

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון נ"ז  
אדר א' - תשפ"ד

נכתב  
ע"י אברכי  
אופקים  
ותפרח

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733  
או לשלוח בדוא"ל למייל:  
on.skaly@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **אדר א'** של קובץ **מנורה בדרום** - גליון נ"ז, המלא כרגיל בתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה.

משנכנס אדר מרבין בשמחה, ואין שמחה כשמחת התורה, וב"ה השמחה רבה כתמיד לחזות בעיינינו בחידושי התורה הנפלאים של בני התורה במחזורתינו.

**כדאי לדעת** - כי נצטברו כמערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מודפסים מגליונות ישנים של **מנורה בדרום**, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

**וכידוע**, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוך פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **כדאי** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **איצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **אדר ב'**, תתאפשר עד **יום א' - כ"ג אדר א'**. חומר שיתקבל כמערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משוכח** [ובחומר

שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].

♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י **רצוי מאוד** שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.

♦ ומן המותר פינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים כלכך שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת משנכנס אדר מרבין בשמחה,

מערכת קובץ **מנוחה בדרום**.

## תוכן העניינים

### גנזי חיים

הרב מתתיהו גבאי

תשובות חדשות בפירסום ראשון ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל בענייני  
משלוח מנות..... יג

### מאמרי הלכה

הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א

'אדר ראשון' ו'אדר השני' לנדרים שטרות וברכת החודש..... יט

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

בענין סדר ברכת המזון ..... כג

הרב משה חיים אזולאי

כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר ..... כח

הרב גבריאל ארצי

בדיני ברכה לחבירו, ושאלת שלום ..... מד

הרב אמיתי ברטי

בירור והכרעה בדברי מהרד"ם זיע"א בעל השתילי זיתים..... נא

הרב גרשון גולד

ברכת פירות וירקות מרוסקים [ח"ד] ..... סד

הרב אליעזר גורא

תשלום ריבית על ידי אחר ..... סח

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין חיובי נזיקין ובדיני גניבה וגזילה ..... עט

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

באיסור לגרש אשה בלא דבר ובגירושי אשה ראשונה- אבן העזר סי'  
קי"ט ..... צד

בזמה"ז יבום קודם או חליצה קודמת - אבן העזר סי' קס"ה ..... צו

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

גדר מחודש בדין המברך ברכת הנהנין עבור ילדים קטנים ..... ק

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

האם יש תפילה בציבור לאחר זמן תפילה ..... קה

הרב איתמר וינרב

בעניין שמיעת לשה"ר לתועלת [ספר ח"ח כלל ו' סעיפים ב-ד] ..... קי

הרב חיים חדד

בהלכות שטרי הדיוטות בשבת ..... קיד

הרב משה חליוה

היבא שלא קראו פרשת שקלים בשחרית אם יקראו במנחה  
והמסתעף ..... קמא

חל א' דר"ח אדר ביום שישי וקראו פרשת שקלים בשבת הקודמת אם צריכים  
לחזור ולקרואה לשבת הבאה ..... קמג

הרב אבינעם טאובנר

קטן המגביה אבידה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל).....קמה  
בדין [אם יש המשך] חינוך לגדול - בדברי הגרע"א וכת"ס בקטן שבירך והגדיל  
[חלק מהמובא בבר אלמוגים סימן ס"ז מרבינו ז"ל]..... קמו

הרב ערן כברה

בענין הנער הי"ד שביקש קודם מותו להקבר עם הגלשן.....קנ

הרב אוריאל כהן

פתיחה לדיני חציצה..... קסג

הרב אביחיל לוי

בביאור האיסור להכנס להר הבית במקלו מנעלו ובפונדתו.....קע  
בביאור המצוה לברך ברכת הגומל..... קעד

הרב יאיר מינקוס

דין שליוחות במצות פדיון הבן.....קפב

הרב עמוס מסר

בענין פרשה פתוחה וסתומה (בדעת הט"ז) שו"ת מהג"ר אי"ש גריינימן  
שליט"א..... קפז

הרב שילה סעדון

'במספר שמות' (במדבר א, יח) - בעניין מנהג יהודי תוניסיה לקרוא לרך הנולד  
בכמה וכמה שמות..... קצז

הרב און אברהם הכהן סקלי

'אתה גבור לעולם יי' - הגימ"ל דגושה או רפויה?.....רט

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בעניני נזקי ממון ..... ריג  
חמישים ושבע - מי יודע?..... רלו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

חידושי הלכות בעניני מתנות לאביונים..... רמ  
חמות וכלה בעלות כינוי חיבה זהה..... רמז

הרב יעקב רוזן

בענין חציצין הלכה למשה מסיני ..... רנ

הרב חן ריחניאן

בהיתר אמירת תודה רבה בשעת פרעון ההלואה..... רנב

הרב ניסן רייך

בדין פהב"כ שנמלך לאכול כשיעור קביעות סעודה..... רסא

הרב נתנאל שואט

בענין איסור אכילה קודם שנותן לבהמתו [ח"ב] ..... רסד

הרב דוד חיים שוב

בענין בשר בחלב - איסור בישול, אכילה והנאה ..... רסז

הרב שרון שרפי

בגדרי היתר הכבד ..... רעא

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין ..... רפה

א. חיתוך עוגה לפי צורה ♦ ב. חיתוך בזימון לקטנים ♦ ג. טבילת פרוסת המוציא במלח  
♦ ד. בעניין הרוגי מלכות

מכתב ב'

הרב עמנואל מולקנדוב..... רפז

פרטי דינים בברכת הטוב והמטיב על יין

מכתב ג'

הרב אהרן הכהן פרידמן..... רצז

בעניין עוסק במצוה פטור מהמצוה ♦ באיסור שבירת עצם בקרבן פסח

מכתב ד'

הרב אברהם ישעיהו קשיש..... ש

בגדר ברכת הגומל







# גנזי חיים





הרב מתתיהו גבאי

מח"ס 'בית מתתיהו', 'מועדי הגר"ח' וש"ס

## תשובות חדשות בפירסום ראשון ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל בענייני משלוח מנות

[עם הוספות ומראי מקומות]

### משלוח מנות למי שכבר עשה סעודה

**שאלה:** אם יוצא יד"ח משלוח מנות היכא שחבירו כבר אכל סעודת פורים וא"צ כבר המשל"מ לסעודה.

**תשובה:** יוצא.

ובשו"ת באר חיים להגר"ח רויטמן זצ"ל ס' ס"ו כתב לתלות בתרי טעמי דמשל"מ אם יהא לו לסעודה אין יוצא ולהרבות שמחה וריעות יוצא עיי"ש, אולם בשו"ת משנת יוסף למור"ר הגר"ח ליברמן חי"ד ס' שע"א במכתבו אלי דלתרי טעמי יוצא עיי"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת פרי ח"ו ס' פ"ה או"ב, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ד ס' ס"ו, ח"ז ס' קי"ג, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל, וכ"כ בשו"ת דברי בנייהו חכ"ט ס' מ"ז, ומש"כ בזה בעל ארחותיך למדני בקובץ יתד המאיר אדר תשע"ז ס' צ"ט, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו חו"מ סו"ס י"ג, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ג עמ' רכ"ו, ובשו"ת שארית אברהם ח"ג ס"כ או"ב, ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ח ס' ק"ל עיי"ש.

### משלוח מנות בסיגריות

**שאלה:** אם יוצא משלוח מנות לחבירו שמעשן סיגריות כשנותן לו סיגריות.

**תשובה:** צריך מאכל.

ובקונ' ידון משה ח"ז עמ' ק"י השיב מרן שצריך ראוי לאכילה ולא במה שנהנה מזה עיי"ש, וכן הביא בס' יד בפורים פל"ב ס' י"ג משמיה דמרן הגר"ח קרליץ זצוק"ל דל"מ משל"מ בסיגריות אף למי שמעשן, ועמש"כ בזה בשו"ת תירוש ויצהר ס' קע"א, ובשו"ת דברי ישראל ח"א ס' רכ"ג, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ט ס' ל"ג, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ג ס' תע"ג, ובקונ' שערי שיח עמ' קכ"ט השיב מרן דלא יצא אף בשעה"ד, ועמש"כ בזה עוד בס' ימי משתה ושמחה פכ"ד סק"ה, ובס' ישמח ישראל פכ"ב ס' ט"ו, ובשו"ת ידיד ה' ח"א ס"י עמ' קמ"ט, ומה שכתבנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ט אות כ"א עיי"ש, ובבית מתתיהו ח"ה ס"י או"ד לענין משל"מ במסטיק עיי"ש.

### משלוח מנות בסודה

**שאלה:** במועדי הגר"ח ח"א תשו' תש"ע דאולי אין יוצא משל"מ בסודה, וצ"ע אם יוצאין במשקין ה"ה במים.

**תשובה:** אין מערבים במים.

בן השיב מרן בס' אריה שאג עמ' תרי"ט עיי"ש, ואולם בשו"ת משיב נבונים ח"ה ס' כ"ח כתב דאף דאין מערבין במים דלא זיין, סודה שקונים בחנות יש להם חשיבות למשל"מ עיי"ש, וכן השיב מרן בס' שערי ציון להגאון רבי יצחק אוהב ציון שליט"א, ח"א עמ' ש"א דאין יוצא בסודה, וכ"כ בס' תשובות רבי אביגדור הלוי עמ' תמ"ח שאין יוצא, וכ"כ בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו חו"מ ס"ג, ובשו"ת דברי בניהו חכ"ט ס' מ"ו, ומש"כ בזה הגר"ח קעניג זצ"ל בעל החקי חיים בקובץ המאור אדר תשא"ו עמ' ז', ובס' מיני מעדנים ס' י"ב עמ' קפ"ז, ובספר פרדס יוסף החדש להגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, על פורים, עמוד תצ"ח, וע"ע בשו"ת משנת יוסף חיי"ג ס' רמ"ז, ובשו"ת שמחת יהודה ח"ב או"ח ס' ט"ו, ועי' במועדי הגר"ח ח"א תשו' תשס"ט לענין מים מינרלים שהשיב מרן שאין יוצא למשל"מ, וכ"פ בס' חוט שני הנדמ"ח פורים עמ' ת"ד עיי"ש, ובס' עתה באתי עמ' ע"ו, ומש"כ בזה בשו"ת אבני ישפה ח"ו ס' ק"ז ענף ג' בתשובה למח"ס גם אני אודך, וכן בשו"ת משנת יוסף חיי"ד ס' שס"ה, ומה שכתבתי בזה בבית מתתיהו ח"ד ס' מ', ובשו"ת ארחותיך למדני ח"ז ס' קכ"ז, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א], חלק י"ג עמוד ק"ע, וחלק י"ט עמוד נ"ב, ובס' דור המלקטים ס' תרצ"ה ס"ב, ובשו"ת ויען ראובן ח"ד ס' נ"ט.

### משלוח מנות בכלי אחד

**שאלה:** במשלוח מנות האם צריך להניח ב' מינים בכלים נפרדים או אפשר בצלחת אחת.

**תשובה:** אחת.

**ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תשנ"ט** השיב מרן אם יש לדקדק להניח שני מנות בשני כלים שונים כמש"כ הבא"ח פר' תצווה אות ט"ו, והשיב ע"ז מרן: יתכן, ויעוי"ש מה שצינתי בזה, ומש"כ בזה בס' מנחת אשר שבת ס' ע"ד או"ב, ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ז ס' קמ"ט, ובשו"ת תורת מאיר ח"א ס' פ"ג יעוי"ש, ובס' עסיס רימונים פורים ס"ח הערה קע"ז, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק י"ח סימן ט"ז אות ב', ובספרו ענפי משה עירובין ס' ע"ד, ובס' עושה שלום אהלי שם ח"א עמ' רס"ה, ובס' אוצר שמעון עמ' שפ"א, וכן השיב מרן בקוני' ידון משה ח"ב עמ' קכ"ג שא"צ שני כלים, ומש"כ בס' דור המלקטים ס' תרצ"ה ס"ד סק"ט, ובשו"ת מערכי השולחן ח"א ס' י"ט, ובשו"ת תפארת יוסף ס' קמ"ג, ובס' דברי שלום תשו' והנהגות להגר"ש כהן זצ"ל פ"ה ס"ד עיי"ש.

## שלח משלוח מנות קודם פורים

**שאלה:** אם שלח משלוח מנות קודם פורים שיהא בפקדון עד פורים אם יצא יד"ח משל"מ.

**תשובה:** כן.

ובס' שערי ציון ח"א עמ' ש"ב השיב ע"ז מרן: אפשר להקל, ובשו"ת תורה לשמה ס' קפ"ח בשלח משל"מ קודם פורים, והגיע בפורים ותלה בתרי טעמי דמשל"מ אם יהא לו לסעודה יצא, ולטעם להרבות שמחה בעי ביום הפורים עיי"ש, ובס' ערוך השולחן ס' תרצ"ה ס' י"ז, דלא יצא קודם פורים דבעי להרבות בשמחה בפורים, ול"מ שמרבה בשמחה קודם עיי"ש, ומש"כ בזה אם מהני כששלח קודם פורים, בשו"ת בית שערים או"ח ס' שפ"א, ובשו"ת מור ואהלות אהל ברכות ס' מ"א, וכן שנתן בפקדון בשו"ת יהודה יעלה או"ח ס' ר"ו, דמי"א יצא עיי"ש, ובשו"ת דבר אליהו ס' ס"ט, ובשו"ת דברי שלום למוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל ח"ה או"ח ס' קט"ז עיי"ש, וכן השיב מרן בס' דולה ומשקה עמ' רנ"א שיצא יד"ח משל"מ גם כשנתן בפקדון עד פורים עיי"ש, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס"ט אות י' יעוי"ש, ובשו"ת תהילת יצחק ח"א ס' ל"ט, ובס' פסקי בושם פכ"א ס' כ"ה, ובשו"ת בשוכך לציון ח"ב ס' כ"ג, ובס' ירח למועדים פורים ח"א ס' ל"ד, ומה שהשיב מרן בקונ' ידון משה ח"ז עמ' קמ"ג, ובס' פנינים מבי מדרשא פורים ס' ס', ובשו"ת דודאי אשר ח"ד ס' כ"א, ובס' דור המלקטים ס' תרצ"ה ס"ד סק"ה, ובקונ' קבא דאיסתפקתא עמ' ס"ב.

## הידור מצוה במשלוח מנות נאה

**שאלה:** אם במשלוח מנות יש דין הידור מצוה ליתן משלוח מנות נאה ומכובד.

**תשובה:** אם יכול.

ובשו"ת משיב נבונים ח"ז ס' ל"ה מסיק דליכא הידור מצוה במשלוח מנות כיון שלא ניכר בעצמותו שהוא של מצוה עיי"ש, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ט' עמוד צ"ו השיב מרן שיש הידור מצוה במשלוח מנות, עיין שם, ומש"כ בזה עוד בשו"ת משיב נבונים ח"ט ס' ל"ו עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק מ"א סימן כ"ב.

## קדימה לכהן במשלוח מנות

**שאלה:** כשנותן כמה משלוחי מנות אם יש דין קדימה למי ליתן קודם לכהן קודם.

**תשובה:** יתכן [ואולי כהן קודם].

ובס' מעשה איש ח"ב עמ' קט"ז מובא שהחזו"א נתן משל"מ ע"י שליח, וא"ל שיתן קודם לכהן משום וקדשתו, ובשו"ת דברי בניהו חל"א ס' ט"ז כתב דליכא דין וקדשתו

במשלוח מנות ליתן לכהן קודם כיון שאי"ז בפניו עיי"ש, אולם בבית מתתיהו ח"ג ס' ח' אות ד' הארכנו שיש דין וקדשתו אף שאי"ז בפניו, ושכן ס"ל למרן שעונה מכתבים קודם לכהנים אף שאי"ז בפניו עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת ארחותיך למדני ח"ו ס' קנ"א, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ד ס' קל"ה, ובקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק ה' עמוד קל"ו, ובדברי הג"ר אליהו כץ זצ"ל בקובץ המאור סיון-תמוז תשע"ט עמ' ע"ו, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"מ חליוה, חלק כ' סימן נ"ט, ובס' אשא כפי פ"ח ס' כ"ד.

ומש"כ לענין קדימה לכהן במשלוח מנות, בספר גם אני אורך תשובות הגר"מ שעי, חלק ב' סימן ע"ח, ובשו"ת דברי בניהו חל"א ס' ט"ז, ובס' שערי יוסף משלוח מנות עמ' קל"ו.

### שונא מתנות במשלוח מנות

**שאלה:** מ"ט במשלוח מנות לא אמרי' שונא מתנות יחיה.

**תשובה:** במתנה של חברות אין קפידא.

ובן השיב מרן בס' אשיחה ח"ב עמ' שמ"ג עיי"ש, ועיקר הקושיא מובא בשם החת"ס בס' ליקוטי יהודה מהשפ"א על מגילת אסתר עמ' צ"ז, והביא מהאמרי אמת כיון שרגילים להחזיר אי"ז מתנה, ובשו"ת באר חיים מרדכי ח"ג ס"ג כתב דשאני מצוה ל"ש שונא מתנות יחיה, וכ"כ בשו"ת קנין תורה ח"ז ס' קכ"ב או"ג, ובשו"ת לב חנון ח"א ס' נ"ג, ובס' שו"ע אהלי שם ח"ט ס' תרצ"ה עמ' תקס"ה, ומש"כ לתרץ בשו"ת בית שערים או"ח ס' ש"פ, ובשו"ת מטעמי יצחק ח"א או"ח ס' נ"א, ובשו"ת שאילת יעקב ח"א ס' נ"ט או"ג, ובס' מועדים וזמנים ח"ב ס' קפ"ו בהגהה ובס' מעדני יום טוב ח"ה ס' קכ"ד, ובס' אורה ושמחה פ"ב ממגילה הט"ו, ובס' ודרשת וחקרת שישאה עה"ת עמ' כ"ח, ובס' חלקת מרדכי להג"ר אברהם איזבי זצ"ל פורים עמ' ק', ובס' אמת ליהודה להגרי"א אלתר זצ"ל מגילה כ"ח, ובס' שערי אושר ח"ב סו"ס ל', ובספר פרדס יוסף החדש ליד"ג הגר"ג רבינוביץ שליט"א, על פורים, אות תרצ"ג, ובס' כרם אליעזר [הנדפס בסוף ספר פרדס יוסף החדש] על פורים ס' נ"א, ובס' עתה באתי עמ' ק"מ, ובס' אורחות מתנה עמ' תכ"ט, ובקובץ קול התורה נ' עמ' קע"ז, ובקובץ משנת יוסף ח"ט עמ' כ', ובקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק י"ב עמוד רס"ח, ובס' מנוחת חיים עה"ת בראשית עמ' ע"ח, ובס' פתח ליבי ס' י"ב ס"א ס"ק כ"ג.

**וע"ע** בשו"ת משנת יוסף ח"ו ס' קמ"א אות ה', ובס' שלמי תודה פורים ס' כ"ג אות ה' מעשה רב מהגרי"ז הלוי מבריסק זצ"ל עיי"ש, ובס' ויהי בנסוע עמ' תר"ח ובשו"ת השואל ח"ה ס' מ"ז, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ו ס' ל"א עיי"ש, ובס' יינא דאורייתא על פורים עמ' צ"ב. ובספר גם אני אורך מתשובתי, חלק ז' סימן י"ב בארוכה.





# מאמרי הלכה





הגאון רבי צבי הירש וילנסקי שליט"א  
רב ביהמ"ד שויתי ה'

## ‘אדר ראשון’ ו‘אדר השני’ לנדרים שטרות וברכת החודש

ויל"ע ביסוד הדבר מאי שנא ראשון משני, וממה נפשך, או דנימא לתרוויהו בה"א הידיעה ‘הראשון’ ‘השני’, או דנימא לתרוויהו ללא תוספת ה"א הידיעה ‘ראשון’ ‘שני’.

### מחלוקת ר"י ור"מ איזהו ‘אדר’ סתם, ומחמרין כתרוויהו

**יסוד** הדין הנו במתני' נדרים ס"ג. דהאומר 'קונם יין שאיני טועם עד ראש אדר' אסור עד אדר הראשון, ובגמ' הביאה לפלוגתא ר"מ ור"י גבי שטרות, דר"מ סבר שאם כתוב אדר סתם בשטר הכוונה לאדר השני אא"כ כתוב אדר הראשון, ור"י סבר להיפך דסתם אדר היינו אדר הראשון אא"כ כתוב השני, ותלתה הגמ' את הנידון דמתני' גבי נדרים בהא, דלר"י הנודר בסתם עד אדר היינו עד אדר הראשון, ולר"מ עד אדר השני.

**ובראשונים** נחלקו כמי לפסוק, דהרמב"ם פ"י מנדרים כתב דהנודר עד אדר היינו עד אדר השני וכו"מ, אולם הראב"ד שם פליג ופסק כר"י דעד אדר הראשון, וכן איתא ברא"ש, ובשו"ע ס' מ"ג מחו"מ כתב דבשטר כותב באדר א' 'אדר סתם' ובאדר השני מציין לכך שהוא שני, וכ"כ הרמ"א או"ח תכ"ז והובא לעיל, ובס' ר"כ מיו"ד כתב השו"ע דהנודר עד אדר היינו עד הראשון, ומ"מ הביא לדעת הרמב"ם שחולק וסובר דעד השני, וביארו הפוסקים דגבי נדרים חשש להרמב"ם דספק דאו' הוא, ובאבה"ע ס' קכ"ו כתב שו"ע דבב' האדרים

### מקורות לחלק בין ‘אדר ראשון’ בלא ה"א הידיעה, ל‘אדר השני’ בה"א הידיעה

**ראיתי** מובא (בספר שערי ימי הפורים למוריני הגרי"ט שליט"א) בשם ספר הליכות והלכות מהגרי"ש אלישיב זצ"ל וז"ל בברכת החודש אומרים באדר א' 'ר"ח אדר ראשון' - בלא ה"א הידיעה, ובאדר ב' אומרים 'ר"ח אדר השני' - בה"א הידיעה, ע"כ.

**והמקור** לחילוק זה הנו מלשון השו"ע אבן העזר ס' קכ"ו ס"ז וז"ל אם השנה מעוברת, יכתוב באדר ראשון, לירח אדר ראשון, ובשני יכתוב לירח אדר השני. עכ"ל. הרי שדקדק לכתוב באדר שני בה"א הידיעה משא"כ באדר ראשון, ואכן בחלקת מחוקק שם סקכ"א הביא מסדר הגט למהר"י מינץ ומהגהת מנהגים לכתוב אף באדר ראשון בה"א הידיעה כמו באדר השני ודלא כלשון השו"ע, והפמ"ג באשל אברהם או"ח ס' תכ"ז כתב דבברכת החודש באדר שני יאמר בה"א הידיעה, ולגבי אדר ראשון, הביא מחד ללשון השו"ע ומאידך לדברי החלקת מחוקק.

**ובמשנ"ב** ס' תכ"ז סק"ג הביא למסקנת האחרונים דבכתיבת שטרות לא יכתוב אדר סתם, בין באדר ראשון ובין באדר שני, אלא יכתוב באדר ראשון 'אדר ראשון' ובאדר שני 'אדר השני', יעו"ש, הרי שגם הוא דקדק לחלק ביניהם כלשון השו"ע.

מצוה בשנה מעוברת אינו נעשה גדול עד לאדר שני, ובפר"ח שם כתב לבאר זאת ע"פ ספק הירושלמי לענין כבש בן שנה, אימתי נעשה בן שנה, אם באדר ראשון אם באדר שני, ותלה זאת הירושלמי בנידון איזה מן האדרים הוא ה'תוספת' ואיזה מהם הוא העיקרי, ומסיק שם דאדר הראשון תוספת, וביאר הפר"ח דמשו"כ פסק הרמ"א דאינו נעשה גדול עד לאדר השני, יעו"ש, הרי דהרמ"א נקט לעיקר דהראשון תוספת, ואם נימא כנ"ל דר"י פליג בהא גופא ונקט דהשני תוספת ומשו"כ סתם אדר הינו אדר הראשון, נמצאו דברי הרמ"א סותרים אהדדי, דמחד פסק כר"י ומאידך פסק דאינו נעשה גדול עד לאדר השני.

**עוד יל"ע** בזה, דהשו"ע יו"ד ס' ר"כ שם כתב דהנודר עד אדר אסור עד אדר הראשון וכר"י, ומ"מ כתב שם דהנודר עד סוף אדר אסור הוא עד סוף אדר השני, וצ"ע, דהא אדר סתם היינו אדר הראשון, ובפרט אם נימא כנ"ל דהטעם דלר"י אדר סתם הוא אדר הראשון משום דהוא העיקרי והשני הוא התוספת, א"כ סוף אדר נמי צריך להיות סוף אדר הראשון ומדוע אסור עד סוף אדר השני.

**ובעצי** לבונה שם הביא ממשאת בנימין דהא דאדר סתם הוא אדר ראשון אי"ז אלא בלשון בנ"א ואי"ז שייך לנידון איזה מהם הוא אדר העיקרי, וכ"כ בביאור הגר"א ס' תקס"ח בתו"ד יעו"ש, ולפ"ז גם ר"י מודה דאדר שני הוא אדר העיקרי והראשון תוספת וכדכתבו התוס' שם בשיטת ר"מ, ורק דנקט דבלשון בנ"א מכנים לאדר הראשון 'אדר סתם'.

**אולם** עדיין הדברים צ"ב, מה יסוד הפלוגתא בין ר"מ לר"י בלשון בנ"א, ומדוע לר"י בלשון בנ"א סתם אדר הוא הראשון ולר"מ סתם אדר הוא השני.

צריך לציין בגט איזה אדר הוא, דהיינו שחושש להרמב"ם לכתחילה, ומ"מ כתב הרמ"א דבדיעבד אם כתב על אדר השני אדר סתם הגט פסול, ולהיפך כשר, והיינו כר"י דהעיקר להלכה כדבריו ורק לכתחילה חיישי לר"מ כהרמב"ם, והב"ח פליג וסבר דחשינן להרמב"ם גם גבי דיעבד בגט והגט פסול באם כתב אדר סתם על אדר הראשון ובש"ך ציין לדבריו ונוטה להם, אולם הט"ז ועוד כתבו לחלק דגבי גט שנעשה מכח זה גט מאוחר דפסולו מדרבנן בלבד לא חשינן להרמב"ם.

**ומטעם** זה הכריעו האחרונים לכתוב בכל אדר איזה מן האדרים הוא, ובאדר ראשון כותבים אדר ראשון דהא לשיטת הרמב"ם הלכה כר"מ שאדר סתם הוא אדר השני, ובאדר שני כותבים אדר שני דהא לשיטת הרא"ש (וכן שיטת השו"ע והרמ"א לעיקר) הלכה כר"י שאדר סתם הוא אדר הראשון, וכדכתב המשנ"ב הנ"ל.

### בביאור מחלוקת ר"מ ור"י ומה דצ"ע

**ויל"ע** בטעם מחלוקת ר"מ ור"י איזה מן האדרים הוא 'אדר סתם', והתוס' בנדרים שם (ס"ג) כתבו בטעמא דר"מ, דהאדר השני הוא האדר העיקרי והראשון הוא חודש העיבור - הנוסף, והוכיחו לזה יעו"ש, ומשו"כ אדר סתם הוא אדר השני.

**ומעתה** נייתי לדון בשיטת ר"י במאי פליג ומדוע סבר דסתם אדר הוא אדר הראשון, והיה מקום לומר דפליג על הא גופא, וסבר דאדר השני הוא חודש העיבור המתווסף ומשו"כ סתם אדר הוא אדר הראשון.

**אך** לדרך זו יקשה, דהרמ"א בס' נ"ה כתב דהנולד באדר בשנה פשוטה ונעשה בר

אך כשאומר עד סוף אדר הרי בכלל לשונו גם אדר השני.

ור' מאיר סבר דגם בלשון בנ"א קוראים 'אדר' סתם לאדר השני מכיון דזהו האדר הרגיל והעיקרי, ולאדר הראשון קוראים הם אדר הראשון הגם שאף הוא בכלל 'אדר' הוא כנ"ל, אך כיון שהוא התוספת, שוב בלשונם אינו אדר הרגיל ומכונה 'אדר הראשון'.

**חילוק יסודי בין 'ראשון' לר"מ ל'שני' לר"י, ומבאר לפ"ז את החילוק אם אומר בה"א הידיעה**

**נמצא** דהכינוי 'אדר השני' לר"י והכינוי 'אדר הראשון' לר"מ חלוקים ביסודם, דלר"י אדר השני אף בלשון בנ"א הינו 'אדר', ורק דאומרים 'השני' להבדילו מן הראשון, משא"כ לר"מ הכינוי 'אדר' בלשון בנ"א אינו אלא לאדר העיקרי שהוא השני, והאדר הראשון בלשונם אינו 'אדר', אלא 'אדר הראשון', ועיין היטב.

**ושוב** נימא, דלר"י אמרינן 'אדר השני' בה"א הידיעה, היינו, אדר שהוא השני שבאדרים, ואי"ז חלק מעיקר שמו, דשמו הוא אדר ורק מוסיפים שהוא השני שבשניהם, אולם לר"מ אמרינן 'אדר ראשון' בלא ה"א הידיעה, היינו, דזהו כינויו, והראשון אינו רק דלא נימא דהכוונה לאדר השני, אלא דבלשון בנ"א קריי הוא 'אדר ראשון'.

**ואתי** שפיר מה דמדוקדק בלשון השו"ע דאדר ראשון כותב בלא ה"א הידיעה, ואדר השני כותב בה"א הידיעה, שהרי מה שכותב 'השני' זה לשיטת ר"י וכדפסק הרא"ש כוותיה, ומה דכותב 'ראשון' זה לצאת ידי שיטת הרמב"ם דפסק כר"מ, ולפי

**יסוד האחרונים דשני האדרים בכלל 'אדר' נינהו, וביאור מחלקותם עפ"ז**

**והנראה** בזה, דהנה ייסד לן הגר"א הנ"ל בביאורו דשני האדרים בכלל 'אדר' נינהו, שהרי בגמ' מגילה ד"ו: מבואר דאילולא קרא הוה עבדינן פורים בשני החודשים, ובהכרח דתרווייהו בכלל י"ד וט"ו אדר' הם, וכמו"כ הטעם דתרווייהו אסורים בהספד ותענית הוא משום דבכלל י"ד וט"ו אדר הם, ואף מצינו מאן דסבר דעבדינן לפורים באדר הראשון מטעם דאין מעבירין על המצוות, ואף מאן דפליג סבר כן רק משום דמסמך גאולה לגאולה עדיף, הרי דתרווייהו בכלל 'אדר' נינהו.

**ומ"מ** אי"ז סותר להא דחד מינייהו הוא האדר העיקרי והשני הוא התוספת, דגם התוספת בכלל 'אדר' היא, ובשם 'אדר' תכונה, ודו"ק.

**ומעתה** יש לומר, דר' יהודה סבר דכיון ששני האדרים בכלל 'אדר' הם, אזי בלשון בני אדם כשאומרים 'אדר' בסתם, מתכוונים להאדר הראשון דזהו האדר שלפנינו, ומה דקוראים לאדר השני 'השני', אי"ז אלא ע"מ להבדילו מן הראשון, דהגם ששניהם בכלל אדר הם, אך מאחר דלאדר הראשון קוראים אדר סתם מחמת שהוא הראשון, שוב להשני קוראים 'השני' להבדילו.

**ויתבאר** היטב הא דלר"י כד אמר 'עד סוף אדר' אסור הוא עד סוף אדר השני, דהא לדידיה אדר השני נמי בכלל 'אדר' הוא ואף בלשון בנ"א, וכל מה שקוראים לו 'אדר' השני אי"ז אלא להבדילו מן הראשון מאחר שאת הראשון מכנים בשם 'אדר' סתם, בעי להבדיל את השני ממנו ע"י שאומרים השני,

המתבאר הרי לר"מ יש לכתוב זאת ללא ה"א מהגריש"א דבברכת החודש באדר ראשון  
הידיעה, וזהו שדקדק המשנ"ב בלשונו בס' יאמר בלא ה"א הידיעה, ובאדר השני יאמר  
תכ"ז כלשון השו"ע, וזהו שהביאו בה"א הידיעה, והדברים נפלאים.



הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני ביהמ"ד קוית' ה'

## בענין סדר ברכת המזון

**והנה** מתוך שכתב הרשב"א: "והא קיי"ל בסמוך דברכות אלו מדאורייתא ניהו", משמע דס"ל דמדאור' בעינן ג' ברכות, אלא שמטבע הברכה אינו מעכב, ובאו משה, יהושע, דוד ושלמה ותקנו להם מטבע לכל אחת ואחת בזמנה. וכ"כ המאמר מרדכי (סי' קפ"ז) שלדעת הרשב"א מנין הברכות מהתורה.

**והביא** הרשב"א ראייה לזה שמטבע הלשון יכול להשתנות לפי הצורך, שהרי בודאי קודם כיבוש הארץ ובנין ירושלים, לא היו אומרים כמטבע שאמרו לאחר כיבוש ובנין, וכמו שאין אנו אומרים באותו מטבע שתקנו דוד ושלמה, שאנו מבקשים להחזיר המלכות ולבנות הבית, והם היו מבקשים להעמיד המלכות ולהעמיד בנין הבית ולהמשיך שלות הארץ, ע"כ.

**ולגבי** ברכה רביעית נחלקו בגמ', במימרא של רב נחמן מבואר שברכה זו מדרבנן שתקנוה ביבנה לאחר שהרוגיה ביתר ניתנו לקבורה, ואילו בברייתא מבואר שברכה זו מדאור', ודורשים אותה מהמקרא כמו שאר ג' ברכות.

**וב"כ** הרא"ש (פ"ז סימן כ"ב) שזה ברור שאף קודם זמן דוד ושלמה, ברכו כל הברכות, שהרי הם נדרשים מהמקרא. אלא דוד ושלמה תקנו המטבע לפי מה שנתוסף טובה לישראל. והטוב והמטיב ביבנה תקנוה לאחר שהרוגיה ביתר ניתנו לקבורה וקבעוה בברכת המזון שכולה הודאה.

**איתא** בגמ' ברכות (מח:): אמר רב נחמן, משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן. יהושע תקן להם ברכת הארץ, כיון שנכנסו לארץ. דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים. דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש. הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר, דאמר רב מתנא, אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב - שלא הסריחו, והמטיב - שניתנו לקבורה, ע"כ.

**ועוד** גרסינן בגמ' (שם): תנו רבנן מנין לברכת המזון מן התורה. שנאמר, ואכלת ושבעת וברכת - זו ברכת הזן. את ה' אלקיך - זו ברכת הזמון. על הארץ - זו ברכת הארץ. הטובה - זו בונה ירושלים, וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון. אשר נתן לך - זו הטוב והמטיב, ע"כ.

### האם ג' ברכות מהתורה או מדרבנן

**הקשה** הרשב"א (מח: ד"ה הא) הא דאמרינן משה תקן להם ברכת הזן, יהושע תקן להם ברכת הארץ וכו', קשה לי והא קיי"ל בסמוך דברכות אלו מדאורייתא ניהו ונלמדים מהמקרא.

**ותירץ** י"ל דמטבען הוא שטבעו להן, דאי מדאורייתא, אם רצה לאומרה באי זה מטבע שירצה אומרה, ואתו משה ויהושע ודוד ושלמה ותקנו להן מטבע לכל אחת ואחת בזמנה, עכ"ד.

חובתו. ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סימן יב אות יב-יד) שהאריך בכל זה.

**ועוד** עיין לקמן בב"י בסי' קצ"א שהביא את דברי התוספות (ד"ה וחותר) שכתבו גבי ברכת הפועלים שתקנו להם חכמים שיברכו רק ב' ברכות, דאע"ג דמדאורייתא צריכים לברך ג' ברכות, מ"מ יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית. וציין הב"י להרמב"ם בספר המצות (מצוה י"ט) שכתב וצונו לברכו אחר האכילה, ולא הזכיר מנין הברכות, דמשמע שלדעתו מדאורי' סגי בברכה אחת, ואע"ג דדריש להו בגמרא ג' ברכות מקראי, אסמכתא בעלמא נינהו.

### ביאור דעת הראשונים שמדאורייתא סגי בברכה אחת

**ויש** להעיר, לדעת הראשונים שמדאורי' סגי בברכה אחת, מה ראו יהושע דוד ושלמה להוסיף על תקנת משה (ואח"כ להסמיך אם הברכות על המקרא).

**ונראה** לומר דהם סברו שעיקר מטרת ברהמ"ז מהתורה היא להודות לה' על הטובה שנתן לנו ע"פ הפסוק ואכלת ושבעת וברכתה את ה' אלוקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך. והיינו, שבשעה שאדם אוכל ושבע מוטל עליו להודות ולשבח על כללות הטבת הש"י עם כלל ישראל, ובזמן משה הטובה הכללית היתה ירידת המן, ובזמן יהושע נוסף גם א"י שהיא ארץ טובה, ובזמן דוד אחר שכבש את ירושלים נוסף גם זה לחיוב ההודאה הכללי, ובזמן שלמה נוסף גם חיוב הודאה על המקדש.

**ועוד** יש להעיר לדעת הראשונים שמנין הברכות מדרבנן ומדאורי' יוצאים בברכה אחת, א"כ יוצא שהברכה שניה

**וכתב** הב"י (או"ח סימן קפ"ז) וז"ל: והרמב"ן כתב בספר ההשגות (על סה"מ לרמב"ם שרש א' אות ט') אין מטבע ברכת המזון מן התורה, אבל נצטוינו מן התורה לברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כענין (שם מ:) מנימין רעיא שאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, ובאו הנביאים ותקנו להם נוסח מתוקן הלשון וצח המליצה. ושנינו בו אנחנו עוד בגלות ומלכות בית דוד משיחך במהרה תחזירנה למקומה ותבנה ירושלים, כי הענין תיקן שלמה ובית דינו והלשון כפי הזמנים יאמר, עכ"ל.

**ולכאורה** משמע שגם הרמב"ן כתב כדברי הרשב"א והרא"ש, וא"כ קשה דלמה כתב הב"י בלשון: והרמב"ן כתב וכו', דמשמע דפליג.

**ונראה** שאף שהרמב"ן הסכים לרשב"א והרא"ש שנוסח הברכות אינו מהתורה, מ"מ משמע מדבריו דמדאורייתא סגי בברכה אחת על עצם המזון וכברכת בנימין רעיא שבירך בנוסח בריך רחמנא מריה דהאי פיתא, ואילו ברכת הארץ ובונה ירושלים מדרבנן הן, וא"כ מה שדרשו מהמקרא זה אסמכתא בלבד. ואילו לדעת הרשב"א והרא"ש מנין ג' ברכות מהתורה.

**ברם**, יעוין בב"ח בסי' קצ"א (סע"א) שכלל דעת הרמב"ן יחד עם הרשב"א והרא"ש והתוס' שכולם סברי דמנין ברכות מהתורה.

**והנפק"מ** בענין מנין הברכות אם הוי מהתורה או לאו, זה לענין מי שברך מעין ג' על הלחם, האם יצא ידי חובתו או לאו, דאם מנין ברכות מהתורה, א"כ נמצא שלא ברך ג' ברכות וע"כ לא יצא, אבל אם מהתורה סגי בברכה אחת יצא ידי

ולפ"ז צ"ל דהא דאמר רב יוסף, "תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא", כוונתו דברכת הטוב והמטיב היא חפצא של ברכה בפני עצמה דלית בה קיום ברכת המזון מדאורייתא, משא"כ ברכות הארץ ובונה ירושלים אע"פ שחיובן ג"כ מדרבנן, מ"מ חל בהן קיום ברכת המזון דאורייתא, דנתקנו כחלק מברכת המזון. וכן א"ש דמספק חוזר גם עליהם, כיון שע"י ברכות אלו מקיים מצוה התורה של ברהמ"ז, עכ"ד.

### ביאור עניני הארבע ברכות

#### ברכת ראשונה

**בגמ'** אמר ר"נ משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן. ויש להעיר דברהמ"ז היא ברכה על אכילת פת מחמשה מיני דגן, וא"כ כיצד ברכה זו מתאימה למן שאינו בא מחמשה מיני דגן. ובפרט שבגמ' יומא (עה.) כתוב שטעמו במן כל טעם שרצו, וי"א דאף ממשו של המן השתנה לפי מה שרצו לטעום.

**וצ"ל** דמה שאנו מברכים דוקא על ה' המינים ברהמ"ז, משום דרק על ה' המינים, יש "שם לחם", וברהמ"ז שייכת דוקא על לחם. אבל במן כיון שהכתוב קראו "לחם" דכתיב: הנני ממטיר לכם "לחם מן השמים", שוב אין לחוש שאי"ז מה' המינים לענין ברהמ"ז.

**ועוד** יש להעיר שבברכת הזן, לא נזכר כלל ענין הארץ שמצמיחה לחם. ולכאורה מן הראוי היה שברכת זו שהיא ברכה מהתורה על הלחם שאנו אוכלים, היו צריכים להזכיר בה את הארץ שמצמיחה את הלחם, כמו שחכמים שתקנו ברכה ראשונה על כל מאכל, הזכירו את העץ או האדמה שמצמיחה את הפרי.

**ולכאורה** היה אפשר לומר כיון שנוסח זה נקבע על המן שהוא לחם מן

ושלישית מדרבנן הן כמו ברכת הטוב והמטיב. וא"כ קשה דמהגמ' (מו.) דאמר רב יוסף, תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא וכו', משמע שרק הטוב והמטיב מדרבנן, אבל שאר כל הג' ברכות מהתורה.

**ועוד** יש להעיר, דלכאורה לשיטתם אדם המסופק אם בירך ברהמ"ז או לא, יצטרך לחזור ולברך ברכת הזן בלבד, דרק ברכת הזן היא מן התורה. וקשה שמסתימת לשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הי"ד) שכתב: וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך, חוזר ומברך, והוא שלא נתעכל המזון שבמעיו, עכ"ל, משמע שצריך לחזור ולברך כל הברכות.

**וכדי** לתרץ קושיא זו יעוין ברשימות שיעורים (של רי"ד סולובייצ'יק שם על הגמ') שכתב לבאר שצ"ל דלשיטת הרמב"ן והרמב"ם, יש חילוק בין עצם חלות דין ברכת הארץ ובונה ירושלים לבין חלות דין ברכת הטוב והמטיב, דאע"פ שכולן הן מדרבנן, אך ברכת הארץ ובונה ירושלים שאני דנתקנו כחלק מעיקר החפצא של ברכת המזון, ואע"פ שאין בהן חיוב דאורייתא, מתקיים בהן קיום דאורייתא של ברכת המזון. והטעם בזה הוא דאע"פ שעיקר חיוב של ברכת המזון מן התורה הוא לברך ברכה אחת על המזון, מ"מ כל מה שמוסיף להודות מצטרף לחפצא של ברכת המזון וחל ביה קיום ברכת המזון מן התורה, וכדמבואר מדברי הרמב"ן בספר המצות "אבל נצטוינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו", ולפיכך חל קיום דאורייתא בברכת הארץ ובונה ירושלים, דרבנן תיקנו הודאה דברכת הארץ וירושלים כחלק מעצם החפצא דבהמ"ז. משא"כ ברכת הטוב והמטיב נתקנה כחפצא של ברכה בפני עצמה הנאמרת אחרי ברכת המזון.

ישראל, מובן שיש לברך את ארץ ישראל, אבל כל מי שאוכל לחם בכל העולם, כיצד שייך ברכה על ארץ ישראל באכילת לחם בשאר הארצות.

**והביא** הברכת אברהם (שם) את הפסוק בפרשת עקב (י"א י"ב): ארץ אשר ה' אלוֹקֵיךְ דורש אותה, תמיד עיני ה' אלוֹקֵיךְ בה מראית השנה ועד אחרית השנה, ע"כ.

**ופירש"י** שם בשם הספרי: אשר ה' אלהיך דורש אותה - והלא אף כל הארצות הוא דורש, שנאמר (איוב לח, כו) להמטיר על ארץ - לא איש (הקב"ה מוריד גשמים אף במקומות שאין אנשים), אלא כביכול אינו דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורשה דורש את כל הארצות עמה. וכ"כ הרמב"ן שם, כי הארץ הזאת נדרשת בכל והיא הכל, וכל הארצות מתפרנסות ממנה באמת, עכ"ד.

**ולפ"ז** יוצא שאחרי שאנו מברכים על המזון עצמו, היינו שאנו מודים להקב"ה על המזון, אנו מברכים ומודים על המקור שמשם נובע הברכה, וזה ארץ ישראל שממנה באה ההשפעה לכל העולם.

**ובברכה** שניה אנו מזכירים גם ברית ותורה, ואמרו בגמ' (מ"ט.) כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו. ופרש"י (מ"ח:) הטעם שע"י מצות ברית המילה נתנה הארץ לאברהם, שנאמר בפרשת מילה (בראשית י"ז) ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו, ע"כ. ועל התורה כתב שאף בזכות התורה והמצוות ירשו את הארץ, שנאמר למען תחיון ורבותם ובאתם וירשתם את הארץ, ע"כ.

**ולפ"ז** מבואר היטב למה מזכירים ברית תורה ומצוות בברכת הארץ, שהם הזכות שלנו לארץ ישראל, וממילא צריכים אנו

השמים, ולכן לא הזכירו את הארץ. אולם עדיין קשה, כיון שאף בשאר הברכות עשו בנוסח שינויים לפני הענין, כמו בברכה בונה ירושלים כמבואר לעיל בשם הרשב"א, א"כ מן הראוי שלאחר שפסק המן והחלו לאכול לחם מן הארץ, היו צריכים לשנות את הנוסח ולהזכיר את הארץ.

**ושו"ר** בספר ברכת אברהם (מאמרים והדרכות עמ' רפ"ג של הגאון רבי אברהם ארלנגר - ר"מ בישיבת קול תורה) שכתב שיש ענין גדול בזה שאנו מברכים נוסח שנקבע על המן, שהרי בזה אנו מזכירים שהמזון שלנו בא מחסדי הי"ת, ואין צורך בסיבות, אלא רצונו בטובו הגדול הוא זן ומפרנס, ואע"פ שאנו אין ראויים לנסים. ואין צורך לעשות נס כשנמצאים בישוב ויש סדר צמיחת חטים ושעורים, אבל יסוד הכל דהמזון מן השמים והסדרים הן לפי התנאים שאנו נמצאים בהם.

**ועיין** ברש"י פרשת בשלח (ט"ז ל"ג) בביאור מצות צנצנת המן שהניחו למשמרת לדורות והיתה שמורה בקודש הקדשים. וכתב רש"י שכשהיה הנביא ירמיהו מוכיח את ישראל למה אין אתם עוסקים בתורה, והם אומרים לו נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה, מהיכן נתפרנס, הוציא להם צנצנת המן, אמר להם אתם ראו דבר ה', שמעו לא נאמר אלא ראו, בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו, עכ"ד.

**ולפ"ז** מה טוב לזכור בכל סעודה בברכת הזן שזו יסודה על המן, שהמזון מאת ה' ולא ימעט המזון ליראיו גם אם עוסקין בתורתו.

### ברכה שניה

**ברכה** שניה נקראת ברכת הארץ. ויש להעיר, דבשלמא אם אוכלים לחם של ארץ

וניזון, והיינו שכח החיות שבאדם אינה תלויה במזון, אלא ברצון הי"ת.

**ונמצא** שבברכה אחרונה אנו חוזרים לענין הברכה הראשונה שה' הוא למעשה הזן ומפרנס את כל בריותיו ברוב רחמיו וחסדיו, והחיות באדם אינה באה דוקא ע"י אכילה ושתייה הגשמית אלא הכל ברצון ה', ואת זה ראינו בהרוגי ביתר, שגופן נשאר שלם כאילו עדיין הם חיים ע"י אכילה ושתייה, אע"פ שלמעשה הרבה שנים קודם לכן נהרגו.

### המורים מכל האמור

**א.** נחלקו הראשונים האם ג' ברכות מהתורה או מדרבנן. דעת הרשב"א, הרא"ש והתוס' שג' הברכות מהתורה, ויכול לאמרה באיזה מטבע שירצה, ובאו משה, יהושע, דוד ושלמה ותקנו להן מטבע לכל אחת ואחת בזמנה. ואילו לדעת הרמב"ם בספר המצות מדאורי' סגי בברכה אחת, ואע"ג דדריש להו בגמרא ג' ברכות מקראי, אסמכתא בעלמא נינהו. ובדעת הרמב"ן נחלקו הב"י והב"ח. והנפק"מ במחלוקת זו גבי מי שברך מעין ג' על הלחם, האם יצא ידי חובתו או לאו כנ"ל.

**ב.** אף לדעת הראשונים שסגי בברכה אחת מהתורה, מ"מ המסופק אם בירך ברהמ"ז חוזר על הג' ברכות. והטעם בזה הוא דאע"פ שעיקר חיוב של ברכת המזון מן התורה הוא לברך ברכה אחת על המזון, מ"מ כל מה שמוסיף להודות מצטרף לחפצא של ברכת המזון וחל ביה קיום ברכת המזון מן התורה.

להודות עליהן לפי שהם נחשבים המקור של שפע המזון שיש בעולם שהוא ארץ ישראל.

### ברכה שלישית

**ברכת** בונה ירושלים, מבקשים על בנין ירושלים בכלל ובית המקדש בפרט, לפי שהם המקור הברכה לעולם, כמו שכתוב בגמ' סוטה (מח.) העיד ר' יהושע: מיום שחרב בהמ"ק - אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות, ע"כ.

**וכן** מבקשים על מלכות בית דוד, דבנין ירושלים ומלכות בית דוד תלויים זה בזה, דבנין ירושלים מבלי מלכות בית דוד אינו מושלם. וע"כ גם בתפילה שמונה עשרה בברכת בונה ירושלים אנו מזכירים גם כסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין.

### ברכה רביעית

**ברכת** הטוב והמטיב תקנו ביבנה ביום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה, הטוב שלא הסריחו, והמטיב שנתנו לקבורה. וקשה מה ענין זה שייך לברכת המזון. ועוד דלמה לא הוסיפו ברכה זו גם בתפלת שמונה עשרה או בשאר מקום. ואמנם יש בזה כמה הסברים כמו שכתבנו המפרשים שם בסימן קפ"ט.

**ולפי** דרכו מבאר הברכת אברהם (שם), שתקנת הברכה על הנס שלא הסריחו אחר מיתתם עד שבאו לקבורה, דבזה חזינן בחידוש דכפי רצון הי"ת גם בשר ועצמות של הגוף אחרי שיצאה הנשמה, אפשר לראות בהן חיות כאילו היה בחיים ואוכל



הרב משה חיים אזולאי

## כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר

הנה בכלי שמלאכתו לאיסור דדינו דשרי לצורך גופו ומקומו, יש לעיי' היכא דאין בו כלל תשמיש היתר של צורך גופו האם בכה"ג יש היתר ליטלו לצורך מקומו. או דאין כלל היתר ליטלו.

ענף א' ידון בד' הראשונים בזה

ולשון הרעק"א ד"הוי כמוקצה מחמת אבן דאסור גם לר"ש.

### א. ד' התוס'

ולפי"ז תי' את קושית התוס' דיש לחלק בין פתילה דולקת דבזה עושה תשמיש היתר להאיר לו, דבזה לולי דין בסיס ל"ה מוקצה והיה רשאי לטלטלה. משא"כ מה דאמר' דפתילה הוי מוקצה זה כשאינה דולקת לטלטלה דאין לה תשמישי היתר.

והנה בתוס' בדף מז. ד"ה הנח, הק' דאמאי אמרי' דפתילה אסורה מדין בסיס לדבר האסור, תיפו"ל דהיא עצמה אסורה כשברי פתילות. ותי' התוס' דשברי פתילות הוי שברי כלים ודמי לצורות, אבל פתילה שלימה שהיא כלי הוה שרי אי לאו דהוי בסיס. ויעויי' במג"א ש"ח ס"ק י"ח שכ' דמבוי' דפתילה שלימה מיקרי כלי וא"כ מותר לטלטלה לצורך גופו ומקומו כשאינה בסיס, משא"כ בשברי פתילה דהוי כצורות.

וברעק"א הביא את תי' התוס' לחלק בין פתילה שלימה לשברי פתילה, והקשה דהרי פתילה שלימה הויא כלי משום שימוש הדלקה, וא"כ ה"ה שברי פתילה דהוי כשברי כלים שעושים מעין מלאכתן ובחזו"א סי' מ"א, ט"ז כתב בביאור ד' התוס' דמש"כ דשברי פתילה שאני היינו בשברי פתילה שאין ראויים עוד להדלקה בלא תיקון. אבל פתילה הראויה להדלקה מיקרי כלי וכו'. ובזה ל"ק קר' רעק"א.

### ד' הרעק"א

ובחידושי הרעק"א כ' ליישב את קושיית התוס' ע"פ ד' התוס' בדף ל"ו. ד"ה ור"י, שכ' דחצוצרות גרע טפי מכל כלי שמלאכתו לאיסור, כיון דלא חזי להיתר אלא מעט, ואפ"ה ר"ש התיר לצורך גופו ומקומו. ולמד הרעק"א דר"ש מתיר בחצוצרות משום שחזי מעט לשימוש היתר, ולפי"ז כ' הרעק"א דעד כאן לא ס"ל לר"ש דמותר לצורך גו"מ אלא היכא שחזי מעט לשימוש היתר, אבל היכא שלא חזי לשימוש היתר אפי' מעט, בזה גם לר"ש אסור לצורך גו"מ. ולפי"ז כ' הרעק"א דפתילה שנשתמשו בה דלא חזיא לשימושי היתר גם ר"ש מודה בה ואסור,

### ב. שי' התוס' וד' הרשב"א בזה

והנה מד' התוס' שלא תי' כהרעק"א, לכאוי' נ' מבוי' דפתילה הוי כלי שמלאכתו לאיסור, ואף שאין בו תשמישי היתר. ומשמע דאם אין בו תשמישי היתר שרי.

ואף שהתוס' ל"ו. כתבו דלא חזו לתשמיש היתר אלא מעט, יש לפ' דהיינו רבוחא לשי' ר' יהודה, אבל לשי' ר' שמעון אי"צ

מציאות טלטול לגופו, בזה גם לצורך מקומו אסור. עכ"ל.

**ומבו'** בדבריו דנקט כן להלכה דאם אין לו תשמישי היתר אין היתר דלצורך גו"מ, וחזי' מדבריו דצריך שיהיו תשמישי היתר הרגילים בחול.

#### ד. ידון אם יש ראייה מתוס' דלא כרעק"א

**וצ"ב** איך כ' כן הרעק"א דלא כד' התוס', והא מהתוס' דלא כ' כדבריו חזי' דכשאין לו תשמישי היתר שרי ונמצא דהתוס' סותרים את כל יסודו. ובהכרח דאף שכו' התוס' לעיל לו. דליכא בחצוצרות תשמישי היתר אלא מעט, אין כוונתם כפי' הרעק"א דבכה"ג שרי ר"ש משום שיש בו מעט תשמישים, (פי' ונלמד מזה דכשאין לו תשמישי היתר כלל אסור גם לר"ש) אלא כוונתם במש"כ "אלא מעט" הוא לרבותא לשי' ר' יהודה דאפי' בכה"ג דיש בו מעט תשמישים אפי"ה אסור ר' יהודה, אבל בשי' ר"ש אה"נ שרי אפי' בלא חזי לתשמישי היתר כלל.

**עוד** יש להוכיח לכאור' משי' התוס' דלא כרעק"א, דיעויי' בדבריהם בדף מד: ד"ה לא הניח, שכ' דר' יהודה אסר חצוצרות אפי' לא תקע כיון דחצוצרות לא חזי "אלא" לתקיעה. ע"כ. וחזי' מדבריהם דאין להם תשמיש היתר כלל ואפי"ה התיר ר"ש. וזה ראייה דלא כרעק"א.

**ובין** שיש לנו ב' מקומות בתוס' דלא סברי

לזה ואפי' שאין בהם תשמיש היתר כלל י"ל דשרי.

**וכן** נ' דמבו' ברשב"א ל"ו. שכ' דחצוצרות שאינה ראויה לגמע בה מים "כלל" ומיוחדת היא לתקיעה דאסורה, וה"ל כמטה המיוחדת למעות ואסירה. וע"ז כ' דר"ש התיר גם בזה.

**ומד'** הרשב"א נ' דהתיר ר"ש אפי' דבר שאין בו תשמיש היתר כלל. ודלא כהרעק"א. וכ"נ מהתוס' מד: ד"ה לא. וכ"נ ברש"י שם דגבי חצוצרות כ' "דלא חזי אלא לתקיעה", ואפי"ה חזי' דהתיר ר"ש.

**וראה** ברעק"א שסיים דכל דבריו הוא לולי שאיני כדאי כנגד רבותינו בעלי התוס' ז"ל. ומשמע מלשונו של הרעק"א דלא הולך עם חידושו לענין הלכה.

#### ג. מוכיח דהרעק"א כ' כן להלכה

**אכן** ברעק"א מבו' דכתב דבריו גם להלכה, דעי' עוד ברעק"א בסו"ס רס"ו בפ"ה אלא, מה שכ' ע"ד האבן העזר, וז"ל הרעק"א שם במחכ"ת הא מבו' בתוס' ד"ה והתני, דלשון לפי שאין מטלטלין היינו אפי' לצורך מקומו, אלא ודאי דשיעור דבריהם כך הוא, דכלים שמלאכתן לאיסור ויש בהם תשמישי היתר דרגילים בחול כמו קורנס לפצע אגוזים בזה אף לצורך מקומו מותר, דכל שיש לו מציאות היתר טלטול בשבת לגופו, היינו לתשמישים הרגילים בו בחול מותר גם לצורך מקומו, אבל שופר<sup>א</sup> דאין רגילים ליתן בו מים לתינוק וליכא

א. מש"כ הרעק"א דשופר ל"ה ככלי שמלאכתו לאיסור ואסור לצו"ג ומקומו, צ"ב דהא בגמ' מבו' דלר"ש דהכי קי"ל אפי' בחצוצרות דלא חזי לגמע אלא מעט (לפי' הרעק"א) שרי וכ"ש בשופר. ובהכרח דכוונת הרעק"א לשופר בזה"ז דאין בו תשמישי היתר הרגילים בחול.

וְנ' דנהי דגבי פתילה מבואר בתוס' דמיקרי כלי, מ"מ למד רעק"א דאין מזה סתירה למה שפסק בסי' רס"ו שכשאין לו תשמיש היתר כלל שרי. דב' חילוקים בדבר.

**חדא** י"ל עפ"ד הגרש"ז שנביא לקמיה, שכ' דע"כ לא איירי המג"א שהתיר טלטול בנר של חלב לצורך גופו ומקומו, אלא בנר דיש לו שם כלי בחול להדלקה וגם בשבת לא פקע האי תשמיש שהרי שייך בו תשמיש בשבת להאיר.

**ומהשתא** י"ל דלכן בפתילה שלימה דנו התוס' להחשיבה כדבר שיש בה שם כלי, אבל היכא דאין שם תשמיש כזה בשבת י"ל דאסור.

וְנַהי דבפתילה למד הרעק"א דלולי ד' התוס' י"ל דל"ה כלי כלל משום דאין לו תשמישי היתר. היינו משום שכעת אין הנר דולק ואין בו תשמיש להאיר. ורק בזה כ' דלא כהתוס' (ותדע דהא כ' הרעק"א דכשהנר דולק הוי כלי דיש בו תשמיש להאיר ולכן הוצרך להגיע לבסיס. עיי"ש) אבל בדבר שאין לו כעת שום תשמיש ודאי אסור וא"ש ד' הרעק"א דלא נסתר מד' התוס'.

**ובלא"ה** י"ל באופ"א לפמש"כ כמה אח' עי' בחזו"א דפתילה שלימה חזי לצור ע"פ צלוחיתו, משא"כ דבר שאין לו תשמיש כלל ולכן הרעק"א בסי' רס"ו לא תי' כן. (אמנם ברעק"א לא נ' שלמד בתוס' כן).

**עכ"פ** נתבאר דמד' התוס' אין לנו הכרע כאיזה צד.

**ה. דעת הפמ"ג כד' הרעק"א**

(ויעוי' במג"א ש"ח, ס"ק י"ב הביא דעת העולת שבת דחצוצרות אסור לטלטל כלל דלאו כלי הוא, והק' המג"א

כהרעק"א, בהכרח דגם בדבריהם בדף לו. דכתבו "אלא מעט" היינו לרבותא לשי' ר' יהודה ולא לחדש דין לר"ש.

**אכן** לפי"ז נמצא דאדרבה משי' התוס' מבו' ראיה הפוכה דפסקו דלא כהרעק"א, וצ"ב לד' הרעק"א והרבה אח' דלמדו כן.

**דחיית הראיה מתוס' מד'.**

וְנ' דבאמת אין להוכיח דשי' התוס' היא דלא כרעק"א, וניישב מקודם דאין להוכיח מד' התוס' מד': דלא כרעק"א דא"כ בלא"ה הא תיקשי סתירה בד' התוס' במציאות הדבר אם חצוצרות אית בהם מעט תשמיש.

וְנ' דלמד הרעק"א דהן אמת שיש בחצוצרות מעט תשמיש היתר, אבל מ"מ רק בדף לו. הוצרכו לכתוב כן, משום דהתם נח' ר' יהודה ור"ש, והגמ' ביארה דר"ש פליג בחצוצרות, ובזה הוצרכו התוס' לכתוב דיש מעט תשמיש היתר דנפק"מ בזה להסביר את שי' ר"ש מדוע התיר.

**משא"כ** בדף מד': עיקר כוונתם לבאר מדוע בחצוצרות אסור ר' יהודה אפי' בלא תקע, ומדוע במטה שייחדה למעות צריך שיניח עליה מעות. וע"ז כ' תוס' דחצוצרות הם רק לתקיעה. ופשוט דהתורת כלי שלהם היא לתקיעה. ואף שיש לו מעט תשמישים, מ"מ חצוצרה זה כלי ששייך לתקיעה וזה כוונתם. משא"כ מטה ללא הנחה. ודו"ק.

**יבאר דאין להוכיח דלא כהרעק"א מהתוס' מז'.**

**ובעיקר** מה שהתוס' מז'. לא תי' כהרעק"א, והרעק"א כ' יישוב וסיים דכ"ז לולי דבריהם, ועכ"ז פסק כחידושו בסי' רס"ו וצ"ב דהא בתוס' חזי' נגד חידושו.

ראוי בשום צד לטלטלו לצורך גופו אין מטלטלין אותו לצורך מקומו.

**וב'** ע"ז הרשב"א זז"ל ואינו מחזור בעיני שהרי לרבי נחמיה כלי שמלאכתו לאיסור אין ראוי לטלטלו לצורך גופו כלל לפי שאין כלי ניטל לדידיה אלא לצורך תשמישו המיוחד לו בלבד, ואפי' כן לצורך מקומו מטלטלין אותו וכפי' פי' של רש"י ז"ל כמו שכתבנו שם בס"ד וכן נ' כדבריו. עכ"ל ועיי"ש מה שתי' הרשב"א.

**ומבו'** דפליגי הראשונים אי בדבר שאין לו תשמישי היתר יש בו היתר לצורך מקומו. דדעת הרז"ה דאין היתר ודעת הרשב"א דיש היתר.

**מיהו** צריך עיון דאיך למד הרשב"א מהבעה"מ דאסר בכלי שמלא"א שאין לו תשמיש היתר לצורך מקומו. והא הבעה"מ כתב שם דהוא "מוקצה מחמת חסרון כיס" ולא חזו למידי ובוזה כ' דגם לצורך מקומו לא, אבל בכלי שמלאכתו לאיסור יתכן דיודה דשרי. ולפי"ז כולו לא סברי כרעק"א והפמ"ג. ונהי דהרשב"א למד שם בסוגיא דל"ה מוקצה מחמת חסרון כיס. מ"מ הבעל המאור לא ס"ל הכי.

**ובאמת** שבריטב"א שם הביא דליכא למימר תי' דכיון דלא חזי כלל לצורך גופו אסור גם לצורך מקומו דודאי שרי. ואח"כ הביא את תי' הרשב"א, ואח"כ כ' תי' בזה"ל אבל עם מה שפירשתי לעיל אין להק' בכאן כלום, דהא קרני דאומני מוקצה מחמת חסרון כיס נינהו וכל שהוא מוקצה מחמת ח"כ אסור לטלטלו אפי' לצורך מקומו דדוכתא מייחד ליה ולגמרי אקצייה. עכ"ל. (ומזה חזי' דלא כנזירות שמשון שכ' לחלוק על השו"ע דאסר מוקצה מחמת ח"כ לצורך

דזהו רק לר' יהודה אבל מבו' בגמ' דלר"ש שרי. ובפמ"ג מבו' שם דיש לחצוצרות איזה שימוש שע"י הדחק).

**והנה** הפמ"ג בס"ק י"ב כתב כללא דמלתא כל שראוי לשום תשמיש שרי לגופו ואף למקומו, משא"כ כשאין ראוי לתשמיש בשבת ויו"ט אף תורת כלי עליו מה מהני ואסור למקומו.

**ומבו'** בפמ"ג כרעק"א דכשאין ראוי לשום תשמיש היתר אסור לצו"ג ומקומו.

## ו. ד' התהלה"ד דדבר זה הוא פלוגתת ראשונים

**ובתהלה** לדוד סי' רס"ו, ס"ק ח' הביא את ד' הפמ"ג הנ"ל שכ' כהרעק"א. וכ' ע"ז התהלה"ד דכפי הנראה אישתמיט ליה שהוא מחלוקת הבעה"מ והרשב"א ז"ל.

**דהנה** מבו' בגמ' קנר: דאם היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית אסור לטלטלם, וכגון שהם כוסות של מקיזי דם שאינם ראויים בשבת לכלום מחמת מאיסותם ואם יפלו ישברו ולכן מניח תחתיהם כרים וכסתות. ואמרי' בגמ' דכ"ז רק בשליפי זוטרי והיינו משואות קטנות ששומט הכר תחתיהם ונופלין על הכר השני עד שמגיעין לארץ, אבל ברברבי דא"א לעשות כן דישברו נמצא דאם מניח תחתיהן הוא מבטל כלי מהיכנו.

**והק'** הראשונים דאף ברברבי מדוע לא יניח תחתיהם, וכשיצטרך לכרים יסלק השליפין ביד דהא כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך מקומו.

## ד' הבעה"מ והרשב"א

**והביא** הרשב"א בשם הרז"ה דכ' דכל שאינו

ולהנ"ל א"ש דהרשב"א לשיטתו דגם שאין לו תשמיש היתר מ"מ שרי לצורך מקומו ולא פקע שם כלי מיניה. ולכן אין להוכיח מיניה דלא כרעק"א דהא שא"ר פליגי. וכפי שלמד הרעק"א מדקדוק התוס' לו. כפשטות לשונם. וכ"כ התהל"ד דהרשב"א לשיטתו בזה.

### ז. ד' הרשב"א לשיטתו בשי' רבי נחמיה

נידון דומה להנ"ל מצינו בד' הראשונים בשי' רבי נחמיה דמב' בשיטתו בדף קכד. דס"ל דכל הכלים אין ניטלים אלא לצורך, והיינו אפי' כלי שמלאכתו להיתר. ונח' בגמ' בביאור"ד, שי' רבה דשרי כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו אבל לצורך מקומו לא. ולרבא מותר נמי צורך מקומו ואסור מחמה לצל.

והנה שי' רש"י דלר' נחמיה אסור לטלטל אא"כ הוא לצורך תשמישו המיוחד וצורך גופו בעלמא לא אישתרי. וכ"ז בכלי שמלאכתו להיתר, אבל בכלי שמלאכתו לאיסור הרי א"א לטלטלו לצורך גופו שהרי זה לא תשמישו המיוחד שהרי תשמישו המיוחד הוא תשמיש איסור<sup>1</sup>. ונח' הראשונים לרבי נחמיה אם יהיה שרי כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו, שהרי לצורך גופו הוא אסור, ותשמיש לצורך מקומו אינו תשמישו המיוחד.

וב' הרשב"א קכד. דר"ת למד ברש"י (ור"ת עצמו פליג על רש"י) דלשי' ר' נחמיה כלי שמל"א לא ניטל כלל ואפי'

מקומו. וברעק"א חלק עליו. ולהנ"ל הוא מפורש בראשונים<sup>2</sup>.

וחזי' דאם הוא מוקצה מחמת ח"כ אין שום ראייה להנ"ל.

וא"כ צ"ע איך למד הרשב"א בבעל המאור לא כן. ועי' הערה. וביותר ק' דהרי א"כ כל הראשונים סברי דלא כהרעק"א ופמ"ג, דבין הרשב"א ובין הבעה"מ סברי לא כן.

### ביאור ד' הרשב"א בבעה"מ

ונ' בס"ד בביאור ד' הרשב"א בשי' הבעה"מ, דהנה ד' הבעה"מ מדוקדקים שכ' "ויבין דלא חזו לצורך גופן לשום דבר אף לצורך מקומם אינן ראויים לטלטל". ומב' דהא דמוקצה מחמת חסרון כיס אסור לצורך מקומו אין הפשט משום שהוא מקצה אותו ממקומו או משום גזירת חז"ל לאסור מקומו, אלא משום דלא חזו לצורך גופן, ממילא כבר לצורך מקומן אינם ראויים. דכבר אינו דבר שיש בו תשמישים. וא"ש דהוכיח מזה הרשב"א גם לענין כלי שמל"א, הגם שהבעה"מ לומד דהתם אי"ז רק כלי שמל"א, מ"מ הרשב"א ס"ל דזה כלי שמל"א, דלפי"ז ה"ה בכה"ג, ולפי"ז אינו כמשנ"ת בהערה.

עכ"פ נתבאר לן ד' הרעק"א, דהקשינו על דבריו בתחילת הדברים דברשב"א הרי כ' דחצוצרות לא ראויים לתשמיש כלל ואפ"ה התיר ר"ש, וחזי' דאף כלי שמל"א שאינו ראוי לתשמיש גופו מ"מ שרי לר"ש.

ב. מיהו אכתי היה אפשר לדון שמא יש לדקדק ברשב"א כנזירות שמשון, ולכן דקדק מהבעה"מ דכלי שמל"א שאסור לצו"ג שרי לצורך מקומו. ואף שהבעה"מ כ' דהוא מוקצה מחמת ח"כ מ"מ מותר לצורך מקומו. וא"כ ה"ה כלי שמל"א אכן זה לא מסתבר דכלי שמלאכתו לאיסור שאין לו תשמישי היתר יהיה חמיר טפי מחסרון כיס. ג. ומזה נ' לדקדק דכדי ליחשב כלי שמלאכתו לאיסור בעי' שיהיה לו תשמיש מיוחד לאיסור, אבל אם יש לו גם תשמיש היתר אינו כלי שמל"א.

### ח. ידון דאין ראייה דהראשונים הנ"ל אסרו

מיהו נראה דבאמת אין ראייה מנידון הבעה"מ ור"ת להכא, ואף שברשב"א נ' דהתיר בכה"ג, לשיטתו יש ללמוד להתיר נמי הכא, מ"מ נ' דמד' הבעה"מ ור"ת דאסרו, אין ללמוד לאסור בנידון דידן אלא רק באופן מסויים. דלכא' י"ל דעד כאן לא אמרו ר"ת והבעה"מ דאסור לצורך גו"מ הוא רק היכא שאין בו שום שייכות תשמיש היתר, וכמו בקרני דאומני דאין בו שום אפשרות תשמיש לגופו וכמש"כ הבעה"מ ונהי דמסיבות מסויימות לא חזי כלל משום דהוא מאוס או שמא ישבר, מ"מ סו"ס זה כלי שמלאכתו לאיסור בדרגא אחרת שאין בו שייכות תשמיש כלל. וכמו"כ בד' ר"ת ברש"י בשי' ר' נחמיה התם אין כלל תשמיש לגופו. ובכה"ג י"ל דאין לך בו אלא חידושו ורק בזה אסרו, אבל אין לנו להוכיח מזה דאסרו גם בכה"ג שהחפץ יש בו אפשרות תשמישים של היתר, וכגון שיש בו תשמיש עיקרי לאיסור ויש עוד תשמיש של היתר אחר שאינו מעיקר שימוש הכלי, דהא מבו' בגמ' בדף מו. דאפי' שרגא דנפטא שאין בו שום תשמיש שרי הואיל וחזי לכסות בו מנא. וכמו"כ י"ל בכל דבר שיש לו תשמיש נוסף של היתר, וכגון לסמוך בו כרעי המיטה וכדו' דשרי, ובזה אין לנו ראייה דאסרו הבעה"מ ור"ת. ואה"נ יש חפצים דאין בהם כלל אפשרות לתשמיש היתר ובכה"ג לבעה"מ ור"ת יהיה אסור.

**והיכא** שמניח עט ע"ג דפים או כגון עט לגרד ראשו, הנה בחזו"א סי' מ"ג ס"ק י"ז מבו' דהיחס להגדיר תשמיש היתר הוא תשמיש שלפעמים הדרך להשתמש בשבילו, ולפי"ז דנו באורחות שבת שמא זה לא מיקרי כלל צורך ועכ"פ אם רגיל

לצורך מקומו. והרשב"א פליג וס"ל דלרש"י ניטל לצורך מקומו אף שאינו ניטל לצורך גופו. וכ' הטעם שהרי נטילתו כתשמיש המיוחד לו.

**ובביאור** סברת ר"ת ברש"י כ' הרשב"א וז"ל דלהכי קרי צורך מקומו תשמישו המיוחד לו, לפי שמייחדו להסתלק אחר תשמישו וזה הואיל ואינו משתמש בו אף הוא אינו מסלקו. ע"כ. וכוונתו דכל ההיתר של צורך מקומו הוא נגזר מצורך גופו דבכללו הותר לו לסלק החפץ. ולכן כשאין היתר לצורך גופו אין גם היתר לצורך מקומו.

**אך** הרשב"א פליג דמה שלא מהני צורך גופו הוא בעיה טכנית שצריך תשמישו המיוחד. אבל צורך מקומו הוא היתר נפרד דלא שייך לצורך גופו כלל. ומיקרי תשמישו המיוחד, ונ' דזה משום דכך אדם מתנהג עם חפצים גם לסלקן ממקומם.

**וראה** ברשב"א לקמן בדף קנד: בסוגיא דקרני דאומנא במה דפליג על הבעה"מ וס"ל דמותר לצורך מקומו אף שאין בו תשמישי היתר, והובא לעיל, והתם הוכיח שיטתו ממש"כ לעיל היינו בדף קכד. בשי' רבי נחמיה. וחזי' דהרשב"א לשיטתו.

**ולהנ"ל** נמצא דהאי נידון אי שרי בכלי שמלאכתו לאיסור כשאין לו תשמישי היתר, הוא פלוגתא כבר בראשונים, ונתבאר דמשי' התוס' אין לנו הכרח לכאן או לכאן. וברשב"א חזי' דשרי אפי' כשאין לו תשמישי היתר כלל, אך הבעה"מ ור"ת פליגי עליה ואוסרים בזה.

## י. יעמוד לפי"ד בסתירת הראשונים בנידון זה ובירור בדעת הריטב"א

**אכן** צ"ע דודאי אין לו' כן, דהא יעויי' בריטב"א לקמן קנד. דמבו' דס"ל דאף שאין לו תשמישי היתר שרי לצורך גופו ומקומו. וא"כ הריטב"א סותר משנתו בדבר זה. וכמו"כ בסוגיא בשי' ר' נחמיה דעתו של הריטב"א להתיר לצורך מקומו אף שאין צורך גופו.

**וביותר** צ"ע דהא בפשטות בקרני דאומני דמאוסין לכאו' גם מצד הכלי עצמו לא חזי' לשימוש וטפי יש לאסור. ואיך כ' הריטב"א להיפך.

**וראיתי** שملשון הריטב"א מו. נ' שהדבר מתורץ, דמדבריו נ' דתכשיטין היא סוגיא פרטית, דז"ל הריטב"א שם ולהכי קתני דאפ"ה ניטלים אפי' בחצר שאינה מעורבת לצורך גופם ולצורך מקומם ככל הכלים כיוצא בהם שמלאכתם לאיסור הניטלים בחצר ולא החמירו בהם חכמים יותר "להעמיד דבריהם באיסור קישוט", וע"ז אמר עולא מה טעם הניחום בהיתר טלטול הואיל ואיכא תורת כלי עליהם וחזו לכסויי כהא דאמרי'. עכ"ל הצריך לנו. ומבו' בריטב"א דהכא היה צד לאסור אפי' לצורך מקומו, משום חיזוק כדי להעמיד דבריהם באיסור קישוט. וע"ז אמרי' מה טעם לא אסרו טפי אף צורך מקומו מש"ה, וע"ז משני משום שיש עליהם תורת כלי וחזו לכסויי ומזה הביאה הגמ' ראיא דיש ס' להתחשב במה שהוי תורת כלי.

**ומהשתא** נ' דמבו' בריטב"א דרך בתכשיטין צריך להגיע להיתר זה דחזי

להשתמש בעט כדי לגרד ראשו או לתפוס דפים שעל שולחנו שרי (לצו"ג ומקומו).<sup>ד</sup> ובהמשך נאריך יותר בד' בעה"מ.

## ט. ד' הראשונים בשירים ונומים.

**והנה** בסוגיא מו: דימתה הגמ' דין טלטול שרגא דנפטא דשרי ואמרי' דשרי משום דחזי לכסויי ביה מנא ואקשי' בגמ' אלא מעתה כל צורות שבחצר מטלטלין, ומשני הא איכא תורת כלי עליה הני ליכא תורת כלי עליה, והביא לזה הגמ' ראיא מי לא תניא השירים והנומים והטבעות הרי הן ככל הכלים הניטלים בחצר ואמר עולא מה טעם הואיל ואיכא תורת כלי עליה.

**והנה** יל"ע בתכשיטין אם סגי בהיתרין רק משום דתורת כלי עליהן או דצריך להגיע גם למה שראויין לכסות בהו מנא.

**ומבו'** בתוס' ישנים דתכשיטין חוץ מלבישה אין להו שימושי היתר ולכן אם היה אסור מצד הלבישה היה מוקצה, ולזה חידשה הגמ' דשרי משום דתורת כלי עליהן, אכן אכתי לא נתבאר אם צריך להגיע להיתר דחזי למידי.

**ועי'** בריטב"א מו: וברין שם וכן ברמב"ן בדף סד: ד"ה אמר שמבו' בדבריהם דהא דאיכא תורת כלי בתכשיטין היינו משום דחזו לכסויי ביה מנא.

**ולכאו'** מבואר מהראשונים הנ"ל דבלא הא דחזו לכסויי ביה מנא היה אסור לטלטלם. וחזי' דאף שהוי כלי שמלאכתו לאיסור מ"מ אף לצורך גופו היה אסור בלאו הסברא דחזו לכסויי ביה מנא. ומבו' מזה לכאו' כד' הרעק"א.

ד. ונ' דלגרד ראשו בדרך כלל הוא כאשר העט בידו אבל אם מלכתחילה לא נוטל זאת בשביל לגרד לא ברירא לי אם שרי. וצ"ע להלכה.

**ובהכרח** שצריך לחלק בין המקרים, בסוגיא בקרני דאומנא ס"ל לרמב"ן לאסור, משום דמצד הכלי עצמו אין כלל תשמיש דהא הוא מאוס, ומש"ה כל היכא שאין מצד החפצא של הכלי שייכות לתשמיש בזה גם צורך מקומו אסור. משא"כ בסוגיא בדף קכד. בשי' ר' נחמיה דהתם אסור לטלטל לצורך גופו מצד "איסור" ולא מצד דהחפצא של הכלי לא חזי, בכה"ג י"ל דלא נאסר צורך מקומו.

**אלא** שא"כ ק' שוב מד' הרמב"ן גבי תכשיטין דמבואר בדבריו דהא דשרי לצורך מקומו הוא משום שחזי לכסויי ביה מנא ומשמע דבלא"ה אסור, וק' דאמאי אסור והא חזי' בשי' ר' נחמיה דהרמב"ן פליג על ר"ת וס"ל להתיר.

**וע"כ** חזי' דאף דבר שאין בו תשמיש מצד איסור נמי יש לאסור. ושוב ק' מד' הרמב"ן בשי' ר' נחמיה, ואי נימא דהרמב"ן ס"ל כהריטב"א (שהבאנו קודם) דתכשיטין לולי שהיו ראויים לתשמיש היו אסורים מצד תקנה פרטית של חיזוק להעמיד דבריהם באיסור קישוט א"ש.

### **יא. העולה מהראשונים עד כה**

**ובסיכום** נתבאר בכמה ראשונים דלאו מוסכם בכל גווני לאסור, דבד' הרמב"ן מוכרחים לומר דכל מה שכתב לאסור הוא רק היכא ד"מצד החפצא ממש לא חזי לתשמיש", אבל היכא דמצד החפצא עומד לתשמיש ואיסור שבת מפקיע את השימושים, בכה"ג שרי לצורך גופו ומקומו ודינו ככל כלי שמלאכתו לאיסור.

**ובשי'** הרשב"א נתבאר דאפי' כשלא חזי להשתמש בכלי כלל מצד מאיסות

לכסויי, אבל דבר שתשמישו בחול לאיסור בדרך כלל ובשבת לא חזי משום איסורו, בזה שרי בשבת וא"ש דל"ק סתירת הריטב"א. ולענין התי' משרגא דנפטא יל"ע מדוע צריך לסברת חזי' לכסויי והא תורת כלי עליו בחול. (ונדבר מזה בהמשך בעז"ה).

**ולפי"ז** עולה לנו לאידך גיסא דשי' הריטב"א באמת לקולא בהאי מילתא כשאין לו תשמישי היתר וכמבוי' בדבריו בב' מקומות. ואין להוכיח מדבריו בתכשיטין לענין זה.

**אמנם** ד"ז נ' רק בשי' הריטב"א, אך בחידושי הר"ן נ' לא כן, דמדבריו נ' דמעצם מה שלא עומד לשימוש בשבת יש לאסור. ולא נ' מדבריו דהוא מצד גזירת תכשיטין.

### **סתירות בד' הרמב"ן ובירור דבריו בענין זה**

**והנה** ברמב"ן מצינו סתירה בהאי מילתא, דבב' מקומות נ' מדבריו דשיטתו לאסור, חדא בסוגיא בדף סד: (בחידושים) ד"ה אמר, מבוי' דס"ל בתכשיטין לאיסור גם לצורך מקומו, לולי הא דתורת כלי עליהן במה דחזי' לכסות. ומשמע דבלא"ה יש לאסור אף שבחול משתמש בו. וכן מבואר בחידושי הרמב"ן בדף קנד: בסוגיא דקרני דאומני דמדבריו נ' שם שכ' כד' הבעה"מ דיעויי"ש שכ' וז"ל אבל השתא דאמרן דלא חזיין כלל ולית בהו תורת כלי שאינן ניטלין לא לצורך גופן ולא לצורך מקומן, עכ"ל. ומבוי' דכשאין בו שימוש לגופו אסור גם לצורך מקומו. ומזה מבוי' משי' הרמב"ן כד' הרעק"א. אכן ברמב"ן בדף קכד. בשי' ר' נחמיה דאין תשמיש לגופו כ' דעכ"פ יש היתר לצורך מקומו. וד' הרמב"ן סותרים

פעמים כשאין לו חפץ אחר יעשה כן. כן לכא' נראה וצריך לעיין.

**אח"כ** ראיתי שכן הכריח בס' הלכות שבת בשבת עמ' קפ"ג בהערות, דתכשיטין ודאי לא משתמשינן בהם לכיסוי כלי, ומ"מ סגי בזה כדי שיהא ראוי להחשיבו לכלי ושיהיו ניטלין אע"פ שבפועל אין משתמשינן לכך בתכשיטים. ולפי"ז ודאי י"ל חילוק זה בש"י הבעה"מ.

**וראיתי** שכחילוק זה חילק בס' הל' שבת בשבת בד' הבעל המאור, שלא כתב הבעה"מ דבריו אלא בקרני דאומני שהם מוקצין מחמת מיאוס וחסרון כיס דלא חזו למידי ואפ"ה לכסויי ביה מנא לא חזי. אבל אם חזי לאיזה תשמיש או לכיסויי מנא שרי. וכמו"כ כ' בשו"ת תפילה למשה ח"א סי' ט"ז.

**והנה** הדברים לכא' כתובים להדיא בד' הבעה"מ עצמו דהרי כתב בזה"ל אע"פ שהן קרני דאומני שהן מוקצין מחמת מיאוס ומחמת חסרון כיס ולא חזו למידי אפי' לכסויי בהו מנא כשרגא דנפטא משום דחס עליהו שלא יפלו וישתברו, וכיון דלא חזו לצורך גופן לשום דבר אף לצורך מקומן אינן ראויין לטלטל, ע"כ לשונו הצריך לנו. ומדבריו להדיא נ' דמה שאסר הוא בכה"ג שאין כלל תשמיש ואפי' לכסויי ביה מנא.

**אכן** מה שיש לדון בדברים אלו הוא מפני שברשב"א נ' דלמד באופ"א ד' הבעה"מ שהרי הרשב"א למד דד' הבעה"מ נאמרו גם בכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר וע"ז חלק הרשב"א דודאי דשרי.

**אמנם** כבר נתבאר לעיל דהרשב"א דייק מש"כ הבעה"מ וכיון דלא חזו לצורך

וכדו' וכקנא דאומנא נמי שרי, וכמו"כ הרשב"א כ' שהוא לשיטתו לגבי שיטת רבי נחמיה דאף דאסור להשתמש לצורך גופו דהא תשמישו המיוחד הוא איסור, אפ"ה שרי לצורך מקומו.

**ובש"י** הריטב"א נתבאר דלא רק בש"י ר' חמיה שרי אלא אפי' בקרני דאומני שרי, ומה שכ' בתכשיטים נתבאר דהיא סוגיא פרטית בתכשיטים לשיטתו.

### ידון מהשתא אם יש ראייה משי' הבעה"מ

**ומהשתא** דאתי' להכי שפיר י"ל כמשנ"ת לעיל דגם בש"י הבעה"מ אף דאסר בקרני דאומני, מ"מ יתכן דכל מה דאסר הוא רק בקרני דאומני וכמש"כ שם דאין בהם תשמיש משום שהם מאוסים, אבל לא איירי בכל כלי שמלאכתו לאיסור אלא רק בכלי שמלאכתו לאיסור שהתשמיש בו מאוס. וכדחזי' דגם הרמב"ן מחלק כן. ואינו בהכרח שיודה לשי' ר"ת בד' ר' נחמיה, דאוסר גם צורך מקומו.

**וגם** אי נימא שהוא ס"ל כשי' ר"ת בר' נחמיה, מ"מ י"ל דכ"ז רק היכא שלא חזי לשום תשמיש לגופו, אבל אם יש בו איזה תשמיש לגופו כגון להניח תחת כרעי המיטה לסומכה, בזה שמא י"ל דמיקרי כלי.

**ומ"מ** בד' החזו"א שהובאו לעיל נתבאר דהיחס להגדיר צורך גופו היינו תשמיש שפעמים הדרך להשתמש בשבילו. ומיהו לכא' נ' דזה בא לאפוקי רק היכא שלא משתמש כלל. דהרי חזי' בשירים ונזמים לשיטות דמיקרי כלי שמלאכתו לאיסור ואפ"ה שרי לכסויי ביה מנא וחזי' שאי"צ שהתשמיש יהיה מצוי קצת, אלא

גופו ומקומו דזה ודאי שרי, אלא איירי במחמה לצל ולכן צריך להגיע לסברא של חזי לכסויי.

ו' דכל תי' זה צריך רק ברשב"א, אבל לשי' הרמב"ן דנתבאר בדבריו דאף דהתיר בשי' ר' נחמיה מ"מ במיאוס אסר א"ש.

והנה בתהילה לדוד כ' על תירוצו דכ"ז לרשב"א לשיטתו, וסיים אבל לפמ"ש המג"א בסי' רע"ט סקי"ב דדוקא לצורך גופו ומקומו שרי אבל מחמה לצל אסור לכאור' פשט ד' הגמ' כדעת בעה"מ. ונראה דכוונתו דנטיית ההלכה במג"א נ' כבעה"מ, דהרי כיון שסבירא לו דנר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, א"כ יש לנו ראייה מהגמ' לאסור, דאל"כ מדוע צריך לטעמא דחזי לכסויי.

**אולם** יש לומר דאין להוכיח מזה לאסור, וראייה שהרי המג"א לגבי נר של חלב ופתילה ס"ל להתיר בטלטול לצורך גו"מ אף שאין לו כלל תשמישי היתר. דכל דבריו הם רק לרשב"א דאפי' בדבר מאוס ממש התיר כמבו' בדבריו בקרנא דאומני, אבל לשאר הראשונים דסברי דדבר מאוס ממש אסור ודבר שאינו מאוס שרי וכמשנ"ת חילוק זה ברמב"ן, ונתבאר דאפשר לסבור חילוק זה גם בבעה"מ, א"כ י"ל דהכ"נ בשרגא דנפטא כיון שהוא מאוס אין להתיר בלא הא דתורת כלי עליו ובמה שחזי לכסויי.

### **ב. בד' הגמ' בשברי פתילה וקושיא**

#### **עצומה להראשונים שהתירו**

והנה ראיתי שבס' תפילה למשה ח"א סי' ט"ז הק' על כל הנ"ל קושיא אלימתא מסוגיית הגמ' בדף מז, דאי' התם מיתבי ושוין שאם יש בה שברי פתילה שאסור לטלטל, והיינו דק' לגמ' דאמאי מודה ר"ש בשברי פתילה שנשארה בשמן שבנר דאסור

גופן לשום דבר. ומזה מבו' דזה דין כללי דכל היכא שלא חזי' לצורך גופו, דה"ה אסור לצורך מקומו. ומיהו גם בזה י"ל דכל מה שהרשב"א למד בבעה"מ דאסור גם לצורך מקומו היינו רק היכא שאין בו שום תשמיש היתר כלל וכמו שהזכיר בשי' ר' נחמיה, אבל היכא ששייך בו תשמיש היתר אכתי לא בטל שם כלי מיניה.

### **ענף ב'**

#### **ידון בהאי מסוגיא דשרגא דנפטא**

**א.** בגמ' מו. אמרי' דשרגא דנפטא שרי לטלטוליה הואיל וחזיא לכסויי ביה מנא. ומכאן קושיא לשי' הרשב"א דהתיר בכל גווני לטלטל גם כשאין לו תשמישי היתר, וגם קרני דאומני אף שהם מאוסים, ואפ"ה הכא בשרגא דנפטא מבו' דשרי רק משום דחזיא לכסויי, וק' דלרשב"א למה לי להאי טעמא. וביותר ק' דהרשב"א בדף קנד: כ' בתירוצו הראשון דקרנא דאומנא מאיס טפי משרגא דנפטא ולא חזי לכסויי ביה מנא כלל. (ואף שבגמ' אקשי' אלא מעתה כל צרורות מטלטלין, ומשני הא איכא תורת כלי וכו', מ"מ אין כוונת הגמ' לחזור מהסברא דחזי לכסויי, אלא צריך להגיע גם לס' דחזי לכסויי, וכ"מ בראשונים, וכ"מ ממה דלא אמרי' אלא). ולמעשה ראייה זו נ' דהבעה"מ רמזה דהזכיר כמו שרגא דנפטא.

### **תי' התהל"ד**

וראה בתהלה לדוד סי' רס"ו שעמד בקושיא זו, וכ' ליישב דהרשב"א לשיטתו קכב: דס"ל דנר לא מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור ולכן כשאינו דולק שרי לצורך גופו ומקומו ואסור מחמה לצל, וא"כ י"ל דהסוגיא בדף מו. איירי בטלטול מחמה לצל, וא"ש דהכא לא איירי בטלטול לצורך

לרש"י דבגלילא הוּו מוקצה מחמת חסרון כּיס כּיון שהפשתן לא מצוי. אכן תירוצו קשה טובא דא"כ מדוע אמרי' ושוי' בשברי פתילה ומדוע תלו לאיסור בשברי פתילה ומשמע דוקא כשאנים ראויים, והא אפי' פתילה שנשארה ראויה הכי הוא דחזי להדלקה והוי מוקצה מחמת חסרון כּיס. וע"כ נ' דאין זה מיקרי מוקצה מחמת חסרון כּיס.

**ועיי"ש** שכ' עוד דלמש"כ הר"ח דהיו מדליקין בהם בגלילא, א"כ י"ל כּיון דדלקו כבר ונשתיירו שברי פתילות א"כ שוב הם מאוסים לתשמיש אחר ומייחדן רק להדלקה ולכן בכה"ג מיקרי שאין בו תשמיש חוץ מהדלקה. ולפי"ז נצטרך לומר דהא דפתילה שלימה מיקרי תורת כלי ושרי לצורך גופו ומקומו, אי"ז משום שיש בו תשמיש הדלקה, אלא משום שיש בו תשמיש היתר אחר וכמו לצור ע"פ צלוחיתו. ולכן דוקא בשברי פתילה המאוסים, בזה מקצה דעתו מתשמיש אחר.

**אכן** לפי"ז ק' דהרי ברעק"א ועוד מבו' דאין כלל תשמיש היתר בפתילה. וכן מבו' בעוד אח' והדרא קושיא לפי"ז. וגם החולקים שהתירו לא נ' שהתירו משום שחזי לאיזה תשמיש אלא אף שאין בו תשמיש היתר התירו וכשי' הרשב"א. וא"כ מה לי שהוא מאוס לשאר תשמישים והא סו"ס הוא ראוי להדלקה ושם כלי עליו לגבי זה. ומה לי שהוא תשמיש איסור ואין בו תשמיש היתר. ושוב הדרא קושיין. ולענ"ד קושיא זו עצומה ביותר וצע"ג ליישבה.

**[ותחילה** חשבתי דמוכרח מזה דאם באנו להתיר כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר, אין לנו סיבת היתר אלא רק משום שהוא ראוי לאיזה תשמיש אף שאינו עומד "עיקרו" לכך, אבל אין הפשט שאף שאין לו שום תשמיש ולא ראוי כלל

לטלטל מדין בסיס, והרי יש בה גם שמן, וזהו בסיס להיתר. ומתרת הגמ' אמר אביי בגלילא שנו. ופרש"י שחשובות להן שברי פתילה שאין בגדים של פשתן מצויין להם הלכך לא בטלי ונעשה נר בסיס להן. וצ"ב דנהי דאין להם פשתן מ"מ סו"ס השמן חשוב טפי, וחזי' מזה דהשברי פתילה ראויים לאיזה תשמיש בשעת הדחק ובגלילא כנראה היו מדליקין בהם, וכן מפורש בר' חננאל וז"ל פירוש בגליל שנו שדרכם להדליק בשברי פתילות. אכן ברמב"ן כ' דמה שכ' ר"ח שהיו מדליקין בהם הוא לפי שפשטנם של אנשי גלילא היה משובח שלא עושה פחם.

**וקשה** דאם חזי' שמדליקין בשברי פתילה א"כ שם כלי עליהם וכבר אינו כצורות בגלילא, ומדוע הוי מוקצה מחמת השברי פתילה, והתינוח לשי' הרעק"א דכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר כלל הוי מוקצה א"ש, אבל לשי' שהקילו בזה צ"ע, וכמו"כ ק' מזה לשי' הרשב"א דודאי היקל בזה.

**והתינוח** לשי' התוס' ניחא דהשמן היה מצוי הרבה ולכן הוא לא חשוב טפי מהפתילה. ולפי"ז אין הפשט שהיו מדליקים בשברי פתילה בגלילא. אבל לרש"י ור"ח צ"ב, ויותר מזה חזי' דגם התוס' לא חלקו על רש"י על עצם הסברא שהוי מוקצה, וחזי' דמודו דהוי מוקצה. ורק חלקו מצד המציאות. ומזה קושיא עצומה על שיטות המתירים.

**ואין** לומר דאסור לטלטל לצורך גופו, דהא קתני ושוי', ומשמע דבזה ר"ש הוי ממש כשי' ר' יהודה.

**ת' התפל"מ וידון בד'**

**וראיתי** שבתפילה למשה כ' דצריך לו'

גם בגלילא ואכמ"ל. ועי' ברמב"ן בתי' הגמ' לר' חננאל דבגלילא היו מדליקין בפתילות, וכ' הרמב"ן דהוא משום שפשתנם היה יפה ולא היה עושה פחם. ומשמע דכל מה שאינו ראוי הוא מחמת הפחם.

**ומהשתא** נוחא הכל די"ל דמה דאמרי' בגמ' ושיון שאם יש בה שבירי פתילה אסור גם לר"ש ומוקי לה בגלילא. י"ל לפרש"י דאף שהיו עניים והיו משתמשים בפשתן מ"מ אין הפשט שכעת במצב זה היו משתמשים בפשתן אלא משירי פתילה היו מתקנים אותה להיות פתילה. וממילא במצב זה אף בגלילא אין לו שימושי היתר וגם לא חזי לתשמיש ומש"ה אין לו כלל תורת כלי, וא"ש דהכא מודו הראשונים דבמצב זה אין תורת כלי עליו, וא"ש דלכן גם לר"ש היו מוקצה ואסור אף לצורך גופו ומקומו. ובזה נ' דאפי' לר' הרשב"א שהתיר בקרני דאומני לטלטלם, מ"מ כל דבריו הם רק משום שהכלי נשאר כלי, משא"כ הכא כלל אינו כלי במצב זה, ודינו כמוקצה מחמת גופו כצורות וא"ש. והוא תי' נפלא.

**אכן** כ"ז נוחא רק לפרש"י שהיו מחשיבים הפשתן מפני שלא היה מצוי להם. אבל לרבינו חננאל שכ' שהיו מדליקים בפשתן וביאר הרמב"ן דבריו דהיינו משום שפשתנם היה יפה ואינו עושה פחם, א"כ נמצא דגם במצב זה היו מדליקים, וא"כ ודאי דתורת כלי עליו כעת לשיטות המתירים לטלטל לצורך גופו ומקומו כלי שמל"א שאין בו תשמישי היתר. ושוב הדרא קושין, דאמאי היה לו דין מוקצה מחמת גופו בגלילא. ולשי' ר"ח צ"ע.

ענף ג' - דעת פוסקי האח' בזה

**א. פלוגתת המור וקציעה והמג"א**

והנה במשנ"ב בסי' ש"ח ס"ק ל"ד הביא לד'

שרי. ונהי דהרשב"א ס"ל דשרי אפי' כשלא חזי לשום תשמיש כלל כמבו' בסוגיא דקרני דאומני, מ"מ י"ל דבגלילא הוא יפ' כפי' התוס' שלא היו מדליקין בפתילה שוב. אבל בשאר ראשונים שלא התירו כשאין תשמיש כלל וכמו ברמב"ן בקרני דאומני, י"ל שפיר שיפרשו שהיו מדליקין הפתילות ומ"מ מצד זה אין להתיר דהוי תשמיש איסור, ונפרש שהתירו בדרך כלל משום שיש בו עוד תשמישים שאינם עיקריים, והכא אי"ז שייך מצד מאיסותו. וזה כתי' השני של התפל"מ. אכן צ"ב דבענין שי' ר"ת בר' נחמיה ס"ל לרמב"ן דאף שאין תשמיש כלל שרי, וחזי' דמה שהתיר הרמב"ן אי"ז משום שיש שייכות היתר.

### תי' הקושיא הנ"ל

**ונראה** לת' קושיא אלימתא זו ועיקרי הדברים נתבארו עם ידי"נ החברותא הג"ר מיימון ברגיל שליט"א, דהנה חזי' בתוס' מז. ד"ה הנח, דשבירי פתילה היו כצורות, ולמדו כמה אח' דלא חזי כלל להדלקה וכן למד החזו"א, (ומיהו ברעק"א למד דחזי להדלקה ולכן הק' על תוס' דחזי למעין מלאכתן). וק' דהרי בתוס' מז. כ' בסלקא דעתך בגמ' שם דשבירי פתילה לגבי שמן חשיבי טפי מאבן שבכלכלה לגבי הפירות. וצ"ב דהרי השבירי פתילה לא חזי למידי והוו כצורות, כמבו' בתוס' (וכ"ז בהו"א דלא איירי בגלילא).

**ובהכרח** הפשט הוא דאף דהוי כצורות ולא היו מדליקים מ"מ יש לו איזה חשיבות מסוימת, וכנראה דהפשט הוא דבאופן זה לא חזי לתשמיש אבל אם יוציאם ויקנח הפחם שייך בו איזה תשמיש. ומש"כ התוס' דהוי כצורות זה במצב שהוא עם פחם. ופשט זה מוכרח בבית מאיר דנ' מדבריו דלא היה עומד להדלקה לשי' רש"י

## ב. ביאור דעת המג"א

**ובשי' המג"א** י"ל ב' אנפי חדא דגם כשרק מלאכתו לאיסור שרי לצורך גו"מ. או י"ל דתשמיש הדלקת הנר הוא עצמו תשמיש לקרותו כלי ושם כלי עליו, מצד זה.

**וכן** ראה בשש"כ בפרק כ' הערה מד' בשם הגרש"ז דסברת המג"א להתיר בנר היינו משום דעומד ליהנות מאורו, ולכן לא פקע תורת כלי מיניה. ולפי"ז נמצא דגם המג"א יודה לאסור בדברים מסויימים. ובפמ"ג יש להוכיח כס' זו דהא הבאנו דבריו דנ' דס"ל כגרעק"א, ומ"מ הפמ"ג בס"ק י"ד כ' דנר חלב שלם מלאכתו לאיסור ושרי לצורך גו"מ וכד' המג"א. ובהכרח חזי' דס"ל דמיקרי ראוי לתשמיש.

**(והנה ברעק"א חזי' חידוש כזה, היכא שדולק דצריך להגיע לאוסרו מדין בסיס, ולא מצד שאין לו תשמישי היתר משום שהוא משמש אותו בעודו דולק. אמנם במג"א י"ל סברא זו אף שהוא לא דולק).**

## ג. להנ"ל מת' סתירת המשנ"ב

**וא"ש** בזה סתירת המשנ"ב ונתקשה בזה בשבות יצחק פ"ב. דכאן בס"ק ל"ד נ' מבוי' מדבריו דהסכים עם ד' המג"א, וכן כ' להדיא בסי' רע"ט בשער הציון סק"ד להקל כהמג"א. וקשה דבסי' תרנ"ח סק"ד כ' דשופר מותר בטלטול לצורך גופו ומקומו "משום דהוי כלי וראוי לאיזה דבר כלשאו"ב בו" וכדו'. ומבוי' דלא סגי במה שהוי כלי בחול אלא צריך שיהיה ראוי נמי לדבר המותר. ועי' בשבו"י דנדחק.

**ולפי"ד** הגרש"ז ניחא דכל ד' המג"א הם רק באופן הראוי איזה תשמיש כנר, אבל שופר בזה"ז דאין בו שום

המג"א דהפתילה הוי כלי ושרי לצורך גופו ומקומו, אבל שברי פתילה שאינן עומדין עוד להדלקה בנר הרי הן כצורות ואבנים שאסור לטלטלן אפי' לצורך גופן ומקומן. וכן נר שלם של שעה או חלב ואפי' נדלקה כבר בחול או בשבת שעברה כל שהיא עדיין ראויה להדלקה מיקרי כלי שמלאכתו לאיסור. ואח"כ כ' המשנ"ב ובספר מור וקציעה מחמיר דאפי' נר שלם ולצורך מקומו אסור לטלטל שאין עליו שם כלי כלל דלא חזי לאכילה ולתשמיש. ומבוי' דפליגי המג"א והמור וקציעה אי נר שלם שם כלי עליו או לא. וחזי' דהמור וקציעה ס"ל דאין עליו שם כלי. ובפשטות נ' דהיינו משום שאין לו תשמישי היתר. ומבוי' דהמג"א היקל אפי' שאין לו תשמישי היתר. ומהמור וקציעה מבוי' כהרעק"א.

**אך** ראיתי בס' הל' שבת בשבת עמ' קפ"א שכ' דאין ראיה מד' המו"ק לד' הרעק"א, דבמו"ק מדבריו שם לא קאי על פתילה אלא על נר חלב ושעה, וטעמו משום דאין לו תשמישים כלל, והוי כמו דבר אכילה שאינו ראוי למאכל ואין עליו תורת כלי דדנים אותו כאוכל שאינו ראוי, משא"כ דבר שאינו עומד לאכילה אלא להדלקה הוא כלי ואף דבמו"ק כ' דאף היתר הפתילה אינו ברור, כוונתו לולי ראיות התרומת הדשן מהפוסקים. וכמבוי' בתוס' דפתילה שלימה מיקרי כלי, אכן באז נדברו למד בד' המו"ק דס"ל כגרעק"א.

**וכעת** ראיתי בשם הגאון ר' עמרם פריד שליט"א שהביא צד דהמו"ק לא איירי אלא בדבר שהוא מתכלה ולכן אין שם כלי עליו אבל בעלמא הוא יודה למש"א. אך אמר צד לו' לא כן.

משום הוראת החזו"א. ובחלק י' סי' נ"ט התיר בזה.

ויש שרצו להקל בזה עפ"ד המשנ"ב דפסק כמג"א בנר. אכן כבר הבאנו ד' הגרש"ז דשאני נר דיש בו תשמיש להאיר. וראה לחילוק זה בד' המשנ"ב יש להביא, ממש"כ בסי' תרנ"ח ד' דשופר שרי בטלטול כיון דחזי' לגמץ בו מים לתינוק, ותמוה מדוע הוצרך לזה לשי' ר"ש, ומבר' דבלא"ה אסור דהוי כלי שמל"א דאין בו תשמיש היתר. וע"כ דנר שאני דיש בו תשמיש להאיר.

### ד' ההל' שבת בשבת ביישוב סתירת המ"ב באופ"א

אכן ראה בהל' שבת בשבת שם בהלכה ט' כ' דאין ראייה מהמשנ"ב בענין זה להחמיר, דהא בסי' תרנ"ח איירי ביו"ט דבזה פוסק המחבר בשו"ע תצ"ה כשי' ר' יהודה דאית ליה מוקצה ולכן צריך לטעמא דראוי לגמץ, אבל בשבת אינו כן. ולדבריו נמצא דלשי' השו"ע יש לאסור ביו"ט בתורת ודאי כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמישי היתר.

אכן לכאור' תירוצו אינו מוסכם, דהא התם בסי' תרנ"ח השו"ע איירי ביו"ט שחל להיות בשבת, ובענין זה יש פולמוס גדול מה הדין אי דייני' לדנו כשבת ומקילים כר"ש, או כר' יהודה. ודעת הרב פעלים ועוד והובא בשש"כ דקיי"ל כר"ש גם בזה. אך דעת האור שמח כר' יהודה וכן פסק הגרנ"ק הל' יו"ט וכן הוכיחו מהגר"א, ועי' בקובץ זכרון כנסת עזרא מהגאון הגר"ב צ' פלמן זצ"ל שהאריך בזה. וא"נ כהבן איש חי אין תירוצו נכון כלל. עכ"פ ראייה מד' המשנ"ב אין לשום צד.

אך נתבאר בד' הגרש"ז דיתכן דאפי' המג"א יודה לאסור היכא דאין בו שייכות

תשמיש אינו כן, ולכן הצריך המ"ב לו' דשייך בו איזה תשמיש.

ולפי"ז חשש הגרש"ז דאבקת כביסה וסבון יהיה אסור. ולכן אמר הגרש"ז בודאי דלכתחילה יש להחמיר. ונ' דלא ברירא ליה ממש דזה הפשט במג"א, וראה בבדי השולחן וסי' קכ"ז סוס"ק ל"ב שהתיר לטלטל סבון.

### ד. דעת החזו"א

בחזו"א בסי' מ"ג סקי"ז כ' דהיתר צורך גו"מ הוא רק בדבר שדרך לפעמים לשמש בו לצורך גופו, אבל דבר שאין דרך לשמש בו כלל מודה ר"ש שאסור בטלטול. וראה עוד בחזו"א בסי' מ"ד, ס"ק י"ג שכ' דבנר הדבר תלוי לפי המקום והזמן, דבמקום שאין משתמשים בנר לצורך גופו כלל, דמי לסיכי זיירי ומזורי ואפי' נר שלא הדליקו בו בשבת וכו'. וסיים וכמדומה דבמקומותינו אין שום תשמיש בנרות לצורך גופן וכולהו אסירי, ואחרונים ז"ל סתמו בזה וצ"ע. עכ"ד. וכן כ' הערוך השולחן סי' רע"ט ס"א הובא בשבו"י.

אמנם בגר"ז סי' ש"ח ס"ק פ"ה ובבית מאיר סי' שי' ס"ז (הובאו באורחות שבת) כ' דשרי.

### ה. סיכום השיטות עד כה

עכ"פ נתבאר עד השתא דהאי נידון הוא פלוגתא בראשונים ובאח'. ודעת הרבה מהאח' דיש לאסור בכה"ג שאין לו תשמישי היתר. וביניהם הפמ"ג ורעק"א, ויתכן דזה גם דעת המור וקציעה, וכן דעת הערוך השולחן וחזו"א. ובמשנ"ב נ' דשרי.

ובשבט הלוי ח"ג סי' ל"ב כ' דמן הדין נ' להקל בזה, אך למעשה יש להחמיר

הם כמשנ"ת דמהראשונים אין כ"כ הכרח לאסור ואדרבה בכמה ראשונים חזי' דהתירו בכה"ג. וגם כ' שם דד' הרעק"א לא אמרם להלכה, דהרי כתב דכ"ז לולי שאינו כדאי כנגד רבותיו בעלי התוס'.

### ה. הכרעת ההלכה

ולענ"ד הנה נתבאר דהרעק"א אמר דבריו להלכה וכמש"כ בס"י רס"ו, ומש"כ לולי שאינו כדאי כנגד בעלי התוס', נתבאר כבר דא"ז סתירה לחידושו הכללי.

ומה שכ' הגר"מ קארפ שליט"א, דלכו"ע היכא שיש בו תשמיש היתר ע"י הדחק שרי, הנה נהי דבראשונים אין לנו סתירה לזה, מ"מ הרעק"א אסר בזה, כמב' בס"י רס"ו שכ' דשופר שתשמיש הרגיל בו בחול אסור בשבת בכה"ג אין לטלטלו לצורך גו"מ, וכוונתו ודאי כשופר בזה"ז, דאין בו תשמיש לגמוע לתינוק, ולכן בכה"ג אסר. עכ"פ חזי' דאף שיש בו תשמיש מסויים כאפשרות לשאוב בו מים מ"מ אם אינו תשמיש הרגיל בחול אסור.

ומיהו כד' הגר"מ קארפ נ' בד' המשנ"ב, דאף א"נ דהמשנ"ב בס"י תרנ"ח אסר בזה כשאין לו שימושי היתר, מ"מ יעויי' במשנ"ב שכ' דהטעם דשופר לא הוי מוקצה מחמת גופו, היינו דשאני התם דהוי כלי וראוי לאיזה דבר כלשאוב בו וכדו'. ומב' במשנ"ב דשופר אף בזה"ז מיקרי שיש בו שימושי היתר ואף דאינו תשמיש הרגיל בו בחול מ"מ חזי' דגם בתשמיש ע"י הדחק שרי.

ולכן נ' דאם יש להקל בשופי בזה הוא בכה"ג ששייך בו איזה תשמיש ע"י הדחק [וכמב' בסוגיא דתכשיטין שיש בהו סברא דחזי' לכסויי] אבל אם אין בו שום

תשמיש כלל. ורק בנר שיש תשמיש אורו שרי. ולפי"ז נתבאר תי' בסתירת המשנ"ב.

עוד יש לדון להיתר דהפוסקים לא חילקו באיזה כלי שמלאכתו לאיסור איירי ומשמע דבכל גווני יש היתר לצורך גופו ומקומו. עכ"פ יש צדדים לכאן ולכאן בנידון זה.

### ו. ד' פוסקי זמנינו בזה ההלכה

ובפוסקי זמנינו מצינו דהגרי"ש אלישיב וצ"ל החמיר בזה וכן דעת הגרש"ז אויערבך וצ"ל להחמיר בזה.

אמנם יש שהקילו בזה, מאחר דבמג"א ומ"ב מב' דהקילו בזה. אכן כבר נתבאר דהגרש"ז פקפק בזה שמא איירי רק בנר דיש בו סו"ס איזה תשמיש אורה, ולכן לא פקע שם כלי מיניה, אבל בדבר שאין לו תשמיש כלל של היתר שמא אסור.

ובאורחות שבת ח"ב פרק י"ט סעיף ו' כ' ולענין מעשה יש להחמיר ובשעת הדחק יש המורים להקל בזה. ובהערות שם הביאור דהגרמ"פ היקל בזה וכן בתפל"מ.

### ז. ד' ההל' שבת בשבת

ובס' הלכות שבת בשבת כ' דכלי המיוחד למלאכת איסור שאין בו שימוש היתר בשבת כגון נרות, פתילות, מסמרים, נעצים, מהדק, מכונת תספורת וכדו', דעת רוב הפוסקים שאינו מוקצה מחמת גופו ויש לו דין של כלי שמלאכתו לאיסור. ויש מחמירין בזה כיון דאינו ראוי כלל לשימוש בשבת שאסור לטלטלו אפי' לצורך גו"מ. וסיים שם ואם ראוי לשימוש היתר אפי' ע"י הדחק לכו"ע דינו ככלי שמלאכתו לאיסור. ע"כ. ומב' דס"ל יותר להקל בזה. ועיקר טענותיו

במשנ"ב דס"ל כמג"א וכדחזי' דתפס כן בסי' רע"ט בשעה"צ.

**והרבה כלים יש בהם איזה תשמיש היתר מועט, וגם פעמים שמשתמש בהם לאיזה תשמיש היתר ובפרט אם חזי לכסויי ביה מנא.** אך מהדק וכדו' שבדרך כלל אין לו עוד תשמיש היתר נ' דהרוצה לטלטלו לצורך גופו ומקומו, טוב שיטלטלו בשינוי כלאחר יד או ברגלו. ומיהו נ' שהוא בגדר חומרא הראויה, אך במקום צורך יש להקל, וחכם עיניו בראשו.

תשמיש נ' דטוב להחמיר, כיון שכ"כ הרעק"א והפמ"ג, וכן נ' הכרעת התהל"ד. וכן הסכים החזו"א. וגם במשנ"ב אינו מוכרע להיתר. וכ"ז אף שברוב הראשונים נ' להיתר, מ"מ בד' הבעה"מ ור"ת אינו מוכרע. וגם משי' תוס' אין ראיה דלא כרעק"א. ואף דאין לנו להשוות מחלוקות בראשונים ללא סיבה, ושמא כולם מודים להרשב"א, מ"מ אחר שהרבה אח' למדו לא כן נ' דיש להחמיר.

**ומיהו אם יש בו איזה תשמיש היתר כגון נר שיש בו תשמיש להאיר שרי.** כמבו'



הרב גבריאל ארצי

## בדיני ברכה לחבירו, ושאלת שלום

פרשת שמות בפסוק "כי אהיה עמך וזה לך האות וכו'" רב הקפיד רק כשראה שרב הונא התברך כי אז נודע שרב הונא הרגיש בברכה בשעה שנתברך וידע שהיתה עת רצון והיה לומר וכן לומר.

**ובסוף** הקדמת המחבר בערוך לנר יבמות כתב שקפידתו של רב היתה מחמת ענוותו שלא רצה לתלות מה שהתקיימה הברכה בזכותו אלא בעת רצון ומש"כ בא בטענה לרב הונא מפני מה לא בירך אותו בעת רצו.

**וציינו** כמה ספרים לדברי מרן החזו"א או"ח סו"ס קנ"ו בגליונות החומש והגמ', שברכתו של גדול הדור עושה רושם ובודאי תתקיים [ונמצא שרב הונא כבר קיבל הטובה משעת הברכה שבודאי תתקיים], שמדרך הטובה יש לומר "וכן למר".

**ובפשטות** כוונתו "שמדרך הטובה", היינו מי שמקבל טובה, דהיינו, כל מי ששומע אחד המברך את השני יענה שיתקיים כן במברך אין זה חיוב גמור, אמנם החיוב מוטל במיוחד על מי שקיבל את הטובה לומר "וכן למר" כי כך הדרך במי שמקבל טובה להשיב טובה ונחשב שכבר קיבל טובה שהרי ברכת גדול הדור עושה רושם, רק רב ברוב ענוותו לא החזיק מעצמו גדול הדור עד שראה שהברכה התקיימה, עיין היטב בחזו"א שם.

**שו"ר** בספר ברכת אברהם על מסכת מגילה למרן רה"י ר' אברהם ארלנגר זצ"ל כאן שהסתפק בזה וביאר דהוי חיוב משום

**א. עניית 'וכן למר' על ברכת חבירו**

**הסתפקתי** במקרה שראובן מברך את שמעון האם שמעון מחוייב לענות לו "וכן למר", ומהו גדר החיוב.

**והנה** יסוד הדברים בגמרא הקדושה מסכת מגילה כ"ז עמ' ב', על רב שראה את רב הונא חוגר בגמי במקום בהמיינו [חגורת בד הרגילה שלון] ואמר לו רב הונא שמשכן אותה כדי לקנות יין לקידוש, ובירך אותו רב שכל גופו יתכסה בשיראין, וכך היה, בחתונת רבה בנו של רב הונא הגיעו בנותיו וכלותיו של רב הונא לחדר היכן שישן והניחו על המיטה את צעיפי השיראין שלהן, עד שכל גופו התכסה והן לא שמו לב שהוא שם שהרי היה גוף, דהיינו קומת גופו הייתה נמוכה.

**[וביעב"ץ** כתב שמשו"כ לא ענה וכן למר כי מבואר בנדה דף כ"ד ע"ב שהיה רב ארוך בדורו ואם יתכסה כמו רב הונא לא יתכסה כל גופו ומש"כ יפה לו השתיקה עיי"ש, ולא הבנתי, הרי כשאומר ו"כן למר" כונתו לפי גופו של המתברך].

**וכששמע** רב שהברכה התקיימה כלשונו ממש הקפיד מדוע לא אמר רב הונא "וכן למר", ועיי"ש בפתח עינים ובחת"ס ושפתי חכמים ובשיח השדה למרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, אם הברכה הייתה צריכה להקדים לבוא לרב או שתתקיים כלשונה גם אצל רב, וכך נודע שלא אמר רב הונא "וכן למר" אפילו בשקט בלי שישמע.

**ובספר** דברת שלמה [ר' שלמה מלוצק] על

אנחנו נברך, תהיה ברכה, ואם לא, הרי הוא בעצמו מונע טובה התלויה בידו לתת, [ויש להסתפק אם "אל תמנע טוב מבעליו" הוא חיוב גמור או מידת חסידות].

**ובספר** עבד המלך לג"ר שמואל הומינר זצ"ל פרשת לך לך למד שיש חיוב לברך כל אחד מישראל, ובכלל זה לומר שלום לכל אחד מישראל.

**ובמנהגי** חתם סופר פרק י"ז סעיף כ' ביו"כ היה מברך את תלמידיו והיה מקפיד שיענו אמן, וכן למר.

**ובספר** "גם אני אודך" חלק ב סימן כ"ז ממכובדינו ר' משה חליוה שליט"א והג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א האריך בטוטר"ד והזכיר שאלה מעניינת מה הדין כשמגיד שיעור מברך את כל השומעים האם יש חיוב לכל השומעים לענות וכן למר כאילו נתברך באופן אישי, ונראה פשוט שכן שהרי השכינה שורה כשעשרה לומדים יחד וכשיש השראת השכינה בפשטות יש גם עת רצון.

**ב.** זה לשון השו"ע יו"ד סי' קמ"ח סעיף י' "אסור לכפול לו שלום לעולם לפיכך טוב להקדים לו שלום כדי שלא יתחיל הגוי ויצטרך לכפול לו", עכ"ל.

**ובט"ז** ס"ק ו' הקשה דאם כן מה השבח של ריב"ז שהיה מקדים שלום אפילו לנכרי בשוק הרי זה חיוב לכל אדם, ותירץ דהיינו לברך גוי בשוק שאינו מכיר ואין סבור שיקדים לו שלום, ובירכו בשאר ברכות ולא אמר שלום שהוא שמו של הקב"ה, והש"ך ס"ק ז' מביא סברא זו ששאר ברכות רשאי, ומתקשה ממה שמבואר בגיטין דף ס"ב ע"א שהיו אומרים שלמא למר שמא שלמא בכלל שלום, והגר"א ס"ק י"ג ציין לגמ' בגיטין ס"ב

הכרת הטוב, והוסיף על פי דברי השו"ע יו"ד סימן קמ"ח סעיף י' [עיין מה שביארנו לקמן אות ב'] שכשמברכים אותו בברכת "שלום" יש חיוב לעונה לכפול ולומר "שלום שלום" והסתפק אם ה"ה לכל שאר הברכות.

**וכן** למד פשוט בשו"ת "ואד יעלה" לג"ר אהרן דויד בשו"ת או"ח חלק ג' עמ' רצ"ג הערה 10, שג אות תרלא-כב, ומאוד האריך שם אם החיוב להחזיר ברכה כפי מה שבירך אותו, והביא דעת זקנים מבעלי התוס' שופטים כ', פסוק י' "וקראת אליה לשלום", שיש להוסיף על ברכתו, שכתב שם המקדים שלום לחבירו יש [לעונה] לכפול לו שלום.

**ובספר** שלום רב להג"ר שילה בן דוד שליט"א עמ' צ"ו פרק ג' סעיף י' סוף הערה קע"ו הבנתי שהחיוב מכמה טעמים, מי שקיבל טובה עליו להשיב טובה, וכן אם זו עת רצון אז תתקיים בו הברכה, [ובפשטות כוונתו לדברי הפסוק משלי ג', כ"ז, "אל תמנע טוב מבעליו" ומדהקפיד רב למדנו שזהו חיוב גמור].

**ובספר** מאיר עוז להג"ר ר' מאיר זאב ערבה שליט"א חלק ט סימן רט"ו סעיף ב' למד שהעונה "וכן למר" על ברכה שמברכו חבירו הרי זה כמו עניית אמן ועכ"פ יש חיוב לענות אמן וכך הבין את דברי הגמרא בכתובות דף ס"ה שפסקו חכמים ארבע מאות זהובים לקופה של בשמים לבו ביום לבתו של נקדימון בן גוריון ואמרה להם שיפסקו לבנותיהם כך וענו אחריה אמן, [ועיין לקמן אות ג'].

**וראיתי** ביאור בספר נחלת שלמה לר' שלמה ויזמאן עמ' ל' פרשת לך לך, אחרי שהביא את דברי מדרש תנחומא שם ופלא יועץ ערך "ברכות" דמכיון שהברכות מסורות בידינו מאת הקב"ה המציאות היא שאם

ב' עמוד תרל"א ציין לבראשית רבה פרשה ס"ו סי' ו', שם כתב כו' "ברוך עכו"ם ענה אחריו אמן".

**ובך** כתב המג"א סימן רט"ו סוס"ק ג', ומביאו משנ"ב ס"ק ט', ושתיילי זתים ס"ק ז', וחסד לאלפים סימן רט"ו סעיף ד', ובן איש חי שנה ראשונה פרשת מסעי אות ט"ו.

**והגר"י** זילברשטיין בספר חשוּקי חמד זרעים עמ' סא פאה פרק א' משנה א' על דברי המשנה "ותלמוד תורה כנגד כולם" שהג"ר שלמה זלמן אוירבך זצ"ל היה מקפיד לענות על "מי שברך" לעולים לתורה מחמת דין זה, ובנטעי גבריאל הלכות יו"ט חלק ב' פרק מ"ג סעיף לג ביאר על פי זה טעם המנהג לענות אמן על הבקשות שאומר הש"ץ ביעלה ויבא זכרינו וכו' בו לטובה ופקדנו בו לברכה וכו', ומובא ענין זה בעוד הרבה ממחברי זמנינו.

**אמנם** בספר "וזאת הברכה" בפרק כ' עמ' 188 כללי עניינת אמן סעיף ב' אחרי שהביא את דברי הפוסקים הוסיף את דברי הנצי"ב בהעמק שאלה נ"ג, ב', שזו רק מידת חסידות, וזה לשונו בפרשת יתרו שאילתא נ"ג לקראת סוף אות ב', [והא שכתב המג"א סי' רט"ו ס"ק ג' בשם המדרש דאפי' בלא הזכרת השם חייב לענות אמן פשוט שאינו נכנס בגדר חיוב גמור. רק ממדת חסידות] עכ"ל.

ד. ולסיכום נמצאנו למדים, שאם אחד מברך את חבריו בפשטות זהו חיוב גמור לענות ברכה על ברכתו ולהוסיף "וכן למר", ויתכן שחייב להוסיף על ברכתו כמו ששמע שהיו עונים וכופלים שלום, ואם אחד שומע שמברכים אחד מישראל נחלקו אם יש חיוב לענות אחריו מדינא או ממידת חסידות.

והרשב"א והר"ן נומדלא הביא את דברי הגמרא על רבן יוחנן בן זכאי משמע שלמד כמו הט"ז ששם היה מידת חסידות או כמו הבית הלל שהכל חפצו לכפול לו שלום ולא הדין המבואר שאין לכפול שלום לנכרי שאותו נלמד מרב חסדא, ובערך לחם כתב שאם כבר הקדים לו הגוי שלום רשאי לכפול לו שלום ובפרט במקום איבה, ובפרט בזה"ז שאינם עובדי ע"ז.

**ובספר** בית הלל ס"ק י"ז האריך וביאר שהיה ריב"ז מקדים שלום כי היה אהוב למעלה ונחמד למטה והכל רצו שהוא יקדים להם שלום כדי שהם יכפלו לו שלום, וכתב והבה"ט למהר"י טקטין הביא בקצרה דברי הט"ז והש"ך שבשאר ברכות אין איסור לכפול רק שלום שהוא שמו של הקב"ה.

**ויש** להבין מדוע בברכת הלכנה כשאומרים לו "שלום עליכם" אינו כופל כשעונה "עליכם שלום", וביאור פשוט ראיתי בהליכות שלמה הלכות שלמה פרק י"ח סעיף י"א שהתיר לאמר שלום עליכם לאבל בקידוש לבנה דהוי תפלה ולא ברכת שלום ומובא שם בדבר הלכה אות ט"ו דברי המג"א סימן תכ"ו סקי"א שהוא מכיון שאמר לפני כן "תפול עליהם אימתה ופחד וכו'" עיי"ש בטוטו"ד.

**ובתענית** ציבור משמע שמשיבים שלום ואין כופלים שהרי עונים בשפה רפה כמבואר בתענית דף י"ד ע"ב ובאו"ח תקע"ה סעיף ז', ואולי כוונתו שכופלים שלום בשפה רפה וזה לא מוכח.

## ג. החיוב לענות אמן כששומע שאחד מברך לישראל

**בתשובות** הגר"ח ששאל הג"ר אהרן גרנדש ממרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל חלק

קושיית המהרש"א מדוע לא התבטל ממלאכתו ויחזור בו בחצי היום לקיים המצוה ולהשיב שלום, ותירוצו שהוזקק אבא חלקיה לשכר עבודתו לפרנסת משפחתו, ובהגהות מצפה איתן וכן בספרו אהבת איתן על עין יעקב תירץ א. במלאכת אחרים אין רשאי לעמוד מפני ת"ח בקידושין ל"ג. ובמלאכת עצמו אין חייב, ב. מלאכת דבר האבוד שאין יכול לחזור. ג. היה דחוק לפרנסתו וא"צ להתבטל בשביל מצות השבת שלום.

**ועוד** תירץ על פי שו"ת חקרי לב חו"מ ח"ב סי' ע"ג ונכדו הגר"ח פאלאג'י ז"ל בחקקי לב חו"מ סי' מ"ג שעשה קנין ולא יכל לחזור בו, וזה מובא גם בספר שם בצלאל להג"ר יעקב חיים סופר סימן ל' עמ' קפ"ג.

ול' נראה פשוט שבמצב כזה האומרים לו שלום לא מצפים שיענה להם שלום, ומשו"כ אין בזה איסור וגם לא מצוה וכמו בתפילת שמו"ע וכדומה, רק הם לא ידעו ומשו"כ שאלו, ומכיון שהיה טרוד בענין פרנסתו לא מחוייב להתבטל ולהסביר פניו, רק היה עונה שלום אם עסק במלאכת עצמו, רק במלאכת אחרים לא רצה להפסיד את האחרים בשביל להשיב שלום, וזה כולם מבינים ואין בזה חיסרון שאין משיב שלום כנ"ל, וזה דומה למה שהתבאר.

**ובספר** שובי השולמית לג"ר יעקב חיים סופר חלק ו סימן י"א עמ' נ"ו כתב על דברי הבן יהודע שענה להם שלום רק לא האיר פניו כרגיל כדי שלא יתבטל ממלאכתו.

**שו"ר** שהקשה כעין זה הג"ר שמעון חירארי בספרו מני שמחוק, והוסיף על פי

**אמנם**, אם ראובן בירך את שמעון, ושמעון לא אמר "וכן למר" אם רשאי ראובן להקפיד, נראה שאין ראייה מהגמ', ששם היה רב הונא תלמידו של רב ורצה ללמד אותו כיצד יש לנהוג, או שהיה מחמת ענותו, או מכיון שהתברר שהיה עת רצון או מחמת שהיה גדול הדור והברכה בודאי מתקיימת, אמנם יוכל לבקש מהמתברך שיאמר "וכן למר" משום הכרת הטוב, ביחס לטובה שקיבל.

### ה. עניית שלום בשכיר

**למדנו** בגמרא מסכת תענית כ"ג: כשהחכמים הקדימו שלום לאבא חלקיה ולא הסביר להם פניו והם תמהו על כך, והוא ענה להם מכיון שהוא שכיר יום אמר שלא יפגר במלאכתו, ומביאו המסילת ישרים פרק י"א פרטי הנקיות.

**ומוכח** ממה שתמהו עליו שהיה לו לכל הפחות להסביר פניו, והנה בגמרא ברכות ו: מפורש שאם נתן לו שלום ולא החזיר לו שלום נחשב גזל, אמנם, מה שלא השיב שלום זה דין גזל, אבל מכיון שעסוק במלאכת חבירו אז מי שאומר לו שלום לא מצפה שישב לו שלום ומשו"כ לא חשיב גזל.

**ומבואר** כאן שני דינים, א. יש חיוב להשיב שלום או לפחות להסביר פניו כשאומרים לו שלום. ב. אסור להתבטל ממלאכתו להסביר פניו.

**ובפשטות** שני דינים אלו הם חיוב לכל אחד ולא רק לאבא חלקיה, וצ"ע למעשה.

**ועיין** מקבציאל קובץ ז' עמ' קס"ה בענין מחוסר אמנה בדברים בהערה ב

להיטיב ע"י שאילת שלום הרי הוא מדבק במידותיו ית'.

**ב)** עוד שאל, האם הארת פנים לחבירו הוא חיוב גמור או רק מעלה מוסרית או ממדת חסידות, עיין מה שנלמד מהפסוק "ולבן שינים מחלב" המלבין שינים לחבירו, כתובות דף קי"א ע"ב, אבות דר' נתן פרק י"ג, ד', ובענין יצחק על העין יעקב שם כתב דהיינו התועלת לבריאות שיש בהארת פנים גדולה מחלב וכ"כ ליקוטי בתר ליקוטי בשם ספר אורח ישרים, [ובאבני זכרן להג"ר אברהם ישראל ארנברג שם ביאר באופן אחר], והנה כתב מרן החיד"א בספר צפורן שמיר סימן י"א אות ק"ס וזה לשונו, "יקבל כל אדם בסבר פנים יפות ואמר רבי טוביה המלבין שינים לחבירו יותר ממשקהו חלב שנאמר ולבן שינים מחלב" עכ"ל, ובתענית דף ח' עמ' א' לימודו של תלמיד קשה עליו כברזל מכיון שרבו אין מסביר לו פנים ובפשטות מכיון שאין מאיר פנים, אם כן מבואר שהארת פנים מסייע לבריאות והבנת הלימוד.

**ובענין** "מקבל את האדם בסבר פנים יפות" עיין אבות פרק א' משנה טו ובפירושו רבינו יונה, אבות פרק ג' משנה יב "והוי מקבל את כל האדם בשמחה", אבות דרבי נתן פרק יג לנוסח שלפנינו, ובקריית מלך למרן הגר"ח קנייבסקי ציין על הרמב"ם הלכות דעות פרק א' הלכה ד' וכתב שם הרמב"ם "...ולא יהא מהולל ושוחק ולא עצב ואונן אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות" ובפשטות פסק הרמב"ם דין זה לכל אדם, ומביאו קיצור שו"ע סימן כ"ט סעיף ב, וכשנותנים צדקה הרי זו הלכה בשו"ע יו"ד סימן רמ"ט סעיף ב'.

**ג)** עוד הראה לי בשו"ת נחלת שבעה חלק ב' סימן ע"ד ידיעות חשובות

החת"ס שהיה צריך לכפול שלום כשעונה לחכמים, ותירץ ע"פ הבן יהודע הנ"ל.

**ובספר** "שלום רב" לג"ר שילה בן דוד שליט"א פרק ל"ד הערה ב הקשה קושיא זו, וביאר בהערה ג' באריכות, ונזכיר מקצת הדברים, אם נוהגים שלא להקפיד רשאי לענות שלום, אם אינו משיב מחמת שעוסק במלאכה לא חשיב גזילת העני שהרי רואה מפני מה אינו משיב, ועיי"ש עוד באריכות.

**דהיינו**, יש חיוב גמור להשיב שלום כשאומרים לו שלום רק אם עוסק במלאכתו נחלקו אם אין חיוב, או שמא אסור לו, או שיש חיוב רק א"צ להאיר פניו כהרגלו.

**ואם** צריך לחזור בו מעבודתו להסביר פנים, בדבר האבד אין רשאי וכשעשה קנין אין רשאי.

**ועיין** מש"כ בפתחי חושן חלק ד' עמ' קפ"ה הלכות שכירות פועלים פרק ז' הערה כ"ד.

**ה.** חכם נעלה אחד שליט"א שאל והעיר כמה הערות יסודיות בדיון שאלת והשבת שלום והארת פנים, ואלו תוכן דבריו ומה שליטתו בענין.

**א)** שאל האם הקדמת שלום לחבירו היא חיוב מחמת המצוה ללכת בדרכיו, מצאתי בספר שלום רב להג"ר שילה בן דוד שליט"א עמ' קכ"ח פרק ד' סעיף ב' הערה ס"ב האריך לבאר בזה שכשואל שלום כראוי ומתכוין בזה להדבק במידותיו של הקב"ה הרי הוא מקיים בזה את החיוב של "והלכת בדרכיו" והאריך בזה, ובפשטות כוונתו לבאר על פי דברי הרמב"ם בספר המצוות מצוות עשה ח' "שציונו להדמות בו יתברך וכו'" וכמו שהקב"ה רוצה להיטיב, כשרצונו

רב במושב גמזו ארה"ק, שהאריך וכתב שלא יאמר שלום אלא לבא מן הדרך כמ"ש הט"ז או"ח סי' פ"ד ס"ק ג' בענין מש"כ השו"ע שלא לאמר שלום בבית המרחץ, שלא להזכיר שם שמים לבטלה, ובנו זצ"ל כתב שיאמר בלשון "בוקר טוב" וכיוצ"ב אם אפשר עיי"ש באריכות] ונשאל דוד סי' ט' [מהג"ר דוד אופנהיים שכתב שלא יאמרו שלום בשבת ויו"ט לבא חוץ לתחום שלא יבואו לידי חילול שבת, וכן שלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול], ובהגהות תפארת לשבעה ד' ציין, ילקוט דניאל מערכת ש' אות ג' מנהג לומר שלום עליכם והמשיב אומר עליכם שלום, ראיה מדרש רבה וזאת הברכה, שו"ת נחלה לישראל בשער בת רבים הנדפס אחרי שאלה מ"ד, כף החיים סי' תכ"ו אות מ"ו [בענין ברכת הלבנה וקדיש], ובמקור חיים [לרבינו מחבר שו"ת החוות יאיר זצ"ל] שם [ציין לספר הקנה ל"ה ע"א, הגהת מנהגים קפ"ב, גליון מרדכי, המשיב כשואל, ובשו"ת תרומת הדשן חלק ב' סימן כ"ה כתב בשם ספר חסידים אין שואלים בשלום כשיש מת בעיר ובבית הקברות בריחוק ד"א], עכ"ת.

**ובספר** ילקוט דניאל של הג"ר דניאל פרוסטין רב דחברת "תמימי דרך" פרסבורג, תלמיד של ר' עקיבא סופר זצ"ל, האריך בזה, ונביא סיכום הדברים, א, מדרש רבה ריש וזאת הברכה כתב, יצחק ויעקב ומשה התחילו לברך את ישראל ממקום שפסק "יתן" "קריאה" "זאת" ומש"כ מנהג העולם לענות "עליכם שלום" ממקום שפסק חבירו, ב, ברכות ג' ע"א אליהו נתן לר' יוסי שלום וברי"ף ברכות פ"ק הביא הגירסא ואמרתי לו עליך שלום רבי ומורי, הובא בליקוטי חבר בן חיים חלק ה' דף י"ב ע"א ונתן טעם ע"פ החת"ס שיבין

במנהג אמירת שלום, [ומוזכר נידון זה בקצרה במשנ"ב סימן ק"י ס"ק ל"ב] וזה סיכום הדברים.

**א,** הנכנס מחוץ לתחום בשבת עבר על איסור דרבנן ויש שנהגו לא לתת שלום, ב, ציין לשבלי לקט סי' ס', ב"י סו"ס רס"ג, ובחידושי נחלת שבעה סימן של"ד, מעשה בשני אחים שבאו מחוץ לתחום בשבת ולא נתנו להם הקהל שלום וכו', ג, והשיב הרב נחלת שבעה דא"צ לתת להם שלום כי אם בא מן הדרך מרחק פרסה וכמו תפילת הדרך כמבואר בברכות ל' ע"א, בעל ה"ג וטווא"ח ק"י סעי' ז', ד, ומש"כ א"צ ליתן לו שלום שהרי לא בא מן הדרך ממקום סכנה, ה, ומכש"כ מי שהיה בתחום כדמוכח במכות י"א ע"ב תחום עיר מקלט קולט כמו העיר, וחולין ק"י ע"א מנהג איסור אכילת כחל משום איסור בשר בחלב נוהג בתחום העיר, ו, אומרים ברוך הבא כדרך ההולך לבית חבירו, ז, מנהג הספרדים להיפך, הפוגש את חבירו בשוק אומר לו שלום ובא מן הדרך ברוך הבא.

**ובהגהות** תפארת לשבעה אות ג' הביא המחצית השקל או"ח סימן ק"י ס"ק י"ד הביא את דברי הנחלת שבעה, המקור חיים סי' ק"י חולק א, דהוי כתפילת הדרך בלא חתימה שרשאי לומר, ב, דהוי ככל שואל שלום, והעונה אומר לו עליכם שלום [והוא לא בא מן הדרך], עוד כתב שאפשר לומר שלום לבא מן הדרך עד שלושה ימים שעד אז עוד לא נתיישבה דעתו מן הדרך, ואמירת "שלום עליכם" אינו מדויק לפי הדקדוק [ובפשטות כוונתו שיש לומר "שלום עליך"].

**עוד** ציין לתורת יקותיאל מהדו"ת סי' מ"ו [הג"ר יקותיאל יהודה רוזנברגר זצ"ל אבד"ק דייערעש, רומניה, ובסוף הג"ה מבנו

טב" וכדומה, יש מנהגים שונים באמירת "ברוך הבא" ו"שלום עליכם" לפוגש חבירו ולבא מן הדרך, ובא מן הדרך נחשב עד ג' ימים, יש שנמנעו לאמר שלום למי שבא מחוץ לתחום בשבת כדי שלא יבואו לידי חילול שבת, ושלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול.

ד) והסתפקתי באדם המתפלל על חבירו, האם יאמר לחבירו כדי לתת לו הרגשה טובה, או שמא יסתיר את מעשיו הטובים, והנה בתענית דף כ"ג: מבואר באבא חלקיה וחנן הנחבא שהשתדלו להסתיר את תפילתם ומעשיהם הטובים וכך מבואר שם בר' יונה אבוה דר' מני שהיה מסתיר את תפילתו, ומצאנו בשמואל הנביא שמואל א, פרק יב פסוק כג שפרסם לכל ישראל שיתפלל עליהם וכן דוד המלך בתהלים פרק ל"ה פסוק י"ג "ואני בחלותם לבושי שק" ובחוני המעגל שפרסם את תפילתו לעיני כל ישראל בתענית כ"ג ע"א, ור' חנינא בן דוסא במשנה ובגמרא ברכות דף ל"ד ע"ב ובבבא קמא דף נ' ע"א בבתו של נחוניא חופר שיחין, ור' זירא בסנהדרין דף ל"ז ע"א שנתפרסם לכל שביקש רחמים על הבריונים בשכונתו, ועיין שבת דף י' ע"א ובתוד"ה "הנותן" שם מבואר שהנותן מתנה לחבירו בדבר שאין עתיד להתגלות צריך להודיעו אם אין הנתנה מחמת צדקה שאז המקבל מתבייש, ואכמ"ל, ונראה, שאם נחה דעתו של חבירו ע"י שידוע אז יש להודיעו, ואל"כ א"צ להודיעו.

שעונה לו ולא יסבור שעובר על "גזילת העני" אם נתן לו שלום ולא השיב לו [וכך מצאתי כדבריו בליקוטי חב"ח לפנינו], ג, אומרים בלשון רבים עיין ספר שער בת רבים פרשת ויצא דף ס' ע"ב מתייחס אל ד' יסודות באדם שיהיו בשלום ויהיה בריא, ועיין ספורנו ריש פרשת פינחס, סנהדרין צ"ח ע"א בריב"ל והמשיח, באר שבע סו"ס נ"ט, אספקלרי' המאירה ויחי דף כ"ח ע"ב ד"ה ע' תס"ה, עכת"ד.

ובשו"ת באר שבע סימן נ"ט כתב בענין זה, א, היו מקדימים שלום לנכרי שלא יצטרך לכפול לו שלום, ב, ושיהיה אהוב למעלה ונחמד למטה, ג, כופלים שלום למלכים, ד, הוקשה לו מה שמבואר באבות פרק ו' משנה ט' "ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום" ועוד מקומות שמבואר שלא כפלו שלום בענייתם, ה, מקצת בני אדם נוהגים לענות "שלום עליך שלום" ובכך כופלים, עכת"ד בקיצור עיי"ש.

דהיינו, יש מצוה להיטיב וללכת בדרכי ד', השבת שלום היא חיוב גמור מדין גזלת העני, וכפילת שלום כשעונה זו הלכה ומשו"כ יש שדקדקו להקדים שלום לגוי כדי שלא יצטרך לכפול לו שלום, הארת פנים היא הלכה לכל אדם בהלכות דעות פרק א' ובפרט כשנותן צדקה, והקדמת שלום היא הלכה לת"ח, וכמשנ"ת, מי שנמנע מהקדמת שלום כי חושש להזכרת השם לבטלה או במקום לא נקי, יאמר במקום זה "צפרא דמרי



הרב אמיתי ברטי

## בירור והכרעה בדברי מהרד"ם זיע"א בעל השתילי זיתים

והטור (סי' תרצ"א) כתב (בתוך דבריו)-  
וצריכה שרטוט.

ומרן הבית יוסף (שם) כתב על דברי הטור  
בזה"ל- וצריכה שרטוט, מימרא בסוף  
פרק קמא (מגילה טז ע"ב) וכתב בארחות  
חיים (הל' מגילה אות יא) דדי בשרטוט  
שיטה ראשונה. עכ"ל הב"י.

ומרן בשו"ע (סי' תרצ"א ס' א') העתיק את  
כל לשון הרמב"ם בסעיף זה ובכלל  
דבריו- שצריכה שרטוט כתורה עצמה.

ובמשנ"ב (ס"ק ה') כתב על דברי השו"ע  
[-וצריכה שרטוט כתורה עצמה]-  
היינו על כל שיטה ושיטה. [ובשער הציון  
אות א כתב וז"ל- כל האחרונים דלא  
כמג"א ולבוש].

ובקול יעקב לבעל הכה"ח (סי' תרצ"א אות  
ד') כתב בזה"ל- וצריכה שרטוט וכו'  
וצריך לשרטט בכל שטה ושטה כמו בס"ת,  
ד"מ [דרכי משה] אות א' ח"צ [חכם צבי]  
סי' צ"ז פרמ"ג א"א א' ביאורי הגר"א אות  
ג' חדושי רע"ק שם קה"ס [קסת הסופר] סי'  
כ"ח אות א' ובלשכ"ה [ובלשכת הסופר] שם  
מלא"ש כלל כ"ד אות א' בחכמה ואות ג'  
בבינה, ועיין ער"ה [ערך השלחן] אות ד'  
דכתב דכן הוא דעת מרן ז"ל וכ"כ בי"ע [בית  
עובד] שם אות ג' וכ"כ בספר הכוונות שער  
ואו בדרוש הפורים דרוש א' דדינא כס"ת  
ומבואר בפע"ח [בפרי עץ חיים] שער ר"ח  
חנו"פ פרק ו' לענין שרטוט ותגין וכן נוהגים  
פה בגדאד יע"א לשרטט כל השורות כמו  
בס"ת, ואם לא שרטט כל השורות אפי'

א- מטירתי בעזה"י לנסות לבאר [עד כמה  
שידי יד כהה משנת] בעיקר את דבריו  
וכוונתו של מהרד"ם זיע"א באיזהו מקומן, וכן  
לבאר את כוונתו בדעת מרן השו"ע והרמ"א  
והב"י והכסף משנה באיזהו מקומן. בפרט  
כאשר שאר מפרשי השת"ז נשארו בצורך  
עיון אן כאשר נדחקו בביאורו וגם פעמים  
היה נראה לי בעניותי פן נוסף או פן אחר  
בביאור הדברים.

