבתחילה הוא הסתפק מהו החילוק, ובמסקנת דבריו נקט שהחילוק הוא בין אדם לבהמה, אך הוא דחוק, וצ"ע.



### בדברי הרמב"ן משמע שהחילוק הוא בין אדם לשוורים

ולשון הרמב"ן היא: 'קלי ושתית לאדם מותר ע"י שינוי ואף על פי שמגבל כל צרכו', ונראה שלא בכדי הדגיש הרמב"ן שמדובר באדם, שהוא סבר שהתירו דווקא לאדם ולא לבהמה. אמנם מבואר בדבריו שהוא מדבר על קלי ושתית, והיה אפשר לדייק שדווקא קלי ושתית ולא מאכל אחר לאדם, אך נראה שאין זה דיוק, דנראה שהרמב"ן הביא אותם מפני שאלו הדוגמאות שעליהם מדברת הגמרא.

אמנם אין הכרח בזה, דאפשר שמה שכתב הרמב"ן 'לאדם' לא בא להנגיד באופן שיטתי בין אדם לבהמה, אלא לומר שדווקא אדם נצרך לגיבול כל צרכו בקמח קלי, ואם הוא יכין קמח קלי לשוורים יהיה אסור לגבל מעט מעט, כיון שאין הם נצרכים לגיבול כל צרכו. ואכתי יש לטעון שאם יגבל לאדם מאכל שלא צריך גיבול כל צרכו יהיה אסור. אך נראה יותר בסתימת הרמב"ן שאין זה החילוק, אלא חילוק עקרוני בין גיבול לאדם לגיבול לבהמה.

ועוד קצת נוטה בדבריו שהחילוק הוא בין אדם לשוורים ולא בין קמח קלי למורסן, כיון שהחילוק בין קמח קלי למורסן לא ברור מאליו, משא"כ החילוק בין אדם לשוורים, שנראה שזו סברא פשוטה שיש להקל יותר לאדם מאשר שוורים.



### שיטת הריטב"א שאין חילוק בין מעט מעט לשתי וערב

והריטב"א כתב בהיתר הגמרא של שתי וערב וז"ל: ומסתברא דלא פליגי הא אדרב חסדא, והאי דהכא כשרוצה לגבל הרבה ביחד ובעי לשנויי כי הכא, ודרב חסדא כשאינו רוצה לעשות הרבה ביחד וכיון שכן יגבל כדרכו מעט מעט ואוכל, ע"כ. ומבואר בדבריו שהוא לא מבדיל בין קמח קלי לאדם לבין מורסן לבהמה, ושלא כדעת הרמב"ן. ויש לדקדק האם דבריו מתיישרים בפשט הגמ'. והנה, מה שכתב שבמורסן מיירי שהוא רוצה לגבל הרבה ביחד אינו מבורר, דלדעת הריטב"א ההיתר במורסן אינו רק לשוורים אלא גם לתרנגולים, כמו שהתבאר לעיל, ולא ברור שתרגומים בסתמא דמילתא אוכלים כמות מרובה בדווקא, וא"כ מנלן לחדש שהנידון הוא היכא שרוצה לעשות הרבה ביחד. ובמה שכתב לגבי קמח קלי שמדובר לא רוצה לעשות הרבה יל"ע, דלא מבואר בריטב"א מהו השיעור של מעט מעט - האם הכוונה לכמות קטנה ממנה שרגיל לאכול לסעודתו או שכולל את כל הכמות, ואם הכוונה לכמות קטנה יותר לכאורה לא נח להעמיד שדברו על אדם שרוצה להכין כמות קטנה ממה שהוא רגיל לאכול בסעודתו. ואם ההבנה היא שהכמות כוללת את הכמות הרגילה שהוא אוכל בסעודתו, ולכן ניתן להניח בפשיטות שהאדם לא רוצה להכין כמות גדולה יותר, לא נח כ"כ מדוע הגמ' אומרת שהוא משני, ומשמע שמכין כמות שלא רגיל להכין בחול, ואם הכמות היא אותה כמות של סעודתו, מדוע ההנחה היא שאדם לא מכין ביום חול את כמות סעודתו, ומכין דווקא יותר מכך.



### אפשרות אחרת לביאור הגמרא לדעת הריטב"א

ולכאורה הריטב"א היה יכול לבאר את הדברים בצורה שונה - דניתן לומר שכשדנים במורסן לבהמה שאין צורך בגיבול איכותי לא יטרחו לעשות מעט מעט, אלא יעשו ביחד את הכמות הגדולה אע"פ שלא יתגבל כדבעי. אך כשדנים בקמח קלי לאדם, שבסתמא דמילתא אדם רוצה לאכול מאכל ערב, ומוכן לטרוח בעבור זה, מדברים על השינוי שמביא את התוצאה הטובה יותר, ולכן אמרו את השינוי של מעט מעט ולא שתי וערב.



### שיטת הרמב"ם בקצרה

והרמב"ם כתב וז"ל (פכ"א הל"ג): מגבל חייב משום לש, לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי, ומותר לגבל את הקלי מעט מעט. אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואחר כך טחנו אותה טחינה גסה שהרי היא כחול והיא הנקראת שתית מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת, והוא שיהיה רך אבל קשה אסור מפני שנראה כלש. וצריך לשנות<sup>10</sup>, כיצד נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ, ע"כ. ומשמע בלשון הרמב"ם שההיתר בשינוי מעט מעט הוא כיון שכל האיסור בקמח קלי הוא גזירה אוטו קמח,

<sup>10</sup>ז. ביארנו בדברי הרמב"ם שכוונתו שצריך לשנות היינו בעיסה רכה, כפי מה שעולה מהגמ' והראשונים. אך יש אחרונים שטענו שהשינוי נאמר על עיסה עבה, ואזי כל ההסבר שונה.

הגזירה היא רק בכמות גדולה, אך כשעושה כמות קטנה לא דומה ללישה רגילה של קמח, שעושים בד"כ בכמות יותר גדולה. והוא הסבר חדש מההסברים שהועלו לעיל מדוע מעט מעט חשיב שינוי.

עוד מבואר ברמב"ם שיש חילוק בין קלי לשתי, וקלי הוא תבואה שהתבשלה לגמרי ונטחנה בצורה דומה לקמח, ושתי היא תבואה שלא הביאה שליש שטחנו אותה טחינה גסה. וההיתר בעיסה רכה אמור דווקא בשתי ולא בקלי, כדמשמע מלשוננו: 'אבל תבואה שלא הביאה שליש וכו'', שרק בה קיים ההיתר של עיסה רכה. ונראה שהטעם הוא כיון שהיא לא דומה לקמח כמו קמח קלי. וביתר ביאור נראה לומר שיש שני חששות דרבנן בלישה לדעת הרמב"ם, חשש אחד הוא בתוצאה, שהאדם מכין דבר שדומה לעיסה, וע"י זה שהוא לש הוא יכול להגיע ללישה רגילה. וחשש שני הוא בדבר שאותו לש, ובזה יש לאסור גם אם לא עושה פעולה של לישה. ובקמח קלי קיים גם החשש השני, ולכן לא מהני שעושה עיסה רכה שלא נראית כלש.

### ביאור הגמרא

איברא, שבגמ' נראה שאין לחלק בין קלי לשתי, דהגמ' מקשה 'והא אמרת אין גובלין', ומבואר שמשווה בין קלי לשתי. ויתכן שהרמב"ם גרס כגירסת הרי"ד שהגמ' לא מקשה מהרישא לסיפא אלא מקשה מברייטא שאומרת 'אין בוחשים את השתי'. אך הר"ח גרס כגירסת שלפנינו ומסתבר טפי שכך גרס גם הרמב"ם.

ואפשר לבאר שהגמ' סברה שאין לחלק בין קלי לשתי כשמדובר בבלילה עבה, דבעצם זה שהאדם יוצר עיסה עבה יש דמיון ללישה רגילה וגורו אתו לישה דאו'. וכשיארה הגמ' שמדובר בעיסה רכה הבין הרמב"ם שההיתר נאמר דווקא בשתי ולא בקלי, וטעמו הוא שאם ההיתר היה נכון גם בקלי מדוע הברייטא סיימה בשתי ולא המשיכה לדבר על קלי.

### בראשונים משמע שאין חילוק בין קלי לשתי

ובדברי הראשונים לא מצינו חילוק בין קלי לשתי, ולעיל הבאנו דברי ראשונים רבים שכתבו ששתי היינו קלי. ומכמה ראשונים משמע שקלי ושתי הם דברים שונים אך דינם שווה, הרמב"ן במלחמות כתב: 'קלי ושתי לאדם מותר ע"י שינוי', ומבואר שהוא הבין שמדובר בדברים שונים, אך נראה בסתימת דבריו שהוא לא מחלק ביניהם להלכה. והר"ן כתב: דגיבול מורסן לתרגולין לעולם אסור, קלי ושתי לאדם על יד מותר ואף על פי שמגבל גיבול גמור, וכן בשתי כל שמשנה שנותן את השתי ואחר כך נותן את החומץ נמי שרי' ואפילו טובא וממרס ביד, ע"כ. ומבואר בדבריו שמביא את ההיתר של עיסה רכה בשתי ולא בקלי, ולא ברור האם הוא כותב כך רק מצד שע"ז דברה הגמ' או כי סובר שאין היתר עיסה רכה אלא בשתי. ומכך שקודם הוא כתב היתר של קלי ושתי בשינוי מעט מעט, רואים שהוא מביא גם מה שהגמ' לא אמרה, דלא מבואר בגמ' שמותר לגבל שתי מעט מעט. ואפשר להסיק מזה שהוא

נוקט שההיתר של עיסה רכה אמור דווקא בשתית. אך אין זה מוכרח, דבהמשך הגמ' נאמר שבבבל היו גובלים 'שתיתא' כדעת ריב"ז, ובהכרח הכוונה לכך שהיו עושים עיסה עבה, דעיסה רכה מותרת גם לרבי. ונמצא שהגמ' עצמה כתבה את ההיתר של מעט מעט גם בשתיתא. ונראה שאם הר"ן היה מחלק ביניהם היה לו לבאר מה הסברא לחלק ביניהם, והוא אפילו לא מבאר מה המציאות השונה ביניהם. סוף דבר, שקשה להכריע מה דעת הר"ן.



### לישת שתיתא עבה מעט מעט

ולא מבואר ברמב"ם האם מותר ללוש שתיתא עבה מעט מעט, והוא רק כתב שאסור ללוש עבה. ומסתבר שמותר, דמבואר בדבריו ששתיתא קלה מקמח קלי, ומותר בה עיסה רכה. ובשו"ע (שכא יד) העתיק את לשון הרמב"ם, וכתב המ"ב (סקנ"ו) שיש להתיר ללוש שתיתא מעט מעט. אך השלט"ג הבין ברמב"ם שאין היתר ללוש מעט מעט, יע"ש. וגם לשון הר"ף משמע טפי הכי, וז"ל:

ושוין שבוחשין את השתית בשבת ושותין זיתום המצרי ודוקא ברכה אבל בעבה לא, ע"כ. ומבואר בדבריו שמעמיד את ההיתר בשתית דווקא ברכה ולא בעבה, ומשמע שבעבה אין כל היתר, וכך הבין ההשלמה". ובדוחק יש לומר שכוונת הר"ף היא שמה שהתירו לעשות הרבה בשתית, בניגוד לקלי שהתירו דווקא מעט מעט – נכון דווקא ברכה אבל בעבה לא, אך עושה מעט מעט מותר, וצ"ע.

וכאמור לעיל, בגמרא מוכח לכאורה שיש היתר לגבל שתיתא עבה מעט מעט, דמבואר שבבבל היו מגבלים שתיתא כדעת ריב"ז ושלא כדעת רבי.



### ביאור השינוי בשתי וערב

ובביאור השינוי בשתי וערב כתב רש"י וז"ל: שתי וערב – פעם אחת מוליך המקל שתי, ופעם אחת ערב, ע"כ. ונראה בדבריו שאין היתר אלא לעשות רק פעם אחת שתי ופעם אחת ערב. וכן משמע בלשון הטור (סי' שכד) וז"ל: ומעביר בו במקל פעם אחת שתי ופעם אחת ערב ומערה מכלי אל כלי, ע"כ. וכ"כ עוד ראשונים (תרומה (רכ) סמ"ג (לאוין סה) סמ"ק (רפב) ועוד). וצריך להבין מה השינוי בכך שעושה שתי וערב. אם השינוי הוא בכך שהוא מערבב בצורה שונה, שלא בסיבוב וכדו', קשה מדוע מותר רק פעם אחת. ואם השינוי הוא בעצם זה שמערבב רק מעט, מדוע התירו דווקא בשתי וערב.



(ז). ויתכן שהוא הבין ברי"ף שההיתר הוא רק ברכה מעט מעט ושינוי בסדר נתינת החומרים, דאין חילוק בין קלי לשתית והם היינו הך. ולדברינו אם יש להבין שהרי"ף מחמיר זה מפני שהוא מחלק בין שתית לקלי, כדברי הרמב"ם, ובקלי מתיר בעבה.

### אפשרות לביאור דברי רש"י

ונראה לומר שלדעת רש"י אין שינוי בעצם זה שעושה שתי וערב ולא מסובב, דגם אם ביום חול לא היו רגילים לערב כך אכתי אין זה שינוי מספיק כדי שיחשב שינוי גמור. ובפרט שלדעת רש"י (ד"ה רבי יוסי) לישת מורסן אסורה מה"ת. ולכן הבין רש"י שהשינוי הוא בכך שהאדם מערב רק מעט. והטעם שזה נחשב שינוי אפשר להבין בשתי אפשרויות, או מפני שעדיין לא התקיימה מלאכת לש, והרי זה דומה לבישול פחות מבן דורסאי שאין בו איסור מה"ת, והוא חצי שיעור באיכות". או שהתקיימה בזה מלאכת לש, אלא שדבר שרגילים לגבלו כדבעי וגיבל רק מעט הוי שינוי, ופטור.

ובטעם שאמרו שתי וערב נראה להציע שתי אפשרויות בדעתו. יתכן שסבר רש"י שאין שתי וערב בא לאפוקי סיבוב של התרווד פעם אחת, ומה שאמרו שתי וערב הוא מפני שבזה האדם מועיל יותר למורסן מאשר ע"י סיבוב. ויתכן שסבר רש"י שאין היתר אלא רק בשתי וערב ולא בסיבוב, דבסיבוב יש לגזור שמא ישכח ויסובב פעמים נוספים ויגבל גמור שאסור מה"ת, ולכן התירו רק בשתי וערב שאין הדרך לעשות כך בחול ויזכור שמותר רק פעם אחת.



### ביאור הרי"ף לשתי וערב

והרי"ף כתב וז"ל: כלומר מוליך התרווד שתי וערב, אבל אינו ממרס בידו ולא מסבב התרווד, ע"כ. ומע"ז כתב הרמב"ם<sup>1</sup>. ומבואר שלא כתב שההיתר הוא רק בפעם אחת, ומשמע שמותר גם פעמים רבות. וכן משמע מכך שהנגיד לשתי וערב שלא ימרס בידו או יסובב את התרווד, משמע שהעיקר שלא ימרס בידו ויסובב התרווד, וכל שעושה שתי וערב מותר. ונראה שהרי"ף הבין שהשינוי הוא בעצם זה שעושה שתי וערב, שאין הדרך לגבל כך, והוא שינוי גמור<sup>2</sup>. ואין הטעם מצד שלא מתגבל כדבעי. ובאמת מדויק מדבריו שגם ע"י שתי וערב יכול להתערב טוב, כמו שיתבאר בסמוך.

ונראה שלדעת הרי"ף מותר לערב שתי וערב גם בכיוונים אחרים, או לסובב את הקערה, דכאמור משמע מלשונו שהעיקר שלא יסובב או ימרס. וכן נראה מצד הסברא, דכיון שהשינוי הוא בעצם זה שהאדם מערבב בצורה שאינו סיבוב, אין זה משנה אם הוא מסובב את הקערה.



(ח). ולכאורה קשה על הסבר זה לשון הגמ' 'דמשני', שמשמע שיש מלאכה אלא שהיא בשינוי.

(ט). אך השמיט מש"כ הרי"ף שלא מסבב התרווד. ויש עוד כמה הערות בדבריו, אך אכ"מ.

(כ). יש מקום לומר שהרי"ף נקט שגיבול מורסן דרבנן, כשיטתו בביצה לגבי אפר כמו שהתבאר במאמרי הקודם, ומש"ה הוא הבין שגם שינוי קטן כמו שתי וערב נחשב שינוי. אך הוא מודה לרש"י שבאמת שתי וערב לא נחשב שינוי, ואם יעשה כן בקמח יתחייב מה"ת. ומצד אחד פשטות הדברים יותר משמע לא כך, דמניין לחדש שאמרו לשון שינוי ובעצם אין הוא שינוי מה"ת. אך מאידך, לדעת הרמב"ם נראה שהשינוי של מעט מעט אינו שינוי אמיתי, אלא רק כדי לפטור את הגזירה של קמח קלי אטו קמח, כמו שהתבאר לעיל, וא"כ יש לצדד שגם השינוי במורסן אינו שינוי אמיתי.



### ניסיון להבין מדוע המורסן לא מתערב טוב בשתי וערב

ובגמרא נאמר: היכי משני, אמר רב יימר בר שלמיא משמיה דאביי שתי וערב. והא לא מערב שפיר, אמר רב יהודה מנערו לכלי, ע"כ. ומבואר שע"י השינוי של שתי וערב הוא לא מתערב היטב, והגמרא מציעה שינער לכלי (יתבאר בסמוך), וקשה להבין לפי הרי"ף שיכול לערב שתי וערב כמה שרוצה ולסובב את הקערה, מדוע לא מתערב שפיר, ומדוע לנער לכלי יועיל יותר, וצ"ב. ובאמת הרי"ף כתב: 'ואי לא מערב שפיר מנערו בכלי אחר', דהיינו שלא בהכרח שע"י שתי וערב לא יתערב היטב, ורק יכולה להיות מציאות שלא יתערב היטב. וכ"כ הרמב"ם: 'אם לא נתערב מנערו מכלי לכלי עד שיתערב'. ואולי הם הבינו ששאלת הגמ' 'והא לא מערב שפיר' אין הכוונה באופן מוחלט, אלא שיש מציאויות שלא מתערב שפיר, ודוחק. וגם עדיין לא ברור מה הן המציאויות הללו, דלכאורה לא משנה באיזה גודל וצורה הכלי, כל שעושה פעמים רבות שתי וערב ומסובב את הכלי אמור להגיע לתוצאה דומה לזו שיקבל אם הוא ינער את הכלי.

ואולי אפשר ליישב שהחיסרון בשתי וערב מצד אחד, והיתרון בניעור לכלי מצד שני, הוא במציאות שהאדם נותן די הרבה קמח בכלי צר, וכך קשה להביא את המים לתחתית באופן של ערבוב שתי וערב, מדדובר על הולכה של התרווד בלי 'הפיקה' של הקמח מלמטה למעלה (ואפשר שזה רמוז בלשון הרי"ף והרמב"ם 'מוליד'). וע"י זה שהוא מנער הוא הופך את החלק העליון שנרטב שיהיה למטה, והחלק התחתון היבש עובר להיות למעלה. ולפי"ז תצא חומרא, שכל ההיתר הוא להוליד ולא להפוך.



### שיטת תלמיד הרמב"ן בטעם השינוי של שתי וערב

ובתלמיד הרמב"ן מבואר שהשינוי של שתי וערב לא חשיב שינוי ביחס לתרנגולים כיון שהם אינם צריכים גיבול מעולה, והוב"ד לעיל. ומשמע מדבריו שהוא הבין שהשינוי הוא בעצם זה שגיבול באופן פחות איכותי מהגיבול הרגיל. ומצד אחד הוא שלא כדעת הרי"ף, שהבנו בדעתו שהשינוי הוא בעצם הפעולה שעושה שתי וערב, ולא מצד האיכות. ובאמת ברמב"ם מבואר שההיתר לערב מורסן לא מוגבל רק לשוורים. ומצד שני נראה שהוא לא כמו שהתבאר בדעת רש"י, דהתבאר בדעתו שבשתי וערב אין חיוב כיון שלא גיבול כשיעור המלאכה שחשוב כבר כגיבול, ולכן אין זה משנה אם מגבול לתרנגולים, שבד"כ לא מגבילים להם כדבעי, כיון דסו"ס לא גיבול. ואילו תלמיד הרמב"ן הבין שהנקודה היא מעצם זה שהאדם מגבול פחות איכותי ממה שהיה רגיל בחול, ולכן כשמגבול לתרנגולים לא חשיב שינוי, ולשיטתו מובן מדוע הגמרא מתנסחת בלשון שינוי. אלא שהדברים לכאורה מחודשים מאוד שבאותו מאכל ישתנה החיוב בהקשר למי שמכין בשבילו את האוכל.



## הבנה אחרת בדעת הרי"ף לחלק בין עירוב לגיבול

ועד כה התבאר שלדעת הרי"ף ההיתר בשתי וערב אינו מפני שאין תוצאה טובה. ודויק כך גם מזה שמדויק מדבריו שע"י שתי וערב יכול להתערב טוב. והנה, כמה ראשונים כתבו ששתי וערב אינו גיבול טוב, ומשמע מדבריהם שכך יהיה גם ע"י הניעור לכלי (רמב"ן, תלמיד הרמב"ן, רשב"א, ר"ן), ובפשטות דבריהם נראה שהם הבינו את שתי וערב שלא כרש"י אלא כרי"ף, הן מפני שרש"י מחודש, והן מפני שחלקם דברו ע"ג דברי הרי"ף. וצריך להבין מה היחס בין הדברים.

ויש מקום לומר שיש חילוק בין עירוב טוב לבין גיבול. דכדי להגיע לידי גיבול גמור צריך להשתמש בפעולה של דחיסה וכיוון, ואילו ע"י הולכה של שתי וערב א"א להגיע לגיבול גמור. אך אפשר לידי כך שהמים מעורבים בכל חלקי המורסן<sup>1</sup>. ולפי"ז יש מקום לומר שלעולם סובר הרי"ף שההיתר בשתי וערב הוא מפני שהגיבול הוא גיבול גרוע, אלא שהמים מגיעים לכל חלקי המורסן.



## נ"מ לחומרא בגיבול ירקות קצוצים

ולפי האמור נראה שלפי מה שחידש הט"ז (שכא סק"ב) שיש איסור לש בירקות קצוצים, אין היתר של שתי וערב בזה לדעת הרי"ף (שכמותו נפסק להלכה כמו שיתבאר), כיון שבכל עירובם אין צורך בפעולות של דחיסה וכיוון, וע"י העירוב של השתי וערב מגיעים לאותה תוצאה בדיוק<sup>2</sup>. אמנם, לשיטת רש"י נראה שיהיה אפשר לעשות פעם אחת שתי ופעם אחת ערב. ואליבא דאמת כבר התבאר בסו"ס א' שנראה שבהרבה מקרים אין בירקות קצוצים לישה כלל.



## סיכום השיטות בשינוי של שתי וערב

ולפי האמור עלו ב' או ג' שיטות:

א. שיטת רש"י שמותר לעשות רק פעם אחת שתי ופעם אחת ערב.

כא). ויש מקום להבין כך את דברי הרמב"ם, וז"ל: המורסן אף על פי שאינו ראוי לגבול אין גובלין אותו שמא יבוא לגבול העפר וכיוצא בו. ונותנין מים על גבי מורסן ומוליך בו התרווד שתי וערב, אבל אינו ממרס בידו שלא יראה כלש, ע"כ. ומבואר שלא כתב הרמב"ם: 'ומותר לגבל את המורסן בשינוי, כיצד וכו'', ואולי הבין הרמב"ם שהולכה של שתי וערב אינה גיבול כלל, דאין זו אלא פעולה של עירוב ולא דחיסה של פירורי המורסן זה אל זה. ועוד יש לדייק מסיום לשון הרמב"ם שלא ימס מפני שנראה כלש, ומבואר שבהולכה של שתי וערב אינו נראה כלל כלש, ולא כהבנה הפשוטה שהוא לש בשינוי. [אמנם יש עדיין לדון שאולי הולכת שתי וערב אינה לישה כלל אך היא כן גיבול, ויעויין בסימן א' סוף אות א', שלא זכינו להתברר בדעתו בחילוק בין לש למגבל].

כב). והט"ז כתב להתיר ע"י שלא יטרוף בכח או ע"י שינענע את הכלי יעוי"ש. ולא ברור מה הוא סובר לגבי שתי וערב. ולגבי נענוע הכלי יתכן שגם לפי הסברא האמורה שצריך שינוי בתוצאה מותר, אם אכן הניעור לא מביא לתוצאה טובה, וצריך בדיקה. ומש"כ הט"ז שלא יטרוף בכח הוא מפני שהוא הבין כנראה שהצורך לא לטרוף את החרדל (שבת קמ). הוא מפני שינוי, ויתבאר במק"א באריכות שאין זו ההבנה, ואין זה חשיב שינוי מצד גדרו לש.

ב. שיטת תלמיד הרמב"ן נראה שמותר לעשות גם כמה פעמים שתי וערב, ויסוד ההיתר הוא מפני שלא מתגבל כל צרכו [אלא שחידש לחלק בשאלה למי מכין את המאכל].  
ג. בדעת הרי"ף אפשר להבין כמו תלמיד הרמב"ן, ואפשר להבין שההיתר אינו קשור לשינוי בתוצאה, אלא עצם זה שמגבל בדרך שונה.



### השינוי בניעור לכלי

ובגמרא נאמר שאי לא מערב שפיר: 'מנערו לכלי'. וכתב רש"י: 'והוא מתערב מאליו'. ומשמע מדבריו שהכוונה היא שהאדם מעביר את המורסן לכלי אחר, ואין הכוונה לומר שהוא מנער את הכלי, דאם הוא מנער את הכלי מה המשמעות שמתערב מאליו. ויש לדקדק בלשון רש"י מה בא לומר בזה שמתערב מאליו, ויתכן שהוא בא לבאר מה התועלת בהעברה לכלי אחר, הרי האדם לא עושה מעשה של לישה, וקמ"ל שע"י זה שהוא מעביר מתערב מאליו. ולא ברור לגמרי האם לדעתו מותר להעביר כמה פעמים מכלי לכלי.

והרי"ף כתב את הגמ' בזה"ל: 'א"ר יהודה מנערו לכלי אחר'. ונראה שכך גרס בגמ', ואין זה הוספה מדיליה. וכן הב"י (ס' שדכ) כשהביא את הגמ' ציטטה בלשון הו. והרמב"ם (פכ"א הל"ד) כתב: 'אם לא נתערב מנערו מכלי לכלי עד שיתערב', ומבואר בדבריו שההיתר הוא גם בהעברה כמה פעמים. ונראה שטעם ההיתר הוא שאין זה דרך גיבול<sup>13</sup>.



### הבנת התרומה שמנער את הכלי

והתרומה (ס' רכ) כתב וז"ל: אמר רב יהודה מנערין בכלי. ינענע הכלי היטב ויערבו המים והמורסן יחד, ע"כ. ומבואר שגרס כגירסא שלפנינו שלא נאמר שמעביר לכלי אחר. אלא שבשונה מהגירסא לפנינו שנאמר שמנער 'לכלי', גרס התרומה 'מנערו בכלי', ולגירסא זו נראה באמת שהכוונה שמנער את העיסה בתוך הכלי. וכאמור לעיל דעת התרומה שההיתר בשתי וערב הוא דווקא פעם אחת, וכדעת רש"י. ומאידך, לגבי הניעור בכלי מבואר בדבריו להדיא שאין הגבלה, ויכול לנער עד שיתערבו המים והמורסן. ונראה לבאר את הדברים ע"פ מה שהתבאר לעיל, שס"ל לרש"י וסיעתו שעצם הפעולה של שתי וערב לא חשוב שינוי. וס"ל לתרומה שניעור הכלי חשוב שינוי גמור, ולכן מותר לעשותו עד שיתערב המורסן כדבעי.



כג). ויש מקום לטעון שגם בזה ההיתר הוא מצד שלא מתגבל כדבעי. אך באמת נראה שניעור אינו דרך גיבול. ובאמת, גם הראשונים שסוברים כרש"י ששתי וערב הוא רק פעם אחת מודים שאפשר לנער הרבה פעמים, כמו שיתבאר בסמוך. (ולא עיינתי מספיק בנקודה זו).

### היחס בין הבנת הרי"ף להבנת התרומה

ולא ברור מה היחס בין דברי הרי"ף לדברי התרומה, האם הם מודים לזה לזה או חולקים זה על זה, ואיזה שינוי חשיב שינוי טפי. והראב"ה (ח"א סימן שעד) כתב וז"ל: אמר רב יהודה מנערו לכלי, פירוש מכלי לכלי אחר. [ואית דגרסי] בכלי. שישליך באויר ויחזיר לתוכו [ומתערב] יפה יפה, ע"כ. ומשמע שהוא סובר ששני הפירושים נכונים. והב"ח (שכד ד"ה ומה) כתב שלדעת התרומה אסור להעביר לכלי אחר, ומשמע שהוא סבור ששינוי של נייעור הכלי הוי שינוי טפי מהשינוי של להעביר לכלי אחר, ויוצא שלרי"ף יהיה מותר לנער את הכלי, ולא ברור מדוע הבין כך, ומה ההכרח בזה.



### מחלוקת הראשונים האם הלכה כריב"י או כרבי

ולהלכה פסקו רוב הראשונים כדעת ריב"י (רי"ף רמב"ם רא"ש רמב"ן רשב"א ר"ן ריטב"א") ועוד ראשונים. אך התרומה (סי' רכ) נקט שהלכה כרבי, וטעמו דקי"ל בכמה דוכתי בש"ס שהלכה כרבי מחבירו. וכ"כ עוד ראשונים (יראים סי' קב, סמ"ג לאוין ס"ה, סמ"ק סי' רפב).



### ראיות הראשונים לכך שהלכה כריב"י

וכאמור לעיל, רוב הראשונים נקטו כדבר פשוט שהלכה כריב"י ולא כרבי, ומבוארים בדבריהם כמה סיבות לכך: א. כיון שהגמ' ביררה איך מכינים קמח קלי בעובי לדעת ריב"י, משמע שהלכה כמותו. ב. מבואר שרב התיר לגבל מורסן בשינוי, וביארו אב"י ורב יהודה את דבריו שמשנה בגיבול, ובפשטות מדובר שנותן את המים, וא"כ מוכרע שהלכה כריב"י. ג. בהמשך הגמרא נאמר: כתיב אפינקסיה דלוי: אמרית קדם רבי, ומנו רבינו הקדוש, על דהו גבלין שתיאת בבבל, והוה צוח רבי, ולית דשמייע ליה, ולית חילא בידיה למיסר מדרבי יוסי ברבי יהודה, ע"כ. ומבואר שבבבל נהגו שלא כרבי, ומשמע שאין הלכה כמותו. ד. הלכה כסתם משנה, וגם לרב יוסף שבדף יח סתם משנה כרבי ולא כריב"י, מ"מ סתמא בתרא עדיף.



### דחיית ראיה ב' והדוחק בדחייה

והתרומה והראשונים בסיעתו לא ביארו איך משיבים על טענות הלל, מלבד טענה ב', דמבואר בדבריהם שהם מבינים אחרת את דברי רב, וז"ל התרומה (סי' ריט): ור' ירמיה בר אבא אמר גובלין. פירוש היכא שנתן מים מאתמול במורסן לרבי יגבלוהו בשבת, ואפילו לר' יוסי. והוא דמשני, היכא משני שתי וערב, מוליך המקל פעם אחת שתי ופעם אחת ערב, ע"כ. ומבואר

כד). כך פסק בדף קנה ששם נקט את שיטת עצמו. אך בדף יח כתב שהלכה כרבי (ולא ברור מה גרס לו לשינוי).

כה). סיבה זו לא כתבו הראשונים, ולא ביארו מדוע.

בדבריו שההיתר של ר' ירמיה לגבל מורסן מדבר על מציאות שכבר נתן את המים מע"ש, ולפי"ז אין ראייה כלל מכאן שהלכה כריב"י.

ויש לדקדק האם דברי התרומה מיושבים בפשט הגמ', דלכאורה מניין להעמיד את כל דברי רב במקרה לא מצוי שנתן כבר את המים מע"ש, וצודקים הראשונים שלמדו שמדובר בנתינת מים ועירוב בשינוי, וכדעת ריב"י. ונראה קצת ליישב את הדברים שיש ללמוד כן מלשון 'גובלים', בדמשנה נאמר 'נותנים מים למורסן אבל לא גובלים', ומבואר שלגבל הכוונה לערבב, ולא מורה על נתינת המים, ולכן הבין התרומה בפשיטות שאין רב ירמיה מדבר כלל על נתינת המים, אלא רק על מעשה הגיבול. ויש להעיר על הדברים, שבברייתא לעיל מיניה לגבי גיבול קלי לשון הברייתא היא 'גובלים את הקלי', והתבאר לעיל ע"פ הראשונים שכולל גם את נתינת המים<sup>1</sup>. ומבואר שהלשון 'גובלים' יכול לכלול גם נתינת מים. אך עדיין יכול התרומה להשיב שכיון שדברו על גיבול מורסן יש להבין את הלשון כמו לשון המשנה לגבי מורסן, ששם הכוונה לעירוב ולא לנתינת המים.

עוד אפשר להטעים את דברי התרומה שאין מדובר על גיבול שכולל את נתינת המים, דאם כוונת רב להתיר גם נתינת מים, וכדעת ריב"י, ק"ק מדוע הגמ' לא הסיקה מדבריו שהלכה כריב"י, וכמו במקומות רבים בש"ס ששואלים: 'ש"מ קסבר הלכה כתנא זה'. וע"כ שדבריו רב הם ככו"ע. אך טענה זו יש לדחות, דאפשר שזה היה פשיטא לגמ', דהיה פשוט לגמ' שהלשון 'גובלים' כולל גם את נתינת המים, וממילא הוא מורה להדיא לעשות כדברי ריב"י. ועוד יש לדחות, שהיה פשוט לגמ' שהלכה כריב"י כיון שסתם משנה כוותיה.

אך נראה שיש דוחק אחר לביאור התרומה, דבעובדא שמתוארת בגמ' שלוי אשכח לגבלא דבי נשיה שמגבל מורסן פשטות הדברים היא שמדובר שכולל גם את נתינת המים, דמה שאפשר להעמיס במימרא של רב קשה יותר להעמיס בסיפור המעשה<sup>2</sup>, וצ"ע.



### דחיית ראייה א'

ובראייה א' יש להקדים שנראה פשוט שאין ראייה מעצם זה שהגמ' ביארה שריב"י מצריך שינוי, דזה פרט שמוכרח לעצם ההבנה, איך הברייתא שמתירה לגבל קמח קלי מתיישבת לריב"י, הא הוא לא התיר (או היקל יותר) אלא את נתינת המים ולא את הגיבול. והראיה היא מכך שהגמ' מבארת באיזה אופן נעשה השינוי, דאם הלכה כריב"י, מדוע הגמ' טורחת לבאר דבר שלא נפסק להלכה.

(כו). ומוכרחים לפרש כן דאם מדובר רק על ערבוב בלי נתינת המים לא מובן מדוע אומרת הגמ' שאין זה כדעת רבי.  
(כז). וגם ק"ק, אם מדובר כשכבר היו מים במורסן, ורק גיבול בשינוי מדוע הקפיד לוי על הגבל, הרי לדעת התרומה עיקר ההלכה כריב"י ולא כריב"י, ויש מקום לומר שלרבי יש להקל בגיבול יותר מריב"י (וכן מדויק בתרומה עצמו, כמו שיתבאר בהמשך), ולכן סבר הגבל שיש לגבל בשינוי. ומה שאסרה המשנה לגבל אפילו בשינוי (כך בהכרח הבין לוי לפני שהתחדשו לו דברי רב שמותר לגבל בשינוי, ומבואר בתרומה שדעתו כדעת הר"ן, שההיתר בשינוי כולל גם לתרגולים, ולא כרמב"ן) היא כי סוברת כריב"י שמחמיר בגיבול.

ואפשר לדחות שאם לא היו מבארים מהו השינוי לא היה ברור מדוע רק ריב"י מתיר ולא רבי, וביאר רב חסדא שהשינוי נעשה לאחר נתינת המים, ולכן רק ריב"י יכול להתיר.



### דחיית ראייה ג'

ובראייה ג' נראה שיש לדחות, ראשית אין הכרח שבבבלי היה מנהג גורף לגבל שתיתא, ואולי היו אלו אנשים מסוימים שעשו כך, וכן מבואר ברש"י (ד"ה אמרית) וז"ל: על הנך אינשי דגבלי שתיתא, ע"כ. ועוד, שגם אם נניח שהיה מנהג גורף כזה בבבלי, לכאורה אין להכריח מכך שנהגו בתקופת רבי בבבלי כדעת ריב"י, שכן גם הוכרעה ההלכה בחתימת התלמוד. ואולי ראית הראשונים היא מעצם זה שרב אשי הביא בתלמוד את דברי לוי, וש"מ שהוא בא לומר שנהגים בבבלי גם בזמנו (של רב אשי) כדעת ריב"י. אך אין דברים אלו מוכרחים וא"א לסמוך עליהם. עוד אפשר לומר שהתלמוד נוקט שהמחלוקת לא הוכרעה, ומציין שהיו מקומות שנהגו כריב"י. אמנם הסבר זה לא מיישב את התרומה עצמו, שנוקט שהלכה כרבי, ולא רק שלא מוכרע כריב"י.



### דחיית ראייה ד'

ובראייה ד' נראה שאין בה הכרח גמור, דהכלל שהלכה כסתם משנה אינו גורף ויש לו יוצאים מן הכלל. ובר מן דין, בניד"ד קשה טפי לומר כך, דהרי החולק על הסתם משנה הוא רבי, ואם ננקוט בנידון זה שהלכה כסתם משנה יצא שרבי סתם לן להקל כדעת ריב"י. אמנם באופן עקרוני יכול היה להיות שראה רבי שרוב התנאים פליגי עליו וסוברים כריב"י (אף שלפנינו לא מצאנו דעות תנאים נוספות) ולכן סתם להקל שלא כדעתו (ויש לחפש בש"ס), אך קשה לומר כן לאור הסיפור שרבי צווח על שהיו מקילים לגבל שתיתא בבבלי. ואולי י"ל שמה שצווח רבי היה קודם שסתם את המשנה כריב"י, ואח"כ חזר בו ונקט שיש לפסוק שלא כדעתו, וצ"ע.



## סיכום והכרעת ההלכה

ועד כה התבארו כמה וכמה ספקות ומחלוקות ואלו הם: א. האם היתר הגמרא בנתינת מים נאמר דווקא בדבר שאין בו איסור תורה (כרמב"ם) או גם בדבר שיש בו איסור תורה (כתוס'). וגם בדעת התוס' יש ספק האם אין איסור כלל בנתינת מים (ט"ז), או שהוא היתר מיוחד לבהמה, או שהוא דין מיוחד במורסן (כ"נ דעת הב"י, יעויין בסימן א אות ה'). ב. האם ההיתר בלישת מורסן בשינוי נאמר לכל בע"ח (כר"ן והרמב"ם) או לשוורים דווקא (כרמב"ן). ג. האם ההיתר של מעט מעט נכון גם לשוורים (כריטב"א) או רק לאדם (כרמב"ן). ד. האם ההיתר בלישה רכה נאמר באופן ממוקד לדבר מסוים, שהוא טחון גס ולא דומה לקמח (כרמב"ם) או שלא נאמרה בו הגבלה (שאר הראשונים) ובפשטות הוא בכלל גווי"ה. ה. האם ההיתר בשתי וערב הוא גם בפעמים הרבה (כרי"ף)

כח). אלא שיש לדון האם יהיה נכון לדעת הסוברים שאין היתר שינוי אלא בדבר שאין בו לישה מה"ת, גם בדבר שיש

או רק בפעם אחת (כרש"י). ו. מהו ההיתר בניעור לכלי. ז. האם הלכה כריב"י (רוב הראשונים) או כרבי (תרומה).

### פסיקת השו"ע

והשו"ע (שכא ס"ד) העתיק את לשון הרמב"ם, וז"ל: אין מגבלין (פי' נתינת מים בקמח נקרא גיבול) קמח קלי, הרבה, שמא יבא ללוש קמח שאינו קלי. ומותר לגבול את הקלי מעט מעט. אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואח"כ טחנו אותה טחינה גסה, שהרי היא כחול והיא הנקראת שתיתא, מותר לגבול ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת, והוא שיהיה רך, אבל קשה, אסור מפני שנראה כלש. (ואפי' ברך) צריך לשנות. כיצד, נותן את השתיתא ואח"כ נותן את החומץ, עכ"ל. ובסימן שכד (ס"ג) כתב וז"ל: אין גובלין מורסן לבהמה או לתרנגולים; אבל נותנים בו מים ומעביר בו תרוד או מקל שתי וערב, כיון שאינו ממרס בידו ולא מסבב התרוד או המקל, מותר. ומנערו מכלי אל כלי כדי שיתערב יש אוסרים ליתן מים על גבי מורסן בשבת, ולא אמרו שמוליך בו שתי וערב אלא כשהיו המים נתונים עליו מבעוד יום, עכ"ל.

ונערוך את המחלוקת אחת לאחת. **בשאלה א' משמע** שהשו"ע פסק כרמב"ם, כיון שכתב כדברי הרמב"ם לגבי קמח קלי, שאין בו חיוב תורה, ובפשיטות לדעת התוס' והרא"ש יש בו חיוב תורה. וא"כ נראה שלדעתו אין להתיר לישה בשינוי בדבר שיש איסור תורה. אך אינו מוכרע, דיתכן שלא נחית להכריע במחלוקת זו, ורק תפס את לשון הרמב"ם כי באופן פשוט אין ג'מ אם הוא מדאו' או מדרבנן. ובדבריו בב"י אין גילוי דעת לאיזה צד. **בשאלה ב'** מבואר בדבריו שהוא לא מחלק בין שוורים לתרנגולים. **בשאלה ג'** השו"ע לא גילה דעתו, וגם בב"י לא הביא את הדיון. **בשאלה ד'** מבואר שהשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם, ויוצא שהוא פוסק כמותו שאין היתר עיסה רכה אלא בקמח קלי. ולא ברור מדוע הכריע כך, אחר שבב"י טען שהרמב"ם שלא כשאר הראשונים, והוא מידי דרבנן. **בשאלה ה'** מבואר בשו"ע שנקט את לשון הרי"ף, ובב"י כתב שלדעת הרי"ף מותר לסובב כמה פעמים. **בשאלה ו'** השו"ע כתב כדברי הרי"ף, אך לא ברור האם בא לשלול את ההיתר של התרומה לנענע את הכלי. **בשאלה ז'** מבואר שפסק כעיקר כדעת ריב"ז, ובב"י ביאר הטעם כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מקילים כמותו.

### היתר עיסה רכה למעשה

ויש לברר באיזה מקרים יתיר הרמב"ם עיסה רכה ובאיזה יאסור. ולפי מה שהתבאר לעיל בשיטתו נראה ליומר שהאיסור בעיסה רכה הוא בחומר שקודם נתינת הנזול בו הוא דומה לקמח.

בו לישה מה"ת, כלומר, אם לדעת הריטב"א והרי"ד יהיה היתר עיסה רכה בדבר ב"ג כמו קמח. ולא זכינו לעיין בנקודה זו.

ולמעשה מתבאר מכמה פוסקים שההיתר בעיסה רכה נכון בכל גוונא. השביתת השבת ס"ט הביא בתחילה את דעות הראשונים המקילים, ואח"כ את דעת השו"ע. וראה באחרוני זמנינו שכתבו את ההיתר של עיסה רכה מבלי לסייג (שש"כ פ"ח ס"ט, הלכות שבת בשבת הכ"ו, אורחות שבת פ"ו סי"ט). ויעויין בט"ז (שכא סקי"א) שנראה שהוא מבין שגם השו"ע לא בא להכריע כרמב"ם, וצ"ע.



### היתר מעט מעט לבהמה

ובשאלה ג', הבה"ל (שכא ס"ג ד"ה מורסן) כתב כדברי הרמב"ן שאין היתר מעט מעט לבהמה, והביא את שני חילוקי הרמב"ן בין אדם לבהמה, ולא הכריע. ולפי"ז יתכן שגם למאכל אדם היכא שנאכל כדבעי ע"י שתי וערב אין להיתר מעט מעט. ולא התבאר דבר זה בפוסקי זמנינו, ומשמע שנקטו כעיקר בחילוק שבין אדם לבהמה.



### שיטת הרמ"א

ובבירור דעת הרמ"א יש להקדים את דברי התרומ"ה (סי' נג) וסיכום דבריו בקיצור, דאחר שהביא את מח' הראשונים האם הלכה כרבי או כריב"ן, הביא את מחלוקת הראשונים האם בדבר שאינו ב"ג אין חיוב תורה (הרמב"ם וסיעתו) או שיש בו חיוב תורה והוא חמור טפי (כדעת אב"י). ולשונו היא: אבל התוס' פ"ק דשבת הוכיחו בהוכחה גמורה, דאדרבה מידי דלאו בר גיבול הוא שייך ביה טפי נתינת מים זהו גיבולו, ע"כ. ומשמע שהוא מקבל את דברי התוס'. ולמעשה כתב וז"ל: והשתא נראה דלכל מיני טיבולים ושלש"ן שרגילים עתה לעשות ע"י גיבול משקים, אפילו הם דברים שאינם בני גיבול, לפי ספר התרומה והמצות בשם ר"י, וכמו שהוכיחו התוספות דלעיל, אי לא יהיב משקה מבעוד יום, אסור לתת בהן בשבת, ע"כ. ונראה שמה שכתב 'אפילו הם דברים שאינם בני ג' כוונתו לשלול בזה את דעת הרמב"ם וסיעתו שסוברים שדברים שאינם ב"ג קלים טפי. ומלשונו משמע שלא ברור האם מיני טיבולים אלו אינם ב"ג, ויתכן שלא ברור לו, ויתכן שהיו מיני טיבולים שונים שחלקם היו ב"ג וחלקם לא. ובפועל למעשה הוא נוקט לאסור ומקבל את דעת התרומה, אך אין הכרח שהוא מכריע כדעתו בתורת ודאי, דייטכן שהוא מחמיר כיון שהוא ספק דא'. וכן מתבאר להדיא בסיום דבריו וז"ל: ועוד נראה אפילו בבליה רכה צריך אח"כ לערב בכלי עצמו או באצבעו, דאליבא דמ"ד דנתינת מים לא חשיב גיבול, א"כ לא מהני דעביד שינוי בנתינת המאכל בתחלה, דאכתי לא עביד מלאכה עד שיגבל, ובעינן שינוי בגיבול"ט, ע"כ. ומבואר מדבריו שהוא חושש לדעת ריב"ן, ובהכרח צריך לומר שהוא לא מכריע כתרומה, אלא בתורת ספק.



(כט). דבריו הם שלא כדברי הראשונים שהובאו לעיל בביאור פשט הסוגיה, שנקטו כדבר פשוט שגם לריב"ן מועיל השינוי בסדר נתינת החומרים, וכבר עמדו בזה האחרונים, ואכמ"ל.



### דברי הרמ"א

והדרכ"מ (ס"י שכד) כתב על מה שהתיר הטור לתת מים במורסן וכדעת ריב"ז וז"ל: ולי נראה מאחר שכתבתי לעיל סימן שכ"א פסק מהרא"י כדברי בעל התרומה לענין שום וחרדל, הוא הדין דקיימא לן גם כאן כדברי בעל התרומה דחד טעמא הוא דדעת המתירים דכל מידי דלאו בר גיבול לא אמרינן ביה להחמיר נתינת מים זהו גיבולו כמו שכתב המגיד משנה בפרק ח' (הט"ז), ולדעת האוסרים אמרינן דהוי גיבולו והוא אסור וכתב המגיד משנה בפרק ח' שכן דעת האחרונים, ומאחר שפסק לעיל להחמיר נראה דגם כאן נקטינן לחומרא, ע"כ. ומבואר מדבריו שהטעם להחמיר הוא מפני שנוקטים שדבר שאינו ב"ג אמרינן נתינת המים זהו גיבולו. ולכאורה הדברים צע"ג, דשיטת התרומה היא שהלכה כרבי, שגם בדבר שהוא ב"ג נתינת המים זהו גיבולו. ועוד קשה מאוד, הרי במורסן מודה גם אביי (והתוס' שנקטו כמותו) שנחשב כמו קמח, ולא אמרינן שנתינת המים זה גיבולו. עוד יש להעיר על מש"כ הדרכ"מ (סימן שכא) בשם התרומ"ה שהתוס' סוברים כתרומה, דתרומ"ה לא כתב כן, אלא רק כתב שהתוס' סוברים שדבר שאינו ב"ג חמור ולכו"ע נתינת המים זהו גיבולו. וה' יאיר עיננו.

ובדעת הרמ"א בשו"ע (שכא סט"ז) נראה שהעתיק את דברי התרומ"ה, וכ"כ המ"ב (ס"ק ס"ו) ע"ש. ובסימן שכד לגבי מורסן הפנה למה שכתב בסימן שכא. ולפי דבריו בדרכ"מ יוצא שטעם החומרא הוא מפני שדבר שאינו ב"ג אמרינן נתינת המים זהו גיבולו. ולפי"ז בדבר שהוא בר גיבול יתכן שיודה שהלכה כריב"ז. אך באחרונים מקובל בדעת הרמ"א שהוא נוקט שהלכה כרבי, וצ"ע.

### הכרעת ההלכה

ולעניין הלכה (ולא למעשה) יש לדון בעיקר בשאלות א' (האם דבר שאינו ב"ג (אפר ומורסן) אסור מה"ת, ונ"מ לקולא שגם בלישה דאו' הותר שינוי, ונ"מ לדבר שהוא ב"ג (קמח)), וז' (האם הלכה כריב"ז, כדעת השו"ע, או כרבי מספק, כהבנה המקובלת ברמ"א). ובשאלה א' נראה שיש להקל, כיון שהוא ספק דרבנן, ובבה"ל (שכד ד"ה אין) משמע שהוא לא מכריע להחמיר ע"ש, והחזו"א (נו סק"ג) נקט להקל. ובשאלה ז' נראה שיש לנקוט כעיקר כדעת ריב"ז וכפסיקת רוב הראשונים, והטעם לכך בעיקר בגלל ראייה ב' לעיל יעו"ש. ויעויין בשעה"צ (סקפ"ד) שהיכא שא"א מקילים כדעת ריב"ז, ולכאורה בהכרח הטעם הוא שאין רואים את המח' כספק דאו', אלא שמעיקר הדין הלכה כריב"ז. ויעויין בחזו"א (נח סק"ו) שמקל בשעת הפסד וצב"ח כדעת ריב"ז, ומשמע מזה שהוא נוקט שאין בזה ספק דאו' אלא העיקר כדעת ריב"ז.

ובדברים שאינם ב"ג לגדר התוס' (דהיינו אפר, ולא מורסן וקמח קלי, שלשיטתם נחשבים ב"ג) התבאר במאמרי הקודם שמותר לתת את המים, כי ברובד הדאו' יש ס"ס להקל, שמא הלכה כרמב"ם, ואת"ל שלא כרמב"ם שמא הלכה כרב יוסף. ואת הגיבול יעשה בשינוי.

ל). אלא שבדבריו שם התקשו כל האחרונים דמדובר על דבר שאינו ב"ג, והבה"ל הכריע בתורת ודאי שבדבר שאינו ב"ג ריב"ז מודה, וצ"ע.

ויש לדון לפי מאי דנקטינן שמותר לתת מים אפילו בדבר שהוא ב"ג (קמח) מה גדר ההיתר. ובסימן א' אות ה' התברר מהו ההיתר לדעת התוס', ויש בזה ג' אפשרויות: א. אין איסור דרבנן כלל לתת מים לקמח (ט"ז), ב. יש איסור והוא הותר לצורך בהמה, ג. יש איסור, והתירו דווקא במורסן כיון שהוא צורך הבהמות (ב"י, ומשמע שההיתר הוא גם שלא לצורך הבהמה, אלא לא גזור בזה כלל). ולהלכה (ולא למעשה) נראה פשוט שאין להקל כאפשרות א' כיון שיש ראשונים שאוסרים, כך שגם אם אפשרות זו נכונה בוודאות בדעת התוס', אין להקל גם בספק דרבנן ללא שום צורך. והבה"ל (שכד ד"ה אין) כתב כאפשרות ב'. וא"כ יוצא שאין לתת מים בקמח סתם, ורק לצורך בהמות מותר<sup>א</sup>. ונראה יותר שראוי להחמיר ולא לתת מים בקמח אפילו לצורך בהמות, דסו"ס אפשר להביא להם דברים אחרים ולא יכנס לספק דרבנן שלא לצורך. ורק אם אין לו דבר אחר מותר.



### חידוש הבה"ל בלישת קמח קלי

והבה"ל (שכא סי"ד ד"ה שמא) דן בביאור היתר הגמרא במעט מעט ותמה מדוע חשיב שינוי מה"ת. והסיק שבאמת מדאור' לא חשיב שינוי, וביאר את ההיתר וז"ל: וטעם ההיתר נ"ל לדעת התוספות משום דע"י מה שמיבשין הקליות בתנור ועושין אותן שיהיו ראויין לאכילה הוא חשיב כמו דבר שנאפה ונתבשל, ולכך אף דע"י נתינת מים שנותנין בתוכו אח"כ הוא מתגבל אין זה חשיב כמו מלאכת לישה אלא כמו תיקון אוכל בעלמא, דדרך אכילתו בכך, והוא חשיב כמו רוטב שנותנין בתבשיל, ואין זה מלאכה דאורייתא, עכ"ל. ובהמשך ביאר שעכ"פ אסור מדרבנן והתירו ע"י שינוי קטן של מעט מעט, או שכוונת הגמ' למעין היתר לאלתר, יעוי"ש. ודבריו מהווים יסוד מרכזי במלאכת לש, ובאחרוני זמנינו מצאנו שהבינו את דבריו בדרכים שונות, וחלקם יתבארו בהמשך.



### אפשרות בהבנת הבה"ל

וניתן להבין בדבריו שצריך שני תנאים כדי להפקיע ממלאכת לש מה"ת: א. שהמאכל יהיה ראוי לאכילה. וזה מה שהדגיש 'שיהיו ראויין לאכילה'. ב. שנתנית המשקה בדבר היבש לא תבא אלא כתיקון אכילה בעלמא, כלומר שתהיה מעין נתינת טעם וכדו' ולא שיבוא ליצור מאכל חדש. ודוגמא לזה בהכנת כדורי שוקולד מפירורי בסקויט, שנותנים משקה הנקרא 'שוקו' עליהם ומגבילים אותם, שאף שקודם גיבול הבסקויט היה ראוי לאכילה ומתקיים התנאי הראשון, מ"מ ברור שאין הכוונה לתיקון אכילה בעלמא אלא ליצור מאכל חדש בשם אחר וטעם אחר לגמרי ומרקם חדש, וחשיב לש מדאור'.



(לא). יש להעיר שיצא לנו שאף אם נכריע בדעת התוס' כדעת הט"ז, בפועל נהגו כהבנות האחרות שהוצעו בדעת התוס'. כי בחשבון ההלכתי יש להקל לצורך בהמות שאז כבר הוא לא נחשב שנכנס לאיסור דרבנן בלא צורך. (ולא מפני שחז"ל עצמם אמרו שמותר לתת מים רק לצורך בהמות). וקיצרתי.

### קושי מאיסור קציצת ירקות חיים

ולכאורה יש להקשות על סברת הבה"ל מהא דקי"ל (שו"ע שכא סי"ב) שאסור לחתוך ירקות דק דק, והרמ"א התיר לחתוך לאלתר, ולא ברור האם השו"ע סומך על כך. ובב"י כתב לכתחילה להיזהר לחתוך חתיכות גדולות. ועכ"פ עולה שאף לרמ"א שמיקל לא התירו אלא מצד לאלתר, ואם לא היה חותך לאלתר היה בזה איסור דאו', כמבואר בתשובת הרשב"א (ח"ד סימן עד) שהיא מקור ההיתר.

### יישוב הקושי

וראשית ניתן לומר שבאמת דברי הבה"ל לאו לכו"ע נינהו, ומבואר בדבריו שהוא כותב בעיקר את תירוצו אליבא דהתוס', ובתוס' עצמם (עד: ד"ה האי) מבואר שמותר לקצוץ ירקות חיים, וכ"כ עוד ראשונים, כמבואר למעיין במלאכת טוחן. שנית נראה שאף מהאוסרים אין ראייה שיחמירו בניד"ד, דניתן לומר שבלישה מהות המלאכה היא בכך שיוצר מאכל חדש, ולא מעצם הדיבוק, וע"כ כאשר כל מטרת האדם היא רק להטעים בעלמא, ולא נוצר כלל דבר חדש, אין בזה מלאכת לש. אך בקציצה של ירקות מטרת האדם היא ליצור דבר חדש, דהיינו להפוך מפרי שלם וגדול לפרי מחולק לחלקים קטנים, ואין בזה שהוא עושה כן כדי לאכול כדי להפקיע מהמלאכה.

### בירור דברי הבה"ל בנתינת רוטב לתבשיל

והנה מבואר בבה"ל שהוא משווה הכנה של קמח קלי לנתינת רוטב בתבשיל, ובפשיטות נראה שבנתינת רוטב לתבשיל מתקיימת מציאות של לישה, ואעפ"כ היא הותרה. ומבאר הבה"ל שה"ה גם בקמח קלי. ולכאורה נראה שבנתינת רוטב לתבשיל יש היתר ללוש גם בלא שינוי, ולכן הבה"ל מוכיח מכך שמותר לתת רוטב לתבשיל בלי כל שינוי, שכאשר הגיבול אינו אלא תיקון אוכל בעלמא הוא חשיב לש מה"ת. ומדרכנן החמירו בקמח קלי (כמו שיתבאר בסמוך). דאם נתינת רוטב בתבשיל אסורה בשבת ומותרת רק באופן של מעט מעט, לא ברור מהיכא פשיטא ליה כ"כ לבה"ל שאף שצריך לעשות שינוי הוא לא מדאו'.

איברא, שמ"מ קשה מניין באמת פשיטא לבה"ל שמותר לתת רוטב בתבשיל, אחר שהיתר זה לא נזכר בראשונים ובאחרונים. ושם מנהג העולם בזמנו היה להקל בזה, ומכך שהפוסקים לא ערערו על כך היה פשיטא ליה דשרי, וצ"ב.

### הבנת האורחות שבת

ובאורחות שבת (פ"ו) נקטו שסברת המ"ב נכונה בנתינת רוטב לאורז (הערה כח), וכן בנתינת שמן בביצים ובצל (הערה עז), וכן בנתינת ריבה לגבינה (הערה כ). ובכל הנידונים באו לדון להתיר

בלי שינוי של מעט מעט. והתקשו ממה שדן המ"ב (ס"ק ס"ח) בנתינת שמן או חומץ על ירקות קצוצים דק, דמדוע לא קיים בזה ההיתר הנ"ל. וביארו שהטעם הוא שהירקות אינם מבושלים<sup>1</sup>. ומבואר בדבריהם שהם הבינו כמו שהתבאר, שנתנית רוטב לתבשיל מותרת גם בלי שינוי. ובהערה כו ביארו בתחילה שמה שהחמירו בקמח קלי הוא גזירה מיוחדת, ויתכן שכוונתם היא שיש לגזור בו אטו קמח רגיל. ולכאורה מחודש לומר כן בדעת התוס'. ובהמשך כתבו ביאור אחר, שכל דבר שלא ראוי לאכילה כ"כ אסור מדרבנן, וגם דבר זה מחודש, וקצת פלא שהבה"ל לא ביאר את הדברים, וצ"ב.



### קושי בהבנה שההיתר הוא דווקא בדבר מבושל

ויש להעיר על מה שביארו שכיון שהירקות אינם מבושלים לא אומרים את סברת הבה"ל, ולכאורה למדו כן מלשון הבה"ל 'חשיב כמו דבר שנאפה ונתבשל', ומשמע שיש איזה מעליותא בכך שהדבר מבושל. ובכלל אם כל סברת הבה"ל הייתה רק מצד שקמח קלי ראוי לאכילה לא היה צריך להאריך כ"כ בתיאור ההכנה של הקמח קליות, אלא רק לומר שהיו ראויים לאכילה. והבנתם היא שלא כמו שהתבאר לעיל שכל כוונת הבה"ל היא רק לכך שהדבר ראוי לאכילה. והנה, אף שיש מקום לדיוקם, מ"מ בסברא לא ברור כלל מדוע ומניין שדווקא דבר מבושל או אפוי יהיה קל טפי, וכן העיר הדרכי ברוך (עמ' 65), והיכן מצאנו שבישול ואפיה מפקיעים ממלאכות שבת, וצ"ע.



### בנת ההלכות שבת בשבת

ובספר הלכות שבת בשבת (ח"א פ"ג הערה 21) כתב שלדעת המ"ב אסור לתת רוטב על אורז, וביאר את הדברים בקצרה ונראה שזו כוונת דבריו: דכל מה שחידש הבה"ל הוא אליבא דהראשונים שסוברים שגם בדבר שאינו ב"ג יש חיוב תורה, ובהכרח צריך לחדש את כל הסברא הנ"ל. אך וודאי שאין אנו מחדשים זו כסברא מוכרחת גם בדעת הראשונים שדבר שאינו ב"ג מותר מה"ת, דלשיטתם אפשר בפשטות להבין שכיון שמדובר באיסור דרבנן התירו בשינוי קל של מעט מעט. ובאמת שבבה"ל עצמו מבואר שכל ההסבר בקמח קלי מתחדש רק לדעת התוס' יעו"ש. ולפי"ז יוצא שאם יהיה דבר שהוא בר גיבול ויהיה 'תיקון אכילה בעלמא', אמנם לתוס' יהיה אפשר להתיר במעט מעט, אך לראשונים האחרים אין להתיר, ולכן אין להתיר נתינת רוטב על אורז, עכ"ד.

וראשית יש להעיר שבדעת הבה"ל משמע שנתנית רוטב לתבשיל פשיטא שאינו מלאכה דאו', ומה שהוא מחדש שיש לומר כן גם בקמח קלי, ושלא כדבריו. ואכן מבואר בדבריו (שם ובהערה 61) שהוא מבין בדעת הבה"ל שגם ההיתר ברוטב לתבשיל אמור דווקא היכא שמשנה

(לב). ואף שמשמע שהתירו לערב גם בצל שאינו מבושל או מטוגן בביצה נראה שרואים את הגיבול בביצה, והבצל אינו אלא להטעמה בעלמא. וראה בשש"כ (פ"ח הערה צב).

לעשות מעט מעט, וכך ביאר את הטעם שהמ"ב אסר לתת נזולים על ירקות<sup>ז</sup>. ויעויין גם בפס"ת שהביא מחלוקת בזה, וכאמור לעיל לא נראה כן בדעת המ"ב.

ובר מן דין, לכאורה הדברים לא מובנים, דהאורז אינו בר גיבול. ואולי הבין ההלש"ב שהאורז הוא בר גיבול כיון שהגרידים נדבקים מעט אחד לשני, אך לפי כל מה שהתבאר במאמרי הקודם נראה לא כך, דלדעת הרמב"ם אינו ב"ג דלא נעשה גוף אחד, ולדעת הריטב"א אינו ב"ג דאין הדרך לעשות ממנו כיכרות, וצ"ע<sup>י</sup>.



### חילוק בין סלט שיוצר דבר חדש לסלט שלא יוצר דבר חדש

עוד כתב ההלכות שבת בשבת (הערה 61) לחלק בין קמח קלי לסלט ביצים, ושלא כדברי האורחות שבת, וז"ל: גם סברת הבה"ל דכתב דבמעט מעט הטעם דהוי כרוטב לתוך תבשיל לא שייכא הכא כלל, דשם הגיבול נעשה רק בדיבוק המשקה עם הקלי, ועל כן המשקה לגבי הקמח קלי חשיב כרוטב לתבשיל המוכן כבר לאכילה, אבל כשמשתמש במשקה לערב יחד ביצים ובצל, ועי"ז נעשה מאכל חדש של סלט ביצים ובצל, אין זה כרוטב אלא כהכנת מאכל חדש ע"י לישא, עכ"ל. ולכאורה לא נראה לומר כן, דעצם זה שנמצאים ביחד שני מרכיבים שונים לא אומר בהכרח שנוצר דבר חדש, ויש לדון בכל דבר לגופו. ונראה שנתנית שמן על סלט מעגבניות ומלפפונים לא נותן עליהם שם חדש של סלט, ושםם עליהם כבר קודם, והשמן אינו אלא תיקון אכילה בעלמא. ואם יש מקום לומר כדבריו הוא מצד טעם אחר, דיש מאכלים שבלי הרוטב שהאדם נותן לתוכם אין עליהם כלל את שם המאכל, כדוג' מאכל העשוי מביצים טחונות שמעריבים בו מיונו, שבלי מיונו לא נקרא כלל סלט ביצים, ואם אין מיונו לא יכינו אותו. זאת, בשונה מסלט ירקות רגיל שנותנים בן שמן ומיץ לימון ששםם עליהם גם בלי הרטבים הנ"ל, ויש שאוכלים אותם גם בלעדיהם, ולכן אין לראות את הרטבים הללו אלא כתיקון אכילה בעלמא. ויש לדון במציאות לגבי אותו סלט ביצים המעורב עם בצל ושמן, האם הוא דומה לסלט ירקות או לסלט ביצים עם מיונו.



### סיכום הבנת הבה"ל

ולסיכום נראה שהבנת האורחות שבת בדעת הבה"ל שהוספת רוטב לתבשיל מותרת בלי שינוי היא הנראית עיקר. ויש חילוק בין קמח קלי לתבשיל שלא נתבאר בבה"ל. אך הבנתם שכל יסוד דברי הבה"ל נאמרו רק על דבר מבושל או אפוי אינה ברורה בסברא, ובפשטות נראה שהיא נכונה גם לגבי מאכלים שנאכלים חיים. אמנם בלשון הבה"ל יש נטייה להבנתם.

(ג). ומיניה וביה עולה בדבריו שהבין שההיתר של הבה"ל אמור גם בדבר שאינו מבושל, שלא כאורחות שבת. (ד). ובכלל נראה שבנתנית המים על האורז הגרגירים נדבקים דיבוק קלוש יחסית, וכבר קודם שנותן עליהם מים הם די מדובקים אחד לשני, אחרי שהתבשלו במים, ובפשטות אין בזה לש כלל (ולא למעשה). וכמדומה שגם במאכל 'קוסקוס' אין הבדל משמעותי ע"י נתינת המים, דכבר קודם לנתינת המים הוא דבוק יחסית עם עצמו.

### קשיים והערות על דברי הבה"ל

והנה יש להעיר על מש"כ הבה"ל שקמח קלי ראוי לאכילה, שהדבר אינו מוכרע, דיעויין בראשונים בברכות לו שמבואר בדבריהם שקמח קלי נאכל. אך בדעת הרי"ף הסתפק שם הרא"ש האם גם קמח קלי אינו נאכל ולכן הכריע לברך עליו שהכל, ע"ש. וכן נפסק להלכה בשו"ע (סימן רח ס"ה). והרמב"ם (ברכות פ"ג ה"ב) כתב וז"ל: אכל קמח מברך לפניו שהכל ולאחריו בורא נפשות רבות, ע"כ. ולא מבואר האם מדבר על קמח רגיל (שכתבו הראשונים שאינו ראוי לאכילה) או גם על קמח קלי, ובהמשך דבריו (ה"ג) מדבר על קמח קלי, ומשמע שהוא מדבר גם על קמח קלי. וניתן להבין שסובר שקמח קלי אינו ראוי לאכילה. וכ"כ הראשון לציון בדעתו (פסחים יא.).

ובפסחים (יא.) ובמנחות (סח.) אמר רב אשי: 'קמח קלי תנן' וכוונתו שהקמח והקלי אינם נאכלים יעוי"ש. ומבואר שאפילו הקליות עצמם אינם נאכלים, ונראה שה"ה לקמח. ויש גירסא 'קמח קלי תנן', דהיינו שקמח קלי אינו נאכל. ויעויין בזה ברי"ד בפסחים. ור"ג במנחות הביא את שתי הגירסאות<sup>ל</sup>. ומכל זה עולה שאין זה מוכרע האם קמח קליות ראוי לאכילה או שאינו ראוי. אמנם, עדיין אפשר לקבל את הסבר הבה"ל בדעת התוס' דיתכן שהם סברו כראשונים שקמח קלי נאכל, וכן נראה מדברי התוס' בברכות (אך א"א ללמוד מתוס' במסכת אחת לתוס' במסכת אחרת).



