

## תוכן הענינים

ראש הכולל - הרב חיים מרדכי שפירא

**סימן א. קלפי וגורל** 10

### סדר זרעים

הרב ישראל שלום פורגס

**סימן ב. בענין הזכרת שם בכינוי או בלשון לע"ז בברכה** 16

הרב חיים שולביץ

**סימן ג. ברכת התורה על מילי דרבנן** 22

הרב אריה הימלפרב

**סימן ד. ברכה על ספק מצוה** 25

הרב שמואל חיים לפאיר

**סימן ה. בגדר המסתפק אם בירך ברכת המזון** 32

הרב אברהם לוי

**סימן ו. בדין אין מסיחין על כוס של ברכה - בסעודת ז' ברכות** 37

הרב יחזקאל וינבך

**סימן ז. בגדר דין "שיעור עיכול" בברכה אחרונה** 41

הרב מנחם צבי גרונר

**סימן ח. חייב מעין ג' על מחיה ועץ ושכח א' מהם בחתימה** 45

הרב יוסף אמיתי

**סימן ט. ברכות השבח והודאה בנתגייר או הגדיל או נקבר מתו** 50

הרב אברהם סימפולינסקי

**סימן י. ירקות נכרי בשביעית ובגדר דין נזרע ובדין נזרע בהתר** 53

הרב דב גדליה דרקסלר

**סימן יא. ההיקש שבין שמיטת קרקע לשמיטת כספים** 59

הרב יהושע הלר

**סימן יב. בדין נטיעה סמוך לשביעית** 67

הרב ישי זאב רדליך

**סימן יג. כל שהוא מאכל אדם יש לו קדושת שביעית**

71

הרב אשר מילר

**סימן יד. ב' קדושות בשביעית**

73

## סדר מועד

הרב יוסף דוב פיינשטיין

**סימן טו. בענין רשות היחיד עולה עד לרקיע**

78

הרב ברוך וועג

**סימן טז. שיטת רש"י בביאור מחלוקת חנניה וחכמים**

83

הרב ראובן סגל

**סימן יז. במחיצות דיומדין ובפרוץ כעומד**

88

הרב אליהו סוסבסקי

**סימן יח. בדין פסי ביראות**

91

## סדר נשים

הרב יאיר יעקב קרמר

**סימן יט. בענין הלאו דלא יוכל לשלחה כל ימיו**

100

הרב יצחק שפירא

**סימן כ. סדר חופה וקידושין בקצרה**

103

הרב יוסף ולדמן

**סימן כא. בענין קנין סודר לאחר ל'**

110

הרב שלום דב שמעון

**סימן כב. הערות ע"ס הדף פרק כהן גדול**

115

## סדר נזיקין

הרב אשר ביר והרב מנחם מנדל ויליגר

**סימן כג. שוכר ומשכיר**

124

הרב אפרים קליין

**סימן כד. דין אכילת פועלים בדבר איסור**

127

הרב יצחק פזריני

**סימן כה. בירור בדין קנין דברים וקנין אתן**

142

הרב אשר מילר

**סימן כו. בדין שיוור פירות בשדה הקדש** 152

הרב שלום הירשפרונג

**סימן כז. בגדרי לאו דלא תקיפו במקיף וניקף** 160

הרב חגי פרשל - מרבני בית המדרש

**סימן כח. יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי** 167

הרב שרגא קלוגהויפט

**סימן כט. מסכת הוריות דף ג:** 170

## סדר קדשים

הרב ישי זאב רדליך

**סימן ל. דין לשמה בזבחים** 178

הרב בנימין פוס

**סימן לא. דין מעילה בזמן הזה** 180

הרב יצחק רובניץ

**סימן לב. בעלי חיים נדחין** 183

הרב יעקב גולדווסר

**סימן לג. חינוך לתפילין והמסתעף** 188

הרב מנחם זאב קרמר

**סימן לד. קדושת בכור תם חי בזמן הבית** 194

## סדר טהרות

ראש הכולל - הרב חיים מרדכי שפירא

**סימן לה. קדושת מחנות בירושלים בזה"ז** 198

הרב חיים שולביץ

**סימן לו. מחשבה מוציאה מידי מחשבה** 201

הרב יצחק מילר

**סימן לז. בדין נגעי בתים** 206

הרב עמנואל ישראל אלחדד

**סימן לח. גדר נגעי שחין ומכוח** 210

הרב חגי פרשל - מרבני בית המדרש

**סימן לט. אין אדם נכנס עמו ולא נר בידו אלא מהלך לאור המערכה** 218

הרב יעקב חזקיהו הלוי שולזינגר

**סימן מ. בענין וסתות**

221

## עניני חנוכה

הרב יצחק רובניץ

**סימן מא. ברכת הרואה בנר חנוכה**

224

הרב אשר לבין

**סימן מב. בדין הרואה מברך שתים**

227

הרב יצחק לוי

**סימן מג. בדין ברכת הרואה**

231

הרב רחמים יזדי

**סימן מד. הדלקה בקופסת זכוכית, הדלקה עושה מצוה במקדש**

רלו

הרב יוסף הירשמן

**סימן מה. אכסנאי שחזר לביתו**

238

הרב אוריאל הרצברג

**סימן מו. גדר חיוב ברכת שעשה נסים וחיוב ברכת הרואה**

240

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

**סימן מז. שמן הראוי לנר חנוכה**

244

הרב יצחק רובניץ

**סימן מח. בגדר מצוות הדלקת נר חנוכה ובדין הודאה על נס**

249

מרבני בית הועד

**סימן מט. הערות בעניני חנוכה**

258

הרב אליהו סוסבסקי

**סימן נ. יונתי ביון**

260

הרב חיים שולביץ

**סימן נא. חניה וחנינה בכ"ה**

263

הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

**סימן נב. למה נקבע הזכרון לנס פח השמן ולא לנס ההצלה**

266

## הקדמה

אמת, מה נכבד היום, יום הופעת הירחון הראשון של בית מדרשנו.

**כולם** נקבצו באו לך, חכמי בית המדרש ורבניה, עוסקי תורתך בעמל מופלא, איש ממלאכתו אשר המה עושים, מאשר נשאו ליבו הביאו נדבה בבוקר בבוקר, מבחר הכסף והזהב, אכן, מה יפו ומה נעמו דברי התורה, שופעים נהרי אפרסמון, משמחי לב ונפש, אשר נכתבו בעמל והשקעה מרובה, כל הרואה אומר ברקאי ומברך ליוצר המאורות ברוך יוצר המאורות. ברוך שחלק מחכמתו ליראיו.

**ועל** הכל המנצח על כל מלאכת בית ה', ראש בית הועד שליט"א, אשר חידושיו משמחי לב בפום רבנן כל היום, בשיעוריו מאיר דברי הנביאים באמת וצדק, גם לרבות דרישת סוגיות המועדים והלכותיהם, ודבריו שמחים כנתינתם. לך נאה ולך יאה לזכות ולראות בפירות גינוסר הממלאים חיבור זה מזן אל זן. תחת אשר מסרת לבך ותמצית דמך לכבוד התורה ולכבוד לומדיה בטהרה. יהי רצון שתזכה ונזכה לראות עוד בהצלחת הכולל והתמדת לומדיה, וסייעתא דשמיא בכל אשר תפנה, "וְהִדְרֵךְ צֶלַח רָכַב עַל־דְּבַר־אֱמֶת וְעֲנֶה־צֶדֶק וְתוֹרֶךְ נִרְאֹת יְמִינֶךָ".

כאן המקום להודות לכל אשר טרחו ועמלו בעמל רב, והעלו את חידושיהם על הכתב על מנת שיופיעו בחיבור זה, חיילכם לאורייתא.

בס"ד

אלופי ומיודעי

הרבנים הגאונים שליט"א

הנועדים אל ה' ותורתו בבית הועד.

להקדים דברים מעניין קבוץ ד"ת שנתלבנו בועד החכמים, ראוי לפתוח פתחא זעירא, לעניינו ותכליתו, של ויעוד החכמים אל הבית.

שנינו בפ"ק דאבות, יוסי בן יועזר איש צרידה אומר, יהיה ביתך בית ועד לחכמים. ופירש שם רבינו יונה, ר"ל בית שיתקבצו לשם החכמים כאשר יצטרכו לדבר זה עם זה, ואין זה אלא בבית אדם גדול וחשוב, שאם בבית אדם פחות כאשר יאמרו לחכם ללכת שמה, שמא לא ירצה כי הוא נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' לא יכבד, עכ"ל. הרי כי בית הועד מקום הנצרך לחכמים הוא, שכן חכמים צריכים זל"ז, וכפי שיבואר להלן, ומשום כך ראוי לכוון את בית הועד, באופן שיתכבדו החכמים הנועדים בו.

והנה, כמדומה דעניינו של כל הפרק הראשון במסכת אבות כולו, הוא מעין הפתיחה, דמשה קבל תורה מסיני ומסרה. והיינו לבאר סדר הקבלה והשתלשלות התורה שבע"פ. ואם כנים הדברים, הרי שכל חכם שקבלו ממנו, את הנצרך לאותה שעה בסדר השתלשלות הדורות, הוא שקבלו ממנו. ומעתה ראוי להתבונן באיזה פרק אמר יוסי בן יועזר את משנתו, ומכאן נלמד לאיזה עניין היה נצרך.

הנה, תחילת שמוש החכמים בתורה שבע"פ, היה כולו בדברי קבלה. והואיל, ודברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממשה רבינו, (רמב"ם פ"א מממרים ה"ג). על כן לא נפלה מחלוקת בישראל, כל ימי הנביאים וחכמים הראשונים, עד הזוגות עצמן. ועל ימיהם שנינו (פאה ב ו), אמר נחום הלביר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מאבא שקבל מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני.

אולם בתקופת הזוגות, ששמשו בימי בית שני בין ימי הנביאים ובין ימי חכמי משנה, החלו לעסוק בדרישת התורה, במידות שהיא נדרשת בהן ובגזרות ותקנות, לקיים הוראת כנסת הגדולה, עשו סייג לתורה. באותו הפרק נפלה מחלוקת בישראל, כמבואר במשנה חגיגה פ"ב מ"ב, דנחלקו יוסי ויוסי בעניין הסמיכה, וזו מחלקת ראשונה בישראל, כמבואר בתוספתא שם.

הוי אומר, הזוגות עדיין עיקר המקובל מהם היה בדברי קבלה, אולם בזמנם החלה להתנוצץ חכמת דרישת התורה, ועל כן כבר נפלה מחלוקת בימיהם. וכפרש"י בסוטה מז

א, עד ימיהן לא היה מחלוקת בחכמי ישראל כולן היו אומרים דברים כנתינתן למשה מסיני והן הראשונים שנחלקו וכו' והוא היה מחלוקת ראשון שהיה בישראל בדברי תורה, ע"כ.

וי"ל, אין פירוש הדברים שעד אותו הפרק עסקו אך במסירת דברים שקבלו, בלא חידוש כל שהוא. שכן מפורש שאף הלל"מ מתחדשת והולכת, תדע דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה, (ב"ב יב ב). וזוהי רוח"ק מיום שחרב בית המקדש, שהגם שניטלה נבואה מן הנביאים, מ"מ ניתנה לחכמים, כמבואר שם ע"א. והיינו להשיג הלל"מ בחכמתם.

והנה, האחרונים לזוגות הם שמאי והלל, וראה בשבת יג ב, שהם נמנו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון. ובאותו הפרק נקבעה **דרישת התורה**, כמתבאר מן הסוגיא שם, זכור אותו האיש לטוב וחנניה בן חזקיה שמו שאלמלא הוא נגנו ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה מה עשה העלו לו שלש מאות גרבי שמן וישב בעלייה **ודרשן**. הרי דעו שלא עסקו בדרשות, בקשו לגנוז ספר יחזקאל, ומכח הדרשות נתקיים בידנו, הספר עם דברי קבלה שבו, וכדאמרינן בכ"ד בש"ס (יומא עא ב, מו"ק ה א, סנהדרין כב א ועוד), גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא.

ומבואר, כי עד ימי אותו הזוג, היו חכמי ישראל אנשי אשכולות. כמו ששינו בסוטה שם, משמת יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יהודה איש ירושלים בטלו האשכולות, ובגמרא מאי אשכולות אמר רב יהודה אמר שמואל איש שהכל בו. ופרש"י, תורה **באמתה** אין דופי ושכחה ומחלוקת. **ואמתה של תורה**, היינו הקבלה, וכלשון הגמ' ב"מ ס א כל **באמת** אמרו הלכה. והיינו בין הקבלה מפי השמועה, ובין הקבלה מרוה"ק שבלבם, וכלשון הרמב"ן בב"ב שם, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה אלא יודעים **האמת** ברוח הקדש שבקרבם.

נמצא בידנו, כי מעת שבטלו האשכולות במיתת יוסי בן יעזר, בטל כח היחידים בדברי תורה. ומאותו הפרק ואילך, חכמים צריכים זל"ז כלשון רבינו יונה. מאותו הפרק חובת השעה היא, להתקין בית ועד לחכמים, ולא תתקיים חכמת התורה אלא בויעוד החכמים. ודבר זה עצמו, הוא שמסר יוסי לדורות שאחריו.

ויש לומר, **ויעוד** החכמים אינו אך אל מקום בית ה**ועד**. ו**יעוד** משמעו **מועד** במובן הזמן, וכן משמעו **מועד** במובן הרגל (שור מועד). הרגל וקביעות, הם תנאי הסף לקיום בית מדרש כמשמעו. שכן, א"א לבית המדרש בלא חידוש (חגיגה ג א). לאמור בלא חידוש אינו בית מדרש. וחידוש זה שעה שעה הוא, ומטעם זה אמרו בכ"ד בש"ס (שבת פג ב, ביצה כד ב ועוד) לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ואפילו שעה אחת.

נמצינו למדים, כי החידושים העולים מויעוד החכמים, דבר יום ביומו, שעה בשעה, הם תכלית בית הועד.

לטעמי יש להוסיף הדגש, ולהתאים הדברים לענייני המסוים של בית מדרשנו אנו.

שונה הוא קניין התורה בויעוד החכמים, מקניינה בלימוד התלמידים. וכמו ששינו בברייתא דשנו חכמים, **בשמוש** חכמים, **בדקדוק** חברים, **ובפלפול** התלמידים. התלמיד צריך **שישמש** לרבו, ולימוד הרב מתלמידיו, הוא **בפלפולו** עמהם. משא"כ החברים, הם **מדקדקים** זה עם זה. עוקרים הרים וטוחנים עד דק, עד הדק היטב.

יתן ה' וקביעות קובץ זה, לא תהא לשם פרסום דברים בעלמא. אלא לשם דקדוק בדברים, ובקבצים הבאים נראה סתירה ובניין, פירוק ודקדוק, בדברי החברות הממלאים את הגליון הברוך הזה. עדי יתיישבו הדברים על הלב, מכוונים לאמתה של תורה.

יתברכו היוזמים העוסקים והכותבים כולם, בברכת הערב נא את דברי התורה בפייהם ובפי זרעם. ויתברך בית ויעודם, בברכת הקיום, ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם.

נר חמישי, חנוכה תשע"ה

חיים מרדכי שפירא



**וְהִיָּה אֱמוּנַת עֲתִידְךָ חֶסֶן יְשׁוּעוֹת חֲכָמַת וְדַעַת**

**יִרְאֶת ה' הִיא אוֹצָרוֹ: (ישעיהו לג, ו).**

"אמר ריש לקיש, מאי דכתיב והיה אמונת עתידך חסן ישועות חכמת ודעת וגו', אמונת זה סדר זרעים, עתידך זה סדר מועד, חסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות". (שבת לא).



ראש הכולל - הרב חיים מרדכי שפירא

## סימן א. קלפי וגורל

"ואלה אשר נחלו בני ישראל בארץ כנען וגו' בגורל נחלתם כאשר צוה ה' ביד משה לתשעת המטות וחצי המטה" (יד, א ב).

ותומים וכל ישראל<sup>2</sup>, ע"כ. הרי דאמור דין מסוים דקלפי בגורל תחילתה של א"י.

והנה הגר"ח בספרו (הלכות נחלות) נחית לבאר הסוגיא בב"ב, גבי גוף הקנין דגורל, מה תלוי בגורל עצמו ומה בקלפי וא"ת, יעו"ש דבריו. והנה בדבריו לא נתבאר אלא אמאי הוצרך מלבד הגורל עצמו שעושה קנין, גם או"ת. אולם אכתי לא נתבאר, מהו העניין המסוים דקלפי, מלבד הגורל עצמו. דלכאורה הקלפי אינו בירור נוסף בפני עצמו, אלא הוא מתנאי וצורת העלאת ועשיית הגורל, ומהו דחשיב לה בגמ' גורל וקלפי בתרתי. ונראה לענ"ד לדון בזה בדבר חדש, וכדלהלן.

דהנה עיין בר"י מיגאש בב"ב שם (בשטמ"ק), דקלפי תחילתה של א"י קלפי של קדש היתה.

איתא בגמ' ב"ב קו ב, תניא ר' יוסי אומר האחין שחלקו כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולם מ"ט אמר ר' אלעזר כתחלת ארץ ישראל מה תחלתה בגורל אף כאן בגורל אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים אף כאן בקלפי ואורים ותומים וכו'. ומבואר דבגורל תחילתה של א"י, היה דין מסוים דקלפי וא"ת. וכן מבואר בגמ' סנהדרין טז א, אהא דתנן אין דנין את השבט אלא בסנהדרין של ע"א, שו"ט בגמ' באיזה עניין דין איירי. וס"ד בגמ' דאיירי בהשבט עצמו, ועלה קאמר, בבאין על עסקי נחלות וכתחילתה של ארץ ישראל מה תחילתה שבעים ואחד אף כאן שבעים ואחד<sup>1</sup> אי מה תחילתה קלפי אורים ותומים וכל ישראל אף כאן קלפי אורים

<sup>2</sup> הנה בסוגיא בסנהדרין נזכר שתחילתה של א"י במעמד כל ישראל, ואילו בסוגיא בב"ב לא נזכר אלא קלפי וא"ת. ונראה דחלוקת א"י היה בה ב' עניינים, חדא דין משפט ממון, [והוא מצד זכויות כלל השבטים בכל חלקי א"י]. ועוד עניין מסוים מצד מעלת א"י ומקומותיה, שתתחלק לשבטים בגורל וברוה"ק, [וכנראה דהוא משום מעלת א"י שתתחלק לשטים ברוה"ק]. והנה הסוגיא בב"ב איירי מעניין הגורל עצמו, דהא בעי למילף דגורל עושה קנין מא"י בתחלתה. ונראה דמצד הגורל אין מעלה למה שהוא נעשה במעמד כל ישראל. אולם הסוגיא בסנהדרין איירי מעניין הדין משפט ממון שבחלוקת הארץ לשבטים, והתם שפיר יש משמעות למעמד כל ישראל, וכלשון הרמב"ן בפר' בחוקותי (כו טו) דסנהדרין גדולה במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטים וכו' ע"כ, ועל כן התם נזכר מעמד סנהדרין כל ישראל.

<sup>1</sup> מסוגיא דסנהדרין מתבאר, דבגורל תחלתה של א"י היו אף סנהדרין בכלל. ואילו מהסוגיא בב"ב אין משמע כן, שא"כ ה"ל לגמ' להק' אי מה להלן בסנהדרין של ע"א וקלפי וא"ת אף כאן. וביותר נראה שלא היו סנהדרין בגורל תחלתה של א"י, מסוגית הגמ' בגיטין לו ב, דאיתא התם, אמר ר' יצחק מנין שהפקר ב"ד היה הפקר וכו' רבי אליעזר אמר מהכא אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות וגו' וכי מה ענין ראשים אצל אבות לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו. ופרש"י, מה ענין ראשים אצל אבות, הוה ליה למכתב וראשי המטות, עכ"ל. ומשמע דמרבויא דראשים ילפינן, דראשים דומיא דאבות. ואם היה הגורל בע"א, מצי למילף דהפק ב"ד הפקר, מתחילתה של א"י, וצ"ע.

ידו בקלפי של שבטים לכוון ברוה"ק, הא לכאורה אין חסרון מצד הגורל אם רק מקלפי של תחומין יעלה ברוה"ק. דכבר בזה כל שבט קיבל חלקו בגורל וברוה"ק. ולכאורה הא דמכוון ברוה"ק על קלפי של שבטים, הוא רק לקבוע סדר לזכיית השבטים בגורל. ובאמת הערה זו הרי היא תמיה על עצם הא דהוצרכו לב' קלפיות הן של שבטים והן של תחומין. ולכאורה די היה בקלפי של תחומין, ומתוכה יגרילו לשבטים לפי סדר כל שהוא.

**וקושטא** הוא, דכבר עמד בזה הרשב"ם עצמו, וכתב שם בד"ה והיה מכוון בזה"ל, ושני קלפי היו צריכין אחד לשבטים ואחד לתחומין ולא סגי בחד ולימא עכשיו אני נוטל מה שיעלה בידי לצורך ראובן דא"כ אין כל החלוקה עשויה בגורל וקרא קאמר אך בגורל וגו' בלא הוצאת דיבור מפיו, ע"כ. [ובאמת ברש"י בפר' פנחס (כו נד) כתב, והשבטים היו כתובין ב"ב פתקים וי"ב גבולים ב"ב פתקין ובללוס בקלפי והנשיא מכניס ידו לתוכה ונוטל ב' פתקים וכו' עכ"ל. ומשמע דהכל בקלפי אחד. אלא שגם דבריו צ"ע כנ"ל, אמאי בעי פתקים הן לשבטים הן לתחומין, יאמר בפה מה שאני מעלה יהיה לצורך ראובן, וכקו' הרשב"ם. ומלבד זה עיקר דבריו נסתרים מן הגמ' דמפורש שהיה קלפי לשבטים וקלפי לתחומין, וצע"ג].

**ואשר** יראה לומר בכ"ז, דהנה מן הסוגיא מתבאר דאמור דין מסוים דלבישת בגדי כהונה, לגורל ושאלת א"ת. ובעיקרא דהך מילתא נראה, דהנה איתא בגמ' יומא עג א ובבריתא, דבגדים שכ"ג משמש בהם, משוח מלחמה נשאל בהם. [והגם שבריטב"א שם מבואר דאין כן מסקנת הש"ס, (מלבד מה שגוף דבריו צ"ע), באמת מפורש כן בירושלמי יומא פ"א ה"א, דמשוח מלחמה נשאל בח' בגדים, אף למ"ד שם דאינו משמש בח' בגדים]. ועניין לבישת בגדי כהונה בשאלת

וביאור קו' הגמ', דא"כ בכל גורל נבעי קלפי של קדש, וזה אינו שייך, עי"ש. ועיקר דבריו צ"ע טובא, הא מפורש בגמ' יומא לט א, דקלפי אינה כלי שרת, וזה"ל שם, אמר רבא קלפי של עץ היתה ושל חול היתה וכו' אלא של חול נקדשה אם כן הוה לה כלי שרת של עץ וכלי שרת דעץ לא עבדינן ונעבדה דכסף ונעבדה דזהב התורה חסה על ממונן של ישראל. ועי"ש בת"י שהק', היאך הקשתה הגמ' ונקדשה והיינו שיתקדש הקלפי ככ"ש, הא קי"ל כלי שרת לדורות עבודתן מחנכתן, וקי"ל דהגולה לאו עבודה, וא"כ לא יתכן דתהיה קלפי כלי שרת. ועי"ש שתיצרו דקושטא הוא דלא קס"ד שיתקדש הקלפי להיות כ"ש גמור, אלא שיטעו בכך. ועכ"פ נתבאר דלא שייך קלפי של קדש, וא"כ היאך יתכנו דברי הר"י מיגאש דקלפי של א"י בתחלתה היתה של קדש, וצ"ע.

**והנה** צורת גורל תחילתה של א"י מבואר בבריתא בב"ב קכב א בזה"ל, ולא נתחלקה אלא בגורל שנאמר אך בגורל ולא נתחלקה אלא באורים ותומים שנאמר על פי הגורל הא כיצד אלעזר מלובש באורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין מונחין לפניו והיה מכיון ברוח הקדש ואומר זבולן עולה תחום עכו עולה עמו טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו זבולן טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו וחוזר ומכוין ברוח הקדש ואומר נפתלי עולה ותחום גינוסר עולה עמו טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו נפתלי טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום גינוסר וכן כל שבט ושבט, ע"כ.

ומתחילה יש לעיין מה שייך לכפול ולומר ולא נתחלקה אלא, הן גבי גורל והן גבי אורים ותומים. הלא הלשון ולא נתחלקה אלא, משמעו הא ולא זולת. עוד ראיתי מי שנתעורר אמאי הוצרך מתחילה קודם שטרף

ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפני וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין מונחין לפניו וכו'. ולכאורה צ"ע הלשון אלעזר מלובש בא"ת. הא אם חלוקת הארץ בעיא אר"ת, וזה כבר למדה הגמ' שם מקרא דעל פי הגורל, א"כ פשיטא דאלעזר מלובש בא"ת. וכמו שבביראתא ביומא עג א, גבי צורת שאלת אר"ת, איתא הלשון, תנו רבנן כיצד שואלין השואל פניו כלפי נשאל והנשאל פניו כלפי שכינה וכו' לא קאמר דהנשאל מלובש בא"ת, דהוא פשיטא. ה"נ גבי הגורל לא היה להזכיר דאלעזר מלובש בא"ת. ומתוך כך נראה, דהא דקאמר דאלעזר מלובש בא"ת, הוא אינו מחמת שאלת אר"ת, כי אם דהוא דין מסוים דנתחדש לעניין השירות המסוים דגורל, דאף הוא טעון ח' בגדים. ולזה שפיר הוי חידוש דין, דמשום הגורל היה אלעזר מלובש בא"ת. [ובזה יתכן להטעים, דהן אמת משום הך שירות דגורל א"י, בעיא לבישת אר"ת בלחוד, ולכך קאמר דאלעזר מלובש בא"ת. אולם כי היכא דלא יהיה מחוסר בגדים, אם לובש רק אחד מבגדי כהונה, רק משום זה בעי לבישת כל הח' בגדים, ומדוקדק אל נכון לשון הגמ' <sup>3</sup>].

<sup>3</sup> נסתפקי בעניין כהונת משוח מלחמה, אי בשעת קריאתו הפרשה ביציאה למלחמה, בעי בגדי כהונה כלל ועיקר, ואף אי נימא דבעי, יש להסתפק אי בעי ד' או ח' בגדים. דלכאורה הואיל וקריאת הפרשה אינה שירות ועבודה, א"כ אינו טעון בגדי כהונה באותה שעה. והוי דומיא דברכת כהנים בגבולין, דהגם דבעיא כהונה, הואיל ואינה שירות לא בעיא בגדי כהונה. אלא שזה צ"ע, דהא משוח מלחמה ראוי לח' בגדים, ואיכא למ"ד בירושלמי (יומא פ"א סוף ח"א) דמשמש בח' בגדים, ואף לאידך מ"ד ע"פ נשאל בבגדים שכה"ג משמש בהם. והלא כל ריבוי הוא משום שם משוח מלחמה שבו, והיינו מה שהוא יהיה קורא הפרשה ביציאה למלחמה. ודבר תימה הוא, שמשום אותה קריאה כבר הוא ראוי לריבוי בגדים, ואותה הקריאה עצמה אינה בריבוי בגדים, ויתכן שאינה בבגדי כהונה כלל ועיקר, וצ"ע.

עוד נסתפקתי בעיקר הדין דבגדים שכה"ג משמש בהם משוח מלחמה נשאל בהם, אם הוא דין דמשוח מלחמה בעי ח' בגדים לשאלת אר"ת, אר"ד דמעיך הדין סגי בד' בגדים, כשאר כל עבודותיו שאינו נחשב מחוסר בגדים בד'. אלא דהואיל ובעי להיות מלובש באר"ת, וא"ת הלא

אר"ת, נתבאר בכתבי הגר"ח בכ"ד (סימן ס וסי' שכג) בזה"ל, דכיון דדין דבאר"ת צריך לבישה ח' בגדים, דין זה משווה ונותן ללבישת הבגדים דין לבישת בגדי כהונה לכל הח' בגדים. וכן גם לעניין חוץ כיון דשאלת אר"ת בחוץ וצריך ללבישת בגדים, דין זה נותן ללבישת הבגדים דין לבישת בגדי כהונה אף בחוץ. וכמו בפרה אדומה כיון דעבודתה בחוץ וצריך לעבודתה בגדי כהונה, דין זה משווה ללבישת הבגדים דין לבישת בגדי כהונה, ע"כ. המבואר דאמור דין מסוים דלבישת בגדי כהונה בשאלת אר"ת, שאינו שייך ללבישת בגדי כהונה לעבודה כלל ועיקר.

ולפענ"ד נראה קוטב הדברים, דשאלת אר"ת וכן גורל א"י, היינן שירות מסוים ומעין עבודה מחודשת [שאינה עבודה מקדש], ואמור דין מסוים דלבישת בגדי כהונה לעבודה זו. ונראה דזהו יסוד הדין המבואר בגמ', דבגדים שכה"ג משמש בהם משוח מלחמה נשאל בהם. דלכאורה עיקרא דדינא צ"ע, הא פשיטא דאם משוח מלחמה נשאל באר"ת, א"כ בעי לבישת ח' בגדים. דהא אר"ת הוא מכלל בגדי כהונה, ואם חסרו הוי כה"ג מחוסר בגדים, כמבואר בדברי הרמב"ם בפ"ד מבה"ב ה"א ובפ"י מכה"מ ה"י. ואם ישאל משוח מלחמה בד' בגדים ורק יוסיף עליהם אר"ת, נמצא שלבוש ה' בגדים והוי יתור בגדים, ומאי קמ"ל בזה. ועל כרחין דנאמר בזה דין מסוים, דלשירות זה דשאלת אר"ת, אף משוח מלחמה בעי ח' בגדים. דאם אמנם לשאר עבודות אינו טעון ח' בגדים, אולם לשאלת אר"ת הוי שירותו בח' בגדים, כדין כה"ג בשאר עבודות. והיינו דקאמר, בגדים שכה"ג משמש בהם משוח מלחמה נשאל בהם.

**ונראה** דכן מדוקדק גם לשון הגמ' גבי גורל א"י. דאיתא הא כיצד אלעזר מלובש אורים

זבולן וטרף בקלפי תחומין ועלה בידו תחום עכו היינו על פי אורים ותומים ועל פי הגורל, עכ"ל. הרי דהאומר היינו האר"ת. ויתבאר דבאמירת האר"ת אין חסרון דהוצאת דיבור מפיו, וא"כ אין כל המעשה עשוי בגורל. ומשום דהגורל והאר"ת חדא מעשה הם, ואף אמירת האר"ת מכלל מעשה הגורל הוא.

**ונראה** ראייה לזה, דהנה אהא דאיתא בגמ' דטרף בקלפי של שבטים ובקלפי של תחומין, כתב הרשב"ם בד"ה טרף, עירבב הממונה לכך את השטרות יפה שלא יאמרו מדעת לקח את זו שהיה יודע מה כתוב בה וכו', עכ"ל. ולא נתבאר בדבריו מיהו ממונה זה. [וברש"י פר' פנחס שם כתב, דהנשיא היה טורף בקלפי, וצ"ע מקורו]. האומנם דבירושלמי יומא פ"ד ה"א איתא, בשתי קלפיות נתחלקה ארץ ישראל א' שהגורלות נתונים בתוכה ואחת ששמות השבטים בתוכה ושני פירחי כהונה עומדים מה שזה מעלה וזה מעלה זכה, ע"כ. וצע"ג, מה עניין פרחי כהונה לגורל א"י, הא לכאורה אין שייך שם בהגורל דין כהונה כלל ועיקר. ורק דהוא דין דבעי אלעזר הכהן עצמו, משום שאלת אר"ת. אולם בפשיטות מעשה ההגרלה אין אמור בו דין מסוים, ובודאי דלא דין כהונה. וביותר נראה לדקדק, אמאי בעי ב' פרחי כהונה, לסגי בחד, ולא מצאתי מי שנתעורר על דברי הירושלמי הללו.<sup>4</sup>

**אלא** דאם כנים הדברים אזי מבואר בזה גדר מחדש בגורל תחילתה של א"י. דאף הגורל עצמו, הוא מכלל הך שירות דשאלת אר"ת. ומשום דכך אמור דין חלוקת א"י בגורל ואר"ת, והוי הגורל מכלל האר"ת. ויתבאר דאין הגורל והאר"ת ב' דברים נפרדים, אלא דהוא מעשה אחד דגורל ואר"ת. ונראה דאך משום כך יתכן לשון הגמ' ולא נחלקה אלא בגורל ולא נתחלקה אלא באר"ת, ותמהנו מ"ש לומר בתרתי ולא נחלקה אלא. האומנם דאם מעשה אחד הם ניחא.

**ותוכן** הדברים, דהנה הבאנו להעיר, אמאי הוצרך לכוון ברוה"ק קודם שטרף ידו בקלפי של שבטים. והלא אף אם לא היתה קלפי של שבטים כלל היה הגורל מושלם, במה שמעלה לשבט שבחר גורל מסוים. האומנם נראה דהנה הלשון שם, והיה מכיון ברוח הקדש ואומר זבולן עולה תחום עכו עולה עמו טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו זבולן טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו. ולכאורה תמוה, הא כתב שם הרשב"ם דמקרא דאך בגורל ילפינן דבעינן גורל בלא הוצאת דיבור מפיו, והיאך אמר.

**והאמת** יורה דרכו, דמכוון ברוה"ק ואומר, לאו היינו דהכהן אומר, כי אם דהאר"ת אומר. וכן מפורש בלשון רבינו גרשום שכתב, קלפי שבה שמות השבטים וקלפי שבה שמות התחומין מונחין לפניו והיה אלעזר מכיון ברוח הקדש ואם אמר זבולן עולה שבולטין אותיות באבני אורים ותומים תחום עכו יהא עולה לחלקו אחר שהיה בולט שם זבולן טרף בקלפי ששמות שבטים בה עלה בידו שם

<sup>4</sup> שוב מצאתי ב"הכרם" (חוברת ג תל אביב תשט"ז), מכתב הגאון הרוגאצ'ובר זצ"ל שעמד בזה, וכתב שם דהואיל וא"י מוחזקת לנו מאבותינו, ומכח זכות זו יד כולם שווה בכל א"י, א"כ כל זוכה בגורל מקנה חלקו בשאר הארץ לשאר השבטים, ע"מ לזכות בתחום שיעלה לו בגורל, וכן כולם מקנים לו חלקם בתחומם. וזה לא יתכן אלא ע"י אחר, דאין אדם מקנה רשותו לאחרים ע"י עצמו, כהא דעירובין ע"ט א, ועיין תוס' ב"ב פה א ד"ה ארבע. וכתב הגאון הנ"ל דבעי לזה מי שאין לו חלק בארץ והוא אינו מקנה כלל. ועל כן בעי כהנים שהופקעו מנחלת הארץ, ודפח"ת. האומנם דלא נתיישבו דברי הירושלמי בהכי עד תומם, דאכתי צ"ע אמאי בעי ב'

הם מכלל בגדי כהונה. א"כ אם ישאל בד' בגדים ואר"ת, נמצא שהוא בה' בגדים והוי יתור בגדים. (עיין בהגר"ח סטנסיל סימן ס וסי' כג, ועיין בדברינו להלן שיעור סה). ולפענ"ד עיקר הוראת לשון הגמ' הוא כהצד הראשון, דלעניין שאלת אר"ת בעי משוח מלחמה ח' בגדים. ולא דבעי אר"ת, ועוד ג' בגדים בכדי שלא יהיה מיותר בגדים, ועיין.

א"כ זה עצמו הוי שירות לקדש הקלפי, ומחמת הך הגרלה שפיר הויא קלפי של קדש.

**ויסוד** לדברים כבר נמצא בריטב"א יומא לט שם, שאחר שהביא קו' התו"י ותירוצם, הוסיף הריטב"א וז"ל, והנכון דכיון דעבודת קלפי אינו אלא בהגרלה זו היא עבודתו לקדשו ואשר ישרתו בס קרינן ביה, ע"כ. הרי דאף שהגרלה לאו עבודה, מ"מ זהו שירות הקלפי, ושירות בכלי שאין בו עבודה מהני לקדשו. ואם אמנם דברי הריטב"א אמורים גבי קלפי של גורל יוהכ"פ, שעליו מבואר בגמ' דהגרלה לאו עבודה, ובזה אין שיטת התו"י מסמכת עמו. אולם נראה דגבי קלפי של א"י בתחלתה, אף אף לשיטת התו"י שפיר י"ל דהיתה של קדש. דהא הוי שירות גמור מלתא דשאלת אר"ת, ובעי כהן בגדי כהונה וימין, וכנ"ל. ומעתה מבואר אל נכון דקלפי וגורל ב' דברים הם, וזהו דקאמר בגמ' דיבעי קלפי ואר"ת, והיינו קלפי של קדש, וא"כ כל גורל לקניין יחשב עבודה, וזה ודאי ליתא, וכדברי הר"י מיגאש.

\*\*\*

וממוצא הדברים נלפענ"ד לחדש ביאור נוסף, בעיקר דברי הגמ' בב"ה הנ"ל, דגורל א"י בתחילתה היה אמור בו דין מסוים דקלפי וגורל. ובהקדם הצעת תשובת חוות יאיר בענין הגורל. וז"ל בסי' סא, בחבורה לומדים אצלי ומקשיבים לקולי סעדו יחד י"ב ב"ב בטוב לבס ביין בימי פורים הטילו גורל על כוס כסף גדול מזהב ונתן כל אחד א' ר"ט וזה מעשה הגורל מביאי' שתי קלפי או שני כלים ומטילים י"ב פתקים כתוב על כל אחד שם אחד מהם לקלפי אחת ומטילים לקלפי שניה ג"כ י"ב פתקים על אחד מהם כתוב מז"ט וי"א ישארו חלקים ותינוק או תינוקת לוקחת א' מכלי זה וא' מכלי זה ועם מי שיצא מז"ט זכה בכוס. והנה אירע בגורל הנ"ל שיצא מז"ט בהעלאה שניה והיה פלא

**והנראה** מוכרח ומבואר מזה, דאף גורל א"י כיון דתחילתה של א"י בגורל ואר"ת, אף הוא מכלל השירות דשאלת אר"ת, ובעי כהונה דוקא. ומתוך כך נראה עוד, דאם אמור בזה דין שירות, א"כ בעי ימין דוקא. וכיון דבשתי קלפיות נתחלקה א"י, א"כ בעי ב' פרחי כהונה וכל אחד יעלה גורל בימינו. [והגם דמלשון רש"י הנ"ל נראה דהיה מעלה ב' פתקים ביחד אחת, וא"כ יתכן ימין בב' הפתקים אף בכהן אחד, ודאי דרשי לשיטתו שקלפי אחד היה, וכבר הנחנו דברי רש"י בצ"ע דאין כן משמעות הש"ס, ועיין].

**וביותר** נראה, אמאי הוצרך לגורל פרחי כהונה, ולא כהנים ממש. ונראה דלדרכנו בדווקא הוא. דהך שירות דשאלת אר"ת ודכוותיה כהונת משוח מלחמה, אמנם בעי בהו כהן דווקא, אולם אין צריך לזה כהן הראוי לעבודה, שהרי אין זה מכלל עבודות המקדש עצמו. ונראה דכהן שאינו ראוי לעבודה, היינו פרחי כהונה. דעיין רע"ב סנהדרין פ"ו מ"ג שפירש כהנים שהתחיל זקנם לפרוח. והיינו שכבר הם גדולים אלא שלא הגיעו לשנות עבודה. וזהו הנצרך לשירות זה בדקדוק, כלומר דבעי כהן, אולם לאו דוקא הראוי לעבודה ודו"ק.

**ואם** כנים הדברים, אזי נמצא פתח לישוב דברי הר"י מיגאש, דקלפי של א"י בתחילתה היתה קלפי של קדש. ותמהנו הא מבור בתו"י דכיון דכ"ש עבודתן מחנכתן והגרלה לאו עבודה, א"כ לא תתכן קלפי של קדש. האומנם לדרכנו דאמור דין שירות מסוים בגורל א"י מתחילתה, ומלתא דשאלת אר"ת.

כהנים, ועוד ואמא קפיד שיהיו פרחי כהונה דווקא. וביותר צ"ע לדבריו מדברי רש"י בחומש הנז', שהיה הנשיא טורף בקלפי, והוא במכוון הפך דברי הגאון זצ"ל. האומנם דלרש"י גופיה נראה דלק"מ מן הגמ' בעירובין, דאין הכרח לומר שכל אחד מקנה זכותו דוקא בהעלאת הגורל. כי אם דכשגמרו ביניהם לעשות גורל מחלו זל"ז, וכל אחד זכה בחלקו המחודש, בזכית גורל. וזה שפיר יתכן אף ע"י עצמו.

בתחילתה, כמבואר בגמ' ב"ב הנ"ל. ולא מצאתי בפוסקים מי שיצריך בגורל ב' קלפיות דוקא. ולכאן אי מהתם גמרינן נבעי כי התם. ואין זה רק צורת הקנין דגורל, דהלא זה מגוף מעשה הגורל עצמו, שיהא בלא הוצאת דיבור מפיו, ואמאי לא נימא הכי בכל קנין דגורל. ונראה דעל ב' קלפיות הללו קאמר הש"ס קלפי וגורל. דאה"נ אי מצד הגורל בלחוד, היה סגי בחד קלפי, אלא דמשום גזה"כ דבעינן שלא יוציא דבר מפיו, הוצרך לקלפי נוספת. האומנם דהיא אינה נצרכת משום עצם מעשה הגורל, אלא בכדי שלא יוצרך להוציא דיבור מפיו, ועל כן קרי לה קלפי ולא גורל. וזהו דקס"ד דהש"ס דבכל גורל יוצרכו ב' קלפיות, ודחי דבכל עניין שנעשה הגורל ואפילו בקלפי אחת, הגורל קונה.

**וממוצא** הדברים שמא יתכן לקיים אף דברי בעל החו"י. דלקושטא דינא אם נוסף במעשה הגורל פרט שאינו מעלה ומוריד בזכות המגרלים, נראה פשוט שאינו מבטל הגורל. אולם הואיל ומן התורה למדנו ב' אופני עשיית גורל, או בחדא קלפי או בב' קלפיות. על כן סבר הגאון הנ"ל דאם גמרו ביניהם לעשות הגורל בב' קלפיות, אזי גורל זה מן התורה דינו בב' קלפיות. ושינוי מצורת גורל כה"ג הוי שינוי המגרע. אולם קושטא דאין חיוב לעשות הגורל בדווקא בב' קלפיות, וזו גופא מסקנת הש"ס, דלא בעינן קלפי מלבד הגורל, ודו"ק.

בעיני הרואים שעלה פתק המז"ט מהר. ואחד מהם בדק וראה כי היו רק פתקים חלקים יוד והיה ראוי להיות ז"א ועל שנים היה כתוב מז"ט וביקש זה שזכה בו לומר אחר שאיך שנעשו שני טעותים אלו בזדון או בשגגה או דרך היתול ושחוק אין בו שום גרעון או יפוי כח לאחד יותר מלחבריו ואם מזלו גרם לו ה"ה אם היה כנכון וראוי עמדה לו שעה וכו'. ועי"ש שדעתו היה דבטל כל גורל שלא נעשה כהוגן, אע"פ שאין מחמת השינוי עילוי או גרוע זכות לאחד מהן המגרלים, הואיל והגורל לא נעשה כמוסכם אלא בהתחכמות, גורל כה"ג אינו נחשב על פי ה', עי"ש.

**והנה** לכאורה צע"ג מה שנחשב שלא נעשה הגורל כהוגן, והלא אפילו אם היו כל ה"ב פתקים כתובים מז"ט, לכאורה אכתי הגורל מהוגן. שהרי אכתי תלוי מעשה הגורל באיזה שם יעלה מקלפי של שמות. והלא אם היו עושים הגורל רק בקלפי אחד של שמות, והשם העולה היה זוכה, לכאורה גם היה הגורל כהוגן, וא"כ מה לי שנוספה גם קלפי של מזל טוב, ונוסף שם פתק נוסף שכתוב בו מז"ט.

**ואשר** יראה לומר בזה, דהנה בגורל של א"י מתחילתה, משום דינא דאך בגורל, דבעי שלא יהא בהוצאת דבר מפיו, משום הא הוצרכו לקלפי של שבטים מלבד קלפי של תחומין, וכמש"כ הרשב"ם. והנה כל גורל הקונה בחלוקת שותפין, ילפינן מגורל א"י



הרב ישראל שלום פורגס

## סימן ב. בענין הזכרת שם בכינוי או בלשון לע"ז בברכה

לענין לאו דלא-תשא שם ה"א לשוא (לא מוגה)

על הש"ך ששם שאינו בלשון הקודש אינו שם, ואין איסור מחיקת השם בלשון לע"ז.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> הש"ך (יר"ד קעט סקי"א) חידש לחלק בין אמירת דברי קדושה בלשון חול לאמירת שם הקודש בלשון חול על המכה, ודימה דין אמירת השם בלשון חול לדין השמות בלשון חול כשהם כתובים שלא כדעת הב"ח (על הטור שם) הסובר ששם בלשון לע"ז יש בו איסור לענין אמירה וז"ל כתב הב"ח ותימה דבפרק כירה גבי מרחץ ובית הכסא אמר אב"י דדברים של קודש אף לאמרם בלשון חול אסור הלכך נראה גבי לחש נמי מה שאסור בלשון קודש אסור נמי בלשון חול וכך הוא משמעות כל הפוסקים שלא הביאו הך דרש"י בשם רבו עכ"ל ותימה איך עלה על דעתו לדחות דברי רש"י ורבו בדברי שאינם ענין לכאן כלל דדברי' של קודש היינו ענין קדושה כגון הוראה או איזה דבר תורה אסור לאמרו בל' חול אבל השם בל' הקדש הוא שם, אבל בלשון חול אינו שם כלל, והגע עצמך דהא מותר למחות שם שנכתב בלשון חול כגון גאט בלשון אשכנז או בוג בלשון פולין ורוסיא וכו', עכ"ל, [ועיין ב"ח א"ח סי' פד וז"ל דשמות המיוחדים והם שמות שאינן נמחקין אסור להזכירם בבית הכסא ובבית המרחץ אפילו בלשון לעז דדברים של קודש אסור לאמרן אפילו בלשון חול וכו' שאני התם דמיוחד לקדושה כגון דברי תורה וק"ש ושמות שאינן נמחקין וכו' ע"כ, אלא שבהזכרת השם בבה"כ החמיר בשו"ע הרב (שם) אף לדעת הש"ך הנ"ל וז"ל שמות המיוחדים להקב"ה והן ז' שמות שאינן נמחקין אסור להזכירן שם אפילו בלשון חול דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי כל עם ולשון שיהיה (כגון גאט בל"א או בוג"א בלשון פולין ורוסיא) שאף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למחקו מכל מקום יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טינופת כמו בהזכרת שלום שמותר ג"כ למחקו ואעפ"כ כיון

א. בתשובות רעק"א (מהדו"ק תשובה כה) הביא דעת השואל שמאחר שקי"ל שאף שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה מ"מ אם בירך והזכיר שם ומלכות בלשון לע"ז יצא<sup>1</sup>, א"כ בכל ספק בירך ספק לא בירך<sup>2</sup> יש עיצה שיאמר ברכה ואזכרותיה בלשון לע"ז<sup>3</sup>, וממ"נ אם חייב בה הרי שפיר בירך ואם פטור ממנה מ"מ לא עבר על איסור ברכה לבטלה מאחר שהזכיר השם בלשון לע"ז. וסמך השואל יתדותיו במה שהשווה איסור ברכה לבטלה לאיסור מחיקת שמות הקודש, ונסמך

<sup>1</sup> ז"ל הרמב"ם (ברכות פ"א) הלכה ו: וכל הברכות כולן נאמרין בכל לשון והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים, ואם שינה את המטבע הואיל והזכיר אזכרה ומלכות וענין הברכה אפילו בלשון חול יצא (ומקורו ברכות מ ב. ועיין שו"ע א"ח סי' קפה ס"א וסי' קפז ס"א וסי' קסז ס"י וסי' ריד ס"א).

<sup>2</sup> שאינו מברך מספק, מלבד בהמ"ז שהיא דאורייתא (שו"ע א"ח סי' רט ס"ג). עיין מוריה מב (שנה ז דה-) מאמר הגר"נ גולדברג בענין ספק ברכות.

<sup>3</sup> אף שהשאלה והתשובה שם בהזכרת השם בלשון לעז, ה"ה בהזכרת השם בכינוי (כמו רחום ועיין מ"ב א"ח קסז סקנ"א ועיין ?) שלשואל יצא ואינו עובר בל"ת, ולרעק"א עובר בל"ת (עיין הערה 13).



לע"ז<sup>8</sup> שאין איסור למוחקו. מ"מ לענין ברכה לבטלה אינו כן, והמברך ברכה לבטלה<sup>9</sup> בשם בלשון לע"ז (או בכינוי<sup>10</sup>) עובר בלא תשא<sup>11</sup>. ויסוד התשובה היא לחלק בין קדושת השם לענין איסור מחיקה (או אמירה באופן האסור כגון על המכה) [שהוא רק בז' שמות המיוחדין ובלשון הקודש דווקא שאזי הם שמות בקדושתן] לבין שם לענין איסור ברכה לבטלה. שמאחר שמצינו שלענין דיני איסור

ב. ורעק"א החזיר לו בתשובה ונקט בפשיטות דאף אומנם שלענין איסור מחיקת השם קי"ל דאך שם המיוחד ועוד ו' שמות המיוחדין<sup>5</sup> הם שאינם נמחקים<sup>6</sup>, אבל שאר הכינויים דינם כדן שאר כתבי הקודש הנמחקים<sup>7</sup>, והוא הדין לשם המתורגם ללשון

שהקב"ה נקרא בו אף על פי שאינו מיוחד לו אסור להזכירו כשמתכוין על ענין השלום כמו שנתבאר סימן פ"ד כ"ש שמות המיוחדים לו בלשונות הנכרים שלכמה דברים דינם כשמות ובלשון הקודש כגון לענין שבועה ולענין הזכרת שם שמים לבטלה ולענין קללת חבירו בשם. ומתוך דבריו למדנו שהחמיר לענין הוצאת ש"ש בלשון לע"ז לבטלה, אמנם רעק"א (בתשובה שם) הקל בהזכרת ש"ש בלשון לע"ז [בלא ברכה] וכן הוא בשות הרדב"ז (ח"ג סוף תשובה תכא).

<sup>5</sup> 'שמות מיוחדין' הוא לשון הרמב"ם לז' שמות הקודש שהם שמותיו ית' ולא תואריו וכינויו, וז"ל (שבועות פ"ב) ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואף על פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה [וכ"ה בהל' קרי"ש פ"ג ה"ה רמב"ם אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכיר בבית הכסא], ועיין תשובת רעק"א על מה שכתב הרמב"ם בהל' שבועות שם וז"ל (מהד"ק שם) לכאורה שם המיוחד לא הוי רק שם הוי' ב"ה לחוד, ואולי הכוונה שמות המיוחדים היינו כנויים מה שהם שמותיו של הקדוש ברוך הוא כמ"ש הרמב"ם (רפ"ו מהל' יסוה"ת) שם שמות הקדושים והטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא וכו' ושבעה שמות הן וכו' ובא למעט רחום וחנון דאין נקרא בהם הקדוש ברוך הוא אלא שהם מדותיו שהוא רחום וחנון וכו'. ועיין בזה אור שמח פ"ב מהל' ע"ז ה"ז.

<sup>6</sup> ז"ל הרמב"ם (פ"ו מיסודי התורה ה"א-ב) הלכה א: כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשו כן לה' אלהיכם. הלכה ב: ושבעה שמות הם, השם הנכתב י"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, וצבאות, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה (ומקורו בגמ' שבועות לה א).

<sup>7</sup> רמב"ם (שם) הלכה ג: שאר הכינויים שמשבחין בהן את הקדוש ברוך הוא כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן (עיין מה שהאריך בדיני מחיקת כתבי הקדש בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' ב).

<sup>8</sup> תרגום שמו ית' ללשון לע"ז הוא מה כגון שמצוי במקומותינו לומר גאט בלשון אשכנז, או אלה בלשון ערבית, או god בלשון אנגלית, אבל מה שנהוג לומר אייבישטער בלשון אידיש אינו כי אם כינוי. עיין שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א קעב.

<sup>9</sup> אבל לענין מוציא ש"ש לבטלה בלא ברכה [שאינן בו לאו דלא תשא כדמוכח בתמורה ד א, ועיין שאילתות פרשת יתרו ובפ"י הרמב"ן לפסוק לא תשא, וצ"ע] דעת רעק"א בתשובה (שם) דמותר וז"ל ואף דבמזכיר שם שמים לבטלה נראה מלשון הרמב"ם סוף הלכות שבועות (פ"ב ה"א) ממה שכתב אלא אפי' להזכיר שם מהשמות המיוחדים אסור וכו' משמע שבכינויים ליכא איסורא וכו' מכל מקום לענין ברכה שאינה צריכה דנפקא לן מאזהרה דלא תשא חמיר בזה דגם שם בלשון לעז אסור דמברך למי ששמו כן בלשון לעז. ואף שהזכיר רק שבכינויים ליכא איסור מ"מ כוונתו שגם בשם בלשון לעז ליכא איסור במוציאו לבטלה בלא ברכה, אך דעת האחרונים להחמיר (עיין מ"ב או"ח סי' פה).

<sup>10</sup> דמיון שם בלשון לע"ז לכינוי הוא עפ"י התשב"ץ וז"ל (ח"א שם) האזכרות מתורגמות מותר למחקן לפי שאין איסור למחקן אלא ז' שמות המפורשים בפרק שבועת העדות, ואלו היה אסור למחקן תרגום שלהם היה יותר מזה, ולא עדיף תרגום שלהם משארי כנויות דמותר למחקן, והרמב"ם ז"ל כתב כי השמות שהם בשאר לשונות דינם ככנויים לענין שבועה, ע"כ. ועיין מוריה לח (שנה ו י"א) עמ' לב מאמר הגר"י זלזניק בענין שבועה אם צריכה שם ובענין בשא"צ בכינוי, מה שהעיר בכמה נקודות בזה.

<sup>11</sup> רעק"א נקט בפשיטות כדעת המ"א (או"ח רטו סק"ד) בשיטת הרמב"ם שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר מדאורייתא בל"ת דלא תישא כמ"ש הל' שבועות (פ"ב) הלכה ט: השומע הזכרת השם מפי חבירו לשוא או שנשבע לפניו לשקר או שבירך ברכה שאינה צריכה שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא כמו שבארנו בהלכות ברכות (פ"א ה"ו) [ופליג ארמב"ם בזה על שיטת התוס' ראש השנה (לג), וברשב"א ור"ן שם]. ובדעת הרמב"ם עיי"ע חזו"א או"ח קלז ה"ו.

ג. והנה רעק"א חידד להבין [עפ"י דברי התשב"ץ שהשווה שם בלע"ז לכינוי, וע"פ דברי הרמב"ם בהל' שבועות פ"ב ששבועה בכינוי מיקרי שבועה בשם לפי שנשבע במי ששמו חנון<sup>16</sup>] דאין נקרא שם לשום דבר (אף לא לשבועה ולברכה) אלא ז' שמות המיוחדין הנאמרים בלשון הקודש, אבל המזכיר שם בלשון לע"ז אין זה אלא אזכרת דיבור שעל ידה ניכרת ומוכחת כוונתו לה' שהרי בכך מכניין אותו, וכמו בכינוי (חנון ורחום) שאינו שם אלא אזכרת דיבור שעל ידו מוכחת כוונתו למי שנקרא כך. ובאלו סגי לשבועה ליקרא נשבע בה', שהרי נשבע במי שזה כינויו. ואם היא שבועת שוא עבר בלא תשא שם ה' אלוהיך לשוא<sup>17</sup>. [והוא בעצמו העיר על מה שחילק התשב"ץ בין איסור מחיקת השם לאיסור שבועה בשם וז"ל (בתשובה שם) ואף דהש"ס מדמי מחיקה לשבועה כדאמרינן פ"ד דשבועות (לה א) למימרא דחנון ורחום שמות ניהו וכו' צ"ל דמ"מ לפי מה דמשני התם דנשבע במי שהוא רחום, זה בעצמו בכל הכנויים ובשם בלשון לעז, דאף דהשם בלעז אינו שם בעצמו, מכל מקום הכוונה למי שקוראים אותו כן בלשון לעז, ע"כ. והיינו שמסקנת הגמ' בעצמה לחלק בין שם לענין מחיקה שבעינן קדושת שם ממש לשם לענין שבועה שסגי בכינוי המכוון למי שכך כינויו<sup>18</sup>].

<sup>16</sup> ועפ"י הש"ך (עיין ציון 2), שהשווה דין אמירת שם בלשון לע"ז לדין שם בלעז הכתוב.

<sup>17</sup> והוא מה שנתרבו כינויים. ועיין ר' ירוחם פרלא על הרס"ג שהאריך בכל זה בפ' לאזהרה א.

<sup>18</sup> ועיין ברמב"ם פ"ב מהל' שבועות (הלכה ג: מי שנשבע בשמים ובארץ ובשמש וכיוצא בהן אף על פי שאין כוונתו אלא למי שבראם אין זו שבועה, היינו מכיון שאין מוכח לכל שזו כוונתו אינה שבועה בשם, ועיין במעשה רוקח שאם אמר שבועה במי שברא את השמים והארץ הרי"ז שבועה.

לא תשא בשבועת שוא, מחולק דין שם לענין שבועה מדין שם לענין מחיקה ואזכרה באופן האסור (כגון על המכה), שהרי איסור שבועת שוא ושקר עובר גם בשבועה בלשון לע"ז (או בכינוי<sup>12</sup>) כמו פסק הרמב"ם בהל' שבועות<sup>13</sup>, א"כ ה"נ דין לא תישא לענין ברכה לבטלה דומה לדין לא תישא לענין שבועת שוא<sup>14</sup>, ועובר בשם בלשון לעז בלאו דלא תשא לענין ברכה לבטלה<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> עיין לעיל הערה 10.

<sup>13</sup> ז"ל הרמב"ם (פ"ב מהל' שבועות) הלכה ב: אחד הנשבע, או שהשביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינויים כגון שנשבע במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארץ אפים, וכיוצא בהן בכל לשון הרי זו שבועה גמורה (וקאי אכל ד' מיני שבועות המנויין שם פ"א ה"א). ועיקר ראיית רעק"א ממה שהבין כוונת הרמב"ם בשבועה בכל לשון שגם הזכרת השם היא בלשון לעז, וא"כ ש"מ שהזכרת שם בלעז מיקרי ש"ש לענין לאו דלא תשא בשבועת שוא, ומינה דהזכרת השם בלשון לעז חשיבא ש"ש לענין לאו דלא תשא בברכה לבטלה. אלא שלפי הר"ן (לפרש דברי הגמ' שבועות לה ב) הכוונה שנשבע בחנון ולהרמב"ם כוונת הגמ' שנשבע במי ששמו חנון (עיין חזר"א סנהדרין ס' כ', וחר"מ ס' סק"ז).

<sup>14</sup> והוסיף רעק"א וז"ל ואף דלשיטת תוס' (ראש השנה לג) ברכה שא"צ קיל יותר מהזכרת שם לבטלה דהא ס"ל לתוס' דמברך ברכה שא"צ הוא רק איסור דרבנן, מ"מ להרמב"ם חמיר יותר, ואל תתמה, דהא חזינן דמברך ברכה שא"צ עובר בל"ת ואלו במזכיר שם בחינם מבואר ריש תמורה דליכא אזהרה אלא איסור עשה, את ד' אלקיך תירא, וכן מבואר בלישנא דהרמב"ם סוף הלכות שבועות, דבהלכה ט' כתב השומע הזכרת שם מפי חבריו לשוא או שנשבע לפניו בשקר או דבירך ברכה שא"צ שהוא עובר משום נושא שם ד' לשוא הרי זה חייב לנדונו, ואח"כ בהלכה י"א כ' לא שבועת שוא בלבד אסורה אלא אפילו להזכיר שם מהשמות המיוחדים לבטלה אסור, הרי דמברך ברכה שא"צ כ"ל לה בפשיטות בחדא מחתא עם נשבע לשוא, וא"כ דחמיר שפיר י"ל דאפילו בלשון לעז הכי הוא, דמשמע דחד דינא אית ליה למברך ברכה שא"צ עם נשבע לשוא, מדכ"ל להו בחדא בבא.

<sup>15</sup> וה"ה בנשבע בכינוי (כגון חנון ורחום) עובר בלא תשא בשבועת שוא, ולדמיון רעק"א לאו דלא תשא של ברכה לבטלה לשבועת שוא, ה"נ דברכה בכינוי לבטלה יעבור בלא תשא.

ו. ונראה בזה דהנה ז"ל הרמב"ם (פ"א מהלכ' שבועות) הלכה א: כשם ששבועות שוא ושקר בלא תעשה, כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה, שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו. ויש להבין הדמיון בין שבועת השוא והשקר למצוות שבועת האמת. ועיין בספר המצוות (מצווה ט) והמצוה השביעית היא שצונו להשבע בשמו יתעלה כשנצטרך לקיים דבר מן הדברים או להכחישו כי בזה הגדולה לשם יתע' וכבוד ועילוי והוא אמרו (ואתחנן ו עקב י) ובשמו תשבע. ובבאור אמרו (עי' שבועות לה ב) אמרה תורה השבע בשמו ואמרה תורה אל תשבע. רוצה לומר כי כמו השבועה שאינה צריכה אתה מזהיר ממנה והיא מצות לא תעשה (סב) כן השבועה בעת הצורך מצווה בה והיא מצות עשה. ולכן אינו מותר להשבע בדבר מכל הנבראים כמו המלאכים והכוכבים כי אם על צד חסרון הנסמך. כגון שיאמר באמונת השמש והוא ירצה באמונת אדון השמש. ועל הדרך הזו ישבעו אומתנו בשם משה רבנו. וזה ידוע שהנשבע ירצה לומר באלהי משה או במי ששלח משה. וכמו שלא יכין הנשבע זה ונשבע באחד מן הנבראים והוא סובר כי לדבר ההוא אמיתות בעצמותו עד שישבע בו הנה עבר ושתף דבר אחר עם שם שמים, שבאה הקבלה (סוכה מה א סנה' סג א) כל המשתף שם שמים עם דבר אחר נעקר מן העולם. ואל זה הענין כיון הכתוב באמרו ובשמו תשבע. רוצה לומר כי לו לבד תאמין האמת שראוי שישבע בו. והנה אמרו בפרק ראשון מתמורה (ג ב) מנין שנשבעין לקיים

ד. אך מצינו לכמה רביות שהקלו לומר שאין איסור לא תישא בברכה שאינה צריכה בהזכרת ה' בלשון לעז. ובראשם הפני יהושע וז"ל (ברכות יב א) דהא לכו"ע יכול לברך בלא הזכרת שם אלא בלשון תרגום ובכה"ג לא שייך איסורא דלא תשא וכו'.<sup>19</sup> וטעמא בעי, במאי פליגי אסברת רעק"א לדמות איסור ל"ת לענין ברכה מאיסור ל"ת לענין שבועה. עוד יש לעיין בלשון הרמב"ם שדימה ברכה שאינה צריכה לשבועת שוא,<sup>20</sup> ולשיטתו שנשיאת שם לבטלה נאסרה הן בשבועה והן בברכה, מה הוצרך לדמות ברכה לשבועה.

ה. ואפשר דהנה יש לבאר מהו יסוד איסור שבועת שוא<sup>21</sup> עד שאפי' נשבע על דבר הידוע ואמר אמת, ה"ז עובר בל"ת, ומה איסור בה (ועוד שהיא חמורה משבועת שקר דנפק"ל מלאו דלא תשבעו בשמי לשקר). וגם שלהרמב"ם איסורה הוא איסור בפנ"ע מאיסור הוצאת ש"ש לבטלה [שאיסור הוצאת ש"ש לבטלה אינו איסור בעצם אלא איסור מחמת חוסר יראת השם והוא בעשה<sup>22</sup>, ואילו איסור ל"ת הוא איסור בעצם השבועה לשוא].

<sup>19</sup> ועיין בהעמק-שאלה על השאלות פרשת יתרו (ובמה שכתב ע"ז בשו"ת ציץ אליעזר ח"י תשובה יב על מה שהביא עדות מג' זקנים). ועיין עוד ספר נופת צופים ברכות מ ב שהביא דעות הפוסקים האחרונים בזה.

<sup>20</sup> וז"ל הלכות ברכות (פ"א) הלכה טו: כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא וכו'.

<sup>21</sup> עיין רמב"ם הלכ' שבועות (פ"א) הלכה ד: שבועת שוא נחלקת לארבע מחלוקות, האחת וכו' השניה שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן, כגון שנשבע על א השמים שהוא שמים, ועל האבן זו שהיא אבן, ועל השנים שהם שנים וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לצדק הדבר בשבועה.

<sup>22</sup> כמו שכתב (הל' שבועות פ"ב) הלכה יא: ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואף על פי

שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה.

מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה, וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וכו' נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים, ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו. א"כ לגודל ענין הברכה שהיא ההתמדה לזכירת הבורא ויראתו, א"כ כשמוציא ברכה לבטלה הרי הוא מחלל את הענין הזה לפי שמוציאו שלא כדרך ושלא לצורך. ובזה השווה השבועה והברכה שכמעלת ענינם לצורך כן חומר איסורם לשוא ובטלה.

ח. אמנם ב' ענינים הם השבועה והברכה, דהשבועה היא מה שנוגע לו ית' ולאמיתות מציאותו (כלשון הרמב"ם במצווה ז') אבל הברכה היא מה שנוגע לנו כדי שנזכרו תמיד, וא"כ יש לחלק בין האיסור של שבועת שוא שהיא אף שאינה בשם מיוחד אלא בכינוי ולא עוד אלא שלפי הרמב"ם<sup>25</sup> אף באזכרת מילות שמורות על מי שהוא מתכוון אליו, והוא חידוש גדול שגם זה בכלל כינוי שנתרבה לשבועה ולאיסור נשיאת שם ה' לשוא<sup>26</sup>. אבל בברכה אפשר דסבירא להו להני רבנותא (הפני יהושע והסוברים עמו שאין איסור ל"ת בברכה לבטלה בלשון לעז) דברכה בעי שם טפי משבועה, ומי שיברך בלשון ברוך מי ששמו חנון מלך העולם וכו' אינו יוצא יד"ח ברכה, דהא ברכה שאין בה שם אינה ברכה לכו"ע. והטעם אפשר כמו שביארנו, שענין שבועה היא אמיתותו ולכך בכנוי רמז בעלמא כמי שהוא חנון סג, אבל ברכה שענינה הוא זכירתו בעי לכה"פ כינוי

את המצוה שנאמר ובשמו תשבוע<sup>23</sup>. ומבואר ברמב"ם ששורש ענין השבועה בהשם היא ההוראה הגדולה שרק הוא אמת בעצם<sup>24</sup>, ומבואר בזה מה שכתב בהל' שבועות שהיא מדרכי העבודה והדור וקדוש גדול. ומינה שהנשבע לשוא הרי הוא מחלל את הגדולה והכבוד והעלוי הזה, כי הוציא הענין הגדול הזה שלא כדרך ושלא לצורך, וא"כ שורש איסור ל"ת בשבועה הוא שלפי חשיבות הוראת שבועת אמת צריך זהירות בו והמשתמש בו שלא לצורך הרי הוא מזילו. וזהו הדמיון בין איסור ל"ת למצוות עשה להשבע כשצריך (אליבא דהרמב"ם) שהם ב' הפכים, גודל עבודת הכרת אמיתותו מול פחיתות ההכרה הזו בשימוש בשבועה בשמו שלא לצורך.

ז. וא"כ מבואר מה שדומה ברכה לבטלה לשבועת שוא, שלפי שהברכה היא ענין גדול ותיקונוהו כמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל ברכות) הלכה ג-ד: וכשם שמברכין על ההנייה כך

<sup>23</sup> ועיין בהשנות הרמב"ן מה שהשיג עליו שאינה מצווה אלא התר להשבע. וכן הוא ב פירש"י עה"פ (דברים ו יג) 'את ה' אלוקיך תירא ואתו תעבוד ובשמו תשבוע' ובשמו תשבוע, אם יש בך כל המדות הללו, שאתה ירא את שמו ועובד אותו, אז בשמו שתשבוע. שמתוך שאתה ירא את שמו תהא זהיר בשבועתך, ואם לאו לא תשבוע.

<sup>24</sup> כלשונו (פ"א מ"סוה"ת) הלכה ג-ד: ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לבטולם, שכל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם. הוא שהנביא אומר וה' אלהים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו. ושם (פ"ב) הלכה ט: כל הנמצאים חוץ מן הבורא מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ הכל מכה אמתתו נמצאו, ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו הוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו. ושם סוף הלכה י: לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו ידעם, לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהיותו.

<sup>25</sup> בפ' הגמ' (שבועות לה ב) במי שהוא חנון וכו', שהפירוש שאומר אני נשבע במי שהוא חנון.

<sup>26</sup> וכלשון רעק"א בתשובה (שם) דאף דהשם בלעז אינו שם בעצמו, מכל מקום הכוונה למי שקוראים אותו כן בלשון לעז.

ושאני מדין שבועה שעיקרה היא ענין האמיתות את מי שזה שמו, משא"כ ברכה עיקרה היא ברכת שמו.

י. ונמצא לפ"ז [שלדעת הפני יהושע ועוד החולקים על רעק"א] יש שתי פרושים בלא תשא שם ה' אלוקיך, בשבועת שוא הכוונה לנשיאת זכרון בעל השם (ובכל אופן שיזכירו, ולפי הרמב"ם אפי' במי ששמו חנון, ג"כ עובר בנשיאת זכרון כוונת אמיתותו לשוא). ובברכה לבטלה הכוונה לנשיאת שמותיו ממש והם השמות המיוחדים שאינן נמחקין, אבל בכינוי או בלעז אף שיוצא בזה יד"ח ברכה ואפי' דאורייתא דכתיב וברכת את ה' אלוקיך, שהרי בהמ"ז נאמרת בכל לשון, מ"מ אינו עובר בל"ת שם ה' אלוקיך כיון שלא ברך לבטלה, בשם ממש.<sup>29</sup>

שלם [כגון רחמנא<sup>27</sup> וכדו']. ופליגי ארעק"א דסובר שגם בברכה סגי לברך למי שהוא חנון<sup>28</sup>, וסברי דבברכה בעינן כנוי גמור (כגון רחום וחנון) או שם בלעז [שאף שאין בהם קדושה מדין שמות הקודש, ואפי' באמירה (כגון על המכה) מ"מ הם כינויים בעצם].

ט. ואם אכן ס"ל דשאני דין שם לענין שבועה מדין שם לענין ברכה, דבשבועה סגי אף בפחות מכנוי גמור ובברכה בעינן דווקא כינוי גמור (ולהגר"ז בעינן כנוי הרגיל לכנותו במקום שם), והטעם משום דבברכה בעינן שם טפי ולא סגי בכנוי שאינו גמור, א"כ אפשר דלענין לא תשא בברכה לבטלה אף בלשון כנוי גמור (כגון רחום או חנון) או בשם בלעז אינו עובר בל"ת עד שיזכיר בברכה אחד משמות המיוחדים בלה"ק. דחומר האיסור של ברכה לבטלה הוא דווקא בצורה השלימה של ענין הברכה שהיא בשם מלא, אבל באופן שאין שם מלא בברכה אף שיוצא מ"מ בכנוי או בשם בלעז, קולא היא כדי לצאת ידי הברכה ולא לעבור בל"ת,

<sup>27</sup> ובשר"ע הרב סי' קסז ס"ג החמיר עוד בענין כינוי בברכה וז"ל כי רחמנא הוא שם ה' בבבל (אף על פי שבתרגום הוא כינוי של רחום) (הביאו בשער הציון שם סק"נ).

<sup>28</sup> וז"ל (שם בתשובה) מכל מקום לענין ברכה שאינה צריכה דנפקא לן מאזהרה דלא תשא חמיר בזה דגם שם בלשון לעז אסור דמברך למי ששמו כן בלשון לעז. ואף שלא הזכיר בפירוש שיוצא בזה ידי ברכה, ורק כתב שבמה שמברך למי ששמו כן עובר בל"ת, נראה מפשיטות הענין שם שה"נ דיוצא בה לענין ברכה, ומדמי ברכה ושבועה לכל מילי. ואף שיש לחלק בין איסור ל"ת בברכה שעובר אף באופן שאינו יוצא בה, שהרי בברכה לבטלה בשם ללא מלכות עובר בל"ת אף שאינו יוצא בה ידי ברכה כמו שהביא הביאור הלכה סוף סימן ריד מהפמ"ג בפתיחה בשם ב"י וב"ח, מ"מ משמע שיטת רעק"א דכל היכי דלא בעינן שם המיוחד סגי בכינוי או בשם בלעז (וכמו שהביא בתחילת דבריו משר"ת הרשב"א) כיון דמכנין למי שזה שמו או כינויו, ואין נפק"מ לדעת הרעק"א בין כינוי גמור או לעז לתיבה שמכחת כוונתה למי שזה שמו או כינויו. ועיין אפיקי"ם ח"ב ג, ובאחיעזר ח"ג לב.

<sup>29</sup> ואפשר רמז לזה, שבמקלל, אינו נסקל שיהיה נוקב שם המיוחד, כמבואר ברמב"ם פ"ב מהל' ע"ז ה"ז (עיי"ש באור שמח מה שהאר"ק), וכינויים רק נתרבו לאיסור. הרי שעיקר החומר בקללה (שהיא הפך ברכה) היא בשם ממש.

## הרב חיים שולביץ

## סימן ג. ברכת התורה על מילי דרבנן

על התלמוד היא רק משום שהוא בא לפרש את המקראות, נמצא שאף שיש על התלמוד שם 'תורה', מ"מ אין חיוב ברכה"ת אלא על תורה שבכתב ופירושה, ומה שיש על דיני דרבנן לאו דלא תסור, אינו מחייב ברכה, שהרי אין לימוד דינים אלו בא לפרש את הקרא דלא תסור.

**וראה** באשל אברהם (בוטשאטש סי' מז ס"ב) שהביא דברי הרמב"ם (סוף אהבה, בסדר התפילות) שאחר ברה"ת אומרים פסוקים ומשנת אלו דברים, ואח"כ אומרים 'אמר ר"ז בנות ישראל הם החמירו על עצמן שאפילו רואות דם טיפה כחרדל יושבות עליה ז' ימים נקיים', וביאר, שענין אמירת מימרא זו הוא, ללמדנו שמברכין ברכת התורה גם על דיני דרבנן, ולכא' לשיטת רבינו יונה אין לברך על כך, שהרי הוא לומד תקנת חכמים, ואינו מפרש פסוקי התורה.

**עוד** יש לעיין, כי הנה לענין לימוד תורה בשכר מצינו (נדרים לז). שמשה אמר 'ואותי צוה ה' ללמד אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', ודרשו מה אני בחנם אף אתם נמי בחנם, והטעם שמותר לקבל שכר על לימוד מקרא, הוא משום שהשכר הוא על פיסוק טעמים, וכתב הר"ן שלימוד פיסוק טעמים אינו מדאורייתא. ולהלכה כתב הרמ"א (יו"ד רמו ה) שכל חידושי דינים שנתקנו מדרבנן מותר ללמד בשכר, וציין הגר"א מקורו משכר פיסוק טעמים, וכנ"ל, ובערוך השלחן שם הבין שהכוונה שלימוד דיני דרבנן אינו

בברכות יא: דנה הגמרא על מה מברכים ברכת התורה, ואמר רב הונא, למקרא צריך לברך, ולמדרש אינו צריך לברך, ורבי אלעזר אמר למקרא ולמדרש צריך לברך, למשנה אינו צריך לברך, ורבי יוחנן אמר אף למשנה נמי צריך לברך, אבל לתלמוד אינו צריך לברך. ותורף המחלוקת התפרש ע"י תלמידי רבינו יונה, שלכנ"ע החיוב הוא רק על לימוד התורה שבכתב, חד סבר שהמשנה מפרשת את טעמי המצות, וחד סבר שגם התלמוד מפרש עיקרי הפסוקים, והמסקנא שגם למדרש צריך לברך, משום שבמדרש לומד ג"כ מהפסוקים מק"ו ומגז"ש ומהמדות שהתורה נדרשת בהם.

**והנה** בשו"ע (מז ב) פסק 'צריך לברך בין למקרא בין למשנה בין לגמרא'. ובערוך השולחן (שם ח) דן אם יש חיוב לברך על לימוד דברי אגדה, כמדרש רבה או חכמת הקבלה, וכתב שלדברי רבינו יונה החיוב רק בדברים שמפרשים דיני התורה, אבל דברי אגדה או קבלה שאין עיקרם לדינים והלכות אינם טעונים ברכה, והצד שיש לברך עליהם, הוא עפ"ד הלבוש שהכל בכלל 'תורה', וכדברי הגר"ז שכל התורה ניתנה למשה מסיני, אך לרבינו יונה אין עליהם חיוב ברכה, ונשאר בצ"ע לדינא.

אמנם, לכא' לפי הבנתו, יקשה מאד, איך מברכים ברכת התורה על לימוד דיני דרבנן, כגון הלכות חנוכה ופורים עירובין ונטילת ידים, והרי אם כוונת רבינו יונה שחיוב ברכה

שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ז ה"א) שמה"ת אין חיוב ברכת התורה אלא על קריאת התורה בציבור, ורק מדרבנן חייב היחיד לברך ברכת התורה כשם שמברך על כל המצוות. ולכאורה מפורש שלא כדברי רבינו יונה, שהרי שיטתו שהברכה היא רק על תורה שבכתב או פירושה, שייכת רק לגבי חיוב ברכה על חפצא של תורה, ולא על ברכת המצוות שבה.

**ויתכן** ליישב הכל, בהקדם דברי המהר"ל (הקדמת תפא"ר, גבורות ה' סב) שברכת 'לעסוק' בדברי תורה, משמעה שכל עסק שיש בו בת"ת הוא המצוה, אע"פ שרק גורס ואינו מבין מה שאומר, ולכן אנו מברכין על 'מקרא מגילה', שהקריאה היא עיקר בין שיבין או שלא יבין. ולפ"ר דבריו עומדים נגד דברי הגר"א (או"ח מז סק"ב) שנאמר 'והגית בו, ר"ל בלב, כמו שכתוב והגיון לבי', והיינו שעיקר תלמוד תורה שבע"פ הוא בהבנת הלב, וכמו שכתב רש"י (יהושע א ח) 'והגית בו יומם ולילה, והתבוננת בו, כל הגיון שבתורה בלב, כדבר שאמור והגיון לבי לפניך, לבך יהגה אימה'.

ברם, ידועים דברי המג"א (נ סק"ב) שאם אינו מבין הפירוש אינו יוצא ידי חובת ת"ת, והביאו הגר"ז (ת"ת פ"ב סי"ב), וכתב שבתורה שבכתב אם מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפילו פירוש המלות מפני שהוא ע"ה, הרי זה מקיים מצות ולמדתם, אבל בתורה שבע"פ אם אינו מבין הפירוש אינו נחשב לימוד כלל. וכן משמע בברכות (ה). 'תורה זו מקרא, ופרש"י שמצוה לקרות בתורה, והיינו שיש מצוה בעצם קריאת המקרא, [וראה חת"ס אה"ע ח"ב סי' כ], ונמצא שבלימוד תורה שבעל פה יכול לקיים רק מצוות 'והגית', ולולי קיום זה אין בלימודו מעשה מצוה של לעסוק בדברי תורה.

מה"ת, ותמה שהרי כל דיני דרבנן ניתנו למשה בסיני, כדאיता במגילה יט: שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים [וכן הבין בקרן אורה נדרים שם, ע"ש].

**ובמשנת חיים** (הקדמת פסחים, י"ל זה עתה) הביא שרבותינו למדו מכך שהלומד דיני מצוות דרבנן, אינו מקיים מצוות ת"ת מדאורייתא, וכשדנו לפנייהם לחלק, שאע"פ שמצוות הלימוד היא מה"ת, מ"מ מותר ללמדה בשכר, משום שדינים אלו לא לימד משה את ישראל, ועליהם לא הצטוו ללמדם חנם, השיבו שאין הלימוד ממש רק על אותם ד"ת שלימד הוא, אלא למדו ממנו כיצד ללמד תורה, ואם הלימוד בדיני מצוות דרבנן יש בו קיום מצוות ת"ת מדאורייתא, הרי היה אסור ללמדה חנם. [והוסיפו, שמשם לימד גם דינים אלו לישראל, שהרי נמסרו לו מסיני כמבואר במגילה, ואמנם בפרט זה נחלקו קדמונים, כמובא בהקדמת התו"ט], ויש להעיר, שלדבריהם גם חיוב ברכת התורה בלימוד זה הוא מדרבנן, ונפ"מ ללומד במילי דרבנן והסתפק אם ברך ברה"כ אם עליו לברך כברה"ת דאורייתא.

והנה בעמק ברכה (ברכה"ת א) הקשה, שלכא' מסברא ראוי לברך על תורה שבע"פ יותר מאשר תורה שבכתב, כי עיקר מצוות לימוד התורה הוא בתושבע"פ שממנה יוצאת הוראה מה לעשות. והעלה מכך כדברי הגר"ח, שחיוב ברכה"ת אינו על מצות ת"ת, אלא על החפצא של תורה, שהרי חיוב הברכה נלמד מהכתוב 'כי שם ה' אקרא הבו גדול לאלהינו', ו'שם ה' אקרא' היינו בתורה שבכתב.

**אכן** במשכנות יעקב (או"ח סי' סג) כתב שהסובר שמברכין ברכת התורה אף על התלמוד, אין כוונתו לחיוב ברכת התורה של תורה, אלא מדין ברכת המצוות על כל המצוות, ויש להביא מקור לסברתו ממה

הלימוד אין עשיית 'מעשה מצווה', ורק לענין זה עדיף לימוד דברים הנכללים ב'תורה שבכתב', כי רק על 'מעשה המצווה' של תלמוד תורה לאחרים אסור למלמד לקבל שכר, אולם המלמד מילי דרבנן יכול לקבלו, אף אם משה קבל דיני דרבנן ומסרם לישראל, כי גם בלימודו לישראל לא היה קיום מעשה מצווה של לימוד תורה, אלא רק בהגיון לבם של ישראל בדברים אלו.

**ואם** כנים הדברים יש לדון בפנים חדשות בדין המסופק בברכת התורה, ובא ללמוד מילי דרבנן, כי הברכה על מצות ת"ת, שהיא אקב"ו לעסוק בדברי תורה, לכאורה תלויה בפלוגתא, שהרי לדעת הגר"א מסתבר שהברכה נאמרת על קיום המצווה, והיא אכן מתקיימת בהגיון הלב, אך לפי המהר"ל יתכן שאינו חייב לברכה מספק, כיון שנתקנה על מעשה מצוות הקריאה בתורה. ולגבי ברכת השבח 'אשר בחר בנו', לכאורה לא יוכל לברך, כי אף שדברי תורה מתקיימים בהגיון לבו, הרי אין להם שם חפצא של תורה, שלא נתחדש אלא על תורה שבכתב, וצ"ע בכל זה.

מעתה, יש לומר שרבינו יונה סבר שלדעת הבבלי רק בלימוד תורה שבכתב יש קיום מצוות לימוד במעשה הקריאה, ועל מעשה מצווה זו נקבעו שתי ברכות, א. על מעשה המצווה, ברכת 'לעסוק' ב. על החפצא דתורה ברכת 'אשר בחר', אבל על החפצא דתורה שבע"פ לא נתקנה ברכה, כי תרוויהו ליתנהו בה, שהרי רק תורה שבכתב היא חפצא דתורה, ואף אם יש חיוב דאורייתא ללומדה, וגם מקיים בו מצווה, הלא אינו עושה 'מעשה' מצווה, וכדברי הגר"א שעיקרו בהגיון הלב, ולכן לא שייך בה ברכה. ובזה נחלקו, מהו לימוד תורה שבכתב, ועד כמה נחשב כפירוש לה, ונכלל ב'חפצא של תורה'.

**ונראה** שכל המחלוקת היא רק בגדר תורה שבע"פ, מה ממנה נכלל בתורה שבכתב ומה לא, ומסתבר שהלימוד במילי דרבנן לכר"ע נחשב כתורה שבע"פ, ויש בו קיום מצווה דאורייתא, ומצד זה אין ענין להקדים לימוד בידי דאורייתא לפני לימוד מילי דרבנן, אך כיון שקיום מצווה זו הוא בהגיון הלב של הלומד, שבו חלה תורה זו, הרי בעצם מעשה



'בחמור למשא' כי יש בתורה פשטי תורה, להבין הענין הפשט באר היטב, ויש ג"כ פלפול לברר וללבן הענין בקושיות ותרוצים, ובעלי לומדי תורה בפשט הפשוט המה נקראים 'חמורים', והלומדים בפלפול המה נקראים 'שוורים', כשור בעל קרנים, וכמו שאמר חז"ל 'נגחו הוין לו בנים שנוגחים בתורה', וזהו שצריך האדם לב' הדברים ללמוד פשטי התורה ולחזור עליהם תמיד וגם לפלפל בלימודו כדי שיצא הענין מזורז ומלוכלך בלי קושי, וז"ש ורב תבואות הוא בא מכח אותו תלמיד שהוא כשור בעל הקרנים וחריף גדול בפלפול כי הוא מקשה והוא מפרק וממילא רווחא שמעתתא.

(הגר"א משלי יד ד)



## הרב אריה הימלפרב

# סימן ד. ברכה על ספק מצוה

הטור פסק בסי' י"ז "וטומטום ואנדרוגינוס חייבין מספק וכתב הרמב"ם ז"ל יתעטפו בלא ברכה והוא הולך לשיטתו שפירש שנשים אין יכולות לברך בדבר שהן פטורות אבל ר"ת כתב שיכולות לברך אף על פי שהן פטורות ויותר טוב שלא יברכו, והקשה הפרישה דכיון דכתב הטור לענין ספק אם קרא ק"ש או לא דכיון דהוי חיוב דאורייתא ממילא אמרי' לחומרא וחייב לקרות ולברך, וא"כ אמאי פסק דטומטום ואנדרוגינוס אינו מברך, וכתב הפרישה ליישב דיש חילוק בין סוגי הספקות דכל מה דאמרי' דבספקא דאורייתא לחומרא וצריך לברך זה רק היכא שהוא ברור מחוייב אלא שיש לו ספק האם קיים את חיובו או לא בזה אמרי' דכיון דהוי ספק בדאורייתא לכך צריך לברך כשמקיים פעם נוספת, אבל היכא שהספק הוא בעיקר חיובו האם הוא נכלל בחיוב או לא בזה לא אמרי' דספיקא דאורייתא לחומרא וצריך לחזור ולברך כיון דזהו גופא הנידון האם הוא נכלל בחיוב או לא ובזה לא נאמר האי כללא דספקא דאורייתא לחומרא, ולפי"ז כתב הפמ"ג דהיכא שיש לו ספק ממה הוא שבע האם מהפת או משאר דברים נמי הוי זה בכלל הספק האם הוא נכנס לכלל החיוב דאורייתא או לא וממילא הוי זה ספק בעיקר החיוב וליכא למימר בה את הדין של ספקא אורייתא שמחייבו לברך, ולדברי הפרישה שבספק בעיקר החיוב לא נאמר הדין של ספקא דאורייתא לחומרא לפ"ז גם בספק

(א) איתא בשו"ע אר"ח סי' קפ"ד ס"ד "אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לברך מספק, מפני שהיא מן התורה", ועיין במג"א בסק"ח שכתב " מן התורה - ודוקא כששבע כצ"ל:", ומבואר בדבריו דהא דאמרי' דבספק אם בירך ברכת המזון דצריך לחזור ולברך ומשום שחיוב ברכהמ"ז הוא דאורייתא, כ"ז הוא רק היכא שאכל ושבע דאז חיובו הוא מן התורה, אבל היכא שלא שבע דאז אין חיובו מן התורה ממילא אז הו"ל ספק בחיוב דרבנן ובזה אי"צ לברך, ועיין בפמ"ג שנסתפק במי שאכל סעודה מפת ושאר דברים ונסתפק לו אם שבע מן הפת דווקא או משאר דברים, דהרי לחיוב דאורייתא בעי' שתהא לו שביעה מן הפת ולא משאר מילי, וכתב "ואני מסופק אם אכל פת ושאר דברים ושבע, ואינו יודע אם אכל כדי שביעה מפת, וללבוש [סעיף ה] במסופק אם אכל כביצה אם מחויב לברך ברכת המזון. ולכאורה באנו למחלוקת הפרישה ושאר פוסקים בסימן ס"ז ספק קרא קריאת שמע, דלמאן דאמר הואיל ומחויב לעשות המצוה ואינו יודע אם עשה, כאן לא שייך זה." ומבואר בדבריו דתלה את ספקו בחידושו של הפרישה בסי' ס"ז דהנה הפרישה בסי' ס"ז הקשה על דברי הטור בסי' ס"ז שכתב "ספק אם קרא שמע או לא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה אבל אם יודע שקראה אלא שמסופק אם בירך לפניו ולאחריה אינו חוזר ומברך", והקשה הרי

דכיון דאיכא פלוגתא האם אבילות יום ראשון דאורייתא או לא ממילא נימא דהלכה כדברי המיקל באבל והוי רק איסור דרבנן, הא ליתא דהרי כתב הר"ן דבכל מילי דמספקא לן אי הוה מן התורה או מדרבנן מקרי ספק דאורייתא ולחומרא, ולכאורה אי נימא כדברי הפרישה דכל היכא דאיכא ספק בעיקר החיוב אי נכנס בכלל חיוב הדאורייתא או לא בזה לא אמרי' ספקא אורייתא לחומרא, ולכאורה מוכח מדברי הט"ז בשם הר"ן דלית ליה לדינא דהפרישה אלא גם בספק בעיקר החיוב אמרי' בזה ספקא דאורייתא לחומרא, והנה הנידון של הר"ן הוא במה דקי"ל דאין מתירין את הנדר עד שיחול ונסתפק הר"ן במי שנדר שלא יהא בעיר בשבת דיש לדון האם יכול להתיר הנדר בערב שבת האם הנדר חל כבר בערב שבת וממילא אפשר להתירו בערב שבת או שהנדר חל רק בשבת וממילא אי אפשר להתירו בערב שבת, וכתב שם הר"ן דכיון דהוי ספק דאורייתא ממילא חייב לצאת מהעיר קודם שבת וממילא חשיב שחל הנדר כבר קודם שבת ויכול להתירו קודם שבת, ולכאורה הנידון של הט"ז נמי הוי ספק בעיקר החיוב דהרי הנידון הוא האם כבר חל עליו הנדר או לא ומיקרי ספק בעיקר החיוב ובכ"ז קאמר הר"ן דאמרי' בזה ספק דאורייתא ולחומרא, ולכאורה מוכח דלא כדברי הפרישה, וכן גם מצינו לדברי הרבנו יונה שהביא הרא"ש בפ"ו בחולין סק"א "מצאתי כתוב בשם ה"ר יונה ז"ל שצריך לברך על הכסוי. וראיתו מההוא דפרק במה מדליקין (דף כג א) דאין מברכין על הדמאי מפני שהוא ספק דדבריהם משמע הא ספיקא דאורייתא מברכין עליו וכוי ספיקא דאורייתא הוא דשמא הוא חיה. ואינה ראייה דהכי פירושא מצוה שתקנו חכמים לעשות מספק כגון דמאי שהזיקו חכמים לקונה מעם הארץ לעשר מספק אין צריך לברך עליו. ואף על פי שאנו מברכין על

אם שבע מהפת נמי יהא הדין כן דאינו חייב לברך כיון דלא הוי ספקא דאורייתא, והנה הגרעק"א שם על דברי השו"ע שכתב דצריך לחזור ולברך בספק אם בירך ברהמ"ז, כתב הגרעק"א לדון בנשים באופן שנסתפק להם אם בירכו או לא דלכאורה יש כאן ספק ספקא לפוטרים דיש ספק האם הם חייבים מדאורייתא או מדרבנן וגם אם חייבים מדאורייתא יש ספק שמא כבר בירכו, ולכאורה אמאי נסתפק הגרעק"א רק מצד ספק ספיקא ולא נחת לדון מצד דינו של הפרישה דהיכא שהיה ספק בעיקר החיוב לא אמרי' בזה דינא דספיקא דאורייתא לחומרא, ולפי דברי הפרישה בהנידון של הגרעק"א הרי הם פטורים גם ללא הדין של ספק ספיקא אלא גם היכא דאיכא ספק אחד הרי הם פטורים מלברך כיון דהוי ספק בעיקר החיוב, ומשמע מדברי הגרעק"א דלא ס"ל לדינא דהפרישה, ולענין עצם דינו של הגרעק"א יש לדון בזה האם זה נחשב לספק ספקא, דהנה קי"ל ב"ד ס' ק"י בכללי ס"ס דאם נתערבה ביצה שהיא ספק טריפה בביצים אחרות אין דנים את הביצה להתירה מכח ס"ס דספק אם היא טריפה ועוד ספק כיון דנתערבה, כיון דהוי ספק אחד בגופו וספק שני בתערובת, ולכאורה גם בנד"ד אמאי לא נימא דגם הכא הוי ספק ראשון בעצם החיוב של האשה האם הוי דאורייתא או דרבנן, ועוד ספק מחמת מה שנסתפק לה אם בירכה או לא דזה כבר הוי ספק בתערובת ולא בעצם החיוב, אמנם מדברי הגרעק"א מבואר דשפיר נחשב דין זה כס"ס וצ"ב מה החילוק בין שני הדינים.

ב) והנה הט"ז בס' שמ"ב סק"א כתב לדון במי שנשא אשה בליל שבת ועדין לא נבעלה עד יום שבת ומתה אמה של כלה האם מותר לו לכנוס את אשתו כיון דכבר נכנסה לחופה או דכיון דלא בעל חלו עליו ימי אבילות ואסור לו לכנוס את אשתו, וצידד שם לומר

תשובה הדברים ידועים שכל ברכה שעל מצוה דרבנן היא בין שתהיה המצוה מדבריהם בין שתהיה מן התורה וחכמים הם שתיקנו את הברכה והם שאמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא ולפיכך כל דבר שנסתפק לנו אם עשיית דבר זה מצוה שנצטוונו או לא נצטוונו בין שהיה הצווי על אותה עשייה מדבריהם בין שהיה מן התורה עושין אותה בלא ברכה, ומבואר בדברי הרמב"ם שכתב לבאר שיטתו דהא דאין מברכים על ספק קיום מצוה משום דכיון שכל הברכות הם מדרבנן וכיון שיש כאן חומר איסור של הזכרת ש"ש לבטלה לפיכך כל היכא שנסתפק לנו אם חייב במצוה או לא אין מברכים עליה משום חומר האיסור של הזכרת ש"ש לבטלה, והנה מדברי הרמב"ם עצמו משמע דלא ס"ל כדברי הפרישה שהרי לא כתב דאין בזה דינא דספקא דאורייתא אלא משמע דגם הרמב"ם מסכים שיש כאן את הדין של ספק דאורייתא ולחומרא אלא הא דאין מברכים הוא משום דהברכה היא רק דרבנן ומשום חומר איסור ברכה לבטלה אין מברכים, אלא דגם לפי ההסבר של הרמב"ם אכתי קשה את קושיית הפרישה אמאי בספק קרא ק"ש אמאי שם הוא כן מברך הרי גם שם אפשר לומר את הסברא של הרמב"ם דכיון דהברכה היא רק מדרבנן וממילא משום חומר איסור ברכה לבטלה נימא דלא יברך כשחוזר וקורא ק"ש, אמנם יעויין שם בדברי הראב"ד על דברי הרמב"ם שכתב "גר שמל קודם שנתגייר וקטן שנולד כשהוא מהול כשמטיפין ממנו דם ברית אינן צריכין ברכה, וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי. כתב הראב"ד ז"ל א"א אם אנדרוגינוס ספק מברך עליו מפני שהוא ספק דאורייתא ועל ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן עכ"ל", והנה מלשון הראב"ד נראה דהבין בדברי

שאר תקנות של חכמים וצונו מדכתיב לא תסור הכא לא תקנו אלא מספק ואין מברכין עליו. ולא שייך לדקדק משם הא ספיקא דאורייתא מברכין עליה. כי לא בא להוציא אלא שאר תקנות חכמים שמברכין עליה. אבל מצוה שאדם מצווה לעשות מספק כיון דברכות אינן מעכבות טוב שיעשה המצוה ולא יברך שלא יעבור על לא תשא וכ"כ הרמב"ם, ומבואר מדברי הרבנו יונה שכתב דבשחיטת כוי אע"ג דהוי ספק חיה ספק בהמה יש לברך בכסוי דמו ואע"ג דהוי ספק מ"מ כיון דספקא דאורייתא לחומרא לכך צריך לברך, ולכאורה גם בהנידון של כסוי דמו של כוי הוי זה ספק בעיקר החיוב ובכ"ז קאמר הר"י דיש כאן דינא דספקא דאורייתא ולחומרא ומשמע כדברי הר"ן דגם בספק בעיקר החיוב אמרי' לדינא דספקא דאורייתא ולחומרא.

ג) והנה כל יסוד דינו של הפרישה היא מכח הקושיא על סתירת דברי הרמב"ם והטור דמצד אחד פסקו שעל מילת אנדרוגינוס אין מברכין ואילו בספק קרא ק"ש כן מברכים, ולכאורה שניהם הוי ספקא דאורייתא ובזה תירץ לחלק בין ספק בעיקר החיוב כמו במילת אנדרוגינוס ששם לא אמרי' ספקא דאורייתא לחומרא כיון דהוי ספק בעיקר החיוב, לבין ספק בקריאת שמע שהוא ודאי מחוייב אלא הספק האם קיים את חיובו או לא, ולכאורה מצינו בדברי הרמב"ם עצמו שהתייחס לסתירה זו בתשובתו לחכמי לונל שהביא הכס"מ בפ"ג ממילה ה"ו שכתב "וחכמי לונל" הוקשה להם כן על דברי רבינו ושאלו ממנו ז"ל והשיב להם וז"ל וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שאינו ודאי יורנו מורנו והלא ספק תורה הוא ועל ספק דרבנן הוא דלא מברכין אבל על ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הם כדאמרין בפרק במה מדליקין (שבת דף כ"ג):

ותירץ אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דבריהם לא בעי ברכה והקשו על תירוצו זה והא יום טוב שני דספק דדבריהם וקא מברכין ותירצו התם כי היכי דלא לזלזלו ביה ורבא תירץ על קושית הדמאי ואמר רבא רוב עמי הארץ מעשרים הן. ודעת רבינו והגאונים ז"ל לפרש דרבא לא פליג אהאי טעמא דאביי דהא בהדיא אמרין בברכות (דף כ"א.) ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא ק"ש מ"ט ק"ש דרבנן אלמא כל ספק דדבריהם לא בעי מיהדר וברוכי אלא טעמא דרבא כיון דתקינן רבנן וגזרו על הדמאי כמצוה של דבריהם ממש הוה להו לתקוני בברכה אלא משום דרוב עמי הארץ מעשרין הן עבוד רבנן היכרא דלא לימרו כדאורייתא דמי להו לרבנן. ומכאן למדו הגאונים ז"ל לספק מילה שאין מברכין עליה וזה כדעת הרמב"ם ז"ל אבל הר"א ז"ל סבור דרבא פליג אדאביי ולרבא כל ספק אפילו בדרבנן בעי ברכה וכן כתוב בהשגות וקבלת הגאונים תכריע", ומבואר בדבריו דלמד דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בביאור דברי הגמ' בשבת דאיתא שם "מאי מברך מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה והיכן צונו רב אויבא אמר מ"לא תסור" רב נחמיה אמר "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" מתיב רב עמרם הדמאי מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו ומזמנין עליו ומפרישין אותו ערום ובין השמשות ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברכה הכא כי קאי ערום היכי מברך והא בעינן "והיה מחניך קדוש" וליכא אמר אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דדבריהם לא בעי ברכה והא יום טוב שני דספק דבריהם הוא ובעי ברכה התם כי היכי דלא לזלזולי בה רבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן, ולפי המתבאר בדברי הלח"מ שם בביאור דברי הה"מ דנחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' דלדעת הראב"ד יש מחלוקת יסודית בין אביי לרבא

הרמב"ם דבאנדרוגינוס אין זה ספק דאורייתא ובזה הקשה דהרי הוי כן ספק דאורייתא וממילא צריך לברך, וכנראה הבין בדעת הרמב"ם דאין זה מוגדר כספק דאורייתא כסברת הפרישה דכיון דהוי ספק בעיקר החיוב ממילא אין זה נידון כספק דאורייתא, וצ"ב במה נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד וגם צריך לבאר מהו ההבדל לדעת הרמב"ם בין ברכת המילה של אנדרוגינוס לבין ספק בקר"ש דשם חוזר ומברך.

ד) והנה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד נשנתה גם בפ"ג מחנוכה ה"ה שכתב שם הרמב"ם "בכל יום ויום משמנות הימים האלו גומרין את ההלל ומברך לפניו בא"י אל' מ"ה אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין צבור, אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה אקב"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתו לו מפני הספק כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו, ולמה מברכין על יום טוב שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו. /השגת הראב"ד/ ולמה מברכין על יום טוב שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו. א"א זה הטעם לאביי (שבת כג) אבל רבא חלק עליו ואמר שאין הטעם לדמאי אלא מפני שרוב ע"ה מעשרין הם אבל ספק אחר אפילו בדרבנן מברכין.", ועיין שם בדברי הה"מ שכתב "אף על פי שקריאת וכו'. זה ידוע שמברכין על ההלל ובפ' במה מדליקין (שבת כ"ג.) שאלו גבי ברכת חנוכה היכן צונו רב אויבא אמר מלא תסור רנב"י אמר שאל אביך ויגדך והקשה רב עמרם על מה שאמרו שמברכים על של דבריהם מדתנן הדמאי מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו ומזמנין עליו ומפרישין אותו ערום ובין השמשות ואי אמרת דרבנן בעי ברכה היכי מברך והא בעינן קדוש וליכא

מחוייב מדאורייתא אין הוא נחשב למחוייב בדבר אלא הוא רק חייב מכח ספק וממילא אין הוא יכול להוציא את מי שמחוייב בדבר מעיקר הדין, ולכאורה מחלוקתם היא בספק הנ"ל, והנה השאג"א בסי' ל"ז דן בכהנים שהם פטורים ממצות תפילין היכא שהם מקריבים חטאת העוף הבאה על הספק האם גם בזה יהא דחיה של מצוות תפילין כיון דהוי זה קרבן המחוייב בספק, ולכאורה אי נימא דחיובו הוא רק בתורת ספק ממילא לא יהא שם דין דחיה אבל אי נימא דהוי זה חיוב ודאי ממילא יהא בזה את הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, והנה לפ"ז יש לדון מה הדין בקרבן ספק שהקריבו בחוץ האם יהא בזה חיוב על שחוטו חוץ או לא דהרי לחיוב שחוטו חוץ בעי' שיהא קרבן המתקבל בפנים ולכאורה בשלמא אי הוה חיוב ודאי שפיר חשיב מתקבל בפנים, אבל אי הוי רק חיוב בתורת ספק לא חשיב זה מתקבל בפנים, ומצינו בדבר זה מחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד בפ"ח ממע"ה ק"ה"י שכתב "אשם תלוי וחטאת העוף הבאה על הספק שהקריב בחוץ פטור שהרי לא נקבע האיסור, אשם מצורע ששחטו בחוץ שלא לשמו חייב הואיל ושלא לשמו ראוי בפנים וכשר כמו שיתבאר, וכל קרבן שהוא פטור על שחיתו בחוץ כך הוא פטור על העלאתו. /השגת הראב"ד/ אשם תלוי וחטאת העוף. א"א לא ידעתי מאין הוציא זה, ואני מצאתי בתוספתא דזבחים חטאת העוף הבאה על הספק והקריבה בחוץ חייבין עליה אשם תלוי הבא על הספק והקריבו בחוץ חייב עליו חטאת ובחיי ראשי אף על פי שנראית [זרה] בעיני היא מתוקנת, בחטאת העוף הבאה על הספק אינה ראויה למזבח אלא דמה אבל בשרו לא שאם עלתה נמי תרד הילכך אשם תלוי הוא דמיחייב שמא לא ילדה אבל אשם תלוי יש ממנו למזבח דמו ואימוריו ובשרו נאכל ככל אשמות שבתורה הילכך הוי ככל הקרבנות

לדעת אב"י כל מצוה ודאית יש לה חיוב ברכה ואין נפק"מ אם חיוב המצוה היא מדאורייתא או מדרבנן היכא שהחיוב הוא ודאי יש שם חיוב ברכה, אבל היכא שהחיוב הוא בספק או שהספק הוא אם כבר יצא או שעיקר החיוב הוא מכח ספק כמו בדמאי אין שם חיוב ברכה, ובזה הקשו מ"ט שני דעיקר חיובו על הספק ותיצו דשם החיוב ברכה הוא כדי דלא לית' לזלזולי ביה, אבל רבא פליג בזה על אב"י וס"ל דכל ספק בחיוב מצוה דרבנן יש בו חיוב ברכה והא דאין מברכים על הדמאי הוא משום דרוב עמי הארץ מעשרים הם וממילא אין זה בגדר ספק ולכך ליכא בזה חיוב ברכה, אבל הרמב"ם פליג בזה על הראב"ד וס"ל דרבא לא נחלק בזה על אב"י אלא גם הוא מודה לאב"י דכל מצוה ודאית מברכים עליה ואפי' מדרבנן אלא דס"ל לרבא דכיון דדמאי בעיקר תקנתו היא תקנת ספק ממילא הוי זה מצוה ודאית ולכך הוצרך להטעם דרוב עמי הארץ מעשרין הם ולכך לא בעי' ברכה.

ה) והנה יש לדון אי נימא דספקא דאורייתא לחומרא וחייב לקיים עוד פעם היכא דיש לו ספק האם קיים את המצוה או לא האם נחשב שהוא מקיימו בתורת ודאי או דאינו מקיימו אלא בתורת ספק, ונפק"מ במי שנסתפק לו האם קרא ק"ש דמחוייב לחזור ולקרא האם יכול בקריאתו השניה להוציא את מי שמחוייב בדבר מעיקר הדין או לא, ומצינו שנחלקו בדבר זה הגרעק"א והפ"ח, דהגרעק"א בתשובה בסי' ו' הביא בשם הפ"ח דלשיטת הרשב"א דספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא חשיב הוא כמי שמחוייב מדאורייתא וממילא יכול להוציא את מי שמחוייב בדבר, אבל לשיטת הרמב"ם דספיקא לחומרא רק מדרבנן ממילא חשיב בזה רק מחוייב מדרבנן ואינו יכול להוציא מי שמחוייב מדאורייתא, והגרעק"א נחלק עליו וס"ל דגם לשיטת הרשב"א דהוא

ולכן גם בספק יש עליו חיוב ברכה כמבואר בדבריו בהלכות חנוכה, אלא דלפי"ז צריך לבאר את הרמב"ם שפסק בהלכות קר"ש בפ"ב ה"ג "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניו ולאחריה", ולכאורה אם ס"ל דכשקורא מכח ספק אין הוא נחשב למקיים המצוה באופן ודאי אלא רק כמקיים מכח ספק אמאי פסק שמברך, ועיין שם בדברי הכס"מ שהביא את דברי הרשב"א שכתב "ובתשובת הרשב"א סימן ש"כ כתב שעדיין קשה על דברי רבינו שהוא ז"ל כתב מפורש שכל הברכות דרבנן וכל שנסתפק אם עשה המצוה אף על פי שעיקר עשיית המצוה דאורייתא או שהוא מסופק אם הוא חייב בה כמילת מי שנולד מהול או בשמיני דסוכה שהוא ספק שביעי לא מברכין כלל וכן השיב לחכמי לונ"ל. ואני אומר באולי לדעת הרב שהוא סובר דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות קורא לכתחלה עם ברכותיה אלא אם יגרום לו סבה כענין קריאת מקדש שאינו מברך אלא ברכה אחת א"נ משום עסק תורה כדברי שהיה מעביר ידיו על עיניו ומקבל מלכות שמים בקריאת פסוק ראשון הא במקום אחר כשהוא קורא צריך הוא לקרות לכתחלה בברכותיה וכמו שאמרו במאחר לקרות לאחר זמנו מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שקורא בתורה ופירשו מאי לא הפסיד לא הפסיד הברכות. ואולי למדה עוד הרב ממה שאמר ר' אלעזר ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומדקאמר סתם חוזר וקורא משמע דכל פרשיותיה הוא קורא אף על פי שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון ולא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון והשאר דהוי דרבנן לא וטעמא דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא כעיקר תקנתו, וכמדומה אני שטעם זה שמעתי מפי מורי הרב החסיד ז"ל בחזור וקורא כל פרשיותיה ולא סגי לן בחוזר וקורא פסוק ראשון ואולי מהסכמה זו

הראויים בפנים ואם הקריב דמו או אימוריו בחוץ חייב חטאת", ומבואר לכאורה דבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד דלשיטת הרמב"ם כיון דלא נקבע האיסור אין הוא נחשב לקרבן המתקבל בפנים וממילא ליכא בזה חיובא דשחוט חוץ, אבל לשיטת הראב"ד יש בזה חיובא דשחוט חוץ ומשום דחיובו הוא בתורת ודאי אע"ג דיסוד חיובו הוא ספק, מ"מ מכח הדין דספקא דאורייתא חשיב כחייב בודאי קרבן וממילא הוי קרבן המתקבל בפנים ויש חיובא דשחוט חוץ, והנה בברכות דף כ"ג. איתא "ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא חוזר וקורא קריאת שמע" ומבואר שם ברש"י דזה למ"ד קר"ש דאורייתא, ובתר"י שם הביא שני דעות בראשונים האם כשחוזר וקורא קר"ש האם מברך או לא, וכתב "יש אומרים דכיון שכבר יצא מספק של תורה בקריאת יצ"מ אינו חותם בברכה על ספק דברכות דרבנן נינהו, ויש אומרים שצריך לחתום בברכה מפני שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה אם אמר אם לא אמר מחוייב הוא עכשיו לומר הדבר כתקנו ואומר אותו בברכה כאילו לא אמרו כלל דכל דבר שהוא ספק של תורה מברכים עליו", ונראה מדברי הר"י דביאור המחלוקת האם הוא חוזר ומברך או לא תליא בזה האם הוא נחשב למחוייב בדבר או לא דאם נחשב כאילו לא אמרו ממילא הוא מחוייב לקיים הדבר כתקנו וממילא הוא גם מחוייב בברכה, אבל אם הוא מחוייב רק מכח ספק ממילא בזה אינו מברך כיון דברכות הם רק מדרבנן, ולפי"ז נראה דהרמב"ם והראב"ד אזלי לשיטתיהו דהרמב"ם ס"ל דחיוב בספק הוא רק מכח דין ספק ובפרט לשיטתו דספקא דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, אבל הראב"ד ס"ל דבספק החיוב שלו הוא מכח ודאי דכיון שהוא ספק של תורה חשיב כאילו לא קיים המצוה וממילא הוא מחוייב בתורת ודאי ולכן יש עליו חיוב שחוט חוץ באשם תלוי,

כתב הרב כן אפילו בברכות עכ"ל, ומבואר בדברי הרשב"א חידוש גדול דשאני ברכות ק"ש משאר ברכות דברכת ק"ש אין היא גדר של ברכת המצוות כמו שאר ברכות אלא ברכת ק"ש היא נחשבת חלק מעצם המצוה של קר"ש וכך היתה התקנה שכל מי שקורא קר"ש קוראה עם ברכותיה, והביא הרשב"א לזה ראיה ממה שאמרו במי שמאחר לקרותה שלא בזמנה שלא הפסיד הברכות ולכאורה אם כבר הפסיד את זמן המצוה אמאי הוא מברך, וע"כ דשאני דינא דברכות קר"ש שאין הם נידונות כשאר ברכת המצוות אלא הם נחשבים כחלק ממצוות קר"ש שכן היתה התקנה שכל מי שקורא קוראה בברכותיה, וכן גם הביא הרשב"א ראיה ממה דאמרי' דבספק קרא קר"ש חוזר וקורא, ולא אמרי'

דחוזר וקורא רק פסוק ראשון דהוי עיקר דינא דאורייתא, אלא אמרי' סתם חוזר וקורא, והיינו משום שכן היתה התקנה שכל מי שקורא קוראה כתיקנה, וכן גם הדין לגבי ברכות דכיון שחייב לחזור ולקרות הרי הוא קוראה בברכותיה, וממילא לפ"ז שאני הדין ברכות בקר"ש משאר דיני ספק בברכות דאף דבעלמא ס"ל להרמב"ם דבספק אין הוא מקיים עיקר החיוב אלא רק מכח ספק ולכך אינו מברך, מ"מ ברכות קר"ש שאני וכמו שביאר הרשב"א שהם מעיקר התקנה כחלק מעיקר הקריה, ולפ"ז בספק אם שבע מפת או משאר דברים דהוי ספק בחיוב החיוב של ברכה מ"ז ולא לענין הברכת המצוות ממילא כיון דלעיקר החיוב ודאי דצריך לחזור ולברך ממילא גם כאן צריך לחזור ולברך.



אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב 'ברזל בברזל יחד', לומר לך מה ברזל זה אחד מחדד את חבריו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה. אמר רבה בר בר חנה למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה'', לומר לך מה אש אינו דולק יחידי אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי, והיינו דאמר רבי יוסי בר חנינא מאי דכתיב 'חרב אל הברדים ונאלו', חרב על שונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בד בבד בתורה ולא עוד אלא שמטפשינן.

יכוין כי כאשר ילמדו יחד אז חרבם מתחדד, כאמור 'ברזל בברזל' כו', ואש התורה מתגבר ועי"ז חרב השונא מתפוצץ כאמור 'הלא כה דברי כאש', אבל כשעוסקים בד בבד, אז חרב שלו מעלה חלודה, כי אין כח ביחידי לחדד, והאש שלו עמיא ואולא, וחרב השונא מתחזק, ותגבר עליו מלחמת היצר, ומפני כובד מלחמה אין דעתו צלולה, ויבא לידי טפשות, וסופו לבא לידי חטא כי יפול ח"ו בחרב השונא. השי"ת יצילנו מכל רע.

(קרבן אורה תענית ז:)

## הרב שמואל חיים לפאיר

# סימן ה. בגדר המסתפק אם בירך ברכת המזון

מברכות ה"ד וז"ל – "מי שאכל ושכח ולא בירך, אם נזכר קודם שיתעכל המזון במעיו חוזר ומברך, וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם ברך אם לא בירך חוזר ומברך והוא שלא נתעכל המזון במעיו", עכ"ל, הרי לן שסתם הרמב"ם דבריו ולא רמז כלל דמיירי דוקא באם אכל שיעור המחייבו לברך מדאורייתא.

וביותר יש לדייק דהנה רבינו הרמב"ם כלל שני דינים בהלכה זו [ויעוין בסוף דברינו מה שנציע בקישורם זה לזה], והדין הראשון שכל זמן שלא נתעכל המזון חוזר ומברך, פשוט שנאמר גם במי שאכל שיעור המחייבו מדרבנן, ואם כן מחודש מאוד לומר שבדין השני [שמברך גם כשמסופק] עבר לגוונא שאכל דוקא כדי שביעה, ולא הודיענו שכן. ואכן הצ"ח בברכות כ' ע"א דייק מסתימת לשון הרמב"ם שגם בשיעור דרבנן חייב לחזור ולברך מספק, וביאר דאע"ג דבעלמא ספיקא דרבנן לקולא, מכל מקום כיון שעיקר ברהמ"ז דאורייתא החמירו בספיקו.

ובזה יתבאר היטב הא דבסוף סי' ר"ט חילק המחבר בין "שאר ברכות" דספיקו לקולא לבין ברהמ"ז דספיקו לחומרא, ולא הוסיף לחלק בברהמ"ז גופיה בין אכל שיעור דאורייתא לבין שיעור דרבנן. ואף שלשון המחבר (גם כאן וגם בסי' ר"ט) היא שחוזר ומברך "מפני שהיא של תורה", ניתן לפרש דכוונתו היא שעיקר ברהמ"ז חייב דאורייתא הוא (אף אם עכשיו חייב רק מדרבנן). וגם בלשון הכס"מ בפ"ב מברכות שם אפשר לפרש כן, עיי"ש.

## באיזה שיעור אכילה חייב לחזור בספק (דיוק בדברי הרמב"ם)

(א) כתב המחבר (או"ח סימן קפ"ד סע' ד') וז"ל – "אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה", עכ"ל. וכתב על כך המג"א סק"ח וז"ל – "ודוקא כששבע, כן נראה לי", עכ"ל, וכוונתו היא שאם לא אכל פת כדי שביעה אין חיובו אלא מדרבנן, וא"כ בגוונא שמסופק הו"ל ספיקא דרבנן לקולא ואינו חוזר ומברך, וכמפורש בסוף סימן ר"ט שכל הברכות אינו חוזר ומברך במקום ספק חוץ מברהמ"ז כיון שהיא של תורה.

אמנם מהלשון שסיים המג"א וכתב "כן נראה לי" משמע דלא ברירא ליה האי מילתא, וצ"ב אמאי לא פשיטא ליה. [ויתכן שכוונתו לרמזו שבא לאפוקי מהסוברים שגם בלא שביעה איכא חיוב דאורייתא לברך וכדהביא בסק"א ועיי"ש במחה"ש, אכן בר"ש ב"ר מרדכי (מובא בספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל) משמע להדיא כדברינו, דכתב דמיירי דוקא באכל באופן שחייב מדאורייתא ולא בחייב מדרבנן, וגם הוא נקט לשון "נראה", מכלל דאין זה פשוט, ועל כן אבוא להציע ביאור אחר בס"ד].

(ב) והנה על אף שלשון המחבר שכתב שצריך לברך "מפני שהיא של תורה" פשוטות הוראתה שמדובר במי שאכל באופן שנתחייב בברהמ"ז מדאורייתא, מכל מקום יש לדייק לא כן, דהנה מקור ההלכה הוא ברמב"ם פ"ב



שהמברך ברכה לבטלה עובר איסור דאורייתא דלא תשא שם ה' אלקיך לשוא, והקשה הנשמת אדם (כלל ה' סק"א) שאם כן היאך מותר לחזור ולברך ברהמ"ז מספק [ועיי"ש שחידש שאין האיסור אלא במזכיר שם שמים בלא משמעות, וכן בנוסח ברכה בדרך צחוק והיתול, עיי"ש, ורצה להוציא מכך שבדרך שבח וברכה אין איסור, עכ"פ במקום שיש לו ספק, ותמה על כל האחרונים שאסרו לברך שאר ברכות מספק, וסיים דעכ"פ ח"ו להקל נגד כל האחרונים], וצ"ע.

### ביאורם של האחרונים דחוזר מחמת חזקת חיוב, ודן אמאי אינו חוזר בברכות דרבנן

(ה) ולבאר הדבר יש לדייק עוד בהלכה דידן, דפשוט הוא שישנם אופנים רבים בהם יש ספק האם חייב בברכת המזון מדאורייתא, [וכגון מי שאכל כדי שביעה ומסתפק האם אכל עכ"פ שיעור כזית מתוך אכילתו בכדי אכילת פרס, דאם לא, בפשטות אינו מחוייב בברהמ"ז כדנקט המנ"ח במצוה ת"ל, וכן מי שאכל פת ואינו יודע האם עשוי מה' מיני דגן או מקמח תירס וכדו'], וצ"ב מדוע הרמב"ם והטושו"ע נקטו דוקא אופן שודאי אכל ונתחייב ומסופק האם כבר בירך.

ופשר דבר מצינו באחרונים, דבספר נחל איתן [מובא בספר הליקוטים ברמב"ם פרנקל] ייסד דהא דבספק ברהמ"ז חוזר ומברך ואינו חושש שמא ברכתו תהא לבטלה היינו משום שישנה חזקת חיוב המכריעה שיברך, דכיון שבודאי אכל כדי שביעה ונתחייב בברכה, הרי שכל שיסתפק מוקמינן ליה בחזקת חיובו [משא"כ לענין החשש שמא כבר בירך ועכשיו עובר באיסורא דברכה לבטלה אין חזקה האוסרת, ואדרבא חזקתו היא שלא בירך, ועיי"ש שהוסיף עוד

ואחר כל זה שפיר יש לומר שהמג"א אתא לאפוקי מפירוש זה, ונקט ש"נראה לר" שרק באופן שאכל בשיעור המחייב ברהמ"ז מן התורה נאמר החיוב לחזור בספק. [ואכן גם הצ"ח כתב שמדברי הפוסקים מבואר שלא למדו ברמב"ם כפי שהוא הציע].

### החידוש במה שחוזר ומברך מספק

(ג) אלא שמעתה יש לעיין לאידך גיסא, דבשלמא אם ננקוט שנתחדש שלעולם חוזר ומברך מספק ואפילו לא שבע (כיון שעיקר ברהמ"ז מדאורייתא) שפיר הוצרך הרמב"ם לומר כן, דאכן חידושא רבא קחזינן ביה. אולם לפי המג"א דמייירי שאכל כדי שביעה לכאורה פשוט וברור שחייב לחזור במקום שמסופק, וככל ספק במצוה דאורייתא, דקיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא, ואילו בגר"א ועוד אחרונים טרחו להביא מקור לדבריו מהירושלמי (והגר"א הוסיף ראייה גם מהבבלי, עיי"ש), וצ"ב קצת אמאי אינו דין פשוט.

(ד) איברא, המתבונן יראה שבאמת אין הדבר פשוט כלל, דהנה אכן במצוות דאורייתא בעלמא קיי"ל שיש לחזור ולקיימם מספק, שכן אינו מפסיד מידי בחזרתו. מה שאין כן בברהמ"ז, דכיון שמברך שוב, הרי אם כלפי שמיא גליא שכבר יצא קודם, נמצא שברכתו עכשיו היא ברכה לבטלה, ואם כן עד שנחשוש שמא לא קיים מ"ע דברכהמ"ז ונחייבנו לשוב ולברך, ניחוש שמא כבר יצא והו"ל ספק ברכה לבטלה.

ואכן תוס' ר"ה ל"ג הוכיחו שאיסור לברך ברכה לבטלה אינה אלא מדרבנן מהא דבמסופק אם בירך ברכה דאורייתא חוזר ומברך, ואם ברכה לבטלה איסורה מדאורייתא בודאי שאסור לחזור ולברך מספק. אמנם בשיטת הרמב"ם [פ"א מברכות הט"ו] פירש המג"א (סי' רט"ו) דס"ל

כנגד ספק חיובו במצוה יש ספיקא דאורייתא באיסור ברכה לבטלה [ועוד הקשה לענין ספק אמר אמת ויציב אמאי חוזר ואומר עם חתימת ברכה] ותירץ וז"ל ".... אלא על כרחך הדבר ברור, כיון דספיקא דאורייתא לחומרא, אי מדאורייתא אי מדרבנן, כיון שעליו החיוב להזכיר יציאת מצרים ולברך ברהמ"ז, הוי כמחוייב ודאי, דמזכירו בנוסח ברכה, ואין עליו שם מברך ברכה שאינה צריכה, ואף אם כלפי שמיא גליא דכבר בירך מ"מ אינו עובר בלא תשא, כיון דעושה כן מחמת ספק חיוב, וחייבו אותו חז"ל בכך לחזור ולברך, אין זה בכלל מברך ברכה שאינה צריכה", עכ"ל. העולה מדבריו שהאיסור של ברכה לבטלה הוא בתולדה מהכרעת הדין, ואם לפי גירי הספיקות חייב לחזור ולברך שוב אין כאן כלל ברכה "לבטלה" שהרי מחוייב לברך. [ועיין בקה"י ברכות סימן ג' מה שהאריך לדון לפי יסוד זה].

ולדבריו פשוט שלא רק באופן שאכל ונסתפק האם בירך, דבכה"ג אית ליה חזקת חיוב, חוזר לברך, אלא גם בשאר האופנים שהבאנו לעיל.

אלא דמעתה יקשה ביתר שאת אמאי לא יחזור ויברך בשאר ברכות שמדרבנן היכא דאיכא חזקת חיוב, דלדבריו אין לומר שכנגד חזקת החיוב לחייבו מדרבנן ישנו ספיקא דאורייתא דאיסור ברכה לבטלה, וכדהצענו לעיל, שהרי אם אכן נכריע שגם במצוה דרבנן ספיקא לחומרא בדאיכא חזקת חיוב ונחייבנו לברך שוב ודאי הוא שאין כאן תורת ברכה "לבטלה", ובסוף סימן ר"ט מפורש שבשאר ברכות אינו חוזר ומברך בספק גם בברכה שלאחר האוכל.

בזה ואכ"מ], והביא שכבר כתבו כן באחרונים נוספים.

ולפי"ד באמת לא נאמרה הלכה דידן אלא בגוונא שאכל וספק אם בירך, ואילו בצעירותם האחרים הנ"ל ישתנה דינו ולא יוכל לברך ברהמ"ז מספק.

ו) אלא דלדבריו היה נראה לכאורה שגם בנסתפק האם בירך ברכה אחרונה שאינה מדאורייתא יחזור ויברך, והוא עפ"י יסודו של הש"ך [יר"ד סי' ק"י כללי ספק ספיקא אות כ'] דהא דספיקא דרבנן לקולא היינו רק באם אין חזקת איסור, דלפי"ז לכאורה גם בספק מצוה דרבנן, היכא דאיכא חזקת חיוב לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. [ואל תשיבני מספק נטל לולב ביר"ט שני וספק תקע בשופר ביום השני דפטור לחזור ולקיים, על אף שהיה מחוייב בתחילת היום ואינו יודע האם יצא, ואין מחייבים אותו מחמת חזקת חיוב, דכבר דנו האחרונים דהא דהיה מחוייב בתחילת היום אינו בתורת חזקת חיוב כיון שכל רגע ורגע מוחיבו מצד עצמו, משא"כ בחיוב דברכה אחרונה דהאכילה מחייבתו עד שיקיים מצוותו – עי' משמרת חיים ח"א ברכות סי' ב'].  
ואולי י"ל דהכא כיון דסו"ס ישנו חשש ברכה לבטלה דהיא מדאורייתא כנגד חיובו לברך דאינו אלא מדרבנן (בשאר דברים מלבד ברהמ"ז), בזה לא סגי בחזקת החיוב כדי להתיר לו לברך, וצ"ת.

### ביאורו של הגרעק"א בגדר ברכה לבטלה וצ"ע לפי"ד מאי שנא ברכות דרבנן

ז) והנה מצינו דרך אחרת בביאור שיטת הרמב"ם, דיעויין בשו"ת הגרעק"א (קמא סימן כ"ה) שגם הוא הקשה היאך נקט הרמב"ם דבספק חוזר ומברך ברהמ"ז, והלא

והנכסים כל זמן שלא שילם, וע"י התשלום נשתנה מצבם דפקע השעבוד, ושפיר איכא להכריעו ע"י חזקות].

### ביאור במחלוקת האחרונים האם המברך מספק יכול להוציא את מי שעדיין לא ברך

(ט) ונוסיף בה מילתא, הנה הפר"ח (שהבאנו באות הקודמת) נקט שמי שנסתפק האם בירך וחזור ומברך מחמת דספיקא דאורייתא לחומרא, ורוצה להוציא מי שאכל שיעור שביעה ועדיין לא בירך, תלוי דינו במחלוקת הרמב"ם והרשב"א אי ספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא (רשב"א) או מדרבנן (רמב"ם), דדוקא אי מדאורייתא יכול להוציא. אמנם בשו"ת הגרעק"א (קמא סי' ו') הקשה שגם אם מחוייב לחזור ולברך מדאורייתא "מכל מקום מחוייב רק מגדר ספק, וא"כ זהו האחר אינו יוצא בשמיעתו, דעדיין נשאר הוא בספק חיוב דשמא המוציא כבר בירך ולא יצא בשמיעתו ממנו", עכ"ל, וצ"ב ביסוד מחלוקתם. [אכן יש לציין שלמעשה נקט הגרעק"א שיכול להוציא לכ"ע מטעם אחר, מדקי"ל דהמחוייב מדרבנן נמי יכול להוציא את המחוייב בברהמ"ז מדאורייתא].

ונראה לבאר עפ"י מה שחקרו האחרונים בגדר ספיקא דאורייתא לחומרא במצוות, האם הוא מדיני המצוה או דין נוסף, ונבאר, דהנה י"ל שבציווי לברך ברהמ"ז נתחדש ששיעור החיוב הוא עד שידע שאכן בירך, ומאיך י"ל שעל אף שהמצוה אינה אלא לברך פעם אחת, דין הוא על הגברא שכל שאינו יודע האם קיים מצוותו יש לו לחשוש לצד שלא קיים ולחזור ולברך. ונפ"מ בינייהו בגוונא דידן, דאף דלשני צדדי החקירה י"ל דאף אם כלפי שמיא גליא שכבר בירך אין כאן תורת ברכה "לבטלה", כיון דמה שחזור

### יסודו של הברכ"י בגדר חזקות וביאורו עפ"י המשמרת חיים

(ח) וליישבו יש לומר דס"ל שאף באכל ונתחייב ברכה ליכא תורת חזקת חיוב וכדמצינו באחרונים. דהנה בשערי תשובה בסעיף דידן הביא שהפר"ח דן במי שנסתפק האם בירך ברהמ"ז, וחייב לחזור ולברך, אי מצי להוציא אחר שאכל גם הוא שיעור שביעה ועדיין לא בירך. ונקט דלשיטת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, אינו יכול להוציא. ובברכי יוסף הביא חכם אחד שהקשה על כך שתי קושיות, והשניה שביניהן היא דלפי מש"כ הפר"ח בעצמו (ביר"ד בכללי ס"ס) דבספיקא דאורייתא ונתחזק לאיסור מחמירין בו מדאורייתא א"כ הכא נמי הרי איתחזק שאכל. ותירץ הברכ"י וז"ל "..." ולי ההדיוט נראה דלא דמי, דהתם [באשה שהיתה נשואה וספק האם נתגרשה] באומרנו נשואה הרי החזקה היא שלא נתגרשה, דנשואה הפך גרושה, אבל החזקה דאכל אינו מורה דלא בירך וכו", עכ"ל. ויש לעיין מהו עומק חילוקו.