וכן מטירתי בעזה"י להביא סימוכין מפוסקים  
אחרים שנקטו ג"כ להלכה [או לפירוש]-  
כדעת מרן מוהריק"א [-כשמהרד"ם סתם  
כמותו] בביתו בשולחנו ובכספו אן כדעת  
מהרד"ם בשתיליו (-שתי"ז) וברבידו (שו"ת  
רביד הזהב) ובהשמטתו (השמטות מהגהות  
רמ"א ומשאר פוסקים ונושאי כלים) [אף  
כשנטה קצת מדעת מרן].

ב- זאת למודעי!

- כשכתבתי 'עיון/יעוין עוד' כוונתי לדעה  
סותרת לנאמר קודם לכן בסמוך.
- כשכתבתי 'עיון/יעוין גם' כוונתי לדעה  
מסייעת לנאמר וכו'.
- כשכתבתי 'ועיון/ועיוין' כוונתי להוספת  
דינים או פרטים מסוימים בדין הנאמר וכו'.

בעניין דין שרטוט במגילת אסתר  
[לדעת השת"ז]

כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב ה"ט)  
(בתוך דבריו)- וצריכה שרטוט  
כתורה עצמה.

לפיכך גם במגילה צריכה שרטוט, שנאמר בה (אסתר ט, ל) דברי שלום ואמת, מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה (שת"ז וז"ר סק"ה) והשרטוט הוא כדי שהסופר יכתוב השורות מיושרות והוא נוי למגילה (ו"ר סק"ה) ודי לשרטט את השורה הראשונה שבכל עמוד, לפי שהסופרים בקיאים ליישר על ידי זה את הכתיבה שבשאר השורות (שת"ז וז"ר סק"ה) עכ"ל.

**וייש** לבאר מדוע העלה מהרד"ם את דברי הלבוש והמג"א בלבד אחר שמרן השו"ע סתם דבריו ולא כתב להדיא בשולחנו כדכתב בביתו ב"י ואדרבה משמע לכאורה מדברי מרן בשו"ע שנקט 'כתורה עצמה' שלא די בשרטוט שיטה ראשונה. ועוד שהרמ"א בדרכי משה (אות א') תמה על דברי מרן בב"י תמיהה רבתי עיי"ש ומהרד"ם [בפשטות] ראה את דברי הדרכ"מ.

**וייש** ליישב באחד משלשה אופנים או בהצטרפות שלושתם או שניים מהם-

**א-** הנה מצאתי בכמה וכמה מקומות שהעלה מהרד"ם הגהת רמ"א אפילו המובאת בלשון "ויש אומרים"- כאשר מרן בב"י הביא דעה זו ולא דחאה להדיא, ויש לבאר זאת (לענ"ד) דסבירא ליה למהרד"ם דגם בכהאי גוונא נקטינן דשייכי למרן השו"ע ואפשר שמוסכם לדעתו לפחות על צד הדוחק [עייין גם (כעין זה) בתהלה לדוד על שו"ע סי' כ"א ס' א' (בס"ק ד')] שכתב בתוך דבריו [ביאור שני בדברי הרמ"א שם שנקט- ויש אומרים וכו'] בזה"ל- ואפשר דאף אי ס"ל לרמ"א ז"ל דגם לדעת המחבר [מרן] אין חילוק מ"מ כיון שאינו מפורש להדיא בדברי המחבר כתב 'ויש אומרים' כדרכו בקודש, עכ"ל הניצרך]. וגם כאן לגבי דעת הא"ח המובאת ביתה יוסף אף שהרמ"א לא הביא דין ודעה זו [ואדרבא בדרכ"מ תמה על דברי הב"י],

בדיעבד פסולה קה"ס שם בלשכ"ה מלא"ש שם בבניה ואם אין לו מגילה משורטטת כי אם שטה אחת כתב ב"ע שם יקרא בה אבל לא יברך עליה וכשיזדמן לו אח"כ מגי' משורטת יחזור ויקראנה בברכה כיון דרוב הפוסקים ס"ל מגי' שאינה משורטטת כולה פסולה ואם כשיחזור ויקראנה במגי' כשרה לא ירצה לברך לחוש לדעת הא"ח והלבוש דס"ל דדי בש"א אין מניחין אותו עכ"ד, אבל נראה דלא יברך דכתב זכ"ל ח"א ה"ב אות ס' [זכור לאברהם (אלקלעי) חלק א' אות ב' ערך 'ספק'] וח"ג [ו-חלק ג' או"ח] אות ס' דלענין ס"ב [ספק ברכות] להקל לא אזלינן בתר רובא ואפי' אין הספק בברכה אלא בעשיית המצוה אפ"ה אין לברך וכ"כ לד"א [לדוד אמת] סי' ט"ו אות ח"י.

**ורבינו** הרב שת"ז (ס"ק ה') כתב על דברי השו"ע בשם הלבוש (אות ב')- דלגבי ספר תורה שרטוט הלכה למשה מסיני לפיכך במגילה צריכה נמי שרטוט דכתיב בה דברי שלום ואמת (אסתר ט, ל') מלמד שצריכה שרטוט כאמתה של תורה. והוסיף השת"ז בשם הלבוש (שם) והמג"א (סק"א) [את הדין המובא בב"י הנ"ל] בזה"ל- ומיהו די בשרטוט שיטה ראשונה שהסופרים בקיאים ליישר אחר כך.

**ובזית** רענן (להרה"ג רבי אברהם בן משה שליטא) אחר שביאר קצת את דברי השת"ז הביא את דברי הרמ"א בדרכי משה שתמה על מרן וכן ציין לשאר אחרונים שתמהו על הלבוש והמג"א ושמשקנתם שצריכה שרטוט בכל השורות, אמנם בחיבור 'קיצור הלכות ומנהגים' של הרה"ג הנ"ל (המובא בסוף ספר שתילי זתים השלם, סי' תרצ"א הלכה ה') נקט בפשיטות בזה"ל- המגילה צריכה שרטוט כספר תורה (שו"ע ס"א) שצריך שרטוט מהלכה למשה מסיני,

עכ"פ בב"י הובאה דעה זו ללא חולק וללא דחייה ועל כן העלה מהרד"ם בספרו שת"ז דין ודעה זו.

**ואכן** מצאתי בכמה אחרונים שכתבו כן בספריהם ובכללי הפסיקה [שקיבלנו הוראות מרן גם בדינים שכתבם רק בביתו בית יוסף ולא העלם בשולחנו]. וכגון בעל שלחן גבוה בשו"ת אהל יוסף (מולכו, חלק יו"ד סי' כ"ט ל') שכתב שכיון שקיבלנו הוראות מרן הבית יוסף נקטינן כמ"ש בב"י [סוף סימן נ"ז, אף שלא הביאו בשו"ע] ואפילו מור"ם (הרמ"א) ואלף כמוהו יחלקו על מרן אנן בני ספרד בתר מרן גררינן בין להקל בין להחמיר וכו', וכהבית יוסף הנ"ל נקטו להלכה גם בשו"ת אשר לשלמה (אבן דנאן, סוף סי' ח') וגם בשו"ת ויאסוף שלמה (הכהן, חלק י' סי' ב'). וכתב בשו"ת אשר לשלמה (סי' י"ג) בתוך דבריו בזה"ל- ומאחר דמר"ן ז"ל הביא דבריהם בבית יוסף הגם דלא העלה דין זה על שלחנו אנן אתכא ידידיה קא סמיכנא אף על מה שכתב בבית יוסף לחוד עכ"ל. וכ"כ בספר קופת הרוכלים (מונסונייגו, כללי הפוסקים אות מא עמ' 96). וכן הוכיח בשו"ת תבואות שמש"ש (חומ"מ סי' נ"ב אות יא) דכל שלא גילה דעתו בהיפך בקצר אזלינן בתר דעתו בארוך. וכ"כ בשו"ת ישמח לבב עובדיה (לקט תשובות סי' א'). וכ"כ בעמק יהושע (ח"א אבה"ע סי' י"ג י"ד). וכ"כ בשו"ת זרע אמת (חלק יו"ד סי' י"ז) שאם מרן בב"י הביא סברא אחת ולא כתב חולק עליה משמע דהכי סבירא ליה. וכ"כ בספר ארץ חיים (סיתרון, בכללים כלל י"ז) בשם הכנה"ג וז"ל- כתב הכנה"ג בתשובות בעי חיי חומ"מ ח"ב סוף סי' פ"א דף פ"ג ע"א שאם מרן ז"ל בבית יוסף הביא סברא ולא הביא חולק על זה ודאי הוא דמרן ז"ל ס"ל כן וכו' (עיי"ש), וגם בספר הליכות

יעקב [המובא בספר גן יעקב] (הכהן [גדישא], מערכת הסמ"ך אות ז') הביא את דברי הבעי חיי לדינא ושם ציין לחומ"מ ח"א סי' ר"א [ואכן גם שם כתב הבעי חיי כלל זה], עיי"ש בהליכות יעקב. וכ"כ בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש (סי' קי"ג) בתשובת מהר"ש נרבוני שאין ספק שכיון שמרן הב"י הביא דברי הפוסק ולא פליג עליו שמע מינה דהכי סבירא ליה. וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (חלק אה"ע סי' פ') שכלל גדול בידינו דמה שמביא מרן בב"י בלי חולק הכי ס"ל להלכה עיי"ש. וכ"כ בשו"ת שמחת כהן (דף קמ ע"ב) שמרן כוונתו בחיבורו הב"י לענין הלכה למעשה ולא כמאסף בעלמא וכל שאינו חולק על הפוסק שהביא הכי ס"ל והביא שכן כתב מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב, עיי"ש. ובשו"ת פני יצחק (אבולעפיא, חלק ג' חומ"מ סי' י' דף מב) כתב וז"ל- בכל דוכתא דחזינן ליה למרן ז"ל דפליג על איזה פוסק ודוחה את דבריו וכמו כן כשמרן ז"ל בבית יוסף כותב חילוק בדין מדעת עצמו בלשון ונראה לי כולוהו הלכה פסוקה ממרן בבית יוסף שכן דעתו מסכמת בלא ספק ואפילו אם השמיטם בשלחן ערוך לית לן בה לדידן שקיבלנו הוראות מרן בבית יוסף נמי וכו', ע"כ. וכן בשו"ת בית דינו של שלמה (חלק יו"ד סי' י"ב) כתב וז"ל- מרן בב"י בסימן קכ"ט הביא להלין ב' תשובות דהריב"ש והרשב"ץ במשנה סתמית [-בסתם] ולא כתב שיש מי שחולק עליהם וגם לא פקפק על דבריהם הא ודאי דס"ל דהלכתא נינהו דאי לא תימא הכי לא הוה שתיק מינה ואף שלא הביא דבריהם בשו"ע הרבה דינים מחודשים מביא בב"י ואינו מביאם בש"ע ומשום הא ליכא למימר דלא ס"ל כוותייהו ולכן השמיטם דאם איתא להא הוי ליה לגלויי דעתיה בב"י. וכ"כ בספר חוקות החיים (פאלאג'י, סי' נ"א ד"ה עוד כ')

הדין או מדין אחר שכתב בשולחן ערוך. ויש שכתבו יותר מזה שמרן בהשמטתו דין בשולחנו סומך על מה שכתב בבית יוסף כגון מוהר"ר גבריאל איספיראנסה זלה"ה בתשובה כ"י שכתב דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אשכחן דאין הרב כותבם וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף, וכעין זה כתב בספר פני הבית (חו"מ סי' קע"א) שאם בבית יוסף הביא חידוש דין מאיזה פוסק ולא הביא שום חולק עליו ש"מ דהכי ס"ל וממה שלא הביא בש"ע אינה ראייה דכמה חידושי דינים הם הלכתא ניהו והשמיטם וסמך על חבור הב"י שלו ולא הביא בש"ע כי אם דברים המפורשים בגמ' ובהרמב"ם והטור על הרוב כידוע, וכעין זה כתב בספר חכמה ומוסר (דף קע אות ס"ד) דמרן סומך בשולחן ערוך על מה שכתב בבית יוסף ולכן משמיט<sup>2</sup> וכתב עוד בספר חכמה ומוסר (בדף קעב אות צ"ט) שמצינו כמה חידושי דינים שהביא בבית יוסף והשמיטם בשולחן ערוך כי על הרוב אין דרכו להעתיק אלא מה שמפורש בהרמב"ם ובטור וכו',

**ובשו"ת** שערי עזרא (טראב, חלק יו"ד סי' ד') ובספר עזרא בתשובה (דף קלב עמ' ג') כתב שלשון שהוא סתום בשו"ע, ובבית יוסף גילה דעתו, אזלינן לפרש כוונתו בשו"ע כמו שגילה דעתו בב"י. [ונראה דפשוט הוא].

**ובקובץ** נחלת אבות (גליון ד', עמ' עד) כתב הרה"ג ר' אורן צדוק שליט"א [בתוך דבריו] בזה"ל (בדילוג)- הנה מצינו

מעכ"ת) דאין לומר שכשמרן משמיט בשו"ע איזה דין הוא משום דלא ס"ל הכי אלא"כ ראינו שמרן בב"י הקשה על דין זה עיי"ש. וכתב גם בספר זכור ליצחק (הררי, דף קיט ע"ג) בתוך דבריו בזה"ל...הא פשיטא דאין כדאי בפירושיהם ודבריהם לדחות דברי מרן אשר כל קהל עדתנו כל בית ישראל עליו יסמוכו בדברים הנאמרים בב"י ואינן באומרה בש"ע... ע"כ, עיין גם בשו"ת מעלפת ספירים (להרה"ג ר' מאיר סבג שליט"א) חלק שני - סי' כ"ב אותיות א' ב' ג'. [ובספר שמש ומגן (משאש, ח"ג או"ח סי' נ"ג) כתב דאבותינו ורבותינו הראשונים [-במרוקן] קבלו עליהם סברת מרן הקדוש בין בשולחן ערוך בין בבית יוסף אפילו נגד אלף פוסקים בין להקל בין להחמיר, וכן בשו"ת יחווה דעת (חזן, ח"ג או"ח סי' ו' אות ג) כתב- הרי הכלל בדינו הוא לכו אל יוסף מרן הבית יוסף קארו אשר יאמר לכם תעשו שכן ידוע ומקובל בדינו בני קהילות מרוקו מאבותינו ורבותינו הראשונים כמלאכים נוחי נפש ללכת אחרי הוראותיו של מרן הקדוש רבינו יוסף קארו זלה"ה בכל אשר יפסוק בביתו הנאמן ובשולחנו הטהור ואפילו מאה פוסקים חולקים עליו אליו שומעים שאמר כהלכה]. ובשדי חמד (כללי הפוסקים סי' י"ג אות ה') כתב מפי סופרים ומפי ספרים שפעמים שמרן בשולחן ערוך השמיט מה שכתב בבית יוסף דברי איזה פוסק אע"פ שהוא סובר כן לדינא והשמיט דבריו מפני ג' טעמים או מפני שהדין פשוט בעיניו או מפני שהוא מציאות רחוקה או מפני שהוא נכלל ונלמד מעיקר

א. אמנם ע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' מ"ג ד"ה והגם כי) שהשיג על הזכור ליצחק והסכים עם המנחת כהן והמטה יהודה יעויין שם ושם.

ב. עיין עוד בשדי חמד הנ"ל שכתב על דברי החכמה ומוסר בזה"ל- ואין נלע"ד לומר כן אלא היכא דסומך עמ"ש בש"ע עצמו בדין אחר וכן נראה מדברי הרבנים הנ"ל עכ"ל.

בית מלכים ובית חדרים (מובא חלק קטן מספר זה בגיליון אליבא דהלכתא גיליון נ"ט עמו' א ב ג) בכללי טור וש"ע וזה לשונו (אות כה)- כלל שגור הפוסק כפי ש"ע אל יהי ברוך מפני שהוא קיצור ומפתח לבית הגדול עכ"ל הניצרך ועיין פחד יצחק (אות ש ד"ה שלחן ערוך), וכן מצאתי בספר עשות משפט (להרה"ג ר' עודד שמואלי שליט"א) בקונטרס- 'דרך מרן בב"י ובשו"ע' שכתב ג"כ שכשיש סתירה בין מה שפסק בב"י לבין מה שפסק בשו"ע יש לפסוק בב"י והוכיח זאת באריכות עיי"ש. [וכן לענ"ד משמע מדברי השת"ז בסימן תרצ"ו ס"ק י"ב דסבירא ליה למהרד"ם דדברי מרן בחיבורו בית יוסף הם העיקר או עכ"פ ודאי שווים בחשיבותם לדברי מרן בחיבורו שולחן ערוך, עיי"ש. אמנם עיין עוד בשת"ז סימן שט"ו ס"ק ח' שכתב שם בתוך דבריו שמרן חזר בו בשו"ע ממה שפירש בב"י ונקט שם השת"ז כדברי השו"ע, אך י"ל שהן אמת אם יש סברא גדולה לומר דלא כדברי הבית יוסף [ואולי יש להוסיף שאם גם אכן מצאנו הרבה שחולקים על הדין שהביא הב"י] אזי כשיש סתירה בין השו"ע לב"י אמרינן שמרן בשולחנו חזר בו מדבריו בביתו ועל כן שפיר יש לן למינקט לדינא כדכתב בשולחנו. ועדיין יש לי לברר את דעת השת"ז בעניין זה עיי' עיון בשאר מקומות דאיתא כהאי גוונא].<sup>ה</sup>

בהרבה מקומות בשולחן ערוך שמרן מעתיק לשונות של ראשונים למרות שבבית יוסף מפורש להדיא שאינו סובר כן... ואשר על כן אמינא ולא מסתפינא לומר שמרן מחזר אחר הבאת לשונות ראשונים כמתכונתן גם אם המשמעות היוצאת מדבריהם אינה עולה בקנה אחד עם דעתו להלכה כיוון שכבר גילה במקום אחר מהי דעתו... ולא חייש מהבאת לשונו של הרמב"ם כמתכונתה שניתן ללמוד ממנה אחרת [וכמו שכתב ללמוד בב"י], והנה יש לסייג את הדברים שכל זה כשהנלמד מן הראשונים שדעתם אינה כך הינו על דרך משמעות ולא שנאמרו הדברים מפורש שאינה כדעתו... עכ"ל בדילוג, ועיי"ש בכל דבריו.<sup>ג</sup>

**ובשו"ת מימר חיים חלק ב' (סי' ל"ט אות ע"ב דף עו ע"ב)** אף מעדיף את דברי מרן בב"י על פני מה שכתב מרן בשו"ע, וכן דעת שו"ת חקרי לב (חלק אור"ח סי' נ"ד) שכתב שדברי מרן בבית יוסף הם יותר עיקר ממה שכתב בשולחן ערוך,<sup>ד</sup> וכן כתב בספר יד נאמן (מיראנדה, שו"ת סי' ט' דף נח ע"ב) וז"ל (בתוך דבריו, אחר שהביא את דברי מרן בשולחן ערוך)- וכבר ידעת דדברי מרן בב"י הוא המדר'ש העיקר הוא העמוד אשר בית ישראל נכון עליו כמ"ש הסמ"ע ז"ל מעין אלו אמרות טהורות בהקדמתו לח"מ עיי"ש כי ראויין הדברים שיעוינו שמה עכ"ל, עיין גם בלשונו של ספר

ג. ובפרט כאן שלשון הרמב"ם שהעתיקו השו"ע [צריכה שרטוט כתורה עצמה] הוא כעין הלשון בגמרא 'צריכה שרטוט כאמיתיה של תורה' וכמו שאין הכרח מלשון הגמ' עצמה שצריכה שרטוט על כל שורה כך אין הכרח מלשון הרמב"ם והשו"ע (על פי הארת הרב פנחס יצחקי שליט"א).  
ד. עיין עוד בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א (סי' ס"ט) שלא הסכים עם החקרי לב כאשר מרן כתב בשו"ע היפך מה שכתב בבית יוסף.

ה. חלק מכל המקורות שהבאנו לקוחים מספר חזון עובדיה (פורים, מהלכות תענית אסתר הערה יז) וחלק מהם לקוחים מספר עין יצחק (חלק ג' ככללים בדעת השולחן ערוך) וחלקם לקוחים מספר מבא השולחן (להרה"ג ר' משה פרויס שליט"א) וחלקם מקונטרס 'כללי ההוראה לפי מנהג המערב' (להרה"ג ר' מרדכי עקיבא אריה

דאדרכא אימור דפשיטא ליה ומשום הכי לא כתבו ככמה דברים ששמיט שנראו להרב פשוטים כידוע עכ"ל, עכ"פ הרי לכאורה ישנם ודאי מקומות שסיבת השמטתו היא משום דלא ברירא ליה ואכן אח"כ מצאתי שהברכ"י מסכים לזה שיש מקומות שהשמיטת מרן בשו"ע משום דלא ברירא ליה וז"ל בס"י ש"ב סק"ד-...וכמה עניינים הדברים מוכיחים דהשמיטתם בכוונה דלא ברירא ליה מילתא לפסוק הלכה למעשה בשו"ע עכ"ל, וכזאת מצאתי גם בביאור הלכה (סי' תרצ"א ד"ה גם צריך) שכתב סברא זו לגבי הרמ"א שלא הביא שם בהגהותיו שם דין שכתבו בספרו דרכי משה וכתב שם הבה"ל בזה"ל- ומה שלא הביא הרמ"א זאת בהג"ה נראה משום דלא ברירא ליה ד"ז עכ"ל הניצרך].

**אפילו** הכי גם בכהאי גוונא דלא ברירא ליה לגמרי למרן דין מסוים, נראה לי לומר שחשיב דין זה מתאים לדעת מרן על צד הדוחק [והיינו דשפיר יש למינקט כדין זה] שהרי אפשר דמרן הכי סבירא ליה אלא שמשך ידו מלהורות ולחרוט כן עלי ספרו 'שולחן ערוך' [שעתידים להגות בו כל ישראל ולעשות ככל אשר יאמר כי הוא זה] מיראת ההוראה משום דלא ברירא ליה כן לגמרי בוודאות גמורה או מצד הסברא או מצד שלא ראה שכתוב כן במפורש בגדולי הפוסקים, אמנם כיון שמצאנו אחרונים אחרים שכן העלו דין זה לפסק הלכה או שביארו דין זה לאשורו דיינו בכך להעלות דין זה לפסק הלכה אחר שאפשר שגם מרן סבירא ליה הכי [וכ"ש אם נסמוך על דין זה

**א"כ** בין אם נאמר דהכא לענין שרטוט מרן סתם בשולחנו [וכמ"ש השולחן גבוה (ס"ק ד')] שהשו"ע סתם דבריו בכאן ובהלכות ס"ת סי' רע"א ובהלכות מזוזה סי' רפ"ח ולא גילה אי בעי שרטוט בין כל שורה ושורה או בשורה ראשונה די, וכ"כ היוקח נא שלשון השו"ע סתומה ויובא לקמן], ובין אם נאמר דהכא מרן השמיט משולחנו מה שהביא בביתו [וכדמשמע מהמעשה רקח (הלכות מגילה פרק ב הלכה ט) וז"ל- וצריכה שירטוט כתורה עצמה. נוסח אחר כספר תורה. ועיקר הדין דף י"ו כאמתה של תורה ונחלקו הפוסקים ז"ל אם צריך לשרטט כל השורות או אם די בשורה ראשונה עיין להרב כנסת הגדולה והרב מג"א סי' תרצ"א, והבן], וכן אם נאמר דמשמעות דברי מרן הכא בשולחנו דלא כדבריו שכתב בבית יוסף [וכמו שמשמע בפשטות בכמה אחרונים], ואפילו אם נאמר דהכא מרן כתב בשולחנו היפך מה שכתב בביתו [וכמו שמבואר בכמה אחרונים], אכתי יש ודאי מקום לומר דנקטינן לדינא כמ"ש בביתו ב"י ועל כל פנים לעיקר דינא.

**ואף** אם נרצה לומר שמרן השמיט הדין משולחנו משום דלא ברירא ליה מילתא, וכמו שמצאתי אח"כ בדברי הט"ז [וסיעתו] בסימן רע"ג ס"ק ב' שעולה מדבריו דאף שבבית יוסף הביא דין מסויים [המובא ברמ"א] אך כיון שלא כתבו מרן בשו"ע משמע דלא ברירא ליה דין זה ולכן לא הביאו בשולחנו יעו"ש [ואף שהברכי יוסף שם סק"ה חולק על הט"ז וז"ל- ואין ראייה ממה שהשמיטו מרן דלא ברירא ליה

לבהר והרה"ג ר' יוסף פרץ שליט"א) וחלקם מספר עטרת אבות (להרה"ג ר' משה חיים סויסה שליט"א) [וחלקם אינה ה' לידו וכשם שאינה לידי את הספרים המוזכרים בהערה זו]. ולא למימר שספרי אלו המלקטים מסכימים לכל הנכתב כאן במושלם אלא כוונתנו רק לציין מהיכן דלינו רוב וריבוי המקורות שבכאן.

לגמרי למרן כשמעיינים בדברי מרן בבית יוסף שם.

**אלא** שבכהאי גוונא אפשר לומר סברות אחרות מדוע יש או ראוי למינקט לדינא כהגהת הרמ"א [ושאין זה [-היינו למיזל לדינא כהרמ"א] סותר את דעת מרן עכ"פ בשעת הדוחק], ועל כן לא השמיטם מהרד"ם, ואלו הן-

**(א)** דעכ"פ לא שבקינן פשיטותא דהרמ"א מקמי ספיקא וחששא [פורתא] דמרן. ומצאתי כעין סברא זו בספר ויקרא אברהם בסופו בקונטרס זה הכלל (אות פ"ז) בשם ספר תקפו של יוסף ח"ב סנ"א וספ"ב וז"ל- דברי מור"ם כנגד מרן לדין אינה משנה אך היכא דמרן לא הכריע והוא הכריע נקטינן כהכרעתו עכ"ל. וכן מצאתי קצת כעין זה בספר ארץ חיים (סיתהון) בקונטרס הכללים [כלל י"ז, בשם הברכ"י וז"ל- והנה בדין שכתב מרן בב"י או"ח סי' רמ"ה משם הר"ן ופסקו מור"ם בש"ע שם ס' א' שאין בו אחד משלשת האופנים הנז"ל [-היינו דברד"כ דבר השמיטה תחת שלש או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק או שהוא פשוט או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע] מצאתי בברכ"י או"ח סי' תצ"ו אות ה' שכתב דהגם שהשמיטו מרן ז"ל בש"ע אין מופת חותך דפליג עלה וכיון דמספקא לן בדעת מרן נקיטנן כוותיהו דרבנן בתראי שכתבו הדין להלכה ועיין עוד בברכ"י או"ח סי' ט"ו סוף אות ג', עכ"ל של הארץ חיים.

**(ב)** או י"ל דבכהאי גוונא לא קיבלנו על עצמנו או אין לקבל על עצמנו דעת מרן [עכ"פ במושלם], ואכן במקומות שדעת מרן אינה ברורה מצאתי כתוב בעין יצחק (ח"ג ב'כללי קבלת הוראות השלחן ערוך' נב

(-כשדין זה להיתרא) עכ"פ בשעת הדחק או לאידך גיסא אם נחמיר כדין זה (-כשדין זה לאיסורא) עכ"פ היכא דאפשר]. שהרי מהרד"ם בהקדמתו לחיבורו כתב לגבי הגהות הרמ"א [וכן לגבי שאר פוסקים ואחרונים כגון המג"א והט"ז ועוד יעו"ש] שהעלה מדבריהם דינים אפילו אם מוסכמים לדעת השו"ע רק על צד הדוחק. [וז"ל (בדילוג)-...ולכך ראיתי אני הצעיר בתלמידים... להעתיק לי ספר השולחן ערוך פשוט ומדברי הגאון רמ"א ז"ל מה שהוא שייך לדברי הש"ע ואפשר שיהיה מוסכם לדעתו אפי' על צד הדחק והשמטתי מה שהוא סותר וגם המנהגים... ותכף להתחלתי במלאכה הזאת תל"י יצאו דרך אניה בלב ים חיבור המ"א ומ"ד [מגן דוד - הט"ז] וע"ת... וליקטתי מהם מה שנראה שמסכים עם דברי רבינו גם מדברי רבינו ב"י הבאתי כמה דינים... עכ"ל הניצרך. אגב, כעין התייחסות זו של מהרד"ם לפסקי הרמ"א מצאתי גם בספר משפט וצדקה ביעקב (אבן צור, ח"א סי' ד') וזה לשונו שם (בתוך דבריו)- והנה כבר נודע שאבותינו ורבותינו הקדושים ז"ל קיימו וקבלו עליהם פסקי מרן זלה"ה אפילו נגד כמה פוסקים וגם הרב בעל המפה ז"ל [-הרמ"א] אף על פי שנתפשט חיבורו בכל ישראל אין דנין על פיו אלא כשמביא איזה חידוש שיכולין ליישבו על פי סברת מרן ז"ל אבל היכא דפליג על מרן לא אזלינן בתריה עכ"ל הניצרך ובסי' ה' כתב ג"כ (בתוך דבריו) בזה"ל- הרב בעל המפה ז"ל היכא דשמעתתיה סלקא אליבא דהלכתא לסברת מרן אזלינן בתריה אבל היכא דסברתיה פליגא אסברת מרן לא צייטנין ליה עכ"ל].

**[ואכן** מצאנו שמהרד"ם העלה הגהת רמ"א כאשר הדין המובא בה לא ברירא ליה

כללי הפסיקה ס' ד') בזה"ל- במקום שמרן לא גילה דעתו בספריו בית יוסף ושולחן ערוך קיבלו עליהם אבותינו במרוקו ללכת אחר הרמ"א וקבלה זו קיבלוה עליהם כקבלת הוראות מרן שאפילו אלף פוסקים סוברים דלא כמותו אפילו הכי אזלינן בתריה עכ"ל הניצרך והביא שם בהערה הרבה פוסקים שנקטו כן, עיין שם בלשונויהם השונות שכולן מורים על הוראה כעין זו לגבי פסקי הרמ"א עיי"ש, אגב, מצאתי עוד אחד שכתב כן והוא שו"ת הגם שאול (אבן דנאן, ח"א סי' נ"ד) שכתב- דאנו כמצות אנשים מלומדה חייבים לבא להסתופף בצל קורתם של רבותינו מרן ומור"ם ז"ל להלכה כי כן מקובל עלינו, ע"כ,י (ועיין בספר דברי שלום ואמת (טולידאנו, כרך ב', ח"ב - המאמרים) מאמר ב' - רמ"א במערב ובמזרח).

ובל זה בפרט כאשר דעת הרמ"א [או שאר פוסקים] היא לאיסורא, יעויין גם בפרישה בסי' שי"ד (אות ה') שכתב בתוך דבריו בזה"ל-...והכי אמרינן בכל מקום דאין להתיר שום דבר אלא בראיה וסברא ברורה אבל לאסור אסורים מכח ספק אף שאין הסברא והראיה ברורה.<sup>1</sup>

ובהערה שם, עמ' שכח) וז"ל- כל שאין לנו גילוי מוכרח בדעת מרן אם כן לא יצא הדבר מידי ספק וכל כהאי גוונא לא שייך הכלל שקיבלנו עלינו הוראות מרן וכגון כשיש מחלוקת הפוסקים מהי דעת מרן ואין הכרע בדבר וכל כהאי גוונא עכ"ל הניצרך עיי"ש בהמשך דבריו ובהערה שם, וכן מצאתי בקונטרס הנ"ל לעניין מנהג מרוקו, שכתב שם (פרק א' אות ט) כך- במקום שיש משמעות בדעת מר"ן בכל זאת פוסקים כמשמעות דבריו אבל לא קיבלנו דעת מר"ן במקום שאין דעתו ברורה, ובספרו [של בעל הקונטרס הנ"ל] מגן אבות (במבוא למנהגי המערב עמ' מח כלל ט) כתב שכן דעת רבים מגדולי ספרד. ואדרבה שמא בכהאיי גוונא קיבלנו על עצמנו או יש לקבל על עצמנו לדעת מהרד"ם- הוראות הרמ"א בהגהותיו, שכן מצאתי בקונטרס 'כללי ההוראה לפי מנהג המערב' (לבהר, פרץ, פרק א' אות ה) שכתב שבמרוקו בדינים שלא ידוע דעת מר"ן [שמרן לא גילה דעתו] קבלו על עצמם הוראות מור"ם בהגה וציין שם בהערה ח להרבה מאד פוסקים שנקטו כן וכן כתב בספר עטרת אבות (סויסה, ח"ג, פרק ל"ז -

1. עיין עוד בספר מעתיקי השמועה (ב'הוראות מרן השלחן ערוך'- עמ' שצד) שהביא כמה פוסקים שלא כתבו כן וסבירא להו שדין הוראות הרמ"א כהוראת אחד מן הפוסקים או דעתו כדעת אחד מהפוסקים החשובים עיי"ש. 2. ודע שיש אחרונים שכתבו שאף שכלל הוא בידנו שקיבלנו עלינו הוראות מרן מכל מקום כאשר מרן מקל ופוסקים רבים מחמירים כנגדו יש לחוש ולהחמיר ועכ"פ במקום שאין הפסד מרובה וליכא מניעת שמחת שבת וי"ט ועכ"פ במקום שהוא בספק אסור תורה, עיין גם בשדי חמד חלק ח' (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה ח"ב סי' ט' אות כ) שכתב [בתוך דבריו, על דברי השו"ג] בזה"ל- ומה שכתב שקבלנו הוראות מרן הנה בכמה דינים באיסור והיתר פשט המנהג להחמיר במקום שמרן מיקל וכבר העיד מרן חיד"א שם (שירי ברכה יו"ד סי' שכ"ד) דבכמה כרכים ועיירות נוהגים הת"ח וירא שמים לעשות איזה תיקון לחוש לדעת החולקים שהם רבים והרמ"א פסק כן ושמדברי הרב בית דוד נראה שגם בשאלוניקי נהגו להחמיר עיי"ש עכ"ל הניצרך וזה לשון החיד"א שם [על דברי השו"ע ביו"ד סי' שכ"ד סי' י"א]- וה"ה אם השאור של פטור וכו'. נראה לדעת מרן במוצאי הפסח יכול ליקח שאור מגוי לחמץ ולברך על החלה, ואין לומר דמרן לא התיר אלא דיעבד ובמוצאי פסח עבדינן לכתחילה, שהרי מרן בבדק הבית כתב על דברי ה"ר פרץ שהביא הטור ולאפוקי מא"ח שהאר"ך לכתוב דוקא במוצאי הפסח וכו', ועיין בתה"ד סימן ק"צ בדין זה, עכ"ד, ומזה מוכח דמוצאי פסח קיל טפי, איברא דבמקומנו ובכמה כרכים ועיירות נוהגים הת"ח וירא שמים במוצאי הפסח

**והבא** בנידון דידן אף שגם הרמ"א לא העלה דין זה דהבית יוסף בשם הארחות חיים ואדרבה נראה להדיא דפליג עליה, אפ"ה כיון שדין זה מובא ביתה יוסף י"ל שמתאים הוא לדעת מרן לפחות על צד הדוחק [ועכ"פ לעיקר דינא], וכמו שביארנו.

**ותדע** שהרי הלבוש אף שהוא תלמידו של הרמ"א אפ"ה נקט דדי בשרטוט שיטה ראשונה כדברי הב"י, ולא כתב כלל דעה נוספת בזה, על כן כל שכן לדידן דאזלינן ונקטינן בשיפולי גלימיה דמרן דאית לן למינקט דדי בשרטוט שיטה ראשונה

לעשות איזה תקון, לחוש לדעת החולקים שהם רבים ומור"ם פסק כוותייהו, וכן בכמה דינים מאסור והתר פשט המנהג להחמיר הגם דמרן מקל, ומדברי הרב בית דוד סימן קנ"ג, נראה דגם בשאלוניקי נהגו להחמיר, ויש לצדד דכי סיים מרן ועיין בתה"ד, כונתו דמבואר בדבריו תקנה לצאת ידי חובת החולקים, ולפ"ז דעת מרן דדוקא בדיעבד סמכין אה"ר פרץ, וכמו שנראה מדבריו כאן בש"ע ודוק היטב עכ"ל החיד"א, ובברכי יוסף (חושן משפט סימן כ"ה אות ו') כתב החיד"א וז"ל - ואנן בני ארץ ישראל בתר מרן גרידנא אם לא שהיה לחומרא דראוי לחוש ולהחמיר, ומכל מקום אין למחות ח"ו במי שעושה כפסק מרן עכ"ל, וכיו"ב כתב בתשובתו בשו"ת חיים שאל (חלק ב' סימן ט"ו) - לדידן בני ארעא קדישא נקטינן כמרן וקבלנו הוראותיו, אלא דבאיסור והיתר חוששין על הרוב לדברי מור"ם עיי"ש, עיין גם בשדי חמד ח"ו (בכללי הפוסקים סוף אות ל"א) שכתב בזה"ל - וכתב בספר עבודת השם (לרב גדול משאלוניקי) בחלק יו"ד סוף סי' ט' דאף שקיבלנו הוראות מרן בין להחמיר בין להקל ואפילו בספק איסור תורה מכל מקום השרישנו בעלי הכללים דהיכא שרבו המחמירים על המקילים ואין הפסד מרובה ראוי לחוש לדברי המחמירים ועיין לזה ספר נר מצוה ח"ב סי' רב"ן, עכ"ל השדי חמד, אך עיין בילקו"י (דרך פסיקת ההלכה פרק י. ובכתב עת - נזר התורה יג, תשס"ו, עמו' קצו - רכד, בענין 'קבלת הוראות השולחן ערוך לספרדים ולאשכנזים') שכתב לדייק שהנהגה השדי חמד לא כתב שכן יש "להורות" להחמיר לרבים אלא דיבר על אדם יחידי (א"ה) - יש לעיין עוד בדבריו אלו, ועיין גם בכתב עת - מקבציאל יט, תשנ"ד, עמו' עה - צו, בענין 'קבלת הוראות מרן הבית יוסף' מאת הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א שהביא דברי החקרי לב שהביא את דברי החיד"א בברכי יוסף בחושן משפט [הנ"ל] וכתב עליו החקרי לב בזה"ל - לדידי חזי שאין דבריו כי אם לתלמיד חכם דבביתו רשאי להחמיר לעצמו אבל דיין הקבוע אינו רשאי להורות אפילו להחמיר נגד דעת מרן ז"ל שהרי וכו' עיי"ש, וכתב על דבריו הגרי"ח סופר בזה"ל - והרבה יש לעיין בהא לפי מה שהבאנו לעיל דרבותינו גאוני ספרד ז"ל כתבו שבדברים הרבה לא קבלנו הוראות מרן ז"ל וכו' עיי"ש ואח"כ כתב ותו היודע יודע דלא נהגו בזה כדברי הגאון חקרי לב ז"ל אלא נהגו אף להורות לאחרים להחמיר ודלא כמרן ז"ל וגם הנני להביא עד נאמן להא הוא הגאון וכו' 'ארץ חיים' (בכללים בראש הספר כלל י"ב ד"ה והנה) אחר שהביא [הארץ חיים] מחלוקתם של איתני הארץ זיע"א דברות הגאון חיד"א ז"ל והגאון מ"ס המלך ז"ל הביא דברי הגאון חקרי לב דלעיל (הנ"ל) סיים בארץ חיים שם - אכן מדברי החיד"א ז"ל מתבאר דנוהגים בכמה דינים מאיסור והיתר להחמיר אף להורות לאחרים עיין שם בברכי יוסף ובחיים שאל וכן הוא באמת מנהיגו בארץ ישראל עד היום עכ"ל ועיין שם במה שהוסיף הגרי"ח סופר לחזק דבריו ובהמשך כתב עוד - ומה שצדד ונסתפק בארץ חיים שם שאפשר דאין ראייה ממנהגו הקבוע כי יתכן שאותם חומרות הן מנהגים קדומים להתפשטות קבלת הוראות מרן ז"ל ועיין גם בארץ חיים יו"ד (סי' נ"ג ס"ב) הנהגה בס"ד כבר הראנו בעליל בראיות חותכות וחלוטות שלא זו הסיבה עיין בחיבורי על כללי מרן ז"ל וצרף לכאן ואכמ"ל עכ"ל הניצנץ של הגרי"ח סופר) וגם זה בגדר "ראוי" ורק במקום שרבו המחמירים על המקילים ולא בכל דוכתא, עכ"ל הניצנץ. ויש עוד אריכות גדולה בענין זה בשאר אחרונים ובאחרוני זמנינו ועיין. עכ"פ נ"ל בדעת מהרד"ם דבדבר"כ לא סבירא ליה כהחיד"א ודעמיה אלא נקטינן ופסקינן לגמרי כמרן אפילו להקל חוץ ממקומות מועטים [עיין גם בהערה לקמן אות י'], אלא"כ הדעה האחרת אפשר שהיא מסכמת ומתאימה לדעת מרן אפילו על צד הדוחק דאז נקטינן ג"כ כאותה דעה להחמיר כמותה היכא דאפשר או לאידך גיסא לסמוך עליה בשעת הדחק, ויש לי עוד לעיין בזה.

ח. ואפשר שלכן ציין המג"א ללבוש כלומר דהנהגה כתב הבית מאיר (פוזנר, בסימן זה) בזה"ל - כתב המ"א מיהו

התוס' והמרדכי והגהות אשר"י המובאים בדרכ"מ הנ"ל ובכל זאת לא הביאם בביתו בית יוסף כלל, ועוד מזה גופא שהרמ"א [בדרכ"מ] תמה מאד על הב"י איך נוכל לומר שמרן לא ידע מכל זה ועכ"פ היה לו למרן להקשות מעצמו על דין זה, י"א [ועוד בעיקר סברא זו- שאילו מרן היה רואה דברי ראשון פלוני או ראשונים אלו פוסק כמותם, הנה מצאתי בספר עטרת אבות (סויה, ח"ג בסופו ב'כללי הפסיקה' פרק ל"ז אות יב) שכתב [לגבי מנהג יהודי מרוקן] בזה"ל- קבלנו על עצמנו הוראות מרן הבית יוסף זיע"א אפילו כנגד אלף פוסקים ואין אנו רשאים לומר בדעתו 'אילו ראה דברי פלוני היה חוזר בו מדעתו' דאם נאמר כן נפל הכלל הגדול הנזכר שקבלנו הוראות מרן נגד אלף פוסקים עכ"ל עיין שם בהערה, ושמא גם לדידן בני תימן (או עכ"פ בקהילות השאמי או עכ"פ לדעת מהרד"ם) איתא להאי

כדברי מרן בבית יוסף<sup>ט</sup> [אם לא שנאמר שמרן חזר בו בשו"ע].

**ב-** יש לומר שלא ראה מהרד"ם [באחרונים ובפוסקים שהיו לנגד עיניו] מי שחולק [להדיא] על הלבוש והמג"א.

**אלא** שלפי"ז לכאורה אפשר לומר שאילו היה רואה מהרד"ם שרוב ככל האחרונים חולקים על הלבוש והמג"א<sup>י</sup> והיה גם רואה שיש המבארים כן גם בדברי ובדעת מרן השו"ע היה מסכים לדבריהם שצריכה שרטוט בכל שיטה ושיטה [ועכ"פ לכתחילה].

**אך** בדעת מרן הב"י קשה לומר כן כאן שאילו היה רואה דברי הפוסקים המצריכים שרטוט בכל השיטות היה מסכים לדבריהם, שהרי מרן ראה ודאי את דברי הרמב"ם ומסתבר מאד שראה גם את דברי

וכו' לבוש, ואיני יודע מה אילמיה דהלבוש מן הא"ח שבב"י דנמי כתב דברים אלו והש"ע משמיטו והיינו מפני דברי הד"מ (-דרכי משה) שאפילו מתמיה על הב"י שמעתיקו בסתם במה שהתוס' וכל הפוסקים חולקים עליו ואטו הלבוש כיפי תלה ליה לכן העיקר כדפסק הש"ע עכ"ל הבית מאיר. ולפי דברינו מובן, שרצה המג"א להורותינו שאפילו הלבוש נקט לדינא כדברי הב"י ולא חש לדברי הדרכ"מ וללשון הש"ע (עיין עוד בפרי אבי (קאהן) על הפמ"ג שכתב כאן בתוך דבריו לעיין במחצה"ש בסוף דבריו שנראה שהבין שהמג"א בעצמו בכותבו "עיין ס' ל"ב ס"ו" כיוון להקשות על הלבוש). ונראה שאין לומר שכן הבין הלבוש בדעתיה דהרמ"א לדינא שאכן די בשרטוט שיטה ראשונה מדהרמ"א לא הגיה להדיא בספר שלחן ערוך דלא די בשרטוט שיטה ראשונה, דאדרבה נראה דפשיטא ליה לרמ"א דמרן בשולחנו אכן חזר בו ולא רק מדסתם דבריו בשו"ע ולא כתב דדי בשרטוט שיטה ראשונה אלא מדנקט נמי "כתורה עצמה" דמשמע מלשון זה בפשטות דצריכה שרטוט בכל השורות. [אך אולי י"ל מה שלא ציין המג"א (וכן המשנ"ב בשעה"צ) גם לב"י הוא משום שלא ברור לו כלל למג"א (ולמשנ"ב) שמרן פוסק כך מדמרן בשו"ע לא העלה להדיא את דבריו שכתב בביתו ב"י (על פי הארת הרב פנחס יצחקי שליט"א)].

**ג.** ואפשר דמבואר בלבוש שם הלשון דהשולחן ערוך- 'וצריכה שרטוט כתורה עצמה' עיין שם והביא דבריו השת"ז בריש ס"ק ה' ואפשר גם דזהו שהביא השת"ז את דבריו של הלבוש על התיבות- 'כתורה עצמה' דהן הוו ביאור דדברי מרן.

**י.** לכאורה נראה לומר שמזה לבד- שרוב אחרונים חולקים על הב"י, לא אמרינן שהיה מהרד"ם פוסק דלא כמרן הב"י, דהנה מצאתי בהלכות שבת ס' שי"ח סעיפים י"א י"ב שמהרד"ם שם [בפשטות] לא פסק כמרן וכתב שם מהרד"ם (בשת"ז סוף ס"ק מ"ה) ודע שיש לרבינו [-מרן] בשני סעיפים אלו שיטה אחרת עיין בית יוסף וכל האחרונים חולקים עכ"ל ומשמע קצת שרק כאשר כל האחרונים [שהיו לנגד עיניו של מהרד"ם] חלקו על מרן הסכים לפסוק דלא כמרן, ויש לעיין.

**יא.** אמנם עיין בחלקו של ידיד ד"ה וצריכה שרטוט מה שיישב שם בדעת מרן אלא שלענ"ד יישובו דחוק.

בב"י ועשה על זה בדק הבית [דלא די בשרטוט שיטה ראשונה] אלא שאבד בְּדָקוֹ כמו שראיתי מביאים בשם החיד"א שכתב בשם בנו של מרן שנאבדו כמה קונטרסים מספר בדק הבית ואילו זכינו שיצא לאור בשלימות אפשר דהיו מיושבים כמה השגות שהשיגו על מרן ע"כ, וא"כ אילו היה רואה מהרד"ם את דברי הבדק הבית היה וודאי מביאם לדינא.<sup>יב</sup> מ"מ הכא קשה לומר שהיה כאן בדק הבית ואבד שהרי הראשונים שנראה שחולקים על הארחות חיים מפורסמים הם ואיך לא ראה ולא ידע מרן את דבריהם מתחילה כאשר חיבר את הבית יוסף.

**אלא** שמצאנו מיהא אחרונים שכתבו שפעמים מרן חזר בו בשו"ע ממה שכתב בבית יוסף [עיי' בספר עין יצחק חלק ג', ב'כללים בדעת השלחן ערוך' אות מה ובהערה שם], עכ"פ מהרד"ם לא סבירא כן, לפחות לגבי דינא דידן.<sup>יג</sup>

ג- שמא ראה מהרד"ם שיש שנהגו כן ומצא להם סמך גדול מדברי מרן מלכא ועל כן נקט דמעיקר הדין מהני. ואפשר שגם מדבריו

כללא- דלא אמרינן אילו מרן היה רואה היה פוסק אחרת כנ"ל. אמנם מצאתי מביאים שמרן עצמו השתמש בסבירא זו לגבי הטור- והוא בסי' קפ"ט שכותב שם הב"י שלהטור לא היה תורת הבית הארוך להרשב"א ולכן כתב מה שכתב, ועל כן פסק שם בשו"ע דלא כהטור, אך יש לחלק בין פסקי הטור לפסקי מרן. אשר על כן מסתבר לומר שמרן הבין שדין זה יכול להיות מוסכם על עוד ראשונים או עכ"פ מוסכם על הפוסקים המפורסמים והיינו שלא מצא מהם מי שחולק להדיא על זה. אגב, עיין בספר אור לי לבעל השדי חמד (סימן קכ"א. מובא בשדי חמד ח"י, והובאו דבריו גם בשדי חמד ח"ו- בכללי הפוסקים סימן י"ג אות ל"א ד"ה והא) שכתב וז"ל- והא דקבלנו הוראותיו [של מרן] היינו אף במאי דמיחזי דלא מסתברא כוותיה, כל כמה דלא אשכחן תיובתא מבוארת למילתיה נקטינן כוותיה, דאי לא תימא הכי כללא דקבלנו הוראותיו מאי אהני לן, עכ"ל, [עיי' גם בשדי חמד ח"ו אסיפת דינים ח"ב אות י"ו ד"ה ואף שדעת הרב כנסת הגדולה].

**ושמא** תאמר שאכן מרן חזר בו מדבריו

יב. דלא סבירא ליה כאותם כמה אחרונים דסבירא להו שלא קיבלו או שלא נהגו לקבל הוראות מרן בבדק הבית (עיי' בעין יצחק ח"ג ב'כללי קבלת הוראות השלחן ערוך' הערה מט עמ' שכו ובספר עטרת אבות בכללי הפסיקה פרק ל"ז הערה ג, ועוד, שהביאו אחרונים הסוברים כן) שהרי מצאנו שבמקום דאיכא בדק הבית נקיט מהרד"ם כוותיה ואף דלא הוי כדכתב מרן בבית יוסף קודם בדק ביתו, ומצאתי אח"כ שכן משמע להדיא מדבריו בספרו ראשי בשמים (סי' צ"ב ס"ק כ"א) וז"ל [בתוך דבריו שם]...וכמה קשה עלי לומר סתר דבריו (דהיינו מרן) אחר שראינוהו ז"ל מחזר בכל עוז להעמיד הלכותיו כתקן ובדק וחזר אחר חיבורו פעם אחר פעם וחיזק בדק ביתו בחיבור בפני עצמו ולמה לא יתקן דבריו באחד המקומות ויבטל האחד וכן דעתי בכ"מ שיאמרו עליו סתר דבריו צריך הרואה לפשפש איהו ביאור להעמידן ובודאי שנמצא רמז בדבריו ז"ל ולא ישלח קולמוסו לכתוב עליו מה שאינו עכ"ל הניצרך, הא חזינן דוודאי סומך ומסכים מהרד"ם לדינא לדברי מרן בבדק הבית.

יג. [אגב, הא דהחזו"ע (פורים עמ' רלב) והילקו"י (מועדים פורים- סי' תרצ"א ס' ה') שבדרך כלל צמודים מאד לדעת מרן, נקטו דלא כמ"ש בב"י ושאל בדיעבד פסולה אם לא שרטט בכל השורות, זה משום שהם סוברים במושלם כאותם פוסקים דס"ל דכשיש סתירה בין דברי מרן בב"י לדבריו בשו"ע דברי השו"ע עיקר וגם סבירא להו כאותם פוסקים דס"ל דמש"כ בשו"ע 'וצריכה שרטוט כתורה עצמה' הוא כפשוטו שצריך שרטוט בכל שיטה ושיטה].

השולחן גבוה (ס"ק ד'), וכן נקט לדינא הגר"י משדי שליט"א בגיליון אליבא דהלכתא (גיליון ק"ב) מדור מקור הלכה (עמ' קט, סי' תרצ"א ס' ג').<sup>י</sup>

**ואגב,** הבאר היטב (ס"ק א') אחר שהביא דברי המג"א בשם הלבוש, כתב בזה"ל- ובתשובת חכם צבי סי' צ"ז חולק וכתב להלכה ולמעשה מגילה צריכה שרטוט בכל השורות ע"ש עכ"ל. והנה בספר שו"ע עם ביאור באר יעקב (קרויזאר) כתב על דברי הבאר היטב בזה"ל- עיין בעיקרי ד"ט דהרב כסא רחמים (החיד"א, במסכת סופרים פ"א תוספות הלכה א' אות ג' ד"ה עוד הקשה) תמה על החכם צבי, ע"כ, וכן הביא בספר הלכות חג בחג (פרק י"א הערה מס' 4) והוסיף בסוגריים בזה"ל- וכן המהרש"ם בדע"ת הביא שבאמרי נועם סי' מ' תמה ע"ד החכ"צ בזה ואינו תח"י, עכ"ל.

**ובביאור** דבריהם ודעתם של האו"ח והב"י וסיעתם, עיין בדמשק אליעזר (הנ"ל) ובערך השולחן (אות ד', מובא גם בסוף טור הוצאת 'המאור'). ובשו"ת לחם שלמה (עהרענרייך- ארנריך, חלק או"ח סי' קי"ט אות א'). ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קס"א ד"ה ובלבוש, [ובמהדורה חדשה ח"ג סי' תפ"ד]). וביוקח נא (אות א' ד"ה והנה הב"י וד"ה נמצא דהגם) ואף דחה היוקח נא להדיא את דברי הרמ"א בדרכ"מ ואף כתב שלשון השו"ע סתומה ואפשר לפרשה לכאן או לכאן עיי"ש בכל דבריו. ובשו"ת דבר יהושע (סי' ק"ד) ואף כתב שם שלשון הרמב"ם 'כתורה עצמה' מסייעת

בשתי"ז משמע שאמנם ודאי שמעיקר הדין מהני אך מ"מ יש גם מקום להדר ולשרטט כל השורות. ומצאתי שכעין זה משמע מדברי הדמשק אליעזר (-על הגהות הגר"א על השו"ע, לנדא, אות ג') בבאר את דעת הב"י בשם האו"ח, שכתב בתוך דבריו בלשון זו...די בדיעבד בשרטוט שיטה העליונה וכו' וכו' [עיי"ש] אבל לכתחילה ודאי צריך לשרטט כל שו"ש כמו בס"ת עכ"ל הניצרך, הרי לך שמבין שאף הב"י בשם הא"ח אינו מתיר אלא בדיעבד, [ואף אם לא נרצה להסכים דשרי הב"י רק בדיעבד נוכל שפיר להסכים דעכ"פ אף להב"י לא מהודר לעשות כן]. ולפי"ז גם מהרד"ם מודה שיש הידור לשרטט בכל שורה ושורה.

**עד כאן** שלושת האפשרויות לבאר בדעתיה דמהרד"ם.

**אגב,** גם בספר לחם רב (סי' תרצ"א אות א') הביא דין זה דהב"י ומשמיה דהב"י. [הן אמת שספר זה דרכו ללקט הדינים המחודשים המובאים בבית יוסף ומושמטים בשולחן ערוך עיין בכל הקדמת ספרו].

**ומצאתי** אחרונים שמכשירים בזה מיהא בדיעבד כגון השע"ת כאן (אות ב') והקמח סלת (הלכות פורים אות ל"ו) והזכור לאברהם (ערך 'מגילה' ד"ה אם כתב וכו') - וכתבו כן בשם הברכ"י (אות ה') בשם שו"ת כנסת הגדולה (ב"ע ח"י) חלק או"ח סי' נ"ד) וכן בבן פורת יוסף (הלכות פורים אות י"א) ובסידור בית עובד כתבו כן ג"כ בשם תשוב' כנה"ג (הנ"ל), וכן נקט

י. יש לשים לב שגם המ"ב לא כתב שאם קרא במגילה כזו פסולה, וצריך לחזור ולקרא בברכה, וכדברי הקול יעקב לבעל הכף החיים, ושלא כדברי הקסת הסופר הנ"ל המובא בקול יעקב, כיון שהמ"ב בכל זאת חושש לומר שמגילה כזו פסולה, וכ"ש לא לחזור ולברך, כי דעת הארחות חיים בכל זאת הובאה בבית יוסף ללא חולק, ודו"ק (הארת הרב פנחס יצחקי שליט"א).

וחזינן נמי כמה מהאחרונים הנ"ל שכתבו שלשון הרמב"ם והשו"ע- 'וצריכה שרטוט כתורה עצמה' מתאימה לדעת הארחות חיים.

מכל המבואר עד כה נראה לענ"ד [בדעת השת"ז ולהולכים לאורו וכפסיקתו] שאמנם יש מקום להדר ולשרטט כל שיטה ושיטה ואפשר שראוי לעשות כן. אך מאידך בוודאי שהמשרטט רק שיטה ראשונה יכול לקרוא בה ואף לברך עליה ובשעת הדוחק פשוט שיכול אף לכתחילה לשרטט רק שיטה ראשונה, וזה בתנאי שבקי הוא ליישר אח"כ כל השורות.

להארחות חיים יעו"ש. ובספר שדה אליהו (מגילה טז ע"ב) בהערות באר בשדה מס' 51 ואף כתב שם ג"כ שהן הן דברי הרמב"ם שכתב דצריכה שרטוט כתורה עצמה יעו"ש. ובקונטרסי שיעורים- גיטין (גוסטמאן, שעור ז' אות יח) עיין שם גם בהערות הערה מס' 52. ובקונטרסי שיעורים- גיטין (אזרחי, עמ' מט 'שרטוט בסתו"מ' אות י"ב) ובשיעורי ר' דוד (גיטין ו ע"ב אות שיג). ובגיליון אליבא דהלכתא (גיליון ק"ב) מדור הערות והארות (עמ' ר רא בכותרת- בדין שרטוט במגילה) וכן בקובץ אור מרדכי (עמ' 63) על שם הרה"ג יונתן סגרון שליט"א ויישב שם גם את הלשון 'כתורה עצמה'. ובעוד אחרונים.



הרב גרשון גולד

## ברכת פירות וירקות מרוסקים [ח"ד]

כבר מובאים שם, וא"כ מה ראו על ככה לחזור על הדברים שוב. אכן י"ל, עפ"י היסוד הידוע, דכל פרשה שחזרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שהתחדש בה. וה"נ אף שהנידון הנ"ל כבר נידון בהרחבה בגליון הנ"ל, מ"מ היות והתחדשו והתחדדו בסוגיא זו דברים, חזרה ונשנית.

### תקציר הנידון

ותקציר הנידון שנתבאר בקובץ הנ"ל הוא, שלכאורה יש מקום לדמות את המאכלים הנ"ל לפת קטנית, שמבואר ברבינו יונה דף לז., שהטעם שברכתו שהכל הוא משום שע"י שנהפך להיות פת יצא מתורת פרי עי"ש. והבי"ד במג"א סי' ר"ח סק"ב. וה"נ י"ל במאכלים הנ"ל שנשתנו מפרי וירק לדבר אחר.

ונתבאר שם, שאע"פ שיש מקום לחלק בין היכא שהשינוי הוא לפת שהיא חשובה, להיכא שנשתנו לדברים אחרים, אך מ"מ מדברי ספרים וסופרים נראה שאין בזה חילוק, וברכתו שהכל לכו"ע. ונכתב לבסס דבר זה גם לפמש"כ הביאורה"ל בדעת הרמב"ם שעל סוכר מברכים שהכל, כיון שהוא כחתיכת מלח ואינו ניכר שיצא מפרי וירק.

ויהיה בזה נ"מ להלכה גם לשיטת השו"ע וגם לשיטת הרמ"א וכנתבאר.

### ב. פקפוק על הנתבאר לעיל מסוגיית ה"שוקולד"

אך העיר לי ת"ח חשוב, דלכאורה יש

הנה בדבר פירות וירקות מרוסקים עד שלא ניכר צורתם, יעויין בסי' ר"ב ס"ז שנחלקו בזה השו"ע והרמ"א, דדעת השו"ע דיש לברך ע"ז את ברכתן הראויה בפה"ע או בפה"א, ודעת הרמ"א דאף דעיקר ההלכה נקטינן כפסק השו"ע שיש לברך את ברכתן הראויה, אך לכתחילה יש לחוש לשיטות שברכתן שהכל עי"ש.

### א. דין ברכת מאכלי סויה וכדו'

אך יש לדון, באופן אי"ז רק פרי או ירק מרוסק, אלא שנהפך למהות אחרת עד שיש לזה שם אחר, וכגון נקנקיות סויה ושניצל סויה ודומיהם. וכן בעוגיות קוקוס או שקדים שמצויים בעיקר בפסח וכן ע"ז הדרך. דיש לדון האם דינם כדין פירות וירקות מרוסקים או לא.

דלכאורה גם בזה שייכים דברי השו"ע והרמ"א הנ"ל, ולרמ"א עיקר ההלכה דברכתם היא בפה"ע או בפה"א, ורק לכתחילה מברכים שהכל. ולפי"ז באופן שבירך כבר בפה"ע על מאכל אחר שוב אין לו לברך על הסויה והמאכלים הנ"ל, דהא לפי עיקר ההלכה כבר יצא וברכתו שנית היא לבטלה.

אלא שיש לדון, דע"י שהתהפך למאכל אחר ושם אחר, שוב פקע ממנו שם פרי וברכתו שהכל לכו"ע.

אלא שיש לתמוה על מה שנכתב לעיל, דהא נידון זה כבר נידון באורך במנורה בדרום גליון נ"ד, והדברים הנ"ל בלשונם

"פרי" ותו ל"ש לברך עליו "בורא פרי" ואפי' בגוונא שישנן חתיכות ניכרות.

וה"ה י"ל בשוקולד, דאע"פ שדרכו של הקקאו להאכל כשהוא טחון לגמרי, עכ"פ נוצר ממנו מאכל מחודש לגמרי ופקע מיניה שם "פרי" ותו ל"ש לברך "בורא פרי". ע"כ.

ובן יעויין בספר ברכת ה' (ח"ג פ"ז סל"ה ובהערה שם) שכתב הרב משה לוי זצ"ל וז"ל, שוקולד וחטיפי שוקולד שונים, צריך לברך עליהם שהכל. אע"פ ששוקולד עיקרו הוא מפולי קקאו שגדלים בעץ מ"מ הואיל ונעשו גוף אחד בידי אדם וכו' לפיכך אין עליו שם פה"ע כמ"ש בס"ד בסעיף ל"ב ובהערה 123 לגבי פת קטנית. אמנם ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ז (תאו"א סי' כ"ז) בדברי הרב השואל שכ' שד' הגרשז"א זצ"ל ויבל"א הגריש"א שליט"א לברך על שוקולד בפה"ע וכו' אבל הגאון המחבר נר"ו השיב שלדעתו אין לשנות המנהג לברך שהכל על שוקולד משום שמוסיפים לקקאו עוד דברים וכו'. ותמיהני שלא ירדו לחילוק שבין פרי שהתרוסק שלא נעשה גוף חדש וכו' לבין פרי שנטחן ונעשה קמח ואח"כ נילוש ונעשה גוף אחד בידי אדם כמו פת ופת קטנית ושוקולד וכו'. ע"כ.

ועד"ז כתב הגאון הרב דניאל אטלן שליט"א ראש כולל עטרת שלמה אופקים בספרו ביכורי דניאל עמ"ס ברכות (סי' ט'), וז"ל, והנה הביאור ל"ש שם מבאר ד' הרמב"ם שעל סוכר מקנים מברך שהכל, שסברתו היא, דל"ש לברך העץ בדבר שלא רואים בו את מקור גידולו, שאם יש לפנינו קוביית סוכר אין רואים בה את הפרי שגדל בעץ, וא"כ ל"מ מה שנוטעים את הקנים אדעתא דהסוכר היוצא מהם.

להוכיח שלהלכה לא קיי"ל הכי, דהא בשוקולד דנו והתחבטו רבים וגדולים מ"ט מברכים עליו שהכל ולא בפה"ע, ולא אמרו את הטעם הנ"ל שיש לדמות לפת קטנית, ואע"פ שהשוקולד השתנה לדבר אחר לגמרי. ומוכח דלהלכה קיי"ל דדוקא בהשתנה לפת שהיא חשובה אמרינן שפקע שם פרי, ולא בשאר דברים, והיא הוכחה חזקה. אך מצד שני עומד לנגדינו מה שנתבאר בגליון הנ"ל מהאחרונים וגם מפוסקי זמנינו, שגם בשאר דברים אמרינן שפקע שם פרי.

### דברי כמה מחברים על ברכת ה"שוקולד"

ולבאורה קושיא מעיקרא ליתא, דמצאנו כמה וכמה מחברים שבאמת ביארו שברכת השוקולד היא שהכל דומיא דפת קטנית, וכדלהלן:

יעויין בפסקי תשובות (סי' ר"ב הערה 168) שכתב וז"ל, עי' שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' כ"ז, תשובות והנהגות ח"א סי' קפ"ז, שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ל"ח וח"ח סי' כ"ב, ועיקר דבריהם כי השוקולד מכיל הרבה תבלינים שונים ורק כארבעים אחוז הוא קקאו, ועוד וכו' דכל שנשתנה לגמרי תואר המאכל שאין ניכר כלל לאדם שמפרי או ירק פלוני בא דבר זה, ברכתו שהכל. ע"כ.

ובן יעויין בספר פני השלחן (עמוד ק"ג) שאחר שהביא את דברי הפוסקים על ברכת השוקולד, כתב וז"ל, יש להוסיף לכל הנ"ל, עפמ"ש"כ לעיל בענף ו' לענין קוגל ולטקס מתפוז"א, והבאנו מקורות מהראשונים והאחרונים (א.ה.) ושם הביא גם את דברי רבינו יונה הנ"ל לגבי פת קטנית), דכל שנוצר מהפרי הטחון, מאכל מחודש עד שקיבל פנים חדשות, וקנה לו שם אחר יצא מכלל

הוספה של בעהמ"ס פסקי תשובות, ותלה דבריו באילנות גדולים].

### ג. דברי פוסקי זמנינו מוקשים לכאורה

**אכן** יש להקשות ע"ז טובא, דהא במאמר הקודם נתבאר, דגם פוסקי זמנינו ס"ל לדמות גם שאר מאכלים לפת קטנית, וחלקם הם מהפוסקים הנ"ל שדנו על שוקולד ולא דימו לפת קטנית (כמו השבט הלוי והתורה והגרשז"א). ומי יודיענו פשר דבר.

**אכן** ב"ה מצאתי את שאהבה נפשי, בספר מקור הברכה (שהוא ספר חשוב שמוזכר בספרי גדו"י, והוא היה מהראשונים שהעלו את השוקולד על שולחן מלכים - מאן מלכי רבנן). שהאריך מאוד בעניני ברכת השוקולד, והתייחס לענין זה באריכות וביאר הכל באר היטב. ואעתיק את עיקרי הדברים הנוגעים לנידודי, והרוצה יעיין שם עוד מה שהאריך בזה.

וז"ל (סי' כ"א אות ט'), זה מכבר רצה ת"ח אחד שליט"א (א.ה. הוא הרה"ג הפוסק הרב פסח פולק זצ"ל בעל שו"ת מחזה אליהו) ללמד זכות על מנהג העולם לברך שהכל על שוקולד, ע"ד תי' א' דר' יונה ברכות דף לז: ד"ה והפת שעושים, שהקשה מדוע מברכין שהכל על פת קטנית ולא האדמה ותי' וז"ל: ואומר מורי הרב נר"ו דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי אין אנו יכולים לומר עליו בפה"א וכו', א"כ י"ל דה"ה שוקולד נשתנה ויצא מתורת פרי ולכן מברכין שהכל.

**והשבתי** אז דלפענ"ד דמיונו אינו עולה יפה כלל, דע"כ ל"ק הר"י אלא בפת קטניות דנשתנה לצורת פת דהוי מאכל אחר וברכתו המוציא, לכן חל גם על

**וסברא** זו דהביאווה"ל יש בה נ"מ גדולה להלכה, להרבה מוצרי מאכל כגון שוקולד וכדו', שאין רואים לפנינו במוצר את הפרי, שלדעת הר"מ ל"ש שיברכו בכה"ג בפה"ע. עכ"ל.

**ועי'** בספר מקור הברכה (סי' כ"א סעיף י') שהביא שכיסוד זה כתב גם בספר ברכת יוסף (ח"ב דף כו.) להרב יוסף ידיד הלוי זצ"ל (בן דורו ועמיתו של הכף החיים).

**א"כ** נתבאר, שהרבה מחברים כתבו באמת לתת טעם לברכת שהכל על השוקולד, משום שנשתנה למהות אחרת וכמו פת קטנית. ולק"מ מה שהקשה הת"ח הנ"ל, דאם יש ללמוד מפת קטנית לשאר מאכלים, למה לא כתבו כן על השוקולד.

### דברי פוסקי זמנינו על ברכת ה"שוקולד"

**אכן** באמת זה אינו, והוכחת הת"ח הנ"ל בעינה עומדת, דאע"פ שהובא מהרבה מחברים שכתבו כן, אבל חזינן שגדולי פוסקי זמנינו נתחבטו טובא למה מברכים על שוקולד שהכל, וכתבו טעמים שונים, לא עלה על דל שפתותיהם לתת טעם דדמי לפת קטנית. יעויין בהסכמת הגרשז"א לספר מקור הברכה ובמנח"ש ח"א סי' צ"א, ובשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' כ"ז, ובשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ל"ח וח"ח סי' כ"ב, ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' קפ"ז, ועוד. ומוכח דס"ל שאין לדמות דס"ל שאין לדמות שוקולד לפת קטנית. ושפיר טען הת"ח הנ"ל דה"ה לנקניק סויה וכדו'.

**[ואע"פ]** שמדברי הפסקי תשובות הנ"ל, נראה שבדברי הפוסקים הנ"ל העלו את הסברא דנשתנו לשם אחר, אבל המעיין בפנים ימצא שלא דיברו בזה, וזה

לשם אחר לכו"ע מברך שהכל מדברי כמה וכמה פוסקים, ובין היתר מדברי החוט שני (ברכות עמ' קפ"ח), שכתב וז"ל, קוגל העשוי מתפוא"א, וכן לאטקעס העשוי מתפוא"א, המטוגנים או האפויים, כיון שמקבל באופן כללי צורה של דבר אחר שנראה כמין מאפה, ונראה בו צורה מחודשת, ברכתו שהכל, אך אם נכרים בהם חתיכות תפוא"א מברך כברתו הראויה. עכ"ל.

**ומדהוזהק** החוט שני לבאר שברכתו שהכל משום שנשתנה לכעין מאפה, משמע דמדובר באופן שלא נתרסק כ"כ שיהיה ברכתו שהכל משום הרסק, ובכ"ז ברכתו שהכל משום שנשתנה לשם אחר של כעין מאפה. ע"כ מה שנכתב להוכיח במאמר הנ"ל.

**והקשה** ע"ז הת"ח הנ"ל, דהחוט שני הוא דעת יחיד, ומנהג העולם לברך על קוגל תפוא"א בפה"א, וכן דעת רוב הפוסקים.

**אכן** נלע"ד דלק"מ, דבאמת אי"ז פשוט לומר שיש לקוגל תפוא"א שם של מאפה, והגם שבחוט שני כתב שבאופן כללי יש לו מראה של מאפה, אבל שפיר י"ל דשאר פוסקים ס"ל דניכר שאינו מאפה. ולפי הנתבאר שלא סגי מה שהתבטל ממנו השם הקודם אלא צריך שיקבל שם של מאכל אחר, מובן יותר מה שס"ל לשאר פוסקים שהגם שהשתנה לגמרי מצורת פרי, אבל כל עוד שלא קיבל שם מאפה (לשאר פוסקים) עדיין במלתיה קאי.

קטניות ברכת המוציא. אכן המוציא א"א לברך אלא על ה' המינין, לכן מברכין שהכל דכוללת גם פת, משא"כ בשוקולד לא נשתנה למאכל אחר אלא די"ל דהוי בבחינת אינו ניכר שם פרי עליו ושייך ע"ז הגדרים דאינו ניכר וכו'. ע"כ.

**ולפי"ז** נחא, דלא סגי במה שנשתנה לצורת אחרת, אלא צריך שיקבל שם של מאכל אחר. ונחזי אנן באיזה מאכלים דיברו הפוסקים שהובאו במאמר הקודם, הרי הם דיברו על עוגיות קוקוס ושקדים, נקניק סויה, וקוגל תפוא"א, ודברים אלו הרי השתנו לצורת מאכל אחר דהיינו לצורת מאפה או בשר (ועי' בסמוך לגבי קוגל תפוא"א). וכן סוכר שלדעת הרמב"ם הוא שהכל, וכתב הביאור"ל שהטעם הוא משום שאינו ניכר שיצא מפרי וירק אלא דומה לחתיכת מלח, הרי גם שם נשתנה לצורת מאכל אחר דהיינו מלח.

**ודיקא** במאכלים אלו כתבו הפוסקים הנ"ל שלכו"ע ברכתם שהכל, ואף כשהדרך לרסקן, משא"כ בשוקולד וכדו' (וכגון קורנפלס שנעשה ע"י טחינה, וכן ע"ז הדרך), אף שקיבלו צורה חדשה לגמרי, כל שלא קיבלו שם מאכל אחר דינם בפלוגתא דרסק פרי, ובאופן שהדרך לרסקן ברכתן בפה"ע לכו"ע (אם לא שיש בזה סברות אחרות וכמו שכתבו פוסקי זמנינו בברכת השוקולד).

#### ד. ברכת קוגל תפוא"א

**והנה** במאמר הנ"ל הובא להוכיח שבנשתנה



הרב אליעזר גורא  
תפרח

## תשלום ריבית על ידי אחר

פלוני יתן לך באהבתי ג. ודווקא כשמעצמו אמר כן בלא דעת הלווה, ובשו"ע סי' קס סעיף יג פסק מותר לומר לחבירו הילך זוז והלווה לפלוני והוא שלא יחזור וייקחנו מהלווה וגם לא יאמר הלווה למלווה פלוני ייתן בשבילי וי"א שצריך גם שלא יפייסנו הלווה לתת למלווה בשביל שילונו ומשמע בשו"ע שנקט ששני התנאים הראשונים הם מוסכמים ואת התנאי השלישי הביא בשם י"א ועיין בש"ך ס"ק יח שהביא בשם הב"י שגם לדעת האוסרים בזה האיסור הוא דרבנן לכן הרוצה לסמוך על דברי המקילים רשאי וא"כ יש שני תנאים שהם לכו"ע א. שלא ידבר הלווה עם המלווה ויאמר לו פלוני יפרע בשבילי ב. שלא יחזור וייתן לנותן את מה שהוא נתן ויש תנאי שהוא מחלוקת שלא יבקש הלווה מהנותן שיתן ולהלכה נפסק שאפשר להקל בזה אבל ראוי להחמיר.

### מבאר איך לקיים בפועל את שלושת התנאים כדי להתיר לפרוע ע"י אחר

ב. והנה כשנבוא לדון על השאלה שלנו דבר ראשון ברור שאינו יכול לומר לחבירו תשלם ואני אשלם לך כמו שהתבאר שאם הוא מחזיר זה אסור ועיין בחזו"א סי' עא שכתב שאם הלווה התחייב לשלם למלווה זה אסור מדאורייתא ואם הוא לא התחייב ומשלם יש בזה איסור דרבנן אלא צריך שהנותן ייתן במתנה, ודבר שני צריך שהחבר עצמו יפנה לחברת החשמל ואינו יכול למסור לו את הכסף כדי שהוא ישלם שאז זה נחשב

**שאלה:** מבואר בסי' קס סעיף יג שאין איסור ריבית כשאינו בא מלווה למלווה אלא אחר משלם אותו ויש לדון אם קולא זו מועילה בכמה עניינים ואגב זה נדון על עוד כמה נידונים א. אדם שאיחר תשלום חשמל וכדומה ודורשים ממנו ריבית פיגורים אם מועיל שיבקש מאחר שישלם את הריבית בשבילו ואגב זה נדון מה אפשר עוד לעשות במקרה כזה. ב מה הדין בגמ"ח שמבקשים שהלווה ישלם בכרטיס אשראי והעלות של הכרטיס יהיה על חשבוננו האם זה מתיר שאחר יפרע את העמלה במקומו ואגב זה נדון על עצם הדין של גמ"ח שמלווה בכרטיס אשראי. ג. מה הדין בגמ"ח סידור חובות שמלווים לאדם שנפל בחובות גדולים סכום גדול בתשלומים נוחים ודורשים ממנו שיצמצם בהוצאות הבית כדי שיוכל לחזור לעצמו. ד. מה הדין בגמ"ח שמלווים כסף ודורשים מהלווה להשתמש למטרה מסוימת כגון לעזור להורים שלו.

### מביא את התנאים שמוזכר בראשונים שבהם יש התיר לפרוע ריבית ע"י אחר

א. בגמ' בב"מ כתוב בדף סט: אמר רבא שרי ליה לאיניש למימר ליה לחבריה הילך ארבע זוזי ואימא לפלניא דלזופין זוזי לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלווה למלווה וברא"ש שם כתב בזה שלושה תנאים א. שלא יחזור ויקחם מן הלווה ב. וגם שלא ידבר הלווה למלווה אני לא אתן לך אבל

## מביא את החידוש של החזו"א שאם הלווה התחייב לא מועיל לפרוע ע"י אחר ומבאר את דבריו

ג. אמנם נראה להלכה שעצה זו אינה מועילה בדברי החזו"א סי' עא ס"ק א מבואר שאם הלווה נתחייב לשלם ריבית למלווה אסור גם שאחר יפרע כיוון שזה מתייחס ללווה מדין עבד כנעני, וא"כ אדם שאיחר את התשלום לחברת החשמל זה נחשב שהוא התחייב לשלם ריבית על האיחור כיוון שזה התנאי של החברה כשהיא מספקת חשמל שאם יאחרו בתשלום ישלמו ריבית ומי שלוקח חשמל הוא על דעת כן וא"כ גם כשאחר משלם זה מתייחס לצרכן עצמו וא"כ לדברי החזו"א לא מועילה העצה הזו, ונראה לבאר את דברי החזו"א ולדון אם דבריו מוסכמים, דהנה המקור של החזו"א הוא מדברי הגר"א שהביא מקור לדין שמבואר בשו"ע שלא יאמר הלווה למלווה פלוני יפרע בשבילי, וכתב הגר"א שהמקור לזה הוא מהגמ' בקידושין דף ו' שמבואר שם הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני ומבואר בזה שכשאדם שילם בשביל אחר זה נחשב שהאחר שילם וא"כ גם כאן שהנותן נתן ריבית לצורך הלווה זה נחשב ריבית מלווה למלווה, ודברי הגר"א תמוהים שאם שייך בזה דין עבד כנעני למה צריך שיאמר למלווה פלוני יפרע בשבילי הרי בדין עבד כנעני אין צריך שהאשה תבקש מהנותן שיתן בשבילה וא"כ אם שייך בריבית לאסור מדין עבד כנעני יהיה אסור גם במקרה של הגמרא שהלווה לא דיבר עם המלווה, וביאר החזו"א שאע"פ שיש איסור גם אם אחר נותן בשביל הלווה מדין עבד כנעני אבל זה דווקא כשיש סיבה שהדבר יתפרש שהלווה נתן אבל אם אחר הולך מדעתו ונותן בשביל שהמלווה ללווה הלווה הדבר מתפרש כנתינה של האחר

שהלווה אמר למלווה פלוני יפרע בשבילי, ועדיין יש לדון בקשר למה שיש שיטות שאסור לו לבקש מהנותן והנה מעיקר הדין אפשר לסמוך על השיטות המקילות שמותר לבקש מהנותן ונראה עוד שאם אינו מבקש דרך בקשה אלא דרך רמז שאומר לו את הבעיה שלו ואומר לו שהפתרון לזה יהיה אם אדם אחר יפרע בשבילי בלי שאחזיר לו זה מותר לכל הדעות שהנה לשון הרא"ש הוא ודווקא כשמעצמו אומר כן בלא דעת הלווה והיה מקום להבין שצריך דווקא שהלווה לא ידע מהעניין אמנם עיין בחזו"א סי' עא ס"ק ג שכתב שאין צריך שיהיה נעלם מהלווה והעיקר שלא יהיה הלווה מבקש מהנותן אבל היה עדיין מקום לדון כשהוא מבקש אפילו בדרך רמז שיהיה אסור אמנם לשון השו"ע הוא שלא יפייסנו הלווה לתת ומשמע שהאיסור הוא דווקא באופן שהלווה מפייס אותו לתת אבל אם הוא אומר לו בדרך רמז כגון שמספר לו שהוטל עליו לשלם ריבית ואינו יכול לפטור עצמו אלא אם אחר ישלם והשומע הלך ושלם מותר, והנה ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א הביאו בשם הראב"ד שאסור שיפייסנו דהוה שלוחו וא"כ מבואר שהאיסור הוא משום שהוא שלוחו ולכאורא הראה שלשיתם אם אינו מבקש אין שייך להחשיבו שלוחו, אמנם ברא"ש הלשון מחזי כשלוחו וא"כ יש מקום לומר שגם אם אינו מבקש אם זה בא ממנו יש כאן מחזי כשלוחו אבל גם אם נומר כן הרי השו"ע לא העתיק את לשון הרא"ש אלא את לשון שאר הראשונים שלא יפייסנו וא"כ אם הוא רק מרמז מותר, אמנם בוודאי צריך להקפיד שלא יחזור ויטלו ממנו וזה דבר שאינו קשה כיוון שעפ"י רוב זה סכום קטן ויכול לומר לחבירו שאין עצה אלא אם אחר יפרע ואני לא אפרע לו.

לדון מדין עבד כנעני ולפי"ז אין מקום להוכיח כלום מדברי המל"מ ואעפ"כ הבאתי את דברי החזו"א בתחילת דבריו שיש ללמוד מהם איך הוא פירש את גדר הדברים ונראה שהמחלוקת הזו בין המל"מ להגר"א תלויה בטעם של האיסור שלא יפייסנו שהרא"ש כתב על שלושת התנאים שהטעם של האיסור בהם הוא משום שנראה כשלוחו וא"כ כשמבקש ממנו מפורש הוא יותר שיתן למלווה נראה כשלוחו מאשר כשאומר למלווה פלוני יפרע בשבילי, אבל הרשב"א בשם הראב"ד ועוד ראשונים כתבו שטעם האיסור כשהוא מפייס את הנותן הוא מפני שהוא כשלוחו והם נחלקו עליו שאין שייך שליחות בממון השליח ונראה בדעתו של הראב"ד שזה שליחות ממש וא"כ לדבריהם אין שייך לפרש את הדין של לא יאמר לוה למלווה פלוני יפרע בשבילי מצד מחזי כשלוחו שהרי לשטתם אפילו שליח ממש מותר וע"כ צריך לפרש כהגר"א שהאיסור הוא מדין עבד כנעני, וא"כ בפשטות המל"מ נחלק בזה על דין עבד כנעני בריבית שהרי הוא פירש שגם בזה האיסור הוא משום מחזי בריבית, והנה גם אם נומר כן אין הלכה כהמל"מ שהרי המל"מ כתב שגם הדין שלא יאמר לוה למלווה שנוי במחלוקת ובשו"ע פסק שדין זה הוא לכו"ע וא"כ מוכח מהשו"ע שהאיסור כאן הוא מדין עבד כנעני כי אם הוא משום נראה כשלוחו הרי יש חולקים על נראה כשלוחו ולמה הם מודים בזה וע"כ מדין עבד כנעני.

### **מביא שהחזו"א כתב שגם המל"מ אין חולק באופן שהלווה עצמו התחייב**

**אמנם** החזו"א צדד בתחילה שגם המל"מ לא נחלק שאם כוונתו כשאמר

ואין בזה איסור ריבית, אבל אם הלווה נתחייב והאחר פורע בזה בוודאי מתפרש שהוא פורע בשבילו מדין עבד כנעני וזה נחשב כריבית מלווה למלווה, וכשהלווה אומר למלווה שאחר יפרע בשבילי חל חיוב על הלווה אע"פ שהוא פירש בשעה שנתחייב שהוא לא יפרע אעפ"כ חל חיוב עליו ולכן חשיב שאחר פורע בשבילו מדין עבד כנעני, ולכאורא דבריו תמוהים איך שייך שיחול חוב אם אינו מתחייב לשלם הרי כל המושג של חוב הוא שיש לו חוב לשלם ושמעתי מחתני הרה"ג מנחם שלום טרכטגוט שאע"פ שלא חל עליו חוב לשלם אבל המלווה נתן רק על דעת שהוא יקבל תמורה ואם הוא לא יקבל המעות יהיו ביד הלווה בגזל וממילא הנתינה של הנותן היא כדי להשאיר את ההלוואה ביד הלווה ולכן אע"פ שהוא לא התחייב הנתינה מתייחסת אליו, וא"כ גם כשאחר משלם את חשבון החשמל ראוי לאסור.

### **מבאר שהמל"מ חולק על הגר"א והחזו"א אבל אין הלכה כמותו**

ד. ועי"ש בחזו"א שכתב שהמל"מ סובר דלא כהגר"א שלפי הגר"א הדין של לא יאמר הלווה למלווה פלוני יפרע בשבילי הוא דאורייתא והוא אסור לכו"ע והמחלוקת היא רק בשלא יפייסנו לוה למלווה, והמל"מ בפ"ה מהלכות מו"ל ה"ד כתב שמי שמתיר שהלווה יפייס למלווה ה"ה שהוא מתיר שיאמר למלווה פלוני יפרע בשבילי ומוכח מדבריו שלא כדברי הגר"א דלדברי הגר"א שבדין שלא יאמר למלווה פלוני יפרע בשבילי הטעם הוא משום שחל עליו חוב וחבירו פורע בשבילו מדין עבד כנעני זה חמור יותר מהדין של לא יפייסנו ששם אין שייך טעם זה [ועיין בדברי החזו"א בהמשך דבריו שצידד שגם בדין של לא יפייסנו שייך

שצריך שיהיה ממונו של לווה אלא שיחשב שהלווה נתן וממילא לא איכפת לן בזה שהמל"מ ס"ל שבדין עבד כנעני אינו נחשב שהלווה נתן וסגי שהנתינה מתייחסת ללווה וגם בפריעת חוב שייך לייחס את פריעת החוב ללווה שנתנית הנותן נותנת לו זכות של פריעת חוב והוא פרע את החוב של הלווה אלא דכיוון דהמל"מ ס"ל שבדין עבד כנעני נתחדש רק שיכול לתת משלו ולפעול בזה שהסיבת קניין שהוא עשה תועיל לאדם אחר ולא נחשב שהאחר נתן לכן כשהלווה לא התחייב לשלם וכפי שביארנו שאין עליו חובת תשלום אלא שאם הוא לא ישלם הוא יאבד את הזכות להחזיק את ההלוואה אבל החוב עצמו אינו חוב שלו וממילא זה לא נחשב שהוא פרע את החוב שלו ואין לו שום קשר לנתינת המעות אבל כשהוא התחייב וזה חוב שלו א"כ יש לו קשר לנתינת המעות וזה נחשב מלווה למלווה, אבל לדעת הגר"א שנחשב שהמקבל נתן כיוון שנתנו לצורכו אע"פ שהוא לא נתחייב אבל כיוון שהחוב הוא לצרכו חשיב ריבית מלווה למלווה, וא"כ נתבאר שגם לדעת המל"מ בחוב של חברת חשמל לא מהני שאחר ישלם על הלווה החוב.

### **דן אם דברי הגר"א והחזו"א מוסכמים**

ה. מסקנת דברינו שנחלקו החזו"א והמל"מ אם הגדר בעבד כנעני הוא שהמקבל שילם או שהנותן שילם ונ"מ כשאמר מתחילה שאחר ישלם את הריבית והחוב של הריבית לא חל על הלווה שלפי הגר"א אסור ולפי המל"מ מותר אבל אם חל החוב של הריבית חל על הלווה גם להמל"מ אסור, ויש לעיין אם דבריו מוסכמים לכל הפוסקים, ונראה שיש לדון בדבריו משני טענות א' יש לדון אם שייך לפרוע חוב מדין עבד כנעני

למלווה פלוני יפרע בשבילו שכוונתו שיחול עליו חוב שפלוני יפרע שאסור כיוון שנחשב שהאחר פורע בשבילו מדין עבד כנעני אלא שהמל"מ ס"ל שמפרשים את כוונתו שאינו מתחייב שאחר ישלם אלא שהוא מספר שאחר ייתן בשבילו אבל אם הוא מתכוון להתחייב גם המל"מ מודה שיהיה איסור דאורייתא, אמנם אח"כ הוא כותב שיתכן שהמל"מ ס"ל שגם אם כוונתו להתחייב שהאחר יפרע מותר דלא שייך דין עבד כנעני לגבי ריבית כיוון שכל הדין של עבד כנעני הוא שהנותן זוכה קניין בין לעצמו בין לאחר והוא מוסר זכותו לאחר אבל הכא כיוון שהלווה לא נתן ואין כאן דבר אחר לזכות בשבילו אין שייך דין עבד כנעני ובפשטות נראה כוונתו שנחלקו הגר"א והמל"מ בגדר דין עבד כנעני שהמל"מ סבר שלא נתחדש בעבד כנעני שכשאחר נתן נחשב שהמקבל נתן אלא שבאמת נחשב שהאחר נתן ונתינת האחר היא סיבה שהאחר יוכל לקנות דבר מהמקבל אלא שבכוחו להעביר את הזכייה שמגיעה לו תמורת התשלום שהוא שילם שזה יפעל קניין למקבל וא"כ לגבי ריבית אין לאסור בזה כיוון שבאיסור ריבית צריך שיחשב שהלווה נתן למלווה, אבל דעת הגר"א שהתחדש בדין עבד כנעני שנחשב שהמקבל נתן ולכן שייך עבד כנעני בריבית, ולפי"ז לדעת המל"מ אין שייך עבד כנעני בריבית גם באופן שהלווה התחייב, אמנם בהמשך דבריו כתב החזו"א שאם הלווה התחייב את הריבית גם המל"מ מודה שיש איסור ריבית מדין עבד כנעני, ודבריו צריכים ביאור שאחרי שהוא ביאר שלא נתחדש בדין עבד כנעני שנחשב שהלווה נתן את הריבית מה בכך שהלווה נתחייב בריבית הרי עדיין אין כאן ריבית מלווה למלווה, ונראה לבאר כוונת החזו"א דבדין לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה ללווה למלווה לא נתחדש

משכן שלום שגם לדעת המל"מ שאין כאן פרעון אלא הוא משלם למלווה שימחל אבל אין כאן ביטול החוב אלא הוא כמכירת שטרות שהרי הוא משלם למלווה על המחילה וא"כ המוכר קיבל את חובו ולכאורא טענתו היא שע"י הפרעון הוא עובר בלא תשימון ולכאורא טענתו תלויה במחלוקת הראשונים שנחלקו אם נלאו של לא תשימון מתלי תלי בפרעון או שהוא נגמר בשעת ההלוואה עיין ברש"י ותוס' בדף סב בד"ה מאי קום עשה לקרועי שטרא.

### מבאר שדעת חלק מהאחרונים שאין שייך עבד כנעני בריבית שצריך שהלווה יתחסר

ו. ועל הנידון השני הנה החזו"א נקט כדבר פשוט שאם הגדר הוא שנחשב כאילו הלווה פרע יש בזה איסור ריבית ויש לדון בזה דכיוון שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלווה למלווה אולי צריך שהוא ישלם בפועל ולא סגי בזה שמשלמים בשבילו, והנה הב"י בסי' קס מביא את דברי רבינו ירוחם שכתב שאסור למלווה לומר ללווה אני אלווה לך אם תומר לפלוני שייתן לך מתנה והב"י הביא את הגמ' בקידושין דף ו ואין ברור מדבריו כוונתו דבתחילת דבריו הביא את כל הגמרא גם דין ערב וגם דין עבד כנעני וגם דין שניהם ובסוף אמר שיש לאסור מדין ערב ודבריו אינם מובנים שהרי ערב לבד לא מספיק שהרי המקבל אינו זה שהערב חייב לכאורא צריך לפרש כוונתו מדין שניהם אבל לשונו אינו ברור, אמנם בביאור הגר"א כתב שזה נלמד ממה שמבואר שם תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם שהיא מקבלת מהנותן את מה שהוא נותן לפלוני מדין ערב והנותן מחייב אותה להתקדש לפלוני מדין ע"כ וה"ה כאן

ואם נומר שאין שייך לפרוע חוב מדין עבד כנעני אין כאן תשלום ריבית כלל אלא הנותן מפייס את המלווה שימחול לו על החוב ב' יש לדון שגם אם פורע מדין ע"כ אין בזה איסור ריבית שאין זה מלווה למלווה כי צריך שיהיה ממון הלווה ולא מהני בזה דין עבד כנעני, ולגבי הנידון הראשון עיין בחזו"א יו"ד סי' קפה שהביא את הפ"ת ביו"ד סי' שה ס"ק טז שהביא את דברי הנה"מ המובאים בשו"ת חמדת שלמה שכתב שאחר אינו יכול לפדות את הבן של חבירו מדין עבד כנעני כיוון שפדיון הבן הוא חובת הגוף ולכן הוא צריך לפדות בעצמו ולכאורא כוונתו שדין עבד כנעני לא נחשב שהוא נתן ולכן זה לא מהני כשיש עליו חובת הגוף והחזו"א נחלק עליו והוכיח ממה שמבואר בנדרים שמודר הנאה שוקל את שקלו וחזינן שאדם אחר יכול לשקול שקלים אע"פ שמחצית השקל היא חובת הגוף, ועיין בקו"ש קידושין אות לד שהביא מדברי המל"מ שאין שייך לפרוע חוב מדין עבד כנעני והוא רק משלם למלווה שימחול והביא בשם הגרש"ש שהקשה עליו מהדין שאפשר לשלם מחצית השקל של חבירו ושם חייבים לעשות תשלום אמנם ראיתי בספר משכן שלום שדחה ראיה זו ואמר שבמחצית השקל המצווה היא לזכות בחלק בקרבנות ציבור ומהני גם אם אחר עושה בשבילו, ושמעתי מהרה"ג ישראל מאיר ויינשטיין להוכיח שלא כדבריו ממה שיש דין לשקול שקלים עתיקין אחרי שנתרמה התרומה אע"פ שכבר תרמו על מי שלא תרם ואם כל המצווה היא לזכות בחלק בקרבנות ציבור מה המקום לדין זה ואכ"מ להאריך בזה, וא"כ י"ל דהחזו"א לשיטתו ששייך לפרוע חוב מדין ע"כ אבל לדעת המל"מ שאינו מדין פרעון אלא שהאחר משלם לו שימחול אין כאן תשלום של ריבית וראיתי בספר

## מסקנה להלכה לעניין לפרוע את החשמל ע"י אחר

ז. מסקנת הדברים שמה שכתב החזו"א שאם הלווה התחייב לא מהני שיפרע ע"י אחר אינו מוסכם משני סיבות א' יתכן שכשנאמר פורע אין כאן דין ע"כ ואין כאן פרעון ריבית ב' גם אם יש פרעון של הריבית יתכן שלא הלווה נתן את הריבית ג' גם אם נחשב שהלווה נתן את הריבית יתכן שאין איסור כשאינו נחסר אמנם נראה שקשה להקל כיוון שהגר"א והחזו"א מחמירים בכל הנידונים האלה ויש צד גדול שהנידון בזה הוא דאורייתא אבל מי שמוכרח להקל בעניין עדיף שיעשה ע"י אחר כדי להרויח שיהיה מותר לדעת הפוסקים המתירים, ומצאתי ובחוט שני פרק ו' הלכה א' שכתב שאפשר לשלם את הפיגור של החשמל ע"י אחר ודבריו תמוהים שהרי בחזו"א מבואר שאם הוא חייב למלווה את הריבית אסור גם ע"י אחר והוא עצמו שם כתב פתרון אחר עמו שהבאנו באות הבא וצ"ע.

## בירור בעצם הנידון מה לעשות מי שאיחר בתשלום החשמל

ח. ובעצם הנידון אם אפשר לפרוע לחברת החשמל וכדומה כשיש עליו ריבית פיגורים שמעתי שיש להם התיר עיסקא אלא שיש לדון מה הדין אם אין להם התיר עיסקא וכן שמעתי שהנידון שייך בעניינים אחרים ובהם אין היתר עיסקא כגון חברת מעליות שצריך לשלם להם תשלום קבוע ולחלק מהחברות אין היתר עיסקא ושמעתי בשם הרב וינר שהייתה חברה שפנתה אליו לעשות היתר עיסקא וחזרה בה כיוון שהיה ביקוש קטן לעניין והוא העיר שצריך לברר בכל מקום אם יש היתר עיסקא ואם אין צריך לפנות לחברה שרק כשיש ביקוש מציבור

המלווה מתחייב לנותן מדין ערב והנותן רוצה שהתמורה תהיה שהמלווה ילווה למקבל והנה יש בזה חידוש ששייך שהמלווה יתחייב לנותן אע"פ שהוא לא ביקש ממנו בעצמו אלא ע"י שליח ועיין בחזו"א שם שנתקשה בזה שבשביל דין ערב צריך שהמלווה ידבר עם הנותן וכאו הערב אמר ללווה שידבר עם הנותן וא"כ הוא לא נתן מחמת דיבורו של הערב ועיין שחידש חידושים מכח זה אבל לכאורא אפשר לומר שמדובר שאמר ללווה שיבקש מהאחר בשמו שייתן לו מתנה ותמורת זה הוא ילווה לו וגם באופן זה שייך דין שניהם, אמנם הב"ח שם חלק על רבינו ירוחם וכתב שלא יתכן דין זה כיוון שצריך שיהיה נשך ותרבית וצריך שהלווה יחסר ולכן גם אם זה נחשב שהלווה נתן מדין עבד כנעני אבל הוא לא נחסר ולכן הב"ח חולק על הדין הזה והוא גורס אחרת ברבינו ירוחם, וא"כ לכאורא מבואר בב"ח שאין שייך עבד כנעני בריבית כיוון שבדין ע"כ אין המקבל נחסר וכאן צריך שהלווה יחסר, והנה בפשטות אין הלכה כהב"ח שהרי השו"ע העתיק את הדין של רבינו ירוחם והסכימו איתו הש"ך והט"ז והגר"א אמנם עיין בט"ז ובש"ך שנראה שהם לא פרשו את הדין של הב"י מדין שניהם אלא פרשו שכיוון שהמלווה נהנה ממה שהלווה מקבל ממילא הלווה מהנהו בשליחותו ומשמע בלשונם שההנאה הגיע מהלווה וא"כ משמע שאינם מפרשים כהגר"א שהוא מדין שניהם וא"כ משמע דס"ל כהב"ח שאין שייך ריבית מדין ערב, אמנם אין הכרח לזה ויש לפרש שמה שאינם מפרשים מדין שניהם הוא משום שאין שייך כאן דין ערב כיוון שהמלווה לא ביקש מהנותן מפורש ולכן אין שייך בזה דין ערב, ועכ"פ גם נידון זה אינו ברור להלכה.

ברורה שהם יתבעו כבית משפט בשביל סכום קטן ובפשטות הם יסתפקו בניתוק החשמל, וראיתי בנתיבות שלום שכתב בשם הגרשז"א והגר"ש"א שזה דומה למשלם לגזולן כדי שלא יגזול ממנו, ודבריהם תמוהים שהרי אינם חייבים לספק לו חשמל, אמנם ראיתי בחוט שני שכתב שצריך להודיע להם שאינו משלם את החוב אלא הוא משלם להם כדי שלא ינתקו לו את החשמל וזה דבר מתקבל, ונראה שלזה כוונת הגרשז"א והגר"ש"א עיין היטב בלשון של הנתיבות שלום שנראה כך, אמנם נראה ברור שצריך בדווקא להודיע להם כי אם אינו מודיע א"כ הוא פורע את החוב והחוב נפרע ומה שהוא אומר בליבו זה דברים שבלב אבל אם מודיע להם מצד הדין לא נפרע החוב של הריבית והם יכולים לתבוע אותו שוב ויל"ע אם מועיל שימסור מודעה בפני שני עדים.

### בענין גמ"ח סידור חובות שדורשים מהלווה לצמצם בהוצאות

מ. ויש לעיין מה הדין בגמ"ח סידור חובות שהתחדש לאחרונה ע"י אנשים צדיקים שרוצים להציל אנשים שנפלו לחובות ולא מצליחים לצאת מהם שהם משיגים להם הלוואה גדולה מאוד בתשלומים נוחים ונותנים להם את זה בתנאי שיצמצמו בהוצאות שלהם, ויש לדון אם זה לא דומה לדין של רבינו ירוחם שנזכר בסעיף טו שאסור לומר לאדם שאני אלוה לך אם תבקש מפלוני מנה ואע"פ שהוא מבקש לצורך עצמו כיוון שהמלווה מעוניין בזה כדי לעזור לו זה אסור ולכאורא זה תלוי בביאור בדעת רבינו ירוחם שהבאנו לעיל שלדעת הגר"א והחזו"א האיסור מדין שניהם דהיינו שזה נחשב שהמלווה קיבל מהנותן כיוון שהוא נתן על פי בקשתו זה נחשב שהוא נתן

גדול הם מסכימים לעשות היתר עיסקא וזכות הרבים תעמוד לון ושמעתי שיש טוענים שכיוון שאם הוא לא ישלם הם יגבו בעל כרחו אין עניין לא לשלם אבל לכאורא טענה זו אינה נכונה שהרי אם הם יגבו בעל כרחו הם יעברו על גזל והוא לא יעבור על נתינת ריבית ואם הוא נותן מדעתו הוא עובר על נתינת ריבית אלא שיש לדון בזה שהנה יש מחלוקת באחרונים אם יש חיוב ריבית בחו"מ אלא שיש בזה איסור דהיינו שהתורה לא ביטלה את החוב שהמלווה חייב את הלווה לתת ריבית אלא היא אסרה לשלם אותו וכך הוא דעת הגרש"ש וכדבריו משמע בריטב"א או שכיוון שאסור אין חיוב גם בחו"מ והתורה ביטלה את החוב וכך הוא דעת החזו"א וכן משמע בביאור הגר"א וכידוע שהאריכו בזה האחרונים ואכ"מ ולדעת הסוברים שיש חיוב בחו"מ יש לדון שאם הם יגבו ממנו בע"כ הוא יעבור איסור על תשלום הריבית כיוון שיש להם כח לגבות מדיני חו"מ ומסתבר שא"כ האיסור יהיה עליו אע"פ שהוא לא מעוניין שהם יגבו כיוון שהוא יצר מצב שהם יוכלו לגבות בעל כרחו וזה דומה לאדם שזרק חץ להרוג את חברו שגם אם הוא חזר בו הוא יחשב לרוצח במזיד ורק לגבי חיוב קרבן יש דין שצריך תחילתו וסופו שגגה אין חיוב קרבן אבל לדעת החזו"א שלא חל חיוב בחו"מ ונראה שכן הוא דעת הגר"א שאין חיוב בחו"מ א"כ אם הם יטלו בע"כ הם גזלנים והוא לא עבר על איסור ריבית ואם הוא נותן מדעתו הוא עובר על איסור ריבית ועוד נראה שיתכן שגם לדעת הסוברים שיש חוב ייתכן שכל מה שאפשר להפרע בעל כרחו של החייב הוא מדין עביד איניש דינא לנפשיה אבל כיוון שאין כאן דין גובינא אין שייך להפרע בעל כרחו ועוד בראה שהמציאות לא

וכשהמלווה מגביל אותו אין להחשיב דבר זה שהוא מקבל ממנו אלא שלעניין דבר זה אין נותן לו, ונראה להביא ראיה להיתר זה ממה שמבואר בב"מ קד: לגבי עיסקא שפלגא מלווה ופלגא פקדון ואמרו שם בגמ' השתא דאמרת פלגא מלווה אי בעי למשתא ביה חמרא מצי ודחו להכי קרו ליה עיסקא דלאתעסוקי יהבי לך ולא למידי אחריני ומבואר שאע"פ שזה מוגדר להלוואה יש בידו להגביל את השימושים שלו.

### דן לגבי כרטיס אשראי אם בשימוש רגיל יש שאלה של ריבית

**יא.** ועוד יש לדון לגבי כרטיס אשראי שעובד בצורה כזו שכשאדם רוצה לקנות בחנות או לשלם תשלום אחר הוא נותן הוראה לחברה שתשלם והם משלמים ואח"כ הוא משלם להם את מה שהם שילמו וכבר העירו בזה שלכאורא דינה של חברת האשראי כערב שלוף דוך שדינו כלווה ומלווה כמו שמבואר בסומן קע סעיף ב שהרי המוכר אינו תובע את התשלום מהקונה אלא מהחברה ורק החברה היא התובעת מהקונה וא"כ אסור לקונה לשלם את העמלה לחברה כיוון שזה נחשב שהוא לווה ממנה, אלא שכיוון שבדרך כלל מקובל שהמוכר הוא משלם את העלות של הכרטיס לכן אין בזה איסור כמו שהתבאר לעיל שאין איסור שאחר נותן ריבית עבור חבריו, אמנם לפי מה שמבואר בשו"ע שאם הלווה אומר למלווה פלוני ייתן בשבילי אסור היה מקום לדון שכשאדם קונה בכרטיס זה כאילו שהוא אומר לחברה שהמוכר ייתן בשבילי, אמנם נראה פשוט שאינו כן כיוון ששם כל המטרה של התשלום של הנותן הוא לצורך המלווה אבל כאן יש למוכר תועלת בכרטיס שיש לו אפשרות לקבל את הכסף בקלות והוא משלם

לו מדין ערב וא"כ זה לא שייך כאן שאין כאן נותן אלא הוא מצמצם בהוצאות, אבל לדעת הט"ז והש"ך שהטעם הוא משום שהלווה מהנה אותו במה שהוא מבקש מהנותן אע"פ שהוא מבקש לצורך עצמו ולפי הש"ך הוא נהנה ממה שהלווה קיבל א"כ גם כאן הנותן נהנה שהוא חסך כסף או שהוא הרויח וזה נחשב שהוא קיבל מהלווה שטרח בשבילו להשיג כסף לעצמו ואע"פ שהוא עצמו גם מעוניין בזה אבל כיוון שגם המלווה מעוניין בזה ויתכן מאוד שבלי הלחץ של המלווה הוא לא היה עושה את זה זה אסור ונראה מדברי הט"ז שיש בזה איסור דאורייתא כי הט"ז כתב שלגבי קידושין בכה"ג זה ספק קידושין וא"כ משמע שלדבריו הוא דין גמור, וא"כ לכאורא קשה להקל בזה אמנם אם נותנים גם מענק יכול לתלות את המענק בזה שהוא יצמצם בהוצאות אבל אם זה רק הלוואה לכאורא יש לאסור וצ"ע.

### נידון בגמ"ח שמלווה למטרה מסוימת בלבד

**י.** ועוד יש לעיין בגמ"ח שמלווה למטרה מסוימת כגון גמ"ח שמלווה לילדים במטרה שיעזרו להורים ויש שחששו בזה לאיסור ריבית שהוא דומה לאדם שמלווה לחבירו בתנאי שיעזור לעצמו ויבקש כסף וק"ו כאן שהוא מלווה בתנאי שיעזור להורים, ושמעתי בשם הגר"ש רוזנברג שכאן מי שלוקח את ההלוואה זה אדם שמעוניין לתת להורים והוא נותן את ההלוואה רק למי שמעוניין לתת להורים ולוקח למטרה זו וא"כ אינו עושה שום דבר לצורך המלווה שהרי הוא מעוניין בזה לפני ההלוואה, ונראה שיש לומר סברא נוספת שהלוואה זה כסף של המלווה והוא נותן זכות שימושים ללווה ואינו חייב לתת דווקא את כל השימושים

אין כאן ריבית כיוון שלא הוסיף בתשלום עבור ההלוואה יותר ממה שהיה משלם על ההעברה בלי הלוואה, והנה היה מקום לטעון שחלק מהתשלום הוא על זה שהם לוקחים אחריות וזה נותן אפשרות לקנות בתשלומים וכך אפשר לקחת הלוואות וא"כ יש כאן תשלום על ההלוואה אבל נראה להוכיח שזה לא כך שהרי יש סוג כרטיס שלא נותן אפשרות של הלוואות ואפשר לשלם אתו רק מה שיש לו בחשבון ובררתי ואמרו לי שלוקחים עליו אותו מחיר שלוקחים על כרטיס שאפשר להשתמש בו בלי הלוואות וא"כ מוכח שהתשלום אינו כלל על ההלוואה שהרי בלי ההלוואה היו לוקחים אותו מחיר ואפילו ששמעתי שהם כותבים בדברים שעליהם משלמים גם את האחריות אבל המציאות מכחישה אותם, ויש שרצו לאסור מכח מה שמבואר בסי' קסו סעיף ג ברמ"א לגבי מלמד שהלווה לאבי התלמיד ע"מ שיקח אותו למלמד אע"פ שאינו מוסיף לו שכר על ההלוואה כיוון שהוא שוכר אותו רק משום שהוא גם מלווה לו חשוב שהתשלום הוא גם על ההלוואה וא"כ גם כאן כיוון שהוא לוקח אותם גם בגלל ההלוואה חשוב שהתשלום הוא גם על ההלוואה ולכאורא אינו דומה כלל ששם הוא עושה טובה למלווה בגלל שהוא הלווה לו שהוא לוקח אותו למלמד ובלי ההלוואה הוא היה לוקח מלמד אחר אבל כאן הוא לא עושה לחברת אשראי שום טובה נוספת מעבר למה שהוא משלם מה שרגילים לשלם בלי ההלוואה.

**דן אם ננקוט שזה אסור האם יש מקום להתיר שאחר ישלם את העמלה**

יג. ואע"פ שהכרענו לכאורא שמותר יש לדון אם נאסור אם מועיל שאחר ישלם ויש

לצורך עצמו וממילא בין אם נפרש טעם דין זה שאסור לומר למלווה כמשמעות לשון הרא"ש שהוא משום מחזי כשלוחו כאן אין מחזי כשלוחו כיוון שהמטרה של המוכר היא לצורך עצמו שהוא יוכל לגבות את כספו ובין לפי הגר"א והחזו"א שטעם האיסור הוא כיוון שכאומר פלוני יפרע זה הופך לחוב של הלווה או לצורך הלווה ולכן זה נחשב שהלווה שילם מדין עבד כנעני ג"כ כאן אין כוונתו בשביל הלווה וא"כ אין כאן חוב של הלווה והוא משלם לצורך עצמו ואין כאן דין עבד כנעני.

**דן במקום שדורשים מהלווה לשלם את העמלה של כרטיס האשראי**

יב. ומה שיש לדון הוא במקום שנהוג שהלווה משלם ודבר זה קיים בגמחי"ם מסוימים שמלווים בלי ערבים ע"י כרטיס אשראי ודורשים מהלווה לשלם את העמלה של הכרטיס אשראי שלכאורא אסור ללוות מהם באופן זה כיוון שזה נחשב שהחברת אשראי לווה מהגמ"ח ומלווה ללווה והוא משלם לחברת האשראי תמורת ההלוואה וא"כ זה ריבית, וודאי שאין שייך לומר שהתשלום הוא על הסיכון שהם לוקחים שהרי כל מלווה לוקח סיכון וזה וודאי לא מתיר לו לקחת תשלום אלא שיש נראה לכאורא להתיר כיוון שחלק גדול מהשירות של חברת האשראי היא לא בהלוואות אלא בהעברת כספים ממקום למקום שאדם שיש לו כסף בחשבון והוא רוצה לשלם לחנות שנמצאת בריחוק מקום וחברת האשראי עוזרת לו להעביר את הכספים וכן אדם שרוצה לעשות הוראת קבע למוסד אע"פ שאינו חייב להם כלום וחברת האשראי עושה את ההעברה וא"כ אפשר לפרש שהתשלום אינו על ההלוואה אלא על הביצוע של ההעברה ולכן אע"פ שיש כאן הלוואה אבל

ההלוואה לצורך הזוג וא"כ אין צורך שהזוג ילווה להם ויכולים לומר שההלוואה היא לזוג והזוג משתמשים בכסף לצורך עצמם וההורים עוזרים להם לשלם את ההלוואה אלא שיש לדון שכיוון שההורים התחייבו לתת את הסכום הזה זה נחשב שההלוואה משמשת אותם לפרוע את ההתחייבות שהם התחייבו אבל גם את זה ניתן לפתור שבזמן ההתחייבות לא יתחייבו לתת סכום אלא לפרוע את ההלוואה שהזוג לוקחים על עצמם אמנם ראיתי בחוט שני פרק יד דין ג שכתב שגמ"ח שملווה תמורת כסף וכדי שלא יהיה איסור ריבית אומרים שאחר ישלם את הריבית אסור כיוון שכמו שאסור כשהלווה אומר למלווה פלוני יפרע בשבילך כך אסור כשהמלווה דורש מהנותן את התשלום צולכאורא דבריו תמוהים שהרי גם בציור של הגמרא המלווה לא היה מלווה בלי שהנותן נתן לו וע"י הנתינה הוא התחייב לנותן להלוות ואם הוא לא ילווה הנותן יכול לתבוע אותו להחזיר את המעות שהוא נתן וא"כ יש כאן גם התחייבות אלא שכיוון שהעסק הוא בין הנותן למלווה מותר ומה הטעם לאסור כאן ושמעתי מהרה"ג עמוס מסר לפרש לפי החזו"א שכתב שכשהמלווה אומר פלוני ייתן בשבילי נוצר חיוב על הלווה ולכן זה נחשב שהוא פורע את החוב של הלווה וא"כ גם כאן כיוון שהגמ"ח דורש תשלום כל מי שלוקח חייב לשלם ויש על הלווה חוב לשלם ולכן זה נחשב שהנותן פורע בשבילו ונראה שלכן התקינו בגמחי"ם האלה לסכם שאינם מחייבים להלוות למי שאביו תרם בשבילו ושמעתי מי שטען שהוא דיבר עם המזכירה באחד הגמחי"ם והיא אמרה שלא יקרה כזה דבר שהם לא ילוו והוא טען לי שא"כ זה לא נכון שהם לא מתחייבים אבל שמעתי מהרה"ג ישראל מאיר

נ"מ בזה כיוון ששמעתי שיש אוסרים בזה ויש לדון בזה לדעתם ועוד שהדברים יכולים להשתנות ואם יקחו יותר על כרטיס שלוקח אחריות האם יעזור שאחר ישלם, והנה הבאנו את דברי החזו"א שאומר שאם הלווה התחייב לא מהני שאחר ישלם בשבילו וא"כ לא יעזור שאחר ישלם את העמלה ואפילו אם הוא ישלם לגמ"ח והגמ"ח ישלם את העמלה זה לכאורא לא יעזור כיוון שמבואר במל"מ והחזו"א שאם הלווה מתחייב לנותן להחזיר לו את הכסף שהוא נתן למלווה זה ר"ק כיוון שכשאחד מתחייב לנותן לפצות אותו זה נחשב שהוא הנותן ויש לזה מקור מכתובות בפרק המדיר א"כ ה"ה אם אחר מתחייב לנותן כאילו שהאחר נותן, אמנם נראה שיש לדון שכיוון שאמרנו שלגמ"ח מותר לתת כיוון שזה נחשב לתועלת הגמ"ח א"כ אפילו אם הלווה עצמו ישלם להם אין בזה איסור כיוון שזה ההוצאות של הגמ"ח.

### בעניין גמ"ח לנישואי ילדים

יד. ויש לעיין בגמ"ח לנישואי ילדים כמו גמ"ח המרכזי ועוד שההורים חוסכים כדי שכשיצטרכו לחתן את הילדים יהיה להם כסף וכדי שלא יהיה בזה איסור ריבית הם מסכמים שההורים נותנים את הכסף וההלוואה ניתנת לזוג ולכאורא הוא היתר גמור אלא שיש לדון שאם הילדים חוזרים ומלווים את הכסף להורים זה דומה לחזור הלווה ונותן את מעות ההלוואה לנותן שאסור ומבואר בחזו"א שהאיסור הוא אפילו שלא דיברו כלל שהוא יחזור ויתן לו וא"כ יש סברא גדולה לומר שאין הבדל אם הוא נותן לו את הכסף לבין אם הוא נותן את ההלוואה עצמה ובשניהם זה נראה כריבית אמנם לכאורא יש אפשרות לפתור בעיה זו בקלות כיוון שהרי באמת ההורים לוקחים את

ויינשטיין שזה לא תלוי במה שהם אומרים      לא נחשב שהם חייבים וכיוון שבדפים שלהם  
וכל זמן שאי אפשר לתבוע אותם בבי"ד זה      כתוב שאינם מתחייבים אין בזה איסור.



הרב ישראל צבי גרינברג

## בענין חיובי נזיקין ובדיני גניבה וגזילה

תוכן המאמר: סיכום כללי והמחשה ליסודות ההלכה וענינים שונים במסכת בבא קמא - שנלמדת כיום במסגרת הדף היומי.<sup>א</sup>

החוצה. לפני שנסקור את הנזקים שאירעו בכפר יש להביא את הלכות שמירת נזיקין.

### הלכות שמירת נזיקין

**שור** תם צריך שמירה מעולה ושור מועד סגי ליה בשמירה פחותה (כשיטת ר"י - מה:). אלא שנחלקו רב ור' אדא בר אבהה אי מועד ששמרו שמירה פחותה חייב ח"נ מצד התמות שבו (אי אמרינן צד תמות במקומה עומדת), ר' אדא בר אבהה מחייב ח"נ ורב פוטר לגמרי. (ונחלקו בזה הראשונים, הרמב"ם פסק כרב, ותוס' והרא"ש פסקו כראב"א - הובא בסמ"ע סי' שצ"ו). לגבי חיוב שן ורגל ג"כ סגי בשמירה פחותה דהיינו דלת העומדת ברוח מצויה (וכן חיובי בור ואש סגי להו בשמירה פחותה) (נה:). באופן ששמר שור תם שמירה פחותה חייב ח"נ, ואפילו הוציאוה ליסטים או שחתרה הדלת והפילתו חייב, דתחילתו בפשיעה וסופו באונס (הבא מחמת הפשיעה) חייב (כא: נו. שו"ע שם)

**בדיני השומרים** - במשנה (מד:) איתא, מסרו לשומר חנם ולשואל לנושא שכר ולשוכר - נכנסו תחת הבעלים, מועד משלם נזק שלם ותם משלם ח"נ. והנה הרמב"ם פוסק (לפי מה שתקין בתשובה לחכמי לונל והובא בסמ"ע ובקצרה בביאגור"א ודלא

**המעשה הנדון:** הרב החסיד הי"ו עזב את מקום מגוריו בירושלים ועבר להתגורר בכפר שם מצא דירה להשכרה במחיר מוזל מאד. הכפרי המשכיר סיפר לו שירש בית עם שדות ובע"ח, והכפרי התנה עמו שהוא משכיר את הבית במחיר מוזל תמורת הטיפול בשדות ובבע"ח. כמו"כ הבטיח הכפרי לחסיד שאם הוא יעבוד בנאמנות רבה הוא יקבל חלק מהשדות במתנה. החסיד עבר בתחילת שבוע לכפר ועבד בנאמנות ובהצלחה עד השבת הראשונה לשהותו בכפר.

**בכניסת** השבת אמר החסיד בואו ונצא לקראת שבת כלה מלכתא, החסיד מיעטף וקאי בבגדי החסידות ויצא לביהכנ"ס. בדרכו עבר ליד הבע"ח והרהר שאומנם כעת אף אחד מבני משפחתו לא רוצה לשמור עליהם, אבל סתם שוורים בחזקת שימור קיימי ומסתמא לא יקרה כלום. החסיד המשיך בדרכו לביהכנ"ס ולא הבחין במתרחש אך עצם ההופעה שלו עם בגדי השבת והשטריימל גרמה לבע"ח להתחיל להשתולל, וכדאיתא בתוס' בב"ק (לז. ד"ה מועד לשבתות) בשם הירושלמי שכאשר שור רואה אנשים עם מלבושי השבת הרי הם נראים זרים בעיניו וגורם לו להזיק. לאחר כמה דקות של השתוללות כל הבע"ח יצאו

א. רוב ההלכות שבמאמר זה הם מהשיטות שנפסקו להלכה.

בשור החי (לר"ע דיוחלט השור - ריש פ"ד) **אם** אין ידוע אם הפרה הפילה כבר לפני כן, אז אפילו אם הכפרי יטען ברי לי שמחמת הבעיטה ילדה והחסידי יאמר שמא, בכ"ז המוציא מחבירו עליו הראיה (מו. דלא פסקינן כסומכוס דיהלוקן). באופן שהולד שייך לאדם אחר (ולא לבעל הפרה), בזה הפחת שנפחת שוונה (פיטמא) מקבל בעל הפרה, ופחת מה שנראית יותר כחושה (נפחא) נחלקו בגמרא ופסקינן דחולקין (מז.).

**באופן** הפוך שהפרה המעוברת נגחה את השור ונמצא עוברת בצידה ואין ידוע אם היתה מעוברת בשעת הנגיחה, גובים ח"נ מגוף הפרה ולא מהולד דהמע"ה (ולא פסקינן כסומכוס, כנ"ל). אבל אם ידוע שהיתה מעוברת בשעת הנגיחה ואח"כ ילדה אז אם אין הפרה לפנינו גובה ח"נ מהולד (מז). משום דגופה היא, אבל תרנגולת שהזיקה אינו גובה החצי נזק מביצתה דפירשא בעלמא הוא).

**אך** באמת דין הנ"ל בפרה שנגחה שור אינו נכון לענינינו, דהמכניס שורו לחצר בעה"ב שלא ברשות ונגחו שורו של בעה"ב פטור (מז). וא"כ הדין הנ"ל שייך רק בציוור שראובן בעל הפרה נתן לו רשות להכניס לדעת ת"ק (שם, וכ"פ המחבר) או כשקיבל על עצמו שמירה בפירוש לדעת רבי (וכ"פ הרמ"א). וכן שייך דין זה כמוכח ברה"ר.

**באופן** שהשור הנ"ל (בציוור הראשון) שבעט או נגח המשיך לעשות כן עוד ג"פ, לכאור' נראה דנעשה מועד ומשלם נזק שלם מן העליה (טז:), אך באמת זה אינו, דמועד הוא דוקא שהעידו בו שנגח ג"פ בג' ימים (כד.), וכן צריך שיעידו בבעלים בפני הבי"ד בג' ימים (שם), אך אם העידו ביום אחד הוי בעיא דלא איפשיטא אי ליעודי גברא בעינן

כהמופיע בספרי הרמב"ם שלפנינו, וע"ע בשו"ע) דאם השומר לא שמר כלל - חייב. אם שמר שמירה מעולה - פטור (וכן הבעלים פטורים). אם שמר שמירה פחותה - בשור מועד ובשן ורגל: פטור (וכן הבעלים פטורים). בשור תם: אם השומר הוא שומר חינום השומר פטור והבעלים חייבים, ואם הוא ש"ש או שואל וכדו' השומרים חייבים והבעלים פטורים. שומר שמסר לשומר - השומר הראשון חייב ואפילו שומר חינום שמסר לשומר שכו', והחויב הוא בין הזיק בין הוזק אלא"כ מסרו לבנו ולבן ביתו ולמסעדו (לברזיליה) שאז נכנסו הם תחת השומר והם חייבים (שו"ע סוס"י שצ"ו ע"פ הגמ' בדף יא: ונ"ו).

**בעת** נסקור את הנזקים שאירעו באותו ליל שבת, ואיירינן באופן שחייב, וכגון שהחסידי (שלכאור' הוא שומר שכו' - שמשלם פחות על שכירות הדירה עבור השמירה על הבע"ח) שמר שמירה פחותה על השוורים (ושאר הבע"ח) שהם בחזקת תמים או שלא שמר כלל על השוורים שהם בחזקת מועדים.

## נזקי קרן

**השוורים** רצו לכיוון ביתו של ראובן הכפרי, שור א' נכנס לחצר ובעט בפרה מעוברת, יעויין בדף ב: שתולדות דקרן הם נגיפה נשיכה רביצה ובעיטה שבכולם כוונתו להזיק. אם מחמת כן הפרה הפילה אין שמין נזק הפרה בפ"ע ונזק הולד בפ"ע, אלא צריך לשלם כפי שנפחת שוויה מחמת הבעיטה (מז:). ולכן אם נפחת המחיר שלה באלף ש"ח משלם השור התם ח"נ (500 ש"ח) מגופו, ואם הוא שווה 400 ש"ח אין החסידי צריך להוסיף לשלם עוד 100 ש"ח. ואם המזיק שווה אלף הרי המזיק והנזק שותפין

לבעוטי בי לית לך רשותא (כד: לב.).

**והנה** השור והחמור ושאר הבעלי חיים הם תמים מתחילתם, וכן הפילים הם תמים, אבל אם הנמרים יצאו מכלובם ונשכו ה"ז חייב נזק שלם כבר בפעם הראשונה, וכדאיתא במשנה (טו): הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס והנחש - הרי אלו מועדין. אומנם הראשונים נחלקו אם מועדים רק במה שדרכם בכך כגון ארי לדרוס וזאב לטרוף, (ורק הנחש מועד לכל ההיזקים) או שמועדים לכל דבר, ולצד הראשון (שכ"פ הרמ"א שפ"ט ח') אם אין דרכו של הנמר לנשוך אז החסיד חייב לשלם רק ח"נ (מגופו של הנמר).

### נזקי שן

**הכבשים** רצו לכיוון החצר של שמעון הכפרי, ומצאו שם משטחים של פירות על הארץ, הכבשים התחילו להתגלגל על הפירות וגרמו נזק רב, יעוין בדף ג. תולדה דשן מאי היא, נתחככה בכותל להנאתה וטינפה פירות להנאתה (שנתגלגלה עליהם, רש"י שם ובדף י"ח: עיי"ש) דאורחה היא ויש הנאה להיזיקה, וחייב אף בלא מכליא קרנא (ג.).

**אומנם** כ"ז כשהמשטחים של הפירות היו בתוך החצר, אבל אם עמדו ברה"ר - פטור, משום דכתיב ובער בשדה אחר (משנה יט: )<sup>2</sup>

**באופן** שמצאו עגלה עם פירות בתוכה ולעסו וקלקלו את העגלה ואכלו את הפירות, יעוין בזה בדף יט: ההוא חמרא דאכל נהמא ופלסיה לסלא, חייביה ר"י

או לייעודי תורא). אבל אם השור כבר הועד בעבר אז כעת הוא משלם נז"ש מן העליה, ולמרות שכעת הוא ברשות שומר ופסקינן רשות משנה (עי' מ:), מ"מ בהשאלו או מסרו לשומר נשאר מועד (פ"ו מנז"מ ה"ו).

**והנה** אם הוא היה מועד לשבתות אז כעת כשהוא נוגח בשבת חייב נ"ש, אבל אם הוא מועד לימות החול יתכן ואינו מועד לשבתות ועל נגיחה בשבת ישלם ח"נ (עי' לז). אם היה מועד לגדיים אינו מועד לפרה ולכן ישלם ח"נ (לז.), באופן ששבת אחת נגח, שבת הבאה לא נגח, וכך ג"פ ברציפות הוי מועד לסירוגין לשבתות (עיי"ש בע"ב). נגח חודש אחד בט"ו לחודש, חודש הבא בט"ז וחודש הבא ב"ז אחת אינו מועד עד שינגח בחודש הרביעי ב"ח (שישלש בדילוג) (לז:). השור חוזר לתמותו ע"י שהתינוקות ממשיכים בו ואינו מזיק (כד.).

**באופן** שראובן הכפרי יצא החוצה לראות מה הרעש והשור נגף אותו (ולא עזר לו מה דאדם אית ליה מזלא - ב:) או שבעה"ב נתקל בו וניזוק - החסיד חייב (מח. ורש"י). ובאופן שראובן הזיק את השור - הזיקו שלא ככוונה: פטור, ככוונה: חייב, דנהי דאית לך רשותא לאפוקי, לאזוקי לית לך רשותא (מח.). ואף אם פגע בשוגג או באונס מ"מ חייב, דאדם מועד לעולם (כו.כו:).

**לאחר** שהשור נחבט מראובן פנה השור לחזור לדיר שלו, באמצע הדרך הוא פגש טלה שוכב על הארץ, אם השור הזיק לטלה דרך הילוכו - פטור, אבל אם הוא בעט בו חייב, דנהי דאית לך רשותא לסגויי עלי

ב. וביאר הר"ף דפטור משום דאורחיה הוא. וכתב הרא"ש דהר"ף מפרש טעמא דקרא שדרכן לילך ברה"ר ואין הבעלים יכול להלך אחריהם תדיר (על דרך דברי הגמ' (יט:) וכי יאחזנה בונבה וילך).

רשות, הרי זה פטור מלשלם (מה שהזיקה) כדין שן ברה"ר, אבל אם קיבל רשות - הוי כחצר השותפין וחייב לשלם מה שהזיקה. (וכן הדין באופנים שאדם מכניס שורו ברשות למקום שרשאי, ה"ז פטור על השן והרגל (מז: מח. יד. שו"ע ורמ"א סי' שפ"ט).

### נזקי רגל

**החמורים** פנו לחצר של לוי הכפרי והרסו את הגינת נוי שלו עם המשאות שהיו תלויים עליהם, ה"ז חייב מצד נזקי רגל, וכמש"כ ושלח את בעירה, ואף באזלא ממילא חייב (ג.) ואף אם לא הזיקו ממש ברגל אלא הזיקה ברגלה דרך הילוכה או בשערה, בשליף (משאוי) שעליה, בפרומביא שבפיה, בזוג שבצוארה בכולם חייב מצד תולדה דרגל שהזיקן מצוי (ג.) וגם בזה פטור ברה"ר.

**אחד** החמורים רבץ על כדור והזיקו, על אף שרביצה מנויה במשנה כתולדה דקרן, זה דוקא בכלים גדולים אך רביצה על כלים קטנים אינו משונה והוי תולדה דרגל (טז. ורש"י).

### נזקי צרורות

**התרנגולים** נכנסו לביתו של יהודה הכפרי, תרנגול אחד עלה על שולחן השבת והיחל לקפוץ ולהזיק, יעוין בזה במשנה רפ"ב התרנגולים וכו' היה (התרנגול) מהדס (מרקד. רש"י) ומשבר את הכלים, משלם חצי נזק. וכתב רש"י דאיירי שהיה מרקד והתיז והצרורות שיברו את הכלים.

**צרורות** הם תולדה דרגל לשלם מן העליה ולפוטון ברה"ר (ג:), אך מאידך משלם ח"נ כדין קרן (שם, ולא פסקינן כסומכוס דצרורות נז"ש משלם). דין צרורות הוא הלל"מ (ג: יז:). ולכן אם התרנגול קפץ

לשלם נזק שלם אנהמא ואסלא חצי נזק. ומקשינן, הרי אורחיה הוא. ומתצינן, דאכל והדר פליס, אבל אם פליס בהדי דאכל הוי אורחיה וחייב על הכל נזק שלם. באופן שטיפסה על העגלה כדי להגיע למאכל ונשברה העגלה, יעוין בדף כ. שמבואר שמשלם גם על העגלה נז"ש דאורחיה הוא.

**והנה** אם אכלה מאכל שאוכלת ע"י הדחק, שמה אכילה וחייב נזק שלם. אבל אם אכלה מאכלים הרעים לה - פטור. (כ. וסמ"ע הוסיף שפטור מלשלם אף מה שנהנית, ובאופן שאכלה כסות או כלים חייב ח"נ (מגופה של הכבשה), משום דמשונה הוא והוי תולדה דקרן וחייבת אפילו באכלה ברה"ר (כ.).

**לעיל** התבאר דשן ברה"ר פטורה, והנה כל הפטור הוא מלשלם מה שהזיקה אך מ"מ משלם מה שנהנית. ונחלקו בגמ' מהו מה שנהנית, האם משלם כאילו היה תבן (וכ"פ השו"ע שצ"א), או שמשלם דמי שעורים בזול והיינו שליש פחות (וכ"פ הרמ"א, וע"פ הסמ"ע). באופן שלקחה הפירות מרה"ר ואכלתן ברשות הניזק, כתב השו"ע (שצ"א, ז') דיש מחייבים לשלם מצד פי פרה כחצר הניזק דמי (כג:).

**אם** אכלה ברה"ר מעל גבי חברתה, משלמת מה שנהנית וכפי שנתבאר, אבל אם קפצה ואכלה, משלם מה שהזיקה כדין חצר הניזק, דגבי חברתה כרשות הניזק דמי (כ.). באופן ששמעון הכפרי הניח את פירותיו סמוך לפתח חצירו מבחוץ, והכבשים הלכו לשם ואכלום משלמת מה שהזיקה, אבל אם החזירו ראשם לצידי הרחבה ואכלו שם משלם מה שנהנית (כדעת שמואל - כא.).

**באופן** שהפירות בחצר של שמעון אינם שלו אלא לוי הכפרי הכניסם שם ללא

הוא, ומשלם חצי מחצי נזק. (ע"פ הסמ"ע), תרנגול נוסף הכנים מקורו לתוך קנקן זכוכית וצווח ומעוצמת הקול התנפץ הקנקן - גם כח שאין בו ממש דינו כצורות (יח: וש"ע ש"צ ט'). אלא דזהו דוקא כשיש בקנקן מאכל או משקה שתרגול אוכל או שותה, אך אם היה שם מאכל שאינו אוכל או משקה שאינו שותה הוי משונה ומשלם ח"נ וחייב גם ברה"ר - הכל כדיני קרן (יט.).

**לאחר** סעודה ראשונה בליל שבת התקבצו תושבי הכפר והחליטו לנקום בחסיד על התרשלותו בשמירת הבעלי-חיים, דבר ראשון ע"י כריית בור שיפול בו.

### נזקי בור

**הכפריים** באו בסמוך לביתו של החסיד ופתחו מכסה של בור השקייה, והנה בתוה"ק כתוב "כי יפתח איש בור או כי יכרה", והיינו שיש חיוב גם בפתח בור אף שלא כרה את הבור. והנה להלכה פסקינן שבין בור ברה"י (והפקיר רשותו ולא הפקיר בורו) ובין בור ברה"ר חייב. (סי' ת"י ס"ו) דעשאן הכתוב ברשותו (כט:).

**אף** אם הבור של מערכת ההשקייה אינו עשוי ממש כמו בור אלא עשוי דמות מערה, גם בזה יש חיוב נזיקין, וכדאיתא במשנה (ג:): אחד החופר בור שיח ומערה חריצין ונעיצין חייב, ולא כתוב בור אלא ללמד שצריך שיהיה י' טפחים (שיש בו כדי להמית).

**הדין** הוא שבור פטור על אדם וכלים (משנה נב.) ודרשינן בגמ' (נג:): שור ולא אדם חמור ולא כלים (ולא פסקינן כר"י דמחייב על נזקי כלים בבור), אבל כ"ז לגבי מיתה, אבל לגבי נזיקין - בור חייב על נזקי אדם ופטור על נזקי כלים (כח:): וביאר רש"י ע"פ הגמ' (נד.) דשבירתן זו היא מיתתן, אלא

על השולחן והתיו אוכלין ומשקין על בגדיהם של המסובים סביב השולחן, ה"ז משלם על האוכלין ומשקין שניזוקו נזק שלם (מדין רגל), ועל הבגדים של בני הבית משלם ח"נ (מדין צורות) ומשלם מן העליה ולא מגופו של התרנגול.

**תרנגול** אחר הסתובב על הקרקע ונקשר לו סליל של חוט ועל ידי שהוא הסתובב הוא חולל נזקים, בזה החסיד חייב לשלם נז"ש מדין רגל. אבל אם הוא אדייה אדויי (שזרקו) וגרם להפיל כלי זכוכית ולנפצם חייב ח"נ כדין צורות, וכדאיתא במשנה (יז): היה דליל קשור ברגליו וכו' משלם ח"נ. (ועיון ברמ"א סי' ש"צ ס"י הרבה פרטים בזה ע"פ הראשונים בדף יט:).

**תרנגול** אחר קפץ על נדנדת ילדים בחצר וקרע את החבל ע"י המקור שלו, יעוין בברייתא (יח:). תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נז"ש. יעו"ש בסוגיא. (ובשו"ע פסק את אוקימתת הגמ' דאיירי שעיסה (או עוגה) דבוקה בחבל דאורחיה לנקר שם, או אפילו באופן שאין שם עיסה אלא שהחבל בלוי (ורטוב במים. סמ"ע ועיי"ש) שדרכו להיפסק ע"י ניקור, חייב גם על החבל וגם על הדלי (או הנדנדה) נז"ש מדין שן, ואם לא איירי בגוונא הנ"ל ה"ז משונה ומשלם ח"נ (מגוף התרנגול) על הכל). ובאופן שהנדנדה עפה על הריצפה ושברה משחק הוי צורות ומשלם ח"נ (כך נראה מבואר בגמ' שם ולא הובא בפוסקים. ועיי"ש).

**באופן** שתרגול אחד בעט בכלי זכוכית והכלי עף על כלי אחר ושברו, מספקינן בגמ' (יט:). אם יש שינוי לצורות לרביע נזק. ופסק השו"ע דמצד אחד פטור ברה"ר כדין רגל דשמא רגל הוא, ומאידך אפילו הזיק ברה"י משלם רק רבע דשמא קרן

דלגבי נזיקין החיוב הוא אף בבור פחות מ"טפחים (משנה נ.).

**מלבד** זאת תושבי הכפר בנו תל גבוה ותלול כדי שהחסיד יעלה עליו בדרכו ויפול, גם בזה יש חיוב - דפסקינן כשמואל דבור שחייבה עליו תורה להבלו וכ"ש לחבטו, ולכן אפילו שאין הכל בבור כזה חייב, ויש להוסיף שאם אחד עשה גובה ט' והשני הגביה טפח עשירי - האחרון חייב (כרבנן, ול"פ כרבי - י. נא. עיי"ש).

**בבוקר** החסיד הרגיש "כי כרו שוחה ללכדני ופחים טמנו לרגלי" (מובא בטז:). ולכן הוא יצא עם כלב שמירה, לאחר כמה שניות הכלב נפל לבור ההשקיה, והנהאם הבור הוא בעומק ח' טפחים וב' טפחים מתוכם הם מלאים מים, יעוין בדף נא: דחייב, מ"ט, כל טפח דמיא כתרי דיבשה דמו, ולכן אם הכלב מת חייבים עליו כדין בור עשרה טפחים. (אומנם גי' הרמב"ם שונה, ועי' בשו"ע סע' י"א י"ב). על הכפריים מוטל להעלות הכלב כדילפינן מ"כסף ישיב לבעליו והמת" (יא.), לאחמ"כ שמין הפחת והמזיקים צריכים לשלם הפחת של הכלב (דאחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור וכו' אלא שדבר הכתוב בהווה - משנה נד:).

**אלא** שהאמת היא שבדרך כלל ל"צ לשלם על נפילת הבהמה (או הכלב) לבור, וכדתניא בברייתא (שם) נפל לתוכו שור שהוא חש"ו וסומא ומהלך בלילה חייב, פיקח ומהלך ביום פטור. ולכן רק אם החסיד יצא בחשיכה לתפילת ותיקין - יש חיוב נזקי בור. (או באופן שהכלב הוא חש"ו וכנ"ל)

**לאחר** שעה יצאה גם אשתו של החסיד לביהכנ"ס, ואז כבר התעוררו תושבי הכפר, באופן שאחד מתושבי הכפר רץ עם

כלב ודחפוה ביחד לתוך הבור, יעוין בדף נג: אמר רבא שור ואדם שדחפו לבור - לענין נזקין כולן חייבין. לענין ד' דברים ודמי ולדות אדם חייב ושור ובור פטורין. לענין כופר (ושלושים של עבד) שור חייב אדם ובור פטורים, לענין כלים (ושור פסוהמ"ק) אדם ושור חייבין ובור פטור.

**אומנם** לפמש"כ התוס', בעניינינו אין הדין כן, דהתוס' כתבו דהנ"מ באדם שלא בכונה, אבל אדם בכונה - בעל הבור פטור, דאטו אם ישים אדם טליתו של חבירו באש של חבירו וכי יתחייב בעל האש. באופן שרק הכלב דחף לבור, אזי אם הוא מועד - בעל הכלב ופותח הבור מתחלקים ומשלם כ"א חצי מהנזק, ואם הוא תם - בעל הכלב משלם רביע (מגוף הכלב) ובעל הבור משלם ג' רבעים, דפסקינן כר' נתן דאי ליכא לאישתלומי מהאי משתלם מהאי (סי' ת"י סל"ב).

**והנה** באופן אחר לו יצויר שהכפריים לא עשו כלום אלא שהמכסה של הבור התליע מתוכו- עושה הבור פטור (נב.), אך אם הכיסוי יכול להחזיק שוורים ולא גמלים ועברו גמלים והתרועע ואתו שוורים ונפלו ביה אזי אם אין הגמלים מצויים פטור. ואם באים לפרקים חייב (שם בע"ב לל"ב). אבל אם התליע מתוכו הואיל והאונס לא בא מחמת הפשיעה ה"ז פטור, ול"א מיגו דהוי פושע לענין גמלים הוי פושע לענין התלעה. (שם, ויעו"ש).

**באופן** שהכפריים הניחו אבנים ודוקרנים בפתח הכניסה לביתו של החסיד והבע"ח הסתובבו שם בלילה והזיזו את המכשולות מהכא להתם ומהתם להכא, ובבוקר נתקל בהם החסיד ונפצע, אתאן לדין בור המתגלגל דילפינן דחייב מבמה הצד

המבנה של תחנת המשטרה מדין טמון (דלא פסקינן כר"י דמחייב אנזקי טמון באש), אך יעויין בחזו"א (ב"ק ס"ב) שצידד דמה שבתוך בית לא חשיב טמון. אלא שיתכן שמה שבתוך הארונות חשיב טמון, אומנם אליבא דאמת כיון שהדליק בשל חבירו הרי הוא מתחייב על כל הטמון (בדבר שדרכו להטמין) (סא:) ולכן הוא חייב על הריהוט והתיקים וכו'. אבל אם השוטרים יטענו שהיה להם שם כלים יקרים ונדירים - בזה השוטרים צריכים להישבע בנקיטת חפץ וליטול, דעשו תקנת גזול באשו (ס"ב. ושו"ע סי"ג).

### הלכות חובל ומזיק

נחזור לבוקרו של יום שבת, כשהחסיד יצא בבוקר מהתפילה קידמוהו הכפריים עם כלי משחית, והנה אם קטעו לו אצבע רח"ל הרי הם חייבים בה' דברים נזק צער ריפוי שבת בושט (ומש"כ עין תחת עין היינו ממון כפי שהאריכה הגמ' להוכיח בריש החובל). ויש אופנים ששייך רק חלק מהה' דברים כגון שקשרוהו לעץ שבזה מתחייבים רק על שבת<sup>1</sup>

שומת הנזק - כפי שעומד להימכר ונפחת שוויו מחמת קטיעת האצבע (ונחלקו הראשונים אם כמו ע"ע המוכר עצמו או כעבד כנעני). שומת הצער - כמה אדם רוצה ליתן שיקטעו לו אצבע המוכתבת למלכות במקום סיף שיעשו זאת בסם. שומת הריפוי - אומדים כמה ימים יקח לו להחלים וכמה הוא צריך בשביל לרפאותו ע"י רופא אומן שגר באותו אזור שמרפא בשכר ולא בחינם. שומת השבת - המזיק משלם לו שכר שהיה

משור ובור (דמבור לחודיה ליכא למילף דהכא לא מעשיו גרמו לו) (ו. ועיי"ש).

### נוקי אש

**במוצאי** שבת חשש החסיד שמא יבואו מהמשטרה לתופסו, ולכך הוא שלח את בנו הקטן עם נר קטן דולק בשדה הסמוכה במרחק מה מהתחנת המשטרה כדי שתתפשט שם אש באזור וכך יסיח את דעתם של השוטרים. והנה השולח את הבערה ביד הפקח הפקח חייב, אך כששולח חש"ו פטור (משנה נט:), אך אם נתן להם שלהבת ביד חייב (גמ' שם), באופן שהגיעה האש רק מחמת רוח שאינה מצויה - ה"ז פטור (שו"ע ורמ"א ס"ט).<sup>2</sup>

והנה בעלמא יש שיעור כמה צריך להרחיק הדליקה ואם הרחיק פטור מלשלם (סא:), אך הרמ"א כתב שבמדליק בשל חבירו אפילו הלכה כמה מילין חייב, ולכן אם נשרפו שדות למרחק רב החסיד יתחייב על הכל (ואפילו על שדות בורות יתחייב מדין ליחכה נירו וסכסכה אבניו (ס.)).

והנה אם האש התפשטה לתחנת המשטרה והיה שם איזה אדם כפות, לכאו' יש כאן דין קלב"מ (וכדאיתא בדף כב: עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור) וא"כ יפטר מלשלם על שאר הריהוט והתיקים שבתחנת המשטרה. ובאופן שאדם ניוזק, החסיד יהיה חייב בד' דברים דאשו משום חיציו חייב בד' דברים (כג.). אומנם מכיון ששלח האש ע"י קטן יש לומר דא"י חיציו ול"ש קלב"מ וד' דברים,

**אלא** שיל"ד לפטור על מה שנשרף בתוך

ג. (ואולי מיקרי תחילתו בפשיעה וסופו באונס).

ד. אומנם בשבת בין כך אסור לעבוד ורק אם נשאר קשור לימות החול חייבים.