### הכנת שתיתא הייתה הכנת 'מאכל חדש'

ולכאורה קשה על דברי הבה"ל שהכנת שתיתא אינה אלא תיקון אכילה בעלמא, דנראה שהמקרה עצמו של קמח קלי הוא מאכל חדש ואינו תיקון אכילה בעלמא, דמבואר שהיו לוקחים קמח קלי ומכינים ממנו 'שתיתא', ומבואר שנקרא בשם אחר. וגם היה לו צורה אחרת לגמרי, והיו מכינים עבה לאכילה, ורבה לרפואה (ברכות לח.). ומבואר ברש"י שהיו נותנים בו שמן ומים ומלח, ובהמשך הגמ' מבואר שהיו נותנים בו חומץ, ולא היו נותנים רק מים, ונראה שאם מתארים מאכל שהדרך הייתה לערב בו כמה וכמה מרכיבים שונים, שאין זה תיקון אכילה בעלמא אלא יצירה של דבר חדש. ועוד יש להעיר שנראה שגם לפי הראשונים שנוקטים שקמח קלי ראוי לאכילה, מ"מ לא היו אוכלים אותו כמו שהוא, כך נראה לומר ע"פ הגמ' בפסחים לעיל (ראה בהערות שוליים שם), וכן נראה במציאות (אך קשה להכריח כן לגמרי). ובסברא נראה שדבר שראוי לאכילה, אך אין אוכלים אותו כמו שהוא אלא ע"י עירוב משקה, אינו חשוב תיקון אכילה בעלמא. ומכל זה נראה שאין הוא דומה כלל לנתינת רותב על אורז, שהאורז נשאר כשמו הראשון ורק יש טעם אחר והוא נדבק מעט (שיש לדון אם שייך בזה כלל לישה, ואכ"מ). אמנם, האורחות שבת באמת הבחינו בין נתינת רותב לתבשיל לקמח קלי, ונקטו שקמח קלי אכן נאסר מדרבנן כי אינו 'ממש' תיקון אכילה בעלמא. אך נראה שהדברים לא מרווחים, ויש מרחק גדול בין נתינת רותב לתבשיל לבין הכנת קמח קלי. ואם יש לקבל את הסברא של תיקון אכילה

(לה). וצריך להבין איך יבארו הראשונים האחרים את הגמ', וניתן להציע שהם גרסו 'קמח וקלי', והבינו שדווקא קלי לא נאכל כיון שהיה קשה (כן משמע בר"ג). עוד אפשר שהם גרסו 'קמח קלי' והבינו שאין כוונת הגמ' שקמח קלי לא ראוי לאכילה, אלא שלא היו רגילים לאכול אותו כמו שהוא, ולכן לא חששו שמא יאכל מיניה כשבא למוכרו.

בעלמא יש לקבלה דווקא על נתינת רוטב על אורז וכיו"ב, ולא על קמח קלי, וקמח קלי דינו כיצירת דבר חדש שאסורה מה"ת.



### דיוקים בדברי הראשונים כשלא כבה"ל

ודברי הבה"ל מורכבים מראיה ומסקנה, הראיה היא ששינוי מעט מעט לא הוי שינוי מה"ת, והמסקנה היא שבקמח קלי אין איסור דא' גם לראשונים המחייבים במורסן. ובחלק מהראיות שבסמוך אין די אלא לסתור את ראייתו ולא את מסקנתו, אך נראה בדבריו שמה שהביא אותו למסקנה היא הראיה, ועל כן אם הראיה אינה קיימת גם מסקנתו לא תיאמר.

ורש"י כתב בביאור דברי הגמ' שרבי אוסר לגבל את הקלי וז"ל: דאי רבי לא מהני ליה שינוי דמנתינת מים מיחייב אפילו במידי דלאו בר גיבול, כדאמרינן גבי מורסן, ע"כ. ומבואר שיש חיוב בקמח קלי, ושלא כבה"ל<sup>ל</sup>. וכן הקשה בשביה"ש (בא"ר לה).

ותלמיד הרמב"ן כתב שהשתית לא נאכל בלא גיבול כל צרכו, משא"כ מורסן, ולדברי הבה"ל הוא להיפך, שהמורסן הוי תיקון גמור ולכן אסור מה"ת, ואילו השתית ראוי לאכילה והמשקה אינו אלא תיקון אכילה בעלמא. [ויש עוד לפלפל בטענה זו].

והרי"ד והריטב"א ביארו שאין איסור דא' בקמח קלי מפני שאין הדרך לעשות ממנו כיכרות. והר"י מלוניל (קנה:) כתב שאין איסור תורה בקמח קלי כיון שאין הדרך לגבלו, וכמו אפר ומורסן<sup>ל</sup>. וכמה ראשונים (השלמה בביצה לב ע"ב ומאירי שם בדעת גדולי הדורות) כתבו שקמח קלי אינו אסור מה"ת מפני שאינו ב"ג כמו אפר. ולא כתבו את סברתו של הבה"ל.

ולעיל דוקדק בלשון תלמיד הרמב"ן ובדברי הריטב"א שהשינוי במעט מעט הוי שינוי גמור, ואזלא ראית הבה"ל.

ותלמיד הרמב"ן והריטב"א דנו בגיבול מורסן מעט מעט, ודעת הריטב"א להתיר, ודעת הרמב"ן לאסור מטעמים צדדים ומדברנן וכמו שהתבאר לעיל, ומוכח ששינוי של מעט מעט אינו ייחודי לקמח קלי, ושלא כבה"ל. אמנם מהריטב"א אין ראיה שהוא סובר שגם מורסן אסור מדברנן, אך בדעת תלמיד הרמב"ן התבאר במאמרי הקודם שסובר שהחיוב הוי מה"ת. וברמב"ן (במלחמות) ג"כ משמע שהוא משווה בין השינוי של מעט מעט בקלי למורסן, ובדבריו הובאו לעיל בהרחבה, ואת דבריו העתיקו הרשב"א והר"ן, והתבאר במאמרי הקודם שגם הם סוברים שבמורסן יש חיוב תורה<sup>ל</sup>.

לו). וצ"ע מה יענה הבה"ל, ואולי נקט כמהרש"ל שהגיה את דברי רש"י יעו"ש. אך אין לקבל את דבריו דהגהתו מסברא, ובנמו"י ובב"י (שכא) דברי רש"י הובאו כלפנינו, ואכמ"ל. וגוף דברי רש"י התבאר לעיל במאמרי בגיליון נב אות א.

לו). ויעויין בסיום דבריו ויש חוסר בהירות מה כוונתו.

לח). איברא, שיכול הבה"ל לומר שגם במורסן אין איסור תורה והוא תיקון אכילה בעלמא, דכל הטענה לעיל בדעתם הייתה רק מכח זה שהם נקטו שדבר שאינו ב"ג כאפר יש בו חיוב תורה, וממילא י"ל כך גם למורסן שמתגבל יותר מאפר. אך הבה"ל טוען שאף שמתגבל יותר מאפר מ"מ יש סברה אחרת שעוקרת את האיסור תורה, שהיא סברת תיקון אכילה בעלמא. אמנם תוס' מודים שבמורסן יש איסור תורה ולא חשיב תיקון אכילה, כיון דמבואר להדיא בדבריהם שבמורסן יש

ובירושלמי נאמר שהנותן משקים לשום מרוסק חייב משום לש, והובא בכמה ראשונים. ולכאורה לדברי הבה"ל נראה שאין בזה חיוב, דאינו אלא תיקון אכילה בעלמא ולא ליצור דבר חדש, וצ"ע. אך להבנת האורחות שבת לק"מ, דהשום אינו מבושל.



### הכרעת ההלכה

ולהלכה (ולא למעשה) נראה שא"א לסמוך על סברת הבה"ל, בין בדבר מבושל ובין בדבר שאינו מבושל ובין בנתינת רוטב לתבשיל. כיון שיש בה עקולי ופשורי גדולים, והיא נסתרת מדברי חלק מהראשונים. ואין לנו לסמוך אלא על סברות מבוססות יותר בדברי הראשונים. ויעויין בסוף מאמרי בגיליון נג שמה שיש צד גדול להקל הוא בגדר התחתון של דבר שאינו ב"ג, שדווקא בזה המ"ב מחמיר. ובגיבול של תפוז"א מרוסק כתבתי במק"א.



חיוב תורה, אך בדעת הרשב"א והר"ן יכול הוא לומר שהם חלקו על התוס' וסברו שגם במורסן אין איסור תורה, ולכן השוו בין מורסן לקמח קלי.

והדבר צריך בירור במציאות, הרי"ד כתב שהמורסן נאכל לשוורים ע"י הדחק, וא"כ נראה שאינו תיקון אכילה. וגם לכאורה קשה לחדש מחלוקת בזה בין התוס' לרשב"א והר"ן. בר מן דין, לעיל התבאר מדיוק לשון הר"ן שנראה שהוא סובר שבמורסן יש חיוב תורה.



# אוצר יורה דעה

סדר הטהרה ודיני הרחקות ♦ סדר עשית המקווה בזמנינו לדעת  
הראב"ד ♦ חולה וזקן שקשה לו לעמוד אם יכול לעשות קריעה בישיבה  
♦ כתיבה מחוץ לדף בסת"ם



הרב עמרם פריד

רב קהילת בני הישיבות, ב"ב

## סדר הטהרה ודיני הרחקות\*

### פרק א' - המתנת חמשה ימים

#### הקדמה

א. יש ששה שלבים אותם צריכה האשה לעשות אחרי שהיא נטמאה, עד שתטהר:

- המתנת חמשה ימים.
- הפסק טהרה.
- מוץ דחוק.
- ספירת שבעה נקיים.
- חפיפה והכנה לטבילה.
- טבילה.

#### דין ההמתנה, והסיבה לכך

ב. אשה שראתה דם, ממתי תספור שבעה נקיים - חז"ל קבעו שלא תספור מיד, מכיוון שאולי נשארה בתוכה שכבת זרע מהזמן שהיא הייתה טהורה, ותפלוט אותה ותסתור ספירתה. לכן, היא לא תתחיל לספור עד שתסרח שכבת הזרע שבתוכה\*.

למעשה, באופן רגיל כדי לספור שבעה נקיים עליה לחכות חמשה ימים, להפסיק בטהרה ביום החמישי, ולמחרת להתחיל לספור שבעה נקיים.

ג. היום שראתה בו הוא היום הראשון לספירת החמשה ימים<sup>2</sup>, וביום החמישי תעשה הפסק טהרה ומוץ דחוק. [היום השישי הוא היום הראשון שאפשר להתחיל לספור בו את השבעה נקיים].<sup>3</sup>

לדוגמא, ראתה ביום ראשון, ביום חמישי תעשה הפסק טהרה ומוץ דחוק, יום שישי יהיה היום הראשון לשבעה נקיים, ותטבול ביום חמישי שבוע לאחר מכן.

ד. לבני עדות המזרח, לפי שיטת השו"ע יש לחכות ארבעה ימים לפני שתתחיל לספור שבעה נקיים. אבל רבים מהספרדים נוהגים להמתין חמשה ימים (לפני השבעה נקיים כמוכן), ויש נוהגים

\* נערך על פי שיעורי הגאון הגדול רבי עמרם פריד שליט"א, ע"י הרב יהודה קופרמן שליט"א, הערות יתקבלו בברכה בדוא"ל: [vehudacoper@gmail.com](mailto:vehudacoper@gmail.com)

א. שו"ע סימן קצו סעיף יא.

ב. הלילה והיום מחוברים, ולכן אם ראתה בלילה זה נחשב שראתה ביום שאחרי.

ג. רמ"א שם.

ששה ימים (וכן דעת הבן איש חי ברואה וסת, אבל ברואה כתם דעתו להמתין חמשה ימים) ויש נוהגים שבעה ימים.

### נטמאה על ידי דם בתולים

ה. נטמאה על ידי דם בתולים מחכה ארבעה ימים. ואם קבלה אחר כך וסת מונה חמשה ימים מהיום שנטמאה מהדם בתולים.

### כלה אינה צריכה להמתין

ו. כלה לפני החתונה, מכיוון שאין לה בעל, אינה צריכה לחכות כלל אלא מתחילה מיד בתום הראיה לספור שבעה נקיים.

### ראתה בין השמשות

ז. ראתה בין השמשות יכולה להחשיב זאת כראתה ביום לעניין שהיום למחרת כבר יחשב ליום השני של החמשה ימים.

בין השמשות לעניין זה הוא עד 13 וחצי דקות לאחר השקיעה.

### לא שמשה אם צריכה להמתין חמשה ימים

ח. אשה טהורה שלא שימשה וראתה דם, גם כן ממתינה חמשה ימים, ואף אם בעלה אינו בעיר<sup>1</sup>. ולגבי בני עדות המזרח, עיין הערה.

### ראתה באמצע השבעה נקיים

ט. ראתה באמצע השבעה נקיים, אינה צריכה לספור שוב חמשה ימים, מכיוון שהייתה כבר אסורה, אלא תתחיל לספור מיד<sup>2</sup>.

### נהגו איסור מספק

י. במקרה שנהגו איסור מספק, כגון שהיה כתם שהסתפקו בו, ולמחרת התברר שבאמת נטמאה על ידי הכתם, יכולה למנות חמשה ימים מהזמן שנהגו איסור, אפילו שנהגו אותו מספק<sup>3</sup>.

### נהגו איסור לא מחמת נדה

יא. כל מה שמונה מהיום שנהגו איסור, הוא דווקא כשנהגו איסור מחמת נדה. אך אם נהגו איסור מסיבה אחרת, אין להחשיבו כחלק מהחמשה ימים.

לדוגמא, ביו"כ וט"ב, שאסורים בתשמיש המיטה, לא מונים אותם לחלק מהחמשה ימים.

(ד). שם. לדעת השו"ע שם אפשר לעשות הפסק טהרה אחרי ארבעה ימים מהפעם האחרונה ששימשו, וכן נוהגים חלק מהספרדים, אולם רבים מהספרדים נוהגים כמו שכתבו הרבה מהפוסקים שאף הספרדים מחמירים בזה שגם אם לא שימשו צריכה לעשות הפסק חמשה ימים לאחר הראיה, וביום השישי תתחיל לספור שבעה נקיים.

(ה). עיין בשו"ע סימן קצו סעיף יא, ובש"ך שם, ובחכמ"א סימן קיז סעיף ג.

(ו). שהרי הייתה אסורה אז, ונהגה איסור, כך שאין חשש לפולטת.

### נהגו איסור בגלל עונת הוסת

יב. וכן בעונת הוסת, מכיוון שנוהגים היתר בהרחקות אי אפשר למנות את יום הוסת לחלק מהחמשה ימים<sup>ז</sup>.

### ראתה בליל טבילה

יג. אשה שראתה בליל טבילה, אם עדיין לא שימשו אי"צ להמתין חמשה ימים<sup>ח</sup>. אך אם עבר הלילה, אפילו אם לא שימשו עליה לחכות חמשה ימים לפני ספירת השבעה נקיים.

### נאסרה מחמת כתם

יד. גם אשה שנאסרה מחמת כתם צריכה למנות חמשה ימים לפני שתוכל לספור שבעה נקיים<sup>ט</sup>.



## פרק ב' - הפסק טהרה

### מהו הפסק טהרה

א. כדי להיטהר, על האשה לוודא שאכן היא נקייה מדם, וזהו "הפסק טהרה", עליה להכניס עד לבן נקי ולבדוק היטב שאכן נגמר הדם.

### זמן הפסק טהרה

ב. לכתחילה זמן הפסק טהרה הוא מזמן מנחה קטנה עד השקיעה<sup>י</sup>, אך בדיעבד מועיל הפסק מוקדם יותר באותו יום, ואפילו מהבוקר<sup>יא</sup>. [ואפילו לילה לפני מועיל, כגון שעשתה הפסק לאחר השקיעה, שלא מועיל לאותו יום אך מועיל למחרת, וכדלהלן בסעיף ו].

ג. זאת, למעט אם ראתה הרבה דם מהיום השני של השבעה נקיים והלאה, שאז עליה לבדוק בזמן מנחה קטנה, ומעכב בדיעבד<sup>יב</sup>. אך אם ראתה הרבה דם ביום הראשון של השבעה נקיים, מכיוון שלא היה יום אחד נקי לגמרי מועיל ההפסק בדיעבד מהבוקר.

ד. ראתה מעט דם בבדיקה ביום השני של השבעה נקיים, ושוב בדקה ומצאתו נקי, ובזמן מנחה קטנה שכחה לעשות הפסק, תשאל חכם אם מועיל ההפסק בדיעבד<sup>יג</sup>.

ז. עיין בדרכי תשובה סימן קצו, ונחלקו בזה הפוסקים, ולמעשה מחמירים.

ח. חכמ"א שם. נחלקו בזה הפוסקים, והחזו"א (מובא בספר טהרת בת ישראל) הכריע להקל.

ט. רמ"א שם.

י. שו"ע סימן קצו סעיף א.

יא. רמ"א.

יב. רמ"א סעיף ב ושו"ק ס"ק ב, שמהיום השני של השבעה נקיים זה נחשב ליום הראשון לראייתה, וחובה לבדוק מזמן מנחה קטנה.

יג. מכיוון שראתה קצת דם, אפשר שזה לא נחשב ראייה לעניין החיוב בדקה מפלג, ועיין שו"ק סימן קצו ס"ק ו דנראה לא כך וצ"ע.

**הפסק בערב שבת**

ה. בערב שבת לכתחילה תעשה את ההפסק מזמן מנחה קטנה, עד סמוך להדלקת נרות, ואם לא בדקה לפני הדלקת נרות, או שבדקה ולא היה נקי, ניתן לעשות את ההפסק עד השקיעה".

ו. לפעמים בערב שבת, שקשה לשים מוך דחוק ולשכב במיטה אלא היא צריכה להסתובב, ניתן להקל לא לשים מוך דחוק מכיוון שזה עלול לפצוע אותה.

**הפסק לאחר השקיעה**

ז. הפסק לאחר השקיעה אינו מועיל לאותו יום, אלא רק למחרת, דהיינו שאם תשכח למחרת לעשות הפסק, תוכל לסמוך על ההפסק שעשתה בלילה".

**הפסק באשה רגישה**

ח. אשה שרגישה באותו מקום, עיין לקמן (שבעה נקיים סעיף יא) כיצד תעשה את ההפסק והבדיקות.

**רחיצה בהפסק טהרה****דין הרחיצה לכתחילה**

ט. יש לרחוץ לפני ההפסק טהרה, שמא נשאר עליה דם בחוץ ויתלכלך העד בבדיקה, או שהבגד יתלכלך יותר משיעור גרים.

**מקום הרחיצה**

י. אין צורך לרחוץ בתוך אותו מקום, אלא די לרחוץ מסביב לאותו מקום ובין ירכותיה (מקום שהדם יכול להגיע לשם), ויש נוהגים לרחוץ את כל חצי גופה התחתון, ויש אף שנוהגים לרחוץ את כל הגוף.

**כמה זמן יש להמתין בין השטיפה לבדיקה**

יא. רחצה רק מסביב לאותו מקום יכולה לבדוק מיד.

יב. רחצה בתוך אותו מקום, לכתחילה עליה לחכות חמש דקות עד לבדיקה.

אין לה זמן, כגון שעומדת סמוך לשקיעה, אפשר לעשות בדיקה מיד אחרי הרחיצה. אבל בכל מקרה אינה צריכה לשטוף בפנים, לכן עדיף שתעשה שטיפה בחוץ ותבדוק מיד".

**אין לה מים לשטוף**

יג. אין לה מים תרחץ במה שאפשר, כגון במגבונים לחים או ברוק, ובכל מקרה, גם אם לא רחצה אינו מעכב את ההפסק.

יד. עיין שו"ע סימן קצו.

טו. מש"כ בשו"ע שמועיל הפסק בשחרית, לאו דווקא, אלא גם אם בדקה לילה לפני, זה מועיל לה למחרת.

טז. כדאי תמיד לעשות את ההפסק שעה קודם השקיעה, כדי שאם יהיו בעיות תוכל לשטוף ולעשות הפסק פעם נוספת. וכן שאם יהיו שאלות על הבדיקה יוכלו להספיק להראות לחכם בזמן, כדי לעשות הפסק נוסף במקרה הצורך.

### יוצאת מוקדם לעבודה - כיצד תנהג בסדר הטהרה

יד. אשה שיוצאת לעבודה מוקדם ואין לה זמן לשטוף בזמן מנחה קטנה, יכולה לנהוג לפי סדר העדיפות דלקמן:

- לכתחילה יש לשטוף בזמן מנחה קטנה.
- אין לה מים, יכולה להשתמש במגבונים לחים בזמן מנחה קטנה.
- אינה יכולה, תשטוף בבוקר, ותעשה הפסק בזמן מנחה קטנה.
- אין אפשרות לעשות הפסק בזמן מנחה קטנה, ניתן לעשות את השטיפה ואת ההפסק מהבוקר.

### רחיצה בהפסק טהרה כשחל בשבת

טו. כשחל יום הפסק הטהרה בשבת או ביו"כ תרחץ באותו מקום ובין ירכוניה במים קרים (אם רוחצת במקלחת שהברז מסתובב יש לוודא שהוא יהיה לגמרי בצד של המים הקרים), או במים חמים שהוחמו מערב שבת, כגון מים ממיחם שבת, אך אין להשתמש במים החמים בברז.

### הפסק טהרה בזמן אבילות ובתשעה באב

טז. הפסק טהרה שחל בזמני אבילות או בט"ב, יכולה לרחוץ במים חמים באותו מקום ובין ירכוניה, אך לא תרחץ את שאר הגוף.



## דיני מוך דחוק

### כיצד להניח את המוך

יז. לאחר מחזור רגיל, לכתחילה יש לבדוק במוך דחוק שיהא שם כל בין השמשות כדי לדעת בוודאות שאכן פסק הדם<sup>יז</sup>, ודבר זה הוא בגדר מצווה מן המובחר ומנהג כשר. יח. בשונה מהפסק, שצריך לבדוק עם העד היטב בחורין ובסדקים, את המוך מספיק לשים באותו מקום<sup>יח</sup>, ואף בלי לסובבו בחורין ובסדקים.

### כיצד להניח את המוך כשיש ספק בהפסק

יט. אם יש ספק בהפסק טהרה כדאי להכניס את המוך קצת לפני השקיעה ולסובבו בחורין ובסדקים כמו בבדיקה, כך שאם הבדיקה תיפסל והמוך יצא נקי, תוכל לסמוך עליו להפסק טהרה.

(יז). יש נשים שהמקום מתייבש לאחר שטיפה, ולהן עדיף לשטוף בבוקר ולעשות הפסק בזמן מנחה קטנה.

(יח). למעט ראתה ביום השני של השבעה נקיים, כמ"ש בסעיף ב.

(יט). שו"ע סימן קצו סעיף א, וברמ"א שם.

(כ). מוכח בשו"ע סימן קצו סעיף ו.

### מוך דחוק בהפסק שעושה מספק

כ. עשתה הפסק ומסופקת אם הוא טוב, ולא הספיקה לשאול חכם, ולמחרת עושה עוד הפסק, אין צורך לשים מוך דחוק לאחר ההפסק השני, מכיוון שהוא רק מצווה מן המובחר, ומספק אין צורך לעשות כן.

### מוך דחוק ביום הראשון לראייתה

כא. אשה שראתה הרבה דם החל מהיום השני של השבעה נקיים למשך יום אחד ופוסקת באותו יום, צריכה להניח מוך דחוק מעיקר הדין, אך אם עשתה הפסק לאחר זמן מנחה קטנה, אינו מעכב<sup>כא</sup>.

### מהו בין השמשות לעניין מוך דחוק

כב. בין השמשות לעניין זה לכתחילה הוא עד ארבעים דקות לאחר השקיעה, ומי שקשה לה יכולה להניח את המוך עד 20 דקות לאחר השקיעה, ותשאל חכם.

### מוך דחוק באשה רגישה

כג. אשה שיש לה פצעים באותו מקום, וכן אשה שרגישה ונפצעת בקלות, תשאל חכם האם לעשות מוך דחוק.



## פרק ג' - ספירת שבעה נקיים

א. לאחר שחיכתה האשה חמשה ימים ופסקה בטהרה, יכולה לספור שבעה נקיים ואחר כך תטבול.

### דיני שבעה נקיים

ב. ספירת השבעה נקיים מתחילים יום אחרי ההפסק ולא ביום ההפסק עצמו. הכלל הוא שביום שבו היא מפסיקה בטהרה, באותו יום בשבוע הבא טובלת. לדוגמא, עשתה הפסק בראשון, תטבול בראשון בערב שבוע לאחר מכן.

### לבישת לבנים בשבעה נקיים

ג. לאחר שהפסיקה בטהרה, לובשת לבנים ומונה שבעה ימים נקיים קודם שתטבול.

### לבישת בגד צבעוני בהיר

ד. יש ללבוש דווקא בגד לבן, ואין ללבוש בגד צבעוני, ואף לא צבעוני בהיר, אפילו שניכר בו אם היא רואה דם<sup>כז</sup>. אך בדיעבד, אם לא הייתה לה אפשרות להחליף לבגד לבן ולבשה בגד צבעוני, עלו לה השבעה נקיים.

כא. לשו"ע ולגר"א אם לא עשתה מוך ביום הראשון לראייתה, זה מעכב, ולרמ"א אינו מעכב אם עשתה הפסק לאחר מנחה קטנה. וכן הלכה, מכיוון שהולכים בכל מקרה עם בגד לבן צמוד לגוף מאחר ההפסק, וזה ראייה שפסק הדם, ואף בני עדות המזרח יכולים להקל כנ"ל.



### סדינים לבנים בשבעה נקיים

ה. בימינו שישנה בלילה עם בגד לבן צמוד לגוף אין חובה להחליף לסדין לבן. אך אם אינה ישנה עם בגד צמוד לגוף צריך סדין לבן בלילה.

### בדיקות בשבעה נקיים

ו. בכל יום מהשבעה נקיים עליה לבדוק שהיא אכן טהורה ולא חזרה לראות דם.

### אופן הבדיקה

ז. אופן הבדיקה הטוב ביותר הוא לשים רגל אחת על כסא, וכך תוכל לבדוק בקלות בחורין ובסדקים היטב לראות שאין דם.

ח. עליה לבדוק בעומק כפי מה שיכולה להכניס את אצבעה, אך תזהר לא לגעת בצוואר הרחם מכיוון שהיא עלולה להיפצע.

ט. מי שרגישה ולא יכולה לבדוק כל כך בעומק תשאל חכם מכיוון שיש בזה הרבה פרטי דינים ופתרונות מעשיים.

### רחיצה ואמבטיה לפני בדיקה

י. מותר לכתחילה לעשות מקלחת בזמן השבעה נקיים, ומעיקר הדין מותר אף לשבת באמבטיה. אך יש שכתבו להחמיר שלא תכניס מים לאותו מקום, ולא תשב באמבטיה.

ואם ישבה באמבטיה או הכניסה מים תחכה חמש דקות ואז תוכל לעשות את הבדיקה.

### דיני הבדיקה לכתחילה

יא. לכתחילה בודקת היטב פעמיים בכל יום מהשבעה נקיים, שחרית וסמוך לשקיעה לראות שאין דם, אך אינה יכולה לבדוק לאחר השקיעה<sup>יב</sup>.

יב. לכתחילה עליה לבדוק גם את הבגד הלבן כשפושטתו, כדי לראות שאין עליו כתמים<sup>יג</sup>.

### דיני הבדיקה בדיעבד

יג. בדיעבד, גם אם בדקה ביום הראשון והשביעי בלבד, עלתה לה הבדיקה<sup>יד</sup>.

יד. בדקה ביום הראשון בדיקה בזמן, וביום השביעי בדקה לאחר השקיעה, עד 13.5 דקות אחר השקיעה אפשר להקל שעלו לה הבדיקות<sup>טו</sup>, אבל לאחר מכן לא עלו לה הבדיקות.

כב. גם לבני עדות המזרח יש ללבוש בגד לבן, ואף שבשו"ע (סימן קצו ס"ג) אינו מפורש רק שיהיו נקיים ולא נזכר לבנים אך בב"י בשם המרדכי כן נזכר לבנים, וכ"ה בשבת בדף יג.

כג. שו"ע סימן קצו סעיף ד.

כד. רעק"א סימן קצו.

כה. שו"ע שם.

כו. עיין בשו"ע שם שיש מתירים בדיעבד בבדיקה אחת בראשון או בשביעי, ויש אוסרים גם בדיעבד. ולכן בבדקה באחד הימים עד 13.5 דקות לאחר השקיעה, שהוא בין השמשות, ניתן להתיר מצד ס"ס, שאולי בדקה ביום, ואולי להלכה מספיקה בדיקה אחת.

**באיזה ימים תבדוק אשה רגישה**

טו. אשה שיש לה פצעים, או שהיא רגישה ועלולה להיפצע לא תבדוק כל השבעה ימים, ויש בזה כמה דרגות:

- תבדוק ראשון רביעי ושביעי (בראשון ובשביעי שתי בדיקות ביום, וברביעי בדיקה אחת<sup>כו</sup>).
- אם תזהר לא לשכוח את בדיקת היום השביעי, די שתבדוק ראשון ושביעי שתי בדיקות בכל יום<sup>כז</sup>.
- רגישה גם לשתי בדיקות ביום, תבדוק ראשון ושביעי פעם אחת. (ותזהר לא לשכוח את בדיקת היום השביעי).

טז. כשיכולה לעשות רק בדיקה אחת ביום, עדיף שתעשה אותה בבוקר. (בשונה מיום הוסת, שכשעושה בדיקה אחת תעשה אותה בערב).

**אופן הבדיקה באשה רגישה**

יז. אשה שיש לה פצעים או שהיא רגישה, יכולה להרטיב את העד ולסחוט אותו לפני הבדיקה. כמו כן, היא יכולה לשים באותו מקום שמן תינוקות כשעה לפני הבדיקה<sup>כח</sup>. יש להיזהר לא לשים משחות שהדם עלול להיאבד בהם.

יח. בכל המצבים הנ"ל שיש לאשה פצעים \ רגישה כדאי לשאול חכם, מכיוון שיש בזה הרבה פרטי דינים.

**בדיקה בשבת באשה רגישה**

יט. בשבת אסור להרטיב את העד ולסחוט אותו, אבל מותר לשים על הגוף בלבד שמן תינוקות, וכן בכל דבר נוזלי כמים, כנ"ל.

כ. אסור לשים משחת וזילין וכדומה בשבת, משום ממרח או גזירה שמא ימרח.

**נמצא דם בבדיקה או בהפסק**

כא. נמצא על העד דם אפילו כלשהו, טמאה<sup>כט</sup>.

כב. הרגישה צריכה \ כאב בבדיקה תשאל חכם, לפעמים החכם ישלח לבודקת לבדוק אם ראתה דם מחמת פצע, ואינה טמאה<sup>ל</sup>.

כג. בהפסק טהרה אי אפשר לתלות בפצע, ולכן אף אם ברור שיש לה פצע עדיין אינה יכולה להיטהר אלא אם כן יש הפסק אחד נקי, שאז לפעמים אפשר לטהרה ותשאל חכם.

כו. מכיוון שאם תשכח לבדוק ביום השביעי תיאלץ לספור הכל מחדש, ואם לא עברו חמשה ימים בין בדיקה לבדיקה, תוכל לבדוק בשמיני ולטבול. (במיוחד מצוי ששוכחת לספור כשבדיקת השביעי בשבת).

כח. זו שיטת הסמ"ג, שיש לבדוק פעמיים בכל יום, ולכתחילה תנהג כך אם יכולה.

כט. כדי שעד הבדיקה המקום לא יהיה יבש, ושלא יישאר הרבה שמן שיטשטש את הבדיקה.

ל. דם על עד נידון כראיה בהרגשה, ולכן טמאה אפילו בפחות מכגריס ועוד.

לא. לפעמים גם כשלא הרגישה כאב בבדיקה היא יכולה להיפצע, ולכן בהרבה מקרים גם כשיש ודאי דם על העד כדאי להראות לחכם שידע להבחין אם יש בעד דם מפצע ולשלוח לבודקת.

**כד.** עשתה הפסק ויצא נקי, ואחר כך ראתה דם במוך דחוק, ונראה לחכם שהוא דם פצע, לפעמים אפשר לטהרה על ידי בודקת, ויש לשאול חכם.

**כה.** בבדיקות השבעה נקיים, אף אם ידוע (ע"י בודקת) שיש מכה שמוציאה דם, לא תמיד אפשר לטהרה, מכיוון שביום הראשון וביום השביעי חובה שתהיה בדיקה אחת נקייה (מלבד ההפסק), ורק אז נוכל לטהר את שאר הבדיקות על ידי תלייה במכה.

בנוסף, בשלושה ימים הראשונים של השבעה נקיים לא תמיד תולים במכה, לכן בכל מקרה תראה לחכם.

### **נמצא דם על בגד בשבעה נקיים**

**כו.** נמצא דם על בגד לבן המקבל טומאה, פחות משיעור גריס ועוד, טהורה. כגריס ועוד, טמאה<sup>לג</sup>.

**כז.** נמצא דם על בגד שאינו מקבל טומאה, אפילו היה יותר מגריס טהורה, ותשאל חכם מכיוון שיש בזה כמה פרטי דינים.

### **בדיקות ובגד לבן לאחר השבעה נקיים**

**כח.** אשה שסיימה לספור שבעה נקיים, אך לא טבלה מסיבות שונות, מהשקיעה של יום השביעי אינה צריכה ללבוש בגד לבן, וכן אינה צריכה לעשות עוד בדיקות, אלא תטבול כשתוכל ותהיה טהורה לבעלה.

### **ספירת הימים בשבעה נקיים**

**כט.** אין צורך לספור כל יום בשבעה נקיים, וכן אין צורך לחשוב באיזה יום נמצאים עתה.

### **היסח הדעת**

**ל.** הסיחה דעתה מהשבעה נקיים במשך עונה שלמה (או עונת יום או עונת לילה), דהיינו שהיה ברור לה שנטמאה, ובסוף התברר שלא נטמאה, יש מחמירים לספור את כל השבעה נקיים מחדש, ויש מקילים שאם הסיחה דעתה פחות מיום שלם, דהיינו לילה ויום, שזה לא נחשב היסח הדעת.

**לא.** ולכן יש לדעת, שגם אם רואים כתם וכדומה ובטוחים שנטמאה, לא להחליט על כך באופן ודאי עד שישאלו חכם, מכיוון שבהרבה מקרים בסוף אינה טמאה<sup>לז</sup>.

**לב.** למעשה, בכל מקרה של היסח הדעת שהוא באופן שודאי הסיחה דעתה יש לשאול חכם, מכיוון שרבים החולקים על דין זה, ולפעמים אפשר לצרף בזה עוד פרטים להקל.



(ב). שו"ע סימן קצ סעיף ה, רמ"א סימן קצו סעיף י.

(ג). לפעמים, אם לא החליפה לבגד צבעוני אלא נשארה עם הבגד הלבן זה סימן שלא החליטה בוודאות שהיא טמאה.

## פרק ד' - דיני חפיפה וטבילה

### דיני חציצה

#### שלא יהיה דבר חוצץ

א. למעשה לא תטבול כשעל גופה דבר שחוצץ בין גופה למים<sup>לד</sup>.

#### עור קשה ברגליים

ב. עור קשה ברגליים אינו חוצץ ואין צורך להסירו.

ג. קצוות עור שסביבות הציפורניים, אם הם גדולים שרגילה להסירם, יש להסירם לפני הטבילה, ואם הם קטנים שאינה רגילה להסירם באופן קבוע, אין צורך להסירם.

#### הורדת שיער

ד. אשה שמורידה שיער עם שעווה, עדיף שתוריד כשבוע לפני הטבילה כדי שלא יישאר שאריות של שעווה על הגוף. גם המורידה עם סכין עדיף שתוריד את השיער כמה ימים לפני הטבילה כדי שלא יישארו לכלוכים דבוקים על הגוף. ואם לא הספיקה, אפשר אף באותו יום, ורק תשים לב שלא נשאר עליה שום דבר חוצץ.

#### לא לאכול בשר ביום הטבילה

ה. נהגו לא לאכול בשר ביום הטבילה, בין בשר בקר ובין בשר עוף בכל צורה שהיא, אבל מרק שהתבשל עם בשר, מותר<sup>לה</sup>.

ו. מעוברת, מניקה, או אשה חלשה שמרגישה שצריכה לאכול בשר, מותרת לאכול בשר גם ביום הטבילה.

ז. וכן בשבת ובסעודת מצווה מותרת לאכול בשר<sup>לז</sup>.

ח. המנהג הוא רק בבשר ממש, אך בשאר דברים לא נהגו איסור. אמנם, אשה שיודעת על דברים מסוימים שלפעמים נתקעים לה בין השיניים, לא תאכלם ביום הטבילה.

#### לא ללוש בצק ביום הטבילה

ט. אין ללוש בצק ביום הטבילה, אך מותר ללוש לכבוד שבת<sup>לז</sup>, ומיום חמישי יכולה ללוש לכבוד שבת.

י. גם אם לא רגילה ללוש חלות לכבוד שבת, ועכשיו לפני הטבילה רוצה ללוש מותר לה.

יא. מותר ללוש בצק עם כפפות, באופן שיודעת שהידיים לא יתלכלכו.



לד). עיין שו"ע סימן קצח סעיף א.

לה). שו"ע שם סעיף כד. ובלילה שלפני מותר, (מקור חיים ס"ק פא).

לו). עיין ט"ז סימן קצח ס"ק כה.

לז). עיין רמ"א שם.

## דיני החפיפה

### זמן החפיפה

יב. לכתחילה יש להתחיל את החפיפה בשקיעה ולסיים בצאת הכוכבים. אם לוקח לה יותר זמן תתחיל מוקדם יותר. אם אינה יכולה להתכונן ביום, תתכונן בלילה, וכשמתכוננת רק בלילה יש להתכונן לפחות שעה<sup>יח</sup>.

### חפפה בבית והלכה למקווה

יג. עשתה את כל ההכנות בבית ומיד הלכה למקווה לא צריכה להתקלח שוב במקווה, אך אם הזיעה הרבה בדרך וכדומה, תעשה מקלחת קצרה לפני שתטבול.



## דיני הטבילה

### טבילה בליל שבת

יד. אשה שטבילתה היא בליל שבת עליה לגמור את כל ההכנות מבעוד יום, ובמקווה רק תעשה עיון וטבילה.

יכולה אף לעשות את ההכנות בבוקר, ולפני הדלקת הנרות תצחצח שיניים, תתקלח ותסרק סירוק קל.

### טבילה במוצאי שבת

טו. כשטובלת במוצ"ש, תעשה את ההכנות ביום שישי, ובמוצ"ש תוריד את האיפור, תצחצח שיניים, ותעשה מקלחת וסירוק. אין צורך לחזור על שאר ההכנות במוצ"ש.

טז. קשה לה להתכונן ביום שישי, תוכל לעשות את כל ההכנות במוצ"ש, כאמור לעיל, כאמור לעיל, בלילה ההכנות אמורות לקחת לפחות שעה.

רחצה ביום שישי לכבוד שבת יכולה להתכונן במוצ"ש גם בפחות משעה. (אם יש לחץ במקווה במוצ"ש בכל מקרה ניתן לעשות זאת יותר מהר).

יג. לבני עדות המזרח כשחלה הטבילה במוצאי שבת, לכתחילה תעשה את כל ההכנות במוצאי שבת.

### דחיית הטבילה

יד. בשעת הצורך יש לשאול חכם אם לדחות את הטבילה, ובכל מקרה אין הבדל אם דוחים הפסק או טבילה, ולכן יש לעשות את ההפסק בזמן<sup>יט</sup>.

לח). כשעושה את ההכנות בלילה יש חשש שתהיה בהולה לביתה ולכן לא תעשה אותם כראוי, לכן צריכה להתכונן בלילה לפחות שעה.

לט). לפעמים הסיבה שבגללה רוצים לדחות את הטבילה מתבטלת, ואם דחו את ההפסק הרי לא תוכל לטבול, לכן תמיד יש לעשות את ההפסק בזמן.

טו. אשה שדוחה את הטבילה אינה צריכה להמשיך ללבוש לבנים, אלא מיד לאחר השקיעה של היום השביעי יכולה ללבוש בגד צבעוני, וכשתוכל לטבול, תטבול.

כמו כן אינה צריכה עוד בדיקה לפני הטבילה, ולא בימים שעד הטבילה.

### להסתיר את הטבילה

טז. מטעמי צניעות יש להסתיר את הטבילה<sup>מ</sup>, אך במקום צורך גדול מותר לספר. אין איסור אם אנשים מבינים לבד.

יז. לכתחילה זמן הטבילה הוא ארבעים דקות אחרי השקיעה. אם יש צורך להקדים, תשאל חכם כיצד לנהוג.

### אמירה לבעל שטבלה

יח. יש אומרים<sup>מא</sup> שהאשה צריכה לומר לבעלה בפירוש שטבלה כדי שיוכל לנהוג עמה בהיתר. אך להלכה אין צריכה שתאמר לו בפירוש, אלא אם נראה שטבלה, די בכך.



## פרק ה' - כתמים

### ההבדל בין ראייה בהרגשה לכתמים

א. יש הבדל בין ראייה, שמטמאה בהרגשה, לבין כתמים, שמטמאים מדרבנן. בכתמים הקילו חכמים בשלושה אופנים:

- רואה פחות מגריס, אפילו על גופה או על בגד לבן - טהורה.
- רואה על בגד צבעוני - טהורה גם ביותר בגריס.
- רואה על בגד שאינו מקבל טומאה, טהורה גם ביותר מגריס.

מה שאין כן בראייה שמטמאה מהתורה, שהאשה נטמאת בכל שהוא ואפילו בדבר צבעוני, ואפילו בדבר שאינו מקבל טומאה. ופרטי הדינים מהי ראייה שמטמאת מהתורה יבוארו בסוף הפרק.

ב. כל דם שמגיע מהרחם, מטמא לפי הפרטים שיבוארו להלן (יש הבדל בין דם בבדיקה פנימית או במחזור לבין כתמים), אין הבדל אם הדם הגיע בצורה רגילה או על ידי הכדורים או מחמת מאמץ או על ידי טיפול רפואי. אך אם רואה מחמת פצע באותו מקום, טהורה.



(מ). שו"ע שם סעיף מח.

(מא). חו"ד סימן קפד ס"ק יד.

## כתמים על הגוף ועל בגד לבן

### כתם על הגוף

ג. ראתה כתם על הגוף, אם הוא כשיעור גריס ועוד, טמאה<sup>מב</sup>. ואם פחות מכאן טהורה.

### צירוף שני כתמים על הגוף

ד. ראתה שני כתמים על גופה ושיעור כל אחד הוא פחות מגריס, אם ביחד מצטרפים ליותר משיעור גריס, טמאה<sup>מג</sup>.

### מהו שיעור גריס

ה. שיעור גריס הוא 18 על 18 מ"מ, בעיגול השיעור הוא בקוטר של 20 מ"מ, קצת יותר ממטבע של שקל אחד, במקרה של צורות שונות יש לחשב אם סך כל הכתם הוא כגריס, ובמקום ספק יש לשאול חכם.

### כתם על בגד לבן

ו. ראתה כתם על בגד לבן, אם הוא כגריס ועוד, טמאה. פחות מכאן, טהורה.

### צירוף שני כתמים על הבגד

ז. ראתה שני כתמים על הבגד, שיעור כל אחד מהם הוא פחות מגריס אך ביחד יש בהם יותר משיעור גריס, אם אין חיבור ביניהם, אינם מצטרפים, והיא טהורה<sup>מד</sup>. אם יש חיבור ביניהם, מצטרפים, והיא טמאה.

### כתם כגריס ועוד שהדם פחות מגריס ועוד

ח. ראתה כתם שחלק ממנו אדום וחלק לא אדום, ושיעור הדם הוא פחות מגריס ועוד, טהורה. ולמעשה תשאל חכם מכיוון שיש בזה פרטי דינים<sup>מז</sup>.



## כתמים על בגד צבעוני

### כתם יותר מגריס

ט. ראתה כתם על בגד צבעוני, גם אם הוא קצת יותר משיעור גריס, טהורה<sup>מז</sup>. אמנם אם ראתה הרבה יותר משיעור גריס, דינו כוסת, ותשאל חכם.

מב). שו"ע סימן קצ סעיף ה-ו.

מג). שו"ע שם סעיף ח.

מד). שם.

מה). עיין חו"ד סימן קצ ביאורים ס"ק ט שמתמא אם נראה שהכל הוא כתם אחד, ובמעיל צדקה (שאלה כז) חולק ומטהר, וכן בסד"ט סקנ"ב, ועיין ט"ו סימן קצ סקמ"א, ובגליון מהרש"א שם.

מו). שם סעיף י.

**מהו בגד צבעוני**

י. בגד צבעוני הוא בגד בצבע כהה שלא רואים עליו בבירור את צבע הדם.

**כתם על בגד צבעוני בהיר**

יא. בגד בצבע בהיר, מחמירים שאין לזה דין של צבעוני, ויש לשאול חכם.

**לבישת בגד שחור בזמן של כתמים**

יב. בזמן שידועת שיש הרבה כתמים, לא טוב שתלבש בגד שחור, כי קשה לראות את כמות הדם שעליו, ועלינו לדעת אם הדם הוא רק כתם או שזו כמות גדולה שדינה כוסת, לכן יש ללבוש בגד צבעוני כהה שאפשר לראות עליו את היקף הכתמים<sup>1</sup>.

**פד שחור**

יג. יש פד שחור שבפנים הוא בצבע לבן, בזמן רגיל מותר ללבוש את הבגד או הפד השחור, אבל בזמן שידועת שיש לה כתמים, נכון שלא תלבש את הפד השחור, כי קשה לדעת אם היא קבלה וסת או שזה סתם כתמים.

אם כבר לבשה פד כזה בזמן של כתמים יש לקרוע אותו ולראות מה קורה בפנים, בחלק הלבן שבו. (אם יש הרבה דם לפעמים נידון כוסת, ותשאל חכם).

**כתם על דבר שאינו מקבל טומאה****יותר מגריס על דבר שאינו מקבל טומאה**

יד. ראתה על בגד שאינו מקבל טומאה<sup>2</sup>, גם אם הכתם יותר משיעור גריס והבגד בצבע לבן, טהורה<sup>3</sup>. וכל זה בקצת יותר משיעור גריס, אך אם הכתם הרבה יותר משיעור גריס פעמים שדינו כוסת ותשאל חכם.

**ראתה כתם לפני מחזור**

טו. אמנם, גם מה שטהורה בכתם על בגד צבעוני או שאינו מקבל טומאה, אם מצאתו בזמן שהוסת אמורה להגיע, יש לחשוש שאולי זה תחילת המחזור, והרחבנו בפרטי הדינים בסוף פרק א' בדיני הוסתות.



מז). גם אם למעשה לא נטמא אותה, בכל מקרה ראוי לא לקיים את המצוה באותו לילה, כמו בכל מקרה שמצאה כתם.

מח). מהו בגד שאינו מקבל טומאה יש בזה פרטי דינים רבים, ותשאל חכם למעשה כשרואה דם על חומרים סינטטיים.

מט). שו"ע סימן קצ סעיף י.



### ראיה בהרגשה

#### איזו הרגשה מצויה ואיזו לא

טז. אשה שמרגישה שנפתח מקורה, או שנודעזע גופה וראתה דם, טמאה מהתורה<sup>1</sup>, ואף בראתה טיפת דם על בגד צבעוני ואינו מקבל טומאה. כיום לא מצויות הרגשות אלו. מה שכן יכול להיות הוא הרגשת זיבת דבר לח בתוך אותו מקום, ונחלקו האחרונים האם זו נקראת הרגשה שמטמאת מהתורה, ותשאל חכם.

#### הרגשת רטיבות מבחוץ

יז. מצוי מאוד שמרגישה שהדם יוצא מתוך אותו מקום החוצה על הגוף, זה ודאי לא נקרא הרגשה.

#### ראיה על עד בדיקה

יח. ראתה דם על עד בבדיקה פנימית, טמאה, אף אם יש רק טיפת דם, ואף אם העד צבעוני ואינו מקבל טומאה, מכיוון שבדיקה פנימית מטמאה מהתורה.

#### ראתה דם אחר תשמיש

יט. ראתה דם מיד אחרי תשמיש טמאה מהתורה, ואין בזה את ההקלות של כתמים, וגם אם ראתה את הדם על בגד צבעוני, ואף אם זה פחות מגרים טמאה, ויש לשאול חכם בכל מקרה. כ. לא ראו את הדם מיד אחר התשמיש, אלא הבגד היה מונח מתחתיה כמה דקות וייתכן שהדם הגיע לאחר התשמיש, יש לשאול חכם.



### ראתה דם במי רגליים או בקינוח

#### ראתה דם במי רגליים

כא. ראתה דם על האסלה, או במים שבתוך האסלה, תשאל חכם, מכיוון שיש בזה פרטי דינים.

#### ראתה דם בקינוח (ניגוב) שלאחר מי רגליים

כב. ראתה דם בקינוח לאחר ממי רגליים, יש להבחין בין אם קנחה עצמה באותו מקום בלבד לאחר המי רגליים, שאז אם קנחה מיד לאחר המי רגליים טמאה מהתורה, כדין ראיה בהרגשה [לפי החוות דעת, ודבר זה אינו מצוי כל כך], לבין אם קנחה בכל האזור גם מסביב, שאז יש לדונו ככתם, אף אם קנחה מיד לאחר המי רגליים.

#### דם בקינוח בדבר שאינו מקבל טומאה

כג. אחר שראינו שראתה דם בניגוב בכל האזור נחשב ככתם, שיטת הסדרי טהרה שמכיון שהאשה עצמה - שמחזיקה את הנייר, מקבלת טומאה, יש בזה דיני כתמים וביותר מגרים תיאסר. אך רבים מקילים שמכיוון שהנייר שמנגבת בו הוא דבר שאינו מקבל טומאה אין בזה דיני כתמים, וכן הוא בשו"ע הרב ובחתם סופר ובפרי דעה, ולמעשה יש לשאול חכם.

(1). עיין שו"ע סימן קצ סעיף א ובנו"כ.

## כיצד לנהוג בכתמים שאינם מטמאים

כד. גם כשראתה כתם שאינו מטמא אותה עדיין אין לקיים את המצווה בעשרים וארבע שעות מאז מציאת הכתם, שמא יראו דם בתשמיש ויבואו לידי תקלה.



## פרק ו' - הרחקות בזמן הנדה

## מתי נוהגת את ההרחקות

א. בכל טומאה, נוהגים כל דיני ההרחקות. בין אם נטמאה מוסת ובין אם נטמאה מכתם, עד שתטבול<sup>א</sup>.

בעונת הוסת הדין שונה ונתבאר בפרק על וסתות.

## איסור הסתכלות

ב. אסור להסתכל במקומות המכוסים שבה, ויש להיזהר גם מראיה בעלמא<sup>ב</sup>.

ג. מותר להסתכל במקומות הגלויים, אף על פי שנהנה מראייתן.

ד. מותר לאשה להסתכל במקומות המכוסין של הבעל.



## איזו קירבה אסורה ואיזו מותרת

## שחוק וקלות ראש

ה. אסור לשחוק ולהקל ראש עמה בזמן טומאתה. והגדר של שחוק וקלות ראש הוא דברים שגורמים להם רצון לעשות את המעשה<sup>ג</sup>.

## מתנה ודברי חיבה

ו. מותר לתת מתנה, כל עוד זו לא מתנה מיוחדת שגורמת את הרצון לעשות את המעשה.

ז. מותר לומר דברי חיבה ולכתוב דברי חיבה (גם דברים שלא אומרים בפני אנשים אחרים), אך לא יאמר דברים שגורמים לו לעשות את המעשה. וכן מותר לשחק יחד כנ"ל.

## לעמוד מתחת למטריה ולקרוא יחד בספר

ח. מותר לעמוד יחד מתחת למטריה, וכן לקרוא בספר יחד, רק יזהרו מאוד שלא יגעו.

## להריח מבושם שלה

ט. אסור להריח בושם שעליה ועל בגדיה<sup>ד</sup>, ותזהר שלא תשים הרבה בושם.

נא). שו"ע סימן קצה.

נב). שו"ע שם סעיף ז.

נג). שו"ע שם סעיף א.

י. מותר להריח בושם שלה כשהוא בתוך הבקבוק.

**לשמוע את אשתו שרה**

יא. אסור לו לשמוע אותה שרה בזמן נדותה, ואם שרה ולא מתכוון לשמוע מותר.



### נגיעה והושטת חפצים

**להעביר חפץ \ תינוק מיד ליד**

יב. לא יגע בה, וכן אסור למסור חפץ מיד ליד שמא יגע בה, בין חפץ קטן ובין גדול, גם בשינוי אסור<sup>יז</sup>.

יג. תינוק שאינו נמשך לבד, אסור להעביר אותו מיד ליד, אך בתינוק שנמשך אחרי מי שמושיט לו ידיים, מותר<sup>יח</sup>.

יד. אין להיות קוואטר בזמן הטומאה<sup>יט</sup>.

**כבוד הבריות בהרחקות**

טו. בכל ההרחקות, אין סברא להקל מדין כבוד הבריות, מכיוון שטומאת הנדה היא דבר נורמאלי, ואין היתר אם היא מתביישת.

**להניח דברים בתיק \ עגלה שהיא סוחבת**

טז. יש להחמיר שלא לשים דברים בתיק שאחד מבני הזוג מחזיק, וכן לא לקחת דברים מהתיק. יז. מותר להניח דברים בעגלה שהיא מובילה, וכן לקחת משם דברים.

**להניח דברים על מיטתה**

יח. מותר להניח חפץ על מיטתה אף כששוכבת עליה, ויזהר שלא יגע בה. אבל אין להניח על השמיכה שמתכסה בו בן הזוג, שהרי הוא כמו שמניח בתוך בגדו.

**זריקת חפצים מידו לידה**

יט. אסור לזרוק חפצים מידו לידה, ומידה לידו.

כ. מותר בשעת הצורך לזרוק חפץ לתוך תיק שמחזיקה, ולגבי להניח עיין לעיל בסעיף טז.

**לגעת ולשחק עם תינוק שבידיה**

כא. מותר לגעת בתינוק שבידיה, וכן לנשק ולשחק איתו, ורק יזהר לא לגעת בה.

---

נד). פתח"ת שם סק"א.

נה). שו"ע סימן קצה סעיף ב ובנו"כ שם.

נו). פתח"ת סימן קצה ס"ק ג. וצריך שהתינוק יימשך בפועל כשלוקח אותו, ולא מספיק שלפעמים הוא נמשך אליו. בשעת הדחק יש להקל לקחת מברכיה או להניחו על ברכיה.

נז). אם כבר הודיעו להם בשעת הברית שהם קוואטר תמסור האשה לאדם אחר את התינוק והבעל ייקח אותו ממנו, או שתניח על השולחן והבעל ייקח משם.

כב. מותר לשים טיפות אוזניים לתינוק כשהיא מחזיקה אותו.

#### לסחוב דברים יחד

כג. כתוב בחיי אדם<sup>י</sup> שלא ירימו דבר ביחד, אבל דווקא דבר קטן אסור, אך דבר גדול וכבד כמו עגלה מותר לשניהם לסחוב ביחד.

#### לפתוח מפת שולחן

כד. אסור לפתוח מפת שולחן ביחד, מכיוון שמרגישים אחד בתווזה של השני.

#### להחזיק בידיו של תינוק

כה. מותר לשני בני הזוג שיחזיקו כל אחד ביד אחרת של תינוק ההולך עמהם, ואף אם אינו יודע ללכת בלי שיתנו לו ידיים, אך למשוך ולהגביה אותו אסור.



### דיני אכילה על שולחן אחד

#### אכילה יחד רק כשיש היכר

כו. אין לאכול על שולחן אחד, אלא אם יש היכר ביניהם<sup>י</sup>.

כז. לא צריך ששניהם ידעו מההיכר, אלא מספיק שהבעל יודע עליו.

#### באיזו אכילה צריך היכר

כח. אף באכילת ארעי צריך היכר, וכן בשתיית משקאות חשובים ביחד צריך היכר, אך בשתיית מים אין צריך היכר.

#### גובה ההיכר ביניהם

כט. ההיכר צריך להיות קצת גבוה, כמו קנקנן קערה או כוסית מיותרים, אבל לא טבעת מפתח וסכור<sup>י</sup>, וכן לא שעון כשהוא שטוח, אבל שעון שעומד לגובה נחשב היכר<sup>י</sup>.

ל. כיכר לחם שלם נחשב היכר, אך פרוסות לחם אף שלא אכלו מהם נחלקו הפוסקים אם נחשבים היכר, ובמקום צורך ניתן להקל אם הפרוסות עומדות.

לא. לבני עדות המזרח אין צורך שההיכר יהיה גבוה.

#### היכר שמשמשים בו בסעודה

לב. כמו כן צריך שההיכר יהיה מדבר שאינו צורך הסעודה, לדוגמא, כוס קערה או קנקן שמשמשים בו אינו נחשב היכר.

(נח). הלכות פסח, כלל קל.

(ט). שו"ע שם סעיף ג.

(ס). דבר זה מבואר בהלכות בשר וחלב (סימן פח) ולא נזכר בהדיא בהלכות נדה (סימן קצה) לכן כשאין שום אפשרות אחרת רק בהיכר נמוך, יל"ד להקל.

עוד נראה שדבר שהוא רחב באופן בולט, אף אם אינו גבוה, מהני, וצ"ע.

אבל כלי שאין רגילות שיהיה על השולחן, כמו קומקום, אפילו אם כן משתמשים בו בסעודה הנוכחית, נחשב היכר.

לג. כיסא ריק ביניהם, גם כן נחשב היכר אם לא רגילים לאכול כך.

### **מפה מתחת לצלחת כהיכר**

לד. ניתן לשים מפה \ מפית מתחת לצלחת כהיכר ביניהם, ומועיל גם למאכלים שלא נמצאים על המפה \ המפית<sup>סא</sup>.

### **שינוי מקום קבוע**

לה. יש להם מקומות קבועים, ומשנים מקביעותם גם כן נחשב להיכר.

### **ילד קטן ביניהם כהיכר**

לו. ילד קטן שאינו רגיל לשבת ביניהם ועכשיו שמים אותו ביניהם, נחשב היכר.

לז. ילד קטן שרגיל לשבת ביניהם אינו נחשב היכר. ילד גדול (מגיל 7) אפילו אם רגיל לשבת ביניהם כך שאינו נחשב היכר, אבל יכול להתיר מדין זה שיש עוד אנשים בשולחן, כמו שיתבאר להלן.

### **אכילה עם אנשים נוספים בשולחן**

לח. בעל ואשה שאוכלים על שולחן אחד, ויש עוד אנשים. למהריק"ש אין צורך בהיכר. לרא"ה רק אם יש מישהו ביניהם לא צריך היכר. לרשב"א בכ"מ צריך היכר.

למעשה פוסקים כמו הרא"ה שרק אם יש עוד מישהו בין האיש לאשה לא צריך היכר, ולמקל כהמהריק"ש יש על מי לסמוך. וגם למחמירים, מספיק שעל השולחן יהיה היכר נמוך ממש.

לט. ילד, אפילו אם רגיל לשבת ביניהם מספיק לפי הרא"ה כדי להתיר, אך רק ילד גדול (מגיל 7) ולא ילד קטן.

### **אכילה לא על שולחן**

מ. כשאוכלים לא על שולחן, כגון כשאוכלים סנדוויץ' על ספסל, אין צורך בהיכר<sup>סב</sup>.



## **אכילה משיירי מאכלה**

### **איסור לאכול משיירי מאכלה**

מא. אסור לבעל לשתות משיירי כוס ששתתה ממנו אשתו. וכן אסור לו לאכול משיירי מאכלה של אשתו<sup>סא</sup>. גם אם הוא חותך את המקום שממנו אכלה, עדיין האוכל נחשב שיירי מאכלה.

סא. שם ועיין בנו"כ. ואף שבדבר נמוך לא מועיל להיכר, בזה מועיל, כי עצם זה שאוכל על מפה אחת הוא היכר מספיק חזק.

סב. כמו שמבואר בשו"ע שהאיסור הוא אכילה על יחד על שולחן.

### האופנים המותרים לאכול משיירי מאכלה

מב. יש ארבעה אופנים בהם מותר לבעל לאכול משיירי מאכלה של אשתו:

- הפסיק אדם אחר בינתיים, שהוא אכל מהשיירים לפניו<sup>ג</sup>.
- העביר את האוכל לצלחת אחרת, ומותר אף אם החזיר אחר כך את האוכל לצלחת המקורית (דווקא כשאוכל צריך את הצלחת כמו מרק אורז ועוף, אבל דברים שלא צריכים את הצלחת כגון לחמניה, לא יועיל להעביר את האוכל לצלחת אחרת, מכיוון שהאוכל לא אמור להיות על צלחת).
- אוכל את האוכל לא בפניה. יש לצאת לחדר אחר, ולא מועיל רק לסובב את הראש.
- יצאה מהחדר והתחיל לאכול, ואח"כ חזרה, מותר לו להמשיך לאכול<sup>ד</sup>.
- אינו יודע שאכלה מזה, מותר ואינה צריכה לומר לו.

### תבשיל שטעמה ממנו

מג. טעמה מתבשיל, מותר לבעל לאכול ממנו ולא נחשב שיריים שלה.

### חטיפים ופיצוחים

מד. חטיפים למיניהם ושקיות פיצוחים אינם נחשבים שיירי מאכלה, מכיוון שהדרך הוא שגם אנשים זרים אוכלים אחד מהשני, ורק יהיה בזה איסור של אכילה מאותה קערה, אך לא איסור של שיריים, ולכן כשגמרה לאכול מותר לו להמשיך לאכול אחריה.

### צלחת עם כמה מינים

מה. צלחת שיש בה כמה מינים, אם אין קשר בין המינים, כמו בצלחת עם כמה מאכלים יבשים, ואכלה ממין אחד, המין השני לא נחשב שיירי מאכלה. אבל אם זה דברים שיש בהם נוזל, כגון מרק או צ'ולנט, הכל נחשב שיירי מאכלה.

### לחתוך חלק מהמאכל שאכלה

מו. לחמניה קטנה, שמיועדת לבן אדם אחד, ואכלה קצת ממנה, הרי זה נחשב לשיירי מאכלה, ולא יעזור שיחתכו מזה עוד חלק.

### להוסיף מים לכוס ששתתה ממנו

מז. שתתה מים מכוס, נחשב שירייה ואסור לבעל לשתות מהכוס, ולא יעזור להוסיף לזה עוד מים. אבל אם שתתה את כל הכוס אין צריך לשטוף אותה לפני שמשתמש בה.

### משחת שיניים שהשתמשה בה

מח. אין איסור להשתמש במשחת שיניים שהשתמשה בה.

(ג). שו"ע שם סעיף ד לגבי שתיה, וברמ"א סעיף ג לגבי אכילה.

(ד). רמ"א סעיף ד, וע"ש בנו"כ.

(ה). פתח"ת שם ס"ק ז.

### לאכול משיירי מאכלו של הבעל

מט. מותר לאשה לאכול משיירי מאכלו של בעלה.

### שיטת בני ספרד בשיירי מאכלה

נ. לבני עדות המזרח אין איסור לאכול משיירי מאכלה, אלא רק לשתות מכוס ששתתה בו. ויש מחמירים גם בשיירי מאכלה.



## אכילה מאותה קערה

### איסור לאכול מאותה קערה

נא. אין לאכול מאותה קערה ביחד, אלא ייקח מהקערה לצלחת שלו, או לשולחן לפניו.  
 נב. לא מועיל היכר באכילה מאותה קערה. כמו כן, אף אם עוד אנשים אוכלים מאותה קערה, אסור.

### מאכלים שרגילים לאוכלם בצלחת משותפת

נג. האיסור לאכול מקערה אחת הוא רק בכלי של יחיד שממנו אוכלים שניהם. אבל כלים שמיועדים לחלוקה עבור על הסועדים, כגון מלחיה, ממרח, בקבוק שתייה, פירות מקערה מרכזית, בהם אין איסור לאכול מקערה אחת אף אם לא מניחים לפניהם<sup>10</sup>.

### שקית פיצוחים וחטיפים

נד. אכילה מאותה שקית, כגון פיצוחים או חבילת חטיפים כגון במבה וכדומה, נחשבת לאכילה מאותה קערה, אך לא נחשב לשיריה כמו שיבואר להלן.

### גמרה לאכול

נה. אכלה מהקערה וגמרה לאכול. מותר לו לאכול מעתה מאותה קערה, באופן שאינו שיירי מאכלה כמבואר בהערה<sup>11</sup>.

### להעביר מצלחתה לשלו

נו. מותר להעביר מהצלחת שלה לצלחת שלו ולאכול. [מדובר באוכל שצריך את הצלחת, כמו אורז, שאז אין איסור של שיריים כשמעביר לצלחת שלו. אך באוכל שאינו צריך את הצלחת יש לחלק בין מאכל אחד גדול והרבה מאכלים קטנים, שבמאכל גדול כמו תפוח, שכשאכלה ממנו קצת לא יעזור להעביר אותו לצלחת שלו כי זה עדיין יהיה שיריים, אך בהרבה מאכלים קטנים,

(10). ומועיל אף בדברים שאינם צריכים את הקערה, בשונה מהדין של שיירי מאכלה ששם לא מועיל, כמו שיבואר להלן.

(11). צלחת שיש בה פיצוחים, יש להסתפק האם דינה כקערה מרכזית או פרטית, ואולי יש חילוק שבקערה קטנה אסור ובגדולה מותר. ולמעשה יש להחמיר בזה שלא לאכול ביחד מאותה קערה, אבל יכולה לאכול לאחר שגמרה וכדלעיל.

(12). בהרבה מקרים עדיין יהיה אסור לו להמשיך לאכול מהקערה מדין "שיריים", והדין הזה נאמר באוכל שהוא לא שיירי מאכלה, כגון שיש פיצוחים \ חטיפים בקערה שאין על זה דין של שיריים אך יש על זה דין של אכילה מאותה קערה, כמו שנתבאר לעיל.

כגון שהיו פיצוחים בצלחת שלה ואכלה מקצתן, והוא העביר לצלחת שלו את שאר הפיצוחים שלא אכלה מהם, יהיה מותר].

### שליחת כוס יין

#### איסור לשלוח לה כוס יין

נח. אסור לבעל לשלוח לאשתו כוס של יין או של מיץ ענבים אפילו על ידי שליח, ואף שלא בפניה, ולא מועיל בזה שינוי.

#### שליחת כוס עם משקים אחרים

נח. איסור שליחת הכוס הוא רק ביין כנ"ל, ואין להחמיר בשאר משקים, ואף אם הם משקאות חשובים.

#### כיצד יעשו בקידוש

נט. בכוס של קידוש, לאחר ששותה את הכוס יניח אותו ולא יקרב אותו אליה והיא תיקח בעצמה ותשתה.

ס. מותר למזוג מכוס הקידוש לכמה כוסות ולקרב אותם לסועדים, והיא יכולה גם כן לקחת את אחת הכוסות מכיוון שלא ייחד כוס עבורה.

#### עבר ושיגר לה

סא. עבר ושיגר לה כוס יין, אפילו שעבר איסור, מותר לה לשתות ממנו.

#### שולחת כוס יין לבעלה

סב. מותר לאשה לשגר לבעלה כוס יין כל עוד אינה מגישה בפניו, כמו שיבואר להלן.

### דינה שכיבה וישיבה על מיטת הבעל\האשה

#### שכיבה וישיבה על מיטתה

סג. לא ישכב על מיטה המיוחדת לה, אפילו אינו ישן ואפילו עם בגדים<sup>ט</sup>.

סד. נחלקו הפוסקים אם מותר לשבת על מיטתה, ולמעשה מחמירים, ואפילו שלא בפניה אסור<sup>י</sup>.

#### מה מוגדר מיטתה

סה. מיטתה היא בין המיטה הקבועה שלה, ובין כמתארחים והחליטו שזו המיטה שלה כעת<sup>יא</sup>. אבל החלטה בדיבור אינה נחשבת החלטה עד שתשתמש במיטה.

ט). כדעת הסד"ט (סימן קצה) ודלא כהב"ח והש"ך שם.

ע). ע"ש בנו"כ.

עא). שו"ע שם סעיף ה, ועיין בנו"כ.



וכן כשמתארחים אצל ההורים ויש מיטות שמיוחדות לו ולה, אסור לשכב במיטתה. סו. דין זה אינו תלוי במקום המיטה אלא במיטה עצמה, ולכן אף אם החליף את מקום המיטות, עדיין אסור לו לישון על מיטתה, אף שהיא עומדת במקום שבו היה עד עכשיו המיטה שלו.

#### **שכיבה ושיבה על מיטתה כשאינה בעיר**

סז. אם אינה בעיר (או שלא אמורה להגיע בזמן הקרוב) מותר לו לשבת על מיטתה<sup>ע</sup>.

סח. יצאה לכמה ימים מהעיר, מותר אף לשכב על מיטתה<sup>ע</sup>.

סט. ילדה ונמצאת בבית החולים לכמה ימים, אפילו אם היא בעיר זה נחשב שאינה בעיר, ומותר לשכב על מיטתה.

#### **דיני שכיבה ושיבה על מיטת הבעל**

ע. מותר לאשה לשבת על מיטת בעלה, אפילו בפניו.

עא. אסור לאשה לשכב על מיטת בעלה בפניו, אך שלא בפניו מותר.

#### **כשאין מיטות מיוחדות לבני הזוג**

עב. כשאין מיטות מיוחדות לבני הזוג, ופעם הוא ישן על המיטה הזו ופעם היא ישנה, אין בזה איסור אף בימי נידתה, אבל ראוי לייחד מיטה בשבילה ומיטה בשבילו.

#### **החלפה בין המיטות - בזמן טהרה**

עג. רוצים להחליף בין המיטות, יחליפו בזמן טהרה ולא בזמן טומאה.

#### **החלפה בזמן טומאתה**

עד. לא החליפו בזמן טהרה ורוצים להחליף בזמן נידותה, ניתן להקל שיחליפו את המזרונים כך שישן במיטתה אך עם המזרון שלו.

כמו כן, יכול הבעל לצאת מהחדר והיא תשכב במיטתו ותייחד אותה לעצמה ולאחר שהחליטו שעכשיו המיטה שהייתה שלו היא זו שמיוחדת לה, מותר לו אף לשכב במיטתה.

וכן, אם החליט הבעל שיותר אינו ישן במיטתו, יכולה האשה לישון במיטתו ולייחד אותה לעצמה, ולאחר שהחליטה שהיא ישנה במיטתו באופן הנ"ל מותר לבעלה לשכב במיטתה.