ובספר משמרת חיים להגר"ח פ' שינברג זצ"ל ח"א ברכות אות י"ב גם דן בהא דאין מחייבים לחזור ולברך ברכות שמדרבנן על אף שיש לאדם חזקת חיוב, והעלה (כפי הבנתי בדבריו) לחלק דעיקר חזקה נאמר כאשר הנידון תלוי בשינוי שבמציאות [וכגון מי שהיתה פנויה וספק אם נתקדשה, דהחזקה מכריעה להעמיד אותה במצבה הראשון], משא"כ במי שמחוייב לקיים מצוה, אין שינוי באדם במה שבירך, ואין כאן אלא נידון האם קיים את מעשה המצוה שעליו, ובזה ליכא פרשת הכרעת החזקות. [ולפי דבריו לכאורה נמצא דענין חזקת חיוב שבממונות אינו מפרשת חזקות דעלמא, אולם יתכן דבממון הא איכא שעבוד הגוף

רייכמן שליט"א ומה שדן בעומק סוגית גדרי שיעור עיכול].

ואולי יש לומר דאכן חידושא רבא העמיד כאן הרמב"ם, דהנה באכילה בעלמא המחייבת ברכה אחרונה מדרבנן שיעור הזמן לברך הוא עד כדי שיתעכל במעיו, ועד אז יש לברכה מקום לחול דכיון שחיוב הברכה הוא על ה"אכילה" עדיין יש שייכות לאכילה. אולם לענין ברהמ"ז דאורייתא בענין ש"ישבע", ואם כן היה מקום לומר שכאשר עבר "שיעור שביעה" פקע חיובו שמדאורייתא ומעתה אינו חייב אלא מדרבנן (עד שיתעכל לגמרי). ואם כך הדבר הרי שהאוכל שיעור שביעה ומסתפק האם בירך ברהמ"ז, הא דמחוייב לחזור ולברך (מחמת דספיקא דאורייתא לחומרא) לא יהא אלא כל זמן שעדיין שבע, ובעבר זמן זה, אף שלא נתעכל המזון לגמרי שוב הו"א שלא יוכל לחזור ולברך, דמעתה הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. ואהא אתא רבינו הרמב"ם לחדש שאינו כן, וכל זמן שלא "נתעכל" עדיין מחוייב מדאורייתא, ועל כן אם ספק לו האם בירך, חוזר ומברך. [ויתכן שחידושו זה יסודו בהבנת גדר השיעור דעד שיתעכל, וכפי שביאר הרה"ג ר"י וינבך שליט"א את ב' הצדדים בטוט"ד]. אלא שהעירוני שלשון הרמב"ם לא אתא שפיר לפי ביאורינו, דטפי הו"ל לנקוט דחוזר ומברך כל זמן שלא נתעכל, ולא בלשון השלילה, וצע"ע.

ומברך הוא מחמת הדין [וכדנקט הגרעק"א בס' כ"ה הנ"ל באות ז'], מכל מקום לענין אי מצי להוציא אחר ידי חובתו תלוי בזה, דאי הוי שיעור במצוה, הרי דשפיר י"ל דחשיב כמקיים מצות ברכת המזון אף אם באמת כבר בירך, ויכול להוציא אחרים, משא"כ אם אין כאן אלא חיוב גברא לצאת ידי ספק, הרי שעד כמה שכבר בירך אין כאן מצות "ברכת המזון" ואינו יכול להוציא אחרים. [ועיין במשמרת חיים ח"א ברכות סימן י"א].

### חידוש בשיעור הזמן לענין ברהמ"ז דאורייתא, וביאור דברי הרמב"ם לפי"ז

(י) ונסיים הדברים במה שייעדנו (לעיל באות ב') להציע ביאור בדברי הרמב"ם שבהלכה זו, דזה לשונו (פ"ב מברכות ה"ד) מי שאכל ושכח ולא בירך, אם נזכר קודם שיתעכל המזון במעיו חוזר ומברך, וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך אם לא בירך, חוזר ומברך, והוא שלא נתעכל המזון במעיו, עכ"ל. וכל הרואה יתמה מאי האי שהוסיף שאינו חוזר בספק לו אם בירך אלא כל זמן שלא נתעכל המזון, והלא לעיל מיניה בסמוך כתב כן לענין מי שודאי לא בירך, וכי ס"ד שמי שמסופק יורחב זמן ברכתו (גם לאחר שנתעכל המזון) יותר ממי שודאי לא בירך, וצ"ע. [ועיין בכס"מ ולא זכיתי להבין כוונתו, ועיין בשיעורו של הרה"ג ר"י וינבך שליט"א מה שהביא לבאר בזה מדברי הרה"ג ר' רפאל



הרב אברהם לוי

## סימן ו. בדין אין מסיחין על כוס של ברכה – בסעודת ז' ברכות

**א.** האם דינא דאין מסיחין על הכוס משאחז את הכוס הוא על המברך דוקא או גם על השומעים (אות א-ב)

**ב.** הדין הנ"ל הוא גם על לאחר ברכת המזון עד שישתה (אות ג)

**ג.** דיון האם דין הנ"ל הוא דוקא כשיוצאים בברכתו, או גם כשכל אחד מברך לעצמו (אות ה-ז)

**ד.** כמה נפק"מ מעשיות בנידון (אות ד, ה, ט)

לא אזיל רק על המברך, אלא גם השומעים אין מסיחין משנטל המברך את הכוס לברך, [וברמב"ם (פ"ז מהל' ברכות הט"ו) כתב "ואין מסיחין על כוס של ברכת המזון אלא הכל שותקין עד שתכלה ברכת המזון והיין וישתו". משמע מדבריו שלמד כדברי רבינו יונה]. ונמצא שנחלקו רש"י ורבינו יונה אם הוא דין רק על המברך, או שהוא דין גם על השומעים.

**ב.** ונראה פשוט, דהאי דינא דאין מסיחין הוא לא מדין הפסק או הסח הדעת, אלא הוא משום כבוד הכוס, או שהכוס מחשיבה את הברכה וא"ז כבוד הברכה לשוח כשהכוס בידו. ולת"ר שהדין הוא גם על השומעים, נראה דהביאור הוא, שגם השומעים יש להם חשיבות דברכה על הכוס, ולכן אסורה השיחה גם להם, משא"כ לרש"י החשיבות דברכה על הכוס הוא רק למברך בעצמו, אבל לשומעים מותר לשוח עד שיתחיל המברך

א. איתא בגמ' (ברכות נא:) "א"ר אסי אין מסיחין על כוס של ברכה". ופרש"י "אין מסיחין. משאחזו עד שיברך". והוסיפו שם התוס', דה"ה המסובין אין רשאים להסיח, משום דבעינן שיתכוון שומע ומשמיע, ע"ש. ומשמע מדבריהם, דינא דאין מסיחין על הכוס אזיל דוקא על המברך, שמשאחז הכוס בידו אף שעדיין לא התחיל לברך אסור לו לדבר עד שישתה את הכוס, אבל השומעים מותרים לדבר עד שיתחיל לברך. (והיינו כשלא נטל ידיו למים אחרונים, דא"כ אין לו לדבר מדינא דתיכף לנטילה ברכה, כמבואר במג"א סי' קע"ט סק"א וע"ש בפמ"ג).

**אמנם** ברבינו יונה (שם לח. מדפי הר"ף) כתב וז"ל "ורבני צרפת היו אומרים, שאם עומדים שם אחרים ויוצאים עמו אע"פ שאין הכוס בידם גם הם אין להם לשוח, ולדברי הכל לאחר שהתחיל המברך אין להם לשוח באמצע הברכה וכו'", עכ"ל. ומבואר מדבריו, דהאי דינא דאין מסיחין על הכוס משאחז,

שנתבאר שאינו מדין הפסק או הסח הדעת, אלא מדין כבוד הכוס, א"כ גם לשיר או לדבר מענין הברכה אסור משום שאין זה כבוד הכוס. (וגם נפק"מ לענין מש"כ הביה"ל (סי' קע"ט ס"ג ד"ה משנטל), ע"ש).

ה. אמנם עדיין נראה שיש לדון, דאף שנתבאר שלדעת תר"י גם על המסובין איכא האי דינא דאין מסיחין על הכוס, ומוכח שגם להם יש את המעלה של ברכת המזון על הכוס, מ"מ אפשר שזהו רק אם הוא מוציאן בברכת המזון מדין שומע כעונה, דאז נימא שגם הם מברכים על הכוס, וכמו שמצינו גבי קידוש שהמקדש מוציא את השומעים ידי חובתן ונחשב שקדשו על הכוס. (עי' חז"ר א"י סי' כ"ט סק"ג), אבל לפי מנהגינו שכל אחד מברך לעצמו, [וכפי המבואר בסי' קפ"ג ס"ז], שמא אין כל קשר בין מה שהמברך מברך על הכוס שאוחזה בידו, לשאר מהסובין שמברכים כל אחד לעצמו, ואז גם לתר"י יכולין לשוח גם כל זמן שהמברך לא שתה את הכוס. אלא שקצת תימה, שהפוסקים ובכללם המ"ב לא נחתו לחלק אם הוציאם בברכת המזון, או שברכו כל אחד לעצמו. (מדלא הזכירו לא בסי' קפ"ג, ולא בסי' קע"ט ס"ג בביה"ל ד"ה משנטל, וגם בסי' ק"צ שמבואר שם שאם המברך אינו רוצה לטעום, יטעם אחד מהמסובין כשיעור, וזה אפשרי רק אם שייכים כולם לברכתו, ע"ש במ"ב סקט"ו, לא חילקו בזה).

ו. ונראה לומר בזה, דמכיון שאנו נוהגים לברך על הכוס רק כשיש ג', ובכה"ג מברכים בברכת הזימון, יש ודאי מקום לומר שהזימון מוציא את השומעים בברכת הזימון, (וכמו שמשמע מלשון המ"ב סי' קצ"ז סק"ג, ובשעה"צ שם סק"א, וכן משמע במ"ב שם סק"ג ובשעה"צ שם סקט"ז. ועי' בסי' קצ"ט מ"ב סק"ז ובשעה"צ סק"ט, ועי"ש סי' בביאור הלכה ד"ה מצטרפין), וכיון שמזמנים

בברכתו, ואז אסור גם להם לדבר מדינא דשומע כעונה.

ג. והנה בשו"ע נפסקה הלכה זו לגבי כוס של ברכת המזון בסי' קפ"ג ס"ו "משנתנו לו כוס לברך לא ישיח המברך, והמסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך וכו'", והיינו דפסק כרש"י. וכתב המג"א (סק"י) דמשמע שהמסובין רשאים להשיח עד שיתחיל המברך, ומ"מ נראה להחמיר מאחר שת"י ורבינו ירוחם מחמירים. וכ"כ המ"ב (שם סק"ב) דנכון לחוש לדבריהם.

ושם במ"ב (סק"א) הוסיף דדין זה דאין מסיחין על הכוס, הוא גם בסוף ברכת המזון עד אחר שתיית הכוס, וכמ"ש שם בשעה"צ (סק"א) שמקודם (היינו לפני ששתה) הוא בכלל אין מסיחין על כוס של ברכה. ולפי"ז פשוט דנכון להחמיר שלא יסיחו גם השומעים עד אחר שתייתו. (ועי' שערי תשובה סוף סי' ק"צ שהביא מהחכם צבי שה' אוחז הכוס בידו עד אחר הברכה, והי' מלעיג על המניחין הכוס מידם בסיום ברכת המזון. ונתבאר בדבריו, שאף אחר שגמר ברכה מ"ז, מ"מ כ"ז שלא בירך בפה"ג ושותה יש עליו דין דכוס של ברכה שצריך לאחזה בידו, ומינה דגם אסור להסיח עד לאחר השתיה כמ"ש בשעה"צ הנ"ל).

ד. והעולה מהאמור, שנכון להחמיר שכל המסובין שהשתתפו בברכת המזון על הכוס שלא ישיחו עד שהמברך יברך בפה"ג וישתה את הכוס, (ולפי מה שכתב השו"ע (סי' ק"צ ס"ד), מצוה על כל המסובין לטעום מן הכוס ג"כ).

ולפי"ז יש להעיר, שבסעודת נישואין או שבע ברכות אין למסובין להשיח עד שיגמרו את כל השבע ברכות, וישתה המזמן את כוס ברכת המזון, וכמו שכתב המ"ב הנ"ל שנכון להחמיר כדברי תר"י. וגם אפשר, דמאחר

שלכל המסובין יש את המעלה דברכה על הכוס, וכנ"ל.

**וכן** משמע מדברי המ"ב (סי' ר"א סקט"ז) שמבואר בשו"ע שצריך לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך, וביאר המ"ב שאף ששומע כעונה, מ"מ ממחרת ליתן שכו' תחילה למברך. והוסיף בשעה"צ (סקט"ו) "ובזמניו שכל אחד מברך לעצמו אינו יודע אם שייך דין זה, ואולי מה שעונים ברוך שאכלנו לא נחשב זה רק כעניית אמר, והמזמן הוא חשוב העיקר, וצ"ע". ומתבאר מדבריו, שהמזמן מוציאם בברכת הזימון, וגם דאי נימא שאין השומעין שייכים לכוס, הו"ל למימר שיחזור שיתנו לו את הכוס משום המעלה דברכה על הכוס. וחזינן על"פ שלכולם יש מעלה דברכה על הכוס, וא"כ לדעת תר"י אין להם להשיח וכנ"ל.

ז. ויש עוד להוסיף דבביאור הלכה (סי' ק"צ ד"ה יטעום אחד) פסק, דהמברך ברכת המזון הוא שיברך בפה"ג ואף שאינו רוצה לטעום, (ויוציא לאחד מהמסובין והוא טועם), והיינו כמ"ש החכם צבי שהביא שם "דמברך על הכוס לא מקרי אלא כשאותו שמברך על הכוס אומר עליו בפה"ג", וחזינן שבפה"ג של הכוס שייכת לברכת המזון. ויש להטעים דבריו במש"כ בשו"ע הגר"ז (שם ס"ד) בביאור השיטה (רש"י עירובין מ:): שכל דין שתיית כוס של ברכה הוא רק משום גנאי לכוס, וכתב שם "דאף שברכת היין נראית כברכה לבטלה, אבל באמת אינו כן, שכן תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין, לפיכך רשאי לברך בפה"ג וכו'" עיי"ש. ולפ"ז ברכת בפה"ג אינה ברכת הנהנין אלא ברכת השבח של ברכת המזון על היין, (עי' בביה"ל הנ"ל), וא"כ י"ל שכל המברכים ברכת המזון וכוונתם לצאת בברכת השבח של עיקר שירה המיוחדת ליין, והיינו

על הכוס והשומעים יוצאים בזה ידי חובת זימון, מעתה נכנסו השומעים לברכה על הכוס, ואין להם לשווח עד שהמברך שהוציאם בזימון ישתה את הכוס.

**ובפרט** שמתבאר בדברי המ"ב (סי' קפ"ג סקט"ז) שגם כהיום שכל אחד מברך לעצמו, "נכון" שהמסובין יאמרו בעצמן כל מילה ומילה עם המברך, כדי שיברכו יחדיו ונקרא עי"ז ברכת הזימון". (ועי' גם במ"ב סי' קפ"ב סק"ג ובסי' קצ"ג סק"ז, וסי' קצ"א סק"ג), ש"ל שלכל המסובין יש מעלה דברכת המזון על הכוס.

**ויתכן** שהגדר בזה הוא, דמאחר שכל ג' שמסובים יחד חלה עליהם חובה לזמן ולברך יחד, תקנו חז"ל שמקיימים חובה זו ע"י שמעמידים אחד שהוא יברך בקול והאחרים שומעים את ברכתו, ואת חובתם הפרטית בברכת המזון מקיימים לכתחילה מדין שומע כעונה או בדיעבד ע"י שיברכו כ"א בלחש. ומ"מ מדין ברכת הזימון נשאר עליהם החיוב לשמוע את המברך, וזו חובה לכתחילה בכל ברכת המזון או לפחות בברכת הזן, ולמחבר בברכת נברך לחוד. (עי' סי' ר' ס"ב ובמ"ב סק"ח ט'. ועי' בפמ"ג סי' קפ"ג משב"ז סק"ו. וזהו גם הביאור בדברי שבלי הלקט שהביא שם הב"י, ולדברי הכל-בו שהביא שם הדרכי משה אות ג'. ואכמ"ל). וזה מה שדקדק המ"ב הנ"ל לכתוב - ונקרא עי"ז ברכת הזימון, ומתקיים מה שאמר הכתוב גדלו לה' אתי וגו'.

ומעתה, מאחר שנתבאר בסי' קפ"ב ס"א שאנו נוהגים כה"א שברכת המזון אינה טעונה כוס אלא בשלושה, וכתב הרמ"א שם ס"ב שע"פ הקבלה ביחיד אין מברכים על הכוס בדוקא. א"כ י"ל דבג' שמברכים על הכוס הוא מדין חיוב "ברכת הזימון", שמברכים ברכת המזון ביחד על הכוס. ולא מדין חובת היחיד בברכת המזון. וא"כ ודאי

הכוס, וכמ"ש בשו"ע, והוא מעיקר הדין, וא"כ המברך שאוחז בידו את הכוס בברכה, ודאי שאסור לו לשוח עד סוף השבע ברכות ושתית הכוס.

**ט.** ויש להוסיף עוד, דכיון שגם הכוס השני שנאמרים עליו שבע ברכות הוא בכלל כוס של ברכה, א"כ גם ממנו צריך לשתות מלא לוגמיו וככל כוס של ברכה (וכמבואר בשו"ע סי' ק"צ ס"ג), וכיון שכן צריך לכווין לצאת בברכת בפה"ג של המזמן שמברך על כוסו, ולשתותו, [וצ"ע שלא ראינו מקפידים בזה].

**וכן** כל אחד שכובד באחת מששת הברכות שעל הכוס, הוא כמברך עצמו שלכו"ע אסור לו לשוח עד שישתו את הכוס כדינו, וצ"ע מדוע אין העולם מקפיד על כל זה.

בפה"ג ששייכת לברכת המזון וכנ"ל, יש להם שירה של ברכת המזון על היין, ולפיכך שייכים גם הם לכוס של ברכה ואין להם להשיח כ"ז שלא שתו את הכוס. (ועי' בשעה"צ סי' קע"ד סקנ"ג).

**ושו"ר** שהגר"ש דבליצקי שליט"א כתב כן בספר שובע שמחות (פ"ד הערה קמ"ו), שאין למסובין בסעודת שבע ברכות להסיח לכתחילה עד שהמברך ברכת המזון ישתה את כוס הברכה, מדין אין משיחין על הכוס, אמנם לא ביאר דבריו.

**ח.** ויש להעיר עוד, דכל הנ"ל הוא רק בגדר נכון להחמיר כתר"י, כיון שכל המסובין ג"כ יש בהם האי דינא, אמנם המברך בעצמו גם לדעת רש"י אסור בדיבור עד שישתה את



אל גנת אגוז ירדתי, אמר רבי יהושע בן לוי, נמשלו ישראל כאגוז. מה האגוז הזה נגזזת ונחלפת, ולטובתה היא גוזזה, למה, שהיא מתחלפת כשער וכצפרנים, שנגוזין ונתחלפין, כך, כל מה שישאל גוזזין מעמלן ונותנין לעמלי התורה בעולם הזה, לטובתן הם גוזזין ונתחלפין להם, ומרבים להם עשר בעולם הזה ושכר טוב לעולם הבא.

(מדרש רבה שיר השירים פ"ו)



הרב יחזקאל וינבך

## סימן ז. בגדר דין "שיעור עיכול" בברכה אחרונה

ולא בירך ולא נשנה כדין בפנ"ע. וביותר דהרי כל המשנה שם לא איירי כלל בהלכות ברכהמ"ז אלא בפרק "אלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה" ובתוך כל הדברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה נשנה גם מחלוקת זו אם צריך לחזור למקומו ואגב זה שנו גם לדין הנ"ל דעד אימתי יכול לברך, הגם דלא שייך כלל לכאור' למחלוקת ב"ש וב"ה, וד"ז צ"ע טובא, מדוע דין יסודי זה דזמן ברכהמ"ז נשנה רק באגב למחלוקת ב"ש וב"ה ובתוך כל הדינים שנחלקו בהם ולא קבע מקום לעצמו בפרקים הדנים בהלכות ברכהמ"ז (ובאמת שיטת ר"ח דהשיעור עד מתי יכול לברך איירי בעקר ממקומו ואכ"מ).

**והנה** בעצם הגדר בהאי דינא דשיעור עיכול ידועים דברי החזו"א אור"ח סי' כ"ח שחקר בזה אי השיעור הוא משום דצריך לברך על המזון שבמיעיו וכל זמן שהמזון לא נתעכל הרי הוא כאילו אוכל באותה שעה או שהברכה היא על מעשה האכילה ורק דהרחיבו את הברכה לאחריה לא רק סמוך לאכילה אלא עד שיעור עיכול, אבל הברכה מתייחסת למעשה האכילה ולא להימצאות המזון במעיו.

ונפק"מ להלכה אם באמצע ברכת המזון יעבור שיעור עיכול, אם יכול להתחיל לברך דלהצד הראשון אינו יכול לברך כיון שצריך שכל הברכה תחול על המזון שבמעיו, משא"כ לצד שני סגי בזה שמתחיל בתוך שיעור עיכול, שהברכה כבר יכולה להתייחס למעשה

שו"ע אור"ח קפ"ד ס"ה "עד אימתי יכול לברך, עד שיתעכל המזון שבמעיו. וכמה שיעורו כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה וכו' וכן נמי לעניין אכילת פירות ושתיית יין, אם אינו רעב ולא צמא ותאב לאותם פירות, יברך. אם אינו יודע לשער אם נתעכלו."

**ומקור** הדברים מסוגיא דברכות דאיתא במתני' נ"א: "מי שאכל ושכח ולא ברך ב"ש אומרים יחזור למקומו ויברך וב"ה אומרים יברך במקום שנזכר. ועד מתי מברך עד כדי שיתעכל המזון שבמעיו" ובגמ' דף נ"ג: אמרינן עלה "כמה שיעור עיכול א"ר יוחנן כל זמן שאינו רעב ור"ל אמר כל זמן שיצמא ומקשינן עלה "מי אמר ר"ל הכי והאמר רב אמי אמר ר"ל כמה שיעור עיכול כדי להלך ארבע מילין ל"ק כאן באכילה מרובה כאן באכילה מועטת" ונחלקו רש"י ותוס' בביאור תי' הגמ' דרש"י פי' באכילה מרובה ד' מילין ואכילה מועטת כל זמן שיצמא ובתוס' וכן דעת כל הראשונים דבאכילה מרובה כל זמן שהוא צמא דאין שם קצבה, אבל מועטת ד' מילין.

**ולהלכה** קי"ל כר' יוחנן דשיעור עיכול הוא כל זמן שאינו רעב והוא יותר מד' מילין וכפי' התוס', ועל אכילה מועטת לא נתבאר בשו"ע אי איכא לשיעור ד' מילין לפי ר' יוחנן. ונחלקו בזה הפוסקים ויבואר להלן בעז"ה.

**ויש** לדקדק אמאי כל דין שיעור הזמן עד מתי יכול לברך נשנה כהמשך לדין מי ששכח

להדדי דגדרו דדין שיעור עיכול נלמד מהאי דינא דיחזור למקומו.

**אמנם** י"ל ביתר שאת, וד"ז ראיתי בקונטרס של דודי הגר"ר רייכמן שליט"א דדייק בדברי הר"מ פ"ב מהל' ברכות הי"ד דכתב לכל דין שיעור עיכול בהאי לישנא "מי שאכל ושכח ולא ברך, אם נזכר קודם שיתעכל המזון במעיו הוזר ומברך" ויל"ע מדעי הר"מ כתב להאי דינא בלשון "מי שאכל ושכח" ולא באופן דלכתחילה עד מתי יכול לברך. ורצה לחדש ע"פ מסקנת החזו"א הנ"ל דהברכה היא על מעשה האכילה דכל הדין דרק בשיעור עיכול יכולה הברכה להתייחס למעשה האכילה זה רק בשכח דכבר הסיח דעתו מהאכילה, אבל אם לא הסיח דעתו יכול לברך גם לאחר הזמן.

ולפי"ז ביאר באופן נפלא את הקשר בין הדין דעד מתי מברך למחלוקת דב"ש וב"ה במי ששכח ולא בירך דלפי הר"מ הרי האי שיעורא דשיעור עיכול הוא דווקא במי ששכח והסיח דעתו אבל אם לא שכח הרי יכול לברך מתי שירצה ואין בזה נדון כלל ולכן כל הדין דשיעור נעיקול נזכר רק כהמשך למי ששכח ולא בירך.

**והנה** על הש"ע הנ"ל כתב המג"א בסק"ט וז"ל "דצריך עיון מי שאכל מעט ולא שבע ממנו היאך ישער דהא מתחילה ג"כ היה רעב. ונראה לי דמשער אם הוא רעב כ"כ כמו שהיה קודם שאכל". ועי"ש שכתב דכיוון דקשה לשער את זה צריך לברך מיד ע"ש. אמנם בט"ז שם ס"ק ב' כתב לחדש דבכה"ג חשיב אכילה מועטת ושיעורה ד' מילין. והגם דבגמ' זה נזכר רק בדברי ר"ל, מ"מ רבי יוחנן לא פליג עליה בהא ע"ש.

**ונראה** בביאור יסוד מחלוקתם דתליא בחקירה הנ"ל דהמג"א לשיטתו כמו שהוכיח החזו"א מדבריו בברכת הריח סבר דהברכה

האכילה כיון שהתחילה בתוך הזמן הסמוך לאכילה ואח"כ כבר לא איכפת לן אם הברכה תמשיך אחר הזמן. ועיי"ש עוד נפק"מ בקטן שהגדיל או גר שנתגייר בתוך הזמן דשיעור עיכול אי חייב בברכהמ"ז דאם המחייב הוא מעשה האכילה א"כ בכה"ג פטור דבשעת האכילה לא היה בר חיובא ואם החיוב הוא על המזון שבמעיו חייב דהרי כעת הוא בר חיובא.

ובחזו"א שם תלה שאלה זו בטעמים שנאמרו מדוע אין ברכה לאחריה על ברכת הריח. דהמג"א כתב בשם הכלבו דהטעם דאין מברכין משום דדמי לנתעכל המזון. וברש"י כתב הטעם משום דאין זה הנאה חשובה. דהמג"א נראה שסבר דצריך שהברכה תחול על המזון שבמעיו ולכן לא שייך לברך על הריח ברכה לאחריה וכהצד הראשון. דאי כהצד השני דזה ברכה על מעשה האכילה יוכל לברך גם על מעשה ההרחה מיד לאחר שהריח דאף שנתעכל מיד מ"מודאי שאם יברך תיכף ומיד לאחר שהריח ה"ז נהשב לברכה אחריה, ולהצד השני נצטרך לומר שהטעם שאינו מברך הוא כרש"י.

ועיי"ש שהחזו"א הוכיח מברכת המזון על המן דשייך ברכה לאחריה אף שאין המזון במעיו דהרי המן נבלע באיברים וע"כ מוכח כהצד השני דהברכה היא על מעשה האכילה ועל המן ברכו מיד לאחר האכילה.

**והנה** בחזו"א שם כתב עוד ראייה לצד השני מהא דצריך לחזור למקומו ולברך ואי נימא דהברכה היא על המזון שבמעיו א"כ כל היכא דנמצא שם חיובו כי שם ביתו. ומוכח דהברכה היא על מעשה האכילה ולכן צריך לחזור למקום שבו אכל.

ולפי"ז מיושב היטב מה שתמהנו מדוע האי דינא דשיעור עיכול מופיע כהמשך למחלוקת ב"ש וב"ה בדין דחזרה למקומו דמישך שייכא

לברך עליו, ולכן זה תלוי במין שאכל ולא בהרגשת השובע הכללית.

**והנה** במג"א כתב דבסעודות גדולות שיושבים כמה שעות קודם שמברכים היאך יכולים לברך לשיטת רש"י דלאחר ד' מילין אינו מברך. וכתב דכיון דעוסקין בשתיה ופרפראות כלא נתעכל דמי. ועי' בפמ"ג בא"א ס"ק ט' דכתב שני אופנים בביאור דברי המג"א. א' דכיון דשבע מהפרפראות סגי בזה הגם דמחמת הלחם כבר היה רעב, או דכל זמן אכילת הפרפראות עדיין לא התחיל גם העיכול של הפת דהעיכל מתחיל בסוף האכילה. ונראה דב' טעמים אלו שייכי בחקירה הנ"ל דלפי הצד שהברכה היא על המזון שבמיעוי א"כ מה מהני שהוא שבע כעת ממאכלים אחרים הרי הברכה צריכה להיות על שביעת הפת וע"כ צ"ל דהעיכול עדיין לא התחיל עד גמר האכילה, אמנם אם הברכה היא על מעשה האכילה י"ל דכיון דאכילת הפרפראות היא המשך לסעודה א"כ השיעור עיכול מתחיל מסוף הסעודה אף דמהלחם כבר אינו שבע כעת.

**והנה** בספר "שלחן שלמה" הביא דמון הגרש"ז אויערבך זצ"ל רצה לחדש דבסעודה גדולה שדעתו להמשיך ולאכול בסוף הסעודה עוד פת לא שייך ההפסק דשיעור עיכול, דהברכה האחרונה שיברך על האכילה האחרונה תפטור גם את האכילה הראשונה, וע"כ הדין הוא דלכתחילה ימתין עם הברכה לסוף הסעודה ותעלה ברכתו על כל הסעודה. ולפי דבריו (ואולי רמז לזה שם) יש ליישב באופן נפלא את דברי הר"מ שהובאו לעיל דכתב להאי דינא דשיעור עיכול בלשון מי ששכח ולא בירך דכוונתו לאפוקי אם דעתו להמשיך לאכול דבזה לא איכפת לן אם יפסיק יותר משיעור עיכול. ומיושב ג"כ הדקדוק מהמשנה שהזכירה את הדין עיכול רק בהמשך למח' ב"ש וב"ה במי ששכח ולא

היא על המזון שבמיעוי וע"כ לא שייך לקבוע שיעור על אכילה מועטת דבכל אכילה השיעור שונה ומה שייך לומר דעד ד' מילין נמצא המזון במיעוי (ור"ל כנראה פליג אר"י בזה), וע"כ חייב לשער בפועל אם השביעה שקיבל מאכילה זו נמצאת עדיין וכמש"כ המג"א. אמנם הט"ז סבר דהשיעור הוא ביחס של הברכה למעשה האכילה וע"ז שייך לומר דשיעור ד' מילין הוא שיעור שנתנו חכמים בכל גווני שיחשב ברכה לאחריה והשיעור עיכול הוא הרחבה דאפי' יותר משיעור ד' מילין עדיין יכולה הברכה להתייחס לאכילה אם עדיין נהנה מהאכילה.

ולפי"ז י"ל דגם במדבר הגם שנתעכל המזון מיד מ"מ יכלו לברך עד שיעור ד' מילין דלא גרע מאכילה מועטת.

ועפ"ז יש לבאר עוד מחלוקת המג"א והט"ז דהנה בשו"ע שם כתב דלעניין אכילת פירות השיעור עיכול הוא אם אינו תאב לאותן פירות. ובמג"א שם ס"ק ו' כתב דלאו דווקא לאותם פירות אלא שאינו תאב לאכילת פירות בכלל. אמנם בט"ז ס"ק ב' כתב דהכוונה כפשוטו שאינו תאב לאותן פירות, ואפי' אם תאב לפירות אחרים כיוון דלאותם פירות עדיין לא תאב, מחמת אכילתו הראשונה חשיב עדיין בתוך שיעור עיכול. ונאה דלשיטתייהו אזלי דלהמג"א דהברכה היא על המזון שבמיעוי, אם כן הכל תלוי אם הוא עדיין שבע או שכבר רעב. דחייב הברכה תלוי בהרגשת השובע כעת וזה שייך לפי תאוותו לשאר הפירות. ומה הנפק"מ אם לאותו מין עצמו אינו תאב, אם כבר תאב לאכילה אחרת ואינו שבע מאכילתו. אמנם הט"ז לשיטתו כמשנ"ת דהברכה היא על האכילה ולכן צריך לדון על המין שאכל אם הוא עדיין שבע כלפיו, כלומר שאינו תאב לו מחמת האכילה הקודמת, א"כ יכול עדיין

**והנה** מעודי תמהתי בהאי ענינא דברכת המזון שמשתיחים מלברך אף דכבר גמרו את הסעודה לגמרי אמאי לא שייך דינא דזריזין מקדימין למצוות בזה. ואולי יש לדון בזה לפי הסברות הנ"ל דאם הברכה היא על המזון שבמיעוי א"כ הוא חיוב מתמשך וכלשון החזו"א דהרי הוא כאכל בכל שעה וא"כ אין השיעור עיכול זמן בקיום המצוה אלא המציאות שבה שייך המצוה ואולי בזה לא נאמר האי כללא ד"זריזין מקדימין למצוות" וצ"ע בזה.

**ואי** נימא דבאמת צריך להקפיד לברך מיד משום זריזין מקדימין ארווחנא בזה ליישב את לשון הרמב"ם הנ"ל שכתב את הדין של שיעור עיכול בלשון בדיעבד "מי שאכל ושכח ולא בירך" דלכתחילה באמת חייב לברך מיד מדין "זריזין מקדימין".

בירך כיון דרק בכה"ג איירי דכבר גמר סעודתו. ובזה יישב את המנהג דמפסיקים בליל הסדר בין הכוסות יותר משיעור עיכול.

**אמנם** הגרש"ז ציין דבמג"א סי' ק"ץ סק"ג כתב דגם בכה"ג אסור לשהות יותר משיעור עיכול דנחשב שמפסיד את הברכה על השתיה הראשונה. וראיתי בספר "קומץ האר" שתלה את הנדון בזה בחקירה הנ"ל דהמג"א לשיטתו דהברכה היא על המזון שבמיעוי סבר דלא יהני מה שמברך על האכילה או השתיה האחרונה דמ"מ על האכילה הראשונה אינו יכול לברך דכבר אינו במיעוי והפסיד ברכתו אך לסברא השניה דהברכה היא על מעשה הכילה י"ל כסברת הגרש"ז דהברכה אחרונה על האכילה האחרונה תעלה על כל הסעודה ואפי' לכתחילה כיון שדעתו להמשיך את הסעודה דינו להמתין עם הברכה האחרונה עד לסוף הסעודה והברכה ממילא תפטור את כל האכילה. ועדיין יל"ע בזה.



רבות בנות עשו חיל גו' שהתורה נקנית במ"ח דברים, וכל מי שיש לו מדות מן אלו המ"ח יותר, יש לו תורה יותר, אבל א"א שיהיה לאדם כל המ"ח, רק שיש לא' איזה מהם, ולהב' מדות אחרים, עד שבין כולם יהיה כל המ"ח, והתורה כולה אינה נקנית רק ע"י כל המ"ח, וזהו 'רבות בנות' שהם הת"ח, 'עשו חיל' שהן המ"ח, וא"ת שהוא כלל התורה כולה 'עלית על כולנה' ע"י כולם.

(הגר"א משלי לא בט)

הרב מנחם צבי גרונר

## סימן ח. חייב מעין ג' על מחיה ועץ ושכח א' מהם בחתימה

גדר צירוף מחיה ועץ בברכת מעין ג', אם דומה לתפילת שבת ויו"ט, ובגדרי אין חותמין בשתיים

- א. בעיקר הדין [ד' החיי אדם ועוד, אותיות א – ב']
- ב. סתירה מד' החיי אדם בתפילת שבת ויו"ט. [אות ג']
- ג. יישוב דגדר על המחיה ועץ הוא כשני ברכות ובד' הגר"א [אות ד' ה' ו'] וכמה נפק"מ בזה [בהערה].
- ד. ביאור ד' החיי אדם בתפילת שבת ויו"ט. [אות ז']
- ה. ד' הראשונים דבעל המחיה ועל העץ ל"ח חותמין בשתיים ואם נוגע לנידון דידן. [אות ח']
- ו. ד' הגר"א בשו"ע ר"ח והראשונים דמוכח דיש נידון חיבור הברכות ויש נידון חותמין בשתיים [אות ט' י' י"א].
- ז. נידון בנידונים הנ"ל בסוגיית הגמ' בברכות מ"ד. אין חותמין בשתיים. [אות י"ב י"ג י"ד].

הכל בו שבכל מעין ג' החתימה היא על העץ. [ובס' שערי הברכה וזאת הברכה נקטו שהדבר תלוי במחלו' הראשונים בברכה ארוכה [דהיינו ברכה שיש בה פתיחה וחתימה] שעשאה קצרה [דהיינו שלא עשה בה פתיחה וחתימה] דד' הרשב"א בברכות מ: שלא יצא וד' הרמב"ן מובא בהגהות הגרע"א בסימן קפ"ז שיצא [ולכאורה יסוד המחלוקת אם כשרבנן תיקנו פתיחה וחתימה הוא לעיכובא עיי"ש. ולדינא, הב"ח והמג"א בסי' קפ"ז פסקו כהרשב"א, והגר"א בסי' נ"ט פסק כהרמב"ן. וכ' הספרים הנ"ל דה"ה כאן, נחשב שיש לו רק פתיחה בלא חתימה דהא

א. מעשה באדם שאכל מיני מזונות ופירות מז' מינים כשיעור, ובברכה אחרונה כלל שניהם בפתיחה, דהיינו שאמר על המחיה ועל פרי העץ, אבל בחתימה, הזכיר רק אחד מהם [כגון רק על המחיה או רק על העץ] ויש לדון בדינו אם עלתה לו הברכה כלפי המין ששכח להזכירו בחתימה. דמצד א' הזכירו בפתיחה, אכן מצד ב' בחתימה, לא חתם בו ויל"ד בצדדים בעז"ה.

ב. והנה, בחיי אדם כלל נ' סעיף ה' דן בדין זה, ונראה מדבריו שם דס"ל דלא יצא [אלא בחתם על העץ כ' שמסופק כיון שד'

שבת וי"ט, [ואע"ג שבחתימה לא הזכיר שבת, לא חיסר בזה מעיקר הברכה], אבל בעל המחיה ועל העץ הוא שני ברכות נפרדות, שמקיימם בברכה אחת, וע"כ, אי פתח וחתם בירך על המחיה בפתחה ובחתימה, אבל כשלא חתם נחשב שביך על המין ששכח רק בפתחה ולא בחתימה, ובזה ד' החיי אדם דברכה ארוכה שעשאה קצרה [דהיינו שלא חתם בה] לא יצא, וכד' בכלל ה'

ו. אכן, יל"ע בד' הגר"א אם מסכים לחילוק זה, דהנה, בביאור הגר"א סי' ר"ח סעיף י"ב [על ד' השו"ע הנ"ל בתחילת ד'] דכשחייב על המחיה ועל העץ כוללם בברכה אחת, כ' דהוא כדאמר' בעירובין מ: ד' בית הלל דבשבת וי"ט כוללם בברכה אחת, ולכאורה מבואר מדבריו דהמקור לדין זה [דבאכל מחיה ועץ לכלול בברכה אחת], הוא ממה שבשבת וי"ט מברכים ברכה אחת, ויל"ע אם נכון מש"כ לפי דבריו דלכאורה להגר"א אינו חלוק דאם היה גדר אחר לא היה מקור מתפילות שבת וי"ט לברכה מעין ג' וצ"ע.

ז. ומתבאר עד עתה דלכא' צ"ל בד' החיי אדם דחלוק גדר צירוף ב' הזכרות בברכת מעין ג' דנידון כשני חיובים, מצירוף ב' הזכרות בתפילה דהוה כנוסח אחד [ובד' הגר"א בזה יל"ע]. ולכאורה נפתח כאן בס"ד נידון גדול בגדר ברכת מעין ג' בצירוף ב' הזכרות אם הגדר הוא חיוב ברכה אחת שיש בה שני הזכרות, או דהוה שני חיובים שמקיימם בברכה אחת [ולכאורה י"ל בזה כמה וכמה נ"מ למעשה עי' בהערה ] ולפ"ז אי נימא דגדר חיוב ברכת מעין ג' הוא חיוב אחד [וכמו שמתבאר בהערה מד' כמה מהפוסקים] י"ל דאע"ג שיחתום באחד יצא וכד' החיי אדם המובא בסימן תפ"ז דכל היכא דיש שני הזכרות וחתם באחד יצא

לא חתם במה שביך עליו, ותלוי במחלוקת זו. אכן החיי אדם לא פירש טעמו מדוע ס"ל שלא יצא, ולפי ד' י"ל דס"ל לפסוק שארוכה שעשאה קצרה לא יצא וכד' הב"ח והמגן אברהם בסימן קפ"ז וכן לכאורה דעתו בפירוש בכלל ה' סעיף ג' וע"כ ס"ל דהיכא ששכח בחתימה מין נחשב שביך בלא לחתום ולא יצא ולפ"ז נידון זה בשכח בחתימה תלוי במחלוקת הפוסקים [ויל"ע כנ"ל מה ד' המשנה ברורה בזה].

ג. והנה, ד' החיי אדם בכלל כ"ח סעיף ג' דבתפילת יו"ט שחל בשבת ושכח להזכיר שבת בחתימה, דיצא, [ודלא כד' הפרי חדש בסימן תפ"ז שלא יצא], ופירש שם החיי אדם טעמו "דכל ברכה שמזכיר בה ב' דברים וסיים באחד מהן, בין שחתם במה שהוא עיקר הברכה ובין שחתם במה שכלל בה, יצא" וא"כ צ"ע בד' החיי אדם מאי שנא ברכת על המחיה ועל הגפן מתפילת שבת וי"ט דבתפילת שבת וי"ט אמרינן דכל ברכה שמזכיר בה שני דברים וסיים באחד מהם יצא, ובעל המחיה ועל העץ אע"ג דאולי חשיבא כברכה שמזכיר בה שני דברים ס"ל לחיי אדם שבסיים באחד מהם לא יצא וצ"ע. וכן הקשה הגאון רבי צבי שרלין בספר הזכרון צהר לע"נ הגר"ב אויערבך וצ"ע.

ד. ויש לעיין ביותר מהי באמת סברת החיי אדם שבסיים באחד יצא הרי מ"מ לא סיים בשני וכיצד מועיל סיום שכזה והא החיי אדם גופיה ס"ל דפתחה או חתימה לחוד דלא יצא.

ה. ולכאורה כיוון התשובה וכ"כ הגר"צ שרלין שם דשאני תפילת שבת וי"ט מברכת על המחיה ועל העץ, דבתפילת שבת וי"ט הגדר הוא ברכה אחת [אמצעות] עם שני הזכרות [שבת וי"ט], ובזה ס"ל לחיי אדם דאע"ג שלא סיים אלא באחד יצא, דהברכה אמצעית היתה בפתחה ובחתימה והזכיר בה

י. והנה, בשו"ע סי' ר"ח סי' י"ב כ' "אם אכל פירות מז' מינים ואכל מיני מזונות ושתה יין יכלול הכל בברכה אחת, ויקדים המחיה וכו' ויאמר על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן וכו' וחותם על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות, ובביאור הגר"א ס"ק מ"ב כ' על תחילת הדין יכלול הכל כמו בשבת וי"ט דק"ל כב"ה דכולל הכל בברכה אחת, [וכמו שהבאנו לעיל], ובס"ק מ"ד כ' וחותם עי' תוס' שם דלא הוה חתימה [לכאור' הכוונה בשתיים] כמו שכ' בגמ' ועיקר החתימה בארץ, ולכאורה מבואר בהגר"א שיש כאן שני נידונים; א. אם לברך ברכה אחת, וע"ז הביא מקור ממה שבשבת וי"ט קי"ל כב"ה. ב. בצורת החתימה דלא הוה חותמין בשתיים, וע"ז הביא מהראשונים דלא הוה חותמין בשתיים, ומבואר, דאף אחר שידעין שמברכין ברכה אחת, מ"מ יש חסרון דחותמין בשתיים. [ויל"ע, אם לא היה את התשובה שלא הוה חתימה בשתיים, אם הדין היה לחלק או דנחתום רק באחד ויתבאר בהמשך בעז"ה.]

יא. ולכאורה אף בראשונים מדויק כן, דבשלטי גיבורים ס"פ כיצד מברכין [מ"ה. מדפי הר"ף אות ב'] ס"ל, דבאכל מחיה ועץ צריך לברך על כל דבר בפני עצמו שאין עושין מצוות חבילות חבילות. ובשבלי הלקט הובא סי' קס"א [הובא במאמר מרדכי סי' ר"ח סעיף י"ב] כ' דמברכין שתיים כיון דחשיב חותמין בשתיים, ומבואר לכאורה דיש כאן שני נידונים, א' אם לכלול הכל בברכה אחת דס"ל לשלטי הגיבורים דהוה חבילות חבילות וע"ז הביא הגר"א דפסקין כב"ה, ב' אם הוה חתימה בשתיים דע"ז כ' הראשונים דהארץ היא המוציאה פירות והשבה"ל פליג. [ומ"מ מד' השלטה"ג לכאור' ודאי מוכח דס"ל שהוא שני חיובים, וע"כ ס"ל דהוה חבילות חבילות. ויל"ע דאף לדין דפסקין דלא כהשלטה"ג י"ל דאע"ג שהוא

[ועדיין צ"ע ביאור ד"ז וכדלעיל למה באמת מועיל כשחתם רק באחד וצ"ע].

ח. עוד יש להוסיף בס"ד לבאר עיקר ד' החיי אדם דחתם באחד מועיל, ד"ל דס"ל דכשהזכיר באמצע חשיב שהזכיר בברכה ומועיל. אכן י"ל יותר, דכשהזכיר באמצע חשיב הזכרה שיש בה פתיחה וחתימה. ויסוד לזה, מד' הרשב"א [המובא בב"י ובביאור הלכה סי' קפ"ח] שהק', אמאי בשכח רצה ונזכר קודם הטוב והמטיב אמרי' שיברך אשר נתן שבתות למנוחה והא לכאורה הזכרת שבת אינה חיוב ברכה דהא מזכירין רצה באמצע ברכה שלישית. ועיי"ש שיישב "דכל שהוא מזכיר בברכה הסמוכה הרי הן נכללות בברכה שיש בה מלכות בפתיחתה ובחתימתה" ונראה דס"ל דכיון שאומרה בברכה הוה קיום הזכרת שבת בברכה [ועוד יש לעיין בגדר זה]. ואולי י"ל דכן הוא ד' החיי אדם, וע"כ כיון שהזכיר שבת באמצע הברכה חשיב ברכת שבת בפתיחה וחתימה אע"פ שלא הזכירם בחתימה. ועפ"ז י"ל דה"ה אם היה מועיל במעין ג' בפתח באחד דחשיב כבירך בפתיחה וחתימה וכדלעיל ויל"ע.

ט. והנה הראשונים [תוס' בשם ר"ח, רא"ש, רשב"א] בברכות מ"ד. ביארו הדין דבאכל מזונות ועץ דמברך ברכה אחת וחותם על הארץ ועל המחיה ועל הפירות, וכ' דאע"ג דאין חותמים בשתיים הכא חשיב חתימה באחד כיון שהארץ היא המוציאה מחיה ופירות. ויש לדון בד' אם מוכח לעיקר הנידון דידן ד"ל דאם הוא ברכה אחת ל"ח חתימה בשניים כיון שזה נוסח ברכתו להודות על המחיה ועל העץ [וכן נ' כוונת המנחת שלמה בח"א סי' צ"א בסופו] ומשמע דס"ל שהוא שני ברכות. או ד"ל דמ"מ, אע"ג דהוה ברכה אחת יש בזה חסרון של חותמין בשתיים ויל"ד.

באחד כיון דאין חותמין בשתיים.

ויש להביא ראיה מד' הבה"ג בזה דהא הוא גופא תי' הגמ' לדעתו, דבאמת חותמין בשתיים ומבואר דס"ל דאם יש דין דהברכה היא אחת, חותמין בשתיים אינו סיבה לחלק. וא"כ לכאורה מוכח דלא היה צד לחלק. וכן מוכרח בד' החיי אדם דלעיל סי' תפ"ז, דהא ס"ל דבאמת מועיל חתימה באחד וא"כ למה לחלק הברכות [ולפ"ז נידון הגמ' אינו דנחלק הברכות וכב"ש אלא דנחתום באחד]. אכן, שאר ראשונים דפליגי על הבה"ג בביאור תי' הגמ' י"ל דס"ל כהשבלי הלקט דאם יש חסרון דאין חותמין בשתיים הוא סיבה לחלק הברכות [ולפ"ז קו' הגמ' היא בד' בית הלל גופיה דהיה צריך לחלק הברכות]. [אכן, לכאו' מש"כ דלשבלי הלקט היכא דאין חותמין בשתיים מחלקים, יש לסייג הדבר, דאף לשבלי הלקט לכאורה יש מדרגות בזה; דבברכה שלישית של במה"ז לכו"ע החתימה היא באחד אע"ג דבפתיחה היא שניים, ומבואר דאף לשיבלי הלקט הסברא דאין חותמין בשתיים אינה מוכרחת לחלק הברכות, ואולי תלוי כמה הוא ברכה אחת דאם הוא ברכה אחת אין מחלקין אבל בשני ברכות אם יש חסרון בחתימה, מחלקין וכן לכאו' מוכרח בבה"ג דהא בברכה שלישית כן חותמין באחד.]

טו. וממילא כשנבוא לדון, אם יש ראיה מהראשונים דדנו חסרון דחתימה בשניים במעין ג' דמוכח דהוא שני ברכות, לכאורה ברור דשייך להקשות אין חותמין בשתיים אף בברכה אחת, וכברכה שלישית של במה"ז, אלא דיל"ע בקושייתם אם ס"ל דנחתום באחד [וכד' החיי אדם בשבת ויר"ט] וכדמשמע קצת בביאור הגר"א שדימה ביניהם, או דס"ל דנחלק לשתיים וכהשבלי הלקט.

דני חיובים לא הוה חבילות חבילות דהוא ענין אחד וכד' הגמ' בערבי פסחים לענין קידוש והבדלה, אכן השלטה"ג ס"ל לאו הכי ויל"ע].

יב. אכן, יל"ע בטענה דאין חותמין בשתיים, אם היא סיבה לחלק הברכות וכמו דס"ל לשבלי הלקט, או דיל"ל דאם הוא ברכה אחת הדין הוא, דאע"ג דיש בו שני הזכרות, מ"מ החתימה היא אחת דהא אין חותמין בשתיים ומועיל לשני ההזכרות, ונפק"מ גם לביאור ד' התוס' שדנו דבמעין ג' במחיה ועץ הוא חתימה בשתיים אם ס"ל לחלק הברכה או לחתום רק באחד וכדלעיל.

יג. ולכאורה כל ד"ז לכאורה תלוי בביאור סוגיית הגמ' בברכות מ"ט, דאמר' שם דבברכה שלישית של במה"ז אע"ג שבפתיחה פותח בישראל וירושלים חותמין רק בירושלים דאין חותמין בשתיים, והק' הגמ' כיצד בתפילת שבת ויר"ט חותמין מקדש ישראל והזמנים הרי דינא הוא שאין חותמין בשתיים ותירצה הגמ' ד"הכא שאני", ובביאור תי' הגמ' נחלקו הראשונים; ד' רש"י, דמקדש השבת וישראל ל"ח חתימה בשתיים דמקדש השבת שהיא סיבה לקדושת ישראל והם מקדשים הזמנים. אבל הבה"ג פירש [והובא ברש"י שם] דהכא שאני היינו שבאמת בשבת ויר"ט הוה חתימה בשתיים ואע"ג דאין חותמין בשתיים הכא שאני כיון שהברכה כוללת בה שתיים. [ועי' בד' רש"י שם דפליג על ביאור זה וס"ל דאין מקום שחותמין בו בשתיים].

יד. והנה יל"ע, כשהקשתה הגמ' על החתימה של שבת ויר"ט אין חותמין בשתיים אם כוונת הגמ' דמחמת דין זה דאין חותמין בשתיים נחלק הברכות [וכבית שמאי] או דאין הכוונה דנחלק הברכות דהא זה גופא ד' בית הלל דהברכה היא ברכה אחת אלא כל הנידון הוא לענין החתימה, דנחתום רק



הגדר הוא ברכה אחת או שני חיובי ברכה ויש בזה כמה נפק"מ כמבואר בהערה. ג. מה שדנו הראשונים בחותמין בשתיים יל"ד אם מוכרח שהוא סיבה לחלק הברכות ואדרבה יתכן שהוא רק טעם לחתום באחד וממילא אם שכח וחתם באחד יצא. ד. מה שמועיל להחיי אדם בתפילת שבת ויר"ט דאע"פ שלא חתם אלא באחד יצא, אולי הסבר' כיון דכשהזכיר בפתיחה הוה כברכה בפתיחה וחתמה.

טז. ולסיכום; עלה בידינו מכל הנ"ל. א. הזכיר בפתיחה על המחיה ועל העץ, וחתם בא' דעת החיי אדם דלא יצא, ויל"ד בתרתי; א. לפוסקים דס"ל שהוא ברכה אחת יל"ד כד' החיי אדם גופיה בהל' יר"ט דהזכיר בפתיחה מועיל. ב. אי נמא דפתיחה לבד מועיל שמא גם כאן יועיל, אכן יל"ד דהכא כשחתם גרע ודנו בזה [עי' בחקרי לב אר"ח סי' מ"ז ובשבט הלוי ח"ח ע"ה]. ב. מה שבאכל מזונות ועץ מברך ברכה אחת ומזכיר שתיים, יל"ד אם



**רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה אמרו לו מה מקום לתפלה זו אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי:**

אמנם גם התפלה שהתפלל אחר הלימוד לכאורה תמוה. דלמה לא הסתפק עצמו התנא הא-לקי הזה להודות על חלקו בלבד. ולמה גינה לכאורה כמה מבני דורו. ולדעתי הקלושה אמר כן. משום דמי שיושב חבוש וגלמוד בביהמ"ד טמון בירכתי בית העיין הקדוש. אשר בתוך זמן זה הכל הוא בחוצות ובשוק העולם מלא מרוצה ותנועה. והבנ"א הסוחרים והפועלים יוצאים דחופים ומבוהלים בדבר העסק החומרי. להשתדל בחריצות אחר רבוי הממון והקנינים. באמת הת"ח כזה המתבודד. כשיוצא מדלתי ביהמ"ד החוצה נראה בעיני עצמו. וכ"ש בעיני ב"ב וקרוביו ושאריו זו אשתו. כעצל טמן ידו בצלחת. וכמתרפה במלאכת החיים. וע"כ צריך הת"ח לדבר בעצמו אל לבו דברים יורדים חדרי בטן ונופחים רוח חיים תוך פנימת נפשו. להרגיש גודל יקרותו וכנשר יגביה עוף על כל השואפים על עפר ארץ בהבלי הזמן. וע"כ השליך התנא הא-לקי הקדוש דברי גנות ובזיון כנגד השוגים והמבלים ימיהם בטרדות העולם העובר. תוך התודה שנתן לה' על חלקו. ועי' תענית (דף כ' ע"א) ותבין:

(תפארת ישראל - בועז ברכות פ"ד אות ב)

## הרב יוסף אמיתי

## סימן ט. ברכות השבח והודאה בנתגייר או הגדיל או נקבר מתו

יש להסתפק בברכת ראיה כגון הרואה קשת וכן הים הגדול או בברקים ורעמים, אם היה לאו בר חיובא בשעת ראייתו ותוכ"ד נעשה בר חיובא האם פטור מלברך על ראיה זו מאחר והיתה בשעה שהיה לאו ב"ח, או דלמא כיון דהשתא נעשה ב"ח מחויב לברך מאחר ואין הראיה מחייבת אלא דהרואה מברך על ראייתו, וכיון דהשתא נעשה ב"ח מחויב לברך ולהודות על מה שראה.

וכן יש להסתפק בברכת הרואה בנר חנוכה דקי"ל דהרואה מברך שעשה ניסים, אם ראה בשעה שלא היה ב"ח ותוכ"ד נעשה ב"ח אם מתחייב.

שכתב דהכא דאכל פת שיעור שבעה גם להמג"א אפשר דמתחייב דקרינן ביה ושבעת ונשאר בצ"ע.

ועיין בשער הציון שם שכתב דהך מלתא לא ברירא מאחר ובעינן אכילה כדכתיב ואכלת וכמ"ש המג"א, וכתב דמהאי טעמא נשאר הפרמ"ג בצ"ע.

ומבואר עכ"פ למאי דקי"ל כהמג"א דליכא חיוב ברכה אחרונה אלא באכל כזית בכא"פ והיינו טעמא דבעינן מעשה אכילה, ואף לפי מה שצייד בפרמ"ג דבאכל שעור שביעה לא בעינן אכילה בכא"פ, מ"מ הרי ספיקו דהרע"א לאו דווקא באכילה ושביעה דחיובו מדאורייתא אלא ה"ה בשעורא דרבנן וכמו שהביא שם ברע"א מהחכמת אדם לענין אונן עי"ש, וא"כ צ"ע מהו דנסתפק הרע"א אי מעשה אכילה דקטן מחייב לברך מדאורייתא כשהגדיל, מאחר ומבואר מהנ"ל דבעינן מעשה אכילה.

ואף שיש לבע"ד מקום לאמר דאין כוונת המג"א דבעינן מעשה אכילה דחיובא, רק דברכה הוא על אכילה, ואכילה בכזית,

עיין ברע"א ס' קפ"ו שנסתפק כעין זה לענין ברהמ"ז בקטן שאכל קודם ליל י"ג אי מחויב לברך מדאורייתא כשהגדיל כ"ז שלא נתעכל במעיו, ונ"מ אי מוציא יד"ח מי שהוא ב"ח מדאורייתא.

ויסוד ספיקו דהרע"א בפשוטו כדמשמע מדבריו שם אי מעשה האכילה מחייב ומאחר והיה קטן בשעת אכילתו אינו מחויב מדאורייתא, או דלמא מברך על הנאת ושבעת מעיו ולכן כ"ז דלא עבר זמן עיכול מתחייב לברך מדאורייתא.

ואמנם צ"ע בזה, דהנה במג"א ס' ר"י הביא בשם העולת תמיד דחיוב ברכה אחרונה הוא אף בכה"ג דאכל שעור כזית שלא בכדי אכילת פרס, ובמג"א שם כתב לחלוק עליו דלא מיקרי אכילה אלא בכא"פ וכדין מאכלות אסורות ואכילת מצה דלאו שמה אכילה אלא בכדי אכילת פרס.

ועיין בפרמ"ג שם שכתב לבאר דעת העולת תמיד דחיוב ברכה אחרונה על הנאת מעיו, ולכן שפיר מתחייב בברכה אחרונה גם שלא בכדי אכילת פרס, ועיי"ש עוד בפרמ"ג

ונראה דבאמת לאו מילתא אחרייתא הוא ואתינן עלה לכו"ע מהדרשא דדרשינן כלפי הדאורייתא, והיינו דגם בפלוגתא דר"מ ור"י בדרבנן יסוד פלוגתייהו בדאורייתא, דמדאורייתא נמי דבעינן שביעה מ"מ תרי דינא איכא, חדא מעשה אכילה וחדא שביעה וכדכתיב ואכלת ושבעת, ובהך אכילה דאורייתא פליגי, דר"מ ס"ל דאכילה לחודא ושביעה לחודא, ולא מביאי אי נימא דלר"מ סגי באכילת כזית מפת ושביעה אף משאר דברים, אלא אף אי נימא כהפוסקים דבעינן שביעה נמי מפת מ"מ הוי תרי דינים, ור"י ס"ל דהך דין שביעה לאו דינא בנפ"ע הוא אלא בעינן אכילה דאית בה שביעה ולכך בדרבנן נמי איכא נמי בינייהו דלר"מ דהווי תרי דינים ממילא מאחר והחמירו רבנן דאף בלא שביעה סגי בכזית, והיינו דקאמר ר"מ ואכלת זה כזית ושבעת זו שתיה מאחר ושביעה הוא דין בפנ"ע ואף בשתיה, מיקיימא דין שביעה, ואף אי נימא דבדין שביעה דאורייתא בעינן דהשביעה נמי תהא מהפת מ"מ הוא דין בפנ"ע דאמרה תורה דמברכינן על האכילה ועל השביעה, ומינה ילפינן דמברכינן אף על שתיה עכ"פ מדרבנן מאחר ואית בהו שביעה והנאת מעיו.

**ור"י** ס"ל דאכילה ושביעה חדא הוא דבעינן אכילה דאית בה שביעה, ולכן גם בדינא דרבנן דלא בעינן שעור שביעה מ"מ בעינן אכילה דאית בה שביעה דהיינו כביצה.

ובאמת איכא נ"מ בדאורייתא נמי, דלר"מ סגי דיאכל הכזית בכדא"פ והשאר דהוא שעור שביעה סגי אף שלא בכדי אכ"פ, אבל לר"י נהי דלא בעי שעור שביעה גמורה בכא"פ מ"מ בעינן כביצה בכדי אכ"פ דהיינו אכילה דאית בה שביעה.

ועיין בבעה"מ שס"ל דבדינא דאורייתא דבעינן שביעה היכא דאכתי צמא הוא לא קרינן בה ושבעת, ומבואר דס"ל דלר"מ

נמצא דאם אכל שלא בכא"פ לאו שמה אכילה, מ"מ מדמיית' עלה המג"א ממאכלות אסורות ומאכילת מצה משמע דלאו שם אכילה גרידא והוא וכדחזינן בפרמ"ג בדעת העולת תמיד, דאי סגי בהנאת מעיו מהני אף שלא בכא"פ ושפיר מקרינן בה אכילה. וע"כ המג"א דמיאן בזה היינו כמ"ש בשעה"ד הנ"ל דואכלת כתיב ובעינן מעשה אכילה דחויבא. ובגמ' ברכות מ"ט ע"ב מפרש שם בגמ' בפלוגתא דר"מ ור"י בשעור אכילה וברהמ"ז דר"מ ס"ל בכזית ור"י בכביצה, וקאמר שם דר"מ ס"ל ואכלת זו אכילה ואכילה בכזית ושבעת זו שתיה, ור"י ס"ל ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה והיינו בכביצה.

ונחלקו בזה רבותינו הראשונים, שיטת התוס' שם דהני קראי אסמכתא בעלמא דמדאורייתא לכו"ע בעינן שביעה גמורה וכדאיתא בגמ' ברכות ד' כ' ע"ב דקאמר דאמר הקב"ה וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת והם מדקדקים ע"ע בכזית וכביצה.

וברמב"ן ועוד ראשונים כתבו דהוא מחלוקת הסוגיות, והך סוגיא ס"ל דמדאורייתא מחייב אף בלא שביעה לר"מ בכזית ולר"י בכביצה.

ולשיטת התוס' צ"ב דמאחר ומדאורייתא בעינן אכילה שיש בה שביעה ודרשינן קרא כדכתיב אכילה שיש בה שביעה, היכי אתו רבנן ועקרוה מפשטיה דקרא באסמכתא ודרשוהו היפוך הדרשא דדרשינן כלפי דינא דאורייתא, וכמדומי שלא מצינו כן בעלמא אלא דדרשינן לה כאסמכתא לעוד ענין, אבל לא דבאותו דין דרשינן לה לדאורייתא דהיינו דבעינן אכילה שיש בה שביעה, ניקום ונדרוש דשביעה מדרבנן לאו דוקא, אלא ושבעת זו שתיה או לכביצה כר"י לאכילה שיש בה שביעה וצ"ב.

בראשונים שכתבו דה"ה בשאר מצוות ודלא כתוס' שם]. ומשמע דמישך שייכי ברכה דאחר קיום מצוה דהיינו לשמור חוקיו לברכה דאחריה דברכת הנהנין, וכי היכי דבמצוה ברכה דלאחריה לאו ברכת המצוות אלא כברכת השבח דזכינו לשמור חוקיו, ה"נ ברכה דלאחר אכילה מתחייב לברך אחר אכילתו על מה ששבע מאכילתו, ולא דמברך על השביעה אלא על אכילתו שהביאתו לידי שביעה.

**ולפ"ז** את"ש ספיקו דהרע"א דאפשר דאף דבעת אכילתו קטן היה, מ"מ מחויב מדאורייתא כשהגדיל מאחר ואין מעשה האכילה מחייב אלא דהשתא בתר אכילתו מחויב להודות על מה דזכהו ד' לאכילה שמשביעתו.

ונראה לפ"ז דה"ה בברכת ברקים ורעמים או בראיית הים הגדול וכדומה, אין הגדר בזה דהראיה מחייבת לברך, אלא דאם ראה מתחייב בברכה, וכדקתני הרואה את הים וכו', וממילא אף אי היה גברא לאו ב"ח בשעה שראה מ"מ השתא מתחייב לברך ברכות השבח על הים הגדול וכדומה כיון דאין מעשה הראיה מחייב, אלא דמחויב לברך כשראה.

**וה"ה** בברכת הרואה דחנוכה דמברך שעשה ניסים, אי נימא דליכא חיוב ראייה ורק דרואה מברך כדין ברכות השבח, אזי אם ראה כשלא היה ב"ח ונעשה ב"ח שפיר יוכל לברך.

עכ"פ חיוב וקיום שביעה מתקיים בשאר דברים נמי, ונראה כנ"ל דהיינו לר"מ משא"כ לר"י וכמבואר.

המתבאר בזה עכ"פ דלכאורה תרי דינים נינהו דין מעשה אכילה דהיינו כזית לר"מ וכביצה לר"י בכא"פ, ודין שביעה, וקשיא א"כ כנ"ל בעיקר ספיקו דהרע"א בקטן והגדיל מאי מספקו ליה, דלכאורה ע"כ בעינן מעשה אכילה המחייב ואכילת קטן לאו אכילה דב"ח הוא.

ונראה דהא דבעינן בברכת הנהנין תרי ברכות חדא קודם אכילתו וחדא בתר אכילתו, אין הגדר בזה דאכילה מחייבתו תרי ברכות חדא קודם אכילתו וחדא לאחריהם, אלא הוה תרי מחייבים וכלישנא דהגמ' כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש, וכתב רש"י ז"ל כשהוא שבע מצוה לברך ולהודות על שובעו, כשהוא רעב ובא להפיק רעבונו וכו'.

ונראה לפ"ז דחיוב ברכה אחרונה אינו מכח מעשה אכילה דחיובא, אלא דאחר אכילה חל חיובא דברכה על אכילתו ושביעתו, ואדרבה זה גופא חיובא דהברכה דלאחריה על מה שזימן לו הקב"ה אוכל לשבוע בו.

ועיין נדה נ"א ע"ב דתנן התם כל שטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו ומפרש בגמ' דאתי לאפוקי ברכת המצוות. דאין מברך אחריה ודלא כבני מערבא דמברכי לשמור חוקיו בתר חליצת התפילין, [ועיין



הרב אברהם סימפולינסקי

## סימן י. ירקות נכרי בשביעית ובגדר דין נזרע ובדין נזרע בהתר

אפי' ע"י גוי. וכן מצד ברמב"ן עה"ת דאסור משומר הוא אפי' בגוי.<sup>1</sup>

**והנה** אף שהתירו דירק נכרי נתבאר להדיא ברמב"ם ז"ל שהוא עמוד ההוראה, מ"מ גם שיטות אלו מרווחות מאד בירו' וכוותייהו אזלא רהיטות כמה סוגיות בירו' בכ"ד וכדלהלן, מלבד זאת דהוא קצת פלא, אחר אשר ביאר לן מרנא החזו"א שודאי גם לדעת הרמב"ם ז"ל אין הקדושה נפקעת והיינו התר מחודש לגבי ספיחין דלא אישתמיט בכולא תלמודא להזכירו להאי התירא דירק מגוי יצא מכלל איסור ספיחין.

**ולא** עוד אלא איתא בכ"ד שרבי התיר להביא ירק מחו"ל ואמאי הוצרך לזה יביא מהנכרי ואין לומר דלא שכיח להו נכרי בא"י, דהא מבואר בירו' דמאי דאיכא למ"ד דרוב א"י נתונה ביד עכו"ם ולכן סתם ירק או פרי הנלקח מהתגר מעשר ודאי ולא דמאי דתלינן שהוא מהנכרי והוי ודאי. ופשוט לכא' דגם המ"ד שחולק וס"ל דאין רוב ארץ ישראל נתונה ביד גויים אבל ודאי שהוא לכה"פ מצוי.

**עוד** מצינו בירו' דמאי פ"ב בעובדא דריב"ל דאמר לתלמידה דשיקח ירק רק מגינתיה דסיסרא ופי' הגר"א דהיינו דווקא בכעין סוריא ומשמע דבא"י היה הירק מסיסרא אסור וע' בהחזו"א דכ' דלדברי הרמב"ם

דבר אשר רבים המדקדקין כהיום להביא רק מחו"ל ולא מנכרי ופקקו בזה משום אמירה לנכרי וגם כמה עקולי ופשוטי באופן עשית השליחות וכן מפני זיופי הנכרים.

**ובר** מן דין נראה עוד דלית מאן דפליג באם מצוי ליקח ודאי שליקח הירק מחו"ל הוא טפי מובחר שהוא ההנהגה המפורשת להתר בש"ס מימות רבי ואילך, ועדיפא מליקח ירק מהנכרי שהוא דלא כדברי כמה מרבוואתא ז"ל דס"ל דאסור.

**הלא** המה הראב"ד בפ' לולב הגזול בכתוב שם דאיכא איסור ספיחין גם בגוי ועכ"פ בנזרע ע"י הגוי וכמו שהביא בשמו הכפתור ופרח וכן בהשגות בפ"ד מהל' שמיטין כמש"כ במעדני ארץ, וכן דעת הר"ץ גיאות הובא בתשובת הרמב"ם, וכן איתא בפ"י רבינו נתן אב הישיבה בפ"ו דשביעית, דנעבד ע"י גוי בקרקעו אסור באכילה שפי' כן מתני' דלא נעבד ולא נאכל, וכן דעת הכפ"פ. אלא דהכפ"פ כ' דבטלה דעתו בזה לגבי הרמב"ם, והיינו שלא יהא איסור על ספיחין שעלו מאליהן בשדה גוי. אבל בנעבד בגוי פשיטא ליה דאסור, וכ"ז מכח דברי הראב"ד הנ"ל, וגם הרמב"ם עצמו בפיה"מ במהדו"ק וצ"ע. וכן בבעה"מ בסוכה דאסר אפי' משומר ע"י גוי וכ"א בראשונים בדעת ר"ת דאסר משומר

<sup>1</sup> ועי' נמי בתוס' פ"ו דשביעית דאין לוקחין מנכרים פירות שביעית והובאה להלכה בהשל"ה.

**וגם** כל סוגיית הירו' התם בדמאי דאיירי בקיסרי בזמן האמוראין שהוא ודאי לאחר התירו דרבי שהתיר קיסרי ומבואר שם שרק עכו"ם פטירי ולא ישראל וכותים, ומכלל זה נשמע דבא"י אסור.

**ועוד** קשה דאיתא בירו' בפ"ו דעד שהתיר רבי להביא מחו"ל עולשי שדה היו מטמאין אוכלין בשביעית ומאז שרבי התיר להביא ירק מחו"ל שוב אין מטמאין וכן איתא שם גבי הנודר מהירק דבשביעית אסור בירקות השדה כיון דאין ירק אחר אבל מהתירו של רבי שוב מותר בירקות שדה.

**וכן** תנן בפ"ו דתרומות אכל קישואין ע"ש ימתין עד מוצ"ש וישלם משמינית ודייקין בירו' שבפירות האילן משלם בשביעית אף שיש בהן קדושת שביעית אבל קשואין ליכא ואמר שם בירו' דמתני' עד שלא התיר רבי להביא מחו"ל. אכן שו"ר בפ"י מהר"ש סירילאו דתלי לה להנך שמעתות בירו' בהך פלוגתא דר"א ור"י גבי דמאי וצע"ג

**ועוד** איתא בירו' תענית פ"ג ה"א דגם בשביעית מתריעין על פירות האילן משום עניים דמתפרנסים מן ההפקר וגם על הצמחים מתריעין מפני פרנסת אחרים מהו מפני פרנסת אחרים חבריא אמרי משום פרנסת הנכרים וכו' ומוכח דאין כאן משום פרנסת ישראל בצמחים.

**והנה** כאמור הבעה"מ בסוכה, אסר במשומר, אפי' ע"י גוי, וכ"ה בכמה ראשונים בדעת ר"ת, דאסרינן משומר ע"י גוי. וכן מצדד ברמב"ן עה"ת, דאף לגבי נשומר בגוי איכא איסור ליקח מן המשומר מיהת, אם לא לעניין איסור אכילה [משום דלא ס"ל כלל דמשומר אסור אכילה ע"ש]. והטעם, דכיון דאין קנין לנכרי לענין שביעית החמירו בו כשל ישראל. ואין לנו ראייה שהרמב"ם לא יסבור כן. וא"כ אין לן ראייה מפורשת להתיר

מתפרש הך עובדא בא"י כיון דלא ס"ל איסור ספיחין בגוי אפי' בא"י אך מדברי הגר"א מוכח דס"ל דאיתא לאיסור ספיחין בגוי בא"י.

וכ' שם רבינו החזו"א דאיכא למילף מהכא דס"ל להגר"א דאין קניין לעכו"ם להפקיע מקדושת שביעית אפי' בזה"ז ודלא כמש"כ הגר"א בשו"ע לפרש דעת ההגה.

**וא"כ** אפשר למילף נמי מהכא דס"ל להגר"א דירק הבא מן הנכרי אסור ולכן כ' דאיירי הכא במקום כעין סוריא דאילו בא"י אסור ומה שכ' בחזו"א, דדברי הגר"א ז"ל לפרש הירו' לא בא"י הם דוחק, צלע"ג דלכאו' אין בהם שום דוחק וכוונתו דהגר"א על מקום כבית שאן שהתיר רבי דס"ל להגר"א דלאחר שהתיר רבי בית שאן דינו כסוריא לאסור בשל ישראל ולהתיר בגוי. שהרי הזכיר בהגר"א שם מעשה דר"מ שלקח ירק מהגינה בבית שאן. ופשוט הוא שהרי בזה עסיק הירושלמי שם ואיך אפשר לפרש דברי הירו' על א"י שאין ענינו לשם כלל. וכ"פ המהר"ש סירילאו דאיירי בכע"ז וכע"ז בביאורי מרן הגר"ק שליט"א ע"ש ופשוט.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> ועי' גם במתני' פ"ו דשביעית מאימתי מותר ליקח ירק מהשוק במוצאי שביעית ומשמע התם דאיירי גבי איסור ספיחין ולא גבי קדו'ש שהרי למה נחוש דנלקט בשביעית [והרי כמה דרכו של ירק להתקיים יום או יומיים ושלשה כדאיתא בירו' גבי התורם על הירק] אלא כדאיתא הרמב"ם דירק המתגדל בשביעית אסרוה אפי' כשנלקט בשמינית ומדורא דאיסור ספיחין נגעו בה.

ולכאו' היאך יפרנס ר"י מתני' דמ"ש בשאר שני שבוע דתלינן ברוב גוי ומ"ש הכא דלא תלינן בגוי וכמו דאיתא בקצת מפרשים שלכך משהותר להביא מחו"ל ליכא להך דינא דמתני' משום דתלינן בחו"ל ותו דהרי הכא חזינן דמקילין טובא באיסור הזה של ירק הנלקט בשמינית שגדל בשביעית שאפי' עשה הבכיר והרחוק מתיר את הקרוב והאפיל אל"ג דליכא רוב וק"ו עשה אצל הנכרי ומיהו בזה יש לדחות דדוקא מכח תלייה דשמינית מקילין.

בבהגר"א שם. ויתכן דגם לר"ע אף אי נימא דאסר בד' שדות מ"מ כה"ג דגדל בשרות הפקר שרי דליכא לאיסורא אלא בגדל תח"י הבעלים דומיא דנזרע [וכ"מ קצת מהגמ' בפסחים דמוקי למתני' הנ"ל אליבא דר"ע] וממילא א"ש דגם לר"ע מביאין עומר מהספיחין. דאל"כ נצטרך לומר שהתירו להביא גם עומר האסור מה"ת ומהו הבעיה בירו' שם אי תבואה הנזרעת שביעית כשירה לעומר.

**אמנם** עי' בהראב"ד ז"ל בתו"כ דנדחק מכח ר"ע לפרש דאיה"נ זה גופא הוא דהוקשה להירו' שם וקושיה היא ולא בעיה. אך בבהגר"א שם פי' דברי הירו' כפשטיה על נזרע ממש ומצדד שם בירו' דזה פסול עי"ש וכ"פ שם רוב המפרשים ז"ל.

**והכי** איתא התם בהירו' לא מצאו ספיחין מהו שיהא מותר לזרוע בשביל עומר ור"ל דכשם שמצינו שהותרה קצירה כדרכה לצורך העומר לפי ר' ישמעאל דדריש 'צא קציר מצוה ה"נ יהא מותר איסור זריעה ופריך עלה ר' חייא בר אדא בירו' ולא נמצא קומץ על שיריים שאינן נאכלין וא"ל ר' מנא דמצינו בעומר הבא בטומאה דמתיר אף דהשיריים אינן נאכלין.

**וביאור** הדברים לפ"ד הגר"א, דר' חייא שאל אפי' אם נתיר לזרוע לצורך העומר סו"ס לאכול את השיריים יהא אסור וא"כ אין הקומץ מתיר את השיריים.

**ומוכח** לכאן לפ"ז דנזרע אסור מה"ת וכדאיתא נמי להדיא בבהגר"א לירו' שביעית פ"ט ה"א דאם איסורו מד"ס ודאי שאין הקומץ פסול דהרי מתיר השיריים לאכילה

ליקח מן הגוי אפי' מאחד מהראשונים ז"ל. [וזה היה מישב את רוב הקושיות דלעיל.]

**והנה** איתא במתני' פ"ד דשקלים מ"א שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה וביירו' שם פריך עלה ל"ל שומרי ספיחין שיביאו מסוריא והכוונה לכאן, לקחת מנכרי שבסוריא, דאילו ישראל אסור גם בסוריא כדאיתא במתני' דאין עושין במחובר וא"כ ק' טובא אמאי לא יביאו מן הנכרי בא"י ומאי משני דאין מביאין עומר מסוריא וכו' ישמעאל סו"ס ליתי מא"י. [איברא דגבי עומר אמרינן ברה"ג י"ג דאינו בא מהנכרי דקתני קצירכם למעוטי קציר נכרי אך בהירו' ע"כ דלא ס"ל הך דרשא או דק' הירו' על שתי לחם שהרי התם קתני דשומרי ספיחין הוא לעומר בשעורים ולשתי הלחם בחיטים.]

**וא"כ** גדולה מזו נשמע לכאן דנזרע אפי' ע"י גוי הוא אסור מה"ת ולכן חשו לזה אף במקום דלאיסור ספיחין לא חששו כגון הכא בעומר ובשתי הלחם, מ"מ לאיסור נעבד אפי' ע"י נכרי חיישינן דהוא חמיר טפי ואסיר מה"ת.

אך זה יש קצת לדחות דשומרי ספיחין דהכא, בספיחין דשדות הפקר וכמב' בכפ"פ דאין איסור ספיחין כלל בשדה הפקר. וקצת מ' כן בירו' פ"ט דשביעית דבעי אם הנך ירקות ממינם הגדלים בנהרות וכו' יש בהם איסור ספיחין ומוכח לה מר"י דהתיר ספיחי חרדל מדלא נחשדו עליו עוברי עבירה ולכאורה קשה שהרי התירים של מינים הללו מפורש במתני' דניקחין מכל אדם בשביעית [להאוסרים ירק שהתחיל משישית] אלמא דליכא בהו איסור ספיחין ומה נסתפק בירו'.

**אלא** צ"ל דבגדלין במקומות הפקר ל"ש איסור ספיחין אפי' אם נימא שיש איסור ספיחין במינים האלה כשגדלו בשרותו. וכ"ה

אך דקדוק לשונו צ"ע קצת דמשיג על הרמב"ם, שהרי אין קניין לנכרי ופירותיהן נוהג בהו שביעית. ולכאור' אכתי מאי שייטא הא דאין קניין, להא דאיכא איסור נזרע בזריעת עכו"ם. ואולי דס"ל דאיסור העבודה בשדה גוי תלי באין קניין. אבל לשון הכפ"פ הוא דכיון דאין קניין, פירותיו חייבין בשביעית ולכן צ"ע מאי שייטא מה דפירותיו נוהג בהו קדושת שביעית, לאיסור נזרע.

ואפש"ל דס"ל לכפ"פ דאיסור נזרע הוא דין בעיקר הניתנה של שביעית לאכילה, שגדולי קרקע שביעית הבאים ע"י זריעת האדם לא ניתנה לאכילה וכל מה דניתן גדולי דשביעית לאכלה הוא גידולי שביעית דממילא כפירות האילן זהו דנכלל בוהיית שבת הארץ לכם לאכלה. וכן גם ספיחין, למד"א דמותר מה"ת, דכיון דנזרע מאליו ה"ל גדולין דממילא כפירות האילן. אבל גדולי שביעית שבאין ע"י מעשה האדם לא נכלל בשבת הארץ לכם לאכלה ולא ניתנו לאכלה.

**ולכן** מיפשט פשיטא ליה דאם רק אין קניין פירות נכרי נמי בכלל האיסור דאיסור נזרע לאו מטעם קנס שקנסה תורה עוברי עבירה ולכן השיג על הרמב"ם דאם רק מודה הרמב"ם שפירותיהן נהוג בהו שביעית פשוט דאסורין דזהו הדין השביעית של מיני זרעים בשביעית דלא ניתנו לאכילה [ועי' ל' התוס' קידושין ג. גבי ספיחין לר"ע דאסורין באכילה וכ"ש בסחורה דהיינו דאיסור אכילה בזרעין כאיסור סחורה בפירות האילן].

ולפ"ז שמא אפשר לצאת לידון בדבר החדש דגם פירות שביעית שנזרעו בשיטת איכא להאי איסורא דאורייתא דנזרע לשיטות אלו.

**והנה** תבואה שנזרעה בשיטת והביא שליש בשביעית אסורין לית מאן דפליג דאסורי לכה"פ מדין ספיחין אבל ירק הנגמר ונלקט בשביעית הוא פלוגתא דרבוותא. והנה דעת

ד"ת. ועוד מוכח מזה דאיסור נזרע הוא אפי' בנזרע בהתר לצורך העומר<sup>3</sup>.

**והנה** א"כ מדברי הירו' לפ"ד הגר"א ז"ל זכינו דאיכא לאיסור נזרע גם בזריעת התר שהותר לצורך העומר דעומר וגם בזריעת נכרי בשדהו וכמשנ"ת וכן מבואר להדיא גם בכפ"פ שהוא בכ"מ שהקשה על הרמב"ם מה ההתר לאכול ירק שזרע נכרי בשדהו. וז"ל בספר כפתור ופרח פרק מ"ז שהועתק בכ"מ. כתב הר"ם ז"ל פרק ד' הל' כ"ט גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיו מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא משום עוברי עברה והגויים אינם מצווים על השביעית כדי שנגזור עליהם. תמה על זה אמאי פירותיו של גוי מותרים מזה הטעם, שכן שנינו לא נאכל ולא נעבד, וכו'.

**ומה** שכתב שלא גזרו על הספיחין וכו' ודאי הוא שספיחי ישראל בקדושת עזרא אסורין משום גזרה וכדלעיל, אבל לזרוע אסור מן התורה וכדלעיל נמי, והגויים אינם מצווין על השביעית ומשום הכי אין לנו לגזור עליהם ולאסור ספיחיהן, אבל מה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע אותו איסור בקניינו, מטעם שאין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ושביעית, שהרי אינם חייבין במעשר, ואפילו הכי פירותיהן חייבין הם, הכי נמי אינם חייבין בשביעית. אבל בפירותיהן נוהג שביעית ע"כ.

**המתבאר** בדבריו דאיסור פירות שזרע הנכרי מה"ת הוא ולא משום גזירת ספיחין הוא ובזה הוא שהשיג על הרמב"ם וכמשנ"ת.

<sup>3</sup> ותשובת ר' מנא דאם איסור שביעית הותר לצורך עומר ה"נ גם איסור אכילה דנזרע מותר אלא שבפועל לא יותרו הכהנים כיון דאכילה לא מעכבא וה"ל ממש כעומר הבא בטומאה דאף שגם לאחר שק"צ דחה את הטומאה אין מותרין בפועל לאכילה הו' להו שיריים.



ביעור ירק נמי כן הוא ומאי שייטא בדווקא כללא דר"ש לפירות האילן. וצ"ע

**אמנם** לפ"ד הנ"ל ניחא בשופי דזהו פירושא דמתני' לר"ש דאתרוג שוה לאילן לשביעית היינו דנהיג ביה דין שביעית דפירות האילן שאם היה אתרוג מוגדר כירק א"כ פריו חשיב כבא ע"י הזריעה של העץ והר"ל בדין זרעין דשביעית שבא ע"י זריעה דלא ניתנה לאכיל ואף שנזרעו בשישית וכמו עד"מ זרע שיח עגבניה בשישית ויצא מהגבעול ירק עגבניות שודאי הכל חשיב בא ע"י זריעת האדם ולכן שנינו דאתרוג בדין אילן דפירותיו שגדלו בשביעית פירות אילן הם ובכלל שבת הארץ לכם לאכלה. ומכל הנ"ל יש לדון גם לגבי נענא וכו' שהם גדולים רב שנתיים של מיני זרעים שנזרעו בשישית שדנו בזה הפוס' אי שייך בהו איסור ספיחין לדעת הרמב"ם והראב"ד. אשר לפי"ד מתבאר דכיון דלאו תורת אילן להם, אסירי.

**והנה** בקרא כתיב וכי תאמרו מה נאכל הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו אשר בפשוטו יש להפליא למד"א ספיחין דרבנן מה השאילה הן לא נזרע הרי מצינו שזמן זרע לר"י הוא תשרי חשוון א"כ יזרעו בער"ה וכי יום אחד לפני תשרי א"א לזרוע, אתמהא. ובפרט למה דאיתא בגמ' ובתוספתא דשישית רגילה להתעבר כיון דאין מעברין שביעית ושמינית. ואף דיש גם טענה של לא נאסוף מה דאיכא עליה ק"ש אבל מ"מ משמע שבתבואה הנזרעת איכא טענה יותר גדולה של מה נזרע וצ"ע.

**ואולי** אסור לזרוע לפני ר"ה משום תוספת שביעית, אך מה נעשה למד"א דגם תוספת דרבנן עי' בירו' פ"ק דשביעית ובסוגיא מו"ק ד. במילתיה דר' יוחנן. וגם בעיקר האיסור של תוספת זו נבוכתי קצת דלא נזכר הך איסור של תוספת לגבי זריעה בשישית והראשונים לא דנו אלא לענין נטיעת אילן

הרבה מרביות, דאף שבתבואה אם הביאה שליש ערב שביעית וגמרה בשביעית מותרת מ"מ ירק הנגמר ונלקט בשביעית איכא איסור ספיחין אלמא דדין ספיחין תלוי בדין פירות שביעית שבו אשר לפ"ר צ"ע מאי שייטא זל"ז ולדברינו מיושב היטב דלאו גזירה גרידא נאמר כאן אלא דזהו הדין פירות שביעית דנאמר בזרעין.

**והנה** בפ"א דשביעית גבי אורז ופול המצרי שזרעו לזרע שדינו בהשרשה ולפי כמה ראשונים הנך משניות עסקי באיסור ספיחין דהיינו שבזרע לזרע תלי בהשרשה קודם ר"ה ואילו בירק בתר לקיטה ואסור באכילה כספיחין אם נלקט אחר ר"ה ושם איתא דר"ש אומר אף אפונין הגמלוניס כיוצא בהם דבזרע לזרע תלי בהשרשה ולירק בלקיטה. ומשמע דמודה דבירק יהא אסור באכילה כת"ק. אשר צ"ע לפי דברי הירוש' בפ"ט ה"א דר"ש לית ליה איסור ספיחין כלל אלא בכרוב. אך להנ"ל ניחא דנזרע אפי' בשביעית הוא איסור גמור מדינא ולא משום גזירה ולא פליג בזה ר"ש.

**והנה** במתני דבכורים פ"ג איתא אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד שוה לאילן לערלה ולרבעי ולשביעית ושוה לירק שאחר לקיטתו איסורו ולכאור' התייחד ערלה ורבעי הם דינים מיוחדים לאילן אבל מה הכוונה שוה לאילן לשביעית ופ'י בהמפרשים ז"ל דר"ל דשוה לאילן דבתר חנטה לשביעית אלא דהקשו ע"ז מדברי ר"ש בר"ה ט"ו. דס"ל דכל שלא גדל ונלקט בשביעית אינו חייב בביעור ובגמ' שם משמע דלא פליג אהך מתני' ועי"ש בתוס' ובריטב"א שתירץ דבאמת לר"ש מתפרש דאתרוג שוה לאילן לשביעית אבל בשניהם לא אזלינן בתר חנטה לחודא אלא בעינן נמי לקיטה לחיוב ביעור. ואכתי צ"ע דאי כללא הוא דבעינן גדול ולקיטה בחיוב

שישית כל שהביא שליש בשביעית נחא בשופי דתבואה שהביאה שליש בשביעית אסורה מה"ת. ובאמת קצת מדויק כן בלשון כפר"פ ובהגר"א פ"ט דשביעית, דספיחין דרבנן היינו משום דנזרעו מאליהן הנופל בשעת קציר או בשעת חיבוט הזרע והרי גם הקציר וגם הדייש הם בשישית. ואכתי צ"ע.

**ומ"מ** לכה"פ לכא' מכח איסור תוספת ודאי דיש לדון כנ"ל דהראשונים דס"ל איסור נזרע יהא איסור נזרע גם בזרע בשישית תבואה שהביאה שליש בשביעית ואשר ע"כ ממ"נ מיושבת המשנה דאפונין הגמלונין כו"ב במילתיה דר"ש כיון דאיירי מתני' קודם שהתירו תוספת. וצ"ע לפו"ר בכ"ז.

והתירוהו משום תוספת וכמ"ש בהתוס' בר"ה ט. אבל על זריעה לא שמענו וצ"ע.

**והנה** לזרוע משישית לשביעית תבואה שיהא לה דין שישית כגון תבואה שהביאה שליש בשישית או אפי' אורז שהשריש בער"ה פשוט דליכא איסור וכדתניא בתוספתא דחורשין בבית השלחין בשישית עד כדי לזרוע אורז וישריש. אך השאילה היא בדבר שיהא דינו כפירות שביעית האם יש איסור משום תוספת שביעית ואם כן האם בטל איסורו באידנא כמו שביטלו איסור חרישה בשני פרקים. וצ"ע.

**אמנם** למשנ"ת בדעת הכפר"פ הנ"ל דיתכן דאיכא לאיסור נזרע מה"ת גם בזריעת



"שש שנים תזרע... ושש שנים תזמור... ואספת... ובשנה השביעית שבת שבתון", פירוש, שתהנה כל השש שנים ותאסוף תבואתה, וזה חפצי שתשבע מרוב טובה. רק "בשנה השביעית שבת שבתון", שזה מחוקי התורה המורים על ההשגחה וההנהגה הנסית, אשר ברצות ה' תתן הארץ פריה לשלוש השנים. שאלמלא אין טעם בשמיטה רק לקיים הנהגה הנסית התמידית בשנה השביעית די. כל שכן שיש בזה כמה ענינים עמוקים מבינת אנוש, רק מושגים להשם האמיתי היודע כל, וזה "שבת שבתון לה'", והבן.

(משך חכמה ויקרא פרק כה ב-ג).

הרב דב גדליה דרקסלר

## סימן יא. ההיקש שבין שמיטת קרקע לשמיטת כספים

שביעית דאורייתא שייכת לביטול היוכל. ז"ל רש"י, בשביעית בזמן הזה - והלל כרבי סבירא ליה דאמר שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דרבנן הוא, ואף על גב דהלל בבית שני הוה, סבירא ליה לאב"י דבבית שני הואיל ולא היה יובל נהוג לא נהגו שמיטין מדאורייתא ודאמרינן בערכין (דף ל"ב ב') מנו יובלות לקדש שמיטין מדרבנן קאמר. ומצאתי בתלמידי רבינו יצחק הלוי, שכתב במסכת גיטין בירושלמי (פ"ד ה"ג), מנין שאין השמיטה נוהגת אלא בזמן שיוכל נהוג שנאמר וזה דבר השמיטה שמוט אחת שמיטת יובל ואחת שמיטת שביעית. אבל בת"כ ראיתי דשביעית נוהג בזמן שאין יובל נהוג ואומר אני שהוא מחלוקת. עכ"ל.

**נמצא** לדברי רש"י שדברי הלל ודברי רבי חלוקים בעצם [מלבד החילוק בזמן, אם מדובר בבית שני או לאחר חורבנו]. לדברי רבי שמיטת קרקע אינה צריכה להיות נלמדת מהפסוק, והיא לא תלויה ביובל כלל. רק הסיבה שלא נוהגת הוא מסברא, שבטלה הקדושה. והיקש הפסוק מלמד רק לשמיטת כספים. אבל הלל לומד את ביטול השמיטה [הן שמיטת קרקע והן כספים] רק מהפסוק, ששמיטה הוקשה ליובל.

א"כ החיבור שחיבר אב"י את שיטות רבי והלל ביחד צריך תלמוד. וכבר עמד בזה הבית הלוי (ח"ג סי' א' אות ו'). ז"ל, אמנם זה דחוק קצת לפרש"י, דלדבריו מוכרח דהא דאמר אב"י 'ורבי היא' אין הפירוש דהלל סבירא

א. גיטין ל"ו א' "תנן התם פרוסבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה (דברים ט"ו ט') הַשְׁמַר לָךְ פֶּן יְהִי דָּבָר עִם לְבָבְךָ בְּלִיעַל וְגו', עמד והתקין פרוסבול... ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא. אמר אב"י, בשביעית בזמן הזה ורבי היא, דתניא רבי אומר (שם שם ב') וְזֶה דָּבָר הַשְׁמָטָה שְׁמוּט, בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים. בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים..."

**הנה** הגם שמסקנת דברי הלל ודברי רבי אחת היא - שאין שמיטה נוהגת בזמן הזה. אבל בדברי רש"י מבואר שיש חילוק ביניהם מהיכן ילפו לזה. רבי דיבר על היקש שבין שמיטת קרקע לשמיטת כספים. כיון ששמיטת קרקע אינה נוהגת כמו כן שמיטת כספים. ומהיכן ידע רבי ששמיטת קרקע אינה נוהגת, כתב רש"י "כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ". 'עכשיו' היינו בזמנו של רבי, אחרי החורבן, שגלו ישראל מארצם, ולכן בטלה קדושת הארץ. היקש הכתובים מלמדינו ששמיטת כספים, הגם ש'חובת הגוף היא ואינה תלויה בארץ', מ"מ תלויה בשמיטת קרקע.

**אמנם** הלל בזמן בית שני היה, שעדיין לא בטלה קדושת הארץ, ולדעתו ביטול מצות

יובל לשביעית. ז"ל התוס' "דהשמטת קרקע דהכא ודהתם לא איירי בחרישה וזריעה אלא בשדות החוזרות לבעלים ביובל, והשמטת קרקע קרי ליובל, ולשביעית השמטת כספים, דשמיטה משמטת כספים ולא יובל, כדאמרינן בהדיא בפרשת ראה אנכי ודריש לה מדבר השמיטה שמוט, וה"ק בזמן שאתה משמט יובל אתה משמט שביעית כי ההיא דירושלמי". וצריך איפוא לנסות להבין את שיטת רש"י, להצילו מחבילי הקושיות שהקיפוהו. גם נעמוד על דעת שאר הראשונים שאף היא צריכה תלמוד.

ג]. עוד יש לעיין בענין זה. הנה רבנן החולקים על רבי סוברים באמת ששמיטת כספים בזמן הזה דאורייתא, ומפורש זה בדברי רש"י גיטין שם ב' (ד"ה רבא). והנני להציע בזה סוגית הגמ' קידושין ל"ח א' ב'. "רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, כל מצוה שנצטוו ישראל קודם כניסתן לארץ, נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ. לאחר כניסתן לארץ, אינה נוהגת אלא בארץ. חוץ מן השמטת כספים ושילוח עבדים, שאע"פ שנצטוו עליהם לאחר כניסתן לארץ, נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ". מקשה הגמ' "השמטת כספים חובת הגוף היא". מתרצת, "לא נצרכא אלא לכדתניא, דתניא, רבי אומר..."

רש"י מבאר מהלך הגמ', שהקשתה, היאך אתה אומר ששמיטת כספים נצטוו עליה לאחר כניסתן לארץ "הא נמי נצטוו עליה קודם לכן דהא חובת הגוף היא ומאי חוץ". והתירוץ 'לא נצרכה אלא לרבי', היינו שלדעת רבי יש לימוד מיוחד שלא נצטוו על שמיטת כספים במדבר, אף שהיא חובת הגוף. זה פירוש דברי רבי 'בזמן שאין אתה משמט קרקע' - 'כגון במדבר ולאחר שגלו'.

התוס' שם (ד"ה השמטת) הקשו על רש"י כמה קושיות. ז"ל (קושיה ב') "ועוד קשה

ליה לגמרי כרבי בכל דבריו, רק הכי קאמר, דהלל ס"ל כרבי בעיקר דבריו דדרש להך שמוט יתירא דבא להקיש שמיטת כספים דאיירי בו, לשמיטות אחרות הנזכרים במקום אחר בתורה ולהקישם להדדי, ודלא כרבנן דרבי דלא דרשינן כלל להך שמוט יתירא להביא כאן שמיטות אחרות ולהקישם להדדי. אבל בהא חולק על רבי, דרבי ס"ל דלא מרבה כאן רק שני שמיטים קרקע וכספים ולא יובל, והלל ס"ל דמקיש כאן גם יובל, ומשור"ה גם בזמן הבית הי' מדרבנן וכל זה דחוק קצת. עכ"ל.

ב]. ובאמת כל הראשונים האריכו כאן להקשות על פירוש רש"י. ראשית, שלדבריו היתה צריכה הגמ' להביא את דרשת הירושלמי לסיוע להלל, שהרי בלעדיה אכתי אין אנו יודעים ששמיטת זריעה וחרשה אינן נוהגות. וכתבו, דאם תאמר כיון שכאן אין רצוננו ללמוד אלא שמיטת כספים שאינה נוהגת, ולכן לא חש להביא דרשת הירושלמי שמדברת על שמיטת קרקע. זה אינו, שהרי בתחילת מ"ק שאלה הגמ' חרישה וזריעה מי שרי וכו', ותירצה, בזמן הזה דרבנן ורבי היא. והביאה המימרא של רבי כמו כאן. והנה שם הרי ודאי רצונם ללמוד לשמיטת קרקע דוקא, א"כ ודאי לא היו צריכים להביא את דברי רבי, אלא את דרשת הירושלמי.

עוד הקשה הרשב"א ז"ל, דהיכי דרשינן מההוא קרא אחת שמטת קרקע ואחת שמטת כספים ואחת שמטת שביעית ואחת יובל, דאטו בקרא שלשה שמיטות כתיבי ביה. עכ"ל. והר"ן הוסיף להקשות, דמנ"ל לרש"י דרבי סובר שאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, הרי הוא עצמו כתב דפלוגתא דתנאי היא, ומניין ידע שרבי אית ליה תרי קולי.

מכל זה הסיקו הראשונים שרבי והלל עומדים בשיטה אחת, שההיקש כאן הוא בין

שקדם לשמיטה ס"א שנה, מי נימא דלא אתיא כרבנן. עכ"ל.

**יוצא** לכא' שעילת קושית התוס' היא מסברא, שאי אפשר שיהיה מי שיאמר ששמיטת כספים נהגה במדבר. כמוכן שצריך להבין ההכרח בזה. גם צ"ע מה יענה רש"י לקושית התוס', והאם הוא יסבור שלרבנן כן נהגה במדבר.

**נוסף** על זה יש לעיין בעצם דברי הברייתא שם מ' ב'. הנה החשבון של רבי יוסי הוא, שהיובל נספר בתחילתו, מפני שיובל מתחילתו משמט. ושביעית נספרת על סופה, שאינה משמטת שמיטת כספים אלא בסופה. - ויש להקשות על זה בכפילא. חדא כבר הקשה המקנה שם ד"לכאורה משמע מדבריו דהמקשן הוי סבר דאין עבדים נפטרי אלא בסוף שנת היובל. ומשני דמיום הכפורים נפטרים. והוא תמוה דלא מצינו שום תנא דסבר דיובל משמט סוף השנה". עוד תמוה שהחשבון מתעלם משמיטת קרקע, שהיא הרי מתחלת מתחילת השנה, א"כ היה צריך לומר שהתלמוד קדם לשמיטה ס' שנה.

[ד]. נראה לבאר הענין בעזה"י. הנה על הפסוק הנזכר בפר' ראה (ט"ו א') בתחילת הפרשה של שמיטת כספים. מִקֵּץ שְׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. דרשו בספרי שלוש דרשות. [א]. "תעשה שמטה, שמוט, כל זמן שיש לך שמטה אתה משמט" [פי', כל זמן שיש שמיטת הארץ אתה משמט כספים]. [ב]. "שבע שנים, יכול שבע שנים לכל אחד ואחד, הרי אתה דן, חייב שבע שנים בשמטה וחייב שבע שנים במלוה, מה שבע שנים האמור בשמטה שבע שנים לכל העולם, אף שבע שנים האמור במלוה שבע שנים לכל העולם..." [ודנו כן משום ששמיטת כספים תלויה בשמיטת קרקע, שהיא תלויה ביובל. לכן אין אנו דנים אותו כעבד עברי ששבע שנותיו נמנים כל אחד ואחד לעצמו. ראה

דהיאך נוכל לפרש לעיל שתנהוג שמיטת כספים במדבר, והלא דין שמיטות אינו אלא לאחר ירושה ושיבה כדאמרינן בסוף פירקין (לקמן מ' ב') גדול תלמוד תורה שקדם לשמיטה ס"א שנה". [על כן פירשו התוס' באופן אחר. עי' בדבריהם].

**נקדים** לשון הגמ' שם. תניא רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע, לשמיטים ששים ואחת, ליובלות מאה ושלש. [ומקשים] מאה ושלש, מאה וארבע הויין. קסבר יובל מתחילתו הוא משמט. ע"כ. ופרש"י ז"ל, מתחילתו משמט - מתחילת השנה מ"כ עבדים נפטרים ושדות חוזרות ועדיין לא עברו אלא מ"ט, אבל שביעית אינה משמטת אלא בסופה דכתיב (דברים ט"ו א') מִקֵּץ שְׁבַע שָׁנִים, לסוף שבע שנים. כל שנה שביעית במנין ס"א. עכ"ל. הנה מפורש שלא נהגה שביעית אלא כ"א שנה משנכנסו לארץ, ואיך עלה על דעת הגמ' - לפי רש"י - שנצטוו בשמיטת כספים בהיותם במדבר. זה תורף קושית התוס'.

רבותינו המפרשים עמדו על קושית התוס' בכמה אנפי, ועיקר הוקשה להם למה הקשו התוס' דוקא משם, עי' מהרש"א ומקנה ועוד. נביא כאן את דברי המהר"ט. הקשה, מה הביאו התוס' משם, הרי לפי המסקנה א"ש, דדרשינן בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים, והשמטת קרקע לא נהגה במדבר אלא לאחר כיבוש וחילוק. א"כ שפיר קתני 'שקדם לשמיטה ס"א'. ותיירץ ז"ל, ויש לומר דהכי מקשו, אם כן דלרבנן דלית להו היקשא דרבי ושביעית בזמן הזה דאורייתא אע"ג דאין אתה משמט קרקע, כדמוכח בהשולח דמוקי מתניתין דהתקין הלל פרוזבול בשביעית בזמן הזה ורבי היא, אלמא רבנן לית להו היקשא. אם כן לרבנן שמיטת כספים נהגא במדבר, והא קתני

שאמר (שמות כ"ג י"א) והשביעית תשמטנה ונטשתה, וזה טעם 'תעשה שמטה' שתשבות... וקצר באסור הזריעה והזמירה שכבר הזכירם בביאור (ויקרא כ"ה ד'), אבל **הוסיף לבאר כי היא שמטה לה' גם בהשמט כספים. וזה טעם כי קרא שמטה לה' - שהיא שבת לה' וכל המעשים ישובותו...** אבל הוסיף ש"ועל דעת רבותינו (בספרי) 'מקץ' בסוף השבע, ולא ידבר הכתוב אלא בשמיטת כספים, יאמר מסוף כל שבע שנים הנמנים לכם תעשו שמטה שיטמוט כל בעל משה ידו, ולכך אמרו (ערכין כ"ח ב') שאין שביעית משמטת אלא בסופה...". ובסוף דבריו מבאר הכרח רבותינו שדרשו הכתוב רק על שמיטת כספים "ואפשר לומר כי מה שאמרו רבותינו 'במקץ שבע שנים תעשה שמטה' שאין משמטת כספים אלא בסופה, שהוא מדרש מפני שלא אמר 'השנה השביעית תעשה שמטה', ירמוז כי בסוף השבע תעשה שמטה יותר מן ההתחלה". עי' באריכות דבריו.

**מדבריו** יש ללמוד ששמיטת כספים היא המשך והרחבה של שמיטת קרקע. בתחילת השנה מצוה הכתוב רק לשבות מחריש וקציר, ובסוף השנה מתרחבת ההשמטה גם לכספים, והוא 'יותר מן ההתחלה' [ענין 'יותר' יתפרש לפנינו]. ולפי דרכנו למדנו, שאין כאן שתי מצות שנזדמנו במקרה לאותה שנה, אלא שהשביעית מצוה כללית היא שיש בה תחילה וסוף. תחילתה בהשמטת הקרקע, וסופה בהשמטת כספים.

ה. לאור הבנה זו נוכל לשוב ולעיין בכל מה שעמדנו לעיל, ויתבארו ההקשרים והדרשות שיסודו חז"ל בזה. תחילה נעמוד על דרשת הירושלמי שהביאה רש"י בגיטין הנ"ל, וכל הראשונים סברו שההיקש של רבי הוא ההיקש של הירושלמי (כנ"ל). ההיקש הוא בין יובל לשמיטה, ורבי שאמר בלשונו 'בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע

בלשון הנצי"ב שם "דשמיטת הארץ האף דנוהגת אע"פ שאין יובל, מצותו תלויה זה בזה, וכן שמיטת כספים תלויה בשמיטת הארץ, נמצא הכל תלוי ביובל". ג. "יכול יהא השמט מלוה נוהג במדבר, תלמוד לומר תעשה שמטה שמוט, לא אמרתי אלא בארץ ישראל...".

המתבונן בשלוש דרשות הללו יראה שמהלך אחד להם. והוא, ששמיטת כספים הגם שביסודה ודאי חובת הגוף היא, אבל היא ירדה מן השמים כרוכה עם שמיטת קרקע. ולא זו בלבד, אלא כיון שמנין שנות השבע כרוכים עם מנין היובל [כמו שכתוב בפר' בהר], א"כ גם בנהיגת יובל למעשה תלויים כולם. וכך יתפרשו סדר הדרשות בספרי: מראשית למדו שלשמיטת כספים בעינן שיהיו מנין שביעיות בשני העולם. ועדיין אתה אומר שאין מזה הכרח שלא נמנה שבע לכל אחד ואחד, כיון שעכ"פ המנין נכנס בתוך שנת השבע [שאם ילוה בג' לשמיטה אחת ישמט חובו בג' לשמיטה האחרת]. ובאנו למעט גם מזה ולומר שהמנין בזה חופף לגמרי לשביעית, ששניהם תלויים ביובל. ועדיין יש מקום למעטו מנהיגה במדבר, כי היה אפשר שבאין עדיין מנין שביעיות, נמנה שביעית לו לעצמו, ובבא עת הכניסה לארץ, ותחילת מנין שביעיות לשמיטת קרקע נתחיל מנינו מחדש ונצרפם אהדדי - תלמוד לומר 'תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה... שְׁמוֹט'. כלומר, אין שמיטת כספים חולקת כלל שם לעצמה, אלא היא חלק בלתי נפרד משנת השביעית. - ובהמשך דברינו יתבאר הענין בטעמו.

**הקשר** היסודי בין שתי השמיטות יש ללמוד מדברי הרמב"ן כאן. תחילה כתב שלדעתו עיקר הכתוב כאן מדבר על שמיטת קרקע "הנכון בעיני, שיזהיר על שנת השבע עצמה שנעשה אותה שמטה בחריש ובקציר, כמו

**לפום** ריהטא טעם זה מוסיף קושי על קושיתנו, איך הבינו הראשונים בפשיטות שמיטת קרקע נכללת בהיקש, הרי השתא יש סברא מיוחדת שמיטת קרקע לא תהיה בכלל. כי אם יש התדמות מיוחדת בין יובל לשמיטת כספים, שבשניהם יש הפקעה גמורה של ממון, א"כ אדרבה נאמר שדוקא הפקעה גמורה מיעטה התורה שלא תנהג בזמן שאין יובל, אבל הפקרת הקרקע לשעתה למה לא תנהג.

**אכן** לאור המתבאר לעיל ממהלך הספרי, ומדברי הרמב"ן, יש לנו ללמוד שאדרבה, מטעם זה תעלה התשובה הנכונה לקושי שלפנינו. היסוד המבואר הוא ששתי ההשמטות הן תרי ריעין דלא מתפרשין, והם הקומה השלימה של שנת השבע. ענין ההשמטה מתחזקת והולכת מתחילת השנה לסופה, תחילה בהשבתה, ואחר כך בהפקעה גמורה. א"כ תחילה נאמר שודאי זה היה מקורם של הראשונים שהבינו בפשטות שלא יתכן לחלק בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים, אלא שבהתבטל חלק יתבטל משנהו בהכרח.

**ומתוכן** דברי התוס' והרשב"א נוכל ללמוד שהוא הדין והיא המידה גם בשנת היובל, שגם אצלה השבתת הארץ וחזרת עבדים וקרקעות הם קומה שלימה של ענין השנה [שההשמטה הגמורה היא השלימות של שביתת הקרקע<sup>1</sup>]. לכן גם כאשר צד ההיקש

ואחת שמיטת כספים. בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים, כונתו ליובל ושביעית [שמיטת קרקע היא יובל, ושמיטת כספים היא שביעית, כי ביובל אין שמיטת כספים].

**הדברים** צריכים עיון מכמה אנפי. הנה אמנם הכריחו שיטתם [דלא כרש"י] מכח מה שהאריכו להקשות ולהוכיח שלא יתכן שיהיה ההיקש של רבי בין שמיטת קרקע לשמיטת כספים, כי אז העיקר חסר מן הספר, וגם אין זה שייך להלל, ועוד, כנ"ל. ברם עדיין לא יצאנו מידי תימה, למה נקט רבי לשונות אלו שנצטרך לפרשם באוקימתא דחוקה.

**עוד** צריך ביאור. הנה המעיין בראשונים יראה שהיה פשוט להם שהגם שההיקש הוא בין יובל לשמיטת כספים, אבל גם שמיטת קרקע כלולה בזה, וגם היא אינה נוהגת בזמן הזה [לדעת רבי והירושלמי]. וזה לכאורה חידוש גדול, מהיכי תיתי שגם שמיטת קרקע מתמעטת, והיא לא מוזכרת ונדרשת בפסוק [ואכן מצאנו לגדולי רבותינו שסברו מכאן שרק שמיטת כספים נתמעטה, ראה במפרשי הירושלמי הרש"ס והרא"פ בשביעית פ"י ה"ג, וכס"מ שמר"י פ"ד הכ"ה].

**והנה** הבאנו למעלה דברי התוס' שרבי קרא לשביעית שמיטת כספים, כי ביובל אין שמיטת כספים. ועי' בר"ן ובריטב"א שהוסיפו עוד סיבה, שהפסוק מיירי בשמיטת כספים. אמנם מצאנו עוד טעם ברשב"א גיטין שם. ז"ל, והאי דקרי ליה לשביעית שמטת כספים... א"נ משום דבצד שמטת כספים דמי לשמטת היובל דמה התם קרקע מופקע מלוקח למוכר, אף כאן כספים מופקעין ממלוה ללוה. עכ"ל. וכן כתבו התוס' והריטב"א קידושין ל"ח ב'.

<sup>1</sup> רק אצל היובל זה בא בהיפוך, שתכלית השנה בא כבר בתחילתה. ועל דרך הדרוש אפשר לומר, ששביעית שקדמה ליובל, תחילת ההשבתה באה בתחילת השנה, דתפסת מרובה לא תפסת. ואצל היובל הוא בא להיפך, סוף השביעית היא תכלית ההשמטה, ואז גם יובל משמט, ואחר כך הענין פוחת והולך לקראת חזרה לשדות בשנה הבאה שמתחיל המנין מחדש [אמנם כל השנה אין המכירה חלה מק"ו "מה מכורה כבר יוצאה, שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר" בערכין כ"ט ב'. ברם היינו מצד הדין של תחילת השנה שהפקעתה עומדת בעינה]. ועיין בזה. עוד אומר בדרך אפשר שנשמעין הדברים מהברייתא בערכין כ"ח ב' "נמצאת אתה אומר

שנים. כל שנה שביעית במנין ס"א". כלומר, הטעם ששמיטה נמנית בסופה לא מפני שנשלם שנתה סתם, אלא מפני שאז הוא תכלית ענינה, ששמיטת כספים אינה משמטת אלא בסופה. מאותו טעם ממש יהיה היובל נמנה מתחילתו, כי אצל יובל תכלית שנתו, עבדים נפטרים ושדות חוזרות, הוא דוקא בתחילתו.

**הרי** נתיישבו בזה שתי הקושיות. למה נתעלמו משמיטת קרקע. וגם קושית המקנה מהו לשון 'קסבר', שלא מצאנו מי שיחלוק בזה. להאמור עומק אמירת 'קסבר' הוא שהתנא סבר שהשנה נמנית ע"פ המידה הנכבדת בה ותכלית ענינה, כאמור, והנה אצל יובל הוא בתחילתה, ואצל שביעית בסופה.

**דאיתנין** להכי נוכל לבאר בזה עומק קושית התוס' קידושין ל"ח ב' על רש"י. התוס' הקשו שמהגמ' בדף מ' מוכרח שלא יתכן שיהיה צד ששמיטת כספים תהיה נוהגת במדבר. והבאנו שהמהר"ט מבאר שגם למסקנה קשה, כי לא יתכן שרבנן יחלקו על זה, אף שחולקים על רבי בנהיגת שמיטה בזמן הזה. ועמדנו בזה בשאלה למה כ"כ היה פשוט לתוס' שרבנן לא יחלקו על זה.

**ברם** אחרי שנתברר בדברינו יסוד מצות שמיטת כספים, שהיא חלק בלתי נפרד ממצות שביתת הארץ. יש לומר פשוט. הגם שרבנן יכולים לסבור ששמיטת כספים קיימת גם כששביתת הארץ בטלה, זה הכל אחרי שנכנסו לארץ, והתחילו לספור מנין שביעיות ולקיים מצות שמיטה בשלימותה. אז אפשר שחלק מהמצוה יתבטל ובכל זאת החלק השני שלא תלוי בארץ לא יתבטל. אמנם כאשר היו במדבר ועדיין לא התחילו למנות

מדבר על יובל הוא מדבר על שני פנים אלו, שגם הם הקומה השלימה של שנת היובל. היינו מה שכתבו הראשונים בפירוש לשון רבי שענין ההיקש הוא להקיש עיקר יובל - שהיא חזרת קרקעות, לעיקר שמיטה - שהיא השמטת כספים. הן ההשמטות הגמורות מלוקח למוכר וממלוה ללוה, והן השמיטה מעבודת קרקע שאינה שמיטה גמורה.

**הרי** נתברר לנו למה היה פשוט להראשונים ז"ל שכיון שהוקשה חזרת קרקעות ביובל לשמיטת כספים, גם שמיטת קרקע בכלל, שדין אחד הם. ואפי' אין צורך לפרש בפסוק את שמיטת הקרקע, שהיא נכללת ב'תעשה שמיטה' וכדברי הרמב"ן. יותר מזה נמצא למהלך זה שלא יתכן פירוש אחר בדברי רבי, כי שמיטת קרקע חייבת להיות כלולה בשמיטת כספים, וההיקש הוא רק ליובל. וכט"נ.

ו]. לאור המתבאר בעזה"י נפתח לנו פתח ליישב מאמר הברייתא קידושין מ' ב', היא חשבוננו של ר' יוסי הנ"ל. השתא יתפרש מהלך הגמ' כך: מתחילה חשבנו שהטעם ששמיטה נמנתה לסוף שנתה משום שהמנין מכוון לזמן שנשלם שנת שבייתה. א"כ שאלה הגמ' שגם יובל יחשב כך, שהרי כל שנתו אסורה כשמיטה, וימנה בהשלמת שביתתו.

על כך תירצה הגמ' 'קסבר יובל מתחילתו הוא משמט'. ופירש רש"י "מתחילתו משמט - מתחילת השנה מ"כ עבדים נפטרים ושדות חוזרות ועדיין לא עברו אלא מ"ט, אבל שביעית אינה משמטת אלא בסופה דכתיב (דברים ט"ו א') מִקֵּץ שָׁבַע שָׁנִים, לסוף שבע

אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד מפני שהיובל בתחילתו והשמיטה בסופה". ופרש"י "ביום אחד שביעית משמטת הלואת כספים ויובל מכירת קרקעות". כלומר, התכלית המכוונת בשני השנים דומה באופן כ"כ מובהק שברגע אחד באים שניהם.



שביעיות כלל, לא יתכן שתנהג שמיטת כספים לבד.<sup>2</sup>

אם כנים הדברים, יש בזה דיוק גדול בדרשת הספרי הנ"ל. הספרי מיעט שמיטת כספים במדבר לא מההיקש של רבי 'דבר השמיטה שמוט', אלא מהפסוק 'תעשה שמיטה', הוא הפסוק שלדברי הרמב"ן חיבר את שמיטת קרקע וכספים. א"כ אין טעם לומר שרבנן יחלקו על זה. והטעם כמו שאמרנו שאי אפשר שיעשה שמיטה רק בשמיטת כספים. הנה כי כן הבינו התוס' שברייטא דקידושין מ' חייבת להתפרש לכ"ע, לכן קמה וניצבה קושיתם, איך יתכן שהגמ' שם ל"ח העלתה בדעתה שלרבנן תהיה שמיטת כספים נוהגת במדבר. ולא נשאר לפנינו אלא לברר מה סבר רש"י בזה. וכדלהלן.

ז. אחר שביארנו יסוד הענין והוא שיטת התוס' והראשונים החולקים על רש"י בביאור ההיקש של רבי, נשוב לראש דברינו, ונבאר שיטת רש"י ומהלכו בסוגיות דגיטין וקידושין.

**נתחיל** ונאמר. על דברי הגמ' קידושין ל"ח ב' "חוץ מהשמטת כספים ושלוש עבדים שאע"פ שנצטוו לאחר כניסתן לארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ". כתב הריטב"א ז"ל, קס"ד דהכי קאמר דאע"פ שהן חובת קרקע נוהגות בכל מקום. והיינו דפריך השמטת כספים חובת הגוף היא, ופרקין לא צריכא לכדברי

-----

<sup>2</sup> ויש כאן הבהרה חשובה. קודם ביארנו בדעת הראשונים בשיטת רבי והירושלמי שסברו שלא יתכן שיהיה ההיקש שבין יובל לשביעית מבטל רק את שמיטת כספים, ושביטת קרקע קיימת, כי זה קומה שלימה. וכאן אנו אומרים שיתכן לרבנן [כמו שכן הוא באמת] שתבטל שביטת הארץ, אבל שמיטת כספים קיימת. החילוק פשוט מאוד. כאשר אנו מדברים בשיטת רבי על ההיקש שבין יובל לשביעית, הרי שההיקש מדבר על כל המושג שמיטה, ועל כל המושג יובל, כמו שביארנו. ואז לא יתכן לחלק ביניהם. אבל לרבנן שאין להם את ההיקש כלל. רק שביטת הארץ בטלה כי בטלה קדושתה בגלות. בזה אין מניעה לומר ששמיטת כספים שהיא חובת הגוף לא בטלה. ופשוט.

**כלומר** הא דאמרין שנצטוו בשמיטת כספים לאחר כניסתן לארץ לא בעינא למימר שהן חובת קרקע, אלא הכי בעינא למימר שלא נצטוו לנהוג בהן אלא לאחר כניסתן לארץ, אבל קודם לכן או לאחר שגלו ממנה אין נוהגות בשום מקום וכו'. עכ"ל. מדקדוק לשון הריטב"א אני למד שהיתה משמעות בברייטא ששמיטת כספים ושילוח עבדים נכללים בהגדרת 'חובת קרקע'. ועל משמעות זו שאלה הגמ' שהשמטת כספים חובת הגוף היא. ותירצה 'לא צריכא לכדברי' היינו שלא נצטוו משום רבי ולא מפני שהן חובת קרקע.

**השתא** לענ"ד אם תמצוי לומר שרש"י יסבור שכאן בסוגיא נתחדש ששמיטת כספים מוגדרת 'חובת קרקע', הרי תתחוויר דעתו בסדר נכון. ואפרש את שיחתי.

**ראשית** אומר שע"פ מה שעלה בידינו עד כה, ששמיטת כספים היא תכלית המצוה של שמיטת הקרקע, ובה נשלם צורתה של שנת השבע, הרי שאכן יש טעם לומר שנכללת גם היא בהגדרת שביטת הארץ, ואף היא חובת קרקע.

**נבאר** בזה תחילה שיטתו בפירוש דברי רבי בגיטין. באמת אין הוא חולק על עיקר שיטת הראשונים שהיקשו של רבי הוא היקשו של הירושלמי, שהוקשה שביעית ליובל וכמש"נ. אלא שבדבריו בא ליישב את הקושי שכבר עמדנו בו, למה נקט רבי לשון דחוקה שצריכה פירוש רחוק.

**וקודם** יש עמי דיוק בלשון רש"י. על דברי רבי 'בזמן שאי אתה משמט קרקע' כתב "כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ". ולפי איך שהבינו בדעתו הרי תיבת 'כגון' אין לה שום פשר. היה לו לכתוב 'עכשיו שבטלה קדושת הארץ', שזהו הזמן היחיד שעליו הוא מדבר. ברי שרש"י כיוון בלשונו זו לומר דבר מה.

חייבת להתבטל, כי יש היגד אחר שמלמדנו ששמיטת כספים הגם שהיא חובת הגוף, אבל כחובת קרקע תיחשב. לכן בהכרח שניהם יכללו בהיקש ליובל. וד"ק היטב בכל זה, ונראה שבזה סרו כל התמיהות על רש"י.

**ח.** וביאור זה בדעתו של רש"י עולה בקנה אחד ממש עם מהלכו בסוגיא דקידושין ל"ח, שלדעתו, כאשר הזכרתי, שם חידש רבי אלעזר ברבי שמעון את היסוד הגדול הזה ששמיטת כספים דין אחד היא עם שמיטת קרקע, וכחובת קרקע תיחשב.

**לזה** תמחה הגמ' מיד "השמטת כספים חובת הגוף היא", ואינה קשורה כלל לחיובי הקרקעות דשנת השבע [וא"כ גם יכלה להיות נוהגת במדבר]. ומתרתת הגמ' "לא נצרכא אלא לכדנתיא, דתניא רבי אומר..." - לא אמרו 'לא צריכא רבי היא' - כי אכן לא באנו כאן למחלוקת רבי וחכמים, אלא ללמוד דבר מדיוק דברי רבי ששמיטת כספים וקרקע דבר אחד הוא [שבזה אנו שוללים את האפשרות שהיתה נוהגת במדבר]. והרי כבר נתבאר לעיל שבענין זה לא נחלקו חכמים, וכמו שעולה מדיוק לשון הספרי שאין זה שייך להיקש של רבי, אלא לגוף הפסוק 'תעשה שמיטה'.

**ויתפרש** יפה המשך דברי הברייתא דרבי שם. תמהו, אם נכללת שמיטת כספים בחובת קרקע, למה נוהגת בחו"ל, מקום שלא נוהג קרקע. ומיישבים "תלמוד לומר כי קרא שמיטה לה' מכל מקום". היינו שבזה יש ריבוי בייחוד [ולולא הריבוי אכן לא היה נוהג].

א"כ בזה סלקינן. שסוגיא זו הן הן דברי הגמ' בדף מ' שמונו חשבון השמיטה בסוף השנה, משום שמיטת כספים. כי חשבון השנה שהתחיל בתחילתה נשלם בסופה **'כי בסוף השבע תעשה שמטה יותר מן ההתחלה'**.

**הביאור** בזה נראה כך: נתכוין רבי ללמדנו היסוד שנתבאר בדברינו. ששמיטות קרקע וכספים אינם תלויות זה בזה בדרך היקש, אלא בגוף הכתוב נתחברו הם יחדיו לקומה שלמה וכתבאר. א"כ כאשר נבוא לדון אם שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה יש לנו למעטה משני טעמים. ההיקש ליובל שהתחיל כבר מימי בית שני. וגם עכשיו שבטלה קדושת הארץ ואינה נוהגת שמיטת קרקע, לא תנהג שמיטת כספים, ולא משום שהוקשו זל"ז בפסוק 'וזה דבר השמיטה שמוט', אלא ממהות הציווי של 'תעשה שמיטה', שזה אומר שכאשר בטלה קדושת הארץ, נתבטלה כל צורת השמיטה. 'חובת הקרקע' שבטלה גוררת עמה גם את שמיטת הכספים.

**וכן** יתפרשו הדברים בלשון רבי. כיון שהביא את הפסוק 'וזה דבר השמיטה שמוט' למדנו מזה שרצונו ללמד את שורש ההיקש שבין יובל לשביעית. אלא שבשורש היקש זה יש קושי כאמור, שלא הוקשו אלא שמיטת כספים להפקעת קרקעות, וכיצד שביטת הארץ בכלל. על כן בשינוי לשונו מוסיף לנו רבי את הפרט הזה, שחייב להיכלל בהיקש הזה גם השבתת הקרקע שבב' השנים (שביעית ויובל) כי הם חלק בלתי נפרד מענין השמיטה וכמש"נ.

**אומר** רבי "בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים". דע ולמד מזה, שתמיד ידבר הכתוב בשתי שמיטות. על זה בא רש"י ומפרש **'כגון** עכשיו שבטלה קדושת הארץ. אי אתה משמט כספים - ואף על פי שהשמטת כספים חובת הגוף היא ואינה תלויה בארץ ילפינן בהיקשא דלא נהגא'. אכן אין אנו מדברים על הזמן ההוא שבטלה קדושת הארץ, אבל 'כגון' בזמן ההוא גם תהיה שמיטת כספים

הרב יהושע הלר

## סימן יב. בדין נטיעה סמוך לשביעית

שביעית פרק ב משנה ו

אין נוטעין ואין מברכיין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה. ואם נטע או הבריך או הרכיב יעקור. רבי יהודה אומר כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים שוב אינה קולטת. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים לשתי שבתות.

בגמ' בראש השנה י: מבואר דלכו"ע צריכים לנטוע שלשים יום נוספים קודם ראש השנה

**וכתב** המנחת חינוך (רח"צ סק"ט) שלגבי שביעית נחשב קליטה כזריעה כיון שבשביעית הדין שביתה הוא מחמת החפצא דהקרקע שתהיה שובתת וכן הוא הדין בתוספת שביעית ומש"ה אפילו שמעשה הנטיעה היה קודם לכן, עובר הוא על הקליטה שהיתה בתוספת שביעית. (ועיין חז"א יז, כה השיטות בגדר איסור שביעית אם הוא על הגברא או דהוא דין שביתה על הקרקע)

ולפי"ז צריך לומר בגדר תוספת שביעית דנחשב דהשביעית מתחלת שלשים יום קודם וכמבואר בתוס' במ"ק ג, ד"ה 'כול'. וכן מדוקדק ברש"י יבמות פג, (ד"ה 'צריך') דכתב 'צריך שלשים ושלשים, כדי שתקלוט שלשים לפני שביעית דכל שלשים לפני שביעית **כשביעית דמו** דנפקא לן מבחריש ובקציר תשבות'. הרי דנקט כשביעית דמו. (ויש לבאר עוד דלכך הביא דילפינן מקרא דבחריש ובקציר תשבות והיינו דהוא דין שביתה וכשביעית). אמנם בשאר ראשונים במ"ק מבואר דתוספת שביתה אינה בגדר

מבואר במשנתנו שלש דעות אם נוטעים שלשים יום או שלשה ימים או שתי שבתות קודם ראש השנה ומחלוקתם היא מהו הזמן קליטה של נטיעה.

**ונחלקו** הראשונים בביאור משנתינו והדבר תלוי בביאור הגמ' ברה"ש י: דהביאו שם מתני' בשביעית פ"ב מ"ו ואיתא דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבא דלברי האומר ל' צריך ל' ושלשים. דלברי האומר שלשה צריך שלשה ושלשים דלברי האומר ב' שבתות צריך שתי שבתות ושלשים. והיינו דלכו"ע יש להוסיף עוד שלשים יום בנוסף לזמן דאיתא במתני'.

### שיטת רש"י

וברש"י שם ביאר דהשלשים יום הנוספים הם מחמת תוספת שביעית והיינו דבעינן שיקלט לפני תוספת שביעית ונחלקו התנאים מהו הזמן של קליטה. וצ"ב דאמאי בעינן שיקלט לפני שלשים יום של תוספת שביעית והרי את מעשה הנטיעה עשה לפני כן.

ובמו"ק ג. איתא דזומר תולדה דזורע וא"כ כל שכן נוטע דדמי טפי לזורע.