יכול לקבל בימי חוליו על שמירת קישואין. שומת בושת - הכל לפי המבייש והמתבייש, ככל שהמבייש הוא אדם יותר קל וככל שהמתבייש יותר נכבד כך התשלום יותר גבוה (כל הנ"ל ע"פ גמרות ב' החובל ושו"ע סי', ת"כ)

יש דברים מסויימים שחז"ל קבעו סכום קבוע, וכגון שהכפריים סטרו לו, יעוין במשנה בדף צ. סטרו נותן לו מאתיים זוז לאחר ידו נותן לו ד' מאות זוז. ואם הכוהו ברגליהם יעוין בדף כז: לרכובה (בועט בארכובתו) שלש (סלעים), לבעיטה (בועט ברגלו) חמש (סלעים. ע"פ רש"י). ויעוין בשו"ע (ת"כ מ"א) שכתב בעט בחבירו ד' בעיטות אפילו זא"ז משלם כ' סלעים, סטרו על פניו ב' סטירות משלם מאה סלע וכו' עכ"ד. והסלעים הנ"ל הם סלע מדינה (לו:). (ויעוין בשו"ע ס"א מה דנים בזה"ז מכלל הה' דברים ויעוין בקצות שם סק"ז שבממון שאינו קנס (אלא שאין הבי"ד גובין) ה"ז גולן אם אינו משלם)

באופן שהכוהו עשרה כפריים במקלות ומת, יעוין בדף י: דלרבנן בין הכוהו בב"א בין בזא"ז פטורים. דכתיב כי יכה כל נפש אדם כולה נפש משמע (רש"י מגמ' סנהדרין). ומה"ט נמי זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף שניהם פטורים (כו:). לאחמ"כ נכנסו לביתו של החסיד, אחד לקח קנקן זכוכית ועלה לגג וזרקו מהגג, באופן שבא אחר מלמטה ושברו במקל, הזורק חייב והמשבר פטור (יז:). ואם זרק אבן על כלי וקדם אחר ושברו, כתבו התוס' (שם) שחייב דל"ש בזה מנא תבירא תבר. ובאופן שזרק על כרים וכסתות וקדם הוא עצמו וסילקו יעוין בדף סו: שפטור, ונחלקו הפוסקים אם

לפסוק זאת להלכה די"א שלהלכה גרמי חייב (יעוין בדף ק). וי"א דהוי גרמא ולהכי פטור, באופן שהכפרי עצמו נפל לבסוף מהגג, יעוין בדף כז. שאם נפל ברוח שאינה מצויה והזיק ובייש - חייב על הנזק ופטור בד' דברים. ואם נפל ברוח מצויה - חייב בד' דברים ופטור על בושת לפי שלא נתכוין. באופן שהכפרי זרק אבן על החסיד ולפתע הוציא ידיד שלו כפרי אחר את ראשו מהחלון, יעוין בדף לג, ופסק השו"ע (ת"כ, ל) שפטור שנאמר ומצא את רעהו פרט לממציא את עצמו.

באופן שאחד הכפריים לקח את הכלב שבחצרו של החסיד וניסה לשטונו בחסיד ולבסוף נשך את הכפרי, בעל הכלב פטור דכל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור (כ. כד:), אך אם שיסה באחר, המשסה פטור מדיני שמים ובעל הכלב (או השומר) חייב ח"נ (שו"ע שצ"ה).

### הלכות גניבה

בשבת בשעות הצהריים מכיון שהחסיד לא נגע בבע"ח ועדיין לא הכניסם למקומם, פשטו תושבי הכפר על הבע"ח וגנבו וגזלו אותם. והנה אלה שלקחו את הבע"ח בהיחבא מוגדרים כגנב, וכמש"כ בגמ' (עט:). דבדמיטמר הוי גנב, ואלה שלקחו בגלוי מוגדרים כגזולן (שם). וההבדל שביניהם הוא לגבי תשלומי כפל ודו"ה, דגנב משלם כפל ודו"ה וגזולן לא. והטעם שגנב חמור מגזולן לפי שלא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, והיינו שמבני אדם הוא מסתתר ומהקב"ה שרואה מעשיו אינו מפחד ועושה עין של מטה כאילו אינה רואה (עט: ויעו"ש).<sup>ה</sup>

ה. גנב אינו מתחייב דו"ה רק על שור ושה בלבד, ועל שאר גניבות מתחייב רק כפל (משנה סב:).

ותמורת זאת הוא התחייב לשלם לו, והנה כשזורק מרה"ר (בציור שיש שם רה"ר) לרה"י הוי חיוב מיתה מצד הוצאה ופטור על המכירה מדין קלב"מ, אומנם בגמ' בדף ע: מבואר דזה רק לר"ע שקלוטה כמי שהונחה דמיא שאז המכירה וההוצאה חלים כאחד, אך לרבנן דפליגי שייך קלב"מ רק באופן שהתנו ביניהם שלא תיקני לי גניבותיך עד שתנח.

**והנה** אם הוא מכר (או נתן וכיו"ב את כל הבהמה) לשמעון חוץ מהגיזות של הבהמה, יעוין במשנה (עח:): שבמוכר חוץ מאחד ממאה שבו - פטור מדו"ה. אלא שבגמ' מובא ד' שיטות מה נחשב שיוור במכירה, וכדלהלן: (א) ת"ק (וכן לשיטת לוי) - כל שיוור שהוא. (ב) רבי - דבר שאם הוא ניטל נחשבת נבילה מחיים. (ג) רשב"א - הכל חוץ מגיזותיה (דלמיגז קיימי). (ד) לרשב"א (אליבא דתנא אחר, וכן לרב) - כל מה שניתר בשחיטה (לאפוקי קרנה וגיזותיה). להלכה, הרמב"ם פסק כשיטה ד' והרא"ש כשיטה א' (טור סי' ש"ג), ולכן להרמב"ם חייב בתשלומי דו"ה ולהרא"ש פטור. באופן שראובן הגנב הודה בביה"ד על הגניבה אז אפילו אם אח"כ יבואו עדים על הטביחה ומכירה ראובן יהיה פטור דתשלומי דו"ה אמר רחמנא ולא תשלומי ג' וד', ואם העידו עליו שגנב אף אם יודה שטבח או מכר לא יועיל מכיון שמודה בקנס פטור רק אם מחייב עצמו גם כן (כגון שאומר גנבתי ומחייב עצמו בקרן).

### הלכות גזילה

**חלק** מתושבי הכפר התנפלו על הבע"ח וגזלו בפרהסיא לעין כל, והנה גזילה

**ראובן** גנב גדי והכניסו לביתו, לאחר מכן נזכר שהיום הוא יום הולדתו של חברו שמעון הכפרי ולכן הוא הלך לבית שמעון והביא לו את הגדי - המתנה בשווי אלף ש"ח. והנה על עצם הגניבה ראובן חייב כפל (2000 ש"ח), ועל מה שנתן את הגדי במתנה צריך להוסיף עוד 2000 ש"ח - והיינו תשלומי ד'. דיעוין בברייתא (עט). דאיתא שם, גנב והקדיש גנב והקיף גנב והחליף גנב ונתן במתנה וכו' משלם תשלומי ארבעה וחמשה. ע"כ - והיינו שמתנה מוגדרת כמכירה (והחיוב דו"ה הוא על "וטבחו או מכרו"). ומכיון שגדי מוגדר כ-שה ולא כשור לכן הוא מתחייב בתשלומי ד' ולא בתשלומי ה', והטעם שמשלם פחות משור הוא משום שהגדי לא עובדים בו עבודות כמו בשור או לטעם אחר מפני שהרכיבו על כתיפו וזילזל בעצמו (עט: ורש"י).

**והנה** אם ראובן לא נתן הגדי במתנה אלא שחט אותו כדי שיהיה לו בשר לסעודת שבת, לכאורה היה נראה שג"כ מתחייב בתשלומי דו"ה מצד וטבחו (או מכרו), אך האמת היא שפטור מדו"ה, וכדאיתא במשנה (עד:): גנב וטבח בשבת גנב וטבח לע"ז וכו' משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי דו"ה, ע"כ. והטעם משום דקלב"מ. והנה אם הוא גם נכשל בשחיטה והתנבלה הבהמה בידו, יעוין בדף עח: השוחט ונתבלה בידו וכו' אינו משלם תשלומי דו"ה.

**גם** באופנים שמכר בשבת יש אופנים שמתחייב מיתה ופטור מדו"ה מדין קלב"מ, וכגון ששמעון הקונה אמר לראובן שיזורק לו את הגדי מעל הגדר לתוך חצירו

1. חלק מההלכות גזילה הם גם הלכות גניבה וכן להיפך והפוסקים מציינים הרבה מהכא להתם.

בע"ב) וכן ר"נ ור"ש (בדף סח. ששייך חיוב דו"ה על מכירה לאחר יאוש) סוברים כן, ועיי"ש עוד מקורות. <sup>1</sup> ועכ"פ בשו"ע (שנ"ג ג') נפסק דיאוש עם שינוי רשות באופן שהיאוש היה קודם השינוי רשות. ה"ז קונה ומשלם דמים, אך באופן שהיה יאוש אחר שינוי רשות וכן ביאוש עם שינוי השם החוזר לברייתו יש בזה מחלוקת ראשונים. (ודוקא כשהשינוי רשות היה ע"י מכירה ונתינה אבל ע"י שהוריש לבניו לא מיקרי שינוי, דרשות יורש לאו כרשות לוקח דמי (רבא - דיא:)).

ויש עוד דבר שמועיל היאוש והוא לענין זה שכל השבח שהשביחה אח"כ אפילו דממילא הוי של גזולן (לדעת הרמב"ם והשו"ע, אך לדעת הטור והרא"ש אף בלא יאוש הוי של גזולן) ואם הגזולן פטמה לכו"ע הוי של גזולן בלא יאוש, כדאיתא בדף סח. דא"ל אנא פטימנא ואת שקלת - בגניבה וה"ה גזילה ובאופן שהוקרה אע"פ שנתיאשו הבעלים לכו"ע חוזרת כולה לבעלים.

**הגזלנים** נכנסו אף לבית החסיד וגזלו בקבוקי יין ושתו אותם וחלקם ניפצו אותם - יעוין בזה בדף סח. דאם בשעת הגזילה שווה זוז ולבסוף התייקר המחיר בשעה שנאבד היין, תברה או שתייה משלם ד' איתבר ממילא משלם זוזא. אך אם הוזל המחיר, בכל האופנים משלם כשעת הגזילה. ובכל אופן אינו יכול לשלם מהשברים דאין שמין לא לגנב ולא לגזול אלא לנזקין (יא. וצד.), וכתבו הרמב"ם והשו"ע דאם רצו הבעלים את השברים מחייבים את הגזולן להחזירם, ומשלים שווים.

אפילו שוה פרוטה הוא דבר חמור מאד וכדאיתא בדף קיט. דחשיב כאילו נוטל נשמתו ממנו, ויש שם מ"ד שהפסוק "כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח" דקאי אנפשו דגזולן. וברא"ש (פ"ו סיי"ב) (והובא בשו"ע הלכות גזילה) ביאר שהספק של דהע"ה אם מותר לשרוף גדיש שהפלישתים מתחבאים בתוכו היה האם מותר לשרוף על דעת שלא ישלם, וענו לו הסנהדרין דבעלמא אסור (אבל אתה מלך ומלך פורץ גדר וכו'), ז"א שאפילו במקום פיקו"נ אסור להציל עצמו בממון חבירו ע"ד לא לשלם (וכנ"פ בשו"ע ויעו"ש)

הגזול צריך להחזיר הגזילה כשהיא בעין ואם אינה בעין צריך לשלם דמים (סו. סז. צח: קיב.). <sup>2</sup> ישנם אופנים שאף שהגזילה בעין אין הגזולן צריך להחזירה אלא יכול לשלם דמים: א) נשתנית הגזילה, וכדאיתא בדף סו. אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא וכו', ודוקא בשינוי שאינו חוזר לברייתו כגון שגזל לולב והפריד עליו וכיו"ב (ויש בזה אריכות ואופנים שונים בפרק הגזול עציים). ואף שינוי השם ושינוי דממילא הוי שינוי, וכדאיתא בדף סה: א"ר אילעא גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו וקנאו. ע"כ (וכנ"פ סי' שנ"ג וברמ"א ש"ס)

ב) לגבי יאוש - יעוין בגמ' בדף סו. דרבה הסתפק אם יאוש קונה מדאורייתא או מדרבנן, ור' יוסף אמר יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן. השו"ע (שנ"ג ב', ושס"א א') פסק שאינו קונה כדעת ר' יוסף - וכתב הגר"א משום דעולא (בדף סז.) וכן רבא (שם

ז. (ובאופן שגזל מריש ובנאו בבירה משלם דמים מדרבנן מפני תקנת השבים - סו:).  
ח. אלא שכתב הגר"א וכו"ה בסמ"ע דההרא"ש והטור חששו לדברי רבה שיאוש קונה לענין קידושין, שאם קידש בזה אשה צריכה גט שמא קנה מדרבנן (אך מדאורייתא פסקינן דודאי לא קנה).

לאדמו"ר ושאל - אז מה כן הסיבה? אמר לו האדמו"ר - לך תשמש לי (כ:).

**לאחמ"כ** אמר האדמו"ר שנראה לו שהסיבה היא כדאיתא בב"ק (פ.), וז"ל הגמ', ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה גונח מלבו, ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית, והביאו לו עז וקשרו לו בכרעי המטה והיה יונק ממנה משחרית לשחרית. לימים נכנסו חבריו לבקרו, כיון שראו אותה העז קשורה בכרעי המטה חזרו לאחוריהם ואמרו לסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסין אצלו (ופרש"י שרועה בשדות אחרים וגוזל את הרבים). ישבו ובדקו ולא מצאו בו אלא עון אותה העז. ע"כ. החסיד שמע זאת והודעק אבל איך לא הגינה עלי הזכות של הטבילה כל יום במקוה. ויען האדמו"ר: כנראה שהכפריים התקינו שם איזה צינור שחקקו ולבסוף קבעו דאיכא תורת כלי עליו בתלוש (זו). ולכן לא הגינה עליך הזכות של הטבילה במקוה.

**לאחמ"כ** פנה החסיד לאדמו"ר ואמר לו דהן אומנם טוב לגור בכפר מצד לעולם יהא אדם מן הנרדפין ולא מן הרודפין (צג). אך מכיון שבמקור הוא - ירושלמי (ו): אז קא מאבילנא אירושלים (נט). מקום שדוד ושלמה מצד אחד וירושלים עיר הקודש מצד אחר (צז): וברצוני לחזור לשם. האדמו"ר הגיב שזה באמת חשוב לגור עם כולם, שהרי אין השכינה שורה על פחות משני אלפים ושני רבבות מירשאל (פג). וכל המחובר לטהור טהור ולטמא טמא (צב:).

**החסיד** שאל - אבל הדירות בירושלים יקרות מאד. אחד המשבקי"ם התערב והציע שאפשר להתנחל באיזה בית דלא קיימא לאגרא, והוא פטור מלשלם מדין זה נהנה וזה לא חסר והדר בחצר חבריו

והנה אם הכפריים הם גולנים מפורסמים אז כשבאו לעשות תשובה אין מקבלין מהן והמקבל מהן אין רוח חכמים, ודוקא כשאין הגזילה קיימת (צד: תוס' בשם ר"י ושו"ע שס"ו). ואם הגזילה קיימת ואינם מחזירים לו, ראשי להיכנס לרשותם ולקחת מידם, דעביד איניש דינא לנפשיה אפילו במקום דליכא פסידא (כו: ושו"ע ס"ד, ועיי"ש ברמ"א כמה הגבלות בדין זה).

### ביקור כ"ק האדמו"ר שליט"א

**ביום** ראשון בבוקר הגיע האדמו"ר לבית החסיד ואמר לו לא הוית גבן באורתא בתחומא דאמינא מילי מעלייתא (כ:), וכששמעתי שאתה חולה באתי לבקר אותך, וכמש"כ והודעת להם את הדרך ילכו בה, ילכו זה ביקור"ח (ק:), והזדרזתי לצאת בבוקר מפני שכתוב לעולם יקדים אדם לדבר מצוה (לח:). האדמו"ר התיישב ונאנח ואמר וסביבו נשערה מאד מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה (נ). והפורענות מתחלת מן הצדיקים (ס. ויעו"ש).

**החסיד** גנח מליבו ואמר תאמרו לי על מה לחזור בתשובה, כנראה שעדיין לא הגעתי למדריגת קיים זה מה שכתוב בזה (יז). א' המשבקי"ם אמר אולי זה בגלל שגידלת כלב רע בתוך ביתך ועברת על "ולא תשים דמים בביתך" (טו: מו.), והמגדל כלבים כמגדל חזירים למיקם עליה באורו (פג:). אך החסיד טען שמכיון שהכפר סמוך לערבים אז בעיר הסמוכה לספר קושרו ביום ומתירו בלילה (שם) וזה מה שהוא עושה. משב"ק אחר אמר שאולי אתה מגדל חתול לבן שכתוב שמותו להורגו ואסור לקיימו (פ:), אך החסיד אמר שיש לו רק חתול אוכמא (שם). אך האדמו"ר נופף באצבעו לסמן לאו שזה לא הסיבה. המשב"ק פנה

אויבין נופלים לפניו כיוסף דכתיב בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ. וזוכה לבניה כיששכר דכתיב ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים לדעת מה יעשה ישראל.

### דין תורה

**הדיון** בביה"ד האזורי נקבע ליום שני, וכדאיתא בב"ק (פב.) שעזרא תיקן שיהיו דנין בשני וחמישי (משום דאז שכיחי שמגיעים לקריאה"ת - שתיקנו הנביאים כדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה). הכפריים הביאו טוען רבני, וכדאיתא בב"ק (ע.) דלא כתבין אורכתא (הרשאה) אמטלטלי דכפריה אבל לא כפריה כתבין<sup>ט</sup> הכפריים התפארו בכך שהשיגו טוען רבני במחיר אפסי.

**האב"ד** דפק על השולחן ואמר שהדיון מתחיל... החסיד התחיל להצטדק בשפת האידיש שאיננו אשם, אך הטוע"ר אמר שאיננו מבין מה הוא אומר, ובארץ ישראל לשון סורסי למה - או לשון הקודש או לשון יוונית (פב: פג.). 'החסיד חזר על דבריו בלה"ק אך האב"ד דפק על השולחן ואמר לו - שתוק! אין נזקקין אלא לתובע תחילה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגיש דבריו אליהם (מו:).

**הטוע"ר** התחיל לטעון שהחסיד צריך לשלם אלף ש"ח על שהשור שהוא שומר עליו נכנס לחצר של ראובן ובעט בפרה של ראובן, ועל אף שהשור הוא שור תם מ"מ הוא צריך לשלם את כל הנזק, שהרי מצינו שאפילו שן ורגל שפטורים עליהם ברה"ר מ"מ ברשות הנזק משלמים עליהם נזק שלם, קרן שברה"ר משלמים עליה ח"נ כ"ש שברשות הנזק צריך לשלם עליה נזק שלם,

שלא מדעתו אי"צ להעלות לו שכר (כ' וכ"א וצ"ז). משב"ק אחר הציע שיקנה דירה בטאבו משותף, וכדאמרי אינשי אי דלית דורא דלינא ואי לא לא דלינא (אם תגביה עמי דלינא וכו' שאין אדם רוצה להיכנס תחת עול דבר אלא"כ משתתף חבירו עמו. (צב: ורש"י). אך האדמו"ר הניף ידו בביטול ואמר - דין עסק ביש (צט:).

**החסיד** שאל - אז מה אני צריך לעשות. ויען האדמו"ר - דבר ראשון זה תפילה, וכדאיתא בב"ק (ג:) מבעה זה האדם דכתיב אם תבעיון בעיו. ותתפלל על חסיד אחר שאין לו דירה, שכל המבקש רחמים על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה (צב:). דבר שני שצריך לעשות הוא להתחזק בתורה וגמ"ח, וכדאיתא בב"ק (יז.) אריו"ח משום רשב"י מאי דכתיב אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור כל העוסק בתורה ובגמ"ח זוכה לנחלת שני שבטים וכו'. רק הוסיף האדמו"ר לחסיד ואמר לו אני מבקש שמכיון שאתה ממחית אתרנגולים (צט:) אז אל תביא לירושלים את התרנגולים שלך, מפני שאין מגדלין בירושלים תרנגולים (עט: פב:).

**החסיד** הודה לאדמו"ר על ביקורו, האדמו"ר הגיב - חמרא למריה וטיבותא לשקיה (צב:) וצריך להודות לנהג שטרח להסיע אותנו. לפני שנפרדו אמר החסיד שהיות ומחר יערך דיון בביה"ד בינו לבין הכפריים בביה"ד האזורי אז הוא מבקש שהאדמו"ר יברך אותו שיצליח, ויוכל לחזור להתעלות ולהצליח בלימוד התורה"ק. האדמו"ר ענה - תסתכל שם בגמ' שהבאתי לך בב"ק דף יז. שהעוסק בתורה ובגמ"ח

ט. ע"פ דרכי חושן הל' דיינים. (באופן שא' הצדדים לא מגיע להתייצב בביה"ד בזה אריכות בדפים קיב: וקיג.)  
י. כמובן שהיא שפה יהודית טהורה ולא לשון סורסי (לשון נלעג. רש"י)

לא ידע מאי קאמרי רבנן ולמישקל ומיטרח בהדי רבנן (צב:). החסיד היה קמהדר ליה בבדיחותא (יז:). שיאכל שום שמצהיל פנים ומכניס אהבה ומוציא את הקנאה (פב:). הכפריים קלטו שהטוע"ר הוא צבוע ואינו יודע הרבה, והם אמרו לו אסיא דמגן במגן מגן שוה (פה:). ולא ישלמו לו כלום, אחד הכפריים הוסיף ואמר לו שסופו להיות נחש, וכמש"כ ש"צבוע" לאחר ז' שנים נעשה עטלף ולאחר ז' שנים ערפד וכו' עד שבסופו נהפך לנחש (טז:). הטוע"ר פנה לאב"ד ואמר שהוא דורש תשלומי בושת, אך האב"ד אמר לו שהמביישו בדברים פטור מכלום (צא:).

**לאחר** מכן אמר החסיד שעכשיו הוא רוצה לתבוע את הכפריים כפל ודו"ה שהם גנבו וטבחו את השור שלו (שקיבל במתנה מהמשכיר). החסיד הביא ב' עדים על הגניבה וב' עדים על המכירה, לעומתו הכפריים הביאו עדים שהזימו רק את העדים על המכירה, יעוין במשנה (עב:) שהכפריים צריכים לשלם כפל והעדים זוממין צריכים לשלם תשלומי ג'. ובאופן שהכפריים הביאו תחילה עדים להכחיש את העדים של המכירה ואח"כ הביאו עוד עדים שהזימו (את העדים על המכירה) אמרינן בזה הכחשה תחילת הזמה, (עג: עד:) וגם בזה העדים על המכירה משלמים תשלומי ג'. מלבד זאת הם נפסלים משעה שהעידו דקיי"ל כאביי דעד זומם למפרע נפסל (עג: עד:).

**אדהכי** והכי הדיינים אמרו שהיה פה דיון מסובך ונתיישב בדבר (כ:), הדיינים פנו לחדר צדדי. דיין אחד אמר שאומנם הטוע"ר השתמש עם סברת ר"ט לחייב נז"ש

(סברת ר"ט - כד:) ומכיון דהאי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין (ל:). אז החסיד צריך לשלם נזק שלם.

**כששמע** זאת החסיד לגלג עליו (נ:), וצחק ואמר - פתח בכד וסיים בחבית (כז:). רחמנא ניצלן מהאי דעתא (סה:).<sup>יא</sup> הטוע"ר נבוכך לרגע ואמר אני באמת קצת לא חש בטוב כי לא אכלי בשרא דתורא (שרוי בתענית) (עב: ותוס') להצלחת המערכה. הבן של החסיד הגיב מהצד שאם כן אין לו סיכוי לנצח את אביו מפני שאביו אכל פת שחרית ושיתין רהוטי רהוט ולא מטו לגברא דמצפרא כך (צב:).

**לאחר** כמה שניות התעשת הטוע"ר ואמר שיש עוד טענה מאיוון הגוי שגם הוא ניזוק מהשוורים, שצריך לשלם לו בכל אופן נזק שלם מפני שגזל הגוי אסור, ואפילו אבידתו אסורה במקום חילול השם (קיג:). כל שכן שצריך לשלם נז"ש על נזקיו. כששמע זאת החסיד אמר לו צללת במים אדירים והעלית חרס בידך (צא:). הרי שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור (לז:), ואדרבה הוא צריך לשלם לי ע"ז ששור תם שלו נגח אח"כ שור שלי - נזק שלם (שם) דכתיב עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים, וגם אם תאמר שהפסוק נצרך לעונשים שקיבלו על כך שלא קיימו ז' מצוות בני נח, מ"מ יש פסוק נוסף הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונן לישראל על כך שלא קיבלו את התורה (לח:).

**כששמע** זאת הטוע"ר אמר לדיינים שהחסיד הזה הוא בקי באגדה (נה:). י"ב והוא

יא. כשהגמרא אומרת פתח בכד וסיים בחבית, הרי זו קושיא על המשנה, שמכוחה הגמרא מחדשת חידוש מכוח הקושיא, בשונה מהכא כמובן.

יב. כמובן כשהגמ' אומרת זאת על ריב"ל זה שבח גדול, וצ"ל.

נאמר הולך רכיל מגלה סוד (צט:), (באופן שהיה לדיינים טעות בדין וזיכו את החייב וחייבו את הזכאי מה שעשוי עשוי וישלמו מביתם והוא שנו"נ ביד (ק. וה"ז) באופן שהטוע"ר איים שימסור למלכות, יעוין בשו"ע (סי' שפ"ח ס"י) שמותר להורגו, ודין זה נלמד מהמעשה בגמ' (ק"ז). שמטיה ר"ב לקועיה מיניה. ויעו"ש בפוסקים כמה הגבלות בדין זה.

### תשלום נזיקין

**החסיד** קיבל כמענק על עבודתו הטובה ג' שדות (ועשה בהם קנין כגון דדיש אמצרי -ט). וכעת באים הכפריים שניזוקו בשן ורגל לגבות הנזק, וכן בעל הדירה רוצה את תשלומי השכירות, והנה בע"ח מקבל כסף ואינו יכול לדחותו אצל מטלטלי ומקרקעי (שו"ע סי' ק"א), וניזק גובה מטלטלין ואפשר לשלם לו אפילו סובין דכל מילי מיטב הוא דאי לא מיוזבן הכא מיוזבן במתא אחריתי (ז:) ולכן החסיד יכול לשלם אפילו בדבר הפחות שבביתו, דישיב לרבות אפילו סובין.

**באופן** שחזן מזה אין לו ממה לשלם, בזה גובין השאר מהשדות שהוא קיבל, הנזיקין גובים מעידית ובעל הדירה שהוא בע"ח גובה מבינונית (מדרכנן, דמדאו' בזיבורית), ואם בעקבות המאורעות גם אשתו אינה חפצה בו אז כתובת אשה בזיבורית (ז:). הנזיקין גובים מעידית כמו שנתבאר ואפילו אם זיבורית דמזיק כעידית דניזק מ"מ משלם מעידית דמזיק דמיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם דהאיך דקא משלם (ר"ע - ז:).<sup>ג</sup>

ולא פסקינן כוותיה משום דאמרינן דין (כדלפינן ממרים) ואפילו היכא דמיפריך ק"ו (כד: כה.), אך מ"מ יש לחייב את החסיד בחצי נזק. כששמע זאת האב"ד אמר לו אי לאו דתלמידי אתה וכל מעשיך לש"ש גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא (פא:) וכי אינך מכיר את הגמרא - חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבל (כו: ופד:) והרי פלגא ניזקא קנסא (טו). דכל שאינו משלם כמה שהזיק הוי קנסא לבר מח"נ צרורות (טו:). ולא עבדינן שליחותיהו דקמאי אלא בצירוף ב' תנאים: א' מילתא דשכיחא, ב' אית ביה חסרון כיס (פד:). הדיין השני העיר דמ"מ אם הכפריים יתפסו את השור לא מפקינן מינייהו (פד:), (ועיין בפוסקים סי' א') האב"ד סיים דמ"מ על הנזקים של שן ורגל החסיד חייב לשלם נז"ש מן העליה (ותשלומי הזמה אין נוהגים בזה"ז)

**לפני** שהצדדים עזבו את אולם הדיונים הניח הטוע"ר מטבע של 10 ש"ח לפני האב"ד ואמר לו שזה יהיה להמשך קשר אם יהיה צורך. כשראה זאת האב"ד התרגז ואמר וכי אני לוקח שוחד, האב"ד דפק עם הפטיש על המטבע ונפחסה צורתו, כעת בא הטוע"ר ודורש שישלם לו על המטבע, יעוין בדף צח. שהשף מטבע של חבירו על ידי דמחיה בקורנסא וטרשיה פטור - משום גרמא. רש"י.

**לאחר** שכבר יצאו כולם מבית הדין, תפס הטוע"ר את אחד הדיינים וניסה לברר מי היה לטובתו ומי נגדו, אך הדיין דחה אותו ואמר לו שכתוב לכשיצא לא יאמר אני מזכה וחבירי מחייבין וכו' וע"ז

ג. והנה באופן שהחסיד מכר חלק משדותיו, אז אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בנ"ח (ח:). ובאופן שיש לו רק עידית וזיבורית - נזיקין בעידית ובע"ח וכתו"א בזיבורית. ואם יש לו עידית ובינונית נזיקין בעידית

הדיוט חייב, ואם עשה זאת בשכר - חייב בכל אופן (צט:).

**לאחר** כמה שנים מאז שחזר החסיד לירושלים ביום מן הימים שמע דפיקות בדלת וכשפתח ראה להפתעתו את אחד הכפריים עם תייש לצידו. בהתחלה החסיד אמר דמית עלי כאריא ארבא (פה). אך לאחמ"כ נרגע ושאלו מה בפיו, הכפרי סיפר שבזמנו הוא גזל את התייש וכעת הוא בא להחזיר, וכמש"כ במשנה (קג). הגזול את חברו שו"פ יוליכנו אחריו אפילו למדי (אומנם זה דוקא בנשבע לו). החסיד התבונן על התייש ואמר שהוא אינו שלו מכיון שהיה לו רק אחד ואותו אחד היה נראה הרבה יותר צעיר, יעוין במשנה (צו): גזל בהמה והזקנה עבדים והזקינו משלם כשעת הגזילה, לכן צריך הכפרי לשלם כפי השווי של שעת הגזלה ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך.

**הסכום** לתשלום על נזקי שן ורגל תליא אם הזיקה פירות גמורים או פירות שאינם גמורים, דאם הזיקה פירות גמורים משלמת פירות גמורים (שיטת ר"ש - משנה נה:). ואם אכלה פירות שאינם גמורים שמין אגב שישים כמה היה שווה לפני הנזק וכמה שווה לאחריו.

**הדיינים** הורו בנוסף לזה לבעל השור שישחוט את השור, שהאידנא אין סנהדרין שיפסקו להורגו, ומ"מ א"א לקיימו דאסור לאדם שיגדל כלב רע בתוך ביתו (שו"ע שפ"ב ובאהגר"א). - באופן שהטוע"ר קדם ושחטו חייב לשלם לבעל השור, וכמו שמצינו בחוטף מצוה מחבירו, וישלם כפי ראות עיני הדיינים (צא: ובשו"ע שם). אבל אם טען אתה אמרת לי להורגו פטור (שם). אם החסיד ביקש שישחוט ונתנבלה בידו, אם עשה זאת חנם - אומן פטור



---

ובע"ח וכתו"א בבינונית. ואם יש לו רק בינונית וזיבורית - נזקין ובע"ח בבינונית וכתו"א בזיבורית (ז: ח). מכר כל שדותיו לאדם אחר או לג' בנ"א כאחד - גובים מהלקוחות כ"א כדינו אבל אם מכר בזא"ז - גובים מהאחרון אין לו - גובין משלפניו, אין לו - גובין משלפני פניו (ח). באופן שהקונה חזר ומכר שדה בינונית ללוקח שני (ולא נשאר אצלו שדה בינונית) - רצה הבע"ח גובה מהבינונית רצה גובה מהעידית וזיבורית שאצל לוקח ראשון אבל אם הלוקח השני קנה עידית או זיבורית יכול לגבות רק מלוקח ראשון דא"ל להכי זכני ארעא דלא חזיא לך (ח:).

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

## באיסור לגרש אשה בלא דבר ובגירושי אשה ראשונה - אבן העזר

### סי' קי"ט

על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדת בה והיא חברתך ואשת בריתך (מלאכי ב - יג,יד).

**ובסנהדרין (כב.)** 'ארשב"א בוא וראה כמה קשין גירושין שהרי דוד המלך התירו לו ליחד ולא התירו לו לגרש (א' מי"ח נשים שלו).

**וביבמות (סג:)** 'אמר רבא (ברי"ף הגי' 'אמר רב') אשה רעה מצוה לגרשה דכתיב (משלי כב,) גרש לץ ויצא מִדֹּחַן וישבות דין וקלון.

**וברמב"ם (גרושין י, כא-כב)** '... ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר שנאמר כי מצא בה ערות דבר' ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה אבל שנייה אם שנאה ישלחנה, אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות מצוה לגרשה שנאמר גרש לץ ויצא מדוך ואשה שנתגרשה משום פריצות אין ראוי לאדם כשר שישאנה וכו'.

**ועי' בב"י ובגר"א** שפירשו שפוסק הרמב"ם

**גיטין ז.** מתני'. בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה שנאמר כי מצא בה ערות דבר ובית הלל אומרים אפי' הקדיחה תבשילו שנאמר כי מצא בה ערות דבר (או ערוה או דבר. רש"י עפ"י הגמ' להלן) רע"א אפי' מצא אחרת נאה הימנה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו, ובגמ' (ז. - צ:) תניא היה ר' מאיר אומר כשם שהדעות במאכל כך דעות בנשים וכו' ויש לך אדם שזכוב נופל לתוך תמחוי מוצצו ואוכלו זו היא מדת אדם רע שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטוה בשוק ופרומה מב' צדדיה ורוחצת במקום שבני אדם רוחצים זו מצוה מן התורה לגרשה שנא' כי מצא בה ערות וגו' ושלחה מביתו, והלכה והיתה לאיש אחר הכ' קראו אחר וכו', כי שנא שלח (מלאכי ב, טז) ר' יהודה אומר אם שנאתה שלח ר' יוחנן אמר שנאוי המשלח ולא פליגי הא בזוג ראשון הא בזוג שני דאמר ר' אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות שנאמר וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם, ואמרתם על מה

א. הפוסקים התקשו לפרש לשון הרמ' שמשמע שס"ל כב"ש לגבי אשתו הראשונה ונדחקו בזה הרבה [ועי' בפיה"מ לרמ' שפסק בפש"י כב"ה], ופשוט שכונת הרמ' שלא יגרש אשתו הראשונה כיון שלא ראוי לגרשה [וכפשטיה דקרא שדיבר על גרושי אשה רק כשמצא בה ערות דבר] ועי' בב"מ.

ב. ופי' בב"י דתרווייהו (אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה) 'ליף הרמ' מקרא דגרש לץ וגו' וכ' שהטור דמייתי האי קרא אף אמצא בה ערות דבר לא דק דהא 'ילפי' בגיטין מקרא דמצא בה ערות דבר וגו' ושלחה וגו', ובאמת שאף על הרמ' קשה שהרי אף על שאינה צנועה כבנות ישראל הצנועות מייתי שם ההיא קרא דמצא

**וצריך** לחלק בין אשה ש'שנאה' משום שהקדיחה תבשילו וכיו"ב שאף שעשתה כן להקניטו מ"מ אינה בעלת מריבה שאין בזה צער הגוף בפניו ואינו בדרך קבע ולכן אף שמותר לגרשה אין מצוה לגרשה ואם היא אשה ראשונה ראוי שלא למהר לשלחה לבין 'אשה רעה' והיינו שדרכה להיות רעה בהנהגתה לבעלה ומצערותו בפניו (מקשטא ליה תכא וכו') שמצוה לגרשה<sup>ה</sup>.

**וב'** האגודה (גיטין קס"ד) אדאמר<sup>ו</sup> כל המגרש אשתו ראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות נ"ל דהיינו בימיהם שמגרשה בע"כ' והביאו הב"י והרמ"א (ק"ט,ג) והוסף הרמ"א 'אבל אם מגרשה מדעתה מותר' ובח"מ ובב"ש כ' דאף כשמגרשה מדעתה ראוי שלא יגרש את אשתו הראשונה ובי' בב"מ שהיינו כשרוצה לעמוד תחתיו אלא שמתרצה לרצון הבעל לגרשה אבל כשאין רוצה לעמוד תחתיו ראוי ומצוה לגרשה וכמפורש בר"ן (שו"ת י"ז שהובא

כדעת ב"ה<sup>י</sup> והיינו שילפינן מ'דבר' שמותר לגרשה כשיש לו טענה עליה שחטאה כנגדו כדתנן 'ובית הלל אומרים אפי' הקדיחה תבשילו' והיינו שעשתה כן במזיד להקניטו ומיקרי 'דבר' ומותר לגרשה ולכן כ' הרמב"ם שרק 'אם שנאה' ישלחנה' ש'שנאה' היינו ששונאה מחמת שחטאה כנגדו [דבלא"ה אין לו לשנא אותה. בית יוסף].

**ומש"כ** 'אשה רעה בדעותיה וכו' פי' בב"י ובגר"א שהיינו דאמר רבא 'אשה רעה מצוה לגרשה' [וכדכ' גרש לי' דהיינו שאין לו דעת נכונה], ו'אשה רעה בדעותיה' אין הכוונה לאשה שאין דעותיה כדעות התורה הטובות [והיינו שאינה שומרת את מצוות התורה]<sup>ה</sup>, אלא 'דעותיה' היינו הנהגותיה [וכן בכ"מ שכותב הרמ' לשון דעות היינו הנהגות] וא"כ הכוונה שדעותיה רעות לגבי בעלה<sup>ו</sup> וכמפרש רבא עצמו (שם) ה"ד אשה רעה דמקשטא ליה תכא (לחם) ומהדרה ליה גביה (שאינה אוכלת עמו)<sup>ז</sup> והיינו שרעה לבעלה.

גו' וע"כ דקרא דמצא גו' ושלחה גו' אסמכתא הוא ולכן אף הטור העדיף להביא קרא דגרש לי'.  
ג. ומש"כ רק באשה שנייה שאם שנאה ישלחנה הוא כמפורש בגמרא שבאשתו ראשונה אין ראוי למהר לשלחה אם לא שמצא בה ערות דבר.

ד. כ"כ התפא"י, וכ"מ בב"ח ובגט פשוט ועוד ועי' ברש"ר הירש (דברים כד,א) שביאר זה 'שהרי למדו זאת ב"ה מדכתיב 'דבר' והיינו דבר טענה'.

ה. ועוברת על דת משה אין יוצאת בלא כתובה אלא בדברים שמחמתם א"א לו לדור עמה [שמכשילתו באיסורים וכיו"ב כמבואר בסי' קט"א, ב- ג] [ובסמ"ק (קפ"ד) כ' שה"ז בכלל ערות דבר ועי"ש שכונתו שה"ז בכלל 'דבר' לגרשה, ומ"מ בתוס' (כתובות ע"א). ועוד כ' שמצוה לגרשה], אבל כשעוברת על מצוות התורה לעצמה [שנוהגת בדת יהודית ואינו מכשילתו] ומוציאה מחמת זה יוצאת בכתובה שא"צ ולכא' אף אסור לגרשה מחמת כן.

ו. וכדמפרש סיפא דקרא 'יוצא מדון' [מכלל שהיתה משלחת מדון בבעלה]. ב"י וגט פשוט (ס"ק יג) וכן פי' בח"מ ובב"ש שהיינו בעלת מריבה.

ז. ואביי מפרש שם ה"ד אשה רעה מקשטא ליה תכא ומקשטא ליה פומא (לקלל ולגרף עד זמן סעודה לצערו.רש"י), ולר"ף שגרס 'אמר רב אשה רעה מצוה לגרשה וכו' אף שאין הכרח מדברי רבא לדברי רב מ"מ יש ללמוד מדברי רבא ואביי שאשה רעה בסתם היינו שרעה לבעלה.

ח. עיין בח"מ ובב"ש שכתבו שאשה רעה היינו בעלת מריבה, ועיין בגט פשוט (ס"ק י"ג) שכ' שהחילוק הוא בין הקדחת תבשיל וכיו"ב למקשטא ליה תכא וכו' והיינו שהחילוק בין הקנטה ע"י הקדחת תבשיל וכיו"ב שאינו צער הגוף לבין שמצערות אותו בעצמו (ובהנהגתם זל"ז).

שתליא בבעל אם היא אשה ראשונה לו אבל ברש"ש ובג"פ ועוד כ' שרק כשאף הוא ראשון לה [כפשטות לשון הגמ'. ב"מ] והיינו לגבי כפייה' ומ"מ בכ"ג אין ראוי לגרש, עוד דנו הפוסקים אם האיסור לגרש את אשתו ראשונה היא רק כשנשאה או אף בארוסתו, והיינו לגבי קרא ד"שנא שלח"א.

**העולה למעשה:** לא יגרש אדם את אשתו הראשונה אפי' כשפשעה כנגדו [אא"כ היא רעה בדעותיה או שאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות או שמכשילתו באיסורים וכיו"ב] ואף בזיווג שני אסור לאדם לגרש את אשתו [ואפי' ארוסתו] כשלא פשעה כנגדו [והחרים ע"ז רבנו גרשום שלא לגרש אשה שלא מדעתה].

בבדה"ב וברמ"א שם) 'דכל כה"ג גרש לץ ויצא מדון'.

**וב' הרמ"א** (קט"ו) שרבנו גרשום החרים שלא לגרש אשה שלא מדעתה ונראה שענין החרם הוא לכפות את האנשים שלא יגרשו נשותיהן בע"כ שהוא שלא כדין [כנ"ל, ובמקום מצוה שמותר לא החרים (קט"ד וע"ע קי"א)] ואף שחומר האיסור הוא באשה ראשונה מ"מ אף באשה שנייה אין הדבר ראוי כדאמרין (סנהדרין כב.). 'ארשב"א בוא וראה כמה קשין גירושין וכו' ואיירי שם אף בשנייה.

**ודנו הפוסקים** מה נחשב ל'זוג ראשון' שפשטות לשון הרמ' (והטוש"ע)



## בזמח"ז יבום קודם או חליצה קודמת - אבן העזר סי' קס"ה

**ומייתי** לה ביבמות (לט:)' ואמרין אסיפא 'ועכשיו וכו' מצות חליצה קודמת למצות יבום' אמר רמי בר חמא אמר ר' יצחק חזרו לומר מצות יבום קודמת למצות

**תנן** (בכורות א, ז) 'מצות יבום קודמת למצות חליצה בראשונה שהיו מתכונים לשם מצוה ועכשיו שאין מתכונים לשם מצוה מצות חליצה קודמת למצות יבום'.

ט. ולכן בזו"ר כייפינן שהוא חמור טפי 'שהדבר מכוער באשה שנתגדלה עמו ונשקעה באהבתו שכיוצא בזו בגידה והפרת ברית (מאירי גיטין)' אבל בזו"ש אף שלרוב הדבר מכוער אין לנו לכופו שאפשר שאלו לא נתקרבה דעתם וז"ל ומ"מ ר"ג שהחרים על הכלל אף על זו"ש החרים, עוד אפשר שפי' ר"ג שזוג ראשון היינו שהיא אשתו היחידה וזוג שני היינו שיש לו אשה נוספת וכבר החרים ר"ג שלא לישא ב' נשים, וע"ע בחת"ס אה"ע - א'.

י. היינו שבזיווג ראשון כל שאין מצוה לגרשה כייפינן שלא יגרשנה משא"כ בזיווג שני כייפינן שלא יגרשנה רק אם מגרשה בלא שפשעה כנגדו.

יא. אבל קרא ד'כי מצא בה ערות דבר' והיינו שאין לגרש אשה בלא שפשעה כנגדו [דקי"ל כב"ה] לכאור' לכו"ע הוא אף בארוסה וכ"ש בזוג שני.

יב. ועי"ש דאמרין עלה 'אמר רב אין כופין כי אתו לקמיה דרב א"ל אי בעי חלוץ אי בעי יבם בדידך תלא רחמנא ואם לא יחפץ האיש האם חפץ אי בעי חלוץ אי בעי יבם ואף ר' יהודה סבר אין כופין מדאחזקין

שעיקר מה שהתירה תורה הוא כדי שיקים שם לאחיו כשאינו מתכוין כן הוה מצד המיבם כערוה והולד כממזר והוה כאיסור דרבנן או שאינו ראוי וכן א"ש טפי לישנא דמתניתין 'שעכשיו שאין מתכונים לשם מצוה מצות חליצה קודמת למצות יבום' שאף שמ"מ חל היבום מ"מ חליצה קודמת ליבום שאין מתכונים בו לשם מצוה אבל אם לאבא שאול כשאין מתכונים למצוה אין מצות יבום צריך לדחוק ש'קודמת' היינו שאין ודאי שלא יכונן.

**ונחלקו** בזה הראשונים דשיטת הרמב"ם (פיה"מ בכורות ובש"ת) והרמב"ן (יבמות לט:) ועוד וכן נראה מלשון הרע"ב והתפא"י שלאבא שאול לא התירה תורה איסור אשת אח ביבמה אלא כשמכונים לשם מצוה" וכתב הרמב"ן שלפ"ז מתניתין וכולהו אמוראי דריש הבא על יבמתו [דס"ל שהבא על יבמתו בין במזיד (לשם זנות) ובין באונס קנה] דלא כאבא שאול וע"כ דלא פסקינן כאב"ש, ושיטת הנמוק"י והריטב"א (יבמות שם) דאב"ש לכתחילה קאמר ומדרבנן ומ"מ אם ייבם שלא לשם מצוה קני" וכן שיטת ר"ת (עי' הע' 3).

**ונחלקו** הראשונים אם הלכה כאבא שאול

חליצה א"ל רנב"י אכשור דרי [ומשנינן] מעיקרא סברי לה כאבא שאול ולבסוף סברי לה כרבנן דתניא אבא שאול אומר הכונס את יבמתו לשם נוי ולשם אישות ולשם דבר אחר כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר וחכמים אומרים יבמה יבוא עליה מכל מקום.

**ואמרי'** מאן תנא להא דת"ר יבמה יבא עליה מצוה שבתחילה היתה עליו בכלל היתר נאסרה וחזרה והותרה יכול תחזור להתירה הראשון ת"ל יבמה יבא עליה מצוה א"ר יצחק בר אבדימי אבא שאול היא וכו' [שלא הותר איסור אשת אח אלא לשם מצוה] ורבא אמר אפי' תימא רבנן וכו' [דמצותו לייבם ולא לחלוץ], וצ"ע אם אבא שאול שאמר שהכונס יבמתו לשם ד"א כפוגע בערוה מדאורייתא קאמר [דלילף מהאי קרא] או שמדרבנן קאמר [וקרא אסמכתא].

**ואף** שמפשוט לשון הברייתא משמע שילפוטא גמורה היא וכשאין מתכונים למצוה לא התירה תורה איסור אשת אח והיא בכרת והולד ממזר, מדקדוק דברי אב"ש דאמר 'כאילו פוגע בערוה וקרוב אני בעיני להיות הולד ממזר' משמע שאף כשמיבם שלא לשם מצוה הוה יבום אלא שכיון

ר"י בגיטא דחליצה וכו' וא"ל אי צבית ליבם יבם ואי לא איטלא לך רגלך דימינא וכו', ופרש"י דקאי אסיפא 'ועכשיו וכו' מצות חליצה קודמת' וקאמר ע"ז רב דאין כופין לחלוץ אלא אי נוחא לתרויהו מייבם ואף ר"י ס"ל כן, אבל ר"ת (בתוד"ה אמר רב) גרס קודם דברי רב 'מצות יבום קודמת למצות חליצה' וע"ז אמר רב שמ"מ לא היו כופין ליבם (וא"ש טפי לגירסא זו ריהטא דשמעתא שבתחילה מפרשינן רישא דמתניתין ובהמשך הגמרא מפרשינן סיפא דמתניתין כדלהלן), ומה דהוצרך ר"ת לגרוס כן בגמ' ולא מפרש דקאי רב ארישא היינו לשיטתו שקי"ל כאבא שאול אבל לדעת הגאונים שהלכה כחכמים א"צ לגרוס כן דבפשיטות קאי רב אחכמים וכמו שכתב הרמב"ן (שלא היה לפניו הגירסא כר"ת) להוכיח ממה שבפשיטות קאי רב אחכמים שהלכה כחכמים.

יג. ואף רבא שאוקים ברייתא כרבנן י"ל שמודה שאבא שאול יליף הכי מקרא אלא שעדיף ליה להעמיד סתם ברייתא כרבנן דס"ל שכן ההלכה.

יד. וא"ש שמתניתין וסוגיא דהבע"י אף כאב"ש, וכן צ"ל לר"ת וסייעתו הפוסקים כאב"ש וכ"כ החזו"א (קכט,יג) 'והפוסקים כאב"ש ודאי ס"ל כנמוק"י'.

בו לשם מצוה מ"מ לשו"ע אף שפסק כרבנן כיון שמביא בשם י"א את שיטת הפוסקים כאב"ש לכתחילה ראוי ללמדו שיכון לשם מצוה לקיים דעת הי"א שחייב לכוין, ומ"מ לכו"ע [אף לפוסקים שמצות יבום קודמת] כשאין טוב לו לייבם לפי שהוא זקן והיא ילדה או להפך וכיו"ב וכן כשנשוי אשה אחרת ונראה שיבואו הנשים לידי קטטה מצוה לב"ד ליעצו עצה ההוגנת לו (קו:). שלא ייבם אלא יחלוץ כדילפינן (קא: ומד. גבי נשוי אשה אחרת) מקרא ד'ודברו אלי', וכ' הרמ"א (קטו, ד) שי"א שכשהחריס ר"ג אף ביבם החריס<sup>טו</sup> ולכן אם נשוי היבם אשה אחרת לא ייבם.

**העולה למעשה** נחלקו הראשונים שי"א שאפילו בזמן הזה שאין מכונים ביבום לשם מצוה מצות יבום קודמת וי"א שאם אין מכונים לשם מצוה היבמה היא כערוה [מדרבנן] ומצות חליצה קודמת והשו"ע כ' את שיטת הראשונים שאף בזמננו מצות יבום קודמת בסתם ואת השיטה שחליצה קודמת בשם י"א והיינו שהעיקר להלכה שמצות יבום קודמת<sup>טז</sup> אבל בדרכי משה (קסה, ב) ובסדר החליצה (כט

כסתם מתניתין דבכורות וכסתם סוגיות בכתובות (סד.) ויבמות (ג. וקט.) או הלכה כחכמים כסוגיא דיבמות (לט.) דאמר רמי בר חמא אמר ר' יצחק חזרו לומר דיבום קודם לחליצה כחכמים, שדעת הגאונים ובשיטתם הלכו הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן (ואחריו נמשכו הרע"ב והתפא"י) שהלכה כחכמים ודעת ר"ת והרא"ש שהלכה כאבא שאול ומ"מ אף לשיטה זו אם יבם אף שלא לשם מצוה קני כנתבאר לעיל ובהערה מהחזו"א<sup>טז</sup>.

**ובשו"ע כ'** להלכה את שיטת הגאונים וסייעתם שמצות יבום קודמת למצות חליצה בסתם ואת שיטת ר"ת וסייעתו שמצות חליצה קודמת בשם יש אומרים אבל בד"מ (קסה, ב) ובסדה"ח (כט בהגה) כ' שהמנהג באשכנז וכיו"ב כ"י"א שמצות חליצה קודמת וחולצים ולא מייבמים, וכ' הרמ"א שלי"א שמצות חליצה קודמת אף אם שניהם רוצים ביבום אין מניחים להם ליבם אלא אם כן ניכר וידוע שמכונים לשם מצוה והיינו לכתחילה אבל אם יבם שלא לשם מצוה הוה יבום גמור כמש"כ לעיל.

**ואף** שלרבנן אין שונה היבום במה שמכונים

טו. וא"ש שיטת רש"י שס"ל כשיטת ר"ת שלהלכה מצות חליצה קודמת (וכדכתב הטור) ומ"מ לא כייפינן לחלוץ אי בעו תרווייהו לייבם שאף שעדיף שיחלצו אין לנו לכופ' שלא ליבם ואפשר עוד שס"ל שאף לא הוי איסור גמור מדרבנן (דפסקינן כרבא דמוקים לברייתא דחזרה והותרה כרבנן ולאב"ש ליכא אפילו אסמכתא מדרבנן) אלא שמ"מ עדיף חליצה מחמת שכך ישר וטוב ומ"מ אי בעו תרווייהו לייבם לא כייפינן.  
טז. שאף אם לא החריס רבנו גרשום במקום מצוה הכא שילפינן מקרא שמיעצים לו עצה ההוגנת לו וראה רבנו גרשום שזה העצה ההוגנת תיקן אף במקום ייבום, ובפשיטות ס"ל שאף במקום מצוה תיקן ר"ג שלא לישא ב' נשים שלא חילק וגזר בכל מקום מפני הקטטה או עיגון ורק במה שהחריס שלא לגרש אשה בע"כ [שהוא משום ששנאו המגרש את אשתו בע"כ שלא במקום מצוה] במקום מצוה שאינו שנאו לא החריס.  
יז. ויל"ע שכוין שלשו"ע העיקר שמצות יבום קודמת לאיזה נפק"מ הביא לחוש לי"א שמצות חליצה קודמת [וודאי שלא נחמיר שלא לייבם שקולא הוא לפוטרו ממצות התורה לייבם], ולמש"כ הערוה"ש שאפשר ללמד הבא לייבם שיכון לשם מצוה א"ש [שמשום שחיישינן לי"א שבעינן לייבם לשם מצוה מלמדים לבא לייבם שיכון לשם מצוה] אבל עיקר דברי הערוה"ש צ"ע שסתמת המשנה וכיו"ב [וע"ע באו"ז (א, תרמו) שהובא בד"מ (קעג, ב)] משמע שכונה לשם מצוה אינה תוספת כונה [אלא סיבת הייבום], ואולי הא דחיישינן לי"א שמח"ק היינו לענין שאם אין האשה רוצה להתייבם אין לחושבה כמורדת וצ"ע.

## בזמה"ז יבום קודם או חליצה קודמת - אבן העזר סי' קס"ה ❖ **מנורה בדרום** | צט

---

בהגה) כ' שהמנהג באשכנז וכיו"ב כי"א קודמת כשאינן טוב לו לייבם [שיבואו שמצות חליצה קודמת וחולצים ולא לקטטה וכיו"ב] מייעצים לו ב"ד שיחלוץ מייבמים י"ח ומ"מ אף לסוברים שמצות יבום (יבמות מד.).



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## גדר מחודש בדין המברך ברכת הנהנין עבור ילדים קטנים

ועיין בב"י שהקשה בזה"ל: **"זלי נראה שטעימת הנמול אינו מוציאתו מיד ברכה לבטלה, כיון דלאו בר חיובא הוא כלל ואפילו מדרבנן"** עכ"ל. ויש לעיין וכי אם היה בר חיובא הוה ניחא ליה להב"י הך דינא, הלא אין כאן כלל כוונה לצאת, ואין שמיעת הברכה ע"י התינוק!

ואמר לי ת"ח אחד, דהנה בסוגיא בר"ה מבואר דהך דינא דהמברך צריך לכוין להוציא יד"ח והשומע צריך לכוין לצאת תליא בנידון אי מצוות צריכות כוונה או לא. ועי' בשו"ע סי' ס' דיש דעות דס"ל שבמצוות דרבנן מצוות אין צריכות כוונה, ולפי"ז כל מי ששומע ברכה דרבנן אף אם אינו מכוין לצאת ואף אם המשמיע אינו מכוין להוציא יוצא ידי חובתו, וא"כ אולי לפי זה אפשר לבאר את הדעה דשמיעת התינוק מחשיבה את הברכה דס"ל לדעה זו דבאמת יוצא התינוק יד"ח הברכה בשמיעתו אף שאינו מכוין לצאת ואף שהמברך אינו מכוין להוציא, ולכן הקשה הב"י רק משום שאף אם התינוק יוצא יד"ח כמשנ"ת, מ"מ הואיל ואינו בר חיובא כלל בברכה הגפן, א"כ אין זה מועיל להציל את המברך מברכה לבטלה, שהרי אין כאן כלל חיוב ברכה אצל התינוק, ודו"ק. אמנם כל זה דוחק גדול, כמובן.<sup>2</sup>

הנה ידוע הנידון בברית מילה לגבי התפילה על הרך הנמול או"א קיים את הילד הזה וכו' אחרי שאומר המברך ברכת בפה"ג וברכת כורת הברית, האם צריך לטעום מכוס היין כדי שהבקשה של קיים את הילד הזה וכו' לא תהיה הפסק בין ברכת בפה"ג לטעימת המברך את היין, או דשרי לומר ולא הוי הפסק, ונבאר גדר נפלא היוצא מתוך סוגיא זו ונוגע לכל אדם המוציא ידי חובה את בניו בברכות הנהנין,

דהנה זה לשון הטור ביו"ד סימן רס"ה **"וכתב בעל העיטור, ומנהג ליתן יין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית, ולומר קיים את הילד הזה לאביו ולאמו שנקרא שמו פלוני וכו'. ובקשת רחמים לא הוי הפסקה בין ברכה לשתייה. ויש אומרים כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא. ויש סידורים שכתוב בהם ברוך אתה ה' כורת הברית ושותהו"** עכ"ל הטור. והנה שיטה זו שהביא הטור שטעימת התינוק מצילה את המברך שלא תהא אמירת בקשת הרחמים הפסק בין ברכת היין לטעימת המברך, צריך ביאור טובא מה מועילה טעימת התינוק, וכי הוא מכוין לצאת יד"ח בברכת המברך, וכי הוא שומע את ברכת המברך הלא הוא טרוד בצער המילה, ומה שייך לומר דע"י טעימתו אין למברך חשש הפסק.<sup>3</sup>

א. ועיין בס"י תרכ"א סעיף ג' שפסק הרמ"א לנהוג כן במילה ביו"כ ועי"ש במ"ב, ועיין בס"י רס"ט במג"א סק"א. ב. ויוצא דין משונה לפי זה שאם התינוק בוכה באמת צריך להמתין עד שישמע, ולא לברך בשעה שאינו יכול לשמוע. וכל זה רחוק נדראה פשוט שאצל תינוק קטן כזה לא שייך כלל 'שמיעת הברכה' דאינו בר הכי כלל. ועוד שהשו"ע פוסק בס"י קצ"ג דמי שאינו מבין לשון הקודש אינו יוצא י"ח בשמיעת הברכה מאחר.

ובעלמא קבעו חז"ל דבכל מקום שמברך ברכת הנהנין אף דבעצם היה שייך לברך בורא פרי העץ וכדו' על כל הנאה שנהנה מפרי העץ ולא דוקא כשאוכלו, ומ"מ גדרו חז"ל שלא יברכו כי אם על הנאת אכילה, ולכן גם כאן צריך שלא תצא הברכה לבטלה ללא הנאת אכילה.

**עוד יש לדקדק בדברי רש"י**, דלכאורה הענין וההיתר בעצה של ליתביה לינוקא היא, שהואיל והקטן השותה שומע את הברכה ומחמתה הוא שותה ונהנה, לכן לא יצאה הברכה לבטלה, הואיל וחלה אצל הקטן השותה, וא"כ היה לו לרש"י להדגיש בדבריו דליתביה לינוקא היינו שיעמידו שם ינוקא שישמע את הברכה מתחילתה עד סופה, ואח"כ יטעם על סמך ברכה זו, ורש"י לא כתב כלל ענין זה שהקטן ישמע את ברכה מן המברך ויצא בה ידי חובה, אלא רק שיתן לתינוק לטעום אחר שבירך עליו, ומכי טעים ליה אחרינא שפיר דמי, ומדוע רש"י כתב בדבריו רק את ענין הטעימה ולא את חלות הברכה אצל השומעים.

**והנה רש"י בעירובין בהמשך דבריו כתב** בזה"ל: **"ומכי טעים ליה אחרינא שפיר דמי, וכדתניא נמי בגמרא בפרק ראווה בי"ד [ר"ה דף כט:] לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם, שהרי הן יכולים לעשות, אבל פרוס הוא לבני ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות, ואע"פ שהוא לא טעם אלא בנו שפיר דמי, ואע"פ שבירך עליה ברכת המוציא" עכ"ל.**<sup>י</sup>

**והנראה** לבאר בזה, דהנה בעיקר הך דינא דהמברך בפה"ג על כוס של ברכה צריך שיטעם מן היין כתב רש"י בעירובין דף מ: שהגמ' דנה שם לבאר למה לא תקנו חז"ל לברך שהחיינו על כוס יין ביוהכ"פ ויתנו לתינוק לשתות, ופרש"י [ד"ה ליתביה לינוקא] בזה"ל: **"ליתביה לינוקא - לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי המברך צריך שיטעום דקאמר לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתייה אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא שפיר דמי" עכ"ל.** וכבר העיר הרש"ש שם על דברי רש"י דלכאורה בדין המברך צריך שיטעום, בפשטות נאמר רק הלכה שמשום הגנאי של הכוס של ברכה חז"ל חייבו לטעום ממנה, וכיון שיש חיוב לטעום ממנה ממילא צריך לברך בפה"ג על הכוס. ובדברי רש"י מבואר להיפך שהחיוב ברכת בפה"ג על הכוס הוא פשוט גם לולי הדין דטעימה, ואחרי שיש חיוב ברכה על היין אז יש כאן גנאי לכוס של ברכה שנאמר עליה ברכת היין שלא לצורך, ולכן קבעו חז"ל דהמברך צריך שיטעום. ומוכח בדעת רש"י דברכת בפה"ג שחייבו חז"ל על הכוס היא מדיני כוס של ברכה, והיא מנוסח הברכות שעושים על הכוס,<sup>י</sup> ובעצם מעיקר הדין לא היה צריך ליהנות מן הכוס, אלא שיש סברא מיוחדת בברכת הגפן של כוס של ברכה, וזה סברא כללית בהלכות ברכת הנהנין, דמ"מ הואיל

ג. ואולי זה בא להדגיש ולברר דברכת הקידוש נעשית על היין ולכן חייבו חז"ל שיברך גם בפה"ג. [ועיין ב'מנחת שלמה' להגרש"א שכתב סברא דברכת בפה"ג היא הודאה להשית' על שזימן למברך יין כדי לקיים בו מצות ברכה על הכוס, עיי"ה].

ד. והנה הך דינא דמברך אדם לצורך קטנים נפסק ג"כ בשו"ע בסי' קס"ז סעיף י"ט בזה"ל: **"מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא האוכלים, אבל לקטנים יכול לברך אע"פ שאינו אוכל עמהם כדי**

**ולכאורה** יש להעיר הערה גדולה על רש"י למה לו לרש"י להביא את סוף דברי הגמרא בר"ה שם דמברך אדם להוציא ולחנך את הקטנים, ולמה לא הביא רש"י את מה שמבואר שם קודם בסוגיא דאדם יכול לברך בפה"ג של קידוש להוציא את בני ביתו ידי חובת קידוש, דהואיל ומחוייבים בקידוש הוא ברכה זו ברכה המחוייבת וכברכת המצוות דמיא. וא"כ ה"ה כאן ג"כ לפי הצד של הגמ' דברכת הזמן טעונה כוס הוא ברכת בפה"ג ברכה המחוייבת וממילא יכולים ליקח קטן שהגיע לגיל חינוך של ברכת שהחינו, [ולא הגיע לדין חינוך של תענית יוהכ"פ שזה רק שנה קודם גדלות], וממילא יכול המברך לברך הברכה על הקידוש ולהוציא את הקטן ידי חובה, ולמה לו לרש"י להביא את הגמ' של דין חינוך בכל ברכת הנהנין שזה מקרה יותר רחוק שמדובר דוקא בקטן כזה שלא יודע לברך בעצמו שזה גיל מאד מסויים, והיה לו לרש"י לפרש פירוש מרווח דאיירי בכל קטן שהגיע לחינוך קידוש, דאפילו אם הוא יודע לברך בעצמו ואין חיוב חינוך ברכה עליו מ"מ רשאי לעשות עבורו קידוש מדין ערבות?"

**והנה** יש לעיין בדין זה דמברך לקטנים, האם הפשט שהוא מוציא אותם ידי חובה מדין שומע כעונה, או שמא זה גדר

אחר. ונראה דלכאורה א"א לומר שזה מדין שומע כעונה מתרי טעמי, חדא דהרי מיירי בקטנים שאינם יודעים לברך בעצמם כמו שכתב המ"ב שם וא"כ בפשטות אין עליהם כלל חיוב לברך שהרי לא הגיעו לגיל חינוך, וא"כ אין ערבות עליהם כלל ולא שייך דינא דשומע כעונה, ואין לומר דהואיל ויכולים לשמוע את הברכה מאחר נחשב לגבי זה שהגיעו לחיוב חינוך לשמוע את הברכה מאחרים קודם שיאכלו, דזה דחוק שאם הם יאכלו לבדם אז הם יכולים לאכול בלי ברכה שהרי אין מי שיברך ויוציאם י"ח, ורק כשיש אחר שמברך הם נאסרים באכילה קודם שישמעו את הברכה, זה דחוק לומר דחייבו אותם לחצאין, ובפרט לפי מה שדקדק הגרי"ז מהגמ' דקטן היודע לנענע חייב בלולב דחזינן דאע"ג דנענועים אינם לעיכובא במצות לולב דעיקרה היא מצוות ולקחתם לכם, אפ"ה כל זמן שאין הקטן יודע לעשות המצוה בשלימות לא חייבוהו בחינוך כלל. וא"כ כ"ש כאן שאין הקטן יודע לעשות המצוה כתיקונה, ומעיד טעם נראה דא"א לומר דהכא הוא דינא דשומע כעונה כיון דקיי"ל דקטן אין מחשבתו מחשבה, ורק מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו אית ליה, א"כ לכאורה לקטן אין כח לכוון מחשבתו לצאת י"ח, וא"כ לעולם אינו יכול לצאת בדין שומע כעונה.<sup>1</sup> אלא על כרחך זה דין מיוחד

לחנכם במצוות". וכתב המשנ"ב בסקצ"ג "ואפילו קטנים דעלמא שאין חינוכם מוטל עליו מדינא ג"כ מותר לברך עמהם כשרוצים להנות ואין יודעים לברך בעצמם" עכ"ל.

ה. העירוני לפלפל בזה האם יש דין ערבות לקטנים, הרי הדגמ"ר סובר דאפילו לנשים ליכא דין ערבות וא"כ כ"ש דלקטנים שמדאורייתא אינם כלל חייבים א"כ י"ל דאין אצלם גדרי ערבות, ולפי"ז מוכח מה שכתבנו בסמוך דזה דין חדש ולא הדין הרגיל של שומע כעונה.

ו. ודוחק לומר לגבי חיוב דרבנן סגי במחשבת קטן. וגם דוחק לומר דבאמת שמיעת קטן מהניא מדין גדול שעומד על גביו ואומר לו לצאת ידי חובה, דלא מצינו שיש דין שהאבא יאמר וישנן לילדים לפני כל קידוש וכל ברכה שמוציא אותם י"ח שיכונו לצאת. והרי מה שהם באים לשמוע אינו מוכיח כלל שהם מכוונים לצאת, שהרי אפשר שבאים לשמוע רק מפני כבוד אביהם ואין כאן ממש מעשה המוכיח. ורק מה שקטן מברך לאביו נראה דזה הוי שפיר מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שמברך בקול ומראה שמכוין להוציא את אביו

יכולה ברכה זו לשמש נמי ברכת הנהנין לצורך קטן שישתה מן הכוס, ולא בעינן לזה גדרי שומע כעונה וכו' אלא הואיל ונאמרת כאן ברכה והמברך מכוון להחזיר בה את שתיית הקטן הלכך עולה לינוקא ברכת הגדול, וא"ש היטב מה שדקדקנו מרש"י דלא כתב דהענין של ליתביה לינוקא זה בשמיעת הברכה ע"י הינוקא, אלא כל הנידון הוא טעימת הקטן, והיא המצלת את הברכה מלצאת לבטלה, וכמשנ"ת.

ולפי"ז מבואר אמאי כל מה שהוקשה לב"י על הטור זה רק מה שהקטן לא בר חיובא ולכן לא שייך כלל שברכת הנהנין תעלה לו, אבל אי היה הינוקא בר חיובא היה מודה הב"י ששייך שברכת בפה"ג תעלה לו אע"ג דאינו שומע ואינו יוצא בה י"ח מדין שומע כעונה על הברכה.

**ובנקודה** הזאת חולק הטור וס"ל דגם טעימת תינוק בן יומו מועילה, והיינו משום דס"ל דהואיל וכל הדין של ברכה לקטנים א"צ לשמיעת הברכה ע"י התינוקות, הלכך שייך לייחס את הברכה כברכת הנהנין אפילו על תינוק המוטל בעריסה, אלא דבעלמא אין שום חשיבות לברך ברכת הנהנין לתינוק המוטל בעריסה והברכה לא תתייחס אליו וזה סתם חוכא ואטלולא, אבל כאן שהברכה היא על כוס של מילה השייכת לתינוק הנימול, שפיר שתייתו של התינוק מצילה שלא יהיה גנאי במה שיצאה הברכה ללא הנאת טעימת היין, הואיל ויכולה הברכה לעלות עבורו כעין דין שליחות, וכמשנ"ת הגדר בגמ' בר"ה.

**העולה מדברינו:** גדר מחודש בכל מי

שקבעו חז"ל דיכול הגדול לברך הקטנים את ברכת הנהנין כעין דין שליחות ולא מדין ערבות ושומע כעונה. ועיין בריטב"א בר"ה שם שכתב שהתירו חז"ל איסור ברכה לבטלה דרבנן לצורך חינוך קטנים! ומבואר בדבריו להדיא שאין זה הגדר הרגיל של שומע כעונה, ועל כרחק כמו שביארנו דכאן זה דין מיוחד שהתירו לו לברך לצורך הקטן. אלא דלפי דברינו אין הגדר שהתירו איסור ברכה לבטלה אלא דקבעו שברכת המברך עולה לחובת הנהנה מן האכילה, ודו"ק.

ולפי זה מבואר היטב מה שרש"י הביא דוקא הך דינא דמברך להוציא את הקטנים מדין חינוך ולא הביא את הדין דיכול אדם להוציא בברכת הקידוש את אחרים, משום דהכא דאירי בינוקא קטן ס"ל לרש"י דלא שייך דינא דמברך להוציא אותו י"ח מדין שומע כעונה משום דבקטן אין לו דעת להתכוין לצאת וכמשנ"ת, ולכן הביא רש"י דוקא הך דינא דיכול הגדול לברך לצורך הקטן.

ולפי זה נראה לבאר דברי רש"י דגם בכוס של ברכה ס"ל לרש"י דיש חיוב של ברכת בפה"ג מצד עצם הדין של כוס של ברכה, אלא דאין ראוי לברכה שתאמר שלא לצורך והוא גנאי לברכה, ולכן צריך שאחר יטעם ע"י ברכה זו, ועל זה רש"י הביא את הגמ' בר"ה, והיינו דרצונו לומר דכמו דהתם הואיל ויש צורך לברך משום חינוך הקטנים לכן התירו לו חז"ל לברך ועולה הברכה זו על אכילת הקטן ומתרת לו ליהנות מהעוה"ז על סמך ברכה זו, דהוי כאילו בירך הגדול בשליחותו, ה"ה כאן הואיל ויש צורך לברך בפה"ג מחמת חיובא דכוס של ברכה הלכך

שעומד ומברך ברכת הנהנין לילדים קטנים ואפילו אם לא יכוונו הקטנים כראוי לפי גדרי ומוציא אותם ידי חובה, שזה לא ממש גדר של שומע כעונה אלא כעין גדר של שליחות, שומע כעונה, אבל עצם זה שעומדים סביבו ומברך עבורם שפיר מהני.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## האם יש תפילה בציבור לאחר זמן תפילה

התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים, ויוצא י"ח שחרית, כ"ש עד חצות, דאכתי לא מטא זמן תפילת מנחה, עכ"ד. ובכ"י סי' פ"ט חזר בו מרן מסברא זו, דאם כן היה ראוי לומר דדווקא אם איחר בטעות או באונס, ואם איחר במזיד אינו מתפלל, דומיא דתשלומין, אבל בלשון הרמב"ם וטור מפורש דאפילו במזיד. [ודע, שלשון הרי"ף והרא"ש הוא היכא דטעה, ויש מקום לומר שדעתם דדווקא בטעה, ונתקיימו דברי הכ"ס] ולכן לקח לו מרן דרך אחרת, שאין המקור מדין תשלומין, אלא ילפינן לה מדאמרי רבנן עד חצות, ואע"ג דקיי"ל כר"י דזמנה עד ארבע שעות, מ"מ כי היכי דלא נשוי כ"כ פלוגתא בין רבנן לר"י, ממעטינן פלוגתייהו לומר דמורה ר"י שמתפלל בדיעבד עד חצות, והפלוגתא היא רק דלרבנן עד חצות יהבו ליה שכר תפילה בזמנה, ולר"י יהבי ליה שכר תפילה ולא שכר תפילה בזמנה. עכ"ד.

(ב) ולכאורה דברי מרן ב"י מתמיהין עד מאוד, מה שייך כאן למעוטי בפלוגתא, והלא אין אנו דנין כאן להוסיף דפליגי רבנן ור"י בעוד נידון, עד שיהיה מקום לטעון כך, כי הפלוגתא ברורה לפנינו, דלרבנן זמן תפילה עד חצות, ולר"י עד ד' שעות, ולכאורה הסברא פשוטה שכמו דלרבנן הזמן דעד חצות הוא לעיכובא, ואם הזיד ולא התפלל עד חצות, עבר זמנו והפסיד, כך הוא לר"י לאחר ד' שעות, ומה שייך כאן לומר למעוטי בפלוגתא? וכבר תמה עליו הב"ח. [ותירוצו של הב"ח תמוה ואכמ"ל]

**שאלה:** אם נתקבצו עשרה אנשים שטעו או נאנסו ולא התפללו שחרית, וצריכים להתפלל מנחה שתיים, האם יתפללו את שתי התפילות בציבור, ויעשו פעמים חזרת הש"ץ, או לא.

**שאלה שניה** (מצויה יותר): עשרה אנשים שאיחרו את זמן תפילת שחרית-ד' שעות-ומתפללים לאחר ד' שעות קודם חצות, כדין המבואר בפוסקים, (עיין מ"ב סי' פ"ט סק"ו) שבדיעבד מתפללין עד חצות, ואפילו איחרו במזיד האם יתפללו במנין ויעשו חזרת הש"ץ, או לא?

**תשובה:** לא מצאתי שאלה זו מפורשת בפוסקים, אך ריהטת הפוסקים בכל סי' ק"ח, (דיני תפילת תשלומין) שהמתפלל תפילת תשלומין מתפלל אותה ביחידות ולא בציבור, ואם זה נכון, אז פשוט שגם המתפלל לאחר ד' שעות אין שם תפילה בציבור, מפני שדין זה שבדיעבד מתפללין לאחר ד' שעות - נלמד מדין תפילת תשלומין, וכמבואר בפוסקים סי' פ"ט, ובכדי לבאר ענין זה היטב, צריך לברר את הסוגיא ממקורותיה.

(א) כתב הרמב"ם פ"ג מתפילה ה"א, וזמנה עד סוף שעה רביעית שהוא שליש היום, ואם עבר או טעה, והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות היום, יצא ידי חובת תפילה אבל לא יצא ידי חובת תפילה בזמנה. עכ"ל. וכדבריו כתבו הרי"ף (יח). והרא"ש, (פ"ד סי' א) ולא ביארו הראשונים מה מקור דין זה, וכתב בכ"מ, דטעמא דכיון דקיי"ל טעה ולא

דס"ל כנגד תמידין תקנום, אבל הלחם משנה כתב שפסק כמ"ד תפילות אבות תקנום, וכדברי הגמרא הנ"ל דמודה ריב"ח דאסמכינהו רבנן אקרבנות.

(ה) ומה שהביאם לרבינו מנוח והכ"מ לומר שפסק רבינו כמ"ד כנגד תמידין תקנום, זה מפני שלא נזכר בדברי הרמב"ם בכל פרק זה שהיתה תקנה קדומה להתפלל שלוש תפילות ביום, ועוד שהרי"ף העתיק רק את הברייתא דתניא כוותיה דריב"ל ולא את הברייתא דתניא כוותיה דריב"ח, משמע שפסק כריב"ל. אכן כבר העירו כל האחרונים שהרמב"ם פ"ט ממלכים ה"א הביא להלכה דתפילות אבות תקנום.

(ו) ויש בזה דברים באור שמח פ"ג מתפילה ה"ט, דקיי"ל כדברי שניהם, דעיקר תפילות תקנו אבות, אלא שזמני תפילות תקנום כנגד תמידין. ובוה מפרש האור שמח את לשון הגמרא כו. א"ר יוחנן טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שנים, ואין בזה משום עבר יומו בטל קרבנו, ומפרש האו"ש, שאם עבר יומו הפסיד דין תפילות כנגד תמידין, ומכל מקום צריך להתפלל, לקיים דין תפילות אבות תקנום.

(ז) וביאור הדברים הוא כך, ודאי תפילה שלוש פעמים ביום היא תקנה קדומה בישראל, שהרי כבר נזכר במקרא [תהילים נ"ה י"ח] ערב ובוקר וצהריים אשיחה ואהמה, ועוד מקרא בדניאל [ו י"א] וזמנין תלתה ביומא הוא ברוך על ברכוהי, ומצלא ומודא קדם אלהה, כל קבל די הוה עבד מן קדמת דנה. הרי לפנינו תקנה קדומה להתפלל שלוש תפילות ביום, ובין אם נתקן על ידי האבות או לא, ברור שלא נתחדש ענין זה על ידי עזרא ובית דינו, אלא שהם חדשו סדרים ודינים רבים בתפילה, ואחד מהם הוא שיהיו התפילות כנגד תמידין, ונולד מזה להוסיף

(ג) אכן לאחר העיון דברי מרן ב"י ברורים ומסתברים, ולהבנת הדברים נעתיק את לשון הגמרא [ברכות כ"ו:] טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שנים, שחרית מתפלל במנחה שנים, כולי יומא מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפילה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפילה יהבי ליה שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה. עד כאן. מבואר מסוגיא זו שיש שני עניינים בתפילה, יש עיקר דין תפילה ויש דין תפילה בזמנה, ובתפילת תשלומין מתקיים רק עיקר דין תפילה, ולא דין תפילה בזמנה, וברור לעיני הקורא שעל סוגיא זו יסדו הראשונים הנ"ל [רי"ף רמב"ם רא"ש טור] לענין המתפלל לאחר ד' שעות, שגם הם כתבו שכר תפילה יהבי ליה שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה, [כך לשון הרי"ף והרא"ש, ודומה לזה לשון הרמב"ם והטור] וצריכים אנו להבין מה הם שני דינים אלו, כי לכאורה הכל אחד, וכמו כל המצוות שיש להם זמן מסוים, כמו מצה שופר ולולב, פשוט שהמצוה היא רק בזמנה, ואם עבר זמנה הפסיד את המצוה, ולא עלה על הדעת לומר "שכר מצה יהבי ליה שכר מצה בזמנה לא יהבי ליה" ומה הוא פירוש הלשון הזה שנתחדש לעניין תפילה.

(ד) והנראה בביאור הדברים, דהנה בדף כו: הובאה מחלוקת, לרבי יוסי בר חנינא תפילות אבות תקנום, ולרבי יהושע בן לוי תפילות כנגד תמידין תקנום, ומסקינן בסוף הסוגיא דלריב"ח תפילות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות, דאלת"ה תפילת מוסף לריב"ח מאן תקנה. עד כאן. והרמב"ם פ"א מאריך לבאר שהתפילה מצות עשה מדאורייתא, ועזרא ובית דינו תקנו סדרי ודיני תפילה, ובתוך דבריו [ה"ה] כתב וכן תקנו שיהא מניין תפילות כמניין הקרבנות, וכתבו רבינו מנוח והכ"מ שפסק כריב"ל

בזמנה שהיא תקנת עזרא, כך הוא בענייננו, כך הוא לאחר ד' שעות קודם חצות. ופרט זה למדנו מדין תשלומין, שיש מקום לקיים תקנת אבות ולא לקיים תקנת עזרא.

ט) ומצינו ענין דומה לזה, בדברי הפוסקים סי' פ', שכתב הטור בשם הרא"ש, מי שברי לו שאינו יכול לעמוד על עצמו מלהפיח עד שיעבור זמן תפילה, מוטב שיעבור זמן תפילה ולא יתפלל, ממה שיתפלל בלא גוף נקי, ואם עבר זמן תפילה, אנוס הוא, ודינו כשכח ולא התפלל שחרית שמתפלל מנחה שתיים, וכן נפסק בשו"ע, וכתב המ"ב סק"ד בשם תשובת הרמ"א סי' צ"ח, דדווקא מי שאירע לו כן פעם אחת, מפני שאכל מאכל שהזיק לו, ולערב יוכל להתפלל בגוף נקי, אבל מי שיש לו חולי שמפיה תמיד, ואם נפסוק לו שאין להתפלל, לא יתפלל לעולם, מותר לו להתפלל בלא גוף נקי, דלא אתי איסור הפחה מדרבנן, ודחי לתפילה שהיא מצוה דרבים. עכ"ד. ויעו"ש בתשובת הרמ"א שמדקדק זאת מלשון הרא"ש עצמו, ולכאורה הדברים תמוהים מאוד, כי אם זו סברא, דלא אתי איסור הפחה דרבנן ודחי תפילה, למה נאמר כן רק במי שיש לו חולי, ולא במי שנזדמן לו פעם אחת.

י) אכן ע"פ האמור הדברים מאירים, כי דין זה שאין להתפלל בגוף שאינו נקי, גם זה מתקנת עזרא ובית דינו, שהם תקנו כל סדרי ודיני תפילה, ולא אתי תקנת עזרא ודחי את עיקר תקנת תפילה, שנתקנה ע"י האבות, ולכן אם יוכל להתפלל לערב- ר"ל בזמן תפילת המנחה- ונמצא שעדיין יוכל לקיים עיקר דין תפילה שהיא תקנת אבות, ויפסיד רק תפילה בזמנה שהיא תקנת עזרא, בזה שפיר התפילה נדחית, כי גם זו תקנת חכמים שלא להתפלל בגוף שאינו נקי, אבל אם לא

תפילת מוסף, ועוד נולד מזה זמנים יותר מדוקדקים לתפילה, ואחד מהם הוא הנוגע לענייננו, שמצד עיקר דין תפילה, שנתקנה ע"י האבות, או עכ"פ כבר נהגה בימי דוד, אפשר להתפלל עד חצות, אלא דכיון דכנגד תמידין תקנום, צריך להתפלל שחרית בזמן הקרבת התמיד, שהוא עד ד' שעות.

יא) ועפ"י האמור יובנו היטב דברי הראשונים והב"י, [שהבאנו באות א'] שכתבו הראשונים, דכמו שלעניין תפילת תשלומין אמרו בגמרא, דעד חצות יהבי ליה שכר תפילה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפילה יהבי ליה, שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה, כך לענין מי שהזיד ולא התפלל עד ד' שעות, מתפלל לאחר ד' שעות, ויהבינן ליה שכר תפילה ולא שכר תפילה בזמנה, וביאר הב"י, שדבריהם כדי למעט בפלוגתא בין רבנן לר"י, והיו דבריו בעניינו כחידה סתומה, ועפ"י האמור הדברים מובנים היטב, שהיה אפשר לפרש, שדברי ר"י שזמן תפילה עד ד' שעות, הוא בעיקר דין תפילה שנתקנה ע"י האבות, ועל זה אמר מרן הב"י, שראוי למעט בפלוגתא ולומר שדברי ר"י הם רק לעניין תקנת עזרא ובית דינו, ולא לעניין עיקר דין תפילה, ונפ"מ בדביעבד אם לא התפלל עד ד' שעות, מתפלל עד חצות, כדי לקיים לכל הפחות את תקנת האבות, ובזה הוא חלוק מתשלומין, דתשלומין לא נתקן אלא בטעה או נאנס, והכא אפילו במזיד, וטעם החילוק ברור, כי תקנת האבות היתה להתפלל בבוקר, ולאחר חצות כבר אינו בוקר, והוצרכנו לגדרי תשלומין, ולא נאמרו דיני תשלומין אלא על שוגג ואנוס, מה שאין כן קודם חצות, הרי תקנת האבות העיקרית במקומה עומדת. אלא שלעניין נקודה זו הוא דומה לתשלומין, דכמו שבתשלומין מקיים רק את עיקר הדין תפילה שהיא תקנת אבות, ולא דין תפילה

ולמדו מזה הראשונים, שהוא הדין מי שלא התפלל שחרית קודם ד' שעות ואפילו במזיד, מתפלל שחרית עד חצות, מפני שאע"פ שהפסיד תפילה בזמנה שהיא תקנת עזרא, עדיין יכול לקיים תקנת אבות.

(ג) וטעם הדברים, מפני שכשתיקן עזרא סדרי תפילות, תיקן שיהיו התפילות כנגד תמידין ולכן תיקן שיהיו זמני התפילות בזמן הראוי להקרבת הקרבנות, ולכן הוסיף גם תפילת מוסף, אבל עיקר דין תפילה שהיא מתקנת אבות, אינו תלוי בקרבנות, ולעניין זה יש שם בוקר עד חצות.

(ד) וכל זה רק לעניין תפילה, אבל לעניין ברכות ק"ש, מי שהזיד ולא בירך קודם ד' שעות, הפסיד ברכות ק"ש וקוראה בלא ברכותיה, אבל אם נאנס ולא בירך, יברך עד חצות. [סי' נ"ח ס"ו וביאור הלכה שם]

(ה) תפילת תשלומין אין שייך בה תפילה בציבור, וכן המתפללין לאחר ד' שעות, אין שייך שם תפילה בציבור, ולכן לא יעשו חזרת הש"ץ, כי זו ברכה לבטלה, ולא יאמרו קדיש וברכו לאחר ישתבח, כי זה הפסקה לחינם בין ישתבח ליוצר, וכן לא יאמרו קדיש תתקבל, אך יכולין לקרות בתורה עם הקדיש שלאחר הקריאה, וכן יאמרו קדיש יתום וקדיש דרבנן.

(ו) וזכורני בהיותי בבית כנסת רמב"ן בעיר העתיקה בירושלים, ראיתי שם מודעה של הגאון הגדול ר' אביגדור נבנצל שליט"א רב דשם, שהמתפללין לאחר ד' שעות, אין להם דין תפילה בציבור, ובדברינו נתבאר בעה"י דין זה במקורו בטעמו ונימוקו.

(ז) וראוי לגבאי בתי הכנסת די בכל אתר ואתר, לעמוד בפרץ ולא להרשות בשום אופן שיתארגנו מניינים לאחר זמן תפילה,

יוכל להתפלל גם תשלומין, ונמצא שנדחת תקנת האבות, הא לא אמרינן, ומוטב שיתפלל בגוף שאינו נקי.

(א) ומעתה נהדר אנפין לנידון השאלה, מי שמתפלל תשלומין או שחרית לאחר ד' שעות, האם נוהג שם דין תפילה בציבור ולעשות חזרת הש"ץ או לא, הנראה ברור ופשוט שאין שייך בזה תפילה בציבור, כי באופנים אלו מקיימים רק תפילה מתקנת אבות, ולא תקנת עזרא ובית דינו וכפי שנתבאר היטב, וכל דין תפילה בציבור שייך בדווקא לתקנת עזרא ולא לתקנת אבות, כי עניין תפילה בציבור נתקן דומיא דקרבנות, דכמו שיש בקרבנות קרבן יחיד וקרבן ציבור, כך יש בתפילה תפילת יחיד ותפילת ציבור, וכן מפורש ברי"ף ברכות כ"א וברמב"ם פ"א ה"י, דכיון דתפילות כנגד תמידין תקנום, כשם שאין הצבור מביא עולת נדבה, כך אין הציבור מתפללין תפילת נדבה, ואין תפילת נדבה אלא ביחיד, וכן נפסק בטור ושו"ע סי' ק"ז ס"ג, ולמדנו דדין תפילה בציבור עניינה תלוי בדווקא במה שנתקנה התפילה כנגד תמידין, שזה נוסף ע"י עזרא ואינו מתקנת אבות, ומעתה פשוט, שבאופן שמקיים בתפילתו רק תקנת אבות ולא תקנת עזרא, אין שייך בזה תפילה בציבור.

## העולה להלכה

(א) שני דינים יש בתפילה, האחד, עיקר דין תפילה שנתקן ע"י האבות, וגם לדעת מי שסובר שלא נתקן ע"י האבות, מ"מ תקנה קדומה היא ונזכרה במקרא. והשני, דין תפילה בזמנה שנתקן ע"י עזרא ובית דינו, שהם תקנו כל סדרי ודיני תפילה.

(ב) מבואר בגמרא שמי שנאנס ולא התפלל שדינו שמתפלל תשלומין, מקיים רק עיקר דין תפילה ולא דין תפילה בזמנה,

ולא רק מן הטעם האמור לעיל, אלא גם      הנהיג מורנו ראש הישיבה הגר"י פרידמן  
מעוד כמה טעמים ברורים וגלויים לכל, וכן      שליט"א בקהילתנו.



הרב איתמר וינרב

## בעניין שמיעת לשה"ר לתועלת [ספר ח"ה כלל ו' סעיפים ב-ד]

### א. לפני עיוור בשמיעת לשה"ר

**כתב** הח"ח בסעיף ב' בממ"ח סק"ג שמותר לשמוע לתועלת באחד משני אופנים: א. באופן שגם המספר מכוון לתועלת ולא מחמת שנאה, שאם מספר מחמת שנאה, נהי שהשומע מכוון לתועלת ואינו עובר על איסור לא תשא שמע שוא, מ"מ עובר על איסור לפני עיוור, כיוון שמכשיל את המספר באמירת לשה"ר. ב. באופן שהתחיל לספר דבר זה לפני אנשים אחרים קודם בואו, דבאופן זה לא עבר השומע בלאו דלפני עיוור, וכדלעיל בפתיחה בלאווין אות ד'.

**ויש** להעיר שבפתיחה הסתפק בזה המקור מים חיים, וז"ל שם: ועובר נמי המספר והמקבל בלאו ד"לפני עיוור לא תתן מכשול" כי כל אחד נותן מכשול לפני חברו, שיעבור על לאווין המפורשין בתורה, אך יש חילוק בין המספר והמקבל בזה, דהמספר עובר בלאו זה בין אם השומעים רבים או מועטים, ואדרבה ככל שיתרבו השומעים יתרבה עליו הלאו הזה, כי הוא נותן מכשול לפני כמה אנשים. לא כן המקבל, אפשר דאינו עובר בלאו זה רק אם הוא לבדו שומע ממנו עתה הלשה"ר או הרכילות ואילו ה' הולך עתה מאצלו לא ה' לו אל מי לספר הלשנא בישא שלו. אבל אם יש בלעדיו שומעים אחרים בעת מעשה אפשר דאין עובר השומע על לאו זה, כי אם על לאווין אחרים המפורשים בפתיחה זו וכו'. וכל זה אם בא אחר התחלת הסיפור, אבל הראשון שהתחיל לספר לפניו, אף שבאו אח"כ אל השמועה הרעה הזאת עוד אנשים בודאי עובר בכל גווני, כי על ידו

הותחל האיסור. והוסיף במ"ח שם סק"ד ד"ה "ומה" לבאר הצד שעובר המספר על לא תשיא שמע שוא ביחס לכל שומע נוסף וממילא עובר כל שומע נוסף על לפני עיוור, דהמספר לכמה אנשים בבת אחת הרי הוא כמאכיל איסור לכמה אנשים, כיוון שזה מהות איסור לא תשיא שמע שוא שלא לגרום לאחרים לשמוע ולקבל לשה"ר.

**ובספר** עלי באר עמד על קושיא זו וכתב ליישב שיסוד איסור לא תשיא שמע שוא הוא שלא להכשיל את השומע בלשה"ר, וממילא באופן שמותר לשמוע לשמוע, כגון הכא שהשומע מיהא מכוון לתועלת, תו ליכא איסור למספר, אף שלא מכוון לתועלת, מה שאין כן בפתיחה מיירי שאין השומע מכוון לתועלת, ואז שפיר יש לומר שהמספר עובר איסור של לא תשיא שמע שוא על כל שומע ושומע. ויש להביא דוגמה לדבריו מדיני רבית שכתבו הראשונים שכיוון שאין ציווי להחיות מומר לכן מותר להלוותו ברבית ונפסק בשו"ע בריש הלכות רבית יו"ד סימן קנ"ט סעיף ב'. והקשה הט"ז סק"ג בשם ספר התרומות הרי סו"ס מכשיל המלוה את הלווה המומר באיסור לשלם רבית, ותירץ שהאיסור של הלווה לשלם רבית הנלמד מקרא ד"לאחיק לא תשיך" מהותו שלא יכשיל הלווה את המלוה בלקיחת רבית, וממילא כשמותר למלוה ליטול רבית, אין איסור ללוה לתת רבית.

**ויש** להעיר שלכאורה לפי יסוד זה בגדר לא תשיא שמע שוא של המספר אף אם השומע יחיד ה' מותר לו לשמוע, ומדוע

כן דמצוה לשמוע, כגון אם בא אחד לפניו לקבול על חברו מאיזה דבר שעשה נגדו, והוא מכיר במספר שבזה שיתן אוזן לדבריו יהי' יכולת בידו להשקיט את אפו מעליו ולא ישוב עוד לספר לאנשים אחרים, (כי אולי האחרים יאמינו לדבריו ויהיו מקבלי לשה"ר), ובזה יתרבה השלום בישראל, וכו'.

**ויש** לעיין מה ההיתר לשמוע, הרי סו"ס המספר אינו מכוון לתועלת, ואולי כל היתר זה מוגבל לאופן שיש עוד שומעים, וכמו שכתב הבמ"ח בסעיף ג', ואכן בציור הראשון כאן מפורש שמדובר שהיו עוד שומעים. מיהו בציור השני לא הדגיש זאת מקור החיים דמיירי בכה"ג, עוד יש להעיר שאפילו בציור הראשון דמיירי שיש עוד שומעים לא הדגיש הח"ח שהיתר זה מוגבל לאופן שיש עוד שומעים, ותו בהגהת הח"ח מפורש מועיל הדבר אף שלא היו עוד שומעים, ונביא דבריו לקמן בס"ד.

**ולכאורה** יש לתרץ שכדי לדון האם מותר לשמוע או אסור יש לדון האם פעולת השמיעה מוגדרת כמעשה מכשול או כמעשה הצלה ממכשול, וממילא בנידון דידן נהי שהמספר לא כיוון לתועלת ועבר על איסור אמירת לשה"ר והשומע הכשילו בסיפור לשה"ר, מ"מ ע"י שמיעתו הועיל למספר או לאחרים שלא להיכשל לחשוב מחשבות תמידיות של גנות על המדובר, וכן בציור ב' מנע מהמספר לספר לעוד אנשים והי' נכשל אז יותר כיוון שהיו מאמינים לדבריו, ואילו השומע הראשון לא האמין לדבריו. שו"ר שכ"כ בספר חלקת בנימין סק"ד, וכן מובא בספר ח"ח של דרשו בהגהה 24 בשם ספר רגשי חיים, ובהגהה 27 הוסיפו לבאר זאת עפ"י דברי המנח"ש שמחמת כן התיר לתת אוכל למי שידוע שלא

כתב הבמ"ח שההיתר לשמוע לתועלת כאשר אין המספר מכוון לתועלת הוא רק כשיש עוד שומעים. עוד יש להעיר שאמנם לא עבר המספר על איסור לא תשיא שמע שוא, מ"מ הרי סו"ס עבר על מכוון לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, ומבואר בתוס' בקידושין ל"ב. והובא בספר ח"ח בהלכות רכילות כלל ט' בבמ"ח סק"כ שגם בזה שייך איסור לפני עיוור. ואולי יש לתרץ ב' הקושיות בחדא מחתא ולומר שלהכשיל חבירו במתכוון לבשר חזיר אף שעולה בידו בשר טלה אינו מן התורה ולעניין זה סמך הח"ח על הצד שהי' לו שאין לפני עיוור לכל שומע ושומע. ועדיין קשה שמלבד איסור לא תשיא שמע שוא איכא לאו דלא תלך רכיל בעמך ואין עניינו שלא להכשיל את השומע, וא"כ נמצא שהשומע מכשיל את המספר בלאו גמור, וצ"ע.

**ויש** להדגיש שכל היתירו של הח"ח כשיש עוד שומעים אף שהמספר אינו מכוון לתועלת, הוא באופן שבשעה שהתחיל לספר לא הי' נוכח אותו שומע לתועלת, אך אם הי' נוכח מתחילה, לא מועיל מה שיש עוד שומעים מלבדו ועובר השומע לשה"ר לתועלת על לפני עיוור שמכשיל את המספר, וכמו שמפורש בפתיחה בלאו דלפני עיוור.

### ב.שמיעת לשה"ר לתועלת אפילו ביחידי כשהמספר אינו מכוון לתועלת

**כתב** מקור החיים סעיף ד' בזה"ל: ולפעמים מצוה לשמוע מה שאחד מספר דברי גנות על חברו, כגון שהוא משער שע"י שמיעתו את העניין בשלימות יהי' אח"כ בכוחו להראות לפני המספר או שאר השומעים שאין המעשה כן כמו שנאמר עליו או שאר ענייני זכות. ועוד יש אופן אחר גם

שנאמר עליו, כדי שלא יתפשו הוא והם לעתיד לבוא בשם חבורה של אנשי רשע ובעלי לשה"ר. עכ"ד הח"ח.

**ויש** לשאול על עיקר חידוש הח"ח - היאך ע"י שמלמד זכות השתא מתקן למפרע

את האיסור שעבר בשעת השמיעה, הרי מתנאי היתר שמיעת לשה"ר לתועלת היא לכוון לתועלת ובשעת שמיעה לא כיוון לתועלת. וראיתי שהקשה כן בספר עלי באר סק"טז וכדי להעמיד את שאלתו הביא את שו"ת רב פעלים תשובה י"ב שכתב שהבורר בשבת שלא לאלתר, לא יתקן איסורו אם יאכל לאלתר, דאזלינן בתר כוונתו בשעת מעשה. וכן יש לדון במי שבישל בשבת באיסור ואח"כ נמלך לתקן מה שקלקל והמציא מאכל זה לחולה מסוכן שצריך מאכל מבושל ואין לו האם תיקן מה שקלקל. וכן יש לדמות למבשל ביו"ט לצורך גוי או לצורך חול ואח"כ בא לתקן ואוכל היהודי ביו"ט שלכאורה לא מתקן מה שקלקל, ועיין אמרי בינה דיני יו"ט סימן ג' וספר אבי עזרי הלכות יו"ט. ויישב בספר עלי באר דשאני מלאכת שבת (ומלאכת יו"ט) שיש בה דין מלאכת מחשבת ולכן אזלינן בתר הכוונה שהיתה בשעת מעשה, מה שאין כן לשאר מילי, כגון לשה"ר, כל שבפועל התברר למפרע שהי' הדיבור לתועלת השומע סגי לבטל את האיסורים שבשמיעת דיבור זה. ודבריו צ"ע דא"כ מ"ט בענין לכוון לתועלת ולא מחמת שנאה, הרי סגי בכך שבפועל יש תועלת. ולכאורה מי שמכוון מעיקרא בשמיעת הלשה"ר גם לתועלת וגם מחמת שנאה עובר איסור, וא"כ צ"ע מ"ט הכא עדיף.

**ובספר** חלקת בנימין סק"יד כתב ליישב שביחס לאיסור שדן בו הח"ח של לפני עיוור כל שבפועל ע"י שמיעתו נוצר

יברך שאמנם מכשילו, מ"מ כיוון שאם לא יתן לו אוכל ישנא את שומרי המצוות ונמצא שאז יכשילו יותר, ונמצא שמעשה נתינת האוכל לפניו ממעטת במכשול ולא מרבה, ולכן אין לזה שם של מכשול.

### ג.תקון למי ששמע לשה"ר

**כתב** הח"ח בהגהה בזה"ל: וזה גם כן באמת עצה היעוצה בעניין שאם נכשל באיסור שמיעת לשה"ר, תכף יחפש עליו בכל כוחותיו זכות לפני המספר, וישתדל להוציא מה שיש בלבו עליו, ועי"ז יתקן את האיסור למפרע. והוסיף הבמ"ח כי התיקון אשר נזכר בסוף כלל ו' שיוציא השומע מלבו מועיל רק לעניין להסיר הלאו של לא תשא שמא שוא היינו האיסור קבלת לשה"ר, אבל עדיין לא תיקן לגמרי מה שעבר בלאו דלפני עיוור, כי על ידו עבר המספר באיסור לשה"ר וכו'. אבל ע"י שישתדל ויוציא השנאה מלב המספר עליו בודאי יתקן לאו זה של לפני עיוור כי משום זה מותר אפילו לכתחילה לדרוש מחבירו סיבת השנאה שיש לו על חבירו, אם הוא משער שיש בידו לתקן את הדבר. (ויש להוסיף על דברי הח"ח שלא רק שע"י שיוציא מלב עצמו עדיין לא תיקן את האיסור שהכשיל את השומע, אלא גם את האיסור שמיעת לשה"ר לא תיקן, לפי מאי דנקיט הח"ח לעיל שיש איסור בשמיעה גרידא, וגם איסור זה יתוקן ע"י שיוציא מלב השומע). והוסיף הח"ח שכל זה בסתמא, אבל אם הוא מכיר את רוע טבעו של המספר שכל מה שיכריעהו לכף זכות הוא יגנהו יותר, בודאי השתיקה בשעת מעשה טוב יותר בזה, ורק אח"כ כשילך המספר מאת השומעים מצוה שישביר אחד מהשומעים לפני שאר השומעים את כל עניין הזכות, ולהשתדל עבור זה להוציא מלבם הגנות

יחליט בלבד שינסה לאחר מכן בכל כוחו ללמד זכות על המדובר בפני המספר, ועי"ז בעצם מותר לו לכתחילה לשמוע.

### **ד.תקן ע"י שמוציא מלב השומעים**

**כתב** הח"ח בסוף ההגהה שגם באופן שאי אפשר להוציא מלב המספר, מ"מ אם אפשר להוציא מלב השומעים - מצוה לעשות כן כדי שלא יחשבו חבורת אנשי רשע ובעלי לשה"ר. עכ"ד. ויש להעיר שלכאורה אין זו מצוה בעלמא והעיקר שלכל הפחות אחד יוציא מלבם ולא משנה מי, אלא זה חיוב גמור המוטל על כל השומעים, שהרי כולם עברו על איסור שמיעת לשה"ר וייתכן על לפני עיוור (תלוי בספק של הח"ח בפתיחה, ואדרבה בבמ"ח כאן שהזכרנו נראה שעכ"פ חשש שעוברים כולם כאשר שמיעתם היתה ללא תועלת). נמצא שמי שבפועל יוציא מלבם הצליח לתקן למפרע את האיסורים שעבר, ולכן כל אחד מחוייב להיות זה שמוציא מלב השומעים, כיוון ששאר השומעים אף שמחמת אותו שומע כבר הוציאו מלבם ותיקנו איסור קבלת לשה"ר לפי הבנת הח"ח בסעיף י"ב, מ"מ לא תיקנו איסור לפני עיוור לצד שכל שומע עובר על כך, וכן לא תיקנו את איסור שמיעת לשה"ר. ולפי"ז גם לא מובן דברי הח"ח מדוע מה שיוציא מלבם יועיל להם לצאת מכלל חבורת אנשי רשע ובעלי לשה"ר, ובשלמא הוא שהוציא מלבם תיקן את כל ג' האיסורים - שמיעת וקבלת לשה"ר והכשלת המספר, אך שאר השומעים לא תיקנו ב' איסורים אלה ורק את איסור קבלת לשה"ר.

יותר תיקון ממכשול, כבר אינו מכשול ולא עבר על לפני עיוור במה ששמע. מיהו כבר הערנו שמלבד זאת יש גם איסור בגוף השמיעה ולענין זה בעינן כוונה לתועלת, ולכאורה איסור זה לא נתקן ממילא ע"י שבפועל היתה תועלת מהשמיעה.

**עוד** יש לדון האם כוונת הח"ח רק לעצה טובה או לחיוב גמור, והיינו שיש מקום לומר שכשם שמחוייב אדם במצוות ומוזהר שלא לעבור עבירות, ובכלל זה מחוייב אף לעשות תשובה לתקן מה שקלקל ע"י וידוי, חרטה וקבלה לעתיד, כך מחוייב להוציא מלב המספר ולתקן איסור לפני עיוור שעבר וכן איסור שמיעת לשה"ר, וכע"ז יש לדון האם מי שעבר על נדרו האם יהי מחוייב להישאל על נדרו כדי לעקור למפרע את האיסור שעבר, ונפ"מ בין עצה טובה לחיוב גמור לאופן שקשה לו מאוד (מצד כוחות נפשו) להוציא מלב המספר, האם אעפ"כ יורה לו הח"ח שחייב לעשות כן. ויש לדון באופן שהשומע לא הוציא מלב המספר שלכאורה יכול אדם אחר לסייעו לתקן ע"י שיציע לו שידוך או עיסקא עם אותו אדם, שלצורך כך הי' מותר לו מעיקרא לשמוע עליו לתועלת.

**והנה** על אף שהח"ח כתב זאת רק כעצה לאחר מעשה היאך לתקן מה שקלקל בכך ששמע לשה"ר, מ"מ בשו"ת "לחפץ בחיים" לג"ר שלמה רוזנר זצ"ל בעל ספר עלי באר כתב לחדש שזו גם עצה לכתחילה לשומע לשה"ר שמלבד שיחליט בלבד שאינו מאמין ועי"ז ינצל מאיסור קבלת לשה"ר,



הרב חיים חדר

## בהלכות שטרי הדיוטות בשבת

### ביסוד איסור 'שטרי הדיוטות' - ובדין 'ספרי חכמות'

**בש"ע** (סי' ש"ז סי"ז) איתא: "אסור ללמוד בשבת ויו"ט, זולת בדברי תורה. ואפילו בספרי חכמות אסור. ויש מי שמתיר וכו' " ע"כ. ומח' זו המובאת בשו"ע היא מח' הרמב"ם (בפירוש המשניות - שבת פכ"ג מ"ב) והרשב"א (שו"ת ח"ז סי' רפ"ח). **שלדעת הרמב"ם** כל דברי חולין אין לקוראם בשבת משום שטרי הדיוטות. ולדעת הרשב"א ספרי חכמות, כיון שהם דבר חכמה אין זה מתחלף בשטרי הדיוטות ואין לגזור ע"ז בשביל זה (עי' בשו"ע ר"ר סי' ש"ז סל"א. והיינו שלדעה זו עצם שטרי הדיוטות הם שטרי חובות וחשבונות וכדו'. ואכן אף לדעה זו יש לאסור קריאת אגרות שלום שמא יבא עי"ז לקרוא שטה"ד [ונלמד זאת מאיסור קריאת כתב המהלך תחת הצורה דהוא אסור לדעה זו ג"כ אטו שטה"ד] אולם ספרי חכמות שאינם דומים כלל לשטה"ד לא אסרו קריאתם).

והנה יש להתבונן בטעם העניין שיש לאסור קריאת ספרי חכמות לדעת הרמב"ם מצד שטרי הדיוטות. והנה בפשטות מצאנו בראשונים ב' טעמים לאיסור שטרי הדיוטות: א. שאסור זאת מצד 'ממצוא חפצך' (והיינו שהקורא ומתעסק בשטרותיו הרי מתעסק הוא במציאת חפציו ודומה זאת למעיין בנכסיו בשבת לראות מה הם צריכים למחר וכמחשיך על התחום בשבת לשכור פועלים וכיו"ב). ב. שאסור משום גזירה 'שמא ימחק' (שמצוי שתוך כדי קריאה

בחשבונותיו ושטרותיו האדם מוחק שם איזה פרט ודמי למה שאסרו מקח וממכר בשבת גזירה שמא יבא לכתוב). הובאו טעמים אלו במ"ב (סי' ש"ז סקנ"א) ע"ש. והנה אין לומר שהטעם שאסור קריאת ספרי חכמות מצד 'ממצוא חפצך' שהרי אינו ממציא חפציו כשקורא ספרי חכמות. אולם יל"ד האם שייך חשש מחיקה בקריאת ספרי חכמות. והנה הראשונים נח' האם אסור לקרוא בשבת 'אגרות שלום' (והיינו האם יש לאסור דווקא קריאת שטרי חשבונות וחובות וכו' שהם ענייני ממון או שאסרו אף דברים אלו. אכן אף לפי המתירים הלא אסרה הגמ' [שבת דף קמ"ט] לקרוא 'כתב המהלך תחת הצורה' - אך שאין בזה שייכות ממון. ובאמת הרא"ש שבת פכ"ג סי' א' הוכיח מזה לאסור אגרות שלום. ועי' בשלמי יהונתן סי' ש"ז עמ' קי"ט במש"כ ליישב שי' אותם ראשונים שמתירים קריאת אגרות שלום ואכמ"ל). ולעניין הלכה אסרין קריאת אגרות שלום (שו"ע סי' ש"ז סי"ג).

**ובטעם האיסור של קריאת אגרות שלום**, יש ראשונים (רא"ש וכו') שכתבו שהוא אטו שיבא לקרוא בשטה"ד. וכ"פ המ"ב (סקנ"ב). אולם יש ראשונים שמשמע מדבריהם (רש"י להבנת התוס' והרשב"א) שהוא איסור ממש מצד שטה"ד. ועי' ג"כ ברמב"ם בפיהמ"ש (שם) שכך מבואר מדבריו. ועי' ג"כ היטב בלשון השו"ע (סי' ש"ז סי"ג) שמבואר מדבריו שאגרות שלום חשוב שטה"ד (ועי' שלמי יהונתן עמ' קי"ח). והנה בדעת אותם ראשונים הסוברים

הרמב"ן שאין לאסור קריאת אג"ש [הו"ד להלן] ואם נאמר שכך ס"ל [שהרי לא העיר כלל על דבריו] הרי יוצא שמש"כ אגרות השלוחות למצוא בהם חפץ כוונתו לאגרות חוב וכדו'. ואם נאמר כן הרי ש"ל שהבין הר"ן כן אף בכוונת רש"י. אולם ע"י להלן שהבאנו משמעות הב"י שהר"ן רק הביא ד' הרמב"ן ולדידיה ס"ל שיש לאסור אף אגרות שלום. וא"כ י"ל שכוונתו באגרות השלוחות למצוא וכו' לאגרות שלום. וצ"ע עוד בכ"ז).

**מאידך** הב"ח בסי' ש"ז (אות ה') והט"ז (שם סק"א) כתבו שאין חשש מחיקה באגרות שלום ע"ש. וכ"כ הפמ"ג בסי' ש"ז (א"א סק"ז). וכן מבואר מהפמ"ג שם (סקכ"ד) שכ' לחלק בין אגרות שלום ובין שטרי חובות וחשבונות - דבשטרי חובות וחשבונות יש חשש מחיקה משא"כ באגרות שלום. והובא במ"ב שם ס"ק ס"ג ע"ש. וע"ע בשולחן עצי שיטים (סי' ג') הכותב והמוחק (ס"ו) שכ' "ובאגרות של שלום נמי טוב להחמיר משום ממצוא חפצו". ומ"מ הקורא באגרת שלום בשבת אין לגעור בו דלא שייך בו שמא ימחק" (וצ"ע דפליג על השו"ע דס"ל שקריאת אג"ש אסורה). ובאמת כבר כתב כן בספר הבתים (בית מנוחה שערי מלאכות האסורות בשבת שער י"ז) - וז"ל: "יש אומרים שבכלל שטרי הדיוטות הוא אותן אגרות שלום השלוחות וכיוצא בהם, ואסור לקרות בהם בשבת. וכבר נתפשט היתר בדבר זה [אולם ע"י בשלטי הגיבורים דף מ"ג ע"ב מדפי הרי"ף שכ' שנהגו העולם לאסור לקרוא אגרות שלום. וצ"ע שהמהגים בזה סותרים - ואולי הוי מקומות וזמנים שונים]. ואולי סמכו על מה שכתב הר"מ גזרה שמא ימחק ואין חששא זאת באגרות השלוחות" ע"כ. ובפשטות ההסתברות כך היא - שאין חשש מחיקה

שקריאת אגרות שלום הוי ממש שטה"ד לכאו' אין לומר שהטעם מצד 'ממצוא חפצו' שהרי במה שקורא אגרות שלום אינו ממציא חפצו.

**ומצד חשש מחיקה** מצאנו מח' בפוס' האם שייך חשש זה בקריאת אגרות שלום. ע"י בא"ר (סי' ש"ז סקל"א) שכ' ששייך באגרות שלום חשש מחיקה (ובאמת כ"כ הר"ן [פרק כל כתבי מ"ג ע"ב בדפי הרי"ף] "והלכתא אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת. כגון של חשבונות או אגרות השלוחות למצוא חפץ דאיכא למיחש שמא ימחק". ואכן הר"ן כ' 'אגרות השלוחות למצוא בהם חפץ' וי"ל שכוונתו לאגרות חוב וכדו'. אולם הרי כך כתב אף רש"י שם בדף קט"ז ע"ב - ושם התוס' ועוד ראשונים הבינו בד' רש"י שכוונתו לאגרות שלום. ולפי"ז כן הוא אף כוונת הר"ן. אכן מצאנו בכמה ספרים שכתבו שכוונת רש"י לאגרות שיש בהם מו"מ וכדו'. ע"י טל אורות הקדמון 'מוחק' ובתורת שבת סק"כ. ובאמת התוס' וראשונים נוספים שהבינו שכוונת רש"י לאסור אגרות שלום לא הביאו ממש את לשונו של רש"י. וי"ל שהייתה להם גירסא אחרת בפרש"י. וע"י היטב בלשון הריטב"א שבת קט"ז ע"ב שלכאו' נראה מדבריו שאכן הייתה להם גי' אחרת בפרש"י. אולם ע"י היטב באהל מועד שער השבת דרך ו' שכ' "ודעת רש"י נראה דשטרי הדיוטות שאסור דוקא שטר מו"מ או אגרות שלום השלוחות למצוא דברי חפץ". ומבואר שאף לגי' רש"י שלפנינו מוכח שכוונתו לאסור אגרות שלום. וכך מבואר מפוס' רבים שסתמו בדבריהם שכך ס"ל לרש"י אע"פ שהייתה לפניהם הגי' של רש"י שלפנינו. וכך נראה בהדיא שהבין המגיד משנה פכ"ג הי"ט בכוונת רש"י ע"ש. אולם ע"י בר"ן שבת דף ס"ד ע"ב שהביא ד'

בסמוך). וע"ע בצידה לדרך (מאמר ד' כלל א' פכ"א) שכ' 'אסור לקרוא כתב שתחת הצורה לפי ששטרי הדיוטות נקרא, ושבת נתנה ללמוד מקרא ומשנה וגמרא' וכו'. ועי' ג"כ בחיי אדם (ח"ב כלל ס"א ס"ח) שכ' "שטרי הדיוטות דהיינו שטרי חובות וחשבונות, אסור אפילו לעיין בהם, שאסור חכמים לעיין וכל שכן לקרות בשום דבר, כדי שיהיה לבו פנוי לקרות בתורה". וא"כ י"ל שזה כוונת הרמב"ם במה שאסר לקרוא בספרי חכמות וכו' זולת לימוד תורה. והיינו שס"ל שיסוד גזירת שטה"ד בשביל שיהיה ליבו פנוי לקרות בתורה. וכ"כ לבאר כוונת הרמב"ם בס' איל משולש (עמ' ל"ז). וע"ש עוד בעמ' ק"צ ועמ' קצ"ב) ועוד ספרים ואכמ"ל. ואדרבה י"ל שזה המקור לד' הח"א שכ' שטעם דין שטה"ד בשביל שיהיה ליבו פנוי לתורה. דהלא צ"ע כיצד הביא הח"א טעם שלא מוזכר לא ברש"י וסיעתו ולא ברמב"ם וסיעתו. ואלא ודאי שהבין שזה הטעם שאסור הרמב"ם והשו"ע קריאת ספרי חכמות וצ"ע א.

**אולם הדברים צ"ע** שהרי הרמב"ם (פכ"ג מהל' שבת הי"ט) כ' שטעם האיסור של שטרי הדיוטות שמא יבא למחוק, ולא מצד ביטול תורה (ויש שהסבירו שלהרמב"ם ישנם ב' טעמים בזה. וקשה מאוד לומר כן אחר שלכאור ברמב"ם בחיבור מבואר שהאיסור רק מחשש שמא ימחק). **אכן ע"ש**

באגרות שלום (שמדוע יבא למחוק שם איזה דבר. וע"ע בריטב"א שבת קמ"ט שכ' שגזרין שמא ימחק משום ששכיח שימחק וקשה לומר שמצוי למחוק באג"ש וצ"ע).

**אלא שלפ"ז יש להתבונן** מדוע יש לאסור מצד שטה"ד קריאת ספרי חכמות ואגרות שלום (דהלא אין לאסור בזה לא מצד ממצוא חפצך ולא מצד חשש מחיקה). ואכן יש שהסבירו שטעמיה דאיסורא דקריאת ספרי חכמות הוא אטו שטה"ד ולא ממש מעצם דין שטה"ד (עי' בעו"ש סקכ"א ובשו"ע סל"א. ולכאור כך נראה מהגר"א סי' ש"ח ס"ג ע"ש). **אולם** לכאור המעיין היטב בד' הרמב"ם בפיהמ"ש (עי' להלן) יראה שלכאור יש לצדד יותר כמש"כ בס' 'יוקח נא' (סי' ש"ז ס"ק כ"ג - ע"ש שהרחיב בזה) שאיסור קריאת ספרי חכמות מצד עצם דין שטה"ד. **ובלא"ה** בעניין אגרות שלום מצאנו בפירוש לכמה ראשונים שכתבו דהוא ממש הוי שטה"ד וכנ"ל - ויש להתבונן בטעמים.

**וראיתי בריטב"א** (שבת קמ"ח ע"ב ד"ה הא) שכ' ש'אסור להוציא שעת שבת כדי לעיין ולהסתכל בשטרי הדיוטות'. ומשמע שגזירת שטה"ד בשביל שלא יתבטל האדם בשבת בקריאת דברים אלו במקום לעיין וללמוד תורה (ע"ש שהסביר שכיון שהאיסור מטעם זה הרי שיש לאסור אף כשאינו מוציא המילים בפיו. ועי' ג"כ בד' הח"א שהבאנו

א. ומ"מ מד' בעה"מ שהביא הב"י שאף הוא ס"ל כהרמב"ם לאסור ספרי חכמות לכאור אין ראייה שטעם האיסור בשטרי הדיוטות מטעם ביטול תורה. כיון שי"ל שאינה"מ הא דאסרינן לקרוא ספרי חכמה זהו משום עניין אחר. דהב"י דייק מדבריו רק שהתירו דווקא ספרי קודש וכו' עי' היטב בזה (ועי' בשלמי יהונתן סי' ש"ז שם וצ"ע). ולכאור עצם דיוק הב"י מד' בעה"מ צ"ע שכיון שהגזירה מתחילה הייתה על ספרי הקודש שלא ילמדו שלא בבהמ"ד י"ל שלכן הדגיש בעה"מ שעתה שפסק מנהג הראשונים וכו' אז מותרת קריאת ספרי קדושה וכו' ואינה"מ מותר ג"כ ספרי חכמות אלא שזה לא היה מתחילה בכלל הגזירה ולכן לא הדגיש בעה"מ זאת בגוף ההיתר. ואולי דייק הב"י ממה שכפל בעה"מ גם כתבי הקודש וגם כל דבר שיש בו סרך קדושה וכו' ומשמע שאכן רק בזה התירו. ועדיין צ"ע בזה.

מבואר שאין חשש שמא ימחק באגרות שלום (ובפשטות כ"ש בספרי חכמות). ולד' ס' הבתים לכאור' יוצא שלמש"כ הרמב"ם בטעמיה דשטה"ד שהחשש שמא ימחק אין לאסור קריאת אגרות שלום וספרי חכמות כלל. ויש ראייה גדולה לדבריו ממה שהרמב"ם השמיט איסור קריאת ספרי חכמות ואגרות שלום. ואכן השו"ע העתיק לעניין הלכה דין ספרי חכמות ואגרות שלום (ומבואר מדבריו דהוא אסור ממש מצד שטה"ד ולא רק אטו). ומבואר מדבריו שיש לחשוש שמא ימחק אף בספרי חכמות ואגרות שלום. וכנראה שנמשך השו"ע אחר ד' המ"מ הנ"ל. ומ"מ להמנהג שקוראים בספרי חכמות הרי לכאור' חזינן שלא חיישינן בזה שמא ימחק (ובאגרות שלום מבואר במ"ב שהאיסור אטו שטה"ד [וחזינן שאין בזה חשש מחיקה] אבל בספרי חכמות לא גזרו אטו שטה"ד כיון שלא דמי לזה כלל [וזה מבואר כבר ברשב"א שמצד אחד כ' לאסור אגרות שלום דגזרינן אטו שטה"ד ומצד שני התיר ספרי חכמות כיון שלא מתחלף עם שטה"ד]. אכן בשו"ע מבואר שאיסור קריאת אג"ש מצד עצם דין שטה"ד ולא אטו וכנ"ל [וא"כ י"ל שלמנהג שקוראים בספרי חכמות ה"ה שיש להתיר אג"ש. וכפי שבאמת מבואר מס' הבתים הנ"ל]. ומ"מ י"ל שבני ספרד נהגו כהרשב"א לאסור אג"ש ולהתיר ספרי חכמות וצ"ע).

במגיד משנה שהעתיק את ד' הרמב"ם בפיהמ"ש בעניין ספרי חכמות. וחזינן מדבריו שאין זו סתירה בין מש"כ הרמב"ם בהלכות למש"כ בפיהמ"ש. ואין לדחות שכוונת המ"מ רק לדייק מהרמב"ם בפהמ"ש כלפי אגרות שלום דהוא ממש שטה"ד ולא רק אטו שטה"ד (וכ"ש שלא כהרמב"ן שהוא מותר) - דא"כ כיצד הוכיח המ"מ מהרמב"ם בפהמ"ש כרש"י שאג"ש הוא איסור בעצם והלא אדרבה היה להמ"מ להוכיח מהרמב"ם בחיבורו שכ' שהטעם שמא ימחק שאין לאסור אגרות שלום מצד שטה"ד (ואולי אפי' בכלל וכמש"כ בס' הבתים) אלא לכל היותר אסרינן זאת רק אטו שטה"ד (והרי בוודאי אזלינן אחר ד' הרמב"ם בחיבורו). ואלא לכאור' חזינן שלא הבין המ"מ שאלו דברים סותרים. והיינו שס"ל שאפשר להישאר עם טעמו של הרמב"ם שהחשש שמא ימחק ואעפ"כ לסבור שאסור לקרוא באגרות שלום וספרי חכמות מצד עצם דין שטה"ד. וצ"ע כיצד י"ל כנ"ב.

**ולכאור' נראה** שס"ל להמ"מ שאף באגרות שלום ובספרי חכמות (שמבואר מהרמב"ם בפיהמ"ש שם שטעמם אחד) יש לאסור מצד שמא ימחק. אלא שהוא חידוש גדול וכנ"ל. ובפרט בספרי חכמות שהוא חידוש גדול ביותר לומר שאסור מחשש שיבא למחוק. ובאמת בס' הבתים הנ"ל

ב. ואין לומר שישנם ב' איסורים בזה והיינו שדברים שהעיון בהם מועט ואין חשש שימשך בהם טובא הרי לא אסרינן בזה מצד שיתבטל מד"ת כיון שלא יוציא כל זמנו בזה. והאיסור בזה שמא ימחק וכו'. אולם בדבר שהעיון בו רב וכמו ספרי חכמות ואפי' אגרות שלום בזה אסרו אף שאין בו חשש מחיקה ומטעם שיתבטל מלימוד תורה כיון שאם ישקע בזה לא יהיה ליבו פנוי ללימוד תורה. כיון שמלשון הרמב"ם בפיהמ"ש לא משמע כלל שיש בזה ב' דינים. וכן מהרמב"ם בחיבור משמע שהאיסור בזה רק מצד שמא ימחק. וע"ע בערוה"ש סי' ש"ז סי"א שהבין שאין כוונת הרמב"ם שיש בלימוד ספרי חכמות איסור ממש אלא הוא רק מידת חסידות וכו' ע"ש. ודבריו המה חידוש כיון שמלשון הרמב"ם בפיהמ"ש והשו"ע הפוס' מוכח בהדיא דהוא איסור גמור וצ"ע.

אג"ש וספרי חכמות שייך עדיין חשש מחיקה (שהרי אם טעם שטה"ד מצד חשש מחיקה וכמש"כ הרמב"ם בחיבורו ואעפ"כ אמרינן שאג"ש אסורים מצד עצם שטה"ד הרי שצ"ל שאף אג"ש אסורים משו"כ). אלא שזה חידוש גדול שמדוע שיבא למחוק באג"ש ובספרי חכמות (וכפי שהבאנו לעיל מהרבה פוס' שאין באג"ש חשש מחיקה).

**ומ"מ עדיין דברי ספר הבתים שנהגו היתר בקריאת אג"ש משום שאין בזה חשש מחיקה לכאור' צ"ע** שהרי אסרינן בגמ' לקרוא 'כתב המהלך תחת הצורה' וזה למרות שלכאור' אין בזה חשש מחיקה יותר מאשר אג"ש (וא"כ כיון שהרמב"ם אסר קריאת כתב המהלך תחת הצורה י"ל שיש לאסור אף אג"ש). ואכן מצאנו לכמה ראשונים שכתבו שאיסור כתב המהלך תחת הצורה אינו אסור ממש מצד עצם שטה"ד אלא אטו שטה"ד (וא"כ י"ל שלכן אסרו בזה אף שאין בזה חשש מחיקה). וכ"כ המגיד משנה שם (וחזינן מדבריו שכתב המהלך תחת הצורה אינו חשוב ממש שטה"ד וזה למרות שאג"ש חשוב ממש שטה"ד. ומבואר מדבריו שבאג"ש ישנו חשש מחיקה ואילו בכתב המהלך וכו' אין חשש מחיקה. והדברים מסתברים שחשש מחיקה בצירוף על הקיר שאינו שייך לו חשש רחוק הוא. אולם עי' להלן במש"כ בזה). אולם אחר שמצאנו שהתירו (לס' הבתים) קריאת אג"ש משום שאין בזה חשש מחיקה א"כ ה"ה יש להתיר לפי"ז קריאת כתב המהלך תחת הצורה דמאי שנא (ודווקא למנות אורחים מהכתב אסרו אטו שטה"ד כיון שיש בהם מעניין חשבונות וכו"ל).

**אולם** ראיתי להר"ן (דף ס"ג ע"ב מדפי הרי"ף) שכ' בזה"ל: "ת"ר כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות. כגון

ולפי"ז **יוצא** שמצאנו ב' דעות בראשונים בשיטת הרמב"ם (בהלכות) האם אסר קריאת ספרי חכמות: א. דעת ס' הבתים שלטעם שכתב הרמב"ם בחיבורו שאיסור שטה"ד מחשש שימחק אין לאסור קריאת אגרות שלום שהרי אין חשש מחיקה בכה"ג. ובפשטות כ"ש ספרי חכמות אין לאסור מטעם זה (ונתבאר שפוס' רבים כתבו שאין חשש מחיקה באגרות שלום. ואכן היה אפשר"ל שהאיסור אטו שיבא לידי קריאת שטה"ד [שבהם שייך חשש מחיקה]. אולם מד' הרמב"ם בפיהמ"ש מבואר שאג"ש וספרי חכמות חשובים ממש שטה"ד [וכמש"כ המ"מ לדקדק מד' הרמב"ם בעניין אג"ש]. וי"ל שכיון שלא כ' הרמב"ם בחיבורו איסור קריאת אג"ש וספרי חכמות ס"ל שאכן אין לאסור כן. ואין להשוות זאת למה שאסרו למנות מהכתב אורחיו אטו שטרי הדיוטות. כיון ששם י"ל שעדיין יש לדמות זאת לעצם שטה"ד לפי שהם מעניין חשבונות וצרכיו ודומים לשטה"ד משא"כ אג"ש וספרי חכמות שאין להם שייכות לזה. וכמש"כ הרא"ש שבת פכ"ג סי' א' גופיה חילוק זה - עי' היטב בכ"ז). וצ"ל שמש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש לאסור קריאת אג"ש וספרי חכמות (שחשובים שטה"ד) זהו משום שס"ל שאיסורא דשטה"ד יסודו מצד ביטול תורה (ומ"מ אין לאסור למנות אורחים מהכתב מצד עצם איסור שטה"ד כיון שהוא צורך שבת ומצוה ולכן אסרו זאת רק אטו שטה"ד).

**ב.** דעת המגיד משנה ובפשטות כך היא ג"כ דעת השו"ע שאף לטעם שכתב הרמב"ם בחיבורו שאיסור שטה"ד מחשש שימחק יש לאסור אג"ש (שחשוב ממש שטה"ד וכפי שדקדק המ"מ מהרמב"ם) וקריאת ספרי חכמות. ובפשטות צ"ל לפי"ד שאף בקריאת

דוחק לומר שבכתב המהלך תחת הצורה ישנו חשש מחיקה שמדוע שימחק כאן. ועי' ג"כ באיל משולש (עמ' ר"ד) שהרחיב יותר בקו' זו - והניחו הדברים בצ"ע (ולכאור' כך מסתבר שמדוע שרבנן יחמירו כ"כ בזה [והרי במקום שלא שכיח בד"כ לא גזרינן]. ובפרט אם אמרינן שאף כשימחקו אין בזה איסור תורה. אולם בזה יל"ד שכאשר מוחק לכו"ע הוי מוחק ע"מ לכתוב והיינו שאף שהוא לא עושה זאת בשביל לכתוב וכ"ש במקומו מ"מ כיון שמקום זה נועד לכתב שתחת הצורה וכו' מסתבר שיכתבו שוב דברים שם. רק שלכאור' מסתבר שיכתבו שוב את אותו הכתב שמחק וא"כ אין כאן תועלת של מוחק ע"מ לכתוב ואדרבה כלפיהם חשוב מעשהו כקלקול שהרי יכתבו שוב אותו הדבר - וצ"ת בזה) וצ"ע.

**וראיתי** ב'לב שלם' (על הרמב"ם הל' עבודה זרה פ"ב ה"ב. לרבי שלמה שלם נפטר לפני קרוב למאתיים וחמישים שנה) שכ' "ואפי' להסתכל בדמות הצורה אסור שנאמר אל תפנו אל האילים. אין לטעון על רבינו דהכא ובספר המצות ל"ת י' סבר דלשם ע"ז דוקא אסור ואילו בהלכות שבת פרק כ"ג דין י"ט כתב ואסור לקרות בכתב המהלך תחת הצורה וכו'. והביא שם הרב המגיד ז"ל פירש"י דמשמע דכל צורה אפי' עשויה לנוי אסור דדוקא גבי שבת דהוי טעמא משום שלא ימחקו אין חילוק בין עשויה לנוי או לשם עכו"ם וזה פשוט" ע"כ (וגם מדבריו מבואר שכתב המהלך תחת הצורה חיישינן שמא ימחק. אולם יתכן לדחות שכוונתו רק שבשבת האיסור אינו מצד אל תפנו אלא מצד שמא ימחק ולכן אסור בכל כה"ג [אף שסו"ס איסור זה אינו ממש מצד שמא ימחק] וצ"ע). אולם יתכן לומר שאכן כוונת הרמב"ם (לדעת ס' הבתים) שהחשש שמא יבוא

בני אדם שצריך בכותל חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם על שם מעשיהם כגון מלחמת דוד וגלית וכותבין תחתיהן זה צורת חית פלונית ודיוקן פלוני אסור לקרותו בשבת כדכתיב מכתב בין מדלאי בין מתתאי גזירה **שמא ימחקו** ע"כ. וכ"כ הסמ"ק (סי' ר"פ מלא' הכותב והמוחק). וע"ע בר"ן (דף ס"ד ע"ב) שהביא את ד' הרמב"ן שאגרות שלום אין בהם כלל איסור של שטח"ד ומותר לקרוא בהם. **ואם נאמר** שס"ל לר"ן כד' הרמב"ן בזה (שהרי לא העיר על דבריו כלל) - הרי יוצא שבכתב המהלך תחת הצורה חוששים שמא ימחק ואילו באגרות שלום לא חיישינן שמא ימחק. וצ"ב מה ההפרש ביניהם. ויש ליישב בדוחק ששאני כששואלים בשלומי שאז אף כשיראה דבר שאינו נכון כ"כ בעינינו לא יבא למחקו. וראיתי עוד בס' שטרי הדיוטות (הע' מ"ה וק"פ) שהביא להסביר שבכתב המהלך תחת הצורה יש לכל אדם דעה שלו מהי הדרך הנכונה לצייר תמונה זו ומה לכתוב תחתיה ואם יחליט בדעתו שאין הכתב מפרש את הצורה כפי שצריך עלול למחקו הכתב ולכתוב דעתו במקומו וצ"ע.

**שו"ר בב"י** (סי' ש"ז) שכ' בזה"ל: "והר"ן אף על פי שבפרק שואל כתב שהרמב"ן סובר דאגרות שלום לא מיקרי שטרי הדיוטות בפרק כל כתבי כתב כדברי רש"י דאגרות שלום הוי שטרי הדיוטות" ע"כ. ופשטות ד' הב"י מורים שהר"ן דידיה ס"ל שאין להתיר אג"ש ורק הביא שהרמב"ן התיר בזה. ולפי"ז עדיין לא מצאנו מקור ברור לחילוק זה בין אגרות שלום שיש בזה חשש מחיקה לכתב המהלך תחת הצורה שאין בזה חשש מחיקה (וא"כ הדק"ל מדוע אסרינן לס' הבתים כתב המהלך תחת הצורה). וע"ע בלשון הזהב (שבת קמ"ט ע"א) שכ' שהוא

בכתובים בשבת בשעת בית המדרש אסור גזירה משום ביטול בית המדרש שלא יהיה כל אחד יושב בביתו וקורא וימנע מבית המדרש" ע"כ. ואם איסורא דכתב המהלך וכו' הינו מצד עצם שטה"ד שמא יבא למחוק היה צריך הרמב"ם לכתוב איסור זה מיד אחר שכתב איסור קריאת שטרי הדיוטות בשבת (שנבין שהם מטעם אחד). וממה שהפסיק הרמב"ם בין ב' דינים אלו באיסור למנות אורחיו מהכתב דאיסורו אטו שיבא לקרוא בשטה"ד הרי יש להוכיח שאף איסור כתב המהלך וכו' שנכתב אח"כ הינו ג"כ אטו שיבא לקרוא בשטה"ד (וכמש"כ באמת המ"מ בטעם איסור זה - ואולי זה יסוד דיוקו מהרמב"ם). וא"כ י"ל שמזה הבין אף ספר הבתים שכשם שלא חיישינן לשמא ימחק בכתב המהלך וכו' ה"ה שלא חיישינן לשמא ימחק באגרות שלום.

**אלא שיש להתבונן** מדוע באמת אסרו קריאת כתב המהלך תחת הצורה אטו שטה"ד ולא התירו זאת כפי שהתירו אג"ש (שהרי לא אסרו אג"ש אטו שטה"ד). ויתכן לומר דהנה יש להתבונן מדוע אסרו קריאת כתב תחת הצורה אטו שטה"ד שהרי בשונה ממה שאדם מונה אורחיו בכתב שיש לדמות זאת לשטרי הדיוטות והיינו לשטרי חובות וחשבונות (וכפי שהבאנו לעיל מהרא"ש) קריאת כתב שמהלך תחת הצורה לכא' אינו דומה כלל לשטה"ד - וא"כ מדוע ראו רבנן לאסור זאת אטו שטה"ד. והדברים יתבארו היטב עפ"י דהרא"ש (שם) שכ' בזה"ל: "והביא ה"ר יונה ז"ל ראיה מהא דתניא פ' כל כתבי ה"ר יונה ז"ל ראייה מהא דתניא פ' מה אין קורין בכתבי הקודש בשבת כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין - בשטרי הדיוטות לא כ"ש. והא ודאי דלר' נחמיה אסור לקרות באגרות הרשות מהאי טעמא

למחוק הוא דווקא בדיוקני של ע"ז ולכן חיישינן שיבא האדם למחוק את הכתב וכו' לבטל הע"ז. ומ"מ קשה מאוד לומר כן אחר שבראשונים ובפוס' מבואר שאסרינן אף בכתב המהלך תחת צורה שנעשתה לנוי (ואף המ"מ העתיק כן בד' הרמב"ם וכמש"כ בלב שלם. רק שמ"מ י"ל שהמ"מ אזיל לשיטתו במה שהסביר שהאיסור בכתב המהלך תחת הצורה אינו חשוב ממש שטה"ד אלא אסור רק אטו שטה"ד ולכן בכה"ג י"ל שאסור אף בציוור העשוי לנוי וצ"ע). וא"כ עדיין לא מצאנו הסבר ברור לשי' ס' הבתים מדוע באג"ש ובספרי חכמות לא חיישינן לשמא ימחק ומאידך בכתב המהלך תחת הצורה חיישינן שמא ימחק (דהתי' הנ"ל הם דוחק). ומאידך אף משמעות ד' המ"מ שחיישינן שמא ימחק באג"ש ובספרי חכמות הוא דוחק - שמדוע שרבנן יגזרו כ"כ בדבר שאין מצוי בו חשש מחיקה (וכן יש להבין עדיין מדוע לד' המ"מ בכתב המהלך תחת הצורה לא חיישינן שמא ימחק. דעד כמה שחיישינן אף לחשש רחוק של מחיקה וכהא דאג"ש וס' חכמות מדוע לא חיישינן ג"כ בכ"ב המהלך תחת הצורה [אף אם נאמר שהוא חשש רחוק יותר]).

**ויתכן להציע יישוב חדש בכ"ז** - דהנה לכא' יש להוכיח מהרמב"ם שאיסור קריאת כתב המהלך תחת הצורה אינו אסור מחשש שיבא למחוק דהנה ז"ל הרמב"ם בהאי דינא: "אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת שלא יהא כדרך חול ויבא למחוק. מונה אדם פרפרותיו ואת אורחיו מפיו אבל לא מן הכתב כדי שלא יקרא בשטרי הדיוטות, לפיכך אם היו השמות חקוקין על הטבלה או על הכותל מותר לקרותן מפני שאינו מתחלף בשטר. ואסור לקרות בכתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקני בשבת. אף לקרות

הרמב"ם יאירו היטב: שמתחילה כ' הרמב"ם את גוף האיסור של שטה"ד. ואח"כ הביא את האיסור למנות אורחיו מהכתב שזה אסור משום שזה דומה לשטה"ד ולכן נאסר (שלולי כן לא היה זה נאסר. שהרי סו"ס יש בזה תועלת והוא ג"כ צורך שבת. ועי' ג"כ באיל משולש עמ' קצ"ג). ושוב הביא את איסור קריאת כתב המהלך תחת הצורה שאיסור זה אינו משום שדומה לשטה"ד אלא בשביל שילמד האדם מזה שאם אסור לקרוא דבר זה כ"ש שאסור לקרוא בשטה"ד. ושוב הביא את איסור קריאת כתובים שלא בשעת ביהמ"ד משום ביטול תורה.

**ולפי"ז י"ל שס"ל לס' הבתים שממה שמצאנו** שאסור דווקא קריאת כתב המהלך תחת הצורה. יש ללמוד שאסור חז"ל מטעם איסור זה (שיאמרו שאם זה אסור כ"ש שטה"ד) דווקא דברים שאין בהם תועלת. אולם דברים שיש בהם תועלת לא אסור מטעם זה. ולכן לא אסור קריאת אגרות שלום כיון שיש תועלת בקריאתם שאולי יש שם

ומדר' נחמיה נשמע לרבנן דע"כ לא פליגי רבנן עליה אלא בכתבי הקודש שאין לאסור מטעם זה אבל ודאי אגרות הרשות בשטרי הדיוטות מיחלפי" ע"כ. ולכא' חזינן מדבריו שאף דברים שאינם דומים לשטרי הדיוטות (ע"ש בדבריו שהביא קודם לכן שיש לחלק בין אגרות שלום למניית אורחיו מהכתב. שמניית אורחיו מהכתב דומה לשטה"ד משא"כ אג"ש. וכמש"כ הרמב"ן שלכן אין לאסור אג"ש) יש לאסורם. ומעם האיסור בשביל שיאמרו אם בדברים אלו אין קוראים כ"ש שאין קוראים בשטרי הדיוטות (כיון שרבנן חלקו על ר"נ דווקא כלפי כתבי הקודש שלא אסרו בשביל כך. אולם באג"ש אסרו משו"כ) - ועי' הערה ג'. ולפי"ז הדברים נפלאים שלכן אסור כתב המהלך תחת הצורה והיינו שאין האיסור משום שזה דומה לעצם שטרי הדיוטות אלא שמכך שאסור לו לקרוא כתב שתחת הצורה ילמד האדם מכ"ש לאסור קריאת שטה"ד ודו"ק.

**ולפי"ז אופן חלוקת דינים אלו שכתב**

ג. הנה בפשטות אין הכוונה שיש דמיון בין אגרות שלום לעצם שטה"ד וכשם שאין להשוות בין קריאת כתובים לקריאת שטה"ד שבוודאי ההפרש ביניהם רב. ועיקר האיסור בשביל שילמדו שאם זה אסור כ"ש שטה"ד (וכוונת הירושלמי שאם נתיר קריאת כתובים יבא האדם להתעסק בשטרותיו אינו משום שמדמה ביניהם אלא משום שלא יבא האדם להימנע מקריאה של איזה דבר. והעיקר הוא הטעם שאסור קריאה בכתבי הקודש שילמדו לאסור כ"ש לשטה"ד וכמובא שם בירושלמי). ואע"פ שכ' הרא"ש בטעם זה שאגרות רשות בשטה"ד מיחלפי אין הכוונה מצד הדמיון ביניהם שהרי אסרינן זאת בשביל שיאמרו שאם זה אסור כ"ש וכו' ואם היה בזה דמיון היו אוסרים זאת בעצם אטו שטה"ד ואלא ודאי רצו את האדם להרחיק לגמרי ולכן אסור אף דברים שאינם דומים בשביל שילמדו מזה כל שכן לשטה"ד. וכוונת הרא"ש למיחלפי רק לעצם החשש (אא"כ נאמר שכוונת הרא"ש ששם מוכח שנח' רבנן על ר"נ דווקא בכתבי הקודש שלא נאסרו משו"כ ומשמע שמ"מ אסור בדברי חולין אולם דברי חולין אסורים משום שדומים לשטה"ד נובאמת רבנן סוכרים שאין לאסור כלל מטעם שילמדו מכל שכן לאסור שטה"ד ולכן לא אסור כתבי הקודש. אולם לא נראה כן מהרא"ש שהרי כ' הרא"ש "והא ודאי דלר' נחמיה אסור לקרות באגרות הרשות מהאי טעמא ומדר' נחמיה נשמע לרבנן דע"כ לא פליגי רבנן עליה אלא בכתבי הקודש שאין לאסור מטעם זה אבל באגרות הרשות יש לאסור מטעם זה של ר"נ שאסר אגרות רשות מטעם זה. שהרי אם חולקים רבנן לגמרי על טעם זה לא היה צריך לכתוב הרא"ש בצורה זו - עי' היטב בכ"ז). ועי' ג"כ בהגהות הגרא"מ הורו"ז שם שכ' כעניין זה (ועי' ג"כ להלן במה שהבאנו מלשון הזהב). ומ"מ איך שיהיה (והיינו אף שנאמר שאי"ז כוונת הרא"ש) אפש"ל כן בדעת הרמב"ם דס"ל שזהו טעם האיסור בכתב המהלך תחת הצורה וכו'.

משום שטרי הדיוטות תדע שהרי אף בכתבי הקודש תקנו שלא לקרות משום לתא דשטרי הדיוטות דשם נראה ודאי ספר בשטרא לא מיחלף יותר אלא כל שאינו צורך כי גם שם יכול לילך לביה"מ ללמוד בע"פ גזרו בו משום שטרי הדיוטות והן הן דברי הרמב"ם ודוק" ע"כ. וזהו ג"כ כהעניין שכתבנו. רק שהוא התיר דווקא כשה צורך שבת ואנו הסברנו ד' ס' הבתים שלא אסרו במקום שיש בזה תועלת.]

**אכן הרא"ש** למד מדין כתב המהלך תחת הצורה לאסור מטעם זה כל דבר שאינו צורך שבת וכמו אגרות שלום (והיינו שרק בכתובים היקלו ולא בשאר דברים) ואע"פ שיש בהם תועלת (ועי' היטב בהגה' הגרא"מ הרוויץ שבת קט"ז ע"ב. ואפשר באמת שלשיטת הרא"ש יהיה אסור לקרוא ספרי חכמות בשבת כיון שאין האיסור משום שזה דומה לשטה"ד שנאמר שכיון שהוי דבר חכמה אי"ז מתחלף אלא האיסור בשביל שיאמרו שאם זה אסור כ"ש שאסור שטה"ד וא"כ י"ל שאסרו אף ספרי חכמות וצ"ע). **אמנם בדעת המ"מ** יש להתבונן שהרי מצד אחד אסר קריאת כתב המהלך וכו' אטו שטה"ד ולפי"מ שנתבאר טעם האיסור בזה שילמדו מזה לאסור שטרי הדיוטות. אלא שלפי"ז היה צריך להסביר ג"כ כהרא"ש בעניין אגרות שלום שהוא אסור רק אטו שטה"ד ולא איסור בעצם (כיון שאין בהם צורך שבת). וצ"ע מדוע אסר זאת ממש מצד עצם דין שטה"ד.