#### **כיסא נוח וכורסא של האשה**

עה. כסא נוח וכורסא שמיוחדים לאשה אינו נחשב למיטה המיוחדת לה.

#### **ספה שנהפכת למיטה**

עו. ספה שביום משמשת לכורסא, ובלילה אפשר לפתוח אותה למיטה ולישון עליה, והיא מיוחדת לאשה, מותר לבעל לשבת עליה כשמשמשת ככורסא, אך לא לשכב עליה.

עב. עיין שם בפתח"ת ס"ק ט.

עג. עיין בפתח"ת שם.

**כרים וכסתות של בני הזוג**

עז. אסור לבני הזוג להשתמש בכרים והכסתות אחד של השני בזמן טומאתה.

**שכיבה על מיטה אחת****האיסור לשכב במיטה אחת**

עח. אסורים לשכב על מיטה אחת, ואפילו אם יש בה שני מזרונים, ואפילו אם יש רווח בין המזרונים, אסורים, ואף אם יש תינוק ביניהם.

**הפרדת המיטות**

עט. יש להפריד את המיטות במרווח של חמישים ס"מ בין מיטה למיטה. ואם יש צורך אפשר להקל אף בפחות מזה וישאלו חכם.

פ. שתי מיטות שמחוברות, מותר לבעל לשכב על מיטתו אם האשה אינה במיטתה.

**מיטות המחוברות על ידי קרש**

פא. שתי מיטות שיש בראשן קרש שמחברן אינו נחשב כמיטה אחת, ומותר לכל אחד לשכב במיטתו אם המיטות רחוקות זו מזו.

**ספסל המתנדנד****איסור לשבת על ספסל המתנדנד**

פב. לא ישבו על ספסל המתנדנד, דהיינו שמרגישים אחד בתזוזתו של השני<sup>עד</sup>. אך אם אדם אחר יושב ביניהם - ואפילו ילד - מותר אפילו הספסל מתנדנד.

פג. מותר לשבת על ספה אחת גם כאשר מרגישים תזוזה על ידי ישיבתו של השני, מכיוון שזו רק תזוזה קלה. והוא הדין כשמתיישבים ברכב והרכב זו מעט אינו נחשב ספסל המתנדנד.

**נסיעה לטיול ברכב**

פד. נסיעה לטיול ברכב אסורה (זהו איסור נפרד בלי קשר לדין של ספסל המתנדנד)<sup>עד</sup>. ואם הוא יושב מקדימה והיא מאחורה, מותר. אם יושבים בשני כיסאות נפרדים יש להקל.

פה. כשיש עוד אנשים ברכב, מותר<sup>עד</sup>, וכן נסיעה לטיול באוטובוס מותרת.

(עד). רמ"א שם סעיף ה.

(עה). רמ"א שם בשם תרומת הדשן.

(עו). מבואר מתשובת תרומת הדשן סימן רנא ע"ש. ולגבי חפץ גדול ביניהם, כגון מזוודה, אף שבדרכי משה (יו"ד קצה) מבואר שמהני להפסיק על ידי תיבה, אך ברמ"א נזכר רק שאדם מפסיק ביניהם, ומשמע קצת שאין להקל בתיבה או מזוודה שנמצאת ביניהם, ויל"ע בזה.

פו. גדר טיול הוא כגון שנוסעים לפארקים, גינות, סירה בים וכדומה. אבל נסיעה לביקור קרובים וחברים או נסיעה לשמחות אינה נחשבת לטיול, וכן כל נסיעה לצורך מסוים אינה נחשבת לנסיעה לטיול<sup>ע</sup>.

פו. הליכה רגלית לטיול מותרת.

פח. לבני עדות המזרח אין נוהג איסור זה של ישיבה על ספסל המתנדנד ונסיעה לטיול<sup>ע</sup>, ויש שנוהגים בזה איסור<sup>ע</sup>.



### **איסור מזיגת הכוס והגשת מאכל**

#### **גדר האיסור**

פט. אסור לאשה להגיש לבעלה מאכל או משקה ולהניחו לפניו. כיצד תעשה, תרחיק קצת את המאכל ממנו כשמגישה לו, או שתגיש ביד שמאל.

#### **היתר שלא בפניו**

צ. איסור זה הוא בפניו (ולא מועיל אם יעצום עיניו), אך שלא בפניו אין את האיסור. ולכן כשאינו נמצא בחדר יכולה לשים את הצלחת במקומו כרגיל.

#### **הגשת צלחת מרכזית**

צא. מותר לאשה להגיש צלחת מרכזית שמיועדת לכל בני הבית ובין השאר גם לבעל.

#### **מזיגת יין או הכנת משקאות חשובים**

צב. יש מחמירים שאסור לבעל או לאשה למזוג כוס לבן הזוג. בין מזיגת יין - עירוב היין עם המים, ובין הכנת כוס קפה או מזיגת משקה חשוב אחר, אמנם, מותר למזוג אחד לשני מים. אך להלכה מותרים למזוג אחד לשני כל כוס משקה אף בפניו אם אדם אחר מגיש את הכוס, או שתרחיק ממנו את הכוס או שתגיש ביד שמאל כנ"ל.

#### **הכנת אוכל ונתינתו בצלחת**

צג. מותר לאשה להכין לבעל מאכלים ולהכין לו צלחת, ובלבד שתגיש לו בשינוי כנ"ל.

#### **להניח לפניו בקבוק \ קנקן**

צד. מותר לאשה להניח לפניו בקבוק או קנקן, מכיוון שהוא לא שותה ישירות מהבקבוק אלא מוזג לכוס שלו ורק אז שותה.

#### **הנחת מאכל שאינו מוכן**

צה. מותר להניח לפניו מאכל או משקה שאינו מוכן, ולכן מותר להניח לפניו כוס קפה או תה בלי סוכר.

עז. שם ברמ"א.

עח. מכיוון שדין זה אינו מובא בשו"ע.

עט. ע"פ הבן איש חי.

### הגישו באיסור

צו. אם הגישו באיסור, אין צורך להרחיק את האוכל, אלא מותר להשתמש בו מיד.

### דין הבעל בהגשת מאכלים

צו. גם הבעל אסור בכל הדינים שנאמרו לעיל.



## הצעת המיטה

### הצעת המיטה לפני השינה

צח. אסור לאשה להציע בפני בעלה את המיטה, ואין הבדל בין הצעת הסדינים להצעת השמיכות, וכן אין הבדל בין שמיכת חורף לשמיכת קיץ, מכיוון שבזמנינו כל הנ"ל הן מלאכות קלות ודרך חיבה<sup>פ</sup>.

### סידור המיטות בבוקר

צט. מותר לה לסדר ולהציע את המיטות בבוקר כדי שהחדר יהיה מסודר.

### היתר שלא בפניו

ק. האיסור הוא רק בפניו, אך שלא בפניו מותר, אף אם הוא יודע שהיא מסדרת לו את המיטה. אך אם הוא נמצא בחדר, אף אם מחזיר פניו או עוצם את עיניו אסור.

### להכניס שמיכה לתוך הציפית

קא. מותר להכניס את השמיכה והכרית לתוך הציפית, מכיוון שכל האיסור הוא בדרך חיבה - לסדר אותם על גבי המיטה, אך להכניסם לתוך הציפית זהו דרך טורח ומותר.

### לשים מזרונים על המיטה

קב. מותר לה לשים את המזרונים על גבי המיטה, מכיוון שהוא דבר של טורח ולא של חיבה.

### איסור לבעל להציע המיטה

קג. כמו שלאשה אסור להציע את מיטת בעלה, כך גם לבעלה אסור להציע את מיטת אשתו.

### הציעו את המיטה באיסור

קד. הציעו את המיטה באיסור אין צורך לסתור את ההצעה.



## רחיצת פניו ידיו ורגליו

### איסור רחיצת פניו ידיו ורגליו

קה. אסורה האשה ברחיצת פניו ידיו ורגליו של בעלה, ואפילו אם אינה נוגעת בו, ולכן אסור לה ליטול את ידיו.

(פ). כל הפעולות האלה בימינו אינן חשובות דרך עבדות.

**הכנת מים לנטילת ידיים**

קו. וכן אסורה להכין לו בפניו מים לנטילת ידיים, רחיצת פניו או רחיצה באמבטיה, אך שלא בפניו מותר.

**הכנת מים לנטילה של מצווה**

קז. מותר לאשה להכין לבעלה מים לנטילה של מצווה, כגון נטילת ידיים של שחרית, לסעודה או מים אחרונים. אמנם רק הכנת המים מותרת, אך לא תיטול את ידיו בפועל.  
קח. בני ספרד נהגו איסור רק בשפיכת המים על ידיו, אך לא בהכנת המים לנטילה.

**איסור הבעל ברחיצת פניה ידיה ורגליה**

קט. אסור לבעל ברחיצת פניה ידיה ורגליה של אשתו, כמו שהיא אסורה לו, והדינים שווים כמו שנתבאר.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## סדר עשית המקווה בזמנינו לדעת הראב"ד\*

בירור דאף לדעת הראב"ד הפסול דנתן סאה ונטל סאה הוא מחמת תפיסת יד אדם, ממילא יש להכשיר אף לדעתו כשעושה בור השקה

### א.

#### דעת הרמב"ם – נתן ונטל ביד הוי כתפיסת ידי אדם במקווה

משנה (מקוות פ"ו משנה ח): 'היה בעליון ארבעים סאה ובתחתון אין כלום, ממלא בכתף ונותן לעליון, עד שירדו לתחתון ארבעים סאה'. ובר"מ בפה"מ כתב: 'ואמר ממלא בכתף ונותן לעליון כפי העיקר הידוע שמקווה שיש בו מ' סאה לא יפסלוהו מים שאובים'.

וכ"ה בספרו (פ"ד ממקוות ה"ו): 'אבל מקוה שיש בו מ' סאה מים שאינן שאובין ושאינו בכד ושפך לתוכו כל היום כולו כשר. ולא עוד אלא מקוה עליון שיש בו מ' סאה מים כשרין והיה ממלא בכלי ונותן לתוכו עד שירבו המים וירדו למקוה התחתון מ' סאה הרי התחתון כשר'.

באר הרמב"ם, שמכיוון שכשיש ארבעים סאה מי גשמים כל מימות שבעולם הבאים עליהן אין פוסלין אותן, הלא נמצאנו למדים שהמים השאובין עצמן נטהרים ואינן חשובים עוד כמים שאובים כלל, הרי מעתה ואילך גם אם ימלא בכתף העליון וישפך לתחתון, התחתון יוכשר, אף שלא היו בו עצמו ארבעים סאה מי גשמים מעולם, דהלא המים שמילא בכתף לעליון, אינן בגדר שאובים כלל שנעשה בהן זריעה במים הכשרים, ויכול לעשות מהן אף מקווה אחר לכתחילה.

אולם להלן שם (ה"ז) כתב הרמב"ם: 'מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות ונתן לתוכו סאה מים שאובין ונטל אח"כ ממנו סאה ה"ז כשר. וכן נותן סאה ונטל סאה והוא כשר עד רובו'.

וכבר תמה הרא"ש (הלכות מקוות סימן א), על הרמב"ם שלכא' סתר משנתו, דלמה נכשיר נתן סאה ונטל סאה רק עד רובו, הלא הסאה שנתן הוכשרה לגמרי, ועל כרחך לא איירי סוגי' זו דפרק הערל (יבמות פב): שהעתיק הרמב"ם אלא לעניין מי פירות, כפי הגירסא שלפנינו שהגמ' שם הביאה מתני' דפ"ז כמו שכתבו שם התוס' ע"ש.

אולם דעת הרמב"ם בהכרח לחלק בין נתן סאה ונטל סאה בידים לנשפך ממילא. והכס"מ כתב שם עפ"י הרמב"ן, שהוא פסול דרבנן משום מראית עין שיבואו להכשיר אף מים שאובין, ולא גזרו אלא באופן כזה שנראה שהוא בא לעשות כל המקווה שאובין בידים ע"י נותן סאה ונטל סאה.

ונוכל לומר שאינו דין דרבנן מגזירה בעלמא, אלא שכיון וכל פסול שאובין הוא משום מקווה הנעשה בתפיסת יד אדם (והארכנו בזה בספרנו מן המים - מקוות), על כן על אף ששאובין בטל

\* מתוך ספר מן המים - מקוות ש"ל בימים אלו.

דינם בהזרעה במים כשרים, כל זה כשאנו נעשה באופן שהוא בא להחליף המים הנקווים במים שעושה בהן מעשה בידים, שאז הוא מגדיר מחדש את המקווה כמקווה העשוי בידי אדם ונפסל, אולם כשנעשה ההחלפה ממילא, לא חשיב כנעשה בידי אדם, שהרי אינו אלא נותן ומזריע שכשר, וההחלפה נעשית מאליה.

והנה ברמב"ם כתב עפ"י המובא בגמ' דמיירי שהיה מתחילה מ' סאה מכוונות, ולכא' לשיטתו לאו דווקא הוא, שכל שמחליף רוב המקווה הכשר בידים, אף מקווה הנעשה כולו מתחילה ע"י מים שאובין שהשיקם יהיה חד דינא, ואין נפק"מ במידת המים כלל, (הן למה שבאר הכס"מ והן לביאורינו), ויש לעי' למה נקט מ' סאה מכוונות ומה העניין בזה, וצריך עיון.



## ב.

**דעת הראב"ד - אף בניטל ממילא אם היה לו כוונת מכוון בזה, הווי כנתן ונטל**

### ביד

אמנם הראב"ד בספר בעלי הנפש סימן ג כתב אף כלפי משנתנו שאין כשר ממלא בכתף לעליון ונשפך לתחתון, אלא משום דאמרינן שכשיש ארבעים סאה למעלה וממלא כדי שישפך למטה ויהיו לו ב' מקוות של ארבעים סאה, המציאות היא שיוצאים המים מעליון לתחתון כיחס שנכנסו, ויש בתרומיהו מחצה על מחצה, ולכן כשר, אבל אילו היה נחסר מאחד מהן רוב מקווה היה נפסל כדין נתן סאה ונטל סאה.

הלא מבואר מהראב"ד שלא כמשמעות הרמב"ם שלא נפסל אלא כשנטל בידים, וגם כשניטלו המים מעצמן הוי כנתן סאה ונטל סאה.

ופשיטות דברי הראב"ד משמע שסבר, שאין המים השאובין בטלים אף בזריעה במים הכשרים, אלא שכל שיש כאן מקווה כשרה, כל מימות שבעולם אינן פוסלים אותה, ועל כן יש לפסול את המקווה כשאין בו רוב מים כשרים.

ולפי זה יהיה מוכרח שהראב"ד יסבור שאי אפשר לעשות השקה או זריעה למקווה שאוב לרגע אחד בלבד כמו שכתב הרא"ש בתשובה (כלל לא אות ב), וכמו שהוכיח כן ממשנה ג 'שלשה מקואות, בזה עשרים סאה, ובזה עשרים סאה, ובזה עשרים סאה מים שאובין, והשאוב מן הצד, וירדו שלשה וטבלו בהן ונתערבו, המקואות טהורין והטובלים טהורים'. ומשמע שאף המקווה השאוב נטהר מכאן ואילך אף לאחר שיצאו הטובלים ממנו, ולדעת הראב"ד לכאורה הלא השאובין נשארו כמות שהן ולמה יטהרו יותר מניטל רובן.

ובשלמא לרבינו ירוחם שהסתפק האם די בחיבור של השפ' הנוד לעולם או די ברגע אחד, י"ל דמתני' הנ"ל עדיפא טפי שהיא כזריעה שהמים מתחברים על השפה למעלה, אבל מה נענה ביום שידובר לשיטת הראב"ד וצע"ג.

ועל כן יותר היה נראה לומר, שאף הראב"ד לא כיוון לומר שאין המים שאובין מתבטלים לעולם במים הכשרים, ובפרט ע"י הזרעה שהוא ביטול גמור לא יעלה על הדעת לומר כן, אלא

שכוונת הראב"ד להשוות נתן סאה ונטל סאה למשנתנו שממלא בכתף ושופך לעליון על מנת שירד לתחתון ויעשה ב' מקוות, שכיון שבכוונת מכוון עושה כן, חשיב נמי כתפיסת יד האדם במקווה לפסול אם נשאר לו פחות מרוב מקווה כשר.



## ג.

### גם בפחתו מעצמן יש לומר שחשיב כנטל ונתן סאה בידים

אולם לפו"ר ממה שכתב הראב"ד בסימן א לא נראה כן, ששם כתב שגם אם מילא מים שאובין ופחתו המים מעצמם, אנו אומרים דהוי כנתן סאה ונטל סאה שהוא נפסל ברובו, והרי שנראה שאינו משום שעשה כן בכוונת מכוון כמו שניסנו לבאר בדעתו.

אולם לאחר ההתבוננות נראה לקיים דבריננו, ועוד להוכיח כן מדבריו למהדורה בתרא ידיה, וכמו שנבאר.

דהנה במהדורה לפני האחרונה לשון הראב"ד: '...דכיון דמיא קא חסרי ואזלי כי חסר ארבעים סאה משהו, קא מהנו בהו מחצה דשאוב למפסלינהו כנטל סאה ונתן סאה וכו'. והיינו שבאר הראב"ד, שכל שמילא מים שאובין ואח"כ נחסרו עד שלא נשארו ארבעים סאה מים כשרים, אי ריבה עליהם מים שאובין (או אפי' מחצה למה שכתב הכא) פסל המקווה.

אולם במהדורה אחרונה שלו שינה הראב"ד וכתב: 'מיהו היכא דחסרו מיא וקמו ליה על שיעור מקווה ודאי אהני לי פסולין למפסליה דהוי כנתן סאה ונטל סאה'. הרי שכאן כתב דמיירי שחסרו ועמדו על שיעור מקווה ואז דווקא אהני ליה פסולין למפסלינהו, ובודאי שלשונו זה הינו נובע מלשון הברייתא בסוגי' הנ"ל דמיירי במ' סאה מכוונות ונתן סאה ונטל סאה וכו' (ואף ששם מיירי מארבעים סאה ואילך והכא איירי רק בשיעור זה, שהרי בפחתו יותר אין לי כלל ארבעים סאה), אלא דטעמא בעי מאי שנא מ' סאה מכוונות דווקא לפסול.

ויש אפשרות ללמוד דלאו דווקא שכוונתו לפסול מעת הגיעם למ' סאה מכוונות ואילך (שהוא דחוק מאד מפאת הציור שמילא מים שאובין ואח"כ נפחתו ובאו עד ארבעים סאה מכוונות ועדין יכול להיות שיהיו רוב או מחצה מי גשמים ויכול להיות שלא יהיו, וקשה מאד לשער דבר זה), אלא שכוונתו שלפי שיעור זה נפסל בכל פחיתת מים, דהיינו שלא כמו שכתב במהדורה ראשונה שנפסל כל שאין ארבעים סאה מכוונות כל שיש רוב מים שאובין כנגדן שהוא חומרא יתירה, אלא כוונתו לפסול בכל שאין כ"א סאין מים כשרים אם יש רוב כנגדם מים שאובין, דהיינו שכמו שאם היו מ' סאה מכוונות, והיה נוטל סאה ונתן סאה היה נפסל כל שלא נשארו כ"א סאין שהן רוב מקווה כשר כמבואר בגמ', כן בכל פחיתת המים יש לפסול כל שע"פ חשבון אין כאן כבר רוב ארבעים סאה כשרים דהיינו כ"א סאין ויש רוב כנגדם של מים שאובין.

ועל פי זה הנהיגו הבאים להדר ולצאת ידי דעת הראב"ד להשגיח שיישארו בבור הטבילה כ"א סאין של מי גשמים ממש שבאופן אחר אי אפשר להכשיר, שהרי ע"י זריעה ואפי' השקה לעולם מתערבים המים ע"י הטבילה (מחמת חוק כלים שלובים כמש"כ חזו"א בסדר עשית המקווה) עד



שלא יישארו כ"א סאין של מי גשמים, שהרי לדעת הראב"ד פשיטא שיש להשאיר את חור ההשקה פתוח, ק"ו מזריעה שלא נחשבים המים כשרים אלא כשיש כאן מי גשמים איתם בפועל.<sup>א</sup>

אולם הדבר מצד עצמו תמוה מאד דמהכ"ת לן שיעור של כ"א סאין שהוא שיעור של רוב ארבעים סאה, כנגד רוב גדול של מים שאובין, דאף שמצינו שהראב"ד הביא מי שצידד שרוב ארבעים סאה מי גשמים הוא דא', אולם זה בתחילת עשית המקווה, בשביל להחשיב את עיקר שיעור המקווה ע"י מי גשמים, אולם לאחר שנתרבה והתמעט, הוא סברא מוזרה עד מאד, לומר שיש משמעות לכ"א סאין של מי גשמים כיון והן רוב שיעור כשרות המקווה, ורוב כזה שאינו במציאות כלל לא מצינו מעולם בשום מקום, וצריך עיון.

אלא שנראה שבין אם ננקוט שכוונתו כפשטיה ממש שכל הפסול הוא ממתי שנפחת המקווה ובא לארבעים סאה מכוונות, ובין אם ננקוט שכוונתו שהחשבון הוא לפי ארבעים סאה מכוונות ונתן ונטל סאה שהשיעור הוא כ"א סאין כנ"ל, יסודו הוא במה דאמרינן שמה שמילא יותר מארבעים סאה הוא משום שרצה שאף שיפחתו המים יעמדו לכל הפחות על שיעור ארבעים סאה, ועל כן גם בפחיתה זו הוי כנטל סאה בידים, וכממלא בכתף ושוף מעליון לתחתון, שעכ"פ כוונת מכוון היה לו למלאות את המקווה מתחילה במים שאובין, כדי לסמוך אח"כ שיש לו די והותר מים בבור, ולכן יש לפסול משום נתן סאה ונטל סאה עד רובו.

וממילא אם ננקוט כפשטיה דלישנא של הראב"ד, אז הוא לגמרי כפשוט שכל שהגיע לארבעים סאה הוי כאילו תיכנן כך מלכתחילה, ויפסל ברוב מים שאובין אם לא נשארו רוב מי גשמים כעת, דחשיב כעושה כן בידים כנתן סאה ונטל סאה.

וגם אם נימא דכוונתו דזה השיעור הקובע בכל פחיתת מים, נוכל לומר שקבעו שיעור זה, כלפי כל פחיתת מים מפני שהוספתו הייתה לשם כך שאף אם יפחת יישארו לו ארבעים, ואז יהיה השיעור הזה קובע, ונתנו כן השיעור בכל פחיתת מים כי כוונתו הייתה לפחות עד שם, ואז בשיעור כזה ייחשב כתפיסת יד אדם בוודאי הקלו שלא לפסול ביותר מכך.

וכן לפי הנוסחה הראשונה הוא אפי' יותר פשוט, שאמרו שכל שנפחת מארבעים סאה של מי הגשמים הראשונים, נחשב שלזה הייתה כוונתו והוי כנתן ונטל סאה שאינו כשר עד רובו, אלא שלנוסחה בתרא קשה לפרש כלל דבריו אי לא נימא כמש"כ שהוא משום דאמרינן שכאילו לכך כוונתו, ויתכן שרק אם הייתה כוונתו כך באמת, ורק בפחיתה טבעית יהיה כך דינו, אבל אם יפחת מחמת גורם חיצוני לא נימא כן כלל.

א. והנה ממה שנראה מהחפירות ארכיאולוגיות של מקוות מתקופת בית שני והמשנה (כמו שהרחיב החכם אשר גרוסברג במאמרו על מקוואות עם אוצר מהטיפוס של שתי בריכות שנקב או צינור מחבר ביניהן בימי הבית השני והמשנה), הלא ראינו בברור שיש שתי בורות, ולפעמים באחד יש מדרגות ובשני אין, ויש ביניהן חור בכדי שפוף הנוד, וחזונו שהיה נהוג אצלם השקה של מים שאובין למי גשמים, ובור אחד היה למי הגשמים והשני לטבילה במים שאובין והיו מחוברים ע"י השקה של שפוף הנוד, ושלא כמש"כ הרב ר"י בתשובות הרי"ד דלא מהני השקה של שפוף הנוד למים שאובין, וכן למה שרוצים לפסול לדעת הראב"ד בכך מפני שע"י הטבילה וחוק כלים שלובים נעשה כנתן ונטל סאה.

כך או כך, לפי זה אין לפסול כלל לדעת הראב"ד כל השקה כשפופ' הנוד, שהרי גם אם יתחלפו המים בבור ההשקה ברוב העיתים, הלא לא חשיב כלל כנתן ונטל סאה בידים, שרק הוא הפוסל גם לדעת הראב"ד לפי מה שנתבאר.



הרב יעקב אהרן סקוצילס

מו"צ בבית הוראה הכללי

מח"ס אהלי יעקב

## חולה זקן שקשה לו לעמוד אם יכול לעשות קריעה בישיבה

בס"ד

אסרו חג שבועות תשפ"א יום היארצייט השני לאמור"ר זצ"ל ר' טלי ב"ר אברהם לכבוד ידיד נפשי הגאון החשוב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ודומ"ץ קהילות קרעטשניף רחובות.

באתי כאן לבאר מה שהעירו כמה גאוני הדור אודות המנהג שמי שלא יכול לעמוד או משום שהוא חולה או זקן מדאי וקשה להם, ונפטר קרוב וכו' שעושים קריעה בישיבה ולא בעמידה, אע"פ שקיימא לן בשו"ע שאם קרע מיושב לא יצא. והיות שהייתי נוכח כמה פעמים שאירע דבר כזה, אמרתי שנבאר את המנהג על פי הלכה ומדוע לא צריכים למנוע מזה על פי הערת הגאונים.



### מקור חיוב הקריעה ודין קריעה מעומד

הנה, המקור לחיוב הקריעה מהגמ' במסכת מועד קטן דף כד. "אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אבל שלא פרע ושלל פירם חייב מיתה, שנאמר "ראשיכם ל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו' - הא אחר שלא פרע ושלל פירם חייב מיתה". עוד איתא בגמ' שם דף כו: בדין קריעה א' על כמה מתים, שאמר שמואל הלכה כרבי יהודה בן בתירה. שואל הגמ' ומי אמר שמואל הכי, והאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל, אבילות לחוד, קריעה לחוד. תוס' דף כד. כתבו שהלימוד מהפסוק הנ"ל אינו אלא אסמכתא בעלמא, דהא לא מייתי להו סוף פרק הנשרפין גבי אלו שבמיתה. וכן פסק הרמב"ן תוה"א עמוד סג (הובא בבית יוסף) שקריעה דרבנן, ומה שאמרו בגמ' חייב מיתה הכוונה כמו שראינו במסכת ברכות דף ד: שמי שעובר על דברי חכמים חייב מיתה.

הרמב"ן כתב לגבי דין קריעה על קטן ביום שלשים שלא כלו חדשיו, שפסקו שעכ"פ קורעים עליו מספק, וטעמם דאף שמקילין באבילות, כמ"ש בגמ' במועד קטן דף כו: הלכה כדברי המיקל באבל דאבילות מדרבנן, מ"מ מחמירים בקריעה, דהיא דאורייתא. אבל הרמב"ן דחה את זה, לפי שאף הקריעה דרבנן וספיקא לקולא, דודאי לא אשכחן קריעה מפורשת מן התורה אלא באסמכתא בעלמא מייתו לה, וכי מפקינן קריעה מכלל אבילות היינו לומר דליתיה בקריעה האי כללא דהלכה כדברי המיקל לעולם, אלא כשאר דברי סופרים היא, והכן נקטינן. וכן איתא

בשו"ע (סימן ש"מ סעיף ל') וכן כתב בש"ך שם (ס"ק ב') דקריעה דרבנן. אולם ראה ברא"ש (פרק ג' סימן ג') דמשמע מדברי הראב"ד שקריעה דאורייתא, ואף באבלות יש חיובי דאורייתא.

ובטעם חיוב קריעה מצאנו בשו"ת הלכות קטנות חלק א' (סימן קט"ז) שהוא כדי שלא תטרף דעתו ברעה, דאדם בהול על מתו הסיחו דעתו לדבר אחר כדי שישם דעתו באיבוד ממנו. אמנם, בשו"ת בית יהודה יורה דעה (סימן כ"ו) כתב דאיכא מסתברא, הטעם הוא כדי שיעורר עצמו בבכי ולהפליג צערו, דומיא דשאר מיני חיובין שחייבו לאונן ולאבל, דכולם הם כדי שיצטער על מתו וידאג עליו ביותר. וכן הוא הטעם בכל חיוב הקריעות שחייבנו חז"ל כגון שמועות רעות וכדומה, דהתם ודאי אין אדם בהול כ"כ, אלא כדי להרבות הבכי ולהפליג בצערן נתחייבו בהם.

ובענין קריעה מיושב, איתא בגמ' במועד קטן דף כא. שצריך לקרוע מעומד כנלמד מהפסוק (שמואל ב פרק יג, פסוק לא) "ויקם המלך ויקרע את בגדיו". ובדף כ: אמימר קרע על בר בריה, אתא בריה קרע באפיה, אידכר דמיושב קרע קם קרע מעומד.

ונחלקו הראשונים בזה, דעת הרי"ף והראב"ד לפי הבנת הטור, ס"ל שאמימר החמיר על עצמו, ואילו דעת הרמב"ן ר"י גיאת ורא"ש ס"ל שהקורע מיושב לא יצא אפילו בדיעבד. בבית יוסף הוסיף שהבנת הטור בדברי הרי"ף אינה מוכרחת. ואף הראב"ד בפירושו הראשון כתב שהקורע מיושב לא יצא. ולדינא נפסק בשו"ע (סימן ש"מ סעיף א') שצריך שיקרע מעומד, ואם קרע מיושב לא יצא, והוסיף הרמ"א שצריך לחזור ולקרוע.



### הלכה למעשה בחולה וזקן שקרעו מיושב

יש לעיין במאי דקיימא לן בדדיעבד צריך לחזור ולקרוע האם בקריעה מיושב קיים מצוה בכלל או לא, ונפק"מ לענין חולה וזקן. היה מקום לדון דהיות שדעת הרי"ף בהבנת הטור והראב"ד שדבדיעבד יצא בקרעה במיושב ואין צריך לחזור ולקרוע מעומד, ממילא חזינן שמקיימים בזה איזה מצוה של קריעה. ומאידך גיסא יש לומר דהואיל וקיימא לן דלא כדבריהם, קעבר בכל תשחית בקריעה דמיושב, שדבר זה דומה למש"כ הרמ"א (סימן ת"ב סעיף ד') דבמקום שאין לו לקרוע אסור להחמיר על עצמו ולקרוע משום כל תשחית. כך הסתפק בבדי השלחן (סימן ש"מ ביאורים ד"ה מעומד). עוד דן שם אפילו אם נבוא להחמיר בזה היכא דיש לו בגד קרוע שאין בדעתו ללובשו עוד אלא לזורקו נראה דאין בזה משום כל תשחית, כיון שבלאו הכי אינו עומד לשום השתמשות. ועוד יש לראות היכא דמת לו אביו או אמו אם שייך בזה מה שכתב בש"ך (סימן ת"ב) בשם האור זרוע דאם בא לעשות מילתא יתירה לכבודו מותר, או שמא הכא לא שייך כן, כיון דאינו מעשה של קריעה כל עיקר, וגם בזה צ"ע.

ולהלכה למעשה בשו"ת קנין תורה חלק ג' (סימן ק"ח), הובא בספר פני ברוך, פסק שחולה שאי אפשר לו לעמוד קורע בשיבה או בשכיבה. והטעם הוא משום שאין שום עצה עברו לעמוד, וממילא אין סברא לפוטרו מקריעה לגמרי ויקרעה מיושב. ובהערות בסוף הספר כתב הגריי פישר זצ"ל דדין הנ"ל לא צריך טעמא, אלא פשוט כיון דלדעת הרי"ף והראב"ד יוצא

בקריעה דמיושב בודאי צריך לקרוע לצאת ידי דעת הרי"ף והראב"ד. וכשיבריא ממ"נ יהיה פטור שוב מקריעה לדעת הרי"ף וראב"ד, ולשאר ראשונים כבר עבר זמן חימום, אא"כ הבריא תוך ז', שאז צריך לחזור ולקרוע.

וראה עוד בספר חזון עובדיה הל' אבילות (עמוד רי"ז) שפסק דחולה שאינו יכול לעמוד טוב שיקרע מיושב או כשהוא שוכב, והביא שכן פסק הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספרו זכרון בצלאל. וכן הוא בחו"ב להגר"ש גריינמן זצ"ל (דף מח:): שמקלים כיון שאי אפשר בענין אחר.



### הערת בעל הקנה בושם על מנהג לקרוע לחולים וזקנים במיושב

ומן הראוי להעתיק עוד מה שכתב בשו"ת קנה בשם חלק ב' (סימן קב) וז"ל: בהא דמבואר בשו"ע יו"ד (סי' ש"מ סע"א) דהחיוב קריעה הוא דוקא במעומד, ואם קרע מיושב לא יצא, וכן כתב הרמ"א (שם) שצריך לחזור ולקרוע, ואמרתי דיוצא לפי"ז דבחולה או בזקן שאינם יכולים לעמוד על רגליהם ולקרוע כהלכה, עדיף יותר שלא יקרעו כלל מלקרוע במיושב, דבלא"ה אינם יוצאים ידי חובת הקריעה בקריעה זו, ואין להם שום תועלת בקריעה זו, והרי זה כמי שאין לו חלוק לקרוע, או איזה אונס אחר שאינו יכול לקרוע מחמתו דפטור מלקרוע.

וכתבת דנתעוררה תמיהה על זה בין לומדי הישיבות, שהרי מנהג הח"ק פעה"ק ירושלים תובב"א הוא לקרוע לחולה מיושב, וסומכים בזה על הראב"ד דס"ל דבדיעבד יוצאים ידי חובת קריעה גם במיושב, והטור כתב שגם דעת הרי"ף כן הוא, וכן כתבו גם השלטי הגבורים והרבינו ירוחם והכסף משנה. וא"כ לדעה זו היכא דאינם יכולים לעמוד ואינם יכולים לקרוע במעומד, הו"ל שעת הדחק וכדיעבד דמיא עכת"ד.

ואען ואומר כי אף כשאמרתי דבר זה לא אמרתי כן לסברא מוחלטת היפך ממה שנתפשט המנהג, אם כנים הדברים שהמנהג כן הוא, ורק ממה שיצאו כן בירור הדברים בעת לימוד השיעור בס"ד עם חברים מקשיבים, ואם קבלה נקבל, ואם לדין יש תשובה, והוא כי מש"כ כי מנהג הח"ק פעה"ק ירושלים תובב"א הוא לקרוע לחולה וזקן שאינם יכולים לעמוד מיושב, מאן לימא לן דעפ"י הוראת חכם עושים כן ולא בטעות הוא דנהיגי הכי, מכיון שהוא נגד הלכה מפורשת בשו"ע דאם קרע מיושב לא יצא. וא"כ מהיכי תיתי להתחסד בזה ולקרוע מיושב מכיון דאינו מקיים בזה חובת הקריעה כלל, וכאילו לא קרע דמי, ואין בזה אלא איסור בל תשחית, וגם כי הדבר פשוט כי כל עיקר לא שייך בזה מנהגא כמש"כ הש"ך (שם סי' ק"צ סוסק"ג) דבדבר שאינו מצוי אין שייך בו מנהג יעו"ש.

ומה שהבאת מדברי הפוסקים שהביאו את סברת הראב"ד דאם קרע מיושב יצא בדיעבד, וממילא לסברא זו מחויבים הם לקרוע דשעת הדחק כדיעבד דמיא, הנה הרואה יראה דגם הרא"ש והטור והשלטי הגבורים שהביאו סברת הראב"ד העלו במסקנתם דהעיקר כסברת הפוסקים דאם קרע מיושב לא יצא, והב"י (שם) שדא ביה נרגא בעיקר סברת הראב"ד דגם הראב"ד גופא לא מפשיט פשיטא ליה דבדיעבד יצא כמש"כ הטור בשמו, אלא דגם הראב"ד לא בריא ליה מילתא וספוקי מספקא ליה בזה אם יצא ידי חובת קריעה או לא, וכן הבין גם

הרבינו ירוחם בדעת הראב"ד יעו"ש, וגם בדעת הרי"ף כתב הב"י (שם) דאפשר דס"ל כדעת שאר הפוסקים דאף בדיעבד לא יצא, וכן דקדק הב"י עוד שם מלשון הרמב"ם (פ"ח מהלכות אבל ה"א) שכתב אין קריעה אלא מעומד, משמע מדבריו דכל שאינה מעומד אינה קריעה, וכן פסק הגהות מיימוניות (שם), ועפי"ז הכריע הב"י להלכה כן דאם קרע מיושב לא יצא יעו"ש.

ומעתה נראה פשוט דמכיון דלדעת כל הפוסקים חוץ מלהראב"ד והרי"ף אין קריעה במיושב בגדר קריעה כלל, ולדעת הב"י גם דעת הרי"ף הוא כדעת כל שאר הפוסקים, וגם הראב"ד לא בריא ליה מילתא דיצא בדיעבד, ומש"ה הכריע כן להלכה. וא"כ מהיכי תיתי להתחסד ולקרוע מיושב, כדי לצאת באולי איזה דעת פוסק יחידאה שאינו מובא כלל בשו"ע, ולדעת כל שאר הפוסקים אין זה בגדר מצוה כלל ואינו אלא השחתת הבגד, ואפשר דאפילו איסור יש בדבר לקרוע.

יותר מזה מבואר בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קכ"ד) שנשאל שם על דבר אחד מאנשי הצבא שמת אביו, וקרע בגד של הצבא שהיה לבוש בו שהוא בגד שאינו שלו, אם יצא ידי חובת קריעה, או שצריך אח"כ כשילבש מלבושו לקרוע שנית, וכמש"כ הש"ך ביו"ד (שם סק"ג) דאם קרע בגד שאול לא יצא כמו בחלוק הגזול, והכא אנן סהדי שלא נתנו לו הבגד על מנת לקרוע. והוא ז"ל שקיל וטרי בכמה וכמה סברות דיש לומר ולצדד בזה דאינו צריך לחזור ולקרוע שנית בגד שלו, אי משום דגזול נכרי אינו אסור אלא מדרבנן ולא מצוה הבא בעבירה הוא, ויצא ידי חובת קריעה בבגד של הצבא, אי משום דהפקעת הלואה בנכרי שרי, וה"ה הפקעת פקדון, וא"כ ליכא בזה איסור גזול כיון דבהיתרא אתא לידיה, וגם יש קצת ספק דילמא אין מקפידין כלל על זה שהיא הפסד מועט ועושה כן לקיים דין תורה, שרצונם גם כן שאנשי הצבא ישמרו דתם, ומסיק בזה דמכל הני טעמי נראה דאין צריך לקרוע שנית, ושוב כתב וגם כי יש לספק הרי קריעה דרבנן הוי ספק להקל, וכבר כתב הרמב"ן דדוקא ביחיד נגד רבים לא אמרינן הלכה כדברי המיקל בקריעה, אבל בספק גמור אזלינן להקל וכו', וגם יש לדון דבספק אסור לקרוע כיון דספק דרבנן להקל, אם יקרע יעבור על בל תשחית יעו"ש.

הרי מבואר מדבריו דאפילו במקום דהוי שם קריעה על קריעה זו, אפ"ה כיון דיש בזה ספק גמור לפוטרו, אזלינן להקל משום ספק דרבנן לקולא, וגם יש בזה איסור בל תשחית, א"כ כש"כ בנידון דידן דרובם ככולם של הפוסקים ובכללם דעת המחבר והרמ"א, דקריעה במיושב אינו בגדר קריעה כלל ואינו אלא השחתת הבגד, א"כ כש"כ וכש"כ דאין להתחסד ולקרוע ויש בזה איסור בל תשחית, ודינו בזה כמו מי שאין לו חלוק לקרוע דפטור מלקרוע כמבואר בשו"ע (שם סע"ח) ובש"ך (שם ס"ק כ"ו), והכי נמי כיון דאינם יכולים לעמוד ואינם יכולים לקיים ידי חובת הקריעה פטורים הם מכלום.

ומש"כ עוד דאפילו לדעת השו"ע והפוסקים דבקריעה במיושב לא יצא אפילו בדיעבד, מ"מ בנידון דידן ודאי דאין סברא לפוטרו, שהרי הא דבעינן קריעה במעומד דוקא, מקורו הוא מקרא דאיוב דכתיב (איוב א) ויקם איוב ויקרע את מעילו, ומי שאינו יכול לקיים ויקם, מ"מ הרי אכתי חיוב קריעה רמיה עליה מקרא דכתיב (ויקרא י) ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו', וכוונתך הוא למאי דאיתא במועד קטן (כ"ד ע"א) אבל שלא פרע ושלא פירם חייב

מיתה, שנאמר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו וגו', הא אחר שלא פרע ושלא פירם חייב מיתה, וא"כ יש חיוב עליו חיוב קריעה מ"מ, עכת"ד בתוס' ביאור קצת.

וכל זה אינו דהדבר פשוט דכיון דנקטינן דקריעה במישוב אינו בגדר קריעה כלל, א"כ אם אינו מקיים ויקם איוב, הכי נמי דאינו מקיים בזה חובת פרימת בגדים, דבפרימת בגדים בישיבה אינו יוצא ידי חובתו כלל, דדא ודא אחת היא ואין כאן שני חיובים שונים ופשוט הוא.

ומש"כ עוד להביא ראיה לדברך מהא דאיתא בשו"ע או"ח (סי' תקפ"ה סע"א) שצריך לתקוע מעומד, וכתב המג"א (שם סק"א) דאם תקע מיושב יצא עכ"ד, ואני שמעתי ולא אבין דמאי ראייה היא זו לנידון דידן, הרי בנידון דידן מפורש בדברי הפוסקים דאפילו בדיעבד לא יצא, וא"כ לדעתך דס"ל לדמות נידון דידן לדין קיום המצות וכיוצא בהן, דמצותן לכתחילה בעמידה ובדיעבד יצא אפילו בישיבה, וכן בוקן או בחולה כשאינם יכולים לעמוד מותרים לכתחילה לעשותם בישיבה, א"כ על עיקרא דמילתא הו"ל להקשות דלמה כתבו הפוסקים דבקריעה מיושב לא יצא אפילו בדיעבד, ועל כרחך לומר דחילוק יש ביניהם, והוא עפ"י מה שנתבאר למעלה בס"ד דס"ל לחז"ל והכי אסמכוהו אקרא דקריעה במישוב אינו בגדר קריעה כלל, וא"כ אין בזה אלא השחתת הבגד ולא קיום מצוה כלל, משא"כ בקיום המצות וכיוצא בהן דגם כשנעשים בישיבה מתקיים המצוה, אלא דלכתחילה יש לעשותם בעמידה וכמש"כ המג"א (שם) בטעמא דמילתא דילפינן מעומר דכתיב בקומה ודרשינן בקומה ואין זה אלא לכתחילה יעו"ש, וכל זה פשוט וברור להמעיין.

וראיה גדולה לדברי שהרי לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לא מן הראשונים ולא מן האחרונים, לאשמעינן חידוש דין זה דבזקן וחולה שאינם יכולים לעמוד יקרעו עכ"פ במישוב, וע"כ דנקטו בפשיטות דכיון דאין זה בגדר קריעה כלל אין מה להתחסד בזה ודינו כמי שאין חלוק לקרוע או שאר סיבות שאין בידו לקרוע ופטור מכלום, ולא נמצא כן רק לכמה ממע"כ מחברי זמנינו שליט"א שלחדש יצאו דבכה"ג יקרעו עכ"פ במישוב, ואף דכבודם במקומם מונח, מ"מ גלע"ד שלא ירדו לעומק הלכה זו, דבכה"ג פטורים הם מכלום כמו שנתבאר בס"ד, עכ"ל.

וכן ראיתי בספר דברי סופרים (סימן ש"מ ס"ק ו') שהביא את דעת המקלים, והעיר דזה אינו דכיון דכל שאינו מעומד אינו קריעה, מנא ליה להמציא שכשאי אפשר הוי קריעה גם במישוב, אלא כיון שאינו יכול לעמוד הוי כמו שאין לו בגד שלו לקרוע, ועוד שלא מצאנו בפוסקים שכתבו כן, והביא אח"כ את דברי הקנה בושם שם.



### בירור המנהג שלא חוששים לדברי הקנה בושם

והנה למרות שהכריע בשו"ת קנה בושם שם שחולה או זקן פטורים בכלל מקריעה, ואף חשש בזה משום כל תשחית כיון שעיקר הדין דלא כהראב"ד, מ"מ פוסקי זמנינו ומנהג החברה קדישא פהעיה"ק ובכל רחבי הארץ לא נהגו כדבריו. ויש לבאר את הטעם על פי מה שכבר העיר בספר משמרת שמחות (פרק ג' הערה 30) שיש בזה ב' דינים בקריעה - א) מעשה הקריעה. ב) שהבגד יהיה קרוע, שלכן צריך שתהא הקריעה ניכרת ולא יחליף בגדיו. והנה, האבל שלא

קרע חייב מיתה כדילפינן מולא תפרומו ולא תמותו, והיינו שהואיל ואינו מראה שיש לו צער באבלו חייב מיתה, עכ"פ מדרבנן למאי דקיימא לן דרבנן, והאי דינא נובע ממה שאינו מראה לאחרים אבלו. ולכן גם מי שלא יכול לקיים מצות קריעה במעומד עכ"פ עליו לקרוע כדי להראות אבלו לאחרים שיהא ניכר אבלו עליו בבגדיו הקרועים, ובפרט שחז"ל החמירו בזה מאוד בחיובו, לכן גם מי שאינו יכול לעמוד עליו עכ"פ לקרוע בישיבה. ועוד יש לומר דעד כאן לא למדנו מדוד דצריך לקום ולקרוע רק במי שבר עמידה, אבל מי שאינו בר עמידה אינו נפטר עכ"פ מעיקר חיובא דלא תפרומו ולא תמותו, ועכ"פ בל תשחית בודאי אין בזה.

בברכה התורה

ידידך יעקב אהרן סקוצילס





הרב ארי כהן\*

מחברי מכון הלכה ברורה ובירור הלכה

## כתיבה מחוץ לדף בסת"ם

סוגיא קטנה / בהלכות ספר תורה / עם מחלוקת גדולה / והלכה תמוהה / ותגלית מפתיעה

### פרק א' - שיטות הראשונים בביאור סוגיית הגמרא

ישנה ברייתא במנחות (ל, א, ב) המלמדת על שיעורים שונים בכתיבה על הדף של ס"ת. לקראת סופה כתוב: "נודמנה לו תיבה בת חמש אותיות, לא יכתוב שתיים בתוך הדף ושלש חוץ לדף, אלא שלש בתוך הדף ושתיים חוץ לדף. נודמנה לו תיבה בת שתי אותיות, לא יורקנה לבין הדפין, אלא חוזר וכותב בתחילת השיטה".

בטרם הבאת מחלוקת הראשונים בפירוש הברייטא, נקדים את הספקות העולים מתוך ביאוריהם שכן כל שיטה פותרת בדרך אחרת את הספקות.

**הספק הראשון:** מה הדין במחצה אותיות בתוך הדף ומחצה מחוץ לדף? אם נדייק משני חלקי הרישא יש סתירה פנימית. אם אסור להוציא 3 אותיות מתיבה בת 5 כלומר הרוב אסור מבחוץ, יש לדייק שלהוציא חצי מהאותיות מותר. אך אם נדייק מהמשפט הבא אחריו שהרוב צריך להיות בפנים, אז יש לדייק שמחצה בחוץ אסור.

עוד יש להקשות שמצאנו דוגמות בדומה לזה, ושם הגמרא פותרת את הספק, וקובעת בה הלכה. לדוגמא, בעניין נר הבדלה (ברכות נג, א): "תנו רבנן ... אם רוב נכרים אינו מברך אם רוב ישראל מברך! הא גופא קשיא, אמרת אם רוב נכרים אינו מברך, הא מחצה על מחצה מברך? והדר תני אם רוב ישראל מברך, הא מחצה על מחצה אינו מברך? (ותירצו): בדין הוא דאפילו מחצה על מחצה נמי מברך, ואידי דתנא רישא רוב נכרים תנא סיפא רוב ישראל". דוגמא נוספת בעניין סוכה (סוכה דף כב, ב): "ושצילתה מרובה מחמתה כשרה, הא כי הדדי פסולה, והא תנן באידך פירקין, ושחמתה מרובה מצילתה פסולה, הא כי הדדי כשרה? לא קשיא, כאן

\* יה"ר שיעלה לתיקון שריפת התורה שאירעה בג' שבועות דפורענותא.

בעת עיון וחקירת סוגיא זו הגיעו בשורות איוב, בזו אחר זו על השריפה ששרף ה' בעת הדלקת משואה בהילולת רשב"י יום פסקו מלמות תלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה בזה. 45 נשמות טהורות פורחות באויר כל אחת אות בס"ת, קרבנות ציבור כפרת עוונותינו, וכל בית ישראל יבכו את השריפה. אסון חסידות קרלין, פרעות הערבים ושריפת בתכנ"ס, מבצע שומר החומות, האסון במיאמי, יה"ר שלימוד תורתנו יעלה לעילוי נשמת כולם תנצב"ה, והחלמה לפצועים. תהיה זאת נחמה פורתא, ונחמתנו בעניינו כי אמרת ה' חייתנו.

אביא גאולה לעולם בהזכירי את יד"נ הרב משה סויסה שליט"א יב"לח"ט (ר"מ ובעמה"ס "מנהגי בית אבא"), שמאמרו עוררני על נושא זה (כתב-עת "עורי צפון" חוברת 5 תשרי תשנ"ז). ואֵת הַכֹּל עָשָׂה יְפֶה בְּעֵתוֹ בכ"ז אֵין בֵּית מִדְרָשׁ לֵלֵא חִידוּשׁ, והמעין יראה שיש פנים חדשות עם תוספת מרובה על העיקר כדרכם של בתראי.

א). דף, הכוונה לעמודים שיש בכל יריעה, ומכאן שבין הדפים הכוונה לשטח שבין 2 עמודים. הדיון הוא על המשך כתיבת תיבה מחוץ לשורה בשטח ש"בין הדפים".

מלמעלה כאן מלמטה". יש לברר מדוע כאן אין הגמרא מקשה ומפרשת. אך לקמן יתבאר בשיטת הרמב"ם שאין כאן שום ספק באמת, ולא דומה הדין כאן לדוגמאות, וכל הצגתו כאן היא על מנת להבין את שיטת הרמב"ם על בוריה.

**הספק השני:** האם הברייטא נקטה דווקא תיבה בת 5 אותיות כדי ללמדנו שהמיעוט המירבי שניתן להוציא, זה רק 2 אותיות ולכן גם בתיבה בת 9 אותיות רשאי להוציא רק 2? או שזו רק דוגמא ולמדנו שמותר להוציא כל מיעוט של אותיות, כגון בתיבה בת 9 אותיות אפשר להוציא אפילו 4 אותיות? זו מחלוקת בסברות בלבד.

**הספק השלישי:** מה החידוש של הסיפא של הברייטא שבתיבה בת 2 אותיות אסור להוציא לבין הדפים? דין זה הוא פשיטא, בין למ"ד בספק השני שמותר להוציא כל מיעוט של אותיות, ובין למ"ד שזה דין בשתי אותיות בלבד, לשתי הדעות עדיין הרוב צריך להיות בתוך הדף או פשוט שדין תיבה שלימה להוציא חמור יותר ממספר אותיות שהן חלק ממילה. לקמן יתבאר שספק זה תלוי במה שכתבו בספק השני, ובהתאם ישתנה ביאור הברייטא.



#### מצאנו חמש שיטות בביאור הברייטא:

**שיטה א. רש"י,** (מנחות שם ד"ה לא יורקנה) **סמ"ק** (מצוות קנג, קנה) **ורא"ש** (הלכות קטנות ס"ת, מנחות שם אות ט).

שיטה זו פוסקת שמותר להוציא רק עד 2 אותיות בלבד מכל תיבה (גם אם זה רוב התיבה בחוץ, כגון בתיבה בת 3, שאז יש רוב של 2 מחוץ לדף ורק אחד בפנים). יוצא מן הכלל, תיבה בת 2 אותיות בלבד, שאסור להוציא את כולה, אף שזה רק 2 אותיות.

**רש"י** כותב: "... אע"פ שהתרנו לכתוב ב' אותיות חוץ לדף מתיבה בת חמש, תיבה שלימה לא התרנו". כוונת רש"י לבאר את החידוש שבסיפא. המקרה של הוצאת 2 אותיות מחוץ לדף והשארת רוב של 3 בפנים, יוצרת ספק, לגבי הטעם שבדבר. האם ההיתר של 2 אותיות הוא משום שזה המספר המירבי שמותר להוציא מהדף או שזה נובע מהטעם שלא להוציא את רוב התיבה בחוץ. לפי רש"י הסיפא עצמה היא שפותרת את הספק, שכן אם זה היה דין של רוב תיבה בחוץ אסור, אז תיבה שלימה זה פשוט שאסור. ממילא שמעינן שהברייטא נקטה תיבה בת 5 כדי ללמד שזה המספר המירבי שמותר להוציא מהדף ועל זה הסיפא מוסיפה תנאי שלא כל 2 אותיות מותר להוציא, רק כחלק מתיבה, אבל 2 אותיות שהן עצמן תיבה אסור! (ראה להלן שיטת הראש תיבה בת 3).

ב). אף שתמיד מתייחסים לרש"י כפוסק בהתאם לפירושו, אולם יש ראשונים ואחרונים שסברו שרש"י פרשן של פשט, לכן משקלו כפוסק פחותה מזו לעומת ראשונים שפירשו אליבא דהלכתא. (לא כן דברים המובאים בשמו בספרי תלמידיו (מחז"ו, פרנס, סידור וכו.). ראה למאירי בהקדמתו ל"אבות": ראש לכל החיבורים שנתחברו דרך פירוש הם פ' רש"י ז"ל ... כי במלה אחת יכול לפעמים תירוצים של חבילי קושיות **אלא שלא כיוון בהם לענין פסק הלכה כלל. וראש לכל החיבורים שנעשה דרך הרכבת פירוש ופסק הם פירושי הרב הגדול הראב"ד ז"ל.** וכן עיין יד מלאכי (כללי רש"י סע' א, ב. ושם כתב בשם הב"י או"ח סי' י שאינו מצרפו לדעת הרא"ש כשיטה נוספת נגד הרמב"ם מסיבה זו). ובסוגא זו פסק כרא"ש שממילא בנוי על פירוש רש"י, אך זה מכיוון שהסמ"ק ורא"ש פירשו כמותו. ברוב הסוגיות יש מי שמבאר כמותו רש"י, ועדיין רבות הן הסוגיות שיש לרש"י שיטה עצמאית.

בכך רש"י פתר את ספק ב, ש 5 אותיות שנקטה הברייטא זה בדווקא כדי להתיר הוצאת 2 אותיות בלבד. לגבי ספק ג, החידוש של הסיפא הוא שיש מגבלה גם על 2 אותיות, אם זו תיבה שלימה. לגבי ספק א, דין מחצה אותיות מבחוץ, עיין לקמן בשיטת הראש.

הרא"ש למד כדעת רש"י לגבי ספק ב, אך חידש דבר שאינו מפורש ברש"י, אך בוודאי רש"י מסכים אתו. לגבי ספק ג לעניין החידוש שבסיפא. וז"ל הרא"ש: "איכא לספוקי בתיבה בת ז' אם יכול לכתוב שלש חוץ לדף. וכן תיבה בת ט' אותיות אם יכול לכתוב ארבע חוץ לדף דשמא מגניא מלתא כשיש כל כך אותיות חוץ לדף. ועוד דאם כן הוה ליה למימר בסתם לא יכתוב רוב האותיות של תיבה חוץ לדף. ונראה דדוקא קאמר תיבה בת ה' אותיות דיותר משתי אותיות אין לכתוב חוץ לדף לכתחילה דמגניא מלתא ובתיבה בת ג' אותיות יש להסתפק אם יש לכתוב ב' חוץ לדף כיון דהוי רוב התיבה, ומיהו נראה מדקאמר נודמנה לו תיבה בת ב' אותיות לא יורקנה בין הדפים, משמע תיבה בת שתי אותיות לא יכתוב כולה חוץ לדף. אבל בת ג' כיון שמקצתה בתוך הדף יכול לכתוב ב' אותיות חוץ לדף".

מסקנת ההלכה עפ"י הראש היא: "דיותר משתי אותיות אין לכתוב חוץ לדף לכתחילה דמגניא מלתא", וזו כדעת רש"י. "אבל בת ג' כיון שמקצתה בתוך הדף יכול לכתוב ב' אותיות חוץ לדף", וכ"כ הטור בשמו (יו"ד, רע"ג).

הרא"ש הסתפק בתיבה בת ג' אם אפשר להוציא רובה, ובמסקנתו דייק כך מהסיפא שכן: תיבה שלימה רק נאסרה, אבל אם זה 2 אותיות ולא תיבה שלימה אעפ"י שיש רוב בחוץ מותר. אך יש לברר מדוע דייק כך, שכן ניתן לדייק כך: תיבה שלימה אסור, אבל חצי תיבה מותר, כלומר אות אחת בפנים ואות אחת בחוץ מותר, בכך נקפיד על המשתמע מהרישא שרוב מחוץ לדף אסור? עוד "נרוויח" שהחידוש שבסיפא הוא בעצם הפתרון של ספק א של דין מחצה על מחצה, והוא שמותר מחצה על מחצה! בירור דיוק זה יתבאר לקמן בשיטת הרמב"ם (להלן שיטה ב).

עפ"י המוסבר, מבוארים שלושת הספקות לשיטת הרא"ש. ספק ב הברייטא בדווקא ומלמדת שאין להוציא יותר מ 2 אותיות מחוץ לדף. וכן מבואר ספק א וספק ב, שכן תמיד מותר להוציא 2 אותיות אפילו שיהיה רוב בחוץ וכ"ש מחצה בחוץ, וזהו החידוש של הסיפא ובכך גם מבואר הספק השלישי.

המאירי (קרי"ס מאמר ג, ח"א) מכריע כשיטה זו: "ולדעתי מאחר שלא התירו בשמועה זו אלא בהוצאת שתי אותיות חוץ לשטה יראה שכל זמן שיצטרך להוציא יותר משתים אין ראוי לעשות כן אלא שיניח המקום פנוי ויתחיל בשטה אחרת". יש לציין שהוא לא הזכיר במפורש שמותר 2 אותיות בתיבה בת 3 שזה רוב אותיות מחוץ לדף, אך ממה שלא חילק, משמע כדבריו כל 2 אותיות מותר חוץ לדף וזה כולל גם רוב. כמובן למעט במקרה "שכבר השלים השטה ונודמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יורקנה בתוך הדפין, ר"ל שלא יכתבנה בגליון שבין דף לדף, שאע"פ שבבת חמש אותיות התרנו לכתוב הב' חוץ לגליון, בתיבה שלמה לא התרנו אחר שאין צורך בכך, אלא מתחיל מראש השטה שתחתיה." ויש סברה חדשה בדבריו. רק משום שאין צורך

להוציא תיבה שלימה שמזדמנת בסוף שיטה החמירו, אך משמע שאין כאן פסול מעיקר הדין, וכשאר דין 2 אותיות של כל תיבה. (על כך בח"ד).

הסמ"ק מנסח את ההלכה בקצרה ובהירות גם בהלכות ס"ת, אך גם בהלכות תפילין. זה לכשעצמו חידוש שכן הברייתא עוסקת בהלכות ס"ת ולא בהלכות תפילין, שהרי אין דפים בתפילין (וגם לא במזוזה).

וז"ל הסמ"ק (תפילין מצוה קנג): "ואין כותבין שלשה אותיות חוץ לשיטה".

הסמ"ק תיקן את לשונו וכתב: "מחוץ לשיטה" ולא מחוץ לדף, כדי שיתאים לדיני תפילין. אף שהוא לא הביא זאת במפורש במצוות מזוזה (מצוה קנד), כבר כתב שם: "וכתיבתן כאשר ביארתי בתפילין רק שצריכין שירטוט בין שיטה לשיטה", (משא"כ תפילין כפי שביאר שם, אך בתפילין "צריך לשרטט מארבע רוחות").

בהלכות ס"ת (מצוה קנה) כתב הסמ"ק: "ולא יכתוב שלשה אותיות מתיבה גדולה חוץ לדף ותיבה של שתי אותיות לא יכתוב חוץ לדף, ויש מפרשים... " (ראה לקמן שיטה ד - הרוקח)

ראיתי לרה"ג בעל "צביון העמודים" בפירושו לסמ"ק שרצה לדייק בין הבדל הניסוח של הרא"ש ושל הסמ"ק, במקרה של הוצאת 2 וחצי אותיות מתיבה בת 5 אותיות. הרא"ש שכתב לא יוציא יותר מ 2 אותיות, אסור להוציא 2 וחצי אותיות. לסמ"ק שכתב שלא יוציא 3, מותר להוציא 2 וחצי. אחרי בקשת הסליחה מהרה"ג (צאצא של הנצי"ב ור' רפאל שפירא, ושברוב דיוקיו הנפלאים הוא קולע אל השערה), לקמן יתבאר בשיטת הרמב"ם מדוע לפע"ד דבריו המיוחדים אינם כהלכה ולהלכה.



**שיטה ב** (המקילה ביותר). **שיטת הרמב"ם** (הלכות סת"ם ז, ה - ו).

שיטה זו פוסקת שמותר להוציא מיעוט אותיות מכל תיבה בעלת מספר אותיות אי זוגי. בתיבה בעלת מספר אותיות זוגי מותר להוציא עד מחצית מהאותיות של כל תיבה (אפילו 5 מתוך 10). וז"ל הרמב"ם:

"נזדמנה לו תיבה בת חמש אותיות לא יכתוב שתיים בתוך הדף ושלש חוץ לדף אלא כותב שלש בתוך הדף ושתיים ג חוץ לדף, לא נשאר מן השיטה כדי לכתוב שלש אותיות מניח המקום פנוי ומתחיל מתחילת השיטה" (ה).

"נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזרקנה בין הדפין אלא יחזיר לתחילת השיטה, נזדמנה לו בתוך השיטה תיבה בת עשר אותיות או פחות או יתר ולא נשאר מן השיטה כדי לכתוב את כולה בתוך הדף אם יכול לכתוב חציה בתוך הדף וחציה חוץ לדף כותב ואם לאו מניח המקום פנוי ומתחיל מתחילת השיטה" (ו).

הרמב"ם חולק על הרא"ש ומבין לגבי ספק ב שהברייתא לא נקטה דווקא תיבה בת 5, והיא מדברת רק כדרכן של ברייתות ומשניות שבדרך כלל אינן מנסחות עקרונות וכללים, אלא משתמשות בדוגמאות של מקרים.

וכך מציג ר' ירוחם (אדם וחיה נתיב ב חלק ב דף יז טור) את שני הצדדים של מחלוקת הסברות שבין הרמב"ם לרא"ש ובדומה לרבו (לעיל): "וכתבו בתוספות כי יש להסתפק אם התיב' בת ז' אותיות, אם יכול לכתוב ממנה חוץ לדף ג' אותיות מאחר שרוב התיבה בתוך הדף, כמו שאנו אומרים בתיבה בת ה' אותיות שכותב המיעוט חוץ מהדף, מאחר שהרוב בתוך הדף. וכן לפי זה תיבה בת ט' אותיות יכול לכתוב ד' חוץ לדף מאחר שרוב התיבה בתוך הדף. או נאמר, שלעולם אין כותבין ג' אותיות חוץ לדף דדוק' ב' קאמר, ואין הדבר תלוי ברוב התיבה תוך הדף. וכמו כן יש להסתפק בתיבה בת ג' אותיות אם יכול לכתוב ממנה ב' אותיות חוץ לדף או בעיני רוב התיבה תוך הדף".

מהברייתא כאן מוכח שאין מקום במספר אי זוגי לכתוב חציה בדף וגם מחוצה לה. זו המשמעות של כפל הלשון שבברייתא. באי זוגי אסור שהרוב יהיה בחוץ והמיעוט בפנים, אלא הרוב צריך להיות בפנים והמיעוט מבחוץ, וזה לא משאיר ברירה לחציו בפנים ובחוץ. כלומר, אילו לא היו כופלים את הלשון היה מקום לספק א' שהוצג לעיל, והיינו מדייקים מהמשפט הראשון אסור שהרוב יהיה בחוץ, אבל חציו מותר. ואם היו כותבים את המשפט השני הרוב חייב להיות בפנים היינו מדייקים הפוך, אבל חציו בחוץ אסור, בניסוח הנ"ל הרוב חייב להיות בפנים והמיעוט חייב להיות בחוץ וממילא לא ניתן לשים חצי מהתיבות בפנים ובחוץ ואת האות האי זוגית על השירטוט כך שתהיה מקצתו בפנים ובחוץ, (כלומר חצי אות). (מכאן שלא כדעת הרה"ג בכל צביון העמודים לעיל סוף שיטה א). זה גם מוכח מלשון הברייתא:

"לא יכתוב שתים בתוך הדף ושלוש חוץ לדף, אלא שלש בתוך הדף ושתיים חוץ לדף". "אלא" בא למעט שרק כך מותר כשהרוב בפנים, הא חצי תיבה בחוץ אסור. ולית מאן דפליג בזה!"

עד כאן ניתן ללמוד מהברייתא על מספר אי זוגי, אולם בהעדר מקור אחר להיתר ה"ה במספר זוגי שצריך רוב בפנים. לפי"ז בתיבה בת 4 צריך 3 בפנים. ובתיבה בת 3 צריך 2 בפנים. ובתיבה בת 2 אין בכלל אפשרות של רוב בפנים, וממילא כל התיבה צריכה להיות בפנים, ונמצא שהסיפא לגמרי מיותרת? אלא שמכאן ניתן לדייק, כל התיבה בחוץ אסור, אך חציו בחוץ מותר להוציא! זה החידוש של הסיפא, שבמספר זוגי כגון תיבה בת 2, מותר להוציא חצי תיבה, וכ"כ הגר"א (או"ח, לב סעי' לג). מסיבה זו הרמב"ם דייק היטב בניסוחו כשהפריד בין הרישא (הלכה ה), לבין הסיפא (הלכה ו). הרישא היא כפשוטו ומלמדת שבתיבה אי זוגית הרוב בפנים, אולם דברי הסיפא שהעתיק עוסקת בתיבה זוגית שחציה מותר, ומכיוון שהברייתא רק דוגמא הוא הדין לכל התיבות.

מתוך בירור שיטת הרמב"ם נוכל גם להסביר את שיטת הרא"ש שהשאירו לעיל בצריך בירור, למה אינו מסכים לדיוק של הרמב"ם מהסיפא שאפשר רק חצי להוציא במקום שהרא"ש התיר רוב מתיבה בת 3. כאמור הרא"ש סבור שהברייתא בדווקא נקטה תיבה בת 5 כדי להוכיח

ג. בשו"ת זכרון יהודה (סי כז, לבנו של הרא"ש מ"מ בשיבה אחר פטירתו), נשאל אם הס"ת נפסל במי שעבר על המקרים שבברייתא. כגון: הוצאת תיבה שלימה, 3 אותיות (לשיטת רא"ש) וגם שהוציאו שתיים וחצי אותיות. מעצם שאלתו (אחינו של הרא"ש), מוכח שהיה פשוט לו שאסור לכתחילה חצי אות כבשאר הדוגמאות שם.

שלא ניתן להוציא יותר מ 2 אותיות סה"כ מכל תיבה. אם כן להוציא חצי תיבה בעלת מספר זוגי אין שום חידוש לשיטתו כי זה נוגע רק לתיבה בת 4 או 2, ועפ"י שיטתו אין בהן יותר מ 2 אותיות בחוץ. אך תיבה בת 3 שצריך להוציא 2 לכאורה זה בניגוד לברייתא שהרוב צריך להיות בפנים, והרא"ש כתב בפירוש שהסתפק בזה, אך לבסוף הכריע שמותר בלי הסבר. אולם תיבות 2, 4 יכולנו ללמוד ללא הסיפא מפני שהעיקר שאין רוב בחוץ, אלא שזה חידוש הסיפא שמותר רוב בתיבה בת 3 (וממילא כ"ש בזוגי).

לסיכום מחלוקת הרא"ש ורמב"ם: א. הרישא לכל השיטות צריכה להיכתב ויש בו חידוש שמוסכם על כל השיטות שממנו למדנו באותיות אי זוגיות הרוב צריך להיות בתוך הדף, ואין אפשרות לכתוב חלק מאות קצת מבפנים וקצתו בחוץ. ב. יסוד המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש מתחיל בסברה האם הברייתא בדווקא ומשום מגניא מילתא אסור להוציא מכל תיבה יותר מ 2 אותיות, או שהברייתא רק דוגמא ויש כאן הקפדה רק שרוב האותיות יהיו בתוך הדף. ג. מתוך פירוש הרישא (כ"א לשיטתו) נגזרת החידוש של הסיפא, כ"א לשיטתו! (יבואר עוד לקמן ח"ג,א)

ומה שהקשה הרא"ש לעיל: "ועוד דאם כן הוה ליה למימר בסתם לא יכתוב רוב האותיות של תיבה חוץ לדף", אין זו קושיא על הרמב"ם, ראשית עפ"י המבואר בתיבה בעלת מספר זוגי אין צריך רוב ואפשר מחצית ולא היינו יודעים זאת, (כאן הרמו לחידושו הנ"ל). ועוד, אותה שאלה אפשר לשאול על הרא"ש, שכן די לנסח בקצרה כסמ"ק לעיל: "ואין כותבין שלשה אותיות חוץ לשיטה". (בזה אגב מיושב קושיית הב"ח ד"ה "ומ"ש השני. ועיי"ש שתשובתו צ"ע ואינה מובנת).