### שיטת ר"ת

**והנה** ר"ת ביאר דמה דאיתא ברה"ש י: דלדברי האומר ל' צריך ל' ושלשים אין הכונה לגבי שביעית אלא לענין מנין שנות ערלה דבעינן שיקלט שלשים יום לפני ראש השנה ע"מ שיחשב שנה לענין מנין שנות ערלה אולם לגבי שביעית סגי אם נוטע באופן שיקלט לפני שביעית ומש"ה להנהו תנאי דס"ל דקליטה הוא שלשה ימים או שני שבועות סגי שיטע בשיעור זה לפני שביעית.

**וכתבו** התוס' (רה"ש ט: ד"ה ומותר) בדעת ר"ת דאין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה אלא בחרישה דכתיב בקרא דדרשין מ'בחריש ובקציר תשבות' ועוד נתן טעם דחרישה ערב שביעית מועילה בשביעית משא"כ נטיעה א"א לאסור מחמת שהאילן גדל בשביעית, דכל האילנות גדלים בשביעית.

**והנה** לפי דבריו דילפינן מקרא דרק חרישה אסורה בתוספת שביעית היה צריך להיות שרק חרישה אסורה בתוספת שביעית אולם שאר מלאכות האסורות מן התורה בשביעית היה צריך להיות שמותרות בתוספת שביעית אמנם לטעמא דחרישה הוא לצורך שביעית א"כ גם שאר מלאכות שהן לצורך שביעית אסורות בתוספת שביעית (עיין במקדש דוד סי' נט שכתב דהיינו זריעה וזמירה אולם קצירה ובצירה אף דאסורות בשביעית מדאורייתא עכ"פ מותרות בתוספת שביעית כיון שאינן לצורך שביעית) וכן מדוקדק בדברי הריטב"א (רה"ש ט: בדעת ר"ת. וכן נקט החזו"א (יז, כב) דלר"ת אסור גם זריעה בתוספת שביעית כיון שצומח על ידו בשביעית. אמנם בהמשך דבריו (יז, כד ד"ה 'משום') הסתפק דלפמש"כ התוס' דדוקא

דשביעית מתחלת קודם. אלא הוא איסורי מלאכה דנתרבו.

**ובאשר** לשלמה סי' ה' הקשה דברש"י רה"ש ט, א ד"ה 'חריש' כתב דהא דאסור חריש בתוספת שביעית היינו שלא יחרוש שום אילן עבור שביעית. ומבואר דאם החרישה בתוספת שביעית מועילה לשעתה מותר לחרוש. וכתב דע"כ דהאיסור בתוספת שביעית הוא על הגברא במה שפוגע בשביתת הארץ בשביעית.

**וביאר** באשר לשלמה דאף אם בשביעית הוא איסור על הגברא, עכ"פ הוא איסור במה שפוגע בשביתת הארץ ומש"ה האיסור הוא על הקליטה. [והסתפק אם בשעת נטיעה נחשב שעושה את הקליטה שאח"כ, או שבשעה שנעשה הקליטה ע"י מעשיו הקודמים חשיב שהוא עושה עתה את הקליטה.]

**משא"כ** לענין שבת חייבה תורה רק על הנטיעה והזריעה. [ובמנ"ח כתב דזורע ונוטע בשבת חייב גם אם נטל אח"כ את הזרעים מהקרקע לפני קליטה. והרש"ש דף עג חולק וסובר דבכה"ג פטור].

**והנה** בתוספת שביעית אסורות רק המלאכות האסורות מן התורה בשביעית דכתיבי בקרא בהדיא שהן: זריעה, זמירה, קצירה ובצירה (וכמש"כ הר"ש במתני' ולעיל פ"ב מ"ב) וכן אסורה חרישה בתוספת שביעית דכתיבא בקרא דילפינן מינה לדין תוספת שביעית. והנה מבואר שלרש"י גם נטיעה אסורה בתוספת שביעית וע"כ דס"ל דנטיעה אסורה בשביעית מן התורה. והר"ש לעיל פ"א מ"א כתב דילפינן דאסורה מדאורייתא בשביעית מהא דזמירה אסורה וכל שכן נטיעה דהיא עיקר מלאכה טפי דאיתא בשבת עג: דזומר תולדה דנוטע.

שביתה הוא מחמת החפצא דהקרקע שתהיה שובתת ומש"ה אסור בכה"ג אף שאת פעולת הנטיעה עשה לפני שביעית. [או ד"ל כדנקט באשר לשלמה סי' ה' בדעת רש"י (הובא לעיל אות ט') דאף אם בשביעית הוא איסור על הגברא, עכ"פ הוא איסור במה שפוגע בשביתת הארץ ומש"ה האיסור הוא על הקליטה].

**אמנם** החזו"א (יז,כב) ביאר דבכה"ג שנטע בתוספת שביעית ונקלט בשביעית אסור משום תוספת משום שנחשב שבשעת נטיעה הוי כמכין את הקליטה בשביעית. משא"כ באופן שנטע בתוספת והקליטה בשביעית, אין הנטיעה אסורה. דהאילן מתקיים לעולם בכל זמן שנטעו ואין פעולת הנטיעה מתיחדת לשביעית. [והיינו דבאופן שהקליטה בשביעית נחשב דמתחדש דבר מיוחד בשביעית].

**והנה** בתוס' (רה"ש י: ד"ה 'שליש') מבואר בדעת ר"ת דלא חיישינן לענין שביעית אלא שלא תקלוט בשביעית אע"פ שנטעה באיסור בתוספת שביעית. ומבואר דס"ל דמדברנן אסור בנטיעה גם בתוספת שביעית. ומה דנקט לעיל מינה בתוס' ט: היינו דאין דין תוספת שביעית מדאורייתא ומש"ה אם נקלט לפני ראש השנה אינו צריך לעקרו, משא"כ אם נקלטו בשביעית דצריך לעוקרם וכדאיתא במתני'.

### שיטת הרמב"ן והרמב"ם

והרמב"ן (רה"ש ט:) והריטב"א כתבו דאמנם אין איסור תוספת שביעית בנטיעה אולם גזרו חכמים דבעינן שיקלט שלשים יום קודם ראש השנה דשביעית משום מנין השנים דאם לא ימנו לו שנה לפני ראש השנה, ושנת השמיטה תיחשב לו לשנה הראשונה למנין שנות ערלה, יאמרו שנטע אילן זה בשביעית. [והחזו"א יז,כג הסתפק

חרישה אסורה בתוספת שביעית דכתיבא בקרא א"כ גם זריעה וזימור מותרות מדאורייתא בתוספת שביעית.

**ואפשר** לבאר עוד בדברי התוס' דלטעמא דבקרא כתיב רק חרישה דאסורה בתוספת שביעית היינו משום דס"ל דנטיעה בשביעית עצמה רק מדרבנן ואתא למימר דרק לגבי חרישה איתא בקרא שהיא מדאורייתא ואסורה גם בתוספת שביעית אולם שאר מלאכות האסורות מן התורה בשביעית פשיטא דאסורות גם בתוספת שביעית (ויש להסתפק לפי"ז דלא רק זמירה וזריעה אסורים אלא גם קצירה ובצירה והוא מחמת שגדר תוספת שביעית הוא ששביעית מתחלת קודם וכמש"נ בשיטת רש"י. אמנם ביאר הגר"ש ריינברג שליט"א דהדבר תלוי במה שחקר במעדני ארץ בגדר מלאכות קצירה ובצירה אם הם בדין הפירות או בדין שביתת הארץ. דאם הם דין בפירות זה לא שייך בפירות תוספת שביעית ואפילו אם נחשב ששביעית מתחלת קודם. ויתירה מזו שהרי פירות ששית מותרים בקצירה ובצירה אף בשביעית עצמה וכל שכן בתוספת שביעית). אולם לטעמא דדוקא חרישה אסורה בשביעית כיון שהיא לצורך שביעית א"כ י"ל דאמנם נטיעה אסורה בשביעית עצמה מדאורייתא, אולם אינה נאסרת בתוספת שביעית כיון שאינה נחשבת לצורך שביעית. ושאר מלאכות האסורות מדאורייתא בשביעית אם הם לצורך שביעית (והיינו זמירה וזריעה) אסורות הם גם בתוספת שביעית.

**ומבואר** שלר"ת אמנם מותרת נטיעה בתוספת שביעית מדאורייתא אולם אסור לנטוע בתוספת שביעית באופן שיקלט בשביעית ואפילו שלא עשה את פעולת הנטיעה בשביעית. ובפשוטו ע"כ דס"ל כדנקט המנ"ח בדעת רש"י דבשביעית הדין

נטיעה. אולם להרמב"ם הטעם הוא משום דבתוספת שביעית אסור מה שנעשה לצורך שביעית אולם נטיעה אינה לצורך שביעית.

**והנה** נפקא מינה אם האיסור הוא משום תוספת שביעית וקליטה בשביעית ומשום שביתת הארץ ומשום חשד או אם הוא מחמת מנין שנות ערלה, הוא באופן שנוטע אילנות סרק דליכא חשש של מונון, דבאילן סרק אין מונון שנות ערלה. וכתב במעדני ארץ דגם מדברי הרמב"ם דלא הזכיר ההיתר דאילנות סרק, מבואר דס"ל לאסור ופסק דמותר לנטוע אילנות סרק עד מ"ד יום לפני רה"ש והביא שמרן החזו"א מתיר לזרוע זרעים ולנטוע אילנות סרק בזה"ז עד רה"ש.

ובפיהמ"ש להר"מ כתב דלכולהו תנאי צריך שתעלה לו שנה קודם שנת השביעית ולת"ק יום אחד בשנה חשוב שנה. ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ס"ל דשלשים יום בשנה נחשבים שנה. אולם נחלקו עוד בשיעור זמן הקליטה, דת"ק ס"ל דקליטה לשלשים יום ורבי יהודה ס"ל דקליטה היא לשלשה ימים ורבי יוסי ורבי שמעון ס"ל דקליטה היא לשני שבועות.

**ומעתה** לפי"ז אתיא שפיר דקדוק לישנא דמתני' דמתחילה איתא לדברי ת"ק דבעינן נטיעה שלוש יום לפני ראש השנה והובאו דבריו בפ"ע והוא מחמת דטעמו הוא דיום אחד נחשב שנה אולם בעינן שלשים יום לקליטה. ואח"כ איתא לפלוגתא דרבי יהודה עם רבי יוסי ורבי שמעון בפ"ע דתרווייהו ס"ל דשלשים יום בשנה נחשבים שנה ומשו"ה בעינן שהקליטה תהיה שלשים יום לפני ראש השנה אולם נחלקו אם קליטה היא בשלשה ימים או בשני שבועות.

בדעת הריטב"א אם ס"ל דמעיקר הדין מותר לנטוע בתוספת שביעית אף באופן שיקלט בשביעית או דבעינן דעכ"פ יקלט לפני שביעית].

**וכתב** הרמב"ן דכענין הזה הוא שיטת הרמב"ם דכתב (פ"ג ה"א) 'אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות וכו' ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה שלשים יום קודם ראש השנה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות **ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו**.

ובהגהות הגרא"ז מלצר כתב דהרמב"ם לא נקט טעמא דמפני המנין דשני ערלה אלא דהרואה יאמר. והיינו שכיון שהנטיעה רכה נראית כאילו נטעה עכשו בשביעית. (והביא דהוא פלוגתא בגמ' בגיטין נד. אי טעמא משום מונון או משום חשד. וכתב דהרמב"ן ס"ל כמסקנת הירושלמי דטעמא משום מונון והרמב"ם פסק כדמשמע בבלי דלמקנה טעמא משום חשד. ולפי"ז מדוקדק לישנא דהרמב"ן דכתב **וכענין הזה** ראיתי להרמב"ם ז"ל.) ועיין במעדני ארץ (קובץ הערות בהל' שביעית סי' ד) שהביא דכן סבר המהרי"ק בדעת הרמב"ם. אולם נקט דסברת הרמב"ם משום מונון כיון שהפני יהושע ברה"ש והרע"א בהגהותיו על הרמב"ם והפאה"ש וכו' לא פירשו כן בדעת הרמב"ם.

ובתוס' אנשי שם כתב דעכ"פ מבואר דהרמב"ם ס"ל כר"ת בהא דאין איסור נטיעה בתוספת שביעית.

**וכתב** המקדש דוד (סי' נט) דר"ת נקט טעמא משום דבקרא כתיב 'בחריש ובקציר תשבוח' דרק חרישה אסורה בתוספת שביעית ולא



הרב ישי זאב רדליך

## סימן יג. כל שהוא מאכל אדם יש לו קדושת שביעית

מסכת שביעית פרק ז' משנה א'

יחקור האם כדי לחול על הפירות קדושת שביעית צריך שיהיו מיוחדים למאכל אדם או גם בדבר שאינו מיוחד למאכל ממש אלא רק ראוי למאכל גם בזה יהיו לפירות קדושת שביעית.

לגבי הדין של הפסד כגון לעשות ממנו מלוגמא נאמר דין שצריך להיות מיוחד למאכל אדם ולא לגבי דין קדושת הפירות ששם מהני גם לא מיוחד אלא גם כל שהוא שכולל בהגדרתו גם ראוי גרידא.

**וחזינן** מפרק ח' שדין המשנה בפרק ז' נאמר בדבר שהוא רק ראוי למאכל אדם וכגון לוף השוטה וגם בזה יש לו קדושת שביעית לגבי סחורה וביעור.

ולכאורה נפלגו הראשונים בדבר זה:

### שיטת הרמב"ם

**ב.** שיטת הרמב"ם שגם בראוי למאכל אדם יש לו קדושת שביעית דכתב [פ"ה משו"י ה"א] ז"ל: "כלל גדול אמרו בפירות שביעית כל שהוא מיוחד למאכל אדם כגון חיטים ותאנים וענבים וכיוצא בהן אין עושין ממנו מלוגמא" וכשכתב מיוחד למאכל אדם לא הזכיר שם לוף השוטה שגם הוא מאכל אדם ויש לו קדושת שביעית כמו שמבואר במשנה בפרק ז' מ"א. ובפרק ז' משו"י כתב ז"ל: כל

א. פ"ז מ"א: כלל גדול אמרו בשביעית כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעים ואינו מתקיים בארץ יש לו שביעית ולדמיו שביעית יש לו ביעור ולדמיו ביעור ואיזה זה עלה הלוף השוטה וכו'....

**ויש** לחקור האם דין המשנה להיות קדושת שביעית על אוכל נאמר דוקא באוכל שהוא מיוחד למאכל אדם וכלשון המשנה כל שהוא מאכל אדם דוקא, או גם בדבר שהוא לא מיוחד אלא שהוא רק ראוי למאכל אדם וכגון לוף השוטה [נח' הראשונים אם צריך לחשב עליו למאכל אדם כדי שיהיה אוכל ממש], שאיתא בירושלמי [הוב"ד בר"ש] שאין לו טומאת אוכלין ומשמע שאינו אוכל גמור אלא רק ראוי למאכל אדם אם ירצה בו, והתחדש שגם 'ראוי' מספיק כדי להיות לו דין קדושת שביעית.

ולכאורה ניתן להביא ראיה מלשון המשנה בפרק ח' משנה א' ז"ל: "כלל גדול אמרו בשביעית כל המיוחד למאכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא לאדם". [וכאן לא נאמר מיוחד אלא כל שהוא מאכל אדם], ומשמע שדוקא

**העולה** מן הדברים הוא שנחלקו הר"ש והרמב"ם האם בעינן שיחשב עליו לאכילה כדי שיהיה לו קדושת שביעית, לר"ש בעינן חישוב עליו לאכילה ולרמב"ם לא בעינן אלא כל שהוא ראוי להיות מאכל גם יש לו קדושת שביעית וצ"ב במאי פליגי.

ד. ואולי יש לומר שיסוד הפלוגתא היא במה תלוי קדושת שביעית בשנה השביעית, האם זה דין בקרקע לבד או דין מצד הגברא גם. ביאור הדברים: האם קדושת שביעית תלוי בדין "לאכלה" שנאמר בתורה, היינו שפירות שביעית ניתנו לאכילה ולכן זה תלוי באיך שאדם מחזיק את הפירות אצלו, שכאשר זה נחשב אצלו אוכל, בזה נאמר גז"כ של "לאכלה" דוקא ולא לדבר אחר, והיינו שיש להם קדושת שביעית. או שנימא שדין קדושת שביעית תלוי בדין "הפקר" של התורה שהוא מצד גדולי הקרקע לבד, שנאמר דין הפקר על כל מה שגדל מן הקרקע, ודי לנו במה שזה גדל בקרקע בשביעית כדי להיות לפירות קדושת שביעית אם רק ראוי הוא להיות מאכל. וההסבר הזה אפשר לומר שאם זה תלוי רק במה שזה גדל בקרקע, אז נאמר שדין התורה בשביעית הוא להיות מפקיר כל גידולי הקרקע שלו ולא לעשות בהם שום דבר כגון סחורה או לאסוף אותם לאוצר וכד' וצריך לבערם. ואין חילוק בדבר האם הוא מיוחד לאוכל או לא אלא כל שגדל מן הקרקע וראוי להיות אוכל הרי שחל עליו דין להפקירו. או שנימא שכל דין קדושת שביעית נאמר רק בפירות כאלו שהם למאכל אדם ומיוחדים למאכל דוקא ומגז"כ של "לאכלה" דינם שניתנו לאכילה דוקא ולא לעשות בהם שאר שימושים כגון סחורה וכד'. וא"כ הקדושה תלויה במה שזה אוכל אצל האדם ומיוחד דוקא לאוכל שבזה נאמר הדין שיש לו לאוכלם דוקא ולא לשאר דברים.

שהוא מאכל אדם יש לו שביעית ולא הזכיר הלשון מיוחד כמו בפרק ה', ומשמע שלוף השוטה אינו מיוחד למאכל אדם אלא רק ראוי והדין שאין עושין מלוגמא נאמר דוקא בדבר שהוא ודאי מיוחד למאכל אדם להדיא שאז יש הדין שאין להפסידו, אבל בדבר שהוא רק ראוי למאכל ולא מאכל אדם ממש אפשר יהיה לעשות ממנו מלוגמא. ועכ"פ מתבאר הדין שלוף השוטה אינו מאכל אדם ממש אלא רק ראוי למאכל אדם וא"כ דין המשנה בפרק ז' שיש לו שביעית נאמר גם על דבר שהוא רק ראוי למאכל אדם. עוד חזינו כן משיטת הרמב"ם [פ"ה ה"י] שכתב שגם מיני כבושין יש להם דין קדושת שביעית הגם שאינו מאכל ממש אלא רק ראוי.

**העולה** משיטת הרמב"ם הוא שיש שני דינים בפירות שביעית. דבר שניתן לאכילה ומיוחד לאכילה יש לו דין שאסור לעשות ממנו מלוגמא וזה דין הפסד של פירות שביעית. ויש עוד דין קדושה שתלוי רק בראוי לאכילה ולא צריך דוקא מיוחד לאכילה.

### שיטת הר"ש

ג. אמנם בר"ש למד שחידוש המשנה בפרק ז' היא שהגם שלוף השוטה אינו מיוחד למאכל אדם אבל כיון שחישוב עליו למאכל אדם הרי הוא כמאכל אדם ממש ומקבל טומאה ויש לו קדושת שביעית. וחזינו שכדי להיות לפרי קדושת שביעית לא מספיק מה שהוא ראוי למאכל אדם אלא צריך להיות דוקא מיוחד למאכל אדם ממש [וכמו הדין במלוגמא שרק במיוחד למאכל אדם יש דין לא להפסיד] ונהיה מאכל אדם ע"י שמחשב עליו לאכילה שרק אז באנו לדין המשנה שיש לו קדושת שביעית.



הרב אשר מילר

## סימן יד. ב' קדושות בשביעית

נראה כי ב' קדושות איתנייהו בפירות שביעית, קדושה אחת היא קדושה כללית על עצם מה דגדל בשביעית – בתנאי שיהא ראוי לשימוש חשוב של האדם. אך מלבד זאת יש תוספת קדושה פרטית שבזה ייעדה וקדושה תורה הפרי לשימוש מסויים עד זמן מסויים, אלא שלא כולו פירי בכלל אותה קדושה, וכאשר יבואר בעז"ה.

וביעור אין לו. וביאר החזו"א ובדרך אמונה דכל אלו הנכללין בכלל הזה הינם מין מאכל דאינו נאכל לא לאדם ולא לבהמה אלא ע"י דחק גדול, ולהכי אין לו ביעור.

**מבואר דיש קדושת שביעית שהיא רק לענין איסור הפסד וכו' ולא לענין ביעור.**

והמבואר לפי שיטת הרמב"ם שיש איזו קדושה אמצעית בשביעית באופן שדין סחורה והפסד חיילא בה ודין ביעור לא חייל. ואך דצ"ב מה טעם יש בזה ומנלן האי סכינא חריפא לחלק בין דין ביעור לקדוש"ש הלא תרוייהו תלויין בקדוש"ש.

וע"ע דרך אמונה [פ"ז] בביאור ההלכה שהק' דחלק ממה שמנה התנא בכלל הנ"ל עיקר הלוח עקרקבנין וכו' חזינן דלענין תרומה חיילא עלייהו חיוב תרומה [למרות דאף בתרומה דבר דאינו אוכל אלא ע"י דחק גדול לא חיילא תרומה] וא"כ מה גריעותא דידהו לענין ביעור. וצ"ב.

**עוד מצינו חילוק הנ"ל בקדושת קליפות וגרעיני הפירות.**

**ב]** ואמנם הרמב"ם שנה משנתו בחילוק הנ"ל בין קדושת שביעית לביעור גם בדין הקליפות והגרעינים, דהנה תנן [פ"ז משנה ג] קליפי

א] תנן במס' שביעית פ"ז משנה א' כלל גדול אמרו בשביעית כל שהוא ממאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעין יש להן שביעית ולדמיהן שביעית יש להן ביעור ולדמיהן ביעור וכו'. ר"ל דקדוש"ש לענין איסור סחורה והפסד - הנלמד מקרא דלאכלה ולא להפסד לאכלה ולא לסחורה. וכן לענין דין ביעור פ"ש - הנלמד מולחיה אשר בארץ ודרשו חז"ל בפסחים כל זמן שחיה אוכלת בשדה האכל לבהמתך בבית, כלה לחיה מן השדה וכו' - חייל על א' מג' מינים או מאכל אדם או מאכל בהמה או מין הצובעין]

**ובמשנה ב' שם - ועוד כלל אחר אמרו כל שאינו [כך היא גירסת הרמב"ם אמנם להר"ש הגי' כל שהוא] מאכל אדם ומאכל בהמה ומין הצובעין יש להם ולדמיהן שביעית ואין להם ביעור.** ופירש הרמב"ם [וכן פסק ביד החזקה] דמלבד הכלל השני המופיע בהמשך המשנה ד'כל שמתקיים בארץ אין לו ביעור' מאחר ולא כלה לחיה מן השדה, עוד כלל מחודש שנינו כאן דכל שאינו בכלל דמשנה א' היינו דלאו מאכל אדם הוא ולא מאכל בהמה ולא ממין הצובעין, אמנם יש בו קדושת שביעית לאיסור הפסד וסחורה אבל דין ביעור אין לו. וצ"ב במה דינו חלוק דקדוש"ש אית ליה

ס"ס אינם מצויים לחיה לאכול בשדה מאחר ומתקשים, ומה לי שנושרים מן האילן מה לי שמתקשים, מודע אין להם ביעור, ולכאורה צ"ל דמאחר ונעשים כעץ עצמו הרי הם טפלים לו לענין דאין בהם דין ביעור למרות דאין מתקיים בארץ, אלא דשוב סכינא חריפא מחלק להו דלענין קדוש"ש דין פרות שביעית להם, ורק לענין הביעור מקבלים דין עצים דלית בהו דין ביעור וצ"ב.

### יסוד התורת זרעים דמאכל אדם ובהמה חלוקים בעיקר קדושתן.

[ד] ובביאור הני תלת נראה עפ"י מה שייסד בתורת זרעים [פ"ח דשביעית] להוכיח דכל הדינים הנאמרים בקדושת שביעית כגון לאכלה ולא להפסד ולא למלוגמא וכן החילוקי דינים בין אוכלי אדם לאוכלי בהמה אינם רק דינים שאנו מצווים לנהוג בהם בפ"ש, אלא הם חלים בעצם קדושתן דמצד עצם חלות קדושתן הוא דאמרינן דניתנו לאכילה ולא להפסד ולא למלוגמא וכו', וחיליה ידידה מהירושלמי דהמחליף יין בשמן כמו שעל היין שהוא מקור קדוש"ש נאסר לסוך בו ולהדליק בו [שהרי אין עומד לכן ומפסידו] כך גם על השמן שנתפס בקדושת היין נאסר לסוך ולהדליק, וה"ה לענין מאכל אדם ובהמה דהנתפס מקבל הדין דמקור הקדושה, הרי דאף דבשמן הסיכה וההדלקה לא הוי הפסד דהרי עומד לכך, מ"מ כיון דקדושתו בא מכח היין וביין הוי סיכה והדלקה הפסד, נמצא דלכתחילה חל בעצם הקדושה שלו שלא לעשות ממנו סיכה והדלקה וכ"ש א"כ דאוכלי אדם ובהמה הם חלוקים בעצם קדושתן עכתו"ד ומקצת לשונו ע"ע כל דבריו דמאכל אדם ובהמה הנה ג' חילוקי קדושה.

**ומעתה** אנו באים אל השער שפתחנו בו, דיתכן א"כ **דב' דרגות בקדושת שביעית איננייהו**, א' הקדושה הכללית היא הקדושה

**רימון והנץ שלו קליפי אגוזים והגלענים יש להם שביעית.** והר"ש ביאר דקליפי רימונים ואגוזים מה דחייל ביה קדוש"ש משום שראויים לצביעה וכמין הצובעין נינהו, ומה דגרעינים חייל בהו שביעית משום דראויים להסקה, ומד' הר"ש ושאר מבואר בפשיטות דגם ביעור יש להם מה"ט. – ואלא שתמהו על הר"ש במה שכ' דגרעינים משום הסקה הוא דקיי"ל בב"ק קא. דעצים להסקה לא חייל קדוש"ש משום שאין הנאתן וביעורן שוה וצ"ע.<sup>1</sup>

אולם הרמב"ם נראה שדייק מדלא אמר 'ויש להם ביעור' ש"מ דבאמת אין להם לקליפין ולגרעינים ביעור, וכ"כ בפ"ז משמיטה ויובל הל' טו - **קליפי רמון וכו' והגרעינים יש להם שביעית ואין להם ביעור.** הרי לנו שוב קדושה אמצעית וביאר הכס"מ בטעם הדבר, דאמנם שביעית יש להם 'כיון שעיקר הפרי ראוי למאכל אדם חלה קדוש"ש עליה'. אבל אין להם ביעור 'כיון שאינם עיקר הפרי'. והמבואר בדבריו דמעיקר הדין לא היה לגרעינים ולקליפות להיות קדושים בקדוש"ש מאחר ולא מאכל אדם ובהמה נינהו, אלא **שהם קדושים אגב אמן** היינו הפרי עצמו, אלא דא"כ שוב צריך להבין מדוע אין להם ביעור הלא קדוש"ש חיילא עלייהו.

### עלים שסופן להקשות ולהיות חלק מהאילן.

[ג] עוד מצאתי חלוקה זו לענ"ד בירושלמי הובא בר"ש סוף משנה ה לענין לולבי בטנים ושקדים שהם פרחים או עלים שאמנם חיילי בהו קד"ש מאחר ותחילתן רכים וראויים לאכילה, אבל ביעור אין להם מאחר וסופן להקשות כשהם על האילן להיות כמו עצים לכן אין להם ביעור [כך ביאר הירושלמי]. ותמה המשנה ראשונה מאי איכפת לן הלא

<sup>1</sup> ולהלן בהערה יתיישבו גם דברי הר"ש על דרך ישוב דעת הרמב"ם.

ולפ"ז גם באלו שסופן להקשות יתכן דדין ביעור אין בהם מאחר וסופן להתקשות ולהיות חלק מהאילן עצמו אם יעמדו באילן, הרי הם מצד א' טפלין לאילן ואין בהם קדוש"ש מצ"ע, אבל אכתי מאחר ונתלשו כפירות הנה לא גריעי מגרעינים דיש להם קדושה וגב הפירות, א"כ מאחר וכעת פירות נינהו וגדלו בשביעית ויש בהם שימוש אכילה יהא בהם הקדושה הכללית של שביעית וחלק זה לא מיושב די הצורך.

[ו] ויתכן ממוצא הדברים חידוש לדינא: דהנו דלית בהו ביעור להרמב"ם וביארנו כי אין בהם היעוד המסויים, הנה גם אם ננקוט דמין הצבועין אסור לעשות מהם מלוגמא [עין בזה חזו"א סימן יג] בהנו - לא יהא האיסור מאחר ואין להם יעוד לשימוש מסויים אלא קדושה כללית לכל שימוש הראוי לאדם, אולי בהם לא יהא חילוקים בהקדושה, ונהי דאינהו עצמם אסור לעשות להם ההפסד מיהו חליפיהן אם יהיו מאכל בהמה [דשרו למלוגמא] לא יהיה בהם דינא דהחליף יין בשמן דאסור בהדלקה משום דאתי מכח יין דשאני התם שהם חלוקים בקדושתן משא"כ הנו דאין בהם ביעור ועדין כ"ז צ"ב.

#### **הערה גדולה בדיון בהמת שביעית מאי שנא מגידולי שביעית.**

[ז] ובצאתי אעירה מענין לענין באותו ענין בבכורות יב: שם מבואר דבהמת שביעית ולדה גם כן שביעית [ואסור להקריבה משום לאכלה ולא לשריפה עיי"ש] וראיתי שהקשו האחרונים קושיה עצומה, עין שי' הגר"מ פיינשטיין שהביא להעיר בזה, ומה שמצויין בהגהה לקרן אורה בנדרים לא מצאתי ובס' זהב הקודש ציין לד' מהריט"א בבכורות שנתקשה בזה. הא ק"ל [נדרים נז:] דגידולי שביעית [ששתלן בשמינית] לאו שביעית נינהו, ואין בזה משום יוצא מן האסור אסור,

של כל פרי בעצם מה שגדל בשביעית [הראוי לתשימש האדם], הב' קדושה יתירה דג' חלוקות הקדושה של מאכל אדם בהמה וצובעין דהם ניתנו לשימוש ויעוד מסויים ונראה לחדש לפ"ז דכל דין הביעור, מישר שיך לדין הקדושה הנוספת שפ"ש דהלא בדין ביעור לא נאמר אך מצוה בעלמא, כ"א שהוא פרט בהקדושה של פ"ש שניתנו לשימוש מסויים לאוכלו עד זמן מסויים, [עד שכתב רש"י בסוכה דאיסור סחורה בפ"ש יסודו משום ביטל הביעור דהרי מקיימו להתעשר ומבטל הביעור ר"ל דזמן הביעור מלמדנו על ההשתמשות בהפירות דניתנו לאכול רק לפי מה שיש בשדה ולא להצניע].

[ח] ועתה יובן על נכון דעת הרמב"ם מהו התחלוקות הקדושה הביעור מקדוש"ש, דרק מאי דנכלל במאכל אדם בהמה וצובעין הוא דחייב בביעור דאינהו בכל חלוקות הקדושה שניתנו הפירות לשימוש מסויים ובהם גם נאמר דין ביעור לאכלם בזמן מסויים, אבל אלו שיצאו מזה הכלל אמנם יש בהם שימוש כ"ד שהנאתן וביעורן שוה לאדם או לבהמה, וחייל בהו קדושה, אולם היא הקדושה הכללית דכל הגדל בשביעית ויש בו שימוש כ"ש קדוש הוא, אבל הקדושה הפרטית של מאכל אדם בהמה וצובעין לא חייל ביה.

**ומעתה מתיישב היטב גם דין הגרעינים והקליפות להרמב"ם דאמנם אין בהם קדושה פרטית דמאכל אדם בהמה וצובעים, מאחר ולא נתייעדו לכך, ואשר לכן אין בהם גם דין ביעור דביעור נתבאר לן דהוא נאמר רק לאותה קדושה פרטית שיעדתה תורה לאכול בענין מסויים עד הזמן לו נתייעד, אכתי מאחר ושם פרי עליהם [כ'שומרים] וטפלים לפרי] מקבלים מיהת הקדושה הכללית של כל הגדל בשביעית מאחר וסו"ס לא נפקי מכלל 'פירות שביעית', ויש בהם איזה שימוש כ"ד. ודוק**

ומדוע זה הולד יהא קדוש בקדוש"ש, גם תלוי בדִין זו"ג אם האב אינו של שביעית, ודינא דולד הקדש הקדש הקדש בפשטות הוא דִין רק בקדשים מקרא מיוחד, ויתכן לחדש וטרם עיינתי דהפרי שביעית עצמו גרע מהנלקח ממנו, דמקור הקדושה היינו הפירות שביעית גופייהו אינהו כל קדושתן

רק הם לא היוצא מהם, אולם הדמים שנעשו ממנו ונתפסו באותה קדושה הולכים הם הגידולים לפי כללי הממון, ומאחר ונתרבה הממון הרי הוא חלק מקדושת שביעית. ואולם הדברים חדשים וטרם נתבשלו כ"צ, ואך להציע בפני החכמים כתבתי.



משרשי המצוה, לחזק ולקבוע בלבבנו מדת הנדיבות ולהרחיק תכלית ההרחקה מדת הכילות, ואין נדיב בעולם כמלוה מעותיו עם היותו יודע שחזמן קרב להשמיט הלואתו ולהפסידה ממנו אם אולי יארע בו אונס או שום מקרה שלא יוכל לתבוע הלואתו קודם שנת השמטה. וכל מבין דרכי התורה ומשיג לדעת אפילו מעט בחי' ערכה ידע בבירור כי המפור מממונו אל הצריכים נוסף עוד, וחושך מיושר אך למחסור, כי השם ידין את האדם לפי מעשיו ויעניקוהו מברכתו כפי התקרבו אליה, ומדת הכילות מחיצה של ברזל בינו ובין הברכה, והנדיבות חלק מחלקי הברכה ונמצא המתנהג בו שהוא בתוכה, ישמע חכם ויוסף לקח.

(ספר החינוך מצוה תפ)

וְהָיָה אֱמוּנַת עֲתִידְךָ חֶסֶן יְשׁוּעוֹת חֲכָמַת וְדַעַת

יִרְאַת ה' הִיא אוֹצָרוֹ: (ישעיהו לג, ו).

"אמר ריש לקיש, מאי דכתיב והיה אמונת עתידך חסן ישועות חכמת ודעת וגו', אמונת זה סדר זרעים, **עתידך זה סדר מועד**, חסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות". (שבת לא).



הרב יוסף דוב פיינשטיין

## סימן טו. בענין רשות היחיד עולה עד לרקיע

טפחים, ומשמע דאילו מחמרין בכרמלית דליהוי כרה"י הוי אוירו עד לרקיע, והרי הכא לית ליה מחיצות עד לרקיע, ול"ש ביה כלל דינא דאוירו עולה עד לרקיע, והרי גם כרה"י גופיה בגוונא דלית ליה מחיצות כגון בעמוד אין אוירו עולה עד לרקיע, וא"כ אפי' אם כרמלית דינו כרה"י אין אוירו עולה עד לרקיע דאין עדיף מרה"י דעמוד. ומזה לכאורה נראה דהא דאויר רה"י עולה עד לרקיע אינו משום גו"א מחיצתא, אלא כל דהוי רה"י הוא עולה עד לרקיע, ומש"ה צריך בכרמלית להא דאקילו ביה דליהוי כרה"ר דאינו רק עד י' טפחים, אך זה ק' מדברי הרמב"ן דרך כרה"י דמחיצות אמרינן דעולה עד לרקיע.

**עוד** ראיתי להקשות מעירובין ל"ב ב' דהנותן עירוב תחומין יש לו ד' אמות של מקום העירוב, ומהלך אותם ועוד אלפים אמה, ואותן ד"א הוו כמו כרה"י ואמרינן ביה דאוירו עולה עד לרקיע, ומזה ג"כ נראה דכל היכא דאית ליה שם רה"י הוא עולה עד לרקיע אף דלית ביה מחיצות, דאין דינא דאויר רה"י עולה עד לרקיע משום דמחיצות דרה"י עולה עד לרקיע, וא"כ ק' על הרמב"ן דברה"י דעמוד ל"א דאוירו עולה עד לרקיע.

**ונראה** דבאמת עיקר הדין דרה"י עולה עד לרקיע הוא משום עצם הרשות דכך דינו דהוא עד לרקיע, דכל אויר דרשות היחיד חשוב ג"כ לרה"י, אלא דברה"י כיון דהוא חל ע"י מחיצות, ע"כ כל שהוא מחוץ למחיצות לית ביה דין דרה"י, ולעולם רה"י צריך היקף

שבת דף ז' ע"ב. אין כרמלית פחות מד' טפחים, ואין כרמלית למעלה מעשרה טפחים, דאקילו בה רבנן מקולי רה"י ומקולי רה"ר, מקולי רה"י דאי איכא מקום ארבעה הוא דהויא כרמלית ואי לא מקום פטור בעלמא הוא, מקולי רה"ר דעד י' טפחים הוא דהויא כרמלית למעלה מי' טפחים ל"ה כרמלית. ומבואר בגמ' דרה"י עולה עד לרקיע, ורה"ר הוי עד עשרה טפחים, וכרמלית הוי לענין זה כרה"ר שאינו רק עד עשרה טפחים, ולמעלה מזה הוי מקום פטור.

**והנה** בדינא דרה"י עולה עד לרקיע כתב הרמב"ן לקמן צ"ט ב' דלא אמרינן כן רק כרה"י דמחיצות, אבל כרה"י דעמוד גבוה עשרה ורחב ד' דאין לו מחיצות ל"א דאוירו עולה עד לרקיע, וביאר הגר"ח [הלכות סוכה] דהטעם הוא משום דבעמוד לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא כיון דלא מינכר המחיצות, ומש"ה אינו עולה עד לרקיע, דכל מה דרה"י עולה עד לרקיע הוא משום דאיכא מחיצות עד לרקיע ע"י גו"א מחיצתא, אבל בעמוד דלית ביה גו"א אין האויר עולה עד לרקיע, ואין על האויר דין רה"י רק דין מ"פ, והרמב"ן מפרש בזה דברי הגמ' שם דמסתפק על הזורק מרה"ר לעמוד גבוה י' אם חייב, דכיון דרק קרקע העמוד הוי רה"י אבל אוירו אינו רה"י אלא מקום פטור, יש צד לגמ' לפוטרו דהחפץ אין מונח לגמרי כרה"י אלא איגודו במקום פטור.

**ויל"ע** לפ"ז בסוגין דקאמר דאקילו רבנן בכרמלית מקולי רה"ר דאינו רק עד י'

לרבים בעיני דבפועל יהיה בו שימוש הרבים, [ויש דס"ל דצריך ס' רבוא], ומש"ה רק מה שבפועל משתמשין בו הוא רה"ר, ולמעלה מ' טפחים אין עומד כ"כ לשימוש רבים, דהוי מקום אחר מהקרקע שאינו עומד כ"כ לשימוש רבים, [וכמש"כ התוס' עירובין פ"ט דזהו השיעור י' טפחים דרה"ר דלא שלטי בה רבים], אבל רה"י אין צריך שיהיה בו שימוש בפועל, אלא כל דהוי מקום שמיועד לשימוש היחיד הוא רה"י, וע"כ גם למעלה מ' טפחים הוא רה"י, וכל מקום האויר הוא כמו הקרקע דהוא מיועד לשימוש היחיד. ובלא הך סברא דלרה"י סגי במה שהוא מיועד וראוי לשימוש היחיד אלא הוא בעיני שימוש בפועל של היחיד, ל"ה מהני כלל הא דאיכא גר"א מחיצתא, דמ"מ אין באויר שימוש היחיד, דהרי רה"ר למעלה מ' טפחים אין חסר בו כלל בתנאי רה"ר ואפ"ה כיון דאין בו בפועל שימוש דרבים ל"ה רה"ר, וכמו"כ ברה"י אם היה צריך שימוש בפועל של היחיד ל"ה מהני מה דאית ביה מחיצות, אלא דרה"י אי"צ שימוש בפועל וסגי שהוא ראוי ומיועד לזה, וזהו יסוד הדין דרה"י עולה עד לרקיע, אלא דמ"מ בעיני מחיצות דאין רה"י בלא מחיצות. וע"כ בכרמלית כיון דהתורה רשות ידידה הוא שלא ע"י מחיצות, ע"כ אילו הוא מחמרין ביה כרה"י היה הדין דאוירו יעלה עד לרקיע, אלא דהוי מקולי רה"ר דצריך שיהא בו שימוש בפועל וע"כ אין עולה רק עד י' טפחים.

**וזה** מוכח גם מדברי הרמב"ן גופיה, דאם נימא דהחילוק בין רה"ר לרה"י הוא דברה"ר ליכא מחיצות ומש"ה אין עולה יותר מ' טפחים אבל ברה"י דהמחיצות עולה עד לרקיע הוא רה"י עד לרקיע, א"כ גם ברה"י אם לית ליה מחיצות יהיה עכ"פ רה"י עד עשרה טפחים וכמו ברה"ר, וא"כ אמאי בעמוד לית ליה כלל אויר, ואפ"ו למטה מ' טפחים לעמוד ל"ה רה"י רק מ"פ, ולכל הפחות יהיה

דמחיצות, וא"א להיות רה"י אם אין עליו מחיצות, ומש"ה בעיני לדינא דגר"א דהמחיצות עולות עד לרקיע, וכל האויר הוי בתוך המחיצות, וממילא מהני ביה הא דאויר רה"י חשיב רה"י, אבל לא דעיקר דינא דאויר רה"י עולה עד לרקיע הוא מדינא דמחיצות עולות עד לרקיע, וכ"ז ברה"י דחל ע"י מחיצות, אבל רה"י דאין חל ע"י מחיצות, בזה גם אוירו יהיה רה"י אף בלא מחיצות, ויהיה אוירו רה"י עד לרקיע, דיסוד הדין דאויר רה"י עולה עד לרקיע אינו משום המחיצות, אלא ממילא אוירו עד לרקיע הוי רה"י, ומש"ה בכרמלית אילו מחמרין ביה דליהוי כרה"י היה אוירו עולה עד לרקיע, דא"ז רה"י דחל מכח מחיצות, אלא הוי רה"י אף בלא מחיצות, דנותנין על כרמלית תורת רה"י אף בלא מחיצות, וע"כ גם אוירו הוי ממילא רה"י, ומש"ה בעיני להא דאקילו בכרמלית דליהוי כרה"ר וע"כ אין אוירו עולה עד לרקיע, אלא רק עד י' טפחים, וכן בהא דעירובין דהמניח עירובו דחשיב כרה"י גם בלא מחיצות, מש"ה אוירו עולה עד לרקיע אף בלא מחיצות כלל, דכך הוא דינא דרה"י דהוא עולה עד לרקיע, אבל ברה"י דעמוד דהוא רה"י רק מכח מחיצות, בזה בעיני דגם על האויר יהא מחיצות, ולא יהני הדין דרה"י עולה עד לרקיע, דלעולם שם רה"י הוי רק מה שהוא בתוך המחיצות, ומש"ה האויר אינו רה"י רק מ"פ.

**ולפ"ז** יסוד החילוק בין רה"י דאוירו עולה עד לרקיע ורה"ר דהוא רק עד י' טפחים אינו משום דברה"י איכא גר"א מחיצתא וברה"ר ליכא, אלא דבעיקר דין הרשות יש חילוק, דברה"י הוא עולה עד לרקיע וברה"ר הוי רק עד י' טפחים, והיינו משום דלעולם כל אויר הרשות עד לרקיע נידון ממילא כהרשות עצמה, והטעם דרה"ר הוי רק עד י' טפחים הוא משום דברה"ר צריך שיהא בו שימוש של הרבים, ומלבד מה דהוי מקום המיוחד

תשמישו כטפל לרשות להצנעת דברים, וצריך דיהיה רה"י מצ"ע, וכיון דאין עליו מחיצות ל"ה רה"י, אבל חורין שבצד דמדין טפל הוא, שעשוי לשימוש הצנעה דהרשות, בזה אי"צ דיהיה בו מחיצות, וכיון דלו אי"צ מחיצות כמו"כ על אויר.

(ב) והנה לעיל דף ד' ע"ב בסוגיא דשדי נופו בתר עיקרו יש בזה מחלוקת הראשונים, דדעת רש"י שם דאם עיקר האילן נמצא ברה"י והנוף ברה"ר הוי הנוף רה"ר ואין נגרר בתר העיקר להחשב כרה"י, דלא מהני הא דשדי נופו בתר עיקרו רק לענין שיחשב הנוף רחב ד' טפחים כמו עיקרו שהוא רחב ד' טפחים, אבל לא לענין דיחשב הנוף לרה"י, אבל התוס' והרשב"א מפרשים דשדי נופו בתר עיקרו הוא לענין דחשיב הנוף רה"י, והזורק מרה"ר ע"ג הנוף חייב מדין זורק מרה"ר לרה"י. ובדעת רש"י לכאורה נראה דס"ל [ונתעוררתי לזה] דאף שמצינו ענין זה דשדי נב"ע לגבי אכילת מעשר בירושלים וכן לגבי קליטת רוצח בערי מקלט, שם אי"צ את המחיצות רק לאשוויי להמקום למקום קדוש, [והמחיצות הם כתנאי שיחול על המקום קדושה], וממילא כל דנמצא בהאי מקום יכול לאכול מעשר, ובזה שייך שדי נב"ע דחשיב דנמצא בתוך העיר דהנוף הוי חלק ממקום העיר, אבל ברה"י אין חל שם במקום, אלא מה שהמקום מופרד ע"י מחיצות בזה חשיב רה"י, וגם הרשות עצמו כל מה דחשיב רה"י הוא רק עד כמה שהוא בתוך מחיצות, דכל תורת רה"י הוא מקום דיש בו לפעולת המחיצות להפרידו ולחלקו מרה"ר, וע"כ בזה ל"ש שדי נב"ע כיון דעל הנוף ליכא לפעולת המחיצות, ורק היכא דהמקום עצמו גורם, מהני שדי נופו בתר עיקרו, ולא היכא דהמחיצות גורמות כיון דאין הנוף בתוך המחיצות. אבל הראשונים ס"ל דשם רה"י הוא שם במקום, דהמקום נהיה למקום בפנ"ע, ואף דהוא חל מכח המחיצות מ"מ

לו אויר עד י' טפחים וכמו ברה"ר, וע"כ דלאו משום חסרון בעיקר הדין דאויר רה"י קאתינן עלה, [דע"כ פ' לא גרע ברה"ר דאית ליה אויר י' טפחים], אלא דליכא רה"י בלא מחיצות, ומש"ה אויר דרה"י שהוא מחוץ למחיצות ל"ה רה"י ואפ"י בפחות מ' טפחים, וגרע מאויר רה"ר כיון דאין רה"י מחוץ למחיצות.

**והנה** בדין חורי רה"י, [היינו מקום בצד רה"י מחוץ למחיצה וגבוה י' שעשוי לשימוש של רה"י], כתב הרשב"א בעבוה"ק [שע"ג ס"א] דיש להם אויר ועולה עד לרקיע, [ועיי"ש במגיה דהביא דכן מבואר בגמ' בעירובין דף צ"ט לפי פ'י של הרשב"א שם], ושם הרי ליכא מחיצות ואפ"ה אמרינן דעולה עד לרקיע, ולפי הנתבאר א"ש דשם הוי רה"י אף בלא מחיצות, דכיון דעשוי לשימוש הרשות היחיד הוא טפל לרה"י והוי ממילא כדין הרה"י, וכמש"כ הרשב"א דע"כ אין בקיעת גדיים מעכבת בחורי רה"י דאינו עיקר הרשות אלא נגרר אחר הרשות, ומש"ה גם האויר הוי רה"י אף דאין בו מחיצות, דאין חסרון במה שאין עליו מחיצות, כיון דהוא נהיה ממילא רה"י אף בלא מחיצות גם אוירו הוי רה"י אף בלא מחיצות. ואין להקשות דא"כ גם בעמוד גבוה עשרה נימא דאויר העמוד יחשב כרה"י אף בלא מחיצות וכמו חורי רה"י, ומה עדיף חורין ואויר שלהם דנטפל לרשות יותר מאויר הרשות עצמו דאין נטפל לרשות. אמנם באמת אינו כן, דבאויר דעיקר הרשות א"א להחשיבו רה"י מדין טפל, דלא שייך חורין באמצע הרשות, דהרי לדעת אב"י [להלן בגמ'] גם ברה"ר אמרינן דחורי רה"ר הוי רה"ר, ואילו תל גבוה ג' באמצע רה"ר הוי מ"פ, ואמאי אין נחשב כחורי רה"ר, וע"כ דל"ש חורין באמצע הרשות, דאין צורת שימוש כטפל לרה"ר, ורק חורין בצד הרשות שעשוי לשימוש הצנעה חשיב חורי הרשות, וכמו"כ האויר דרה"י אין טפל לקרקע שמתחתיו, דאין צורת



**אכן** יל"ד בזה דגדר דין שדי נופו בתר עיקרו אינו כלל על המקום גופא למיחשביה רה"י, אלא דהדבר שנמצא על הנוף הוא כמו שנמצא ברה"י, דהנמצא על הנוף משתייך לתוך הרה"י, ולפ"ז רק דבר הנמצא על הנוף שדינן ליה בתר הרה"י, אבל על האויר אי"ש הא דשדי נופו בתר עיקרו, דאין אויר הנוף חלק מעיקרו, והנמצא באויר הנוף אינו נחשב דנמצא ברה"י, וא"כ אין אויר הנוף חשיב רה"י, ורק בחורין דמחשבינן ליה גופיה לרה"י אית ליה גם אויר, ולפ"ז אויר הנוף אינו רה"י. אך דלפ"ז הדינן דא"כ אמאי הזרק ע"ג הנוף חייב והרי ליכא הנחה גמורה ברה"י, כיון דאוירו הוי מ"פ. אכן פשוט דכיון דאיכא סברא דשדי נב"ע וחשיב דנמצא בתוך הרה"י, א"כ גם אינו באויר הרה"י, דדיינינן מקום החפץ שהוא בעיקרו של האילן, ומחשבינן ליה שהוא בתוך הרה"י עצמו וגם אוירו הוי רה"י. ובאופן דממנ"פ הוא מתיישב, דאם הנוף עצמו הוי רה"י, גם אוירו הוי רה"י, ואם שדינן הנמצא עליו לתוך רה"י, אין גריעותא כלל במה דאויר הנוף הוי מ"פ כיון דהנמצא על הנוף חשיב שנמצא באויר הרה"י ולא באויר המ"פ. אמנם עכ"פ איכא נפק"מ במה דאויר הנוף אינו רה"י, [לפי הך צד דשדי נב"ע היינו דשדינן את הנמצא על הנוף לתוך רה"י], היכא שאין מונח החפץ על הנוף אלא זורקו מע"ג הנוף ל"ח זורק בתוך רה"י, דאויר הנוף עצמו אינו רה"י כלל אלא מ"פ.

(ב) ובעיקר דברי הרמב"ן דאויר דעמוד ל"ה רה"י כיון דלית ליה מחיצות, הנה הגר"ח [שם] כתב בדעת הרמב"ם דגם בעמוד אמרינן רה"י עולה עד לרקיע אף דליכא גו"א, אלא דעצם מה שיש מחיצות עשרה למטה זה גודר המקום עד לרקיע, ואף דליכא גו"א מחיצתא, [דעשרה טפחים דלמטה זה הוי עיקר הרשות, וכיון דשם מחולק רה"י מרה"ר, גם האויר עד הרקיע חשיב מחולק, דהאויר

שוב הוי שם במקום עצמו דהוא מקום מופרד, וע"כ כל שנמצא ונחשב שהוא משתייך לאותו מקום הוי ברה"י, ואי"ז דשם הרה"י הוא רק הנמצא בתוך המחיצות. [ועיינן מש"כ בזה לעיל דף ה' ע"ב בדברי התוס'].

ולכאורה לפי המבואר בראשונים דכל שאיכא מחיצות הוי שם במקום דהוא רה"י, וכל המשותיך אליו הוי ג"כ בכלל רה"י אף דאין עליו מחיצות, א"כ חזינן דא"כ מחיצות בכל מקום דהוא רה"י, אלא רק לעיקר חלות השם רה"י, וא"כ גם באויר דרה"י נימא כן דהוי כרה"י כיון דיש לו סיבה להיות כרה"י, ואף דאין עליו מחיצות ליהוי כרה"י. ונראה דדין שדי נב"ע הוא דהמקום של הנוף נגרר בתר העיקר והוא טפל אליו, ובזה שייך דיהיה רה"י אף בלא מחיצות, אבל באויר רה"י דאין עליו סברת נגרר, אלא בעינן שיהא הוא בעצמו לרה"י, בזה צריך שיהא עליו מחיצות, וזה כמש"נ לעיל לחלק בין חורי רה"י לאויר רה"י.

**והנה** יל"ע מה הדין דאויר הנוף אם ג"כ הוי רה"י עד לרקיע, או דרק הנוף עצמו הוי רה"י. ולכאורה לפי הנתבאר דכל שהוא רה"י אף בלא מחיצות כמו"כ אית ליה אויר אף דאין עליהם מחיצות, א"כ גם באויר הנוף הוי רה"י עד לרקיע, והוא שוה לחורי רה"י דכתב הרשב"א דאית להו אויר עד לרקיע. ולכאורה הוא מוכח כן דאויר הנוף הוי רה"י, לפי"מ שביאר הרמב"ן [הנ"ל] ספיקת הגמ' אם הזורק ע"ג עמוד חייב, דהצד לפוטרו הוא כיון דאויר העמוד הוי מ"פ אין לחייב הזורק ע"ג, דליכא הנחה גמורה ברה"י, ואם נימא דאויר הנוף אינו רה"י א"כ הזורק ע"ג הנוף ליפטר מה"ט דליכא הנחה גמורה ברה"י, ומוכח דאויר הנוף הוי רה"י, והחילוק מעמוד דאין לו אויר הוא כמש"נ דבנוף עיקר הרה"י הוי בלא מחיצות וגם אוירו הוי רה"י בלא מחיצות.

גבי עמוד הוא כן דליכא רגל הרבים למעלה מכח המחיצות דלמטה.

**ונראה** דלא סגי במה שאין רגל הרבים כי היכי דליהוי רה"י, אלא בעינן גם שיהא הרה"י מחולק מרה"ר ולא יהיה פרוץ אליו אלא יהא מקום נפרד, ובב' מחיצות של ה' טפחים הרה"י מחולק מרה"ר כיון דאין פרוץ אליו, אבל באויר העמוד אף דאין בו רגל הרבים מ"מ אינו מחולק מהאויר שלצידו דהוא אינו רה"י, ואין האויר מקום בפנ"ע ומשור"ה אינו רה"י, ואף דברה"י ג"כ צריך מחיצות המחלקות את המקום מ"מ החילוק מסוכה הוא דהתם צריך את הדפנות עצמן, ומשור"ה צריך שיהא דפנות בגובה עשרה, אבל ברה"י העיקר הוא התוצאה שהמקום מחולק מרה"ר, ואין דין שיהא מחיצות רק שיהא המקום מחולק, ומשור"ה סגי בב' מחיצות של ה' טפחים, ואין כונת הראשונים לומר דברה"י אין כלל דין של חילוק המקום ע"י מחיצה רק שלא יהא רגל הרבים, אלא גם ברה"י בעינן חילוק המקום ע"י מחיצה, אבל כיון ליכא דין במחיצה עצמה רק בתוצאה, וע"כ בכל גוונא שהרשות היחיד מחולקת ואפי' ע"י ב' מחיצות דה' טפחים הוי מחולק, אבל בסוכה דיש דין בדפנות עצמן צריך שיהיה בהם שיעור י' טפחים.

עד לרקיע דינו הוי כמו ה' טפחים דלמטה, ורק בסוכה דבעינן דפנות ממש צריך לדינא דגו"א מחיצתא, ולא סגי שהמקום חלוק רק צריך דפנות ממש ובזה צריך לגו"א, ובסוכה ע"ג עמוד דליכא גו"א כיון דאין המחיצות ניכרות הוי סוכה פסולה. והנה בסוגיא דבית שאין תוכו י' וחקק בו והשלימו לי' דהוי רה"י, כתבו הראשונים [ובכללם הרמב"ן] דאף דבסוכה אין מצרפין ב' חלקי מחיצות הרחוקין זה מזה ג' טפחים, התם הוא משום דבעינן דפנות ממש, אבל לרה"י כל היכי דלא בקעי בה רבים כלל הוי רה"י, ומשור"ה גם ב' מחיצות של ה' ה' אפי' רחוקין זה מזה ג' טפחים הוי רה"י, דסוכ"ס אין רגל הרבים ע"י מחיצות, ואין דין של מחיצות ממש כמו בסוכה. ולכאורה זה ע"ד דברי הגר"ח בדעת הרמב"ם דאי"צ מחיצות ממש ברה"י, אלא כל שאין רגל הרבים הוי רה"י, וא"כ בעמוד גבוה עשרה אף דליכא מחיצות העולות עד לרקיע, אבל מ"מ מכח המחיצות דלמטה אין רגל הרבים למעלה וליהוי האויר רה"י, ואמאי כתב הרמב"ן דהאויר אינו רה"י, ובשלמא אם צריך מחיצות ממש ברה"י א"ש דאף דאין רגל הרבים למעלה אבל מ"מ למעלה ליכא מחיצות ממש, אבל אם סגי במה שע"י המחיצות אין רגל הרבים א"כ גם



וכל שהאדם מוסיף ביגיעתו מנתק בזה חבלי היצר וממאס בתענוגי ההבלים, ונפשו משתוקקת לרגשי קודש וענג החכמה ומתק טהרת הלב, וההכרה – שלא בשר ודם האדם!

(קובץ אגרות ח"א אגרת לז)

הרב ברוך וועג

## סימן טז. שיטת רש"י בביאור מחלוקת חנניה וחכמים

לשהות תנן שדברי ר' חלבו קיימי אחזרה דכתיבא בסיפא.

**ומשמע** שרש"י סבר דלמ"ד להחזיר תנן אין חילוק בין חזרה בתוכה לחזרה על גבה ורק למ"ד לשהות תנן חלקו בזה ולכן הוכרח לפרש שקאי על שהייה באינה גרופה.

ולפ"ז מבוארים היטב דברי רש"י במשנה דכירה שהסיקוה בקש וגבבא נותנים עליה תבשיל הוי בתוך הכירה, דלמ"ד לשהות תנן הרי מותר לשהות בתוך הכירה ולמ"ד להחזיר תנן הרי מותר להחזיר אפילו בתוכה ושפיר פירש"י ונותנין קדירה לתוכה. אכן עצם הדבר צ"ב דחנניה וחכמים נחלקו בדיון שהייה האם צריך גרופה וקטומה להשהות מאכל המבושל כמאכל בן דרוסאי והאיך יצא מזה מחלוקת לענין חזרה.

**עוד** בגמ', אמר רב ששת אמר ר' יוחנן כירה שהסיקוה בגפת ובעצים משהין עליה חמין שלא הוחמו כל צרכן ותבשיל שלא בישל כל צרכו עקר לא יחזיר עד שיגרוף או עד שיתן את אפר, קסבר מתניתין להחזיר תנן אבל לשהות משהין אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום. ופרש"י "להחזיר תנן, דלא שרו בית הלל להחזיר עד שיגרוף ופירוקא דמתניתין כדאמרינן לעיל חסורי מחסרה הלכך עקר לא יחזיר הואיל ואינה גרופה." וכתב המהרש"ל

כירה שהסיקוה בקש וגבבא נותנים עליה תבשיל בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר.

**וברש"י** פירש: כירה עשויה כעין קדירה ונותנין קדירה לתוכה, ודבריו תמוהים שהרי אמרו לא שנו אלא על גבה אבל תוכה אסור והיאך פירש שכירה נותנים קדירה לתוכה, ובאמת שהטור ושו"ע כתבו נותנים קדירה על גבה אבל דברי רש"י תמוהים. וזה לשון הגמ', ת"ש דאמר רבי חלבו א"ר חמא בר גוריא אמר רב לא שנו אלא על גבה אבל בתוכה אסור, אי אמרת להחזיר תנן היינו דשאני לן בין תוכה לעל גבה אלא אי אמרת לשהות תנן מה לי תוכה מה לי על גבה, מי סברת ר' חלבו ארישא קאי אסיפא קאי ובית הלל אומרים אף מחזירין ואמר ר' חלבו א"ר חמא בר גוריא אמר רב לא שנו אלא על גבה אבל בתוכה אסור. ופרש"י "אי אמרת בשלמא להחזיר תנן, אבל לשהות משהין אפילו בשאין גרופה כדמחסינן לה חסורי ורבי חלבו אשריותא דלשהות על שאין גרופה קאי. היינו דשאני בין תוכה לעל גבה דכי משהי לתוכה דשאנה גרופה מטמין ממש ברמץ." והק' בתוס' למה נדחק רש"י לפרש שדברי רבי חלבו קיימי על שהייה באינה גרופה ולא פירש דקאי על חזרה שאירי בה המשנה וכמו שפירשו למ"ד

לחתות ודלא כחכמים שחששו לכך, ומדברי רש"י משמע שחידושו של חנניה שלא חיישינן שמתבשל והולך בשבת והדבר צ"ב. עוד צ"ב למה חוששים אם מתבשל והולך בשבת שהרי הניחו על גבי כירה מערב שבת, וב"ה חולקים על ב"ש וסוברים שכל המלאכות שמתחיל בע"ש מותרות אע"פ שנגמרות בשבת, וא"כ מה החשש בזה שהולך ומתבשל בשבת. ועוד דאם חיישינן למתבשל והולך בשבת א"כ מה מועיל גרף וקטום דסו"ס מתבשל והולך בשבת. עוד צ"ב דמוכח בגמ' שאיסור שהייה מפני שחוששים שמא יחתה ולכן אין איסור להשהות דבר חי שאין בו חשש חיתוי דאינו ראוי לסעודת הלילה אף ע"י חיתוי ולסעודת היום יהיה ראוי בלא חיתוי, ולמה הוצרך חנניה לטעם אחר דחיישינן להולך ומתבשל.

**והנראה** בזה שסבר רש"י שנחלקו חנניה וחכמים בגדר איסור שהייה, דחכמים סברי דאיסור שהייה בא לסלק חשש חיתוי ולכן אסור להשהות על גבי כירה מאכל שלא נתבשל כל צרכו דכל זמן שלא נתבשל כל צרכו חוששים שיבוא לחתות. וחנניה סובר שאין איסור שהייה בא לסלק חשש חיתוי דא"כ היה אסור להשהות עד שיהא מבושל כל צרכו, אלא שבאיסור שהייה נתחדש שהבישול שמתבשל והולך בשבת הרי זה נחשב כעשיית האדם ואף שבכל מלאכה הנעשית והולכת בשבת מכח מעשה שעשה האדם בערב שבת מותרת ולא אסרוהו חכמים, בבישול נתחדש שאסור מפני שיש חשש שמא יחתה, שמכיון שיש חשש חיתוי הרי זה נחשב שלא נסתלק האדם מהמעשה עד שמתבשל דיכול לחתות ולהמשיך את הבישול, ולכן החשיבו חכמים את הבישול הנעשה בשבת כמלאכה הנעשית על ידו דהרי זה נחשב כאילו מעשה האדם עדיין קיים. {ואף שלחנניה לא אסרו חכמים שהייה כדי לסלק חשש שיבוא לחתות, מפני שסובר

שמלשון רש"י שכתב הלכך עקר לא יחזיר הואיל ואינה גרופה, משמע שדוקא למ"ד להחזיר תנן אסור להחזיר באינה גרופה ותמוה שהרי גם למ"ד לשהות תנן אסור להחזיר באינה גרופה. והצל"ח כתב שכוונת רש"י דהאיסור להחזיר מפני שאינה גרופה הוי דוקא למ"ד להחזיר תנן אבל למ"ד לשהות תנן אף בגרופה אסור להחזיר תבשיל דכל ההיתר בחזרה זה להחזיר חמין. וכתב הצל"ח שעל פי זה מבוארת הגמ' שהק' על דברי רב ששת תרומותיו תננה לשהות תנינא אין נותנים את הפת בתוך התנור עם חשיכה ולא חררה על גבי גחלים עד שיקרמו פניה, הא קרמו פניה שרי. להחזיר נמי תנינא בית הלל אומרים אף מחזירין ועד כאן לא קשרו בית הלל אלא בגרופה וקטומה אבל בשאינה גרופה וקטומה לא. ורב ששת נמי דיוקא דמתני' קמ"ל. והק' הצל"ח שמה שאמרו רב ששת דיוקא דמתני' קמ"ל מתרץ את הקושיה לשהות תנינא אבל הקושיה דלהחזיר תנינא במקומה עומדת, אבל לפי מה שפירש בדעת רש"י שיש חילוק בדין חזרה בין מ"ד לשהות תנן ובין מ"ד להחזיר תנן א"כ מכיון שהוצרך להשמיענו דלהחזיר תנינא משום דיוקא דמתניתין הוצרך לפרש דמותר להחזיר אפילו תבשיל. מ"מ נמצא שחלקו חנניה וחכמים גם בדין חזרה האם מותר להחזיר אפילו תבשיל שמבושל כל צרכו או כל דין חזרה רק בחמין ולא בתבשיל המבושל כל צרכו, והדבר צ"ב שהרי מצינו שנחלקו חנניה וחכמים בדין שהיית תבשיל המבושל כל צרכו והאיך יוצא מזה מחלוקת בדין חזרה.

ובדף כ. איתא תניא חנניה אומר כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו על גבי כירה ואע"פ שאין גרופה וקטומה. ופרש"י "וזה תבשיל שהוא כמאכל בן דרוסאי לא חיישינן אם מתבשל והולך בשבת". והדברים צ"ב דלכאורה חידושו של חנניה שבמבושל כמאכל בן דרוסאי לא חוששים שיבוא

הבישול שנעשה בשבת אל האדם שלא נתכוין לכך. אבל אליבא דחכמים שאיסור שהייה בא לסלק חשש דשמה יחתה א"כ גם בשכח קדירה על גבי כירה שייך איסור זה דסו"ס חוששים שיבוא לחתות וצריך לסלק הקדירה מעל גבי הכירה וממילא שייך לדון מה דינו כשלא סילק הקדירה.

**והנה** כמו שסובר חנניה שחשש החיתוי בשהייה אינו חשש שכ"כ מצוי וקרוב ולכן לא אסרו שהייה כדי שלא ייכשל בחיתוי {ואילו בהטמנה מכיון שמטמין המאכל ברמץ הרי זה חשש מצוי שיבוא לחתות ולכן מודה בזה חנניה שאסרו להטמין בדבר המוסיף הבל כדי להצילו מחיתוי} כך גם בחזרה אין חשש חיתוי דבר המצוי וקרוב להיות ומה דבעינן חזרה על גבי כירה גרופה וקטומה כמו שכתב הר"ן דמחזי כמבשל, דכמחזיר על גבי אש שרגילים לבשל בה הרי זה מחזי כמבשל אבל בגרופ וקטום שאין זו הדרך שרגילים לבשל בה אין זה מחזי כמבשל, וממילא אין מקום לחלק בין חזרה בתוכה או חזרה על גבה דמכיון שגרופ וקטום אינו מחזי כמבשל, וכן אין מקום לחלק בין חזרת חמין לחזרת תבשיל דמכיון שהוי גרופ וקטום אין כאן מחזי כמבשל. אבל לחכמים שגזרו איסור שהייה כדי שלא יבוא אדם לחתות אפשר שזה הוא הטעם גם בחזרה שבעינן גרופה וקטומה כדי שלא יבוא לחתות וכמו שכתב ר"ת בספר הישר [הובא בשעה"צ רנ"ג ל"ז] דכשנוטלה מן האש פעמים שמצטננת קצת וחיישינן שמה יחתה בחזרתו, וממילא שייך לחלק בין חזרה על גבי כירה לחזרה בתוכה, דמכיון שמחזיר אל תוך הכירה שזה קרוב יותר אל האש הוי חשש גדול שיבוא לחתות. {וע"ד שמצינו בדעת חנניה שבהטמנה שמטמין ברמץ הוי חשש מצוי יותר שיבוא לחתות} וכן שייך לחלק בין חזרת חמין לחזרת תבשיל דבתבשיל שמצטנן הוי חסרון גדול באכילת

שאינו זה חשש העומד להיות ודלא כהטמנה ששם הוי חשש המצוי להיות, ומ"מ יש כאן חשש חיתוי ואין האדם נחשב כמסולק ממעשה הבישול ולכן שייך לייחס את הבישול הנעשה מאליהו כמלאכה שנעשתה על ידו ולכן נאמר איסור שהייה בלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי מפני שהמבושל כמאכל בן דרוסאי נחשב כמבושל ולא שייך בזה איסור בישול וכמו שכתב הרשב"א, וממילא לא שייך בזה איסור שהייה שגדר האיסור הוא שהבישול שנעשה בשבת מתייחס לאדם שהשהה את התבשיל וכאן אין בישול הנעשה בשבת.

**וממילא** בגרופ וקטום ובקדרא חייאת שאין חשש חיתוי אין איסור שהייה דהיינו שאין הבישול מתייחס אליו מפני שנסתיים מעשה הבישול בהנחתו על גבי כירה הרי זה חוזר להיות ככל המלאכות שנעשות והולכות בשבת מכח מעשהו שבערב שבת שמותרות.

**ולחלן** דף ל"ח. בעו מיניה מרב חייא בר אבא שכח קדירה על גבי כירה בשבת ובשלה מהו, ופרש"י "שכח קדירה, אליבא מאן דאסר" והיינו שכל הספק אליבא דחכמים שאסרו להשהות באינה גרופה וקטומה, אבל אליבא דחנניה אין מקום להסתפק בזה, והדבר צ"ב דהא גם אליבא דחנניה יש איסור שהייה בדלא בשיל כמאב"ד וא"כ למה א"א להעמיד את הספק באופן שלא נתבשל כמאב"ד. וכך כתבו התוס' דהאיבעיא הוי גם אליבא דחנניה ובדלא בשיל כמאב"ד, ודברי רש"י צ"ב.

**ועפ"י** האמור מתבאר היטב דהנה שכח קדירה על גבי כירה הכוונה שהקדירה מונחת על גבי כירה ושכל מלסלקה, ולחנניה שגדר איסור שהייה שהבישול הנעשה בשבת מתייחס אל האדם הרי זה דוקא כשהניח את התבשיל על דעת שיתבשל בשבת אבל כששכח הקדירה על גבי כירה א"א לייחס את

**ועפ"י** זה מבואר דברי הגמ' בדף י"ח: שהק' על ב"ש שסוברים שבעינן שביתת כלים היאך מותר קדירה, ופרש"י "קדירה שעל גבי כירה שא"א שלא תצמק בשבת" והיינו היאך התירו שהיית קדירה על כירה שהרי התבשיל הולך ומתבשל בשבת וחסר בשביתת הכלים, והדבר צ"ב מה מקום להקשות על ב"ש מקדירה המושהת על גבי האש שהרי ב"ש אוסרים להשהות תבשיל, ולפי האמור מתבאר שב"ש אסרי רק תבשיל שחסר בהכשרו לאכילה וצריך עדיין להתבשל, אבל במבושל כל צרכו אף שמצטמק ויפה לו ויש בזה חשש חיתוי להשביח אופן אכילתו, מ"מ מכיון שראוי לאכילה מועיל הגרוף וקטום שלא יבוא לחתות, דהוי ממש כחמין שגם בהם יש חשש חיתוי להשביח אכילתם ומועיל בהם גרוף וקטום שלא יבוא לחתות. ומדוקדק הדבר בלשון רש"י שכתב "אי אפשר שלא מצטמק בשבת" דכל השאלה הייתה באופן שמבושל כל צרכו ולא שייך בו רק צימוק.

**עוד** שנינו בית שמאי אומרים נוטלין אבל לא מחזירין ובית הלל אומרים אף מחזירין. ופרש"י "לא מחזירין, בשבת דמחזי כמבשל. אף מחזירין, הואיל וגרוף". והדברים צ"ב איך שייך לומר דהואיל וגרוף הרי זה מסלק מיחזי כמבשל שהרי אסור לתת בשבת תבשיל בתחילה על גבי כירה הגרופה מפני שמחזי כמבשל הרי שאין גרוף מסלק מחזי כמבשל, ובפשטות הא דסברי ב"ש דיש בחזרה מחזי כמבשל מפני שהם דנים את הדבר כמו שבא לתת דבר בתחילה על האש שאע"פ שאין בו משום בישול הרי זה מחזי כמבשל, וסברת ב"ה שחולקים מפני שלא בטלה שהייה הראשונה ולכן לא מחזי כמבשל, שהרי מודים שאסור לתת על האש דבר שלא היה על האש, ודברי רש"י הואיל וגרוף צ"ב.

המאכל יותר ממשקים שנצטננו ולכן אסור להחזיר תבשיל שחוששים שיבוא לחתות.

**אמנם** צ"ב איך חוששים לחיתוי שהרי הכירה גרופה וקטומה, ונקדים פרש"י במחלוקת ב"ש וב"ה שמשם יתבארו הדברים. שנינו במשנה בית שמאי אומרים חמין ולא תבשיל ובית הלל אומרים חמין ותבשיל. וברש"י "בית שמאי אומרים, נותנין עליה חמין לאחר שגרפה דלא צריכי לבשולי דליכא למגזר שמא יחתה. אבל לא תבשיל, דניחא ליה בשולי ואתי לאחתוי, א"נ נתקיימה מחשבתו ומחזי כמבשל". והנה ממה שכתב רש"י נותנים עליה חמין לאחר שגרפה משמע שיש בזה חשש חיתוי ולכן בעינן גרופה וקטומה והיינו שב"ש איירי בחמין שאינם מבושלות כל צרכן וחוששים שמא יחתה, והדבר צ"ב מ"ש חמין שמועיל בהם גרוף וקטום לסלק חשש חיתוי ואילו בתבשיל לא מועיל גרוף וקטום לסלק חשש חיתוי, ועוד צ"ב מש"כ רש"י חמין לא צריכי לבשולי ואם איירי בחמין שלא מבושלים כל צרכם הרי יש צורך בבישולם. והנראה דאע"פ שחמין אינם מבושלים כל צרכם מ"מ הרי הם ראויים לאכילה גם ללא הבישול והבישול בא להשביח את אכילתם ע"י שמחמם ומרתיחם וחלוק מתבשיל שאינו ראוי לאכילה בלא בישול ואף בנתבשל כמאכל בן דרוסאי שראוי לאכילה א"ז אלא אכילה שע"י הדחק והבישול בזה מוסיף בהכשר הדבר לאכילה. וסברי ב"ש שגרוף וקטום מועיל במקום שהחיתוי בא להשביח את אופן האכילה ובזה אמרינן שמכיון שגרף וקטם גמר בדעתו לאכלו באופן הפחות משובח ולא יבוא לחתות, אבל היכא שחסר בהכשר הדבר לאכילה לא מועיל גרוף וקטום דעדיין חוששים שיבוא לחתות מפני שצריך את זה להכשר האכילה.

מפני שחוששים לחתוי אבל לפירוש השני שטעם האיסור בתבשיל מפני שניחא ליה בשולי ומחזי כמבשל א"כ למה בחזרה של מבושל כל צרכו לגרוף וקטום מחזי כמבשל, שכוונת רש"י במה שאמר ב' פירושם בדעת ב"ש לפרש דבריהם אליבא דחכמים דלשהות תנן ואליבא דחנניה דלהחזיר תנן, ונתבאר דאליבא דחנניה אין גדר איסור שהייה לסלק חשש שמא יחתה וא"כ צ"ב למה ב"ש אוסרים להשהות תבשיל, ולזה כתב רש"י שמחזי כמבשל והיינו שאע"פ שלא שייך ביסול במבושל כמאכל בן דרוסאי כמו שנתבאר מ"מ שייך בזה מחזי כמבשל שמוסיף בהכשר המאכל לאכילה מה שאין כן בחמין שראויים לשתייה גם בלי בישולם. וכבר נתבאר שגם אליבא דחנניה שורש האיסור מפני שיש כאן חשש חיתוי ומפני זה נחשב שלא נסתלק מעשה האדם עדיין קיים בתבשיל, וא"כ ב"ש שסוברים שגם בגרוף וקטום דינא דחנניה ובמבושל כמאכל בן דרוסאי שייך מחזי כמבשל מוכח שסוברים שאע"פ שגרוף וקטום יש בזה חשש חיתוי, ובזה הוי כפירוש הראשון שפירש רש"י.

העולה מהדברים שאף בגרוף וקטום עדיין שייך לחשוש לחיתוי ואף שחלקו ב"ה וסברי דלא חוששים לכך זה דוקא בשהייה דאמרינן כיון שגרוף וקטום הסיח דעתו מחיתוי אבל בחזרה שנתחדש כאן סיבה חדשה לחיתוי שהקדירה מצטננת כשניטלת מן האש לא מועיל בזה הסחת הדעת שבשהייה וחיישינן לחיתוי.

והנראה בזה עפ"י מה שכתב הר"ן הטעם שאסור להחזיר על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה ואפילו דבר שאין בו חשש חיתוי שמבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו מפני שמחזי כמבשל שמינח את הקדירה על גבי אש שהדרך לבשל בה אבל כשמניח על גרופה וקטומה שאין דרך לבשל בה אין מחזי כמבשל.

**ועל פי זה** יתבארו הדברים שב"ש אזלי לשיטתם שסוברים שגרוף וקטום לא מסלק חשש חיתוי א"כ גם בגרוף וקטום שייך מחזי כמבשל דאין מעלה בזה שגרוף וקטום שמכיון שחוששים לחיתוי הרי זה נידון כאש שרגילים לבשל בה. וסברת ב"ה כמו שפירש"י הואיל וגרוף, דהיינו לשיטתם דבגרוף אין חשש חיתוי וא"כ הרי זו אש שאין דרך לבשל עליה ולא שייך בזה מחזי כמבשל.

**לפי"ז** יבוארו היטב דברי הגמ' שאמרו דלמ"ד להחזיר תנן חסורי מחסרא והכי קתני ומה הם משהין באינה גרופה וקטומה וכו' והדבר צ"ב דלמ"ד להחזיר תנן איירי המשנה בדיני חזרה ולמה הוצרכו לחסר המשנה ולהזכיר כאן גם דיני שהייה, ולפי האמור שמחלוקת ב"ש וב"ה בדין חזרה תלויה במחלוקתם בדין שהייה אם חוששים לחיתוי בגרוף וקטום, מבואר היטב שלכן הוצרכו להזכיר כאן מחלוקתם לגבי שהייה שזה שורש מחלוקתם בדין חזרה. [ואין להקשות שכל זה שייך לפירוש הראשון ברש"י שב"ש אסרי תבשיל



## הרב ראובן סגל

## סימן יז. במחיצות דיומדין ובפרוץ כעומד

הפתח כדי שתאמר דצורת הפתח עושה אותו כסתום" עכ"ל.

ג. אמנם יעוין בתוס' הכא י"ז ע"ב ד"ה עושין ארבעה דיומדין, דהק' "והא דאמר לעיל הכי אגמרי' רחמנא למשה לא תפרוץ רובא" וכו' עכ"ל. ותמוה, אמאי הק' התוס' מכח הא דר' פפא "דהכי אגמרי' רחמנא למשה לא תפרוץ רובא", הא זהו קושי' לכו"ע דהא כו"ע מודו דפרוץ מרובה ל"מ וכמו שבאמת נקט הריטב"א בקושייתו, [ואף באפ"ל דתוס' באו לאלומי קושי' ולומר דאפי' לר"פ דמיקל במחיצה ופרוץ כעומד מותר מ"מ בפרוץ מרובה ודאי דל"מ. אמנם צ"ב דלזה א"צ לנקוט בקושי' כר"פ דההלכתא נא' באופן "דלא תפרוץ רובא אמר רחמנא" ודו"ק].

ד. והנה בתירוץ קושי' זו כתב הריטב"א הכא י"ז ע"ב וז"ל "והנכון כי מחיצין הלל"מ ואין כולם שוות שהרי אתה רואה בפי תקרה יורד וסותם דאמרינן גוד אחית ואין בקיעת גמלים מבטלה, ובמחיצות דעלמא ואפי' הן גדולות מבטלתן בקיעת גדיים. הכא נמי כך הוא דין של תורה דכל שיש מחיצות שלימות בזויות שיעור אמה לכל צד כעין פסי ביראות שפס אחד חשיב מחיצה גמורה ולא תיפסל בשום פירצה שבעולם", עכ"ל. ובפשטות היינו דזהו גזיה"כ דהכי נא' ההלכה דחשיב מחיצה בכה"ג ואין כל המחיצות שוות.

א. מתני' י"ז ע"ב "עושין פסין לביראות ארבעה דיומדין נראין כשמונה". ובגמ' לקמן כ' ע"א "איתמר ר' אליעזר אומר הזורק לבין פסי הביראות חייב", ופרש"י שם ד"ה חייב חטאת ברה"י מעלייתא היא ע"כ.

והנה בגמ' לעיל ט"ו ע"ב "איתמר פרוץ כעומד ר' פפא אמר מותר ר' הונא בר"י דר' יהושע אמר אסור. ר"פ אמר מותר הכי אגמרי' רחמנא למשה [ופרש"י כדאמר בריש פירקין מחיצות והלכותיהם הלל"מ] לא תפרוץ רובא, ר' הונא בר"י דר' יהושע אמר אסור הכי אגמרי' רחמנא למשה גבור רובא" ע"כ. הנה נחלקו במקום המחיצה [העומד] כשיעור הפירצה, אמנם במקום דהפרוץ מרובה על העומד לכו"ע ודאי לא מהני, ואסור.

והקשו הראשונים א"כ אמאי בפסי ביראות נחשב כמחיצה ואמרינן הזורק לפסי ביראות חייב הא ודאי דהוה פרוץ מרובה על העומד דהא יש רק אמה בכל זווית וא"כ אמאי חשיב רה"י. אמנם נראה דיש חילוק בדברי הראשונים בענין זה וכדלהלן.

ב. בריטב"א לעיל ט"ו הק' וז"ל "הקשו, דמשמע דלכו"ע [דהיינו הן לר"פ והן לר' הונא] פרוץ מרובה על העומד כפרוץ דמי דבר תורה ואילו לקמן [כ' ע"א] אמר בפירוש שהזורק לפסי ביראות חייב ואפי' העושה כעין פסי ביראות ברה"ר, ואמאי הא התם פרוץ מרובה על העומד והתם אין צורת



**השטח**, וע"כ נחשב השטח כמופרד ומסוים גם במקום שכנגדו אין במציאות חציצה ואלו דיומדין וכמו"כ צוה"פ. אמנם דבר זה הוא חידוש שיחשב מחמת אופן העמדה כמופרד גם בחלק שאין בו מציאות של מחיצה ולזה בעינא ל"הכי גמירי לה" ול"כך הוא דין של תורה" ול"דאין כל המחיצות שוות". וד"ק.

ו. והנה יעוין בתוס' הנ"ל דף י"ז ע"ב דתירץ הקושי' הנ"ל וז"ל "והא דאמר לעיל הכי אגמרי' רחמנא למשה לא תפרוץ רובא היינו היכא דליכא שם ד' מחיצות כי הכא דהואיל ואיכא בכל צד אמה מכאן ואמה מכאן חשיב פתח" עכ"ל.

והנה התוס' קיצר מאוד בדבריו ואולי ס"ל כמש"כ בריטב"א, אמנם א"כ לא מבוארים הדברים כ"כ. ועוד צ"ב דהוסיף התוס' "דחשיב פתח" ואילו בריטב"א לא הוגדר החלק הפרוץ כפתח בתירוץ הנ"ל. ועוד צ"ב דברי התוס' בקושייתם דהק' רק מדברי ר"פ "דאל תפרוץ רובא" וכשמ"כ לעיל [אות ג'].

והנראה לומר בביאור דברי התוס' בהקדם מה דיש לדייק בסוגי' דפרוץ כעומד במח' דר"פ ור' הונא. דהנה יש לדקדק בל' הגמ' דקאמר פרוץ כעומד ר' הונא ס"ל דאסור "דגדור רובא אמר רחמנא" ולכן ל"מ גדר חצי', ולכאור' לר' פפא דמתיר ה' צ"ל גדור חצי' אמר רחמנא דסג' אף בגדר חצי' וא"מ לגדור רובא כר' הונא. אמנם ר"פ קאמר לא כן אלא "אל תפרוץ רובא אמר רחמנא" ומדויק דלר"פ בהל' דמחיצין דקאמר רחמנא לא נאמ' כלל הל' בשיעור המחיצה אלא בשיעור הפירצה, ובאופן דלר' הונא נא' ההל' בשיעור המחיצה "גדור רובא אמר רחמנא" משא"כ לר"פ ההל' נא' בפירצה "דאל תפרוץ רובא אמר רחמנא" וכל היכא דיש פסול של "תפרוץ רובא" זהו מקלקל את המחיצה.

אמנם יעוין בריטב"א לעיל ט"ו ע"ב שהוסיף הסבר וז"ל "ותירצו דכיון שהעמיד אותן פסין רחבים בפאות אמה לכאן ואמה לכאן חשיב כמחיצות גמורות מהתורה כענין שאנו אומרים בצוה"פ או בתיקרה שפיה יורד וסותם דחשיב כמחיצה גמורה ואילו הכא [במח' ר"פ ור"ה גבי פרוץ כעומד] מיירי בדבר העשוי פרצות כי העומד אינו חשוב מחיצה בפני עצמו והוא צריך לצירוף הפרוץ, הלכך התם בפסי ביראות הא איכא שם ד' מחיצות מן התורה כי אותן דיומדין חשובים מחיצה דבר תורה לענין שבת דהכי גמירי לה". עכ"ל.

ה. וביאור דבריו, דלא הסתפק רק בהאי "דלא כל המחיצות שוות" ו"הכי גמירי לה" אלא דהוסיף בגדר החילוק דבמחיצה רגילה "העומד אינו חשיב מחיצה בפ"ע והוא צריך לצירוף הפרוץ" ונראה בביאור דבריו, דהרי עיקר דין מחיצה הוא לחצוץ ולסיים שטח מסוים ולהבדילו מרה"ר שסביבו, ובמחיצה רגילה [שאינה דיומדין] במקום שהיא חסירה א"כ ל"ש להגדיר שטח זה כמופרד מהשטח שסביבו שהרי בחלק מהשטח [שאין כנגדו מחיצה] אינו מופרד ע"י מחיצה, וכך הוא פירוש דבריו "כי העומד אינו חשוב מחיצה בפ"ע [פי' לחצוץ את כל השטח] והוא צריך לצירוף הפרוץ [פי' דבכדי לסיים את השטח צריך שגם המקום שאין כנגדו מחיצה יחשב כמופרד]. משא"כ בדיומדין דשם השטח גם במקום שאין כנגדו מחיצה נחשב מסוים ומופרד וזאת מחמת שאופן העמדת הדיומדין בצורה שנוטה אמה לכל רוח, ובד' רוחות מהני לסיים ולהפריד את כל השטח מרה"ר שסביבו.

ובקצרה, דיש מחיצות **שעצם מציאותם חוצצת את השטח** וע"כ בחלק שאינם נמצאים א"כ לא הופרד השטח. אמנם יש מחיצות **שצורת העמדתם חוצצת את**

המחיצה וכדלעיל [אות ה'] אמנם התוס' הוסיפו להקשות מאי איכפ"ל דהוה מחיצה הא סוכו"ס "אל תפרוץ רובא אמר רחמנא" דזהו דין מקלקל גם במקום דיש דין מחיצה מחלות צורת ההעמדה וכדלעיל, ומבואר דלכך הק' רק אליבא דר' פפא דרך הוא חידש להאי דינא "דאל תפרוץ רובא אמר רחמנא" בדין זה מקלקל אף אם איכא הכא שם מחיצה מחמת הדיומדין, וע"ז תירץ התוס' דכיון דאיכא הכא אמה לכאן ואמה לכאן **חשיב פתח**, והיינו לומר דאי"ז "פרוץ רובא" דקפסל רחמנא משום דאינו פירצה רק חשיב פתח, ודו"ק.

ולפי"ז אפ"ל דלר"פ אף אם למחיצה יהא דין מחיצה אמנם אם רק יש הכא פסול "דאל תפרוץ רובא" שוב לא מהני אף דיש הכא מחיצה. אמנם בדרך כלל במקום שיש רוב מחיצה ממילא ליכא לפסול ד"אל תפרוץ רובא" דהרי אינו פרוץ ברובו וכמו"כ במקום דיש מחיצה בחצי' מהני דסוכ"ס ליכא הכא לפסול ד"אל תפרוץ רובא".

ולפי"ז נראה לבאר את דברי התוס', דבאמת התוס' ידע מתירוץ הריטב"א דבדיומדין מקרי מחיצה המפרידה ומסיימת את השטח מרה"ר שסביבו מחמת אופן העמדת



העמל בתורה כחו לזכות הנפש ולעשות עדין ומצוה, מושך אליו את הרגש הנעים של טהרה וקדושה, ולטעת בקרב לב עמוק גיעול נפש להוללות ותענוגי תבל. נוסף לזה מנחיל עמל התורה אהבה נפרזה ומסירות נפש לקיום פרטי המצוה של הלכה זו שהוא עמל בה ומוסרי כליותיו ייסרוהו לדעת – כי לכך נוצר.

(אמונה ובטחון פ"ג אות ז)

## הרב אליהו סוסבסקי

## סימן יח. בדין פסי ביראות

(ורש"י להדיא פירש כל המשך המשנה מקשורות ולא מותרות אליבא דתרווייהו וכן מרבין בפסין פירש אליבא דתרווייהו.

ועוד משמע מלשונו של התוס' שכל הס"ד לומר דאתי אורא מהאי גיסא ומהאי גיסא ומבטל ליה הוא אליבא דר"מ ולא אליבא דר"י וצ"ב בטעם הדבר.

ג] הנה כתב בתוס' ישנים בשוב קו' התוס' בד"ה וארבעה פשוטין דנימא דאתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטלי ליה וז"ל ואפשר דדוקא בפשוטין דרחבי' אמה לא אמרי' מדאורי' דלא אתי אורא ומבטל ליה, וכבר עמדו בזה דמה"ת לחלק בזה דנימא מסברא שבאמה ל"א אתי אורא מהאי גיסא ומהאי גיסא וכו'.

והנראה בזה הוא שבהכרח שזהו מצד שעיקר הדין של היתר ביראות ועיקר מה שקמ"ל מהילכתא שישנו דין דיומדין ודיומדין הם אמה כך גם נאמר שפשוטין אמה, וכאן נתגלה שבפס אמה לא אמרינן אתי אוורא מהאי גיסא ומהאי גיסא ומבטל לה שנאמר בכלל עיקר דינו שאף פשוטין מהני.

ד] והנה בעיקר הדין של פסי ביראות הקשה התוס' בד"ה עושין ארבעה דיומדין וז"ל והא דאמר לעיל (דף טו.) הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרוץ רובה היינו היכא דליכא שם ד' מחיצות כי הכא דהואיל ואיכא בכל צד אמה מכאן ואמה מכאן חשיב פתח עכ"ל הנה ברא' הקשו קו' זו לכר"ע בין אי אגמריה למשה גדור רובא ובין אי אגמריה למשה לא

## בשיטת תוס' (ותו"י)

א] עירובין י"ז ע"ב עושין פסין לביראות ארבעה דיומדין נראין כשמונה דברי רבי יהודה רבי מאיר אומר שמונה נראין כשנים עשר ארבעה דיומדים וארבעה פשוטין גובהן עשרה טפחים ורוחבן ששה ועוביים כל שהוא וביניהן כמלא שתי רבקות של שלש שלש בקר דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר של ארבע קשורות ולא מותרות אחת נכנסת ואחת יוצאת מותר להקריב לבאר ובלבד שתהא פרה ראשה ורובה בפנים ושותה מותר להרחיק כל שהוא ובלבד שירבה בפסין וכו'.

והנה צע"ט מה שנקטה המשנה כמח' רבי יהודה ורבי מאיר אי ארבע דיומדין נראין כשמונה או שמונה נראין שנים עשר, הרי לכו"ע בפחות מעשר לא בעי פשוטין, ולמעלה מ"ג ושלש לכו"ע בעינן פשוטין, וא"כ לא נחלקו אלא בין י' ל"ג ושלש אי בעינן פשוטין, ולמה נקטה המשנה בלשון שנראה שנחלקו בעיקר דינא דפשוטין דר"מ ס"ל שבעינן פשוטין ואילו לר"י לא בעינן פשוטין. ועוד למה שתקה המשנה מלומר שמחלוקתם בציוור מסוים שהולך אח"כ ומפרש.

ב] וכתב התוס' ישנים בד"ה וביניהן כמלא שתי רבקות וז"ל לא סגי בהך פלוגתא ואצטריך דלעיל דמהני פשוטין לר"מ ולא אמרי' אתי אורא ומבטל ליה עכ"ל וצ"ע דהנה מפורש במשנה שמרבה בפסין ומה"ת שנימא שהוא אליבא דר"י ולא אליבא דר"מ

(שהוא ת"ק דאמר ארבע דיומדין) הרי אם יסוד דינו היתר דיומדין הגם שהוא פרוץ ברובו הוא רק משום שאין שם פרוץ עליו שנחשב כפתח, היינו רק משום ששם פתח יכול להיות גם על רוב, רק ממיעוט ואפילו ממחצה לא ניתן כח לעומד להכריע שהפרוץ שם פתח עליו, אלא העומד עומד והפרוץ פרוץ ורוב פרוץ (ואף מחצה למ"ד גדור רובא) אינו מתיר את הרשות ואשר ע"כ לא נחשב שיש לרשות מחיצה, אך כאשר נימא דע"י דין דיומדין יש שם מחיצות מעתה הפרוץ אינו פרוץ אלא פתח, מ"מ לא היה להואיל אליבא דר"י למעלה מעשרה הרי למעלה מעשרה אינו פתח, וע"כ הוצרך לומר שלמעלה מעשרה שאינו פתח אינו דאור'.

[ו] אך תוס' לא ס"ל כן משהקשה שנימא דאתי אוריא מהאי גיסא ומהאי גיסא ומבטל ליה ותי' דאוקמא אדאור' והיינו דאור' דל"א אמרינן אתי אוריא וכו', והרי יכלו לומר שדין פירצה עשרה אינו דאור' וא"כ כל מה שצריך לפשוטין אינו אלא דרבנן וכמו שהקשה הקר"א, אלא ע"כ דס"ל דעיקר דינא שאין פתח למעלה מעשרה הוא מדאור' וא"כ הדרא ק' התוס' הרא"ש, שאם כל דינא דמהני רוב פרוץ אינו מעיקר דין דיומדין שמתיר גם ברוב פרוץ אלא שמשווה ליה שם פתח א"כ האיך מהני ביתר מעשרה אליבא דר"י.

[ז] והנה יל"ע בדברי תוס' שמבואר שבפסי ביראות לא מיקרי פרוץ מרובה על העומד מהא דאיתא לעיל בדף י' ע"א והרחב מעשר ימעט: אמר אב"י תנא והרחב מעשר ימעט רבי יהודה אומר אינו צריך למעט ועד כמה סבר רב אחי קמיה דרב יוסף למימר עד שלש עשרה אמה ושליש וקל וחומר מפסי ביראות ומה פסי ביראות שהתרתה בהן פרוץ מרובה על העומד לא התרתה בהן יותר משלש עשרה אמה ושליש מבוי שלא התרתה בו פרוץ מרובה על העומד אינו דין שלא תתיר

תפרוץ רובא אולם התוס' הקשו דוקא למ"ד דהכי אגמריה למשה לא תפרוץ רובא (ואולי הכוונה שמכ"ש דקשה לאידך מ"ד) אולם י"ל דכוונת תוס' דהתינח למ"ד גדור רובא היינו שנאמר דין בהל' מחיצות האיך הוא דין מחיצה כאשר הוא רוב גדור, וא"כ אין גדרו של דבר שהמחצה פרוץ מוציא מידי המחצה עומד, אלא לעולם לא העמיד שיעור מחיצה הנצרכת עד שיהיה רוב עומד, וא"כ אין חסרון של רוב פרוץ מצד עצמו, אלא שהעמדת מחיצה הוא ברוב גדור, ובזה פשיטא להו לתוס' שודאי נאמר דין מסוים בהאיך הוא העמדת מחיצה של דיומדין שכל שהזויות גדורות שפיר מיקרי מחיצה וסגי בכך, ותו לא איכפ"ל אפילו מה שהרוב פרוץ, שהרי לא נאמר דין פסול של פרוץ. אך אי נאמרה הילכתא של לא תפרוץ רובא א"כ לכאורה לא נאמרו שיעורי מחיצה כלל שאף במחצה גדור אינו רוב שנימא שמהדין ראוי שנימא דמיקרי גדור ושם המחיצה חל על הכל, אלא שאמרה תורה גדור, אלא שנאמר בזה דין שהוא כל דינו של מחיצה הוא שלא תפרוץ רובא, ובזה הקשו תוס' שהאיך יועיל דיומדין נגד הדין האמור במחיצות שלא תפרוץ רובא, ועלה תירצו תוס' שכל שיש שם ד' מחיצות בנוסף לאופן העמדת המחיצות אמה מכאן ואמה מכאן משווה שם פתח על השאר, וכל הדין האמור הוא שלא תפרוץ רובא אך כאשר חל על השאר שם פתח הרי פתח אינו פרוץ וא"כ אין החלק שאינו גדור מבטל את העומד ואינו בכלל לא תפרוץ רובא הואיל ושם פתח עליו.

[ח] והנה יעו' בתוס' הרא"ש אחר שכתב כתירוצ' התוס' (הגם שבקו' הקשה מצד גדור רובא מ"מ היינו שבעינן שלא יהיה פרוץ ופתח אינו פרוץ) הוסיף וז"ל והא דפרצה יותר מעשר אוסרת כל ההיקף ואפי' הוא גדול הרבה, מדרבנן הוי עכ"ל ולכאורה מאי שייטא הכא, ונראה דהקו' היתה אליבא דר"י

והיינו שלא רק הדיומדין מתירין בפרוץ, משא"כ אליבא דר"י שעצם הדיומדין מתירין גם יתר על עשר אמות א"כ אמנם יש דין להרבות בפסים מ"מ אינו מיסוד דין הדיומדין כלל אלא שעצם הדיומדין בעצם סוגרים כל שבתוכם אלא יש דין שלא יהיה הפתח יתר מ"ג ושליש ללא פס, אך עיקר המתיר הוא הדיומד, והיות ועיקר הדין הוא הדיומד המתירו ממילא אין דין כלל של אתי אוריא מהאי גיסא ומהאי גיסא ומבטל לה, שהרי כל שהוא בתוך הדיומד אין לו דין אוריא. משא"כ לר"מ שהוא בתורת פתח, א"כ בפתח יתר על עשר אי אפשר להתירו בפס אמה משום דאתי אוריא מהאי גיסא וכו' אלא שכך נשנה בכלל עיקר חידושו של פסים שנאמר בהם אף דינא דפסים א"כ אמר התנא שאלבא דר"י אין הפשוטים עיקר בדינא דעושין פסים, משא"כ אליבא דר"מ הוא מעיקר דינא ואילו לא נאמר בהלכה לא היינו אומרים כן מסברא. ולפיכך ממה שנאמר בר"י לא היינו למדים על ר"מ (ואפשר דאף תוס' יפרשו כרש"י את הריבוי בפסים אליבא דתרווייהו אך זה רק אחר שנשנה להדיא בכלל עיקר דינא דעושין פסים שעושים גם פשוטים)<sup>1</sup>.

### בדעת הרמב"ם

**ט** יעו' בפי"ה מ"מ שכתב אחר שפירש שאין מח' כי אם לגבי השיעורין אי בעינן פשוטין בבין עשרה אמה ל"ג אמה ושליש, כתב שהלכה כר"י בב' המאמרים, וצע"ט מהו שהלכה כמו ר"י בב' המאמרים הרי אין כאן ב' מחלוקות כמו שפירש, א"כ מהו שהלכה כר"י בב' המאמרים, הרי ר"י לא אמר כי אם

בו יותר משלש עשרה אמה ושליש והיא הנותנת פסי ביראות שהתרתה בהן פרוץ מרובה על העומד לא תתיר בהן יותר משלש עשרה אמה ושליש מבוי שלא התרתה בו פרוץ מרובה על העומד תתיר בו יותר מ"ג אמות ושליש וכו' והרי לדברי תוס' אינו מוגדר כפרוץ מרובה על העמוד שהרי נחשב כפתח, אלא ש"ל שקו' תוס' הוא אליבא דר"מ, ואילו אליבא דרב יהודה שאף למעלה מעשרה נמי מהני ע"כ נאמר בזה דין מחודש של פסי ביראות, וע"כ לא קשיא כלל לדידה. ועוד יעו' בהמשך הגמ' שם שצידדה דהיא הנותנת בפסי ביראות שהותר פרוץ מרובה הוא הדין שהתירה תורה י"ג אמה ובעלמא כלל וכלל לא ופירש רש"י והוא בעשרה, ועי' ברא' שם דהיינו שאין ראייה משם, אולם יעו' בריטב"א בד"ט ע"ב שהק' מהאי סוגיה ותיקן שדין ר"י היינו דוקא בפתח רביעית, וא"כ אתי שפיר שבשאר דפנות לא פליגי ר' יהודה ופרצה בעלמא בי' ורק משום דינא דפסי ביראות הוא שניתר ב"ג ושליש.

**ח** בספר תורת חיים כתב במתני' וז"ל עושין פסין לביראות. מדלא קתני עושין לביראות ארבעה דיומדין וכו' משמע דמלתא באפי נפשיה הוא דהכי גמירי לה דעושין פסין לביראות וליכא מאן דפליג בהכי והדר מפרש לה ארבעה דיומדין נראין כשמנה וכו' ולהכי פריך בגמרא לימא מתניתין דלא כחנניא וכו' ודלא כר' עקיבא וכו' דדוחק הוא לומר דאיכא מאן דפליג אהך סתמא עכ"ל, והיינו שנאמר בזה הילכתא של עושין פסים לביראות.

ועד"ז י"ל שנחלקו בגדרו של האי הילכתא שאלבא דר"מ שנאמר שההיתר הוא רק עד עשר אמות, ויסוד דינו שנעשה כפתח א"כ יסוד דינו שניתן להחשיב כל הפרוץ כפתח מחמת השם ד' מחיצות, אולם בכלל עיקר ההיתר של פסי ביראות הוא גם הדין פשוטין

<sup>1</sup> ועי' מהרש"א דף י"ט ע"ב שאי מהני פסין לר"י כ"ש לר"מ שלכאורה הוא היפך הנ"ל, היינו אחר דקמ"ל שבכלל עיקר הדין וההילכתא של פסים אליבא דר"מ כלול בכך דינא דפשוטין וכנ"ל

י"ב] הנה יעו' במ"מ בריש פ"ז שבי' דעת הרמב"ם בהיתר של מבוי בקורה שמבואר בה"ט שהזורק לתוכו פטור מחטאת היינו שאינו נעשה רה"ר רק חכמים התירו את האיסור כרמלית שאסרו ע"י קורה (משא"כ ע"י לחי שעושה אותו רה"י מדאורי' יעו"ש).

אשר ע"כ י"ל<sup>3</sup> דעיקר דין היתר של פסי ביראות שהתירו אין צריך למה שהוא נקרא רשות היחיד מדאורי' אלא לכך שמיקרי ככרמלית בהדי היתר ברוח רביעית (וכשם שלדין שקול פסי ביראות לג' מחיצות כן היה לומר אף לרמב"ם) ואכן נראה שכוונת הרמב"ם (וכן משמע ממה שהביא להאי דינא דפ"ב אחרי דין היתר מבוי בקורה) שחכמים לא נתנו דבריהם לשיעורין במה שלא התירו ברה"י זה לנהוג בו כדן רה"י ואמרו שלגבי השקאת בהמת עולי רגלים שפיר דינו כרה"י, אלא לעולם אמרו שמדבריהם בפרוץ מרובה אינו רה"י אך מ"מ התירו היתר הכרמלית כמו שהתירו במבוי גם מה שאינו רה"י דאורי' מ"מ הותר אף כאן הגם שמדבריהם אינו נחשב כרה"י להתיר בו הטלטול מ"מ לא גרע מכרמלית שהותר בקורה<sup>4</sup>.

וזהו ביאור הדבר שהרמב"ם הקשה הרי הוא פרוץ מרובה על העומד ותיירץ שלא נחשב פרוץ מרובה על העומד כי אם כאשר אין לו מחיצה חשובה בזויותו אך כאשר הזוית הוא העומד אין דין זה, ולכן מיקרי מופרד ומובדל מרשות הרבים וע"כ נידון ככרמלית שיש לו

דיומדין ללא פסים, והיינו בפרצת עשרה והוא ממש דבריו שבסיפא.

י] ז"ל הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת הכ"ז וז"ל באר שעשה לה שמונה פסין מארבע זויות שני פסין דבוקין בכל זוית הרי אלו כמחיצה ואע"פ שהפרוץ מרובה על העומד בכל רוח ורוח הואיל וארבע הזויות עומדות הרי זה מותר למלאות מן הבאר ולהשקות לבהמה וכמה יהיה גובה כל פס מהן עשרה טפחים ורחבו ששה טפחים ובין כל פס לפס כמלוא שתי רבקות של ארבע ארבע בקר אחת נכנסת ואחת יוצאה שיעור רוחב זה אין יתר על שלש עשרה אמה ושליש עכ"ל. הרי שכתב הטעם דמהני פסין משום שארבע הזויות עומדות.

ובהל"ג כתב וז"ל הזורק מרה"ר לבין הפסין חייב הואיל ויש בכל זוית זוית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה והרי הרבוע ניכר ונראה ונעשה כל שביניהם רה"י עכ"ל הרי שכתב טעם אחר במה שהוא רה"י משום הואיל ויש בכל זוית זוית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה והרי הרבוע ניכר, ויל"כ למה נקט טעם אחר על היותו רה"ר מהטעם שנקט על עיקר התיירא של פסי ביראות.

י"א] עוד יל"ע מהו שכתב שיש יתר משיעור ארבעה, הרי כתב שזרק בין הפסים משמע הפסים המזכירים לעיל והם ששה טפחים, ואם לומר דלגבי שיחשב רה"י דאורי' לחייב עליו סגי בד' טפחים א"כ היה לו לומר דסגי לגבי חיובא בפס ד' טפחים ומהו שכתב יתר על ד"ט אי דינא דרה"י סגי בד"ט בלבד<sup>2</sup>, וצ"ב.

<sup>2</sup> ואכן באבני נזר נקט דסגי בכך בד' אולם לכאורה הוא דחוק וכו"ל.

<sup>3</sup> העירני לפרש דברי הרמב"ם הללו ע"ד המ"מ הרה"ג ר' מרדכי האברפלד שליט"א

<sup>4</sup> אולם יעו' בחי' מרן רי"ז הלוי ה' עירובין וכן הוא בדברי הקר"ס כאן בפ"ז שמבוי המתוקן ע"י קורה הוא רה"י מדבריהם, וא"כ אין לומר שלא החשיבוהו כרה"י שזה כל דין היתר קורה שהחשיבו אותו כרה"י, אך מ"מ פשוט שאף לדידהו גדר פסי ביראות אינו שהחשיבו אותו כרה"י שהרי בו בזמן אסור ל"א לצורך בהמתו, וא"כ ניחא טפי לומר שמדבריהם אינו רה"י ורק נאמר בזה היתר על איסורו ככרמלית, וכלשונו אף שפרוץ מרובה הואיל והזויות עומדות מותר להשקות וכו', ולא הזכיר כלל היותו רה"י כי אם היתר ההשקאה.

רובא לגבי עיקר הדין של כל קרן וקרן יש בו ב' דפנות שלמות כשיעור הנצרך למחיצה, ומ"מ לגבי חילוק המקום מהני רק היכא שכנגדו אמה.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> ועיין בהמשך לשונו של הרמב"ם שם ואפילו היו בבקעה ואין שם ביניהם באר שהרי בכל רוח ורוח פס מכאן ופס מכאן, משמע שהיה ס"ד שהבאר מסייע לעיקר דין הדופן ויש לפרש ס"ד זו בב' אופנים האחד שהוא ע"ד מה שמבואר בגמ' שבת ז' ע"ב בית שאין בו עשרה וחפר בה להשלימה לעשרה, יע"ש אולם שם יש תנאי של ד"א שלא מצינו כאן, והב' שהרי הקרנות הם קרנות של האמצע, א"כ היה ס"ד שהדופן השלישי הוא מצד הבור עצמו, אולם בזה כתב הרמב"ם שאין נזקקים לבור אלא למה שבצד השני גם יש דופן ואפשר שכוונתו שיש דופן כנגדו, ולא כתוס' (וכן ברש"י לעיל) שפירש שהמעלה מצד מה שיש המשך אמה באותו רוח אלא כנגד כל אמה עומד יש אמה מפולש כנגדו, (ועי' היטב בר' יהונתן שכתב וז"ל וכשנותן ארבעתן לארבע הפאות נמצא לכל רוח ורוח רוחב אמה וכו' עכ"ל ועי' בהג' הב"ח שהגיה ב' אמות, אולם נראה לפרש כוונתו שיש לכל רוח אמה גדורה ע"י הפילוש ועיין. ועכ"פ להאי דינא בעינן אמה ולא סגי בזה בד' טפחים).

אולם לכאורה דברי הרמב"ם בזה צע"ט שהרי בגמ' שם תירצה צריכא דעבד כעין פסי ביראות ברשות הרבים וזרק לתוכה חייב הא נמי פשיטא אי לאו דבעלמא מחיצה היא גבי בור היכי משתרי ליה לטלטלי, ומבואר לכאורה שאין ס"ד שיעזיל ויצטרף הבאר לעיקר ההיתר מחיצות

אולם יש לעמוד בדברי הגמ' בחילוק שמתחילה נקטה הגמ' פשיטא אי לאו מחיצה היא היכי משתרי ליה למלאות, ואילו בה"מ דעבד כעין פסי ביראות ברשות הרבים וזרק לתוכה חייב מקשה הגמ' הא נמי פשיטא אי לאו דבעלמא מחיצה היא גבי בור היכי משתרי ליה לטלטלי ביה, ומ"ש גאון שמקשה הגמ' מלמלאות וכאן נקטה הגמ' לטלטליה ביה. והנה יע"ר בירו' סה"א ר' יונה אמר ר' נסא שאל מהו לטלטל בין הפסים נימר אם יש בין זה לזה ד' טפחים כאיסקופה אסורה ואם לאו כאיסקופה מותרת, ועי' במפר' ונראה שהשאלה היא כנגד הפרוץ באופן שאינו בין הדיומד והבאר והיינו שאינו כ"א בין היקף הדיומדין אך אינו כלל בין הדיומד והבאר, ומסקינן דאסור, והיינו שלעולם למלאות מותר כי לעולם ליד הבאר ממש הוא בין הבאר והדיומד (שבזוית הוא עומד ביניהם) אך מרוחק מהבאר כנגד הפרוץ אסור לטלטל, והנה בריש הפרק איתא בירו' ר' זעירא בשם ר' אלעזר הגיעור סוף תחומי שבת עד איכן הן שאם עשה כן במקום אחר וחזר וזרק ד' אמות ברה"ח, חייב, (ועי' בפ"מ שמקיים הגי') ופליג אסוגיין ובל שאין פסי ביראות אלא לבאר, ובעלמא רה"ר הוא, וא"כ יש חפרש שהבאר אף מסייע למחיצות, ולכן ס"ל שאסור לטלטל סמוך לפאצה שלא מהני ליה הבאר, ומעתה י"ל להיות ופשיטא ליה לס' דהבבלי שמטלטל בכל הפסין ולא רק ממלא סמוך לבאר, ע"כ שלא מהני הבאר לדין מחיצות, וזה ראית הגמ' שאילו היה הבאר בכלל ההיתר

גם תיקון ברוח רביעית ע"כ התיירו בו הטלטול, אך היתר זה הוא קולא מיוחדת לצורך בהמת עולי רגלים.

אך בטעמא דמילתא למה נחשב כרשות היחיד (מה שלא הוצרך לכך לצורך עיקר ההיתר) בזה כתב הואיל ויש לו מחיצה עשרה יותר מארבעה על ארבעה, ביאור דברי הרמב"ם כלשונו בהכ"ז שעשה לה שמונה פסין מארבע זוויות שני פסין דבוקין בכל זוית הרי אלו כמחיצה, דהיינו שהשם מחיצה הוא על עצם הדיומד וכלשון המשנה ארבע נראין כשמונה אך בעצם לפס שהוא הדיומד יש שם מחיצה. אולם נראה שזה החידוש המיוחד של דיומד, שמחיצה של דופן שכל מחיצה אינו קובע את התחום של הרשות שהרי אין באה אלא מרוח אחת אך כאן שכל מחיצה קובעת שיעור של רשות היחיד והיינו ע"י המחיצה הזו נעשה מקום דע"ד שיש לו מחיצה בזה עדיף שנימא שהוא רשות היחיד שכן מצד עצם המחיצה קבע רשות של רשות היחיד בהדה (אך מ"מ לא נאמר כן אלא כאשר מוקף כן מד' רוחותיו כמו שיתב').

אך מש"כ יתר מארבע, היינו שודאי כל כי האי לא היה מועיל ברשות הרבים לעשות רשות היחיד (לדין שלא סגי בב' דפנות) אלא היות וכבר עיקר המקום הוא מובדל ומופרש בשם ד' מחיצות ע"י שהזויות עומדות ומיקרי היקף באופן דלא אמרינן פרוץ מרובה על העומד, בזה שפיר מהני מה שיש דפנות בכל זוית וזוית בשיעור רשות היחיד כדי שנחשיב את כל המקום כרשות היחיד.

ומש"כ יתר מדע"ד היינו דאמנם לגבי ענין זה היה סגי בדע"ד אך יסוד הדין דפנות הוא לצורך כלל הדין של זויות עומדות ובזה נאמר שיעור אמה, וכוונתו שבכלל האי דיומד אמה נמצא היקף מקום כשיעור רשות היחיד (ובפרט למאי דקיימ"ל לא תפרוץ

נאמר בזה האיק לעשותו כרמלית (לדעת הרמב"ם) ובמחיצות הללו אין חילוק משאר מחיצות שנימא שיועיל פרוץ מרובה היכא שהזיות עומדות, אי לאו שתורת מחיצה עליו, אלא ע"כ שתורת מחיצה עליו, וא"כ הואיל ויש מחיצות הללו מכל ארבע רוחות, א"כ כשם שהוא כרמלית הכי נמי ע"כ הוא רשות היחיד, א"כ אכן עיקר ההיתר הוא מהיותו ככרמלית, אך מינה מוכח גם שדבר תורה הוא רה"י מעליא.<sup>7</sup>

י"ד] והנה מלשון הרמב"ם וכל שביניהם נעשה רשות היחיד, ורק קאי בזויות משמע דהאי דינא שנחשב רשות היחיד הוא גם ללא הפשוטים (וש"מ כן באח' עי' דברי יחזקאל סי' ה' אות כ' ובאגרו"מ אור"ח ח"ב סי' פ"ט), וביאור הדברים שרק נאמרו דין הפשוטין לצורך שיהיה מותר להשקות אך לא לגבי עיקר גידור של המקום שהוא תלוי רק במה שהזיות עומדות תו לא איכפ"ל מפרוץ מרובה על העומד ואינו תלי בשם פתח (שכתב הרמב"ם שהוא רק עד עשרה, וכנ"ל שר"י אינו לשיטתו בזה וגם מי שיסבור היתר דיומדין בי"ג אמה יוכל לסבור במבוי שימעט למעלה מעשרה, וכמו שהובא לעיל מדברי רש"י בדף י' ד"ה כלל) ורק לגבי ההיתר להשקות הצריכו לרבות בפסין למעלה מכדי ב' רבקות של ארבע ארבע.

י"ג] אולם לכאורה קשה על כך מסוגיה דלקמן דף כ' שהוא מקור דינו של הרמב"ם הנ"ל שהזורק בין הפסים חייב דהכי איתא שם איתמר אמר רבי אלעזר הזורק לבין פסי הביראות חייב (אמר ליה) פשיטא אי לאו מחיצה היא היכי משתרי ליה למלאות לא צריכא דעבד כעין פסי ביראות ברשות הרבים וזרק לתוכה חייב הא נמי פשיטא אי לאו דבעלמא מחיצה היא גבי בור היכי משתרי ליה לטלטלי וכו', הרי שמבואר בדברי הגמ' שלא יתכן שיהיה אפשר לטלטלי בהו כי אם יהיה חייב הזורק בתוכו, ולפי מה שנתבאר קשה הרי נתבאר שכוונת הרמב"ם לומר שסגי בכך שיהיה דומיא דכרמלית שהותר בקורה שאף שאינו רה"י מדאור' מ"מ התירו לטלטל בו, (ועל עיקר דברי הרמב"ם שמשכחת היתר טלטול ללא שיהיה רה"י היה לומר שכאן מה"ת לומר שיהיה כרמלית<sup>6</sup>, אך להנ"ל הרי זה הוא עיקר העמדת הדברים שאכן דנו בו בכעין היתר כרמלית בקורה), אולם כשנדייק לשון הגמ' נראה סיוע מכאן לעיקר שיטת הרמב"ם שלכאורה אילו יסוד ההיתר היה משום שהוא רה"י מדאור' היה צ"ל אי לאו שרה"י הוא לא היו מתירין א"כ פשיטא שחייב הזורק בתוכו, שכל יסוד ההיתר אינו אלא מה שהוא רשות היחיד שלא התירו איסור דאור' לצורך בהמת עולי רגלים, ומכך שהקו' הוא אי לאו דמחיצה היא היכי משתרי ליה למלאות, ש"מ שהוא קו' מהל' מחיצות בלבד, והיינו דאמנם יש לומר שיסוד ההיתר משום שהוא כרמלית שהתירו תשמישה לצורך בהמתו וסמכו על היתר זויות עומדות, אלא שהקו' היתה דהיות ודינא דג' מחיצות דאור'

לא היה היתר כ"א בין הבאר והדיומדין, וא"כ שפיר הגמ' צדדה שיצטרף היתר הבאר עצמו.

<sup>6</sup> אולם ש"ר בתוס' חדשים כאן שהקשה כן שלרמב"ם דמשכחל היתר של כרמלית למה פשיטא שפ"ב הוא רה"י.

<sup>7</sup> והנה יעו' בסו' לקמן דל"ב ע"א שנחלקו ר"י ורבנן אי אתו רבים ומבטלי מחיצה, וצידדו באח' שהיה מקום לדון דהיכא דאתו רבים ומבטלי מחיצה היינו רק שלא יהיה רה"י, אך לא שיהיה רה"י, ולכן אמרו שהודיעו כחן של מחיצות לומר שהוא אף רה"י, ולפ"ז היה נראה לבאר סו' דדף כ' שהרי לרמב"ם נתבאר שיש היתר לכרמלית ומ"מ מקשה הגמ' פשיטא שיהיה חייב משום רה"י אלא שקו' הגמ' היתה שנימא שהוא רה"י שכשם שנחשבים הדיומדין ג' מחיצות לעשותו כרמלית, באותו מדה נחשב ד' מחיצות לרה"י, ובכך מבארת הגמ' שהיה מקום לומר שיהיה כרמלית משום דרבים בקעי ביה ואמנם בהל' מחיצות היה לו להעשות רה"י, אך משום בקיעת הרבים יהיה התירו רק משום כרמלית, ורמ"ל כחן של מחיצות שלא יצא מכלל רה"י, (וש"מ כן בחי' ראמ"ה).



נאמר בדין עושין פסין לביראות כי אם דין הדימדין וכל עיקר הכשר המחיצות משום הדיומדין ורק חז"ל בלמעלה מ"ג אמות ושליש הצריכו שירבה בפסין אך אין נוגע לעיקר הדין של תיקון הרשות שיהיה רשות היחיד, א"כ במה שאמר ר"י ארבעה שהן שמונה בזה ביאר עיקר יסוד הדין של דיומדין שלעיקר השוואת הרשות סגי בפשוטין ואפילו בלמעלה מ"ד אמה ושליש מ"מ ההילכתא הוא על דיומדין ולא פשוטין והילכתא כוותיה אף בהלכה זו וע"כ הוא שפיר רשות היחיד לחייב עליו אף ברחב הרבה (כל שניכר שהוא בתוך הדפנות עי' ברא' דכ"ב ע"ב) ודוק"ה.

ט"ו] אולם כל זה אליבא דר"י שאף שפרוץ למעלה מעשרה מ"מ מהני היינו משום שסגי בזויות עומדות אך אליבא דר"מ תלי בשם פתח, ושיעורו בעשרה, ומה שמהני פסי ביראות אף למעלה מעשרה הוא משום שבכלל ההילכתא של פסי ביראות גם נאמרו דין הפשוטין.

א"כ נאמר במחלוקת ברישא מהו עיקר ההילכתא של פסי ביראות שיסוד ההילכתא מדאור' הוא להשוותו לרשות היחיד (אלא שהוא ע"י שיש בו מחיצות מבדילות לעשותו רשות לעצמו וכנ"ל) ואף בזה אליבא דר"מ צריך לפשוטין מלעלה מ', ואילו לר"י לא



יש בחינות הרבה בחשקי האדם ותאותיו, כי דברים ערבים מרגישים את גוף האדם וצבא אבריו להנאה מדומה, ושמחים במדה מסוימת את נפשו, אבל הנאה זו אין בכחה להתחרות עם העונג האציל של עמל החכמה, אשר נשמת האדם מתרומת מעל המית העולם עד שמי השמים ונהנים מזיו החכמה העליונה.

(קובץ אגרות ח"א אגרת ט)



וְהָיָה אֱמוּנַת עֵתִיד חֶסֶן יְשׁוּעוֹת חֲכָמַת וְדַעַת

יִרְאֶת ה' הִיא אוֹצְרוֹ: (ישעיהו לג, ו).

"אמר ריש לקיש, מאי דכתיב והיה אמונת עתיד חסן ישועות חכמת ודעת וגו', אמונת זה סדר זרעים, עתיד זה סדר מועד, חסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות". (שבת לא).



הרב יאיר יעקב קרמר

## סימן יט. בענין הלאו דלא יוכל לשלחה כל

### ימיו

שלא פירש כן, דז"ל בד"ה לא יוכל, דמשמע דכל ימיו לא יוכל לשלחה דאם גירש יחזיר, דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי והילכך לא עבר אמימרא דרחמנא. אבל בעלמא אע"ג דלא מהני ודאי לוקה משום דעבר אמימרא דרחמנא. ועוד שם בד"ה ולאביי ז"ל, כל ימיו לאשמועין דקאי בעמוד והחזיר, ואהכי לא לקי משום דהוי קום ועשה וכו'. והיינו דמשום מה כיון דקתני כל ימיו בעמוד והחזיר קאי לא נחשב המשלח כלל לעובר אמימרא דרחמנא דנימא דמהאי טעמא ילקה על אף דלא מהני עשיתו, ומשום דהוי קום ועשה, והדבר צ"ת. ויעוין בהגהות הגר"א באות ו' שכתב לפרש את כונת רש"י, דלא אסרה התורה לגרש, רק קום עשה הוא להחזיר. וכונתו לכאורה, דס"ל לרבא דהא דקתני לא יוכל לשלחה אינו לאו כלל, וכל הענין אינו אלא מצות עשה, ופירוש הפסוק דלו תהיה לאישה כך הוא: לא סגי לקיים הציווי ע"י שיהא כונסה ומגרשה אח"ז, אלא לא יוכל לשלחה כל ימיו. היינו, שכל רגע ורגע מימי חייה הוא מחויב שהיא תהיה לו לאשה. ולא נתכונה התורה שיהא השילוח עליו בלאו, אלא הוא רק הגדרה בהעשה, שהעשה מוטל עליו תמיד.

**וכ"נ** דנקט מרן הגר"ז בכתבים, דף ה' ע"א שהקשה, דלפי רש"י שמפרש דלרבא אינו בכלל לאו אלא קרי עשה להחזירה, א"כ מאי פריך הגמ' עלה דאביי אמאי צריך קרא דכל ימיו בעמוד והחזיר, שהרי בלא"ה לא לקי כיון דאי עביד לא מהני, הא נקטינן השתא דקרא

איתא בגמ' תמורה דף ד' ע"ב. אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי. רבא אמר לא מהני מידי והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא. מיתיבי אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה ואי אמרת כיון דעבר אמימרא דרחמנא לקי הא נמי לילקי תיובתא דרבא. אמר לך רבא שאני התם דאמר קרא כל ימיו (דברים כב; כט) כל ימיו בעמוד והחזיר. ולאביי אי לאו דאמר רחמנא כל ימיו הוה אמינא איסורא הוא דעבד ליה אי בעי ליהדר ואי בעי לא ליהדר קמ"ל. ע"כ.

**והנה** בענין עצם הגירושין ודאי שהם חלו יעוין בתוס' ד"ה מיתיבי שכתבו דהוא משום דאיתקש גירושין למיתה כדמצינו בפרק קמא דקידושין דאיתקש מיתה לגירושין ה"נ איתקש גירושין למיתה מה מיתה מוציאה מרשות הבעל אף גירושין וכו'. ולענין זה לא אמרינן אי עביד לא מהני, וכל מה דדיינינן ליה משום אי עביד לא מהני הוא רק משום שחייב להחזירה. ודבר זה טעון ביאור, אמאי הא דחייב להחזירה נידון כאי עביד לא מהני הא השתא משולחת ועומדת היא.

**עוד** טעון הסבר, תירוץ הגמ' דאמרינן אמר קרא כל ימיו בעמוד והחזיר, דיעוין בתוס' בד"ה אמר לך רבא דכתבו דהשתא מסיק הגמ' דהא דאינו לוקה כשמשלחה הוא משום דלאו דלא יוכל לשלחה הוי לאו הניתק לעשה דלו תהיה לאשה. אמנם ברש"י נראה

מכיון שהוא צריך להחזירה, מהבחינה הזאת התוצאה אינה קיימת, דמכיון דקאי האשה ועומדת בחזרה, לא נחשבת למשולחת. לפי"ז שאלת הגמ' היא, דעל אף דנידון כאי עביד לא מהני, אמאי לא לקי הא סוף סוף עבר אמימרא דרחמנא שהרי הוא עשה מעשה שילוח. על זה בא התירוף דכל ימיו בעמוד והחזר קאי, והיינו, דכיון שכן לא חשיב תו עבר אמימרא דרחמנא לחיבו מלקות.

**אלא** דכל זה צריך עדיין ביאור מה החידוש בהמימרא דכל ימיו בעמוד והחזר קאי יתר על הדין דצריך להחזירה, ומהו זה שהוסיף רש"י דהוי קום עשה. ונראה לומר, דבאמת יש לחקור בהחיוב להחזירה אחר שגירשה, האם הכונה דהגם שהמעשה שילוח נעשה כבר, בכ"ז יש לו חיוב חדש להחזירה. או דילמא דבחיוב ההחזרה נאמר יותר מזה, דכל ענין האיסור בשילוח הוא רק כדי לקיים העשה דלו תהיה לאשה כל ימיו, ופירוש הפסוק הוא, ולו תהיה לאשה ולא ישלחה משום שצריך שתהיה תחתיו כל ימיו. ואי נימא כהצד השני, "ל, דזהו מה שתיפרץ רבא כל ימיו בעמוד והחזר קאי. והיינו, דבקרא זה נתחדש דאין זה חיוב נוסף שנתחדש אחר הלאו דלא יוכל לשלחה, אלא דקרא זה בא להגדיר את הלאו ולומר דענין דלא יוכל לשלחה הוא משום דכל ימיו בעמוד והחזר קאי ולכן אסרה עליו התורה לשלחה משום דע"י זה מתבטל הענין דכל ימיו בעמוד והחזר קאי. אמנם נראה ברור דכל הביאור הזה שייך רק אחר ההקדמה דהלאו הוא השילוח ולא מעשה הגירושין, דבזה הוא דשייך לומר דכל הלאו הוא רק בכדי להעמיד העשה דשילוח, והיינו דאין זה לאו דתלוי במעשה הגירושין המסוים אלא הוא ענין כללי דמשלחה מביתו וד"ק. ונראה דזהו ג"כ כונת רש"י שכתב דאח"כ לא לקי משום דהוי קום עשה דודאי אין כונתו דאין זה לאו אלא עשה וכמו שנאמר לעיל, אלא קום עשה

דכל ימיו לא אתי רק לאשמועינן דלא לקי אלא לאשמועינן דאין זה לאו כלל אלא עשה, ולזה צריך וצריך קרא, ומאי קושיא היא לאב"י. ועי"ש בדברי הגר"ז דמוכיח מזה דלא כדמשמע פשוט לשון אב"י ורבא דהנידון הוא רק על המלקות אבל איסורא ודאי איכא, אלא לאב"י אי לא מהני, אין כאן איסור כלל, וכיון שכן פריך שפיר הגמ' לאב"י אמאי צריך קרא לאשמועינן דאין זה לאו, הא בלאו הכי לאב"י אין כאן איסור כלל דלא אהנו מעשיו.

**אמנם** עיקר ההנחה דלרבא אין בקרא דלא יוכל לשלחה שום משמעות לאו אלא קום ועשה הוא, צריך תלמוד. דמלשון רש"י שכתב בריש דבריו בד"ה לא יוכל, דתירוצא דרבא דלא נידון כעובר אמימרא דרחמנא לא משמע כלל דכונתו דאין זה לאו כלל, ורק בס"ד כדמייירי בדברי אב"י כתב דהוי קום עשה. ויותר מזה, דבברייתא קתני אם ישראל הוא, מחזיר ואינו לוקה, ואם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר, ואיך שייך מלקות בכהן אם קרא דלא יוכל לשלחה אינו לאו רק המשך העשה דלו תהיה לאשה, והיא לכאורה קושיא עצומה. ומצאנו שעמד בזה הגאון ר' דוד סולובייצק שליט"א, והניח בצ"ע.