**ולע"ע** מה שנ"ל בזה שס"ל להמ"מ (בדעת הרמב"ם) שאכן אג"ש וספרי חכמות וכו' אין יסוד איסורם בעצם מצד שטה"ד שהרי אין בהם חשש שמא ימחק (וס"ל להמ"מ שאין סתירה בטעם איסור שטה"ד בין הרמב"ם בפהמ"ש למש"כ בחיבורו).

צורך הגוף וכו' וכמש"כ בתוס' וכו'. וכן משום שהעולם רואה בזה תועלת של קירוב בין חברים וכו'. וכן ספרי חכמות שמחכים מהם האדם. כיון שלא גזרו כל כך מטעם זה (וכפי שאנו רואים שחלקו רבנן על רב נחמיה בכתובים וכו' וי"ל שהתירו כל דברים שיש בהם תועלת ולא דווקא זה). ומ"מ דברים שהם דומים לשטרי הדיוטות כמו מניית אורחיו מהכתב אסרו אף שיש בזה תועלת משום שטעם האיסור בזה משום שדומה ממש לשטה"ד ודו"ק.

**[וע"ע באהל מועד (שעה"ש דרך ו') שכ' "אסור לקרוא בשבת בכל הספרים שאין בהם תועלת כגון לועזין של מלחמות" ע"כ. וחזינן ג"כ שאיסור קריאת ספרים אלו משום שאין בהם תועלת ובזה גזרו אטו שטה"ד (שאיסורם נלמד מאיסור כתב המהלך תחת הצורה כמבואר בתוס' דף קט"ז ע"ב. וע"ש ג"כ באהל מועד). שו"ר בלשון הזהב (שם) שכ' בזה"ל: "ברש"י בד"ה אסור לקרותו בשבת גבי כתב שתחת הדיוקנאות שמא יקרא בשטרי הדיוטות. והוא תמוה שהרי רש"י פי' לעיל דאליבא דכ"ע גודא בשטרא לא מיחלף וצ"ע. והר"ן הרגיש בזה וכתב טעמא שמא ימחק. והוא ג"כ דחוק דמה לו למחוק כאן. אמנם הרמב"ם (לכאור') כוונתו לרמב"ם בפהמ"ש) כתב טעם אחר שאין להתעסק בשבת וי"ט אלא בדבר שהוא מצוה וקדושה או צורך י"ט. אע"ג דאמר לקמן חשבונות של מה בכך שרי י"ל לקרות בכתב אסור והוא דחוק ג"כ. אמנם ע"פ זה נ"ל לתרץ גם דברי רש"י ויהא טעם הרמב"ם ורש"י אחד. והוא דהא דהתירו לעיל לקרות מכתב שע"ג הכותל משום דגודא בשטרא לא מיחלף היינו בדבר שהוא צורך שבת וצורך מצוה בהזמנת אורחים וה"ה כיוצא בו אבל בדבר הרשות ואינו צורך שבת אף בזה גזרו**

שטה"ד מ"מ אינו דומה בעצם לשטה"ד אלא אסור זאת מצד שטה"ד רק מצד 'גדר' וצ"ע [ובלא"ה יש לפלפל הרבה בד' הגמ' בעניין מניית אורחיו ואכמ"ל].

**עוד יתכן לומר שס"ל להמ"מ שבכתב** המהלך תחת הצורה לא נתנו רבנן לזה ממש דין שטה"ד אלא רק אטו שטה"ד (והיינו שאם זה אסור כ"ש שאסור שטה"ד) משום ששם העיקר זה הצורה ולא הכתב. עוד י"ל בזה דהנה יל"ע באיסור זה דכתב המהלך תחת הצורה מה מוסיפה הצורה באיסור זה דממ"נ אם הכתב עצמו יש בו גזירת שטרי הדיוטות א"כ אף בלי הצורה יאסר (וכהא דספרי מלחמות וכו' שלמדו התוס' לאסור זאת מצד שלא גרע מכתב המהלך תחת הצורה) ואם מצד הכתב אין איסור למה יאסר מחמת הצורה (שהרי אין לאסור הסתכלות על הצורה בלבד). ומסתבר שההסבר בזה שלולי הצורה אין משמעות כ"כ לכתוב וכענין שלמד המ"א להחזיר מד' הרא"ש (עי' סי' שכ"ג סק"ה ובמ"ב שם סק"כ). והרחיבו בזה בס' שטרי הדיוטות (עמ' רל"ה) ובאיל משולש (עמ' רכ"ט) ובארחות שבת (עמ' שצ"ז). ומ"מ יש לפלפל עוד הרבה בזה כמבואר למעין היטב בכ"ז. ומ"מ לפי"ז י"ל שלכן לא הוי ממש שטה"ד אלא רק אטו. וצ"ע עוד בכ"ז.

**המורם מן האמור (לפי"מ שנתבאר בסוף -** כיון שקודם לכן הבאנו מהלך שונה בזה וכפי שסיכמנו זאת לעיל): לדעת ספר הבתים (בדעת הרמב"ם) האיסור של 'כתב המהלך תחת הצורה' אינו משום דהוא ממש שטרי הדיוטות (דאין בזה חשש מחיקה) אלא איסורו אטו שטרי הדיוטות. ומ"מ איסור זה אטו שטה"ד אינו כאותו טעם איסור שאסור למנות אורחים מתוך הכתב. ששם האיסור משום שזה דומה ממש לשטה"ד ולכן אסור

אלא איסורם בשביל שהאדם ילמד מזה שאם אסור לקרוא כן כ"ש שאסור לקרוא שטה"ד. ומ"מ רבנן נתנו 'גדר' ברור בזה שכל דבר שאין בו תועלת לשבת אסור לקרואו מצד שטרי הדיוטות (כיון שאין יסוד האיסור משום שזה דומה לשטה"ד אלא משום שהאדם ילמד מזה ולכן נתנו לזה גדר אחד ברור). ומ"מ למנות אורחיו מהכתב שיש בזה צורך שבת אסור רק משום שזה דומה לשטה"ד (ולכן אסור זאת רק משום גזירה). ואכן לפי"ז יש להעיר בד' המ"מ מדוע לגבי כתב המהלך תחת הצורה אסור זאת רק משום אטו שטה"ד ולא ממש מצד שטה"ד וכבאגרות שלום וספרי חכמות. ובאמת הב"י אחר שהביא את ד' רש"י שכתב המהלך תחת הצורה אסור אטו שטה"ד תיקן דבריו בזה וכ' שהוא אסור ממש מצד שטה"ד (ולמד זאת הב"י ממה שאסר רש"י מצד שטה"ד קריאת אגרות שלום שבזה לא שייך בעצם איסור ממצוא חפצך וחשש שמא ימחק. והבין הב"י שס"ל לרש"י שרבנן נתנו גדר בזה שכל דבר שאין בו תועלת שבת חשוב שטה"ד ואסור לקרואו. ולכן תיקן מש"כ רש"י שכתב המהלך תחת הצורה אסור אטו שטה"ד שאי"ז הכוונה אלא זה אסור ממש מצד שטה"ד) - והב"י בוודאי אזיל בזה לשיטתו שאגרות שלום אסור ממש מצד שטה"ד וכן ספרי חכמות וכנ"ל. אולם המ"מ דקדק כן מסדר הרמב"ם שכתב המהלך תחת הצורה אינו אסור ממש מצד שטה"ד אלא רק אטו וכנ"ל. אך כנראה שצ"ל שאיהנ"מ הב"י יאמר כן אף בדעת המ"מ דהוא ממש מצד שטה"ד (ונצטרך לדחוק את ה'סדר' שכ' הרמב"ם שהאיסור של מניית אורחיו מהכתב מצד שדומה לשטה"ד ולכן העתיקו הרמב"ם מיד אחר עצם האיסור שטה"ד. ואת כתב המהלך וכו' העתיק רק אח"כ שאע"פ שאיסורו ממש מצד

שלא גזרו שמא יבא עי"ז לידי קריאת שטה"ד. ולבאוי' חזינן דהא דאסרינן קריאת אגרות שלום (שדווקא בספרי חכמות נהגו היתר) אינו משום שאג"ש חשובים ממש שטה"ד אלא רק אטו שטה"ד (שאם היה אסור ממש מצד שטה"ד וכפי שנתבאר לעיל בהבנת המ"מ והב"י שהוא מצד 'גדר' שכל דבר שאין בו תועלת לשבת אסורו בקריאה היה לנו לאסור אף קריאת ספרי חכמות). ואדרבה אנו רואים שאסור קריאת אג"ש משום שזה דומה לשטה"ד (ולכן ספרי חכמות שאינם דומים לשטה"ד התיירו). שאם היו אוסרים קריאת אג"ש בשביל שילמדו מזה שאם זה אסור בקריאה הרי כל שכן שטה"ד ממש היה צריך לאסור אף קריאת ספרי חכמה. ויש להתיישב עוד בזה.

### לימודי חול בשבת לצורך מבחן שיעור ביום ראשון

**שאלה:** האם מותר ללמוד בשבת לצורך מבחן בחשבון שיעור ביום א' ?

**תשובה:** בשו"ע (סי' ש"ז סי"ז) כתב "אסור ללמוד בשבת ויו"ט, זולת בדברי תורה. ואפילו בספרי חכמות אסור. ויש מי שמתיר וכו' " ע"כ. ומח' זו המובאת בשו"ע היא מח' הרמב"ם (פיהמ"ש שבת פכ"ג מ"ב) והרשב"א (שו"ת ח"ז סי' רפ"ח). שלדעת הרמב"ם כל דברי חולין אין לקוראם בשבת משום שטרי הדיוטות. ולדעת הרשב"א ספרי חכמות כיון שהם דבר חכמה אין זה מתחלף בשטרי הדיוטות ואין לגזור ע"ז בשביל זה. והרחבנו בזה לעיל.

**ולעניין הלכה פשוט ד' השו"ע** שהעתיק ב'סתם' את דעת הרמב"ם ואת דעת הרשב"א כ"ש מי שמתיר' (ואפי' לא כ"ש מתירים) מורים שדעתו לאסור בזה (ועי' בשו"ע סי' ש"ח ס"ג. ומ"מ שם הנידון כלפי

זאת אטו שטה"ד. ואיסור כתב המהלך וכו' אסור בשביל שיאמרו שאם זה אסור לקרוא כל שכן שאסור לקרוא ממש שטה"ד. ומ"מ קריאת אגרות שלום וספרי חכמה התיירו ולא אסרו משום כך (שאם זה אסור כ"ש שטה"ד). מכיון שאסור מטעם זה (שילמדו כ"ש לשטה"ד) דווקא קריאת דברים שאין בהם תועלת (וכמו כתב המהלך תחת הצורה ובפשטות ה"ה ספרי מלחמות וכו') ואילו קריאת אג"ש וספרי חכמה לא אסרו (ועי' בתוס' קט"ז ע"ב ודו"ק). ומ"מ למנות אורחים מהכתב אסורו אע"פ שיש בזה תועלת. והטעם כיון שבזה אסור לא בשביל שילמדו לאסור מכל שכן שטה"ד אלא משום שזה דומה ממש לשטה"ד (והרמב"ם בחיבורו חזר ממש"כ בפהמ"ש).

**ולדעת המגיד** משנה אסור אגרות שלום וספרי חכמות מצד עצם דין שטה"ד. ואע"פ שאין דומים לשטה"ד (כיון שאין בדברים אלו חשש מחיקה) מ"מ 'גדר' נתנו רבנן בדבריהם - שכל דבר שאין בו צורך שבת אסור לקוראו מצד שטה"ד. ומ"מ למנות אורחיו מהכתב אסורו למרות שיש בזה צורך לשבת מצד שזה דומה ממש לשטה"ד. ומ"מ אסור בזה רק אטו שטה"ד ולא ממש מצד שטה"ד (דאי"ז ממש עצם שטה"ד וגם יש בזה תועלת לשבת ולכן אין אי"ז שייך ל'גדר' האיסור). ואיסור כתב המהלך תחת הצורה אפשר שהיו ממש שטה"ד (וכמש"כ הב"י). או שאפשר שמשום טעם אחר אמרו שאיסורו רק אטו שטה"ד.

**ומ"מ לפי"ז** עולה שנח' המ"מ וס' הבתים בדעת הרמב"ם בעניין אג"ש וספרי חכמות: שלדעת המ"מ אסור מצד עצם שטה"ד. ולדעת ס' הבתים הדבר מותר. והנה כבר כתבו הפוס' שמנהג העולם לקרוא ספרי חכמות (עי' להלן). והיינו מטעם הרשב"א

שהסביר זאת עפ"ש"כ הכה"ח סי' י"ג אות ז' שבמקום הדחק אפשר לסמוך על היש אומרים וצ"ע). וע"ע בס' משא המלך (סי' ש"ז עמ' תר"ב) שצידד בטעמים נכונים להקל אף לבני ספרד לקרוא בספרי חכמות בשבת ע"ש בכ"ד ודפח"ח (ובפרט למה שמצאנו בס' הבתים שטעם מנהג העולם לסמוך היתר בקריאת אג"ש משום שסמכו על טעם הרמב"ם שאיסור שטה"ד מחשש מחיקה ובזה לא שייך וכ"ש בספרי חכמות. ופשטות ד' הרמב"ם שהשמיט איסור ספרי חכמות לכא' מורים כן וואולי אם היה רואה הב"י את ד' ס' הבתים היה מתיר זאת כדעת הרשב"א אחר שבלא"ה דעת כמה ראשונים שאפי' אגרות שלום מותר לקוראם בשבת). ומסתבר שיש לסמוך על זה במקום צורך.

והנה בהגדרה של ספרי חכמה הרחבנו להלן ע"ש. ומ"מ לימוד חשבון בוודאי כלול בספרי חכמות. ולכן בנידו"ד הלימוד בשבת לצורך המבחן שיערך ביום א' תלוי במח' הנ"ל האם מותר ללמוד בספרי חכמות (עי' בארחות שבת ח"ב עמ' שצ"ב ותי"ח. וכ"מ מהשש"כ פכ"ח הל' צ"ב [שדן שם רק מצד הכנה משבת לחול] ושם בהע' ר"כ). ולכא' נראה שאם לא יוציאו את הלימוד בפייהם אלא ילמדו זאת רק במחשבה יש להתיר לכתחילה אף לבני ספרד. שבוזה יש 'ספק ספיקא' להתיר: א] שמא הל' כהרשב"א וכו' שאין בזה איסור. ב] שמא הלכה כהפוס' שאיסור שטרי הדיוטות הינו רק כשמציא המילים בפיו. ויש ללמוד זאת ממש"כ השו"ע

הטלטול האם להרמב"ם שאוסר בקריאה יש להתיר בטלטול - ע"ש בב"י ובמ"ב [נועי' בזה להלן]). אכן עי' במ"ב (ס"ק ס"ה) שכ' שהמנהג בזה להקל. אולם הביא מהא"ר שירא"ש ראוי שיחמיר בזה מכיון שהרמב"ם והר"ן אוסרים בזה. ומ"מ לכא' לנוהגים כשו"ע אין להקל בזה שהרי פשטות ד' השו"ע מורים לאסור. וב"ב בס' יוקח נא (סי' ש"ז סקכ"ג). ובכה"ח (ס"ק קכ"ג) ועי' ג"כ באול"צ (ח"ב עמ' רי"א). אולם ראיתי במנוח"א (ח"א עמ' רל"ד) שכ' שאף שמצד הדין יש לנוהג כהשו"ע שאסור לקרוא בס' חכמות מ"מ הנוהגים להקל אין מוחים בהם כיון שיש להם ע"מ שיסמכו. וציין לד' המ"ב הנ"ל. וצ"ע שלכא' אי"ז הוראה לנוהגים כשו"ע. וכנראה שס"ל שמנהג העולם אף אצל בני ספרד כן. ועי' ג"כ בחזו"ע (ח"ו עמ' ע"ב) שהביא בהלכה רק 'שיש מתירים לקרוא בספרי חכמות בשבת'. ומשמע שלזה מצדד יותר (וכנראה נע"ש בביאורים) סמך ג"כ בזה ע"ד ערוה"ש שאף להרמב"ם הוא דין לכתחילה בלבד. אולם עי' בהע' לעיל שד' הערוה"ש בזה צ"ע. וכך הבין דבריו בהליכות שבת (סי' ש"ז עמ' קס"ה). וע"ע בהליכות עולם (ח"ג פר' וישלח ס"ו) שכ' שתלמיד המתמחה לרפואה ועומד להיבחן ע"ז אחר השבת והזמן דוחק רשאי לסמוך על דעת הרמב"ן והרשב"א שמתירים לעיין בספרי חכמות בשבת. ולכא' מבואר ג"כ שס"ל שאפשר לסמוך בשעה"ד על המתירים (ועי' בשו"ת נחלת לוי סי' ט"ז אות י"ז. אולם עי' בהליכות שבת עמ' קס"ה

ד. הנה בפשטות טעם המנהג להקל בזה משום שסמכו על ד' הרשב"א. אולם בדרכי משה מבואר שהטעם שנהגו להקל בספרי חכמות אי"ז מטעם שכ' הרשב"א אלא משום שקוראים בלשון הקודש. ולפי"ז היום אין היתר כלל וכמש"כ הפוס' שאין להקל היום כלל מחמת ד' הרמ"א. ואולי לכן נח' על הרמ"א על היתר הקריאה בלשון הקודש ע"ש במ"ב. והיינו דלכא' צ"ע שהרי העיד הרמ"א שהמנהג להקל. והרמ"א הסביר מנהג ההיתר משום שנכתב בלשון הקודש. אולם החולקים על הרמ"א הסבירו שהמנהג בזה כהרשב"א ודו"ק.

אולם אין כוונתו בשביל לדעת אותם אלא רק בשביל להצליח בבחינה שתיערך ביום א' האם יש בזה משום הכנה משבת לחול. ומסתבר שהסתפק רק כשאין מעוניין כלל לדעת את אותה חכמה ועושה זאת רק להצליח במבחן. שאם מעוניין ג"כ בחכמה עצמה אף שעיקר כוונתו בשביל להצליח הרי"ז מותר (וע"ש ג"כ באר"ש) ודו"ק. וע"ש באר"ש שהביאו מהגר"ש אויערבך שכיון שהלימוד נועד להשתלמות האדם אף שמטרתו רק להצליח במבחן אי"ז משתייך להכנה. אא"כ ניכר מאוד בצורת הלימוד שנעשה רק כהכנה לבחינה שיש לאסור ובפרט אם זה לימודי חול ע"ש. וע"ע בפסק"ת (סי' רצ"ה ע' 27) שכ' שאולי כיון שיורד ממנו עול וטירדא בשבת ע"י שמתקדם בלימוד הצריך לדעת, חשוב כצורך שבת. וזה ח"י ואכמ"ל. ומ"מ מסתבר שבד"כ אדם מעוניין ג"כ בידיעת החכמה עצמה ולכן אין בזה מצד הכנה משבת לחול וצ"ע.

**ב.** ידועים ד' ס' חסידים (הו"ד במ"ב סי' רצ"ט סק"ד) שאין לאדם לומר בשבת 'נלך ונישן כדי שנוכל לעשות מלאכתנו במו"ש שמראה בזה שנח וישן בשביל ימות החול'. ולכן בענייננו שהלימוד לצורך יום חול אין לומר שלומד עתה כדי לעשות למחרת את המבחן. ומ"מ מסתבר שאע"פ שניכר מתוך מעשיו שלומד כן לצורך חול (שאל"כ מדוע עושה כן) מ"מ כל שאינו אומר זאת בפיו אין לאסור משו"כ (שהיה אפש"ל שאסור בכה"ג והס"ח איירי רק במעשה שלא ניכר שהוא לצורך חול וכגון שישן בשבת ובזה חידש שאף בזה אסור לומר בפ' שעושה כן לצורך חול). ועי' ג"כ בארחות שבת (עמ' תי"ט) שדברי ס"ח אינם בגדר איסור גמור של הכנה אלא כוונתו שיש בזה זלזול השבת שאומר בפיו שמעשיו הם לצורך מחר -

(סי' ש"ז סי"ד) להתיר לקרוא בהרהור באגרת שנשלחה לו כשאינו יודע מה כתוב בה. דיש בזה ספק ספיקא להתיר - שיש אומרים שמותר לקרוא אפי' בפיו משום שאפשר שיש באגרת איזה דבר שהוא צורך הגוף (ואי"ז דומה לשטרי הדיטות שהם רק צורך ממונו). ואף שנאמר שלא אפשר שהלכה כאותם פוס' שמתירים בעיון בלבד. שו"ר בחזו"ע (ח"ו עמ' ע"ג) שכ' ג"כ שמותר ללמוד בספרי חכמה בעיון בלבד מצד ספק ספיקא הנ"ל (ולא הבנתי מה ציין שם למנוח"א). ומ"מ אין ברור לי שאפשר לעשות ס"ס זה לעניין הלכה כיון שמצוי שבעת הלימוד למבחן לא ישימו לב ויוציאו הדברים בפיהם כיון שבד"כ כך הרגילות ללמוד וי"ל ששאני מדין אג"ש שאין הרגילות להוציא זאת בפיהם ולכן היקל השו"ע בזה מצד ספק ספיקא (ואפי' על עצם לימוד ספרי חכמות בעיון בלבד [שהתיר החזו"ע] יל"ד אם אכן יש להתיר זאת שאפשר שצירף השו"ע דעה זו של קריאה בעיון בלבד דווקא באגרות וכו' שנקרא זמן קצר וגם שבד"כ א"צ לזה ריכוז ולכן מסתבר שישם לב האדם לא להוציא זאת בפיו. אולם כשלומד ספרי חכמה שהלימוד נמשך זמן רב וגם נצרך לזה לריכוז [וממילא יש לחשוש שלא ישם לב ויקרא בפיו] אין להקל בזה בהרהור וצ"ע). וצ"ע עוד בזה. ומ"מ כפי שנתבאר מסתבר שאף לבני ספרד אפשר להקל בקריאת ספרי חכמה במקום הצורך.

**ומ"מ יל"ד בנידו"ד מצד כמה נקודות נוספות:** א. האם יש בזה משום הכנה משבת לחול. ע"ש בשש"כ שהביא מהגרשז"א שהיות ומחכימים בשבת מעצם הלימוד אין בזה מצד הכנה משבת לחול. אלא שהסתפק הגרשז"א במי שלומד לימודי חול שצריך להם רק למחרת (למבחן וכדו') -

שאז זמנם פנוי בשביל ללמוד בוודאי אין נכון כלל להקל בזה) יש להתיר זאת (והיינו אפי' לבני ספרד וכ"ש לבני אשכנז)<sup>7</sup>. ומ"מ ישתדלו שלא להוציא את הלימוד בפיחם אלא רק יקראו זאת בהרהור בלבד. ומהנכון שלא לומר בפירוש שלומדים היום לצורך המבחן שיתקיים למחרת.

**ובהגדרת ספרי חכמה** - הנה בס' 'דבש לפי' להחיד"א (מערכת ח' - אות כ"ו) פירט מהם שבע חכמות (ע"ש בכ"ד. ושם הביא מרבי יונתן אייבשיץ בספרו יערות דבש שכל חכמות אלו הם פרפראות וצורך לתורתנו וע"ש שהרחיב בכ"ז כיצד הם נצרכים ללימוד תורתנו. ומ"מ אנו הבאנו ד' הפסק"ת סי' ש"ז אות כ"ז שסיכם הדברים ויש בהם כו"כ שינויים ואכמ"ל) והם: א. 'הגיון' (דקדוק). ב. 'חשבון' (מתמטיקה, גאומטריה, אלגברה). ג. 'שיעור' (גאוגרפיה ואסטרונומיה, צורת כדור הארץ וחלוקת האקלים ורחבי היקום והכוכבים והגלקסיות, הילוך הגלגלים וכו'). ד. 'רפואה' (ובכללה חכמת הטבע, כימיה, טבעיות המחצבים והצמחים). ה. 'חכמת המוזיקה' (שהיא הבנת חכמת השיר). ו. 'אלויות' (הכרה בבורא עולם, סוד בריאת העולם). ז. 'כישוף' (חכמת המזלות ואצטגנינות [אסטרולוגיה] וחזנים בכוכבים שמהם נולד חכמת הקסם והכישוף).

**והנה בפשטות** 'היסטוריה' אינה חשובה חכמה שהרי אינו מחכים מזה יותר אלא רק מרבה ידיעותיו. ולכא' יש להביא

וא"כ אפשר שכל שאינו מוציא בפיו שעושה לצורך מחר אין בזה איסור ע"ש. וע"ע בפסק"ת סי' ר"צ שהביא שאין כוונת הס"ח לאיסור הכנה כי אין איסור הכנה באמירה בעלמא ע"ש בכ"ד. וציין לשו"ת מחזה אליהו (ח"א סו"ס נ"ז) שהרחיב היטב בזה. ושם במחז"א כ' לדון שכוונת הס"ח שמזלזל ומפסיד מצות עונג שבת (ששינה היא מעונג שבת ואומר עתה שלא עושה כן לשם עונג שבת אלא לשם עניין אחר). וא"כ לא ברירא כלל שיש לאסור בענייננו אף כשיאמר כן בפירוש כיון שלא מזלזל באיזה דבר שנועד לעונג שבת ומפסידו. וגם אין פה איסורא דדבר דבר שהרי לא מדבר בדבר שאסור לעשותו בשבת וצ"ע.

ג. ע"ש בארחות שבת שכ' שפשוט שגם בלימוד חכמת חול בשבת לצורך מבחן ביום א' שייכים ד' השו"ע בסי' ש"ו (ס"ח) שהרהור בעסקיו מותר - ומ"מ משום עונג שבת מצוה שלא יחשוב בהם כלל ויהיה בעיניו כאילו כל מלאכתו עשויה (וע"ש במ"ב שמביא דכ"ש אם יש לו ע"י ההרהור טרדת הלב ודאגה שראוי להיזהר בזה). ומ"מ במקום צורך וכבענייננו מסתבר שא"צ להחמיר בזה.

**ולמעשה** נראה שמצד הדין במקום שיש צורך ללמוד בשבת לימודי חשבון וכדו' בשביל מבחן שיערך ביום ראשון (והיינו במקום צורך אמיתי וכגון שלא היה להם פנאי ללמוד קודם לכן למבחן שאם היה להם פנאי רק העדיפו להמתין לשבת

ה. וכ"ש אם איירי בבנות שלומדות למבחן (שזו השאלה המצויה בעיקר) שלא שייך אצלם ביטול תורה. ויש להוסיף עוד שפעמים רבות אנשים נכשלים בדיבורי חול בשבת (וכבר כ' במסילת ישרים שבדברים אלו נכשלים ביותר) ובהתעסקותם בלימוד זה שמותר מעיקר הדין נמנעים מזה (ולכן בענייננו שבלא"ה נצרך לזה אפשר להשתמש בסברא זו) ואכמ"ל. וישנם צירופים נוספים להתיר בנידו"ז (מה שאין חשש מחיקה בספרים מודפסים ומה שהספר כרוך - ע"י להלן).

שאף ספרי בישול יש להם דין של ספרי חכמות. ואכן בזה תמהו בארחות שבת שאין להחשיב זאת כחכמה. ועי' ג"כ בס' איל משולש (ועי' בל' הרשב"א בשו"ת שאכן משמע מדבריו שאיירי ממש בספרי חכמות). אך מ"מ י"ל שדברים שמקובלים היום כחכמה יש להם דין ספרי חכמות (ומ"מ כנראה שהגרשו"א ס"ל שספרי חכמות שכ' הראשונים אין הכוונה ממש לספרי חכמה אלא כל שלומד מזה דבר הצריך לימוד חשוב ספרי חכמות [ואולי משום הסברא שכתבנו שדי בזה בשביל שנאמר דלא אתי למיחלף] וצ"ע).

### קריאת ספרי עלילה ומתח בשבת

**שאלה:** האם מותר לקרוא ספרי עלילה ומתח בשבת?

**תשובה:** הנה לעיל הבאנו לדון האם מותר לבני ספרד לקרוא ספרי חכמות בשבת שבזה סתם השו"ע לאסור. אולם המ"ב כ' שהמנהג להקל בזה. ומ"מ הוסיף שירא"ש יחמיר בזה. ונתבאר בס"ד שאף לבני ספרד המיקל בזה במקום הצורך יש לו ע"מ לסמוך (ושלא במקום הצורך בוודאי אין נכון להקל כלל). ובפשטות היתר זה נאמר דווקא בספרי חכמות שאף שקוראם לא יבא ללמוד מזה לקרוא ג"כ בשטרי הדיוטות (כיון שניכר בעיניו החילוק ביניהם). אולם בספרי עלילה וכו' שאינם ספרי חכמות אין בזה היתר כלל. ועי' ג"כ בשו"ע (סי' ש"ז סט"ז) שכ' לאסור לקרוא בשבת מליצות ומשלים של שיחת חולין וכן ספרי מלחמות. ועי' ש"ב"י שכן הוא בתוס' (שבת קט"ז ע"ב) וברא"ש (שבת פרק השואל). והטעם: ע"ש בתוס' דלא גרע מדין כתב שתחת הצורה והדיוקנאות שאסור

ראיה לזה ממש"כ המ"ב (ס"ק נ"ח) עמש"כ השו"ע שאסור לקרוא בשבת מליצות ומשלים של שיחת חולין - שאין בכלל זה יוסיפון וספר יוחסין ודברי הימים של ר"י כהן ושבט יהודה שמהם ילמדו דברי מוסר ויראה. ואם היסטוריה חשובה חכמה מדוע הותר זאת רק משום שילמדו מזה דברי מוסר ויראה הא בלא"ה זה מותר משום שהיו ספרי חכמות. וכ"כ להוכיח בארחות שבת (עמ' שצ"א) ע"ש. אולם ראיתי בפסק"ת (שם) שכ' שאף היסטוריה חשובה חכמה (ולא ראיתי זאת בחיד"א שם וצ"ע). ואולי כוונתו רק כאשר לומד מזה את עבודת האלוקים או חכמה מסוימת ע"ש (ובפשטות כך נראה). עוד יתכן לומר שבאמת היסטוריה חשובה חכמה. ומ"מ כוונת המ"ב להתיר יוסיפון וכו' אפי' להשו"ע שאסור קריאת ספרי חכמה. שו"ר שכ"כ בס' משא המלך (עמ' תר"ג). ושם כ' שספרי היסטוריה הנלמדים במוסדות גבוהים של השכלה בכל העולם והבקי בהם נחשב חכם יותר אין סיבה שלא להחשיבם כספרי חכמות ואי"ז שונה מגאוגרפיה שהוא בכלל ספרי חכמות ע"ש. ולכא"ו כ"נ מסברא שהרי טעם ההיתר בקריאת ספרי חכמות מצד דלא אתי למיחלף בשטה"ד וכיון שנחשב בעיני העם היסטוריה כחכמה לא יבואו להחליף בשטה"ד - עיין בזה.

**וע"ש בארח"ש** שכ' שלימוד אומנות וכגון נגרות אינה חשובה חכמה. ושם כ' שמסתבר ג"כ שחכמת המסחר אינה חשובה חכמה. וע"ש שהניחו בצ"ע את 'תורת הכלכלה' אם חשובה חכמה. ולכא"ו למה שהבאנו לעיל לדון שכל שמחשיבים זאת כחכמה יש להחשיב זאת כספרי חכמה א"כ ה"ה בזה יש להחשיב זאת כחכמה וצ"ע. וביותר מזה ראיתי להגרש"ז אויערבך שדן

מלבד שד' הרמ"א אינם מוסכמים כלל - כמבואר במ"ב (ס"ק ס"ד). וכ"נ ממה שסתם השו"ע לאסור. עוד כתבו הפוס' שכיום שנמצאים בארץ ישראל וכולם מדברים בלשון הקודש ואין הקריאה מוסיפה ללימוד לשון זו, אין טעם זה שייך. ובפרט שיתכן ששפה עברית המדוברת כיום (ונקראת בספרים) אינה לשון הקודש (ומ"מ מצאנו לכמה פוס' שצירפו את דעת הרמ"א בנידונים מסוימים - אך דבריהם צע"ג. וכך הסכמת רוב מוחלט של הפוס' שאפי' אין לצרף את ד' הרמ"א).

לקרוא בהם'. ומבואר שאין לקרוא ספרים שאין בהם סרך קדושה ואינם ספרי חכמה (ובד"כ ספרי מתח ועלילה אין בהם כלל לימוד חכמה ואף אם יש בתוך הספר חלקים מסוימים בהם אפשר ללמוד מעט חכמה מ"מ אי"ז מתיר את קריאת כלל הספר).

**ואכן הרמ"א שם (סט"ז)** כתב שאיסור זה דווקא כשהם כתובים בלשון לעז אולם אם הם כתובים בלשון הקודש מותר לקרוא בהם בשבת ("דהלשון בעצמו יש בו קדושה ולומד ממנו דברי תורה" - לשון הדרכי משה) ושכן המנהג להקל בזה. אולם

1. ובגוף איסור קריאת כתב שתחת הצורה וכו' מצאנו מח' בראשונים האם אסור זאת מכיון שזה דומה לשטרי הדיוטות ויש לחשוש שע"ז יבא לקרוא שטח"ד. או שזה אסור מצד עצם דין שטח"ד (הרחבנו בזה לעיל). ע"י ברש"י (קמ"ט ע"א) וברא"ש (פרק השואל) שכ' שאסור שמא יקרא בשטח"ד. וכך העתיק המ"ב (סקנ"ז). מאידך ע"ש בר"ח ובמאירי שמבואר מדבריהם שנאסר זאת מצד עצם שטח"ד. וכך מבואר שס"ל להב"י (סי' ש"ז) ע"ש (אולם משמע מדבריו שהבין כן בשי' רש"י ע"ש בדבריו. וצ"ע שהרי ברש"י שלפנינו מבואר דהוא אטו שטח"ד [ועי' ג"כ במגיד משנה פכ"ג הי"ט שהעתיק כן ד' רש"י]. וכך הק' בא"ר סקל"ז על הבי' ע"ש. ועי' בפמ"ג סי' ש"ז א"א סקכ"א שהב"י תיקן ד' רש"י והיינו במקום שמא כ' שאסור משו"כ. וע"ש דהוא משום שהי' לטעמיה שאיסור שטח"ד מצד ממצוא חפציו והרי אף אגרות שלום אסורים משו"כ [אף שיש לפלפל בזה ואכמ"ל] וא"כ ה"ה בכתב שתחת הצורה שאסור מצד שטח"ד ואכמ"ל. והנה המ"ב הסביר ד' השו"ע שכתב תחת הצורה אסור גזירה אטו שיקרא בשטח"ד. וצ"ע שהרי בב"י שלפנינו הסביר דאסור מצד עצם איסור שטח"ד. וצ"ל שלא חש המ"ב להסביר ד' השו"ע כפי דעת המחבר עצמו אלא כפי מה שס"ל להלכה וכפי שמצאנו כו"כ פעמים במ"ב. ועי' ג"כ בס' מנוחה שלמה עמ' רל"ג וכו' שהעלה כן והביא כן בשם הגרמ"ק).

2. וראיתי בשו"ת נחלת לוי (ח"ב סי' י"ח) שהתיר קריאת ספרי עלילה ומתח משום שיש בהם בתוך הספר כמה דברי מוסר וחיוזק והשגחה. ודימה זאת למש"כ המ"ב להתיר קריאת ספרי יוסיפון. והיינו שכשם שביוסיפון אין כל הספר מלא בדברי יראה ומוסר ומ"מ מותר לקרוא את כולו כיון שבחלקו כתובים דברי מוסר ויראה ה"ה בספרי מתח ועלילה שנמצאים ביניהם שיש בחלקם דברים אלו יש להתיר קריאת כל הספר. אולם מלבד שבד' שאר הפוס' מוכח לא כן. מ"מ אלו דברים מועטים (גם בכמותם וגם באיכותם) ומנ"ל להשוותם ליוסיפון. שהרי עינינו הרואות שאדם לא יוצא מקריאת ספרים אלו מחוזה יתור בירא"ש. ומסתבר ג"כ שמאחר שספרים אלו עיקרם מתח ועלילה כל שעצם העלילה אינה מראה על השגחה פרטית (אלא יש שם רק פרטים מסוימים של השגחה וכו') אין האדם שם ליבו על זה. ומרוכז הוא כולו בעלילה וכו"ב. ובנוסף לזה מצויים מאוד ספרי עלילה ומתח שניכר בקריאה שאע"פ שכתובים שם איזה דברי השגחה ומוסר מ"מ עושים זאת רק כעין לצאת ידי חובה. ועי' בשלמי הונתן (סי' ש"ז עמ' קמ"ה) שכ' "אך יש להזהיר בזה שמצויים בימינו כמה וכמה ספרי עלילות שכל צורת כתיבתם וסדר העלילה אין בו תוכן כלל והמחברים השוטים סבורים שאם יטבלו מילות דת שונות כעין בעזרת ה' ובה' וחסדי ה' כבר טיהרו את השרץ וספרים אלו הם מושב ליצים גדול וכו' " ע"כ. ומ"מ במובן שהכל לפי העניין כיון שישנם ספרים שבאמת כוונת סופריהם לנטוע אמונה בהש"ת. ובהם יתכן שאפשר להשוותם לספרי יוסיפון ולהתירם בקריאה אף שיש בהם כתובים בדרך עלילה (ומ"מ עי' להלן שספרים שיש בהם איזה מסר תורני כבר פקע מהם שם מושב ליצים [אך מ"מ עדיין אסור לקוראם בשבת. ולדעת המ"א מותר לקוראם כשמתענג בקריאתם]).

הוי ממש שטה"ד רק מצד ה'גדר' ולא ממש בעצם טעם האיסור. ואולי בזה ס"ל להמ"א שיש להתיר אף להב"י. וצ"ע עוד בזה).

**אמנם** בשעה"צ (שם סק"ז) כ' "ודע, דפירושו של מגן אברהם דחוהו בספר חמד משה ובספר מאמר מרדכי והפרי מגדים נדחק מאד בישובו" ע"כ. ומבואר שס"ל שלא כהמ"א (וכ"כ פוס' רבים בדעת המ"ב). אולם מצאנו למ"ב (סי' ש"ז ס"ק ס"ג) ש'כ' "לענין קריאת צייטונגין" [עיתונים] בשבת אף שבתשובת שבו"י מקיל בזה הרבה אחרונים אוסרין מפני שיש בהם ידיעה מעניני משא ומתן" ע"כ. ולכא' חזינן ממש"כ המ"ב שטעם האיסור הינו רק מצד שיש שם ידיעות מענייני מו"מ (עי' בזה להלן) ולא משום עצם קריאת החדשות וכו' - שעצם קריאת החדשות מותרת - והיינו שפסקינן בזה כהמ"א שד"ז מותר. אולם הדברים צ"ע שהרי מהמ"ב בסי' ש"א הנ"ל מבואר שלא כהמ"א - ולכא' סותר המ"ב דבריו. ואולי י"ל שהמ"ב בסי' ש"א לא נתכוון לפסוק שלא כהמ"א אלא רק לדחות את פירושו - עי' היטב בלשונו הנ"ל (וזה מש"כ שהפמ"ג נדחק ביישוב והיינו שכ' שכוונת המ"א לכתב ולא לתמונה עצמה - עי' היטב בזה). אולם שוב נ"ל שלכא' קשה לומר כן דעי' בשעה"צ (ס"ק ע"א) שציין לכמה אחרונים שאסרו קריאת עיתון ובתוכם לשולחן עצי שיטים. ושם בשולחן עצי שיטים (סי' ג') הכותב והמוחק (ס"ו) כ' דין זה כן "ויש מקילין בקריאת הניי"א צייטונג" למתענגים בה וטוב להחמיר" ע"כ. ומבואר שהטעם להחמיר בזה משום שאין להתיר מצד עונג שבת (ע"ש בור זהב). וא"כ חזינן שהמ"ב אסר אף משו"כ (אף שמלשון השולחן עצי שיטים משמע שהוא רק חומרא ומהמ"ב משמע שאסר בזה).

והנה מצאנו ל'מגן אברהם' (סי' ש"א סק"ד) שמבואר מדבריו (במש"כ לבאר ד' השו"ע שם) שמותר לקרוא כתב המהלך תחת הצורה כאשר הוא מתענג בקריאתו (ע"ש בפמ"ג). ולפי"ד יהיה מותר לקרוא ספרי מתח ועלילה אם מתענג בהם (לכא' מסתבר שהמ"א התיר רק בדברים שאסורים מצד גזירה אטו שטה"ד. שבדברים שאסורים ממש מצד שטה"ד לא היקל שהרי יש בזה חשש מחיקה או איסור ממצוא חפצך ומה אכפ"ל שמתענג בכך. שבפשטות טעמו של המ"א שלא אסרו בזה משום שע"י שמתענג בזה מענג את השבת וי"ל שלא גזרו אטו שיבא לקרוא בשטה"ד במקום עונג שבת [ובפרט שעצם איסור שטה"ד הוא מדרבנן בלבד]. ועי' בשאלת יעבץ ח"א סי' קס"ב שהוסיף עוד בהיתר במקום עונג שיש צער לנמנע מזה. ומבואר שאכן זה טעם ההיתר של המ"א אלא שהוסיף השא"י שכאשר מצטער בשבת בזה י"ל שבוודאי לא גזרו, שהרי עצבות וכדו' אסורים בשבת ומסתבר שלא יעמידו רבנן דבריהם במקום שנגרם מכך איסור וצ"ע. ועי' ג"כ בפמ"ג סי' ש"א סק"ד שמשמע מדבריו שהתירו משום עונג שבת. או שנאמר שכאשר מתענג בקריאה אין חשש דאתי למיחלף בשטה"ד כיון שבד"כ אינו מתענג בקריאה בשטה"ד [חובות וחשבונות וכיו"ב. ואף אגרות שלום אם נאמר דהוא מצד שטה"ד מ"מ אין הקריאה גורמת את התענוג]. ועי' ג"כ בחזו"ע ח"ו עמ' ע"א. וע"ע להלן במה שהבאנו מהגריש"א. ולכא' לפי"ד להב"י שכתב תחת הצורה איסורו מצד עצם שטה"ד [עי' לעיל] יהיה אסור אף כשמתענג. אלא שלפי"ד צ"ע שהרי הב"י ס"ל שכתב המהלך תחת הצורה הוי ממש שטה"ד וכיצד א"כ פי' המ"א דבריו בשו"ע שמתיר בכה"ג. אולם יתכן לומר לפי"מ שהסברנו לעיל שאף להב"י כתב המהלך תחת הצורה

היתר בקריאת ספרי מתח ועלילה שהרי יש להשוותם לספרי מלחמה (ועי' ג"כ בשלמי יהונתן סי' ש"ז עמ' ק"מ שכ' בפשיטות ע"פ הפמ"ג הנ"ל שאף כשמתענג בספרי מלחמות וכו' אסור לקוראם). וצ"ע על מה שמצאנו לכו"כ פוס' שכ' שלפי"ד המ"א יש להתיר קריאת ספרים אלו. ויש פוס' שסמכו ע"ד המ"א האלו להתיר לנשים וילדים לקרוא בהם. ולפי"ז אף להמ"א אין בזה היתר.

**אולם ראיתי מקשים ע"ד הפמ"ג (עי' סי' מקרא קדש עמ' כ"ה) מהא דמבואר בתוס' (דף קט"ז ע"ב) בעניין קריאת ספרי מלחמות 'שאין לקוראם מטעם דלא עדיף מכתב שתחת הצורה ואפילו בחול לא ידע ר"י מי התיירם'. דמוכח בדבריו דעיקר האיסור הוא מטעם שטרי הדיוטות אלא הוסיף דאף בחול יש לאוסרם. ולפי סברת הפמ"ג אין כאן כלל סברת שטרי הדיוטות (שהרי כל שמתענג אין איסור שטה"ד) ורק משום מושב לצים יש לדון (והיינו שאחר שיש בקריאתם משום מושב לצים אז לא התירו לקוראם בשבת אף שמתענג בקריאתם) וצ"ע. וראיתי מובא מהגר"ש אלישיב (מקרא קדש עמ' כ"ה. הו"ד באשרי האיש עמ' קנ"ו) שביאר באופ"א ד' המ"א 'דביארו האחרונים שכל מה שאסרו לקרוא ספרי מלחמות וכדו' מדובר כשאינו נהנה ובאמת אילו היה נהנה הייתה מותרת הקריאה' (וגבי איגרת שלום שאסור לקוראה אטו שטה"ד אף שנהנה מקריאתה ביאר ששם אין הנאתו מהקריאה אלא הנאתו מהדרישת שלום שקיבל וממנה הוא יכול ליהנות בעל פה). וכ"כ בארחות שבת (ח"ב עמ' שצ"ד) ובהליכות שבת (סי' ש"ז עמ' קס"ג-קס"ד) לבאר עניין זה (אמנם שם בהליכות שבת הסביר שהמ"א התיר דווקא כשהוא מתענג הרבה. אך זה צ"ע מדוע צריך דווקא שיתענג הרבה בשביל**

ויתכן לומר שאיהנ"מ ס"ל להמ"ב לאסור אף כשמתענג. ומ"מ ס"ל כמש"כ בשאלת יעבץ שיש בזה צורך הגוף וכנ"ל. ולכן ציין רק לאיסור של קריאת ענייני מו"מ וכמש"כ שם בשא"י שבכה"ג אף שנצרך לזה צורך הגוף יש לאסור (שמתברר שבזמן המ"ב עדיין היה שייך צורך הגוף בקריאת עיתונים בשבת). שו"ר בשש"כ (פכ"ט עמ' תע"ג הע' קכ"א) שג"כ הבין באופן זה כוונת המ"ב והיינו שדעתו להתיר לולי איסור זה של קריאת פרסומי מכירות מחמת ד' השאלת יעבץ שאפשר שיש שם דברים של צורך הגוף ע"ש (ודברים אלו צ"ע כיון שדחוק לומר שכיום אמרינן כן - ועי' להלן במש"כ לעניין עיתונים). עוד ראיתי במשא המלך (סי' ש"ז עמ' תקצ"ח) שג"כ עמד בזה ע"ד המ"ב - והסביר שכ' המ"ב כן אליבא דהרמ"א שמתיר קריאה בלשון הקודש שאף לפי דעתו יש לאסור מצד ענייני מו"מ. אולם זה קצת דוחק כיון שמן הסתם העיתונים היו כתובים ב'לעז' ולכן אין ד' הרמ"א שייכים בזה וצ"ע.

**והנה בעצם ד' המ"א לכאור' צ"ע** הא אסור השו"ע לקרוא ספרי מלחמות וכו' וזה למרות שמתענג בקריאתם (שאל"כ מדוע קוראם). וע"ש בפמ"ג שלכאור' רמז בתו"ד לתרץ זאת - שהיות ואף בחול אין לקרוא בספרים אלו משום 'מושב לצים' הרי שלא התירו כן בשבת משום עונג שבת (ומ"מ התיר המ"א קריאת כתב שתחת הצורה משום שהוא דבר מועט ולכן אין חשש שימשך בזה עי' במ"א סי' ש"ז סקכ"א נדכוונת מושב לצים עניינו מה שקובע עצמו לביטול תורה. עי' מקור חיים. וע"ע בהליכות שבת סי' ש"ז עמ' קס"ג] ובפמ"ג בסי' ש"א שם. וצ"ל שבספרי מלחמות אע"פ שמעוניין לקרוא בהם מעט אסור כיון שחיישינן שימשך מזה ודו"ק). ולפי"ז לכאור' אף להמ"א לא יהיה

להתיר זאת. ומ"מ מסתבר שאם קורא זאת להפיג שעמומו או שיש לו מזה רק הנאה מועטת אין להתיר משו"כ).

ומ"מ לענ"ד הסבר זה דחוק כיון שסתימת השו"ע לאסור קריאת ספרי מלחמות וכו' מורים שבכל עניין אסור ואפי' למי שמתענג ממש בזה - שהרי מצוי שאדם מתענג בקריאת דבר זה. ובפרט שהרי איירי השו"ע ג"כ בספרי חשק ואדם שקורא ספרים אלו אינו קורא זאת בסתמא. ומ"מ פשוט הפוס' מורה שלדעת המ"א יש להתיר קריאת ספרי עלילה ומתח וצ"ע. ומ"מ י"ל - שכל ספרי קריאה שיש בהם איזה מסר תורני וחינוכי ופקע מהם עי"ז שם' של מושב לצים אם יש לו עונג מותר לקוראם לשיטת המ"א (להבנת הפמ"ג). וזה שייך בספרי מתח ועלילה הנמצאים בינינו הנכתבים ע"י אנשים ירא"ש (והיינו שאף שנאמר שמסר זה אינו מספיק בשביל להתיר אותם בעצם שמ"מ אי"ז דומה ליסיפון וכו' שבהם כ' המ"ב שילמדו דברי מוסר ויראה מ"מ כיון שיש בהם מסר חינוכי ולימוד לחיים וכו' אי"ז כבר חשוב כמושב לצים ולדעת המ"א יש להתיר זאת כשמתענג בקריאתם [ועי' במש"כ בהע' לעיל]). ועי' ג"כ בס' שלמי יהונתן (סי' ש"ז עמ' ק"מ) שכ' כעניין זה ע"ש.

ויש להוסיף צירוף נוסף שהנה בספרי מתח ועלילה אדם קורא את הספר בעיון בלבד בלא שמוציא את המילים מפיו. והרי יש מהראשונים שסוברים שבכה"ג אין לאסור מצד שטה"ד. ועי' ג"כ בשו"ע (ש"ז סי"ד) שצירף דעה זו (וע"ע בחזו"ע שהתיר לקרוא ספרי חכמות בהרהור מצד ס"ס - עי' לעיל). וא"כ י"ל שה"ה בענייננו הוי ספק ספיקא שמא הל' כאותם ראשונים שאין איסור

שטה"ד בכה"ג שלא מוציא בפיו (וישים לב לא לקרוא קטע בקול מהספר ליושבים לצידו וכיו"ב). ואף שנאמר שלא שמא הלכה כהמ"א שמותר לקרוא כל שמתענג. ואף שרבים מהפוס' דחו ד' המ"א מ"מ מצאנו לכו"כ פוס' שהעתיקו להלכה את ד' המ"א וא"כ אין שיטתו דחוייה וכיון שכל איסור שטה"ד הינו מדרבנן י"ל ס"ס זה להקל (עי' בתרומת הדשן סי' ס"א. ועי' בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' קס"ב שלמד מדבריו היתר לנידו"ד [אולם המאמ"ר סי' ש"ו סק"ט חילק בין נידון התה"ד לנידון המ"א. וכ"כ עוד רבים מהפוס'] וע"ע במנוח"א ח"א עמ' רל"ד. ואף הגריש"א סמך ע"ד המ"א. אלא שמצאנו בזה הוראות סותרות בשמו האם התיר כן לכתחילה או רק בשעה"ד. ואף מהחזו"ע ח"ו עמ' ס"ח ס"ט וע"א נראה שהסכים להקל כהמ"א [ומ"מ מש"כ בדף ס"ח בשם התה"ד כוונתו לשאילת יעב"ץ דבתה"ד אי"ז כתוב]. שו"ר בס' הליכות שבת (סי' ש"ז עמ' קס"ג) שג"כ כ' משום ספק ספיקא זה שאין למחות בידי המקלים. ויש להוסיף צירוף נוסף ע"פ הראשונים שס"ל שטה"ד זהו רק שטרי חוב וחשבונות (עי' לעיל) שלפ"ד יש להתיר בענייננו.

עוד ראיתי מובא מהגרי"ש אלישיב (ס' מקרא קדש עמ' כ"ה הובאו הדברים בס' אשרי האיש) שאפשר להקל בקריאת ספרים ואין לאוסרם מטעם שמא יכתוב או שמא ימחוק כיון שבדברים המודפסים לא מצוי שיכתוב או ימחק. ואף לא גזרו מטעם שמתחלף בשטרי מו"מ (כסברת הרא"ש) דהואיל ויש לו הנאה בקריאתם לא גזרו בזה. והעתיק דבריו בחזו"ע (ח"ו עמ' ס"ט). ועיי' הערה"ה.

**עוד ראיתי** בארחות שבת (ח"ב עמ' שצ"ה. וע"ש ג"כ בעמ' שצ"ד) שג"כ הביאו מהגרי"ש אלישיב להתיר קריאת ספרים בשבת עפ"מ ש"כ בשערי אפרים (שער י' סל"ג) שי"ל שדווקא 'טבלא' ו'פינקס' שרושם בהם את הדברים לשעתם מיחלפי בשטרא משא"כ מה שאדם כותב בתוך ספר הוא לקביעות לזכור לשנים הבאות ולא מיחלף בשטרות. והובאו דברים אלו בספר נזר ישראל (סי' א' בליקוטי רימ"א אות ד'). וע"ש עוד במש"כ בשערי אפרים). ולפי"ז יש להתיר קריאת ספרים. וע"ש בארח"ש שתמהו על עיקר סברת השערי אפרים ממש"כ תוס' לאסור לקרוא סיפורי מלחמות וממש"כ

הראשונים לרן בספרי חכמות ומשמע שגם דברים הכתובים בספר גזרו בהם משום שטרי הדיוטות (ושם כ' שגם בעל שערי אפרים לא סמך על סברא זו לחוד אלא הביאה בין כמה צירופים בנידון השאלה שהיתה לפניו בקריאת שמות בזמן הזכרת נשמות) ע"ש. ואפשר שס"ל לשערי אפרים שספרי מלחמות לא איירי ממש שכתובים בספר כרוך אלא הוא צרור דפים וצ"ע. שו"ר בס' משא המלך (עמ' תקצ"ז) שג"כ תי' הקו' מהא דספרי מלחמות וכו' כמש"כ בס"ד שלא איירו בספרים כרוכים ע"ש שהאריך בזה ודפח"ח. ולמעשה הנה דעת כו"כ פוס' לאסור לקרוא ספרי מתח ועלילה בשבת (אול"צ

משום שלא גרע קריאתם מקריאת כתב המהלך תחת הצורה). א. שיש לאסור זאת ממש מצד שטרי הדיוטות (וכן נראה דעת הב"י שס"ל שכתב המהלך תחת הצורה אסור ממש מצד שטח"ד. ועי' ג"כ ברמב"ם בפהמ"ש שמבואר מדבריו שכל דבר זולת דברי תורה אסור ממש מצד שטח"ד). ובפשטות טעם איסור זה מחשש מחיקה. ובה הורה הגריש"א שבספרים המודפסים לא שייך חשש זה. ולכן אין לאסור זאת (והיינו שבספרים המודפסים לא שייך בהם בעצם חשש כתיבה ומחיקה ולכן אף שאפשר שאסור הרמב"ם מחשש שמא ימחק אף קריאת דברים שאין בהם חשש מחיקה מ"מ כיון שבדברים כתובים שייך חשש מחיקה אז אסרין בכל כה"ג אולם בדברים מודפסים שלא שייך בהם בעצם חשש זה י"ל שאין לאסור מטעם זה - עי' בזה היטב). ב. הרא"ש הסביר באיסור זה שהוא אטו שטח"ד. ובה הורה הגריש"א שמכיון שמתענג בקריאתם לא גזרו בזה (ועי' לעיל שהכוונה או מצד שלא גזרו במקום עונג שבת או מצד שבכה"ג שנהנה בקריאה אין חשש שיבא להחליף ולקרוא בשטח"ד (וכ"נ יותר מהגריש"א). והנה המעיין היטב בדברים שכתבנו (בתחילת דברינו) בהגדרת שטרי הדיוטות בדעת הרמב"ם והרא"ש יראה שיל"ד עוד בד' הגריש"א בזה (שאפשר שלא גזרו על כל דבר בנפרד משום שיש בו חשש מחיקה אלא שנתנו גדר בדבריהם לאסור בכל עניין שאין בו תועלת שבת וכיון שאף כיום בחשבונות חוב וכו' מודפסים שייך חשש מחיקה אז י"ל שגדר איסור זה עדיין קיים [אא"כ נאמר שהגריש"א ס"ל שכיון שנתנו גדר בדבריהם רק בדברים שייך בהם בעצם חשש מחיקה]. וכן לדעת הרא"ש הבאנו שהאיסור מצד שיאמרו שאם זה אסור כ"ש שטרי הדיוטות ולא ממש משום שדומה זל"ז וא"כ י"ל שאע"פ שנהנה מ"מ עדיין יש לאסור. וכמו"כ יש לפלפל הרבה ע"פ הדברים שכתבנו שם ואכמ"ל).

והנה יש להעיר ע"ד הגריש"א מהא דאסר השו"ע קריאת ספרי מלחמה וכו' אף שספרים אלו לכא' מודפסים [אף שבמקור הדברים בתוס' וברא"ש וכו' איירי בספרים הכתובים ולא מודפסים] ובכל אופן אסר כן השו"ע. אולם י"ל שהגריש"א איל לשיטתו שאיירי שם שאינו מתענג בקריאה (עי' לעיל) וא"כ י"ל שאף שמצד שהספרים מודפסים יש להתיר מ"מ עדיין יש לאסור מצד סברת הרא"ש שמתחלף בשטח"ד (אולם לפי"ז אי"ז אסור מצד ממש שטח"ד וצ"ע עוד בזה בדעת השו"ע). אולם אפשר שבזמן השו"ע עדיין לא היה הדפוס דבר המפותח דיו והיה שייך בזה עדיין חשש מחיקה או כתיבה (והיינו שאף אז היו דברים הנכתבים וגם היות שהדפוס לא היה מפותח אז היה שייך תיקונים אף בדברים המודפסים) משא"כ כיום וצ"ע. ומ"מ מד' רבים מהפוס' בדורות האחרונים שדנו בעניין קריאת ספרים ועיתונים ולא הזכירו כלל סברא זו שאין לאסור מטעמיה דהרמב"ם משום שבדברים המודפסים אין חשש מחיקה משמע שלא ס"ל כן.

הגוף (ובפרט נשי דידן שעובדות כל השבוע ורק בשבת יש להן זמן לקרוא).

### קריאת עיתונים בשבת

**שאלה:** האם מותר לקרוא עיתונים בשבת ?

**תשובה:** הנה בשאלה זו דנו רבים מגדולי הפוסקים. שבפשוט יש לאסור קריאת עיתונים. כיון שמצאנו מנהג להקל דווקא בקריאת ספרי חכמות (שניכר לאדם החילוק בין 'דברי חכמה' ל'שטרי הדיוטות' וממילא לא יבא האדם ללמוד מזה לקרוא בספרי הדיוטות). אולם עיתונים שאינם חשובים ספרי חכמות הרי שיש להשוותם למש"כ השו"ע (סי' ש"ז סט"ז) לאסור לקרוא בשבת מליצות ומשלים של שיחת חולין וספרי מלחמות (עי' לעיל בכ"ז).

**ומצאנו בפוסקים** שכתבו כמה טעמים להקל בקריאת עיתונים בשבת: א. שאפשר שיש בעיתונים איזה דבר שנחוץ לו (כגון שיש מצב מלחמה. או אפי' שיש שם הוראות מסוימות הנוגעות לעניין רפואי [או שממתין לבשורה מסוימת וטרוד ודואג וע"י שיקרא תוסר ממנו טרדתו - פסק"ת]). וכבר כ' השו"ע (סי"ד) מטעם זה שמותר לקרוא אגרות שלום בהרהור כשאינו יודע מה כתוב שם - כיון שאפשר שיש שם איזה דבר שצריך לדעת בו ביום (והוא צורך הגוף או צורך שבת. ובאופן זה יש ספק ספיקא להקל ע"ש). ואיסור קריאת ספרי מלחמות וכו' הינו מחמת שאותם דברים אינם נוגעים למצב שעתה (ספרי מלחמות שבעבר וכו'). אולם

[ח"ב עמ' רי"א] וס' מנוחה שלמה עמ' רל"ה בשם הגר"ק [ושאם בן תורה קורא בזה צריך למחות בו אך אם נשים קוראות א"צ למחות בהם] ועמ' רכ"ו בשם הגר"ק. ועי' ג"כ באיל משולש ובפסק"ת. וי"א שא"צ למחות במי שקורא בהם בשבת (הליכות שבת). ומ"מ לענ"ד המיקל בזה כהוראת הגרי"א והחזו"ע להתיר קריאתם באקראי (שאז לא קובע עצמו לביטול תורה. וכמו"כ איירי בספרים שאין בהם צד של מושב לצים וכו"ל) יש לו על מה לסמוך. שהיות וכל נידו"ז הינו מדרבנן בלבד יש לסמוך על הצירופים שנתבארו לעיל. ומ"מ לא יוציא את המילים מפיו אלא יקרא זאת בהרהור בלבד. ומ"מ המחמיר בזה בוודאי תבוא עליו ברכה<sup>ט</sup>. ובפרט כיום שמצויים ספרים רבים על תולדות חכמי ישראל וספרים שתכליתם ומהותם לימוד מוסר השכל. אמנם לילדים א"צ להחמיר בזה (שכיון שכל נידו"ז מדרבנן אפשר לסמוך בעניינם על הפוס' שמתירים זאת. ובפרט שבד"כ הם אינם קוראים ספרי תולדות חכמי ישראל וכו' ולכן אם נמנע מהם את הספרים האלו יגרם להם צער. ויש להחשיב זאת בשבילם כצורך הגוף וכו"ל. וע"ע בפסק"ת סי' ש"ז אות כ"ג ובאר"ש פכ"ב הע' י"ח). ואף לנשים אפשר להקל לכתחילה בזה (עי' פסק"ת והליכות שבת) - שהיות ואצלם לא שייך ביטול תורה (וי"א שזה שורש הטעם שנאמר בשטה"ד) וגם אנו רואים שכך הן נוהגות ושם נמנע זאת מהם יהיה להן צער (עכ"פ למי שרגילות בזה) כיון שאינן רגילות בספרים אחרים על תולדות גדולי ישראל וכו' הרי"ז נחשב אצלן צורך

ט. ואף שמצאנו שכאשר נצרך לזה בשביל מרגוע לנפשו וממחשבות הטורדות אותו הדבר מותר משום שחשוב כצורך הגוף (עי' מ"ב סקנ"ד שבכה"ג שיש צורך הגוף אי"ז דומה לשטרי הדיוטות) - מ"מ בסתם אדם אין לומר כן. ובפרט שכיום מצוי מאוד ספרים אחרים כגון תולדות חכמי ישראל וספרים שכל הווייתם ותכליתם היא המוסר השכל (ולא רק שלומד מזה בדרך עקיפה) ולכן מסתבר שאין להקל בזה משו"כ.

ב. שהיות והאדם מתענג בקריאת העיתונים אין לאסור לקרוא זאת (שאלת יעבץ ח"א סי' קס"ב. והנה המעיי"ש יראה שלא סמך על מה שהאדם מתענג בלבד אלא אף על מה שיש בזה ג"כ צורך חשוב לדעת את הנעשה וכו' וכו"ל. וע"ש עוד שהוסיף שיש צער לנמנע מזה ובפרט למי שרגיל לקרוא זאת. ועי' לעיל במש"כ בזה). מאידך מצאנו חולקים ע"ז שאין להקל כלל בקריאת דברים אלו משום שהוא מתענג בקריאתם (כלכל"ש ומאמר סי' ש"א סק"ב וסי' ש"ז סק"ט - עי' בשע"צ סי' ש"ז סק"ע א). והנה בעצם דין זה האם התירו באופן זה מצד שמתענג הארכנו לעיל והבאנו שדעת רוב הפוס' שאין להתיר משום כך. וכך נראה שס"ל להמ"ב. אולם דעת כו"כ פוס' להתיר בזה. וכ"פ בחזו"ע (ויש מביאים כן אף מהגר"ש אלישיב) עי' לעיל בכ"ז.

והנה האמת היא שיש בקריאת חדשות שבעיתון ג' ספיקות להקל (באיסור דרבנן): א. דעת הראשונים שמתירים קריאת אגרות שלום (שאיסור שטה"ד נאמר דווקא בשטרי חובות וחשבונות וכדו' - רמב"ן וסיעתו) וע"ע לעיל במה שהבאנו מס' הבתים בדעת הרמב"ם. אולם י"ל שבענייננו יש לדמות זאת לכתב שתחת הצורה כיון

כבר הסכימו הפוס' שטעם זה כבר לא שייך בימינו ואפי' בשעת חירום - כיון שהדברים הדחופים והידיעות הנחוצות שצריכים כולם לדעת מגיעים לאזני בני אדם ע"י הרדיו וכיו"ב ועכ"פ מתפרסמים בין האנשים אפי' ללא עיתונים. ועיקר תכלית העיתונים כיום בשביל לדעת ביתר אריכות את המתרחש ולגלות שאר ידיעות שאינם דחופות כלל (ועיקרם ענייני חולין ובטלה בעלמא). ואף ידיעות שחושב שהם נחוצות לו בד"כ א"צ לקרוא זאת דווקא בשבת אלא יכול לקרוא זאת לאחר השבת. ויוכיח זה מכך שהעיתון לא מגיע אליו בשבת אלא נמצא אצלו ביום שישי ואפי' לפני כן. ואם אכן היה האדם חושב שיש שם ידיעות נחוצות לא היה ממתין בקריאת העיתון לשבת (עי' מנוח"א ואיל משולש עמ' ר"י ומשא המלך עמ' תקצ"ט. וזה בשונה מהנידון בעבר שהיה מגיע העיתון בשבת עצמה [ואף בזה ע"ש במאמר שהשיג בזה שיכול לומר לגוי שקוראים בעיתון שיאמרו לו החדשות החשובות שבעיתון ע"ש. אולם עי' בשו"ת נחלת לוי סי' ט"ו אות י']). ומ"מ עדיין שייך טעם ההיתר במה שהוא קורא בהרהור בלבד. אלא שמ"מ אי"ז מספיק להתיר כטעם בפני עצמו (שו"ע סי' ש"ז סי"ג).

י. ועי' לעיל שהבאנו שלדעת הפמ"ג (בשי' המ"א) כל מה שיש לחוש לקריאתו מצד מושב לצים אין לקוראו בשבת אף שמתענג ממנו (מצד איסור שבת שבכה"ג רבנן לא התירו משום עונג שבת). אכן בעניין עיתונים ראיתי בשלמי יהונתן (עמ' קמ"ד) שהוכיח שבאופן שקורא עיתונים המספרים חדשות המתרחשות בעולם בזמן הזה אין בזה גדר של מושב לצים ולא נאסר על האדם לידע מה מתרחש בעולם (וספרי מלחמות שיש בהם מושב לצים זהו משום שאין בהם תועלת לא להווה ולא לעבר ולא לעתיד. וע"ש שהוכיח כן מהיעב"ץ. ומ"מ הוסיף שזה פשוט שהמונע עצמו מקריאת עיתונים בחול באופן קבע הרי זה חכם ועדיף דהרי כל חפצין לא ישוו במתיקות תורתנו הקדושה אך מעיקר הדין אין בזה מושב לצים ע"ש בכ"ד [ויל"ד כיום שבד"כ אדם יודע את עיקרי החדשות גם בלי שקורא בעיתון האם יש לאסור בזה להפמ"ג. אך נראה יותר שעדיין אי"ז חשוב מושב לצים ואין לאסור בזה. ובפרט שיל"ד עוד ש'מושב לצים' נקבע כפי רמת הדור. ולפי"ז יל"ד עוד ביחס לדור שלנו בזה]). ולכן לשי' המ"א אין לאסור קריאת עיתונים אף לדעת הפמ"ג. וע"ע בס' משא המלך (עמ' תקצו-תקצ"ז) במש"כ בזה (ולא הבנתי את הראיה שהביא מהמ"ב סי' של"ח סקכ"א לאסור קריאת חדשות מצד מושב לצים וצ"ע).

(ח"ו עמ' ע"א) שאין לאסור שמא יקרא פרסומי מכירות וכדו' משום שאין לנו לגזור גזירות חדשות מדעתנו (וע"ע בשו"ת נחלת לוי סי' ט"ז אות י"ג שהרחיב בזה). וכן הביאו מהגרי"ש אלישיב (אשרי האיש עמ' קנ"ה). מאידך עי' בשו"ת אז נדברו (ח"א סי' י"ב) שהסביר שאי"ז בכלל מוסיפים על הגזירות ד'סחור סחור לכרמא לא תקרב' נאמר על כל התורה וכמפורש בחז"ל והם הכירו היטב כוחות האדם שבדבר שנפשו של אדם מחמדתו ומתאוותו קשה ליתן מעצור לנפשו אלא בהרחקת הדבר לגמרי ע"ש. וע"ע במנוח"א (עמ' רל"ה) שכ' שבזמנינו שמדפיסים מודעות מסחריות (וישנם ידיעות רבות של כלכלה ומו"מ) כמעט בכל עמוד בעיתון בוודאי אסור לקרוא בו כיון שבאמת כמעט ובלתי אפשרי להימלט מקריאת המודעות. ודברים אלו מסתברים שהרי עינינו הרואות שאנשים שקוראים בעיתון נכשלים בזה מאוד וצ"ע.

**ולמעשה** - מסתבר שאין למחות ביד המקלים הקוראים חדשות בעיתון (וכדעת הגריש"א והחזו"ע והגרנ"ק). כיון שיש כמה צירופים להקל בקריאת חדשות בעיתון (וכנ"ל). ואף שיש אוסרים קריאת עיתון מחשש שיבא לידי קריאת מודעות של פרסומי מכירות ושאר משא ומתן המופיעים בעיתון. מ"מ הלא יש פוסקים הסוברים שאין לגזור גזירות חדשות מדעתנו - והעיקר שיש על האדם עצמו להיזהר שלא לבא לידי כך (וכפי שהורו החזו"ע והגריש"א. ואף את הוראת המ"ב בזה הסביר הגרנ"ק שא"צ למחות בקורא). ומ"מ בוודאי מהנכון להימנע מקריאת עיתון בשבת כיון שהוא 'היתר דחוק' (ואפי' בחול אין נכון להרבות בקריאת עיתונים). ובפרט שדעת רוב הפוס' לאסור בהחלט קריאת

שאין בזה תועלת לשבת וצ"ע)). וה"ה קריאת חדשות מותרת לדעות אלו. ב. דעת הראשונים שמתירים לקרוא בהרהור. והרי כשקורא עיתון קוראו בהרהור. ג. דברי המ"א הנ"ל שלא אסרו במקום שמתענג. אולם בפוס' לא מבואר שסמכו על ג' ספיקות אלו להתיר (ומ"מ מסתבר שדי בזה בשביל שלא למחות במי שקורא חדשות העיתון. ועי' ג"כ במשא המלך עמ' תקצ"ט שכ' כן. ויש להוסיף עוד את סברת הפוס' שבדברים מודפסים אין חשש מחיקה - עי' בזה לעיל. ומ"מ אין לצרף ד' הגריש"א במה שהביא משערי אפרים שבס' כרוך לא גזרינן ע"ש. שמלבד שאין להחשיב את העיתון ככרוך עוד הרי"ז נכתב לשעה ולא לזמן רב. ואפי' במגזינים כמדומה שקשה להחשיב זאת כדבר שנכתב בשביל להישאר כיון שרבים הזורקים זאת וצ"ע). והנה לקרוא מודעות של פרסומי מכירות ושאר ענייני משא ומתן בוודאי אסור (מ"ב ס"ק ס"ג. מלבד שאי"ז חשוב עונג שמתיר. גם ד"ז אסור מצד ממצוא חפצך. ואפי' להרמב"ם י"ל שאסור. שדווקא חובות וכו' שהם דברים שקיימים לא אסר מצד ממצוא חפצך אבל בזה אלו דברים חדשים שקורא בהם להמציא חפציו [וגם לפשטות הפוס' יש בזה חשש מחיקה] ואכמ"ל).

**ובאמת** המ"ב הביא מהפוס' לאסור קריאת עיתונים מכיון שיש בהם מודעות של פרסומי מכירות שאסורים לקוראם בשבת לכו"ע ומן הסתם האדם יבא לקרוא בהם. ומ"מ עי' בס' מנוחה שלמה (עמ' ר"מ) שהביא מהגר"נ קרליץ שהכרעת המ"ב בעניין קריאת עיתון שצריך להחמיר בקריאתו אך אין צריך למחות במי שקוראו (ולא התברר לי כ"כ מדוע אין לומר שכוונת המ"ב לאסור לגמרי). ובנראה הכוונה בזה למש"כ בחזו"ע

## עלונים של דברי תורה שיש בהם מודעות של פרסומי מכירות

**שאלה:** האם מותר לקרוא בשבת עלון שיש בו פרסומי מכירות ?

**תשובה:** הנה עיקר הנידון בזה האם יש לחשוש שמתוך שקורא את העלון יבוא ג"כ לקרוא פרסומי מכירות שאסורים לקריאה לכו"ע. והנה כבר הרחבנו לעיל שנח' הפוס' האם יש לאסור משום חשש זה לקרוא בעיתונים בשבת. ופשטות דברי המ"ב (ס"ק ס"ג) מורים שאכן יש לצדד לאסור קריאת עיתונים משו"כ כיון שכמעט ולא ימלט שיבא האדם לידי קריאת דברים אסורים אלו. אולם דעת כו"כ פוס' (מהם הגריש"א והחזו"ע) שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו. והעיקר הוא שמוטל על האדם להיזהר שלא לבא לידי קריאת דברים אסורים אלו. ומ"מ יש פוס' שאע"פ שהסכימו לעיקר סברא זו מ"מ כ' שכיום אין להתיר קריאת עיתונים כיון שהתרכבו כתבות המו"מ ופרסומי המכירות עד שהם מצויים כמעט בכל עמוד ובכל חלק בעמוד. אכן בזה בד"כ ישנו חילוק בין 'עלונים' ל'עיתונים' כיון שבעלונים של דברי תורה מצוי שפרסומי המכירות וכדו' נמצאים בסוף העמוד ולכן אין האדם חייב להיתקל בזה באמצע קריאתו

עיתון"א. וכ"ש בני תורה שנכון ביותר שימנעו מכך. וכ"ש אדם שרואה בעצמו שקשה לו להימנע מלקרוא מודעות פרסומת וכדו'.

ומ"מ צריך לדעת שישנם דברים שאסור לקוראם בעיתון: א. מודעות של פרסומי מכירות וענייני משא ומתן והוראות בישול ורעיונות לעבודות יצירה וכדו' (ואע"פ שפעמים אדם קורא זאת בשביל תענוג בעלמא ולא בשביל לקנות וכדו' מ"מ אין להתיר משו"כ. ובפרט שפעמים רבות אכן מתחילה לא קורא זאת במחשבה לקנות איזה דבר אולם ע"י שקורא מתעורר אצלו עניין זה). ב. כתבות שיש בהם צער ועוגמת נפש. וכגון כתבות על פיגועים או תאונות דרכים לוויית או הספדים או על צרות כלליות של עם ישראל בארץ ובחו"ל וכיו"ב וכבר בכותרות אדם יכול לראות אם מותר לקרוא כתבה זו (ואע"פ שבד"כ אדם יודע על עיקר חדשות אלו מ"מ ע"ז שאדם קורא פרטים נוספים וכו' ותיאור הפרטים מתעורר ביותר אצל האדם צערו והרי הוא מצטער בשבת). והעצה היעוצה בזה להימנע לגמרי מקריאת עיתונים בשבת כיון שאכן כמעט בלתי אפשרי להימנע מקריאת דברים האסורים לכו"ע בשבת (ועי' ג"כ בשו"ת נחלת לוי סו"ס ט"ו).

יא. ומי שקשה לו בבית הכסא להתפנות בלי לקרוא. כ' בהליכות שבת סי' ש"ז עמ' קס"ה שיש להקל לו לקרוא עיתונים בבה"כ בהרהור. ואף שבתוכן הכתוב אין צורכי גופו מ"מ כיון שלמעשה דבר זה הכרחי בעבורו נחשב צרכי גופו. אולם יש לפקפק בזה שכיון שאין בתוכן הכתוב צורך גופו אלא זה נעשה רק בצורה עקיפה הרי יש לחשוש שע"ז אתי למיחלף ולקרוא בשטה"ד. שו"ר שכ"כ באיל משולש עמ' רי"ב. והרחיב בזה יותר בעמ' רכ"ו. ומ"מ כ' בא"מ שבמקום צער אפשר להקל בזה ע"פ כמה צירופי היתר ע"ש. אך כ' שעדיף שיכין לעצמו מלכתחילה ספרים המותרים בקריאה שם (שיש בהם מוסר השכל וייעודם ללמד מידות טובות. שהרי אם יש בזה סרך ד"ת אסור לקרוא בהם בבה"כ).

וע"ע בפסק"ת (סי' ש"ז הע' 211) שכ' "ויש לעיין גם לענין אנשים בני תורה האם רשאים לקרוא עיתון בשבת בבית הכסא, ובפשטות יש לנו לאסור, כי גזירת 'שטרי הדיוטות' קיימת בכל מקום (וראה גם שו"ע הרב סי' פ"ה סעי' א'), אמנם למי שצער הוא לו כי רגיל בכך, שפיר טפי להקל, כיון שאינו מקום תורה, וכל שכן אם קשה לו להשקיט מוחו שלא יחשוב בהרהורים של תורה אלא ע"י קריאה בעיתון".

שנתבאר לעיל). וכן הורו פוס' נוספים (ועי' ג"כ להלן). ולכן לעניין הלכה יש להתיר קריאת עלון שיש בו פרסומי מכירה (ועצה טובה לבעלי אותם עלונים לכתוב שלא יעינו בפרסומים אלו בשבת).

**ומ"מ הטוב ביותר** שלא יעשו כלל בעלון פרסומי מכירות (ובוודאי שלא יכתבו מחירים) כיון שענינו הרואות שישנם אנשים שנכשלים בזה (ולפעמים זה מגיע מחסרון ידיעה. ובפרט שעלונים אלו מתפרסמים אצל אנשים שעדיין לא יודעים את פרטי הלכות שבת) - ויכתבו רק שהם מודים לאותו בעל עסק שמסייע להחזיק עלון זה (עי' ארחות שבת ח"ב עמ' שפ"ז הע' קצ"ה דמפרסמים עושי מצוה).

## עיתון שרובו המוחלט פרסומות -

### דינו

**שאלה:** עיתון אשר רובו פרסומות מכירה וענייני מסחר ויש בו מעט דברי תורה (זה מצוי בכל מיני עיתונים מקומיים שרובו המוחלט הם פרסומי מכירות וידיעות כלכליות ויש שם מעט דברי תורה על פרשת שבוע וכדו') כיצד דין עיתון זה ?

**תשובה:** הנה יש לדון האם באופן זה יש להחשיב את העיתון מוקצה שהרי אסור לקרוא את אותם מודעות וכיון שעיקרו דברים אסורים י"ל שחשוב מוקצה (עי' במ"ב סי' ש"ז ס"ק ס"ב שכל שאסור לקרוא אסור ג"כ לטלטלו). וראיתי במנוחה שלמה (עמ' רל"ב) ששאל את הגר"ח קניבסקי שאלה כעין זו. אלא ששם איירי שדברי התורה נמצאים בעמוד הראשון של העיתון. והשיב הגר"ח שיותר לקרוא את הדברי תורה שם (וחזינן שלא רק שאי"ז מוקצה אלא שאף לא גוזרים בכה"ג שמא יבא לקרוא בשטה"ד). וכן שאם אותו עיתון מונח

(שבד"כ אין להם מטרת ריווח אלא רק שיוכלו להחזיק את העלון ולכן יש להם פרסומים מועטים ונותנים אותם בסוף העמוד או במקומות צדדיים). ובוה אפשר שלדעת כולם יש להתיר (שי"ל שאף בעיתונים שבעבר היה מצוי יותר שיבא לידי קריאת דברים אסורים כיון שהיו ידיעות כלכליות ופרסומי מכירות בעמודים רבים והיו מהם ג"כ באמצע העמוד וכדו').

**ויתכן עוד להוסיף** שחשש זה שמא יבא לקרוא וכו' מצאנו שנאמר כשמתעסק עתה בקריאת דברי חולין שי"ל שימשך אחרי זה ויבא לידי קריאת דברים אסורים. אולם כשמתעסק עתה בקריאת דברי תורה י"ל ש'קריאת שמים עליו' ולא גזרו שיבא לידי קריאת דברים אסורים. שו"ר מובא מפוס' רבים שאכן כאשר ישנם דברי תורה אף שיש בזה ג"כ דברים אסורים לא חששו שיבא לידי זה (אלא שאיני יודע אם כוונתם משום שבאמת אין לחשוש בכה"ג וכעניין הסברא שכתבנו. או שאף שיש לחשוש שיבא לידי קריאת דברים אסורים מ"מ מלכתחילה הנהיגו איסור בזה רק בקריאת דברי חולין [שלא יעלה ולא יוריד אם ימנע מזה] אולם בדברי תורה שאם ימנע מהם עלול לבא לידי בטלה וכדו' י"ל שהעמידו הדין כפשטותו שיהיה אדם אחראי למנוע עצמו מלקרוא את דברי האיסור וצ"ע). ועי' בשו"ת נחלת לוי (סי' י"ז) שהרחיב בזה. וראיתי עוד מוסיפים צירופים נוספים להתיר בזה (ע"ש בנחלת לוי במה שהביא מירחון 'ארוממן'. אולם לענ"ד יש לפקפק הרבה על צירופים אלו ואכמ"ל). וכן הביאו מהגר"ש אלישיב (ע"ש בנחלת לוי) שבוודאי אין בזה איסור כלל (אולם אפשר שאין להביא ראיה מהגר"ש"א לזה כיון שלדעת הגר"ש"א אף בקריאת דברי חולין אין לאסור מחשש שיבא לקרוא וכפי

השו"ע האם יש להם דין כלי שמלאכתו להיתר (ולכא' כך הבין האול"צ עמ' רי"א את השו"ע. ששם כ' בפשיטות שיש להם דין כשמל"א וצ"ע מהשו"ע שהסתפק בזה. ואלא ודאי ס"ל שהספק רק האם הוי כשמל"ה וצ"ע). **אולם אפשר** (ע"פ הגר"א שנראה מדבריו שלהשו"ע אסור לגמרי בטלטול ואכמ"ל) שהשו"ע הסתפק האם בכלל מותר לטלטלם והיינו שמסתבר שאינם ראויים לצור ע"פ צלוחיתו (בשונה מאגרות). והסתפק האם הוי מוקצה ממש כיון שיש להחשיב זאת ככלי שמלא' לאיסור שאין בו תשישי היתר בשבת (ועי' ס' אות ברית עמ' ר"מ. וצ"ע אם הסתפק בגוף הדין של כשמל"א שאין בו תשישי היתר או שס"ל שעדיין אפשר שיש בו תשישי היתר לצור וכו') - ויש לפלפל עוד בכ"ז (אם אכן החמיר השו"ע בכשמל"א שאין בו תשישי היתר בשבת) ואכמ"ל. **ומ"מ אף לפי"ז י"ל** שעיתון שיש בו דברי תורה עכ"פ בתחילתו חשוב כשמל"א שיש בו תשישי היתר. וא"כ מותר לטלטלו כדין כשמל"א לצורך גו"מ וצ"ע עוד בזה.

**ובאופן** שזה עיתונים ישנים - ע"ש באול"צ שעיתונים ישנים שאינם עומדים לקריאה אינם מוקצים כלל מפני שעומדים לשימוש לעטיפת דברים (אולם עיתון שייעודו לפרסומי מכירות מסתבר שאף שהוא מעט ישן חשוב עדיין מוקצה כיון שעדיין מצוי שאנשים קוראים בו כיון שהדברים עדיין נחשבים עדכניים כל זמן שלא עבר עכ"פ כמה שבועות וצ"ע. ויש להוסיף עוד שאם זה עיתונים מקומיים אז גם מצד צורתם אינם מתאימים כלל לעטיפת דברים). ובמדימה שכיום אין משתמשים בזה לדברים אלו ולכן אין לומר שזה נועד לכך (עד שיחשב ככלי שמלאכתו להיתר בעצם

ברצפה צריך להרימו. ויל"ע האם התיר הגר"ח"ק שם רק משום שהדברי תורה נמצאים בעמ' הראשון - והיינו שאע"פ שאין איסור בהעברה בעלמא כל שאינו קורא זאת (עי' שולחן שלמה סי' ש"ו הע' א' וסי' ש"ז הע' ו'. ומנוחה שלמה עמ' רל"ו בשם הגר"נ קרליץ. ועי' ג"כ בהליכות שבת סי' ש"ז עמ' קנ"ג וקנ"ח. וא"כ אף כשהדברי תורה נמצאים באמצע העיתון יהיה מותר לו לעבור בעיניו בצורה מהירה לראות היכן זה נמצא) - מ"מ אפשר שבכה"ג שרובו המוחלט של העיתון אסור בקריאה יבא האדם להתעכב מעט באיזה מקום ויבא לידי קריאת דברים אסורים וצ"ע. **מאידך** שם (עמ' רל"ט) הביא מהגר"נ קרליץ שאסור לקרוא את אותו דבר תורה שנמצא בתחילת העיתון. כיון שבכה"ג העיתון הוא מוקצה. והניח בצ"ע אם מותר להרימו מהרצפה ע"ש.

**אולם יל"ד** בזה שאף שנאמר שעיתון זה חשוב מוקצה מ"מ לכא' דינו ככלי שמלאכתו לאיסור' (שהעיתון הוא כלי שעומד לדבר האסור בשבת והיינו לקוראו). וא"כ י"ל שמותר לטלטלו לצורך גופו והיינו לקרוא בו (ועי' במ"ב סקנ"ה שכ' שאגרות שלום אינם מוקצה כיון שראויות לצור ע"פ צלוחיתו. ולכא' יש ללמוד מזה עכ"פ להתיר לטלטל את העיתון ככלי שמלא' לאיסור לצורך גו"מ וצ"ע). **אולם** מצאנו בשו"ע (סי' ש"ח ס"נ) שהסתפק לדעת הרמב"ם שאוסר קריאת ספרי חכמות האם מותר לטלטלם. ולכא' צ"ע שכיון שאסור לקוראם מדוע שיהיה צד היתר לטלטלם. ואפשר שהסתפק השו"ע שאולי דווקא אגרות אינם מוקצה כיון שראויים לצור ע"פ צלוחיתו אולם ספרי חכמה אפשר שאין ראויים לצור ע"פ צלוחיתו ולכן אסור לטלטלם. ולפי"ז בוודאי יש להם דין כלי שמלא' לאיסור ורק הסתפק

רוב מוחלט של האנשים זורקים כיום את העיתונים. ולכן אם כי יל"ד שלאותם אנשים שמשתמשים בהם לכך אי"ז מוקצה (ובפרט שאי"ז דבר זר להשתמש בזה [רק יל"ד אם זה חשוב כשמל"א או כשמל"ה]) מ"מ לסתם בנ"א שזורקים זאת מסתבר שחשובים מוקצים מחמת גופם. וצ"ע עוד בזה.

משום שעומד לכך). ובפרט שבד"כ אנשים מכניסים עיתונים לבה"כ וכיון שכן הרי"ז כבר מאוס בעיניהם לעטוף בזה דברי מאכל. ולפי"ז אדרבה יש להחשיבם כמוקצים מחמת גופם שאין בהם היתר טלטול כלל (שאינם ראויים לכלום). אולם יש אנשים שמשתמשים בהם לניגוב חלונות הבית ומכוניות. אך מ"מ



הרב משה חליוה  
מזח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## היכא שלא קראו פרשת שקלים בשחרית אם יקראו במנחה והמסתעף

ע"ש היטב. ומהא דנקיט ה'הלדוד אמת בלישני' "ואם עבר אותו שבת אין לה תשלומין", משמע דאם נזכרו זה בשעת מנחה ישלימו לקרותה בו בפרק.

**איברא** דחזי הוית בשו"ת יוסף ואמץ למרן הגר"חיד"א ז"ל (סימן כ"ז) דדן בעיר קטנה ששכחו לקרות פרשת שקלים לפני ר"ח אדר ולא נזכרו אלא בעת מנחה, והעלה שם לדינא דכל דהגיע זמן המנחה שוב אין להם תקנה לקרותה לא במנחה ולא ביום ב' ולא בשבת שאחריה, והוכיח כן נמי מדברי הגינת ורדים, ע"ש היטב הדק בדברות קדשו, ומהשתא לכאו' אפשר דה"ה נמי י"ל בדעתו דמרן הגרעק"א ז"ל דמייתי להגו"ר, ויל"ד בזה.

**והכי** העלה למעשה בספר שערי ימי הפורים (שער ב' פ"א סי"א) וז"ל: ואם נזכרו רק אחר שהציבור כבר הלכו לביתם, דנו הפוסקים האם יש לקרותה במנחה, והנה לקרוא רק את פרשת שקלים במנחה במקום הקריאה הרגילה של תחילת פרשה הבאה א"א, כי אין בפרשת שקלים עשרה פסוקים כדי להעלות בה ג' קרואים, ואת האפשרות להוציא שני ספרי תורה ולקרא עליה אחת בפרשת שקלים ושתי עליות בקריאת הפרשה ג"כ שללו הפוסקים, ולמעשה העלו הפוסקים דכיון שעבר זמנה - אין תקנה לדבר (ע' שו"ת יוסף ואמץ להחיד"א סימן כ"ז), עכ"ל.

**שו"ע** סימן תרפ"ה (סעיף א'): ראש חודש אדר הסמוך לניסן שחל להיות בשבת, קורין פרשת שקלים שהיא כי תשא עד ועשית כיור נחשת, ומפטיר ויכרת יהוידע, ומוציאין שלשה ספרים, באחת קורא פרשת השבוע, ובשני של ראש חדש, ובשלישי קורא מפטיר בפרשת שקלים, ע"כ.

**והנה** בהגהות הגרעק"א (שם) כתב וז"ל: אם שכחו ולא קראו פ' שקלים מוציאים ס"ת וקוראים פ' שקלים בברכה לפניה ולאחריה, ואם לא נזכרו עד אחר שבת אין לו תשלומין, אף אם ר"ח אדר ביום ו' דלמחרתו הוא הפסקה, מ"מ כל שעבר זמן הראוי עפ"י תקחז"ל שוב אין קורים, תשו' גנת ורדים סימן ל"ו, עכ"ל. ועי' נמי במ"ב (שם, ס"ק ב') דכתב עפ"י דהשערי אפרים והגרעק"א ז"ל "אם אירע שלא קראו הפרשה מענינו של יום אין לה תשלומין לשבת הבאה", ע"ש. ולכאו' מרהיטת דבריהם נראה דכל הא דייקא אי עברה השבת, אך אילו נזכרו במנחה שלא קראו פרשת שקלים שפיר מצי למקרי מדחשיב דלא עבר זמנה.

**ובספר** לדוד אמת למרן הגר"חיד"א ז"ל (סימן ט' ס"ה) כתב וז"ל: אם שכחו הציבור לקרות פ' שקלים צריכים לחזור ולהוציא ס"ת מההיכל ולקרותה ולברך לפניה ולאחריה, ואם עבר אותו שבת אין לה תשלומין, ע"כ. ועמ"ש התם גבי פ' פרה,

החר"ג [=בהוצ' שובי נפשי פתחו הר"ת "החכם רבי גבריאל"] זה"ה וז"ל, ראיתי בספר כתב יד והוא מקדמונים הרב משה בר דוד ז"ל שהעלה דבשבת ראש חודש או פרשת שקלים שלא קראו המאורע בשחרית דיש לה תשלומין, ויקראו אותה במנחה אחר סדרא דיומא יע"ש, עכ"ל. ועיין אמת ליעקב דף ז"ן סימן ה', עכ"ל.

**והא** קמן דלא פורש טעמא דמילתא, ואפשר דטעמי' דכל דלא עבר ההוא יומא עדיין זימנא הוא, ועד"ז אפשר דס"ל למרן הגר"ק זצוק"ל דמייתנין לעיל (ואין נראה דס"ל כטעמי' דההתעוררות תשובה, דהא לדבריו מצו לאשלומי לשבת אחרת, והמ"ב ז"ל פסק בהדי' דלא כן), ומ"ש בספר משא המלך להרה"ג רמ"ש אברג'ל שליט"א סי' תרפ"ה (סעיף א', סק"ד) דכל ששכחו לקרוא א' הפרשיות יש לקרואה בשבת הבאה, לפענ"ד צ"ע בזה, דאע"ג דאיכא מרבנותא דס"ל כי האי, מ"מ רבותינו המ"ב (שם, ס"ק ב') והכה"ח (שם, ס"ק י') פסקו בהדיא דאין להא תשלומין, ועמ"ש בכה"ח (שם) גבי השלמת פרשת פרה, ע"ש.

**ועיין** בדברי הגאון מוה"ר מתתיהו דייטש שליט"א בהנדפס בקובץ קול מהיכל (ימי הפורים, עמוד קע"ד ואילך), ואף איהו כתב בסו"ד דהסכמת הפוסקים דבשכחו לקרוא פרשת שקלים במועדה דא"א להשלימה בשבת הבאה, וע"ש דהאריך בזה.

**ובשו"ת** רבבות אפרים ח"ג (סימן תע"א, ס"ק א') כתב גבי היכא דשכחו לקרוא פ' שקלים בשבוע זה ואפי' במזיד דיש לה תשלומין לשבת הבאה, וברבכו"א ח"ו (סימן שע"ה) נראה דנקט למעשה בהאי שאילתא דעביד כמר עביד ודעביד כמר

**ברם** הנה בשו"ת שבט הלוי חלק רביעי (סימן ע"א) כתב בתו"ד וז"ל: ומצאתי בזכור לאברהם ח"א ערך ס"ת שכ' דאם לא קראו פ' שקלים בשחרית דיקראו במנחה וכה"ג בשבת ר"ח. איברא בס' הנ"ל ח"ג או"ח סי' צ"א מובא שם מהגאון יוסף אומץ סי' כ"ז דאם שכחו ולא קראו פ' שקלים והגיע כבר שעת מנחה אין לה תשלומין יע"ש, עכ"ל. והא קמן דדעת הזכור לאברהם דשפיר מהני למקרי פ' שקלים במנחה, ואין אצלי ס' זכ"א לעיוני בטעמי', וכע"ז ראיתי בספר יד בפורים (פ"ב סעיף ט"ז) דכ' משמיה דמרן פוסק הדור הגר"נ קרליץ זצוק"ל דהשוכח לקרוא פ' שקלים בשחרית יכול להשלים עד סוף היום ע"ש.

**וכן** הוא להדיא בשו"ת התעוררות תשובה חלק רביעי (סי' ס"ח) דכתב וז"ל: נלע"ד בציבור ששכחו לקרות פרשת שקלים ונזכרו בתפלת המנחה, שיכולין לקרות פרשה זו גם במנחה, וכדי שלא יהיה דבר התמוה לרבים להוציא שני ספרי תורות במנחה, יקראו במנחה בפ' תרומה שנים כהן ולוי, ואחר שבירך השני ברכה אחרונה יגללו הס"ת לפ' כי תשא כי היא סמוכה מאוד ויקראו לשלישי פ' שקלים, ואם נזכרו אחר השבת יוכלו לקרות פ' שקלים לשבת הבאה, כי טעם הקריאה להשמיע על השקלים, וקיבוץ השקלים היה עד חדש ניסן כמבואר במתני', אבל אם חל פורים בערב שבת שאז בשבת שניה קורין פ' זכור, ופרשת השבוע הוא פרשת תצוה, יוכל האחרון לקרות פ' שקלים הסמוכה לפ' השבוע ואח"כ יקראו בס"ת השני פ' זכור, עכ"ל.

**שוב** השגתי ספר זכור לאברהם דקמציין לי' השבט הלוי דמייתנין לעיל, וראיתי דכתב וז"ל: מצאתי כתוב מכתב יד רב אחאי

עבד, אמנם ע' ברבבו"א ח"ז (סימן קפ"ה) וכמ"ש המ"ב ז"ל, וכפי הנראה דזהו משנה  
דמבואר דס"ל לעיקר דאין לה תשלומין, אחרונה דהרבבו"א, ואכמ"ל.



## חל א' דר"ח אדר ביום שישי וקראו פרשת שקלים בשבת הקודמת אם צריכים לחזור ולקרותה לשבת הבאה

שקלים להשמיע בציבור כשחל בשבת, יפה  
ללב חלק ג' אות א', עכ"ל.

**ובשו"ע** (שם, סעיף ה') כתב וז"ל: חל ראש  
חודש אדר הסמוך לניסן בתוך ימי  
השבוע ואפילו בערב שבת, מקדימין לקרות  
פרשת שקלים בשבת שלפניו וכו', ובכה"ח  
(שם, ס"ק כ"ו, ד"ה חל ראש חודש אדר  
וכו') כתב וז"ל: היינו יום שני דראש חודש  
כמו שכתב הלבוש, וכן כתבנו לעיל אות ב'  
יעו"ש, עכ"ל [ועי' בלישנא דהלבוש (שם,  
ס"ק ו') ע"ש היטב]. ונמצא דתקנתא היא  
דאם חל יום ב' דר"ח ביום שישי דקוראין  
בשבת שלפניו, אך אם חל יום ב' דר"ח  
בשבת יש לקרוא בשבת זו דר"ח וכמש"נ.  
ומהשתא במאי דקמן דחל יום ב' דר"ח הי'  
עליהם לקרות פ' שקלים דייקא בשבת דר"ח  
ולא מקודם לזה, וע"כ נראה כאמור דיש להם  
לחזור ולקרותה בשבת דר"ח.

**ונתבוננתי** דאיכא לאתווי ראי' מפורשת  
למאי דכתיבנא, דהנה בכה"ח  
(שם, ס"ק ד', ד"ה קורין פרשת שקלים וכו')  
כתב וז"ל: ואם טעו וקראו פרשת שקלים  
בשבת שלפניו צריכים לחזור ולקרות עוד  
הפעם בפרשת שקלים בשבת שהוא אחד  
באדר, יפה ללב ח"ג אות א', עכ"ל. והנה

**שו"ע** סימן תרפ"ה (סעיף א'): ראש חודש  
אדר הסמוך לניסן שחל להיות בשבת,  
קורין פרשת שקלים שהיא כי תשא עד  
ועשית כיור נחשת וכ', ע"ש. הנה בספר משא  
המלך (שם, ס"ק א') כתב וז"ל: הוה עובדא  
בר"ח שחל להיות ביום שישי ושבת שאז  
הדין הוא לקרוא פרשת שקלים בשבת זו  
שהיא יום ב' דר"ח, וטעו וסברו שכיון שיום  
ו' הוא גם ר"ח יש להקדים פרשת שקלים  
לשבת קודמת, ונשאלה שאלה האם יצאו י"ח  
בדיעבד, או שצריכים לחזור ולקרוא בשבת  
ר"ח שוב פרשת שקלים כמנהג העולם, ונ"ל  
של"צ לחזור ולקרוא דהרי התקנה היתה  
לקרוא בר"ח אדר או שבת שלפני ר"ח, וכיון  
שר"ח חל גם ביום ו' א"כ לא נחשב שעשו  
שלא כדין, עכ"ל, וע"ש.

**ולפענ"ד** נראה דשפיר חייבים לקרוא לשבת  
הבאה שוב פרשת שקלים, דהנה  
בכה"ח (שם, ס"ק ד') כתב אמ"ש בשו"ע  
דהתם ר"ח אדר הסמוך לניסן שחל להיות  
בשבת וכו', וז"ל: כלומר יום שני של ראש  
חודש שהוא אחד באדר הסמוך לניסן שחל  
להיות בשבת, קורין בו ביום פרשת שקלים  
וכו' דכתנן באחד באדר משמיעין על  
השקלים, דהיינו שקורין בו ביום בפרשת

מבואר בטור ריש סימן תכ"ח דבאדר הסמוך לניסן תמיד יהיו שני ימי ראש חודש (והיינו באם הוי שנה פשוטה יהי' חודש אדר ב' ימי ר"ח, ובאם יהי' שנה מעוברת דבחודש אדר ב' יהי' ב' ימי ר"ח). ומדכתב היפה ללב דבכה"ג דטעו וקראו פרשת שקלים בשבת שלפניו, דצריכים לחזור ולקרות עוד הפעם בפרשת שקלים "בשבת שהוא אחד באדר", הרי ברירא מילתא דאם יום השבת אחד באדר הרי שביום שישי הי' א' דר"ח דהוא ל' שבט, ואעפ"כ ס"ל ליפה ללב דבכה"ג צריכין לחזור ולקרות, והוא בהדי' דלא כמ"ש המשא המלך, ודוק היטב.

ועי' נמי בשו"ת אור לציון (ח"ד, פנ"א ס"א) דכ' וז"ל: שאלה, ציבור שטעו וקראו פרשת שקלים בשבת מוקדמת, האם צריכים לחזור ולקרותה בזמנה, תשובה, אף שכבר קראו בשבת הקודמת, יש להם לחזור ולקרותה בזמנה, עכ"ל. ובביאורים (שם) כתב

וז"ל: ציבור שטעו וקראו פרשת שקלים בשבת מוקדמת, כיון שלא קראו את הקריאה בזמן שתיקנו ז"ל יש להם לחזור ולקרוא כתקנת חז"ל בזמנה, וכן מוכח מהגמ' במגילה דף ו' ע"ב לענין סדר פרשיות, שאם אין תקנת חכמים על אדר הראשון, אף אם כבר קראו בראשון חוזרים וקורין בשני, וכן היא סברת רשב"ג שם שנפסקה הלכה כמותו, ע"ש. וכן פסק מרן בבדק הבית בסוף סימן תרפ"ח ע"ש. (וצריך עיון במש"כ במ"ב בסימן תרפ"ח ס"ק ב' שמדברי הב"י משמע שאין צריך לחזור, שהרי בבדק הבית שם חזר בו וכתב שיש לחזור ולקרות, וראה בראש ספר הטור לאחר הקדמת מרן לספרו בדק הבית שו"ת ממרן בענין זה). וראה עוד בספר חיים להגאון רבי חיים פלאגי סימן מ' אות ז', וסימן מ"ב אות א', ובספר מועד לכל חי סימן ל"א אות ע"ט, וביפה ללב ח"ג סימן תרפ"ה וח"ה סימן תרפ"ה ע"ש, עכ"ל.



הרב אבינעם טאובנר

## קטן המגביה אבידה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים

דרגילים לפרש, דהמוצא היה צריך לקנות האבידה אחר היאוש, רק כיון דחל עליו חיוב השבה מעכב הוא את הקנין. וכאן בקטן שאין עליו חיוב השבה, (וגם אינו שומר) קונה החפץ לאחר יאוש.

### קושיה על המנחת חינוך

**יש לעיין בדברי המנחת חינוך**, אמאי מהני היאוש, הרי הקטן היה חייב בהשבה מפאת חובת חינוך.

**והיינו דתיקשי בין לטעמא דתוספות ובין לטעמא דרמב"ן**, דלטעמא דתוספות דלא חייל יאוש משום חיוב השבה, הרי כשהגביה האבידה, מדרבנן היה חייב בהשבה, וכן לטעמא דרמב"ן דהוה יאוש ברשות מכיון דהוה שומר אבידה, הכי נמי מדרבנן הוה שומר. [א.ה. ואה"נ אם הקטן יאבד או יגב החפץ או אפילו יפשע בשמירה יהא פטור, מ"מ מטעם המצות חינוך לא יקנה את האבידה.]

### תירוצ' א'

**יש ליישב**, דאע"פ דבקטן יש חיוב חינוך, מכל מקום אחרי שהגדיל וחייב מדאורייתא, כבר אין עליו חיובי חינוך. [א.ה. כלומר המנ"ח יסבור דאין מצות חינוך בגדול.]

**אך תליא בקטן שהגדיל באמצע הספירה**, אם מעכשיו חייב להמשיך לספור בברכה, דנימא דאפילו אם לא שייך לחייבו מכח החיוב דגדול, מכל מקום לא גרע מחובת חינוך.

**סו.** מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתתי לידיה קני ליה ע"כ.

**כתיב:** השב תשיבם לאחיד (כ"ב א'). אמרינן בקרא מצות השבת אבידה. והנה המגביה אבידה לאחר יאוש, הרי הוא שלו, דהרי הבעלים נתייאשו, אמנם המגביה אבידה קודם יאוש, ורק אחר כך הבעלים נתייאשו, חייב להחזירו להבעלים.

**ומצאנו** בזה תרי טעמי, חדא, בתוספות בבבא קמא (ס"ו א' ד"ה כיון) [א.ה. ט"ס וצ"ל ד"ה הכא, בסופן] דכבר חל עליו חובת השבה, ושנית, ברמב"ן בבבא מציעא (מלחמות כ"ו ב') דנעשה שומר אבידה. [א.ה. ול"מ היאוש דחשיב יאוש ברשות.]

### חידוש המנחת חינוך

**כתב המנחת חינוך (מצוה תקל"ט) דבקטן שנתגדל אינו כן**, דאם קטן הגביה מציאה קודם יאוש, ואחר כך נתייאשו הבעלים, ואחר זמן נתגדל הקטן, לא שייך דינים הללו כלל, אלא אע"פ דהקטן הגביה על מנת להשיבה, ורק אחר כך נתייאשו הבעלים, מכל מקום מהני היאוש, ופטור מלהחזיר האבידה, [א.ה. שהרי אין לו מצות "והשיב", כי עוד לא חייב במצוות.]

**וטעמא**, דכיון דקטן אין לו דעת, אם כן כל זמן שהוא בידו, לא הוי כבא לידו כלל, אלא הוה כעדיין מונח על גבי קרקע עד שהגדיל, ולא שייך לומר דחל עליו חובת השבה, וכן לא מקרי שומר אבידה. [א.ה.]

מאורות התורה: דדין "והשיב" מונע ממנו לזכות בחפץ, כלומר מעכב את הזכיה שלו, וזה מדאורייתא. אך כאן אין חיוב דרבנן המעכב את הזכיה אלא הנהגה, להתנהג באופן יהודי להשיב אבידות לבעליהן. אבל לא הגדירו זאת חז"ל כחיוב השבה מדרבנן שלא יזכה מחמת זה עכ"ד].

**ולפי** זה קטן שהגביה אבידה, אף שכבר הגיע לחינוך, ואחר כך נתייאשו הבעלים, ועדיין לא הגדיל, מכל מקום יוכל לקחת לעצמו, וצריך תלמוד.

**א.ה.** והעירוני, דאיך שלא נאמר, לא שייך שרבנן יחייבו שמירה לקטן, דאין מציאות שמירה לקטן].

**א.ה.** הפקר ביד הפקר. צ"ע אמאי לא נימא מטעם חינוך דרבנן, דאתו רבנן והפקיעו את האבידה מהקטן ולא יוכל לזכות בזה. ומצינו דוגמת זה, דהלוקח מקטן מה שמצא, אסור משום דרכי שלום. ומדוע לא נימא אף שהקטן לא יקנה החפץ משום השבת אבידה. ויתכן כדברי הרב ג. ארצי שליט"א דלעיל, דלא מצאנו תקנות והפקעות מיוחדות בהשבת אבידה דקטן. ובפשטות הוי מצות חינוך בעלמא לחנכו למצות השבת אבידה].

וכן תליא בקטן שלא התפלל מנחה, והגדיל בערב, האם נימא דחייב להתפלל מעריב שתים, דאיכא חיוב חינוך גם כשהגדיל. **א.ה.** וכן יש לדון אם קטן קידש השבת מבעו"י, ובליילה הגדיל, אם חייב בצה"כ לקדש שוב. יעויין במנ"ח מצוה ל"א, ט]. אמנם יש להוכיח דעכשיו שהגדיל אין עליו כבר חובת חינוך, דלא תקנו חובת חינוך בגדול **א.ה.** בהשבת אבידה]. **עיין** מה שהובא ב"פירורים" בפרשת דברים תשע"ה בעניני תשעה באב, ועיין מה שהאריך בזה רבינו בספר בר אלמוגים (סי' ס"ז). [שם הביא רבינו ז"ל את דברי רע"א ז"ל בקטן שאכל מבעו"י, ולא בירך עד צה"כ שהגדיל. ואף אם "המעשה אכילה" מחייב, וכאן משהגדיל לא אכל כלל, אך פשיטא לרע"א ז"ל דיועיל לברך בצה"כ, וחזינן דהחינוך של ברהמ"ז בקטן ממשיך עליו אף משהגדיל. ולקמן יובאו דבריו מהבר אלמוגים].

### תירוצ' ב'

**אלא** יש ליישב, דכיון דמדאורייתא חייל היאוש, לא מפקעין להאי יאוש מפאת חינוך. **א.ה.** והטיב להגדיר זאת הרב ג. ארצי שליט"א מה ששמע מרבותיו בשיבת



**בדין [אם יש המשך] חינוך לגדול - בדברי הגרע"א וכת"ס בקטן שבירך והגדיל [חלק מהמובא בבר אלמוגים סימן ס"ז מרבינו ז"ל]**

אם אכל בקטן ושבע כגדול, ב. אכל כאונן ושבע באבלו, ג. אכל כגוי ושבע כגר].

כ' הגרע"א בגליון או"ח (סי' קפ"ו ס"ב)

**ספק הגרע"א בקטן שהגדיל**

**א.ה.** יש לחקור אם בברהמ"ז האכילה מחייבת, או מצב השביעה. נפ"מ: א.

שכיוונתי להבנת בעל "האור לציון" זצ"ל (או"ח, ח"א, סו"ס ל"ו) בהבנת הרע"א כאן. אך בתשו' כתב סופר [או"ח סי' ל"א] כתב כן בפשטות דבלא בירך בקטנותו ודאי דחייב בגדלותו מדרבנן.

### תמ' מסוגי' בחגיגה שאין חינוך בגדלות

והנה בחגיגה [דף ו' ע"א] בעי ריש לקיש לענין עלי' לרגל בקטן חגור שיכול להתפשט וסומא שיכול להתפקח, אם יש חינוך, וכ' רש"י ותוס' שיתפתח קודם שיתגדל, ומסיק אביי דליכא חינוך כיון דהשתא פטור, ומשמע דאף לס"ד בגמ' דאיכא חינוך, דוקא בקטן חגור שעומד להתפשט אבל גדול חגור שעומד להתפשט פטור, וחזינן דאין חינוך בגדול, ותיקשי על הכתב סופר. א. ה. עי' מרומי שדה ופרחי כהונה בחגיגה שם.

### יסוד לחלק בין חיוב הנמשך מקטנות לחיוב שמתחדש בגדלות

ובישוב דעת הכתב סופר י"ל דדוקא חיוב שכבר חל עליו בקטנותו ס"ל דלא אזיל, משא"כ לענין שיחול חיוב חדש לא מחייבין.

### נ"מ לתפילת תשלומין שחיסר בקטנות

והנה קיי"ל דמי שלא התפלל באונס או בשוגג יש לו תשלומין בתפילה הבאה, ואם היה מזיד אין לו תשלומין.

ונראה פשוט דגם קטן שהגיע לחינוך ולא התפלל תפילה אחת בשוגג ישלים בתפילה שאחריה, [ויל"ע בלא התפלל במזיד מי נימא דאין לו תשלומין, או דנימא דהרי מזיד של קטן חשיבא שוגג, דמה"ט

להסתפק אם אכל פת בהיותו קטן ונעשה גדול אם חייב מה"ת בברהמ"ז [א.ה ונפ"מ] אם בירך אם צריך לחזור ולברך וכן להוציא אחרים]. וכשאכל כשהוא אונן ואח"כ נקבר המת, הביא שנסתפק בזה בחכמת אדם (כלל קנג, א). וכ' הגרע"א דבזה חייב כיון דהי' בעצמותו בר חיוב [א.ה רק היה פטור משום עוסק במצוה, וכשנסתלק הפטור חזר עליו חיוב ברהמ"ז]. אבל קטן שהוא פטור לא יתחייב מה"ת, או דילמא כיון שהוא שבע חייב לברך, ולפי"ז אף כשאכל לפני גירות יתחייב [א.ה ולאחר שהתגייר עדיין מרגיש השובע]. וכ' הגרע"א דנ"מ אם בירך [א.ה הקטן] קודם הלילה, דהרבנן אינו פוטר את הדא'.

### הוכחה מדברי הגרע"א והכת"ס שחינוך נוהג בגדלות

ומתבאר מדבריו דאם לא בירך ודאי דחייב [א.ה לפי החקירה הנ"ל, אי נימא דאזלינן בתר האכילה, א"כ כשהגדיל והוא שבע אינו יכול לברך כקטן רק מדין חינוך, ומנ"ל דיש דין חינוך בגדול]. והנה חזינן דאע"פ שהוא גדול, מ"מ יש לו דין חינוך [א.ה דמצוות חינוך היא על האב לחנך את בנו לכל המצוות. וכיון דאתחייב בחינוך, התחייב הקטן להשלים המצוה אע"ג דעכשיו הוא גדול. כלומר שאין כאן מצות חינוך על הקטן שהגדיל, אלא חיוב דרבנן של המתחיל במצוה אומרים לו גמור]. ע' לקמן כע"ז לתרץ את הכת"ס]. אבל באמת לא מבואר כן להדיא בדברי הגרע"א, דרק כתב דלהצד דמחוייב מה"ת, לא יועיל מה דבירך בקטנותו, אבל לא כתב להדיא דלהצד דאינו מן התורה, יתחייב מיהת מדרבנן בגדלותו [א.ה קצת תמוה לומר ברע"א דאם האכילה מחייבת, הרי הוא פטור משיגדיל, וה"ל לומר נפ"מ זו. וצ"ע. אח"כ שמחתי באומרים לי

כי לא כל מי שהגיע לחינוך לתפילה הגיע לחינוך של תשלומים. ואולי יתכן לומר מטעם אחר, דחז"ל לא חייבו קטן דינים של דיעבר. והוסיף הרב ג.א.רצי שליט"א שהסברא של "ולוואי שיתפלל אדם כל היום לפי שאין תפילה מפסדת" ל"ש כאן ע"כ.

### באכל חצי זית בקטנות וח"ו בגדלות נמי שייך חינוך

ויש לעי' באכל ח"ו בקטנות וח"ו בגדלות, אם יתחייב משום חינוך די"ל דזה גרע, דבעינן לחייבו בחיוב חדש, אך י"ל דמדין חינוך בקטנות נתחייב אם יצטרף לזה עוד חצי כזית וזה לא פקע ודו"ק. [א.ה. הנה יל"ע אם ח"ו זה חצי חיוב או אינו כלום עד שיצטרף אליו עוד ח"ו. ורבינו ז"ל אזיל בשיטה שזה חצי חיוב ועוד, שהוא מחוייב שאם יצטרף עוד ח"ו יברך ברכהמ"ז. והעיר הרב ג.א.רצי שליט"א הרי זה חיוב חמור יותר מקטן שאכל הכל בקטנותו, שהרי השלמת אכילת החיוב היה בגדול שהוא בר חיובא, דפשיטא שחייב ע"כ. ונ"ל קצת אחרת. דאינו חיוב חדש ממש, אלא כיון שאכל בקטנות, השביעה בגדלות השלימה את חיוב ברהמ"ז עכ"פ מדרבנן.]

### חידוש שיוכל לגמור תפילה שהתחיל להתפלל בקטנות

ולפי"ז אם התחיל להתפלל מעריב בקטנות מדין פלג המנחה יוכל להשלים בגדלות לאחר השקיעה כך נראה לענ"ד הפעוטה והקלושה, אך ידעתי לא בינת אדם לי. [א.ה. וזה שאני מחצי זית, דהתם אינו חייב כלל לאכול עוד ח"ו. משא"כ הכא כאן חייב להשלים התפילה. ואפילו להמג"א דס"ל דאם אינו יודע מתפלל מה שיודע, שאני הכא דהרי יודע את כל התפילה.]

א"א קטנה שזינתה במזיד מותרת לבעלה, דפיתוי קטנה אונס. אבל בפשוטו כיון דבאופן זה בגדלותו יהא פטור, א"כ אין חינוך. [א.ה. והרב ג.א.רצי שליט"א טען דאין זה חינוך לחנכו שאם במזיד לא התפלל שישלים.] ובחלקת יואב או"ח [סי' ל"ד בהג"ה הב'] דן באתרוג של טבל דרבנן לקטן שרשאי לאכלו, אם יוצא בו בסוכות, או אינו יוצא כיון דבגדלותו אינו יוצא בו, ולכאור' נ"ד תליא בזה. ובתשו' מהרי"ל דיסקין (בקו"א אות ע"ב) דן בקטן האוכל בתשעה באב שחל ביום ראשון אם חייב להבדיל מקודם, דבגדלותו לא יבדיל אז. [א.ה. כאן צע"ק. דהא אם יגדיל ויצטרך לאכול, כן יבדיל, משא"כ הנך דלעיל. והרב ג.א.רצי שליט"א דחה זאת, דבפשטות י"ל שיבדיל כי יבנה ביהמ"ק בכ"א, ויש לחנכו מעכשיו להבדיל במוצ"ש.]

**והשתא** יש לעי' אם הקטן לא התפלל מנחה ביום האחרון של קטנותו ובליילה כבר גדול אם חייב להתפלל תפילת התשלומין.

**והנה** זה ברור דאף אם חייב, האי חיוב לא יהא חמור מחיובו דקטן בתור חינוך, דלא עדיפא ממנחה, אלא הנידון דאולי פטור לגמרי כיון דהשתא הוא גדול, ועל גדול אין דין חינוך.

**אמנם** לפי מה שכתבנו דהיכא דנתחייב בקטנותו לא פקע החיוב בגדלותו, י"ל דגם אם אין חינוך בגדול יתפלל, דכבר חלה עליו סיבה מחייבת.

**והנה** בעיקר דין תשלומין בקטן בתשו' בצל החכמה [חלק ה' סי' קס"ט] פסיקא ליה דקטן שלא התפלל אינו מתפלל תפילת תשלומין, וצ"ע אם זה מוסכם. [א.ה. העולם נוהג שהאב יחליט, וכל אחד לפום חורפיה,



הרב ערן כברה  
ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין הנער הי"ד שביקש קודם מותו להקבר עם הגלשן

ענף א' - מביא דברי ה"תלמוד ירושלמי" ורבותינו הפוסקים ז"ל דנהגו להקבר עם כתבי חידושי תורה וחפצים מסויימים

א) הנה הוה עובדא בנער אחד מקיבוץ בארי שנפצע בהתקפת המחבלים בשמחת תורה (שנת התשפ"ד), וקודם פטירתו הי"ד ביקש שיקברו אותו עם הגלשן, דהיינו כלי שגולשין בו בים, ויש לדון האם מותר לקוברו עם הגלשן או לאו.

ב) ונראה לבאר בשורש הספק בהקדם הא דמצינו ב"תלמוד ירושלמי" (כלאים פרק ט' הלכה ג') דאמרין דרבי ירמיה מפקד אלבישוני חוורין חפתין, [פירוש, הלבישוני

לבנים תפורים], יהבון מסאני ברגלי, [פירוש, הניחו מנעלים ברגלי], וחוטרא בידי, [ומקל בידי], ויהבוני על סטרי, [ופירש ה"עלי תמר" שם, כשהוא שוכב על צידו נראה שהוא יותר מוכן, מכשהוא שוכב על פניו, עכ"ל], אין אתא משיחא, הא אנא מעתד, [ופירש ב"עלי תמר" שם, זכר לדבר מהא דכתיב "וככה תאכלו אותו, מתניכם חגורים, נעליכם ברגליכם, ומקלכם בידכם, ואכלתם אותו בחפזון", ופירש"י מתניכם חגורים מזומנים לדרך, בחיפזון לשון בהלה ומהירות, כמו "ויהי דוד נחפז ללכת", עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דלעולם מותר לקבור את המת עם נעלים ומקל הליכה דהוי לצורך הנפטר דבזמן שיבוא משיח יהא מוכן לילך לקראתו.<sup>א</sup>

א. א) ועפ"ז נראה להעיר בהא דמצינו בשו"ת חת"ס (יו"ד סימן שכ"ז) דכתב לדון במה שנהגו לקמוץ ידי המת, ולתת לתוך ידו שבת עץ שקורין געפליך. ומסיק, דאמרו לו על הגעפליך טעם קלוש וחלוש שרומז שמאמינים בתחיית המתים וגלגול מחילות, שישען בקומו על העצים הללו, והעצים חלולים וקלוישים, והטעם חלוש וקלוש, מכל מקום לא לחנם נקבע בתחילה, והמתחיל לא טיפש ולא כסיל היה, כיון שנמשכו אחריו בכל המקומות, עיי"ש.

ב) ונראה בפשטות דנעלם מעיני רבינו החת"ס דברי ה"ירושלמי דידן, דאמרין בהדיא דרבי ירמיה ציווה שיקברוהו על מקל בידו, כדי שיהא מזומן להקביל פני המשיח, [נראה בגמ' בגיטין (ו):] דאמרין בשלמא מילתא דתליא בסברא לחי, הא גמרא היא, וגמרא לא שמיע ליה, עיי"ש. ודון מינה ואוקי דאתרין, וד"ל], וכמו דמצינו בשו"ת כתב סופר (יו"ד סימן קע"ה) דכבר כתב דמדי דברי אזכיר מה שכתב אדוני אבי מורי ורבי מאור הגולה זצ"ל, דאינו יודע טעם הגון למה שנוהגין בגעפליך, וכתב דמה שאומרים כדי לעמוד בו בעת התחיה, העצים חלוישים וטעם חלוש, וכן כתב בספר "חכמת אדם" שאין בזה טעם וריח, ובמחילת כבודם, נעלם מהם אגרת ירושלמי ריש כלאים דרבי ירמיה ציווה שיהיב חוטרא לידיה, דאי אתי משיחא אנא מעתד, עיי"ש.

ג) ומענין לענין, הנה משמע בפשטות מדברי רבי ירמיה דתחיית המתים תהא בזמן ביאת המשיח ממש, שהרי רבי ירמיה ביקש שיכינו אותו בקברו לקבלת פני המשיח, ולכאורה תיקשי מהא דמצינו ב"אגרת תחיית המתים" דכתב הרמב"ם בד"ה וכבר ספק, ולא יתחייב מזה המאמר שה' לא יחיה מתים כשירצה ולמי שירצה, אם בימי המשיח, או לפניו או לאחריו מותו, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין הכרח שתהא

## בענין הנער הי"ד שביקש קודם מותו להקבר עם הגלשן ❖ מנורה בדרום | קנא

בהן, האם יש לחוש לאיסור ד"לא תעשון כן לה' אלקיכם" או לאו. ומסיק ה"הר צבי" דנראה להלכה דאפילו אם נימא שבמחיקת השם ע"י גרמא יש איסור דרבנן, מכל מקום בספר המשניות דאזכרות ליכא, וגם המאבדו בידיים אינו אלא איסור דרבנן, לכן ע"י גרמא גם איסור דרבנן ליכא, עיי"ש. ומשמע בפשטות בדעתו דסבר דלעולם אין איסור לקבור את הנפטר עם דבר אחר בקברו, והיינו מדלא העיר דאף דנשאל לאחר מעשה, מכל מקום לכתחילה אין לעשות כן.<sup>1</sup>

ג) והנה הראני חכ"א שיחי' דבספר "שלחן גבוה" (חלק א' - יו"ד סעיף י"ג) דכתב המהר"י מולכו בצוואתו: עוד אני מצוה שיתנו בזרועי כתיבותי של חלק או"ח של "שלחן גבוה שכבר יצא לאויר העולם, ובזרוע השמאלי חלק יו"ד שהעתק שלו הוא בשאלוניקי ארץ מולדתי להעלותו על גבי מזבח הדפוס בעזרת ה', עיי"ש.

ד) ועוד מצינו בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רל"א) דנשאל בענין ספר משניות שהניחום בקבר על פי צוואת האיש שלמד

---

תחיית המתים דוקא בזמן ביאת המשיח, אלא אפשר שתהא תחיית המתים קודם ביאת המשיח או אפילו לאחר מותו, ואע"ג דמצינו לדחות דאין כוונת רבי ירמיה שתחיית המתים תהא בזמן ביאת המשיח ממש, אלא לעולם אפשר דתהא אף לאחר ביאת המשיח, והא דאמר אי אתי משיחא אנא מעתה, והיינו דבזמן ביאת המשיח תהא תחיית המתים אבל לאו דוקא בזמן ביאתו ממש, מכל מקום הא ודאי דלא תהא תחיית המתים קודם ביאת המשיח, וצ"ע.

ב. א) הנה לכאורה תיקשי הרי לעולם מצינו אזכרות בספרי המשניות, וכגון במשניות ברכות (פרק ד' משנה ג') "במקהלות ברכו אלהים, ה' ממקור ישראל", וכן במשניות שקלים (פרק ג' משנה ב') "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם", וכן במשניות יבמות (פרק ו' משנה ו') "ויברך אתם אלהים, ויאמר להם אלהים פרו ורבו", ואי הכי היאך התיר ה"הר צבי" לקבור ספר משניות מחמת דאין בהן אזכרות.

ב) ונראה ליישב דמייירי תשוהתו בכרך משניות דאין בהן אזכרות, וכגון משניות זרעים או שבת וכדומה, והא דלא הזכיר בתשובתו דלאו כל ספרי משניות אפשר לקברן מחמת דיש בהן אזכרות, היינו לרוב פשיטותו דלאו בכל המשניות אין בהן אזכרות, וזה פשוט.

ג. א) ועוד מצינו בשו"ת מנחת אלעזר (מונקטש - חלק ד' סימן ד') דנשאל מ'תלמיד חכם' אחד שציווהו חותנו הגאון זצ"ל שייניחו בקברו את כתבי חידושי תורה שלו [שכבר נדפסו, ואין צורך בהם], ולאשר מעלתו הוא כהן, ולא היה בחדרו, לפיכך שכח לצוות לעשות זה, ועתה שואל האם לחטוט קברו לקיים צוואתו להניחם בתוכו, עד כאן תוכן דברי שאלתו.

ב) וכתב ה"מנחת אלעזר" להשיב דלכאורה יפלא על צוואתו של הרב הגאון ז"ל, וניחזי אנן אליבא דהלכתא אשר ציווה להניחם בקברו, וזהו גניזתם אצל תלמיד חכם בקברו, אבל עד כאן תנינן במגילה (כו: ופסקינן בשו"ע "אור"ח סימן קנ"ד סעיף ה' - יו"ד סימן רפ"ב סעיף י') בספר תורה שבלה או נפסל נותנין אותו בכלי חרס, וקוברין אותו אצל תלמיד חכם, היינו בלה דוקא או שנפסל, דלא כהלין כתבא למיקרי, ואינו ראוי עוד לקרות בו מחמת שאסרו לקרות בספר תורה פסול, אבל בכתבים של חידושי תורה שלא בלו כלל, רק שנדפסו מהם, ואין צורך בהן, מכל מקום יכולין לקרות בהם וכו', ואין לומר דלא הוי חשיב לאבדן, שהרי כיון שציווה להניחם בתיבה, היינו תיבת עץ, [כי כמעט לא ימצאו כלי חרס גדולה כזו], ועץ ממהר להרקב, והוי גורם הפסד שירקבו בקברו, מכל מקום להצדיק דברי גדול וצדיק אחרי פטירתו, אמרתי למשכונני נפשין בזה וכו', ואין לדמותו למאי דכתב בשם רבינו המהר"ח זצ"ל דציווה לגנוז בתוך קברו מכתבי האר"י ז"ל, והוציאם אחר כך מקברו ברשותו ע"י שאלת חלום, וקשה לכאורה היאך גזזם לכתחילה בקברו אם היו ראויין לקרות בהן. אולם שאני התם דהיה כדי שלא ילמדו בהם הדור מרוב קדושתם עד שהתיר אחר כך ע"י שאלת חלום, ובכחאי גוונא להציל ממכשול את כל הדור שימעלו בקדשי שמים ללמוד חכמת האמת הנסתרה למי שאינו זוכה לה הוא סכנת נפשות רחמנא ליצילן, על כן התיר מהר"ח בתחילה לגנוז בתוך קברו, אבל אין ראייה משם לשאר כתבי חידוש תורה בימינו וכו', עיי"ש.

יתירא נפקא לן לקמן בפירקא (מו:), עכ"ל. ומקשינן, והתניא, אין נקברין עמו. אמר רב פפא, מאי עמו - עמו בתפיסתו, [ופירש"י שם, בתוך ארבע אמות, אבל לא נקברו עמו ממש, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאף דהתורה ציוותה לקבור את העץ או האבן או הסיף או הסודר שנהרג בהן הנידון בבית הדין, אפילו הכי אמרינן דאין לקוברן ביחד עם הנידון בקברו ממש, אלא הוי נקברין רק בסמוך לו בתוך ד' אמותיו.

**ב)** ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דציוותה התורה לקבור את החפץ שנהרג בו הנידון כלל ועיקר. והנה מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ט"ו מהלכות סנהדרין הלכה ט') דכתב דאין תולין על אילן המחובר לקרקע אלא על התלוש, כדי שלא יהא מחוסר קציצה, שהעץ שנתלה עליו נקבר עמו, שלא יהא לו זכרון רע ויאמרו, זה העץ שנתלה עליו פלוני, וכן האבן שנסקל בה, והסיף שנהרג בו הנהרג, והסודרין שחונקין בהן, הכל נקברין בתפישת הנהרג, אבל לא בקבר עצמו, עיי"ש. והרי חזינן בדברי הרמב"ם דהטעם דאין קוברין את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש, כדי שלא יהא החפץ לזכרון רע בין הבריות, [ועוד ראה בדברי ה"לחם משנה" שם], וכן הוא בחי' היד רמ"ה בסוגיין בד"ה ומקשינן, דכתב דמסתברא לי, דטעמא דמילתא שלא יאמרו זהו עץ שנתלה בו איש פלוני, ואבן שנסקל בה, וסיף שנהרג בו, וסודר שנחנק

ה) והנה מצינו בספר "ברית אבות" (מהרב שבתאי ליפשיץ - סימן א' סעיף ל"ט) דכתב דקצת מוהלים נוהגים כשנפטרים אל בית עולמם קוברין עמהם ספר שבו כתוב כל התינוקות הנימולין על ידם בחייהם כדי שיגן עליהם מעשה ידיהם, עכ"ד. ובספר "היכל ההוראה" (חלק א' עמ' רס"ט) כתב דהגר"מ ברנדסרופר זצ"ל קברוהו יחד עם כד מלא בערלות ילדי ישראל שמהל בעצמו, עיי"ש.

ו) והרי חזינן דלעולם הא לא פסיקא מילתא דאין לקבור עם הנפטר חפצים מסויימים, אבל לא נהגו לקבור רק חפצים דיש בהן תועלת כדי ללמד עליו זכות בשמים בעומדו בדין, ואי נמי להכין עצמו לביאת המשיח וכדומה, אבל בגוונא דאין שום תועלת לעתיד, אין לקוברו עם הנפטר במקום מנוחתו, ואלא דאכתי יש לדון האם הוי איסור לקבור עם הנפטר דברים שאין לו בהן תועלת לעתיד לבוא או לאו.

### ענף ב' - מביא דברי הגמ' בסנהדרין (מה:): דהרוגי בית דין נקברין עם החפץ שנהרגו בו בתוך ד' אמות סמוך לקברן

**א)** ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בסנהדרין (מה:): דתניא, אחת אבן שנסקל בה, ואחת עץ שנתלה עליו, ואחד סיף שנהרג בו, ואחד סודר שנחנק בו, כולן נקברין עמו, [ופירש"י שם, מ"קבור תקברנו"]

ד. א) והנה ב'נותן טעם' לאתווי הא דמצינו באגרות הר"ש ארקולטי (אגרת כ"ט) בשם תשובות מהרש"ק דכתב שאלתי מהגאון רבי שמואל יהודה קצנלבוגן ז"ל מהו טעם מנהג האשכנזים דנהגו לטמון את הערלה תחת ארון הקודש, דנראה דבר זר להכניס במקום הקודש קליפה טמאה וקשה זו.

ב) תשובה: הנה ב"פרקי דרבי אליעזר" (פרק כ"ט) כתב שהיו נוטלין את הערלה והדם, והיו טומנין בעפר מדבר, כיון שבא בלעם וראה את כל המדבר מלא מאותם מטמונים, אמר מי יוכל לעמוד בפני זכות דם ערלות אלו הטמונים בעפר, זה שנאמר "מי מנה עפר יעקב", עיי"ש. ואיננו רחוק שעל סמך המדרש הזה נהגו להטמין את הערלה תחת ארון הקודש, וכאז דמצינו במהרי"ל דכתב דנהגין לשפוך יין המציצה תחת ארון הקודש בבית הכנסת, כי כקרבן יחשב, עכ"ד. ודון מינה ואוקי באתרין, וד"ל.

## בענין הנער הי"ד שביקש קודם מותו להקבר עם הגלשן ❖ **מנורה בדרום** | קנג

בו, כדאמרין לקמן (נד.) טעמא גבי בהמה הנרבעת והרובעת, עיי"ש.

ג) ואולם מאידך מצינו בספר "שיח יצחק" (פירוש ותיקון תוספות ישנים - יומא ס.) בד"ה והנה, דכתב להקשות מהא דאיתא בגמ' בע"ז (סב:) דההוא גברא דאגר ארביה לסתם יינן, יהבו ליה חיטי באגרא, אתא לקמיה דרב חסדא, אמר ליה, זיל קלינהו וקברינהו בי קברי. ומקשינן, ולימא ליה דלקברינהו בעיניהו, מי לא תנן, אחד אבן שנסקל בה, ואחד עץ שנתלה עליו, ואחד סייף שנהרג בו, ואחד סודר שנחנק בו - כולם נקברים עמו, [ופירש"י שם, דכתיב "לא תלין נבלתו על העץ, כי קבור תקברנו", אף העץ במשמע וכו', אלמא עץ גופיה איסורי הנאה, וקברי ליה בעיניה, ולא חיישינן

לתקלה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דהטעם דציוותה התורה על קבורת העץ שנתלה בו הנידון משום דנאסר בהנאה.

ג) וכן מוכח מדברי התוס' ישנים (יומא ס:) בד"ה ועגלה ערופה, דכתב להקשות למאי דפרישית לעיל דלא הוה אסרינן עגלה ערופה משם תהא קבורתה, והא אמרינן בריש פרק בתרא דע"ז (סב:) גבי ההוא גברא דיהבו ליה חיטי באגריה, ופריך, וליקברינהו בעיניהו, מי לא תניא, אחד עץ שנתלה וכו', משמע מאחר שטעונין קבורה אסורין בהנאה, וא"כ הכא נמי מאחר שעגלה ערופה טעונה קבורה, ממילא דאסורה בהנאה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהטעם דציוותה התורה לקבור את העץ שנתלה בו הנידון משום דנאסר בהנאה.<sup>ה</sup>

ה. א) וכן מצינו בשו"ת שאילת יעב"ץ (חלק ב' סימן קנ"ח) דכתב לאתווי דבספר "לחם הפנים" (יו"ד ס"ח) נשאל בראובן דקנה סייף מתליין שדן בו דיני נפשות, ונתן לתקנו לסכין של שחיטה, האם מותר לשחוט בו, דקיי"ל חרב הרי הוא כחלל, ומטמא לבשר ששוחט בו. יש לומר, דסכין נטהר ע"י טבילה, עכ"ד. והנה השאלה הבל, והתשובה דברי בורות, כי מה אכפת לנו בטומאה וטהרה האידנא וכו', אבל חושש אני בבשר שנשחט בסכין זו משום איסור הנאה, שכן בהרוגי בית דין שנו חכמים סייף שנהרג בו נקבר עמו, ביחוד אם דן בו ישראל, פשיטא דיש לחוש, עיי"ש.

ב) ומצינו ב"פתחי תשובה" (יו"ד סימן ח' ס"ק א') דכתב לאתווי לתשובת השאלת יעב"ץ דידן, וסיים דבאמת ברמב"ם (פרק ט"ו מהלכות סנהדרין הלכה ט') כתב דהטעם הנקבר עמו שלא יהא לו זכרון רע שיאמרו וכו', אולם בגמ' בע"ז (סב:) בד"ה כולן נקברין עמו, מבואר דאסור בהנאה, וכן משמע בגמ' שם, עיי"ש.

ג) ואולם מאידך למאי דאמרין דהחפצים שנהרג הנידון בהן הוי אסורין בהנאה, ולפיכך הוי מצוותן בקבורה, אי הכי לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בתמורה (לג:) דאלו הן הנקברין, קדשים שהפילה - יקברו, הפילה שליא תקבר. ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וציפורי מצורע, ושיער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה, עיי"ש. ואי הכי תיקשי מאי טעמא לא מנו חכמים בין הנקברין אף את החפצים שנהרג בהן הנידון דהוי מהנקברין.

ד) והא בשלמא לדעת הרמב"ם דמשמע בפשטות דסבר דהחפצים שנהרג הנידון בהן אינן אסורין בהנאה, אי הכי שפיר לא תיקשי מאי טעמא לא מנו חכמים בין הנקברין אף את החפצים שנהרג בהן הנידון דהוי מהנקברין, שהרי עד כאן לא מנו חכמים רק את הנקברין מחמת דהוי אסורין בהנאה, תדע, שהרי מצינו בדברי התוס' בד"ה הנשרפין אפרן מותר, ונקברים אפרן אסור, דכתבו להקשות דצריך עיון טעמא מאי. ואומר מורי הרמ"ר דנשרפין כיון שציווה הכתוב לשורפן אחר שעשה כאילו נעשית מצוותו, ואין לך דבר שנעשית מצוותו ומועלין בו, הכא נמי כיון שנעשית מצוותו הלך איסוריה, והא דאמר אשירה אסורה לעולם אע"פ שהזיק הכתוב לשורפה, היינו משום דכתיב "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן, משוך איסוריהו לעולם, וצריך עיון, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דהנקברין הוי משיך איסורן לעולם מחמת דהוי אסורין בהנאה, דאי לאו הכי אמאי הוי משיך איסורן לעולם, ושוב ראייתו ב"כלי חמדה"

## ענף ג' - כותב לאתויי פלוגתת רבותינו ז"ל בטעם הדין דאין קוברין את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש

א) ולכאורה יש לעיין מה הטעם דאין לקבור את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש אלא רק בתפיסתו בלבד. ושוב מצאתי בספר "תורת האדם" (שער הסוף - ענין ההוצאה אות כ"א) דכתב רבינו הרמב"ן לאתויי דבפרק נגמר הדין (סנהדרין מח.) היו אביו ואמו מזרקין בו כלים, מצוה על אחרים להציל. אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים, שלא נגעו במטה, אבל נגעו במטה אסורין, ודוקא במטה הנקברת עמו, ומשום דמחלפי בתכריכי המת. ותניא ב"אבל רבתי" (פרק ד' הלכה ח') מזרקין כלים על המת וקולטין ומצילין מאויר עד שלא יזכה בהם המת, שכל הכלים שהמת זוכה בהן אסורים בהנאה, חוץ מן הסל ומן המגריפה ומן המריצה המיוחדין לקבורה וכו', ומסתברא כגון אלו הכלים שאסורין בהנאה בשבילו נקברין עם המת, ולא עם המת ממש, שאין כבודו בכך, אלא עמו בתפוסתו, וכדתניא ב"ירושלמי" (נזיר פרק ז' הלכה א') "קבור תקברנו" מצות עשה. מנין אתה מרבה הסייף שנהרג בו, והעץ שנתלה בו, והסודרים שנחנק בהן, שכולן טעונים קבורה, תלמוד לומר "כי קבר תקברנו". יכול תקברם עמו, תלמוד לומר "כי קבר תקברנו", קבורה לו, קבורה לעצו, קבורה לאבנו, הא כיצד,

מעמיק שלשה טפחים כדי שלא תעלם המחרישה, [א"ה, וראה בגמ' בב"ב (כו.) דאם היו שורשים יוצאים לתוך של חבירו, מעמיק ג' טפחים, כדי שלא יעכב את המחרישה], עיי"ש.

ב) והרי מבואר מדברי הרמב"ן דסבר דהטעם דאין קוברין עם המת את החפצים הנאסרין בהנאה על ידו, משום דאין כבוד המת דיקבר עמו ממש, ומשמע בפשטות דלא מיירי דוקא בחפצים שהרגוהו בהן, אלא הוא הדין לכל הדברים הנאסרין מחמתו, וכגון שהיו הוריו מזרקין בו כלים, והטעם דכיון דאינן חשובים כמו המת עצמו, לכן אין כבודו שיקברו עמו ממש, אלא עמו בתפוסתו.

ג) ואולם מאידך מצינו בספר "שלחן ערוך העתיד" (דיני סנהדרין פרק נ"ג הלכה י"ב) דכתב דלפי דברי הרמב"ם דכתב דהטעם דקוברין את החפץ שנהרג הנידון על ידו, כדי שלא יהיה זכרון למעשיו, לפיכך יראה לי, דלכן אין קוברין אותן בקברו ממש, כדי שלא יהא לו מזכרת עוון בתוך קברו, אלא רק עמו בתפוסתו, עיי"ש. והרי מבואר מדברי "שלחן ערוך העתיד" דנראה בדעתו לומר עפ"י דברי הרמב"ם דהטעם דאין קוברין את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו, כדי שלא יהיה זכרון למעשיו הרעים.

ד) ועוד מצינו בספר "שיח יצחק" (יומא ס.) בד"ה והנה, דכתב דהטעם דאין קוברין את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש,

(חיי שרה אות ג' ס"ק א') דכתב דלא מנו חכמים רק את הנקברין דהוי אסורין בהנאה, עיי"ש. (ה) ועוד נראה דלמאי דכתב הרמב"ם דהטעם דציוותה התורה לקבור את החפצים שנהרג הנידון בהן, כדי שלא יהא החפץ לזכרון רע בין הבריות, אי הכי מסתבר דאפרן מותר בהנאה, שהרי אין בו משום זכרון רע בעיני הבריות, תדע, שהרי השוכב עם בהמה אף דציוותה התורה להרוג את הבהמה, מכל מקום לא ציוותה לקבורה, שהרי נרקבת אחר מותה, וכבר אינה זכרון רע בין הבריות, ולפיכך שפיר לא מנו חכמים את החפצים שנהרג בהן הנידון בכלל הנקברין, ודו"ק.

דהספד הוי כבוד המשפחה, אין שומעין לו, אבל אי נימא דהספד הוי כבוד הנפטר, שומעין לו, והרי שמעין מינה דכל דבר דהוי כבודו של המת, א"כ אם המת אומר קודם פטירתו דאינו כבודו, הוי שומעין לו, ולפי"ז אפשר דהוא הדין דאם המת אומר קודם פטירתו דהוי כבודו שיקברו חפץ בקברו נמי שומעין לו.

(ג) ואולם שוב אמר לי חכ"א שיחי' דלכאורה מנא לן למימר דכל שהנער דביקש קודם פטירתו שיקברוהו בגלשן דהוי כבודו, א"כ אמרין דהוי חשיב כבודו דיהא מותר לקוברו עם הגלשן, שמא נימא דכבוד הוי תלי וקאי בכבוד האמיתי לפי דרכה של תורה, והרי להקבר עם גלשן אי"ז כבוד אלא בזיון, עכ"ד.

(ד) ונראה לאתויי ראיא כדעתו מהא דאיתא בגמ' במעילה (יח.) דתנו רבנן, "נפש" [ופירש"י שם, האמור במעילה, עכ"ל], אחד היחיד, ואחד הנשיא, ואחד המשיח. "כי תמעול מעל", אין מעל אלא שינוי, וכן הוא אומר "איש איש כי תשטה אשתו, ומעלה בו מעל", ואומר "וימעלו באלהי אבותיהם, ויזנו אחרי הבעלים", [ופירש"י שם, ששינוי עצמם מן המקום לעבודת כוכבים, עכ"ל]. ושיילינן, יכול פגם ולא נהנה וכו' [ופירש"י שם, כלומר, יכול יהא מועל היכא דפגם ולא נהנה, כגון שקרע בגד של הקדש, דומיא דוימעלו דעבודת כוכבים, דאיכא שינוי וליכא הנאה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דבעבודת כוכבים איכא שינוי דמשנה מעבודת הבורא יתברך לעבודת כוכבים, ומאידך לא הוי חשיב הנאה, ולכאורה תיקשי הרי בפשטות כל עובד עבודת כוכבים הוי נהנה בעבודתו, ואי הכי אמאי אמרין דעבודת כוכבים לא הוי חשיבא הנאה. ואלא דעל כרחין לומר,

משום דאי"ז כבוד למת לבזותו כל כך להניח בקברו את החפצים שהרגוהו בהן, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו ז"ל בטעם הדין דאין קוברין את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש, דלדעת הרמב"ן הטעם משום דאין כבוד המת דיקבר עמו ממש, ולדעת "שלחן ערוך העתיד" עפ"י דברי הרמב"ם דהטעם כדי שלא יהיה זכרון למעשיו הרעים, ולדעת ה"שיח יצחק" הטעם משום דאי"ז כבוד המת לבזותו כל כך להניח בקברו את החפצים שהרגוהו בהן.

### ענף ד' - כותב לדון בדברי הרמב"ן ז"ל דכתב דהטעם דאין קוברין חפצים בקברו של המת משום דאי"ז כבוד המת

(א) והנה יש לדון בדברי הרמב"ן בהא דכתב דהטעם דאין קוברין עם המת את החפצים הנאסרין בהנאה על ידו, משום דאין כבוד המת דיקברו עמו ממש, האם כל הקפידא דאין כבוד המת שיקבר עם חפץ הוי מצד המת עצמו, או דלמא הוי מצד משפחתו דאין כבודן שיקבר בן משפחתם עם חפץ בקברו, ונפק"מ לדינא בגוונא דהמת ציווה קודם מותו שיקברוהו עם חפץ מסויים בקברו, דאי נימא דכל הקפידא הוי מצד המת עצמו, א"כ קוברין את החפץ בקברו, אבל אי נימא דכל הקפידא הוי מצד משפחתו, א"כ אין קוברין את החפץ בקברו בגוונא דאין כבוד המשפחה שיקבר החפץ בקברו.