לעיל הבאנו את דברי המאירי בקרי"ס שמצדיק את שיטת הרא"ש. בהמשך דבריו הביא את שיטת הרמב"ם שאפילו בתיבה בת 10 אותיות רשאי להוציא חצי תיבה, וסיים על כך: "והדברים מתמיהים!" (וכן בסיכום סוף הפרק רמז זאת).



**שיטה ג. יראים** (מהד' תועפות רא"ם מצווה שצט ובדפוס ישן סי' טז). וראבי"ה (אלף קמט מהד' ד דבליצקי דף רכא).

[וספר התרומה מתפצל משיטת היראים וקובע שיטה לעצמה אך מתוך שניתן לעמוד עליה רק דרך הבנת היראים הכנסתיו כאן].

שיטה זו פוסקת שרוב האותיות חייבות להיות בתוך הדף, כגון תיבה בת 6 צריך 4 בפנים ורק 2 בחוץ, או תיבה בת 9 צריך 5 בפנים ורק 4 מותר להוציא. (שיטה זו אינה כדעת הרא"ש בתיבה בת 3 ולא כדעת הרמב"ם שיתיר חצי תיבה אפילו של 10 אותיות).

ז"ל היראים: "ורוב התיבה בתוך הדף" פי' בתוך הסרגול שהלכה למשה מסיני הוא לסרגל תפילין מד' רוחות (כדאמרין בגיטין: אמר ר' יצחק שנים כותבים בלא שרטוט שלש אין כותבים" ה בלא שרטוט פי' מארבע רוחות....".

ד. בתועפ"ר הע' לו כתב בשם ספר "ברוך שאמר" שציטט את הסוגריים הנ"ל בשיבוש, כך שהיראים זה כדעת הרא"ש עפ"י המילים המודגשות. במהד' וגשל (בתוך קובץ ספרי סת"ם של קמאי) מסתבר שזה שיבוש של ספר ב"ש. במהד' חדשה (של "מכון תורה שבכתב"), של היראים לא טרחו לבדוק זאת. (הע' זו בא לאפוקי אפי' מהו"א שהיראים כרא"ש).

וז"ל הראב"י<sup>ה</sup>: "ורוב תיבה בתוך הדף בתוך הסירגול שהלכה למשה מסיני לסרגל בקנה. ואות מן השם חוץ לסרגול אל יוציא".

המחזור ויטרי (תק"ז) שממנו העתיקו הנ"ל וז"ל: "ז"ל המחז"ו: "ורוב תיבה בתוך הדף. פי' לתוך הסירגול. שהלכה למשה מסיני לסרגל בקנה. ורוב" חוץ לדף לא. ואות מן השם חוץ מן השירטוט לא יוציא".

צ"ע על דבריו שלכאורה סותרים את עצמם, וז"ל: "ורוב תיבה בתוך הדף" – יש לדייק אבל חצי בפנים אסור. מאידך גיסא כתב: "ורוב חוץ לדף לא" – יש לדייק אבל חצי בפנים מותר. אפשר לומר באופן פשוט שהמחז"ו תרגם את לשון הברייתא בלי מספרים שרוב בפנים ולא בחוץ וכוונתו כיראים שזה כולל מספרים זוגיים ואי זוגיים, אולם אם כן מדוע לא יקצר כלשון היראים "ורוב התיבה בתוך הדף"? (ראה הע' ו שזה הפתרון הנראה ביותר ומתאים להבנה זו).

היראים בבירור הכריע כדעת הרמב"ם שתיבה בת 5 לאו בדווקא, אלא דוגמא נקט והכריע כרישא שבכל התיבות צריך דווקא רוב בפנים אולם בניגוד גם לרמב"ם הוא אינו עושה חלוקה בין זוגי לאי זוגי, ולשיטתו צריך בכל מצב רוב בתוך הדף (להלן יבואר שיטתו כיצד מפרש את הברייתא).<sup>1</sup>

יש גם להבין מהי סברת היראים לעומת הרא"ש שאצלו הכל עניין של מגניא מילתא ביותר מ 2 אותיות בחוץ. הסבר אפשרי נמצא בתשב"ץ (ח"א סי' קעו והובא בב"י בבדק הבית סי' רעו ולקמן נרחיב בח"ד) שכתב:

"מה שנכתב בין הדפין הוא כמי שלא נכתב... מיעוט שנכתב בחוץ דרך סופרים הוא, והרוב מושך המיעוט אצלו והרי הוא כאלו נכתב כלו בפנים". (לקמן בתחילת שיטת התרומה נסביר מנין נובעת סברתו). עפ"י סברה זו משמע שהס"ת פסול, בניגוד לרא"ש שטעמו משום מגניא מילתא בלבד. (יתבאר בהרחבה בח"ד)

עדיין נשארו עם הספק שהוא גם לב המחלוקת בין הרא"ש והרמב"ם – מה החידוש של הסיפא שתיבה בת 2 אותיות מותר להוציא, שהרי זה פשיטא אם הרוב צריך להיות בפנים. אך דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ועפ"י ראשונים נוספים עולה שאת הסיפא הם פירשו בדרך אחרת כך שהיא אינה עוסקת בסתם תיבה בת 2. וכך מצאתי בפירוש בכמה ראשונים שכתבו כאן אוקימתא בשם ר"ת, שהסיפא מדברת על תיבה של השם (י – ה, או א – ל). והחידוש הוא ששונה השם מסתם תיבה שאסור לזרוק אפילו מקצתה מחוץ לדף. לכאורה פירוש זה דחוק יותר כבכל תירוץ שבנוי על אוקימתא, שכן בסתימת הברייתא העיקר חסר מן הספר. ועוד ק"ק מהלשון של הברייתא "לא יזרקנה" שמתייחס לתיבה בת 2 ומשמע שלא יזרקנה לתיבה כולה. וכ"כ ר' ירוחם שדייק לכתוב כולה (לעיל שיטה ב), וזו חולשת פירוש הראב"י<sup>ה</sup>. אעפ"כ כך מצינו לרוב, שהאמוראים דוחקים את לשון הברייתות כשצריכים ליישב.

ה). במקום רוב היה כתוב "ומיעוט". והמהדיר העיר על כך. זה בוודאי שיבוש והנ"ל שכל אותו המשפט במקור היה מחוק, וכפי שכתוב בראב"ה ויראים שממנו, דבריהם.

ו). לפנינו מקרה של שיטה שאינה מובנת מתוך סוגיית התלמוד. בעיני ולפע"ד זה החלק החשוב ביותר שרוב מהדירי ספרי קמאי אינם עוסקים בו, ודורש תיקון.

ואלו הן השיטות שכתבו זאת:

**התרומה** (הל' ספר תורה סימן קצז): "ואם נודמנה לו תיבה בת חמש אותיות בסוף השיטה לא יהא כותב חוץ לדף שלש אותיות כי אם השתים חוץ לדף והשלש בתוך הדף. ואם נודמנה לו תיבה בת שתי אותיות אל יכתבנה חוץ לדף כי אם בתחלת השיטה. פירש רבי יעקב: נודמן שם בסוף השיטה, לא יכתוב חוץ לגיליון אפילו אות אחת".

**ז"ל המרדכי** (הלכות קטנות סי' תתקנח): "נודמנה לו תיבה בת ה' ... נודמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזרקנה לבין הדפין אלא חוזר וכותב בתחלת השיטה ע"כ. פירש רבינו יעקב שאם נודמן לו השם בסוף השיטה לא יכתוב אפילו אות אחת חוץ לשיטה".

**ז"ל סמ"ג** (עשה סי' כה): "נודמנה לו תיבה בת חמש... ואם נודמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יכתבם חוץ לדף כי אם בתחילת שיטה. פירש רבינו תם שאם נודמן לו שם בסוף שיטה לא יכתוב חוץ לגיליון אפילו אות אחת".

היראים לא הביא את ההלכה של ר"ת שלא להוציא משם אף אות מהדף והרי לעיל הוסבר שזה החידוש של הסיפא לשיטה זו<sup>1</sup>. אך תלמידו הראב"ה [ראה שהיה תלמידו מתוך הראב"ה שמכנהו כך: (מהד' הרי פישל כרך ה סי' תתקמב): "ומורי פירש בספר היראים"]. כן סיים בדברי ר"ת, וכלשון המחז"ו. מ"מ היראים יוכל להשתמש בעיקרון של ר"ת ולפרש את הסיפא ש"לא יזרקנה"

שהכוונה: "ואפילו אות אחת", אך לא דווקא של השם. אמנם לפי"ז הסיפא מיותרת, שהרי אין אפשרות שיוזקנה לבין הדפים אם הרוב צריך להיות בפנים. וי"ל שהחידוש דומה לשל הרא"ש שזה בא רק לאפוקי מספק (אצלו הספק של תיבה בת 3). והוא שיש הו"א שלפנינו מקרה מיוחד מכיוון שכל מספר זוגי החל מתיבה בת 4 יש אפשרות לכתוב את הרוב בפנים דהיינו 3 בפנים ואחד בחוץ, אך תיבה בת 2 זה המקרה הזוגי היחיד שאין אפשרות בכלל לכתוב רוב בפנים והיה הו"א שנתיר במקרה יוצא דופן זו ובפרט שזה רק אות אחת, קמ"ל שבכ"ז אסור אפילו אות אחת!

יש די סימנים המעידים על כך שכוונת הסמ"ג, ס' התרומה והמרדכי, כדעת היראים וראב"ה, שכן כולם קרובים לאותם בתי מדרש, וכולם מקשרים בין הסיפא לפירוש ר"ת, דבר המעיד שהם קשורים, וזאת כדי שלא תקשי רישא מסיפא. אולם לא ניתן לדחות שכוונתם שהריש"א כהבנת הרא"ש דווקא. אך אם נקבל זאת, הם בוודאי לא יודו לראש בתיבה בת 3, שמותר להוציא רוב, שכן הסיפא תפוס ללמד את החידוש של ר"ת. ולאחר שעיינתי בשיטת התשב"ץ (ובעזרת החונן לאדם דעת ית'), אני חוזר ב', והאפשרות השניה היא האמת.

**שיטת ספר התרומה** (הל' ספר תורה סימן קצז) ו**סיעתו** (השיטה המחמירה ביותר).

**יש ארבע שיטות תנאים ומחלוקת ראשונים כמי לפסוק**. ר"ת פסק כר"ש שזורי שמותר לתלות את כל השם (הגה"מ הל' סת"ם פ"א ס"ק ס) ועפ"י ר"ת הנ"ל שביאר את החידוש בסיפא

ז). היראים לא פסק כאן כר"ת מפני שפסק כר"י ולא כר"ש שזורי בתליית השם, ממילא היה עליו לבאר את הסיפא בדרך אחרת. ראה הג"מ (סת"ם פ"א או' ס, וב"י שם רעו).



לעניין הוצאת השם מן הדף, התשב"ץ הסיק שדין הוצאת אותיות נלמד מדין תלייה, שבשניהם הכתיבה מחוץ לשיטה רק שתליה זה מעל לשיטה בתחום שמותר לכתוב ולכן נשאר קשור לכל שאר המילים, ואילו הוצאתו לבין הדפים בהמשך השיטה נגרר עם הרוב שבפנים, אך אם הרוב בחוץ הוא הופך לעיקר וממילא הוי "כמי שאינו" בהיותו מחוץ לדף עצמו שלא כמו בתלייה.

אולם היראים אף שהיה תלמיד מובהק לר"ת, פסק שם כר' יוסי שאסור לתלות וצריך לגרור (מחיקה טובה שאינה ניכרת). מכאן שאינו סבור שדין תליה כדין הוצאה, שתלית השם אסורה, אבל לא אסר הוצאת אותיות השם כר"ת. מ"מ נחזור לעיקר עניינינו, שהיראים שלא פסק כר"ת מוכרח למצוא מה החידוש של הסיפא, (שהוסבר כבר לעיל ד"ה: היראים לא). לעומתם התרומה וסיעתו שהעתיקו את הברייתא, נראה שדעתם כדעת הרא"ש, אחרת היה להם לכתוב כלשון היראים שהרוב בפנים. אך מכיוון שפסקו כר"ת, זה עצמו החידוש של הסיפא שדין הוצאת אותיות כדין תלייתן, ולא שנא כמחז"ו, שפסק דין רוב, ולא שנא אלו שפסקו כרא"ש דין 2 אותיות. (עיי' פיצול נוסף לקמן שיטה ד).

מכאן נלמד שיש פיצול נוסף שהרא"ש פסק כר"ת בתליית השם, ובכ"ז כתב את חידושו לסיפא, מכאן שאפשר לקבל את דברי ר"ת להלכה, אך אז זה נלמד רק מסברא, והסיפא פנויה לחידוש של הרא"ש, (ולקמן בשיטה ד ד"ה: למדנו, יתברר שזה גם דעת הסמ"ק). דבר זה יכול להסביר גם את ההבדל שבין תוס' (חולין שם ד"ה שלשה) והאגודה<sup>ח</sup> (שם סו"ס ו), ששניהם כתבו: "אומר ר"ת כסתם הערה שמעידה שזה סברה בלבד, לעומת כל הנ"ל שכתבו אחר העתקת הסיפא, "פירש ר"ת". אף שמדברי הטור (רעו) עולה בבירור שדין הוצאה נלמד מדין תליה. וכך פתח את דיני תלייה (של אותיות חולין סי' רעו) ז"ל: "טעה ודילג תיבה או יותר, יכול לתלותו בין השיטין, אבל לא בריוח שבין דף לדף". הנך לומד, שהשווה זה לזה. ושם הביא קודם דעת ר"ת שתולין את השם, אח"כ דעת התרומה שלכתחילה גורר ותליה רק בדיעבד (שזה לא כר"ת שתולין לכתחילה), וכתב שהרא"ש פסק שתולה, לפיכך לרא"ש אמנם דין הוצאה נלמד מתלייה, אך מסברא ומצד מגניא מילתא שלא כתשב"ץ שר"ת למד מהברייתא וזה פוסל ס"ת.

אולם לפי"ז עדיין יש מקום ספק לשיטה זו, שכן הרא"ש הוסיף את שיטת ר"ת לגבי תליית השם מסברה אך מכיוון שסיעת התרומה למדה זאת מהסיפא ולכן אין להם מקור להתיר רוב בחוץ בתיבה בת 3, א"כ באותה מידה לא נוכל לשלול שמא שיטה זו מחמירה אף יותר ולמדה שצריך 2 תנאים יחד כבמשפט השני של הרישא, כלומר שנלמד מהרישא "אלא" רק שתיים בחוץ ורק אם זה מיעוט בחוץ, אבל חצי תיבה מ 4 או מ 2 אסור. נמצא ששיטה זו כדעת היראים שצריך רוב בפנים וכדעת הרא"ש שיכול להוציא רק 2. אכן כך כתב התשב"ץ (הנ"ל) במפורש ז"ל: "מה שנכתב בין הדפין הוא כמי שלא נכתב, אא"כ הוא ב' אותיות מתיבה בת ה' אותיות שכיון שהרוב הוא בפנים, מיעוט שנכתב בחוץ דרך סופרים הוא והרוב מושך המיעוט אצלו והרי הוא כאלו נכתב כלו בפנים".

ח. את האגודה הב"י לא הזכיר בהקדמתו, אך הוא מצטט ממנו בכל ד חלקי הטור מעל 100 פעם, ויש עוד ספרים רבים כאלה שהגיעו לידו לאחר זמן, כגון אבודרהם.

דבריו ברור מללו, ששתי האותיות בחוץ, זה בתנאי שיש רוב בפנים שמושך אותם, הנה לנו שאסר חצי תיבה בחוץ גם בתיבה בת 4 מפני שהרוב לא בפנים. (ראה ח"ג בטבלת סיכום טור 3 בתרומה מה שבסוגריים, וזה פשרם). לפי"ז גם הוא סבור שהחידוש של הסיפא הוא לענין הוצאת השם (כפי שיתבאר בח"ד).

לאחר הדברים האלה נבאר לאיזו סיעה כל פיצול משתייך. אקדים שכל פיצול הוא ודאי שיטה שונה בפ"ע, אך בבואנו להכריע הלכה עפ"י רוב מנין כמותי של שיטות קמאי אינה דרך נכונה בעיני, מכיוון שזה רק מודד כמה למדו כאותה שיטה, וכי רוכלא חשיב? לפעמים המניין גם מתרבה מצד שהקמאי המאוחרים יותר רק פסקו עפ"י המנהג שכבר רווח ולא מתוך הכרעה בסוגיא<sup>3</sup> (כנדרש מהסנהדרין ולכן מתחילים מן הקטן). וכן כתבו רבים "מי יוכל להכריע בין הראשונים כמלאכים" ואכמ"ל. לכן הדרך שנקטתי (בח"ג, ב) והנלע"ה, שיש להכריע עפ"י רוב סיעות.

סיעה כוללת את כל השיטות שלמדו באותה הדרך את אותה הלכה שאנו דנים בה. בדוגמא שלפנינו כל אחד מהפיצולים לעיל הוא שיטה עצמאית מכיוון שלמדו באופן שונה את ביאור הברייתא. אך אותם פיצולי שיטות שהנפק"מ אינה נוגעת להלכה שלפנינו, צריך להפריד בינה לבין מה שנוגע להלכה שלפנינו, ולשייך כל אחת לסיעתה, אלא אם נמצא שהיא ייחודית בהלכה שלפנינו, ואז היא סיעה בפנ"ע (כמו שיתבאר לקמן בשיטה ד הרוקח).

היראים היא סיעה עצמאית מכיוון שהיא אינה כשיטת הרא"ש לענין תיבה בת ג ואף לא כרמב"ם בתיבה בעלת מספר זוגי מצטרפת לשיטה זו המחז"ו והראב"ה שהעתיק לשונה. לשניהם, אין ביאורם השונה לסיפא משפיע בהלכה זו, אלא על הדין של תליית השם בלבד. לא כן סיעת התרומה שהיא סיעה בפנ"ע שכן הם פוסקים כרא"ש, אך נחלקו עליו גם בתיבה בת 3 ואוסרים להוציא רוב ואף חצי גם אסור, מכיוון שהם למדו את החידוש בסיפא כפר"ת (ואף שהרא"ש גם הביא דין תליית ה' כר"ת אך מתוך סברה כתום, ואגודה כמבואר לעיל הע' ט ולא מפירוש הסיפא).

הטור והב"י לא הביאו את היראים או את התרומה. אין ספק שהטור היה ער לכל זה אך לא ראה טעם להציג זאת כשיטה עצמאית אחרי שסיעת התרומה כרא"ש חוץ מתיבה בת 3, או כיראים שפסק שאפשר להוציא מיעוט אותיות מכל תיבה, אבל בשני הדינים כבר הרמב"ם חלוק על הרא"ש, ונמצא שאין שום תוספת בהבאת דבריהם.

הב"י ראה את הסמ"ג והתרומה כפי שמעיד בהקדמתו: "ואם נמצא איזה דין מחודש בדברי איזה פוסק או מפרש ולא הביאו המחבר (כוונתו לטור), יביאנו (הב"י בגוף שלישי) ויבאר טעמו. נמצא שמי שיהיה ספר זה לפניו יהיו סדורים לפניו דברי (וכאן הוא מפרט את הספרים, וביניהם סמ"ג מרדכי, וספר התרומה). אולם את שלושת הדעות שכתבו דין רוב לא ראה את ספריהם כלל (את היראים רק מצוטטים בעיקר מהמרדכי), ואילו הספרים שהעתיקו את הברייתא ראה, אך אין לדעת מה פסקו. לכן כשאין נפק"מ להלכה אינו מתעכב עליו כפי שביאר בתשובה".

ט. ואין לומר שהבאת המנהג היא הכרעתם, כי זה עפ"י הכלל: "דבר שנהגו בו, אי אתה רשאי...". ואנו דנים לפני שהמנהג מתקבע שצריך הכרעה עפ"י "אחרי רבים להטות".

י. בתשובת הב"י (בהקדמה לבדק הבית, לקראת סופו) ששאל למה לא הביא ברור איזה דקויות בשיטות קמאי עיי"ש. וענה: "אין ככוונתי בחיבור ההוא ליטפל בכך, ויפה עשיתי שהשמטתי". מכאן שחזר בו ממה שכתב בהקדמה שמוכא

משום כך איתרע מזליה דשיטה זו שלא עסקו בה האחרונים, והרי היא כמת מצווה. מבין האחרונים הלבוש היחיד שכיוון לדעת שיטה זו, שכתב שאסור להוציא אפילו תיבה אחת מתיבה בת 2 אלא שאמר זאת בדעת השו"ע בהל' תפילין וכדעת הרא"ש, ועפ"י סברה שהמציא מדליה. והשיגו עליו להקה של אחרונים ודחו דבריו בצדק, אך מסתבר שכיוון לשיטה אמיתית ולא מטעמו (ראה ש"ך יו"ד רע"ג, ג, ס"ק ב ופמ"ג בא"א ס"ק מו ועוד).



**שיטה ד. הרוקח** (מובא שטמ"ק מנחות שם על אתר אות א בשם ר"א מגרמיזא ד"ה אלא חוזר וכותב בתחילת השיטה).

**שיטה זו לכאורה היא מוסיפה מגבלה על כל השיטות, ופוסקת שלפי כל אחת משלוש השיטות מה שמותר להוציא החוצה, זהו בתנאי שאין משמעות לאותן האותיות, כלומר שהן אינן יוצרות מילה בפ"ע.** ו"ל הרוקח (על הסיפא של תיבה בת 2 לא יורקנה... ד"ה אלא חוזר וכותב בתחילת השיטה): "קצת קשה לפרש"י מאי חוזר וכותב, לא הווי ליה למימר חוזר כיון שלא התחיל בסוף מהשיטה, אלא כותב בראש השיטה? ופירש הרב"ר אליעזר מגרמיזא, כגון שנזדמנה לו תיבה של ה' אותיות כגון אברהם, והוא כותב אב"ר וניתותר הם. אף על פי שאמר לו שתי אותיות כותב לחוץ, הכא כיון שהם תיבה אחת בפני עצמה לא יורקנה, אלא חוזר וכותב אברהם כולו בראש השיטה".

**פירוש:** במקרה של תיבה בת 5 שמותר להוציא 2, אם נזדמן שאחרי שסיים לכתוב את המילה כולה שאותן 2 אותיות שמחוץ לדף יצרו מילה בפ"ע, אז חוזר לתחילת השיטה הבאה ויכתוב מחדש את כל המילה. בכך מיישב את הקושי של מילת "חוזר". עפ"י שיטתו, הסיפא של תיבה בת 2 היא המשך ישיר של אותו המקרה של תיבה בת 5 שבירשא. בכך הוא מייתר את הצורך להסביר את החידוש שבסיפא, בניגוד לשאר השיטות שמבינות שזה מקרה חדש וצריכות להשמיע מה חידשה הסיפא. לכן הסברו מבחינת השתלכות בלשון הברייתא היא הטובה ביותר, אך חולשתה היא בהסבר הסברה שבעניין.

הסיבה העיקרית שהרוקח חיפש ביאור אחר לפשט הברייתא, לא נבעה מתוך הקושיא שהקשה, אלא מהצורך לבאר מה החידוש של הסיפא ככלל שאר השיטות. והראיה, שהוא עצמו כתב שזה רק "קצת קשה". כל שאר השיטות (למעט המאירי הנ"ל שתיקן את הלשון) "הקפידו" להשתמש בביטוי של הברייתא "חוזר" אך רק על המקרה של הסיפא. ונ"ל שיש כאן מחלוקת ראשונים סמויה בגדר של הגדרת "הלכתחילה" הנדרשת בקיום הלכה זו, והפרש יש בין הרישא של הברייתא שלא כתבה שחוזר לתחילת השיטה לעומת הסיפא. ובסיפא שזה מיותר לכתוב את כל התיבה בחוץ כשהוא בסוף השיטה לכל הדעות חוזר לתחילת הדף אם עבר וכתב. אך לגבי הוצאת חלק מהאותיות של תיבה בזה נחלקו כאשר נבאר להלן.

**הרמב"ם** על הרישא כתב: "לא נשאר מן השיטה כדי לכתוב שלש אותיות מניח המקום פנוי ומתחיל מתחילת השיטה", כלומר יש הנחיה לכתחילה מה עושים לפני שכתב עדיין, אבל אם

לעיל, שתיכנן לבאר שיטת סתומות. ויפה עשה שהשמיטו בחיבור מקיף כ"כ עפ"י הכלל, אי דייקנן... לא תנינן".

עבר וכתב לא מוזכר בברייתא שחוזר, כי בדיעבד אם לא העריך נכון אין מחזירים אותו. גם המאירי על הסיפא כתב: "בתיבה שלמה לא התרנו אחר שאין צורך בכך, אלא מתחיל מראש השטה שתחתיה". כלומר יש הבדל בין המקרה של הסיפא, ששם הוא נמצא בסוף השיטה וכעת אין סיבה להמשיך מחוץ לדף כמו שיכול לקרות במקרה של הרישא לפי תיאור של הרמב"ם, שהכותב באמצע הכתיבה ולא העריך נכון. לכן בסיפא שאין צורך, מחזירים אותו למחוק ולכתוב בשיטה הבאה, משא"כ כשזה קורה שהעריך לא נכון. אך לתשב"ץ הנ"ל אם הרוב בפנים כתב: "דרך סופרים" הוא אך אם יש רוב בחוץ הוי כמי שאינו וחייב למחוק ולחזור לתחילת השיטה. מכאן משתמע שלרמב"ם ומאירי (ומאורות בלוי הל"ק ט דף שעו), אף הוצאת מה שהתירו זה רק בדיעבד כשלא העריך נכון ונפק"מ להידור אם להטריח את הסופר למחוק ולחזור בו במקום, משא"כ לתשב"ץ שלכתחילה אין לו לדאוג שלא לצאת עם 2 אותיות שאינם רוב. (ואני מסתפק לדעת הרמב"ם אם עבר במזיד אף שהעריך שלא יצליח לכתוב את ה-2 אותיות בפנים אם מטריחים אותו לחזור, אך גם אם לא נפק"מ למוכר שאולי אינו מהודר). מ"מ לרוקח מוכח שגם אחרי שכתב עליו לחזור ולתקן, אבל לשיטתו זה רק אם נוצרת מילה מהאותיות שהוציא אבל לא בשאר אותיות ולהלן יבואר שסובר כרא"ש שאין להוציא יותר מ-2 ודווקא מיעוט.

ונחזור לסיבה האמיתית שהרוקח ביאר את הסיפא בדרך אחרת. זאת משום שהוא שייך לשיטות רוב פוסקי אשכנז שפירשו כרא"ש שזה דין של 2 אותיות בלבד. קצת ראייה לזה מהפסקי תוס' (מנחות אות נג) שלא כתב כתוס' על אתר, שהביא דברי ר"ת בדין הוצאת השם על הסיפא, אלא כרוקח אף שהוא שיטת יחיד. וז"ל: "התחיל לכתוב בתוך הדף אברהם, כיון ששתי אותיות אחרונות הם תיבה אחת, לא יכתבם חוץ לשיטה, אלא יחזור ויתחיל: אברהם, וכן ראובן, נפתלי ושמואל".

לו פסק שזה דין רוב כיראים היה יכול לגוון יותר בדוגמאות שנקט כגון מתיבה בת 6 מתושאל ותיבה בת 7 כגון והקרבנם, ונראה שנקט כל הדוגמאות רק מתיבה בת 5 כדי להשמיע חידוש אגב אורחיה, שאין צורך לנקוט בתיבה גדולה מ-5 כי בכל מקרה הוא יכול להוציא רק 2 ואם היה מוציא יותר כמו בתם או שאל כדוגמאות גם ללא משמעות היינו פוסלים לשיטת הרא"ש, לו פסק כיראים היה מביא דוגמאות נוספות כמבואר.

אם כנים דברינו יש כאן פיצול נוסף של שיטת היראים. הרוקח בחדא פסק נגד היראים וכדעת סיעת הפיצול של התרומה שזה דין של 2, אך שלא כרא"ש בתיבה בת 3. ובחדא פסק כרבו היראים שלא כר"ת בדין הוצאת השם. לפיכך מובן מדוע היה צריך לתת הסבר אחר לסיפא. ועדיין הדבר ספק שמא הפסקי תוס' הבין כך בדעתו אך הרוקח פסק כדעת רבו היראים, אך מצד שהתירוץ שהובא לעיל לראב"ה, היה דחוק בעיניו, שינה. (משום כך בטבלת הסיכום ח"ג, ב הוא נרשם עם שתי האפשרויות ולא ניתן להכריע רוב שיטות עם שיטתו).

מ"מ גם אם הרוקח פסק שמותר מיעוט של תיבה גדולה מ-5 כיראים, מ"מ הוא וודאי אוסר להוציא לשיטה זו תיבות שיוצרות מילה. (ראה בטבלה הע' על טור 9 בספק שנתחדש לי בשיטתו). לעומתו הרמב"ם והרא"ש וודאי חלוקים עליו, מכיוון שהם מבארים את הסיפא בפירוש אחר, וכל מי שביאר את הסיפא שלא כרוקח, ממילא אין לו מקור לחידושו. אעפ"י שראיה אולי אין

כאן שכן יתכן שזה לא מדברי האשכול במקור (ראה להלן). מ"מ אם זו פרשנות שנשתרבה באשכול, הרי שיש מי שמסכים בעיקרון עם טענה זו.

וז"ל האשכול: (מהד נחל אשכול ח"ב, דף 50, מיד אחרי העתקת הברייתא) ואחר העתקת הברייתא כתב ז"ל: "ומדקאמר בתיבה בת ב' אותיות, משמע בתיבה בת ג' כגון אשר, יוכל לכתוב ב' חוץ לשיטה. ולא אסור ב' אותיות אלה תיבה שלימה".

הנה הביא דוגמא בכיוונה עם 2 אותיות בחוץ כשיטת הרא"ש שיוצרות את המילה "שר", והתיר. אולם, באשכול מהד' אלבעק (ח"א דף 161) הוא רק העתיק את הברייתא, ותו לא. במבוא (דף ז והלאה) האריך המהדיר להוכיח שרוב דבריו נשענים על דברי הר"י אלברצלוני. ואכן בספר העיתים מצאתי כמהד' אלבעק, (הל' ס"ת מודפס במהד' ירושלים תשמד דף 22 שכרכו את כל החלקים שנתגלו מספר העיתים וראו אור ע"י מהדירים שונים).

הסמ"ק כתב על שיטה זו: "ותיבה של שתי אותיות לא יכתוב חוץ לדף, ויש מפרשים אפילו מתיבה גדולה אם השתי אותיות ניכרות להיות תיבה בפני עצמה, אין כותבין אותם חוץ לדף. ומן השם לא יכתוב אפילו אות אחת חוץ לדף".

למדנו מדברי הסמ"ק: א. על אף שהוא קי"ל כשיטת הרא"ש, והדין של ר"ת והרוקח נובעים מפירוש שונה לסיפא מפירוש, בכ"ז הביא את הנפק"מ ההלכתיות של שני הפירושים הללו. ב. הוא חשש לשיטת ר"ת לגבי הוצאת השם אפילו אות אחת (לעיל שיטה ג ד"ה היראים היא). ג. משמע שאינו חושש לדברי הרוקח שצריך להחמיר בשתי תיבות שהן מילה עם משמעות, הן מתוך סגנונו שהזכירו רק בשם "יש מפרשים", והן ממה שלא כתב באותה פסקנות כפי שכתב לעניין השם כשיטת ר"ת. וכן, שכתב זאת רק בהל' ס"ת, ובהלכות תפילין לא הזכירו וכתב רק: "ואין כותבין שלשה אותיות חוץ לשיטה". וכן כתב בעל צביון העמודים (קנה, אות לב עיי"ש), ופשוט".

הסיבה לכך היא, שיש כאן חומרה יתירה שאפילו בתיבה בת 10 אם שתי האותיות האחרונות הן מילה בפ"ע אסור להוציא, אך כל זה רק לשיטת הסמ"ק שמותר רק 2 אותיות, ולא נהירא להחמיר יותר מזה. אבל הרוקח עצמו בין אם סבור כיראים או כרמב"ם יחמיר בתיבה בת 10, שליראים יוציא רק 4 או פחות, ולרמב"ם 5, ואם אותן 4 או 5 שהוציא מן הדף יוצרות מילה בפ"ע, אסור. אבל אות אחת יוכל להוציא, שכן לעולם אין תיבה שהיא אות אחת. השו"ע השמיט שיטה זו א לא הרמ"א (יו"ד רעג, ג). גם הפוסקים שיוצאים ביד רמ"א לא הודו לו בזה (ש"ך יו"ד שם ס"ק ג ערוה"ש שם סעי' ח").



יא. מכאן שצ"ע על המרדכי (הל' קטנות תתקנח) שכתב. ז"ל: "בסמ"ק כתב: דכל שני אותיות שנראות כמו תיבה, אין כותבין חוץ לשיטה". ועיי"ש בצביון העמודים.

## פרק ב' - ביאור פסיקת השו"ע ונו"כ - "הסתירה" שבפסיקת השו"ע

### א. "הסתירה" שבפסיקת השו"ע - ביאורו החדש למחלוקת הרא"ש והרמב"ם

השו"ע בהלכות תפילין (או"ח לב, לג), פסק כדעת הרא"ש וסיעתו, ומצטט את לשון הסמ"ק בשינויים קלים (שהכנסתי בסוגריים): "יעשה השורות שוות שלא תהא אחת נכנסת (קצרה) ואחת יוצאת (ארוכה), ולפחות יזהר שלא יכתוב (ואין כותבין) ג' אותיות חוץ לשיטה".

בהגיעו להלכות ס"ת ביו"ד (רע"ג, ג, ד) השו"ע בסעיף ג העתיק את לשון הרמב"ם (מהל' ה לעיל) ושם הרמב"ם העתיק רק את הרישא של הברייתא שם וכתב: "נודמנה לו תיבה בת ה' אותיות, לא יכתוב שנים בתוך הדף ... אך סיים: "ותיבה בת ג' אותיות, יכול לכתוב ממנה שנים חוץ לדף, אף על פי שמיעוטה בפנים. אבל אם אין בה אלא שתי אותיות, לא יכתבנה חוץ לדף".

עד כאן השו"ע פסק בשני המקומות כשיטת הרא"ש וסמ"ק, אולם בסעיף הבא (שם סעי' ד) הוא מביא את שיטת הרמב"ם (שם, הל' ו) וכותב: "נודמנה לו תיבה בת עשר אותיות, או פחות או יותר, ולא נשאר מהשיטה כדי לכתוב את כולה בתוך הדף, אם יכול לכתוב חציה בתוך הדף וחציה חוץ לדף, כותב. ואם לאו, מניח המקום פנוי ומתחיל מתחלת השיטה".

השו"ע (שם ס"ק ד) והמג"א (שם ס"ק מו) שניהם הקשו שדבריו סותרים זא"ז. וכך סיכם זאת הפת"ש (יו"ד שם ס"ק ה): "עש"ך שנראה לו עיקר להחמיר כהרא"ש דלא ישאר ג' אותיות אף שהתיבה גדולה והקשה דדברי המחבר סותרים זא"ז שהמחבר פסק כאן כהרמב"ם דאף כמה אותיות חוץ לשיטה מותר אם נשאר חציה תוך השיטה ובאו"ח פסק כהרא"ש וכן הקשה המג"א".

אולם לא יתכן לומר שיש סתירה שכן ביו"ד סעי' ג השו"ע הביא את שיטת הרא"ש במפורש, ע"כ לא יתכן שסותר את דבריו מסעיף אחד לזו שאחריו! עוד ברור שיש ביניהם מחלוקת אם מותר להוציא יותר משתי אותיות, הן מלשון הרא"ש לעיל וכ"כ בנו בטור: "וכתב א"א הרא"ש ז"ל דווקא בבת ה' אותיות שרי כשרובה בתוך הדף, כיון שאין חוץ לדף אלא ב' אותיות. אבל בת ז' או בת ט' אע"ג דרוב בתוך הדף כגון ד' מז' וה' מט' אין לכתוב לכתחלה ג' או ד' חוץ לדף והרמב"ם כתב דאפילו בת עשר אותיות ... ולא נהירא לא"א הרא"ש. ותיבה בת ג' אותיות יכול לכתוב ממנה שנים חוץ לדף אע"פ שמיעוטה בפנים". (שים לב שבסיפא לא כתב שנחלקו עיין להלן שיטת השו"ע).

על שיטת השו"ע ניתן ללמוד מפירושו לרמב"ם, וז"ל הכס"מ על הסיפא (רמב"ם שם הל' ו): ומ"ש נודמנה לו תיבה אחת בת שתי אותיות וכו'. כלומר אף ע"פ שרשאי לכתוב ב' אותיות חוץ לדף מתיבה בת ה' אותיות אבל תיבה שלימה אינו רשאי".

פירוש זה הוא של רש"י והרא"ש כהמשך ההסבר של הריש"א שזה דין של 2 אותיות בלבד. מכאן עולה בבירור שהכס"מ הבין שהרמב"ם מבאר את הרישא שהעתיק את לשון הברייתא בדיוק כפי שביאר רש"י והרא"ש שזה דין של 2 אותיות ולא דין רוב, ונמצא לפי"ז שהרמב"ם סבור כרא"ש בתיבה שעד 5 אותיות, וממילא שאפשר גם להוציא 2 אותיות בתיבה בת 3 אף

שזה רוב (ואולי חשב קצת להסתייע משתיקתו של הטור לעיל מלציין שבסיפא נחלקו, ואף בהלכות תפילין או"ח לב שם לא הזכיר את המחלוקת בתיבה בת 3 שניתן בפשטות לדייק משם).

על ההמשך של אותה הלכה שרשאי להוציא מחצה מתיבה בת 10 כתב הכס"מ: "כתב רבינו מסברא. והטור כתב שהרא"ש ז"ל חולק..." (ציטט את הטור לעיל). כלומר הכס"מ הבין שהרמב"ם למד שאפשר להוציא מחצה אותיות אפילו מתיבה בת 10 מסברא בלבד ולא מהסיפא כדעת גר"א (לעיל ח"א בשיטת הרמב"ם, וראה גם לקמן ח"ג, א קבוצה א ראה לגר"א). לפי"ז ניתן לפרש את הרמב"ם כדעת הרא"ש, שבתבה בת 3 אפשר להוציא רוב וכ"ש מחצית. אולם לפי זה עליו לפרש גם את הרישא כפירוש הרא"ש. מכיוון שהרמב"ם לא פירש לנו את הרישא ורק העתיק אותו כלשונו, הכס"מ קבע שכוונתו כפירוש הרא"ש.

לסיכום מסקנתו ההלכתית של שיטת השו"ע: השו"ע תפס את כל הקולות האפשריים, מפני שעפ"י מה שכתב בכס"מ, הרמב"ם מסכים עם הרא"ש בכל מה שכתב בתיבה שעד 5 אותיות. אבל בתיבה מעל 5 אותיות בעוד שהרא"ש אינו מתיר להוציא יותר מ 2 אותיות, הרמב"ם חולק מסברה שאפשר יותר ובה הכריע כדעתו לקולא. לכן בכל התיבות יש להקפיד שלא לכתוב רוב התיבה בחוץ, למעט תיבה בת 3 שאפשר רוב של 2 אותיות לכתוב מחוץ לדף, ובתיבה זוגית מותר חצי שכן אין רוב בחוץ.



## ב. פסק השו"ע – מחלוקת מג"א וגר"א על דבר נכונות שיטתו

המג"א (מג"א או"ח לב, ס"ק מו ושם בפת"ש), ביקש ליישב את "הסתירה" שבשו"ע וכתב: "צ"ע דסתם כהרא"ש ובי"ד סי' רע"ג פסק כהרמב"ם ... ואפשר דבא ללמד כאן דב' אותיות מותר לכתוב אפי' בתיבה בת ג' אותיות. דבזה הרמב"ם מודה כמ"ש שם". דבריו מתייחסים לסעי' לג, "שלא יכתוב ג' אותיות חוץ לשיטה" (כלומר, הרישא). במילים אחרות הוא אומר בדיוק מה שהכס"מ אומר, שהרישא שהרמב"ם העתיק אותה, היא כמסקנת הרא"ש. וזה מיישב את מה שכתב בהלכות ס"ת שהביא יחד שיטת הרא"ש והרמב"ם.

אולם בסעי' לד מיד אחריו נפסק: "ב' אותיות שהם תיבה לא יכתוב חוץ לשיטה" (כלומר, הסיפא).

הבאר היטב (שם ס"ק ג) הקשה על המג"א ז"ל: "וכתב המ"א ... ואני אומר דמסעיף שאח"ז (לד - הסיפא) ידעינן זאת, מדכתב ב' אותיות שהם תיבה אחת וכו', משמע ב' אותיות שאינן תיבה אחת מותר אפי' בתיבה בת ג' וק"ל" כלומר, הרא"ש עצמו למד את החידוש של תיבה בת 3 מהסיפא, ובעצם שם מקור המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש.

מכאן באנו למחלוקת הגר"א והמג"א אם הסבר הכס"מ בדעת הרמב"ם נכונה. הגר"א שלמד את הרמב"ם כפי שביארתי את השיטות הנ"ל מתוך הבנת פתרון הספקות שבברייתא, אינו מסכים עם ההסבר של המג"א ברמב"ם וממילא גם של השו"ע. לעומתו, המג"א שבא ליישב את הסתירה בשו"ע כיוון בצורה מדויקת לכס"מ בדעת הרמב"ם, ולפי"ז אין שום סתירה לדבריו. (ממה שהמג"א אינו מעיר עליו משמע שגם מסכים לדעתו). הבאה"ט שלמד אף הוא מתוך ביאור הספקות

בברייטא תפס על הסבר המג"א מהסיפא, ששם נמצא לב המחלוקת בין הרא"ש והרמב"ם. גם המ"ב (באה"ל ד"ה ג' אותיות עיי"ש) כתב על עצמו שהשמיט מסיבה זו את תירוץ המג"א, ומוכח שם שלא נחית לכך שהמג"א לא מדעתו חידש זאת, אלא שהשו"ע הסתמך על ביאורו לשיטת הרמב"ם בפסק זה<sup>2</sup>.



## פרק ג'

### א. כיצד פסקו הנו"כ?

אפשר לחלק את האחרונים לשלוש סיעות:

סיעה א. המג"א והשו"ע יחידים בשיטתם שפסקו כשיטת הרמב"ם, אלא שכמבואר לעיל, זה עפ"י הבנת הכס"מ שהרמב"ם כלל אינו חולק על הרא"ש בתיבה שעד 5 אותיות, ורק בתיבה מעל 5 אותיות אם אפשר יותר מ 2 אותיות כל שהרוב אינו בחוץ, ובזה הכריעו כדעתו לקולא. עדיין לשיטה זו יש לבאר מדוע השו"ע לא כתב גם בתפילין שאפשר להוציא יותר מ 2 תיבות בחוץ. על כך כתבו שהשו"ע סמך על מה שכתב בהל' ס"ת ששם עיקר מקומו, ושם פסק כקולת הרא"ש והרמב"ם [עולת תמיד (ס"ק מא), ערוה"ש (או"ח לב, נו. יר"ד, רעג, ט"ז - ח"י)].

לשיטה זו יש לצרף אחרונים שניסו לחזק ולהוכיח ששיטה זו היא הנכונה, אך שלא כהסבר הכס"מ הם פירשו שהכל נלמד מהרישא של הברייטא. ביאור מהרמ"ב (על המרדכי לעיל ח"א). בעקבותיו הפמ"ג (א"א ס"ק מו, ויתכן מדעת עצמו), וערוה"ש (שם) שבארו ביאור חדש לרמב"ם.

וז"ל מהרמ"ב: "נחלקו בזה הרמב"ם והרא"ש. הרמב"ם ס"ל דבעינן תרתי, ר"ל שלושה אותיות וגם שיהיו רוב התיבה, ובכה"ג הוא דלא יכתוב חוץ לדף. אבל בחדא מינייה, דהינו שלושה אותיות ואינן רוב התיבה, או בהפך, כשר חוץ לדף. אבל הרא"ש דייק מדלא קאמר נזדמנה וכו'. לא יכתוב ג' אותיות שהן רוב חוץ לדף ש"מ שהכל תליא רק בג' אותיות לחודא, אבל ברוב לא תליא כלל, לא להקל בתיבה בת ה' ולא להחמיר בתיבה בת ג' אותיות דשרי לכתוב ב' ממנו חוץ לדף, אע"ג דהוא רובו".

אף שזה הסבר נפלא ברמב"ם, ויכול להסביר בקלות את שיטתו, מ"מ לשיטתו נלמד רק שאפשר להוציא אף 3 אותיות שאינן רוב, ואם כן זה מועיל רק לתיבה בת 6, 7 להוציא 3, אך 8, 9 מנין שיהיה מותר 4 ו תיבה בת 10 מנין שמותר 5? גם הגר"א אינו מסכים לדעתו שכן דין חצי תיבה בחוץ נלמד מהסיפא ומשום כך אף הצמיד את דבריו על הסיפא, ואם כדברי מהרמ"ב מה לי סיפא, הכל נלמד מהריש"א? וההכרח לכך שצריך את הסיפא היא כפי שהודגש לעיל בשיטתו ובשיטת היראים, מפני שהדגש של הברייטא הוא על המשפט השני, "אלא" שלש בתוך הדף ושתיים חוץ לדף". "אלא" פירושו, כך ולא אחרת, דהיינו שהרוב בפנים, וממנו נדייק

(יב). בבאה"ל רצה ליישבו קצת כדי "שלא יהיה המג"א כטועה", וכתב שמהסיפא אין ללמוד דהו"א כדעת הרמב"ם שבא ללמד דין חצי בחוץ. אולם כשמבינים את השו"ע עפ"י שיטת הכס"מ ממילא דברי המג"א ברורים, ולא מצד מה שביקש לדחות את הבאה"ט. וכן עפ"י הגר"א לא יכולה להיות הו"א כזאת בשיטת הרא"ש כמבואר.



שמחצה בחוץ אסור. ואף הרא"ש כתב על פי אותו משפט שמותר להוציא לא יותר משתיים ולא כתב כמשפט הראשון שלא להוציא 3. אך למהרמ"ב כל הדיוקים נשענים על המשפט הראשון ברישא שהוא לא המשפט הקובע.

ולקושטא דמילתא, מחלוקת הסברות שביניהם היא לא ככס"מ שהוצאת חצי מהתיבות שהם יותר מ 2 נלמד מסברה, אלא כפי שביאר הגר"א (לעיל ח"א שיטת הרמב"ם), ושדבריו מכוונים לדברי הרא"ש ותלמידו ר' ירוחם (לעיל שיטה ב), רק בשאלה האם הרישא מלמד דין של רוב (רמב"ם), או דין של 2 אותיות לכל היותר (רא"ש). על בסיס מחלוקת זו, כ"א הוכרח לפרש את הסיפא בדרכו הוא. אילו היה עולה על דעתו של הרא"ש כדעת הכס"מ שהרמב"ם מודה לו בתיבות עד בת 5, לא היה נמנע מלציין זאת במפורש.

הסבר זה בכס"מ בדעת הרמב"ם קשה לקבל, שכן זה נגד פשט דבריו. הרמב"ם כתב בפירוש (בהל' ו), שאפשר להוציא מחצית מכל תיבה עד 10, "או פחות או יותר", ומהרישא שהרמב"ם רק העתיק את לשונו הוכחנו לעיל בשיטתו שלדעת לכו"ע לומדים שהרוב צריך להיות בפנים ואין חולק שאסור חצי בחוץ (במספר אי זוגי). א"כ איך מלשונו ניתן ללמוד שיש אפשרות של רוב בחוץ בתיבה בת 3? ועוד, קשה מאד לחלק בסברה ולומר שלהוציא 3 אותיות מתיבה בת 5 זה מגניא מילתא שזו סברת הרא"ש, כשיש רק אות אחת יותר בחוץ מאשר בפנים, אבל להוציא כמות של 5 אותיות מתיבה בת 10 זה כבר לא מגניא מילתא רק בגלל שאין אות אחת יותר בחוץ, בעוד שלרא"ש אף אם יוציא 3 אותיות מתיבה בת 10 זה עדיין מגניא מילתא, מפליא שהרמב"ם יעשה חילוק שכזה.

סיעה ב. חילקו בין תפילין שיש להחמיר לבין ס"ת שאפשר להקל, זאת בפרט בהינתן שהרמב"ם לא כתב הלכה זו בהל' תפילין, ואילו הסמ"ק שהוא המקור לשו"ע בהלכות תפילין, כתב זאת גם שם וגם בהל' ס"ת. סיעה זו חידשו כל מיני חילוקים כדי ליישב מדוע בהל' תפילין השו"ע לא הביא גם את דעת הרמב"ם כמו בהל' ס"ת. הכנס"י (יו"ד סי' מ) מחלק בין אותיות שורשיות לבין שימושיות, אך כל האחרונים שהביאוהו דחוהו (מובא בפת"ש שם ס"ק ה. ומגן גיבורים ש"ג ס"ק כג וערוה"ש שם). השער אפרים (יו"ד סי' פ' בהגהות בנו) כתב שתפילין דווקא אסור לכתוב ג' אותיות חוץ לשטה משום "דשיעור הגליון חוץ לדף הוא דבר מועט ולא יהי' היכר כ"כ בין דף לדף משא"כ בס"ת". אך המגן גיבורים (מצאצאיו) דחאו ותירץ תירוץ שלע"ד מכוון לאמת ושתורף דבריו נובע מההבדלים שבין ס"ת לתפילין.

והנה מקצת דבריו: "בתפילין לא נמצא תיבת בת ח' או ט' אותיות כ"א תיבת והשתחויתם ואינו בסוף שטה כמבואר לקמן סי' ל"ה, וא"כ ממילא לא שייך להזכיר כאן דלא יכתוב רוב התיבה מבחוץ וחציו מותר אף בשמונה ויותר... ובלא"ה כיון דבתפילין מנין התיבות משוערים כמה צריך לכתוב בכל שטה ושטה, א"כ ממילא יודע לשער שלא יבא לידי שיור כזה חוץ לשטה, ולכך נכון לזהר אף בג' אותיות. אבל בס"ת פעמים שצריך לכתוב עוד תיבה אחת בשטה הלז בכדי שיבואו אח"כ הפתיחות וסתומות כראוי שפיר מותר אף בכה"ג וסתם כדעת הרמב"ם".

(ג). דבריו במשפט זה מכוונים יפה לטעמו של התשב"ץ (לעיל ח"א שיטה ד), "דרך סופרים". ולכן שם הסברנו

סיעה ג. הכריעו מדעתם כאילו שיטה יש לנקוט, וזאת משום שהשו"ע עצמו לא כתב חילוקים, ולא הסביר את שיטתו, ולהם פשוט שיש מחלוקת בין הרא"ש ורמב"ם, שכן לשונו בתיבה בת 10 או פחות או יותר יכול להוציא עד חציו, וברישא שהעתיק את הברייתא נלמד שהרוב בפנים ואיך יעלה על הדעת שניתן להוציא בתיבה בת 3 רוב בתוך הדף?! **הב"ח** (רעג, ד"ה "ומ"ש" השני) הכריע **כרמב"ם** מפני "שלא שבקינן ודאי דרמב"ם מקמי ספיקו של הרא"ש". **הש"ך** (לעיל ח,ב א ד"ה הש"ך) חשש לדעת הרא"ש, ובוזה כיוון לדעת המאירי (לעיל בסוף שיטת הרא"ש), שלא ראה אותו. עצם הכרעתו כרא"ש מעיד שהוא סבור שהרמב"ם חולק עליו ודלא ככס"מ, אלא כגר"א.



### ב. פסיקה עפ"י "רוב שיטות הראשונים" (הלכה ולא למעשה)

בחלק זה ביקשתי לבדוק כיצד היה צריך לקבוע את ההלכה אם נפסוק עפ"י רוב שיטות הראשונים, אך אקדים ואומר שדבריי ברובם, להלכה ולא למעשה, ורק להלן בפרק ה' בכוונתי לבאר להלכה ולמעשה (ושם בס"ד יתבאר הסיבה לכך).

ממספר סיבות יש צורך לברר את הפסיקה כאן [מלבד שזה מעלת כל אוהב ה' בכל נפשו ומאודו (עפ"י תנחומא נח, אות ג)].

א. השו"ע כאן פסק כרמב"ם עפ"י מה שביאר הוא בכס"מ, אך יש אחרונים שחולקים על הבנתו (גר"א ושי"ך). במקומות שנהג כך, הוא עצמו נתן רשות שלא להסכים עמו, וכתב בהקדמתו לב"י: "ואם דברי איזה מהפוסקים אינם מוכנים יבאר דבריהם. ובפרט דברי הרמב"ם ז"ל כי בהרבה מקומות דבריו סתומים וחתומים. ולפעמים יקשה (מדבר על עצמו בגוף שלישי) על פירושו ויפרש בדרך אחרת והמעייין את אשר יבחר ירצה ויקרב. ובקצת מקומות שיש בדברי הרמב"ם שצריכים ביאור והמפרשים הנזכרים לא דברו בו יפרש דבריו".

ב. בהלכה זו השו"ע אינו יכול לסמוך על ג עמודי הוראה שלו וז"ל (בהקדמתו): "ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא (הרי"ף כאן רק העתיק את הבריתא), והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר (כאן רא"ש ורמב"ם) הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו... אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה". כאן אין רשב"א, ר"ן ורמב"ן אך יש סמ"ג ומרדכי, ואף פסק כמותם לעניין הוצאת השם כדעת ר"ת (יו"ד רעג, ה. רעו, ו) אבל מהטעם שהזכרנו שם שאם אין נפק"מ להלכה לא מתעכב עליו. אולם כשלוקחים בחשבון את כל השיטות, ובפרט שהשיטה הזאת היא של היראים שהב"י מצטטו פעמים רבות בב"י בעיקר מהמרדכי, ואף החשיב מאד את דעתו<sup>1</sup>, י"ל שאולי היה חוזר בו, מ"מ עפ"י כלליו ודבריו הנ"ל בוודאי היה צריך להתחשב בכל שיטות הללו.

ג. את שיטת הרוקח הכיר רק בשם "מ מהסמ"ק, ולא ידע שזה הרוקח ואף לא הכיר את טעמו עפ"י השטמ"ק. גם כאן י"ל אולי היה מתחשב בו לו ראה סברתו, שגם הוא מתלמידי היראים,

<sup>1</sup> שלכתחילה מותר להוציא 2 בתיבה בת 5 בניגוד לרמב"ם.

<sup>2</sup> (יד). ראה לדוגמא באו"ח סי' תנה בדין מים שלנו, כמה דיו שפך על שיטת היראים שם, ובהל' שבת דיני בישול ועוד ותיבין.

## כתיבה מחוץ לדף בסת"ם

רצד

ואף הרמ"א פסק לחשוש לו. ומ"מ יש לצרפו כשאר שיטות בהכרעת פסיקה עפ"י רוב שיטות ואין בראשונים שום שיטה דחוייה".

להלן טבלה המדגישה את הבדלי פסיקת השו"ע מול רוב שיטות הראשונים (רקע אפור מדגיש את הבדלי הפסיקה).

### טבלה להמחשת המותר להוציא מחוץ לדף בס"ת עפ"י כל שיטה

גודל תיבה < שיטות v	שלם (3)	אשר (3)	ולכו ואמר (4)	יריעה וישלח (5)	מתושאל (6)	והקרבתם (7)	ויקדשה ו (7)	כמתאננים (8)	למשפחותיכם (10)
רא"ש	לם	שר	כו מר	עה לח	אל	תם	* הו	ים	כם
רמב"ם	ם	ר	כו מר	עה לח	שאל	* בתם	שהו	ננים	ותיכם
יראים	ם	ר	ו ר	עה לח	אל	בתם	שהו	נים	תיכם
* דוקא (תרומה)	ם	ר	* ו/כו? ר * (מר) ר	עה לח	ל אל	מ תם	שהו/הו הו	נים / ם ? ים	תיכם/ כם ? * (יכם) x ?
הלכה עפ"י רוב שיטות	ם	* ר	* ר מר	עה לח	אל	בתם	שהו	* ים/נים	תיכם
שו"ע	לם	שר	כו ר	עה לח	שאל	בתם	שהו	ננים	ותיכם
טור	1	2	3	4	5	6	7	8	9

השוואת שו"ע מול רוב שיטות קמאי - נקודות המחלוקת (רקע אפור מדגיש את הבדלי הפסיקה).

הבדלי פסיקת השו"ע מול רוב שיטות קמאי ניתן לראות בטור 1, 2, 5, 8, 9. ההבדלים נובעים מכך שהשו"ע פסק את כל הקולות שיש וגם אם זו דעת מיעוט, בניגוד לחלק מהאחרונים (עיין בהערות להלן), ובניגוד לרוב של ראשונים ב 5 מקרים שצוינו. עיין עוד לקמן ח"ד (הלכה למעשה).



טו). הסיבה משום שאין דעתן בטילה והראיה, שכל שיטת קמאי חזי לאצטרופי לס"ס בשעה"ה, באיסורי, וכן בידי ממונות, מצרפים אותם בדין "קים ליה".

## סיכום, הסברים והערות

**סיכום השיטות עפ"י הטבלה (המקלים והמחמירים) [הלכה ולא למעשה]:**

**א. שיטת הרא"ש:** מיקל טפי מכולם בתיבה בת 3, (טור 1, 2) ומחמיר טפי בכל שאר התיבות שאסור להוציא 3 אותיות חוץ לדף. (טור 6 - 9), (יש מקרים ששיטת הרוקח מחמיר טפי, ראה להלן אות ד).

**ב. שיטת הרמב"ם:** הרמב"ם סובר שאפשר להוציא מכל תיבה מיעוט כלשהו, העיקר שרוב התיבה בתוך הדף. ובתיבה בעל מספר זוגי אפשר גם להוציא מחצית וזו הדעה המקילה ביותר (בכל תיבה זוגית מעל 5 (טור 5, 8, 9) הוא מיקל טפי מכולם (שאפשר להוציא חצי), ובתיבה אי זוגית הוא כיראים, שהרוב צריך בתוך הדף. (טור 1, 2, 4, 6, 7)

**ג. שיטת היראים:** כל התיבות שוות, ובכולם הרוב צריך להיכתב בתוך הדף! (הוא חולק על הרמב"ם רק בתיבה זוגית).

**ד. שיטת התרומה:** המחמיר ביותר כחומרת הרא"ש והיראים יחד! שרק 2 אותיות ובתנאי שאין רוב בחוץ, לכן בתיבה בת 3 הוא חולק על הרא"ש ומתיר להוציא רק אות אחת, ובשאר כל התיבות רק 2 מותר בחוץ!

**ד. שיטת הרוקח:** בכל התיבות אין להוציא אותיות שמהן נוצרת מילה בפ"ע. זו הדעה המחמירה ביותר בשמתקיים תנאי זה שכן הוא חל על כל התיבות. (טור 4\*, 5, 6, 8, 9\*). בשאר כל התיבות שלא יוצרות מילה, שיטתו או כיראים (הרוב בפנים לפע"ד זה הנכון נימוקים בח"א שיטה ד). או כרא"ש. אם כרא"ש בכל מקרה לא ניתן להוציא 3 אותיות גם ללא משמעות של האותיות שבחוץ וחיידושו מוגבל לאותן 2 אותיות. לכל הדעות הוא אינו מסכים עם תיבה בת 3 לדעת הרא"ש (ראה ח"א שיטה ד הסבר).

\*הערות הסברים וחיידושים:

**טור השיטות:** הצגתי את הרוקח לייצג יחד עם סיעת התרומה מאחר שההבדל ביניהם הוא רק אם 2 האותיות האחרונות יוצרים מילה.

**טור 3: יראים** סבור תמיד רוב בפנים ואין מקור שמתיר חצי אות לשיטתו לכן רק אות 1 ניתן להוציא מתוך 4.

**טור 3: רוקח** ספק כרא"ש או כיראים לכן מילת וילכו, ספק כו או ו. מילת ואמר רק ר כי מר זו מילה (שמות ל, כג).

**טור 3: תרומה** ראה שיטת התרומה (בתוך שיטה ג ד"ה, אולם לפי"ז) כדי להבין למה הסוגריים פחות נכונים בעיני.

**טור 4: רוקח** רק אות ח אף שמיעוט אפשר לכתוב 2 מתוך 5 במילה לח, אבל נא: "מקל לבנה לח" (בר' לז). והנראה בעיני, שבתכת "וכתבתם" שמוטר לשיטה זו לכתוב תם לכולם, אף לש"ך אין להחמיר בזה בתפילין ומזוזה, וה"ה לרמ"א בס"ת שהרוקח כאן יחידי נגד 4 שיטות (וביניהם הסמ"ק) ועל דרך זו גם שאר תיבות כדוגמתן.

**טור 6:** הרוקח: בתיבה בָּתֶּם לְכָבִי זֶה מִלֵּה (בר' כ, ה), וכן תם מוזכר אצל יעקב איש תם. לכן אפשר להוציא רק אות מ' (זה רק אם נחשוש שהוא כשיטת היראים אבל אנחנו קבענו שהוא כרא"ש או אסור מטעם שזה יותר מ' 2 אותיות בחוץ).

**טור 7:** המילה הו': נמצא בעמוס (ה, טז), אך זו לא מילה אלא תיאור של צעקת נהי של אבל. (ראה גם טור 9 וצרף לכאן).

**טור 8:** הסבר שיטת הרוב: מתוך 5 שיטות, 2 מסכימים וודאי ואחד ספק על "נים". אך על "ים" יש 4 מסכימים ודאי. לכן ההכרעה היא "ים". (לרוקח רק מ' כי ים הוי מילה (סוף/המלח). (ראה הע' טור 4 וצרפהו גם לכאן).

**טור 9:** רוקח תיכם/כם כמו בטור 3 - ספק יראים ספק רא"ש. אך יש לשים לב לדבר חדש. במקרה שאפשר מיעוט של 10 דהיינו 4 כיראים ומותר לכתוב "תיכם" בכל זאת במקרה שהיה מקום לכתוב 7 אותיות בפנים ולהוציא רק 3 בדוגמא הנ"ל מילת דהיינו מילת "יכם", זה אסור משום שמופיע בתנ"ך: יָכֶם שָׁרָב (ישעיה מט, י). וכאן יש מקום חידוש שני בשיטת הרוקח האם רק מילות שמופיעות בתורה או בכל התנ"ך?! וצ"ע (שלא להאריך בחקירות נ"ל שתלוי בסברתו אם מצד מגניא מילתא להוציא אותיות בעלות משמעות של מילה עצמאית או שמא יטעה לקרוא כמילה נפרדת. אך ליבי אומר לי רק מילה מהתורה, שלא להוסיף חומרה על חומרה בשיטה שהרוב דחו (על אף חששו של הרמ"א).



## פרק ד' - האם הוצאת אותיות מחוץ לדף יותר מן המותר, פוסלת את ס"ת? (והנפק"מ לפסיקת השו"ע)

כתב הרמב"ם (סת"ם פ"ז, ט), ז"ל: "כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה מן המובחר ... ואם שינה בתיקון זה... או שקרב את השיטין או הרחיקן או האריכן או קצרן הואיל ולא הדביקן אות באות ולא חיסר ולא הותיר ולא הפסיד צורת אות אחת ולא שינה בפתוחות וסתומות הרי זה ספר כשר".

כתב הטור (יו"ד רעג): "...אבל אם אין בה אלא ב' אותיות אינו יכול לכותבה לכתחילה חוץ לדף. וכל אלו הדברים אינם אלא למצוה מן המובחר אבל אם שינה בהם שקרב השיטין או הרחיקן או האריכן או קצרן כשר".

הדוגמאות שהרמב"ם והטור מזכירים רובם נמצאים בהלכה זו, ח שלפני כן. אבל ההלכה שלנו נמצאת בהל' ה, ו ואותם הרמב"ם לא הזכיר בסעיף זה, בניגוד לטור בתחילת הציטוט הנ"ל שהזכיר בפירוש את הדין שלנו, ועליו כתב שזה רק לכתחילה ולא פוסל. וכ"כ מי שבהמשך סבור שפסול (התשב"ץ). ובכ"ז כתב בדעת הטור: "אבל בס' יורה דעה נר' שאינו אסור

אלא לכתחלה<sup>טז</sup>. לעומתו כשהרמב"ם כותב: "כל הדברים האלו" ומתחיל למנות דברים שגם אינם באותן הלכות נראה שרק לאלו התכוון, ולא מנה בכללם את המקרה שלנו במפורש.

ונ"ל שנחלקו בזה הראשונים ואלה הדברים:

שו"ת זכרון יהודה (סי' כז ולעיל הע' ד) שאל אחיינו של הטור (שכנראה כבר נפטר) את דודו ר יהודה (מ"מ אביו הרא"ש בשיבתו בספרד) על דברי הטור הנ"ל וז"ל: "שאלה: ילמדני מרי אם נפסל ס"ת מפני שיש שם תיבה חוץ לדף או ג' אותיות חוץ לדף מתיבה של ה' אותיות או שנים וחצי חוץ לדף כי דודי הר' יעקב ז"ל כתב לא יכתוב לכתחלה ואיני יודע אם עבר וכתב אם נפסל בעבור כך. תשובה: ותיבה מה' אותיות שנכתב רובה חוץ לשיטה, לא מנאו רבי' משה מן הדברים הפוסלים" (שם פ"י, א).

לכאורה שאלו בחיטים וענה לו בשעורים? שאל על פסק הטור אך ענה לו לפי פסק הרמב"ם. ונראה שלא ידע להשיבו תשובה מוכרחת מלשון הטור או שסבור שיש ביניהם מחלוקת. מ"מ ממה שהביא ראייה מהשמטת הרמב"ם מלמנות מקרה זה ברשימה המסכמת של 20 הפסולים בפ"י, נראה שהסתפק בזה. ואפשר שפשוט זו ראייה יותר מבוססת בלשון הרמב"ם מאשר פ"ז, ט. גם יתכן שאף שמשפחת הרא"ש נהגו כמותו, בכ"ז רצה לדעת לפי הלכה למעשה ממנהג המקום, ולכן השיבו מדעת הרמב"ם שבספרד נהגו כמותו.

הב"י (או"ח לב) השווה בפשטות בין פסק הטור והרמב"ם ז"ל: "יזהר שלא יהיו שלש אותיות חוץ לשיטה, ומיהו הני מילי לכתחלה אבל בדיעבד נראה דלא מיפסלי בהכי דהא ס"ת לא מיפסיל בהכי כמבואר בדברי רבינו בספר יורה דעה סימן רע"ג וכדברי הרמב"ם בפ"י" (כוונתו להל' ט, להלן). באותו זמן שהב"י כתב זאת הוא עדיין לא ראה עוד ארבע קמאי שהביאם אח"כ בבדק הבית. שנים אינם פוסלים ונימוקיהם עמם, והשלישי פוסל והרביעי מתייחס בעקיפין ונתון לפרשנויות. בשולחן ערוך (אוח לב, לג. ויו"ד רעג, ה), שנכתב אחרי בדק הבית (עפ"י יד מלאכי כללי השו"ע סעי' טו) פסק בהל' ס"ת שאינו פוסל והעתיק לשון הרמב"ם הנ"ל שאינו אלא למצווה מן המובחר אך הוסיף עליו, "ואם שינה, כשר" ובהל' תפילין פסק אם הוציא יותר 3 בתיבה בת 5, "ואם כתבם, לא פסל". (ואולי עפ"י מש"כ (לעיל ח"ב, ב), דקדק בתפילין להחמיר שראוי להדר, לעומת בס"ת שכשר מעיקר הדין וכפי שכתב הסברה בתשב"ץ, "דרך סופרים לעשות כן (בגלל החסרות ויתירות כמובא במגן גיבורים ח"ג, א).

ובכ"ז מכיוון שרבו הדעות ובבדק הבית קיצר בהבאת המכשירים והאריך בפוסל, אמרתי נקבל שכר על הדרישה בהשוואת הנימוקים ולבדוק מערכה מול מערכה להבנת הענין. נתחיל בעניין הפרשנותי של דברי הרמב"ם אם יש עוד שהסתפקו בפרשנות "דברים אלו".

המהרי"ק (סי' קל הב"י ב"ה סי' רעו) גם מצטרף לדעת הב"י שיש הכרעה גם מלשון הרמב"ם. ושלא כר"י בן הרא"ש וז"ל: "...וכן משמע מתוך דברי רבינו משה מיימון שהרי בפרק שבעה מתחיל דין נודמנה לו תיבה בת חמש אותיות כו' עם שאר דינים אשר כתב אח"כ ולבסוף כתב

טז. בשכנה"ג (הגה"ט רעג) שקיל וטרי בשתי לשונות שבטור להוכיח שאף לדעת הטור יתכן שפוסל. בראשונה מתייב לב ומפרק לה. בשניה סיים: "ומיהו אף על פי שאנו מדמין, לא נעשה מעשה נגד הגאון מהריק"ו", והוסיף שכ"כ גם בספר משאת בנימן (סימן נ"ו), "שאין אלא למצוה מן המובחר". אבל הסיוע הנ"ל מהתשב"ץ חזק יותר.