**והנראה** בס"ד להציע, בהקדם מה שהערנו לעיל, והיינו, דאם הגירושין קיימים אמאי חשיב דלא מהני הלאו שהרי הוא צריך להחזירה. "ל, דהלאו דלא יוכל לשלחה אינה באה לאסור את עצם מעשה הגירושין, אלא רק את התוצאה של הגירושין, דהיינו זה שהאשה משולחת זהו מה שאסרה תורה, ומעשה הגירושין הם רק הגורם למצב האסור. לפי זה, כשמגרשה א"א לומר דמשום דאי דעביד לא מהני, לא יועילו הגירושין, שהרי אין איסור בעצם מעשה הגירושין. מאידך, כיון שהאיסור היא התוצאה של מעשה הגירושין, דהיינו השילוח, א"כ

הוא, לוקה, שהרי מכיון שאיננו יכול להחזירה, עבר על הלאו.

(יש להביא זכר לדבר מהא דמטו בי מדרשא משמיה דהגר"נ פרצוביץ זצ"ל בלאו דלא יראה דמבואר בפסחים דף צה ע"א דהוי ניתק לעשה דתשביתו, שדייק מדברי רש"י שם ד"ה ולא יראה, דכתב, ואם נראה, תשביתוהו, לעולם בעמוד והשבת קאי כל ימות המועד. דמבואר בדבריו דלאו דבל יראה הניתק לעשה דתשביתו, אין זה כשאר לאו הניתל"ע, אלא דכל ענין הלאו הוא רק בכדי לקיים העשה. אמנם התם איתא דמה"ט לא לקי עלה כלל והכא שייך מלקות בלאו זה כמו דמצינו בכהן שגירש דלוקה ואינו מחזיר, אבל יסוד הסברא מצינו התם).

כונתו, דבקרא דכל ימיו בעמוד והחזר נתחדש דענין הלאו הוא כדי לקיים העשה דולו תהיה לאשה, וכיון דגם אחר הגירושין מחויב הוא להחזירה והעשה עדיין לפניו אין כאן אפילו עבר אמימרא דרחמנא ולכך גם לרבא אין שייך ללקות על זה. ולפי"ז אין מקום לקושית הגר"ז מאי פריך לאביי אמאי צריך קרא דכל ימיו הא בעינן קרא דליכא לאו אלא עשה, והוכיח מזה דלאביי בכל גונא דאי עביד לא מהני בין כך ליכא לאו, דודאי גם לרבא איכא לאו והתורה באה לחדש רק דלא לקי עלה דלא חשיב דעבר אמימרא דרחמנא כיון דענין הלאו הוא רק לקיים העשה וכיון שהוא מחויב להחזירה תו ליכא שילוח כלל ודו"ק. וממילא מובן מדוע אם כהן



אמנם התורה הקדושה אף שגם היא נשתלשלה וירדה מקור שרשה העליון בקודש מדרגות אין שיעור, מעולם לעולם וממדרגה למדרגה, עם כל זה קדושתה הראשונה כו שהוא במקור שרשה ראשית דרכה בקודש כדקאי קאי, גם בזה העולם, שכולה קודש.

(נפש החיים פ"ד פרק כז)

הרב יצחק שפירא

## סימן כ. סדר חופה וקידושין בקצרה

**כיסוי ההינומא** כתב הרמ"א (אבהע"ז ס"א ס"ב) "נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות".

**קניית מקום פריסת ההינומא** ראוי וע"ע לקמן.

**מי המכסה** יש שנהגו שהחתן מכסה וכך מקובל דחיישין שזה חלק מן החופה וכך הורה מרן הגריש"א זצוק"ל לכוון שמתחיל לקדשה מצות נישואין וקנין, אך יש שנהגו שהרב מכסה כשליח החתן דסבירא להו שא"ז חופה.

**מקום הכיסוי** ראש ופני הכלה.

**קנין בהינומא** ל"צ.

**הטול** מצד שלא תראה במה מתקדשת בעי לבן, מצד צניעות סגי בשקוף אם לא רואים אותה ואם נראית אי"ז ראוי.

**ראית העדים הכיסוי** רבו הדעות ודעת מרן הגרש"ז זצוק"ל [כפה"נ דגם בזה יש סתירות] שמעיקר הדין אי"צ לראות אכן הני דנהיגי שיראו (מקורם בב"ח) הסכים מרן זיע"א שיראו וכמדומה שרוב מסדרי הקידושין מקפידים בזה. וכן הורה מרן הגריש"א זצוק"ל, והענין לראות אז ולא תחת החופה דזהו זמן יחידי דהיא בתולתא טהורה שאינה ערוה.

**זריקת מיני צבעונין או חיטה (ובכה"ג יש לזהר מביזוי אוכלין) בעת חזרת החתן מכיסוי הכלה** סימן טוב.

### ליווי

**שושבינות** כתב הרמ"א (יו"ד שצ"א ס"ג) דרך ארצנו ששני אנשים מכניסים החתן תחת

### הכנות לחופה

**קיטל** יש הנוהגים בזה להזכיר יום המיתה (אורחות חיים הלכות קידושין סימן כא) ושיתעוררו בתשובה ויש שלא וזיל בתר מנהגא.

**אופן לבישתו** נהוג שאחרים מלבישים אותו, ויש שנהגו שאביו מלבישו, וע"ז לובש בגד עליון.

**אפר בראש החתן** המסדר קידושין נותן אפר בראש החתן במקום הנחת תפילין<sup>1</sup>, ויש נוהגים שהחתן אומר אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני, ויש מקהלות הספרדים שלא נהגו לשים אפר.

**עת סילוק האפר** בגמר החופה.

**יחוד העדים** החתן מייחד את העדים לאמור אתם עידי על כסוי ההינומא, הקידושין, מסירת הכתובה ועל היחוד אתם ולא אחרים. [לקמן נרחיב בזה מי הראוי להיות עד].

**הסרת תכשיטים והתרת הקשרים** יש שנהגו ויש שלא וכך מנהג ליטא וכן הורה מרן הגר"ז זיע"א ומו"ר הגר"ה זאקס שליט"א ובחז"ס כתב שאלמנה תוריד דיש לה צער על בעלה הראשון ובתולה לא.

**ובטעמי** המנהגים הביא מהבעש"ט שתהא הכלה לבושה בתכשיטיה, ויש שנהגו להוריד תכשיטי זהב מצד קטגור המזכיר חטא העגל.

<sup>1</sup> ומרן הגרש"ז זצוק"ל ומרן הגריש"א זצוק"ל נהגו לעטוף את האפר

והספרדים לא נהגו כן ומרן הגריש"א אמר שספרדי הנוהג כן אינו מוציא לעז על הראשונים.

**קניית מקום החופה** המהרי"ל דיסקין והערוך השולחן נהגו להקנות לחתן מקום עריכת החופה אך מרן הגרש"ז זצוק"ל ומרן הגריש"א זצוק"ל הורו שאין להקפיד בזה.

### החתן מגיע ראשון לחופה

תחת החופה ראוי להתפלל להצלחת הזיווג וכוחו של החתן גדול מאד ונהגו מרנא החת"ס ומרן הגרש"ז זצוק"ל ועוד רבים מגדולי ישראל לבקש מהחתן שיעתיר בעדם.

**אופן העמידה** פניו למזרח.

**יציאה לקראת הכלה** החתן צריך לפסוע כמה פסיעות לקראת הכלה.

**הכלה מקפת את החתן ז' פעמים** משמאל לימין (קיצוש"ע).

**שירת מי אדיר** ראוי לשיר וכבר הוי עובדא במהרי"ל דיסקין שבאיזה חתונה לא היה מי שישיר ושר בעצמו ושמעתי מאמור"ר הגאון שליט"א בשם מרן הגרש"ז זצוק"ל שהתבטא שמי יודע כמה זיווגים נחרבו על כי לא שרו מי אדיר.

**לאחר ז' ההקפות מקום עמידת הכלה** לימין החתן ופניהם לכיוון מזרח (מקום המקדש).

### סידור קידושין

**כוס ברכה** דעת הליקוטי מהרי"ח והאבן העזר דסגי בכוס אחת ויש שנהגו בשנים.

**יין מעיקר הדין** ראוי אדום אך מרן ראש ישיבת חברון הגרש"ז ברוידא זצוק"ל הידר ביין לבן שאם ישפך מן היין לא יותכם בגד הכלה.

החופה וכיום המנהג הוא **שהאבות** מלווים את **החתן והאמהות** את **הכלה** אך יש שנהגו שהורי החתן את החתן והורי הכלה את הכלה.

**אופן הליווי** אבי החתן לימין החתן ואבי הכלה לשמאלו. אם הכלה לימינה ואם החתן לשמאלה. ולנוהגים שההורים אזי האב לימין והאם לשמאל.

**הורים גרושים** לא ילוו מחמת סימנא טבא.

**אלמן ואלמנה** לא ילוו אך אם זה בא לידי מריבה וצער אין להקפיד בזה והגרש"ז אמר שמניעת מריבה זה הסימנא טבא הגדול ביותר.

**אשה מעוברת שהוכר עוברה** רצוי שלא תהא שושבין.

**נרות** נהגו להדליק ד' נרות להרבות השמחה כנגד החתן והכלה והשושבינים להרבות השמחה (אורחות חיים לר"א הכהן מלוניל ח"ב עמוד 66).

**ביד מי הנרות** הורי החתן והורי הכלה (השושבינים).

**זמן הדלקתם** המנהג הנפוץ הוא בטרם ההליכה לחופה ודעתו דמרן הגרש"ז זצוק"ל היתה להמתין עד אחר כיסוי ההינומא אולם בסוף ימיו לא הקפיד בזה (מפי בנו מרן הגר"ש שליט"א).

**סיוע בעת היות הנרות דולקות** נהוג שמכבים בעת החופה אולם שמענו בשם הגר"מ גרוס שיש ענין שישאר דלוק עד סוף החופה. ומותר ליתן הנרות לאחרים להחזיקם עבורו.

### החופה

**מקום העמדת החופה** "א לעשות החופה תחת כפת השמים לסימן טוב שיהא זרעכם ככוכבי השמים (רמ"א אבהע"ז סימן ע"א ס"א בהג"ה).



**המסדר** קידושין נותן לחתן לשתות מכוס של ברכה.

**נכון שישתה החתן יותר** מטעימה בעלמא.

**נותנים** הכוס לאם הכלה שתשקנה.

**ברכה באמצעות רמקול** מרן הגרש"ז זצוק"ל לא התנגד לכך אך רבים נהגו שלא לברך באמצעות רמקול.

**נהגו** שיהיה מצב שמצד המברך ישמעוהו עשרה גם ללא הרמקול.

### טבעת

**סוג הטבעת** זהב צהוב/לבן חלקה ועפי קבלה כסף [אם מקדשה בטבעת כסף רצוי שתדע זאת מראש ולא תחשוב שזה זהב לבן או צהוב] ויש שנהגו [בתור סגולה] בטבעת שמבחוץ מרובעת ובפנים עגולה ויש שחקקו האות ה' בפנים [בסוד הא לכם זרע שזאת סגולה בדוקה לזש"ק], אכן מרן הגרש"א זצוק"ל ס"ל דלדעת המקנה שהאדם מקדש בהנאת שימוש אזי אם אין דרך אשה להתקשט בטבעת מרובעת אזי אין לה הנאה שיכולה להתקדש בה הלכך יתכן שאין לקחת טבעת כזו לקדש בה.

**טבעת עם אבן טובה** פסק בשו"ע שאין לקדשה דאין שומתה ידועה.

**עבר וקידש בה** לא ראתה זאת קודם ואמרו ע"מ שיש פה שווה פרוטה או שאמרו שמקדשה רק בשוה פרוטה בזה, מהני.

**לא אמרו כ"ל** חוששין לקידושין ומאידך שיתן לה שוב, וכתבו האחרונים שלכתחילה ראוי לימנע

**מצוירים וחיתובים** שע"ג המטבע ובדיעבד לא חוששים.

**טבעת מצופה** צריך לקדש שוב ואם לא ראתה דינה כדלעיל.

**מוזגים היין למסדר קידושין** ומרן הגרש"ז זצוק"ל הקפיד שלא ימזגו עד סוף הכוס למניעת כתמים על בגדי החו"כ.

**עמידת המסדר קידושין** מלפני החתן והכלה [אא"כ יש בעיות צניעות ואז יסב פניו לצדדין].

המסד"ק מברך ב' ברכות בורא פרי הגפן וברכת אירוסין.

המסד"ק מורה בטרם יברך **לחתן** לכוון לצאת בברכת בורא פה"ג ובברכת אירוסין דשליחותיה קעביד **ולכלה** רק על בורא פרי הגפן ומרן הגרש"ז זצוק"ל נהג להזהיר כלה לא תענה אמן על ברכת אירוסין דהוי הפסק. ברם דעת מרן הגרש"א זצוק"ל שכן תענה אמן דכך סדר החופה.<sup>2</sup>

**טעיימת המסד"ק מכוס היין** האפיקי ים (ח"ב ס"ב) הביא משמיה דהגר"ר שמחה זעליג זצוק"ל שמרן הגר"ח מבריסק זצוק"ל נהג לשפוך מעט על ידו ולשתות באופן שלא חשו הרואים ואת הכוס הגיש לחתן והכלה. וכך נוהג מו"ר הגר"ד כהן שליט"א. אכן בספר מאזנים למשפט מיימי משמיה דמרן הגר"ז זיע"א שמעולם לא ראה את אביו [הגר"ח] עושה כן והגר"צ דינר נהג לשתות מהנשפך רק כאשר חשש שהחתן לא כיון לצאת, ומרן רה"י הגרא"ל שטיינמן שליט"א אומר שהיות ועפ"ר אין ביין הנשפך כדי ממשות דליכא שיעור לברכה, אזי אינו נוהג לשתות. וכך דעת מרן הגרש"ז זצוק"ל ומרן הגרש"א זצוק"ל ומטעמא אחרינא שהיות והברכה היא עבור החתן ממילא אי"צ לשתות וכך נהגו למעשה אך מרן הגרש"ז זצוק"ל בסדרו קידושין לבני עדות המזרח נהג לשתות דלשיטתם הברכה היא עבור המסדר קידושין.

<sup>2</sup> סברתו צ"ב אך מצינו כזאת לענין שהחיינו על הדלקת נרות עיין אגרות משה אר"ח ח"ד סימן כ"א ומנחת שלמה ח"ב-ג סימן ס'

**מֶרֶן** הגרש"ז זצוק"ל נהג להחזיק ביד החתן עד גמר אמירתו בחששו שמא יתן בטרם תסתיים האמירה.

**עבר ונתן** תקנה לו בחזרה וישוב ויאמר כדין ויקדשה שוב ויש שלא חששו דבקיודשין דידן אין האמירה מעכבת דלא גרע מעסוקין באותו ענין [שאין לך עסוקין באותו ענין גדול ממעמד החופה].

**נוסח הקידושין** הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל.

### הכלה תושיט אצבע ידה הימנית.

החתן יענוד לה בידו הימנית ויכוין לקנין [לבית שמואל בפרוטה ולמקנה בהנאת לבישה וקישוט] ולמצות קידושין [לראשונים דס"ל דקידושין מצוה].

**אין** לכלה לסייע לחתן בענידת הטבעת! (הגר"מ שטרנבוך).

**חתן איטר** יענוד ביד ימין. כן דעת הגרש"ז וטעמו דכל מה שאיטר עושה ביד שמאל זה כאשר החפץ שבידו הוא חפצא דמצוה דאז יש זלזול כשעושה בימין דהוי כלאחר יד, אכן בטבעת אינה חפצא דמצוה, שהרי שרי לזורקה לחצרה ולקלתה ומקודשת, הרי מבואר דאין זה חפצא דמצוה הלכך מה דמצריך מהר"ם מינץ (שו"ת סי' קט הו"ד בבה"ט אבה"ע סי' כ"ז ס"ק א), ימין הוא מחשיבות בעלמא או עפ"י הסוד ובזה אין נפקותא בין איטר לשאר אדם. אולם דעת הגריש"א זצוק"ל דבשמאל, כרהיטת לשון מהר"ם מינץ דצריך בימין ידיה, ומשמע כ"א במה שחשוב ימין אצלו.

**כלה איטרת** נהגו ביד ימין ודעת מרן הגר"ח ק שליט"א ביד שמאל.

### שבירת הכוס

נהוג לשבור כוס זכוית זכר לחורבן.

**חריטה המציינת אחוז המתכת** לעתים אין חשש ובכה"ג אם ימחקו החריטה ירד ערך הטבעת ראוי שלא למחוק ללא ידיעת הכלה, אמנם בבריסק חששו שהאחוז המצוין איננו מדויק ומחקוהו.

**חריטה של ציור** ראוי שלא, אמנם מרן הגר"מ שך זצוק"ל ומרן הגרש"ז זצוק"ל לא חששו לזה.

**אופן קנייתה** בהגבהה ויש שהחמירו לעשות קנין דאורייתא יד או חצר, ראוי לשלם במזומן בעת קניית הטבעת ואם שילם בצ"ק ראוי שלא יהיה מאוחר מתאריך החתונה ויעשה קנין כדלעיל.

על האב להקנות הטבעת לבנו קודם החופה ויש שהחמירו וחששו שמכיון שהבן סמוך על שולחן אביו ומה שקנה הבן קנה אביו אזי אמרו שיקנה האב ע"י אחר אמנם מרן הגריש"א זצוק"ל אמר שאין לחוש דבדואי מקנה האב לבנו לשם קידושין ומסלק עצמו וסגי בכך.

**החתן** מוציא את הטבעת והמסד"ק שואלו אם זה שלו.

המסד"ק לוקח הטבעת ומראה לעידים ושואלם אם זה שוה פרוטה ועונין הן.<sup>3</sup>

המסד"ק משיב את הטבעת לחתן ומורה לו לכוון לקדש את הכלה [יש שהוסיפו עוד כוונות, לשם מצות נישואין לשיטות שזה מצוה בפני עצמה, הכשר לפרו ורבו, קנין אישות] וכלה להתקדש לחתן המסד"ק מורה לחתן שלא יענוד את הטבעת לכלה עד לאחר סיום אמירת הרי את וכו'.

<sup>3</sup> כך המנהג, ומקורו במהר"ל, וטעמא דלא שאלין להו קודם הברכה הוא דשמא יחליפו הטבעת באחרת. אכן מרן הגר"ש אויערבאך שליט"א נוהג לשאול קודם הברכה.

**נהוג שהקנין נעשה ע"י העד המבוגר או כהן וא"ז מעכב.**

**צורת חתימת העידים** לאחר הקנין נותנים הכתובה לעד המבוגר יותר [פרט זה אינו מעכב] וחותם שמו ושם אביו למשפחת פלונית (או בסוגרים שם המשפחה) עד ואם כתוב בכתובה אנו סהדי אזי כשר גם אם לא כתב עד] ואח"כ העד השני כנ"ל.

וקוראים מתיבת וקנינא עד גמירא.

[יש הנוהגים וכך נוהג מו"ר הגר"ה זאקס שליט"א ליתן לעידים לקרוא את הכתובה ולחתום עליה קודם מעמד החופה, ואי עבדי הכי יש לקבל הקנין קודם החופה ולקרא הכתובה ברצף עד גמירא אמנם בדיעבד ניתן לקבל הקנין אף לאחר חתימת העידים (וע"ע נחלת שבעה סימן ע"ב)].

**העת דחוקה קודם שקיעת החמה** וכבר נכתב השטר ניתן לקבל קנין מהחתן ואז ליכא למיחש למידי, ויש חולקים. וכך ס"ל למרן הגריש"א זצוק"ל דאכתי לא יצאנו מחשש שטר מוקדם (אף שיהיה קבלת קנין) והורה להמתין עד צאה"כ ולכתוב זמן הלילה.

[הערה: מו"ר הגר"ד כהן שליט"א נוהג להחתים את החתן על שטר הכתובה ומקור הנהגתו מלשון הרשב"א (ב"ב קע"ה ע"א ד"ה מיהא) "וע"כ נהגו להחתים את החתן על שטר הכתובה מפני שעומדת לאורך זמן ושמא לא ימצאו קיום לחתם ידן של עידים וימצאו לקיים חתם ידו של חתן עכ"ל. ברם לא חזיתי לרבנותי ולגדולי הדור שנהגו כן וצ"ת אמנם בבני עדות המזרח רווח מנהג זה] ובאמת יעיון שו"ת מהר"י וויל סימן קי"ג הו"ד בתרומת הדשן פסקים וכתבים סימן רל"ב דיש מדינות שנהגו ויש לא ואכמ"ל.

**אחר** גמר הקריאה נותן החתן הכתובה לכלה ועל העידים לראות מסירת הכתובה וטעמא דמילתא מבואר באורחות חיים להר"א

**עת השבירה** המנהג הרווח הוא אחר ברכת אירוסין ויש שנהגו לאחר ז' הברכות כרהיטת לשון הרמ"א (ס"ה ס"ג).

**אופן השבירה** החתן מרים רגלו ודורך על הכוס ושוברה ולא יזרוק הכוס אלא יעשה כנ"ל.

**נהגו** לומר הפסוק "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני" (שדי חמד).

## קריאת הכתובה

לאחר השבירה (למנהגינו שזה לאחר ברכת אירוסין) קוראים את הכתובה ותרי טעמי בדבר חדא להבדיל בין אירוסין לנישואין ועוד שאסור לחתום על שטר אא"כ קראו את תוכנו קודם (עיין שו"ע חו"מ סימן מ"ה ס"ה) לפיכך על העדים להאזין היטב לקריאת הכתובה ואף שלא קראו אותה סומכים על קורא הכתובה שלא ישנה מהכתוב דבפני רבים יחשוש מלשנות.

**לא שמעו כל מילה** א"ז מעכב והעיקר שישמעו את תורף הכתובה.

**לא שמעו אף את התורף** מכשירין הכתובה שלא להוציא לעז (שו"ע).

**סדר הקריאה** מתחילת הנוסח עד תיבת וקנינא [ועד לא בכלל] ומפסיקים ועושים קנין.

**הקהל צריך לעמוד בעת קריאת הכתובה** דהוי כעין דבר שבקדושה.

**וקנינא** יש הנוהגים לכתבו מראש ורק לקוראו אח"כ ויש הנוהגים לכתבו תחת החופה וכך נהג מרן הגריש"א זצוק"ל.

**צורת הקנין** לוקחים סודר השייך לאחד העידים, או שמוקנה לו, ומקנה אותו לחתן החתן מרים את הסודר ומכוון להתחייב בזה את כל אשר כתוב בכתובה.

להורים ועל החתן לשכור מהם וא"צ הסכמת בעל האולם כי לכך הם שכרו.

**בדיקת החדר יחוד** בטרם יכנסו החתן והכלה על העדים ליכנס ולוודא שאין איש בחדר ושואין פתח יציאה נוסף ואם יש פתח נוסף יש לוודא שהוא נעול.

#### זמן היחוד

**דעת הבית מאיר** (סימן נ"ח) וכדבריו הורה מרן הגר"ז שליכא שיעורא ומיד בתחילת היחוד נגמר הקנין וכך נקט האבי עזרי.

**דעת מרן הגרש"ז זצוק"ל** 5 דקות בבתולה ובאלמנה ו' דקות.

**דעת מרן הגרש"א זצוק"ל** ג' דקות וכך עמא דבר משמיה דמרן הגרמ"פ זצוק"ל.

**דעת המנחת יצחק** (ח"ד סימן צד) והגר"ש ואזנר ה' דקות.

**דעת מרן הגר"ז גוסטמן זצוק"ל משמיה דמרנא האחיעזר זיע"א ט' דקות.**

**בחדר יחוד** על החתן והכלה לאכול יחד ולשמוח (חי"א).

**כיסוי ראש** דעת מרן הגרש"ז זצוק"ל וכן הסכמת כמעט כל הפוסקים דיש לכלה לכסות שער ראשה מעת החופה ואילך וכן כתב המ"ב מפורש, ויש שהתירו (מטין משמיה דהגרמ"פ) ובדיעבד אין לעורר מחלוקת ע"כ (מטין משמיה דהגרש"ז וצ"ב) אמנם אחר היחוד איסור הוא.

#### חששות בחופה וקידושין

**נתינת מתנה לכלה** אין חוששין לקידושין אך מיחזי ולכן **שלא יתן מתנה לכלתו ממנו** אלא מהוריו.

מלוגיל בריש הלכות כתובות ז"ל ושמעתי המנהג הזה [דהיינו מסירת הכתובה] מפני רוב הספיקות הנולדות בקידושין **שאם לא יועילו הקידושין הראשונים יועילו אלו שיהיו בשטר** שכן כתוב בה הוי לי לאינתו כדת משה וישראל.

**שמירת הכתובה** נהוג שאם הכלה שומרת לביתה.

**ואלו** הנוהגים להסגיר הכתובה ולתלותה יש להם על מי שיסמוכו.

**נאבדה הכתובה ויש העתק ברבנות** אין לסמך ע"כ אך לדעת סכום הכתובה וכיו"ב מהני.

**בגוונא הנ"ל** למחבר אסור להתייחד עימה ודעת הרמ"א להקל אבל לבעול אסור.

**יש עדים שזוכרים הכתובה הראשונה** ניתן לכתוב חדשה ולהחתים העדים הראשונים.

**אין עדים** יש לכתוב כתובה דאירכסא.

**קיימת ולא יודעים היכן מותר.**

**מברכים ז'** ברכות [יש המקפידים שלא להפסיק מאשר יצר עד אחר שמח תשמח] ועם סיומם נותן המסד"ק לחתן לשותות והחתן יתן לכלה.

#### נתינת יד

**לאחר החופה** מזדרזים לילך לחדר יחוד ויש שנהגו שהחתן נותן יד לכלה ויש שנהגו שלא וכל אחד יעשה כמנהג אבותיו.

**בכניסה לחדר יחוד** נכון ליתן לה יד ולהכניסה לפניו לחדר יחוד.

#### חדר יחוד

**קניית מקום החדר יחוד** חובה כדי שיקרא מכניסה לרשותו [מצוי שזה כבר מושכר

**שיכור** אין קידושיו קידושין.

**סבלונות לשם דורון** לא חישין אכן לכתחילה ראוי שהמתנות יהיו מההורים וכמשנ"ת.

**לא היו עדים והיו סבלונות** חישין דהו לשם קידושין.

**שלח מתנה יום יומים אחר אירוסין** מדינא ליכא חששא רק שרבים החמירו בזה.

### ריקוד מצוה

עיקר שמחת חתן וכלה זה הריקודים מהחופה לחדר יחוד.

**ריקוד לפני הכלה** מעיקר הדין ראוי, אמנם כיום שהמכשול מצוי אסור לעשות זאת ומרן הגרש"ז זצוק"ל הורה בישיבת קול תורה שבחתונה שעושים כן על הבחורים לעזוב את המקום!!

**ביך בחופה** ל"צ לרקוד.

**אדם חשוב** די לו בישיבה בסעודה ויש שנהגו לנסות להעלות חיוך על פני החתן.

**אכילת החתן והכלה** יש להקפיד שיאכלו פת.

**אמר הרי את מקודשת בטבעת זו ולא אמר** לי מעיקר הדין אינה מקודשת ברם חופה דידן חשיב כמדבר עימה על עסקי חופה וקידושין.

**המקדש בגזל ובחמס** אם נתייאש הבעלים מקודשת ואם לאו אינה מקודשת ולפ"ז

**קידש בצ"ק וחזר** שמא יש אומדנא שלא הסכימה ליקדש לו בכה"ג ויש חשש על הקידושין.

**צריך עשרה בחופה** וזה כולל את העידים [ולכאורה גם את החתן].

**קידש בלא עדים** א"ז קידושין.

**קידש בפני אחד** חישין בתורת חומרא.

**המקדש והמתקדשת צריכים לראות העדים** או **לידע שיש עדים** שלא יאמרו משטה אני בך.

**יחד עדים ומשום מה לא ראו מעשה הקידושין** יכולים אחרים להעיד אם ראו את הנתינה בפועל.

**קידושי חרש וחרשת** מן התורה א"ז קידושין ברם מרן הגרש"ז זצוק"ל ומרן הגריש"א זצוק"ל אמרו דכיון שיש שפה בינלאומית לחרשים אזי אין להם דין חרשים וקידושיהם מן התורה.



וזה הטובה הגדולה והיתירה שנתנה לאדם תחת השמש ... לחוש במיחושי בני אדם – כי הכל הבל, אחרי שיש כח באדם לאור באור החיים ולהשתעשע בבינה עיאה משמחת לב ונפש".  
(קובץ אגרות ח"א אגרת ט)

## הרב יוסף ולדמן

## סימן כא. בענין קנין סודר לאחר ל'

להקנות הזכיה היא רק כאשר הקונה מקנה וכיון שבזמן שהוא מקנה חזר הסודר לבעלים, נמצא שבעת שהקנין צריך לחול, כלתה קניינו. ומסיק שם שהוא הדין גם אם מקנה על מנת להקנות לפלוני עכשיו, לא קנה. והטעם כיון שהבעלות שלו תחול רק בעת שיקנה לפלוני, ובעת ההיא כבר חזר הסודר לבעלים, ולכן גם אם אמר מעכשיו אמרין כלתה קנינו. והדבר פשוט כביעתא בכותחא שאין לחלק בין אם הקנין יחול לאחר ימים רבים או לאחר זמן מועט, את"ד. היוצא מדבריו שהמחלוקת היא האם כאשר הקנין הוא רק על מנת להקנות זוכה הקונה מיד על מנת להקנות או שכל עוד שאינו מקנה אין לו בעלות<sup>1</sup>.

עוד הוסיף על דברי רב נחמן וז"ל: 'ואפשר שאפילו רב נחמן מודה בקנין סודר שלא מועיל אם אמר לו קנה סודר זה ותקנה לי שדך לאחר ל' יום' משמע מלשוננו שאמר דבריו כמצדד בלבד אבל לא החליט את הדברים שכן מוכח מהסוגיה. ובתשובות הרשב"א חלק ד' סימן ר"ב הביא את תירוצו הנ"ל על הסתירה ההיא בלשון זו: 'ואמרתי באולי כי רב נחמן סבור שזה קנה מעכשיו אותה קנייה מועטת' ובהמשך דבריו כתב שאין לנו ראיה גמורה מרב נחמן שקנין סודר מועיל לאחר זמן.

## א. דעות החולקים בדעת רב נחמן אי קנין סודר מהני לאחר ל'

איתא בנדרים (מח:): דרב נחמן הוכיח את שיטתו דקני על מנת להקנות קני, מקניין סודר. דהא בכל קנין סודר הדר סודרא למריה, נמצא שהסודר הוי קני על מנת להקנות. ורב אשי אמר דאף אם נאמר דסודר חשוב קני על מנת להקנות, מ"מ דוקא אם מקנה לו עכשיו מהני, אבל אם מקנה בסודר לאחר זמן לא מהני. ורב נחמן גופיה קאי אמי שלא רצה שבנו ירשנו אבל רצה שבנו בנו אם יהיה תלמיד חכם, יזכה בנכסים. ולכן הקנה לבנו על מנת שיקנה לבן בנו כשיהיה ת"ח. ובזה פליגי רב נחמן ורב אשי, דרב אשי ס"ל דלא קנה משום דכלתה קנינו ורב נחמן ס"ל דמהני. נחלקו הראשונים בטעם רב נחמן.

דהנה הקשה הרשב"א (ד"ה ועוד) סתירה מרב נחמן על רב נחמן. בסוגייתנו רואים שרב נחמן סובר שאפשר להקנות בקנין סודר לאחר זמן ואילו בכתובות (פב:) אמר רב נחמן שאם מקנה פרה ואומר לו שלא תקנה עד לאחר ל' יום שאינו קונה. והטעם משום שבעת שהקנין צריך לחול כלתה קניינו. ותירץ שבסוגיה שלנו לא הקנה לו את הנכסים לאחר זמן אלא מקנה לו עכשיו על מנת להקנות לבן בנו לכשיהיה תלמיד חכם. ורב אשי חולק וסובר שכאשר כל הקנין הוא על מנת

<sup>1</sup> אבל בתשובה (ח"ד סי' ר"ב) כתב שקנייתו נמשכת מעכשיו ועד הזמן שיקנה לבנו.

ונשוב) הביא בשם יש חולקים וסוברים שרב נחמן סובר שקנין סודר מועיל אף אם מקנה לאחר זמן.

## ב. שיטת הר"ן

ובדעת הר"ן משמע לכאורה ממה שתירץ את קושיית הרשב"א הנ"ל ות"ד, דרב נחמן סבר שהטעם הוא מאחר ולא אמר בפירוש שלא יקנה עד שיהי' הבן ההוא תלמיד חכם אלא אמר בסתם שיזכה בן הבן אם יהיה תלמיד חכם, אנו רואים כאילו אמר מעכשיו ולאחר שיהי' בנו תלמיד חכם. ובאופן זה בכל הקניינים כגון אם אמר לו משוך פרה זו ותקנה מעכשיו ולאחר ל' יום קנה אף אם עומדת באגם. ורב אשי חולק וסובר כיון שכל מטרת הקנאתו היתה כדי שכן בנו יזכה, מסתבר שהיה בדעתו שלא יקנה עד אותה שעה ובאותה שעה כלתה קנייתו. ולפי זה יוצא שהמחלוקת שבין רב אשי ורב נחמן סובבת סביב השאלה האם כוונת המוכר היתה שיקנה מעכשיו ולאחר זמן או שכוונתו שיקנה לאחר זמן ולא יקנה מעכשיו מאומה. אבל כולם מודים שגם בקנין סודר יש חיסרון של כלתה קניינו.

אלא דאם נאמר כן יש להקשות על דברי הר"ן בסוף הסוגי' שם (ד"ה לענין הלכה) שכתב שלהלכה אין אנו פוסקים כרב נחמן בענין קני על מנת להקנות אלא הלכה כרב אשי משום שכלתה קניינו. מדברים אלה משמע שהמחלוקת היא בכל אופן שהוא. כי אם כדברי הר"ן בביאור המחלוקת היה צריך לומר הלכה כרב אשי במעשה שהובא בגמרא שם שאמדינן דעתו להקנות לאחר זמן ולא מעכשיו. אבל באופנים אחרים שאיו הכרח שדעתו להקנות מעשיו גם רב

מלשונות אלה מוכח שאין הדבר ברור שרב נחמן סבור שלא מועיל קנין סודר לאחר זמן, אלא בא לחלוק על הראשונים הסוברים הלכה כרב נחמן ומזה הסיקו להלכה שקנין סודר מועיל לאחר זמן. ועל זה חולק הרשב"א וסובר שאף אם נפסוק הלכה כרב נחמן אין הכרח לומר שקנין סודר מועיל אם מקנה לאחר זמן.<sup>2</sup>

בתשובות הרשב"א (ח"ד סי' ר"ב) בשם אחד מיוחד שבחכמי הדור שכתב לדעת רב נחמן קנין סודר מועיל אף אם מקנה לאחר זמן, וכן הלכה. ועוד הוסיף שאפילו לרב אשי מי שקונה בסודר אף שאין בו שווה פרוטה ומקנה את הסודר קנין גמור שאינו חוזר, גם כן קונה לאחר זמן ואפילו אם אין הסודר בעולם. כיון שזה דומה לקנין כסף שקונה לאחר זמן אפילו אם בזמן שהקניין צריך לחול המעות שקיבל לא קיימים. וכשיטתו סובר המרדכי בקידושין פרק האומר (רמז תקכ"ה תקכ"ו, הביאו הש"ך בסי' קצ"א ס"ק ה') שחליפין חשוב כקניין כסף ולכן קונה לאחר ל' אף אם לא אמר מעכשיו. משמע שדעתו שרב נחמן חולק על עיקר סברת רב אשי וסובר שקנין סודר מועיל גם אם מקנה לאחר זמן. ופסק כרב נחמן.

כמו כן מבואר בתוספות בתמורה (כט: ד"ה כגון). ממה שכתבו שדין אתנן קיים כאשר מקנה לה על ידי סודר לכשתבעלי לי תקני טלה זה בכל מקום שהוא. משמע שאפשר לקנות בסודר גם לאחר זמן.<sup>3</sup> זו היא שיטת רב נחמן ופסק כמותו. וכן המאירי (ד"ה

<sup>2</sup>הברכת שמואל (קידושין סימן ה' אות ה') כתב בפשיטות בדעת הרשב"א שמחלוקת רב נחמן ורב אשי היא האם יש קנין סודר לאחר זמן או שגם בקנין סודר אנו אומרים כלתה הקנאתו.

<sup>3</sup>כן הוכיח הקובץ שיעורים בבא אות ל"ה.

נחמן ורב אשי פליגי אי קנין סודר מהני לאחר ל' אי לאו. כראשונים הנ"ל.<sup>4</sup>

### ג. שיטת הרמב"ם

ובדעת הרמב"ם נחלקו גדולי עולם. הרמב"ם (נדרים פ"ה ה"ז) פסק כרב נחמן שאם הקנה לבנו כדי להקנותו לבן בנו אם יהיה תלמיד חכם זכה. וכתב הרשב"א בתשובה הנ"ל, דאף שפסק הרמב"ם כרב נחמן אין להוכיח שהוא סובר שקנין סודר מועיל לאחר זמן כי אפשר לומר שמה שפסק שהועיל הקניין לבן בנו משום שאנו אומדים שדעתו להקנות מעכשיו.<sup>5</sup> אבל הר"ן בנדרים (שם) כתב על דברי הרמב"ם דס"ל שרב אשי אמר דבריו רק בדרך דחיה שאין להוכיח מקנין סודר דאפשר שקנין מהני רק מעכשיו אבל לדינא מודה לרב נחמן דמהני. וכתב הדרישה (חו"מ סי' קצה סק"ג, וכן ביורה דעה רכג סק"ג ד"ה ומה) על זה שמשמע שהוא סובר שדעת הרמב"ם שקונים בסודר אף אחר שחזר הסודר לבעלים. עוד כתב הדרישה שכן היא דעת המגיד משנה ששיטת הרמב"ם שקנין סודר מועיל גם אם מוכר לאחר זמן.

### ד. יסוד המחלוקת אי מהני לאחר ל'

הרשב"א (בתשובה הנ"ל) ביאר שיסוד המחלוקת האם קניין סודר מועיל לאחר זמן בנוי על הנידון האם קניין סודר הוא

<sup>4</sup> יש עוד כמה שיטות בביאור המחלוקת ההיא והצד השווה שבהן דס"ל דלכ"ע לא מהני קנין סודר לאחר ל'. אך קצר המצע. עיין תוס' שם ד"ה הלן ריטב"א שם והרא"ש סי' ה'.

<sup>5</sup> וכן הב"ח (יורה דעה סימן רכ"ג ד"ה כתב הרמב"ם) פירש את דברי הרמב"ם שהטעם מדוע קנה בן הבן, משום שדעתו להקנות מעכשיו ולכן אין הדין דומה למה שנפסק לגבי קניין סודר שאי אפשר להקנות לאחר זמן. וכן מבאר המרכבת המשנה (מכירה פ"א ה"ד) בדעת הרמב"ם שהקניין חל משום שדעתו להקנות לאלתר

נחמן מודה שכלתה קנינו. כן הקשה הקרן אורה (שם ד"ה ורב נחמן).

ובאמת מבואר בדברי הדרישה (יורה דעה סי' רכ"ג ס"ק ג') שהבין בדברי הר"ן הללו שרב נחמן חולק על עיקר סברת רב אשי וסובר שקונים בסודר לאחר זמן, אף שהסודר חוזר לבעלים. ולכן הרמב"ם שפסק כרב נחמן בסוגיה שלנו סובר שמועיל קנין סודר לאחר ל' אף על פי שחוזר הסודר לבעלים קודם ל' יום. (לכן הקשה מדוע הטור שהביא את שיטת הרמב"ם בהלכות נדרים, לא הביא את שיטתו בחושן משפט סי' קצ"ה וסי' ר"י אלא סתם שקנין סודר לא מועיל אם מקנה לאחר זמן ללא חולק).

ולדעת הדרישה צריך לומר שמה שביאר הר"ן בתחילה את המחלוקת שבין רב נחמן ורב אשי האם משערים שדעתו להקנות מעכשיו או לא, היא לפי קושיית רב אשי. דהיינו לר"ן הוקשה מדוע רב אשי מקשה מסברא על ר"נ הרי כלתה קנינו, ולא מקשה מדברי רב נחמן עצמו שסובר שיש חיסרון של כלתה קנינו. ועל זה תירץ שרב אשי לשיטתו שסובר שגם בקנין סודר יש חסרון של כלתה קנינו סבר שהטעם של רב נחמן הוא משום שאנו משערים שדעתו להקנות מעכשיו ולכשבן בנו יהיה תלמיד חכם. ולכן הקשה דלא מסתברא דדעתו להקנות מעכשיו ממילא ע"כ לא קנה כי כלתה קנינו. אבל רב נחמן עצמו סובר שבקנין סודר אין חיסרון של כלתה קנינו ולכן אף אם נאמר שאין כונתו להקנות מעכשיו מועיל הקנין. יוצא מדברנו שלשיטת הדרישה שיטת הר"ן היא, שרב



ללמוד משדה עפרון הוא הדין שאין ללמוד קנין סודר. אבל הר"ן (שם) ביאר שהחידוש הוא כיון שחז"ל אמדו דעת האישה שאין דעתה מסכמת להתקדש בפחות משה פרוטה אפילו אם הוא כלי שלם לכן כשאמר התורה כי יקח אין קנין חליפין בכלל. נמצינו למדים שהר"ן סבר שאף שחליפין הינם מתורת כסף מכל מקום אינם בכלל כי יקח.

ולפי זה אם נאמר שגדר הקניין הוא מכח השתעבדות להמציא את התמורה, אפשר להקנות לאחר זמן כמו שמצאנו (בקידושין נט.) שקנין כסף מועיל אם מכר לאחר ל' ואפילו אם אין המעות בעין ביום השלושים. אבל אם גדר הקניין כמעשה גרידא כמשיכה והגבהה נמצא שבעת שהקניין צריך לחול לא קיים המעשה וממילא אין הקנין חל.

#### ה. ביאור שיטת הרשב"א

והנה הטעם מדוע בקנין כסף אין חיסרון של כלתה קנינו ביאר הרשב"א (קידושין נט. ד"ה אף על פי) שהטעם הוא כיון שאם לא נגמר הקנין על המוכר להחזיר את המעות אנו רואים כאילו הם בעין. וכן ביארו התוספות (יבמות צג. ד"ה קנויה) וכן הר"ן (נדרים כח: ד"ה ועולא)<sup>6</sup>. ואם כן יש להקשות על מה שביאר הרשב"א הטעם מדוע סודר מהני לאחר ל' משום דמיא לכסף. וקשה סוף סוף כלפי לאחר ל' אינו דומה לכסף. כי כסף לאחר ל' לעולם הוא בעין (מחמת החוב ממון שיש לו אם לא

כקניין כסף או שהוא קניין בפני עצמו. וכן בלשון המרדכי (הנ"ל) אנו מוצאים שזה הטעם. וביאור הדברים תלוי בביאור עצם קניין חליפין כיצד הוא פועל. האם על ידי הזכייה בסודר משתעבד המוכר להמציא את התמורה שהוא החפץ הנקנה. כמו קניין כסף שנתנת הכסף משעבדת את המוכר לתת תמורה שהוא בדמות החפץ הנקנה. או שקניין סודר אינו אלא מעשה קניין כמו משיכה או הגבהה שהם פעולות שפועלות העברת בעלות.

יסוד המחלוקת נעוץ בביאור הסוגיה בקידושין (ג.). מבואר שם שהטעם מדוע התנא פתח דבריו במנין הדרכים שהאשה נקנית. כדי ללמדנו שדוקא בדרכים אלו ולא בחליפין. לפי שהיה מקום לומר כשם שלומדים קנין כסף משדה עפרון הוא הדין נלמד קנין חליפין. כשם ששדה נקנית בחליפין הוא הדין אשה. מחדש התנא שדוקא כסף ולא חליפין. וביארו הראשונים (רשב"א שם ד"ה למיעוטי, תוספות שם ד"ה ואשה, ר"ן א'. ד"ה מנינא, ועוד) שהטעם, מדוע היינו לומדים משדה עפרון דוקא חליפין ולא שטר או חזקה, משום שאין הלימוד מקנין שדה אלא הלימוד הוא ממה שעפרון מכר בכסף ולכן היה מקום לומר שכיון שחליפין קונים מתורת כסף ממילא כשם שדורשים 'כי יקח' בכסף הוא הדין בחליפין. ומחדש התנא שאין אשה נקנית בחליפין.

נחלקו הראשונים בטעם הדבר. התוספות והרשב"א (שם) ביארו שהתנא סובר שכיון שמצאנו שחליפין מועילים אפילו בכלי שאינו שוה פרוטה מוכח שאין הקנין מתורת כסף אלא שחליפין הוא מעשה קנין כשאר הקנינים. וכשם ששאר קנינים אין

<sup>6</sup> הבית שמואל והחלקת מחוקק (אבן העזר סי' מ' סק"א) הביאו את השיטה הזו להלכה.

והגבהה שיועילו לאחר ל' כי מקנה על הזמן ההוא. צריך לומר דקנינים אלו שהם פעולות שמכוחן נפעלת ההקנאה, אם בשעת הקנין לא חל הקנין אין תוקף לקנין. אבל כסף שההקנאה נעשית על ידי מה שמתחייב להמציא תמורה לכסף שקבל, שהוא החפץ הנקנה. החיוב הזה יכול לחול כבר היום על הזמן ההוא. ולכן חל הקנין ואין חיסרון של כלתה קנינו.

יקנה) אבל סודר דהדר למריה, אינו בעין לאחר ל'. ומדוע מהני לאחר ל'.

והיה אפשר לומר לפי מה שביאר הגר"ש שקאפ (קידושין סי' ב'). שיסוד קנין כסף הוא שעל ידי מה שנתרבה ממונו של המוכר חל חיוב ממון תמורת הכסף שקבל, וחיוב זה מקנה את החפץ הנקנה. אבל קנין סודר הוא שהקנין נפעל על ידי שזכיית המוכר בסודר מחייבת את התמורה שהוא החפץ הנקנה. אבל אין הקנין מחמת חוב ממון שנוצר מחמת זכיית הסודר.

ומעתה יתכן שכל הדמיון בין סודר לכסף הוא כלפי גדר הקנין. שגם סודר הוא קנין בדרך תמורה. אבל באמת אין הטעם שסודר מועיל לאחר ל' כמו שכסף מועיל לאחר ל'. אלא כסף מועיל משום שהחוב קיים לאחר ל' והקנין נפעל על ידי החוב ההוא. משא"כ סודר שזכיית הסודר יצרה חיוב תמורה. החיוב הזה לא מתבטל לעולם ואין נפק"מ היכן נמצא הסודר ביום שהקנין צריך לחול. ובפרט שהרשב"א (שם) סובר שקניית הסודר על ידי המוכר היא לצורך קנין ואין לו שום זכות ממונית על הסודר אחר שהסודר פעל את הקנין. ממילא אין תועלת במה שהסודר תחת ידו.

וכעין סברא זו צריך לומר בדברי הר"ן בקידושין (כד). שכתב שהטעם מדוע כסף מהני לאחר ל' אע"פ שנאכלו המעות הוא משום דמעיקרא הקנה על הזמן ההוא<sup>7</sup>. והטעם מדוע שלא נאמר גם במשיכה

<sup>7</sup>. הט"ז (שם סק"א) הביא את השיטה הזו להלכה. הנתיבות המשפט (סי' קצא ביאורים סק"ד) הביא את שתי השיטות הללו, וכתב דנפקא מינה אם נאבדו המעות באונס באופן שאינו חייב להחזיר, האם קונה. לטעם דחשיב שהמעות בעין לא קונה ולטעם שהקנה מעיקרא על הזמן ההוא, לא איכפת לן אי חייב את המעות בשעה שהקנין צריך לחול אי לאו, ולכן קנה.

הרב שלום דב שמעון

## סימן כב. הערות ע"ס הדף פרק כהן גדול

נזיר מ"ט ב'

### אבר שאין עליו בשר כראוי

**מתניתין**, שיש עליו בשר כראוי. ואם אין עליו בשר כראוי, על אהילו ודאי אינו מגלח שהרי אינו מטמא באהל, ולענין מגעו ומשאו נחלקו ר"י ור"ל להלן נ"ג ב' אם מגלח עליהם. והנה לפי פשוטו לא נחלקו אלא לענין גלוח, אבל לענין טומאה הרי משנה ערוכה היא בפ"ב דאהלות דמטמא במגעו ומשאו, וקשה דא"ה מה מיייתי שם ר"ל ראייה מבריייתא דמרבה אבר מן המת שאין בו בשר כראוי לנגיעה. ובשטמ"ק שם עמד בזה, ור"ל דלר"י אה"נ דלא מטמא ומוקים למתניתין דאהלות בשיש בו עצם כשעורה עיי"ש, ובקרא"א תמה עליו דהא תנן התם נמי לאבר מן החי ומה שייך בו עצם כשעורה<sup>1</sup>, וכתב דלר"י אין טומאתו אלא מדרבנן ולפיכך אינו מגלח עליו, עיי"ש.

**ובחי'** מרן ריז"ה ז"ל (פ"ח פסוה"מ ד"ה אולם) כתב לבאר מחלוקתם, עפ"י המבואר ברמב"ם פ"ט מטו"מ ה"ו דלענין גילוח נזיר בעינן דוקא טומאה של תורה, ועל טומאה שהיא מד"ס (פי' שאינה מפורשת בתורה אף שהיא דאורייתא) אינו מגלח, וא"כ י"ל דעיקר פלוגתת ר"י ור"ל היא לענין יסוד הטומאה של אבר שאין עליו בשר כראוי אם היא טומאה של תורה או לא, וזהו דקמייתי הגמרא לר"ל מהא דרחמנא רבייה לענין נגיעה מקרא וא"כ הרי טומאתו מפורשת בתורה ומגלח עליה, עכ"ד. ויעוי' עוד מה שהאריך רבנו זללה"ה בפ"ז נזירות בביאור שיטת הרמב"ם, וכתב דב' שמות של טומאה הן, טומאה של תורה וטומאה שאינה של תורה (והו"ד להלן לענין חצי קב עצמות עיי"ש), ונאמרה הלכתא דאין נזיר מגלח אלא על שם טומאה של תורה, עיי"ש. והשתא בזה הוא דנחלקו ר"י ור"ל לענין אבר שאין בו בשר כראוי, דר"ל סבר שהוא טומאה של תורה ור"ל סבר שאינה טומאה של תורה, ועל שם טומאה שאינה של תורה אין הנזיר מגלח.

\*

<sup>1</sup> ועי' מה שדן בזה דתלוי בפלוגתא דתנאי בעדיות אם עצם מאבר מן החי מטמא, ולא הבנתי דבריו דהתם הא מיירי באבר שיש בו בשר כראוי ופרש ממנו עצם, אבל אבר שאין בו בשר כראוי אי איתא דאין בו טומאה אף דין עצם הפורש לית ביה, וצ"ע.

או משלשה או משני שוקים וירך אחד או משני ירכים ושוק אחד הואיל ורוב בנינו של אדם מגובה, וב"ה אומרים מן הגויה או מרוב הבנין או מרוב המנין הואיל וישנן במפרקי ידים ורגלים, שמאי אומר אפילו עצם אחד מן השדרה או מן הגולגולת, ע"כ. והנה מה דאמר שמאי אומר וכו' הוא מדברי ר"י שמפרש כן לדברי שמאי בעצם מן השדרה, דאילו במשנה לא קתני אלא שמאי אומר אפילו עצם אחד (ובחי' ריז"ה ז"ל הלכות נזירות הביא שכן מפורש בתוספתא לגירסת הגר"א), ור"י תרתי קאמר, חדא דמאי דקאמרי ב"ש משנים או משלשה היינו משני ירכים ושוק אחד, ועוד דמה דאמר שמאי עצם אחד היינו דוקא מן השדרה או גולגולת, וזה פשוט.

**ויש לעי'** במאי פליגי תנאי לולא מה דאר"י יכולני לעשות דבריהם אחד, ולכאורה נראה דבהא פליגי, דב"ש מצריכין לטומאת רובע דוקא שנים או שלשה עצמות (ועי' חי' ריז"ה ז"ל שם שהאריך בזה, דכן נגמר בעצם ההלכה רובע עצמות, והיינו שיהו כמה עצמות ולא עצם אחד, עיי"ש), אבל לא איכפ"ל בהני עצמות מהיכן הם באים, וב"ה ג"כ מצריכין שיהו כמה עצמות אלא שמוסיפין עוד תנאי שיהו העצמות באים מרוב בנין או מרוב מנין, ושמאי מחמיר יותר לטמא אפילו בעצם אחד, ולא איפכת לן מהיכן תהא העצם<sup>2</sup>. ור"י בא

## רובע עצמות מרוב הבנין או מרוב המנין

**מתניתין**, ועל חצי קב עצמות. פי' תוס' דמיירי שבאו מרוב מניינו או רוב בניינו דאל"ה באהל נמי לא מטמא. וכדקתני בפ"ק דאהלות רובע עצמות הבא מרוב הבנין ומרוב המנין, הרי דאינו מטמא אא"כ בא מרוב הבנין או מרוב המנין, ופי' דמיירי באופן שלקח מיעוט מכל עצם דרוב הבנין או רוב המנין, דאל"ה ת"ל דמטמא מחמת רוב בנין ורוב מנין, עכתו"ד. ובחי' הגר"א לאהלות שם פי' ג"כ דאינו מטמא אלא בבאו מרוב בנין ורוב מנין, אלא דמפרש דכשיש שם רובע עצמות סגי ברוב בנין או רוב מנין לחודיה (ונראה מדבריו דצריך שיהא שם כל רוב הבנין, ולא סגי במקצת מכל עצם כדברי התוס'), אבל טומאת רוב מנין ורוב בנין בלא רובע עצמות אינו אלא בתרוייהו. והר"ש באהלות שם פי' להא דקתני רובע עצמות מרוב הבנין, כלומר אע"פ שאין שם רוב הבנין עיי"ש. וכן פי' הר"מ (תרגום חדש) והא"ר, וכן פסק הרמב"ם בחבורו דרובע עצמות לחודיה מטמא, וכן רוב בנין לחודיה ורוב מנין לחודיה, אבל בפיה"מ תרגום ישן כתב כדעת החי' הגר"א (ועי' בהגהת הר' קאפח שכתב שהוא ממהדר"ק).

והנה תנן בעדיות פ"א מ"ו, בש"א רובע עצמות מן העצמים או משנים או משלשה ובה"א רובע מן הגויה מרוב הבנין או מרוב המנין שמאי אומר אפילו מעצם אחד, ע"כ. ובגמרא להלן נ"ב ב' תנאי, אר"י יכולני לעשות דברי ב"ש ודברי ב"ה כאחד שב"ש אומרים משנים

<sup>2</sup> וצ"ל שנחלק בעצם ההלכתא, וס"ל דלא גמרינן רובע עצמות אלא אפילו רובע מעצם אחד.

לומר דעצם אחד היינו מן השדרה (וכב') הפירושים הנ"ל), אבל בעיקר דברי שמאי אין זה תימה לפרש דסבר דלטומאת רובע סגי בעצם אחד, ולזה הראשונים שפי' המשנה כפסטה דפליגי ב"ש וב"ה לא הוצרכו לפרש בדברי שמאי דמיירי בבא משדרה וגולגולת, ודוק היטב.

**והנה לפי'** זה נמצא דלדעת ב"ה מיהא ודאי מבואר דבעינן שיבא מרוב בנין או מרוב מנין, ור"י מוסיף דאף ב"ש ושמאי מודים לזה, וא"כ תיקשי לפי' הר"ש ולהרמב"ם שפסק ברובע עצמות דמטמא אפילו בשאינו בא מרוב בנין או מרוב מנין.

**האמנם יעוי'** בפיה"מ לעדיות שם שפי' לפלוגתא דב"ש וב"ה באו"א, דב"ש דאמרי מן העצמים משנים או משלשה, היינו שיכולין שיהיו העצמות אפילו משני בני אדם או שלשה, וב"ה אמרי מן הגויה היינו דצריך שיהיו העצמות דוקא מגויה אחת (אבל מה שאמרו ב"ה מרוב הבנין, מפרש הר"מ דהיינו דמטמאין אפילו אינן מרוב הבנין, וכמו שמפרשים הר"ש ור"מ למשנת אהלות בכה"ג), ושמאי אמר דסגי אפילו בעצם אחד, עכתו"ד. והנה זה פשוט דהר"מ סבר דהכי הוא פשטא דמשנה, ואף ר"י לא אמר פירושו כדבר מוסכם, אלא דאם נרצה להשוות דבריהם, נוכל לפרש דמן הגויה דקאמרי ב"ה היינו מעיקר הגויה, והיינו שצריך שיהיו העצמות מרוב בנין או מרוב מנין, דלפי"ז אפשר לפרש דשנים או שלשה דב"ש היינו ירכים ושוקים ועצם אחד דשמאי היינו משדרה וגולגולת, אבל להלכה מפרש הרמב"ם למשנה כפשוטה

להשוות דברי ב"ש לדברי ב"ה ולומר דאף הם מצריכין לטומאת רובע שיהו מרוב הבנין או מרוב המנין, ולזה פי' דשנים או שלשה היינו משוקים וירכים, וזהו שהכריחו לפרש דברי שמאי בעצם הבא משדרה וגולגולת, דהא לא משכחת בעצם אחד שבא מרוב בנין או מרוב מנין.

**ויש** לפרש דברי שמאי בב' אופנים: א' דרובע משדרה וגולגולת לא גרע מרובע הבא מרוב בנין ורוב מנין, ולפי"ז נמצא דב"ש וב"ה מודו נמי דסגי ברובע עצמות הבאין משדרה וגולגולת, ולא פליגי אלא בעצם אחד הבא משדרה וגולגולת. ב' בחי' ריז"ה ז"ל שם (ד"ה והנה בעדיות) פי', דלעולם לטומאת רובע בעינן דוקא בבאים מרוב בנין או רוב מנין, אלא דשמאי מחדש דבעצם הבא משדרה או גולגולת איכא נמי טומאת שדרה וגולגולת, ובזה פליגי ב"ש וב"ה וסברי דאין טומאת שדרה אלא בשדרה שלמה, עיי"ש. ויעוי' עוד בדברי רבנו הגר"ז שם (ד"ה והנראה לומר), שנראה מדבריו דמה שהכריחו לר"י להעמיד דברי שמאי בשדרה וגולגולת, הוא משום דהיה פשוט לו דטומאת רובע אינו אלא בעצמות ולית מאן דפליגי בזה, ומשום דכך נגמר בהלכה רובע עצמות, ולזה פי' דשמאי דמטמא בעצם אחד היינו מלתא דטומאת שדרה וגולגולת. האמנם בדברי הראשונים לא נראה כן, דיעוי' בפ"י הר"מ וראב"ד לעדיות שם שלא זכרו כלל בדברי שמאי דהיינו עצם מן הגולגולת, וע"כ דהם מפרשים דר"י לא פי' כן רק משום שרצה להשוות דבריהם לדברי ב"ה, ולזה הוצרך

ר"י דאף ב"ש מודו להו בזה. ולפי"ז הרי נמצא מפורש דב"ה מיהא ודאי מצרכי שיבא מרוב בנין או מרוב מנין, ור"י מוסיף דאף ב"ש מודו לזה, וזה דלא כפסק הרמב"ם.

\*

### בדין גילוח על מגעו ומשאו דרובע קב עצמות

**מתניתין**, ועל חצי קב עצמות ועל חצי לוג דם. פ' תוס', אע"פ שטמא באהל ברובע הקב עצמות וברביעית דם, מ"מ הלכה היא דאין הנזיר מגלח אלא על חצי קב וחצי לוג, עכ"ד. ונחלקו ראשונים בדין רובע עצמות לענין מגעו ומשאו (כשאין בו עצם כשעורה וכגון דאיקמח איקמוחי), שיטת התוס' להלן נ"ג ב' דעל רובע עצמות אינו מגלח על אהילו אבל על מגעו ועל משאו מגלח<sup>4</sup>, אבל שיטת רש"י שם דעל רובע אינו מגלח אפילו על מגעו ועל משאו אא"כ היה בו עצם כשעורה. ועי' בחי' מרן ריז"ה ז"ל (פ"ז נזירות ד"ה ועיין) שהוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל כדעת רש"י, ומש"כ הרמב"ם דאין הנזיר מגלח על אהלו היינו משום דס"ל לדידן לעולם יש בו עצם כשעורה ואפילו איקמח איקמוחי, דהא פסקינן כר"ע דעצם שנחלק מטמא, עכתו"ד עייש"ה.

דגויה היינו גויה אחת, ופליגי בעצמות הבאין מכמה בני אדם. והשתא לפי זה נמצא דלד"ה אין צריך שיבאו מרוב בנין או מרוב מנין, וזהו שפסק כן הרמב"ם בחבורו וכמוש"נ.

**והראב"ד** בפירושו לעדיות שם פ' לגויה דאמרי ב"ה, דהיינו שיהו העצמות דוקא מירכים ולמעלה שהם עיקר הגויה כיון שאין האדם יכול לחיות זולתן, אבל לא מן השוקים שיכול לחיות זולתן, ומפרש דהיינו דקתני בברייתא הואיל וישנן במפרקי ידים ורגלים (היינו בקטועי ידים ורגלים), ומפרש דפליגי ב"ש וב"ה בתרתי, חדא דב"ש אמרי משנים או משלשה מאיזה מקום שיהיה ואפילו מן השוקים וב"ה מצרכי דוקא מירכים ולמעלה, ועוד דב"ה מצרכי שיהו מרוב בנין או מרוב מנין וב"ש לא מצרכי לזה. ור"י בא להשוות דבריהם רק בפלוגתא השניה, ואמר דשנים או שלשה דקאמרי ב"ש היינו שני ירכים ושוק אחד דאיכא רוב בנין, ולא פליגי אלא דב"ש מטמאי בשוקים וב"ה מצרכי מירכים ולמעלה<sup>3</sup>, עכתו"ד. והנה לפי פירושו נמצא דפירושא דב"ה דאמרי מן הגויה לא משתנה בדברי ר"י, אלא הכי הוא פירושה דמשנה בין לס"ד בין למסקנה, דב"ש מטמאי אפילו שוקים וב"ה אמרי דוקא מן הגויה והיינו מירכים ומעלה, ומה דקאמר ר"י יכולני לעשות וכו', זה קאי על מאי דקאמרי ב"ה מרוב בנין, ומחדש

<sup>4</sup> וחלוק מדין רביעית דם, דהרי על רביעית דם אינו מגלח אפילו על מגעו ועל משאו כדמוכח במשנה להלן נ"ו ב' (דהא ר"ע דפליג התם יליף מק"ו דמגלח על מגעו ועל משאו עיי"ש), ועמד בזה בקר"א שם.

<sup>3</sup> ועוד פ' ד"ל דר"י משהו דבריהם גם בפלוגתא הראשונה, וסובר דאם יש שם ירכים הרי אפשר לצרף אף השוקים לשעור רובע עצמות, ובזה מודו אף ב"ה עיי"ש.

שלם, דהשתא על טומאות הפורשות מן המת מגלח על טומאת מת עצמו לא כ"ש, וע"ז תי' ר"י דבמת שלם שאין בו בשר או גידין אין כאן ק"ו, אבל רבא סבר דאף בזה יש ק"ו כמו שיבואר בסמוך, ולזה דחק לפרש דלא קאי תנא בטומאת מת שלם אלא בטומאת רוב בנין ורוב מנין, וע"ע מש"נ בזה להלן.

### דף נ' ע"א

**גמ'**, כדאמר ר"י לא נצרכא אלא לנפל וכו', רבא אמר לא נצרכא אלא לרוב בניינו ולרוב מניינו, ע"כ. פי' בתוס', דעיקר דברי ר"י קאי על משנה דאהלות דתנן נמי על המת ועל כזית מן המת, אבל רבא לא קאי אלא על מתניתין (וכ"כ תוס' חולין דף פ"ט ב', ודקדקו כן מדאמרינן אמר רבא, ולא קאמר כדאמר רבא עיי"ש), אבל מתניתין דאהלות א"א לפרש אלא כדברי ר"י, דהא קתני התם בהדיא על רוב בנין או על רוב מנין, עכ"ד. ויש לעי' מה הכריחו לרבא לפרש מתניתין ברוב בנין, ולא פי' ע"ד שמתפרש משנת אהלות. ובפשוטו י"ל, משום דהוקשה לו לדברי ר"י נמצא דשייר תנא רוב בנינו ורוב מנינו וכמו שעמדו בזה תוס' (וכתבו בסוה"ד להסתפק בשיטת ר"י, דשמא ס"ל באמת דאין נזיר מגלח על רוב בנינו ורוב מניינו עיי"ש, והוא מחודש), האמנם ק"ק דהא לדברי רבא נמי שייר תנא לטומאת מת שלם (שאין בו גידין). עוד צ"ב למה שינה התנא, דלגבי עיקר טומאתו מנה לטומאת מת שלם ואילו לענין גילוח השמיטו.

**וכתב** עוד רבנו זללה"ה לבאר יסוד פלוגתת הרמב"ם והתוס', דהרמב"ם סובר דרובע עצמות וחצי קב עצמות ב' שמות של טומאה אינהו, דחצי קב הוא טומאה של תורה והלכך נזיר מגלח עליו (ועי' מה שהביא שם בד"ה והנה לדרשת הספרי זוטא דמרבה לטומאת חצי קב עצמות מקרא, וכתב דכיון דאיתרבי מקרא הו"ל שם טומאה של תורה, ונפק"מ דנזיר מגלח עליו וחייבין עליו על ביא"מ, עיי"ש), אבל רובע הקב לא איקרי טומאה של תורה וכיון שכן אינו מגלח עליו כלל ואין לחלק בזה בין אהילו למגעו ומשאו, אבל תוס' סברי דמה דאינו מגלח על רובע הקב הוא משום דנאמרה הלכתא דלענין גלוח בעינן שעור רבה דחצי קב, ולא נאמרה הלכה זו אלא לענין אהילו ולא לענין מגעו ומשאו, אתו"ד שם.

### **בדין טומאת מת שלם**

**גמ'**, על המת לא כ"ש. בחי' הגרי"ז הקשה דהא איכא נפק"מ כשנגע שלא במקום בשר, וכתב דמ"מ מטמא מדין יד עיי"ש. עוד הקשה דיש נפק"מ בטומאת מת שלם לענין קבר לפי שיטת הראב"ד דבעינן חלל טפח, דאילו לא היה רק טומאת בשר ועצמות היו העצמות ממעטות חלל טפח לטומאת הבשר, אבל כיון דכולו טמא טומאת מת שלם אין כאן מיעוט, עיי"ש. ול"נ דקושית הגמרא אינה מה הנפק"מ בטומאת מת שלם ות"ל דמטמא מחמת כזית בשר שבו, דודאי טומאת מת שלם היא שם טומאה בפני עצמו חלוק מטומאת בשר ועצמות, ויש בזה כמה נפק"מ וכקושיות הגרי"ז, אלא הקושיא היא דפשיטא הוא דמגלח על טומאת מת

כיון די שנו למת שלם מטמא עכ"ד, ומבואר דמפרש להתי' דנפל שלא נתקשרו אבריו בגידין דהיינו דלית ביה תורת בשר, ולא דבמציאות לית ביה כזית בשר, ובהך דינא הוא שנחלקו בבלי וירושלמי.

**והנה** הרא"ש כתב הסברא דכיון דלא בא לכלל אדם לית ביה תורת בשר, ומבואר חידוש דאף דלית ביה תורת בשר ועצמות מטעם שאינו בא לכלל אדם מ"מ תורת מת שלם שפיר אית ליה, אבל בתוס' כתבו בסגנון אחר, דכיון שאינו נגמר אינו חשוב בשר. ונראה נפק"מ בזה לעצמות, דלסברת הרא"ש כיון דלא בא לכלל אדם הרי אף תורת עצמות לית ביה וכמו שכתב שם להדיא, אבל לסברת התוס' דלא חשוב בשר כיון דלא נגמר, שמא י"ל דתורת עצמות שפיר אית ליה, ולכך לא הזכירו שם רק לבשר נצל ורקב והשמיטו לעצמות.

\*

### סוגיא דנצל לבהמה

**גמ'**, יש נצל לבהמה או אין נצל לבהמה. פ' תוס', מי הוי נצל של בהמה חשיב כבשר נבלה וכו' שהרי אכתי ראוי לכלב הוא, או לא גמירי נצל בהמה להחשב כבשר ואע"ג דראוי לכלב עפרא בעלמא הוי ואינו מטמא, ע"כ. מבואר מדבריהם דנצל הוי ראוי לכלב, ומ"מ אי לאו הלכתא דנצל מטמא ה"א דעפרא בעלמא הוא, והיינו דמה שנרקב ונימוח הוא סיבה לאפקועי שם בשר מיניה, ובהלכתא דנצל נתחדש דאית ביה שם בשר לענין טומאת מת, ומספ"ל לגמרא

ונראה דלענין עיקר טומאתו ודאי צריך תנא לאשמעינן דאיכא טומאת מת שלם אפילו בלא גידין, דמק"ו לא שמענו אלא דאיכא טומאת מת שלם, אבל שמא אין טומאת מת שלם רק בדאית ביה בשר גידין ועצמות, מיהו אחר שהשמיענו תנא באהלות דיש טומאת מת שלם אפילו בלא גידין, מעתה לא הוצרך להשמיענו דמגלח עליו, דהא ק"ו הוא מטומאת בשר מן המת, דהשתא בטומאות הבאין מן המת מגלח על טומאת מת עצמו לא כ"ש, ומה בכך שאין בו גידין הא מ"מ אית ביה טומאת מת שלם וק"ו דמגלח עליו, ודוק.

**שם.** בסוגיא דחולין פ"ט ב' משני אף על קושיא קמייתא דהשתא על כזית מגלח, דמיירי באבר שלא נתקשרו איבריו בגידין, ופרש"י דכל זמן שלא נתקשרו בגידין ודאי דאכתי לא העלה כזית בשר. ויעוי' בר"ש ריש פ"ב דאהלות שהביא דבירושלמי מבואר להיפוך, דבנפל שלא נתקשרו משכחת כזית בשר, אבל נפל שאין בו כזית בשר ודאי דאכתי לא נתקשרו איבריו בגידין, עיי"ש. וק"ק דנמצא דפליגי הבבלי וירושלמי במציאות.

**ויעוי'** מש"כ בתוס' נדה דף כ"ז א' (ד"ה מ"ט), דנפל שבשליא אין עליו תורת נצל ורקב כיון שאינו נגמר ואינו בשר לטמא בכזית ואינו מטמא רק מתורת מת שלם עיי"ש, ובתוס' ברא"ש שם הוכיח כן מסוגיין דמשני באבר שלא נתקשרו איבריו בגידין (ומפרש אף בסוגיין דהוא תירוץ אף על קושיא קמייתא דכזית בשר), אלמא אע"ג דלא בא לכלל אדם



איסורין נצל מפקיע שם בשר, אבל לענין טומאה חשוב כבשר ומטמא מדין כזית בשר, ואשר לכן סברו תוס' דדוקא בשראוי לכלב מטמא, ומשום דנצל אינו סיבה לטומאה, ולא נאמר בהלכתא אלא דלא פקעה טומאה מחמת שהוא נצל, אבל אי איכא סיבה אחרת לאפקועי שם בשר וכגון שאינו ראוי לכלב אינו מטמא.

**והרמב"ם** סבר להיפוך, דלעולם נצל אינו כלל סיבה לאפקועי שם בשר ואפילו לענין איסורין, אלא אדרבה בהלכתא נתחדש דנצל הוא סיבה לטומאה אף אי פקע שם בשר מחמת דבר אחר, וכגון שאינו ראוי לכלב. וטעמא דמילתא, משום דשם נצל הוא סיבה לטומאה מחודשת, ומטמא מדין כזית נצל ולא מפרשה דכזית בשר.

**האמנם** בעיקר הנחת הגר"ח בשיטת הרמב"ם דנצל מטמא אף בשאינו ראוי לכלב, במל"מ מבואר לא כן (ממה שהקשה לשיטת הרמב"ם דאין נצל לעוף, דא"ה היאך מוכיח הגמרא מברייתא דעוף דנבילה עד לגר מדמטהרין המחמה בחמה, דלמא טעמא דטהור משום דאין נצל לעוף, ואילו להגר"ח הא נצל אינו רק באינו ראוי לכלב, ולס"ד דגמרא המחמה בחמה הוי ראוי, וכ"נ אף מדברי הקרית ספר בענין נצל דנבלת עוף טהור יעוי"ש, וצריך ביאור א"כ מהו שכתב הרמב"ם לספיקא דנצל לבהמה בלפיכך מהך דינא דאינו ראוי לכלב טהור, והא נצל הוי בראוי לכלב.

**ונראה** ביאור דבריו אדרבה, לפי מה שנתבאר בשיטת התוס' דלא נתחדש

אם אף לענין טומאת נבלה חשוב כבשר. עוד כתבו בתוס' שם ד"ה בחמה, דאף אי גמירי דיש נצל לבהמה וחשיב כבשר, ה"מ בראוי לכלב, אבל אם הבאיש למאד דאף לכלב אינו ראוי הוי כעפרא, ולא נאמרה בזה הלכתא דנצל מטמא.

**וברמב"ם** פ"א מאבות הטומאות ה"ג, בשר נבילה שנפסד והבאיש ונפסל מלאכול הכלב טהור, לפיכך נצל הנבילה ספק אם מטמא בכזית או אינו מטמא, ע"כ. ודבריו סתומין לכאורה, דהא נצל הוא ראוי לכלב, ומה טעם הוא לומר דהספק בנצל דבהמה תלי במה דבאינו ראוי הרי הוא טהור (ובכס"מ ציין לדברי הגמרא, אכן שם איתא להיפוך, דכיון דבראוי לכלב בעלמא טמא איכא למיבעי בנצל אי טהור או טמא), והגר"ח (הובא בחידושי הגר"ז) הוכיח מזה בשיטת הרמב"ם דנצל אינו ראוי לכלב, וזה שכתב דכיון דבעלמא אינו ראוי לכלב הוי טהור, איכא למיבעי בנצל אי טמא, ועי' קר"א.

**נמצא** לפי הגר"ח דפליגי תוס' והרמב"ם בתרתי, חדא האם נצל (דהיינו נרקב ונמחה) הוא סיבה לאפקועי שם בשר אפילו בראוי לכלב, ונפק"מ להצד דאין נצל לבהמה, א"נ נפק"מ לענין איסורי אכילה דלהתוס' אין איסור אכילה בנצל, ועוד פליגי בהלכתא דנצל מטמא, דעת תוס' דאינו מטמא רק בראוי לכלב, ודעת הרמב"ם דמטמא אף בשאינו ראוי.

**ונראה** דתליין ב' הפלוגתות הא בהא, ופליגי ביסוד דין טומאת נצל. שיטת תוס' דנתחדש בהלכתא דאף דבעלמא לענין

שא"כ במכונס, וקשה דהא אמרינן בחולין קכ"ח ב' דלא משכחת לה נגיעה ברקב לפי שא"א ליגע בכולו כאחד (ואם נגע במקצת לא חשיב נגע בכולו, ואפילו אי תשכח דנגע בכולו הרי זה נוגע וחוזר ונוגע, עי' תוס' רע"א אהלות ריש פ"ב), הרי מבואר דלענין נגיעה אפילו מכונס אינו חשוב כדבר אחד, והמבואר מזה דחלוק יש בין נגיעה להאהלה, דלגבי האהלה מהני מכונס ליחשה האהלה אחת אבל לענין נגיעה לא הוי נגיעה אחת רק בדבר אחד ממש ודוק. אשר לפי"ז יש ליישב דברי תוס' כאן, דמוקמי הא דקתני ב' חצאי זיתים טמא במכונס ומהני לענין אהל ליחשב חד האהלה, ומה דשנינו בחולין קכ"ד דאין מאהיל וחוזר ומאהיל מיירי במפוזר דהו"ל ב' האהלות ואין מאהיל וחוזר ומאהיל.

**שם,** וי"ל היינו דוקא בטומאת מת שהטומאה באה ממנו וכו' אבל לצרף האוכלין לקבל טומאה בכביצה וכו'. מתחלת דבריהם משמע דדינא הוא דוקא בטומאת מת אבל לא בטומאת אוכלין ואפילו לטמא אחרים, אבל מסו"ד משמע דדוקא לצרף אוכלין לקבל טומאה בכביצה מהני אבל לא לענין לטמא אחרים, וצ"ע. ובעיקר דבריהם שכתבו לצרף לקבל טומאה בכביצה, משמע דס"ל כדעת הרשב"א דאוכלין אין מקבלין טומאה אפילו מדרבנן אלא בכביצה, אבל דעת רש"י ור"ת דמקבלין טומאה בכ"ש אי מה"ת אי מדרבנן, ואכמ"ל.

בהלכתא דנצל טומאה חדשה רק דמלתא דנצל לא פקע שם בשר, ולזה הקדים הרמב"ם דאיכא דינא בטומאת נבילה דבעינן ראוי לכלב, דמזה חזינן דבעינן שם בשר לטומאת נבילה, וממילא יש להסתפק אי מטמא בנצל שמפקע בעלמא שם בשר, אבל אילו היה טומאה בנבילה אף בשאינו ראוי לכלב, היה מוכח מזה דכל דאתי מבהמה שמתה מטמא ואפילו פקע מיניה שם בשר, ולא היה שוב מקום להסתפק בדינא דנצל, דהא אפילו לא גמירי נצל בבהמה מה בכך, הא לא בעינן שם בשר וודאי יטמא בעיקרא דדינא. ולזה כתב הרמב"ם דאחר דלמדנו דאינו ראוי לכלב טהור, מהשתא מספ"ל בנצל דבעלמא מפקיע שם בשר אי גמירי דלענין טומאת נבילה חשוב כבשר, ונמצא מבואר ברמב"ם ממש כשיטת התוס'.

דף נ' ע"ב

### חלב המת שהתיכו

**תוד"ה ת"ש,** י"ל דהיינו דוקא לענין אהל לפי שראוי להאהיל על שני החצאין יחד אבל בנגיעה לא מטמא. בהגהות מהרש"ם הקשה ממה דמבואר בסוגיא דחולין קכ"ד ב', דמאן דס"ל אין נוגע וחוזר ונוגע ה"נ ס"ל דאין מאהיל וחוזר ומאהיל עיי"ש. והנה יעוי' בסוגיא דגמרא נדה דף כ"ז ב', ומבואר התם דיש חלוק בין תרוד רקב מכונס ומפוזר לענין האהלה, דבמפוזר אמרינן אין מאהיל וחוזר ומאהיל מה



וְהָיָה אֱמוּנַת עֲתִידַי חֶסֶן יְשׁוּעַת חֲכַמַּת וְדַעַת

יִרְאֶת ה' הִיא אוֹצְרוֹ: (ישעיהו לג, ו).

"אמר ריש לקיש, מאי דכתיב והיה אמונת עתידי חסן ישועות חכמת ודעת וגו', אמונת זה סדר זרעים, עתידי זה סדר מועד, חסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות". (שבת לא).



הרב אשר ביר והרב מנחם מנדל ויליגר

## סימן כג. שוכר ומשכיר

### ברין שוכר שהשכיר חפצים בדירתו ואין אפשרות להמשכיר להשכירו כשיש החפצים מה עליו לעשות

לבי"ד וישכרו מקום משום השבת אבידה אע"פ שעשה שלא כהוגן, וכ' הב"י דמשמע דפליג על הרא"ש דלדעת התוס' מותר להוציאו רק ע"י הודעה, וכונת דבריו דס"ל להרא"ש דאסור להזיקו, ואם הוציא ולא הודיע חייב באונסים דהוה מזיק, אבל אם הודיעו לא מקרי דהוציאו למקום הפקר דהבעלים יבואו וישמרנו, (ולכא' לדעת הרא"ש אינו מועיל אם מוציא ע"י שליח או מוציאו בזמן דאינו יכול לשומרו). ולד' הרמב"ם מותר להזיקו כיון דהכניסו אצלו שלא ברשות ועשה שלא כהוגן ואפ"ה יש מדת חסידות דידאג לנכסים של חבריו.

באור שמח ביאר דעת הרמב"ם דס"ל ממש כשי' הרא"ש דצריך להודיעו, רק דס"ל דאם יוציאנו בודאי ישמע בעל הפירות מזה ויבא לשומרו, עי"ש דנשאר בצ"ע על ד' הטור דמביא שי' הרא"ש ושי' הרמב"ם והרי יש נפק"מ ביניהם, וע' בב"ח ד"ה דדעת הרא"ש דאסור להוציא בלי להודיע אח"כ דאם מוציאו הוה מזיק בידים ומוסיף הרמב"ם דממדת חסידות אפי' קודם שמוציאו דדילמא יהא ניזוק בין הזמן שמוציאו עד שמוציא (וצ"ב דכיון דס"ל להרא"ש דחייב להודיע וע"כ דס"ל דאסור להזיקו רק באופן דמודיעו אינו מעשה היזק כלל, וא"כ אם יש צד היזק בין זמן שמוציא לזמן שמודיע למה

א' עי' בגמ' ב"מ דף ק"א ההוא גברא דזבן ארבא דחמרא לא אשכח דוכתא לאותוביה אמר לה לההיא איתתא אית לך דוכתא לאוגרי אמרה ליה לא, אזל קדשה יהבה ליה דוכתא לעייליה, אזל לביתה כתב לה גיטא שדר לה, אזלא איהי אגרא שקולאי מיניה וביה אפיקתיה ואותביה בשבילא. אמר רב הונא בריה דרב יהושע כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישוב בראשו, לא מיבעיא חצר דלא קיימא לאגרא אלא אפילו חצר דקיימא לאגרא אמרה ליה לכ"ע נחא לי לאוגרי ולך לא נחא לי, דדמית עלי כי אריא ארבא.

ונלמד מסוגיא זו דאם הכניס לחצר חבריו שלא ברשות מותר להוציאו דכאן השכירות התבטלה. - (ועי' בקצה"ח סי' שי"ט באריכות איך התבטלה השכירות הא לא התנה ועי"ש דהוא מצד גילוי דעת) - והוי כמכניס שלא ברשות ומותר להוציאו, וכ' הרא"ש בסי' כ"ו דצריך להודיעו ואם נאנס אחר שהודיעו פטור. [ומוכח מד' הרא"ש דאם נאנס קודם שהודיעו חייב אפי' דלא קיבל עליו שום שמירה דכיון דהניח חפץ של חבריו במקום הפקר הוה כמזיק בידים וחייב אפי' באונסים].

ב' הרמב"ם פ"ז משכירות הל"ו הביא דין זה והוסיף דה"ה המכניס פירותיו לחצר חבריו שלא מדעתו וכ' דמדת חסידות שיודיע

כאשר עשה מותר לחזור, ועי' בקצה"ח באריכות אם אדם אחר מותר לחזור בו].

ה] עי' בשו"ת חוות יאיר סי' רס"ה (עי' בפ"ת סק"א דמביא חלק מד') דהאריך בענין מי ששכח בבית חבירו אם מותר להוציאו בלי להודיע, והאריך דאסור להוציאו אם לא הודיעו קודם, והוסיף דאפי' במקום דצריך למקום אין כאן עביד איניש דינא לנפשי' דרק במקום דע"י פשיעתו הוא מזיק או בהמתו מזיק אבל אם ממונו מזיק לחבירו בלא פשיעתו אין הדין של עביד איניש דינא לנפשי', והק' ע"ז משור שעלה ע"ג שור חבירו בא"א לשומטו מותר להפיל, וכ' דאפ"ה הדין דין אמת (ועי' במהרש"ם ח"ד סי' ק"מ דפסק כד' החור"י) והעלה דאפי' במקום דצריך למקומו אם אין טירחא להודיעו חייב להודיעו כמש"כ התוס' דבמקום דאין טירחא אסור לעשות דינא לנפשי', ואם יש טירחא אם א"צ למקומו חייב להודיעו, ואם לא הודיעו יש מח' אי הוה מזיק ע"ז, ד"א דאחר לד' הרמב"ם הוה מזיק, ועי' באו"ש הנ"ל וכ"כ בשו"ת אגרות משה ח"ב סי' דאפי' לד' הרמב"ם ההיתר הוא דנקטינן דבדואי שמע הבעה"ב מזה וזה הוה כהודעה אבל אם ברי לו שלא שמע או דאינו בעיר אפי' להרמב"ם הוה מזיק.

ואם צריך למקומו ואינו יכול להודיעו כ' בט"ז דמותר להוציאו, ולפימ"כ החוות יאיר הוא דוקא במקום דהכניס בכוונה ויודע שהוא שם דעל מעשה בהמתו או כליו של חבירו לא עביד דינא לנפשי'.

ו] ועי' בשו"ת אגרות משה הנ"ל דמבאר באריכות מח' הרא"ש והרמב"ם ומשמע דס"ל דלכו"ע בעינן הודעה ולכו"ע בעינן שידע מזה עיי"ש, אבל צ"ע דלא העיר ממש"כ הט"ז והחוות יאיר דאם יש פשיעה מצדו יש הדין דעביד דינא לנפשי', ועפ"י

מותר להוציאו, ופי' אפ"ל דס"ל להב"ח דמותר להוציא ולהזיק ואפ"ה יש עליו חיוב למנוע חבירו מהזיק, ואם לא עשאו יהא עליו חיוב של אונסים, ובזמן דעדיין לא יכול להודיעו פטור, וא"כ במקום שאין לו אפשרות להודיע מותר להוציאו, דמותר להוציא ויש חיוב של הודעה, אבל מד' הב"ח משמע כצד הא' דאם אין לו אפשרות להודיעו אסור להוציאו, אבל אם הודיעו כ' הרמב"ם דמותר להוציא (דנמי נכלל בהכניס שלא ברשות).

ג] בשו"ע נפסק דיכול להוציאו והוסיף הרמ"א דצריך להודיעו. ועי' בט"ז דהק' מגמ' ב"ק דף כ"ח בסוגיא דעביד איניש דינא לנפשי' הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן משבר ונכנס ומשבר ויוצא עיי"ש בסוגיא, ולהלכה נפסק כמ"ד דעביד איניש דינא לנפשי', וא"כ אמאי צריכים כאן הודעה, (וכוונתו דזה דבעינן הודעה כדי שלא להזיקו ואם מודיעו לא מיקרי דמזיקו ובמ' שם מבואר דמותר אפי' להזיקו) וכ' הט"ז דדוקא במקום דאין צריך המקום אסור להזיקו אבל אם צריך למקומו א"צ אפי' הודעה דמותר להזיקו מצד עבוד איניש דינא לנפשי'.

ד] וקצ"ע דעי' בתוס' בב"ק שם דהק' על הא דמותר לשבר מהא דשור שעלה ע"ג שור חבירו דאם הפילו לעליון חייב דהו"ל לשומטו ולמה לא אמרינן דלא ישבר רק דיפנה מקומו וכ' התוס' דכיון דיש טירחא בזה לא הטריחו חכמים, וא"כ לכאן במקום דאין טירחא להודיעו אפי' דעביד דינא לנפשי' למה לא יודיענו [ועי' בט"ז דהביא רא' לדבריו דכאשר עשה איירי בלי הודעה דאל"כ למה צריך לכאשר עשה כיון דכל אדם מותר להוציאו, ועי' בדברי משפט דהק' ע"ז דהא איירי תוך זמן השכירות וא"כ אדם אחר אינו יכול לחזור בו וכאן רק מכח

הראשונים על הא דבאיסורא אתי ליד', והטעם דאינו זוכה אח"כ הוא משום דלא עדיף חצירו מידו ובאופן דבידו לא הי' זוכה ה"נ בחצירו אינו זוכה, ועיי"ש דהביא מח' הראשונים אי מצי הבעה"ב לזכות בו בקנין אחר.

**ח**] וא"כ בדברים הנשכחים אם כבר עבר זמן ייאוש ועדיין מונח במקומו מותר לקחתו דלא נתיחייב בהשבה ע"י חצירו דלא התכווין לזכות בו, ולזכות הבעל החצר עצמו מביא מח' הראשונים ובחצר בית הכנסת עיי' בקצה"ח סי' ר' סק"א ובנה"מ בפתיחה לסי' ר' אי יש קנין חצר לבית הכנסת אי הוה כמו חצר של הקדש ואין לו קנין חצר, ואז בודאי מותר לקחתו ואם הוה חצר השותפים כל השותפים אין יכולים לזכות בו, ויש לדון דאפי' דמותר לאחר לקחתו אי מותר להזיקו דכיון דאבידה כל זמן דלא אתי ליד הזוכה לא יצא מרשות בעלים א"כ מזיר להבעלים וצ"ע.

**ט**] ואי מקרי חצר משתמרת עיי' בקצה"ח ריש סי' ר' או מקרי חצר משתמרת בדבר דאנשים נמנעים מלקחתו.

החור"י י"ל דאם יש צד ששכח א"כ אין כאן פשיעה ואין הדין של עבוד דינא לנפשי', ועיי' בפתחי חושן דפשיטא ליה דשומר לאחר זמנו אין לו רשות להוציאו ואפי' דנגמר שמירתו אין לו רשות להוציאו ולהזיקו, וצ"ע אם הוא אפי' במקום דעביד איניש דינא לנפשי'.

**ז**] ואם עבר זמן רב ובודאי נתייאשו הבעלים דמקום דמונח במקומו, הנה בכל אבידה שהגיע לחצר קודם ייאוש נחלקו הראשונים אי קונה אח"כ בקנין חצר דבגמ' ב"מ כו. מצא בכותל ישן דמותר לקחתו - הק' הראשונים דאמאי לא קנה הבע"ה בקנין חצר, ותי' בתוס' דאין דרכו לימצא ולכן אינו קונה, ובראשונים תירצו דלא עדיף חצירו מידו וכמו דבידו כשבאיסורא אתי לידו אינו קונה ה"נ בזה, והק' האחרונים דאין אפשר לזכות בו המוצאו הרי במקום דבאיסורא אתי ליד' אסור ליקחנו, ובנה"מ כ' דאפי' הבעה"ב עצמו יכול לזכות בו דכיון דרוצה לזכות מגלה דעתו דאינו רוצה שחצירו יזכה לו, ועיי' באמרי משה סיק' ל"ז דמבאר באריכות דלא שייך בכלל בחצירו הסברות דכתבו



## הרב אפרים קליין

## סימן כד. דין אכילת פועלים בדבר איסור

(בב"מ דף פז, ב)

גזל הקדש, וכן מוכח מהא דמעילה שיעורו בפרוטה, וצירף את המעילה לזמן מרובה, ואכילתו ואכילת חברו מצטרפין, אשר כל זה הוא משום דדין גזילה ביה, ולהכי הוא דמצטרף בכל גוני, ושיעורו בפרוטה כדין גזל. וא"כ הרי לפ"ז כיון דפועל נתנה לו תורה רשות לאכול, ויש לו זכות אכילה, א"כ הרי כמו דמהבעלים אין זה גזל כלל, כמו כן בהקדש נמי אין כאן מעילה כלל, כיון דאוכל מחמת זכייתו, ומופקע מגזל הקדש כמו מגזל הדיוט ולכן בעינן קרא למעוטי הקדש דאסור.

**משא"כ** בנזיר או מעשר שני חוץ לחומה דיש בהם איסור אכילה, ואין איסורן תלוי בדין זכייתו באכילתו, רק דהוי סתם איסור בעלמא, א"כ ודאי דאין חילוק בין פועל לשאר אנשים, והרי הוא באיסורו, ואין צריך קרא לאסור.

**והנה** בתוס' עצמם אמנם בתחילה כתבו דס"ד להתיר הקדש משום שהותר גזל והיה מקום לבאר כפי' הגר"ח אמנם בהמשך דבריהם שהקשו מדוע בעי מיעוט רעך להקדש תפ"ל דלא הוי דישו ואין בהמה אוכלת בדיש דהקדש וכיון שמבואר לקמן בגמ' שהוקש חוסם לנחסם ממילא נילף דגם בפועל לא יהיה אוכל בשך הקדש דאינו דישו. והנה לפי דברי הגר"ח אין מקום לקושיא זו וכפי שביאר בעצמו דאע"פ שמקיש חוסם לנחסם אינו אלא לעיקר החיוב שיש בשניהם דין אכילת פועל אבל חלוקים הם ביסודם דבהמה אינו אלא

בגמ' ב"מ דף פז, ב אמרו שאין הפועל אוכל בשדה הקדש דילפינן בכרם רעך ולא של הקדש. וכתבו התוס' שם דס"ד כי היכי דשרי רחמנא איסור גזל שאוכל משל חברו הכי נמי הוה אמינא דשרי בשל הקדש. וביארו האחרונים שהוקשה לתוס' מדוע צריך קרא לאסור בשל הקדש תיפ"ל דאסור משום איסור מעילה. וע"ז תירצו דס"ד דכמו דאיסור גזל שרי רחמנא כמו כן שרי נמי איסור הקדש, קמ"ל דאסור.

**והנה** בחידושי ר"ח הלוי (פ"ח ממעילה ה"א) הקשה מהא דאיתא לקמן בדף צ"ב, א דפועל נזיר אינו אוכל בגפן, הרי דלא ילפינן למשרי איסורא באכילת פועלים, ומאי שנא הקדש דצריך מיעוטא. וכתב הגר"ח דבאמת לא הותרה אכילת איסור לפועלים ומה שמותר לאכול בשל בעה"ב ואין בו איסור גזל הוא לא משום שהותר איסור גזל לאכילת פועלים אלא משום דזכות אכילת פועל הוי זכות ממונות, דאף דמשל שמים הוא אוכל, היינו דאין לו התחייבות על הבעה"ב, אבל זה ודאי דיש לו רשות לאכול, וזכות אכילה זו הוי דין זכות ממון. וא"כ אין כאן שום גזל כלל, דכיון שנתנה לו התורה זכות ממונות ממילא אין זה גזל.

**אלא** דהדרא קושיית התוס' מדוע בהקדש בעי מיעוט לאסור אכילת פועל בו תפ"ל מצד איסור הקדש וכתב הגר"ח דהוא משום דהא איסור מעילה דרשינן במעילה (דף י"ח) כי תמעול מעל אין מעל אלא שינוי, דמבואר בזה דכל יסוד איסור מעילה הוא משום דין

**ונראה** לבאר מחלוקתם דזה ודאי לכו"ע דין אכילת פועל הוא זכות של הפועל בממון בעה"ב ואינו רק מצוה על בעה"ב להאכיל את הפועל [ושתי ראיות בדבר א. מגוי שעובד אצל גוי יש לו דין אכילה ב. מדוע חייב לשלם אם חוסם את הפועל] אלא שגם את זכות הפועל יש להבין בתרי אנפי א. הוי כממונו של הפועל וכמ"ש הגר"ח (וכדין מתנות עניים) ולא בעי היתר לאיסור גזל כי אין כאן גזל כלל ב. הוא היתר זכיה מיוחד שנתנה התורה לפועל בממון בעה"ב והתירה בו את האיסור גזל ששייך בלקיחת ממון חבירו.

**רש"י** ס"ל כהצד הראשון שהוא נחשב כממונו של הפועל אלא דהספק הוא מהו הגדר בזה אם אמרי' דמשלו הוא אוכל הוי כתוספת על שכרו וכמו ששכרו הוי שלו ממש ויכול לתנו לאשתו ובניו ה"נ אכילת הפירות הוי כתוספת על שכרו שהוא שלו ממש ויכול שפיר ליתן לאשתו ובניו. ואם אמרי' דמשל שמים הוא אוכל גדרו הוא מתנה משמים כמתנות עניים ואינו זוכה רק לכשיגיע לידו אבל לאחר שהגיע לידו הוי ממונו ממש ויכול לתת לאשתו ובניו [הטור בסי' שלו הביא מחלוקת האם לאחר שזכה הפועל יכול ליתן לאשתו ובניו וכתב הגר"א שהוא מחלוקת רש"י ותוס']

**אבל** תוס' ס"ל כהצד השני שזכות אכילתו הוא מכח היתר אכילה שנתנה התורה לפועל בנכסי בעה"ב והוא אוכל את של בעה"ב ולכן כתבו התוס' שגם אם משלו הוא אוכל הוי כאילו התנה עם בעה"ב לאכול וכוונתם כי כיון שכל זכות אכילתו הוא היתר אכילה בנכסי בעה"ב גדרו הוא שאוכל כאילו מכח תנאי שעשה עם בעה"ב לא שהכא הוא מכח תנאי אלא כעין תנאי כי הרי בכדי לאכול בנכסי בעה"ב צריך תנאי לאכילה וה"נ בפועל התירה לו התורה

איסור בעלמא וגם בעה"ב מצווה על חסימת בהמתו משא"כ פועל הוא זכות ממונית של הפועל וממילא אין מקום לדמות כלל וללא מיעוט מיוחד של רעך אמרי' שאוכל בשל הקדש כי כמבואר לעיל הקדש הוא איסור גזל ואינו גזל כלל באכילתו כי יש לו זכות ממונית באכילתו בשל בעה"ב.

**עוד** התוס' לקמן צ"ה כאן הקשו בהא דאיתא שם דפועל אינו אוכל במעשר שני חוץ לחומה, אמאי לא יהא מותר [אי מע"ש ממון הדיט הוא], וכמו שהותר לאכול משל חבירו ולא הוי איסור גזל, וכדחזינן גבי הקדש דאי לאו מיעוטא היה מותר. מוכח דס"ל דאם הותר גזל ש"מ דהותרו איסורים באכילת פועל וממילא הותר הקדש והותר מעשר שני ודלא כפי' הגר"ח ובאמת צ"ב דעת התוס' בזה.

**ונראה** לבאר את שיטת תוס' דהנה בגמ' דף צב,א גבי האיבעיא בגמ' אם משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל כתב רש"י בביאור הספק דאי משלו הוא אוכל פי' דהוי תוספת שכר שהוסיפה לו תורה. וממילא אם אמר תנו אכילתי לאשתי ובני. יהבינן להו כי היכי דבידו ליתן שכרו לכל מי שירצה. ואם משל שמים הוא אוכל פי' במתנת גמילות חסדים, כשאר מתנות עניים. אם אמר תנו אכילתי לאשתי ובני לא יהבינן להו כי לדידיה זכי ליה רחמנא ופרש"י בצדקה, וכל זמן דלא מטא לידיה לא זכי ליה דליתבה לאשתו ובניו. ודייק המנ"ח מדברי רש"י שאם יבוא לידו ויזכה בזה יכול לכו"ע להאכיל לאשתו ובניו. והתוס' פי' באופן אחר וז"ל אי אמרת משלו הוא אוכל יהבינן להו דמשעה ששכרו הוי כאילו התנה עמו ואי משל שמים הוא אוכל לא יהבינן להו שלא זיכה לו הכתוב אלא מה שהוא לועס ואוכל ואין לו כח ליתן.



בעה"ב ויש בו איסור גזל אבל עדיין אינו כגזל עכו"ם למ"ד מותר כי בעכו"ם גם כשיש היתר לגזלו אבל אין זכות ממון לכל ישראל בממונם של העכו"ם אלא הוא היתר סתם ליטול ממנו של העכו"ם אבל באכילת פועל ההיתר לאכול מפירותיו של בעה"ב עושה זכות ממון בנכסי בעה"ב ולכן אם חסמו חייב לשלם לו כפי שפסק הטור סי' של"ז בשם הרמ"ה דמשערין כמה היה אוכל בשעת מלאכתו וחייב ליתן לו ואם הוא היתר אכילה סתם למה חייב לשלם לו כשחסמו הרי רק ממנו ההיתר לאכול ועבד איסורא בכך אבל מה"ת שיהיה חייב לשלם לו מה שהיה אוכל. ואמנם גם בבהמה מוכח ברשב"א דף צבג, דלעכ"פ אם משלו הוא אוכל דין אכילת הבהמה היא זכות ממון כי הרי מבואר שמחויב לשלם לבעה"ב אם חסם שורו בשעת הדישה אבל נראה עדיין שיש חילוק בניהם דבאדם שזכות האכילה היא מחמת היתר שנתנה לו התורה בממון בעה"ב ודאי שגם בגוי יש את ההיתר וכמבואר ברש"י בסנהדרין שהוא ק"ו ועי' לקמן, אבל בבהמה שזכות האכילה נובעת מהאיסור של חסימה הוא שייך רק בישראל שחייב במצוות אבל גוי שאינו מחויב במצוות אינו מחויב בחסימת בהמה ואינו מחויב בתשלומים אם חסם בהמה ישראל.

**אבל** ודאי שגם אם נימא כך הוא חלוק לגמרי מדברי הגר"ח כי להגר"ח ההיתר אכילה הוא מכח זכירתו של הפועל בפירות בעה"ב וממילא מותר לאוכלם כי אינו גזל כלל אצלו אבל לדברינו הוא להיפך זכות אכילתו היא מכח ההיתר שיש לו ולעולם אוכל את של בעה"ב אלא שהתירתו תורה ומכח היתר זה יש לו זכות ממון בנכסי בעה"ב.

**והנה** הגר"ח לשיטתו תי' על קושיית תוס' בדף פזב, אמאי בעי מיעוט דרעך תפ"ל

לאכול בנכסי בעה"ב כאילו התנה עמו שהרי אוכל בנכסיו ואם נימא דבשל שמים הוא אוכל גדרו הוא שנתנה לה התורה מתנה משמים היתר אכילה בשל בעה"ב וכיון שאינו שלו אלא אוכל את של בעה"ב ממילא אינו זוכה רק מה שהוא לועס בפיו כי אינו אוכל את שלו אלא את של בעה"ב וזכירתו הוא רק כשאוכל בפועל.

ולפי"ז נראה דס"ל לתוס' דודאי שהתירה התורה לפועל לאכול התירה לו בזה איסור גזל כי הרי לעולם אוכל את של בעה"ב ועושה מעשה גזילה אלא שהתירה לו התורה (ודלא כהגר"ח דהוי שלו ואינו גזל כלל) וממילא דימו התוס' שאם הותר לו איסור גזל הותר נמי איסור הקדש וצריך לומר דס"ל לתוס' דגדר ההיתר של התורה באיסורים אין הכוונה שהתירה התורה את כל האיסורים שיעשה הפועל בזמן אכילתו (וכגון אין לו היתר ללקוט ולאכול בשבת) אלא דהתירה התורה את האיסורים שנובעים מחמת הממון של בעה"ב כי כיון שהתירה לו את ממון בעה"ב התירה לו את כל האיסורים שישנם בממון בכדי שיוכל לאכול מנכסי בעה"ב, וממילא איסור גזל שהוא איסור בממון הותר לו וכן הקדש שחל על הממון הותר לו אילולי שנאמר רעך ודרשינן ולא של הקדש וכן מעשר שני לשיטת התוס' בדף צגא, הותר לו כי ס"ל שדין מעשר שני הוא חל על הממון דהוי קדושה החלה על הממון ובפרט חוץ לחומה לכ"ע הוי קדושה ודין על הממון בעצמו ולכן כשהתירה התורה לפועל לאכול מנכסי בעה"ב התירה לו גם איסור זה, משא"כ איסור נזיר אינו איסור התלוי בממון אלא הוא איסור הנובע מחמת הפועל את זה לא התירה לו תורה כלל.

**והנה** גם לדברינו ודאי שהיתר שנתנה התורה לפועל לאכול הוא היתר לאכול משל

בנכרי מותר, הא ישראל בישראל אסור, ותו בנכרי היכי אסור ליה, מי איכא מידי דישראל בישראל שרי ולנכרי אסור. ולכאורה לפי דברי הגר"ח שבישראל לא התירה התורה איסור גזל אלא אינו גזל כלל כי יש לו זכות ממון בנכסי בעה"ב מאי שייך בזה ק"ו לענין איסור שהתירה התורה כלשון רש"י הרי אינו איסור שהתירה התורה אלא זכות שנתנה התורה לפועל ישראל אצל חבריו לאכול ומכח זכות זו שייכים פירותיו של בעה"ב לפועל ולמה א"א לומר שלגוי לא נתנה התורה זכות זו.

**אבל** לדברינו שפיר כי בהיתר שנתנה התורה לפועל לאכול בשל בעה"ב התירה לו איסור גזל ושפיר שייך לומר ק"ו שאם התירה התורה איסור גזל אצל ישראל ודאי שהתירה אצל גוי, הן אמנם שעדיין יש לדון האם בגוי יש גם זכות ממון שנובע מההיתר אכילה כמבואר לעיל גבי ישראל או שיש רק את ההיתר אכילה שהוא נלמד מהק"ו.

**והנה** מש"כ בדברי רש"י דס"ל ששייכים הפירות לפועל כדברי הגר"ח אינו ברור בתכלית כי הגר"ח עצמו בסוף דבריו הוכיח מדברי רש"י שלא כדבריו וז"ל והנה כ"ז לא שייך אלא לדעת הרמב"ם, דהמיעוט דדישו הוא דבעינן דיש הראוי לו, והיתר חסימתו הוא משום איסורא דהקדש, אשר ע"כ שפיר נוכל לחלק, דבפועל דין זכות אכילתו מפקיע לאיסורא דהקדש, על כן לא נוכל למילפי' מהך דינא דדישו, משא"כ לפירש"י דהא דממעטינן הקדש מקרא דדישו הוא משום דדרשינן דישו שלך ולא של הקדש, וא"כ אין זה שייך כלל לאיסורא דהקדש, כי אם דכל המיעוט על הקדש נאמר, והוי הך מיעוטא כמו המעוט דרעך האמור בפועל, וא"כ הלא קושית התוס' במקומה, דלמה לנו תרי קראי, כיון דאתקשו פועל ושוור להדדי, ומה שכתבנו דפועל שאני משום דזכות

שהוקש חוסם לנחסם ובנחסם נאמר דישו ולא של הקדש ות' הגר"ח שאמנם הוקשו להדדי אבל ענינם חלוק והוא שבפועל הוא זכות ממון שנתנה התורה לפועל משא"כ בשוור הוא רק איסור של לא תחסום גרידא ואין בו ענין ממון ולכן בעי שני מיעוטים לפועל ולשוור ועי"ש באריכות שביאר מדוע א"א ללמוד את האיסור מהממון ולהיפך.

**אבל** לדברינו אפ"ל שגם בהמה וגם באדם שיש בהם זכות ממון בנכסי בעה"ב, הן אמת שתחילת הדין הוא שונה בין בהמה לאדם כי בהמה תחילת דין אכילתה הוא משום הלאו שלא לא תחסום ואילו באדם תחילת דינו הוא בזכות אכילה שנתנה התורה לפועל, אבל בפועל דינם שוה שהרי בין בפועל ובין בבהמה מבואר להדיא שהחוסם חייב בתשלומים וא"כ ודאי שבשניהם היתר האכילה מחייב בתשלומים והיינו שיש זכות ממון אצל בעה"ב או שוכר הבהמה משא"כ לדברי הגר"ח חלוקים גם בפועל שהפועל שייכים לו פירות בעה"ב ואילו בהמה אין לו שייכות ממונים בפירות בעה"ב אלא היתר אכילה בלבד ולכן אין ממקום ללמד בהמה מאדם או להיפך.

**הנה** הגר"ח הביא ראיה מהגמ' בסנהדרין דף נז,א דאיתא שם שגוי מגוי נמי בר אכילה הוא ולכאורה הגמ' צ"ב לדבריו דהנה איתא שם כיוצא בו בגזל מאי היא דהיינו לגבי גזל עכו"ם אמרו בברייתא שיש דבר הדומה לגזל ששייך אצל עכו"ם אמר רב אחא בר יעקב לא נצרכה אלא לפועל בכרם. והקשו בגמ' פועל בכרם אימתי אי בשעת גמר מלאכה התיירא הוא, אי לאו בשעת גמר מלאכה גזל מעליא הוא. ופרש"י התיירא הוא ואפילו ישראל בישראל, דכתיב (דברים כג) ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן, בשעה שאתה נותן לכליו של בעל הבית אתה אוכל, ובריייתא קתני ישראל

אכילתו מפקיע איסור הקדש, ג"כ לא שייך כלל, דאדרבה הרי ילפינן מקרא דדישו דבהקדש ליכא זכות אכילה, וע"כ זהו שהקשו התוס' דלמה לנו תרי קראי.

**עוד** רש"י בדף פח, ב בגמ' שאמרו אמר קרא כנפשו כנפשו של פועל מה נפשו אם חסמתו פטור אף פועל אם חסמתו פטור. פרש"י אם חסמת קצצת דמים שלא לאכול, או בחזקה. ואם נימא כהגר"ח שהוא זכות

ממון שיש לפועל בפירות בעה"ב מאי ס"ד שאם יקצוץ דמים יהיה עדיין איסור הרי נותן לו את מה שנתנה התורה בדמים ולא בפירות ולמה שיהיה אסור ובשלמא לדברינו שיסוד הדין הוא היתר שנתנה התורה לפועל לאכול משל בעה"ב איכא למימר שאע"פ שקוצץ עמו דמים מ"מ אינו מתיר לו לאכול וס"ד שעובר מ"מ על איסור חסימה כי בפועל חוסמו רק ששילם לו על החסימה, וא"כ שיטת רש"י עדיין צ"ב.



ונראה דכונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ולכן נתן הקדוש ברוך הוא תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו ובוזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד.

(ב"ח אורח חיים סימן מז)

## הרב אוריאל הרצברג

## סימן כה. הערות בסוגיה דאין אדם פורע תוך

## זמנו

ביותר מד"א מיגו דאי בעי אמר בניתיה עמך, והוי ליה מיגו במקום חזקה דאיבעיא בע"ב ולא איפשיט, והתוס' והרשב"א והריטב"א כ' דאיירי דידעינן דקדם חד וארציה לחבריה והיה מסרב, ובזה איכא דינא דמתני' דעד ד"א נאמן שפרעו אח"כ, אמנם ברש"י (ד"ה עד שיביא) מבו' דס"ל דאי תבעו ולא נתן לו תו אינו נאמן לטעון שפרע, ויעוי' בסמוך דהרא"ש תמה על דבריו, וכ' בנחל"ד (בע"ב) דצ"ל לד' רש"י והטור שיש עדים שבנה האחד משלו רק שאין אנו יודעים אם נתן לו חברו מעות ע"ז, וע"ז אמר' ברישא דבחזקת שנתן, ובתורא"ש הביא ד' ר"ת וכ"ה בהגהות אשר"י דפי' דסיפא דמתני' מיירי בעשה חזית, ובתוס' כתבו דא"צ להעמיד בשעשה חזית ובב"י (סי' קנז ס"ד) נסתפק אי כוונתו כד' הר"י הלוי דלא מהני חזית בחצר, או דכרא"ש ס"ל דמהני חזית אלא דקאמר דל"צ לאוקמי הכי, אמנם הר"י והנמוק"י כ' דלמעלה מד"א לכר"ע מהני חזית וכ"פ ברמ"א שם וא"כ אפשר דהכי ס"ל לתוס', ויעוי' בנחל"ד ובפני שלמה דתמהו דאי סיפא איירי בעשה חזית א"כ ה"ה רישא, וע"כ צ"ל דס"ל לתוס' דלא מהני חזית אלא בפחות מד"א דלכך הוי בחזקת שנתן, ואכן בתורא"ש שם כ' דברישא ודאי איירי בלא חזית, ויל"ד דאף דהחזית הוי הוכחה דבנאו אחד לבדו מ"מ איכא חזקה דפרע אח"כ חובו אלא דלא שייך למימר הכי בתוך זמנו, ולדבריהם אף אי הוי מוקמי' דעשה חזית עדיין יקשה רישא אמאי לא אמר' שבנאום יחד ואף בטוען שפרע יהא

כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ארבע אמות – יל"ד אי איכא חידוש בדין זה יותר ממתני' דריש פרקין, ולעיל (ב:) מבו' דלמ"ד היזק ראייה שמה היזק חיובא דמתני' הוי אותו חיוב דמתני' דריש פרקין, וסיפא איצטריכא ליה, ולמ"ד היזק ראייה לאו שמה היזק, היכא דנפל שאני ומחויבים לבנות כותל ובתוס' שם כ' דכיון דהורגלו חייבין מדין היזק ראייה וא"כ הוי דין חדש דלא נלמד ממתני' דלעיל, אך רש"י שם פי' משום דנתרצו הראשונים בכותל, ובקצוה"ח (סי' קנז סק"ח) נקט דהיינו דקנו מידן לבנות כותל לעולם, עיי"ש משה"ק בזה דא"כ האיך נאמן לטעון פרעתי והא הוי כמלוה בשטר, ואפשר דמשו"כ פרש"י דאיכא אנן סהדי שפרעו ועי' בזה לקמן, וכ"נ בד' הר"י יונה שם, אך יעוי' באחרונים (חזו"א סי' א' ד"ה ואפשר, ר' ראובן סי' ב' בהערה) דנקטו דההתרצות הוי על אופן השימוש בחצר, וממילא מחויבים לבנות כותל מדין היזק ראייה יעו"ש.

**בחזקת שנתן** – ובגמ' מבו' דאין הנידון הכא כדינא דריש פרקין דנקטי' ששניהם בנו הכותל בשותפות ולפיכך אי נפל דהמקום והאבנים של שניהם, אלא הנידון הוא אי פרע לאחר שבנה אחד הכותל, דאמר' דחזקה דפרע חיובו ויעוי' בסמוך מש"נ בדעת רש"י בזה, וצ"ב מנין דלא בנו שניהם יחד הכותל כדינם, וכן יל"ע בסיפא אמאי הוי בחזקת שלא נתן שמא בנאוהו כאחד, והא ליכא למימר דמודה שבנאו לבדו אלא דפרע לו, דהא כ' הרמ"ה (אות ז') דבכה"ג נאמן אף

הבנין, אמנם הראשונים פי' דנאמן דפרע לאחר בנית הגדר וכמבואר בגמ', והגרעק"א (ד"ח מכת"י ומובא בחי' הנדפ"מ) תמה דאמאי איצטריך רש"י להאי סברא והא אפי' בספק נאמן לטעון פרעתי כשאר הלואה דהא איהו מוחזק בממון, ותי' דמלשון המשנה ד'בחזקת שנתן' משמע דאיכא חזקה גמורה, וא"כ יפטר אף בלא שבועת היסת, אלא דעל מתני' גופא קשה אמאי הוצרך התנא לדון חזקה, ובי' הגרעק"א דנפק"מ לענין הזכות באבני הכותל דאי נפל ושהו ברשותו הרבה, דאין יכול המחזיק לטעון אני עשיתיו משלי, דאיכא אנן סהדי דה"ה בחזקת שניהם, אמנם הקצוה"ח (סי' קנז סק"ט) נקט דאי רוצה לפרעו הרי צריך ליתן לו בע"כ חצי הכותל ומשום דחצירו קונה לו, ואין תביעתו אלא דמים ונאמן לומר פרעתי, והוכיח כן דאל"כ האיך נאמן לאחר זמנו למימר פרעתי, דהו"ל כלוקח שאינו נאמן למימר פרעתי היכא שהוא בחזקת המוכר, ובד' רש"י צ"ל כמ"ש הב"ח שם דקודם התשלומין לית ליה זכיה בכותל, אלא דא"כ יל"ע לה"א דהוי רק בטענת פרעתי וכמ"ש בסמוך האיך יזכה בכותל, כן יל"ע לד' הב"ח והגרעק"א לשיטת שאר הראשונים דס"ל דליכא אנן סהדי במתני', וצ"ל דס"ל להני ראשונים דבחזקת שנתן היינו רק שאינו יכול לתובעו דמי הבנין, אבל אה"נ אין לו זכות בכותל.

אלא דד' רש"י צ"ע מד' הגמ' דקאמר אי לאחר זמנו פשיטא, מבואר דהנידון על החיוב לפרוע לאחר הבנין ונאמן בטענת פרעתי וכן מבו' ברש"י שם, ולא משמע שלמסקנא דמשני דכל שפא ושפא וכו' הדרא הגמ' דהוא בטענת פרעתי, ועוד הא מ"מ איירי בהתחיל לבנות ולא אמרי' דאנן סהדי דלא בנה משלו, וכ"ה בתומים (סי' עח סק"ד) ותמה עוד דא"כ מאי מקשה דאפאת"ז והא הכא איכא אנן סהדי, והגרעק"א תמה דמאי מקשה דאי פרע בזמנו פשיטא הא איכא נפק"מ אי נפל

נאמן אף תוך זמנו במיגו דמצי למימר שהשתתף בבנין, וצ"ל דרישא לא הוי קשיא לתוס' כלל כמ"ש בחז"א (סי' ב' אות ב') עיי"ש.

**פרש"י עד שיביא התובע עדים שתבעו ולא נתן לו** – הרא"ש (סו"ס ט') כ' תימה היא דמשום שלא נתן מיד בשעה שתבעו הוי לעולם בחזקת שלא נתן ואפי' אמר בפני עדים דלמא אישתמוטי מישתמיט עד דהו ליה זוזי, וכ' דרש"י לטעמיה שפי' בב"מ (יז.) דאי העיז בפני עדים לעבור ע"פ ב"ד שוב אינו נאמן דהוחזק כפרן לממון זה, וצ"ב דהתם איירי לאחר שתבעו בב"ד, עוד יל"ע דדילמא הכא דאיכא אנן סהדי לא איכפת בהא דהוחזק כפרן, ולפימ"ש לקמן דלא אהני האנן סהדי אלא לערער טענת התובע דבנה בלא לצעוק עליו בב"ד, א"כ ניחא דאי יש עדים שתבעו ולא נתן לו תו ליכא לאנן סהדי ובטענתו לבד אינו נאמן כיון שהוחזק כפרן, ולכן כ' הרא"ש דהכא איירי כגון שבאו עדים ואמרו עמנו היה שמעון במקום פלוני מיום שהחל ראובן בנין כותל זה ויודעין אנו שלא פרעו, א"נ כגון שחיבבוהו ב"ד וסרב על צווי ב"ד, ויל"ד לד' רש"י בסמוך ד'בחזקת שנתן' היינו דנתן דמי השתתפות בבניה, וכמ"ש הגרעק"א המובא בסמוך דאף הכותל בחזקת שניהם, א"כ להא אהני הא דתבעו קודם תחילת הבנין ולא נתן לו דתו ליכא להאי חזקה.

**רש"י שם, דכיון דחובה עליו לסייעו ומשפט זה לכל גלוי לא היה בונה משלו אלא היה צועק עליו בב"ד** – מבו' דרש"י פי' דמתני' לא איירי בנאמנות התובע בטענת פרעתי לאחר שבנאו, אלא בטענה שפרעו קודם שבנאו האחר והיינו כדינא דמתני' דריש פרקין דלפיכך המקום והאבנים של שניהם, אלא דלעיל נקטי' דשניהם בנו הכותל בשותפות, והכא ודאי דאחד בנאו אלא דטוען דנתן דמי

וממכר ונתחייב בדמי הכותל, ובאחרונים כ' דאפשר דל"ש הכא חיוב דמים, דהא לא היה קציצת דמים, אלא דכיון דזכה בכותל חייב מדין נהנה דנהנה בקבלת הכותל לשימושו, והקה"י (סי' ו') הקשה דאי זוכה בכותל מאי קאמר בגמ' דאמר מי ימר דמחייבו לי רבנן, והא ודאי חייב דמי הכותל, ות' דלא ברירא ליה שקונה הכותל, ונראה דלהני ראשונים דלעיל דיכול לקנות אף בלא הקנאת המקנה נחא טפי דלא ידע דזוכה בכותל, אלא דיל"ע דא"כ האיך חשב ליתן התקרה בלא שקנה גוף הכותל, והגרעק"א כתב דמה דהתוס' לא פי' הכי היינו משום דמ"מ כל זמן שלא סמך קורתו ומשתמש בכותל חבירו אין סיבה שירצה לקנות הכותל, ולא שייך לחייבו אלא מדין נהנה, והוא כמ"ש הנמוק"י דיש לו הנאה עתה שנעשה כותל זה מחיצה לביתו, אלא דיל"ע דא"כ לא יהא חייב דמי כל חצי הכותל, אלא רק כפי מה שנהנה, ויעוי' בנתיח"מ (סי' קנ"ז) דתמה דיכול לומר דדי לו במחיצת קנים, ונראה דהתוס' לשיטתו לעיל (ד:) דאי גלי דעתיה דניחא ליה בכותל זה אינו יכול לומר דדי לו במחיצת קנים, עוד יל"ד לד' הב"י (סי' קנח) בסוגיא דלעיל דאף בגדר רק השלישית מחייבין ליה דנהנה דיש לו כותל שיכול להינות ממנו לאחר זמן, וע"ע בס' וזאת ליהודה בשם הגרעק"א (נדפס בגליון על הרמב"ם פ"ג משכנים ה"ג) דבי' דכל מה דאיכא אומדנא שרוצה לקנות הכותל היינו רק אי לא יכול להינות מהכותל ללא תשלום, ולכך רק אי זה נהנה וזל"ח חייב אמדי' דעתיה שרוצה לזכות בכותל, וא"כ אפשר דגם התוס' מודו דזוכה בכותל, אלא דאינו זוכה אא"כ היה מתחייב אף בל"ז מדין נהנה, וא"כ אף לתוס' זוכה הוא בחצי הכותל וחייב חצי הוצאות הבנין.

**תוד"ה אע"פ שלא נתן תקרה וכו' אע"ג דזה נהנה וזה לא חסר פטור מ"מ כיון דגלי דעתיה דניחא ליה בהגבהה חייב – וכהא**

הכותל, ובתומים שם בי' דרש"י איירי למסקנת הגמ' דתי' הגמ' דאף דבונה לבדו דעתו לתובעו בכל שפא ולא רק בסוף הבנין ולכך ל"ה תוך זמנו, וא"כ תובעו גם על החלק שלא נבנה ולכך איכא אנן סהדי שלא בנה בלא שפרעו, ויעוי' בחי' הר"י מיגש (הנד"מ) דכ' בבי' תי' הגמ' 'עכשיו שהוא חייב ליתן מה שהגיע עליו כל שעה ושעה שהרי מחויבים הם באותו בנין מתחלתו נמצא כל שעה ושעה זמניה הוא' מבו' שמה שמחויב כל שעה ושעה היינו מחמת החיוב שיש מתחילתו דלא פקע אלא דדחאו כשבנאו לבדו, ויעוי' עוד בנחל"ד (ע"ב ד"ה אלא) ובחי' חת"ס, ובחי' הגרנ"פ מש"כ בזה, וע"ע בע"ב מש"ב בזה.

**סמך לו כותל אחר אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל – ופרש"י דגלי דעתיה דניחא ליה בהגבהה דהיאך, ויש לבאר מאיזה דין מגלגלין עליו את הכל ומבואר במתני' דאי נתן התקרה הוי פשיטא טפי חיובו, ובתוס' מבואר דחייב מדין נהנה ולכך הקשה דהוי זה נהנה וזל"ח וכן משמע דנקט אותו הלשון דר"י דמתני' דמקיף וניקף, והגרעק"א הקשה הא כיון דלא נתן התקרה ליכא הנאה כלל, ואי דנין על שם סופו שיהיה לו הנאה בסמיכות התקרה א"כ הוי נמי חסר דמכביד על הכותל, וכבר הקשה כן הריטב"א, ותי' דכיון דבנה הכותל על כותל שניהם א"כ כיון דגלי דעתיה דניחא ליה זכתה לו חצירו ונתחייב בו, והיינו דלא יכול ליתן התקרה בלא דיקנה הכותל דכ"ז שאינו זוכה בו אינו יכול לסמוך התקרה, וכ"כ בנמוק"י ובר"ן, ובדבריהם משמע דאיכא דעת בעלים להקנות לו, אמנם בריטב"א בר' יונה וברשב"א נראה דדי בזה דבנה בחצר ידיה שיכול לזכות בכותל, ובריטב"א נראה דחייב מדין שדה העשויה ליטע דנותן חצי הוצאותיו ויעוי' ברשב"א בב"מ (קא), ובקצוה"ח (סי' קנח סק"ו) מבו' דנקט בדבריהם דחיובו מדין מקח**

כאנן סהדי, ועדיפא מרוב דלא מהני להוציא, וע"ע בתשו' הגרעק"א (ס"ו ס' קצז) ובשער"י (ש"ג פ"ג), ויל"ע דא"כ מאי מספקא לקמן אי אמרי' מיגו במקום האי חזקה, הא פשיטא דל"א מיגו במקום אנן סהדי, וע"ע בב"י הגר"א (ס"ו ע"ח סק"ז). ובמהר"ק (ס"ו ע"ב) כ' וז"ל 'והטעם נכון למבין, כי אין לומר אוקי ממנוא בחזקת מריה אלא כנגד חזקה דאתיא ממילא כגון חזקת הגוף, אבל היכא שהחזקה באה מחמת טעם כגון חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו או חזקה דאין אדם שותה בכוס אלא א"כ בודקו (דפרק המדיר) פשיטא שאין חזקת ממון עומדת כנגדו, שהרי בהיות החזקה ההיא אמיתית אין חזקת ממון כלום, דא"כ הוא דלא פורעו שהרי בתוך זמנו הוא, נמצא זה מחזיק בממון שלא כדון וכן כולם', ובש"ך (ס"ו ע"ח סקט"ו) כ' דהאי חזקה משוי ליה כאילו המלוה מוחזק בממון ודומה לחזקת ג' שנים.

הגרעק"א (בתשו' שם) והדברי משפט (ס"ו ע"ח ס"ק ב) פירשו דהא דמוציאין בחזקה הוא בצירוף חזקת חיוב, ופשטות לשונם מורה דכונתם להצטרפות ב' כוחות, ובאחרונים ב' בזה (יעו"ב בקוב"ש ל, ובחי' הגרש"ר והגר"פ), דהנה בכ"מ דאיכא ודאי חיוב בעי' כח של טענה להפטר, וכדחזינן דאומר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע אם פרעתיך דחייב או בכל הוחזק כפרן דחייב, ואע"ג שהוא מוחזק מ"מ כיון דאיכא ודאי אינו נפטר בלא טענה המערערת הודאות, וביארו בב' אופנים, או דכונת הגמ' דהך טענה דפרעתי בתוך הזמן היא טענה גרועה ואינו נאמן בטענתו ולכך מוציאין מידו מכח הא דהוי ודאי חיוב, או דטענת התובע לחודה הוי סיבה לחיוב אלא דאי טוען כנגדה אין מוציאין מידו וכל דהוי טענה גרועה מוציאין ע"פ טענת התובע, ומדויק הא דקאמר ריש לקיש 'אינו נאמן' ולא קאמר 'חייב' דכל מה דקאמר היינו דאינו נאמן בטענתו וממילא חייב, וכע"ז ב' באבן

סברא כ' התוס' בב"ק (כ: ד"ה טעמא) ובבי' דבריהם יעו"ב בחי' הגרש"ש בב"ק (ס"ו י"ט אות ו') ובשער"י (ש"ג פכ"ה) דבי' עפ"ד הקצוה"ח (ס"ו רמז) דיסד דאיכא ב' חיובים חיוב נהנה וחיוב משתרשי, דחיוב נהנה ענינו קבלת ההנאה, משא"כ חיוב משתרשי ענינו מה דנתרבה ממנו ע"י האחר, דמחמתו לא יצא ממון זה מבעליו דהוי כולד פרה השייכת לבעליה, אף אי הוליד ממנו ממון אצל השני שייך הוא למהנה, ובחיוב משתרשי אמרי' דאינו חייב אא"כ היה ודאי מוציא הוצאות אלו, אך אינו ודאי כגון באכילה שהיה יכול להתענות, או בדירה שהיה יכול לגור שלא בבית, ל"ח שנתרבה ממנו, ולכך כ' הגרש"ש דחיוב משתרשי הוי אף היכא דלא חסר דהא מ"מ קיבל ממון בעין, וכיון דגילה דעתו שהיה מוציא ממון זה א"כ בכך שלא הוציא נתרבה ממנו, עוד י"ל דאי טעמא דזה נהנה וזה ל"ח כמ"ש הפנ"י בדעת התוס' בב"ק וכו"ה בתוס' לקמן (יב) דהוא מטעם דכופין על מידת סדום א"כ כל דגלי דעתיה שהיה מוציא הוצאות תו ל"ח מידת סדום, דהא אף השני היה משלם עבור כותל זה.

**תוס' שם, אי נמי הכא זה חסר הוא שגורם לו שהגביה הכותל למעלה מד' אמות כדי שלא יהיה לו היזק ראייה בשום ענין ממנו –** מבואר בתוס' דאף דהחיסרון אינו מחמת ההנאה, דההנאה אינה בבנין הכותל אלא רק לאחר שסמך כותל אחר, וכן מב' בד' הגמ' בב"ק (כ:): דמחמת את גרמת לי היקפא יתירא חשיב זה נהנה וזה חסר, ואי טעמא משום מידת סדום נחא טפי.

**אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתיך בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו –** מב' דהאי סברא עדיפא מרוב דמוציאין ממון על ידה, ובביאור האי דינא מצינו כמה שיטות, המהרי"ט (אהע"ז ס"ו כז) והחת"ס (ח"מ ס"ו סז) כתבו דהך חזקה הוי

דפרע ליפטר מחיובו וליכא אומדנא שאינו רוצה לשלם מיד.

ברשב"א הוכיח דלא כהני ראשונים מהא דאקשינן עליה דר"ל מהא דתנן עד ארבע אמות בחזקת שנתן, והא בכה"ג לא קבע זמן עד שיגמור כל הד' אמות ואדרבה הוא רוצה שיבנה עמו מיד וכה"ק הקצוה"ח הנ"ל, ובתורא"ש תי' דכיון דקס"ד דעד שיגמור הבנין לא נתחייב כלל עדיף טפי מקביעות זמן, וכ"כ הנתיב"מ (ס"ס עח) לישב קושית הקצוה"ח מכותל חצר ושכירות ופדיון הבן, ולפ"ז צ"ל דהא פשיטא לגמ' דאף בליכא חיובא איכא סברת אב"י ורבא כי היכי דלא ליטרדן, ויעוי' בזה לקמן בד' התוס', ולסברת הרא"ש גופיה והסמ"ע דסברא דקובע זמן הוא דגילה דעתו דצריך למעות עד הגעת הזמן, צ"ע מנין דאף בליכא חיוב ס"ל לר"ל האי סברא, דילמא רק בקובע זמן דגילה דעתו דצריך הוא למעות אמרי' דאין פורע תוך זמנו ואפשר דכל מה דאיכא צד דאדם יפרע קודם שמחויב הוא רק מטעם דכי היכי דלא ליטרדן, וזה שייך בכל טירדא דלהבא וע"ז פליג ר"ל דל"א האי סברא, ולבי' הגר"פ בד' הראשונים א"ש דברי הרא"ש דכל טעמא דקובע זמן הוא מטעם דליכא חיובא עד הזמן שקבעו, וא"כ כל דליכא חיובא ה"ה כקובע זמן, ולד' הר' יונה דס"ל דאף לאחר הבניה הוי החיוב שהיה בתחילה ודלא כרא"ש כמש"נ להלן, אי חשיב כהאריך לו הזמן חשיב כקביעות זמן, ולטעם הא' דאינו חייב אלא דבר יום ביומו, א"כ על מה שלא נבנה הוי כאינו חייב.