(ב) תדע, דהא איתא בגמ' בסנהדרין (מו:): דאיבעיא להו, הספידא יקרא דחיי הוי, או יקרא דשכבי הוי. ושיילינן, למאי נפקא מינה, דאמר לא תספדוה להווא גברא, עיי"ש. והרי מבואר דאם המת מבקש קודם פטירתו שלא יספידוהו, א"כ לאי נימא

[ופירש"י שם, ואי נמי קבריה ליה לא מתכפר, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דכל דבר דמניעתו הוי משום בזיון המת, אין המת יכול למחול על כבוד משפחתו.

(ח) ונראה לומר, דכיון דנקיט הרמב"ן בהאי לישנא דאין כבוד המת דיקבר עמו ממש, א"כ שמעינן דלעולם כל הקפידא לקבור חפץ בקברו של המת הוי רק מצד המת עצמו ולא מצד משפחתו. ועוד שמעינן דא"י בזיון אלא רק חסרון כבוד בלבד, ולפיכך נמצא דבגוונא דהמת ציווה קודם מותו שיקברוהו עם חפץ מסויים בקברו, א"כ כיון דכל הקפידא הוי מצד המת עצמו, קם דינא דקוברין את החפץ בקברו, שהרי המת מחל על כבודו, ואין חסרון מצד משפחתו מחמת דאין בקבורת החפץ בקברו משום בזיון המת.

**ענף ה' - כותב לדון בדברי ה"שלחן ערוך העתיד" דכתב דהטעם דאין קוברין את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש, כדי שלא יהיה זכרון למעשיו הרעים**

(א) ולכאורה צריך ביאור בדברי ה"שלחן ערוך העתיד" בהא דסבר דהטעם דאין קוברין את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש, כדי שלא יהיה זכרון למעשיו הרעים, האם הטעם שלא יהיה זכרון למעשיו הרעים מיירי כלפי בני אדם הנמצאין בזמן קבורתו ורואים אותו נקבר עם החפץ שנהרג בו מחמת עבירתו, וזכר לדבר, שהרי הרמב"ם כתב שלא יהא לו זכרון רע,

דאין ההנאה נמדדת באדם אלא בהנאה עפ"י ההנאה לפי דרכה של תורה.<sup>1</sup>

(ה) ואולם שוב מצאתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב' סימן קנ"ב) דכתב רק כשידוע שאחד רצה שיקברוהו אצל קרוביו אף שהיו מחללי שבת רשאין לקוברו, וכל שכן כשציווה שיקברוהו שם, עיי"ש. והרי חזינן בדעתו דאף דאינו טוב ונכון לקוברו אצל מחללי שבת, נראה בתשובתו בהא דאין קוברין צדיק אצל רשע, ואכמ"ל, מכל מקום כל דמבקש להקבר אצל קרוביו הרשעים שומעין לו, ושמע מינה דהוי נמדד לפי הרגשת האדם עצמו, ויש לפלפל.

(ז) ועוד יש לדון האם קבורת חפץ בקברו של הנפטר הוי רק חסרון בכבוד המת בלבד, או דלמא הוי חשיב בכלל בזיון המת, ונפק"מ לדינא בגוונא דהמת ציווה קודם מותו שיקברוהו עם חפץ מסויים בקברו, דאי נימא דהוי רק חסרון בכבוד המת, א"כ שפיר הוי שומעין לו, אבל אי נימא דהוי חשיב בכלל בזיון המת, א"כ אין שומעין לו, שהרי הוי בזיון למשפחתו, תדע, דהרי איתא בגמ' בסנהדרין (שם) דאיבעיא להו, קבורה משום בזיונא הוא, [ופירש"י שם, שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע, עכ"ל], או משום כפרה הוא. ושיילינן, למאי נפקא מינה, דאמר לא בעינא דליקברוהו לההוא גברא, אי אמרת משום בזיונא הוא, לאו כל כמיניה, [ופירש"י שם, דבזיון הוא לקרוביו, עכ"ל]. ואי אמרת משום כפרה הוא, הא אמר לא בעינא כפרה,

1. א. ואולם לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (סב:) דאמר רב נחמן אמר שמואל, המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה, עיי"ש. והרי חזינן דאף דהנאה מחלבים ועריות הוי חשיב הנאה אף דאינה הנאה לפי דרכה של תורה.

ב. ושמא יש ליישב דשאני הנאה מחלבים ועריות דהוי הנאה גופנית ממש, וא"כ שפיר הוי חשיב הנאה אף דאינה לפי דרכה של תורה, ולאפוקי שאר הנאות כעובד עבודה זרה דלא הוי חשיב הנאה גופנית, וצ"ע.

למעשיו הרעים מצד בני אדם, למימרא דבגוונא דבזמן קבורתו שקוברין את החפץ שנהרג בו במקום קבורתו, הוי עושה רושם טפי על הבני אדם שיהא זכרון למעשיו הרעים, ולאפוקי דאם קוברין את החפץ שנהרג בו במקום תפוסתו, הוי עושה פחות רושם שיהא זכרון למעשיו הרעים, ובפרט דאפשר לקבור החפץ שנהרג בו לאחר זמן הקבורה שלא בפני בני אדם.

**ענף ו' - מביא נפק"מ לדינא בפלוגתא רבותינו ז"ל האם מותר לקבור את הגלשן בקברו של הנער או לאו**

**(א)** והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, האם אפשר לקיים את בקשת הנער קודם מותו להקבר עם הגלשן או לאו, דלדעת הרמב"ן דסבר דהטעם דאין לקבור חפצים עם המת, משום דאין כבוד המת דיקבר עמו ממש, א"כ כיון דהנער ביקש בעצמו קודם פטירתו שיקברו את הגלשן בקברו, א"כ שפיר מותר לקבור את הגלשן בקברו, שהרי בכהאי גוונא אין חסרון בכבוד המת לקבור את הגלשן בקברו, וכן נראה לדעת ה"ש"ח יצחק" דסבר דהטעם דאין לקבור את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש, משום דאי"ז כבוד למת לבזותו כל כך להניח בקברו את החפצים שהרגוהו בהן, א"כ נמי יהא מותר לקבור את הגלשן בקברו, שהרי הנער לא נהרג ע"י הגלשן כלל ועיקר.<sup>1</sup>

**(ב)** ואולם לדעת "שלחן ערוך העתיד" דסבר דהטעם דאין לקבור את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש, כדי שלא יהיה זכרון למעשיו הרעים, א"כ נראה דאם הנער לא

ויאמרו זה העץ שנתלה עליו פלוני, עכ"ל. ומשמע בהדיא דה'זכרון רע' הוי מצד מיירי מצד הבני אדם, ואי הכי מסתבר דאף הא דאין קוברין את החפץ שנהרג בו בקברו ממש משום זכרון למעשיו הרעים, הוי מיירי מצד הבני אדם, או דלמא מיירי כלפי שמים דהוי זכרון למעשיו הרעים דיתעורר קטרוג על הנפטר להענישו אחר פטירתו, וזכר לדבר, מהא דמצינו בסוטה דאמרה תורה "מנחת זכרון מזכרת עוון", ופירש ה"קרבן העדה" (סוטה פרק ג' הלכה ב') היא המנחה מזכרת העוון, ועל ידיה נבדקת, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות ד'מזכרת עוון' הוי שהעוון נזכר בשמים דע"י הזכרתו הוי מקבלת עונשה מהשמים.

**(ב)** ונראה לעניות דעתי לצדד דלעולם המכוון שלא יהא זכרון למעשיו הרעים הן מצד שמים, והן מצד בני אדם, והיינו דחיישינן שלא יהא זכרון למעשיו הרעים מצד שמים, למימרא דבגוונא דקוברין את החפץ שנהרג בו במקום קבורתו, הוי מתעורר קטרוג על הנפטר להענישו אחר פטירתו, וכי תימא, הרי איתא בגמ' בסנהדרין (מז). דהרוגי בית דין הוי מתכפר להן בהריגתן, ואי הכי מאי שייכא לעורר קטרוג אחר דכבר נתכפר לו עונו בהריגתו. הא יש לומר למאי דכבר מצינו בשו"ת חתם סופר (חלק ב' - יו"ד סימן של"ג) דכתב דמת בבית דין של ישראל לא הו"ל כפרה עד שנתעכל הבשר, ואז מלקטין העצמות וקוברין אותם בקברות אבותם, עיי"ש. ואי הכי נמצא דבגוונא דיקבר החפץ שנהרג עמו הו"ל מזכרת עוון למעשיו הרעים, למימרא שיהא עליו קטרוג עד זמן עיכול הבשר דהוי זמן כפרתו.

**(ג)** ומאידך חיישינן נמי שלא יהא זכרון

1. (א) והנה יש לדון היאך יהא הדין בגוונא דהיה הנער נהרג ע"י הגלשן, האם היה מותר לקבורו עם הגלשן שהרי לא נהרג בידי בית דין, או דלמא כיון דאיתא בגמ' בסוטה (ח): דאמר רב יוסף, מיום שחבר בית

רחמנא ליצלן, ולפי"ז נראה לומר דאף לדעת "שלחן ערוך העתיד" דסבר דהטעם דאין לקבור את החפץ שנהרג בו הנידון בקברו ממש, כדי שלא יהיה זכרון למעשיו הרעים, ולפי"ז אמינא דאין לקבור את הגלשן בקברו של הנער הי"ד, שהרי הוא מתעורר בכך קטרוג על הנפטר להענישו אחר פטירתו, מכל מקום למאי דנודע דהיה במותו קודם גיל מצוות רחמנא ליצלן, א"כ נראה דלמאי

חילל שבת עם הגלשן,<sup>ה</sup> א"כ שפיר הוי מותר לקבור את הגלשן בקברו, אבל אם הנער חילל שבת עם הגלשן רחמנא ליצלן, א"כ אין לקבור את הגלשן בקברו, שהרי הוי מתעורר בכך קטרוג על הנפטר להענישו אחר פטירתו.

**(ב)** ואולם שוב נודע לן שהנער שביקש להקבר עם הגלשן היה קודם גיל בר מצוה, והיה מנהגו לצאת בשבת לגלוש בים

המקדש אף על פי שבטלה סנהדרין, דין ארבע מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה, או נופל מן הגג או חיה דורסתו. מי שנתחייב שריפה, או נופל בדליקה או נחש מכישו. מי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות או ליסטיין באין עליו. מי שנתחייב חניקה, או טובע בנהר או מת בסרוכני, עיי"ש. ולפי"ז אפשר דמה שנהרג ע"י הגלשן משום שנתחייב מיתת בית דין, ונמצא דהוי הגלשן החפץ שנהרג בו, וממילא אין לקבורו עמו.

**(ב)** ונראה לומר למאי דראיתי בשו"ת חתם סופר (חלק ב' - י"ד סימן של"ג) דכתב דהובא לעירו איש קדוש הנהרג בידי עכו"ם, והיות כי זקני וראשי החברה קדישא היו בשוק, והנשארים אינן בקיאים במנהגי החברה קדישא, באו ושאלוני האם לקבורו בקברי אבותיו, או לייחד לו מקום בפני עצמו, כי שמעו אומרים דדין ד' מיתות לא בטלו, והמחוייב מיתת בית דין אין קוברין אותו בקברי אבותיו.

**(ג)** ונראה דדברי הני אינשי אין בהם ממש מאי דאמרן דדין ד' מיתות לא בטלו, רצונם לומר, דמי שנתחייב סיף נמסר למלכות, חננא אי הוה אמרינן דמי שנמסר למלכות מתחייב סיף, אז הייתי אומר כלל דכל מי שנהרג בידי גויים הוי מחייבי מיתות בית דין, ורבי עקיבא וחבריו והרוגי לוד מאי איכא למימר, אבל חז"ל נזהרו בדבריהם ואמרו מי שנתחייב סיף נמסר למלכות, אבל לא כל מי שנמסר למלכות נתחייב סיף, ומכל שכן הנהרג ע"י רוצח האורב לדם, וא"כ אוקמיה ליה בחזקת צדקות וכשרות, וקדוש יאמר לו, עיי"ש. ולפי"ז נראה דאין הכרח שהנער נהרג ע"י הגלשן מחמת שנתחייב מיתה בידי בית דין, נולא מיבעיא בגוונא דהיה פחות מבן כ' שנה, והוא למאי דאיתא בגמ' בשבת (פ"ט: דאין מענישין מן השמים פחות מגיל עשרים, וקיצרתי טובא), ושפיר אפשר לקבור את הגלשן בקברו של הנער אף בגוונא דהיה נהרג על ידו.

**(ח. א)** הנה נראה בפשטות דלעולם אין היתר לשוט בגלשן בשבת, והוא למאי דמצינו בשו"ע (או"ח סימן של"ט סעיף ב') דכתב דאין שטין על פני המים וכו', [וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק ב') שם, בידי ורגליו שגם רגליו עקר מן קרקע המים, והטעם שמא יעשה חבית של שייטין, כדמסיים לקמן, והוא כלי של גומא שאורגין אותו, ועושין כמין חבית ארוכה ללמוד בו לשוט על המים, עכ"ל], שמא יעשה חבית של שייטין, עכ"ל. ולפי"ז נראה דאין הדין דאין לשוט בחבית של שייטין, גזירה שמא יבוא לעשות חבית של שייטין, ונמצא דאין לשוט בסירה או בגלשן בשבת.

**(ב)** וכן מצינו בהקדמת ה"משנה ברורה" (סימן רמ"ח) דכתב לאתויי דעת התוס' דכתבו דהטעם דאין מפליגי בספינה בתוך שלשה ימים קודם השבת, מפני שנראה כאילו צף ושט על פני המים בשבת, וזהו אסור לכולי עלמא מפני גזירה שמא יעשה חבית של שייטין, וקודם שלשה ימים מותר, דע"י שהוצרך להפליג זמן הרבה קודם שבת אית ליה היכרא, ולא יבוא לעשות חבית של שייטין, עיי"ש.

**(ג)** ושוב ראיתי בספר "ילקוט יוסף" (שבת - הערות סימן ש"א סעיף א') דכתב דהוא הדין שאסור לשוט בסירה [אפילו אינה של קיטור] או בספינה בנהר או בים, ואף להשלים למנין עשרה ולשמוע קריאת ספר תורה אין לשוט במים בשבת, וכבר דנו האחרונים אודות העיר ונציה שכפי הידוע עקב תהליך שקיעה תדירה של העיר, נתמלאו רחובות רבים במי הים והנהר, ואי אפשר לילך באותם רחובות אלא על ידי ספינות קטנות, המשמשים ככלי רכב לתושבי העיר, ובשבת ומועד אי אפשר שילכו בספינה, על כן צריכים היהודים להתקבץ יחד בשבתות למקום שיוכלו להגיע אליו בלי ספינות או סירה, עיי"ש.

## בענין הנער הי"ד שביקש קודם מותו להקבר עם הגלשן ❖ מנורה בדרום | קנט

אי הכי ודאי דאינו נענש אחר פטירתו, אלא אפילו אי נימא דלעולם קטן הוי בכלל אזהרות התורה, מכל מקום נמי אינו נענש בפטירתו, שהרי לעולם קטן נתמעט מעונשין, ושפיר הוי מותר לקבור את הגלשן בקברו של הנער, ודו"ק.

ג) והנה נראה הלכה למעשה דאף דאין מניעה הילכתית לקבור את הגלשן בקברו של הנער, מכל מקום פוק חזי מאי עמא דבר דאין קוברים חפצים בקבר של הנפטר כלל ועיקר, והיינו לבר מהא דהובא בדברינו לעיל (ענף א') דנהגו לקבור עם הנפטר רק חפצים דיש בהן תועלת כדי ללמד עליו זכות בשמים

דמצינו בחי' הקה"י (יבמות סימן ל"א) דכתב לחקור בהא דתנן בנדה (מה.) בן תשע שנים ויום אחד אם בא על אחת מכל העריות מומתין על ידו והוא פטור, עיי"ש. והשתא לפי"ז יש להסתפק בטעמא דפטורא דקטנים האם הוי משום דאין בכלל אזהרות איסורין כלל ועיקר,<sup>ט</sup> או דלמא לעולם אזהרות התורה ניתנו לכל ישראל, וקטנים הוו בכלל אזהרות התורה, אלא רק דנתמעטו קטנים דאין בדין עונשין בלבד, עכ"ד. ולפי"ז נראה דהא לא מיבעיא אי נימא דאין קטן בכלל אזהרות התורה, א"כ שפיר מותר לקבור את הגלשן בקברו, שהרי אף דחילל שבת על ידו, מכל מקום כיון דאין קטן בכלל אזהרות התורה,

ט. א) הנה נראה להוכיח דלעולם קטנים אינן מחוייבין בקיום מצוות התורה, ולא רק דפטרן התורה מהעונש בלבד, והיינו מהא דאיתא בגמ' בערכין (כב.) דאמר רב פפא, פריעת בעל חוב מצוה, ויתמי לא בני מיעבד מצוה נינהו, נפירש"י שם, דקטנים הן אלא ימתין עד שיגדילו, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר דאין כופין את היתומים לשלם את חוב אביהן בקטנותן, משום דפריעת חוב הוי מצוה, ויתומים קטנים אינן מחוייבין בקיום מצוות הזמן קטנותן, ושמע מינה דלעולם קטנים אינן מחוייבין בקיום מצוות התורה, ולא רק דפטרן התורה מהעונש בלבד.

ב) ועוד נראה לאתויי ראייה מהא דאיתא בגמ' בסוכה (כח:): אמר מר, "כל האזרח", לרבות את הקטנים בחיוב מצות סוכה. ומקשינן, והתנן נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה. ומשנינן, לא קשיא, כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, עיי"ש. והשתא אי נימא דלעולם הוי קטנים מחוייבין בקיום מצוות, ולא פטרן התורה רק מהעונש בלבד, אי הכי לכאורה תיקשי מאי מקשינן בהא דמריבין קטנים בחיוב מצות סוכה ממאי דקתני במתני' דקטנים הוי פטורין מבסוכה, נימא דמריבין מקרא דהוי מחוייבין בגוף מצות סוכה, והא דתנן דהוי פטורין מסוכה, היינו דאין נענשין משום ביטול המצוה, אלא שמע מינה דלעולם קטנים אינן מחוייבין בקיום מצוות התורה כלל ועיקר. ושמא יש לדחות דמשמע ממתני' דקטנים אינן מחוייבין הגוף מצות סוכה, ודו"ק.

ג) ושוב ראיתי בחי' הקה"י (שם אות ז') דכתב להוכיח דקטנים אינן בכלל אזהרות התורה, מהא דאיתא בגמ' בברכות (כ:): דקטן אינו מוציא את אביו ידי חובה בברכת המזון, משום דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, והשתא אי סלקא דעתך למימר דהוי קטנים בכלל אזהרות התורה, ולא נתמעטו רק מתורת עונשין בלבד, אי הכי כמו דהוי קטנים באזהרות לא תעשה, הכא נמי דהוי באזהרות עשה, וא"כ נמצא דאף הקטן הוי מחוייב בברכת המזון מהתורה, ואמאי לא מצי להוציא את אביו ידי חובה בברכת המזון.

ד) ויש לומר, דיש חילוק בין מצוות עשה למצוות לא תעשה, דהא יסוד הדבר לומר דאף על הקטנים איכא אזהרת איסורין, נלמד מהא דאסרה תורה להאכילם בידים (יבמות קיד.), אלמא דהוי איסורא גבי קטנים, ואי הכי הני מילי במצוות לא תעשה דבהכי מיירי קראי שם, אבל במצוות עשה כתב ה"הגהות מיימוניות" משמיה דהמהר"ם ז"ל (מג"א סימן רס"ט ס"ק א') דספינן לקטן בידים, אי הכי משמע דבמצוות עשה אין הקטן מוזהר כלל ועיקר, והלכך שפיר לא מצי קטן להוציא את אביו ידי חובה בברכת המזון, כיון דבמצוות עשה אינו מחוייב רק מדרבנן בלבד, עיי"ש. והשתא לפי"ז מבואר שפיר הא דהוצרכו חז"ל לתקן מצות חינוך בקטנים, ואף דקטנים הוי בכלל אזהרות התורה, והוא משום דעד כאן לא הוי קטנים בכלל אזהרות התורה אלא במצוות לא תעשה בלבד, אבל במצוות עשה אין קטנים בכלל אזהרות התורה כלל ועיקר.

ועוד דאין לחדש דברים שלא נהגו בהן, עיי"ש. ולפי"ז הוא הדין דאין לקבור את הגלשן בקברו של הנער, דאין לחדש דברים שלא נהגו בהן.

בעומדו בדין, ואי נמי להכין עצמו לביאת המשיח וכדומה, אבל בגוונא דאין שום תועלת לעתיד, אין לקבורו עם הנפטר במקום מנוחתו, ודו"ק.

## ענף ז' - כותב לדון האם בקבירת הגלשן יש בו משום איסור דכל תשחית

(א) ואולם שוב העירני חכ"א שיח"י דאפשר דהוי אף מניעה הילכתית לקבור את

(ד) ושוב הראני חכ"א שיח"י בספר "פסקי בושם" (עמ' רפ"ה) דנשאל הגר"מ ברנדסרופר זצ"ל באשה אחת שלא היה ספר תהילים מש מפייה, ובקשה להקבר עם הספר תהילים, והורה דמב' טעמים אין לעשות כן: (א) דאסור לגנוז ספרים הראויין לשימוש. (ב)

י. (א) הנה מצינו בספר "היכל ההוראה" (חלק א' עמ' רס"ט) דכתבו לאתווי דהגר"מ ברנדסרופר זצ"ל קברוהו יחד עם כד מלא בערלות ילדי ישראל שמהל בעצמו, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור היאך נקבר הגר"מ זצ"ל עם כד מלא בערלות, הרי איהו גופיה סבירא ליה דאין לחדש דברים שלא נהגו בהן, וכי תימא דכך היה מנהג המוהלים בקהילתן, וכן הובא בדברינו לעיל (אות ג') דנהגו לקבור עם הנפטר רק חפצים דיש בהן תועלת כדי ללמד עליו זכות בשמים בעומדו בדין, ואי נמי להכין עצמו לביאת המשיח וכדומה, אי הכי אכתי תיקשי מאי שנא דאין לקבור את האשה בספר תהילים שהיתה רגילה בו, הרי יש לה תועלת בו ללמד עליה זכות בשמים.

(ב) ונראה להוסיף דאי משכחת לה לאסור לקבור את הספר תהילים בקברה של המנוחה, היינו מהאי טעמא דמצינו בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רל"א) דנשאל בענין ספר משניות שהניחום בקבר על פי צוואת האיש שלמד בהן, האם יש לחוש לאיסור ד"לא תעשון כן לה' אלקיכם" או לאו. ומסיק ה"הר צבי" דנראה להלכה דאפילו אם נימא שבמחיקת השם ע"י גרמא יש איסור דרבנן, מכל מקום בספר המשניות דאזכרות ליכא, וגם המאבדו בידים אינו אלא איסור דרבנן, לכן ע"י גרמא גם איסור דרבנן ליכא, עיי"ש. ולפי"ז נראה בדעתו דלעולם אין היתר לקבור את הספר תהילים, שהרי יש בו שם ה', וא"כ יש לחוש לאיסור מחיקת שם ה' בגרמא.

(ג) ואולם לכאורה קשיא לן במה שנהגו לקבור את הנפטר עם הערלות שמהל את ילדי ישראל, והיינו כדי ללמד עליו זכות, וכי לא גליא כלפי שמיא מעשיו הטובים דהיה רגיל למול ילדי ישראל. ועוד דהכי תיקשי נמי בהא דמצינו בספר "קב הישר" (פרק מ"ו) דכתב ראייתי חייט אחד בקהילת קודש בריסק דליטא קודם מותו ציווה לחברה קדישא שיעשו משולחנו שהיה בביתו ארונו, והאמה שהיה מותח בו הבגדים יתנו בידו, ושאלו החברה קדישא מה כוונתו בזה הצוואה. והשיב: שהשלחן והאמה יעידו לו כשני עדים נאמנים שכל ימיו לא גנב מאומה מן מלאכתו, עיי"ש. ולכאורה תיקשי דכיון דכלפי שמיא גליא דלא גזל במלאכתו, אי הכי אמאי איצטריך ליקח אותן בתורת עדים בבית דין של מעלה, וואולם ראה בספר "קב הישר" דכתב לאתווי האי עובדא רק כדי להורות דאשרי לו שהיה רוצה ליהנות רק מיגיע כפו ולא משום גזל, וד"ל.

(ד) ושמא יש לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בחגיגה (טז.) דדרש רבי יהודה ברבי נחמני מתורגמניה דריש לקיש, מאי דכתיב "אל תאמינו ברע, אל תבטחו באלוף", אם יאמר לך יצר הרע חטוא והקב"ה מוחל, אל תאמן וכו', שמא תאמר מי מעיד בי, אבני ביתו וקורות ביתו של אדם הם מעידין בו, שנאמר "כי אבן מקיר תזעק, וכפס מעץ יעננה". וחכמים אומרים, נשמתו של אדם מעידה בו, שנאמר "משכבת חיקך שמור פתחי פך", איזו היא דבר ששוכבת בחיקו של אדם, הוי אומר זו נשמה. רבי זריקא אמר, שני מלאכי השרת המלווין אותו הן מעידין בו, שנאמר "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך". ויש אומרים, אבריו של אדם מעידין בו, שנאמר "ואתם עדי נאם ה', ואני אל", עיי"ש.

(ה) והנה מצינו ב"עיון יעקב" בד"ה אם יאמר יצר הרע חטוא והקב"ה מוחל, דכתב דנראה דקאי אדלעיל בעובר עבירה בסתר, ואומר שהקב"ה מוחל כיון דליכא חילול השם בדבר, אפילו הכי אל תאמינו לו, ועל זה

## בענין הנער הי"ד שביקש קודם מותו להקבר עם הגלשן ❖ מנורה בדרום | קסא

הגלשן בקברו של הנער, והיינו מחמת דהוי עוברין משום איסור ד"בל תשחית" בקבורתו באדמה, והכי מצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות מלכים הלכה ח' -י') דכתב אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה, ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר "לא תשחית את עצה" וכו', ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים,

וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעיין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר ב"לא תשחית", ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאף דאין איסור בל תשחית מהתורה רק באילנות בלבד, מכל מקום בשאר חפצים הוי עובר באיסור בל תשחית מדרבנן, וכמבואר ב"משנה למלך" (הלכה ח') דכתב בדעתו

שייך לומר מי מעיד בי, עיי"ש. והרי חזינן דלעתיד לבוא יבואו דברים גשמיים להעיד באדם על עבירות שעשה בסתר, ואף דכלפי שמיא גליא כל העבירות שעשה בסתר, ולפי"ז אפשר דהוא הדין דיש ענין לקבור עם הנפטר חפצי מצוה שיעידו עליו על כל המצוות שעשה בימי חייו.

(ו) נאגב אבוא העיר דלכאורה תיקשי דמאי שייכא למימר דנשמתו של אדם תעיד בו, והרי איתא בגמ' בסנהדרין (צא:) דהקדוש ברוך הוא מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד, שנאמר "יקרא אל השמים מעל, ואל הארץ לדין עמו", "יקרא אל השמים מעל" - זו נשמה. "ואל הארץ לדין עמו" - זה הגוף, עיי"ש. והרי מבואר דהנשמה בעצמה הוי נידונית לעתיד לבוא בבית דין של מעלה, ואי הכי מאי שייכא למימר דהנשמה תבוא להעיד על מעשיה, וצע"ק.

(ז) ונראה לבאר דהא אין להקשות ממאי דאיתא בגמ' בתענית (שם) דאמרינן דבשעת פטירתו של אדם לבית עולמו כל מעשיו נפרטין לפניו, ואומרים לו, כך וכך עשית במקום פלוני ביום פלוני. והוא אומר, הן. ואומרים לו, חתום. וחתום. שנאמר "ביד כל אדם יחתום", עיי"ש. והרי מבואר מהתם נמי דההודאה על העבירות נעשית על ידי האדם עצמו, והיינו נשמתו של האדם. דאפשר דמיירי אחר שהעידו עליו אבני ביתו וקורות ביתו של האדם, וקיצרתי.

(ח) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי דהניחא מצוות שעשה בסתר, וכגון חייט, הוי צריך עדות על כך, אלא מצוות שעשה בגלוי כברית מילה, מאי איכא למימר. ועוד לכאורה תיקשי למאי איצטרין עדות על עבירות שבסתר, הרי כתיב "ויאמרו לא יראה יח, ולא יבין אלהי יעקב, בינו בוערים בעם, וכסילים מתי תשכילו, הנטע אוזן הלא ישמע, אם יוצר עין הלא יביט", למימרא דאין נעלם מעיני הקב"ה מעשיו של האדם.

(ט) ושמא יש לומר, למאי דאיתא בגמ' בב"ק (נ.) דמעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור גדול, באו והודיעו את רבי חנינא בן דוסא וכו', שלישית, אמר להם, עלתה. אמרו לו, נביא אתה. אמר להם, כך אמרתי, דבר שאותו צדיק מצטער בו - יכשל בו וזרעו. אמר רבי אחא, אף על פי כן מת בנו בצמא, עיי"ש. ומצינו ב"שיטה מקובצת" בד"ה יכשל בו וזרעו, דכתב דלרבינו נראה לפרש 'אמרתי', כלומר, השמעתני דבר זה לפני הקב"ה, והם דבר נצטער וכו', והסכים הקב"ה לדבריו, שכן דרכו של הקב"ה שמסכים לסברת הצדיקים שבורו, וכשמת בנו בצמא כבר מת רבי חנינא, עיי"ש. והרי מבואר דאף דהקב"ה יודע דאין סברא דדבר שאותו צדיק מצטער בו - יכשל בו וזרעו, מכל מקום מת בנו בצמא, משום דכך הטביע הקב"ה דאם אין מזכירין הזכות לפניו - אין ניצולין, ולפי"ז אפשר דהוא הדין במשפטו של האדם על מעשיו אף דלא נעלם מהקב"ה מעשיו שבסתר ובגלוי, מכל מקום כך הטביע שיתנהל המשפט אחר פטירתו רק ע"י עדות, ודו"ק.

יא. והנה לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (ק:) רב יוסף אמר, בספר בן סירא נמי אסור למיקרי. אמר ליה אביי, מאי טעמא, אילימא משום דכתב ביה לא תינטוש גילונא מאדוניה, ונפירש"י שם, כלומר, לא תטול עורו של דג אפילו מעל אזנו, מפני שאתה מפסיד העור דאזיל משכיה לחבלא - להפסידא, אלא צלי יתיה בנורא, ואכול ביה תרתין גריצין - שאתה יכול לצלות עור הדג עמו ולאכול בו שתי חלות, דהוי לפתן לשתי חלות, עכ"ל, דלא ליזיל משכיה לחבלא, אלא צלי יתיה בנורא, ואיכול ביה תרתין גריצין. ודחינן, אי מפשטיה, ונפירש"י שם, אי ממשמעותיה קא מתמהת, באורייתא נמי כתיב, עכ"ל, באורייתא נמי כתב "לא תשחית את עצה", עיי"ש. והרי מבואר דלעולם איסור בל תשחית מהתורה הוי נוהג אפילו בשאר דברים, ולאו רק באילנות בלבד, וצע"ק.

בהדיא כן, [ועוד ראה ברש"ש (ב"מ לב:)] בתוד"ה מדברי, ואכמ"ל].

(ב) ולכאורה תיקשי מהא דמצינו בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רל"א) דנשאל בענין ספר משניות שהניחום בקבר על פי צוואת האיש שלמד בהן, האם יש לחוש לאיסור ד"לא תעשון כן לה' אלקיכם" או לאו. ומסיק ה"הר צבי" דנראה להלכה דאפילו אם נימא שבמחיקת השם ע"י גרמא יש איסור דרבנן, מכל מקום בספר המשניות דאזכרות ליכא, וגם המאבדו בידים אינו אלא איסור דרבנן, לכן ע"י גרמא גם איסור דרבנן ליכא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאין מניעה הילכתית לקבור ספר משניות בקברו של הנפטר, למימרא דאין בו משום איסור דבל תשחית, ועד כאן לא נחית לדון רק מצד איסור מחיקת ה' בלבד.

(ג) ושמא יש ליישב דכיון דחזינן בדברי הרמב"ם דידן דכתב דכל המשבר כלים וקורע בגדים, והורס בנין וסותם מעיין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, הוי עובר משום בל תשחית, א"כ אפשר דסבר דאינו עובר משום איסור דבל תשחית רק בגוונא דמשחית את החפץ בידים, אבל כל שמניחו שיכלה מאליו, ואי נמי קוברו באדמה דאינו מעשה בידים בגוף החפץ להשחיתו, אלא הרי הוא כלה באדמה מאליו, א"כ אין בו משום איסור דבל תשחית, ופ"י אתי שפיר

בהא דכתב ה"הר צבי" להתיר לקבור את הספר משניות, ולא חייש משום איסור דבל תשחית, ולפי"ז הוא הדין דמותר לקבור את הגלשן, ואין בו משום איסור דבל תשחית.

(ד) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמצינו בדברי הרמב"ם (שם הלכה ח') דכתב דאין מונעין מהאילנות אמת המים כדי שייבשו, שנאמר "לא תשחית את עצה", עכ"ל. והרי מבואר דלעולם לאו רק בגוונא דהוי משחית את החפץ בידים, הוי עובר משום איסור דבל תשחית, אלא אפילו רק בגורם להשחתת החפץ, וכגון במונע את אמת המים מהאילנות, הוי עובר בבל תשחית, ולפי"ז הוא הדין בגוונא דהוי קובר את הספר משניות או להבדיל את הגלשן, הוי עובר באיסור דבל תשחית, ואף דהוי בדרך גרמא בלבד.

(ה) ואולם שוב חושבני לחלק דדוקא בספר משניות מותר לקבורו עם הנפטר, ואין בו משום בל תשחית, כיון דיש לו תועלת כדי ללמד עליו זכות בשמים בעומדו בדין, [ונראה בדברינו לעיל (הערה ז' אות ג')] וזכר נתבאר בדברי הרמב"ם (שם הלכה ח') דכל דיש לו תועלת בהשחתה אין בו משום בל תשחית, מה שא"כ בקבורת גלשן דאין בו שום תועלת בקבורתו עם הנפטר, וא"כ קם דינא דהוי אסור לקבורו עם הנפטר משום איסור דבל תשחית, ודו"ק.



יב. ואלא דלכאורה תיקשי מהא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן שמ"ט סעיף ד') דכתב דכל המרבה כלים על המת, הרי זה עובר משום בל תשחית, עכ"ל. והרי מבואר דסבר דאף בגוונא דאינו משחית את החפץ בידים הוי עובר משום בל תשחית.

(ב) ונראה ליישב דכיון דבגוונא דזורק את החפץ על המת הוי נאסר בהנאה, וכמבואר בדברי ה"טור" בשם ה"אבן רבתי" (פרק ט') כן, אי הכי הוי חשיב כמשחית את החפץ בידים, דאין הברל בין משחית את החפץ מבחינה גשמית או מבחינה דינית, ודו"ק.

הרב אוריאל כהן

## פתיחה לדיני חציצה

- בירור מה התחדש בהלכה למשה מסיני
- הסברות במיעוט ואינו מקפיד
- בגדר דין חציצה בשיער
- חציצה בכולו
- ביאור שיטת רש"י ופלוגתא דרמב"ם והגאונים
- כמה ספיקות ונידונים לפי הנ"ל

**ותמה** השפת אמת דקשר אחד בכל שעה, הוא מיעוט נגד כל שטח השיער, ונשאר בצ"ע. אך בחידשיו לסוכה (ו:) כתב ליישב קצת וז"ל לכן נ"ל דס"ל דחציצה בשער עיקר הפסול בשרשן אצל הראש דאין חיוב טבילה בשערות מצד עצמן רק מחמת שהמים א"י לבוא בראש במקום חיבור השערות ולהכי צ"ל השערות במים, וא"כ כיון דאיכא קשר בינתים חשוב חציצה לענין שורש השער ולהכי כיון דאיכא קשר לכל שעה ברוב שערות חשוב חציצה ברוב, וה"ה מטונף נמי כשרובן מטונפין במקום א' באמצעות חשוב חציצה ברוב. אלא שבסוף דבריו סיים "וצ"ע מנ"ל הא", כלומר דמנ"ל לחדש דזהו גדר הדין טבילה בשיער.

**ובשיעורי** שבט הלוי? תמה בעיקר הסברה דמה בכך שהדין טבילה בשורש. אבל במנחת יצחק (ח"ז סימן ע"ד) כתב מדנפשיה וז"ל נראה לענ"ד דהנהא דחציצה פוסלת בשער הוא מטעם דנלמד מורחץ את כל בשרו את הטפל לבשרו וזה שער, וא"כ מאותו לימוד גופיה ש"מ דשער הוי רק טפל לבשרו, ובזה הא דשערות גופייהו ל"ה חציצה בינם להגוף אף דרובו אפי' אינו מקפיד חוצץ עכ"פ מדרבנן, הוא

**א** [גמ' עירובין (ד:) חציצין דאורייתא נינהו דכתיב ורחץ את כל בשרו (במים) [ורחץ במים את כל בשרו] - שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים. במים, במי מקוה, כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן, אמה על אמה ברוב שלש אמות, ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. כי איצטריך הילכתא, לשערו, וכדרכה בר רב הונא, דאמר רבה בר רב הונא נימא אחת קשורה, חוצצת, שלש אינן חוצצות, שתים, איני יודע. שער נמי דאורייתא הוא, דתניא ורחץ את כל בשרו, את הטפל לבשרו, וזהו שער, כי אתאי הילכתא, לרובו ולמיעוטו, ולמקפיד ולשאין מקפיד, וכדרכי יצחק, דאמר רבי יצחק דבר תורה, רובו ומקפיד עליו, חוצץ, ושאינו מקפיד עליו, אינו חוצץ, וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. וליגזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד, אי נמי משום רובו שאינו מקפיד. היא גופה גזירה, ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה. וכתב רש"י (ד"ה רובו) רוב שער, שאם יש בו דבר החוצץ, כגון דם יבש ודיו וטיט יבש וזפת יבש, או שקשור רובו אחת אחת. ומרהיט לשונו משמע דדי בקשר אחד בשער ברוב שערות בשביל שיחשב כחציצה ברובו.

משום דבטלים להגוף, וע"ז לא גזרו, וכיון שהשער בטל להגוף, הרי כאילו כל השער אפי' ארוך הרבה כאלו כולו בלוע כאותו מקום שבגוף הצומח משם, ולכן אם יש חציצה בשער כאלו החציצה בשורשו מקום צומחו, ואם יש על רוב שערות כאילו החציצה על רוב מקום שורשם בגוף ושפיר הוי חציצה ברובו, עכ"ל. אך עכ"פ אכתי תמיחת השפ"א במקומה עומדת - "וצ"ע מנ"ל הא".

**ב] יל"ע** אילולי הלכה למשה מסיני לרוב ומיעוט ומקפיד ושאינו מקפיד, מה הוה אמרינן, די"ל דהו"א דחציצה מקלקלת אפי' במיעוט שאינו מקפיד, או דילמא דהו"א דאפי' ברובו ומקפיד לא מקלקל והעיקר שלא יהיה חציצה בכולו.

**ונחלקו** בזה ראשונים, דהמאירי בעירובין כתב וז"ל "שמן התורה לא היה שער חוצץ אלא בכולו ואתאי הלכתא לרוב", וכ"כ התוס' ישנים בעירובין שם וז"ל ואי לאו הלכתא הו"א כולו, קמ"ל הלכתא לרובו, עכ"ל. ובתוס' רא"ש בסוכה (ו:): בתחילה העלה צד כזה אך לבסוף כתב, ולא נהירא לי דא"כ הו"ל למימר כי אתאי הלכתא לכולו ולרובו ולמה מזכיר מיעוט, ונראה לי לפרש דאי לאו הלכתא הוה אמינא אפי' מיעוט שאינו מקפיד דבעינן כל בשרו במים ואתאי הלכתא להקל ואוקמה ארובו, עכ"ל. וכן

א. ובשו"ת בגדי ישע יו"ד סי' כ"ג רצה לפרש דר"ל דמדאורייתא הו"א שצריך שיבא מים בכולו, ושוב חזר בו מהמשך לשונם, דאי נימא כפרושו א"כ הקמ"ל שדי שיבא במיעוט, והתו"י כתבו דקמ"ל לרובו, אלמא דקאי אשיעור חציצה הפוסלת ולא אביאת מים, (וע"ש שר"ל דט"ס נפל בדבריהם, ולא ראה דבמאירי מפורש ג"כ וכן בתוס' הרא"ש בסוכה המובא לקמן).

ב. וצ"ע דבתחילה התוס' רא"ש שם כתב כדברי התוס' הנ"ל ובכ"ז אח"כ דן בזה. ג. ושמעתי מהגר"מ שמואלביץ שליט"א דיש לחלות בזה מה שדנו אחרונים מה הדין בחציצה בחציו המקפיד, (עיין בפיתחא זוטא אות ל"ה), דאי נימא דאלמלי הלמ"מ הו"א דרך כולו חוצץ אז קמ"ל ההלכה דכבר ברובו חוצץ וא"כ י"ל דבחציו ל"ח, אבל אי נימא דאלמלי הלכה הו"א דאפי' במקצת חוצץ א"כ קמ"ל הלכה דמיעוט אינו חוצץ וא"כ י"ל דבחציו חוצץ.

מקפיד" חוצץ, והרי באינו מקפיד איכא סברא גם בלא הלכה וכמש"כ רש"י בעצמו דבאינו מקפיד "הוה ליה כגופיה הואיל ואין סופו ליטלו ובטיל לגביה ולא חייץ". וזה כדברי התוס' רי"ד הנ"ל.

**איברא** דתמהו אחרונים דלסברא דבטיל לגופיה א"כ יהי אפי' באיכא חציצה בכלולו כשאינו מקפיד דהרי בטיל לגופיה, ובגמ' ביבמות הנ"ל גבי עובר מבואר להדיא דחוצץ.

**ה**] ועל כן היה נראה לומר בדעת רש"י דלעולם אה"נ דהלכתא איתמרא רק על שער אבל על בשרו ליכא הלכתא, הלכך דיינינן ליה מסברא בלבד ולכך באינו מקפיד לא חוצץ ובמקפיד חוצץ אפי' במיעוט, ואה"נ דבחציצה בבשרו אפילו בכלול לא חוצץ דסברא הוא דבטיל לגופיה. ומה דאמר רב כהנא "לא שנו אלא רובו, אבל כולו חוצץ", קאי אדרב יצחק, כלומר דקאי אמאי דאיתמרא הלכתא דליכא קולא אלא ברובו שאינו מקפיד ולא בכלול, וכיון דהלכתא אתי אשערו א"כ קמ"ל דאם יש חציצה בכל שער אף שאינו מקפיד חוצץ. ולפ"ז נמצא שכל המו"מ בגמ' קאי רק על שער העובר, אבל מצד הבשר לא אכפ"ל דאיכא חציצה בכלול. ולפ"ז לק"מ קושית תוס'.

**ונמצא** דשיטת רש"י דבשערו אינו חוצץ מה"ת אלא ברובו ומקפיד ובכולו אפי' באינו מקפיד חוצץ, ובבשר באינו מקפיד אפילו בכלול אינו חוצץ, ובמקפיד אפ' במיעוט חוצץ.

**ו**] והנה בטעמא דבמיעוטו המקפיד דבר תורה אינו חוצץ, כתבו ראשונים משום דרובו ככולו, (כ"כ ראבי"ה בסי' תתקצ"א וכ"כ באו"ז הלכות נדה סי' שס"ב מורכי שבועות הל' מקואות סי' תשמ"ח וכ"כ עוד

חוצץ וכמבואר בדברי התוס' רי"ד הנ"ל, ולכך כתבו כן בשם יש מפרשים ולא יחסוהו לקונטרס.

**ג**] ושם בתוס' וכן ביבמות עח. תמהו על רש"י דאיך יתכן דבבשר אפי' במיעוט שאינו מקפיד חוצץ דהא בכמה דוכתי אשכחן דאפי' בבגדו לא חוצץ באינו מקפיד, [ולתוס' רי"ד הנ"ל לקמ"ד דבאינו מקפיד אה"נ דלא חוצץ]. ועוד תמהו מהגמ' ביבמות שם דאיתא התם נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, אמאי אין צריך טבילה, וכי תימא משום דרבי יצחק, דאמר רבי יצחק דבר תורה, רובו ומקפיד עליו חוצץ, רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והא אמר רב כהנא: לא שנו אלא רובו, אבל כולו חוצץ, שאני עובר, דהיינו רביתיה. ולדברי רש"י דעדיפא הוה ליה לאקשווי דבבשר אפילו משהו ואפילו אינו מקפיד חוצץ.

**ובריטב"א** שם כתב ליישב דברי רש"י וז"ל אבל נראה שלא נתכוין רש"י ז"ל לכך אלא לאשמועין דבשערו בלבד משערין ברוב ומיעוט ואין צריך לשער ברוב הגוף והשער וכדעת הגאונים ז"ל, ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל שכתב שמשערין הגוף והשער ביחד שאין השער גוף בפני עצמו, עכ"ל. וכ"כ בפשיטות בב"י בסי' קצ"ח גבי פלוגתא דרש"י ורבותיו (שבת נז:).

**ואכתי** צ"ב לשון רש"י, דנהי שבזה שרש"י פרש את ההלכה על שער מוכח שברוב שערות כבר איכא חציצה, אבל אי איתא דס"ל דגם בבשר נאמרה ההלכה למה לא פרש גם על בשר.

**ד**] והנה בשפ"א בסוכה תמה ע"ד התוס' דאיך אפשר לומר בדעת רש"י דבבשר שלא נאמרה ההלכה אפי' מיעוט "שאינו

רש"י דס"ל דהלכתא קמ"ל דשיער נידון לעצמו, וצ"ב.

**ולדברינו** א"ש מאד דזה שדין חציצה הוא רק ברוב ומקפיד ידעין מסברא, אלא מדאיתא הלכתא וקאמרא דבדאיכא חציצה ברוב שער ומקפיד חוצץ, עיקר מאי דקמ"ל הלכתא זה דשיער נידון לעצמו, אלא דאיתא רב כהנא וקאמר דמכלל הלכתא משמע דבכולו חוצץ, וכ"ז רק בשער אבל בגופו דליכא הלכתא אפילו בכולו לא חוצץ.<sup>1</sup>

**[ועיין** בראשון לציון על סוכה ו' דכתב דהרמב"ם לנח"ל בשיטת הגאונים משום דלא משמע בגמ' כלל דאתאי ב' הלכתא אחד לשיעור ואחד לבשרו. ולדברינו א"ש דבאמת אתאי הלכתא רק לשיעור].

אחרונים), וא"כ לדבריהם היה אפשר דאף דלא איתמר הלכתא אבשרו מ"מ ידעין לה מסברא דרק רובו ומקפיד חוצץ וכו", (וכ"כ באור שמח בפ"ד מאיס"ב ה"ח בשם ר"ח בסוכה<sup>2</sup>). וא"כ י"ל דלעולם רש"י ס"ל לדינא כדעת שאר הראשונים דדין בשר כגוף, אלא דבשער ילפינן מהלכתא ובבשר ידעין מסברא, ומ"מ איכא נפ"מ לעניין כולו, דכיון דבבשר ידעין רק מסברא א"כ באינו מקפיד אף בכולו ל"ח, וכו"ל.

**אלא** שהדבר מוקשה, דאם אפשר לדעת דין זה מסברא א"כ למאי איצטריך הלכתא לשערו, ודוחק לומר דכל מאי דאיצטריך הלכתא זה לעניין דדוקא רובו אבל כולו חוצץ, דא"כ העיקר חסר מן הספר.<sup>3</sup>

**והנה** בפנ"י בסוכה שם כתב בביאור שיטת

ד. והביא האו"ש ראייה מדין גילוח נזיר דאמרה תורה לגלח ראשו, ומ"מ סגי ברובו ושפיר התקיים דין גילוח ראשו דרובו ככולו.

ה. ובעיקר מה דכתבו ראשונים בטעמא דהלכתא וכו"ל צ"ב דכיון דס"ל דדין זה נלמד מהלכה, א"כ למאי איצטריך סברא, דהרי הדבר מבואר בכמה דוכתי דליכא סברא בהלמ"מ - כן מבואר בדברי רש"י בכמה דוכתי, עיין רש"י גיטין יד. כהלכתא בלא טעמא - "כאילו קבלה משה הלכה מסיני שאין צריך לתת בה טעם". ובעירובין סח. "וטעמא ליכא, אלא הלכות טומאה הכי גמירי לה". ובפסחים לח: "דלא בעי טעמא כהלכה למשה מסיני". ובחולין מב. "ואין טעם בטרפות שהלכה למשה מסיני הן". וע"ע בתוספות ב"ב דף קב. סד"ה המוצא "ואין נראה לר"י דלא שייך כאן הלכתא גמירי דהוי דבר שיש בו טעם". ובירושלמי פ"ק דמגילה ה"ט אמרו אי הלכתא לאו טעמא ואי טעמא לאו הלכתא, ע"ש. והנה לעניין הלכתא דרבעית דם מטמא באהל אמרו בתוספתא פ"א דכלים, לפי שרביעית תחילת דמו של קטן. ועין בפירוש המשנה לרמב"ם בפ"ב דאהלות משנה ב' דכתב אמר יתעלה כל הנוגע במת בנפש האדם, ונפש האדם הוא הדם כמו שאמר כי הדם הוא הנפש, ואף על פי שגם השעור הזה הוא מן השעורין והן הלכה למשה מסיני אלא שנתנו לכך כעין טעם במה שאמרו שהפחות ביותר שיש באדם מן הדם בתחלת ברייתו רביעית, עכ"ל. והדברים צ"ב דא"כ מצינו טעם להלמ"מ, נמהו כעין טעם שכתב הרמב"ם.

**ועל** כן נראה דודאי לא אמרינן בהלכה את טעם הדין ממש, דאם זה היה טעם מספיק או למאי איצטריך הלכתא כיון דסברא הוא, (וכמו בירושלמי הנ"ל ובתוס' בב"ב שם דמירי בנתינת טעם ממש), אלא דמ"מ שפיר אמרינן טעם לגדר ההלכה וכגון דם הנ"ל, דטעם דתחילת ברייתו אין מספיק דהרי מירי אף בדם של אדם גדול וברביעית לחוד ליכא נפש, אלא הוא נתינת טעם לגדר הדין, כלומר דמה שאמרה תורה נפש היינו דם בשיעור ששייך בנפש של קטן, וזהו שכתב הרמב"ם כעין טעם.

**ולפ"ז** יל"ע לגבי סברא דבטל לגופיה או רובו ככולו דהדעת נותנת שהם טעם ממש ולא גדר בעלמא, מיהו אינו טעם של סברא חיצונית (ולאפוקי התוס' בב"ב והירושלמי הנ"ל), וצ"ע. ועיין שד"ח כללים מע' הה' כלל ל"ד.

ו. ועיין ביאור הגר"א סק"י דכתב "דרש"י אזיל לשיטתו שפי' דאין חציצה בבשר", ודוק.

פי שאינו רוב שער, און רוב שער וואף על פי שאינו רוב גופו חוצץ.

**ובאבי** עזרי בפ"ב דמקואות הט"ו תמה ע"ד הר"ן דלכתור דגלי קרא נימא דהתחדש דאף בשיער איכא דין חציצה ובכלל הגוף הוא.

**ולחנ"ל** א"ש דעצם זה דגדר הטבילה בשיער חלוק משאר הגוף ידענן כבר מקמי הכי, ובהלכתא התחדש דהקפידה תורה על חציצת השרשים דלא תיהיה בהם חציצה, וא"כ הו"א דאפילו במיעוטו חוצץ, קמ"ל הלכתא דרוב ומיעוט.

**ונמצא** דלמסקנא אף דאיכא דין חציצה בשיער, אין זה דין עצמי, אלא כהיכי תימצי שיתקיים דין טבילה בשורשי השיער, וחלוק גדר חציצה בין השיער לגוף, וא"ש שיטת הגאונים דשיער נידון בפנ"ע.

**ח**] ובעיקר מה שנוקט השפ"א דקשר אחד בשיער חשיב חציצה בכולו, כמה אחרונים פליגי עליה ופרשו דמיירי באיכא קשרים בכל השערה. [כ"כ האבני נזר סי' רס"ג או' ג', ערך שי, גולת עליות פ"ט דמקואות מ"ב פסקא א' או' ח', שו"ת תפארת צבי סי' ט' אות ה']. אך במנח"י הנ"ל דייק מתשובת חת"ס כדברי השפ"א, וכ"כ בפרד"ר שפ"ח ס"ק י"א, וע"ע בבדי השלחן ביאורים ד"ה רוב, שהוכיח ג"כ משו"ת פנים מאירות ח"ב סי' קמ"ז ומחכמ"א כלל קי"ט דין ה', וכן נקט בספר חוט השני, והעירנו הרב נועם שלמה דכן מוכח ג"כ בב"ח אות ר', וכן מורה פשוט לשון השו"ע והרמ"א בסעיף ה'.

**ז**] ועוד היה נ"ל (ע"פ יסודו של השפ"א דלעיל) דהנה חזינן בגמ' דבעי ריבוי לדין חציצה בשיער ואילמלי קרא הו"א דאפילו באיכא בכולו חציצה לא מעכב ומשמע משום דהוא רק טפל לבשרו והו"א דלא אכפ"ל ביה, ואילו לגבי עצם זה שהטבילה צריכה שתהיה בכל שער משמע שא"צ ריבוי מיוחד לזה שהטפל צריך ג"כ טבילה, (וכן מבואר בלשון רש"י ד"ה לשער - "שתפסול בו חציצה", ומשמע דזה שצריך טבילה א"צ קראט מיוחד), וצ"ב דמאי שנא. ונראה דמוכח כאן כיסוד שנתבאר בשפ"א - דאה"נ דשיער אינו בכלל בשרו אלא חשיב "טפל לבשרו" ולעולם מצד עצמו א"צ טבילה, אלא דדין טבילה בו הוא כהיכי תימצי לקיים דין טבילה בשרשי השער, ולכך פשיטא לן דבעי כולו בתוך המים דאי לאו הכי ליכא דין טבילה לשורשים ולזה א"צ ריבוי.

**וכל** זה רק לגבי עיקר דין טבילה, אבל לגבי חציצה אפי' אי יש דין חציצה בגוף מ"מ בשיער לא אכפ"ל דתיהוי חציצה בכולו, דהא בלא"ה לא מגיע מים לשרשים ואיכא בהו "חציצה" דשער עצמו, וכיון דמצד "שם טבילה" איכא גם היכי דאיכא חציצה, א"כ אף באיכא חציצה בשער בכולו לא אכפ"ל.

**והשתא** דמרבין מקרא דין חציצה בשער איצטריך הלכתא למימר דינא דמיעוט ואינו מקפיד, וטעמא דבשיער לא אמרינן כן מסברא, י"ל דהנה בביאור דעת הגאונים כתב הר"ן דס"ל [דכיון] דאית לן תרי קראי חד [לשער וחד] לבשרו כל חד וחד באפי נפשיה הוא, רוב בשרו [ואף על

ז. ויל"ע מדין ידות הכלים.

דכשר כיון דרוב שער ליכא ורוב גוף ליכא לית לן בה, ואפשר דרק להחמיר כ' הגאונים ורש"י כן לא להקל, עכ"ל. ול"ז להבין דבריו דכיון דלרמב"ם אין שום חילוק בין הגוף לשערות הרי שבמקרה הנ"ל ברוב הגוף ליכא חציצה, וא"כ אמאי פשיט"ל שיחצוץ.

**מיהו** בהא יש להסתפק כגון דאם ברוב גופו יש חציצה וברוב שערו ליכא חציצה וע"י צירוף השיער ליכא רוב, אי מצרפינן את הראש לקולא. וראיתי במחצית השקל בסעיף ה' שעמד בזה וכתב בפשיטות דלרמב"ם אינו חוצץ ולגאונים חוצץ.

**ונראה** דכ"ז ברור אי נימא כמהלך הר"ן דגם למסקנא יש לשיער ולגוף דין טבילה בפנ"ע ולכך לא מצטרפים זה עם זה. אבל אי נימא כמשנ"ת במהלך הראשון דטעמא דבשר מדין רובו ככולו וסברא זו שייכת שפיר אף בשער, אלא דאיתרבאי הלכתא דרוב חציצה בשיער מקלקל, אבל מעולם לא נאמרה הלכה "דשער נידון לעצמו" וא"כ שפיר איכא למימר דשם טבילה אחד להם, וי"ל דכלפי דין רוב, רוב כללות בגוף ליכא ביה חציצה.

**יב** בפרד"ר שפת"ח ס"ק י"א (ובעוד מקומות) צידד לומר דאף דביבמות מבורא דבכולו חוצץ, מ"מ הני מילי לעניין בשרו אבל לעניין שערו אם יש חציצה בכולו אינו חוצץ, דס"ס כיון דאיכא ביאת מים בגוף שפיר מהני להחשיב שם טבילה, ומה דאיכא חציצה בשער הרי אינו מקפיד, ודוקא בדאיכא חציצה בכולו לא מהני אף שאינו מקפיד כיון דליכא כאן ביאת מים וליכא ע"ז שם טבילה כלל.

**ט** בחי' מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם שם ביאר שיטת הגאונים דהנה חזינן דחלוק גדר חציצה בין רובו לכולו דלא מהני ביה מה שאינו מקפיד, וטעמא ד"חציצה" אינה חיסרון בביאת מים, אלא דמ"מ איכא דבר החוצץ, ולכך אם איכא מיעוט דליכא ביה חציצה שפיר מתקיים כאן שם ביאת מים<sup>1</sup>, והשתא מהני מה שאינו מקפיד על החציצה - דליכא לחיסרון של חציצה, משא"כ בחציצה בכולו הרי ליכא ביאת מים כלל ולא חל ע"ז שם טבילה ולכך לא מהני מידי מה שאינו מקפיד. ומה"ט נמי השערות נידונות לעצמם, דכלפי שם גוף ושיער חלוקים הם (בכל התורה כולה), וביאת מים בגוף לא יכול להחשיב את מקום שער כביאת מים ולכך נידון לעצמו.

**י** ויל"ע היכא דאיכא חציצה ואינו מקפיד, והחציצה בכולו מלבד ביה"ס אי מהני להחשיב רק כמיעוט, בחזו"א סי' צ"ה סק"ג כתב (על כיו"ב) דאפשר דביה"ס מצטרף רק לחומרא ולא לקולא.

**ולדברי** הגרי"ז נראה פשוט דביה"ס לא מצטרף דכיון דבכה"ג ליכא ביאת מים כלל. אבל אי נימא בטעמא דרש"י והגאונים כמשנ"ת - דטעמא דאינו מקפיד משום דבטל לגוף, ה"נ נימא דבטל לגוף ואיכא מיעוט דליכא ביה חציצה ושפיר מצטרף, (והנפ"מ היא בכה"ג שבראש אין חציצה).

**יא** וראיתי בשפ"א בסוכה שם שכתב ומסופק אני בפלוגתא דגאונים הנ"ל אי גם להקל ס"ל דנידונין השערות בפ"ע כגון במיעוט הגוף ובצירוף מיעוט השערות הוי רוב הגוף דלהרמב"ם פוסל ולהגאונים י"ל

ח. וכ"כ סברא זו בקצרה בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סימן צ"ז ענף א'.

דעת שו"ת משיבת נפש סימן י"ב (ד"ה ועתה נבא) שנידון כגוף.

והנה נחלקו האחרונים לעניין שאר מקום קיבוץ שיער בגוף מלבד ראשו, דדעת התפארת למשה דכל מקום נידון לעצמו, וכמה אחרונים נסתפקו בזה ויש שכתבו להדיא דכל השערות נדונות בכללות. ולסברת שאר אחרונים לכאורה ס"ל דנאמרה הלכה על "הטפל לבשרו" שנידון בפני עצמו ולכך שפיר מצרפינן את כל השיערות, ולפ"ז אין מה להסתפק על "הבשר" במקום שיער, דפשיטא דאינו נידון כשיער. מיהו לסברת התפאל"מ דדן את כל מקום קיבוץ השיער כמקום בפנ"ע, היה מקום להסתפק על הבשר שבין שורשי השיער, ומ"מ הדעת נוטה כהכרעת המשיבת נפש הנ"ל.

ולא א"ש לדרכו של הגרי"ז הנ"ל דזהו כל עיקר סברתם של הגאונים דהשיער נידון בפני עצמו וחשיבי כגופים נפרדים ולא מהני מה דאיכא שם טבילה בגוף כלפי השיער.

ואף לדרכינו ודאי דלא א"ש, דעיקר דין כולו חוצץ נאמר על שיערו דיקא, (אבל על בשרו אם אינו מקפיד אף דאיכא ביה חציצה אינו מעכב).

ולא א"ש אלא לדרכו של הר"ן דנאמרה הלכה לשיער והלכה לגוף, ובכולו חוצץ לא מהלכתא, אלא מסברא כיון דבכה"ג ליכא שם טבילה כלל, וא"כ שפיר י"ל דהיכא דרק בכל השיער איכא חציצה שפיר איכא שם טבילה עליה.

יג] ולעניין חציצה בראש בין שורשי השער



הרב אביחיל לוי

## בביאור האיסור להכנס להר הבית במקלו ומנעלו ובפונדתו

**ואיתא** נמי ביבמות ו. תניא יכול יתיירא אדם ממקדש תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו, נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת אף במורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש ואי זו היא מורא מקדש לא יכנס אדם בהר הבית במקלו ובמנעלו בפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ואין לי אלא בזמן שביהמ"ק קיים בזמן שאין ביהמ"ק קיים מניין, ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם.

**וברמב"ם** בספר המצוות (מצוה כא) כתב שצינו לירא מן הבית הזה הרמוז אליו מאד מאד עד שנשים בנפשנו משא הפחד והיראה וזה הוא מוראת מקדש והוא אומרו יתעלה ומקדשי תיראו וגדר זאת היראה כמו שזכרו בספרא אי זהו מורא לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ובאבק שעל גבי רגליו ולא יעשהו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר וכבר התבאר במקומות מן התלמוד שאינו מותר כלל לשבת בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד. וזהו כולו לאומרו יתעלה ומקדשי תיראו וזהו חובה תמיד ואפי' בזמננו זה שהוא חרב בעוונותינו שרבו.

**וחזינן** ברמב"ם שהאיסור לשבת בעזרה הוא נמי בכלל מצות מורא מקדש.

**איתא** בברכות נד. במתני' לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ולא יעשנו קפנדריא ורקיקה מקל וחומר.

**ולכאז' צ"ב** בזה שהביא רבי התם משנה זו דמה שייך לפרק הרוואה דמיירי בברכות השבח.

**וכן צ"ב** מה שייך דינים אלו למס' ברכות.

**ועוד** אם דברים אלו שאסור לעשות בהר הבית הם איסור דאורייתא או דרבנן.

**ועוד צ"ב** באיסור להיכנס להר הבית במקלו אם מיירי בכל מקל או דוקא במקל בזוי ואילו במקל של כבוד מותר.

**וכן צ"ב** באיסור להיכנס להר הבית במנעלו אם מיירי בכל מנעל או דוקא במנעל מעור.

**וכן צ"ב** מאי פונדתו.

**ועוד צ"ב** באיסור לעשות הר הבית קפנדריא ורקיקה.

**וכתיב** בפס' את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה' (ויקרא יט, ל) ופירש"י ומקדשי תיראו לא יכנס לא במקלו ובמנעלו ובפונדתו ובאבק שעל רגליו ואע"פ שאני מזהירכם על המקדש את שבתותי תשמורו אין בנין בית המקדש דוחה שבת.

**וחזינן** שדברים אלו אסורים בהר הבית כלולים הם במצות מורא מקדש.

## בביאור האיסור להכנס להר הבית במקלו ומנעלו ובפונדתו ❖ **מנורה בדרום** | קעא

משא הפחד והיראה ומשמע שהמצוה היא על המעשים שיביאו הפחד והיראה.

**ונראה** לתלות פלוגתא זו במחלוקת האונקלוס והתרגום יונתן בן עוזיאל שבאונקלוס כתב ולבית מקדשי תהון דחלין.

**ובתרגום** יונתן בן עוזיאל כתב ולבית מקדשי תהון אזלין בדחלתא.

**ולהמבואר** י"ל דבזה פליגי שלהחיוןן שהמצוה היא להתיירא בלב מהמקדש היינו כאונקלוס שכתב ולבית מקדשי תהון דחלין שתתייראו מן המקדש.

**ולתרגום** יונתן בן עוזיאל שכתב שתהיו הולכים ביראה לבית המקדש, משמע כהרמב"ם שהצורת הליכה והמעשים הם המצוה לעשות מעשי יראה.

**ונראה** לבאר לשיטת הרמב"ם הסמיכות בפס' דכתיב את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה' שנשמך שמירת שבת למורא מקדש, למימר שכשם ששמירת שבת יסודה במעשה ולא בהרהור וכדאיתא בשבת קנ. דיבור אסור הרהור מותר, הכא נמי יסוד המצוה היא המורא במעשים.

**ולכאן** צ"ב בזה שהובאו הלכות דמורא מקדש במס' ברכות.

**וכן** צ"ב בזה שהובאו בפרק הרוואה דמיירי בברכות השבח.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא במגילה כט. על הפס' ואהי להם למקדש מעט אמר ר' יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל.

**ובזה** יש לבאר דכיון דמיירי במס' ברכות בברכות ותפילות שבבית הכנסת סיים בה' הר הבית ובית המקדש שבית הכנסת נקרא נמי מקדש מעט.

**וברמב"ם** בהל' בית הבחירה (פ"ז) כתב מצות עשה לירא מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו ואי זו היא יראתו שלא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו ואינו צריך לומר שאסור לרוק בכל הר הבית אלא אם נודמן לו רוק מבליעו בכסותו ולא יעשה הר הבית דרך שיכנס מפתח זו ויצא בפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך אלא יקיפנו מבחוץ ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה.

**ובחינוך** (מצוה רנד) כתב מצוה לירא מן המקדש כלומר שנעמידהו בנפשותינו מקום הפחד והיראה כדי שיתרככו לבבינו בבואנו שם להתפלל או להקריב קרבנות שנאמר ומקדשי תיראו.

**ויש** לחקור במצוה זו דמורא מקדש אם המצוה היא להתיירא בלב וכל דברים אלו שהוזכרו הם מה שרבנן הגדירו שעל ידם יקיים המצוה להתיירא בלב או שהמצוה היא לא להתיירא בלב אלא לנהוג במקום מעשי יראה והמעשים הם המצוה עצמה לעשות מעשי יראה.

**ונראה** לבאר שנחלקו בזה הרמב"ם והחינוך.

**שהרמב"ם** כתב ואי זו היא יראתו שלא יכנס אדם להר הבית במקלו. וחזינן שמצות מורא מקדש היא במעשים, אולם בחינוך כתב לירא מן המקדש כלומר שנעמידהו בנפשותינו מקום הפחד והיראה כדי שיתרככו לבבנו בבואנו שם להתפלל או להקריב קרבנות. וחזינן שהמצוה היא היראה שבלב והדברים האסורים הם מפני היראה שבלב.

**וברמב"ם** בספר המצות שכתב שציונו לירא מן הבית הזה עד שנשים בנפשנו

**ונראה** עוד לבאר דכיון ששנה אח"כ כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם וזה שייך למס' ברכות לכן סיים בנוסח הברכות שהיה בבית המקדש.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות ל. דילפינן שמתפללים כנגד בית המקדש מהפס' כמגדל דויד צוארך בנוי לתלפיות תל שכל פיות פונים בו.

**ובזה** יש לבאר דכיון שמש' ברכות עוסקת בתפילות וברכות שמתקבלות דרך בית המקדש לכן סיים בה' בית המקדש.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דתנן ברישא דמתני' שעל הזוועות מברך שכוהו וגבורתו מלא עולם ואיתא נמי בגמ' נט. שזוועות היינו רעידת אדמה שבאה בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם. ובזה באה רעידת האדמה.

**ובזה** יש לבאר דכיון דמיירי על זה שהקב"ה זוכר את צער ישראל ורוצה בבנין ביהמ"ק לכן מיירי במתני' בה' בית המקדש והר הבית.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ דאיתא בפסחים נ. אמר ר' אחא ברבי חנינא לא כעולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת לעולם הבא כולו הטוב והמטיב.

**ובזה** יש לבאר דכיון דמיירי במתני' בברכות אלו דהטוב והמטיב ודיין האמת לכן סיים בהל' בית המקדש והר הבית ואתי למימר שלעולם הבא אחר שיבנה ביהמ"ק יברכו לעולם הטוב והמטיב.

**ובתויו"ט** כתב נראה לי דהואיל והזכיר אהבת ה' יתברך עד היכן תגיע שלומדים מהפס' ואהבת את ה' דמיירי במשנה בא להזכיר כמו כן עד היכן תגיע

**ובגמ'** סב: הובא בברייתא דתניא לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו ולא במנעלו שברגלו ולא במעוץ הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלות לאחוריו ולא יעשנה קפנדריא ורקיקה מקל וחומר ממנעל ומה מנעל שאין בו דרך בזיון אמרה תורה של נעליך מעל רגליך רקיקה שהיא דרך בזיון לא כל שכן.

**ובביאור** האיסור להכנס להר הבית במקלו כתב הרמב"ם בפיהמ"ש ופירוש מקלו המטה אשר בידו.

**ולכאז'** צ"ב מה בא לאפוקי.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דתנן במדות (א, ב) איש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר ואבוקות דולקין לפניו וכל משמר שאינו עומד אומר לו איש הר הבית שלום עליך ניכר שהוא ישן וחובטו במקלו.

**ולכאז'** צ"ב והרי אסור להכנס להר הבית במקלו ועל זה כתב הרמב"ם ופירוש מקלו המטה אשר בידו ומשא"כ במקל זה שהיה מיועד לחבוט בו את המתעצלים במשמרתם שמתור להכניסו.

**ובזה** נמי מבואר הא דאיתא בברייתא לא במקלו שבידו, ולהמבואר היינו שבידו שהולך בו ולאפוקי מקל זה שהיו חובטים בו דשרי.

**ובאיסור** להכנס להר הבית במנעלו כתב במנחת חינוך (מצוה רנד, ד) שהאיסור הוא דוקא בנעל שהוא בכל מקום נעל כגון לענין חליצה ולענין יום הכיפורים

## בביאור האיסור להכנס להר הבית במקלו ופונדתו ❖ **מנורה בדרום** | קעג

לכד שאסור ובברייתא דנקט מופשלת לאחריו בא לומר שאף על בגדיו ללכת בה במופשלת לאחריו הוא ג"כ בזיון ואסור.

**והרמב"ם** חד מתרי נקט ובברייתא תני ולא במעות הצרורים לו בסדינו.

**ויש** לחקור בזה אם האיסור הוא דוקא שהמעות צרורים לו בסדינו או שיש איסור להכנס עם מעות אפי' בידו להר הבית והא דתני הצרורים לו בסדינו שזה היה הדרך לישא מעות.

**ובב"מ** כו. איתא מעות שנמצאו בהר הבית חולין. והקשו בתוס' וא"ת והא אמרינן פרק הרוואה לא יכנס אדם בהר הבית במעות הצרורים לו בסדינו א"כ מסתמא של הקדש הם ונפלו מן המביאין ללשכה בניסן וי"ל שאין אסור ליכנס אלא במעות הצרורים לו בסדינו בפרהסיא שנראה שנושא אותם לסחורה וגנאי הוא וכענין זה אפי' של הקדש אסור אבל בידו אפי' הם של חולין מותר ליכנס.

**וחזינן** בשיטת התוס' שלהיכנס להר הבית במעות שבידו מותר והאיסור הוא במעות הצרורות לו בסדינו.

**אולם** בתוס' בפסחים ז. כתבו בהר הבית לעולם חולין מקשה ר"י היאך נמצאו שם הא אמר בפרק הרוואה לא יכנס בהר הבית במעות הצרורות בסדינו ואומר ר"י דאינו אסור אלא היכא שנושא בפרהסיא בסדינו דגנאי הוא שנראה כהולך שם לסחורה אבל בצינעא לו.

**וחזינן** בשיטת התוס' בפסחים שבצינעא מותר ליכנס אף במעות הצרורות בסדינו.

**ולכא' צ"ב** במאי פליגי התוס' ב"מ והתוס' בפסחים.

אבל אם אינו ראוי לחליצה כגון שאינו של עור אפשר שמותר.

**ויעו'** בפירש"י יבמות קב: שכתב שבאנפיליא של בגד לאו מגין הוי ולא הוי נעל, ולגבי עזרה נמי ליכא בזיון שאין דרך להכניסה בטיט.

**וחזינן** בפירש"י שאנפיליא של בגד שאינה מעור ואין דרך להכניסה בטיט ואינה דרך בזיון מותר להכנס בה להר הבית.

**ובביאור** פונדתו אשכחן פלוגתא דקמאי שבפירש"י במתני' כתב שהוא חגורו חלול ונותנין בו מעות.

**אולם** ברמב"ם בפיהמ"ש כתב ואפונדתו בגד שילבש האדם על בשרו להזיע בו ולא יטנף בגדיו החמודות בזיעה ואין מנהג האדם לצאת בו לבדו עד שילבש עליו בגד אחר.

**ובר"ב** הוסיף וגנאי לאדם לצאת באותו בגד לבדו.

**ובמאירי** ובר"ב הביאו ב' פירושים.

**ובגמ'** סב: הובא מהברייתא ולא במעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו מופשלת לאחריו. ולשיטת הרמב"ם הוי ב' עניינים מעות הצרורים לו בסדינו ובפונדתו לא מיירי כלל במעות אלא בבגד שעל בשרו, אולם לפירש"י ב' דברים אלו מיירי שמיועדים למעות סדינו ופונדתו.

**ולכא' צ"ב** לשיטת הרמב"ם אמאי נקט פונדתו מופשלת לאחריו שהרי לעולם אסור לצאת בה שהוא דרך גנאי לצאת בה לבדו שמיועד לזיעה.

**ועוד צ"ב** בזה שברמב"ם בהלכות השמיט דין זה דמופשלת לאחריו.

**ונראה** ליישב ששניהם אסורים שבמשנה נקט פונדתו והיינו לצאת בבגד זה

עניינים אלו מיירי במעות וא"כ אחר ששנה ולא במעות הצוררים לו בסדינו אמאי שב שנה ובפונדתו מופשלת לאחוריו דמשמע דוקא בפרהסיא כזו דרך בזיון אסור, אולם בצינעא אף בפונדתו מותר.

ונראה לתלות פלוגתא זו במחלוקת רש"י והרמב"ם שלשיטת הרמב"ם מעות הצוררים לו בסדינו ופונדתו מופשלת לאחוריו שני עניינים שונים הם שפונדתו לא מיירי במעות כלל, אולם לשיטת רש"י שני



## בביאור המצוה לברך ברכת הגומל

היינו רק היורדים לים באוניות או אף היורד לשוט בים ג"כ צריך לברך שהרי הים הוא מקום סכנה אף לשוט בו.

**ועוד צ"ב** בביאור מי שהיה חולה ונתרפא אם מיירי דוקא בחולה שיש בו סכנה או אף בחולה שאין בו סכנה שהתרפא צריך לברך.

**ובן צ"ב** אם יש שיעור לזמן שהיה חולה או שאין חילוק בזמן אלא כל שעלה למטה מחמת חוליו צריך לברך.

**ועוד צ"ב** בחבוש שהיה בבית האסורים ויצא אם מיירי דוקא שהיה חבוש על עסקי נפשות או אף על עסקי ממון כשיצא צריך לברך.

**ועוד צ"ב** בהא דקאמר אביי וצריך לאודויי קמי עשרה אם עשרה היינו עם המברך שיהיו יחד עשרה שאז השכינה שורה, או שיברך בפני עשרה לבד ממנו שיחד יהיו אחד עשר.

**ובן צ"ב** לשאלת רב אשי שצריך שני חכמים מלבד העשרה אם היינו שצריך בפני שנים עשר מלבד המברך שיחד הם שלשה

**איתא** בברכות נד: אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכים להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. ומייתי קראי מהפס' בתהלים ומקשה מאי מברך אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים. אביי אמר וצריך לאודויי קמי עשרה דכתיב וירוממוהו בקהל עם. מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו. מתקיף לה רב אשי ואימא כולוהו רבנן מי כתיב בקהל זקנים, בקהל עם כתיב, ואימא בי עשרה שאר עמא ותרי רבנן קשיא.

**ולכאז' צ"ב** אם ברכת הגומל היא מדברי קבלה שהרי למדים מהפס' בתהלים שאמרם דוד או שברכה זו מדרבנן והפס' אסמכתא נינהו.

**ועוד צ"ב** בהא דאמר מניינא ארבעה צריכין להודות ולא אמר ואלו צריכין להודות דמניינא אתי לאפוקי ומאי אתי לאפוקי.

**ועוד צ"ב** בהא דקאמר צריכין להודות אם צריכין היינו שחייבים בזה או שברכה זו היא רשות ואינה חובה.

**ועוד צ"ב** אם יורדי הים שצריכים לברך

מארבעה דברים אלו לחיים בזה הוא גם רואה בעולם הזה טובת ה' שהצילו לחיים ולכן מברך ברוך גומל חסדים טובים שטובים היינו שרואה את הטובה שעשה לו ה'.

**אולם** צ"ב מהא דאיתא בגמ' ס: שבכל יום תיקנו לברך ברוך גומל חסדים טובים לעמו ישראל, וא"כ מה התחדש בברכת הגומל שמברך ברוך גומל חסדים טובים.

**ונראה** ליישב שזה גופא מה שהוקשה לרי"ף לרא"ש ולרמב"ם שלכן הביאו הנוסח דהגומל לחייבים טובות, אולם לנוסח דידן קשיא.

**ונראה** לבאר דהתם מזכירים לעמו ישראל. ובוזה לא מזכירים לעמו ישראל.

**אולם** אכתי צ"ב בזה.

**ויש** להסתפק לנוסח שבגמ' במי שכיוון בברכה שמברכים בכל יום לצאת ברכת הגומל אם יצא.

**ולכאוי'** זה תלוי בשאלה אם לומר בפני עשרה ושנים מהם חכמים אם הוא לעיכובא.

**ונראה** עוד לבאר דהתם הברכה היא שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך ועל זה הברכה גומל חסדים טובים לעמו ישראל, ומשא"כ בברכה זו הם דברים ששייכים לכל העולם להינצל מהם ולכן לא מזכירים בה לעמו ישראל וא"כ שונה היא מברכת הגומל.

**ולכאוי'** צ"ב לנוסח של הרי"ף הרמב"ם והרא"ש בביאור הברכה הגומל לחייבים טובות מהם חייבים.

**ובבית** יוסף (או"ח ריט) ביאר הדברים שכתב ופירוש הברכה כלומר אפי' לאותם שהם חייבים דהיינו שהם רשעים

עשר או שדי בפני אחד עשר שעם המברך הם שנים עשר.

**ועוד** צ"ב מה נשתנית ברכה זו שצריך לברכה בפני שני תלמידי חכמים מה שלא מצינו בשאר הברכות.

**ועוד** צ"ב מי חשיב רבנן להלכה זו.

**ועוד** צ"ב אם אפשר לברך בישיבה או שצריך לעמוד בה.

**ועוד** צ"ב כשאין עשרה אם לא יברכנה או שבדיעבד יכול לברך אף שלא בפני עשרה.

**ועוד** צ"ב אם ארבעה דברים אלו היינו שרק בהם מברך ברכת הגומל או שה"ה שאר דברים שאדם ניצול מהם שצריך לברך הגומל.

**ובנוסח** הברכה אשכחן פלוגתא דבגמרא הנוסח הוא ברוך הגומל חסדים טובים, אולם ברי"ף וברא"ש הגירסא ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב. וכן הגירסא ברמב"ם בה' ברכות, אלא שיש שינוי שכתב הגומל לחייבין טובות שגמלני טוב.

**ויש** שינוי בשלשה דברים שכתב הגומל ולא גומל, וכתב לחייבין ולא לחייבים, וכן שכתב שגמלני טוב ולא כל טוב.

**ולכאוי'** צ"ב בזה.

**ולכאוי'** צ"ב בנוסח שבגמ' ברוך גומל חסדים טובים ואמאי קאמר טובים שהרי כל חסדים טובים הם והיה די לומר ברוך גומל חסדים.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא בגמ' ס: שכל מה שעושה הקב"ה הכל לטובה, ואף מה שנראה כרע הוא לטובה אלא שאין אדם מבין הטובה שיש ברעה ומשא"כ במי שניצל

רשעים אלא לחייבים בברכה זו שהם יורדי הים הולכי מדברות חולה שנתרפא וחווש שיצא מבית האסורין שלהם גמל הקב"ה טוב ואני אחד מהם.

**ובטור** (או"ח ריט) כתב ארבעה צריכים להודות יורדי הים כשיעלו ממנו והולכי מדברות כשיגיעו לישוב ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא וסימן וכל החיים יודוך סלה. חיים ר"ת חולה ים יסורין מדבר.

**ובפרישה** כתב שחיים ר"ת חבוש יסורין ים מדבר.

**ולכא' צ"ב** בזה שמביא הטור ר"ת בסימן זה.

**וביאר** בב"ח שהרי בגמ' איתא יורדי הים והולכי מדברות ולא הוזכר כשעלו מן הים וחזרו מהמדבר, ומשא"כ בחולה איתא שנתרפא, וכן בחבוש שיצא מבית האסורין.

**ושמא** יש לחשוב שיורדי הים והולכי מדברות צריכים לברך אף שעדיין לא יצאו מהסכנה קמ"ל סימן זה וכל החיים יודוך סלה, שכולם שוין בזה שמברכים כשיוצאים מן הסכנה.

**ונראה** עוד לבאר בסימן זה שכתב הטור וכל החיים יודוך סלה שוכל בא לרבות שאדם יכול לברך בשביל אחר, כהא דאיתא בגמ' נד: שרב חנא ורבנן אמרו לרב יהודה שהתרפא מחוליו בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא ואמר להם שפטרו אותו באמירה זו מלברך הגומל והני מילי שענה אחריהם אמן והיינו ביאור הר"ת וכל החיים יודוך סלה שוכל בא לרבות אף אחרים שיכולים להוציא ידי חובה.

**ונראה** עוד לבאר שבא לרבות את העשרה

דתרגום רשע חייבא עם כל זה גומל להם טובות וגם אני כאחד מהם שאע"פ שאיני הגון גמלני כל טוב.

**ולכא' צ"ב** בזה שמזכירים בברכה זו רשעים.

**ועוד צ"ב** מהא דתנן באבות (ב, יג) ואל תהי רשע בפני עצמך.

**ופירש** בר"ב אל תחזיק עצמך כרשע והכא מזכיר הגומל לחייבים רשעים.

**ובבית** יוסף ביאר הדברים שכתב וגם אני כאחד מהם שאע"פ שאיני הגון גמלני כל טוב. והיינו דלא מיירי שהאדם מחזיק עצמו לרשע אלא שאינו הגון.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בשבת לב. דאמר ר' ינאי לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו.

**ואיתא** נמי התם שכשאדם נכנס למקום סכנה בודקים בשמים זכויותיו ועוונותיו לראות אם יעשו לו נס.

**ובזה** יש לבאר דכיון שהיה האדם במקום סכנה ובדקו בשמים זכויותיו ועוונותיו לראות אם יעשו לו נס, לכן כשיוצא מן הסכנה מזכיר הגומל לחייבים טובות שהיה יכול להתחייב בדין, ועשו לו נס.

**ונראה** עוד לבאר שבחולה ונתרפא ובחווש שיצא מבית האסורים היה זה עונש מה שהיו חולים ובבית האסורים על חטא ולכן אומרים הגומל לחייבים טובות, ואגב ב' דברים אלו תיקנו גם על יורדי הים והולכי מדברות.

**ונראה** עוד לבאר שהגומל לחייבים טובות שחייבים לאו היינו

השומעים אומרים שגמלך טוב הוא יגמלך סלה.

**ולכאז' צ"ב** בענייה זו של השומעים.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דאיתא במדרש שכל מי שנעשה לו נס ומודה על זה עושים לו עוד נסים.

**ובזה** יש לבאר דכיון שהאדם מודה ומשבח לה' על הנס שעשה עמו אומרים לו מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה.

**ונראה** עוד לבאר דכתיב בפס' וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו.

**ולכאז' צ"ב** בכפילות דכתיב ב' פעמים וירוממוהו. ולהרמב"ם אתי שפיר שבא לומר שהשומעים שהם הקהל עם, והמושב זקנים ג"כ שצריכים לשבח לה' ולומר שגמלך כל טוב.

**והשו"ע** שינה מלשון הרמב"ם שברמב"ם כתב שגמלך טוב הוא יגמלך סלה.

**ובשו"ע** כתב שגמלך כל טוב הוא יגמולך כל טוב סלה.

**ולכאז' צ"ב** מה נשנתנה ברכת הגומל משאר ברכות ומשאר דברים שבקדושה שצריך שיהיו שני תלמידי חכמים שישמעו הברכה וכדכתיב ובמושב זקנים יהללוהו מה שלא מצינו בשאר ברכות ובשאר דברים שבקדושה.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דתנן באבות (א, ב) שהעולם עומד על התורה וא"כ כל הנסים שנעשים בעולם הם בזכות התורה.

**ובזה** יש לבאר שאלו ארבעה שנעשה להם נס צריכים להודות בפני שני תלמידי חכמים לומר שכל קיום העולם והנסים שנעשים בו הם זכות התורה.

שאומר בפניהם הברכה שגם הם מודים לה' שחוזרים ואומרים אשר גמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה וכמש"כ הרמב"ם והטור.

**ויעו'** בפירש"י שכתב צריכין להודות כשיוצאין מן הסכנה.

**ולביאור** הב"ח בטור את שפיר דברי רש"י שהתכוין לזה שגם יורדי הים והולכי מדברות מברכים רק כשיוצאים מן הסכנה אף שלא הוזכר בהדיא בגמ'.

**ונראה** עוד לבאר בסימן בר"ת שהביא הטור ע"פ מש"כ הבית יוסף שהגומל לחייבים היינו שאפי' לרשעים גומל להם טובות וגם אני כאחד מהם שאף שאיני הגון גמלני כל טוב.

**ובזה** יש לבאר הר"ת שמביא הטור וכל החיים יודוך סלה שבא לומר שאף הרשעים גומל להם הקב"ה טובות וצריכים להודות לו.

**ובמאירי** הביא נוסח הברכה ברוך הגומל לחייבים טובות ללא הסיום שגמלני כל טוב.

**ובלבוש** חיבר נוסח הגמ' עם נוסח הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שכתב (או"ח ריט, ב) מאי מברך ברוך הגומל חסדים טובים לחייבים שגמלני כל טוב.

**ובשו"ע** או"ח (ריט, ב) כתב ומה מברך ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב. והשומעים אומרים מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה.

**ומה** שהוסיף בשו"ע מה יאמרו השומעים לא מוזכר בגמ' אלא הוא מדברי הרמב"ם שכתב בה' ברכות (י, ח) וכל

להודות במעמד עשרה ושיהיו ב' מהם תלמידי חכמים או קרובים לכך.

**ולכאוי'** לשיטות אלו אמאי פסקו כמר זוטרא ולא כשאלת רב אשי דאסיקנא בקשיא.

**וכתב** בכסף משנה ואע"ג דאסיקנא בקשיא פסקו הפוסקים כמר זוטרא דמילתא דרבנן היא ולקולא והיינו ומשום שהוא ספק בדברי רבנן ולקולא.

**ולכאוי'** צ"ב שהרי אינו מדרבנן אלא מדברי קבלה ואמאי ספיקו לקולא.

**ויש** ליישב בב' דרכים דס"ל לכסף משנה שברכת הגומל היא מצוה דרבנן ולא דברי קבלה אלא דאסמכוה אקרא.

**ועוד** יש ליישב דס"ל לכסף משנה דספק בדברי קבלה לקולא כדרבנן ולא לחומרא כדאורייתא.

**ולכאוי'** צ"ב בדברי הכסף משנה שהרי אם הוא ספק אם לברך או לא, ואם יברך כשאינו צריך לברך הוי איסור דברכה לבטלה שנלמד מלא תשא, וא"כ הוי ספק דאורייתא לחומרא שלא לברך כשיטת הרמב"ם בהל' ברכות (א, טו) שהוא איסור דאורייתא.

**ולשיטת** התוס' בר"ה לג. ד"ה הא דס"ל שאיסור דברכה שאינה צריכה הוי דרבנן ניחא.

**אולם** גם לשיטת התוס' קשה שהרי מאי אולמיה דספק דרבנן דברכת הגומל מספק דרבנן של ברכה שאינה צריכה.

**אולם** ברא"ש חולק על הרי"ף והרמב"ם שכתב וכיון דלא איפשיטא לן עבדינן לחומרא ובעינן תרוייהו.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות ה. אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכנו ונחקורה ונשובה עד ה'. פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה. ואיתא נמי התם אמר ר' שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו. ור' יוחנן אמר כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורין מכוערין ועוכרין אותו.

**ובזה** יש לבאר שלכן ארבעה אלו שנעשה להם נס צריכים להודות בפני שני תלמידי חכמים שבא להזכירם שייסורים אלו שבאו עליהם יראו שמא באו להם בעוון ביטול תורה.

**ונראה** עוד לבאר שילמדו אותם התלמידי חכמים מעשים טובים שלא יבואו יותר לכלל סכנה.

**ולכאוי'** צ"ב אם להלכה צריך שהשני תלמידי חכמים יהיו מתוך העשרה כדברי מר זוטרא או שצריך שיהיו השני תלמידי חכמים לבד מהעשרה.

**ועוד** צ"ב אם מה שצריך שיהיו שני תלמידי חכמים הוא לעיכובא או רק לכתחילה.

**ואשכחן** בזה פלוגתא דקמאי שברי"ף הביא רק דברי מר זוטרא שאמר ותרי מינייהו רבנן.

**וחזינן** שפוסק כמר זוטרא ולא כשאלת רב אשי ושאלת הגמ' קשיא.

**וכן** איתא ברמב"ם כשיטת הרי"ף שכתב בהל' ברכות (י, ח) וצריכין להודות בפני עשרה ושנים מהן חכמים שנאמר וירוממהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללו.

**וכן** איתא במאירי שכתב ארבעה צריכין

כשיטת הרא"ש שצריך שנים עשר, שהשני תלמידי חכמים הם מלבד העשרה.

**ולכאן'** צ"ב בשיטת הרא"ש מה יענה על ראיית הכסף משנה לשיטת הרמב"ם.

**ונראה** ליישב ע"פ מש"כ המאירי לשיטתו שבדיעבד השני תלמידי חכמים שצריך לא מעכב הברכה, וא"כ י"ל לשיטת הרא"ש שאף שלכתחילה צריך עשרה ועוד שני תלמידי חכמים, אפ"ה בדיעבד די בעשרה, ולכן הגמ' שאלה על העשרה שמעכב אף בדיעבד, וכמש"כ המאירי.

**ונראה** עוד לבאר שהרי אמר בגמ' שהלכו לרב יהודה רב בגדתא ורבנן, וא"כ היו שם תלמידי חכמים, ועל זה מקשה בגמ' והרי צריך גם עשרה ולא די בתלמידי חכמים אם אינם עשרה, ומתרץ בגמ' שהיו שם עשרה וכן שהיו שם התלמידי חכמים שהלכו, וא"כ אתי שפיר שיטת הרא"ש משאלת הבית יוסף.

**ונראה** עוד ליישב די"ל שאב"י שמצריך עשרה חולק על מר זוטרא שאומר שצריך ששנים מהם תלמידי חכמים וכן על שאלת רב אשי, וס"ל לאב"י שצריך רק עשרה אנשים ולא צריך תלמידי חכמים. והגמ' דיברה לאב"י.

**אולם** להלכה שלא פוסקים כמותו ליכא להוכיח מזה דלא כהרא"ש.

**ובמש"כ** במאירי שאם אין עשרה לא יברך איתא בטור (או"ח ריט) שאם בירך אפי' בפחות מעשרה אין צריך לחזור ולברך, שהלשון וצריך להודות לפני עשרה משמע דוקא לכתחילה.

**ויש** לחקור בשיטת המאירי אם ג"כ סובר כך

וחזינן בשיטת הרא"ש שפסק לחומרא שצריך שני תלמידי חכמים מלבד העשרה.

**ולכאן'** צ"ב בשיטת הרא"ש מדברי הכסף משנה שפסק דרבנן לקולא.

**ולהמבואר** יש ליישב שיטת הרא"ש דס"ל שהוא דברי קבלה וחמור מדרבנן וס"ל שספיקו לחומרא.

**ונראה** עוד לבאר דס"ל דכיון שהוא ספק דאורייתא של ברכה שאינה צריכה, הוי לחומרא.

**ונראה** עוד לבאר דאף אי ס"ל שאיסור ברכה שאינה צריכה דרבנן כשיטת התוס' נמי אתי שפיר דס"ל דמאי אולמא דספק ברכת הגומל מספק ברכה שאינה צריכה. ולהכי ס"ל לחומרא.

**ויש** להסתפק בשיטת הרא"ש אי ס"ל שאף בדיעבד לא יברך אם אין שני תלמידי חכמים או שהוא רק דין לכתחילה.

**ובמאירי** לשיטתו שפסק כמר זוטרא כתב שאם אין שם תלמידי חכמים מברך במקום שיש בו עשרה ודיו, הא כל שלא בעשרה אינו מברך.

**ובבית יוסף** הביא עוד ראייה לשיטת הרמב"ם והרי"ף מהא דאיתא התם בגמ' רב יהודה חלש ואיפתח על לגבי רב חנא בגתא ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא. אמר להו פטרתון יתי מלאודויי. ומקשה והא אמר אב"י בעי אודויי באפי עשרה, ומתרץ דהו עשרה. ומקשה והא איהו לא קא מודה. ומיישב לא צריך דעני בתרייהו אמן.

וחזינן בגמ' שדי בעשרה כשיטת הרי"ף והרמב"ם שפסק וכמר זוטרא ולא

דברים ועבדי לחומרא. והיינו שצריך ב' תלמידי חכמים מלבד עשרה, ועוד אומרים ואפי' ליכא תרי רבנן והיינו שבדיעבד אף אם אין תרי רבנן אפשר לברך כדברי המרדכי.

**ונראה** עוד ליישב דברי התוס' דס"ל כרבינו יונה שכשאין עשרה אף בדיעבד לא יוצא, וא"כ החומרא היא שאפי' שאין תרי רבנן מברך וזו חומרא שאינו נפטר מהברכה כשאין תרי רבנן כמו שנפטר כשאין עשרה.

**וכתבו** עוד בתוס' ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה.

**ולכאז' צ"ב מה טעם.**

**ולהמבואר** בטעם שברכה זו צריך שתהיה בפני שני תלמידי חכמים אתי שפיר מה שנוהגים לברך אחר שקורא בתורה שבא לומר שהסכנה שבאה לאדם היא בעוון ביטול תורה וכן שהנסיים שנעשים בעולם הם בזכות עסק התורה.

**ובבית** יוסף הביא מהאורחות חיים שנהגו להודות אחר קריאת התורה לפי שיש שם עשרה.

**ויש** להסתפק במש"כ התוס' שנהגו לברך אחר שקורא בתורה אם כוונתם כאורחות חיים דמיירי אחר קריאת התורה או שמש"כ אחר שקורא בתורה היינו אחר שהאדם עצמו עלה לקרוא בתורה ואז יברך. ונפק"מ לברך הגומל אחר שאחר קורא בתורה.

**ונראה** עוד לבאר בטעם המנהג שעל ידי שמברכים אותה בזמן קבוע לא יבואו לשכוח לברך ברכה זו.

**ובבאר** היטב או"ח (ריט, ס"ק ד) הביא פלוגתא אם העשרה שצריך הם עם

או דס"ל שאף בדיעבד אם בירך פחות מעשרה לא יצא.

**ובבית** יוסף חולק על דברי הטור שדייק מדקאמר וצריך שאינו מעכב שכתב ואין הדיוק נראה בעיני דאדרבא לישנא דצריך משמע שיש עיכוב לדבר. וכן דעת הר' יונה.

**וחזינן** פלוגתא דהטור ורבינו יונה אם בירך כשאין עשרה אם יוצא ידי חובה בדיעבד או שאף בדיעבד אינו יוצא. והביא הבית יוסף מהמרדכי שאם אין תלמידי חכמים יכול לברך.

**ובשו"ע** או"ח (ריט, ג) ס"ל כשיטת הרמב"ם שכתב צריך לברך ברכה זו בפני עשרה ותרי מינייהו רבנן דכתיב וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו, ואם לא שכיחי רבנן לא יניח מלברך. ונהגו לברך אחר קריאת התורה לפי שיש שם עשרה, ואם בירך בפחות מעשרה יש אומרים שיצא ויש אומרים שלא יצא וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות.

**ובטור** הביא הפלוגתא שכתב כתב רב אלפס צריך לאודויי באנפי עשרה, וכן כתב הרמב"ם אבל התוס' כתבו כיון דלא איפשריטא עבדינן לחומרא ובעינן תרוויהו, והיינו שהתוס' ס"ל כהרא"ש.

**אולם** בגירסא בתוס' בגמ' דידן כתבו ואימא בי עשרה ותרי רבנן ועבדי לחומרא ואפי' ליכא תרי רבנן.

**ולכאז' צ"ב** בדבריהם שכשכתבו ועבדי לחומרא היינו שצריך שני תלמידי חכמים לבד מהעשרה ואח"כ כתבו ואפי' ליכא תרי רבנן. וא"כ הוא קולא ולא חומרא.

**ונראה** ליישב דברי התוס' שאומרים בזה ב'

על אביו לחייבים זה אסור לו לעשות. ואם נאמר שידלג מילת חייבים אין לשנות מטבע שטבעו חכמים. ואין לומר שחייבים קאי עליו שמצד הגלגול באין עליו יסורין דמנא ידע דלמא הוא בחטא אביו.

**ולכאז' צ"ב** לשיטת הלחמי תודה שקטן מברך הגומל מה יענה על שאלות המגן אברהם.

**ונראה** ליישב שיטת הלחמי תודה שבמגן אברהם הקשה שאין קטן יאמר לחייבים טובות שהרי לאו בר עונשין הוא. בזה יש ליישב שיטת הלחמי תודה שאע"פ שאינו חייב במצות יכול לומר מדין חינוך. וכמו שמצינו שמברך ברכות המצות שאומר אשר קדשנו במצותיו וצונו והרי אינו מצווה אלא מתחנך לזה, והכא נמי מתחנך בברכה זו.

**ונראה** עוד ליישב ע"פ מש"כ בבית יוסף שהגומל לחייבים כלומר אפי' לאותם שהם חייבים עם כל זה גומל להם טובות וגם אני כאחד מהם שאע"פ שאינו הגון גמלני כל טוב.

**ובזה** יש לבאר שיטת הלחמי תודה שקטן יכול לומר הגומל לחייבים טובות והיינו לרשעים, אולם הכוונה שגם אני כאחד מהם שאינו הגון, אולם לא שמשים עצמו רשע.

**ונראה** עוד בזה שלגירסת הגמ' שמברכים גומל חסדים טובים בזה ודאי שקטן יכול לברך.

**ולביאור** שלחייבים היינו חייבים במצות אתי נמי שפיר שהרי קטן ג"כ מחוייב מדין חינוך.

בעל הנס וכמש"כ בהלכות קטנות ובספר מקראי קודש שהראנ"ח חולק וס"ל שצריך עשרה חוץ מבעל הנס.

**וביאור** המחלוקת היא דכתיב וירוממוהו בקהל עם אם זה כולל את בעל הנס. ולשיטת המהרנ"ח אתי שפיר הא דקאמר בגמ' שצריך להודות קמי עשרה, והיינו בפני עשרה.

**וכתב** שכתב הרמב"ם וצריכין להודות בפני עשרה דמשמע לבד מבעל הנס.

**אולם** במאירי כתב במעמד עשרה דמשמע עם בעל הנס עשרה.

**ובשו"ע** או"ח (ריט, ג) כתב צריך לברך ברכה זו בפני עשרה, ומשמע נמי כמש"כ הרמב"ם שהוא לבד מבעל הנס.

**אולם** במשנ"ב כתב בפני עשרה עם בעל הנס. וביאר שיטתו בשער הציון (ס"ק ז) יעו"ש.

**ובביאור** התרי רבנן כתב במאירי שיהיו ב' מהם תלמידי חכמים או קרובים לכך.

**ובמגן** אברהם (ריט, ב) כתב רבנן דתנו הלכתא.

**וקטן** האם צריך לברך הגומל אשכחן בזה פלוגתא שבהגהות רע"א בשו"ע או"ח (ריט, א) הביא מספר לחמי תודה שקטן מברך ברכת הגומל, והיינו שברכת הגומל לא שונה משאר ברכות שמחנכים בהם את הקטן.

**אולם** במגן אברהם כתב קטן אין צריך להודות דלא שייך לומר לחייבים טובות דהא לאו בר עונשין הוא. ואם יאמר



הרב יאיר מיינקוס

## דין שליחות במצות פדיון הבן

כידוע מזה כמה חודשים אשר נמצאים למעלה ממאה יהודים, בשבי של מחבלים ארורים בעזה, וכל בית ישראל מתפללים לרבש"ע שירחם עליהם, ויוציאם מאפילה לאורה ומשיעבוד לגאולה במהרה.

שמעתי ששבוי אחד שאשתו [שלא נשבתה], וילדה לו בן זכר בכור, בעודו בשבי, וביום השמיני עשו לו ברית מילה, ולאחר שלושים יום, רצו לעשות מצות פדיון הבן.

ויש לדון אי שייך שאחר יעשה את מצוה זו, [בלא נוכחות האב], או שאי אפשר לעשות מצות פדיון הבן ע"י שליח.

אדם כמותו, וא"כ מ"ש פדיון דלא מהני ע"י שליח? וכ' דכן הקשה הצדה לדרך (פרשת בא)?

ובן הביא הש"ך (שם ס"ק י"א) את קושית הצדה לדרך. והוסיף לבאר כוונת הריב"ש דלא מצינו שום חיוב על אחר, או על ב"ד לפדות הבן, כשהאב לא פדה בעצמו, וע"כ דאף הריב"ש יסבור דכשהאב מינה שליח מהני, דהרי שלוחו של אדם כמותו?

ומחמת קושיא זו, כ' לחלוק על הרמ"א, דודאי מהני שליח, מדין שלוחו של אדם כמותו, וכך הביא דפסק הצדה לדרך.

ובך הביא הט"ז (שם) מהר"ן (פסחים דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וקשיא) כ' וז"ל "יש מצוה אחרת שאע"פ שמוטלת עליו, אפשר להפטר ממנה ע"י אחר, בביעור חמץ, ומילה, ופדיון הבן, ודומיהן", עכ"ל.

וב"כ הדגול מרבבה (שם סעיף י'), והגר"א שם ס"ק י"ז, וכן הביאו הבאר היטב (שם ס"ק י"א), והפתחי תשובה (שם ס"ק

הנה הרמ"א (יו"ד סי' ש"ה סעיף י') כ' בהדיא "אין האב יכול לפדות ע"י שליח, וגם אין ב"ד פודים אותו בלא האב".

וב"כ הלבוש (שם סעיף י"ב) "האב עצמו צריך לפדות, שהרי הוא מצוה דרמיא רחמנא עליה, כמו תפילין וציצית שצריך לעשות בגופו ולא ע"י שליח, ואפילו ב"ד אין יכולין לפדותו בלא האב, אלא אם לא פדאו האב צריך לפדות את עצמו, כדילפינן פדה תפדה".

וב' הט"ז (שם סק"י) דסמך הרמ"א על הריב"ש (סי' קל"א) ששאל אותו השואל, למה כ' הרמב"ם בנוסח ברכת פדיון הבן "על פדיון", והרי מצות פדיון על האב רמיא, ושליח וב"ד לא יכולים לפדות. והשיב הריב"ש לבאר הנוסח, דכיון דהכהן משתתף במצוה, מברך "על" ולא "לפדות". ומזה שלא סתר דברי השואל, דלא מהני ע"י שליח, למד הרמ"א דסבר הריב"ש דלא מהני ע"י שליח.

והקשה הט"ז על דברי הרמ"א, דהרי מצינו בכל התורה דשלוחו של

כלל, דאז זכות הוא לו, וכחאי גוונא פדוי, ואפילו צווח אח"כ, ואמר לא נחא לי בהכי, לא אשגחין ביה", וכו'.

**והביאם** הט"ז (סי' ש"ה סק"י). והוסיף "אחר יכול לתת משלו, במקום האב, ולפדות הבכור שהוא שלוחו". [וסיים דאם מת האב לא יפדה עד שיגדיל, והאריך לבאר דאינו זכות לקטן, עי"ש].

**ובן** הש"ך (שם ס"ק י"א) הביא דברי הים של שלמה. והביא עוד מהצדה לדרך, "דאם עבר האב ולא פדהו, או מת קודם שנפדה, יכולים ביי"ד לפדותו, וכ"ש שאבי אביו יכול לפדותו בכה"ג".

[**וסיים** דבספר מע"מ כ' דאין ביי"ד יכולים לפדותו, כשמת האב כשהוא קטן, דכל שהוא קטן אינו בר חיובא. וכ' דאין דבריו מוכרחים].

### **אי שליח מברך ברכת הפדיון**

**גבי** ברכת המצוה של פדיון הבן, כ' הר"ן (פסחים דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וקשיא) וז"ל "ומצוות הללו כשהן נעשות ע"י אחר, הכל מודים שאותו אחר מברך עליהן בעל".

**מבואר** דס"ל דשליח הפודה בן חבירו, מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על פדיון הבן.

### **אי שליח מברך שהחיינו**

**ויש** לדון אליבא דהר"ן ודעימיה, דמהני שליחות בפדיון הבן, אי השליח מברך שהחיינו, מאחר ומקיים המצוה בפועל, וכמו שמברך ברכת פדיון הבן, או דילמא דכיון דאינו מצוה עליו, לא שייך לברך ע"ז שהחיינו.

ט"ז) דברי הט"ז והש"ך. וכך סברו עוד הרבה אחרונים.

**מבואר** דנחלקו הרמ"א והלבוש, עם הט"ז והש"ך אי מהני שליחות, במצות פדיון הבן.

### **אי שליח צריך מינוי שליחות**

**עוד** יש לדון אף אי מהני שליחות בפדיון הבן, אי צריך מינוי של האב דווקא, או דאף בלא מינויו מהני, מדין זכין לאדם שלא בפניו.

**ולכא'** מהא דדימה הר"ן, פדיון הבן למילה ולביעור חמץ, משמע דלא צריך מינוי שליחות דווקא, ואף בלא מינוי מהני, מדין זכין לאדם שלא בפניו, דהרי גבי ביעור חמץ, ברור שחפץ בזה שיבערו חמצו, כדי שלא יעבור על איסור חמץ בפסח, וה"ה גבי מילת בנו, ברור שחפץ שבנו יהיה מהול, ולכאור' ה"ה גבי פדיון הבן, היה חפץ שבנו יהיה פדוי.

**ובך** מצאתי שהביא הים של שלמה (קידושין פ"א סי' נ"ד ד"ה ועתה) מהמעגלי צדק שכ' בהדיא וז"ל "אם הולד וגם האב אינו בעיר, נראה דאחר יכול לעשות שליח במקומו, ולפדות את הבכור, דזכין לאדם שלא בפניו, דשלוחו של אדם כמותו, וגם יכול לעשות לזכות לכהן ע"י אחר, דזכין לאדם שלא בפניו", ע"כ.

**והוסיף** הים של שלמה, "ומ"מ אינו נראה, שיוכל אחר לפדותו בלי רשות האב, דאין זו זכות אלא חובה הוא לו, שמפסיד שתי ברכות, ברכת פדיון הבן, ושהחיינו, ושכר ברכה עשרה זהובים, וגם שכר מצוה, שעליו מוטל לפדות בנו, ומ"מ נראה אם ידוע שהאב עני, ואין יכולת ביד האב לפדותו

חמשה סלעים, משא"כ אבי הבן מברך רק כשפודה בעצמו, אבל כשפודה ע"י שליח, יתבטל ברכת שהחיינו, שהרי אין השליח מברך שהחיינו, ולכן ס"ד דהכהן יברך שהחיינו, וזהו הספק בגמ', אי הכהן מברך שהחיינו, או אבי הבן מברך.

**וא"כ** מבואר דגם צל"ח ס"ל, דאין שליח מברך שהחיינו.

**ובפתחי תשובה** (יו"ד סי' ש"ה ס"ק ט"ז) הביא את דברי הצל"ח והפני אריה.

### ביאור שיטת החולקים דשליח מברך שהחיינו

**אולם** הדרישה (שם סק"ג) הביא מהמעגלי צדק, "דאם הולד וגם האב אינו בעיר, נראה דאחר יכול לברך ולפדות, ומברך שתיים, כמו האב". וכן הביאו הים של שלמה (קידושין פ"א סי' נ"ד ד"ה ועתה).

**וא"כ** מבואר דלא כהפני אריה והצל"ח, אלא דאף שליח מברך שהחיינו.

### קושיא על שיטת הסוברים דשליח מברך שהחיינו

**והשתא** צ"ב שיטה זו, מדברי הרמב"ם ושאר הראשונים, דסברו דרק מי שעושה מצוה לעצמו מברך שהחיינו, אבל שליח העושה לאחרים, אינו מברך שהחיינו?

#### ישוב שיטה זו

**ואפשר** ליישב ע"פ הכנסת הגדולה (סי' תקפ"ב) דפ"י בדברי הרמב"ם, לחלק בין מצוות שהשליח עושה המצוה, כגון מעקה, מזוזה, או מילה, שהשליח עושה המצוה עצמה, לבין מצוות שהשליח עושה את המצוה בשביל הבעל דבר, כגון תקיעת

הנה הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"י) כ' וז"ל "אחד העושה מצוה לעצמו, ואחד העושה לאחרים, מברך קודם עשייה אקב"ו לעשות, אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעשה לעצמו".

**וב"כ** רש"י ותוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה העושה) דדוקא העושה לעצמו מברך שהחיינו, ולא העושה לאחרים.

**דמבואר** דס"ל דשליח העושה מצוה לאחרים, אינו מברך שהחיינו, וא"כ לכאור' ה"ה מצות פדיון הבן, אין לשליח לברך שהחיינו.

**בשו"ת** פני אריה (סי' מ"ב) הביא את דברי הרמב"ם והתוס', והוסיף מהב"י דפ"י ברמב"ם דמיירי במצוה שיש בו מעשה, וכ' דלפי"ז כיון דבפדיון הבן איכא מעשה דנתינת הכסף לכהן, [ותמורתו פדוי הבכור], אין לשליח לברך שהחיינו.

**והביאו** הברכי יוסף (שיורי ברכה יו"ד סי' ש"ה סק"ג) דשליח אינו מברך שהחיינו.

**הצל"ח** (פסחים דף קכ"א ע"ב ד"ה רבי שמלאי) הביא את דברי הגמ' (שם), "בעו מיניה דרבי שמלאי שהחיינו בפדיון הבן מי מברך, הכהן מברך דקמטי הנאה לידיה, או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה, אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה אבי הבן מברך שתיים".

**והק' הצל"ח** דפשיטא דאבי הבן מברך, ומאי קא מיביעיא ליה? ולכן כ' דודאי דהיכא שיש שליח, אינו מברך שהחיינו, וא"כ הסתפקה הגמ' אי עדיף שהכהן יברך שהחיינו, דהרי יכול לברך תמיד, כיון שיש לו הנאה בדבר, שמקבל

ידי חובתו בברכה זו, כמו המקדש לאחרים  
ביו"ט אף שכבר קידש, מ"מ מקדש לאחרים,  
וגם מברך שהחיינו, וזהו מעשים שבכל יום,  
וה"נ כן הוא". וסיים דכך פסק החת"ס.

**מבואר** דס"ל כהדרישה והים של שלמה  
והחת"ס, דשליח מברך שהחיינו,  
אלא דפליג וס"ל דאף כשהבע"ד נוכח שם  
עם השליח, מברך שהחיינו, מהא דדימה  
לקידוש דיו"ט, דג"כ דבעה"ד שם.

**ולכאורה** אתא הערוך השולחן להוסיף  
אדברי החת"ס, דאף כשהאב  
שם השליח מברך שהחיינו להוציאו, וכ"ש  
כשהאב אינו נוכח דמברך שהחיינו, כמו  
שכ' החת"ס.

### ישוב ע"פ דברי הביאור הלכה

**הביאור** הלכה (סי' תרמ"א ד"ה לעצמו) כ'  
דגבי תקיעת שופר, יכול הבעל  
תוקע לברך שהחיינו, כדי להוציא אחר, אף  
שכבר יצא ידי חובתו, מדין שומע כעונה,  
[אלא שעדיף שיברך בעל המצוה, עצמו].

**וב'** עוד דמה שכ' התוס' גבי עשיית סוכה  
[הובא לעיל], דאין שליח מברך  
שהחיינו, היינו דווקא בזה, שאין השליח  
עושה את עיקר המצוה, דהוא ישיבה בסוכה,  
ולא בנייתו, אבל היכא שהשליח עושה את  
עיקר המצוה, כגון תקיעת שופר, יכול לברך  
גם שהחיינו.

**ולפי"ז** אפשר ליישב שיטת הסוכרים, דשליח  
מברך שהחיינו בפדיון הבן, באופן  
אחר, ואין להקשות מדברי הראשונים, דסברו  
דאין שליח מברך שהחיינו, כיון דכ"ז הוא  
כשאנו עושה את עיקר המצוה, משא"כ  
בפדיון הבן שהשליח עושה את עיקר המצוה,  
שפיר מברך שהחיינו.

שופר דהשליח תוקע, וע"י שהבע"ד שומע  
קול שופר יצא ידי חובה.

**והוסיף** החת"ס (יו"ד סי' רח"צ) לבאר את  
דברי הכנסת הגדולה, דמצוות  
שהשליח עושה את עצם המצוה, ל"ש למנות  
את השליח לברך ג"כ ברכת שהחיינו, כיון  
שכוחו חלש במצוה זו, ונתרוקן ממנו, ולא  
נשאר לו כח כ"כ לעשות שליח, ולכן הוא  
עצמו צריך לברך שהחיינו, אך באותן מצוות  
שהבע"ד עצמו יכול לברך, [כיון שהוא שותף  
פעיל במצוה], כגון לשמוע קול שופר, נמצא  
לא נתרוקן כח הבעלים מהמצוה לגמרי, ולכן  
יכול להרשות להשליח, לברך ג"כ שהחיינו.

**וב'** דכ"ז "כשהבע"ד והשליח שניהם  
עומדים, והשליח מוציא הבעלים  
בעשיית המצוה, אבל גבי פדיון הבן, שהאב  
לא נמצא כאן, [ומינה שליח לפדות בנו,  
לפני שיצא לדרך רחוקה], יכול השליח  
לברך ב' ברכות, על פדיון הבן, ושהחיינו  
על מצות עצמו.

**וב'** עוד, דמ"מ טוב אם ימצא דבר חדש,  
כגון פרי, ויניח לפניו לאפוקי נפשיה,  
והעיקר נ"ל לברך שהחיינו".

**וסיים** "דאחר כמה ימים מצאתי כן בהגהות  
הפרישה, ואמרת שישו בני מעי".

**וא"כ** יצא מדבריו דמה ששליח יכול לברך  
שהחיינו בפדיון הבן, הוא דוקא היכא  
שאין הבע"ד שם, והוא שפיר ג"כ שפיר  
אליבא דשיטת הרמב"ם.

### שיטת הערוך השולחן

**אולם** בערוך השולחן (יו"ד סי' ש"ה סעיף  
י"א) הביא את הצל"ח ששליח לא  
מברך שהחיינו, וכ' דלא נהירא, דכיון שהוא  
שלוחו, למה לא יברך גם שהחיינו להוציא

### סיכום הדברים

**ובסיכום** דברינו דאף להסוברים ששליח יכול לפדות בן חבירו, איכא ג' שיטות, אי שליח יכול לברך שהחיינו.

**א.** הפני אריה, והצל"ח, והברכי יוסף, ס"ל דאין שליח מברך שהחיינו, בפדיון הבן.

**ב.** המעגלי צדק, הדרישה, הים של שלמה, הערוך השולחן, והביאור הלכה בדרך ס"ל, דהשליח מברך שהחיינו.

**ג.** החת"ס ס"ל דהשליח מברך שהחיינו, דוקא כשאין הבע"ד נוכח שם.

### הלכה למעשה

**למעשה** היכא ששליח פודה את בן חבירו, והאב נמצא שם, לכו"ע עדיף שהאב יברך שהחיינו בעצמו, והיכא שהאב אינו נוכח, כ' המהר"ם שי"ק (יו"ד תשובה ט"ז) דהיה מקום לומר שאין השליח מברך, כיון שאינו שמח במצוה זו, אבל מסתימת

הפוסקים נראה ששליח מברך, דאל"כ מכח זה עצמו היה ראוי שלא לעשות שליח, דמבטל עי"ז שהחיינו.

**והוסיף** דכיון שגם השליח עושה מצוה בזה, כמש"כ המג"א (או"ח סי' תל"ב) גבי בדיקת חמץ, ולכן הוא שמח בזה, ושפיר מברך שהחיינו.

**וסיים** (שם) עם דברי החת"ס כ' דהשליח מברך שהחיינו [שהאב לא נוכח שם], כיון שגם לו יש חלק במצוה.

**ובעי"ז** כ' במחנה ישראל (אבן העזר ח"ג סי' ע"ה ד"ה וא"כ) דהיכא דהאב לא נמצא כאן, היה נראה יותר שהכהן יברך שהחיינו, אבל אחר שהורה החת"ס שהשליח יברך, יקח פרי חדש, ויברך ב' ברכות.

**וב"כ** הכתב סופר (יו"ד תשובה ק"ג) דהיה נראה ששליח אינו מברך שהחיינו, אבל חס ליה לזרעו לפקפק על הוראת אביו, אלא דהוא עצמו כ' דיקח פרי חדש.



הרב עמוס מסר  
תפרח

## בענין פרשה פתוחה וסתומה (בדעת הט"ז) שו"ת מהג"ר אי"ש גריינמן שליט"א

ובין בתחלת שניה דהוי בכלל פתוחה<sup>א</sup>  
וסתומה הוא ג"כ על ב' צורות: א) שמסיים  
הפרשה ומתחיל השניה בחד שיטה  
ומניח ריוח הפרשיות<sup>י</sup>.

ב) שמניח ריוח שיטה שלימה חלק בין  
הפרשיות ואז אפשר לסיים  
פרשה ראשונה בסוף שיטה ולהתחיל שניה  
בתחילת השיטה<sup>י</sup>.

דעת הרמב"ם דפתוחה הוא על ב' צורות:  
א) אם הניח בסוף השיטה חלק ופרשה  
שאחריה התחיל בתחילת השיטה<sup>י</sup> (וזהו כמו  
להרא"ש), ב) אם סיים הפרשה בסוף השיטה  
והניח שיטה שלימה חלק והתחיל פרשה  
שאחריה בתחילת שיטה שלישית<sup>י</sup> (וזהו  
להרא"ש סתומה).

לפני המכתב נקדים את עיקרי הענין בדין  
פרשה פתוחה או סתומה:

בשו"ע הלכות תפילין (סי' ל"ב סעיף ל"ו)  
כתב יעשה כל פרשיותיה פתוחות  
חוץ מפרשה אחרונה הכתובה בתורה שהיא  
'והיה אם שמוע' שיעשנה סתומה ואם שינה  
פסול וכו'.

ונחלקו הפוסקים היאך עושים פרשה פתוחה  
והיאך עושים פרשה סתומה.

דעת הרא"ש ה' ס"ת סי' י"ג דפתוחה היא  
על ב' צורות: א) ריוח חלק בסוף  
שיטה ומתחיל פרשה בראש השיטה השניה<sup>א</sup>.

ב) שמסיים הראשונה בסוף שיטה ומתחיל  
פרשה באמצע שיטה שניה<sup>ב</sup>.

וה"ה אם הניח ריוח בין בסוף שיטה ראשונה

א. בכל צורות הפרשיות להלן: (-) מסמל כתב, (X) מסמל רווח.

שורה א-----XXXX

שורה ב-----.

ב. שורה א-----

שורה ב XX-----.

ג. שורה א-----XXXXXX

שורה ב XXXX-----.

ד. שורה א-----

שורה ב XXXX-----.

ה. שורה א-----

שורה ב XXXXXXXXXX

שורה ג-----.

ו. שורה א-----XXXXXX

שורה ב-----.

ז. שורה א-----

ומפסיק כדי תשע אותיות ואח"כ מתחיל הפרשה שאחריה ג"כ באותה שיטה שהיא נקראת סתומה אליבא דכ"ע כתב המשנ"ב בס"ק קס"ד וזה לשונו ואי אפשר לעשותה פה בתפילין דכל פרשה היא בעמוד אחר. וכן אם ירצה להניח שיטה אחת חלק בתחילת פרשת והיה אם שמוע ולהתחיל בראש שיטה שניה, זה גם כן איננה סתומה לכ"ע דהיא רק להרא"ש ולא להרמב"ם, דלדידה היא פתוחה, וכיון שאי אפשר לעשותה סתומה לדברי הכל, נהגו כהרמב"ם, לפי שכן עקר אף בספר תורה אם אי אפשר לעשות לדברי הכל, כמו שכתוב ביו"ד סי' ער"ה (ס"ב). ובט"ז (ס"ק כו) המציא עצה לעשותה סתומה שיצא אליבא דכ"ע, דהיינו שבפרשה ראשונה ושניה יעשה הכל כמו שכתוב בשו"ע, רק שבפרשת שמע בסופה יניח רוח פחות מתשע אותיות קטנות, וכן יניח רוח פחות מתשע אותיות בתחילת פרשת והיה אם שמוע, דעל ידי זה שאין לה תשע אותיות במקום אחד

וסתומה יש לה ג' צורות א) כסיום הפרשה והתחלת הפרשה בשיטה אחת והריות בינה"ן (וזהו כמו להרא"ש). ב) כשסיים הפרשה בסוף שיטה והניח בתחילת שיטה שניה חלק והתחיל פרשה שניה באמצע"ט (וזהו להרא"ש פתוחה). ג) כשהניח חלק בסוף שיטה וגם בתחילת שיטה שאחריה' (וזהו להרא"ש פתוחה).

**והשו"ע** פסק בפרשה סתומה בתפילין כדעת הרמב"ם כמו הצורה ב' וז"ל שבסוף פרשת שמע אין מניחים חלק ואם מניחים הוא פחות מכדי לכתוב תשע אותיות ופרשת והיה אם שמוע מתחילים באמצע שיטה עליונה ומניח חלק כדי לכתוב תשע אותיות נמצא ששלושה פרשיות הם פתוחות בין להרמב"ם בין להרא"ש ופרשה אחרונה היא סתומה לדעת הרמב"ם עכ"ל.

**והטעם** שהשו"ע פסק בפרשה סתומה כמו צורה ב' ברמב"ם ולא כמו צורה א' שמסיים הפרשה שלפניה באמצע שיטה

שורה ב XXXXXXXXXX

שורה ג-----

ח. שורה א-----

שורה ב-----XXXXX-----

ט. שורה א-----

שורה ב XXX-----

י. שורה א-----XXXX

שורה ב XXXXXXX-----

יא. פרשיות בתפילין, כל פרשה היא בעמוד אחר.

לשיטת הרמב"ם

**פרשת שמע:** \_\_\_\_\_ פרשת והיה אם שמוע:

א. -----XXXXXXXX-----

ב. -----|-----

ג. -----|-----

ד. -----|-----

ה. -----|-----

ו. -----|-----

ז. -----|XXX-----

כי אם ע"י צירוף היא נקראת סתומה לכ"ע"ב, וכן כתב בתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' ק"ו) ובביאור הגר"א, וכן משמע מפרי מגדים שגם הוא נהג לעשות כן עכ"ל.

**ולענין מזוזה** כתב החזו"א (סי' י' ס"ק ב') וז"ל אבל במזוזה דמסקינן מנחות לב א' דמצוה בסתומה ויש מנהג ע"פ המקובל להתחיל והיה בתחילת השיטה אי אפשר לצאת דעת הרא"ש אלא א"כ יניח חלק שיטה שלימה וזה לדעת הרמב"ם פתוחה לכן נהגו להניח חלק מתחלת השיטה וזו סתומה לדעת הרמב"ם דהסכימו האחרונים לדעת הרמב"ם וכמש"כ הד"מ יו"ד סי' רעה סק"ב והיה בידו ז"ל ס"ת מוגה כמו שכתב פ"ח מהס"ת ה"ד. ואף לדעת הרא"ש אין כאן פסול דקיי"ל דאם עשאה פתוחה כשרה כרנב"י וכמש"כ. והיה ראוי לעשות כן גם בתפילין אלא שהרמב"ם כתב בתפילין ואם שינה פסול ומשמע דאם עשה בין פ' שמע לפ' והיה פתוחה פסול ולכן יש שחששו בזה לצאת גם לדעת הרא"ש עכ"ל.

כבר ענין תפילין לא הבנתי ברור האם ראוי גם בזה לעשות את הפרשיות כשיטת הרמב"ם כמו שנראה ממה שכתב הרב בספרו על מסכת ברכות שכתוב על שיטת הט"ז ודאי ראוי שלא לסמוך ע"ז בדאורייתא מאידך הבנתי שבתפילין זה יותר קל כיון שהם עשויות בטור בנפרד וזה כשיטת בעל העיטור המובא ברמ"א סל"ב סל"ו שיש מכשירים בכולם פתוחות וכן הרב אמר לי שהתפילין שלו כשיטת הט"ז.

**ורציתי** לשאול לפי מה שנהגו לעשות בתפילין כדעת הט"ז ולשער באותיות קטנות. לפי מה שכתב הרב במסכת

**לכבוד מו"ר הגראי"ש גריינמן שליט"א**

**מכתב א':**

**בענין שיטת הט"ז** בפ' סתומה דס"ל דמהני צירוף לט' אותיות חצי בפ' ראשונה וחצי בפ' שניה. כתב הרב בספרו על מסכת

יב. לשיטת הט"ז

פרשת שמע: \_\_\_\_\_ פרשת והיה אם שמוע:

א. -----XX-----

ב. -----|-----

ג. -----|-----

ד. -----|-----

ה. -----|-----

ו. -----|-----

ז. -----|XXX-----

לדקדק שבצירוף ב' הרווחים יהי' ג' תיבות אשר שבזה ודאי איכא שיעור פרשה".

**וא"כ** כיון דבשיטת הט"ז יש חששות של דיעבד הן מטעם די"א דלא מהני צירוף והן מטעם שאפשר דבעינן לשער באותיות גדולות ולצרף לדעת הט"ז את בעל העיטור (כנגד פשטות הרמב"ם דכתב ואם שינה פסול דקאי נמי דאם עשה פ' והיה פתוחה פסול) המובא ברמ"א סל"ב סל"ו שיש מכשירים בכולם פתוחות, כבר כתבו האחרונים הו"ד במשנ"ב ס"ק קנט דכל דברי בעל העיטור הוא דוקא אם עשה לפרשת והיה אם שמוע פ' פתוחה אבל אם אין לפניו ריוח כלל בינה לפרשת שמע כו' או שהניח ריוח ואין בו כשיעור ריוח שבין פרשה לפרשה דהיינו כדי לכתוב ט' אותיות (כמו בנידון דידן) ה"ז נחשב שינוי גמור ממה שהיתה כתובה בתורה ופסול לכו"ע בפרשה זו.

**ומה** שכתב הרב בס"ק ח' לדעת בעל העיטור דאי"צ שהי' ריוח בין פרשה לפרשה בתפילין של יד, לכאור' היה נראה דאין הדבר מוכרח דעיקר דברי בעל העיטור שכל פרשה דינה כפתוחה כיון שהיא בדף בפני עצמו אך מנ"ל לומר דגם שכתובה בקלף א' יכולה היא להיחשב כפרשה בפ"ע בכה"ג שאין ריוח בינה לפרשה שקדמה לה שיעור פרשה די"ל דכיון דהם כתובים בקלף א' ע"כ הקלף אוגדם ואינו יכול להיחשב כפרשה בפ"ע אם לא הריוח שיש ביניהם כשיעור פרשה. ולכאור' זהו סברת המשנ"ב

ברכות, (כתבי הגר"א"ש) יש כמה טענות לפקפק בשיטה זו.

**א.** הבאה"ל הביא אחרונים דס"ל דלא מהני צירוף לט' אותיות יש לצרף לשיטה זו (כמבואר בס"ק ה') את דעת הריטב"א והמאירי (בספר קרית מלך) דס"ל דלא מהני צירוף.

**ב.** כתב הרב שם (בס"ק ט') לכאור' אם חיישנן להרא"ש שהשיעור (פרשה) ג' אותיות וזה הפסדנו בט' יודי"ן, עדיף לעשות ג"פ אשר לצאת ידי הרמב"ם.

**ג.** בענין פחות מט' אותיות שכ' הט"ז היה מקום לדון בדבריו האם מיירי באותיות קטנות או גדולות ולמעשה המשנ"ב ס"ק קס"ד כתב שמייירי באותיות קטנות ומקורו מהפמ"ג כמבואר בשעה"צ ס"ק קס"ה (וכן ראיתי שגם הביאור הגר"א פ"י בט"ז שמייירי באותיות קטנות) ובמסכת ברכות כתב הרב בענין ט' אותיות אם משערין באותיות קטנות (כדעת הר"מ) [או גדולות בשטמ"ק בשם תו'] באמת הדברים סתומים וקשה להכריע בדבר. ונראה להוסיף דגם החזו"א חשש להצד דבעינן אותיות גדולות ולכן כתב (ה' תפילין ס"י סק"ב) "ויותר נכון לדקדק שיהא ביחד ג"פ אשר וכנראה חשש להצד דמעכב אותיות גדולות וכפשטות הלשון שהביא לעיל במוסגר בסוגרים מסה"ת וז"ל וכ"כ הב"י בשם סה"ת דשיערו כתיבת למשפחתיכם ומיהו ע"כ למשפחתיכם לאו דוקא דסגי בג' תיבות של אותיות קטנות כו' וצ"ע עכ"ל ואפשר שלכן כתב החזו"א דעדיף

י.ג. אולם יותר נראה דגם החזו"א נקט דסגי צירוף של ט' יודין ורק מחשש שקשה לדקדק כתב "ויותר נכון לדקדק וכו' וכמש"נ שם בקטע הקודם דכתב אומנם אם בטוח שיש כאן ג' תיבות וזו בשניהם יחד יכול לעשות כדברי הט"ז ויותר נכון לדקדק כו' דמוכח דנקט דסגי בשיעור פרשה של ט' יודי"ן ומחמת שקשה לדקדק בשיעור קטן שיהיה בסה"כ שיעור פרשה לכן כתב לסמוך על הט"ז רק באופן שיש שיעור מרווח של ג"פ אשר.

הר"מ) לעשות כהט"ז. ובסוף הוסיף לי ונראה שהריוח שיש פחות מט' יודי"ן בתפילין שנוהגים הוא יותר נראה כמו שיטת הר"מ מאשר שיטת הט"ז וממילא אפשר גם לשיטתי לקנות לכתחילה עד כאן דבריו.

**ואחרי** שביררתי איך נוהגים לעשות פחות מט"י (כדעת הט"ז) הוא כמו שכתב המשנ"ב (ס"ק קס"ג) בשם הפ"מ דמשערין הריוח של הט' אותיות כפי אותו הכתב של הסופר והרב זללה"ה אמר לסופר שיכתוב ט' יודין עם רוחים ויחתוך רצועה מהקלף של הט' יודי"ן שהוא כתב ויסמן לו בקלף שהוא כותב לעשות פחות מט' יודין ע"פ הרצועה הנ"ל. והוסיף כשהוא משייר פחות מט"י לא יפחות יותר מח' יודי"ן (וי"א מח' יודי"ן וחצי).

**וראיתי** בספר חוט שני בה"ל תפילין (סי' לב סעיף לו) בס"ק ג וז"ל צ"ע אם ריוח הט' יודי"ן שבין פרשה לפרשה משערין אף עם הריוח הרגיל באותו כתב להיות בין האותיות ויש בזה חומרא לשני הצדדים ולענין לכתחילה נראה שצריך להשאיר עם הריוח הרגיל באותו כתב וכדחזינן דלכתחלה משערין באותיות גדולות בריוח [ועיי"ש במשנ"ב דלכתחילה צריך י"א יודין והחזו"א נקט זה לעיקר הדין דצריך כנגד ד' יודי"ן שבין ג' תיבות] אבל לענין דיעבד נראה להכשיר בט' יודי"ן באותו ריוח המינמלי. ועל כן העושים כהט"ז בתפילין יש להשאיר פרשת שמע פחות מט' יודי"ן באותו הכתב עם הריוח המינמלי. עכ"ל\*י.

בשם האחרונים. וכן נראה מדברי החזו"א (בסק"ב) שג"כ ס"ל כדברי האחרונים ממה שכ' "אבל צריך לדקדק שיהא ודאי שיעור ג' תיבות של ג' אותיות ואירן שאם יחסר משיעור זה פסול דיעבד לכו"ע".

**וא"כ** לכא' היה ראוי לעשות כדעת הר"מ כשעושים כדעת הר"מ ודאי יוצי"ח לכו"ע ואין כוונתי לערער על מנהג העולם ורבוותא ח"ו רק לברר אי מ"מ למעשה ראוי להדר לעשות בתפילין כמו מה שכתבתי לעיל במזוזה שמכאן ולהבא ראוי להדר ולעשות כשיטת הר"מ.

**אשמה** אם ישיבני הרב תשובה,

**ייש"כ** גדול - עמוס מסר

### מכתב ב':

**לכבוד** מו"ר הגראי"ש גריינמן שליט"א

**דברתי** עם הרב..... על ההערות שנכתבו במכתב הראשון והשיב לי שהוא מסכים להערות וגם הוא טען כן שעדיף לעשות כהר"מ שהוא עיקר הדין (א"ה) ויוצאים לר"מ לכתחילה ולהרא"ש בדיעבד כי גם בשינה כשר כמבואר בחזו"א אלא שלא יוצאים לדעת הרא"ש לפי דרך הרמב"ם שכתב שאם שינה פסול ובהא יש לסמוך על בעל העיטור כמו שכתב הב"י) מאשר לעשות כהט"ז שיש כאן חשש פסול והרב לא הסכים והובן שדעת הרב שלשנות ממסורת אינו פשוט, וצ"ל שמשמים הסכימו לדעת הט"ז ואין לערער ובפרט שהחזו"א בסוף ימיו שינה (שהתפילין שלו בתחילה היו כדעת

---

יד. בתחילה חשבתי ששיעור המינמלי שהחזו"ש מסתפק האם משערים בו הוא כנגד המשנ"ב (ס"ק קס"ג) שכתב דמשערין הריוח של התשע אותיות כפי אותו כתב עכ"ל והיינו הריוח שבין אות לאות. אבל אחרי התבוננות יש לפרש שהמשנ"ב מיייר רק לענין הט' אותיות עצמם שבזה משערים ככתב הסופר אך לענין הריוח שבין האותיות לא דיבר המשנ"ב ובזה הסתפק החזו"ש שמא משערין כהריוח המינמלי. (אלא שצ"ב לפי השיעור

מקסימום יש לנו את הרמב"ם וע"ז סומכים.

**אלא** שצ"ב מלשון השו"ע (סי' ל"ב סעיף ל"ו) שכתב ולכן נהגו כו' ובסוף והיה כי יבאך מניחים חלק כדי לכתוב ט' אותיות ובסוף שמע אין מניחים חלק ואם מניחים הוא פחות מכדי לכתוב ט' אותיות עכ"ל ומשמע מהשו"ע שאינו רשאי בסוף פ' שמע להניח חלק כדי ט' אותיות דאם מניח כדי לכתוב ט' אותיות הפרשה הבאה והי' אם שמוע הוי פתוחה ולא מהני מה שהתחיל פ' והיה אם שמוע באמצע.

**אלא** שראיתי שהבאה"ל (ד"ה אם מנחים הוא פחות) עמד ע"ז וס"ל דלא לעיכובא קאמר אלא לכתחילה ס"ל דלא נכון לעשות כן דזה מורה קצת על פרשה שלאחריה שתהי' פתוחה אבל בדיעבד אפי' אם הניח בה חלק כדי שלוש פעמים אשר אפי' הכי לא נתבטל שם סתומה מפרשת והי' אם שמוע כיון שלא התחיל בראש שיטה כו' עכ"ל (וע"ז י"ל שסמכו).

**אלא** שהבה"ל אינו מוסכם שהרי כל דבריו הוא לדעת הרמב"ם. אבל אכתי י"ל שלמנהג שהביא השו"ע שנהגו לדקדק שיהי' פחות מכדי לכתוב ט' אותיות הוא בדוקא. והיינו שיש ב' נידונים יש נידון מהו פ' פתוחה לסידור הקדמוני פתוחה מסופה ולמסכת סופרים הוא פתוחה מראשה דוקא. ובהא הנהיגו דפתוחה מראשה חשיב סתומה כדעת הרמב"ם אבל במה שפתוחה גם בסופה וגם מראשה חשיב סתומה בזה כתב המהרש"ל סי' ל"ז (בסופו) שרבו עליו הגדולים והמחברים\* טו' שחלקו (היינו על דעת

**נמצא** שיעור פרשה בריוח המינמלי לפי משמעות השו"ע (שהוא הרמב"ם) הוא י' יודי"ן בצמצום דהיינו ט' יודי"ן ועוד יו"ד נוסף שהוא צירוף של הח' האוירים שיש בין האותיות. ולמסכת סופרים שמודדים לפי ג' תיבות לפי המשנ"ב (סי' ל"ב ס"ק קס"ג) יש להוסיף לכתחילה עוד ב' יודי"ן שזה הריוח שיש בין תיבה לתיבה ס"ה הוא י"ב יודי"ן בצמצום ולהחזור"א הוא י"ד יודי"ן בצמצום שיש להוסיף בנוסף עוד ב' יודי"ן מהצדדים (כ"כ בחוט שני וארחות רבינו שלמסכת סופרים יש להוסיף ד' יודי"ן לדעת החזו"א וצ"ב דמלשון החזו"א בספר אין ראי' שפליג על המשנ"ב).

**ושיעור** הפרשה לפי הריוח הרגיל כפי אותו כתב הסופר לפי מה שמדדתי שבח' אוירים שיש בין ט' האותיות הוא כג' יודי"ן והסיבה פשוטה שהסופרים לא רוצים לצמצם כחוט השערה כדי שלא יהיה נגיעה בין אות לאות משא"כ בין תיבה לתיבה הם משערים את זה כמלא יו"ד כעיקר הדין. לפ"ז נמצא שלהר"מ והשו"ע שיעור פ' הוא י"ב יודי"ן מצומצמים ולמסכת סופרים לפי המשנ"ב הוא י"ד יודי"ן ולהחזו"א ט"ו יודי"ן.

**לפ"ז** נמצא לפי מה שאנו נוהגים שהסופר יזהר לא לפחות מח' יודי"ן לפי כתב הסופר שהוא י"א יודי"ן בצמצום מכל צד לפי שיעור מינימאלי יש כאן שיעור פרשה (שהיא י' יודי"ן בצמצום) מב' הצדדים ואין לנו לפי שיעור המינמלי את שיטת הט"ז.

**ובתחילה** חשבתי שלצד שיעור המינימלי

המינימלי אמאי לגבי הכתב מתיחסים לפי כתב הסופר ולגבי הרווח שבין האותיות אזלינן לפי שיעור המינימלי ולא לפי אותו הריוח שיש באותו הכתב.)

פחות מח' אותיות בצמצום ויוצאים לפי כל הדעות\*י". וכפי שנראה בצילום פרשיות התפילין של החזו"א שנראה שיש שם ח' מילימטר בסוף פרשת שמע ובתחילת פרשת והיה אם שמוע הוא ז' ומחצה מילימטר (ועוד) והיו"ד בכתב הסופר הוא קצת פחות ממילימטר ונמצא שהרווח הוא כמש"כ שהוא בין ח' לט' יודי"ן.

#### בהודאה רבתי על כל העבר- עמוס מסר

עוד הסתפקתי דלכא' יוכל גם להשאיר ט' יודין מצוצמין ולא ריוח בין היודין דגם

הרמב"ם) ואמרו כי לא גרע דכשהיא פתוחה משני צדדיה והסברא ברורה ואמיתה וישרה שזו היא פתוחה ממש עכ"ל וכן ראיתי שכתב הגר"ז (יו"ד בקונטרס אחרון סי' א' בסופו) ומקדש מעט סי' רע"ה ס"ק ח'.

**נמצא** לפ"ז שהפרשיות שלנו לשיעור המינימלי (שכן ס"ל לעיקר הדין בחוט שני\*ט<sup>ו</sup> וארחות רבינו\*י<sup>ז</sup>) יש מקום לחשוש דהוי פתוחות וצריך לסמוך בהא על בעל העיטור א"כ היה כבר עדיף לעשות כהרמב"ם ובזה לסמוך על בעל העיטור ולכא' הי' ראוי לעשות לא יותר מט' ולא

טו. א"ה כן מוכח מספר התרומה סי' ר' לפי שיטת ר"ת שגם לשיטה שפתוחה מראשה חשיב סתומה אבל היכא שמניח חלק גם בסופה וגם בראשה חשיב פתוחה לכו"ע. וכן יש לפרש בתו' (ד"ה והאינדא) והרא"ש (הל' ס"ת סי' י"ג).

ובן מוכח מהסמ"ג שהוא מריח את הקושיא מהירוש' כמבואר בביאור הגר"א ס"ק כ"ג. אמאי פתוחה מכאן ומכאן סתומה שפי' שלא הניח במקום א' כשיעור אלא בצירוף שניהן כשיעור. (שזה שיטת הט"ז) מבואר היכא שהניח כשיעור פשיטא ליה כשאר הראשונים תו' והרא"ש ודעמי' דהוי פתוחה. (ושור' בשיטה מקובצת במנחות דף ל"ב במהדורות עוז והדר בשם תו' אחרות שס"ל כדעת הר"מ שפתוחה מראשה סתומה ואעפ"כ היכא שפתוחה גם מסופה הוי פתוחה).

טז. ממה שהכשיר בדיעבד בשייר פרשה כשיעור המינימאלי וכן שמעתי מהגר"ש רוזנברג שליט"א מהגר"ר פוזן שליט"א.

יז. שכן יוצא מדברי ג"א בדעת החזו"א ממש"כ שכל הרווחים בין האותיות הוא רק יו"ד א' נוסף. יח. החזו"א או"ח סי' י' ס"ק ב' ד"ה ונראה כ' בסוף דבריו ומ"מ אם עושה כדברי הר"מ ג"כ מדה כו'. וכמדומה שראוי להנהיג כן בזמננו שחסר בדקדוק לכתחילה עכ"ל וקצת קשה לי מה כ"כ בעי דיקדוק לעשות כדברי הט"ז פחות מט"י מכל צד וצריך להיזהר שיהיה בצירוף הכל שיעור פרשה ג' תיבות של ג' אותיות ואוירין. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר אבל אין זה בפשטות כוונת החזו"א.

ועוד יש לפקפק על מה שכתבתי לא יותר מט"י ולא פחות מח' יודין בצימצום ויוצאים לכל הדעות שאין הדברים מדויקים דלכא' השיעור הוא קצת יותר מרווח מח' יודין עד ט' יודין. א. שהפשטות של מסכת סופרים צריך להוסיף רק ב' יודין כמו שכתב המשנ"ב ולא בעי ד' יודין (ומהחזו"א אין שום משמעות שפליג על המשנ"ב בהא) וא"כ נמצא ששיעור פרשה גם לשיעור המרווח הוא י"ד יודין ולא ט"ו יודין.

ב. שהסברא אומרת שאם משערים שיעור פרשה כמ"ס לפי ג' תיבות נכון שיש בזה חומרא שצריך להוסיף ב' יודין בין תיבה לתיבה או אפילו נמצא שצריך להוסיף ד' יודין להחמיר את הצדדים מ"מ יש בשיטה זו של מסכת סופרים גם צד קולא והוא באוירין שבין אות לאות שאין צריך להוסיף ח' אוירים שיש בין אות לאות שזהו השיעור הנאמר רק אם שיעור פרשה הוא באותיות אבל אם שיעור פרשה הוא לפי ג' תיבות ממילא ירד ב' אוירים שהוא בין תיבה לתיבה שהוא כמלא אות יוד (שמוסיפים) כולל בתוכה גם האויר שיש בין אות לאות וא"כ יש להוסיף רק ו' אוירים וממילא אם משערים את האויר שבין אות לאות לפי כתב הסופר צריך להוירד מ"ד יודין או ט"ו יודין יותר מחצי יו"ד. ומה שכתב המ"ב (סי' ל"ב ס"ק קס"ג) להוסיף ב' יודין אי"ז ב' יודין שלמים על מה שכ' מקודם אלא דבמקום ח' רווחים קטנים בין ט' אותיות צריך ו' רווחים קטנים וב' גדולים.

זה אי"ז שיעור פרשה כיון ששיעור פרשה הוא ט' יודין עם ריווח בין האותיות.