וז"ל כל הדברים הללו לא נאמרו אלא למצוה מן המוכרח ודוחק הוא לומר שיהא נדרש לפניו ולא לפני פניו". אך המהרי"ק אינו מסתפק רק בזה, הוא גם כותב כזכרון יהודה להוכיח מהשמטת הרמב"ם הלכה זו בין ה 20 דברים הפוסלים ס"ת. ומוסיף: "דאין סברא לומר שישנו בכלל חסר דלא דמי כלל לחסר מאחר שישנו כתוב חוץ לדף ולא לשתימט רבינו משה מיימון שמנה עשרים דברים וכו' שלא היה מונה גם זה אם היה פסול ולא היה סומך על זה להיות לומד מן הכללות וכל שכן בהיות החלוק כל כך גדול". (ראה גם שו"ת חת"ס (סי' ח), שצידד עם סברת המהרי"ק נגד התשב"ץ לקמן).

אולם נראה כי המהרי"ק נשאל ממי שראה (או שראה בעצמו דקדמו בכ 60 שנה), את שכתב בשו"ת התשב"ץ, שכן מי הכריחו לדמות זאת לדין "חסר", (חלק א סימן קעו, ושם גם מתייחס להשמטת הרמב"ם הנ"ל) וז"ל: "עוד שאלת ס"ת שחסר ממנו פסוק שלם... אם יוכל לכתוב אותו פסוק שחסר בין שני דפין אם לא. והביאך לידי שאלה זו כי ראית בס"ת כתוב כהוגן שכתוב בו ג' תיבות שלמות בין הדפין" תשובה: ... ולכתוב בין הדפין לכתחילה אסור, שהרי תיבה בת שתי אותיות אמרי' בפ' הקומץ רבא (שם) דלא יורקנה בין הדפין וכ"ש הרבה תיבות ופסוק א' אבל אי מפסיל ס"ת בהכי אי לא, בזה בא מעשה לידי ופסלתי וצויתי לתקנו והיה עמנו באותו מעמד הרב ר' יצחק בר ששת ז"ל ושאלוני מקצת החברים והלא הרמב"ם ז"ל לא כתב זה בכלל הדברים הפוסלים ס"ת? עניתי: זהו בכלל ס"ת שחסר אפילו אות א', שמה שנכתב בין הדפין הוא כמי שלא נכתב, אא"כ הוא ב' אותיות מתיבה בת ה' אותיות שכיון שהרוב הוא בפנים, מיעוט שנכתב בחוץ דרך סופרים הוא והרוב מושך המיעוט אצלו והרי הוא כאלו נכתב כלו בפנים. אבל בס' יורה דעה נר' שאינו אסור אלא לכתחלה" (חלקים הובאו לעיל ח"א בשיטה ג ובעיקר בשיטת התרומה

כמענה לדברי התשב"ץ ממשיך המהרי"ק להקשות על ההשוואה לדין חסר וז"ל: "ועוד דעל כרחך אי אפשר לדמות חוץ לדף לחסרון שהרי בחסרון פשוט אפילו חסר אות מתיבה גדולה פסול ואלו בנכתב חוץ לדף כשר בשני אותיות מתיבת בת חמש לכל הפחות..." אך הוא עצמו בהמשך דוחה זאת עפ"י סברת התשב"ץ עצמו שאפשר לסבור שהמיעוט נגרר אחרי הרוב משא"כ אם נוציא 3 תיבות מ 5 ואז לא יגרר אחרי וייחשב כחסר. ועל כך רק כותב: "מכל מקום אין נראה שתהא זאת הסברא אמת", אך אינו מביא ממש דחיה לדבריו. (לאחר מכן מביא הוכחה שכל הברייתא במנחות היא רק לענין לכתחילה אך מפלפל באריכות ליישב את המקרה של טועה בשם שמשתמע שלא כך).

מכיוון שאין כאן ממש דחיה להסבר התשב"ץ, עיינתי שוב וזה המשך לשונו (עם ביאור שלי (בסוגריים)):

{הראיה לדברי שזו סברת אמת היא ש} גם נר' בס' התרומה, {צ.ל. ר"ת, ראה בהמשך}, כי השם אם נכתב חציו תוך הדף וחציו חוץ לדף שהספר שהוא פסול {כוונתו שהתרומה הביא את ר"ת בביאור החידוש של הסיפא, שהשם אסור להוציא}, וכן הרמב"ם ז"ל {פ"א מה' תפילין ה"ז} כתב, שאם כתב מקצת השם בתוך השטה ומקצתו תלה שהספר הוא פסול, {כלומר בדין תלית השם בתוך השיטה הרמב"ם כתב שם בפירוש שזה פסול} וה"ה אם כתב חוץ לשטה, {כך לפי

דעתי שדין הוצאה נלמד מדין תליה} ואף על פי שלא כתבו בפי' בכלל הדברים הפוסלים ס"ת. {למרות שהרמב"ם לא כתב זאת במפורש לגבי הוצאת השם כפי שר"ת כתב שאסור אך אין צורך בזה מכיוון שר"ת פסק זאת מהסיפא של הברייתא שלנו, והוא סבור כרמב"ם לגבי תליית השם שזה פוסל וזה המקור לסברה שדין תליה בתוך השיטה כדין הוצאת אות מחוץ לשיטה, ויבוא זה ויילמד על זה, (ואף אם זו לא דעת הרמב"ם במפורש, זה כן דעת ר"ת) ומה שתליית השם לא מופיע ברשימת 20 הפסולים של הרמב"ם כי "בלא ספק שכח" לרשום שם (עפ"י תשובה שלו ח"ג, רעד) [שהרי במקומו בפ"א כתב בפירוש שתליית השם פוסל, אף שבפ"י לא מנאו שם. ממילא יתכן שגם דין הוצאה שכח].

נתחדש לנו שלדעת התשב"ץ, כל המקרים שיוציא מהדף יותר מהמותר, פוסל את ס"ת, (ואולי אף לרמב"ם!) אולם

מסתבר שהבדלי הפסיקה אם לפסול את הס"ת נובעים מסברות פירושיהם. התשב"ץ סבור כשיטת התרומה וסיעתו, שהטעם הוא שזה מדין חסר כשמוציאים יותר מדי תיבות ולכן הוא פוסל. לעומתו הרא"ש וטור סבורים שיש כאן רק ענין של מגניא מילתא, לכן הוא סבור שאינו אסור אלא לכתחלה".

אולם מה שהתשב"ץ הוכיח מהתרומה שדין תליה בשיטה כדין הוצאה מחוץ לדף, יש בזה מחלוקת, כמבואר בהרחבה לעיל ח"א (בתחילת שיטת התרומה עיי"ש בהרחבה וגם לא דק כאן בתרומה. וצ"ל ר"ת עפ"י הג"מ סת"מ פ"א או' ס), שכן היראים לא הביא בכלל איסור הצאת השם מהדף, שמשם התשב"ץ מוכיח, וכן הב"ח (רעו ד"ה איכא למידק סעי' ד) כתב להדיא: "ואפשר דרבינו ס"ל דאף ע"ג דהאלפסי ומיימוני והאשיר"י פוסקין כר"ש שזורי כיון דהתוספות והסמ"ג וסה"ת פסקו דלית הלכתא כוותיה אלמא משמע דאע"ג דלכתחלה אין לתלות מקצת השם אפ"ה אין לפסלה בדיעבד. ועוד דאיכא למימר דר"ש שזורי גופיה לא קאמר אלא דלכתחלה אין תולין מקצת השם אבל דיעבד כשרה". ואני מוסיף כאן מראשוני קמאי (שהמאירי מעיד על גדולתו בהקדמתו לאבות), ראיה שהם כנראה לא ראו והיא של שיטת אחד הגאונים, והיחיד בנושא זה. וכך מצאתי בהלכות ס"ת לר"י אלברצלוני, (שם בשיטה ד ד"ה הנה) בעל ספר העיתים ז"ל: "אמר רבינו יהודאי גאון... ומשם גדול יי אלקים-אד-ני יקוק שלא יוציא אלא אות אחת בלבד חוץ לשרטוט ולא שתיים, ומאלוקים יוציא שתיים מן השירטוט".

אך בדין תליית השם (שם סוף דף 26), פסק ר"י אלברצלוני שמותר לתלות את כולו אך לא מקצתו כשיטת ר"ש שזורי. מכאן שדין תליה חמור יותר שאסור מקצתו בחוץ ובהוצאת השם מותר להוציא מקצת אותיות וממילא מובן לשיטתו שאין ללמוד דין הוצאה מדין תליה. זו השיטה הקדמונית ביותר מבין כל הראשונים.

מכאן באנו למחלוקת קיצונית בין התשב"ץ (שיטת ס' התרומה) לר"י אלברצלוני. לתשב"ץ דין הוצאה חמורה יותר מדין תליה ונלמד ממנה. לעומתו לר"י אין קשר בין דין תליה ודין הוצאה, ואין כל איסור בהוצאה מחוץ לדף של תיבות חולין (ראה ביאור שיטתו בנספח שיטות הראשונים שיטה ה, וזו שיטה חדשה מפתיעה). לגבי הוצאת השם, יש את מגבלות הברייתא שלנו שזה קל יותר מדין תליית השם ששם זה פוסל מקצתו.



השו"ע (שם סעי' ה, ח) הביא דין תלית השם שאסור וכן דין הוצאת אות אחת מהדף. הגר"א (רע"ו ס"ק טו) שמציין את מקור ההלכות כתב: "דהכתיבה בין הדפים הוא מדין ואין תולין מקצת השם". אך לא העיר על מקורות שחולקים. אך המביט בלשון השו"ע לא משמע כדבריו. לגבי תליה כתב: "...אבל מקצת השם בשיטה ומקצתו תלוי, פסול". לעומת זאת לגבי הוצאה מהדף כתב: "צריך שיהיו כל אותיות השם בתוך הדף, ולא יצא מהם כלל חוץ לדף". בתליה פסול, ובהוצאה רק כתב "צריך", דמשמע רק לכתחילה.

ונראה שתיקן לשונו בעקבות מה שמצא בתה"ד שהביא בבדק הבית שם. ומכאן גם תשובה למה שכתב התשב"ץ לעיל: "נר' בס' התרומה, כי השם אם נכתב חציו תוך הדף וחציו חוץ לדף שהספר ההוא פסול". למעשה, אפילו לא הוכח שר"ת פוסל הוצאת האותיות כטענת התשב"ץ, כי ר"ת רק כתב מה שאסור בלי להתייחס לשאלה אם זה גם פוסל. התשב"ץ "גייס" את הפסק המפורש של הרמב"ם שזה פוסל בתלייה ובגלל שדין הוצאה נלמד מדין תליה, הסיק שגם בהוצאה כך הדין. אך תה"ד (פסקים צג ב"י ב"ה שם) הביא ראיה מקורית שזה לא פוסל לפי התרומה.

וז"ל: "שאלת על הס"ת שנמצא בה בכמה מקומות שכותבין חוץ לדף שלש אותיות מתיבה גדולה בת שבעה או בת שמונה, וגם לפעמים מתיבה בת חמש אי שרי לקרות בה? נראה דאין להקפיד בדיעבד, שכבר נכתבה הס"ת אפי' בתיבה בת חמש דלכ"ע לא יכתוב. דהגמ' וכל החיבורים כתבו בלשון לא יכתוב, ולא קאמר לא יהיו כתובים, משמע דדוקא אסופר קאי שלכתחילה לא יכתוב כך, וכ"כ באשירי להדיא לא יכתוב לכתחילה. ואם היינו מונעין לקרות בה אפי' כשיש אחרת כשירה, היינו פוגמים את זאת והוי כמו דיעבד. כדאיתא ביומא (ע, ב): "ונייתי ס"ת אחרני, א"ר הונא משום פגמו של ראשון". וה"נ אם לא יקרא בה כלל הוי פגם. ואף על גב דכתב אשירי בשם ר"ת אותיות השם צריכין שיהיו שלם בתוך השיטה, מדנקט צריכין משמע אפי' בדיעבד; מזה לא קשה מידי, [דבאותיות השם מחמירין טפי... ותו, דנוכל לומר ד"צריכין", נמי דווקא לכתחילה קאמר כדאשכחן. וה"נ אם לא יקרא בה כלל הוי פגם]" (הסוגריים הם השלמה מתוך תלמידו לקט"י).

מכאן שאין ראיה מוכרחת לתשב"ץ מפסק ר"ת בדין תליית השם. תה"ד שהיה ממייסדי מנהגי אשכנז ופסק כמותם כפי שניתן ללמוד מעצם השאלה (שמנהגם היה שמותר להוציא רק 2 אותיות מכל התיבות), בכל זאת דחה את הראיה מתליית השם, משום ששם מחמירים יותר ומשמע מלשונם שזה רק דין לכתחילה ולא פוסל את סה"ת, שכן הם מתייחסים רק לכותב ולא לסה"ת, ואף התיר לכתחילה לקרוא בו מחמת "פגם" של אותו ס"ת. ובוודאי שתה"ד בקי היה יותר בכתבי ומנהגי חכמי אשכנז וכוונתם בדיוק לשונם. מ"מ מוכח שלא היה מסורת על פסול זה.

בזה גם כיוון תה"ד לדעת המאירי, שאין כוונת ר"ת לפסול בין הדפים כמו בדין תליה וכתב: "... והוא אצלם כדין תליה דביני שיטי, והרי אמרו כלו תולין מקצתו אין תולין, וא"כ אף

(יז). לא זכיתי להבין למה ייחשב לבדיעבד ולפגם שלא בשעת הקריאה וניתן לתקנו. בשלמא לגבי הוצאת 3 מתיבה של 7 ו 8 לרמב"ם מותר לכן ניתן להקל אבל האם גם הוא יתיר תיבה שלימה או כמה תיבות? עיין עוד בפסקא אחרונה של ח"ד מש"כ בזה.

בדיעבד פסל. ושמא דוקא כעין תליה ולאסור לכתחילה, אבל להיות תליה גמורה לפסול, אף בדיעבד לא".

הואיל ויש מחלוקת אם דין תליה פוסל, והואיל שאפשר שגם לדעת מי שאוסר להוציא מהדף ולמד מדין תליה עדיין יתכן שאסר לעשות כן לכתחילה אך לא שפוסל את הס"ת, ממילא הקשר שעשה התשב"ץ בין הרמב"ם שלא הזכיר דין הוצאה, לתרומה שכן הביאו, קשה לקבוע באמת אם דעת הרמב"ם לפסול, וגם לא כתב בפירוש שזה פוסל. בשלמא לר"ת בפירושו לסיפא ניתן לומר זאת, אך לא כן לרמב"ם שלמד דין הוצאת חצי תיבה מהסיפא. ועוד, אף אם היה מביאו, שמא טעמו משום שהוצאת השם שאני שחמור טפי משאר הוצאת אותיות מהדף, וכשיטת ריה"ג, ולא מטעם שנלמד מדין תליה להוצאה. ועוד לפי ההסבר של התשב"ץ (ח"א שיטת התרומה) שהמיעוט שבחוץ נגרר אחרי הרוב בפנים, כיצד זה מסתדר עם מה שהתיר הרמב"ם להוציא מכל תיבה בעלת מספר זוגי חצי מהאותיות, הרי הוא לא נמשך אחר הרוב וזה כמי שאינו, ממילא יש לו דין חסר?

אכן זכינו לתשובה של הרמב"ם בדין הוצאת השם (סי' סט מהד' פאר הדור והובא בב"י שם רעו בבדק הבית). וז"ל: "שאלה: ויורנו הדרתו בדבר ספר תורה, שנמצא בו השם כתוב חציו בתוך השיטה וחציו חוץ לשיטה, אם יפסל הספר בזה, ואינו יכול לקרוא בו בצבור אם לא? תשובה: מעולם, לא ראיתי מעשה זה. והנ"ל הוא, כי צריך להחליף זאת היריעה ולגנוזה, ולכתוב אחרת, ואז יקרא בו בצבור לכתחילה".

לכאורה זה אינו משתמע לשני פנים שהוא פסל ס"ת בהוצאת השם כדעת התשב"ץ. אך יש לתמוה: א. מדוע הרמב"ם אינו כותב במפורש שזה פסול כפי שכתב בחיבורו בדין תלית השם? ב. למה לא יכתוב שדין הוצאה כדין תליה בפירוש? ג. למה מדגיש שלא ראה כזה דבר, מאי נפק"מ? ד. למה כותב נ"ל ולא כותב בפסקנות? לכן זה הביאור הנלע"ד לאחר שדקדקתי בכל הנוסחאות התשובה וההבדלים קטנים, ואני מתמצת את הנקודות העיקריות המשותפות לכולן (בלאו קנה, פריימן קח, ובפתיחה לספר מעשה רוקח שהכי קרוב לפריימן): א. זה מקרה תקדימי שלא נתקל בה, (למעט עפ"י נוסחת בלאו). ב. בכולן הרמב"ם מכריע מדעתו ("הראוי אצלי", "ונ"ל" ג. הוא מסיים: "ואז (ואח"כ), יקרא בה בציבור לכתחילה! משמע בדיעבד אפשר לקרוא בו ואינו מטעם שהספר פסול.

נלע"ד שהרמב"ם פסק רק בדין תליית השם שפוסלת עפ"י סוגיית הגמרא. אך אין לו מקור לפסול הוצאתו לבין הדפים. לכן הוא כותב הכל בלשון של סברה, "ראוי אצלי" או נ"ל. אעפ"כ יש כאן ספק על כשרותה של סה"ת כי תלייה זה פסול, ובהעדר מסורת בהוצאה יש להחמיר לכתחילה (ואם היה אולי רואה מפורש בספר ר"י אלברצלוני אולי היה סומך עליו להכריע ספקו). ונ"ל שכוונתו שבמקרה זה הוא מציע שלא לסמוך על ההיתר שלו שאפשר בדיעבד לקרוא בס"ת פסול (שם סי' ט), כי כאן זה חמור יותר כי יש בו השם, כשאין מסורת בדבר. אך אינו נ"ל שכוונתו שהספר פסול ומותר להשתמש בהיתר שלו בדיעבד, שכן היה צריך לומר להם זאת בפסקנות שהספר פסול אך בדיעבד הוא מתיר שימוש בס"ת פסול. לפי"ז מובן שסיפר שזה מקרה תקדימי, כדי להודיע שהלכה זו רופפת בידו ושאין לו מסורת בעניין.

אפשרות נוספת להסבר הרמב"ם ואולי היא משלימה את הנ"ל בדרך קצת שונה. יתכן לומר שהחומרה שלו כאן אינה נובעת מחומרת דין הוצאה, כי זה לא באמת חמורה בעיניו וכדעת רוב הראשונים. אלא חומרתו נובעת מחשש למחיקת השם. וכך כתב התשב"ץ בהקשר אחר, וז"ל (ח"א, סי' קמט): "...למה כתב הרמב"ם ז"ל שאין לו תקנה אלא בסלוק היריעה, יקדור האזכרה, אם מפני מחיקת השם אסר הרב? וי"ל שכיון שהאזכרה עצמה אין לה תקנה אלא בגניזה כתב הרב ז"ל שאין לה תקנה אלא בסלוק היריעה לפי שלא רצה הרב ז"ל לגלות היתר הקדירה שמא חשש לאזכרה שלא ישליכהו למקום איבוד בפשיעה מה שאין לחוש כן בסלוק היריעה, שאזכרה אידי דוטרא, מירכסא".

כאמור בתחילת חלק זה הבאתי שהשו"ע הכריע כרוב הראשונים שלא לפסול את הספר, כלומר אם יעבור ויוציא מכל מה שהוזכר שלא לעשות, כגון שיהיה רוב בחוץ, או כמו שכתב בשו"ע הגר"ז (סי' לב, מח), ז"ל: "ואפילו כתב תיבה שלימה, ואפילו עם הרבה אותיות מחוץ לשיטה, לא פסל" (ולמד זאת מהרמב"ם לע"ד, שאפשר להוציא 5 מתיבה בת 10, ואף אם יוציא כל התיבה עדיין עבר רק על מה שלכתחילה אסור).

על אף האמור לע"ד יש לחשוש לדעת התשב"ץ במה שכתב בעניין הוצאת מספר תיבות וז"ל: "...שהרי תיבה בת שתי אותיות אמרי' בפ' הקומץ רבא (שם) דלא יורקנה בין הדפין וכ"ש הרבה תיבות ופסוק א'". לפע"ד דבריו נכונים לכל הדעות כי לא מצאתי מי שיחלוק על כך, שכל הני רברי קמאי דברו בתשובתם שהוציא מה שאסור כגון 3 מתיבה בת 5 שזה לכו"ע אסור, (אך אינו פוסל). לכן נ"ל שיש להורות לכתחילה לסופר או מי שנמצא ברשותו ס"ת שהוציא יותר מתיבה אחת שיש לתקנו לכתחילה ורק בשעה"ד כגון שזה ספר יחיד וקהילה קטנה וההוצאה מרובה לתקנו יוכלו לסמוך להקל בשימוש. איברא, לענין פסול ס"ת כבר ראינו שהרמב"ם לא החליט בוודאות, אפילו על השם שהוציא שזה פסול, ועאכ"ו בתיבות חולין שאין לפסולו משום כך.



## פרק ה' - סיכום ומסקנה

בפ"א ביארנו את כל שיטות הראשונים בסוגיא זו, ותמציתם תמצא מיד אחרי הטבלה. השיטות שנתחדשו ושלא הובאו בטור או בב"י הן היראים התרומה והרוקח, וכן מחלוקת אם מותר להוציא 2 מתיבה בת 5 לכתחילה אף שיודע שלא יצליח לכותבו בתוך הדף.

בפ"ב, א הבאנו את "הסתירה" שבדברי השו"ע המובא בפוסקים שכביכול פסק באו"ח כרא"ש וביו"ד כרמב"ם. אך הסברנו עפ"י הכס"מ את שיטתו, ושהוא נתן פרשנות שלו לדברי הרמב"ם, כך שבאופן חלקי הוא מודה לרא"ש.

בפ"ב, ב הבאנו מחלוקת הגר"א ומג"א אם הם מקבלים את פירושו והצבענו על כך שאף שזה פירוש אפשרי, הוא בניגוד לכל הראשונים, והצבענו על הקשיים בהעמסת פירושו בדברי הרמב"ם.

**בפ"ג, א** סיכמנו שלוש גישות בין הפוסקים איך להתייחס לסתירה הנ"ל. (המג"א אימץ את ביאור הכס"מ למחלוקת הרמב"ם ורא"ש, והגר"א אינו מקבל זאת. שאר הפרשנים עשו חילוקים מתי יש להחמיר כרא"ש או להקל כרמב"ם.

**בפ"ג, ב** הסברנו את הסיבה שיש לבדוק את פסיקת השו"ע מול כל האחרונים, שמסתמכים על הכללים שהשו"ע עצמו קבע בהקדמתו. את השקלול של רוב שיטות והשוואתם לשיטת השו"ע עם כל ההבדלים, תמצא בטבלה ובמה שנכתב אחריו (בסוף הנספח נמצא גם הסבר לשיקולי ההכרעה עפ"י רוב סיעות, להלכה ולא למעשה).

**בפ"ד** הבאנו מחלוקת ראשונים בין התשב"ץ הפוסל ס"ת במקרה שחרג מהמקרים שבברייטא. אך הוא שיטת יחיד כנגד רבים המכשירים בדיעבד. (תה"ד, מהרי"ק, ר' יהודה בן הרא"ש ומאירי). לבסוף הבאנו תשובת הרמב"ם בדין הוצאת השם, והסברנו שלא ברור שהרמב"ם פסל את הספר במקרה כזה ורק כתב שצריך לתקנו לכתחילה, ושלא כתשב"ץ. וכך פסק השו"ע שאינו פוסל, אולם לכל הדעות יש איסור להוציא יותר מתיבה אחת, והרשב"ץ עשה מעשה רב לפסול ס"ת שהוציאו 3 תיבות לבין הדפים, ועדיין אינו נראה לפסול לשאר פוסקים (פסקה אחרונה ח"ד). עד כאן הסיכום להלכה, אך לא למעשה. להלן המסקנה הלכה למעשה כפי שהעליתי לע"ד עפ"י כל הנ"ל.



### מסקנה (להלכה ולמעשה)

על אף מה שכתבתי בח"ג לגבי החששות לפי רוב שיטות קמאי, בוודאי צודק השו"ע להקל בכל המקרים, אלא שהוא היקל מצד שהכריע כשיטת הרמב"ם עפ"י פרשנותו, הן בתיבה בת 3 שניתן להוציא רוב של 2 והן בהוצאת מחצית תיבה של מספר זוגי, וזאת בניגוד לרוב הראשונים, וכביאור הגר"א (ראה בנספח). אולם בכ"ז כיוון להלכה עפ"י כלל שהביא אור החיים הקדוש, בספרו פר"ת (יו"ד סו"ס ח), ונ"ל שאין מי שיחלוק על כך ולכן אף יתכן שעל כך סמך בעצמו בבואו לפסוק. ונ"ל הפר"ת: "כל דדיעבד שרי, ספקו שרי"! כלומר, הלכה העוסקת בעניין שקיומה לכתחילה אך לא לעיכובא, ויש עליה ספיקא דדינא שנובעת ממחלוקת, פוסקים כדעת המיקל. ונ"ל שהסברה פשוטה ובנוי על עקרון הס"ס, שמא המתיר צודק ואף אם לא, אין כל איסור בדבר גם לחולקים, שהרי מודים בדיעבד שמותר. מכיוון שהשו"ע פסק כרוב הראשונים שדין הוצאת אותיות אינה פוסלת את הספר, ע"כ הלכה כשו"ע שמיקל בכל. ואעפ"י שהרשב"ץ פוסל, הוא שיטת יחיד מבין כל הראשונים שפוסלים באופן וודאי (ראה בנספח שיטות, שלשיטת ריה"ג הלכה זו אינה נוגעת לתיבות חולין כלל!) והארכנו להראות שחלק מהנחות היסוד שדבריו בנויים עליהם בעצמם שנויים במחלוקת ואינם מוחלטים. על כן פשוט כאן שהכלל יחיד ורבים הלכה כרבים. כלל זה אמור גם לגבי מחלוקת הראשונים אם מותר לסופר להוציא מיעוט אותיות לכתחילה אם כבר יודע שלא יספיק לו השיטה, (בשיטת הרוקח ד"ה הרמב"ם).

למרות האמור עדיין יש שתי חששות שיש להיזהר בהם:

א. בס"ת לדעת התשב"ץ (סוף ח"ד), שאין להקל להוציא כמה תיבות וכ"ש פסוק א' בס"ת, כי כל אלו שלא פסלו, גם הם לא דברו אלא על המוזכר בברייתא ולא במקרה של הרשב"ץ שעשה מעשה רב ופסל ספר כזה. ונפק"מ לעניין שימוש בס"ת כזה לקריאה בציבור. ונ"ל שיש לנהוג לפי המסקנה של ח"ד (פסקה אחרונה) ובדיעבד יכולים אף לקרוא ממנו אם לא תיקנוהו בצירוף מש"כ הפרמ"ג (מש"ז או"ח סי' קמג, ב): "ודע כל שיש מחלוקת הפוסקים אי הוה זה טעות או לאו אין להוציא אחרת, דהוה ספק ספיקא שמא הלכה כרמב"ם בתשובה דקורין בפסולה דעל זה אנו סומכין דיעבד, ושמא הלכה כמ"ד בפסול כזה אין פסול, ואף דכתבנו במקום אחר בספק ברכה חומר לא תשא י"ל דספק ספיקא לא מהני..."

ב. בתפילין יש לחשוש יותר כדעת הש"ך, שאף השו"ע התכוון להחמיר בהן. לכן לכתחילה יש לנהוג עפ"י רוב שיטות (למעט מקרים כדוגמת הע' טור 4), ונפק"מ לסופר שיודיע על כך אם רוצה למכור בחזקת מהדריין.

הסיבה שיש להחמיר טפי בתפילין כדעת השו"ע, שכן תפילין זו מצוה בגופו שאין שום טצדקי להיפטור ממנה, ונוהגת בכל יום מדאורייתא וחמורה מצד "קרקפתא דלא מנח תפילין", משא"כ בס"ת אף שקדושתו יותר משל תפילין. ועוד שי"א שעיקר מצוות ס"ת כיום, היא על קריאתה בציבור. אך מצוות כתיבת ס"ת מדאורייתא ששם יש להקפיד שהספר לא פסול, כיום הדבר שנוי במחלוקת ראשונים, ואף היראים, רס"ג ובה"ג לא מנו זאת במנין מצוותם, והדברים ארוכים ואכמ"ל. (ראה טור ונו"כ סי' רע בדעת הרא"ש, ומנ"ח מ' תריג אות ג מהד מ"י).



## נספח שיטות הראשונים (חלוקתם לפי סיעות עם קצת הערות)

[תמצית כל שיטה תמצא לעיל פ"ג, ב אחרי הטבלה].

**שיטה א - רא"ש: רש"י**, (מנחות ל,ב ד"ה לא יורקנה), סמ"ק (מצוות קנג, קנה), טור (רעג), נמוק"י (הלק"ט שם על הרי"ף) מאירי (קרי"ס מאמר ג, ח"א) ר' ירוחם (אדם וחוה נתיב ב חלק ב דף יז טור), תה"ד (פסקים צג, ואפשר שהוא כתרומה), האשכול (מהד נחל אשכול ח"ב, דף 50, מיד אחרי העתקת הברייתא. אך ראה לקמן בשיטות מסופקות אות ג אשכול) כל בו (הל' תפילין מהד' למבערג 1869 הודפס מחדש י"י תשמח. סוף דף יד, העתיק לשון הסמ"ק). או באורחות חיים (מהד' מ"י דף קנ) [וכבר הראה רש"ז הבלין שהכל בו ואו"ח מחבר אחד]. הג"מ (פ"ז אות ד), ריבב"ן (הל' ס"ת מהד' בלוי בסוף כרך ב פסקי מהר"ח או"ז דף תלב העתיק את פירוש רש"י לסיפא)

**שיטה ב - רמב"ם: ספר החינוך** (מצווה תרי"ג),

**שיטה ג - יראים:** (מהד' תועפות רא"ם מצווה שצט ובדפוס ישן סי' טז). המחזור ויטרי, (עפ"י ר"ת, תקי"ז), ראב"ה (אלף קמט מהד' דבליצקי דף רכא), תה"ד (פסקים צג והשואל שאל להוציא 3 מתיבה בת 7, 8 ולא העיר על כך שצריך לכתחילה רק 2. אך אין זה ראיה גמורה כי תשובתו התייחסה גם אם כתב אפי' 3 מ 5 שזה לכו"ע אסור לכתחילה וחידש שאפי' הכי אינו פוסל).

**שיטה ד** (בתוך שיטה ג) - **ספר התרומה: סמ"ג** (עשה סי' כה) **תשב"ץ** (ח"א סי' קעו) **מרדכי** (הל"ק ט סי' תנחן העתיק מהתרומה פר"ת לסיפא ומסיים שקיצר בענין תלית השם"והפנה למי שמגמגם לראות בסמ"ג או תוס' שאנץ).

**שיטה ה** - **הרוקח: פסקי תוס** (מנחות אות נג), **(הסמ"ק הביאו בשם י"מ אך לא פסק כמותו, אולם הרמ"א כתב שיש לחשוש)**

**שיטה ו"** - **ספר העיתים** (ר"י אלבצלוני עפ"י רב יהודאי גאון) לשיטה זו אין כל איסור בהוצאת תיבות חולין לבין הדפים ואפילו הוצאת השם לא נאסרה אלא עפ"י מגבלות הברייתא כלומר משם אלוקים תיבה בת 5 מותר להוציא רק 2 (ים).

מפני חביבות שיטה זו, שהיא בגדר "מת מצווה" נבאר בהרחבה: לפנינו ביאור חדש לברייתא. העיתים רק העתיק את הברייתא ללא פירוש, קצת אחריו הביא שיטת ריה"ג את שצוטט בח"ד. ולכאורה תמוה שלא ראינו אחד שיתיר הוצאת אפילו אות אחת מהשם? אולם נראה פשוט שהעיתים פירש את כל דברי ברייתא, שעוסקת בדין הוצאת שמות השם, ומהרישא נלמד שיכול משם בת 5 אלקים להוציא ים (2) בחוץ כי הרוב אלק (3) בפנים. משם בעל 4 אד-ני או יקוק או 3 אותיות ש-די, רק אות אחת ניתן להוציא, כדי שתהיה הרוב בפנים. כעת מובן הקשר בין המשך הברייתא במחלוקת של הטועה בשם לענין תליה, אחרי שביארו לכל הדעות דין הוצאת השם מחוץ לדף. החידוש הוא עצום משום שלפ"ז אין שום מקור שמגביל הוצאת אפילו פסוק שלם לבין הדפים (חוץ ממגבלת המ"ב שלא יגיע לדף השני. או"ח שם ס"ק קנ). דבר זה יכול לשפוך אור על שאלת השואל שהובא בתשב"ץ, שהעי על ספר שנכתב כראוי והיו 3 תיבות מחוץ לדף. קשה להעלות כל הדעת שסופר מאן דהו יעשה זאת ללא שמישהו התיר לו ועוד שיחזיקו במסורת שזה נכתב כהוגן ללא שסמך על משהו. נחזור לביאור החידוש של הסיפא: אעפ"י שהותר להוציא 2 (ים) משם אלקים בכ"ז שם מלא בת 2, (י-ה או א-ל) לא הותר. מכאן גם למדנו שדין הוצאת השם הפוכה מתליית השם, שכן בהוצאה הותר מקצתו להוציא מאלוקים משא"כ בתליה שלא הותר לתלות מקצתו, (וכך פסק העיתים דף 26) אך את כולו מותר לתלות ואילו בהוצאה אסור להוציא כולו.



## שיטות מסופקות:

[נלע"ד שהשיטות באות א, ג שלא גילו דעתם יש להבין כשיטת ריה"ג לעיל שזה לא מעכב כלל אחרת היו צריכים לאפרושי מתקלה].

(ח). אינו מוזכר במאמר כשיטה מפני עצמה והצעת את הנ"ל כהסבר שיטתו עפ"י הבנת הסוגיא אף שזה מתאים כפתור ופרח לשאר ביאורי הראשונים אך דברי שאר הראשונים כתרומה מובאים בהג"מ או הראב"ה מעתיק מהמחז"ו ושיטה זו לא נודע לנו משום מקור אחר, וכן עפ"י מש"כ בספר יד מלאכי בשם ר"ת ומובא במרדכי שתלמידי ריה"ג לא הקפידו במסירת דבריו כראוי (כללי הגאונים ובה"ג והרי"ף אות ד. אף שכאן זה שונה בעיני מפני שר"י אלברצלוני היה קרוב לתקופתו יותר משאר הראשונים ויש להניח שדבריו מדויקים יותר ויתכן שהשיבושים לאו דווקא בגלל תלמידיו אלא מהעתקת נוסחאות בשיבוש)

א. כתבו הלכות סת"ם ולא כתבו דין זה: עץ חיים לר' יעקב חזן מחכמי תוס' אנגליה (מהד' מוהר"ק כרך ב, הל' סופרים), בעל העיטור (הל' תפילין שער א חלק ב), צידה לדרך (מאמר ראשון כלל רביעי פרקים א, ב, ד) או"ז (הל' תפילין סי' תקנו הביא רק דין תלית השם ולא פסק כר"ת ראה מש"כ בתחילת

ב. הזכירו דין זה אך אין וודאות לאיזו סיעה לייחסו: מהרי"ק (סי' קל. ברור שמשתייך לסיעת היראים או לסיעת התרומה), ר' יהודה בן הרא"ש (מסתמא כרא"ש אך בשאלה שנשאל על כך לא ניתן לדעת, ואף השיבו מדברי הרמב"ם ולא מהטור).

ג. העתיקו את הברייתא ללא כל תוספת הסבר: רי"ף (הלק"ט הל' ס"ת דף ג מדפי הרי"ף), פסקי רי"ד (הלק"ט מזוזה עמוד תכט מהד' מ' ת"י השלם וכן מנחות שם. העתיק) פסקי ריא"ז (הלק"ט הלכות מזוזה וס"ת דף רנא סעי' יט. העתיק), אשכול (מהד' אלבעק ח"א דף 161. אין לסמוך על האשכול כמובא בשיטה א בנספח שיטות לעיל, ראה במאמר בשיטת הרוקח (ד"ה מ"מ גם אם)). בהקדמה המהדיר הוכיח שהאשכול מסתמך הרבה על הר"י אלברצלוני. ראה לעיל בנספח שיטה ו. שהביא את שיטת ריה"ג. אך כאן האשכול השמיטו וכנראה שחולק על שיטת ריה"ג או על הר"י אלברצלוני עצמו שהביאו. אגודה (מהד' ר"א בריזל דף כג ראה גם הע"ט), תוס' (חולין שם ד"ה שלשה וראה גם באגודה הנ"ל), מאורות (בלוי, הלק"ט דף שעו), פסקי הלכות ס"ת המיוחס לר' יחיאל הרופא (ממשפחת שבה"ל ותניא רבתי. כת"ע זכרון בספר (ב"ב תשנ"ג ז - יט גנוזות, עמוד ח).

[הערה על שיטה יוצאת דופן שמצאתי בהלכה זו בהגהות ספר "ברוך שאמר" על ספר תיקון תפילין. כתב בספר "תיקון תפילין" (לחד מקמאי ר' אברהם מזונשטיין, תלמיד מהר"ם. מהד' וגשל "קובץ ספרי סת"ם" דף קיט): "והשיטות יהיו שוות כולם, שלא יעבור אפילו אות אחת חוץ לשיטה, בין בתפילין ומזוזות מה שאין כן בס"ת כדמפרש שם" ע"כ. בהגהת ספר "ברוך שאמר" (הע"ט עא) גם אחד מקמאי (ר"ש ב"ר אליעזר, קצת לפני מהרי"ל), כתב עליו: "מיהו מזוזה אין קפידא אם אות או שתיים חוץ לשיטה...ומיהו נהגו שלא לעבור אפילו אות אחת חוץ לשיטה כדברי אבי הנוסחא זו, אמנם אינו פסול אם יעבור בדיעבד". (עיקר החשש הוא שלא יראה כתבנית של כתיבת שירה).

גם הב"י (רי"ש סי' רעג) הביא בשם הגה"מ (רמב"ם הל' ס"ת ז, ס"ק ג) ז"ל: "בשם ר"ת שאין לכתוב אפילו אות אחת חוץ לשיטה". אך העיר שמצא נוסחה אחרת ושזה משובש ומתייחס לאות מהשם. ובמהד' פרנקל (ילקוט נוסחאות), מסתבר שזה נבע מהשמטת מילה אחת "כתב", וגם פסיק לפניו, וכך צ"ל: "בשם", כתב ר"ת: שאין להוציא אפילו אות אחת. במקום זאת היה כתוב: "בשם ר"ת: שאין להוציא אפילו אות אחת". ועלה על דעתי שאולי זה אותו שיבוש שהיה לפני התיקון תפילין אך עפ"י ההערת הב"ש אינו נראה כן].



יט). מי שרק העתיק את הברייתא ללא ביאור כלשהו, לא ניתן לעמוד על דעתו להבדיל משיטה ד של התרומה שהביא פר"ת לסיפא ומתוך כך ניתן ללמוד שאינו מקבל את חידושי שאר הראשונים, כי אין לו מקור לכך, (אף שגם הרא"ש קיבל את דברי ר"ת בהוצאת השם אך הוסבר ששם זה רק מחשש לשיטתו החמיר, כשיטת האגודה שלא כתב "פר"ת", אלא "כתב ר"ת").

### הסבר לשיקולי ההכרעה שבטבלה

[מכיוון שהטבלה היא להלכה ולא למעשה (למעט בחלק מההערות), וכן על מנת שלא להכביד על הקורא הוספתי חלק זה בסוף].

א. (טור 5, 8, 9). השיטה המקילה ביותר היא שיטת הרמב"ם שבתביבה בעלת מספר זוגי, אף בתביבה בת יותר מ 5 אותיות, ניתן להוציא חצי תביבה מחוץ לדף. בזה הוא שיטת יחיד נגד רא"ש שמותר רק 2 אותיות בחוץ מכל תיבה. ונגד היראים שמותר רק מיעוט בחוץ אבל גם מתביבה גדולה. גם כאן יש להחמיר נגד פסק השו"ע. השו"ע היקל כמותו מכיוון שהוא לא ראה את שאר הראשונים (ראה ח"א פסקאות אחרונות שיטה ג) ולכן הכרעתו היה בין שיטת הרא"ש ורמב"ם בלבד וכפי שהציג זאת הטור. במקרים אלו בד"כ מכריע כרמב"ם.

אולם (טור 3) בתביבה עד 5 אותיות, התיבות הזוגיות של בת 2 ו 4 אותיות, הרמב"ם ורא"ש מסכימים שניתן להוציא חצי, ויש להכריע כמותם מצד עמודי ההוראה של השו"ע שפסק כן, למרות התיקו מול היראים והתרומה. אך כאן, הרוקח מצטרף להכריע לרוב האוסר כי יש משמעות גם לתביבה, (אך הוא עצמו יחיד נגד כולם ואין חוששים לשיטתו).

ב. (טור 1, 2). לגבי הוצאת רוב של 2 אותיות מתביבה בת 3 כאן הרא"ש יחידי המיקל טפי נגד כולם, ובכ"ז השו"ע פסק כמותו, מפני שכך ביאר את שיטת הרמב"ם שמודה לרא"ש, שהלכה כמותם נגד הרבים עפ"י כלל עמודי ההוראה שלו. (מכיוון שביאורו בניגוד לגר"א וש"ך, ור' ירוחם ומאירי (ראה ח"א סוף שיטה ב בנימוקי הדחייה). לכן כאן יש להחמיר כשיטת הרוב, וכ"ש אם ה 2 אותיות בחוץ יוצרות מילה שגם הרוקח מצטרף להחמיר.

ג. (טור 7, 8). בתביבה בעלת מספר אי זוגי יש תיקו, הרמב"ם ויראים נגד התרומה ורא"ש. במצב תיקו יש לצרף את השו"ע כשיטה נוספת כדי להכריע. זאת משום שהב"י בעיני כרב שהיה אמורא שאפשר לאמוראים לחלוק עליו, אך היה לו זכות של "תנא ופליג בהיות שחי על גבול המעבר בין התקופות. כך יש להתייחס למר"ן השו"ע. ועוד שהב"ח (לעיל סוף סעי' א בחלק זה) פסק כרמב"ם. אולם מנגד הש"ך החמיר כרא"ש, כי הסמ"ק מצטרף אליו, אך בוודאי ראה את היראים וסיעתו, ובכ"ז החמיר וכן ראוי לנהוג בתפילין, אך בס"ת הלכה כאן כרוב (החילוק יבואר בח"ד בהלכה למעשה). כל האמורא הוא בתנאי שלא יוצר מחוץ לדף אותיות היוצרות תיבה, שאז מצטרף הרוקח להכריע לרוב האוסר. (כבטור 3. אך בטור 6 יש דוגמא שלא ניתן לצרפו בהיותו נגד שתי השיטות כי התביבה בת 2 ו 3 שתיהן יוצרות תיבה).





## הערות וקושיות – יורה דעה

### נודרין שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה, הערה בפירוש הרע"ב - הרב אהרן הכהן פרידמן

המשנה [נדרים כז, ב] עוסקת בגנבים שבאים לגנוב מהאדם את ממונו, וכותבת כי כדי להציל את ממונו מותר לאדם לידור "שהיא תרומה אע"פ שאינו תרומה", וכשידעו הגנבים שהיא תרומה לא יקחו ממנו את זה. וכתב בפירוש הרע"ב: "אע"פ שהורגין וגוזלין, אין אוכלין דבר האסור, אי נמי תרומה לא חשיבא להו מתוך שאינה נאכלת אלא לכהנים טהורים נמכרת בזול הרבה".

ויש להעיר ב' הערות בפירוש הרע"ב. בלשון הרע"ב זה מוצג כשני טעמים נפרדים, שכותב אי נמי, אבל לכאורה צריך את שניהם, שיש שני שימושים שהגזלן יכול לעשות עם הפירות - או לאכלם, או למכרם. והסבר הרע"ב מסביר למה מה שטוען של תרומה זה מונע את שני השימושים מהגזלן, שכל טעם לבדו מוריד רק שימוש אחד, ועדיין יש בידו להשתמש לשימוש השני. אם כי יש לומר שיותר מצוי שגזול כדי למכור, שזה ריווח גדול, מאשר שגזול כדי לאכול, ולכן הטעם השני יכול להסתדר גם בלי הטעם הראשון.

עוד יש להעיר, על מש"כ הרע"ב שמתוך שהיא תרומה נמכרת בזול, כיוון שלא איכפ"ל מגזל מבני אדם, א"כ יכול לשקר ולהונות את לקוחותיו ולומר להם שזה חולין. ואולי כמו שאין אוכלין דבר האסור גם אין מאכילין לאחרים דבר האסור להם.

אהרן הכהן פרידמן  
מודיעין עילית



# אוצר חושן משפט

דעת ומעשה בקניין ♦ קים ליה בדרבה מיניה – האם גם בהתחייבות בין  
איש לחבירו?



הרב שמחה הבר\*

ישיבת קרני-שומרון

## דעת ומעשה בקניין

פרק א' - גמר דעת בקניין \* פרק ב' - קניין סיטומתא \* פרק ג' - קניין דרבנן אי מהני  
לדאורייתא \* פרק ד' - כלתה קניינו

### פרק א' - גמר דעת בקניין

ההלכה קובעת כי העברת בעלות מתבצעת על ידי מעשה קניין - פעולה פיזית המלווה ברצון ודעת של הקונה והמקנה לקניין.

אנסה לבחון מהו עיקרו ושורשו של הקניין, האם דעת האדם או פעולת הקניין.

לבירור יסודי זה יש כמה השלכות משמעותיות: האם ניתן במקרים מסוימים להעביר בעלות גם ללא פעולת קניין ולהסתפק ברצון בלבד; האם ניתן להעביר בעלות באמצעות פעולה שאינה חלק ממעשי הקניין המובאים בגמרא, כדוגמא תקיעת כף שנהגו סוחרים להשתמש בה כקניין.

צריך להקדים ולומר שדיון זה מקומו בקניינים שבין קונה ומקנה ולא בקונה מההפקר, מפני שכאשר אדם קונה מהפקר, הקניין נוצר על ידי פעולת הקניין, שעניינה הכנסת החפץ לרשותו או הנהגת בעלות וכדו', אך הקניין מותנה בכוונה לקניין. בקניין של חפץ שיש לו בעלים צריך לבחון האם גם כאן, בדומה לקונה מהפקר, הקניין נוצר על ידי פעולת הקונה, ותפקידו של המקנה הוא רק לאפשר בהסכמתו את קניינו של הקונה, או שמא בחפץ שיש לו בעלים הקניין נוצר על ידי המקנה, וקיים שוני בין יצירת בעלות לבין העברת בעלות\*. אם נאמר שבקניין בין קונה ומקנה המקנה פועל את הקניין, ניתן להעלות את האפשרות שעיקרו של הקניין הוא בכך שהמקנה גומר בדעתו להעביר את הבעלות בנכס לקונה.



### הצורך במעשה קניין

כתוב בטור (חושן משפט סימן קפט): "אין המקח נגמר בדברים<sup>2</sup> שהאומר לחבירו היאך אתה נותן לי חפץ זה ואמר לו בכך וכך ונתרצו שניהם ופסקו הדמים יכולין לחזור שניהן אפילו אם היה הדבר בפני עדים ואמר לעדים הוו עלינו עדים שפלוני מכר ושפלוני לקח אינו כלום עד שיגמור

\* לע"נ ר' יהונתן יוסף חברוני ז"ל.

א. ספק זה בתפקידו של המקנה בקניין מובא באבן האזל (הלכות שכנים פרק ב הלכה י): "וביאור לביאורו נראה לי דהנה צריך לחקור הא דצריך לומר לך חזק וקני בהחזיק שלא בפניו אם הוא משום דאי לאו הכי אין לו רשות להחזיק בקרקע, ואף שכבר גמרו ביניהם שמוכר לו הקרקע בכך וכך מ"מ אפשר חזר בו, או דנימא דלא משום שחיישינן דלמא חזר בו, אלא משום דצריך הקנאה על החזקה שהמקנה יקנה להקונה את הקרקע מדעתו, ולכן כ"ז שלא אמר לו לך חזק וקני אין לנו עדיין דעתו על הקנאה זו, רק שיש לנו הסכמה על המכירה אבל לא דעת על ההקנאה, ומש"ה אם אמר לו לך חזק וקני הוי מעכשיו דעת על שעה שיחזיק ויהיה הקנאה מצד המוכר אף שיחזיק אח"כ שלא בפניו".

המקח כל דבר ודבר כראוי לו קרקע לפי קניינו ובעלי חיים כגון בהמה לפי קניינה ושאר כל המטלטלין לפי קניינם, ולאחר שנגמר כראוי אין שום אחד מהם יכול לחזור בו..." מדברים אלו עולה שהעברת הבעלות נזקקת למעשה קניין פיזי, ואילו מירות הדעת כשלעצמה, גם אם היא בוטאה בדיבור, אין בכוחה ליצור קניין.

יש מספר מקומות מהם עולה שניתן במקרים מסוימים לותר על פעולת הקניין ולהסתפק בדברים בלבד. וצריך לבחון מה משמעות הוויתור על פעולת הקניין במקרים אלו, והאם ניתן ללמוד מכך על תפקיד הדעת בקניין.



### סוגיית דברים הנקנים באמירה

כותבת הגמרא בקידושין (דף ט ע"ב): "וכדרב גידל אמר רב דאמר רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנך כך וכך לבתך כך וכך עמדו וקדשו קנו הן הן הדברים הנקנים באמירה". סוגיה זו עוסקת בהסכמים ממוניים - "תנאים הנעשים בין אבי החתן ואבי הכלה בשעת שדוכין בלא קניין" כלשון המאירי שם. ומפרש שם רש"י: "באמירה - בלא קניין שהקידושין הן גמר הדבר דבהיא הנאה דקא מתחתני אהדי גמרי ומקני".

הקובץ שיעורים (כתובות אות של"ו) מעלה אפשרות שבדברים הנקנים באמירה מעשה הקניין הוא קניין כסף, אולם למסקנה הוא שולל אפשרות זו "בהא דדברים הנקנים באמירה, כתבו בתוס' דיש דברים שנקנים באמירה בעלמא כדקאמר בסמוך, ולכאורה התם טעמא משום בההיא הנאה ואין זה דברים בעלמא, אלא קניין גמור דמהני גם בקידושי אשה, וי"ל דהתם קאמר בההיא הנאה דקא מתחתני אהדי גמרי ומקני אהדי וכיון דשניהן נהנין זמ"ז אין כאן קניין מטעם הנאה, אלא משום דגמרי ומקני בלא קניין".

אם כן, בדברים הנקנים באמירה אין מעשה קניין, ובאופן פשוט כתוב כאן שיש דברים הנקנים על סמך גמירות הדעת של הצדדים בקניין, ללא צורך במעשה קניין פיזי. הבית אפרים (שו"ת

ב). המנחת חינוך (מצוה שלו אות א) כותב: "ודוקא במקום שאין כותבין שטר אבל במקום שכותבין שטר אינו קונה בכסף דלא סמכה דעת הלוקח בו" וזה ג"כ מה"ת דבקנין צ"ל דוקא סמיכת דעת שניהם ובמקום דא' לא סמך דעתו אינו קונה מה"ת רק אפילו אם שניהם סמכו דעתם מ"מ צריך קנין שגורה התורה ובדברים בעלמא אין קניין אבל אם עושים הקנין שציותה התורה קונים היכי דסמיכי דעתם ובמקום דלא סמכו דעתם ל"מ הקנין מה"ת". מפשטות לשונו משמע שהקניין שגורה תורה הוא סיבת הקניין, וגמירות הדעת משמשת כתנאי בלבד.

ג). יש סוגיות נוספות בהן קיים עיקרון זה. תוס' בבכורות כותבים שניתן לוותר על מעשה קניין במקרים בהם גמירות הדעת ברורה לכל "אקנויי קא מקני ליה מקום בחצרו - ואפי' בלא קנין קא קני דגמר ומשעבד נפשיה" (תוספות בכורות דף יח ע"ב). ומבאר היד דוד שם בדבריו: "אקנויי קא מקני ליה בחצירו. התוספות כתבו דהקנאה ממש היה ומדין חזקה, אי נמי אפילו בלא קנין קני דגמר ומשעבד נפשיה. ונראה דכוונתם מצד המצוה דניחא ליה שתיעבד המצוה להכי גמר ומשעבד נפשיה בלא קניין". והרש"ש שם מזהה את העיקרון המובא בתוס' שם עם סוגיית דברים הנקנים באמירה: "וכן מצינו בכתובות (קב ב) בההיא הנאה כו' גמרי ומקני להדי. ובגיטין (ר"ד יד) בההיא הנאה כו' גמר ומשעבד נפשיה. ובב"ב (קו ב) בההיא הנאה כו'. גמרי ומקנו להדי. (ושם קמב ב) הואיל ודעתו ש"א קרובה אצל בנו ע"ש בפירוש רשב"ם. וכן בעירובין (פ) פלוגתא רב ושמואל ע"ש בפרש"י ותוספות. ובב"ק (קב ב) נעשה כמי שהקנה להן כסות אשתו ובניה. והלא המה לא עשו שום דבר של קניין". וכן המנחת חינוך במצווה של"ו כותב שתוס' למדו עיקרון זה מסוגיית דברים הנקנים באמירה.

בית אפרים יורה דעה סימן סו) מצמצם את הדין המובא בסוגיה זו לחיוב אישי בלבד "אבל שיקנה באמירה לא אשכחן אלא כגון כמה אתה נותן לבנך כו' וגם שם אינו אלא חיובא דגופא וכן לענין מתנה מועטת שאינו יכול לחזור היינו שגופו משתעבד ויכול להוציא ממנו בדיונים אבל לא מיירי לענין שיקנה גוף הדבר שמבטיחו לתת לו שיהי' שלו מיד להקנותו לאחר בקנין או לקדש בו אשה ולקנו' בו עבדי' וקרקעות". לשיטת הבית אפרים העברת בעלות נזקקת לפעולות קניין, ובדין דברים הנקנים באמירה לא מצאנו ויתור על דרישה זו.

אולם פשט לשון הגמרא מורה שעל ידי האמירה חל קניין ולא הסכם מחייב בלבד. על מנת להבין האם ניתן להסיק מדין זה על השאלה האם הרצון הוא עיקרו של קניין או המעשה, צריך לעיין בשאלה האם הקניין בדברים הנקנים באמירה הוא מדאורייתא, או שהוא תקנת חכמים מקומית שאין ללמוד ממנה לשאר הקניינים. בשאלה זו עוסק הנודע ביהודה בתשובתו, השאלה ההלכתית בה דן הנודע ביהודה היא האם בהסכמי ממון בשעת השידוכין, שבהם מספיקה אמירה בלבד, הקניין חל גם אם אחד מהצדדים גילה דעתו שאין הוא מעוניין להקנות באמירה בלבד.

כותב הנודע ביהודה: "... שטרי פסיקתא בשניהם תליא מלתא ואדעתא דהכי מתחתני אהדדי שיתן לו מה שפוסק לו באמירה וחז"ל תקנו שאלו דברים נקנים באמירה א"כ מאן משגח ביה שאיהו אינו רוצה להקנות באמירה כיון שפסק לו ועמדו וקידשו נגמר הקנין שתקנו חז"ל".

חתנו של הנודע ביהודה<sup>ד</sup>, המובא בתשובה שם, עונה (מהדורא קמא - חושן משפט סימן כח): "... על זה השגת בתשובתך השניה וזה לשונך שותא דמר לא ידענא דאטו תקנת חכמים היא דנקנין באמירה אומדן חכמים היא שחכמינו אמרו דעתו דמתחתני אהדדי גמיר ומקנה באמירה בעלמא כקנין דעלמא וכמו שמבואר בלשון רש"י ז"ל בפ"ק דקידושין ובלשון הפוסקים וא"כ כאן דחזינן דלא ניחא ליה להקנות באמירה כיון דגלי גלי". הנודע ביהודה שם משיב לדבריו "ואהובי חתני לדעתי לא כן הוא ובודאי תקנת חכמים היא שאם לא תקנת חכמים מה בכך דגמר ומקני באמירה כיון שאין האמירה קנין מה מועיל גמירת דעת הגע בעצמך שאחד נותן מתנה לחבירו כלי נאה שבביתו ולא נתנו לו וגם לא הקנה בחליפין רק באמירה שאמר חפץ זה שבביתי אני נותן לך ואני גומר דעתי ורצוני שתקנהו מעתה שיהיה שלך בכל מקום שהוא הכי יעלה על הדעת שיקנה... אבל בשטרי פסיקתא חז"ל תיקנו שיהיו נקנים באמירה. ורש"י שפירש הטעם משום דגמר ומקני הוא טעם למה חידשו חכמים בכאן קנין אמירה הוא משום דאמדו חכמים דעתם דניחא להו ולכן תקנו חכמים שיהיה זה קנין וכיון דתקינן שדברים אלו נקנין באמירה שוב לא חילקו בדבר ואפילו מתרמי אדם דלא ניחא ליה כבר הוא קנין מצד תקנת חז"ל".

הנודע ביהודה למד שגמירות הדעת אין בכוחה ליצור קניין, כי "אין האמירה קניין" ולכן גם גמירות דעת יותר ברורה אינה קונה, אלא שחכמים תקנו קניין במקרה זה, בו קיימת אומדנא ברורה לגמ"ד. ברם הגמ"ד היא טעם התקנה ואינה יסוד הקניין, לכן אין משקל לגמירות הדעת בפועל של שני הצדדים, וגם אם אין אחד מהם רוצה להקנות באמירה, קנה מתקנת חכמים.

(ד). רבי יוסף מפוזנא.

לעומתו, חתנו למד שחכמים אמדו את דעתם, ומכוח גמירות הדעת הקיימת כאן נוצר הקניין, ולכן אם אחד הצדדים אינו מעוניין להקנות באמירה הקניין לא חל.



### עיקרו של הקניין

צריך לבחון האם ניתן ללמוד מדין דברים הנקנים באמירה על משקלה של גמירות הדעת בקניין. כמובן שלשאלה זו יש מקום רק אם ננקוט כשיטת חתנו של הנוב"י, שהקניין בדברים הנקנים באמירה הוא מעיקר הדין.

**המהרש"ם מברזאן** (שו"ת משפט שלום סי' קצ"ד) כותב: "והיה מקום לומר דבכל הקניינים העיקר הוא סמיכות הדעת ולכן מהני דד"מ או מנהג וכבר ראיתי לרב אחד בתשובה שהעלה כן דבקניין הוי העיקר סמיכות הדעת והמעשה בא להעיד שסמך דעתו... אבל יעוין ברמב"ם פרק ה' ממכירה הל' יג' דמוכח דדוקא בדברים שאין צריך קניין הוי כן אבל בדברים שצריך קניין הוי המעשה של הקניין עיקר...". כלומר, לפי המהרש"ם מברזאן רק במקרה בו קיימת גמ"ד ברורה לכל יש בכוח גמירת הדעת לקנות, אולם במקרים בהם גמירות הדעת אינה ברורה לכל, המעשה פועל את הקניין ולא גמירות הדעת.

לעומתו, חלק מהאחרונים לומדים מדין דברים הנקנים באמירה שכל הקניינים יסודם בגמירות הדעת.

**הר"ש קלוזר** (שו"ת טוב טעם ודעת מהדורא קמא סימן רסט) כותב: "כעת נראה עוד בזה עפ"מ"ש בכמה דוכתא וכמדומה לי שכתבתי כן גם לרו"מ באיזה תשובה דעיקר קנין התורה הוי הגמר בלב להקנות וכדאמרינן בההוא הנאה דמחתני אהדדי גמרו ומקני להדדי ואם כן מוכח היכי דחזינן וידעינן דגמר בלבו לא בעינן מעשה הקניין ואם כן היכי דבעינן מעשה הקניין היינו כיון דלא ידעינן מה בלבו ודלמא אינו גומר בלבו להקנות ולכך בעינן מעשה הקניין דמילי בכדי לא עבוד אינש להראות כי גמר ומקני בלבו וכל מעשה הקניין אינו רק לברר מה שגומר בדעתו אבל אם ידעינן דגמר ומקני בלב שלם לא בעינן מעשה". ובתשובה הבאה שם (סי' ר"ע) הוא כותב שגם קניין שנהגו בו הסוחרים מועיל לדיני דאורייתא להפקיע מקדושת בכור: "אך העליתי דמנהג הסוחרים מהני להפקיע קדושת בכור מכמה טעמים ואפס קצהו אודיע לו בקצרה... ועוד העליתי יותר בטעמו דבאמת מנהג הסוחרים הוי קנין מן התורה דהנה הוכחתי דעיקר הקניין בממון הוי הקנאה בלב אם גמר ומקני אם הוי ידעינן כן וראי' מדברים הנקנין באמירה וממכירי כהונה וישבתי בזה דעת הט"ז בה"פ סי' תל"ד דכתב דשליח יכול לבטל דמן הסתם מקנה לו החמץ ותמה המק"ח במה קנהו וישבתי בזה דהוי כמכירי כהונה היכי דאנן סהדי דגמר בלבו רק עיקר מה דבעי בעלמא קנין ממש היינו להיות מחשבתו ניכר מתוך מעשיו דגמר ומקנה דאל"כ מי יודע אולי לא גמר ומקנה ואומר רק פטימי מילי ואף אם גמר בלבו אם לא הוי אומדנא דמוכחין הוי דברים שבלב ואינן דברים לכך בעי קנין להיות עושה כן בפועל".

אם כן, לדעתו גמירות הדעת היא סיבת הקניין, ותפקיד פעולת הקניין הוא לברר ולהוכיח על הגמ"ד, אך אין לפעולת הקניין תפקיד מהותי בהעברת הבעלות.

גם אביו של החזון איש לומד מדין דברים הנקנים באמירה על כך שגמירות הדעת היא עיקרו של הקניין, אולם יש לו גישה שונה בהבנת התפקיד של פעולת הקניין "כלל גדול יהיה לך בקנינים דעיקר הקנין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחבירו וחבירו יסמוך דעתו עליו ויש דברים שקים להו לחז"ל שבדבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחבירו ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקנינים המפורשים מן התורה או מחז"ל ודוק היטב בזה והפוך בה דכולה בה דוק בש"ס ופוסקים ותמצא כן וזכורני שכדברים האלה כתב הגאון ר' אלעזר משה מפינסק שיח' ז"ל בהסכמתו להש"ס דווילנא הנדפס במסכת ב"ב ודוק בדבריו כי נכונים הם מאד" (חזון איש חו"מ סי' כ"ב).

אביו של החזון"א כותב שתפקיד פעולת הקניין הוא בגיבוש והפיכת הגמ"ד לדבר מוחלט, בשונה מהר"ש קלוגר שכתב שתפקיד פעולת הקניין הוא רק להוכיח את גמירות הדעת השלימה.

לגישות אלו, הרואות בגמ"ד את סיבת הקניין ומצמצמות את משמעות פעולת הקניין, נשאלת השאלה מה המשמעות של כל הפרטים ההלכתיים במעשה הקניין, והרי גם כאשר נעשה מעשה הקניין שלא כהלכתו עדיין קיימת הוכחה על גמירות הדעת. האם ההקפדה על פרטי הדין לא מלמדת בהכרח על כך שלמעשה הקניין יש תפקיד מהותי". הגרי"א הרצוג מתייחס בתוך דבריו לקושי זה (שו"ת הגרי"א הרצוג כרך ט' עמ' ת"ח): "התוספות בכתובות ק"ב ד"ה אליבא מוציאים את התופעה הזאת לגמרי מהמסגרת של דרכי ההקנאה, אין צריך להכניס דבר זה לפי הבנתם לא במסגרת של כסף ולא של חליפין ולא של שניהם לפי העניין. המסבות משמשות לנו יסוד להוכח שהיתה כאן גמירת הדעת להקנות או להתחייב. ואולם יש לעורר כי זהו באמת היסוד של כל דרכי הקנאה בין של הסוג של צורה או של תמורה היינו גילוי על ההסכמה שבלב להקנות, אלא שכוונתם היא, שאף על פי שזהו היסוד של כל דרכי ההקנאה אבל יש בכל זאת גדרים דוגמתיים בדרכי הקניינים שאין מתחשבים לגמרי עם יסוד זה באופן רציונאלי פשוט". לפי דבריו אמנם התפקיד של פעולת הקניין הוא לגלות על גמירות הדעת, אבל קיימת דרישה פורמלית למעשה קניין קשיח, ואין בהכרח קשר הגיוני בין פרטי הקניין לבין גמירות הדעת.

לעומת זאת כותב החזון איש (אבן העזר סי' מ"ג ס"ק א') "שעיקר הקנין לחזק גמר דעתם וצריך שיהי' הקנין כדין שאמרה תורה ואין מלוה כנתינת כסף ממש לגמור מעשיהם והסכמתם אבל ע"י הפרוטה שפיר הוי גמר דעת..." מדבריו של החזון איש ניתן לשמוע שחסר בגמירות הדעת במעשה קניין הנעשה שלא כהלכתו.



ה). הרב אשר וייס בקונטרס מנחת אשר בגדרי הקניינים והלכותיהם (תשס"ד) עמ' ט"ז מקשה על ההבנה שיסוד הקניין בגמ"ד והמעשה איננו פועל בקניין "וקשה דא"כ מדוע אם עשה קניין וגילה דעתו ורצונו באופן מושלם אך לא נעשה הקניין כדין כגון הגבחה פחות מטפח או מג' טפחים... ובכל הנהו פשוט שלא קנה ולדברי הגאון למה לא יקנה הלא אין הקניין עושה כלל את עצם ההקנאה אלא דעת האדם והלא בוודאי הוכיח רצונו ע"י קניין".



### גמירות דעת ומעשה – השוואה בין קניין לגיטין וקדושין

בדברי המוהרי"ט כפי שביאר המהר"י ענגיל (דבריהם יובאו בהרחבה לקמן בנושא של סיטומתא) מבואר שבקנייני ממון גמירות הדעת היא סיבת הקניין, ואילו מעשה הקניין משמש כהוכחה בלבד לגמ"ד. ולעומת זאת, בגיטין וקדושין המעשה שקבעה תורה פועל מצד כוחו ותוכנו את החלות. השוני בין התחומים נובע מכך שקנייני ממון הם עניינם הפרטי של הצדדים, ולכן רצונם להעברת בעלות הוא יסוד הקניין. לעומת זאת, גיטין וקדושין הם חלויות איסוריות, שיש להן משמעות גם לענייני עונשים, ולכן הן חלות רק מכוח מעשים מסוימים שקבעה תורה.

לעומתו, העונג יום טוב (שו"ת עונג יום טוב סימן ב) משווה בין קנייני ממון ובין גיטין וקדושין: "וטעמא דמילתא נ"ל דדוקא גבי כתיבת הסופר הוא דמהני געע"ג. אבל לענין קדושין וגירושין דבעל עצמו וכן לענין תרומה לא מהני. משום דבאמת במחשבה שהצריכו חכמים עם המעשה. יש תרי גוויי מחשבות א' מחשבה המורה על עשיית המעשה דהיינו שהוא צריך לחשוב בדעתו למה הוא עושה מעשה הזאת. ועיקר פעולת הדבר נגמר ע"י המעשה. רק שאמרה תורה שאין המעשה פועלת אא"כ מחשב בדעתו בשעת עשייתו למה הוא עושה דבר זה. ויש מחשבה שהיא בעצמה גורמת ופועלת ענין המעשה כמו גבי גט וכל הקנינים שאין האשה מתגרשת אלא אם הבעל רוצה ואין המקח נקנה אא"כ המוכר ולוקח רוצים להקנות ולקנות רק שאמרה תורה שאין הגט נגמר בדברים ורצון לחוד אא"כ נעשה הדבר ע"י מעשה כגון גט ע"י כתיבת ונתינת ספר כריתות. ומקח ע"י מעות ומשיכה אבל באמת גם הרצון שלהם פועל הקנין ואינו בא להורות על פעולת המעשה למה עושה אותה רק שהוא מעצם הקנין אלא שאין רצון הלזה עושה פעולתו רק ע"י מעשה".

כלומר יש מחשבה שהיא "כוונה", שתפקידה הוא לתת למעשה את שמו והגדרתו, אך המעשה הוא הפועל את החלות ולא המחשבה. ולעומת זאת יש מחשבה שהיא "רצון", ומחשבה זאת פועלת את חלות הקניין המשפטי. אולם, קבעה תורה שרצון כשלעצמו אינו מספיק, וצריך גם מעשה על מנת לפעול את החלות. הגדרה זו ביחס שבין הרצון למעשה זהה בקנייני ממון ובגיטין וקדושין. לשיטה זו פעולת הקניין אינה רק הוכחה בלבד לגמירות הדעת, אלא היא פועלת ויוצרת בחלות הקניין בדומה לנתינת גט בגירושין ונתינת כסף הקידושין, ובפשטות הגדרה זו אחידה בכל הקניינים. לעומת זאת, בשו"ת מהר"ש ענגיל ניתן לראות שבקניין ממון קיים פיצול בין הקניינים. יש קניינים שסיבתם היא מעשה הקניין ויש קניינים שסיבתם היא גמירות הדעת.

כותב המהר"ש: "י"ל עפמ"ש בתוס' בכורות יח' דבמידי דמצווה קונה בדיבור בעלמא... והכוונה דעיקר הא דבעי קנין בדיבור בעלמא לא ס"ד המוכר והלוקח ובמצוה משום נחותא דמצוה אמרי דמקני בדיבור בעלמא כמו שפסק הרמב"ם דבהפרשת תרומה מהני הפרשת השליח

(1). מדבריו של העונג יו"ט נראה שקיימים שני גורמים הפועלים את הקניין - גמירות הדעת ופעולת הקניין. אולם מדבריו של ר' שמעון שקאפ נראה שגמירות הדעת נותנת את הכוח למעשה הקניין, והחלות נוצרת מכוח המעשה ולא מכוח הגמ"ד. כך כותב השערי ישר [שער 2 פרק ח] "וביאור דבריהם הוא, דבכל הקנינים מה שאדם עושה המעשה, הענין הוא, שע"י רצון והכוונה נתחדש בזה המעשה כח זה שע"י יחול הדין, ומצד האדם המקנה אי"צ יותר מזה".