**תוד"ה ובא בזמנו, מ"מ אין זה מיגו דלא חציף איניש למימר פרעתיך היום** – הקצוה"ח (סי' עח סק"ה) הקשה דהא קי"ל דבממון אמרי' מיגו דהעזה, ויעוי' בר"ן דהביא ד' התוס' דבמקום חזקה לא אמרי' מיגו דהעזה, דהיינו דמיגו דהעזה הוי מיגו גרוע דאף דיכול ליפטר בטענה האחרת, מ"מ חושש לטעון

האזל (פ"ג משכנים ה"ב) והוסיף דלכך רק לענין לאפטורי משבועה קאמרה הגמ' דהוא מטעם 'חזקה' אין אדם פורע תוך זמנו, אך הכא לפוטרו ממון לא צריך לכח חזקה, ויעוי' בסמ"ע (סי' עח סק"ב) דכ' עפ"ד המרדכי דבשמא ושמא אף בשמא טוב אינו חייב אף תוך זמנו, והיינו כדאמרן דכל דליכא טענה אין מוציאין ע"פ החזקה בלחוד.

**תוד"ה הקובע זמן, אור"י דוקא קובע זמן אבל בסתם הלואה לא חשיב ליה תוך שלשים תוך זמנו** – בפשטות כוונתם דכל מה דאיכא אומדנא דאין פורע תוך זמנו היינו אי קובע זמן לפרעון, אך אי לא קבע זמן להדיא ליכא אומדנא, והרא"ש (תשו' כלל עו סעי' ג', כלל צ' ס"א) והסמ"ע (סי' עח סק"א, יט) ביארו דטעם החזקה דכיון שקבע לו זמן גילה בדעתו שהוא צריך למעות עד זמן זה, ולכך בסתם הלואה ל"ש ה"ט, ובקצוה"ח (סי' עח סק"ח) הקשה על דבריו דהא בכותל חצר ובשכירות ובפדה"ב לא קבע זמן ואפ"ה אמרי' בהו חזקה, ולכך ב' דהחזקה הוא מכח מנהג דאין נוהגין לפרוע תוך זמנו, ובסתם הלואה המנהג לפרוע תוך ל', וע"ע ברבינו יונה (ד"ה עלה בידיו) שכתב וז"ל כיון שלא פירש לו המלוה זמן לא נתיימש מן הפרעון בתוך ל' יום והלוה בוש ממנו שמא צריך הוא למעות ע"כ, וכ"נ מד' הרשב"א, אמנם בראשונים משמע דאיכא חילוק בעיקר החוב בין סתם הלואה לקובע זמן, דברמב"ן ובר"ן כ' אע"ג דקי"ל סתם הלואה ל' יום, ה"מ לומר שלא ניתנה ליתבע תוך שלשים יום אבל ודאי עביד איניש דפרע בגוייהו, ובי' הגר"פ עפ"ד הגר"ז (הל' מלו"ל) דדין סתם הלואה ל' יום הוי גזיה"כ דאף דמצד הזכות ממון איכא חיוב לאלתר, מ"מ אינו יכול לתובעו קודם ל' יום, וכ"נ מד' התומים המובא בגליון הגרעק"א (ריש סימן עג) דבסתם הלואה מהניא תפיסה בתוך ל', וכיון דאיכא עליה חיוב עביד איניש



זימניה, מבואר דהחילוק אי בתוך הזמן ליכא חיוב לכו"ע אינו פורע, ואפשר דנחלקו התוס' והרשב"א בסברת דכי היכי דלא ליטרוך אי היינו טירדא דחיוב שרובץ עליו עתה, וממילא היכא דליכא חיוב ל"ש ה"ט, או"ד דהיינו להוריד טרדתו העתידית כשיגיע זמנו, וכ"נ בלשון הרא"ש והרבינו גרשום, עוד נראה דנחלקו במחלוקת הרא"ש והר"י דיובא להלן דהרשב"א ס"ל כר' יונה דחיובא דמתני' לפרוע הוצאות הבנין הוי אותו החיוב שהיה מתחילה אלא דהאריך לו הזמן, ולכך קאמר דהכא הוי כבר חייב אך התם אכתי לא מיחייב ליה, אך התוס' ס"ל כרא"ש דכשבונה האחד הוי חיוב חדש דחייב לו כפועל דעשה עבורו, ולכך ס"ל דאף הכא ליכא חיוב כלל קודם השלמת הבנין ולכך כל דלא גמרו הבנין אין חיוב זה ברור, וכ"נ מד' התוס' (ד"ה אילימא) דכ' דבנית הכותל חשיב כהלואה בעדים, אלמא דלא הוי החיוב שמתחילה אלא חיוב חדש מכח בנית הכותל, וע"ע בשיטמ"ק שהביא בשם הראב"ד דתי' על קושית התוס' דרק בהלואה דאריכות הזמן חסד היא אמרי' דפרע כי היכי דלא ליטרוך.

**תוס' שם, וכן שוכר שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיף מיניה** – התוס' בב"מ (קב:) והתור"פ והתורא"ש שם והריטב"א בסוגיין כתבו בפשיטות שמא יפול ביתו של שוכר, ובד' התוס' כתב בקוב"ש (כט) דס"ל דבכה"ג חייב לשלם כל השכירות דנסתחפה שדהו, והביא דנחלקו בזה הרמב"ן והרא"ה בפ' השואל.

**אלא לאו דאמר ליה פרעתין בתוך זמני** – פרש"י קודם שהשלמת לארבע אמות, והקשה הר' יונה מ"ט קרי ליה תוך זמנו, הא כבר נתחייב מתחילה לבנות עמו הכותל ולשכור פועלים ולקנות אבנים, ותי' א. דלא נתחייב להקדים לחבירו כל הוצאת הבנין כאחד אלא בהוצאת המלאכה עמו דבר יום ביומו ולפ"ז

טענה זו, ולכך במקום חזקה לא מהני מיגו גרוע, ובקוב"ש (אות כז) כ' ליישב על פי דרכו דבכל מיגו איכא ב' טעמים מה לי לשקר וכח הטענה, וגריעותא דמיגו דהעזה אינו אלא לענין ההוכחה דמה לי לשקר, אך עדיין יש לו כח הטענה, ולכך מהני לענין ממון, אך לענין לאפטורי משבועה וכן לענין מיגו במקום חזקה בעי' לביורור לפטור מביורור השבועה וה"ה להכחיש החזקה, ולכך כל דהוי מיגו דהעזה אינו נאמן, ובעיקר קושית התוס' יעוי' מש"כ הרמב"ן בשם הראב"ד ובמ"כ הקצוה"ח שם בדבריו.

**תוד"ה כי היכי, אע"ג דבפ' יש בכור תנן בכור בתוך שלשים יום בחזקת שלא נפדה – מב' דלר"ל ניהא הא דהוי בחזקת שלא נפדה אף דהיתומים לא טוענין ברי, וקשה על דברי המרדכי (סי' תסח) דלא מהני חזקה דר"ל ביורשים, ויעוי' בנתיב"מ (חידושים ריש סי' עח) מש"כ בזה.**

**תוס' שם, ולכך צריך לומר דבכור נמי איכא טירדא דמצוה שצריך מיד ליתן דזריזין מקדימין** – בקוב"ש תמה דקודם זמן החיוב ליכא דין דזריזין מקדימין, ובקובץ שמועות (ב"מ לט) בי' דכוונת התוס' דיהא לו טירדא להזדרז מיד שיגיע הזמן, לכך עביד דפרע בגו זימניה כי היכי דלא ליטרוך, והיינו דהטירדא ל"ה מחמת החיוב של עכשיו אלא מחמת הטירדא של אחר הזמן, ויעוי' בזה בסמוך.

**תוס' שם, אבל גבי בכור דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום ושמא ימות בתוך ל' ויפטר וכן שוכר שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיף מיניה – מב' תירוצם דכיון דעתה אין כלל חיוב והחיוב העתידי אין ברור חיובו אינו פורע תוך זמנו וכ"כ התוס' בב"מ (קב:), אמנם הרשב"א כ' וז"ל דשאני התם דכיון דאכתי לא מיחייב ליה לא מקדים ופרע מאי דלא מיחייב ליה אבל הכא חיובי מיחייב אלא דאכתי לא מטא**

דהבי' כמ"ש הריטב"א דכיון דכל שפא זימניה לכך דרך להקדים מעות על כל הבנין, ובש"ך (סי' עח סק"ב) הוסיף דכיון דיש לו טירדא לשלם כל שפא אף לר"ל עביד איניש דפרע מתחילה כל ההוצאות, וע"ע בנתי"מ (סי' עח סק"ד), ולד' הרא"ש שבי' לעיל דהוי קשיא ליה דכל דבנה הכותל הוי חיוב חדש לפרוע דמיו כפועל, וע"ז משני דחיוב פועל הוא על כל שפא ושפא, א"כ אפשר דהבי' כהני ראשונים דממילא נאמן על מה שבנה, ואפשר נמי כריטב"א והש"ך דמה"ט פורע כל הבנין.

רש"י במתני' פי' דדינא שבחזקת שנתן הוא מכח הוכחה דכיון דחובה עליו לסייעו ומשפט זה לכל גלוי לא היה בונה משלו אלא היה צועק עליו בב"ד, ולעיל הובא דהאחרונים תמחו על דבריו מד' הגמ', וע"כ צ"ל דרש"י איירי למסקנת הגמ' דטעמא משום דכל שפא זימניה הוא, ולעיל הובא ד' התומים דכיון דתובעו בכל שפא לכך תובעו גם על מה שעתידי לבנות, ובטור כ' דלאו דוקא סוף כל שפא, אלא אף בתחילת כל שפא, וא"כ אף שראינוהו מתחיל לבנות הכותל לבדו, מ"מ איכא אנן סהדי דכל משך הבנין נבנה בשותפות השני, עוד י"ל עפ"ימ"ש"נ לעיל בד' הרא"ש דכיון שבנה האחד תו ליכא לחיוב שהיה מתחילה, אלא הוי חיוב ממון חדש ואף על חלק הבנין שלא נבנה מ"מ כיון שאחד קיבל עליו לבנות תו ליכא חיוב על השני, ולכך קס"ד דחשיב בתוך זמנו, וע"ז משני דכל שפא דימניה הוא, וא"כ אף אי התחיל האחד לבנות לא חשיב שיבנה אלא עד סוף שפא, ולענין מה שיבנה אח"כ אינו נאמן בטענת פרעתי אלא מכח אנן סהדי, ולפי"ז למסקנא אף לאביי ורבה בעי' לטעמא דאנן סהדי.

**ת"ש בחזקת שלא נתן וכו' אלא לאו דאמר ליה פרתיתך בתוך זמני** – והקשו האחרונים (רש"ש, נחל"ד) דאמאי לר"ל ניחא והא אמרי' לעיל דכל שפא זימניה הוא, וא"כ כי היכי דלעיל הוי טעם דלכך חשיב לאחר זמנו על

קושית הגמ' דלא יהא נאמן היינו רק על מה דעדיין לא נבנה, ב. דקס"ד דכיון שזה התחיל לבנות הרי הוא כמו שהאריך לו הזמן ונפטר מחיוב הבנין עד שיגמור עד ד' אמות, ומקושית הר' יונה ותי' מבו' דהחיוב לפרוע הוצאות הבנין לאחר שהשני בנאו הרי הוא אותו החיוב שהיה על שניהם מתחילה לבנות הכותל, אמנם בתורא"ש שהובא לעיל דכ' דלא נתחייב כלום עד שנשלם הבנין מבו' דס"ל דהחיוב שמחויב עתה לפרוע לו חובו הוי חיוב חדש לאחר השלמת הבנין, אך החיוב לבנות כותל לסלק היזק ראייה אינו אלא כל זמן שלא בנו הכותל, וכן מבו' בקצוה"ח (סי' קנז סק"א), ולפי"ז ל"ק קושית הר"י דלכך הוי תוך זמנו לענין חיוב זה, ונראה דהחיוב החדש הוא דחשיב כפועל ידידה דבונה עבורו הכותל, וכ"ה לשון הרמב"ן במלחמות ריש פרקין 'דשליחותיה קעביד' ועיי"ש בבעה"מ דדן מדין נהנה, וע"ע בד' הנתי"מ (סי' עח סק"ד), והיינו דדן המרדכי בשכר סופר לכתובת קונטרסים ומת באמצע וטוען שפרע מה שכתב דכ' דכל קונטרס זימניה הוא כדאמר' בסוגיין כל שפא ושפא זימניה הוא, והיינו דאף הכא חיובו לפרוע הוא כדין פועל והנידון אימתי זמן תשלום כל חלק במלאכה, וע"ע בנחל"ד.

**שאני הכא דכל שפא ושפא זימניה הוא** – בפשטות תי' הגמ' דכל שפא דבונה מתחייב הוא לשלם מיד ולכך מיקרי לאחר זמנו על מה דכבר בנה, אך על מה דלא בנה אינו נאמן, וכ"כ הר"י מיגש הרמ"ה והר' יונה, ובי' שם דלכך ל"ש להקשות פשיטא דהא גופא קמ"ל דלא אמרי' דהוי תוך זמנו עד סוף הבנין, והיינו כבי' הב' בר' יונה דקס"ד מתחילה דאף על מה שבנה חשיב כתוך זמנו כיון שהאריך לו הזמן, וע"ז משני דלא האריך אלא עד השלמת כל שורה, ולתי' הא' דלא נתחייב מתחילה אלא דבר יום ביומו וא"כ אף בה"א לא איירי אלא על מה שלא נבנה, צ"ל

והאי דינא הוי ב' סברות לכך שלא יפרע קודם השלמת הבנין.

**שאני הכא דאמר מי יימר דמחייבו לי רבנן** – פרש"י הילכך אפילו אמר פרעתין בזמני לא מהימן, וכן מב' בר' יונה, וברשב"א הקשה דהא כיון דסמך כותל אחר וגלי דעתה דבעי ליתן התקרה א"כ יודע שיתחייב לאחר שיתן התקרה דמשתמש בכותל חבירו, וא"כ אמאי לא יפרע מהשתא כדי דלא ליטרדן, ותי' דהתם זמן הפרעון יבוא בע"כ, אך הכא בידו הוא שלא ליתן התקרה עד שיהא לו זוזי וא"כ אין לו טירדא וכע"ז כ' הגרעק"א (תוס' למשניות אות ה') אלא דבי' זה עפ"ד התוס' לעיל דהיכא דאין חיובו ברור מודו אביי ורבא, אך לעיל הובא דהרשב"א לא ס"ל האי סברא וקאמר דכל דאכתי לא מחייב לא מקדים ופרע וא"כ צ"ב הא הכא קסבר דאינו חייב עד שיתן התקרה, ולא נראה לחלק בין אי הוי בידו או לאו, ואפשר דהא פשיטא דאי לבסוף יתן התקרה א"כ זוכה הוא בחצי כותל מיד משעת הבניה שבנה עבורו אם ירצה לזכות בו, וע"ע בקצוה"ח (סי' קנז סק"ב), אמנם הריטב"א כ' דה"ד אי לא סיים בנית הכותל מפני שסבור דאין השני יכול לטורדו עד שיבנה את התקרה, והוא סבור אפרענו לחר סמיכה קודם שיתן התקרה שלא יבוא לטורדני, דהיינו דאף דאף דס"ל לאביי ורבא דאדם פורע קודם זמנו כי היכי דלא ליטרדן, מ"מ די בכך שיפרע לאחר סמיכה קודם שיתן התקרה, דסבר דלא יהא חייב עד שיתן התקרה וישתמש בכותלו של חבירו.

**תוד"ה אע"ג, מכאן משמע שאם הוציא שטר חוב על חבירו וא"ל אישתבע לי דלא פרעתין בגו זימניה אין צריך לעשות שבועה** – משמע דשאר שבועות הנוטלין ס"ל דנשבע אף תו"ז, והוא כדעת רב האי גאון המובא בראשונים בסוגיין ובטור (סי' פד), ורק שבועה זו דאישתבע לי ס"ל לתוס' דלא נשבע, וא"כ

מה שבנה, או דמה"ט פורע אף מה שנשאר והכא עדיפא דתלוי בדעתו לסיים הבניה, ומה"ט כ' הרש"ש דצ"ל דאייירי שלא התחיל כלל בנית הכותל, וכן מב' בר' יונה דאייירי אף קודם שהתחיל לבנות הכותל שסמך, ובי' שם דאף דעדיין לא נתחייב מ"מ כיון שיודע בעצמו שיבנה הכותל שייך טעמא דלא ליטרדן, ורש"י פי' דלכך חשיב תוך זמנו משום שעדיין לא יודע כמה נתחייב בהגבהתו, מב' דמעתה איכא כבר חיוב אלא דמ"מ מה"ט חשיב תוך זמנו, ויל"ע דאי איירי על כנגד מה שכבר סמך א"כ יודע הוא כמה נתחייב, ואי איירי מה שעדיין לא סמך א"כ לא נתחייב כלל, ואפשר דס"ל דאף על מה שלא נתחייב איכא טעמא דלא ליטרדן ודלא כשיטת הרשב"א או דהכא דיודע בעצמו שיבנה אף הרשב"א מודה וכמ"ש הר' יונה, עוד יל"ד דהמהרש"א הקשה ע"ד התוס' דהיכא דחושש שמא לא יתחייב לבסוף מודו אביי ורבא דאינו פורע קודם זמנו, א"כ אף הכא יש לחוש שמא לא יגמר הכותל, כן ילה"ק לדעת הרשב"א דכל דלא נתחייב אינו פורע לכו"ע, והגרעק"א תי' דכל מה דבעי' שיגמור הכותל היינו דלפני"כ א"א לתובעו ע"כ שמא אין דעתו לגמור הכותל וליתן התקרה, אך היכא דידוע דדעתו לבנות כל הכותל, מחוייב ליתן מיד ולכך חשיב תוך זמנו, עיי"ש בתוס' למשניות דבי' כן לדעת הנמוק"י דזוכה בכותל מה"ט, אך אפשר לפרש כן אף אי טעמא משום דנהנה בכך שיש לו כותל וכמ"ש לעיל, ולכך הכא כיון דהבונה יודע שדעתו ליתן התקרה חשיב תוך זמנו, והיינו דכל דגילה דעתו אין צריך שיהא עתה הנאה מהכותל, ודי במה שיש לו כותל ליתן עליו התקרה, וא"כ אפשר דאף רש"י ס"ל הכי דאיכא חיוב מתחילה על כל הכותל, אלא דהא דחשיב תוך זמנו הוא משום דלא יודע כמה נתחייב, אלא דצ"ע דא"כ דינא דר"ל

במקום חזקה אף במקום דליכא צירף של חזקה, ולעיל הובא ד' הקוב"ש ועוד אחרונים דבי' דחזקה דר"ל לא מהניא להוציא ממון אלא כל דינא דר"ל דבתו"ז ליכא נאמנות לטענת פרעתי, וממילא חייב מחמת הודאי חיוב דאין ספק מוציא מידי ודאי, וע"ע להלן מש"כ בזה.

**מי אמרין במקום חזקה אמרין מה לי לשקר** – יעוי' בקצוה"ח (סי' עח סק"ה, סי' קח סק"ד) דנקט דכל ספק הגמ' היינו כסוגיין דהוי הפה שאסר שהרי אפשר שפרע בזמנו ורק הוא קאמר דפרע תוך זמנו, אך במיגו בעלמא פשיטא דאינו נאמן, והאחרונים תמהו על דבריו דאמאי חשיבה הכא הפה שאסר, הא עתה טוען טענה אחת שפרע תוך זמנו, ואי לא היה טוען היה חייב, אלא דהיה יכול לטעון שפרע לאחר זמנו, ולפישט"נ לקמן בד' התוס' דהא דחייב היינו מכח החזקה דמעיקרא דלא נפרע בתוך זמנו, א"כ ניחא דהוא חידש דיש על חוב זה חזקה דמעיקרא, ול"א דעתה לאחר זמנו כבר ליכא לחזקה זו, דהא כל חוב עומד לפרעון.

**פרש"י ד"ה מה לי לשקר, כי א"ל נמי פרעתיך בתוך זמני נאמן בשבועה** – האחרונים הקשו מה בא רש"י ללמדינו הא ודאי שחייב שבועת היסת כדן כל כופר הכל, ובי' בזה (הגרש"ד (קלו) והגרנ"פ (קח) דרש"י בא לומר דחיובו עתה בשבועה הוא מעיקר הדין דכיון דאי היה טוען דפרע לאחר זמנו היה צריך שבועה, נמצא דאי עתה לא ישבע ליכא מיגו כלל, ואי לא ישבע לא נחת' לנכסיה כיון דאינו נאמן כלל, עוד בי' דמדין שבועת היסת היה נפטר מכח האי מיגו דהא עדיף מהחזקה הפוטרת משבועה, וכל מה דצריך לישבע היינו משום דבל"ז ליכא מיגו כמ"ש, וע"ע בקוב"ש (אות לד) שהביא מחמיו הג"ר מאיר אטלס לבאר דרש"י בב"ק דטעם דכופר הכל פטור משבועה דא' הוא מכח חזקה דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח, וא"כ כיון דתוך זמנו נאמן במיגו

צ"ל דהוכחתו דאי נימא דיכול להשביעו א"כ אף ביתמי ניטען להו הכי, וביותר לדעת רש"י בכתובות (פז) דכל הדין דהבא ליפרע מנכסי יתומים דצריך שבועה הוא מדין טענינן אישתבע לי דלא פרעתיך אך דעת התוס' בשבועות (מא.) דל"ה מדין טענינן אלא הוי תקנ"ח, וברמב"ן כ' לדחות הראיה דאין שבועת אישתבע לי רק אי טעין בברי פרעתיך ולכן ל"א בזה טענינן, ואי תוס' ס"ל כרמב"ן צ"ל דס"ל לתוס' דמה"ט דפטר' הכא משבועת יתומים ה"ה יפטר משבועת אישתבע לי, ויעוי' בחי' ר' ראובן (סי' ד') ובקה"י (סי' ז') דבי' האיך ילפו התוס' מדין טענינן דיתומים דהוי כטענת ברי לטענת אישתבע לי דהוי טענת שמא, ודעת הרמב"ם (פ"ד ממלוה ולוה ה"א) דכל שבועות הנוטלין אינו נשבע תוך זמנו, והיינו דס"ל דמה דבסוגיין א"צ לישבע היינו מטעם דהבירור דחזקה דאאפת"ז הוי בירור כשבועה, ולכן בכל מקום דצריך שבועה מהני בירור זה, אך דעת ר' האי גאון דל"ה בירור כשבועה, אלא דהיכא דהוי חשש קטן מהני האי חזקה לפוטרו מסיבת החיוב שבועה, ויעוי' בחי' הגרנ"פ (קיג) דדייק ברמב"ם שם בה"ב משמע דבשבועה דאישתבע לי דלא פרעתיך אינו מחלק בין תו"ז ללאחר זמנו, ובי' דס"ל דכל דין טענינן היינו היכא דאיכא חשששא דטענת התובע אינה אמת, וכל דיש חזקה ליכא חששא, וע"ע בד' הרא"ש מש"כ דמ"מ חייב שבועת היסת.

**איבעיא להו תבעו לאחר זמן וכו' מי אמרין במקום חזקה אמרין מה לי לשקר** – בשיטמ"ק בשם הגליון הקשה דפשיטא דהך חזקה עדיפא ממיוג דהך חזקה מהניא להוציא ממון ואילו מיגו להוציא לא אמרין, וכה"ק התומים (כללי מיגו אות ז') והגרעק"א (ש"ת ח"ב סי' קל), ותי' דכל מה דס"ד דיהני המיגו כנגד החזקה הוא בצירוף הא דהוא מוחזק, אמנם בתוס' מבו' דס"ל דהוי ספק כללי במיגו

נגד שטר אינו מכח הוכחה דשטרך בידי מאי בעי, אלא חשיב כעדים המעידים שלא פרעו, וצ"ב האיך מעידים עדי השטר שלא היה פרעון, הא אינם מעידים אלא על גוף ההלוואה, ויעוי' בקוב"ש (ב"ב תרב-תרד) שהוכיח מד' הרמב"ם והראשונים דהא דאינו נאמן בטענת פרעתי כנגד השטר אינו מטעם הראיה, אלא הוא מדין השטר, דכ"ז שתופס השטר חשיבי כעדים על החוב, וכמו דמצינו בראשונים (כתובות יט) דהשטר מעיד שהעדים גדולים וכשרים, ה"ה מעיד שהחוב קיים, אך כ"ז אי איכא עלה דין שטר כהלכתו ואפשר דלזה מהני החזקה דשטרך בידי למימר דהשטר כהלכתו, אלא דבעיקר קושית התוס' יל"ע הא בשטר גופיה מהני מיגו דמזויף, ועוד הא סוגיא ערוכה היא לקמן (ע). אי מהני מיגו במקום שטר ואמאי לא הקשה דהוי מיגו במקום עדים, כן יל"ע וכי ס"ד דתוס' דעדים לא יאמנו למימר דהשטר פרוע, וצ"ל דכיון דהתברר לעיל דכל הדין עדות של השטר היינו דהוא מדיני השטר דבמסירת השטר הוי כמסירת עדים אף על גוף החיוב, וכל דאיכא סתמא דיש כאן שטר ממילא איכא נמי עדים ע"כ, אך כל דיתברר שהשטר שקר ממילא בטל נמי כח העדות, אך הא דצריך שבועה היינו אף בכה"ג דאיכא דין שטר, וכן מה דמיייתי ממיגו היינו בכה"ג דלא יתבטל כח השטר, ועדיין צ"ב.

**שאני הכא דאמר מי יימר דמחייבי לי רבנן –** לד' רש"י לעיל דאף לאחר זמנו אמר' האי סברא דמי יימר וכו' א"כ ניחא הכא דמשני דמיירי באמר פרעתיך בזמני ואפ"ה הוי בחזקת שלא נתן מה"ט וכן הוכיח ביד רמה (סי' ג), אך לד' הריטב"א דכ' דל"ש ה"ט אלא באמר פרעתיך בתוך זמני, צ"ב דא"כ אמאי לית ליה מיגו, וצ"ל דסברת מי יימר הוי עדיפא מחזקה דאאפת"ז, ופשיטא דלא מהני מיגו נגדה.

דלאחר זמנו שאז היה נפטר משבועה דאו' מכח חזקה, א"כ כל כח המיגו הוא מכח חזקה וכנגד חזקה זו יש חזקה דאאפת"ז, והר"ל חזקה כנגד חזקה ולא יכול להיפטר משבועה דאו' מכח החזקה כיון דנסתתו מכח החזקה דאאפת"ז.

**או דילמא במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר –** פרש"י לא אמרינן במקום דאיכא חזקה דמרעיה לדבוריה מה לי לשקר וליהמנוהו, מבו' דאין הנידון אי כח החזקה עדיף על כח המיגו, אלא דפשיטא דכח המיגו עדיף אלא דמספקא ליה אי אמר' דמחמת החזקה לא חשיבא טענתו טענה כלל, ולא מהני מיגו לאהלים טענתו, דלא מהני מיגו אלא במקום דאיכא טענה אלא דיש ריעותא בטענה, וכן פשטות לשון הגמ' 'במקום חזקה לא אמרינן מה לי לשקר', אמנם בתוס' שהקשו מהוחזק לן דאית ליה אחים וכן מהחזיקה היא מלחמה, מבו' דלא פי' כדברי רש"י דהא לדבריו ל"ק כלל מהתם דאייירי אי יש כח במיגו לערער כח החזקה וכלשון הגמ' שם 'לא אתי מה לי לשקר ומרע לחזקה', וע"כ דתוס' סברו דאף בסוגיין הספק אי אלים המיגו לערער כח החזקה, וממילא א"א לדון ע"פ החזקה, והא דאפשר להוציא ע"פ החזקה היינו או מטעם דהוי כהוכחה ודאית אלא דא"כ צ"ב מ"ט יערער המיגו כח הראיה, או דהיינו דמחמת דינא דר"ל איכא חזקה דמעיקרא דחיוב עד שיגיע הזמן, וניחא הא דמדמי לה התוס' לחזקה דמעיקרא, ולפ"ז ל"ק כלל קושית השיטמ"ק לעיל דאין הספק איזה כח עדיף אלא רק דע"י המיגו מתערער כח החזקה וממילא א"א להוציא ממון עפ"ז.

**תוד"ה מי אמר' וכו' הקשה הר"י בר מרדכי** והא חזקה עדיפא משטר וכו' וא"כ מאי קא מיבעיא ליה הא פשיטא דמיגו במקום עדים לא אמרינן כ"ש במקום חזקה דעדיפא טפי – מבו' דהא דאינו נאמן בטענת פרעתי

## הרב יצחק פזריני

## סימן כו. בירור בדין קנין דברים וקנין אתן

יש כמה אופנים שיש לדון בהם האם חל בהם הקנין: (א) כשאומר לחבירו שיעשה לו פעולה מסויימת כמו "הלך למוקום פלוני" וכדו'. (ב) כשאומר לחבירו שיעשה לו פעולה שמהות הפעולה היא נתינת ממון כגון "אתן לך כך וכך" "אבנה את הכותל" וכדו'. (ג) כשאומר לחבירו שיעשה לו פעולה מסויימת שיש בה גרם ממון כגון "אמכור לך" "אחלוק עמך". (ה) ובכל אחד מהדברים יש לדון מה הדין כשאומר בלשון חיוב שמחייב עצמו וכדלהלן.

שאמר) כתב דהעיקר שקנין אתן מהני, וכן בח"א סי' אלף קמב (הובא בב"י סי' קצה מחו' כ) כתב דקנין אתן מהני דהקנין מאלים את הדבר והופכו להתחיבות ע"ש<sup>2</sup>. ומאידך ביד רמ"ה ב"ב ג. (הובא בטור בסי' קנז סעי' כ) גם הביא פלוגתא זו ונראה שנקט לעיקר כהשיטות שקנין אתן לא מהני וכן מבואר בטור בסי' רמה<sup>3</sup>, והרמב"ן (ב"ב קמח; וקסח.) כתב שקנין אתן לא מהני והביא כן גם בשם הר"ף בתשו', ורבינו ירוחם (מישרים נתיב טו חלק ג דף מח טור א) הביא בשם רבינו אפרים שהמקנה לחבירו שיקנה לו מתנה הוה קנין דברים. ובדעת הרא"ש מצאנו מחלוקת, הטור (סי' קנז) כתב שהרא"ש סבר דקנין אתן מהני וכן נראה דעת הגר"א (סי' רג ס"ק ח, וסי' קנז ס"ק כב)<sup>4</sup>, והב"י (סי' קנז, וסי' רמה) כתב בדעתו

## [א] מחלוקת הראשונים בקנין אתן אי הוה קנין דברים או לא

בגמ' ב"ב ג. "כי רצו מאי הוי נהדרו בהו א"ר אסי א"ר יוחנן שקנו מידן וכי קנו מידן מאי הוי קנין דברים בעלמא הוא בשקנו מידן ברוחות" מבואר דאם עשו קנין לחלוק או לבנות גדר יכולים לחזור בהם דהוה קנין דברים וברש"י מבואר דהטעם שלא חל קנין על זה הוא משום דאין לקנין על מה לחול<sup>1</sup>, ונחלקו הראשונים באומר לחבירו שיתן לו כך וכך וקנו מידו האם הוה קנין דברים או לאו וכדלהלן.

**העיסור** (קנין מאמר ב דף י ע"ד) כתב וז"ל "ורבוותא פירשו כל מי שאמר אעשה לך ואתן לך כך וכך בלשון הזה קנין דברים הוא. ולא נהירא לך". וברשב"א בתשו' ח"א סי' אלף לג (הובא בדרכי משה בסי' רג) הביא מחלוקת זו ונראה שמסיק שם שאתן מהני, וכן בחי' הרשב"א (ב"ב קמ: סוד"ה מה

<sup>2</sup> עי' להלן [ט] סיכום דעת הרשב"א לגבי קנין אתן.

<sup>3</sup> ועי' בב"ח בסי' רמה דהעיר על דברי הטור אמאי בסי' קנז הביא מחלוקת ראשונים לענין קנין אתן ובסי' רמה לא הביא אלא שלא מהני קנין אתן ועי' שרצה לחלק בין התחיבות לבנות כותל לבין התחיבות לתת.

<sup>4</sup> הנה הב"י בסי' קנז על מה שכתב הטור דדעת הרא"ש דקנין אתן מהני כתב וז"ל "נראה דהיינו מדפרכין

<sup>1</sup> והנה ז"ל רש"י "קנין דברים הוא - ואין חליפין קונין אלא דבר הנקנה או מכר או מתנה או שעבוד קרקעות שהקנין חל עליו או מטלטלין" ויל"ע אמאי רש"י לא כתב שעבוד הגוף שאדם יכול לחייב עצמו.

דברים". ודבריו צ"ב דהנה מקור דברי הרמ"א הוא בתשו' הרשב"א (סי' אלף לג) ועי"ש שכל מה שכל' הרשב"א שאם קנו מידו להחזיר כל זכויותיו שיש לו עליו דלא הוה קנין דברים הוא רק אחר שהכריע שקנין אתן לא הוה קנין דברים, ואילו הרמ"א פסק בסי' רמה שקנין אתן הוה קנין דברים, וכבר העיר בזה בביאור הגר"א (ס"ק ט) וז"ל: "כ"כ הרשב"א למ"ד אתן לא הוה קנין דברים דהוי כקנו מידו שנתחייב מיד משא"כ בשטר מחילה דאינו חייב אלא שקונה מידו להסתלק השעבוד מעליו ובזה לכ"ע הוה קנין דברים אבל להחזיר הזכויות הוא חייב וכ"ז למ"ד לא הוה קנין דברים וכן הסכים שם ברשב"א ובסי' רמ"ה פ' בהג"ה כס' ראשונה דהוי קנין דברים". ועי' בט"ז בסי' רג שעמד בזה וכתב שצ"ל שהרמ"א הבין שמש"כ הרשב"א שמהני קנין שיחזיר לו זכויותיו זה אליבא דכ"ע. ובאמת שזה דחוק מאוד בלשון הרשב"א וצ"ע.

**והנה** על מש"כ הרמ"א בסי' רמה דהמהר"ו פסק כסברא ראשונה היינו דקנין אתן לא מהני תמהו הב"ח (סי' רמה) והבית שמואל באהע"ז (סי' נא ס"ק י) שבדברי מהר"ו אין הכרע דהנה ז"ל מהר"ו (סי' קמג) "ועל מי שכתב לאשתו בשעת הקנס ויעשה כך וכך לכתובה לבד מלבושיה וצעיפיה ובשעת החופה לא עשו שטר אחר. נראה דלא זכתה האשה ודמיא להא דפרק השולח ת"ר עשיתי פלוני עבדי בן חורין הרי הוא בן חורין אעשנו בן חורין רבי אומר קנה וחכמים אומרי' לא קנה א"ר יוחנן וכולן בשטר פירוש שכתוב אחד מהלשונות האילו בשטר. ובתשובה במיימוני הביא משם ספר העיטור דיש מרבתינו שכתבו האומר אתן דבר זה לפלוני אפילו בקנין סודר. אף על גב דיש מרבתינו דפליגי ואמרי דמהני ק"ס היינו משום דכיון דקבל עליו בק"ס צריך ליתן ולקיים מה שקבל עליו בק"ס וצריך לעשות

דלא מהני, וגם בשו"ת הרשב"ש (סי' שלו) כתב בשם הרא"ש דקנין אתן לא מהני.

**וביד** רמ"ה שם מבואר שיסוד המחלוקת אם קנין אתן מהני או לאו הוא האם המשמעות של אתן זה הבטחה לתת וא"כ לא מהני קנין ע"ז כיון שאין לו שום חיוב ממון, או שהמשמעות היא שמתחייב ליתן וע"ז חל קנין דחיוב חל על גופו וחייב ליתן, וכש"כ תוס' (ב"ב ג. ד"ה קנין, כתובות נד: אף על פי) מהא דמתנה שומר חנם להיות כשואל.

### [ב] דעת השר"ע והרמ"א

ולהלכה: בשו"ע בסי' רמה סעי' א-ב כתב השר"ע "אם כתב בשטר אתננו לו, אף על פי שהעידו עליו העדים לא זכה המקבל. הגה: ואפילו קנו מידו, דהוי קנין דברים ויש אומרים שאם קנו מידו, מהני לשון אתן. הגה: ומהר"ו פסק כסברא ראשונה". וברמ"א בסי' קנז סעי' ד כתב בסתם דמהני קנין לבנות כותל<sup>5</sup> והביא שיש חולקים. ובסי' רג סעי' א כתב הרמ"א "עייין לקמן סימן רמ"ה, האומר אתן דבר לפלוני, אי הוה קנין דברים, מי שקנו ממנו שיעשה שטר מחילה לחבירו, הוה קנין דברים, דשטר מחילה אינו אלא סילוק בעלמא. אבל אי קנו ממנו להחזיר לחבירו כל זכויותיו שיש לו עליו, לא הוה קנין

בגמרא (ג.) אלישנא דבתרא וכי קנו מידו מאי הוה קנין דברים בעלמא הוא וכתב הרא"ש שם (סי' ג) למאן דאמר מחיצה גודא ניהא דכיון דקנו ושעבדו נכסיהם לבנין הכותל לאו קנין דברים הוא. ומפרש רבינו דהכי קאמר כיון דקנו לבנות הכותל הוה ליה כאילו שעבדו נכסיהם ולי נראה דאדרבה לכך האריך בלשונו לומר דבעינן שיקנו מידו בלשון הזה כלומר שהוא משעבד נכסיו לבנין הכותל הא לאו הכי קנין דברים הוא" והנה בתוס' (ב"ב ג. ד"ה כי) ג"כ כתבו כלשון הרא"ש ובביאור הגר"א (סי' רג ס"ק ת, וסי' קנז ס"ק כב) כשהביא את השיטות והראיות לצד שקנין אתן מהני צייל לדברי תוס' [בסי' קנז שם ציין גם לדברי הרא"ש] והיינו שהבין כהטור "דקנו ושעבדו נכסיהם" הוא קנין אתן, ולכן כתב אח"כ שלמ"ד שקנין אתן לא מהני יפרש את הגמ' כהראב"ד "שהתחייבו בדמי מחצית הכותל". וע"ע לק' הערה 7.

<sup>5</sup> לבנות כותל זה כמו אתן כמבואר ביד רמ"ה

כשחייב עצמו ליתן. וכ"כ כבר בנודע ביהודה (מהדו"ק חו"מ סי' כה תשובה מחתנו מו"ה ר' יוסף), וכתב עוד בפת"ש שם שמדברי רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל מוכח כדעת הסמ"ע.

**ושר' שבאמרי בינה** (דיני הלואה סי' נא) הביא את דברי מהר"ש הלוי והק' על דבריו מדברי היד רמ"ה הנ"ל, והביא שגם בספר בני יעקב חלק על מהר"ש הלוי.

#### **[ד] קושיא על השיטות שקנין אתן מהני מהגמ' בגיטין מ; וחילוק בין קנין לשטר**

והנה בגמ' בגיטין מ: "ת"ר האומר נתתי שדה פלונית לפלוני נתונה לפלוני הרי היא שלו הרי היא שלו, אתננה לפלוני ר"מ אומר קנה וחכ"א לא קנה א"ר יוחנן וכולן בשטר" מבואר דלפי חכמים הכותב בשטר "אתננה לפלוני" לא קני וביד רמ"ה הוכיח מגמ' זו דקנין אתן לא מהני. ומ"מ כתב היד רמ"ה דלא קשה מגמ' זו על השיטות שקנין אתן מהני משום "דאיכא למימר דשאני שטר מתנה וכיוצא בו דלאו לשעבודיה לנותן למיתב ההוא מידי קאתי, אלא לאקנויי גופא דההוא ארעא בהאי שטרא קאתי, וכי כתב לו אתננה לו לשון הבטחה משמע דמקני ליה ניהליה למחר וליומא חרא בשטרא אחרינא או בקנין, ואמטול הכי לא קני. אבל קנין לשעבודיה נפשיה נמי קאתי ואמטול הכי אף על גב דאמר לה בלשון להבא נמי משתעביד. ומילתא צריכא עיונא" וביאור דבריו דכיון דמשמעות השטר שהוא מקנה לו בשטר זה א"כ א"א לפרש שכונתו להתחייב לו שדה זו אבל היכא שעושה קנין שאתן לפלני שדה זו אמר' שכונתו להתחייב ליתן שדה זו, ולכא' זה גם כונת המגיד משנה (פ"ח מזכיה ה"ו) שכתב דאפשר דטפי עדיף קנין משטר.

ולכא' גם בתשובת הרשב"א שהביא הב"י בסי' קצה מחו' כ שכתב "דכל שקנו... אף על פי שלא אמר בלשון חיוב חייב דקנין מילתא

לה כתובה כמו שהותנה אבל כל זמן שלא נתן לא זכתה האשה" ור"ל דאע"ג דיש מחלוקת אם מהני קנין באתן מ"מ כו"ע מודו דלא זכתה בכתובה אלא דלמ"ד קנין אתן מהני הוא רק חייב לכתוב לה כתובה. [וע"ע לקמן שארכנו בענין זה אי הוה שיעבוד בחפצא או רק חיוב דגברא]. ומה"ט ס"ל לב"ח ולב"ש דהוה ספיקא דדינא ואי תפס לא מפקין מיניה.

#### **[ג] האם יש חילוק בין מתחייב ליתן כך וכל לבין מתחייב כך וכך**

הנה הא פשיטא שיכול אדם להתחייב לחבירו וכש"כ תוס' (כתובות נד: ד"ה אע"פ), ואפי' להתחייב דבר שלא בא לעולם וכמבואר בתשו' הרשב"א (חו"ג סי' סה) ובשו"ע (סי' ס סעי' ו). ויש לדון האם יש חילוק בין אומר לחבירו "מתחייב אני לך כך וכך" לבין אומר לחבירו "מתחייב אני ליתן לך כך" וכך דיש מקום לומר דבמתחייב ליתן ההתחייבות היא על הנתינה והנתינה היא מעשה בעלמא ועל מעשה לא שייך התחייבות דהוה קנין דברים.

**והנה** ביד רמ"ה (שם) כתב להדיא דבמתחייב ליתן כך וכך חל ההתחייבות דאמר' דודאי כונתו להתחייב ממון ולא להתחייב למעשה נתינה וז"ל: "אבל קנו מידו שחייב לתת כך וכך או לבנות או לזון מסתברא דלאו קנין דברים בעלמא הוא שהנתינה עצמה אינה ממון והאי לאו אנתניה גופא קנו מיניה אלא אגופא דממונא קנו מיניה דמחייב למיתב ליה כך וכך ממון".

ועי' בפת"ש (סי' ס ס"ק יג) שהביא שבתשו' מהר"ש הלוי (חו"מ סוף סי' ה, הובא בכנה"ג סי' ס הגה"ט אות לו) כתב דרק במתחייב לך כך וכך חייב אבל במתחייב ליתן כך וכך הוה קנין דברים. וכתב שמדבר הסמ"ע סי' ס ס"ק י"ח לא משמע כן וז"ל הסמ"ע "אם כתב הריני מחייב נפשי ליתן לך" הרי שמהני גם



יש ברירה דאחין שחלקו כיורשים דמו, אבל למ"ד שאין ברירה ואחין שחלקו כלקוחות דמי א"כ לכאור' הוא מתחייב לתת לו משלו וע"כ צ"ל דאף על זה לא שייך שיעבוד הגוף דשיעבוד הגוף הוא רק חיוב ממון לחבירו אבל חיוב לתת ולקבל תמורה לא חשיב חיוב וממילא לא שייך ע"ז שיעבוד הגוף. [ונראה לבאר יותר דכל מתחייב ליתן הוה כאילו הקנה לו עכשו ממון ושייך למימר ביה ממוני גבך ואפי' שלא התחייב לו ממון מסויים משא"כ היכא שהתחייב לחלוק לא שייך ביה ממוני גבך דהא אינו חייב לו ממון אלא מחוייב לעשות לו מעשה חלוקה].

### [ו] אם אפשר להתחייב למכור

והנה ביד רמ"ה (שם) כתב שא"א להתחייב לחלוק ולמכור ואפי' אם אמר להדיא בלשון חיוב "מתחייב לחלוק" "מתחייב למכור" והוכיח כן מהא דהגמ' שם הוצרכה לתרץ שקנו מידם ברוחות ולא תירצה שקנו מידם להתחייב לחלוק וכנ"ל.

**והנה** בגמ' ע"ז עב. איתא "ההוא גברא דא"ל לחבריה אי מזביננא לה להא ארעא לך מזביננא לה במאה זוזי אזל זבנה לאיניש אחרינא אמר רב יוסף קנה קמא" נחלקו הראשונים<sup>6</sup> בפירוש הגמ' שם: רש"י שם (ד"ה לך מזביננא, ובד"ה קנה קמא) פירש דמירי שקנו מידו ומבואר בדבריו דבקנין לחוד סגי,

אלימתא היא ומתקן הענין וכאלו מחייב עצמו באותו דבר שאמר ליתן" מבואר דיש חילוק בין קנין לשטר דהא התם מיירי בשטר והרשב"א כתב דרק בגלל הקנין מהני דהקנין מאלים ומתקן את הלשון להופכו ללשון התחייבות ע"ש.

ובקצוה"ח (סי' רמה ס"ק א) כתב ליישב דאף שקנין אתן מהני מ"מ אינו חיוב ממוני ואם מת אין היורשים חייבים אלא הוי חיוב על הגברא לקיים דבריו וליתן והיינו דקתני דלרבנן לא קנה היינו שלא חייל עליה חיוב ממוני. ועי' להלן (אות [ז]) שהארכנו בנידון זה.

### [ה] חילוק בין אתן לאחלוק

והנה לפי השיטות שאתן מהני ע"כ צריך לחלק בין אתן לאחלוק דהא בגמ' ב"ב ג. מבואר להדיא דאחלוק הוה קנין דברים וע"כ צ"ל דאחלוק שונה כיון שגם א"א להתחייב בלשון חיוב לחלוק והרי כל המחלוקת בראשונים בקנין אתן הוא האם המשמעות של הלשון "אתן" זה התחייבות או הבטחה, אבל אחלוק גם אם יאמר להדיא בלשון התחייבות לא יחול, וכ"כ להדיא ביד רמ"ה [והיה מקום לאמר דכל ההכרח לומר דבאחלוק לא מהני אף לשון התחייבות זה רק למ"ד קנין אתן מהני, דהוא צריך לחלק בין אתן לאחלוק, אבל למ"ד קנין אתן לא מהני, דאינו צריך לחלק בין אתן לאחלוק, אין הכרח דבאחלוק לא מהני אף בלשון התחייבות, אמנם מהא דהגמ' ב"ב תרצה שקנו ברוחות ולא תרצה דמירי שאמרו בלשון התחייבות מוכח דאחלוק לא מהני אף בלשון התחייבות וכ"כ ביד רמ"ה ב"ב שם].

**והנה** הטעם שלא מהני להתחייב לחלוק לכאור' הוא משום דחלוקה אינה נתינה משלו אלא הוא נותן לחבירו את חלקו וממילא לא שייך על זה שיעבוד גופו דשיעבוד הגוף שייך רק על חיוב ממון, אמנם לכאור' כ"ז רק למ"ד

<sup>6</sup> אמנם יעו' בשו"ת תורת אמת למהר"א ששון (ס' קלג) שכתב שאין מחלוקת וגם לרש"י ודעמיה בעי' מעכשיו ולא הוצרכו לכתוב זאת וז"ל "ומה שהוצרכו הנך רבוותא כלהו למכתב הקנין ולא כתבו מעכשו דהא ודאי משמע דבלא מעכשו כולו מודו דלא מהני. נר' לי דאפי' קנין לא הוו צריכי למכתב אלא משום דחזינו התם בגמ' דמקש' אביי והא לא פסקא וכו' והוקשה להם ז"ל דאמאי לא מקשה גמרא והא לא החזיק וכו' להכי לא הוצרכו ז"ל לומר דקנו מיניה כלומר אקנין לבדו קאי אף בקרקע זה בכסף אליבא דהנך רבוותא ודלא כדמשמע מרב האיי ובעל העטו' והרשב"א ז"ל כמו שאכתוב לפנים בס"ד. ומ"מ לדעת כולו בעינן מעכשו". ועי' בריטב"א בע"ז שם שנראה בדבריו דגם אליבא דרש"י מיירי במקנה מעכשיו על תנאי.

ולפי"ז מתי שרמק להדיא בלשון התחיבות למכור לכו"ע מהני כמו בהתחיבות ליתן.

ולכא' כדברי הגר"א מבואר בחי' הר"ן (ב"ב ג.) ובנמוק"י (ב. מדפ"ר) שהק' על השיטות שקנין אתן לא מהני מהסוגיא בע"ז וכתבו דשם מיירי באומר מעכשיו ולכא' מקושיתם מבואר דלמ"ד דאתן מהני א"ש הסוגיא בע"ז והיינו כדברי הגר"א ומבואר דאתן ואמכור זה אותו דבר וממילא במתחייב למכור מהני כמו במתחייב ליתן. ושו"ר שכן הוכיח כבר באמרי בינה (הלכות הלואה סי' נא ד"ה ועיין ב"ש).

**והנה** הבי"ב בסי' רו הביא תשו' הרשב"א (נדפס בתשו' החדשות סי' שטו) שכ' וז"ל: "שאלת: מי שקנו ממנו בעדים שימכור ביתו לחבירו וחבירו קנה לו בקנין גם כן שיקנה כפי ראות שני אנשים הבקאים בשומא ונתרצו שניהם על כך הודיעני אחר שלא קבעו זמן על כך אם ימשך זמן הקנייה לעולם כל ימי חייהם. תשובה: לשון זה שאמרת איני מכיר (ואינו) [ואיזה] ענין לקניינים אלו וקנין דברים בעלמא שהרי לא הקנה המוכר ביתו לחבירו אלא שקנו מידו שימכור ובמה נתחייב למכור וכן הלוקח לא חייב עצמו בכלום ועובדא דההוא גברא דאמר לחבריה אי מזביננא להאי ארעא לדיך מזביננא במאה זוזי וכו' דאלמא אי זבנה במאה לכולי עלמא קנה קמא התם בשקנה האי ארעא מהשתא והחזיק בה בתנאי שאם ימכרנה שתתא קנויה לו הא לאו הכי לא עשה ולא כלום וכן כתב רבינו האי בספר המקח (שער לז) כגון שקנו מן המוכר ואמר הקניתיה לך בדמים כך וכך מעכשיו וכשארצה למכור והקרקע עומדת ביד הלוקח כהאי גוונא קני ואי לא לא קני. ואם שנים אלו שאמרת חייבו עצמם כראוי זה למכור וזה לקנות ולא קבעו זמן אלא סתם מסתברא שכל שזה בא לקנות חייב השני למכור וכל שהמוכר בא למכור חייב הקונה לקנות. עכ"ל.

וכ"ה בפסקי הרי"ד (שם), וכ"נ בפסקי ריא"ז (ב"ב פ"ה אות כב), וכ"ה ברא"ש<sup>7</sup> (שם סי' כג.) אבל רב האי גאון (ספר המקח סי' לז) כתב דמיירי "שקנו מן המוכר ואמר ליה הקניתיך בדמים כך וכך מעכשיו ולכשארצה למכרה והקרקע עומד ביד הלוקח", והביאו הרשב"א (בע"ז שם), וכע"ז כ' הרי"ף (ב"ב נא: מדפ"ר) דמיירי "בדאמר ליה מעכשיו וקנו מיניה", והביאוהו הרמב"ן והר"ן והנמוק"י (ב"ב ג.), וכ"כ הרמב"ם (פ"ח ממכירה ה"ז) שאמר לו "כשאמכור שדה זו הרי היא מכורה לך מעכשיו", וכע"ז בטור סי' רו "האומר לחבירו כשאמכור שדה זו אמכרנה לך מעכשיו במנה וקנו מידו".<sup>8</sup>

ובביאור הגר"א (סי' רמה ס"ק, וסי' רג ס"ק ח, וסי' קנז ס"ק כב-כג) מבואר דפלוגתתם היא האם מהני קנין אתן והיינו אם אנו אומרים שכשאומר אתן ועושה קנין הרי זה כאילו שיעבד עצמו והרי זה כאילו אמר שהוא מתחייב ליתן או דכיון שלא אמר שמתחייב ליתן להדיא לא חייל החיוב. ומבואר בדבריו שהשוה אמכור לאתן ולשיטות דקנין אתן מועיל ה"ה קנין אמכור,

<sup>7</sup> גם מדברי הרא"ש האלו מוכח כהטור דס"ל ודלא כהב"י עי' לעיל הערה 4.

<sup>8</sup> אמנם יש גרסאות שכתוב בהם "ביד המוכר" ואין לזה הבנה, ומה שהצריך שהקרקע תהא ביד הלוקח עי' במהרש"ך ח"ד סי' פד ובתורת אמת שם מה שביארו בזה ואכמ"ל.

<sup>9</sup> ועי' בשו"ת תורת אמת (שם) שהק' על לשון הטור מה שייד לישנא דמעכשיו אם הוא אומר אמכור לך שהוא להבא. וביאר שלשון מעכשיו מתקן את דבריו שאמר לשון עתיד והופכו ללשון הווה והביא שכן מבואר בטור גם בסי' רמה שכ' דאע"פ שאם עשה קנין שיתן לפלוני אינו חייב אבל "אם אמר אתננו לו מעכשיו בין בטרם בין בקנין קנה לאלתר דכיון שאמר מעכשיו אין זה לשון הבטחה אלא בהאי שטרא או בהאי קנין מקנה ליה גופא דארעא" הרי שאע"פ שאמר לשון עתיד [דהיינו אתננו] אע"פ אם אומר מעכשיו מתקן הלשון והופכו ללשון הווה. ועוד כתב ליישב דלשון אתננו הוא לשון מסופק אם הוא לשון הווה או לשון עתיד (וכתב לפרש כן בדברי רבנן דפליגי אר"מ בגיטין מ:) ועי' שאמר מעכשיו כאילו פירש שזה לשון הווה.

וגם בשו"ת מב"ט (ח"ב סי' כו) כתב לחלק בין אמכור למתחייב למכור.

ולכאור' לפ"ז צ"ע א"כ אמאי הגמ' ב"ב לא תרצה שמיירי שהתחייבו לחלוק. וגם בעיקר הדבר צ"ב איך שייך התחייבות למכור הא לכאור' אין כאן שום חיוב ממון דהא לא שייך לומר בזה ממוני גבך. וע"כ צ"ל דלמכור נמי חשיב כמו נתינה וה"ט דכיון דביחס ללוקח שרוצה לקנות שוה לו יותר החפץ הנקנה מאשר הכסף שמשלם תמורתו [דאל"ה לא היה קונה] וכן המוכר אם לא היה צריך כסף לא היה מוכר וכהא דאיתא בגמ' ברכות (ה). "מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח" וממילא שייך לומר שהרי זה כאילו המוכר התחייב ליתן לו משהו דבמכירה יש בחינה של נתינה. אמנם כ"ז דוקא במכירה אבל בחלוקת שותפין לא שייך למימר הכי ולהכי לא שייך להתחייב לחלוק והשתא א"ש שהגמ' ב"ב לא תרצה דמיירי בהתחייבו לחלוק. [אמנם יעו' להלן שיתבאר דיש אחרונים שהבינו שיש מוסג להתחייב לעשות מעשה מסויים שיש בו גרם ממון אף שאין חוב ממון על הגברא].

**[ז] לשיטות שחל התחייבות ליתן או למכור האם זה רק חיוב לקיים דבריו או דהוה חיוב ממוני שעובר בירושה, ואי נימא דהוה חיוב ממוני האם החפץ משועבד לזה או הוה רק חיוב הגוף.**

והנה לשיטות שקנין אתן מהני יש לדון האם חיוב על הגברא לקיים דבריו וליתן או דהוה חיוב ממוני וכדלהלן:

ואי לאו דמסתפינא אמינא דמשום הכי לא מוקי לה במחייב את עצמו משום דהתם אמרי' שאם מכרה ביותר זוזי אנסנא ואי מיירי במחייב עצמו לא מצי למטען הכי משום שהרי חייב עצמו כסף בסך שקצב וצריך להעמידה בידו באותו הסך משום דחיוב עצמו אליו טפי. ולע"ד נר' שיש קצת ראייה או ראיות לזה אבל איני תוקע את עצמי בזה כעת. וע"ע בדברי המגיה למ"מ פ"ח ממכירה ה"ז שהשיג על תירוצו השני ועי' להלן (אות [ז]).

**מבואר** בדברי הרשב"א שאם עשו קנין שימכור או יקנה לא הוה קנין כיון דזה קנין דברים. ומ"מ מבואר בדבריו דיש אופן שיכול החיוב למכור או לקנות שהרי כ' "ואם שנים אלו שאמרת חייבו עצמם כראוי זה למכור וזה לקנות" ולא נתפרש מהו האופן הראוי. ויל"ע אמאי הוצרך להעמיד את הגמ' בע"ז באופן שעשו קנין מעכשיו על תנאי הא ה"מ לאוקמא בכה"ג שחייבו עצמם כראוי.

ובשו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' פד) הוציא מדברי תשובת הרשב"א הנ"ל דא"א להתחייב למכור אלא א"כ אמר בלשון מעכשיו ואפי' שאמר בלשון התחייבות ודייק כן ממש"כ הרשב"א "וקנין דברים בעלמא שהרי לא הקנה המוכר ביתו לחבירו אלא שקנו מידו שימכור ובמה נתחייב למכור" משמע שכל דלא הקנה המוכר ביתו לחבירו אפי' שהתחייב למכור לאו כלום הוא. ומאידך בשו"ת תורת אמת למהר"א ששון (סי' קלג, הביאו הנתי"מ בס' ר"ס ק"א) למד מדברי הרשב"א הנ"ל שבלשון התחייבות מהני ויכול להתחייב למכור ובזה כתב לבאר מה שכתב הרשב"א "אם חייבו עצמם כראוי זה למכור וזה לקנות" שהאופן הראוי להתחייב למכור הוא כשעשו קנין שמתחייבים למכור ולקנות, ומה שהרשב"א לא העמיד כן את הגמ' בע"ז זה משום שהיה לגמ' לפרש זאת (ועי' בהערה<sup>10</sup>),

<sup>10</sup> וז"ל שם "וכת' א"כ אמאי לא מוקי הרשב"א ז"ל וכן הרב בעל העטור ז"ל ההיא עובדא דמזביננא לה לארעא וכו' כשחייב את עצמו ובקנין והוצרכו להעמידה בשקנה האי ארעא מהשתא והחזיק כו' יש לומר' לזה שהענין הזה מחייב עצמו ואם אימא דבהכי מיירי גמרא ה"ל לפרושי אבל מה שפירשו הם ז"ל שהוא הקנ' האי ארעא מהשתא והחזיק בה וכו' הא מילתא לא הוה צריך גמרא לפרושי' שהרי כל קניני הגמ' בקרקע כן הם וסמך על כל קניני מכיר' קרקע הנזכרים בגמרא ולא הוצרך לבארם אבל דבר זה של חיוב עצמו אם איתא דבהכי מיירי ה"ל לפרושי. א"כ אפשר לומר דמשום דהתם מייתי גמרא ראייה מההיא דמשך חמרי ופועליו וכו' פרקן והנכנסין וכו' להכי מפרשי' לה הנך רביותא דומיא דההוא גוונא ממש וזה"ל דמחייב עצמו מהני.

**וכהצד** השני נקט הסמ"ע (סי' רמה ס"ק ב) שהביא את דברי מהר"ו וביאר דבריו וז"ל "ור"ל דאין בידנו אלא להחרימו או לכופו בשוטים אבל לא לירד לנכסיו, א"נ אם כבר מת קודם שקיים מה שקיבל עליו לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה מכח הקנין לירד לנכסיו ולגבות לה".

ובקצוה"ח (סי' רמה ס"ק א) גם נראה שנקט כהצד השני בבית שמואל שכל קנין אתן אינו חיוב ממוני שיש על הגברא ולכן אינו עובר בירושה אלא הוא חיוב לקיים דבריו ובזה יישב מה שהק' היד רמ"ה והמגיד משנה מהא דתניא בגיטין (מ:) "אתננה לפלוני ר"מ אומר קנה וחכ"א לא קנה" דלא קנה היינו שלא חייל חיוב ממוני אלא רק מחוייב לקיים דבריו, והביא דכן פירש גם בספר בני יעקב.

**והנה** מלבד שמדברי היד רמ"ה הנ"ל מבואר להדיא דלא כדבריהם שכתב "דלא מהני קנין אלא היכא דקנו מיניה אגופיה דממונא בין לאקנויי ממונא בין לאחיובי בממונא, אבל בדבר הגורם לממון כגון דקנו מיניה למפלג או למעבד הקנאה קנין דברים בעלמא ולא מהני" וא"כ ה"ה היכא דקנו מיניה ליתן שטר מתנה וכל דבר שאינו חל אגופיה חיוב ממוני דחשיב קנין דברים. גם מדברי מהר"א ששון שכתב שמהני להתחייב למכור מוכח דהוה חיוב ממוני גמור ועובר ליורשים, דהנה השאלה שנשאל מהר"א ששון היתה שראובן מכר בית לשמעון, ולראובן המוכר היו שני בנים קטנים, והתחייב שמעון הקונה לראובן המוכר שכאשר יגדלו בניו יחזור למכור לבני ראובן את הבית ועשו קנין על חיוב זה, ויהי כי ארכו הימים וימותו גם שניהם ראובן המוכר ושמעון הקונה, ונשאר יצחק בן ראובן ותובע ליורשי שמעון שיקיימו התנאי והחיוב אשר היה לאביהם ויחזירו וימכרו לו את הבית. ובמהר"א ששון השיב דכיון שהתחייבות למכור לא דמי לקנין אתן

**הנה** במהר"ו (סי' קמג, לשונו הובא לעיל אות [ב]) כתב לגבי מי שכתב לאשתו שיתן לה כתובתה כך וכך דלא זכתה האשה ואפי' לשיטות שקנין אתן מהני וז"ל "אף על גב דיש מרבותינו דפליגי ואמרי דמהני ק"ס היינו משום דכיון דקבל עליו בק"ס צריך ליתן ולקיים מה שקבל עליו בק"ס וצריך לעשות לה כתובה כמו שהותנה אבל כל זמן שלא נתן לא זכתה האשה" ובבית שמואל באה"ז סי' נא ס"ק י כתב שיש לפרש דבריו בב' אופנים וז"ל: "א' קנין אתן מהני היינו אם נעשה קנין סודר ליתן לאחד מתנה זכה אותו פלוני במתנה ואם מת הנותן צריכים בניו לקיים ומכל שכן אם הוא חי דצריך לקיים ומוציאים ממנו אבל אם לא עשה קנין ליתן מתנה אלא עשה קנין ליתן שטר מתנה או שטר כתובה לאשתו אז כופין אותו כשהוא חי לקיים הקנין ויתן אותו שטר אבל מ"מ לא זכה אותו פלוני במתנה כיון שלא נכתב השטר ואם מת הנותן ולא נתן השטר אין מוציאים מירשין המעות (ב) עוד יש לפרש בע"א אפילו אם עשה ק"ס ליתן מתנה לפלוני אין שום זכו' להמקבל אלא כופין את הנותן לקיים הקנין ואם מת ולא נתן אין מוציאים מירשיו" עכ"ל.

**משמע** שהיה פשוט לו שהתחייבות יכולה להיות גם מתי שלא חל על הגברא חיוב ממוני וכגון להתחייב ליתן שטר מתנה דבכה"ג ודאי לא חייל אגברא חיוב ממוני אלא שהוא מחיוב לעשות מעשה שגורם לממון אלא שהסתפק בכל קנין אתן - לשיטות שמהני- האם הכונה שחל חיוב ממוני על הגברא ואמרי' ביה ממוני גבך או דאינו חיוב ממוני אלא הוא חייב לעשות מעשה נתינה. ונפ"מ היכא שמת דאי חייל חיוב ממוני על הגברא מוציאים מיד היורשים אבל אי רק מחוייב למעשה נתינה לא שייך לומר שמוציאים מהיורשים כיון שהאב לא חייב ממון.

שהתחייב עצמו למכור, וכיון שבתרא קני מן הדין, הוּא כאילו התחייב עצמו על דבר שאינו בידו שאין החיוב חל כמו שכתבתי לעיל בסימן ס' (סק"י). ולכא' כונתו לומר דלא חל שיעבוד על החפצא רק הוּא חיוב גברא למכור חפץ זה ואם החפץ לא קיים [וכגון שמכר אותו כבר לאחר] פקע חיובו.

#### [ח] בעלמא אי שייך התחייבות על חפצא בלא חיוב על הגברא

והנה בעיקר הדבר על מה שמבואר בדברי המהר"א ששון דחל שיעבוד על החפצא המסויים<sup>11</sup> [וכן מבואר בדברי הר"ן, והנמוק"י, וברש"י ודעימיה אליבא דהגר"א וכנ"ל] פליג בקצוה"ח (סי' ר' סק"א) וטעמו דהיכא דליכא חיוב אחריות שיהיה החיוב חל על גופו לא חל חיוב כלל וכמ"ש בסימן ר"ג סק"ב בשם מוהר"ט (חלק ח"מ סי' פ"א ד"ה והא) וז"ל: "וכדי שיחול החיוב על גופו צריך שיתחייב מעכשיו באחריות ואם אבדו פורע לו ממקום אחר, ואם אין בו חיוב אחריות לפרוע ממקום אחר רק חיוב על הדבר שרוצה ליתן הר"ל קנין דברים" וע"ש. ה"נ כיון שאין בזה חיוב אחריות לא הוּא חיוב כלל.

**והיינו** דדעת הקצוה"ח (סי' ר' סק"א, ובסי' רג סק"ב) שלא שייך להתחייב נכס מסויים בלא שיעבוד הגוף, כל' דא"א לתחייב לתת חפץ מסויים בלא להיות חייבים באחריות החפץ, דכל התחייבות צריכה להיות באופן שהגברא מחוייב, ואם אין עליו אחריות לא נחשב שהגברא מחוייב. ולפי"ז לא שייך להתחייב למכור דבר מסויים כיון דאין שיעבוד על הגברא דהא אם החפץ יאבד אינו חייב להביא תמורתו.

**ומאידך** בנתיה"מ (רג סק"ו) הבין דמה שהוא מחוייב להביא את החפץ הזה גם נחשב

חייבים היורשים למכור לבני ראובן, הרי דס"ל דהוּא חיוב ממוני גמור ועובר ליורשים.

**ובאמת** שיותר מזה מצאנו דלא רק דהוּא חיוב ממוני דחייל הגברא אלא אף החפצא משועבד לחיוב זה דהא לפי מש"כ הגר"א בביאור דעת רש"י ודעמיה בסוגיא בע"ז (עב). דלא הצריכו שיאמר מעכשיו משום דסברי דקנין אתן מהני וה"ה קנין למכור, ועלה אמרי' בגמ' דקנה קמא, היינו שאם ימכור לאחר לא חל הקנין ומוציאים מידו והיינו דכיון שהתחייב לראשון למכור לו הקרקע משועבדת לזה, ואינו יכול למוכרה לאחר. וכן מוכח מקושית הר"ן והנמוק"י שהק' למ"ד קנין אתן לא מהני מהסוגיא בע"ז וכנ"ל באות [ו].

**ויש** לתמוה בדברי הקצוה"ח שבסי' ר' (סק"א) הביא את דברי הריב"ש ומהר"א ששון (לשונו של המהר"א ששון הובא לעיל הערה 10) שאם התחייב למכור אינו יכול למכור לאחר אפי' ביותר מהסכום שהתחייב לראשון והביא שהמל"מ (פ"ח ממכירה ה"ז בהגה) תמה עליו בזה"ל "אין דבריו נראים אצלי ואדרבה נ"ל דבלשון חיוב אפילו אם מכרה לשני בסך שקצב לאחד זכה השני משום דמחייב עצמו אינה מכורה אלא מחוייב למכרה וכל שמכרה לאחר זכה השני" וכתב ע"ז בקצוה"ח וז"ל "וזה אינו קושיא לענ"ד דכיון דכתב שטר בלשון חיוב שימכרנו לזה הר"ל דין שטר ממש וגובה ממשעבדי, וא"כ ה"נ כי מכרה לאחר טורף מיניה דמשעבדי ליה ודו"ק". ולכא' לפי מה שהסכים בסי' רמה אם דברי הבית שמואל הנ"ל לכא' לא שייך כלל לומר דגובה ממשעבדי דהא ליכא חיוב ממוני כלל אלא מחוייב לקיים דבריו וצ"ע.

**וע"ע** בנתיה"מ (סי' ר' סק"ב) שכתב על דברי הקצוה"ח הנ"ל בזה"ל "ולדידי הדבר מסופק, דכיון שאין בו חיוב ממון רק

<sup>11</sup> שכתב שחל חיוב למכור קרקע זו.

התחייבותו או דילמא דכיון דאם לא יעמוד בהתחייבותו יצטרך להחזיר את הכסף נחשב שיש חיוב על הגברא. ולכא' בסברא נראה יותר שבכה"ג חל ההתחייבות אף לדעת הקצוה"ח. ובספר עמק המשפט (להרה"ג ר' יעקב אברהם כהן שליט"א, בח"א דיני חוזים והסכמים, עמ' סז) נקט דבכה"ג מודה הקצוה"ח דחל ההתחייבות. אלא דיש להעיר ע"ז דהקצוה"ח (בסי' רג) קאי על דברי הטור והתם התחייב מעות אלו בעד חמור ומסתברא דכשלא יתן לו מעות אלו יצטרך להחזיר לו את החמור ואפ"ה כתב הקצוה"ח דכה"ג לא מהני וצ"ע. ובעיקר דברי הקצוה"ח עי' אמרי בינה (הלכות הלואה סי' נא) וחזו"א (חו"מ ליקוטים טו) ואכמ"ל.

#### [ט] סיכום דעת הרשב"א בדין קנין אתן, וחילוק האחרונים בין היה קנין בסוף או בהתחלה.

הנה הרשב"א בחידושו (ב"ב קמ: סוד"ה מה שאמר) כתב דהעיקר שקנין אתן מהני. וברשב"א בתשו' ח"א סי' אלף לג'<sup>12</sup> (הובא בב"י סי' קצה מחו' יד, ובדרכי משה בסי' רג) הביא מחלוקת הראשונים אם קנין אתן ונראה שמסיק שם שאתן מהני.

ובתשו' בח"א סי' אלף קמב (הובא בקיצור בב"י סי' קצה מחו' כ) כתב בזה"ל: "כי מדעתי כל שאמר לכשירדו גשמים או לכשתצא חמה מנרתיקה אתן לך כך וכך וקנו מידו קנה. דכל שקנו בדבר שיש לו כזה שאמר כן וכן אף על פי שלא אמר בלשון חיוב חייב דקנין מילתא אלימתא היא ומתקן

שהגברא מחוייב ולכן ס"ל שאפשר להתחייב לשני חפץ מסוים. וממילא ה"ה שיש מקום לומר ששייך התחייבות למכור.

**והנה** בסי' ס נחלקו הקצוה"ח והנתי"מ במתחייב לחבירו פירות דקל שאינם בעולם האם יכול לחזור בו, דעת הקצוה"ח שאינו יכול לחזור בו, כיון שחל על הגברא התחייבות על החפץ שהוא כבר מעכשיו, ואע"ג שהחפץ אינו בעולם מ"מ אפשר להתחייב על דבר שאינו בעולם, וכמו שיכול אדם להתחייב מעות שעדין אין לו, כיון דהחיוב חל על הגברא והגברא בעולם. ודעת הנתי"מ שם שיכול לחזור בו, כיון שאין ההתחייבות חלה אלא לכשיגיעו הפירות דקל לעולם אבל קודם לכן לא שייך להתחייב על מה שאין לו, ואף שאדם יכול להתחייב מעות לשני אף שעדין אין לו שאני התם שהדבר מצוי בעולם משא"כ בדבר שאינו מצוי עדין בעולם.

**והנה** בנתי"מ (סי' רג ס"ק ו) הוכיח נגד הקצוה"ח שאמר שא"א להתחייב על חפצא מסויים כשאין על הגברא חיוב אחריות מהא דמבואר בסי' ס סעי' ו שאפשר להתחייב פירות דקל שאינם בעולם ואף שאין לו חיוב אחריות שהרי לא שייך אחריות על דבר שאינו בעולם שהרי הוא יכול לחזור בו. אבל באמת כ"ז דוקא לפי שיטת הנתי"מ שם אבל לפי הקצוה"ח אין ראייה כלל דגם שם באמת יש חיוב על הגברא עם אחריות כבר מעכשיו, ובאמת לכא' זהו גופא הסיבה ששם הקצוה"ח לא הסכים עם הנתי"מ כיון דהוא ס"ל שלא שייך להיות חייב חפץ מסויים בלא שיהיה חיוב על הגברא.

**והנה** יש להסתפק לפי הקצוה"ח בכה"ג שמתחייב חפץ מסויים תמורת כסף והמתחייב משך את הכסף ואם לא יעמוד בהתחייבותו יצטרך להחזיר את הכסף האם בכה"ג נחשב שאין חיוב אחריות ולא חל

<sup>12</sup> ועי' בכנה"ג בהגהות ב"י אות נב שכ' וז"ל "אע"פ שהיה אפשר לומר דתשובה זו לאו הרשב"א חתים עלה, ואפשר שהיא מתשובות מהר"ם ז"ל שנדפסו בתוך תשובות הרשב"א ז"ל, וכל שכן ממה שראינו לרבינו ירוחם ז"ל נט"ו ח"ג שהביא תשובה זו ככתבה וכלשונה בשם מהר"ם ז"ל מכל מקום ממה שראינו לרשב"א זל בתשובה שהביא רבינו המחבר ז"ל בסמוך מחו' כ' (היינו סי' אלף קמב) שכתב דלא הוי קנין דברים יש מקום לומר שבתשובה זו הרשב"א חתים עלה".

**ולענין** אמכור כתב הרשב"א בתשו' (הובאה בב"י סי' רז מחו' ב, לשונו הובא לעיל באות [ו]) דלא מהני.

ובאחרונים הקשו סתירה דלגבי אתן פסק דמהני וגבי אמכור כתב דלא מהני והיינו שהבינו שאין חילוק בין "אתן" ל"אמכור", אמנם כבר הובא לעיל (אות [ו]) שהיד רמ"ה בריש ב"ב חילק בין "מתחייב ליתן" ל"מתחייב למכור" דבמתחייב ליתן איכא שיעבוד ממון וחל חיוב ממוני אגברא אבל מתחייב למכור ליכא חיוב ממוני. וא"כ י"ל דגם הרשב"א מחלק בהכי ולפי"ז אין הבדל בין "אמכור" ל"מתחייב למכור" דבתרויהו לא שייך חיוב כיון דאין כאן חיוב ממוני, ובאמת יעו' בשו"ת מהרש"ך (ח"ג סי' פד) שנקט בדעת הרשב"א בתשובה זו שאין חילוק בין "אמכור" ל"מתחייב למכור" ודלא כמהר"א ששון (סי' קלג) שחילק בזה. אמנם א"כ צ"ב מהו דקאמר הרשב"א "ואם שנים אלו שאמרת חייבו עצמן כראוי זה לקנות זה למכור" דאיך שייך שיחייבו עצמם כראוי וצ"ע.

ובאחרונים מצאנו עוד ביאורים בדעת הרשב"א: א) המב"ט (ח"ב סי' כו) הניח בסתירה וכתב דסמי חדא מקמי תרת"י. ב) במהר"א ששון כתב לחלק בין היכא שהקנין בא באחרונה ובהכי קנין אתן מהני דאז אמרי' דהקנין מתקן הענין והרי זה כאילו נתחייב, לבין היכא שלא בא הקנין באחרונה ובהכי לא מהני קנין אתן וע"ז מיירי הרשב"א לגבי אמכור שכתב שלא מהני. [ויש להסתפק אי כונתו שלשיתות דקנין אתן מהני זה רק באופן שהקנין כתוב באחרונה, או שכונתו שבכה"ג לכו"ע מהני ואף לשיטות שבעלמא קנין אתן לא מהני]. וע"ע בכנה"ג סי' רו הגב"י אות יא.

הענין וכאלו מחייב עצמו באותו דבר שאמר ליתן. וכאותה שאמרו בריש הכותב (דף פ"ג) אי בעיא להו קנו מידו מאי אמר רב יוסף מדין ודברים קנו מידו רב נחמן אמר מגופה של קרקע קנו מידו. והלכתא מגופה של קרקע קנו מידו. וגרסינן בפרק זה בורר (דף כ"ד) בענין נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך באתן לך מחלוקת. שלחו ליה מבי רב לשמואל ילמדנו רבינו לפני גמר דין וקנו מידו מהו שלח להו אין לאחר קנין כלום. הנה דאפילו באתן לך וקודם גמר דין ואפילו למאן דאמר דבלא קנין יכול לחזור בו בקנין מודה שהקנין מחזק הענין וכאלו מחייב עצמו ליתן מה שאמרו הם".

**ויל"ע** במש"כ "דכל שקנו בדבר שיש לו כזה שאמר כן וכן" דמשמע דבעי' שיהיה לו הדבר באותו זמן ואמאי צריך שיהיה לו, וליכא למימר דכונתו שכשאמר אתן התכון להקנות את החפצא באותו זמן ולכן בעי' שיהיה לו דהא כתב להדיא בהמשך "וכאלו מחייב עצמו באותו דבר שאמר ליתן" ואולי ס"ל לרשב"א כאן דא"א להתחייב על דבר שלא בא לעולם וא"כ נמצא שסותר עצמו ממש"כ בתשו' ח"ג סי' סה והובא בב"י בסי' ס שיכול אדם להתחייב דבר שאינו בעולם. וצ"ע

**ועכ"פ** מבואר בדבריו דס"ל דקנין אתן מהני דהקנין מאלים את הדבר והופכו להתחייבות וכאילו מחייב עצמו באותו הדבר.

**וע"ע** בתשו' הרשב"א ח"ב סי' מא (הובא בכנה"ג סי' רג הגהות טור אות כו) שכתב בתר"ד וז"ל: "ולא עוד, אלא אפילו האומר לכשאפתח פתח בעליה, אתן לך מנה, וקנו מידו על דברים אלו, ואעפ"י שפתח, אפשר שאינו חייב במנה. וכדברי הגאונים ז"ל שאמרו דכל שאתן, הוי קנין דברים" משמע קצת שיותר נקט כמו השיטות שאתן לא מהני ועכ"פ לענין שא"א להוציא מיד המוחזק.



הרב אשר מילר

## סימן כז. בדין שיור פירות בשדה הקדש

### ענף א'

\*מביא יסוד הרשב"א מב"ב עא: דא"א להדיוט שישיר לעצמו זכות יניקה על שדה הקדש \* מתקשה בסברת הדבר \* מביא ד' החזו"א שהקשה משכירות בבית של הקדש ומה שביאר אינו עולה יפה בד' הרשב"א \* מבאר דק"פ הוי רק קנין על הפירות דרך הגוף ולא קנין בהגוף עצמו \* אך יקשה עדין ממקדיש בהמה חוץ מגיזותיה וכן ממקדיש בהמה חוץ מולדה \* מצדד דחלוק קדוה"ג מקדו"ד ומוכח קצת כן בירושלמי אולם הרשב"א דלא חילק צ"ע.

**[ב]** ואולם תמהו הראשונים הרשב"א הר"ן והתור"ד דאכתי מ"ט דר"ש ומדוע לאישיר לעצמו אילן בשדה הקדש מאי שנא מלוקח אילן ומשייר אילן דלכה"פ יניקת כל ימי האילן יש לו, והרי אינו יכול לומר לו עקור אילנך לכר"ע ורב הונא רק חידש דיש לו קרקע מש לזרוע תחתיו או לנטוע אחר במקומו, ומדוע זה יחשב דינקי משדה הקדש, והעלה מזה הרשב"א ונעתיק דבריו הק' וז"ל

לפיכך נראה לי שהמקדיש את השדה כולו. אי אפשר לו לשייר אילנות לפניו מפני שהן יונקין משדה הקדש. וא"א להיות השדה מוקדש ושיהיו אילנות של הדיוט יונקין ממנו, דבשלמא אילו היה משייר, קרקע של הדיוט הוא דהא משייר גוף הקרקע, אבל זה אי אפשר לו לשייר יניקה בשדה הקדש. ואע"ג דק"ל כל

[א] ב"ב דף עא. 'אמר ר"ש המקדיש את השדה לא הקדיש אלא את חרוב המורכב ואת סדן השקמה' ר"ל דאע"ג דגבי מכר הדין הוא דכמוכר השדה לא מכר את אלו [האילנות] מאחר ואינם טפלים לשדה, לגבי הקדש אנו אומרים דקדישי, וטעמו מפרש בגמ' 'אמר ר"ש מה טעם הואיל ויונקין משדה הקדש' ופירש רשב"ם וז"ל הוא הקדיש בעין יפה אפילו מקום החרוב והסדן, וכששיירו לעצמו לא שייר עמהן קרקע נמצאו דגדילין מקרקע הקדש ו'גידולי הקדש הקדש נינהו'.

וקמתמה הש"ס לרב הונא דחידש [ב"ב דף ע.]. דהמוכר שדה ושייר אילנות יש לו קרקע לנטוע עוד אילן במקומו אחר שימות הראשון [משום דאי לאו דשייר קרקע יאמר לו הלוקח עקור אילנך דקמכחשת לארעא] א"כ מהי סברת ר"ש דמקדיש גם האילן משום שיונקין משדה הקדש הלא לד' ר"ה לאו מהקדש יניק ליה כ"א מדנפשיהו קא ינקי.

<sup>1</sup> עוד כתב הרשב"א יסוד זה בקצרה יותר בשו"ת הרשב"א תקסג ובגדרים כט:



וכמו הדין שהביא הרשב"א בסו"ד משמיה דהירושלמי **דאין קנין פירות על הפקר**, אבל אחר שנתן קנין פירות להדיט כגון שוכר, וה"ה נמי בנותן דקל לפירותיו אם יקדיש אח"כ ודאי יהא שרי לשוכר ולבעל פירות לאכול, דכה"ג מעיקרא כי אקדיש לא אקדיש מאי דשייך לחבריה, ורק מעיקרא לשייר על הקדש אין שייך. ומלבד דיסודו טעון ביאור מדוע לא יוכל לשייר בעיקר ההקדש יניקת אילן שהיה לו כן קודם.

אולם אין כל זה במשמעות לשון הרשב"א דהחסרון הוא עצם יצירת חלות שיעבוד על הקדש, אלא מה דבפועל יונק מהקדש, ותו דהרשב"א הוכיח יסודו מכל קנין פירות דמהיום ולאחר מיתה ממה שבעל הגוף יכול למכור, דנראה א"כ דאין סברא רק כלפי שיעבוד על הקדש אלא הוא סברא בכל נותן או משייר קנין פירות דאין לו בהגוף כ"א בהפירות. **ובקה"י נדרים סימן כח** דיבר הרבה מד' הרשב"א דידן והביא מד' תוס' ב"מ צט: גבי המבקע בקרדום של הקדש מעל אולם בא אחר וביקע בו לא מעל, וביארו תוס' ד"ה וחבירו דע"י ביקוע הראשון יצאה מהקדש כדי הנאת ביקוע לגמרי ונעשה חולין ול"ח נהנה מהקדש, והרי עדין הוי ליה אותו שימוש כמו קנין פירות בגוף של הקדש.<sup>4</sup>

**[ד]** ובמושכל ראשון היה נראה להוכיח מכאן בעיקר זכותא דק"פ ע' בחי' ר' ראובן ב"ב וב"מ, [ויסודו בד' הגר"ח פכ"ג מכירה] - דדין דקל לפירות אינו מקבל כח בהגוף עד שנעשה הוא בעל השבח ממילא מדינא דארעאי אשבח [כמו שרגילין לנקוט כצד הפשוט] אלא דהוא מעשה

לגבי נפשיה בעין יפה משייר ואפי' לר"ע, וכדקיימא לן במוכר דקל ושייר פירות לעצמו דמשייר דקל לפירותיו, וה"ה הרי הוא כמשייר מקום יניקת האילנות, אפ"ה א"א בשדה הקדש, שגוף הקרקע מוקדש הוא, ושייר מקום היניקה אינו אלא כדי שיחא גוף לפירות<sup>2</sup>, וכן בדקל לא' ופירות לעצמו, וכן במוכר דקל לפירותיו. ותדע דהוא אם מכר דקל לפירות שנה אפילו תוך זמנו אם מכרוהו הבעלים מכור כמו ששינוי [לקמן קלו]. ולפיכך אמר ר"ש שהמקדיש ת השדה א"א לו שלא להקדיש חרוב המורכב וכו' ולפ"ז א"א להקדיש שקל ולשייר פירותיו וכן קרקע מעכשיו ולאחר זמן א"א שיחא מוקדש והפירות שלו, וכו' וסיים כ"ל ועוד צריך עיון עכ"ל.

הרי שיסד והשריש לן הרשב"א אילן גדול בסוגין, דגם זכות יניקה דהדיט לא מהני מידי מפני שיונקין משדה הקדש, ועדין לא נתן לן רבינו טעם בזה כ"א מה שכתב ואי אפשר שיחיה השדה מוקדש ושיחיו האילנות של הדיוט יונקין ממנו וצריך ביאור.

**ג]** ובחזו"א חו"מ ליקוטים סימן יט כתב לבאר מאי טעמא לא שייך שיור יניקה אצל הקדש, והרי לדעת הר"ן בנדרים משכיר שהקדיש חייל ההקדש ומ"מ מצי שוכר למידר ביה, והרי יונק מהקדש [ובאמת הוא מחלוקת בראשונים וע' קוה"ע דתלה לה בגדר קנין שכירות אי שיעבוד בעלמא או קנין פירות]<sup>3</sup> וביאר החזו"א דכ"ד הגמ' דקינקי מהקדש ה"ד **בזכותים שאחר ההקדש**, ומשום דאין יכול לשעבד זכות פירות רשות הקדש שאינה מחוייבת במשפט הממון,

<sup>2</sup> בא הרשב"א לבאר דדין דקל לפירותיו היינו דעושה מעשה בהדקל לשייר פירותיו ע"מ דלא יהיה כדבר שלא בא לעולם אך לא שייר כלל בהדקל כח המצמיח כנהוג לבאר וכן כתב גם בסוגי' דבן לוי [ב"ב סג] יובא להלן ענף ב'

<sup>3</sup> ובצד א' צידד החזו"א דמדין חילול הוא דגובה השוכר שכירותו וחידוש הוא. **ולעצם התערה בדעת הר"ן** הנה הר"ן עצמו בסוגיא דב"ב למד דאין איסור אמיתי לינוק מההקדש אלא הוא איסור דרבנן משום דנראה כנהנה מהקדש.

<sup>4</sup> ובאמת צריך להבין כלל עצם ד' התוס' בב"מ הנ"ל איך שייך דבר זה שיצא לחולין חלק ה'קנין פירות' של ההקדש בשלמא קנין פירות דיש על הדיוט, אולי יש גם על הפקר והקדש. אך שיצא לחולין, וכי ע"י המעילה איבד הקדש קנין פירותיו לביקוע, אתמהא, ונהי דבמעילת הוצאה אם ימכור ק"פ מסתמא יצא, גם כי יקרה כדבר הזה בהדיט דיפקיע הקנין פירות מי לא יזכה בהם ממילא ע"י הגוף, הרי למדנו הרשב"א בקידושין דבעל הגוף זוכה בו ממילא.

הרשב"א כיצד ניתן לשייר בהקדש ולדות הלא יניק הולד מהקדש<sup>6</sup>.

### חילוק בזה בין קדושת הגוף לקדושת בדה"ב

[ו] ושמה מקום יש לחלק בין קדושת גוף לקדושת בדה"ב, אי נימא דקדושת גוף לאו בגדרי ממון הדיוט הוא כ"א קדושת הקרבה [והאריכו בזה] אולי בזה אין גם חסרון יניקה מהקדש, דמאי דקדיש להקרבה קדיש ומאי דלא קדיש לא קדיש. וע"ע רשב"א בנדרים בסוגית בר פדא כט: דגם יסד יסוד הנ"ל מד' הגמ' ב"ב, אלא שהביא דהירושלמי ע"כ פליג על הבבלי ביסוד זה, מדאמר ביר' קידושין ר"פ האומר דהמקדיש עולה לאחר ל' - כוונתו להקדיש מעכשיו וא"י להקדיש למכור עוד מה שאמר לאחר ל' היינו לשייר לעצמו גיזוניה וולדותיה, הרי דמהני שיור פירות בהקדש, וכבר העיר בקה"י נדרים הנ"ל דהירושלמי בפאה ופסחים להדיא איבעי' להו **במקדיש שדה אילן מהו שישיר לו גידוליהו**, [עיי"ש ההוכחה מעוללות] וא"כ מדוע לא הביא הרשב"א משם, גם מה הוא כלל ספיקו דהירושלמי הלא פשוט לו בקידושין דיש שיור פירות על הקדש, ולמה שחילקנו בין קדושת הגוף לקדושת בדה"ב ניחא דבקדושת בדה"ב הוא שנסתפק שמה חשיב יניקה מהקדש כסברת הרשב"א, אולם הרשב"א ע"כ לא חילק בזה בין קדושת הגוף לקדושת בדה"ב ולדידיה הדרא קושי' לדוכתה<sup>7</sup>.

לכן הנראה לומר דכל דברי הרשב"א דל"ש ק"פ בהקדש היינו דוקא באופן של 'שיור קנין פירות', דשאני שיור פירות [עכ"פ שיור לזמן כפי שיבואר בענף דלהלן] דאינו קנין גמור, בהגוף אלא שקונה חזרה מהלוקח זכות פירות,

קנין בהדקל לקבל פירות, באופן שלא נעשה דבר שלא בא לעולם מאחר והקנין בהדקל, אך אין זה קנין בהגוף כלל. וכן משמעות ד' הרשב"א בכתובות גבי מקדיש ידי אשתו. ולפ"ז היינו דקאמר הרשב"א נמי הכא דלא שייר בהגוף לענין הפירות, כ"א שעשה קנין בהדקל דיחול קנינו בהכי, ואשר לפ"ז מובן דהיניקה הגם זכות יש לו עדין נחשב בשל הקדש, מאחר ויש לו רק זכות לקבל פירות אבל היניקה היא של הקדש. ולפ"ז יתבאר עצם ד' הרשב"א דלכן חשיב עדין דינקי מהקדש, ובזה יתבאר תוספת חידושו של הרשב"א בסוגין [עין ענף ג שהרחבנו בו] אף דכה"ג שהקרקע של הקדש אמרינן גידולי הקדש הקדש נינהו, וזאת מאחר ואין לו בהגוף אלא זכות לינוק דין הארעאי אשבח נותר להקדש והפירות הקדש נינהו, ומעתה לא יקשה משכירות והנאת ביקוע דשאני התם ודאי אית ליה הגוף עצמו לפירות ולא רק זכות פירות<sup>5</sup>.

[ה] אלא שהוסיפו האחרונים להקשות ע"ד הרשב"א, עין בית מאיר בתשובת רעק"א דהקשה מחולין קלה: דמוקי להא דמיעט רחמנא ראשית הגז בהקדש, במקדיש בהמה חוץ מגיזותיה, דלפום פשטיה משמע ששייר להגיזות בההקדש אף קודם שגדלו הגיזות. אלמא דשייך גוף להקדש וגיזות להדיוט כ"ז צ"ב. עוד קשה לי מד' הגמ' תמורה כה. אמר רב יוחנן הפריש חטאת מעוברת וילדה וכו' מ"ט קסבר ר' יוחנן שיירו משויר, ומבואר שם וכן פירש הקצוה"ח [סימן רט א] דשיירו משויר היינו דהולד חולין, אלמא דשייך לשייר ולד של חולין במעי אמו קדושה, וקשה לפי חידושו של

<sup>6</sup> ואולם צ"ע היטב בהסוגי' שמה השויר הוא לא שיור של ק"פ אלא שיור ותנאי בעלמא שלא יחול ההקדש על הולד

<sup>7</sup> עוד יש להקשות מב"ב דף טו: שרשים של מי דמבואר התם דשרשי אילן של הדיוט הנכנסים לקרקע הקדש אי אזלינן בתר אילן אין מועלין בו ואמאי הא קינקי משדה הקדש גם אילן גופיה.

<sup>5</sup> ואמנם יעוין בביאור הגר"א סימן ריב על הא דאיתא בש"ע דהמוכר שדהו לפירות יכול הלוקח למנוע המוכר מליכנס לשדהו וכל תשמיש עושה הלוקח שם ולא מוכר, וכתב הגר"א דהמקור וההכרח לדון זה דאל"כ לא היה מהני דקל לפיורתיו להציל מדשלבל"ע, ונראה מדבריו דאין אפשרות להציל מדשלבל"ע רק במה שעושים קנין בהגוף אלא שצריך באמת הדבר להיות קניו לו הגוף עצמו ולכל דבר וצ"ע.

ומתנאי המקח הוא ליצור קנין שיעבוד כזה, ובזה חשיב שיור מהקדש ולא בכל גוף לפירות<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> ובזה יבוארו ד' רמ"א סי' רנז דהביא סברת הרשב"א דל"ש קנין פירות גם לענין ממון עניים, ואולם בקצוה"ח ונתי"ה"מ וכן רעק"א הביאו מרבינו ירוחם דלענין ממון עניים לא אמרינן הכי, והנה מצד סברת חזו"א דא"א ליצור חיוב על ממון הקדש והפקר אולי ניחא אבל אם משום איסור הנאה כשיש לו זכות ממון לכאורה זה רק בהקדש ולא בממון עניים, ולדברינו דבדין שיור הוא יבואר גם שיטת הרמ"א.

## ענף ב'

נחית לשמעתתא דשיורא דפירות ב"ב סג. \* דמבואר בדברי הראשונים והאחרו' שם כי גדר השיור דפירות עכ"פ לזמן אינו קנין בהגוף אלא מתנאי המקח שמשאיר שיעבודים וזכותים על הקונה \* ובהא הוא דכ' הרשב"א דל"מ למיעבד בהקדש דאכת' יניק מהקדש \* אבל המקנה או משייר גוף לפירות אין איסור יניקה מהקדש דמדידה קיניק.

לאחר - המעשר שלו הוא, דזכותו של לוי אינו יכול למכור לאחר<sup>2</sup> ועוד כתב הרשב"ם דהוי כמוכר לו שדהו לאריסות ע"מ שתיטול ט' חלקים ואני חלק א', אשר כ"ז מורה לכא' כי קנין לו בהגוף לפירות.

אלא דלפ"ז לא יובן מדוע אין ירושה על זכות זו, דהנה מבואר בגמ' דרק כשאומר לי ולירשיי הוא דקנו היורשין זכות המעשר ששייר, אבל אם אמר לי לא קנה, ועמדו בזה הראשונים, והרשב"ם כתב דמאחר ומיתור לשון דעל מנת הוא דחידשנו גדר זה דשיורי שייר, אין לנו אלא מה שמוכר מדבריו, וביאור דבריו וכך מבואר ברבינו יונה, דהוא הגבלה בהקנין פירות שיהא רק לעצמו וצ"ב, ויעוין לשון הרשב"א שביאר הדבר וז"ל י"ל שזה אינו משייר ממש מקום המעשר אלא גוף כל השדה ללוקח הוא, אלא כדי שיהא שיור פירות קיים לפניו משייר מקום הפירות למעשרותיו, וכמשייר פירות דקל שהדקל ללוקח מעתה, כמו ששינוי הכותב נכסיו לבניו לאחר מותו מכרן הבן מכורין לכשימות האב. עכ"ל<sup>3</sup>. והדבר צ"ב.

ז] ולבאר כל זה צריכים אנו לסוגי' דבן לוי - משם אבן יסוד לגדרי 'שיור' דקנין פירות:

ב"ב סג. תנו רבנן, בן לוי שמכר שדה לישראל ואמר לו על מנת שהמעשר ראשון שלי מעש"ר שלו. ואם אמר לי ולבני מת יתן לבניו. ואם אמר לו כ"ז שהשדה בידך מכרה וחזר ולקחה אין עליו כלום. [וכתבו תוס' מה דלא הוי ככהן המסייע בבית הגרנות דבאמת הפירות ידידה הוי אלא שמכר לו קנין בהפירות שיוכל לעשר משלו<sup>1</sup>] ומקשה בגמ' ואמאי [היינו היאך קונה הבן לוי פירות המעשר] והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, [היינו דס"ל דכשם שא"א מקנה דבר שלבל"ע כך א"א משייר דשלבל"ע, ומשני] כיון שאמר ליה על מנת שמעש"ר שלי שיורי שייריה למקום מעשר. אמר ריש לקיש זאת אומרת המוכר בית לחבירו ואמר לו ע' שדיוטא העליונה שלי דיוטא עליונה שלו, למאי הלכתא שאם רצה להוציא בה זיזין מוציא. עכ"ד הגמ'.

והנה בפשטות כוונת הגמ' דמשייר לעצמו גוף לפירות וממילא דלא הוי דבר שלא בא לעולם, דהפירות ממילא ידידה נינהו, עד שהוסיף הרשב"ם דאף אם ימכור הלוקח

<sup>2</sup> ואמנם צ"ל דמה דמבואר בתוס' דנתן הבן לוי להלוקח כח בהפירות לעשרן, הנה ע"כ כח זה נשאר לו להמוכר ג"כ להפריש על שדהו של הלוקח שני אף לכאורה יהא זה תלוי אם יפריש המוכר אבל מה"ת שהוא יפריש הלא ע"כ הלוקח יפריש וא"כ ממילא בטל ליה זכותו של לוי ואילו ברשב"ם קצת משמע דהמעשרות יהיו של לוי כי באמת השאיר לעצמו עצם הפירות בכל גווני ודלא כהנתיח"מ.

<sup>3</sup> ועין עוד בביאור הגר"א שכתב דלול"ד הראשונים היה אומר טעם אחר משום דאין ירושה על דבר שאין בו

<sup>1</sup> ודבר זה צ"ב מסבירא דאין שיך להקנות קנין שיחשב ידידה רק לענין זה דיעשר משלו [ומצינו דוגמה הפוכה בתוס' יבמות דרבנן עבידי אפקעינהו לענין זה דלא יוכל לעשר מדידה למרות שנשאר שלו לכל דבר] דעד כמה דשייר לעצמו, הרי דשלו הוא ואין זה יחשב גם של הישראל ליתן לו, ואם שמקנה לו אחר קנין השיור כדי שיתן לו למעשר הוי ליה דבר שלא בא לעולם ועין בענף ב' ולפ"ז יבואר

גם מבאר עניני אחריו, וה"נ מכח בעלותו בשעת מכירה הוא קובע דין הממון לינתן לו אחר המעשר, והם זכותם וקנינים דמשייר לעצמו מכח תנאי המכר, [ובאמת שהדברים עתיקים ונחלקו בזה אשלי רברבא הלא הם רעק"א והבית מאיר בתשובה בכל קנין ד'מהיום ולאחר מיתה' דמבואר בפ' יש נוחלין דהוי כמקנה גוף מעכשיו ופירות לאחר מיתה, אם הגדר הוא דלא מכר כלל הפירות דעד מיתה, או דהשאר לעצמו זכות מחודשת וקנין החוזר מהלוקח. ולדברינו העולה מסוגיא דבן לוי לכאורה כהבנת רעק"א דשיור היינו הקנאה חוזרת מהקונה לפירות אותו זמן - ולא דההקנאה לחצאין].

ובזה א"ש מדוע יש חסרון דבבר שלא בא לעולם ב'שיור', דמאחר ויש כאן קנין מחודש מהלוקח על פירות העתיד שפיר הוי דשלבל"ע ומתוך הגמ' שמשיר לעצמו בהגוף, היינו כדי לא ליהו דשלבל"ע. ומאחר ושיור פירות הוא גדר של שיעבוד וקנין מהקונה הוי כזכות פירות בעלמא, וא"ש מדוע לא שייך ירושה על זה אא"כ ישייר להדיא גם לבניו, וגם מדוע מהני גם שיור לאחר, וכל עניני השיור דבן לוי שנתקשינו בו, דבאמת אינו משייר בעצם המכירה אלא יוצר חלות מחודש של קנין מהלוקח על פירות לפי תנאים שהתנה,

[י] ולסיכום הדבר נראה כי ב' מיני שיור פירות נינהו דודאי יש שיור שמשיר הגוף לפירות באופן שלא מכר חלק זה דהגוף לענין הפירות היוצאין ממנו כלל, אולם יש שיור שהוא קנינים וזכותם החוזרים מהלוקח להמוכר, כשיור דבן לוי, ונראה הכלל בזה: דכל שיור פירות לזמן, ע"כ אין זה חלק בהגוף שלא מכר באופן שהפירות דקל הוי דידיה, אלא הוא קנין וזכות לקבל מהקונה פירות לפי שעה, תדע דכן הוא דאל"כ אלא דשייר לעצמו גוף לפירות שלא

[ח] עוד קשה בהאי שמעתתא מהו כלל ההשוואה דשיור לא מהני בדבר שלא בא לעולם, ומדוע הוא תלוי בדעת ר"מ כאשר מבואר בראשונים, הלא הוא משייר בעצם המכירה, ואי דל"ש במציאות חלות שיור על פירות דמחר דמה ישייר אם אינם בידו, א"כ מאי יהני בזה מ"ד אדם מקנה דשלבל"ע. וכבר נתקשו בזה האחרונים, עוד יעוין ברמב"ן בתשובה הובא ברמ"א סי' רט' דשייך לעשות שיור פירות גם לחבירו, וזה קשה בשלמא לי וליורשי יתכן לבאר דאינו מגביל הקנין פירות לעצמו וממילא דהוא מדין ירושה, אבל לחבירו מה"ת יהני שיור עבירו. גם מה שמבואר בתוס' ההקנאה לו עבור יפריש משלו גם צ"ב. עוד מבואר בתוס' וביתר ביאור בריטב"א דבן לוי דמשייר מעשר לעצמו, הכונה שיזכה הלוקח בהפירות לתקנן ואח"כ יתן לו פירות מתוקנים, ולכן גם לא הוי ככהן המסייע בבית הגרנות. וזה פלא אם הוא משייר לעצמו, איך יקנה הלוקח לעשר ממנו על שדהו, ואם קנה הלוקח מה חיובו להקנות וליתן לו. [ויש מן הרא' שמבואר דמקנה לו זכות שימוש זה טובת ההנאה ליתן המעשר והוא עוד יותר קשה דמלבד שיור ידיה, נותר לו עוד כח להקנות זכות פירות זו ללוקח]

[ט] ואשר נראה מכל זה דגדר שיור ד'בן לוי' לאו היינו שיור בעצם המכירה דאת זה לא מכר, כ"א שמתנה על הלוקח להקנות לו כפי שיור ששייר, ומאי דמהני בלא מעשה קנין מחודש, ע"כ היינו דמזכות המוכר לקבוע דיני הממון אחר מכירה, וכמו שמחיל עצם דין המכירה כך קובע מה ישאר לו, וכן כ' במערכת הקנינים להגרשש"ק וכידוע שכך

ממש, וצ"ב מדוע הוי דבר שאין בו ממש הלא הוי שיור דגוף לפירות ומדוע לא יהא ירושה על קנין זה וע' אבי עזרי שתמה מאד בדבריו. ולדברינו בהמשך מיושב.

בהמה חוץ מולדה, מאחר דבכל הני הוי **שיור לעולם** נמצא שבאמת לא הקדיש מעולם הבהמה לענין זה, וכן בשיצאה הנאת ביקוע מהקדש, שוב אין כאן שימוש בשל הקדש, מאחר ושימוש זה לגמרי של חולין הוא.

[יב] והמעין היטב יראה דכשהוכיח הרשב"א יסודו ממה דבעל הגוף יכול למכור דיין להוכיח **ממוכר פירות לזמן**, וכמו שנת' דבשיור לזמן דוקא גדר הדבר דמשייר לעצמו ליקח מבעל הגוף, ולכן הוא יכול בעל הגוף למכור כמו שנתבאר, אבל אילו ימכור הקנין פירות של השדה לעולם, ודאי לא יהיה לו זכות למכור ולהפקיע דהא הקנין פירות דידיה. וגם הירושלמי בקידושין שהביא הרשב"א ראייה לסתור, התם מייירי במקדיש עולה לאחר ל' ומשייר גיזותיו לל' יום היינו שיור לזמן, ולכן היה צריך להיות לפי הבבלי דיחשב יניקה מהקדש מאחר והוא רק שיור לזמן הו כשיעבוד וזכותא בעלמא מהקדש ודוק<sup>4</sup>.

מכרו כלל, הנה כשיתום אותו הזמן, יצטרך המוכר לעשות קנין מחודש על אותו חלק בהגוף שלא נמכר לו, וזה הרי אינו עושה, וע"כ דכל השיור הוא לחייב הלוקח להקנות לו קנין פירות לאותו הזמן ובתום אותו זמן ממילא הוי דלוקח. אבל היכא דמשייר לעולם מסתבר דמעיקרא משייר לעצמו בהגוף לאותן פירות, ואינו צריך לעשות זאת באופן של קנין מהלוקח רק בקנין לפירות לשעה, או בבן לוי שמשיר לעצמו זכות לקבל ממנו המעשרות, שהוא אינו דבר מסוים וגם צריך שיהיה של הלוקח ע"מ לעשר ממנו, בזה הו עושה כן באופן של זכות בעלמא.

[יא] ובזה אנו שבים לד' הרשב"א דאייירי רק בשיור לזמן דהא איירי במקדיש שדה ומשייר לעצמו זכות יניקה **כל זמן חיי האילן שלו**, א"כ נמצא דלא שייר בעצם ההקדש, דהא מקדיש בעין יפה ולא שייר לעצמו אלא זכות יניקה לזמן, [ורק רב הונא הוא דחידש דמאחר ונחית לשיורא כבר שייר לעצמו חלק ממשי בהגוף ע"מ **לנטוע לעולם** ואשר באמת לכן הגמ' הקשתה מד' ר"ש עליו דלדבריו מדידה קיניק ולא מהקדש] וא"כ מקדיש אילן אינו אלא כמתנה על ההקדש שיהיה לו איזה קנין מהקדש לפירות, וזה לא שייך גבי הקדש, שזה לקיחה מהקדש ונחשב שכל שעה ושעה הוא יונק משדה הקדש. ודוק.

ומעתה יתיישבו כל הני דוכתי דמצינו קנין פירות על הקדש, כגון משכיר שהקדיש להר"ן דשרי ליה לדור בו, דזה ודאי דשוכר אית ליה קנין בעצם הבית לפירות והרי הוי מכירה ליומיה, דבזה ודאי אין חסרון דמהקדש קינק מאחר ויש לו **גוף לפירות** ממש הרי מדידה קאכיל, וכן מההיא דבבהמה חוץ מגיזותיה, וכמו כן מקדיש

<sup>4</sup> ולפ"ז האיבעיא דפאה ופסחים במקדיש שדה חוץ מאילנות היינו שיור דלעולם ואיבעיא ליה אם שייך כלל קנין פירות על הקדש כמו שצידד החזו"א הבוא לעיל ודוק ואף היר' הביא שם סברא דשאני עניינים דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו היינו דהקדיש אחר זכות ממון דעניינים - וא"ש שלא הביא הרשב"א מזה מיד

## עֲנָף ג'

ראה זה חדש ברשב"ם דפירות אילן של הדיוט הגדל בשדה הקדש הקדש נינהו \* מסביר דהרשב"ם הכריח חידושו מקושיית הרשב"א הנ"ל \* אך תמוה מ"ש מהדיוט הקונה ק"פ זוכה הוא בהפירות \* המתבאר בזה חידוש גדול דגידולי הקדש הקדש לאו מלתא דארעאי אשבח הוא, כ"א דין חדש דכל היוצא מההקדש הקדש הוא \* דוגמא לזה מ'ולד קדשים' דמדמה לה הש"ס בתמורה לגידולי הקדש \*

**מחודש** ולא משום ארעאי אשבח אלא הוא דין מסוים דהיוצא מהקדש הקדש הוי, שו"ר למרן הגרא"ל שליט"א באילת השחר [עמוד] שצידד בזה בדעת הרשב"ם, ודימה אותו לדינא דולד קדשים עד שביאר דהגם דהדבר יונק גם מהדיוט נעשה כל הפרי של הקדש משום דזהו דינו של היוצא מהקדש דיהא כולו קדוש וביאוה"ד דודאי מאחר והקרקע של הקדש חשיב גידולי הקדש,

וסמך לדבר [הראני הגר"ב פוס שליט"א] תמורה לא: עי"ש דלפו"ר פליגי רש"י ותוס' בזה, במאי דאיתא בגמ' שם **דמועלין בגידולי בדק הבית ולא בקדשי מזבח, כגון חלב המקודשין וביצתם אין מועלין בהם. ואפילו למ"ד מועלין בגידולי מזבח הני מילי גידולין דחזו למזבח, אבל גידולין דלא חזו למזבח אין מועלין בהן.** וכתב רש"י דגידולי מזבח - היינו ולדות קדשים, ותמהו תוס' שם דולדות קדשים אינם קדושים משום גידולים אלא משום דכתיב יהיו לך וכו', לכן פירשו דקאי על הדם הניקז מבהמת קדשים, אולם בדעת רש"י יתכן דגם דין גידולין דבדק הבית יסודו מאותו דין דולדות קדשים, דמשם למדנו דהיוצא מן הקודש קדוש כמותו, ובקדושת הגוף נעשה קרבן ובבדק הבית נעשה בקדשות בדק הבית אך אין זה מדיני הממונות. וצ"ע בכל זה ולהעיר באתי.

בחידושו של הרשב"ם [הנ"ל] דהדיוט ששייר יניקה בשדה הקדש, הפירות נעשו של הקדש.

יג] ודע דבד' הרשב"ם ניתן ללמוד דרך חדשה מאד בכל סוגין, דהנה דייק רשב"ם בסוגין דמה דאמר ר' שמעון דקיניק משדה הקדש אין זו סברה דלהכי גמר בדעתו להקדיש האילן, אלא דמאחר וינקי משדה הקדש **גידולי הקדש כהקדש**, הרי שביאר לן דדינא דר"ש [דחרוב המורכב בכלל ההקדש] לאו משום דאם לא יקדיש הרי שיעבור באיסור יניקה מהקדש, וע"כ חייב להקדיש הכל, ולפי דרכו נראה דלעולם אין איסור יניקה היכא דיש לו זכות בחושן משפט ליניקה ששייר לעצמו, מה גם דיש תנאי שהתנה יהושוע דיינקו זה מזה, ודלא כמו שוכיח הרשב"א מסוגין אלא דמאחר והיניקה היא משדה הקדש הדר דינא **דגידולי הקדש הקדש נינהו.**

בדין גידולי הקדש הקדש אם משום דינא וזכותא דארעאי אשבח או דין בהקדש כמו ולדות קדשים

יד] אלא דעצם דבריו צ"ע מאי שנא מהדיוט דכשמוכר פירות דקל לחבירו, הפירות ידיה היכא דנתן לו דקל לפירות, ומדוע בהקדש אמרינן דגידולי הקדש הקדש הם מאחר ויונקין משדה הקדש, ואשר היה מזה חידוש גדול לומר **דגידולי הקדש הקדש הם הוא דין**



## הרב שלום הירשפרונג

## סימן כח. בגדרי לאו דלא תקיפו במקיף וניקף

יחקור בלאו דלא תקיפו, אם הוא איסור להשחית במקום פאות או דין להשאיר פאות

רחמנא עליה לעונשין, ומהא דאמר רב אדא דהמקיף הקטן פטור, ובאמת גם מותר לכתחילה, [דהרי אמר לרב הונא לדידך מאן מגלח להון, ומשמע לדדידה שרי] ע"כ דקטן ליתא בכלל איסור כלל, ומ"מ לרב הונא דלית ליה ההיקש דמקיף לניקף המקיף קטן חייב, וחזינן עוד 'יותר דהתוס' הקשו דלרב הונא אפילו המקיף את הנכרי נמי ליחייב כיון דלית ליה היקשא, וכל תירוצם הוא דמס"כ "פאת ראשכם" אישראל קאי קרא ולא אעובד כוכבים, ותוס' נסתפקו במקיף את האשה האם חייב כמו קטן לרב הונא, ואף דאשה לא הוי כלל בכלל איסורא דהקפה, והוא חידוש עצום ורב, ובפשטות ביאור הספק דהתוס' דהרי תי' על נכרי דפאת ראשכם אישראל קאי, והשתא יש להסתפק אי פאת ראשכם קאי אף אשה או לא.

**והנה** חזינן דנחלקו רב הונא ורב אדא בב' דברים, ומשני דרשות הם כמבואר, ומ"מ חד טעמא איכא בתרוויהו, דלרב אדא העיקר בזה, הוא לעשות בהניקף הקפת איסור, והיכא דאיכא בהניקף הקפת איסור, הרי אף אשה בכלל חייב זה, והיכא דליכא בהניקף הקפת איסור, דהיינו בקטן, אף איש אינו בכלל האיסור, ורב הונא סבר דהאיסור לא הוי כלל לעשות מעשה איסור בהניקף, אלא למקיף איכא איסור להקיף פאת הראש, ועל כן אשה דליתא בכלל איסור הקפה, על כן מותרת היא להקיף אף את הגדול [אמנם מבואר ברמב"ם דאיכא איסור להאשה

**א. מחלוקת רב הונא ורב אדא בר אהבה במס' נזיר באיסורי מקיף בב' דברים וב' דרשות, ויבואר דתרוויהו חדא פלוגתא היא.**

בגמ' נזיר דף נז ע"ב, אמר רב הונא המקיף את הקטן הרי הוא חייב, א"ל רב אדא בר אהבה לר"ה ודידך מאן מגלח להון, אמר ליה חובה כו', במאי קמיפלגי רב הונא סבר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך כל שיש לו השחתה יש לו הקפה והני נשי הואיל וליתנהו בהשחתה ליתנהו בהקפה, ורב אדא בר אהבה סבר אחד המקיף ואחד הניקף במשמע ואיתקש מקיף לניקף כל היכא דניקף מיחייב מקיף נמי מיחייב, והאי קטן הואיל והוא גופיה לאו בר עונשין הוא דמיחייב, מקיף נמי לא מיחייב.

**ומבואר** בגמ' דלרב הונא לית ליה היקש דמקיף לניקף וע"כ המקיף את הקטן חייב, ולעומת זאת ס"ל דאשה המקפת פטורה דאית ליה היקש דכל שישנו בהשחתה ישנו בהקפה, והנשים דאינן בהשחתה אינן בהקפה, וכתבו התוס' דה"ה דמותרת להקיף לגדול, ולרב אדא המקיף את הקטן פטור משום ההיקש מקיף לניקף דכל דניקף פטור מקיף נמי פטור, ולעומת זאת אשה המקפת גדול חייבת, דלית ליה ההיקש דכל שישנו בהשחתה ישנו בהקפה.

**וכתב** בקה"י שבועות סי' ב' דמהא דחזינן לרב אדא דהמקיף את הקטן פטור, מההיקש מקיף לניקף, חזינן בהא דנסתפקו האחרונים בקטן האם לא הוי בר איסור כלל, או דחס



לאו בר חיובא, ומדנקט אשה ולא איש חזינן כרב הונא, דלרב אדא אף איש מותר להקיף קטן, והנה הראיה הוי רק להא מילתא דאיש המקיף קטן חייב, ומ"מ להלכה כתבו התוס' דהלכתא כרב הונא בתרווייהו, וא"ש לפי זה דתרווייהו בחד סברא פליגי<sup>2</sup>.

**ב. מש"כ האמרי משה במי שצריך להסתפר מחמת חולי, וצ"ע מהתוס', אמנם יתבאר ע"פ הרא"ש דחולק על תוס', ומ"מ אף להרא"ש י"ל דב' המחלוקת משום חד סברא הוא.**

והנה עכ"פ מבואר בנזיר דהמקיף את הקטן חייב, והנה האמרי משה סי' יב נסתפק במי שמוכרח מחמת חולי להסתפר לצורך רפואה, וכתב דלפי מה דק"ל דהמקיף את הקטן חייב על כן אם אפשר לו להסתפר ע"י עכ"ס או אשה שלא יעבור המקיף, ולא יסתפר ע"י ישראל, אלא דהוכיח מיבמות דף ה' דילפי' מראשו דמצורע דעשה דוחה ל"ת ומ"ט מתיר הל"ת להמקיף דהרי לית ליה עשה, ואין ליישב דכיון דמותר לניקף על כן נחשב להקפת היתר, דחזינן דהמקיף את הקטן חייב, וא"כ צ"ע האיק מותר למקיף להקיף, והרי המקיף מחויב אף בהקפת היתר וכמו בהקפת קטן, ואין לומר דהעשה דניקף מתיר גם למקיף לעבור על הלאו דלא תקיפו, דהתוס' בב"ב דף י"ג הקשו מ"ט משחררים חצי עבד וחצי בן חורין לקיים מ"ע דלא תוהו בראה, ולא אמרינן דיבא עשה דפרו ורבו וידחה ל"ת דלא יהא קדש, ותי' בדבדא ליכא עשה, וחזינן דלא מהני עשה ידידה לדחות ל"ת ידידה.

**והנה האמרי משה תי' ע"ז, דע"כ דהא דחייב לר"ה בגדול המקיף קטן, דשאני קטן דיש**

ומבואר בראב"ד דהוי דרבנן<sup>1</sup> ולעומת זאת כיון דאיכא איסור למקיף להקיף פאת הראש, על כן חייב האיש אף במקיף קטן וכל מה דמותר להקיף גוי כיון דפאת ראשכם לא קאי אגוי, ועל אשה נסתפקו התוס'.

**ומצאתי** שכתב כן בקרן אורה וז"ל "ונראה דחדא בחברתה שייכא דלרב הונא דס"ל דמקיף את הקטן חייב, א"כ איסורא דמקיף לאו בפני עצמו הוא ולא משום איסורא דניקף, ומש"ה אשה ליתא נמי בהקפת אחרים כי היכי דליתא בהקפת עצמה כיון דלא נאמרו לאוי דהקפה באשה בין לאו דמקיף בין לאו דניקף, ורב אדא ס"ל דעיקר חיובא דמקיף הוא משום איסורא דניקף ואי ניקף בר חיובא הוא חייב המקיף, ואי לאו בר חיובא הוא גם המקיף פטור, א"כ מהיכי תיתי למיפטר אשה מהך חיובא דנהי דאימעיטא מהקפת עצמה אבל להקיף אחרים הרי היא כאיש כיון דהניקף בר חיובא, ומחיובא דניקף מתחייב גם המקיף".

**וראיתי** שמביאים בשם הגר"ז דאף דבהתוס' מבואר דפלוגתייהו דרב הונא ורב אדא הוי בשני לימודים, הביא דברש"י בנזיר ד"ה רב אדא כתב וז"ל "ולאה מילתא איתקש ניקף למקיף דכל היכא דניקף חייב מקיף נמי חייב לא שנא איש לא שנא אשה", היינו דבגמ' מבואר דההיקש קאי על פטור דגדול המקיף את הקטן, ורש"י הוסיף דההיקש קאי על אשה המקפת את הגדול, דחייבת כיון דהניקף בר חיובא, וא"כ חד דרשא הוא.

**והנה** להלכה כתבו התוס' דחזינן מגמ' ב"מ דף י' דהלכתא כרב הונא, דאיתא שם דאיש דאמר לאשה אקפי לי קטן, וקאמר דהשליח

<sup>1</sup> ויש שכתבו דהוי איסור דלפני עור עברא דנהרא דהוי דרבנן, וז"ל עוד דמדאורייתא ליכא לפ"ע דאיסורים כל היכא דהאשה לא הוי בכלל האיסור, ואיסור לפ"ע דעצה רעה ליכא במזיד, [יעו' בברכת שלום ב"מ ופסחים בענין לפני עור שהארכנו בזה].

<sup>2</sup> **ומש"כ התוס' שם** וז"ל "וקאמר דהשליח דהיינו האשה לאו בת חיובא היא, אלמא דאשה מותרת להקיף לקטן כרב הונא", צ"ע דרב אדא נמי מודה בזה, ואדברא ברב אדא מותר גם לאיש להקיף לקטן, וצ"ע בדברי התוס'.

את הקטן, כיון דאתי לכלל חיובא, ויש לחלק בזה.

**אמנם** עכ"פ לשיטת התוס' דנסתפקו באשה, וכפי שנתבאר בפשטות דהספק הוא האם פאת ראשכם קאי נמי אאשה, וא"כ כיון דאף היכא דהוי הקפת היתר, איכא חיוב להמקיף, אמאי שרי למקיף להקיף המצורע כיון דלית ליה עשה, ומאי שנא ממש"כ התוס' בב"ב דכיון דלאשה ליכא עשה דפרו ורבו, לא אמרי' עשה דוחה ל"ת, וצ"ע לתוס'.<sup>3</sup>

**והנה** בחי' ר' מאיר שמחה בנזיר, כתב דפשוט דהמקיף את האשה פטור לכר"ע, וכתב דאי נימא דמקיף אשה חייב, ונסבור כרב אדא דאשה המקפת חייבת, נמצא דאשה המקפת עצמה חייבת משום לאו דמקיף,

<sup>3</sup> והנה בברכת שלום על מס' יבמות כתבנו שם ליישב דברי רש"י בסלקא דעתך דהגמ' שם בדף ה' ללמוד עשה דוחה ל"ת מהקפת הראש דמצורע, כתב רש"י שם דלהכי איצטרך עליה לאסור ערוה ליבוס דלא נימא עדל"ת, וצ"ע דבגמ' שם דף ג' אמרו דאף אי נימא דעשה דוחה ל"ת מ"מ אין לומר דעדל"ת שיש בו כרת, וא"כ עדיין קשה מ"ט איצטרך עליה, ועיי' באמרי משה דנתקשה בזה וכתב ליישב בדוחק וכן נתקשה בזה המנ"ח.

וכתבנו בזה ע"פ מה דיסד לן ר' נחום זצ"ל לבאר גדר עדל"ת דתלוי במחלוקת הרמב"ן ור"נ גאון, דהרמב"ן בפ' יתרו כתב דטעמא דעדל"ת דקיום עשה גדול הוא מלא לעבור על לאו, ור"נ גאון בשבת כתב דאף דל"ת חמור מ"מ עדל"ת דבמקום עשה לא נאמר הלאו, ואמר הגר"נ דלהרמב"ן איכא ללאו אלא דנדחה מפני קיום העשה, ולר"נ גאון ליכא ללאו, והנה השואל בריב"ש ר"ל כסברת הר"נ גאון ודחה הריב"ש דאין לומר כן דא"כ נימא דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת כיון דליתא ללאו במקום העשה, ורצינו לומר לפ"ז דהנה בהקפת הראש במצורע יש להקשות כקו' האמרי משה דמה מתיר למקיף להקיף והרי לית ליה עשה, והנה כל זה קשה לסברת הרמב"ן דאיכא ללאו וא"כ הוי הקפת איסור, אמנם אי נימא דנאמר בהקפת הראש כסברת הר"נ גאון א"כ הוי הקפת היתר וע"כ שרי אף למקיף, ולפ"ז א"ש מש"כ רש"י דאיצטרך עליה, לפי מש"כ הריב"ש דכיון דחזינן דלא נאמר הלאו דהוי הקפת היתר, א"כ ה"ה דדוחה עשה לל"ת שיש בו כרת [אמנם כל זה לס"ד דהגמ' דילפינן לדין עשה דוחה ל"ת מהקפת מצורע, אמנם למסקנא דילפי' מכלאים בציצית ליכא ראייה לסברת הר"נ גאון וממילא אין עושה דוחה ל"ת שיש בו כרת.

אמנם לפי המבואר השתא בתוס' דנזיר דלרב הונא דהלכה כמותו אף בהקפת היתר איכא איסור להמקיף צ"ע מ"ט מותר למקיף להקיף.

עליו איסורים, וע"כ אסור להאכילו בידים, משא"כ היכא דאיכא היתר על הניקף משום עשה דוחה לא תעשה, בכה"ג מותר אף למקיף דהוי הקפת היתר, וצ"ע ראשית דהקה"י הוכיח דקטן לאו בר איסור כלל, ומש"ה לרב אדא שרי לגדול להקיף לקטן, אך בעיקר קשה דהרי התוס' הקשו דאף נכרי יהא אסור להקיף, וכל תירוצם הוי דנכרי לא הוי בכלל פאת ראשכם, ובאשה נסתפקו אי הוי בכלל פאת ראשכם, ופשיטא דמי שצריך להסתפר לצורך רפואה הוי בכלל פאת ראשכם, ובגוונא דמצורע דעשה דוחה לא תעשה, פשיטא דהוי בכלל פאת ראשכם, והדרא קושיא לדוכתא, וצ"ע.

**והנה** מצאתי השתא בנמוק"י דכתב "יש מסתפקים אם ישראל מוזהר להקיף לגוי לדעת רב הונא דומיא דקטן, והרא"ש כתב דאע"ג דאסור רב הונא לאיש להקיף קטן, שאני התם משום דאתי לכלל חיוב, אבל גוי מותר להקיפו ולפי"ז ה"ה להקיף את אשה דשרי", [ובתוס' כשהקשו מנכרי כתבו "ודוחק לחלק משום דקטן אתי לכלל חיוב דהשתא מיהא לאו בר חיובא הוא"].

**ומ"מ** אף לפי הרא"ש י"ל נמי דב' המחלוקות הוי משום חד סברא כהנ"ל, והראיה דהקדן אורה הרי כתב דב' המחלוקות תלויות אחד בשני, ומ"מ לענין הקפת אשה כתב דודאי מותר אף לרב הונא, כיון דליתנייהו בהקפה כלל, ודוקא קטן דהוי בר איסור אלא דלא הוי בר עונשין מש"ה חייב, ובסופו הביא להנמו"י הנ"ל.

**והנה** לפי דברי הרא"ש א"ש מש"כ האמרי משה במי שמוכרח להקיף מחמת חולי דיהא מותר אף למקיף להקיפו, דליכא איסור הקפה, וה"ה א"ש מ"ט עשה דמצורע דוחה לל"ת ושרי אף למקיף להקיף ואף דלית ליה עשה, אך מ"מ כיון דהוי הקפת היתר, ליכא איסור על המקיף, מלבד דנימא דהוי כמקיף

אף דאינו מוכרח, וי"ל דאף מאן דס"ל דאיסור דוקא בתער, מ"מ הדין הוא להשאיר פאות, אלא דס"ל דהיכא דמקיף במספרים, סגי במה שנשאר וחשיב פאות, וכן משמע קצת מלשון הרא"ש דכתב "ולא פירש בו גילוח של השחתה כו', אלא בהשוואה כל דהו משמע דחייב", ומשמע דכיון דלא פירש השחתה, ע"כ בהשוואה כל דהו חייב, אבל שייך היה שהדין פאות הוא דוקא בהשוואה מוחלטת בתער, ובמספרים לא הוי השוואה.

**והנ"מ** לכאורה האם בפאות איכא איסור להקיף במלקט ורהיטני, והנה להרא"ש דאיכא איסור אף במספרים, פשיטא דמלקט ורהיטני חייב, והנה הרמב"ם בפ"ב ה"ו כתב וז"ל ומותר ללקוט הפאות במספרים ולא נאסר אלא השחתה של תער, ונסתפקו האחרונים במנחת חינוך ובקרבן אורה, האם חייב במלקט ורהיטני או לא, ולכאורה הספק הוא, אם הוי איסור השחתה, וכפשטות לשון הרמב"ם א"כ במלקט ורהיטני יהא מותר, אמנם אם הוי דין להשאיר פאות, ובמספרים נחשב דמשאיר פאות, א"כ במלקט ורהיטני דעוקר הכל, יהא חייב.

**ואפשר** לומר דרב דאדא בר אהבה, ס"ל דהוא דין להשאיר פאות, וזהו דין של הניקף, וע"כ ס"ל דמותר להקיף את הקטן, כיון דלאו בר חיובא דפאות הוא, וע"כ נמי ס"ל דאשה המקפת גדול חייבת, דיש לגדול דין להשאיר פאות, וכל היכא דהוי הניקף בר חיובא, חייב המקיף בין איש ובין אשה, אבל רב הונא ס"ל דליכא דין להשאיר פאות, אלא איכא איסור להשחית במקום הפאה, וזהו דין של המקיף<sup>5</sup>, ועל כן כל דהמקיף בר חיובא, חייב אף במקיף את הקטן, ולא איכפת לן בדינא דניקף, והעיקר בזה דהוי בכלל פאת ראשכם, דאיסור הקפה הוא בפאת ראשכם, [וע"כ

ובקידושין אמרי' כל ל"ת נשים חייבות חוץ מלא תקיפו כו', והוסיף "ולומר לפי"ז דכל חד אזיל לטעמיה דרב הונא דסובר דמקיף אשה חייב, סבר דאשה המקפת איש פטורה, וממילא פטורה אשה המקפת עצמה, ורב אדא סובר דאשה חייבת וע"כ פסק מקיף קטן פטור וה"ה אשה, זה לא מחוור", ולכאורה מה שר"ל בתחילה היינו מש"כ דפליגי בסברא אחת, ומש"כ דזה לא מחוור, אפשר משום דאתי מתרי דרשות, וע"כ ס"ל דשני מחלוקות הם, ואפשר לפסוק בחד כרב הונא ובחד כרב אדא.