### מכתב תשובה מהגראי"ש גריינימן שליט"א:

**בעניין פתוחה בתחילת והיה אם שמוע, יש כמה טעמים להכשיר, דשני דפים נפרדים יש לעולם לעשות פתוחה, ואפילו במזוזה הכשירו בגמ', וכל שכן בתפילין, וכ"כ העיטור, ולכן אם עושין בתחילת והיה ג"פ אשר, יוצאין לכו"ע, להרמב"ם מדין סתומה, ולהרא"ש כדין פתוחה, אבל אם אין שיעור ט' אותיות בשום צד, יש לחוש שאין הפסק בין פרשה לפרשה, וזה פסול לכו"ע<sup>ט</sup> [ויש לדון בזה דבתפילין בכל ענין כשרי<sup>י</sup>].**

יט. לפי מה שהבנתי מהמכתב:

למי שנוהג כהרמב"ם הוא יוצא אליבא דכו"ע (להרמב"ם מדין סתומה ולהרא"ש גם אם נימא שהוא יפסול בעשה פ' והי' אם שמוע פתוחה בזה יש לסמוך על בעל העיטור שפ' פתוחה כשרה בפרט שבחזו"א מבואר שלהרא"ש בדיעבד כשר פ' והי' אם שמוע פתוחה) והיה ראוי לנהוג כן אלא שכיון שהמנהג הוא כהט"ז ודברי הט"ז הם חידוש בדעת הרמב"ם והרי עיקר ההלכה כדעת הרמב"ם מ"מ לא רוצים לשנות מהמנהג שנהגו כהט"ז ולכן בחרו לעשות את הט"ז כמה שפחות והיינו להוסיף בריוח כמה שאפשר שמשערים לפי כתב הסופר וגם ברוחים שבין אות לאות לפי הספר הזה לקולא מב' צדדים או עכ"פ מצד א' כדי שיהא ודאי שיעור הפסק פרשה.

ב. כוונתו כמו שכתב הרב בחידושי על מסכת ברכות דכיון דבתפילין כל פרשה הוא בעמוד נפרד אין צריך כלל שיעור הפסק פרשה בין פרשה לפרשה עיין שם בדבריו, ולא כמבואר במשנ"ב ס"ק קנ"ט בשם האחרונים. וצ"ע דלכאורה מוכח כמו האחרונים דלדעת בעל העיטור בעי הפסק פרשה שהרי בעל העיטור כתב דבתפילין כשר פתוחות והוא עצמו ס"ל שפתוחה היינו להרחיק מתחילת השורה כמו הרא"ש ודלא כהרמב"ם ולז"כ דצריך ריוח למעלה (דהיינו פתוחה) וש"מ דצריך להיות ריוח בין הפרשיות דאל"כ יוכל גם להתחיל מתחילת השורה וגז' יחשב כפתוחה כיון דלא שייכת לפרשה שלפניה כיון שהיא בדף אחר.

כא. לפי מה שכתבתי במכתב הקודם שהרבה ראשונים (שיטת ר"ת וטעמיה) יכולים לקבל את דברי הרמב"ם שפתוחה מתחילתה סתומה הוי' אבל אם היא פתוחה גם בסופה (היינו בסוף פרשה קודמת) לא מהני מה שמתחלת בפ' שניה באמצע להיחשב סתומה ונ' מהאחרונים מהרש"ל סוף סי' ל"ז הגר"ז (קונטרס אחרון סי' א' בסופו) ומקדש מעט סי' רעה ס"ק ח' שס"ל שאין לסמוך על הרמב"ם שנחשב סתומה באופן הנ"ל. ולכן נראה שהיה ראוי להוסיף בריוח רק בתחילת השניה ולא לשנות מהמנהג של השו"ע פחות מט' אותיות בסוף פ' שמע.

כב. נראה לפרש שזה בדיוק הפוך ממה שכתב החוט שני שיש להחמיר לב' הצדדים שפחות מט' אותיות יהיה לפי השיעור המינימלי (הקטן) ולגבי דברי הצירוף אזלינן בחר שיעור הגדול (שהוא לפי הריוח שיש באותו הכתב) והרב נוקט דאזלינן לקולא דהיינו לגבי שאנחנו מקיימים את הט"ז דבעינן פחות מט"ז בזה אזלינן בחר שיעור הגדול ולגבי שנחשוש דהט"ז לא מוסכם וצריך הפסק פ' אזלינן בחר שיעור הקטן.

כג. נראה שכוונת הרב לפי שיעור המצומצם דאי כשיעור המרווח אין כאן כלל קיום לשיטת הט"ז.

ולכן יש להוסיף בריוח ככל האפשר, או בסוף פרשה הקודמת או בתחילת השניה<sup>יא</sup>, ויש לחוש דאזלינן בחר כתב הספר הזה שע"ז ניכר תחילת פרשה, ולא מהני מה שאפשר לכתוב בכתב אחר, מיהו הריוח שבין אות לאות יש מקום לדון דאזלינן בחר השיעור על פי דין שהוא כחוט השערה, מ"מ כיון שהדרך להפסיק בכתב גדול יותר מחוט השערה, לפי ערך גודל האות, אם כן סתמות הדברים שמשערים עם הרווחים של הספר הזה לקולא, וכן אם רווחים מצומצמים לקולא<sup>יב</sup>, ולכן יש להדר לעשות ריוח כמה שיותר, לכל הפחות בצד אחד כדי שיהא ודאי שיעור הפסק פרשה<sup>יג</sup>, ועוד דכיון שצריך להוסיף ריוח אות קטנה בין

כל ויז, נמצא שצריך י"א אותיות ראוי להוסיף כמה שאפשר<sup>כד</sup>.

יודים וכן בתחילת פרשה והיה אם שמוע פחות מט"י שבצירוף ב' הרווחים יש כאן שיעור פרשה. בעל החידושים וביאורים נראה דנקט בט"ז כמו השיעור הגדול (דט"י דמצרפינן רווח שבין היודין כפי כתב הסופר) וגם הצריך שלא יפחות מח' יודין בכל צד לפי השיעור הזה<sup>כה</sup>.

### דינים העולים:

א. העושה פרשיות כהרמב"ם ודאי כשר (בין למשנ"ב ובין להחזו"א) ומ"מ נהגו כהט"ז להניח בסוף פרשת שמע פחות מט'

כד. לא מבואר עד כמה ראוי להוסיף ונראה שהכוונה להוסיף בשיעור פחות מט"י. וא"כ צ"ב דסוף סוף לאותו שיטה שצריך לשער שיעור פ' בריוח (וגם להוסיף עוד ב' יודין) נמצא שיהיה כאן איזה שיטה שתאמר לנו שאין לנו אפילו בצד א' שיעור הפסק פרשה כיון שאנחנו מקפידים שיהיה פחות מט' אותיות. אלא שאולי כוונת הרב שלקושטא דמילתא עיקר השיעור שמשערים פחות מט"י הוא השיעור המינימלי ולכן מה שאנו נוהגים להוסיף ברווחים אזלינן בהא כשיטת הרמב"ם (ולדעת הרמב"ם מרווחים גם את בעל העיטור) אלא שכדי שלא לשנות מהמנהג שנהגו כהט"ז בשיעור זה שמשערים בריוח בזה יש לסמוך על הט"ז וצ"ע.

שוב שמעתי שהפשטות הוא שמשערים הרווחים כפי כתב הספר בזה וגם צריך להוסיף עוד ב' יודין כמבואר בחזו"א לכן צ"ע האין משערים פחות מט"י.

כה. ובדעת החידושים וביאורים שמעתי שהצריך שיהי פחות מט"י בכל צד לפי השיעור המרווח (כתב הסופר) ויל'ד בטעמו בג' דרכים א. ס"ל דנקטינן דמשערין לפי כתב הסופר מדינא והצריך שיהיה קרוב לט' יודין כדי שלא ליכנס לצמצום כמבואר בחזו"א. ב. ס"ל דמשערים לפי השיעור המצומצם. אלא דרצה להרוויח שיהיה ג"פ "אשר" בסך הכל לפי השיעור המצומצם כמו שכתב החזו"א "ויותר נכון לדקדק" ולכן הצריך שיהיה פחות מט' יודין בכל צד בצמצום לפי שיעור המרווח שהוא פחות מ"ב יודין בכל צד בצמצום סה"כ בצירוף כ"ג או כ"ב יודין ועי"ז בס"ה יהיה ג"פ אשר לפי השיעור המצומצם לפי מה שכתב המ"ב ס"ק קס"ב שבתית "אשר" הוא יותר משישה יודין נניח שבתית אשר יש בה ז' יודין (אות א') ב' יודין אות ש' ג' יודין ואות ב' ב' יודין והכל כמובן משתנה לפי כתב הסופר) ולפ"ז סמכינן על דעת הט"ז רק לענין ג' פעמים "אשר" שהוא שיעור לכתחילה דמהני צירוף אבל לא לגבי שיעור פרשה שהיא ט' יודין דמהני צירוף וא"כ נמצא לפי צד זה דיש כאן שיעור פרשה מכל צד ולא משכחת שיעור פרשה להרא"ש.

ג. מספק"ל אי בעינן כשיעור המרווח או המצומצם ויתכן דנקט יותר לדינא כשיעור המרווח ולכן לא רצה למדוד פחות מט"י בשיעור המצומצם (כחוט השני) (או משום דקשה לדייק שיהיה פחות מט"י לפי שיעור המצומצם, ובסה"כ יהיה שיעור פרשה גם לפי שיעור המרווח ובפרט דכל סופר עושה רווחים שונים וקשה לחשב ב' חישובים אלו שיעור המצומצם והמרווח).

ועדיף לעשות כשיעור המרווח דבזה גם אם נימא דמדינא אזלינן בתר שיעור המצומצם מ"מ לא פסל דהא מדינא קי"ל כהרמב"ם.

ולפ"ז י"ל כן גם בדעת החזו"א דמחד כתב לעשות כהט"ז פחות מט"י יודין מכל צד ומאידך כתב דבסה"כ יהיה ג"פ "אשר" ותמהו בזה (האחרונים) שדבריו סותרים זא"ז דפחות מט"י מכל צד אין שיעור ג"פ אשר (דהרי ג' פעמים אשר ע"כ הוא יותר מט"י מכל צד) ולהנ"ל א"ש וכוונתו שיעשה פחות מט"י לפי שיעור המרווח דבזה מחד יש כאן ג"פ אשר לפי השיעור המצומצם ומאידך יהיה כאן קיום דעת הט"ז לפי שיעור המרווח דאין כאן שיעור פרשה מכל צד.

ולפ"ז נאמר דאין ראייה מפרשיות של החזו"א דפשיטא ליה לעשות כשיעור המצומצם דשמא גם להחזו"א מספק"ל בכך ולעצמו שיכול היה לדייק שבסה"כ יהיה גם שיעור פרשה לפי שיעור המרווח וגם לפי שיעור המצומצם עשה כן, אך הוראה לרבים עדיף בדרך הנ"ל כמו שכתב החזו"א ויותר נכון לדקדק כו' לעשות שיעור מרווח ולהרויח בזה ג"פ אשר בסה"כ לפי השיעור המצומצם וצ"ע.

ג. אומנם זה מוסכם לכו"ע שלא יפחת משיעור פרשה דהיינו ט"י בסך הכל (צירוף ב' הרווחים שמכאן ומכאן) ולהחזו"א לעכובא י"א אותיות (וי"א י"ג אותיות) חוץ ממה שצריך להוסיף את הרווחים שיש בין האותיות לחוט שני הוא לפי שיעור המצומצם ולפי בעל החידושים וביאורים נראה דנקט להחמיר וצריך לשער את הרווחים שבין אות לאות של כתב הסופר.

לדוגמא אם שיעור האותיות "ויז" של כתב הסופר כל אות הרוחב שלה מילימטר. והרווח של כתב הסופר שיש בין אות לאות כשליש מילימטר. צריך להקפיד (לפי השיעור של י"א אותיות) שלא יפחות הסופר ברווח פחות משש מילימטר מכל צד לדעת החוט שני ולבעל החידושים וביאורים שבע מילימטר מכל צד. ופחות משיעור זה יעשה שאלת חכם.

החוט שני נקט שיעיקר שיעור פרשה הוא השיעור הקטן שהוא כחוט השערה ולכן יש להשאיר פחות מט' יודין, בכל צד לפי השיעור הקטן ומ"מ כתב לכתחילה יש להחמיר את השיעור הגדול דהיינו שבצירוף שני הצדדים יהיה שיעור פרשה גם לפי שיעור הגדול [ופרשיות של החזו"א נראה כהחוט שני שיש בהם פחות מט' יודין לפי שיעור הקטן ובצירוף ב' הצדדים יש בהם שיעור פרשה גם לפי שיעור הגדול].

ב. הגראי"ש שליט"א ס"ל שמעיקר הדין היה צריך לנקוט כהרמב"ם שבדרך זו יש שיעור פרשה ויוצאין לכו"ע משא"כ בדרך הט"ז יש לחוש דלא מהני צירוף ואין לנו שיעור פרשה. ומ"מ אחרי שהמנהג כהט"ז יש להעדיף לעשות רווח כמה שיותר כמו שנקט בעל החידושים וביאורים.



נפק"מ מכל טעמי בין טעם ב' לטעם א' וג' א) שיש מדקדקים שקונים ב' זוגות תפילין אחד כשיטת הט"ז והשני כשיטת הרמב"ם וממ"נ הם מרויחים את ב' השיטות שהרי לשיטת הט"ז יוצאים ידי פרשה סתומה לדעת הרא"ש כמבואר בבה"ל אלא שיש שחששו שלדעת הרמב"ם שיטת הט"ז לא מהני לכן הם קונים זוג נוסף כשיטת הרמב"ם. והנה לפמש"כ נמצא לפי דרך א' וג' הנ"ל יש לזה מקום משא"כ לדרך הב' נמצא שגם בתפילין שעשו כהט"ז יצא לדעת הרמב"ם.

ב) לבני ספרד יש שמקפידים שלא לברך על תפילין של בני אשכנז שעשויים כשיטת הט"ז ממה שהמחבר לא הביא עצה זו משמע שלא ס"ל כשיטת הט"ז (דהמני צירוף). ולדרך ב' יש להם לברך משא"כ לדרך א' וג'.

ג) מי שעשה שיעור פרשה מצומצם (בלא לשער הרווחים של כתב הסופר בין אות לאות) דלדרך הב' כשר ולדרך הא' והג' צריך להחמיר שיהיה בסה"כ כשיעור ט' אותיות לפי כתב הסופר.

הרב שילה סעדון

## 'במספר שמות' (במדבר א, יח) - בעניין מנהג יהודי תוניסיה לקרוא לרך הנולד בכמה וכמה שמות

"עזרי מעם ה', עושה שמיים וארץ". (תהלים קכא, ב)

**שם** בן נח נקרא גם מלביצדק מלך שלם. אברהם נקרא גם איתן<sup>א</sup>. שרה - יסכה. הגר - קטורה<sup>ב</sup>. יעקב - ישראל. בנימין - בן אוני. יוכבד - שפרה.

**משה** רבינו נקרא בעשרה שמות: ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אביסוכו, אביזנוח, טוביה, שמעיה, לוי, משה. (ויקרא רבה א, ג). הגמרא (סוטה יב) מוסיפה גם את השם טוב, כמו שנאמר בפסוק על יוכבד: "ותלד בן ותרא אותו כי טוב הוא" (שמות ב, ב). במקום אחר מוזכר ששם נוסף שנקרא בו משה הוא השם מלכאל.

**מרים** אחות משה, מלבד השם הידוע 'פועה', נקראה בשמונה שמות, כך על פי המדרש (שמות רבה). ואלו הם: מרים, פועה, עזובה, יריעות, אפרת, חלאה, נערה, צרת, צוחר, אתנן, אחרחל<sup>ג</sup>.

**כלב** בן יפונה, הוא כלב בן חצרון (דברי הימים א', ב, יח, על פי המדרש שמות רבה) שנישא למרים אחות משה, נקרא גם

תהילות לאל עליון, ובשבח ובהודיה למלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, זכינו להכניס בביתו של אברהם אבינו את בננו בכורנו יקירנו, נרו יאיר ויזריח, כל אשר יעשה יצליח (תהלים א, ג), עליון עליו ישגיח, יזכה ויראה בביאת משיח. ונקרא על המילה בארבעה שמות.

**לאחר** שמחת הברית, רבים התעניינו ושאלו: מדוע נקרא הרך הנימול בארבעה שמות? מיד אזרתי חלציי והתחלתי לאסוף מכל המידע שברשותי, על אודות המנהג הקדום והמיוחד הזה שהשתרש בקרב ערי תוניסיה וג'רבה, לקרוא לרך הנולד בכמה וכמה שמות. והנה גיליתי שלא הרבה כתבו על מנהג זה, כך שהייתי צריך גם ללכת ולאסוף מידע וללקט דברים מפי זקני העדה, והרי לפניכם התוצאה.

### המקורות הקדומים בתנ"ך

**נתחיל** במקורות הקודמים ביותר שמצאנו, שנקראו ביותר משם אחד.

א. בגמרא (בבא בתרא טו.) אמר רב, משכיל ל איתן האזרחי (תהלים פט, א) הוא אברהם. ובתוספות (שם) הביאו דעה שהכוונה ל יעקב. ע"ש.

ב. לדעת הסוברים ש קטורה אותה נשא אברהם לאחר פטירת שרה, היא הגר. ולמה נקרא שמה קטורה, שנאים מעשיה כקטורת. (רש"י בראשית כה, א).

ג. על פי הפסוקים בדברי הימים א' (ב, יח), וכך המדרש הסביר את השמות הללו: עזובה שהכל עזובה מחמת חוליה, יריעות שהיו דומים ליריעות מחמת חוליה וסר מהם אדמומיות, אפרת לאחר שנתרפאה, חלאה ומהחולי שלה נערה כלומר ננערה, צרת נעשתה צרה לחברותיה שהיו מתקנאות ביופיה, צחר שהיו פניה

עושה פתילות למשכן שבשילה, ומיכאל היה שמו העיקרי. יונתן נכדו של משה רבנו נקרא גם שבואל.

**בועז** אבי עובד אבי ישי אבי דוד המלך, נקרא גם בשם **אבצן** (בבא בתרא צא). **שמואל** הנביא נקרא גם **פתואל** (מדרש במדבר רבה י' ה) ולמה נקרא שמו **פתואל**, שפיתא להקב"ה בתפלתו. דוד המלך נקרא גם **אלחנן**<sup>1</sup> ומיכל (אשת דוד) - **עגלה**<sup>2</sup>. גם **שלמה** המלך נקרא בשבעה שמות: **שלמה**, **ידידיה**, **קהלת**, **אגור**, **בין יקה**, **למואל**, **איתאל**. יש המוסיפים שם נוסף: **'ה' אהבו'** על פי לשון הפסוק "ותקרא את שמו שלמה וה' אהבו" (שמואל ב יב, כד עיין במפרשים שם).<sup>3</sup> **כלאב** הוא בנו השני של דוד המלך,

בכמה שמות: **כלב**, **ישר**, **שובב**, **ארדון**, **אשחור**, **אבי תקוע**, **קוץ**, **ענוב**, **מרד**<sup>4</sup>.

**על** יתרו מובא שנקרא בלא פחות משבעה שמות: **רעואל**, **יתר**, **יתרו**, **חובב**, **חבר**, **קני**, **פוטאל**. (מכילתא יתרו פ"א).<sup>5</sup>

**לנשיא** שבט שמעון שלומיאל בן צורישדי, היו חמישה שמות: **זמרי**, **בן סלוא**, **שאול**, **בן הכנענית**, **שלומיאל**<sup>6</sup>. עוד מצאנו שעמינדב נקרא גם **יצהר**<sup>7</sup> וצפניה - **אוריאל**<sup>8</sup>. **זרח** - **צחר**. גם גדעון נקרא גם בשמות **ירובעל**, **ירבושת**<sup>9</sup>. **ברק**, שהיה בעלה של דבורה הנביאה ע"פ רוב הדעות, במדרש (תנא דבי אליהו רבה פ"ט) מובא שהיו לו שלושה שמות: **ברק**, **מיכאל**, **לפידות**. **ברק** שהיו פניו דומים לברק, לפידות שהיה

דומים לצהריים, **אתנן** וכל הרואה אותה מביא אתנן לאשתו. **אחרחל** על שם שנאמר בה "ותצאנה כל הנשים אחריה" (שמות טו, כ). ע"כ. (סוטה יב).

ד. וכך הסביר המדרש את השמות הללו: **ישר** שיישר את עצמו מלטעות בעצת מרגלים, **שובב** שהשיב עצמו מעצתם, **ארדון** שרדה את יצרו, **אשחור** שהשחיר פניו בתענית (בתפילה לה' שיצילנו מעצת המרגלים), **אבי** שנעשה למרים כמו אב, **תקוע** שתקע את ליבו לאביו שבשמיים, **קוץ** שקץ בעצת מרגלים, **ענוב** שסיגל לעצמו מעשים טובים בשעה שיתר המרגלים טרחו בסחיבת אשכול ענבים. **מרד** שמרד בעצת מרגלים. וע"פ מה שכתבו רבותינו בן יפונה שנקרא כך על שם שפינה את עצמו מעצת מרגלים אפשר להוסיף גם שמות אלו לשמותיו של כלב, ששמו האמיתי כאמור, הוא המובא בדברי הימים: **כלב בן חצרון**. (סוטה יא: ורבי אברהם אבן עזרא (שמות לא, ב) ציין שעל פי הפשט **כלב בן יפונה** אינו **כלב בן חצרון** בראיות גמורות, והמשכילים יבינו. עכ"ל. ורצה לומר שכל מה שדרשו רבותינו במדרש ובגמרא שהבאנו אינו אלא על דרך הדרש אך על דרך הפשט והמציאות המסתברת שהיו אלו שני אנשים שונים. "ומי חכם ויבן אלה" (הושע יד, י).

ה. וזה לשון המדרש: "וישמע יתרו" - שבע שמות נקראו לו, **יתר** שהותיר פרשה אחת בתורה, **יתרו** שייתר במעשים טובים, **חובב** שהיה חביב למקום, **רעואל** שהיה כרע (ידיד) למקום, **חבר** שנעשה כחבר למקום, **פוטאל** שנפטר מעבודה זרה, **קני** שקינא לשמיים וקנה לו תורה. ע"כ.

ו. בגמרא (סנהדרין פב:) אמר רבי יוחנן חמישה שמות יש לו: **זמרי** שנעשה כמזרות, **בן סלוא** שהסליא עוונות משפחתו, **שאול** שהשאל עצמו לדבר עברה, **בן הכנענית** על שעשה מעשה כנען, ומה שמו? **שלומיאל** בן צורישדי שמו. ע"כ.

ז. דברי הימים א ו, ט, ובמדבר טז, א.

ח. דברי הימים א ו, ט, ודברי הימים א ו, כא.

ט. שופטים ו, לב. שמואל ב, יא, כא. וראה רש"י שם.

י. דוד המלך נקרא גם בשם **אלחנן**. כך מובא במדרש רות רבה (ב, ב) וכן כתב רש"י בשמואל (א כא, יט).

יא. שופטים יד, יח, ובחז"ל: **מיכל** נקראה עגלה משום שהיתה חביבה עליו כעגלה. ודרך אגב, גם השם **רבקה** אינו שונה בהרבה ממשמעות השם **עגלה**. (עיין ספר דעת מקרא עמ' קמו).

יב. וזה לשון המדרש (במדבר רבה י, ד): "שלשה שמות נקראו לו, **ידידיה** קהלת ושלמה. רבי יהושע בן לוי

ונקרא גם **דניאל** (דברי הימים א, ג, א) על פי הגמרא (ברכות ד.) **דניאל** היה שמו העיקרי, ונקרא **כלאב** שהיה מכלים פני מפכבושת בהלכה. ובמדרש (תנחומא תולדות) **כלאב** פרושו 'כולו אב' שכל הרואהו אומר: דוד אביו של זה.

**איש-בושת** הוא בנו של שאול המלך, שגם נקרא בשמות: ישוי (שמואל ב ב, ח) **אשבעל** (דברי הימים א ח, לג).

**מפכבושת** בנו של יהונתן בן שאול המלך. למפכבושת היו שמות נוספים: **מריב-בעל** ו**מרי-בעל** (דברי הימים א, ט, מ). על פי הגמרא (ברכות ד.) נקרא גם **איש-בושת**.<sup>יג</sup>

**במדרש** (שיר השירים רבה ד) אמר רבי יוחנן אסף, ידותון, הימן המוזכרים בתהילים, הם שמותיו של אדם אחד.

**אביה בן רחבעם**, היה מלך יהודה השני, ונקרא גם בשם **אבים**. אחיהו מלך יהודה נקרא גם **יהואחז**. **יהושבע** אחות

אחיהו מלך יהודה, אשת יהוידע הכהן ואימו של זכריה הנביא, נקראת גם **יהושבעת**. עוזיה בן אמציה, מלך יהודה העשירי, נקרא גם בשמות: **עזריה**, **עזריהו**, **עוזיהו**. אליקים מלך יהודה השמונה עשר, נקרא גם **יהויקים**.<sup>יד</sup> צדקיהו מלך יהודה, נקרא גם בשמות שלום (שהיה שלם במעשיו) ומתניה.<sup>טו</sup>

**חזקיה**: ובספר ישעיה (ט, ה) מצאנו את הפסוק: "כי ילד יולד לנו, בן ניתן לנו, ותהי המשרה על שכמו, ויקרא שמו: פלא יועץ, אל גיבור, אבי עד, שר שלום" - שעל פי אחת הדעות כל אלה שמותיו של חזקיה המלך.

ובן עוד מצאנו בספר ישעיה (ח, ג) שישעיה הנביא נצטווה לקרוא לאחד מבניו בארבעה שמות. "ותהר ותלד בן ויאמר ה' אליי, קרא שמו: מהר שלל חש בז".<sup>טז</sup> לדעת רש"י אותו בן נקרא גם עמנו-אל (רש"י ישעיה ח, ג).<sup>טז</sup>

**מרדכי** נקרא גם פתחיה. (מנחות סא.) מוזכר

אומר, שבעה: אגור, בן יקה, למואל, איתאל. אמר רבי שמואל בר נחמני: עיקר אותנמיא שלהם [השמות העיקריים שלו היו] ידידיה קהלת ושלמה. ע"כ. מכאן אפשר לראות מעל לכל ספק, שגם אצל שלמה אנחנו מוצאים כמה וכמה שמות שנקרא בהם, אבל כמה מהם בלבד הם השמות העיקריים והשימושיים שלו. ממש כמו במנהג התוניסאי. ופרוש שמותיו של שלמה: שלמה שהיה שלום בימיו, ידידיה שאהבו הקב"ה, בין יקה בין על שם שבנה את בית המקדש, ויקה על שם שהיה מקיא דברי תורה, כלומר מלא וגדוש בדברי תורה וחכמה. וכן יקה על שם שהיה שליט וגדול על כל מלכי אומות העולם. אגור שאגר ואסף חכמה רבה. קהלת על שם שאמר את דברי חכמתו בפני קהל רב שהיו מתקבלים באים לשמוע ממנו.

יג. יש לשים לב שישנו 'איש בושת' בנו של שאול המלך, ואין לטעות ביניהם. אך לדעת תוספות (יבמות ט). בן שאול הוא זה שמוזכר בגמרא בברכות (ד.) כרכו של דוד המלך. וגרסו בגמרא שם "לא מפכבושת שמו אלא **איש בעל**" שמו. אך הגרסא הרווחת בגמרא היא "לא מפכבושת שמו אלא **איש בושת** שמו". ולשיטת תוספות, **איש בעל** המוזכר בדברי הימים (ח, לג) הוא בן שאול מפכבושת.

יד. מלכים ב' כג, לד.

טז. מלכים ב' כד, יז.

טז. הרד"ק כתב (ישעיה ח, ג) שלא תמיד הוא נקרא בכל ארבעת השמות "מהר שלל חש בז", אלא פעם "מהר שלל", ופעם "חש בז". ולכאורה כאן המקרה הוא שונה ממה שראינו אצל שלמה המלך שהיו לו רק כמה שמות שהם עיקריים מתוך כל מכלול השמות, אך כאן אין כמה שמות שהם עיקריים אלא אפשר לקרוא בכלם, פעם באלו ופעם באלו.

יז. אך יש דעות ש**עימנו-אל** היה בן אחר לישעיה, ולא אותו מהר שלל חש בז. כמו כן בן נוסף שהיה לישעיה

חמד, גבנוז, בשן, הר האלהים. (ילקוט שמעוני תהלים תשצו).

**העיר ירושלים נקראת בלא פחות משבעים שמות<sup>ט</sup> (במדבר רבה יז, יב).**

**ובנשות עשיו מצאנו גם כן כמה שמות:**  
עדה היא בשמת. אהליבמה היא יהודית. וכן בשמת היא מחלת. גם אצל סנחריב, מצאנו תשעה שמות: סנחריב, תגלת-פלאסר, פלאנסר, שלמנאסר, פול, סרגון, אסנפר, רבא, יקירא. וכן אצל פרעה: פרעה, שישק. ואצל אחשוורוש שניים: אחשוורוש, ארתחשטא. יש אומרים שהמן נקרא גם ממוכן.

### תקופת התנאים והאמוראים

**בתקופת המשנה ולאחר מכן גם בתקופת התלמוד, ישנם פחות מקרים בהם נקראו החכמים בכמה שמות.** אך בכל זאת אפשר למצוא את אבא גוריון - אוריין<sup>י</sup>, אבא חלפתא<sup>יא</sup>, אבא חלקיה, אבא יודן, אבא יוסי, אבא יוסף, אבא מרי, אבא שאול, אבא תחנא חסידא, (אמנם ישנם דעות הסוברות שהשם

בתנ"ך גם בשמות מרדכי בילשן. (וזה לשון הפסוק: "אשר באו עם זרובבל ישוע נחמיה שריה רעליה מרדכי בילשן ביגוי רחום בענה מספר אנשי עם ישראל". ובגמרא מגילה טז. על שם שהיה בקיא בשבעים לשון). ובגמרא אמר רב נחמן מלאכי זה מרדכי ולמה נקרא שמו מלאכי שהיה משנה למלך. (אך י"א שמלאכי הוא עזרא). וכן הדסה היא אסתר (אסתר ב, ז).

**עזרא הוא מלאכי (לדעת רבי יהושע בן קרחה).** דעות אחרות משייכות את 'מלאכי' לכל אחת מהדמויות הבאות: זרובבל בן שאלתיאל, נחמיה בן חכליה, חגי, יהושע בן יהוצדק, ומרדכי (כפי שהובא לעיל). במקומות אחרים מצאנו מובא ששמותיו של מלאכי הם: מלאכיה, מלאכיאל, ואליה.

**שמותיו של דניאל איש חמודות היו דניאל, בלטשאצר, התך.** "לכורש היו שמות נוספים: דריוש, וארתחשטא.

**גם הר סיני נקרא בששה שמות: סיני, חורב,**

הוא " שאר ישוב" (ישעיה ז, ג).

יח. על התך המוזכר במגילת אסתר, אמרה הגמרא (מגילה טו.) שהוא דניאל איש חמודות. ונקרא שמו התך מחמת שכל דברי מלכות נחתכים על פיו. (או מפני שנחתך מגדולתו). שמו הבבלי של דניאל היה בלטשאצר (להבדיל כמוכן מבלשאצר שמו של מלך בבל). במדרש מסופר שהתך נהרג על ידי המן הרשע בשעה שנשלח על ידי אסתר להעביר דברים למרדכי. ובאמת אחד מהקברים המיוחסים לדניאל נמצאים עד היום בעיר 'סוסן' (היא שושן) שבאיראן (היא פרס).

יט. ואלו הם: אבן מעמסה, אפרתה, אריאל, ארמון, אשת נעורים, בית תפילה, במות, בעולה, בשן, בתולה, גבעת הלבונה, גולה, גיא חזיון, גילה, גלעד, גן אלקים, דלתות העמים, דרום, דרושה, הר גבוה, הר המור, הר המועד, הר הקודש, הר מרום ישראל, חדרך, חפציבה, טבור הארץ, יבוס, ידידות, ה' יראה, ה' שמה, ים, יער הנגב, יפה נוף, ירושלם, ירכתי צפון, כלה, כלילת יופי, כסא ה', כרמל, לבנון, מגדל עדר, מוראה, מוריה, מנוחה, מצודה, מקדשים, מרום, משוש כל הארץ, נחלה, סורה, עדן, עיר דוד, עיר היונה, עיר הצדק, עיר ה', עיר לא נעזבה, עיר שחבורה לה יחדיו, ציון, קריית מלך רב, רבתי בגויים, רבתי עם, רחל, רמה, שגל, שדה יער, שלם, שרתי במדינות, שם חדש אשר פי ה' יקבנו. (ע"פ מאמרה של א. קצלבוגן, הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ה).

כ. כך נקרא אבא גוריון - אבא אוריין איש צידן בירושלמי קידושין (פ"ד י"א)

כא. אבא חלפתא הוא אביו של רבי יוסי.

או"ח קי"ג) ובש"ת חתם סופר (אעה"ז סי' ח) שכתבו, שלא מצינו בשום מקום בתלמוד תנא או אמורא שנקראו בשני שמות, ואף במקרא לא מצינו מי שנקרא בשני שמות ע"כ. ואחר המחילה הרבה מכבוד גדולת יקרת הגאונים זיע"א, פלא גדול בעיניי, כיצד לא זכרו את כל מה שהבאנו עד עתה? כ"ה

### מלפני שלוש מאות שנה והלאה

**לאחר** שראינו שמקורותינו מלאים בדוגמאות למנהג הקריאה בכמה וכמה שמות, נקפץ שנים רבות קדימה אל לפני שלוש מאות שנה. כעת תובא רשימה של כמה מדינות והחכמים שפעלו בהן, שלהם היו כמה וכמה שמות. רשימה זו כמובן היא מה שהצלחנו למצוא, וודאי שהיו יותר מכך. דרך אגב, מעניין מאד לציין שבכלל האזורים, מנהג השמות החל להתפתח ולהתבסס באותן השנים פחות או יותר.

'אבא' הוא כינוי של כבוד ולא שם ממש) ויתור מעונה<sup>כב</sup>, פתר ראש"י. (שם זה הוא ככל הנראה כינוי). אביי - נחמני. שמואל - ארייך, שבור מלכא, שקוד. רבי מנחם בר יוסי - הנקרא גם ורדימוס, ואברדימוס. איסי בן יהודה נקרא גם: יוסף איש הוצל, יוסף הבבלי, איסי בן גור אריה, איסי בן יהודה, איסי בן גמליאל, איסי בן מהללאל. ושמו העיקרי היה איסי בן עקביה. (פסחים קי"ג). ובירושלמי (בבא קמא ג,ו) הובאו עוד שני שמות שנקרא בהם: יוסי בן יהודה, ויוסי קטנתן. כ"ה כמו כן מצאנו את: רבה רחומי, רב הונא מרי, ועוד. וכן מובא על המלכה שלומציין, אחות רבי שמעון בן שטח ואשת ינאי המלך, שנקראה גם אלכסנדרה. וראיתי בספר סדר הדורות (עמוד נט) שרבי מאיר הנקרא גם נהוראי, שמו העיקרי הוא נחמיה ושני השמות מאיר ונהוראי הם כינויים שהצטרפו לשמו.

**והנה** ראיתי בשו"ת נודע ביהודה (תנינא

**כב.** ויתור מעונה (או "ויתר" - ו' בשווא, י' ות' בקמץ) הוא אמורא ארץ ישראלי, שמוזכר פעם אחת בתלמוד הירושלמי במסכת כתובות פרק א' הלכה ב', שם אמר מימרא בשמו רבי אבדומא דציפורי משמו של רבי חונה. אך חוקרים רבים (ביניהם ר' יעקב שור) שללו את קיומו, ובגרסת הרמב"ן לירושלמי אינו מופיע. מפרשי הירושלמי קרבן עדה ופני משה פרשו שהכוונה לחכם שאכן נקרא בשם זה, וכן גם כתב רבי אהרון היימן בספרו תולדות תנאים ואמוראים. יש שלא גרסו מעונה, ולפי גרסה זו שמו היה רק "ויתר". אך יש הסבר פשוט מאד מאחורי שמו של האמורא הזה, והוא שהמילים הללו פשוט מבלבלות אותנו כיון שהמח שלנו כבר מנקד אותן בצורה מיידית כמו מילים שאנחנו כבר מכירים, ואינו כן, אלא כך צריך לנקד: "מעונה" - הו' בחולם, כלומר מהעיר "מעון" הנמצאת בגליל העליון, ו "ויתר" הוא נגזרת מהשם "אביתר" כמו שמצינו הרבה חכמים בירושלמי שמובאים עם קיצור לשמם, "בא" במקום "אבא", "לעזר" במקום "אלעזר" ועוד.

**כג.** פתר ראש אביו של רבי יהושע (תוספות נזיר נו: ) ויש אומרים שזהו שמו של רבי יהושע בעצמו (רש"י נזיר נו:). אך יש גרסאות נוספות לשם זה: פתי הראש, פתירוש, בן פתורא. ובתוספתא נזיר (פרק ה' הלכה א') נכתב שמו כרבי יהודה בן בתירא, הראש. כלומר, ראש לחכמים. וכן כתב המאירי בספרו בית הבחירה על אבות, שאותו פתר הראש הוא התנא רבי יהודה בן בתירא.

**כד.** בספר ערכי תנאים ואמוראים הסביר שעיקר שמו היה **אסי בן עקביא** שמו ושם אביו. ומה שנקרא בן גמליאל ובן יהודה, על שם שהוא ממשפחת נשיאי יהודה. וגור אריה נקרא על שם חכמתו. (ואפשר לומר שהוא גם על שם שבט יהודה שנאמר בו "גור אריה יהודה"). ומהללאל על שם שהיה תלמידם של חסידים וחביבים עליו דברי תורה. ע"כ. ורבי אברהם זכות מוסיף עליו שהוא גם **רבי יוסי הארזי**. ע"כ.

**כה.** ואולי לדעתם באמת כולם נקראו רק בשם אחד בלבד וכל יתר השמות המובאים הם רק כינויים בעלמא. אבל אחר אלף המחילות ראינו כמה דוגמאות שהובאו לעיל שאינו כן.

המקובל רבי רפאל אברהם שלום מזרחי שרעבי (נולד בשנת תקל"ה). מרן החיד"א שנקרא רבי חיים יוסף דוד אזולאי, (תפ"ז - תקס"ו) רבי משה יוסף מרדכי מיוחס, (ידידו של החיד"א, הראשון לציון הארבעה עשר, נפטר בשנת תקס"ו). המקובל רבי יהודה משה ישועה פתיה (תרי"ט - תש"ב), רבי חנניה גבריאל יהושע שבתי (תרל"ה - תשט"ז). יודגש שרוב חכמי הדור באותה תקופה היו כולם עם שני שמות, וכן רב רובם של הראשונים לציון באותה תקופה. כמאה וחמישים שנה לאחר מכן, כיהן ראשון לציון נוסף עם שלושה שמות, רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל (הראשון לציון השלושים ושישה, נפטר בשנת תשי"ג).

**במדינות אשכנז** מצאנו חכמים רבים שנקראו בכמה שמות. ועד לימינו אנו ניתן לראות מהאשכנזים שקוראים בכמה שמות. (כגון רבי חיים קניבסקי זצ"ל שנקרא בשלושה שמות: שמריהו, יוסף, חיים. ויש דוגמאות למכביר). בין אלה שהתנגדו למנהג הקריאה בכמה שמות, היה החזון איש זצ"ל, שלו עצמו היו שני שמות: אברהם, ישעיהו. אך רבי שריה דבילצקי זצ"ל הביא בשם רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל שלא נוהגים בזה כדעת החזון איש, והתיר לבני אשכנז לקרוא בכמה שמות. (ספר קוראי שמו עמ' קמט).

### תחילת המנהג בתוניסיה

**לפני** כמאתיים שנה, החכמים הידועים באזור תוניסיה וג'רבא היו עם שם אחד או שניים, אך לא מצאנו שהיו להם

**חכמים** שפעלו באזור איטליה: ניתן למצוא את רבי אביעד שר שלום באזילה יי (ת"מ - תק"ד). רבי חנניה אלהן חי הכהן (תק"א - תקצ"ז). רבי נתן עמינדב יונה קאשוט (תר"ע - תש"ה).

**חכמים** שפעלו באזור יוון: רבי ניסים רפאל יצחק צוריניו (תק"פ - תר"ע). רבי רחמים חיים יהודה ישראל (תקע"ה - תרנ"ב). רבי חיים רחמים יוסף פרנקו (תקצ"ה - תרס"ב). רבי אהרון אליהו רפאל חיים משה פרידה (תרמ"ז).

**חכמים** שפעלו באזור טורקיה: רבי ניסים חיים שלום מרגוטו (ת"ק - תקס"ט). רבי חיים יהושע אלעזר הכהן (תקנ"ה - תרמ"א). רבי רפאל חיים בנימין פרץ (תק"ע - תר"ם). רבי רחמים ניסים יצחק פלאגי (תקע"ג - תרס"ז). רבי רחמים אריה אברהם הכהן (תקצ"ט). רבי בכור ניסים יעקב מזרחי (תרכ"ו). רבי ניסים חיים משה מודעי (תרנ"א).

**חכמים** נוספים שהיו בין היתר גם בארץ ישראל: רבי חביב חיים דוד סתהון (תקפ"ז - תרס"ז). רבי שלום משה חי גאגין (תקצ"ג - תרמ"ג). רבי רפאל חיים משה בן נאים (תר"ה - תר"פ). רבי רחמים שאלתיאל יעקב ניניו (תרנ"ח). רבי יעקב ציון חי עדס (תרנ"ח - תשכ"ג).

**בארץ** ישראל מצאנו כמה חכמים (וביניהם גם ראשונים לציון) שנקראו בשלושה שמות ויותר: רבי ניסים חיים משה מזרחי (הראשון לציון השביעי, נפטר בשנת תק"ט, לפני למעלה ממאתיים ושבעים שנה).

כו. שמו של רבי אביעד שר שלום באזילה, הוא על פי הפסוק אותו הבאנו לעיל על שמותיו של חזקיה, "פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום". ומכאן נראה החלה תופעה מעניינת של קריאת שמות על פי שילובי מילים מפסוקים, תופעה בה ניתן לראות עד לימינו אנו.

עוד שמות. כ"י כמו רבי רחמים חורי (הראשון, ת"ק), רבי יצחק טייב (ערך השולחן, שנת תקי"ג), רבי יצחק-חי טייב (לא מת, שנת תק"כ) רבי שאול הכהן (לחם הביכורים, תקל"ב), רבי ישועה בסיס (תקל"ג), רבי אברהם הכהן יצחקי (משמרות כהונה, תק"ס).

**אך** החל מלפני כמאה וחמישים שנה, החל להתפשט בערי תוניסיה ובג'רבא מנהג קריאת השמות, במנהג קדום זה החזיקו לא רק אנשי המקום פשוטי העם, אלא גם גדולי הדורות. קודם שנתור אחר המקורות למנהג קדום ומעניין זה, הבה ונראה מהבולטים שבגאוני תוניסיה וג'רבא, ממה שמצאתי, שנהגו והחזיקו במנהג זה.

**לפי** מה שנמצא בכתובים, החכם הראשון שנקרא בשלושה שמות הוא רבי שלום דניאל יהודה הכהן זצ"ל אביו של מרן רבי כלפון זצ"ל. (תקצ"ה - תרפ"ו). כמו כן, הראשון שנקרא בארבעה שמות הוא מרן רבינו כלפון משה הכהן זצ"ל ראב"ד ג'רבא (תרל"ד - לפני כמאה וחמישים שנה), שנקרא **ראובן עקיבא כלפון משה** (כך הובא בספר סתרי משה המצורף לספר אגרת הפורים). השם המלא שקרא רבי כלפון לבנו, רבי אברהם מגרין הכהן זצ"ל, הוא **אבא חיים אברהם מיקיץ** (הובא גם בסתרי משה). השם 'מגרין' לא נקרא ביום המילה, וככל הנראה הוא רק כינוי. בנו השני נקרא בשמות שושן דוד יום טוב הכהן.

**חכמים** נוספים מאותו אזור זמן והלאה שנקראו בשלושה שמות בתוניסיה ובג'רבא: רבי דוד חיים יצחק הכהן טנוגי (תר"ז). רבי מרדכי כמון אמייס הכהן

(תרמ"ו - תשל"ד). רבי זעיר מרדכי פנחס עשוש (תרס"ג. חתנו של רבי שאול מיקיץ השלי זיע"א). רבי שושן דוד יום טוב הכהן (בן רבי כלפון, תרס"ז - תשל"ו). רבי חיים ניסים חזקיה חורי (והוא אינו רבי חיים חורי הידוע והמפורסם, תרע"ט - תש"ן). רבי ינון ברוך אברהם שלום חורי (בן רבי חיים חורי זיע"א הנודע לשם ולתהילה, נלב"ע תשס"ד).

**בספר** ברית כהונה (מערכת ש' אות י"ד) כתב מרן רבי כלפון זצ"ל: "שניים ושלושה שמות שרגילים לקרוא לילד על המילה ואחר כך בוחרים האב והאם ושאר קרובים שם אחד מהם, ונקרא כן בפי כל, וכן בעלייתו לספר תורה ובחתימתו בשם זה".

**עוד** כתב שם: "ומתחילה, לא נזכרו אותם שמות רק כדי שיבחרו אחר כך מהם השם הנאות להם, ומפני עין הרע או איזה דמיון או חלום וכיוצא, קוראים בכל אותם השמות". כלומר, שמעיקרא כל אותם השמות שנקרא בהם ביום המילה נקראים רק כדי לבחור מתוכם שם אחד, ורק כנגד עין הרע או חלום וכו' קוראים בכל אותם השמות.

**מרן** הגאון רבי רחמים חי חויתה הכהן זצוק"ל, נולד בשנת תרס"א, לפני כמאה ועשרים שנה. הרב עצמו נקרא ביום המילה בשם 'חויתה רחמים', ומאוחר יותר נתווסף לו גם השם 'חי'. בשנת תרפ"ו, לפני כמאה שנה, נולד לו בנו הראשון, ונקרא שמו שלום דוד יצחק למגינת הלב, בן זה לא האריך ימים, ונפטר בילדותו. עשר שנים לאחר מכן, נולד בן נוסף, אביו מרן הגאון זצ"ל קרא את שמו **חננאל חיים יוסף דוד כמון**. אנחנו מוצאים כאן כמה דברים מעניינים: ראשית, חמישה שמות, שייתכן

קרא אביו בשני שמות: מאיר ניסים. הבנים אחריו, נקראים בשמות: רבי צמח יוסף חואתי, (השם צמח מופיע בשנית, הפעם בתוספת שם נגד עין הרע), ורבי רחמים אליהו מנאני. (השם השלישי גם הוא כנגד עין הרע).<sup>כט</sup>

מרן גאון ישראל רבינו מאיר מאזוז שליט"א, קרא לבניו בשלושה ובארבעה שמות. וכן כמה מנכדיו, נקראו בשישה, שבעה, וחמישה שמות. גם אחיו הגאון רבי צמח שליט"א קרא לבניו בכמה שמות, וגם אחיו הגאון רבי רחמים שליט"א קרא לבניו בשלושה, ארבעה, חמישה, ושבעה שמות, וכן נכדיו נקראים בכמה שמות.

הגאון הגדול רבינו יצחק ברדא שליט"א, חתנו של מרן האיש מצליח זיע"א קרא לארבעת בניו בשמות רבים ונדירים, וזאת בעקבות מעשה מדהים, המובא בהקדמה לספר מקדשי אל לבנו, ידידנו רבי רב-אשי ברדא שליט"א. בני הרב נקראים בשישה, שבעה ותשעה שמות.

מאד שהם נגד עין הרע. שנית, את השם 'כמוס', שהוא גם נגד עין הרע. שלישית, השם 'חננאל' - שם אבי הגאונים בתוניסיה הלא הוא רבינו חננאל. רביעית, השם 'דוד' שמופיע פעמיים, גם אצל הבן הראשון וגם אצל הבן השני. (בדבר זה ניתקל גם בהמשך, והפעם אצל מרן האיש מצליח זצ"ל). חמישית, השמות 'חיים יוסף דוד' הם ככל הנראה על שם מרן החיד"א, שהיה שד"ר למדינת תוניסיה, וביקורו הותיר רושם על רבני המקום, גם כמה דורות קדימה. גם בן זה, לצערנו, נפטר בילדותו.<sup>כ</sup>

גם אביו של מרן האיש מצליח זיע"א רבי רפאל מאזוז זצ"ל החזיק במנהג זה וקרא לבנו חיים כדיר מצליח ראשי תיבות חכם, כמו שרמזו עליו הגאון רבי ניסים הכהן זצ"ל. ("אחרון הגאונים בתוניסיה" ח"ג עמוד ח").

מרן האיש מצליח עצמו קרא לבנו הבכור בשם צמח ברכה יהודה. (נולד בשנת תרצ"ז). בנו זה נפטר למרבה התוגה בילדותו. לאחר מכן נולד מרן רבינו גאון ישראל שיבדל לחיים טובים וארוכים, ולו

כח. וכך כותב מרן רבי חויתה ביומנו האישי, שקטעים ממנו נדפסו גם בהקדמה לספר פרחי כהונה, ספרו על הש"ס: "ביום כ"ב בסיוון התרס"א נולדתי, ונקרא שמי על המילה חויתה רחמים... בשנת התרפ"ו י"ב בתמוז נולד הבן, ונקרא שמו 'שלום דוד יצחק'... בשנת התרצ"ג ביום ה' בתשרי, מת הבן היחיד 'שלום' הנזכר (יש לשים לב: הוא מציין רק את שמו העיקרי 'שלום' ולא קורא לו שוב בכל השמות, כמו שציין רבי כלפון בברית כהונה). בשנת ה'תרצ"ו ביום ו' לחודש שבט נולד בן בעזר ה' ובישועתו, ונקרא 'חננאל חיים יוסף דוד כמוס'... ביום ט"ו באלול ה'תרצ"ו בעוה"ר נלב"ע הנ"ל, השם יתברך יפקדנו בבזש"ק לעבודתו יתברך אמן כן יהי רצון..." (הדברים נערכו קלות).

כט. ודע שמרן האיש מצליח קרא לבניו בשני שמות, והשם השלישי נוסף על ידי אביו רבי רפאל מאזוז זצ"ל. והרה"ג רבי רחמים מאזוז שליט"א העיד שמעולם אביו לא קרא לו בשמו השלישי. ולגבי הטעם מדוע רק מרן עטרת תפארת רבנו מאיר מאזוז שליט"א נקרא רק בשני שמות, כיון שבברית המילה שלו לא היה כל כך חשש לעין הרע, מה שאין כן בשאר האחים שנולדו ברצף יחסית. וייתכן כי לידידנו היקר רבי אריה חגי ידידיה מאזוז שליט"א על הבאת הדברים בשם מור אביו הגאון רבי רחמים מאזוז שליט"א.

ל. וזה לשונו של ידידנו היקר הרה"ג רבי רב-אשי רפאל א"ש צדי"ק ברדא שליט"א: "בימי קדם לפני יותר מארבעים שנה, מר אבי ועט"ר הגאון הגדול רבי יצחק ברדא שליט"א היה מצוי רבות בבית הצדיק שר בית הזהר המקובל רבי משה חדאד בורתא זיע"א ויצק מים על ידיו. יום בהיר בעת רצון פנה רבי משה למר אבי שליט"א ובפיו עתידות, וזהו תוכן דבריו: בע"ה יהיו לך ארבעה בנים, ואלה שמותם, וביקש ממר אבי

## המנהג בשמות לבנות

היו שנהגו במנהג זה גם אצל בנות, אך עיקר המנהג היה אצל הבנים. (כנראה מהסיבות המפורטות לקמן) ממה שמצוי בידניו היו שקראו לבת בשלושה או ארבעה שמות, אך לא מצאנו במפורסמות יותר מכך. היו שנתנו גם שם אחד בלבד, ומצאנו אצל אדמו"ר הצדיק רבי חיים חורי זיע"א, שקרא לבנותיו בכמה וכמה שמות. וכן מרן האיש מצליח זיע"א קרא לביתו הגדולה בארבעה שמות ולבתו הקטנה בשני שמות. ויבדלו לחיים טובים וארוכים מרן עטרת תפארת גאון ישראל רבנו מאיר מאוזו שליט"א וכן הגאון רבי יצחק ברדא שליט"א נתנו לבנותיהם כמה וכמה שמות.

## הטעמים

**עד** עתה נגענו בדוגמאות רבות מכל התקופות למנהג הקריאה בשמות רבים. אך מה הם הטעמים בדבר? בדקתי וחקרתי רבות בקרב זקני העדה התוניסאית והג'רבאית ודליתי מהם כל מה שברשותם בנושא הזה, למרות שתשובתם של רבים היתה "כך היה המנהג", בכל זאת היו כמה שמרגליות יקרות יצאו מפייהם בעניין, והוספתי עוד כמה שמצאתי אני מפי ספרים ומפי סופרים, וקיבצתי הכל לאסופת הטעמים שלפנינו.

**אריכות ימים:** מובא בספרים הקדושים שאדם הקורא לבנו בכמה שמות, מסוגל לקיום הבנים ולאריכות ימים.<sup>לא</sup>

**כוחות נפש:** כתב הרב זכר דוד (רבי דוד זכות זצ"ל, מחכמי איטליה לפני מאתיים שנה) שריבוי השמות שיקרא בהם האב לבנו מורה על ריבוי כוחות נפשיים, ומועיל לחיים ארוכים יותר ממי שנקרא בשם אחד.<sup>לב</sup>

**קיום הבנים:** בתקופות ההם לא עלינו ולא עליכם, היו מקרים רבים של תינוקות שהיו עוזבים את העולם קודם זמנם, הן מבחינת המחסור בנגישות רפואית, ובנקיות וסטריליות וכדומה. וכיון שידועה הסגולה המובאת בכמה ספרים, שמי שאין בניו מתקיימין יקרא לבן הנולד בכמה שמות ויתקיים.<sup>לג</sup>

**תוספות של שמות נגד עין הרע:** מלבד השמות שהיו נותנים לבן, היו מוסיפים עוד כמה שמות נגד עין הרע. למשל, שמות של דגים ובעלי חיים ימיים. השמות שהיו נפוצים בתוניסיה ובג'רבא הם: חויתה, חואתי, חואתו, מניני, מנאני, ועוד. בימינו מצוי השם לויתן שנקראו בו כנגד עין הרע. שמות הסובבים סביב הספרה חמש הידועה כנגד עין הרע שהיו נפוצים בתוניסיה ובג'רבא הם: כמוס, כמיסה, כמיס, כמסה,

שיכתוב, ולכל בן שזר רבי משה כמה שמות המצטרפים לראשי תיבות ייחודי, והיה הראשון חב"ם אר"ן, ואחריו אי"ש חב"ם, ולשלישי פז"ר הגש"ם, והאחרון רב אשי רפאל אי"ש צדי"ק, חלפו שנים וכאשר צפה כך היה בשלמות! עד כאן לשונו. יישר כח לידידנו היקר רבי רב-אשי רפאל אי"ש צדי"ק ברדא שליט"א על הדברים החשובים.

**לא.** ספר טהרת המים (מערכת ב אות יב). שו"ת שדה הארץ (ח"ג יו"ד סימן כב). ברית אבות (סימן ח אות כד). סגולות ישראל (מערכת ג אות כב). עיקרי הד"ט בשם הגר"א (סימן כו).

**לב.** וכתב עוד שמהסיבה הזו מוסיפים לחולה שם נוסף ומתרפא כי יש עניין שכמה שמות מוסיפים חיים ארוכים וכוחות נפש.

**לג.** פלא יועץ (אות ש) וז"ל: נמצא כתוב בספרים שמי שאין בניו מתקיימים ח"ו יקרא לו שני שמות וחיה יחיה בעזרת ה' יתברך. עכ"ל.

עצום. ולכן יש לנצל את השפע הגדול ולהשפיע אותו על הדרך הנולד, על ידי קריאת כמה וכמה שמות. וגם יובן מדוע נהגו כמה לקרוא בשמות של תנאים, אמוראים ושל שאר צדיקים שלא נפוצו כל כך כמו שאר השמות. מובא שלכל צדיק ישנו שפע המוכן לכל מי שיקרא על שמו, ומכיוון שישנם צדיקים שאין הרבה שנקראים בשמם, מילא השפע שיקבל הילד הנקרא בשמם יהיה גדול ועצום ולא יצטרך להתחלק בין הרבה אנשים.

**קבלת תשלום:** שמעתי מכמה זקנים, שהיו המון העם נוהגים לשלם לאבי הבן על מנת שיקרא בשמם, מכמה סיבות, בין הייתר מהסיבה שיהיו נוכחים בברית וימחלו להם עוונותיהם כידוע.<sup>לה</sup> ומכיוון שאבי הבן היה זקוק לכסף, הסכים וקרא את שמו בשמותיהם של כמה מהנוכחים שהבטיחו לשלם בעין יפה. ברבות הימים השתרש המנהג מבלי לדעת מה היתה ראשית התחלתו, וכך המשיכו להחזיק במנהג הזה רבים, גם מבלי לקבל על כך שכר. זוהי סיבה נחמדה אך אין לדעת אם אכן זהו מקור המנהג.

**הילד היה נמכר, וקונה הילד גם נותן שמות:** מנהג מעניין נהגו בתוניסיה ובג'רבה, כמובא בספר חסידים (סי' רמ"ה) ובהגהות החיד"א שם, ובכף החיים (או"ח סי' רפ"ח אות פ"א, ויו"ד סי' קט"ז אות קל"ז), שביום המילה 'מוכר' אבי הבן את הילד בכמה פרוטות לאדם אחר, וזו סגולה שיתקיים הילד. (ומרן גאון ישראל שליט"א כתב בזה,

ועוד. כן מצאנו מי שנקרא בשם התנא בן הא הא שגם רומז לספרה חמש<sup>לד</sup>.

**חמישה שמות נגד עין הרע:** היו גם שנהגו לתת חמישה שמות כנגד עין הרע. וכנראה שזו גם אחת הסיבות למנהג ריבוי השמות.

**ראשי תיבות של המילה חמש, או של המילה חמסה:** בכלל, היו נוהגים לפתוח שמות לראשי תיבות. כמו למשל שם שדי, נפתח לשמות שלום דניאל יהודה, שמותיו של רבי שלום הכהן זצ"ל אביו של רבי כלפון זצ"ל. או למשל השם משיח, נפתח לשמות משה שלום יוסף חיים. וכן על זה הדרך. כך גם הספרה חמש נפתחה כראשי תיבות של שמות, וכן מצינו במילה חמסה, היא הספרה חמש בערבית.

**שבעה שמות, שבעים ושבע שנים:** אחד מזקני העדה סיפר, שקבלה היתה בידם שכל שם מוסיף שנות חיים לרך הנולד. (ויש שאמרו שכל שם עולה לאחד עשר שנות חיים, אך לא מצאתי מקור לכך רק מפי הזקנים). ומכיוון שחפצים היו שבנם יאריך ימים, ובפרט בתקופות שלא עלינו הרבה ילדים לא שרדו, נהגו לקרוא כמה שיותר שמות כדי שיזכה הילד לחיים ארוכים. ובכך מובן למה הרבה מבני העדה נהגו דווקא בשבעה שמות, כדי שיגיע לימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה, לכל הפחות.

**צינורות שפע:** וכן שמעתי סברה רווחת, שכל שם מוריד לאדם שפע רוחני

לד. וכך נקרא רבי מרדכי חדאד זצ"ל חמיו של הרה"ג רבי רחמים מאוזו שליט"א, שנקרא בשמות: מרדכי, פתחיה, בן הא הא, חנוך ורחוב. (ראה הקדמת ספר ויחי יעקב).  
לה. כן כתב הרב זוכר הברית בשם הקדמונים שיש מעלה גדולה למי שנכתב בברית מילה וקראו לחינוך בשם שהוא נקרא בו.

**השפעה:** אפשר לשים לב שאצל הערבים בני השפחה ימ"ש גם נהגו לקרוא בשמות רבים מאד, וזאת לפני הכינויים המצטרפים לשמו הארוך בלאו הכי. ויכולים להגיע אפילו עד למעלה מעשרה שמות באורח מצוי. ואמר לי זקן אחד שאולי הושפעו היהודים בתוניסיה ממנהג הערביים. אבל במחילה מדבריו, עינינו הרואות שעוד מימי אבותינו, משה רבנו ע"ה ויתרו חותנו, ושלמה המלך ע"ה ועוד רבים רבים כפי שהזכרנו, היו שמות רבים. אז אין שום צורך לומר שעניין זה הגיע מהשפעת ערביי המקום כלל.<sup>לו</sup>

### למען תזכרו

**ואסיים במעשה משעשע,** אותו סיפר לי אחד

וראה בספר מגדולי ישראל ח"ב עמ' רנ"ד). ושמעתי שנהגו שהקונה נותן אף הוא כמה שמות לילד, מלבד השמות שאבי הבן נותן לו, כדי להוכיח את קנייתו, ובכך זוכה הרך הנימול לכמות נאה של שמות.

**כל בן משפחה נותן שם:** סיבה נוספת שמעתי, שנהגו שכל אחד מקרובי המשפחה היה בוחר שם משלו לילד, וקוראים לו על המילה בכל השמות, ואחר כך בוחרים מהם את השם העיקרי. אפשר להבין כך גם ממה שכתב מרן רבי כלפון זצ"ל בברית כהונה (מערכת ש' אות י"ד). ואפשר לומר שרעיון זה הגיע מרחל אמנו ע"ה שקראה לבנה בשם משלה - 'בן אוני', והשם העיקרי הוא 'בנימין'.<sup>לו</sup>

לו. מחיפוש שערכתי בין עדות שונות לקיומו של מנהג השמות, מצאתי מנהג מעניין דווקא בעדה מסוימת (לא מבני עדות המזרח), שמזכיר במעט, אך ממש לא לגמרי, את המנהג התוניסאי שהובא לעיל: כשנולד ילד או כשנולדת ילדה מיד נאספים הדודים והדודות ושאר קרובים, וכל אחד קורא על שם התכונה אותה הוא מזהה בפניו של החניוק או החניוקת. כך הילד יכול להיקרא בשמות רבים ומגוונים, האחד יראה בפניו אומץ, השני נחישות, השלישי תקווה והרביעי עייפות... ובכל השמות הללו יקרא הילד, ואחר כך בוחרים מכל השמות את השם העיקרי שילווחו בחייו. מבדיקה שערכתי, רבים מהם לא יודעים בעצמם מה הם השמות בהם נקראו. לדעתי זוהי הנגה לא נכונה כלל, כי מה הועילו בזה? ! והמנהג התוניסאי שלנו בקריאת השמות הוא הנכון והראוי מכולם, לקרוא כמה שמות בעלי משמעות, לשמרם ולזכרם, ולא עשרות שמות הפורחים באוויר ללא שום תכלית ומטרה.

לו. ודע שאחד מידידי בדק בעבורי בתוכנת הבינה המלאכותית שהפציעה אל חיינו מקרוב, (שידעתי גם ידעתי שהשימוש בה שנוי במחלוקת אך כדי להוסיף טעם וריח למאמר אציין את הדברים, ובסוף פסקה זו אכתוב את דעתי על השימוש בתוכנה זו). ושאל ידידי את הרובוט הממונה על עניית התשובות: **מניין הגיע המקור למנהג יהודי תוניסיה לקרוא בכמה וכמה שמות לרך הנולד? וענה לו רובוט הבינה המלאכותית בארוכה, ותמצית הדברים היא שהמנהג החל כתוצאה מהשפעה של ערביי המקום, שנהגו לתת שמות רבים לילדיהם. ע"כ. ובאמת מצאנו שמות רבים של ערביים (לאו דווקא תוניסאים) שיש להם שמות רבים ויש שהגיעו עד עשרה שמות, אבל השמות שלהם שונים מהשמות שלנו להבדיל אלף אלפי הבדלות, כי יש להם כללים אחרים לחלוטין בקריאת השמות. (אמנם אין מטרה המאמר לעסוק בשמות הישמעאלים אך רק אציין בקצירת האומר ששמותיהם מתחלקים לחמישה, שם עיקרי, שם כינוי, שם תקנה לעתיד, שם האבא, ושם העיסוק, הפרטי או המשפחתי. כך שמוכן מדוע השמות מרובים ביותר שם). לכן עדיין אינני חושב שהמנהג הגיע כתוצאה מהשפעה של ערביי המקום. וידוע שהבינה המלאכותית לרוב ממציאה ובודד דברים שלא היו ולא נבראו, ומציגה את הכל באצטלה ידענית שלא ניתנת להפרכה, אך הכל מצג שווא הבל ודעות רוח. וגם שאלות הלכתיות ששאלו שם, התשובה מתקבלת עם עשרות מקורות ממש כמו תשובה הלכתית מנומקת, אך כשבודקים את המקורות מגלים עד כמה הדברים מגוחכים. וכמה פעמים בדקנו הדברים בשאלות שונות והתוכנה שאינה מסוגלת לומר אינני יודעת, מביאה בפני הציבור מלל מרובה של גיבושי דברים בדויים מעיקרם. ידע הציבור ולא יסמוך על בינה זו אשר אין בה לא דעת ולא תבונה!**

שמות, אך אינם יודעים מה הם שמותיהם, וגם אביהם כבר לא זוכר מה הם. לכן צריך להתנהל בחכמה עם מנהג זה, ולציין ולכתוב את השמות למזכרת עולם, ולא רק לקרוא ולצאת ידי חובה בקריאת השמות. לדעתי ההנצחה הכי מעולה היא ברישום במשרד הפנים, וגם אם לא ייכנס כל השם בתעודת הזהות עצמה, הרי שבספח הנלווה אליה יכולים להיכנס שמות רבים, וזה בדוק ומנוסה. לח

### בקשה

**אשמה** לקבל כל תיקון או הערה, תגובה, תוספת או שיתוף אישי על מנהג קריאת השמות לכתובת הדוא"ל:

dav055672@gmail.com

מידידי, שעלה ארצה מג'רבא עם הוריו ובני משפחתו, שאביו גם נהג בזה המנהג לקרוא בכמה וכמה שמות, ולא רשמו את השמות למזכרת, וכעבור שנים כשהילדים כולם גדלו ובגרו, החלו ההורים להתווכח, איזה בן נקרא באיזה שם...

**ועוד סיפר לי,** שלימים כשנולד בנו שלו, קרא לו גם כן בכמה שמות כנהוג. והנה, לאחר הברית קראה לו אימו ואמרה לו, שבאחד השמות שקרא לבנו, נקרא הוא בעצמו! אך מיד הגיע האב והרגיע את הרוחות, באמרו: אל דאגה, בשם זה קראנו לאחיק פלוני, או אולי לאחיק אלמוני, אבל לא לך...

**ישנם גם כאלו שסיפרו לי שיש להם כמה**



לח. והנה כמה חודשים אחרי כותבי מאמר זה, שכל כולי שקוע ראשי ורובי בחיפוש מקורות הרבים לאין קץ למאמר הגדול הלזה, נתקלתי בספר בשם שו"ת "מחכימים ברמה", שכתב שם דברים נבזים שלא מכבוד המאמר הזה להביאם בתוך המאמר, לכן אמרתי להביאם רק בהערת שוליים דלה זו. וכך כתב (עמ' קס"ז): "ועתה בדורנו דור תהפוכות יש הקוראים לבניהם בשלושה או ארבעה שמות ואין לך ליצנות גדולה מזו..." ואין בזה לא טעם ולא ריח". ע"כ. ועתה אמור לי אתה הקורא, היש דברי ליצנות יותר גדולים מדבריו בעצמו, שקורא לכל רבותינו, מכלל העדות, אשכנזים וספרדים, בתואר "ליצנים"? והנני בזה למחות מחאה נמרצת בו ובדבריו השפלים! את כל הדוגמאות רבות מספור, שהבאנו במאמר גדול זה מכל התקופות, מימי התנ"ך, דרך תקופת המשנה והתלמוד ועד אחרן במאות השנים האחרונות, גאוני וגדולי הדורות, את כל זה יסכם החכם הנ"ל בחמישה מילים "ואין לך ליצנות גדולה מזו"?! ואם תאמר שלא מודע אותו אחד למנהג החשוב שאנו מדברים בו, אם כן גילה חוסר ידיעתו ברבים שאינו יודע אף את שמות גדולי ישראל החיים בתקופתנו זו. (והאמת אומר ששקלתי רבות אם בכלל להתייחס לדבריו הנבזים, ורבים מידידי הניאוני מלכתוב את דבריו ולענות עליהם. אך כבודם של רבותינו עומד לנגדי ועל כבודם לא אשקוט, ויהי מה). ועמד קנה.

הרב און אברהם הכהן סקלי

## 'אתה גבור לעולם יי' - הגימ"ל דגושה או רפויה?

תורה [לר' מנחם הציוני, חכם אשכנזי קדמון שחי בתחלת שנות ה-ק"א], והם מלה במלה כפי שהעתיקם הרב מט"מ.

**אמנם** מצאתי כעת בסידור ר' שבתי סופר שכתב, וז"ל: "בספר מטה משה כתוב בסי' קכה לקרות הגימ"ל דגושה והביא ראיה מן הציוני, ואני דברתי עם הרב המחבר והראיתי לו שהציוני לא דבר רק בשם אגל"א לקרוא הגימ"ל דגושה, אבל בכאן הוא רפי מהטעם הנז' - והודה לי, והגיה בספרו, ונצטער על שכבר נתפשט הדבר בדפוס וא"א לו להשיבו".

**ואכן**, דבריו מוכחים מפשטות לשון הציוני, דהלא כתב: "והקורא יזהר שיהא ג' נדגשת", מדכתב 'קורא' בלשון יחיד, משמע דקאי אשם עצמו. וכן נראה ממ"ש: שלא יהא נשמע איל"א, וזה משמע בפשטות דבקורא את השם אגל"א עצמו קמייירי, כי הלא גם אם יאמר בתפלה 'אתה ייבור לעולם א-דני', עדיין לא 'נשמע' בשום מקום איל"א, אלא רק יוצא רמז מבין הפסוקים כך. ואם כך היתה כוונתו, הוה ליה למימר: 'יזהר להדגיש הגימ"ל שלא יקלקל רמז שם אגל"א, ויצא ר"ת איל"א'. וזה ברור.

**בפרט**, שגם אם באנו לפרש דלא קאי הציוני אשם אגל"א עצמו, היה יותר מסתבר לפרש דקאי על תיבת גור בפס' גור אריה יהודה' שמרמזת על הגימ"ל שבשם, דהלא הציוני קאי שם על פסוקי התורה, ושם הוא

**בפתיחת** ברכת מחיה המתים בתפלת י"ח - 'אתה גבור לעולם יי', נוהגים כיום בכל הסידורים הספרדיים המצויים להדגיש הגימ"ל של תיבת גבור, והוא לכאורה בניגוד לכללי הדקדוק המקובלים, שהרי אותיות בג"ד כפ"ת בראש תיבה הסמוכה לתיבה המסתיימת באות אהו"י נחה, אמורים להיות רפים.

**והנה** בדקתי בסידורי כתה"י הספרדיים, ומתוך 19 סידורי כת"י שניכר הניקוד היטב באות זו, ברובם (15) אכן הגימ"ל רפויה כראוי עפ"י הדקדוק, ורק במיעוטם (4) היא דגושה. ומוכח א"כ שהמסורת הקדומה היתה דוקא לרפות גימ"ל זאת.

**ואמנם** המקור לגירסא הנפוצה היום בסידורים להדגיש הגימ"ל, הוא מדברי ספר מטה משה (סי' קכה), וז"ל: "ברכה זו מתחלת אתה גבור לעולם ה'. וכתב הציוני בפרשת ויחי בפסוק יהודה אתה יודוך אחיך, וז"ל: בכאן סוד אגל"א, אתה יודוך, גור אריה, לא יסור, אסרי לגפן, ראשי תיבות הפסוקים אגל"א וכו'. והוא יוצא כמו כן מן אתה גבור לעולם אדני, והשם הזה הוא מבואר לבעלי הקבלה, כאשר נרמז בתורה. והקורא יזהר שיהא ג' נדגשת, שלא יהא נשמע איל"א כדרך הגוים והישמעאלים הקוראים לגימ"ל יימ"ל ע"כ. ויצא לנו מזה שיש לקרוא אתה גבור בג' דגושה", עכ"ל הרב מט"מ.

**וראיתי** הדברים במקורם בספר ציוני על

אצל איזה מהישמעאלים המצויים היום. ובאמת, שהיה קצת תמוה לי מנין הכיר הציוני - חכם אשכנזי מלפני כשש מאות שנה - ישמעאלים. וחשבתי בתחלה שמא תיבת 'ישמעאלים' היא איזה שינוי של הצנזורה כמצוי לפעמים, ובמקור היה שם אומה אחרת (אף שק"ק שהשאירו תיבת 'גוים' על כנה), אולם שוב ראיתי במאמרו של הרב ישראל פלס (המצויין לעיל) כי הרב מנחם ציוני קרוי כך מאחר שחי תקופה מסוימת בירושלים ואח"כ שב לאשכנז, ואחת מראיות הרב פלס שם, היא מהדברים הנ"ל שמוכח מהם שהכיר ישמעאלים].

**והנה** דברי המט"מ הנ"ל הובאו להלכה ע"י כמה אחרונים, דבספר **שכנה"ג** (סי' קיד הג"ט) כתב, וז"ל: "יש לקרות אתה גבור הגימ"ל דגושה - מט"מ סי' קכה בשם הציוני". וכע"ז כתב בס' **עולת תמיד** שם<sup>ב</sup>, **באליה רבה** שם.

**וכן** בס' **שלמי ציבור** (הל' תפלת י"ח) העתיק דברי הציוני הנ"ל מתחלתם, וסיים 'והקוראו יזהר שיהא הגימ"ל נדגשת' והשמיט טעמו של הציוני, וכתב שם עוד וז"ל: "וכתב בס' מט"מ דעל כן צ"ל את גבור הגימ"ל דגושה אף שלפי הדקדוק היה ראוי להיות רפויה".

**וב"פ** בכה"ח **פאלאגי** (סי' טו סע' כב) ובכה"ח **סופר** (שם סק"ג) ובעוד פוסקים, וכאמור עפ"ז כפי הנראה נדפס כיום דגוש בסידורים.

**אולם** כפי שנתבאר אין זה נכון<sup>ג</sup>, שהרי כמו שהוכיח רש"ס - לא היתה כוונת הציוני כלל וכלל על תיבת גבור שבתפלה,

נכון כי באמת משפטו להדגש כדין בג"ד כפ"ת בראש תיבה.

**ונמצא** א"כ, שאף כוונת הציוני לא היתה שיש להדגיש גימ"ל דתיבת 'גבור', ולפי עדות רש"ס אף הרב מטה משה הודה בזה לאחר זמן.

**ומלבד** כל זה, אף אם היינו מודים למשנה ראשונה של הרב מט"מ בהבנת הציוני, הנה הציוני לא אתי עלה כלל מצד הקבלה - להדגיש הגימ"ל כדי לרמוז היטב את שם אגל"א או כיו"ב, אלא משמע דמודה דאין שום בעיה בעצם הקריאה בגימ"ל רפה ושארין זה פוגם ברמז, כי הלא בין גימ"ל רפה ובין דגושה - שתייהן גימ"ל הן, ורק אתי עלה מחשש שלא ידקדק בלשונו ותשמע הגימ"ל כמו יו"ד, וכלשונו: "והקוראו יזהר שיהא ג' נדגשת, **שלא יהא נשמע איל"א** כדרך הגוים והישמעאלים הקוראים לגימ"ל יימ"ל".

**והנה** חשש התחלפות המבטא שציין הציוני, אין הוא מצוי בינינו כיום כלל, לפי מבטא גימ"ל רפה המקובל בדינו [שהוא קרוב לרי"ש הנהוגה בעברית המודרנית], אין שום חשש התחלפות לאות יו"ד, ממילא שוב, אף אם היינו מסכימים להבנה הראשונה של הרב מט"מ, מ"מ אין שום טעם לנהוג כך בימינו [ואין לומר שכיום תתחלף הגימ"ל ברי"ש וישמע **ארל"א**, כי ממילא אין מבטא רי"ש הנכונה בלשה"ק עפ"י מנהגנו, דומה לרי"ש המודרנית].

**[אגב** יש להעיר, במ"ש הציוני: "כדרך הגוים והישמעאלים הקוראים לגימ"ל יימ"ל", הנה לא ידוע לי כלל על מבטא כזה

ב. והמקו"ח בשמו.

ג. ונראה שחלק מהאחרונים גם העתיקו הדברים אחד מהשני, ולא ראו הטעם במקורו במט"מ או בציוני.

## 'אתה גבור לעולם יי' - הגימ"ל דגושה או רפויה? ❖ מנורה בדרום | ריא

כבשר ודם שנחלש לעת זקנתו ח"ו. ולפ"ז תיבת "אתה" בטעם מפסיק, וגימ"ל גבור דגושה לפי הדקדוק. וכ"כ האחרונים להדגיש הגימ"ל עפ"י הסוד. ומקורו משו"ת איש מצליח (ח"ב סי' ז).

**אכן** לפמ"ש שאין בזה שום טעם לפי הסוד, שוב א"צ גם לחידוש הרב איש מצליח, המוציא הדברים מפשוטן, ונגד העולה מרוב ככל כתה"י.

**בפרט** שנראה שאף לפי הפיסוק שלנו לא משתנה הענין, כי באמרנו: 'אתה גבור, לעולם, א-דני', ג"כ הכוונה כי הקב"ה הוא גיבור לעולמים, ולא כשאר גיבורים אשר בעת כלשהי פוסקים מלהיות גיבורים.

**וגם** קצת יש להעיר, כי לפי פירוש הרב איש מצליח, נראה דיותר היה נכון לגרוס: 'אתה, גיבור עולם, א-דני', ודוק.

**והנה** למעשה, אף בסידורי כתה"י הנזכרים לעיל, בהם הגימ"ל רפה, ב-4 מתוכם מצויין שם השם באדנות, ולא ב-י"י כבשאר המקומות בתפלה, מה שאמור לכאורה לרמז על השפעה קבלית בסידורים אלה, דהרי לפי הפשט אין שום סיבה לכתוב שם זה באדנות יותר משאר השמות בתפלה. ומתוכם, ב-3 סידורים יש אפילו ממש ציון מפורש על ראשי התיבות לשם אגל"א היוצא מהן, וכאמור, אעפ"כ הגימ"ל בהם רפויה. ומנגד, מתוך 4 הסידורים בהם הגימ"ל דגושה, רק באחד מהם שם השם מצויין באדנות.<sup>ה</sup>

אלא דוקא בקריאת שם אגל"א עצמו [וכן נראה ברור מאוד מלשון הציוני כדלעיל], וכפי עדות רש"ס, אף הרב מטה משה גופיה הודה לו והדר ביה, והצטער שקבע הטעות הנ"ל בספרו.

**ומלבד** זה, הרב הציוני לא אתי עלה כלל מצד הקבלה או הרמז, אלא רק כדי שלא תיפול טעות בלשון, והיא טעות שאינה מצויה בינינו כלל כיום, וממילא אין שום טעם לנהוג כן.

**ואחר** זמן, מצאתי בספר אגודת אזור על ברכה זו, וז"ל: "ויש שגורסין אתה גבור בדגש, לרמזו אל דגשות הגימ"ל אשר בגור אריה, והקורא ברפה לא הפסיד".

**ומדבריו** למדנו לכאורה שהייתה קיימת שיטה כזאת בין המקובלים, ואינה המצאת המט"מ<sup>ו</sup>, ושמה למד כן איהו גופיה מדברי הציוני. אכן המתבונן יראה שטעמו שונה מטעם הציוני, כי הטעם שהביא הוא כדי לדמות ניקוד השם היוצא מהתפלה לזה היוצא מן הפסוקים, ואילו טעם הציוני הוא כדי שלא יתחלף ביו"ד וכאמור. ובכל אופן גם הוא מודה, שאין בזה הכרח כלל, ואף הקורא רפה כדן לא הפסיד.

**אמנם** דבר חדש מצאנו בקונטרס לאוקמי גירסא הנדפס בסוף סידור איש מצליח (אות מח), דכתב שם הגאון הנאמ"ן נר"ו, וז"ל: "לדעת אמה"ג זצ"ל יש להפסיק כך: אתה - גבור לעולם, ה'! והכונה לא

---

ד. אמנם לא ידוע בדיוק אימתי נתחבר ס' אגודת אזור, אך בהקדמת הס' כותב על עצמו המחבר ר' יצחק האזובי, וז"ל: "מתושבי קושטנדינה אשר היא תחת ממשלת האדון המלך הגדול שולטן שולימאן יר"ה ותנשא מלכותו אמנ", והנה הסולטאן סולימאן [המכונה 'המפואר'] מלך בין השנים ר"פ-שכ"ו, וע"כ אין לאחר כתיבת הספר יותר משנת שכ"ו. ומנגד ספר מטה משה נדפס לראשונה בשנת שנ"א, וע"כ בושאי אינו מקורו. ה. ואמנם בסידור דפוס ונציה רפ"ד הוא דגוש, אך בסידור זה יש חוסר הקפדה כללי על דקדוק הדגש והרפה [שלא עולה בקנה אחד עם המשתתף ממכלול סידורי כתה"י, שדוקא רובם הקפידו בעניינים אלו], ובדאי

### לסיכום

**כתב** הרב מטה משה בשם ספר הציוני, כי מראשי תיבות 'אתה גבור לעולם א-דני' שבתפלת י"ח, יוצא שם קדוש אגל"א, ושלכן יש להדגיש הגימ"ל של תיבת גבור נגד הדקדוק. ואת דברי המט"מ העתיקו אחרונים רבים להלכה, ומשם נתגלגל המנהג הנהוג היום בסידורים להדגיש גימ"ל זו.

**אולם**, נתברר כי אין זו כוונת הציוני, אלא כוונתו דווקא להדגיש הגימ"ל בקריאת שם אגל"א גופיה כפי שדקדק ר' שבתי סופר, והעיד רש"ס כי הראה הדברים

לרב מטה משה גופיה והודה לו, והצטער שאין יכול לתקן הטעות בספרו.

**ומלבד** זה אף הרב הציוני לא אתי עלה כלל מצד הקבלה או הרמז, אלא רק כדי שלא תתחלף במבטא, מה שאצלנו אינו שייך. ומה גם שברוב סידורי כתה"י הספרדיים, אף באלה שמצויין בהם בהדיא שם אגל"א היוצא מר"ת, דוקא הרפו גימ"ל זו.

**וא"כ** למעשה, נראה דהיותר נכון לנהוג לגרוס גבור בגימ"ל רפויה כפי הדקדוק [וכן אני נוהג בס"ד מזה כמה שנים].



הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

## יסודות בעניני נזקי ממון

יסודות בעניני נזקי ממון  
מקור האיסור להזיק ממון חבירו  
גדר המחייב בנוקי ממון  
הצד השווה  
שם מוזיק  
גדר תשלומי נזיקין

עבירה דל"מ. ודן הקה"י האם האיסור להזיק הוא מדאורייתא או מדרבנן, ובמל"מ (פ"ב מרוצח ה"ב) נקט דהוי איסור דרבנן, אך הקה"י הוכיח מהגמ' בגיטין (נג:) וברש"י (שם ד"ה מטמא) דהוי איסור דאורייתא, אך יל"ע מהו מקורו.

**ומצינו בראשונים ובאחרונים שהביאו לזה כמה וכמה מקורות מן התורה:**

**א.** הרבינו יונה (אבות א, א) כ' שהוא בכלל "לא תגזול" (וע"ע חי' הר"ן

### "מקור האיסור להזיק ממון חבירו

הנה מבואר בטור (ח"מ ר"ס שעח) שיש איסור להזיק ממון חבירו כשם שאסור לגזול, והקה"י (ס"א) הוכיח כן מקידושין (מב:)<sup>2</sup>. וכן מבואר בב"ב (כב:) דגרמא בנזקין אסור אע"ג שפטור מלשלם, וכ"פ הרמב"ם (רפ"ה מנזק"מ) שאסור לאדם להזיק ולשלם, ואפי' לגרום נזק אסור. וכן אי' בגמ' (ב"ק נא.) דאסור לעשות בור ברה"ר, והשולח לחפור בור הוי שליח לדבר

א. י"שר כח לתלמידי חכמים שליט"א שהקדישו מזמנם לעבור על הדברים והחכימוני בהערתיהם החשובות.  
ב. דמקשי' בהא דשולח את הבערה ביד פקח פקח חייב, דנימא שלוחו של אדם כמותו, ומשני שאני התם דאין שליח לדבר עבירה. והגר"א (ר"ס שעח) ציין דהמקור שיש איסור להזיק הוא כדאי' בב"ק (ס:), והיינו שדוד שאל אם מותר להציל עצמו בממון חבירו, וענו לו שאסור [אלא שמלך פורץ לו גדר ואין מוחין בידו]. וזהו לפי פ' רש"י שם שהנידון היה אם מותר להזיק, אמנם תוס' פ' שזה ודאי שמוותר להזיק כדי להציל עצמו, וכל הנידון היה אם צריך לשלם.

ג. הקה"י (שם בהערה) הוסיף שכן מבואר בגר"א (ח"מ קנה, ח). וכן עי' ברמב"ם (ריש הל' תשובה).  
ד. דהמל"מ (פ"ב מרוצח ה"ב) כ' שהאיסור לקלקל רה"ר פשיטא שהוא מדרבנן, אך המנח"ח (נג, ה) כ' ע"ז שאינו מבין, דודאי לעשות תקלה ברה"ר שיכול לעשות מיתה או הזיק לאדם הוי איסור תורה, ואפי' ברשותו אסור וכ"ש ברה"ר. וכ"כ המרבה"מ (שם) ע"ד המל"מ דהוי דין תורה בכלל "לא תשים דמים בביתך" וכ"ש ברה"ר. וכן תמה הקוב"ש (ב"ב אות עו) שהדבר פשוט שאסור מדאורייתא לגרום הזיק בין ליחיד בין לרבים מקרא ד"ואהבת לרעך כמוך", וכל מה דעלך סני לחברך לא תעביד זו כל התורה כולה (וע"ע בנוב"י קמא אהע"ז עח, טז משה"ק על המל"מ). והנה מהקה"י נראה שלמד מהמל"מ דכל מזיק אינו אלא איסור דרבנן, והעירו ד"ל דרק בחופר בור ברה"ר דאינו מזיק ממון חבירו ממש הוי איסור דרבנן, אך ודאי מודה שלהזיק ממון חבירו ממש הוי איסור דאור.

ה. ולכא' הכוונה דמלאו דגול שמעינן שרצון התורה לאסור להפסיד את ממון חבירו, וכן משמע מב"מ (סא).

ה. החת"ס (י"ד סי' רמא) כ' דעיקר ענין נזיקין הוא גדר למ"ע ד"ונשמרתם מאד לנפשותיכם", ו"אל תעמוד על דם רעך", ו"היה עליך דמים" (עי' מו"ק ה.), ושיעור הקב"ה בחכמתו שאם יתחייב התם כך והמועד כך ובור כך ורגל כך וכדו', בזה נגדר הדבר וכל אחד ישמור נזקיו.<sup>ט</sup>

ו. הב"ח והלבוש (חו"מ שעח, א) כ' שהתורה אסרה ב"בל תשחית" אפי' בממון עצמו, ק"ו בשל חבירו (וע"ע ברא"ש ב"מ ה:').

ז. במרכבת המשנה (פ"ב מרוצח ה"ב) כ' שהוא בכלל "לא תשים דמים בביתך" האמור במצות מעקה, דאם אסרה תורה עשיית מכשול בביתו כ"ש ברה"ר.<sup>י</sup>

ח. בספורנו (יתרו כ, יג) כ' מה' דברות

סנהדרין נט. ואברבנאל משפטים כא וכן בלש' הטור הנ"ל).

ב. היד רמה (ב"ב כו. אות קז) כ' דאסור למגרם מידי דאתי מיניה הזיקא לאינשי משום "לפני עור לא תתן מכשול".<sup>י</sup>

ג. עור כ' היד רמה (שם) שהוא משום "ואהבת לרעך כמוך" (וכ"כ היש"ש ב"ק פ"י סי' כג, וע"ע מנח"ח יא, ז בקומץ המנחה וקוב"ש אות עו, וכן עי' ברמב"ם פ"ו מדעות ה"ג ובחינוך מ' רמג).

ד. הרא"ש (שו"ת קח, י) כ' לענין הרחקת נזיקין שזה נלמד מ"דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם הזיק לחבירו [ולפי"ז הוי מדברי קבלה ולא ממש מה"ת].<sup>י</sup>

דאמר רבא למה לי דכתב רחמנא לאו בריבית לאו בגזל לאו בגזל לאו באונאה כו' ע"ש, ופירש"י - ילמדו זה מזה, שבכולן חסרון ממון שמחסר את חבירו. [ובאילת השחר (ב). הביא ע"ז את הגמ' בברכות (לה:)] שהנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו 'גזול' להקב"ה וכנסת ישראל, ופירש"י שכשחטאו הפירות לוקין, הרי דמה שהפירות ניזוקין מקרי גזול את כנס".<sup>י</sup>

ו. ולכאנ"י היינו שאין מקרא יוצא מידי פשוטו שלא יתן אבן לפני עור להכשילו, וכ"כ במשך חכמה (קדושים יט, יד). שמכאן אזהרה לפותח או לכורה בור ברה"ר. אמנם בס' קונטרסי שיעורים (להגרי"ז גוסטמן ב"ב קונטרס ט שער א אות ד, עא. מדה"ס) ביאר בכוונת היד רמ"ה באופ"א, שהרי הוא מכשיל את עצמו באיסור לפני עור, דכשם שאסור להכשיל את חבירו כמו"כ אסור להכשיל את עצמו. [וע"ע בס' 'הרימו מכשול' (פרק א אות ג) במה שציין ע"ז, ובמה שביאר בכמה אנפי מ"ט שאר הראשונים והאחרונים לא פ"י שהאיסור הוא משום לפני עור].

ז. וילה"ע לפי"ז ברשע שמצוה לשנאתו ואינו מצווה לאהבו (ועי' מש"כ בערך 'ואהבת לרעך כמוך'), האם לא יהא איסור להזיקו. ושו"ר שכ"כ האמרי בינה (עדות סי' לג ד"ה גס).

ח. וכן עי' בשו"ת חת"ס (או"ח סי' רח ד"ה עד כאן הגעתי) לענין הזיק שאינו ניכר, דגם למ"ד דלא שמיא הזיק לא הותר חלילה מה"ת ד"דרכיה דרכי שלום", אלא דאינו בכלל משפטי התורה, והמלך וסנהדרין יראו לפי המקום ולפי הזמן, ומכ"ש להסיר המזיקים הרבים הרוצחים בלא עדים וכדו' "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", (וכן עי' באמרי בינה הל' עדות סי' לג ומובא בהערה להלן), וכן עי' בחת"ס (גיטין נג). שכ' דבוראי אין שום סברא בעולם דמה"ת יהיה מותר להפסיד אלפים ורבבות של חבירו בהזיק שאינו ניכר חלילה וחלילה, אלא שמה"ת אין מקור לחייבו בתשלומין ע"ש. אמנם ברש"י (גיטין נג: ד"ה מטמא) מבו' דלהזיק הזיק שאינו ניכר הוי איסור דרבנן (ע"פ פנ"י שם).

ט. וביאר בשו"ת דברי יציב (חו"מ סט, א) בכוונתו שזה גדר לנזקי אדם, וכל חיובי נזיקין הם גדר שלא יבא לידי כך.

י. הקה"י העיר ע"ז, דהא משכח"ל מזיק שאינו עובר על בל תשחית, כגון שעושה בשביל איזה תועלת לעצמו או לאחרים.

יא. וכ"ה לש' החינוך (מ' תקמז) על ל"ת זה "שלא להניח המכשולים והמוקשים בארצותינו ובביתנו כדי שלא

**יא.** עוד כ' הקה"י שיש ללמוד מכלל מצוות הדיינים, דכתיב "שופטים ושוטרים תתן לך", וכתיב "בצדק תשפוט עמיתך", ואילו באו לפני ב"ד לדון ע"ז שרוצה להזיקו ואפי' ע"מ לשלם ודאי הב"ד מחוייבים למונעו, דהא אין לו רשות בממון חברו ובעל הממון ודאי יכול לעכב עליו את שלו"ד, וכל שהב"ד צריכים לעכבו אסור לו לעשות ג"כ בעצמו. והביא כן מהחת"ס (חו"מ סי' עט ד"ה פסיק) שלמד שאסור לגרום היזק לחברו מדכתיב "שם שם לו חוק ומשפט" שביאר הרמב"ן שהוא הנהגת סדרי המדינה שמסרן השי"ת לחכמי ישראל.

**יב.** הלבוש (חו"מ שעתא) כ' דמעצם זה שהתורה חייבה לשלם כדכתיב "מכה בהמה ישלמנה" וכן בשאר נזקין שמזיק את חברו, שמע מינה שכשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חברו, כך אסור להזיק את ממונו, דאין לומר שאין איסור אלא שחייב לשלם ומותר להזיק ע"מ לשלם וע"ז כתבה תורה כל דיני נזיקין שישלם, דמילתא דפשיטא היא<sup>טו</sup>.

**יג.** הברכ"ש (סי' ב) הביא בשם הגר"ח דדין

אחרונות הן שלא נזיק לאדם בגופו [לא תרצח"], בכבודו [לא תנאף] (-ע"ש ברמב"ן), ובממונו [לא תגנב], במעשה בדיבור [לא תענה] ובמחשבה [לא תחמוד].

**ט.** באמרי בינה (הל' עדות סי' לג) כ' דהתורה רמזה לנו ב"צוה הכהן ופינו את הבית", ודרשו חז"ל (נגעים יב, ה) ע"מ חסה תורה, על כלי חרס שאין לו טהרה, הרי גילתה לנו תורתנו הקדושה לחוס על ממון של ישראל שלא לגרום אף היזק שאינו ניכר<sup>יב</sup>.

**י.** הרבה אחרונים (רש"ש כתובות יח:, חלקת יואב חו"מ סי' כ, מנח"ח יא, ז בקומץ המנחה, הגרש"ש - הו' בקונטרסי שיעורים ב"ק א, יח, קוב"ש ב"ב אות עד וכן הביא בשמו בחי' ר' ראובן סו"ס ב וקה"י שם) כ' שיש ללמוד זאת מדין השבת אבידה שצויה תורה להציל ממון חברו אפי' מהפסד שלא בא על ידו והזהירה בלאו ד"לא תוכל להתעלם" (עי' ב"מ ל.), וכ"ש שמחוייב להציל מעצמו שלא יזיק (וע"ע בלש' הרשב"ם ב"ב נג.<sup>יג</sup>).

ימותו ולא ינזקו במ בני אדם, וכן עי' בלש' החינוך על העשה של מצות מעקה (מ' תקמו). ובדבר אברהם (ח"א סו"ס לז) העיר ע"ז מהסוגיא בב"ק (נא.) ומהראשונים (מאירי שם, רמב"ם פ"א מרוצח ה"ד ושיטמ"ק טו: בשם מהר"י כץ) שמב' שענין מצות מעקה היינו רק כשיש חשש מיתה ולא בחשש נזק. וכ' שאולי החינוך כ"כ רק בדרך אגב. אמנם עי' ביראים (סי' רי) שג"כ כ' כחינוך וז"ל: לא לענין מעקה בלבד דיבר הכתוב אלא על כל דבר המזיק ותנן בב"ק (עט:): לא יגדל אדם את הכלב אא"כ קשור בשלשלאות כו', למדנו שמוזהרים בנ"י שלא להעמיד כל דבר המביא לידי היזק בבתיהם, עכ"ל.

**יב.** וסיים: והעובר ע"ז ומפסיד לחברו ודאי עובר על איסור תורה כי "דרכיה דרכי נועם", והוא כמו שהו' לעיל מהרא"ש והחת"ס.

**יג.** וז"ל: מברית ארי וכו', הא למה זה דומה למשיב אבידה, דכל ישראל מצוין להציל ממון חבריהם מן ההיזק.

**יד.** עי' באילת השחר (ב.) שהעיר ע"ד הקה"י, דכל הדין שב"ד מעכבים אותו שייך רק לאחר שיש איסור, אך בלא"ה רק הבעלים יכול להגן על ממונו, וב"ד יכולים רק לומר הדין שהוא יכול לשמור על ממונו ושאין איסור להזיקו, אך אינן יכולים לעכבו מלהזיק. וכנראה הקה"י הבין שב"ד כופים גם על מה שנראה הצדק והיושר לפי הסברה, ולא רק על מה שאסור ע"פ דין תורה.

**טו.** ועי' בקה"י שהעלה צד זה, אך דחה: דאי משום הא גופא דחייבה תורה בתשלומין הוי הוכחה שמעשה זה

שיש עליו תביעה משפטית לשמור מהיזק (עי' כג:).

**נפק"מ** שיל"ד ע"פ כל המקורות הנ"ל [ודו"ק ואכמ"ל]:

**א.** האם החיוב תשלומין מיתלא תליא באיסור להזיק, או שאף באופן שאין איסור להזיק מ"מ חייב בתשלומין על עצם הנזק.<sup>כא</sup>

**ב.** האם האיסורים הנזכרים שייכים באדם המזיק, או בממונו המזיק - שמחוייב לשמור על ממונו שלא יזיק, או בשניהם.

**ג.** האם האיסור הוא רק להזיק לגוף חברו, או גם להזיק ממון חברו.

"ולא ישמרנו" הוי איסורא, וביאר דלא נאמר רק לענין חיוב ממון, אלא גם לענין שיחשב מזיק ורשע כלפי שמיא<sup>טו</sup> (וכן עי' בלש' הר"ח טו).

**יד.** ויש שביארו<sup>יז</sup> דאף בלא מקור מפס' הוי ידענין זאת מסברא בעלמא שאסור לאדם להזיק ממון חברו, שלא יתכן שהעולם יהא כהפקר שכל א' מזיק את חברו<sup>יח</sup>.

**והנה** נמצא שישנם הרבה מקורות לאיסור שאינם קשורים לפרשת נזיקין<sup>יט</sup>, מלבד ב' [או ג'] המהלכים האחרונים. ויש שביארו<sup>י</sup> דישנם ב' דינים, א' איסור כלפי שמיא. ב' חיוב משפטי, ולפי"ז א"ש מה שמחוייב להוציא ממון על השמירה שלא יזיק, וכן

אסור, הרי גם כששורו הזיק חייבה תורה בתשלומין אע"פ שהבעלים לא עשו שום איסור, דהא רשאי להניח את בהמתו לילך ברה"ר, כדאמרי' (ו:) מה לשור שכן ברשות, וכן אמרי' (יט:) וכי יאחזנה בזנבה וילך ע"ש, ואפ"ה חייבה תורה בתשלומין.

**טז.** הברכ"ש הביא לזה ראייה בשם הגר"ח מדין חיוב כופר, שהרי הוא ג"כ חיוב ד"לא ישמרנו", והוא נאמר לענין עונש ביד"ש שנענש על רציחת שורו, דהא קיי"ל כופרא כפרא, וה"נ דינא ד"ולא ישמרנו" דנזקין ג"כ נאמר לענין עונש ביד"ש.

**יז.** כ"כ בס' אהל תורה (תשע"ז עמ' ח - ט), ע"ש שהביא לזה מקור מתוס' בזבחים (סו. ד"ה אלא) ושיטמ"ק (שם אות א) [ניש לדחות דהתם איירי בבור שחפר באיסור ברה"ר, אך בפשטות איירי גם בחופר בור ברשות].  
**יח.** אמנם לענין שמירת ממונו, יעויין במהר"ל (באר הגולה ז, ד) שביאר הטעם ששור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור, דהיינו משום שלפי הדעת והסברא על הניקוז לשמור עצמו מן ההזיק, ואם אי אפשר לו שלא תהיה בהמתו יוצאת לשדה לרעות, גם המזיק איך לא תצא בהמתו לרעות, ומה שהתורה חייבה לשלם כשנגח שור של ישראל, היינו משום שישראל עובדים אל השי"ת יש להם שיתוף וחיבור יחד, ואין ראוי שיבא הזיק מזה לזה אף ע"י ממונו, שדבר זה הוא היפך הריעות והחיבור.

**יט.** והאחרונים דייקו מלש' המשנה (ב.) "הצד השוה שבהן כו' ושמירתן עליך", ומשמע שחיוב השמירה הוא חיוב מוקדם עוד לפני שהמזיק נכלל בפרשת נזיקין (עי' ח"י הגרא"ל מאלין סי' נ וחי' ר' שמואל סי' א בשם הגרש"ש, וע"ע 'לאסוקי שמעתתא' ריש ב"ק).

**כ.** כן ביאר מו"ר רה"י שליט"א (עי' 'לאסוקי שמעתתא' שם).

**כא.** הנה לפי מה שהו' מהלבוש שמקור האיסור הוא מהחיוב תשלומין, לכאור' יוצא דהא בהא תליא, וכן לפי הברכ"ש שהאיסור נלמד מ"ולא ישמרנו" האיסור תלוי בחיוב שמירה שחייב מדין מזיק. אך ק' ע"ז כפי שהו' לעיל מהקה"י דהא מותר להניח שורו לילך ברה"ר (כמבו' בגמ' ו: ויט:), וכן נראה דיש להוכיח דלא תליין אהדדי מהא דאצטריך למילף (לז:) מ"רעהו" דשור של הקדש פטור, וכן מבו' בגמ' (יג:) דיש חידוש במה ששור של הפקר פטור, והרי בהקדש ובהפקר לא שייך איסור ואעפ"כ מבו' שהיה אפשר לחייבם. [וכן עי' בחזו"א (או"ח קיח, ד"ה כ') דאף באופן שמותר לכתחילה להזיק מ"מ חייב לשלם].

**והנה** גם לפי הצד בחקירת האחרונים דלהלן שהמחייב בתשלומי נזיקין הוא אי קיום השמירה, לכאור' צ"ל דהא בהא תליא, אלא דלכאור' זה שייך רק מחיוב שמירה משפטי ולא מאיסור צדדי שאינו קשור כלל לפרשת נזיקין. [ובכלפי הראיות הנ"ל ראה בהערה להלן על חקירת האחרונים מש"כ בה].

שאפי' מזיק ע"מ לשלם פסול, וכ"כ המאירי (נו.) לענין המזיק בגרמא שפסול לעדות עד שישלם, אמנם היש"ש (פ"ו סי' ל) כ' שמזיק אינו נפסל לעדות, והפנ"י (סו"פ הכונס) נסתפק בזה].

**יא.** האם האיסור הוא רק לא להזיק לחבירו, או גם חייב למנוע ממנו הפסד [ובגמ' בב"מ (לא.) מפורש שחייב למנוע משום השבת אבידה].

**יב.** האם יש איסור לחפור בור ברשותו.

**יג.** אם עשה מזיק אך בפועל לא ניזוקו בו האם עבר על איסוריה.

**יד.** בזקן ואינה לפי כבודו [שאינו מצווה בהשבת אבידה]<sup>כ</sup>.

**טו.** האם מחוייב לטרוח להוציא הוצאות כדי שלא יגרם ממנו או מממונו נזק.

**טז.** האם מותר להציל עצמו מפיקוח נפש ע"י שיזיק לחברו<sup>כ</sup>.

**ד.** האם יש איסור דאורייתא להזיק על מנת לשלם (כן הוכיח הקה"י שם מהראשונים<sup>כב</sup>), או דאסור רק מדרבנן (כן הביא הקה"י מהקריית ספר פ"ה מנזק"מ).

**ה.** האם יש איסור להזיק לעצמו (ועי' תוספתא ט, יא) או לחבירו כשנותן לו רשות להזיקו.

**ו.** האם מותר להזיק בגרמא כשעי"ז המזיק ירויח או יבא אליו הנאה (ועי' תורי"ד כתובות פו.).

**ז.** האם מותר להזיק אדם רשע (עי' אמרי בינה עדות סי' לג ד"ה גם)<sup>כג</sup>.

**ח.** האם מותר להזיק גוי<sup>כד</sup>.

**ט.** האם יש איסור לגוי להזיק גוי חבירו או ישראל (ועי' לש' הרמב"ם פ"ח מנזק"מ ה"ה וע"ע להלן).

**י.** האם מזיק נפסל לעדות ושבועה כדין רשע דחמס [הקה"י (שם) מביא מהב"ח (חו"מ לד, יב) שהביא את המרדכי בשם רבינו יקר

**כב.** שיובאו להלן לענין שהמזיק ע"מ לשלם נחשב רשע דחמס ופסול לעדות ושבועה.

**כג.** עי' בהערה לעיל על המקור מ"ואהבת לרעך כמוך".

**כד.** כ"כ במנח"ח (יא, ז בקומץ המנחה) לפי דרכו שהאיסור הוא משום השבת אבידה, שהרי אין מצוה להשיב אבידה לגוי. וכ"כ הקוב"ש (ב"ב אות נה) שלא מצינו איסור, ורק לענין גזילה יש ילפוטא לאסור [ויש לדון בזה לפי הרבינו יונה שהאיסור הוא משום לא תגזול, אך יש לדחות (ע"פ מש"כ לעיל בהערה) דאין כוונת הרבינו יונה שמזיק עובר על לאו דגזול ממש, אלא דילפי' מהתם הענין שלא להפסיד ממון חבירו].

**כה.** ועי' בערך 'לפני עור' מה שהובא מהאחרונים שדנו כעיי"ז לענין איסור לפני עור, אם האיסור הוא בנתינת המכשול או בתוצאה שנכשלו בה.

**כו.** ועי' בסה"ז אהל ישעיהו (עמ' קלג) שמובא שא' הק' לקה"י על מש"כ שהאיסור הוא משום השבת אבידה, דא"כ בזקן ואיו לפי כבודו וכהן בבית הקברות לא יהיה איסור להזיק, וזה לא שמענו (ושו"מ שכן הק' בשו"ת להורות נתן ח"ז סי' קכא). והשיב הקה"י (בכתב ידו): נראה דלא משכח"ל שמניעה מלהזיק יהא בזיון לזקן או שיהא מקיים מצות עשה ע"י ההזיק עכ"ל. [ולכא"ו יל"ע בזה, דשפיר איכא לאשכוחי היכי תימצין]. והעיר דיש לומר באופ"א, דכל הפטור של זקן ולא לפי כבודו הוא דוקא באופן של שוא"ת, אך להזיק באופן חיובי זה לא מצינו. [ויתכן שזה הביאור בהא דבהכרעה גם זקן ואינו לפי כבודו חייב כדאי בב"מ (ל:), ובגמ' בב"ב (פח.) מבואר דהיינו בבעלי חיים דאנקטינהו נגרי ברייתא, ופי' הרשב"ם שהרגילה לברוח למרחוק, ואכמ"ל בזה]. ושוב מצאתי בס' איגרות ורשימות קה"י (ח"ב עמ' רמא-רמב) שהובא המכתב בשלימותו, ושם אכן השואל העלה לחלק כן, וכ' הקה"י שגם זה נכון.

**כז.** הנה בפשטות נחלקו בזה הראשונים (ס:) דלרש"י אסור ולתוס' מותר, [ועי' בגר"א (ר"ס שעה-ה) ה' לעיל

יז. עוסק במצוה האם חייב לשמור על עצמו או על ממונו שלא יזיק<sup>כח</sup>.

**בבן נח** - הרמב"ן (וישלח לד, יג) כ' שגוי שהזיק את חבריו חייב מיתה משום שב"נ נצטוו על הדינים. ולפי"ז כ' המנח"ח (מט, כו) שלענין תשלומין זה יהיה תלוי במחלו' הראשונים אם יש פטור קלב"מ בב"נ (ראה ערך 'קים ליה בדרכה מיניה', וע"ע בכלי חמדה פר' חקת משה"ק). ועוד כ' המנח"ח דאפי' אם אין קלב"מ בב"נ מ"מ י"ל שפטורים מלשלם, דהתורה הזהירה אותם רק לא לעשות אך לא נתחייבו בתשלומין כישראל. [ויל"ד מה הדין כשהזיק לישראל, האם יהיה חייב בתשלומין כדניי ישראל].

**והנה הרמב"ן** כ' שחייב מיתה רק כשהגוי הזיק בידים, ומשמע שכשמונו הזיק אינו חייב מיתה, ואע"ג שמבר' ברמב"ן שנצטוו שגם האבות נזיקי דהיינו ממונו המזיק כלולים במצוות דינים. וצ"ל דכיון שאינו עובר על האיסור בידים אינו חייב ע"ז מיתה.

**ובדעת הרמב"ם** כ' המנח"ח שב"נ לא נצטוו כלל על דיני נזקין (אמנם יל"ע ברמב"ם פי"ג ממאכ"א הכ"ח).

### גדר המחייב בנזקי ממונו

**מפורסמת** חקירת רבותינו האחרונים - ראשי הישיבות<sup>כט</sup> מהו המחייב בנזקי ממונו, צד א' - החיוב הוא מחמת הפשיעה שלא שמר על ממונו שלא יזיק<sup>לא</sup>.

בהערה) שהביא ראיה מגמ' זו שיש איסור להזיק לממון חבריו, ובביאור שי' רש"י יש מבארים שכל מה שכל התורה נדחת מפני פקו"נ היינו רק דינים שכלפי שמיא, אך התורה לא הפקיעה זכויות משפטיות מחמת כן. ולפי"ז צ"ל שמקור האיסור הוא משפטי ולא רק מ"ואהבת לרעך כמוך" וכדו'.

**כח.** ע"י בחשוקי חמד (בכורות ט:) שדן במעין זה, ויל"ע בסוגיא (לב.) לענין מזיק אשתו בתה"מ, ולענין רץ בע"ש בין השמשות לפי הראשונים שזה כולל כל המצוות.

**כט.** יעויין חי' הגרש"ש (סי' א וע"ע בסה"ז אהל ישעיהו עמ' תקי) חי' הגרנ"ט (סי' קט וקטו) קובץ ביאורים (להגרא"ו מד:) דברי אליעזר (לרבי אליעזר יהודה פינקל ח"ב סי' ד) אבה"ז (פ"א מנזק"מ ה"א סקי"ד ואילך, וכן בפ"ב ה"ה, ושם ה"ז ד"ה ובעיקר) חי' הגר"ח מטעלו (סי' א) חי' ר' שלמה (ח"א כתבים סי' לה [ומעניין להעתיק את לשונו - והנה בעצם הספק בנזקי ממונו אם החיוב הוא מצד שלא שמרו, מעולם לא נזקקתי לעיין בזה, וגם לא ראיתי ספק זה בספר, וזולת בקיץ העבר ראיתי ספר חדש אצל הגאון רבי חיים עוזר שליט"א כמדומה מהרב יוזפא רב בעיירה קטנה סמוך לבריסק, ואינני זוכר אם הביא ראיה לדין זה...]) חזון יחזקאל (א, א) חי' ר' שמואל (סי' א) אבי עזרי (ריש הל' נזק"מ ורביעאה פ"י ה"ג) דברות משה (סימן א) מנחת שלמה (ב"ק שיעורים סי' א) ואגר"מ (ח"מ ח"א סי' צד) אשר לשלמה (סי' א) אילת השחר (ב.) ועוד.

**הרבה** אחרונים וראשי ישיבות וצ"ל ושיבלחט"א העמיקו בהעמדת הצדדים בנוסחאות שונות, ויל"ד הרבה ע"פ דבריהם בראיות ובנפק"מ שיתבארו ואכמ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.

**ל.** בעיקר הך גיסא לכאו' יל"ע, דהא מותר להניח לשור לילך ברה"ר וא"צ לחוש שמא יזיק, וכמבר' בגמ' (ו:) מה לשור שכן ברשות וע"ש ברש"י, וכן מבר' ברי"ף (ריש מכילתין והו' ברא"ש ע"ש) שפי' דטעם פטור שן ורגל ברה"ר היינו משום דאורחיהו הוא, ואי אפשר לבעלים לילך אחריהם תמיד. וכן מבר' בגמ' (יט:) "וכי יאחזנה בזנבה וילך", "וכי יאחזנה בקרנה וילך", וא"כ מ"ט נחשב פושע. וצ"ל דאף להך גיסא אין הכוונה שהוא פושע במה שעשה דבר שהיה אסור לו לעשות ע"פ הדין, אלא שאע"פ שהיה מותר לו להניח שורו ברה"ר, מ"מ כיון שמניח את השור באופן שיוכל להזיק, מוטל עליו האחריות שאם אכן הוא יזיק יתחייב בתשלומין, והוי כהא דפותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן דבימות הגשמים יש להם רשות ואעפ"כ אם הזיקו חייב לשלם, ושי' הסמ"ע (תיד, ו) דאין צריך לשומרם שלא יזיקו, אלא דאם הזיקו חייבים [אמנם נחלק בזה

## צד ב' - החיוב הוא על עצם מעשה הנזק שממונו עשה שמוטל עליו לשלם

על הלבוש דס"ל דחייבים לשמרם] (וקצ"ע בדברי האחרונים שלא ביארו זאת כדי הצורך). שו"ר בחי' הגרנ"ט (סי' קטו) שעמד ע"ז, וביאר שעצם החיוב תשלומין שהטילה תורה הוא אזהרה שישמור את שורו שלא יזיק, אע"פ שאין התורה מחייבת אותו לחזור אחר שורו בכל עת ע"ש.

[ושו"ר ברשב"א לקמן (יט): שביאר דזה גופא ק' הגמ' שם, שאם טעם הפטור של שן ורגל ברה"ר הוא משום שאינו חייב לילך אחריה תמיד לשומרה שלא תזיק, א"כ מ"ט קרן תמה חייב ברה"ר, והרי אינו חייב לילך אחריה תמיד לשומרה. ובחי' הגמ' שם ביאר הרשב"א, דאיה"נ מה שחייב בקרן תמה היינו משום קנס כי היכי דליעביד ליה נטירותא יתירתא, משא"כ בשן ורגל דאורחיה הוא ולעולם יהא צריך לאחוז בזנבה ולא חייבתו תורה בכך (אלא דיל"ע דאי"ז מתאים למ"ד פלגא נזקא ממונא, ועי' תרוה"כ סי' שצא)].

לא. ראיות להך גיסא שהמחייב הוא פשיעת הבעלים באי שמירה (עפ"ד האחרונים) [ויל"ד בכל ראה לגופה ואכמ"ל ודו"ק].

א. לש' המשנה (ב.) כשהזיק חב 'המזיק' כו', ומדקרי לבעלים 'מזיק' משמע דהתביעה היא על הבעלים שלא שמר. וכן פי' המאירי: 'חייב המזיק - והוא הבעלים שהתרשלו בשמירה המוטלת עליהם ומשלמין תשלומי נזק' כו'.

ב. תוס' הק' היאך מבו' במתני' שאפשר ללמוד את אבות הנזיקין זמ"ז והרי אין עונשין מן הדין, ומבו' שחיוב תשלומי נזיקין הוא גדר 'עונש', והיינו שמחמת פשע התורה ענשתו שיתחייב בתשלומין, אך אם החיוב הוא ע"מ שממונו הזיק אי"ז בגדר עונש (חי' הגר"ח מטעלז).

ג. הרי"י מלונלי (ב. מובא בשיטמ"ק) פי' החומרא כמה שיש בהן רוח חיים, שכיון שכל עת שרוצים להזיק יכולים להזיק, משו"ה דין הוא 'שנקנס אותם'.

ד. הרשב"א (ב:) כ' שאם לא היה כתוב בתורה קרן מחוברת היה לנו להחמיר ולחייבה נזק שלם, משום שספק נזיקין הוי ספק איסור, וספיקא דאורייתא לחומרא. וביאור דבריו דהחיוב שמירה על ממונו הוא דין איסורי, והתשלומין זה תולדה מהחיוב שמירה (חי' ר' אריה לייב ח"ב סי' ג).

ה. שי' רש"י (ג: ו.) ש'כח אחר מעורב בו' הוא חומרא דהו"ל לאסוקי אדעתיה. ויל"ב דס"ל דהמחייב הוא הפשיעה בשמירה ומשו"ה חשיב חומרא דמשום דהו"ל לאסוקי דעתיה הוי פושע, דלהך גיסא אין קולא מחמת שאינו מזיק אלא ע"י כח אחר, דמ"מ מוטל עליו לשמור ומחמת פשיעתו בא ההזיק [ותוס' (ב.) דפליג דהוי קולא ס"ל כאידך גיסא] (חי' ר' נחום אות עט [בשם חכ"א] וכן באהל ישעיהו עמ' תריא).

ו. תוס' (ג:) ביארו בס"ד של הגמ' דהא דאין הנאה להזיקו או דאין כוונתו להזיק הוי חומרא, משום דפשיעה פשע שבקל היה יכול לשמור שורו, והגמ' חוזרת בה מהבנה זו וצ"ב מהו השו"ט. ויל"ב דלס"ד עכ"פ החיוב שמירה מחייבתו ולכן דנים על הפשיעה. [ובדחיית הגמ' הרי היא חוזרת בה מהבנה זו, ולבאר היינו משום שסברה כאידך גיסא של החקירה דתליא בגדר השם מזיק של הממון. אמנם יעויין בשיטמ"ק בשם מהר"י כץ שמבו' דגם למס' הגמ' דנה מצד הסברא של החיוב שמירה].

ז. תנן (ט:) כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, ופירש"י (בפי' הא') 'כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתי יפה', וכ"כ בפיה"מ לרמב"ם 'כל מה שיתחייב בשמירתו כו' בכל עת שזיק יתחייב בתשלומין כיון שלא שמרו', ועד"ז כ' המאירי הנמו"י (שם) והריטב"א (גיטין מט.). [אמנם רש"י שם בפי' הב' פי' באופ"א ע"ש, ורגילים לבאר דהפי' הב' סבר כצד ב' של החקירה] (חי' ר' שמואל ועוד).

ח. מבו' בגמ' (כא:) שדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס בנזקי ממנו תליא בפלוגתא לענין שומרים, והנה שי' הרי"ף (הו' בתוס' ב"מ עח.) דלמ"ד שחייב היינו אפי' כשהאונס לא בא מחמת הפשיעה, וביאר הרעק"א (ב"מ לו:) שהמחייב הוא בשעת הפשיעה והאונס אח"כ אינו פוטרו. וממילא לענין נזקין רק אם המחייב הוא בפשיעה באי שמירה שייך לומר כן. [אמנם ק' דלמי יתחייב לפני הנזק, וכי התחייב לכל העולם וכשהזיק לא' באונס לא נפטר ממנו, וכן תמה בחי' ר' ראובן (ב"מ סי' כא) ע"ש].

ט. כששורו המית יש חיוב כופר לכפר על חטא הבעלים שלא שמר את השור [ומבו' בגמ' (מב.) שריה"ג משוה חיוב תשלומין של כופר לחיוב תשלומין של נזקין].

י. תוס' (נו: במהלך הא') כ' דסברא הוא דגולן נכנס תחת הבעלים, כיון שהוציא מרשות הבעלים שהיו חייבים בשמירתה ואין הבעלים יכולים לשומרה (חי' הגר"ח מטעלו וע"ע באבהא"ז ובאשר לשלמה), [אמנם מהמשך לש' תוס' שלענין נזקין אקרו בעלים כל מי שבידו לשומרה יש לדייק כאידך גיסא (אגרמ"ל)].

יא. שי' תוס' (נו: דמעמיד חייב מדין שן ורגל [ופטור ברה"ר] אע"פ דאי"ז ממונו, וכן שומר וגולן נכנסו תחת הבעלים (מד:), ואמנם אפ"ל דלענין שיחשב 'בעל המזיק' סגי בהכי נא"צ בעלים ממוני (כמש"כ הגרש"ש), אך לאידך גיסא שכל המחייב הוא מה דהוי ממונו ק' מהיכ"ת לחדש כן, אך אי הא דהוי ממונו הוי רק היכי תימצא שיצטרך לשומרו, שפיר י"ל שישנם עוד אופנים שיחייבוהו בשמירה אע"פ שאינו ממונו (אבהא"ז ואבי עזרי).

יב. מבואר בירושלמי (מ, ב) שאם פשע בשורו והפקירו ואח"כ הזיק, גם ר"י [שפוטרי במפקיר ממונו לאחר שנעשה בור ברה"ר] מודה שחייב, והיינו שהפשעה בשמירה חייבתו באחריות נזקיו אע"ג שבשעת מעשה הנזק לא היה ממונו.

יג. הרא"ש (ח, ט) כ' דחש"ו שהזיקו פטורים אפי' אחרי שהגדילו, משום דלאו בני 'עונשין' נינהו. וכ"כ הרלב"ג (פר' משפטים כא השורש הי"ז) ששור של חש"ו אם הזיק פטור לשלם לאיש, שלא יהיה ממונו חמור מגופם, וזה כי לא יתחייב האדם בנזקי ממונו שהזיק אלא מפני שהוא פושע בשמירתו. יד. מלש' הרמב"ם (פ"א מגניבה ה"ט) משמע שהאדון פטור מנזקי פטור מעיקר הדין מפני שאין יכול לשומרן, ולכאור' צ"ב דהיאך שהיה יכול לשומרן יתחייב. וע"כ שהחוב הוא מצד החיוב שמירה, וכיון שרוב פעמים א"א לשומרן לא חייבה התורה כלל בעליהם בשמירתן, וממילא בכל גיוני פטור (אבהא"ז).

טו. לש' הרמב"ם (בפיה"מ) שכל מה שיתחייב בשמירתן שלא יזיק לאדם אותו הדבר הוא מוכן הוא כי בכל עת שיזיק ואפי' שלא מדעת בעליו יתחייב בתשלומים כיון שלא שמרו, וזה טעם אמרו הכשרתי.

טז. לש' הרמב"ם (פי"ד מנזק"מ ה"ד) הא למה זה דומה לשורו שיצא והזיק שהיה לו לשומרו ולא שמרו.

יז. לש' הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג מ): ולרוב האזהרה על מניעת ההזיק, חייב האדם בכל נזק שיבא מממונו, או מסיבת פעולתו ממה שאפשר לו לשמרו מהזיק, ולזה חייבנו בנזקין שיבא מבהמותינו עד שנשמרם, וכן אש ובור מפני שהם ממעשה האדם ואפשר לו לשמרם עד שלא יבא מהם נזק נאך י"ל דזה טעם ולא גדר].

יח. כ' בשו"ת הרשב"א (מיוחסות סי' כ) וז"ל "ונזקי ממונו כעין נזקי עצמו הן, לפי שפשע בנזקו בשמירת ממונו".

יט. הרס"ג (בפי' עה"ת ויקהל לה, ג והר"ד באוצר הגאונים סנהדרין סי' תרט ד"ה ושוב בשינויים קלים) כ' לבאר מה שחייבה תורה את מי שהבעיר שדה חברו לשלם דמי כל מה שנשרף לו, וז"ל: שלא נתחייב הקנס מפני שעשה את השריפה, אבל נתחייב משום שלא פעל לשמור מפני השריפה, וזה דומה לדברי תורה על השור "ולא ישמרנו", ובבור "ולא יכסנו", כך באש "כי תצא אש ומצאה", וכמו שנתחייב בעל השור ובעל הבור מפני שלא פעלו פעולת השמירה, כך בעל האש נקנס מפני שלא פעל למען השמירה [כ"ה הלש' ברס"ג (עה"ת שם), אמנם באוצר הגאונים (שם) בכל מקום שנכתב לשון 'קנס' הוחלף ללשון 'תשלום'].

כ. כ' הטור (סי' שפט) כשם שאסור לאדם שיזיק את חברו ואם הזיק חייב לשלם, כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק, ואם הזיק חייב לשלם. וכן עי' בלש' הלבוש והערוה"ש (שם), וע"ע בדברי יציב (חור"מ סי' עא).

כא. הנתיב"מ (קנה, יח) הק' אהא דהסומך אילן לבור והזיק את הבור פטור, מ"ט אינו חייב מדין ממונו המזיק [מדין שור או צרורות]. ותי' דכל המזיקין אפשר לשומרן, משא"כ בכה"ג א"א לשמור על האילן אלא רק לקוצצו וזה לא חייבה תורה, דביטול רשות לא חייבה רחמנא (ועי' שיעור הגרש"ש בסה"ז אהל ישעיהו עמ' תקיא מש"כ בזה).

נזקיה לב, ומה שפטור כששמר זהו משום שנחשב כאנוס לג' (-כ"כ האבהא"ז ועוד

לב. ראיות להך גיסא שהמחייב הוא עצם מעשה ממונו (עפ"ד האחרונים) ניל"ד בכל ראייה לגופה ואכמ"ל

ודו"ק].

א. מדבעי למילף האבות מהדדי בצה"ש, וכן מהא דכל מזיק חולק שם לעצמו, ואי נימא שהמחייב הוא האי שמירה א"כ כל המזיקים שורשם בסיבה א' בלבד (חי' ר' שמואל וע"ש).

ב. שי' תוס' (ב.) ד"כא אחר מעורב בו' הוי קולא, וחלקו על שי' רש"י שנת' בהערה הקודמת, והיינו משום דס"ל דהמחייב הוא מעשה ממונו, ולכן י"ל דכל היכא שהממון מצד עצמו אין לו כח להזיק הוי גריעתא במזיק [משא"כ לאידך גיסא ק' לומר כן וכדלעיל] (חי' ר' נחום אות עט ובאהל ישעיהו עמ' תרי"א).

ג. אי' במכילתא (הו' בתוס' ב.) אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כ"ש [אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין]. ואי נימא שהחייב הוא על האי שמירה מאי נפק"מ בין פתיחה לכרייה, ומהו הק"ו (חי' הרש"ש).

ד. מבו' בגמ' (ד.) שהגמ' משווה נזק של עבד ואמה לשורו המזיק [לולא הפטור דשמא יקניטנו רבו כו'], והרי בעבד ואמה עיקר החיוב חל עליהם כדין אדם המזיק, ואעפ"כ האדון חייב את חיובם, וא"כ ה"ה בשור המזיק המחייב הוא מעשה ממונו ולא פשיעתו בשור (מנחת שלמה).

ה. מבו' בגמ' (ד:) דהד' אבות נזיקין דתנן הוו 'נזקי ממון', ול"ד לשומרים [דתני ר' חייא] דהוו 'נזקי גופו'. ומוכח דהמחייב אינו האי שמירה של גופו כבשומרים, אלא עצם מעשה ממונו (חי' הגרש"ש, ועי' אילת השחר שדחה הראיה).

ו. עוד מבו' (שם וכן עי' י:) שנזקי ממון נחשב 'הזיקא דבידים', משא"כ חיובא דשומרים נחשב 'הזיקא דממילא' (חי' הגר"ח מטעלז).

ז. מבו' בגמ' (ו.) לענין פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימיה'ג, וכן (ל.) לענין הוצאת זבלים דאע"פ שיש רשות בי"ד להוציא את הדבר המזיק לרה"ר, מ"מ אם הזיקו חייב לשלם. ומבואר בסמ"ע (תיד, ו) שבכה"ג אין כלל חיוב שמירה, ומוכח דהחיוב תשלומי נזיקין אינו תלוי בחיוב שמירה [אמנם בלבד (שם) נדחק שגם בכה"ג שיש רשות ב"ד להוציא יש חיוב שמירה, וכנראה ס"ל כאידך גיסא].

ח. מבו' בגמ' (יג:) שהמשנה באה לחדש ששור חם של הפקר שנגח לא חל בו חיוב תשלומין מגופו, ולכן גם אם קדם אחר וזכה בו אין הנזיק יכול להוציאו מידו, ואם החיוב הוא על האי שמירה פשיטא שאי"ז שייך בשור של הפקר (חזון יחזקאל).

ט. בגמ' (שם) פליגי אמוראי בשור שנגח ואח"כ הפקירו אם חייב או לא, ומשמע דלכו"ע אם הפקירו שהזיק פטור, ואע"ג שהזיק מחמת אי שמירתו (חי' הגרש"ש, אך עי' בחי' ר' שמואל ובנפק"מ דלהלן אות א').

י. בגמ' (מד:) מבו' דחיוב התשלומין בנזק"מ מוגדר ל'חיובא דשור', משא"כ חיוב כופר בשור שהמית מוגדר ל'חיובא דבעלים'. ולכא' היינו משום שבכופר החיוב הוא על הפשיעה בשמירה, ובנזק עצם מעשה השור מחייבו (חי' ר' שמואל וכן עי' בחי' הגרנ"ט ובחזון יחזקאל). [אך האבי עזרי דחה ששם הנידון הוא על מטרת החיוב ולא על סיבת החיוב].

יא. בגמ' (שם) נחלקו ר"י ור"ש בנזקי ממון שלא בכוונה [כגון שנתחככה בכותל והפילתו והזיק] האם חייב או פטור, וביאר הר"ח (הו' בשיטמ"ק) דאזלי לשיטתם דפליגי בכל התורה בדבר שאינו מתכוין אם חייב או פטור, והרי הנידון בדבר שאינו מתכוין הוא בגדר המעשה, ומוכח שהמעשה הבהמה מחייבתו, ואי"ז רק היכי תימצא שיתחייב מכח האי שמירה.

יב. תוס' (נו:) כ' שלענין נזקין אקרו בעלים כל מי שבידו לשומרה, ודייק האגר"מ דמדלא כ' תוס' דכיון שבידו לשומרה ולא שמר חייב, חזי' שעיקר החיוב הוא משום שהוא בעלים (ועי' בהערה הקודמת שיש שדייק תוס' שם לאידך גיסא).

יג. לש' הרמב"ם (ריש הל' נזק"מ) כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם 'שהרי ממנום הזיק' (אבהא"ז).

לג. העיר מו"ר רה"י שליט"א (עי' לאסוקי שמעתתא) דפטור אנוס מצינו לענין עונשין דרחמנא חס עליה, ואי"ז

אחרונים), או משום שהפשיעה בשמירה היא כ'תנאי' בחיוב (כ"כ הגרש"ש ע"ש).

**וביאור** הצד הב' שהחיוב הוא על מעשה ממונו, בפשטות ענינו דאדם אחראי על מעשה ממונו<sup>לד</sup>. ובנו"א יש שביארו שמעשה ממונו מייחס לבעליו, דהוי כעין ידא אריכתא דידה<sup>לה</sup>. ובאופן מחודש מצינו בשו"ת מהר"ח או"ז (סו"ס רטז) שכ' בזה"ל "כי העיזי הם שנתחייבו, ואדרבה בעליהם 'ערבים' עבורם לשלם מן העלייה" עכ"ל, ומבו' דעיקר החיוב מוטל על השור גופיה והבעלים משלמים עבור חיוב השור<sup>לו</sup>. ונהנה כע"ז מצינו באחרונים שחידשו דגדר החיוב בשור תם שמשתלם מגופו היינו 'חיובא

דשור', ולפי"ז י"ל דגדר זה שהחיוב הוא על מעשה ממונו שייך רק בשור תם, משא"כ בשאר המזיקים החיוב הוא על האי שמירה (וכן עי' בחי' הגרנ"ט סי' קט וחי' הגר"ח מטעלז עמ' טו - טז), אך המהר"ח או"ז חידש כן אף לענין שן שמשתלם מן העלייה ויל"ע].

**ומצינו** בחידושי אנשי שם (על הנמו"י רפ"ב ז. מדה"ר אות א) בשם מהר"ם שחידש שיש בזה חילוק בין המזיקים, דבקרן כיון שכוונתו להזיק הלכך ליכא לחיובי בעליו אלא מפני זהירות השמירה, וזהו ענין ההתראה במועד, וכן בתם הוא קנס כי היכי דלינטריה לתוריה, משא"כ שן ורגל די

שייך כאן דאי"ז בגדר עונשין נוי"ל דלהך גיסא באמת הוי בגדר עונש, וכפי שדנו תוס' דהוי בגדר עונשין ממון מן הדין], ואף הגדר שהעלו האחרונים בגדר אונס דהמעשה לא מתייחס אליו ונלמד מקרא ד"ולנערה לא תעשה דבר" לא שייך כאן שהרי להך גיסא א"צ שהמעשה יתייחס אליו, אלא חייב על מעשה ממונו.

**וביאר** מו"ר רה"י בתרי אנפי: א. דהוא פטור מיוחד בנזק"מ דחס רחמנא עליו כיון ששימר כראוי [והוא כעין הא דחס רחמנא בשור תם שלא ישלם נ"ש כיון דאכתי לא אייעד תורא - למ"ד פלגא נזקא ממונא (טו), וכן עי' בנמו"י (שם) בטעם הפטור למ"ד דפ"נ קנסא דס"ל דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי - "ובדין הוא דאפילו פלגא לא בעי שלומי דהא אניס"]. ב. דעיקר דין נזק"מ ענינו לדאוג לניזק שלא יופסד, אך לאחר שהמזיק משלם נמצא שנהפך המזיק להיות מופסד, וצ"ל שמסתבר שהפסד מוטל על המזיק כיון שהיה בידו לשמור, אך כששמר ואין עליו תביעה, ממילא אין סיבה להפסיד את המזיק מחמת הפסק הניזק, והנה האבהא"ז נתקשה על מהלך זה דהא קיי"ל שבמועד סגי בשמירה פחותה (עי' בגמ' מה: השיטות בדרגות השמירה), והיאך נחשב עי"ז ל'אונס'. ואף בשמירה מעולה צ"ב מ"ט יחשב לאונס והרי היה יכול לשחוט את שורו. וצ"ל לפי ב' המהלכים שנת' דגדר האונס כאן אינו נמדד לפי גדר האונס דכה"ת, אלא התורה קבעה את דרגת חיוב האחריות על ממונו, וכשקיים זאת אי"ז מוטל עליו. [ובכה"ג חס רחמנא עליה, או שבכה"ג אין סיבה להפסיד את המזיק יותר מהניזק].

**ובאבהא"ז** ביאר דהאונס הוא בשעת הנזק עצמו, שאז אין לבעלים מה לעשות, אלא שכשלא שמר הפשיעה שבתחילה מפקיעה את השם אונס של שעת הנזק, ונמצא לפי"ז שגם להך גיסא שהמחייב הוא מצד מעשה ממון המזיק צריך להגיע לגדר פשיעה כדי להוציאו מכלל אונס.

**לד**. כשם שאדם חייב בשביית בהמתו, דאינו משום שהמלאכה מתייחסת אליו, אלא שמצווה שבהמתו תשבות. לה. כשם שמצינו שחצר קונה מטעם 'יד' או 'שליחות', וברש"ר הירש ביאר: "ביסודו של דבר קנינו של אדם אינו אלא גופו המורחב" (שמות כא, לה ד"ה לפי הכלל), "כי רכוש אינו אלא הגוף המורחב בדרך מלאכותית, הגוף והרכוש גם יחד הם תחום פעילותה של הנשמה השולטת בהם, הפועלת בהם ובאמצעותם, הווי אומר של אישיות האדם... (חורב פרק מט). וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חיד"ס סי' רנא ד"ה ומה"ט) (וע"ע בערך 'בעלות' מש"כ בגדר התייחסות הממון לבעלים ודו"ק).

**לו**. וכן עי' בסה"ז אהל ישעיהו (עמ' תקיא) שהו' כע"ז מהגרש"ש, ועי' בלש' המ"מ (בהקדמה להלכות נזיקין) "הלכות נזקי ממון ועניינן שממון האדם ובעליו חייבין לשלם".

פענח (פ"א מתרומות ה"ב דף לב.) כ' דחיוב כופר הוא משום מעשה שורו ולא משום פשיעת שמירתו (ע"פ סנהדרין טו).

**ובדרך** ממוצעת בין צדדי החקירה ביארו<sup>ל</sup> דתרוייהו איתנהולט, והיינו דישנם ב' נידונים, א' מהו המעשה המחייב - מעשה השור, ב' מ"ט הבעלים אחראי ע"ז - משום האי שמירה.

**בדרך** מחודשת ביאר מו"ר רה"י שליט"א (ע' לאסוקי שמעתתא) שהחיוב תשלומין הוי בכלל החיוב שמירה, והיינו שיסוד החיוב שמירה ענינו שמחוייב לדאוג שלא יהא לחבירו היזק ע"י ממנו, וכלול בזה תרתי, א' שישמור על ממנו שלא יזיק. ב' שאם הזיק שישלם, דע"ז נמצא דליכא היזק ממנוי לחבירו. אמנם כששמר פטור מתשלומין כיון שזכות תביעת השמירה של הניזק נתקיימה ע"י עצם השמירה<sup>2</sup>.

**נפק"מ** שיל"ד בין הצדדים<sup>3</sup>:

הנאה להזיקה או שזה דרך הילוכה, א"כ חיובו הוא משום מעשה הבהמה שמתייחס אליו, והלכך אין לחלק בין תם למועד.

**אמנם** יש שחידשו (ע' בס' בד קודש להגר"ב ד פוברסקי שליט"א, סי' א) לאידך גיסא, דבקרן שכוונתו להזיק המחייב הוא עצם מעשה ממנו, משא"כ בשן ורגל שמזיקים כדרך טבעם החיוב הוא משום פשיעת הבעלים בשמירה<sup>ל</sup>.

**עוד** יש שחילקו בין שור המזיק [קרן שן ורגל] שהחיוב הוא על מעשה ממנו, לבין בור ואש שהחיוב הוא על האי שמירה (ע' בחי' הגרש"ש סי' א שדן בזה, ובחי' הגרנ"ט סי' קטז ובס' בתים לבדים ענינים שונים עמ' תלט).

**עוד** יש שחילקו בין תשלומי עצם הנזק שהוא חיובא דשור, לבין כופר שהוא חיובא דבעלים על שלא שמר (חי' הגרנ"ט סי' קט וח' ר' שמואל א, ד). אך הצפנת

לז. ע"ש שדקדק כן מלש' הכתוב ומהירושלמי (א, א) ועוד. וחידש עפ"ז נפק"מ שהמיעוט של נגח ולבסוף הפקיר נאמר רק בקרן ולא בשן ורגל [נדלא כאחרונים (ע' מנח"ח נה, ו ברכ"ש סי' א וחזו"ג, ג, טז) שנקטו שזה נאמר גם בשן ורגל].

לח. כן ביאר מו"ר רה"י שליט"א (בשיעור פתיחה וע' לאסוקי שמעתתא), וכן ראיתי ב'אמרות אברהם' (להגר" אברהם משה זיסקינד שליט"א, סי' ב) שהרחיב במהלך זה.

לט. והיינו דעל כל א' מהצדדים ילה"ק, דעל הצד שחייב על מעשה ממנו ק' היאך מעשה שורו יתייחס אליו. ועל הצד שחייב על האי שמירה ק' דהא זה גרמא בעלמא. ולמהלך שנת' דב' הצדדים משולבים יחד א"ש, ולפ"ז מתיישבות הסתירות הרבות בראיות שנת' לב' הצדדים, ודו"ק וע'.

מ. ועפ"ז ביאר בשי' הסמ"ע (תיד, ו) דבפותרין ביבותיהן שבימוה"ג אע"פ שברשות וא"צ לשמור [דלא כלבוש], מ"מ אם הזיק חייב לשלם. ולכא' צ"ב דאם פטור משמירה מ"ט חייב לשלם [ואין לומר דהוא תקנ"ח בעלמא, דהא מבו' בגמ' (ו). דילפ"י זאת מהצה"ש דמתני' והר"ז בכלל הא דתנן "ושמירתן עליך"]. ולמשנת י"ל שלא נאמר בכה"ג פטור מעצם השמירה, אלא רק מביצוע הדרגה המושלמת של השמירה, דהיינו מניעת הנזק, אך עכ"פ נשארה דרגת החיוב שמירה שע"י התשלומין.

ויש שדייקו כמהלך זה מלש' הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג רפ"מ) "ולרוב האזהרה על מניעת ההיזק, חייב האדם בכל נזק שיבא ממנו או מסיבת פעולתו ממה שאפשר לו לשמור מהיזק, ולכן חייבנו בנזקים שיבאו מבהמותינו עד שנשמרם" כו'.

מא. נסתייעתי בכתיבת הנפק"מ בכתיבי הגרש"ז כהן שליט"א (ממודיעין עילית), הנפק"מ נכתבו לפי ב' הצדדים העיקריים, ויל"ד לפי שאר הצדדים שנת"ל, ויש לפלפל בכל נפק"מ בפנ"ע, ודו"ק ואכמ"ל.

- א. אם פשע בשור ואח"כ הפקירו והזיק<sup>מב</sup>.  
 ב. כשיש ספק אם הבעלים שמר, האם פטור משום שיש ספק אם יש סיבת חיוב (וכ"כ הפנ"י נו:), או שחייב כיון שיש ודאי חיוב וספק אם יש פטור (וכ"כ החזו"א ז, ז וכן ע"י בחי' ר' שלמה ח"א כתבים ר"ס יד שהביא מס' עולת שמואל סי' עג שנסתפק בדין זה, והכריע בראיה שעל המזיק להביא ראיה)<sup>מג</sup>.  
 ג. אם הבעלים לא שמרו ובא אחר ושמר ואעפ"כ הזיק באונס, שבכה"ג בפועל היה שמור, אך לא נחשב עי"ז כאנוס משום שהוא עצמו לא שמר<sup>מד</sup>.  
 ד. כע"ז - בתחילתו בפשיעה וסופו באונס והאונס לא בא מחמת הפשיעה<sup>מה</sup>.  
 ה. בשמירה פחותה שהמצב אינו בגדר אונס, אך גם לא בגדר פשיעה.  
 ו. באופן שהפשיעה בשמירה היתה באופן שחייב ע"ז גם חיוב מיתה [כגון שהתיר את הקשר של השור בשבת], האם יפטר מתשלום הנזק מדין קלב"מ.  
 ז. כשהבעלים מסר לשומר והשומר פשע, האם הבעלים פטור משום שעשה כדין ולא פשע (וכן ס"ל לנמו"י ב.), או שחייב דסוף סוף ממנו הזיק כשלא היה שמור (כן צידד הראב"ד פ"ד מנזק"מ ה"ד).  
 ח. ממתני חל שעבוד נכסים, האם כבר משעת הפשיעה<sup>מו</sup> (עי' באור"ש פ"ט מנזק"מ ה"ב) או רק משעת הנזק בפועל (כ"כ הגרש"ש א, ב ד"ה והנה לפי"ז).

- מב. הגרש"ש נקט כדבר פשוט שבכה"ג פטור (וכן הוכיח מהגמ' יג: וכדלעיל), ומכאן זה הכריח כהך גיסא דהמחייב הוא מעשה ממונו. אמנם בחי' הגרש"ר (א, ג) הביא מהירושלמי (ג, ב) שמב' שבאמת בכה"ג חייב, ולפי"ז הוכיח לאידך גיסא דהמחייב הוא הפשיעה בשמירה.  
 וע"ע באילת השחר שדחה ראיית הגרש"ש, דאף אם המחייב הוא האי שמירה, מ"מ יש גזיה"כ שצריך שבשעת הנזק יהיה ממונו ע"ש.  
 ומו"ר רה"י שליט"א (עי' לאסוקי שמעתתא) טען שיש לפוטרו כיון שהרי בשעת הנזק לא היה מחוייב בשמירה, וממילא גם לא היה מוטל עליו לפני כן לשמור שלא יזיק לאחר שייצא מרשותו (וכן עי' במנח"ש סק"ט).  
 מג. נפק"מ זו העמיד הגרש"ר (וכע"ז האבכה"ז בפ"ב מנזקין ה"ז ד"ה ובעיקר). אמנם העיר מו"ר רה"י שליט"א (עי' לאסוקי שמעתתא) דכל זה הוא רק אי נימא כהצד (שנת"ל בהערה) דכששימר פטור משום דחס רחמנא עליה, דלפי"ז הוי בגדר 'פטור', אך אי נימא כהצד שכל הסיבה להתחשב בהפסד הניזק יותר מהפסד המזיק היינו רק משום שבידו של המזיק לשמור, לפי"ז נמצא שאי"ז גדר של 'פטור' אלא שאין סיבה לחייב, וא"כ במקום ספק יפטר דהוי ספק חיוב.  
 מד. כ"כ באבכה"ז, והעיר מו"ר רה"י שליט"א (עי' לאסוקי שמעתתא) דאף לצד שחייב על מעשה ממונו י"ל דפטור, משום שכלפי הנזק היה אנוס, ואע"פ שעבר על החיוב שמירה, מ"מ זה לחוד אינו מספיק כדי לחייבו.  
 מה. ועי' במנחת שלמה (ב"ק שיעורים סי' א אות ט) שצייר זאת באופן שהיו לדיר כמה דלתות והשאר א' מהן פתוחה, ובאה רוח שאינה מצויה ופרצה את כל שאר הדלתות, שאי אפשר לחייבו על שלא שמר ולא נעל את הדלת האחת, שהרי גם אם היה שומר לא היתה שמירתו מועילה, שהרי נפרצו כל הדלתות, אבל משום מעשה בהמתו שפיר אפשר לחייבו הואיל ואינו אנוס. אך צידד די"ל דאף משום מעשה בהמתו א"א לחייבו, דנחשב אנוס כיון שבלא"ה לא היתה מועילה שמירתו (ועי' סמ"ע שצו, יא, ולדבריו לכאור' חייב).  
 מו. והיינו ע"פ מש"כ הנמו"י (כב). לענין אש למ"ד דאשו משום חציו דהשעבוד נכסים חל כבר משעת הדלקת האש, ונפק"מ שאפי' אם המבעיר מת לפני הנזק גובים מנכסיו.

המנח"ח נא, ה בפשיטות), או שפטור כיון שלא ידע שעליו לשמור (כ"כ בס' אמרי הצבי לרבי צבי מאיר בר אבד"ק דאברי, לז: אות טו').

**יד.** המוציא שור שמור של חבירו לרה"ר והניחו בלא שמירה, האם המוציא חייב בנזקיו (עי' בחי' ר' נחום כב: אות קסד שהוכיח מהר"ח שם 'דבר חדש עד למאד' שחייב, וביאר זאת לפי הך גיסא דהמחייב הוא האי שמירה).

**טו.** אי עונשין ממון מן הדין בנזקי ממון (כדעת הבבלי כמב' בתוס' ב. ד: ומט:), משום שהמחייב הוא משום מעשה ממון ואי"ז בגדר 'עונש', או שאין עונשין (כדעת המכילתא כמב' בתוס' שם), משום שהמחייב הוא כעונש על הפשיעה בשמירה.