אף שלא היה בידיעת הבעלים הוכו דחזינן אח"כ דניחא לי והקשו מש"ס ב"מ דכ"ב וה משום ניחותא דמצוה אמרי בוודאי ניחא לי ועי' בקצה"ח סי' רס"ב וא"כ י"ל דנהי דבדיבור בעלמא לא ס"ד מ"מ אם עשו קנין כזה שנהגו לקנות בו א"כ יש עכ"פ ג"ד דבאמת ס"ד להקנות שוב ל"צ קנין כיון שיש גילוי מחשבתו שרצונו להקנות א"כ א"ש שיטת הצ"ץ דבאמת בבכור כיון שרצונו רק להפקיע קדושת בכור א"כ באמת אין כוונת העכו"ם לקנות בו רק דלא משגיחין ע"ד שבלב א"כ שפיר קנין כזה שאינו מצד גזה"כ רק מטעם מנהג הסוחרים דהיינו שיש ג"ד דס"ד להקנות א"כ ככה"ג שיש ג"ד להיפך ל"ש דברים שבלב דעיקר חלות הקנין הוא רק משום גילוי מחשבתו וא"ש שיטת הצ"ץ... וכל זה במידי שאינו קניין מהתורה אך באמת חליפין הוא קניין ד"ת... ושוב אף דבלבו לא ניחא ליה להקנות לו בקניין גמור שוב אמרינן דברים שבלב אינם דברים כיון דבאמת הוא קניין דבר תורה".

כלומר, בקנייני ממון יש שני סוגי קניין: א. קניין שיסודו בגמירות הדעת, וכמו שמצאנו בדברים הנקנים באמירה וכן בקניין מנהג הסוחרים ב. שאר הקניינים (קניין מצד גזה"כ כלשוננו), שיסודם במעשה הקניין.

ההבדל בין שני גדרי הקניין בא לידי ביטוי במקום שברור לנו שחסר בגמ"ד להקנאה, כגון בהערמה. קניין שיסודו בגמ"ד אינו קונה אם ברור לנו שיש פגם בגמ"ד, אך בקניין שיסודו במעשה הקניין אין בכך פגם, שכן הקניין נוצר על ידי המעשה, ואין משמעות לכך שבלבו לא ניחא ליה. לדרך זו רואים שמעשה הקניין אינו רק הוכחה בעלמא לגמירות הדעת היוצרת את הקניין, אלא המעשה עצמו הוא הקונה. ברם גם בכוח גמירות הדעת לקנות, וכמו שרואים מדברים הנקנים באמירה ומסיטומתא.



## פרק ב' - קניין סיטומתא

יש אחרונים הכותבים שקניין סיטומתא יסודו בתפקידה ובמשקלה של גמירות הדעת בקניין. אציג בתחילה את קניין סיטומתא, ולאחר מכן אבחן האם אכן ניתן להסיק ממנו על משקלה של גמירות הדעת בקניינים.



### מקור דין סיטומתא

כותבת הגמרא בב"מ (דף עד ע"א): "אמר רב פפי משמיה דרבא: האי סיטומתא קניא. למאי הלכתא? - רב חביבא אמר: למקניא ממש, רבנן אמרי: לקבולי עליה מי שפרע. והלכתא: לקבולי עליה מי שפרע. ובאתרא דנהיגו למקני ממש - קנו". ומפרש שם רש"י: "סיטומתא - חותם שרושמן החנונים על החביות של יין, שלוקחין הרבה ביחד ומניחין אותו באוצר הבעלים, ומוליכין אותן אחת אחת למכור לחנות, ורושמן אותם לדעת שכל הרשומות נמכרות. ובאתרא כו' למקני - שרגילין לרשום, על מנת שבדבר זה תהא קנויה לו - כאלו משך קני". ואילו

תוספות הרא"ש שם מפרש אחרת את קניין הסיטומתא: "סיטומתא קניא. פי' הר' חיים כדרך שנהגו הסוחרים בגמר המקח תוקע כפו לכף חברו ובוזה נגמר הקנין, וכן פי' ר"ח".

לפי הסברים אלו סיטומתא היא פעולה שאין בה שום סיבה עצמית לקניין, אך היא קונה מכוח שנהגו כך הסוחרים לקנות. אולם הריטב"א שם מבאר: "האי סיטומתא קניא. פירש רש"י רושם שעושין לקוחות על הסחורה כשלוקחים אותה ומניחים בבית המוכר, ותמיהא מילתא מ"ט דמ"ד דקני בה לגמרי ואפילו באתרא דלא נהיגי והרי לא עשה משיכה, והנכון בזה מה שאמר מורנו בשם ה"ר פינחס אחיו ז"ל דסיטומתא הוא כעין מטבע שאין עליו צורה והתגרין נותנין אותו לסימן כשלוקחין דבר אחד ולא ידיע אי בתורת דמים יהבי ליה וכאומר ערבוני יקנה הכל וליכא אלא מי שפרע, או בתורת חליפין יהבי ליה דקני לגמרי דכיון שאין עליו צורה נעשה חליפין ובהא הוא דפליגי אמוראי, ואמרינן דבאתרא דנהיגי קני דודאי על דעת חליפין יהבי ליה, ולא בעי בהאי מנהגא תנאי בני העיר אלא מנהג בעלמא שאין מנהג זה מבטל הלכה בכלום".

הריטב"א דוחה את הפירושים שהובאו לעיל, ולדעתו פעולה שאיננה מעשה קניין אינה קונה, והוא מבאר שסיטומתא היא נתינת מטבע, הקונה מדין כסף או חליפין.



### תוקפו של קניין סיטומתא

צריך לבחון מהי רמת הדין של קניין סיטומתא אם נפרש שסיטומתא זו פעולה הקונה מצד מנהג הסוחרים אך אין בה סיבה עצמית לקניין.

כותב הנתיבות (ביאורים סימן רא): "ודין סיטומתא הוא רק קנין דרבנן, דהא קנין דרבנן ודאי דלא גרע ממנהג שנהגו הסוחרים ואפ"ה לא חשבינן אותו רק לקנין דרבנן לענין קדושין כמבואר בפוסקים" ולעומתו כותב החתם סופר בתשובה (חלק ב [יורה דעה] סימן שיד): "נמצא אם נניח דסטומתא הוא קנין דרבנן א"כ בנידון שלפנינו הוה ס' בכור תלי' בפלוגתא הנ"ל אך לפע"ד סטומתא הוא קנין דאוריית' ממש והיכן מצינו שנמנו רבנן על ככה ואמרו שתקנו שמנהג סוחרים קונה אלא רבא הודיענו בב"מ ע"ד ע"א שהדין כן מה"ת כל שהנהיגו הסוחרים הו"ל כאלו התנו וכל תנאי שבממון קיים מה"ת ול"ד לקניני דרבנן התם לא מחלו בכך הסוחרים מרצונם אלא אנוסים בתקנות חכמים ומטעם הפקר ב"ד בזה י"ל אין כח ביד ב"ד אלא להפקיע ולא להקנות אבל מה שהנהיגו מרצונם הטוב כל תנאי שבממון קיים מה"ת בלי ספק ומבואר להדי' בתשו' מיוחסת סי' רכ"ה דסוגי' דבכורו' דבדיניהם שקבעו להם תורה אותה סוגי' מיירי באתרא דלא נהיגי במשיכה אבל היכי דנהיגי במשיכה פוטר מבכורה מטעם סטומתא ע"ש". לשיטתו תוקפו של קניין סיטומתא הוא דאורייתא, ולכן ניתן לסמוך עליו גם לדיני דאור' של מכירת בהמה לגוי להפקיע מדיני בכור בהמה. לשיטתו השוני שבין קניין סיטומתא לקניינים שיצרו חכמים נעוץ בכך שקניין סיטומתא יסודו בדעתם של בני האדם ואיננו תקנה חיצונית.



## יסודו של קניין סיטומתא

אם נלך בדרכו של החתם סופר שרמת הקניין בסיטומתא היא מדאורייתא, צריך לבחון כיצד יחול הקניין על ידי פעולה שאין בה שום סיבה עצמית לקניין אלא רק נהגו הסוחרים לקנות בה.

ר' שמעון שקאפ (שערי ישר שער ג' פרק ג') מבאר שקניין מנהג הסוחרים יסודו בכך שבעלות היא "מציאות" ולא דין התורה. כלומר, בעלות היא מוסכמה חברתית, ועל בסיס אותה מציאות קיימת נתנה התורה את דיני גזל וכדו' "ואין דבריו מתישבים על הלב דהרי לא מצינו ע"ז שום רמז בתורה להתיר ספק גזל, דבמעשר ילפינן מקרא וכן בממזר וגם בגמרא לא נזכר חידוש זה שספק גזל מותר, ובגמרא נאמר דענין זה סברא הוא דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ונראה שכלל הוא במשפט גדרי זכות ממון שכל ספק הנולד בזה הוא חוזר לעיקרי הגדרים של שלטון וזכות ממון שבין אדם לחבירו, וכמו שעיקרי הגדרים של זכות ממון אינם חוקים על פי התורה אלא היסוד בהם הסכמת שכלנו שהמגביה מציאה יהיו שלו ופירות שדהו וולד בהמתו יהיו שלו וכל כה"ג, וכן דרכי הקנינים במה שאדם מוסר מקניינו לחבירו כתבו גדולי האחרונים שאינם חוקים שיהיו דוקא ע"ז, וכשהסכימו רוב המדינה שיגמר קנין ע"י סיטומתא וכה"ג הוא קנין מה"ת". כלומר, מכיוון שבעלות היא "מציאות", אז גם הדרכים ליצירת אותה מציאות של בעלות אינן כפופות בהכרח לכללים תורניים, אלא כל דרך שבנ"א קבעו לקניין מועילה מצד הסכמתם. כעין זה ניתן אולי לבאר גם את דברי החת"ס' שהובאו לעיל שכתב ש"כל תנאי שבממון קיים". לדרך זו לא ניתן להסיק מקניין סיטומתא על יסוד הקניין בשאר הקניינים. לעומת זאת, כתב הר"ש קלוגר שקניין סיטומתא יסודו בכללי הקניינים של תורה. בתשובתו (שו"ת טוב טעם ודעת מהדורא קמא סימן רע) הוא דן בשאלה האם לקניין על ידי תקיעת כף (האנדשלאג) יש תוקף קנייני לדיני דאורייתא כגון פטור מבכורה: "הנה ע"ד שאלתו בבהמה מעוברת מבכרת שנתנה בעלי' ליזון בבית נכרי ואח"כ מכרה בהאנדשלאג ודראהו בלי קנין אחר וילדה זכר ושאל מה דינו של הולד. והנה עד היום לא הי' לי פנאי להשיב וגם כעת אין לי פנאי אך אמרתי לא אעכבנו עוד והנני משיב בקצרה הנה בדבר הזה לא אאריך כעת כי כבר כתבתי בזה בימים הקודמים כמה תשובות באריכות והעליתי כי תקנתא להטיל בו מום ע"י נכרי לא ניחא לי מכמה טעמים שכתבתי שם במה"ק אך העליתי דמנהג הסוחרים מהני להפקיע קדושת בכור מכמה טעמים ואפס קצתו אודיע לו בקצרה חזק כיון דמוכח בש"ס בפ"ק דב"מ דאם תק"כ א"מ מידו אף דעדיין לא תקפו נחשב שותפות הכהן ונקרא ממונו של כהן ומכ"ש אם כבר תקפה

ז. בדבר אברהם הביא מי שהקשה על החת"ס: "וגם מ"ש החת"ס דכל שהנהיגו מרצונם הו"ל כאלו התנו וכל תנאי שבממון קיים מה"ת דבר זה נסתר מפני הש"ך בחו"מ (סי' קצ"ח סק"י) ומטו לה משמי' דהריטב"א בקידושין שאינו יכול להתנות לעשות קנין מדבר שאינו קנין עיי"ש". והדבר אברהם מחלק בין הסכמה של קונה ומקנה ובין הסכמה של כלל הציבור "וראשונה נאמר במה שהשיג כת"ר על החת"ס מש"ך (סי' קצ"ח סק"י) שאינו יכול להתנות לעשות קנין מדבר שאינו קנין, אין זו תפיסה כלל לענ"ד דברור הוא שלא נתכוין החת"ס לתנאי יחיד אלא לתנאי האומנים ובני העיר כיון שהוא מנהג אצל כל הסוחרים, ומנהג בני העיר קרו לי' חז"ל תנאי כדאמרין בב"ב (דף ח' ע"ב) להתנות על המדות כו', וברביב"ש (סי' תע"ז) נמצא להדיא כלשונו של החת"ס ממש וז"ל וכל שהסכימו בהן הקהל הולכין אחר הסכמתם שהרי התנו ותנאי שבממון הוא עכ"ל." [דבר אברהם חלק א' סי' א'] אך לא ביאר עדיין מדוע הסכמה זו בכוחה ליצור קניין ולדרכנו מיושב.

דהוי ממונו וא"כ ה"נ כיון דבמנהג הסוחרים אם הי' בא הנכרי לדין עם ישראל היינו פוסקין ליתנה להנכרי ומכ"ש אם הוא כבר ביד נכרי דא"י להוציאה ממנו א"כ לא גרע זה מתקיפה בעלמא ונחשב יד נכרי באמצע ופטורה מן הבכורה. ועוד העליתי יותר בטעמו דבאמת מנהג הסוחרים הוי קנין מן התורה דהנה הוכחתי דעיקר הקנין בממון הוי הקנאה בלב אם גמר ומקני אם הוי ידעין כן וראי' מדברים הנקנין באמירה וממכירי כהונה".

אם כן, הר"ש קלוגר כותב שקניין סיטומתא מבוסס על כך שגמירות הדעת היא סיבת הקניין ולא הפעולה הפיזית, ולכן הקניין חל מכוח גמירות הדעת גם כאשר לא קיימת סיבה קניינית בפעולת הקניין". גישה זו בהבנת היסוד של קניין סיטומתא ניתן לראות גם בדבריו של המהרי"ט בקידושין (יד): הכותב: "והא דכתבו התוס' וא"ת ולא ק"ו הוא ומה עכו"ם שאינו קונה בשטר וכו' ותרצו דמסתברא דלכל א' וא' יש לו קנין בפני עצמו הוקשה לי שם מהא דדייני' לעיל גבי קנין דאשה ק"ו מיבמה שאינה ניקנת בכסף וניקנת בביאה אלמא דכה"ג דייני' לה בק"ו ולא אמ' לכל א' יש לו קנין בפני עצמו והתם בפ"ק דבכורו' לא אמר הכי לסתור שום ק"ו אלא דלא תימא מיד עמיתך במשיכה עכו"ם אי בעי במשיכ' אי בעי בכסף דמדישרא' בחד' עכו"ם נמי בחדא דהכי משמע מיעוטא דמיד עמיתך וי"ל דגבי קנייני ממון אין חומרתן וקולתן של קנייני' גורמי' דבכל מידי דאמ' למקני ביה קני דאמ' באיזהו נשך סיטומתא היכי דנהיגי למקניא ביה קניא פי' רושם שנעש' ע"ג החבית וכשנתפרש קנין בדבר א' אין לנו ללמוד בו קנין אחר מדבר אחר שאין בו אלא אותו קנין דאמרין שאני התם שאין לו קנין אחר אלא הוא והוצרך הדבר שיהיה זה קנין דאל"כ במאי לקני כדפרכי' לקמן אלא מעתה ס"ל במאי לקני אבל כשיש לו קנין א' א"צ לקנין אחר אבל גבי קיחה דקידושי' דמילתא דאיסורא הוא ואמ' לעונשי' ולמיתות ב"ד אזלינן בהו בתר קולא וחומרא דאם קנין שאינו קונה בעלמ' קונה כאן קנין דאלים למקני בעלמא לכ"ש". ובביאור דבריו כותב המהרי"ט ענגיל בבית האוצר (ח"ב מערכת ב'): "דכבר כתבתי בזה בכמה דוכתי דיש חילוק בזה בין קידושין לשאר קניינים, דבשאר קניינים אין מעשה הקניין הוא דפועל בעצם רק הקנאה באה בעצמה ממה דהאדם מקנה את הקרקע לחברו מרצונו ואך דלולי מעשה הקניין לא היינו יודעים שמקנה גם ברצונו דדיבורא עביד איניש דמיקרי ואמר ואין ראי' עדיין היות רצונו כך להקנות לו ומשא"כ כשעושה מעשה קניין אז וודאי דמקנה לו ברצונו הטוב וע"כ אין עניין מעשה הקניין רק לראיה על היותו מקנה אבל לא שמעשה הקניין פועל בעצם את ההקנאה והאו רק לראיה וכו' וכבר הבאתי בזה דברי המהרי"ט בקדושין ג"כ דף יט' מדפי הרי"ף.....". כלומר, המהרי"ט כותב שקיים שוני יסודי בין מעשה קניין ובין המעשה בגיטין וקידושין. בקנייני ממון רצון הצדדים להעברת הבעלות הוא סיבת

ח. במקום אחר מבאר ר' שמעון שקאפ (חידושי ר' שמעון שקופ מערכת הקנינים סימן יא) את קניין סיטומתא בדרכו של הר"ש קלוגר "ולפי דברינו יש לומר דהרמב"ן לא קשה ליה ממעמד שלושתן משום דיש לומר דסבר דכל חפץ שנקנה ע"י מעשה קנין דרבנן מועיל גם מן התורה, דקניינים אינם גזירת הכתוב, ויש מן האחרונים דסברי דסיטומתא באתרא דנהיגי למקני ביה מהני גם מהתורה... וכן משמע מחי' הרשב"א ב"ק ק"ב דענין קנין הוא גמירת דעת של הקונה והמקנה רק שקבעו שתהא ההוכחה הזאת ע"י מעשה, וע"כ אם הסוחרים קבעו מעשה מועיל המעשה הזה גם מה"ת, ולא גרע מה שקבעו חז"ל מקביעת הסוחרים, ועוד דכיון שהוא זוכה מדין חז"ל גמר בדעתו להקנות".

ט. ובדרך זו ביאר גם בחיבורו ציונים לתורה, כלל ל"ט.

הקניין, ופעולת הקנין באה להוכיח את הרצון. לעומת זאת, גיטין וקידושין אינם עניין שבין שני אנשים בלבד, אלא לעשייתם יש משמעות לאיסורים ועונשים, ולכן קבעה תורה מעשים מסוימים ליצירת חלויות אלו והגו"ק נוצרים מכוח המעשה. צמצום זה של משמעותה של פעולת הקניין הוא היסוד אליבא דהמהרי"ט לקניין סיטומתא. בסיטומתא אין במעשה עצמו סיבה לקניין, אך קיימת הוכחה לגמ"ד מצד מנהג הסוחרים ולכן קונה.

בשונה מהאפשרויות שהוצגו לעיל, הרואות בקניין סיטומתא קניין עצמאי המבוסס על כללי הקניינים של תורה, כותב הדבר אברהם שסיטומתא היא חלק מקניין חליפי סודר "אבל לענ"ד נראה שדברי החת"ס ז"ל מוצקים דסיטומתא הוי קנין דאורייתא וראוי לקבוע הלכה כמשה ויסוד גדול לזה מירושלמי קידושין (פ"א הלכה ה') וכ"ה במ"ר ובילקוט רות, וזאת לפנים בישראל שלף איש נעלו ונתן לרעהו בראשונה היו קונים במנעל ובסנדל חזרו לקנות בקצצה כו' היו מביאין חבית מלאה אגוזים וקליות ושוברים לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומרים נקצין איש פלוני מאחוזתו כו' חזרו להיות קונים בכסף כו' חזינו מזה דקנין חליפין כל עיקרו מנהגא הוא ונשתנה עניינו מזמן לזמן בהשתנות המנהג, והרי חליפין ודאי לכולי עלמא הוי דאורייתא דדברי קבלה והוא הלכה למשה מסיני והיאך תלי במנהגא, ובעל כרחך צ"ל דתרווייהו איתנייהו בי' הלכה ומנהגא, והיינו שלא נאמרה בו ההלכה מפורש דמעשה הקנין הוא בכלי ובמסירה מן הקונה למקנה דוקא דא"כ היאך חזרו לקנות בקצצה ומאי נהגו דקאמרי למנהג מה זה עושה הרי הללמ"מ הוא, אלא דההלכה היתה כללית דכל שיקבע למנהג אצל התגרין לקנות בו יהא קנין גמור, ומשו"ה בראשונה שנהגו במנעל וסנדל הוה מנעל וסנדל דאורייתא ומשחזרו לקנות בקצצה הוה קצצה דאורייתא, וכן בכל זמן וזמן כפי מנהג התגרין."

בביאור דברי הירושלמי קדושין המובא בדבר אברהם כותב המשאת משה (חברוני): "הרי קנין חליפין דרבנן הוא אך מהרדב"ז משמע לכאורה דהסבר הדברים הוא דס"ל ליסוד הקניינים הוא גמירת דעת אלא שבעי מעשה הקנין משום דכשאדם עושה מעשה הוי יותר גמירת דעת מדיבור בעלמא... אולם זה לא יתכן דמרב ראשונים מוכח שאין גדר מעשה הקנין רק מעשה על גמירת דעת אלא המעשה הקנין הוא העושה קנין ובר מן דין בקדושין זה ודאי לא מסתבר כלל לומר דחלות הקידושין נעשה רק ע"י גמירת דעת ורצונה, דבקדושין לא מסתבר לומר כן. ואשר נראה לכן דגדרי הקניינים הם שהלכה לממ"ס שאין המקח נקנה בדברים ובעי מעשה הקנין אבל איזהו מעשה הקנין לזה לא ניתנה הלכה אלא כל שהנהיגו בעולם למעשה הקנין זהו קונה מה"ת ולכן לפנים נהגו בחליפין ואח"כ בקצצה ואח"כ בכסף בשטר וחזקה וכיון שנהגו הוי מעשה הקנין מה"ת."

מדבריו עולה שקניינים, ובתוכם קניין סיטומתא, פועלים מכוח מעשה הקניין ולא מכוח גמירות הדעת. אולם, נראה לכאורה שהסיבה לכך שאין רשימה קשיחה של מעשי קניין מוגדרים, אלא "כל שהנהיגו בעולם למעשה קניין זהו קונה מה"ת", היא שיסוד הקניין הוא בגמ"ד, ולכן מעשה שנהגו בו לקנות הוא מעשה שקונה, מעשה שבהגדרתו הוא ביטוי הרצון לקניין.

הסבר זה מחודש ומסתבר יותר לומר שסיבת הקניין בסיטומתא היא שגמירות הדעת יוצרת את הקניין, ולכן גם פעולה חסרת כל ערך עצמי קונה. האם ניתן להסיק מהקניין בסיטומתא על כך שכל הקניינים סיבתם היא גמירות הדעת ולא פעולת הקניין?

ניתן לומר שקניין סודר, ובכללו קניין סיטומתא (כהסבר הדבר אברהם), שונה ביסודו משאר הקניינים, ולכן לא ניתן ללמוד עיקרון מסיטומתא לשאר הקניינים.

מדבריו של הברכת שמואל בשם הגר"ח ניתן לראות שקיים שוני יסודי בין קניין סודר לשאר הקניינים. כותב הברכת שמואל (קידושין סי' כ"ו): "ונראה עוד בביאור דברי הרמב"ם שכתב דלהכי אין הקטן יכול להקנות בעונת הפעוטות ע"י שטר משום דאין מעידין על הקטן, עפ"י מה שהסביר מו"ר זיע"א (הגר"ח) דברי הרמב"ם שכתב דלהכי אינו מקנה הפעוטות בחליפין משום דסתם קניין לכתובה עומד ואין מעידין על הקטן, ושמעתי מפי מו"ר זיע"א דהקשה דמה בכך יקנה ולא יכתבו שטר, ואמר מו"ר דבאמת בחליפין אין שום משא ומתן, דהא אין הקונה נותן לו שום שיווי דהא הכלי היא פחות משו"פ וע"כ לא הוי הכלי עיקר מעשה הקניין, רק הדעת מקנה היא עיקר מעשה הקניין, וע"כ מה שנתנו לפעוטות דין דעת הינו לעניין דעת חלות חפצא של קניין אבל שיהיה הדעת עצמו מעשה הקניין בזה לא נתנו חכמים דין דעת כזה, עכ"ל מו"ר ז"ל".

כלומר, בקניין סודר נתינת הכלי אינה תמורה אמיתית אלא תמורה סמלית בלבד, והקניין יסודו בדעת הצדדים ולא בתוכן המעשה (ופעולת הקניין באה להוכיח את הגמ"ד), בשונה משאר קניינים הנוצרים מכוח תוכנו של המעשה. שוני זה בא לידי ביטוי בדין תקנת קנין הפעוטות<sup>1</sup>, שנתנו להם חכמים דעת לקניין, אולם תקנה זו כוללת רק קניינים שיסודם במעשה הקניין ולדעת יש בהם תפקיד משני. לעומת זאת, קניין סודר יסודו בגמירות דעת הצדדים, ולכן לא מועילה אותה דעת שתקנו חכמים להשלים לפעוטות. גם מדבריו של רש"י בב"מ ניתן לראות כדרך זו ביסוד קניין סודר (דף מז עמוד א): "גאולה זו מכירה - שמכר לו מכירה גמורה בדמים, ולא קיבל מעות, ובאין לקיים דברי מכירתן על ידי קניין". כלומר, התפקיד של פעולת הקניין בסודר הוא רק לקיים את דעתם של הצדדים שגמרו ביניהם להקנות. ביטוי נוסף לשוני בין קניין סודר לשאר הקניינים רואים מדבריו של הריטב"א בקדושין (כב ע"ב): "ואפשר עוד לומר דודאי עבד קונה עצמו בחליפין לקנין ממון שבו אבל לא לקנין איסור שבו, שאין הקניין אלא לקיים הדברים ודברים לא מהני בעבד כנעני לקנין איסור שבו אלא בעינן שטר או כסף שפודה עצמו לגמרי". כלומר, קניין סודר הוא קניין הנעשה בין שני הצדדים לקיים את דעתם ואין הוא קניין הפועל ישירות בדבר הנקנה, ולכן הוא מועיל לעניינים ממוניים בלבד, ולא לקניין איסור לשנות הגדרה בעצם הדבר. לדרך זו, הרואה שוני יסודי בין קניין סודר וסיטומתא לבין שאר הקניינים, ניתן לומר שאין ללמוד מקניין סיטומתא על כך שגמירות הדעת היא סיבת הקניין בכלל הקניינים.

(י). חכמים תיקנו כי קטן שהגיע לגיל "עונת הפעוטות", שהוא הגיל בו הילד - כל אחד לפי חריפותו ושכלו - מבין את משמעותו של מקח וממכר, הוא זכאי ויכול להקנות ולמכור לאחרים. תקנה זאת נעשתה כדי שבמקרה שאין מי שיפרנס אותו, הוא יהיה יכול להתפרנס מעצמו.

## פרק ג' - קניין דרבנן אי מהני לדאורייתא

נושא נוסף שניתן לבחון דרכו את שאלת היחס שבין גמירות הדעת לבין מעשה הקניין הוא מעמדו ההלכתי של קניין דרבנן. נושא זה הוא נושא המשך לדיון שהובא לעיל בקניין סיטומתא.

לאחר שחידשו חכמים דרכי קניין נוספות, ממילא מעשה הקניין מבטא ומוכיח את גמירות דעתם הגמורה של הצדדים הקונים באמצעותו. וצריך לבחון האם קנייני דרבנן יסוד קניינים בגמירות דעת זו. ברור יסוד הקניין בקנייני דרבנן יכול לסייע בהבנת משקלם של גמירות הדעת והמעשה בקניין.

נבחן קודם מה המעמד ההלכתי של קניינים שתקנו חכמים.

**המחנה אפרים** (הלכות מכירה - קנין משיכה סימן ב) דן בשאלת תוקפו של קניין דרבנן, דיון זה עוסק הן במעשה קניין שחכמים תקנו והן בקניין שתקנו חכמים באדם שאינו בר-קניין מהתורה "ומשיכה אינה קונה אלא מדרבנן כדמוכח בפ"ב דבכורות וכן כתב הריטב"א ז"ל בהדיא בחידושו לפ' הזהב, והלכך מספקא לי במי שלקח כלי מחבירו ומשך הכלי וקודם שנתן את הדמים קידש באותו כלי את האשה אם היא מקודשת מדאורייתא או אינה מקודשת אלא מדרבנן כיון שאינו קנוי לו הכלי אלא בקנין דרבנן דמשיכה אינו אלא דרבנן. וראיתי להרב ב"י ז"ל בא"ה סי' כ"ח גבי קידשה בחוב שיש לו על אחרים במעמד שלשתן שהביא משם רבינו ירוחם ז"ל דאינה מקודשת אלא מדרבנן כיון דמעמד שלשתן אינו אלא מדרבנן עכ"ל, והרב ב"י ז"ל כתב עליו דאינו מוכרח דכיון דתיקנו רבנן שיקנה במעמד שלשתן נקנו לה המעות והויא מקודשת מדאורייתא עכ"ד. ולע"ד נראה דדעת הרמב"ם כדעת ר' ירוחם ז"ל שכתב בהלכות לולב דלא ליקניה (שושנה) (הושענא) לינוקא ביומא קמא משום דקטן מיקנא קני מן התורה ואקנויי לא מקני אלא מדרבנן עכ"ד. הרי מוכח דאע"פ שתקינו לו רבנן קנין לקטן שיוכל להקנות אפילו הכי לא קנה הקונה ממנו אלא מדרבנן ואנן בעינן שיוצא בו מן התורה". אם כן, הדעות חלוקות בשאלה האם קניין דרבנן מועיל לדין תורה.

מהו היסוד לקניינים שתקנו חכמים? האם הקניין מבוסס על כוחם של חכמים, או שלאחר שתוקן הוא קונה באופן זהה לקניין מדאורייתא?

בתשובת חתם סופר (חלק ב [יורה דעה] סימן שיד) ובאחרונים נוספים מבואר שהמחלוקת בשאלה האם קניין דרבנן מועיל לדין תורה יסודה בגדרו של הכלל הפקר בי"ד האם הוא מועיל רק להפקיע ממון או שהוא מועיל גם להקנות ממון" "הנה שרש דבר זה אי קנין דרבנן מהני

יא). וכן האבני מילואים (סימן כח ס"ק לג) כותב שלמ"ד קניין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא, הפקר בי"ד אינו מועיל ליצור בעלות אלא רק להתיר שימוש בממון "אמנם לענ"ד נראה דאפי' נימא דקנין דרבנן אינו מהני לדין תורה היינו כיון דמן התורה אינו שלו אינו חשיב ממון שלו לקידושין ולצאת ידי חובת מצוה היכא דבעינן ממון שלו אבל בסוכה דלא בעינן לכם אלא דגזול פסול בסוכה ואפי' בקרקע הגזולה כיון דאין קרקע נגזלת נפיק בי' בסוכה, וקנין דרבנן ודאי מתורת גזל מפיק אלא דלא חשיב שלו דאלת"ה א"כ כל קנייני דרבנן תימא דגזול נינהו מן התורה ועברי מן התורה בלא תגזול אלא ודאי פשוט דעכ"פ מידי גזל מיהו מפיק והיינו הפקר בי"ד כי עדיין הוא של בעלים וחכמי' אפקרי שיהי' זה רשאי לאכול של חברו אבל אין כח ביד בי"ד לעשות שיהי' שלו ממש כיון דמן התורה אינו שלו ומש"ה בסוכה נפיק בה כיון דאינו גזל, וגבי לולב דכתב הרמב"ם לפי שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה משום דבולב בעינן לכם ומן התורה אינו



לדאורי' הוא פלוגתת רש"י ותוס' לפי מה שביאר הר"ן בגיטין פ' התקבל ס"ד ע"ב... אך שיטת התוס' בפ' התקבל הנ"ל דקנין דרבנן אינו מועיל אלא להפקיע מרשותו של זה לא שיהי' זה זוכה בו עד דאיתי לרשותו וזכה מההפקר שהפקירו חז"ל אז זוכה בו מן התורה בלי ספק וז"ל ר"ן שם עפ"י דעת התוס' כיון דאכתי ממונא לא אתי לרשות זוכה לא זכי בי' אלא מדרבנן לא אלימא זכי' ידידי' כדאורייתא עכ"ל לענין זה הרי מבואר דאי אתי ליד הזוכה אז לכ"ע הוה דאורייתא ולא פליגי אלא טרם אתי לידי' לרש"י קונה ולתוס' אינו אלא הפקר ב"ד ולא קנין ב"ד אך לפ"ז אין ראי' מר"ן גבי לולב דכבר אתי ליד זוכה".

אם כן, לשיטתו קנייני דרבנן מבוססים על הכלל "הפקר בי"ד הפקר". ולכאורה לאחר שתקנו חכמים דרכי קניין ממילא מעשה קניין זה מבטא ומוכיח את גמירות דעתם הגמורה של הצדדים, ולמרות זאת עדיין אין בכוחו של מעשה הקניין לקנות. לכאורה נתון זה מלמד על כך שלמעשה הקניין יש תפקיד מהותי בקניין, ולכן קיים הבדל בין מעשה קניין מהתורה לדרך קניין שחידשו חכמים.

לעומת זאת, מדבריו של החינוך (מצוה של"ו) עולה שמעשה קניין שתקנו חכמים יסודו בדין תורה וחכמים לא נשענו על הכוח של הפקר בי"ד "ואין ספק כי אלו הקניות כולן מתקנת חכמים הן, והביאו הכתובים לסמוך בהם דבריהם. והאמת כי חכמתם היקרה העתידה להגלות על ידם היתה רמוזה וגנוזה בתוך הכתובים, ואף על פי שעיקר הכתובים אינו על אותן אסמכתות, נלמדות הן מתוכן". ובתשובות הצמח צדק (י"ד סי' רל"ג) מביא את דברי החינוך ומוסיף עליהם "וי"ל שהתורה אמרה שיקנו במה שדרך לקנות". כלומר, התורה רק קבעה שבעלות עוברת על ידי מעשה קניין, אך לא פירטה תורה מהם דרכי הקניין<sup>2</sup>, וממילא דרכי קניין שתקנו חכמים תוקפם מדאורייתא.

לדרך זו כותב הצמח צדק שקיימת חלוקה פנימית בקניינים שתקנו חכמים - בין דרכי קניין שקבעו חכמים שקניינם מדאו' לבין קנייני דרבנן באדם שאינו בר קניין, כקטן, או דבר שאינו בר קניין, כקניין שטר חוב, שקניינם מדרבנן מצד הפקר בי"ד. לאור זאת, לא קיימת חלוקה פנימית בדרכי הקניין בין קנייני דאורייתא לקנייני דרבנן.

מדברי החינוך לא ניתן להסיק על משקלה של גמירות הדעת בקניין, וניתן לומר שבדרכי הקניין שתקנו חכמים יש למעשה עצמו תוכן וסיבת קניין.

גם הדבר אברהם (חלק א סימן א) מבאר שדרכי הקניין שקבעו חכמים תוקף קניינם הוא מדאו', שיטתו היא, כפי שהובאה לעיל בעניין קניין סיטומתא, שכל קנייני מנהג הסוחרים יסודם בקניין סודר, וגם דרכי קניין שקבעו חכמים ניתן להכלילם בקניין סודר "ונראה לענ"ד לומר ליישוב כל הנ"ל בחדא מחתא רק דברים אחדים בדרך פשוטה וישרה בעז"ה אשר יהיו לנתיב

ממון שלו ודו"ק עמ"ש לעיל".

יב). הרב יצחק אייזיק הלוי (רבינוביץ') בספרו דורות הראשונים (חלק ה' עמ' 531) כותב: "לפי שאין הקניינים ענייני מצווה ובדברים הצריכים קנין בין במטלטלין בין בקרקע ובין בקנייני עבד ושפחה הקפידה תורה שיהיה זה דווקא באופן זה או זה. וכל שתקנו בי"ד הגדול המוסכם מכל ישראל שזה קניין הוא בדבר הזה... הרי זה בכלל קנייני תורה", והביא כסיוע לגישה זו את דברי החינוך.

חדש ומרווח בכל הענין, דאפילו היכא דלא שייך לומר הפקר ב"ד כגון שלא בא עדיין ליד הזוכה ולמאן דס"ל דלא יפה כחם אלא להפקיע ולא להקנות מ"מ מועיל קנין דרבנן לדאורייתא. וטעמא דידי עפ"מ שכתבנו למעלה דסיטומתא שנהגו בו הוי חליפין ממש וקונה מדאורייתא, א"כ כל קניני דרבנן מכיון שנהגו על פיהם הרי לא גרעי מסיטומתא וחליפין והוי דאורייתא ממש, ונמצא שנטולה מכאן עיקר החקירה אם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא או לא דאידי ואידי דאורייתא נינהו. ואין זה שייך אלא במקום שכל תנאי הקנייה הם כהלכתם מה"ת ואין כאן חסרון אלא מצד מעשה הקנין, דבזה שפיר אמרינן כיון דחז"ל תיקנו וחדשו בו מעשה קנין חדש מכיון שנהגו על פיהם לקנות בו נהפך להיות קנין דאורייתא. כבר אמרנו לעיל שאמנם נראה שיסוד קניין זה הוא בגמירות הדעת ולא בתוכן המעשה, אולם כפי שציינו לא ניתן להסיק מכך על השאלה הכללית מה משקלה של גמירות הדעת בקניינים. קניין סודר הוא קניין ייחודי, ויש לגמירות הדעת בו תפקיד מהותי.

בפתיחת דברינו הנחנו שלאחר שתקנו חכמים דרכי קניין ממילא קיימת בהם גמ"ד גמורה כקנייני דא"ו, ושאלנו האם יש לכך ביטוי בקניין.

הנתיבות (ביאורים סימן רא ס"ק א), בדומה לדבר אברהם, משווה בין דרכי הקניין שתקנו חכמים ובין קניין סיטומתא - מנהג הסוחרים. אך בשונה מהדבר אברהם הוא כותב שקניינים שתקנו חכמים תוקפם מדרבנן בלבד, ולכן גם קניין סיטומתא קונה מדרבנן בלבד "ודין סיטומתא הוא רק קנין דרבנן, דהא קנין דרבנן ודאי דלא גרע ממנהג שנהגו הסוחרים ואפ"ה לא חשבינן אותו רק לקנין דרבנן לענין קדושין כמבואר בפוסקים (עיין בית שמואל אה"ע סימן כ"ח ס"ק ג', ל"ה)".

מדברי הנתיבות, המשווה בין סיטומתא ובין קניין דרבנן, עולה שלמרות שקיימת הוכחה על גמירות הדעת בקניין דרבנן (כמו בקנייני הסוחרים) מ"מ תוקף הקניין הוא מדרבנן בלבד. דין זה נובע מכך שקיים תפקיד מהותי למעשה בקניין, ולכן יש שוני דיני בין מעשה אחד למשנהו גם אם מידת גמירות הדעת זהה בשניהם.

לעומתו, ר' שמעון שקאפ (מערכת הקניינים סימן יא) כותב שדרכי הקנאה שתקנו חכמים רמת הקניין בהם היא מדאורייתא. דין זה נובע מהיסוד שהובא לעיל, שעיקרו של הקנין בגמירות הדעת ולמעשה אין תפקיד מהותי בקניין "ולפי דברינו י"ל דהרמב"ן לא קשה ליה ממעמ"ש משום ד"ל דסבר דכל חפץ שנקנה ע"י מעשה קנין דרבנן מועיל גם מן התורה, דקניינים אינם גזירת הכתוב, ויש מן האחרונים דסברי דסיטומתא באתרא דנהיגי למיקני ביה מהני גם מה"ת, ועי' בפ"ת חו"מ סי' קצ"ח ס"ק ג', וכן משמע מחי' הרשב"א ב"ק ק"ב דענין קנין הוא גמירת דעת של הקונה והמקנה רק שקבעו שתהא ההוכחה הזאת ע"י מעשה, וע"כ אם הסוחרים קבעו מעשה מועיל המעשה הזה גם מה"ת, ולא גרע מה שקבעו חז"ל מקביעת הסוחרים, ועוד דכיון שהוא זוכה מדין חז"ל גמר בדעתו להקנות. אך כ"ז לא מהני רק אם היו דנים בזה על מעשה הקנין לחוד היינו שמצד הקונה והמקנה ומצד החפץ הנקנה לא הוי שום גרעון, אבל היכא דהוי חסרון בחפץ הנקנה אז י"ל דלא מהני לקידושין של תורה, וכ"כ אם המקנה או הקונה לא יהיו בני קנין וכדומה".

בשונה מהקו שהובא בדבריהם של האחרונים דלעיל, המשווים בין קנייני דרבנן ובין קנייני מנהג הסוחרים, נוקט החתם סופר בתשובתו (חלק ב' [יורה דעה] סימן שיד) בעמדה המבחינה בין דרכי קניין שיצרו חכמים ובין קניינים שיסודם בהסכמת בני אדם "נמצא אם נניח דסטומתא הוא קנין דרבנן א"כ בנידון שלפנינו הוה ס' בכור תלי' בפלוגתא הנ"ל אך לפע"ד סטומתא הוא קנין דאוריית' ממש והיכן מצינו שנמנו רבנן על ככה ואמרו שתקנו שמנהג סוחרים קונה אלא רבא הודיענו בב"מ ע"ד ע"א שהדין כן מה"ת כל שהנהיגו הסוחרים הו"ל כאלו התנו וכל תנאי שבממון קיים מה"ת ול"ד לקנייני דרבנן התם לא מחלו בכך הסוחרים מרצונם אלא אנוסים בתקנות חכמים ומטעם הפקר ב"ד בזה י"ל אין כח ביד ב"ד אלא להפקיע ולא להקנות אבל מה שהנהיגו מרצונם הטוב כל תנאי שבממון קיים מה"ת בלי ספק". לדרך זו, קניינים שקבעו חכמים אין בהם ביטוי גמור לגמירות דעתם של הצדדים - גם לאחר שתקנו חכמים קניינים עדיין קביעה זו לא התקבלה אצל הבריות "אנוסים בתקנת חכמים". אם נמשיך בקו זה, הרואה שוני בין קניינים שיסודם בקביעה תורנית ובין דרכי קנין שיסודם במוסכמות חברתיות, ניתן לומר שגם קנייני דאור' אין בהם ביטוי שלם וגמור לגמירות דעת הצדדים, וממילא קניינם מבוסס על המעשה וכוחו. לדרך זו, למעשה יש תפקיד מהותי בקניין.

לסיכום חלק זה - נראה לכאורה שאם קניין דרבנן לא מהני לדאורייתא או שהוא מהני לדאור' מצד דין הפקר ב"ד, אם כן צריך לומר שהקניין אינו מבוסס על גמירות הדעת, ולמעשה הקניין יש תפקיד מהותי. אך אם ננקוט שקניין דרבנן מהני לדאור' גם בלי הפקר ב"ד, ניתן ללכת בשתי דרכים - או שקונה מדיני סטומתא או שהקניין יסודו בגמ"ד.



## פרק ד' - כלתה קניינו

נושא נוסף ממנו ניתן ללמוד על היחס שבין גמירות הדעת לפעולת הקניין הוא דין "כלתה קניינו".

כותב הרמב"ם (הלכות מכירה פרק ב' הלכה ט): "האומר לחבירו משוך פרה זו ולא תקנה אלא לאחר שלשים יום ומשך, לא קנה, ואם אמר לו קנה מעכשיו ולאחר שלשים יום קנה, ואפילו היתה עומדת באגם ביום שלשים, שזה כמי שהקנה אותו מעתה על תנאי נעשה התנאי נתקיים הקניין, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי". וכותב שם הכסף משנה: "אבל הכא גבי משיכה אם לא אמר מעכשיו לא קנה לאחר ל' יום דבשעת קנייה כבר פסקה המשיכה".

כלומר, אם מעשה הקניין לא קיים בשעה שהבעלות אמורה לעבור, הקניין לא חל. וכן הדין בהקנאה של קרקע בשטר, ונקרע שטר הקניין קודם החלות. חיסרון זה של מעשה קניין שמרכיביו הפיזיים בטלו קודם הגעת רגע חלות הקניין מכונה בהלכה "כלתה קניינו". הפתרון לבעיית כלתה קניינו הוא בשינוי זמן חלות הקניין על ידי אמירת "מעכשיו". וכפי שכותב הרמב"ם (שם): "ואם אמר לו קנה מעכשיו ולאחר שלשים יום קנה, ואפילו היתה עומדת באגם ביום שלשים".

צריך לבחון מה החיסרון בכלתה קניינו, והרי במקרה זה נעשתה פעולת קניין שלימה המבטאת את גמירות הדעת של הצדדים בקניין. ואם כן, מדוע קיים פגם בכך שחלות הקניין נוצרת לאחר שכלה מעשה הקניין. האם דין כלתה קניינו מלמד שעיקרו של הקניין הוא במעשה הקניין ולא בגמירות הדעת?



### שיטת האמרי משה

האמרי משה מתקשה ביסוד הדין של "כלתה קניינו" בקניין וכותב "ואשר ע"כ נלע"ד דהנה הדין בכל קנין לאחר ל' דאם נקרע השטר קודם ל' לא מהני ומעולם הי' ק"ל טעם הדבר כפי המובן הפשוט דמעשה הקנין נגמר מיד והוא רק תנאי בהחלות למה פסול כשנקרע השטר או כשכלתה משיכתו וכן בקנין סודר ל"מ דהדרה למריה ואמאי כיון דכבר נגמר הקנין לגמרי מיד למה צריך שיהי' עוד השטר בשעת החלות?" כלומר, הקונה והמקנה עשו מעשה קניין גמור בחפץ שהוא סיבה שלימה לקניין שיחול לאחר זמן, ומדוע קיים צורך בקיומו של מעשה הקניין בשעת החלות?

ומבאר האמרי משה (סימן כ אות ו): "וע"כ נראה דבכל קנין וקידושין וגיטין לאחר ל' גם המעשה אין נגמר מיד, ולכן בשטר קנין וקדושי שטר וגיטין בעינן שיהי' קיים השטר דעד ל' יום לא נגמר קנין קבלת השטר ואין הל' יום דין רק בהחלות רק בעצם מעשה הקנין שלא נגמר וע"כ בקנין סודר דהדרה למרי' ל"מ לאחר ל' יום דזה א"א להתנות על החלות שלא יחול הקנין עד לאחר ל' יום כשכבר נגמר מעשה הקנין לגמרי כמו בקנין סודר או כשנקרע השטר דכיון דע"כ צריכין לומר דמעשה הקנין נגמר לגמרי קודם ל' תו א"א שלא יחול גם החלות ואם אין חל מיד א"א להתנות שיחול אח"כ ואף שכתבנו באות הקודם דבדבר שלב"ל לר"מ כמו במקדש לאחר שאגייר ובמעכשיו דע"כ ל"ל דהוא למפרע בעת שהוא עכו"ם רק דמעשה הקדושין נגמר מיד ומהני גם בנקרע השטר אבל החלות ע"כ דהוא לכשיתגייר וכן בשדה ובשחרור לכשאקח כנ"ל היינו דשם אין העיכוב מצד התנאותו רק משום דא"א לחול מיד וע"ז ס"ל לר"מ דחשבינן לענין הקנין כאילו הי' בעולם וחל הקנין מיד והחלות ע"כ יהי' כשיבוא לעולם אבל כשאפשר לחול הקנין מיד שישנו בעולם אם הקנין נגמר א"א להתנות שלא יחול מיד רק אחר ל' דע"כ הוא חל ואם אין חל מיד גם לאחר ל' א"א לחול וע"כ הא דלאחר ל' מהני היינו משום דמעשה הקנין לא נגמר עד אחר ל' וקבלת השטר הוי קבלה אריכתא עד לאחר ל' וע"כ בעינן שיהי' השטר קיים כל ל' יום".

כלומר, מעשה קניין שחלותו מעוכבת הוא מעשה קניין שאיננו גמור עדיין. אם אדם עושה מעשה קניין גמור - סיבה שלימה לקניין, אין ביכולתו לעכב את חלותו (למרות שהמעשה נעשה

(ג). כותב הברכת אברהם עמ"ס ב"ב (דף קכג): "עוד שמעתי ראי' ברורה מדין קנין לאחר ל' דקי"ל דאינו חל אא"כ לא כלתה קניניה ע' בתוס' יבמות צ"ג ע"א ד"ה קנויה ובב"מ ט"ז ע"א תד"ה קנויה ואם נימא דיסוד כח הקנין הוא מצד גמירות דעת ואין המעשה אלא אופן לגלות שיש גמ"ד מה איכפ"ל אם אחרי המעשה לא נשאר הקנין ונקרע השטר או הבהמה בסוף ל' יום עומדה ברה"ר או בסימטא ובע"כ דעיקר כח ההקנאה הוא מעשה הקנין לכן בעינן שיתקיים בזמן שצריך לפעול החלות ודוק היטב".

מכוח הבעלים). ולכן מעשה קניין מעוכב הוא מעשה לא גמור, שכוח הקניין שלו יושלם בשעה אחרונה, ולכן צריך שמעשה הקניין יהיה קיים בשעת חלות הקניין<sup>10</sup>. את היסוד הנ"ל בגדר "כלתה קניינו" ניתן לראות מדין קניין "מעכשיו" בדבר שלא בא לעולם. בקניין בדבר שלא בא לעולם המועיל לשיטתו של רבי מאיר מצאנו שאם נעשה קניין עם אמירת "מעכשיו" לא קיים החיסרון של כלתה קניינו, והוא קונה כאשר הדבר יבוא לעולם גם אם נקרע השטר או פסקה המשיכה<sup>11</sup>. במקרה זה אמירת "מעכשיו" אינה משנה את זמן חלות המעשה, שהרי כל עוד הדבר אינו בעולם, הקניין בפועל אינו יכול לחול, אלא אמירת "מעכשיו" משנה רק את הגדרת המעשה למעשה עם כוח קניין שלם בשעה ראשונה (העיקוב בחלות הקניין בדשלב"ע איננו מצד העושה אלא מצד הדבר הנקנה), ולכן אין חיסרון של כלתה קניינו במקרה זה<sup>12</sup>.

בשיטת האמרי משה ניתן לומר שלמרות שנעשתה פעולת קניין המגלה על גמ"ד גמורה בקניין, מ"מ עדיין קיים חיסרון בכוחו של מעשה הקניין, והמעשה הוא הפועל את הקניין. לעומתו, משיטת ר' שמעון שקופ ניתן לראות שגמירות הדעת היא עיקר הקניין, ובקניין מעוכב קיים חיסרון בגמירות הדעת ולכן יש פגם בקניין ב"כלתה קניינו".



### שיטת רבי שמעון שקופ

"ונראה לי דהנה באמת בכל קנין לאחר ל' אף היכא דלא כלה הקנין צריך להבין איך הקנין חל, דבכל הקנאה הלא אין מעשה המשיכה פועלת ענין ההקנאה, רק הרצון והכוונה, ובכל מקנה לאחר ל' מהני אף אם אח"כ ליכא שום רצון מצד הבעלי - דברים, ולאביי דקי"ל כוותי' גם גילוי דעתא לא מהני אף דאיכא אומדנא דמוכח שחזור, וצריך דוקא דבור מפורש משום דאתי דבור ומבטל דבור, ולר"ל גם דבור לא מהני (לבטל הקנין שעשה מקודם הסוגיא בקדושין נ"ט א) ובע"כ שהענין הוא דרק במעשה הקניין אמרו בגמ' האי כללא שבזמן שמוגבל לחול הקניין צריך שיהיה עדיין קיים המעשה שקונים על ידו, אבל אם עדיין המעשה קיים לא איכפת לן מה שחסר בזה עיקר ההקנאה, ומועלת הכוונה והרצון דמעיקרא כשהקנה שיהיה החלות לאחר זמן, ועל זה לא שייך לאמר כלתה, דזה קיים לעולם כ"ז שלא ביטלו בפירוש ע"י דבור חדש, ורק מעשה מכיון שנעשית ליכא המעשה בעולם, אבל הקנאה כמו שפועלת בשעתה כ"כ פועלת לאחר"ז, אם מתחילה הקנה לזמן ההוא.

(יד). כעין זה ביאר גם החזון איש אבהע"ז סי' ע"א ס"ק כ"ו.

טו). אולם האבי עזרי בפרק כ"ב מהל' מכירה כותב שעיקרון זה של היכולת להפריד בין מעשה הקניין הגמור הנעשה בשעה ראשונה לבין החלות שתבוא לאחר שמעשה הקניין כלה מהעולם נתון במחלוקת ר"מ וחכמים.

טז). ובמקום אחר כותב האמרי משה (סימן כ אות ה): "אבל באמת מעולם לא הבנתי זה איך אפשר שיחול הקדושין מעכשיו כשהוא עכו"ם ואינו בר קדושין ובודאי דליכא עלה חיוב א"א כשהוא עכו"ם וכן בשחרור ובשדה לכשאקנה קנוי' לך מעכשיו איך שייך שיחול השחרור מעכשיו שעדיין אינו עבדו וכן בשדה וע"כ אף דאין חל הקנין על הדבר הנקנה מעכשיו אבל המעשה של הקנין נגמר מעכשיו וכן מעשה הקדושין נגמר מעכשיו והחלות של הקדושין ע"כ דהוא לכשיתגיר ולא מהני מעכשיו רק לענין זה שנקרע השטר ושלא יוכל לחזור והיינו משום דכבר נגמר הקנין כאילו הדבר הי' בעולם".

והא דלא אמרינן שיהיני ג"כ המעשה של עכשיו לענין זה שתועיל ההקנאה שמקנה לאח"ז, הנה כן הם דרכי הקניינים שהמעשה שפועלת לקנין צריך שתעשה בשעה שהבעלי - דברים רוצים שיחול חלות הדברים, אבל מה שעושה המעשה עכשיו בשעה שאין בדעתם לשנות בהאי חפץ שום השתנות אין זה נקרא שום מעשה, אם לא שהמעשה מתחלת עכשיו ולא כלתה גם בזמן שהם רוצים שיחול ענין ההשתנות בחפץ או חל הקנין.

והא דמצינו בדבר שלא בא לעולם דמהני למ"ד אדם מקנה דשלב"ל באומר מעכשיו, ואמרינן דאף אם נקרע השטר לא נקרא זה כלתה קנינו, עיין תוס' קדושין דף ס"ג, וב"מ דף ט"ו, וכתובות דף פ"ב יעו"ש ולהרשב"א ז"ל מהני ג"כ לענין חזרה עי' בחי' לקדושין, ובחי' הריטב"א שם. ובגיטין דף מ"ד, אף דחלות הדבר שיזכה בחפץ הנקנה הוא רק כשיבוא לעולם, נ"ל דכיון שאומר מעכשיו מהני, דעיקר מה שפועל המעשה לענין ההקנאה הוא להיכר גמירת דעת הבעלי - דברים שרוצים לעשות את הקונה לבעל הדבר, וכיון שמקנה לו מעכשיו אף שבאמת אי אפשר שיזכה רק אח"כ אבל מצדם היו מתרצים שיזכה גם מעכשיו אם היה באפשרות, וכיון שנעשה עכשיו מעשה ההקנאה בהחלט א"צ שוב שיהי' המעשה קיים בשעת החלות, דרך היכא שמתחלה אינם מתרצים שיחול הדבר מעכשיו או אין המעשה של עכשיו מועלת להיכר הקנין כיון שאינם רוצים לעשותו לבעלים מעכשיו, אבל אם מצדם מתרצים לעשות חלות הדבר מעכשיו, ורק שאפשרות הדבר מעכבת, אז נגמר ע"י מעשה של עכשיו כל מה שפועלת הצטרפות של מעשה לענין ההקנאה".

ובהמשך דבריו שם הוא כותב שברצון וגמירות דעת לא קיים חיסרון של "כלתה" והקנאה הפועלת על בסיס גילוי רצון אין בה כלתה קנינו:

"ומהאי טעמא היה נ"ל לאמר דבכל דבר שנקנה בדבור גרידא לא שייך לעולם האי כללא דכלתה קנינו, משום דכל היכא שנקנה בדבור, אין הדבור בגדר מעשה קנין, רק הוא התגלות (כוונתו ורצונו על) ההקנאה, וא"צ גם לדבור רק שיהיה לנו אומדנא שמקדיש או מפקיר, ועל התגלות הכוונה והרצון לעולם א"צ שיהיה נמשך זה גם לאח"כ, דבכל הקנאה לאחר ל' א"צ רק שיהיה המעשה קיים אבל א"צ שתהי' הכוונה ג"כ קיימת, ואם רק לא חזר בפירוש בדבור אין מתבטל הקנין. וכיון דלעיקר ההקנאה והרצון א"צ שיהי' נמשכים אח"כ משו"ה בהקנאה שנעשית בלא מעשה קנין לא שייך כלתה קנינו, וזהו הטעם הכא בהקדש לאחר ל' דמהני משום דכיון דאמירה הוי כמסירה היינו דא"צ מסירה הנראית לעינים לא שייך כלתה, וה"ה בהפקר לאחר ל' דמהני. וכן מבואר בתוס' ב"ק דף ס"ט ע"א ד"ה כל הנלקט" (חידושי ר' שמעון שקופ נדרים סימן כב).

ר' שמעון שקאפ מניח שעיקרו של הקנין הוא גמירות הדעת, ובגילוי דעת ורצון לא שייך חיסרון של "כלתה", ולכן הוא שואל מדוע אם נעשתה פעולת קניין בשעה ראשונה המגלה על גמירות דעתם של הצדדים לא יחול הקניין מכוח הגמ"ד גם אם פעולת הקניין כלתה. ומבאר הגרשש"ק שבמקרה בו הצדדים יכולים להעביר את הבעלות, אך הם מעכבים אותה, גמירות הדעת לקניין עדיין אינה גמורה, ורק בשעה אחרונה גמירות הדעת תושלם. ולכן קיימת דרישה לקיומו של מעשה הקניין בשעת חלות הקניין. לעומת זאת, בקניין בדבר שלא בא לעולם לפי

ר"מ, אם הקניין נעשה באופן של "מעכשיו" קיימת גמירות דעת שלמה של הצדדים להעברת הבעלות. מעשה הקניין במקרה זה אינו מעוכב, והעיכוב בקניין נובע מכך שהדבר הנקנה אינו בעולם. במקרה זה הקניין חל למרות שמעשה הקניין הפיזי כבר אינו בעולם אך גמירות הדעת השלימה של שעה ראשונה עדיין קיימת, ועיקרו של הקניין הוא בגמירות הדעת ולא במעשה הקניין הפיזי.

[לפי האמרי משה נראה שאמירת "מעכשיו" מועילה לקנות לאחר זמן גם בנקרע השטר, מכיוון שמעשה קניין גמור יכול ליצור חלות קניין לאחר זמן, ואילו לגרשש"ק הקניין במקרה זה מבוסס על כך שברצון, שהוא עיקרו של קניין, לא שייך "כלתה"].

דין זה של קניין "מעכשיו" בדבר שלא בא לעולם, הקונה גם בנקרע השטר וכלתה המשיכה, מביא לידי ביטוי הלכתי את היסוד המובא באחרונים שעיקרו של הקניין הוא בגמירות הדעת ולא בפעולת הקניין.

כמו כן, מדברים אלו של ר' שמעון שקופ ניתן ללמוד עקרון נוסף ביחס שבין פעולת הקניין לגמירות הדעת. ניתן היה להבין את היחס בין גמירות הדעת לבין פעולת הקניין כך שהגמ"ד פועלת את הקניין ופעולת הקניין רק מבטאת או מגבשת את הגמ"ד. אולם בקניין מעוכב, אליבא דהגרשש"ק, גמירות הדעת בשעה ראשונה איננה שלימה, ובשעה שהקניין אמור לחול אין גמ"ד נוספת ואין פעולת קניין המבטאת אותה באופן מעשי. נראה אם כן שכוונתו היא שקיימת כאן גמ"ד שחסר בכוחה המשפטי בשעה ראשונה, וכוחה יושלם בשעה אחרונה, וגמירות דעת זו נותנת את הכוח למעשה הקניין לפעול, ולא הגמ"ד כשלעצמה פועלת את הקניין.



### שיטת הרמב"ן בכלתה קניינו

צריך להוסיף שעיקרון זה אינו מוסכם על הכל, הרשב"א בקדושין דף סג. מביא את שיטת הרמב"ן המחלק בין דין חזרה מהקניין ובין דין "כלתה קניינו" בקניין בדשלב"ע עם אמירת "מעכשיו", והרשב"א תמה מה הבסיס לשוני. לכאורה נראה שהרמב"ן למד שאכן מעשה קניין הנעשה באופן של "מעכשיו" הוא מעשה קניין שלם, ולכן אין באפשרות העושה לבטלו מכאן ולהבא. אולם עדיין קיים חיסרון של כלתה קניינו, כי צריך צירוף והמשכיות בין מעשה הקניין ובין החלות" (גינת אגוז סי' כ"ג לרב צבי שטר). ומשיטת הרמב"ן מוכיח הברכת אברהם (ב"ב כג:): שאי אפשר לבאר שגמירות הדעת היא סיבת הקניין: "ויותר מזה מוכרח כן מדברי הרמב"ן שהביא הרשב"א בקידושין ס"ג ע"א דהאומר מעכשיו ולאחר ל' אינו יכול לחזור בו כיון דהמעשה נגמר מעכשיו לענין זה דלא אתי דיבור ומבטל מעשה ומ"מ לענין כלתה קניניה לא סגי במה שאמר מעכשיו דבעינן שבזמן החלות לאחר ל' יתקיים המעשה וע' משנ"ת בהבנת הדברים בב"מ ט"ז ע"א בענין לכשאקחנה קנויה לך מעכשיו ועכ"פ מאחר דא"א לתזור הרי דסגי מצד דעתו מה שהיה בשעת המעשה ולמה נצטרך עוד קיום המעשה אחר ל' כשבלא"ה

(יז). החדושי הרי"ם עמ"ס קדושין דף נ"ט מבאר בגדר כלתה קנינו שפעולת קניין שאינה מסתיימת בהעברת בעלות היא פעולה סתמית ואין לה שם מעשה קניין.

כבר א"א לחזור ובע"כ מוכרת דהמעשה פועל גמר החלות ולכן בעינן שיתקיים ומה דצריך דעת סגי בתחילת המעשה באופן שקבע שמעכשיו הוה מעשה גמור". כלומר, מדין חזרה הוא מוכיח שקיימת גמירות דעת גמורה בשעה ראשונה, ולמרות זאת קיים חיסרון של כלתה קניינו אם מעשה הקניין לא קיים בשעה שהחלות אמורה לחול.



### כלתה קניינו בקניין אגב

ר' שמעון שקאפ בהמשך דבריו שם מבאר מדוע לא קיים חיסרון של "כלתה קניינו" בקניין אגב ומדבריו ניתן גם לראות שהיסוד לקניין אגב נעוץ בכך שגמירות הדעת היא עיקרו של קניין.

"והא דמהני לשיטתו בשעבוד מטלטלי אגב קרקע שיקנה המטלטלין לאחר שמכר הקרקע, ולא אמרינן כלתה קנינו, נראה דהוא משום דהא שנקנים מטלטלין אגב קרקע אינו משום דחזקת הקרקע מועלת למטלטלין, רק דהקנאת הקרקע מועלת להמטלטלין, דכן משמע מהא דקרקע בכסף ומטלטלין במתנה (קדושין כ"ו) וכיון דהענין הוא דכשמקנה שני דברים קרקע עם מטלטלין כאחד, כיון דעל הקרקע מהני הקנאתו מהני גם על המטלטלין בלא מעשה קנין, וגמיר ומקנה באמירה גרידא, והוה כמו הקדש ושאר דברים הנקנים באמירה, דלא שייך בהו לאמר כלתה קנינו, (כמו שנתבאר לעיל).

וכן נראה לי בכל קנין אגב אם מקנה קרקע היום והמטלטלין לאחר ל' דמהני אף דלשון הכתוב "עם ערי מצורות ביהודה" משמע שניהם ביחד מ"מ מהני ג"כ ככה"ג, דהרי בשעבוד מטלטלי שנקנה אף לשיטת הרמב"ן דלא מצי לחזור ג"כ ל"ד למעשה דהתם, דהרי מ"מ לא יזכה המלוה רק משעה שיקנה הלוח כמובן, ומטעם כלתה קנינו בארנו דלא שייך בזה".

הגרשש"ק מבאר שקניין "אגב" בו נקנים מטלטלי עם מקרקעי בקנייני קרקעות, אינו מבוסס על כך שמעשה הקניין של הקרקע כאילו נעשה גם על המטלטלין (ובקניין אגב התחדש שבאופן זה אין צריך לדרכי הקניין היחודיים של מטלטלין), אלא שכאשר כוללים מקרקעי ומטלטלי בעסקה אחת בה המקרקעי הם עיקרה של העסקה, ניתן להסתפק במעשה קניין על עיקרה של העסקה-הקרקע ואין צורך לייחד פעולת קניין למטלטלין. ויתור זה על פעולת קניין עצמאית למטלטלין נעוץ בכך שגמירות הדעת היא עיקרו של קניין", ולכן די בפעולת קניין על עיקר העסקה, ואילו המטלטלים יקנו בגמירות דעת בלבד, וכמו שמצאנו שיש דברים הנקנים בגמירות דעת בלבד.

מכיוון שקניין אגב במטלטלים מבוסס על כך שהמטלטלים נקנים מכוח גמירות הדעת לכן אין בקניין המטלטלים חיסרון של "כלתה קניינו", וכפי שביאר לעיל הגרשש"ק שבגמ"ד אין חיסרון של "כלתה".



יח). הקצות בסי' רע"ה ס"ק א' דן בשאלה האם קניין אגב נוהג בהפקר, לפי הביאור של הגרשש"ק ביסוד קניין אגב מבואר שקניין אגב שייך רק כאשר יש מקנה, מכיוון שהקניין מבוסס על גמירות הדעת.



הרב עמיחי כנרתי

## קִים לִיה בדרבה מיניה – האם גם בהתחייבות בין איש לחבירו?

### דין קלב"מ ומקורותיו

הנה, דין קים ליה בדרבה מיניה יש לו מספר מקורות בתורה:

"והכהו לפניו כדי רשעתו" (דברים כה, ב) – משום רשעה אחת ולא שתי רשעויות.

"אם לא יהיה אסון ענוש יענש" (שמות כא, כב) בדמי וולדות, הא אם יהיה אסון והאשה מתה פטור המכה מדמי וולדות.

בבא במחותרת - "אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו דמים לו, שלם ישלם" (שמות כב, ב), ומשמע שאם אין לו דמים ומותר להורגו, אזי גם אין חיוב כסף.

"מכה אדם יומת, ומכה בהמה ישלמנה" (ויקרא כד, כא), ומשמע שמכה אדם רק מת ולא משלם. וזה לשון רש"י ב"ק דף לה, א: "מכה נפש בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת - הוקשו יחד, דמה מכה בהמה לעולם משלם ואפילו בשוגג כדאמרין אדם מועד לעולם, אף מכה אדם דפטריה קרא מתשלומין דכתיב יומת לעולם פטור ואפילו בשוגג הואיל ובמיד שייכא מיתה".

אמנם, צריך עדיין בירור מה כל מקור מחדש, וכגון באופן שאין זה חייבי מיתות אלא חייבי מלקויות, וכדומה. וראה בגמ' כתובות לו, א בצריכותא.

ועכ"פ מבואר שקלב"מ הוא חידוש שחידשה תורה ומבואר בפסוקים, גזירת הכתוב. ועפ"ז מובן מה שדנו בראשונים לומר שאין דין קלב"מ בגויים, ראה היטב תוס' בע"ז עא, ב (ד"ה בן נח) ובעירובין סב, א (ד"ה בן נח).

וכן מבואר ופשוט שכל זה הוא בדיני אדם, אבל בדיני שמים אין כזה דין, וכמש"כ הרמב"ם באגרת השמד: "ותדע שצריך האדם לידע כלל מכללי התורה, והוא שירבעם בן נבט והדומים לו נפרעים ממנו על עשיית העגלים ועל ביטול עירובי תבשילין והדומה לו. שלא יאמר אדם 'קים ליה בדרבה מיניה', לא יאמר זה אלא בדיני אדם בעולם הזה, אבל השם יתברך נפרע מבני אדם על החמורות ועל הקלות ונותן שכר על כל דבר שעושים".



### סוגיית בבא מציעא סוף פרק שביעי

ויל"ע במאי עסקינן בדין זה, האם פטור קלב"מ הוא רק באופן של עונש ממון, כגון מזיק, גזלן וגנב, או שהוא גם באופן של התחייבות ממונית מצד האדם, כגון הלוואה, מכירה וכדומה. שנינו בבבא מציעא דף צא ע"א, לגבי איסור לא תחסום שור בדישו: "תנו רבנן: החוסם את הפרה ודש בה לוקה, ומשלם ארבעה קבין לפרה, ושלושה קבין לחמור. והא אינו לוקה ומת,

ואינו לוקה ומשלם! אמר אביי, הא מני רבי מאיר היא, דאמר לוקה ומשלם. רבא אמר, אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו. רב פפא אמר, משעת משיכה איחייב לה במזונותיה, ומילקא לא לקי עד שעת חסימה".