**ג. יחקור באיסור דלא יקיף האם הוא דין להשאיר פאות או דהוא איסור הקפה, והנ"מ בזה, וי"ל דנחלקו בזה רב הונא ורב אדא בר אהבה.**

והנה יש לחקור באיסור דלא תקיף, האם הוי דין להשאיר פאות, וע"כ אסור להקיפם, וכפשטות לשון הרמב"ם בפ"ב ע"ז ה"א "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי עבודה זרה וכמריהן" או דליכא דין להשאיר פאות, אלא איכא איסור הקפה, והיינו האם הוי דין חיובי דפאות או דין שלילי דהשחתה, וראיתי בספר מראה מקום<sup>4</sup> שרצה לתלות זאת, במחלוקת הראשונים האם האיסור להקיף הפאות הוי דוקא בתער, או דאסור להקיף אף במספרים, דאם הדין הוא להשאיר הפאות ע"כ אסור להקיף אף במספרים, וכלשון הרא"ש "אבל פאות הראש לא בעינן תער וכן משמע בגמ' דקאמר ואיזהו סוף ראשו זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ופדחתו, ולא פירש בו גילוח של השחתה כו', אלא בהשוואה כל דהו משמע דחייב", אבל אם האיסור הוי דוקא בתער, היינו משום דהוי איסור הקפה, וכעין השחתה דזקן, וע"כ לא חייב אלא בתער.

<sup>4</sup> עיי"ש שהביא הרבה מדברי הרמב"ם והסמ"ג והב"י והדרכי משה והב"ח והדרישה.

<sup>5</sup> ואף דהניקף נמי חייב כל דעושה מעשה, מ"מ עיקרא דינא הוא דמקיף דעובר בהשחתה.

שייך לומר שהוא עובר בלאו כיון דלא עבד מעשה כלל, ואפי' אם אמר לו להקיף לו פאת ראשו, אין שליח לדבר עבירה", ולכאורה למד כן בהרמב"ם מדלא כתב דאיסור איכא אף בלא מעשה וס"ל דהראב"ד בא להשיג על הרמב"ם, וצ"ע דהרי גמ' מפורשת היא דהוי לאו שאין בו מעשה.

**וכן** קשה מ"ט הרמב"ם לא הביא לתי' דרבא במקיף לעצמו, וכן קצת קשה אם הרמב"ם ס"ל דליכא לאו, א"כ מ"ט חייב במסייע, והרי מסייע אין בו ממש, דליכא לתי' הריטב"א דכיון דאיסורא איכא, ולחייבו לאו סגי במעשה כל דהו, אמנם י"ל דהרמב"ם יתרץ מש"כ הריטב"א בתחילה, דלאו כל המסייעין שווין.

ולכאורה יש להקשות להרמב"ם דליכא לאו בניקף ורק במסייע איכא לאו ומלקות, ואמרי' דחייב משום דלאו כל המסייעין שווין, דלפי"ז כל מסייע יתחייב אף שאינו ניקף, ומסתימת דברי הרמב"ם לא משמע דאיכא חיוב למסייע שאינו ניקף, וחזינן דמ"מ בעינן דוקא שיהא ניקף.

ולכאורה יש לשאול עוד על עיקר תירוצו דרבא, דהרי הקשו בגמ' מ"ט הניקף עובר הרי אינו עושה מעשה, ומה תי' רבא דאירי במקיף לעצמו ולוקה שמונים כפרש"י, ולכאורה אכתי הניקף אינו עושה מעשה, דהמעשה הוי מעשה דמקיף וחייב עליו משום מקיף ובתור ניקף אינו עושה מעשה. ואין לומר דכל מקיף לעצמו הוי נמי מסייע, דבפשטות באדם אחד המקיף לעצמו לא חשיב דאיכא נמי מסייע, ופשוט.

**והנה** במה שקשה על הרמב"ם ע"פ הכס"מ דבגמ' מבואר דאיכא לאו אף באין בו מעשה, תי' הנודע ביהודה דהנה באמת קשה מ"ט להרמב"ם כיון דאין בו מעשה ליכא לאו והרי חזינן בנותר ובבל יראה דאף דאין בו מעשה איכא לאו, ותי' דהתם כיון דלא שייך מעשה

במקיף גוי פטור], וכל היכא דהמקיף לאו בר חיובא, אין לו איסור השחתה, וע"כ אשה המקפת גדול פטורה, ודו"ק בזה.

**ד. סוגיית הגמ' במכות דמ"ט לוקה הניקף והוי לאו שאין בו מעשה, ב' תי' בגמ', מה שיש להקשות ולפלפל הרבה בדברי הגמ' ובריטב"א והרמב"ם והראב"ד, ונאמרו כמה דברים יפים בס"ד.**

בגמ' מכות דף כ' ע"ב איתא, תני תנא קמיה דרב חסדא, אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, א"ל מאן דאמר לך מני רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, רבא אמר במקיף לעצמו ודברי הכל, [וברש"י מבואר דלוקה שמונים<sup>6</sup>], רב אשי אמר במסייע ודברי הכל.

**והנה** הריטב"א הביא שהקשו מביצה על תי' דרב אשי במסייע, דאמרי' לענין מיכחל כותי לישראל ביר"ט וישראל עמיץ ופתח, דמסייע אין בו ממש, וא"כ מ"ט חייב הכא בניקף, ובתחילה תי' דלאו כל המסייעין שווין, דאיכא סיוע דאין בו ממש ואיכא סיוע דיש בו ממש, ואח"כ כתב דלפי מש"כ הר"מ דלאו איכא אף בלא מעשה, אלא דחיוב מלקות ליכא, ע"כ כיון דאיסורא איכא, וכל מה דבעינן מעשה הוא לחייב מלקות, סגי במעשה כל דהו, והנה לכאורה צ"ע מ"ט הביא הריטב"א לדברי הר"מ דלאו איכא אף בלא מעשה, ולכאורה הרי גמ' מפורשת היא.

**והנה** הרמב"ם בפ"ב ע"ז ה"א לאחר שכתב דהמגלח לוקה, סיים בזה "במה דברים אמורים באיש המגלח אבל האיש המתגלח אינו לוקה אלא א"כ סייע למגלח", וכתב הראב"ד "א"א אע"פ שאינו לוקה איסור דלאו איכא", וכתב ע"ז הכס"מ "ויותר נ"ל דלא

<sup>6</sup> ודלא כמש"כ כמה אחרונים דלא שייך על מעשה אחד ללקות שמונים, רק הכונה דחייב או משום מקיף או משום ניקף ונ"מ דאין שיתרו בן בין משום מקיף בין משום ניקף לוקה.

עושה מעשה, כל זה אם חיובא דניקף משום ניקף הוא, אבל אם חיובו הוי משום מקיף בזה י"ל דהמעשה ההקפה מהני נמי לדידיה<sup>7</sup>.

ולפי"ז י"ל דהרמב"ם ס"ל דחיובא דניקף הוי משום ניקף ומשום הכי לא הביא לת' דרבא, דבמקיף לעצמו עושה מעשה מקיף, ובתור ניקף לא עושה מעשה, ונראה דלפי"ז לא קשה כלל תי' דרב אשי במסייע, דמסייע אין בו ממש, דכל היכא דחיובו משום דמסייע הוא למי שעושה, בזה אין בו ממש, ובטל הוא למי שעושה המעשה דהוא העיקר והוא רק מסייע, אמנם אי נימא דחיובו דניקף משום ניקף, א"כ אדרבא מסייע זהו עיקר מעשה דניקף ובתור ניקף מעשה דאית בו ממש הוא, ולא בטל לגבי מעשה המקיף דהמקיף חייב משום מקיף והניקף חייב משום ניקף, ודוקא הריטב"א ס"ל דחיובא דניקף משום מקיף הוא, הוקשה לו דלגבי מקיף הוי מסייע דאין בו ממש, ותי' דכיון דלאו איכא ובעינן מעשה, בזה סגי במעשה כל דהו.

ולפי"ז יתיישב שפיר מה שהקשינו לעיל דכל מסייע אף דאינו ניקף יתחייב להרמב"ם, אמנם לפי"ז י"ל דכל מסייע שאינו ניקף אין בו ממש ובטל הוא להמקיף, ודוקא בניקף דעביד מעשה ניקף יש בו ממש.

**ה. אמנם בכס"מ מוכח יותר מהנר"ב דכתב דלא שייך כאן לאו ולא הוי מעשה כלל, ונראה דשאני לאו דהקפה מנותר וחמץ, ונראה דתלוי בחקירה דאיסור הקפת פאות, ולפי"ז נפלאין דברי רש"י, וא"ש הכל כמין חומר.**

ע"כ גלי קרא דאיכא לאו בלא מעשה, משא"כ היכא דאיכא מעשה בהלאו, א"כ באין בו מעשה ליכא גילוי וליכא לאו, וע"כ בהר"א דהגמ' דס"ל דלא שייך מעשה בניקף, ע"כ אמרינן דע"כ גלי קרא דאיכא לאו בלא מעשה, משא"כ למסקנא דאשכח מעשה, ליכא גילוי על לאו בלא מעשה.

**והנה** היה אפשר לומר במה שהקשינו על רבא מ"ט במקיף לעצמו לוקה גם בתור ניקף, והרי בתור ניקף אינו עושה מעשה, דהמעשה הוי מעשה דמקיף, וע"ז לוקה משום מקיף, על דרך תי' הריטב"א במסייע, דכיון דלאו איכא להניקף אף בלא מעשה, אלא דבעינן מעשה ללקות עליו, בזה במקיף לעצמו, כיון דמ"מ יש כאן מעשה שפיר חשיב מעשה ללקות עליו, ולפי"ז א"ש דהרמב"ם לא הביא תי' של רבא, דהרמב"ם ס"ל כמש"כ הנר"ב דלמסקנא ליכא לאו כלל בניקף בלא מעשה, ובעינן שהמעשה יחייבו בלאו דניקף, וע"ז י"ל דכיון דלוקה עליו משום מקיף והוי מעשה מקיף לא חשיב מעשה דניקף.

**ונראה** עוד בזה ויתיישב נמי הקו' מביצה דמסייע אין בו ממש, דהנה בהא דנתרבה ניקף מקרא "דלא תקיפו" נחלקו התוס' והריטב"א דהתוס' בניזיר ס"ל דעיקר קרא בניקף והמקיף נתרבה מלא תקיפו, וע"כ כתבו דלא אמרי' לרב אדא דנקיש ניקף למקיף ויהא מותר להיות ניקף ע"י גוי דכל שמקיף פטור ניקף נמי פטור, דכיון דעיקר קרא אניקף, ע"כ ההיקש הוי דוקא מקיף לניקף ולא ניקף למקיף, אמנם הריטב"א ס"ל דעיקר קרא להמקיף ונתרבה ניקף כמקיף וע"כ כתב בסוגיין דלרב הונא איכא איסור הקפה ע"י גוי, ומשמע דלרב אדא שרי דאיתקש ניקף למקיף.

**ונראה** דכל מה דהקשינו דלא שייך לחייבו משום ניקף במקיף לעצמו דלא חשיב מעשה, דהמעשה הוי מעשה מקיף ובתור ניקף לא

<sup>7</sup> מלבד מה שיש להקשות דעל מעשה אחד לא שייך להתחייב ב' חיובים, וזה לא הקו' ששאלנו דאנו שאלנו דעדיין במקיף לעצמו אינו עושה מעשה ניקף אלא מעשה מקיף שע"ז מתחייב משום מקיף, ואין הכי נמי האחרונים הקשו דעל מעשה אחד לא שייך להתחייב ב' חיובים.

דהוי לאו שאין בו מעשה, ולא פי' לילפותא מיד על ריש דברי הגמ' "תני תנא קמיה דרב חסדא, אחד המקיף ואחד הניקף לוקה".

**ונראה** לפי' דבריש דברי הגמ' כל זמן דלא אמרנו דהוי לאו שאין בו מעשה, לא הוצרך רש"י לבאר הילפותא, אמנם השתא דאמר' דלוקה כרבי יהודה דהוי לאו שאין בו מעשה, הוקשה לרש"י קו' הכס"מ דהכא לא עביד מעשה כלל, דהמקיף הוא שעושה, וע"ז תי' רש"י חידוש נפלא, דכאן איכא גזה"כ דלא תניח להקיף, דמניח להקיף כמקיף, דהיינו דהוי כלאו דבל יראה, דצריך לדאוג שלא יהא חמץ אף כאן צריך שלא להניח להקיף.

**ונראה** אולי לומר דכל מה דאמר' דלאו שאין בו מעשה הוא משום לא תניחו להקיף כמקיף, כל זה אם האיסור הקפה, הוא מדין דצריך להשאיר הפאות, וע"ז אמר' דאף היכא דהמקיף עושה למעשה ההקפה, איכא דין על הניקף שלא להניח להקיף כיון דצריך הוא להשאיר הפאות, אבל אם כל איסור הקפה הוא איסור השחתה, דאיכא איסור על המקיף שלא להשחית פאת ראשכם, ובפרט לרב הונא ובפרט אליבא דהתוס', דאסור אף להקיף אשה, וזה ודאי איסורא דמקיף להשחית כל היכא דקרינן פאת ראשכם, ואשה דלא הוי בכלל איסור הקפה מותר לה להקיף אף לגדול, בזה לא מסתבר כלל דהתורה תחייב להניקף שלא להניח להקיף, דמה שייכות שלו לאיסורא דמקיף דהשחתה, וכי איסורא דניקף משום ערבות הוא, וא"ש לפי' דלא הוי לאו בלא מעשה.

ולפי' א"ש דהרמב"ם דס"ל דאיסור מקיף הוי דוקא בתער, דהוי איסור השחתה, וע"כ אין הניקף עובר בלא מעשה.

אך באמת נראה דכד נדייק בדברי הכס"מ חזינו דשאני הכא בניקף ולא דמי לכל לאו שאין בו מעשה, וז"ל "ויותר נ"ל דלא שייך לומר שהוא עובר בלאו כיון דלא עביד מעשה כלל" ראשית במש"כ דלא עביד מעשה כלל, ומה כוונתו והרי בכל לאו שאין בו מעשה לא עביד מעשה, ואם לא עביד מעשה, ממילא לא עביד כלל, וכן ממה שכתב "דלא שייך לומר שהוא עובר בלאו", אין לומר בזה למש"כ הנ"ב דלא גלי קרא, דהכס"מ כתב דלא שייך כאן כלל לאו, ולא משום דליכא גילוי קרא.

**ונראה** לכאורה במש"כ הכס"מ, דשאני נותר דבאמת הוא עושה מעשה איסור, דהיינו מה שמוותר, דאסור לו להותיר, והוא מותר, והיינו דעושה איסור אלא דאינו עושה במעשה, וכן למשל בבל יראה, הרי הוא עושה איסור דבל יראה, דצריך להוציא החמץ ולא להשאירו, והוא משאיר בביתו חמץ, אלא דאינו עושה מעשה, משא"כ בניקף, הרי אינו עושה מעשה כלל, דהמקיף הוא שעושה ההקפה, והוא כאבן ביד היוצר, וכמש"כ הגר"ח בריש ספרו, דמי שאומרים לו תניח להשליך אותך על תינוק שיהרג, ואם לא נהרוג אותך, דלא חשיב עבירה בלא מעשה, אלא דלא הוי עבירה כלל דהוא כאבן ביד היוצר.

**ונראה** לפי' לומר דבר נפלא בדברי רש"י ד"ה דאמר לך מני, בא"ד "והיינו לאו שאין בו מעשה, דניקף הוא דקעבר אלאו דלא תקיפו, דשמעינן לקרא הכי, לא תקיפו לא תניחו להקיף דמניח להקיף כמקיף כו", ויש לדקדק, מ"ט כתב רש"י לילפותא דניקף עובר בבל תקיף דוקא השתא דאמר' דקאי כרב יהודה

הרב חגי פרשל – מרבני בית המדרש

## סימן כט. יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי

**הנה** מצאנו שרבי יהושע היה בקי ויודע בגרמי השמים יותר מרבן גמליאל, עי' בהוריות י' א' דר' גמליאל ורבי יהושע הו' אזלי בספינתא, בהדי דר' גמליאל הוה פיתא בהדי רבי יהושע הוה פיתא וסולתא. שלים פיתיה דר' גמליאל סמך אסולתיה דרבי יהושע. אמר ליה, מי הוה ידעת דהוה לן עכובא כולי האי דאיתית סולתא. אמר ליה, כוכב אחד לשבעים שנה עולה ומתעה את הספנים, ואמרתי שמא יעלה ויתעה אותנו. אמר ליה, כל כך בידך ואתה עולה בספינה וכו'. ע"כ. הרי שהיה ר' יהושע יודע בחכמת הכוכבים יותר מרבן גמליאל, ולפיכך חשב לדחות דברי ר"ג, ולא לסמוך על העדים שהעידו. אבל באמת רבן גמליאל היתה בידו קבלה שפעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה. לכן אע"פ שר"י היה חכם יותר ממנו בזה, אבל הקבלה תכריע.

### ב.

**והנה** בתפארת ישראל על המשנה בר"ה (סוף פ"ב) הקשה ז"ל, וא"ת עכ"פ היאך הורה ר' דוסא שרשאי לילך הרי אמרינן הוריות פ"א דבהורה ב"ד וידע אחד מהן שטעו ואפ"ה עשה עמהן חייב חטאת, והרי ר' דוסא לא ידע מילפותא דר"ע דקאמר בש"ס, אתם, אתם אפי' שוגגין וכו', אלא טעמא אחרינא קאמר אם באין אנו וכו'. א"כ בכל הוראות ב"ד שידע א' שטעה נמי נימא הכי. ונ"ל דהתם בהוריות היינו ביודע שטעו ב"ד בדין,

### א.

הדין שאם הורו ב"ד וטעו בהוראתן ועשו הציבור על פיהם, ונודע להם שטעו, שמביאין פר העלם דבר של ציבור. ועי' בהוריות ב' א' שכתוב שם במשנה ז"ל, הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה, והלך ועשה על פיהן, בין שעשו ועשה עמהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה, הרי זה חייב, מפני שלא תלה בב"ד. זה הכלל, התולה בעצמו חייב, והתולה בב"ד פטור.

**תנן** בראש השנה כ"ה א', ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו, ובלי עיבור לא נראה. וקיבלן רבן גמליאל. אמר רבי דוסא בן הורכנס, עדי שקר הן, היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שינייה. אמר לו רבי יהושע, רואה אני את דבריך. שלח לו רבן גמליאל, גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך. הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר. אמר לו, יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר (ויקרא כג' ד') אֱלֹה מוֹעֲדֵי ה' מְקַרְאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם, בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל רבי דוסא בן הורכנס, אמר לו, אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו וכו'. ע"כ.

## ג.

**בביאור** דעת ר' דוסא נראה ע"פ מה שכתב הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות שורש ראשון) ז"ל, וזה הוא מה שאמרו (ספרי ריש פר' שופטים) אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, שכך היא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה, שלא יאמר בעל המחלוקת היאך אתיר לעצמי זה ואנכי היודע בוודאי שהם טועים, והנה נאמר לו בכך אתה מצווה. וכעניין שנהג רבי יהושע עם ר"ג ביום הכפורים שחל להיות בחשבון כמו שהוזכר במסכת ר"ה. ויש בזה תנאי, יתבונן בו המסתכל בראשון של הוריות (ב' ב') בעין יפה, והוא שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית דין הגדול בדבר אחד להתר והוא סבור שטעו בהוראתן אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו אבל ינהג חומר לעצמו וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהן בבית דין הגדול ויש עליו לבא לפנייהם ולומר טענותיו להם והם שישאו ויתנו עמו ואם הסכימו רובם בבטול הדעת ההוא שאמר ושבשו עליו סברותיו יחזור וינהוג כדעתם אחרי כן לאחר שישלכו אותו ויעשו הסכמה בטענתו. וזהו העולה מן ההלכות ההם. ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים. עכ"ל.

**נראה** שגדר זה שכתב הרמב"ן הוא סברתו של ר' דוסא. שהרי במשנה מבואר שר' דוסא גופו הוא זה שטען כנגד סברת רבן גמליאל, ומיד אח"כ רואים שר' דוסא קיבל את דברי ר"ג ללא עוררין. נראה הטעם, שאחרי שאמר ר' דוסא את הדברים לפני ר"ג ולא קיבלם אלא נשאר בדעתו, כבר מחויב הוא לנהוג כר"ג ובית דינו, ששמעו סברתו ולא הסכימו לה. זה מה שמביא הרמב"ן ראייה ממה שנהג ר"י עם ר"ג, היינו אחרי מה שאמר ר' דוסא שכבר אין אנו יכולים להרהר אחר ב"ד.

אבל הכא לא בדין טעות חשדו לרבן גמליאל, דהרי דבר פשוט היה היאך מעידין על אשה שילדה וכו'. אלא חשדוהו שמפני שכבר קידש החודש ע"פ העדים וכש"כ לעיל (סי' מ"א) להכי מפני הבושה לא בעי שווייה נפשיה הדרנא, או אולי יש לו טעם אחר לקיים הקידוש דמעיקרא, וכאשר היה באמת, דאחשבוניה סמין, והיינו דקאמר ליה ר' דוסא אם באין אנו לדון וכו', ור"ל והיאך נחשוד אותו ולא נידונו לכף זכות, ור' יהושע אהא סמך טפי לילך, מאילפותא דר"ע, שהוא לימוד חדש. עכ"ל.

**דבריו** קשים קצת, דתמוה לומר שרבן גמליאל היה בוש לחזור בו מקידושו ולפיכך החזיק בפסקו, ועל זה חשד בו ר' יהושע. הרי רבן גמליאל היה מקדש ודן במושב ב"ד, והאם נאמר שכל דייני הב"ד נתביישו לחזור בהם.

גם מה שכתב שר' יהושע לא קיבל דברי ר"ע עד שבא אצל ר' דוסא וקיבל דבריו, קשה, שאדרבה, בברייתא שהביאו בגמ' משמע איפכא, שרק אחרי שאמר לו ר"ע את דבריו איתא "בלשון הזה אמר לו, עקיבא נחמתני נחמתני". הרי שרבי יהושע קיבל דבריו. מלבד זה גם משמע שם שעצם הלימוד שר"ע אמר, משמיה דר' יהושע עצמו אמרה, שאמר לו "רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתי". ועל זה אמר לו ר"י 'אמור וכו' '. ואין לשאול, למה אחרי שקיבל ר' יהושע את דברי ר"ע המשיך והלך אצל ר' דוסא. שהרי מבואר במשנה שר' דוסא הוא זה שנחלק על רבן גמליאל, ור' יהושע קיבל את דבריו. לכן בא לומר לו שלמעשה צריך לנהוג כר"ג כמו שילף ר"ע. ונראה מתוך דברי ר' דוסא שנתכוין לומר לו שצריך הוא לנהוג כר"ג גם בלא הדרשא של אתם וכו'. כי זה הכלל, שאין להרהר אחר מעשה ב"ד.



הציבור נעשה כאביר שבאבירים, היינו שנעשים חשובים יותר מכולם, והדעת נותנת להישמע אליהם לכתחילה, שהקב"ה ודאי מסכים לגזירותם ופסיקותם, והשומע להם מקיים המצוה והדין לכתחילה.

## ה.

**אבל** עדיין לא נחה דעתנו בזה, שעדיין לא נתיישב למה כ"כ נצטער ע"ז שצריך הוא לציית לר"ג, עד כדי שהביאו בברייתא לשונו "ראוי לו שיפול למטה שנים עשר חדש ואל יגזור עליו גזירה זו". אם ידע שחייב לציית לדבריהם אין לו להיות מיצר כ"כ. עוד תמוה, אם סו"ס היה מציית, למה היה צריך ר"ג לגזור עליו שיבוא אצלו במקלו ותרמילו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו.

**אולי** יש ליישב כל תמיהות אלו, שגם מתחילה לא נתכוין ר"י לחלל את יוה"כ שחל להיות בחשבונו של ר"ג, רק רצה להחמיר על עצמו ולנהוג יוה"כ בשני הימים, הן ביום הבא בחשבונו והן ביום שבא בחשבון ר"ג. באופן זה היה חושב לקיים שניהם, שלא יהיה מחלל יוה"כ שלו, וגם לא היה עובר על דברי ב"ד הגדול. אמנם ר"ג גזר עליו שלא ישמור יוה"כ שלו רק את מה שהורו ב"ד [אולי הטעם שלא רצה ר"ג שיערער ר"י סמכותו של ב"ד הגדול אפי' במקצת ולחומרא]. לכן היה מיצר, כי אע"פ שידע שצריך לקיים גזירת ר"ג משום 'לא תסור', אבל מצד שני לא רצה לחלל את יוה"כ שחל בחשבונו. ובשלמא אם היה סובר שהב"ד חשוב ויודע יותר ממנו, היה מקבל דעתם בשמחה ומבטל דעתו, אבל כיון שלא כך היה, היתה גזירת ר"ג עליו כדיעבד. על כך אמר לו ר' דוסא שכל ב"ד שעמד לישראל הרי הוא כאביר שבאבירים, ולכתחילה הוא לקבל גזירתם. והיינו שהרמב"ן מביא ראיה מכאן שחייב היחיד לבטל דעתו מפני הרבים.

## ד.

**אלא** שעדיין צריך עיון, מעיקרא מאי סבר ר' יהושע. אם סבר שאפי' אם נמנו וגמרו ב"ד שלא כמותו, עדיין אין הוא מחויב לשמוע להם, א"כ למה היה מיצר שגזר עליו ר"ג שיבוא במקלו ותרמילו. הרי באמת אינו מחויב ללכת לפי דעתו, שהוא כתלמיד שהגיע להוראה ויודע שב"ד טעו שאינו צריך לשמוע להם. ומה יש לו להיות מיצר. ואם סבר שחייב לשמוע להם מצד לא תסור וכו', ק"ו שאין לו להיות מיצר.

**עוד** יש לשאול לפ"ז על מה שהביאו בברייתא בגמ' הרחבה לדברי רבי דוסא "תנו רבנן, למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו, שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן, פלוני כננדב ואביהוא, פלוני כאלדד ומידד... שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו, בן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים...". אם כל חידושו של ר' דוסא הוא שאחרי שב"ד נשא ונתן בדבר מחויב ר' יהושע לבטל דעתו בפניהם, מה נוסף בזה הענין שקל שבקלים נעשה כאביר שבאבירים. איך הדבר שייך לכאן. אין החידוש כאן אלא שאחרי שב"ד נימנו וגמרו צריך התלמיד שהגיע להוראה לציית להם.

**יתכן** ליישב שאלה זו ולומר שלעולם ידע ר"י גם בתחילה שהוא חייב לציית לדעת ר"ג מדין 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', אבל עדיין היה נוקפו ליבו, שחשב שכ"ז רק כדיעבד. היינו שבעיקר השאלה כאן הצדק עימו, והוא שהכריע כהלכה, אלא שאעפ"כ הוא חייב לבטל דעתו ולעשות שלא כהלכה, כי מצות לא תסור מחייבת אותו כך. ע"ז מבארת הברייתא, שהמתמנה פרנס על

## הרב שרגא קלוגהויפט

## סימן ל. מסכת הוריות דף ג:

בו יבואר בדינא דהורו בית דין הגדול להיתר בדבר שחייבין על זדונו כרת ושגגתו חטאת וטעו, שמביאין הציבור פר העלם דבר של ציבור, האם דנין בו בדיינים דין דרובו ככולו ויספיק הא שפסקו שלשים וששה דיינים או לא, ומה הדין בישבו מאה להורות האם בעינן כולם או רובם, וכן יבואר חידוש בדיינים המצריכים בית דין הגדול דאין דין בע"א דיינים אלא דין בחפצא של סנהדרין.

## ענף א'

ד) ועדיין צ"ב מנ"ל חידוש ידיה טפי מפשטות המשנה.

ה) והנה הגמ' מקשה על ר"י ממשניות ומבואר שהבינו דבעי לדידיה לכה"פ הרכנת הראש, ודלא כדמשמע במשנה דפטור דווקא באמר א' מהן טועין אתם, ויישב הגמ' את המשנה אליביה [וע' תוה"ר וקר"א ביאור מה של"כ במשנה שתיקה], וצ"ב מנ"ל להגמ' דבעי הרכנה והרי לשון ר"י עד שיוורו כולן הוא כלשון התו"כ, וכן כלשון ר"י עד שישגו כולן מצינו ברמב"ם פ"ג ה"א ע"ש, ופשטות לא פסק הרמב"ם כר' יונתן וא"כ מנ"ל להגמ' דר"י הצריך הרכנת הראש, וכן צ"ב למה לא הדגיש ר"י האי חידוש ג"כ.

ו) וע' בלח"מ וקרי"ס, וצ"ע דא"כ הר"ל רמב"ם לכתוב דאף בק' יהא כן, וכן לקרי"ס קשה דהול"ל דבעי הרכין, וכן תמוה לצדד דפליגי על ר"י רק אם בעי הרכין אבל כר"ע מודים דאף בטפי מק' וא' אמר טועים אתם ל"ה הוראה שהרי עיקר חידושו הוא כמבואר אפילו ק', ומזה ידענו דבעי הרכין וכמו שנבאר, וא"כ בוודאי פליגי על הך חידוש של אפי' ק', וכזה תמוה לי דברי חזו"א י"ד ט"ו ד"ה ד' ב' מזידין וכן ע"ד ערוה"ש רכ"ו ח'.

א) גמ' אמר ר"י מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיוורו כולן שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו עד שישגו כולן עד שתתפשט הוראה בכל עדת ישראל, אמר ר"ה בריה בר"ה הנ"מ דבכה"ת כולה קי"ל רובו ככולו והכא כתוב כל העדה הואיל וכך אפי' הן מאה ע"כ.

ב) ובפשטות נראה דעיקר חידושו של ר"י הוא דאפילו אלו שהן יותר מע"א צריכים להורות.

ג) והפשט, דאף דמצינו לקמן במשנה דף ד: הורו ב"ד וידע אחד מהן שטעו וא"ל טועין אתם וכו' ה"ז פטור ע"כ, ומקורו בתו"כ פרשה ד' הלכה ד' מדרשא דכתוב [כל] עדת ישראל ישגו, עד שיוורו כלם ע"כ, מ"מ יש לומר דכ"ז דווקא לגבי מנין דע"א דווקא, ור"י הוא שחידש אף במאה, וביאו"ד ר"ה בריה דר"י הוא, דכבר ידענו דלא דנין בזה דין רובו ככולו, והוא מדברי המשנה ותו"כ דנתמעטה אם א' א"ל טועין אתם אף דבשאר דוכתי בוודאי הוי הוראה, וכיון שכן אף בק' בעי כולן לההוראה.

פליגא על ר"מ ב"ת, דר"מ ב"ת אמר נכנסו מאה עד שיורו כולן, פתר לה בשלא נכנס, אם בשלא נכנס מעכב, פתר לה כרבי דרבי אמר אין לך מעכב אלא מופלא של ב"ד בלבד ע"כ.

(יב) וקשה ל"ל לירושלמי להקשות משיטת ר"מ ב"ת שהוא שיטת ר"י דאפילו בק' מעכב הוראת כולן, והא פשטות מייירי שהוא תוך הע"א.

(יג) ופשטות מבואר בדברי הירושלמי דאין חילוק בין ע"א לק', ודדין המשנה הוא אף בק', אולם עדיין צ"ע דה"ל להביא המשנה, וכן מהו חידושו של ר"י אם לא הא דאפי' ק' מעכב שהרי לא אמר הא דבעי הרכנה, וצ"ע.

(יד) וכן מצינו בזה בירושלמי דף ה: בדין דהמשנה דאם א' מהן גר או ממזר פטורין כיון דאין כולן ראויין להוראה, מביא הירושלמי מח' אם מייירי שהן תוך שבעים או חוץ לשבעים, ודמ"ד תוך שבעים ס"ל דאם הוא חוץ לשבעים כיון דאינו ראוי להוראה הוא כאבן, ודייק הקר"א (בסוגיין) מזה, דבראויין להוראה אף ביותר מע"א הוא בכלל ההוראה, וציין דקאי הירושלמי לשיטתו בדף ג:; הרי דנקט הירושלמי דפשטות כשיטת ר"י אף דבבלי איתותב וצ"ע.

(טו) ומ"מ לפי הפשטות צ"ב למה ל"ק על המשנה ועוד, מה שלא דנים דין רובו ככולו.

(טז) והנה הגמ' ממשיכה ושואלת דאם תיובתא דר"י מאי כל עדת דקאמר רחמנא, ויישבו בזה"ל ה"ק אי איכא כולם הויא הוראה ואי לא לא הויא הוראה ע"כ, וצ"ב בכוונת הגמ', ופירש"י אי איתא לכולה סנהדרין של ע"א הויא הוראה אע"פ אלא הורו כולן שישבו להורות, ומ' דפירש כפשוטו, ודה"א דא"צ דכל ע"א ישבו לדין, וכבר העירו בזה במרומי שדה וחזו"א י"ד י"א דבוודאי ידענו כבר דבעי ע"א, והוסיף הנצי"ב

(ז) ועוד מצינו בתוספתא פ"א ה"ג בזה"ל חומר בהוראה שאין בד"נ וכו', שבהוראה עד שהורו כולן כאחד ובד"נ הולכין אחר הרוב, ע"כ, הרי מפורש דל"א בתר רובא בהוראה לדין פר', וחידושו של ר"י הוא דמה"ט אף במאה שישבו להורות הוי כן, וכן דלא מועיל שתיתה, שר"ר באר שבע בזה, ולפי"ד ל"ק קושייתו.

(ח) ומ"מ צ"ב מה שייכי שני דברים אלו זב"ז עד כדי כך דר"י ידגיש רק הא דבמאה דיינים בעי כולן וידענו דבעי הרכנה לכה"פ.

(ט) והנה הגמ' מקשה עוד מלשון הפסוק גבי גוזרין גזירות על הצבור דמבואר דלשון הגוי כולן, כולל אף רובו, ושוב אין מקור דלא דנין רובו ככולו ומוכח דלא כר"י, וצ"ע דה"נ יקשה מהמשנה דף ד: ותו"כ ותוספתא.

(י) הן אמת דמצינו בתוה"ר דף ד: בזה, דמש"כ רש"י שם דבא"ל טועין אתם אי"כ הוראה מעליא הוי הפשט דאף דאיתביה לר"י בסוגיין, מ"מ סתם מתני' עיקר ע"ש, מ"מ הדבר תמוה, שהרי הגמ' הקשה על ר"י מהמשנה ומבואר שהבינו דברי המשנה יותר טוב ללא חידושו של ר"י, ואיך אומר תוה"ר דסתם משנה כר"י, וכן קשה דלא קתני במשנה הא דאפי' במאה כה"ג פטורין, שור"כ בהורה גבר.

(יא) ובאמת מצאתי כזה בירושלמי דף ג: לפ"ד הפנ"מ ועוד, דקאי על דין דהמשנה דף ד: באמר א' מהן שטעו, דמיירי בכגון שמעון בן עזאי שהוא גדול בהוראה כמוהו, ומקשה הירושלמי ממ"נ אם סילקו, והודו שאר הב"ד אליו, פשיטא דבטלה הוראתו, ואם סילקו אותו, בטל הוראתו ואין בתשובתו כלום, אלא מייירי דכ"א עומד בתשובתו, ובזה הוי הדין, דלגבי אחרים קייים הוראת הב"ד ולגבי עצמו ל"ה הוראה ואם עשה אח"כ כהוראתו חייב, ושוב הקשו בירושלמי בזה"ל לית הדא

(ב) וכן מצינו בירושלמי שם ה"ב ר"א בשם רשב"ל וכו', וכבר הבאתיה לעיל ענף א' אות י"א, ומבואר דמיירי שלא נכנס ולא מעכב לפי שיטת רבי, דאין לך מעכב אלא מופלא של ב"ד בלבד ע"ש, והפשטות שם דלא מיירי ביותר מע"א, אלא בא' מתוך מנין ע"א, ומה שהקשו מדברי ר"מ ב"ת דקאי כשיטת ר"י דאף בישבו ק' מעכב, היינו דבוודאי באלו שהן בכלל המנין ע"א בעי יורו כולן.

(ג) הרי מבואר מדברי הירושלמי דמה שנחלקו רבנן ורבי בתוספתא הוא דלרבנן בעי כל הע"א ולרבי מספיק עכ"פ רובא עם המופלא, [דבוודאי אף רבי מודה דבעי עדת ישראל, אלא שמוסיף דבעי אף המופלא].

(ד) שו"ר בקר"א שדייק מהתוספתא כמש"כ, אולם אומר דלפי סוגיין שכתוב אי איכא כולן וכו' ל"נ כן, ולא הבנתי מהו קו' בזה, הא בוודאי לפי רבנן בעי כולן, ונפרש סוגיין כרבנן, ושוב העיר הקר"א כדברי הנצי"ב הנ"ל, דמה שייך דגר וכדומה הוי חסרון הא נידונו כמאן דליתא, ומביא ירושלמי הנ"ל באות ב' ומוכיח דלא כמש"כ, ודאם לת"ק לא מבטל אלא בלא השלימו למנין ע"א א"כ נפרש המשנה אף לת"ק וכגון דלא חסר המנין, וש"מ דלת"ק נמי מבטל כה"ג, ולפ"ז ל"מ דרבי חולק על זה, ולכ"ע בעי מנין שלם, אלא שסיים הקר"א דלא מובן טעמו של דבר ע"ש, והיינו צ"ב ביאור רבנן דא"א להחליף אנשי הסנהדרין, וכדברי הקר"א אי' בחז"א י"ד ט"ו והתקשיתי בו בזה.

(ה) וכבר ציין הקר"א תו"ד שם לדברי תוס' דף ד: שהביאו לדברי רש"י דהא דמופלא מיירי שלא היה במנין, דאלא"כ אף הקטן שבהם מעכב, כדאמר' לעיל שיהיו כולן בהוראה, וע"ז כתבו דכבר איתותב לעיל האי מ"ד ע"ש, ומבואר שדנו צד דהמנין לא מעכב, וצ"ע.

(ו) וע' רמב"ם פ"א סנהדרין הג' שפסק כרש"י דמופלא הוי ממנין ע"א וסתם בסוגיין וכתב

דאם מי שלא ראוי להוראה מעכב בוודאי דבעי כל הע"א, ולכן פירשו דכוונת הגמ' לאפוקי א"ל טועין אתם, ואף זה צ"ב כנ"ל דאם דנין רובו ככולו מהו החסרון באמר טועין אתם.

(ז) וכן בדברי רש"י א"ל כזה, דע' רש"י דף ד: ד"ה או במש"כ המשנה דהמופלא מעכב, שכתב דבע"כ היינו באופן שהעמידו אחר במקומו למנין ע"א, דאלא"כ אף קטן שבהם מעכב, ומביא לזה מקור מדרשת הגמ' למסקנא דכתוב כל עדת, דבעי כולה סנהדרין לשיהא הוראה, הרי מפורש דהדרשא מרבה דבעי שיהיו נמצאים ולא דין דלא יאמרו טועין אתם, והדק"ל.

## ענף ב'

(א) ונ"ל בא"א, דע' תוספתא פ"א ה"ב וז"ל הורו ב"ד ואחד מהם אינו שם פטורין, רבי אומר אומר אני עד שיהא מופלא שבהן ע"כ, ופ' שם בחס"ד כמש"כ ברש"י, דרבי מוסיף דאף אם לא חסר מנין ע"א כגון שהשלימו המנין, מ"מ אם אין המופלא עמהן פטור, אולם מלשון ירושלמי ל"נ כן, דע' פ"א ה"ד בדין דמופלא מעכב שכתוב בזה"ל, מתניתא דרבי, דרבי אמר אין לך מעכב אלא מופלא של ב"ד בלבד, כתוב והיה אם מעיני העדה, מי שהוא עשוי עינים לעדה ע"כ, ומ' שפירשו דרבי חולק על ת"ק וא"צ מנין ע"א כלל, ומה"ט אם המשנה אומר דהמעכב הוא רק המופלא היינו דא"צ מנין ע"א בדווקא, ודלא כפירוש רש"י שמינו אחר להשלים המנין, [ואף דלא מוכח כן מ"מ לשון הירושלמי ברבי אין לך מעכב אלא, מ' כן, אם לא שנפרש מעכב היינו דא"א להחליפו באחר, וע"ל], והפשט דכל שיש רוב הסנהדרין א"כ קיים דין סנהדרין ומ"מ בעי מופלא מילפוטא חדשה, וצ"ב הא כתוב עדת ישראל ומה שייך רובו ככולו אם לא נמצאים כולן.

דיש דין מנין כ"ג דיינים, אף דאזלינן בתר רובא מ"מ א"א לדון רובא שיספיק דישבו י"ב בדיו, ודבעי רובו של כולו לדון רובו ככולו, ואז ע"י שיש רוב דיינים בדעה אחד דנין רובו ככולו, ונכמו שייסד לנו הגר"ח דבפסק של רוב מ"ג מצינו שני גדרי רוב, דבעי לקבוע אמיתת הדין ובזה יש דין דאזלינן בתר רוב דיעות, ושוב אפשר לדון דרובו ככולו שיהא מנין כ"ג דיינים, ע"ש, אולם אם הדין הוא שיוור הסנהדרין יש לחדש דהחפצא של סנהדרין קיים בעצם אף אם אינן יושבים בדיו, ושיש לדון דרובא של האנשים שמינו אותו לסנהדרין יש להם תורת סנהדרין אף דא"כ כולם שישבו בדיו.

(יא) ליתר ביאור, בכל פסק דין דצריך כ"ג (למשל) הרי ביש י"ב ל"ש לדון כדיו כ"ג, ודא"כ חפצא של כ"ג אם לא נמצא כאן כ"ג, אבל חפצא של סנהדרין הא קיים ע"י שמינו לכלל ישראל ע"א אנשים, ודין שלהם כסנהדרין קיים תמיד.

(יב) וכזה שמצינו בדיו דעגלה ערופה נעשית ע"י הסנהדרין, וכן ע' מגלת אסתר ביישוב דברי רמב"ם מ"ע קנ"ג במצוות קידוש החודש, דבעי בית דין הגדול דווקא, ולכן בטלה אצלנו הראייה, והק' הרמב"ן שם דדבר ברור שבית דין הגדול בטל מא"י אפילו לפני החורבן והרי קידושו ע"פ ראייה עד זמן קרוב לסתימת התלמוד ע"ש, וכתב המג"א בזה דלא כוון הרמב"ם דבעי כל הסנה"ג אלא דע"פ שלשה מהם תעשה זאת המצוה ע"ש, וא"כ יש לדון רובו ככולו אף דלא כולן נמצאים. [צ"ע בשאר דינים המצריכים ע"א אם יספיק רוב].

(יג) שו"ר גר"ח סטנסיל למסכת ר"ה [מיוחס להגר"מ הלוי וכו' בחי' הגר"מ הל' קידוה"ח] בשיטת הרמב"ם דאיסור "ונשיא בעמך לא תאור" נאמר אף על נשיא ב"ד, ומקורו מה"א דרבי בהוריות דף י"א; ומוכח דשם

דמופלא מעכב, ול"כ דהשלימו המנין, וע' פיהמ"ש שפ"י כרש"י, וע' באר שבע עוד.

(ז) וע' תר"כ פרשה ד' הלכה ד' וז"ל לא היה מופלא של ב"ד שם או אמר אחד מהם איני יודע או שאמר להם טוען אתם יכול יהיו חייבין ת"ל [כל] עדת ישראל ישגו עד שיורו כלם ע"כ, ומ' דמה שמופלא מעכב הוא ממש"כ כל עדת ישראל, ולא מצד דהר"ל ללמוד ולא למדו, וצ"ע ודאם חסר מהמנין ע"א למה דווקא מופלא, ואפשר "כל" מרבה כל חלקי עדת ישראל כולל המופלא, אולם ק' לומר כן.

(ח) ועוד יש להקשות בדברי התר"כ בדינא דא' אמר איני יודע, דנתמעתה ג"כ ממש"כ כל עדת ישראל, וילה"ע דע' סנהדרין דף י"ז בדיו שכתוב במשנה דף מ' וכמה מוסיפין שנים שנים עד שבעים ואחד, וא"ר אבהו דבמוסיפין עושין ב"ד שקול לכתחילה ומקשה הגמ' פשיטא ושכן כתוב בהמשנה, וע"ז תירצו בגמ' מ"ד האי דקאמר א"י כמאן דאיתיה דמי ואי אמר מילתא שמעינן ליה קמ"ל דהאי דקאמר א"י כמאן דליתיה דמי ואי אמר טעמא לא שמעינן ליה ע"ש, וע' רש"י סנהדרין דף כ"ט ע"א ד"ה אפילו שפירש דבג' דיינים וא' אומר א"י מוסיפין עוד כיון דהוי כמו שלא ישב האי שאמר א"י בדיו, ונמצא הדין בשנים ואנן תלתא בעינן ע"ש, הרי מפורש דיש דין כללי בכל הוראות דאיני יודע הוי כמאן דליתיה ול"ל למיעוטא של כל עדת ישראל בנידו"ד, [וע' תוס' ד: שמביאין דברי התר"כ].

(ט) שו"ר רמב"ם ראב"ד פ"ח סנהדרין ה"ב, ולרמב"ם ל"ק כיון דפירשו בדבריו דהא דא"י כמאן דליתא הוא דווקא בדינ' ע"ש בכס"מ.

(י) ומבואר מכל הנ"ל חידוש גדול, ודחלוק פסק דתלוי בעדת ישראל דהיינו הסנה"ג, מפסק דתלוי במנין מסויים דיינים, דהיכא

נימא דל מהכא, וי"ל דמצינו בירושלמי ה: במש"כ במשנה דאם א' מהן ממזר פטור, דנחלקו ר"ח ור"מ חד אמר בתוך שבעים וחרנה אמר חוץ לשבעים מאן דמר חוץ לשבעים ניחא ומאן דמר בתוך שבעים הא חוץ לשבעים לא מכיון שאינו ראוי להורייה נעשה כאבן ע"כ, ופ' בנועם ירושלמי ועוד, דנחלקו אם בחוץ מע"א יש דין של נמצא א' מהדיינים קא"פ או לא, וה"נ נפרש אליבא דרבי, וע', וע' הורה גבר דף ד: עוד.

יח) אולם עדיין צ"ב מהו גדר דין ד"כל" לפי רבנן, וע' רש"י דף ד: ד"ה ואמר להם שפי' הא דבא"ל טועים אתם פטור, דל"ה הוראה מעליא ופטור דבעינן עד שיוורו כולן כלעיל, והבין מזה בתוה"ר דכוונתו כשיטת ר"י, וע' רמב"ם שכתב ג"כ כזה והלח"מ ציין לדברי רש"י והק' עליהם, וצ"ע דמה שייך לדון דר"י קיים למסקנא דא"כ טועין לאו דווקא ול"מ כן, וכ"ה אף לשון תו"כ, וע' הורה גבר שנקט ברש"י דר"י איתותב רק במש"כ דבעי אף הדיינים יותר מע"א ע"ש, ול"מ כן, וכן דע' רש"י ד"ה או שלא שמוכיח דבע"כ איכא מנין ע"א כיון שהגמ' דורש דבעי שכולן בב"ד, הרי שמביא המסקנא, וכן העיר רש"א עש"ד, [וע"ל ענף א' י'], ולפ"ד, ביאר' דרש"י וכן הרמב"ם הוא דין דבעי כולן על אף דדין רובא, ומזה נלמד ג"כ דבא' אמר טועין אתם לה' הוראה, וצ"ע.

יט) ואפשר הפשט, ובזה נבאר דברי ר"י, דר"י ור"ה חידשו דבקרא דכל מרבה דלא דנין רובו ככולו כלל, ואין כאן הוראת עדת ישראל ללא כולן ממש, וע' מרומי שדה שכתב דכוונת הגמ' אינו לדון רובו ככולו אלא לדון דאזלינן בתר רוב דיעות, וכ"מ לשון תוספתא דקאמר ובד"נ הולכין אחר הרוב, ונראה בביאר' ד, דהא וודאי בכל פסק ב"ד יסד לנו הגר"ח דבעינן בין הא דאזלינן בתר רובא לקבוע אמיתת הדין, וכן דין רובו ככולו לדון מנין הדיינים הנצרכים, ומ"מ בדברי ר"י שמצריך

נשיא עליו, ודנשיא הוי שם כללי למי שנשיאותו על כל ישראל, אלא שדין שעיר לחטאת תלוי באין עליו אף אחד, אבל דינו בנשיא לשאר דינים, ומוכח דשם נשיא סנהדרין הוא חלות בגברא ולא רק דיני הוראה לו, ולפ"ז דן דה"נ כל שם סנהדרין לע"א הוא לא רק דין הוראה להם אלא חלות מינוי בעצם הגברא, וכסוטה דף מ"ד: ורמב"ם פ"ט ה"א רוצח דין תורה דמדידה ע"י ה' זקנים מבית דין הגדול דווקא ולא ב"ד הקטן, וצ"ע הא אי"כ ע"א ומהו המעלה בהם, ומפורש כיסוד הנ"ל דחל בגברא שנתמנה בית דין הגדול והוא מע"א זקנים דמיקרי מיוחסים שבשופטים, ומיישב הא דקידוה"ח עפ"י ע"ש כל דבריו.

יד) וי"ל דזהו יסוד שיטת רבי בירושלמי מתוספתא הנ"ל, ודלא מעכב מנין ע"א כלל, אלא דדורש מעיני העדה דבעי המופלא בנוסף לקיום של עדת ישראל.

טו) ובזה נבאר דברי הגמ' דף ג:, דהוא כרבנן בתוספתא דילפינן ממש"כ "כל" דבעי דכל הע"א יושבים בדין, והוא דין נוסף אף דלשם עדת ישראל א"צ כולם.

טז) וכעין זה שו"ר בספר זכרון עולת שלמה מהגרא"ל מלין צוק"ל שפירש דאף דבעינן הוראה של בית דין הגדול וכדאמרין סנהדרין דף פ"ו: עד שתצא הוראה מלשכת הגזית, אבל לא בעינן דווקא ב"ד של ע"א להוראה אלא רק שתצא הוראה מבית דין הגדול, וכיון דשם בית דין הגדול עליו אפי' ליכא כולהו וכמו דאמרו שם דף ל"ז. אל יחסר המזג, דהרי בעינן שישבו בית דין הגדול תמיד בלשכת הגזית, ומש"ה בלאו קרא דכל עדת הו"א דסגי בהוראה אף דליכא כולהו כיון דשם בית דין הגדול עליהם ע"כ, וע' המשך דבריו עפ"ז.

יז) ומה שהקשו הקר"א ומרומי שדה דאם א"צ מנין של ע"א למה גרע גר וממזר והא

יונתן, שהצריך הורו אף אלו היותר מע"א, ומדרשת כל, ובזה מסיק הגמ' הדרשא הוא לומר דבעי דע"א ישבו בדין וא"ש.

(כד) ו"ל עוד, דבתו"כ הנ"ל שממעט הא דלא היה מופלא עמהם מקרא דכל עדת ישראל, פירש רבינו הלל דבוודאי מיירי שנתמלא המנין ע"א וכדברי רש"י בסוגיין ומה שפוטרו כה"ג הוא משום דהו"ל ללמוד ולא למדו וכסוגיין, והוא דחוק טובא, דמ' דנלמד מדרשא דכל.

(כה) ו"ל דלפי הנ"ל דמה דבעי כל עדת ישראל אף דע"י רובו איכא דין כולו, הוא משום דבעי לייחסו לכל עדת ישראל, א"כ אפשר כלול בזה אף המופלא דנמצא בכל פסק, ודצורת דין הוא ע"א עם המופלא, ולכן בעי אף המופלא בדין, ועדיין צ"ב.

(כו) ואפש"ל עוד, וליישב אף קושיין דלעיל גבי אינו יודע, ונפרש דהתו"כ קאי בשיטת רבי דס"ל דא"צ מנין ע"א כלל ומ"מ מופלא מעכב, ונימא דלתנא דתו"כ אין המקור מדכתיב עיני העדה, אלא דגדר ריבויא ד"כל" הוא לומר דא"א להיות קיים עוד דעה מנגדת, ולכן נתמעטה דין דא' אמר טועין אתם, וכן א' אמר איני יודע, ול"ק מהא דסנהדרין הנ"ל כיון דא"צ מנין ע"א, ואפשר דין דמופלא שייך לזה ג"כ, וכך דלא שאלו להמופלא הרי נשאר צד דעיה מנוגדת, ודלא מטעם קרוב למזיד אתיא לן, אלא דלא בררו עד הסוף דיאן כאן דעה מנוגדת, ואף דלא נמצא יושב בדין, חידוש.

(כז) ולכאורה יצא להלכה לדידן, דבישבו יותר מע"א, אף דאם הן אמרו טועין אתם לא פוטר, מ"מ לדין רוב דיעות לאמתת הדין יבעי נ"א ולא יספיק ל"ו, ומשום דגדר דין "כל" לדידן הוא, שיתייחס ההוראה לע"א ולכן לא איכפ"ל באלו שיותר מע"א, אולם בעי רובא לברור הדין, חידוש.

הוראת כולן אף בישבו ק' לדון, בע"כ הפשט דס"ל דל"א בתר רוב דעת, ולא דנין אמיתת הדין ע"פ רוב כלל, וממילא ביש איזה דעה מנוגדת בב"ד חסר בהאי ברור, אבל אם מצד רובו ככולו הרי טפי מעדת ישראל שהן ע"א לא יצטרך.

(כ) ו"ל עוד דממה שאומר ר"י אפילו ק', הבינה הגמ' דלא יספיק שתיתקן ובעי אף הרכנת הראש, ומשום דלא נדע אמיתת הדין עד שנשמע הדין מכולן, ולכן הקשו ממשניות ודחקו דמיירי בהרכין ראשו כמו הרוב, ובזה נחשב כמו שפסקו הם כמו הרוב, דאה"נ אם ידעינן אמיתת הענין ע"י רובו אלא דבעי לייחס הפסק לכולן ו"ל דיספיק לזה שתיקה, משא"כ אם לא ברור האמת.

(כא) והגמ' דחתה דוודאי אזלינן בתר רובא אלא דעכ"ז יש דין שלא יאמר א' מהם טועין אתם, ומרבויה דכל, והגדר בזה הוא, דעד שיורו כולן פירושו דיתייחס ההוראה לכל עדת ישראל דהיינו לע"א, ומזה ילפינן למעט בין הא דאמר טועין אתם, ובין הא דבעי מנין שלם בב"ד, אולם מספיק הא דישתקו המיעוט, וכן אין מקור ליותר מע"א, [ומש"כ בתוספתא דאין הולכין אחר הרוב צ"ע לפ"ד, וצ"ל דלא כווננו דלא הוי ברור הדין ע"י רוב, אלא דבעי לייחס הפסק לכולם וא"א בא' אמר טועין] [וע' רש"א ועוד מה דל"ק מהא דגוזרין גזירות לפי"ה].

(כב) ובזה א"ש דר"י הדגיש דין דיותר מע"א וממילא ידענו דבעי עכ"פ הרכנת הראש של כולן.

(כג) וע' רש"י דף ג: ד"ה אם איתא שפי' דהיינו שיהא כל הע"א יושבין בדין ובד"ה הויא הוראה פי' אע"פ שלא הורו כל אותן שישבו להורות, ומדוייק דלא כתב כל אותן ע"א, ומשמע שישבו ק', וצ"ע הא א"צ ק' לדידן, אולם ל"ק, ודרש"י דייק בדבריו עיקר דברי ר'

כט) ובשיטת תוס' דף ד: ד"ה או צ"ל דקאי  
בשיטת רבי ומופלא יעכב אף דהמנין לא  
מעכב.

כח) וצ"ע להנ"ל בתו"כ אליבא דרבי דהגדר  
בדרשת "כל" הוא דלא יהא דעה מנוגדת, א"כ  
אפשר אף בטפי מע"א יפריע, אולם א"כ  
הדק"ל מנ"ל להגמ' בר' יונתן טפי מזה, ומוכח  
דלא יבעי טפי מע"א לכר"ע, וצע"ע.



אבל התורה הקדושה בעצמותה לא נשתנתה בסיבת ירידתה  
מקדושתה ואורה העליון, רק שטח עינינו מראות בעוצם קדושתה  
ואורה הפנימי, ולכן אמר דוד המלך ע"ה, גל עיני ואביטה נפלאות  
מתורתך, כי באמת קודשת אור התורה הקדושה הם פנימיות סתריה,  
המה מפורשים ונגלים ומאירים בקדושת אורה העליון כאשר הוא, רק  
שעינינו אין יכולות לסבול עוצם קדושתה ואורה כאשר הוא.

(נפש החיים ש"ד)



וְהָיָה אֱמוּנַת עֲתִידַי חֶסֶן יְשׁוּעַת חֲכָמַת וְדַעַת

יִרְאַת ה' הִיא אוֹצְרוֹ: (ישעיהו לג, ו).

"אמר ריש לקיש, מאי דכתיב והיה אמונת עתידי חסן ישועות חכמת ודעת וגו', אמונת זה סדר זרעים, עתידי זה סדר מועד, חסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות". (שבת לא).



הרב ישי זאב רדליך

## סימן לא. דין לשמה בזבחים

דין 'סתמא לשמה קאי' מועיל להכשר הקורבן שלא לפסול אותו משאר עבודות אבל לא מועיל כדי שיעלה לבעלים לחובתו

הבעלים. וקשה למה לא יועיל מה שסתמא לשמה קאי גם על הדין הזה להיות נקרב לשם הבעלים לחובתו, והרי הדין שהקורבן בקדושתיהו קיימי לשאר עבודות, היינו, שלא נפסל מחמת מחשבת הפסול של לא לשמה, וע"ז אמרינן שסתמא לשמה קאי ונחשב שעושה בע"כ כל העבודות בקורבן כאילו עשאן לשמה, וא"כ הכא נמי נימא שיעלה בע"כ לבעלים, ומאי שנא הא מהא, שרק לגבי הדין שלעלות לבעלים לחובתו מועיל המחשבת שלא לשמה לפסול שלא יעלה, ואיך מתחלק הדין.

**ובתוך** כך יש להקשות גם בנוס"א, דאי סתמא לשמה קאי, לאמר שתמיד נעשות העבודות לשמה בע"כ גם אם חשב עליהן שלא לשמה כיון שבע"כ נעשות בקורבן, איך בכלל מועיל מחשבת פסול לגבי הדין שלא יעלה לבעלים לחובתו, אחר שהקורבן סתמא לשמה. גם בזה נימא שיעלה בע"כ לבעלים כיון שהוא כבר עולה או חטאת ולא יועיל מחשבתו לפסול. [ובזה אפשר לומר שהוא גזה"כ שהתחדש רק לגבי הדין של חובת הבעלים אך צ"ב גופא למה באמת לא מועיל הסתמא לשמה גם על הדין של לעלות לחובת הבעלים].

**ג.** ורצינו לומר שיש שני דין לשמה בקדשים. אחד דין לשמה שהוא מצד הקורבן והיינו מצד העבודות שצריך לעשות בקורבן מצד הקרבתו והם ארבע עבודות ואכילה וכו', ודין

א. דין המשנה ריש זבחים הוא שכל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לחובתן. והביאור בזה האיר עניינו מרן הגר"ז בספרו שמחשבת לא לשמה היא מחשבת פסול הפוסלת את הקורבן שלא יהיה עולה לשם בעלים לחובתו וצריך להביא קורבן אחר. אמנם הא מיהת שמבואר בגמ' שדין המשנה שהם כשרים, ביאורו דבקדושתיהו קיימי ואסור לשינויי בה, והיינו שהקורבן נשאר בקדושתו כעולה או חטאת לגבי שאר הדינים ובעי זריקה לשם עולה וכן אכילה כחטאת. והביאור בדין זה צריך לומר שהוא משום הדין של סתמא לשמה קאי, שכיון שסתמא לשמה קאי אמרינן שנעשות שאר העבודות לשם הקורבן בע"כ כיון שהוא כבר עולה וכל מה שעושה נחשב ממילא עושה בקורבן עולה ולא מועיל מחשבת פסול בהם [שלא לשמה] ונשאר הקורבן בקדושתו.

**ב.** וצ"ב איך מתחלק הדין בכה"ג, שלגבי שאר עבודות כגון זריקה ואכילה לא מועיל מחשבת שלא לשמה לפסול הקורבן ובקדושתיהו קיימי, ובזה אמרינן דכיון שסתמא לשמה קאי, מועיל שישאר בקדושתו ולא מהני המחשבה לפסול, ורק לגבי הדין של לעלות לבעלים לחובתו לא מועיל הסתמא לשמה לומר שיעלה לשם בעלים ואמרינן שמועיל המחשבת שלא לשמה לפסול הקורבן שלא יעלה לחובת

לשמה שני שהוא מצד הגברא העובד שהיסוד בו הוא להקריב את הקורבן לבעלים שיהיה נחשב שנקרב עליו לחובתו, וגם לעבודה זו צריך שיעשה לשמה.

ד. ואשר על כן מתפלג הדין בכה"ג שמצד עבודת הקורבן עצמו אפשר לומר שכשעושה העבודות בקורבן שהוא חטאת או עולה כבר, ע"כ כל הפעולות והעבודות שנעשים בו גם אם לא מכווין בהם לשמה הרי הם נעשים ממילא בתורת עולה או חטאת. והיינו כיון שהוא שוחט עולה ומקבל הדם של עולה וזורק דם של עולה הרי שלא יכול לשנות במחשבתו להיות זורק שלא לשמה שכיון שבפועל הוא זורק דם של עולה, נחשב הזריקה של עולה ואין ביכולתו לשנות. וזה גם יסוד הסברא בדין של סתמא לשמה קאי שבע"כ כיון שהוא כבר הוקדש לקורבן ע"כ נעשה הכל ממילא בדין הקורבן. ובנוס"א אפשר לומר שהכהן לא נחשב בעלים לגבי העשייה של הקורבן אלא זה נעשה ממילא כיון שזה כבר עולה או חטאת.

**משא"כ** בחלק העבודה שהוא מצד הגברא והיינו שצריך הכהן להקריב את הקורבן לשם חובת הבעלים, זוהי עבודה מצדו, שהוא פועל ומקריב הקורבן כאן לשם הבעלים, ולזה גם בעינין שיהיה לשמה, ועל זה הכהן הוא בעלים על העבודה הזו שיכול לקלקלה משום זה. אשר על כן, בזה אמרינן שיכול במחשבתו לפסול הקורבן והעבודה אם יעשה שלא לשמה ולא יהיה כאן דין הקורבן לעלות לשם בעלים לחובתו. והטעם הוא כאמור לעיל, שכאן לא יועיל הדין של 'סתמא לשמה קאי' לומר שנעשה ממילא בעולה כיון שצריך כאן לעבודתו שלו שיהיה הוא מקריב לשם כפרת הבעלים.

ובזה גם מובן איך בכלל מועיל מחשבתו לפסול אחר שהקורבן הוא כבר עולה או חטאת. והתי' הוא שזה יפסול רק עד כמה שנוגע להקרבה לשם בעלים שלזה צריך את החלק של עבודת הכהן מצידו ולא נעשה ממילא ולכן בזה יכול לקלקל.



## הרב בנימין פוס

## סימן לב.דין מעילה בזמן הזה

ולחכי חיישינן לתקלה דיבוא ליהנות ולמעול<sup>1</sup>.

אמנם יש להעיר מהמשך הסוגיא דאיתא התם דאי הקדיש בהמה בזמן הזה בהמה תיעקר וכו' ואיזהו עיקור נועל דלת בפניה והיא מתה מאליה, ומקשינן דלישויה גיסטרא<sup>2</sup>, ומשני דנראה כמטיל מום, ופרשינן בגמ' דאין בזה משום מטיל מום ממש רק משום נראה כמטיל מום, משום דהבהמה בזמן הזה "לא חזי לא לגופיה ולא לדמיה", ע"ש. וא"כ דין הוא דיהא דינה כקדשים שמתו שאין בהם מעילה<sup>3</sup>, וצ"ע<sup>4</sup>.

עוד יש להעיר, דהנה בהא דאמר שמואל הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל, אמרינן בכמה דוכתי דהני מילי בדיעבד אבל לכתחילה לא אמר, ובגמ' בערכין כ"ט איתא דהני מילי בזמן שבית המקדש קיים דאיכא פסידא [דהקדש] אבל בזמן הזה אפילו לכתחילה, הרי

איתא בע"ז י"ג, ורמינהי אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזה"ז, ואם הקדיש והחרים והעריך בהמה תיעקר, פירות כסות וכלים ירקבו, מעות וכלי מתכות יוליכם לים המלח, ואיזהו עיקור נועל דלת בפניה והיא מתה מאליה. ומקשינן ונשחטיה מישחט, ומשני הגמ' אתו בהו לידי תקלה. ותו מקשינן ולישויה גיסטרא, אמר אביי, אמר קרא ונתצתם את מזבחותרם [וגר'] לא תעשון כן לה' אלהיכם. רבא אמר מפני שנראה כמטיל מום בקדשים. ומקשינן "נראה" מום מעליא הוא, ומשני הני מילי בזמן שבית המקדש קיים דחזי להקרבה, השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה. ומקשינן וליהוי כמטיל מום בבעל מום, דאע"ג דלא חזי להקרבה אסור, בעל מום נהי דלא חזי לגופיה לדמי חזי, לאפוקי הכא דלא לדמי חזי ולא לגופיה.

והנה רש"י (שם ד"ה ואין מחרימין) פירש ברישא דבריינא דהטעם דאין מקדישין בזמן הזה משום "דקסבר סתם חרמים לבדק הבית, וכיון דהשתא ליכא בית המקדש אתי בהו לידי תקלה דמתהני מהקדש ומעילה". מבואר להדיא ברש"י דבזמן הזה איכא מעילה בנהנה מקדשים,

<sup>1</sup> וע"ע בכריתות ט' ע"א דגר בזמן הזה מעיקר הדין צריך להפריש רובע לקינו, וריב"ז בטלה מפני התקלה, וביאר הרגמ"ה הטעם "שמא יתנה מאותן מעות והיה בא לידי מעילה".

<sup>2</sup> ופרש"י (ד"ה גיסטרא) "יחתכנה לשנים הא ליכא בזיון קדשים דמתנה מהר ותקלה ליכא דלא אכלי מינה".

<sup>3</sup> וביאר רש"י (מעילה ב' ע"א ד"ה כמאן דחנקינהו) הטעם דלית בהו מעילה "משום דלא חזו לא לגבוה ולא ולהדיוט".

<sup>4</sup> וכן העיר בתקנת השבים (מכת"י סי' ל"א) ובמנחת פתים יר"ד סי' ט"ו, וע"ע בשו"ת רחש לבב (סי' ה' והלאה) בארוכה.

חילק דמיקרי בע"מ אבל קדושת הגוף חלה עליו.

ונראה הביאור בדבריו, דאיכא חילוק יסודי בין בהמה בע"מ לבהמה תמימה בזה"ז, דבהמה תמימה בזמן הזה, הרי דמצד עצם החפצא איכא קמן חפצא דקרנן הראוי ליקרב, רק איכא מעכב מבחוץ המעכב ההקרה מה דליכא מקדש, ולהכי חל ביה קדושת הגוף להקרה, דהוי חפצא דבהמה הראויה לגבוה, ולהכי איכא בה אף מעילה כקדשי מזבח, דחויב מעילה תלוי במה דהחפצא ראוי לגבוה<sup>6</sup>, מה שאין כן בהמה בע"מ דמצד עצם החפצא דבהמה אינה ראויה לגבוה.

אמנם עיקר היסוד אכתי לא מיישב את דינא דהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה, לדברינו לעיל צ"ל דבזמן הזה כיון דליכא מקדש ליכא הפסד להקדש, וצ"ב אמאי לא מיקרי שמפסיד את ההקדש, וע"כ צ"ל דמאחר ואין להקדש שימוש בפועל בחפץ בזמן הזה להכי לא מיקרי מפסיד ההקדש, אמנם צ"ב הסברא בזה, והא יש להקדש דין ממון בחפצא ומפסיד דין ממון זה, וצ"ע.

וברש"י בערכין (ד"ה בזמן הזה) כתב "דבזמן הזה דליכא בית וליכא פסידא אלא איסורא הוא דרביעא עליהו אפילו לכתחילה נמי". ומשמע מדבריו דאין זה דין בעלמא דאין להקדש שימוש בממון בזמן הזה, אלא דאין להקדש כלל ממון

דחזינן בגמ' דליכא פסידא להקדש בזמן הזה ואמאי איכא מעילה, וצ"ע.

והנראה בזה, דיש לומר דלא דמי לקדשים שמתו, דשאני קדשים שמתו דמצד עצם החפצא אינו ראוי לגבוה, ומיקרי שמצד הקודש עצמו אינו עומד עתה לגבוה, מה שאין כן הקדש בזמן הזה מצד החפצא עומד לגבוה, אלא דאיכא חסרון מבחוץ דליכא מקדש, ומיקרי משנהו מיעוד החפצא.

והא דאמרינן בסוגיא בע"ז דלא חזי לגופיה או לדמי, היינו לענין איסורא דמטיל מום, דיסוד האיסור מחמת דעביד מעשה המפסיד קדשים<sup>5</sup>, ולהכי בזמן דליכא מקדש ואינו ראוי לגבוה ליכא הפסד קדשים.

ונראה להביא מקור לחילוק הנ"ל, דהנה הגמ' בע"ז מקשה היאך מותר להטיל מום בזה"ז והא הוי כמטיל מום בבע"מ, ומקשה השטמ"ק (מנחות נ"ו ע"ב) דהרי בבע"מ מעיקרו ליכא קדושת הגוף ולכ"ע שרי להטיל מום, וא"כ מקדיש קרבן בזה"ז הוי בע"מ מעיקרו ומותר להטיל בו מום, ותירץ השטמ"ק "דלא דמי, דנהי דחשיב ליה כבעל מום משום דלא חזי להקרה, מ"מ קדושת הגוף חלה עליו לדין מועל אחר מועל, אבל בע"מ מעיקרו לא חלה עליו קדושת הגוף". ולכא"ו דברי השטמ"ק צ"ב מה

<sup>5</sup> ע' לשון הרמב"ם (פ"ח פסהמ"ק ה"ב) דאסור לחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים, ע"ש. ומבואר דהאיסור להטיל מום משום לתא דהפסד הקדשים.

<sup>6</sup> ונדון בגמ' בע"ז דיחשב כמו מטיל מום בבע"מ משום דהחויב הטלת מום תלוי בהפסד ההקדש כ"ל, ולהכי כל שבפועל אין ראוייה לגבוה ליכא הפסד הקדשים.

דגבוה אינו אלא כתוצאה מהא דיחד החפצא לשימוש דגבוה ואית ליה לגבוה שימוש בחפצא, מעתה יש לומר דבזמן הזה ליכא גריעותא בעצם מעשה ההקדש, דגם בזמן הזה חל ע"י הקדשו יחוד בחפצא דעומד לשימוש גבוה, והטעם דליכא ממון לגבוה, הוא משום דאין להקדש שימוש בפועל בחפצא, דמאחר וליכא בית ואין להקדש שימושים בפועל בחפץ לא מיקרי ממון דהקדש כיון דהדין ממון דגבוה הוא כתוצאה מהא דלהקדש יש שימושים בפועל בחפצא<sup>7</sup>, אך אין זה חסרון בעצם מסירת החפץ ליעוד דגבוה.

והא דאית ביה מעילה אע"ג דלא הוי ממון הקדש, הוא משום דיסוד דין מעילה [אף אי נימא דהוי משום לתא דגזילה] אינו תלוי בהפסד ממון דגבוה, אלא בשינוי יעוד החפצא, ומאחר ודין החפצא לעמוד לגבוה ומשנהו לשימוש חול שפיר מיקרי מועל בקדשים אף בזמן הזה.

בחפצא. וכפשוטו מבואר ברש"י, דבזמן הזה לא חשיב כלל ממון גבוה, אלא איסור בעלמא איכא ביה מחמת קדושת החפצא, ולהכי לא איכפת לן להפסד ממון דגבוה ולכתחילה מתחלל בפרוטה.

ונראה דהוקשה לרש"י כנ"ל אמאי מה שאין להקדש שימוש בפועל מיקרי שאין מפסיד את ההקדש, ולכן הוצרך לפרש דאין להקדש בזמן הזה דין ממון כלל, דלהכי חשיב דליכא פסידא להקדש בזמן הזה, וצ"ב אמאי חשיב דליכא ממון להקדש.

וכן יש להעיר לדברי רש"י אמאי איכא מעילה בזמן הזה, והא לפי המבואר בכמה דוכתי דחיובא דמעילה משום לתא דגזל [וכדביאר הגר"ח], בזמן הזה דליכא כלל ממון גבוה בחפצא היאך מתחייב משום מעילה, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דהנה בדברי רש"י בערכין מבואר דבזמן הזה ליכא ממון דהקדש, ויש להעיר דלפ"ז לכאורה עצם מעשה ההקדש בזמן הזה חלוק ביסודו ממעשה הקדש בזמן הבית, דלפי מה דנקטו האחרונים בפשיטות דעיקר החפצא דמעשה ההקדש דבדק הבית יסודו מסירת ממונו לרשות ממון דהקדש, א"כ נמצא דבזמן הזה דליכא ממון הקדש, במעשה ההקדש ליכא מסירת ממון להקדש, ובע"כ חסר בעצם מעשה ההקדש, ומהאי טעמא גופא יש סיבה המפקעת שלא תהא מעילה, וצ"ע.

אמנם נראה ע"פ מה שנתבאר במק"א דאף בהקדש בדק הבית יסוד מעשה ההקדש הוא מכח דין נדר, והדין ממון

<sup>7</sup> ומבואר מזה גדר מחודש, דלכאורה היה מקום לומר דאף אי ליכא שימוש בפועל להקדש, כל שדיני החפץ מחייבים יחוד לגבוה, חשיב שיש לגבוה דין ממון, במה שאיהו שליט בממון למנוע שימוש דהדיט, ומבואר ברש"י דאמנם מגרע הוא את בעלות הישראל במה שאסור לו להשתמש בו, אך מאחר ובפועל אין שימוש לגבוה לא מיקרי ממון דגבוה.

הרב יצחק רובניץ

## סימן לג. בעלי חיים נדחין

קדושת הפסח ליקרב, וכל דלא נגמר בו קדושת הקרבה לפסח א"א לו ליקרב כלל וגם הקרבת שלמים אין בו, דכל הך דינא דשלמים הבאים מחמת הפסח היינו רק כשהפסח עצמו חל בו קדושת הקרבה ליקרב לפסח דזהו הרי עיקר הפרשתו שיקרב פסח, ובזה נאמר דכל שלא קרב למצות הפסח הרי הוא קרב שלמים, אכן בהך דמפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים דמתחלת הפרשתו אין גופן ראוי לפסח ולא נגמר בהן קדושת הקרבה ליקרב, וכדקרי להו בגמרא קדושת דמים דמבואר מזה דלא רק פסול נקבה ובן שתי שנים יש כאן ורק דעיקר קדושתו לא נגמרה ליקרב, על כל ממילא דא"א להם ליקרב כלל ואפילו בתורת שלמים, ולא דמי לעברה שנתו דקרב שלמים דהתם הרי בעיקר קדושתו מתחילה הרי לא היה חסר כלום ולהכי אח"כ כשעברה שנתו ולא חזי תו לפסח שפיר קרב שלמים שראוי להן, אכן היכא דמתחלתו לא חל בו קדושה ליקרב לפסח ממילא דליכא בו קדושת הקרבה כלל וגם שלמים א"א לו ליקרב מחמת חסרון גמר קדושתו, ועל כן אין לזה ענין עם דין דיחוי ורק משום דלא שייכא בהך דמפריש נקבה ובן שתי שנים הך מילתא דפסח קרב שלמים וכמשנ"ת, ורק דעכ"פ הרי צ"ע לדעת הרמב"ם ממה שמפורש

רמב"ם פ"ד מקרבן פסח ה"ד "המפריש נקבה לפסחו או זכר בן שתי שנים, ירעה עד שיפול בו מום וימכר ויביא בדמיו פסח, ואם לא נפל בה מום עד שהקריב פסחו יביא בדמיו שלמים" ע"כ.

והוא משנה בפרק מי שהיה טמא ובריייתא בתמורה דף י"ט ע"א, ורק דצ"ע דעת הרמב"ם שפסקה להלכה, דהרי הרמב"ם פסק כמ"ד בע"ח אינם נדחין וא"כ בדין דהוא עצמו יקרב שלמים וכדין עברה שנתו דלא חזי גופו לפסח דקרב שלמים, וה"נ במפריש נקבה או זכר בן שתי שנים בדין דיקרבו שלמים, ולהדיא מוקי הגמרא בפסחים [דצ"ח] להך מתניתין דס"ל בע"ח נידחין ולהכי מיד בהפרשתו חל בהו דיחוי מלהקרב וירעו עד שיסתאבו, וא"כ הרמב"ם דפסק דבע"ח אינם נדחין ה"ל לפסוק דהן עצמן יקרבו שלמים, וכבר תמהו בזה מפרשי דבריו וצ"ע.

והנה בדעת הרמב"ם לכשעצמה היה נראה דהך דהמפריש נקבה לפסחו דירעו עד שיסתאבו ואינם קריבין עצמן שלמים לאו משום תורת דיחוי הוא, ורק משום דכל הך דינא דפסח קרב שלמים כיון דגם זה הוא מכלל דין וקדושת הפסח דכל שאינו קרב לחובת הפסח הרי הוא קרב שלמים, על כן בעינן בזה דיגמר בו

בפירוש ר"ח שלפנינו הרי מפורש דס"ל דהדמים נדחין מליקרב בין לשם פסח בין לשם שלמים], אכן גרסת ר"ח שם דירעה עד שישתאב ויפלו דמיו לנדבה ואין הדמים קרבין כלל לשם מה שהופרש, על כן לגרסא זו הך דיש דחוי בדמים קאי לענים הדמים עצמן דגם הם בכלל הדחיה שחלה בעצם הקדושה דאינה קריבה לשם מה שהופרש לא הוא ולא דמיו, וע"ע ברמב"ן קדושין דף ז' ע"ב שהביא להך ב' גרסאות ופירושם, ובפירוש המשנה לר"מ מפורש דגרס כגרסת ר"ח דיפלו דמיו לנדבה דגם הדמים נדחין.

והנה לגרסא זו דגם הדמים נדחין הרי יש לפרש דהא דקאמר בגמרא ש"מ בע"ח נדחין גם זה קאי לענין מה דחזינן במתניתין דגם הדמים נדחין מהקרבה ובע"כ דחל כאן דחוי בעצם הקדושה שאינה קריבה לשם מה שהופרש, ועל זה קאמר ש"מ תלת ש"מ בע"ח נדחין וש"מ דחוי מעיקרא הוה דחוי וש"מ יש דחוי בדמים, וכ"ז קאי לענין מה דאין הדמים קריבין למה שהופרש, אכן אה"נ ל"ל דמה דהוא עצמו אינו קרב שלמים אינו לדעת הרמב"ם ממה שמפורש בסוגיא בהך דינא אתיא כמ"ד בע"ח נדחין הרי דלמ"ד בע"ח אינם נדחין שפיר קריבין שלמים ודלא כמש"כ וצ"ע דעת הרמב"ם בזה.

והנראה דהנה יעויין שם בגמרא דקאמר "אמר רב הונא בריה דרב יהושע ש"מ תלת, ש"מ בע"ח נדחין, וש"מ דחוי בעיקרא הוה דחוי, וש"מ יש דחוי בדמים", והנה בהך דיש דחוי בדמים נחלקו בפירוש, דדעת רש"י שם דהך

בסוגיא דהך דינא אתיא כמ"ד בע"ח נדחין הרי דלמ"ד בע"ח אינם נדחין שפיר קריבין שלמים ודלא כמש"כ וצ"ע דעת הרמב"ם בזה.

והנראה דהנה יעויין שם בגמרא דקאמר "אמר רב הונא בריה דרב יהושע ש"מ תלת, ש"מ בע"ח נדחין, וש"מ דחוי מעיקרא הוה דחוי, וש"מ יש דחוי בדמים", והנה בהך דיש דחוי בדמים נחלקו בפירוש, דדעת רש"י שם דהך דיש דחוי בדמים קאי על עיקר הקדושה דקדושת דמים היא שאינה עומדת להקרבה ומ"מ חל בה תורת דחוי מהקרבה עיי"ש, אכן דעת ר"ח שם דהך דיש דחוי בדמים לא קאי כלל לענין עיקר הקדושה דקדושת דמים היא ולא קדושת הקרבה ורק דקאי לענין הדמים עצמן דגם הם נדחין מליקרב לשם מה שהופרש, ולא רק גוף הפסח עצמו נדחה מהקרבה אלא דגם הדמים לכשיהיה בו מום ויפדה גם הם נדחו מהקרבה לשם מה שהופרע, דחל הדחוי בעצם הקדושה דאינה קריבה עוד לשם מה שהופרש לא הוא ולא דמיו.

וב' הפירושים הרי הם תלויים בגרסאות במשנה שם, דיש שגורסים ירעה עד שישתאב ויביא בדמיו שלמים דלפ"ז הרי מבואר דאין הדמים נדחין מהקרבה למה שהופרש ובע"כ דהך דיש דחוי בדמים פירושו כפירש"י דקאי לענין עצם הקדושה דקדושת דמים היא ולא קדושת הקרבה, [ועיין בתוס' זבחים דף י"ב דקיימו גם לפי גרסא זו את פירוש ר"ח, והא דהדמים נדחין היינו שאינם קריבין לשם פסח אלא לשם שלמים, אכן



שהביא להך ב' גרסאות ופירושם, ובפירוש המשנה לר"מ מפורש דגריס כגרסת ר"ח דיפלו דמיו לנדבה דגם הדמים נדחין.

והנה לגרסא זו דגם הדמים נדחין הרי יש לפרש דהא דקאמר בגמרא ש"מ בע"ח נדחין גם זה קאי לענין מה דחזינן במתניתין דגם הדמים נדחין מההקרה ובע"כ דחל כאן דחוי בעצם הקדושה שאינה קריבה לשם מה שהופרש, ועל זה קאמר ש"מ תלת ש"מ בע"ח נדחין וש"מ דחוי בעיקרא הוה דחוי וש"מ יש דחוי בדמים, וכ"ז קאי לענין מה דאין הדמים קריבין למה שהופרש, אכן אה"נ י"ל דמה דהוא עצמו אינו קרב שלמים אינו מטעם דחוי כלל ורק כמשנ"ת לעיל דכל דלא נגמר בו קדושת הקרבה לפסח א"א לו גם ליקרב שלמים, ובאופן דכל הנפק"מ באם יש כאן תורת דחוי או לא הוא רק לענין הדמים אם קריבין למה שהופרש או לא, וא"כ הרי מיושבים דברי הרמב"ם דאדרבה כיון דפסק דבע"ח אינם נדחין על כן פסק דהדמים יקרבו למה שהופרש ודלא כהמשנה בפסחים, ומה דהוא עצמו אינו קרב פסח הרי אינו שייך לדין דחוי וכמשנ"ת, ויעויין בכ"מ שם על הרמב"ם דנראה כן להדיא מדבריו דכל תורת דחוי כאן הוא רק לענין הדמים, וממילא כיון דפסק הרמב"ם דבע"ח אינם נדחין על כן פסק דהדמים יקרבו לשם מה שהופרש.

והנה יעויין בתוס' זבחים דף י"ב שהקשו לפירוש ר"ח מהא דמפורש בברייתא בתמורה דף י"ט דהמפריש נקבה לפסחו תרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה פסח נשתיירה אחר הפסח תרעה עד

דיש דחוי בדמים קאי על עיקר הקדושה דקדושת דמים היא שאינה עומדת להקרבה ומ"מ חל בה תורת דחוי מההקרה עיי"ש, אכן דעת ר"ח שם דהך דיש דחוי בדמים לא קאי כלל לענין עיקר הקדושה דקדושת דמים היא ולא קדושת הקרבה ורק דקאי לענין הדמים עצמן דגם הם נדחין מליקרב לשם מה שהופרש, ולא רק גוף הפסח עצמו נדחה מההקרה אלא דגם הדמים לכשיהיה בו מום ויפדה גם הם נדחו מההקרה לשם מה שהופרש, דחל הדחוי בעצם הקדושה דאינה קריבה עוד לשם מה שהופרש לא הוא ולא דמיו.

וב' הפירושים הרי הם תלויים בגרסאות במשנה שם, דיש שגורסים ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו שלמים דלפי"ז הרי מבואר דאין הדמים נדחין מההקרה למה שהופרש ובע"כ דהך דיש דחוי בדמים פירושו כפירש"י דקאי לענין עצם הקדושה דקדושת דמים היא ולא קדושת הקרבה, [ועיין בתוס' זבחים דף י"ב דקיימו גם לפי גרסא זו את פירוש ר"ח, והא דהדמים נדחין היינו שאינם קריבין לשם פסח אלא לשם שלמים, אכן בפירוש ר"ח שלפנינו הרי מפורש דס"ל דהדמים נדחין מליקרב בין לשם פסח בין לשם שלמים], אכן גרסת ר"ח שם דירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה ואין הדמים קרביין כלל לשם מה שהופרש, על כן לגרסא זו הך דיש דחוי בדמים קאי לענין הדמים עצמן דגם הם בכלל הדחיה שחלה בעצם הקדושה דאינה קריבה לשם מה שהופרש לא הוא ולא דמיו, וע"ע ברמב"ן קדושין דף ז' ע"ב

אינה מעכבת עי"ש. ובביאור מה דפריך מהך ברייתא דש"מ בע"ח אינם נדחין, יעוי"ש בפירש"י שפירש דקושית הגמרא מר"ש דקאמר דהולד עצמו יקרב פסח, דמזה שמעינן דאין בע"ח נדחין ועל כן הולד עצמו שהוא זכר וראוי ליקרב פסח קרב פסח ומזה פריך דש"מ בע"ח אינם נדחין, ובדאי דלפי"ז דברי הגמרא תמוהין טובא דא"כ הרי פלוגתתו בצדו דחכ"א דאין הולד קרב פסח וש"מ מזה דבע"ח נדחין, ועד דפריך מר"ש לסייעה מרבנן, ועוד דמה משני כי קאמרינן לרבנן, ור"ש ס"ל בע"ח אינם נדחין ומייתי מהך ר"ש דמת אחד מהן מביא חבירו שלא בהגרלה, והרי מר"ש דהך ברייתא גופא דקאמר דהולד עצמו יקרב פסח שמעינן דס"ל דאין בע"ח נדחין וזה היה עיקר קושית הגמרא מתחילה, והו"ל לשנויי כפשוטו כי קאמרינן לרבנן דפליגי אדר"ש ואמרי דאין הולד קרב פסח, וגם הרי כהן פלוגתא אם הולד קרב היכא דאמו לא חזיא הרי נחלקו בה במשנה תמורה דף י"ח ע"ב במפריש נקבה לעולה וילדה זכר, דחכמים אומרים ירעה עד שישתאב וימכר ויביא בדמיו עולה, ור"א אומר הוא עצמו יקרב עולה, ומה הביא בדוקא מהך ברייתא דפליגי לענין ולד הפסח, וכבר עמדו בכ"ז התוס' בזבחים שם ובתמורה דף כ"ו ע"ב ובשטמ"ק בהשמות לכרתות שם יעוי"ש בדבריהם.

אכן נראה דלהמבואר בדעת הרמב"ם דברי הגמרא אתיין כפשטן, דהא דפריך מהך ברייתא דש"מ בע"ח נדחין לא קאי כלל אדברי ר"ש דאמר דהולד עצמו יקרב

שתסתאב ויביא בדמיה שלמים, הרי להדיא דאין הדמים נדחין כלל מהקרבה ורק היא עצמה נדחית שאינה קריבה שלמים עיין בדבריהם אכן הרי להמבואר הרי נראה דהך ברייתא אתיא למ"ד בע"ח אינם נדחין וכדפסקה הרמב"ם ורק דהתוס' הקשו משום דהרי מהא דהיא עצמה אינה קריבה שלמים הרי מבואר דהך ברייתא ס"ל דבע"ח נדחין ומ"מ הרי מבואר דאין הדמים נדחין, וכ"ז לפום מה דס"ל להתוס' דהא דהיא עצמה אינה קריבה שלמים משום דין דחוי הוא, אכן לפמשנ"ת הרי הא דהיא עצמה אינה קריבה שלמים הרי אינו ענין לדחוי ושפיר אתיא הך ברייתא כמ"ד בע"ח אינם נדחין, ואה"נ דלמ"ד בע"ח נדחין גם הדמים נדחין ואינם קריבין למה שהופרש ופשוט.

והנה יעויין בגמרא כריתות דף כ"ח אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא מטמא מקדש עשיר שהפריש קן לכבשתו והעני הואיל ונדחה ידחה, אמר רב הונא בריה דרב יהושע ש"מ תלת, ש"מ בע"ח נדחין, וקדושת דמים נדחה, ודחוי מעיקרא הוי דחוי, ופריך עלה מתיב רב עוקבא בר חמא המפריש נקבה לפסחו קודם הפסח תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה פסח, ילדה זכר ירעה עד שישתאב וימכר ויביא בדמיו פסח, ר"ש אומר הוא עצמו יקרב פסח, ש"מ בע"ח אינם נדחין, ומשני אמרי דבי רבי אושעיא כי אמרינן לרבנן, דר"ש ס"ל בע"ח אינם נדחין והגרלה אינה מעכבת, דתניא מת אחד מהן מביא חבירו שלא בהגרלה דברי ר"ש אלמא קסבר בע"ח אינם נדחין והגרלה

הוא עצמו קרב פסח אלא ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו פסח, וכן פסק שם לעיל בהלכה ה' לענין ולד עולה דכל היכא דאמו לא קרבה גם הולד אינו קרב, וצ"ע דהרי לפ"מ דפסק הרמב"ם דבע"ח אינם נדחין הו"ל לפסוק דהולד עצמו יקרב, ומבואר דעת הרמב"ם דהא דאין הולד עצמו קרב אינו ענין לדין בע"ח נדחין, וגם אם בע"ח אינם נדחין מ"מ כל היכא דאמו אינה קריבה גם הולד אינו קרב וכן הוא הדין בולדות קדשים, ולפי"ז הרי א"א כלל לפרש הסוגיא בכרתות דהא דפריך דש"מ מהך ברייתא דבע"ח אינם נדחין הוא מר"ש דאמר דהולד יקרב פסח, כיון דבאמת גם אם ס"ל דבע"ח אינם נדחין הרי י"ל דאין הולד קרב ובע"כ דפלוגתא בפנ"ע היא בדין ולדות קדשים, והא דפריך שם הגמרא מהך ברייתא בע"כ דהוא מעיקר הדין דהדמים קריבין לפסח, ולפי מה דמוקים הגמרא הך ברייתא כמ"ד בע"ח אינם נדחין ומ"מ הרי קתני דילדה זכר ירעה עד שיסתאב הרי בע"כ דדין הולד אינו ענין לדין בע"ח נדחין רק פלוגתא בפנ"ע אם הולד קרב פסח כיון דאמו לא קרבה ושפיר פסק הרמב"ם כרבנן דאינו קרב וכמשנ"ת.

פסח, דזה פלוגתא בפנ"ע בדין ולדות קדשים כל היכא דאמו לא חזיא אם הוא עצמו קרב או לא ואין לזה ענין לדין דחוי, וכמו דנחלקו בתמורה לענין ולד עולה, ורק הגמרא קאי על כל עיקר דברי הברייתא דקאמר דתרעה עד שתסתאב ויביא בדמיה פסח, דמזה הרי מבואר דלא חל כאן תורת דחוי כלל דהא הדמים קריבין לשם מה שהופרש, ומה דהיא עצמה אינה קריבה שלמים הרי כבר נתבאר דאינו ענין לדחוי, והך ברייתא דקאמרה דהדמים קריבין לפסח הרי ס"ל דבע"ח אינם נדחין, וע"ז משני דבאמת הרי הך דינא דבע"ח נדחין הוא פלוגתא דתנאי, והוא דאמר כרבנן והך ברייתא קאי כדעת ר"ש דס"ל דמת אחד מהן מביא חבירו שלא בהגדלה דס"ל בע"ח אינם נדחין ודברי הגמרא מתפרשים היטב, ועכ"פ הרי מתבאר מתוך הסוגיא דהך ברייתא קאי כמ"ד בע"ח אינם נדחין ומפורש דמ"מ היא עצמה אינה קריבה שלמים, ומזה יסוד ומקור לדעת הרמב"ם דפסק דתרעה עד שתסתאב ואינה קריבה עצמה שלמים הגם דפס קבע"ח אינם נדחין, דהרי להדיא מוקי הגמרא להך ברייתא דאזלא בשיטת ר"ש דאמר בע"ח אינם נדחין וכמשנ"ת.

והנה הרמב"ם פסק [פ"ד מתמורה ה"ז] דהמפריש נקבה לפסחו וילדה זכר אין

## הרב יעקב גולדווסר

## סימן לד. חינוך לתפילין והמסתעף

**יסוד** הפטור ממצוות חינוך מגיל יג' מבואר גם בגמ' בנזיר דף כ"ט, דלמ"ד שאב מדיר את בנו בנזיר "כדי לחנכו במצוות" יכול להדירו רק עד שיביא ב' שערות, עיי"ש, "דכיון דנפיק מרשותיה תו לא מיחייב". ופירש שם הרא"ש: דכל מצוה שהוא מחויב בה אין אביו מחויב לחנכו בה.

**מבואר** כאן, שבבן גדול אין כבר חיוב על אביו לחנכו. ולפי"ז כתב הביאור הלכה: נראה פשוט דלדעת המחבר אם מאיזה טעם לא קנה אביו עבדו תפילין כגון שלא היה יכול לשמרם בטהרה וכו"ג, ונעשה בנו בן י"ג שנים ויום אחד, שוב אין על אביו מצות חינוך דאיש הוא וחייב מעצמו בכל המצות, ואם איש עני הוא כל ישראל חייבים בזה. עכ"ל.

ולפי"ז צ"ע, איך יתכן לפרש את הגמ' בסוכה 'קטן היודע לשמור גופו אביו לוקח לו תפילין' דאירי בגדול בן י"ג שנה, והרי כשנעשה הבן בן י"ג שוב אין חיוב על אביו לחנכו יותר משאר ישראל, וא"כ מדוע דווקא אביו צריך לקנות לו תפילין?

**הגר"ח** קנייבסקי שליט"א בפירושו 'תפלה של ראש' על מסכת תפילין כתב ליישב קושיא זו, שכל מה שמצינו שאין בגדול מצוות חינוך זה רק בדבר שהבן הגדול כבר יכול לעשות בעצמו, אבל בדבר שאינו יכול לדאוג לעצמו, כגון לקנות ציצית ותפילין מיד ביום שהגדיל, בזה פשוט שהאב חייב לחנכו ולדאוג לו לקיום המצוות גם משהגדיל. וכמו שמצינו בגמ' קידושין (כ"ט ע"א) שהאב חייב להשיא לבנו אשה, וזמן הנישואין הוא בן יח'

גמ' סוכה מ"ב ע"א: קטן היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין. ונחלקו הראשונים בביאור הגמ'. מסתימת כל הפוסקים משמע דאירי בקטן ממש, שאם יודע לשמור את גופו חייב בתפילין. אבל העיטור כתב שקטן ממש פטור מתפילין אף אם יודע לשמור גופו, והגמ' אירי רק בגדול בן י"ג שנה ויום אחד. ובמחלוקת זו נחלקו המחבר והרמ"א בסי' ל"ז סעיף ג', מרן המחבר פסק שקטן היודע לשמור תפילין בטהרה וכו' חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו. והרמ"א כתב: וי"א דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד. (בעל העיטור) וכן נהגו, ואין לשנות. עכ"ל.

האחרונים [פמ"ג, רעק"א, ועוד] הקשו על שיטת בעל העיטור: אם הוא בן י"ג שנים איזה חיוב יש על אביו, דאיש בפני עצמו הוא. ואם הוא עני כל ישראל מצווים להחיותו?

והביאור הלכה (ד"ה וי"א) מוסיף על קושיית הפמ"ג: ועיין לקמן בסימן רכ"ה סעיף ב' דכשנעשה הבן י"ג אביו מברך 'ברוך שפטרני', והיינו ממצות חינוך לפי מש"כ המג"א שם. וז"ל המג"א: פי' דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו. עכ"ל. והפמ"ג שם מביא את דברי האליה רבה בשם הלחם חמודות [ברכות פ"ט, ל]: פירוש הברכה, שעד עתה היה מחויב לחנכו במצות ולגדלו בתורה, ונמצא האב פטור מהעונש על ידו עוד. וכן נמצא מבואר במדרש רבה פרשת תולדות [סג, י], אמר ר' עקיבא צריך אדם לטפל בבנו עד י"ג שנים מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני וכו'. עכ"ל.

ולכאורה תירוץ הגר"ח תלוי בנידון הביאה"ל, שאם מצוות חינוך מחייבת שיהיה לבן תפילין משלו, י"ל שהאב חייב בזה גם בגדלותו של הבן, שהרי הבן אינו יכול לדאוג לעצמו ולקנות תפילין משום שעדיין אין לו כסף משל עצמו, אך אם מצוות חינוך לא מחייבת את האב לקנות לבן תפילין אלא רק לדאוג שיהיו לבן תפילין להניח, א"כ מסתבר שלאחר שהגדיל יוכל כבר הבן לדאוג לעצמו ולשאול תפילין מאחרים, והאב נפטר מחובתו במצווה זו.

**וע"כ** נראה ליישב את קושיית האחרונים בדרך אחרת.

בגמ' בנזיר שם מבואר שהאב יכול להדיר רק את בנו בנזירות ולא את בתו. ולמ"ד שהטעם שהאב מדיר את בנו הוא כדי לחנכו במצוות מבארת הגמ' את החילוק בין בין לבת: בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה. והקשו הראשונים שם מהמשנה ביומא (פ"ב ע"א, ובגמ' שם) שמחנכים להתענות בין קטן ובין קטנה, מבואר שיש מצות חינוך גם בבית ולא רק בבן?

**רבינו** מנוח על הרמב"ם תירץ שיש שני עניינים ומצוות בחינוך, יש מצוות חינוך כללית שמוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל את בניו ללכת בדרך ישרה, וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה, כדאמרינן בסוכה יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו, וחובה זו היא מצוות עשה מדברי קבלה מהפסוק "חנוך לנער ע"פ דרכו". [עייין חיי אדם ח"א כלל ס"ו]. והחינוך הזה מוטל רק על הבנים ולא על הבנות כדאמרינן בנזיר וכו'. וחוש מזה יש חובת חינוך מדרבנן על כל מצוה ומצוה בפרטיות, שרבנן חייבו [את הבן או את האב....] את הקטן במצוות. וחובה זו מדרבנן שווים בו הבן והבת. [ועייין ברמב"ן במלחמות ובר"ן ביומא שם שכתבו: ודכו"ע אין בין תינוק ותינוקת כלום לא בחינוך

שנה, מוכח ששייך מצוות האב על הבן אף בגדלותו. [ומה דנקט הגר"ח בפשיטות שהאב חייב להשיאו אשה גם בגדלותו, עייין בב"י ובדר"מ אבהע"ז סי' א', וברמב"ם פט"ו מאישות, ונראה מדבריהם שהאב חייב להשיאו רק בקטנותו סמוך לפרקו, והשיעור כבן יח' שנה הוא רק מצד הבן. ואכמ"ל].

ולכאורה, תירוץ זה תלוי בנידון הביאור הלכה שם, האם האב חייב **לקנות** לבנו תפילין, או שיכול לתת לו להניח את התפילין שלו עצמו. ויסוד הדברים בתוס' בערכין (דף ב' ע"ב) שדייקו את לשון הברייתא מדוע בציצית נקטה בלשונה שהיודע להתעטף "חייב בציצית", ואילו בתפילין הלשון הוא "אביו לוקח לו תפילין" ולא נאמר "חייב בתפילין", וכתבו: וגבי ציצית לא נקט לישנא דלוקח, דמסתמא טלית יש לו, וגבי לולב נמי יכול לצאת בלולבו של אביו. אי נמי משום דתפילין דמיהן יקרים שייך בהו לקיחה. עכ"ל. ובפשטות מבואר בתוס' שהאב חייב לקנות לבנו תפילין. אך הביאור הלכה מסתפק: ויש לעיין אם יש לו ב' בנים, האם חייב לקנות תפילין עבור כל אחד או שיוצא במה שיחנך מתחילה לבנו האחד ואחר תפלתו יתנם לבנו השני, וכן כשיש לו בן אחד והוא משיג לשאול עבורו תפילין או שיתן לו את תפיליו לק"ש ותפלה בכל עת החינוך דהיינו עד שיעשה לאיש, אם יוצא בזה, דאפשר מה דנקט הברייתא אביו קונה לו תפילין היינו דוקא בזמנם שהיו מניחים תפילין כל היום ואין מצוי שישאל אחד לחברו תפילין, משא"כ בזמנינו. תדע דלא נקט כן בלולב. שוב מצאתי בב"ח שמשמע קצת כדברינו, ויש לדחות עיי"ש, וצ"ע. עכ"ל. [גב. ויש לציין, שבמסכת תפילין הנוסח הוא 'חייב בתפילין', ולא כתוב 'אביו לוקח לו תפילין'].

ד. רש"י בברכות שם כתב שאפילו קטן שהגיע לחינוך לא הטילו על אביו לחנכו בקריאת שמע, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן קריאת שמע. והקשו עליו תוס' שם מהגמ' בסוכה שקטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה היודע לקרוא אביו מלמדו פסוק ראשון של ק"ש? ותיירץ רבינו יונה שם: וי"ל דהתם לא קאמר ע"ד חיוב אלא להרגילו במצוות. עכ"ל. ונראה דכוונתו לדברי רבינו מנוח.

ה. רש"י במסכת ראש השנה (דף ל"ג ע"ב) כתב בביאור הגמ' שם שקטן שהגיע לחינוך מותר להתעסק בו וללמדו שופר אפילו בשבת. אבל כשלא הגיע לחינוך אסור. והקשו עליו התוס': ודבר תימה הוא איך יכול לומר דבקטן שהגיע לחינוך מתעסקים ואפילו בשבת, והלא אין מצות היום בשופר? עכ"ל. ולדברי רבינו מנוח יש ליישב, שאע"פ שבשבת אין מצוות שופר לגדולים, וממילא אין גם חובת חינוך לקטנים, מ"מ מותר להתעסק עמם לתקוע – מדין החובת חינוך הכללית, והבן. [הוסיף לי הרב מתתיהו קיבוץ שליט"א].

**למדנו** מדברי רבינו מנוח שני חידושים, א. מה שנאמר בגמ' בנזיר שחינוך שייך רק בבן ולא בבת, לא איירי בחובת חינוך מדרבנן שנאמרה בכל המצוות, דבה פשוט שכמו שהבן חייב בכל המצוות מדרבנן כדי לחנכו, ה"ה הבת. אלא איירי שם רק במצוות חינוך הכללית שיש לכל אדם ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרך ישר. ולפ"ז מסתבר, שגם מה דאיתא התם שחיוב החינוך בבן הוא רק עד שיגדיל ולא אח"כ, איירי רק באותה חובת חינוך הכללית, דכיון שמעתה הבן הוא בר דעת מוטל עליו להתרגל ללכת בדרך ישרה, אבל בחובת החינוך שהטילו חכמים על האב בכל מצווה ומצווה בפני עצמה לחנך את בניו ובנותיו, יתכן שמצווה זו נוהגת בבן ובבת גם

שעות ולא בהשלמה של דבריהם, ואע"פ שגדלותה של תינוקת קודם לזמן גדלותו של תינוק שנה, אפ"ה לא ראו חכמים להחמיר על תינוקת יותר מתינוק, **משום דעיקר חינוך לתינוק הוא, כדאמרין במסכת נזיר בנו חייב לחנכו במצות בתו אינו חייב לחנכה**.]

ולכאורה מצינו כמה נ"מ בין מצוות החינוך הפרטית למצוות החינוך הכללית.

א. רבינו מנוח שם מבאר את דברי הגמ' ביומא "תרי חינוכי הוי", חינוך להתענות שעות, וחינוך להשלמת התענית. שחינוך לשעות אינו דין בחובת החינוך מדרבנן [הפרטית], דכיון שמדאורייתא אין מושג כזה של תענית לשעות, ממילא גם רבנן לא חייבו את הקטן בדברים שגדול לא חייב בהם מן התורה. אלא תענית השעות נובעת מחובת החינוך הכללית המוטלת על כל אדם ואדם לחנך את בניו ללכת בדרך ישרה וכו'.

ב. מה שמצינו שהאב מדיר את בנו בנזיר כדי לחנכו במצוות, אינו מדין החינוך הפרטי שהאב חייב לחנך את בנו בכל מצווה ומצווה, שהרי גם לאדם גדול אין חיוב ומצווה לידור נזירות, ואדרבה נחשב חוטא, אלא הוא נובע אך ורק מחובת החינוך הכללית שבניו ילכו בדרך ישרה.

ג. השו"ע בהלכות ציצית סימן י"ז פסק, שקטן היודע להתעטף, אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו. ועיין במ"ב שם בשם אצות החיים שהוכיח מדברי התוס' בערכין (דף ב' ע"ב, הנ"ל) שגם אם אין לו בגד של ד' כנפות כלל, חייב אביו לקנות לו בגד ולהטיל בו ציצית כדי לחנכו במצוות. ופשיטא שחובה זו אינה שייכת לחובת הקטן במצוות מדרבנן מדין חינוך, שהרי גם גדול שאין לו בגד של ד' כנפות לא חייב לקנות כדי להתחייב בציצית. אלא חובה זו של האב נובעת מחובת החינוך הכללית "ללכת בדרך ישרה כדי להכניסו תחת כנפי השכינה".

בן ט' או בן י', אלא הגמ' בסוכה רק מלמדת את האב בחיובו הכללי להדריך את בניו בדרך ישרה, והבן. [אמנם, בביאור הגמ' ביומא חולק רש"י על רבינו מנוח, שהרי רש"י למד מהגמ' ביומא שזמן העינוי לשעות הוא "קטן שהגיע לחינוך" שחייב בכל המצוות מדרבנן, ואילו לדעת רבינו מנוח חיוב העינוי לשעות אין זה חובת החינוך מדרבנן, משום שרבנן חייבו רק כששייך לעשות את המצווה בשלימותה ולא לשעות בצורה חלקית, אלא הוא רק חובת האב הכללית להדריך את בניו בדרך ישרה].

**ולפי** היסוד של רבינו מנוח אפשר גם ליישב את הסתירה שהקשו הראשונים – האם חיוב החינוך מוטל רק על האב או גם על האם, שבגמ' בנזיר מבואר שחובת החינוך מוטלת רק על האב ולא על האם, ובגמ' בסוכה דף ב' ע"ב מבואר שגם האם חייבת בחינוך, עיי"ש. ועיי' בקהילות יעקב בסוכה שם. ולפי רבינו מנוח אתי שפיר, שחובת החינוך הכללית מוטלת רק על האב ולא על האם כמבואר בגמ' נזיר, אך חובת החינוך הפרטית מוטלת גם על האם.

**ובעצם** קושיית האחרונים על בעל העיטור נראה ליישב בדרך נוספת.

בגמ' בקדושין (דף ל' ע"א) מבואר עד היכן חייב האב ללמד את בנו תורה, ומסקינן שהחיוב הוא מקרא לבד. והקשה החזו"א מהגמ' שם (כ"ט ע"ב) הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו, ר' יהודה אומר אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו. כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה אבואה לקמיה דאבבי כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתיה א"ל אנא עדיפא מינך תוב את דאיזיל אנא. ע"כ. מבואר כאן שהאב חייב ללמד את בנו גם שמעתתא, [דהא לא אמרו אלא אם היה בנו ממולח בנו קודמו אבל לא בן חברו, ואם איתא דכיון

לאחר שהגדילו. ולכן מובן מדוע גם לאחר שהגדיל הבן חייב אביו לקנות לו תפילין כדי לחנכו במצוות.

**ב.** ועוד נראה מדברי רבינו מנוח, שכל שיעורי החינוך שנאמרו בגמ' בסוכה שם שקטן היודע להתעטף חייב בציצית, לשמור גופו – בתפילין וכו', אין הכוונה שבכל מצווה ומצווה יש זמן אחר לחיוב הקטן מדרבנן, אלא איירי כאן רק בחובת האב הכללית להדריך את בניו בדרך ישרה, וקמ"ל שלפני שהקטן יודע להתעטף אין טעם להקדים וללמדו דרך ישרה במצוות ציצית, וכן בתפילין, אבל חובת החינוך הפרטית מדרבנן יתכן שהיא בזמן אחר. ולפ"ז מיושבות כמה קושיות של תוס' על רש"י. א. בברכות דף כ' ע"א כתב רש"י שגם קטן שהגיע לחינוך פטור מק"ש ומתפילין. והקשו עליו התוס': ולא נהירא דהא פ' לולב הגזול אמרי' קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא מדאשכחן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש? עכ"ל. ב. הגמ' בערכין דף ב' ע"ב אומרת שקטן שהגיע לחינוך חייב בתקיעת שופר. ופירש"י: שהגיע לחינוך – פלוגתא היא בפרק בתרא דיומא (דף פב) חד אמר כבר שמונה כבר תשע וחד אמר כבר תשע כבר עשר שמחנכין אותו לשעות. וכך פירש"י בברכות (ט"ו ע"ב) שזמן החינוך של קטן במגילה הוא: הגיע לחינוך מצוות, כגון בן תשע ובן עשר, כדאמרין ביומא. והקשו עליו תוס' בערכין: ולא נהירא, דהתם בחינוך קטן להתענות איירי, אבל בשאר מצוות כל אחד ואחד לפי דרכו כדאשכחן גבי לולב וסוכה ותפילין? ולפי היסוד של רבינו מנוח אתי שפיר, שהחינוך הנזכר בגמ' סוכה אינו זמן החינוך שרבנן חייבו [פרטי], דבחיוב זה ס"ל לרש"י שכל המצוות שוות שזמן החיוב הוא

שנאמר (שמות יג) והיה [לך] לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך.

**מבואר** כאן שמצוות תפילין היא השלמה למצוות תלמוד תורה. ולפי החזו"א י"ל שכמו שמצוות החינוך בעצם תלמוד התורה שייכת גם בגדלותו של הבן, ה"ה מצוות תפילין שהיא "כאילו" אתם הוגים בתורה יומם ולילה, גם היא שייכת בגדלותו. ובזה היא שונה מכל המצוות. ולכן כתב בעל העיטור שגם לאחר שהגדיל חייב האב לקנות תפילין לבנו.

**וז"ל** המדרש תנחומא סוף פרשת בא בדיני מצוות תפילין: יכול יהא נוהג בנשים ת"ל למען תהיה תורת ה' בפיך (שמות יג) מי שישנו בתלמוד תורה יצאו נשים שאינן בת"ת. יכול אף קטנים, ת"ל ושמרת כל שישנו בשמירה ישנו בעשיה יצאו קטנים שאינן בשמירה ואם יש קטן בר מצוה ובר דעת מיחייב. עכ"ל. משמע דס"ל שגם אי נימא שתפילין היא מצוות עשה שאין הזמן גרמא [שנוהגת גם בלילות וגם בשבתות וימים טובים] אעפ"כ נשים פטורות ממנה, וכמו שפטורות מתלמוד תורה אע"פ שהיא מ"ע שאין הז"ג. ומה"ט, כיון שתפילין היא מעין מצוות ת"ת, לכן היה ה"א לחייב קטנים, וקמ"ל שכיון שאינם יודעים לשמור גופם, פטורים. [וראיתי להגר"ק שהוכיח ממדרש זה כדעת בעה"ט, שרק קטן שהוא 'בר מצוה' וגם 'בר דעת' [לשמור], חייב בתפילין, אבל כשיודע לשמור גופו ואינו 'בר מצוה' [היינו לפני י"ג], פטור. ומה שהמדרש והגמ' קראו 'קטן' לנער בן יג' ויום אחד, מצינו כן בגמ' ביומא דף כ"ג ע"א שגם כהן הראוי לעבודה נקרא תינוק, עיי"ש. עכ"ד.]

**ולסיום** יש לצטט את לשונו הזהב של ספר החינוך במצוה תכא: ומה שאמרו שתפילין צריכין גוף נקי, אמרו בגמרא מאי גוף נקי, שיזהר שלא יפיח בהן. אבל אין הענין לומר

דלמדו מקרא פקע חיובא דאב הוי כבן חברו], ובטושו"ע סי' רמ"ה ס"ו מבואר שחייב האב ללמדו אף הלכות ואגדות אם יודע ללמדו בעצמו, וכן חייב לשכור לו אם אפשר לו, ולא אמרו בגמ' למדו מקרא אינו מלמדו משנה אלא בדחיקא ל' שעת' שאינו חייב לשכור לו מלמד וכו', ונראה דמצות עשה המיוחדת בלימוד בנו אינו אלא מקרא כדמסיק בגמ', ומיהו עדיין האב חייב בחינוך בנו לשמור דרכי ד' שהעיקר בזה לימוד התורה ואם נתחייב ללמדו אומנות משום דחיותא היא כש"כ תורה שמוצאה מוצא חיים, אלא שבזה אי אפשר להגביל לכל אדם ואיש איש כפי מעלתו במעשים ובטחונו ביוצרו ית', וזה שכתב רמ"ה שחייב ללמדו בעצמו או לשכור לו עדיין אם אפשר לו כמו שכתוב כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' והכא בסוגין בעיקר מ"ע של ולמדתם שכופין לכל אדם, ובזה יוצא במקרא. עכ"ל.

**מבואר** בדבריו שבחיוב תלמוד תורה של האב לבנו יש שני מצוות, יש חיוב ת"ת שהיא אחת ממצוות הבן המוטלות על האב לעשות לבנו כמו מילה ופדיון הבן, וחיוב זה הוא מקרא לבד. ויש מצווה נוספת שהיא מדין חינוך ובזה השיעור הוא לכל איש ואיש כפי מעלתו, וחיוב החינוך כולל גם גמרא ולא רק מקרא. ולפי החזו"א יוצא שחיוב החינוך בת"ת אינו רק בקטנותו אלא גם משהגדיל, שהרי במשנה באבות סוף פ"ה איתא בן חמשה עשר לגמרא.

**והנה** במשנה בסוף מסכת תפילין איתא: כך היה ר"א אומר גדולה היא מצות תפילין שכך אמר הקב"ה לישראל (יהושע א) 'והגית בו יומם ולילה', אמרו ישראל לפני הקב"ה רבון העולמים וכי אנו יכולים להגות יומם ולילה? אמר להם הקב"ה בְּנֵי הָיוּ נותנים תפילין על ראשיכם ועל זרועותיכם ואני מעלה עליכם כאילו אתם הוגים בתורה יומם ולילה



לחנך בה אפילו הנערים הקטנים כל זמן שהגיעו לכלל שידעו לשמור אותן. ומזה יש להבין שדעת רבותינו ז"ל להיות כל אדם מחזיק במצוה זו ורגיל בה, כי היא עיקר גדול ושמירה רבה מן העבירות וסולם חזק לעלות עמה להכנס בעבודת הבורא ברוך הוא.

שצריכין גוף נקי מעבירות או מטומאה, כי כל אדם ואפילו טמא ובעל עבירות חייב במצות תפילין ובלבד שידע להזהר שלא יפיח בהן, ואולי מתוך התמדתו במצות התפילין שהן זכרון גדול לאדם במלאכת שמים ישוב מדרכו הרעה ויטהר מכל גלוליו, וחכמים ז"ל חייבונו [סוכה מ"ב ע"א] במצות התפילין



גם שאלתי על החכמים שכותבים בלי שינוי אם יפרשו פירוש פסוק או הלכה ומחדשין בה חידוש ובעבור שלא ישכחו כותבין אותו חידוש בחולו של מועד ואומרים שאין לך דבר האבוד גדול מזה, ואם לא יכתוב עתה שמא ישכח, ושאלתי אם מותר לכתוב הפירושים ההם או לא

והשיבו: אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה ולא הבנתי התשובה, ובלילה השנית שנית ושאלתי לפרש לי התשובה או להשיב תשובה אחרת מבוארת, והשיבו לי כבראשונה ופירשו לי אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה כשמחדשים חידוש בהלכה ומועמידין אותה על בירור, אותן שערים נאהבים לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר המצות, וכל מי שמחשב מחשבות וסובר סברות בהלכות חמורות ובפסקים החמורים נאהב ונחמד לפני המלך העליון, וזהו שאמרו אגרא דשמעתא סברא, והדברים והמחשבות ההם הם כמרגליות היקרות בעיניו ואם על אבירת כסף אחד או שוה כסף התירה תורה לעשות מלאכה בחולו של מועד כ"ש שיש לחוס על אבירת המרגליות היקרות ההם לכתבם ולחתמם למען לא יאבדו, והכותב והחותם יקבל שכר עליהם כל זה פירשו לי ושמנו בפי באמת.

(שו"ת מן השמים סימן לב)

## הרב מנחם זלמן קרמר

## סימן לה. קדושת בכור תם חי בזמן הבית

**ובאמת** כעין הערת הגר"ז ביסוד החילוק בין בכור בזה"ב לבכור בזה"ז, יש להעיר ג"כ ביסוד החילוק בין בכור בא"י לבכור בחו"ל, דמבו' בגמ' בדף ח: דלר"ש דבבכור בחו"ל אפי' בזמן הבית אם באו תמימים יקרבו, באו אין לכתחילה לא, אית לכהן זכיה גמורה בהבכור כשהוא בחו"ל, אבל כשהבכור נמצא בא"י לית לכהן זכיה בגוויה, ואי נימא דהא דלית לכהן זכיה בגוויה הוא דין בעיקר החפצא של הבכור, איך יתכן לומר דכשנמצא הבכור בחו"ל ממון כהן גמור הוא, וכשעבר את הגבול ליכנס לא"י נשתנה עיקר החפצא שלו להיות ממון גבוה. אמנם לענ"ד, בזה גם דברי הגר"ז אינם מספיקים, כיון דסו"ס גם אם אינו בעיקר החפצא אכתי קשה להבין דבשעת המעבר לא"י שחל עליו דין ההקרבה פקע דין הממון כהן לגמרי ונעשה לגמרי ממון גבוה. וכמו כן יש להעיר בבכור בזמן המקדש שניתן לכהן בתמותו ונפל בו מום, היאך נעשה ממון כהן של האוחז בו הא בשעת נתינה היה ממון גבוה לגמרי, הגם דאין זה אלא מחמת הדין הקרבה שבו והדבר צ"ת.

**ב.** ויתכן להציע בזה, בהקדם מה שיסד לן הגר"ח בגדר דין מע"ש ממון גבוה [הר"ד בחי' הגר"ז זבחים דף ו.]. דודאי גם לדידיה ממון בעלים הוא ומורישו לבניו והא דקאמר דממון גבוה הוא ואין יכול למוכרו היינו רק משום דיני גבוה שעליו שצריך להביאו לירושלים ולאוכלו שם או לחללו דמה"ט אין יכול למוכרו ולא משום דאי ממון גבוה אינו שייך לבעלים כלל. והביא ראיה ע"ז מלשון הרמב"ם בפ"ה מהל' אישות ה"ד שכתב,

א. תמורה ז: תנן התם, בכור מוכרין אותו תם חי ובעל מום חי ושחוט ומקדשין בו את האשה. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב לא שנו אלא בזמן הזה הואיל ואית ליה לכהן זכיה בגוויה, אבל בזמן שביהמ"ק קיים כיון דתם להקרבה הוא דקאי אין מוכרין אותו תמים חי, עכ"ל הגמ'. ובפשוטו היינו דבזמן הבית, דין הממון של בכור תם חי העומד להקרבה כדין ממון גבוה ורק בזה"ז דאין שייך בו הקרבה הוי ממון כהן. ויעוי' בחי' מרן ר"ז הלוי ה' בכורות (עמ' 104) שכתב בזה"ל: וביסוד החילוק דמחלקי' בין בכור בזה"ז דלא חזי להקרבה לבזמן המקדש צ"ע, דהרי בעיקר החפצא ליכא שום נפקותא בין בזה"ז לבזמן שביהמ"ק קיים, וגם בכור בזה"ז קאי מעיקר דינו להקרבה לכשיבנה המקדש ורק דאין יכולין עתה להקריבו, ובמה נשתנה דין החפצא שלו להיות ממון בעלים. ולכאור' מוכח מזה, דהדין דלית לכהן זכיה בגוויה אין זה מעיקר החפצא של בכור, כי אם דהוא דין בפ"ע של הפקעת דין בעלים וזכיה מחמת זה שעומד להקרבה, וע"כ תלוי פשוט בהמציאות אם עומד להקרבה או לא וכו', עכ"ד. ונתחדש בדבריו, דהא דשאני זמן הבית מזמן הזה דבזמן הבית הוא ממון גבוה ובזמן הזה הוא ממון כהן, אין זה עיקר דין החפצא של בכור, אלא דין החפצא דממון כהן גמור הוא, אלא שדין ההקרבה שחל עליו הוי הפקעת דין הבעלים ולכן תלוי במציאות אם עומד להקרבה או לא. אלא דגם לדברי הגר"ז אכתי נראה פשוט דאחר דעומד להקרבה, מה"ט פקע דין הבעלים שלו ולית לכהן זכיה בגוויה כלל והוי כממון גבוה גמור.

ס"ל אדם מקנה דשלב"ע. ותי', דכיון דלא קיי"ל בהא כר"מ, לא מוקים לה בהכי. והקשה הגרע"א, מהא דאמרי' בב"ב קכז', דאין אדם יכול להקנות מהשתא בנכסים שיפלו לו כשהוא גוסס גם למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, דמב' מזה, דבדבר שאחר שיבא לעולם לא יוכל להקנות, אינו יכול להקנות גם השתא, אפי' אי יש קנין בדבר שלא בא לעולם. וא"כ מה הקשה הריטב"א דנוקמיה כר"מ דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הא כיון דכשיבא לעולם יהא ממון גבוה ולא יוכל להקנותו בהא גם ר"מ מודה. והניח הגרע"א קושיא זו בצע"ג. ואמר בזה הגאון הנ"ל, דיש לדון בקושייתו מכח דברי הגר"ח הנ"ל, דיתכן לומר, דכ"מ דאי יחסר לו בכח ההקנאה כשיבא לעולם, אין שייך להקנותו כבר מהשתא, הוא רק בגוונא דהחסרון הוא מהלכות קניינים. אבל במע"ש ונטע רבעי, דאמר הגר"ח דגם למ"ד מע"ש ממון גבוה אין זה חסרון כלל בבעלות, אלא הוא הלכה הנובעת מן הדיני גבוה שעליו, שהיא זו המפקעת ממנו את יכולת ההקנאה לאחרים, בזה יתכן דהשתא שלא חלו עליו דינים אלו, יוכל להקנותו אי אדם מקנה דשלב"ע, ולא אכפ"ל בהא דכשיבא לעולם שוב לא יוכל להקנותו.]

ג. ויעוי' עוד בתמורה שם בהמשך הסוגיא בדף ח' ע"א, מיתבי ר"ש אומר בהמתה פרט לבהמת בכור ומעשר שבה, שללה פרט לכסף מעשר שני שבה. במאי עסקי', אילימא בזמן הזה מי איכא עיר הנדחת וכו' אלא פשיטא בזמן שביהמ"ק קיים. ובמאי אי נימא בבעל מום היינו בהמתה, אלא פשיטא בתם. ואי אמרת בשלמא אית ליה לכהן זכיה בגוויה שפיר, אלא אי אמרת לית ליה למה לי מבהמתה תיפוק ליה משללה ולא שלל שמים וכו' עכ"ל. וברש"י ד"ה שפיר, כ' וז"ל: ומש"ה איצטריך קרא למעוטי ולא נפק"ל משללה ולא שלל שמים דהאי לאו שלל שמים הוא

המקדש אשה במעשר שני אינה מקודשת לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל. ומדבריו מבואר, דאפי' למ"ד מעשר שני ממון גבוה ג"כ הוי ממון בעלים, דאל"ה למה ליה להר"מ לכתוב טעם זה דאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל, הלא הטעם פשוט הוא דמע"ש ממון גבוה הוא ואינו שלו, וע"כ מבואר דגם אי מע"ש ממון גבוה הוי שלו. והנפק"מ בזה דיכול הוא להורישו לבניו.

**ולפ"ז** יתכן לחדש, דגם השתא לדעת ר"נ אמר רבה בר אבוב, דבכור תם בזמן המקדש לית ליה לכהן זכיה בגוויה ואינו יכול למכרו ולקדש בו אשה, אין הכוונה דאינו ממון כהן כלל ולכך אינו יכול למכרו ולקדש בו אשה, אלא גם לדידיה ודאי ממון כהן הוא, והא דקאמר דלית לכהן זכיה בגוויה היינו דכיון דלהקרה קאי, הדיני גבוה שעליו הן גורמין שאינו יכול למכרו ולקדש בו אשה, ולא דאינו ממון כלל. והנפק"מ בזה, אי יכול הכהן להוריש לבניו בכור תם שקיבל מהישראל בזמן הבית, דאי אינו ממון כלל אין יכול ג"כ להורישו לבניו, ואי הוי ממון ורק הדיני גבוה שעליו הן הגורמין שאינו יכול למכרו ולקדש בו אשה, יכול הוא עדיין להורישו לבניו.

[ואגב אורחא אכתוב בזה, את אשר שמעתי בשם מוח"ז הגאון רבי אריה ליב באקשט זצ"ל, לישב עפ"ד הגר"ח הנ"ל קושית רבינו הגרע"א (שו"ת קמא תשובה קלה', בשולי המכתב), אהא דאיתא בקידושין נד; דפרכי' לר"מ דמע"ש ונטע רבעי ממון גבוה הם, מהא דאמרי' בברייתא דאפשר ליתן נטע רבעי במתנה, ותרצי' דאיירי שנתנם במתנה כשהם סמדר ודלא כרבי יוסי דסמדר פרי הוא. והקשה שם הריטב"א, אמאי לא מוקמי' לה אפי' כרבי יוסי ואיירי דהנתינה היתה קודם שנעשה סמדר. ותי', דחשיב דבר שלא בא לעולם. והקשה הא השתא לר"מ קיימי' ור"מ

דבהמתה, היה צד לפרש דאי לית ליה לכהן זכיה בגוויה אינו בהמתה כלל וא"א למעוטי מבהמתה. ולפ"ז לית ליה לכהן זכיה בגוויה היינו, דלא חשיב ממונא דכהן בשום צד, וע"ז כתב רש"י דגם לגיר' זו כל ההוכחה היא רק מהא דלא נפק"ל משללה ולא שלל שמים, דגם אי לית ליה זכיה ממונא דכהן הוא ודאי, והא דאין יכול למכרו ולקדש בו אשה הוא רק משום דיני ההקרבה שעליו.

ד. ונתבאר השתא, דגדר דין בכור תם חי בזמן הבית לדעת ר"נ אמר רבה בר אבבה, דלית ליה לכהן זכיה בגוויה, הוא כגדר דין מע"ש ונטע רבעי למ"ד ממון גבוה הן, דרק דין ההקרבה וההבאה שלהן הוא המעכב את דיני הממון שבהן אבל לא דשייך הוא לגבוה, דודאי ממון בעלים הוא להורישו לבניו. ולפ"ז נראה דגם אם צדקו דברי הגר"ז הנזכר לעיל בה"ל בכורות, דדין הממון גבוה אינו נובע מעצם החפצא של הבכור אלא רק מחמת דין ההקרבה שעליו, אין הכוונה דמחמת ההקרבה עכ"פ פקע הממון בעלים, אלא דצ"ל דגם אחר דיני ההקרבה נשאר עדיין הבכור תחת בעלות הכהן אלא דאינו יכול למכרו ולקדש בו אשה מחמת שצריך להקריבו.

**ולפ"ז** א"ש יותר דין בכור בחו"ל דאמר ר"ש דאם באו תמימים יקרבו, באו אין לכתחילה לא, דלכאו' כשיבואו לגבול א"י ישתנה דינם הממוני בכניסתם לארץ, בין אם מחמת עצם החפצא ובין אם מחמת דין ההקרבה כמש"כ הגר"ז והוא דבר תמוה לומר כן. אבל לפמשנ"ת השתא ודאי אין שינוי בהגדרתו הממונית של החפץ, דכל העת נחשב הממון לממון כהן לכו"ע, רק דדין ההקרבה שעליו הוא המונע את האפשרות למכרו ולקדש בו אשה ועיכוב זה הוא דחל עליו בכניסתו לארץ כשחל עליו דיני ההקרבה.

דזכה כהן בגוויה. ל"א אלא פשיטא בתם, והא ממעט ליה מתורת בהמתה אלמא ממונא דכהן הוא. ומיפרשא נמי כלישנא קמא, דמדאיצטריך למיכתב בהמתה ולא נפק"ל משללה, ש"מ אית ליה לכהן זכיה בגוויה מחיים, עכ"ל רש"י. ואינו ברור כה"צ מהו החילוק בין הלשונות. ויעוי' בהג' הגר"א אות ב', דלרש"י בלישנא אחרינא היה לו גיר' אחרת בגמ', דלא גריס אי לית ליה לכהן זכיה בגוויה תיפול משללה ולא שלל שמים, אלא גריס רק כיון דממעט ליה מבהמתה אלמא ממונא דכהן. וע"ז הוסיף רש"י דגם לגיר' זו כוונת הגמ' להוכיח מהא דלא ממעט ליה משללה ולא שלל שמים. ומתו"ד רש"י היה נראה, דבאמת לגירסא זו היה אפשר לפרש הוכחת הגמ' באופן אחר, ואעפ"כ כתב רש"י דגם לגיר' זו אע"ג דלא גרסי' ליה להדיא בגמ', סו"ס ההוכחה היא מהא דלא ילפי' לה משללה ולא שלל שמים. ואפשר לומר, דהיה ס"ד לומר, דלגיר' זו ההוכחה היא מהא דאי לית ליה לכהן זכיה בגוויה אי אפשר למעוטי מבהמתה כיון דבהמת בכור לאו בהמתה היא כלל, ואין שייך למעוטי אלא רק דבר דבצד מסויים בהמתה הוא אלא דאינה בהמתה לגמרי, ומזה מוכח דאית ליה לכהן זכיה בגוויה. ומזה בא רש"י לאפוקי ואמר דגם לגיר' זו ההוכחה היא מהא דלא נפקא משללה ולא שלל שמים.