**טז.** היכא דממון האשה הזיק, האם שייך פטור ד'בעליו עמו' [לדעת הראב"ד (פכ"א מאישות ה"ט) שאשה ששברה כלים שעת שעושה מלאכה בביתה פטורה מפני

ט. קטן שהיה לו ממון (עי' תוס' סנהדרין סח:)] ולא שמרו והזיק כשהגדיל [באופן שלא היה מספיק כדי שיוכל לשמור כשהגדיל<sup>מז</sup>].

**י.** ובגידולי תרומה מבואר דנפק"מ בכל קטן שממונו הזיק האם חייב לשלם כשמגדיל<sup>מח</sup>.

**יא.** בהמתו שהזיקה קרקע וכפר, האם נחשב כפירת קרקעות לדעת הרמב"ם<sup>מט</sup> (פ"ה מטו"נ ה"ב).

**יב.** גזל בהמת הקדש והזיקה, האם הגזלן חייב לשלם כיון שהיה צריך לשמור, או שפטור כיון שאין כאן בעלים שמוטל עליהם שמירת נזיקין, והגזלן מצד עצמו אינו חייב משום דלא הוי ממון [אלא רק נכנס תחת הבעלים (עי' תוס' נו:)] (כן נסתפק בחי' ר' שלמה כתבים סי' לה).

**יג.** הקדיש בהמה והזיקה, ואח"כ הבעלים נשאל על ההקדש, האם חייב משום שנתברר למפרע שהיה ממון (כן נקט

מז. ובכה"ג לכאור' אינו בגדר 'אנוס', דהגם שקטן אינו מחוייב לשמור, מ"מ יכול לשמור כדי שלא יזיק כשיגדיל, וי"ל ע'.

**מח.** דהנה ש' ההג' אשר"י (על הרא"ש פ"ח ס"ט) דקטן שהזיק חייב לשלם לכשיגדיל [ודלא כהרא"ש שם], והוכיח כן מהגמ' (לט). דבשור של יתומים שהזיק גובים מעליית אפוטרופוס וחוזרים ונפרעים מיתמי לכו גדלי, וכ"ש היכא דהזיק בעצמם שחייבים לשלם לכשיגדילו. אמנם בגידולי תרומה (שער לו ח"ב דין ו) תמה על ראייה זו וז"ל: דאדרבה איפכא הוא, דכי אזקי בנפשיהו פטורים משום דאינם בני דעת, ולפיכך לאו בני עונשין נינהו, וכיון דבשעת ההיזק פטירי מחמת דלאו אדעתייהו הוא, משום הכי אף כשגדלו אינם חייבים דהא ליכא בהו פשיעה, אבל בדאזקי דממוניהו לאו משום פשיעה מחייבת להו, דאף בשור מי שהלך למדה"י וגם שור של חש"ו מחייבי, והיינו משום היזק שנעשה בממונם, ולפיכך אין הקטנות פוטרתן, עכ"ל. ומב' בדבריו חידוש גדול דהגדר בחיוב נזקי ממון הוא לגמרי מחמת הממון, ובלא שום סיבה מצד הבעלים (כן הו' בשיעורי הגר"ד שוורצמן זצ"ל סו"ס ה).

**מט.** דהנה דעת הרמב"ם דבטענו חפרת ב' בורות בחצרי והוא אומר שחפר רק א', חשיב כפירת קרקעות ופטור משבועה, והראב"ד חולק משום דעתה אינו תובע קרקע אלא ממון תשלום נזק החפירה, אך הרמב"ם ס"ל דדנים על שורש סיבת החיוב שמגיע מהקרקע. ומעתה יל"ד מה הדין כשממונו הזיק קרקע, דאם החיוב הוא על עצם הנזק שעשה ממון אין חילוק בין אדם המזיק לממונו המזיק, משא"כ אם החיוב הוא על האי שמירה של הבעלים א"כ אי"ז נידון של קרקע (כן טען הגרי"ש אלישיב זצ"ל בס' הערות גיטין מח:). נ. וע"ע בתפארת יעקב (במשניות בחי' על התפארת ישראל ד, ג אות יז) שנסתפק בזה, וחילק בין שור שהזיק הקדש לאדם שהזיק הקדש ע"ש.

## הצד השוה

**תנן** (ב.) ארבעה אבות נזיקין השור הבור המבעה וההבער, לא הרי כו', הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך, והגמ' (ו.) מבארת ד' אופנים שנלמדים מהצד השוה. ועוד אי' בגמ' (ה:) דכולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד, ולמאי הלכתא כתביניהו רחמנא להלכותיהן, קרן לחלק בין תמה למועדת, שן ורגל לפוטרון ברה"ר וכו'. וביארו תוס' (ב.) דאעפ"כ שנתה המשנה את כל הד' אבות 'להגדיל תורה ויאדיר'.

**הגרי"ז** (הל' נזק"מ) מבאר דאליבא דאמת המחייב של כל הנזיקין הוא לא מצד כל המעלות והחומרות שיש בכל האבות [ככוונתו להזיק ויש הנאה להזיקו וכו'], אלא רק מכח הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך, ומה שיש חילוקי שמות בין המזיקין היינו רק לענין ההלכותיהן שנתחדשו פטורים מגזיה"כ -שבקרן תמה חייב רק ח"נ, ושן ורגל פטורים ברה"ר, ובור פטור על כלים, ואש פטור על כלים, ולפ"ז לו יצויר מזיק ללא שם מזיק מסויים, יהיה חייב תמיד נ"ש ללא כל הפטורים מכח הצה"ש<sup>נא</sup>.

שהיא שמירה בבעלים שהוא שכור לה בכל שעה] כיון שהמחייב הוא האי שמירה והוי כמו שהיא עצמה הזיקה<sup>נב</sup>, או"ד אי"ז שייך כיון שהמחייב הוא מעשה הממון (כן יישב הגרנ"ט סי' קטו את קו' ה'אחרונים' - עי' הפלאה קו"א הל' כתובות סי' פ סקי"ט ודב"א ח"א מ, ב בהג"ה על הגמ' יג:, וע"ע בברכ"ש ז, ג בשם הגר"א קוטלר זצ"ל).

**יז.** ספק נזיקין, האם נחשב ספיקא דממונא ואזלי' לקולא משום שהחייב הוא על מה שממונו הזיק, או שנחשב ספיקא דאיסורא ואזלי' לחומרא (עי' רשב"א ב: אמנם עי' ברשב"א ג. ועמדו ע"ז האחרונים), והיינו משום שהחייב הוא על הפשיעה בשמירה דעיקרו הוא דין איסורי (עי' ח"י הגרא"ל מאלין ח"א סי' נ).

**יח.** באופן שיש לבעלים אונס גמור שאין באפשרותו לשמור [כגון שחולה או שחבשוהו בבית האסורים] או שסבור שאינו צריך לשמור [כגון שלא ידע שירש שור, או שחבירו שיקר ואמר לו ששורו שמור ובאמת לא היה שמור], האם פטור משום שאין עליו תביעה על שלא שמר, או שחייב כיון שיש חיוב מצד מעשה ממנו, ואונס כמאן דעביד לא אמרינן<sup>נב</sup> (כ"כ בחי' הגר"ח מטעלז סי' א).

**נא.** אמנם יעויין בגרנ"ט שדחה, דאפי' אי נימא שהמחייב הוא האי שמירה, מ"מ י"ל דלא שייך פטורא דבעליו עמו, דפטור זה הוא רק כלפי החייב תשלומין ולא כלפי החייב שמירה [וכו"ה בנתיח"מ ס"ס רצא, ודלא כש"ך סו, קכז], ובנזיקין החייב תשלומין נמשך מהחייב שמירה ואי"ז חיוב נפרד.

**נב.** וכן עי' בלש' רש"י (ר"פ הכונס) "דהא נטרה ומאי הוי ליה למעבד". אך המנח"ש (ב"ק שיעורים א, יב) נקט דכשם שאם שמר פטור מטעם אונס, ה"נ כשהיה אונס על עצם השמירה ולא שמר פטור ע"ש (וע"ע דברות משה ב, ב).

**נג.** הגרי"ז מבאר ע"פ מהלכו כמה סוגיות:

**א.** ספק הגמ' (ב') אי תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצ"ב, דברש"י (ב: ד"ה הכא וג. ד"ה מאי שנא) ותוס' (ב. ד"ה ולא) מב' שהספק הוא אם על התולדות חייב או פטור, אך ברי"ף מב' שהספק הוא כמה חייב, וביאר הגרי"ז דודאי חייב מכח הצה"ש, אלא דמסתפקי' אם יש לתולדה את שם האב וממילא גם את הפטורים של האב, או"ד אין לה את שם האב וממילא חייב תמיד נ"ש.

**ב.** בס"ד של הגמ' (ב:) "כי יגח" נאמר בקרן תלושה אך בקרן מחוברת חייב נ"ש, והק' התוס' דמהי תיתי,

המזיקים. ועפ"ז ביאר החזו"א מ"ט כל רגל אינה חייבת גם מדין תולדה דאש [נותחייב גם ברה"ר], וכן שליף שע"ג בהמה או בהטילה גללים לעיסה הוי רק תולדה של רגל ולא תולדה של אש, משום שדין רגל מפקיע מדין אש.

**בפשטות** כוונת החזו"א היא דלא שייך שלמעשה א' יהיה ב' שמות, והחזו"א לכא' אזיל לשיטתו בעוד הרבה מקומות שנקט כיסוד זה (ראה מש"כ בערך 'שם המעשה' באריכות). אמנם מו"ר רה"י שליט"א (עי' 'לאסוקי שמעתתא' ב.) הוכיח מתוס' (ו. וכח:) ששייך לחייב בנזקי ממון משום ב' אבות נפרדים [דהיינו אפי' כשיש סיבה גמורה לחייב מצד כל א' מהם בפנ"ע]. ולכן ביאר בכוונת החזו"א דרך היכא שיש גילוי התורה שאינו חייב משום ב' אבות, אינו חייב אלא משום שם א'. [ולכא' יל"ע מאי שנא משאר המקומות שייסד החזו"א דלא שייך שיהיה ב' שמות על מעשה א', ואולי י"ל דכלל זה שייך רק במעשה של גברא, משא"כ בנזקי ממון ודו"ק].

**במשנת** רבי אהרן (סי' א) ביאר ביסוד הדברים כהגרי"ז, אך לענין החילוק בהלכותיהן ביאר באופ"א, דא"ז פטורים מגזיה"כ בעלמא, אלא שחסר בסיבת החיוב מחמת מהות ואופי המזיק [וכגון שן ורגל פטורים ברה"ר משום דאורחיהו בהכי וחסר בפשיעה, וכן אש פטור בטמון משום שכח אחר מעורב בו וממילא חסר לו בפשיעה] ע"ש.

**אמנם** החזו"א (ב"ק ר"ס א, גא, יא, יד ד"ה ויש מקום) למד שאמנם יש כח בצד השווה לחייב בהכל, מ"מ אחרי שהתורה חילקה את המזיקים לד' פרשיות, הוי כדבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש, לגלות שאינו חייב מכח הצה"ש אלא מחמת הפרשה המיוחדת לו, ורק המזיקין שלא נתפרשו בתורה אפשר ללומדם בצה"ש.

**והחזו"א** ביאר ע"פ דרכו דלא שייך שיהיה מזיק עם ב' שמות מזיקים, דכל ענין שמות האבות נזיקין הוא להגדירם בצורה מסויימת וזה מפקיע משאר שמות

אי מתלושה דיה כתלושה, ואי משאר אבות איכא למפרך שכן מועדין מתחילתן דדרכן להזיק, משא"כ קרן דבחקת שימור קיימי ע"ש. והגרי"ז תי' [לדעת הרי"ף] דהו"א דנילף משאר אבות, ואע"ג דאיכא למפרך שכן דרכן להזיק, מ"מ קרן תלושה תוכיח שאין דרכה להזיק וחייבת, ואין להקשות דדיה כתלושה לשלם ח"נ, דכיון דקרן שנאמרה בתורה מיירי דוקא בתלושה, א"כ קרן מחוברת אין לה שם 'קרן', וממילא חייב ע"ז רק מכח הצה"ש הכללי, ואין ע"ז הפטור שנתחדש בשם 'קרן'.

ג. אסו"מ דלא אפקרינהו לרב משורו למדנו (ג:), תוס' כ' דילפי' מהצה"ש של בור ושור, והק' שיהא פטור על כלים. אך להגרי"ז חייב מהצה"ש הכללי, אך כיון שיש לו גם שם 'שור' ממילא חייב על כלים כשור.

ד. תוס' (ה:) כ' דהוה מצי למימר דכולהו איצטריך למיכתב, דאי לא כתיב אלא הוה נפקא מחד מהנך ובור, הוה פטרי בהו כלים, אך הגרי"ז מבאר דאף אי הוה ילפי' מבור וחד מהנך, מ"מ שם מזיק היה 'קרן' ש'ן ו'רגל' ולא 'בור', וממילא לא היה פטור על כלים.

ה. בדין המזיקים הנלמדים מהצה"ש (ו.), נחלקו היש מן הגדולים והרא"ש אם יש להם פטורי שניהם או רק פטור של בור, וביאר הגרי"ז בזה ע"פ דרכו וכדלהלן.

ו. מב' בגמ' (יז:) דסד"א 'ושלח את בעירה' כתיב, בהמה אין חיה לא, ומב' ברש"י דלס"ד היה פטור על שן דחיה, אך השיטמ"ק בשם רבינו ישעיה פ' דגם לס"ד היה חייב על שן דחיה, אלא דאכתי לא אשמועין פטורא ברה"ר. וביאר בזה הגרי"ז ע"פ דרכו, דהיה חייב מהצה"ש, אלא דקיי"ל דאף לחיה יש שם מזיק ד'שן' וממילא פטור ברה"ר.

ובהם גם הרא"ש מודה שנותנים בהם את קולות שניהם.

**אמנם** הגרי"ז ביאר בדעת הרא"ש ע"פ דרכו, שלאחר הצה"ש יש מחייב א' לכל המזיקים, והפטורים הם גזיה"כ שנתחדשו בשם מזיק, וממילא צריך לבחון מהו שם המזיק [-למה הוא יותר דומה], אך היש מן הגדולים ס"ל דמאחר דעכ"פ צריך ללמוד מהצה"ש א"א לחייבו יותר מהמלמד. ולפי"ז נמצא שד' הרא"ש נאמרו בכל המזיקים.

### שם מזיק

**הנה** מצינו רבות בדברי רבותינו האחרונים זצ"ל<sup>1</sup> שייסדו שלא חייבה תורה את המזיק לשלם אלא בתנאי שיש עליו מקודם

והנה הרא"ש (א, א - ו.) הביא את שי' הי"ש מן הגדולים' שהמזיקים הנלמדים מן הצד השווה נותנים להם את הקולות של ב' המלמדים, ויש שנסתפקו בדבר, והרא"ש הכריע שכל דין בור יש להם, ומה שלמדו מהצה"ש ממזיק נוסף זהו רק כדי להשיב על הפירכא. והנה הרא"ש הביא ראיה לדבריו מתוס' (ו. ד"ה תאמר), אך לכאור' צ"ע דבתוס' גופייהו (ה: ד"ה אש וד"ה להלכותיהן) מבואר שנותנים לנלמדים מהצה"ש את הקולות שניהם<sup>2</sup>. ובס' בית אהרן ביאר שכל דברי הרא"ש נאמרו רק לענין מזיקים של 'תקלה', שכיון שיש להם דמיון לבור נותנים להם כל דיני בור, משא"כ תוס' (ה:): איירי בשאר מזיקים

נד. וע"ע בתוס' (ג: ד"ה משורו) שהק' לרב דס"ל שכל תקלה דלא אפקרינהו נלמד משור ובור א"כ יהיה פטור על כלים, וכ' המהרש"א (ו. על תוד"ה תאמר) שמבוי' שתוס' חולקים על הרא"ש, וכן הוכיח הפלפולא חריפתא (אות ש) וכן נקט הגרי"ז. אמנם הי"ש (ס' ח) והמהר"ם שיף (ו.) נקטו שתוס' לא חולקים על הרא"ש, אלא דס"ל שיש לדמות תקלה שלא הפקירה לבור יותר מלשור ע"ש.

נה. יסוד זה מפורז בספרי האחרונים [ובפרט בחזו"א] בביאור בהרבה סוגיות, ונראה שזה היה להם סברא פשוטה ולא היו צריכים להעמידו כיסוד מחודש, [היחיד שמצאתי שמעמיד יסוד זה כחידוש והביא לכך ראיות הוא הגרי"ז גוסטמאן זצ"ל בס' קונטרסי שיעורים (שיעור א)], וע"כ אמרתי שבמקום שאין איש היה אי"ש לאסוף את המקומות שביארו כן האחרונים לפי סדר הסוגיות:

א. בפירכות דתנן בריש מכילתין (ב.) ד"ש בהם רוח חיים' או ש'הולך ומזיק' [נרע' במאירי שפי' דהמעליותא בזה הוא שהמזיק מתפשט אנה ואנה, והיינו שמזיק שיכול להזיק במקומות הרבה חמיר טפי, וכ"מ ברשב"א (ה:)]. ולכאור' אי"ז חומרא בעצם מעשה ההזיק אלא רק במזיק, וביארו האחרונים (ע' ח' ר' נחום אות א ועוד) דכל הנידון הוא לענין המעליותא והגרעיותא בשם המזיק. וכן מבוי' בתוס' (ה:): שב'כח אחר מעורב בו' יש חסרון במזיק שבו עצמו אין כח להזיק אלא רק בהצטרפות של כח אחר, אך אי"ז חסרון בעצם מעשה ההזיק שהאש שורפת.

ב. תוס' (ב. ד"ה השור) כ' דאע"ג דסדר המשנה הוי כסדר הפרשה, מ"מ אזלי' בתר שם שור או שם אדם, והיינו דכל דיני נזקין תלוי רק בשם (קונטרסי שיעורים א, ז.).

ג. המאירי (ב.) כ' דנקט התנא לש' ד' אבות 'נזיקין' [ולא 'מזיקין'], שיש בו רמז על המזיק שהוא כעין 'תואר' על משקל נזירים נביאים וכו'. והיינו שכן הוא באמת שמזיק בלי תואר אם הזיק ה"ה פטור מתשלומין (קונטרסי שיעורים שם).

ד. בשיטמ"ק (ב.) הו' קו' ה"ר יצחק בר אשר למה שינה התנא לשונו בסיפא למתני כהרי ה'אש' ולא תני כהרי ה'הבער'. ות"י מהר"י כץ דההבער ע"ש היזקו קרוי 'הבער' - והיינו דזהו השם המזיק, ולהכי הכא גבי 'נזיקין' קרי ליה 'הבער', ולקמן דלא הזכיר נזיקין קרי ליה 'אש' - והיינו דזהו רק ענין האופן של המזיק (קונטרסי שיעורים שם).

ה. ברבינו פרץ (ב.) כ' דהלא הרי' במתני' אינו נותן אלא דין בור לבד - החיוב והפטור שבו, אך בשאר מקומות בש"ס שלומדים בהצד השווה יש בו הקולות של כולם, ולכאור' צ"ב מ"ט באמת לא ניתן לו גם

כאן הקולות שבשניהם, וכפי שכן ס"ל לשי' הי"ש מן הגדולים' שהביא הרא"ש. ויל"ב דכאן עיקר הילפוי' היא לענין שיקבל הנלמד את שם המזיק של המלמד, ולא שייך שיהיה לו שם שניהם, דא"כ יהיה לו שם חדש המורכב משניהם ולא מצינו מזיק כזה בתורה, ול"ד לעלמא שלומדים בצה"ש רק את הדין (קונטרסי שיעורים שם).

ו. הנח הברכ"ש (סי' ב) הגדיר את הפטור תם בח"נ שפטרתו תורה בעיקר השמירה, וחתנו בחי' ר' ראובן (השלמה לסי' ב) ביאר בכוונתו דתם הוא רק 'חצי מזיק', וכן הביא בס' ברכת אברהם (ב:) ששמע מפי הג"ר אליהו חזן זצ"ל (תלמידו המובהק של הברכ"ש) שביאר דבריו דתם כל עיקר 'תורת מזיק' שלו הוא רק לגבי חצי נזק, ולגבי החצי שהוא פטור הוי כאילו לא הזיק, דנפטר מדיני שמירה לענין זה, משא"כ במועד דעל כל פרוטה שהזיק הרי יש בזה דין מזיק (וע"ע בס' אמרות אברהם סי' ד מה שביאר בזה).

ז. בחי' הגרא"ל מאלין (סו"ס נא) ביאר בסוגיא (ג.) ד"זה אב למיתה וזה אב לנזקין", דבור ט' ובור י' הוו ב' שמות מזיקים נפרדים. וע"ש מה שביאר עפ"י בדעת הירושלמי דהפטור של כלים בבור מצינו רק באב של בור ולא אומרים דכלל מאתים מנה, ועע"ש.

ח. בזה יובן שי' תוס' (ג: ד"ה משורו) דלרב אסו"מ דלא אפקרינהו משורו למדנו אי אפשר לחייבו גם מטעם בור אע"ג דעדיף מבור, כיון דאין לו שם מזיק דבור (קונטרסי שיעורים שם).

ט. מבור בגמ' (ד.) דעבד ואמה מעיקר הדין היה האדון חייב בנזקיהם [לולא טעמא דשמא יקניטנו רבו], והק' הגרנ"ט (סי' קיב) והחזו"א (ג, א) דבתוס' (יז:): מבור' דכל מה שחייב גם בחיה ועוף הוא מגז"ש דשור שור משבת (עי' נד:), וא"כ מנ"ל שגם עבד ואמה התרבו. ועו"ק היאך יתחייב על אש של עבדו, מאי שנא מאש של שורו דפטור משום דכתיב "שלם ישלם המבעיר את הבערה" דמשמע שהוא הבעיר בעצמו (עי' תוס' מח. בבבא"ד הגמ' כב.). וביאר בחי' ר' נחום (אות צח, ע"פ נמו") דהשם מזיק של עבד הוא 'אדם המזיק', אך לענין החיוב שמירה של הבעלים ילפי' משור, דכשם שבשור הבעלים צריך לשמור ולשלם את הנזקין של ממנו, ה"ה במזיק ד'אדם' [וממילא מובן שא"צ ילפו' לרבות עבד כי הוא 'אדם המזיק'. וכן אין פטור שאדם עושה אש].

ונמצא לפי"ז חידוש גדול שיתכן שהשם מזיק והחיוב של בעל המזיק יהיו מב' שמות מזיקים נפרדין (ועי' בס' יד אליעזר ח"ג עמ' ססא מהג"ר רפאל שמואלביץ זצ"ל, וכן בס' משכיל לדוד עמ' תתנד שהביאו לזה עוד ראיות).

י. בגדר הפטור של שן ורגל ברה"ר (ה: יט: כד:) יש אחרונים שביארו (עי' דברי אליעזר סי' יב, דברות משה ח"א סי' ח ענף ב אות א, וכע"ז בדרכי דוד ו: עמ' יז-יח) דעצם המעשה של שן ורגל אין עליו שם מזיק, כיון שזוהי הדרך הטבעית של הבהמה והוי כאילו ניוק ממילא, ומשו"ה לא שייך ע"ז דין שמירת נזקין.

יא. החזו"א (ב, א ד"ה ואכתי) מבאר שהמניח אבן על הגג (ו.) שם מזיק עליה אע"ג דהשתא אין כלים אצל הגג, כיון דאפשר שיהיו כלים חשיב מזיק. ואפי' אם הוא באופן שיש מחיצה ונפלה, חייב לסלק השתא מן הגג, דמתחילה שם אבן על הגג כאש ומתחייב בשמירתו, כיון דאפשר שברוב הימים יהיה מזיק, משא"כ בזרק כלי ותחתיו כרים ומיד יפול על הכרים ואין מזומן כאן כל נזק פטור (כו:), משום דלאו שם חץ הוא, וכל תחילת הנזק הוא עושה בסילוק הכרים.

יב. בסוגיא דבור המתגלגל (ו.) ביאר החזו"א (ב, כא) דאבן המונחת ברה"ר לאו שם אש עלה קודם שהות זה, וכשנעשה אש ע"י אדם בפשיעה אי"ז שם 'אש' אלא 'אדם המזיק עע"ש.

יג. בתוס' (ו. ד"ה היינו בור) מבואר דמסברא י"ל דכותל ואילן בהדי דאולי הוי אש, אלא מכיון שלאחר נפילה הוי בור משו"ה גם בשעת נפילה הוי בור ופטור על כלים, והיינו דהשם המזיק נקבע לפי הלאחר נפילה שאז הוא עיקר המזיק (קונטרסי שיעורים שם).

יד. תוס' (י. ד"ה כגון) כ' בשם רשב"ם דספסל המושאל לסתם בנ"א אם נשבר מחמת שישב עליו פטור דהוי כמתה מחמת מלאכה. ועי' ביש"ש (פ"ק סי' כח) שהק' דרק בשואל מדעת הבעלים שייך הפטור דמתה מחמת מלאכה, דא"ל לאו לאוקמיה בכילתא שאילתיה והשאלו ע"ד כן, משא"כ כאן שלא השאלו מדעתו. ובחי' הגרא"ל מאלין (סי' ס) ביאר דאין כוונת הרשב"ם שיש לו דין שואל, אלא דכיון שאינו מקפיד הוי

כנתינת רשות לשיבה, ומה שאדם עושה ברשות ובהיתר לא הוי עליה שם מזיק כלל ומש"ה פטור ע"ש.

מז. מבר' בגמ' (י.) דיש חומר בשור מבאש שבמסרו לחש"ו חייב משא"כ באש, וק' דאי"ז חומרא, אלא חילוק מציאותי, דשמירת חש"ו לא סגי בשור כיון דדרכיה לנתוקי ובאש סגי כיון דכל כמה כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא, וגם באש לולא הך סברא לא היה סגי בשמירת. וביאר הגרנ"ט (סי' קכב) דעיקר החילוק הוא דבשור יש עליו כבר שם מזיק כיון דדרכיה לנתוקי [אפי' שאי"ז רוח מצויה], ומש"ה לא סגי בשמירת חש"ו, משא"כ בגחלת דמעמיא ואזלא לית לה שם מזיק ומש"ה סגי בשמירת.

מז. אי' בגמ' (טו.) פלו' ר"פ ור"ה בדר"י אי פלגא נזקא קנסא או ממונא - אי סתם שוורים בחזקת שימור קיימי או לא. בשיעורי הגרד"פ (טו: אות שמ) ובשיעורי מו"ר רה"י שליט"א (עי' לאסוקי שמעתתא ב:) ביארו דלא נחלקו במציאות, אלא לכו"ע יש לו טבע ליגח לעיתים רחוקות, ונחלקו אם מחמת זה יש עליו 'שם מזיק', או"ד כיון שבפועל אינו רגיל ליגח אין לו 'שם מזיק'.

יז. ולכאור' נראה דזה הביאור במה שנקט החזו"א (יא, יד ד"ה ויש מקום, וכן א, ד ד"ה ולמש"כ) דגזירת מלך היא שלא יתחייב רגל משום אש, והיינו שהשם מזיק ד'רגל' מפקיע מהשם מזיק ד'אש' (וכפי שנת"ל מהקונטרסי שיעורים).

יח. הרא"ש (פ"ק סי' א) בדעת הר"ף דע"ן שמקצתו ברה"י ומקצתו ברה"ר ודרסה ברה"ר ושבחה ברה"י פטורה, כיון דאורחיה הוא. והנה בגמ' (יט.) מסתפק' בהתיזה ברה"ר והזיקה ברה"י ומסקי' שחייב, וכ' השל"ט ג' דלפי הר"ף צ"ל שפטור והגמ' שם היא דלא כהלכתא. אמנם היש"ש (פ"ק סי' ד) כ' דיש לחלק, דדוקא הליכה כדרכה אורחיה הוא, משא"כ התזה מרה"ר לרה"י אי"ז אורחיה כ"כ ולכן חייבת. החזו"א (ב, א ד"ה רא"ש) מבאר בכוונתו דעל חילוך כדרכה אין שם נזק, ולא שייך שמירה ע"ז, משא"כ התזה שזו דריסה בלתי רגילה כ"כ או אכלה שם נזק עלה, ע"ש.

יט. החזו"א (ח, ט) כ' דכן יל"פ בפי' הרשב"ם (כב:) לענין גדי סמוך לגדיש דפטור, דמשום שהיה לגדי לברוח אין עליו שם מזיק, וכן בהניח גחלת על לב עבדו (כו.), דמשום דהו"ל לסלוקי ל"ה 'מזיק' [אך כ' החזו"א דאפשר דהני חשיבי 'אונס'].

כ. בתוס' (יט: ד"ה וכי איתמר) מבואר דאע"ג דהקושר דליל לתרגול של אחר חייב הקושר מטעם אש, מ"מ בקשרו בעל התרגול כיון שהוא רגל שלו וכבר יש לו שם מזיק דרגל, ממילא כבר אינו יכול לקבל שם מזיק של אש (קונטרסי שיעורים שם).

כא. כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור (כ.), ביאר החזו"א (ח, ז ד"ה כ'): אין הטעם דחשיב המזיק כאנוס כו', אלא שאין צורת נזקין בזמן שהנזק מושך עליו את הנזק, וזו פטור כמו שאר הלכות כמו שו"ר ברה"ר וכיוצ"ב, והלכך לא מהני כאן תחילתו בפשיעה לחייבו, שלא חייבה תורה נזקין בצורה זו, אלא שנחלקו אמוראי בגודל השינוי שיצא ממנהג העולם להמשיך עליו את הנזק כו' ע"ש, וכן ביאר הברכ"ש (סי' טז).

כב. תוס' (כח: ד"ה ונשוף) כ' דהמניח אבן ברה"ר והשור נפל ע"ג הקרקע והזקק פטור משום דקרקע עולם הזיקתו. ואפי' לשמואל שמחייב בכל בור גם על חבטה בקרקע - 'יש לחלק כיון שיש שם תקלה על הבור'. ועי' בחזו"א (ה, יב ד"ה ובעיקר) שנתקשה מ"ט לא נימא שהאבן והקרקע שאצלה יחד יחשבו בור א'. ותי' דדוקא חלק המשונה מטבעו של עולם מקרי 'תקלה', אבל קרקע שאין בה שינוי אלא השינוי חוץ ממנו, לא הוי עליה 'שם תקלה'.

כג. והנה החזו"א (ב, יד ד"ה הניח) נסתפק בהניח אבן ברה"ר והניח עליה כרים וכסתות שלא יזקק בה אדם ובא אחר ונטל את הכרים, האם השני חייב על האבן משום פותח בור, וכ' דאפשר דלעולם אבן ברה"ר שם מזיק עלה, ולא דמי לקרקע שבתוך הבור דשם מזיק אינו מצד עצמה אלא משום העמק.

כד. החזו"א (א, ח) מבאר בדעת הרמב"ן (לא:) דנתקל שני בראשון אינו חייב בנזקי ממונו, דכל שלא נעשה בור אין שם מזיק עליו ולא שייך לחייבו בשמירת בור, משא"כ בשור לעולם חייב בשמירת שורו כשנודע לו שאינו שמור.

כה. עוד כ' שם שהזורק גדי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות ובא אחר וסילקן, אין השני חייב משום כורה בור, משום דקרקע בלי מכשול לאו שם בור עלה, ואע"ג דבשעה זו שהגדי נופל יש בקרקע עולם

להזיק, מ"מ לאו שם בור עליה ואינו אלא גרמא.

בו. בגמ' (מז:): שבהכניס פירות בחצר חבירו שלא ברשות ואכלתן בהמתו של בעה"ב והזיקה באכילתן פטור משום דהו"ל שלא תאכל, ופי' תוס' דכיון שהניזק מביא על עצמו דבר המזיקו אינו ראוי להתחייב עליו [ואפי' דחשיב כרוח מצויה ע"ש], וביאר החזו"א (ח,ט) בכוונתם דמשו"ה אין עליו שם מזיק. בו. תוס' (מה: ד"ה לא) כ' דכיון שאנו צריכים לומר דצד תמות במקומה עומדת לחומרא ה"ה לקולא, והיינו דקיבל שם מזיק של 'תם', וממילא אף לקולא אין משתלם אלא מגופו, אע"ג דאין שום סברא בזה (קונטרסי שיעורים שם).

בח. שי' ר"י (בתוס' מח. ד"ה וטינפו) שכששורו נכנס לחצר הניזק והרביץ גללים ונטנפו כלו של בעה"ב, אפי' אם בעה"ב עצמו הוזק פטור, וע"ש בתוס' שהק' ע"ז, והחזו"א (א, ד ד"ה מ"ח) כ' "ואפשר שסברת ר"י דכל זמן שהמאכל תוך מעיה לאו שם מזיק עליה ואינו עתיד לצאת לחוץ, וכשתעכל המזון ונעשה זבל הוי כפנים חדשות ובא לעולם מופקר, ואין דנים ע"ז חיוב בעלות".

בט. אי' בגמ' (מח:): שניהם ברשות או שניהם שלא ברשות, הזיקו זא"ז חייבין, הוזקו זה בזה פטורים. ביאר החזו"א (ד, ב ד"ה והנה) דנזק אדם לא תלתה התורה ברשויות, שהרי מזיק חייב אפי' ברשות המזיק (כדאי לעיל לב:), אלא הא דא"צ לשמור עצמו ברה"ר שלא יוזק בו חבירו, היינו משום שזה מנהגו של עולם להלך ברה"ר, ולא שם מזיק עליה כשחבירו נפגע בו והוזק, ומ"מ אם הוא פגע בחבירו שם מזיק עליה ושמירת גופו עליו בזה, ולא משום אונס ופשעה מחלקינן בזה, אלא הוזקו אין שם מזיק בזה והזיקו שם מזיק בזה, וכן ברה"י שניהם ברשות או שניהם שלא ברשות שפי' התוס', ג"כ החילוק בין הזיקו להוזקו, דבהוזקו לאו שם מזיק עלה. (ועע"ש סק"ג ד"ה והר"מ). וכן כ' הברכ"ש (סי' טו) בשם הגר"ח ע"ש.

ל. החזו"א (ה, יד ד"ה כ' הרמ"א) דן מה הדין בחוט של הפקר שנקשר בתרנגול והזיק עמו, וכ' דנראה דבעל התרנגול משלם פלגא, ולא אמרינן דפלגא נזקא עבד, דכיון דהחוט עצמו אינו 'מזיק', אלא התרנגול משמש בו, אין חוט ההפקר שותף בנזק, ונהי דבאית ליה בעלים נעשה בעל החוט שותף בנזק, מ"מ בחוט הפקר לאו שם מזיק כלל על החוט וא"צ לזה דין 'כי ליכא לאשתלומי' כו'. [אך אח"כ כ' במוסגר דאחרי כותבי הדורא בי, דהחוט כן נחשב בור ע"ש].

לא. דעת רב (ג:): דבור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו כיון שחבטא קרקע עולם הוא, וביאר החזו"א (ב, יד ד"ה שם) דלאו מזיק הוא, אלא הנופל עשה פעולת הזיק, אבל אין כאן שם מזיק בעולם, וזה לא חייבה עליו תורה. (וכ"כ החזו"א ה, יב ד"ה ויש לעי' בסוגריים).

לב. תוס' (נו: ד"ה המעמיד) כ' דמעמיד חייב מדין שן ורגל ולכן פטור ברה"ר, אע"ג דמצד הסברא הוי כמו אש משום דברי הזיקא, מ"מ השם שן ורגל קודם (קונטרסי שיעורים שם).

לג. שי' הרמב"ן (ב"מ פב:): דאדם המזיק באונס גמור חייב, ודלא כתוס' דס"ל (שם וב"ק כז:): שפטור, והנה תוס' הוכיחו שפטור מטבח אומן שקלקל דפטור, והרמב"ן דחה 'שאין באומן הטועה במלאכתו משום מזיק', ולכאור' כוונתו דלא שייך על אומן שם 'מזיק', כיון שתפקידו לתקן שהוא ממש ההיפך ממזיק, אלא שמחמת טעות נוצר נזק. וכן מבוי' בשיטמ"ק (סופ"ב כז. ד"ה וכן כתב) בשם ר' ישעיה והריב"א "דכיון שהם מתעסקים לטובת הניזק לאו 'אדם המזיק' הוא. וכן ביאר בקונטרסי שיעורים (א, ו, יד, יא) ע"ש שהאר"ן בזה וביושב שאר ראיות התוס' עפמשנ"ת.

לד. כ' החזו"א (ה, יז ד"ה אבל) דהמדליק אש וחבירו תפסו יצרו וכעס לפי שעה וזרק כלים לאש, לאו שם מזיק על מדליק האש [אע"ג שאם הוזרק היה עכו"ם או ישראל מומר שהוא אלם והנהגתו התמידית להרע לבריות עד שאין הזיקו מקרה אלא כטבעית - שבכ"ה חייב בעל האש].

לה. בסה"ז אהל ישעיהו (עמ' תעז) מובא המעשה הידוע שארע בבריסק שהיה לאחד ב' ספרים ישנים יקרי המציאות וכל ספר היה שוה חמש מאות רובל, ובא אחד ושרף א' מהספרים, ובאו לדין, מי ששרף טען דכיון שעכשיו הספר שנשאר הוי יותר יקר המציאות שוה אלף רובל א"כ נמצא שלא הפסידו כלום. ואמר מרן הגר"ח מבריסק שבכ"ה ודאי פטור, דכיון שלא היה לו הפסד אין לו שם מזיק כלל, דשם מזיק הוא רק אם הפסידו [אבל אם הספר התייקר לפחות מאלף רובל נמצא שיש הפסד וא"כ נעשה מזיק, וא"כ זה תלוי אם החיוב תשלומין דמזיק הוא על ההפסד או להשלים את החפץ ע"ש].

חידוש מהתורה, אלא רק דיני ושיעור התשלומין הוי חידוש].

**וע"ע** במהר"ל (באר הגולה ז, יד והו"ד לעיל בהערה) שכ' שמצד הסברא צריך להיות פטור דעל הניזק לשמור עצמו מההיזק.

**אמנם** לש' הרמב"ם (פ"ב מנזק"מ ה"ז) דחיוב התשלומין דנזקין הוא כמו חיוב ממון של הלואה. ולכאור' ק' ע"ז מהגמ' בערכין הנ"ל, וביארו בזה דאחרי שחידשה תורה פרשת תשלומי נזיקין אי"ז קנס בעלמא, אלא יש בזה גדר וטעם לשלם לניזק את מה שהפסידו.

**ובגמ'** (ה.) מבואר שתשלומי נזקין נחשב ממון ולא קנס.

**עוד** מצינו בתוס' (ב.) שכ' שבחיובי תשלומי נזקין 'עונשין' ממון מן הדין ואי"ז כעונשי הגוף, אמנם בד' הרשב"א (שם) ביארו הגרא"ל מאלין (סי' מט) והאבי עזרי (מהדו"ג פ"ב מנזק"מ ומהדו"ד פ"כ מעדות ד"ה אולם) דכל תשלומי נזק"מ אינם בגדר 'עונש' אלא 'חיוב', דדין שיתחייב כמו שהוא בעצמו הניזק, ורק בבור דחידוש הוא [שאין דרכו לילך ולהזיק, ושאינו שלו ושהניזק בא לרשות המזיק] חשיב עונש ואין עונשין מן הדין.

חלות 'שם מזיק', אך בלא"ה אפי' כשהזיק בכוונה אינו חייב. [והוא מבואר לפי מה שיבואר להלן דחיוב תשלומי נזיקין אינו מסברא, אלא חשיב מלוה הכתובה בתורה, וא"כ חיוב התורה נקבע לפי הגדר של השם מזיק].

**ו"שם** המזיק' בפשטות ענינו דבעינן שיהא לו שם מזיק ד'קרב' 'שן' 'רגל' וכו', אמנם לפי הגרי"ז שנקט דאחר הצד השווה המחייב הוא לא השם הפרטי של כל מזיק, אלא רק הצד השווה ד'דרכן' להזיק ושמירתן עליך', א"כ לענין חיוב י"ל שצריך רק שם מזיק כללי, ורק לגבי הפטורים נתחדש ב'הלכותיהן' שלכל 'מזיק' יש פטור בפנ"ע.

### גדר תשלומי נזיקין

**בהא** דהוי מלוה הכתובה בתורה- הנה בגמ' בערכין (ו:) מבואר שחיוב תשלומי נזיקין חשיב מלוה הכתובה בתורה, וביארו תוס' (כתובות נו. קידושין יג: ובכורות מח.) דמסברא לא הוה מחייבין להו אם לא שחייבתו תורה בפירוש, ולא דמי למלוה דסברא הוא שיש לו לשלם מה שלוה מחבירו. ובתורא"ש (ב"ק קד:) ביאר הטעם דליכא טעם לחיבו משום דמשלם אע"פ שלא נהנה. [אמנם בלש' תוס' בקידושין יל"פ דבאמת עיקר החיוב תשלומין אינו

לו. הנה ידועה קר' הנתיח"מ (קנה, יח) ע"מ שמצינו בב"ב פ' לא יחפור דיני הרחקות נזיקין דעל הניזק להרחיק את עצמו, וק' מ"ט אין לחייב את המזיק בכל דיני נזקי ממון. והחזו"א (ב"ב יד, יד) ביאר בזה "...אבל הכא בעושה בתוך שלו תשמישים הנהוגים לשמש בהן, ויש מהן שהתירו חכמים שכן טבע העולם ששכנים נפגעים זה מזה, שהרבה מן התשמישים מכניסים פעולה ופגיעה חוץ מגורלם, וזהו קנינו מתחילה ועל הניזק להרחיק' כו', ולכאור' כוונתו שזה דרך תשמיש וטבע העולם אין ע"ז שם מזיק. וכן ביאר החזו"א בכמה וכמה הלכות בהל' הרחקת נזיקין שביאר דא"צ להרחיק משום דלית ליה שם מזיק (ע"י ב"ב ר"ס י, יד, ד"ה במ"מ, שם סק"ז ד"ה בחי', שם סק"ג ד"ה טור סי' קנה). וכן בברכ"ש (ב"ק סימנים יג יח ויט) ביאר בשם הגר"ח שכל מה שעושה בדרך הרגילה של שימושים בתוך שלו אין עליו שם מזיק, וממילא פטור מתשלומין. וכן ע"י במשנת רבי אהרן (שכנים עמ' פ).

**השלמת ההפסד או החפץ- יש לחקור בגדר תשלומי נזיקין, האם ענינו לשלם לבעלים את הערך הממוני שהפסיד, או ד ענינו להשלים את החפץ הניזוק - אך אינו חייב על מה שהבעלים הופסד את הערך הממוני דאין ע"ז שם נזק<sup>1</sup>.**

**ונפק"מ** למעשה שאירע בבריסק (עי' בסה"ז אהל ישעיהו עמ' תעז שהובא מעשה זה בג' נוסחאות שונות), שהיה לאחד ב' ספרים ישנים יקרי המציאות וכל ספר שוה חמש מאות רובל, ובא אחד ושרף אחד מהספרים, ועי"ז גופא הספר שנשאר התייקר

נו. כן ייסדו האחרונים- יעויין חי' הגרנ"ט (סי' קיא). קונטרס שיעורי הגר"ח (שמואלביץ, שיעור ב), שיעורי הלכה (מהמהרי"ל בלוך, סי' יז בענין היזק והפסד), קונטרסי שיעורים (להגרי"ז גוסטמאן, ו, ד - ושם כ' שכן נראה ברור לאחר העיון בכל סוגיות הגמרא והראשונים!), וכן ביאר מו"ר רה"י שליט"א (עי' 'לאסוקי שמעתתא' ג).

**נציין להלן את עיקרי הראיות:**

א. מבואר בגמ' (ג.) דאיכא ס"ד דבאופן ששן הזיקה בלא מכליא קרנא פטור, והיינו דאע"פ שיש הפסד ממוני בשוויות של החפץ, מ"מ כיון שהחפץ לא התכלה הו"א דלא חשיב היזק. (וע"ע בסה"ז אהל ישעיהו דלהלן מה שהו' מהגר"ח).

ב. למ"ד (ה. וגיטין ג.) היזק שאינו ניכר פטור, אע"ג שהשווי הופסד [וי"ל דבהא גופא פליגי].

ג. רש"י (ט: בפי' השני) פי' לש' המשנה 'הכשרתי את נזקי' - עלי להכשיר ולתקן את נזקי, כלומר אני חייב לשלם.

ד. בגמ' (י:) מדייקין מדקתני 'חבתי בתשלומי נזקי' מלמד שהבעלים מטפלים בנבילה. וביארו תוס' דמשמע שהבהמה עצמה ישלם, וזה אי אפשר שכבר מתה לכך יש לדרוש ישלמנה.

ה. אי' בגמ' (יז:) זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו למ"ד בתר תבר מנא אזלינן הראשון פטור, ולדעת הרמב"ן גם השני פטור משום שהזיק חפץ שאין לו דמים [ולרש"י השני חייב], וממה שהראשון פטור אע"פ שהפסיד את שוויו, מוכח שהמחייב הוא היזק גוף החפץ.

ו. אי' בגמ' (צח.) שאם הכה בקורנס על מטבע של חברו ומחה צורתו פטור, דאע"ג שהפסיד ממנו, מ"מ לא חיסר מהחפץ כלום. אך אם שייפא בשופינא דחסורי חסריה חייב על כל הנזק, והיינו שרק ע"י חסיר מהחפץ יש לזה שם של נזק.

ז. עוד אי' (שם) שבזרק מטבע של חברו למים צלולים פטור, ואע"ג שעתה המטבע שוה פחות, מ"מ החפץ עצמו לא ניזוק [משא"כ במים עכורים נחשב שהחפץ עצמו ניזוק].

ח. אי' בגמ' (צט:) שבשחט בהמת חברו ועשאה ספק טריפה פטור, ואע"ג שודאי יש כאן הפסד ממוני מחמת שהיא ספק טריפה, מ"מ פטור דיש ספק אם עצם החפץ הוזק.

י. בראב"ד (פ"ה מטו"נ ה"ב) מבואר שהחופר בשדה חברו חייב להשלים ולתקן את עצם הנזק, ולכן יכול הניזק לתובעו למלאות החפירות בעפר, שע"ז נחשב כאילו לא היה נזק כלל. והיינו שהמזיק מחוייב לתקן את עצם הנזק. אך המ"מ כ' [בדעת הרמב"ם] שאינו יכול לתובעו למלאות החפירות, אלא אם רצה משלם לו נזקו והפסדו בדמים, דכל חיובו הוא לשלם הדמים שהפסידו. ועי' במל"מ שחילק בזה בין היכא שהעפר שהוציא קיים שיכול הניזק להכריח את המזיק למלאות החפירות, אך בעפר אחר אינו יכול לתובעו למלאות. ויל"ע אם המ"מ חולק על עצם היסוד, או דס"ל דבמה שממלא החפירה לא חשיב תיקון עצם הנזק דפנים חדרות באו לכאן.

י. יעויין בסוגיא בב"מ (צט:) בהני שקולאי דתברי חביתא דחמחו לחנוואה, ביומא דשוקא מיזדבנא בה' בשאר יומי מיזדבנא בד', ונחלקו הראשונים איך לגרוס, דלר"ף והרמב"ם בחבית לעולם יכול לשלם, אלא דבמעות משלם כמו ששוה בשעת התשלומין, והיינו שכשמחזיר חבית הרי הוא משלים את עצם החפץ. אך לרש"י והרא"ש הוא להיפך, דבמעות לעולם משלם ה', אלא דאפי' כשמחזיר חבית אי מהדר ליה קודם שיגיע יום השוק מקרי תשלומי ה', כיון שיכול למוכרה בה' כשיגיע יום השוק. ויל"ע אם רש"י והרא"ש חולקים על עצם היסוד, או דס"ל שגם חבית אחרת אינה בגדר תשלומין ולא השלם הנזק.

ומו"ר רה"י שליט"א אמר דאף אם שורש המחייב הוא על היזק החפץ ולא על הפסד הערך, מ"מ י"ל דכיון דכל ערך מהוה השלמה לחפץ, א"כ שפיר י"ל דהחיוב תשלומין בפועל הוא ערךיט.

**עוד יל"ד עפ"ז** במזיק חפץ מבוטח<sup>פ</sup>. אמנם י"ל דבזה גם להצד שהחיוב הוא רק על ההפסד חייב, כיון שהריוח הוא חיצוני ולא בעצם שויות החפץ<sup>סא</sup>.

**נזק בחפץ ששווה רק לניזק** - הנתיחה<sup>מ</sup> (קמח, א) מחדש שאם הזיק חפץ שאינו שווה מצד עצמותו למכרו וליקח דמים בעדו, אלא שהוא שווה לבעליו [כגון מאכל בפיו, בגדיו או משקפיו], אין המזיק חייב לשלם. והיינו דהשוויות העצמית של החפץ נמדדת רק לפי מה ששווה למכרו בשוק (ע"ש ראיותיו, וכן ע"י בס' שיעורי הלכה מהמהרי"ל בלוח שביאר סברת הנתיחה<sup>מ</sup>).

**גם בדבר אברהם (ח"א ט, ה)** נקט שפטור,

ושווה כעת אלף רובל. [אמנם אמר הגר"ח דבכה"ג כיון שאין לו הפסד כלל לפי ב' הצדדים יהיה פטור, כיון שאין לו שם מזיק כלל, דהשם מזיק הוא רק אם יש הפסדי, אלא דיש נפק"מ כגון שהספר התייקר ושווה פחות מאלף רובל].

**ולכא' בזה תליא נידון המחנ"א** (ריש הל' נזק"מ) אם חוב התשלום דמזיק הוא 'חפץ' או 'ערך', ונפק"מ אי אזלינן בתר יוקרא וזולא דשעת הנזק - והיינו דענינו להשלים את הערך הממוני, או"ד אזלינן בתר השוויות דשעת העמדה בדין - והיינו דענינו להעמיד את החפץ שניזוק ע"י שיכול הניזק לקנותו עתה ע"י הממון ששילמו לו<sup>יח</sup>.

**אמנם י"ל** (וכ"כ בקונטרסי שיעורים ו,ה בסופו). דאפי' אם צריך להשלים את החפץ, מ"מ חייב לשלם כשעת הנזק, שאז חל עליו החיוב להשלים את החפץ, ובאותה שעה נקצץ סכום החיוב.

**נז.** אמנם ראה בשו"ת אור לציון (להגר"צ אבא שאול, ח"א חו"מ סי' יא) שהאריך ג"כ לדון בכגון דא, ושם העלה שהמזיק ממון חבירו אע"פ שלא הפסידו כלל מתחייב בתשלומין, ואינו יכול לטעון מה הפסדתך ע"ש. ושו"ר שכ"כ החלקת יואב (ח"ב סי' ז המובא להלן). וע"ע בחשוקי חמד (ער:): שדן בכמה אופנים כשע"י ההיזק נגרם ריוח האם המזיק חייב לשלם ע"ש.

**נח.** המחנ"א תלה זאת במחלו' הרמב"ם והראב"ד (הנ"ל בהערה) לענין החופר בורות בשדה חבירו, דהראב"ד ס"ל שיכול לתובעו שימלא את החפירה, דעיקר התביעה היא לשלם לו את החפץ שהפסידו, אך הרמב"ם לא כ"כ. וע"ש עוד שמרש"י (פסחים לב. ד"ה כל היכא) ומתוס' (ב"ק סה. ד"ה גופא) משמע דאזלי' לפי שעת הפרעון, ומהרא"ש (פ"ז סי' ב) משמע דאזלי' בתר שעת הנזק. והאחרונים העירו דבתוספתא (ג, ד) מפורש דאזלי' בתר שעת הנזק.

**נט.** ולפי"ז דיש לחלק בין שורש המחייב לחיוב בפועל, יש לדחות חלק מהראיות שהובאו לעיל.  
**ס.** יעויין בקה"י (כב, ג) שכ' שפטור עפ"ד השל"ט<sup>ג</sup> (פ"ק דב"ב) שאם הזיק בהמת הקדש שהמקדיש חייב באחריותה, פטור משום שלא הפסיד להקדש [וע"ש שנתקשה בזה מסברא], וכן נקט בשו"ת הרי בשמים (מהדו"ת סו"ס רמה).

**אמנם** החלקת יואב (ח"ב סי' צ) כ' ד'לפענ"ד ברור דגזה"כ הוא דמזיק חייב שווי הדבר אף שלא הפסיד להבעלים כלל.

**וע"ע** בקוב"ש (כתובות ריז - ריח) שדן בדין זה.

**סא.** ושו"ר כעין סברא זו באו"ש (פ"ז משכירות ה"א), והביא ראיה מב"ק (קטז). דאמרי' 'משמיה רחימו עלה', וה"נ הכא שע"י מה שנותן שכר קצבתו לחברת האחריות הרויח בתשלומי ביתו, ודאי דלא נפטר המזיק מחיובו.

(ח"ב סי' קכט) כ' דיש לחלק בין אם נמצא במקום שיש אנשים שהיו קונים אתרוג בסך זה שחייב לשלם כן, לבין אם לא היו אנשים שקונים בסך זה, דאינו חייב לשלם אלא כפי הרגיל שהיו משלמים עליו.

**וע"ע** במנחת שלמה (תנינא ח"ב סי' קלה) שביאר שהמהר"ם מינץ שפטר איירי רק בכה"ג שא"א כבר למוכרו, כגון שלכולם כבר יש אתרוגים או ביו"ט ראשון של חג שבלא"ה כבר אינו יכול למוכרו.

**וכיוצ"ב** דנו הפוסקים בחפצי יודאיקה ועתיקות או בחפצים של גדולי הדור שישנם אנשים המוכנים לקנותם בדמים מרובים, האם זה מוגדר שיש לזה שוויות אמיתית בשוק, או שכיון שרוב אנשים לא מוכנים לשלם על כך הון רב לא חשיב שוויות אמיתית (ועי' בשו"ת להורות נתן ח"ז סי' ככו).

**נזק** בחפץ שאינו שווה מצד עצמו אלא רק למוכרו בשוק [כגון הבורר צרור מגרנו של חבריו] - הוכיח הקה"י (שם, מב"ב צג:): דחייב לשלם כפי מה ששווה למוכרו בשוק. [ונמצא שלפי הקה"י (הנ"ל) - שחלק על הנתיחה"מ) יש ב' עניני שוויות: א' מה ששווה כלפי עצמו בלבד. ב' מה ששווה למוכרו בשוק].

אך ביאר באופ"א, דלעולם את השוויות של עצם החפץ מודדים לפי מה שזה שווה לבעלים (כדאי' בקידושין ח. דרב כהנא אמר 'לדידי חזי לי ה' סלעים' ועי"ז היה נחשב ככסף ממש), אלא שבמזיק נתחדש דין בשומא שהקילה תורה למדוד רק כפי מה ששווה לימכר בשוק.

**אמנם** כמה אחרונים (חלקת יואב ח"ב סי' צא חזו"א ב"ק ו, ג קה"י סי' לט מנחת שלמה ח"ג סי' קד וקו אות א ואור לציון ח"א חו"מ סי' ד) הוכיחו שגם בכה"ג שהחפץ שווה רק לבעלים חייב לשלם, דגם זה חשיב שוויות (כסברת הדב"א).

**ולענין** חפץ החביב על בעליו ושווה לו יותר משוויו האמיתי [כגון תמונות משפחתיות וכן לכאו' בחידו"ת וכיוצ"ב]<sup>סב</sup> מצינו שנחלקו הפוסקים, דהב"ח (עב, כד) ס"ל שצריך לשלם לפי מה שחביב לו, והש"ך (שם, קכח) חולק שצריך לשלם רק לפי מה ששווה לכל.

**עוד** מצינו שנחלקו הפוסקים במי שהזיק לחבירו אתרוג מהודר א' א', האם מספיק לשלם לו אתרוג 'כשר לברכה' (כן ס"ל למהר"ם מינץ סי' קיג), או שחייב כדמים שלקחו הניזק (כן ס"ל למל"מ פט"ז ממעשה"ק ה"ז ולחכ"צ סי' קכ, וכן נקט החת"ס גיטין נד: ועוד). ובפנים מאירות



**סב.** נידון זה לכאו' חלוק מהנידון הקודם, דלעיל הנידון היה שהחפץ עומד רק לשימוש האישי של הבעלים, ולכן זה שווה רק לו, אך זה שווי אמיתי ששווה לכל אדם כלפי חפציו שמשמש בהם, משא"כ כאן הנידון הוא כשזה שווה לו רק מבחינה רגשית ולא מחמת השימוש בחפץ.

## חמשים ושבע - מי יודע?

לרגל גליון ה- נ"ז של הקובץ 'מנורה בדרום'

- חנוך קבר את אדם וחי אחריו נ"ז שנים (סדר עולם רבה פ"א, מובא ברשב"ם ב"ב קכא:).
- נח מת בשנת נ"ז לאברהם<sup>ס</sup> (שלשלת הקבלה עמ' יא).
- יצחק חי אחרי שבירך את יעקב עוד נ"ז שנים<sup>ס</sup>.
- יהושע היה בשעת מלחמת עמלק בן נ"ז שנים כמנין 'א"ל הוי"ה'<sup>ס</sup> (ילקוט ראובני פר' בשלח בשם כנפי יונה ומגלה עמוקות הקדמות האופנים אופן מב).
- נ"ז משפחות בני ישראל בפרשת פנחס (רש"י פנחס כו, לז).
- ימי אהל מועד שבנוב וגבעון חמשים ושבע שנים<sup>ס</sup> (זבחים קיח: ע"ש החשבון).
- ערב הפסח שחל להיות בשבת היו חמשים ושבע תקיעות במקדש [לפי רבנן] (סוכה נד:).
- נ"ז פסוקים בפרשת בהר.
- נ"ז משניות במסכת ברכות.
- ...נמצא כל גבול שבתי חמשים ושבע חלק בשנים עשר מזלות (ברייתא דמזלות פי"ג, נדפס בסוף מסכת כותים להגרח"ק זצ"ל).
- מנין ברכות שמו"ע [כולל ברכת המינים - י"ט] בג' התפילות עולה למנין נ"ז, וכן בתפילה אחת עם הציבור כתקנה [עם שמיעת י"ט הברכות בחזרת הש"ץ מדין שומע כעונה וכן עם עניית אמן. וכן בערבית באמירת הפסוקים] נותנין לו שכר ז"ן ברכות, כמנין "ואהמה" (עי' אבודרהם פ"ב בשם ר' אברהם

סג. אמנם באבן עזרא (ר"פ נח) כ' שהיה בן נ"ח.  
סד. כי היה אז בן קכ"ג שנים וחי ק"פ שנים. והנה אמר אז "לא ידעתי יום מותי" (תולדות כז, ב), וימים בגימטריא עם הכולל הוא נ"ז, ונמצא שהוציא מפיו מספר השנים שיחיה ואיהו לא ידע (אמרות ה' שם).  
סה. ובשעת כניסתו לארץ בן צ"ו כמנין א"ל אדני.  
סו. וכ"כ הרמב"ם (פ"א מבית הבחירה סוה"ב וה"ג) וז"ל: וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה, כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהם קרבן. וראיתי מעירים (ר' דוד מצגר בירחון מוריה סדס-שסו עמ' רלה) שבביריתא דסדר עולם (פי"ג) אי' דימי נוב וגבעון היו ס"ג שנים, וכ"כ בשמות רבה (ז, ה) שמזבח הנחושת שמש קט"ז שנים, והיינו עד שנגמר בנין הבית הראשון, ומפרש המג"א (בזית רענן לילקוט שם רמז תפ) דימי נוב ס"ג שנים - במדבר ל"ט שנים, ובגלגל י"ד שנים, וכ"כ בעל ההפלאה בפנים יפות שם. ולפי"ז בע"כ צ"ל שמה שאמרו בגמ' בזבחים שבנו"ג היה נ"ז שנים, היינו רק עד השנה שבה התחיל שלמה המלך לבנות המקדש, כדי לידע כמה זמן עמד משכן שילה, דמיציאת מצרים עד תחלת בנין המקדש עברו ת"פ שנים ומתוכם היה המשכן בנו"ג נ"ז שנים, אבל באמת היה בגבעון עוד שש שנים עד שנסתיימה בנית המקדש, ורק אז נאסרו הבמות כמבואר ברמב"ם (ה"ג), וא"כ תמוה מאוד מש"כ הרמב"ם דנו"ג נ"ז שנים [ועי' פי' הרד"ל לפר"א (פנ"ג אות סו) דאשתמיטתיה לפי שעה הסד"ע הנ"ל ולכן הגיה המדרש הנ"ל ובחי' הרש"ש לשמו"ר שם].

## חמשים ושבע - מי יודע? ♦ מנורה בדרום | רלז

- בן שושן<sup>טו</sup> והו"ד בב"י או"ח קכד,ו). • "מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר" יש נ"ז תיבות כמנין ז'י"ז.
- 'מזבח' עולה כמנין ז'י"ז, כי ממנה ההזנה והפרנסה לכל התחתונים (רבי משה דוד וואלי - מתלמידי הרמח"ל בספרו ברית עולם פר' תרומה ותצוה ובביאורו על תרי עשר עמוס ב, ח)ט.
- אוכל מספרו א"ל הוי"ה אשר הוא ביצירה כנודע, והוא גימטריא ז'י"ט (מוהרח"ו בספר פרי עץ חיים שער השבת פרק כד ע"ש).

סז. וז"ל האבודרהם: וגם סמך לשלש תפילות אלו מדוד שאמר (תהילים נה, יח) "ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי", ופירש ר' אברהם בן שושאן כי "ואהמה" עולה למנין נ"ז במנין הברכות שבג' תפילות אלו, שבכל תפילה יש י"ט ברכות, נמצא לשלש תפילות נ"ז ברכות. ויש לאדם לידע ולהבין שהזהיר בתפילות כתקנם, שבזכותם הוא נזון והקב"ה מזמין לו מזונותיו. תדע, שהרי מנין הברכות הוא ז"ן, ולפיכך השם יתברך בזכות ברכות אלו הוא זן אותו ואת אנשי ביתו. ומאמרו "וישמע קולי" למדנו שהזהיר בתפילות אלו כתקן ובברכותיהם שמוכסות לו שהשם ישמע תפילתו. וראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור, כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובוקר וצהרים ביחיד. כיצד, תפילתו בלחש מברך תשע עשרה ברכות, וחייב האדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפילה ושיכוין לשמוע ברכותיה, ושומע כעונה, הרי תשע עשרה ברכות אחרות, וחייב האדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, ואמרו רבותינו ז"ל (ברכות נג:) גדול העונה אמן יותר מן המברך [יש דפוסים שנוסף: פירוש, כי עולה בחשבון השם של אדנ"י יהו"ה, והמברך אינו מזכיר בה אלא שם אחד, והעונה אמן מזכיר שתי שמות], הרי הוא כאילו בירך תשע עשרה ברכות אחרות, נמצא כי בתפילה אחת עם הציבור כתקנה נותנין לו שכר ז"ן ברכות. ובתפילת ערבית שאין שליח ציבור מחזיר התפילה, לפיכך תקנו לאחר השכיבנו תשע עשרה פסוקים וחתומה בסוף, תמצא בהם בין אזכרות ובין אמנים מנין שמונה ושלשים ותשע עשרה ברכות של תפילת לחש, הרי שבעה וחמשים ברכות בערבית.

והנה בשבת אי"ז שייך, אמנם יש שרימזו זאת במה שנוהגים לומר בערבית "וינוחו בה", ובשחרית "וינוחו בו", ובמנחה "וינוחו בה" שביחד הם גימטריא ז'י"ז.

סח. [ללא התוספת שיש מוסיפים כאמור פותח וגו']. וכ' היעב"ץ (בסידורו, כסא שן בית לה) שהוא כמנין ז'י"ז, והוא גימטריא א"ל הוי"ה, וגימטריא 'החמה' מנין ז'ן עם התיבה - כפני משה שתקנה, ע"כ. ויש להוסיף שכן הוא בגי' אוכל'.

סט. המשך דבריו בפר' תצוה: כי יש ב' מזבחות כנגד ב' מיני הזנה שיורדת מלמעלה ומתפשטת לכל דרגין קדישין, ומהם אל התחתונים: הא' הזנה גסה וחיצונית שיורדת אל המזבח החיצון, מכוונת ממש אל הדברים גסים ועבים שמקריבין עליו. והאחרת, הזנה דקה ופנימית שיורדת מן המזבח הפנימי, מכוונת אל הקטרת העולה עליו. הראשונה הזנה לנפש, והשנייה הזנה לרוח ולנשמה. כי לעולם המ"ד היוורדים משתים אל המ"ן העולים. ועל רזא דא כתיב (תהלים קמד, יג) "מזוניו מלאים מפיקים מזן אל זן", כי אין השפעה יורדת מלמעלה שלא יתרבה על ידיה זיו"ם והדרם של התחתונים, ולכן הצנוורות המביאים אותה נקראים 'מזוים' שגורמין את הזיו. וסדר ירידתה הוא מן המזבח הפנימי דאיהו רזא דה' עילאה, אל המזבח החיצון דאיהו רזא דה' תתאה, וממנה אל התחתונים. וזה סוד "מפיקים מזן אל זן" כלומר ממזבח אל מזבח, כי מזב"ח עולה כמנין ז'י"ז, והכל מובן יפה במה שפירשנו, שהרי המשורר קראו ז'ן אל המזבח מן הטעם שכתבנו.

המשך דבריו בפ' על תרי עשר: כד"א "זה השלחן אשר לפני ה'", שהתחיל במזבח וסיים בשלחן לרמז אל הנזכר.

ע. וז"ל רבי חיים וויטאל (פרי עץ חיים שער ק"ש שעל המיטה פי"א): קודם הזיווג יאמר פסוק "מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר" וגו', כדי שיפרה וירבה. וגם טוב לומר אותו המזמור קודם האכילה מפני שיש בו ז'ן תיבות, והאמרו לא יחסר לו מזונותיו, וטוב ג"כ למזון הנפש.

עא. כע"ז כ' בספר אוהב ישראל (פרשת צו) על מה שאמר שמשון בחירתו "מה אוכל יצא מאכל", דהנה תיבת

- שם יהו"ה במילוי כזה: יוד הי וו הה. וכן: יוד הה וו הי (מעין גנים ח"א ליקוטים).
- הימים המקודשים שבחיי האדם הם נ"ז פעמים נ"ז: דהנה ימי שנותינו ימי שנותינו ע' שנה שמהם י"ג שנים הראשונים לא מפקד במצוות עדיין, נשתיירו ז"ן שנים, ובכל שנה יש נ"ז ימים מקודשים - נ"ב ימי שבת קדש וה' ימים טובים [מג' רגלים - יו"ט ראשון ושביעי של פסח, עצרת, ראשון ושמיני של חג], וזהו דכתיב (תהילים קמד) "מזוינו מלאים מפיקים מזן אל זן" (חתם סופר עה"ת פר' כי תבא עמ' קי ד"ה ושמעת"ב).
- מצינו לכמה מגדולי הדורות שנפטרו בגיל נ"ז, ביניהם: רבי שלום שרעבי [בעל 'נהר שלום' ועוד], רבי משה גרינוואלד [בעל 'הערוגות הבושים'], רבי יהודה אריה ליב אלתר [בעל 'השפת אמת' מגור], רבי מרדכי בריסק הי"ד [בעל 'שו"ת מהר"ם בריסק'].

אוב"ל גימטריא ז"ן כמנין א"ל הוי"ה. יצא מאכל, דמשני שמות הנ"ל העולים מספר אוב"ל יצאו כל מיני מאכל, והבן כי הוא נפלא עש"ש.

**עב.** הנה החת"ס כ' שם דברים נפלאים, ונעתיק את עיקר דבריו: **אודיעך מה שהודיעני אלקים בזה, הנה כתי' (תהלים לט) "הנה טפחות נתת ימי", משמע שהימים בבחינת 'טפחים', מהו זה. כתיב (שם קמד) "מזוינו מלאים מפיקים מזן אל זן", מהו מזן אל זן, אחז"ל (ב"ב עה). כל צדיק יש לו חופתו או היכלו לע"ל. גם אמרו (אבות פ"ד מט"ז) העוה"ז כחצר לעוה"ב. וימות החול וע"ש הכנה לשבת כמו עוה"ז לעוה"ב. גם כינו חז"ל (שבת לא: ) שער וכניסה באמרם 'ווי מאן דלית ליה דרתא ותרעא לדרתא עביד'. **בה הראני ה' ית"ש להיות שנותיו של אדם שבעים שנה, שכל שנה שס"ה ימים [ע"י העיבורים מתמלאים לחשבון שס"ה כידוע] שבהם נ"ב שבועות. והנה עיקר קדושת הימים הם שבתות ומועדים, וכל מצות ומע"ט שעושים בהם הם קדש קדשים, כמ"ש של"ה בתכליותיו תכלית הימים שבתות. והנה יש כאן נ"ב ימי שבת קדש וה' ימים טובים - היינו משלש רגלים, כיצד, ב' ימי פסח, א' עצרת, ראשון ושמיני של חג, ה"ל חמשה ימים, ועם נ"ב שבתות עולה ז"ן ימים לכל שנה, והנה ימי שנותינו ע' שנה שמהם י"ג שנים הראשונים דלא מפקד במצוות עדיין, נשתיירו ז"ן שנים, נמצא שאותן ימים המקודשים אשר עליהם נאמר "בא בימים" הם ז"ן פעמים ז' ז"ן, פ"י ז"ן שנה ובכל שנה ז"ן ימים, שהם עולים לסך ג' אלפים רמ"ט ימים, ולחיות הימים בבחינת טפחים כנ"ל, "הנה טפחות נתת ימי", וכל אמה של תורה היא בת ו' טפחים, א"כ ג' אלפים ורמ"ט טפחים הנ"ל עולה לסך תקמ"א אמות וחצי, והנה תקמ"א גימטרי' 'ישראל', והרמז "ויקרב ימ"י ישראל"ל, ומקדושת הימים האלו ינטה אוהל והיכל שבו ישב הצדיק לע"ל, והימים האלו נקראים ימי חיים, ואמר דהע"ה "שבתי בבית ה' כל ימי חיי", בית ה' היינו הבית הנ"ל ע"י ימי חיי, וההיפך נקרא יום רעה ח"ו, ואמר "כי יצפני בסכה ביו"ם רע"ה", וידוע כי הקדושה היא לעולם עשר על עשר, ואי היה ת"ר אמות היה נעשה לו בית של עשר על עשר משש קצותיו מעלה ומטה וד' רוחות, כי עשר על עשר הוא מאה ושש פעמים, ככה עולה ת"ר, אך להיות רק תקמ"א וח"ו יה' הזוויות פגומים, על כן נאמר כי ה' קצוות שלמים של עשר על עשר וא' במזרח פתוחה מקום הדלת קרוב לשמונה על שמונה, ואפשר שיש גם סרח העודף אחורי המשכן, ואז תוכל לכוון החשבון של תקמ"א אמות ומחצה, כי הסרוח במשכן היה אמה וחצי. והנה בית שער ליכנס אל הקדושה הזה, וגם להיות כמו עמוד ענן ההולך לפניו וליישר כל דרך, הם ימי תשובה המיישרים מסילה לאלקינו, והם בבחינת יראה עילאה יובל הגדול הנקרא שער כידוע, ולכן בכל ז"ן שנה עשרה ימים ז"ן פעמים עולה גימטריא 'שע"ר', ואם תסיר משס"ה ימים ז"ן ימים ועשרה ימי תשובה כנ"ל היינו ס"ז ימים תשאר ימים בגימטריא 'חצ"ר' הם הפרוזדור לפני הטורקלין כמו העוה"ז לפני העוה"ב, ומשו"ה אמר תבנית היכל אשר הזוויות תבנית היכל אשר הזוויות שלו מלאים ולא פגומים ח"ו****

## השלמה לגליון נ"ו

הקדו' הגה"צ רבי שמשון דוד פינקוס  
זצוק"ל (הערת מורינו הגר"י טשזנר  
שליט"א ועוד) ע"י.

**נשמט** מרשימת גדולי ישראל שנפטרו בגיל  
נ"ו - מורינו ורבינו מנהיג קהילתנו



---

ומפיקים מז"ן אל ז"ן כנ"ל. ועיי' פ"ב דעירובין (כא.) ארכה ורחבה של תורה שמונה מאות אמות. והבן  
זה הפוך בה והפוך כי הוא דבר פלא.  
עג. בהזדמנות זו אבקש באופן כללי, שמי שיודע על ענייני מספרים של הגליונות הבאים - בפרט דברים שאינם  
מפורסמים, שבאם יוכל יאיר את עיני בכך לפני הופעת הקובץ (טל' - 052-7143864), בתודה מראש !  
כמו"כ דרוש שותף לעריכת חיבור מקיף על ענייני המספרים בתורה, מי שמכיר בעצמו או באחר המתאים  
לכך, ומוכן להקדיש לכך זמן, נא לפנות למס' הנ"ל.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

## חידושי הלכות בעניני מתנות לאביונים

**למי יש לתת את ה'מתנות'?**

**[א]** י"א שצריך להיות 'אביון' דייקא, והיינו שתאב לכל דבר ואינו מתבייש לפשוט יד. וי"א שמספיק אם נחשב 'עני', והגדר בזה הוא שאין לו לצרכים ההכרחיים הרגילים לסתם בני אדם, או מי שיש לו התחייבות או חובות מנשואי בניו או בנותיו. ולמעשה לא נהגו לחפש אביון דייקא. אמנם למוסדות תורה או לשאר צדקות, אם כי הוא מצוה גדולה - נראה שאינו יוצאים בזה מצות מתנות לאביונים.

**[ב]** ובשו"ת מקדש ישראל כתב כך:

**(א)** מי שאין לו עבודה, ואין לו מעות במזומן [מוצנע] כדי פרנסת בני ביתו על משך שנה, כ"א לפי מקומו וזמנו - נקרא עני. ואע"פ שמעט מזה הולך לתענוגים, אינו גורע בזה, וכמ"ש הריקאנטי סימן נח. משא"כ אם יש לו כדי פרנסת ביתו לכל השנה, אף שאין המעות עתה בידו או במקום מוצנע, אלא שיש עבודה קבועה ומשכורת קבועה, שאז אינו נקרא עני.

**(ב)** מי שיש לו עבודה, אבל מרויח כדי פרנסתו בצמצום ואינו יכול לקנות לו ולילדיו כדי הצורך של אנשים בינונים - יוצאים בו מצות מתנות לאביונים אם נותנים לו ממון בעד בני ביתו. שאע"פ שאינו בגדר אביון, מ"מ כבר כתבנו לעיל שיוצאים אף בסתם עני.

**(ג)** מי שעומד להשיא בן או בת - דינו כעני. שהרי אינו מחויב להשיאם וא"כ

הנה בתחילת בירור ענין זה של מצות מתנות לאביונים, קודם כל ראיתי לנכון להעתיק פסקי דיני מתנות לאביונים מאת הגאון רבי שמעון אנשין שליט"א מתוך ספרו "הלכה פסוקה" אשר כתב לתמצת את כל פרטי הדינים המצויים בזה בבחיירות נפלאה, ואלו דבריו:

**מי חייב במצוה זו**

**עני חייב** [כ"ד רוב הפוסקים].

**בחורים חייבים**, וי"א שכל שאין להם כסף משלהם, פטורים. ולמעשה נראה שחייב האב לתת להם כסף בכדי שיוכלו לקיים המצוה.

**נשוי** אף שמתארח אצל הוריו בפורים - חייב לכל הדעות.

**קטן** יש פוטרים. וי"א שדי במה שאביו שולח את המתנות על ידו. ויש מחייבים את האב מדין 'חינוך' לתת לו כסף על מנת שיוכל לקיים המצוה. וכן נכון לעשות לכל ירא שמים.

**אשה** לדעת רוב הפוסקים חייבת. אמנם 'אשה נשואה' שאין לה כסף משלה, י"א שמספיק שהבעל נותן לשני עניים וחושב שיהיה עבורה. אך המובחר ביותר שיתן לה כסף בכדי לתת לעניים. או שיתן עבורה ע"י 'זיכוי', והיינו שיתן כסף לאַחֲר על מנת שיזכה בו עבור אשתו ואותו הכסף יתן לעניים, ונכון שיודיע לה מקודם שיעשה כן.

**ובן** אפשר לעשות גם עבור הבנות הקטנות והגדולות שטרם נישאו.

ומקבצים סתם - אין שום חיוב לתת להם.

### שיעור 'מתנה':

**[א]** יש בזה הרבה דעות ונעתיקם לפי סדר עולה: פחות משה פרוטה. שוה פרוטה. כמו ששוה כזית אוכל. כמו ששוה גרוגרת. כמו ששוה שלוש ביצים אוכל. שיעור סעודה. נתינה חשובה לפי ערך המקבל.

**[ב]** ולמעשה: נראה שיוצאים אף בנתינת 'כדי פרוטה', כיון שכן דעת הרבה פוסקים. אמנם הואיל ומצות מתנות לאביונים הוא מדברי קבלה שחמור כעין דאורייתא - על כן מהנכון לצאת ידי כל הדיעות ולתת 'כדי שיעור סעודה'. ואם נשער לפי ארוחת בוקר, הרי די בחמש שקל בערך, אך אם נחשב לפי ארוחת צהריים, הוא לפחות 25 שקל.

**ונראה** שהנותן כשיעור כזה יוצא לכל הדעות, כיון שאז נחשב גם כ'נתינה חשובה' לרוב עניים. אכן מה שנותנים עבור בני ביתו הקטנים או גדולים הסמוכים על שלחנו - אפשר להקל לתת רק כדי שיעור פרוטה.

**[ג]** לדעת רוב הפוסקים, אפשר לצאת ידי חובת מתנות לאביונים אף בנתינת מאכל. וי"א שהוא הדין בכל דבר השוה כסף.

**[ד]** יש להרבות במתנות לאביונים יותר ממה שמוציא למשלוח מנות.

**[ה]** צריך לתת שתי מתנות לשני אביונים, והיינו מתנה אחת לעני אחד ומתנה שניה לעני אחר. ואין יוצאים ידי חובה אם נותנים שתי מתנות לעני אחד. אם נותנים שתי מתנות לאיש ובני ביתו, או לאיש ואשתו - נחלקו הפוסקים אם נחשב כמי שנתן שתי מתנות לשני אביונים או כמי שנתן לעני אחד. ועל כן בודאי אין לסמוך

ההוצאות מוטלות על החתן, ולמה לא יהיה אביו רשאי ליטול בשבילו. [ומטעם זה י"ל דאפילו עשיר רשאי ליטול לצורך נישואי בניו].

**אמנם** דעת השבט הלוי (מב"ל נא ח) שאין יוצאים במה שאוספים להכנסת כלה, כיון שהמתנות מיועדות לסעודת פורים [ונלע"ד שא"כ אין יוצאים בדרך כלל בכל המתנות לאביונים שנותנים, כי בדרך כלל אין הכסף הולך כלל לסעודה, אם הוא בגלל שאינו עני כ"כ או בגלל שיש לו כבר צרכי סעודה. ואם כי דברים אלו שמיועד לסעודה מובא בהרבה פוסקים, מ"מ למעשה לא הקפידו על זה אלא כל שהוא בגדר עני, נותנים לו, וא"כ סו"ס למי שאספו לצורך הכנסת כלה, בודאי עני הוא].

**(ד)** מי שמוכרח לדירה חדשה שתכיל את כל בני ביתו - אפשר לתת לו מתנות לאביונים. אמנם מי שרוצה לקבץ מעות בפורים כדי לבנות מטבח מיוחד בשביל פסח, לאו שפיר עביד [כ"כ שם בסימן רה].

**[ג]** יש דין קדימה לתת לעני העיר (מבית לוי נא ז. אם כי יש לפקפק ע"ז ממש"כ הפוסקים שי"ל שמת"ל אינו ממצות צדקה אלא מצוה מיוחדת לפורים, וא"כ אינו ענין לדיני קדימה שנאמרו רק לגבי מצות צדקה).

### כל הפושט יד נותנים לו

**אין** מדקדקים במעות פורים אם הוא רמאי או לא, אלא כל מי שפושט ידו ליטול, נותנים לו. וי"א שהוא 'חיוב' לתת, וי"א שאינו חיוב.

**ולענין** אם יוצאים בזה יד"ח מתנות לאביונים - י"א שיצא.

**'קטנים'** שכל מחסורם הוא על אביהם,

## נתינת מתנות לאביונים שלא בזמנו

**א.האם** אפשר לתת מתנות לאביונים לעני קודם פורים?

**(א)** מעיקר הדין אי אפשר לצאת ידי חובת מתנות לאביונים כשנותנים לפני פורים.

**(ב)** אכן אם העני ישתמש עמהם בפורים - נחלקו הפוסקים בזה: יש אומרים שיוצאים יד"ח, אם אנו בטוחים שלא יוציא את הכסף שלא לצורך פורים. וי"א שאדרבה עדיף לעשות כן והרי זה משובח, כי הרי הם זקוקים לזה כדי להכין צרכי פורים. וי"א שבכל אופן אין יוצאים. ולמעשה כיון שבלאו הכי יש הרבה עניים המבקשים גם בפורים עצמו, אפשר לצאת ידי כל הדיעות ולתת גם לפני פורים וגם בו ביום.

**(ג)** י"א שאם נותן לעני קודם פורים על מנת שיזכה בו רק בפורים, יתכן שיוצא לכל הדיעות.

**(ד)** אבל אם שלח ע"י הדואר וכדומה קודם פורים והגיע לעני בפורים, יוצא ידי חובתו לכל הדיעות.

**(ה)** וכן אם נותן 'לשליח' קודם פורים על מנת שיתן לעני בפורים - יוצא לכל הדיעות. אמנם אם השליח הוא 'גבאי צדקה' - נכון להתנות עמו שיהיה 'שליח להולכה' ולא שליח לקבלה (כי אם לא כן, י"א שיד הגבאי כיד העני וקנה את הכסף כבר לפני פורים).

**ב.בן** עיר פרוזה [שאצלו פורים הוא ב"ד] שנותן למוקף/בן כרך [ירושלמי שאצלו פורים הוא בט"ו]. או להיפך.

**(א)** בן עיר/פרוז הנותן מתנות לאביונים ביום י"ד לבן כרך, והבן כרך יהנה מזה רק בט"ו - דעת כמה פוסקים שיוצא יד"ח

על נתינה זו בלבד, ויש לתת לעוד עני אחד. אבל אפשר לתת את שתי המתנות ל'גבאי צדקה' או 'קופה של צדקה', כיון שמחלקים זאת לכמה עניים.

## כספים הראוים למצות מתנות לאביונים:

**א** אפשר לתת בצ"ק מזומן אבל לא בצ"ק דחוי. וכן אפשר לתת בכרטיס אשראי.

**ב** אפשר לתת 'על ידי זיכוי' לעני אף אם הכסף יגיע לידו אחר פורים, ולכתחילה יודיע לעני ביום הפורים שיש כסף עבורו.

**ג** אין לתת מתנות לאביונים ממעות מעשר כספים או מכסף שנדר לצדקה. אמנם מה שנותן יותר מכדי חיובו, יכולים לתת, והיינו לאחר שנתן לשני עניים יכול לתת לעוד עניים מכסף הנ"ל, אך מה שנותן לעניים הראשונים, אף כשנותן לו יותר מכדי חיובו, י"א שאין לתת ממעשר.

**ד** 'מעות מחצית השקל' שמיועדים לעניים [וכמ"ש לעיל] - אפשר לצאת בהם גם יד"ח מתנות לאביונים.

## זמן נתינת מתנות לאביונים

**יש** לתת את המתנות רק ביום. אך ביום גופא יש הרבה דיעות אימתי לתת, ונעתיקם לפי סדר עולה: מה שמוקדם יותר. לפני התפלה. לפני קריאת המגילה. לאחר ברכת שהחיינו. לאחר קריאת המגילה. לאחר התפלה. שלא יהיה לאחר הסעודה.

**ולמעשה:** אם מבקשים ממנו לפני התפלה, יתן, אך יחזור ויתן גם לאחר המגילה. ובכל אופן יש להזהר לקיים המצוה כתיקונה לפני שטועמים דבר מאכל, כי י"א שאסור לאכול לפני קיום המצוה.

כדין שאר צדקה דהכשר מצות פורים כן הוא לתת מתנות לאביונים וכדין ארבע כוסות בפסח (פסחים צט ב) ואפילו משלוח מנות חייבים בו העניים אף על פי שלא יספיק להם בסעודתם לאכול לעצמם ולשלוח גם לאחרים וכדמשמע מרב חנינא בר אבין ואביי בר אבין לפי פירוש רבינו לקמן בסימן תרצ"ה אם כן הוא הדין למתנות לאביונים בפורים אבל שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל הצדקה חייב בה אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה כדי לקיים מצות צדקה וכמו שכתוב בורה דעה סימן רמ"ח ורמ"ט (עכ"ל), וכן הוא במשנ"ב שם בשם כמה אחרונים.

**וראיתי** בהגהות אבן ישראל על המשנ"ב בסימן תכ"ט שכתב לחדש דה"ה בקמחא דפסחא ג"כ העני מחוייב דומיא דמתנות לאביונים, ובהגש"פ אבן ישראל (עמוד א') הובא בשמו שכן איתא בב"ח הנ"ל בסימן תרצ"ד, וליתא דבב"ח שם לא נזכר כלל קמחא דפסחא, וכפי שהעתקנו לשונו.

**וגם** בעיקר הדמיון יש לחלק דמתנות לאביונים שאני שזהו מצוה על כל יחיד ויחיד ליתן ואין זה תלוי כלל בצרכי העני, ובזה שפיר קאמר הב"ח דהכל חייבים בו. - משא"כ קמחא דפסחא מסתברא שהוא כעין חיוב צדקה שבכל השנה, אלא שתקנו גבייה מיוחדת עבור צרכי פסח כי רבים הם. אבל סו"ס אין זה בגדר מצוה גרידא.

**ותדע** דהרי חיוב זה תלוי בבני העיר ואין בזה סכום קצוב, וכן מי שבעירו אין שום עני הנצרך למעות אלו פטור מליתן, וע"כ שלא תקנו בזה חז"ל מצוה ליתן קמחא דפסחא, רק המכוון הוא לדאוג שיהא לעניים כל צרכם וא"כ מסתברא שזה דומה לחיוב צדקה שבכל השנה (עכ"ל).

(שו"ת דברי משה הלבשרשטאם, לח-לט. והסכים עמו שם בעל מנחת יצחק. שו"ת קנה בשם ב, לב. שו"ת מקדש ישראל, רטו). אבל י"א שאין יוצא (כ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ג רלח, מדברי החזו"א. וכ"כ בהליכות שלמה מועדים פי"ט סכ"א. וכ"מ בשו"ת שבט הלוי בקובץ מבית לוי).

(ב) אבל אם יגיע הכסף לעני בן כרך רק ביום ט"ו - להנ"ל ודאי שיוצא, וכ"כ בשו"ת קנין תורה ד, פו. וי"ל שאף החזו"א יודה בזה (תשובה"נ שם).

(ג) בן עיר/פרוז שנתן ביום י"ד לבן כרך/מוקף, והעני יהנה מזה ביי"ד - דעת הגרשז"א, שבט הלוי, שו"ת תשובה"נ - שלא יצא. ודעת הקנה בשם, שיצא. וכן נראה דעת הגריי"פ זצ"ל.

(ד) בן עיר שנתן בט"ו לבן כרך - לא יצא [שו"ת מקדש ישראל].

(ה) בן כרך/מוקף שנתן ביום י"ד לבן עיר/פרוז - לא יצא [שם].

(ו) בן כרך/מוקף שנתן ביום ט"ו לבן עיר - לא יצא. [שבט הלוי והגרשז"א]. ובהליכות אב"י מוכיחים שדעת הגריי"פ שיוצא (עכ"ד הגר"ש אנשיין שליט"א).

### **האם עני מחוייב במשלוח מנות ומתנות לאביונים ובקמחא דפסחא**

**חייב** כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים. כתב הגה"צ רבי נפתלי צבי הלוי ראטטענבערג שליט"א (רב ומו"צ דק"ק קהל חסידים-קאסן בית שמש): כתב הב"ח בסימן תרצד וז"ל: חייב כל אדם וכו'. כלומר כל אדם אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים דאין דין מתנות לאביונים בפורים

## מה צריך לקיים קודם משלוח מנות או מתנות לאביונים

יש לחקור האם צריך לקיים קודם מצות משלוח מנות ואח"כ מתנות לאביונים כיון דכן היא סדר הפסוק או דילמא מתנות לאביונים קודם.

**ובקונטרס** גם אני אורך תשובות הגר"ח קניבסקי (ח"ב תשובה קס"ח) כתבתי כדלהלן: שאלה: האם צריך להקדים מצות מתנות לאביונים למצות משלוח מנות, מפני שבמתנות לאביונים יש גם מצות צדקה שהיא תדירה יותר ממשלוח מנות, והיא מדאורייתא כמו צדקה? תשובה: לא דאף משלוח מנות חסד. - והגאון רבי אהרן קוליק שליט"א הוסיף על זה: ועיין ב"ה סי' תרצה ד"ה או, דהטורי אבן הסתפק אם שלח משלוח מנות לפניו אם יצא אף יד"ח מתנות לאביונים.

**ובשו"ת חוקי חיים** להגאון רבי חיים ישעיה קניג זצ"ל (או"ח סימן קט"ז) כתב לי תשובה ארוכה בענין זה, וז"ל: הנה בגוף הספק כבר נסתפק בזה הפרי מגדים בסי' תרפ"ז משבצות זהב ס"ק ג' וז"ל: וגם אי משלוח מנות קודם או מתנות לאביונים קודם יבואר אי"ה בתרצ"ד ותרצ"ה בשאר דוכתי ע"כ, אמנם לא זכינו לביאור הספק כי בסי' תרצ"ד ותרצ"ה לא כתב הפרמ"ג מזה כלום.

**ולפענ"ד** נראה לפשוט ספק זה, ממה שכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות מגילה הלכה י"ז, מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. ע"כ.

הרי דברים ברורים ומזוקקים מפי רבינו הרמב"ם, דמצות מתנות לאביונים עולה פי כמה על מצות משלוח מנות, ע"כ פשיטא דבכלל זה יש להקדים מתנות לאביונים למשלוח מנות, ודלא כהגר"ח דיש להקדים משלוח מנות למתנות לאביונים, כנ"ל.

**ומש"כ** הגר"ח (שליט"א) [זצ"ל], דמשלוח מנות הוא ענין של גמילת חסד, אינה לשיטת הרמ"א או"ח סימן תרצ"ה שכתב שם בסעיף ד', ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא, דמזה מבואר משלוח מנות לאו בקבלת חבירו תליא מילתא, לא כן במתנות לאביונים דאם העני אינו מקבלו לא יצא יד"ח ועליו לחפש אביונים אחרים ליתן להם המתנות.

**אמנם** מצאתי לו ריע להגר"ח (שליט"א) [זצ"ל] דיש להקדים משלוח מנות למתנות לאביונים, בספר מקור חיים להחות יאיר סימן תרצ"ה סעיף ד' דצריך להקדים משלוח מנות לפני מתנות לאביונים, דכן הוא סדר הקרא ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים עיי"ש, וזהו טעם אחר.

**עוד** יש לומר טעם אחר להקדים משלוח מנות קודם מתנות לאביונים, עפ"י מה שכתב בספר מנות הלוי ליישב שינוי הקרא דבאסתר ט' י"ט כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו ובפסוק כ"ב שם כתיב משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכתב שם המנות הלוי, דמשום דלא רצה מרדכי אח"כ שיקבלו עלייהו יום טוב (עיי"ש במנות הלוי דרכו בקודש בפירוש הפסוקים), ע"כ במקום יום טוב תיקן להם מתנות לאביונים עיי"ש עוד. וכעין זה פירוש המלבי"ם ז"ל.

**לפי** זה שפיר יש מקום להקדים משלוח מנות למתנות לאביונים, כיון דמשלוח

ומשלוח מנות יוצא באדם אחד, הרי יש למתנות לאביונים דין קדימה על משלוח מנות משום רוב המעשה שבו, וזה טעם הגון לענ"ד.

**אגב**, ראיתי בספר נחל קדומים להחיד"א ז"ל לפרש הקרא (דברים ט"ו, י') נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלוקיך וכו', פי' שלא ירע לבבך בגלל ריבוי הנתינות (עיי' פרש"י נתון תתן אפי' מאה פעמים) דעיי' יתמעט הכמות בנתינות כמובן, כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלוקיך, דעיי' ריבוי הנתינות יש כאן רוב המעשה, והכל לפי רוב המעשה, ודפח"ח (עכ"ל).

**וידידי** הגאון רבי משה נחום ליכטנשטיין שליט"א (ראש ישיבת אור החכמה) הוסיף לי בזה"ל: בעצם סברתו דמתנות לאביונים היא תדירה נ"ל להעיר שאדרכה כיון שמצינו דעת כמה אחרונים דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה מחויב לתת ממה שנתנו לו (משנ"ב תרצ"ד ס"ק א') וכתב הב"ח דהטעם משום שהכשר מצות פורים כך הוא לתת מתנות לאביונים, וכמו בד' כוסות בליל הסדר. והיינו שתיקנו חז"ל לציין את זכר הנס באופן זה שכל אחד יתן מתנות לאביונים, ואין זה בגדר מצות צדקה המצויה בכל השנה כולה, אעפ"י שמקיים בזה מצות צדקה גם כן. אם כן שוב אינה מצוה תדירה יותר ממצות משלוח מנות. ומצטרף סברא זו לדע' תורה של מן הגר"ח כי משלוח מנות גם חסד הוא ושניהם תדירים בשוה, ואעפ"י שהיא סברא הפוכה, שלהגר"ח (שליט"א) [זצ"ל] שניהם תדירים בשוה ולפי הסברא שכתבתי שניהם אינם תדירים, מכל מקום לדינא יוצא דבר אחד מביניהם.

**אלא** שבספרי המקובלים נתנו טעם עפ"י הסוד להקדים מצות מתנות לאביונים

מנות היתה עיקר תקנתם, ומתנות לאביונים אינה באה אלא במקום יום טוב שרצו לתקן ולא תקנוהו.

**אמנם** משנה לא זוה ממקומה מה שכתבנו למעלה בשם הרמב"ם דלפי דבריו יוצא, דמתנות לאביונים חשוב פי כמה ממשלוח מנות, ע"כ יש למתנות לאביונים דין קדימה על משלוח מנות.

**אח"כ** ראיתי בספר ליקוטי מהרי"ח שגם הוא כתב כן, והוסיף עוד בטעמא דמילתא דיש להקדים מתנות לאביונים למשלוח מנות, דהרי מצד הסברא היה לנו להקדים מתנות לאביונים אף קודם פורים אלא דלא אפשר דילמא אכלי להו קודם פורים וכמבואר במג"א סי' תרצ"ד ס"ק א' בשם בעל המאור, ע"כ כמה דאפשר לאקדומי מקדמינן ולא משגחינן בסדרא דקרא, עיי"ש.

**עוד** יש לומר טעם להקדים מתנות לאביונים למשלוח מנות, עפ"י דברי החת"ס בתורת משה פרשת תצוה שהביא שם דברי הרמב"ם במסכת אבות על המשנה שם פ"ד משנה י"ט, הכל לפי רוב המעשה ולא קתני הכל לפי גודל המעשה, ומפרש הר"מ שם דהעושה כמה מעשים טובים קלים וקטנים גדול מזה שעושה מעשה גדול מאד, דרוב מעשה עדיף, עיי"ש בחת"ס דמבואר בזה למה תדיר עדיף ממקודש.

**ועפ"י** העליתי בספרי שו"ת חקי חיים ח"ו חיור"ד סימן י"ג, דהיכי דיש שני תלמידי חכמים האחד בקי טובא והאחד פלפולו נאה, דלענין כיבוד צריך להקדים מי שהוא בקי טובא דהכל לפי רוב המעשה, עיי"ש.

**וביון** שאין יוצאין מצות מתנות לאביונים אלא בב' מתנות לשני אביונים דייקא

בסימן תרצ"ד ובשאר דוכתא, ולא זכינו לזה שאינו מבאר שם.

**ואפשר** דכונתו כיון דהמחבר הקדים דיני מתנות לאביונים לדיני משלוח מנות, מזה אפשר לפרש דמתנות לאביונים קודם, וצ"ע.

**ובמקור** חיים סימן תרצ"ה כתב שיש להקדים תחילה משלוח מנות, כיון דאקדמיה קרא, וכן כתב בשו"ת קרן לדוד אור"ח סימן קס"ד, וכן בשו"ת מור ואהלות.

**אבל** בחמדת אריה אור"ח סימן תרצ"ה כתב שמתנות לאביונים קודם.

**ומביא** ראיה: מהא דכתב הרמב"ם פרק ב' מהלכות מגילה הלכה י"ז שכתב מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לריעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפארה אלא לשמח לב עניים ואלמנות ויתומים וגרים, שהמשמח לב האומלל האלו דומה לשכינה, חזינן מדבריו שמתנות לאביונים חשיב טפי וצריך להקדימו למשלוח מנות.

**ולענין** הלכה: כיון דרוב הפוסקים סבירא להו דמשלוח מנות עדיפא, לכן לכתחילה הסדר לעשות משלוח מנות, ובודאי אם עשה להיפך יצא רק לכתחילה צריך לעשות משלוח מנות תחילה, ואם יש עני לפניו בודאי שצריך לתת לעני תחילה דאין מעבירין על המצוות, כך כתב בשו"ת חלק ו' סימן פ"א.

למשלוח מנות, ובספר חמדת ימים הגדיל, לעשות המצוה מיד בשחרית בלכתו לבית הכנסת, והסמך על הכתוב 'אני בצדק אחזה פניך'. ועיקר הכוונה לעורר בעליונים אתערותא כעין עובדא דלתתא. עכ"ל.

**והלום** ראיתי בספר הנפלא מועדי הגר"ח - תשובות הגר"ח קניבסקי זצ"ל בעניני המועדים שכתב: שאלה: מי שיש לו ליתן או מתל"ע או משל"מ מה עדיף. תשובה: עני קודם. - והרי שלהלכה ס"ל להגר"ח ק"כ כי עני קודם.

**והרב** המחבר שם [ה"ה ידידי הגר"מ גבאי שליט"א] הוסיף שם: ובשו"ת מור ואהלות סו"ס מ"א ובשו"ת קרן לדוד ס' קס"ד דמשל"מ קודם דאקדמיה קרא, אכן בס' פסקי תשובה ס' קמ"ח דמתל"ע קדים עיי"ש ובשו"ת משיב דברים ס' קע"ה ובשו"ת דברי ישראל ח"א ס' רכ"ד ובשו"ת משנת יוסף ח"ו ס' קמ"ז ובס' חשוקי חמד מגילה ז', ומש"כ מרן (שליט"א) [זצ"ל] בס' דולה ומשקה עמ' רמ"ז. (עכ"ל).

**וראה** עוד מקורות לזה בבטאון שערי ציון לידידי הגאון רבי יצחק אוהב ציון שליט"א (גליון מ"ו, אדר תשס"ט).

**ובספר** מעדני אשר (עניני פורים) לידידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, כתב בענין זה בזה"ל: הנה הפרי מגדים סימן תרפ"ז חקר אי משלוח מנות קודם או מתנות לאביונים, וכתב יבואר אי"ה



## חמות וכלה בעלות כינוי חיבה זהה

כשם חמיו, כששאתו תקרא לו בפני אביה יהיה כאן בעיה של מורא. וכ"כ בשו"ת זכרון יהודה [גרינוואלד] (סי' קמו).

ויש שנתנו עוד טעמים זה בכה וזה בכה.

והנה, לפי שני הטעמים הנ"ל, נראה לכאורה כי אף נידון דידן הוא בכלל צוואת ריה"ח, כי אף אם שם החיבה של הכלה וחמותה שווה, ובשם זה משתמשים ביומיום, הנה יש חשש של עיה"ר כנ"ל, וכן יש חשש מטעם מורא אב ואם כנ"ל.

**אבל** לפי האמת, נראה לענ"ד תמוה מאוד לנסות לתת טעמים כנ"ל לצוואת ריה"ח, כי הלא בצוואה שם יש סעיפים רבים שצריך להיות 'יצירתי' מאוד כדי להמציא לכולם טעמים עפ"י הפשט, וע"כ המחזור ביותר שאמר ריה"ח הדברים ברוח קדשו ותו לא מיד. ויתכן שגם האחרונים הנ"ל לא היתה כוונתם שריה"ח גופיה זו היתה כוונתו, אלא נתנו טעמים ע"מ לקרב את דברי ריה"ח מעט לדעת.

והנה, כבר נודע שרבים מדברי ריה"ח שם בצוואתו הם נגד גמרות מפורשות [כמו שהאריכו בזה האחרונים] - כגון מ"ש שם שלא ישא אדם את בת אחותו, ושלא ישאו שני אחים שתי אחיות, ושלא יהיה שמו שם חמיו - שבכולם יש ראיות מגמרות מפורשות נגד ריה"ח.

והלכך, עד כמה שנבוא לחוש לדברי ריה"ח, מסתברא דאין לך בו אלא חידוש, ואין להחמיר יותר ממה שנאמר בפירוש בדבריו, וע"כ בנידון דידן שאין שם הכלה

לידידי ורעי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו, מזכה הרבים גדול, ומח"ס 'גם אני אודך', פרדס יוסף' החדש על המועדים ושא"ס רבים וחשובים.

הריני מצרף תשובה לשאלתו הנפלאה אשר שאלני מר:

**רציתי לשאול** שאלה למעשה הנה בצוואת רבי יהודה החסיד (אות כג) כתב דלא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, יהיו בשם אחד, היאך הדין היכא דשמותיהן שוות בשמות חיבה, כגון דלשניהם ל- כלה וחמותה קוראים 'גולי', אלא דהכלה מקור שמה משם 'גילה' - פרידא, ואילו שם אם החתן מקורה מ'מרגלית'?

**תשובה:** ז"ל ריה"ח שם בצוואתו (סע' כג): "לא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקוה".

והנה מצאתי באחרונים שנאמרו כמה טעמים לאיסור זה של ריה"ח, וכדלקמן:

**א.** מדברי הרב חיד"א, בפירושו על ס' חסידים הנקרא ברית עולם (סי' תעז), נראה דטעמו של ריה"ח הוא משום עין הרע. וכן ראיתי שמצינים שמובא בשם החזו"א בס' פאר הדור (ח"ד צ) שהוא משום עיה"ר [והסביר שם שילכו החתן וחמיו ביחד ברחוב ויאמרו הרואים "הנה שני יענקלאך" וכיו"ב].

**ב.** ראיתי שמביאים בשם ס' יד שאל (יו"ד רמ"סק"ד), דהטעם הוא משום מורא אב ואם, כמבואר שם בשו"ע שאסור לקרות בשם אביו או אימו בפניהם, ואם יהיה שמו

שמעון יעקב, אינה מקודשת. ה"ה וכ"ש כאן, לא מקרי שמותיהן שווין".

וב"כ עוד כמה אחרונים, דכל שיש תוספת בשמות, אין לחוש בזה, דלא מקרי שמות שווים - כ"כ בשו"ת השיב משה (אהע"ז סי' ט), צמח צדק (לובאוויטש אהע"ז סי' קמג), בית יצחק (אהע"ז ח"ב סי' עב), תורת חסד (סי' לט), לבושי מרדכי (מהדו"ד סי' רכ) ועוד [וע"ע למרן הגרע"י בשו"ת יביע אומר (ח"ב אבהע"ז סי' ז אות י) שהביא עוד אחרונים שדעתם כן].

ובמה מהם נתנו טעם לזה כמו שכתבנו לעיל, וכמ"ש הרב תורת חסד שם, וז"ל: "אך אף אם נחוש להחמיר עפ"י צוואת רי"ח בשמות החתן וחמיו שווין ממש, מ"מ עכ"פ הבו דלא לוסף עליה, דכל שיש שינוי בשם א' בין החתן וחמיו כמו בנ"ד וכו' ויש ביניהם שינוי, בזה לא נכלל בלשון הצוואה דמיירי שם בשמותיהן שווין ממש, ואין לך בו אלא חידוש". וכע"ז כתב הרב בית יצחק שם [בשם השיב משה], וז"ל: "דכל שיש איזה שנוי בשמות אין לחוש לצואת רי"ח החסיד והבו לה דלא לוסף עליה".

ונידון דידן אפילו עדיף משתי שמות, דהלא השם השני אפילו אינו שמן האמיתי, רק כינוי החיבה שלהן.

וע"כ נראה פשוט מאוד בנידון דידן דיש להקל מהמת כמה ספקות וספקי ספקות - שמא לא נאמרה הצוואה אלא לזרעו [כהנו"ב], ושמא דווקא במשולשים נאמרה [כהחכ"א], ושמא כל שיש שני שמות

והחמות שווים ממש, רק כינויהן שווים, אין לחוש, והבו דלא להוסיף עליה.

ומלבד זה, יש עוד כמה צדדים להקל בנידון דידן, כדלקמן;

דהנה בפתחי תשובה (יו"ד סי' קטז סק"ו) ציין לתשובת חכמת אדם (כלל קכ"ג סע' יג), דענין זה נאמר דוקא כשהוא משולש - דהיינו שראובן לקח חתן בשם ראובן, כעת אין לחתן זה לקחת גם הוא חתן בשם ראובן, אבל בחתן וחמיו בעלי שם שווה בלבד לא, כמבואר מדברי ס' חסידים גופיה בסי' תעז, וכתב שרבים טועים בזה. וכו"כ בתש' חת"ס (אהע"ז סי' קטז) ע"ש.

ועוד ציין שם, לתש' נודע ביהודה תנינא (אהע"ז סי' עט), שכתב דמאחר וצוואת ריה"ח סותרת כמה דברים מפורשים בתלמוד, לא יתכן דנאמרה לכלל ישראל נגד התלמוד, וע"כ צ"ל שראה ריה"ח ברוח קדשו 'נקודתית' שלזרעו דוקא יזיקו הדברים הללו, ע"ש. וממילא כל שאינו מזרעו, אין לו לחוש בזה.

ועוד מצאתי בשו"ת אמרי אש (יו"ד סי' ס בסופו), שכתב שם בן המחבר, וז"ל: "מצאתי עוד בדברי קדשו באגרת אחת שכתב וכו': ומכל מקום כל צד שנוכל לומר דבזה לא דיבר הגאון החסיד ז"ל, יש לצדד, ואחרי כי החותן נקרא ר' יוסף יעקב, והחתן נקרא יוסף מרדכי, נראה דאין לחוש. והרי אם היה כתוב בגט שינוי כזה, ודאי היה הגט בטל מן התורה, וכן לענין קידושין, אם קידש על מנת ששמו שמעון יוסף, והיה שמו

עצמו לקרוא לכלתו רק בשמה האמיתי ולא בשם הכינוי שלה, וכך אין חשש שיקרא לה ליד אימו ויעבור במורא אימו.

**בברכה,**

**און אברהם הכהן סקלי.**

ואינם שווים אלא באחד אין חשש [נכמה אחרונים], ושמא נידון דידן אפילו קיל טפי כיוון שאין זה שמן האמיתי רק כינוי בעלמא.

**ואם** רוצה החתן לרווחא דמילתא לחוש אף לסברת היד שאול הנ"ל [אף שנראה שהיא חומרא רחוקה ואינה נצרכת], ירגיל



הרב יעקב רוזן

## בענין חציצין הלכה למשה מסיני

לע"נ א"מ ר' שלמה בן צבי הכ"מ

ולכל השיטות קשה הרי נאמר ורחץ במים את כל בשרו והדרשה שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים א"כ איך יתכן שיש הלכה למ"מ שתסתור את הפסוק לגמרי שאם יש חצי גוף מלוכלך בטיט לדעת הרמב"ם והראב"ד וכן חצי שיער לדעת רש"י לא הוי חציצה אלא רק רוב היכן כל בשרו במים, ועוד הרי אמרין לגבי בגדי כהונהגם כן את אותו דרשה יהיו על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו לבגדים ושם אפילו נימא אחת חוצצת כדאמרין בזבחים פרק שני. ולכן לולי דמסתפינא מרבותינו הגאונים והראשונים אני עפר ואבק תחת כפות רגליהם הייתי אומר פשט חדש בדין "רובו" דהוי חציצה מדאורייתא דאין הכוונה רוב הגוף או רוב השיער אלא הכוונה היא לשון ריבוי ולא לשון רוב - ואפילו משהו מקומי אם הוא מרובה הוי חציצה מדאורייתא והשתא מובן שפיר החילוק בין בגדי כהונה לבין טבילה, דהיכא שלא נאמר הל"מ אז ביאור פשט הפסוק דכתיב "בשרו" הכוונה שלא יהא שום דבר חוצץ אפילו מיעוט שאינו מקפיד וכמו שרואים בבגדי כהונה, אבל לגבי טבילה באה ההלכה להקל ולומר שדוקא אם זה הרבה ומקפיד, והרבה הכוונה היא בחציצה המקומית אם היא הרבה ולכן זה לא סותר את הפסוק כי שפיר אפשר לקרוא את הפסוק ורחץ את כל בשרו במים אם יש חציצה מקומית מועטת לא חוצצת כי טבילה במיעוטה ורק אם היא מרובה חוצצת ודין זה הוא בכל מקום בין בגוף בין בשיער.

**עירובין ד:** חציצין דאורייתא ניהו דכתיב ורחץ את כל בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים כי אתאי הלכתא לשערו דאמר רבה בר רב הונא נימא אחת חוצצת וכו' שער נמי דאורייתא הוא דכתיב את כל בשרו במים "את" הטפל לבשרו ומאי ניהו שיער כי אתאי הלכתא לרובו ולמיעוטו, ולמקפיד ולשאינו מקפיד וכדרב יצחק דאמר ר"י דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ וכו'.

**בדין של רובו שחוצץ מדאורייתא מצאנו ג' דעות בראשונים:**

**דעת רש"י:** שזה נאמר על השיער לבד שרוב השיער קשור נימא או מלוכלך בטיט חוצץ מדאורייתא, אבל בגוף גם מיעוטו שאינו מקפיד חוצץ כי ההלכה נאמרה על השיער לבד.

**דעת ר"ת והרמב"ם:** שההלכה נאמרה על כל הגוף בכללותו ודוקא אם רוב הגוף מלוכלך או חציצה אחרת חוצץ והגוף והשיער נחשבים כחדא.

**דעת הגאונים וכן הסכים הראב"ד:** מצד אחד זה כמו רש"י דבשיער לבדו אם זה רובו חוצץ מדאורייתא, אבל לעומת זאת לא לגמרי כרש"י, כיון שרש"י אמר שבגוף אפילו מיעוטו דלא מקפיד חוצץ ואילו הגאונים והראב"ד סוברים שגם בגוף רק רובו ומקפיד חוצץ אלא שהגוף נידון בפני עצמו והשיער בפני עצמו.

לרובו ולמיעוטו ולמקפיד ולשאינו מקפיד, ועוד דיוק מתיישב עם ההבנה הזאת, שהרי רב אמר שיעורים חציצין ומחיצין הל"מ ואם כרש"י או כהרמב"ם שרובו ומקפיד זה קאי על שטח או השיער לרש"י או כל הגוף להרמב"ם א"כ מהו חציצין לשון רבים הרי זה דין אחד חציצה שהיא על רוב הגוף או השיער והוא מקפיד עליה, אולם להראב"ד ניחא כי זה בין על הגוף ובין על השיער וכל אחד נידון בפני עצמו לכן אמר רב חציצין לשון רבים, אבל לדברינו מובן היטב כי זה על כל החציצות המקומיות שהם סוגים שונים כגון לפלוף שבעין, גלד של מכה, מלמולין, קילקי הלב ועוד מיני חציצות שמנויים במשנה ובהן רבנן נתנו הגדרה לכל דבר מה נקרא הרבה ומה נקרא מועט, ומה נקרא מקפיד ומה נקרא שאינו מקפיד, וע"ז נאמר חציצין הלכה למשה מסיני לשון רבים כי היסוד הוא כלל קצר של "רובו ומקפיד" אבל הם מינים רבים לדון בהם אם הם בכלל הגדרה זו.

ובזה מובן היטב לשון הגמרא בעירובין כי אתאי הלכתא לרובו ולמיעוטו ולמקפיד ולשאינו מקפיד ואם כדברי הראשונים היה צריך לומר כי אתאי הלכתא לרובו המקפיד ותו לא אבל לדברינו ניחא כיון שרובו אין הכוונה לרוב הגוף אלא לריבוי החציצה המקומית לכן צריך לדעת כל דבר מה נקרא ריבוי ומה נקרא מיעוט וכן לגבי מקפיד מה נקרא מקפיד ומה לא נקרא מקפיד שהרי זה לא תלוי באדם עצמו אלא בדרך רוב בני אדם ולזה צריך פירוט בכל דבר.

ויתכן שההלכה נאמרה שריבוי חוצץ ודוקא אם מקפיד אבל ההלכה נתנה את הדבר בידי חכמים להחליט מה נקרא ריבוי ומה נקרא מיעוט מה נקרא מקפיד ומה נקרא אינו מקפיד כמו שאומרים לגבי מלאכות חול המועד שזה דאורייתא אבל התורה נתנה לחכמים להחליט מה מותר ומה אסור וכן יש לומר פה וזה כוונת הגמרא כי אתאי הלכתא



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## בהיתר אמירת תודה רבה בשעת פרעון ההלואה

יו"ד ק"ם סעיף י"א.

דברי המנחת שלמה שדן בזה לכאן ולכאן. לאסור כנ"ל מלשון שו"ע הרב, או להיתר וז"ל דאין זה אלא מדת דרך ארץ בעלמא שלא להתנהג כאילו לא עשה עמו כלום ומאי דאסור להודות לו וכנ"ל היינו דוקא להרבות בהודאתו יותר ממדה זו כגון לשבחו ולקלוטו א"נ לברכו עכ"ל. וכעין סברא זו שמעתי משם הגאון ר' אשר וייס שליט"א. וכעין זאת הביא בבית פנחס בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. ובהיתר זה יש להתבונן, שכן אם ציווי התורה לנהוג שלא בכבוד ודרך ארץ, אזי כן צריך לעשות אטו מי נימא דאין דרך ארץ לירוק בפני חברו ועל כן נאסור זאת ליבמה. ויבואר בהמשך אי"ה.

ה. בספר ברית יהודה שם הביא עצה בשם המרבה תורה [בסקכ"ט ד"ה לטובת] שימתין זמן מה לפחות כדי שאילת שלום ואז יודה ע"כ. וכוונתו להסתמך על דברי האחרונים הובא גם בברכי יוסף כאן, שרבות מאוחרת היא דרבנן [וכן משמע שנקטו הטור והשו"ע שהביאו דין זה יחד עם רבית מוקדמת ומאוחרת], ורבית דברים היא דרבנן לרוב הראשונים [למעט דעת הרס"ג להדיא ותוס' בקידושין ח. ד"ה צדקה, בתירוצ' הראשון וז"ל התוס' על דברי ר' יצחק מנין לבע"ח שקונה משכון שנא' ולך תהיה צדקה אם אינו קונה צדקה מנין - וא"ת איכא צדקה ממה שיחזיר לו לשכב עליו וי"ל דדייק מדכתיב ושכב בשלמתו וברכך ואי לא הוי קונה ליה א"כ כשמברכו העני הו"ל רבית דברים. ויש מפרשים דלא מקרי צדקה אלא

א. חכמים אסרו רבית מלוה למלוה אף שאינו בממון אלא בדברים כגון להקדים לו שלום ודנו הפוסקים האחרונים בשאלה האם מותר ללוה לומר למלוה בשעה שפורע מילת תודה או תודה רבה או תזכה למצוות, וישר כח וכד' שאר אמירות המצויות, ונבאר הדברים ממה שחנני ה' ית'.

ב. ראש המדברים בענין זה הוא שו"ע הרב שכתב בסעיף ט' בזה"ל ואפילו לדבר דיבור טוב בשביל ההלואה או בשביל הרחבת הזמן אסור כגון להקדים לו שלום אם לא היה רגיל מתחילה להקדים לו וא"צ לומר לקלוטו בפניו או "להודות", להחזיר לו טובה או "לברכו בפניו" על שהלוהו או על שהרויח לו זמן שנא' נשך כל דבר אשר ישך אפילו דיבור אסור עכ"ל. משמעות דבריו דאסור ללוה לומר למלוה בשעת הפרעון תודה, שהוא בכלל להודות לו, וכ"ש תודה רבה, וכן אסור לומר תזכה למצוות או יישר כח שהוא בכלל לברכו.

ג. ואכן בספר חוט השני [עמ' ס"ג] אסר לומר למלוה תודה או יישר כח או לברכו. [והעיר - ואף שבאמירת תודה אינו נותן לו כלום ואינו אפי' ברכה, מ"מ כתב בב"י שאסור להחזיר לו טובה [לענ"ד צריך להגיה "להחזיק" לו טובה] ובגר"ז כתב דאסור להחזיק לו טובה, להודות לו עכ"ל [הערה שם].

ד. ובספר חלקת בנימין כאן בקק"ט הביא את

הנותן משלו כמו צדק משלך ותן לו עכ"ל. מבואר דלתיורין הראשון אף מהתורה היה מקום לחוש לרבית דברים. ובספר מלוה ה' הביא משם הגאון ר"י כסא רחמים הגר"מ מזוז שליט"א בספרו ארים נסי, שדחה ראיה זו. בבארו דלעולם רבית דברים דרבנן, ולפי שרבנן לא אוסרים דברים המפורשים בתורה להיתר וחזינן שרבנן אסרי רבית דברים, ע"כ שבע"ח קונה משכון, וכשמברכו אין זו על ההלואה אלא על שנותן לו משלו ע"כ. והקשה עליו שם שאין כן משמעות הלשון ע"ש. ומ"מ נ"ל דלנדר"ד אין בזה נפ"מ דאף אם עיקר איסורה מדאורייתא היינו דוקא באופן שקצץ עמו על תוספת וריבוי הדברים, ובאמירת תודה הנהוגה בימינו ליכא קציצה. [וואף כי כן דרך העולם, הרי יכול להחליט שאינו מודה לו וא"א לומר שנחשב כקצוצין]. ועפ"ז שמעתי שהורה הגר"מ לוי זצ"ל בעל המלוה ה' לחתן שהלך אצל הלך עשיר ללוות כסף לחתונתו שלא הכירו בלתי הצורך בהלואה, ולאחר שילווה לו לצורך חתונתו א"א שלא יזמנהו כאחד הקרואים, על כן עצתו שמיד שיבוא אצלו עוד טרם ידבר בדבר ההלואה יתן לו את הזמנתו בידו, ולאחר מכן יבוא על דבר הלואתו, כן דהוי רבית דברים "מוקדמת" ובזה רבנן לא גזרו. והעיר עליו דכשמודה לו על ההלואה הו"ל כמפרש ואסור אפילו לאחר זמן. והוסיף שמהארחות צדיקים משמע שמותר להחניף למלוה כדי שלא ילחצנו. וכאן שאינו חושש שילחצנו - שכן פורעו על אתר, אלא שמכין את הקרקע לפעם אחרת שירצה ללוות ממנו יל"ע. דרך נוספת הביא בברית פנחס להודות על "הטרחה" ולא על ההלואה ע"כ. עוד שמעתי לאמר "פריעת בע"ח מצוה" שכך הוא גם סוג של התייחסות מחד, ומאידך לא נתן לו כבוד אלא אמר דברים כהויותם.

ו. ובספר ברית יהודה ובחלקת בנימין הביאו את דברי הערך בסוף מהדו"ב שאסר על מדפיסי ספרים לפרסם שמותם של אלו שהלוו להוצאת הספר ולברכם וז"ל רבית דברים אסור, לפ"ז נ"ל מה שראיתי בשו"ת אמרי אש [לרבינו מאיר אייזנשטט] בפתח השער ובסוף הספר שהזכירו שם המלוים להם לצורך הדפוס וברכו אותם, דשגגה הוא דהוי רבית דברים וכ"ש בדפוס לפרסם הדברים לנצח וכו' עכ"ל. ובספר האמרי אש הנד"מ הביאו הערתו בליקוט הערות שנוסף בסוף שו"ת אמרי אש, והוסיפו עוד כמה מחברים גדולים שנהגו כן כבגדי ישע. וביארו הדבר להיתר בשם המרבה תורה בב' פנים, האחד דדוקא בדיבור איכא קפידא ולא בכתיבה [ודומיא דשבועה ע"ש], השני שרוצים שמצוה זו תעשה פירות שידעו אחרים וילמדו, ומצוה דרבים שאני, וסיים בזה"ל א"כ פשוט להתיר אף בקצץ בשעת הלואה כן וכ"ש בלא קצץ, ושיש לומר דגם המלוה מוכן למצוה שילמדו אחרים ממנו ולא להרבות כבודו עכ"ל. ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, וכהיתר זה כתב בשו"ת אגר"מ יו"ד ח"א סי' פ' שהדבר מותר באופן שכותב הודעה וסיפור דברים בעלמא שגמלו חסד והלוה לו ויתברך מן השמים. שבזה אינו מברכו אלא אומר האמת שהרודף צדקה וחסד ימצא חיים וברכה וכבוד וכדרך זה ישכון אור וז"ל הנוגע ביותר לענייננו - מותר לפרסם איך שלווה מפלוני סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלוה הנאה ממה שנתפרסמו חסדיו כי מצוה לפרסם עושי מצוה עכ"ל. והחלקת בנימין חלק עליו דמה בכך שאומרו דרך סיפור דברים מ"מ יש בזה שבח וקילוס. וביביע אומר [ח"ד סי' ט'] מחמיר בזה.

ז. עד כאן היא הצעת השמועה אשר

שאינו כן אלא י"ל שהלוח כדי שיכתבוהו למזכרת נצח והוי כקציצה בשעת הלואה איך נבוא להתיר. ואף כי מלוים מעות מצוה ברבית [כאמור בשלהי סי' זה], אך אין פורעים רבית במצוה.

מ. ולגודל הקושי בהבנת היתר זה היה נלע"ד לבאר שרש ההיתר הוא שהלוח כלל וכלל אינו מתכוון לכבד את המלוה ולא ליתן לו כבוד ותהילה עד שנאמר דאין ביניהם מחלוקת דאף האג"מ לא התיר אלא לכלול הדבר תוך כדי ההקדמה או מביא את הדברים, אך לא להציב לו יד ושם בפנ"ע דזה לכו"ע אסור. ואף הערך שי לא יאסור בזה באופן שאינו נותן לו ברכה אלא מודיע שהוא מבורך עקב מעשיו הטובים.

י. אולם שבתי וראה שלא זו הדרך הנראית לעינים התרתות בדברי הפוסקים, ובפרט שבשו"ת אמרי אש קבעו ברכה למלוים במדור בפנ"ע ולא תוכ"ד הדברים. מה עוד שתשובתו הרמת"ה של האג"מ נשלחה לידידו הרה"ר מהר"ר בן ציון "אייזנשטט" שליט"א, וכנראה הוא מבני המחבר שו"ת אמרי אש ולכא' שאלתו חוזרת על שו"ת זקנו שקבעו מדור מיוחד להודאה, והתיר לו זאת רק שיכתוב הברכה בלשון הודעה ולא בלשון נתינה ומה עוד שישנם עוד מחברים גדולים וכבודים שנהגו כן וא"כ שוב הדרינן לרישא שהדבר טעון תלמוד והבנה איך אפשר להתיר דבר זה אחר שהמלוה מקבל כבוד ותהילה מכח הלואתו. [עוד יש שצדדו להתיר משום שהמו"ל אינו המחבר עצמו אלא בנו, בשו"ת אמרי אש יצא לאור ע"י בנו הרבניים, מ"מ אין דברינו עתה על שו"ת זה בפרט אלא על הסוגיא הכללית בזה, ע"כ לא הארכת בפרט זה].

יא. ועתה בס"ד אענה חלקי גם אני, הן בביאור עומק כוונת רבותינו הן

בכתובים. עתה אפרוט את אשר איתי ואיני אלא תלמיד שלא נתמלא זקנו הדין בפני רבותיו בקרקע. להבין דבריהם בב' צדדי היתר אלו. דההיתר הראשון מתבסס שדיבור דייקא אסור וכאן אין דיבור ע"כ. והרי לא נאסרה רבית דיבורים באה ע"י דיבורים כגון שאומר לו דע שבא פלוני ממקום פלוני, אך מהותה היא רגש הכבוד וכד' שניתן למלוה, שכן בדוגמא השניה שאם לא היה רגיל להקדים לו שלום אסור להקדים לו, היינו אע"פ שער עתה היה הלוח עונה שלום למלוה כאשר הקדים לו, אלא שמעתה אם ירצה הוא להקדים אסור, הרי אומר אע"פ שאת המילה "שלום" היה אומר לו אף מקודם ההלואה [כאשר המלוה היה מקדים לו], מ"מ עתה אסור לו להקדים את אותה מילה שבין כה היה של "דיבור" - שכן הדיבור לא התרבה, אלא מהותה הוא נתינת הערכה וכבוד נוספים על ההלואה המובעים בדר"כ ע"י דיבור נוסף, אך אין להסיק מכאן שדוקא דיבור אסור, לומר הא בכתובה שרי, דכל שאף ע"י כתיבה הלה מתכבד אסור.

ח. וכן ההיתר השני שלכיתוב זה יש כוונות אחרות - שילמדו ממנו אחרים או מפרסמים עושי מצוה לכא' הדבר צריך תלמוד דאחר שהלה התרבה כבודו בברכו אותו בשער בת עמי לזכרון עולם, מה בכך שהתכוון שיראו אחרים וילמדו ממנו, או מפרסמים עושי מצוה. דמי שרי למיעבד איסורא ע"מ שילמדו ויקחו מוסר לעשות גם המה כן. בפרט שלא התנו היתרם שהמלוה אומר כן אלא עשאוהו כסניף - ושיש לומר "דגם" המלוה מכון למצוה שילמדו אחרים ממנו ע"כ. שאילו ההיתר היה מוגבל לתנאי זה עוד היינו יכולים ללמד זכות לאמר זיכה לבבו ונצרף לזה היתר ת"ח המלוים זה לזה ברבית שנותנים מתנה גמורה. אך אחר

נמצא שצריכים אנו למצוא מקור וטעם אחר בדברי רבותינו בטעם זה שכן הרגילות. ויבואר לקמן אחר ההתבוננות בהלך רוח שפשט בדורנו זה.

יג. וכהקדמה לדברים הבאים אומר שלקמן יתבארו ג' עניינים. הראשון שאין הלווה נותן כלום למלוה. והשני שאף אם הלוה יתכן למה שיצא מפיו, המלוה לא קיבל כבוד ותהילה מזה. והשלישי הוא שאם נאמר שנותן לו דבר מה הדבר נכלל בהיתר. ראשית עלינו לדעת שב' הדוגמאות שהובאו בגמ' בסוף איזהו נשך בענין רבית דברים הם שנים, האחת במשנה ר' שמעון אומר יש רבית דברים לא יאמר לו דע כי בא איש פלוני ממקום פלוני, והשניה בגמ' תניא רשב"י אומר מנין לנושה בחברו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום ת"ל וכו' ע"כ. ובב' דוגמאות אלה יש מכנה משותף שיש להתבונן בו בב' הבטים שצריך ליתן עליהם את הדעת. האחד שבדברים אלו ישנו מדד ואומדן מה היה קודם ההלואה ואיך השתנה לאחר ההלואה, שקודם הלוה לו לא הודיעו שבא פלוני, ועתה הוא מודיעו [שכן אם גם מקודם היה רגיל מותר כמו שהיה רגיל להקדים לו שלום]. וכמ"כ בהקדמת שלום שלפני שהלוה לא היה מכבדו בהקדמת שלום ועתה מכבדו להקדים לו שלום. "ששינוי" מעשיו מורים על נתינת כבוד מועדף עקב ההלואה. משא"כ בנדוד"ד שחפץ לומר תודה בזמן הפרעון ההלואה, שאינו לנו מדד לומר שעתה נותן לו כבוד - תודה, מה שלא היה נותן לו אילולי ההלואה, שכן למציאות זו [שפורע הלוואה] אין לה אח ורע להשוות לה שיוכח שמכבדו עקב ההלואה, ומדינא דגמ' דוקא אופן ש"מוכח" השינוי אסור, אך כל שהשינוי לא הוכח מה"ת לאסור. וראה בב"י

בהיתרים שהובאו בראשונה ובדין הנרחב הנ"ל, והן במה שהניחו להתגדר בו. ראשית בהיתר הראשון שנאמר שכן היא שורת דרך ארץ מלבד מה שיש להתבונן כנ"ל שהתורה היא זו שקובעת מהי דרך ארץ ומידות טובות. עוד יש לבסס סברא זו בכתובים. על כן נבוא לברר את עומק כוונתם. אם נרצה לברר ולייסדו שנדוד"ד שוה לאופן שהיה רגיל להקדים לו שלום שמותר להמשיך במנהגו. כמ"כ כאן אף שרק מכח ההלואה הלוה אומר תודה רבה, מ"מ לא גרע מכל פעולה אחרת שאיננה הלוואה שהיה עושה עבורו שהיה אומר לו כן. נמצא שאף שבפועל מעולם לא עמד עמו בקשר כל שהוא שהיה יוצא שהיה מודה לו, נחשב הדבר כרגיל ליתן לו, שאילו היה עמו בקשר כן היה נוהג. ולכן מותר לו "להמשיך" לנהוג כן גם אחר ההלואה.

יב. אולם טעם היתר זה צ"ב שכן לעיל בסעיף ו' הטור הביא את דעת הסמ"ג בענין רבית מאוחרת, שאם נותן אותה "בסתם" והיא "מועטת" מותר. והב"י שם הסתפק באופן שהיה רגיל מקודם לשלוח לו מתנה מרובה אם יוכל להמשיך בהרגלו אף לאחר ההלואה. והסתפק שם בכוונת הסמ"ג שאסר ליתן בסתם מתנה מרובה האם הטעם שמרובה אסורה שבכך "מוכח" שהיא מכח ההלואה - ולפ"ז אף שרגיל ליתן לו אסור דמתנה מרובה הוי כפרהסיא ע"כ. מבואר ומבורר שאף דבר שהיה רגיל לעשות לו מקודם מ"מ אפילו נתינה [אף שאיננה דירה בחצרון] אם היא בפרהסיא אסור. ואם באנו להתיר לומר תודה מכח שרגיל, יצא שצריך להגביל היתר זה דוקא שאומר לו בינו לבין עצמו אך לא בפני רבים וכהסתפקותו של הב"י. [ודע שאף הב"י הסתפק ברבית דרבנן - רבית מאוחרת ואין לחלק בזה] וא"כ

יש לדקדק היטב בדבריו [הבאתי לשונו בריש המערכה], שמקורו לאיסור הודאה וברכה נלמד מדין ק"ו מהדוגמאות שנקטה הגמ', ממש"כ וא"צ לומר לקלסו בפניו או להודות לו וכו', ולדידי הדבר פשוט שלימינו בהקדמת שלום ישנה הרבה יותר חשיבות ונתינת כבוד מאשר להפטיר בעלמא תודה רבה או תזכה למצוות, שהינם אמירת כלליות שלא תמיד מלאות הן בתוכן האמיתי שלהם. ומשו"ה אף אם הלוח הוא כנ"ל שלא אומר על כל דבר תודה, מ"מ מצד גאותו וכבודו של המלוה לא זע ולא נע מכח אמירת - הפטרת תודה רבה וכד', והמלוה לא קיבל כלום מהלוח [ואין זה נוגע לדיון האם רבית דברים אסורה על הלוח או גם על המלוה, שכן למעשה יש כאן דברים אך אין "רבית" דברים שלמלוה לא נוסף כלום]. הן אמת שאילו הלוח יחזיר לו את הכסף בשתיקה ללא אומר וללא דברים המלוה עלול לבוא לכלל פגיעה אך אין בכך הוכחה לריבוי ותוספת, שכן אם נשאל את פיו מדוע נפגע, לא יענה על שלא כבדוהו - שכן כנ"ל לימינו באמירת תודה אין כל כבוד, אלא טענתו בפיו תהיה על שביזוהו! או בכל אופן על שאין הלוח נוהג בדר"א בסיסית [נימוס] שלאדם כזה הדיבור לא היה ריבוי ותוספת אלא ענין בסיסי ומה איסור יש בזה. ואין בכך ללמוד שאם המלוה יפגע שלא נתנו לו מתנה על הלואתו, שאזי יהא מותר ליתן לו מתנה, שכן בכך הלוח "נחסר" מעצמו מתנה זו, אך באמירת תודה של ימינו המשוללת כל תוכן אין הלוח מתמעט או נחסר מאומה. ואינו חזון נפרץ שהנשאל לא ידע שתודה היא מלשון הודאה בה המודה מנשא ומעלה את המטיב עמו מעליו. נמצא ש"לא נתן" לא כלום. וכבר סיפרו על אותו ילד שחזר מביהכ"נ עם שתי סוכריות, שאלתו אמו מנין לך, ענה לה שבטעות דרך על רגלו של

לעיל בסעיף ו' דמי שרגיל לשלוח מתנות למלוה עוד קודם ההלואה אם מותר לו להמשיך לנהוג במנהגו זה, ויל"ע שם בעומק כוונת הב"י האם כדי להתיר את המשך נתינת המתנות סגי בכך שלא מוכח שהוא מכח ההלואה, או שצריך שיהא מוכח שאינו מכח ההלואה, [ואין כאן מקומו ויש להאריך שם ועוד חזון למועד]. וא"כ לנדו"ד אינו מוכח שהוא מכח ההלואה שכן אין לנו אומדן הפוך שבא עם אדם זה במגע. [ובפרט לדעת שרביית דברים היא דרבנן מסתבר טפי לתלות הדבר האם הוא ניכר או לא]. א"כ אף אם יאמר לו "תודה רבה על ההלואה" נראה הדבר להתיר שכן.

יד. זאת ועוד לזמננו אנו אשר על כל שיתוף בין שניים הדרך לומר תודה או אפילו תודה רבה על כל פעולה - אפילו לפקיד שאינו בעה"ב אלא שכירו או למוכר במכולת הגם שלא עשה לקונה כל טובה אלא זהו תפקידו ואם לא יתן שירות הולם יפוט, או המוכר שכן לרווחתו הוא מוכר, [זכורני מעשה שהיה עמו בגוי עולה רוסיה שעשה שיפוז בבית הורי שהגשתי לו תשלום על עבודתו הוספתי כדרכם של ישראל מוקירי טובה - תודה רבה, הסתכל עלי בגסות ושאל - על מה?!...]. א"כ אין בכך תוספת "הודאה" על "ההלואה" אלא רגילות סיכום וסיום הקר בינינו בדרך ארץ. נמצא שמצד "הלוח" אין נתינה כל שהיא למלוה.

טז. נקודה נוספת שהיא כנדבך על האמור לעיל שאף מצד "המלוה" אין כל ריבוי ותוספת כבוד שנוסף לו שכן נהגו לומר על כל פעולה, ואף עומדת בפנ"ע כגון באדם שמכיר בעצמו שאינו אומר תודה על כל פעולה שהלה עושה לטובת עצמו אלא רק על מה שאכן מטיבים איתו. שכן בעל התניא שראה לאסור "להודות" למלוה על הלואתו

הגבאי והלה הביא לי סוכריה, נדהמה אמו ושאלה בחרדה לפחות אמרת תודה, ענה לה בודאי שכן ודרכתי לו גם על הרגל השנייה... זהו עומק כוונת רבותינו להתיר מדין שורת דרך ארץ.

**מז.** יוצא שבאופן שהלה יאמר מילים ריקות כגון תודה רבה או "ישכוייח" הדבר מבואר להיתר שהלה לא נתן כלום והלה לא קיבל כלום. אולם נלע"ד להרחיב ההיתר ביותר אף באופן שהלה אכן יתכן לתוכן הדברים שאומר ובדרך זו תבואר על נכון כוונת רבותינו הנ"ל שהתירו לכבד את שמו של המלוה להוצאות הספר בהציבם לו יד ושם טוב ויתברר מהיכן היה פשוט להם דבר זה שכן בדר"כ שאלות מעין אלו נשאלות ע"י "הלוה" שהוא זה שדחוף לו לומר דבר מה כהודאה או מחווה על ההלואה שקיבל, שכן הוא מרגיש שלא בנוח, או שאינו חפץ להראות כאדם חסר דרך ארץ [כיון שכך דרך הארץ], או שרוצה לשמור על שמו הטוב אצל המלוה לעת מצוא וכו' וכו', שאר שיקולים שנובעים מכח רצונו של הלוה ולא מכח המלוה, שכן באמת למלוה מה תוסיף לו מילה זו לכא או לכאן, אין זו הקדמת שלום וכו' כנ"ל. וכפי שרואים מדרכי הפתרונות שהביאו האחרונים לעיל שהוא לחפש דרכים להרגיע את "הלוה". [ואף אם הדבר אכן נותן ומוסיף כבוד למלוה, וגם לו הדבר חשוב ותופש מקום של כבוד, מ"מ הדבר עומד בהיתרו כדלקמן], ואם כנים דברינו ואכן כן הם פני הדברים תעמוד לימיננו הגמ' באיזהו נשך דף עב. שנפסקה להלכה בסי' קע"א כדעת ר' יוסי גוי שלוה מעות מישראל ברבית ונתגייר אפילו לא זקפן במלוה עד לאחר שנתגייר גובה קרן "ורבית" הגם שלדעת רבנן דינו עתה כישראל שאסור לו ליתן רבית ועקרונית אף ר' יוסי מודה

בזה, מ"מ נימוקו עמו - שלא יאמרו בשביל מעותיו של זה נתגייר זה ע"כ. ובאר בשטמ"ק הטעם דשרי ליתן לו רבית בשם הריטב"א וכן הוא הלשון בחי' הריטב"א החדשים, וז"ל פי' וכיון שאינו אלא מדרבנן [שהולכים אחר שעת ההלואה] ומפני מראית העין בעלמא יש לנו להתיר מהאי טעמא דר' יוסי וכן הלכה. ע"כ. וכן נראה שנקטו שאר הראשונים מדלא פרשו טעם בזה אלמא דדברי ר' יוסי מבוארים בעצמם. אולם הרא"ש הטעים שהוא מפני שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה [ראה מש"כ בב"מ סי' נ"ז. והעיר הפלפולא חריפתא דאינו איסור דאורייתא דבשעת קציצה גוי הוי ע"כ. והאריכו האחרונים לדון בזה אימתי נקבעת הקציצה], מ"מ הוא דוקא לשיטתו [כמבואר בטור ובב"י בסי' קע"א] דס"ל שגובה הישראל מהגר אף הרבית שעלתה לאחר שנתגייר, לזה צריך לטעמא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה או הפקר ב"ד הפקר כלשון שנקט השטמ"ק בדעת הרא"ש. [כן עולה מהב"י שהביא טעם זה רק בסוף הסימן במחלוקתו עם הרמב"ם והרמ"ה האם גובה הרבית שעלתה רק עד שנתגייר או אף לאחר מכן. אלמא דרק להוציא הרבית דאורייתא בעי' להאי טעמא רבה, אך הרבית שעלתה עד שנתגייר משמע דגם להרא"ש א"צ להגיע לכל זה אלא כלשון הריטב"א בשטמ"ק דכיון שהוא דרבנן שרי לטהר ולנקות את שמו. מבואר יוצא דברבית דרבנן וכל שהלוה נותן תוספת ממון למלוה ואין כוונתו להרבות את כספו של המלוה אלא לנקות ולטהר את שמו, נמצא שמעשיו הם לצורך עצמו ולא לצורך טובת המלוה ובכך אין הדבר נתפס כרבית האסורה שכל עניינה ליתן תוספת למלוה על הלוואתו ובכאן אכן המלוה נהנה מכסף הרבית שנוסף לו ועם כל זה אין בכך כלום. וזהו בעצם היתר של

בשלהם, בעניינים פרטיים או צדדיים שמכוחם ומהנעתם באו בדברים אלו - שילמדו אחרים או לקיים ציווי חכמים לפרסם עושי מצוה. ומשכך - שתוספת זו לא ניתנה לצורך המלוה אלא לצורך הלוח לטהר את שמו או שאר שיקולים פרטיים שהיה נוהג בם אף אילולי היה צריך או רוצה לכבד למלוה, שרי מישראל מעבדינהו. ואין לנו לחוש לגאותו של המלוה, שמתכבד אגב מה שהלוח צריך לעשות כשלעצמו אף בלי קשר אליו. דכל שאין כוונת הלוח למלוה, לאו כל כמיניה דהמלוה לאסור על הלוח פעולות שיחפוץ לעשות מכח שיקוליו.

יז. ואפשר שעומק סברא זו הוא כדין היתר הקדמת שלום אם היה רגיל בכך אף קודם ההלואה, דאף שאחר ההלואה מקדים לו שלום ויש בכך כבוד שניתן מהלוח למלוה, אולם מכיון שצורך ההקדמה אינו נובע מכח ההלואה אלא מכח מדרגתו של הלוח להדבק בדרכי המוסר ולכבד כל אדם, אזי אף שהמלוה מתכבד מכך, מה לו.

יח. ואתה בינה שמעה זאת דהוא הטעם במעשה שהובא בגמ' שלהי סד: ברב יוסף בר חמא דתקיף עבדי דאינשי דמסיק בהו זוזי ועביד בהו עבידתא, ולא חש לרבית אף שתקף דוקא עבדי בעלי חובותיו ולא שאר עבדים, ואף שאינם עבדים פשוטים דנהום כריסיה לא שוי אלא אף עבדים מעולים נהג בהם היתר כמבואר בגמ' שם. ונימוקו עימו - דניחא ליה דלא נסתריה עבדיה, ופרש"י שלא ירגיל להיות בטל ועצלן. ואף שרב יוסף עצמו נהנה מעבודתו, לא ראה זאת כרבית. וכן שרבא בנו העיר את תשומת לבו שהדבר גובל באיסור לא נקט לאיסור משום רבית דרבנן [שמתרבה ממונו מנכסה הלוח אלא שלא נקצץ] או לדעות שכל שעדין לא פרע והוי כשעת

האג"מ הנ"ל שלפי שמפרסמים עושי מצוה - היינו המניע לאותה "רבית דברים" אינו מכח רבית, אלא מניע אחר, אזי - אף אם יהיה מזה להמלוה הנאה וכו' ע"כ. ואין לחלק בין מניע של מצוה למניע של דברים צדדיים, דאין מצוה מכבה עבירה. וכמ"כ בנדו"ד שאיננה אלא רבית דברים דרבנן שאין הלוח מתכוון ליתן למלוה כבוד והערכה בתוספת דבריו, "לברכו" ו"לקלסו" להודות לו על הלואתו [עד שהדבר היה נלמד מק"ו מאיסור הקדמת שלום כפי שהזכרנו לעיל] אלא כוונתו לצורך עצמו גרידא "שהוא" רוצה להשאר אדם מנומס ובדרך הרגילות ודואג "לעצמו" להלואה הבאה, וכו' וכו' אין הדבר נכלל בשם רבית ושרי מישראל אף אם למעשה המלוה יתנוסס מגאווה ע"י אותם צמד מילים שיבחר להפטיר לו, שכן אינו נותנם לצורך המלוה אלא לצורכו הפרטי. וא"כ מבואר שאף אם לא נקבל את כל הצדדים שהובאו עד כה, יתבאר שלומר תודה רבה, או יישר כח, תהיה בריא ושאר הפטרות פשוטות המקובלות הדבר עומד בהיתר גמור, ולא זו בלבד אלא אף אם יראה הלוח לעצמו "שלצורכו הפרטי" או משאר שיקולים אישיים נוספים "שאינם כדי לכבד את המלוה", נצרך הוא להוסיף מלל נוסף, הדבר עומד בהיתר, וק"ו בהדפסת הודאה בספר דשרי ושם לא אמור שיעור גודל ההודאה בכמות או באיכות. אולם למעשה חוכך אני להחמיר דשעת פרעון חמיר טפי ואף שכן ראוי להורות, כעין זאת לא מצינו. ואם כנים הדברים לימינו, אזי המחמיר אינו אלא מיקל בבן אדם לחברו!

יז. ומשכך התבארה ותבררה כוונת המתירים להציב מזכרת נצח למלוה להוצאת הספר, שכן אין כוונתם כדי לכבד או להעניק הערכה למלוה על הלואתו, אלא עסוקים הם

דברים היא מיסודה מדרבנן והובאו שיטות הראשונים בזה שמרובם משמע שהיא דרבנן למעט שיטת הרס"ג שכתב להדיא שהיא דאורייתא, וכן עולה מתוך תירוץ התוס' בקידושין ח. ודחית האחרונים שאין משם ראיה. ובכל אופן לנדו"ד אין נפ"מ באשר הדבר לא נקצץ דודאי דרבנן הוא.

- אופן נוסף שיודה על הטרחה. [ובאורחות צדיקים משמע שע"מ שלא ילחצנו מותר להחניף, וכאן שבא לפרוע ודואג להלואה אחרת יל"ע]. או שיאמר פריעת בע"ח מצוה.

- הצעת הגר"מ לוי זצ"ל לחתן שרוצה ללוות לצורך חתונתו, שיתן למלוה ההזמנה טרם ידבר עמו מענין ההלואה.

- הובאה מחלוקת האחרונים בדבר הדפסת הודאה למי שהלוה לצורך הוצאת הספר, משום רבית דברים. והובאו ב' צדדי היתר א. כתיבה לאו כדיבור. ב. שראוי להודות שילמדו אחרים ממנו או שמפרסמים עושי מצוה. והגר"מ הגביל שיכתב בלשון הודעה שהעושה חסד מבורך מה' ית', אך לא שהלוה מברכו.

- הובאו ב' נקודות שבב' היתרים אלו, שלא נאסרה רבית דיבורים אלא רבית דברים, ורבית זו ישנה גם בכתיבה. ועוד וכי משום שרוצים לחזק אחרים או שיש מצוה מותר לעבור על איסור. וביאור הדבר בסוף המערכה.