והיינו שיש חיוב ממוני של השוכר כלפי המשכיר לא לחסום את בהמתו אלא לאפשר לה לאכול, וכמבואר בחידושי הריטב"א שם: "דהכא כיון ששכרה לדוש בדבר שראויה לאכול משעת משיכה נתחייב לה באכילה ההיא שהיה לה לאכול בדישה כל היום כשם שנתחייב בשכרה, וכיון שחסמה משלם הכל". ועל זה שואלת הגמ' מדוע לא אמרין קלב"מ.

והתירוץ לפי רבא "אתנן אסרה תורה" וכו', באר לנו רש"י: "רבא אמר אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו - ונתן לה טלה באתנן - אתנן הוא, ואסור לקרבן, דאתנן סתמא כתיב (דברים כג), לא שנא אמו ולא שנא פנויה, ואף על גב דאי תבעה ליה בדינא קמן תן לי אתנני - לא מחייבין ליה, דהא קם ליה בדרכה מיניה, כי יהביה ניהלה - אתנן הוא, אלמא אפילו במקום מיתה נמי רמו תשלומין עליה, אלא שאין כח לענשו בשתים, אבל ידי שמים לא יצא עד שישלם, דאי לא רמו תשלומין עליה, כי יהביה ניהלה מי הוה אתנן, מתנה בעלמא הוא דהייב לה, וגבי חוסם נמי, תשלומין רמו עליה, אלא שאין כח בבית דין לענשו שתים, וכיון דרמו תשלומין עליה - לא יצא ידי חובתו עד שישלם, אי נמי: אי תפיס לא מפקינן מיניה, כך שמעתי מפי מורי הזקן, ויש דוגמתו בבבא קמא בפרק מרובה (ע, ב) ושם מפורש יותר, והביא לי מורי ראייה על זה".

ועולה לפי רש"י שיש קלב"מ בסוגייתנו, למרות שלכאורה מדובר על התחייבות ממונית של האדם ולא עונש, אלא שגדר קלב"מ הוא שזה דין כלפי הב"ד, אבל עצם החיוב קיים, כלפי שמיא, ולכן אם נתן לה נחשב "אתנן" ואסור לקרבן [אתנן הכתוב בתורה, לפי ביאור חז"ל היינו נתינת דבר המחוייב לה, ולא מתנה בעלמא שנתן לה מרצונו].

(א). חיוב ממוני מצד עצמו, וכלשון הקה"י (כתובות ס' ל): "נראה מבואר מדברי הריטב"א ז"ל דמאחר שחייבתו תורה בלא תחסום, סתמא דמילא אדעתא דהכי הוא שוכר, ומש"ה מתחייב בזה משעת משיכה כדרך שמתחייב בשכרה, ולפ"ז גם אכילת הפרה בשעת דישא הוא התחייבות עצמית".

(ב). בקובץ שעורים (כתובות אות צג) דן על חילוק בכלל זה: "בקצה"ח סימן כ"ח הביא מרש"ל דהא דחייב לצאת ידי שמים הוא רק אי לא עבדינן החומרא עיין שם, וטעם חילוק זה נראה, לפי מ"ש בחידושי רמב"ן רפ"ק דמכות בהא דאמרי' קלב"מ לענין כאשר זמם, אף דמקצת כאשר זמם ליכא, היינו משום דכיון דקלב"מ מייקיים ביה כולו כאשר זמם, היינו דיש בכלל מאתים מנה, והוי כאילו נענש גם בעונש הקל. ולפ"ז ישנן שני דינים בקלב"מ: (א) דחיוב החמור פטור מחיוב הקל ואפילו לא עבדינן ביה החומרא, וזה רק בדיני ב"ד אבל ידי שמים חייב, (ב) היכא דעבדינן החומרא הוי כאילו שילם גם את הקל וע"כ פטור לגמרי גם ידי שמים".

(ג). כ"כ לבאר באבי עזרי (גניבה ג, א) שהוא רק חיוב כלפי שמיא, ולא חיוב ממון ממש. ונראה שם שעיקר חידושו הוא מסביר, שאחרת מדוע לא כופים ב"ד על חיוב ממוני. וכתב שם "ובודאי לזה כיוון רש"י הנ"ל", אע"פ שיותר נוטה לשון רש"י שהוא חיוב ממון ממש ורק ב"ד לא כופים, וצ"ע עדיין נקודה זו. ובכל אופן, לפי השיטה השניה ברש"י שגם תפשיה מועילה, ודאי יש כאן חיוב ממון גמור, רק שב"ד אינו יכול לכפות.

(ד). ראה שם בפסוק בתרגומים שגם בארו "אתנן" היינו "אגר", שכן. אבל בראב"ע ובחזקוני שם בארו מילה זו מלשון מתנה.

## קיום ליה בדרכה מיניה – האם גם בהתחייבות בין איש לחבירו? שלד

וכ"כ שם בחידושי הרשב"א: "ורש"י והראב"ד פירשו דכל היכא דאמרינן אינו לוקה ומשלם היינו דוקא דלא אמרינן ליה מן הדין זיל הב ליה לאכפוויי ליה ומיחת לא נחתינן לנכסיה, ומיהו אמרינן ליה אין אתה יוצא מידי עבירה עד שתתן, ואפילו בא על אמו, והכא נמי לאו לחיוביה בדינא קאמרינן, אלא דאמרי ליה אינך יוצא מידי עבירה עד שתשלם לו".

אמנם המאירי שם הביא שיטת ראשונים אחרת: "וחכמי הצרפתים" פירשוה אף בדיני אדם, ודעתם שלא נאמר אין אדם מת ומשלם או לוקה ומשלם אלא בתשלומי נזקים, אבל תשלומין הבאים דרך פסק ותנאי כגון אתנן ושכירות פרה שחסימתה אסורה ואיסור חסימתה בכלל השכירות הרי זה מת ומשלם ולוקה ומשלם". והיינו שלפי שיטת חכמי הצרפתים כתוב כאן יסוד אחר מרש"י, והוא שאין כאן בכלל קלב"מ, מפני שאין קלב"מ אלא על עונשין ולא על התחייבויות שהתחייב האדם מעצמו.

ובלשון המאירי משמע שכל דיני נזיקין הם בכלל דין קלב"מ, מפני שאינם באים "דרך פסק ותנאי". ונמצא שאין ההבחנה בין עונש ולא עונש, אלא האם זו התחייבות ממונית מצד עצמה!.



### סוגיית בבא קמא פרק שביעי

שנינו בב"ק ע, ב, לגבי המבואר שם במשנה שגנב ומכר בשבת, הואיל והמכירה היא רק איסור מדרבנן, הרי הוא מתחייב בארבעה וחמישה:

"גנב ומכר בשבת [וכו']". והתניא: פטור! אמר רמי בר חמא: כי תניא ההיא דפטור - באומר לו עקוץ תאינה מתאינתי ותיקני לי גניבותיך. אמרי, וכיון דכי תבע ליה קמן בדינא, לא אמרינן ליה זיל שלים, דמחייב בנפשו הוא, הא מכירה נמי לאו מכירה היא! וכו'.

רבא אמר: לעולם כרמי בר חמא, אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו, ואי תבעה ליה קמן בדינא, מי אמרינן ליה קום הב לה אתנן? אלא אף על גב דכי קא תבעה ליה בדינא לא אמרינן ליה זיל הב לה, כיון דכי יהיב לה הוי אתנן, הכא נמי אף על גב דלענין תשלומין אי תבע בדינא קמן לא אמרינן ליה זיל שלים, אפילו הכי כיון דקא מקני ליה בהכי הויא מכירה".

ומבואר בסוגיה לגבי מכירה "קוץ תאנה ואקנה הגניבה" שאמרינן בזה קלב"מ. ואף כאן כתב המאירי: "וחכמי הצרפתים מחדשים בזו שיטה אחרת לומר שאף בית דין מחייבין ליתן אתנן אף

---

ה). ובקה"י שם כתב שלפי שיטה זו אין את החידוש שקלב"מ חייב לצאת יד"ש ורק הב"ד לא מחייב, כשיטת רש"י, ויל"ע בזה.

1). מקורות רבים בראשונים צוינו באנצ' תלמודית ערך חסימה הערה 278, וכן במפתח פרנקל רזא דשכתי כאן, וכנראה מקורו הראשון הוא אצל רבינו תם.

2). וברשימות שיעורים (לגרי"ד סולובייצ'ק זצ"ל) שם כתבו לגבי דין נזיקין, לדון האם כל דיני נזיקין הם בגדר "עונש" ביחס לחידוש המאירי: "עייין בס' רשימות שיעורים למס' בבא קמא דף ע: ד"ה רבא אמר (עמ' תל"ד) דרבינו זצ"ל נסתפק בביאור דברי המאירי, דיתכן לפרש דס"ל דדין קלבד"מ חל דוקא בחיובים שחלין מדין עונש, משא"כ בשאר חיובי ממון ליכא דין קלבד"מ. אולם לפי"ז מבואר דהמאירי סובר דחיוב תשלומי נזק חל מדין עונש, ברם הגר"ח זצ"ל נקט דרך חיוב תשלומי חבלה חלין מדין עונש, ואילו תשלומי נזק הוי חיוב ממון. מאידך יתכן דהמאירי ס"ל דחל קלבד"מ בכל חיובי ממון שחלין מבלי דעת המתחייב, ואפילו אינם עונשין, כגון חיובי נזק אליבא דהגר"ח זצ"ל".

בחייבי מיתות, ואין גורסין בכאן 'מי אמרינן ליה זיל שלים', אלא ודאי אמרינן ליה זיל שלים. וכן בלקוט בתאנים שבתאנתי ותקנה לי גנבתך בית דין מחייבין ליתן, וכן בחוסם את הפרה משלם בדיני אדם, לא אמרו אין אדם מת ומשלם אלא בדבר הבא דרך נזקים, אבל בדבר שקבלו עליו דרך תנאי ומשא ומתן כגון אתנן וכגון חוסם פרה שקיבל עליו שלא לחסום ואף אם לא קיבל עליו מ"מ הרי הוא כמי שקיבל הואיל ומן התורה הוא, וכן מכר בשבת בלקיטת תאנה מכירה היא ומשתלם בבית דין. ומ"מ שיטת הסוגיא אינה מוכחת כדבריהם".

כלומר, המאירי מעיר שכאן בסוגיה מפורש לפנינו שיש קלב"מ, ואין חובת תשלומים אף באתנן או בקוץ תאנה, ולכן על כרחך ששיטת חכמי הצרפתים צריכים לגרוס אחרת בסוגיה זו, וממילא "שיטת הסוגיא אינה מוכחת כדבריהם".



### הסברא של החולקים על חכמי הצרפתים

והנה, בסברא פשוטה נראה יותר ברור כמו חכמי הצרפתים<sup>ח</sup>, שאין קלב"מ יכול לבטל קנין והתחייבות מפני שבאותו שעה התחייב עונש יותר חמור.

וכך משמע גם מהדרשה "כדי רשעתו", שרק בענינים של רשעה ועונש שייך קלב"מ<sup>ט</sup>. ולכאורה נראה שאפשר לדייק כך מהדרשה, שהרי בדיני נזק וגניבה יש "רשעה" של האדם, ונחשב "רשעתו", אע"פ שאין זה "קנס" אלא ממון. וכ"כ בשיעורי הרב (הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל) מסכת סנהדרין ב, ב: "ונראה דזהו משום דדין זה נדרש מלשון הפסוק וענשו אותו כדי רשעתו, דדרשינן משום רשעה אחת אתה מחייבו וכו' ואין פטור זה נוהג אלא בשתי רשעיות, כל' בחיובים המוטלין ע"י התורה, ובאלה דוקא אמרינן קים ליה, אבל בחיוב ממונות הבא ע"י התחייבות מדעת, ולא ע"י חיוב התורה, לא אמרינן קים ליה בדרכה מיניה, דאין זה בכלל רשעיות".

ויש לשאול מה סוברים רוב רבותינו הראשונים שפרשו בסוגיה "אתנן אסרה תורה" כרש"י, וסוברים שיש קלב"מ גם בהתחייבות.

ובזמנו שאלתי חכם גדול, וענה ש"כך רואים", וצ"ע. וראה בספר בית ישי לגר"ש פישר שליט"א סי' פו וסי' פז מה שהתלבט מאד בזה.

(ח). וראה בחידושי מנחת שלמה לגרשו"א זצ"ל על ב"ק שם (עמ' קלג), שתמה גם לשיטת רש"י והראשונים, מנין לנו לחדש שיש חיוב לצאת יד"ש בכל קלב"מ, "אולי כל זה דוקא באתנן וכיו"ב שהתחייב בעצמו, ובוה חייב עכ"פ לצאת יד"ש, אבל בכל קלב"מ נימא דפטור לגמרי אף לצאת יד"ש כמו שאר פטורים שבתורה". וראה היטב באבי עזרי (גניבה ג, א) שאכן הציע כך בדעת הר"ן.

(ט). לשון התורה "רשעתו" (ולכן לא מובן לי מש"כ בקובץ בית יצחק קובץ לט עמ' 254-255 ש"עונש" היינו כל גביה של ב"ד בעל כרחו, עיי"ש, ומה מועיל לנו דבר זה היכן שכתוב "רשעה").

(י). ובדעת חכמי הצרפתים יתכן לומר, שעיקר הענין הוא כלשון הפסוק "כדי רשעתו", שהחמור הוא רשעה [מיתה או מלקות], והקל לא חייב להיות "רשעתו", אע"פ שלשון הדרשה "ואין אתה מחייבו משום שתי רשעיות". וכעיי"ו ראיתי בקונטרס בעניני קלב"מ לרב ישראל ברמן שליט"א, ב"ב תש"ס.

## קיום ליה בדרכה מיניה – האם גם בהתחייבות בין איש לחבירו? שלו

וכנראה צ"ל שהעושה דבר חמור לא מתחשבים כלל בדבר הקל, ולא משנה גדרו, תמיד התורה מורה לב"ד לדון רק את החמור, והוא מחידוש התורה של קלב"מ, שהוא כאמור גזיה"כ ומפסוקים.

ועוד אפ"ל, שהרי בכל מקרה שאומרים קלב"מ עצם החיוב הממוני קיים, וביאר בשטמ"ק (כתובות לג. ב): "בממון איכא למימר דחייב לצאת ידי שמים, דמי פטרו מחיובא דחבריה, אלא דב"ד לא נחתי לנכסיה". והיינו שתמיד יש חיוב ממון כלפי חבירו, גם בנוזקין וכדומה, אלא שב"ד לא יכולים לחייבו, אבל הוא חייב בזה. וא"כ לא קשה לומר כנ"ל גם בעניני התחייבויות כמו מלוה ומכירה, שהאדם אכן חייב, אלא שב"ד לא יכולים לדון ולכפות על זה. ודוק.

וחכ"א אמר בסברא, שבאותה שעה שהאדם מתחייב מיתה הרי הוא יוצא מגדר בני אנוש, כשוטה וכמת, ואינו עומד באותה שעה כיישות משפטית ודינית להתחייב חיובים.



### האם נוקטים כחכמי הצרפתים?

הנה, בקצוה"ח (סי' לח ס"ק א) דן מדוע בהלווה בריבית יש חובה להשיבה, והרי מתחייב מלקות ולמה לא אמרינן קלב"מ, עיי"ש. ורואים שפשוט לו כדעת רש"י שאמרינן קלב"מ גם בהלוואה, שהרי לשיטת חכמי הצרפתים לא קשה כלל<sup>א</sup>.

אבל בשערי יושר ח"ב עמ' ט (שער ה פרק ג) רואים שנוקט פשוט כסברת חכמי הצרפתים<sup>ב</sup>. וכן בברכת שמואל (בבא קמא סי' יד סע' ב, ובבא בתרא סי' ז סע' א) נקט פשוט כמותם, ומכח זה שאל את רבו הגר"ח זצ"ל מבריסק מדוע יש קלב"מ בדין "נהנה", שבפשטות יסודו כקנין והתחייבות, ותירץ לו הגר"ח "נהנה" הוא מלוה הכתובה בתורה. ובזמנו שמעתי מהגרז"נ גולדברג זצ"ל לתמוה על זה, מדוע היה פשוט לשואל ולמשיב, הגרב"ד והגר"ח, כיסוד חכמי הצרפתים<sup>ג</sup>, והרי לרוב הראשונים לא קיי"ל כך, ויש קלב"מ גם בהתחייבויות.



יא. שמעתי מהגרז"נ גולדברג זצ"ל, וכן העיר במשאת המלך לגרש"מ דיסקין זצ"ל, ר"מ קול תורה, ב"ק שם, בשם הגרב"ד פוברסקי שליט"א.

יב. וראה בחידושי רבי שמעון שקופ על ב"ב סי' א (ד"ה אמנם לפי זה) שנקט כרש"י, קלב"מ גם על התחייבויות, כגון כתובה, עיי"ש.

יג. כ"כ גם בחידושי רבי שמואל (רוזובסקי זצ"ל) על ב"ק עמ' קד, שמבואר בדברי השואל והמשיב, הגרב"ד והגר"ח, "שנקטו כדבר פשוט" את שיטת חכמי הצרפתים.

# אוצר אבן העזר

החתן פתח את הדלת בחדר יחוד אחרי דקה אחת או שתיים ♦ בעניין  
פסילת קידושין



הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, ושא"ס

רחובות

## החתן פתח את הדלת בחדר יחוד אחרי דקה אחת או שתיים

### שאלה

לכבוד הגר"א ולר שליט"א, אם החתן פתח את הדלת בחדר יחוד אחרי שעברה רק דקה אחת או שתיים, האם צריך שוב לחכות מהתחלה שבע דקות מהרגע שהוא שסוגר את הדלת שוב, כמו שמחכים תמיד.

בברכת כהנים באהבה

כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים



### תשובה

לכבוד ידידי היקר והנעלה, כליל כל מעלה, מוציא לאור תעלומה, תורתו יוצאת בהינומא, הגה"צ רבן גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. אחדשה"ט, אענה לכת"ר בקצירת האומ"ר כמיסת הפנאי.



### מנהג בני ספרד שאין חדר יחוד

הנה טרם כל שי"ח יהיה בארץ, אציין שידוע ומפורסם שמנהג הספרדים ובני עדות המזרח שאין החתן והכלה מתייחדים מיד לאחר אמירת השבע ברכות, אלא היחוד נעשה רק בשעת לילה מאוחרת, לאחר שסיימו את הסעודה, כאשר הם מגיעים לביתם. ולכאורה יש בזה הפסק גדול בין ברכת הנשואין לחופה, ובשלמא לדעת הפוסקים הסוברים שהחופה אינה יחוד אלא פריסת הטלית על ראש החתן והכלה בשעת הברכות, ניחא. אמנם לדעת הרמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"א) ומרן הש"ע (סי' נה ס"א) "שענין החופה הוא שביא החתן את הכלה לתוך ביתו וייתיחד עמה ויפרישנה לו", לכאורה היה צריך לעשות את היחוד מיד לאחר הברכות.

אמנם אין זה מוכרח, דהנה הר"ן (פ"ק דפסחים ז:): כתב וז"ל: ולענין ברכת נשואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר כניסה לחופה, לפי שאין ברכות אלו אלא ברכות תהלה ושבח, תדע שהרי מברכין אותם כל שבעה. וכן נראה מדברי בה"ג. אבל הרמב"ם (פ"י מהל' אישות ה"ג) כתב שצריך לברך אותם קודם נשואין, וכן דעת הרמב"ן ז"ל. ולא מפני שהן בכלל מ"ש כל המצות מברך



עליהן עובר לעשייתן, שהרי אלו ברכות השבח הן, אלא מפני שחופה יחוד היא ובעינין ראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. ע"כ.

ומבואר מד' הר"ן דא"צ שיהיה היחוד מיד לאחר הברכות, דאין הברכות האלה אלא ברכות השבח, ולא בעינין שיהיו עובר לעשייתן. והנה הטור (אה"ע ריש סי' סב) כתב: מברכין ברכת חתנים קודם כניסה לחופה. וכתב ע"ז מרן הב"י: ומ"ש רבינו קודם כניסה לחופה, כ"כ הרמב"ם בהל' אישות (פ"י ה"ג), והטעם מבואר משום דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. והר"ן (פסחים ז: ד"ה ולענין) כתב, אבל הרמב"ם כתב שצריך לברך אותם קודם נשואין וכ"ד הרמב"ן ז"ל, ולא מפני שהיא בכלל מש"א כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, שהרי אלו ברכות השבח הם, אלא מפני שחופה יחוד הוא ובעינין ראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. ע"כ. וממה שהביא מרן את דברי הר"ן באחרונה משמע דס"ל הכי. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ה (חאה"ע סי' ח אות ב) דנראה שמרן סבר וקבל דעת הר"ן שברכות השבח הן. ע"ש.

וכן העידו בגדלם רבים מפוסקי ספרד במשך הדורות שאין מנהג הספרדים להתייחד מיד לאחר החופה, וכמ"ש בשו"ת הכנה"ג (או"ח סי' שלט סק"י) שרק בע"ש נהגו בקושטא שהחתן והכלה מתייחדים. ע"ש. ומוכח שבשאר ימות החול לא היו מייחדים את החתן והכלה לאחר הברכות. וכ"כ הגאון מהרימ"ט בחידושו (ריש כתובות), וכ"כ הגאון שער המלך (פ"י מהל' אישות קונ' חופת חתנים ס"ס ט), וכן כתב הגאון רבי אהרן בן שמעון בספר נהר פקוד (אה"ע דף טז ע"ב) ע"ש. וראה מה שהאריך בזה הגאון הראש"ל הרב יצחק יוסף שליט"א בספרו שובע שמחות (עמ' רמח-רג) וכתב שכן הנהיגו ראשי ישיבת פורת יוסף, הגאון הגדול רבי עזרא עטייה והגר"י צדקה והגר"צ אבא שאול ועוד. ע"ש. ועל כן אין לבני ספרד לזוז ממנהגם, וכל המשנה ידו על התחתונה. ועיין עוד בשו"ת יבי"א ח"ה (חאה"ע סי' ח) ומשם בארה"א.



## מנהג בני אשכנז להתייחד מיד אחר החופה

אמנם מנהג בני אשכנז לייחד את החתן והכלה מיד לאחר החופה בחדר יחוד המיוחד להם, וכמו שכתב בדרשות מהרי"ל (הל' נשואין דף סא ע"א): שמנהג קדמונים לייחד החתן והכלה אחר שבע ברכות בחדר אחד ואוכלים שם ביחד, כדי שיהיה לבו גס בה, ואין שם רק אשה אחת מקרובות הכלה המשרתת להם, ורק לאחר מכן נכנסים הקרואים לאכול עמהם ולשמחם,

א. וראה בשו"ת תשובות והנהגות ח"ו (סי' רסב) שכתב וז"ל: מנהגינו שאחר החופה מתייחדים החתן והכלה בחדר וכו', אבל אצל הספרדים לא נהגו לעשות כן. ועובדא אירע אצל חתן בחור ישיבה ספרדי שרבותיו ראשי הישיבה הפצירו בו שלא ינהג כמנהג אבותיו בני ספרד וכו'. ולענ"ד נראה דאין להפציר בבחור ספרדי לשנות ממנהגם שלא להתייחד עם הכלה, שאצלינו שנוהגים שהחתן והכלה מתייחדים בחדר לזמן, ישנם חתנים שמתחממים ובאים לידי הו"ל רח"ל. ואולי מהאי טעמא נהגו אצל הספרדים לא להחמיר לצאת ידי השיטות שחופה זהו יחוד, שחששו שזוהי חומרא שעלולה להביא לידי מכשול כמו שכתבתי. וכש"כ מה שנתפשט בזמנינו להתייחד עם הכלה לשעה ויותר, בודאי ראוי לחשוש שיבוא לידי הרהורים ר"ל. ולכן אני אומר שאם הוא ספרדי ורוצה לנהוג כאבותיו, אין להפציר בו לנהוג לשנות לנהוג כמנהגינו, רק כל אחד ינהג כאבותיו, שדי לנו האשכנזים שאנו חייבין לא לשנות ממנהג אבותינו שמתייחדים אחר החופה, אבל הספרדים שלא נהגו כן למה לנו לשנות אצלם לנהוג חדר יחוד, שהמנהג עלול להביא לידי מכשולות וכו'. עכת"ד. ודפח"ח. וע"ע בירחון יתד המאיר (סיון התשע"ד גליון 149) במאמרו של הגר"א בחבט שליט"א. ודו"ק.

והאידינא נשכח המנהג והכל נכנסים לשם, ואין שם שום יחוד, ולא נכון הוא. ע"כ. וכ"כ הרמ"א בהגה (סי' נה ס"א) וז"ל: והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסין שם יריעה פרוסה ע"ג כלונסות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע וזה החופה הנוהגת עכשיו. עכ"ל. וכן המנהג פשוט בזמנינו בקרב בני אשכנז, שמיד לאחר ברכות הנשואין מוליכים את ההחתן והכלה לחדר יחוד המיוחד להם. וע"ע בספר פתחי מגדים (פרק לד סי' כג) ע"ש.



### כאשר התייחדו החתן והכלה רק למשך דקה או שתיים

ומעתה יש לדון לפי מנהג בני אשכנז, כאשר החתן פתח את הדלת בחדר היחוד טרם שהו שם שיעור יחוד לכל השיטות, האם צריך לחזור ולסגור שוב הדלת ולהמתין שוב שיעור יחוד שלם.



### שיעור זמן האסור ביחוד

והנה, בענין שיעור הזמן האסור ביחוד, הארכת בזה בספרי אמרתו ארץ (יחוד, פרק טו סעיף יא, עמ' תלו והלאה). וקיצור הדברים הוא דמצינו בזה מחלוקת רבתי בפוסקים, שלדעת הגאון המנחת יצחק ח"ד (סי' צד אות ט) הוי חמש דקות. וכן הסכים הגרא"י שלזינגר שליט"א בשו"ת באר שרים ח"ג (סי' ב אות ה). ועיין עוד בשו"ת אגרות משה ח"ד (אה"ע סי' סה אות כב) שפשוט לו שמעבר לשיעור זמן ביאה יש להוסיף זמן לפשוט הבגדים, וזמן לרצותה. ע"ש. וכן הסיק בשו"ת דברי בניהו ח"ד (סי' מב אות י) כיעו"ש.

ואילו בשו"ת להורות נתן ח"א (ס"ס נח) סבר דהוי שלש דקות, וכן הסכימו הגר"מ מאזוז באור תורה (שנת תשמ"ט סי' קעה), וכן העלה הגר"ד טהרני נר"ו בשו"ת דברי דוד ח"ב (חאה"ע סי' ה), וכ"כ מרן הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בילקו"י (קיצור ש"ע הל' יחוד) ע"ש.

והגר"מ שטרנבוך בס' אורחות הבית (פי"ד הערה פ) כתב דהוי שתי דקות. ובס' תורת היחוד (פ"א הערה כג) כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבפחות מדקה אחת ודאי שאין בזה שיעור טומאה אפי' לחומרא, ובשעת הדחק אפשר להקל עד דקה וחצי. ע"ש. והגאון החסיד רבי סלמאן מוצפי זצ"ל (הובא בספר עולמו של צדיק עמ' 122) בדק ומצא דשיעור האסור ביחוד הוא דקה וחצי. ע"ש.

ואילו הגר"א הורביץ בספר דבר הלכה (בשו"ת שבסוה"ס סי' יא) כתב דשיעור היחוד הוי 35 שניות. ובקונטרס הלכות יחוד (להרב זאב בוגרד עמ' 18) הביא שכן דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה ח"ג (חאה"ע סי' קד ענף ג), וקרוי לזה כתב בשו"ת חיי הלוי (סי' עח אות ח), וכן העלה בספר אוצר היחוד (עמ' תב-תד) ע"ש.

ובספרי הנ"ל העלתי דיש לתפוס עיקר כדעת הגריש"א והגר"ס מוצפי דהוי דקה וחצי, ובשעת הדחק אפשר להקל יותר מזה, עד לערך שלש דקות. וכשיש ספק ישאלו לחכם. כיעו"ש באריכות.



### מסקנת הנדון דידן

ומעתה יש לומר שאם שהו בחדר היחוד במשך דקה וחצי ויותר, לדעת פוסקים רבים קיימו בזה שיעור זמן יחוד, ומעיקר הדין אינו צריך לחזור ולסגור את הדלת ולשהות שם שוב במשך שבע דקות כנהוג. דיש לצרף בזה גם שיטות הסוברים דיש איסור יחוד כבר בחצי שיעור, וכמבואר בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א אות רו). ועיין מ"ש בזה הגרי"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות ח"ג (סי' קפו) ודו"ק [ועוד יש להאריך בזה אם דין זה דחצי שיעור תלוי במחלוקת הפוסקים האם יחוד הוי איסור עצמי או גזירה, וכבר הארכתי בזה בספרי אמרתו ארץ (פרק טו סעיף יג, עמ' תמג והלאה) ע"ש ואכמ"ל]. ואף שרבו החולקים בדין זה, כמבואר שם, מ"מ חזי לאצטרופי בנ"ד.

ומה גם שכבר כתב המשנה ברורה (סי' שלט ס"ק לב) דבבתולה סגי אפי' יחוד בעלמא ולא בעינן דוקא יחוד הראוי לביאה, ולכן אפי' אם היתה נדה או שבני אדם נכנסין ויוצאין שם באותו חדר ולא הוי יחוד הראוי לביאה, אעפ"כ הוי חופה גמורה וקונה בבתולה קנין גמור למהוי כנשואה בכל הדברים. עכת"ד. וכ"כ בשו"ת פני יהושע (סי' ג) ובלחם יהודה עייאש (דף מב ע"ב) ע"ש. ויש לצרפו אף לכאן. ודו"ק.

אך מ"מ, כיון שבנקל יכול הוא לסגור שוב את הדלת ולקיים יחוד בשיעור זמן המוסכם לכל הדעות, ראוי לעשות כן. ולענ"ד אין צריך להמתין יותר מחמש דקות.

בברכת התורה

ידידו עוז, הצב"י אמיר ולר יצ"ו



הרב שלום יצחק מזרחי

מח"ס דינא דספיקא

ירושלים

## בעניין פסילת קידושין

בתקופה האחרונה יצאה הוראה מכמה דיינים מפורסמים ברבנות לפתרון הרבה בעיות יוחסין, ע"י פסילת הקידושין, על סמך חיפוש בכשרות עידי הקידושין, שניתן עי"ז להציל ממזרים מפסולת ולהתיר גרושות לכהונה [וכן להתיר נשים שקלקלו, לבעל ולבועל]. ובעת האחרונה ממש התירו לנשים להנשא לאחר ללא גט מהבעל הראשון [היכא שהיה קצת קושי לכופו ליתן גט].

ומאידך, קמו מנגד בקול רעש גדול הרבה רבנים, באומרם שאין לסמוך על היתר זה, ולא נחה דעתם עד שגזרו אומר שכל המקילים בזה טועים, ובמקרה מסוים כתבו על המקילים שהם חייבים נדוי וספריהם ספרי קוסמין וכו'.

והאמת ניתנת להאמר שאין זה אומ"ר הבא מן החדש, ובאמת כבר היו שדנו בזה לפני שנות דור, אמנם בשעתו לא הסכימו עמהם אותם רבנים שנשאלו בזה [כגון הרב דברי יואל והמנחת יצחק, הרב הנקין, אגר"מ, אבה"א, הרב קוק, הרב הרצוג ועוד].

וטענת האוסרים היא שאף אם יחדו לקדושין עדים ונמצאו פסולים, עדין הקידושין קיימים, מכח כמה טענות שהעלו שם. וז"ל הגרי"א הנקין זצ"ל בסיום דבר אחר שדן באריכות בזה: "שלא תמצא בדברי רבותינו שביטלו קידושין אלא כשהיו ע"י כפיה ורמאות ואז צרפו ענין פסולי עדות לפעמים, אבל קידושין כדרך כל ישראל א"א לבטלם, ע"י חיפוש בכשרות העדים" וכו'.

וזאת ועוד טענה אחרת בפיהם, שכיון שבד"כ אין חסרון הנראה לעיניים בכשרות העדים, אז נאלצים להכנס בפרצות דחוקות, למצוא פסול בעדים, על סמך חצאי עדויות ודמדומי ראיות והודאת פיהם, וכהנה וכהנה דרכים מחודשים. וכבר היה מי שכתב שלא נאמר דין אין אדם משים עצמו רשע, רק בימי חז"ל, ולא בעת החדשה שרבו פורקי העול, ועוד כהנה וכהנה דברי פלא.

וע"כ באתי בשורות אלו לראת להיכן הדין נותן, האם הוא כצעקת המחמירים שכתבו דאין מקום לסברות אלה אפי' לחומרא, ושכל המקילים טועים, או שמא כן ניתן להקל [עכ"פ במקום עיגון] ולסמוך על כך שנמצא פסול בעידי הקידושין, כדי לבטל הקידושין מעיקרן.



## פרק א' - יסוד ותמצית הנדון

הנה, יסוד נדון זה מבוסס עפ"ד מהרי"ו, שחידש שהיכא שייחד עדים פסולים לעדות קידושין, שוב א"א לקיים ולהעמיד את הקידושין אפי' ע"י העדים הכשרים דשם [ולולי דבריו, היה אפשר לקיימם בלא לחוש להיותם של עדים פסולים בכלל כל העדים, מכמה טעמים המבוארים בפוסקים, וכדלקמן].

אמנם לדינא יש שכתבו שאינו כן מכמה טעמים:

**האחד**, שסברת מהרי"ו איננה להלכה, באשר מצינו לכו"כ ראשונים שכתבו להדיא שאפי' כשייחד עדים פסולים, לא בטלה כל העדות, והלכתא כוותיהו. בשגם שהמעייין בתשומת לב, ימצא שהושוו רבוינו האחרונים [כמעט ללא יוצא מן הכלל] שאין לסמוך ע"ד מהרי"ו לקולא, אלא נחלקו מערכה לקראת מערכה אם עכ"פ יש לחוש לדבריו לחומרא או לא [אמנם בהגלות הנגלות דברי הראשונים בזה, ודאי הכל יודו שאין לחוש לו מדינא].

**והשני**, שאף בדעת מהרי"ו עצמו מצינו ראינו לכו"כ מגדולי הפוסקים, שביארו שאין כוונתו לומר שע"י יחוד העדים המסוימים, נסתלקו כל שאר העדים מכאן, ואינם יכולים להיות כלל עדי קיום למעשה הקידושין. אלא כל כוונתו היא לומר שאפי' להתוס' והרא"ש מכות ו. הסוברים שאין פסול של נמצא אחד מהן קרוב או פסול בראית העדות לבד, עד שיבואו להעיד ולהגיד בב"ד הכשרים ביחד עם הפסולים, מ"מ ע"י יחוד וברירת עדים מסוימים נחשבו אותם עדים הברורים כמי שבאו לב"ד להעיד עדותם [ואף להרא"ש אמרינן בזה נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה]. אמנם היכא שמחמת כמה טעמים נוספים אין לחוש לדין נמצא אחד קרוב או פסול [כגון שלא ידע בפסולו וכד'], אף לדעת מהרי"ו מתקיים המעשה בשאר כשרים.

**השלישי**, שכבר יסד לנו החת"ס והבאים אחריו, שלפ"מ דנקטינן כדעת רוב הראשונים והאחרונים שעדות קידושין מתקיימת בידיעה בלא ראייה, ושפיר אפשר להחיל חלות קידושין ע"י אנן סהדי, ע"כ כל היכא שנישאת בפרסום לעיני כל, וע"פ רב הבקי בטיב קידושין, אפי' אם לא היו עדים כשרים, יש לקיים את הקידושין ע"פ סברת אנן סהדי. וכדבריו פסקו הבאים אחריו אף לקולא (ואף שישנם המהנדזים בדבריו [מחמת העלם דברי הראשונים], אמנם אנן בדין נקטינן כרוב ככל מנין ובנין שפסקו כהח"ס).

**והרביעי**, שדעת רוב הראשונים שהמקדש את האשה בקידושין פסולים, אמרינן שאף אם לא נודע לו כלל שיש פסול בקידושין, עכ"ז אמרינן שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ומתכוון לקדשה בביאה שמא ואולי יש פסול בקידושין הראשונים. [וכן דעת הרמב"ם בתשובתו הנד"מ והרא"ה רבנו ברוך והתשב"ץ ובשם המפרשים [הרמב"ן וריטב"א] ועוד ועוד], וכן פסקו לדינא הגרא"ז מלצר וכמה מגדולי הפוסקים. [ומסתבר שאף בזה אין ספק שאילו היו רואים החולקים את דברי הראשונים המפורשים בזה היו חוזרים בהן].

ואם אכן כנים הדברים נמצא שדי אפי' באחד מן הטעמים הנ"ל כדי לקיים את הקידושין גם לקולא [מלבד הטעם השני, ששנוי במחלוקת].



## פרק ב' - מחלוקת מהרי"ו ומהר"י בן לב, והיכי נקטינן בזה

### א.

תחילה יש להציע את מחלוקת הפוסקים בענין יחוד עדים.

כתבו הראשונים שהיכא שיש עדים כשרים ופסולים במעמד, אפשר לייחד עדים כשרים שתתקיים העדות בהם, ולסלק מכאן את כל שאר הפסולים [ע' בתוס' ורא"ש מכות ו. ועוד]. וכתב מהרי"ו סי' ז שצ"י יחוד העדים המסוימים, נסתלקו כל שאר העדים הנוכחים שם, ואינם יכולים להיות כלל כעדי קיום, וע"כ כתב שהיכא ששגה וייחד עדים פסולים, אין שאר כל העדים הכשרים דשם יכולים להיות עדי קיום, דכיון דיחדו עדים פסולים א"כ היתה כוונתם שהעדים שיחדו יהיו העדים ולא האחרים, ע"ש. והמהריב"ל סי' קב חלק וכתב דא"א לסלק את העדים הכשרים ע"י יחוד עדים פסולים [וע"ע בסי' כב].

ולדינא מסתבר שנקטינן בזה כמהריב"ל [וכ"ש לחומרא] באשר מצינו להראבי"ה בסימן תתקל ותתקנג שדן ממש בזה, שיחדו לקידושין עדים פסולים, ודנו בזה ר' יואל וחכמי דורו, שהיו שטענו לקיים את הקידושין מחמת הכשרים שנכחו שם, ואף ר' יואל שביטל את הקידושין שם [מחמת סברא שאינה שייכת לדין ובדין\*], מודה לעיקר דבריהם, שלא מהני יחוד העדים הפסולים כדי לסלק את שאר העדים, ודלא כמהרי"ו. ובודאי כוונתו נקטינן, ואף הרב ז"ל אילו שזפה עינו הבדולח דברי הראבי"ה היה חוזר בו. וכן מתבאר במהרי"ק חדשות ס"ס מז שג"כ דן במקרה שיחדו עדים פסולים [למסירת גט], וכתב מתחילה שאין דעתו שיהיו אלו מיוחדים לעדים אא"כ יהיו כשרים להעיד, ואין רוצה שיפסלו שאר העדים וכו', ואח"כ הביא סברא לומר שאולי נסתלקו כל שאר כשרים. וכתב לענ"ד נראה דחוק שיסתלקו שאר העדים הכשרים, דאדרבה כל כמה שמיחדים עדים היינו כדי לסלק עדות הפסולים מן העדות כדי להסתלק מכל ספק ולא לסלק שאר עדות הכשרים, ע"כ. וכן מתבאר מדברי ר"י בן הרא"ש בתשובותיו סי' פא

(א). שדברי הרב ז"ל שביטל את הקידושין בנדון ההוא, מבוססים על שני דברים. האחד, שהוא הניח שכל הכשרים שהיו שם בודאי באו רק להעיד [שאלו היו באים לראות שוב לא היה אפשר לבטל את עדותן בשופ"א] ע"ש. ודעתו בזה היא דעת יחיד, שהמעין בכל הראשונים יראה שאף בכשרים להעיד אפשר שנתכוונו רק לראות, [וע"ע בריטב"א מכות ו.]. ויתרה מזו הסכימו רוב האחרונים, שאפי' אם באו להעיד אח"כ, ג"כ אמר' שמעיקרא בודאי באו רק לראות ולא להעיד [ואף מהר"ם אלשקר שכתב שאולי כיוונו להעיד, איירי במי שבאו לבסוף לב"ד, שהוכיח על תחילתן שכיוונו להעיד, ובשמחת יו"ט סי' ז כתב שאין לצרפו אפי' לס"ס].

ועוד, שהצריך שיבואו כל הכשרים להעיד ביחד עם הפסולים כדי לבטל את עדותם [וכשיטת הרא"ש], וע"ש שדן אם צריך שיעידו כולם בתוך כ"ד, או שאפי' אם העידו בזה אח"ז ג"כ בטלו הקידושין. ועכ"פ הכל יודו בנ"ד שלא הכירו בפסולו ולא באו להעיד, שעדות הכשרים קיימת [שכמעט לא יתכן מצב שכל הכשרים שיכולים להעיד על הקידושין, יעידו בב"ד ביחד עם הפסולים].

(ב). וכן מתבאר לכאורה ברשב"א סי' אלף קפט וז"ל ויש אומרים דאפילו הזמינו לעדות וכו' אינן פסולין אלא אם כן נצטרפו עם הכשרים והעידו בבית דין עכ"ל. והב"ד הצ"צ והתורת חסד [והן אמת שתשובה זו הובאה בב"ד, ושם טרח לזווג עם דברי מהרי"ו, אמנם דבריו אינם נסובים על פרט זה שבתשובה, ולראיה זו לא מצאנו דחיה].

וכ"מ בריב"ש סי' תעט המובא ברמ"א אה"ע מב שכתב אף כשהוזמנו שנים לעדות קידושין יכולין להעיד אף אותם שלא הוזמנו, דהא אצ"ל אתם עידי כדאמרין בקידושין, והוא הפך דברי מהרי"ו. והרבה אחרונים כתבו שהריב"ש פליג ע"ד מהרי"ו, ויש תירצו את הקושיא בג' פנים:

שאף הוא דן בזה ונראה מדבריו שיחוד העדים לא מועיל לסלק את עדות הפסולים [ואף שלכאורה נח' בזה חכמי טולידו השואלים שם, אמנם אפשר שאף מי שהזכיר לסברא זו [בתור צירוף] לא אמר כן אלא בנדון דידהו', וגם ידוע שאין לבנות יסוד מדברי הרב השואל, עיין סמיכה לחיים אה"ע סי' ט דף מח ע"ג].

וכן נראית דעת רבנו פרץ, שהרי בהגהות הסמ"ק מצווה קפג אות ז כתב וז"ל ומכל מקום צריך לברר עדים בגיטין וקדושין דאם לא כן כולו עדים ורגילות הוא ששם עומדין קרובי וקרובי האשה והווי להו נמצא אחד מהם קרוב או פסול ועדותן בטל' וכו', וכן פירשו רבותינו וכן נהגו העולם, ואם לא ביררו עדי קידושין מ"מ אין להתירה בלא גט ומפני המחלוקת יושבת תחתיו. עכ"ל. ובמצווה קפד כתב שבעדי חתימה אין להקפיד שיהיו ודאי גדולים שהביאו ב' שערות ודי בזה שהם מוחזקים בשנים, משום דקיימא לן עדי מסירה כרת, ובשעת מסירה יש כמה עדים גדולים שהרי רגילין ליתן במנין. כלומר שאפי' אם עדי החתימה הם קטנים תתקיים העדות בשאר.

והמבואר מדבריו שאיננו מצריך לייחד אח"כ למסירה עדים אחרים שהם ודאי גדולים, אלא רק סומך ע"ז שמצויים שם גדולים, אבל העדים המיוחדים הם עדי החתימה. ונהי שלכתחילה יש לייחד עדים [מחשש של נמצא האחד קרוב או פסול], אבל א"צ לדקדק בכשרותם כולי האי ודי לנו לסמוך לגביהם על חזקה דרבא. והיינו טעמא, שאפי' אם נחוש שהם פסולים אכתי תתקיים העדות בשאר, שיחוד העדים איננו מסלק את שאר העדים מלהעיד בזה [ודלא כמהרי"ו].

ואין לפרש שבשעת המסירה אומר כל הראוי להעיד יהיה עד [וע"כ אם העדים עדיין קטנים נמצא שמעולם לא ייחדם], שהלא בדבריו מפורש שהמנהג הוא שבוררים עדים למסירת הגט, ולא מסתפקים באמירת כל הכשר להעיד יהיה עד.

ועוד יש לציין לדברי הנמוק"י שנראה שס"ל שיחוד עדים בשום אופן אינו מבטל את עדות השאר. וז"ל בדף יג. מהרי"ף: ולדבריו [של רש"י] ז"ל שהכל תלוי בראית הדבר, צריך לעיין

א. שאירי באופן שכולם היו כשרים. ותמוה, שבר"ב ש, מקור דברי הרמ"א, מפורש שהיו גם פסולים, ועמד בזה הנ"ש ועוד. ויש שהוסיפו לומר, שלא איירי כלל בעדות לקיומי, רק לברר שנתקדשה, ואיירי שנתקדשה ע"פ שני עדים כשרים. ותמוה א"כ מה הביא הרב ראייה מהגמ' בקידושין, וגם הוא דחוק בדבריו, ובדברי הב"י והרמ"א.

ב. דהריב"ש איירי שאותם שהוזמנו היו כשרים, משא"כ בנדון מהרי"ו שעשו הזמנה לב' ונמצאו פסולים הרי עקרו החיילות מהשאר על ידי הזימון שעשו באלו. ותמוה, איך הוציא מהרי"ו סברא מדברי הרא"ש שכתב שמהני יחוד עדים כשרים לענין שלא יפסלו ע"י קרוב או פסול. וג"כ סברא זו אין בה טעם, שסו"ס היה מעשה קידושין בפני עדים כשרים. ויש לדחוק שכונתם שכל הזימון מועיל רק לענין שיחשבו כאילו באו לב"ד והעידו, וע"כ היכא שזימן כשרים לא בטלו הקידושין ולעומ"ז אם יחד פסולים בטלו הקידושין. אמנם א"כ נמצא שמהרי"ו מודה ברוב האופנים, כמ"ש בתוך המאמר.

ג. שיחדם ע"י שליח ולא הבעל דבר בעצמו. ותמוה מנ"ל לריב"ש פרט זה [שהרי לא ידע מהמעשה רק ע"פ כתב שנשלח לו, ושם כפה"ג לא הוזכר זה], וגם סתימת הרמ"א מוכחת לא כן. וכן מה ענין לגמ' בקידושין, וכבר תמהו בזה מהר"י קובו ומהר"א אלפנדרי בגבעות עולם, ומיאנו בתרוץ זה.

ג. שהנה בעצם בעיני יחוד אף ע"י האשה [ע' באבנ"מ מב סק"ז], ובעלמא עביד בעל שליחותה. אמנם בנדון שם, אף שהחתן בודאי נתכוון ליחדם רק אם הם כשרים, אמנם באשה ליכא האי אומדנא, כיון שהיו הנישואין בכפיה, ואין לומר שאילו ידעה בפסולם לא היתה מיחדת אותם. ובמיוחד שמסרה מודעא על הקידושין לפניהם.

הרבה במה שנהגו העולם להחתים בכתובות הקרובים והשושבינים וכן בקדושין יש שם קרובין הרבה, ואע"פ דשמא מאחר שנהגו ליחד עדי קדושין לא יצטרפו עם האחרים וגם האחרים לא יתכוונו להעיד מ"מ אם הכוונה פוסלת היה לנו לחוש שמא יש אחד מהם שמתכוון להעיד אלא ודאי אין כוונה להעיד פוסלת וכו'. הרי לנו שס"ל שיחוד אינו מעלה ואינו מוריד, ואינו אלא הכ"ת שיתכוונו השאר רק לראות ולא להעיד. ולדבריו ברור שיש לקיים את הקידושין מחמת שאר כשרים הנוכחים שם.

ואפשר שאין חולק על הנמוק"י בזה, שדברי הרא"ש שמהני יחוד עדים לסלק שאר הפסולים מדברים בדיני ממונות, ובוזה סביר להניח שאף הנמוק"י יודה, וכמ"ש מהריב"ל שבממון יכול לפסול עדים כרצונו. ובדברי הראשונים לגבי קידושין לא הוזכר שנסתלקו השאר, ויש לפרש שע"כ השאר אינם מתכוונים לעדות, כמ"ש הנמוק"י עצמו והמהרש"ך וכל שאר הפוסקים.

ושו"ר למהר"ש חכים בתשובתו הנד"מ בישורון כרך לא עמ' נא שהב"ד הנמוק"י וכו"ל, ועוד הוסיף שכל הראשונים שהקשו איך מצינו ידינו וכו' ולא תרצו שמיחידים עדים ס"ל שיחוד עדים אינו מועיל (ואע"ג שמסבא היה אפש"ל שטעמם משום שמנהג חלק מהמקומות היה שלא ליחד עדים, אמנם הרב ז"ל לא ניח"ל בהא).

## ב.

ולא אכחד שמצאנו ראינו להתשב"ץ בח"ג סימן צד לגבי מי שעשה לאשה "צדאק" [כעין כתובה המחויבת ע"פ השלטון באלג'יר], ויחד לכך עדים גוים, ודן השואל לומר שמא כתיבת הצדאק ונתינתו תחשב כקידושין בכסף. ובתו"ד כתב הרב ז"ל ואפי' היו שם יהודים, עיקר הזמנת העדות היתה בגוים, וישראל לא באו לעדות אלא למחזיק, אפי' קידשה בכסף וכו', היה קרוב בעיני לפסול העדות הזאת, כיון שעיקר העדות וההזמנה היתה בפסולי עדות היה ראוי לבטלם, שמזמין פסולי עדות אפילו היו שם עדים כשרים עדותן בטלה כיון שהיה העד הפסול בהזמנה, כמו שהוא מתבאר בפ"ק דמכות, עכ"ל.

ולכאורה כוונתו לסברת מהרי"ו, שאם יחד עדים נסתלקו השאר מלהעיד בזה. ואע"פ שהרב ז"ל לא ברירא ליה הך מילתא שהרי כתב היה קרוב בעיני לפסול העדות, כלומר דמספק"ל הך מילתא, כמ"ש כיו"ב בספר תורת חיים סופר (סימן נה ס"ק יב), מ"מ לפ"ז יהיה מקום נרחב לחוש לחומרא לסברת מהרי"ו. אמנם אכתי לא יועיל לנו לצרפו לקולא, באשר ברוב הראשונים נראה שלא כדבריו, ואיהו נמי לא ברירא ליה, ואף הוא אזיל ומודה שאין להקל ע"פ סברא זו.

אמנם יותר נראה שאף התשב"ץ לא נתכוון לסברת מהרי"ו כלל, ומה שכתב שעיקר העדות וההזמנה היה בפסולי עדות וע"כ היה ראוי לבטלם וכו', אין המכוון שע"כ נסתלקו השאר מלהעיד בזה, אלא שע"י ההזמנה בודאי כיוונו לשם עדות, וג"כ אפשר שנחשב כמי שבהעידו כבר בב"ד, כמ"ש כמה ראשונים, וס"ל להרב שבכה"ג שהפסולים כיוונו לשם עדות [והעידו בב"ד], נפסלו כל שאר העדים בצרופם.



וטעם הדבר הוא משום שס"ל להרב ז"ל כדעת קצת פוסקים [הש"ך ר"ס לו ועוד], שכל שיש עדים פסולים שכיוונו להעיד [והעידו בב"ד], כבר נטפלו אליהם כל שאר העדים.

או שסבירא ליה כדעת הראב"ה סימן תתנג, שכל הכשרים נחשבים כמי שכיוונו להעיד, וע"כ ה"ז ממש כנמצא אחד קרוב או פסול [ואף שלא העידו ביחד בב"ד, הלא לדעת הרמב"ם א"צ שיעדו ממש בב"ד, ולדעת הריטב"א עכ"פ בעדות קידושין שעת הראיה היא עיקר העדות]. ואע"פ שכתב בתחילת דבריו שכל הכשרים באו למחזי בלבד, אפשר שלא דווקא קאמר שבאו לראות, ועיקר כוונתו לומר שאין העדות מתקיימת בהם אלא בעדים הגויים, וממילא לא שייך לומר שנחשב כמי שהוזמנו לכך, אלא עיקר ההזמנה היא לעדים הגויים. וא"ז דוחק כ"כ [שאנו מפרשים בדבריו שלא דווקא קאמר באו למחזי], שהלא אף אם נפרש שכוונת התשב"ץ היא לסברת מהרי"ו [שע"י הייחוד סילק את כל השאר מלהיות עדים], ג"כ יוקשה עלינו מה הכניס הרב ז"ל זה שהכשרים באו למחזי, והלא טעמו הוא משום סילוק הכשרים, ואין נפק"מ מה כיוונו הכשרים, וצ"ל שלא דווקא נקט באו למחזי, ועיקר כוונתו שלא באו לקיים את העדות.

וראיה לפירושים אלו [שאין כוונת התשב"ץ לסברת מהרי"ו], שהלא הרב ז"ל בסיום דבריו כתב שכן מפורש בספ"ק דמכות, ושם הלא לא הוזכר ולא נרמז מאומה בענין יחוד עדים [ורק הרא"ש שם חידש בטובו סברא זו]. ובהכרח שכוונת הרב איננה לסברת יחוד עדים, שדן בה מהרי"ו, אלא למה שאיתא שם בגמ' שאילו אתו הפסולים לאסוהדי נפסלה כל העדות.

אמנם, אף אם נניח שכוונת הרב ז"ל לסברת מהרי"ו, אפשר שאין ללמוד מכך לנדונים דידן, שהלא באחרונים נאמרו כמה טעמים לסתור את סברת מהרי"ו, והפשוטה והעיקרית שבהן, היא שכל היכא שייחד עדים ונמצאו פסולים, ה"ז יחוד בטעות, שאילו היה יודע שהן פסולים בודאי לא היה מזמין אותם, ואין כוונתו אלא לכשרים, וכ"כ כבר המהרי"ק. וכ"ז שייך כמובן רק למי שטעה וסבר שהם כשרים, ואילו בנדון הרב ז"ל הלא ידע גם ידע שהם גויים פסולי עדות ועל דעת כן הזמינם גם יחדם, בודאי לא שייך לבטל את הייחוד מחמת שהוא יחוד בטעות. ודווקא בכה"ג כתב התשב"ץ שעדות השאר בטלה, ואין ללמוד מזה לכל הנדונים דידן. ועוד יש לציין

(ד). ולכאורה איכא למשדי נגרא בחילוק זה, שאמנם חילוק זה מפורש במהרי"ק, אבל ניתן להוכיח שדעת הרשב"ש איננה כן, ואפי' אם יחד עדים על דעת שהם כשרים ונמצאו פסולים, ג"כ הוזמנתו קיימת [וכדעת מהרי"ו], וממילא אית לן למימר שהבן אויל בשיטת אביו מנ"ר הרשב"ץ, ואף לדעת התשב"ץ אין לחלק בזה, ומבין שניהן נמצא תנא דמסייע למהרי"ו. והנה איתא ברשב"ש בסימן ו בענין כתובה שחתמו עליה הרבה אנשים, ושנים מתוכן לשם עדות והשאר רק לכבוד בעלמא, ונמצא פסול בין העדים החתומים לשם עדות, ודן הרב אם ניתן להכשיר את שטר הכתובה ע"פ שאר החתומים לשם כבוד, וכתב הרב כיון שמזמנים ב' עדים הרי פסלו כל השאר מעדות זו. והרי לנו שאפי' היכא שההזמנה היתה בטעות נמי הסתלקו כל שאר העדים. [אמנם יש להדגיש שאין בדברי הרב סיוע לעצמם דינו של מהרי"ו [שהזמנת העדים מועילה לסלק את השאר להיות עדים בדבר], הואיל והרב ז"ל מדבר בדיני ממון וכבר כתב המהרי"ב בן לב שאין להשוות לגבי זה איסורא לממונא, ורק שמעינן שיחוד בטעות ג"כ נחשב יחוד לסלק את שאר העדים].

אמנם זה אינו, שדבנודן דהרשב"ש אף אם נאמר שהזמנתו היא בטעות ואיננה כלום, ולא תועיל לסלק את שאר העדים, מ"מ איהו קעסיק בעדות בשטר, שאין העדים יכולים לחתום שלא מדעת המתחייב, ודי לנו בזה שלא יחדם כדי לעכב מהם מלחתום. ואף שעדי שטר א"צ הזמנה כמבואר בשו"ע סימן טל סעיף ה היינו שא"צ להזמין לראות את המעשה, אך בודאי בעו הזמנה לחתום על השטר [וכ"ש בשטרי הקנאה]. ומה שהוצרך לכך שיחד אחרים וסילקם מעדות זו ולא די לו שלא זימנם, היינו טעמא שכאן הלא כן הזמינם לחתום [לשם כבוד], ואין לפוסלם רק משום שביחודו סילקם מלהעיד [על אף שכן אמר להם לחתום], וגם אם הוא יחוד בטעות, אך עכ"פ אין צווי והזמנה לחתום.

לדברי הרב ברכות המים סימן רכו שכתב בדעת הקונדרסין שהם חולקים על מהרי"ו, וידוע שהרב ג"פ ועוד כתבו שבעל הקונדרסין הוא לא אחר מאשר הרשב"ץ עצמו.

והעולה מכל הנ"ל שבראבי"ה ור"י בן הרא"ש מבואר הפך דברי מהרי"ו, וכ"כ המהרי"ק [אלא שחשש לכתחילה בחומר ערוה לסברת מהרי"ו], וכן היא פשוט דברי הרשב"א והריב"ש. וכיו"ב מתבאר בנמוק"י. וע"כ לדינא פשוט שאין לנו אלא הסכמת הראשונים, ושלא לחוש לדברי מהרי"ו.



### ג.

ועוד שהמעין ימצא שדעת רוב ככל הפוסקים שירדו להכריע בזה, פסקו דוקא דלא כמהרי"ו, ומהם המהריב"ל הנ"ל, אהלי תם (סי' נד), מהרשד"ם (סי' קעב) [שכתב שבעי' שיזמינם התובע, וגם יבואו לב"ד להעיד [כמש"ש הר' המגיה בנד"מ], וכ"כ בדעת מהרשד"ם בשו"ת גבעות עולם (קובו סי' יא) והסכים עמו מהר"א אלפנדרי (שם בדף כח ע"ג), וכ"כ הנאמן שמואל בדף צט. שלדעת מהרשד"ם אינם נפסלים מדאורייתא עד שיזמינם ויבואו להעיד יחדיו בב"ד, וכן מתבאר במהרשד"ם סי' סח], וכ"כ בשו"ת גבעות עולם קובו (סי' יא) וסם חיי (סימן ו') [ובשם הדברי ריבות סי' ה] שגם שניהם האריכו לדחות סברת מהרי"ו, שאין לחוש לה כלל ואף לא כחומרא בעלמא. וע"ע בשו"ת פני יצחק אבועלפיה ח"ה אה"ע סימן ז דף עז ע"ב ד"ה נחזור.

וכן מתבאר בדברי הגאון חוות יאיר (סי' יט), ומהר"א עפשטיין בשו"ת הב"ח החדשות (סי' צג ע"ש) [והב"ד בהסכמה בשע"מ (סי' לו סק"ה)], ובספר ברכות המים סימן רכו ג"כ כתב כן ושכן דעת השו"ע, הביאו בהסכמה בבית מאיר בסדר הגט אות עט. וכיו"ב מתבאר בדברי הגאון המקנה סימן מב סס"ג וסעיף ד ובשו"ת דברי חיים אה"ע ח"ב סימן סז, והרבנים חינוך בית יהודה (סי' קיז), נתה"מ (סי' לו סוף סק"י ד"ה ועוד יש לצדד ובתשובת האו"ש בקובץ דרושים שנת תרץ ח"ט סי' י), ומהר"ם שיק חו"מ (סי' נו), וכן דעת הגאון פתחי תשובה (אה"ע סי' מב ס"ק א וס"ק כא) ע"ש. וכנ"ד הבית דוד (חו"מ סי' ז) [וכ"כ בדעתו בבאר מים חיים מוצרי], ובפשוטו כ"ד החת"ס (סי' ק).

וע"ע בשו"ת שו"מ (מהדו"ת ח"ב סי' לו) ועין יצחק (ח"ב סי' סד אות ב) ואור שמח (בתשובותיו הנד"מ סי' יא וטז) וחזו"א בתשובות וגנזים (הנד"מ סי' רנח) דברי יואל (אה"ע קכו) זכר יצחק (סי' יט) הר צבי (אה"ע קנא) ישכיל עבדי (ח"ה אה"ע סו"ס ד) ומנחת יצחק (ח"ב סי' סה-ו), שכפה"נ ג"כ לא שמיע להו הדא מילתא. (וע"ע בשו"ת מתנות באדם סימן קלב).

ועוד יש להוסיף שבנאמן שמואל (סי' פ) האריך לומר שלדעת מהרי"ו הפסול הוא רק מדרבנן [וע"ש שביאר איך הסתייע מהרש"ך בדברי מהרי"ו להקל], ולפ"ז בני"ד אף מהרי"ו

ה. וז"ל: דבשלמא לבטל עדות הפסולים דהתורה אמרה שההצטרפות הוא שגורם בטול כל העדות, יהנה יחוד העדים שבאותו יחוד הפרידם וליכא צורף, אבל במה שפסל הכשרים ביחוד זה דמשוי' ליה פוסל עדין, וכו' וא"כ בדבר האסור מה יתן ומה יוסיף יחוד העדים, אם יבואו עדים אחרים כשרים ויעידו, וכי מפני שהוא פסול נבטל עדות שהכשירה תורה, והרי כבר העידו הכשרים להעיד מדין תורה, ואיך נתיר אשה המקודשת מדין תורה בלי גט, דאע"ג שהם פסולים מדרבנן מפני הייחוד, צריכה גט מן התורה. ובדף צט. כתב, אלא דווקא בהזמנה וביאה לב"ד להעיד [שאז] מבטל הכשרים מדאורייתא, אבל כל שלא באו להעיד עדיין לא נפסלו רק מדרבנן וצריכה גט, ובוה א"ש מ"ש מהרשד"ם שהדבר תלוי

מודה להחמיר. והסכימו עמו בחשק שלמה (סי' לו אות טז) ומהר"ש בולה בלחם שלמה (ספר תירוכין אות נח) ומהר"ש פינטרימולי (בשו"ת אור לי דף עב:) [וכ"נ דעת הרבנים באר מים חיים מוצרי והשבייתת יו"ט (חו"מ א) שבכל תשובותם נסמכו ע"ד הנ"ש הנ"ל].

וגם החולקים כותבים רק שלא נפיק מכלל ספק [או שעכ"פ יש לחוש למהרי"ו לחומרא], הלא המה השב יעקב (סי' כא) והפריח מטה אהרון (ח"ב קי"ז) מהר"ש אבועלפיה (בנ"ש סי' עז) [וכתב שעכ"פ אין להצריך קידושין חדשים מחשש לעז], וכ"מ בבאר היטב סי' מב (ס"ק יד). וכ"כ המהרי"ט אלגזי בשו"ת שמחת יו"ט (סי' ז) ומהר"ש בולה בלחם שלמה (ספר תירוכין אות נח), עבודת השם מטאלון (סי' יד). והגאון מלובביץ' בשו"ת צמח צדק (אה"ע סי' צ אות ז ע"ש) ותלמידו הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (סי' יג ענף ג אות א וד') [וגם שניהם הוסיפו להקשות ע"ד מהרי"ו מהרשב"א]. ישועות מלכו (אה"ע סי' לח) הסבא קדישא (ח"ג כג) מהרש"ם (ח"ג סי' כז) ואחיעזר (סי' כז) [שכתב שהן ספק קידושין מהתורה, ומיאן לסמוך עליה רק בתורת סניף באיסור קל] עטרת יהושע הורוויץ סי' טז שו"ת ריב"א (ח"ב סי' יב) בית אב (סימן כח) רוב דגן הלוי (דף לה). וע"ע פירושי איברא (סי' ב) שכתב כן, ושכ"ד העטרת חכמים (סי' יד) [שהוא ספק], ובשו"ת אור לי (דף עב:) ובשם מהר"ש פינטרימולי ובעזרת ישראל (סי' כד) תשובות ופסקים [הרצוג] אה"ע עז ובקובץ תשובות (ח"ה קצג) ובמאמר מרדכי אליהו (ח"א חו"מ סי' ג) ובלב אריה (סי' לא) ועוד.

ובעבודת השם (דף קה). האריך בשם הפוסקים שאף מהרי"ו עצמו לא קאמר אלא לענין להצריך קידושין חדשים, ולא לפוטרה בלא גט ע"ש.

## ד.

ובספר יבי"א (ח"ח אה"ע סי' ג) ציין לכמה פוסקים שחזקו את סברת מהרי"ו. אמנם המעיין בפנים ברוב ככל המובאים שמה יראה שכלל לא נתכוונו ולא העלו על דעתם להכריע כמהרי"ו נגד מהריב"ל, וכל כוונתם היא שאין לדחות את דברי מהרי"ו [מכח דברי הרשב"א והריב"ש וכד'], אלא יש לחוש להם לחומרא. באופן שאין שום פוסק ברור שסמך על מהרי"ו לקולא.

הנה, מש"ש בשם האור לי (סי' ע) שדעת המהרי"ט (קידושין מג.) כמהרי"ו, ע"ש שכתב שאולי המהרי"ט הסתפק בזה [וג"כ ע"ש באור לי שלמעשה לא הצריך קידושין נוספים]. וגם בר מן דין אישתימיתיה שהבנין עולם (אה"ע סי' ט) ביאר דברי מהרי"ט באופן אחר, וכן משמע בדברי הב"ש סימן מב סקי"א והגאון המקנה שם, וע"ע בשו"ת דברי חיים ח"ב סימן סז, ואותה סברא נסתרת מהראשונים.

וכן מ"ש שכ"ד מהרש"ך (ח"א סי' כה) ע"ש שלא ברירא ליה [ולהפך, הקשה על סברא זו מדברי הריב"ש, וגם אח"כ כתב שיש לגמגם בזה, ולא תירץ], ורק כתב שאפי' אם ליתא לסברא זו יש להקל בנדונו מטעם אחר, וע"כ בין כך ובין כך [כלומר שאפי' לא נתפוס כמהרי"ו, אלא כריב"ש], יש להקל בנדונו [וכ"כ בדעתו בנאמן שמואל (סי' פ) ובגבעות עולם (דף כט ע"ג וע"ד) [ולמדו בדעתו שזו מח' בין מהרי"ו לריב"ש] והשמחת יו"ט (סי' ז)].

בהזמנת התובע ויבואו לב"ד להעיד, וכו', ע"ש.

ומ"ש שכ"כ הבנין ציון (סי' קנז), ע"ש שלא כתב כלל כמהרי"ו, ולהפך הביא בהסכמה את דברי החו"י, ורק כתב שלפ"מ דקי"ל שנפסלים בראיה לבד אזי בטלו הקידושין, ולא נכנס לשאר צירופים [שלא הכירו בפסולם וכו', וע"ע ברוח חיים שהסמיק דבריו לדברי החת"ס].

וכן מה שהביא מיד הלוי (מוריצבורג אה"ע כג), הנה כתב שם מיד אח"כ שאף שאין להקשות ע"ד מהרי"ו מהרמ"א, מ"מ הוא ספק לדינא.

וכן מ"ש בתורת חסד שכ"ד הרדב"ז (ח"ב סי' תשז), ע"ש דליתא.

וגם הכרם שלמה שכתב שאין חולקים על מהרי"ו, כוונתו לרשב"א והריב"ש המובאים שם, אך הוא אזיל ומודה דלכה"פ מהריב"ל [המובא שם] פליג בזה, וזהו שכתב כ"פ שצריך לחוש לדברי מהרי"ו, אך אין הלכה כמותו בודאי. [ושוב העיר לי חכ"א שזה דחוק בדבריו שם, ונראה בדבריו שכלל לא ידע שיש חולקים על סברת מהרי"ו, וסבר שאף מהריב"ל פסק כוותיה. ואין הספר מצוי אצלי כעת, אבל כך או כך א"א לסמוך על דבריו לקולא].

ואף הראש משביר שכתב שהסכימו לדברי מהרי"ו, יעו"ש שנסמך בכל דבריו ע"ד הנאמן שמואל והכרם שלמה, וגם שניהם אינם סומכים על מהרי"ו לקולא [ומה שהוסיף שדעת הכנה"ג היא כמהרי"ו מזה שהב"ד בלי חולק, הוא פלא גדול, דבכנה"ג הוב"ד מהריב"ל בשני מקומות, באה"ע מב וחו"מ לו, ויתרה מזו ע' בכנה"ג אה"ע סימן קלג שהביא רק את דברי מהריב"ל, ונראה שהיינו אפי' לקולא].

אמנם שו"מ למהר"א אזולאי בהגהותיו ללבוש שהביא בשם ריק"ש שכתב דנ"ל כמהרי"ו בעדות קידושין ולא בעדות ממון [וצ"ע אם סמך על סברתו בחומר ערוה או רק לחומרא].

## ה.

ומלבד כל הנ"ל, שעיקר סברת מהרי"ו נדחה קרו לה, ג"כ סברת מהרי"ו נאמרה רק היכא שהחתן הוא עצמו שיחד עדים, אך באופן הנפוץ שיש מסדר קידושין שהוא דואג ליחד את העדים, כבר עלתה הסכמת האחרונים, שלא מהני יחוד ע"י אחר לחוב לחתן, ואף לדעת מהרי"י וויל אפשר לקידושין שיתקיימו ע"י אחרים. וכמ"ש הרב מהר"ם אלשקר סי' ט"ז, והרב פרח מטה אהרן ח"ב סימן קיז (והכרם שלמה סי' כא שהב"ד) והבאר מ"ח ס"ס כ, [והחת"ס] והמהר"ם שיק חו"מ נו והרב מטה שמעון בשו"ת מירא דכיא סימן ו והאור לי סי' ע אות יט-כה ומהר"ש פינטרימולי המובא בדף עג שם והעזרת ישראל סי' כד ובשו"ת הרב"ז סי' נ' אות י"ג. וכ"כ חכמי דורינו המנחת יצחק ח"ב סי' סו והשרידי אש ח"ג סי' פח ועוד [וע"ע בזקן אהרן סי' רכא ובכנה"ג סי' לו אות ד].