ובי' הנידון בזה נראה ע"פ הנ"ל, דלגיר' ראשונה דהקושיא היא דתיפול משללה ולא שלל שמים, והיינו דבאמת ודאי איכא למעוטי מבהמתה רק דאי"צ לזה דתפול משללה, והטעם דגם אי לית ליה לכהן זכיה בגוויה חשיב קצת בהמתה כיון דודאי בצד מסוים ממון כהן הוא, דרק דיני ההקרבה שעליו הם המעכבים את המכירה, ולכן שייך למעט מבהמתה, רק דהוקשה לגמ' דאי"צ לזה תפול משללה. אבל לגיר' השניה, דנראה לכאו' דההוכחה היא מעצם המיעוט

וְהָיָה אֱמוּנַת עֲתִידַי חֶסֶן יְשׁוּעַת חֲכָמַת וְדַעַת

יִרְאַת ה' הִיא אוֹצְרוֹ: (ישעיהו לג, ו).

”אמר ריש לקיש, מאי דכתיב והיה אמונת עתידי חסן ישועות חכמת ודעת וגו', אמונת זה סדר זרעים, עתידי זה סדר מועד, חסן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נזיקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות.” (שבת לא).



ראש הכולל - הרב חיים מרדכי שפירא

## סימן לו. קדושת מחנות בירושלים בזה"ז

יש לעורר הערה נכבדה להלכה, וחלילה שלא לעניין מעשה, בעניין קדושת מחנות בירושלים בזה"ז.

הנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפ"ו מבית הבחירה הי"ד, אם הנכנס למקדש בזמה"ז בכרת או לא. דלדעת הרמב"ם קדושת העיר והמקדש מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והנכנס בכרת. ואילו דעת הראב"ד דהואיל ונפול מחיצות כאין שם מקדש, והנכנס אין בו כרת. וכבר כתב המג"א בסי' תקס"א סק"ב, דהלכה כדעת הרמב"ם ואין להקל בזה, וכן הורו קמאי ובתראי. ולפענ"ד שמא יש לעורר על הוראה זו, משום מציאות שנתחדשה במאות השנים האחרונות.

דהנה נודעה עובדה שהיתה בירושלים לפני כמאה שנה, לאחר שנבנתה העיר החדשה, שהיו מוליכים מתי העיר החדשה לקבורה, דרך העיר העתיקה העליונה בואך הר הזיתים. ובאחת ההלויות פנה הרה"צ רבי ארי' לוינ זצ"ל אל הגאון רא"י קוק זצ"ל בשאלה, היאך מניח להלויות לעבור בדרך זו, והרי משנה שלמה שנינו בכלים (פ"א מ"ז), עיירות המוקפות חומה מסבבין לתוכן

מת עד שירצו יצא אין מחזירין אותו. הרי שאין להכניס מת מחוץ לעיר אל תוך העיר. והעיר החדשה היא מחוץ לגבולות העיר המקודשת, ואילו חלק העיר העתיקה הסמוך למקדש (אזור בתי מחסה) הוא בגבולות הקדושה. והשיבו הגאון הנ"ל על אתר, שעמד בזה, וסמך על דברי התוס' בכתובות מה ב ד"ה על פתח, גבי עיר חומה שנעשית עיר שרובה עכו"ם, דכשהיא רובה עובדי כוכבים אין משתלחין משום דבטלה קדושת חומה. ואמר דהואיל וגבולות הקדושה הם מהר הבית ולמטה (אזור סילואן, וכדתנן בריש חגיגה, לעלות מירושלים להר הבית), ואותו האזור נעשה עיר שרובה עכו"ם, בטלה מירושלים קדושת עיר חומה. וכן נהגו כאן עיה"ק עשרות בשנים ואין פוצה פה.

והנה הטעם דברובה עכו"ם בטלה קדושת היקף חומה, היה מקום לומר, משום דערי חומה הויין עיקר מושב א"י, וכדכתיב (בהר כה כט) בית מושב עיר

חומה. על כן כשהיא מושב עכו"ם אינה בקדושת עיר חומה, שהיא קדושה יתירה בקדושת א"י. ואכן לפ"ז אין לזה עניין עם קדושת מחנות. האומנם דברבינו יונה סנהדרין מב ב מבואר הגדר, משום דכשרובה עכו"ם אינה מחנה ישראל אלא מחנה גוים. ולדרכו מבואר דקדושת מחנה ישראל, נמי בטלה מעיר שרובה עכו"ם<sup>1</sup>. ולפ"ז ירושלים בטל ממנה קדושת מחנה ישראל, משום שנעשית עיר שרובה עכו"ם, (והיינו בגבולות הקדושה).

[ועיין תוספתא ע"ז (צוקרמנדל) פ"ה ה"ב, וכן הוא אומר כארבעים אלף חלוצי צבא עברו לפני ה' ולפני עמו וכי תעלה על דעתך שישראל מכבשין את הארץ לפני המקום אלא כל זמן שהן עליה כאילו היא מכובשת הא אינן עליה כאילו אינה מכובשת, ע"כ. הרי דכיבושה לעניין להחשב לפני ה', תליא בהיותן עליה. ומטין הדברים, דבאינן עליה אלא רובה עכו"ם ליכא קיום דלפני ה'. ולדרכנו יתכן להטעים, דיסוד קדושת מחנות משום לפני ה' הוא, ובאינן עליה אלא ביד עכו"ם היא, ליכא קדושת מחנות].

ונראה דלא תתכן קדושת מחנה שכינה ולויה הפנימיים, אם קדושת מחנה

ישראל החיצונה בטלה. והדברים עולים מתוך לשונות הרמב"ם בה"ב שם, שנקט לקדושת העיר והעזרות כחדא, קדושת מקדש וירושלים. וביותר מתבאר הכי משיטתו שם בה"ב ט שכתב בזה"ל, בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו, ע"כ. והיינו דקדושת העזרה היא תוספת בקדושת הר הבית, ועל כן יתכן להוסיף על העזרה רק עד קצה הר הבית. וכן נימא גבי קדושת הר הבית בייחס לעיר, [אלא שהר הבית אינו לא בכלל העיר ולא בכלל העזרות, וממילא אין שיך בו הוספה].

וכן מבואר להדיא בתוס' זבחים סא א, שכתבו ז"ל, תימה הוא לומר שקדושת הבית קיימת להקריב קרבן בלא במה ולא יתחייב בתרומה, ע"כ. והיינו שלא תתכן הקדושה העליונה, אם אין הקדושת שתחתיה קיימת. דמעלות קדושת א"י זו למעלה מזו הן. ועי"ש סב א (וציין לזה בגהש"ס לגרעק"א) בתוד"ה ואחד שמקריבין אף על פי שאין בית, שאכן נקטו הכי, ז"ל, דקדושת בית קידשה לשעתה ולעתיד ולא דמי לקדושת הארץ דק"ל דבטלה כדמוכח בפ"ק דחולין גבי בית שאן שיש חילוק ביניהם, ע"כ. וטעם החילוק, דקדושת הארץ אינה עניין לקדושת המקדש, שזו קדושה לעניין מצוות ואינה עניין

<sup>1</sup> לשיטת הרמב"ם בק"ס פ"ז מבה"ב, דכל עיירות מוקפות חומה ראויות לאכילת קק"ל, אזי קדושת מחנה ישראל אינה בירושלים בלחוד, אלא בכל עירות מוקפות חומה. דאכילת קק"ל תליא במחנה ישראל, שמשתלחים משם מצורעים, כמבואר בסוגיא דזבחים נה א.

למקדש בזה"ז.<sup>2</sup> ולדרכנו, יתכן טעמו משום שבא בעיר מצא גבולות הקדושה מיושבים ברוב עכו"ם,<sup>3</sup> ובטלה קדושת מחנות, ועל כן נכנס שם להתפלל, וצע"ג בכל זה.

לקדושת מקדש. [ובמקד"ד זרעים סי' נה נתן גדר בדברים, דקדושת א"י למצוותיה, אינה קדושת מקום אלא קדושת עפר. ואילו קדושת המקדש, יסודה בקדושת המקום].

**ועכ"פ** מתוך כל הנ"ל יעלה דהא ודאי דלא תתכן קדושת מחנה שכינה ולויה, בלא שקדושת מחנה ישראל קיימת. דג' קדושות אלו ודאי דבנות חדא בקתא הן, והויין זו למעלה מזו דוקא. ואם כנים הדברים, אזי כשם שסמכו לעניין מעשה להוליך מת בעיר ירושלים, משום דקדושתה בתורת עיר חומה בטלה, ולשיטת רבינו יונה הגדר הוא דבטלה מהעיר קדושת מחנה ישראל. וא"כ לכאורה ה"ה דבטלו קדושות מחנה לויה ושכינה שבתוכה. והנכנס בטומאה למקדש עתה, לא זו בלבד שאינו בכרת, אלא היתר גמור הוא.

וידועה אגרת הרמב"ם על דרכו מספרד למצרים דרך א"י, (העתיקה בסו"ס חרדים פ"ג תקנה לחוטא), שכתב שם, וביום שלישי בשבת ארבעה ימים לירח מר חשון שנת ששה ועשרים ליצירה יצאנו מעכו לעלות לירושלים תחת סכנה ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו ביום חמשה וששה ימים לירח מרחשון, עכ"ל. והוא תימה מה שנכנס אל הבית הגדול והנורא, והא הרמב"ם הוא הוא מרא דשמעתא לאיסור כניסה

<sup>2</sup> יש שפתרו לשון הרמב"ם על ביה"כ שהיה סמוך למקום המקדש, וכתבו שכבר נקרא בית גדול וקדוש בלשון מהר"ק בשורש ה'. ואין טעם וריח בדברים, והמהר"ק שם לתפארת המליצה כתב כן. ואין ספק כי המכוון על מקום המקדש, וכמו שסיים שם בזה"ל, וכשם שזכיתי להתפלל בה בחורבנה כך אראה אני וכל בית ישראל בנחמתה במהרה אמן, ע"כ. ואם באנו לדחוק י"ל שסמוך לו התפלל, וגם זה אינו במשמע, סו"ד הדברים צריכים ליבון.

<sup>3</sup> החוקרים ייחסו לאותה התקופה קיום מושבה קראית באזור זה, ויתכן שחשבם הרמב"ם כגויים לעניין זה, ואכמ"ל.



הרב חיים שולביץ

## סימן לז. מחשבה מוציאה מידי מחשבה

כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, ואינן עולים מידי טומאתן אלא בשנוי מעשה, שהמעשה מבטל מיד המעשה ומיד מחשבה, ומחשבה אינה מבטלת לא מיד מעשה ולא מיד מחשבה (כלים כה ט).

שחסרון קיום רצונו לשייפו לכבוד נחשב כחסר גמר מלאכה, ולכן מועילה מחשבתו לבטל רצונו. וכן עולה מדברי מהרי"ט (קידושין שם), שכלי מתכת אף כשהוא מחוסר שיוף נחשב כנגמרה מלאכתו, ורק מחשבתו הראשונה לשיוף, מחשיבתו ככלי שלא נגמרה מלאכתו, ולכן מועילה מחשבתו שלא לשיוף, לבטל מחשבתו הראשונה שמנעה שלימותו.

**והנה** הרמב"ם בפיה"מ ביאר שנידון המשנה על כלים יורדין לידי טומאתן במחשבה, הוא בטבעת המיועדת לבהמה, שהיא טהורה, ואם חשב עליה לאדם, מק"ט. ובתפארת ישראל (בועז י) הקשה שהרי בסיפא שנינו שאין מחשבה מוציאה מידי מחשבה, ואין מועילה מחשבתו לאדם להוציא מידי מחשבתו הראשונה לבהמה. והעלה מכך שבתחילה אינו חושב לבהמה אלא כך היא עומדת בסתמא, ואין המחשבה לאדם מבטלת מחשבתו, אלא קובעת שמה מכאן ואילך. ברם, בקידושין שם אמרו שמחשבה שלא לשיוף אינה מועילה כנגד מחשבה לשיוף, כי היא מחשבה הגורמת לקבלת טומאה, ונחשבת כמעשה, אך מחשבה לבהמה אינה מחשבה לקבלת טומאה, ופשוט שיכול לבטלה במחשבה לאדם.

**ומשני** הביאורים עולה שהנידון באופן שיש צורך במחשבה הראשונה, ולכן ניתן לבטלה ע"י מחשבה, והיינו רק באופן שיכול

רש"י בקידושין (נט). ביאר שנידון המשנה על גולמי כלים העומדים לשיוף ולשיבוץ, ועד שישלימום חסר בגמר מלאכתן וטהורים כמבואר בחולין (כה). והנה שם אמרו שגלמי כלי עץ מק"ט, ורק גולמי כלי מתכות טהורים, ונראה שטהרת גלמיהם אינה משום שלא נגמרה מלאכתן, שהרי שנינו (כלים יא ג) שגם העושה כלי מן העשת אינו מק"ט, ופירש הרמב"ם דהיינו משום שכלי מתכת טעונים גם זיכוך וצירוף, וגם השלמת צורת הכלי, ועשת לא נזדככה ולא נצרפה, ולכן כלי העשוי ממנה אינו מק"ט אף שלא חסר מעשה לשלמותו, וכתב החזו"א (יד ה) שלחסרון זה לא מועילה מחשבה, כי תועלת המחשבה היא רק בכלי שרצונו להוסיף בו מעשה, ובמחשבתו מבטל את רצונו וזו גמר מלאכתו, אך אינו מועיל לכלי שעצמותו חסרה מלאכה, כי אין בכח המחשבה לקבוע שנחשב כלי מתכת, כאשר חסר לו זיקוק וצירוף שהם מעצם מהותו של כלי מתכת.

**והסברא** בזה היא, כי בכל הכלים חסרון גמר מלאכה גורם שהכלי לא יהא ראוי לשימוש, ואילו בכלי מתכות החסרון הוא מפני שעשויון לכבוד או לדמים [כמבואר בחולין שם], ולפיכך העשוי מן העשת אינו מק"ט כי חסר בעצם שם הכלי, אולם כלי שכל חסרונו הוא שיוף ושיבוץ, כיון שיש בו שם כלי מתכות, היה ראוי מצד עצמו לקב"ט, אלא

דמיא, וכדומי רב פפא, כתיב בהכשר אוכלין 'כי יתן' וקרינן 'כי יותן', הא כיצד, יותן דומיא דיתן, מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה, והר"ש להלן (כה ט) הוסיף 'ומה יתן דקא עביד מעשה, אף יותן דקא עביד מעשה', וראה רש"י בקידושין שם שמחשבת טומאה כיון שהיא עושה חלות נחשבת כמעשה, והראיה מהכשר, שאפילו שנעשה מאליו, כיון שחלות הכשר תלוי במחשבתו, הרי כשחישב שרוצה בו חל ההכשר, ולכן מחשבתו נחשבת כמעשה, וזה הטעם ששוב א"א לבטלה במחשבה, וטעם זה שייך גם בכלי שירד לטומאתו במחשבה, ומשום כך אין חילוק בין דבר החל במחשבה לעולם לבין מחשבה לזמן, ומסתבר שזו גם כוונת הר"ש.

אך לכאורה קושיית הגמ' תמוהה, כי איך סלקא דעתך שמחשבתו תפקיע שם כלי שחל בתחילה, ומה לי שחלות שמו נעשתה ע"י מחשבה, והרי כשם שמצינו בהכשר אוכלין שאפילו מעשה ניגוב אינו מועיל להפקיעו אחר שחל, הרי כל שכן שכאשר חל שם 'כלי' לא תועיל מחשבתו עתה להפקיע שם כלי.

ובפשטות יש לחלק, שרק הכשר אי אפשר להפקיע, כיון שדי בהכשרת הפרי קודם קבלת הטומאה, וכיון שחלה שוב אין צריך שימשך ההכשר לחבר את הטומאה לאוכל כל שעה [ואפילו באופן שנפקע ההכשר, הטומאה אינה פוקעת, כמבואר בתנו רבנן הקדמת מס' מכשירין], משא"כ כלי שקבלת טומאתו אינה מחמת שבתחילה נעשה לכלי, אלא משום שהוא משמש ככלי כל עת חלות הטומאה [ונפ"מ, שאע"פ שיש עליו צורת כלי, צריך מחשבה שישמש ככלי, ורק להשאת טומאה שחלה בו די בכך שיש לו צורת כלי], ולפיכך מקשינן שיהא די במחשבה שאינו עומד לשימוש כדי לעקור ממנו שם כלי מכאן ואילך.

ברם, תוס' שם (ד"ה מיד) הקשו, שהרי לגבי השולח שליח לתרום ורוצה לבטל שליחותו

להשתמש בכלי גם אם אינו נחשב ככלי לקב"ט, ולכן צריך מחשבה להחשיבו 'כלי', אך באופן שהכלי גמור, אין צורך במחשבה כדי להחשיבו ככלי לקב"ט, ואי אפשר להעלותו מטומאתו ע"י מחשבה, ואין זה משום שאחר גמר מלאכתו ממילא הוא מחשיבו 'כלי', שהרי מסתבר שכן הוא הדין גם בכלי הנמצא אצל האומן היוצרו, שנחשב כ'כלי' לקב"ט, אע"פ שהאומן אינו יכול לחשוב עליו (כלים כז ח), אלא משום שכלי שמצד צורתו הוא מיועד למלאכתו, אינו טעון מחשבה. ומה ששינוי (שם כו ז) 'כל מקום שאין חסרון מלאכה, המחשבה מטמאתו' היינו רק לגבי עור, שאינו טעון עיבוד, אך אין לו יעוד מסוים, וכיון שיכול לשנותו מצורתו הוא טעון מחשבה לקובעו למלאכתו [וכדן טבעת שיכול לייעדה לבהמה], אבל כלי קיבול שמצד צורתו הוא מיועד לדבר מסוים אינו טעון מחשבה.

**והנה** רש"י בקידושין (שם) ביאר, שאם חישוב על גולמי כלים העומדים לשיוף ושיבוץ שלא לשופם ושלא לשבצם, הביאתו מחשבה זו לידי גמר מלאכה מכאן ולהבא, והיינו שדי בקביעתו זו לייחד את הכלי לשימוש במצבו זה. ואילו בסוכה (יד.) ביאר רש"י, שאם 'חישוב שזה יהא גמר מלאכתו, כגון שעידד עור לדרגש, כיון שעידדו, מק"ט', ומשמע לכאורה שאין המחשבה מועילה בפנ"ע, אלא רק מצטרפת למעשה, והיינו שהמעשה מוכיח על מחשבתו, אולם אם אינו מוכיח, נחשב שירד לטומאה במחשבה [וראה משנה אחרונה לעיל יב ז שהמחשבה מועילה רק אחר שנעשה 'כלי', אלא שעדיין אינו 'כלי' מעשה', אך אם אינו 'כלי' כלל, צריך מעשה לייחדו].

**והנה** בקדושין שם מקשינן, בשלמא מחשבה מיד מעשה לא מפקא, דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא מיד מחשבה מיהא תיפוק. ותרצי', שאני מחשבה דטומאה, דכי מעשה

העשייה, ושוב אינה נמשכת עמו, ולפיכך לא שייך בה ביטול ע"י מחשבה אחרת, כי אינה נוגדת למחשבה, אלא למציאות ההכשר שכבר חל בפרי מתחילה, ובאילת השחר שם קיצר בזה כדרכו.

**וממוצא** הדברים ניתן לבאר את דברי רש"י בקידושין (שם), שכתב שאין הכלים עולין מטומאתן משקבלוה, אלא בשינוי מעשה שיעשה בהם מעשה לקלקלם, שישברם או ינקבם, וגם קודם שקיבלו טומאה אין עולין מתורת קבלת טומאה שירדו במחשבה זו אלא בשינוי מעשה עד שיתחיל לשוף לשבץ. ומשמע שיש חילוק בין המעשה הנדרש לבטל דין קבלת טומאה מהכלי, לבין המעשה הנדרש לבטל טומאה שכבר חלה בכלי, והיינו כמבואר לעיל שכל דבר הראוי לתשמיש, נחשב 'כלי' גם ללא מחשבה המייעדתו לתשמיש, והמחשבה נדרשת רק בכדי לקבוע את מהותו כפי שהוא ראוי לה, כי אין כלי מקבל טומאה אלא אם הוא עתיד להמשיך לשמש לעולם, ונמצא שכדי להעלות את הכלי מטומאתו, צריך לבטל רק את המחשבה הנמשכת עמו לעולם, וכדי לבטל קביעה זו די בשינוי מעשה קל של התחלת שיוף ושיבוץ כדי להורות שעדיין אינו עומד לתשמיש, אולם אחר שכבר חלה טומאה הרי אינה תלויה בהמשך עתידו של החפץ, אלא די בכך שהוא ראוי לשימוש, והרי זה כאוכל שהוכשר שדינו תלוי במציאותו, ולא במחשבת הרצון שקדמה לקביעת המציאות, ולפיכך לא יועיל מה שיוכיח ע"י שיוף שאינו עומד לשימוש, אלא צריך שיעשה מעשה שבירה שהוא מבטל את עצם הכלי, וטומאתו פוקעת.

**ומסתבר** שחילוק זה הוא סיבת כפילות הרישא והסיפא, כי הרישא נסובה על טהרת שבירה כמשמעות הלשון 'אין עולין מידי טומאתן', ואילו הסיפא דנה על 'מעשה מוציא מידי מעשה' והיינו שבא רק להפקיע את מעשה הכלי, אף שעדיין לא נטמא, ולכך די

אמרו שם 'אם עד שלא תרם ביטל אין תרומתו תרומה, אבל אם משתרם ביטל תרומתו תרומה, והיינו אפילו אם השליח תרם במחשבה, שהרי תרומה ניטלת באומד ומחשבה. וכיון שהקשו מתרומה שחלה בעת ההפרשה ושוב אין צורך לחלותה כל שעה, הרי שאין לחלק בסברה זו. וראה ברשב"א שם שהקשה 'הרי מחשבה דטומאה כיון דעל ידה נחשב הכלי כלי גמור כמעשה גמור הוא, ולמה הדבר דומה לאומר לשלוחו צא ותרם ועד שלא ביטלו קדם ותרם במחשבה שתורמתו תרומה' ולכאורה הדימוי תמוה, כי בתרומה כיון שחלה ובא לבטלה, אינו מבטל את המחשבה אלא את עצם התרומה, וזה אינו יכול לעשות במחשבה, משא"כ בכלי שבא לבטל את יעודו, והרי זה כביטול המחשבה גרידא [וא"א לומר שאין מניעה לבטל שם כלי, אלא רק לגבי טומאה שחלה בו, ושוב א"א לבטלה, שהרי רש"י נקט שהנידון במחשבה הוא רק לגבי מניעת קב"ט קודם שחלה].

**ושמעתיה** ממ"ר הגרא"ל ביאור עמוק בזה, ותורף דבריו הוא, שכל כח מחשבה לבטל מחשבה, עניינו הוא שעתה הוא נוגד למחשבה הראשונה, ואינו חפץ שתמשך אותה חלות שנמשכת מהמחשבה שהחל בתחילה, ואינו שייך אלא בדבר שבתחילה צריך לקבעו לעולם, כגון מחשבה בעשיית כלי, שעניינה הוא לקבעו לשימוש כל שעה, ואילו יקבענו לשימוש זמני ועתיד לשנותו, הרי מתחילתו לא חל בו שם כלי, ונמצא שמחשבתו הראשונה נמשכת בו לעולם, ולפיכך מקשינן שמחשבתו לשנותו תבטל את מחשבתו הראשונה, וה"ה בתרומה שצריך להחילה לעולם, ולפיכך הקשו תוס' שאם חלה במחשבה יוכל לבטלה במחשבה. אך בהכשר די שיכשיר לשעה קלה, ואפילו אם מתחילה התכוון לנגבו, הוא כבר מוכשר לעולם, ונמצא שהמחשבה חלה בו בעת

## ב.

יש בנותן טעם להביא מילתא דאתבדרא בי מדרשא בהל' שבת, שע"פ האמור לעיל תתישב כמין חומר.

**הנה** בביאור הלכה (רנ"ג ד"ה ולא) הביא בשם הגרעק"א שאם הסיר אדם קדרת חברו מעל האש בשבת, מועיל המעשה שלו לאסור להחזירה ע"ג כירה, ולא שייך בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כי נעשה בה מעשה האוסר, אך דן בעודה בידו, ובעת שסילקה מהכירה לא היה בדעתו להחזירה, אם מחשבתו מועלת לאסור שוב להחזיר, וכתב שדין תלוי במחלוקת הראשונים, דעת תוס' ביבמות (פג: ד"ה אין) שהמסכך גפנו ע"ג תבואת חברו, לא נאסרו, כי אף שנחשב כמעשה זריעה, מכל מקום כיון שצריך נחותא, אינו יכול לעשותה לחברו, כי בלא המחשבה אין זה מעשה איסור גמור, אבל הר"ש (כלאים פ"ז מ"ד) נקט שכיון שעשה מעשה, הרי המחשבה אינה אוסרת, אלא המעשה בלבד, והמחשבה רק מגדירה את המעשה, שהוא לרצון, ולכן הוא אוסר. וא"כ גם הנוטל קדרה של חברו, לדעת הר"ש היא נאסרת, מחמת מחשבתו להפסיק את הבישול, ואילו להתוס' אינו יכול לאסור, כיון שמעשה האיסור תלוי במחשבתו, ואין מחשבתו יכולה לאסור את של חברו.

**ובאבי** עזרי (שבת פ"ג ה"י) תמה על דבריו, שהרי איסור חזרה חל מחמת עצם מעשה הנטילה והניתוק מהאש, שהוא מפסיק את הבישול, ואין צורך כלל במחשבתו שלא להחזיר, אלא להיפך, אם התכוון להחזיר הרי מחשבתו מבטלת את הניתוק מהאש, ואין הנטילה נחשבת כהפסק הבישול, ומותר להחזיר כאילו לא נטל כלל, והרי זה דומה למה שמצינו (או"ח ח טו) לגבי מי שנפלה טליתו, שחוזר ומברך, כי הוא עיטוף חדש, אך אם הסירה ודעתו להחזירה, אינו מברך, כי לא פסקה עטיפתו הראשונה. ונקט שקדירה

במעשה הגורם שינוי ליעוד הכלי ואין צורך בשבירת גוף הכלי.

**וראה** רש"י בסוכה (יד. ד"ה ואין) שכתב שאין עולין ממחשבת תורת קב"ט אלא במעשה, ומשמע מדבריו שהמעשה השינוי נדרש כדי לבטל את המחשבה הראשונה, ולא את היחוד או הטומאה שחלו בעצם הכלי, וטעמו כמבואר בקידושין שם שמחשבה בטומאה נחשבת כמעשה, וביאר בספר המקנה שם שמחשבה לגמר מלאכה נחשבת כמעשה, ואינה בטלה ע"י מחשבה, ורק מחשבתו מתחילה על יעוד הכלי לשימוש בלא גמר מלאכה היא המחשבה שניתן לבטלה במחשבה גרידא, והיינו משום שמחשבה זו אינה משלימה את עצם הכלי, אלא רק קובעת את יעודו, ועליה הו"א שכיון שהיא נמשכת לעולם, תועיל מחשבה בעתיד להתנגד לה ולהפקיעה, ולכן קמ"ל שגם מחשבה זו החשיבה הכתוב כמעשה, ואף לביטולה צריך שינוי מעשה, אך מחשבתו שלא להמשיך בשיוף שכבר החל בו, היא כעין מעשה בגוף הכלי, ופשיטא שאינה בטלה במחשבה.

מעתה, מבואר מה שכתב רש"י בסוכה שם שכיון שעביד את הדרגש מק"ט, ולכאו' סתר משנתו בקידושין, ששם כתב שדי במחשבה גרידא להרויד את הכלי לטומאה, אך להנ"ל, מסתבר שכוונת רש"י בסוכה שמחשבתו לעיבוד הכלי, מועילה בעת העיבוד, להחשיבו כגמר מלאכה לעולם, והיא המחשבה הראשונה שעליה דנה הגמ' אם מחשבה בעתיד מוציאה מידה או לא, ואין בכל סתירה לדברי רש"י בקידושין שדי במחשבה גרידא, כי שם כוונתו למחשבה שאחר המעשה, שחושב שלא ישוף ולא ישבץ יותר, ואף היא מחשבה של גמר כלי, והיינו שקבלת טומאה תלויה במחשבה להעמיד את הכלי באופן זה לשימוש לעולם.

שגרמה להיס"ד מהבישול, ואף לדעת התוס' יש לאסור את הקדירה.

**אכן** לפי המבואר בסברת מו"ר, יש מקום להאיר את הנידון באור חדש, כי במושכל ראשון יש להעיר, שהרי המסיר קדרה מעל האש בשבת, עשה מעשה האוסרה להחזירה ע"ג כירה, וכיצד תועיל מחשבתו להתיר להחזירה, והלא אין מחשבה מוציאה מיד מעשה. ובפשטות הביאור הוא כדברי האבי עזרי שכוונתו להחזירה מגבילה את המעשה, ומגדירה שאין זה ניתוק מהאש, אך הגרעק"א נקט שמחשבה אינה יכולה להגביל מעשה [עכ"פ לתוס' שגם בניחותא אינה נחשבת כהגדרת מעשה, אלא כתנאי לאסור], וכיון שיש היתר על ידי מחשבה להחזיר, בהכרח שהמחשבה מתירה איסור החל ע"י מחשבה, ולכן נקט שחלות האיסור הוא משום ש'מחשבתו שאינו רוצה להחזירה אוסרה', והיינו, שכל מעשה שאינו מורה מצד עצמו על תכליתו, נחשב כמו שיש עמו מחשבה, ולכן מועילה כנגדו מחשבה להחזיר, וכמבואר לעיל, שהמחשבה עתה נוגדת את המחשבה הראשונה שבעת נטילת הקדירה, שרצונו להסירה מהאש לעולם, ולפיכך אם הקדרה של חברו, אינה נאסרת בנטילתו, אף שלא היה בדעתו להחזירה, כי אין האיסור חל ע"י המעשה גרידא, אלא בצירוף מחשבתו הנמשכת כל העת, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

[ולסברא זו נמצא שיש לחלק בין נפלה מאליה לבין המוריד בטעות להיפך מסברת האבי עזרי, כי בנפלה מאליה לא היתה מחשבה כלל, ומעשה הנטילה מהאש אינו אוסרה, משא"כ בטעות שהיתה מחשבה להסירה, אך יתכן שהמחשבה נצרכת רק כשהאדם עושה מעשה להפסיק הבישול, אך כשנפלה נפסק מעשה הבישול מצד עצמו, וכמו שנכבית האש, ובו אין צריך מחשבה כלל, ויל"ע בזה].

שנפלה מאליה, או שהסירה בטעות, אסור להחזירה, משום שפסק הבישול, ואילו לדעת הגרעק"א באופנים אלו לא חל איסור, עד שתהיה כוונתו שלא להחזיר.

**ויש** שכתבו ליישב [אורחות שבת ח"א עמ' תקיח, עי"ש], שודאי אין המחשבה להחזיר מבטלת את הניתוק מהאש, כי אילו כן, הרי אף באופן שהניח על גבי קרקע תועיל מחשבתו להחזירה, וזה הרי אסור, ולכן הנחתו על הקרקע אוסרת גם לקדרת חברו, ובהכרח שהאיסור כשהקדרה בידו, הוא משום היסח הדעת מהבישול, וכל עוד הקדרה על האש, לא שייך הסח הדעת, וכשהיא בידו דינה תלוי בדעתו, שאם הסיח דעתו מפסיק את הבישול, ואם לא, הבישול נמשך עד שיניחנה על הקרקע, ונקטו שזו כוונת הגרעק"א שא"א אוסר דשא"ש, כי אין מתחשבים בדעתו כשאינה שלו, ומה שהקדירה בידו אינו נחשב כהנחה על הקרקע, ואינה נאסרת כי לא היה היסח הדעת. וחילקו מטלית שנפלה, שנפסקה מצוותו, ולכן צריך לברך על מצווה חדשה, והיינו שהיסח הדעת בבישול הוא מחשבה חיובית להסיח דעתו, ואילו בטלית הוא שלילת מחשבה להמשיך המצוה, אך לענ"ד צ"ב מנין לחלק כן.

ואמנם, אף אם עצם הסברה נכונה, לא מסתבר שלזה כיוון הגרעק"א בדמותו נידון זה לנידון הראשונים אם אדם אוסר דשא"ש במחשבת נוחותא, שהרי היא ודאי מחשבה חיובית, ונידון הראשונים הוא רק אם העיקר במעשה או במחשבה, ואילו היסח הדעת, אף אם הוא מחשבה חיובית, הרי אינה מחשבה הפועלת כלום, אלא שמסלק דעתו הנצרכת להחשב כהמשך הבישול, אך ודאי אינה כמחשבת נוחותא הפועלת כרצונו, וא"כ אף אם נניח שהסחת דעתו אינה נחשבת כהסחת דעת חברו, הרי ס"ס חסר דעת הנוטל להחזיר, ונמצא שעצם הנטילה היתה פעולה

## הרב יצחק מילר

## סימן לח. בדין נגעי בתים

עליה מפשטת הטומאה ג"כ עליה, א"כ נמצא דכל בית המנוגע הנכנס תוכו יכול ליטמא משום תורת האהל שבו שהרי הבית מאהיל על אבן המנוגעת.

**וכיון** שכן הרי לגבי טומאת אהל פשוט דלא יהני דין כתותי מיכתת שיעוריה דהא ס"ס יש כאן מציאות של אהל להמשיך הטומאה, וכל קושית הגמ' היתה משום דמאחר ועומד לנתיצה לא חשיב בא אל הבית, אבל ס"ס יש כאן אהל על אבן המנוגעת ולא גרע מאילו האהיל על הבית המנוגע ומאי מקשה. בשלמא לראב"ע דפליג וס"ל דאין דין 'מיסך' לדידיה יתכן דאין טומאת אהל כלל רק דין כל הבא אל בית יטמא, אבל לר"א דהלכתא כוותיה לא יובנו ד' הגמ', וכן רמז על קושיא זו בחזו"א סימן י' ס"ק יב.

**ב** ויש לדון בקושי' זו מב' פנים. [א] מה שנקטו האחרונים לפשוט, דיש טומאת אבן המנוגעת גם בבית המוחלט, ואשר להכי הקשו דנהי דאין כאן חשיבות בית עדין טומאת אהל על אבן המנוגעת להיכן הלכה. היה מקום להסתפק ולדון בזה, שמא רק בבית המוסגר יש חילוק בין שאר אבני הבית לאבן המנוגעת, דהבית עצמו איתא במשנה דאינה מטמאה אלא מתוכו, ואילו האבן הלא

[א] יבמות קג: אר"פ משמיה דרבא, סנדל המוחלט לא תחלוץ וחליצתה פסולה, משום דעומדת לשריפה וכתותי מיכתת שיעוריה. מיתבי בית המסוגר מטמא מתוכו מוחלט מתוכו ומאחוריו, זה וזה מטמאין בביאה. ואי ס"ד כדמכתת דמי, והא בעינן והבא אל הבית וליכא.

**היינו** דהגמ' מקשה דאי אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה [גבי סנדל המוחלט] איך א"כ מטמא כל בית המוחלט בכניסת הטהור אליו, הלא עומד לינתץ וכאין בו שיעור בית הוא [שהרי בית צריך ד' קירות].

**והקשה** המקדש דוד [נגעי צרעת אות יג ד"ה בחולין] דהנה נחלקו תנאי [נגעים פ"ג משנה ו] בבית שהוא מיסך על גבי בית המנוגע, ר"ל כשהבית המנוגע נמצא בתוך בית גדול אם נכנס הטהור לבית החיצון אם נטמא או לא, דלר"א בן עזריה טהור אך דעת ר' אלעזר והלכתא כוותיה דטמא מק"ו, ומה אבן אחת ממנו מטמא בביאה [ר"ל אם נכנס האבן לבית ונכנס טהור אל הבית נטמא] הוא עצמו - ר"ל כל הבית המנוגע - לכ"ש. [וביאור פלוגתתם נתבאר במק"א].

**עכ"פ** מבואר דעת ר"א דבית המנוגע לא רק טומאת ביאה גרידתא היא, אלא יש בה גם טומאת אהל עד שבית המאהיל

קיומו ורושם פעולתו של הנגע בבית ואין זה כתחילתו.

**ויתירה** ע"כ הלא שנינו [פ"ג מ"ה] דאם חזר נגע לבית הרי הוא מטמא אף האבנים שנלקחו מן הבית בשעת הסגר ובנו ממנו לבית אחר, וכן להיפך אם חזר הנגע לאבן שנלקח מהבית ושנבנה לבית אחר, נעשה מוחלט הבית הראשון וניתן, והרי אין הנגע על הבית ע"כ דחזרת הנגע ל"ה אלא גילוי וסימן טומאה להחלט הבית.

**ואשר** לפי"ז הסברא נותנת לומר דאין דין טומאה מסויים לאבן המנוגעת ולמקום הנגע, אלא הכל טמא משום החלט הבית בשוה, ואשר בזה מיושב שפיר הערת החזו"א והמקד"ד דהש"ס שפיר מקשה דהבא אל הבית יהיה טהור בבית מוחלט משום דכתותי מיכתת שיעוריה, דאין כאן אהל על אבן המנוגעת, דהא בבית מוחלט העומד לנתיצה עסקינן דאין בו דין אבן המנוגעת, רק טומאת בית ואחר שלנתיצה קאי כבר אין לו שם בית.

**וא"ת** אכתי יטמא באהל משום טומאת שאר האבנים דמטמאים בהשלכתן בזה גם מסתבר דלא חייל טומאתם לפני הנתיצה בכדי שייטמאו באהל. תדע מדנחלקו ר"א וראב"ש אי המיסך על הבית טמא ומדוע לא יטמא משום אהל על האבנים אלא דכל זמן שהוא מחובר אין טומאת אבנים אלא טומאת בית.

[ד] ואמנם המקד"ד תמך יסוד קושיתו על לשון רש"י בחולין קכח: ד"ה מהו שיעשה דביאר דטומאת בית המנוגע יסודו משום שמאחיל על אבן המנוגעת, ומזה קצת

הוא אב הטומאה בעצמו לטמא במשא ואהל, וגם מטמא מאחוריו כדאיתא בתוספתא הובא בר"ש. אבל בבית המוחלט הכל מוחלט ואין דין מסויים של אבן המנוגעת.

ונפק"מ בזה דהרי 'אבן המנוגעת' הדין הוא דחולץ את כולו גם אם חלק ממנו משמש ושייך לחבירו שמעבר לכותל [כדאיתא בפ"ב משנה ב'] ואילו בנתיצה הדין הוא [שם] דכותל שבין ב' בתים נותץ רק את חציו, היינו משום דאבן המנוגעת הרי היא טמאה 'טומאת אבן המנוגעת' וכל האבן אחת היא, משא"כ כותל חלוק לבעליו לכן חולקים גם בנתיצה, ובבית המוחלט לפי ספק הנ"ל יצא דגם מקום הנגע ינתץ רק בחציו ולא בכולו מאחר ואין דין דאבן המנוגעת.

[ג] ויש סברא וטעם בזה, דהנה דין בית המנוגע כך הוא, דבתום שבעת ימי ההסגר קמא הדין הוא דאם ראה הכהן ופשה הנגע, חולץ האבן המנוגעת, ומניח אבן אחרת תחתיה, קוצה וטח. ואז מסגירו ע"מ לבדוק אם הנגע ישוב לבית או לא, ואם ישוב אז מחליט אותו לנתיצה. ומדין חזרת הנגע הוא דאין צריך שישוב לאותו מקום שהיה בתחילה,

**ובחזון** איש אף חידש דיהני לחזור למקום שאינו ראוי לטמא בתחילה, כגון בתקרה או רצפה, ולא דוקא לקירות הבית על אף שלטומאת נגעים בעינן דוקא קירות אפר עצים ואבנים, וע"כ משום דחזרת הנגע הוי רק גילוי על

מזוזה לבית המנוגע היה מקום לומר גם בזה אולם "ל דהתם דיברו לענין המגורים, אבל לעצם החפצא דהבית בד' קירות תליא רחמנא ותו לא. ולא מצאתי מי שיחקור בזה.

[ז] ויש לכאורה להביא ראיה דל"ב תקרה, ואין התקרה מכלל בית המנוגע, דבנגעים פ"ב משנה ג' איתא קירות האיבוס וקירות המחיצה אינן מטמאין הנגעים. פירוש, קירות האיבוס העושים לבהמות. וקירות המחיצה היינו קירות שעשויין לחלוקה בחצירות ובפרדיסיין בין מיני התבואה, ואינן מטמאין בנגעים דדרשינן מקרא 'בקירות הבית' ולא בקירות המחיצה והמגורה. והנה קירות הללו אין עליהן קרה ולולי קרא דקירות הבית הוי מטמאו בנגעי, וגם אחר הקרא פירש לן הרמב"ם בפירוש המשנה דטעמא משום **דאינו עשוי לדירה** חזינן דהתקרה אינה מעכבת בשם בית לנגעים<sup>1</sup>. וע"ע יומא יב. דמיעטו מאחזותכם **מקום מקדש** מקבלת טומאת נגעים היה קצת משמע דאף בעזרות שאין להם תקרה, אך יש לדחות דקאי על הלשכות או היכל.

[ח] עוד יש להוכיח דתקרה לאו מכללא דבית, ממתני' הנ"ל 'בית שעליה על גביו נותנין הקורות לבעל העליה', היינו וחולצין רק הקירות, ויש להעיר מדוע הקורות שייכא לבעל העליה מדוע לא נחלק הקורות חצי לבעל הבית וחצי

משמע דיש גם בבית המוחלט טומאת אבן המנוגעת, אולם הדבר תמוה דהרי הדין הוא דגם בית המוסגר מטמא מתוכו, ושם כבר חלצו האבן ואין שם אלא טומאת הבית וע"כ שמלבד טומאת אהל יש טומאת ביאה אל הבית וצ"ע.

## ב'

### אי התקרה הוי חלק מבית המנוגע

[ה] ומה דיש עוד לדון בישוב הקושי' הנ"ל במה דיש לחקור חקירה בעיקר דינא דבית המנוגע דשיעורו ד' קירות [הבנויים מעצים אבנים ועפר] האם התקרה גם היא מתנאי ושם בית המנוגע או לא.

**דהנה** זה פשוט דהנגע עצמו אינן מטמא כשהוא נראה על התקרה רק אם נראה בד' קירות הבית. ומאידך לדין נתיצה אחר החלט ודאי דקאי על כל הבית גם על התקרה, תדע דאיתא במשנה ג' פ"ג דבית המנוגע שיש עליו עליה נותן הקורות לבעל העליה, [היינו דתומך הקורות ואינו נותצן מאחר והיא שייכא לבעל העליה] אבל אין עליו עליה על גביו אבניו ועפרו ניתצין עמו היינו גם התקרה השאלה אם הוא רק דין נתיצה או דהוא חלק מהבית המנוגע.

ונפק"מ בזה לדין טומאת הסגר והחלט שלו אם נטמא גם התקרה, דאם יגע בו בתקרה מבחוץ אם תקרה הוי בית המנוגע ה"ה טמא משום טומאת מגע מבחוץ ואם לא לא יטמא.

[ו] והנה בדין מזוזה הדין הוא [יר"ד רפ"ו סעיף יד] דבית שאינו מקורה אינו חייב במזוזה, ואחר שדימו ביומא יא גדרי

<sup>1</sup> ואמנם צ"ע בלשון הגר"א דפירש קירות האיבוס וז"ל **היינו הקיר שאין התקרה מונחת על גבה מזה היה נראה דחיינו גופא דינא דאיבוס דחסרונו משום דאין לו תקרה וצ"ע.**



מבוארת היטב דנהי דיש גם אפשרות של טומאה בבית המנוגע משום אהל על הבית, מיהו דין הבא אל הבית לא מיירי דוקא בבית שיש לו גג, והיאך יתטמא כה"ג ע"כ משום עצם ביאה אל הבית גם בלי האהלה והמשכת טומאה מהאבנים, וא"כ שפיר מיכתת שיעוריה ואמאי טמא.

ט] ויש לעיין לדברינו דאין דין תקרה מה הדין בבית העשוי צריף שהגג הולך בשיפוע האם לדון הכל כקיר או שחלק תקרה וחלק קיר ונפק"מ לענין טומאה, והאם נדון כבדינא דסוכה, ועין בדיני מזוזה שנח' בזה הפוסקים מה השיעור לענין שיחשב שיש לו גג, ואולם לענינו השאלה תהיה היכן מטמא מבחוץ משום קיר והיכן טהור משום גג.

[ואמנם צ"ע בכל זה, מדברי רש"י חולין קכט. ד"ה המסכך גבי בית שסככו בזרעים דבפירוש א' כתב רש"י שם דכיון שעשה מהם סכך בטל הזרעים ונעשה אהל חשוב ואם פרחו צרעת מטמא טומאת באותו בית הרי כל הבית טמא כתליו ואהל שלו לטמא אדם וכלים' משמע קצת מזה הלשון דיש דין אהל חשוב ותקרה כתנאי לטומאת נגעים וצ"ע היטב שם].

לבעל העליה כשם שאמרו [פ"ג משנה ב] כותל שבין ב' אנשים בזמן שהוא נותץ נותץ את שלו ומניח את של חבירו, וכדדרשו בית אחד הוא נותץ ואינו נותץ שני בתיים, ומדוע לא נימא כן גם בעליה וכבר הקשה כן החזו"א, ולדברינו מיושב שפיר דשאני תקרה דאינה מכלל הבית המנוגע כלל בזה אנו נותנים הקורות לבעל העליה לגמרי.

ויעוין רש"ש דנתספק בדין כותל דבין ב' בתיים דחוצין אותו, אם הוא דוקא בשל ב' גברי, או דלמא גם בבית דחד גברא חולקין הכותל ורק החצי המנוגע ניתץ והשני לא, דבכותל איתא הלשון שלו ושל חבירו אולם הוכיח מדינא דבית ועליה דלא נזכר שם לשון שלו ושל חבירו משמע דאפילו בבעלות אחת, אולם לפי מה שנתבאר יש לחלק דדוקא בנוגע לקורות דלאו מחפצא דבית המנוגע הוא לכן כל שהוא שייך להעליה אפילו בחד בעלים אינו ניתץ אולם כותל שהוא עיקר הבית, בזה יתכן דכל דהוי בית המנוגע ניתץ לגמרי ורק הבעלויות חולקות הכותל לתרי בתיים דלאו כל כמיניה לסתור כותל חבירו ודוק.

ומעתה אם ננקוט דבית המנוגע אין בו דין תקרה הרי שקושית הגמ' ביבמות



הרב עמנואל ישראל אלאחדד

## סימן לט. גדר נגעי שחין ומכוח

בו יבוארו

- א. הטעם שאין מחיה סימן טומאה בשחין ובמכוח, וסתירה בזה.
- ב. יבואר דמציאות נגע אינה רק ב"עור הבשר" אלא אף בבשר עצמו. ויבוארו שני צדדים בזה.
- ג. יבואר דיש לחלק בשני הצדדים הנ"ל בין סוגי הנגעים, דחלוקים נגעי שחין ומכוח משאר נגעים.
- ד. דברי הר"ש בביאור מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים בקדם השחין לשאת וקושיא על דבריו.
- ה. הסבר דברי הר"ש על פי דברי הגהות הגר"א דיש ג' דעות תנאים בקדם השחין לשאת.
- ו. ביאור שיטת כל אחד מהתנאים ע"פ צדדי החקירה דלעיל.
- ז. שיטת רבינו גרשום המחודשת בחולין דף ח, וישוּב קושיית החזר"א ע"פ דבריו.
- ח. הערה בגדר נגעי קרחת וגבחת על פי המבואר לעיל.

**ומבואר** דאין זה חידוש דין מילפותא, אלא דבר שבמציאות הוא דלא שייך בשר חי בשחין ומכוח הואיל ומקומם צרבת.

**ונראה** דכך גם יש לדייק מדברי רש"י בחולין ח' ע"א שכתב שם בהאי דינא דאין בשחין ומכוח אלא ב' סימני טומאה דהם שיער לבן ופסיון, אבל לא שיער צהוב בנתקים עכת"ד. והדבר תמוה, מדוע לא כתב דין היותר פשוט אבל לא מחיה.

אך להמבואר הדבר מיושב, דהא דאין מחיה בשחין ומכוח זוהי מציאות ולא דין, ולכן לא

נגעים פרק ט' משנה א', "השחין והמכוח מטמאין בשבוע אחד ובשני סימנים, בשיער לבן ובפסיון". מבואר דאין מחיה סימן טומאה לשחין ומכוח (וכן גם מבואר בפ"ג מ"ד, ובפ"ו מ"ח).

**א. הטעם שאין מחיה סימן טומאה בשחין ובמכוח, וסתירה בזה**

כתב הר"ש בטעם דין זה, דבמחיה לשון הפסוק הוא "ומחית בשר חי בשאת" ובשחין ומכוח שמקומם צרבת אין המחיה נחשבת בשר חי.

ובטעם הדין יעו"ש ברמב"ם בפיה"מ ובר"ש וברא"ש, דלא הוי בכלל עור בשר ולשון הפסוק הוא (ויקרא יב, יג) **את כל עור הנגע**, דבעינן 'עור' הראוי לקבל נגע (כ"כ הרמב"ם שם). ובפשוטו מבואר כאן דמקום נגע הוא ב'עור' וכל מה שאינו עור אין שייך בו נגע דהיינו שבמציאות אין נגע מתהווה רק במקום עור ולא במקום שאין בו עור.

**אמנם** המקדש דוד סי' נ' ס"ק י' הוכיח דאין הביאור כנ"ל, אלא שמציאות נגע שייכת גם אם אין עור. והראי' לזה דאל"כ לא שייך לומר ע"ז שאינם 'מיטמאין' בנגעים הואיל ובכלל אין שם מציאות של נגע וצרעת, אלא ודאי שמצד המציאות יש נגע גם במקום שאין עור דהיינו בבשר אלא שמדיני הנגע בעינן שיהי' הנגע נראה (גם) בעור ועפ"ז נקבעים כל דיניו.

**ואחר שנתבאר דמהות הנגע היא בבשר עצמו, יש לחקור מה הגדר בזה ויש להעמיד בזה שני צדדים.**

מצד אחד יש לומר, שהבשר הוא המקום הנגוע אלא שדיני הנגע נקבעים על פי מראה העור.

**ומצד שני** (והוא הצד הפשוט יותר), דהגם שבמציאות יש נגע גם בבשר כמשנ"ת, אבל הנגע שבעור הוא הנגע והבשר הנגוע אינו אלא טפל לנגע.

**ואף** שהצד הראשון שמקום הנגע הוא בבשר הוא לכאורה מחודש, לענ"ד מוכח כן לכאורה מדברי רש"י על התורה עה"פ (ויקרא יג, יא) **"צרעת נושנת היא בעור בשר"** דמפרש שם רש"י דהתורה באה ליתן טעם בהא שמחיה היא סימן טומאה לנגע, דלא תימא דהואיל ועלתה מחיה אטהרנה, אלא צרעת נושנת היא, פ' מכה ישנה היא תחת המחיה וחבורה

כתב דבר זה דפשוט הוא דאין מציאות מחיה בשחין ומכּוה.

**אמנם** יש לתמוה ע"ז דהרי הר"ש בפ"ג מ"ד הביא מה דאיתא בתר"כ בתחילה בברי' דר' ישמעאל, דאחד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהם הוא כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר, כיצד ובשר כי יהי' בו בעורו שחין ונרפא וגו' יצא להקל ולא להחמיר, להקל שלא ידונו במחיה ע"ש. ומבואר דצריך לזה ילפותא אבל לולא הילפותא ה"א דמחיה היא סימן טומאה גם לשחין ומכּוה ומשמע שאין חיסרון בהא שאין זה בשר חי.

**והדבר צ"ב** הלא לכאן' סברא היא זו דאין זה בשר חי וא"כ למה צריך לזה ילפותא. וגם תימה דהר"ש לפ"ז סותר את דבריו דבפ"ג מביא את הילפותא וכאן בדין שחין ומכּוה מביא את הסברא הנ"ל.

**ונראה** בס"ד לבאר בזה עפ"י יסוד שיתבאר להלן בעזה"י, ועפ"ז יתכן גם ביאור להמשך דברי הר"ש בסוף משנה ב' במחלוקת ראב"י וחכמים, אך נקדים לזה ענין השייך לנגעים בכלל ולנגעי שחין ומכּוה בפרט, וכדלהלן.

**ב. יבואר דמציאות נגע אינה רק ב"עור הבשר" אלא אף בבשר עצמו. ויבוארו שני צדדים בביאור הדבר**

במשנה בריש פ"ז איתא **"אילו בהרות טהורות וכו', בשחין ובמכּוה ובקדח המורדין"**. וכן גם בפ"ו משנה ח' **"אלו מקומות באדם שאינם מיטמאין בבהרת וכו', כף הרגל והציפורן וכו' שחין ומכּוה וקדח המורדין"**.

כאשר יש שיעור עדשה בב' שטחים חסר כאן משיעור המחיה הנצרך לטמא הואיל וכל מחיה היא עדות על הבשר שתחתיה שהוא נגוע כשיעור עדשה, אבל אם שיעור עדשה הוא בב' שטחים כנ"ל, ממילא בע"כ הבשר שתחתיהם אינו כשיעור עדשה כיון שהשטח הישר והשטח הזקוף הם עור המחפה על אותו עובי בשר, וא"כ אין בשר זה בשיעור הנצרך לטמא את הנגע, וד"ק.]

### ג. יבואר דיש לחלק בשני הצדדים הנ"ל בין סוגי הנגעים, דיש חילוק בין נגעי שחין ומכוה לשאר נגעים

ונראה דיתכן לומר שיש חילוק בין סוגי הנגעים בגדר ה"נגע שבבשר". ואף אם בכל הנגעים נאמר כהצד הפשוט שמקום הנגע הוא בעור, מכל מקום בנגעי שחין ומכוה נראה לומר שהנגע הוא בבשר עצמו.

**וזאת** על פי מה שנראה להוכיח דהחולי של שחין ומכוה אינו חולי בעור, אלא חולי בבשר. והראיה לזה מהא דמבואר בחולין דף ח' דשחין ונעשית מכוה או להיפך ביטל האחרון את הראשון (והובא בר"ש במשנה א' בפרקין). והנה אם שחין הוא חולי בעור, אחר שכבר נקלף העור מחמת שחין ונעשה מורד אין שם עור, ומה נפק"מ שעתה נעשה מכוה הלא העור איננו. ועל כרחק צריך לומר שהחולי השני נפעל בבשר, ושחין ומכוה הם חולי בבשר, והחולי האחרון ביטל את הראשון.

**והנה** בפשוטו נגעי שחין ומכוה מהותם היא שהם נגע הנוול במקום חולי דשחין או חולי מכוה, דהיינו שהחולי מוליד נגע, וא"כ יש מקום לומר מסברא שהנגע הוא בבשר, שהרי הבשר הוא מקום החולי. והגם שתנאי הנגע הם עפ"י הנראה בעור הצרבת, אך 'מקום' הנגע הוא בבשר.

זו נראית בריאה מלמעלה ותחתיה מלאה ליחה, ע"כ.

**ומבואר** להדיא שהנגע נמצא בבשר שתחת לעור. ובפרט לפי המתבאר מכ"מ במשניות דמחיה שהיא סימן טומאה היא נידונת חלק מן הנגע, והביאור בזה הוא כנ"ל.

הן אמת דאכתי יש לומר דאין זה מוכרח בפי' הפסוק משום דהתו"כ ריש פ"ג (והובא בר"ש פ"ד מ"ג) דריש מהמלה **"נושנת"** דמחיה מטמאה הפוכה ושאונה הפוכה, ונראה מזה דדריש לא כפירש"י, מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוטו ומבואר עכ"פ מפירש"י כהיסוד הנ"ל.

[ובדרך אגב אפשר לבאר עפ"ז דבר נפלא, בהא דאיתא במשנה פ"ו מ"ז שאין מחיה בראשי איברים, וכתב הר"ש דהטעם משום שכתבה תורה **"וראהו הכהן"**, דבעינן שיהי' רואהו כולו כאחד. והקשה הרא"ש דזהו טעם שאין נגע בראשי איברים ולא רק שאין מחיה בראשי איברים. ועי' מה שביאר ע"ז שם, ואכמ"ל.]

והרמב"ם בפירוש המשנה שם כתב לבאר וז"ל בתוך דבריו: **"בקצה האבר הנה יתחלק בשני שטחים להיות אילו הקצוות בדמות עגול"** ע"כ. וכוונתו צריכה ביאור.

**ויתכן** לבאר כוונת הרמב"ם דבראשי איברים המקום בשיעור המחיה המטמאת הלא מורכב משטח ישר ומשטח זקוף, וזו כונת הרמב"ם במש"כ 'בשני שטחים'. והחיסרון בזה הוא משום דבעינן שיהי' נראה כאחד דהיינו בשטח אחד, או הכל ישר או הכל זקוף.

**וביאר** וטעם הדבר יכול להיות עפ"י מה שהעלינו לעיל שהנגע הוא בעצם בבשר, ומחיה היא סימן טומאה מהטעם שכתב רש"י הנ"ל שתחתיה של המחיה מליאה ליחה והיא הנגע. וא"כ במחיה בראשי איברים

למדנו גדר בדין זה דגם לכה"ג דיינינן שאינו בשר חי וא"כ כוונת הר"ש כאן במש"כ שאין זה בשר חי לא מכח סברא אלא זהו גדר שלמדנוהו מהילפותא שהביא לעיל בפ"ג, ואין דבריו סותרים לפ"ז.

#### ד. דברי הר"ש בביאור מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים בקדם השחין לשאת וקושיא על דבריו

ומעתה נבא להמשך דברי הר"ש. הנה הביא הר"ש בסוף משנה ב' בשם תוספתא פ"ג וזה תנ"ד, דאם הסגירו בעור בשר ובסוף שבוע נעשה שחין יראה כתחילה. פי' וכו' בעור בשר הסגירו שהיה צלקת ובסוף שבוע נעשה שחין שהצלקת נעשה כקליפת השום, יראה כתחילה. אם היה בתחילה כגריס ועכשיו כסלע לא יחליט אלא יסגיר כאילו עכשיו רואה בתחילה, ע"כ.

**ועוד** הביא מתנ"כ דדרשו על הפסוק **"והיה במקום השחין שאת"**, שיקדים שחין לשאת ולא שיקדים שאת לשחין. וכוונתו בפשוטו, שאם הקדים שאת לשחין לא זה נגע שחין שדברה בו תורה וצריך להיות טהור לכאו'. וממשיך, דראב"י אומר קרוי הוא במקומו עד שלא נעשה שחין. וכוונתו לכאו' דאין לדקדק משמעות הפסוק שבעינן דווקא שיקדים שחין לשאת, אלא הפסוק מיידי בכל אופן דגם אם קדם שאת לשחין מיקרי **"והיה במקום השחין שאת"** דהיינו שהשאת נעשית במקום שאח"כ נעשה בו שחין, ולכן יוצא דאם הי' בעור בשר שאת ונעשה שחין ראב"י מטמא וחכמים מטהרים, עכת"ד התו"כ.

**ומבאר** הר"ש, דמחלוקת ראב"י וחכמים בדין נגע זה היא דלראב"י טמא היינו שאם פשה בינתיים בין זמן שהי' עו"ב לזמן שנעשה שחין טמא מיד, דהיינו שמצרפים את המצב הקודם שהי' נגע עור בשר לנגע השחין שבא

**ואמנם** אין זה מוכרח ממש דעדיין י"ל צד אחר דמקום הנגע הוא רק בעור, ואף שהנגע נגרם מחמת החולי מ"מ הוא לא נגרם במקום החולי אלא במקום ריפוי החולי שהוא הצרבת שבעור. אך צד זה דוחק קצת.

**ונראה** בס"ד דעפ"ז יש ליישב מה שהקשינו בתחילת הדברים בדברי הר"ש שכתב בטעם הדין דאין בשחין ומכּוּה סימן טומאה דמחיה משום דמחיה צריכה להיות בשר חי, ואילו לעיל בפ"ג מ"ד הביא ע"ז הר"ש ילפותא מתו"כ. וצריך להבין מדוע צריך ילפותא לזה הלא כיון שאין זה בשר חי א"כ במציאות לא שייך בזה מחיה.

**ונראה** לומר עפ"י דברינו הנ"ל דיש לומר לכה"פ בשחין ומכּוּה שמקום הנגע הוא הבשר ולא העור. א"כ י"ל דכל מה שאפשר להבין מסברא דצרבת השחין והמכּוּה אינה נחשבת בשר חי. זהו רק ביחס לעור דהיינו אם היינו נוקטים דהנגע הוא ב'עור', וכיון שמחיה צריכה להיות בשר חי וצרבת אינה בשר חי א"כ ל"ש מחיה בשחין ומכּוּה. אבל אם כמשנ"ל לעיל דבשחין ומכּוּה יותר נראה שהנגע הוא בבשר א"כ כשיש מחיה במקום הנגע פירושו דבבשר הנגוע יש מקום שאין בו נגע. וא"כ הי' מקום לומר דשייך לקרוא לזה בשר חי ומה שמקומו צרבת ולא בשר חי אין זה חיסרון דהרי לא ה'עור' הוא מקום הנגע אלא ה'בשר' והבשר שם הוא חי [וצ"ל לפ"ז דאין גדר מחיה כמש"כ רש"י עה"ת בפי' 'נושנת', אלא דרשינן כהת"כ הנז"ל ד'נושנת' אתי לענין הפוכה ושאינה הפוכה. או ד"ל דלעולם כרש"י, ומ"מ בשחין ומכּוּה אין מציאות המחיה (לפי ההו"א שיש מחיה בשו"מ) כשאר נגעי עו"ב, כיון שבשו"מ הנגע הוא בבשר וא"כ המחיה היא גם בבשר עצמו שהוא חי ואינו מלא ליחה].

**ולכן** לולא הילפותא לא הוה ידעינן מסברא דאין מחיה בשחין ומכּוּה, ואחרי הילפותא

### ה. הסבר דברי הר"ש על פי דברי הגר"א דיש ג' דעות תנאים בקדם השחין לשאת

ונראה ברור דברי הר"ש על נכון, דהנה בהגהת הגר"א כאן כתב לחלוק על הר"ש במה שפירש דחכמים מטהרין לאו דוקא אלא לחכמים יראה בתחילה וכחכמים דתוספתא בפ"ג. ומפרש הגר"א דחכמים מטהרין היינו כפשוטו דטהור לגמרי, ודיעה זו היא דעת ת"ק בתוספתא בפ"ב והביאה הר"ש לעיל בפ"ז מ"א, דמיירי שם לענין נגע בעור בשר שאח"כ נעשה שחין ואיכא שם ג' דיעות בתוספתא, לת"ק טהור מיד, לראב"י טמא, ולחכמים יראה בתחילה.

(ולפי גירסת הגר"א שם, במשנה הנ"ל גם מיירי בהכי אלא שהמשנה שם מביאה רק ב' דיעות אם טהור או טמא, ובתוספתא איתא דיעה ג' דיראה בתחילה.)

**ונראה** דגם הר"ש ודאי מסכים לזה דאיכא ג' דיעות וכדביא הוא גופיה תוספתא זו לעיל בפ"ז, אלא דמח' הר"ש והגר"א היא איך לפרש את 'חכמים מטהרין' דהת"כ, האם היינו ת"ק דתוספתא (בפ"ב) דטהור כפשוטו, או היינו כחכמים דתוספתא דיראה בתחילה.

**ואדרבא** נראה דהר"ש מפרש את ד' התו"כ גופא בג' דיעות אילו, דבתחילה מביא התו"כ דרשא דדרשינן ולא שיקדים וכו' ובפשוטו היינו לומר דטהור לגמרי הואיל ולא בהכי איירי רחמנא בפרשת נגעי שחין ומכוה, ואח"כ הביא התו"כ דברי ראב"י דלא ס"ל לדרוש כן הואיל וקרוי הוא במקומו (וכמשנ"ת לעיל) ואין חילוק בין נגעי שחין ומכוה מה קדם אם שחין או שאת, ולכן גם אם קדמה שאת טמא כדן נגעי שחין ומכוה דגם בהכי איירי רחמנא. וחכמים המובאים אח"כ דמטהרים גם ס"ל כראב"י שלא דרשינן ולא שיקדים וכו', אלא שנחלקו ראב"י

עתי וטמא מיד בלא הסגר. וחכמים דס"ל טהור, היינו לא כפשוטו אלא יראה בתחילה, ומטהרין שאמרו לאו דווקא.

ובריי' דתוספתא הנז"ל דעור בשר ונעשה שחין יראה בתחילה היינו חכמים דראב"י המובאים בת"כ, עכת"ד הר"ש.

ובפשוטו נראה בר"ש דנחלקו ראב"י וחכמים אם דרשינן הדרשה ד'ולא שיקדים' וכו', דחכמים דרשו וראב"י לא דרש, ולכן לראב"י טמא ולחכמים יראה בתחילה, דחכמים הם לכאו' בעלי הדרשא שבתחילת התו"כ.

**ויש** לתמוה בתרתי על הר"ש, א' אמאי לחכמים יראה בתחילה הלא אם דרשינן ולא שיקדים וכו' בפשוטו כוונת הדרשא היא דאין זה נגע שחין שדיברה בו תורה וא"כ צריך להיות טהור לגמרי. ויתירה מזו דאם ס"ל לחכמים יראה בתחילה א"כ מה אהני הדרשא הלא גם אילו לא נדרוש את הדרשא כך יהי' הדין דיראה בתחילה כדן כל נגע שחין מתחילתו, דאין חילוק בין קדם שחין לשאת לקדם שאת לשחין.

**ועוד** יש לתמוה במש"כ בדעת ראב"י דס"ל דממשך המצב הקודם, ולכן אם פשה בינתיים טמא מיד. וצ"ב מדוע נקט ראב"י את דינו רק לטמא הלא איכא גם נפק"מ לטהרה מכח כלל זה. כגון שאם הסגירו בנגע עור בשר שבוע א' או ב' שבועות ואח"כ נעשה שחין אבל עמד בעיניו, דצריך לטהרו מיד ולא להסגירו כיון דמצרפין המצב הקודם לנגע השחין דעתה. משא"כ לרבנן דאין מצרפין המצב הקודם דינו שיראה בתחילה, וא"כ נפק"מ גם לטהרה.

**והן** אמת דהר"ש נקט לפרש רק אופן זה בראב"י משום דראב"י גופיה קאמר טמא ולא טהור ולכן מפרש דבריו באופן זה, אך הא גופא קשיא מדוע ראב"י נקט בדבריו נפק"מ לטמא ולא גם נפק"מ לטהר.

בהרת קדמה לשחין א"א לצרף נגע בהרת שה' מקומו בעור (והבהרת שבבשר אינה אלא טפילה לנגע) לדון את המשכו כנגע שחין שמהותו ועיקרו בבשר, דאין זו אותה מהות נגע.

**והלשון** 'שיקדים השחין' וכו' מתפרש לאפוקי מאם קדמה שאת או בהרת דאז אין הנגע יכול להמשיך כנגע שחין כנ"ל. ולא שאיכפת לן שלא יקדים שאת גרידא. אלא איכפת לן שלא לצרף נגע 'עור' לעשותו לנגע 'בשר' כיון שאין הם מאותה מהות הנגע.

**ולכן** ס"ל לת"ק דאם קדמה שאת או בהרת ונעשה מקומם שחין טהור, הואיל וא"א לדונו כנגע עו"ב כיון שכשנעשה שחין נעשה מקומו מורד, וא"א גם לדונו כנגע שחין מטעם שנתבאר דאין זה נגע שחין במהותו, כיון דנגע שחין מהותו בבשר ובנגע זה מה שבבשר הוא החלק שאינו עיקר הנגע לכן טהור.

וראב"י וחכמים תרוויהו ס"ל דלא דרשינן הדרשא דולא שיקדים וכו', ולכן לא איכפת לן אם קדמה שאת או בהרת לשחין, וממילא אין מקור לומר חילוק בין נגעי שחין ומכוה לנגעי עור בשר דבתרוויהו י"ל דהגדר הוא כאחד מב' הצדדים הנ"ל, או דבתרוויהו הנגע הוא בעור או דבתרוויהו הנגע הוא בבשר.

**אלא** דפליגי ראב"י וחכמים בנגע שקדמה בו בהרת לשחין מה דינו, דלראב"י טמא ולחכמים יראה בתחילה.

**ונראה** לומר דפלוגתתם היא בב' הצדדים הנ"ל, דראב"י דס"ל דמצרפין את נגע הבהרת לנגע השחין ואף שבינתיים נעשה מקומו מורד בע"כ דס"ל כהצד הב' דמקום הנגע הוא ה'בשר' ולכן לא הי' זמן שפסק הנגע [ואף שאין האדם טמא כאשר נעשה מורד, זהו רק מחמת שחסר מתנאי הנגע אבל עצם הנגע עדיין קיים בבשר] וממילא דינו שטמא מיד.

וחכמים מה דין נגע זה שקדמה בו שאת לשחין האם נדון את השחין שבא כהמשך להמצב הקודם, או דנידון כתחילה.

**ובס"ד** בהמשך נבאר טעם כל מ"ד מג' תנאים אילו, אולם מעתה אזלו להו ב' הקושיות שנתקשינו בדברי הר"ש. א' דמה שהקשינו בהא דלחכמים יראה בתחילה דא"כ מה אהני הדרשא הלא גם לולא הדרשא ולא שיקדים וכו' כך הוא הדין. ולהנ"ל אין זו קושיא דאכן חכמים הם כראב"י דלא ס"ל הדרשא. ב' מה שהקשינו אמאי נקט ראב"י בדבריו רק נפק"מ לטמא ולא גם לטהר. להנ"ל מיושב דהרי דברי ראב"י נסובו לחלוק על ת"ק דדריש ת"ק ולא שיקדים וכו' ולכן אם הקדים טהור, וקאמר ראב"י דלא דרשינן כן וטמא. ומשום כך בחר לומר נפק"מ דטומאה דבנפק"מ דטהרה אין הבדל בינו לת"ק דגם לת"ק טהור מטעם דדרשינן ולא שיקדים.

## ו. ביאור שיטת כל אחד מהתנאים ע"פ צדדי החקירה דלעיל

ונראה בס"ד לבאר פלוגתת ג' התנאים הנזכרים עפ"י מה שהעמדנו לעיל ג' צדדים בגדר 'מקום' הנגע, דהצד הפשוט הוא שמקומו ב'עור', והבהרת הנמצאת גם בבשר אינה אלא טפילה לנגע, והבאנו מאידך ראיות דיש צד לומר דעיקר הנגע הוא 'בבשר', והעלינו גם צד שלישי לומר דבנגעי עור בשר מקומו ב'עור' ואילו בנגעי שחין ומכוה מקומו 'בבשר'.

**ואולי** י"ל דהרי לפי המובא בתו"כ מקור דינו דת"ק הוא מהדרשא 'ולא שיקדים' וכו', ויש לפרש דת"ק למד מכאן גופא את הצד הג' הנ"ל דיש חילוק בין נגעי עור בשר לנגעי שחין ומכוה. והיינו דהגדר העולה מהדרשא הוא, דנגעי שו"מ הם בבשר (כדיארנו הטעם לעיל) ונגעי עו"ב הם בעור. ולכן אם שאת או

בנגע שבבשר כיון שאין הם מאותה מהות הנגע, ולא איכפת לן בהקדמה גרידא אלא איכפת לן שלא לצרף נגע עור לנגע בשר.

א"כ כ"ז ממעט רק בבהרת שנעשה מקומה שחין, אבל בשחין שנעשה מכוה או להיפך דתרוויהו הם נגעי בשר אין מיעוט זה. וממילא שחין ונעשה מכוה דינו שיראה בתחילה כיון שעד עתה הי' נגע שחין ועתה הוא נגע חדש דמכוה, אבל שחין שנעשה שוב שחין (כמש"כ החזו"א) דינו שהסגירו הקודם ממשיך כיון שנגעים אילו הם בבשר וגם כשנעשה מקומו מורד אכתי יש את הנגע, וכיון שהוא אותו סוג נגע דהיינו שמתחילה היה שחין וגם עתה הוא שחין דינו להמשיך את המצב הקודם.

**וא"א** לומר דאתי דין זה גם כחכמים דיראה בתחילה, דהרי נתבאר דהם ס"ל דמקום הנגע הוא בעור, ואף בנגע שר"מ כך הוא הגדר. ולכן כאשר נעשה מקומו מורד אזיל ליה הנגע וא"כ לחכמים הדין הוא דגם בשחין ושחין יראה בתחילה ולא רק בשחין ומכוה.

#### ח. הערה בגדר נגעי קרחת וגבחת על פי המבואר לעיל.

והקשה לי ת"ח אחד שליט"א, דאם נפרש דת"ק נקט דגדר הילפותא הוא שא"א לצרף נגע עור לנגע בשר, א"כ קשה דבפ"ז משנה א' וכן בתוספתא פ"ג מפורש להדיא דפלוגת רב"י וחכמים (וחכמים דשם היינו ת"ק דהת"כ כמבואר) גם לענין נגע בעור בשר שנעשה מקומו שיער ונקרח אם טהור או טמא, ושם לכאור' אין לומר דנגע שבקרחת הוא בבשר ולא בעור.

**ובדוחק** היה נראה לחלק דאכן בתוספתא ובמשנה הנ"ל לא מובא דטעם דת"ק הוא מכח הילפותא הנ"ל ורק בתו"כ איתא ילפותא זו, ובאמת שם בתו"כ לא הוזכרה

**אבל** חכמים ס"ל דיראה בתחילה משום דנקטו כהצד הא' וכההבנה הפשוטה דמקום הנגע הוא ה'עור', ולכן כאשר נעשה מקומו מורד אזיל ליה הנגע לגמרי ונגע השחין נידון כנגע חדש ולכן יראה בתחילה.

#### ז. שיטת רבינו גרשום המחודשת בחולין דף ח', וישוב קושית החזו"א עליו עפ"י דברינו.

הובא בגמ' חולין ח' ע"א, דשחין ונעשה מכוה ביטלה מכוה את השחין ומכוה ונעשה שחין ביטל שחין את המכוה. ופירש"י דנפק"מ לענין צירוף קודם שנולד הנגע דאם הי' חצי גריס שחין שנעשה מכוה ולידו חצי גריס שחין, אהני הביטול דאין כאן שיעור לנגע. ואילו לא הי' מבטל חצי גריס הראשון היה הכל נידון משום שחין ע"ש.

אך רבינו גרשום שם מפרש דין מחודש וז"ל, שאם היה שחין עליו והיה מוסגר ב' ימים או ג' ואח"כ בא על השחין מכוה ביטל מכוה את השחין ומתחיל ימי הסגירו, עכ"ל. והיינו דמפרש הנידון לענין נגע שנולד במקום השחין, דאם נעשה מקומו מכוה בטלו ימי הסגר דנגע שחין ומתחיל ימי הסגר מחדש.

**והקשה** עליו החזו"א סי' ז' ס"ק ד' דדבריו דלא כמאן דלת"ק צריך להיות טהור, ולראב"י צריך להיות שהסגירו הקודם קיים, ולחכמים דיראה בתחילה הלא גם אילו הי' שחין שהסגירו ושוב לקה בעץ וכדו' ונעשה מקומו עוד פעם שחין צריך להיות מוסגר מחדש, ובר' גרשום מבואר דזהו דין מיוחד לשחין ומכוה דווקא ולא לשחין ושחין. והניח החזו"א דבריו בקושיא ע"ש.

**ויתכן** לבאר דין זה דר' גרשום עפ"י מה שנתבאר לעיל, ד"ל דדין זה הוא אליבא דת"ק, שהרי נתבאר דלדעת ת"ק הגדר המכוון בילפותא ד'ולא שיקדים' הוא דא"א לצרף נגע שמקומו בעור לדון את המשכו



בנגע קרחת, אבל להר"ש שמדובר בנתק עדיין קשה, וצריך לעיין בזה.

### ט. ביאור בדברי רש"י בהוריות דף י' ע"א בענין נגעי אונסין

בגמ' הוריות י' ע"א הקשו לר' שמעון דס"ל דנגעי אונסים לא מטמאים דהיינו שנגע מטמא רק אם בא מאלי, ולא כאשר בא ע"י סיבה מסויימת.

**והא** תניא אדם כי יהיה וכו' תאמר בנגעים שמטמאים באונס. ופירש"י שם דנגעי אונסים כגון על ידי נפילה, והכא וכויה או ע"י שד, דמוכח שנגע מאמא גם כשבא דאונס דהיינו ע"י סיבת הכאה וכויה, וכד'.

**ודברי** רש"י תמוהים, הלא הכאה וכויה אינם נגע בעצמם, אלא שכאשר נולד נגע במקום הכאה וכויה זהו נגע דשחין ומכּוה וטמא. וא"כ מדוע נחשב זה נגעי אונסים, הלא אינו מוכרח שיוולד שם נגע, אלא שאם נולד נגע מקרה הוא ככל שאר נגעים שבאים מאליהם ואינם מחמת דבר מסוים.

**ונראה** לומר כפי שנתבאר באורך דחלוקים מיסודם נגעי שחין ומכּוה משאר נגעים. דבשחין ומכּוה הנגע הוא בבשר ולא בעור, משא"כ בשאר נגעים דהנגע הוא בעור. ונתבאר באורך דיש מכח הבדל זה כמה וכמה חילוקי דינים. א"כ י"ל דאמנם הנגע בא במקרה ולא ע"י סיבה מסויימת אבל זה גופא שנוולד בו 'נגע בשר' ולא 'נגע עור' הוא ע"י סיבת דבר מסויים ולא ע"י מקרה, ולכן נחשב זה לנגעי אונסים.

פלוגתתם לענין נגע בע"ב ונעשה מקום שיער ונקרח. וא"כ יתכן דהמשנה והתוספתא פירשו באופ"א את טעמו דת"ק ולא כהתו"כ. אך מ"מ דוחק הוא לנקוט דיש פלוגתא בין התו"כ לתוספתא והמשנה בזה.

**אולם** יתכן לומר דהרי בלא"ה קשה דלכא' א"א ללמוד דין נגע בע"ב ונעשה קרחת מילפותא שנאמרה בפרשת שחין ומכּוה.

**ולכן** נראה דאכן גם בקרחת וגבחת י"ל דהגדר הוא כשחין ומכּוה שהנגע הוא בבשר. דהנה כתב המלבי"ם על הפסוק (ויקרא י"ג, מ') "**קרח הוא**" דטעם החילוק בין נתקים לקרחת וגבחת הוא מפני שנתק הוא חולי בשיער ולא בזרעו ושורשו ולכן יוכל לחזור ולצמוח. אבל בקרחת החולי הוא משרש את זרעם לגמרי יותר בעומק ולכן בל יצמחו עוד עי"ש. ויתכן עפ"ז דאכן נגעי קרחת וגבחת דומים בזה לנגעי שר"מ שאין מקום הנגע באותו מקום שבנגעי ער"ב שהוא בעור ממש אלא יותר בעומק. ולפ"ז י"ל דגדר הילפותא כמשנ"ת דמשום כך א"א לצרפם כיון שאין הם באותה מהות הנגע, ואתי שפיר לפי זה מה שלמדו דין נגע בעור בשר ונקרח מילפותא שנאמרה בפרשה דשחין ומכּוה משום דשויים הם בזה שאין מהות נגע עור בשר כמהות נגעי שחין ומכּוה וקרחת.

**אמנם** אחתי יש לעיין בזה דנחלקו הר"ש והרמב"ם בפרק י' משנה ט' אם יש נגע קרחת בזקן. ונפק"מ מזה איך לפרש את לשון המשנה הנ"ל פרק ז' משנה א' וכן בפרק ו' משנה ח' בזקן עד שלא העלה שיער והעלה שיער ונקרח, אם מיירי בקרחת או בנתק. ואם כן דברינו הנ"ל על פי המלבי"ם יתכנו רק על פי דברי הרמב"ם במשנה שמדובר



## הרב חגי פרשל

מרבני בית המדרש

## סימן מ. אין אדם נכנס עמו ולא נר בידו אלא מהלך לאור המערכה

א.

**ובאמת** עי' בתוס' סוכה נ"ג א' שהביאו הירושלמי שאשה היתה בוררת לאור שמחת בית השואבה, והקשו עליו מהא דפרק כל שעה "דאמרינן עלה מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא". ותיצו, דבוררת לאו דוקא אלא כלומר היתה יכולה לברור מרוב אורה. עכ"ד. ותיירוצם כמובן לא יספיק לקושייתנו, שכאן כתוב שהיה הולך לאורה של מערכה ונהנה ממנה בפועל.

**ונראה** לומר שכאשר הוא צורך בית המקדש, ואי אפשר לעשותו בענין אחר, הרי זה מותר. וכאן לא היה אפשר לו לקחת נר כמו שביאר הרש"ש שם "שהרי הוא יצטרך לקדש ידיו ולא יהיה אז מי שיאחז לו את הנר. וכן בשעת הרמה גם כן ודאי יצטרך לב' ידיו", לכן התירו לו חכמים כאן ליהנות מההקדש.

**וגדולה** מזו מצאנו שהותרה לצורך עבודה כשאי אפשר בענין אחר, עי' ביומא מ"ז א' שאע"פ שצריך להביא הקטורת מלוא חפניו אבל ביוה"כ הוא מביא בכף משום דאי אפשר. ועי' בפ' הרא"ש (תמיד ל"ג א' ד"ה מלא וגדוש) שכתב על המשנה שם, שמי שזכה בקטורת של כל יום היה נוטל את הכף, והבזך היה בתוכו מלא וגדוש. ז"ל, וא"ת הרי כף חוצץ בין ידו לבזך והוי חציצה כדאמרינן בבזחים מזרק במזרק חוצץ. וי"ל כיון דצורך עבודה היא לא הוי חציצה.

תנן במס' תמיד (פ"א מ"ד) סדר העבודה של מי שתורם תרומת הדשן, שהיא עבודה ראשונה בשחרית "מי שזכה לתרום את המזבח הוא יתרום את המזבח... אין אדם נכנס עמו ולא נר בידו **אלא מהלך לאור המערכה**". יש לשאול, נהי דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה, אבל איסורא מיהא איכא [עי' פסחים כ"ו א'], ואיך היה מותר לכהן ללכת לאור המערכה.

**כעין** קושיא זו העיר הירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג), אהא דתני לא היה חצר בירושלם שלא היתה מאירה מאור בית השואבה. **תני**, יכולה אשה לבור חיטיה לאור המערכה. והקשה הירושלמי "ולא היו מועלות" [בפנ"מ, בתמיה וכי לית בהו משום מעילה]. ומתרץ, לאו, דאמר ר' יהושע בן לוי הריח והמראה והקול אין בהן מעילה. ע"כ. הרי שהירושלמי מקשה ממש כעין אותה קושיא. אלא שמתירוצם אתה למד שלא ס"ל כהבבלי, אלא מספיק להם המימרא דר' יהושע בן לוי שאין בהם מעילה, שגם איסורא ליכא. לא כן הבבלי הנ"ל, הסובר שאע"פ שאין מעילה, אבל איסורא מיהא איכא. א"כ צ"ע כנ"ל איך הכהן היה הולך לאור המערכה.

**הנה** על הברייתא שהביא הירושלמי "יכולה אשה לבור חיטיה **לאור המערכה**", יש להעיר, שבבבלי נ"ג א' הובאה בלשון אחר "אשה היתה בוררת חיטין **לאור של בית השואבה**". ועל הירושלמי קשה קצת, שהרי המשנה - שעליה הביאו את הברייתא - מדברת על האור של בית השואבה דוקא "ולא היתה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה", א"כ אין אנו עוסקים כלל באור המערכה.

**נראה** שהחילוק בלשונם הוא, שהבבלי מיייר באור טבעי והירושלמי מיייר במעשה נסים. עי' בפרש"י במשנה (דף נ"א א') שכתב ז"ל, לפי שהמנורות גבוהין חמשים אמה והר הבית גבוה והאורה זורחת בכל העיר, וכותל מזרחי שהוא לסוף עזרת נשים היה נמוך וכו'. עכ"ל. נראה מלשונו שמה שכל החצירות היו מאירות, לא היה מעשה נסים, מאחר שהאור היה גבוה וכו'. מזה נראה, שגם מה שהיתה אשה בוררת חיטין לאור זה, לא היה דרך נס, שהיה אורו חזק מאוד.

**ברם** הציור שמביא הירושלמי, שבוררת חיטין לאור של המערכה, נראה שכן היה מעשה נסים, שהמזבח אינו גבוה אלא עשרה אמות, ואין האור נראה מעבר לחומת העזרה. לפ"ז יש חילוק גדול בין הירושלמי להבבלי, שהירושלמי הביא ברייתא אחרת, שמדברת על נס של אש המערכה, שהיה אפשר לבור חיטין לאורה בכל העיר. ויש להוכיח הדברים מהמשך הירושלמי, שהביא את הששה קולות בביהמ"ק שהיו נשמעין ביריחו. וזה ודאי מעשה נסים (וראה בפ' הראב"ד לתמיד ל' ב' שהיה נשמע בדרך נס רק ביריחו ולא בשאר צדדים). א"כ זה המשך למה שהביא קודם לזה, שגם מה שהאשה בוררת חטים היה נס.

עכ"ל. הרי שלצורך עבודה, כשאי אפשר בענין אחר, אמרין זהו עבודתו ושרי.

**ואולי** עצם החילוק כבר רואים בירושלמי, שלא הקשו על המשנה כאן שהיה מהלך לאור המערכה, אלא הקשו דוקא על אשה בוררת חיטיה. שעל משנתנו מעיקרא לא הוקשה להם שידעו שהותר לצורך עבודה כשאי אפשר. רק שאלו על דבר שהוא צורך הדיוט, שודאי צריך להיות בו מעילה. ותירצו, שאין בקול ומראה וריח משום מעילה.

**שוב** הראה לי ידידי הרב משה שרו שליט"א בשערי תשובה סי' תרע"ג סק"ג, שמביא מהפ"ח בשם מהריק"ש שליך לאור נרות חנוכה לראות שלא יכשל שרי דלא מחויב להעצים עיניו דלא מיקרי תשמיש. עיי"ש. לדבריו קושיא מעיקרא ליתא, שבאמת אין איסור גם ללכת לאור נרות המערכה. לפ"ז גם הירושלמי מבואר מטעם אחר, למה לא הקשו על המשנה שהיה מהלך לאור המערכה, אלא דוקא על אשה בוררת חטים. היינו משום סברת הפ"ח, שליך לאור המערכה אינו מעשה, אבל לברור חטים הוא מעשה, וגם הירושלמי יודה שזה אסור. [עי' בחגוי הסלע בראשית (לחנוכה מאמר "אמר רבי חנינא סגן הכהנים..." אות ד')] שהבאנו מדרש תנחומא ש"כיון שהיו מדליקין המנורה, כל חצר שהיתה בירושלים היתה משתמשת לאורה", וביארנו שם מהלך מחודש למה יש להתיר להנות מאורה של המנורה ושל שמחת בית השואבה].

## ב.

יתכן ליישב המחלוקת בין הבבלי לירושלמי אם יש איסור מעילה מדרבנן, ע"פ מה שביארנו בבחגוי הסלע לחנוכה (בראשית עמ' ר"ח). נבאר הדברים.

השואבה [וכמו התוס' בפסחים כ"ו א' שהקשו כקושית התוס' בסוכה על בוררת אשה חטים, ולא תירצו]. לפי מה שיצא לנו כאן, הרי הדברים תואמים אהדדי כפתור ופרח, ואין כאן שום מחלוקת. התוס' בסוכה לא כתבו שיש איסור אלא לפי מה שהיה ברור להם שם, כדברי רש"י הנ"ל, שאור של שמחת בית השואבה לא היה מאיר בכל החצירות בדרך נס, שהיה זה גבוה ביותר, וכיון שהגמ' דיברה באור המאיר בדרך טבעי, א"כ אין שום סיבה להתיר האיסור הנאה. אולם הירושלמי מדבר באור המערכה שהוא מעשה נסים כמבואר, וכן התנחומא שמדבר באור המנורה שהיה גם מאיר בודאי באופן ניסי. לכן בשניהם לא ראו חכמים לגזור בו איסור.

**והנה** בבחגי הסלע הנ"ל הבאנו לשון התנחומא (פר' תצוה סימן ג') **שכיון שהיו מדליקים המנורה** "כל חצר שהיתה בירושלים היתה משתמשת לאורה". ושאלנו שם את שאלת התוס' בסוכה הנ"ל שכיון שאיסורא מיהא איכא בקול ומראה וריח איך השתמשו לאורה. ודוחק ליישב לשון המדרש כתירוצ' התוס' שהכונה שהיתה יכולה להשתמש קאמר, אבל לא השתמשו באמת. ותירצנו, שכאשר הקב"ה מראה חביבותו גבן ועושה לנו נס, לא ראו חכמים לגזור בו איסור הנאה, שרוצה הקב"ה לחבבן לישראל בזה, וזה חביבותן של ישראל להשתמש לאורה. עיי"ש שהרחבנו בזה.

**והנה** שם בדברינו היו נראים הדברים דלא כשיטת התוס' בסוכה, וכתבנו שמסברא זו יהיה מותר גם להשתמש לאור שמחת בית

הרב יעקב חזקיהו הלוי שולזינגר

## סימן מא. בענין וסתות

יור"ד סי' קפט סעי' טו

ואישה שהפליגה ג עונות שהיתה למוגה להיות רואה בהם חשובה כמסולקת דמים ועקרה וסתה והט"ז מקשה על הב"י דהרי מעוברת ומניקה הם חשובות כמסולקות דמים ומיד אחרי שעברו ימי העיבור וההנקה והם חזרו וראו אפילו פעם אחת חוששות לוסתן א"כ גם בהפליגה 2 עונות שהיא חשובה כמסולקת דמים כשחזרה וראתה צריכא לחוש לוסתה ואפשר לתרץ דדעת הב"י שמעוברת ומניקה הסיבה שהם מסולקות דמים היא מסיבה חיצונית ולכן כיון שעברו ימי העיבור וההנקה הם יחזרו לראות כדרך שהיו רגילות לראות מקודם.

**אבל** אשה שסתם הפליגה ג עונות שזה שיעור זמן שמראה אצלה על סילוק דמים עדיין זה שהיא היתה מסולקת דמים בלי שום גורם חיצוני זה מראה שנעקר האורח שלה וגם אחרי שהיא תחזור ותראה היא תתחיל את דרכי ראיתה מחדש.

**ג.** ובאופן הנ"ל שהפליגה ג עונות וחזרה וראתה האם חוששת להפלגה הארוכה של ה-2 עונות.

**דעת** המהרש"ל שהיא אינה חוששת להפלגה הארוכה מכיון שזה לא היתה הפלגה אלא סילוק דמים.

**א. אשה שהגיע שעת וסתה הקבוע להפלגה ולא ראתה האם חוששת לוסתה.**

דעת הט"ז שאישה שיש לה וסת קבוע להפלגה לדוגמא ל-כ' יום ועבר יום כ' ולא ראתה תחשוש ביום ה-מ אם עדיין לא ראתה שהיות והיא היתה אמורה לראות ביום כ חשבין כאילו שראתה ולכן מתחילה שוב למנות להפלגה מיום כ' וחוששת ביום ה-מ ואם לא תראה ביום ה-מ תחשוש שוב ביום ה-ס אם עדיין לא ראתה ודעת המהרש"ל (והש"ך) שמכיון שעבר יום כ' ולא ראתה אינה חוששת לוסתה דאי אפשר למנות הפלגה רק אם ראתה בפועל ולכן מכיון שלא ראתה ביום כ אם היא תחשוש ביום ה-מ יוצא שהיא חוששת להפלגה של מ יום והרי וסתה הוא ל-כ יום.

**ב.** בהפליגה ג עונות שהיתה למודה להיות רואה בהם באופן הנ"ל שהיה לה וסת קבוע להפלט כ יום ועבר כבר יום ה-ס והיא עדיין לא ראתה דעת הט"ז שהיא חשובה כמסולקת דמים היות והיא הפליגה 2 עונות שהיתה למודה להיות רואה בהם ולכן גם אם היא לא תראה עד יום פ היא לא תחשוש ביום פ לוסתה אבל מיד שהיא תחזור ותראה תחשוש לוסתה הקבוע להפלט כ ודעת הב"י שגם אחרי שהיא תחזור ותראה אינה חוששת לוסתה הקבוע להפלט כ היות

וכן ביום ה-ס דחשבינן הכל כהפלגה אחת ארוכה ולא אומרין שיום שהיא אמורה לראות חשיב כמו שראתה.

**ב.** הסיבה השניה כמבואר לעיל להיות והיא חשובה כמסולקת דמים כמבואר בגמ' במסכת נדה דף ז: דלר' אלעזר אשה שעברו עליה ג עונות ולא ראתה הוי כמסולקת דמים ואפשר לומר דהסילוק דמים הוא חשיב כעקירה לוסת שהיתה לה קודם אבל החו"ד הרי חולק וסובר דהיא לא חשיבא כמסולקת דמים. אלא דהוא מחדש דכיון שלא ראתה שיעור זמן שהוא כ-2 עונות שהיתה למודה לראות הוי עקירת וסת.

**ד. עיקרי השיטות לפי הדברים שהתבארו:**

**א.** דעת הב"י דהפלגה של 2 עונות הוי סילוק דמים ועקירת וסת.

**ב.** דעת הט"ז הפלגה של ג עונות הוי סילוק דמים ולא עקירת וסת.

**ג.** דעת החו"ד דהפלגת ג עונות הוי עקירת וסת ולא הוי סילוק דמים.

**ודעת החות דעת** שהיא חוששת להפלגה הארוכה דזה לא חשוב כסילוק דמים ואפילו הכי היא עקרה וסתה ולכן לא תחשוש להפלגת כ שהיתה למודה לראות רק תחשוש להפלגה הארוכה.

**ודבריו הם** חידוש גדול דבעצם יש שני סיבות להחשיב הפלגה ארוכה של ג עונות שהיתה למודה להיות רואה בהם כעקירת וסת.

**א.** לפי דעת הט"ז שיום שהיא אמורה לראות בו והיא לא ראתה חשיב כאילו שראתה ולכן אפילו שהיא לא ראתה ביום כ חוששת ביום מ ואם לא תראה ביום מ תחשוש ביום ס יוצא דהוי כ-2 הפלגות נפרדות של כ יום שהיא לא ראתה והוי 2 עקירות.

(אמנם הט"ז סובר שהיא לא עקרה דכיון שהיא לא ראתה גם ביום ס התגלה שהיא היתה מסוגלת דמים ולכן לא ראתה).

**אבל החו"ד חולק על הט"ז** דהוא סובר דאם היא לא ראתה ביום כ לא תחשוש ביום ה-מ



**עניני חנוכה**

## הרב יצחק רוביניץ

## סימן מב. ברכת הרואה בנר חנוכה

שכתב דהברכה היא ברכת השבח כמו הרואה מקום שנעשה בו נס. וכן כתב המאירי בפסחים דף ז. והרמב"ן בספר תולדות האדם בענין הרפואה. וכן מבואר בשאלות דרבי אחאי גאון פר' וישלח. ולפ"ז אתי שפיר מה דמברך לאותם ראשונים אע"פ שהדליקו עליו בביתו. דיצא חובת הדלקה אבל בראי' צריך לברך ברכת ההודאה. עיין בב"ח סי' תרע"ו שכתב כן.

**אומנם** עיין במרדכי שכתב דחייב לראות הנרות בהדליקו עליו בביתו, ואם הוי ברכת השבח בפשטות אין חייב לראות הנרות אלא כשרואה מברך ברכת השבח במקום שנעשה בו נס.

**עיין** ברמב"ן פסחים דף ז. שכתב שמצוה לראות משום פרסום ניסא. דהיינו דאע"פ שהדליקו עליו בביתו ויצא ידי חובת הדלקת נר אבל אכתי חסר לו בדין פרסום ניסא ומצוה לראות הנר. וכ"כ הכולבו ואורחות חיים. ולפי דבריהם מה דמברך אח"כ על הראי' הוה ברכה על קיום דין של חיוב ומצוות ראי' משום פרסום ניסא. נמצא דהוי ברכה על המצוה כמו בקריאת המגילה והדלקת הנר. וכבר כתבו הראשונים ונפסק בשו"ע סי' דמברך עובר לעשייתם כברכת המצוות. ולדידם נראה דצריך להתכוון לצאת ידי חובת המצוה, ככל עשית מצוה.

**ועיין** בריטב"א שכתב דצריך לברך בראי' ראשונה משום אין מעבירין על המצוות. הרי דהרי קיום מצוה בראי', דאם הוי ברכת השבח לא שייך אין מעבירין על המצוות.

## א

גמ' שבת כג. א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוה צריך לברך ורב ירמי' אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מקרן שתיים והמדליק מברך שלש. הרואה מברך שעשה ניסים ושהחיינו. ופי' רש"י מצאתי בשם ר"י בן יהודה שאמר משום ר' יעקב דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק עדיין או ליושב בספינה. עיין בט"ז סי' תרע"ו סק"ג שכתב מלשון עדיין משמע לכאורה אע"פ שאח"כ ידליק. והטור לא פי' כן דבריו ואם ידליק אח"כ בביתו אינו צריך לברך. עיין בשבלי הלך סי' קפ"ה בשיטת רש"י בדעת הטור וכן כתב רבינו ישעי' אומנם באור זרוע הל' חנוכה סי' שכ"ה כתב בשיטת רש"י דגם אם דעתו אח"כ להדליק מברך על הראי' הראשונה. עיין בריטב"א דכתב ג"כ באר"ז בשיטת רש"י. ואח"כ כתב דיש חולקים ומברכים על ההדלקה דעדיף טפי. אומנם באר"ז מבואר דאם בירך על הראי' לשיטת רש"י אח"כ בהדלקה מברך רק להדליק ואלו בריטב"א מבואר דצריך לברך שוב שעשה ניסים.

**עוד** פלוגתא מצינו בראשונים במי שהדליקו עליו בתוך ביתו אם מברך ברכת הרואה. דעת הרשב"א בסוגיא דאין מברך דלא מצינו יוצא ידי המצוה וחוזר ומברך על הראי'. וכ"כ הר"ן והביא הרשב"א ויש מרבוותא שסוברים דאע"פ שמדליקו עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראי'. ונראה דפליגי הראשונים בגדר ברכת הרואה. דעיין באבודרהם הל' ברכות



א"כ הוי הדלקה של נר לגבי ראי' והוי חפצא דנר חנוכה, וד"ק.

**עיין** במאירי פסחים דף ז. דכתב בשיטות הראשונים דמטבע ברכה בעשית המצוה דאתא בשליחות היא על, ובמצוה דליכא בשליחות היא ל', והקשו הראשונים לפ"ז מדוע בנר חנוכה מברכין להדליק נר חנוכה ולא על. הרי נר חנוכה איכא בשליחות, ותי' דבראי' ליכא שליחות.

**והקשה** המאירי הרי איירי כאן לגבי הדלקה ולא לגבי ראי'. עיי"ש ולהנ"ל אתי שפיר עיין בריטב"א שכתב י"א שמברך על הניסים לאחר ההדלקה שרואה את הנר. והוי כעין ברכת הרואה. וצ"ע דבגמ' מבואר דהמדליק מברך ג' והרואה מברך ה' הרי דהמדליק מברך מדין המדליק ולא מדין הרואה. וצ"ל דודאי הברכה היא מדין המדליק ונשלם ההדלקה לגבי ראי' של המדליק. המבואר דגם בכל מדליק איכא הדלקה לדין ראי' אשר לפ"ז כן הוא הגדר בכל ברכת הרואה כנ"ל. ובמאירי שהביא שיטות זאת ד"א שמברך המדליק רק שרואה כתב שמברך אחרי שהדליק כל הנרות שהתחייב. ומדויק שהראי' היא על כל הנרות שהתחייב ולהנ"ל אתי שפיר דשייך ראי' על כל הנרות. ולפי"ז נראה לחדש דכל רואה ג"כ איכא דין ראי' על כל הנרות ובראי' מקיים ג"כ דין של המהדרין.

## ג

הרמב"ן בפסחים דף ז. כתב הא דמברכין על נר חנוכה להדליק נר חנוכה ולא על נר חנוכה אע"פ דאתא בשליחות. משום דיש מצוה בראי' משום פרסום ניסא ואין בראי' שליחות. עיי"ש בגר"ז. בביאור דברי הרמב"ן. עכ"פ מבואר בדברי הרמב"ן דגדר ברכתה ראי' הוי ברכת על המצוה כמו בהדלקה וקריאת המגילה. אומנם הרמב"ן ב. האדם בענין הרפואה כתב להדיא דהוי ברכת השבח

[ונסתפקתי אם רואה נר חנוכה ורוצה להדליק נר חנוכה מדין המהדרין. האם גם לשיטות דבכה"ג מברך על הדלקה ולא על ראי' או הברכה על ראי' עדיפא דברכה היא מעיקר הדין של הפרסום ניסא בעיקר המצוה].

## ב

ונראה להוסיף בענין זה, דהנה בשבת כג. ד"ה הרואה מברך שתים שעשה ניסים ושהחיינו. כתב שאין עליו לברך להדליק דהא לא הדליק. וצ"ב מה ס"ד דיברך להדליק. ובאותו דיבור כתב רש"י הרואה העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק וכן כתב בסוכה מו. ועובר ברה"ה ורואה אותה בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח. מבואר ברש"י דרך על נר דפתחי הבתים מברך ברכת הרואה ואלו על נר בתוך ביתו בשעת הסכנה לא מברך ברכת הרואה וצ"ב. והנראה בהסבר דברי רש"י דאין ברכת ראי' על עצם ראי' אלא הוי ברכה עלה הנר דאית ל' את עצם הנר לראי' למדליק איכא הנר להדלקה ולרואה הוי הנר לראי'. וס"ד דיברך להדליק דהא יש לו את עצם הנר לראיתו. אלא דלא מברך דלא עשה הדלקה בפועל.

**ונראה** שבגמ' כתוב דאחרי הדלקה אומרים הנרות הללו. דגם הרואה אומר. ואשר לפ"ז אתי שפיר מה דכתב רש"י דדוקא על נר שבפתחי הבתים מברך על ראי' דהנר הודלק עבור הרואה ובכה"ג עיי' ראי' מצטרף לנר שהודלק עבור ראי'.

**עיין** ברמ"א סי' תרע"ז סעי' דכתב הנמצא בין העכו"ם שאינו רואה נר. מדליק נר ומברך. וצע"ג מה דרואה מברך על ראי' הוא דוקא על נר מצוה שאית ביה דין הדלקה הוא אבל בכה"ג לכאורה לא הוי נר חנוכה כלל. ולהנ"ל אתי שפיר דגם הרואה יסודו דאית ליה נר.

**נראה** לי שאין לברך חדא דלא אמרינן תרי זימני זמן על המצוה. ועוד זמן אפילו אמר בשוק יצא דלא גרע מי שבירך על הראי' ממי שבירך בשוק דאינה חוזר ואומרה על הכוס ביר'ט. עכ"ל. התי' הב' צ"ע מה הראי' מעירובין דשם הברכה על היר'ט, ולפי הנ"ל הנ' בהא דמברך בראי' הוי ברכה על הזמן. כנ"ל. והא דפוסר את ההדלקה והרי בהדלקה הברכה על המצוה. וצ"ל כמבואר דהדלקת הנר הוי קיום היר'ט של חנוכה ובכה"ג השתחיינו על היום פוסר את הברכה על המצוה. באופן שקיום המצוה הוי דין בפני עצמו כגון בלולב הברכה על היום לא פוסרת את הברכה שעל הלולב. אבל בחנוכה ההדלקה הוי קיום של היר'ט של חנוכה א"כ הברכה על היום פוסרת גם את המצוה הזאת שהיא הקיום של היום.

**עיינ** בגר"א בשו"ע תרע"ו שכתב בס"ג כדברי המהר"ם בתי' השני.

**והנה** להנך ראשונים הנ"ל אות א' דהברכה היא ברכת השבח במקום שנעשה בו נס. צ"ע א"כ איך מברך זמן על הראי'. הרי אין מצוה בראי'. ועל עצם היום נשאר יר'ט ג"כ אין ברכת הזמן, דלא כתבו הראשונים דיש ברכה על הזמן מלבד המאירי שבת כ"ג. ולהנ"ל אתי שפיר דהוי ברכה על הזמן רק הקיום דברכת הזמן קאי בקיום ההדלקה שבזה מקיים היר'ט של חנוכה.

כמו רואה מקום שנעשה בו נס. דמה לי מקום הנס או זמן הנס.

**והנה** המבואר ברמב"ן דהברכה היא על זמן הנס. ולא על קיום המצוה של הראי' כמו שכתב בפסחים ז. וצ"ע. והנראה דשיטת המאירי בשבת דמברך זמן ג"כ כשלא רואה הנר.

**ועיין** במאירי במגילה דף ד. דכתב דעל עצם היום אינו מברך דצריך יר'ט דוקא כדי שיברך זמן ועל הניסים וחנוכה ופורים אינם יר'ט ולכך אין מברך על עצם היום.

**והנראה** דחנוכה הוי יר'ט לגבי הדלקת הנר. והדלקת הנר הוי קיום של היום של חנוכה. נמצא כשמברך על ההדלקה הוי ברכה על עצם היום. ולפ"ז אתי שפיר הרמב"ן דכתב שבראי' איכא מצוה של פרסום הנס ובזה איכא קיום של היר'ט של חנוכה והברכה היא על הזמן כמו שכתב בתורת האדם.

**עיינ** בב"י תרע"ו בשם תש' אשכנזית. שאם בירך על הראי' אין מברך אח"כ על ההדלקה וכתב משום דקיי"ל עירובין ב' זמן אומרו אפילו בשוק ואין צריך לאומרו על הכוס. עכ"ל. והמקור הוא תש' מהר"ם מרוטנבורג כרך ג' דפוס פראג סי' נ"ז, שכתב מה ששאלת הרואה שבירך זמן בלילה ראשונה של חנוכה ולא הדליק אם בלילה בא להדליק אם יחזור ויברך.



## הרב אשר לבין

# סימן מג. בדין הרואה מברך שתיים

שאינו יכול לשמוע הברכות יברך כשרואה שעשה נסים ושהחיינו ויש שכתבו בהיפך סברא זו דמי שמדליק בגו ביתיה פטור מכולם ולא נראה כן לפי לשון הגמ' כי אם יפטר מן ההדלקה למה יפטר משאר הברכות שלא שמע, ועוד הרואה מברך שתיים קאמר סתמא לא שנא מדליק עליה בגו ביתיה לא שנא לא מדליקין אבן אם עתיד להדליק הרי יפטור ברכותיו כשידליק ומצוה לכונסן, וכן אם הדליק כבר פטור עכ"ל.

**מבואר** בדבריהם דמי שמדלקים עליו בביתו מקיים במעשה הדלקה בביתו כל חובת מעשה ההדלקה ופוטור אותו גם מלראות נר חנוכה וכל הטעם שיכול לברך שעשה ניסים דלא שמע הברכות שאמנם אף שמקיים מצותו בזה שמדליקין עליו בביתו היינו שמקיים מצות ראייה מ"מ יש עליו חובת ברכה מאחר ולא שמע את הברכות,

ועוד מדמסיים "אם הדליק כבר נפטר" היינו דאף שלא בירך וחסר לו הברכות אינו יכול לברך דחלוק דינו ממי שאחר הדליק עליו בביתו שאם לא שמע הברכות חייב לברך שעה ניסים, מבואר שאף שהדליקו עליו בביתו יש עליו עדין איזו שהיא חובה שאף שקיים המצווה יכול לברך דחסר לו הברכות אבל המקיים בעצמו מצות הדלקה אף שלא בירך אינו יכול לברך, וצ"ע מדמברך כשרואה משמע שחייב לראות נר חנוכה משמע שלא קיים עדין מצוותו, ועוד איך מקיים במעשה הדלקה בביתו חובת הראיה שלו.

שבת דף כ"ג עמוד א' אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך שתיים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך מדליק מברך שתיים, ורואה מברך אחת. רש"י הרואה העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה, שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה. הרואה מברך שתיים שעשה נסים ושהחיינו, שאין עליו לברך להדליק דהא לא אדליק איהו.

וצ"ע הא דכתב רש"י שאין עליו לברך להדליק וכי איכא או"ה שהרואה יברך להדליק והרי לא עשה מעשה הדלקה.

**נחלקו** הראשונים אחד שמדליק עליו בגו ביתו האם מברך ברכת הרואה או שאינו מברך, ברש"י שם כתב ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה, שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה. המרדכי ס' רס"ז מביא דברי רש"י בשינוי לשון, ושאין דעתו להדליק בעצמו כגון אכסנאי שלא שמע הברכה וכתב דמסיק שקא מדליק עלאי בגו ביתאי ומוסיף וכן אמר ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין לירד ולא היה דר באותה עיר יהודי מדליק בבית הנכרי, וכן כתב בספר המאורות, וז"ל והני מילי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק כגון שאינו בעירו ואע"ג דמדלקין עליה בגו ביתיה מכל מקום כל

דהרואה במברך שתיים מאירי בכל רואה ולא רק באחד שאין עליו חובת הדלקה, אלא דאחד שמדליקין עליו בגו ביתיה מקיים מצוות ראייה בהדלקת משום הכי אינו מברך, דכלל את המדליק בעצמו למדליקין עליו בגו ביתו דמברך כל הברכות ביחד בשעה ההדלקה מוכח דגם מדליק בכלל הרואה אלא שאין מברך אלא אחד שלא קיים עדין המצווה ולא עתיד לקיים המצווה משום הכי אחד שמדליקין עליו בגו ביתיה אינו מברך.

**אמנם** צ"ב השיטה שהמדליק מקיים גם חובת ראייה מתי מקיים מצווה ראייה, שהרי הבא לביתו מאחרת בלילה בשעה שכל בני הבית ישנים אינו מדליק אלא א"כ מהעיר את אחד מבני הבית מוכח דלא סגי בזה שהוא עצמו רואה את נר החנוכה ע"כ שבהדלקה שלו אינו מקיים מצוות רואה דאם יכול לקיים בזה שהוא רואה מה שזכר אס' יש עוד אחק שרואה את הנרות דלקים חוץ ממנו, ועוד קשה דכל המצוות בעינן שמברך עובר לעשייתן א"כ שיברך להדליק וידליק ורק אח"כ שרואה יברך שעושה נסים ויראה.

רש"י בסוכה שם ד"ה הרואה קאי על דלא הדליק בביתו ועבר ברשות הרבים ורואה על פתחי ישראל שמצווה להניחה בפתח, וקשה מה כתב שמצווה להניחה בפתח דאינו שייך למצות ראייה, מבואר דמצוות ראייה מישך שיכי למצות הדלקה, בזה שמדליק באופן שמפרסם את הנס מקיים את כול חיובו בין חובת הדלקה ובין חובת ראייה, והביאור בזה דחובת להדליק בפתח החצר כתב רש"י משום פרסומא ניסא וודאי אין כאן כוונה כדן פרסומא ניסא שנאמר באמירת ההלל דאמרינן במס' ברכות י"ד הוי חייב מדין פרסומא ניסא וכן במצוות ארבע כוסות מקיים פרסומא ניסא בינו לבין עצמו דענין הפרסומי ניסא אינו אלא דהמצווה משום לזכור הנס משא"כ בנר חנוכה איכא דין נוסף

הרשב"א והר"ן כתבו ומסתברא דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הא לאו הכי א"צ לברך דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראייה. עכ"ל וצ"ב דלא מצינו כלל עוד מצוה שמברך על הראייה.

**נראה** בביאור דבריהם, דהנה הקשו התו"ס בסוכה מ"ו שאלו מאי שנא נר חנוכה דהרואה מברך מסוכה ומזוזה דאין הרואה מברך, ונראה שקשה זו היה קשה להם ותרצו דאין חיוב ברכת הרואה על אותו שמקיים את המצוה עצמה כשם שאין ברכת רואה במזוזה או סוכה כך גם אין ברכת רואה בנר חנוכה והא דמצאנו ברכת הרואה בנר חנוכה אין זה שייך למעשה המצווה אלא תקנו חובת ראייה לאחד שאינן יכול לקיים את המצווה כגון אחד שאין לו בית כלל שאינו נתחייב כלל בהדלקת נר חנוכה, ולכך ביארו סוגית הגמ' דהרואה מברך שתיים מיירי באחד שלא חייב כלל בהדלקת נר חנוכה דדין הרואה לא שייך כלל למעשה ההדלקה נר חנוכה אלא שייך באחד דאין עליו חיוב הדלקה.

**ההשלמה** כתב דודי רבי אשר נראה לי דיושב בספינה וכיוצא בו שאין לו בית להדליק ולא נסיב אבל נסיב דמדליק בגו ביתו אין צריך לברך ברואה שהרי כשיקיים מצבתו אז יברך את כולם ומצוה לכוונסן ולא לפזרן. ודבריו צ"ב בשלימה במדליק בעצמו שמברך שייך לומר שלא יברך כשרואה כדי לכוונסן יחד כל הברכות אבל באחד שמדליקין עליו בגו ביתיה שלא שומע הברכה למה שלא יברך מיד שרואה נר חנוכה הרי מקיים בשעה זו מצוות רואה.

**נראה** מדלא מחלק בין במדליק בעצמו לבין מי שמדליקים עליו בביתו שבשניהם הטעם דלא מברך על הניסים מיד כשרואה מוכח לא למד כרשב"א והר"ן דלמד דסוגית הגמ'

ופשיטא דאף שלא בירך מיד בתחילת ראיתו מ"מ מברך בעוד רואה, ואף לשיטת הב"ח במדלקת עליו אשתו אינו מברך על הראיה היינו כיון שיצא בהדלקה א"כ הדלקה וברכתה כאילו הדליק הוא בביתו משא"כ היכא דההדליק ולא בירך, ומבואר בדבריו דלמד שלכ"ע שמי שהדליקו עליו בביתו יצא יד חובתו לשיטה דמברך ברכת הרואה דכל שמקיים את המצווה יכול לברך. ושיטה מי שמדלקת עליו אשתו אינו מברך דיצא גם ידי הברכה לא הבנתי איך יצא יד הברכה כשלא שמע את המברך.

**לעיל** הבאנו דברי בעל המאורת שמסיים אבל אם הדליק פטור מבואר שלא כדברי הרעק"א דמחלק בין העושה מעשה המצווה בעצמו לבין מי שאשתו הדליקה עליו דאף שמקיים את המצווה יכול לברך מ"מ בעושה בעצמו את ההדלקה אינו מברך אחר כך והסברא בזה מי שמדלקת עליו אשתו כשרואה מוסיף במצווה שנתרבה פרסומי ניסא אצלו משא"כ במדליק בעצמו הרי כבר קיים את כל המצווה. ועוד נראה דגם שלא כדברי הרשב"א והר"ן שהבנו לעיל דמה שכתב לשיטת הב"ח דיצא יד המצווה והברכה מוכח דמקיים מצות הברכה גם על הראיה, זה שלא כדברי הרשב"א שכתב דלא נתקנה כלל ברכת הרואה באחד שמקיים המצווה במדלקת עליו אשתו דמי שקיים המצווה אינו יכול יותר לברך.

הכל-בו כתב וז"ל מי שהולך לעיר אחרת נראה שחייב לעשות מעשה נסים ואף על גב דמדליקי עליה בגו ביתיה והבא בספינה או שהוא בבית הגויים מדליק בברכות ומניחה על שלחנו ולא דמי לאכסנאי דאמרין דאי מדלקי ליה בגו ביתיה לא צריך להשתתף דשאני התם שיש לו פרסום הנס בהדלקת אושפיזו. עכ"ל וצ"ב איזה קיום דין יש לאכסנאי בהדלקת נרותיו של אשפזו הרי

בפרסומא ניסא שידלק באופן שאחרים יראו וכל המצוה נתקנה בכה"ג דווקא שאחרים רואים.

**מענה** נראה דהמדליק מקיים מצוות ראיה בזה שאחרים רואים דהמצוות מתקיים ע"י המדליק והרואה, ולכך מצוה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מהשוק ובדיעבד שאנשי הבית רואים והבא מאוחר בלילה צריך להעיר את בני הבית כדי שיהיו רואים את ההדלקה אם לא אינו יכול להדליק נרות חנוכה, השתא דנתבאר דקיום מצוות ראיה מקיים המדליק בזה שאחר רואה מובן איך מקיים מצוות רואה בזה שמדלקין עליו בביתו שהרי הוא לא רואה את הנרות דמילא חובת הדלקה מקיים בזה שבביתו מהדליקים נרות חנוכה אבל מצות ראיה הוי כמצווה שבגופו כתפילין לדברינו מקיים מצוות רואה במעשה הדלקה גם שאינו רואה שבזה שאחר רואה מקיים מצות הרואה שלו, ולכך בזה שמדליקים עליו בביתו מקיים גם מצוות רואה ובברכת על הניסים שמברך המדליק בביתו מתיחס למצות הראיה של בעל הבית שהוא רואה נר חנוכה אחר. ונחלקו הראשונים במדליקין עליו בביתו הגם דלכ"ע מקיים את מצוות ראיה במעשה הדלקה בביתו מ"מ חל עליו גם חובה לראות נר חנוכה נחלקו האם בראייתו חשוב כמוסיף בפרסומי ניסא והוי כמישך שיכי למעשה מצווה דחשוב כמוסיף ומחדש דבר במעשה המצווה וכיון שלא שמע הברכות כל שמוסיף במצווה יכול לברך או כיון שיצא בעיקר החיוב והברכה נתקנה על מעשה ההדלקה ולא על הראיה של המדליק אינו שייך לברך בראיה מאחר וקיים את חיובו.

הרעק"א בתשו' תניינא יג' נשאל במי שהדליק נר חנוכה ושכח לברך על הדלקתה וכתב דברכת על הנסים ושהחיינו אף שגמר הדלקתו מ"מ מברך דלא גרע מהרואה דמברך

דאיכא חובת הדלקה של פרסמי ניסא ליכא חובת הדלקה של מעשה ניסים ומאחר ואכסנאי מקיים חובת הדלקה של פרסמי ניסא בזה שרואה הדלקת אושפיזא ובמקום שמקיים הדלקה של פרסומי ניסא ליכא חובת הדלקה של מעשה ניסים.

**בפשטות** הדין שמדליק כדי לקיים מעשה ניסים שורש החיוב מדין הרואה מברך שתיים אמנם לשיטה הראשונים שמי שהדליקו עליו בגו ביתיה לא חייב בברכת הרואה וחיוב הדלקה בבית הגויים חייב גם מי שהדליקו עליו בגו ביתו צריך לומר דחלוק מי שנמצא במקום דאיכא חובת הדלקה של פרסמי ניסא ומי שנמצא במקום דליכא חובת הדלקה של פרסמי ניסא ולא תקנו מעשה הדלקה אחר של מעשה ניסים.

השתא מבואר דברי רש"י הקשים שאין עליו לברך להדליק דהא לא אדליק איהו. שמהיכא תיתא דיברך הרואה יברך להדליק איכא דאינו עשה מעשה הדלקה לדברינו דכל מעשה הדלקה של פרסמי ניסא מתקיים המעשה מצווה ע"י הרואה שהוא שותף למעשה הדלקה איכא או"ה דיכול לברך על ההדלקה כיון שהרואה שותף בפרסמי ניסא ולולי שיש רואה ליכא פרסומי ניסא אין המדליק יכול להדליק כלל נר חנוכה לכך כתב רש"י ולזה כתב רש"י דהרואה אינו מברך רק שעשה ניסים ואינו מברך להדליק.

מקים את חובתו בהדלקת אשתו, אין לומר שכוונתו שאכסנאי רואה נר חנוכה והנמצא בבית הגוי אינו רואה נר חנוכה דא"כ מה היתה כלל ההו"א שמקשה מאכסנאי דפטור. ועוד צ"ב מה כוונתו לעשות מעשה ניסים,

**הנראה** דמה דמחלק בין אכסנאי לנמצא הספינה או בבית הגויים ע"כ כוונתו על חיוב מעשה הדלקה שיש על הנמצא בספינה או בין הגויים, לא על זה שרואה נר חנוכה, נמצא דכוונתו דאיכא תרי חובת הדלקה דאיכא חובת הדלקת נרות מדין פרסמי ניסא ואיכא חובת הדלקה בלי פרסמי ניסא ולזה כוונתו לעשות מעשה ניסים היינו מעשה הדלקה שהינה אלא לזכרון הנס בלבד ללא פרסמי ניסא וזה החובת הדלקה שיש על הנמצא בספינה או בבית הגויים חובת הדלקה שאין בה פרסומי ניסא וכל חובת ההדלקה כדי לברך שעשה ניסים ולזה אמר חייב לעשות מעשה ניסים, השתא מתבאר דמקשה מדוע אין חיוב הדלקה על אכסנאי של מעשה ניסים כשם שיש על הנמצא בספינה או בבית הגויים, ומתבאר תרצו דיש לו פרסומי ניסא בהדלקת אושפיזא היינו לאחר דביארנו לעיל דכל הרואה נר חנוכה הוי שותף לפרסומי ניסא של מעשה המדליק שאין בריאת המדליק קיום דין רואה וכל קיום דין רואה מתקיים שאחרים רואים א"כ האכסנאי הוי שותף להדלקת של פרסמי ניסא, ובמקום



הָרַב יִצְחָק לִוִּי

## סימן מד. בדין ברכת הרואה

**א.** מי שנעדר מביתו והדליקו עליו בביתו האם עדיין יש עליו חיוב לראות נ"ח.

**ב.** יולדת שנמצאת מחוץ לביתה ובעלה הדליק עליה בבית האם צריכה לראות נ"ח.

ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו אם לא שעמד שם בשעת הברכה וענה אמן. ע"ש. ולפי המבואר בב"ח שיש ב' חיובים א. חיוב על ממונו. ב. חיוב על גופו. הדלקת ב"ב לא פוטרת אותו מהחיוב דרמי על גופו. וא"כ אין מקום לסברת הר"ן הנ"ל שכ' "שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה", שהרי הם ב' חיובים נפרדים. וא"כ קשה מה סברת הר"ן.

### סתירה בדברי המחבר

עוד יש לעיין במש"כ המחבר (סי' תרע"ז ס"ג) "י"א שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות". והקשו עליו הפר"ח והגור"א והלבו"ש דהמחבר סתר דבריו, דבשלמא לדעת המרדכי שמי שהדליקו עליו בביתו מחוייב לברך כשיראה, איכ"ל שאם נמצא במקום שא"א לראות נר של מצוה מחוייב להדליק ולברך, אך המחבר שפסק (סי' תרע"ו ס"ג) שאם מדליקין עליו בביתו א"צ לברך על הראיה, וכאילו שהוא הדליק, א"כ אין שום סיבה לחייבו להדליק אפי' במקום שאין שום נר של מצוה של ישראל.

**וקשה** בזה טובא בשלמא אם המחבר היה פוסק לעיל דלא כמרדכי וכאן פסק כמרדכי

### מחלוקת אם יש ברכת הרואה כאשר הדליקו עליו בביתו

א' בגמ' (שבת דף כג.) אר"ח בר אשי א"ר המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ור' ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. וכ' רש"י (ד"ה הרואה) ומצאתי בשם ר"י ב"ר יהודה שאמר משום רבינו יעקב דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה, עכ"ל. ומשמע שבא לאפוקי שלא נאמר שאפי' מי שהדליק בביתו יברך על הראיה, אלא רק מי שלא הדליק וא"כ צ"ב מפני מה היה צד לומר שאפי' מי שהדליק כבר יברך שוב על הראיה. {ומש"כ רש"י "עדיין" יש בזה כמה פ' בפוסקים עי' פמ"ג סי' תרע"ו מש"ז אות ג' ד'}

**והנה** הר"ן כ' (דף י. בר"ף ד"ה אמר ר"ח) "ומסתברא דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו וכו' הא לאו הכי לא, **שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה**", עכ"ל. והטור פסק ג"כ כדעת הר"ן. וכ' הבי"ד כ' המרדכי.

**ועיין** בב"ח שם שחולק על מי שהדליקו עליו בתוך ביתו, וס"ל דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל

המדליק מברך ג' והרואה מברך שתיים, ועי' עוד בבגדי ישע על המרדכי המובא להלן, ואכ"מ { ומש"כ השעה"צ בשם המאירי (סי' תרע"ו סק"ג) לחייב בברכת שהחיינו אפי' אם אינו רואה נ"ח, אינה ראייה ששהחיינו קאי על הזמן שהרי המאירי ס"ל שיברך ג"כ ברכת שעשה ניסים יעו"ש, ואכ"מ י"ל ששהחיינו קאי על ברכת שעשה ניסים שיש בזה מצוה וכמ"ש בב"ח הנ"ל, אבל באמת ל"ש לברך שהחיינו רק על הזמן. ועי' עוד במאירי בשבת דף כג. ואכ"מ.

**ואכ"מ** יש לחקור האם עיקר המצוה זה להודות הנס אלא האופן וההכ"ת להודות זה כאשר רואה את הנר שהוא זכר לנס וכמ"ש בב"ח, ולכן צריך לראות את הנר כדי שיוכל להודות על הנס. או שנאמר שיש בעצם מצוה לראות את הנר ותקנו ג"כ ברכה למצוה זו.

ומהב"ח הנ"ל מבואר שעיקר המצוה שבגופו זה להודות על הנס { ולפי הצד הזה אולי יש לומר דכמו שכ' הב"ח שכשמדליקין עליו ושמע הברכה ואמר אמן, נפטר מברכת הרואה ואפי' לא ראה - עי' בסי' תרע"ו בשעה"צ סק"י- יתכן כמ"כ לומר שאם שמע ברכת שעשה ניסים ושהחיינו ממדליק או מרואה וענה אמן יצא יד"ח אפי' שהוא לא ראה בעצמו }.

### באור התוס' בסוכה מזו. והוכחת

#### המ"א

אך יש להוכיח כמו הצד השני דהמ"א (סי' תרע"ו סק"א) מביא שי' המהרש"ל והב"ח דאע"פ שהדליקו בתוך ביתו חייב בברכת הרואה. וכ' עליו דמתוס' (סוכה מזו. ד"ה הרואה) מבואר דלא כמהרש"ל והב"ח דאין ברכת הרואה כשמדליקין עליו בביתו.

**ובבאור** הוכחת המ"א יש ג' פירושים. א. הפמ"ג מבאר לפי הב"ח שיש חיוב מצווה על

היה קשה סתירה זו, אך מכיון שהמחבר גופיה כ' בב"י (סי' תרע"ו) שהמרדכי מודה לר"ן א"כ כיצד למד המחבר את המרדכי שפטר את מי שהדליקו עליו בביתו ומיד אח"כ כ' המרדכי את ההלכה המובאת (סי' תרע"ז) שאם נמצא במקום שאין בו ישראל חייב להדליק בברכות.

אך נלע"ד לבאר דבאמת אין שום סתירה בדברי המחבר ולכן המ"א וע"א לא נתקשו בזה.

### חקירה בגדר החיוב לראות את הנרות

ראשית מבואר כאן שיש מצוה וחיוב לראות את הנרות ולברך על הראיה. ול"ד לברכת השבח כגון ברכים רעמים וכדו' שאין חיוב לראות אלא רק מי שרואה או שומע יברך אך כאן מחויב לראות כדי לברך. ובאמת כך שי' הב"ח (תרע"ו ס"ג) והמרדכי (שבת רס"ז) וכ"כ הרמ"א (תרע"ז ס"ג) כי חייב לראות הנרות. (אך המאירי שבת כג. וכן הפר"ח סי' תרע"ז ס"ג ס"ל שאין חיוב לראות את הנרות, ואכ"מ.)

ולכאורה יש להביא ראייה לשיטה זו, שהרי בלילה הראשון הרואה מברך שתיים שעשה ניסים ושהחיינו. ובשלמא אי נימא דקעביד מצוה שפיר אמרי' דמברך שהחיינו, אבל אם אין מצוה לראות ולברך הא לא מצינו בברכת השבח שמברך שהחיינו. [שהרי ברכת שהחיינו בחנוכה נתקנה על ההדלקה או הראיה וכמ"ש הפר"ח סי' תרע"ו ס"א]. [אך ק"ק דהפר"ח גופיה כ' (סי' תרע"ז ס"ג) דליכא חיוב על ראיית נר חנוכה והוכיח מלישנא דגמ' "הרואה מברך" ולא אמר ד"חייב לראות". ולשיטתו ק"ק אמאי הרואה מברך שהחיינו ומ"ש מכל ברכת השבח דאין מברך שהחיינו, ועוד דמה שהוכיח מהלשון "הרואה" אינו ראייה דכמו"כ נקטה שם הגמ'



הכא), וכן מזוזה יש מצוה גם לאחר שקבע אותה בפתח (עי' רמב"ם ה' מזוזה פ"ו ה"ג ושר"ע יר"ד סי' רפ"ה ונו"כ שם) ועל כגון זה הקשו אמאי בשאר מצוות תקנו ברכה רק לעיקר המצוה וע"ז כ' כמה תי', ע"ש.

**וזה** נתכוין המ"א להוכיח מהתוס'. שגדר ברכת הרואה אין חיובו חובת הגוף להודות ולברך הברכה ע"ד שכ' הב"ח, אלא אדרבה המצוה זה הראיה ועליה תקנו ברכה. וא"כ מי שהדליקו עליו בביתו קיים את מצות ההדלקה וגם ברכת שעשה ניסים, ומ"מ סבר המחבר שאעפ"כ יש עליו חובה לראות את הנרות, ואפ"ה אינו צריך לברך, והטעם כמ"ש הר"ן "שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה". ולפ"ד מובן מה שכ' הר"ן דמכיון שיצא במצות ההדלקה והברכה, אע"פ שיש לו מצוה וחיוב לראות נ"ח מ"מ א"צ לברך כיון שיצא בברכה של ההדלקה אין מתחייב שוב לברך כשרואה.