- הובא הדיוק שב' דוגמאות הרבית דברים שהובאו בגמ' הינם באופן שהיה מדד בין קודם ההלואה ללאחר ההלואה, שאזי מוכחת הרבית. אך רבית שאינה מוכחת מי יימר דאסיר. וכאן לא מוכח שכיום הרגילות לומר תודה על כל דבר.

- עוד התבאר שבב"י בסעיף ו' יש נדון

פרעון דחמיר טפי אף בנותן רבית בסתם, אלא רק משום "דמחזי" כרבית - לרואים זאת מבחוץ נראה להם הדבר כרבית ומשו"ה דייקא חזר בו. וביאורו הוא כשנת"ל דכל שסיבת פעולת הריבוי אין מטרתה להרבות את המלוה אלא כל סיבה אחרת - כגון דא, דלא נסתריה עבדיה, אזי אף שגם המלוה נהנה בכך. ולא זו בלבד אלא הוא עצמו פועל זאת ותוקפם לצורכו ולהנאתו, לית לן בה. [ומכאן ראיה להסתפקותו של הב"י כאן בסעיף ו' דאף ברגיל ליתן לו מתנה גדולה משעה שלוה ממנו אסור, דכיון שהיא גדולה ניכר הדבר ומחזי כרבית, דומיא דהכא אף שהיא רבית המותרת ואינה נחשבת ריבוי על ההלואה, משנעשית ברבים ונראית כרבית אסורה היא. וכן הטעם שדוקא לת"ח הותרה רבית קצוצה זה לזה דאיכא סיבה אחרת לאותה תוספת - שכל הממלא גרונו של ת"ח יין כאילו נסכו ע"ג המזבח. ונחשב כביכורים, וכל הנביאים לא נתנבאו אלא לעושי פרקמטיא לת"ח וכו'. ואין זו נתניה משום ההלואה, משא"כ בעם הארץ שאם אם?? יאמר שנותן לו מתנה בעלמא, אין סיבה למתנה זו אם לא משום ההלואה.

### סיכום

- הובאו דברי השו"ע לאסור רבית דברים ודברי שו"ע הרב שבכלל האיסור הוא אף להודות ולשבח את המלוה.

- ומכח כן בספר חוט השני אסר לומר תודה על הלואה.

- הובאו דברי האחרונים להיתר מצד שכן היא שורת דרך ארץ. והערה שלכא' הדרך ארץ צריכה להקבע ע"פ התורה.

- נלקטו עוד עצות לזה שימתין זמן מה בין הפרעון לאמירה והוא בהתבססות שרבית

שיקולים פרטיים של הלוה עצמו, דבהכי שרי אף שהמלוה נהנה.

- ועפ"ז יבואר על נכון טעם ההיתר השני בהדפסת הודאה למי שהלוה לצורך הוצאת הספר, דכל שענין ההודאה וההודעה אינם נובעים כדי ליתן רבית למלוה אלא משיקולים אחרים אף שהמלוה נהנה מכך שרי מישרא. ולפ"ז אף להוסיף דברי שבח הנצרכות "ללוה" שאינם לצורך ריבוי כבוד המלוה נראה להתיר, וק"ו מהדפסה בספר אולם שעת פרעון חמיר טפי וכעין זאת לא מצינו.

- ועפ"ז מבואר טעם מנהגו של רב יוסף בר חמא בדף סד. דתקיף עבדי טבי, ומעלי דאינשי דמסיק בהו זוזי למלאכתו [שנהנה מכך] ולא חש לרבית, ואף שחזר בו הוא רק משום מחזי כרבית. דלפי שפעולתו מסייעת לבעל העבד כי היכי דלא נסתריה עבדי. אף שהוא בתור מלוה גם נהנה מכך שפיר דמי.

- והוא הטעם נמי שרבית בתור מתנה להדיא, הותרה רק לת"ח שיש טעם אחר לאותה מתנה שמחזיק ת"ח ואין הריבוי נובע מההלואה.

- למעשה למורם מהנ"ל יצא שלכתחילה מותר לומר תודה רבה ושאר הפטרות הנהוגות, והמחמיר בזה קרוב מאוד הוא למיקל בבין אדם לחברו.

באיזה תנאי מותר ליתן תוספת שהיה נותנה אף בלי הלואה, האם אף באופן שלא מוכח שהוא מכח ההלואה, או דוקא שמוכח שאינו מכח ההלואה.

- התבארו עוד נקודות דקדוק בין ההודאה שדיבר בה בעל התניא הנלמדת מק"ו מהקדמת שלום, לאמירת תודה של זמננו. א. שהלוה בכלל אינו מתכוון להודאה. ב. המלוה אינו מתכבד ואין גאותו עולה אחר הפטרת מילה ריקה זו הנהוגה להאמר. וזו כוונת רבותינו בהיתר שורת דרך ארץ. ולכן ההפטרות הנהוגות מותרות.

- ואף באופן שאכן ישנם למילותיו תוכן שרי, דכיון שענין הדיבור נחוץ ללוה ולא למלוה [או לפחות יותר מהמלוה] הדבר מבואר להיתר מגר שנתגייר שמותר לו ליתן הרבית שלא יאמרו משום מעותיו נתגייר זה. [ומה שהרא"ש נצרך להגיע לטעם ב"ד מתנים לעקור הדבר מן התורה או הפקר ב"ד הפקר, הוא דוקא לשיטתו שנותן לו אף הרבית שעלתה לאחר שנתגייר. משא"כ להרמ"ה שאינו נותן לו אלא רבית דרבנן - שעלתה כך עד שנתגייר] א"צ לטעם זה. וכמ"כ כאן אין כוונתו ליתן תוספת כבוד למלוה כי אם לטהר את שמו הפרטי, לשלא יראה חסר דרך ארץ, או שילוה לו שוב וכו' שאר



הרב ניסן רייך

## בדין פהב"כ שנמלך לאכול כשיעור קביעות סעודה

המג"א (סי' קס"ז סק"כ) דבשכח לברך אפי' נשאר לו מהפת כ"ש מברך המוציא, ע"כ דהכא אפי' באוכל כדי שיעור סעודה ל"ח פת גמור אלא דתקנו חכמים דאע"ג דעל פת הבאה בכסנין אין מברך המוציא כיון דאין דרך בנ"א לקבוע עליהם סעודתם מ"מ כשאוכלם בשיעור קביעות סעודה מברך עליהם המוציא, ואע"פ דעיקר ברכתך במ"מ, ומשו"ה אם לא נשאר לפניו מהפת הבב"כ כשיעור קביעות סעודה לא יברך המוציא.

**ובדעת** המחצה"ש אפש"ל דמשו"ה כתב דאפשר דהמג"א מיירי בנמלך ממש דאל"ה מ"ט פסק המג"א דבנשאר לפניו כדי שיעור סעודה יברך המוציא, ואי מיירי באינו נמלך ממש מ"ט יברך המוציא הרי כבר נפטר בברכת הבמ"מ.

**ב.** ובכף החיים כתב דמש"כ המג"א ואח"כ נמלך לאכול יותר היינו בעודנו אוכל נמלך בדעתו לאכול עוד אבל אם הסיח דעתו מלאכול ואח"כ חזר ונמלך לאכול עוד צריך לחזור ולברך במ"מ או ברכת המוציא אם אוכל כשיעור, ומש"כ המג"א דאם נמלך לאכול ונשאר לו כשיעור קביעת סעודה מברך המוציא היינו דוקא לסברת האומר דאם בירך על הפת בורא מ"מ לא יצא אבל לסברת האומר שיצא כ"ש דהכא יצא בברכת הבמ"מ.

**ברם** דקשה ע"ד דהא הסכמת רוב הפוסקים דאם בירך במ"מ על פת יצא יד"ח, וכ"כ הכף החיים (בסוגיין ולעיל בסי' קס"ז) וכן פסק הביה"ל (בסי' קס"ז סעי' י'), וא"כ

**כתב** השו"ע (סי' קס"ח סעי' ו') ואם מתחילה היה בדעתו לאכול ממנו מעט ובירך בורא מיני מזונות ואח"כ אכל שיעור שאחרים קובעים עליו, יברך עליו ברכה מ"ז אע"פ שלא בירך המוציא תחילה.

**ובמג"א** ביאר דמשמע אע"ג דנמלך באמצע לאכול יותר אי"צ לברך המוציא דהא לית ליה שיעורא בנותר וכ"כ הש"ך (ח"א סי' קע"ג), ופשוט דאם לאחר שאכל מעט נמלך לאכול עוד כשיעור קביעות צריך ליטול ולברך המוציא.

**א.** ובמחצה"ש כתב דאם ר"ל נמלך ממש א"כ נהי דאצ"ל המוציא אבל עכ"פ צ"ל בורא מיני מזונות כיון דנמלך ונעיינן סי' ר"ו במ"א ססק"נ].

**ובחמד** משה כתב דמש"כ המג"א דבשיש לו עדיין כשיעור קביעות מברך המוציא מיירי בנמלך ממש בענין דצריך לברך על מה שיאכל עוד, דאל"ה אי"צ לברך המוציא דכבר בירך מזונות, ואפי' נימא אם בירך על פת גמור במ"מ לא יצא שאני הכא דעיקר ברכתך במ"מ.

**ובמש"כ** דהכא עיקר ברכתך במ"מ נראה דכן יש להוכיח מדברי המג"א שכתב דבלית ליה שיעורא אי"צ לברך המוציא, ואי נימא דכשאוכל כשיעור חשיב פת גמור, כיון דמה שמברכים על פת הבב"כ במ"מ הוא משום דלא תקינו רבנן ברכת המוציא ע"ז דאין הדרך לקבוע עליו סעודה וא"כ כשקובע עליו סעודתו נתברר דחוזר להיות פת גמור, א"כ מ"ט לא יברך המוציא, דהא פסק

וצ"ב מ"ט לא העמידו דברי המג"א כמש"כ השעה"צ.

**ב**] ובהגהות רעק"א כתב נלע"ד דלאו מלתא דפסיקא, דמי שהיו לפניו כזית פת הבאה בכסנין ובבירך במ"מ ואחר שאכל חצי זית גמר בדעתו להביא לו יותר פת הבאה בכסנין ולאכול שיעור קביעות, בזה כשגומר לאכול החצי זית הנשאר אין מברך עליו המוציא דהא כבר בירך על החתיכה במ"מ ולא יהא שהוא פת גמור אם מברך בורא מ"מ יצא כמש"כ בט"ז סק"ו, אבל אם אוכל תחילה האחר שהביאו לו אח"כ מברך עליו המוציא.

**ובפשטות** דברי המג"א נראה דפליג וס"ל דאפי' אם אוכל החצי זית מברך עליו המוציא, [כן נראה בפשטות דבריו ומדלא חילק].

**והנראה** דאפש"ל בדעת המג"א דאע"פ דקיי"ל דהמברך במ"מ על פת יצא יד"ח, מ"מ הכא שאני דבירך במ"מ על דבר שברכתו במ"מ א"כ כיון דהיה לברכתו על מה לחול, משו"ה כל שנשתנה ברכת הפת לברכת המוציא צריך לברך המוציא ולא יצא יד"ח בברכת המזונות, וכן פסק המשנ"ב (בסי' קע"ו סק"ב) גבי בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, וכתב המשנ"ב דלא פטר את הפת כיון שברכת הפרפרת מזונות, וכתב בשטמ"ק דאפי' אם כיון בפירוש לפטור ל"מ. \*

**ושו"ר** דהגר"א גניחובסקי זצ"ל בספרו בר אלמוגים (סי' ל"ב) כתב דמהא דהמשנ"ב לא הביא לדברי הרעק"א משמע דסובר שאף אם בקביעות שיש לפניו חלק

נמצא לדניא אי"צ לברך המוציא אפי' נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה, וביותר דאפי' לדעות דלא יצא כשבירך במ"מ על הפת מ"מ שאני הכא דעיקר ברכתו של פת הבכ"כ הוא במ"מ ואפשר דבהא לא פליגי ויוצא בברכת מזונות לכו"ע, וכמש"כ החמ"מ.

ג. אכן דמש"כ הכה"ח דהמג"א מיירי בנמלך בעודנו אוכל, כן מבואר להדיא במג"א דכתב דנמלך באמצע לאכול וכן כתב ופשוט דאם לאחר שאכל מעט נמלך לאכול עוד, וא"כ יש להקשות האין העמידהו החמד משה והמחצה"ש דמיירי בנמלך ממש,

**ובשעה"צ** (אות כ"א וכו') כתב דהכא בכל גונא חשיב כנמלך גמור ואפי' לא חשב מתחילה להדיא שלא לאכול יותר כחשיב דמי, דהלא ידוע דאם אוכל כשיעור קביעות סעודה מברך המוציא וגם נוטל ידיו והוא כיון שבירך במ"מ ע"כ דעתו היה שלא לאכול כשיעור זה, ולפי"ז אפש"ל דאפי' נמלך תוכ"ד סעודתו מ"מ כיון דחשיב כחשיב להדיא שלא לאכול עוד הר"ז כנמלך גמור.

**ומשו"ה** פסק השעה"צ לדניא דבנמלך לאכול יותר אם נשאר לו כשיעור קבעת סעודה נוטל ידיו ומברך המוציא ואל"ה מברך ב"מ מזונות.

**אכן** בדעת המחצה"ש החמ"מ והרעק"א [הובא לקמן] א"א לפרש כמש"כ השעה"צ דהם העמידו דברי המג"א בנמלך ממש כגון שהפת הגיעה ממקום אחר או שהפסיק סעודתו לגמרי, ובח"מ עמד על הקושי בדברי המג"א ומ"מ נדחק בדבריו.

א. ואע"פ דבחזו"א סי' ל"ד סק"ז הקשה מהא דסי' ר"ו סעיף י"ב, דאיתא דבדיעבד יוצא בכיון לפטור פרי העץ בברכת המוציא, מ"מ הכא דלא נתכוין לפטור בברכת במ"מ מברכת המוציא דלא נתכוין מתחילה לאכול כ"כ א"כ ודאי דאין ברכת המזונות פוטרנו מברכת המוציא.

אם מברך בשעה שנמלך וכיון דמיירי בנמלך תוכ"ד אכילתו דאכל מעט [כמש"כ המג"א] א"כ אכתי לא אכל כשיעור קביעות סעודה ובמ"מ אי"צ עתה לברך והמוציא צריך לברך.

**וכן** מוכח במש"כ השעה"צ גבי הא דנשאר לפניו שיעור קביעות סעודה דצריך לברך המוציא, וכתב השעה"צ וז"ל ג"ז במג"א, ואף שבחמד משה מפקפק לענין ברכת המוציא בזה [דכבר יצא בברכת במ"מ], מ"מ היכא דנמלך גם הוא מודה דצריך לברך המוציא ע"ש, וכבר כתבנו דענינו הוי כנמלך וכו'. מבואר בדעת המג"א ס"ל דאי"צ לטעמא דנמלך, דהמג"א פליג אחמ"מ וסיעתו וס"ל דבמ"מ אינו פוטר מברכת המוציא בכה"ג.

**ולפמ"ש"כ** השעה"צ בדעת החמ"מ דסבר דברכת במ"מ פוטר מברכת המוציא, נמצא דהיכא שנמלך תוכ"ד אכילתו ולא אכל אלא מעט, ובכה"ג דלא איירי בנמלך ממש, א"כ צריך להמשיך ולאכול עד קרוב לכשיעור קביעות סעודה, וכשיגיע לכשיעור צריך לבדוק אם נשאר לפניו מעתה עוד כשיעור קביעות סעודה יברך המוציא ואם לאו יברך במ"מ.

**ולפי"ז** מבואר שפיר הא דהחמ"מ המחצה"ש והרעק"א לא פי' בדעת המג"א כסברת השעה"צ, דלדבריהם דמיירי בהכ"ת דנמלך ממש א"כ עתה בשעה שנמלך אם נשאר לפניו כשיעור מברך המוציא ואם לאו מברך עתה במ"מ, ולסברת השעה"צ אינו צריך לברך עד שיאכל עד קרוב לכשיעור קביעות סעודה ובכה"ג לכו"ע לא מיירי המג"א.

ממנה כבר נפטר לפני אכילתו מ"מ יברך המוציא שוב. עכ"ד.

**ומהא** דהמשנ"ב לא פסק כהרעק"א ע"כ דס"ל דהמג"א פליג ארעק"א, ועיין שם שבביאור דעת החולקים על הרעק"א [המג"א] ציין לקונטרס מר דרור שפירש כדפי'.

**ג]** ולפי"ז מבואר בדעת המג"א דהא דנשאר לפניו מהפת כשיעור קביעות סעודה מברך המוציא אי"ז משום שנמלך אלא משום דלא יצא יד"ח במה שבירך במ"מ וצריך עתה לברך המוציא.

**ומשו"ה** מיד כשנמלך יש לו לברך המוציא, ואפש"ל דמשו"ה לא כתב המג"א דבנמלך היכא דלא נשאר לפניו כשיעור יברך במ"מ, דכיון דמיירי בנמלך תוכ"ד אכילתו, א"כ עתה בשעה שנמלך ודאי לא יברך במ"מ דעד שיגיע קרוב לכדי שיעור קביעות סעודה זה היה בדעתו לאכול בשעת ברכת במ"מ, ומ"מ בתוך שיעור קביעות סעודה ודאי ל"ש לומר דחשיב דחישב להדיא שלא לאכול, וא"כ הגם שכשיעבור את שיעור קביעות סעודה יצטרך לברך במ"מ, מ"מ עתה בשעה שנמלך אם לא נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה אינו מברך במ"מ ואי נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה מברך עתה המוציא.

**ולפי"ז** מבואר הא דהמשנ"ב הביא דעת המג"א דהיכא דלא נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה אינו מברך המוציא, ובשעה"צ הוסיף דלענין ברכת מזונות תלוי אם נמלך גמור הוא וכתב דהכא בודאי חשיב נמלך גמור, ומה שלא הביא דין זה דמברך במ"מ בעיקר דברי המ"א משום דהמ"א מיירי



הרב נתנאל שואט

## בענין איסור אכילה קודם שנותן לבהמתו [ח"ב]

שם בבהמה מדובר שהיא עוד לא אכלה כלל ובנידון דידן המדובר ששבעו בניו כל צרכם האם נאמר כיון ששבעו כל צרכם אין חיוב להקדים את בניו או מכיון שאצל ילדים קינוח ומיני מתיקה נחשב אצלם כסעודה עצמה יהיה חייב להקדימם דכעוד לא אכלו דמי.

**איברא** דראיתי בספר צעב"ח הנ"ל (עמ' 444) שהביא מחלו' הפוסקים כמה פעמים ביום ואיזו כמות מזון עליו לקדים (בבהמה) וז"ל יש המחייבים להקדים בכל פעם שהוא חפץ לאכול (ונראה כוונתם שבכל פעם שבא לאכול צריך לחשוב האם הבהמה קבלה אוכל) ויש שחייבו להקדים רק אם חפץ האדם לאכול בדיוק בזמן שהרגילות או לתת מזון לבהמה ויש שהקילו שדי להקדים מזון רק פעם אחת ביום בלבד, עיין שם (מקור').

הנה לפי דעת "היש מחייבים בכל פעם שהוא חפץ לאכול" יש לדון אם בכל פעם ש"חפץ לאכול" אפילו "מילי דקינוח" מחוייב להקדים את בניו? או נימא דווקא שלא אכלו כלל אז מחוייב להקדים את בניו (דעל זה קאי היש אומרים שלא אכלה הבהמה כלל). אבל כיון ששבעו כל צרכם נאמר שאינו מחוייב להקדימם, או מכיון שאצל ילדים קינוח נחשב כסעודה עצמה חייב להקדימם דכלא אכלו דמי וכנ"ל. ולפי דעת "היש מחייבים בכל פעם שחפץ אדם לאכול בדיוק בזמן שהרגילות לתת מזון לבהמה" מי חשיב הגיע זמנם לאכול כיון שרוצים עכשיו לאכול מהקינוח? או כיון

**כתב** בפסקי תשובות (חלק שני עמ' תלז הע' 115) על הא "דאסור לאדם לאכול עד שיתן מזון לבהמתו" שאסור גם שיאכל עד שיתן מזון לבניו הקטנים ק"ו מבהמה עיין שם.

**ויש** לשאול האם רק באכילה צריך להקדים את בניו הקטנים? או יש חיוב להקדים את בניו גם במילי דקינוח כגון ששבעו כל צרכם והגישו איזה קינוח על השולחן האם יש איסור לאכול קודם שיתן לבניו או לא?

**תשובה:** הנה דין זה ש"אסור לאכול לפני שנותן לבהמתו" מובא בגמ' (בברכות דף מ עמ' א) (וכן בגיטין דף סב עמ' א) רק שבגיטין הגירסא אסור "לטעום" ונחלקו הפוסקים בדין זה ש"אסור לאכול לפני שנותן לבהמתו" (עיין במאמר הקודם מקור', בגליון נו שבט תשפ"ד עמ' רעו) האם הוא מה"ת או מדרבנן או מידת חסידות למעשה לרוב הפוסקים הוא מדרבנן. ומובא בספר צעב"ח (עמ' 437) גבי טעימה לפני שנותן לבהמתו וז"ל טעימה: יש שהתירו קודם (כלו') לאכול עד שיעור כביצה).

**אולם** רבים מהפוסקים אסרו כל טעימה (כמו הגירסא בגיטין דף סב) ויש שהתירו עכ"פ טעימה כשאינו קובע עצמו לסעודה או טעימה בלשון עכ"ל.

**מבואר** מזה דלרוב הפוסקים אסור כל טעימה לפני שנותן לבהמתו ממילא אם נימא שקטן נלמד מדין בהמה יהיה לכאורה אסור לטעום קודם שנותן לבניו הקטנים אבל יש לדון בדבר דהרי

ונתן בדבר ובסוף דבריו כתב וז"ל אמנם נלע"ד דשורש החיוב "להתחסד עם הבהמה" להקדים אכילתה הוא משום תיקון מידות האדם, והיינו שנשריש בנו מידת הרחמנות שנראה שצוותה התורה לחוס על הבהמה להקדים אכילתה, ונלמד מכך מידת הרחמנות שצריך לרחם על האדם וטעם זה לא שייך כשמקדימה ליתן לבנה התינוק, שהרי גם אם שלא תקדים בנה התינוק תדע לרחם על בנה שזהו טבע ההורים שמרחמים על בניהם ולכן אין החיוב להקדים אכילת התינוק.

ורק למש"כ הרמב"ם דמידת חסידות "לחוס על עבדיו (כשמזונותיו תלויין בו) ולא ישהה באכילתם רק יקדים מזונם על סעודתו" נראה דעכ"פ לא גריעי בבניו הקטנים שמזונותיהן תלויין בו מעבדים ואיכא מידת חסידות לחוס עליהם ולא להשהות מזונם עד אחר סעודתו (אבל גם למידת חסידות רשאי להקדים לאכול זמן מועט ממש לפני שנותן לאכול לבניו הקטנים וכגון כשאוכל יחד עם בניו הקטנים וכמנהג העולם) אבל האיסור מדינא שנאמר על הבהמה יסודו כדי שנדע בעלמא לרחם על בהמה וטעם זה לא שייך בבניו התינוקות ולכן בדידהו אין איסור מדינא וכמ"ש עכ"ל.

**הנה** לנו בהדיא שהעלה שמעיקר הדין אין חיוב להקדים את בניו אפילו שלא אכלו כלל ואפילו למידת חסידות אין צריך להקדים בזמן מועט, ומינה נשמע דה"ה כאן בנידון דידן שאין צריך להקדים את בניו אפילו למידת חסידות משום שקינוח הוא דבר מועט.

דשבעו אינו מחוייב להקדימם דעל זה קאי גם היש אומרים בתרא דלא אכלה הבהמה כלל וכנ"ל?

**אמנם** ראיתי בספר צעב"ח (הנ"ל שם בס' ג) שכתב בשם האשל אברהם (או"ח סי' קסז) וז"ל "כמות המזון שעליו להקדים (בבהמה) כדי לצאת ידי חובתו היא בפשטות כל הנצרך לה בדרך כלל לסעודה אחת אולם יש שחידשו שדי לתת לפניה רק חלק מהכמות הנדרשת לה לסעודה זו ובזה הותר לו לילך לאכול ארוחתו, ורק אחרי שיאכל צריך להשלים להם כדי צרכם עכ"ל", הנה לפי דעת אשל אברהם הנ"ל מבואר כיון שהביא לבהמתו קצת אוכל רשאי הוא עצמו לאכול ואח"כ ישלים לה די סיפוקה לכאורה ה"ה כאן דכיון שהביא לבניו הקטנים לאכול קצת רשאי הוא עצמו לאכול קודם וכ"ש שמדובר ששבעו כל צרכם, אבל אולי יש לדחות את הראיה מסברא דכאן כיון שבניו רואים את אביהם אוכל יש להם צער שמתעכב מלהביא להם אוכל קודם ובפרט שמדובר בקינוח (וידוע שאצל ילדים קינוח חשיב יותר מהסעודה עצמה) משא"כ בבהמה כיון שקיבלה קצת אוכל אין לה צער גדול ויכול הוא לאכול בינתיים\*.

**נמצא** דאולי אין ראיה מוכחת מהאשל אברהם הנ"ל.

**איברא** דדין זה "שאסור לאכול קודם שנותן לבניו הקטנים" לאו מילתא פסיקא היא דבספר תשובות והנהגות נסתפק מה הדין באשה מינקת כשהגיע זמן ההנקה האם מותר לה לאכול קודם שתניק את בנה? ונשא

---

א. אבל כתב בספר שלחן הטהור דף מח: (והובא דבריו בספר צעב"ח שם) על דברי האשל אברהם הנ"ל (שמתיר לאכול קודם הבהמה באופן שהביא לה קצת לאכול) דאין הכי נמי אם יודע בשאר שעות היום שהיא רעבה חייב להביא לה לאכול קודם ואינו מביא לה עובר על איסור תורה של צעב"ח לפי המפרשים שטעם הקדמה בבהמה היא בשביל צעב"ח עיין שם.

בסיכום העולה מכל הנ"ל לפי דעת הפסקי תשובות שהבאנו בראשית דברינו יהיה "אסור לאכול קודם שיתן מזון לבניו הקטנים ויש להסתפק מה הדין בקינוח.<sup>2</sup> ולפי דעת שו"ת תשובות ונהגות מותר מעיקר הדין לאכול קודם שנותן לבניו הקטנים ואם זה אכילה בזמן מועט אפילו למידת חסידות מותר לאכול קודם ולכן גם בקינוח יהיה מותר לאכול קודם דקינוח זמן מועט הוא.



---

ב. הערת הג"ר משה חליוה שליט"א: כבוד ידידנו הרנ"ש שליט"א, שוכט"ס, ראיתי דבריו היקרים, ולפענ"ד יל"ע בזה דאף את"ל דיש לו להקדים אכילת בניו הקטנים לאכילתו, אטו מי מיחייב למיהב להו אף מידי דקינוח. ומסתברא דכל שהביא להם מידי למיכל נפק מהאי חששא, אף על צד מידת חסידות, ומסתברא נמי דהיכא שרוצה שהקטן יאכל פת מקודם התבשיל, והקטן מסרב מחמת שרוצה לאכול רק להתבשיל, דיכול להקדים אכילתו לאכילת הקטן ע"מ לחנכו, חנוך לנער על פי דרכו, וכיו"ב יש להאריך מכמה אנפי ואכמ"ל, בברכה וביקר, הק' משה חליוה.

הרב דוד חיים שוב

## בענין בשר בחלב - איסור בישול, אכילה והנאה

האוכלו להתיירא מחיות רעות כי מסתלק ממנו צלם אלוקים.

**גם** מצאנו שהחמירה התוה"ק בכמה ענינים באיסור בשר בחלב יותר משאר איסורים. וכן בתקנות וגזירות חז"ל מצינו הרבה חומרות בדיני בשר בחלב. ויסוד איסור בשר בחלב שונה משאר איסורים שכ"א בפנ"ע היתר ובהתחברותם יחד חל עליהם איסור תורה ולכן חלוק במהותו משאר איסורים בכמה דברים שחצי זית בשר וחצי זית חלב מצטרפים לחיוב בין לענין בישול ובין לענין אכילה ודין טעם כעיקר וחנ"ן בבשר בחלב הוא מדאורייתא לכו"ע. בישול בשר בחלב הוא איסור בפנ"ע ואין תלוי באכילתו ולכן איסור זה הוא גם כשמבשלם על דעת שלא לאוכלם או לצורך גוי כמבואר ברמ"א ובפוסקים שאסור לחתות תחת קדירת בב"ח של גוי. שיעור איסור בישול בב"ח הוא בכזית לענין מלקות וחצי זית בשר וחצי זית חלב מצטרפים לכזית. ואפי' פחות מכזית י"א [הפלתי (צב סק"ג) מנ"ח (מצוה צב) בא"ח (ש"ב בהעלותך)] שאסור לבשלם מה"ת מדין חצי שיעור. אולם אם עירב מעט חלב בקדירה של בשר ויש ששים בבשר וגם החלב אין בזה איסור בישול ו[להיפך חתיכת בשר בקדירת חלב ויש בחלב ששים נגד הבשר אע"פ שאין הבשר נאסר עובר על בישול בב"ח מחמת החלב שנבלע בתוך הבשר]. איסור בישול הוא דוקא אם נתבשל לכל הפחות שליש בישולו כמאכל בן דורסאי, אך החוות דעת (צא, סק"ז) סובר

**כתב** השו"ע (סימן פז מיו"ד סעיף א) "כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו ג"פ אחד לאיסור בישול ואחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה". ובמדרש (אוצר מדרשים מס' גן עדן) איתא שאיסור בשר בחלב הוא חוקה בלא טעם [ולעתיד לבוא הקב"ה מגלה לישראל טעמה - כ"כ המדרש שם והובא ברבינו בחיי שמות כג - יט] וכ"ה ברמב"ם (מעילה ח. ח) וברבינו חננאל (יומא סג:) אמנם מצינו כמה טעמים בדברי הראשונים כדי לשבר את האוון. הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מח) כתב שכך היה חוק עובדי עבודה זרה לבשל בב"ח בחגיגה ואסרה התוה"ק כדי להרחיקנו מחוקותיהם. הרמב"ן (דברים יד, כא) והרשב"ם (שמות שם) כתבו שטעם האיסור הוא להרחיקנו ממידת האכזריות. כי גנאי ורעבתנות לבשל ולאכול את הגדי בחלב אמו. וע"ע בדברי האבן עזרא (שמות שם) ועיין בדברי רבינו בחיי שמבאר שהחלב נעשה מן הדם [שנעכר ונעשה דם] והדם מזגו רע ומוליד אכזריות ואף שנשתנה עכשיו מדם לחלב, מ"מ כשחוזר ומערבו עם בשר הרי חוזר הוא לכח הדם ולטבעו הראשון והתערבם יחד מטמטם את הלב ומוליד גסות ותכונה רעה בנפש האוכל.

**בחומר** האיסור בשר בחלב ידועים דברי הזהוה"ק (משפטים קכה) שכתב שכל האוכל בשר בחלב יחד או בסעודה אחת או בשעה אחת גורם שמ' יום מתגבר הס"א ומעורר דינים קשים על העולם וגורם לאדם

וכל זה כשנתבשלו ביחד אבל אם נתבשלו בנפרד - אסור לחזור ולבשלם יחד! וכן בשר וחלב שנכבשו או נמלחו יחד - כתב הפמ"ג (פתיחה לבב"ח ד"ה מיהו) דאסור לבשלם מה"ת דהשתא מבשל בב"ח.

**כתב** השו"ע (סימן פז מיו"ד סעיף א) "והוציא אכילה בלשון בישול לומר שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול. אבל מדרבנן הכל אסור בכל ענין". העולה מדברי השו"ע שמדרבנן אסור לאכול כל תערובת בשר בחלב אפי' נתערבו שלא כדרך בישול. אבל לענין איסור הנאה לא גזרו רבנן שלא בדרך בישול. ולכן אין איסור לכבוש או למלוח בשר בחלב יחד שלא לצורך אכילה ורק באכילה אסורים מדרבנן.

**א.** אם לא נתבשלו הבשר בחלב כשיעור מאכל בן דרוסאי נחלקו הפוסקים אם נחשב דרך בישול.

**ב.** נפל בשר אפי' צונן לחלב חם בכלי ראשון אפי' שאינו על גבי האש - נחשב דרך בישול ובשר שור מתבשל רק אם הכלי ראשון על האש ואם נפל בשר לחלב בכלי שני אע"פ שהיד סולדת בו אינו נחשב דרך בישול דכלי שני אינו מבשל בשר שור. אבל חתיכת בשר שהיד סולדת בה ומונחת בכלי שני ונשפך עליה חלב לפי המג"א (אור"ח שיח סקמ"ה) לענין שבת מבשל הואיל וגוש מבשל ככלי ראשון כל עוד הוא חם. ולכאורה ה"ה לענין בשר בחלב.

**ג.** כשמערה מים חמים מכלי ראשון ע"ג צונן אם לא פסק הקילוח כתב הפרי חדש (סק"ב) שמבשל בכדי קליפה והוי דרך בישול. ואם נפסק הקילוח לא הוי דרך בישול, וה"ה בשר חם שנפל לתוך חלב צונן - לא הוי דרך בישול. צליית גבינה עם

ששיעור זה לענין הבשר, אבל החלב מיד כשנתחמם הוי כמבושל, והכרתי (סק"ג) כתב שכל זה לענין מלקות אבל אסור מה"ת אפילו נפל חתיכת בשר לתוך החלב הרוחת והוסר מיד מן האש, והפרי חדש (סק"ג) חולק וסובר שאם לא נתבשל כמאכל בן דורסאי אינו עובר משום איסור בישול בשר בחלב, ונפק"מ לאיסור הנאה בבשר וחלב שלא נתבשלו כשיעור זה. בכלל איסור בישול בשר בחלב כל דבר המזרז את הבישול אסור. ולכן קדירת בשר וחלב רותחת אסור להגביר את האש שתחתיה או לכסות את הקדירה. וכן אסור להגיס בשר בחלב. בשר בחלב שנתבשלו כבר יחד לפי האליה זוטא (תרעג, סק"ב) אסור מן התורה לחזור ולבשלם יחד כי יש בישול אחר בישול בבשר בחלב, ולפי הפמ"ג (קה משבצות זהב סוסק"ב) אין איסור בישול אחר בישול בבשר בחלב. והפלתי (סוסקי"ג) כתב לחלק שבשר בחלב בעין שנתבשלו אסור לחזור ולבשלם אבל אם אחד מהם בלוע ואינו בעין [כגון חתיכות בשר שנבלע בו חלב ע"י בישול או שנתבשל בכלי חלבין] אין איסור כשחוזר ומבשלו. ונראה דלענין צלי אחר צלי או אחר בישול יש לצדד ולהקל שאי"ז בכלל בישול. מב' צירופי קולא. א. לפי הפלתי שבבלוע אין איסור בישול אחר בישול וצלי בלי מים הוי בלוע. ב. צלי אינו דרך בישול כלל. ובזה יש לצרף הדעות שלעולם אין בישול אחר בישול בבשר בחלב [ובפרט בצלי אחר צלי שבשבת מותר בכל ענין] ובישול אחר צליה תלוי במחלוקת הראשונים לענין שבת האם יש בישול אחר צלי.

וזה נוגע למעשה באדם העובד במסעדת גויים וצריך לחמם להם מאכלי בשר בחלב ולפי האמור אם יש בתבשיל רוטב - אסור לחזור ולחממו ואם אין רוטב - מותר,

מדאורייתא בבישול ואכילה עם חלב כ"כ הפמ"ג (משבצות זהב סק"א).

**מה** הדין כאשר ישראל מעסיק גוי במסעדה? כתב הרמ"א (פז מיו"ד סעיף ו) ו"א דאסור לחתות האש תחת קדירה של גויים לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב ופעמים בשר והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב". וזה היה מצוי פעם שבתנור אחד היו כמה קדירות והיה מצוי שיהודי עלול לחתות בגחלים כדי שלא יכבו וגורם לבישול בקדירת הגוי. בימינו שייך דין זה בישראל שמעסיק גוי או כשיהודי עובד במסעדה וכדומה של גויים שצריך זהירות מיוחדת בזה. ואפי' שאין בשר בחלב בעין בקדירת הגוי אלא יש או בשר או חלב - אסור להגדיל את האש שמא יש בקדירה טעם מהמין הנגדי, והרמ"א מסיק שזו חומרא בעלמא והמיקל לא הפסיד. כי יש כאן כמה ספיקות שמא לא בישל הגוי מעולם מהמין הנגדי בקדירה זו. ואם בישל שמא אי"ז בן יומו. ושמא יש ששים כנגד המין הנגדי. וכתב הש"ך (סקי"ח) דאם הגוי מבשל מאכל פרווה אין לחתות את האש שמא יש בקדירה מבליעות קודמות של בשר בחלב. ומסיק הש"ך שאין העולם נזהרים בזה. ולמעשה אדם שעובד במסעדה של גויים וצריך לחמם לסועדים מאכלי בשר בחלב אם מדובר בתבשיל עם רוטב - אסור לחזור ולחממו דיש כאן ספק דאורייתא שמא יש בישול בבשר בחלב, אבל לחמם את החתיכה ללא רוטב - יש להתיר אם כבר נתבשלו ביחד.

**הפוסקים** בדורות הקודמים דנו אודות שימוש בתנור אחד לבשר ולחלב בזא"ז והרבה מהם הסכימו להתיר משום שחום התנור רב וכל האדים העולים מהתבשיל מתייבשים בטרם שיגיעו לגג

בשר לדעת רוב האחרונים הוי דרך בישול ואסור מדאורייתא.

**כתב** השו"ע (בסימן פז מיו"ד סעיף ג) "אינו נוהג אלא בבשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, אבל בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה - מותרים בבישול ובהנאה". הסכמת רוב הפוסקים שלא רק איסור בישול והנאה אינו נוהג בבשר בחלב טמאה אלא גם לענין אכילה לא גזור חז"ל על מין טמא דמאחר שבלא"ה אסורים באכילה מדאורייתא מחמת איסור בהמה טמאה לא ראו חכמים לגזור על אכילתו משום בשר בחלב. ולכן בשר של בהמה טמאה שנתבשל בחלב לא חל על התבשיל דין חתיכה נעשית נבילה של בשר בחלב ויש לו דין חנ"ן דשאר איסורים כ"כ הט"ז והש"ך. ואמנם בשר נבילה או טריפה או חלב מבהמה טהורה - אסור מדאורייתא לבשלם עם חלב כ"כ הרמב"ם (מאכלות אסורות ט, ו) אלא שאין לוקים על אכילתו משום בשר בחלב דאין איסור חל על איסור.

**כתב** השו"ע (סימן פז מיו"ד סעיף ג) "ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה - מותר בבישול ובהנאה ואף באכילה אינו אסור אלא מדרבנן". והתוס' בחולין (קד. ד"ה עוף) כתבו שבשר חיה ועוף אסורים מדאורייתא. אלא שרוב הפוסקים ראשונים והאחרונים סוברים כשו"ע שאסורים מדרבנן. ולכן מותרים בבישול והנאה. אמנם משום איסור מראית העין אסור לבשל בשר חיה ועוף עם חלב שלא יאמרו שמבשל בשר בהמה בחלב.

**השו"ע** (פ"ז מיו"ד סעיף ו) כתב "בישול דם בחלב - פטור" כי דם אינו בכלל בשר דגדי אסרה תורה ולא דם (חולין קיג:); ומכל מקום אסור מדרבנן משום איסור דם והכבד אע"פ שטעמו כדם דינו כבשר ואסור

התנור ועוד שהתנור מתלבן בכל שימוש ע"י ההיסק והוא מכשירו. ולכאורה בימינו זה שונה בגלל שיש שכבת מתכת בין האש לחלל התנור, ויש לשאול מורה הוראה. ויש להדגיש שגם כאשר מותר להשתמש בזא"ז אסור להניח המאכל על תבנית או רשת הבלועה מהמין הנגדי אפי' כשעברו כד שעות מהשימוש הקודם רק צריך לייחד תבניות נפרדות לכל מין. ואן מניח את המאכל בתבניות ח"פ - מותר להניחה על התבנית מהמין הנגדי אם אינה בת יומה ונקיה מכל שמנונית. בענין אפית מאכל פרווה בתנור בשרי או חלבי ודעתו לאכלו עם המים הנגדי ההלכה שמותר באחד מהתנאים הנ"ל. א. שהתנור אינו בן יומו. ב. מאכל יבש חלות עוגיות וכיו"ב. ג. מאכל מכוסה. מי שרוצה להשתמש בתנור בן יומו בשביל מאכל מגולה עם רוטב צריך להכשיר את התנור קודם האפיה ע"י הפעלתו בחום

המירבי למשך כחצי שעה, או ישאיר את התנור דולק כמה דקות אחרי הוצאת המאכל הבשרי או החלבי כשהמטרה להגיע לחום המירבי שבכוחו להכשיר את התנור, ולכן כשהתנור כבר חם די בזמן מועט כדי להגיע לדרגת ליבון קל. לאפות דגים בתנור בשרי אפילו כשהתנור בן יומו דאנו סוברים שאין בפליטת כלים משום סכנה [ובפרט בתנור שיש צירופי קולא שיש בזיעת התנור. הגרמ"ש קליין] רק שלא יניחם על גבי תבנית או רשת עם שיירי בשר. ואי"צ לומר שמותר לאפות דגים בתנור חלבי, ויעויין עוד בפסקים ותשובות.

ויהי רצון ששולחנו יהי טהור וקדוש בלי שום פקפוק ונזכה לגאולת עולם בביאת גואל צדק. ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים יקיצו ורננו שוכני עפר ונשמח כולנו בבית הבחירה ומלאה הארץ דעת את ה' כמים לים מכסים. אמן כן יהי רצון.



הרב שרון שרפי

## בגדרי היתר הכבד

### הקדמה.

צורת הכבד ומהותו

חלקי ומרכיבי הכבד

מקור וגדר היתר הכבד

### א] המקור להיתר הכבד.

מקור הערוך השלחן - ודיון בו

מקור הלבוש - ודיון בו

### ב] מקור חדש להיתר הכבד.

אם איסור - חל על "שם" החפץ או על "חומר" החפץ

איסור דם - חל רק על "משקה"

### ג] ביאור שיטת ר"ת (שגם דם הכבד מותר).

דם האיברים שפירש - ודם הכבד שפירש

לשיטת ר"ת - איסור דם חל על "החומר"

ביאור יסוד מחלוקת הראשונים

### ד] סיכום והעולה לדינא.

### הקדמה

### צורת הכבד ומהותו

**הכבד** הוא איבר שהנשמה תלויה בו<sup>א</sup>,

הנמצא בצד ימין בגוף בעלי

החיים<sup>ב</sup>. ובגמרא (חולין מו.) מבואר,

שהכבד בתוך הגוף מחובר בצידו האחד

ב"טרפש" (הידוע גם בשם "חצר הכבד"

או "יותרת הכבד"), ובצידו השני מחובר

ותלוי תחת הכליות. ראשו האחד של הכבד

הוא **עבה** - ובו תלויה המרה (רש"י שם

ד"ה במקום), וראשו השני דק - ותלוי

כנגד בני המעיין (רשב"א תוה"א בית ב

שער ג).

**עוד** מבואר בגמרא (שם מה:), שקנה

הנשימה - לאחר שנכנס לבית החזה,

מתפצל לשלושה ראשים, אחד מתחבר ללב,

אחד לריאה ואחד לכבד (והוא הנקרא "קנה

הכבד", יעויין רש"י שם ד"ה תלתא).

---

א. שהרי שנינו (חולין מב.) ניטל הכבד - מריפה, והיא אחת משמונה טריפות בבהמה שנאמרו למשה בסיני, והיא הנקראת "נמולה". ומטעם שהוא איבר שהנשמה תלויה בו, שנינו (ערכין כ.) "האומר ערך כבדי עלי נותן ערך כולו", וכן (נזיר כא:) "האומר כבדי נזיר - הרי זה נזיר", וכן פסק הרמב"ם להלכה (ערכין פ"ה הי"ח) לגבי קדשי בדם הבית, שהאומר דמי כבדו של חומר זה או של עבד זה - הקדש, הרי זה חייב בדמי כולו.

ב. וכן שנינו (תמיד פ"ד מ"ג) "דופן הימנית של הבהמה - הכבד תלוי בה, ובדופן השמאלית - הטחול תלוי בה".

בהמה חיה ועוף - אסורים באכילה מן התורה (שו"ע יו"ד ס"ו, א), הרי שעדיין אי אפשר לאכול את הבשר - עד שיסולק הדם.

### יסוד הכל - איסור דם

**איסור דם** זה - הוא הסיבה והיסוד לכל הלכות מליחה וצליה, ובלעדיו היתה הבהמה מותרת מיד לאכילה לאחר שחיטה, ובאופן שלאחר השחיטה - כל ענייננו הוא - סילוק הדם מן הבשר, והכשרת הבשר לאכילה.

**ובענין** זה בסוגית הכבד אין כל חדש, שאף בכבד כל הנושא הוא הדם הנמצא בכבד, והוא אותו איסור דם בלא שינוי, אלא שבכאן נתחדשו ובאו שלושה עניינים חדשים:

**[א] בכבד יש ריבוי דם** - שלא כשאר האיברים, והנפק"מ היא, שאף שבשאר איברים מהני מליחה לסלק את הדם, בכבד שמרובה עד מאד בדמים, נחלקו ראשונים אם תועיל מליחה לכבד, וכפי שיבואר לקמן.

**[ב] בכבד יש דם קרוש** - שלא כשאר חלקי הבהמה, שם הדם הוא נוזלי וזורם, גוף הכבד עשוי "מדם קרוש"<sup>ה</sup> (יעוין רש"י לעיל), ויש לדון אם דינו כדם רגיל או לא, וכפי שיבואר.

**[ג] הכבד - התורה התירתו** - (כפי שיבואר המקור לקמן) - והיינו, דשלא כשאר

ובמהות הכבד מצאנו בראשונים כמה הגדרות:

**[א] רש"י** (חולין קט: ד"ה הכבד) כתב, "הכבד כולו דם קרוש הוא - וטעם דם לו".

**[ב] בתוס'** (שם קי: ד"ה כבדא) כתבו, "כל הכבד - דם הוא", וכן הוא ברא"ש שם סימן כ"ז, ובר"נ שם ד"ה כבדא, וכן בדומה בבעל העיטור (בתחילת הלכות הכשר בשר) "הוא גופא דם".

**[ב] הרשב"ץ** (ביבין שמועה, הלכות טריפות) כתב, שבכבד "מתהווה הדם".

**[ג] המאירי** (חולין קי: ד"ה הכבד) כתב, שהכבד יש לו שני מיני דמים, האחד - דם הסימפונות והמזרקים שבו, והשני - דם של עצמו כשאר הבשר, והוא מרובה עד למאד.

### יסוד היתר הכבד

**הנה** ידוע, שהבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת (חולין ט.), כלומר, שאף שהבהמה עצמה טהורה היא, עדיין אסורה<sup>ה</sup> היא באכילה בלא שחיטה. אכן לאחר השחיטה כל בשר הבהמה<sup>ה</sup> מותר מיד, ועומדת הבהמה לפנינו - כולה בהיתר.

**אכן**, אף שהבשר עצמו מותר, הואיל ובגוף הבהמה ישנו דם (דם המובלע באיברים, ודם הנמצא בורידים), והואיל ודם

ג. ובמהות איסור הבהמה לפני השחיטה - נחלקו ראשונים, לרש"י (חולין ט. ד"ה בהמה) הוא איסור "אבר מן החי", ולתוספות (ביצה כה. ד"ה בחזקת איסור) הוא איסור "שאינו זבוח", שהואיל ואמרה תורה (דברים יב, טו) "תזבח ואכלת בשר", הרי בכלל זה שאסור לאכול בהמה שלא נשחטה, וברא"ש שם כתב את שני האיסורים, "משום אבר מן החי ומשום שאינה זבוחה", והאריכו האחרונים בביאור מחלוקת זו, יעוין בשב שמעתא (ה, א) ובשערי יושר (ש"ב פי"ט), והדברים עתיקים.

ד. מלבד חלב הבהמה - שצריך להוציאו ע"י ניקור.

ה. כלומר, ששאר איברי הבהמה עשויים - מבשר, ואילו הכבד עשוי - מדם מוצק ולא מבשר.

ונשאר על גבה. מיהו אם הניחוה בקדירה לבשל בלא הדחה - מותרת, דנורא מישאב שאיב, ואע"ג שנראה כדם על גבה - מוהל בעלמא הוא".

**ומבואר** שמלבד דם, עוד יש בכבד נוזלים נוספים **בציר ושומנים**, הפורשים מחוץ לכבד (בצורת מוהל של נוזלים) מחמת הצליה.

**וכן** כתב הלבוש (שם סעיף ו) וז"ל, "ואין חילוק בדיני כבד, בין כבד של בהמה לבין של עוף, ואפילו של אווזא מפותמת שהיא **לְבָנָה**, קי"ל שהיא כולה דם, אלא שמחמת השומן היא מתלבנת".

**ומפורש**, שבנוסף לדם ושאר נוזלים, יש בכבד גם שומן (ובאווזא הוא בצבע לבן).

**ונמצא** לסיכום, שבשונה משאר חלקי הבהמה, גוף הכבד הוא דם מוצק מטבע ברייתו (ולא בשר), ומלבד זה הריהו ככל שאר החלקים, שאף בו יש - דם האיברים, שומנים וציר ושאר נוזלים.

### מקור וגדר היתר הכבד

**והנה** בגמרא (חולין קט: ) נאמר, "אמרה ליה ילתא לרב נחמן, כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא - שרא לן כבדא", כלומר, שכל מה שאסרה לנו התורה, יש לנו כדוגמתו ובטעמו בהיתר, וכגון כדם

חלקי הבהמה - שלא מצאנו בהם היתר לאיסור דם, הכבד (אף שכולו דם) - התירה אותו התורה באכילה, ויש לדון בגדר היתר זה.

### חלקי ומרכיבי הכבד

**כתב** ביד יהודה (סימן ע"ג סק"א), שבכבד ישנם שני מיני דמים:

**א** גוף בשר הכבד עצמו - שהוא כאמור עשוי מדם קרוש

**ב** דם שסובב והולך בתוך הכבד - והוא דם ככל דם האיברים שבגוף.

**וכן** כתב הלבוש (יו"ד סימן ע"ג סעיף א) וז"ל, "הכבד הוא כולו דם והתורה התירתה, ומ"מ דם הפורש ממנה הוי דם האיברים שפירש ואסור".

**כלומר**, שאף שנשתנה מרכיב גוף הכבד - שעשוי מדם, משאר איברי הבהמה שעשויים - מבשר, מ"מ אף לכבד יש דם האיברים, שהוא דם נוזלי רגיל כבשאר חלקי הבהמה, אלא שבשאר חלקי הבהמה - הדם סובב והולך מסביב ל"בשר", ואילו בכבד - הדם סובב והולך מסביב ל"דם קרוש".

**עוד** כתב הלבוש (שם סעיף ב) וז"ל, "ואם צלאו לכבד ורוצה לבשלו היטב, ידיחנה מן הדם שעליה - שְׂפָצָא מן הצליה

1. ובטעם הדבר, כתב במכתב מאליהו (ח"א עמוד 263) וז"ל, יסוד הוא בעבודת ה' - שאין להלחם עם היצר פנים בפנים, כי במלחמת פנים בפנים ידחוק הקפיץ, וישוב הקפיץ לדחוק אותו עוד יותר, אלא צריך ללחום עם היצר בערמה רבה, ע"י שכביכול משביע את היצר באיזה דבר קטן וחיצוני, שיהא נראה כאילו ח"ו מט צדיק לפני רשע, ויצליח לרמות את הסט"א ולחסל את העקשנות המחרכת, וזהו גדר שוחד לשטן, כשכוונתו לשם שמים ממש.

וכן הוא הטעם שהתירה התורה כבד (טעם דם), שהנה קשה לו לעמוד מול הסקרנות לדעת איך טעמו של כל מאכל ומאכל - וכל תאוה ותאוה, ואם ידחקהו לבל תהיה לו עצה של היתר - לטעום מעין אותו טעם,

## מקור ערוך השלחן - הכהנים אכלו כבד

והנה בערוך השלחן (יו"ד סימן ע"ג סעיף ) כתב וז"ל, "ומנלן שהתורה התירתו, למדנו זה מכל הקרבנות הנאכלין לכהנים, דכתיב בפרשת קרח (במדבר יח, ט) "וזה יהיה לך מִקְדָּשׁ הַקֹּדֶשׁ מִן הָאֵשׁ (ממה שישאר לאחר אכילת המזבח באש), כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם ולכל אשמם, לך הוא ולבניך", וביאורו, מה שישאר מן האישים העולים על המזבח (והיינו החלב והכליות ויותרת הכבד) - יאכלו הכהנים, והרי הכבד הוא גם כן מהנשאר מהאש, שהרי לא הקריבו רק את יותרת הכבד".

ומבואר שלדעת הערוך השלחן, מקור ההיתר הוא ממה שמצינו שהכהנים אוכלים (ממתנות כהונה שבמקדש - חולין קלג: ) - את הכבד, שזכו משלחן גבוה.

ולכאורה צ"ע בכונתו, שהרי בגמרא (חולין

שאסרה תורה - הרי שהתירה לנו כנגדו את הכבד, שכולו דם וטעם דם לו<sup>1</sup>.

ובפשטות מבואר בגמרא, שאף שהכבד הוא דם ככל דם אחר (ובפשטות אין שני מיני דמים), כאן התורה התירה את איסור הדם, ומעתה הרי שיש לעיין בתרתי:

[א] מהו מקור ההיתר - דהיכן כתוב בתורה שדם הכבד מותר (ושמא ישנה שום דרשה או שהיא הלכה למשה מסיני).

[ב] מהו גדר ההיתר - שאם בכל התורה דם אסור, מה נשתנה דם הכבד שהותר, ומהי כאן הגדרת ההיתר.

ובזה נתחיל לבאר את כללות "סוגית הכבד", גדרה ההיתר ושאר עניינים המסתעפים.

### א) המקור להיתר הכבד

ותחילה נבוא לבאר, מהו המקור בחז"ל בו מפורש שהתירה התורה את הכבד, ואת איסור הדם שבו.

הנה תגדל עקשנותו ותתגבר התאווה. ומשום זה פירשו לנו חז"ל, שכל מה שאסרה לנו תורה - יש גם בהיתר, ואז חשק העקשנות, יעויי"ש.

ובשל"ה (עשרה מאמרות, מאמר ג, ד) כתב, שהוא בכדי שנטעם ונדע טעם האיסור, ונראה כי טעמו טוב ונחשק אותו, ונניח האיסור בשביל כבוד הבורא, וכענין שאמר רשב"ג (תורת כהנים קדושים) "אל יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר, אלא אפשי ואפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי".

ולולא דבריהם אולי היה אפשר לומר בפשטות, שבאה הגמרא ללמד, שאיסורי התורה לא באו לרדות ולייסר את האדם חלילה, כמלך הגורר גזירות לטובת המלכות - ולעיתים בלא להתחשב בנתיניו, אלא להיפך, כל כוונת איסורי התורה היא רק לטובת היהודי לזככו ולהעלותו למעלות עליונות, וכדרך שאמרו חז"ל "לא ניתנו מצוות אלא לצרף בהם את הבריות" (בראשית רבה - לך לך פרשה מד, ובמאירי ברכות לג: "להקנות לעושיהם השלימות"), ולכן לא השאירה התורה - את טעם המאכלות האסורות לדימיון המתאווה, או למחשבה מרירה ומייסרת "מי יודע מה הפסדנו", ולזה באה התורה ו"גילתה" לנו את טעם האיסור, שנדע בבירור ש"לא הפסדנו כלום", וכל כוונת האב הרחמן היא לטובת ילדיו, שלא יתגאלו ברפש, ויהיו טהורים ונקיים ומוכנים לשלימות.

ז. ולכאורה צ"ע, למה בכדי לטעום טעם דם, אמרה ילתא שהיתה התורה צריכה להתיר את הכבד, והרי אפשר לטעום דם ע"י אכילת בשר חי, כשבתוכו דם האיברים שלא פירש (שו"ע יו"ד ס"ז סעיף ב), שנמצא אוכל יחד - בשר ודם, וצ"ע.

ושמא יש לומר, שבאופן הזה טעם הדם מתערב עם הבשר, ואינו ניכר לעצמו כל כך, ויש לפלפל.

כמים"), לכאורה יש לעיין, דלמא לא דיבר הכתוב אלא בהווה, דכיון שרוב דמים נשפכים כמים - אשר על כן נקט הפסוק בלשון "תשפכנו", ולעולם דם נאסר בכל צורותיו, ומה לי דם מוצק או נוזל - הכל אותו דבר.

**ועוד** יש להעיר, שהנה בגמרא (חולין לה: ולו:), נדרש הפסוק דלא כהלבוש, דמ"על הארץ תשפכנו כמים" - למדה הגמרא להתיר דם פסולי המוקדשין בהנאה, או ללמד על דם קדשים שאינו מכשיר, ולא ללמד שדם שאינו נשפך מותר באכילה, ושמא למד הלבוש ענין זה מ"משמעות" הפסוק, ויש לפלפל.

### **מקור לדברי הלבוש - הסוגיא מנחות כא. - דם שבישלו - מותר**

**והנראה** אולי בביאור שיטת הלבוש, שהנה נחלקו רבותינו הראשונים בדין דם **שבישלו** (מנחות כא.) אם נאסר באכילה מן התורה, ולהלכה רוב רבותינו הראשונים והאחרונים סוברים, שדם שבישלו - מותר באכילה מן התורה (כן כתבו התוס' חולין קט. ד"ה דם, וסה"ת סימן נו, והרא"ש חולין פ"ח סימן כז, והרשב"א בתוה"א בית ג שער ג - הובא בטור סו"ס עו ועוד, וכן פסקו להלכה - הש"ך והט"ז והפר"ח בסימן סט), ומבואר שם בסוגיא הטעם, שלא אסרה תורה באכילה - אלא דם הראוי לכפרה על המזבח<sup>ח</sup>, ופירש"י, שדם קדשים משבישלו אינו ראוי לכפרה - ויצא מתורת דם, ולכן גם מבואר שם, שאם הקפ"ה דם (ע"י חום) והפכו למוצק ואכלו - פטור.

קלב:) איתא, אמר רב חסדא, מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי, ואין נאכלות אלא בחרדל, דאמר קרא "למִשְׁחָה" - לְגִדּוּלָהּ, כדרך שהמלכים אוכלים, וכן פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"י ה"י). וא"כ, אין כאן שום מקור להיתר, שהרי הכבד נאכל לכהנים דוקא לאחר צליה, וצ"ע.

**ובלאו הכי צ"ע**, שגם אם לא היה דין לאכול מתנות כהונה - צלי, עדיין לכאורה אין שום ראיה מהפסוק שהכהנים בבית המקדש אכלו את הכבד דוקא חי, דלמא אכלוהו לאחר בישול או צליה, ודברי הערוך השלחן מצוה ליישב.

### **מקור הלבוש - רק דם נוזלי נאסר**

**והנה** מפורסם הוא הלבוש (שם סעיף א) שכתב בהיתר הכבד וז"ל, "הכבד הוא כולו דם והתורה התירתו, דלא אסרה התורה אלא דם הנשפך כמים, שנאמר (דברים יב, כד) "לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים", והכבד קרוש הוא, ועומד הוא בגופה של בהמה - ואינה נשפכת כמים".

**ומבואר** דס"ל ללבוש, שלא אסרה תורה אלא דם שמתבע ברייתו הוא נוזלי ונשפך כמים, אבל דם שמברייתו הוא מוצק, אין הוא בכלל האיסור.

**ולכאורה יש לעיין**, דכיון שמצד מרכיבי החומר - אף דם מוצק הוא אותו הדם (אלא שאינו במצב צבירה נוזלי), וא"כ מה לי אם הדם נשפך או לא, סו"ס דם לפנינו ואין מותר.

**ואף** שהביא הלבוש פסוק לשיטתו ("תשפכנו

---

ח. יסוד הענין, שאיסור אכילת דם נאמר רק בדם הראוי לעבודת הקרבנות, מבואר ברש"י (כריתות כב. ד"ה לפי שנאמר), והוא מאמר התורה בנוגע לאיסור דם (ויקרא יז, יא) "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם, כי הדם הוא בנפש יִכָּפֵר - על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם", והרי שקשרה

ע"י בישול באש (וכגון שהקפהו בחמה, שלא חשיב בישול מהתורה), אע"פ שכעת הדם הפך למוצק - מ"מ אסור באכילה, ולא עוד אלא שאותו דם שהוקרש בחמה - כשר אף לקרבנות (ולא אמרינן בו 'כיון דאידיחי אידיחי'), ומשום שבחטאות החיצונות דם קרוש כשר לעבודה.

**ונמצאנו** למדים, שהשינוי הפועל הפקעת "איסור דם" - אינו שינוי מצב הצבירה של הדם (מנוזל למוצק), אלא מעשה הבישול באש, וכל שלא עבר שינוי באש - הרי שנשאר באיסורו הראשון.

**וממילא**, כיון שכבד בצורתו הטבעית לא עבר בישול - וכולו דם קרוש, הרי שע"פ הסוגיא במנחות אין לו היתר ואף שהוא מוצק, שהרי סו"ס הוא דם מקורי שלא נשתנה. ונמצא, שלא רק שאין הסוגיא במנחות מקור נאמן לדברי הלבוש, אלא אדרבא מבואר ממנה היפך דבריו, שכיון שמבואר שם שאף דם קרוש (אם לא עבר בישול) - דם הוא, הרי מפורש שאף דם שלא נשפך כמים - נחשב לדם מן התורה ודלא כדברי הלבוש, וצ"ע.

**ומפורש** בסוגיא, שכל איסור אכילת דם בתורה, הוא רק על דם הראוי לכפר על המזבח (דם נוזלי), וממילא דם מוצק - שאינו ראוי לכפרה, אין בו איסור אכילה מן התורה וככל דברי הלבוש, ולכאורה הוא מקור נאמן לדברי הלבוש.

### דיון בדברי הלבוש

**אלא** שיש לעיין בכל זה, דלכאורה מעיקרא דדינא פירכא - ואדרבא מבואר בסוגיא שם להיפך.

**דהנה** בסוגיא (מנחות שם) ביארו התוס' (בד"ה כאן, וכשיטתם נפסק להלכה, ודלא כשיטת רש"י בסוגיא, יעויין ט"ז וש"ך שם), שמה שמשנה את הדם ומוציאו מאיסור - הוא ה'בישול', וכפשטות דברי זעירי שם, "דם שבישלו אינו עובר עליו", ופירש הרא"ה (בבדק הבית בית ג, שער ג) "דמכיון שבישלו - נתעברה צורתו - ויצא מכלל דם", והיינו שע"י הבישול תכונות החומר משתנות ואין כאן עוד "שם דם" כלל, דפנים חדשות באו לכאן, וכיון שנשתנה שם החומר - פקע איסורו.

**אמנם** ביארו התוס', שאם הקריש דם שלא

---

התורה בין איסור אכילת דם - לכפרת דם הקרבנות, ולכן האוכל דם אינו עובר על האיסור אלא אם כן אכל דם הראוי לעבודה.

ט. ותוספת ביאור יש בזה, דהנה בחזו"א (מנחות סו"ס כג) כתב ליישב קושית הנודע ביהודה, מדוע הוצרכנו לחידוש התורה שחלב בהמה מותר, שהרי אף דקי"ל (בכורות ו: ) "דם נעקר ונעשה חלב" (ונמצא שמקור החלב הוא דם), מ"מ כיון שנשתנה לחלב, הרי שאין לך שינוי גדול מזה, ולמה לא נלמד להיתר חלב בהמה - מ"דם שבישלו" שמותר, שלמדנו מכך שכל שנשתנה הדם (וכגון מחמת הבישול) - פקע איסורו, והיתר התורה של חלב למה לי, וצ"ע.

וביאר החזו"א, דשינוי הבא ע"י מעשה אדם (כבישול וכיוצא בו) שאני, שהוא שינוי שלא כדרך הטבע, ובזה אמרינן שהותר, אבל מה שנשתנה בחיי הבהמה - על פי טבעה - אינו שינוי להתיר, ולכן הוצרכנו ללימוד מיוחד להתיר חלב בהמה באכילה.

והנה, אף שדברי החזו"א עדיין צריך לבאר (מהו יסוד ועומק החילוק), מ"מ למדנו מכך, שרק שינוי ע"י מעשה אדם ושלא כדרך הטבע, הוא המתיר דם, אכן תהליכים טבעיים וכדרך בריית הבהמה - אינם סיבה להתיר דם, ואף שנשתנה מרגילותו, וממילא כבד - שבדרך ברייתו הוא מוצק, ולא עבר כל שינוי שלא כדרך

יש לומר שאף כשיפרוש הדם מן הכבד - עדיין בהיתרו עומד ומותר באכילה, ולכן יהיה מותר לבשלו בלא מליחה, ואין לחוש לדם הפורש ממנו, או שמא אין היתר דם הכבד אלא כל זמן שלא פירש ממנו, אבל כשיפרוש - יאסר הדם (ככל שאר דם האיברים), ולכן אי אפשר לבשלו בלא מליחה.

**אלא** שהוסיף ר"ת ואמר, שכל ספק הגמרא הוא רק מדרבנן, דמהתורה פשוט שדם הכבד מותר לגמרי (גופו ודמו), דמכיון שהכבד כולו דם ומותר באכילה, אין לחלק בין גוף הכבד לדם שלו, ואין שום סברא שיאסר הדם לאחר שיפרוש מן הכבד (וספק הגמרא היה, אם מדרבנן אסרו דם הפורש מן הכבד).

### אם דם הכבד מותר

**ונמצא**, שנחלקו הראשונים אם דם הכבד מותר מן התורה. לדעת התוס' - רק גוף הכבד הותר, אכן דמו אסור כדין דם האיברים שפירש. ולדעת ר"ת - אף דם הכבד מותר, דכיון שהכבד עצמו הוא דם - והתורה התירתו, אין שום חילוק בין דם לדם, וכל דם הכבד (ללא יוצא מן הכלל) - מותר, וכן הוא באיסור והיתר המיוחד לרבינו יונה (כלל ח סו"ס י), שדם הפורש מן הכבד מותר מהתורה.

**והעולה מכאן לדינא**, שחידוש הלבוש (שהתירה תורה רק את גוף הכבד, ומשום שאינו "נשפך כמים"), עומד ממש בין ההרים - ודלא כשיטת ר"ת, שהרי לר"ת גם דם הכבד "נשפך כמים" מותר,

**ושמא** יש לדחות ולקיים דברי הלבוש, דשאני כבד שמעולם לא נאסר (כיון שלא היה נוזלי מעולם), ומה שאין כן בהקריש דם והפכו למוצק, כיון שמעיקרא היה נוזל ונאסר, כיון שלא נשתנה ע"י בישול - לא פקע איסורו הראשון.

### יסוד הלבוש - תלוי במחלוקת ראשונים

**עוד** יש לדון בדברי הלבוש, שחידושו לכאורה מתלי תלי וקאי - במחלוקת ראשונים.

**דהנה** בגמרא (חולין קי:): "אמר ליה אביי לרב ספרא, כי סלקת להתב, בעי מינייהו כבדא מה אתון ביה", ופירש"י, כבדא מה אתם נוהגין בו - האם מותר לבשלו בקדירה או אסור".

### אם מועילה מליחה לכבד

**ונחלקו** הראשונים בביאור הגמרא. התוס' (שם בד"ה כבדא, בפירוש השני) כתבו, שכל ספק הגמרא הוא רק לאחר מליחה, שבלא מליחה פשיטא שאסור, שהרי ע"י הבישול יצא החוצה דם האיברים של הכבד ויאסור את התבשיל, וספק הגמרא הוא, שמא מועילה מליחה לכבד (להוציא את דם האיברים, כדרך שמועיל בשאר בשר), או שמא כיון שיש בכבד רוב דם - לא תועיל מליחה.

**אמנם** דעת ר"ת (בתוס' שם), שספק הגמרא הוא אף בלא מליחה, וצדדי הספק הם, דמכיון שהכבד כולו דם, ואעפ"כ התירתו התורה באכילה, אם כן

---

הטבע, כיון שביסודו הוא דם, אף שהוא משונה בצורתו מהדם הנוזלי, אינו סיבה להיתר, ודלא כדברי הלבוש. י. ולאחר מליחה - פשיטא לר"ת שאין להסתפק - שבודאי מותר הכבד לכל מילי, שהרי לשיטתו מועילה מליחה לכבד להוציא את כל דמו, יעוי"ש.

"חמץ"), וכן לענין טומאת אוכלין, שאם ייחד אוכל לעשותו כמושב, אף שראוי הוא עדיין לאכילה, פקע ממנו שם "אוכל" והריהו מעתה "כלי" - ואינו מקבל יותר טומאה.

ובן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח תמב, ט), ובמ"ב ס"ק מב, ובשער הציון אות סח, שכופת שאור שייחדה לשיבה מותר לקיימה בפסח.

### איסור חל על "שם" החפץ - ולא על "חומר" החפץ

ולמדנו מכאן, דאף שגוף החומר ("חמץ") לא נשתנה והוא אף ראוי לאכילה, כיון שנשתנה "שמו" (ע"י מה שבעליו מייעדו לתכלית אחרת), הרי שפקע ממנו איסורו. ויש לבאורה לייסד מכאן, דחלות איסור אינה חלה על ה"חומר" אלא על ה"צורה" (שם החפץ), וכיון שאיסור חמץ חל רק על אוכלין, ונשתנה שם החמץ - מ"אוכל" ל"פסא", הרי שהאיסור נפקע"א.

והנה "דם" הוא משקה"ב (והוא אחד משבעת המשקים - י"ד שח"ט ד"ם), וכיון שאיסור הדם בתורה נאמר ביחס למשקה

ונמצא שהתירה התורה - גם דם נוזלי - ודלא כלבוש.

### חידוש הלבוש - אינו להלכה

אלא שלא די בכך, שהרי להלכה קי"ל בר"ת, שהנה הש"ך (סימן עג ס"ק יט) הביא את האו"ה לרבינו יונה להלכה, וכן דעת המהרש"ל בתשובות סימן פד, ובפרי מגדים (שם בשפ"ד ס"ק ב) כתב, שדעת רוב הפוסקים שדם הפורש מן הכבד מותר מן התורה, ונמצא שחידוש הלבוש אינו להלכה, וצ"ע.

### ב) מקור חדש להיתר הכבד

והנראה אולי בזה, להציע מקור חדש ליסוד היתר הכבד (גופו ודמו), וכפי ההלכה למעשה, שאף דם הכבד מותר מן התורה.

דהנה קי"ל בגמרא (פסחים מה), שכופת שאור שייחדה לשיבה - מותר לקיימה בפסח, ואין עוברים עליה משום ב"י ובי"א. וביאור התוס' (ד"ה כופת), שאע"פ שעדיין ראויה היא לאכילה, מ"מ כיון שאין מקיימין אותה לאכילה - בטלה (מתורת

יא. ואף שודאי שאסור לאכול את החמץ מן התורה (גם לאחר שייחדה לשיבה - יעוין שעה"צ שם אות עב), י"ל דשאני התם דאיגלאי מילתא למפרע, שלא ביטל באמת את החמץ מתורת אוכל, ונמלך על ייחודו.

יב. אם דם הוא 'משקה' או 'אוכל':

הנה ידוע שהרמב"ם סותר משנתו בזה בהלכות מאכלות אסורות. דבפ"ו ה"א כתב "האוכל כזית מן הדם במזיד חייב כרת", ומדכתב "האוכל" משמע שדם הוא אוכל. ובפ"ד ה"ט כתב "השוותה רביעית מן הדם מעט מעט, אם שהה מתחילה ועד סוף כדי שתיית רביעית - מצטרף, ואם לאו אין מצטרפין", ומשמע שדם הוא משקה, וכן ממה שכתב, שהזמן המצטרף הוא לא "כדי אכילת פרס" כמו באוכל, אלא "כדי שתיית רביעית" כמו במשקה, וצ"ע.

הנה כבר יישב זאת המנחת חינוך (מצוה קמח, וכן מובא בחידושי הגר"י סטנסיל (נזיר לא). בשם אביו הגר"ח זצ"ל, דביחס לשם משקה או אוכל, אזלינן בתר המציאות (אם הוא נרוק מכלי לכלי או לא), וביחס ל"שיעור" אזלינן בתר לשון התורה, וכיון שגבי "דם" כתבה התורה בלשון "אכילה" ("כל חלב וכל דם לא תאכלו"), ממילא דין השיעור הוא בכזית, אכן ביחס אם הוא משקה, אזלינן בתר המציאות, ומאחר שהוא נרוק הריהו "משקה", וכיון שהוא בעצם "משקה" זמן הצירוף שלו הוא "כדי שתיית רביעית" כמו במשקה.

### ג) ביאור שיטת ר"ת להלכה

#### **דם האיברים שפירש - ודם הכבד שפירש**

**והנראה** בזה, דהנה כתב השו"ע (יו"ד ס"ז סעיף ב), שמותר לאכול בשר חי בלא מליחה (ובלבד שידית את הדם שעליו), כיון שדם האיברים (הכנוס בבשר) שלא פירש - הריהו מותר.

**ובביאור** הדבר כתב בספר אוצרות יוסף (לר"י ענגיל זצ"ל, על יו"ד אות נו) וז"ל, "דם האיברים שלא פירש דשרי, היינו משום דכל זמן שלא פירש - הוא מחובר לבשר, וחשיב בשר ולא דם". כלומר, שכל דם המובלע בבשר (מטבע ברייתו) ואינו עומד לעצמו, הריהו בטל לבשר ואין עליו "שם דם" כלל, אלא הריהו מחלקי הבשר.

**אכן** אם יפרוש הדם לחוץ - יאסר, שהרי בזה הדם עומד לעצמו ו"שם דם" עליו.

**אמנם** בדם המובלע בכבד, הרי שלשיטת ר"ת בכל אופן הדם מותר, בין כשהדם בתוך הכבד ובין כשפרש, וצ"ב בזה, דבשלמא כשהדם בתוך הכבד הריהו חלק מן הכבד, וכשם שהותר הכבד אף הוא הותר, אלא לאחר שפירש הדם לחוץ ועומד לעצמו - למה לא יאסר, דמאי שנא דם האיברים שפירש - מדם הכבד שפירש.

#### **ר"ת - איסור דם חל על "החומר"**

**ולכאורה** מוכרחים לומר, דלשיטת ר"ת - איסור דם חל על עצם החומר, וכל שלפנינו החומר העונה לשם "דם" - יאסר, בין אם הוא נוזל או מוצק ובכל מצב שהוא (אא"כ יעבור בישול, שאז י"ל שמשנתנה החומר - יעויין רא"ה לעיל "שנשתנית צורתו ויצא מכלל דם"), ונמצא

(יעויין הערת שוליים - בביאור גדר היות דם "משקה" ולא "אוכל"), הרי שחלות האיסור לא נאמרה ביחס לחומר הדם בלבד, אלא רק כשלדם "שם משקה". ומעתה י"ל, כיון שהכבד הוא מוצק ואינו משקה, הרי שאף שהחומר שלו הוא דם ממש, כיון שאין עליו "שם משקה" לא יחול עליו איסור דם, וזהו מקור היתר הדם בתורה, במה שהגדירה התורה - שאיסור דם חל רק על "שם משקה" ולא בכבד שיש לו שם "אוכל".

**ואמר** לי הגר"ש כהן שליט"א (ר"מ ישיבת אופקים), דשמא יש לדחות - דשאני כופת שאור שייחודה לשיבה, שהשם "מושב" (כסא) הוא ניגוד לשם "אוכל" (חמץ) ולכן נפקע האיסור חמץ, ומה שאין כן בדם, שהשם "אוכל" אינו ניגוד לשם "משקה" (דסו"ס שניהם עומדים לאכילה), ואולי בזה לא יפקע איסור הדם, ודפח"ח.

**ונומיתי** לו דלכאורה זה אינו, שכל טענה זו אולי היתה שייכת אילו מתחילה היה הדם משקה ואח"כ נהפך לאוכל (וכמו בכופת שאור - שמתחילה היתה אוכל ואח"כ כסא), שבזה יתכן - שלצורך הפקעת האיסור - נצרך שינוי קיצוני המתנגד למצב הראשון כאמור, אכן כאן עסקינן בכבד שמתחילת ברייתו היה מוצק, ומעולם לא היה משקה, וממילא כיון שהאיסור חל מעיקרא רק על משקה, הרי שלא יחול האיסור על הכבד - שהוא אוכל, ודו"ק.

#### **מהו ההיתר של דם הכבד**

**אלא** שכל ביאור אינו מספיק, שהרי אף לביאורינו שאין איסור דם חל על "אוכל", זהו רק היתר לגוף הכבד - שאינו משקה, אכן לשיטת ר"ת כאמור שאף דם הכבד (שהוא משקה) מותר, הרי שעדיין צ"ע, מנלן שדם הכבד מותר.

(רש"י חולין קט:), ויש בו גם דם האיברים (וכן ציר ושומנים) כבשאר חלקי בשר הבהמה (יד יהודה).

ב] כתב הלבוש, שיסוד היתר הכבד הוא, כיון שלא אסרה תורה אלא דם נוזלי (הנשפך כמים), ולא כבד שהוא מוצק ואינו נשפך ("ואסמכתא לדבר, לפי שנאמר בדם - על הארץ תשפכנו כמים").

ג] להלכה דם שעבר בישול - מותר מן התורה (ש"ך וט"ז), אבל אם הקריש דם שלא ע"י בישול - הריהו באיסורו הראשון.

ד] נחלקו הראשונים (ר"ת ורבינו יונה כנגד תוס' ועוד) ביחס לכבד, בשני מחלקות יסוד:

א. אם מועילה מליחה לכבד

ב. אם התורה התירה - רק את גוף הכבד, או גם את דמו.

לשיטת ר"ת וסיעתו, מועילה מליחה לכבד כצליה, והתורה התירה גם את דם הכבד, ולשיטת התוס', לא מועילה מליחה לכבד, והתורה התירה רק את גוף הכבד בלבד, ולרוב הפוסקים דם הפורש מן הכבד מותר מן התורה (פמ"ג).

ה] טעם הלבוש להיתר הכבד - הוא רק לשיטות הראשונים שהתירה התורה רק את גוף הכבד, אכן לשיטת ר"ת (וכן הלכה) שהתורה התירה גם את דם הכבד (ואף שנשפך כמים), הרי שלכאורה אין מקום לביאור הלבוש.

ו] יש להוכיח - שאיסורי התורה חלים על "שם" החפץ, ולא על "חומר" החפץ, ולכן איסור דם - לא חל על כל דם באשר הוא, אלא דוקא על דם שהוא "משקה",

שלשיטת ר"ת - אין שום חילוק בין הכבד לדם שבו, שהכל הוא אותו החומר שאסור משום דם.

ולפי זה יובן יובן היטב החילוק, בין דם האיברים שפירש - שאסור, לדם הכבד שפירש - שמותר, דבדם האיברים יש שינוי בין כשהיה הדם בתוך הבשר (שאין לו "שם דם" אלא "בשר" כאמור) לבין לאחר שפירש (שאז נחשב לדם), ולכן נאסר לאחר הפרישה, אמנם בדם הכבד אין שום שינוי בין כשהיה בתוך הכבד לבין כשהוא מחוץ לכבד, שאף בפנים יש לו "שם דם" (שאין לומר - שסיבת היתר 'דם הכבד' בפנים - כיון שמתבטל לכבד - שהרי אף הכבד דם הוא), ואם התירה התורה את דם הכבד כשהיה בפנים, על כרחינו שדם זה מותר אף בחוץ, שהרי אין שום סברא לאסור דם זה לאחר הפרישה.

יסוד מחלוקת הראשונים - איסור דם חל על "שם החפץ" (משקה) או על "החומר"

ובזה פליגי הראשונים, דלשיטת התוס' וסיעתם, איסור דם חל על "שם משקה" דוקא, ולכן שאני הכבד מדם הכבד, דדם הכבד נאסר משום "משקה", ורק כשנמצא בתוך הכבד מותר - כיון שמתבטל לכבד.

אכן דעת ר"ת כאמור, שאיסור דם חל על ה"חומר", ובזה אין שום חילוק בין הכבד לדם הכבד, ואם התירה התורה את הכבד לגמרי, הרי שאף דם הכבד הותר לגמרי, ודו"ק.

ד) סיכום והעולה לדינא

א] גוף הכבד הוא דם קרוש, וטעם דם לו

## בגדרי היתר הכבד ❖ מנורה בדרום | רפא

---

וממילא כבד שמטבע ברייתו אינו "משקה", הכבד מותר מן התורה) - יסודו במחלוקת איננו בכלל האיסור - וזהו יסוד היתר הכבד. אם איסור דם חל על "החומר" או על "שם החפץ" (משקה).  
ז] יסוד מחלוקת הראשונים לעיל (אם גם דם







# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

## א. חיתוך עוגה לפי צורה

הארכתי בביאור הדברים, וקיצור הדברים הוא, שכל מלאכות הכלים אינן שייכות באוכלין, ונזכר זה בפוסקים לעניין צביעה וממחק ומכה בפטיש ועיבוד, שכל אלה עיקר הדין הוא שאינן באוכלין.

הרב משה אהרן שטיין שליט"א התווכח עם הגרש"י גלבר שליט"א בדין חיתוך עוגה לפי צורה, ותמהני איך לא הזכירו את דברי המ"ב סי' שכ"ב סקי"ב שאין מחתך באוכלין, ומפורש שם שאין בזה אפילו איסור מדרבנן, ובמאמרי שנדפס בחודש אב תשפ"א

## ב. חינוך בזימון לקטנים

לתפילה בציבור, מפני שלעניין תפילה בציבור מצינו עניין תפילה בציבור אפילו אצל מי שאינו מצטרף, וכדברי הגמרא פסחים פ"ה ע"ב שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, ונתבאר עניין זה היטב במאמרי שנדפס בגיליון שבט תשפ"ג. ולכן נוהג חינוך בעניין תפילה בציבור.

הרב אברהם יחיאל הלר שליט"א נסתפק אם צריך לקרוא לקטנים בשעה שמזמנים מדין חינוך, וכבר נדפסה בזה תשובת מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בספר דולה ומשקה ועוד ספרים, שאין בזה דין חינוך. והטעם ברור, שכל צורת הזימון הוא עניין צירוף, וכיון שקטנים אינם מצטרפים לזימון, על כן אין שייך בהם כלל עניין זימון, ואין זה דומה

## ג. טבילת פרוסת המוציא במלח

נגד מנהג כל ישראל, ולכן נראה לומר. שמה שהצריכו חכמים ברכות מ., להטביל פרוסת המוציא במלח או בלפת, אין צורת הדין דבעינן שתהא פרוסת המוציא עריבה לחיכו של המברך, אלא לתת חשיבות ומעלה לפרוסה שמתקן אותה בצורה שהיא עריבה, ולא דווקא שהיא עריבה לחיכו של

הרב הנ"ל שליט"א העלה שמי שאין ערב לחיכו פת במלח, אין לו לטבול הפת במלח לאחר ברכת המוציא, כי זה נחשב הפסק, ועוד העלה שאם אין הפת עריבה לו כשהיא יבשה, חייב מין הדין לטבול אותה בלפתן כדי שתהא עריבה.

הנה דבריו נאמרו בדעת והשכל, אכן זה

לטבול דווקא במלח, וכן נתקבל המנהג בישראל, אין לנטות מזה.

**ואפילו** אם לא נקבל את הסברא הנ"ל, נראה פשוט שאין כאן חשש הפסק, דמאחר שע"פ הסוד זה הוא צורך הברכה, כל שהוא צורך הברכה אין כאן נידון של הפסק, ואפילו אם הצורך הזה הוא ע"פ הסוד ולא ע"פ הנגלה.

המברך, וסגי בזה שהיא עריבה לעלמא, דוגמא לדבר, דין כוס של ברכה, שנוסף על ידה חשיבות ומעלה אל הברכה, גם למי שאין היין חביב עליו, ואפילו אם היין מזיק לו.

**וע"פ** האמור נדחו שתי הטענות, ואין צריך להקפיד לטבול דווקא בממרח החביב עליו, ואדרבה, כיוון שע"פ המקובלים צריך

## ד. בעניין הרוגי מלכות

הוצאת עוז והדר, וכן מסתבר, כי אם נהרגו לא היו קובעים אותו היום ליו"ט, וכן בספר 'דורות הראשונים' האריך להוכיח שזו הגירסא המקורית.

**ב.** מה שהביא בשם הש"ך סימן ש"מ סק"ט, הדברים כאינם מדויקים, הש"ך אינו משיג על הרמ"א אלא על הלבוש, וכך הצעת הדברים, הרמ"א כתב שמומר שנהרג ע"י גויים מתאבלין עליו, ויש אומרים דקטן שהמיר עם אמו מתאבלין עליו, ויש אומרים שאין מתאבלין עליהן וכן עיקר. והבין הלבוש דהאי י"א קאי על שני הנזכרים לעיל, ובשניהם פסק הרמ"א שאין מתאבלין, והש"ך מקשה עליו, ומוכיח מהד"מ דהאי י"א קאי רק על הדין השני, אבל על הדין הראשון א"א לחלוק כי הוא מפורש בגמרא.

**ג.** ואשר כתב בשם רבינו יונה בשע"ת, דמה שאמרו בגמרא שמומר שנהרג ע"י גויים מתכפר לו, הוא דווקא כשהתוודה, תמהני איך לא הזכיר שזו מחלוקת הלבוש והש"ך סק"י, דעת הלבוש דתלינן שהרהר בתשובה, והש"ך סובר שאין צריך לזכה והפוסקים שאחריהם נקטו כהש"ך.

**א.** הרב ערן כברה שליט"א במאמרו נתקשה בסתירה בין הבבלי והירושלמי בעניין פפוס ולוליינוס, ואמנם בעניותנו הדברים פשוטים ואין כאן שום התחלת סתירה, ודאי פפוס ולוליינוס נתפסו ע"י שמסרו נפשם על ישראל, ואמרו אנו הרגנו את בת המלך, אך אם היו ממירים את דתם ח"ו, היו מוותרים להם על העונש, כי כך היה מנהג הגויים בכל הדורות, וכאן אמרו להם הגויים לשתות מים בזכוכית צבועה, ופירשו המפרשים שכך היה מנהג הגויים, ויש מפרשים שהזכוכית הייתה צבועה בצבע יין, ונראה כאילו שותים יין נסך, ובזה היו מראים כאילו המירו דתם, ובכך היו הגויים מוותרים על העונש, והם לא הסכימו לעשות את הדבר הקל הזה, ונהרגו. ובוודאי זה נחשב שנהרגו על קידוש ד', ומה שכתב השל"ה, שאין זה נחשב שנהרגו על קידוש ד', דבריו רק עפ"י המסופר בבבלי ולא התייחס אל הפרט שנוסף בירושלמי.

**ודע** שלפי גירסת כת"י בגמ' תענית י"ח לא נהרגו פפוס ולוליינוס, אלא אדרבא זכו לראות בהריגתו של הצורר, וכן הוא במגילת תענית, ראה בהשלמות לש"ס

מכתב ב'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

## פרטי דינים בברכת הטוב והמטיב על יין

ונתפשט המנהג שכל שנוי יין מברכין עליו הטוב והמטיב ע"כ.

**הרא"ש** בברכות פ"ט סט"ו נקט שמברך בסתמא, אם אינו יודע אם היין השני טוב מהראשון או לא, אבל אם יודע שהוא גרוע מהראשון לא יברך עי"ש. וכ"ד הריא"ז בברכות פ"ט ה"ג: ונראה בעיני שאין מברכין הטוב והמטיב אלא על יין טוב משובח, ואעפ"י שאינו מעולה מן הראשון, אבל אם היה יין גרוע אין מברכין עליו הטוב והמטיב, כמבואר בקונטרס הראיות ע"כ.

**הרמב"ם** כתב בפ"ד מהלכות ברכות ה"ט: היו מסובין לשתות יין ובא להם מין יין אחר כגון שהיו שותים אדום והביאו שחור או ישן והביאו חדש אינם צריכים לברך ברכת היין פעם שניה אבל מברכין הטוב והמטיב ע"כ. וכתב הב"י בסי' קע"ה שנראה מדבריו שדוקא כשהשני ממין אחר הוא מברך הטוב והמטיב אבל אם שניהם ממין אחד אעפ"י שהשני משובח מן הראשון אינו מברך הטוב והמטיב. והיכא שהשני ממין אחר והוא גרוע מן הראשון כתבו הגמ"י דמשמע מדבריו דמברך ע"כ. וכ"פ בדברי הרמב"ם שא"ר ומהם ר' מנוח, ספר הבתים, ספר הפרדס, ר' סעיד בן דוד אלעדני, וכ"כ מהר"י בירב בפירושו בית יעקב, וברור הוא בדעתו. וא"כ אם אין היין ממין שונה כמו שמצוי בד"כ שב' היינות הם אדומים או

בגליון שבט תשפ"ד האריך הרב נריה מרציאנו בכמה פרטים בענין ברכת הטוב והמטיב על יין, ויש להוסיף בזה דברים;

**בגמ'** בברכות נ"ט ע"ב אמר ר' יוחנן אע"פ שאמרו שינוי יין א"צ לברך אבל אומר ברוך הטוב והמטיב ע"כ. ונחלקו הראשונים בכמה פרטים בענין זה;

### האם מברכים רק על יין טוב יותר או אף על גרוע או ספק גרוע

**דעת ר"ת** שהביאו התוס' בברכות נ"ט ע"ב שאפילו אם היין השני גרוע יותר מהראשון מברכים הטוב והמטיב, משום שהברכה היא על 'יבוי' היין עי"ש. וכ"ה בפסקי תוס' ר"י שירליאון בברכות אות ת"ח עי"ש. וכ"ד התוס' בפסחים ק"א ע"א, העיסור בדף קל"א ע"ג, הרוקח בסי' שמ"א, הר"י ב"ר יקר בפירוש התפלות והברכות, הרשב"א, אלאשבילי והרשב"ץ בברכות, תלמיד הרשב"א בפסחים, הסמ"ג עשה כ"ז [אפילו לא יהא השני טוב מן הראשון], הסמ"ק במצוה קנ"א, ר"פ בהגהות תשב"ץ סי' רצ"ו. וכ"ד ספר הבתים שער ט' אות י' שכן המנהג וז"ל כתב הרב בעל הלכות שאין מברכין הטוב והמטיב אלא אם כן השני טוב מן הראשון. ויש מי שאמר אעפ"י שאינו חשוב הוא והוא שלא יהיה גרוע ממנו מברכין עליו הטוב והמטיב.

שחורים וישנים אלא שאחד משובח יותר או פחות - לא מברכים לדעת הרמב"ם.

**דעת** ר' חננאל שהסכים לו שה"ל בסי' קמ"ד, שרק אם לא שתה ממנו ל' יום מברך הטוה"מ. וכתב שה"ל שנראה ישר פירושו ולשון הירושלמי מוכיח כן על כל חבית וחבית משמע בשעת פתיחת החבית דוקא והוי דומיא דקנה כלים חדשים אבל אם שותה ממנו תמיד א"צ לברך ע"ש. אלא שהב"י הביא מתה"ד בשם מהר"ח או"ז שאין לחוש לפירוש זה, והוא בשו"ת מהר"ח או"ז סוסי' ס"ח וז"ל לאפוקי מיש בנ"א שאומרים שאין לברך ברכת הטוה"מ היכא ששתה מזה היין תוך ל' יום. ומורי רבינו מאיר אמר לי שתלמידי ר' שמחה היה אומר שיש כן בירושלמי בפרק הרואה. ואני קריתי כל הירושלמי דפרק הרואה ולא מצאתי בו. ומהר"א אהרן אמר לי מאיזה טעם נחלק בין ברכת בפה"ג לברכת הטוה"מ כמו שחייב לברך בפה"ג בכל עת שבא לשתות יין גם יברך הטוה"מ בכל עת שבא לשתות יין, וישר בעיני ע"ש. והנה לפי האמור בשו"ל אין מקום לקושי, דהירושלמי הוא מה שהביאו כל הראשונים: רבי על כל חבית וחבית וכו', וכך פירשם הר"ח וכן ר' שמחה. והסברא בזה היא כמ"ש שה"ל דומיא דשהחיינו ושאר ברכות השבח שמברך אחר לל' יום, ואדרבה השואתו של ר' אהרן ומהר"ח או"ז בין ברכת הנהנין לברכת השבח אינה מובנת.

**ודעת** ראשונים רבים שרק אם היין השני משובח מן הראשון מברכים הטוב והמטיב; כ"ד בה"ג בהלכות קידוש: מחמרא בישא לחמרא טבא אומר ברוך הטוב והמטיב ע"כ. והובאו דבריו בספר העתים סי' קמ"ז בשמו [ובגדולות וכו'], וכן בסתמא בספר האורה עמ' 19 ע"ש. וכ"כ הרשב"ם בפסחים

ק"א ע"א: הטוב והמטיב מיהת מברך אם משובח מן הראשון ע"כ. וכן הביא ראב"ה בפסחים סי' תק"ט וז"ל ורבינו שמואל פירש דוקא אם היין אישתני לעילויא וכ"פ בה"ג ע"ש וכן המנהיג בהלכות סעודה אות ז' הביא כן והסכים לזה וז"ל ופירש רשב"ם בנמוקי ערבי פסחים והוא ששובח מן הראשון ומביא ראיה מזה הירושלמי [רבי על כל חבית וחבית דהוה פתח הוה מברך] ר"ל כי מסתמא היין הטוב והמעולה היה פותח לבסוף כדרך כל הארץ ע"כ. וכן המאירי בפסחים הסכים לפירוש זה של הרשב"ם וז"ל ולי נראה כדעת ראשון, וזו שבכל חביתא וחביתא נ"ל שהדבר ידוע שהיין כשהוא הולך וכלה וסמוך לשוליו הוא מתקלקל, ורוב הפעמים התחלת החבית שפותחין עכשיו חשובה משולי אותה שעברה ואין זה צריך בדיקה וכו' ע"ש, וזה כביאור המנהיג בירושלמי הנ"ל. וכ"ד הר"י מלוניל בפסחים וז"ל אבל מברך הטוה"מ אם הוא חשוב מן הראשון ע"ש. וכ"ה בפירוש ר"י אלמדארי בפסחים שם הטוה"מ אם הוא משובח מן הראשון ע"כ. וכ"כ מהר"ם חלאוה בפסחים: והוא דמשובח אבל בגרוע או בשוין לא, שלא כדברי הרב בעל העטור ע"ש. וכע"ז כתב הנימוק"י בפסחים הטוה"מ אם נראה לו חשוב מן הראשון ע"כ. וכ"ד ר' אפרים המובא ברמ"ך על הרמב"ם בפ"ד ה"ט וז"ל ותימה הוא [ע"ד הרמב"ם] היאך מברכים הטוב ביין שהוא גרוע מן הראשון וכו' ור' אפרים והר"ש כתבו הכי דאייתו ליה לבסוף חמרא דבסיים, וכן שמעתי מרבותי, אבל שמעתי כי הירושלמי מסייע ליה [לרמב"ם] ע"כ. וכ"ד ההשלמה, המאורות והמכתם בפסחים וז"ל וכתוב בהשלמה וכו' ודוקא כשהיין האחרון הוא מבושם מן הראשון וכו'. וכ"כ רבינו שלמה בפרק הרואה. וחכמי צרפת אומרים אע"פ

לברך בפה"ג וכו'. אי נמי יכול להיות ששניהם נתכוין רש"י עי"ש.ב. וא"כ אין דעת רש"י ברורה בזה.

**והנה** דעת בה"ג והרשב"ם ושאר הנ"ל ברורה היא שרק אם היין השני משובח 'בודאי' מברכים הטוב והמטיב, אבל בספק לא. אולם התוס' בברכות נ"ט ע"ב כתבו: ולפרשב"ם יעמידנה להך דרבי [דירושלמי שהיה מברך על כל חבית] במסופק אם האחרון טוב ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא עי"ש. וכתב הב"י בסי' קע"ה שמשמע מדבריהם דבמסופק אם האחרון טוב יותר - 'לדברי הכל' מברך הטוב והמטיב. ואם הוא גרוע יותר מדאי שאין יכולין לשתותו אלא על ידי הדחק - לדברי הכל אינו מברך הטוב והמטיב. כי פליגי בשהאחרון גרוע מן הראשון אבל יכול הוא לשתותו שלא על ידי הדחק, דלפירוש רשב"ם אינו מברך עליו ולר"ת מברך וכו'. ויש לתמוה על רבינו [הטור] שלא כתב הסברות מכוונות כמו שכתובות בתוספות ומרדכי, דהא משמע מדבריו דלרשב"ם אם יודע ודאי שהשני משובח מן הראשון דוקא הוא מברך הטוב והמטיב, אבל אם הוא מסופק אינו מברך, ולדברי התוספות במסופק נמי מברך אבל אם הוא יודע שהשני גרוע ממנו אינו מברך, ומשמע מדבריו שאע"פ שאינו גרוע ממנו אלא מעט אינו מברך הטוב והמטיב ע"כ. והנה מה שכתב הטור שרק במסופק מברך אבל לא בידוע שהשני גרוע - זהו כדברי אביו הרא"ש בברכות שדחה סברת האומרים שמברך גם אם יודע שהוא גרוע עי"ש. ומה שכתב בדעת רשב"ם שרק כשידוע שהשני משובח מברך - כך היא האמת בדעתו וכפי שכתבו ונקטו רוב הראשונים דלעיל, ואדרבה דברי התוס' בברכות שעליהם הסתמך הב"י

שאינו מבושם דגרסינן בירושלמי וכו'. ומסתברא דבשעת פתיחת החבית בלבד היה מברך הטוה"מ שהיה נותן שבח והודאה לשם על שלא החמיץ יינו עי"ש, ומבואר שהם פירשו את הירושלמי בצורה אחרת שלא יקשה על רשב"ם דמיירי בשעת פתיחת החבית ממש, וזהו דין 'אחר' שמברכים על שלא החמיץ, אבל בשעת שתיית יין ממש שהברכה היא על השתיה שמבושם יותר מברכים רק בודאי מבושם.

**וכתב ר' אליהו מלונדריש** בפירושו לברכות [עמ' קכ"ד במהדורת מוה"ק]: ונראה לומר דאף לדברי רשב"ם אם היין האחד אדום והשני לבן או להפך שמברך על השני אף אם הוא גרוע משום דאיכא דניחא ליה בהא ואיכא דניחא ליה בהא, וה"ה לכל שתי יינות שאינן שוין במראה ע"כ. דהיינו שבב' מינים הרשב"ם וסיעתו מודים לרמב"ם שמברך, אף שהשני גרוע יותר. וכן נקט בפשיטות מדנפשיה בספר תורת חיים [סופר] בסי' קע"ה אות ה' שכתב: ולולא דמסתפינא הייתי אומר דאין לברך הטוב אלא אם הוא דוקא ב' מינים ואפילו אין יודע שהשני משובח מן הראשון [וכדעת הרמב"ם] אבל אם הוא מין אחד צריך לידע בבירור שהוא משובח עי"ש. הרי דס"ל שבב' מינים לא צריך שהמין השני יהיה משובח לכו"ע. אולם נראה שאינו מוכרח, דהא פשט דברי בה"ג וסיעתו שתלוי רק בטיב היין השני ולא במינו.

**ורש"י** בברכות נ"ט ע"ב כתב: שינוי יין - שתה יין בסעודה והביאו לו עוד יין אחר 'טוב מן הראשון' א"צ לברך בפה"ג ע"כ. וכתב האו"ז בסי' קנ"ז: משמע שרש"י סובר שאין לברך הטוב והמטיב כ"א על המשובח מן הראשון וכו'. או שמא זהו דעתו להודיעך שאפי' על המוטב האחרון א"צ

צע"ג, וכפי שכבר כתב בספר חידושי הר"ה סי' רנ"ה שנראה שתלמיד טועה כתב להנך ג' תיבות 'ולפירוש רשב"ם יעמידנה' אלא צ"ל 'יש לדחות ולהעמידנה' וכו' עי"ש, וזהו פירושם ולא פירוש הרשב"ם, וגם כתב שדברי הטור נכונים עפ"י דברי כל הראשונים בדעת רשב"ם ולא כדעת התוס' בברכות שעליהם הסתמך הב"י עי"ש ב. והב"ח בסי' קע"ה כתב ללא הגהה בדברי התוס', שכך היא כונתם, שהם עצמם מפרשים כן ועושים פשרה בין דעת רשב"ם לר"ת עי"ש. אולם בדעת הרשב"ם וסיעתו ודאי שרק אם היין השני משובח מברכים הטוב והמטיב.

**והנה** הב"י כתב: וכתוב בתרומת הדשן (סי' ל"ד) דכיון דפלוגתא דרבוותא היא אין לברך אלא אם כן הוא משובח מן הראשון [עכ"ד]. ולענין הלכה סוגיין דעלמא לברך על כל שינוי יין כל שאינו יודע שהאחרון גרוע מהראשון ע"כ. וכ"פ בשו"ע, וכ"פ רוב האחרונים שם. ולכאורה טענה זו של 'סוגיין דעלמא' סגר עלינו המדבר, ואין לדון יותר לחוש לסב"ל כנגד כל הראשונים הנ"ל, כיון שכך סוגיין דעלמא<sup>א</sup>. אולם מצינו כע"ז בב"י בחור"מ סי' ס' שכתב סוגיין דעלמא כהרא"ש, ואע"פ שאפשר שהטעם מפני שלא ראו חולק עליו - מ"מ כדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו, ועוד דמשמע שחכמי דורו הכי ס"ל, ועוד דלהרא"ש מוקמינן ממונא בדוכתיה עי"ש. והשד"ח בח"ד עמ' 276 הב"ד הב"י הנ"ל ודברי הגר"ח פלאג'י, ונשא ונתן בכונתו, והעלה דה"ק הב"י דאי לאו כל הני טעמי תריצי הוה מבטלינן מנהגא באומדן דעתא דמאי דנהגו הוא משום שלא ראו חולק עי"ש, וכ"כ עוד בח"ח עמ' 92 עי"ש. וא"כ

אף אנו נאמר שסוגיין דעלמא היתה לברך על כל שינוי יין ע"פ סברת התוס' בברכות שגם לדעת הרשב"ם מברכים על יין שאינו יודע מה טיבו, וכפי שהבין הב"י. אולם לאחר שהתברר שדעת רוב הראשונים שצריך 'בדוקא' יין משובח - בודאי שלא היו נוהגים כן, ואם היו נוהגים כן - היה הב"י חושש לחולקים ופוסק שלא לברך, כך נראה פשוט. וכן העלה בחידושי הר"ה הנ"ל [אף שלא ראה את כל הראשונים שהבאנו] עי"ש. וכ"כ בקצרה מדנפשיה הבני ציון בסי' קע"ה שאין לברך אא"כ יודע שהשני משובח [אף שלא ראה גם הוא את כל דברי הראשונים שהבאנו, ובודאי היה פוסק כן אם היה רואה את כל הנ"ל] עי"ש. וכ"כ התורת חיים שהבאנו לעיל שעכ"פ במין אחד צריך שיהיה השני משובח יותר מהראשון.

**ולמעשה** נראה שבמין אחד העיקר הוא שמברכים רק אם ידוע שהיין השני משובח מן הראשון. ולא צריך לחוש לדעת הרמב"ם [שצריך מין אחר] והר"ח [שצריך שלא ישתה ל' יום], דרובא דרבוותא לא ס"ל כן, וכדעת יחיד הם חשובים.

**ובב' מינים** שהשני גרוע מהראשון. לכתחלה אין לברך, דגם בזה לא נפקינן מפלוגתא, ופשט הראשונים נראה דתלי רק בטיב היין ולא בסוגו. אולם המברך יש לו על מה לסמוך, דהא ר' אליהו מלונדריש והתורת חיים כתבו שרשב"ם וסיעתו מודים לזה.

**אם כלה היין הראשון - האם מברכים על היין השני הטוב והמטיב**  
**כתב** הב"י בסוף סי' קע"ה: כתב רבינו

א. ועי' בערוך השולחן באות ד' שתמה על השו"ע והרמ"א שפסקו בפשיטות לברך ולא חשו לדעת בה"ג והרשב"ם ובמה שכתב בזה. אולם הדברים פשוטים שטעמו של הב"י זה משום סוגיין דעלמא וכנ"ל.

כלל לחוש לדעה זו, וא"כ אין למה לחוש. וגם הרדב"ז יתכן מאד שאם היה יודע שאין כאן ראב"ד ולא רי"ו לא היה חותר ליישב דבריו, ובפרט שאף אחד מהפוסקים לא כתב דין מחודש זה.

**וע"כ העיקר כדעת הב"י והרמ"א שאף אם נגמר הראשון והביאו יין אחר יברכו עליו ברכת הטוה"מ,** ואין הבדל אם יש להם מאותו יין הראשון ולא רצו להביאו או שנגמר להם כלל.

### **האם מברכים הטוב והמטיב רק בסעודה של פת או בכל שתיית יין**

**הכה"ח** באות כ"ח הביא את מחלוקת האחרונים בענין זה, ונבאר הדברים בס"ד;

**התוס' בפסחים ק"א ע"א** כתבו להדיא: וצריך לברך הטוב והמטיב בין בשעת סעודה בין שלא בשעת סעודה ע"כ. וכן העתיק האגודה שם באות ע"ג עי"ש. ובפסקי תוס' שם הלשון ויברך אף שלא בשעת סעודה עי"ש, ומבואר שבסעודה פשיטא שמברכים והחידוש הוא שגם שלא בשעת סעודה מברכים [וזה דלא כמהרש"א שם שכתב סברא להיפך עי"ש]. וכ"ד הטור בס"י קע"ה שכתב שאם היו מסובין לשתות בלא אכילה אחד מברך לכולם עי"ש. והרמב"ם בפ"ד ה"ט כתב היו מסובין לשתות יין וכו' וכתב **ספר הבתים** בסוף שער ט' וז"ל יש מי שדקדק מלשון הר"ם דמסובין לשתות הוא שמברכין הטוה"מ אבל אם בא להם יין אחר בתוך הסעודה אין מברכים, ונתפשט המנהג שמברכים בשנוי יין הבא בתוך הסעודה וכן נראה ע"כ, ומבואר מדבריו סברא הפוכה שרק חוץ לסעודה יש צד לברך אבל בתוך הסעודה יש צד לא לברך [ואולי הוא כסברת מהרש"א הנ"ל]

ירוחם (גי' ח"א דף קמ"ב ע"ד) הובא להם יין אחר אפילו משובח מן הראשון ויכבר כלה הראשון - אין מברכין הטוב והמטיב, שאין כאן ריבוי טובה. כן מצאתי בהגהה וצ"ע עכ"ל. ואין טעם בדבר דהא מכל מקום ריבוי יין הוא וצריך לברך עליו ע"כ. והרמ"א בס"א פסק כדברי הב"י שאע"פ שכלה היין הראשון מברכים הטוב והמטיב. והרדב"ז בח"ד סי' קכ"ה נשאל בענין זה וכתב: דבר זה כתב בעל ספר הנתיבות ז"ל [הוא רי"ו] בשם הראב"ד ז"ל שאין מברכין עליו הטוב והמטיב, אבל הוא נסתפק בדבר. ואני בעניי מסתברא לי שאם יש להם מאותו היין שהיו שותין בתחלה ולא רצו להביאו והביאו זה המשונה ודאי משום שינוי יין הביאו אותו ומברך עליו הטוב והמטיב. ואם לא היה להם יין מאותו הראשון והביא זה אעפ"י שהוא משונה - לא מפני שינוי הביאו אלא מפני שלא היה להם אחר והם צריכין לשתות ובכה"א גוונא מסתבר טעמו של הראב"ד ז"ל ואין מברכין עליו. ואפשר שגם הוא ז"ל בכה"ג אמרה ואני לא ראיתי הלשון במקומו. אבל מה שכתבתי הוי מלתא מציעתא וטעמא דמסתבר ע"כ. והסכימו עמו האחרונים למעשה, וכתבו שאילו היה שמיע למרן דברי הראב"ד לא היה חולק עליו - עי' במ"ב סק"ג ובכה"ח אות ו'.

**אולם** נראה שהעיקר הוא כדברי הב"י, ואין לחוש לדעה המובאת ברי"ו, דהא הרדב"ז כתב שלא עיין בתוך רי"ו, והמעין ברי"ו יראה שלא כתב כן בשם הראב"ד. ויותר מזה, ברי"ו מהדורת חזן [תשע"ו] כתב שפסקה זו שהביא הב"י לא נמצאת באף אחד מכתה"י אלא גיליון היא ואינה מדברי הרי"ו כלל, באופן שנמצא שיש כאן רק דעה אחת שהביא הגיליון [שאינו ידוע מיהו], ודחאה ונשאר בצ"ע, והב"י כתב שאין נראה

מהר"י הלוי דיין דבר חידוש ושמחה הוא 'במזון' ולכן מברכים עליו ע"ש. ובפירוש התפילות והברכות לר"י ב"ר יקר ח"ב עמ' מ"ז שזה תוך סעודתו יין והביאו לו וכו' מברך הטוה"מ ע"ש. ואם כי אין מפורש בדבריהם להדיא שרק בסעודה ולא מחוץ לסעודה - מ"מ מדהוסיפו כן נראה דמיירי רק בסעודה.

**והנה** אחרוני האשכנזים לא דנו בזה, וסתמו כדעת השו"ע והרמ"א לברך אף שלא בסעודה. אולם אחרוני הספרדים דנו בזה באורך, וכפי שהביא הכה"ח הנ"ל, ועיקר נידונם הוא בדיוק מדברי רש"י הנ"ל. ולהאמור יש ראשונים מפורשים אחרים שנראה מדבריהם יותר במפורש שרק בסעודה מברכים.

**וע"כ נראה שהעיקר** הוא כדעת הכה"ח שם שיש לחוש לסב"ל ולא לברך כששותים יין מחוץ לסעודה, וכפי שפסק גם בחזו"ע עמ' ע"ח ע"ש.

### אם היין השני המשובח היה על בבית או על השולחן האם מברכים עליו הטוב והמטיב

**הב"י** בס"ג הביא את דברי המרדכי בברכות (סי' רט"ז) בשם ראב"ה (סי' קנ"ב) שאם הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד שיש לו לברך מיד בורא פרי הגפן על היין הטוב ופותר את הרע ולא יברך על הרע תחלה בורא פרי הגפן כדי לברך אחריו הטוב והמטיב כדי להרבות בברכות כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחלה כדאמרינן בפרק כיצד מברכין (מא.) ע"כ. וכ"פ השו"ע שם.

**אולם** כבר עמד לנכון בספר בני ציון, שהמרדכי העתיק את דברי ראב"ה

אלא שהכריע ממנהג העולם לברך 'אף' בתוך הסעודה. וכן מבואר מדברי האו"ז בסוסי' קנ"ז בשם ר' שמשון שאם הביאו שינוי יין בתוך הסעודה כ"א מברך לעצמו משום שאין בית הבליעה פנוי וכו' ע"ש, ומבואר שיש מציאות שמביאים מחוץ לסעודה ומברך אחד לכולם. וכ"ד השו"ע בס"ה שכתב: אם רבים מסובים בסעודה, כל אחד מברך לעצמו הטוב והמטיב; ולא יברך אחד לכולם, דחיישינן שמא יקדימו קנה לושט כשיענו אמן. וכתב הרמ"א: אבל היו מסובים לשתות בלא אכילה, אחד מברך לכולם ע"כ. וזהו פירוש והשלמה לדברי השו"ע, שמבואר שיש מציאות של ברכת הטוב והמטיב ללא סעודה.

**והנה** רש"י בברכות נ"ט ע"ב כתב שינוי יין - שזה יין 'בסעודה' והביאו לו אחר וכו' אין מברך בפנה"ג וכו' ע"ש. והעתיקו הרי"ד, וכע"ז בראב"ן בסי' ר"א ע"ש. ודנו הגור"ר ומהר"י הלוי [בשו"ת גור"ר כלל א' סי' מ"ד והלאה] האם דעת רש"י שרק בסעודה מברכים הטוה"מ או לא ע"ש. ובאמת שמלשון רש"י הנ"ל אין כ"כ ראייה דאפשר שכלפי ברכת הגפן אמרה שא"צ לברך רק בסעודה אבל מחוץ לסעודה הוי היסח הדעת וצריך גם הגפן וכמ"ש מהר"א הלוי שם, וכעין מה שהבאנו לעיל מהאו"ז שהסתפק ודן בדעת רש"י לענין יין משובח מן הראשון ע"ש.

**אולם** יש ראשונים שכתבו דמיירי בסעודה גבי ברכת הטוה"מ, ונראה מדבריהם דבדוקא הוא [דהא חזינן בפסקי התוס' שיש צד לומר שרק בסעודה מברכים]; כ"כ המאירי היו בסעודה ובא להם שינוי יין וכו' מברכים הטוה"מ ע"ש. ובחידושי אלאשבילי שם וכן כשבא לו ריבוי יין בסעודה וכו' מברך ע"ש. ובתשובות רש"י סי' ס"ז בשם

הב' הטוב והמטיב ע"כ. ומדברי הב"י שם נראה דס"ל שדעת הטור כדעת ר' יואל הנ"ל, דמיירי שהיו לפניו 'על השולחן' ב' היינות, ואעפ"כ מברך על הרע וחוזר ומברך על הטוב, שכתב הב"י על דברי הטור: כ"כ גם כן ה"ר מנוח (ברכות פ"ד ה"ט), 'אבל' המרדכי כתב וכו' ע"ש. ומבואר דס"ל שהטור חולק על המרדכי. אולם כבר כתב הדרכ"מ שם שיש ליישב, דרבינו לא קאמר אלא כשלא היו ביחד כשבירך בפה"ג אבל היו ביחד מודה לדברי המרדכי ע"כ. והדרישה בתירוצו השני כתב דהטור לשיטתו דס"ל שמברכים גם אם השני אינו בהכרח טוב מן הראשון, ואפשר שע"ז קאי, שאף אם הביאו לפניו את ב' היינות ומדין קדימה אין מה להקדים דהא אינו יודע מה טוב מהשני, אולם יודע שישתה את שניהם - מברך הטוב והמטיב, ולא אמרינן שכיון ששניהם לפניו ויודע מהם לא יברך הטוב והמטיב. ובאמת שכן מתבאר מדברי ר' מנוח בפ"ד ה"ט [שכתב הב"י שהוא ס"ל כהטור] וז"ל וצ"ע אם היתה דעתו על שינוי היינות מתחלה אי מברך או לא ונראה שמברך ע"כ, ומבואר דמיירי בכה"ג שאין לו דיני קדימה דהא היין השני אינו לפניו עכשיו, והנידון הוא על ברכת הטוב והמטיב, האם מברך כשיודע שיביאו לו או לא, וע"ז אמר שמברך, וכ"ד הטור וכנ"ל. וכן מתבאר מדברי ספר התדיר שכתב: 'באו לפניו' כמה מינים של יין והוא מיסב עם אחרים, על כוס יין ראשון ששותה מברך בפה"ג, על שאר כוסות מברך הטוב והמטיב ע"כ. הרי שכולם היו לפניו, ואעפ"כ מברך הטוב והמטיב.

במסכת 'ברכות', שהביא ראייה שמברכים על העיקר ופוטרים את הטפל מדין פרוסה של חטים ושלמה של שעורים, וראבי"ה שם סיים וז"ל ואע"פ שיש לדחות דהכא [בפת] שאני כיון שאין שייך הטוב והמטיב משא"כ בשאר דברים מוטב להרבות בברכות וכן היה אומר אבא מורי - ואין נראה לי אלא כדפרישית, אבי העזרי ע"כ, ומבואר שר' יואל אביו ס"ל דאדרבה אם שניהם לפניו יברך על הרע כדי לברך על היפה הטוב והמטיב. ובאמת שראבי"ה במסכת 'פסחים' בסוף סי' תק"ט סתם כדעת אביו וז"ל ואם הביאום לפניו ביחד מברך על הרע בפה"ג וחוזר ומברך על האחר הטוה"מ, ולא דמי לפרוסה של חטים שמברך עליה ופותר השלימה של שעורים דהתם ברכותיהן שוות ע"כ, ודין זה העתיק האגודה בפסחים, וא"כ אדרבה העיקר לפסוק כדברי האגודה ור' יואל שכך הסכים ראבי"ה גופיה בפסחים. ולא שייך בזה סב"ל, מתרי טעמי; חדא, שגם ראבי"ה חזר והסכים לדברי אביו, וא"כ למאי ניתחוש. ועוד, שאין זה ברכה שאינה צריכה אלא 'גורם' לברכה 'הצריכה' שהרי רוצה לברך הטוב והמטיב, דהא חזינן שגם ראבי"ה לא אתי עלה מטעם גורם ברכה שאינה צריכה אלא מטעם קדימה בברכות, ור' יואל ס"ל דחשיב כאין ברכותיהן שוות, אבל לכולהו אין בזה גורם ברכה שאינה צריכה. ועכ"פ ודאי שלדעת כולו הנהו רבוותא אם בירך על הרע משום שלא היה בזה דין קדימה [כגון שלא היה לפניו, או שלא ידע מהו הטוב ומהו הרע], אף שידע שעומד לשתות עוד יין - מברך על השני הטוב והמטיב.

**ונראה** שגם השו"ע ס"ל למעשה כן, דהא מדבריו בב"י מבואר שהטור חולק על המרדכי, אולם בשו"ע בס"א העתיק את

והטור בתחלת סי' קע"ה כתב: ולא דוקא הביאו להם עתה מחדש אלא ה"ה אם היה לו תחלה ב' מיני יינות מברך על

## האם אורח שאין היין שלו מברך הטוב והמטיב או לא

**כתב המרדכי** בסוף פרק הרוואה: האלפסי פסק דאכסנאי והאורח לא יברך הטוב והמטיב כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו ע"כ. והביאו הב"י בסי' קע"ה ס"ו וכתב: ומה שכתב בשם האלפסי - בדוואת היא שלא נמצא כן בדבריו. והדברים עצמם אין להם על מה שיסמוכו, שאע"פ שאינו שלו למה לא יברך על מה שהזמין לו הקב"ה מיני יינות לשנות. ובמרדכי ישן בדקתי ולא מצאתי בו לשון זה, הילכך לא חיישתי ליה כלל ע"כ. והנה מה שכתב הב"י שבמרדכי ישן לא נמצא לשון זה - ע"י בספר מרדכי השלם שאכן בכמה כת"י ליתא לדין זה, אולם בכת"י אחרים איתא לדין זה ע"ש. ומ"מ דין זה מופיע בראשונים אחרים בשם ר' ברוך; בספר על הכל [לתלמיד מהר"ם מאיורא] סי' כ"ב כתב: והר"ר ברוך היה אומר דרב אלפס פסיק דאכסנאי לא יברך כיון שאינו שלו אין זה הטבה ע"כ. וכן בספר הפרדס שער תקון הברכות כתב: והרב ר' ברוך אשכנזי ז"ל דאכסנאי לא יברך הטוב והמטיב, כי אין זו טובה כיון שאינו שלו ע"כ. הרי שודאי אמרה ר' ברוך, וכן נראה שהסכימו עמו הנ"ל.

ובפירוש ר' אביגדור צרפתי על התורה פסק שנ"ט כתב כך: ובירושלמי תני על הטוב והמטיב תני א"ר יוחנן בעל הבית מברך. מכאן פסק לי רבי מפלייזא דאם בעה"ב על השולחן דאין לברך הטוב והמטיב אלא בעה"ב. ופירש רבי הטעם של הירושלמי משום דבידו להרבות השינוי יין. אך אם אין בעה"ב על הסעודה - למי שהובאו לו נעשה בעה"ב ומברך אם הם רבים ע"ש. ומבואר בדבריו להדיא שכל הנידון הוא על 'האכסנאי', אבל בעה"ב גופא

לשון הטור ובס"ג העתיק את לשון המרדכי, ונראה מדבריו דלא פליגי, דס"א מיירי שהיין השני לא היה לפניו [אע"פ שידע שיביא אותו] או שלא ידע מה יותר טוב [ושניהם היו לפניו], ובזה מברך על השני הטוב והמטיב [לשיטת השו"ע שמברכים גם בספק אם השני טוב יותר], וס"ג מיירי ששניהם לפניו וידוע שאחד מהם טוב מהשני, שבוה ס"ל שיברך על המשובח בפה"ג.

**והמ"ב** בסק"ד והכה"ח באות ט' הביאו שמתבאר מדברי הלבוש שאם היה על השולחן ודעתו היתה עליו לא יכול לברך, ובשם הלחם חמודות שגם אם היה בבית ודעתו היתה עליו לא יכול לברך אלא רק אם היה במחסן, וחששו לזה מטעם סב"ל ע"ש. אולם להאמור אין נראה כלל לחוש לדעות אלו, שאין זה פשט הגמ' והראשונים כלל. ולא מיבעיא לדעת ר' יואל וראבי"ה בפסחים והאגודה, שאף לכתחלה יכול לברך על הרע ולאחר מכן על הטוב, אע"פ ששניהם לפניו על השולחן. אלא אפילו לראבי"ה בברכות - הנ"מ מטעם דין קדימה ולכתחלה, אבל אם כבר בירך על הרע, או שלא היה לפניו ממש - ודאי שמברך על השני הטוב והמטיב, ואין חולק בזה בראשונים, וכ"ד השו"ע וכן"ל.

ולמעשה נראה שאף אם הרע והיפה לפניו - יברך על הרע בפה"ג ויחזור ויברך על היפה הטוב והמטיב, דהא כך היא מסקנת ראבי"ה גופיה בפסחים וכן"ל, והב"י לא ראה דבריו שם, ולכן פסק את מה שהביא המרדכי משמו במסכת ברכות, וכפי שהעלה בספר בני ציון.

**וב"ש** אם הטוב לא היה לפניו אלא בביתו וידע שיביא אותו לאחר מכן, שבוה אין דין קדימה, שיברך הטוב והמטיב, ואין לחוש בזה לסב"ל.

מברך, וכפי שכתב הב"ח [ודלא כמג"א ועוד אחרונים שאף אחד לא יכול לברך בכה"ג], וכפשט הלשונות של הראשונים הנ"ל שדנו רק על האכסנאי. ובדברי ר' אביגדור הנ"ל מבואר שמקור הדברים הוא מ[ספר] ירושלמי הידוע שהיה לחלק מחכמי אשכנז, ששם היה כתוב שרק בעה"ב מברך, וכך ביארו הראשונים הנ"ל בכונתו, שבא לאפוקי מהמסובים שהיין לא שייך להם.

והנה כיון שמצאנו שראשונים מפורשים כתבו כן לכאורה הב"י לא היה חולק על דברים אלו שהרי כתב שלא מצא לשון זה 'הילכך' לא חיישינן ליה, ונראה שכיון שתמה על זה בסברא, וגם יתכן שלא כתוב כן במרדכי - לכן לא חשש לזה למעשה, אולם להאמור שדבר זה מובא בודאי בראשונים - לא היה חולק למעשה משום סברתו.

אולם מאידך מצאנו ראשונים מפורשים דלא ס"ל כן; בספר עין חיים מלונדריש עמ' ק"פ [פ"ג מהלכות ברכות] כתב: ויש אומרים שעל יין אחרים לא יברך הטוב והמטיב, אבל לפי הטעם שנתקנה הטוב והמטיב משום הרוגי ביתר צריך לברך ע"ש. וראב"ה בסי' קמ"ו כתב: וכן בשינוי יין אי שתי איניש בהדיה או אם יש לו שותף בחביות מברך הטוב והמטיב ע"ש. ומבואר שלא צריך שותף אלא מספיק ששותה אדם איתו. ובפסחים סי' תק"ט כתב יותר בפירוט וז"ל ומסקנא התם בדאיכא שותפין, פירוש בחבית של יין, ואפילו שתי חד גברא. ואית דגרסי התם בדאיכא שותפי 'דשתי בהדיה', פירוש אפילו אם החבית אינה של שניהם ע"כ. ומבואר שכונתו בסי' קמ"ו שאם יש לו שותף - אף שאינו שותה עמו מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף - אם שותה עמו

מברך הטוב והמטיב. וז"ל הרוקח בסי' שמ"א: מברך הטוב והמטיב. וכגון דאיכא אחרני 'דשתי בהדיה' כדאמרינן בברכות בפ' הרואה, ואם הוא שותה לבדו אינו מברך הטוב והמטיב ע"כ. הרי שחילק בין שותה 'לבדו' לבין שותה 'עם אחרים', ולא חילק בתוך אחרים אם יש לכם 'שותפות' ביין או לא. וכ"ה לשון הסמ"ק במצוה קנ"א מברך הטוב והמטיב 'כשיש אחרים עמו' ע"ש. וכ"ה לשון רי"ז נט"ז ח"א: ודוקא שיש אחרים עמו אבל לא ביחיד ע"ש. וכ"ה לשון ספר השולחן הלכות סעודה שער שלישי: בד"א בשיש עמו בני חבורה ששותין עמו, אבל אם [אין] עמו אחרים, אינו מברך הטוב והמטיב ע"ש. וגם לשון הגמ' בברכות נ"ט ע"ב כן הוא דאיכא 'בני חבורה' [ובכחה"י איתא 'איניש'] דשתו בהדיה, הרי דתלי לא 'בשותפות' ביין אלא אם יש 'אחרים ששותים עמו'. וכ"נ מסתימת שא"ר שלא כתבו חידוש זה, והרי בד"כ כשותים בסעודה מיירי באורחים אצל בעה"ב, והיה לראשונים לחלק בזה אם היו סוברים כן.

והנה המ"ב בסקט"ו וכן הכה"ח באות כ"ג חששו לדעת המרדכי וסיעתו וכתבו שגם בעה"ב לא יברך אא"כ שם את הקנקן על השולחן דהוי כשותפות ע"ש. אולם להאמור, בעה"ב ודאי שיכול לברך וכדעת הב"ח וכפי שמפורש בדברי ר' אביגדור הנ"ל, וכן נראה מלשונות הראשונים הנ"ל. וגדולה מזו, גם שאר המסובים יכולים לברך [למאי דקי"ל בס"ה שכאז"א מברך], שהרי הבאנו שכך דעת רוב הראשונים ופשטיה דתלמודא. וכבר כתב בשו"ת פרח שושן כלל א' סי' י"ב [הוזכר בכה"ח בקצרה]: וכן ראיתי נוהגים בפני גדולי הדור לברך האורח הטוב והמטיב וכבר אמרו בירושלמי כל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי

מברך, וכפי שכתב הב"ח [ודלא כמג"א ועוד אחרונים שאף אחד לא יכול לברך בכה"ג], וכפשט הלשונות של הראשונים הנ"ל שדנו רק על האכסנאי. ובדברי ר' אביגדור הנ"ל מבואר שמקור הדברים הוא מ[ספר] ירושלמי הידוע שהיה לחלק מחכמי אשכנז, ששם היה כתוב שרק בעה"ב מברך, וכך ביארו הראשונים הנ"ל בכונתו, שבא לאפוקי מהמסובים שהיין לא שייך להם.

והנה כיון שמצאנו שראשונים מפורשים כתבו כן לכאורה הב"י לא היה חולק על דברים אלו שהרי כתב שלא מצא לשון זה 'הילכך' לא חיישינן ליה, ונראה שכיון שתמה על זה בסברא, וגם יתכן שלא כתוב כן במרדכי - לכן לא חשש לזה למעשה, אולם להאמור שדבר זה מובא בודאי בראשונים - לא היה חולק למעשה משום סברתו.

אולם מאידך מצאנו ראשונים מפורשים דלא ס"ל כן; בספר עין חיים מלונדריש עמ' ק"פ [פ"ג מהלכות ברכות] כתב: ויש אומרים שעל יין אחרים לא יברך הטוב והמטיב, אבל לפי הטעם שנתקנה הטוב והמטיב משום הרוגי ביתר צריך לברך ע"ש. וראב"ה בסי' קמ"ו כתב: וכן בשינוי יין אי שתי איניש בהדיה או אם יש לו שותף בחביות מברך הטוב והמטיב ע"ש. ומבואר שלא צריך שותף אלא מספיק ששותה אדם איתו. ובפסחים סי' תק"ט כתב יותר בפירוט וז"ל ומסקנא התם בדאיכא שותפין, פירוש בחבית של יין, ואפילו שתי חד גברא. ואית דגרסי התם בדאיכא שותפי 'דשתי בהדיה', פירוש אפילו אם החבית אינה של שניהם ע"כ. ומבואר שכונתו בסי' קמ"ו שאם יש לו שותף - אף שאינו שותה עמו מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף - אם שותה עמו

מברכים הטוב והמטיב וכדעת הב"י והרמ"א.

**נחלקו** הראשונים האם מברכים רק בסעודה של פת או אף בשתיית יין גרידא. ולמעשה יש להחמיר לברך רק בסעודת פת.

**גם** אם היין השני היה על השולחן או בבית מברכים עליו הטוב והמטיב. ואם היה על השולחן - יכול לברך תחלה על היין הפחות טוב ולאחריו על היין הטוב כדי להרבות בברכות ולברך הטוב והמטיב.

**גם** אורח שאין לו שותפות ביין אלא בעה"ב מוזג את היין לכוסות המסובים מברך הטוב והמטיב. והמחמיר לתת את הקנקן על השולחן תע"ב. ובכל אופן - בעה"ב יכול לברך ולהוציא את כולם.

**אין** שיעור לשתיית היין כדי לברך הטוב והמטיב.

**נמצא**, שברכת הטוב והמטיב אינה קשה ליישום, ואפשר לברך אותה בצורה פשוטה וקלה, באופן שאוכלים סעודת פת ושותים יין זול ולאחר מכן מביאים יין יותר יקר, אף שהיה בבית וידעו שביאוהו, ואף שהם אורחים בביתו ואין היין שלהם ולא שותים רביעית, יכולים לברך. ולרווחא דמילתא יניח את הקנקן על השולחן והוי כשותפים שמברכים לכל הדעות.

עמא דבר עי"ש. הרי שגם המנהג כן, ובודאי הוא ע"פ פשט הסוגיא והראשונים ודעת הב"י, אלא שהמחמיר לתת את הקנקן על השולחן תע"ב, וכפי שכתב הפרח שושן שם. וכפי שפסק בזה בספר ברכת ה' ח"ד עמ' ר"א עי"ש.

## האם יש שיעור לשתייה בשביל לברך הטוב והמטיב

**הכה"ח** באות י' כתב שצריך שיעור רביעית ושכ"כ בספר מסגרת השולחן על הקיצוץ"ע. ובשם הא"א מבוטשאטש כתב שצריך מלוא לוגמיו עי"ש. **אולם** אין נראה כן מסתימת הראשונים ורוב האחרונים, אלא אין שיעור לשתייה, וכפי שהביא בספר פסקי תשובות בסי' קע"ה הערה 20 משם כמה אחרונים שכתבו כן עי"ש.

## סיכום

**נחלקו** הראשונים האם מברכים הטוב והמטיב רק על יין משובח יותר, או גם על גרוע או על ספק משובח. ולמעשה יש להחמיר שרק בידוע שהוא משובח יש לברך. ואם הוא ממין אחר - המיקל לברך עליו גם אם אינו משובח יותר יש לו על מה לסמוך.

**גם** אם כלה היין הראשון והביאו יין אחר



מכתב ג'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

## בעניין עוסק במצוה פטור מהמצוה

שוב את המצווה, אבל אין על פעולתו שם של מעשה מצווה.

**דעניין** מעשה מצוה היא פעולה שעניינה היא קיום ציווי ורצון השם, וכשאדם עושה פעולה בלי קשר לציווי השם, אין מהות ועניין הפעולה קיום מעשה מצווה, וכן כשקורע בשבת לא שייך לומר שעושה מעשה מצוה כי הרי בפעולה זו הוא עושה נגד ציווי השם, רק שעל ידי פעולה זו כבר נפטר מחובת קיום המצוה.

**ופשוט** שכל עניין עוסק במצוה שייך רק כשעושה פעולה שיש עליה שם של מעשה מצווה, שמהות הפעולה היא קיום רצון השם, והיא פעולה חשובה שפוטרתו מהמצוה, אבל כשעושה פעולה שתגרום לה להפטר מהמצוה ל"ח מעשה מצוה כדי לפוטרו מהמצווה.

**סיבה** נוספת לומר שבכה"ג ל"ש דין עוסק במצוה, שיל"ד מה הדין מי שעסק במצוה ונפטר מקיום מצוה אחרת, אבל מסיבה כלשהיא הפסיק באמצע אותה מצווה, ועתה השאלה האם יחזור למצוה שהיה עוסק בה מקודם, או למצוה שלא עסק בה, שהיא המצוה שבלי התעסקותו הקודמת במצוה אחרת היה עליו לקיימה, ומסברה נראה שלא יחזור למעשה המצוה שעסק בה קודם, כיוון שמצד דיני הקדימויות במצוה היה עליו לעשות מצוה מסוימת ולא את מה שעסק בה, רק יש סברה שלא מפסיקים אדם באמצע

**הרב** אבינעם טאובנר שליט"א הביא מספר אגן הסהר לדון במצוה הבאה בעבירה האם אמרינן שעוסק במצוה פטור מהמצוה, והביא ששאלו את מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל במבואר שהקורע בשבת על מתו חשיב שמקיים מצוות קריעה, אף שזה ע"י עבירה של איסור שבת, האם נאמר בזה עוסק במצוה פטור מהמצוה, ואמר שהיות וכל רגע הוא צריך להפסיק את פעולת המצוה כיון שעוסק בעבירה, מסתבר שלא יפטר מחמת כן ממצוה אחרת.

**והנה** יש ב' סיבות בכה"ג לומר של"ש כאן עוסק במצוה פטור מהמצוה, א' נראה שהקורע בשבת על מתו ל"ח באמת שקיים כאן מצוה, שנפטר ממצוה אחרת, אלא שכשנבוא לדון האם עליו לקרוע שוב, אז יש אופנים של מצוה הבאה בעבירה שעליו לחזור ולקיים את המצוה שוב, ויש אופנים שלא חייב לחזור שוב על המצוה, אבל גם באופנים שלא צריך לחזור ולקיים את המצווה, אין על פעולתו שם של מעשה מצוה כדי לפוטרו ממצוה אחרת.

**דוגמה** לדבר, מי שקיים מעשה מצוה בלי שום כוונה למצוה, וזה פעולה שעושה אותה תמיד בלי קשר למצוה, למ"ד מצוות א"צ כוונה לא צריך לקיים שוב את המצוה, אבל פשוט שלא יקבל שכר על פעולתו, רק שס"ל לאותו מ"ד שע"י קיום מצווה באופן הזה הוא נפטר מהחוב לקיים

מעשה מצוה אבל אם כבר הפסיק עליו לקיים את המצוה שהיא הראשונה מצד קדימויות המצות ולא את מה שעסק בה, וא"כ כיון שברור שעליו להפסיק מהמצוה הבאה בעבירה א"כ אחר שיפסיק אז עכשיו כבר עליו לקיים את המצוה שהיא בסדר הקדימויות.

**והנה** ב' הסיבות הנ"ל הם סברות שונות עדיין מקום לדיון בנושא זה האם שייך עוסק במצוה במצוה הבאה בעבירה, אבל יש סברה פשוטה של"ש בזה עוסק במצוה פטור מהמצוה, עד שתמורה לי מה יש כאן נושא לשאול, ובלשון מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל[שהובא במאמר, ובאמת אפשר שלא היה זה לשונו המדויקת] הלשון שמסתבר של"ש כאן עוסק במצוה, ונראה שיש מקום לדון בזה, ולכאורה הדבר פשוט של"ש כאן עוסק במצוה.

**והוא**, שדין עוסק במצוה פטור מהמצוה עיקר דינו לא הפטור מהמצוה האחרת שאין איזה גריעותא במצוה שנודמנה לפניו באמצע שעוסק במצוה, ואין בה עצמה איזה סיבה לפטור בגלל שעוסק במצוה אחרת, אלא כל הדין שייך למעשה המצוה שעוסק בה עתה, ואם אסור לו לעשות את המצוה שעשה בה, מה שייך כלל לדון כאן בעוסק במצוה פטור מהמצוה.

**עוד** כתב לדון שם בעניין מקיים ספק מצוה אם פטור מהמצוה, ויש לדון ספק זה במצוה דאורייתא ובמצוה דרבנן. ובעוסק בספק מצוה דאורייתא שהדין שספיקא לחומרא, לכאורה לדעה שסד"א לחומרא

מדאורייתא, כיוון שעושה מצוה מדאורייתא יפטר ממצוה דאורייתא, ולדעה שסד"א מרבנן לחומרא]אם נימא שפלוגת הראשונים היא גם במצוה ולא רק בל"ת] אם נודמנה לפניו מצוה דרבנן יפטר, ואם נודמנה לפניו מצוה דרבנן תליא בשאלה מה הדין עוסק במצוה דאורייתא האם פטור ממצוה דרבנן. ואמנם יל"ד שגם לדעה שסד"א מדאורייתא לחומרא ל"נ שעוסק במצוה פטור מהמצוה, שנראה שעניין עוסק במצוה פטור מהמצוה עניינה שיש זלזול במצוה אם יעזוב אותה למצוה אחרת, שמראה שהמצוה שעוסק בה עתה היא פחות חשובה מהמצוה שעובר אליה. שאחרת למה נוטשה באמצע לטובת מצוה אחרת, ולפ"ז י"ל שכ"ז כשחייב המצוה היא חיוב ודאי, אבל כשחייבה רק מספק י"ל שבכה"ג ל"ח זלזול במצוה כשעובר למצוה אחרת, של"ח שמראה שהמצוה שעוסק בה עתה היא פחות חשובה, אלא בגלל שהיא רק חיוב ספק, והמצוה האחרת היא מצוה וודאי ע"כ עובר למצוה אחרת.

**ובספק** מצוה דרבנן שהדין שספיקא לקולא והוא החמיר לעשותה שוב, לכאורה בכה"ג ל"ש פטור עוסק במצוה, כיוון שעושה מצוה שאיננה חובה כלל, ואף אם נימא שהעוסק במצוה קיומית פטור ממצוה חיובית, כ"ז מכיוון שאף שהיא קיומית אבל סוף סוף כשעושה אותה הוא עוסק במצוה גמורה, אבל בספק מצוה דרבנן כשעוסק בה ל"ח שעוסק במצוה גמורה אלא בעניינים ובמילי מעלייתא ולא במצוה גמורה, ובכה"ג ל"ש פטור עוסק במצוה.

## באיסור שבירת עצם בקרבן פסח

לשבור את העצם ולא שאסור לשבור, והביא בזה כמה תירוצים. ונראה דלקושטא דמילתא לא צריכים לכל התירוצים הנ"ל, שכיוון שכתוב בקרא לא לשבור, א"כ במפורש כתוב שאסור לשבור, ולא כתוב שאינך חייב לשבור עצם, וא"כ ברור שיש איסור לשבור עצם.

הרב יצחק צבי ליבוביץ שליט"א הביא קושיא עפ"ד הגמ' [חולין יא' א'] שמקרא ד"עצם לא תשברו בו" ילפינן דאזלינן בתר רובא ול"ח לניקב קרום של מוח, וא"כ מנ"ל שיש איסור בשבירת עצם בק"פ, אולי קרא אתא לאורויי שלא חייב



מכתב ד'

הרב אברהם ישעיהו קשש

## בגדר ברכת הגומל

יקום והוא טורח להשליכו (ע"ש עוד), וה"נ הואיל ואיתרע מזלה מוזמנת פורענותה לבוא (ע"פ רש"י).

**עוד** מבו' שם שלעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס שמא אין עושין לו נס, ואם עושין לו נס מנכין מזכויותיו.

**עוד** מבו' שם שמי שחלה ונטה למות אומרים לו התודה שכל המומתין מתודים כו', נפל למשכב יהיה דומה בעיניו כמי שהעלוהו לגדרום לידון, שכל העולה לגדרום לידון אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול ואם לאו אינו ניצול כו'.

**מבואר** מכל זה שכשאדם נמצא במצב של סכנה הרי איתרע מזליה.

**ויותר** מזה מצינו בגמ' בב"ב (י.) מעשה שרב פפא היה עולה במדרגות הסולם ונשמטה רגלו וכמעט נפל מהסולם, אמר: 'השתא כן [רש"י: אם נפלת] איחייב מאן דסני לן [רש"י: כאדם שתולה קללתו בחבירו] כמחללי שבתות וכעובדי עבודת כוכבים' [רש"י: בסקילה כו'], א"ל חייא בר רב מדפתי לר"פ שמא עני בא לידך ולא פרנסתו, דתניא ריב"ק אומר כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים כו'.

**ובעיני** מצינו בגמ' בשבת (קכא:) ת"ר נזדמנו לו נחשים ועקרבים [הרגן בידוע שנזדמנו לו להורגן], לא הרגן בידוע שנזדמנו להורגו ונעשה לו נס מן השמים,

מו"ח הגאון ר' שלמה לוי שליט"א ביאר בגיליון נ"ו את דברי המשנ"ב והשעה"צ בסו"ס ריח דאף לדעה הב' המובאת בשו"ע שם שמברכים הגומל גם על הצלה שהיתה ע"פ דרך הטבע, כל זה הוא דוקא כשהיה בתוך מקום סכנה וניצול ממנה, כגון בבאו עליו ליסטים ולא פגעו בו, אך באופן שהיה רק קרוב לסכנה ולא בתוכה ממש [כגון שנפלה אבן סמוך לראשו, וכ"ש היכא שהליסטים באו למקומו ממש] אין מברכים, ע"כ תו"ד.

**אלא** דלכאור' עדיין צ"ב מסברא מאי שנא, והרי הרבה פעמים משכח"ל שסיכויי הסכנה שהיה בתוכה שניצול ממנה הם הרבה פחות מאשר הסכנה שהיתה קרובה אליו שהיה הרבה יותר סיכויים שיפגע ממנו, ואם מברכים גם על הצלה טבעית מ"ט לא יברך גם בכה"ג.

**והתשובה** הפשוטה ע"ז היא, שכיון שא"א לקבוע בזה כללים מוגדרים מתי זה נחשב שהסכנה היתה קרובה אליו ומתי לא, א"כ לא חייבו כלל לברך, אלא קבעו גדר ברור שיברך רק כשודאי היה בתוך מקום הסכנה.

**אמנם** נראה דיל"ב בזה עוד, ובהקדם- דהנה מצינו בגמ' בשבת (לב.) על המשנה שעל ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן, שהגמ' שואלת מאי שנא בעת לידתן, והגמ' מביאה ע"ז כמה משלים, כמו שכשהשור נופל לארץ אומרים חדרו הסכין עד שלא

וכן מצאתי בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' לט) שהביא משו"ת מהר"ם מינץ (סי' יד ול"מ כעת בפנים) שפי' בנוסח ברכת "הגומל לחייבים טובות" -דמסתמא כיון שהיה חולה חטא, והעיר האבנ"ז: "דלכאורה זה שייך רק בחולה וחבוש בבית האסורין שבידי שמים, או על ידי אחרים, אבל יורדי הים והולכי מדברות שבעצמו הכניס עצמו לסכנה, מה ראי' שחטא. ובודאי יורדי הים שארע להם גלים וכן הולכי מדבריות שתעו בדרך יש לומר שזה היה מחמת חטא, אך משמעות ש"ס ופוסקים שאפילו לא אירע להם שום סיבה מברכים הגומל לחייבים וכו', ולמה. אך יש לומר ממה נפשך אם אין צורך גדול אסור לסכן עצמו ובזה עצמו הוא חוטא, ומאחר שמעצמו חטא והכניס עצמו לסכנה אין מן הדין להצילו, והוא חייב בזה, ואף על פי כן גמלו השי"ת טובות, ואם מחמת הכרח ירד לים או הלך למדבר, אם כן זה עצמו שהצריכוהו לכך ראי' שחטא". ועפ"ז ביאר האבנ"ז את שי' הרא"ש (ברכות פ"ט ט' סי' ג) דהולכי דרכים אינם כהולכי מדברות ואינם מברכים ברכת הגומל, והיינו משום דהולכי דרכים מנהגו של עולם הוא, ואין ראייה כלל ממה שהצריך לדרך שחטא, וממילא איך יברך הגומל 'לחייבים טובות'".

ופירש"י: הראה לו הקב"ה שחטא אלא שנעשה לו נס.

ע"פ כל זה נראה לבאר דזהו הביאור במה שמברכים ברכת הגומל "הגומל לחייבים טובות" כו', והיינו שמה שהאדם היה בתוך מצב סכנה הרי זה 'סימן' שאכן היה מגיע לו משמים להיענש באותה סכנה, אלא שמשמים הצילוהו מכך. אך מי שרק 'כמעט' היה בסכנה אין ראייה שמגיע לו העונש ואינו בגדר "חייבים טובות".

אחרי זה חיפשתי ומצאתי בספר 'דברי סופרים' לרבי צדוק הכהן מלובלין (תחילת הספר אות ב) שביאר ממש כדברינו, מילה במילה! וז"ל: "כשמזדמן לאדם איזה דבר סכנה וניצול, זה סימן שיש עליו דין עונש אותו דבר, שהיה ראוי לבוא עליו אלא שהש"י ברוב רחמיו וחסדיו לא יחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחיה, והצילו בנס נגד שורת הדין. והזמין לו זה לעוררו על ידי זה שישוב כו'. [והביא ע"ז הגמ' בשבת קכא: וב"ב י. הנ"ל, והמשיך-] ועל כן אמרו בברכת הודאה הגומל לחייבים טובות, דלולי היה חייב לא היה צריך ליכנס למקום סכנה כלל". וע"ש עוד שביאר עפ"ז מה שבים סוף הוצרכו להכנס לים בסכנה בשביל חטא מכירת יוסף ע"ש.