וכ"ז דלא כהנאמן שמואל ושביתת יו"ט, שכתבו שלדעת מהרי"ו גם אם החתן לא הוא זה שיחד עדיו, אלא החזן וכד', עכ"ז נסתלקו כל השאר מלהיות עדים בדבר, וגם בבמ"ח דף עא כתב שדברי הנ"ש שהשווה ייחד החזן לייחד הבעל כבר דחום כל חכמי דורו ע"ש, ובשמחת יו"ט סי' ז מספק"ל בזה. ואף שבמהרש"ך ח"א סימן כה נראה שאין לחלק בזה, מ"מ הדר תבריה

לגזיזה בתשובתו בח"ג וכמ"ש בשו"ת מירא דכיא הנ"ל מפי ספרים וסופרים [ופלא על יבי"א שנשמך על דעה דחוויה כנגד כל הגדולים הנ"ל].



## פרק ג' - אם אפשר לקיים את הקידושין מחמת הכשרים שנכחו במעמד החופה

ומעתה, כיון שנקטי' שיחוד עדים אינו מועיל לבטל עדות השאר, אזי ברור שיש לקיים את הקידושין, אפי' אם נמצא שאחד מעדים המוזמנים פסול לעדות, מכח חמשה טעמים:

א. האחד, הוא סברת הרא"ש ורוב ראשונים הסוברים שאין עדותם בטלה עד שיעידו יחדיו הכשרים והפסולים בב"ד [וע"כ בב"ד שאין באים כולם לב"ד, אין בזה פסול של קאו"פ. ומכ"ש לדעת הב"ש ורע"א וסיעתם, שכתבו דלדעת הרא"ש אפי' אם יבואו לב"ד לא יתבטלו הקידושין למפרע. וכן י"א שאפי' אם יבואו להעיד עם הפסולים, עכ"ז כיון שמעיקרא אתו למחזי אינם מצורפים לפסולים]. וכבר כתבו הפוסקים שיש לחוש לדבריהם ע' בפני יצחק ח"ה דף עה. ויש שכתבו שהוא ספק לדינא [על אף שבשו"ע משמע כדברי האומרים דבראיה בלחוד נפסלים, אכן יש מבארים שעכ"פ בעינן שיבואו ביחד לב"ד, וכמ"ש בפני יצחק הנ"ל בדף ע"ו ע"ג, ושכן דעת מהרש"ח מהרשד"ם ועוד].

ב. והשני, הוא מחמת שבד"כ אין מודעים לפסולו של העד [וכן הוא בנדונים המצויים, שהלא אין מחזירים אחר עדים פסולים], ולהרי"ף ומרן [חוו"מ לו] אינם נפסלים בכך [וממילא כל הכשרים שהיו שם מצטרפים לעדות, ואינם נפסלים מחמת הפסולים שלא נתכוונו להעיד, כמ"ש הראשונים כדלקמן].

ומה שכתבו שיש קצת פוסקים שכתבו שבסתמא תולים שהכשרים כן ידעו מפסול העד, הוא אינו שייך בנדונים דידן, שקשה לתלות שהעד הכשר שנצטרף עמו ידע דברים נעלמים [וכיו"ב כתבו הראשונים], וכ"ש בפסול מחמת עברה כמ"ש הש"ך. ויתרה מזו כתב הגרעק"א בשו"ת (תנינא סי' פ) שאפי' אם יצא קדל"פ שעבר עברה, עכ"ז פשוט שלא חשיב כהכיר בפסולו עד שיעידו עליו בב"ד [וע"ע בעין יצחק ח"ב סי' סד]. ואף בלא זה ממ"נ יש לקיים את הקידושין, דלפי האחרונים שכתבו שתולים שלא ידעו בפסול העדים, א"כ בודאי שהכא הוו קידושין, ולפי הסוברים שמסתמא כן ידעו שהעד פסול [והרי"ף איירי באם הם טוענים שסברו שהוא כשר], א"כ יש לנו לתלות שאף החתן ידע מכך [או שלכה"פ היה לו ספק בדבר], ונתכוון לבעול לשם קידושין [כמ"ש בכיו"ב הפוסקים].

וכמו כן אין לצרף דעת מהר"ם פדואה (סי' לו) [שכתב שמודה הרי"ף בעדות קידושין, שאפי' אם לא הכיר בפסולו ג"כ בטלו הקידושין], באשר היא דעה דחוויה נגד הראשונים, וכמ"ש בשו"ת ר"י בן הרא"ש (סי' פא) והמהרי"ק בתשובותיו החדשות (ס"ס מז). וכן דעת כל האחרונים, ע' בלחם רב (סי' כו) [ומשפטי שמואל (סימן קכד)] דברי ריבנות (סי' ה) והח"מ ובית שמואל נזיר השם המקנה [קו"א] אבנ"מ בי"מ עצי ארזים [אה"ע מב ס"ב], החוות יאיר (סי' יט) ובשו"ת רע"א

(סי' צד) סם חיי (סי' ו) ר"מ איגרא (סי' כא) דברי חיים [אה"ע ח"א סימן צו וח"ב סימן זז], כת"ס (אה"ע לט) ברית יעקב (אה"ע לו) כרך של רומי (דף קג): עין יצחק (סי' סד) אחיעזר (ח"א סי' כה אות ט וסימן כו אות ו) עבודת השם (סי' יד) תורת חסד (מלובלין סי' יג ענף ג אות ד') שואל ומשיב קמא (ח"ב סי' נח) ושערי רחמים (ח"א סי' כג) תעלומות לב (ח"ד סי' יג) ברכת רצה (סי' יא) תורת מרדכי (סי' קעא) ערוה"ש (אה"ע מב אות כג) ובשו"ת אור לי (סימן ע) ועוד [ובשו"ת יבי"א הוסיף לציין למהר"ם אלשקר (סי' טז) ומהר"י בי רב (סי' נו). וצ"ע, דאינם מדברים על עדות לקיומי של קידושין, רק על עדות לברורי, ובוזה מודה מהר"ם פדואה. ולפי דבריו שלא חילק בזה יכול היה להביא אף מדברי מרן בשו"ת ב"י סי' י]. (וגם צ"ע אם דברי מהר"ם פדואה ודברי מהר"י יש להם ישיבה אחת בעולם, ע' במהריב"ל (סי' קב) ודו"ק).

וכל הנ"ל בבחינת דרוש וקבל שכר, אמנם לדינא כבר יש את הוראת גדולי ואדירי האחרונים שאין לצרף כל הנך ספקות לס"ס, כמבואר בכל הנ"ל [שכתבו שיש לחוש לרי"ף והשו"ע, אף שראו את כל הצירופים האלה], ואין לך רשות להרהר אחריהם, ותל"מ.

ג. ועוד טעם שלישי יש לומר בנ"ד, שהרי הסכימו רוב ככל הראשונים, שהבאים לראות מקיימים את העדות, ואינם נפסלים לא בפסול הבאים להעיד ולא מחמת הבאים לראות [וכ"ד התוס' ראבי"ה רי"ד סמ"ג ר"י קרקושה ר"י בן הרא"ש סי' פב ועוד, וע"ע ברשב"א ח"א סי' אלף קפט, והלח"ר סי' כו דקדק שכ"ד רי"ף והרא"ש, ורבו הסוברים שכ"ד הרמב"ם]. וכ"כ בפשיטות המהרשד"ם (אה"ע סי' סח), לגבי גט שיחדו עדים פסולים למסירתו, שכתב שכיון שהיו נוכחים במעמד אף עדים כשרים שבאו רק לראות את נתינת הגט ולא להעיד על כך, על כן הכל מודים שחלו הגרושין מחמתם, ואינם מצטרפים לפסולים שבאו לראות ולהעיד.

ואף שלא נכחד ממני שי"א שהרמב"ם פליג [וס"ל שנפסלים לפסולים שבאו להעיד], וכן י"א שנפסלים מחמת הפסולים שאתו למחזי, ע' ש"ך סי' לו סק"ב וסק"ו. אמנם דבריהם דחויים וכנ"ל, וכ"כ מהרצ"ה קאלישר בספרו מאזנים למשפט (ריש סימן לו) שמכל הפוסקים נראה דלא כהש"ך וכו'. ואפשר שהש"ך לא כתב סברתו רק לרמב"ם [לפי הבנתו בדבריו], אבל מודה דרוב הפוסקים לא ס"ל הכי, וא"כ אין לחוש לסברתו של הש"ך כיון ששאר פוסקים לא ס"ל כן וכו'. וא"כ אין יכולים לומר קי"ל כהש"ך ע"ש.

וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' סו) כתב לגבי הנ"ד ממש שאין לצרף את דעת הש"ך לס"ס, ע"ש. וע"ע בבית דוד (דף יב ע"ג) ובסם חיי (סי' ז') ועוד וע"ע בנתה"מ (ר"ס לו) ובבנין עולם (אה"ע סי' לג) ובשו"ת הס"ק ח"ג (דף קס), ואכמ"ל.

ד. והרביעי, עוד יש להכשיר את הקידושין על אף שנמצא פסול בעידי הקידושין, עפמ"ש החת"ס בשו"ת (א"ה סי' ק), והוא מטעם שכיון שנכנסה לחופה והיו שם רבנים מסדר קידושין ויצאו מהחופה בחזקת נשואה, ועדיין הוא כן בלי פקפוק וערעור, פשיטא אנן סהדי וכולנו עדי מסירת הקידושין מיד החתן ליד הכלה ובאמירה הגונה עפ"י רב המסדר הבקי בטיב קידושין, ודי בכך שא"ס שקידשה כדין. ובעדות שע"י א"ס, אין חסרון של נמצא קא"פ כמש"ש החת"ס. [ולכאורה כן מבואר מדברי הרמב"ם (בהל' גירושין פ"א ה"טז), שמכשיר גט עפ"י עדי חתימה היכא שנמצא פסול בעדי מסירה].

וכ"כ מדנפשיה הגאון מהרש"ם (ח"ג סי' קמט), בנדון על סופר סת"ם שנמצא שמזה י"ב שנה היה מוכר תפילין פסולות וכו', ובמשך השנים שימש פעמים הרבה כעד בקידושין, וכתב ע"ז ובדבר הקידושין נראה דכיון שהכל יודעים שנתקדשה שהרי הוליוה לחופה בפרסום הוי כעדים וכו', דכל שנשאה וגלוי לכל הוי כאילו היו עדים אף שבין היודעים היו פסולים עכ"ל. ועל אותו נדון ממש נשאל אף הגאון אור שמח, ותשובתו היא לו נדפס'ה בקובץ דרושים שנת תרץ ח"ט סי' י, ושם הב"ד החת"ס וחוות יאיר ועוד ע"ש. [וע"ע בתשובתו הנדפסות בסוף חי' רמ"ש סי' טז וסו"ס י].

וכן מצאתי שפסקו כהחת"ס הרשל"צ הגרי"ש אלישר בשו"ת ישא איש (אה"ע ס"ס ח) ובשו"ת אור לי (סי' ע אות כח) [והמהר"ש פינטימולי שם] ובשו"ת קב זהב סימן ו דף לג: והערך שי (אה"ע מהד"ב סו"ס ד) והרב מפי אהרן המובא בתעלומות לב (ח"ד דף קכד ע"ג, וע' במפי אהרן דף קו) ועזרת כהן (סי' מד), והאגר"מ (ח"א עו-ז) והשרידי אש (ח"ג סי' יט) ובית אבי (ח"א סי' קמב וח"ה סי' קלג וקמא) לב אריה (סי' לא) והשבה"ל (ח"י סי' רמג) [ואף שאיירי לגבי קרובים, מ"מ קל וחומר הדברים להיכא שראו את המעשה כשרים שכל פסולם הוא מחמת יחוד הכשרים, וע"ע בתשובתו הנדפסת בספר שביבי אש עמ' שנח] ובשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' צ"ז ס"ק י"א).

וכע"ז כתבו ג"ע המהרש"א אלפנדרי בגדולי א"י (דף סא) ובאבני משפט (סי' לו אות ט), וע"ע בשו"ת ר"מ איגרא (סי' כא) ובשו"ת פרי השדה ח"א סימן צ ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן כה ד"ה באמת). ועד"ז כתב בפשיטות באו"ת (סי' לו סוף סק"ו), שהיכא שחזקה כמקודשת אין לחוש לכך שהיה בין העדים קרוב או פסול [ואף שמה שכתב לישב עפ"ז את דברי התוס', הוא דחוק ואינו מוסכם, מ"מ א"ז נוגע לעיקר סברתו, והיא כדקיימא קיימא]. (וכיו"ב כתב התורת חסד סי' ח אות ד [ויג ענ"ב אר"ג], אמנם עי' לו בס' יג ענ"ג אות ד', וי"ל).

ויש להבהיר שבדברי מרן החת"ס מובלעים שני טעמים לקיים הקידושין למרות שיש פסולים בכלל כל העדים. האחד, שמנהי עדות ידיעה בקידושין (ובזה יש מחלוקת בפוסקים, אכן רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים דעתם בזה כהחת"ס סופר, שא"צ עדות ראייה ממש, ודי בעדות ידיעה ויובאו דבריהם לקמן). ועוד טעם הוא עפמ"ש בתוס' סוטה לא: שבמקום רגלים לדבר לא נאמר דין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ועל כן היכא שקידשה ברוב עם וע"פ מסדר קידושין בקי וכו' שיש אנן סהדי שנתקדשה כדין, אין לחוש לכך שיש עדים פסולים בכלל כל העדים, הואיל ויש רגל"ד (ויותר מכך) שנתקדשה כדין. ובמקום שיש רגל"ד אין פסול של נמצא אחד מהם קרוב או פסול, וממילא יכולים הקידושין להתקיים ע"פ עדות ראייה של העדים הכשרים. ואין אנו צריכים לכך שדי בעדות ידיעה וכו', אלא אף הסוברים שבעיני עדות ראייה ממש, כאן הלא יש עדות ראייה גמורה. וכל הצורך באומדנא ואנן סהדי, הוא רק כדי לסלק פסול של עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

1. והמשפטי עזיאל אה"ע סי' נו הקשה ע"ד החת"ס, דעצם זה שהיא נישאת בפרסום הוא דבר שאיננו ידוע, ורק מפיהם אנו חיים, וליכא כלל א"ס בדבר. [וכבר שאל זאת בשו"ת מילי דאבות ח"ג סי' ה את החת"ס בעצמו, ולא חש להשיבו ע"ש]. אמנם בתוס' ב"ק ע: ד"ה דאע"ג מבואר שזוג שהחזקו תקופה כנשואין [ע"פ דבריהם והתנהגותם], אין אנו צריכים עדים שיעידו על קידושיהן [ואולי אף א"צ כלל עידי קידושין]. ע"ש ובצפנת פענח שם. (וגם נדון המשפטי עזיאל היה קל לאין ערוך, ואף החת"ס יודה בו, וע' בתשובתו הנדפסת בתעלומות לב ח"ד דף קכד ע"ג, ששם חשש לחת"ס).

אכן בדבר הטעם השני שכתב הרב לקיים את הקידושין [מטעם א"ס], לא אחד שהדא מילתא שהקידושין יכולים לחול ע"י אנן סהדי, שהכל יודעים שנתקדשה, וא"צ עדות ראייה, לא פלטא מפלוגתא, מ"מ דעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים שא"צ עדות ידיעה בקידושין. וכן מתבאר בר"ן קידושין סה. שכתב דמועיל כת"י בקידושין אפי' ללא ע"ח וע"מ [דכיון שנפיק מתח"י, א"ס שניתן לה בכשרות ודי בכך].

וכיו"ב מתבאר ברא"ה [ובשם הרמב"ן] וברבנו קרשקש ובר"ן כתובות עג., ובתשב"ץ (ח"ג סי' מז), לגבי עדי יחוד הן הן עדי ביאה, שכתב שא"צ עדי יחוד ממש, וז"ל ואף על פי שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו הכא כיון דהויא מילתא דכ"ע ידעי בהו כ"ע סהדי, וכן המקדש בביאה אינו צריך אלא עדי יחוד. וכן דעת רבינו נר"ו [ואף הריב"ש (סי' ו') אפשר שיודה בנ"ד, לפמ"ש בית אפרים (סי' מב ד"ה והעולה) והפרושי איברא (סי' ה אות י) וע"ע בבית זבול (סי' כז), וי"א שאף הריב"ש חזר בו בסימן קצה], וכיו"ב מתבאר בתשובות בעלי התוס' (סי' קלג), ובערכי תנאים ואמוראים ערך רב ברונא ע"ש.

וכ"כ באו"ז (סי' תשס) בשם רבינו שמחה [ור"י הזקן ור"א ממיץ], שכתב שא"צ לתת כסף הקידושין לאשה בפני עדים, ודי בכך שמשגרו בפני עדים, וממילא אמרינן חזקה שלוח עושה שליחותו, ובודאי ניתן לה לשם קידושין, שחזקה כל השולח סבלונות לאחר השידוכין הואיל והם דרך חתנות ודאי בתורת קידושין שולח, ואנן סהדי דהכי הוא כאילו קדשה בפנינו. והובא אף במהר"ח או"ז (סי' כו ונא, אמנם ע' לו בתשובותיו החדשות מכת"י), ובתה"ד (סי' רז). ובמהרי"ק חדשות (סי' מו) האריך בזה והוסיף שכ"ד המאירי ואולי אף הרמב"ם. וחשש לזה המהרשד"ם ס"ס טז (ואע"פ שיש חולקים בזה, כיעו' בב"י אה"ע מה, מ"מ אפשר שטעמם שאין לסמוך על חזקת שליח עושה שליחותו להחשב כעדות ידיעה, וכן משמע במהרשד"ם הנ"ל). וכע"ז כתבו רבנו יואל בראבי"ה סימן תצז בסופו, ובמרדכי רמז תקלא [וע"ע בתשב"ץ ח"ג סי' פד] ובריא"ז קידושין סה [ה"ה הלכה ה] המובא בשלה"ג שם.

וז"ל המשכנות יעקב (ס"ס מב) העולה מכ"ז שדעת הרמב"ן [רשב"א] רא"ה תוס' ר"א ר"ש משאנץ ר"י מינץ ר"ן וריטב"א דסגי בעדות ידיעה, וכ"נ דעת מרן בב"י אה"ע קכא לגבי שוטה שקידש אשה ונשתפה וחזר ונשתטה, שדן לומר שתולים שבעת שהיה שפוי בעל אותה לשם קידושין, ונראה שא"צ שיהיו עידי יחוד. (וכ"ש היכא שיש עד אחד כשר שראה את המעשה, שהרבה אחרונים כתבו שמצרפים את עדותו לאומדנא, ונחשב כשני עדים על הקידושין).

וכ"ד רוב האחרונים, ומהם הר"א מזרחי (סי' נו) ואהלי יעקב (סי' לג) [וכנ"ד המהר"י לבית לוי (כ"א סי' ו) ומהר"א ששון (סי' סה) וזקן אהרן (סימן מא) ועין יצחק (ח"א סי' סב וח"ב סי' סד אות י)] ופנ"י (גיטין ג.) וקצה"ח (סי' צ סק"ז) ועוד, וכ"כ הב"מ והמקנה (סי' מב) ורע"א (תנינא סי' נה) ודברי דוד (מלדולה סי' עו) ורב פעלים (אה"ע ח"א סי' יא) ראשי בשמים (אה"ע סי' סב) והמהרש"א אלפנדרי בגדולי א"י (דף ע"ק) [ע"ש שהאריך בזה הרבה] ובתשובות האור שמח (סי' לד). עד אחרון, ה"ה מו"ז בשו"ת דברי שלום (ח"א סי' יז) ועוד הרבה פוסקים המובאים באוצהפ"ס סימן מב סקל"ב ע"ש ודו"ק. ועמשכ"ב ספר היובל לחת"ס (סי' קמ). וברור שהכי נקטינן אף לקולא, ואצ"ל לחומרא



[ויתרה מזו כתב השב"ח שאף הסוברים שבעלמא לא מועיל עדות ידיעה בקידושין, מ"מ יודו בנ"ד].

ד. ועוד יש להוסיף שהנה נחלקו האחרונים בעיקר טעמו של מהרי"ו, שכתב שע"י יחוד עדים פסולים בטלו כל הקידושין, שלפי פשוטו הוא מדין "סילוק", שביכולת המקדש לברור ולקבוע מי ומי יהיו עידי הקידושין [או מדין תנאי]. אכן, מאידך הבית דוד (דף יב ע"ב-ג) כתב לדון שאין כוונת מהרי"ו לומר שנפסלו השאר מחמת שהוציאם מכלל העדות, אלא כוונתו לומר שנפסלו מדין צרף לעד הפסול. ואע"פ שלדעת הרא"ש אין הכשרים נפסלים בראיה וכוונה בלבד עד שיעידו יחדיו בב"ד, זהו דווקא שלא הזמין הפסולים או בעינן שיבואו ג"כ לב"ד, אבל כשהזמין הפסולים הו"ל כאילו באו לב"ד וכו', ולכן נפסלו השאר בצרופם. וכ"כ בשו"ת משיב דבר (ח"ד סי' לא) [וע' באוצר ר"ח ברלין (א"ה צב)] וברוב דגן (דף לה.) ובבית יצחק (סי' צט אות ח) ועוד. וכן מתבאר בדברי מהר"א אלפנדרי בשו"ת גבעות עולם (סי' יב דף כח - ט) ובשו"ת אביר יעקב (סי' כד דף קמא ע"ד) ובשו"ת אור לי (סי' ע), וע"ע בגליון רע"א בסימן מב ע"ד הב"ש סק"א [ויש לציין שבאור לי שם הב"ד מהר"ם אלשקר (סי' פד) שלא די בזימון העדים כדי שיחשב כמי שבאו להעיד, ולפי הפוס' הנ"ל צ"ל שהוא חולק על מהרי"ו, וע"ע בשו"ת ב"י קידושין (סי' י)].

ומעתה לפי פירוש זה האחרון, נמצא שבנ"ד שיש כמה טעמים אחרים שלא לחוש להיות קצת העדים פסולים [סברת הרי"ף שצריך שידעו בפסולו, וסברת רח"כ שכל אלו שלא באו לשם עדות אינם נפסלים מחמת הפסולים, וסברות אגן סהדי], שבודאי לפ"ז אין שום קולא במהרי"ו.

ז. וראיתי למי שתמה ע"ד החת"ס מכח דברי מהרי"ו שפסל קידושין מחמת פסלות העדים, על אף שנעשו ברוב עם כמבואר שם. ודבריו תמוהים, דדבר פשוט הוא שלדעת מהרי"ו הסובר שמהני יחוד עדים לסלק ולבטל את כל שאר עדים, אפי' יהיו כל כלל ישראל במעמד הקידושין, א"כ כ"ש שמהני לסלק עדות אגן סהדי, דלא תהא אומדנא גדולה מראיה, וכשם שלא מהני א"ס ע"י פסולי עדות. אא"כ נחדש שאפשר להחיל קידושין ע"י ההוכחה והראיה מצד עצמה. [אכן, לפי הסוברים שטעמו של מהרי"ו הוא מדין נמצא קא"פ, צ"ל שמהרי"ו ס"ל כדעת קצת פוס' של"מ עדות ידיעה בקידושין.] ושו"מ בספר עדות שמואל [ירושת"ו תשנ] דף רעז בשם מרן הגרי"ש זיע"א שאין דברי מהרי"ו סותרים כלל לחת"ס, כיון דמהרי"ו מייירי היכא דליכא רב בקי מסדר קידושין וכנהוג בימינו, ולכן אף דהקידושין נעשו בפני המון עם, מ"מ ליכא אומדנא שנתקדשה כדן דע"כ יהיו כל העומדים שם עדים ע"ש, וז"ב. וכיו"ב כתב הר"ן בגיטין פז ע"א, ועיין בחזו"א אה"ע סי' פז ס"ק לח.

ומה שדקדק מהב"י אה"ע סימן מב שציין מקומם של הלכות נמצא קרוב או"פ, וז"ל אם קידשה "בפני רבים" ונמצא בהם קרוב או פסול יתבאר בדברי רבינו בטור חושן משפט סימן ל, עכ"ל, [ודייק שאפי' בקידושין הנעשים במעמד קהל רבים יש פסול של נמצא קרוב או"פ], הוא תמוה, שהב"י בא להראות היכן מקומן של הלכות נמצא אחד קרוב או פסול ותו לא, ואיננו מדבר על איזה מקרה מסוים בעולם, שנדייק שאיירי באופן שיש בו אגן סהדי. רק כוונתו באומרו "בפני רבים", שהיו נוכחים הרבה עדים, וכיון שאף לדעת החת"ס יתכנו מקרים רבים שיהיו הרבה עדים, ועכ"ז לא יהיה אגן סהדי [כגון שנתעורר הנדון מיד בזמן החופה, או שלא נישאת ע"פ רב וכו' וכו'] על כן הלשון "בפני רבים", אין משמעה שיש אגן סהדי, וז"ב (ובאמת בטור חו"מ שאליו הראה הב"י מקום לא הוזכר כלל מקרה כע"ז).

וכ"ש שאפשר [מטונן] שכוונתו למבואר בטור שאם יחד עדים כשרים לאו כמנייהו של הפסולים, לבטל את העדות ואף כאן אפי' בסתמא ה"ז כאילו יחד עדים כשרים, וכמ"ש החת"ס.

ח. וכי תימא שא"כ מפני מה ביטל שם הרב את הקידושין, ולא קיימם מחמת סברות אלו. ונהי שלא שייך בנדונו סברת הרי"ף [שהתם איירי באופן שכן הכירו הכשרים בפסול העדים, וג"כ מסתמא ס"ל בזה כהרא"ש], אמנם עדיין שייכות סברת א"ס וסברת ר"ח כהן [שהבאים לראות ולא להעיד לעולם אינם נפסלים].

אכן י"ל שלגבי סברת א"ס כבר כתבנו בהערה שבנדונו ל"ש א"ס, וכמ"ש הגרי"ש. וג"כ אפשר שס"ל כדעת קצת של"מ

ועוד יש להוסיף שלפי פירוש זה נמצא שדעת מרן הב"י היא דלא כמהרי"ו, שהרי בשו"ת ב"י סי' י' כתב במפורש שאף היכא שיחד עדים פסולים עכ"ז לא נחשב הדבר כמי שבאו לב"ד להעיד [ודלא כמהרי"ו לפירוש הנצי"ב]. ואע"ג שבשו"ת מהרי"ט כתב שא"ז רק תשובת מהרי"י בן חן שקיצרם מרן לכתוב עליהם ולא איסתיע מילתא, מ"מ בנו של מרן וכל האחרונים [הכנה"ג התומים ועוד], כן ראו ודנו אותה כתשובת מרן עצמו.



## פרק ד' - כנסה סתם ונמצא פסול בקידושין, אם יש לקיים מחמת סברת אין אדם עושה ביאתו זנות

א. ועוד יש טעם לקיים את הקידושין בנדונים דידן, והוא מחמת דברי האומרים שאין אדם עושה בעילתו זנות והוא מכוון לקדשה בביאה, אפי' היכא שלא ידע משום ריעותא בקידושין הראשונים, דלא מחית איניש נפשיה לשום צד ספק. וכמ"ש הרמב"ם בתשובה (סי' קמז) וז"ל כל הבעל אינו בועל אלא לשם אישות, שאין זה תולה ביאתו בקידושין הראשונים, שמא יפסלו או ימצא בהם טעות ונמצאת בעילתו בעילת זנות [יש להעיר שלפי מקצת נוסחאות בתשובת הרמב"ם, הוא כן הזכיר לפנ"כ קידשה בפחות משו"פ, אבל לשונו מראה בעליל שאינו מתכוון רק להיכא שהוא יודע שאינן קדושים גמורים, אלא קאי על כל מקרה בעולם].

וכן כתבו הרא"ה ור' קרשקש (כתובות עג): וז"ל אדם יודע שאין קידושי קטנה כלום, לאו משום ידיד הוא דקאמרינן, אלא כל אדם רוצה שיגמרו נישואיו. ועוד כתבו בודאי אדם רוצה שיגמרו נישואיו בכל מאי דאפשר ליה הלכך גמר ובעל לשם קידושין [אפי' שלא ידע משום פסול].

וכן דעת רבינו ברוך שהובא באגודה (פ"ק דקידושין אות ט) והרי"ד בשו"ת (סי' לג) והתשב"ץ (ח"ג סי' מז ופד) ע"ש, ובשו"ת חכמי פרובינציא (סימן כו (ס"ק ח) וסימן ה (ד"ה ומקידושין)) [שכתבו שהיכא שקדשה בקידושים שאולים וכנסה, ה"ז מקודשת שא"א עושה ביאתו ב"ז. ומשמע שם שאפי' היכא שלא ידע מהספק כלל, ג"כ נתכוון לקידושין. ועוד, שתלו זה במח' רב ושמואל, ואילו היכא שידע שנפסלו הקידושין ואח"כ בעל אף שמואל מודה, ובהכרח שאירי באופן שלא נודע לו מהספק, שבזה אכן תליא במח' רב ושמואל]. וכ"מ בשו"ת מהר"ם ב"ב (ד"פ סי' תקט) ועוד.

ובפשוטו כ"ד הרמב"ן והריטב"א שכתבו (בכתובות עג וקידושין נ): שמאי דאמרינן שאדם יודע שאין קידושין בפחות משו"פ וגמר ובעל לשם קידושין, הוא לאו דוקא, אלא שכונת כל אדם

עדות ידיעה בקידושין. ולגבי סברת ר"ח כהן, י"ל שס"ל שתולים שכולם בודאי נתכוונו להעיד, וכמ"ש הראב"ה, ואנן דנקטינן כהרמב"ן ורור"ר שכתבו דלכל היתור זה ספק שמא כווננו [וי"א שמסתמא לא כווננו, וכ"ש היכא שיחדו עדים]. ע"כ יש לקיים את הקידושין מחמת שאר כשרים שבאו לראות. ועוד אפשר שס"ל כדעת הש"ך, שכתב שאף אותם כשרים שבאו ע"ד לראות נחשבים ככת אחת עם הפסולים שג"כ באו לראות ולא להעיד, ונפסלים בפסולם [ודלא כראב"ה]. ועוד אפשר שס"ל כדעת קצת שכתבו בדעת הרמב"ם שכיון שיש פסולים שנתכוונו להעיד, שוב נפסלים אליהם כל הפסולים כולם, ודלא כר"ח כהן בתוס'. [ושור"ר שכ"כ הנאמן שמואל בדעת מהרי"ו].

כשבוועל שרוצה שיגמרו נישואיו ולא מחית נפשיה לספיקא כדי שלא תהא בעילתו בעילת זנות ובודאי דעתו על בעילה של היתר וכיון שכן לא סגיא דלא נימא דגמר ובעיל לשם קדושין כדי שיגמרו קידושיו, ואיהו דעתיה הוא לעולם בקדושין גמורים בלא קפידא [ומה שכתבו שאדם יודע ואינו יודע כוונתם שהוא חושש לעצמו שמא יש איזה פסול בקידושין]. וכ"מ בתשב"ץ הנ"ל שכתב את דבריו לגבי אנוסים בשם המפרשים בקידושין, וכפה"נ הכוונה להנ"ל.

[ואף הרשב"א שם שפי' אדם יודע וכו', וז"ל מתוך שאין אדם עושה ביאתו ביאת זנות דייק ויודע שאין קדושיו כלום וגמר ובעל לשם קדושין. ונראה שהיכא שלא נודע לו כלל מהספק הוא איננו בועל לשם קידושין, ודלא כהנ"ל. אמנם יש לפרש שס"ל שסברא זו תלויא במחלוקת רב ושמואל ואיהו פירש הגמ' באופן שיכון אף לדעת שמואל. אמנם באוצהפ"ס ציינו שהמאירי (קידושין ו:) והאגודה הנ"ל הביאו חולקים בזה].

ב. וכ"כ לדינא בשו"ת הרא"ם (סי' צו), ובתשובת מהר"ש גאביוון שבשו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' טו) [ואף המהרש"ך הסכים עמו בנקודה זו]. וכ"פ המהרש"א אלפנדרי בגדולי א"י (דף קו ע"ש) והמנחת עני (וינצחיים ח"ב דף יג) והשערי רחמים פראנקו (ח"ב סי' יז) והמהרי"א הנקין בספרו פירושי איברא והדברי יואל (אה"ע ככו) והדברי חזקיהו (למהר"ח שבתאי ראב"ד ארם צובא וירושלים ח"א סי' ז) והבית זבול (ס"ס כז). ובאבן האזל (פ"ו מאישות) כתב דאף הסוברים שאמרינן דאינו מכוון לשם קידושין אם לא נודעה לו הטעות, מ"מ יודו באופן שהיו העדים פסולים, שכן מכוון לגמור קידושיו בביאתו [ולא דברו אלא בפחות משו"פ]. והוסיף שאף הר"ש לא כתב כן אלא לחומרא, להצריכה קידושין חדשים, אבל לא אשכחן דיסבור כן לקולא, וכן הרמ"א בשו"ע שהביא שיטתו הוא רק לחומרא אבל אין שום ספק [שלא] יפסוק כן לקולא [וכ"מ בדרכ"מ שם, וע"ע בשו"ת מהר"ם מיינץ (סי' מט) שנתחבט בזה, וע"ש עוד בסימן נ, שצירף דעת האומרים שקנאה בביאה. ויש לציין שהמרדכי קידושין סימן תפח הביא תשובה נוספת של הר"ש ב"א ששם ג"כ כתב שכוונתו לקדש בביאה, וכ"מ בתשובתו המובאת ביתה יוסף אה"ע ס"ס ד לגבי קראים, ואית לן למיזל בתר רוב תשובותיו].

[וראיתי בספר שו"ת יבי"א (ח"ח סי' יב) שדחה צד זה בשני ידים, ודבריו תמוהים, שהביא רק את דברי התשב"ץ, ולא ראה את כל הנ"ל. ומה שתמה ע"ד מהגמ' כתובות עג: דאמרינן שרק משום שאדם יודע שאין קידושין בפחות משו"פ ע"כ הוא מכוון לקנין, ומבואר שבל"ז אמרינן שעל דעת הקידושין הראשונים בועל. והוא תמוה, דאישתמיטתיה שהרא"ה בדוכתיה עמד בזה, וביאר הגמ' כדעת התשב"ץ. ועוד יש לתמוה, שלא הרגיש דהגמ' הוצרכה לזה רק למאן דס"ל שאדם כן עושה ביאתו ביאת זנות [עכ"פ בטעות אשה אחת], אמנם לרב [ולדידן] א"צ לזה, ופשוט. והרב ז"ל נמשך אחר דברי הערה"ש שכתב ע"ד התשב"ץ שהוא דעת יחיד, ולא ראה את כל הנ"ל, וכבר הושג ממהר"ש אלפנדרי שם. ומה שהוסיף להוכיח מהרא"ש ותה"ד כנגד התשב"ץ, הוא תמוה"].



ט). בשו"ת יבי"א ח"ח סי' יב אות ז כתב להוכיח מדברי הרא"ש והתה"ד שכל הבעל ע"ד קידושין הראשונים הוא בועל, ודבריו צ"ע. הנה, מה שכתב הרא"ש בתשובותיו כלל מה אות ט לגבי מי שנתגרשה אשתו בלא ידיעתו, ובא עליה אח"כ

## העולה לדינא

וז"ל הגרא"ז מלצר באבן האזל (פ"ו מאישות דף מ:), אחר שהאריך בזה, סיים ולכן בהא נחתינא ובהא סלקינא דכל הפוגע בקידושין אחרי שדרו איש ואשתו ביחד, הוא פוגע באשת איש החמורה, ואין להורות שום הוראת היתר לצרף קולות לבטל קידושין אחר שדרו ביחד, והמקל בזה אינו אלא מן המתמיהין, וצריך כפרה על שגגתו בהוראה של חיוב מיתה וממזרות, ומחויב לתקן העבר וכו'.

והגאון זקן ההוראה הבקי הגדול מהרי"א ענקין זלה"ה, בספרו פירושי איברא (סי' א אות נד) האריך בזה וכתב לא תמצא בדברי רבותינו שביטלו קידושין אלא שהיו ע"י כפיה ורמאות ואז צרפו ענין פסולי עדות לפעמים, אבל קידושין כדרך כל ישראל א"א לבטלם, ע"י חיפוש בכשרות העדים וכו', ומובן מאילוי שההיתר שצרפו מצד שהשמש סיפר להם מי היו העדים ומצאו באחד עברה וזה היה בפני קהל גדול של אחב"י ורבנים בתוכם, אין שום ממש בהיתר זה, עכ"ל, (וע"ש סי' ב). וכך תראה בשו"ת זקן אהרן וואלקין (ח"א סי' פא) שהאריך בזה בדברים חוצבי להבות [וע"ע בשבה"ל (ח"ד סי' קעב) ושו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' צא) ובשו"ת ויאמר מאיר (ועקנין ח"א סימן כה)].

**מסקנא לדינא:** המקדש אשה בקידושין כדרך כל הארץ, ונמצא איזה פסול בעדי הקידושין, אין להצריכה קידושין נוספים מדינא, וכ"ש אם חיו יחדיו. ואף שאפשר שמן הראוי שיקדשנה שוב פעם בצנעה, (ותלוי מהו פסול העדים), עכ"ז חשוב לדעת ולהדגיש שדבר זה אינו רק חומרא רחוקה, ומדינא אין כלל בית מיחוש בקידושין אלו. ובאשר ע"כ צריך ליתן לב שלא יהיה ח"ו חומרא הבאה לידי קולא נוראה, להקל בקידושין אלו, ובאמת אפי' אינו צד וצירוף כלל לקולא. [וכ"ש שיש לחוש אף לקול ועוד כמה חששות]. וע' בתשובות בעלי התוס' סימן קלג שהורה בנדון ידידיה להחמיר לקדש בביאה בצנעה, ונמנע למקדש שנית בפני עדים, שהרי צריך להיזהר מאוד בטיב גיטין וקידושין מחומרא דאתי לידי קולא למימר פנויה היא עכ"ל.

ומכ"ש שקשה מאוד לפסול מדאורייתא עידי קידושין, שקרובה ישירה איננה מצויה כלל [ובשאר קורבות איכא עקולי ופשוטי אם הן מהתורה], ובפסול מחמת עברה יש צירופים וצדדים

לפי תומו, שכתב שאינו מכוון לקדשה בביאה. אינו ראייה, דהראשונים שכתבו שאין אדם סומך על קידושין ראשונים, בביאה ראשונה מיירי, מטעם שאז הוא נותן אל ליבו שמא יש איזה פקפוק בקידושין הראשונים, ומהיות טוב מכוון לקדשה אף בביאה, אמנם מכאן ולהבא בשאר ביאות, בודאי הוא בועל בסתמא, וז"פ.

ומש"ש להוכיח מהתה"ד סי' רט, לכאורה הוא ראייה לסתור:

שהנה, כפה"נ כונתו למש"ש במי שבא על הפנויה שהיה לחוש שמא בא עליה לשם קידושין [דא"א עושה בעילתו ב"ז], וכתב ע"ז דמ"מ אין לחוש לקידושין, דמסתמא לא ראו עדים את הייחוד. וכ"ת שמטעם אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, נימא ודאי בעל בפני עדים, דאל"כ הוי בעילת זנות אפי' בעל לשם קידושין. י"ל דלא כ"ע דיני גמירי, והרבה סוברים כיון ששניהם מודים עדיפי מעדים, וכדאשכחן ב' המדיר דהמקדש במלוה ובעל אין חוששין לקדושין, משום דסבור הוא דקדושין קמאי דמלוה מהני ועל דעת קידושין הראשונים הוא בועל. ואיכא למ"ד התם דבקדושין פחות משה פרוטה נמי טעו ביה אינשי. ומבואר שטעי ודעתו על קידושין הראשונים.

ודברי התה"ד לכאור' צע"ג, דבתרווייהו קימ"ל שכן צריכה גט [ולכאורה הוא משום שאדם כן יודע], ואיך הוכיח מזה שאין אדם יודע. ונראה פשוט שס"ל להרב ז"ל דהא דקימ"ל שצריכה גט הוא אינו משום שאדם יודע, אלא משום שאעפ"כ אדם מתכוון לשם קידושין, אפי' שאינו יודע [ומזה הוכיח שאין אדם יודע שצריך עדים].

רבים להכשיר [ע' באבני אפוד (ח"א שו"ת סי' ד) ובברכת רצה (סו"ס יא) ובדברי חזקיהו (ח"א סי' ז) ועוד]. וביותר שבד"כ מורים לעד להרהר בתשובה וכו' [ע' בשו"ת מהר"ם לובלין (סי' כה) ובשו"ת הב"ח (סי' קב) ובתשובת החכמת מנוח (באסיפת הגאונים החדש סי' ד) ובשו"ת נובי"ת (אה"ע קלב) וצ"צ (אה"ע סי' קכה) ומהר"ש ענגיל (ח"ב סי' נט)].



(י). ובסיום מאמרנו זה, יש להדגיש שלדעת כל הפוסקים אין להפקיע כלל קידושין, ועל אף שבשו"ת יבי"א צידד להקל בזה, ונסתייע מדברי כמה פוסקים, אמנם כולם מדברים רק על פרטים מסוימים מתוך מכלול הטעמים לאסור, ולגבי טעמים אחרים לא גילו מה דעתם [או שגילו לאסור, כמו מהרש"א אלפנדרי שכתב לגבי סברת מהרי"ו שאם נישאת לא תצא, אכן בגדולי א"י האריך לאסור מחמת סברת התשב"ץ וסברת אנן סהדי], וא"כ לדינא אין למנותם. ורק יש הסכמה מוחלטת "מקצה לקצה" לאסור. וכבר כתב הבאר יצחק שאף לסוברים שאין מצרפים לקולא רוב משני טעמים, הנ"מ כשיש מיעוט שאוסרים מכל וכל, אבל היכא שלדעת כולם הוא מותר, ורק נחלקו בטעמיהם לכו"ע אזלי' בתריהו, וכ"ש היכא שכולם שווים לחומרא לאסור [וגם מבחינה השקפתית ראו בזה פתח לחורבן, כמו שענינו הרואות מה שמתחיל להסתמן מחמת זה ע"י דיינים קלי דעת וחסרי מדע].

# אוצר זרעים

קו רוחב שלשים – קו הגבול לעניין שמיטה ♦ נטיעת אילנות קודם  
השביעית



הרב יואל שילה\*

## קו רוחב שלשים – קו הגבול לעניין שמיטה

יש לדון היכן גבול 'חו"ל' המותרת לייבא ממנה פירות בשנת השמיטה לכו"ע, כלומר הנגב הדרומי.

הנחה פשוטה היא דרום ים המלח חייב לשמש כקצה הדרום מזרחי של גבול א"י, מאחר שהוא נקודת הציון של תחילת הגבול הדרומי, ונקודת הסיום של הגבול המזרחי.

לא ניתן להניח שדרום ים המלח נמשך בעבר הרבה לכיוון דרום, כי אז פני הים הגבוהים היו גורמים שים המלח היה מתרחב גם בצפון ונמשך הרבה צפונה מיריחו, והיה משתווה לים כינרת, ולא היה ביניהם הירדן. והרי מפורש ביהושע שבני ישראל עברו את הירדן כנגד יריחו, וגם הירדן התוחם את נחלת בנימין היה 'כנגד יריחו', אך לא ים המלח תחם את יריחו.

עוד לא יתכן להניח שהגבול הדרים רבות, כי מהלכו מערבה לקצה הדרום מערבי, שהוא שפך נחל מצרים לים תיכון - היה אמנם עם נטיות צפונה ושוב דרומה, אך באופן כללי הלך מערבה ולא דרומה, והרי בין אם נחל מצרים הוא ואדי אל עריש או שהוא הנילוס [בפשטות הכוונה לזרוע הפלוסית של הנילוס שעברה מזרחה דרך תעלת סואץ עד סבחת ברדוויל של היום, וכיום היא יבשה] - מ"מ נקודה זו היא בערך באותו קו רוחב של דרום ים המלח, כך שלא מסתבר שהגבול התפתל הרבה לדרום. כתב רש"י (ובחים נ"ד: ד"ה אייתו) "אורך גבול יהודה מן המזרח למערב על פני אורך כל גבולה של א"י ים המלח למזרח וים הגדול למערב והן מן גבולי ארץ ישראל".

ועוד, התורה קבעה 'ושלשת את גבול ארצך' ופירש"י שערי המקלט יחלקו את הארץ לארבעה חלקים שווים, והרי המרחק בין שכם לחברון הוא 78 ק"מ - וממילא יש לאתר את הגבול הדרומי בערך 78 ק"מ דרומית לחברון, דהיינו בערך בנחל צין [ולומר שמשכם לחברון הדרך התארכה ביותר בשל פתלתלות הדרכים ההרריות, ואילו מחברון דרומה הדרך הולכת ביושר ולכן מגיעה הרחק מאד, כפי שאמר לי אחד מגדולי הרבנים המדרימים את הגבול - הוא תירוץ דחוק ביותר].

מאחר שא"י מסובבת בימים ונהרות - כתב מרן הגר"ק שליט"א שיש לאתר את הגבולות באפיקי נהרות, וממילא נחל צין הוא המתאים ביותר לזה, ולא נחל פארן המרוחק יותר [אם כי היו שצידדו בקביעת נחל פארן כגבול בשל העובדה שטבריה היא בטיבור הארץ, ואת הר ההר קבעו הרחק לצפון, וממילא פארן הוא הגבול הדרומי, ואכמ"ל], אף שביאור גמ' זו לא חייב להתפרש שהגבול הוא הנהר, אלא די בסמוך לו (רד"ק תהלים כ"ד ב').

חידוש מצאנו בקביעת קו רוחב שלשים כקו הגבול, ולאזור הדרומי לו קראו בשם 'ערבה דרומית' - שנתנו דינה כחו"ל, ולאזור הצפוני לו קראו בשם 'הערבה הצפונית' - שהחשיבו את דינו לא"י, ויש להבין מקורה וטעמה של קביעה זו.

\* נכתב ברובו בשנת תשע"ו, בסיוע הערות הגר"מ קורן שליט"א, והרב בנימין קרלנשטיין שליט"א.





שמהם ניתן להגיע ביום יומיים אל מקום הוועד ולהעיד, בהכרח תיראה גם במקומות רחוקים משם].

ברור שגבול הארץ לא הגיע עד קו רוחב 29, כי ידוע בבירור שלא היה שלטון יהודי על אזורים אלו בימי בית שני, וכי אז לא יהיה נותר כמעט שום שטח להחשב כ'המדבר הגדול והנורא' שהלכו בו בני ישראל; ואכן כבר עמד על הקושי שיש בדברי הכפתור ופרח מרן הגר"ק שליט"א, שבסוף פ"ח מקדה"ח כתב שהכוונה לתחילת המעלה ה-30. עוד יש להסתפק כן גם בכוונת הכו"פ עצמו, שציין שם גם את אלכסנדריה במעלה ה-31 והכוונה לסופה וה"ה כאן.

בנוסף, הקביעה שבדברי הרמב"ם הללו מבוארים גבולות ארץ ישראל ההלכתית היא לחלוטין בלתי אפשרית, שהרי אז א"י היא בדיוק ריבוע של שש מעלות לכל כיוון, ומגיעה עד חלק מעירק וסעודיה, ומגיעה עד תעלת סואץ, וגם כוללת חלק מקפריסין – ולכל זה אין שחר.

ההוראה למעשה של קו רוחב 30 כגבול הדרומי יצאה מבית מדרשו של מרן הגריש"א זצ"ל, ובקונטרס של הרב קארפ הסביר שהוא אמר לגריש"א שקו שלשים של הרמב"ם הוא הגבול, ואמר לו הגרי"ש שא"כ מעל קו שלשים הוא ודאי א"י, ודרומית לו – הוא ספק אם נכבשה ע"י עולי מצרים. לאחר מכן שאל הרב קארפ בנוכחות הגר"י אפרתי שהקשה שהחזו"א התיר במוחלט את יטבתה כמ"ש הגר"ק במכתבו לחמיו – והשיב הגריש"א שא"כ צפונית לקו שלשים בודאי יש לאסור, אך דרומית לשם – יש להקל שכבר הורה זקן החזו"א, אך ליחידים השואלים אמר שעל דרך ההידור אף דרומית לקו שלשים יש להעדיף פירות נכרים (ע"כ סיכום דברי הרב קארפ). ובפשטות יש להניח שמהלך זה הוא ארכבא אתרי ריכשי: הגריש"א אמנם חשש עד אילת בגלל הרב טוקצ'ינסקי והרב פראנק שהסכים עמו, אבל לא מלאו ליבו לומר כך דלא כהחזו"א.

מאחר שלקו רוחב שלשים אין שום משמעות אמיתית בקביעת הגבול, כדמוכח שלא לזה היתה כוונת הרמב"ם, וגם קביעת הגבול בעקבה היא הנחה פרטית של הרב טיקוצ'ינסקי במסירת דברי רס"ג, שקשה להסכים עמה – הרי שהשאלה כעת איננה 'עד היכן מגיע הגבול' אלא 'איך הלך הגבול', כלומר, לא האם 'עד אילת או עד יטבתה', אלא עד אילת או כלל לא'.

גם לשיטת הכו"פ שייחס חשיבות לרמב"ם בהל' קדה"ח – וממילא קבע את הגבול בקו שלשים [ואולי כוונתו לקו 29, כמ"ש"כ לעיל] – עדיין אין ראייה שהגבול עבר מים המלח דרומה דרך נחל הערבה, כמו שחידש הרב אפרתי, שהרי הערבה היא מדבר צין – שהוא חו"ל, ומקסימום היה ניתן להבין את הרחבת הגבול עפ"י הכו"פ בהר הנגב, אך אין להכליל את הערבה בכלל גבולות הארץ.

היות ומרן הגרי"ש חשש לדברי שני תלמידי חכמים ידועים [הרימ"ט והגרצ"פ] ולא בדק את הנושא בעצמו, לכן הוא חשש לזה, אבל לאחר בירור מקיף של נושא הגבולות, שהעלה שגבול ארץ ישראל המקודשת לא הרחיק כל כך דרומה, וגם לא היה שלטון יהודי כל כך דרומה – הרי אין מקום לחשש זה למעשה.

ולגבי מה ששטחים אלו נכבשו ע"י המדינה בעשרות השנים האחרונות, י"ל: א. רבים מגדולי הדורות האחרונים, החל מהחזון איש, ועד פוסקים רבים בדור האחרון - לא הסכימו עם החלת קדושה על שטחים אלו, אפילו לא כצד בהלכה, מהטעם הפשוט שאין לנו סנהדרין, ורק בהסכמת סנהדרין הארץ מתקדשת, וללא רשותם אי אפשר לקדש, ובית שאן תוכיח; ועוד, גם הרמב"ם (תרומו' א' ג') הזכיר שדוד ברשות בית הגדול היה עושה "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען, כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן, אף על פי שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה - אינו כא"י לכל דבר, ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו...".

ב. מעבר לכך החזו"א הורה הלכה למעשה שהערבה הדרומית היא חו"ל, ולא הרהרו למעשה אחר דבריו. ואפילו הגרי"ש אלישיב שחשב שיש מקום להחמיר עד אילת - לא החמיר לרבים, אלא לעצמו אמר שכך דעתו - וביטל דעתו הלכה למעשה משום שכך הורה החזו"א.

ג. לפי הנחות אלו היות ומקו ה-30 ודרומה [ולפי המתבאר כאן - גם כל הערבה מים המלח ודרומה בכלל] הינם מחוץ לגבולות אלה מסעי, הרי שמעמדה ההלכתי המיטבי של הערבה הדרומית הוא לא יותר מאשר כיבוש בסוריא - שהינה מחוץ לתחום גבולות פר' מסעי. היות וחז"ל לא תקנו דינים הדומים לשל א"י אלא בסוריא ולא באדום - הרי שלא יכול לחול עליהם שום מעמד הלכתי, והינם כדין חוצה לארץ לקולא ולחומרא.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## נטיעת אילנות קודם השביעית

במשנה שביעית פ"ב מ"ו הובאה מחלוקת התנאים, עד אימתי נוטעין קודם השביעית, האם ל' ימים או ג' ימים או י"ד ימים קודם השביעית. ובגמ' בר"ה י' ע"ב ויבמות פ"ג ע"א הביאו על משנה זו את דברי רנב"י שאמר: לדברי האומר ל' צריך ל' ול', ולדברי האומר ג' צריך שלשים וג', ולדברי האומר י"ד צריך מ"ד יום, עי"ש. ורש"י פירשה גבי שביעית, שצריך ל' לקליטה ול' לתוספת שביעית, וכן בכולהו, ואם נקלט בתוספת שביעית אסור ויעקור. וכתב הר"ד בתוספותיו לר"ה, שכ"ד ר' יהודה בר נתן. ולדבריהם, בזמן הזה שאין דין תוספת [עי' ברמב"ם פ"ג משמיטה ה"א] א"צ שלשים, אלא רק י"ד יום לפני השמיטה לדעת ר' יוסי, שכמותו פסקו הפוסקים.

והריב"מ"ץ בשביעית שם כתב: "דכל הני תנאי סבירא להו ל' יום לפני ראש השנה חשובין שנה, מאן דאמר ל' בעי ל' ול' וכו', ואם נטע או הבריך או הרכיב פחות משיעורא דילהו לכל חד וחד כי טעמיה יעקור" עי"ש, הרי דס"ל כרש"י דמימרא דרנב"י קאי אשביעית, אלא שהוא לא כתב שהטעם הוא משום תוספת, אלא משום של' יום חשובים שנה, ויוצרים מניין ערלה ורבעי מהשנה השישית ולא מהשביעית, ובכך נמנע חשש שיחשבו שהאילן ניטע בשביעית. וכן מתבאר מדברי המאורות בר"ה י' ע"ב, שכתב: "ואוקימנא דצריך שתי שבתות משום קליטה ושלשים. כך נראית דעת הר"ף". ואם נטע והבריך והרכיב יעקור, אבל הנוטע וכו' ערב שביעית שלשים יום לפני ר"ה ושתי שבתות עלתה לו שנה, ומותר לקיימן בשביעית", ע"כ. והרמב"ם בהלכות שמיטה פ"ג ה"א כתב שצריך ל' יום חוץ מהקליטה מפני מראית העין, שמא יאמר הרוואה בשביעית נטעו. והר"י קורקוס האריך הרבה, וכתב בתוך הדברים וז"ל: "אפשר שדעת רבינו שכיון שאין תוספת בזה", ודאי הטעם הוא מפני החשד", עי"ש. וכע"ז דעת הרמב"ן בר"ה שם, וזת"ד: ויש לפרש ולומר דודאי אסור ליטע ערב שביעית אלא בכדי שתקלוט ותעלה לנטיעה זו שנה קודם שביעית, ולא משום תוספת שביעית, שאין תוספת אלא בחריש הנכנס לשביעית, אלא גזירת חכמים היא, מפני שאדם מונה שנים לערלה ולרבעי וכל ששנה ראשונה שלו שביעית היא יאמרו בשביעית נטע, לפיכך אמרו יעקור אא"כ קלטה, ואחר קליטה עלתה לו שנה לנטיעה זו בשלשים או ביום אחד כדי שתימנה שביעית שנה שניה שלה, וכענין הזה ראיתי להרמב"ם ז"ל ע"כ. וכן הסכים הריטב"א שם לפירוש הרמב"ן [אלא שהוא כתב כן בשם ר"ת עי"ש].

והנה, הרמב"ן הנ"ל כתב 'כענין הזה ראיתי להרמב"ם', וכ"כ כמה אחרונים שטעם הרמב"ם הוא כטעם הרמב"ן. אולם בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' מ"ח) עמד בדקדוק לשון הרמב"ם שאינו

א. מדברי המאורות מתבאר שהוא הבין בדעת הר"ף דס"ל כרש"י, שמימרא דרנב"י קאי אשביעית. אולם המאירי הביא את פירוש ר"ת דמייירי לערלה, וכתב: "וראיה לדבריהם שאם לענין שביעית - גדולי הפוסקים מיהא למה הביאוה, ומ"מ אינה ראייה שאף הם הביאוה לצורך ענין ערלה" ע"כ. ומבואר דאדרבה פשיטא ליה יותר בדעת הר"ף כר"ת, אלא שכתב שאין הכרח, דאפשר שהר"ף מפרשה לענין שביעית, אולם הביאה למעשה לענין ערלה.

כדברי הרמב"ן, שהרמב"ם לא הזכיר את ענין מנין שנות ערלה, וגם לא הזכיר דמיירי רק בעץ מאכל, ונראה שדעתו שהוא משום חשד שיאמרו שנטע בשביעית, אף שהוא עץ סרק. אולם לפי הרמב"ן, שהטעם הוא משום מונין – בעץ סרק אין איסור לנטוע בתוך ל' יום לשביעית [ועי"ש במנחת שלמה, שיתכן שגם לרמב"ן וסיעתו גזרו בכל האילנות, אף שעיקר סיבת הגזירה היא משום עץ מאכל].

אולם דעת ר"ת המובא בתוס' שם וכן בר"ש בשביעית, שלענין שביעית אין איסור יותר מאשר הקליטה, ואם נקלט לפני השביעית שרי. ובתחלה כתב שאע"פ שעבר איסור משום תוספת שביעית, שרי בדיעבד וא"צ לעקור, ולבסוף כתב שגם איסורא ליכא כלל בנטיעה אם נקלט קודם השביעית, ורק בחריש איכא איסורא, ורנב"י מיירי לענין ערלה עי"ש. וכן הסכימו התוס', הרשב"א והר"ן בר"ה שם. וכן הרי"ד בתוספותיו האריך לחלוק על רש"י כנ"ל, שכל האיסור הוא שיקלט בשביעית, ופירש את דברי רנב"י לענין חשיבות שנה ולא לענין שביעית, שבל' יום חשיב שנה לבד מהקליטה, וכתב בסוף דבריו שמצא שכן פירש הר"ח ביבמות [וכ"ה לפנינו בר"ח בר"ה] עי"ש. וכ"כ עוד בקצרה בפסקיו עי"ש, וכ"כ עוד בתוספותיו למו"ק ג' ע"ב עי"ש. וכ"נ מדברי הריבב"ן שכתב בקצרה כדעת הרי"ד שצריך ל' לקליטה ול' שתעלה לו שנה עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרי"א<sup>2</sup> שהעתיק את הדין של ל' לענין ערלה ולא לענין שביעית עי"ש.

וכ"ד השאילתות (מהדורת מירסקי סי' קכ"ט) וז"ל: "ואסור למישתל ערב שביעית [אלא מאי דכדר (פי' שקולט, כ"כ בפירוש הר"ש שם)] מקמי שביעית [דתניא אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית] פחות מל' יום וכו' ת"ק סבר לתלתין כדרא [פי' תופסת ונלקטת, כ"כ בפירוש הר"י שם] ר' יהודה סבר לתלתא כדרא, ר' יוסי ור"ש סברי לשתי שבתות כדרא וכו' והלכה כר' יוסי עי"ש. ומפורש שהוא נקט שכל האיסור הוא שיקלט בשביעית, והלכה כר' יוסי שי"ד יום קודם השביעית מותר לשתול. וזה ממש כדעת ר"ת. וכ"ה בספר והזהיר למר חפץ אלוף (פרשת בהר), שהעתיק, כדרכו בלשון הקודש, את דברי השאילתות, וז"ל: "ואסור לשתול ערב שביעית פחות מל' יום לפני ר"ה, אם נטע וכו' יעקור וכו', ר' יוסי ור"ש אומרים לב' שבתות, והלכה כר' יוסי עי"ש. ועי"ש בפירוש ענפי יהודה, שהוא ס"ל כדעת ר"ת הנ"ל, עי"ש. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל בר"ה לדף ט' ע"ב, שכתב: "מותר לקיימן בשביעית, דהא נקלט קודם שביעית ל' יום שהבריכין, אבל שנה לא עלתה לו אא"כ היו לו ל' ול', הל' הראשונים לקליטה והל' השניים לשנה, דל' יום בשנה חשוב שנה ע"כ, ומבואר שגם אם לא עלתה לו שנה, מותר לקיים בשביעית, כיון שנקלט קודם השביעית.

והרא"ש בשביעית העתיק בסתמא כפירוש רש"י, אולם בתוספותיו לר"ה העתיק את דברי תוס' בשם ר"ת. ור' אברהם מן ההר ביבמות דף פ"ג ע"א הביא מחלוקת רש"י ור"ת ולא הכריע. והמאירי ביבמות שם כתב בסתמא כרש"י, אולם בר"ה האריך בזה והביא את מחלוקת רש"י ור"ת וכתב שהדברים רופפים, עי"ש.

(ב). ומה שכתב שם בדעת השאילתות הוא לפי הגירסא המצויה בדפוסים, אבל לפי הכת"י הנ"ל דעתו כדעת ספר והזהיר ממש, עי"ש.

וא"כ נמצא שדעת רוב הראשונים שמספיק שיקלט קודם השביעית כדי להתיר את הנטיעה, ולא צריך ל' יום נוספים. וכיון ששביעית בזה"ז דרבנן, וגם איסור הקליטה בתוך ל' יום לדעת המצריכים כן הוא מדרבנן משום חשד או מוניהן - נראה דשפיר דמי לסמוך על דעת השאילתות ור"ת וסיעתו, וליטע קודם השביעית, בתנאי שיקלט קודם השביעית. וכ"ש באילן סרק או בירקות וכדומה, שאין בהם משום מוניהן, שגם לדעת הרמב"ן וסיעתו מותר - שאפשר להקל בזה בשופי.

ומה שכתבנו שיקלט קודם שביעית - הנה החזו"א בסי' כ"ב אות ה' כתב שכל מה שהצריכו קליטה קודם שביעית זהו משום תוספת אבל בזה"ז שרי אפילו שיקלט בשביעית עי"ש. אולם מדברי השאילתות וספר והזהיר מבואר לא כך, דהא הם כתבו הלכה למעשה שאסור שיקלט בשביעית ולכן צריך י"ד יום קודם שביעית, כדעת ר' יוסי. וכ"ה פשטות דברי הר"ד שיש איסור שיקלט בשביעית, לא מדין תוספת אלא כאילו נטע בשביעית. וכן מפורש יותר בפסקיו בר"ה, שכתב ממש כדברי השאילתות שהתנאים חולקים בענין קליטה, וכל שקולט בשביעית אסור כאילו נטע בשביעית, ולכן למעשה צריך ב' שבועות כדעת ר' יוסי, עי"ש. וגם הר"י קורקוס בסוף דבריו כתב וז"ל: ומיהו בדין המשנה טעמא איכא שלא תקלוט בשביעית, דהוי כנוטע בשביעית גופה, עי"ש. וגם מדברי ר"ת גופיה שהביאו תוספות והר"ש בפשטות נראה כן, שהקליטה בשביעית אינה קשורה לתוספת, והיא אסורה מעיקר הדין. וכן מתבאר גם מדברי המאירי, בהביאו את דברי ר"ת, שכתב שאחרוני הרבנים מוסיפים שאין דין תוספת שביעית אמור אלא לענין חרישה וכו', אבל ליטע וכו' מותר, כל זמן שתקלוט קודם שביעית, שהוא ב' שבתות. וכן מותר לזרוע כל זמן שתשתרש הזריעה קודם ר"ה וכו', עי"ש. ומפורש שלדעת ר"ת צריך עכ"פ קליטה קודם שביעית, אף שאין דין תוספת בזה. ולא מצאנו למי שיכתוב שאיסור הקליטה בשביעית הוא מדין תוספת. וגם מדברי רש"י נראה כן, דהא אם יש איסור שיקלט בתוספת שביעית בזמן שהתוספת נוהגת, א"כ בזמן שאין תוספת ודאי שיש איסור שיקלט בשביעית גופה, וכמו שהאריך בזה במנחת שלמה שם, עי"ש, אלא שאנו הוספנו עוד כמה ראיות ברורות לזה. וכן עיקר שאין לנטוע או לזרוע שום דבר שיקלט בשביעית, ואם נטע יעקור, כנוטע בשביעית.

והנה, כמה אחרונים תלו ענין זה, האם מותר לנטוע בערב שביעית שיקלט בשביעית או לא, במחלוקת האם יש מצוה בשביתה בשביעית, דומיא דשביתה בהמתו, שהמצוה היא על הקרקע שתשבות, או שהמצוה היא על האדם. והם רצו לומר שרק לדעת המנ"ח וסיעתו שיש מצוה על הקרקע לשבות יש איסור שיקלט בשביעית (עי' באור לציון פ"א ה"א ובחידושי למשניות שביעית פ"ב מ"ו). אולם נראה שאינו מוכרח כלל, דאע"פ שהרי"ד באמת ס"ל שהמצוה היא על הקרקע (עי' בתוספותיו לע"ז ט"ו ע"ב), וגם הוא ס"ל שיש איסור שיקלט בשביעית, מ"מ נראה שלא מן השם הוא זה, שהרי אף אם נקלט בקרקע קודם השביעית הרי הוא ממשיך לגדול בשביעית, וכמו שכתב ר"ת, וא"כ אמאי אסרו דוקא את הקליטה בשביעית, הרי הקרקע תמיד ממשיכה לעבוד? אע"כ דלא תלי כלל בזה. ומדין תורה גם לסוברים שאמירה לגוי בשביעית אסורה מהתורה מדין שביתה הארץ, מ"מ קודם שביעית אין בזה איסור. וגם לסוברים שאין מצוה על הקרקע אלא

האיסור הוא על האדם, יש איסור שיקלוט בשביעית. והאיסור הוא מדרבנן ולא מהתורה, שגזרו שכל שקולט בשביעית כאילו נטעו בשביעית ואסור לעשות כן וצריך לעקור, אבל מהתורה אין איסור בזה. ועוד, דהא גם נטיעה בשביעית גופא לדעת הרבה ראשונים איסורה מדרבנן, ואעפ"כ אסור ויעקור, וא"כ גם בערב שביעית אם קולט בשביעית תקנו כן, כן נראה לי בזה.



### סיכום

מותר לנטוע אילנות עד שבועיים קודם השביעית כדי שיקלטו קודם השביעית, והמחמיר באילני מאכל לנוטעם עד ט"ו באב תבא עליו ברכה.



# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון נ"ה ♦





## הערות הקוראים

### הערה על מאמרו של הרב ישראל אליהו "ברכה במקום שאכל, וישיבה

#### בשעת הברכה - בברכת מעין שלש" (עמוד קמט)

הרב ישראל אליהו שליט"א ביאר את משנתו של האור לציון להשוות דין חזרה למיושב בברכה אחרונה. ויש לבאר בזה יותר, דהנה דעת הרא"ש דרך חמשת מיני דגן צריך ברכה במקומן הביא בשם המ"ב כיון שהוא מזין. ועל זה יש לשאול דא"כ נאמר דגם אחרי תמרים ויין נאמר דבעי ברכה במקומן, דהרי בדיעבד אם בירך אחריהם ברכת המזון יצא כמבואר בסוף סימן ר"ח.

ואפילו אם נחלק, יש לדון עוד, הרי אם בעי דבר המזין ולכן אז צריך ברכה במקום אכילה, מ"מ יש לשאול למה באמת תקנו מעין שלוש גם על שאר שבעת המינים כמו פת. והנה האור לציון הוכיח מכאן שדעת הש"ע שיש לחשוש גם לי"א קמא, מדסתם בסימן קפ"ג בשם יש מי שאומר ולא הביא על זה דעת החולק. ועל זה כתב הרב הנ"ל דלגבי ישיבה בשעת ברכה, שאינו טירחא כל כך, חשש, וא"כ נסתרה ג"כ ראיית האור לציון, ונמצא שבא ליישב ונשאר דחוי.

דוד אריה שלזינגר



#### תגובת המחבר

יש ב' גישות בענין שתי דעות בשו"ע: א', שאמנם השו"ע פסק כדעה אחת, אולם חשש לדעה האחרת, ועל כן הביאה ג"כ. ב', שהביא את הדעה האחרת כדי לחלוק כבוד בעלמא, כלומר כבוד בעצם מה שהזכיר את דעתו, אולם אין צריך כלל לחוש לסברא זו. וס"ל לאול"צ שדין חזרה למקומו ודין ישיבה - שורש אחד להם. והבאנו במאמר שכן דעת הרדב"ז והגר"א ועוד.

וכעת באה ראיית האול"צ, שלא הביא השו"ע את החולקים (בדיני חזרה למקומו) אלא בכדי לחוש, וחילו ממה שבמקום א' הביא את שתי הדעות [ביש ויש. והלכה כויש], ובמקום ב' הביא רק את אותה דעה שלא פסק כמותה [יש קמא]. ומוכח שבאמת גם במקום א' יש ענין לחוש לסברא זו, ולא הביאה רק בשביל לכבד את בעלי אותה דעה.



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

הרב יעקב דוד אילן  
[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)

הרב שלמה מאיר יאקב  
[0504174084a@gmail.com](mailto:0504174084a@gmail.com)

הרב אוריאל בנר  
[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)

הרב ישי שוב  
[yishaysh95@gmail.com](mailto:yishaysh95@gmail.com)

הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)

הרב עמיחי כנרתי  
[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)

הרב יואל שילה  
[shiloyoel@gmail.com](mailto:shiloyoel@gmail.com)