### ישוב הסתירה בדברי המחבר

**ועפ"ז** י"ל שאין סתירה בדברי המחבר דמש"כ המחבר (סי' תרע"ז ס"ג) י"א שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות, והקשו הגר"א וע"א דהמחבר סתר א"ע שהרי בסי' תרע"ו ס"ג פטר אותו מברכת הרואה, וכנ"ל. אך לפ"ד נחא דמאחר שהוכחנו שיש מצוה לראות נ"ח וביארנו סברת הר"ן שאף שיש מצוה לראות מ"מ אינו חייב לברך שוב על הראיה, א"כ אם הוא במקום שאינו יכול לראות עדיין רמי עליה חיוב לראות את הנרות אפי' אם כבר הדליקו עליו בביתו, ומש"ה מחויב להדליק בברכה כדי שיהיה לו נ"ח לראותו.

**יוצא** מזה ג' דינים. מי שלא הדליק יש עליו חיוב לראות את הנרות ולברך על ראית נ"ח. ואם הדליקו עליו בביתו מחויב לראות אך

ממונו ויש חיוב הודאה על גופו, א"כ ל"ד "רואה" לסוכה ולולב ששם המצוה זה רק העשיה לנר חנוכה שיש ב' מצוות א) הדלקה ב) הודאה. אלא מוכח מתוס' שגדר המצוה זה להדליק אלא מי שלא הדליק ולא קיים המצוה תקנו לו ברכה דהיינו שברכת הרואה זה בא בתמורה למי שלא קיים את עצם המצוה ולפ"ז צ"ל שקושי' תוס' דכמו שתקנו ברכה למי שלא קיים כמו"כ נתקן בשאר מצוות כגון סוכה ולולב ומזוזה.

ב) הלב"ש לא מסכים לפי' הפמ"ג, ומבאר דהוכחת המ"א מתי' התוס' שכ' דתקנו רק בנ"ח משום שיש כמה בנ"א שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוות, ומבואר דלמי שהדליקו עליו בביתו וקיים המצוה לא תקנו לו ברכת הרואה.

ג) המח"ש והמקו"ח מבארים שלפי הב"ח שיסוד ברכת הרואה היא המצוה להודות, אמאי לא תי' תוס' דל"ד נר חנוכה שיש מצוה בברכה לשאר מצוות שאין מצוה אלא בעצם העשיה.

**אמנם** קושית תוס' אינה מובנת מה שייד לתקן ברכה לרואה בשאר מצות הרי אין שום ענין בראית סוכה או לולב או מזוזה. וע"ק איזה ברכה רוצים תוס' שיברך הרי לא שייד ברכת שעשה ניסים בלולב או מזוזה.

והנלע"ד שתוס' ס"ל שגדר ברכת הרואה הוא, שיש מצוה במה שהוא רואה נר חנוכה ועל מצוה זו תקנו ברכת שעשה ניסים להודות על הנס, וא"כ קשיא להו כמו שתקנו ברכה למצות ראית נר חנוכה אע"פ שעיקר המצוה זה הדלקת הנר, כמו"כ בשאר מצוות נתקן ברכה למי שעושה מצוה אע"פ שאינה חובה עליו ואינה עיקר המצוה, וכגון יושב בסוכה לומד או מטייל וכדו' שזה מצוה וכמ"ש (סי' תרל"ט ס"א-ד'), וכן אחיזת הלולב יש בה מצוה (עי' סוכה דף מא: ורש"י ד"ה

ומאן ואילך א'. וכן או' ר"י שנהגו בנ"א שהיו הולכין בגייר"ש ליריד ולא היה דר יהודי באותה העיר ומדליקין בבית הנכרי. עכ"ל

**והנה יש במרדכי ג' חלקים א.** דברי רש"י אלא שהוסיף שאכסנאי שלא שמע הברכה **חייב**. ב. שאכסנאי שמדליקין עליו בביתו צריך לראות. ג. נמצא בין הגויים. הב"י למד א. שרש"י פוטר מברכת הרואה מי שכבר הדליק וזה כולל אם הדליקו עליו בביתו. ב. באכסנאי יש חובה לראות וכמ"ש שם בבגדי ישע אות ג' ולא בא לומר שצריך ג"כ לבדוק ואחר שכ' שיש חובה לראות. ג. שהחוב לראות מחייב שבמקום שאין בו יהודים חייב להדליק ולברך ודין ג' נובע מדין ב' וכו"ל. יוצא שהמרדכי בא לומר יסוד אחד שאע"פ שיצא גם בברכות אנשי ביתו מ"מ יש חובה לראות. אך הט"ז (תרע"ו סק"ד) סובר שהמרדכי ס"ל כב"ח שהרואה מברך אפי' אם הדליקו עליו בביתו. והוא לומד שכוונת המרדכי לומר א. דינא דרש"י בשם רבותיו. ב. לחייב מי שהדליקו עליו בביתו "לראות ולברך" כדאמר בסמוך הרואה מברך וכו'. ג. שבמקום שאין שם יהודים מחייב "להדליק ולראות" והטעם לא נתבאר! (והם כ' דס"ל כתרונה"ד המובא ברמ"א ובב"י שם, וזה נושא בפ"ע ע"ש). ולפ"ד הט"ז חלק השלישי של המרדכי קשור בעיקרו לדין של התרוה"ד ולא משמע כן המרדכי. ועל"ק על הט"ז שכ' בדברי רש"י שאכסנאי חייב בברכת הרואה וא"כ אי מיירי שלא מדליקין עליו בביתו א"כ רש"י פליג על המרדכי ואם מיירי שמדליקין עליו בביתו מה הוסיף בחלק ב' "ומ"מ צריך לראות". ועל"כ נלע"ד דלפ"ד בביאור המחבר צדקו דבריו בדעת המרדכי דס"ל כר"ן.

אם כנים דברינו שאין סתירה בדברי המחבר יש חיוב לראות נ"ח אפי' אם הדליקו עליו בביתו וכ"ש במחבר ורמ"א.

אינו מברך וכמ"ש הר"ן הנ"ל "שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה". ואם נמצא במקום שא"א לראות נ"ח מחויב להדליק בברכות בגלל החיוב לראות נ"ח.

**ומכיון** שהמ"א כבר הוכיח מתוס' בסוכה שהמצוה זה עצם הראיה ודלא כב"ח, לכן לא הקשה סתירה בדברי המחבר. ויתכן שזה ג"כ כוונת הרמ"א שהרי בס' תרע"ו משמע שמודה שנפטר מברכת הרואה בהדלקת ב"ב, ובס' תרע"ז ס"ג מבאר דברי המחבר שכ' כי חייב לראות את הנרות, ע"ש. ודברי המחבר והרמ"א הם מקשה אחת, שבגלל שיש חיוב לראות את הנרות אינו נפטר בהדלקת ב"ב במקום שאינו יכול לראות נ"ח.

**והנה** ברמב"ן פסחים (דף ז. ד"ה) ועוד כיון שהרואה נמי מברך ומצוה לראות משום פרסומי ניסא קבעוה בלמ"ד, עכ"ל. והקשה עליו המאירי (שם ד"ה וחכמי הדורות) וז"ל והם חזרו וכו' בה מצד שהרואה מברך ואינה ע"י שליח, וזו חלושה מן הראשונה שהראיה אינה מצוה מוטלת עליו ואף לכשתזדמן אין ברכתו ברכת מצוה אלא ברכת השבח. עכ"ל. ומבואר דהרמב"ן ס"ל דיש מצוה וחיוב לראות נ"ח כנ"ל והמאירי ס"ל כב"ח. ואכמ"ל להאריך בשי' המאירי.

### ביאור שי' המרדכי

ומלבד שהלכה זו מקורה בעוד ראשונים - עי' בב"י בשם מהר"י אבוהב וארחות חיים בשם ר' משולם, מ"מ נחלקו בדעת המרדכי, דבשבת (ס' רס"ז) כ' המרדכי וז"ל הרואה מברך כו', פירש"י שמצא בשם ר"י ב"ר יקר דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין ושאין דעתו להדליק בעצמו כגון אכסנאי שלא שמע הברכה. לקמן מסיק קא מדליקי עלי בגו ביתאי, ומ"מ צריך לראות כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב'

## סיכום

**א.** אדם שהדליק עליו בביתו וכן אשה שהדליק עליה בעלה מחויבים לראות נ"ח (כמ"ש תרע"ז ס"ג), ומ"מ לא יברכו כמ"ש (סי' תרע"ו ס"ג ובמ"ב שם). **ב.** מש"כ השעה"צ (סי' תרע"ו סק"י) דהמשתתף בפרוטה ושמע הברכות וענה אמן לכ"ע אינו מברך ברכת הרואה אע"פ שלא ראה את הנרות. לפ"ד זה לא לכ"ע. דלדעת המודכי והראשונים הנ"ל יש חיוב בעצם לראות נ"ח, אפי' אם נפטר מברכת הרואה. וא"כ י"ל שגם

אם שמע הברכות לא נפטר מהחיוב לראות נ"ח. **ג.** אם חושש למש"כ המ"ב תרע"ז סק"י ד שאין לנהוג כשי' המחבר שם. אם נמצא במקום שאינו יכול לראות נ"ח יכול להדליק ולברך ויעשה תנאי שאם ההלכה כמחבר שאני מחוייב להדליק ולברך כדי לקיים את חובת הראיה מוטב, ואם ההלכה כתרומה"ד שאדם יכול לומר שאינו רוצה לצאת בהדלקת בני ביתו (עי' ברמ"א סי' תרע"ז ס"ג) הריני מכין שלא לצאת בהדלקתם וידליק ויברך.



הרב רחמים יזדי

## סימן מה. הדלקה בקופסת זכוכית, הדלקה עושה מצוה במקדש

מחמת כן שלא להדליק דרך פתח הקופסא, אלא היה מכניס ידו מתחת לקופסא ומשם היה מדליק, אמנם רוב ככל האחרונים לא החמירו בכך.

**ונראה** לענ"ד, שישנו חילוק מהותי בין הפסול של חיסרון שמן, לפסול של מקום רוח, דפסול שמן הוא פסול וחיסרון בעצם הנר, שהרי אין בו שיעור הדלקה וזה לעיכובא, משא"כ בפסול דרוח, שאינו פסול בעצם ובחפצא של הנר גופא, רק חשש שמא יבוא הרוח ויכבנה.

**והנה** באופן שלא בא הרוח ולא כיבהו מדוע שיפסל, דכל החשש הוא שמא יבוא הרוח ויכבה, אבל אם למעשה הרוח לא כיבהו יצא י"ח, דאינו פסול בעצם הנר כלל. הגע עצמך, אדם שהדליק במקום הרוח ובמעשה ניסים וכדו'... פעל שלא ישלוט בו הרוח, ובאמת לא שלט בו הרוח ולא כיבהו, וכמ"כ אם בשעת הדלקתי רץ אדם אחר ובידו שוט לכבות הנרות וברגע האחרון חסמתי בפניו, ולא כיבה הנרות, האם יעלה על דעתך שיפסל, הרי זה רק חשש והחשש הזה נמנע. ישנו מזיק העומד להגיע (ואפי' בטבע) ומנעתי ממנו להגיע א"כ בסה"כ לא הגיע. ולא נפקא לן מדוע לא נכבו הנרות, אם מחמת שהרוח לא הגיע, או מחמת שהיה פה זכוכית והזכוכית מנעה שלא יגיע הרוח לנרות. וא"כ הוי הסרת המונע, ואין בזה שום פסול.

**שאלה:** הא דנהוג עלמא להניח הנרות חנוכה בקופסת זכוכית האם יש מקום להחמיר בענין זה?

וכבר דנו בזה גדולי האחרונים, ואענה אף אני חלקי בזה בס"ד

**בש"ע** סי' תרע"א ס"ב נפסק הדלקה עושה מצווה, ולפיכך אם כבתה אין זקוק לה. ע"כ. ובמשנ"ב ס"ק כ"ה: ובודאי שאסור ליתנה במקום הרוח דהוי כלא תן בה שמן כשיעור.

ובסי' תרע"ה ס"ב פסק: י"א שאם נתן בה שמן מעט, אפי' הוסיף אח"כ שמן, אינו יוצא י"ח.

**והנה** במג"א תרע"ג ס"ק י"ב כתב בשם הש"ג: מאחר שההדלקה עושה מצווה וכבתה אין זקוק לה, יקפיד שלא יניחנה ברוח בשעת ההדלקה, ואם הניחה ברוח וכבתה יחזור וידליקנה בלא ברכה, דכפי שחסרון שמן לא יצא י"ח, ה"נ בהניחה ברוח עכ"ד.

**והנה** לפ"ז המניחים הנרות בקופסת זכוכית מחמת הרוח, ובלי הקופסא וכן בלי סגירת החלון אין הנרות עומדים ואפי' ברוח מצויה, א"כ הוי פסול דהדלקה עושה מצווה, כי רק אחר הדלקה סוגרים החלון, והוי ממש כמניחה ברוח, וכחיסרון שמן שפסול ואפי' שאח"כ הוסיף השמן. שכתב המג"א, ושמענו שמרן המהר"ל דיסקין זצ"ל היה מקפיד

אינו תנאי במצווה אלא גוף המצווה כנלענ"ד בס"ד.

[ועיין בספר מעשה רוקח על הרמב"ם פרק ד' מהל' חנוכה שפסק: "שהדלקת הנרות במקדש, אם הדליקם בחוץ ואח"כ הכניסם כשרה", והקשה, והרי הדלקה עושה מצווה, והוא לעיכובא. ועיין במנ"ח מצווה צ"ח].

### הערה:

עיין תענית כה: גבי דביתהו דר' חנינא בן דוסא שנתחלף לה שמן בחומץ והדליקה בו נר שבת, א"ל מי שאמר לשמן שידלק יאמר לחומץ וידלק.

**וצ"ב** היאך יצא י"ח נרות שבת? ורי בהדלקת נרות שבת נמי אית לן דינא דהדלקה עושה מצווה כמבואר בפוסקים. ואולי י"ל דאין דנים אפשר משאי אפשר, דמאי כבר הוה לה למיעבד, א"נ רק אח"כ נודע לה מזה, ומאי דקעבדא עבדא.

**והיותר** נראה שאצל ר"ח ב"ד גם החומץ דלק כשמן, ולא היה בו שום נס נוסף בחומץ מאשר השמן דמי שאמר לשמן וידלק יאמר לחומץ וידלק ממש כפשוטו וממילא לדידיה הוי הדלקה עושה מצווה!!

אך יעוין בגמ' ב"ק נ. גבי מעשה בר' נחוניא חופר שיחין שנפלה בתו לבור, באו והודיעו את ר' חנינא בן דוסא, אמר דבר שאותו הצטער עליו - יכשל בו זרעו, ועלתה לשלום. והקשו שם תוס' והרי לקמן אמרו בגמ' שאעפ"כ מת בנו בצמא?

ותי' דמ"מ באותו דבר עצמו שנצטער בו בחפירת שיחין לא היה לו ליפול עי"ש אומנם בשטמ"ק יישב דשאני הכא גבי בתו שאמר - רחב"ד אמר דבר שנצטער בו אותו צדיק וכו' ואמירתו היא עשתה הנס משא"כ גבי בנו לא היתה אמריה הזו ולכן לא הועילה לו, וא"כ הכא בשעת ההדלקה עדיין לא אמר וחסר ההדלקה עושה מצוה וצ"ב.

**וכד** נדייק בדברי המג"א הרי שכתב שם: אם הניחו במקום הרוח "ונכבה" ה"ז פסול, הרי להדיא דהמג"א מייירי רק באופן שנכבה בסופו של דבר ע"י הרוח, הא לאו הכי, לא, ובע"כ כנ"ל.

**ומאיך** בחסרון דשמן אם הניח שמן בפחות מכשיעור, ובאיזה אופן שהוא (ע"י נס וכדו'...) או ע"י דיקוק הפתילה לא נכבה תוך זמן ההדלקה, בודאי שלא יצא י"ח, כיון שחסר בשמן גופי' ולא הוי הדלקה כדין. ע"כ נראה דאין לחוש בקופסת הזכוכית כלל, ושזהו דעת רוב ככל האחרונים כנ"ל. ענ"ד.

### בענין הדלקה במקדש

אך לפי זה קצת קשה היאך הדליקו בימי החנוכה שבמקדש פחות מכשיעור שמן (לחד תי' דהב"י בנס חנוכה, שהניחו מעט שמן ונעשה הנס ודלק הרבה זמן) והרי הוי חסרון בעצם הנר?

**וא"ת** שבנרות המקדש ליכא האי כללא דהדלקה עושה מצווה, וא"כ הוי כחסרון דרוח שאם בסופו של דבר לא נכבו שפיר דמי, זה אינו שהרי רש"י מפורש בשבת כב: ד"ה אי כתב הדלקה עושה מצווה "כדאשכחן במנורה".

ונלע"ד שבמקדש הם ב' דינים, דין הדלקה, ועוד ישנו דין של שיעור ההדלקה שידלוק עד הבוקר, והם ב' מצוות שאינם תלויים זה בזה, ואין האחד מעכב ותלוי בחבירו, יש דין הדלקה, ויש דין של שיעור הדלקה, וכאשר אין לנו שמן כשיעור, מ"מ מצוות הדלקה איכא, (והסוגיא שם מייירי לגבי מדליקין מנר לנר ולא לגבי שיעור וד"ק).

**משא"כ** בנרות חנוכה הדין שיעור הוא חלק מעצם ההדלקה וגוף ההדלקה, והטעם כיון שיסוד המצווה הוא פירסומי ניסא, ובכהאי גוונא הוא פירסום של הנס דהפירסומי ניסא

הרב יוסף הירשמן

## סימן מו. אכסנאי שחזר לביתו

שאלה. אכסנאי שנמצא בבית בעה"ב ונשתתף בפרוטה או הדליק בעצמו ואח"כ חזר לביתו באמצע הלילה האם חייב לחזור ולהדליק נ"ח או לא.

והראיה לכך שבירב"ש כתוב שא' מהטעמים שנהגו להדליק בביהכנ"ס זה משום להוציא את האורחים שאין לו בית ומבואר שהם יוצאים ע"י הדלקת ביהכנ"ס (ויש לעיין בזה האיק"ה הם יוצאים והרי אי"ז נר שלהם והם ג"כ לא הדליקוהו והאיך הם יוצאים ע"י הדלקת השמש, וצ"ע). וא"כ הרי אכסנאי שמדליק בביהכנ"ס קיים מצוות הדלקת נ"ח וחובת הבית הרי אין לאכסנאי, ומבואר עכ"פ בדברי הברוך טעם שאכסנאי מקרי שאין לו בית ורק שיש חובת הגוף להדליק נ"ח וזה סגי בהדלקת ביהכנ"ס.

ולפי דברי הברוך טעם נתעוררתי באדם שנוסע מביתו ליום א' לחנוכה ומגיע לבית הוריו שהוא אכסנאי שם והדליק בביהכנ"ס שלא יכול לחזור ולהדליק בבית כיון שכבר יצא בביהכנ"ס.

ונסתפקתי מה הדין בבחור שמתגורר בבית הוריו והדליק נ"ח בביהכנ"ס שמסברא אין כאן שום חיסרון לכא', שהרי יש לו בית ואינו נקרא אכסנאי בבית הוריו אלא מיקרי שיש לו בית, ורק שיש להסתפק שהרי אביו הרי מדליק בבית וא"כ אין כבר חובת הבית, ורק שיש דין שהמהדרין מדליקין כ"א בעצמו, וא"כ

לכא' נראה שזה תלוי במחלוקת הרא"ש והר"ן שנחלקו מהו החידוש שאכסנאי חייב בנ"ח, וברש"ש מבואר שהחידוש הוא שאינו נכלל בבני ביתו, ואינו נפטר ע"י הבעה"ב מדין איש וביתו. אך בר"ן כתב שהחידוש הוא שהר"א שהוא פטור כיון שאין לו בית ולפי"ז החידוש הוא שאכסנאי חייב בנ"ח אף שאי"ל בית ולפי"ז יש לדון שלשי' הר"ן באמת האכסנאי לא קיים חובת נ"ח בביתו וא"כ אפשר שכשיחזור לביתו חייב להדליק נ"ח משום שנחשב יש לו בית ויש גם חובה להדליק בבית. ולשי' הרא"ש באמת אפשר שאינו חייב לחזור ולהדליק כיון שאפשר שמקרי אין לו בית שהבית שהוא מתאכסן שם מקרי ביתו.

ומצאתי בהגהות ברוך סי' תרע"א כתב שאכסנאי שהדליק בביהכנ"ס אי"צ לחזור ולהדליק בביתו והעתיקו השעה"צ סי' תרע"א וזה משום שמבואר בירב"ש שזה לא מהני הדלקת ביהכנ"ס לפטור את המדליק לגמרי משום שיש חיוב להדליק בבית אך באכסנאי שממילא לא מדליק בבית שאי"ל בית א"כ סגי ליה דהדלקת ביהכנ"ס. ומבואר כאן שס"ל להברוך טעם שהדלקת ביהכנ"ס הוי הדלקה כדיון,

יש לעיין באופן שכבר יצא חובת הגוף אם שייך שיהיה מהדרין שהגדר של מהדרין מבואר ברעק"א שזה משום שלא רוצה לצאת י"ח הדלקה, וממילא הוא חייב בהדלקה אך כאן שהוא כבר יצא י"ח הגוף, אפשר שעל חובת הבית אין דין

מהדרין, אך בפשטות יש לדחות שבדאי מי שיש לו בית לא יוצא מצוות נ"ח בביהכנ"ס, ואפי' חובת הגוף אינו יוצא כיון שיש לו חובה להדליק בבית, וא"כ לא יצא כלל י"ח הדלקה בביהכנ"ס ויכול להדליק בבית, וצ"ע בזה למעשה.



## הרב אוריאל הרצברג

## סימן מז. גדר חיוב ברכת שעשה נסים וחיוב

## ברכת הרואה

**ולכאנ'** נחלקו בזה הראשונים דדעת הרשב"א והר"ן ובעל העיטור שאם הדליקו עליו בביתו שוב אינו מברך, וכן מב' בטור ובשו"ע (סי' תרעו ס"ג) שרק אם לא הדליקו הרואה מברך, אולם דעת המרדכי (רסז) דצריך לברך וכן במ"מ בדעת הר"מ פ"ג מחנוכה, וכן דהרי"ד וכן במאירי, ובמ"ב שם (סק"ו) הביא הני פוסקים וכן שם בשער הציון דכן פסקו הב"ח ופר"ח ואליה רבה להלכה, ומ"מ כ' במג"א ובמ"ב דספק ברכות להקל, ובפשטות נחלקו הני ראשונים בנידון הנ"ל אי הוי כברכת המצוות והיינו דאיכא ב' עשיות בהדלקה א. עצם ההדלקה ב. עשית פרסום הנס, ולכן כל שהדליקו עליו א"כ קיים המצוה בברכותיה ותו אינו מברך, או"ד דהוי ברכת השבח ולכן אינו יכול לצאת במה שהדליקו עבורו לענין חיוב הברכה וצריך לחזור ולברך, וכ"כ בב"ח דיש חיוב על גופו להודות ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו, וא"כ קשה אמאי לענין המדליק בביהכנ"ס פשיטא דחוזר ומברך והא אף בזה הול"ל דמספק לא יחזור ויברך.

**ובהא** דהוי ברכות השבח כן נראה מד' האבודרהם (הל' ברכות השער השמיני) דכ' שם דאין ברכה על הנס אלא בנס היוצא ממנה העולם, והקשה שם מחנוכה ופורים ויישב, ומב' דהוי ממש כברכות השבח על נס, אלא דיל"ע מדבריו בהל' חנוכה שהקשה כקושית התוס' בסוכה שיובא להלן שאף בכל המצוות יברכו ברכת הראיה והוכיחו מזה האחרונים דהוי כברכת המצוות כמש"נ להלן,

**כ' ברמ"א** (סי' תרעא ס"ז) ואין אדם יוצא בנרות של בית הכנסת וצריך לחזור ולהדליק בביתו, ובמ"ב (סקמ"ה) ומ"מ לא יחזור לומר בביתו ברכת שהחיינו, והוא משר"ת זרע אמת (סי' צו), ושם כ' משום דזמן אומרו אפי' בשוק, ומוכיח דאם אינו מדליק דמברך בלילה הא' ואם מדליק אח"כ ביום ב' אינו מברך זמן, וכ' שם אף דיש לחלק דהתם ברואה בירך על הראיה ויצא יד"ח כי חייב לראות הנרות, אבל מדליק בביהכנ"ס אינו אלא מנהג דמברכין עליו, דסו"ס כיון שבירך על הדלקה זו יוצא בה בברכת הזמן ודימה כן למי שקראוהו לעלות לתורה, דאע"ג דאינו מברך אלא משום תקנת חכמים אפ"ה יצא יד"ח ואין צריך לחזור ולברך ברכת התורה ע"כ.

**והנה** יל"ע דא"כ הא מה"ט נמי לא יחזור ויברך ברכת שעשה נסים, דהא כיון שבירך בביהכנ"ס אף דחיובו הוי רק מחמת התקנה מ"מ הא בירך על נס דיום זה, ומאי שנא מברכת שהחיינו דאינו חוזר ומברך, אלא דלכא' דבר זה תלוי בגדר חיוב ברכת שעשה נסים אי הוא כברכת המצוות, או דהוי ברכת השבח כדן רואה מקום שנעשה לו נס, כלומר האם הוי חיוב מעשה מצוה וממילא מחויב בבכרה על המצוה, או דהוי 'חיוב ברכה' כברכת השבח, דאי הוי כברכת המצוות א"כ מה דבירך בביהכנ"ס מחמת התקנה אינו פוטר מחיוב ברכה על המעשה מצוה ידידה כברכת להדליק, אך אי הוי ברכת השבח יקשה קושיה הנ"ל.



דטעמא דאינו חוזר ומברך משום 'דל"ש שהיוצא ידי מצוה חוזר ומברך על הראיה', ואי הבי' דכבר הדליק ובירך הא מעתה הוי כמו כל מדליק ומברך דאינו מברך תו על הראיה, וע"כ דס"ל דעדיין לא יצא ידי הברכה ואפ"ה קאמר דכיון דהדליק תו אינו יכול לברך, ומבו' דהבי' דאף דהוי חובת ברכה מ"מ לא נתקנה אלא למי שלא קיים ההדלקה, אך אי יצא ידי המצוה תו אינו מברך על הראיה, ולפי"ז אף אי הדליק ולא בירך לא יוכל לחזור ולברך, אלא דצ"ב דאי הוי חיוב ברכת השבח על הנס אלא דקבעו דהזמן הראוי לברכה זו היא בשעת ההדלקה, א"כ אמאי לא חייב בברכה בזמן הראיה.

**ונראה** דהתוס' בסוכה (מו.) כ' וז"ל בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ליה מזוזה ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך ע"כ, ובמג"א שם הוכיח מדבריהם כהני שיטות דאם הדליקו עליו בביתו אינו חוזר ומברך והיינו משום דל"ה ברכת הודאה על הנס דאל"כ למה לא כ' דשאני נר חנוכה דאיכא חיוב הודאה, וכן בי' במחצית השקל ובפרמ"ג את דבריו דההוכחה של המג"א דאמאי לא תי' התוס' דשאני נ"ח דאיכא חיוב הודאה על גופו, אלא ע"כ דאיכא רק חיוב הדלקה והברכה הוי ברכה על ההדלקה, ואכן מצאתי בספר הפרדס לרבינו אשר (שער שמיני פ"א אות ב') כ' על דברי התוס' דאין בזה טעם וריח, דטעמא דדין הוא דמברכין בר חנוכה על הראיה יותר משאר מצוות לפי שנה חנוכה עושה זכרון לנס כשנכנסו יונים להיכל, והוה ליה כרואה מקום שנעשו בו נסים לאבותינו שחייב לברך וכו' הלכך חייב לברך ג"כ כשרואה נר חנוכה כמו במקום שנעשו נסים לישראל שחייב

וכן מבו' בדברי הרמב"ן בס' תורת האדם (ענין הרפואה) שהוכיח דכל ברכות השבח מברכין בשם ומלכות מברכת שעשה נסים וכ' 'ואין בין הרואה נר חנוכה לרואה מקום שנעשו נסים לאבותינו אלא שזו קבועה ביומה וזו תלויה בזמן', אמנם יל"ע מד' הרמב"ן בפסחים (ז.) דדן שם דכל מצוות שא"א לעשותן ע"י שליח מברך בלמד, והקשה מהדלקת נ"ח דמברך בלמד אף דאפשר לעשותן ע"י שליח ותי' בתי' הב' 'כיון שהרואה נמי מברך ומצוה לראות משום פרסומי ניסא קבועה בלמ"ד, והיינו דמצות הראיה א"א ע"י שליח (ומד' משמע דאף על המדליק מצוה לראות), וברכת הרואה הוי נמי כברכה שעל ההדלקה, ומבו' דמברכת הרואה מוכח דהראיה הוי מעשה מצוה, ואי כל ברכת הרואה ל"ה אלא ברכת השבח על הנס מאי מיייתי ראייה, ואכן במאירי שם תמה על דבריו וז"ל וזו חלושה מן הראשונה שהראיה אינה מצוה מוטלת עליו ואף לכשתזדמן אין ברכתו ברכת מצוה אלא ברכת השבח ו"ל שעשה נסים.

**והנה** בעיקר בי' הני שיטות דאינו צריך לחזור ולברך, דן הגרעק"א (תנינא סי' יג) דאם הדליק כל הנרות ושכח לברך אי יכול לברך עתה, וכ' דיכול לברך אף להני שיטות שבהדליקו עליו אינו מברך דהתם יוצא בהדלקה וברכה שהדליקו עבורו, אך הכא דלא בירך יכול לברך, ומבו' דפי' דהני שיטות ס"ל דיצא בברכה שהדליקו עבורו, והיינו דהוי כברכת המצוות דיוצא בעשה השליח, וכן נראה מד' הפרמ"ג המובא בשער הציון (סי' תרעט סק"ג) דאשה דהדליקה נרות שבת תו אינה יכולה להדליק אלא תאמר לאחר להדליק, והיא תברך שעשה נסים ושהחיינו משום דלא גרעא מרואה נרות אצל אחר, ואי איירי שכבר הדליק א"כ כבר יצאה ידי הדלקה ויל"ד, אלא דבדקדוק לשון הרשב"א והר"ן נראה דלאו היינו טעמא דידן, דכתבו

אף דקיים עיקר המצוה, מ"מ הרי הוא בכלל התקנה שיש עליו חיוב ברכה זו אף בלא קיום המצוה.

**אלא** דא"כ יקשה דהא קאמרה הגמ' דהרואה מברך ב' ברכות, אלמא דמברך ברכת שהחיינו אף בלא מעשה מצוה, וא"כ יהא מוכח מכל הני ראשונים דס"ל דיש חיוב ברכה על זמן דחנוכה דחייב לאומרו אפי' בשוק, ולא מצינו כמעט שיטה בראשונים דס"ל הכי, ולכך נראה דבהא פליגי הני ראשונים על התוס' וס"ל דאף דהוי ברכת השבח על המצוה, מ"מ הוי ברכה על 'קיום המצוה' וכל דליכא קיום ל"ש ברכה זו, ואיהו ס"ל דאף ראית הנרות חשיב מצוה זוטרא וכמ"ש המרדכי והובא ברמ"א שיש חיוב לראות הנרות, ועי' בזה בשו"ת הרמ"א (סי' צט), ולכתחילה צריך לברך על המצוה השלימה אך כל דלא בירך על מצות ההדלקה יכול לברך על מצות הראיה, וכ"מ מד' הריטב"א (כג.) דכ' דאם רואה נרות ודעתו להדליק בביתו אין בזה משום אין מעבירין על המצוות כיון דעי' הדלקה עדיפא טפי (ויל"ד אי אף לקיום חיוב זה יהא הדין דשואל ומוכר כסותו), כן יל"ד דאף דפסקי' דספק ברכות להקל, היינו לענין הברכה, אך יהיה ראוי להחמיר ללכת לראות הנרות, וא"כ בהדליק בביהכנ"ס דלא הדליק נר של מצוה עדיין יש עליו חיוב ברכה בזמן ההדלקה.

**ובבי'** הגר"א כ' דמרש"י משמע כדעת הני ראשונים דצריך לחזור ולברך, ולכאור' כוונתו לרש"י כג. דכ' הרואה. העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינ', משמע דכל שלא הדליק זקוק לברכה זו, והנה אי נימא דטעם הני שיטות משום דל"ה אלא ברכת הודאה, א"כ צ"ב מאי קאמר רש"י דלא

לברך אבל בשאר מצוות לא, ועיי"ש שהקשה ממילה.

**אלא** דיל"ע דאי הבי' כמ"ש לעיל בבי' האי שיטה דהברכה על המצוה היינו דיש חיוב ברכה על פרסום הנס, א"כ איזה חיוב ברכה איכא בראיה ואי נימא דאף הרואה מקיים מצוה זוטרא ולכך שייך לברך אף על מצוה זו, א"כ צ"ב מאי מקשי דאף בשאר מצוות יברך הרואה, ומבו' דאף דהמצוה בהדלקה מ"מ תקנו רבנן שמי שלא קיים המצוה איכא דין ברכה על ה'חפצא דמצוה' וכ"כ בס' הפרדס שם שיברך שציונו לעשות סוכה או לעשות תפילין, והיינו דהברכה היא ברכת השבח על גוף המצוה אף בלא קיום, וכמו דמצינו שיטות ראשונים לענין ברכת אירוסין (יעו' ברא"ש כתובות יב) ולענין ברכת להכניסו בבריתו (יעו' ברא"ש פסחים ז.), וכן לענין ברכת השחיטה יעו' בט"ז (י"ד סי' א' סק"ז), והבי' דכל דהוי ברכת השבח על המצוה, מטבע הברכה הוי על התכלית והתוצאה של המצוה ולא על מעשה הקיום, ולכך בברית הנוסח הוא על להכניסו בבריתו, וכן באירוסין, ומה"ט הברכה בנר חנוכה הוא על תכליתו של המצוה שהיא פרסום הנס.

**ולפי"ז** אפשר דזהו כוונת הרשב"א דאין הברכה כברכת המצוות דמעשה המצוה מחייב ברכה וממילא אם קיים השליח המצוה עם הברכה מהני למשלחו, אלא הוי 'חיוב ברכה' על החפצא דמצוה, ועי' קאמר הרשב"א דעיקר הברכה הוי על קיום המצוה בשלימותה, וכל מה דיכול לברך על הראיה היינו למי שלא שייך ביה הברכה על קיום המצוה,

**וא"כ** אפשר דאף הראשונים דפליגי וס"ל דאף אם הדליקו בביתו צריך לחזור ולברך על הראיה, לאו משום דס"ל דהוי ברכת השבח על הנסים, אלא דהוי ברכת השבח על המצוה, ובהא פליגי דכל שלא בירך ברכה זו

בכלל מה שהתקינו שיהו שמונת ימים אלו ימי שמחה והלל, לכך השלימות היא בכך דעושה ההדלקה וגם מברך בפה, והוי חלק מקיום המצוה, וע"ז ס"ל למאירי דאינו תלויין זה בזה ואף אי לא מדליק יכול לברך, ולפי"ז אפשר דאף אי בירך בשביל קיום הפרסומי של המנהג, עדיין יכול לחזור ולברך בשביל החיוב הפרטי שלו, וא"כ אפ"ל דגם מש"כ דמברך זמן לאו היינו משום דס"ל דזמן אומרו בשוק אף בחנוכה דהא במגילה (ד): דחה המאירי האי שיטה ומסיק דאין חיוב זמן מחמת היום כל שאין שם כוס לקידוש, אלא הבי' דודאי הברכת זמן הוא על מצות הנר וס"ל דאף על קיום חלק זה של המצוה דהיינו ההודאה בפה שייך ברכת הזמן, ולא על הזמן של החנוכה, ולפי"ז יל"ד דזהו דעת הרשב"א דאם הדליקו עליו בביתו שוב אינו צריך לאו משום דהוי ברכת המצוות אלא דהוי חלק מקיום המצוה (וכל דקיים המצוה העיקרית תו לא תיקנו שיקיים רק ההודאה בברכה), ובדעת המרדכי אפשר דעל חלק זה של המצוה ל"ש שליחות דהוי מצות שבגופו, אך אם ישמע מאחר יהני וכ"כ הב"ח ופסק כן השער הציון.

**וכן** נראה מד' הר' ירוחם הביאו הב"ח (סי' תרעו) שכ' להני שיטות שצריך לברך אף בהדליקו 'צריך לצאת ולראות כדי לברך', והיינו דיש מצוה בברכה, ובזה י"ל הנוסח לראותם בלבד 'כדי להודות ולהלל' דע"י הראיה יכולים להלל.

הזקקה וכו' דמשמע דהיה שייך לברך פעמיים והא כבר יצא בברכה שבהדלקה, ואי הוי ברכה על המצוה נחא דס"ד דתיקנו ברכה גם על קיום זה.

**ובזה** אפשר ליישב סתירת דברי הרמב"ן דאף דס"ל דהוי ברכת השבח, מ"מ כיון דהוי ברכת על גוף המצוה ס"ל דלא שייך ברכה זו אלא אי מקיים נמי מצוה, ולכן הוכיח הרמב"ן דאף בראיה מקיים הוא מצוה.

**ויל"ד** מי שראה נרות ובירך שעשה נסים אי יחזור אח"כ לברך בהדלקה, ואי הוי ברכת השבח על הנס ודאי דלא יחזור, אך אי הברכה בזמן ההדלקה הוי ברכת המצוות ודאי דיחזור ויברך, אך אי הגדר כמ"ש דהוי חיוב ברכת השבח על המצוה יל"ד אי כיון דכבר בירך על מצוה זו אף דלא הוי המצוה בשלימות כבר יצא ידי חובת ברכה זו, או"ד דמ"מ עדיין שייך חיוב ברכה על המצוה השלימה, ויעוי' בפר"ח שהביא ג' דיעות בזה ובריטב"א (כג.) כ' דחוזר ומברך, אומנם באור זרוע (ח"ב סי' שכה) כ' דאינו חוזר ומברך, (ויל"ע בלשון רש"י הנ"ל).

**אמנם** במאירי שכתב שגם מי שאין לו להדליק ואינו רואה מברך לעצמו נראה דלא כמש"כ אלא דהברכה הוי כברכת השבח על הזמן (וכ"נ המ"ב בדעתו), אך אפשר דגם המאירי ס"ל דאין חיוב ברכה על הזמן, והא דמברך אפי' בלא הדלקה היינו משום דהפי' דכיון דמצות ההדלקה היא להודות ולהלל כמש"כ הרמב"ם (פ"ג ה"ג) דההדלקה הוא

## הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

## סימן מח. שמן הראוי לנר חנוכה

בשנים האחרונות נפוץ שמן זול יחסית שמכונה 'שמן זית להדלקה', וזאת מודעת בישראל שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל פקפק במעלת שמן זה, ושומה בפי הכל שהוא משום שהוא שמן ש'אינו דומה לשמן של מקדש'. ורבים מהדנסיים בהוראה זו, שאם צריך דומיא דמקדש הרי שנצטרך גם 'כתית' דומיא דשמן של מנורה. וכפי שיתבאר לפנינו בע"ה יש לתמוה מצד עצם דברי הגמ' שמשמע שמעלת שמן זית רק מצד ש'צליל נהוריה טפי' ולא הזכירו מעלה זו של דומיא דשמן שנעשה בו הנס. בע"ה במאמר שלפנינו נברר סוגיה זו ויתבאר בע"ה מקור הדברים.

ובנוסף, נציג את סוגי השמנים השונים הנמכרים כיום ונפרט את מעלותיהם וחסרונותיהם השונים, ואגב אורחין גם יתברר בע"ה אם יש חיסרון כל-שהו בשמן זית הנמכר כיום כשהוא קרוש. וזה החילנו בעזרת השם.

לנר ושמן זית מן המובחר. ואע"פ שקצת מפרשים פירשוה לענין שבת בתוספות פירשוה לענין חנוכה ומטעם שכתבנו. דברי המאירי לכאור' צריכים ביאור רב, שפי' טעם אחר מהטעם המבואר בגמ' עצמה, שמעלת שמן זית במה ש'צליל נהוריה טפי'.

**טעם** זה של שמן שנעשה בו הנס מוזכר בעוד ראשונים, הארחות חיים (אות ז) ז"ל: **"והמצוה המובחר' להדליק בשמן זית לפי שבו היה הנס"**, וכן בכל בו (סי' מד): **"יש מדליקין בנרות של שעה, והר"ף ז"ל היה מצריך לעשות נרות ארוכות, אמנם המצוה המובחרת בשמן זית לפי שבו היה הנס"**. וכן הביאו הפוסקים המובאים לקמן טעם זה שיש מעלה בשמן זית לפי שבו נעשה הנס. וראה לקמן שהחיי"א כבר כתב שהכל-בו הוסיף סברא מדנפשיה למעלת שמן זית שלא נזכרה בגמ'.

בגמ' (שבת כג.): **"אמר רבי יהושע בן לוי כל השמנים כולן יפין לנר, ושמן זית מן המובחר. אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי, אמר האי משך נהורי טפי. כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי מהדר אמשחא דזיתא, אמר האי צליל נהוריה טפי"**. פירש"י "משוך נהוריה: אינו ממחר לכלות כשמן זית. צליל נהוריה: צלול ומאיר". ופירשו תוס' (ד"ה מריש) שהגמ' מדברת על נר חנוכה. וכן עוד ראשונים קבעו את דברי הגמ' לענין נר של חנוכה. הנה, מכל דברי ראשונים אלו מתבאר שמעלת 'שמן זית' בכך שאורו צלול, אך אם היה דבר יותר צלול משמן זית היה מצוה בו דוקא.

אמנם, המאירי (שבת דף כא.) מזכיר טעם נוסף למעלת שמן, לפי שבו נעשה הנס במקדש, ז"ל: **"ממה שכתבנו למדת שנרות של שעה מותרות לנר חנוכה, ומ"מ נוי מצוה הוא לעשות בשמן אחר שהנס היה בשמן, והוא שאמרו למטה כל השמנים יפים**

ל"א אלא ש"ז יפה לנר ומשום דצליל נהורא ול"א משום שנעשה בו נס אלא הכלבו כתב זאת מסברא דנפשיה, ואם כן כיון דעכ"פ דין זה דמהדרין מן המהדרין נזכר בגמרא וש"ז לא נזכר בגמרא כלל וגם הר"ף והמרב"ם לא הביאו זה ואם כן עדיף להדליק בשעוה ולהיות מן המהדרין מן המהדרין".

את דברי החי"א הביא במשנה ברורה (סי' תרעא ס"ק ז) בלי להזכיר את טעמו, ובשער הציון הוסיף: "ותשובת בנין עולם סימן ל"ד, אכן דעתו שם דבלילה הראשונה יראה עכ"פ להדליק בשמן זית, אע"ג דלאח"כ לא יוכל לקיים להיות כמהדרין מן המהדרין בשאר לילות, לא דחינן מצוה החביבה בשעתה ממה שע"ז לא יוכל אח"כ לקיים מצוה מן המובחר יותר ע"ש".

**דברי הבנין עולם** לכא' חידוש גדול הם, שהרי מעלת שמן זית לא מוזכרת כלל בגמ', נמצא שמפסיד את מעלת הגמ' שלמחר בשביל מעלה היום שלא מוזכרת בגמ'. ואולי כוונתו רק באופן שהשמן זית צליל נהוריה טפי, שזו מעלה שכן מוזכרת בגמ'. ועיי"ש בדבריו.

### יישוב הקושיה – למה הזכירו הראשונים טעם שלא נזכר בגמ'?

ביישוב דברי המאירי מקושיה הנ"ל, שהזכיר שמעלת השמן שבו נעשה הנס וטעם זה כלל לא נזכר בגמ'. שמעתי מאמור"ר שליט"א שהרי המאירי לא איירי כלל בשמן זית רק בשמן סתם, וא"כ יתכן שלמד בביאור דברי רבי יהושע בן לוי שאמר **"כל השמנים כולן יפין לנר, ושמן זית מן המובחר"**. שלכא' קשה, הלא לא רק שמנים יפים לנר, מבואר בגמ' שמותר להדליק גם בזפת ושעוה וכו', וביותר קשה שבגמ' לעיל מבואר שישנם שמנים רבים שאין מדליקים בהם דוקא

### מעלה בשמן זית דוקא

מצינו בראשונים שנהגו בשמן זית דייקא, כמו שכתב במדרכי (רמז רסח): "ומהר"ם ז"ל היה רגיל להדליק בשמן זית", וכן נהג מהר"ל (הל' חנוכה אות ג) "הדליק על שמן זית". לא נתפרש בדבריהם אם מנהגם היה משום מעלת 'צליל נהוריה', או שראו איזה מעלה בשמן זית דוקא.

**אמנם** בדברי הפוסקים מפורש שיש מצוה מן המובחר בשמן זית לפי שבו נעשה הנס, הלבוש (סי' תרעג סעי' ב) כתב: **"מצוה מן המובחר להדליק בשמן זית שבו נעשה הנס, אבל לא הצריכו חז"ל לחזור אחריו אלא כל השמנים הוכשרו לה מיהו מצוה לחזור אחר שמן שאורו זך וצלול"**. וכן בשיירי כנסת הגדולה בשם שו"ת מהר"י ברונא כ"י כתב: **"ומצוה בשמן מבשעוה שע"י שמן נעשה הנס"**. וכן כתב בפרי חדש (סי' תרעג סעי' א). וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק ד): **"ומ"מ מצוה בשל שמן טפי מנרות של שעוה דע"י השמן נעשה הנס"**, ובשער הציון ציין לשו"ת מהר"י ברונא הנ"ל, ז"ל: **"תשו' מהר"י ברונא סימן ל"ט. והנה דעת מהר"ל מפרא"ג בספרו נר מצוה שלא להדליק כלל בנר שעוה וחלב אלא דוקא בשמן מפני שהנס נעשה בשמן, אבל אין נוהגין כוותיה. מחה"ש"**. (יש לשים לב, שהלבוש הזכיר 'שמן זית', ואילו מהר"י ברונא והפוסקים שהעתיקוהו כתבו 'שמן' סתם).

**והנה** החי"א (כלל קנד סי' כד) דן אם עדיף להדליק בשעוה ושיהא מהדרין מן המהדרין, או עדיף נר אחד משמן זית, והכריע שעדיף להדליק בשעוה, ז"ל: **"ואם השמן הוא ביוקר מוטב שידליק בנרות שעוה כדי להיות מהמהדרין מן המהדרין ממה שידליק בשמן זית נר א' בכל לילה לבד"**. וכתב הטעם בנשמת אדם (ס"ק ד): **"ואמנם נ"ל דהא דאי' בש"ע ש"ז מן המובחר אינו דינו דגמ' דבגמ'**

הדרך הנ"ל שהציע אאמ"ר שליט"א מסתבר לפרש כן שהרי אם ריב"ל עוסק במעלת ההדלקה דומיא דשמן שנעשה בו הנס, הרי שגם סיום דבריו מתייחס לאותו ענין - שמן זית שיותר דומה לשמן שנעשה בו הנס מצוה מן המובחר. ולפי הצעה זו הרי שדברי הראשונים מתיישבים היטב, ויתכן שכל זה בכלל דברי המאירי. אלא שעדיין יקשה המשך דברי הגמ': "אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי, אמר האי משך נהורי טפי. כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי מהדר אמשחא דזיתא, **אמר האי צליל נהוריה טפי**", משמעות דברי אביי שמעלת שמן זית במה שצליל נהוריה ולא במעלה של דומיא דשמן שנעשה בו הנס. אמנם לביאור הדבר יש לתמוה הא גופא למה 'אמר האי צליל נהוריה' למה לא די לו במה שאמר ריב"ל, ואם בא לבאר את דברי ריב"ל היה לו לומר בלשון כיון דשמע ... דזיתא כיון דצליל נהוריה טפי. אלא יתכן לבאר שאביי הידר אחרי שמן שדולק יותר יפה להידור מצוה. אמנם מששמע אביי את דברי ריב"ל אמר אביי כן, מעלת בעירת השמן עדיפה על פני מעלת דומיא דשמן שנעשה בו הנס. אמנם מכיון שגם לשמן זית יש מעלה מבחינת בעירת השמן שצליל נהוריה טפי, לכן ניתן לקיים גם את מעלתו של ריב"ל ששמן זית מצוה מן המובחר במה שיותר דומה לשמן שנעשה בו הנס.

### **ביאור דברי מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל במעלת שמן זית הראוי לאכילה**

אם כנים אנחנו, הרי שמכאן מקור גדול לדברי מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שנקט ששמן הראוי לאכילה יש בו מעלה לפי שהוא יותר דומה לשמן של מקדש. ותמהו רבים, מנליה הא שצריך יותר דומה לנס, ויש שהוסיפו לטעון, ממ"נ, אם דומיא דמקדש

משום שאין יפין לנר, א"כ מהו שאמרו כל השמנים 'כולן' יפין לנר?

**לפיכך** פי' המאירי שכוונת ריב"ל שמעלת **השמנים כולם** במה שדומים לנס שהיה בשמן. בדרך זו מובנים מאוד דברי המאירי שכתב: **"למדת שנרות של שיעור מותרות לנר חנוכה, ומ"מ נוי מצוה הוא לעשות בשמן אחר שהנס היה בשמן, והוא שאמרו למטה כל השמנים יפים לנר ושמן זית מן המובחר"**. דהיינו שבא לאפוקי משעור, ולפי"ז מה שציטט את לשון ריב"ל קאי על תחילת דבריו על 'כל השמנים' ולא על 'שמן זית'. וטען אאמ"ר שליט"א שלפי ביאור זה בדברי המאירי הרי שבכל שמן מתקיים זכרון הנס ולא דוקא בשמן זית. (וכ"ש שאין מקום להצריך שמן הראוי לאכילה משום דומיא דשמן שנעשה בו הנס).

### **הצעה ביישוב דברי שאר ראשונים**

בדרך הנ"ל נתיישב היטב דברי המאירי, אך עדיין קשה שבדברי הארוחות חיים וכל בו מפורש שיש מעלה בשמן זית דוקא דומיא דנס. וכן הלבוש כתב שיש מעלה בשמן זית דייקא לפי שבו נעשה הנס, ולפי הדרך הנ"ל - בגמ' לא משמע כן. אמנם, מהר"י ברונא והפוסקים שהעתיקו דבריו דיברו על שמן ולא על שמן זית דוקא. ואילו החי"א הנ"ל איירי בשמן זית.

**ול"מ** היה נראה שניתן להמשיך באותו דרך שלב נוסף, ובהמשכה זו יתיישבו אל נכון דברי הראשונים. כאמור במאירי מבואר שפי' את דברי ריב"ל שאמר 'כל השמנים כולן יפין לנר' דהיינו משום דומיא דשמן שנעשה בו הנס, בדרך זו ניתן גם לבאר את המשפט הבא של ריב"ל - 'ושמן זית מן המובחר', דהיינו שמצוה מן המובחר בשמן זית דוקא שהוא יותר דומה לשמן שהיה במקדש. ולפי

## הוראות מרן הגר"ש זצ"ל בשמינים המצויים היום

**(א) שמן למאור בלבד:** יש שמן זול שנמכר כיום שמכונה שמן להדלקה. שמן נעשה מגרעיני הזית והזגין, אשר עוברים תהליך עיבוד כימי שעל ידו מוציאים מהם חומר בעירה. בתום התהליך מתקבל נוזל שקוף שאין לו לא טעם ולא ריח ולא צבע של שמן. בשלב הבא מערבבים חומר זה עם שמן זית וחומרים נוספים שנותנים לחומר מראה צבע וסמיכות. מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל נקט שחומר זה אין לו תואר שמן זית כלל, אמנם כשר להדלקה לפי שלא גרע משעוה וזפת. ואמר ש'שמן' זה אין לו דין שמן גם לשאר דיני התורה כיון שאינו עשוי מבשר הפרי רק מהפסולת שלו. מה שמוציאין מהגפת מסתבר שגם לענין תר"מ וטומאת משקין שאינו נחשב שמן בשר הפרי.

**(ב) שמן מזוקק:** יש שמן שנעשה ע"י טחינת הזית כולו על כל חלקיו, ולאחר מכן עובר תהליך זיקוק ע"י הוספת חומר 'בנזין' ועוד ולאחר מכן עובר תהליך 'אידיוי' שעל ידו מתאדים ויוצאים הבנזין יחד עם חומרים שונים שנמצאים בזית. לאחר תהליך זה השמן נקי וראוי לאכילה. בנידון זה דן מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל במשך השנים האם יש איזה מעלה בשמן מכבישה קרה על פני שמן מזוקק, שמא נשתנה שמו ע"י שהוציאו ממנו חלקים חשובים מהזית.

**שמן מכבישה קרה:** מדובר בשמן שהוציאו מהזית רק ע"י שטיפה, כבישה, סיבוב וסינון. ולא השתמשו בשום חומרים כימים שמפרקים או מרכיבים את החומרים שבתוך הזית:

oil extra virgin olive: שאין בו חומציות יותר מ-1%.

בעיני הרי שהיה צריך גם דומיא דשמן של מנורה שהיה 'כתית' מהשמן הראשון שהיה יוצא בשעת הכבישה. אמנם לפי הדרך שהצענו הרי שאדרבה בגמ' מבואר מיניה וביה שיש מעלה להדמות כמה שיותר לשמן שהיה בו הנס, ממילא כשם שיש מעלה בשמן זית על פני שאר השמינים מחמת שיותר דומה, כן יש מעלה בשמן זית עצמו בראוי לאכילה יותר משאינו ראוי לאכילה. ואיה"נ אם ישיג שמן מתחילת הכבישה זו תהא מעלה גדולה עוד יותר שהוא דומה ממש לשמן שהיה במקדש.

**שוב** ראיתי בדברי המור וקציעה (סי' תרעג) שכתב: "ונוהגין להדליק בנרות של שעוה. ויש פוסלין שעוה לנ"ח, מטעמא דבעינן דומיא דמעשה שהיה בשמן דמנורה, שהנס היה בשמן זית. אך לפ"ז היה ראוי לפסול כל השמינים חוץ משמן זית, שבו היה הנס, דהא כל שאר השמינים שמנו חכמים נמי פסילי למנורה, וחכמים הכשירו לנ"ח. ומיהו עכ"פ נראה שצריך השעוה להיות מהותך כשמדליקין בו, דאם כורכו סביב הפתילה אין שם שמן עליו כלל, כדמוכח פרק במה מדליקין, בפיסקא עד כאן פסול פתילות כו', וק"ל, **דבודאי כל מה דאפשר למיעבד דוגמת הנס עבדינן**". משמעות דברי המ"ק שמצד אחד חולק על מי שרצה לפסול מדינא נרות שעוה כי א"כ היה צריך לפסול באותה מידה את כל השמינים. ומאידך, מודה שיש להשתדל לעשות כמה שאפשר דומה לנס.

**אגב** אורחין, בדברי המ"ק מתחדש ששמן מוצק אינו דומה לשמן שנעשה בו הנס, ולפי"ז יש חיסרון מסוים בשמן זית קרוש המצוי היום שאינו דומה לשמן שנעשה בו הנס.

מִרְנָה הַגִּרִי"ש אֵלִישֵׁיב זצ"ל שֵׁשׁ בּו חִסְרוֹן שֶׁל  
 'הַקְרִיבָהּ לַפַּחַתֵּךְ' כְּדֵין שֶׁכְּתָבוּ הַפּוֹסִים  
 בַּעֲכָבֵר שֶׁנִּפְל לַשֶּׁמֶן, וְאִף שֶׁנִּיתֵן לַהַדְלִיק  
 בַּשְּׁעוּה וְכד', אִךְ כֹּאן גֵּרַע שֶׁהוּא בַּמִּקְוֵה  
 מֵאֲכָל וַיֵּשׁ בּו פְּחִיתוּת. [נִמְצָא שֶׁגֵּרַע יוֹתֵר  
 מִסּוּג הַשֶּׁמֶן הָרָאשׁוֹן 'לְמֵאוֹר' שֶׁגַּם הוּא אֵינוֹ  
 רָאוּי לֵאכִילָה בַּמִּקְרִים רַבִּים, לִפִּי שֶׁשֶּׁם  
 מַעֲיָקָרָא מַעוֹלָם לֹא הִיָּה שֶׁמֶן וְלִכֵּן לֹא גֵרַע  
 מַשְׁעוּה, וְדו"ק].

virgin olive oil: שֵׁאִין בּו יוֹתֵר מַחֻמְצִיּוֹת  
 שֶׁל 2%.

ordinary virgin olive oil: שֵׁשׁ לו עַד  
 3.3% חֻמְצִיּוֹת.

**וּבְדִין** שֶׁמֶן שֶׁנַּעֲשֶׂה בְּאוֹפֵן זֶה אִךְ רַמַּת  
 הַחֻמְצִיּוֹת שֶׁלו גְּבוּהָה עַד שֶׁאֵינוֹ רָאוּי  
 לַשְׁתִּיָּה (אֵינוֹ מִצּוֹי בַּשָּׁנִים הָאַחֲרוֹנוֹת בִּא"י),





הרב יצחק רובניץ

## סימן מט. בגדר מצוות הדלקת נר חנוכה ובדין הודאה על נס

**וצריך** ביאור מה שכתב כאן את הדין שמדליקים על פתחי הבתים בהדי עיקר תקנת ההדלקה, והרי אין זה כי אם פרט מפרטי הדינים בהדלקה, וכמו שאינו מזכיר כאן את הדין שצריך להדליק בטפח הסמוך לפתח וכן כמה נרות צריך להדליק שדינים אלו כתבם הרמב"ם בפ"ד, כמו כן לא שייך להזכיר כאן את מקום ההדלקה.

**הנה** בג' מקומות מובא בגמרא המימרא דר' יהושע בן לוי לחייב נשים במצוות עשה שהזמן גרמא מפני שאף הם היו באותו הנס, א. שבת [כג ע"א] לגבי חיוב הדלקת נר חנוכה. ב. מגילה [ד ע"א] לגבי חיוב קריאת המגילה. ג. פסחים [קח ע"ב] לגבי חיוב ד' כוסות.

והתוס' בב' מקומות [שם מגילה ד"ה אף, פסחים שם ד"ה היו] הקשו, למה כדי לחייב את הנשים במצה הוצרכה הגמרא [פסחים מג ע"ב] לאתווי עלה מדרשה דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכול מצה, והרי הם היו באותו הנס ויתחייבו מהאי טעמא, וכן למה פטורות ממצוות סוכה. ותרצו, דמשום טעמא דהיו באותו הנס לא מחייב אלא מדרבנן.

**ויש** להעיר על מה דהתוס' הקשו מקריאת המגילה וד' כוסות ולא הקשו כן בגמרא מנר חנוכה, ונראה מדבריהם שמנר חנוכה אין להקשות כן, וצריך ביאור.

א

ז"ל הרמב"ם [חנוכה ריש פרק ג], 'בבית שני כשמלכו יון, גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה, ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור וכו'.

**וצ"ב** איזה הלכה השמיענו הרמב"ם בדבריו אלו, והרי אין דרכו של הרמב"ם להאריך בסיפור בעלמא.

**ובהלכה** ג' כתב הרמב"ם, 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו וכו', ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות בנס, וכו'.

מצווה בעלמא שהזמן גרמא, אם כן מהאי טעמא נחייבה גם במצה ובסוכה.

## ב

ונראה עוד בזה, דהנה בגמרא [שבת כא ע"ב], 'מאי חנוכה, דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דל למספד בהון ודלא להתענות בהון וכו', לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה'. וברש"י [ד"ה הכי גרסינן] 'עשאוּם ימים טובים בהלל והודאה' - לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה'. והמבואר מזה שהזכרת על הניסים בתפילה אינה כשאר הזכרות וכו"ל שמדיני התפילה להזכיר בה מעין המאורע, אלא תקנה מיוחדת היא להודאה וקבעוּם חכמים בתפילה.

**אולם** הרמב"ם [חנוכה פ"ג ה"ג] כתב, 'ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות וכו'. הרי שכתב שעיקר תקנת ימי חנוכה היא בהלל והדלקת נרות ולא כוון לאמירת על הניסים בהדי עיקר התקנה ודלא כרש"י הנ"ל. ודין הזכרת על הניסים הזכיר הרמב"ם בהלכות תפילה [פ"ב ה"ג] וז"ל 'בחנוכה ובפורים מוסיפין בהודאה על הניסים', כלל הרמב"ם דין הזכרת על הניסים בתפילה בהדי שאר ההזכרות שבתפילה שמעין המאורע.

**אולם** צ"ע, שהרי גמרא כללה לחיוב הודאה בעיקר תקנת החג, ואין יפרנס הרמב"ם דברי הגמרא. ויודעים בזה דברי פסקי הרי"א שכתב, 'ועשאוּם שמונה ימים וגומרים בהם את ההלל ומודים על הנס בהדלקת נרות'. הרי שהרי"א ביאר שחובת ההודאה מתקיימת בהדלקת הנר, ונראה שכן פירש

**והנראה** מזה, דשאני חיוב הדלקת נר חנוכה מחיוב קריאת המגילה וד' כוסות ועוד מצוות, שבשאר המצוות הוי מעשה מצווה של ישיבה בסוכה ואכילת מצה ובאו משום הנס וכן קריאת המגילה עיקר תקנתה מעשה מצווה של קריאת המגילה, רק הנס הוי סיבה למה תקנו מצוות קריאה.

מה שאין כן בנר חנוכה, עיקר התקנה היתה לפרסם ולגלות את הנס, אלא דשוויהו להך תקנה גם למצוה אבל עיקר החפצא היא תקנת חכמים להראות ולגלות הנס.

**ולפי** זה מתבאר מה דנקט הרמב"ם בהדי עיקר התקנה הא דבעינן להדליק על פתחי הבתים, דזהו עיקר החפצא דהתקנה להראות ולפרסם הנס, ויתר הדינים שבנרות הם מפרטי המצווה דנר חנוכה וכתבם בפ"ד ולא שיך לעיקר התרנה.

**ומבואר** בזה מה דכתב הרמב"ם בה"א וב' את סיפור הנס, שכיון שהמצווה היא לגלות הנס, צריכים אנו לדעת מה מפרסמים.

**ואתי** שפיר נמי לפי זה מה שהערנו על התוס' דלא הקשו ממה דחייבת אשה בנר חנוכה שתתחייב נמי במצה וסוכה מהאי טעמא, מכיון דהחפצא דמצווה בחנוכה הוא פרסום הנס ומי שהיה באותו הנס חייב לפרסם הנס ובכלל זה אשה, ובכל מצווה שעיקרה מעשה פרסום הנס היא שפיר אפשר ללמוד מנר חנוכה לחייבה, מה שאין כן מצה וסוכה עיקרם מעשה מצווה גרידא, אע"פ שבאו מחמת הנס, א"כ ליכא למילף לחייב אישה במצווה כעין זו דהוי מעשה מצווה בעלמא דהזמן גרמא שנשים פטורות, מה שאין כן קריאת המגילה וד' כוסות הוו ג"כ מעשה מצוה גרידא רק דבאו מחמת הנס שם הקשו התוס' שפיר דחזינון שמפני שהיו באותו הנס מחייבים אותם לקיים גם מעשה

חנוכה עדיין מדליקים נרות זכר לנס. והקשה הרשב"א, 'ואינו מחזור בעיני, דאם איתא דאיהי בטלה אף מצותה נמי בטלה וכדאמרין הכא אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה כלומר ואי איהי בטלה אף מצותה בטלה, והילכך לא מבטלינן איהי כי היכי דלא תבטל מצותה, ואמרין תו ותבטל איהי ותבטל מצותה, דאלמא אי אפשר דתבטל איהי ולא תבטל מצותה, דאם איתא לימא ליה ותבטל איהי ולא תבטל מצותה, וכו'.

**ונראה** בדעת התוס', על פי הנתבאר שנכלל בהדלקת הנר תרתי חיוב פרסום הנס וחוב הודאה, ואשר לפי"ז יתכן, שמה שמבואר בגמרא שאם בטל היר"ט בטל המצווה דהדלקה, היינו רק ההדלקה מלתא דהודאה אשר בזה מבואר בגמרא שבת הנ"ל ד'עשאוּם ימים טובים בהלל והודאה' והיינו דקבעו להיום כיום טוב שמחויב בהלל והודאה וכיון שנתבטל מגילת תענית ונתבטל היום טוב שוב בטל המצווה דההודאה, אולם עדיין נשאר החיוב דההדלקה מלתא דפרסום הנס שאין זה תלוי בדין יום טוב דהיום, וזהו מה שכתבו התוס' 'מדליקים נרות זכר לנס'. וסברי התוס' שכל המשא ומתן של הגמ' שכשבטל היום טוב בטל המצווה היינו רק המצווה מחמת חיוב ההודאה.

### א

ונראה דתקנת חכמים בהדלקת נר חנוכה לעשות המצווה מחמת ב' הדברים הנ"ל, אין זה מיוחד בדווקא לנר חנוכה, אלא בכל נס יש חיוב ב' דברים הנ"ל, חיוב פרסום הנס וחיוב הודאה וכדלהלן.

**דהנה** בברכות [נד ע"א] איתא, שבברכת הגומל חייבים עשרה אנשים ושני תלמידי חכמים, ויליף לה הגמרא מהכתוב [תהלים קז, לב] 'וירוממהו בקהל עם, ובמושב זקנים

הרמב"ם ולכן כלל להלל והדלקת נרות בהדדי שזהו עיקר התקנה וכדנתבאר בגמרא.

ובנמוקי מהרא"י [בספר הליקוטים מהדורת רמב"ם פרנקל] כתב, 'והא דהשמיט רבינו הנאמר בגמ' ובהודאה ופירש"י לומר על הניסים, ה"ל דרבינו מפרש בהודאה היינו הדלקת נ"ח וברכותיה שזהו נקרא הודאה על הנס, ובזה מיושב הערת הרא"ם בביאוריו לסמ"ג שתמה אמאי השמיט עיקר הקבוע בנר, ולדעת רבנו לפי מה שכתבנו היינו הנאמר הודאה, וזהו שכתב רבינו שמחה והלל ומדליקין נרות כסדר הגמרא לפי הכוונה שכתבתי'.

**ולפי** זה אתי נמי שפיר מה דהביא הרמב"ם בה"א את סיפור הנס, שכיון שהחפצא דההדלקה היינו הודאה על הנס ודאי שבידיעת הנסים ובעל מה הוא מודה מעיקר המצווה הוא. [ויעויין בדברי הרמב"ם פ"ד ה"ב] שכתב, 'מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו', וצריך ביאור לשון 'להוסיף' שכתב, ויש לומר כוונתו דתירתי איכלהו בהדלקת הנר, א. פרסום וגילוי הנס וכדנתבאר באות א. ב. הודאה ושבח וכדפירש הרמב"ם לדין הודאה המוזכר בגמ'.

**ובגמרא** [ר"ה יח ע"ב], 'רב ורבי חנינא אמרי: בטלה מגילת תענית וכו', מתיב רב כהנא: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, וירד רבי אליעזר ורחץ, ורבי יהושע וסיפר. ואמרו להם: צאו והתענו על מה שהתנעיתם- אמר רב יוסף: שאני חנוכה דאיכא מצוה- אמר ליה רביי: ותיבטיל איהי, ותיבטיל מצותה'.

**והקשו** התוס' [שם ד"ה וירד], אמאי לא הקשתה הגמרא מהמשנה שהשלוחים היו יוצאים בכסליו מפני החנוכה הרי שלא בטלה מצוות חנוכה, ותרצו שאף שבטל היר"ט של

שבדין סיפור ישנו הלכה מיוחדת לספר לתלמידי חכמים במיוחד.

והביאור בזה, שהתלמידי חכמים מבינים הסיפור לעומקו ולרוחבו ויש כאן יותר פרסום הנס, ואתי שפיר מה דבברכת הגומל בעיניו במסוים תלמידי חכמים, שהברכה נתקנה כנגד האמור בכתוב שכלול בו תרתי הודאה וסיפור ועשרה בעיניו מדין ההודאה ותלמידי חכמים מדין הסיפור.

## ד

והנה במשנה מדות פ"ב מ"ג 'לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלוש עשרה פרוצות היו שם שפרצום מלכי יון חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות'. וצ"ב גדר ההשתחויות הנשנה כאן.

**ונראה** שהנה מצינו בכתוב בכמה דוכתי עניין השתחויה, 'ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ' [בראשית כג, ז], ובמעשה דאליעזר 'ויקוד האיש וישתחו' [שם כד, כו] וברש"י שם בשם המדרש 'מכאן שמודים על בשורה טובה'. 'וישתחו ישראל על ראש המטה' [בראשית מז, לא] ובספרי ואתחנן [פיסקא לא] 'וישתחו ישראל על ראש המטה, וכי על ראש המטה השתחוה אלא שהודה ושבח שלא יצא ממנו פסולת', ובפרשת שמות [שמות ב, לד] 'ויאמן העם וישתחו' ובמכילתא שם הובא ברש"י 'מכאן שמודים על בשורה טובה'.

ובסנהדרין [קיא ע"א] 'וימהר משה ויקד ארצה וישתחו [שמות לד, ח], מה ראה משה, רבי חנינא בן גמלא אמר, ארך אפים ראה'. יעוין ברש"י שם. וברבינו בחיי כתב, 'על דרך הפשט השתחויה זו הודאה, על מדת החנינה והרחמים שהודיעו'. ויעוין בפירוש בעלי התוספות על התורה [דברים י, יב] וז"ל, 'לכן תקנו מודים שהרי פירושו "משתחוים"

יהללוהו', בקהל עם' היינוע שרה שנקראו קהל, 'ובמושב זקנים' היינו שני תלמידי חכמים. וצריך ביאור מה שייך לכאן תלמידי חכמים ומאי שנא מכל המקומות דבעינן עשרה שלא נאמר דין זה.

**ונראה** בזה, דעל הכתוב [שמות י ב] 'ולמען תספר באזני בןך וגו' את אשר התעללתי במצרים'. איתא במדרש הגדול, א"ר הונא, מהתורה מהנביאים ומהכתובים שצריך לתת הודאה ושבח ולספר על הנס, מהתורה-דכתיב [שם] למען תספר וגו'. וכו' מהכתובים- [תהלים קז, טו] 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם'.

**הרי** מבואר דאיכא ב' חיובים, א. לתת שבח והודאה. ב. לספר הנס. ויעוין שם בתהלים [קאפיטל קז] שהכתוב מייירי שם בד' חיובי הודאה ולאחר כל חיוב איתא בכתוב 'יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם' ושם [פסוק כא-כב] 'ויזבחו זבחי תודה, ויספרו מעשיו ברנה'.

**והנה** בפסוק ל"א שם כתוב, 'יודו לה' חסדו, ונפלאותיו לבני אדם'. ובפסוק ל"ב כתוב 'וירוממוהו בקהל עם, ובמושב זקנים יהללוהו', ונראה דרישא דהכתוב ל"ב 'וירוממוהו בקהל עם' הוי קאי הרישא דהכתוב ל"א 'יודו לה' חסדו' והיינו שמחויב ההודאה צריך לעשותו בקהל עם בעשרה. והסיפא דקרא ל"ב 'ובמושב זקנים יהללוהו' קאי הסיפא דקרא ל"א 'ונפלאותיו לבני אדם', והיינו שמחויב סיפור הנס הוא לעשותו במושב זקנים ולפני שני תלמידי חכמים, ומקור לזה שהדין תלמידי חכמים הוא מחמת החיוב סיפור, שעל הכתוב [תהלים צו, ג. דברי הימים ט אז, כד] 'ספרו בגוים [את] כבודו בכל העמים נפלאותיו' פירש הגר"א, ש'בגוים' היינו המון העם, ו'בכל העמים' היינו תלמידי חכמים, הרי

[וכדמצינו בתפילה 'ואנחנו כורעים ומשתחיים ומודים'].

**ובגמרא** שבת [כב ע"ב], 'מחוץ לפרוכת העדת יערך, וכי לאורה הוא צריך והלא כל ארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו; אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. מאי עדות, אמר רב, זו נר מערבי, שנותן בה שמן כמדת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים.

**נמצא** דכשגברו על יוון והדליקו נרות, חזרה גילוי שכינה במנורה, וכנגד זה תקנו שההודאה על חזרת השכינה למקדש תיהי' בהשתחואה דלגילוי שכינה בעי השתחואה כנ"ל.

## ה

הנה בפזמון 'מעוז צור' מזכירים את הניסים שנעשו במצרים וכן את שיבת גלות בבל בבית שני, וצ"ב הא דמזכירים בחנוכה שאר ישועות ונסים שנעשו לאבותינו בזמנים אחרים.

והנראה, דהנה בתפילת אהבה רבה אנו אומרים, וקרבתנו 'לשמך הגדול' וכו' להודות לך, וכן בעל הניסים אנו אומרים, וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל 'לשמך הגדול', וכן באמירת הנרות הללו אנו אומרים, כדי להודות ולהלל 'לשמך הגדול'. וצ"ב מהו הכוונה בלהודות 'לשמך הגדול'.

ובתפילה בקרבנות אנו אומרים 'לפיכך אנחנו חייבים להודות לך ולשבחך ולפארך ולברך ולקדש ולתת שבח והודיה לשמך וכו' וצ"ב כפילות לשון הודאה שבתחילה אנו אומרים חייבים להודות ולבסוף אומרים עוד פעם שבח והודיה לשמך.

**והנראה** דהנה בפרשת לך לך [בראשית יב, ז] כתיב, 'וירא אל אברהם ויאמר לזרעך אתן

כדכתיב לגבי נעמן והשתחית לה' אלקיך ובתרגום יונתן ואודית קדם אלקיך'.

**המבואר** מכל זה דאיכא השתחואה שהיא מעשה ואפן דהודאה. ובפירוש המשנה להרמב"ם [תמיד שם] על הא דתקנו י"ג השתחויות פירש, 'כל זמן שמגיע האדם לפרצה מאותם הפרצות משתחוה לה' דרך תודה על עקירת מלכות יון הרשעה'.

**והנה** בגמרא בשבת [כב ע"א] שהובאה לעיל, מבואר שתקנו 'בהלל והודאה', הרי שעיקר התקנה בנצחון על היוונים היינו בהודאה, ולפיכך תקנו במקדש הודאה על נס הנצחון ובאופן של השתחואה שהיא מעשה הודאה וכדנבאר.

**ונראה** להוסיף, דהנה בפרשת נדב ואביהוא [ויקרא ט, כד] כתיב 'ותצא אש מלפני ה' וגו' וירא העם וירנו ויפלו על פניהם'. וכן בדברי הימים [ב, ז, ג] 'וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. הרי כשיש גילוי שכינה ישנו קיום דהשתחואה. ומצינו כן בפרשת כי תשא [שמות לג, י] 'וראה כל העם את העמוד הענן עמד פתח אהאל וקם כל האם והשתחו איש פתח אהליו'. וברש"י 'והשתחו לשכינה'.

**נמצא** מבואר דבגילוי שכינה בעי השתחואה, ובפשטות הוא מדין כבוד ויראה, אולם להנ"ל דהשתחואה הוי מעשה ואופן דהודאה נ"ל דהוי מדין הודאה, דהרי מבואר בדברי הימים הנ"ל שהשתחו והודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. ובפרשת כי תשא הנ"ל דכתיב 'וירנו' איתא בתרגום יונתן שם 'ואודון', הרי חזינן דלגילוי שכינה בעי הודאה, ואם כן ההשתחואה שם היתה מדין הודאה וכמבואר בדברי הימים (וביאור הדברים, שהרי אין לך זכיה והטבה גדולה מזו של גילוי שכינה, וממילא אין לך חובת הודאה גדולה מזו).

**ואתי** שפיר לפי"ז הכפילות שאנו אומרים בלפיכך אנחנו חייבים להודות וכו', דההודאה הראשונה היא על קבלת הטובה, וההודאה השניה היא היא גילוי שמו יתברך. נמצא לפי"ז דבחנוכה איכא הדגשה יתירה בתקנה דהלל והודאה דהיא על שמך הגדול וכמו שאומרים בעל הנסים.

ולפי"ז נראה לבאר מה דבחנוכה בפזמון מעוז צור מודים ומזכירים שאר ניסים גם, שאם ההודאה היא על קבלת הטוב בלבד די לנו שנזכיר את אותו הנס ומה לנו להזכיר נסים אחרים, אך אם ההודאה קאי על קרבנותנו, אם כן כשמודה על שאר הניסים היינו הך הודאה גופא כהודאתו על נס חנוכה שבכולם איכא קרבה לשמו הגדול.

**ונראה** להוסיף, דבגמרא סוטה [מ ע"א] לגבי מודים דרבנן לחד מ"ד הנוסח הוא מודים לך על שאנו מודים לך, ופירש"י שאנו מודים על שנתת בלבנו להיות דבוקים בך ומודים לך. הרי דאיכא כאן [כמים פנים אל פנים] דודי לי ואני לו דעל ידי דקרבנו לשמו אנחנו מודים ומתקרבים לשמו וכמו שכתב רש"י שאנו דבוקים בו על ידי ההודאה. ואתי שפיר בזה יותר מה שמזכירים שאר הניסים דכיון דההודאי היא אופן להתקרב אליו יתברך הרי כשמודה על שאר הניסים יש בזה תוספת קרבה.

את הארץ הזאת, ויבן מזבח לה' הנראה אליו, וברמב"ן 'כי הודה לה' הנכבד וזבח לו זבח תודה על שנראה אליו' יעו"ש עוד תוספת דברים. ובאור החיים הוסיף 'להודיע הפלגת חבת אברהם בקונו כי ה' נגלה אליו ובשרו בזרע ובנתינת הארץ והוא לא החשיב מעלות אלו לכלום בערך שמחתו בגילוי שכינתו יתברך אליו', הרי דאיכא חיוב הודאה מלבד הודאה על קבלת הטובה על עצם מה שה' נראה אליו, וכעין שנתבאר לעיל אות ד שבגילוי שכינה איכא חיוה השתחואה והודיה, וכך באופן שאין גילוי שכינה ממש אבל איכא התגלות ישנו חיוב הודאה על כך.

**וההסבר** כנ"ל, שאין לך הטבה וזכות גדולה מזו. ולפי"ז נמצא שבכל נס שנעשה לאדם איכא ב' חיובי הודאה, א. על קבלת הטובה. ב. על עצם התגלות שמו והנהגתו של ה' בנס [כל אחד לפום דרגא דיליה].

ולפי"ז נראה לבאר מה שאומרים בתפילה וקרבנותנו לשמך הגדול וכו' להודות לך, דההודאה כאן היא על ענין הב' על התגלות ה' אליו, ופירושו שעל ידי הנס איכא קרבה לה' יתברך ועל זה אנו מודים על הקרבה שזכינו. ולפי"ז בתפילת על הנסים ובאמירת הנרות הללו שמדגישים להודות 'לשמך הגדול' וכמו שאומרים בתפילת אהבה רבה וקרבנותנו 'לשמך הגדול', דההודאה קאי מלבד על קבלת הטובה על עצם הקרבנותנו לשמך הגדול [והיינו שהתגלות ה' אלינו היא על ידי הנהגותיו שהן הן שמותיו של הקב"ה].



הרב עדיאל גלעדי

## סימן נ. בגדר זמן הדלקת נר חנוכה בשקיעת

### החמה

חנוכה, דכתב 'אין מדליקין נרות חנוכה קודם שקיעת החמה, אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין', וחזינן דנקט את לשון הגמ' דאין מאחרין ואין מקדימין כלפי דין נר חנוכה, וכן כתב המ"מ דהוא מפרש את הגמ' לענין חנוכה, וכן מפורש בבה"ג דהביא את הגמ' בהלכות חנוכה, וכן הביא המאירי די"מ דהוא בנר חנוכה, ועי' בכ"ז בביה"ל בתחי' סי' תרע"ב.

ולכא' מקור שיטת הר"מ ודעימיה לפרש את דינא דלא ימיש כלפי נר חנוכה הוא ממס' סופרים (פ"כ ה"ד), דשם איתא 'מצות הדלקתו משקיעת החמה עד שיכלה רגל מן השוק, ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר לא ימיש עמוד הענן יומם', ומבואר להדיא במס' סופרים דינא דלא ימיש נאמר בנר חנוכה, ועי' לקמן.

והנה לפי הנ"ל נמצא דלשיטת הר"מ ודעימיה בנר חנוכה יש את עיקר זמן ההדלקה דע"ז נאמר דינא ד'לא יאחר', ודינא דלא ימיש הוא להקדים את זמן ההדלקה העיקרי לזמן שעדיין יש אור יום, ובזה לכא' אפשר לומר בב' אופנים, או דעיקר זמן ההדלקה הוא בשקיעה דחכמים תקנו להדליק מיד שמתחיל להחשיך, וקודם זמן ההדלקה הוא מעט קודם השקיעה, או דעיקר זמן ההדלקה הוא בצאה"כ דעיקר הדין הוא להדליק בתחילת הלילה וקודם זמן ההדלקה הוא בשקיעה או מעט קודם השקיעה.

שבת כ"א, 'מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק'. נחלקו הראשונים בפירוש משתשקע החמה, דהר"מ והבה"ג פירשו דהיינו מתחילת השקיעה, אמנם במדכ' וברא"ש ובטור פ' דהיינו מסוף שקיעתה, יעוי' בטור ובב"ח סי' תרע"ב. ובשבת כ"ג ב' איתא, 'דביתיהו דר' יוסף היתה מאחרת ומדלקת, אמר לה ר' יוסף תניא לא ימיש וכו', מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש וכו', סברא לאקדומה אמר לה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר', ע"כ, ומדברי הגמ' מבואר דהיא היתה מדלקת כדין [דאם לא היתה מדלקת כעיקר הדין לא היה ר' יוסף נצרך לדינא ד'לא ימיש'], אלא דר' יוסף אמר לה דצריכה להקדים מעט את ההדלקה כדי לקיים את דין 'לא ימיש', ורש"י פירש 'שהיה עמוד האש בא קודם שישקע עמוד הענן אלמא אורח ארעא בהכי', והיינו דכדי לקיים את דינא ד'לא ימיש' צריך להדליק מעט קודם החשיכה כשעדיין יש את האור של היום, ולקמן יבואר.

והנה רש"י והראשונים פירשו דהגמ' קאי על נר שבת, והיא היתה מדלקת בשקיעה [או דמיירי דהיתה מדלקת מעט לאחר השקיעה, ור' יוסף לשיטתו דביה"ש מתחיל משיכסוף, שזה שיעור זמן אחרי השקיעה, יעוי' ברשב"א בשבת כ"א], והוא אמר לה דמדינא דלא ימיש צריך להקדים, אמנם מדברי הר"מ (פ"ד ה"ה) מבואר דפירש את הגמ' על נר

והנה מתבאר מזה דיש את ההדלקה של עיקר הדין ויש את קיום הדין של ה'לא ימיש', ויסוד הענין הוא דעיקר הדין להדליק בצאה"כ גם לשיטת הר"מ ודעימיה דזה תחילת הלילה, אלא דצריך להקדים את ההדלקה לזמן השקיעה בכדי לקיים את דינא דלא ימיש, ויש להעיר דלפי"ז נמצא דעיקר קיום ההדלקה גם לשיטת הר"מ הוא בצאה"כ ולא בשקיעה, ולכא' לפי"ז נצטרך לומר דאם כבתה בין השקיעה לצאה"כ זקוק לה, דהרי עדיין לא נתקיים עיקר דין ההדלקה, ומדברי הר"מ שם מתבאר דדין כבתה אין זקוק לה הוא מיד לאחר זמן ההדלקה, וכן מפורש בבה"ג בהלכות חנוכה שם, דכתב דכבתה קודם שקיעה"ח זקוק לה, ומבואר להדיא דלאחר השקיעה אין זקוק לה גם לשיטה זו דההדלקה בשקיעה"ח הוא מדינא דלא ימיש, וצ"ע.

והנר' בזה, דהנה מדברי רש"י מבואר דדינא דלא ימיש הוא להדליק בעוד האור של היום נמצא, ונר' דעיקר הדין הוא דלא יהיה רגע אחד בלא אור, ולהכי בעינן דברגע שיסתלק האור של היום שיהיה האור של הלילה קיים, ולשם כך צריך להדליק את האור של הלילה קודם שיסתלק האור של היום וזה האור ארעא כדי שיהיה האור של הלילה קיים מיד בתחילת הלילה, אמנם יש להעיר דהניחא לדברי הראשונים דדינא דלא ימיש נאמר בנר שבת, דהתם הנר עומד לאורה להאיר את הלילה [ובפרט דזה עיקר דין נר שבת להאיר את הלילה משום שלום בית], אמנם לשיטת הר"מ ודעימיה וכמו שמבואר במס' סופרים דדינא דלא ימיש נאמר בנר חנוכה צ"ב מה שייך דינא דלא ימיש לנר חנוכה, דהרי אין הנר עומד להשתמש בו לאורה אלא לפרסומי ניסא והודאה, וצ"ע.

ונר' דמוכח מזה דיסוד דין נר חנוכה הוא לפרסם את הנס ולהודות עי"ז שהלילה יהיה מואר, ואין זה דין בעלמא לפרסם את הנס

והנה הראשונים (רשב"א ור"ן בשבת כ"א) הביאו בשם הבה"ג דאין להקדים את זמן ההדלקה קודם השקיעה, [יעוי' שכתבו דלדבריו אפילו בער"ש אין להדליק קודם השקיעה, וזה מתיישב שפיר לשיטת ר' יוסף דביהש"מ מתחיל משיכסוף והיינו מעט לאחר השקיעה, אך למאן דפסקינן כרבה דביהש"מ מתחיל מיד בשקיעה, ודאי דבער"ש צריך להדליק קודם השקיעה, יעוי' בביה"ל שם, ובדברי המאירי בשבת כ"א], ולפי"ז נמצא דלדבריו עיקר זמן ההדלקה הוא בצאה"כ דהרי הוא פירש את דינא דלא ימיש נאמר לענין נר חנוכה וכדלעיל, וע"כ דמכח דינא דלא ימיש צריך להדליק בשקיעה, ועיקר הדין הוא לאחר זמן זה והיינו צאה"כ, וכן מתבאר מדברי המאירי דכתב 'ויל"מ את השמועה בחנוכה ובימי החול שבה שלא יקדים ביותר ולא תאחר עד שתשקע החמה לגמרי', ומבואר מדבריו דלא יאחר היינו זמן שתשקע החמה לגמרי, וזה עיקר הדין כמבואר לעיל, ובדעת הר"מ נחלקו האחרונים האם אפשר להדליק מעט קודם שקיעה או דאין להקדים קודם השקיעה וכשיטת הבה"ג, יעוי' בביה"ל שם, ומזה נר' דגם לדבריו עיקר הדין הוא להדליק בצאה"כ, ומדינא דלא ימיש צריך להקדים להדליק בשקיעה או מעט קודם. ולכא' כך יותר מסתבר דמעיקר הדין היה צריך להדליק בצאה"כ כיון שאז מתחיל הלילה, ורק חכמים תקנו להדליק קודם את הנר בכדי שיתקיים הדין של לא ימיש, ונמצא לפי"ז דעיקר הזמן הוא בצאה"כ ורק מדינא דלא ימיש קבעו חז"ל דידליק כבר בשקיעה את הנר של הלילה. וכן יש להוכיח גם מדברי המס' סופרים דהבאנו לעיל, דלכא' התנא נתקשה מדוע להדליק בשקיעה דלזה אמר ואע"פ שאין ראייה לדבר, והיינו דמסברא היה צריך להדליק בתחילת הלילה, מ"מ זכר לדבר מדינא דלא ימיש.



להדליק פטור מנר חנוכה, ויש לדון מה יהיה באופן שהבעלות על הבית שלו תפקע והוא יצא מן הבית לצמיתות תוך חצי שעה מזמן הדלקתו, האם נחשיב את זה כמו אדם שאין לו בית או לא, ובפשטות נראה שידליק ולא יחשב כמו שאין לו בית, כיון שבזמן הדלקתו יש עליו חיוב להדליק ויש לו שיעור שמן, ורק אח"כ יתחדש פטור. אמנם עדיין יש לדון באחד שמדליק בשקיעה וקודם צאה"כ הבעלות שלו על הבית תפקע והוא יצא מהבית לצמיתות, ולכאור' זה יהיה תלוי בנדון הקודם, דאם עיקר זמן החיוב הוא בשקיעה א"כ גם פה הוא יהיה חייב להדליק וכמו באופן הא' דלעיל, אמנם אם עיקר זמן החיוב הוא בצאה"כ ורק חכמים קבעו להקדים את הדלקת הנר של היום לשקיעה בכדי לקיים דין נוסף של לא ימיש, א"כ במקום שבצאה"כ לא יהיה לו בית, א"כ אין לו את עיקר המחייב, ול"ש לומר שכבר חל עליו חיוב, דאדרבא כיון שבזמן החיוב העיקרי לא יהיה לו בית, בכלל לא חל עליו חיוב להדליק בשקיעה, דאם יש לו חיוב להדליק נר חנוכה אז הוא צריך להקדימו לשקיעה, אך אם בעיקר הנר חנוכה אין לו חיוב ל"ש להדליק בשקיעה.

ע"י הדלקת הנר, אלא עצם הדין הוא להאיר את הלילה ובכך לפרסם את הנס, ולהכי גם בנר חנוכה שייך שפיר דינא דלא ימיש דצריך להקדים את הדלקת הנר בעוד אור היום קיים.

ומעתה נר', דגדר דין ההדלקה בשקיעה מדינא דלא ימיש הוא להדליק בשקיעה את הנר של הלילה, דכיון דגדר דינא דלא ימיש הוא להעמיד את המאור של הלילה קודם שיסתלק המאור של היום, נמצא דינא דלא ימיש אינו ענין נוסף דצריך לקיים בנר חנוכה, אלא דזה אופן בצורת המצוה, דהעמדת המאור של הלילה צריכה להתקיים בעוד האור של היום קיים, וממילא מיושב שפיר אמאי כבתה אין זקוק לה מיד לאחר השקיעה, כיון דאין זה קיום ענין נוסף בנר, אלא זה גופא האופן לקיים את המצוה, ושפיר שייך דינא דכבתה אין זקוק לה כיון דהדלקה עושה מצוה.

אמנם נר' עוד דעדיין יש נפקותא מכח עיקר דין ההדלקה דהוא בצאה"כ, דנראה דאע"פ דנתבאר דהאופן לקיים את המצוה הוא ע"י הדלקת הנר של הלילה בשקיעה, מ"מ הזמן המחייב במצוה הוא צאה"כ, ולכאור' יש בזה נפ"מ גדולה, דהנה אדם שאין לו מקום

## מרבני בית הועד

## סימן נא. הערות בעניני חנוכה

## בקושיית הב"י

ידועה קושיית הבית יוסף אמאי תיקנו חנוכה לשמונה ימים והרי ביום הראשון לא היה נס בהדלקה שהרי כבר היה בפך שמן ליום אחד. ויש שתירצו שמתחילה ביום הראשון כבר שמו מעט שמן ע"מ שישאר שמן בפך לשאר הימים והספיק אותו השמן לכל הלילה ואפילו שהיה מועט וע"י זה היה נס כבר ביום הראשון. ועוד תירצו דאפילו אם מתחילה ביום הראשון שמו במנורה שיעור שמן שלם לכל הלילה, אכתי היה נס כבר ביום הראשון שראו שהפך נשאר מלא [ויש שנקטו שהשמן נשאר במנורה ולא התכלה וזה היה הנס גם ביום הראשון].

**ונראה** לדקדק דאיתא בשבת כג. 'אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך שתיים ומדליק מברך שלש מכאן ואילך מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת. מאי ממעט ממעט זמן. ונימעות נס כל יומי איתא'. והיינו דבשאר ימים אינו מברך את ברכת הזמן ('שהחינו') אולם ברכת 'שעשה ניסים' מברך גם בשאר הימים שהרי כל הימים היה נס. וברש"י שם (ד"ה כל) כתב 'כל יומי איתיה, שהרי כל שמונה הדליקו **מן הפך**'. הרי דנקט דבכל הימים הדליקו מהפך וזהו הסיבה להחשיב שגם בשאר הימים היה הנס. ונראה לבאר דברי רש"י דממה נפשך, או דהנס היה ע"י שנתנו כבר ביום הראשון את כל הכמות הראויה להדלקה לאותו היום ועכ"פ נשאר הפך מלא וע"י זה יכלו להדליק מהפך גם בשאר הימים וע"י זה היה הנס בשאר הימים והיה הנס גם ביום הראשון שנשאר הפך מלא. או שהנס היה ע"י שכבר מתחילה ביום הראשון שמו כמות מועטת ע"מ להשאיר שמן לשאר הימים להדליק מהפך וע"י זה היה הנס גם בשאר הימים וגם ביום הראשון שבכמות מועטת דלקה המנורה כל הלילה. ונמצא דזהו מה דנקט רש"י דהא דכל שמונת הימים הדליקו מהפך הוא הראיה לכך שכל שמונת הימים היה הנס.

**הרב** יהושע הלר

## המברך על נר חנוכה ונשפך השמן

הסתפקתי בדין המברך על נר חנוכה ולפני הדלקתו נשפך השמן והביא שמן חדש והדליק בו האם צריך לחזור ולברך. דהנה לגבי ברכת הנהנין כתב המחבר (רו,ו) נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אע"פ שהיה מאותו מין לפניו יותר כשברך על הראשון. והרמ"א כתב רק שלא היה עליו דעתו לאוכלו עכ"ל. ולכאורה ה"ה בנד"ד. אמנם נראה ברור שבנד"ד לא חשיב היה בדעתו בשעת הברכה על שמן אחר וא"כ לכר"ע צריך לחזור ולברך. אמנם יש לדון האם לדמות ברכת הנהנין לברכת המצות דהנה במ"ב סי' תקפה (ס"ק ד) כתב בשם הבנין עולם דאם נטלו ממנו השופר בין ברכה לתחילת התקיעות צריך לברך (ולא דימה כלל לברכת הנהנין). אמנם יש באחרונים (שו"ת מהרש"ם ח"א יור"ד סי' נז) שחלקו וס"ל דכיון שתקיעת שופר היא מצות היום א"כ הברכה היא על התקיעה ולא על השופר. ומ"מ בנד"ד יהיה תלוי בהנ"ל דאפ"ל דכיון שדעתו לקיים מצות ההדלקה ולא על השמן אינו חוזר ומברך אבל למ"ב

הנ"ל צריך לחזור ולברך, עוד יש לדון דשמא בנר חנוכה ודאי יש דין בנר עצמו וקאי הברכה על הנר, וצ"ע. [וע"ע בנידון זה לגבי מסיר מזוזה ושם מזוזה אחרת, ועוד בט"ז סי' קמ"ג, דלגבי ס"ת שנמצאה בו טעות ובב"ח שם, וכן בסי' תרנ"א, יב לגבי ד' מינים. וכן בס' ארצות החיים (סי' ח סק"ג) לגבי בירך על טלית וקודם הלבישה הביאו לו טלית אחרת] (עי' שערי תשובה תרע"ג אות א' בתוך דבריו).

**הרב אפרים קליין**

### תרבות יון – יצרא דמינות

שפתי חכמים יזרו דעת ולב כסילים לא כן (משלי טו, ז). שפתי חכמים אלו ישראל שממליכים להקב"ה בכל יום ומיחדין שמו ערבית ושחרית, ולב כסילים לא כן אלו המינין שאומרים (טומטום) [אבטומטוס] הוא העולם, (ילק"ש רמז תתקנ"ג). ובערוך פי' מניע עצמו בלתי מניע חיצונית, וגם מורה על דבר הבא במקרה זולת כוונת פועל".

**ידוע** מרבוינו שעד מלכות יוון היתה נבואה, וכנגד זה היה יצה"ר של ע"ז, ומאותה שנה שמלך אלכסנדר מוקדון פסקה נבואה, ומאז התפשטה מלכות יון בעולם שזהו יצה"ר דמינות. השם יון גימ' 66 שמכוון כנגד 6 יחידות ו-6 עשירות. שתרבות יון להאמין במה שיש בתוך שש מחיצות וד' רוחות מעלה ומטה, כדרך היווני הארור שאינו מאמין במה שאין עיניו רואות.

**וזה** ג"כ כוונת המדרש כאן, אבטומטוס הוא העולם, אבטומט ע"ש אוטומט, דהיינו שהם מודים ומגדלים חכמה אדירה בטבע - יופיו של יפת, אך אומרים שזה אוטומט, ועפ"י פי' הערוך שפי' שני פירושים א' - מניע עצמו בלי דבר חיצוני, ומכוון כנגד הבחינה המבוארת בנפש החיים ש"ג שהקב"ה מקומו של עולם, ואין המקומות עצמים אלא הוא יתב"ש מקום כל המקומות. וזה הכחישו ואמרו שאין דבר חיצוני המניע את העולם. ב' - שטענו שהעולם בא במקרה זולת כוונת פועל והם הכחישו מה שכתב בנפה"ח שם שיש בעולם הנהגה מכוונת שזה בחינת הנשמה שבעולמות. ושני הדברים הנ"ל רמוזים בשפה שלהם, שהרבה מילים מסתיימים בלטינית באותיות ו' ו-ס' שזה בגי' 66 כנ"ל, הו' רומז לבחינת הקו, והאות ס' רומז לבחינת העיגולים המוזכר בנפש החיים הנ"ל בארוכה.

**וע"ז** כ' המדרש הנ"ל שעם ישראל מתחזקים לייחד את שמו ית' בעולם שחרית וערבית להתחזק באמונת היחוד כנגד אותו יצה"ר דמינות.

## הרב אליהו סוסבסקי

## סימן נב. יונתי ביון

## א

איתא באסת"ר פתחי לי אחותי זו בבל רעיתי זו מדי יונתי ביון תמתי באדום, שכל ימי יון היה בית המקדש קיים והיו ישראל מקריבין בו תורים ובני יונה על גבי המזבח ע"כ, ויש לעיין דוכי מפני שהיו מקריבים קרבנות בזמנם נקראו בני ישראל יונתי, והרבה קרבנות ישנם ולמה נקראו ע"ש התורים ובני יונה שהיו מקריבים.

[עוד יש לעיין גם מהו הלשון שהיו מקריבין תורים ובני יונה ע"ג המזבח, די שנימא שהיו מקריבין תורים ובני יונה]

**הנה** יש יחוד בעולת העוף שמליקתו ע"ג המזבח, ולא בצפוננו של המזבח כשאר קדשי קדשים, ועי' בבעל הטורים פרשת ויקרא שכתב בזה וז"ל ועולת העוף למעלה על שם יצחק שנקרא יונת אלם שהועלה למעלה ע"ג המזבח עכ"ל, אולם כבר דנו בזה גופא למה ביצחק היתה ההעלה מחיים ע"ג המזבח, ואי נצטווה אברהם לעלותו כעולה לכאורה היה מן הדין שיהיה השחיטה בצפון ולמה העלהו מחיים על דעת לשוחטו ע"ג המזבח.

**עוד** יש לעיין בענין העבודה של מליקה של עוף, הרי איתא בזוה"ק (והו' בחשק שלמה מנחות י"ט) ששחיטה אינה ראויה שיהיה ע"י הכהן דלאו מסיטרא דיליה שענינו של כהונה הוא חסד ושפיכת דם הוא דין, והאיך מליקה הוא בדוקא בגופו של כהן.

**איתא** בחז"ל בשהש"ר דבר אחר, עיניך יונים, מה היונה הזו משהיא מקרת את בן זוגה אינה זזה ממנו, כך ישראל, משהפירו להקדוש ברוך הוא שוב אינם זזים ממנו ואינן מניחין אותו. דבר אחר, מה יונה זו כל העופות קשהו נשחטין הן מפרקסין, אבל היונה הזו פושטת צנארה, כך אין אמה בעולם נהרגת על קדשת שמו ומוסרת עצמה להריגה אלא ישראל, שנאמר: כי עליך הרגנו כל היום וגו', נמצא שהמיוחד ביונה הוא דבקותה בבן זוגה, ובמה שפושטת צנארה לקבל את הסכין, היינו מה שמוסרת נפשה והוא ביטוי למה שנאמר כי עליך הורגנו כל היום.

**הפייט** בעקידה (לצום גדליה) אם אזל רובע הקן וכו' צויתו קח נא את בנך יקיר ונמצה דמו על קיר וכו' דהיינו שאומר שהעקדה הוא במקום הקרבת קרבן העוף, ובהמשך שם צואר פשט מאיליו וכו', היינו שענינו של עקידת יצחק היה כהקרבת עולת העוף בכך שפשט צוארו מאיליו כיונה המקבלת את הסכין ופושטת צנארה, (וכן הוא בפיוט 'אז בהר מור דץ יונת אלם' וכו', ושם בפשטו צוארו דמו לא נחפז וכו') [העירני לכך ידידי הרה"ג ר' יוסף דיסקין שליט"א לבאר מה שקרוי יצחק יונת אלם ע"פ דברי הפייט שפשט צוארו מאיליו] ומעתה א"ש מאד דמה שאינו ראוי שיהיה עבודת הכהן לשפוך דם, וכן אין ראוי לשחיטה להיות ע"ג המזבח הוא מפני שפעולת השחיטה הוא דין ששופך דם הקרבן נגד רצונו, אך קרבן אשר הוא פושט צוארו ומקבל את הסכין, עד שמסירותו

נפשו של יצחק בעקידה משולה לו ונקרא ע"ש כך יונת אלם הוא עבודה אשר ראויה שיעשה ע"ג המזבח, ובעצמו של כהן.

**והנה** איתא בחז"ל בב"ר וחשך על פני תהום, וחושך זה יון שאמרו להם לישראל כתבו לכם על קרן השור אין לכם חלק ונחלה באלקי ישראל, וביאר המהר"ל בספר נר מצוה כי מצד העגל שעבדו ישראל את העגל מיד שנתן להם התורה דבר זה מורה כי יש כאן סילוק והפרדה בעצמו של ישראל וכו', וכן הוא במיוחד לרש"י בפירוש למדרש שם. היינו שבקשו לעלות את הקטרוג של חטא העגל.

**אולם** הדרך להסיר את הקטרוג של חטא העגל וכל קטרוג של ע"ז, הוא כמו שנאמר בתהילים מ"ד 'אם שכחנו שם אלקינו ונפרש כפינו לאל זר, הלא אלקים יחקר זאת כי הוא ידע תעלמות לב, כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה', וכו' דהיינו שהקטרוג של העגל ועבודה זרה הוא שאין אנו שייכים להקב"ה, ואין לנו חלק ונחלה באלקי ישראל, אולם במסירות נפש לה' 'ועליך הורגנו כל היום' הוא הסרת הקטרוג ואלקים יחקר זאת כי הוא יודע תעלומות לב שאין הע"ז שייכת לעצמו של ישראל, ובאמת עליך הורגנו כל היום ודבוקים לגמרי בהקב"ה, שאם יש בכלל ישראל כח זה למסור עצמם על קידוש ה', ע"כ שאף אם פרשו ידיהם אל אל זר לא היה זה כי אם בחיצוניותם אך בפנימיותם הם דבקים בה'.

א"כ בזמן היונים שהעלו קטרוג זה של חטא העגל לומר שאין לנו חלק ונחלה באלקי ישראל, אז עבודת ישראל היה המסירות נפש שחרפו נפשם למות ועליך הורגנו כל היום (וכדרכת הגמ' בגיטין נ"ז ע"ב להאי קרא על אשה ושבעת בניה) שזהו הקרבת תורים ובני יונה ע"ג המזבח.

## ב

ועדיין יש לעיין בדברי המדרש בזה, דנראה דיש כאן דגש דכנגד יון עומדת יונת, ויש לעיין מהו השייכות שבין יון לענינו של יונת, שהיו מקריבים תורים ובני יונה ע"ג המזבח.

**איתא** בחולין כ"ז ע"ב, דרש עובר גלילאה בהמה שנבראת מן היבשה הכשרה בשני סימנים, דגים שנבראו מן המים הכשירין בולא כלום, עוף שנברא מן הרקק הכשרו בסימן אחד, וכתב המהרש"א בח"א שם לבאר דהארץ הוא היסוד הגס על כן להעלות את הנברא ממנו שיהיה ראוי לאכילת אדם צריך לטהר הרבה בשחיטת ב' סימנים ואילו הדגים שהם מהמים יסוד המעולה יותר אינם צריכים הכשרה כלל אלא אסיפתם מתירתם, ואילו העוף שמהרקק מהאדמה ומהמים סגי בסימן אחד יע"ש.

נמצאינו למדים שמעצם תכונת העוף בהיותו נברא מהרקק שהמים שבו מעלים את החומר שבו נמצא קרובים יותר להתעלות.

**הנה** איתא בחז"ל (עי' פרד"א ועוד) שהקב"ה גיבל אדמתו של אדם הראשון, ולנ"ל יש לפרש דהיינו דרצה לזכך קצת את החומר שלו, באופן שיהיה קל יותר לאדם להתעלות.

**והנה** התכונה הזאת של היונה שדבקה בבן זוגה, ופושטת צוארה לקבל את הסכין, ודאי בא מצד היותו עוף אשר הוא יותר קרוב להתעלות, וכן הוא ענינם של כלל ישראל שיש בהם ביטוי של גיבול אדמתו של האדם. והענין הוא שהאדמה אשר לוקח משם הוא החומר, ואילו המים שמשול לו החכמה והתורה, יש בו האפשרות לעלות את החומר ולזככו.

**אולם** מאידך חכמה חיצונית ובראשה חכמת יון אשר כל ענינו להוציא מידי חכמת התורה לא רק שאינו מעלה את החומר עימו אלא להיפך אף מעכר את החומר, שהרי בחומר של אדמה לא ניתן לטבוע ולעולם האדם עומד על גבי החומר, ואילו באדמה עם מים ניתן אף לטבוע, וזהו הקלקול שבא ע"י עירוב של חומר עם מים באופן שאינו מעלה לחומר אלא להיפך, ועל זה נאמר ויעלני מבור שאון מטיט היום (תהילים מ'), טבעתי ביום המצולה ואין מעמד (שם ס"ט) ופי' רש"י (עירובין י"ח) הוא רפש לטבוע בו, ונראה דע"ש כך קרוי יון ע"ש טיט היום [ושור'ר בשפ"א בלי' לחנוכה שהביא בשם הזוה"ק (ול"מ) שיון המצולה הוא גלות יון, ובש"כ] והיינו דהעומד נגד יון אשר הוא יון המצולה שתערובת מי החכמה אם החומר מקלקל ומעכר את החומר, לעומתם הוא יונתי, שגיבול אדמתם, ומי החכמה מעלה את החומר שלהם עד שקרובים אל ה', ופושטים צוארם, ומוסרים נפשם על גבי המזבח.



הרב חיים שולביץ

## סימן נג. חֲנִיָּה וְחֲנִינָה בַּכ"ה

במדרש [ב"ר ב ד] וחושך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלהי ישראל. ולכאורה תמוה מיניה וביה, שהרי לא הורו לכתוב 'אין אלוהי ישראל', ומוכח שהודו במציאות אלוהי ישראל, ומה תביעתם שיאמרו שאין להם חלק בו.

**והענין** מבואר ע"פ יל"ש [האזינו תתקמב] כי חלק ה' עמו, משל למלך וכו', כשבא יעקב לא יצא ממנו פסולת אלא נולדו כל בניו כשרין כמותו, כענין שנאמר ויעקב איש תם, מהיכן המקום מכיר את חלקו מיעקב, שנאמר כי יעקב בחר לו יה, ואומר כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, הוי אומר ש'חלק' משמעו שקוב"ה וישראל חד הוא, ובהיות בניו של יעקב שלמים, מתקיים בו חלק ה', כי רק העמדת המשך לפי דרכו מורה שהוא חלק מהדבר, אך השגת החכמה לעצמו, יכולה להיות מבחוץ, וכדלהלן.

**ולזה** תבעו יון שאף שהקב"ה הוא אלוהי ישראל, לא יהיה לישראל חלק בו, וגזירותיהם היו רק על שלשת המצוות המקשרות בין ישראל למקום, וקרויות אות 'ו'ברית' שכל צד נוטל חלק מצד שני], ועל כן כאשר נצחום באו לבית המקדש, נאמר 'באו' בניך' לדביר קדשך, כי היותם בני מורה שהם חלק ה', ולפיכך, קבעו הודאה 'לשמך הגדול', דאיהו בינה, כמו שדרשו [זהר ח"ב קה:]: מהפס' 'ואם תכלנו מה תעשה לשמך הגדול', והיא אם הבנים, וגדולתה היא בהיות הבנים חלק ממנה, ולפיכך 'בני בינה' קבעו ימי שמונה.

\*\*\*\*

בתנחומא נח אמרו שיעקב חבל נחלתו בהבנת תורה שבכתב ע"י תושבע"פ, והיינו שע"י תפיסת האדם בתושבע"פ נעשה חלק מקוב"ה ואורייתא.

**והנה** במסכת סופרים [כ ה] שנינו 'נר חנוכה מצוה להניחו בפתח הסמוך לרה"ר שתהא מזוזה בימין ונר חנוכה משמאל לקיים מה שנאמר (שה"ש ז) מה יפית ומה נעמת מה יפית במזוזה ומה נעמת בנר חנוכה', היופי הוא הגדרת יופי הדבר מצד עצמו, ואינו תלוי בהרגשת האדם, ואילו הנעימות היא איך שנתפס בתודעת האדם, כל אחד כפום חורפיה. והוא ענין ההודאה, המגלה על קבלת ההטבה מצד הנבראים, ולפיכך 'חנוכה נעמת', כי היא זמן ההודאה, וכדברי הרמב"ן שתכלית בריאת הנבראים היא כדי שיוודו להקב"ה, כי עד ההודאה שייכת ההטבה למטיב, ואלו תפיסת הנבראים ניכרת רק ע"י ההודאה [והוא ענין תיקון הוד בחנוכה, הבוקע את סיתום צדיק ורע לו רשע וטוב לו, והנצח נתקן בו].

**ברכת** יעקב ליששכר אמר (בראשית מט טו) וַיֵּרָא מְנַחֵם כִּי טוֹב וְאֵת הָאָרֶץ כִּי נִעְמָה וַיֵּט שְׁכָמוֹ לְסֻבָּל וַיְהִי לְמָס עֲבָד. וביאר הגר"א שהמנוחה היא תורה שבכתב ואילו הנעמה היא תורה שבעל

פה, והיינו כי המנוחה היא בלימוד כפי שנמסר למשה מסיני, ואין לו תוספת ע"י עמל האדם, ואילו הנעימות היא כאשר יש לאדם חלק בתורה, והוא על ידי גילוי פנימיותה כפי חלקו בה.

**בנס** חנוכה באו למנוחה, כאמור במדרש [שמו"ר כו א] לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבא רוגז לא שלותי מבבל ולא שקטתי ממדי ולא נחתי מיוון, המנוחה היא אחר חוסר שקט, והיא באה בעת שהחלה תקופת תורה שבע"פ, כי אסתר היא סוף הניסים שנכתבו בכתובים, ומאז החלה עבודת ישראל בתורה, עד שקנו את המנוחה שבה, ולפיכך נר חנוכה היא מצוה חביבה מאד, כי היא המצוה היחידה שנוצרה ע"י תושבע"פ, ואינה סייג או גדר, ואף לא חפשו לה רמז כמו שבקשו למגילה, אלא היא ככל דברי חכמים דכל דאתי טפי מדרשא, כן חביבה ליה, וחביבין ד"ס מיינה של תורה, כי זה חלקו, ואדם רוצה בקב שלו מט' קבין של חברו, וראה לשון הרמב"ן (ס"פ בא) שכל המצוות חביבות מאד, כי על ידם האדם מודה להקב"ה, והיינו כמבואר, שהחביבות היא הגורמת בקיעת הודאה מפנים לחוץ.

**נמצא** שנעימותה של חנוכה הוא היות האדם חלק ה', וזו היא גבורת ישראל על יוון, ועניינה נרמז בנר חנוכה, כי רק ע"י הבערת הפתילה, מתגלה האור שבשמן הרומז לחכמה, וכדלהלן.

\*\*\*\*

**אור** נוסף בדברי חז"ל שקבעו כי 'חושך זו יוון', יתגלה לנו מאומרם מאידך [מגילה ט:]: שספרי הקודש נכתבים ביוונית משום דכתיב יפת אלהים ליפת, יפיותו של יפת יהא באלהי שם, הרי שחושך זה יש לו יופי כל שהוא. וביאור הענין נעוץ בדברי רבינו יונה [ב ה] ש"ש על הבוטח בשם להוחיל במעוף צוקתו, כי יהיה החושך סבת האורה, כמו שכתוב (מיכה ז, ח) אל תשמחי אויבתי לי, כי נפלת קמתי, כי אשב בחשך ה' אור לי, והיינו שגילוי רצון ה' בא על ידי הארת החושך.

כל ענייני העולם הולכים בחושך ואחר כך אור, כמו שאמרו בשבת [עז:]: 'מאי טעמא עיזי מסגן ברישא והדר אימרי אמר ליה כברייתו של עולם דברישא חשוכא והדר נהורא', וכתב מהרש"א שם שמלכות יון נמשלה לעז בחלום דניאל וצפיר העזים הגדיל גו' וישראל נמשלו לשה כמ"ש שה פזורה ישראל גו' ולפי שבבית שני לא עמדו מלכים לישראל מלכי חשמונאי והורדוס עד שמלכו בזמן הבית מקודם מלכות יון אלכסנדר מוקדון ואחריו מלכים אחרים מיוון, אמר ע"ז מ"ט עיזי שהוא מלכות יון אזלן ברישא למלוך בבית שני ואחר כך אמרי שהוא מלכות ישראל, וא"ל שכבר נרמז זה כברייתו של עולם דברישא חשיכה כו' שנאמר וחושך על פני תהום גו' והדר נהורא כדכתיב יהי אור ואמרו בב"ר וחושך על פני גו' זו יון שהחשיכה עיניהם כו' ואח"כ מלכות חשמונאי שהוא אור שמלכו בנס נרות של חנוכה. והיינו שעניינה של חכמת יון היתה להעמיד את החכמה כחושך, ואחריה בא גילוי האור ע"י ישראל.

**עצם** החכמה חשוכה היא, והיא בנקודה די', ורק ע"י הבריאה כרצונו, נתנה בינה והתפשטה החכמה כה', וכאשר ירדו ישראל במעלתם 'היה קטרוג על המנורה' [לשון רמח"ל], והוא גרם לרצון יון להשכיח תורה, ולהעמיד את החכמה כיופי הדבר מצד עצמו, והוא במראהו החיצוני, שאינו מאיר מפנימיותו, וזה הוא חושך, ולכן תרגמו את התורה לשבעים לשון, כי תפסוה כחכמת אריסטו שהיא קרובה למעלת הנבואה [לשון הרמב"ם], אולם ללא לימוד התורה, חסר את הארה הפנימית, הבערת ע"י נשמת חיים, התלויה בעמל התורה, כחומר השמן שהוא חשוך, ואינו מאיר אלא ע"י הדלקת הפתילה [אדם] באש הנשמה.



**עמל** התורה, אף הוא בבחינת 'הרה עמל', שאינו מועיל כלום להשגתה, אלא שדרשו בסנהדרין [צט: 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו, הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר', דהיינו שהעמל מורה שחכמת האדם אין לה השגה בעצם החכמה, וכולה חשוכה בעיניו, אלא שהתורה היא משפיעה לו השגתה. ולכן המלאכים שואלים איה מקום כבודו, אחר 'שת חושך סתרו', כי ההסתר ביופי החכמה הוא החושך, ורק ע"י הארת ישראל המכלים את החכמה החיצונית ומוציאים ממנה את האור, אזי יכולים לומר 'קדוש קדוש'.

**לפיכך** סדר בריאתו של עולם הוא חשוכא והדר נהורא, בין בעת הבריאה, ובין במתן תורה, כאשר בא בחושך ענן וערפל, ונגלה בערפלי טוהר, ובין בבנין המקדש, ה' אמר לשכון בערפל, רק אחר עבודת האדם באה ההארה, כאשר מחבר יסוד ומלכות ואז 'לבי ראה חכמה' [אך לעולם לפי תפיסת האדם מקור החכמה נשאר בחושך, וכל גילוי הוא רק ע"י בינה, ולכן רק בה מצינו גדולת השם, וכן"ל].

בתנחומא [פר' נח] אמרו שתורה שבע"פ היא קשה ללמוד ויש בה צער גדול, והיא משולה לחשך שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול, ועל עמל התורה מצינו בסנהדרין [כד]. 'במחשכים הושיבני כמתי עולם אמר רבי ירמיה זה תלמודה של בבל, ובעירובין [כב]. שחורות כעורב במי אתה מוצא דברי תורה במי שמשחיר פניו עליהם כעורב, והיינו שקניין תורה שבע"פ הוא רק ע"י עמל, וכמבואר לעיל שעל ידה קונה את גילוי ההסתר שבתורה שבכתב, שהיא מקור החכמה, ועליה נאמר 'מעמך מקור חיים', ואז ה' אלהי יגיה חשכי'.

\*\*\*\*

חנוכ"ה, חנו כ"ה, חן בכ"ה [מחזור ויטרי], יש בה גם לשון 'חנייה', דהיינו מנוחה, וגם לשון 'חן' שמהותו היא בקיעת הפנימיות לחוץ, כאמור בקרני הוד של משה שקבלם במערה, בעת שאמר לו הקב"ה 'כי מצאת חן בעיני', והיינו שה'חן' הוא תפיסת הפנימיות, וממנו בוקע ה'הוד', שאינו יופי חיצוני בלבד, אלא מורה על שלימות פנימית, והוא ענין התפיסה שיש ללומדי תושבע"פ, המגיעים למנוחה בתורה שבכתב ע"י עמלם המבקיע את החן הקורן לחוץ, כי רק ע"י תושבע"פ מתגלה האור הגנוז בחכמת התורה.



הרב ישראל מאיר מורגנשטרן

## סימן נד. למה נקבע הזכרון לנס פח השמן ולא לנס ההצלה

ישנה קושי' מפורסמת מדוע נתקן להדליק נרות בחנוכה זכר לנס פח השמן, ולא נתקן כלל מעשה לזכרון נס ההצלה הגדול שהיה באותם ימים. נקדים רק בקצרה שההצלה המדוברת היתה הצלה משמד רוחני נוראי, נתאר לעצמנו את עם ישראל - ממלכת הכהנים, בעת שבית המקדש השני עמד על מכונו, ועבודת בית המקדש התנהלה כתיקונה. רבבות ומליוני היהודים שבארץ הקודש כל שאיפתם ומגמתם היתה אך ורק לעבוד את בוראם, ומסתבר שניצלו כל רגע לעמלה של תורה. נתאר לעצמנו איך שהשיבות באותם ימים שקודם השתלטות היונים - שקקו חיי תורה, בחורים בנגינת התורה, ואין להם חוץ מד"א של תורה ולא כלום. והנה בתוך 50 שנות ממלכת יון הצליחו לעשות לכלל ישראל את הגרוע מכל, הצליחו כמעט לגמרי "להשכיחם תורתך, ולהעבירם מחוקי רצונך", אותם בחורי חמד שעד לאתמול עסקו בתורה, נמצאו בזמן קצר מתאמנים באימוני גוף מטופשים, מאמינים ומשקיעים את כל הוויתם בחקרי הטבע. עבודת בית המקדש שבתה, המזבח נטמא היונים שלטו בכיפה ולא איפשרו את הקרבת התמידין.

**כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל -**

**להשכיחם תורתך, ולהעבירם מחוקי רצונך...**

הרמב"ן כותב על בית חשמונאי **"כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מ ישראל"**, (בראשית מט, י).

**בדברי** המדרשים מתבאר כמה היתה הגזירה חמורה על ישראל - לבטל דתם, הדבר נעשה בחכמה ובשיטתיות, שלב אחרי שלב ע"י שבטלו מהם שבת מילה ור"ח, אט אט החדירו רוחות של כפירה אל תוככי מחנה ישראל, בדברי הראשונים נראה שהתחילו רוב רובם של ישראל נוהים אחריהם, רבבות של יהודים שכחו או השכיחו מעצמם את יהדותם, שכחו את בוראם, והילכו אחרי תרבות יוון - תרבות אוילית חסרת תוכן, מלבד בודדים יראי ה' שמסרו נפשם על קדושת ה', ומהם נעקדו רבים על קדושת ה'.

**במדרש** מתוארים דברים נוראים שעשו היונים בבית המקדש, העמידו פסל בהיכל, שחטו דבר אחר והזו את דמו על המזבח. שמד של ממש. גזירות רבות ונוראות גזרו כדי להשבית את קיום הדת, גזרו לבטל את השבת, לבטל את החודש ואת ברית מילה. גזרו שכל מי שיש לו שור יחקוק על קרנו שאין לו חלק בא-לקי ישראל. וכן גזרו שלא יזכירו ש"ש על פיהם. ביטלו את התמיד, וביטלו את הדלקת המנורה.

- אז נחלצו בני חשמונאי, ומסרו נפשם להצלת ישראל. מסירות נפשם היתה לכא' חסרת פשר, הרי המדובר בקומץ אנשים, חסרי נסיון, וללא שום קידמה צבאית, שיצאו להלחם כנגד צבא מזויין אדיר, המדרש מתאר שהיו בצבא יון ששים ריבוא מצביאים!, שלכל מצביא היו אלף חיילים, (ס"ה 60,000,000) כלומר מליוני מליונים של חיילים, כמובן שכל ענין המלחמה נראה לא הגיוני בכלל, הרי באיזון כוחות שכזה אין כאן כלל שני צדדים. המדרש מתאר איך ששנים רבות אחרי תום המלחמה לא היו ישראל

צריכים לזבל את שדותיהם וכרמיהם מחמת דמם של החללים! וכן עשרים ושש שנים הסיקו מהרומחים שלהם! מלבד הנס הרוחני, מדובר גם בנס גשמי אדיר.

**רבת את ריבם, דנת את דינם, נקמת את נקמתם.**

**מסרת גיבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים, וזדים ביד עוסקי תורתך...**

כאן מתעוררת שאלת השאלות שבה פתחנו, מדוע קבעו לדורות את הציון ואת ה'פרסומי ניסא' דוקא לנס שאירע אח"כ בבית המקדש כשבאו להדליק את המנורה, ואילו לזכר נס ההצלה העצום והנורא בו ניצלו ישראל משמד גשמי ורוחני לא נעשה כל זכר, מדוע אין פרסומי ניסא לנס נורא זה???

**אמנם** הדברים מתבארים, עפ"י דברי הפנ"י בסוגית הגמ' בשבת שהקשה מה הוצרכו לנס פח השמן, והלא טומאה הותרה בציבור. ז"ל "...ולכאורה יש לתמוה כל טורח הנס זה למה, דהא ק"ל טומאה הותרה בציבור, והיו יכולין להדליק בשמן טמא, ... ואם כן הדרא קושיא קמייתא לדוכתא שהיו יכולין להדליק בשמן טמא כיון דטומאה הותרה בציבור כדפרישית. **לכן נראה דעיקר הנס לא נעשה אלא להודיע להם חובת המקום עליהם כדאשכחן שנעשה זה הנס תמיד [אבות פ"ה מ"ב] שלא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם, והואיל ואיתרחיש להו ניסא בעיקר הענין שנגאלו גאולה שלימה מיד מלכות יון הרשעה שהיו אומרים לישראל כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באל-קי ישראל וגזרו כמה שמדיות, ועכשיו שנגאלו ונעשה להם נס גדול ששלטו בשונאיהם, לכן נעשה להם ג"כ נס זה בענין הנרות שהוא עדות לישראל שהשכינה שורה בהם כדרשי נמי לענין נר מערבי, אלא שלאחר מיתת שמעון הצדיק אפילו נר מערבי לפעמים היה כבה והולך, לכן נעשה להם נס בזה הענין ממש באותן הימים שהיו עת רצון להודיע שחזרו לחיבתן הראשונה, כן נראה לי נכון".**

בדברי הפנ"י מתבאר שהענין המיוחד שבנס פח השמן, הוא בכך שע"ז נודע שחזרו ישראל לחיבתן הראשונה.

**וא"ה יתבארו הדברים ביתר ביאור והעמקה בהמשך הדברים.**

### **"ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מה"**

לאור הדברים הנ"ל מאירים דברי הסבא מקלם ביישוב קושייתנו הנ"ל, מדוע קבעו את הציון דוקא לנס פח השמן ולא לנס ההצלה, ומבאר עפ"י דברי רבינו יונה בשער א' בעיקר החמשה עשר שהוא על התפילה. שם מבאר רבינו יונה שצריך האדם להתפלל אל ה', מלבד התפילה שישלח לו על עצם חטאיו, צריך הוא להתפלל שיחפוץ בו ה' וירצהו, ז"ל "...ועוד יתפלל בעל התשובה אל השם למחות כעב פשעיו וכענן חטאתיו, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא, ... כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה, ואין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו, ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם. ...

... על כן תראה בתפלת דוד בעת התשובה, אחרי שאמר (תהלים נא, ד) הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני, התפלל עוד על הרצון, להיות רצון השם יתברך בו כקודם החטא, ואמר (שם פסוק יג) אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני. **אחרי כן התפלל ואמר 'השיבה לי ששון ישעך' - שיהיו נסי ה' וישעו מצויים אתו ושתצלח עליו רוח א-לקים כאשר בתחלה. אחרי כן אמר 'רוח נדיבה תסמכני' - פירוש, הנה קטונתי מפני פשעי ואיני ראוי לנסך ולהגלות עלי זרוע קדשך, ואם נשאת עון חטאתי, איני כדאי להיות נאהב ורצוי כירחי קדם, אבל ברוח נדיבה תסמכני, כי אין קץ לנדבתך וטובתך...**

**לאור** דברי רבינו יונה יישוב קושייתנו כך הוא. כלל ישראל היות שרפו ידיהם מן העבודה - עבודת בית המקדש, נענשו ונלקחה מהם הזכות של עבודת בית המקדש, מתוך זאת התדרדרו עם ישראל והגיעו כאמור למצב נואש וגרוע. ומעת שהתעוררו והחליטו לשוב ולהתחזק בעבודת ה', עד כדי שמסרו את נפשם על קיום העבודה, משאת נפשם היתה להחזיר את עבודת בית המקדש למקומה, כהנים לעבודתם ולוים לשירים ולזמרים, לא היו נכנסים לאותם מלחמות חסרות סיכוי אילולי המטרה האחת שעמדה למול עיניהם - לחזור לעבוד את ה', הם חרפו נפשם למות למען אותה שאיפה נוראה - לחזור לאהבת קדומים! לעבודת הבורא ית'... להחזיר כהנים לעבודתם ולוים לשירים ולזמרים, עבודה ששיאה היה בעבודת בית ה', והנה כמתואר לעיל זכו והצילם ה' מיד צריהם בניסי ניסים ממש, אך בכך עדיין לא השיגו כלל את תכליתם, כל מטרתם בסילוק מלכות היונים היתה אך ורק בשביל **להפק רצון מה'** - כלשון רבינו יונה הנ"ל, לחזור ולעבדו בלבב שלם...

**אם כן**, שיא 'הנצחון' היה בשהגיע הרגע המיוחל בו עמדו בשערי בית המקדש, נכונים ומוכנים לחזור לעבודת ה'. אך לאכזבתם הנוראה גילו שהכל טמא!!! גם השמן שמיועד להדלקת המנורה הטהורה - טמא הוא, ניתן לתאר שאותם חסידים קדושי עליון בית חשמונאי כאשר קיבלו את הפסק (של הפנ"י...) שטומאה הותרה בציבור ויכולים להדליק בטומאה התחילו כולם בוכים, וזאת למה, אמנם כן הוא מותר להקריב בטומאה, אך האם לכך ייחלו? לעבוד את ה' בטומאה? אמנם יכולים הם לשוב והדליק את המנורה, ואף יוצאים בכך 'ידי חובה', אך הלא שאפו בכל מאודם לא רק לחזור לבית ה', אלא **לחזור אל ה'!** לחזור לאהבת קדומים ושיחזור וירצה בהם ה'! וכיצד ידליקו בטומאה? כל מטרת המלחמות הקרבות ומוראותיהן היו לשוב לאותו רגע מיוחל של דבקות טהורה, ובעיקר לחזור להיות **רצויים לה'**, ללא כל שמץ של טומאה החוצצת בינם לבין קונם.

[ש"ר בגמ' יומא יט: כשפרחי כהונה שהיו באים לעורר את הכה"ג בליל יום הכיפורים, מה היו אומרים לו - **"אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בניו ב'**, ושם פירש"י שם **"אם ה' לא יבנה בית וגו' - כלומר: הזהר בעבודתך שתהא לשם שמים, שתהא לרצות, שאם אינה רצויה - אין טורחך עולה לכלום"**].

וכיון שזו היתה שאיפתם, זכו ועשה להם ה' נס, והשמן דלק שמונה ימים, הקב"ה הראה שאכן מעשיהם רצויים תפילתם ועבודתם נתקבלה, ונעשה להם נס מחוץ לגדרי הטבע ללא צורך מצד הדין, **כשכל הנס אך ורק להראותם שאכן שבו להיות רצויים לפניו!** דוקא רגע זה היה שיאו של נס ההצלה הרגע המיוחל בו גילה ה' שחזר לרצות בהם, לזכר כך תיקנו לדורות את הזכרון לנס, על שעת השגת תכלית ומטרת כל המלחמות תכלית כל הניסים - להפק רצון מה'...

**לאור** דברים אלו, נראית מיושבת היטב קושייתו המפורסמת של הבית יוסף. שהרי הקשה מ"ט עושים חנוכה בכ"ה הלא ביום זה לא היה נס בבעירת השמן. שלפ"ד הפנ"י וביאורו של ה'סבא' נמצא שאין שמחת החנוכה על שם עצם הנס של השמן שדלק ח' ימים, אלא על מה שלימד הנס הזה על שחזרו לחיבתן הראשונה, וא"כ הרי עצם **מציאת פח השמן הטהור**, כרוך בו באותה מידה השמחה על הזכות להקריב לפני ה' בטהרה, מצד מה שזכו לחזור לחיבתן הראשונה, כבשאר הימים.